

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 ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص ۱۱-۳۵

## 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 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 دقّت 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 بروون رفت از این اشکال، نفی عنصر اضافه و نسبت علمی، از علم خداوند متعال است.

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

---

\*. دکترای عرفان اسلامی.

rahimian.saeed@gmail.com

\*\*. کارشناس ارشد کلام و عقاید

در مقاله «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» (ر.ک: مجله سفینه، شماره ۵۱) به تفصیل بیان شد که تا جایی که بشر از حقیقت علم و دانایی بهره دارد، یا حتی می‌تواند تصوّر کند و دریابد، لازمه عالم شدن به چیزی، ثبوت و تقریر معلوم است. اگر معلوم، به هیچ‌وجه معین 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، ریشه اشکال علم پیشین به فعل اختیاری دیگران است؛ چراکه فعل اختیاریٰ حقیقی، مادام که انجام نشده، هیچ‌گونه ثبوت و تقریری ندارد و تنها مشخص‌کننده و معین‌کننده 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 اختیاریٰ دیگری) فاقد هر گونه ثبوت است و لذا علم به آن برای وی ذاتاً ممتنع است. وقتی این امتناع ذاتی را در کنار فرآگیری علم خداوند متعال نسبت به تفاصیل تمام جزئیات - حتی افعال اختیاری بندگان - در نظر بگیریم، این نتیجهٔ 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 برنخاسته 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 کیم و بر اساس آن، راه حل‌های پیشنهادی این مکاتب در خصوص اشکال «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان» را مورد

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 فلسفه و عرفان به اشکال جبراوری 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 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 حقیقیه، صفات اضافیه، و صفات حقیقیه ذات 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 اتصافش به این صفت، نیاز به شیء دیگری ندارد. مثلاً حیات، از صفات حقیقیه است. صفات اضافیه مخصوص، صرفاً نسبت میان دو شیء است. در این‌جا، وجود یک شیء به تنهایی، برای اتصاف آن کافی نیست؛ بلکه شیء دیگری نیز لازم است. مثل فوقیت، ابوبت، بُنوت و امثال این‌ها. امکان ندارد که یک موجود متصف به صفت «أب» شود، بدون وجود یک شیء دیگری که منشأ انتزاع بنوت باشد. باید توجه

داشت که اساساً واقعیت این صفات، چیزی جز همین نسبت نیست و باید تصور کرد که واقعیتی و رای آن وجود دارد. قسم سوم، صفات حقیقی ذات اضافه‌اند؛ یعنی صفاتی که از طرفی خود، واقعیتی 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: مطهری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظمه)، ج ۹، ص ۳۵۰)

علم، (به غیر از علم عالم، به ذاتِ خویش) از جمله صفات حقیقیه 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 هي إما حقيقية محسنة - إن لم تكون نسبة ولا ملزمة للنسبة - كالحياة والوجوب بالذات و علم العالم بذاته، وإنما حقيقية ذات إضافة - إن لم تكون نسبة ولا ملزمة للنسبة - كالعلم بالغير والقدرة عليه، فعلم زيد بالشمس مثلاً، صورة في ذهنه وليس إضافة بل كيفية ولكن تلزمها النسبة إلى الشمس الخارجية.

و آن [یعنی صفت حقیقی] یا حقیقی محسن 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 کیفیتی است، اما لازمه‌اش، نسبتی به خورشید خارجی است. (صدرالمتألهین، الأسفار الأربع، ج ۶، ص ۱۲۰، حاشیة سبزواری)

همین معنی، در منابع عرفانی نیز به چشم می‌خورد. (ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحكم، مقدمه، الفصل الثاني في أسمائه و صفاتيه تعالى، ص ۴۳) دقّت شود که مقصد از علم در اینجا، علمی است تفصیلی، که حدود و جزئیات 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 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، متعلق می‌خواهد. (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۳۰۰)

لذا از این منظر، نفی جهل جزئی و تفصیلی، محتاج نوعی ثبوت و تحقیق 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 تحقیق را داشته باشند. اصل این لزوم تحقیق 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 تحقیق معلومات بروز می‌کند، نه اصل لزوم تحقیق معلوم. مرحوم آیة الله میرزا احمد آشتیانی در این خصوص می‌گویند:

بالجمله، سبق 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 انظرار محققین در چگونگی تحقیق 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 البته بایست به یک مرتبه و طوری از وجود موجود باشد، چون معدوم مطلق قابل معلومیت نخواهد بود و در این مجال، اهل انظرار اختلاف نمودند. (آشتیانی، میرزا

## ثبت 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 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 جاهم نیست. این بیان، اگر علم الهی را در تکون 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 بجاهم» است، ایرادی ندارد. اما 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 می‌آورد که این مهم، مستلزم ثبوت و تقرر معلوم و لحاظ نوعی تحقق برای آن می‌باشد. «طرف اضافه بودن» و «متعلق علم واقع شدن»، حداقلی از ثبوت را می‌طلبد و آن چه هیچ گونه تقریری ندارد، در حقیقت، چیزی نیست تا بخواهد «صلاحیت معلوم واقع شدن» را داشته باشد. وقتی گفته می‌شود علم، متعلق خود را روشن می‌کند، باید این متعلق به نوعی قابل نظر و لحاظ کردن باشد تا بتواند به وسیله علم ظاهر شود. چیزی را که هیچ ردپایی از آن وجود ندارد، با هیچ نوری نمی‌توان روشن کرد. آن‌چه هیچ تقریری ندارد و به هیچ وجه لحاظ نمی‌شود و اساساً مشخص نیست که چه خواهد بود، معلوم واقع نمی‌شود. یعنی چون علم ذات اضافه است، هر جا علمی محقق می‌شود، باید غیر از علم و عالم، معلوم را نیز به همراه آن دو، نشان داد:

در نفس عالم یک نوری وجود دارد که بنابر مشی جمهور حکما، ماهیت علم



و بنابر دیدگاه صدرالمتألهین، مفهوم علم از آن دریافت می‌شود و چون آن نور یک حقیقت ذات اضافه است متعلق خود را نیز در حوزه نفس روشن می‌گرداند و بدین ترتیب در جایی که علم حاصل می‌شود سه امر است: اول، واقعیتی که در نفس تحقّق پیدا می‌کند و دوم، مفهوم و یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود و سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد، مانند ماهیت 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 حدی است که این مطلب به صورت قاعده‌ای فلسفی تحت عنوان «کلُّ معلومٍ فهو موجود» بیان گردیده است. (ر.ک: ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۵۴۸، قاعدة شماره ۸۸)

### شكل گیری اشکال علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان

تا اینجا، تصویری کلی از ذات اضافه بودن علم ارائه شد. البته این مبحث، تبعات و لوازم مهمی دارد که بررسی آن، به روشن تر شدن مطلب کمک می‌کند،<sup>۱</sup> اما تا همین مقدار که بیان شد نیز، برای شکل گیری اشکال علم پیشین الهی به افعال بندگان، کافی است.

حاصل مطلب این شد که بر اساس نگاه فلسفی - عرفانی، علم باید به معلومی تعلق گیرد و لازمه این تعلق، 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 اختیاری واقعی، فعلی است که تا آستانه انجام آن توسط فاعل مختار، هیچ تعیین و تقریری را برنمی‌تابد و لذا هیچ گونه تحقیقی را

۱. 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، محبی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برگسته‌ی عرفان اسلامی، ص ۱۹۲.

نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. معین 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 فاعلیت. لذا پیش از انجام، هیچ ردپایی از فعل اختیاری قابل تصور نیست. وقتی هیچ ثبوتی نباشد، فعل اختیاری نمی‌تواند «متعلق» و «طرف» علم ذات اضافه واقع شود و چون اضافه، لازمه علم دانسته شده، اساساً علم پیشین به فعل اختیاری دیگران ممتنع می‌گردد.

با این وجود، فلاسفه و عرفای مسلمان کوشیده‌اند 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 پاسخ‌ها اندخته و کارآمدی آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. البته همواره باید این مطلب را متنظر قرار داد که آگاهی از لی خداوند متعال از تمام جزئیات از جمله افعال اختیاری انسان‌ها و نیز اختیار واقعی انسان، مورد تأکید مقاله حاضر است؛<sup>۱</sup> اما آن چه مورد تردید و تأمل جدی 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 محل نزاع را حل خواهد کرد، یا کارآمدی آن مورد خدشه خواهد بود؟

### پاسخ اول: علم الهی، علت افعال بندگان نیست.

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

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

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

ما قيلَ في إثباتِ الجَبَرِ مِنْ أَنَّ خِلَافَ مَا عَلِمَ اللَّهُ وَقُوَّةُهُ مُحَالٌ، وَ هُوَ يَوْجِبُ الجَبَرَ... وَ  
الجَوابُ الْحَقُّ أَنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ رُبُّمَا لَا يَكُونُ سَبِيلًا لَهُ، فَإِنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ غَدَاءً  
لَا يَكُونُ عِلْمُهُ سَبِيلًا لِطَلْوِعِهَا، وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْعِلْمِ أَثْرٌ فِي الْفِعْلِ فَلَا يَكُونُ الْفِعْلُ بِالْجَبَرِ أَوْ  
الْإِيجَابِ. وَ اللَّهُ أَعْلَمُ. (تلخیص المحصل، رسائل محقق طوسی، ص ۴۷۸)

آن چه در مورد اثبات جبر گفته شده است که «مخالفت با آن چه که خداوند متعال وقوع 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 ایجاد نیست و خداوند داناتر است.

مشابه همین بیان، در اشکال منسوب به خیام و پاسخ مشهور آن<sup>۱</sup> نیز به چشم می‌خورد. مستتشکل می‌گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بواد  
می خوردن من، به نزد او سهل بواد  
گر می نخورم، علم خدا جهل بواد  
و در پاسخ این اشکال، چنین آمده است:

این نکته یقین بداند ار اهل بواد  
آن کس که گنه به نزد او سهل بواد  
نzd عقلا ز غایت جهل بواد  
علم ازلی علت عصيان بودن

### نقد و بررسی

دققت 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

۱. این شعر، منسوب به خیام، و پاسخ آن منسوب به خواجه نصیر طوسی است، اما برخی، این نسبت را صحیح ندانسته‌اند.  
برای مطالعه‌ی بیشتر ر.که: مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۶۰۲-۶۰۳.

هستیم. هر چند هر دو بحث، با جبر و اختیار در ارتباط است، اما خاستگاه و ریشه این دو، به کلی با یکدیگر متفاوت است.

مسئله 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 تقرّری 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 روشن تر 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 علم فردی که از طلوع خورشید مطلع است، سبب و علتِ 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؟ واقعیت 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 مشخص‌اند و از این روست که توانسته‌ایم، طلوع آن را پیش‌بینی کنیم.

اما 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

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 تعیین کنندهٔ چیستی و خصوصیاتِ آن نیستند، هرگز به تور علوم بشری در نمی‌آید.

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

در خصوص اشکال و پاسخی که در قالب شعر خیام گذشت نیز همین مشکل وجود دارد. یعنی با قبول این که علم الهی، علتِ 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 ثبوتِ پیشینِ فعل، نتیجه‌ای جز جبر در پی نخواهد داشت. با توجه به توضیحات بیان شده، مشخص می‌شود که خاستگاه این اشکال، اساساً بحثِ علیّتِ علم برای معلوم نیست و لذا با ارائه این پاسخ که «علم الهی، علتِ گناه‌کاری 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 مسأله 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 آن‌چه خداوند متعال به آن علم داشته باشد (از جمله افعال اختیاری بندگان)، قطعاً به وجود خواهد آمد.<sup>۱</sup> 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 شراب‌خواری او محسوب شود، وی قادری بر نخوردن شراب نخواهد داشت.

این اشکال - اگر چه نهایتاً شبهه جبر را تقویت می‌کند - اما اساساً با مسأله این مكتوب، 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 بر می‌خizد. در هر صورت باید دانست که هر بیانی که بر مبنای علت نبودن علم برای معلوم استوار شده باشد، پاسخ‌گوی مسأله مطرح در این مقاله نیست.

۱. «وَسْتَعْلَمُ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى سَبَبٌ لِتَحَصُّلِ الْمُمْكِنَاتِ». صدرالمتألهین، الأسفار الأربع، ج ۲، ص ۱۳۶؛ هم چنین: «عِلْمُهُ تَعَالَى فِيلِيٌّ مَنْشًا لِوُجُودِ الْمَعْلُومِ». صدرالمتألهین، الأسفار الأربع، ج ۲، ص ۱۳۴، (حاشیه‌ی سیزواری).

پاسخ دوم (جواب نقضی): اگر علم الهی جبراًور 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 بودن آن تلقی کند، باید خدای متعال را نیز مجبور بداند؛ چرا که خداوند، به افعال خودش نیز علم دارد.<sup>۱</sup> این پاسخ در جواب کسانی کاربرد دارد که هم علم و هم اختیار خداوند را قبول دارند و بین این دو نیز تناقضی نمی‌بینند.

صدرالمتألهین، در بیان این پاسخ می‌نویسد:

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ اللَّهَ عَالَمٌ قَبْلَ أَفْعَالِ الْعِبَادِ بِهَا فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصُدُّ عَنْهُمْ خَلَافُهَا وَ ذَلِكَ يَسْتَلزمُ الْجَبَرَ، قُلْنَا: هَذَا مَنْقُوشٌ بِأَفْعَالِ اللَّهِ الْحَادِثَةِ فَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِهَا فِي الْأَزْلِ قَبْلَ فَعْلِهَا فَلَا يُمْكِنُ عَنْهُ صُدُورُ خَلَافِهَا فَيَكُونُ سُبْحَانَهُ مَجْبُورًا فِي فِعْلِهِ، فَكُلُّ مَا كَانَ جَوَابَكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا. (صدرالمتألهین، شرح اصول الكافی، 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 افعال حادث خداوند نقض می‌شود، چرا که بر این مبنای اگر وی ازلاً 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

۱. ناگفته نماند که تعبیر «علم سابق خداوند به افعال خویش» در بستر مبانی فلسفی، با ابهاماتی رویرو است؛ چرا که در این نظام فکری، فعل الهی هرگز از ذات خداوند متعال انفكاک 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 مبنای این تعبیر، با فرض این که «علم سابق خدای متعال به افعال خویش» بتواند معنای صحیحی داشته باشد، بحث را بی می‌گیریم و به ارزیابی میزان کارآمدی جواب نقضی بیان شده، خواهیم پرداخت.

(در خصوص مجبور نبودن بندگان).

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

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

### 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 می‌کند. اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند، حقیقتاً اشکال جبر را به ساحت ربوی 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 معین و مشخص شده باشد تا متعلق علم واقع شود. همین معین بودن و ثبوت، راه را برای انجام افعال مختلف بر خدای متعال می‌بندد و وی را مُلزم 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.<sup>۱</sup> طبعاً اگر کسی علم الهی را ذات اضافه بداند و عمومیت علم

۱. جنان که گذشت در برخی موارد، این پاسخ در مقابل اشعاره بیان شده است.

سابق الهی را نیز بپذیرد و در عین حال، خداوند را مختار واقعی و حقیقی معرفی کند، پاسخی در مقابل این جواب نقضی ندارد. اما بر مبنای مدعای 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 جبرآوری 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 مبانی 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 مترّض علم فاعل مختار به «فعل اختیاری خویش» نیستیم. لذا باید مبحث علم خداوند متعال به افعال خویش، با علم خداوند به فعل انسان، خلط شود. البته 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؛ اما 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 حلی ارائه می‌گردد - تأکید می‌شود که هر پدیده‌ای، با تمام او صافش و با لحاظ سلسله علل و عواملش، معلوم از لی 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 استدَلَّ بعْضُهُمْ عَلَى الْجَبَرِ فِي الْأَفْعَالِ بِأَنَّهُ فَعْلُ الْمَعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى، فَهُوَ واجب التَّحْقِيقِ ضَرُورِيُّ الْوُقُوعِ إِذْ لَوْ لَمْ يَقِعْ كَانَ عِلْمُهُ جَهَلًا وَ هُوَ مُحَالٌ؛ فَالْفَعْلُ ضَرُورِيٌّ وَ لَا يُجَامِعُ ضَرُورَةُ الْوُقُوعِ اختِيارِيَّةُ الْفَعْلِ. وَ يَعْرِضُهُ أَنَّ فَعْلَ الْمَعْصِيَةِ مَعْلُومٌ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى بِخُصُوصِيَّةِ وُقُوعِهِ وَ هُوَ أَنَّهُ صَادِرٌ عَنِ الإِنْسَانِ بِاختِيارِهِ، فَهُوَ بِخُصُوصِيَّةِ كَوْنِهِ اختِيارِيًّا، واجب التَّحْقِيقِ ضَرُورِيُّ الْوُقُوعِ، إِذْ لَوْ لَمْ يَقِعْ كَانَ عِلْمُهُ تَعَالَى جَهَلًا وَ هُوَ مُحَالٌ. فَالْفَعْلُ بِمَا أَنَّهُ اختِيارِيٌّ، ضَرُورِيٌّ التَّحْقِيقِ. (طباطبائی، نهایة الحکمة، ص ۳۰۵)

و برخی از آنان برای جبر در افعال چنین استدلال کرده‌اند که انجام معصیت، برای واجب تعالی معلوم است، فلذا تحقیقش واجب و قوعش ضروری است، چه این که اگر واقع نشود علم او جهل می‌شود و این محل است؛ پس فعل، ضروری است و ضرورت وقوع، با اختیاری بودن فعل، قابل جمع نیست. پاسخ این است که انجام معصیت، با خصوصیت وقوعش معلوم واجب تعالی است و آن خصوصیت این است که به اختیار از انسان صادر شود. پس فعل، به ویژگی اختیاری بودن، واجب التَّحْقِيقِ و ضَرُورِيُّ الْوُقُوعِ است، چه اگر این طور واقع نشود، علم خداوند، جهل می‌شود و چنین چیزی محال است. پس فعل، به وصف اختیاری بودن، ضروری التَّحْقِيقِ است.

## 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 (اختیارانه یا مجبورانه) می‌داند؟ 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 واقعیت که «خداوند متعال، از لآ 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 نمی‌باشد، بلکه بر آن، تأکید می‌شود. پس اصل این مطلب صحیح است که افعال اختیاری، به وصف اختیاریت 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 متعلقی 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 تعلق علم به معلوم، ملاحظه و مفروض است و گریزی از آن نیست. این در حالی است که فعلی که حقیقتاً اختیاری باشد، از هر گونه تعیین و ثبوت پیشین ابا دارد و ممتنع است که متعلق، و طرف اضافه و نسبت واقع شود؛ بلکه باید گفت: در رتبه‌ای نیست که «صلاحیتِ معلوم واقع شدن» را داشته باشد. پس آن چه فلاسفه و عرفانی باید پاسخ دهنده، 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 می‌شود که «علم الهی به فعلی که مختارانه است، به وصف اختیار، تعلق می‌گیرد». مشکل این است که اساساً آن چه متصرف به اختیار حقیقی باشد، طرف تعلق واقع نمی‌شود و معلوم دانستن آن (به علم ذات اضافه) نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد.

در مثال خیّام فرض کنیم که واجب‌الوجود، بر اساس علم ذات اضافه خویش، می‌خواهد بدانند که خیّام از روی اختیار و با اراده خویش، شراب را خواهد خورد یا نه؟ اگر اراده و اختیار خیّام واقعی باشد، هر آن چه از قبل درباره فعل خیّام لحاظ شود، قابل نقض و ابطال توسط وی خواهد بود. قبل از فعل، هیچ ردپایی از آن نیست که بخواهد معلوم واجب‌الوجود 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. واجب‌الوجود باید شراب‌خواری را برای خیّام، 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 خیّام بر ترک شراب‌خواری، از او گرفته شود، و آلا معین و مشخص شدن فعل، تنها در فرضی است که شراب‌خواری او، اتفاق افتاده باشد، نه قبل از انجام فعل.

بنابراین، قول به فعل «از پیش معین مختارانه» چیزی جز تناقض‌گویی نیست. علم پیشین به فعل «از پیش معین» امکان‌پذیر است اما با فرض معین بودن، تنها

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

لذا تأکید می‌شود: «مادام که علم الهی را ذات اضافه تلقی کنیم، علم پیشین خداوند متعال به افعالِ حقیقتاً اختیاریِ مخلوقات، ممتنع است. یا باید خداوند را عالم از لی به افعال دانست و ضروری بودن و جبر را در همهٔ ممکنات پذیرفت، یا باید به اختیار بدیهی و وجودانی 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 مبنای عرفانی در علم خداوند، علم از لی الهی به جزئیات، از طریق مشاهدهٔ صور معلومات حاصل شده است. یعنی از لاؤ 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. ابن‌عربی در این خصوص می‌گوید:

اعلم أنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا كَتَبَ إِلَّا مَا عَلِمَ وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مَا شَهَدَ مِنْ صُورِ الْمَعْلُومَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي أَنْفُسِهَا؛ مَا يَتَغَيِّرُ مِنْهَا وَ مَا لَا يَتَغَيِّرُ. فَيَشَهِدُهَا كُلُّهَا فِي حَالٍ عَدَمِهَا عَلَى تَنَوُّعَاتِ تَغْيِيرَاتِهَا إِلَى مَا لَا يَتَنَاهِي، فَلَا يُوجِدُهَا إِلَّا كَمَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهَا. فَمَنْ هُنَا تَعَلَّمُ عِلْمَ اللَّهِ بِالْأَشْيَاءِ مَعْدُومِهَا وَ مَوْجُودِهَا وَ وَاجِهِهَا وَ مُمْكِنِهَا وَ مُحَالِّهَا. (ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶)

بدان که خداوند ننوشه، مگر آن‌چه را دانسته است، و ندانسته مگر آن‌چه 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 می‌بیند، با انواع تغییراتشان الى ما لایتناهی. پس آن‌ها را به وجود نمی‌آورد، مگر

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.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هر آن چه که خداوند در مورد بندگان دانسته است - اعم از هدایت و ضلالت و طاعت و عصیان و ... - همگی از حالات ذاتی خودِ عبد حاصل شده است. پس خداوند در تعیین و تعیین‌بخشی به معلوم هیچ نقشی نداشته، بلکه هر آن چه از احوال بندگان برای وی معلوم می‌شود، از تعیینات و خصوصیات و ویژگی‌های آن‌هاست. لذا درست است که بندگان، نمی‌توانند کاری بر خلاف علم الهی انجام دهند، اما علم خداوند نیز از جایی، جز احوال از پیش معینِ خود بندگان نیامده است. بنابراین مثلاً اگر خیام 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 شراب‌خواری وی، از صورتِ ازلی خودِ او حاصل شده، نه این که خداوند گناه‌کاری را برای او معین فرموده باشد.

همین استدلال و حجت است که از نظر محبی‌الدین، خداوند را در مقابل تمام معارضان - از اشقيا و گمراهان و گناه‌کاران - سربلند می‌کند. قوت این حجت الهی در حدی است که حتی اگر خود این معارضان نیز به خودشان مراجعه کنند و انصاف به خرج دهند، حق را به خداوند خواهند داد.

وَ مِنْ هُنَا – إِنْ عَقْلَتَ – وَصَفَ الْحَقُّ نَفْسَهُ بِأَنَّ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالَغَةُ لَوْ نَوْزِعَ، فَإِنَّهُ مِنَ الْمُحَالِّ  
أَنْ يَتَعَلَّقَ الْعِلْمُ إِلَّا بِمَا هُوَ الْمَعْلُومُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ فَلَوْ احْتَجَ أَحَدٌ عَلَى اللَّهِ بِأَنْ يَقُولَ لَهُ

۱. این صور علمی، در اصطلاح عرفانی، «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند که توضیح کامل‌تر و تفصیل‌آن، 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.

علمُكَ سَبَقَ فِيْ يَأْنٍ أَكُونَ عَلَى كَذَا فَلِمَ تَوَاحِدُنِي؟ يَقُولُ لَهُ الْحَقُّ هَلْ عَلِمْتُكَ إِلَّا بِمَا أَنْتَ عَلَيْهِ فَلَوْ كُنْتَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَعِلْمْتُكَ عَلَى مَا تَكُونُ عَلَيْهِ، وَلِذِلِكَ قَالَ «حَتَّى نَعْلَم». فَارْجِعْ إِلَى نَفْسِكَ وَأَنْصِفْ فِي كَلَامِكَ، فَإِذَا رَجَعَ الْعَبْدُ عَلَى نَفْسِهِ وَنَظَرَ فِي الْأَمْرِ كَمَا ذَكَرَنَا هُوَ عَلِمَ أَنَّهُ مَحْجُوجٌ وَأَنَّ الْحُجَّةَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ. أَمَا سَمِعْتَهُ تَعَالَى يَقُولُ وَمَا ظَلَّمُهُمُ اللَّهُ وَمَا ظَلَّمُنَاهُمْ وَقَالَ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ كَمَا قَالَ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ يَعْنِي أَنْفُسَهُمْ فَإِنَّهُمْ مَا ظَهَرُوا لَنَا حَتَّى عِلْمَنَا هُمْ وَهُمْ مَعْدُومُونَ إِلَّا بِمَا ظَهَرُوا بِهِ فِي الْوُجُودِ مِنَ الْأَحْوَالِ.

(ابن عربی، فتوحات مکّیہ، ج ۴، ص ۱۶)

و - اگر نیک بدانی - از این جاست که حق تعالی، خود را به این متصف نموده است که «اگر مورد منازعه قرار گیرد، حجت 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 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 کلام انصاف به خرج ده! پس وقتی بنده به خویش رجوع کند و به مطلب - آن طور که آن را ذکر کردیم - نگاه کند، می‌داند که مسلماً محجوج است و خداوند بر وی حجت دارد. آیا نشنیده‌ای که می‌فرماید: و خداوند به آنان ظلم نکرد، و به آنان ظلم نکردیم، و فرمود: اما 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 می‌توان 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، 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.<sup>۱</sup>

### 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 علم ذات اضافه، بیان کردیم. به نظر می‌رسد این جواب بیش از آن‌که 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 آن‌چه درباره لزوم تقریر معلوم، برای تحقق علم بیان کردیم، مورد قبول واقع شده و بندگان هم در یک نظام لايتخالف و غیر قابل تغییر قرار دارند. امکان‌پذیر بودن انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک، بی‌معناست و هر آن‌چه از ازل برای هر کس در ذاتش معین 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، خیام را پیشاپیش به شراب‌خواری مجبور کرده باشد و سپس به می‌خوارگی او علم پیدا کند؛ بلکه اقتضای ازلی و ذاتی خیام، همین شراب‌خواری بوده، که علم الهی نیز بر همان اساس بنا شده است.

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

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 تقریر معلوم، از ناحیه خداوند صورت گرفته یا از جایی دیگر آمده است. بلکه اشکال اساسی، اصل لزوم مشخص و معین و لايتغیر بودن معلوم، برای امکان‌پذیر شدن علم به آن است و همین است که فعل را از حوزه اختیار خارج، و جبری می‌کند. وقتی گفته می‌شود فعل، ازلاً معین و مشخص است، سلطه فعل و امکان فعل و ترك از او گرفته شده است و این، چیزی جز جبر نیست؛ خواه خداوند فعل را تثبیت کرده باشد، خواه ذاتی فعل (و لذا ثابت) باشد و خواه عامل دیگری آن را ضرورت بخشیده باشد. در همه این حالات اختیار حقیقی از بین رفته است و علم خداوند به فعل جبری تعلق گرفته است. مسأله این نیست که «خداوند، خیام را شراب‌خوار قرار داده و از این طریق، به شراب‌خواری او علم پیدا کرده است»؛ بلکه مسأله این است که «شراب‌خواری خیام باید به نحوی از انحصار، ازلاً معین و مشخص و لايتخالف شده باشد تا خداوند بتواند به آن عالم شود».

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

### نتیجه‌گیری

دققت در معنی ذات اضافه دانستن علم الهی در فلسفه و عرفان و بررسی راه حل‌های 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 از لی 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 تحقیق 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 از لی خداوند متعال، پا بر جاست 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 تحقیق 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 تصوّری از حقیقت علم فاقد اضافه و نسبت داشته باشد یا در مورد علم الهی، فقط باید به گزاره‌های تنزیه‌ای اکتفا کند، بحثی است مستقل، که باید در مقاله‌ای جداگانه مورد دقت قرار گیرد.

## 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 المکیة* (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
۳. آشتیانی، میرزا احمد. نامه رهبران. تهران: انتشارات فجر، ۱۳۶۴ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله. *تسنیم* (جلد ۱۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۵. ———. *رحيق مختوم*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۶. ———. *فطرت در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۷. جهانگیری، محسن. محیی الدین ابن عربی چهره پرجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن. *خیر الأئمّة در ردة جبر و قادر*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۹. رحیمیان، علیرضا - سعید. مقاله «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان». *مجلة سفینه*، شماره ۵۱.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۱. ———. *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. *نهاية الحکمة*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجمعیه المدرسین بقم، بی‌تا.
۱۳. طوسي، خواجه نصیر الدین. *تاخیص المحصل*. بیروت: دار الاصوات، ۱۴۰۵ق.
۱۴. قیصری رومی، محمد داود. *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. مدرس رضوی، محمد تقی. *احوال و آثار قادوہ محققین و سلطان حکما و متکلمین*. استاد بشر و عقل حادی عشر ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ملقب به نصیر الدین. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار؛ شرح مبسوط منظومه*. تهران- قم: صدر، ۱۳۷۷ ش.