

علم الهی و اختیار انسان از دیدگاه بوئیوس و پایک و نقد آن**براساس فلسفه اسلامی**

محمد رضایی*

چکیده

نوشتار حاضر جهت تبیین سازگاری یا ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان، در اندیشه بوئیوس و نلسون پایک تدوین یافته است. در این خصوص سعی بر آن بوده است، ابتدا به تدوین برهان حاکی از ناسازگاری علم پیشین خداوند و اختیار انسان، با لحاظ ویژگی‌های لازم برای علم پیشین خداوند، از دید بوئیوس و پایک پرداخته شود و سرانجام نتیجه گرفته می‌شود براساس قواعد پذیرفته‌شده در فلسفه اسلامی از دیدگاه بوئیوس، تعارض علم الهی و اختیار انسان، ناشی از تصور نادرست از خداست. با این حال به دلیل خلط ضرورت ذاتی و بالغیر، سازگاری علم الهی و اختیار انسان را نمی‌تواند اثبات کند. در پایان نتیجه گرفته می‌شود بهترین راه حل ممکن برای برطرف کردن ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار آدمی، دیدگاه اندیشمندان شیعی است که با نام روش «الامر بین الامرین» معروف است.

واژگان کلیدی

اختیار، علم الهی، سازگاری، ناسازگاری، بوئیوس، پایک.

طرح مسئله

بی‌شک در عالم انسانی مسائلی هستند که تا زمانی که موجودی به‌نام انسان باشد، همواره ضرورت پرداختن به آنها نیز وجود دارد؛ اگرچه جواب قطعی برای آنها نتوان یافت. از جمله این مسائل بس پیچیده، اختیار آدمی است.

*. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل. rezaei6464@iauardabil.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۴ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱/۲۷

«هیچ متفکری را سراغ نداریم که با شناخت طبیعت انسان و شئون او سر و کار داشته باشد و این مسئله، ضرورت حل و فصل خود را به او تحمیل نکند، یا حداقل این مسئله او را به خود جلب نکند؛ بلکه با یک نظر دقیق می‌توان گفت که شاید هیچ انسان عاقلی نبوده باشد که در جریان زندگی مادی و معنوی مخصوصاً در مواردی که اهمیت حیاتی دارد، درباره اینکه آیا کارش از روی اختیار صادر شده است یا اجباراً به او تحمیل گشته است، فکر ننماید.» (جعفری، ۱۳۷۴: ۱۰)

توجه به این امر که غالب مسائل فلسفی فقط برای گروه خاصی مطرح است، مسئله جبر و اختیار حالت همگانی پیدا کرده و هر کسی به‌نحوی سعی کرده است با ارائه نظری، خود را قانع کند، به‌گونه‌ای که علاوه بر نگرش عمومی مردم و جامعه، نسبت به مسئله جبر و اختیار، دانشمندان علوم مختلف با توجه به رشته تخصصی خود، به این مسئله نظر افکنده و قضاوت کرده‌اند. مسئله هنگامی که از دیدگاه فلسفی و کلامی بدان بنگریم، خیلی جدی و بااهمیت می‌شود. زمانی که رابطه علم الهی و اختیار انسان مطرح می‌شود؛ چراکه اگر فرد در این رابطه قائل شود که همه کارهای وی بنا به مشیت الهی است و او مجبور به اتیان آن اعمال است، در این صورت با محذوراتی روبه‌رو می‌شود، چون: ۱. بسته شدن راه اثبات صانع؛ ۲. بطلان وعده و وعید و ثواب و عقاب؛ چراکه این امور مبتنی بر اختیار بنده هستند؛ ۳. تجویز ظلم بر خدای تبارک و تعالی به واسطه عقاب نمودن بندگان بر آنچه که خود مقدر کرده است؛ ۴. جایز شمردن قیایح بر او، چنانچه همه افعال بندگان بلاواسطه فعل الله نیز باشد و ...

همچنین اگر فرد در این رابطه، اختیار مطلق را برگزیند، به‌نحوی که فقط وجودش از خداست، ولی در اعمال خود کاملاً مستقل است، در این صورت با محذوراتی چون استقلال انسان در افعال، و به‌تبع، استقلال انسان در وجودش روبه‌رو می‌شود. و سرانجام اصل توحید را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه با قائل شدن فرد به استقلال کامل در اعمال و آثار، درواقع به دو وجود مستقل که آثار مستقل دارند، معتقد است و این با توحید افعالی منافات دارد. گذشته از این، برخی فلاسفه خداناباور با تمسک به اختیار آدمی، در ارتباط با علم الهی ادعا می‌کنند که اگر آدمی دارای اختیار باشد، نتیجه لزومی آن چیزی جز نبودن خدا نیست. (پلاتینجا و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۹۸ - ۲۹۷)

براساس اهمیتی که این موضوع دارد، در این نوشتار تلاش شده است به اندیشه دو اندیشمند غرب، یکی بوئیوس^۱ که خود از استوانه‌های دوران قرون وسطی بوده و درعین حال خداباور نیز است، و دیگری نلسون پایک^۲، از مهم‌ترین فیلسوفان دین معاصر که خود، فردی خداناباور است، پرداخته و به بررسی و نقد دیدگاه آنها پرداخته شود. البته به تناسب به آنچه که به‌عنوان «الامر بین الأمرین» در پیش اندیشمندان شیعی، معروف است نیز اشاره می‌شود.

1. Anicius Manlius Severinus Boethius 480-524.

2. Nelson pike.

بوئیوس

فیلسوف و متکلم بزرگ مسیحی که از بنیان‌گذاران تفکر قرون وسطی به‌شمار می‌آید، در فصل سوم از بخش پنجم کتاب *فلسفه*^۱ به بحث درباره علم الهی و اختیار انسان می‌پردازد. صورت کلی مسئله از نظر وی این است که: اگر علم الهی مطلق است و اگر او از پیش، همه‌چیز را می‌داند، این فرایند به نفعی اختیار انسان منجر می‌شود. البته این به معنای قبول چنین نتیجه‌ای از طرف وی نمی‌باشد. ایشان قبل از پرداختن به تبیین ارتباط علم مطلق الهی که سابق بر موجودات است و اختیار انسان، مفهوم اختیار را تبیین می‌کند. بوئیوس اختیار و آزادی اراده انسان را در ارتباط با عقل او تعریف می‌کند؛ چراکه این عقل است که به او قدرت نزدیک شدن به چیزی یا دور شدن از آن را می‌دهد. پس انسان به حکم عاقل بودنش، می‌تواند چیزی را بخواهد یا نخواهد و این مراتب مختلف دارد. از اختیار نسبی شروع می‌شود تا اختیار مطلق خداوند. نفس انسان نیز وقتی از تعلقات جسمانی آزاد باشد، دارای اختیار بیشتر و زمانی که با جسم بوده و وابسته به مادیات می‌شود، اختیارش کمتر است. (Boethius, 1902: 144-145) مسئله بعدی که باید توجه شود این است که از نظر بوئیوس، خداوند نمی‌تواند اشتباه کند، (Ibid: 145) و این همان ذاتی بودن علم برای خداوند می‌باشد.

حال پس از بررسی این مقدمات، به بیان مسئله اصلی می‌پردازیم. با توجه به آنچه بوئیوس می‌گوید، می‌توان برهان ناسازگاری بین علم پیشین خدا و اختیار انسان را بدین صورت ترتیب داد:

- خداوند هر چیزی را از پیش می‌بیند و نمی‌تواند گول بخورد؛ یعنی در هیچ موردی نمی‌تواند اشتباه کند.

- بنابراین، آنچه را خداوند از پیش می‌داند که اتفاق خواهد افتاد، باید اتفاق بیفتد. و این شامل اعمال انسان، طرح‌ها و خواست‌های وی نیز می‌شود.

- بنابراین، هر چیزی به واسطه علم مصون از خطای خداوند، از پیش دانسته شده است.

- بنابراین، باید هر آنچه که یک مخلوق دارای عقل انجام خواهد داد، نیز طرح‌ها و خواست‌های او پیش از اینکه خود این مخلوق نقشی در تعیین یافتن آن داشته باشد، تماماً از پیش تعیین یافته باشد.

- اما اختیار بدین معنی است که قبل از اینکه مخلوق دارای عقل، تصمیم خود را متعین ساخته باشد، تصمیم وی متعین نشده باشد. به عبارت دیگر، اختیار به معنی توانایی مخلوق دارای عقل، برای تعیین مسیرش به وسیله خودش می‌باشد.

- بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مخلوق عقلانی هیچ اختیاری ندارد. (Ibid: 145-146)

مبنای تلاش بوئیوس برای رفع ناسازگاری مذکور به تبیین سه ایده ذیل مبتنی است:

۱. نظریه شناخت؛^۲

1. The consolation of philosophy.
2. The Theory of knowledge.

۲. تمایز میان سرمدیت و زمان؛^۱

۳. فرق میان ضرورت ذاتی (ساده، طبیعی) و ضرورت شرطی.^۲

نظریه شناخت

بوئتیوس تلاش دارد که از طریق معرفت‌شناسی، موضوع اختیار را حل کند. آنچه بوئتیوس درباره نظریه شناخت ابراز می‌کند، در واقع برگرفته از نظریه ارسطو است و آن اینکه شناخت براساس «ذات اشیا»^۳ نیست، بلکه وابسته است به «توانایی کسی که می‌شناسد»^۴ به عبارت دیگر، آنچه که موضوع شناخت قرار می‌گیرد، براساس ذاتش یا آنچه هست، شناخته نمی‌شود، بلکه براساس ذات موجود شناسنده، مورد شناسایی قرار می‌گیرد. (Boethius, 1902: 154) بنابراین شناسنده‌های مختلف، ابعاد گوناگون یک موضوع مورد شناخت را درک می‌کنند و نیروی موضوع مورد شناسایی، خود را بر شناسنده تحمیل نمی‌کند. بر این اساس، او معتقد است که جواهر گوناگون، اقسام و مراتب مختلف شناخت را دارا هستند. بوئتیوس به چهار نوع شناخت معتقدند که به ترتیب عبارتند از: ادراک حسی؛^۵ خیال؛^۶ عقل؛^۷ خرد.^۸

ادراک حسی: این نوع ادراک را تمامی موجودات زنده‌ای که قوای حسی دارند، دارا هستند و اگر تنها بوده و دیگر مراتب ادراک، موجود نباشد، صرفاً به موجوداتی که فاقد حرکتند، اختصاص دارد. در این مرتبه از شناخت، فقط شکلی که در ماده قرار دارد، دریافت می‌شود. (Ibid: 157)

خیال: تمامی حیوانات، این مرتبه را دارا هستند. به عبارت دیگر، موجودات زنده‌ای که می‌توانند حرکت کنند، در این مرتبه از شناخت اشتراک دارند. آنجا که گریه‌ای می‌داند که تکه گوشتی را در فلان مکان قرار می‌دهند و آنجا که به جستجوی چیزی می‌پردازد، در این مرتبه از شناخت قرار دارد. (Ibid)

عقل: این مرتبه، اختصاص به انسان دارد. انسان با استفاده از عقل، نه تنها صورت کلی‌ای را که در موجودات جزئی است، درک می‌کند، بلکه می‌تواند آنها را در حافظه خود ذخیره کند. همچنین می‌تواند بین آنها مقایسه نیز بکند. (Ibid: 158)

خرد: خرد، متعالی‌تر از عقل است و با درک صورت محض امور، محکی این صورت را می‌شناسد؛ چراکه با یک حرکت فکر، یعنی با یک نظر بر تمام موجودات، آنها را می‌شناسد. صاحب چنین نیرویی، می‌تواند بدون واسطه و

1. The distinction between eternity and time.
2. The distinction between natural and conditional necessity.
3. Nature of objects.
4. The ability of Those who do The knowing.
5. Sense perception.
6. Imagination.
7. Intelligence.
8. Reason.

به صورت مستقیم، صادق بودن را دریابد؛ بدون اینکه نیازی به برداشتن گامی باشد. روح و جانی که از بدن جدا شده باشد، می تواند این مرتبه را داشته باشد و البته در جای دیگر این قوه را مختص به خداوند می داند. (Ibid)

فرق میان سرمدیت و زمان

بوئیوس می گوید که خداوند سرمدی است. سرمدیت خداوندی به معنای «دارا بودن تمام، یک جا (هم زمان) و کامل زندگی جاودانی»^۱ و بدون حد است. اگر این مفهوم را با زمان و موجوداتی که در زمان هستند، مقایسه کنیم روشن تر می شود. هر چه در زمان است از گذشته به حال و از حال به آینده می رود. جهان، اگر چه همیشگی است، اما زندگی همیشگی در این وادی عبارت از تغییر نامتناهی اشیا در زمان است. در نتیجه، هیچ موجودی را نمی توان یافت که زمانی باشد و در عین حال تمام فضای حیات خود را به طور مساوی در بر گرفته باشد. موجود زمانی در حالی که گذشته خود را از دست داده است، آینده خود را هنوز به دست نیاورده است. (Ibid: 160- 161)

با توجه به آنچه که گفته شد «چون که هر حکمی بر اساس ذاتش، تمام چیزهایی را که موضوع آن قرار می گیرند، در بردارد و خداوند نیز سرمدی و همیشه در وضعیت حال است، علمش نیز از تمام حرکات زمان در می گذرد. علم او در بساطت وضعیت حال او دائم است و تمام فضاهای بی نهایت گذشته و آینده را که در حال گذر هستند، در بر گرفته و آنها را در فعل بسیط ادراکش^۲ در نظر می گیرد. اگر خواسته شود علم پیشینی خداوند ملاحظه شود، نباید آن را همچون پیش بینی آنچه در آینده است، درک کرد. بلکه علم لحظه های ناگذر است. بنابراین، نباید علم الهی را «پیش بینی» خطاب کرد.» (Ibid: 162-163؛ ایلخانی، ۱۳۸۰: ۳۲۷ - ۳۲۶) چون از بالاترین نقطه عالم، نظر به تمام موجودات می کند، «مشیت» خوانده می شود. او از بلندای مشیت خود، به آنچه مناسب هر فرد است، می نگرد و هر چه را مناسب تشخیص می دهد، نظم می دهد.

تمایز میان ضرورت بسیط (ضرورت ذاتی - طبیعی) و ضرورت شرطی

از دید بوئیوس، دو نوع ضرورت داریم. وی با فرق گذاشتن میان این دو ضرورت، در صدد است بیان کند که درست است که آنچه را خداوند علم به وقوع آن دارد، ممکن نیست که روی ندهد و بلکه باید ضرورتاً روی دهد و آنچه را که خداوند علم به عدم وقوع آن دارد، ممکن نیست روی دهد و باید ضرورتاً روی ندهد، در عین حال هیچ کدام از دو ضرورت مذکور منافاتی با اختیار انسان ندارد. بر این اساس دو نوع ضرورت را چنین شرح می دهد که با ضرورت ساده،^۳ اشیا در جهان طبیعی، باید به وسیله نیروهای طبیعی روی دهند،

1. The complete, simultaneous, and perfect passion of everlasting life.

2. In sua simplici cognitione.

3. Simple necessity.

«خورشید باید طلوع کند، خواه ببینیم، خواه نبینیم.» یا اینکه «تمام انسان‌ها فانی هستند.» با ضرورت مشروط^۱ اشیا باید روی دهند؛ اگر ما اتفاق افتادن آنها را ببینیم و بدانیم؛ اما نمی‌توانیم، سبب برای اتفاق افتادن باشیم. بعضی چیزها از اختیار نتیجه می‌شوند. انسان قدم برمی‌دارد، چون او چنین انتخاب می‌کند. اگر ما راه رفتن انسان و طلوع خورشید، هر دو را ببینیم، همراه هر کدام، یک ضرورت مشروط است، حال آنکه وقتی مثلاً طلوع کردن خورشید را در نظر بگیریم، به تنهایی و بدون اینکه دانستن ما به آن نسبت داده شود، با یک ضرورت ساده (ذاتی) همراه است.

این فرایند در رابطه با مشیت الهی و اعمال انسان نیز جاری است. اگر مشیت الهی چیزی را در حال، می‌بیند، آن چیز باید ضروری باشد؛ حتی اگر آن چیز بر حسب ذات خود (فی‌نفسه)، ضرورتی نداشته باشد. در نتیجه، تمام اموری را که خداوند پیش‌بینی می‌کند که روی خواهند داد، بدون هیچ شکی وجود خواهند داشت، اما قسمتی از آنها از اختیار ناشی می‌شوند؛ اگر چه باید آنها روی دهند، لکن در وجود یافتن، ذات خاص خود را از دست نمی‌دهند، ذاتی که براساس آن قبل از وجود یافتن و قبل از آنکه تبدیل به گذشته شود، ممکن بود که روی ندهد. (Ibid: 164-166)

حال به کمک سه ایده مطرح‌شده، می‌توان گفت که چطور اشیا برای خدا دانسته شده هستند و خدا آنها را آنچنان که اتفاق می‌افتد، می‌داند و درعین حال بعضی نتیجه اختیار ما هستند. اشتباه بزرگ آن است که فکر شود خدا آن‌طور می‌داند که ما می‌دانیم. دانستن خدا فراتر از دانستن ماست؛ چنان‌که دانستن ما فراتر از دانستن حیوان است. خدا همه را به یک‌باره می‌بیند، نه اینکه او آینده را می‌بیند. آینده صرفاً یک تمایزی است که انسان ساخته است. اگر مردم بین گذشته، حال و آینده تمایز قائل می‌شوند، خدا چنین تمایزی را قائل نیست؛ بلکه به یک‌باره، همه را می‌داند. نتیجه آنکه، علم پیشین خدا در نسبت به افعال انسان، به عنوان ضرورت مشروط است؛ ولی درعین حال در ذات خود، بعضی به خاطر ضرورتی که در طبیعت آنهاست، رخ می‌دهد و بعضی به دلیل اختیار وی. (Ibid: 166)

بوئتیوس در جواب این سؤال احتمالی که «ما قدرت داریم که نیت خود را تغییر دهیم.» حال اگر در ارتباط با علم الهی این مسئله ملاحظه گردد، آیا این بدین معناست که آنچه در رابطه علم الهی گفته شده، پنبه‌اش زده می‌شود؟ می‌گوید:

می‌توان نیت را تغییر داد، اما حقیقت مشیت در حال حاضر مشاهده می‌کند که شما چه عملی را می‌توانید انجام دهید و در چه جهتی انجام خواهید داد. بنابراین، از مشیت الهی نمی‌توان اجتناب کرد، درست همان‌طور که حتی اگر با اراده خود اعمال مختلفی انجام دهید، از دید چشمانی که نظاره‌گر اعمال شماست، نمی‌توان فرار کرد. علم الهی با وضعیت‌ها

1. Conditional necessity.

و اعمال متفاوت انسان‌ها تغییر نمی‌کند؛ زیرا او جلوتر از هر رویدادی است و همه‌چیز را در حال حاضر شناخت خود، مشاهده می‌کند. او از هر چیزی سبقت گرفته و همه‌چیز را با یک حرکت دربرگرفته است. خداوند این حال حاضر ادراک و رؤیت تمام چیزها را به دلیل بساطت وجودش دارد، نه از نتایج وقایع آینده. (Ibid: 166-168؛ ایلخانی، ۱۳۸۰: ۳۱۹)

جمع‌بندی

۱. آنچه که شناخته می‌شود مطابق با ذات شناسنده، شناخته می‌شود؛ یعنی شناخت بر اساس نحوه وجودی شناسنده صورت می‌گیرد. مثلاً اگر حیوانی صرفاً در مرحله ادراک حسی است. این به دلیل نحوه وجود آن حیوان است. همین‌طور انسان اگر به‌گونه‌ای می‌شناسد به دلیل نحوه وجودی آن است و در خداوند نیز به دلیل نحوه وجودی خداوند، شناخت صورت می‌گیرد.
۲. ذات الهی سرمدی است.
۳. سرمدیت خداوند به معنای دارا بودن هم‌زمان همه چیزها است.
۴. بنابراین، یک موجود سرمدی باید همه چیزها را دربرداشته و گذشته، حال و آینده برای او چون حال باشد. نیز دارای حیات بی‌نهایت باشد.
۵. بنابراین، علم خداوند از زمان و امور زمانی متعالی است.
۶. بنابراین، علم پیشین الهی، علم پیشین از حوادث آینده نیست، آینده فقط در مقیاس انسانی است و در علم خدا راه ندارد؛ بلکه شناخت از یک حال بدون تغییر است.
۷. بنابراین، علم پیشین الهی، اشیای حال را قبل از آنها می‌بیند، چنان‌که آنها بعداً در آنچه که ما آن را حال می‌نامیم، موجود خواهند شد.
۸. بنابراین، خداوند می‌داند که بعضی چیزها در آینده (آینده ما) اتفاق خواهند افتاد و درعین حال می‌داند که به وسیله ضرورت اتفاق نخواهند افتاد.
و اگر گفته شود که:
- آنچه را که خداوند از پیش می‌داند که اتفاق می‌افتد، هیچ چیز نمی‌تواند به او کمک کند که اتفاق نیفتد و باید رخ دهد.

- هر آنچه باید روی دهد، به وسیله ضرورت محدود شده است.

بنابراین، اعمال انسان به وسیله ضرورت محدود شده است.

باید گفت مطابق نظر بوئیوس اشکال موردنظر از سوءفهم دو نوع ضرورت ناشی می‌شود و از نقطه نظر علم الهی، اشیای آینده - شامل اعمال آینده اختیاری نیز هست - ضروری هستند؛ اما صرفاً به خاطر شرطی که در آنهاست؛ یعنی دانسته شدن به وسیله خداوند. و این چنین ضرورتی، ضرورت مشروط نامیده می‌شود که منافات با

اختیار انسان ندارد و اگر اعمال اختیاری انسان در نسبت به علم خداوند دارای ضرورت ساده (ذاتی) بودند، در این صورت علم پیشین الهی و اختیار انسان با همدیگر منافات داشتند. بهر حال اعمال اختیاری انسان فی نفسه و با نظر به خودشان ضروری (ساده) نیستند، بلکه کاملاً آزادند و قبل از اینکه رخ دهند، می‌توانستند که رخ ندهند.

دو تفسیر برای برهان بوئیوس

به نظر می‌رسد اگر در آنچه که بوئیوس بیان داشته، تأمل نماییم برای استدلال ایشان دو تفسیر می‌توان ارائه کرد. توضیح اینکه خلاصه برهان ناسازگاری برطبق آنچه که بوئیوس بیان می‌دارد، به صورت زیر است:

۱. اگر خداوند از پیش می‌دانست که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، ناچار باید چنین باشد که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد.

۲. اگر ناچار باید چنین باشد که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار «ب» مختار نیست.

۳. اگر خداوند از پیش می‌دانست که شخص الف، کار ب را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار «ب» مختار نیست.

حال با جایگزینی واژه «ضرورت» به جای عبارت «ناچار باید چنین باشد» دو تفسیر موردنظر را به صورت زیر می‌توان بازسازی کرد:

(الف)

۱. بالضروره چنین است که (اگر خداوند از پیش می‌دانست که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد.)

۲. اگر بالضروره چنین است که (شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار ب مختار نیست)،
بنابراین:

اگر خداوند از پیش می‌دانست که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار «ب» مختار نیست.

(ب)

۱. اگر خدا از پیش می‌دانست که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بالضروره چنین است که [شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد.]

۲. اگر بالضروره چنین است که [شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد]، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار «ب» مختار نیست.

بنابراین:

اگر خدا از پیش می‌دانست که شخص «الف» کار «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین، شخص «الف» در ارتباط با کار «ب» مختار نیست.

در تفسیر اول، مقدمه اول صادق است، اما استدلالی که با مقدمه فوق ترتیب یافته، کاذب است. به عبارت دیگر، در یک استدلال، ممکن است مقدمات صادق باشند، ولی نتیجه ای که از آنها گرفته شده است، کاذب باشد. در واقع براساس همین مناسبت که بوئیوس می‌گوید در استدلال فوق، مقدمات صادق هستند، ولی نتیجه گرفته شده کاذب است. به عبارتی، نتیجه مذکور از مقدمات مذکور گرفته نشده است. اما در تفسیر دوم، استدلال با مقدمه اول صادق است و صورت استدلال اشکالی ندارد، ولی خود مقدمه اول از لحاظ ماده و محتوی کاذب است.

نقد دیدگاه بوئیوس بر اساس اصول فلسفه اسلامی

اما اینکه این دو تفسیر تا چه حد می‌تواند گره کور علم الهی و اختیار انسان را باز کند، خود جای تأمل دارد. توضیح اینکه این قضیه که («الف» «ب» را انجام خواهد داد)، به خاطر اینکه خداوند می‌دانست که («الف» «ب» را انجام خواهد داد) با قضیه «هیچ انسانی قدش ۱۰ متر نیست»، شباهت کاملی دارند؛ البته از آن جهت که صدق هر دو به صورت امکانی باشد، نه باعث می‌شود بتوان چنین ادعایی کرد، یا چنین امری را پذیرفت، این است که در قضایای شرطی در منطق ریاضی، مثل آنجا که می‌گوییم (اگر الف آن‌گاه ب)، تالی قضیه را نمی‌توان به صورت ضروری نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه رابطه علی بین مقدم و تالی برقرار نیست؛ بلکه فقط منظور این است که ممکن نیست «الف» صادق و «ب» کاذب باشد و درعین حال قضیه صادق باشد. با توجه به بیان فوق، وقتی گفته می‌شود (اگر الف آن‌گاه بالضروره ب) در واقع ضرورت فوق، مربوط به تالی است و لذا نمی‌تواند صادق باشد.

نیز وقتی گفته می‌شود «اگر خداوند بداند که «الف»، «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین بالضروره «الف»، «ب» را انجام خواهد داد»، استلزام مربوط به تالی می‌باشد. و چون در این دیدگاه، قضایای محتوایی نیز باید با بیان صوری، این‌همانی داشته باشند، لذا نتیجه گرفته می‌شود که چنین قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد. به عبارتی، در بیان چنین مسائلی صرفاً به جنبه صوری قوانینی که در منطق ریاضی به کار می‌رود، توجه شده و کاری به عالم خارج نداشته، سپس گفته می‌شود که اگر امور خارجی صادق باشند، باید با صورت قوانین منطقی این‌همانی داشته باشند. و چون در مثال مورد بحث این‌همانی نیست؛ چراکه گفته شد در قضیه شرطیه‌ای چون (اگر الف آن‌گاه ب) ضرورت، مربوط به تالی قضیه شرطیه نمی‌باشد، پس چنانچه بگوییم (اگر خداوند از پیش می‌دانست که «الف»، «ب» را انجام خواهد داد، بنابراین بالضروره «الف» «ب» را انجام خواهد داد)، چنین قضیه‌ای، یک قضیه شرطیه کاذب است.

اما اینکه چنین نگرشی تا چه حد می‌تواند معتبر باشد، به‌نظر می‌رسد خود جای تأمل دارد؛ چراکه در نظریه فوق وقتی که گفته می‌شود (اگر «الف» آن‌گاه «ب») مقدم نسبت به تالی جنبه علی ندارد، حال آنکه باید یادآور شویم که علم سابق خداوند ذاتی و فعلی است - اصلی که در فلسفه اسلامی مورد اتفاق قاطبه فلاسفه است - و به‌هیچ‌وجه دگرگونی‌پذیر نیست. درواقع، لازمه چنین بیانی این است که آنچه را که خداوند به وقوع آن در آینده علم دارد، آن چیز بالضروره رخ دهد، اگرچه در ذات خود ممکن باشد، در غیر این صورت یا باید علم خداوند، ذاتی و فعلی نباشد که صحیح نیست و یا اینکه علم خداوند تبدیل به جهل شود، که این نیز باطل است. مقدم، در قضیه شرطی نمودار می‌شود، با توجه به اینکه علم خداوند فعلی بوده و دارای جنبه علی است، لذا مقدم فوق نیز باید نسبت به تالی جنبه علی داشته باشد.

کوتاه سخن آنکه به‌نظر می‌رسد اگر دو تفسیر مذکور از بیان بوئیوس معتبر باشد، درواقع بین دو معنا از ضرورت، خلط شده است؛ چراکه مثلاً وقتی گفته می‌شود «هیچ مثلی چهار ضلع ندارد» و این را صادق و درعین‌حال ضروری ملاحظه می‌کنیم و وقتی می‌گوییم، «هیچ انسانی قدش ۱۰ متر نیست» اگرچه صادق است، ولی درعین‌حال ممکن در نظر می‌گیریم و سپس علم خداوند به اینکه، فلانی در فلان زمان و مکان فلان کار را انجام خواهد داد را صادق فرض می‌کنیم، ولی به‌مانند مثال دومی، ممکن فرض می‌کنیم نه ضروری. درواقع باید بگوییم که بحث سر این نیست که وقوع فعل از فرد، در ذات خود ممکن است یا ضروری؛ بلکه بحث بر سر این است که صدور آن وجوب دارد و این ضرورت بالغیر دارد. این ضرورت بالغیر است که قائلان به جبر از آن تفسیر به مجبور بودن انسان می‌کنند، اگرچه فعل در ذات خود ممکن باشد. به‌عبارت دیگر، بوئیوس بین ضرورت ذاتی و بالغیر خلط کرده و به‌همین دلیل می‌توانیم ادعا کنیم راه‌حل بوئیوس نمی‌تواند جاده ناهموار ارتباط علم پیشین الهی و اختیار انسان را هموار سازد.

به‌نظر می‌رسد پاسخی که فخر رازی به نظریه معتزله می‌دهد را به نظریه کسانی که قائل هستند، افعال اختیاری انسان در نسبت به علم الهی، دارای ضرورت مشروط هستند، نیز وارد دانست؛ چراکه مدعی معتقدین به ناسازگاری علم پیشین خدا و اختیار انسان، این نیست که افعال اختیاری انسان در ذات خود ممکن نیستند، بلکه قائل هستند این افعال در ذات خود ممکن بوده و درعین‌حال دارای ضرورت نیز می‌باشد. منتها این معنای از ضرورت، به‌معنای مجبور بودن می‌باشد، نه ضرورت به‌معنای مقابل امکان خاص. امکان ذاتی با وجوب بالغیر و امتناع بالغیر، قابل جمع است و یک شیء جایز است که در ذات خود ممکن باشد و به‌واسطه حضور علتش، واجب و یا به‌خاطر عدم حضور علتش، ممتنع باشد. (رازی، بی‌تا: ۹ / ۵۶)

پایک

پایک در مسئله ارتباط علم پیشین الهی و اختیار انسان و قبل از پرداختن به اقامه برهان برای تبیین ارتباط مذکور، همچون اکثر فلاسفه به اموری توجه دارد که فهم برهان، منوط به آگاهی از آنهاست. وی در ابتدای

بحث خود به آنچه که بوئیوس در این رابطه بیان کرده، توجه می‌کند. اما عقیده‌اش بر این است که بوئیوس نتوانسته تمامی اجزای مسئله را آشکار کند و مدعی پیروی از استدلال وی می‌باشد تا به صورت روشن - از نظر وی - بیان شود، که اگر خداوند وجود داشته باشد، انسان در افعال خود اختیار ندارد. (پلاتینیجا و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۵۴ - ۲۵۳) البته ایشان سرانجام با مفروض گرفتن اختیار انسان، بر نبود خداوند استدلال می‌کند.

از جمله مبادی پایک در تبیین برهان خود، صدق «عقیده» درباره خداوند است. بر این اساس می‌گوید: «الف علم دارد که ب» آن‌گاه «الف معتقد است که ب» و «ب صادق است». این تحلیل را در مورد علم خدا هم صادق دانسته و می‌گوید «خدا علم دارد که ب» آن‌گاه «خدا معتقد است که ب» و «ب صادق است.» (همان: ۲۵۵)

از جمله مبادی دیگر این است که خداوند، ذاتاً عالم مطلق است. از نظر وی وقتی می‌گوییم «خدا عالم مطلق است»، عالم مطلق بودن خدا، باید ذاتی باشد و لذا اگر موجودی باشد که عالم مطلق نباشد یا علم مطلق خود را از دست بدهد، چنین موجودی را نمی‌توان خدا گفت. (همان: ۲۵۶ - ۲۵۵) از نظر پایک، وقتی مسئله علم پیشین خدا، با اختیار انسان ناسازگار است که خدا ذاتاً عالم مطلق باشد. همچنین در مسئله ازی بودن علم باری، قبول این معنا که خدا خارج از زمان بوده و هیچ ارتباط زمانی با وقایع و شرایط جهان طبیعت ندارد، را دشوار دانسته و در این مسئله، دیدگاه جان کالوین را که معتقد است، خدا یک موجود زمانی است، ولی موجودی است همه‌زمانی و در همه آنات زمان حضور دارد، ترجیح داده است. (همان: ۲۵۹) بر این اساس می‌گوید:

با این فرض که خداوند ذاتاً عالم مطلق است، گزاره زیر باید واجد صدق پیشین دانسته شود: «اگر فردی خدا باشد، آن فرد همیشه علم داشته است که هر واقعه طبیعی (از جمله افعال بشر) در زمان مربوط رخ خواهد داد.» (همان)

بدین ترتیب پس از بیان مفروضات لازم، به بیان برهان، جهت تبیین ارتباط علم ازی و اختیار انسان می‌پردازد و در این راه ابتدا فردی به نام جونز را فرض می‌کند که در بعدازظهر شنبه گذشته چمن‌های منزلش را کوتاه کرد. اما بیان برهان اینک:

۱. «خداوند در t1 وجود داشت»، مستلزم این گزاره است که «اگر جونز فعل الف را در t2 انجام می‌داد، خداوند در t1 معتقد می‌بود که جونز فعل الف را در t2 انجام خواهد داد.»
۲. «خداوند معتقد است که الف»، مستلزم این است که «الف صادق است.»
۳. هیچ‌کس در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری را که منطقاً واجد تناقض است، انجام دهد.
۴. هیچ‌کس، در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری کند که کسی، در زمان خاصی [مثلاً] t1، قبل از زمان مورد بحث [مثلاً] t2 اعتقادی را که پذیرفته، آن اعتقاد را در آن زمان خاص [t1] پذیرفته باشد.
۵. هیچ‌کس، در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری کند که کسی که در زمانی [t1] پیش از زمان مورد بحث [t2] وجود داشته، در آن زمان پیشین [t1] وجود نداشته باشد.

۶. اگر خداوند در زمان [t1] وجود داشته و اگر خداوند در [t1] معتقد بوده است که جونز فعل الف را در [t2] انجام خواهد داد، در آن صورت، اگر جونز می‌توانست در [t2] از انجام فعل الف امتناع نماید، آن‌گاه:

یا:

جونز در [t2] می‌توانست کاری کند که خداوند در [t1] اعتقاد کاذب را پذیرفته باشد.

یا:

جونز در [t2] می‌توانست کاری کند که خداوند اعتقادی را که در [t1] پذیرفته، نپذیرفته باشد.

یا:

جونز در [t2] می‌توانست کاری کند که آن‌کس که در [t1] معتقد بوده جونز در [t2] فعل الف را انجام خواهد داد [و آن‌کس بنا به فرض خدا بوده] اعتقاد کاذبی را پذیرفته باشد و لذا خدا نباشد. یعنی خداوند [که بنا به فرض در [t1] وجود داشته] در [t1] وجود نداشته است. اما شق اول در بند (۶) بنا به بندهای (۲) و (۳) کاذب است. شق دوم در بند (۶) بنا به بند (۴) کاذب است و شق سوم در بند (۶) بنا به بند (۵) کاذب است.

بنابراین، اگر خدا در [t1] وجود داشته است و اگر خدا در [t1] معتقد بوده که جونز در [t2] فعل الف را انجام خواهد داد، در آن صورت جونز در [t2] نمی‌توانسته از انجام فعل الف امتناع ورزد. (بنا به بندهای ۹ - ۶) بنابراین، اگر خداوند در [t1] وجود داشته و اگر جونز در [t2] فعل الف را انجام داده، جونز در [t2] نمی‌توانسته از انجام فعل الف امتناع ورزد. (بنا به بندهای ۱۰ - ۱) (همان: ۲۶۴ - ۲۶۳)

بدین ترتیب وی نتیجه می‌گیرد: اگر خداوند موجود باشد و ذاتاً عالم مطلق باشد، هیچ‌یک از افعال بشر به‌صورت اختیاری نیست. (pike, 1965: 26-27)

نقد برهان پایک براساس اصول فلسفه اسلامی

پایک قبل از بیان برهان و نیز پس از اتمام آن، چنین اشاره می‌کند «قصد من از بحث مجدد درباره این نظریه، آن نیست که نشان دهم جبرباوری صادق است یا خداوند وجود ندارد. من هم مثل بوئیوس مدعی نیستم که مقدمات مولد مسئله مورد بحث، خود، استواری فلسفی یا کلامی دارند، من مایلیم توجه خویش را بر مدلولات دسته‌ای از مفروضات متمرکز کنم. مقبولیت یا عدم مقبولیت این مفروضات مورد توجه من نیست.» (همان: ۲۵۵ - ۲۵۴)

به‌نظر می‌رسد چنین بیانی برای ارائه یک برهان منطقی قابل تأمل باشد. مگر نه این است که در یک برهان منطقی، نتایج مولد از مقدمات هستند، به‌نحوی که اگر مقدمات معقولیت خودشان را از دست بدهند، نه تنها نتیجه، بلکه کل برهان معقولیت خود را از دست خواهد داد. به‌همین دلیل، ممکن است کسی ادعا کند

که در برهان فوق، مقدمات خدشه‌پذیر است؛ چراکه اگر برهان پایک را پیش‌روی داشته باشیم، یکی از مهم‌ترین مفروضات پایک، برای اقامه چنین برهانی، فرض زمانی بودن علم خداوند است. پایک ادعا می‌کند که فرض خدایی که علمش بدون زمانی باشد، خود نامعقول است. از طرفی علم خداوند را نیز ذاتی آن می‌داند، پس می‌توان گفت اگر علم خداوند، زمانی باشد، خود نیز زمانی است. ناقد وی ممکن است ادعا کند، شما که خداوند را زمانی فرض می‌کنید، چه جوابی برای این مطلب دارید که لازمه وجود زمان، حرکت است و لازمه وجود حرکت، ماده است. پس می‌توان گفت، زمان و مکان و حرکت از همدیگر جدایی‌ناپذیرند. به همین دلیل اگر خداوند زمانی باشد، به تبع، باید توأم با حرکت و ماده باشد، حال آنکه لازمه این دو نیز چیزی جز نقص نیست. اینها اصول پذیرفته‌شده در فلسفه اسلامی هستند. لذاست که باید بگوییم خدایی که نقص داشته باشد، اصلاً خدا نیست.

بهتر است به ادعای پایک به زمانی بودن علم خداوند نظری بیندازیم. وی می‌گوید: «اگر خدا پیش از وقوع فلان واقعه طبیعی، علم داشته باشد که آن واقعه رخ خواهد داد، حداقل یکی از [اجزای] علم خداوند پیش از برخی از وقایع طبیعی واقع شده است.» (همان: ۲۵۷) چنین مطلبی تا چه حد می‌تواند معقول باشد؟ آیا در عالم هستی «قبلیت» فقط به معنای زمانی است؟ اگر چنین است، چه جوابی بر آن مواردی داریم که دو حادثه نسبت به یکدیگر، پیش و پس هستند، ولی هیچ زمانی مابین آنها فاصله نیست. به همین دلیل، ناقد پایک می‌تواند ادعا کند که درک وی از «پیش بودن» علم خداوند نادرست است؛ بلکه به جای قبلیت زمانی، قبلیت ذاتی می‌تواند در مورد علم خداوند صادق باشد.

پس اگر بتوان زمانی بودن علم خداوند را رد کرد، تمامی مقدمات پایک که بر مبنای آن استوار شده‌اند، معقولیت خود را از دست خواهد داد. اگرچه پایک ادعا می‌کند که مقبولیت یا عدم مقبولیت آنها مورد توجه وی نیست، ولی باید بدانیم ارتباط بین مقدمات و نتایج، همچون رابطه پدر و پسر است و نمی‌توان این رابطه را نادیده گرفت.

یکی دیگر از مفروضات پایک، صدق عقیده درباره خداوند است. این مقدمه هم به نظر می‌رسد خالی از اشکال نباشد؛ چراکه ممکن است کسی بگوید: اعتقاد من این است که علم خداوند حضوری است نه حصولی، چیزی که در فلسفه و کلام اسلامی به عنوان یک اصل پذیرفته شده است. حال آنکه لازمه داشتن این عقیده، صدق علم حصولی درباره خداوند است.

به هر حال برهان پایک اگرچه شیوا به نظر می‌رسد، در عین حال از مقدمات متینی استفاده نشده است. این انتقادات می‌تواند بر تمامی برهان‌هایی که دو مقدمه مذکور را فرض گرفته‌اند، وارد باشد.

الامر بین الأمرین مبنای حکمای مسلمان

در اینجا شایسته است به دیدگاهی که در پیش اندیشمندان مسلمان با عنوان «الامر بین الأمرین» معروف است،

داشته باشیم. قاطبه متکلمین شیعه در این بحث تلاش داشته‌اند، اختیار انسان را ثابت کنند؛ به‌گونه‌ای که با علم الهی نیز سازگار باشد. در این حوزه کلامی اعتقاد بر این است که درست است که خداوند به امور جزئی و کلی علم دارد و از ازل از کارهای ما آگاهی دارد، باین‌حال انسان نیز مختار است و بین این دو عقیده منافاتی نیست.

ازجمله این افراد خواجه نصیرالدین طوسی است. ایشان در تلاش برای سازگاری بین علم پیشین خدا و اختیار انسان و اینکه ما می‌توانیم از این نتیجه‌ای بگیریم که منجر به مجبور بودن انسان در افعال و حرکات خود نباشد، سعی می‌کند ضمن ارائه راه‌حلی، پاسخی برای شبهات مطرح‌شده از طرف کسانی که چنین ارتباط بین علم پیشین خدا و اختیار انسان را، حمل بر مجبور بودن انسان کرده‌اند، ارائه دهد. آن به دو طریق است. اولی از طریق نقض و دومی از طریق حل. در طریق نقض توجه عمده، روی این موضوع است که اگر چنان ارتباطی را حمل بر مجبور بودن انسان بکنیم، این امر منجر به محذور محال می‌شود و چون این لازمه باطل است، پس ملزوم آن، یعنی مجبور بودن انسان در اعمال خود نیز باطل است. به این صورت که: «همچنان‌که افعال مردم را پیش از خلق ایشان، می‌دانست به اعتراف تو، خود، افعال خود را پیش از آفرینش آن هم می‌دانست. پس لازم می‌آید خداوند متعال هم مجبور باشد و هرچه جواب تو است در افعال او تعالی، ذکر و جواب ماست در افعال مردم.» (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۶)

ملاحظه می‌شود خواجه تلاش می‌کند که بگوید اگر این موضوع که خدا از پیش به افعال خود آگاه است و این مستلزم جبر نیست - دیدگاهی که مورد پذیرش جبرگرایان است - پس در اعمال انسان نیز باید مورد پذیرش باشد که با وجود اینکه خدا از افعال انسان از ازل آگاه است، ولی مستلزم جبر نیست، در غیر این صورت باری تعالی نیز باید در افعال خود مجبور باشد.

پاسخ حلی که ایشان برای نشان دادن سازگاری میان علم ازلی واجب با اختیار انسان، ارائه می‌دهند، این است که: «ان العلم تابع لایؤثر فی الإمكان الفعل.» (همو، ۱۳۷۲: ۳۲۲) یعنی علم تابع است و لذا تأثیری در امکان فعل ندارد.

البته در این‌جا ممکن است سؤال شود که آیا «تابع بودن» علم باری به معنای کشف و حکایت و به عبارتی مرآت معلوم است، یا اینکه تابع بودن به معنای این است که معلوم اول باشد و علم تابع آن می‌باشد؟ به عبارت دیگر، مقابل علم متبوع است. برداشت اندیشمندان در این مورد یکسان نیست، عده‌ای معنای اول و عده‌ای معنای دوم را انتخاب کرده‌اند.

کسانی چون میرداماد و ملاصدرا معنای مقابل متبوع، یعنی معنای انفعالی را از کلام خواجه فهمیده‌اند و سخت بر آن اعتراض کرده‌اند. میرداماد در قبسات با اشاره به این موضوع که علم ازلی واجب، با ذات واجب یکی بوده و چون ذات واجب علت هر امری است، پس چنین علمی نمی‌تواند تابع باشد، بلکه خود، علت است برای هر معلومی و حال آنکه معنای کلام خواجه این است که معلوم، علت علم است و این باطل است،

(استرآبادی، ۱۳۵۶: ۴۷۱) به راه حل خواجه اعتراض می‌کند. اما خود به ارائه راه حلی می‌پردازد به این صورت که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الإختیار بل یحققه.» (همان: ۴۷۲) یعنی متعلق وجوبی که از ناحیه تعلق علم الهی حاصل شده، فعل مسبوق به اختیار انسان است؛ چراکه اختیار انسان نیز از عوامل صدور فعل است. پس وجوب فعل همراه با اختیار انسان است و چون چنین است، منافی آن نیست، و بلکه محقق آن است. پس از میرداماد، شاگرد ایشان، ملاصدرا نیز طریق استادش را در این مسئله ادامه می‌دهد و هم بر تابع بودن علم الهی که خواجه مطرح کرده، اعتراض می‌کند و هم در ارائه نظریه خویش برای رابطه علم ازلی واجب با اختیار انسان، به نظریه استادش نظر دارد و همان را می‌پذیرد. وی در اعتراض بر تابع بودن علم باری می‌گوید:

این پاسخ به حسب ظاهر نادرست است، چون که تابعیت علم نسبت به معلوم فقط در علوم انفعالی حادث، جاری می‌شود، نه در علم قضائی ربانی، چون که این علم سبب وجود اشیاست، و سبب، تابع مسبب نمی‌تواند باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۶ / ۳۸۲)

البته در ادامه کلام خود سعی می‌کند وجه درستی نیز در کلام خواجه ارائه دهد و آن اینکه، شاید خواجه در مقام بحث با یک متکلم درحالی که خود نیز متکلم است، آن هم به نیابت از معتزله در مقابل اشاعره باشد، نه اینکه نظر اصلی خود را درحالی که در جایگاه یک فیلسوف و متکلم شیعی است، بیان کرده است. به این موضوع چنین اشاره می‌کند: «و لعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بشيئ الاشيا بحسب شيئها في الأزل؛ شاید محقق طوسی این پاسخ را به نیابت از معتزله که قائل به ثبوت شیئیت اشیا در ازل می‌باشند، داده باشد.» (همان: ۳۸۵)

ملاصدرا پس از نقد پاسخ خواجه، بیان می‌کند: «علم او اگرچه سبب مقتضی برای وجود فعل از جانب بنده است، ولی وجود و صدور آن اقتضا می‌کند که مسبوق به قدرت بنده و اختیار او باشد، چون آنها از جمله اسباب فعل و علت‌های آن می‌باشند و وجوب به اختیار، منافی اختیار نیست، بلکه آن را تحقق می‌بخشد، پس همان گونه که ذات حق تعالی، علت فاعلی برای وجود هر موجودی و وجوب آن است و این واسطه بودن علت‌ها و شرایط و ربط و اسباب، مسببات را باطل نمی‌سازد، در علم تامه او به تمام اشیا، که عین ذات اوست، نیز کار همین گونه است؛ یعنی همان طور که در علم بسیط و عقل واحد و یا لازم ذاتش، هست، در علم مفصل و عقول کثیر هم هست.» (همان: ۳۸۶ - ۳۸۵)

ملاحظه می‌شود که در این مسئله ملاصدرا همان موضع استاد خویش، میرداماد را می‌پذیرد و همان بیان ایشان را به الفاظ دیگر بیان می‌کند. می‌توانیم نظر ایشان را به بیان ساده‌تر چنین بگوییم که: علم الهی همان طور که به اصل صدور فعل از انسان تعلق گرفته، همین گونه بر کیفیت صدور فعل از وی (اختیار و انتخاب)، نیز تعلق گرفته است. چنین علم ازلی نه تنها با اختیار انسان منافات ندارد، بلکه به آن استحکام و

استواری می‌بخشد، زیرا اگر فعل از روی اختیار انسان سر نزنند، در آن صورت علم خدا، واقع‌نما نخواهد بود؛ چراکه واقع‌نمایی علم به این است که به همان نحوی که به شیئی تعلق گرفته، تحقق یابد. طبعاً اگر علم الهی به این تعلق گرفته است که فعل انسان به‌طور اختیاری از او صادر شود، یعنی آزادانه این عمل را انجام دهد، در آن صورت باید فعل با همین ویژگی تحقق یابد، نه با اضطرار و جبر.

برخی نیز نقد ملاصدرا و میرداماد را قبول نکرده و کوشش می‌کنند وجه صحیحی را بر تابعیت علم خدا ارائه دهند. علامه حلی در کشف المراد در شرح این بیان خواجه نصیر که «هو تابع معنی اصالة موازنة في التتابع» می‌گوید:

بدان که تابع بودن گاهی به معنای اینکه متأخر از متبوع خود و مستفاد از آن است، اطلاق می‌شود. و این در قول ما «علم تابع معلوم است» مراد نیست. علم ممکن است از لحاظ زمانی بر معلوم، تقدم داشته باشد و وجود آن را افاده کند، مانند علم فعلی. و مقصود در اینجا این است که علم و معلوم با یکدیگر تطابق دارند، به گونه‌ای که هرگاه عقل آن دو را تصور کند، حکم می‌نماید که معلوم، در هیئت تطابق، اصیل است و علم، تابع معلوم و حکایتی از آن است و خصوصیات آن، متفرع بر خصوصیات معلوم است. و بر این منوال تأخر معلوم، که اصل است، از تابع جایز است. پس همانا مقدم قرار دادن حکایت بر محکی، از لحاظ عقل جایز می‌باشد. (طوسی، ۱۳۷۲: ۲۴۷ - ۲۴۶)

علامه طباطبایی نیز در مسئله ارتباط علم پیشین واجب با اختیار انسان، پیرو ملاصدرا است و بر آن است که علم ازلی واجب برای هر شیئی، با حفظ خصوصیات آن تعلق می‌گیرد و لذا متعلق علم واجب، در نسبت به افعال انسان، افعال انسان با وصف اختیاری بودن است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۴) البته ایشان نیز نقد ملاصدرا را بر تابع بودن علم واجب، در کلام خواجه را قبول نمی‌کنند، بلکه کلام خواجه را بدین صورت تفسیر می‌کنند که با وجود اینکه علم واجب، علت همه اشیاست و در رأس سلسله علل و معالیل خود قرار دارد، با وجود این، تابع معلول است؛ از آن جهت که بر افعال انسان، با حفظ خصوصیات آن از جمله اختیار تعلق می‌گیرد، بدون اینکه موجب تغییر آن خصوصیات شوند و از این جهت تابع است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۶، تعلیقه طباطبایی: ۳۸۵ - ۳۸۴)

حکیم سبزواری نیز هم نظر با ملاصدرا و میرداماد است. یعنی صدور فعل از بنده و تعلق علم واجب به آن با حفظ خصوصیات آن که از جمله آنها اختیار انسان است، می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۵۱: ۱۲۴ - ۱۲۳) شایان ذکر است که راه حلی که میرداماد ارائه دادند و ملاصدرا و سایر اصحاب حکمت متعالیه به پیروی از آن پرداختند، قبل از ایشان توسط اندیشمندی چون سعدالدین تفتازانی اشاره شده بود. ایشان نیز ضمن تأکید بر صدور فعل از بنده به اختیار خودش و اینکه علم واجب نیز با حفظ خصوصیت اختیاری بودن فعل انسان به

آن تعلق می‌گیرد، می‌گویند که مقصود ما از منتهی شدن اختیار به اضطرار همین است. وی اشاره می‌کند که بنده در ایجاد، آن طور که معتزله می‌گویند مستقل نمی‌باشد. (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۲۳۱)

به‌هرروی اندیشمندان مسلمان معتقدند، علم پیشین الهی از نظام علی و معلولی جهان جدا نیست، علم الهی، علم به نظام است. یعنی علم ازلی الهی به‌طور مطلق، نه به وقوع حوادث تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع، بلکه به خصوصیات مورد نیاز برای صدور یک فعل و صدور حادثه خاص از علت و فاعل خاص خودش تعلق گرفته است. اگر فاعل‌ها در این جهان بعضی باشعورند و برخی دیگر بی‌شعور، برخی مختارند، برخی مجبور، علم الهی هرگز به این تعلق نمی‌گیرد که از فاعل مختار، فعل اجباری و از فاعل مجبور، فعل اختیاری صادر گردد؛ بلکه علم الهی، علم به صدور معلولات از علل خاص آنها می‌باشد. یعنی آنچه علم الهی اقتضا می‌کند، این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار، و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود و نه برعکس. از طرف دیگر، انسان در این جهان دارای نوعی اختیار است و خصوصیتی دارد که سایر موجودات از آن محرومند. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می‌گیرد، پس علم ازلی که به افعال انسان تعلق گرفته است، به این معنی است که او از ازل می‌داند که چه کسی به‌موجب اختیار خود، طاعت، و چه کسی با اختیار خود، معصیت می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۰ - ۱۲۵)

نتیجه

بحث اختیار آدمی و به‌خصوص هنگامی که یک طرف مسئله علم پیشین الهی باشد، به‌اندازه‌ای دشوار است که کمتر اندیشمندی را می‌توان پیدا نمود که با قاطعیت تمام، ادعا کرده باشد این مسئله را با تمام ابعادش بررسی و تمامی مشکلات را حل کرده است. بوئیوس هرچند خود از جمله متألّهان به‌شمار می‌آید، با این حال نتوانسته است گره کور مشکل را برطرف نماید. از سوی دیگر فیلسوف خدانا‌باور معاصر، یعنی نلسون پایک نیز که در واقع تلاش دارد با تمسک به اینکه هر انسانی ذاتاً دارای اختیار است و اگر ما فرض کنیم خدایی موجود است که علم پیشین به همه امور و از جمله اعمال انسان دارد و لذا در این صورت انسان مجبور خواهد بود. از سوی دیگر چون پایک از اول فرض کرده است که انسان دارای اختیار است، لذا با استدلال خود برای بیان ناسازگاری میان علم پیشین الهی و اختیار انسان درصدد است که برهانی را به‌طور غیر مستقیم بر نبودن خدا اقامه نماید، با این حال استدلال ایشان نیز اعتبار لازم ندارد، به‌خصوص به‌دلیل فرض زمانی بودن علم خداوند و صدق علم حصولی که مشکلات بسیاری را با خود همراه دارد.

به‌نظر می‌رسد تبیین شایسته علم الهی و اختیار آدمی در اندیشه اسلامی و آنچه که توسط متکلمین و فلاسفه اسلامی با الهام از کلام متقن ائمه با عنوان «الامر بین الأمرین» در بحث حاضر بیان شده است، بهترین راه‌حل ممکن برای برطرف کردن ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار آدمی می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. استرآبادی (میرداماد)، میر برهان‌الدین محمدباقر، ۱۳۵۶، *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوئیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)*، تهران، انتشارات الهام.
۳. پلاتینجا، آلون و دیگران، ۱۳۷۴، *کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۴. تفتازاتی، سعدالدین، ۱۳۷۱، *شرح مقاصد، تصحیح و تعلیق عبدالرحمن عمیره*، قم، انتشارات شریف رضی.
۵. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۴، *جبر و اختیار*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۹، *خیر الأثر در رد جبر و قدر*، قم، انتشارات قبله.
۷. رشیدی تبریزی، یار احمد بن حسین، بی‌تا، *طربخانه، رباعیات خیام نیشابوری*، با تصحیح و مقدمه و اضافات و تعلیقات جلال‌الدین همایی، بی‌جا، چاپ تابان.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۵۱، *اسرار الحکم*، با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالقاسم شعرانی، انتشارات کتابفروشی اسلامی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۸۶، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، قم، المكتبة المصطفویة.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکم*، قم، مرکز الطباعة و النشر فرع دارالتبلیغ الإسلامی.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۳، *رساله جبر و اختیار، دو رساله در بیان اراده انسان*، قم، نشر علوم اسلامی، چ ۱.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد*، شرح علامه حلی، قم، انتشارات شکوری.
۱۳. رازی، فخرالدین، بی‌تا، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تصحیح احمد حجازی سقا، افست ایران، قم، انتشارات رضی.
۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا.
15. Boethius, 1902, *The consolation of philosophy* (Trans. w.v. cooper) The Temple Classics, edited by Israel Golan. M.A, Dent. And Company London.
16. Pike Nelson, 1965, "Divine Omniscience and voluntary Action" from: philosophical review ,vol, 74 No.1.Janury.