

## علم مطلق خداوند و آزادی و اختیار انسان

دکتر سید یحیی یثربی

بخش فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

### چکیده

این مقاله به موضوع رابطه علم خداوندی از یک سو و مسأله آزادی انسان از سوی دیگر می‌پردازد. یعنی این که آیا دو گزاره زیر هر دو می‌توانند با هم صادق باشند یا نه:

- ۱- خداوند در ازل با علم مطلق خود همه حوادث آینده را می‌داند.
- ۲- انسان در مورد کارهایی که انجام می‌دهد آزاد است، یعنی هم می‌تواند آن کارها را انجام دهد و هم می‌تواند انجام ندهد.

برای روشن شدن این مسأله، ابتدا دیدگاه دو متکلم غربی، یعنی «نلسون پایک» و «الوین پلنتینجا» مورد بررسی قرار گرفته است و سپس دیدگاه فلاسفه اسلامی در این مورد ارائه شده و پس از آن نیز به مقایسه دو دیدگاه مذکور (متکلمان غربی و فلاسفه اسلامی) پرداخته شده است.

### مقدمه

موضوع رابطه علم خداوند و آزادی انسان، از موضوعات پیچیده فلسفی است؛ یعنی آیا ما می‌توانیم دو مسأله زیر را، یک جا بپذیریم؟ به این معنی که به هر دو گزاره زیر باور داشته، هر دوی آنها را صادق بدانیم:

یکی این که: خداوند در ازل، با علم مطلق خود، همه حوادث آینده را می‌داند.

دوم این که: انسان در مورد کارهایی که انجام می دهد، آزاد است؛ یعنی هم  
آن کارها را انجام بدهد و هم می تواند انجام ندهد.

برای روشن شدن مسأله مثالی می آوریم: اگر فرض کنیم که خداوند می داند  
که حسن، روز پنجشنبه هفته آینده به مسافرت خواهد رفت؛ حالا آیا حسن در  
آن روز، یعنی روز پنجشنبه می تواند به مسافرت برود؛ یا این سفر  
خواهد رفت؟

مشکل این جاست که اگر بپذیریم حتماً به مسافرت خواهد رفت، در  
آن صورت آزادی حسن در رفتن و نرفتن، مورد تردید قرار می گیرد؛ و اگر بگوییم که  
او می تواند نرود، و او هم این توانستن را به کار بگیرد و به مسافرت نرود، در آن  
صورت باید قبول کنیم که علم خدا درست نبوده است. یعنی گزاره ای که در علم  
خدا بوده، مبنی بر این که حسن پنجشنبه به مسافرت خواهد رفت، صادق از آب در  
نیامده است.

این مشکل را فلاسفه و متکلمین ما چندان جدی نگرفته اند، اما به هر حال  
مطرح کرده اند. یک رباعی در این مضمون هست که می گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود      می خوردن من به نزد وی سهل بود  
می خوردن من حق ز ازل می دانست      گر می نخورم علم خدا جهل بود!

رباعی دیگری در پاسخ آن ساخته اند که:

آن کس که گنه به نزد وی سهل بود      این نکته یقین بدانند، ار اهل بود  
علم ازلی علت عصیان کردن      در نزد خرد ز غایت جهل بود<sup>(۱)</sup>

اکنون برای روشن شدن مسأله، این بحث را بدان گونه که در غرب مطرح  
کرده اند نقل می کنیم؛ تا هم اصل مسأله با دقت و حوصله مورد مطالعه و بررسی قرار

دهد.

۱- رباعی اول را، طبق معمول این گونه رباعیها، به ختام نسبت می دهند و رباعی دوم را به  
خواجه نصیرالدین طوسی؛ رک: خیام پنداری، انتشارات محمدی، ص ۱۷۷ و ۱۹۵، اما در  
تذکره مخزن الغرایب، شیخ احمد علیخان، رباعی اول را از سراج الدین قمری و جواب را از  
عزالدین گرجی دانسته است.

گیرد؛ و هم بتوانیم راه حل متکلمان غرب را در مورد این مشکل بدانیم. آنگاه راه حل خودمان را براساس دقت‌هایی که فلاسفه ما در مورد علم خداوند و آزادی انسان به کار برده‌اند ارائه می‌دهیم، و سپس به مقایسه و ارزیابی دیدگاه فلاسفه اسلام و متفکران غرب می‌پردازیم.

بنابراین بحث خود را در سه قسمت پی می‌گیریم:

۱- تبیین دیگران از مسأله

۲- دیدگاه فلاسفه اسلام

۳- مقایسه و ارزیابی دو دیدگاه

### ۱- تبیین دیگران از مسأله

این موضوع را، دو محقق غربی معاصر مورد بررسی قرار داده‌اند: نلسون پایک و الوین پلنتینجا.<sup>(۱)</sup> اولی سرانجام به این نتیجه رسیده است که علم مطلق خداوند با آزادی انسان ناسازگار است. اما دومی برعکس، سازگاری آن دو را نتیجه گرفته است. چون الوین پلنتینجا به نقد آراء نلسون پایک پرداخته و تقریر و استدلال او را هم نقل کرده است، ما مقاله وی (الوین پلنتینجا) را عیناً نقل می‌کنیم:<sup>(۲)</sup>

بحث ما درباره این مدعا است که «علم مطلق خداوند با اختیار انسان ناسازگار است». بسیاری از مردم فکر می‌کنند اگر خداوند عالم مطلق باشد، در آن صورت آدمیان به هیچ وجه مختار نخواهند بود. چرا؟ زیرا تصور این که خداوند عالم مطلق است، متضمن این معناست که او در هر زمان خاص نه فقط می‌داند چه چیزهایی رخ داده و چه چیزهایی در حال رخ دادن است؛ بلکه می‌داند در آینده هم چه چیزهایی رخ خواهد داد. خداوند به همان خوبی که نسبت به گذشته عالم است،

1. From: Alvin plantinga, God, Freedom and Evil (New York: Harper & Rom, 1974) PP. 66-72.

۲- رک: کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی،

نسبت به آینده نیز علم دارد. اما حالا فرض کنید او می‌داند که پُل فردا فلان کار خیلی ساده را انجام خواهد داد. فی‌المثل می‌داند که پُل فردا برای ناهار یک پرتقال خواهد خورد. اگر خدا از قبل علم داشته باشد که پُل فردا ناهار یک پرتقال خواهد خورد، در آن صورت پُل لاجرم باید فردا یک پرتقال بخورد، و اگر پُل فردا حتماً باید یک پرتقال بخورد، در آن صورت امکان ندارد از انجام این کار سر باز زند. یعنی در این حالت، او اختیار سرپیچی کردن ندارد و لذا نسبت به فعل پرتقال خوردن، مختار نخواهد بود. بنابراین اگر خداوند از قبل علم داشته باشد که شخصی فعل معین  $A$  را انجام خواهد داد، در این صورت آن شخص نسبت به آن فعل مختار نیست. اما اگر خداوند عالم مطلق باشد، در آن صورت نسبت به تمام اشخاص و جمیع افعالی که انجام می‌دهند، احاطه دارد و از قبل می‌داند که هر کس چه فعلی را انجام خواهد داد. لذا اگر خداوند عالم مطلق باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند فعل مختارانه‌ای انجام دهد.

در بادی امر، ممکن است این برهان کاملاً مقبول به نظر آید، اما فی الواقع این استدلال مبتنی بر بدفهمی است. لبّ مطلب را می‌توان به قرار زیر بیان کرد:

(۱) اگر خداوند از قبل علم داشته باشد که شخص  $X$  فعل  $A$  را انجام خواهد داد، در آن صورت  $X$  لاجرم فعل  $A$  را انجام خواهد داد.

و:

(۲) اگر  $X$  لاجرم باید فعل  $A$  را انجام دهد، در آن صورت  $X$  در ترک فعل  $A$  مختار نیست.

از گزاره‌های (۱) و (۲) نتیجه می‌شود که اگر خداوند از قبل علم داشته باشد که فلان کس، فلان فعل را انجام خواهد داد، در آن صورت آن شخص نسبت به آن فعل مختار نیست. اما گزاره (۱) محتاج بررسی بیشتری است. چرا فکر می‌کنیم که این گزاره درست است؟ زیرا به ما می‌گویند اگر خداوند علم داشته باشد که  $X$  فعل  $A$  را انجام خواهد داد، منطقاً لازم می‌آید که  $X$  فعل  $A$  را انجام دهد. یعنی این یک حقیقت ضروری است که «اگر خدا نسبت به  $P$  علم داشته باشد، در آن صورت  $P$  صادق است». اما مدافعان گزاره (۱)، احتمالاً مدعای اخیر را مبهم می‌یابند. این

مدعا محتمل دو معناست:

یا بدین معناست که (۱a): بالضروره چنین است که اگر خداوند از قبل علم داشته باشد که  $X$  فعل  $A$  را انجام خواهد داد، در آن صورت این حقیقتی ضروری است که  $X$  فعل  $A$  را انجام خواهد داد.

برهان ضد دینی فوق به صدق (۱b) محتاج است، اما دفاعیه فوق الذکر فقط مؤید تقریر (۱a) است، نه (۱b).

در عالم واقع این مدعا بالضروره صادق است که: «اگر خدا (با هر کس دیگر) علم داشته باشد که گزاره  $P$  صادق است، در آن صورت  $P$  صادق است». اما روشن است که از این مدعا نتیجه نمی شود «اگر خداوند نسبت به  $P$  علم داشته باشد، در آن صورت  $P$  بالضروره / یعنی در جمیع جهانهای ممکن / صادق باشد». اگر من علم داشته باشم که هنری مجرد است، در آن صورت، «هنری مجرد است» حقیقتی ضروری است. اما از این مدعا نتیجه نمی شود که اگر من علم داشته باشم که هنری مجرد است، مجرد بودن وی بالضروره / یعنی در جمیع جهانهای ممکن / صادق باشد. از علم من نسبت به مجرد بودن هنری فقط نتیجه می شود که «هنری متأهل است» کاذب است، اما نتیجه نمی شود که این گزاره ضرورتاً / یعنی در جمیع جهانهای ممکن / کاذب باشد.

بنابراین به نظر می رسد این مدعا که علم مطلق الهی با اختیار انسان ناسازگار است، مبتنی بر بدفهمی باشد. نلسون پایک تقریر نوین و جالبی از این مدعای قدیمی ارائه کرده است. به اعتقاد وی، اختیار انسان با وجود خدایی که عالم مطلق است، ناسازگار نیست؛ بلکه با وجود خدایی که ذاتاً<sup>(۱)</sup> عالم مطلق است، ناسازگاری دارد. شیء  $X$  ذاتاً واجد ویژگی  $P$  است، اگر  $X$  در جمیع جهانهایی که در آن موجود است، واجد ویژگی  $P$  باشد. یعنی، اگر محال باشد که  $X$  وجود داشته باشد، اما فاقد ویژگی  $P$  باشد. بسیاری از متألهان و فیلسوفان قبول دارند که دست کم، برخی از اوصاف خداوند - به این معنا - ذاتی او هستند. برای مثال

می توان پذیرفت که خداوند ذاتاً قادر مطلق است. موجودات می توانند به انحای گوناگون تحقق و موجودیت یابند، اما اگر موجودی که واجد قدرت مطلق است وجود نداشته باشد، در آن صورت خدایی هم وجود نخواهد داشت / یعنی «قدرت مطلق» ذاتی خداوند است / خدای بدون قدرت یا با قدرت محدود نمی تواند وجود داشته باشد. همین حرف را درباره علم مطلق خداوند هم می توان گفت. اگر خداوند عالم مطلق باشد، در آن صورت واجد علمی نامحدود است؛ یعنی نسبت به جمیع قضایای صادق علم دارد و به هیچ قضیه کاذبی معتقد نیست. بعلاوه، اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، نه فقط علمش نامحدود است؛ بلکه علمش نمی تواند نامحدود نباشد. / به بیان دیگر / هیچ جهان ممکنی وجود ندارد که خداوند در آن باشد و در عین حال در آن جهان از احاطه و وقوف به پاره‌ای حقایق عاجز بماند، یا به پاره‌ای اعتقادات کاذب معتقد شود. به ادعای پایک، این اعتقاد - یعنی اعتقاد به خدایی که ذاتاً عالم مطلق است - با اختیار انسان ناسازگار است.

پایک برای آن که مدعایش را مستدل کند، شخصی به نام جونز را مثال می زند که چمنهای منزلش را در زمان  $T_2$  مثلاً شنبه گذشته - کوتاه کرده است. حالا فرض کنید که خداوند ذاتاً عالم مطلق است. به این ترتیب، خداوند در زمان  $T_1$  - مثلاً هشتاد سال قبل - علم داشته که جونز چمنهای منزلش را در زمان  $T_2$  کوتاه خواهد کرد. بعلاوه، چون خداوند ذاتاً عالم مطلق است، محال است که به چیزی دروغین معتقد باشد. لذا اعتقاد او در زمان  $T_1$  مبنی بر آن که جونز چمنهای منزلش را در زمان  $T_2$  کوتاه خواهد کرد، مستلزم آن است که جونز در عالم واقع هم چمنهای منزلش را در زمان  $T_2$  کوتاه کند. استدلال پایک (به عبارت خودش) این طور ادامه می یابد:

۱- «خداوند در زمان  $T_1$  وجود داشت» مستلزم این گزاره است که «اگر جونز فعل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام می داد، خداوند در زمان  $T_1$  معتقد می بود که جونز فعل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام خواهد داد».

۲- «خداوند معتقد است که  $X$ » مستلزم آن است که « $X$  صادق است».

۳- هیچ کس، در هیچ زمانی نمی تواند کاری را که منطقی و اجده تناقض است، انجام دهد.

۴- هیچ کس، در هیچ زمانی نمی تواند کاری کند که کسی که در زمان خاصی  $[T_1]$ ، قبل از زمان مورد بحث  $[T_2]$ ، اعتقادی را پذیرفته، آن اعتقاد را در آن زمان خاص  $[T_1]$  نپذیرفته باشد.

۵- هیچ کس، در هیچ زمانی نمی تواند کاری کند که کسی که در زمانی  $[T_1]$  پیش از زمان مورد بحث  $[T_2]$  وجود داشته، در آن زمان پیشین  $[T_1]$  وجود نداشته باشد.

۶- اگر خداوند در زمان  $T_1$  وجود داشته و اگر خداوند در زمان  $T_2$  معتقد بوده است که جونز فعل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام خواهد داد، در آن صورت، اگر جونز می توانست در زمان  $T_2$  معتقد می بود که جونز فعل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام می داد، از انجام فعل  $X$  امتناع نماید، آنگاه (۱) جونز در زمان  $T_2$  می توانست کاری کند که خداوند در زمان  $T_1$  اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد، یا (۲) جونز در زمان  $T_2$  می توانست کاری کند که خداوند اعتقادی را که در زمان  $T_1$  معتقد بود جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد (و آن کس بنا به فرض خدا بوده)، اعتقاد کاذبی را پذیرفته باشد، و لذا خدا نباشد. یعنی خداوند (که بنا به فرض در زمان  $T_1$  وجود داشته) در زمان  $T_1$  وجود نداشته است.

۷- شق (۱) در بند ۶، بنا به بندهای ۲ و ۳ کاذب است.

۸- شق (۲) در بند ۶، بنا به بند ۴ کاذب است.

۹- شق (۳) در بند ۶، بنا به بند ۵ کاذب است.

۱۰- بنابراین، اگر خدا در زمان  $T_1$  وجود داشته و اگر خدا در زمان  $T_2$  معتقد بوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، در آن صورت جونز در زمان  $T_2$  نمی توانسته از انجام فعل  $X$  امتناع ورزد. (بنا به بندهای ۶ تا ۹).

در باره این برهان چه می توانیم بگوییم؟ نخست آن که دو بند اول این برهان مبین این اعتقادند که خداوند ذاتاً عالم مطلق است. بنابراین در این دو بند، مناقشه ای نیست. بندهای ۳ تا ۵ هم درست به نظر می رسند؛ اما بند پیچیده ۶

محتاج تأمل بیشتری است. مدعای این بند دقیقاً چیست؟ فکر می‌کنم بتوانیم مقصود پایک را این طور بفهمیم:

(۳) خداوند در زمان  $T_1$  وجود داشته و در زمان  $T_2$  معتقد بوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد و جونز می‌توانست از انجام فعل  $X$  در زمان  $T_2$  امتناع ورزد.

به اعتقاد من، مقصود پایک از این مدعا یکی از سه شق زیر است:

الف) گزاره (۳)، مستلزم گزاره (۴) است:

(۴) جونز می‌توانست در زمان  $T_2$  کاری کند که خداوند در زمان  $T_1$  اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد.

یا:

ب) گزاره (۳)، مستلزم گزاره (۵) است:

(۵) جونز می‌توانست در زمان  $T_2$  کاری کند که خداوند اعتقادی را که در زمان  $T_1$  پذیرفته بود، نپذیرفته باشد.

یا:

ج) گزاره (۳)، مستلزم گزاره (۶) است:

(۶) جونز می‌توانست در زمان  $T_2$  کاری کند که آن کس که در زمان  $T_1$  معتقد بود که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد (و آن کس بنا به فرض خدا بوده)، اعتقاد کاذبی را پذیرفته باشد و لذا خدا نباشد. یعنی خداوند (که بنا به فرض در زمان  $T_1$  وجود داشته) در زمان  $T_2$  وجود نداشته باشد.

پایک در دنباله بحثش می‌کوشد دلیل آورد که اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، گزاره‌های (۴)، (۵) و (۶) بالضروره کاذبند. و لذا اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، گزاره (۳) بالضروره کاذب است، و این بدان معناست که موجودیت خدایی که ذاتاً عالم مطلق است با اختیار انسان ناسازگار است).

حالا بیایید این مدعیات را یک به یک بررسی کنیم. آیا گزاره (۳) مستلزم گزاره (۴) است؟ خیر. گزاره (۴) می‌گوید که جونز می‌توانست کاری کند که در صورت انجام آن، خداوند در زمان  $T_1$  اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد (مثلاً از انجام



فعل  $X$  امتناع ورزد). اما این مدعا از گزاره (۳) نتیجه نمی شود. اگر جونز از انجام فعل  $X$  امتناع ورزیده بود در آن صورت گزاره «خداوند به وقوع این امر در عالم واقع اعتقاد داشت» کاذب می شد. اما اگر جونز در زمان  $T_2$  از انجام فعل  $X$  امتناع ورزیده بود، در آن صورت خداوند (چون عالم مطلق است) در زمان  $T_1$  معتقد نبوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد. در واقع خداوند / در زمان  $T_1$  این اعتقاد صحیح را می پذیرفت که جونز در زمان  $T_2$  از انجام فعل  $X$  امتناع خواهد ورزید. لذا از گزاره (۳)، گزاره (۴) نتیجه نمی شود؛ بلکه نتیجه آن فقط گزاره (۴) است:

(۴) جونز می توانست کاری را انجام دهد که در صورت انجام آن، اعتقادی را که خداوند در زمان  $T_1$  پذیرفته بود، کاذب شود. اما گزاره (۴) به هیچ وجه حاوی تناقض<sup>(۱)</sup> نیست، و بویژه مستلزم آن نیست که جونز توانسته باشد کاری بکند که در نتیجه آن، خداوند اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد.

شاید اگر موضوع را از زاویه بحث جهانهای ممکن ببینیم، مسأله روشن تر شود. گزاره (۳) دو مطلب را به ما می گوید: نخست آن که، خداوند معتقد است که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را در جهان بالفعل و موجود انجام خواهد داد و دوم آن که جونز می تواند از انجام فعل  $X$  در زمان  $T_2$  امتناع ورزد. حالا جهانی مثل جهان  $W$  را در نظر آورید که در آن جونز از انجام فعل  $X$  در زمان  $T_2$  امتناع ورزد. در این جهان، اعتقادی که خداوند در جهان بالفعل و موجود (یعنی در کروئوس)<sup>(۲)</sup> می پذیرد، کاذب است. یعنی اگر جهان  $W$  فعلیت یافته بود، در آن صورت اعتقادی که خداوند در جهان واقع پذیرفته بود، کاذب می شد. اما از این امر نتیجه نمی شود که خداوند در جهان  $W$  اعتقاد کاذبی را پذیرفته باشد. چرا که اگر جهان  $W$  فعلیت یافته بود، از آن لازم نمی آمد که خداوند معتقد باشد که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد

1. Paradoxical.

2. Kronos.

داد. در واقع اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد (عالم مطلق در جمیع جهانهایی که وی در آنها وجود دارد)، آنچه نتیجه می شود آن است که در جهان  $W$ ، خداوند در زمان  $T_1$  معتقد نبوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد؛ بلکه به عوض آن، خداوند بر این اعتقاد بوده که جونز از انجام فعل  $X$  امتناع خواهد ورزید. بنابراین گزاره (۳) به هیچ معنا متضمن آن نیست که جونز می تواند کاری کند که خداوند در زمان  $T_1$  اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد.

اما درباره گزاره زیر چه می توانیم بگوییم:

(۵) جونز می تواند در زمان  $T_2$  کاری کند که خداوند آنچه را در زمان  $T_1$

پذیرفته بود، نپذیرفته باشد.

در این جا نخستین مسأله، فهم این گزاره است. این گزاره را چگونه قرائت کنیم؟ یک شیوه این است: گزاره (۵) می گوید که جونز می تواند در زمان  $T_2$  کاری انجام دهد که در صورت انجامش، خداوند در زمان  $T_1$  اعتقاد معینی را پذیرفته باشد و در عین حال آن اعتقاد را نپذیرفته باشد. یعنی گزاره (۵)، مطابق این قرائت، قدرت تحقق بخشیدن به موقعیتی تناقض آمیز را به جونز منتسب می کند (این قرائت را قرائت (۵a) می نامیم). قرائت (۵a) بداهتاً و قطعاً کاذب است، اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم گزاره (۳) متضمن آن است. گزاره (۳) مستلزم قرائت دوم است: (۵b) جونز می تواند در زمان  $T_2$  کاری را انجام دهد که در صورت انجامش، خداوند اعتقادی را که در جهان واقع پذیرفته بود، نپذیرفته باشد.

این قرائت از گزاره (۳) نتیجه می شود، اما کاملاً بدون اشکال است. دوباره فرض کنید که گزاره (۳) صادق است و جهانی مثل جهان  $W$  را در نظر آورید که در آن، جونز از انجام فعل  $X$  امتناع می ورزد. اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، در این صورت در این جهان  $W$  هم عالم مطلق است و لذا در زمان  $T_1$  معتقد نیست که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد. بنابراین از گزاره (۳) این مدعای بدون اشکال نتیجه می شود که جونز می تواند کاری انجام دهد که در صورت انجام آن، خداوند اعتقادی را که در جهان واقع (یعنی جهان بالفعل و موجود) پذیرفته بود، نپذیرفته باشد. و از این امر بدون هیچ مشکلی نتیجه می شود

که اگر جونز آن کار را کرده بود، این مدعا که «خداوند اعتقادی را که نپذیرفته بود، پذیرفته باشد»، صادق می‌بود. لذا دیدیم که یک قرائت گزاره (۵) بداهتاً کاذب است؛ ولی آن قرائت، از گزاره (۳) نتیجه نمی‌شود و قرائت دیگر گزاره (۵) که از گزاره (۳) نتیجه می‌شود، به هیچ وجه کذبش بدیهی و آشکار نیست.

گزاره (۶) هم وضع بهتری ندارد؛ مدعای آن این است که جونز می‌توانست در زمان  $T_2$  کاری را انجام دهد که در صورت انجامش خداوند عالم مطلق نباشد و لذا خدا نباشد. اما این مدعا از گزاره (۳) نتیجه نمی‌شود. گزاره (۳) مستلزم نتیجه دیگری است:

(۶) جونز می‌توانست کاری کند که در صورت انجامش، آن کس که در زمان  $T_1$  معتقد بود جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد.

دوباره فرض کنید که گزاره (۳) در جهان واقع صادق است. اکنون جهانی مثل جهان  $W$  را در نظر آورید که در آن جونز از انجام فعل  $X$  امتناع می‌ورزد؛ در این جهان گزاره زیر صادق است:

(۷) هر کس که در زمان  $T_1$  معتقد بوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، اعتقادی کاذب را پذیرفته بوده است.

یعنی اگر جهان  $W$  فعلیت یافته بود، گزاره (۷) صادق می‌بود. اما خداوند در جهان  $W$  معتقد نیست که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد. گزاره (۷) در جهان  $W$  صادق است، اما این موضوع در آن جهان، با اعتقاد خداوند در جهان واقع ربطی ندارد. اگر جونز از انجام فعل  $X$  امتناع ورزیده بود، در آن صورت گزاره (۷) صادق می‌بود. از این امر، نتیجه نمی‌شود که خداوند عالم مطلق نبوده است. چرا که در آن جهانی که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام نمی‌دهد، خداوند در زمان  $T_1$  بر این اعتقاد نیست که وی آن کار را انجام دهد.

شاید یکی از سرچشمه‌های محتمل این بدفهمی به شرح زیر باشد: اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد در آن صورت وی در جمیع جهانی‌های ممکن که در آنها وجود دارد، عالم مطلق است. بنابراین هیچ جهان ممکن وجود ندارد که وی

در آن اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد. حالا اعتقادی را در نظر آورید که خداوند در جهان واقع آن را پذیرفته است. ممکن است وسوسه شویم و فکر کنیم که اگر او ذاتاً عالم مطلق است، پس به این اعتقاد در جمیع جهانهایی که در آن وجود دارد، معتقد است. اما البته این ادعای دوم از آن ادعای اول نتیجه نمی شود؛ این امر ذاتی خداوند نیست که اعتقاداتی را که / در یک جهان ممکن / پذیرفته، / در جمیع جهانهای ممکن / بپذیرد. بلکه این ویژگی کاملاً متفاوت ذاتی اوست که فقط اعتقادات صادق را بپذیرد. بنابراین اگر در کرونوس اعتقادی صادق باشد، اما در جهانی مثل جهان  $W$  کاذب باشد، در این صورت خداوند در کرونوس آن اعتقاد را می پذیرد و در جهان  $W$  آن را نمی پذیرد.

در باره رأی پایک چیزهای بیشتری نیز می توان گفت و هنوز جزئیات جذاب و در خور بحث بسیاری باقی مانده است. اما تأملات بیشتر را به شما می سپارم.

## ۲- دیدگاه فلاسفه اسلام

چنان که گفتیم متفکران ما این شبهه را چندان جدی نگرفته اند، این جدی نگرفتن یا به خاطر آنست که متفکران با تشکیک و شبهه انگیزختن زیاد موافق نبوده اند و لذا از کنار شبهه ها آسان گذشته اند؛ و یا این که بر اساس دقتهایی که به کار برده اند، دیگر جایی برای چنین شبهه ای باقی نمانده است. به نظر می رسد که در این باره، عامل دوم تأثیر بیشتری داشته باشد.

اکنون ما باید تحلیلی داشته باشیم از دو عنصر اصلی این اشکال؛ یکی «علم خداوند» و دیگری «آزادی انسان»، آنگاه درباره سازگاری و ناسازگاری این دو، نظر بدهیم:

### ۱- ۲- علم ازلی خداوند

از دیدگاه فلاسفه اسلام، نظام فلسفی بر قوانین علیت استوار است. یعنی، اصول و قوانین علیت در همه مسائل از مبدأ تا معاد عامل تعیین کننده نظریه ها هستند: هم وجود خداوند بر پایه علیت اثبات می شود، هم اوصاف او و هم افعال

او. برای این که انسان در مقابل خداوند به طور کلی دو موضع متفاوت می تواند داشته باشد:

یکی این که خود را حذف کند و خدا را مطلق بگیرد و همه چیز را با اراده و خواست خداوند توجیه کند. و دیگر این که به خود و فکر خود ارجحیت و اصالت داده، حتی اوصاف و افعال خداوند را هم با اصول و قواعد مورد فهم و قبول خود، در چارچوب این اصول و قواعد تبیین کند؛ در نتیجه هر چه با این قواعد و قوانین برابر بود، بپذیرد، و هر چه با این قواعد و قوانین درست در نیامد، یا لااقل قابل اثبات نبود، نپذیرد.

دیدگاه اول اگرچه با حرمت و قداست الهی سازگار است، اما با حرمت و اصالت انسان نمی سازد. اما موضع دوم به انسان اصالت و حرمت می بخشد، اگرچه ظاهراً نوعی گستاخی در مقابل خداوند بشمار رود. از متفکران اسلام اشاعره و اهل حدیث و ظاهریه موضع اول را برگزیده اند، اما فلاسفه و معتزله به راه دوم رفته اند.

بنابراین از دیدگاه فلاسفه اسلام، علم الهی نیز بر پایه قوانین و قواعد علیت تفسیر می گردد. ابن سینا در این باره می گوید:

«واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، و تعقل ما

بعده من حيث هو علة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الأشياء من حيث

وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طوياً و عرضاً»؛<sup>(۱)</sup> یعنی

واجب الوجود باید ذات خود را دریابد و نیز نخستین معلول بعد از خود را، به این دلیل

که علم به علت مستلزم علم به معلول است، دریابد. همچنین سایر پدیده هایی را که

بر اساس علیت پدید خواهند آمد به صورت طولی و عرضی دریابد.

هم او می گوید:

«و باید خدا به همه چیز دانا باشد، برای این که همه پدیده ها با واسطه یا

بدون واسطه معلول او بوده و مستند به قضا و قدر او هستند. و این استناد و وابستگی

یک استناد و وابستگی ضروری است. برای این که چنان که می دانیم هر پدیده‌ای تا به حدّ وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی گردد»<sup>(۱)</sup>.  
ابن سینا این علم وابسته به علّیت را «عنایت» می نامد. او در تعریف «عنایت» می گوید:

«فالعناية هي احاطة علم الأول بالكلّ، وبالواجب أن يكون عليه الكلّ حتّى يكون على أحسن النظام، وبأنّ ذلك واجب عنه و عن احاطته به. فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النّظام من غير انبعث قصد و طلب من الأوّل الحقّ. فعلم الأوّل بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ، منبع لفيضان الخیر في الكلّ»<sup>(۲)</sup>؛ یعنی عنایت عبارتست از این که، خداوند

می داند که چه پدیده‌هایی با چه نظامی به صورت ضروری و حتمی پدید خواهند آمد، بنابراین خداوند به همه پدیده‌ها و به نظام پیدایش آنها که نظام احسن است، و به حتمیت و ضرورت این نظام از پیش آگاه است. بنابراین موجودات جهان براساس علم الهی پدید می آیند.

ما تا این جا به این نتیجه رسیدیم که علم ازلی خداوند، همه حوادث گذشته و آینده جهان را در برداشته و اصولاً علم او «فعلی» است نه «انفعالی»<sup>(۳)</sup>؛ یعنی پدیده‌های جهان علم او را سامان نمی دهند، بلکه علم او پدیده‌های جهان را پدید می آورد و سامان می بخشد. به عبارت دیگر، پدیده‌های جهان منشأ علم او نیستند. بلکه علم او منشأ پدیده‌های جهان است؛ یعنی جهان با همه پدیده‌هایش و با نظام حاکم بر این پدیده‌ها به صورت یک جا در علم الهی طراحی شده، براساس این طراحی به مرحله اجرا در می آید. نکته ظریفی در این جا هست و آن این که به مبنای این طراحی توجه کنیم؛ یعنی به این سؤال پاسخ دهیم که جهان چرا و بر چه پایه‌ای در علم الهی این طرح خاص را، از میان همه طرحهای ممکن به خود اختصاص

۱- همان، فصل ۲۱.

۲- همان، فصل ۲۲.

۳- همان، فصل ۱۳.

داده است. مثلاً اگر فرض کنیم که جهان، دارای صد کهکشان است؛ و هر کهکشانی، دارای صد منظومه و هر منظومه‌ای، دارای ده سیاره است، و از این کهکشانها، کهکشان ما در جایگاه خاصی قرار گرفته، منظومه شمسی ما هم در این کهکشان جایگاه خاصی دارد، و زمین ما هم در این منظومه از جایگاه خاصی برخوردار است. مثلاً زمین از یک میلیون سال پیش، دارای موجودات زنده شده و طی تحولاتی که گذراند، به وضع امروزی رسیده است و اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم. همه اینها براساس طرحی است که در علمی الهی بوده است. بنابراین اگر کسی بپرسد که چرا تعداد کهکشانها از این بیشتر یا کمتر نشد؟ یا چرا تعداد سیاره‌های دارای موجود زنده در منظومه ما بیشتر نشد؟ یا چرا کره زمین یک میلیون سال دیرتر یا زودتر به وضع امروزی نرسید؟ پاسخ ما این خواهد بود که در علم الهی چنین طراحی شده بود و لذا غیر از این نمی‌توانست باشد.

بدین سان ما این سؤال را پاسخ می‌دهیم. اما اگر شخص بیاید و از ما بپرسد که در علم الهی چرا این‌گونه طراحی شده بود؟ مثلاً چرا در علم الهی فقط صد کهکشان طراحی شد نه بیشتر و نه کمتر؟ و چرا پیدایش انسان در فلان تاریخ طراحی شد؟ و چرا برای انسان، تنها دو دست و دو چشم طراحی شد؟ آیا نمی‌شد که فقط یک چشم داشته باشد و یا پنج چشم؟ و چرا انسان دارای چهار دست نشد؟ و یا چرا حد متوسط وزن و حجم بدن انسان بیشتر یا کمتر در نظر گرفته نشد؟ پاسخ ما در مقابل این پرسشها چه خواهد بود؟ ما این پرسشها را، در مورد جهان به علم خدا برگردانیم و از آنجا پاسخ دادیم. اینک این پرسشها را در علم خداوند به کجا بر می‌گردانیم و بر چه پایه‌ای پاسخ می‌دهیم؟ پاسخ این سؤال بیان نشد؟ یا بنابر توضیح ذیل، علم خداوند نیز تابع ضرورت علی و معلولی حاکم بر هستی است؟ اگر آری، که در این صورت خداوند نیز به دام جبر می‌افتد و اگر خیر، پاسخ پرسش مطرح شده چه می‌شود؟

ابن سینا نظام علم الهی را، بر پایه علیت استوار می‌سازد. یعنی اصول و قوانین علیت مبنای طرح و سامان علم الهی است. یعنی، خداوند با علم به ذات خود براساس قانون علیت به معلول نخستین خود علم پیدا می‌کند، یعنی این اصل

که از واحد جز واحد صادر نمی شود، مشخص می کند که نخستین آفریده خدا یک جوهر مجرد، یعنی عقل خواهد بود؛ چون غیر از جوهر مجرد، جوهرها و عرضهای دیگر صلاحیت این صفت را ندارند که «واحد» باشند؛ چون یا تجزیه پذیرند، یا وابسته به چیز دیگر. بنابراین، این قانون این طرح را ایجاد می کند که در علم خداوند اولین مخلوق و اولین معلول خداوند یک عقل باشد، سپس معلول یا معلولهای این عقل مطرح می شوند، و همین طور تا بی نهایت. یعنی تمام پدیده هایی که تا ابد پدید خواهند آمد طرح نظام و پیدایش آنها را قوانین علیت سامان می بخشد. بنابراین، براساس همین قوانین، خداوند بر همه حوادث علم دارد. از جمله مثلاً می داند که حسن، پنجشنبه آینده به مسافرت خواهد رفت. در این جا یادآوری نکته ای را لازم می دانیم و آن این که، در بحث امکان، یک نوع امکان مطرح می کنند به نام «امکان استقبالی». چیزی که انگیزه مطرح کردن این گونه امکان بوده، آنست که دیده اند ما در گذشته جایی برای امکان نداریم، یعنی گزاره های مربوط به گذشته، از حالت امکان در آمده اند. برای این که هر چه اتفاق افتاده، دیگر قابل برگشت نیست. پس وجودش ضروری و حتمی است، و هر چه اتفاق نیفتاده، دیگر تمام شده است و نبودنش حتمی است. مثلاً اگر حسن در پنجشنبه گذشته به مسافرت رفته است دیگر این کار، قطعاً انجام پذیرفته و تمام شده است؛ و اگر نرفته است باز هم نرفتنش قطعی است. دیگر گزاره ای درباره مسافرت او در گذشته با عنوان «امکان» قابل طرح نیست. یعنی دیگر نمی توانیم بگوییم مسافرت حسن در پنجشنبه گذشته ممکن است؛ بلکه اگر مسافرت رفته، نرفتنش ضروری است، و اگر نرفته است، نرفتنش ضروری است. و همین طور گزاره مربوط به باریدن باران در هفته گذشته. بنابراین ما اگر گزاره هایی با قید «امکان» داشته باشیم، تنها در مورد حوادث آینده خواهد؛ یعنی ما تنها می توانیم بگوییم «فردا ممکن است باران بیاید» یا «حسن به مسافرت برود».

اما فلاسفه، با دقتی که به کار برده اند، این مسأله را درست و دقیق ندانسته اند. به این دلیل که این امکان، تنها در ذهن ما مطرح می شود. به این معنا که ما با توجه به ناآگاهیمان نسبت به جریان خارجی و عینی حوادث، می توانیم بگوییم که فلان



حادثه در آینده ممکن است اتفاق بیفتد، که معنی آن این خواهد بود که هم ممکن است اتفاق نیفتد. اما اگر به روند عینی حوادث آگاه باشیم، آینده نیز مانند گذشته جایی برای امکان ندارد. برای این که براساس سامان و نظام علیت، و روند حتمی حوادث، در آینده نیز بعضی حادثه‌ها حتماً اتفاق می‌افتند و بعضی از حادثه‌ها حتماً اتفاق نمی‌افتند. مثلاً در مورد بارش باران در پنج روز دیگر، کسی که اطلاع دقیق از وضع جو ندارد، می‌گوید ممکن است باران بیارد و نیز ممکن است نیارد؛ اما آن کسی که از وضعیت جو اطلاع دقیقی دارد و با ماهواره و وسایل دیگر، جریان جو را بررسی کرده است، برای او آمدن و نیامدن باران مشخص است و لذا می‌تواند بگوید پنج روز دیگر حتماً باران نخواهد آمد یا حتماً خواهد آمد. عیناً همان‌گونه که می‌گوید پنج روز پیش حتماً باران آمده است.

به عنوان مثال دیگر، گرفتن خورشید را در نظر بگیرید. اگر از یک انسان غیر متخصص در امور نجومی بپرسیم آیا در سال آینده کسوفی خواهیم داشت؟ او می‌تواند بگوید ممکن است داشته باشیم. در صورتی که برای یک منجم، دقیقاً با روز و ساعت و دقیقه‌اش مشخص است که در سال آینده کسوف خواهیم داشت یا نه.

بنابراین، در علم الهی، هیچ حادثه‌ای جنبه امکان ندارد. و این همان نکته‌ای است که ابن سینا در تفسیر علم الهی بر آن تأکید کرده است. و همین نکته است که آزادی انسان را زیر سؤال می‌برد. به این معنا که آیا در چنین جهانی که پیدایش پدیده‌ها و سامان آنها، از پیش دانسته شده و طراحی شده است، و در این طرح امکان هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی نیست، باز هم جایی برای آزادی انسان باقی می‌ماند یا نه؟

اما چنان که قبلاً گفتیم، پاسخ این سؤال را به بعد از بررسی مسأله آزادی انسان وا می‌گذاریم.

## ۲-۲ آزادی انسان از نظر فلاسفه اسلام

از نظر متفکران غربی، آزادی انسان در برابر دو قدرت برتر، تهدید می‌شود:

یکی علم و اراده خداوند و دیگری قانون علیت. <sup>۱</sup> مسأله نخست را، که بیشتر در قلمرو تفکر دینی مطرح است، قبلاً توضیح داده ایم. اما مسأله دوم به کمی توضیح نیازمند است. موضوع از این قرار است که بنا بر قبول این گزاره که جهان هستی از قانون علیت پیروی می کند، و همه دانشمندان و فیلسوفان این را مسلم می دانند، آیا دیگر جایی برای آزادی انسان باقی می ماند؟ به عبارت دیگر کار انسان، یک پدیده است و هر پدیده ای براساس قانون جبری علیت پدید می آید. بنابراین دیگر آزادی انسان چه معنی خواهد داشت؟

وقتی که هولباخ، کتاب نظام طبیعت خود را نوشت و در آن بر قوانین طبیعی و ارتباط با طبیعت تأکید کرد، مفاهیم خدا و آزادی و جاودانگی را با نظام عقلانی طبیعت، ناسازگار دانست و معتقد بود که طبیعت از نوعی جبر مطلق پیروی می کند، دیگران بر او خرده گرفتند که اگر تو انسان را، براساس تبعیت جبری از قوانین طبیعت مجبور می دانی، چرا از کشیشان و دولت‌ها انتقاد می کنی؟ آیا این تناقض نیست؟ و آیا این به آن نمی ماند که ما از درخت بلوط انتظار داشته باشیم که با موعظه ما، میوه نارنج یا سیب بدهد؟<sup>(۱)</sup>

اکنون ما برای پاسخ هر دو مسأله، باید ماهیت آزادی انسان را دقیق بشناسیم. تا هم رابطه کارهای او را با نظام جبر علیت تفسیر کنیم و هم رابطه کارهای او را با علم الهی بشناسیم. برای پاسخ دادن به مسأله اصلی خودمان، یعنی رابطه آزادی انسان و علم مطلق خداوند، باید دقیقاً کار آزاد و رفتار و اعمال اختیاری انسان را تجزیه و تحلیل کنیم. در این جهت باید به دو سؤال، پاسخ دهیم: یکی این که نقش اراده در پیدایش کارهای انسان چیست؟ و تأثیر آن چقدر است؟ دوم آن که آیا خود اراده، از اراده انسان سرچشمه می گیرد یا این که براساس قوانین علیت، خارج از اراده انسان پدید می آید. اینک توضیح مختصری درباره این دو مسأله:

<sup>۱</sup> اما علاوه بر این، ما وقتی که به کار برتواند، این مسأله را درست و دقیق ندانیم.

۱- رک: فلسفه روشن اندیشی، ارنست کاسیرو، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی،

الف) میزان نقش و تأثیر اراده در پیدایش کارهای اختیاری انسان. آنچه مسلم است هیچ کاری از کارهای انسان، تنها معلول و محصول اراده او نیست. مثلاً اگر کسی نقاشی می‌کند، یا از شهری به شهر دیگر می‌رود، این کار تنها از اراده او سرچشمه نمی‌گیرد. یعنی اراده او به تنهایی این کار را تحقق نمی‌بخشد؛ بلکه این کار به مجموعه‌ای از عوامل وابسته است که اراده انسان هم یکی از اجزاء این مجموعه است. مثلاً اگر انسانی از شهری به شهر دیگر می‌رود، نخست از این کار تصویری پیدا می‌کند. مثلاً می‌داند که باید از این شهر به آن شهر دیگر برود. پس انگیزه آن کار مطرح می‌شود که مثلاً علاقه‌مند است که دوستش را در آن شهر ببیند، پس شوقی در او نسبت به این سفر پدید می‌آید که به دنبال آن، رفتن را اراده کرده، وسایل مسافرت را فراهم می‌سازد، راه می‌افتد و تمام مراحل مسافت را پشت سر می‌گذارد. اینها چیزهایی هستند که در اختیار خود او می‌باشند. یعنی اینها را خودش فراهم می‌کند. عوامل دیگری هم در این کار دخالت دارند که این عوامل خارج از حوزه توان او هستند و عوامل دیگر آنها را بوجود آورده‌اند. همانند مساعد بودن هوا، اختراع وسیله مسافرت، مناسب بودن فاصله با توان او، و صدها عامل دیگر. و چون همه این عوامل دست به دست هم دادند، تازه شرایط کار فراهم شده است؛ اما به بارنشستن این شرایط و مقدمات، به نبودن موانع هم بستگی دارد. مثلاً اگر در لحظه حرکت مانعی از نظر سلامتی خود، یا مشکلات وابستگان پیش آید، یا مشکلی در راه یا در هوا، یا در وسیله مسافرت پدید آید، باز هم این کار انجام نخواهد گرفت.

بنابراین هر کاری که ما انجام می‌دهیم محصول و معلول صدها شرط فراهم آمده، و صدها مانع از میان رفته می‌باشد که اراده ما هم یکی از اجزاء این مجموعه (شرایط و مقدمات و رفع موانع) است. اما همین‌که این کار انجام پذیرفت، چون اراده ما هم جزء این مجموعه بوده، عنوان کار آزاد و اختیاری پیدا می‌کند. کار آزاد و اختیاری انسان، چیزی بیش از آن نیست. یعنی کاری که اراده انسان جزء مجموعه علل و عوامل آن کار است. بنابراین باید دقیقاً به میزان تأثیر اراده انسان در تحقق

کارها توجه داشته، دچار این توهم نشویم که کار ارادی، یعنی کاری که تنها از اراده انسان پدید می آید.

بنابراین، کار ارادی انسان هم، وابسته به مجموعه ای از علل و عواملی است که همه آنها از قوانین علیت و نظام طبیعت پیروی می کنند. آنچه در این میان جای بحث دارد، این است که آیا اراده انسان هم که یکی از اجزاء این مجموعه است، از قوانین ضروری و جبری علیت پیروی می کند یا نه؟ اینک پاسخ این پرسش را خواهیم داد:

ب) آیا اراده انسان، خود از اراده انسان سرچشمه می گیرد، یا براساس قوانین علیت، بیرون از اراده انسان پدید می آید؟  
جواب فلاسفه اسلام به این سؤال اینست که: اراده انسان با اراده او پدید نمی آید. یعنی اختیار او، در اختیار او نیست. این نکته بسیار دقیق و مهمی است که باید کمی بیشتر توضیح داد.

ما هر کاری را که اراده کنیم، این اراده، با اراده خودمان نیست؛ بلکه این اراده ما هم به عنوان یک پدیده، معلول و محصول مجموعه علل و عوامل خویش است. البته اراده ما از اجزاء این مجموعه به شمار نمی رود، بلکه معلول و محصول این مجموعه است. مثلاً وقتی غذا می خوریم، با اراده خودمان غذا می خوریم؛ اما این اراده را عوامل دیگری از قبیل گرسنگی ما، آماده شدن غذا، و سنت موجود برای وقت غذا، و نبودن موانع و دهها چیز دیگر، پدید می آورند تا انسانی اراده کند که غذا بخورد.

این که «اراده ما محصول اراده مان نیست»، اثباتش بر پایه لزوم تسلسل است. به این معنا که اگر اراده ما باشد، آن اراده هم باید با اراده قبلی دیگر انجام بپذیرد، و اگر این کار تا بی نهایت ادامه پیدا کند، همان تسلسل است، و تسلسل باطل و نادرست می باشد. علاوه بر چنین استدلالهایی، ما عیناً می توانیم آن را بر اساس شهود و وجدان، با مورد دقت قرار دادن اراده خودمان، آشکارا در یابیم، و این نکته ظریفی است که فلاسفه اسلام به آن دست یافته اند. برای روشن شدن مطلب، مثالی می آوریم: فرض کنید یک انسان حساس از نظر وضع روحی و محیط پرورشی

به گونه‌ای است که با کوچکترین مشکلی دست به خودکشی می‌زند. حال اگر به چنین انسانی ناگهان خبر مرگ یکی از عزیزانش را بدهند، و او هم به دنبال این خبر دست به خودکشی بزند و خود را بکشد؛ ما با مطالعه این حادثه هر دو مسأله پیشین را می‌توانیم عملاً برای خود تبیین کنیم، یکی جزء مجموعه بودن اراده‌مان، و دیگری خارج از اراده و اختیار انسان بودن این اراده.

یعنی در این جا این خودکشی به عنوان یک حادثه و پدیده اگر مورد بررسی قرار بگیرد، می‌بینیم که کاری است ارادی و اختیاری. به این معنا که، از طرفی اراده آن شخص هم جزء علل و عوامل انجام این کار بوده است؛ و از طرف دیگر در این حادثه تمام عواملی که به مرگ آن عزیز انجامیده‌اند، در مرگ شخص دوم نیز دخالت دارند؛ وضع روحی این شخص، تصورش از خودکشی و انگیزه‌ای که برای این کار داشته و امکاناتی که در اختیار او بوده از قبیل اسلحه و غیره؛ و این که هیچ مانعی پیش نیامده است، یعنی کسی نبوده که جلوگیری کند یا مانعی برای عمل اسلحه پیش نیامده است. به هر حال همه اینها دست به دست هم داده‌اند و این کار اتفاق افتاده است. این پدیده مانند همه پدیده‌های دیگر از نظام علیت پیروی کرده، و از حتمیت و جبر حاکم بر پدیده‌ها بیرون نبوده است. تنها چیزی که هست اینست که اراده و خواست آن انسان، جزء این مجموعه بوده است. و معلوم است اگر از مجموعه علل و عوامل، یک یا چند جزء حذف شود، کار به نتیجه نمی‌رسد و آن پدیده اتفاق نمی‌افتد. چنان‌که اگر این شخص در شرایطی بود که وسیله خودکشی نداشت، یا روحیه نیرومندی داشت که تسلیم این وسوسه نمی‌شد، این اتفاق نمی‌افتاد. بنابراین اگر او این کار را اراده نمی‌کرد، این کار اتفاق نمی‌افتاد. بلی حتمیت این مسأله به همه این عوامل وابسته است و با فقدان و غیبت یکی از این اجزاء، این حتمیت هم از بین می‌رود. با این حساب اگر تنها اراده او از این مجموعه حذف می‌شد، این مجموعه به نتیجه نمی‌رسید. بنابراین اراده او هم در حتمیت و جبر علی این کار نقش دارد.

این موضوع را فلاسفه اسلام چنین مطرح می‌کنند که «کار انسان، با اختیار او، اجباری می‌شود». و این جبر که جبر نظم علیت است، از مجموعه‌ای به دست

می آید که اختیار انسان هم، جزء آن مجموعه است. بنابراین انسان با اختیار خود، گرفتار جبر می شود، و آزادانه در قلمرو جبر قرار می گیرد و این نکته بسیار ظریف و دقیقی است. جامی در این باره می گوید:

به ما اختیاری که دادی به کار  
نمادای در آن اختیار اختیار  
سزد گر ز حیرت بر آریم دم  
چو مختار باشیم و مجبور هم! (۱)

### ۳- نتیجه و نظر

اگر ما به تحلیلی که از علم الهی داشتیم و نیز به تحلیلی که از آزادی انسان داشتیم، باز گردیم؛ جواب این مسأله برایمان بسیار روشن خواهد بود که: آیا علم ازلی خداوند با آزادی انسان سازگار است؟  
جواب مثبت است؛ اما، علم به آن معنایی که گفتیم و آزادی به این معنا که توضیح دادیم. به خاطر اهمیت مسأله بار دیگر به نکات اصلی باز می گردیم:  
گفتیم که علم خداوند بر مبنای علیت به تمام جهان از ازل تا ابد احاطه دارد. این نکته را تا حدودی در بخش دوم این مقاله توضیح دادیم. با توضیحی که داده شد، حتی موضوع آزادی انسان، در برابر نظام جبری ناشی از قوانین علیت نیز روشن شد. یعنی دیدگاه فلاسفه اسلام با دیدگاه فیلسوفان معتقد به قوانین جبری حاکم بر جهان، در پذیرش اصل حتمیت و جبریت نظام عالم یکسان و برابر است. ما با تحلیلی که از آزادی انسان ارائه دادیم، جایگاه این آزادی و اراده را نیز در این نظام جبری مشخص کردیم. به این معنا که کارهای انسان، در عین ارادی بودن از جبر ناشی از قوانین علیت پیروی می کنند. یعنی کار انسان هم جزء مجموعه رویدادهای جبری و حتمی جهان است. با این تفاوت که در مجموعه علل و عواملی که این حتمیت و ضرورت را پدید آورده اند، اراده انسان نیز شریک است. علاوه بر این نکته که، خود این اراده، با اراده انسان پدید نیامده است؛ بلکه یک

۱- رک: هفت اورنگ، خردنامه اسکندری، ص ۹۱۳؛ نیز «الأسفار الأربعة»، ملاصدرا، ج ۶، ص

پدیده کاملاً غیر ارادی و خارج از حدود آزادی انسان است. خلاصه آن که علم الهی که در ازل همراه با علیّت، حوادث جهان را طراحی کرده و سامان می‌بخشد، کارهای ارادی انسان را هم، همانند خود اراده انسان، در مجموعه حوادث جهان با حتمیت، سامان داده است. اکنون این گزاره را دوباره ملاحظه کنید:

«خداوند در ازل می‌دانسته که حسن در روز پنجشنبه آینده به مسافرت خواهد رفت» و حسن حتماً به مسافرت خواهد رفت؛ برای این که همه علل و عوامل لازم برای این کار فراهم خواهد آمد. و چون مجموعه علل و عوامل فراهم شد، معلول و نتیجه، حتمی خواهد بود. اما این مسافرت حتمی، حتمیت خود را از مجموعه‌ای می‌گیرد که اراده حسن نیز، جزء آن مجموعه است. آن اراده‌ای که خود از اراده حسن سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه پدیده حتمی دیگری است که از مجموعه علل و عواملی سرچشمه می‌گیرد که اراده حسن جزء آن مجموعه نیست.

این است معنی سازگاری آزادی انسان با علم الهی، و ضرورت علیّت. حال ببینید که با چنین تحلیل دقیقی، جایی برای فلسفی دانستن تحلیلهای سطحی و عوامانه «پایک»، و «پلنتینجا» می‌ماند یا نه؟

برای آن که بتوان با کمی حوصله به ارزیابی تحلیلهای پرداخت و برتری دیدگاه فلاسفه اسلام را به وضوح ملاحظه کرد، کافی است که نتیجه بحث آنان را بار دیگر مورد دقت و تأمل قرار دهیم:

پس از آن همه تشقیق شقوق و تحلیل بن‌بند و گزاره گزاره موضوع، سرانجام، پایک به این نتیجه می‌رسد که، علم ازلی خداوند با آزادی انسان ناسازگار است. پلنتینجا، این حکم را نوعی بدفهمی دانسته، در پایان مقاله‌اش چنین می‌گوید:

«شاید یکی از سرچشمه‌های محتمل این بدفهمی، به شرح زیر باشد: اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، در آن صورت وی در جمیع جهانهای ممکن که در آنها وجود دارد، عالم مطلق است. بنابراین هیچ جهان ممکن وجود ندارد که وی در آن اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد. حالا اعتقادی را در نظر آورید که خداوند در جهان واقع آن را پذیرفته است. ممکن است وسوسه شویم و فکر کنیم که اگر او ذاتاً عالم مطلق است، پس به این اعتقاد در جمیع جهانهایی که در آنها وجود دارد، معتقد است.

اما البته این ادعای دوم از آن ادعای اول نتیجه نمی‌شود؛ این امر ذاتی خداوند نیست که اعتقاداتی را که / در یک جهان ممکن / پذیرفته، / در جمیع جهانهای ممکن / بپذیرد؛ بلکه این ویژگی کاملاً متفاوت ذاتی اوست که فقط اعتقادات صادق را بپذیرد.

بنابراین اگر در کروئوس اعتقادی صادق باشد، اما در جهانی مثل جهان *W* کاذب باشد، در این صورت خداوند در کروئوس، آن اعتقاد را می‌پذیرد، و در جهان *W* آن را نمی‌پذیرد.<sup>(۱)</sup>

حال کسی که اهل تحقیق است و خواستار فهم عمیق مسأله می‌باشد، بار دیگر برگردد و مقاله پایک و پلنتینجا را با حوصله کامل بخواند. آنگاه از خود بپرسد که این سخنان بر کدامین قاعده و قانون فکری و فلسفی استوارند؟ مثلاً «جهانهای ممکن» یعنی چه؟ و براساس کدام اصل فکری مطرح می‌شوند؟ تعبیر «خداوند در جمیع جهانهای ممکنی که در آنها وجود دارد» یعنی چه؟ به نظرم این‌گونه فلسفه بافیهاست که فلسفه را به مرتبه شعر، آن هم از نوع «جیغ بنفش»، پایین می‌کشد! جداً این تعبیر که می‌گوید: «این امر ذاتی خداوند نیست که اعتقاداتی را که در یک جهان ممکن پذیرفته، در جمیع جهانهای ممکن بپذیرد» یعنی چه؟ و بر کدام مبنا و قاعده فکری؟ و یا این‌که: «این ویژگی کاملاً متفاوت ذاتی اوست که فقط اعتقادات صادق را بپذیرد» یعنی چه؟ منظور از اعتقاد صادق، در ازل و پیش از آفرینش جهان چیست؟ و این ویژگی کاملاً متفاوت ذاتی خداوند، از کجا نشأت می‌یابد؟ این گزاره‌های گزاف و بی‌مبنا کجا و آنچه ما، از دیرباز داریم کجا؟ بار دیگر به دفته‌های فلاسفه اسلام در مورد علم الهی و ماهیت و حدود آزادی انسان بازگردید؛ و بار دیگر دقت و ظرافت کار متفکرانمان را ملاحظه کنید؛ آنگاه خواهید دید که از که بریده و با که می‌پیوندیم! شاید هم حق داشته باشیم که با آن اصالتها بیگانه شده، با این نمایشها انس بگیریم که آنها دو عیب دارند: قدیم‌اند و خودی! و اینها دو حسن: غربی‌اند و جدید. ولی گناه اصلی را باید نه به حساب

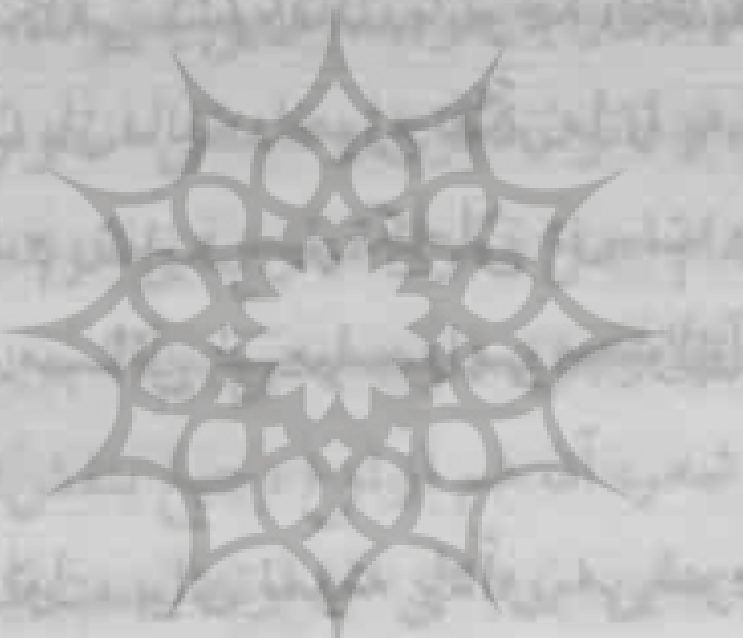


قدمت بگذاریم و نه گردن غرب؛ بلکه مشکل جامعه متجدد ما چیز دیگری است؛ و آن این که به دنبال مشکلی می‌روند که مشکل ما نیست و مسائلی را با اقتباس و تقلید از غرب مطرح می‌کنند که مسأله مجامع علمی ما نیستند. انتقال مسائل کلامی و فلسفی از هر نقطه جهان به نقطه دیگر آن، نه تنها خوب و پسندیده است؛ بلکه وظیفه انسانی هر انسانی است که توان این کار را داشته باشد. من هرگز با اصل مورد بحث قرارگرفتن مسائل و مشکلات حوزه‌های فکری غرب، در حوزه فکری کشورمان مخالف نیستم، بلکه آن را لازم و ضروری هم می‌دانم. تنها چیزی که زیان‌آور و نادرست به نظر می‌رسد آن است که محققان ما، به‌خصوص محققان نواندیش و جوان دانشگاهی کشورمان، با توجه زیاد به این مسائل از مسائل اصلی فکر و فرهنگ خودمان باز مانده، حوزه تفکر ما را به دو نتیجه نادرست و زیانبار گرفتار سازند: یکی عدم رشد و سیر تکاملی درست و منطقی معارفمان و دیگری ایجاد زمینه پذیرش مسائل ضعیف و بی‌محتوای الهیات مسیحی در حوزه معارف اسلامی.

در مورد نتیجه اول، برای نمونه یادآور می‌شوم که امروزه، کار در معرف و حجت منطق سنتی، و بازنگری در توان ذهن و ملاک صدق قضایا، شفاف کردن بحث «علت فاعلی» که اصل اساسی حکمت الهی است، پژوهش در فلسفه اخلاق، مسائل عملی، زیربنا قراردادن پیشنهادی حکمت الهی برای مسائل حقوقی و اجتماعی، نظریه پردازی در قلمرو سیاست و حاکمیت و صدها مسائل دیگر هستند که به تلاش شبانه‌روزی محققان نیازمندند. اگر برنامه کار مراکز علمی ما حساب شده باشد، ما وقت کمتری خواهیم داشت که درباره اختلاف جزئی دو فیلسوف علم، جنجال به راه انداخته، یا مبانی و مسائل ضعیف الهیات مسیحی را، نقل کرده و نقل مجلسمان سازیم. مثلاً نگرش تاریخی و تفسیر هر منوتیک کتاب مقدس، همانقدر که برای غرب منطقی است (برای این که همه متون آنها تألیف بشر هستند)، برای ما غیر منطقی است (زیرا که قرآنان متن وحی آسمانی است). و همین‌طورند مسائل بسیاری که صرفاً به تقلید از آنان مطرح می‌شوند.

اما در مورد نتیجه دوم، هشدار در ضمن بحث فطرت داده‌ام مبنی بر

این‌که: به دنبال راههای بیرون از عقلانیت رفتن، نیاز الهیات مسیحی است و ما که اصول و مسائل اعتقادیمان تکیه و تأکید تمام دارد بر به کار گرفتن عقل و اندیشه، چه نیازی داریم که همانند مسیحیان در جستجوی راههای غیرعقلانی باشیم، که نتیجه‌اش چیزی جز به رسمیت شناختن مبانی آنان، و ایجاد توهم در مورد نیاز معارف خودمان به این‌گونه مبانی، نخواهد بود.<sup>(۱)</sup>



روانشناسی و علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علوم انسانی