مواجهه فلاسفه و عرفای مسلمان با اشکال جبر برخاسته از علم پیشین الهی ـ
علیرضا رحیمیان، سعید رحیمیان
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص ۱۱ـ ۳۵

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

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

علیرضا رحیمیان*
سعید رحیمیان**

چکیده: از منظر فلاسفه و عرفای مسلمان، علم جزئی و تفصیلی، یک صفت حقیقیهٔ ذات اضافه محسوب می‌شود؛ لذا برای تحقّق 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 تحقّق برای معلوم، مردود است. امّا قائل شدن به هر نوع ثبوت برای فعل اختیاریْ پیش از انجام، به معنای نقض سلطهٔ فاعل بر فعل خویش و در حقیقت، نفی اختیار واقعی است. این‌جاست که اشکال «جبر برخاسته از علم الهی»، در دیدگاه فلسفی- عرفانی بروز و ظهور ویژه‌ای می‌یابد. مقالهٔ حاضر بر آن است تا با دقّت در «ذات اضافه دانستن علم» و سپس نقد و بررسی راه‌حلّ‌های فلسفی- عرفانیِ بیان شده برای سازگار نمودن علم پیشین الهی و اختیار، ناکارآمدی این راه‌کارها را نشان دهد، و تأکید نماید که تنها راه برون رفت از این اشکال، نفی عنصر اضافه و نسبتِ علمی، از علم خداوند متعال است.

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

---

*. دکترای عرفان اسلامی.
**. کارشناس ارشد کلام و عقاید rahimian.saeed@gmail.com

مقدّمه

در مقالهٔ «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» (ر.ک: مجلهٔ سفینه، شمارهٔ ۵۱) به تفصیل بیان شد که تا جایی که بشر از حقیقت علم و دانایی بهره دارد، یا حتی می‌تواند تصوّر کند و دریابد، لازمهٔ عالم شدن به چیزی، ثبوت و تقرّر معلوم است. اگر معلوم، به هیچ‌وجهْ معیّن و مشخص نباشد و هیچ‌گونه ثبوتی برایش در نظر گرفته نشود، علم پیدا کردن به آن برای بشر، ذاتاً ممتنع، بلکه بی‌معناست. به تعبیر دیگر، علوم بشری «برخاسته از معلوم» و محتاج به معلوم است. این مطلب، ریشهٔ اشکال علم پیشین به فعل اختیاریِ دیگران است؛ چراکه فعل اختیاریِ حقیقی، مادام که انجام نشده، هیچ‌گونه ثبوت و تقرّری ندارد و تنها مشخص‌کننده و معیّن‌کنندهٔ آن، خودِ 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 اختیاریِ دیگری) فاقد هر گونه ثبوت است و لذا علم به آن برای وی ذاتاً ممتنع است. وقتی این امتناع ذاتی را در کنار فراگیری علم خداوند متعال نسبت به تفاصیل تمام جزئیات – حتّی افعال اختیاری بندگان– در نظر بگیریم، این نتیجهٔ قطعی حاصل می‌شود که علم الهی با علم مخلوقیِ بشری، تفاوت ذاتی و جوهری دارد و این یعنی تباین محض بین علم خالق و علوم مخلوقی. علم الهی، به ثبوت معلومْ محتاج نیست و بر خلاف علوم بشری، از معلوم برنخاسته است و معلوم، هیچ نقشی در تکوّنِ آن ندارد.

با لحاظ این مقدمه، در مقالهٔ 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

ارزیابی قرار دهیم. در این‌جا 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 شکل‌گیریِ علم را از دیدگاه فلسفی- عرفانی مورد دقّت قرار دهیم، باید آن را ذیل عنوان کلّیِ «ذات اضافه بودن علم» پیگیری نماییم. از این منظر، علم از آن‌جا 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 دستهٔ ثبوتی و سلبی تقسیم شده‌اند. صفات ثبوتی یا ایجابی نیز، خود به سه دسته تقسیم می‌گردند: صفات حقیقیّه، صفات اضافیّه، و صفات حقیقیّهٔ ذاتِ اضافه. این تقسیم‌بندی، هم در صفات ممکنات و هم در واجب‌الوجود قابل پیگیری است و در بسیاری از کتب فلسفی، در ابتدای بحث از صفات واجب تعالی مطرح شده است.

صفات حقیقیه، صفاتی هستند که واقعیّت‌اند و موصوف در اتّصافش به این صفت، نیاز به شیء دیگری ندارد. مثلاً حیات، از صفات حقیقیّه است. صفات اضافیّهٔ محض، صرفاً نسبت میان دو شیء است. در این جا، وجود یک شیء به تنهایی، برای اتّصاف آن کافی نیست؛ بلکه شیء دیگری نیز لازم است. مثل فوقیّت، اُبوّت، بُنوّت و امثال این‌ها. امکان ندارد که یک موجود متّصف به صفت «أب» شود، بدون وجود یک شیء دیگری که منشأ انتزاع بنوّت باشد. باید توجّه

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

داشت که اساساً واقعیّت این صفات، چیزی جز همین نسبت نیست و نباید تصوّر کرد که واقعیّتی ورای آن وجود دارد. قسم سوم، صفات حقیقی ذات اضافه‌اند؛ یعنی صفاتی که از طرفی خود، واقعیّتی دارند و از طرف دیگر همیشه شیء دیگری هم باید باشد تا این صفت واقعی، با آن اضافه و نسبت پیدا کند. (برای نمونه ر.ک: مطهّری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، ص ۳۵۰)

علم، (به غیر از علمِ عالِم، به ذاتِ خویش) از جمله صفات حقیقیّهٔ ذات اضافه شمرده می‌شود. محقّق سبزواری، تبیین مناسبی در این زمینه ارائه می‌کند. وی به طور کلّی، 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 هِيَ إمّا حَقيقيَّةٌ مَحضَةٌ – إن لَم تَكُن نِسبةً و لا مَلزومَةً لِلنِّسبَةِ– كَالحَياةِ و الوُجوبِ بِالذاتِ و عِلمِ العالِمِ بِذاتِه، و إمّا حَقيقيَّةٌ ذاتُ إضافَةٍ – إن لَم تَكُن نِسبَةً و لكِن تَكونُ مَلزومَةً لِلنِّسبَةِ– كَالعِلمِ بِالغَيرِ و القُدرَةِ عَلَيه، فَعِلمُ زَيدٍ بِالشَّمسِ مَثَلاً، صورَةٌ في ذِهنِهِ وَ لَيسَت إضافَةً؛ بَل كَيفيَّةً و لكِن تَلزِمُها النِّسبَةُ إلى الشَّمسِ الخارِجيَّةِ.

و آن [یعنی صفت حقیقی] یا حقیقیِ 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، امّا لازمه‌اش، نسبتی به خورشید خارجی است. (صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج۶، ص۱۲۰، حاشیهٔ سبزواری)

همین معنی، در منابع عرفانی نیز به چشم می‌خورد. (ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدّمه، الفصلُ الثّاني في أسمائِهِ و صِفاتِهِ تعالی، ص۴۳) دقّت شود که مقصود از علم در این جا، علمی است تفصیلی، که حدود و جزئیّات معلوم را به روشنی، می‌نمایاند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

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 حکایت‌گری از آن توسط علم، صورت پذیرد.

اگر علمی هست، چون حقیقت علم کشف و ارائه است، پس معلومی هست ... و هر حقیقت ذات اضافه، متعلَّق می‌خواهد. (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص۳۰۰)

لذا از این منظر، نفی جهل جزئی و تفصیلی، محتاج نوعی ثبوت و تحقّق معلوم دانسته می‌شود. مسألهٔ مهم این است که چون ذات اضافه بودن، در ذات و حقیقتِ علم و دانایی – چه در خالق و چه در مخلوق– مندرج دانسته شده است، لذا علم خالق، در این جهتْ فرقی با علوم مخلوقی ندارد. لذا برای تصحیح علم خداوند متعال نیز لازم است تا معلومات، به نوعی لحاظ شوند و نحوی از تحقّق را داشته باشند. اصلِ این لزوم تحقّقِ معلوم و لحاظِ آن برای تبیین علم الهی، از منظر فلسفی– عرفانی، مورد خدشه نیست، و اگر اختلافی بین نحله‌های مختلف، در زمینهٔ علم الهی وجود دارد، در زمینهٔ تبیین نحوهٔ تحقّق معلومات بروز می‌کند، نه اصل لزوم تحقّق معلوم. مرحوم آیة الله میرزا احمد آشتیانی در این خصوص می‌گویند:

بالجمله، سَبق علم خداوند بر مخلوقات ... مورد بحث و نظر فکری نیست و مسلّم است. کلام در چگونگی علم خداوند هم نیست ... . فقط سخن و بحث و انظار محقّقین در چگونگی تحقّق 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 البتّه 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

احمد، نامه رهبران، ص۲۴۷)

ثبوت معلوم، لازمهٔ علمِ ذات اضافه

در بررسی اشکال علم پیشین به فعل اختیاری، لزوم نوعی ثبوت و تحقّق 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 جهلِ جزئی و تفصیلی می‌شود، بالاخره این نفی جهل، نسبت به امری صورت می‌گیرد؛ و در مورد خداوند متعال نیز می‌گوییم که او نسبت به هیچ چیز جاهل نیست. این بیان، اگر علم الهی را در تکوّن خویش، به هیچ معنا محتاج معلوم نکند و نسبتی بین علم و معلوم لازم نیاورد، و فقط این را برساند که خداوند متعال، نسبت به همه چیز «لیس بجاهل» است، ایرادی ندارد. امّا باید توجه داشت که ذات اضافه دانستن علم در مکاتب فلسفی و عرفانی، چیزی بیشتر از این معناست و نقشی اساسی برای معلوم، در تکوّن علم لازم می‌آورد که این مهم، مستلزم ثبوت و تقرّر معلوم و لحاظ نوعی تحقّق برای آن می‌باشد. «طرف اضافه بودن» و «متعلَّقِ علم واقع شدن»، حدّاقلّی از ثبوت را می‌طلبد و آن چه هیچ‌گونه تقرّری ندارد، در حقیقت، چیزی نیست تا بخواهد «صلاحیّت معلوم واقع شدن» را داشته باشد. وقتی گفته می‌شود علم، متعلَّقِ خود را روشن می‌کند، باید این متعلَّق به نوعی قابل نظر و لحاظ کردن باشد تا بتواند به وسیلهٔ علمْ ظاهر شود. چیزی را که هیچ ردپایی از آن وجود ندارد، با هیچ نوری نمی‌توان روشن کرد. آن‌چه هیچ تقرّری ندارد و به هیچ وجه لحاظ نمی‌شود و اساساً مشخّص نیست که چه خواهد بود، معلوم واقع نمی‌شود. یعنی چون علمْ ذات اضافه است، هر جا علمی محقّق می‌شود، باید غیر از علم و عالم، معلوم را نیز به همراهِ آن دو، نشان داد:

در نفسِ عالِم یک نوری وجود دارد که بنابر مشی جمهور حکما، ماهیّت علم

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

و بنابر دیدگاه صدرالمتألّهین، مفهوم علم از آن دریافت می‌شود و چون آن نور یک حقیقت ذات اضافه است متعلّق خود را نیز در حوزهٔ نفس روشن می‌گرداند و بدین ترتیب در جایی که علم حاصل می‌شود سه امر است: اوّل، واقعیّتی که در نفس تحقّق پیدا می‌کند و دوم، مفهوم و یا ماهیّتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود و سوم، ماهیّت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد، مانند ماهیّت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود. (جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱-۴، ص ۹۶)

لزوم بهره داشتن از تحقّق، برای امکانِ معلوم واقع شدن، تا حدّی است که این مطلب به صورت قاعده‌ای فلسفی تحت عنوان «کلُّ معلومٍ فهو موجود» بیان گردیده است. (ر.ک: ابراهیمی دینانی، قواعد کلّی فلسفی، ج ۲، ص ۵۴۸، قاعدهٔ شمارهٔ ۸۸)

شکل‌گیریِ اشکال علم پیشین الهی به افعال اختیاریِ انسان

تا این‌جا، تصویری کلّی از ذات اضافه بودن علم ارائه شد. البتّه این مبحث، تبعات و لوازم مهمّی دارد که بررسی آن، به روشن‌تر شدن مطلب کمک می‌کند،[1] امّا تا همین مقدار که بیان شد نیز، برای شکل‌گیریِ اشکال علم پیشین الهی به افعال بندگان، کافی است.

حاصل مطلب این شد که بر اساس نگاه فلسفی- عرفانی، علم باید به معلومی تعلّق گیرد و لازمهٔ این تعلّق، آن است که معلوم به نحوی ثبوت داشته باشد. همین مطلب باعث می‌شود که علم پیشین به فعل اختیاری، به صورت امری محال در آید؛ چرا که فعل اختیاریِ واقعی، فعلی است که تا آستانهٔ انجام آن توسّط فاعل مختار، هیچ تعیّن و تقرّری را برنمی‌تابد و لذا هیچ‌گونه تحقّقی را

۱. لوازم و تبعاتی نظیر «تابعیّت علم نسبت به معلوم»، و «تأخّر ذاتیِ 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، ص۱۹۲.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. معیّن و مشخّص تلقّی کردنِ فعل اختیاری، به معنای خارج کردنِ زمام آن از دست فاعل مختار و در نتیجه، زائل کردن اختیار اوست. تنها تعیّن‌بخش و تثبیت کنندهٔ فعل اختیاری، خودِ 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 نمی‌تواند «متعلَّق» و «طرف» علمِ ذات اضافه واقع شود و چون اضافه، لازمهٔ علم دانسته شده، اساساً علم پیشین به فعل اختیاریِ دیگران ممتنع می‌گردد.

با این وجود، فلاسفه و عرفای مسلمان کوشیده‌اند تا تعارض بین علم پیشین ذات اضافهٔ خداوند، و اختیاری بودن فعل انسان را برطرف کرده و پاسخی به اشکال مذکور، بیان کنند. در ادامه نظری به این پاسخ‌ها انداخته و کارآمدیِ آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. البتّه همواره باید این مطلب را مدّنظر قرار داد که آگاهیِ ازلیِ خداوند متعال از تمام جزئیات از جمله افعال اختیاریِ انسان‌ها و نیز اختیار واقعی انسان، مورد تأکیدِ مقالهٔ حاضر است؛[1] امّا آن چه مورد تردید و تأمّل جدّی قرار می‌گیرد، اعتقاد توأمان به این دو اصل اساسی، در فرض ذات اضافه دانستن علم خداوند متعال است. با این ترتیب، در تمام پاسخ‌های ارائه شده، باید دقّت کرد که آیا این پاسخ‌ها، در فرض ذات اضافه دانستن علم خداوند متعال، قابل قبول است و محلّ نزاع را حل خواهد کرد، یا کارآمدیِ آن مورد خدشه خواهد بود؟

پاسخ اوّل: علم الهی، علّت افعال بندگان نیست.

یکی از پاسخ‌های ارائه شده این است که علم خداوند، علّت فعل اختیاری ما

۱. این موارد، در مقاله‌ی «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» نیز به تفصیل مورد تأکید قرار گرفت. ر.ک: مجله‌ی سفینه، شماره‌ی ۵۱.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

نیست و لذا وجوبی را بر ما تحمیل نمی‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در این باب می‌نویسد:

ما قیلَ في إثباتِ الجَبرِ مِن أنّ خِلافَ ما عَلِمَ اللّهُ وُقوعَهُ مُحالٌ، وَ هو یوجِبُ الجَبرَ، ... وَ الجَوابُ الحَقُّ أنّ العِلمَ بِالشَّیءِ رُبَما لایکونُ سَبَباً لَهُ، فَانَّ مَن عَلِمَ أنّ الشَّمسَ تَطلُعُ غَداً لایَکونُ عِلمُهُ سَبَباً لِطُلوعِها، و إذا لَم یَکُن لِلعِلمِ أثَرٌ في الفِعلِ فَلایَکونُ الفِعلُ بِالجَبرِ أوِ الایجابِ. وَ اللّهُ أعلَمُ. (تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۴۷۸)

آن چه در مورد اثبات جبر گفته شده است که «مخالفت با آن چه که خداوند متعال وقوعِ آن را می‌داند، 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 می‌کند، 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 خیّام و پاسخ مشهور آن[1] نیز به چشم می‌خورد. مستشکل می‌گوید:

من مِی خورَم و هر که چو من اهل بوَد مِی خوردنِ من، به نزد او سهل بوَد
مِی خوردنِ من، حق ز ازل می‌دانست گر مِی نخورم، علم خدا جهل بوَد

و در پاسخ این اشکال، چنین آمده است:

آن کس که گنه به نزد او سهل بوَد این نکته یقین بداند ار اهل بوَد
علم ازلی علّت عصیان بودن نزد عُقلا ز غایت جهل بوَد

نقد و بررسی

دقّت در این بیان نشان می‌دهد که اساساً نقطهٔ پاسخ‌گویی (یعنی علّت بودن یا علّت نبودنِ علم برای فعل)، بعد از مرحلهٔ اشکالی است که در پی حلّ آن

۱. این شعر، منسوب به خیّام، و پاسخ آن منسوب به خواجه نصیر طوسی است، امّا برخی، این نسبت را صحیح ندانسته‌اند. برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: مدرّس رضوی، احوال و آثارخواجه نصیرالدین طوسی، صص۶۰۲-۶۰۳.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

هستیم. هر چند هر دو بحث، با جبر و اختیار در ارتباط است، امّا خاستگاه و ریشهٔ این دو، به کلّی با یکدیگر متفاوت است.

مسألهٔ مورد نظر این بود که چه طور ممکن است کسی از پیش، فعل اختیاریِ انسان دیگر را – که تا لحظهٔ انجام، به هیچ وجه مشخّص و معیّن نشده و تقرّری ندارد– بداند؟ و چگونه ممکن است به پدیده‌ای که هرگز قابل لحاظ کردن و نظر انداختن و توجّه کردن نیست، علم پیدا کند؟ یعنی اشکال، «در مرحلهٔ تشکیلِ علم و تکوّنِ آن» است. این در حالی است که پاسخ مذکور، «پس از تکوّنِ علم» را نگاه می‌کند و می‌گوید که این علم می‌تواند تأثیرِ علّیّتی در معلومِ 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 دقّت، مورد بازبینی قرار داد. هر چند علمِ فردی که از طلوع خورشید مطّلع است، سبب و علّتِ طلوعِ آن نیست، امّا 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 آن‌جا ناشی می‌شود که حرکت خورشید و سایر شرایط مربوطه، در یک نظام ثابت و ضروری و یک طرفه، از پیش مشخّص‌اند و از این روست که توانسته‌ایم، طلوع آن را پیش‌بینی کنیم.

امّا چنان چه 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

طلوع آن در زمان مشخّص 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 تعیین کنندهٔ چیستی و خصوصیّاتِ آن نیستند، هرگز به تور علوم بشری در نمی‌آید.

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

در خصوص اشکال و پاسخی که در قالب شعر خیّام گذشت نیز همین مشکل وجود دارد. یعنی با قبول این که علم الهی، علّتِ می خوردن 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 معیّن فرموده، و امکان تغییر و دوطرفگی را از آن گرفته باشد، تا علم پیدا کردن به آن برایش ممکن شود، و این ثبوتِ پیشینِ فعل، نتیجه‌ای جز جبر در پی نخواهد داشت. با توجّه به توضیحات بیان شده، مشخّص می‌شود که خاستگاه این اشکال، اساساً بحثِ علّیّتِ علم برای معلوم نیست و لذا با ارائهٔ این پاسخ که «علم الهی، علّتِ گناه‌کاری نیست»، مسأله، حل نمی‌شود.

یک تذکّر

با توجّه به مطالبی که گذشت، ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که چرا در برخی از پاسخ‌ها، به بحث «علّت نبودن علم الهی برای فعل بندگان» پرداخته شده

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

است؟ اگر اساساً خاستگاه اشکال، جای دیگری است، آیا ارائهٔ این‌گونه پاسخ‌ها، صرفاً در اثر بی‌توجّهی به اصل مسأله بوده و یا در جای خود، وجهی داشته است؟

در این خصوص باید گفت، فلاسفهٔ مسلمان بر اساس مبانیِ خاصّ خویش، علم الهی را علّت 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.[1] در چنین فضایی طبیعتاً این اشکال مطرح می‌شود که نقش خودِ انسان در افعالش چیست؟ و آیا این علم الهی که علّت فعل است، جایی برای آزادی و اختیار واقعی باقی خواهد گذاشت؟ طبیعتاً اگر علم خداوند متعال به این که بنده‌ای شراب می نوشد، علّتِ ایجاد کنندهٔ شراب‌خواریِ او محسوب شود، وی قدرتی بر نخوردنِ شراب نخواهد داشت.

این اشکال – اگر چه نهایتاً شبههٔ جبر را تقویت می‌کند– امّا اساساً با مسألهٔ این مکتوب، متفاوت است. تفکیک این دو منظرِ متفاوت، به ما کمک می‌کند که کارآیی یا عدم کارآییِ پاسخ‌های ارائه شده را بهتر بسنجیم. چه بسا انگیزهٔ طرح «علّت نبودن علم الهی برای افعال بندگان» نیز، دفع همین اشکالی است که از دیدگاه خاصٍّ فلسفی برمی‌خیزد. در هر صورت باید دانست که هر بیانی که بر مبنای علّت نبودن علم برای معلوم استوار شده باشد، پاسخ‌گوی مسأله مطرح در این مقاله نیست.

۱. «وَ سَتَعلَمُ أنَّ عِلمَهُ تَعالی سَبَبٌ لِتَحَصُّلِ المُمکِناتِ». صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۳٦؛ هم چنین: «عِلمُهُ تَعالی فِعلیٌّ مَنشَأٌ لِوُجودِ المَعلومِ». صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۳٤، (حاشیه‌ی سبزواری).

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

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

این پاسخ، در منابع مختلف، به عنوان جواب نقضی طرح شده و ماحصل آن این است که اگر کسی علم سابق به فعل را منافی با اختیاری بودنِ آن تلقّی کند، باید خدای متعال را نیز مجبور بداند؛ چرا که خداوند، به افعال خودش نیز علم دارد.[۱] این پاسخ در جواب کسانی کاربرد دارد که هم علم و هم اختیار خداوند را قبول دارند و بین این دو نیز تناقضی نمی‌بینند.

صدرالمتألّهین، در بیان این پاسخ می‌نویسد:

فَإن قُلتَ: إنّ اللهَ عالِمٌ قَبلَ أفعالِ العِبادِ بِها فَلایُمکِنُ اَن یَصدُرَ عَنهُم خِلافُها و ذلکَ یَستَلزِمُ الجَبرَ، قُلنا: هذا مَنقوضٌ بِأفعالِ اللهِ الحادِثَةِ فَإن کانَ عالِماً بِها فی الازَلِ قَبلَ فِعلِها فَلایُمکِنُ عَنهُ صُدورُ خِلافِها فَیَکونُ سُبحانَهُ مَجبوراً فی فِعلِهِ، فَکُلُّ ما کانَ جَوابَکُم فهوَ جَوابُنا. (صدرالمتألّهین، شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۸۴)

پس اگر بگویی 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، می‌گوییم: این مطلب با افعالِ حادثِ خداوند نقض می‌شود، چرا که بر این مبنا اگر وی ازلاً و قبل از انجام، به آن افعالْ عالم باشد، صدور چیزی خلافِ 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

۱. ناگفته نماند که تعبیر «علم سابق خداوند به افعال خویش» در بستر مبانیِ فلسفی، با ابهاماتی روبرو است؛ چرا که در این نظام فکری، فعل الهی هرگز از ذات خداوند متعال انفکاک نمی‌پذیرد و در نتیجه حدوث زمانیِ فعل و سبق زمانیِ علم بر فعل نیز معنای صحیحی نخواهد یافت. البتّه ممکن است در توضیح این بیان، آن را پاسخی علی‌المبنای مستشکل بدانند، یا سابق بودنِ 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 ارزیابیِ میزان کارآمدی جواب نقضیِ بیان شده، خواهیم پرداخت.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

(در خصوص مجبور نبودن بندگان).

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

پاسخ نقضی این است که علم ازلی خدا دلیل جبر نیست، زیرا حضرت حقّ از ازل به کارهای خود نیز عالم است و طبق استدلال اشاعره، در صورت انجام ندادن آن کارها، علم خدا جهل می‌شود و در فرض وقوع آن‌ها خدا در کارهایش مجبور است، با آن که اشاعره مجبور بودن خدا را نمی‌پذیرند. (جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۲، ص ۷۳۵)

نقد و بررسی

این پاسخ نقضی، کارآییِ خاصّی 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 می‌کند. اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند، حقیقتاً اشکال جبر را به ساحت ربوبی نیز سرایت داده است و نمی‌تواند به اختیار حقیقی خداوند متعال قائل باشد. هر کاری که خداوند انجام می‌دهد، با علم و آگاهی است و اگر علم الهی ذات اضافه باشد، باید معلوم (که در اینجا فعل خداوند است) به نحوی معیّن و مشخّص شده باشد تا متعلَّقِ علمْ واقع شود. همین معیّن بودن و ثبوت، راه را برای انجام افعال مختلف بر خدای متعال می‌بندد و وی را مُلزَم می‌کند تا همان فعلی را انجام دهد که طرف اضافه، و متعلَّقِ علم واقع شده است.

ما متعرّض اعتقادات و مبانیِ خاصِّ مخاطبانِ احتمالیِ فلاسفه در این پاسخ نقضی نیستیم.[1] طبعاً اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند و عمومیّت علم

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

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 مدّعای این مقاله؛ که اساساً «ذات اضافه دانستن علم» را ریشهٔ 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 راهِ زدودن اشکالِ جبرآوریِ علمِ 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 مبانی فلسفی و عرفانی وارد می‌کند و تا از ذات اضافه بودنِ علم الهی دست کشیده نشود، اشکالْ به قوّت خود باقی است.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

پاسخ سوم: علم الهی به فعل، با وصف اختیاری بودن، و با مبادیِ آن تعلّق 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، معلومِ ازلیِ 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 استَدَلَّ بَعضُهُم عَلی الجَبرِ في الأفعالِ بِأنّهُ فِعلُ المَعصيَةِ مَعلومٌ لِلواجِبِ تَعالی، فهوَ واجِبُ التَّحَقُّقِ ضَروريُّ الوُقوعِ إذ لَو لَم يَقَعْ كانَ عِلمُهُ جَهلاً و هوَ مُحالٌ؛ فالفِعلُ ضَروريٌّ و لايُجامِعُ ضَرورَةُ الوُقوعِ اختياريَّةَ الفِعلِ. وَ يُعارِضُهُ أنَّ فِعلَ المَعصيَةِ مَعلومٌ لِلواجِبِ تَعالی بِخُصوصيَّةِ وُقوعِهِ و هوَ أنّهُ صادِرٌ عَن الإنسانِ بِاختيارِهِ، فهوَ بِخُصوصيَّةِ كَونِهِ اختياريّاً، واجِبُ التَّحَقُّقِ ضَروريُّ الوُقوعِ، إذ لَو لَم يَقَعْ كانَ عِلمُهُ تَعالی جَهلاً و هوَ مُحالٌ. فَالفِعلُ بِما أنّهُ اختياريٌّ، ضَروريُّ التَّحَقُّقِ. (طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۳۰۵)

و برخی از آنان برای جبر در افعال چنین استدلال کرده‌اند که انجام معصیت، برای واجب تعالی معلوم است، فلذا تحقّقش واجب و وقوعش ضروری است، چه این که اگر واقع نشود علم او جهل می‌شود 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 خصوصیّتِ وقوعش معلومِ واجب تعالی است و آن خصوصیّت این است که به اختیار از انسان صادر شود. پس فعل، به ویژگیِ اختیاری بودن، واجب‌التّحقق و ضروریّ‌الوقوع است، چه اگر این‌طور واقع نشود، علم خداوند، جهل می‌شود و چنین چیزی محال است. پس فعل، به وصف اختیاری بودن، ضروری التحقّق است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

نقد و بررسی

دقّت در پاسخ مذکور نشان می‌دهد که در آن، به اصل اشکال، پرداخته نشده است. مسأله این نیست که خداوند متعال افعال اختیاری را به چه وصفی (مختارانه یا مجبورانه) می‌داند؟ بلکه محلّ نزاع در این است که «چگونه ممکن است، فعلی که متّصف به اختیار است، پیش از انجام، به تورِ علم ذات اضافه در آید و معلوم واقع شود»؟

این واقعیّت که «خداوند متعال، ازلاً به هیچ حادثه‌ای - اعمّ از جبری و اختیاری- جاهل نیست و وصف اختیاری بودنِ افعال نیز بر او پوشیده نیست» نه تنها مورد انکار و تردید مقالهٔ حاضر نمی‌باشد، بلکه بر آن، تأکید می‌شود. 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 تَرک 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 متعلَّقی نیاز دارد، چگونه می‌توان «به چیزی، به وصف اختیاری بودن» علم پیدا کرد؟ هنگامی که از «علم به چیزی» صحبت می‌شود، اضافه و نسبت بین علم و معلوم، و تعلّق 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 تعیّن و ثبوت پیشین ابا دارد و ممتنع است که متعلَّق، و طرف اضافه و نسبت واقع شود؛ بلکه باید گفت: در رتبه‌ای نیست که «صلاحیّتِ 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 تعلّق علم الهی به فعل اختیاری است، حل شده فرض گردیده و گفته می‌شود که «علم الهی به فعلی که مختارانه است، به وصف اختیار، تعلّق می‌گیرد». مشکل این است که اساساً آن چه متّصف به اختیار حقیقی باشد، طرفِ تعلّق واقع نمی‌شود و معلومْ دانستنِ آن (به علم ذات اضافه) نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد.

در مثال خیّام فرض کنیم که واجب‌الوجود، بر اساس علم ذات اضافهٔ خویش، می‌خواهد بداند که خیّام از روی اختیار و با ارادهٔ خویش، شراب را خواهد خورد یا نه؟ اگر اراده و اختیار خیّام واقعی باشد، هر آن چه از قبل دربارهٔ فعل خیّام لحاظ شود، قابل نقض و ابطال توسّط وی خواهد بود. قبل از فعل، هیچ ردپایی از آن نیست که بخواهد معلومِ واجب‌الوجود واقع شود. معنا ندارد که آن چه هنوز به هیچ معنایی مشخّص و معیّن نشده، به نحوی دانسته شود. تنها راه علم پیدا کردن به فعل، پیش از انجام، این است که آن را ثابت و مشخّص و معیّن در نظر بگیریم تا قابل لحاظ باشد و بتوان به آن، علم پیدا کرد. واجب‌الوجود باید شراب‌خواری را برایِ خیّام، معیّن و مشخّص و غیر قابل تغییر نماید، تا بتواند به آن علم پیدا کند. این در حالی است که مشخّص و معیّن کردنِ فعل، به معنای گرفتن زمام آن از دست فاعل مختار بوده، به مجبور بودنِ او می‌انجامد. برای تثبیت فعل، باید قدرت خیّام بر ترک شراب‌خواری، از او گرفته شود، و الّا معیّن و مشخّص شدن فعل، تنها در فرضی است که شراب‌خواریِ او، اتّفاق افتاده باشد، نه قبل از انجام فعل.

بنابراین، قول به فعلِ «از پیشْ معیّنِ مختارانه» چیزی جز تناقض‌گویی نیست. علم پیشین به فعلِ «از پیش معیّن» امکان‌پذیر است امّا با فرض معیّن بودن، تنها

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

اسمی بی‌مسمّی از اختیار باقی می‌ماند. فعل «مختارانه» نیز حقیقتاً وجود دارد، امّا علم پیشین به آن ممتنع است.

لذا تأکید می‌شود: «مادام که علم الهی را ذات اضافه تلقّی کنیم، علم پیشین خداوند متعال به افعالِ حقیقتاً اختیاریِ مخلوقات، ممتنع است. یا باید خداوند را عالِمِ ازلی به افعال دانست و ضروری بودن و جبر را در همهٔ 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 ذاتیِ بندگان ناشی شده است.

در تبیین مبنای عرفانی در علم خداوند، علم ازلیِ الهی به جزئیّات، از طریق مشاهدهٔ 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 خصوصیاتِ آن، مطابق با همان چیزی است که به هنگام ظهور معلومات در عالم وجود، از آنان نمایان و ظاهر می‌شود. ابن‌عربی در این خصوص می‌گوید:

اِعلَم أنَّ اللَّهَ تَعالی ما کَتَبَ إلّا ما عَلِمَ و لاعَلِمَ إلّا ما شَهِدَ مِن صُوَرِ المَعلوماتِ عَلی ما هيَ عَلَيهِ في أنفُسِها؛ ما يَتَغيَّرُ مِنها وَ ما لايَتَغيَّرُ. فَيَشهَدُها كُلَّها في حالِ عَدَمِها عَلی تَنَوُّعاتِ تَغييراتِها إلی ما لايَتَناهی، فَلايوجِدُها إلّا كَما هيَ عَلَيهِ في نَفسِها. فَمِن هُنا تَعلَمُ عِلمَ اللَّهِ بِالأشياءِ مَعدومِها و موجودِها و واجِبِها و مُمكِنِها و مُحالِها. (ابن‌عربی، فتوحات مکیّه، ج ۴، ص ۱۶)

بدان که خداوند ننوشته، مگر آن‌چه را دانسته است، و ندانسته مگر آن چه را از صور معلومات – آن گونه 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 می بیند، با انواع تغییراتشان الی ما لایتناهی. پس آن‌ها را به وجود نمی‌آورد، مگر

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

همان گونه که خودشان در نفسشان بر آن حالت هستند. پس، از این‌جا علم خداوند به اشیاء را می‌دانی؛ معدومشان و موجودشان و واجبشان و ممکنشان و محالشان را.[1]

به این ترتیب، هر آن چه که خداوند در مورد بندگان دانسته است – اعمّ از هدایت و ضلالت و طاعت و عصیان و ...– همگی از حالات ذاتیِ خودِ عبد حاصل شده است. پس خداوند در تعیین و تعیّن‌بخشی به معلوم هیچ نقشی نداشته، بلکه هر آن چه از احوال بندگان برای وی معلوم می‌شود، از تعیّنات و خصوصیّات و ویژگی‌های آن‌هاست. لذا درست است که بندگان، نمی‌توانند کاری بر خلاف علم الهی انجام دهند، امّا علم خداوند نیز از جایی، جز احوالِ از پیش معیّنِ خودِ بندگان نیامده است. بنابراین مثلاً اگر خیّام به خداوند اعتراض کند که «تو می دانستی من مِی‌خوار 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 شراب‌خواریِ وی، از صورتِ ازلیِ خودِ او حاصل شده، نه این که خداوند گناه‌کاری را برای او معیّن فرموده باشد.

همین استدلال و حجّت است که از نظر محیی‌الدین، خداوند را در مقابل تمام معترضان – از اشقیا و گمراهان و گناه‌کاران– سربلند می‌کند. قوّت این حجّت الهی در حدّی است که حتّی اگر خودِ این معترضان نیز به خودشان مراجعه کنند و انصاف به خرج دهند، حق را به خداوند خواهند داد.

وَ مِن هُنا –إن عَقَلتَ– وَصَفَ الحَقُّ نَفسَهُ بِأنّ لَهُ الحُجَّةُ البالِغَةُ لَو نوزِعَ، فَإنَّهُ مِن المُحالِ أن يَتَعَلَّقَ العِلمُ إلا بِما هوَ المَعلومُ عَليهِ في نَفسِهِ فَلَوِ احتَجَّ أحَدٌ عَلى اللّهِ بِأنْ يَقولَ لَهُ

۱. این صوَرِ علمی، در اصطلاح عرفانی، «اعیان ثابته» 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 ذاتیِ معلومات نشأت می‌گیرد، برای مقصود نوشتار حاضر کافی است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

عِلمُكَ سَبَقَ فيَّ بِأنْ أكونَ عَلى كَذا فَلِمَ تؤاخِذُني؟ يَقولُ لَهُ الحَقُّ هَل عَلِمتُكَ إلا بِما أنتَ عَلَيهِ فَلَو كُنتَ عَلى غَيرِ ذلِكَ لَعَلِمتُكَ عَلى ما تَكونُ عَلَيهِ، و لِذلِكَ قالَ «حَتّى نَعلَمَ». فَارجِعْ إلى نَفسِكَ و أنصِفْ في كَلامِكَ، فَإذا رَجَعَ العَبدُ عَلى نَفسِهِ و نَظَرَ في الأمرِ كَما ذَكَرناهُ، عَلِمَ أنّهُ مَحجوجٌ و أنَّ الحُجَةَ لِلّهِ تَعالى عَلَيهِ. أ ما سَمِعتَهُ تَعالى يَقولُ وَ ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ ما ظَلَمْناهُمْ و قالَ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ كَما قالَ وَ لكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ يَعني أنفُسَهُم فَإنَّهُم ماظَهَروا لَنا حَتّى عَلِمناهُم و هُم مَعدومونَ إلّا بِما ظَهَروا بِهِ في الوجودِ مِن الأحوالِ. (ابن‌عربی، فتوحات مکّیّه، ج ۴، ص ۱۶)

و – اگر نیک بدانی– از این‌جاست که حق تعالی، خود را به این متّصف 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، تعلّق بگیرد. پس اگر کسی بر خداوند احتجاج کند و بگوید که «علم تو سبقت گرفت بر من که چنین باشم، پس چرا مؤاخذه‌ام می‌کنی؟»، حق تعالی به او می‌گوید: «آیا تو را جز به آن احوالی که بودی دانستم؟ پس اگر به گونه‌ای دیگر بودی، تو را به همان‌گونه که بودی می‌دانستم– 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– آن‌طور که آن را ذکر کردیم– نگاه کند، می‌داند که مسلماً محجوج است و خداوند بر وی حجّت دارد. آیا نشنیده‌ای که می‌فرماید: و خداوند به آنان ظلم نکرد، و به آنان ظلم نکردیم، و فرمود: امّا خودِ 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 احوالْ ظاهر شدند.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت:

اگر گویند اشکال دیگر از راه علم لازم آید؛ چه علم الهی شامل همه اشیا است

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

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، گوییم: ... چون ذات کافر و عاصی، به خودی خود چنین است که هر گاه موجود شوند اختیار کفر و عصیان کنند، او در ازل از ایشان کفر و عصیان دانست و اگر ایمان و طاعت می‌کردند طاعت و ایمان می‌دانست.[1]

نقد و بررسی

این پاسخ در حقیقت، نه تنها اشکال جبر را مرتفع نمی‌کند، بلکه تأکید و تأییدی است بر آن‌چه در خصوص لزوم ثبوت معلوم برای حصول علمِ ذات اضافه، بیان کردیم. به نظر می‌رسد این جواب بیش از آن‌که متکفّل 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 دربارهٔ لزومِ تقرّرِ معلوم، برای تحقّق علم بیان کردیم، مورد قبول واقع شده و بندگان هم در یک نظام لایتخلّف و غیر قابل تغییر قرار دارند. امکان‌پذیر بودن انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک، بی‌معناست و هر آن چه از ازل برای هر کس در ذاتش معیّن و مشخّص 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، خیّام را پیشاپیش به شراب‌خواری مجبور کرده باشد و سپس به می‌خوارگیِ او علم پیدا کند؛ بلکه اقتضای ازلی و ذاتیِ خیّام، همین شراب‌خواری بوده، که علم الهی نیز بر همان اساس بنا شده است.

۱. حسن زاده‌ی آملی، خیر الأثر در ردّ جبر و قدر، ص ۸۵ (به نقل از «شمع الیقین). ایشان در ادامه‌ی مطالبشان، بیان صاحب شمع الیقین را «محقّقانه» توصیف کرده، و مآل جواب محقّق سبزواری به شبهه‌ی مذکور (در شرح مثنوی) را نیز همین «بیان علمی» می‌دانند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

اما اشکالی که در خصوص جبرآوریِ علم ذات اضافه وجود دارد این نیست که خداوند متعال، معلوم را به صورتی خاص درآورده تا به آن علم پیدا کند. محل نزاعْ این نیست که ثبوت و تقرّر معلوم، از ناحیهٔ خداوند صورت گرفته یا از جایی دیگر آمده است. بلکه اشکال اساسی، اصلِ لزومِ مشخّص و معیّن و لایتغیّر بودنِ معلوم، برای امکان‌پذیر شدنِ علم به آن است و همین است که فعل را از حوزهٔ اختیار خارج، و جبری می‌کند. وقتی گفته می‌شود فعل، ازلاً معیّن و مشخّص است، سلطهٔ 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 ذاتیِ فاعل (و لذا ثابت) باشد و خواه عامل دیگری آن را ضرورت بخشیده باشد. در همهٔ این حالت‌ها اختیار حقیقی از بین رفته است و علم خداوند به فعل جبری تعلّق گرفته است. مسأله این نیست که «خداوند، خیّام را شراب‌خوار قرار داده و از این طریق، به شراب‌خواریِ او علم پیدا کرده است»؛ بلکه مسأله این است که «شراب‌خواریِ خیّام باید به نحوی از انحاء، ازلاً معیّن و مشخّص و لایتخلّف شده باشد تا خداوند بتواند به آن عالم شود».

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

نتیجه‌گیری

دقّت 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 تفصیلیِ خداوند متعال را – همانند دیدگاه فلسفی– عرفانی– ذات اضافه تلقّی کنیم، اشکال مذکور، هرگز قابل حل

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

نبوده، آگاهی ازلیِ خداوند از افعال بندگان، حقیقتاً جبر را برای انسان به دنبال خواهد داشت. پاسخ‌های بیان شده، هیچ یک نمی‌تواند به طور توأمان، هم آزادیِ حقیقیِ 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 مخلوقیِ بشری- صفتی ذات اضافه محسوب کرده، لذا برای عالم بودنِ خداوند متعال، لاجرم نحوه‌ای از ثبوت و تحقّق 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 حقیقتْ علم خداوند را مانند علوم مخلوقی، برخاسته از معلوم و محتاج به آن بدانیم، اشکال جبرآوریِ علم ازلی خداوند متعال، پا برجاست و گریزی از آن نیست. پس تنها راه حلّ اشکال، این است که علم الهی را فاقد عنصر اضافه به معلوم دانسته، هیچ نقشی برای معلوم در تحقّق علم، قائل نشویم. هرگونه ارتباط بین علم الهی و معلوم (در شکل‌گیریِ علم)، مستلزم ثبوت معلوم، و نفی اختیار حقیقی انسان خواهد بود. البته اینکه آیا بشر، می‌تواند فهم و تصوّری از حقیقتِ علمِ 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 دقّت قرار گیرد.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.7.8]

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۲. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. *الفتوحات المکّیة (اربع مجلدات)*. بیروت: دار الصادر، بی‌تا.

۳. آشتیانی، میرزا احمد. *نامه رهبران*. تهران: انتشارات فجر، ۱۳۶۴ش.

۴. جوادی آملی، عبدالله. *تسنیم* (جلد۱۲). قم: مرکز نشر اسراء.

۵. ـــــــ . *رحیق مختوم*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.

۶. ـــــــ . *فطرت در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ش.

۷. جهانگیری، محسن. *محیی الدین ابن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.

۸. حسن زاده آملی، حسن. *خیر الأثر در ردّ جبر و قدر*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.

۹. رحیمیان، علیرضا – سعید. مقالهٔ *«علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان»*. مجلّهٔ سفینه، شمارهٔ ۵۱.

۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.

۱۱. ـــــــ . *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. *نهایة الحکمة*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، بی‌تا.

۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین. *تلخیص المحصل*. بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.

۱۴. قیصری رومی، محمد داوود. *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

۱۵. مدرّس رضوی، محمّد تقی. *احوال و آثار قدوهٔ محققین و سلطان حکما و متکلمین، استاد بشر و عقل حادی عشر ابوجعفر محمد بن محمد بن الحسن الطّوسی ملقّب به نصیر الدین*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ش.

۱۶. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار؛ *شرح مبسوط منظومه*. تهران– قم: صدرا، ۱۳۷۷ش.