

مواجهه فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی - علیرضا رحیمیان، سعید رحیمیان

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال سیزدهم، شماره 52 «و ژه عدل الهی»، پاییز 1395، ص 11-35

مواجهه فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی

علیرضا رحیمیان<sup>[1]</sup>\*

سعید رحیمیان<sup>[2]</sup>\*\*

چکیده: از منظر فلاسفه و عرفای مسلمان، علم جزئی و تفصیلی، یک صفت حقیقیه ذات اضافه محسوب می‌شود؛ لذا برای تحقق علم، گریزی از لحاظ کردن نحوه‌ای ثبوت برای معلومات نیست. چون این دیدگاه، ذات اضافه بودن را در گوهر و حقیقت علم، مندرج می‌داند، طبیعتاً حکم می‌کند که علم خداوند متعال نیز ذات اضافه بوده، اثبات علم الهی بدون لحاظ نحوه‌ای تحقق برای معلوم، مردود است. اما قائل شدن به هر نوع ثبوت برای فعل اختیاری پیش از انجام، به معنای نقض سلطه فاعل بر فعل خویش و در حقیقت، نفی اختیار واقعی است. این جاست که اشکال «جبر برخاسته از علم الهی»، در دیدگاه فلسفی - عرفانی بروز و ظهور ویژه‌ای می‌یابد. مقاله حاضر بر آن است تا با دقت در «ذات اضافه دانستن علم» و سپس نقد و بررسی راه حل‌های فلسفی - عرفانی بیان شده برای سازگار نمودن علم پیشین الهی و اختیار، ناکارآمدی این راه کارها را نشان دهد، و تأکید نماید که تنها راه برون رفت از این اشکال، نفی عنصر اضافه و نسبت علمی، از علم خداوند متعال است.

کلیدواژه‌ها: علم پیشین الهی؛ اختیار انسان؛ ذات اضافه؛ ثبوت معلوم؛ لحاظ معلوم؛ دیدگاه فلسفی - عرفانی.

## مقدمه

در مقاله «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» (ر.ک: مجله سفینه، شماره 51) به تفصیل بیان شد که تا جایی که بشر از حقیقت علم و دانایی بهره دارد، یا حتی می‌تواند تصور کند و دریابد، لازمه عالم شدن به چیزی، ثبوت و تقرر معلوم است. اگر معلوم، به هیچ وجه معنی و مشخص نباشد و هیچ گونه ثبوتی برایش در نظر گرفته نشود، علم پیدا کردن به آن برای بشر، ذاتاً ممنوع، بلکه بی‌معناست. به تعبیر دیگر، علوم بشری «برخاسته از معلوم» و محتاج به معلوم است. این مطلب، ریشه اشکال علم پیشین به فعل اختیاری دیگران است؛ چراکه فعل اختیاری حقیقی، مادام که انجام نشده، هیچ گونه ثبوت و تقرری ندارد و تنها مشخص کننده و معنی کننده آن، خود فاعل، آن هم در حین انجام فعل است. به این ترتیب، ناظر بیرونی، هرگز نمی‌تواند بداند که فاعل مختار در هنگام مواجهه با فعل چه خواهد کرد؛ چه اینکه معلومی که او می‌خواهد به آن دست پیدا کند (یعنی فعل اختیاری دیگری) فاقد هر گونه ثبوت است و لذا علم به آن برای وی ذاتاً ممنوع است. وقتی این امتناع ذاتی را در کنار فراگیری علم خداوند متعال نسبت به تفصیل تمام جزئیات - حتی افعال اختیاری بندگان - در نظر بگیریم، این نتیجه قطعی حاصل می‌شود که علم الهی با علم مخلوقی بشری، تفاوت ذاتی و جوهری دارد و این یعنی تباین محض بین علم خالق و علوم مخلوقی. علم الهی، به ثبوت معلوم محتاج نیست و بر خلاف علوم بشری، از معلوم برخاسته است و معلوم، هیچ نقشی در تکون آن ندارد.

با لحاظ این مقدمه، در مقاله حاضر در صدد هستیم تا دیدگاه فلاسفه و عرفای مسلمان در این خصوص را بررسی کنیم و بر اساس آن، راه‌حل‌های پیشنهادی این مکاتب در خصوص اشکال «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» را مورد ارزیابی قرار دهیم. در این جا باید مشخصاً به این مطلب پرداخته شود که آیا از منظر فلسفی - عرفانی، می‌توان علم الهی را مستغنی از ثبوت معلوم دانست یا نه؟ و اگر چنین امری ممکن نباشد، آیا پاسخ‌های فلاسفه و عرفا به اشکال جبرآوری علم پیشین الهی، قابل قبول خواهد بود؟

## ذات اضافه بودن علم در فلسفه و عرفان

اگر بخواهیم ارتباط علم با معلوم و نقش معلوم در شکل‌گیری علم را از دیدگاه فلسفی - عرفانی مورد دقت قرار دهیم، باید آن را ذیل عنوان کلی «ذات اضافه بودن علم» پیگیری نماییم. از این منظر، علم از آن جا که یک صفت حقیقی ذات اضافه است، ارتباط عمیقی با معلوم خویش دارد و لحاظ علم بدون این ارتباط، شدنی نیست. برای بیان مقصود از ذات اضافه بودن علم، باید ابتدا نظری به اقسام صفات در فلسفه و عرفان بیاندازیم.

صفات الهی از یک منظر عام، به دو دسته ثبوتی و سلبی تقسیم شده‌اند. صفات ثبوتی یا ایجابی نیز، خود به سه دسته تقسیم می‌گردند: صفات حقه قیه، صفات اضافیه، و صفات حقه قیه ذات اضافه. این تقسیم‌بندی، هم در صفات ممکنات و هم در واجب‌الموجود قابل پیگیری است و در بسیاری از کتب فلسفی، در ابتدای بحث از صفات واجب تعالی مطرح شده است.

صفات حقه قیه، صفاتی هستند که واقعی‌ت‌اند و موصوف در امت‌صافش به این صفت، از به شء دیگر نماند. مثلاً حامت، از صفات حقه قیه است. صفات اضافیه محض، صرفاً نسبت به آن دو شء است. در این جا، وجود یک شیء به

تنهایی، برای امتصاف آن کافی نیست؛ بلکه شء د گری نیز لازم است. مثل فوقیّت، اُبوت، بُنوت و امثال آن ها. امکان ندارد که یک موجود متصف به صفت «أب» شود، بدون وجود یک شء د گری که منشأ انتزاع بنوت باشد. باید توجه داشت که اساساً واقعیّت این صفات، چیزی جز همین نسبت نیست و نباید تصور کرد که واقعیّتی و رای آن وجود دارد. قسم سوم، صفات حقه قی ذات اضافه‌اند؛ معنی صفاتی که از طرفی خود، واقعیّتی دارند و از طرف دیگر هم شء د گری هم با د باشد تا این صفت واقعی، با آن اضافه و نسبت پ دا کند. (برای نمونه ر.ک: مطهری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج 9، ص 350)

علم، (به غیر از علم عالم، به ذات خویش) از جمله صفات حقیقیّه ذات اضافه شمرده می‌شود. محقق سبزواری، تبیین مناسبی در این زمینه ارائه می‌کند. وی به طور کلی، صفت را - چه در واجب و چه در ممکن - به ثبوتی و سلبی تقسیم کرده، و پس از تقسیم صفات ثبوتی، به اضافی و حقیقی، در خصوص صفات حقیقی می‌گوید:

و هی اّمّا حقه قیّه محضه - این لم تکن نسبة و لا مزومه ل لنسبه - کالمحاله و الموجب بالذات و علم المعالم بذات ه، و اّمّا حقه قیّه ذات اضافه - این لم تکن نسبة و لکن تکون مزومه ل لنسبه - کالمعلم بالمخبر و المقدره علی ه، فعلم زید بالمشمس مثلاً، صوره فی ذهنه و لست اضافه؛ بل کفیّه و لکن تلزمها المنسبه الی المشمس المخارجیه.

و آن [یعنی صفت حقیقی] یا حقیقی محض است؛ اگر نه نسبت باشد و نه نسبتی لازم داشته باشد، مانند حیات و وجوب بالذات و علم عالم به ذات خویش، یا حقیقی ذات اضافه است؛ اگر نسبت نباشد ولی نسبتی لازم داشته باشد، مانند علم به غیر و قدرت بر آن. پس علم زید به خورشید - مثلاً - صورتی در ذهن اوست و اضافه نیست، بلکه کیفیّتی است، اّمّا لازمه اش، نسبتی به خورشید خارجی است. (صدرالمتملّهین، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 120، حاشیه سبزواری)

همین معنی، در منابع عرفانی نیز به چشم می‌خورد. (ر.ک: قیصری، شرح فصوص المحکم، مقدمه، الفصل المثانی فی اسمائیه و صفاتیه تعالی، ص 43) دقت شود که مقصود از علم در این جا، علمی است تفصیلی، که حدود و جزئیّات معلوم را به روشنی، می‌نمایاند. هنگامی که صحبت از چنین علم جزئی به میان بیاید، چاره‌ای از اضافه و نسبت با معلوم نیست. معلوم، باید به نحوی لحاظ شود تا کشف و حکایت گری از آن توسط علم، صورت پذیرد.

اگر علمی هست، چون حقه قیّت علم کشف و ارائه است، پس معلومی هست ... و هر حقه قیّت ذات اضافه، متعلق می‌خواهد. (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص 300)

لذا از این منظر، نفی جهل جزئی و تفصیلی، محتاج نوعی ثبوت و تحقق معلوم دانسته می‌شود. مسأله مهم این است که چون ذات اضافه بودن، در ذات و حقیقت علم و دانایی - چه در خالق و چه در مخلوق - مندرج دانسته شده است، لذا علم خالق، در این جهت فرقی با علوم مخلوقی ندارد. لذا برای تصحیح علم خداوند متعال نیز لازم است تا معلومات، به نوعی لحاظ شوند و نحوی از تحقق را داشته باشند. اصل این لزوم تحقق معلوم و لحاظ آن برای تبیین علم الهی، از منظر فلسفی - عرفانی، مورد خدشه نیست، و اگر اختلافی بین نحله‌های مختلف، در زمینه علم الهی وجود دارد، در زمینه تبیین

نحوه تحقق معلومات بروز می کند، نه اصل لزوم تحقق معلوم. مرحوم آیه الله میرزا احمد آشتیانی در این خصوص می گویند:

بالمجمله، س بق علم خداوند بر مخلوقات ... مورد بحث و نظر فکری نیست و مسلم است. کلام در چگونگی علم خداوند هم نیست ... فقط سخن و بحث و انظار محققین در چگونگی تحقق معلومات است قبل از ایجاد مخلوقات - از هر نوع و صنفی باشند - در موطن علم خداوند، از این نظر که چون علم به هر چیزی به حضور آن چیز است نزد عالم و شهود عالم است آن معلوم را، پس المبتاه بایست به یک مرتبه و طوری از وجود موجود باشد، چون معدوم مطلق قابل معلومیّت نخواهد بود و در این مجال، اهل انظار اختلاف نمودند. (آشتیانی، میرزا احمد، نامه رهبران، ص 247)

### ثبوت معلوم، لازمه علم ذات اضافه

در بررسی اشکال علم پیشین به فعل اختیاری، لزوم نوعی ثبوت و تحقق معلوم که در عبارات فوق به آن اشاره شده، بسیار مهم و تعیین کننده است. گاهی ممکن است گفته شود که اگر صحبت از طرد و نفی جهل جزئی و تفصیلی می شود، بالآخره این نفی جهل، نسبت به امری صورت می گیرد؛ و در مورد خداوند متعال نیز می گوئیم که او نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. این بیان، اگر علم الهی را در تکون خویش، به هیچ معنا محتاج معلوم نکند و نستی بین علم و معلوم لازم نیاورد، و فقط این را برساند که خداوند متعال، نسبت به همه چیز «لیس بجاهل» است، ایرادی ندارد. ام باید توجه داشت که ذات اضافه دانستن علم در مکاتب فلسفی و عرفانی، چیزی بیشتر از این معناست و نقشی اساسی برای معلوم، در تکون علم لازم می آورد که این مهم، مستلزم ثبوت و تقرر معلوم و لحاظ نوعی تحقق برای آن می باشد. «طرف اضافه بودن» و «متعلق علم واقع شدن»، حداقلی از ثبوت را می طلبد و آن چه هیچ گونه تقرری ندارد، در حقیقت، چیزی نیست تا بخواهد «صلاحیت معلوم واقع شدن» را داشته باشد. وقتی گفته می شود علم، متعلق خود را روشن می کند، باید این متعلق به نوعی قابل نظر و لحاظ کردن باشد تا بتواند به وسیله علم ظاهر شود. چیزی را که هیچ ردیابی از آن وجود ندارد، با هیچ نوری نمی توان روشن کرد. آن چه هیچ تقرری ندارد و به هیچ وجه لحاظ نمی شود و اساساً مشخص نیست که چه خواهد بود، معلوم واقع نمی شود. یعنی چون علم ذات اضافه است، هر جا علمی محقق می شود، باید غیر از علم و عالم، معلوم را نیز به همراه آن دو، نشان داد:

در نفس عالم یک نوری وجود دارد که بنا بر مشی جمهور حکما، ماهیت علم و بنا بر دیدگاه صدرالمتألهین، مفهوم علم از آن در افت می شود و چون آن نور یک حقیقت ذات اضافه است متعلق خود را نیز در حوزه نفس روشن می گرداند و بدین ترتیب در جای که علم حاصل می شود سه امر است: اول، واقعیّتی که در نفس تحقق پیدا می کند و دوم، مفهوم و ماهیّتی که از آن وجود خارجی به نام علم در افت می شود و سوم، ماهیّت معلوم که در پرتو علم ظاهر می گردد، مانند ماهیّت درخت وقتی که علم به آن حاصل می شود. (جوادی آملی، روح مختوم، ج 4-1، ص 96)

لزوم بهره داشتن از تحقق، برای امکان معلوم واقع شدن، تا حدی است که این مطلب به صورت قاعده ای فلسفی تحت عنوان «کل معلوم فهو موجود» بیان گردیده است. (ر.ک: ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج 2، ص 548، قاعده شماره 88)

شکل گیری اشکال علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان

تا این جا، تصویری کلی از ذات اضافه بودن علم ارائه شد. المبتّه این مبحث، تبعات و لوازم مهمی دارد که بررسی آن، به روشن تر شدن مطلب کمک می کند، [3] امّا تا همین مقدار که بیان شد نیز، برای شکل گیری اشکال علم پیشین الهی به افعال بندگانه، کافی است.

حاصل مطلب این شد که بر اساس نگاه فلسفی - عرفانی، علم باید به معلومی تعلّق گیرد و لازمه این تعلّق، آن است که معلوم به نحوی ثبوت داشته باشد. همین مطلب باعث می شود که علم پیشین به فعل اختیاری، به صورت امری محال در آید؛ چرا که فعل اختیاری واقعی، فعلی است که تا آستانه انجام آن توسط فاعل مختار، هیچ تعین و تقرری را بر نمی تابد و لذا هیچ گونه تحقق قی را نمی توان برای آن در نظر گرفت. معنی و مشخص تلقی کردن فعل اختیاری، به معنای خارج کردن زمام آن از دست فاعل مختار و در نتیجه، زائل کردن اختیار اوست. تنها تعین بخش و تثبیت کننده فعل اختیاری، خود فاعل مختار است و آن هم صرفاً در حین فاعلیّت. لذا پیش از انجام، هیچ ردپایی از فعل اختیاری قابل تصوّر نیست. وقتی هیچ ثبوتی نباشد، فعل اختیاری نمی تواند «متعلّق» و «طرف» علم ذات اضافه واقع شود و چون اضافه، لازمه علم دانسته شده، اساساً علم پیشین به فعل اختیاری دیگران ممنوع می گردد.

با این وجود، فلاسفه و عرفای مسلمان کوشیده اند تا تعارض بین علم پیشین ذات اضافه خداوند، و اختیاری بودن فعل انسان را برطرف کرده و پاسخی به اشکال مذکور، بیان کنند. در ادامه نظری به این پاسخ ها انداخته و کارآمدی آن را مورد ارزیابی قرار می دهیم. المبتّه همواره باید این مطلب را مدنظر قرار داد که آگاهی ازلی خداوند متعال از تمام جزئیات از جمله افعال اختیاری انسان ها و نیز اختیار واقعی انسان، مورد تأکید مقاله حاضر است [4] امّا آن چه مورد تردید و تأمل جدی قرار می گیرد، اعتقاد توأمان به این دو اصل اساسی، در فرض ذات اضافه دانستن علم خداوند متعال است. با این ترتیب، در تمام پاسخ های ارائه شده، باید دقت کرد که آیا این پاسخ ها، در فرض ذات اضافه دانستن علم خداوند متعال، قابل قبول است و محل نزاع را حل خواهد کرد، یا کارآمدی آن مورد خدشه خواهد بود؟

پاسخ اول: علم الهی، علّت افعال بندگانه نیست.

یکی از پاسخ های ارائه شده این است که علم خداوند، علّت فعل اختیاری ما نیست و لذا وجوبی را بر ما تحمیل نمی کند. خواجه نصیرالدین طوسی در این باب می نویسد:

ما ق ل فی اثبات المجبر من أن خالف ما علم المله ووقعه م حال، و هو وجب المجبر، ... و المجواب المحق أن العلم بالمش لا يكون سبباً له، فأن من علم أن المش ستطلع غداً لای کون علمه سبباً لطلوعها، و إذا لم یکن ل علم أثر فی الفعل فالی کون الفعل بالمجبر أو الما جاب. و المله أعلم. (تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص 478)

آن چه در مورد اثبات جبر گفته شده است که «مخالفت با آن چه که خداوند متعال وقوع آن را می داند، محال است و این موجب جبر است». ... جواب صحیح این است که: چه بسا علم به چیزی، سبب آن نیست، پس علم کسی که بداند فردا خورشید طلوع می کند، سبب طلوع آن نیست. و وقتی که علم، اثری در فعل نداشته باشد، فعل به جبر یا ایجاب نیست و خداوند داناتر است.

مشابه همین بیان، در اشکال منسوب به خی‌آم و پاسخ مشهور آن [5] نیز به چشم می‌خورد. مستشکل می‌گوید:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من، به نزد او سهل بود

می‌خوردن من، حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم، علم خدا جهل بود

و در پاسخ این اشکال، چنین آمده است:

آن کس که گنه به نزد او سهل بود این نکته یقین بدانند از اهل بود

علم ازلی علت عصیان بودن نزد ع قلا ز غایت جهل بود

نقد و بررسی

دقت در این بیان نشان می‌دهد که اساساً نقطه پاسخ‌گویی (یعنی علت بودن یا علت نبودن علم برای فعل)، بعد از مرحله اشکالی است که در پی حل آن هستیم. هر چند هر دو بحث، با جبر و اختیار در ارتباط است، اما آخستگاه و ریشه این دو، به کلّی با یکدیگر متفاوت است.

مسأله مورد نظر این بود که چه طور ممکن است کسی از پیش، فعل اختیاری انسان دیگر را - که تا لحظه انجام، به هیچ وجه مشخص و معین نشده و تقرری ندارد- بداند؟ و چگونه ممکن است به پدیده‌ای که هرگز قابل لحاظ کردن و نظر انداختن و توجه کردن نیست، علم پیدا کند؟ یعنی اشکال، «در مرحله تشکیل علم و تکون آن» است. این در حالی است که پاسخ مذکور، «پس از تکون علم» را نگاه می‌کند و می‌گوید که این علم می‌تواند تأثیر علی‌تی در معلوم خود نداشته باشد. بنابراین باید گفت، در نظر دقیق، اساساً این پاسخ، به محل نزاع نپرداخته است و لذا چه صحیح باشد و چه ناصحیح، برای بحث حاضر، کارآمدی نداشته و گرهی را نمی‌گشاید.

برای روشن‌تر شدن بحث، می‌توان همان مثال «طلوع خورشید» که در پاسخ، به آن اشاره شده است را با این دقت، مورد بازبینی قرار داد. هر چند علم فردی که از طلوع خورشید مطلع است، سبب و علت طلوع آن نیست، اما سؤال اصلی این است که این علم، چگونه به وجود آمده و چه طور می‌توان به این پدیده، از قبل علم پیدا کرد؟ واقعیّت این است که امکان علم پیشین به طلوع خورشید، از آن جا ناشی می‌شود که حرکت خورشید و سایر شرایط مربوطه، در یک نظام ثابت و ضروری و یک طرفه، از پیش مشخص‌اند و از این روست که توانسته‌ایم، طلوع آن را پیش‌بینی کنیم.

امّا چنانچه خورشید را موجود مختاری در نظر بگیریم که اگر بخواهد، بتواند به جای هر بیست و چهار ساعت یک بار، هر چهل و هشت ساعت یا هر هفتاد و دو ساعت یک بار طلوع کند و یا این که اصلاً طلوع نکند، آیا باز هم می‌توان طلوع آن در زمان مشخص را پیش‌بینی کرد؟ روشن است که در این فرض، «علم پیدا کردن به طلوع یا عدم طلوع، و زمان آن» برای ما ممتنع است. پدیده‌ای که هر بار ممکن است به صورت جدیدی ظاهر شود و علل و عوامل نیز تعیین‌کننده چستی و خصوصی‌ات آن نیستند، هرگز به تور علوم بشری در نمی‌آید.

مسئله مورد نظر نیز همین بود که چه طور می‌توان به یک فعل اختیاری که در آینده انجام خواهد شد و هنوز تعیین و تقرری پیدا نکرده، علم پیدا کرد؟ اگر بحث از این مرحله بگذرد، مسئله این مقاله، بی‌پاسخ مانده است.

در خصوص اشکال و پاسخی که در قالب شعر خی‌آم گذشت نیز همین مشکل وجود دارد. یعنی با قبول این که علم الهی، علت می‌خوردن نیست، باز هم این سؤال باقی می‌ماند که: «اگر برای این فرد، امکان دارد که به خواست خود، می‌خوارگی را ترک کند، چگونه خداوند می‌تواند به طور قطعی علم داشته باشد که او شراب خواهد خورد؟» اگر بخواهیم علم خداوند متعال را در اصل و جوهر، مانند علوم خود و هم سنخ با آن (یعنی ذات اضافه و نیازمند به معلوم و وابسته به آن) بدانیم، لاجرم باید خداوند، فعل بنده را به نحوی معین فرموده، و امکان تغییر و دوطرفگی را از آن گرفته باشد، تا علم پیدا کردن به آن برایش ممکن شود، و این ثبوت پیشین فعل، نتیجه‌ای جز جبر در پی نخواهد داشت. با توجه به توضیحات بیان شده، مشخص می‌شود که خاستگاه این اشکال، اساساً بحث علیت علم برای معلوم نیست و لذا با ارائه این پاسخ که «علم الهی، علت گناه کاری نیست»، مسئله، حل نمی‌شود.

#### یک تذکر

با توجه به مطالبی که گذشت، ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که چرا در برخی از پاسخ‌ها، به بحث «علت نبودن علم الهی برای فعل بندگان» پرداخته شده است؟ اگر اساساً خاستگاه اشکال، جای دیگری است، آیا ارائه این گونه پاسخ‌ها، صرفاً در اثر بی‌توجهی به اصل مسئله بوده و یا در جای خود، وجهی داشته است؟

در این خصوص باید گفت، فلاسفه مسلمان بر اساس مبانی خاص خویش، علم الهی را علت معلومات دانسته و لذا قائل شده‌اند که هر آن چه خداوند متعال به آن علم داشته باشد (از جمله افعال اختیاری بندگان)، قطعاً به وجود خواهد آمد. [

6]

در چنین فضایی طبیعتاً این اشکال مطرح می‌شود که نقش خود انسان در افعالش چیست؟ و آیا این علم الهی که علت فعل است، جایی برای آزادی و اختیار واقعی باقی خواهد گذاشت؟ طبیعتاً اگر علم خداوند متعال به این که بنده‌ای شراب می‌نوشد، علت ایجاد کننده شراب - خواری او محسوب شود، وی قدرتی بر نخوردن شراب نخواهد داشت.

این اشکال - اگر چه نهایتاً شبهه جبر را تقویت می‌کند - امّا اساساً با مسئله این مکتوب، متفاوت است. تفکیک این دو منظر متفاوت، به ما کمک می‌کند که کارآیی یا عدم کارآیی پاسخ‌های ارائه شده را بهتر بسنجیم. چه بسا انگیزه طرح «علت نبودن علم الهی برای افعال بندگان» نیز، دفع همین اشکالی است که از دیدگاه خاص فلسفی برمی‌خیزد. در هر صورت باید دانست که هر بیانی که بر مبنای علت نبودن علم برای معلوم استوار شده باشد، پاسخ‌گویی مسئله مطرح در این

مقاله نیست.

پاسخ دوم (جواب نقضی): اگر علم الهی جبر آور باشد، خداوند را نیز باید مجبور دانست.

این پاسخ، در منابع مختلف، به عنوان جواب نقضی طرح شده و ما حاصل آن این است که اگر کسی علم سابق به فعل را منافی با اختیاری بودن آن تلقی کند، باید خدای متعال را نیز مجبور بداند؛ چرا که خداوند، به افعال خودش نیز علم دارد. [7] این پاسخ در جواب کسانی کاربرد دارد که هم علم و هم اختیار خداوند را قبول دارند و بین این دو نیز تناقضی نمی بینند.

صدرالمتألهین، در بیان این پاسخ می نویسد:

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ اللَّهَ عَالِمٌ قَبْلَ أَفْعَالِ الْمُجْبَرِ بِهَا فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَصْدَرَ عَنْهُمُ خِلَافُهَا وَ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ الْمُجْبَرَ، قُلْنَا: هَذَا مَقْوُضٌ بِأَفْعَالِ اللَّهِ الْمُحَادِثَةِ فَإِنَّ عَالِمًا بِهَا فِي الْمَازِلِ قَبْلَ فِعْلِهَا فَلَا يُمَكِّنُ عَنْهُ صُورُ خِلَافِهَا فَيَكُونُ سُبْحَانَهُ مُجْبِرًا فِي فِعْلِهِ، فَكُلُّ مَا كَانَ جَوَابَ كَلِمٍ فَهُوَ جَوَابٌ. (صدرالمتألهین، شرح اصول الکافی، ج 4، ص 284)

پس اگر بگوییم که خداوند به افعال بندگان، قبل از انجام، عالم است و لذا ممکن نیست که چیزی بر خلاف آن (علم الهی) از آنان صادر شود، و این مستلزم جبر است، می گوییم: این مطلب با افعال حادث خداوند نقض می شود، چرا که بر این مبنا اگر وی ازلا و قبل از انجام، به آن افعال عالم باشد، صدور چیزی خلاف آن، از وی ممکن نیست و او در فعلش مجبور است. پس هر چه جواب شماست (در خصوص مجبور نبودن خداوند)، همان، جواب ما نیز هست (در خصوص مجبور نبودن بندگان).

استاد جوادی آملی نیز همین مطلب را در قالب پاسخ به اشاعره، این گونه بیان کرده اند:

پاسخ نقضی این است که علم ازلی خدا دل جبر نیست، زیرا حضرت حق از ازل به کارهای خود از عالم است و طبق استدلال اشاعره، در صورت انجام ندادن آن کارها، علم خدا جهل می شود و در فرض وقوع آن ها خدا در کارها ش مجبور است، با آن که اشاعره مجبور بودن خدا را نمی پذیرند. (جوادی آملی، تسنیم، ج 12، ص 735)

نقد و بررسی

این پاسخ نقضی، کارآیی خاصی در دفع اشکال ندارد و در حقیقت، نقضی مضاعف بر اعتقاد به ذات اضافه بودن علم خداوند است و اشکال وارد به فلاسفه و عرفا را تشدید می کند. اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند، حقیقتاً اشکال جبر را به ساحت ربوبی نیز سرایت داده است و نمی تواند به اختیار حقیقی خداوند متعال قائل باشد. هر کاری که خداوند انجام می دهد، با علم و آگاهی است و اگر علم الهی ذات اضافه باشد، باید معلوم (که در اینجا فعل خداوند است) به نحوی معنی



و مشخص شده باشد تا متعلق علم واقع شود. همین معنی بودن و ثبوت، راه را برای انجام افعال مختلف بر خدای متعال می‌بندد و وی را ملزم می‌کند تا همان فعلی را انجام دهد که طرف اضافه، و متعلق علم واقع شده است.

ما متعرض اعتقادات و مبانی خاص مخاطبان احتمالی فلاسفه در این پاسخ نقضی نیستیم. [8] طبعاً اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند و عمومیّت علم سابق الهی را نیز بپذیرد و در عین حال، خداوند را مختار واقعی و حقیقی معرفی کند، پاسخی در مقابل این جواب نقضی ندارد. امّا بر مبنای مدّعی این مقاله؛ که اساساً «ذات اضافه دانستن علم» را ریشه اشکال جبر ناشی از علم سابق می‌داند، نه تنها این پاسخ مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه حقیقتاً مشکل جبر را به افعال خداوند نیز سرایت می‌دهد. لذا این، قائلین به ذات اضافه بودن علم الهی هستند که باید علاوه بر اشکال جبر برای بندگان، مشکل جبر برای خداوند را نیز حل کنند؛ نه کسانی که معتقدند تنها راه زدودن اشکال جبر آوری علم سابق بر فعل، حذف عنصر اضافه از علم خداوند متعال است. در نتیجه، این جواب نقضی نه تنها پاسخ مسأله نیست، بلکه اشکالی مضاعف را بر مبنای فلسفی و عرفانی وارد می‌کند و تا از ذات اضافه بودن علم الهی دست کشیده نشود، اشکال به قوت خود باقی است.

ضمناً باید توجه داشت که اصل سخن این مقاله، در خصوص علم پیشین به «فعل اختیاری دیگری» است و متعرض علم فاعل مختار به «فعل اختیاری خویش» نیستیم. لذا نباید مبحث علم خداوند متعال به افعال خویش، با علم خداوند به فعل انسان، خلط شود. المبتّه از نظر این مقاله - همانطور که بیان شد - ذات اضافه دانستن علم الهی، حقیقتاً قول به اختیار واقعی برای خود خداوند متعال را نیز با چالش و مشکل جدی مواجه می‌کند؛ امّا ممکن است در برخی اذهان، مطلب به روشنی امتناع علم ذات اضافه خداوند به فعل انسان‌ها نباشد. بنابراین باید بحث را از همان منظر علم به فعل اختیاری دیگران پی‌گرفت که علم پیشین الهی به فعل انسان نیز از همین قسم است.

پاسخ سوم: علم الهی به فعل، با وصف اختیاری بودن، و با مبادی آن تعلق گرفته است.

در این بیان - که به عنوان پاسخ حلّی ارائه می‌گردد - تأکید می‌شود که هر پدیده‌ای، با تمام اوصافش و با لحاظ سلسله علل و عواملش، معلوم ازلی خداوند متعال است. بنابراین فعل اختیاری، به وصف اختیاری بودن و فعل جبری با لحاظ جبری بودن، در علم الهی گذشته است. پس در صورتی علم الهی جهل می‌شود که افعالی از بندگان - که خداوند آن‌ها را اختیاری می‌دانسته - جبراً از آن‌ها صادر شود، نه اگر حقیقتاً از روی اختیار انجام شود.

و استدلّ بَعْضُهُمْ عَلى المَجْبَرِ فى المَافِعَالِ بِأَنَّهُ فِعْلُ المِعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِوَأَجِبُ تَعَالَى، فَهُوَ وَاجِبُ المَتَحَقِّقِ ضَرُورَى المَوْقُوعِ إِذْ لَوْ لَمْ يَوقِعْ كَانِ عِلْمُهُ جَهْلًا وَ هُوَ مَحَالٌ؛ فَالْمَفْعَلُ ضَرُورَى وَ لِى جَامِعٌ ضَرُورَةُ المَوْقُوعِ اِخْتِ اَرِيَّةُ المَفْعَلِ. وَ يَعارِضُهُ أَنَّ فِعْلَ المِعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِوَأَجِبُ تَعَالَى بِخِصُوصِيَّةِ وَقُوعِهِ وَ هُوَ أَنَّهُ صَادِرٌ عَنِ المَإِنْسَانِ بِاِخْتِ اَرِهِ، فَهُوَ بِخِصُوصِيَّةِ كَوْنِهِ اِخْتِ اَرِيٌّ، وَاجِبُ المَتَحَقِّقِ ضَرُورَى المَوْقُوعِ، إِذْ لَوْ لَمْ يَوقِعْ كَانِ عِلْمُهُ تَعَالَى جَهْلًا وَ هُوَ مَحَالٌ. فَالْمَفْعَلُ بِمَا أَنَّهُ اِخْتِ اَرِيٌّ، ضَرُورَى المَتَحَقِّقِ. (طباطبایی، نهاية المحکمة، ص 305)

و برخی از آنان برای جبر در افعال چنین استدلال کرده‌اند که انجام معصیت، برای واجب تعالی معلوم است، فلذا

تحققش واجب و وقوعش ضروری است، چه این که اگر واقع نشود علم او جهل می شود و این محال است؛ پس فعل، ضروری است و ضرورت وقوع، با اختیاری بودن فعل، قابل جمع نیست. پاسخ این است که انجام معصیت، با خصوصیت وقوع معلوم واجب تعالی است و آن خصوصیت این است که به اختیار از انسان صادر شود. پس فعل، به ویژگی اختیاری بودن، واجب‌المحقق و ضروری‌الموقع است، چه اگر این طور واقع نشود، علم خداوند، جهل می شود و چنین چیزی محال است. پس فعل، به وصف اختیاری بودن، ضروری‌المحقق است.

#### نقد و بررسی

دقت در پاسخ مذکور نشان می دهد که در آن، به اصل اشکال، پرداخته نشده است. مسأله این نیست که خداوند متعال افعال اختیاری را به چه وصفی (مختارانه یا مجبورانه) می داند؟ بلکه محل نزاع در این است که «چگونه ممکن است، فعلی که متصف به اختیار است، پیش از انجام، به تور علم ذات اضافه در آید و معلوم واقع شود»؟

این واقعیّت که «خداوند متعال، ازلاً به هیچ حادثه‌ای - اعم از جبری و اختیاری - جاهل نیست و وصف اختیاری بودن افعال نیز بر او پوشیده نیست» نه تنها مورد انکار و تردید مقاله حاضر نمی باشد، بلکه بر آن، تأکید می شود. پس اصل این مطلب صحیح است که افعال اختیاری، به وصف اختیاریّت برای خداوند متعال روشن است و فاعل نیز، در عین اینکه حقیقتاً مختار و آزاد در فعل و ترک است، هرگز برخلاف علم الهی، عمل نخواهد کرد.

اما اشکال این است که اگر علم الهی را نیز مانند علم مخلوقات، حقیقتی ذات اضافه بدانیم که برای علم شدنش، به متعلق نیاز دارد، چگونه می توان «به چیزی، به وصف اختیاری بودن» علم پیدا کرد؟ هنگامی که از «علم به چیزی» صحبت می شود، اضافه و نسبت بین علم و معلوم، و تعلق علم به معلوم، ملحوظ و مفروض است و گریزی از آن نیست. این در حالی است که فعلی که حقیقتاً اختیاری باشد، از هر گونه تعین و ثبوت پیشین ابا دارد و ممتنع است که متعلق، و طرف اضافه و نسبت واقع شود؛ بلکه باید گفت: در رتبه‌ای نیست که «صلاحیت معلوم واقع شدن» را داشته باشد. پس آن چه فلاسفه و عرفا باید پاسخ دهند، این است که چگونه ممکن است فعل اختیاری - در عین این که حقیقتاً اختیاری است و بدون اینکه فرض ثبوتی برای آن ممکن باشد - معلوم به علم ذات اضافه شده و طرف اضافه و نسبت قرار گیرد؟

در پاسخ مذکور، سؤال اصلی، که امکان تعلق علم الهی به فعل اختیاری است، حل شده فرض گردیده و گفته می شود که «علم الهی به فعلی که مختارانه است، به وصف اختیار، تعلق می گیرد». مشکل این است که اساساً آن چه متصف به اختیار حقیقی باشد، طرف تعلق واقع نمی شود و معلوم دانستن آن (به علم ذات اضافه) نمی تواند معنای صحیحی داشته باشد.

در مثال خیّ ام فرض کنیم که واجب‌الموجود، بر اساس علم ذات اضافه خویش، می خواهد بداند که خیّ ام از روی اختیار و با اراده خویش، شراب را خواهد خورد یا نه؟ اگر اراده و اختیار خیّ ام واقعی باشد، هر آن چه از قبل درباره فعل خیّ ام لحاظ شود، قابل نقض و ابطال توسط وی خواهد بود. قبل از فعل، هیچ ردپایی از آن نیست که بخواهد معلوم واجب‌الموجود واقع شود. معنا ندارد که آن چه هنوز به هیچ معنایی مشخص و معین نشده، به نحوی دانسته شود. تنها راه علم پیدا کردن به فعل، پیش از انجام، این است که آن را ثابت و مشخص و معین در نظر بگیریم تا قابل لحاظ باشد و بتوان به آن، علم پیدا کرد. واجب‌الموجود باید شراب‌خواری را برای خیّ ام، معین و مشخص و غیر قابل تغییر نماید، تا بتواند به آن علم پیدا کند. این در حالی است که مشخص و معین کردن فعل، به معنای گرفتن زمام آن از دست فاعل

مختار بوده، به مجبور بودن او می‌انجامد. برای تثبیت فعل، باید قدرت خی‌آم بر ترک شراب خواری، از او گرفته شود، و ال‌آمعی و مشخص شدن فعل، تنها در فرضی است که شراب خواری او، امت‌فاق افتاده باشد، نه قبل از انجام فعل.

بنابراین، قول به فعل «از پیش معنی مختارانه» چیزی جز تناقض‌گویی نیست. علم پیشین به فعل «از پیش معنی» امکان‌پذیر است ام‌آ با فرض معنی بودن، تنها اسمی بی‌مسمی از اختیار باقی می‌ماند. فعل «مختارانه» نیز حقیقتاً وجود دارد، ام‌آ علم پیشین به آن ممتنع است.

لذا تأکید می‌شود: «مادام که علم الهی را ذات اضافه تلقی کنیم، علم پیشین خداوند متعال به افعال حقیقتاً اختیاری مخلوقات، ممتنع است. یا باید خداوند را عالم ازلی به افعال دانست و ضروری بودن و جبر را در همه ممکنات پذیرفت، یا باید به اختیار بدیهی و وجدانی تن داد و در مقابل، علم سابق الهی به افعال بندگان را منکر شد.»

پاسخ چهارم: علم الهی، از مقتضیات ذاتی بندگان ناشی شده است.

در تبیین مبانی عرفانی در علم خداوند، علم ازلی الهی به جزئی‌ات، از طریق مشاهده صور معلومات حاصل شده است. یعنی ازلاً و قبل از آنکه معلومات، در عالم خارج، ظهور و بروزی داشته باشند، صورتی از آن‌ها برای خداوند متعال، معلوم و مشهود بوده است که خصوصیات آن، مطابق با همان چیزی است که به هنگام ظهور معلومات در عالم وجود، از آنان نمایان و ظاهر می‌شود. ابن عربی در این خصوص می‌گوید:

اعلم ان المله تَعَالَى مَا كَتَبَ إِلَا مَا عَلِمَ وَالْعِلْمُ إِلَا مَا شَهِدَ مِنْ صُورِ الْمَعْلُومَاتِ عِلْمِي مَا هِيَ عِلْمِي فِي  
أَنْفُسِهَا؛ مَا يَتَغَيَّرُ مِنْهَا وَمَا لَا يَتَغَيَّرُ. فَيَشْهَدُهَا كَلِّهَا فِي حَالِ عِدْمِهَا عِلْمِي تَنْوَعَاتِ تَغَيَّرَاتِهَا إِيَّيَّيْ  
لَا يَتَنَاهَى، فَلَا وَجْدَهَا إِلَا كَمَا هِيَ عِلْمِي فِي نَفْسِهَا. فَمِنْ هُنَا تَعَلَّمَ عِلْمُ الْمَلَأِ بِالْمَأْشُوءِ مَعْدُومِهَا وَمَوْجُودِهَا وَ  
وَاجِبِهَا وَمُمْكِنِهَا وَمُحَالِّهَا. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج 4، ص 16)

بدان که خداوند ننوشته، مگر آن‌چه را دانسته است، و ندانسته مگر آن‌چه را از صور معلومات - آن‌گونه که در نفس خودشان بر آن حالت هستند- دیده است آن‌ها که تغییر می‌کنند و آن‌ها که تغییر نمی‌کنند. پس همه را در حال عدمشان می‌بیند، با انواع تغییراتشان الی ما لایتناهی. پس آن‌ها را به وجود نمی‌آورد، مگر همان‌گونه که خودشان در نفسشان بر آن حالت هستند. پس، از این‌جا علم خداوند به اشیاء را می‌دانیم؛ معدومشان و موجودشان و واجبشان و ممکنشان و محالشان را. [9]

به این ترتیب، هر آن‌چه که خداوند در مورد بندگان دانسته است - اعم از هدایت و ضلالت و طاعت و عصیان و ... - همگی از حالات ذاتی خود عبد حاصل شده است. پس خداوند در تعیین و تعیین‌بخشی به معلوم هیچ نقشی نداشته، بلکه هر آن‌چه از احوال بندگان برای وی معلوم می‌شود، از تعی‌نات و خصوصی‌ات و ویژگی‌های آن‌هاست. لذا درست است که بندگان، نمی‌توانند کاری بر خلاف علم الهی انجام دهند، ام‌آ علم خداوند نیز از جایی، جز احوال از پیش معنی خود بندگان نیامده است. بنابراین مثلاً اگر خی‌آم به خداوند اعتراض کند که «تو می‌دانستی من می‌خوار خواهم بود و لذا من نمی‌توانستم بر خلاف آن عمل کنم و شراب نخورم، و لذا نباید مرا مؤاخذه کنی» عذر و دلیلش معتبر نیست چون علم الهی

به شراب خواری وی، از صورت ازلای خود او حاصل شده، نه این که خداوند گناه کاری را برای او معین فرموده باشد.

همین استدلال و حجّت است که از نظر محیی المدین، خداوند را در مقابل تمام معترضان - از اشقیا و گمراهان و گناه کاران - سربلند می کند. قوت این حجّت الهی در حدی است که حتی اگر خود این معترضان نیز به خودشان مراجعه کنند و انصاف به خرج دهند، حق را به خداوند خواهند داد.

وَمِنْ هُنَا - إِنْ عَقَلْتَ - وَصَفَ الْمَحَقَّ نَفْسَهُ بِأَنَّ لَهُ الْمَجْجَةَ الْمَبَالِغَةَ لَوْ نَوَّعَ، فَإِنَّهُ مِنَ الْمَحَالِ أَنْ يَتَعَلَّقَ  
الْمَعْلَمُ بِمَا هُوَ الْمَعْلُومُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ فَلَوْ وَاجْتَجَّ أَحَدٌ عَلَيَّ الْمَلَّةَ بِأَنْ يَقُولَ لَهُ عَلِيمٌ كَسَبَقِي فِي بَأْنِ  
أَكُونُ عَلَيَّ كَذَا فَلَمْ تَوَاجِزْ ذَلِكَ؟ يَقُولُ لَهُ الْمَحَقُّ هَلْ عَلِمْتَ كَمَا إِبْرَاهِيمُ أَنْتَ عَلِيمٌ فَلَوْ كُنْتُ عَلَيَّ غَيْرَ ذَلِكَ  
لَعَلِمْتَ كَمَا عَلِمْتَ مَا تَكُونُ عَلِيمٌ، وَلِذَلِكَ قَالَ «حَتَّى نَعْلَمَ». فَأَرْجِعْ إِلَيَّ نَفْسِي وَأَنْصِفْ لِي كَمَا لَمْ يَكُنْ  
فَإِذَا رَجَعْتُ إِلَيْكَ نَفْسِي وَنَظَرْتُ فِي الْأَمْرِ كَمَا ذَكَرْنَا، عَلِمْتُ أَنَّ مَجْجُوجَ وَأَنَّ الْمَجْجَةَ لَهَا تَعَالِي عَلِيمٌ. 4. أ  
مَا سَمِعْتَ تَعَالِي يَقُولُ وَمَا ظَلَمَهُمُ الْمَلَّةُ وَمَا ظَلَمْنَا لَهُمْ وَقَالَ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ كَمَا قَالَ وَ  
لَكِنْ كَانُوا هُمُ الْمُظَالِمِينَ نَفْسِي عَنْهُمْ فَأَيْنَهُمْ مَا ظَهَرُوا لَنَا حَتَّى نَعْلَمَ مِنْهُمْ وَمَا مَعْدُومُونَ إِلَّا بِمَا ظَهَرُوا  
بِهِ فِي الْمَوْجُودِ مِنَ الْأَحْوَالِ. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج 4، ص 16)

و - اگر نیک بدانی - از این جاست که حق تعالی، خود را به این متصف نموده است که «اگر مورد منازعه قرار گیرد، حجّت بالغه برای اوست»؛ چرا که محال است علم، به چیزی غیر از آن چه معلوم در ذات خود بر آن است، تعلق بگیرد. پس اگر کسی بر خداوند احتجاج کند و بگوید که «علم تو سبقت گرفت بر من که چنین باشم، پس چرا مؤاخذه ام می کنی؟»، حق تعالی به او می گوید: «آیا تو را جز به آن احوالی که بودی دانستم؟ پس اگر به گونه ای دیگر بودی، تو را به همان گونه که بودی می دانستم - و به خاطر این فرمود: «تا بدانیم» - پس به خودت مراجعه کن و در مورد کلامت انصاف به خرج ده!» پس وقتی بنده به خویش رجوع کند و به مطلب - آن طور که آن را ذکر کردیم - نگاه کند، می داند که مسلماً محجوج است و خداوند بر وی حجّت دارد. آیا نشنیده ای که می فرماید: و خداوند به آنان ظلم نکرد، و به آنان ظلم نکردیم، و فرمود: امّا خود آنان بودند که به خویش ستم کردند، چنانچه فرمود: ولی آنان ظالم بودند، یعنی خودشان. پس مسلماً آنان - در حال عدمشان - برای ما ظاهر نکردند، مگر همان را که در وجود، بر طبق آن احوال ظاهر شدند.

به تعبیر دیگر می توان گفت:

اگر گویند اشکال دیگر از راه علم لازم آید؛ چه علم الهی شامل همه اشیا است که از آن جمله افعال عباد است، پس هرگاه او در ازل از کافر، کفر و از عاصی، عصیان دانسته باشد، ایشان خلاف آن نتوانند کرد و این، معنی جبر است، گویند: ... چون ذات کافر و عاصی، به خودی خود چنین است که هرگاه موجود شوند اختار کفر و عصیان کنند، او در ازل از ایشان کفر و عصیان دانست و اگر ایشان و طاعت می کردند طاعت و ایمان می دانست. [10]

نقد و بررسی

این پاسخ در حقیقت، نه تنها اشکال جبر را مرتفع نمی کند، بلکه تأکید و تأییدی است بر آن چه در خصوص لزوم ثبوت

معلوم برای حصول علم ذات اضافه، بیان کردیم. به نظر می‌رسد این جواب بیش از آن که متکفل تبیین و تصحیح اختیار واقعی برای بندگان باشد، تلاش می‌کند تا - به زعم خود - خداوند متعال را از ظلم، تبرئه کند. در این بیان تمام آن چه درباره لزوم تقرر معلوم، برای تحقق علم بیان کردیم، مورد قبول واقع شده و بندگان هم در یک نظام لایتخلّف و غیر قابل تغییر قرار دارند. امکان پذیر بودن انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک، بی‌معناست و هر آن چه از ازل برای هر کس در ذاتش معنی و مشخص است، همان رخ خواهد داد؛ چه طاعت و چه معصیت، و چه کفر و چه ایمان. در عوض کوشیده‌اند که بگویند این طور نیست که خداوند، خی‌آم را پیشاپیش به شراب خواری مجبور کرده باشد و سپس به می‌خواری او علم پیدا کند؛ بلکه اقتضای ازلی و ذاتی خی‌آم، همین شراب خواری بوده، که علم الهی نیز بر همان اساس بنا شده است.

اما اشکالی که در خصوص جبرآوری علم ذات اضافه وجود دارد این نیست که خداوند متعال، معلوم را به صورتی خاص درآورده تا به آن علم پیدا کند. محل نزاع این نیست که ثبوت و تقرر معلوم، از ناحیه خداوند صورت گرفته یا از جایی دیگر آمده است. بلکه اشکال اساسی، اصل لزوم مشخص و معنی و لایتغیّر بودن معلوم، برای امکان پذیر شدن علم به آن است و همین است که فعل را از حوزه اختیار خارج، و جبری می‌کند. وقتی گفته می‌شود فعل، ازلاً معنی و مشخص است، سلطه فاعل و امکان فعل و ترک از او گرفته شده است و این، چیزی جز جبر نیست؛ خواه خداوند فعل را تثبیت کرده باشد، خواه ذاتی فاعل (و لذا ثابت) باشد و خواه عامل دیگری آن را ضرورت بخشیده باشد. در همه این حالت‌ها اختیار حقیقی از بین رفته است و علم خداوند به فعل جبری تعلق گرفته است. مسأله این نیست که «خداوند، خی‌آم را شراب‌خوار قرار داده و از این طریق، به شراب‌خواری او علم پیدا کرده است»؛ بلکه مسأله این است که «شراب‌خواری خی‌آم باید به نحوی از انحاء، ازلاً معنی و مشخص و لایتخلّف شده باشد تا خداوند بتواند به آن عالم شود».

بنابراین، در این بیان، نه تنها اصل اشکال بی‌پاسخ مانده، بلکه ابتدای علم ازلی الهی بر جبری و ضروری بودن همه معلومات الهی (از جمله افعال اختیاری انسان‌ها) بروز و ظهور ویژه‌ای یافته است.

## نتیجه‌گیری

دقت در معنی ذات اضافه دانستن علم الهی در فلسفه و عرفان و بررسی راه‌حل‌های ارائه شده توسط این مکاتب برای اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی، نشان داد که مادام که علم جزئی و تفصیلی خداوند متعال را - همانند دیدگاه فلسفی - عرفانی - ذات اضافه تلقی کنیم، اشکال مذکور، هرگز قابل حل نبوده، آگاهی ازلی خداوند از افعال بندگان، حقیقتاً جبر را برای انسان به دنبال خواهد داشت. پاسخ‌های بیان شده، هیچ یک نمی‌تواند به طور توأمان، هم آزادی حقیقی انسان در افعال اختیاری را پاس دارد، و هم جهل نسبت به جزئیات افعال انسان را از ساحت خداوند متعال بزداید. تمام مشکل نیز در همین است که این مکاتب، علم الهی را نیز - به سان علوم مخلوقی بشری - صفتی ذات اضافه محسوب کرده، لذا برای عالم بودن خداوند متعال، لاجرم نحوه‌ای از ثبوت و تحقق را برای معلوم لازم دانسته‌اند.

بر این اساس، باید گفت مادامی که نسبت علمی و اضافه به معلوم را در علم الهی لحاظ کنیم و در حقیقت علم خداوند را مانند علوم مخلوقی، برخاسته از معلوم و محتاج به آن بدانیم، اشکال جبرآوری علم ازلی خداوند متعال، پا برجاست و گریزی از آن نیست. پس تنها راه حل اشکال، این است که علم الهی را فاقد عنصر اضافه به معلوم دانسته، هیچ نقشی برای معلوم در تحقق علم، قائل نشویم. هرگونه ارتباط بین علم الهی و معلوم (در شکل‌گیری علم)، مستلزم ثبوت معلوم، و نفی اختیار حقیقی انسان خواهد بود. البته اینکه آیا بشر، می‌تواند فهم و تصویری از حقیقت علم فاقد اضافه و نسبت داشته باشد یا در مورد علم الهی، فقط باید به گزاره‌های تنزیهی اکتفا کند، بحثی است مستقل، که باید در مقاله‌ای جداگانه مورد دقت قرار گیرد.

## منابع

1. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1372 ش.
2. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. المفتوحات المکتابیه (اربع مجلدات). بیروت: دار المصادر، بی تا.
3. آشتیانی، میرزا احمد. نامه رهبران. تهران: انتشارات فجر، 1364 ش.
4. جوادی آملی، عبدالله. تسنیم (جلد 12). قم: مرکز نشر اسراء.
5. ———. رحیق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، 1386 ش.
6. ———. فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، 1384 ش.
7. جهانگیری، محسن. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.

8. حسن زاده آملی، حسن. خیر الماثر در ردّ جبر و قدر. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1379 ش.
9. رحیمیان، علیرضا - سعید. مقاله «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان». مجله سفینه، شماره 51.
10. صدرالمتملهین، محمد بن ابراهیم. المحکمة المتعالمة فی المسفار المعقلّة الماربعة. بیروت: دار احیاء التراث، 1981 م.
11. ———. شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش.
12. طباطبایی، سید محمد حسین. نهاية المحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، بی تا.
13. طوسی، خواجه نصیر المذین. تلخیص المحصل. بیروت: دار الماضواء، 1405 ق.
14. قیصری رومی، محمد داوود. شرح فصوص المحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375 ش.
15. مدرس رضوی، محمد تقی. احوال و آثار قدوة محققین و سلطان حکما و متکلمین، استاد بشر و عقل حادی عشر ابوجعفر محمد بن محمد بن الحسن المطوسی ملقب به نصیر المذین بنیاد فرهنگ ایران، 1354 ش.
16. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار؛ شرح مبسوط منظومه. تهران - قم: صدرا، 1377 ش.

x. دکترای عرفان اسلامی.

1. لوازم و تبعاتی نظیر «تابعیت علم نسبت به معلوم»، و «تأخر ذاتی علم از معلوم» و... که جا دارد در مقاله‌ای مستقل، به آن پرداخته شود. برای مطالعه در این خصوص می‌توانید ر.ک: جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، ص 192.

1. این موارد، در مقاله‌ی «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» نیز به تفصیل مورد تأکید قرار گرفت. ر.ک: مجله‌ی سفینه، شماره‌ی 51.

1. این شعر، منسوب به خی‌آم، و پاسخ آن منسوب به خواجه نصیر طوسی است، امّ برخی، این نسبت را صحیح ندانسته‌اند. برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، صص 602-603.

1. «وَسَتَعْلَمُ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالِي سَبَبٌ لِتَحْصُلِ الْمُمْكِنَاتِ». صدرالمتملّهین، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 136؛ هم چنین: «عِلْمُهُ تَعَالِي فِعْلِي مَنَسْ أَلِ وُجُودِ الْمَعْلُومِ». صدرالمتملّهین، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 134، (حاشیه‌ی سبزواری).

1. ناگفته نماند که تعبیر «علم سابق خداوند به افعال خویش» در بستر مبانی فلسفی، با ابهاماتی روبرو است؛ چرا که در این نظام فکری، فعل الهی هرگز از ذات خداوند متعال انفکاک نمی‌پذیرد و در نتیجه حدوث زمانی فعل و سبق زمانی علم بر فعل نیز معنای صحیحی نخواهد یافت. البته ممکن است در توضیح این بیان، آن را پاسخی علی‌المبنای مستشکل بدانند، یا سابق بودن علم را رتبی - و نه زمانی - معرفی کنند و بدین ترتیب بکوشند تا وجه صحیحی برای این پاسخ نقضی ارائه نمایند. در این مقاله، بدون پرداختن به اشکالات مبنایی این تعبیر، با فرض این که «علم سابق خدای متعال به افعال خویش» بتواند معنای صحیحی داشته باشد، بحث را پی می‌گیریم و به ارزیابی میزان کارآمدی جواب نقضی بیان شده، خواهیم پرداخت.

1. چنان که گذشت در برخی موارد، این پاسخ در مقابل اشاعره بیان شده است.

1. این صور علمی، در اصطلاح عرفانی، «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند که توضیح کامل‌تر و تفصیل آن، از هدف مقاله‌ی حاضر خارج است. همین مقدار که مشخص شود از منظر عرفانی، علم خداوند متعال، از خصوصیات ذاتی معلومات نشأت می‌گیرد، برای مقصود نوشتار حاضر کافی است.

1. حسن زاده‌ی آملی، خیر المأثر در ردّ جبر و قدر، ص 85 (به نقل از «شمع الیقین»). ایشان در ادامه‌ی مطالبشان، بیان



صاحب شمع الیقین را «محقق‌قانه» توصیف کرده، و مآل جواب محقق سبزواری به شبهه‌ی مذکور (در شرح مثنوی) را نیز همین «بیان علمی» می‌دانند.