

بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام کریگ در باب مسئله «تقدیرگرایی الاهیاتی»

عبدالرسول کشفی*

متین طایفه رستمی**

چکیده

در برابر «تقدیرگرایان کلامی»، که معتقدند علم پیشین الاهی با اراده آزاد انسان در تعارض است، «سازگارگرایان» بر این باورند که علم پیشین خداوند با اراده آزاد انسان سازگار است. «علامه طباطبایی» و «ویلیام کریگ» به گروه اخیر تعلق دارند و برای حل این مسئله راه حل ارائه می دهند. در این مقاله به بررسی تطبیقی «نظریه علم میانه»، به منزله راه حل نهایی کریگ و دیدگاه علامه طباطبایی در باب این مسئله، می پردازیم. نتیجه نهایی آن است که با وجود تفاوت دیدگاه دو متفکر در برخی موارد، هر دو اندیشمند ضمن پذیرش سازگاری علم پیشین الاهی با اختیار انسان معتقدند معرفت خداوند به افعال اختیاری انسان ناشی از معرفت او به این نوع افعال با تمام شرایط و خصوصیات آنهاست.

کلیدواژه‌ها: خداوند، علم پیشین الاهی، افعال اختیاری انسان، تقدیرگرایی الاهیاتی، نظریه علم میانه، کریگ، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

مسئله علم پیشین الاهی و اختیار انسان از جمله مسائلی است که هم در کلام و فلسفه اسلامی و هم در کلام مسیحی و فلسفه غرب به آن پرداخته می شود. گروهی همواره سعی کردند تا ناسازگاری میان علم پیشین الاهی و اختیار انسان را اثبات کنند و معتقدند

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، akashfi@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، matintayefehrostami@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۴

براساس این مسئله اگر خداوند عالم مطلق باشد به صورت پیشینی به افعال انسان معرفت دارد، بنابراین شخص نمی‌تواند از انجام فعل ممانعت ورزد و این با اختیار انسان در تناقض است. از طرف دیگر، عده‌ای به وجود سازگاری میان این دو قائل‌اند و تلاش می‌کنند چگونگی تعلق علم پیشین الهی به افعال انسان را نشان دهند، به گونه‌ای که علم پیشین الهی مانعی برای اختیار انسان به شمار نیاید. علامه طباطبایی و ویلیام کریگ به وجود سازگاری میان علم پیشین الهی و اختیار انسان معتقدند و هر دو متفکر تعلق علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان را از طریق معرفت خداوند به شرایط و اسباب وقوع فعل می‌دانند. با این تفاوت که علامه طباطبایی این نوع از معرفت خداوند را به سبب علم حضوری وی به سلسله علل می‌دانست، اما ویلیام کریگ معتقد است علم خداوند به شرایط وقوع فعل، به واسطه علم میانه (middle knowledge) خداوند به شرطی‌های خلاف واقع اختیار است. در این مقاله پس از بررسی راه‌حل‌های هر دو متفکر برای این مسئله، تطبیقی میان آرای آن‌ها صورت می‌پذیرد. در نهایت باید اشاره کرد که گرچه به سبب وجود اشکالاتی درباره نظریه علم میانه نمی‌توان آن را به منزله راه‌حل نهایی برای مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان به شمار آورد؛ اما با تعریف دوباره اختیار، آن‌طور که علامه طباطبایی به آن معتقد بود، و در همراهی با هر دو متفکر می‌توان الگویی برای تعلق علم الهی به افعال اختیاری انسان ارائه کرد که براساس آن علم خداوند به افعال اختیاری انسان از طریق معرفت وی به انجام فعل با تمام شرایط آن است. از آن‌جا که اختیار انسان از جمله شرایط انجام فعل است، بنابراین علم الهی به این موضوع تعلق می‌گیرد که انسان چه فعلی را با اختیار خود انجام خواهد داد.

۲. ویلیام کریگ^۱

ویلیام کریگ در کتاب خود با عنوان *علم پیشین الهی و اختیار انسان، سازگاری خدا باوری: علم مطلق سعی کرده است تا در جهت اثبات سازگاری خدا باوری، درباره انسجام صفات الهی و به صورت خاص، مسئله علم پیشین الهی به ممکنات استقبالی بنویسد و از آن دفاع کند؛ چراکه از نظر وی مسئله علم الهی به ممکنات استقبالی مهم‌ترین مسئله‌ای است که در تحلیل صفت علم مطلق الهی برمی‌خیزد. پیش از وارد شدن به این مسئله، نخست لازم است به تعریف مفاهیم ضروری مرتبط با آن بپردازیم.*

۱.۲ ازلیت خداوند

ازلیت (eternity) دو معنای متفاوت دارد و طی تاریخ هرگاه از ازلیت خداوند سخن به میان آمده به یکی از این دو معنا تفسیر شده است. براساس تفسیر اول، که آن را «زمانندی خداوند» می‌نامند، خداوند در زمان و به صورت نامتناهی وجود دارد. به این معنا که او در تمام لحظات گذشته حضور داشته است، در زمان حال موجود است، و در تمام لحظات آینده نیز موجود خواهد بود. در تفسیر دوم، که آن را «بی‌زمانی خداوند» می‌نامند، خداوند موجودی است فرازمانی که خارج از زمان وجود دارد. از آنجا که خداوند در این معنا وجودی غیرزمانی دارد، تمام زمان‌ها برای او حاضر است. فیلسوفان قرون وسطی عمدتاً ازلیت خداوند را در معنای بی‌زمانی به کار برده‌اند و فیلسوفان معاصر ازلیت خداوند را زمانمند می‌دانند (سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۸۹: ۶-۱۱).

در دوره مدرن، تفسیر ازلیت خداوند بر نوع نگاه افراد به زمان مبتنی شده است. بر این اساس، جی. ام. ای. مک‌تاگارت دو نوع نظریه متفاوت به نام‌های «نظریه A» (A-Theory) و «نظریه B» (B-Theory) را درباره زمان مطرح کرد که هر کدام از آن‌ها با تفسیر متفاوتی از ازلیت تناسب دارد.

در نظریه A زمان امری پویا (dynamic) و در حال تغییر است. تمایز میان گذشته، حال، و آینده عینی است و به آگاهی ما از تغییر وابسته نیست. براساس این نظریه، فقط حوادث زمان حال از واقعیت تام برخوردارند و آینده اصلاً وجود ندارد نه این‌که هنوز موجود نیست. طبق نظریه B زمان ایستا (static) است و هیچ جریان و گذری در آن وجود ندارد؛ به علاوه تمایز میان گذشته، حال، و آینده ذهنی است و هر سه در تساوی‌ای وجودی قرار دارند. در این نظریه زمان عبارت است از روابط «زودتر» (earlier) و «دیرتر» (later) که روابطی ثابت و نامتغیرند.

نظریه زمانندی خداوند با پذیرش نظریه A سازگار است؛ چراکه براساس آن خدا در لحظه‌ای خاص از زمان یعنی اکنون موجود است و گذشته و آینده دارد. در مقابل، نظریه بی‌زمانی خداوند با نظریه B سازگار است؛ به این معنا که همه زمان‌ها به صورت یکسان برای خداوند حاضرند (Craig, 1990: 336).

اهمیت بحث ازلیت خداوند و متناسب با آن نظریه‌های متفاوت درباره زمان در بحث علم پیشین الهی و اختیار انسان در این نکته است که رویکرد اتخاذشده درباره ازلیت خداوند و زمان نوع نگاه افراد درباره علم پیشین الهی به گزاره‌های ممکن استقبالی را تعیین

می‌کند. بنا بر نظریه B آینده به میزان گذشته و حال واقعی است و زمان به هیچ روشی مانع تعیین علی اتفاقات نمی‌شود؛ به این ترتیب، خداوند می‌تواند به همان روشی که درباره گذشته و حال معرفت دارد، به آینده و گزاره‌های ممکن استقبالی معرفت داشته باشد (Craig, 1991: 226).

با وجود این که از لیت خداوند اغلب به یکی از دو معنای زمانمندی و بی‌زمانی خداوند تفسیر شده است، ویلیام کریگ با پذیرش نظریه A درباره زمان تفسیر جدیدی از از لیت خداوند ارائه می‌دهد که طبق آن خداوند پیش از خلقت عالم بی‌زمان بوده است، اما پس از خلقت عالم زمانمند می‌شود. از آن جا که ویلیام کریگ عالم را براساس آموزه‌های دین حادث می‌داند، به علاوه از آن جا که از نظر او زمان امری است نسبی که بدون اشیا وجود ندارد، پیش از خلقت عالم به دست خداوند زمان نیز نمی‌توانسته وجود داشته باشد. بنابراین خداوند نیز تا پیش از خلقت بی‌زمان بوده است، اما پس از خلقت عالم خداوند به دو علت زمانمند می‌شود: دلیل نخست ناسازگاری بی‌زمانی خداوند با علیت او در جهان زمانمند است و دلیل دوم ناسازگاری بی‌زمانی خداوند با علم مطلق اوست، چراکه از نظر او اگر خداوند عالم مطلق باشد باید به امور زمانی نیز معرفت داشته باشد، اما خداوند بی‌زمان نمی‌تواند به واقعیات زمانمند علم پیدا کند (Craig, 1987: 501-503).

۲.۲ عالم مطلق

ویلیام کریگ عالم مطلق را این گونه تعریف می‌کند:

$S = O_2$ عالم مطلق است = تعریف برای تمام h_p ها، اگر p ، S به p معرفت دارد و به $\sim p$ باور ندارد (Craig, 1991: 6).

کریگ معتقد است O_2 تعریفی معتبر است و یک خدا باور می‌تواند عالم مطلق را براساس این تعریف تصدیق کند. نکته بسیار مهم در تعریف کریگ از عالم مطلق این است که از نظر او معرفت خداوند گزاره‌ای است. در این جا معرفت گزاره‌ای در مقابل معرفت حضوری قرار دارد. معرفت حضوری معرفتی است که فاعل شناسایی به صورت مستقیم و بی‌واسطه به متعلق شناسایی معرفت پیدا کند.

۳.۲ اختیار

ویلیام کریگ نیز مانند اغلب فیلسوفان غربی اختیار را به معنای توان انتخاب از میان دو یا

چند کار بدیل می‌داند (سعیدی‌مهر و ملاحسنی، ۱۳۸۹: ۴۳). از نظر وی فردی مختار است که قدرت داشته باشد تا از انجام فعلی خاص، که در حقیقت آن را انجام خواهد داد، ممانعت ورزد، هرچند از قدرت خود استفاده نکند. به‌علاوه وی فعلی را مختارانه می‌داند که هیچ علتی جز اراده آزاد فاعل در تحقق آن دخیل نباشد و فرض هر گونه علتی برای تحقق فعل از نظر کریگ انکار اختیارگرایی به‌شمار می‌آید.

۴.۲ علم پیشین الهی و اختیار انسان

براساس مسئله تقدیرگرایی (fatalism) امور آینده ضرورتی دارند که این ضرورت آن‌ها را نامتغیر کرده است. در نتیجه، انسان‌ها قادر نیستند با اراده آزاد خود آینده را رقم بزنند و این مسئله به نفی اختیار انسان‌ها می‌انجامد. تقدیرگرایی الهیاتی (theological fatalism) بر ضرورت علم پیشین (foreknowledge) خداوند درباره امور آینده مبتنی است و براساس آن، از آن‌جا که خداوند در زمانی پیش از t_1 می‌داند که علی در t_1 فعل A را انجام خواهد داد، علی نمی‌تواند از انجام فعل A ممانعت ورزد، در نتیجه فعل او مختارانه نیست. بر این اساس، در مسئله اختیار انسان و علم پیشین الهی چهار گزینه پیش روی ماست:

۱. پذیرش علم پیشین خداوند و رد اختیار انسان، که در واقع قبول تقدیرگرایی الهیاتی است؛
۲. پذیرش اختیار انسان و نفی علم پیشین خداوند؛
۳. نفی هر دو؛
۴. پذیرش هر دو.

ویلیام کریگ با برگرفتن گزینه چهارم معتقد است که نظریه علم میانه به‌منزله راه‌حل نهایی برای این مسئله می‌تواند چگونگی تعلق علم الهی به افعال انسان را نشان دهد، به‌طوری که براساس آن علم خداوند با اختیار انسان ناسازگار نیست.

۵.۲ علم میانه

لوئیس مولینا، فیلسوف اسپانیایی، نخستین بار نظریه علم میانه را مطرح کرد. این نظریه درصدد است تا با تحلیل لحظات منطقی علم خداوند مبنایی برای علم پیشین وی به ممکنات استقبالی فراهم آورد. اگرچه خداوند به همه چیز از ازل معرفت داشته است و توالی زمانی در علم او موجود نیست، از نظر مولینا نوعی توالی منطقی در معرفت خداوند

وجود دارد، به طوری که معرفت وی به برخی از گزاره‌ها بر معرفت او به گزاره‌های دیگر مقدم است. در لحظه اول از معرفت الهی، که نامشروط نیز است، خداوند به تمامی ممکنات اعم از ماهیات شخصی و جهان‌های ممکن معرفت دارد. مولینا چنین معرفتی را «علم طبیعی» (natural knowledge) می‌نامد؛ چراکه متعلقات این معرفت برای خداوند ضروری است و به هیچ‌وجه به تصمیمات مختارانه اراده الهی وابستگی ندارد. خداوند با علم طبیعی خود به وضعیت همه اموری که ممکن است تحقق پیدا کنند، هم‌چنین تمام آنچه مخلوقات (اگر در این وضعیت امور قرار گیرند) مختارانه می‌توانند انتخاب کنند، معرفت دارد.

در لحظه دوم از علم الهی، خداوند به تمام گزاره‌های خلاف واقع صادق از جمله گزاره‌های متعلق به اختیار مخلوقات معرفت دارد. به این معنا که خداوند در لحظه دوم از معرفت خود می‌داند در صورت تحقق وضعیت امور پیشین چه وضعیت امور ممکنی محقق خواهد شد. در حالی که خداوند در لحظه اول از معرفت خود به تمام آنچه مخلوقات می‌توانند انجام دهند معرفت دارد، در لحظه دوم از علم الهی خداوند به تمام آنچه مخلوقات مختار در پیشامدهای گوناگون انجام خواهند داد معرفت پیدا می‌کند. این نوع از معرفت الهی به این علت نیست که پیشامدها و موقعیت‌های علی انتخاب مخلوقات را تعیین می‌کنند، بلکه به سبب چگونگی انتخاب مختارانه مخلوق است. بنابراین خداوند در این مرتبه از معرفت خود می‌داند اگر وضعیت امور خاصی را تحقق بخشد، چه وضعیت امور ممکن دیگری به دست خواهد آمد. مولینا این نوع از معرفت خلاف واقع را «علم میانه» می‌نامد؛ زیرا این لحظه از علم خداوند میان لحظه اول و سوم از علم او قرار دارد. علم میانه نیز مانند علم طبیعی به تصمیمات اراده الهی وابسته نیست و خداوند صدق و یا کذب هیچ‌کدام از خلاف واقع‌های اختیار را تعیین نمی‌کند.

با وجود این، متعلقات علم میانه برخلاف علم طبیعی برای خداوند ضروری نیستند. از آن‌جا که گزاره‌های خلاف واقع به صورت امکانی صادق‌اند، بنابراین S می‌تواند از انجام a در موقعیت C ممانعت ورزد. در این صورت گزاره خلاف واقع متفاوتی صادق خواهد بود و خداوند به آن گزاره متفاوت معرفت خواهد داشت. در نتیجه اگرچه داشتن علم میانه برای خداوند ضروری است، متعلقات علم میانه برای خداوند ضروری نیست و او می‌توانست به گزاره‌های خلاف واقعی غیر از آنچه اکنون علم دارد معرفت داشته باشد.

در میان لحظه دوم و سوم از علم الهی، فرمان آزاد وی برای تحقق جهان قرار دارد؛ خداوند با علم طبیعی خود به تمام جهان‌های منطقاً ممکن معرفت دارد و با علم میانه خود می‌داند از میان جهانی‌هایی که تحقق آن‌ها برای او ممکن است، کدام‌یک زیرمجموعه

مناسبتی برای تحقق است. در نتیجه، با انتخاب آزاد خود فرمان تحقق جهانی را صادر می‌کند که با علم میانه خود به آن معرفت دارد.

در لحظه سوم از علم الهی خداوند به تمام گزاره‌هایی که در عالم واقع صادق‌اند، از جمله گزاره‌های ممکن استقبالی، معرفت دارد. مولینا این مرتبه را «علم آزاد» (free knowledge) می‌نامد؛ چراکه این لحظه از علم الهی منطقی‌متأخر است از فرمان خداوند برای تحقق جهان. متعلقات این مرتبه از علم خداوند نیز برای وی ضروری نیستند، به این علت که خداوند می‌توانست فرمان تحقق جهانی غیر از جهان حاضر را صادر کند که در آن صورت متعلقات علم آزاد خداوند نیز متفاوت بود.

۱.۵.۲ علم میانه و علم پیشین خداوند

علم میانه مبنایی برای علم پیشین خداوند به ممکنات استقبالی ارائه می‌دهد که این نکته می‌تواند علت برتری نظریه مولینیستی برای حل مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان در مقایسه با سایر راه‌حل‌ها به‌شمار آید.

از آن‌جا که خداوند با علم میانه خود به شرطی‌های خلاف واقع می‌داند در صورت تحقق وضعیت امور پیشین چه وضعیت امور ممکن پس از آن محقق خواهد شد، اگر وضعیت امور متفاوتی به‌دست آید و یا خداوند فرمان تحقق وضعیت امور متفاوتی را صادر کند؛ وی در نهایت می‌داند چه وضعیت اموری محقق می‌شود. حتی اگر وضعیت امور مقدم بنا بر تصمیم‌های مختارانه مخلوق تحقق پیدا کنند، خداوند با علمش به شرطی‌های خلاف واقع اختیار و اراده آزادش برای تحقق وضعیت امور پیش از آن به نتیجه این شرطی‌ها و بنابراین به اتفاقات ممکن در جهان واقع معرفت دارد.

این فهم از مبنای علم پیشین خداوند در مدل اصالت تصویری است؛ چراکه علم خداوند از ذهن او و براساس شهود بسیط وی به تمام شرطی‌های خلاف واقع ناشی شده است و بر ادراک اتفاقات آینده و یا هر چیزی خارج از نفس خداوند مبتنی نیست. او هم‌چنین به تصمیم اراده خود برای تحقق وضعیت اموری که مقدم‌اند بر شرطی‌های خلاف واقع معرفت دارد؛ در نتیجه خداوند بدون ارجاع به اشیای خارجی به آن‌چه در آینده واقعاً اتفاق خواهد افتاد علم پیشین دارد.

۲.۵.۲ اثبات علم میانه

اثبات علم میانه، چه از طرق فلسفی و چه از طرق دینی، بسیار دشوار است؛ چراکه تمایزی درخور توجه میان علم میانه و علم به خلاف واقع‌ها وجود دارد. شاید بتوان از لحاظ دینی

به متونی اشاره کرد که دلالت دارند بر این که خداوند می‌داند اگر اتفاقاتی که رخ خواهند داد به وقوع نپیوندند چه چیزی رخ خواهد داد و این امر شامل افعال عامل‌های مختار نیز می‌شود و از لحاظ فلسفی می‌توان این‌گونه استدلال کرد که شرطی‌های خلاف واقع تحت قانون طرد شق ثالث‌اند، بنابراین یا صادق‌اند و یا کاذب و اگر صادق باشند خداوند به سبب علم مطلقش به تمام گزاره‌های صادق به آن‌ها نیز معرفت خواهد داشت. با وجود این، استدلال ذکر شده در صورت موفقیت باز هم نمی‌تواند اثبات‌کننده علم میانه باشد؛ به این دلیل که این استدلال فقط ثابت می‌کند که خداوند به شرطی‌های خلاف واقع معرفت دارد و از آن‌جا که معرفت به شرطی‌های خلاف واقع با علم میانه متفاوت است، این استدلال برای اثبات علم میانه کافی نیست.

کریگ در این‌جا اشاره می‌کند که مدافع علم میانه برای اثبات مدعای خود تحت فشار نیست و بار اثبات مدعا بر دوش مدافع قرار ندارد. در واقع مدافع علم میانه الگویی را برای معرفت الهی تبیین می‌کند و به وسیله آن مبنایی برای علم پیشین خداوند فراهم می‌آورد. تمام آن‌چه لازم است مدافع علم میانه برای ابطال نظر مخالفان انجام دهد این است که نشان دهد چنین تبیینی محال نیست. او حتی می‌تواند قبول کند که چنین تبیینی کاذب است و علم خداوند این‌گونه نیست، اما اگر مدافع علم میانه نشان دهد چنین علمی محال نیست، این اشکال که خداوند به ممکنات استقبالی معرفت ندارد مرتفع می‌شود.

در نهایت، کریگ معتقد است که گرچه دلایل فلسفی و دینی کافی برای اثبات علم میانه وجود ندارد، اما دلایل کلامی قوی برای اعتقاد به این نظریه موجود است که از جمله آن می‌توان به علم خداوند به ممکنات استقبالی اشاره کرد. از نظر کریگ نظریه علم پیشین الهی بدون علم میانه تا حد زیادی عجیب است. اگر پیش از فرمان الهی خداوند فقط دارای علم طبیعی باشد و نه علم میانه، او در انتخاب جهان ممکن با اتفاقات ممکن درون آن به صورت کامل درباره آن‌چه اتفاق خواهد افتاد معرفت ندارد. در واقع بدون علم میانه خداوند پیش از فرمان خود برای خلق جهان صرفاً به این مطلب علم دارد که جهان واقع یکی از بی‌نهایت جهان‌های ممکن است، اما درباره آن‌که همین جهان محقق خواهد شد معرفتی ندارد؛ در نتیجه وی خود را با تمثیلی از جهان واقع و اتفاقات ممکن درون آن می‌یابد بدون این‌که پیش از خلقت درباره آن معرفت کامل داشته باشد. در نتیجه، فرض علم میانه در خداوند مبنایی برای علم پیشین فراهم می‌آورد که با اختیار انسان نیز سازگار است (Craig, 1991: 244-237).

۳. علامه طباطبایی

قرآن کریم از طرفی شامل آیاتی است که بر علم خداوند بر همه چیز دلالت دارد و از طرف دیگر آیاتی از آن به مختار بودن انسان اشاره می‌کند. در نتیجه، درباره مسئله علم الهی و اختیار انسان طی تاریخ اسلام بحث شده است و مکاتب مختلفی بر ناسازگاری میان آن‌ها تأکید کرده‌اند. با وجود این، علامه طباطبایی معتقد است علم الهی با اختیار انسان ناسازگار نیست و با وجود علم پیشین و مطلق واجب‌تعالی انسان هم‌چنان مختار است. پیش از بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب این مسئله به تعریف مفاهیم ضروری مرتبط با این مسئله از دیدگاه علامه خواهیم پرداخت.

۱.۳ علم الهی

علامه طباطبایی به وجود سه نوع علم برای واجب‌تعالی قائل است و از طریق صفات الهی از جمله اطلاق ذاتی، بساطت وجود، تجرد وجود، و علت‌العلل بودن خداوند به اثبات هر یک از این سه علم برای خداوند می‌پردازد.

۱.۱.۳ علم واجب به ذات خود

۱. هر موجود مجردی به دلیل تجرد از ماده به ذات خود علم دارد و علم برای خودش حاضر است.
۲. واجب‌تعالی موجودی است مجرد و منزله از ماده و قوه. در نتیجه: واجب‌تعالی به ذات خود علم دارد و این علم عین ذات اوست.

۲.۱.۳ علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات

از دیگر صفات واجب‌تعالی بساطت وجود و حقیقت صرف اوست، به طوری که از وحدت حقه برخوردار است و هیچ نقصان و کمبودی در او راه ندارد. در نتیجه، تمام کمالات وجودی در هستی به صورت برتر و عالی‌تر در او وجود دارد و به علت بساطت وجود خداوند این کمالات از یک‌دیگر متمایز نیستند. بنابراین واجب‌تعالی در مرتبه ذات خود به تمام موجودات علم دارد و این علم در عین تفصیلی بودن مجمل و در عین مجمل بودن تفصیلی است. از آن‌جا که این علم در مرتبه ذات خداوند است آن را «علم پیش از آفرینش» می‌نامند.

۳.۱.۳ علم واجب به مخلوق در مرتبه مخلوق

واجب تعالی علت العلل تمام هستی است و همه چیز معلول با واسطه و یا بی واسطه خداوند است. بنابراین سایر موجودات وجودهای رابطی اند که به آن وجود مستقل وابسته اند، به طوری که وجود تمام امور نزد حق تعالی حاضر است و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آن‌ها نیست. بنابراین خداوند در مرتبه ذات موجودات نیز به آن‌ها علم حضوری دارد. از آن‌جا که علم الهی در این مرتبه خارج از ذات او و در مرتبه ذات موجودات است، به آن «علم پس از آفرینش» می‌گویند. البته اگر این موجودات مجرد باشند، علم واجب بدون واسطه به خود آن‌ها تعلق می‌گیرد و اگر مادی باشند، علم واجب به صورت‌های مجرد آن‌ها [و به واسطه آن صورت‌ها به خود آن‌ها] تعلق می‌گیرد.

درباره آن‌چه گذشت باید به این نکته اشاره کرد که علم ازلی خداوند به معلول به این معنا نیست که معلول با وجود خاص خود از ازل موجود بوده است، بلکه واجب تعالی با علم حضوری خود و به سبب بساطت وجودش به همه موجودات پیش از آفرینش علم داشته است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۵۱-۳۵۲).

۲.۳ اختیار

در بحث علم پیشین الهی و اختیار انسان اختیار به این معناست که فاعل دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اختیار در این‌جا مساوی با انتخاب و گزینش است، به این ترتیب شخص مختار می‌تواند میان انجام فعل و یا ترک آن یکی را انتخاب کند (شیروانی، ۱۳۸۸: ۴، ۱۶۰).

۳.۳ مفهوم جبر

علامه طباطبایی در تعریف مفهوم جبر به این نکته اشاره می‌کند که گروهی مفهوم جبر را با ضرورت و اختیار را با لاضرورت اشتباه گرفته‌اند؛ بنابراین به سبب اصل «ضرورت وجود معلول در هنگام تحقق علت» به انکار اختیار انسان رأی داده‌اند و به جبر قائل شده‌اند، در حالی که از نظر علامه جبر به این معناست که افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان باشد و اراده انسان هیچ‌گونه تأثیری در فعل نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳، ۱۷۶-۱۸۵).

۴.۳ علم پیشین الهی و اختیار انسان

پرسشی که درباره علم پیشین الهی مطرح می‌شود مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان است. جبری‌مذهبان علم پیشین الهی را با اختیار انسان در تنافی می‌بینند. برای مثال فخر رازی در کتاب *المطالب العالیه* به بررسی دلایل عقلی درباره اثبات جبر می‌پردازد و برهان چهارم از ده برهان مطرح شده در این باب درباره ناسازگاری میان علم پیشین الهی و اختیار انسان است. رازی این برهان را به پنج شکل تقریر می‌کند که می‌توان براساس کلیات و نکات مشترک بیان شده در این تقریرها استدلال زیر را تنظیم کرد:

۱. خداوند از ازل به همه امور علم داشته است؛
 ۲. علم خداوند خطاناپذیر و خداوند از جهل منزّه است؛
 ۳. اگر تحقق امور در آینده ضروری نباشد و از علم خداوند تخلف کند، لازم می‌آید علم خداوند جهل باشد؛
 ۴. بنابراین علم پیشین خداوند به امور آینده از جمله افعال اختیاری انسان مستلزم این است که وقوع هر اتفاقی در آینده ضروری باشد؛
 ۵. ضروری بودن افعال انسان مستلزم این است که وی مجبور باشد.
- در نتیجه: علم پیشین الهی مستلزم این است که انسان مجبور و فاقد اختیار باشد (رازی، ۱۴۰۷: ۶۶-۴۸).

فخر رازی هم‌چنین در پاسخ به این اشکال که علم تابع معلوم است و نه معلوم تابع علم پاسخ می‌دهد که علم تابع ماهیت معلوم است و نه وجود آن و وجود معلوم تابع علم است. به این معنا که معتقدند معنای تابع بودن علم خدا برای معلوم این است که علم خدای سبحان در ازل به ماهیت معین و حادثی تعلق می‌گیرد و تابع آن است، اما وجود آن ماهیت تابع علمی است که خداوند از ازل به آن ماهیت معین داشته است و چون خداوند در ازل به آن ماهیت با آن خصوصیات معین علم داشته است، در وجود نیز دارای همان خصوصیات است.

علامه طباطبایی در پاسخ به جبری‌مذهبان بیان می‌کند:

۱. در صورتی علم خداوند تابع ماهیت است که ماهیت دارای اصالت باشد و در ازل و پیش از به وجود آمدن از خود تحقق و ثبوتی داشته باشد تا علم خداوند نیز به آن تعلق بگیرد. در حالی که اصالت از آن وجود است و ماهیت چنین اصالت و تقدیمی بر وجود ندارد؛

۲. آنچه جبری مذهببان در چگونگی علم خداوند به آن معتقدند مستلزم این است که علم خداوند نیز مانند انسان علم حصولی باشد. در حالی که علم واجب تعالی به همه موجودات علم حضوری است و این علم حضوری نیز به دو قسم است؛ اول علم حضوری خداوند به موجودات در مرتبه ذات خود و پیش از خلق آنها و دوم علم حضوری خداوند در مرتبه ذات موجودات و پس از خلقت آنها؛
۳. علم حقیقی خداوند به موجودات به این معناست که تمام امور از جمله افعال اختیاری انسان با تمام مشخصات و خصوصیات خود معلوم واجب تعالی قرار می‌گیرند و اختیار یکی از این مشخصات است.

در حقیقت، علامه در پاسخ به مسئله علم پیشین خداوند به افعال اختیاری انسان پاسخ می‌دهد که علم خداوند به صورت مطلق به امور تعلق پیدا نمی‌کند، بلکه هر موجودی با تمام قیود، خصوصیات، و مشخصات خود معلوم واجب تعالی است. درباره افعال اختیاری انسان نیز علم خداوند به تمام مشخصات فعل انسان تعلق می‌گیرد که اختیار یکی از آنهاست. بنابراین هنگامی که علم خداوند به فعل خاصی تعلق پیدا می‌کند به این معنا نیست که او فقط می‌داند این فعل به دست آن فرد خاص محقق می‌شود چه با اختیار و چه بی‌اختیار، بلکه وی از ازل می‌داند کدام فعل انسان با اختیار وی صورت می‌پذیرد و کدام فعل بدون اختیار. به علاوه، علم خداوند به هر چیز باعث می‌شود آن امر با همه اوصاف و مشخصاتش، که معلوم خداوند است، به طور وجوب و ضرورت تحقق یابد، بنابراین علم خداوند به فعل اختیاری انسان نیز مستلزم این است که ضرورتاً آن فعل با اختیار فرد انجام شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۵۰-۳۵۳).

البته باید به این نکته توجه داشت که این اختیار انسان اختیار تکوینی است نه این که اختیار او مطلق باشد؛ به این دلیل که اختیار انسان فقط یکی از اجزای سلسله علل است و علاوه بر اختیار او اسباب و علل خارجی دیگری نیز در انجام فعل دخیل‌اند. بنابراین فعل اختیاری انسان علاوه بر اختیار او موقوف به موافقت علل و اسباب دیگری خارج از او نیز است که یکی از آنها خواست و اراده حق تعالی است که در رأس این سلسله قرار دارد و همه اسباب و علل، حتی اختیار انسان، به ذات او منتهی است؛ زیرا او آفریننده انسان و اختیار اوست (همان: ج ۱۶، ۹۷).

در نتیجه، اگر علم خداوند به افعال انسان تعلق پیدا کند، به این معنا نیست که انسان مجبور است و فعلش اجباری است؛ زیرا این علم مستلزم این است که فعل با اختیار و اراده انسان تحقق یابد نه به صورت مطلق و علی‌ای حال. بنابراین، رابطه تأثیر و تأثر

میان آن شخص و فعل هم‌چنان برقرار است و ضرورتاً انسان آن فعل را با اختیار خود انجام خواهد داد.

۵.۳ قضا و قدر

بسیاری از آیات قرآن مجید بر این موضوع دلالت دارند که هر آنچه در جهان اتفاق افتد از ازل در پیش خداوند محفوظ است و هیچ حادثه‌ای رخ نمی‌دهد مگر براساس مشیت الهی.^۳ به‌علاوه وجود آیاتی دیگر^۴ نشان می‌دهد که اندازه هر چیز نیز نزد خداوند محفوظ است. با وجود این، قرآن مجید شامل آیاتی است که بیان می‌کند انسان در عمل خود مختار است، به‌طوری که می‌تواند در سرنوشت خود تأثیر گذارد و آن را تغییر دهد.^۵ در مکتب معتزلی از اختیار حمایت می‌کردند و معتقد بودند گسترش و شمول قضا و قدر الهی در همه عالم، از جمله افعال اختیاری انسان، به معنای نفی اختیار از انسان است؛ در حالی که انسان با شهود خود اختیار را درک می‌کند. در مکتب اشعری از جبر طرف‌داری می‌کردند و به‌طور کلی اختیار و آزادی را از انسان سلب می‌کردند و معتقد بودند همه چیز، اعم از افعال انسان، معلول قضا و قدر است (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۳-۴۰). در این جا پس از تعریف هر یک از مفاهیم قضا و قدر، نظر علامه طباطبایی را نیز در این باب بررسی خواهیم کرد.

۱.۵.۳ مفهوم قضا

علامه طباطبایی قضا را این‌گونه تعریف می‌کند: «معنای عرفی و متعارف قضا عبارت است از ضروری و واجب‌ساختن نسبت میان موضوع و محمول» (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۴). اکنون اگر این ایجاب را به‌صورت حقیقی در نظر بگیریم نه اعتباری، قضا به معنای همان وجوبی است که موجودات امکانی در انتساب با علت تامه خود به آن متصف می‌شوند. همه موجودات پس از تحقق به وجوب غیر متصف‌اند که از ناحیه علت دریافت می‌کنند و اگر یک موجود امکانی را با علت تامه خود بسنجیم دارای ضرورت و وجوب است؛ بنابراین همه موجودات ضرورت و ایجاب دارند و این سلسله علت به ذات واجب‌تعالی منتهی می‌شود و اوست که ایجاب‌کننده سایر علت‌ها و معلول‌های آنهاست. از آن جا که از نظر علامه طباطبایی علم خداوند به ممکنات دو قسم است: ۱. علم به ممکنات در مرتبه ذات خداوند و خارج از ذات اشیا و ۲. علم به اشیا خارج از ذات الهی و در مرتبه ذات موجودات، علامه قضای الهی را نیز بر دو قسم می‌داند: یکی در مرتبه ذات موجودات که آن را قضای فعلی می‌نامد و این‌گونه تعریف می‌کند: «و چون همان وجود

عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای فعلی واجب تعالی به شمار می آید» (همان). دیگری در مرتبه ذات الهی که آن را قضای ذاتی می نامد و معتقد است همه موجودات و وجوب میان آن‌ها در مرتبه‌ای بالاتر و در علم ذاتی خداوند نیز متعلق معرفت خداوند قرار می گیرند و همه اشیا همان گونه که در خارج وجود دارند به نحو تفصیلی در مرتبه ذات نیز معلوم خداوندند.

۲.۵.۳ مفهوم قدر

قدر در تعریف علامه طباطبایی «اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می گیرد و تقدیر عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم» (همان: ۳۱۵). حال اگر تقدیر را بر حقایق منطبق کنیم به معنای حدود و اندازه‌هایی است که موجودات مادی از علل ناقصه خود کسب می کنند و صورت‌های علمی این حدود و اندازه‌ها در عالم فوق ماده موجود است.

در واقع، علل ناقصه به واسطه جهت‌ها و حیثیات گوناگون خود اثر خاصی را در معلول به وجود می آورد و این آثار صفات معلول را مقید و محدود می کند. همه اندازه‌ها و مشخصاتی که معلول از علت ناقصه خود دریافت می کند، در حقیقت به اعتبار صورت علمی آن‌ها در عالم فوق ماده و براساس آن است. به همین دلیل آن صورت‌های علمی مانند الگو و قالبی برای موجودات اند (همان: ۳۱۲-۳۱۸).

بنابراین به طور خلاصه «قدر» بر حسب عینیت خارجی همان تعیین انتزاع شده از وجود خارجی است و «تقدیر» همان تعیین علمی است که وجود خارجی بر طبق آن شکل می گیرد و «قضا» همان ایجاب علمی است که وجوب خارجی را به دنبال دارد» (همان: ۳۱۸).

۳.۵.۳ قضا و قدر و اختیار انسان

بنا بر آنچه گفته شد، اشیا در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و ضرورت دارند، اما گستره و شمول این قضا و قدر الهی به معنای نفی اختیار انسان نیست؛ زیرا معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که پس از تحقق فعل باز هم نسبتش با وجود و عدم مساوی باشد، چراکه محال است یک ممکن بدون ترجیح یکی از طرفین وجود و عدم تحقق یابد. بنابراین فعل اختیاری نیز مانند تمام ممکنات دیگر پس از وجود دارای وجوب و ضرورت بالغیر می شود و هنگامی که آن را با علت تامه خود بسنجیم ضروری و واجب خواهد بود و این ضرورت و وجوب از ناحیه علت تامه است، اما هنگامی که با یکی از اجزای علت تامه مانند انسان بسنجیم ممکن الوجود است و همین معنای اختیار انسان در قبال آن فعل است.

بنابراین فعل اختیاری انسان نیز از جهتی دارای ضرورت و وجوب است و آن هنگامی است که آن را با علت تامه خود بسنجیم، در این صورت آن فعل ضروری الوجود است و مورد قضا و اراده ازللی خداوند قرار می‌گیرد. از جهت دیگر ممکن است و آن زمانی است که با انسان و یا با هر جزء دیگری از سلسله علل مقایسه شود. بنابراین شمول قضا و قدر در عالم به معنای وجود سلسله علت‌های تامه و معلول‌های آن‌ها در همه عالم است و این امر با وجود امکان در عالم از جهت دیگر منافات ندارد.

علاوه بر این، اراده و علم خداوند به افعال اختیاری با تمام شئون و مشخصاتشان تعلق می‌گیرد و اختیار یکی از این مشخصات است. در حقیقت، اراده خداوند در طول اراده انسان قرار دارد و نه در عرض آن و هنگامی که به یکی از افعال انسان معرفت داشته باشد به این معناست که واجب‌تعالی می‌داند فعل به صورت اختیاری صورت می‌پذیرد نه این که تعلق معرفت الهی به امور به صورت مطلق باشد.

در نهایت، روشن شد که هر فعلی از افعال اختیاری انسان در مقایسه با اراده الهیه ضروری و واجب‌الوجود است. در عین حال، از جهت دیگر و به نسبت خود فاعل ممکن‌الوجود و اختیاری است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۵۳-۱۵۵).

۶.۳ امر بین امرین

معتزله بر آن بودند که افعال انسان فقط به خود فاعل مستند است و تحت تأثیر هیچ علتی غیر از اراده فاعل قرار ندارد. بنابراین تأثیر اراده خداوند در افعال اختیاری انسان را نیز منکر شدند و معتقد بودند افعال انسان مستقل از خواست و اراده خداوند است. این امر همان چیزی است که در کلام به آن تفویض گفته می‌شود؛ به این معنا که افعال اختیاری انسان صددرصد تحت تأثیر اراده اوست و هیچ‌گونه استنادی به فاعل دیگر و علت دیگر ندارد. اما این مطلب به معنای محدود شدن قدرت واجب‌تعالی است و با قدرت مطلق وی ناسازگار است. به همین دلیل، علامه طباطبایی براساس روایتی که از معصومین (ع) مبنی بر «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» (کلینی، ۱۳۶۳) نقل شده است، به نظریه «امر بین امرین» درباره افعال اختیاری انسان قائل شد و معتقد است نظریه صحیح در باب افعال اختیاری انسان این است که افعال او هم به اراده فاعل مستند باشد و هم به اراده‌ای مافوق و در طول اراده فاعل. به این معنا که علتی مافوق انسان فعل او را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان پس از این که فعل را با اراده و اختیار خود انتخاب کرد، آن را با موافقت

سایر اجزای علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی محقق می‌سازد. امر بین امرین به این معناست که انسان یکی از اجزای علت فعل است و با این‌که فعل در خارج به واسطه اجتماع این جزء و اجزای دیگر در سلسله علل واجب و ضروری می‌شود، تا پیش از تحقق فعل نسبت آن با انسان تساوی است و ممکن است تحقق یابد و ممکن است ایجاد نشود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ج ۳، ۱۷۶-۱۹۰).

۷.۳ مسئله بداء

بداء در لغت به معنای شروع کردن، آغاز کردن، سرزدن، و رخ دادن است (آذرنوش، ۱۳۸۴: ۲۸) و در قرآن مجید نیز به معنای ظهور کردن و آشکار شدن امری به کار رفته است (زمر: ۳۹). مسئله بداء از جمله مسائل کلامی است که هم درباره انسان به کار می‌رود و هم درباره خداوند، اما آنچه این اصطلاح را این‌گونه مورد توجه قرار داده است، نسبت دادن آن به حق تعالی به معنای تجدید رأی و اراده اوست که از اعتقادات کلام امامیه به شمار می‌آید. با وجود این، صدق مفهوم بداء برای انسان با نسبت دادن آن به واجب تعالی متفاوت است. بداء درباره انسان به این معناست که او دست به امری بزند، اما به سبب جهل خود در میانه انجام کار متوجه شود آن امر به سود او نیست و تصمیمش را تغییر دهد، در حالی که بداء درباره خداوند هرگز به این معنا نیست. در حقیقت، بداء در خداوند به این معناست که حق تعالی چیزی را مطابق با اوضاع و شرایطی مقرر کند، اما به دلیل تغییر اوضاع و شرایط آن را تغییر دهد (خواجہ‌گیر، ۱۳۸۵: ۶۰-۶۶). علت این تغییر شرایط و به دنبال آن تغییر اراده خداوند این است که جهان دارای دو نظام است: یکی نظام ثابت که تغییر در آن راه ندارد. در این نظام از آن‌جا که همه چیز دارای وجوب و ضرورت است، هیچ تغییر و تحولی صورت نمی‌گیرد. بر همین اساس، به علم خداوند به این نظام نیز قضای حتمی گفته می‌شود که در معرض تغییر و تحول نیست و وقوع آن حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. چنین قضایی از علوم اختصاصی و انحصاری خداوند به شمار می‌آید و هرگز بداء در آن اتفاق نمی‌افتد. اما نظام دیگری است که در آن تغییر و تحول اتفاق می‌افتد؛ از آن‌جا که نظام مادی نظام قوه و استعدادهاست، استعدادها و امکانات با تعدد جهات مستعدله متنوع می‌شوند و احتمال تحقق امور گوناگون به وجود می‌آید. بنابراین تا پیش از تحقق وجود یافتن معلول اسباب و علل خاصی در چگونگی آن دخیل‌اند و با تغییر هر یک از این اسباب یا علل ناقصه معلول نیز به نحوی متفاوت خواهد بود. در نتیجه، معلول در مقایسه با

اجزای علل تامه خود ممکن الوجود است و تا پیش از تحقق معلول امکان تغییر و تحول وجود دارد، اما پس از تحقق این امکان از میان می‌رود و معلول واجب و ضروری می‌شود. در نتیجه، از آنجا که قدر به معنای علم خداوند به همین رابطه میان معلول‌ها و اجزای علل تامه است، قدر الهی قابل تغییر است و بنابراین بدهاء در آن راه دارد.

با وجود این، متکلمان اهل سنت با آموزه بدهاء مخالفت کرده‌اند و معتقدند بدهاء به این معناست که علم خداوند جهل شود. علامه طباطبایی در نفی این سخن اشاره می‌کند که علم خداوند برخلاف علم انسان ذاتی است و مبدل به جهل نمی‌شود. بنابراین بدهاء به معنای ظهور امری از ناحیه واجب تعالی است پس از این که ظاهر مخالف آن بود. پس بدهاء به معنای محو اول و اثبات ثانی است که خداوند به هر دوی آن‌ها عالم است. از نظر علامه طباطبایی اختلاف در پذیرش و رد مسئله بدهاء اختلافی لفظی است، چراکه از نظر مخالفان بدهاء مستلزم تغییر در علم خداوند است، در حالی که بدهاء در کلام امامیه و آن‌طور که از روایات معصومین برمی‌آید^۶ هرگز چنین معنایی نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۲-۹۸).

۴. مقایسه دیدگاه‌های ویلیام کریگ و علامه طباطبایی

اکنون پس از بررسی آرای ویلیام لین کریگ و علامه طباطبایی در باب مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان، به مقایسه دیدگاه‌های این دو متفکر در این باره خواهیم پرداخت. با توجه به تفاوت رویکرد و روش این دو اندیشمند در برخورد با مسئله مورد نظر، آرای ایشان را در ذیل مفاهیم و مباحث جداگانه با هم مقایسه خواهیم کرد.

۱.۴ علم الهی

از جمله مسائلی که درباره ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان به آن پرداخته می‌شود، چگونگی تعلق علم الهی به امور گوناگون و از جمله ممکنات استقبالی است. ویلیام کریگ علم خداوند را گزاره‌ای می‌داند و معتقد است عالم مطلق کسی است که به تمام گزاره‌های صادق P معرفت دارد و به $\sim P$ باور ندارد. بر همین اساس، علم خداوند به ممکنات استقبالی نیز به معنای علم وی به گزاره‌های ممکن استقبالی است. با وجود این، علامه طباطبایی معتقد است علم هر علت بسیط به معلولش از نوع علم حضوری است و معلول با تمام وجودش نزد علتش حضور دارد. در نتیجه، علم الهی از نوع علم حضوری است و از آنجا که خداوند علت تمام هستی است، همه امور با وجود وابسته خود نزد

واجب تعالی حضور دارند. البته اگر این موجودات مجرد باشند بی واسطه متعلق علم الهی قرار می‌گیرند و اگر مادی باشند علم واجب به صورت‌های مجرد آن‌ها تعلق می‌گیرد. از طرف دیگر، ویلیام کریگ در تحلیل معرفت خداوند علم الهی را مطابق با مولینسیسم به سه لحظه منطقی تقسیم می‌کند و معتقد است که خداوند در لحظه اول و در علم طبیعی خود به تمام امور ممکن اعم از ماهیات شخصی و جهان‌های ممکن، در لحظه دوم و در علم میانه به گزاره‌های خلاف واقع صادق، و در لحظه سوم که به آن علم آزاد می‌گویند به تمام گزاره‌های صادق از جمله گزاره‌های ممکن استقبالی در جهان واقع معرفت دارد. اما علامه طباطبایی در تحلیل علم الهی به سه مرتبه علم واجب تعالی به ذات خود، علم حضوری خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات الهی، و علم حضوری واجب تعالی به مخلوقات در مرتبه ذات آن‌ها قائل است.

۲.۴ علم خداوند به ممکنات استقبالی

ویلیام کریگ معتقد است از آن‌جا که گزاره‌های ممکن استقبالی مانند گزاره‌های زمان حال و گذشته تحت اصل دوارزشی صدق^۷ قرار می‌گیرد، بنابراین یا صادق‌اند و یا کاذب. از آن‌جا که در تعریف عالم مطلق یک عالم مطلق مانند خداوند باید به تمام گزاره‌های صادق معرفت داشته باشد، بنابراین خداوند به گزاره‌های ممکن استقبالی صادق نیز مانند سایر گزاره‌ها معرفت دارد و معرفت خداوند به این گزاره‌ها در مرتبه علم آزاد وی قرار دارد. به این معنا که خداوند به واسطه علم طبیعی خود به تمام گزاره‌های ممکن معرفت دارد و به واسطه علم آزاد خود می‌داند کدام گزاره ممکن استقبالی در جهان واقع تحقق پیدا خواهد کرد و بنابراین صادق است.

به دلیل این‌که علم الهی در نگاه علامه طباطبایی، برخلاف نظر کریگ، گزاره‌ای نیست، نحوه معرفت خداوند به ممکنات استقبالی نیز در نظر ایشان متفاوت است. بنا بر نظر علامه واجب تعالی به خود امور ممکن استقبالی از طریق اسباب و علل آن‌ها معرفت دارد. در حقیقت، هر شیء مفروضی یا در نفس الامر موجود است که در این صورت وجودش ضروری خواهد بود و یا معدوم است که در نتیجه عدمش ضروری است (سعیدی مهر، ۱۳۷۵: ۱۳۴). از طرف دیگر، وجود هر معلولی نزد علتش حاضر است و علت به صورت حضوری به معلول خود معرفت دارد. در نتیجه، با اعتقاد به اصل علیت و با توجه به این‌که خداوند علت تمام چیزهاست، واجب تعالی به وسیله علم خود به اسباب و علل امور گوناگون به این موضوع معرفت پیدا می‌کند که چه امری محقق خواهد شد.

۳.۴ ازلیت خداوند

همان‌طور که بیان شد، به‌طور سنتی دو تفسیر از ازلیت خداوند وجود داشته است. در تفسیر اول ازلیت خداوند به معنای حضور وی در تمام لحظات و زمان‌هاست و در تفسیر دوم ازلیت به معنای فرازمان‌بودن خداوند است. در عصر جدید با به‌وجود آمدن نظریات مختلف دربارهٔ زمان تفسیر از ازلیت خداوند نیز با نظریه‌های زمان منطبق شد. تفسیر اول از ازلیت مطابق با نظریهٔ A دربارهٔ زمان و تفسیر فرازمانی از ازلیت مطابق با نظریهٔ B دربارهٔ زمان است.

ویلیام کریگ با پذیرش نظریهٔ A دربارهٔ زمان معتقد است که ازلیت خداوند به معنای حضور وی در تمام لحظات و زمان‌هاست. اما زمان‌مندبودن خداوند فقط پس از خلقت عالم است. از آن‌جا که ویلیام کریگ بر مبنای آموزه‌های دینی عالم را حادث می‌داند، معتقد است تا پیش از خلقت عالم خداوند بی‌زمان بوده است، اما پس از آفرینش به سبب برقراری رابطه با عالم مادی خداوند نیز زمانمند می‌شود و ازلیت او به معنای حضورش در تمام زمان‌هاست.

علامه طباطبایی برخلاف ویلیام کریگ عالم را قدیم می‌داند. زمان در تعریف علامه طباطبایی عبارت است از: «مقدار پیوسته و گذرایی که بر حرکت عارض می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹). بنابراین از آن‌جا که حرکت مختص ماده است، زمان نیز مربوط به عالم مادی است و بنابراین جزئی از عالم به‌شمار می‌آید. به همین سبب، از نظر علامه طباطبایی فرض حدوث عالم به تناقض منجر می‌شود؛ به این دلیل که حدوث زمانی عالم به این معناست که پیش از آفرینش زمانی وجود داشته است که مقارن با خداوند بوده است و عالم در آن وجود نداشته است. این در حالی است که زمان جزئی از عالم است و معنا ندارد عالم که زمان جزئی از آن است حادث زمانی باشد (همان: ۲۰۸-۲۰۹). به‌علاوه، از آن‌جا که زمان مختص ماده است، ازلیت خداوند در نگاه علامه طباطبایی نیز مطابق با تفسیر اول و فرازمان‌بودن خداوند است. از نظر ایشان ازلیت و دوام هستی پروردگار هرگز در چهارچوب زمان قرار ندارد و ازلیت خداوند در نگاه ایشان به این معناست:

چیزی بر موجود ازلی پیشی نگرفته باشد و چنین موجودی نباید محدود به حدی باشد. نیز منظور از نداشتن حد این نیست که خداوند در زمان‌های غیرمتناهی وجود داشته است؛ چون در این صورت بالاخره بر زمان منطبق می‌شود و لازمهٔ انطباق بر زمان این است که موجود، حرکت یا دارای حرکت باشد که با تغییر و دگرگونی آن، موجود نیز دگرگون می‌گردد و خدا از این نسبت‌ها منزّه است. پس منظور از ازلیت الهی و نداشتن حد زمانی و

غیره این است که او دارای وجود حق و ثابتی است و هستی او بدون قید و شرط است؛ یعنی او به هر حال و در هر تقدیر فرضی و یا خیالی، دارای وجود است و هیچ‌گونه دست‌خوش تغییر و دگرگونی قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹).

نکته‌ای که در این جا باید به آن اشاره کرد این است که منظور ویلیام کریگ از عالم فقط عالم ماده است، از این رو وی عالم را حادث می‌داند اما علامه طباطبایی عالم را اعم از عالم عقول، عالم مثال، و عالم ماده می‌داند و معتقد است عالم به معنای اعم قدیم است و فقط عالم ماده حادث است. در حقیقت، کریگ و علامه طباطبایی دربارهٔ حدوث عالم ماده هم‌نظرند و هر دو زمان را متعلق به عالم ماده می‌دانند، اما ویلیام کریگ به وجود عالمی جز عالم ماده قائل نیست و بنابراین کل عالم را حادث می‌داند، اما علامه طباطبایی عالم را متشکل از سه عالم عقول، مثال، و ماده می‌داند و حادث‌بودن آن را محال می‌داند.

۴.۴ اختیار

ویلیام کریگ اختیار را با همان معنای متداول در فلسفه غرب تعریف می‌کند که بر طبق آن فاعل A در انجام عمل X مختار است، اگر بتواند با انتخاب انجام‌ندادن آن از انجام آن خودداری کند. همین معنا از اختیار را در کلام علامه طباطبایی نیز می‌توان یافت. از نظر وی، اختیار به معنای گزینش میان انجام فعل و یا ترک آن است. فاعل برای این گزینش از علم خود استفاده می‌کند، بنابراین فاعل مختار کسی است که با علم خودش جهت اصلاح در انجام و یا ترک فعل را برمی‌گزیند و به یکی از آن‌ها مبادرت می‌ورزد.

آنچه موجب تفاوت نگاه علامه طباطبایی با ویلیام کریگ دربارهٔ اختیار می‌شود، استناد فعل به عوامل دیگری جز فاعل است. در نگاه ویلیام کریگ اگر هر عامل دیگری جز اختیار فاعل در انجام فعل مؤثر باشد، آن فعل اختیاری نخواهد بود. به علاوه، وی تأکید می‌کند حتی سؤال از علت فعل به معنای نفی اختیار است. با وجود این، این معنا از اختیار یعنی استناد فعل فقط به خود فاعل و نه هیچ علت دیگری، از نظر علامه معنای تفویض است نه اختیار. علامه طباطبایی به نظریهٔ امر بین امرین در باب اختیار قائل است. از نظر وی، نظریهٔ صحیح دربارهٔ افعال اختیاری انسان این است که افعال او هم به ارادهٔ فاعل مستند باشد و هم بر اراده‌ای مافوق و در طول ارادهٔ فاعل. بنابراین انسان فعل را با ارادهٔ خودش انتخاب می‌کند، اما در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خود است.

۵.۴ علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان

نقطه مشترک در افکار ویلیام کریگ و علامه طباطبایی در باب تعلق علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان این است که از نظر هر دوی آن‌ها علم خداوند به افعال انسان با تمام شرایط و صفات آن تعلق می‌گیرد و نه به صورت مطلق. به این ترتیب، خداوند به این موضوع معرفت دارد که شخص P فعل A را به صورت مختارانه انجام خواهد داد. به علاوه، در نگاه هر دو متفکر علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان به سبب معرفت وی به اسباب و شرایط تحقق فعل است. با این تفاوت که از نظر ویلیام کریگ معرفت خداوند به شرایط تحقق فعل با علم میانه خداوند است؛ خداوند با علم میانه خود به شرطی‌های خلاف واقع معرفت دارد. بر این اساس، خداوند می‌داند اگر شخص P در موقعیت C قرار بگیرد چه فعلی را به صورت مختارانه انجام خواهد داد. اما در نگاه علامه طباطبایی معرفت خداوند به شرایط و اسباب وقوع فعل با علم حضوری او به سلسله علل ناقصه و اسباب تحقق فعل است. واجب تعالی به سبب وجود مطلق و مجرد خود به صورت حضوری به تمام معلول‌های خود معرفت دارد و از آن‌جا که واجب تعالی علت العلل تمام هستی است، به تمام امور از جمله علل ناقصه در تحقق فعل اختیاری انسان معرفت دارد و می‌داند شخص P در موقعیت C چه فعلی را مختارانه انجام خواهد داد.

۶.۴ تغییر در علم الهی

پس از شرح کیفیت تعلق علم الهی به افعال اختیاری از نظر علامه طباطبایی و ویلیام کریگ، سؤالی که در این‌جا هم‌چنان باقی می‌ماند درباره ممانعت شخص از انجام فعل و یا تحقق فعل اختیاری مغایر با علم پیشین خداوند است. ویلیام کریگ با اتخاذ راه‌حل اکام^۱ حقایق را به دو دسته مستقر (hard facts) و غیرمستقر (soft facts) تقسیم می‌کند. از نظر کریگ «حقیقت غیرمستقر رویداد و یا واقعیتی در زمان حال یا گذشته است که به صورت خلاف واقع به رویداد و یا واقعیتی در زمان آینده وابسته است، به طوری که رویداد و یا حقیقت مقدم نتیجه رویداد و یا حقیقت مؤخر است که رویداد مؤخر شرط وقوع آن رویداد مقدم است» (Craig, 1986: 83). هم‌چنین وی حقیقت مستقر را این‌گونه تعریف می‌کند: «حقیقت مستقر رویداد و یا واقعیتی است که این‌گونه وابسته نباشد» (همان). وی به این موضوع اشاره می‌کند که باورهای الهی از جمله حقایق غیرمستقرند و

به صورت خلاف واقع به امور آینده وابسته‌اند. به این ترتیب، اگر انسان فعلی را برخلاف علم پیشین خداوند انجام دهد به معنای کاذب شدن باورهای الهی نیست، بلکه به سبب وابستگی خلاف واقع باورهای خداوند به افعال اختیاری انسان، اگر انسان به گونه‌ای متفاوت عمل کرد، علم الهی نیز به گونه‌ای متفاوت خواهد بود. همین نکته را می‌توان در افکار علامه طباطبایی در بحث بدها نیز یافت. اگرچه علامه برخلاف کریگ علم الهی را حضوری و ذاتی می‌داند، وی نیز معتقد است در صورت وقوع بدها در امری خداوند هم به تقدیر قبل معرفت داشته است و هم به تقدیر جدید. از نظر علامه طباطبایی از آنجا که در تحقق هر امر مادی شرایط و اسباب گوناگونی حاکم است و در حقیقت یک سلسله از علل باید وجود داشته باشد تا فعل انسان محقق شود، با تغییر هر یک از این علل و شرایط نحوه وقوع فعل نیز به گونه‌ای متفاوت خواهد بود، اما این مطلب به این معنا نیست که خداوند درباره شرایط جدید جاهل است و اگر فعل به گونه‌ای متفاوت تحقق یابد، علم خداوند نیز کاذب می‌شود، بلکه خداوند به هر آنچه اتفاق افتد معرفت دارد. بدها در حقیقت به این معناست که حق تعالی چیزی را مطابق با اوضاع و شرایطی مقرر کند، اما با تغییر اوضاع و شرایط آن را تغییر دهد. در نتیجه، در نگاه علامه طباطبایی نیز علم خداوند مبدل به جهل نمی‌شود و بدها به معنای محو اول و اثبات ثانی است که خداوند به هر دوی آن‌ها عالم است.

۵. نتیجه‌گیری

ویلیام کریگ در حل مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان، با اتخاذ راه حل مولینیستی، نظریه علم میانه را به منزله راه‌حلی ممکن معرفی می‌کند که می‌تواند سازگاری میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را نشان دهد. از نظر کریگ، علم پیشین الهی درباره انجام فعل به دست انسان صرفاً به این معناست که او فعل را انجام خواهد داد، نه این که ضرورتاً این کار را خواهد کرد. علامه طباطبایی نیز اختیار انسان را در حقیقت همین امکان انجام دادن یا ندادن فعل تا پیش از تحقق آن می‌داند. از نظر وی نیز اگر فعل را پس از تحقق و در مقایسه با علت تامه‌اش بسنجیم، ضروری و نامتغیر است؛ اما هنگامی که آن را با انسان، که یکی از علل ناقصه تحقق فعل بوده است، مقایسه کنیم ممکن خواهد بود؛ بنابراین شخص می‌تواند آن را انجام دهد و یا از انجام آن ممانعت ورزد.

کریگ هم‌چنین با رد اصل ضرورت گذشته دربارهٔ باورهای الهی معتقد است باورهای خداوند از جمله باورهای غیرمستقر و غیرضروری‌اند و به‌صورت خلاف واقع به افعال انسان وابسته‌اند. بنابراین اگر شخص به‌گونه‌ای متفاوت عمل کند، معرفت خداوند نیز به‌گونه‌ای متفاوت خواهد بود. مسئله‌ای که در این جا برمی‌خیزد کیفیت این نوع از وابستگی بدون تغییر در ذات الهی است. به‌علاوه ویلیام کریگ نمی‌تواند به‌درستی این مسئله را شرح دهد که چگونه باور پیشین خداوند در صورت تحقق فعل به‌گونه‌ای متفاوت به‌نحو متفاوتی خواهد بود، در حقیقت سازوکار این فرایند را روشن نمی‌کند. مشابه همین دیدگاه کریگ در آرای علامه طباطبایی در مسئلهٔ بقاء است؛ وی نیز معتقد است که براساس مسئلهٔ بقاء اگر شرایط تحقق فعل متفاوت با علم الهی باشد، انجام فعل نیز به‌گونه‌ای متفاوت خواهد بود؛ بنابراین در تقدیر الهی بقاء صورت می‌پذیرد. اما این امر به معنای جهل در خداوند نیست؛ چراکه واجب‌تعالی به هر دو تقدیر معرفت دارد. علامه طباطبایی نیز چگونگی این تغییر در تقدیر الهی و چگونگی معرفت خداوند به هر دو دوی آن‌ها را شرح نمی‌دهد و صرفاً به بیان این امر بسنده می‌کند که خداوند به هر دو فعل معرفت دارد. شاید بتوان این نقصان در آرای علامه طباطبایی را با آنچه ویلیام کریگ علم طبیعی خداوند می‌داند برطرف کرد؛ به این دلیل که براساس علم طبیعی خداوند به همهٔ ممکنات از جمله شرطی‌های خلاف واقع اختیار معرفت دارد. بنابراین می‌داند اگر شخص A در موقعیت C قرار گیرد چه فعلی را انجام خواهد داد. در نتیجه، می‌توان گفت با تغییر شرایط وقوع فعل، فعل به‌صورت متفاوتی تحقق پیدا خواهد کرد، اما از آن‌جا که خداوند به تمام شرطی‌های خلاف واقع معرفت دارد می‌داند که شخص با وجود شرایط جدید نیز چگونه عمل خواهد کرد. اما به‌دلیل این‌که در تحلیل علامه طباطبایی از علم الهی جایی برای علم به ممکنات وجود ندارد، مبنایی برای علم به تقدیر جدید نیز به‌وجود نمی‌آید.

آن‌چه نظریهٔ علم میانه را دچار مشکل می‌کند، علاوه‌بر فقدان دلیل منطقی برای اثبات این نوع از علم برای خداوند، ناسازگاری آن با تعریف خود کریگ از اختیار است؛ از نظر ویلیام کریگ دخالت هر علتی جز فاعل در تحقق فعل به معنای جبرگرایی است، اما با توجه به نظریهٔ علم میانه انسان هم‌چون ماشینی است که تحت تأثیر شرایط و موقعیت‌های موجود قرار دارد و این شرایط است که چگونگی تحقق فعل را تعیین می‌کند نه ارادهٔ خود انسان و انسان‌ها در واقع موجوداتی‌اند که همواره در وضعیت‌های یک‌سان به‌صورت یک‌سان عمل می‌کنند. خداوند نیز با توجه به معرفت به همین شرایط

به افعال اختیاری انسان معرفت دارد و این مطلب در واقع با تعریف اختیار از دیدگاه کریگ ناسازگار است. مشابه همین نگاه به افعال اختیاری در نظریه علامه طباطبایی نیز وجود دارد، اما این اشکال به نظریه علامه وارد نیست. علامه طباطبایی دخالت سلسله علل ناقصه و شرایط و اسباب را مانع اختیار انسان نمی‌داند؛ زیرا این عوامل در طول یک‌دیگر قرار دارند و نه عرض هم. بنابراین یک فعل اختیاری هم منسوب به انسان است و هم در مرتبه‌ای بالاتر و در طول یک‌دیگر منسوب به سایر علل ناقصه. تعریف کریگ از اختیار به این معنا که فاعل یگانه عامل مؤثر در انجام فعل باشد، از نظر علامه طباطبایی تعریف تفویض است و نه اختیار. در نتیجه، استناد فعل هم به فاعل و هم به سایر اسباب و علل با اختیار انسان ناسازگار نیست.

بر این اساس، با وجود تفاوت نگاه این دو متفکر درباره نوع علم الهی، می‌توان گفت از نظر هر دوی آن‌ها علم خداوند به افعال اختیاری انسان از طریق معرفت وی به انجام فعل با تمام شرایط آن است که شامل اختیار انسان نیز می‌شود.

در نهایت باید به این نکته اشاره کرد که شاید به سبب وجود برخی سؤالات درباره نظریه علم میانه نتوان آن را به منزله راه‌حل نهایی برای مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان دانست؛ اما با تعریف دوباره اختیار، آن‌طور که علامه طباطبایی به آن معتقد بود، و در همراهی با هر دو متفکر می‌توان الگویی برای تعلق علم الهی به افعال اختیاری انسان ارائه کرد که براساس آن علم خداوند به افعال اختیاری انسان از طریق معرفت وی به انجام فعل با تمام شرایط آن است که این شرایط در بردارنده اختیار انسان نیز است.

پی‌نوشت‌ها

۱. William Lane Craig (۱۹۴۹-)، فیلسوف و متکلم معاصر امریکایی. وی از متخصصان فلسفه تحلیلی است که با کتاب خود با عنوان *برهان جهان‌شناختی کلامی* توجه به برهان جهان‌شناختی کلامی را احیا کرد. کریگ در زمینه‌های فلسفه دین، الهیات طبیعی، و فلسفه زمان فعالیت می‌کند و از مدافعان مولینیسم و حدوث جهان به‌شمار می‌آید.
۲. Luis de Molina (۱۵۳۵-۱۶۰۰) کشیش اسپانیایی دوره رنسانس و مدافع سرسخت آزادی انسان. شهرت او عمدتاً به دلیل تلاش برای آشتی دادن دکترین آگوستینی مشیت و عنایت الهی با ایده‌های جدید دوره رنسانس در خصوص اختیار انسان بود.
۳. ← حدید: ۲۲؛ انعام: ۵۹؛ آل عمران: ۱۵۴؛ حجر: ۲۱.

۴. ← طلاق: ۳؛ قمر: ۴۹.
۵. ← رعد: ۱۱؛ نحل: ۱۱۴؛ عنکبوت: ۴۰؛ فصلت: ۴؛ دهر: ۳؛ کهف: ۲۹؛ روم: ۴۱؛ شوری: ۲۰.
۶. امام صادق (ع): «ما بدا الله فی شی الاکان فی علمه قبل ان یبدو له».
۷. The Principle of Bivalence؛ اصلی در منطق که براساس آن هر جمله اخباری که گزاره‌ای را بیان می‌کند فقط دارای یک ارزش صدق است و آن یا صادق است یا کاذب. منطقی که براساس این اصل شکل گیرد منطق دوازدهمی نام دارد.
۸. راهب انگلیسی و فیلسوف مدرسی. وی از چهره‌های برجسته تفکر قرون وسطی و کانون مناقشات عمده فکری و سیاسی در قرن چهاردهم بود. اکام آثار درخور توجهی در منطق، فیزیک، و الهیات دارد.

کتاب‌نامه

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۴). فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی.
- خواججه‌گیر، علیرضا (۱۳۸۵). «مطالعه تطبیقی مسئله بدهاء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ش ۴۳.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۷۵). علم پیشین‌الهی و اختیار انسان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سعیدی‌مهر، محمد و فاطمه ملاحسنی (۱۳۸۹). «ویلیام کریگ و تبیین ازلیت خداوند»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۸، ش ۱.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و شرح بدهاء الحکمه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ ق). نه‌ایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). رسایل توحیدی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). علی و فلسفه‌الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- فخر رازی، محمد بن عمر بن الحسین (۱۴۰۷ ق). المطالب العالیه من العلم الالهی، قم: الشریف رضی.
- کلینی، اسحاق بن یعقوب (۱۳۶۳). اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). انسان و سرنوشت، تهران: صدرا.

- Craig, William (1978). 'God, Time and Eternity', *Religious Studies*, Vol. 14, No. 4.
- Craig, William (1986). 'Temporal Necessity: Hard facts/ Soft facts', *International Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 20, No. 2/3.
- Craig, William (1990). 'God and Real Time', *Religious Studies*, Vol. 26, No. 3
- Craig, William (1991). *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science*, EJ BRILL.

