

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۶۶۴۱

علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا

عباس عباسزاده*
سمانه ارجمند متش**

چکیده

در بحث جبر و اختیار، جبریون با عنایت به ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار، علم پیشین الهی را مستمسک جبرگرایی خود قرار داده‌اند؛ همان طور که برخی از متکلمان اختیار انسان را امری مسلم گرفته و منکر علم پیشین الهی شده‌اند و برخی نیز علم الهی را علم انفعالی و تبعی دانسته که هیچ نقشی در افعال انسان ندارد. در این میان ملاصدرا از فلاسفه‌ای است که تحلیل نظریه وی می‌تواند در این مسیر راهگشا باشد؛ چرا که اصرار دارد علم پیشین الهی و مختار بودن انسان را همزمان قبول کرده و علم الهی را علم فعلی بگیرد که نقش هستی بخشی به موجودات و افعال آنها را دارد. وی در موارد متعددی (وجود ذهنی، کیف، اتحاد عاقل و معقول) بحث علم را مطرح کرده است که از آن جمله طرح مبحث علم به عنوان صفت الهی است. ملاصدرا دشواری درک علم الهی را با به کارگیری مبانی اختصاصی خود از جمله قاعده بسیط الحقیقه و مراتب تشکیکی وجود، حل می‌کند و علم واجب تعالی به ماسوی را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند. وی معتقد است خدا محصور در زمان نیست و در علم او هیچ جنبه امکانی وجود ندارد. ملاصدرا با اثبات اختیار برای انسان از طریق وحدت شخصی وجود می‌گوید علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی اقتضای علم او این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او صورت گیرد و در حقیقت ملاصدرا علم الهی به ذات خدا تشبیه می‌کند و می‌گوید چنانکه ذات الهی علت همه هستی است و این امر منافاتی با وساطت اسباب و قانون علیت ندارد،

aabasazadeh@tabrizu.ac.ir
arjmand30@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز
** دانش آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۳۱

علم فعلی پیشین الهی نیز همچون ذات خدا منافاتی با اختیار و اراده انسان به عنوان بخشی از علت فعل در کنار تصور موضوع، تصدیق به فایده و شوق موکد ندارد و در نتیجه شبهه جبر از طریق علم پیشین الهی را به طور کلی نفی می‌کند. در این خصوص پیروان مکتب ملاصدرا هر یک با بیان‌های مختلف بر جامعیت این اندیشه تأکید کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: علم پیشین، جبر، اختیار، بسیط الحقیقه، وحدت شخصی وجود، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از آموزه‌های اصلی نظام‌های الهیاتی - اعم از اسلام و مسیحیت - آموزه عالم مطلق بودن خداوند است. از جمله منابع این آموزه وجود آیاتی در کتاب مقدس قرآن و کتب مقدسی همچون کتاب مزامیر و کتاب عبرانیان است که قلمرو بسیار گسترده‌ای را برای علم خداوند در نظر گرفته است. در دین اسلام علاوه بر آیات قرآن، روایات معصومان (ع) نیز گواهی می‌دهد که خداوند پیش از آنکه معلومی تحقق یابد عالم است (نهج البلاغه؛ خ/۱۵۲). نظام‌های الهیاتی بر این باورند که خداوند به عنوان یک موجود کامل واجد همه کمالات است از جمله علم. آنها چنین استدلال می‌کنند که چون خداوند موجود کاملی است پس علمش هم باید کامل باشد یعنی همه حقایق و وقایع را دربرگیرد و چیزی را فرو نگذارد.

اندیشه در مسئله علم الهی زمانی به اوج پیچیدگی خود می‌رسد که با اختیار انسان گره می‌خورد. مسئله ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان دارای پیشینه طولانی است. عده‌ای در برخورد با این مسئله، علم مطلق الهی را انکار کردند و عده‌ای منکر اختیار انسان شدند و این مسئله یکی از وجوهی است که قائلان به جبر بدان تمسک جست‌اند؛ متکلمان اشعری با ناسازگار دانستن علم فراگیر و پیشین الهی با اختیار انسان بر جبری بودن افعال انسان تأکید کرده‌اند که از میان آنها می‌توان به فرقه جهمیه اشاره کرد، آنها به عنوان پیروان جبر محض، قدرت و تأثیر انسان را به طور کامل نفی کردند و او را در کارها یکسره مجبور دانستند از سویی دیگر متکلمان معتزلی - هم عصر با جهمیه - و حکیمان امامیه هستند که قائل به سازگاری این دو مقوله هستند. برخی از اینان علم خداوند را به علم انفعالی تعبیر کرده و علم را تابع معلوم دانستند که هیچ تأثیری در متبوع خود ندارد و فقط نقش حکایت‌گری دارد و برخی دیگر همچون ملاصدرا در عین فعلی دانستن علم خدا به سازگاری آن با اختیار پرداختند و آن را با استناد به وحدت شخصی وجود عارفان و تشکیک وجود حکما و به ویژه تکیه بر قاعده بسیط الحقیقه حل و فصل نمودند. البته مکتب اعتزال مدعی استقلال انسان از خداوند و قائل به تفویض شد که خود پیامدهایی از

جمله نفی عدل الهی و استثنا زدن به توحید افعالی را به بار آورد اما حکیمان امامیه در پرتو آموزه‌های هدایت بخش امامان شیعه به قاعده «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» دست یافتند. از میان این حکیمان می‌توان به فیلسوف بزرگ، ملاصدرا اشاره کرد، وی سهم آزادی آدمی از انجام افعال اختیاری را کاملاً متفاوت از اشاعره می‌داند و با تکیه بر مشی عارفان، به اثبات اختیار بر اساس «وحدت شخصی وجود» می‌پردازد و رابطه آن با علم الهی را بیان می‌کند. در این خصوص مقالات زیادی نوشته شده است اما برخی فقط به علم الهی و برخی دیگر فقط به بحث اختیار پرداختند و البته برخی دیگر به سازگاری یا ناسازگاری آن دو نیز پرداخته‌اند و برخی نیز به نحوه سازگار کردن یا ناسازگار دانستن آن دو اعتراض نمودند. از جمله آقای توکل کوهی طی مقاله ای تحت عنوان «بررسی انتقادی دیدگاه ملاصدرا در تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان که در شماره یازده پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت) به چاپ رسیده در توفیق ملاصدرا در نشان دادن سازگاری تشکیک کرده است؛ بدین صورت که صاحب مقاله در مقام انتقاد از ملاصدرا معتقد است ملاصدرا اولاً روش عرفان را با روش برهان در اثبات علم الهی خلط کرده است و در هر دو برهان از وحدت تشکیکی وجود بهره برده است؛ در حالی که در عرفان، وحدت شخصی وجود مطرح است و شاید بهتر می‌بود از قاعده بساطت بهره می‌برد.

ثانیاً ملاصدرا در تعریف اختیار و مساوق دانستن مختار بودن عامل با مرید بودن وی به خطا رفته است؛ چرا که لوازم و مقدمات فعل را خارج از اختیار انسان معرفی کرده است. ثالثاً راه حل ملاصدرا نوعی مصادره به مطلوب است؛ چرا که متعلق علم پیشین الهی را انجام یافتن فعل از روی اختیار دانسته است؛ در حالی که نفس اختیار داشتن و نداشتن محل بحث است و نتیجه گرفته است که نظام فلسفی ملاصدرا توان پاسخگویی به مسئله جمع میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را ندارد.

و این انتقاد از ملاصدرا به نظر نگارنده درست نیست؛ زیرا اولاً ملاصدرا تشکیک در وجود را در وحدت شخصی وجود عارفان با تشکیک در مظاهر و تجلیات قابل جمع می‌داند. به علاوه اینکه ملاصدرا بیشتر به قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا تکیه کرده است و ثانیاً ملاصدرا که اراده را خارج از اختیار انسان معرفی کرده، به معنای جبر نیست؛ چرا که اراده نمی‌تواند مسبوق به اراده دیگر باشد والا تسلسل لازم می‌آید و ثالثاً اختیاری بودن فعل از دیدگاه ملاصدرا مفروضه

بوده است و در این بحث فقط به دنبال اثبات سازگاری علم پیشین با اختیار انسان بوده لذا هرگز مصادره به مطلوب رخ نداده است.

این مقاله بر آن است تا با تأکید بر مشی ملاصدرا و به کارگیری اصول اختصاصی وی از جمله قاعده بسیط الحقیقه و رهیافت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و...، بیان نماید که آیا بین دو مقوله علم پیشین الهی و اختیار آدمی سازگاری وجود دارد یا خیر؟ آیا ملاصدرا توانسته است این سازگاری را به خوبی ترسیم کند؟

در اهمیت این مسئله کافی است بگوییم پاسخ به پرسش علم پیشین از مسائل مهم و پیچیده فلسفی است به گونه‌ای که به تعبیر ملاصدرا، قدم‌های بزرگان علم و فلسفه در این مسئله لغزیده است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۷۹) و نیز این مقوله خود خاستگاه برخی مسائل پیچیده واقع شده است به طوری که فخر رازی اشکال جبر از سوی علم پیشین را چنان ریشه‌دار معرفی می‌کند که اگر همه عالمان جهان جمع شوند نمی‌توانند مشکل را حل و فصل کنند مگر اینکه منکر علم پیشین الهی شوند (ایچی، ص ۱۵۵).^۱

اقسام علم الهی

در فلسفه، علم به لحاظ منشأ اثر بودن به دو گونه فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود؛ مقصود از اولی (علم فعلی) علمی است که عامل و سبب تحقق معلوم می‌شود و دومی (علم انفعالی) متأخر و متأثر از معلول است (علامه حلی، ص ۲۲۹) و به لحاظ علم صرف، به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود که علم الهی به تمامی موجودات، از نوع علم حضوری است و تمامی موجودات در نزد خداوند بدون واسطه، موجود هستند و چنان نیست که علم خداوند به مخلوقاتش، به واسطه صورت و مفهوم ذهنی صورت بگیرد.

بر اساس یک تقسیم منطقی و حصر عقلی، علم واجب تعالی با توجه به متعلقش به سه قسم تقسیم می‌شود:

علم واجب به ذات خود؛ علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات که از آن به علم پیشین الهی تعبیر شده است؛ علم واجب به مخلوقات در مرتبه مخلوقات که به علم پسین نام گرفته است. در اینجا با مبنا قرار دادن کلام ملاصدرا، ابتدا توضیحی مختصر در مورد قسم اول و سوم خواهیم داد، سپس به بیان قسم دوم از علم الهی می‌پردازیم:

علم واجب تعالی به ذات خود به این معنا که هر ذاتی که به لحاظ خود مستقل و مجرد از ماده باشد برای خود حاضر است و از آنجا که حقیقت علم چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست پس هر ذات مجردی، مدرک ذات خود است. از دیدگاه ملاصدرا علم واجب تعالی به ذات خود کامل‌ترین و شدیدترین علم به لحاظ ظهور و حضور است، همان‌گونه که به لحاظ وجودش اتم و مشتمل بر همه موجودات است و هیچ وجودی از او بیرون نیست علم او به ذاتش نیز به گونه‌ای است که هیچ علمی از آن غایب نیست و از آنجا که غیر ذات چیزی نیست پس ذات علم و عالم و معلوم است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۱۷۵). پس واجب تعالی در مرتبه ذاتش عالم است و حقیقت تام و کاملی است که هیچ چیز مثل آن نیست؛ از این رو علم و عالم و معلوم یکی است چون در غیر این صورت علم متأخر از وجود و مضاف خواهد بود (لاهیجی، ص ۴۷۴).

و اما علم واجب تعالی به مخلوقات در مرتبه مخلوقات (یا علم پسین)؛ از نظر ملاصدرا وجود معلول عین ربط به علت است و هیچ حجابی میان واجب تعالی و موجودات نیست، پس به وجودشان علم حضوری دارد و وجود خارجی اشیا عین علم واجب تعالی به آنهاست و اساساً از نظر او میان علم به اشیا و وجود اشیا مباینتی نیست. زیرا هیچ چیز از قلمرو علم خداوند خارج نیست چنانکه هیچ چیز از فاعلیت او خارج نمی‌باشد و چون جهت فاعلیت برای ایجاد اشیا با جهت عالمیت به اشیا در ذات او یکی است، پس وجود اشیا برای خداوند عین علم او به آنهاست زیرا علمش عین فعلش و فعلش عین علمش است (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۰؛ همان، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۱۷۶).

در نهایت علم واجب تعالی به مخلوقات در مرتبه ذات است؛ این قسم از علم به علم پیشین الهی تعبیر شده است و همان‌طور که از اسمش پیداست این علم همان علم به وقوع موجودات پیش از تحقق آنهاست و از نظر ملاصدرا این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی^۲ است و عین ذات واجب است نه زائد بر ذات واجب (همان، ص ۲۷۱).

گفتنی است نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا برگرفته از سخن ابن عربی است. ابن عربی می‌گوید: «نزد خدا اجمالی نیست همان‌طور که در اعیان ممکنات اجمالی نیست... پس هر کس تفصیل را عین اجمال از حیث علم یا عین یا حق کشف کرد، حکمت و سخن نافذ بدو عطا شده و اینان جز انبیا و رسولان و وارثان خاص آنان نمی‌باشند...» برداشت ملاصدرا از این سخن این است که شناخت این امر از سوی انسان که واجب تعالی در مرتبه

ذاتش، تفصیل حقایق ممکنات را می‌داند مطلب بسیار بزرگی است که جز کاملان که راسخان در علمند، کسی آن را نمی‌داند «الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله» (اعراف (۷)/۴۳)، (همان، ص ۲۸۹).

وی با تکیه بر قاعده بسیط الحقیقه این نوع علم را اثبات می‌کند؛ زیرا طبق این قاعده، واجب تعالی بسیط من جمیع جهات است و از انواع ترکیب خالی است و همه کمالات را داراست و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد (همان، ص ۱۰۰، ۹۱، ۱۴۸). او کمالات اشیا را داراست بی آنکه کثرتی در ذاتش رخ دهد و با توجه به تعریف علم واجب تعالی در مقام ذاتش به مخلوقات با همه نسبت‌های حاکم بینشان علم دارد (همان، ص ۱۷۵)، علم اجمالی که در عین اجمال ایجاد کننده و منشأ علم تفصیلی است (همان، ص ۲۳۲) و علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات، عین وجود آنهاست (همان، ص ۲۲۰) با توجه به این نوع علم با بساطتی که دارد اشیا در ذات خداوند همان گونه که هستند، مشهودند از این رو علم اجمالی او در عین کشف تفصیلی است که از نظر ملاصدرا علم اجمالی شریف‌تر از علم تفصیلی است (همان، ص ۲۳۲). این علم را اجمالی گویند چرا که ذات واجب، وجود واحد بسیط است و تفصیلی گویند چرا که همه معلومات کثیر را شامل می‌شود.

به بیان دیگر بر اساس قاعده بسیط الحقیقه بودن، واجب تعالی به ذات خود علم دارد و از طرفی ذات او کل اشیاست و جمیع کمالات موجودات در حد اعلی و اشرف جمع است (همان، ص ۱۴۸). پس علم واجب به ذاتش عین علم به کل اشیاست و با توجه به اینکه علت، تمام معلول را به نحو اتم دارا است و ممکنات فانی در سلطنت اویند، پس حق با اشیا معیت دارد و اشیا نزد او حاضرند چون شئی از شئون اویند (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۹) در نتیجه تعقل واجب نسبت به ذات خود همان تعقل وجود اشیاست که این تعقل در مرتبه ذات، اجمالی (بسیط) است.

بر اساس اصالت وجود و اصل تشکیک وجود نیز وجود معلول، شعاع و جلوه ای از وجود علت به شمار می‌آید بنابراین حضور ذات واجب برای خودش، عین حضور آن موجودات خواهد بود و وجود که اصیل است، حقیقت واحدی است که هر چه مرتبه بالاتری داشته باشد، مطلق شده و وحدت بیشتری می‌یابد و هر چه ضعیف‌تر باشد، مقید گشته و کثرت و تضاد می‌یابد و هر مطلق، تمامی مراتب پایین‌تر از خود را واجد است.

خلاصه اینکه ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی دقیق خود از جمله، «تشکیک در وجود» به اثبات علم پیشین الهی پرداخته است. صورت منطقی استدلال او به شکل زیر است:

- الف. خداوند متعال به ذات خودش عالم است؛
- ب. خداوند علت ماسوای خود است؛
- ج. علت خداوند برای سایر مخلوقات ترتیبی است، یعنی علت خداوند مستقیماً به صادر اول تعلق گرفته، پس صادر ثانی و هکذا تا سایر مراتب طولی وجود؛
- د. وجود معلول (طبق اصل وجود مستقل و رابط) شعاع و پرتویی از وجود علت به شمار می‌رود؛
- ه. علت هستی بخش در ذات خود دارای کمالات معلولات خودش هم هست؛
- و. پس حضور سایر موجودات در نزد خداوند عین حضور ذات خداوند برای خودش است.
- نتیجه آنکه خداوند به سایر موجودات (قبل از خلقشان) علم حضوری دارد، علمی که عین ذات مقدسش است (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۷۷).

اشکال جبر مبتنی بر علم پیشین الهی

شبهه علم پیشین الهی در حوزه اختیار آدمی از جمله دغدغه‌های اندیشمندان بوده است، به طوری که علم گسترده و پیشین الهی آنها را به جبر سوق داده است. آنها معتقدند بر اساس علم گسترده الهی، خداوند بر کلیه کائنات جهان از جمله افعال انسان‌ها احاطه دارد و چنین علمی مایه سلب اختیار بشر در کارهایش است. این شبهه - تنافی علم پیشین الهی با اختیار انسان - قرن‌هاست که در شعر منسوب به خیام خودنمایی می‌کند:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گرم می‌نخورم علم خدا جهل بود

(خیام، ص ۲۳۰)

و با تقریرهای مختلفی از سوی اندیشمندان اعم از متکلمان، فقیهان و... عرضه شده است. در میان متکلمان شیعه علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) در کتاب کشف المراد می‌گوید: اگر علم خداوند قبل از تحقق حوادثی که اتفاق می‌افتد (از جمله اعمال انسان) به آنها تعلق بگیرد، لازم می‌آید آن حوادث حتماً واقع شوند و این یعنی تبدیل علم خدا به جهل که محال است. متن تقریر ایشان به این صورت است:

ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده، لزم وجوده و الال لجاز ان لا يوجد فینقلب علمه تعالی جهلاً و هو محال (حلی، ص ۲۸۷).

یا شهید مطهری با بیانی متفاوت از دیگران شبهه را چنین تقریر می‌کند: «خداوند از ازل از آنچه که واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی خداوند پنهان باشد. از طرفی علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند؛ زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد جهل باشد، این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است؛

ب. علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر.

منطقاً باید چنین نتیجه گرفت که حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند. خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد نه علم انفعالی که از معلوم ریشه می‌گیرد. نظیر علم انسان به حوادث جهان» (شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۲۴) و اما از متکلمان اهل سنت، قاضی عضدالدین ایجی (۷۰۰-۷۵۰ ق)^۳ شبهه را چنین تقریر کرده است:

آنچه را خدا می‌داند بندگان انجام نخواهند داد، انجام آن برای آنان محال است؛ زیرا در غیر این صورت علم او واقع‌نما نخواهد بود و آن چه از اعمال آنها که علم به تحقق آن دارد انجام آن برای آنها واجب و حتمی بوده و ترک آن محال است و در غیر این صورت علم خدا به جهل منقلب خواهد بود، بنابراین افعال انسان‌ها پیوسته میان دو حالت دور می‌زند: الف. محال و ممتنع، ب. واجب و حتمی؛ و چیزی که از دایره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود... (جرجانی، ص ۱۵۵).

یا سعدالدین تفتازانی (۷۹۲-۷۱۲ ق)^۴ می‌گوید: آنچه خداوند از فعل بنده می‌داند یا علم به وقوع و تحقق آن است، باید حتماً محقق شود و تخلف‌پذیر نیست یا علم به عدم تحقق و وقوع آن داشته باشد، که این نیز ممتنع است که واقع شود، بنابراین چیزی در حیطه قدرت بنده باقی نمی‌ماند که بخواهد تغییر دهد (تفتازانی، ص ۲۳۱).

این تصور از علم الهی را نزد فیلسوفان دین مغرب زمین نیز می‌یابیم (نگاه کنید به^۵ و کرنستون،

ص ۱۶).

در این میان ملاصدرا (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۲۸۳) معتقد است که علم پیشین الهی نسبت به جهان از جمله افعال اختیاری انسان از قسم علم فعلی است؛ یعنی پدیده‌های جهان علم او را سامان نمی‌دهد، بلکه علم او پدیده‌های جهان را سامان می‌بخشد؛ به عبارت دیگر، پدیده‌های جهان منشأ علم او نیستند بلکه علم او منشأ پدیده‌های جهان است. یعنی جهان با همه نظام حاکم بر آن به صورت یکجا در علم الهی طراحی شده است و از آنجا که خداوند علت جهان و افعال آدمی است، پس علم او علم فعلی است (همو)؛ به عبارت دیگر خداوند عالم به ذات خویش است و ذات او علت تحقق ممکنات پس علم واجب تعالی به ذاتش باعث علم به معلولاتش خواهد شد؛ چون صفت علم همچون دیگر صفات با ذات خداوند یک حقیقت را تشکیل می‌دهند پس علم الهی علت ممکنات، انشائی و فعلی است (همان، ص ۲۰۷ و ۱۶۷). و اگر علم واجب تعالی انفعالی باشد لازم می‌آید وجود اشیا مقدم بر تعقل واجب تعالی و علمش به اشیا خارج از ذات باشد که مستلزم جهت امکانی در باری تعالی است. در حالی که واجب تعالی من جمیع جهات واجب است پس غیر ذات در تکمیل ذاتش دخالتی ندارد پس او قبل از ایجاد و تحقق اشیا در مرتبه ذات عالم به آنهاست (همان، ص ۱۶۷). با این توضیحات می‌توان شبهه را این گونه بیان کرد:

علم خداوند از نخست به کلیه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می‌شود، تعلق گرفته است و او از ازل می‌داند که فلان پدیده و فعل خاص، در کدام روز و در چه شرایطی محقق و عملی خواهد بود. در این صورت فرد مذکور، از انجام آن کار ناگزیر و ناچار است و ترک فعل برای او ممکن نیست، زیرا علم خدا را آمیخته به جهل خواهد نمود که خلاف علم ازلی خداوند به همه امور خواهد بود (فخر رازی، *المطالب العالیة فی العلم اللہی*، ص ۴۰).

اختیار آدمی و معنای آن

ابتدا باید دید ملاصدرا فاعل مختار و فعل مختار را چگونه تعریف می‌کند. از مجموع اقوال او چنین برمی‌آید که فاعل مختار، فاعلی است که صدور فعل از او با علم و اراده و رضایت صورت می‌گیرد، خواه علم و اراده مصداقاً عین هم باشند یا غیر هم (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۳۲۹). نکته شایان توجه این است که این تعریف اختصاص به اختیار انسان ندارد؛ همان طور که صدرا تأکید می‌کند، شامل اختیار الهی نیز می‌شود. زیرا افعال الهی نیز ناشی از علم و اراده است، هر چند در ذات الهی عینیت دارند (همان، ص ۳۳۲)؛ بنابراین در نگاه

ملاصدرا برای فاعل مختار دو ملاک مطرح است؛ یکی علم به فعل از سوی فاعل و دیگری رضایتمندی.

برای روشن تر شدن معنای اختیار لازم است به تبیین نقطه مقابل آن یعنی جبر پردازیم. از دیدگاه ملاصدرا فاعل غیر مختار با لحاظ دو قید مزبور از فاعل مختار جدا می‌شود. او فاعل غیر مختار را به فاعل مجبور و فاعل موجب تقسیم می‌کند اولی علم به فعلش دارد اما آن فعل ملائم با ذاتش نیست و دومی فعل ملائم با ذاتش است اما علم بدان ندارد. پس اختیار به معنای فعلی است که مسبوق به علم، اراده و قدرت باشد (همان، ص ۳۲۰ و ۳۳۳-۳۳۲).

البته اشاعره اختیار را امری وجدانی دانسته‌اند و در تفسیر آن، قائل به نظریه کسب شدند تا از این طریق میان قدرت مطلق الهی و اختیار آدمی پیوند دهند بدون آنکه خدشه‌ای متوجه قدرت الهی و حصر خالقیت در خداوند شود؛ یعنی هم خدا را خالق افعال انسان دانسته و هم فعل انسان را به خودش منسوب کنند، تا بدین وسیله راه خود را از جهم بن صفوان و پیروان او جدا کند و وجود پاداش و کیفر را نیز توجیه نمایند.

ابوالحسن اشعری و پیروانش کوشیدند تا با ترویج نظریه کسب، موضع خود را مخالف جبر معرفی کنند. اما اگر چه در مقام بیان، نظریه خود را نظریه‌ای معتدل میان جبر مطلق و اختیار مطلق دانستند و بر تقسیم افعال به جبری و اختیاری با مثال حرکت دست سالم در برابر حرکت دست مرتعش تأکید کردند، اما در مقام نظریه پردازی تعریف مبهمی ارائه دادند که بیانگر موضع آنها نیست و از تصویر اختیار ناتوان ماندند و عملاً سر از جبر در آوردند. این را می‌توان از میان سخنان برخی اشعری مسلکان چون تفتازانی (تفتازانی، ص ۲۲۵)^۶ و صالح زرکان (زرکان، ص ۵۲۵)^۷، از اشاعره معاصر یافت که حقیقت کسب را نامعلوم و عین جبر می‌خوانند. نیز از میان متکلمان افرادی چون شیخ مفید (مفید، ص ۱۵۴)^۸ کسب اشاعره را به طور معمول جبر اهل سنت و نا معقول وصف کرده‌اند.

بنابراین کوشش اشعریان برای تبیین اختیار انسان با بهره‌گیری از نظریه کسب بی‌نتیجه ماند و این در حالی است که افرادی چون ملاصدرا با پیروی از مکتب اهل بیت و قبول نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» اختیار آدمی را معنا کرده و آن را به اثبات رسانده است و اساساً راه او از بنیان با اشاعره متفاوت است. وی در این مسیر با تکیه بر مبانی فلسفی خود به نقد نظریه اشاعره همت گمارده است.

اثبات اختیار از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با تبعیت از آرای عارفان مبنی بر «وحدت شخصی وجود»، اختیار آدمی را تجلی اختیار الهی می‌داند، که این مسئله با ذکر چند مقدمه تبیین می‌شود:

در میان فلاسفه اسلامی، ملاصدرا توجه خاصی به آرای عارفان داشته است. او مدعی است که توانسته بر مباحث عرفانی دلیل فلسفی اقامه کند، که از جمله آن مباحث، مبحث «وحدت شخصی وجود» است، که در میان عرفا محی الدین عربی از پیشگامان این طرح بوده است (عقیقی، ص ۲۵). بنا به تحلیل عارفان در این طرح کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی می‌دهد. در این طرح با تشکیک در مظاهر حقیقت هستی مواجه‌ایم نه با تشکیک در اصل وجود؛ یعنی یک حقیقت وحدانی الذات وجود دارد که واجب تعالی است و ما بقی مظاهر و نمودهای او هستیم و حق را به شخص حقیقی و ممکنات را به سایه آن تشبیه نموده‌اند (ابن عربی، ص ۱۰۱).

ملاصدرا می‌گوید:

همان طور که خداوند به فضل و رحمت خویش توفیق فهم این مطلب را به من عنایت کرد که ماهیات امکانی، بطلان ازلی دارند، به همان صورت مرا با برهان نیر عرش، به راه مستقیم هدایت کرد که وجود منحصر در شخص واجب الوجود است که شریک در موجودیت و عالم عین ندارد (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۲۹۲).

و نیز می‌گوید:

هر آنچه در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از وجود واجب است، همانا از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اویند که در حقیقت عین ذات او هستند. همان طور که عارفان به این مطلب تصریح کرده‌اند: آنچه غیر خدا یا عالم نامیده می‌شود، نسبت به وجود حق، همچون سایه برای شخص می‌باشند (همان‌جا).

بنابراین ملاصدرا خلقت جهان را تجلی ذات حق دانسته و موجودات را همگی از تجلیات الهی می‌داند که نمایانگر صفات متکثره ذات حق‌اند (همان، ص ۳۵۷).

شاید بتوان در قالب چند مثال از زبان ملاصدرا، معنای وحدت شخصی را بهتر تبیین نمود. او می‌گوید انسان به عنوان وجود حقیقی و موجود فی نفسه اگر مقابل آینه قرار بگیرد عکس او در آینه نمایان می‌شود اما عکس ظاهر شده، نه آن انسان خارجی است و نه وجود فی نفسه دارد، بلکه هستی آن وابسته به انسان خارجی است و خصوصیت آن صرف نشان دادن صاحب صورت است، که تجلیات حق نیز این گونه‌اند و همگی وجود حکایتی دارند (نه معدومند و نه اصیل)

(همان، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۴۰). در مثال دیگری او می گوید واحد به تکرار خود، عدد را ایجاد می کند حق تعالی نیز خلق را با ظهور در آیات عینی خود آشکار می گرداند و همان طور که عدد مراتب واحد را تفصیل می دهد، مخلوقات نیز اظهارکننده صفات الهی اند (همان) و در بیان عرفا نسبت عالم به خدا مانند نسبت سایه به شاخص است (ابن عربی، ص ۱۰۱).

ملاصدرا برای اثبات وحدت شخصی وجود از طریق برهان در مبحث علیت اقدام می کند و علیت را به تشآن برمی گرداند؛ یعنی ما یک حقیقت حق داریم و بقیه همه شئون او هستند (ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۵۰-۴۹) او معتقد است علیت عین ذات علت است و معلولیت نیز عین ذات معلول. پس اگر معلول عین معلولیت است پس همان اثر علت است و چون اثر علت نیز عین ذات علت است، پس حقیقت معلول متباین با علت نیست و معلول در زمره اوصاف و شئون علت است و با توجه به متناهی بودن سلسله وجود همه موجودات به یک وجود برمی گردند و بقیه شئون و تجلی او محسوب می شوند.

با توجه به این مقدمات نفس انسان به عنوان یکی از مظاهر الهی است که به لحاظ وجودی اشرف مظاهر است و ملاصدرا او را خلیفه الله می خواند. جمع نفس انسان به عنوان یکی از مظاهر الهی و خلیفه الهی، با عنایت به وحدت شخصی وجود بیانگر این است که هر صفتی در خداوند باشد در نفس انسان نیز تجلی نموده است چرا که هر آنچه در خلیفه موجود باشد می باید در مستخلف عنه نیز موجود باشد. یکی از صفات الهی «مختار» است؛ پس با توجه به این مقدمات انسان نیز مختار است.

البته از دیدگاه ملاصدرا عمل خارجی اختیاری، مسبوق به اراده است؛ اما خود اراده اختیاری نیست و معلول علل خارجی است یعنی این اراده لازم نیست مسبوق به اراده دیگری باشد والا تسلسل لازم می آید (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۱۴) و همچنین نسبت همزمان فعل به انسان و خدا را به مانند نسبت رؤیت به چشم و نفس انسان معرفی می کند (همان، ج ۶، ص ۳۷۳؛ همو، رساله فی الحدوث، ص ۸۵).

جمع علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا

ملازمه ادعا شده بین علم پیشین الهی و جبری بودن افعال آدمی از نظر اختیارگرایان مردود است.

آنها در این خصوص پاسخ‌های خود را در قالب نظرات گوناگونی مطرح کرده‌اند که به ذکر اجمالی آن پرداخته می‌شود که در نهایت به دیدگاه ملاصدرا ختم می‌شود.

۱. عده‌ای با قبول علم پیشین الهی، به جبر معتقد شده‌اند (رازی، *المطالب العالیه فی العلم الالهی*، ج ۹، ص ۲۳۲). این پاسخ درست نیست؛ زیرا علاوه بر وجدان آدمی مبنی بر مختار بودن خود در اعمال روزمره، با دعوت انبیا و شیطان و نیز با پاداش و کیفر و پذیرش مسئولیت و پشیمانی و ... ناسازگار است.

۲. دومین راه حل برای رفع این ملازمه، پذیرش اختیار انسان و انکار علم پیشین واجب تعالی است. طرفداران این نظریه، لزوم جبر و علم پیشین را پذیرفته‌اند. اما برای رفع اشکال، علم پیشین الهی را رد کرده‌اند و علم خداوند را مخصوص موجودات، آن هم بعد از تحقق دانسته‌اند. این نظریه در حوزه اسلامی به گروهی از معتزله و از جمله غزالی (غزالی، ص ۲۰۴) فخر رازی (فخر رازی، *المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و طبعیات*، ص ۴۷۵ - ۴۶۹) و اشاعره نسبت داده‌اند؛ زراره، هشام بن حکم و مومن الطاق را نیز منکر علم پیشین به افعال آدمی معرفی می‌کنند (اشعری، ص ۳۶ و ۳۷؛ فخر رازی، همان؛ شهرستانی، ص ۱۸۶) و در حوزه مکاتب غربی نیز با بیان استدلال‌هایی علم مطلق الهی را انکار کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ص ۲۴).^۹

این پاسخ نمی‌تواند با اعتقادات دینی سازگار باشد زیرا با آیاتی از قرآن (*انعام* (۶) / ۵۹) و کتب مقدس که بر علم مطلق الهی تأکید دارد و آن را شامل امور استقبالی می‌داند در تعارض است و همچنین با روایاتی که در خصوص علم پیش از آفرینش وارد شده است؛ از جمله: امام باقر (ع) می‌فرماید: خدا به آنچه پدید می‌آید همیشه عالم بوده است، پس علم او به اشیا پیش از بود شدنشان مانند علم اوست به آنها بعد از پدید آمدنشان (کلینی، ص ۱۴۴). امام صادق (ع) نیز در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین به آنچه بوده و آنچه پدید می‌آید، علم داشته است؟ می‌فرماید: آری (همان، ص ۱۴۵).

۳. سومین راه حل پذیرش همزمان علم پیشین الهی و اختیار انسان است که خود دو دسته است: عده‌ای برای رفع این ملازمه به مبنای تابعیت علم از معلوم تمسک جسته‌اند و تأکید می‌کنند که از ویژگی‌های علم، نما و آینه بودن آن است؛ یعنی علم، معلوم خود را آن گونه که هست مانند آینه حکایت می‌کند و علم را پیرو معلوم خود می‌دانند. در نتیجه تابع و پیرو نمی‌تواند در متبوع‌اش الزام و جبر پدید آورد و این علم جنبه روایت‌گری و حکایت‌گری بیش ندارد، لذا سبب جبری بودن فعل نمی‌شود (طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۳۰).

آن گونه که خواجه نصیرالدین در رساله افعال العباد (همان، ص ۴۷۸) می گوید: کسی که می داند فردا خورشید طلوع می کند، این علم او سبب طلوع خورشید نیست و تأثیری در طلوع خورشید ندارد، علم او تأثیری در فعل ندارد و انفعالی است.^{۱۰} این پاسخ نیز نمی تواند قابل تکیه باشد چرا که علم الهی، علم انفعالی نیست، بلکه علم فعلی و ایجاد است.

پاسخ نهایی که بهترین پاسخ بر رد این ملازمه محسوب می شود به ملاصدرا اختصاص دارد^{۱۱} که با لحاظ چند مقدمه که از جمله مبانی اختصاصی او است، به ذکر دیدگاه وی پرداخته می شود.

الف. صدرالمتألهین در باب علم الهی قبل از هر چیز با بهره گیری از تمثیل آینه، علم الهی به ماسوی را تبیین می کند و ملاک علم واجب تعالی به کلیه ممکنات را آن گونه که حکمای مشاء گفته اند یا حکمای اشراق بدان معتقدند و یا به وجهی که معتزله، افلاطون و فروریوس بدان قائلند، نمی داند (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۱)^{۱۲} او ذات واجب تعالی در مرتبه ذاتش را مظهر جمیع صفات و اسما می داند که همین ذات همچون آینه ای است که با این آینه و در همین آینه، صور کلیه ممکنات مشاهده می گردند، بدون لزوم حلول صور و اشیا در ذات یا اتحاد این صور با ذات؛ زیرا صور مشهود در آینه، وجودی در مقابل وجود آینه ندارند تا گفته شود که هر دو در یک وجود متحدند یا یکی در دیگری حلول کرده است بلکه وجود آینه به گونه ای است که حاکی و نشان دهنده آنهاست (همان، ص ۱۶۳). نیز در حکمت صدرایی علم تفصیلی قبل از ایجاد به نحو تجلی و شهود صورت می گیرد. چون واجب تعالی به ذات خود علم دارد و از آنجا که بسیط الحقیقه است، ذات او کل اشیاست (همان، ص ۱۶۹). پس به همان علم، به معلولات نیز عالم است که در عین بساطت و اجمال، کاشف تفصیلی از کل ما سوی است. در حقیقت ذات واجب همان طور که اشاره شد به منزله آینه ای است که همه چیز در او دیده می شود و فیضان اشیا منفک از انکشاف آنها نزد مفیض نخواهد بود (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۶) و این جهان بی واسطه از علم الهی سرچشمه می گیرد (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۳۲۲).

ب. وی با تمسک به ممکنات استقبالی و تعلق علم واجب تعالی به این نوع ممکنات و جهت دیگری از علم الهی را به تصویر می کشد که آن زمان مند نبودن علم واجب تعالی است. اساساً زمان مند نبودن در گرو علم حضوری و اتحاد عالم و معلوم است؛ یعنی بعدیت و قبلیت نداشتن.

به این معنا که همه افعال ما از آغاز تا پایان در پیشگاه الهی حاضر است، به طوری که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

داخل فی الاشیا لا بالمازجه و خارج عن الاشیا لا بالمباینه (نهج البلاغه، خ/۱)

صدرا برای تفسیر زمان مند نبودن خداوند به چگونگی علم واجب تعالی به ممکنات استقبالی می‌پردازد و می‌گوید اگر از امر ممکن چیزی پیش از امکان آن معلوم نباشد، به وقوع یا عدم وقوع آن عالم نخواهیم بود. اما اگر به وجود (یا عدم) علت آن علم داشته باشیم دیگر وجود (یا عدم) معلول واجب بالغیر خواهد بود نه ممکن. بنابراین وجود ممکنات به اعتبار اسباب آنها واجب است. از این رو در صورتی که به تمام علل و اسباب وقوع یک شیء احاطه باشد به تحقق شیء مزبور یقین پیدا می‌شود. نتیجه اینکه در علم خدا، هیچ حادثه‌ای جنبه امکانی ندارد که خود این مسئله، آزادی انسان را زیر سؤال می‌برد. در حالی که ملاک علم خداوند به امور استقبالی از طریق علم او به اسباب و علل آنهاست و از آنجا که واجب تعالی از تمامی این علل و اسباب آگاه می‌باشد بدون شک از وقوع یا عدم وقوع آنها نیز آگاه است بر خلاف پیشگویی اخترشناسان که از سر ظن و گمان صورت می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

به بیان دیگر، صدرا با اشاره به علم واجب به ممکنات استقبالی، خداوند را از قرار گرفتن در زمان و مکان منزه می‌داند. زیرا در پیشگاه واجب تعالی گذشته، حال و آینده قابل تصور نیست و او سلسله هستی را یکباره و یکجا مشاهده می‌کند و حوادث زمانی نزد او مساوی‌اند و به معنای دیگر علم پیش از تحقق و بعد از تحقق برای او معنا ندارد و خداوند به علم حضوری، به تمام امور و وقایع آگاه است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۸).

ملاصدرا پس از ذکر این مقدمات می‌گوید که علم و آگاهی خداوند هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد، ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او صورت گیرد زیرا قدرت و اختیار آدمی نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار دارد (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۳۹۴).

ان علمه تعالی و ان کان سببا مقتضیا لوجود الفعل من العبد، لکنه انما اقتضی وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره لکونها من جملة اسباب الفعل و العلل. و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، بل یحققه؛ فکما ان ذاته تعالی عله فاعله لوجود کل موجود و وجوبه - وذلک لا یبطل توسط العلل و الشرايط و ربط الاسباب بالمسببات - فکذلک فی علمه التام بکل شیء الذی هو عین ذاته... (همان، ص ۳۹۴).

در نتیجه توجه به متعلق علم ازلی واجب تعالی راه حل اساسی برای رفع ملازمه جبر و علم پیشین الهی به شمار می‌رود، به این معنا که خواست و مشیت الهی در اداره هستی که افعال انسان یکی از اجزای آن است، بر اصل علیت تعلق گرفته و خداوند به عنوان سرسلسله علل است. اگر چه این اصل بر جبریت و ضرورت حکم می‌کند، اما همین نظام، اراده و اختیار انسان را به عنوان یکی از علل تحقق بخش افعال در خود جای داده است. پس درست است که خداوند به جزئیات افعال آدمی علم دارد اما به اختیاری بودن افعال او نیز آگاه است. پس چون متعلق علم واجب تعالی افعال اختیاری است، جبری لازم نمی‌آید.

در واقع علم الهی در ازل همراه با علیت حوادث جهان از جمله افعال اختیاری انسان را سامان داده است که این همان معنای سازگاری اختیار آدمی با علم الهی است و البته وجوب مسبوق به اختیار فعل - در علم الهی - منافی اختیاری بودن آن نخواهد بود بلکه تأکیدی بر آن است. زیرا فعل انسان با توجه به مبادی آن نزد واجب تعالی حاضر است و یکی از مبادی آن اختیار او است، پس اختیار انسان به حکم علم ازلی امری حتمی است، اما ضروری بودنش با اختیار منافات ندارد^{۱۳} و بنا بر لزوم تسلسل و بطلان آن، اختیار او دیگر در اختیار او نخواهد بود (همان، ص ۳۹۴ و ۳۹۷). ملاصدرا علم الهی را به فاعلیت واجب تعالی تشبیه می‌کند و می‌گوید همان طور که ذات الهی علت فاعلی وجود و وجوب هر موجودی است در حالی که این فاعلیت ناقض وساطت و دخالت اسباب و علل و شرایط و منافی نظام علی نیست، علم خداوند نیز چنین است (همان، ص ۳۹۴).

پیروان مکتب حکمت متعالیه؛ نظیر حکیم سبزواری؛^{۱۷-۱۴} علامه طباطبایی؛^{۱۸} حضرت امام خمینی (ره)؛^{۱۹} شهید مطهری^{۲۰-۲۱} (مطهری، مجموعه آثار، ص ۴۳۳)؛ جوادی آملی؛^{۲۲} محمدتقی جعفری^{۲۳} این جواب را راه راستین خروج از شبهه دانستند و هریک به شکلی مسئله را تبیین نموده‌اند. آنها پاسخ ملاصدرا را پذیرفته و آن را با تقریرهای مختلفی بیان نموده‌اند که علاقمندان می‌توانند بدان رجوع کنند.

البته ناگفته نماند که پاسخ برخی از دانشمندان غربی نیز شباهت فراوانی به راه حل برگزیده در حکمت متعالیه دارد.^{۲۴-۲۵}

نتیجه

با عنایت به ناسازگاری ظاهری علم پیشین الهی و اختیار، دانشمندان چند دسته شده‌اند: عده‌ای با

پذیرش علم پیشین الهی آن را مستمک جبرگرایی خود قرار داده‌اند و عده‌ای با پذیرش اختیار انسان، علم پیشین الهی را انکار نموده‌اند و عده‌ای نیز به پذیرش همزمان آن دو قائل شده‌اند. عده‌ای از اینان برای رفع ناسازگاری بین آن دو علم الهی را علم انفعالی معرفی کرده که علم، تابع معلوم است و تابع هرگز نمی‌تواند در متبوع خود تاثیر کند چرا که این نوع علم صرفاً حالت حکایت‌گری دارد. اما صدرالمتألهین در رفع ملازمه بین جبر و علم پیشین الهی ابتدا به تبیین علم الهی به ماسوی از طریق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» می‌پردازد و سپس با ذکر نظریه خود مبنی بر علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای خداوند، علم به ذات و علم به اشیا قبل از ایجاد و بعد از ایجاد را برای واجب تعالی علم حضوری و شهودی می‌داند و با تبیین علم خداوند نسبت به ممکنات استقبالی، فرا زمان بودن خداوند را اثبات می‌کند و رابطه علم پیشین الهی با افعال اختیار انسان را به روشنی تبیین می‌کند. از نظر او علم خداوند نه تنها به فعل انسان، بلکه به فعل مسبوق به اختیار تعلق گرفته است و در علم ازلی چنین مقرر شده است که افعال معین به گونه مختارانه از انسان‌ها صادر شود و همه آنچه که انسان با آزادی و اختیار انجام می‌دهد، معلوم خداوند است و پیروان او نیز پذیرفته‌اند او قبل از هر چیز با استفاده از نظریه «وحدت شخصی وجود» و تشبیه نفس انسان به ذات الهی، اختیار را برای او به اثبات می‌رساند.

یادداشت

۱. فی مسئله علم الله تعالی بالاشیا قال الامام الرازی و لو اجتمع جملة العقلاء لم یقدروا علی هذا الوجه حرفاً الا بالتزام مذهب هشام و هو انه تعالی لا یعلم الاشیا قبل وقوعها (ایجی، ص ۱۵۵). البته نسبت انکار علم الهی قبل از ایجاد به هشام نسبت صحیحی نمی‌تواند باشد چرا که هشام بن حکم از شاگردان حضرت امام صادق (ع) است و آن حضرت تأکید بسیاری به علم قبل الایجاد داشته که برخی از روایات آن در متن مقاله آمده است.
۲. درباره کیفیت علم پیشین الهی اقوال گوناگونی وجود دارد (برای اطلاع بیشتر از اقوال درباره کیفیت علم پیشین الهی رک. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، ص ۹۳؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایه‌الحکمة، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، مرحله دوازدهم، فصل ۱۱؛ همو، بدایة‌الحکمه، مرحله دوازدهم، فصل ۵) ولی استوارترین نظریه درباره کیفیت علم پیشین الهی همان است که در حکمت صدرایی بیان شده و آن عبارت است از: علم اجمالی در عین کشف تفصیلی؛ یعنی: در عین اینکه بسیط

- است و هیچ کثرتی در آن نیست، روشن و خالی از هر ابهامی است. البته پیش از ملاصدرا، استاد ایشان شیخ بهایی این نظریه را مطرح کرده است (شیخ بهایی، کشکول، ترجمه و شرح محمدباقر ساعدی، ص ۵۵۰) ولی بحث کامل توسط خود ملاصدرا انجام گرفته است.
۳. ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و الا جاز انقلاب العلم جهلاً وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد و الا جاز الانقلاب و لا مخرج عنها لفعل العبد و انه يبطل الاختيار اذ لا قدره على الواجب و الممتنع (ایجی، ص ۱۵۵)
۴. معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيمتنع ، فلا يبقى في مكنه العبد و ان كان ممكناً في نفسه... ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان و ما سيكون و انه يستحيل عليه الجهل و كل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه و كل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه ، نظراً الى تعلق العلم ، و ان كان ممكناً في نفسه و بالنظر الى ذاته ، و لا شيء من الواجب و الممتنع باقياً في مكنه العبد... (تفتازانی، ص ۲۳۱).
۵. پلاتینجا، فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، ترجمه محمد سعیدی مهر، ص ۱۲۹/ همچنین رک: Nelson Pike, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, From God's Foreknowledge and Freedom, ed. J. Fisher.
۶. و ان لم يعرف حقیقته... (تفتازانی، ص ۲۲۵)
۷. و الحق ان نظریه الکسب هی الجبر بعینه مع تغییر فی الالفاظ اذ مادام الفعل و قدره الانسان علی اكتساب هذا الفعل كلاهما من خلق الله و فعله و مادامت قدره الانسان لا اثر لها فی الخلق... فعل ينتج عن هذا شيء اخر غير الجبر المحض (زرکان، ص ۵۲۵).
۸. کان مذهب اصحاب المخلوق (الاشاعر) هو بعینه (الجبر) لانهم يزعمون ان الله خلق فی العبد الطاعة من غير ان يكون للعبد قدره علی ضدها و الامتناع منها و خلق فيه المعصية كذلك فهم المعجبره خفا و الجبر مذهبهم علی التحقيق (مفید، ص ۱۵۴).
۹. از جمله آن استدلال‌ها اینکه برخی از قضایای موجود مشتمل بر ضمیر اول شخص "من" است که آن قضایا را بدون آن ضمیر نمی‌توان اظهار کرد. مثلاً فردی را در نظر بگیرید که بر اثر تصادف موقتاً حافظه‌اش را از دست داده است و نامش را نمی‌داند. شاید چیزهایی را بداند مثلاً به گفتن من در بیمارستان هستم اظهار می‌کند اما شاید نداند که آقای جهانگیری در بیمارستان است، حتی اگر خودش آقای جهانگیری باشد. زیرا او نام خود را نمی‌داند. پس اگر حقایقی از این نوع داشته باشیم، آنگاه چیزهایی داریم که شاید یک شخص درباره خود

- بداند اما از نظر منطقی محال است که شخص دیگری - حتی خدا - آنها را بداند. اگر چنین باشد پس خدا هر حقیقتی را نمی‌داند (جمعی از نویسندگان، ص ۲۴).
۱۰. این پاسخ را ابتدا میرداماد مطرح کرد و بعد صدرالمتألهین آن را پذیرفت و پیروان او نیز آن را تلقی به قبول کردند.
۱۱. و الجواب الحق ان العلم بالشیء ربما لا يكون سببا فان من علم ان الشمس تطلع غدا لا يكون علمه سببا لطلوعها و اذا لم يكن للعلم اثر في الفعل بالجبر و الايجاب و الله اعلم (طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۷۸)
۱۲. اقوال مختلف در باب علم الهی به ممکنات:
- مشائین: ارتسام صور اشیا و نقش بستن رسوم و اشباح مدرکات و ممکنات در ذات واجب الوجود.
- حکمای اشراق: علم واجب الوجود به ممکنات عبارت است از نفس حضور اشیا در برابر حق با همان وجودات.
- معتزله: ماهیت ممکنات قبل از موجود شدن به وجودات خاص خود، در پیشگاه خداوند نه موجود است و نه معدوم.
- افلاطون: علم خداوند به ماسوی، عبارت است از مثل یعنی صور مجرد عقلیه قائم به ذات خویش.
- فرفوریوس: او درباره علم خداوند به ماسوی به اتحاد عاقل و معقول متوسل شده است و می‌گوید علم خدا به ماسوی عبارت است از صوری که با ذات او متحدند (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۱-۱۷۹).
۱۳. به ما اختیاری که داده به کار / ندادی در آن اختیار اختیار
سزد گرز حیرت بر آریم دم / چو مختار باشیم و مجبور هم (جامی، ص ۹۱۳)
۱۴. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۲۰.
۱۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۸۵، تعلیقه شماره ۳.
۱۶. خیام نیشابوری، رباعیات خیام، ص ۲۳۰.
۱۷. ملاهادی سبزواری، اسرارالحکم، با حواشی ابوالحسن شعرانی، دفتر سوم، ص ۲۱۸.
۱۸. نهاية الحکمه، مرحله یازدهم، باب علم واجب تعالی.
۱۹. سید روح الله موسوی خمینی، طلب و اراده، ص ۶۴-۶۵.

۲۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۳۵، با تلخیص و دخل و تصرف.
۲۱. همان جا.
۲۲. عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، بخش سوم، ص ۲۰۵.
۲۳. محمد تقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۴۷.
۲۴. محمد سعیدی مهر، علم پیشین الهی و اختیار انسان، ص ۵۱.
۲۵. آلون پلنتینگا و جان هیک و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۲۷۱ و ۲۷۳.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، مصر، الیهات المصریه العامه للکتاب، ۱۴۰۵.
- ایچی، عضدالدین، شرح مواقف، ج ۸، شرح سید شریف علی بن محمد جرجانی، بی جا، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم، انتشارات شریف الرضی، ۱۳۷۰.
- جامی، عبدالرحمن، مثنوی هفت اورنگ، تصحیح و مقدمه مدرس گیلانی، تهران، سعدی، ۱۳۶۸.
- جرجانی، علی بن حمد سید شریف، شرح المواقف، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- جمعی از نویسندگان، صفات خدا، ترجمه رضا بخشایش، تعلیقات علی شیروانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- حلی، علامه، کشف المراد، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی، چ ۵، ۱۴۱۵.

خیام نیشابوری، عمر، رباعیات خیام، به کوشش یار احمد بن حسین رشیدی، تصحیح جلال الدین همایی، بی جا، تابان، بی تا.

زرکان، محمد صالح، فخرالدین رازی و آرائه الکلامیه و الفلسفیه، قم، دارالفکر، ۱۳۸۳.
سعیدی مهر، محمد، علم پیشین الهی و اختیار انسان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ملل و نحل، ج ۱، به کوشش سید کیلانی، بی جا، مصطفی، ۱۳۷۸.

طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵.
—————، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، نشر الاسلامی، ۱۴۰۷.

عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، به تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
فخرالدین رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و طبیعیات، ج ۲، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.

—————، المطالب العالیه فی العلم اللهی، ج ۹، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
کرنستون، موریس، تحلیلی نوین از آزادی، جلال الدین اعلم، تهران، بی نا، ۱۳۵۹.
کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران، گلگشت، ۱۳۷۷.
لاهیجی، محمد، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

مفید، محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقادات الصدوق ضمیمه اوائل المقالات، بی جا، بی نا، بی تا.
مطهری مرتضی، انسان و سرنوشت، چ ۱۳، قم، صدرا، بی تا.
—————، مجموعه آثار، ج ۱، چ ۱۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
—————، درس های الهیات شفا، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۷.

ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۲ و ۶، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱.

—————، ج ۶، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

—————، ج ۶، قم، المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶.

«الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي لنشر، ۱۳۶۰.

«مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح محمد خواجهي، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳.

«اسرار الآيات، مقدمه و تصحيح محمد خواجهي، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۰.

«المبدا و المعاد، به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.

«رسالة في الحدوث، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۷۸.

