

علم الهی و اختیار انسان با توجه به

مشکل پدیده‌های شر*

مرصاد حاج ایلچ و ابوالفضل کیاشمشکی

چکیده

براساس دیدگاه‌های ناسازگارگرا، فعل اختیاری مبتنی بر اراده آزاد با وجود اصالت تعیین در کل نظام هستی امکانپذیر نیست و همچنین است عدالت‌محوری با وجود پدیده‌های شر در آن؛ ولی دیدگاه‌های سازگارگرایانه بالعکس قائل است که اراده آزاد تنها در صورتی امکان‌پذیر است که با اصالت تعیین در کل نظام هستی هماهنگ باشد. پاسخ سازگارگرایانه در مقابل اشکالات بر عدالت‌محوری نظام هستی و غیرمنطقی بودن باورهای دینی با وجود پدیده‌های شر اختیاری نیز به ترتیب نظریه‌های دادباوری اختیارگرایانه و دفاع اختیارگرایانه است. مفاد نظریه نخست این مدعاست که خداوند از طریق آفرینش جهانی که حاوی موجودات مختار می‌باشد، توانسته است کامل‌ترین جهانی را بیافریند، هرچند می‌دانست برخی از این موجودات مختار شر را بر خیر ترجیح می‌دهند؛ ولی مفاد نظریه دوم این مدعاست که ایمان به خداوندی که

* تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۱۶

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، مجتمع آموزشی عالی امام خمینی، قم
(mirsadmail@yahoo.com).

*** دانشیار دانشگاه امیرکبیر - تهران (akia45@gmail.com).

دارای کمال مطلق است، از جمله خیرخواهی مطلق از یک سو و وجود پدیده‌های شر از سوی دیگر مستلزم تناقض گویی و محال ذاتی نیست، بلکه، تصویری منطقی و مطابق با موازین عقلانی است؛ چون وجود چنین جهانی از امور ممکن است، نه از امور محال.

واژگان کلیدی: اختیار انسان تعین، علم پیشین الهی، هماهنگی پیشین بنیاد، کل نظام هستی، اراده آزاد، شر اختیاری، جبر، عدالت محوری.

مقدمه

بررسی رابطه علم و اراده خداوند با اختیار انسان در ضمن دو بحث صورت می‌گیرد: یکی بحث از امکان یا عدم امکان اراده آزاد (و فعل اختیاری مبتنی بر آن) با وجود اصالت تعین در کل نظام هستی؛ و دیگری بحث از مسئولیت اخلاقی در مقابل شر اختیاری؛ و یا به عبارتی نحوه ورود شر اختیاری به درون نظام هستی. بحث نخست را می‌توان به طور نامشروط طرح کرد، صرف‌نظر از اینکه منشا تعین علم مطلق و اراده فراگیر خداوند باشد و یا قوانین لایتغیر و جهان‌شمول و یا به عبارتی چه موجود باشعوری مبنای تعین باشد و یا نباشد؛ ولی بحث دوم در صورتی طرح می‌شود که حتماً خدایی باشد، به ویژه با اوصاف معینی چون علم و قدرت و خیرخواهی مطلق؛ چون در جهانی که قوانین خشک و بی‌شعور مکانیکی حاکم باشد رویدادها به همان نحوی پیش می‌رود که (ضرورتاً) باید می‌رفت و طبق تعریف، منشا آن نه شر اختیاری است و نه خیر اختیاری بلکه احساس‌های مختلف افراد در برابر رویدادهای طبیعت.

به نظریه‌های قائل به امکان اراده آزاد با وجود اصالت تعین، در بحث نخست و یا امکان انتخاب سرنوشت‌ساز با وجود علم و قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند، در بحث دوم، نظریه‌های سازگارگرایانه اطلاق می‌گردد و به نظریه‌های قائل به عدم اینها در شرایط یاد شده، نظریه‌های ناسازگارگرایانه گفته می‌شود. در این نوشتار، پس از ارائه اشکالات و شبهاتی که دیدگاه‌های جبری و ناسازگارگرایانه ارائه می‌دهند، دیدگاه‌های سازگارگرایانه بررسی می‌شود.

۱. معقولیت و مقبولیت تصویر جبرانگاران از نظام هستی

با یک استدلال ساده پیرامون نسبت انسان با عوامل طبیعی و ماوراء طبیعی ادعا شده که می‌توان نشان داد قول به جبر ضرورتاً صادق است. استدلال براساس عوامل طبیعی این است که چون بر تمام طبیعت قانون علیت و معلولیت حکم فرماست و سرشت انسان‌ها نیز جزء طبیعت است، پس هر آنچه که به انسان مربوط می‌شود محکوم به قوانین قطعی طبیعت است و اختیاری در کار نیست. از طرف دیگر، چون موجودیت انسان و تمام شئون او در حدود و بقا مربوط به خالقیت مطلق خداوند و علم و اراده و مشیت پیشین اوست، پس اختیاری برای انسان متصور نمی‌شود. این است که دترمینیسم همواره به عنوان نظریه معقول و منطقی مورد پذیرش بوده است:

به لحاظ تاریخی، از جمله دلایل مهم برای قبول موجبت این فرض بوده است که می‌توان موجبت را براساس بصیرت عقلانی به تنهایی بالضروره صادق دانست. اعتقاد بر این بوده است که بدیهی است هر چیزی که اتفاق می‌افتد، با توجه به همه شرایط حاکم و متقدم بر آن، باید بالضروره اتفاق می‌افتاد (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۲۰۲).

به ویژه در نگاه علمی - تجربی به جهان و با استناد به قانونمندی و پیش‌بینی‌پذیری جریان‌های طبیعی، جبرانگاری دترمینیسم و اصالت تعیین از مقبولیت خاصی برخوردار بوده و هست بوده است:

«تا آنجا که به آزادی انسانی مربوط می‌شود، مهم نیست که فیزیک اصالت تعیینی باشد، آن طور که فیزیک نیوتنی بود و یا عدم تعیین را در سطح فیزیک ذره‌ای روا دارد، آن طور که مکانیک کوانتومی معاصر این کار را می‌کند ... عدم تعیین شاهدهی نیست بر اینکه یک انرژی ذهنی درباره آزادی انسانی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد که قادر است مولکول‌ها را در جهاتی حرکت دهد که در غیر آن صورت، به آن جهت حرکت نمی‌کردند؛ بنابراین در واقع‌گویی به نظر می‌رسد که هرچه ما درباره فیزیک می‌دانیم، ما را وادار می‌کند تا به گونه‌ای آزادی انسان را انکار کنیم. قویترین تصور برای القای این برداشت از اصالت تعیین هنوز همان است که لاپلاس (Laplace) بیان کرده است. اگر یک مشاهده‌گر ایده‌آل موقعیت همه ذرات را در لحظه‌ای مفروض می‌دانست و همه قوانین حاکم بر حرکات آنها را هم می‌دانست، می‌توانست کل تاریخ جهان را پیش‌بینی و

پس بینی کند. بعضی از پیش‌بینی‌های یک لاپلاسی معتقد به مکانیک کوانتومی معاصر می‌تواند آماری باشد؛ ولی هنوز هم هیچ‌جایی برای آزادی اراده باز نمی‌گذارد ... اگر ما ترجیح می‌دهیم که رفتارمان را آزاد و اختیاری بخوانیم، این کار تنها به معنای قبول یک اصطلاح سنتی است. همان‌طور که ما درباره «غروب آفتاب» به سخن گفتن ادامه می‌دهیم، هرچند می‌دانیم که خورشید به معنای واقعی کلمه غروب نمی‌کند، به سخن گفتن درباره «عمل کردن براساس اراده آزاد خود» ادامه می‌دهیم، حتی اگر چنین پدیده‌ای وجود نداشته باشد» (آرسل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲-۱۶۹).

۲. جبرانگاری اصالت تعین و نفی چند احتمالی بودن آینده

از آنجا که تبیین علمی - عقلانی و همچنین الهیتی از نظام هستی، قوانین یا سنت‌های لایتغیر و جهانشمول را مفروض می‌گیرد، جبرانگاری اصالت تعین - یا معادل لاتینی این واژه یعنی دترمینیسم (Determinism) - با نفی چند احتمالی بودن آینده تفسیر می‌شود:

«دترمینیسم عبارت است از دیدگاه هستی‌شناختی که مطابق با آن وضعیت جهان در هر لحظه مورد نظر، آینده‌ای یگانه برای آن ترسیم می‌کند. و همچنین طبق این دیدگاه دانستن تمامی موقعیتهای اشیاء و گرایشهای غالب آنها به معنی امکان پیشبینی دقیق وضعیت جهان در آینده خواهد بود ... بینشی که در بالا توصیف شده است در واقع دترمینیسم علمی است؛ زیرا استلزام یاد شده را بر مبنای ثبوت قوانین لایتغیر و جهانشمول بنا می‌کند. در کنار جبر علمی جبر کلامی و یا دترمینیسم الهیتی نیز مطرح شده است که مطابق با آن خداوند است که همه حوادث را تعیین می‌کند و یا به عبارت دیگر چون خداوند علم کامل در مورد کل جهان دارد، تنها آن جریانی از حوادث که او می‌داند در جهان ممکن است اتفاق بیافتد. همچنین دترمینیسم منطقی هم هست که ضرورت جریان یکسان و نظام‌مند تاریخ را بر یک استدلال خود به خود صادق منطقی بنا می‌کند و آن اینکه تمامی گزاره‌ها، از جمله آنهایی که درباره آینده گزارش می‌دهند، ضرورتاً یا درستند و یا غلط» (Audi, 1998, P.197).

با این وجود، برخی استدلال می‌کنند که تنها جبرانگاری دترمینیسم الهیتی قهراً به آینده یگانه و سرنوشت‌انگاری منجر می‌شود. چون مبنای آن علم پیشین و خطاناپذیر الهی است، در حالی که لازمه علم معمولی درباره آینده، نفی چند احتمالی بودن آن نیست:

«علم معمولی درباره آینده، احتمالی بودن آن را به مخاطره نمی‌اندازد، چون لازمه علم معمولی این نیست که تبدیل شدن آن به جهل در آینده محال باشد. در حقیقت، مشکل اصلی در خطاناپذیری باور یا معلومی در مورد آینده است ... تا زمانی که یک فاعل شناسایی علم خطاناپذیری درباره آینده داشته باشد این اشکال هم برقرار است» (Zagzebski, 2008, P.154).

حال، برخی مثال‌ها از قرآن کریم و روایات می‌توان آورد که ظاهراً نشان می‌دهد معرفت دینی ابایی از سرنوشت‌انگاری ندارد. استدلال نقلی جبریون هم معمولاً بر این نوع آیات و روایات استوار است البته برای بسیاری از متالهیین سرنوشت‌انگاری دیدگاهی خودبه‌خود صادق است چون جزء متن دین است. متالهیین قائل به سرنوشت دیدگاه خود را بر این نوع آیات و روایت بنا می‌کنند: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) و همچنین «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَنْطَرٌ» (قمر: ۵۲ و ۵۳) و «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ» (انبیاء: ۱۰۱) و «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْأَنسِ» (اعراف: ۱۷۹) یا آیاتی که حوادثی در آینده را به طور مشخص پیش‌بینی می‌کند، مانند: «غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يُفْرِحُ الْمُؤْمِنُونَ» (روم: ۱ و ۳).

برای تأیید نگاه سرنوشت‌انگاران روایاتی نیز به عنوان شاهد ذکر شده است، مانند اینکه: «شخصی از رسول خدا ﷺ پرسید: آیا ما کارهایمان را طبق یک نقشه قبلی انجام می‌دهیم و یا از پیش خود طرح می‌کنیم و انجام می‌دهیم؟ رسول خدا ﷺ در جواب این مرد گفت: طبق چیزی که از قبل معین شده عمل می‌کنیم. آن مرد و بعضی همراهان دیگر پرسیدند: پس چه کار باید کرد؟ رسول خدا ﷺ گفت: برای اهل بهشت عمل اهل بشت میسر می‌شود و برای اهل دوزخ عمل اهل دوزخ میسر است» (بیهقی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۱).

۱۴۷

فخر رازی نیز استدلال می‌کند که قول محققانه آن است که جبرانگاری اصالت تعیین به معنی سرنوشت‌انگاری و نفی چند احتمالی بودن آینده، به دلیل احتیاج ممکن به مؤثر و مرجع، لازمه عقلانی خداآوری است. در غیر این صورت حتی در مورد اینکه جهان آفریننده‌ای دارد به نحو معقولی نمی‌توان سخن گفت:

بسیاری از محققان می‌گویند که: مسئله جبر و اختیار اصولاً نباید به عنوان یک بحث مستقل طرح شود چون این مسئله از طریق اثبات صانع خود به خود حل می‌شود. دلیل این مطلب آن است که در مسئله اثبات صانع

تعالی، اصل بر این فرض است که امکان، دلیل احتیاج به مؤثر و مرجح است؛ بنابراین باید گفت که قدرت بر انجام فعل مستلزم جبر است، چه ترک ممکن باشد یا نباشد، به دلیل اینکه رجحان فاعلیت بر تارکیت امکان ندارد مگر به واسطه ترجیح مرجح و این هم موجب جبر می‌شود؛ بنابراین روشن است که اگر این قاعده صحیح باشد که: موجود ممکن منوط به مرجح است، قول به جبر اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی اگر این قاعده صحیح نباشد در این صورت اثبات صانع از طریق امکان ممکن برای ما میسر نخواهد بود. پس: یا قول به جبر ثابت می‌شود و یا قول به نفی صانع (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۱).

از آنجا که فیزیک جدید قائل به عدم تعیین در سطح ذرات زیر اتمی است، ممکن است این مطلب به عنوان شاهد بر اراده آزاد تلقی گردد؛ ولی برای اینکه نشان دهد اراده آزاد تا چه اندازه دور از ذهن می‌نماید و اعتقاد به جبر اصالت تعیین چه قدر مطابق با واقع، معقول و منطقی است، جان آر. سرل (John R. Searle) یک آزمایش فکری را پیشنهاد می‌کند که نشان می‌دهد قدرت تبیین علمی نظریه اصالت تعیین به مراتب بیشتر از نظریه اراده آزاد است:

«من بر این باورم که بخشی از جذابیت اصالت تعیین این است که ظاهراً با شیوه‌ای که جهان در واقع پیش می‌رود، دست کم تا آنجا که ما از طریق فیزیک چیزی درباره جهان می‌دانیم، سازگار است؛ یعنی اگر اصالت تعیین صادق می‌بود، آنگاه جهان کاملاً به همان شیوه‌ای پیش می‌رفت که می‌رود...؛ ولی اگر اصالت آزادی اراده که تز اراده آزاد است، صادق می‌بود، ظاهراً باید تغییرات واقعا اساسی‌ای را در باورهای خود درباره جهان ایجاد می‌کردیم. برای داشتن آزادی کامل، گویی باید مسلم بگیریم که در درون هر یک از ما یک «خود» هست که توانایی مداخله در نظم علی طبیعت را دارد؛ یعنی گویی ما باید دارای هویتی باشیم که توانایی منحرف کردن مولکول‌ها را از مسیرهایشان دارد. من نمی‌دانم که آیا اصلاً چنین نظریه‌ای معقول است یا نه؛ ولی مسلماً با آن چه از فیزیک درباره چگونگی کارکردن جهان می‌دانیم ناسازگار است. کم‌ترین شهادی بر این فرض وجود ندارد که ما باید نظریه فیزیکی را به نفع چنین دیدگاهی رها کنیم» (آرسرل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۷۰).

۳. اشکال‌های تبیین سرنوشت‌انگاران از نظام هستی

هرچند که ممکن است تبیین سرنوشت‌انگاران بسیار منطقی و ضرورتاً صادق جلوه کند؛ ولی با مشکل پدیده‌های شر و نحوه ورود آن به درون نظام هستی، با وجود کمال نامحدود خداوند،

همراه است، به ویژه در وصف رحمت و عدالت مطلق او. در نگاه الحادی یا صرفاً مادی‌گرایانه، چنانچه در مقدمه اشاره شد، پدیده‌های شر اساساً مشکل نیست؛ ولی در نگاه خداپاوارانه پدیده‌های شر، به ویژه شر اخلاقی، به عنوان اشکال جدی مطرح شده است:

«مشکل شرور عموماً به عنوان قوی‌ترین اشکال بر خداپاوری دانسته شده است. در این میان، اندیشمندان دو نوع شر را از هم دیگر تفکیک می‌کنند: شر اخلاقی و شر طبیعی ... هر دو نوع پدیده‌های شر این پرسش را برمی‌انگیزاند که یک موجود عالم و قادر مطلق و همچنین خیرخواه کامل در مجاز شمردن آنها چه انگیزه‌ای می‌تواند داشته باشد» (Audi, 1998, P.610). یکی از ابعاد مشکل شرور این ادعاست که خداشناسی مبتنی بر کمال مطلق و نامحدود خداوند با وجود پدیده‌های شر در جهان، اشکالات منطقی دارد:

«مشکل در ساده‌ترین شکل آن چنین است: خدا قادر مطلق است، خدا خیر مطلق است، با این حال شر وجود دارد. به نظر می‌رسد که تناقضی بین این سه قضیه وجود دارد. به صورتی که اگر دو تای آنها صادق باشند سومی کاذب خواهد بود؛ ولی هر سه قضیه در آن واحد اجزای اصلی اکثر دیدگاه‌های کلامی را تشکیل می‌دهد و به نظر می‌آید که متأله در یک آن، هم باید هر سه قضیه را بپذیرد و هم نمیتواند به دور از تناقض با هر سه موافقت نماید» (پلانتینگا، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

برخی اندیشمندان پدیده‌های شر اختیاری را به عنوان شاهد قرار می‌دهند تا در قدرت نامحدود خداوند برای آفرینش جهان کامل‌تر از جهان فعلی اشکالاتی وارد نمایند؛ بنابراین استدلال شده که اگر خداوند آنگونه کمال مطلق داشته باشد که در خداشناسی ادیان غربی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) معرفی شده است، لازمه‌اش اینکه اختیار و توانایی او در جلوگیری از ورود پدیده‌های شر به نظام هستی، به طور کلی و یا تا بیشترین میزان آن، کاهش یابد:

«اگر تنها یک جهان کامل ممکن است، راو مدعی است که کامل حقیقی ضرورتاً همین یک جهان برتر را می‌افریند و به این نحو موجودی سراسر موجب و غیرمختار در آفرینش جهان می‌شود؛ ولی اگر جهان‌های متعدد با نهایت کمال ممکن باشد، باز کامل مطلق همچنان مجبور است که یکی از آنها را بیافریند، هرچند که چنین موجودی ممکن است در انتخاب یکی از جهان‌ها اختیار داشته باشد. در نتیجه، اگر کمال اصولاً با اختیار سازگار است، تنها در یک محدوده تنگ و باریکی باهم سازگارند» (Stump, 2001, P.3-5).

حال، اگر خداوند نیز در آفرینش جهان آزادی انتخاب محدودی داشته و یا اصلاً نداشته است و جهان فعلی کامل‌ترین جهان ممکن است که می‌توانست بیافریند، آینده جهان در برابر انسان مثل گذشته آن می‌شود، یعنی غیرقابل نفوذ و غیرقابل تغییر. بر این اساس، از دیدگاه برخی اندیشمندان، دعا و نیایش افراد مؤمن برای تأثیرگذاری بر آینده، کاری لغو و بیهوده است: «دعا کردن برای چیزی که اتفاق افتاده است، صرفاً یک امر بیهوده و بی‌معنی است، چه آن کسی که دعا می‌کند بداند قضیه به چه نحو اتفاق افتاده است و یا نداند» (Ibid, P.35).

یکی از فیلسوفان مشهور با اشاره به تعارض پدیده‌های شر در جهان با باورهای دینی مبتنی بر اوصاف کمال مطلق الهی و عدالت‌محوری در جهان، استدلال می‌کند چنین اعتقاداتی غیرمنطقی و خردناپذیر است:

«آیا او [خداوند] می‌خواهد از شر جلوگیری کند ولی توانایی ندارد؟ در این صورت او ناتوان خواهد بود. آیا او قدرت دارد ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت او بدخواه است. آیا او هم قادر است و هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجا آمده است؟ چرا اساساً شوم‌بختی در جهان وجود دارد؟ مطمئناً تصادفی در کار نیست. در این صورت ناشی از علتی است. آیا از قصد الهی نشأت می‌گیرد؟ ولی او خیرخواه مطلق است. آیا بر خلاف قصد خداوند است؟ ولی او توانای مطلق است. هیچ چیز نمی‌تواند استواری این استدلال را متزلزل سازد؛ [استدلالی] چنین کوتاه، چنین واضح، چنین قاطع...» (پلاتینگا، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

بنابراین، از یک سو قول به جبر و یا به تعبیری هماهنگی پیشین‌بنیاد، در آغاز هم منطقی و هم لازمه خداباوری به نظر می‌رسد، به طوری که اراده آزاد، با وجود علم پیشین و اراده فراگیر خداوند، گویا قابل اثبات نیست؛ ولی از سوی دیگر، اعتقاد به وجود خداوند و اوصاف کمال او، آنگونه که در خداشناسی ادیان غربی بیان می‌شود، ظاهراً به تناقض‌گویی و خردناپذیری باورهای دینی می‌انجامد، به ویژه در باب شر اختیاری و مسؤولیت اخلاقی و همچنین در باب اصالت عدالت محوری در کل نظام هستی که مدعای اصلی ادیان ابراهیمی است.

۴. دیدگاه‌های سازگارگرایانه

در بررسی رابطه علم و اراده خداوند با اختیار انسان، در بحث از امکان یا عدم امکان اراده آزاد، با وجود اصالت تعیین در کل نظام هستی، آنچه از لوازم مختاربودن انسان بدیهی به نظر می‌رسد این است که صدور فعل اختیاری او را بتوان به اراده و ذات خودش نسبت داد و به تبع این موضوع،

مسئولیت اخلاقی را نیز می‌توان به خودش نسبت داد. بر این اساس، بسیاری از کسانی که جبرانگاری اصالت تعیین را نفی می‌کنند معتقدند که لازمه قول به اختیار اثبات اراده آزاد و مستقل در درون نظام هستی است. در مباحثه علمی - فلسفی که بین دیدگاه تفویضی نیوتن و دیدگاه سازگارگرایانه لایب‌نیتس صورت گرفته، کلارک به نمایندگی از دیدگاه نیوتن، اظهار می‌دارد که مسئله اصلی در بحث فلسفی از اختیار همین امکان اراده آزاد است، یعنی اراده‌ای که در تحقق بخشیدن به فعل خاص مستقل است:

مسئله حقیقی و تنها مسئله در فلسفه درباره اختیار این است که آیا علت فیزیکی بی‌واسطه یا مبدأ عمل، در حقیقت، درون کسی است که او را فاعل می‌نامیم یا اینکه آیا جهت کافی دیگری هست که چون بر فاعل اثر می‌نهد و سبب می‌شود که او منفعل محض باشد نه فاعل حقیقی، علت حقیقی عمل باشد (ایچ.جی. الکساندر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶).

اما اندیشمندان سازگارگرا استدلال می‌کنند که برای اثبات فعل اختیاری اراده مستقل از کل نظام هستی لازم نیست. دلیل این امر آن است که اگر اراده در علم و حکمت پیشین فاعل مختار مبنایی نداشته باشد - که نقش جهت کافی برای عمل ایفا کند - اراده گزاف و به معنای صدفه خواهد بود. از این رو، مطابق با دیدگاه سازگارگرایانه نه تنها منافاتی بین اصالت تعیین در کل نظام هستی و فعل اختیاری انسان وجود ندارد بلکه اراده آزاد در صورتی مبنای فعل واقعا اختیاری قرار می‌گیرد که با علم و اراده پیشین الهی و یا به تعبیری هماهنگی پیشین‌بنیاد سازگار باشد. در غیر این صورت، فعل جبری ناشی از تصادف خواهد بود.

همچنین، مسئولیت اخلاقی را نمی‌توان صرفاً با استناد فعل به فاعل مختار اثبات کرد، بلکه در درجه اول با اثبات هستی‌شناختی نوعی هماهنگی پیشین‌بنیاد که در گرو هستی و فعل حکیمانه خداوند معمولاً به اثبات می‌رسد. به عبارت دیگر، مسئولیت اخلاقی هنگامی معنی پیدا می‌کند که حسن قبح ذاتی افعال ثابت باشد و یا اینکه خداوند برخی افعال را خیر قرار داده و برخی دیگر را شر. مثلاً عمل اختیاری مطابق با حسن ذاتی یا رضایت او را خیر و عمل مخالف آن را شر قرار داده است. از این رو، بحث جبر و اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان اطراف امکان سازگاری فعل اختیاری با اصالت تعیین صورت می‌گیرد؛ در غیر این صورت اگر عدم تعیین و عدم ضرورت علی و معلولی بر کل نظام هستی حاکم باشد به معنی جبر خواهد بود چون فعل تصادفی در اختیار هیچ فاعلی نیست. لایب‌نیتس اراده بسیط و محض را که انگیزه‌ای حکیمانه همراه آن نباشد، مصداقی از جبر می‌داند. وی در پاسخی که برای کلارک نوشته است، می‌گوید:

«نویسنده بر من اعتراض می‌کند که اگر این اراده بسیط و محض را نپذیرم، قدرت انتخاب را از خداوند سلب کرده و جبر [و ضرورت] را به میان آورده‌ایم؛ ولی کاملاً عکس آن صادق است. من می‌گویم که خداوند قدرت انتخاب دارد؛ زیرا من آن قدرت را بر جهت [و دلیل] انتخابی که موافق با حکمت اوست، بنا نهاده‌ام. آنچه ما باید از آن اجتناب کنیم این جبر (که حکیمانانه‌ترین نظم قدرت خداوند است) نیست، بلکه جبر یا ضرورت کوری است که از هر گونه حکمت و انتخابی تهی است» (همان، ص ۱۰۰).

بر این اساس، دیدگاه‌های سازگارگرایانه هم بر اختیار انسان و هم بر عدالت‌محوری نظام هستی تأکید فراوان دارد، حتی با وجود آینده یگانه برای جهان و با وجود اینکه عده‌ای از انسان‌ها، در اثر سوء انتخاب خود، خویشتن و دیگران را در دنیا و یا آخرت و یا هر دو دچار و شوم‌بختی نمایند.

فیلسوفان و متکلمان سازگارگرا مدعای خود را در ضمن سه محور یا از سه طریق به اثبات می‌رسانند:

نشان دادن اینکه فعل اختیاری انسان براساس اراده خودش تحقق پیدا می‌کند، با وجود آن که ایجاد و آفرینش منحصر از آن خداوند است.

نشان دادن اینکه میان علم پیشین و مطلق الهی با فعل اختیاری انسان منافاتی وجود ندارد.

۱. اثبات عدالت‌محوری در کل نظام هستی از طریق دادباوری

اختیارگرایانه و یا دفاع اختیارگرایانه؛

۲. تبیین وقوع فعل اختیاری انسان با وجود اصالت تعیین در کل نظام

هستی.

مدافعان نظریه‌سازگاری برای اینکه نشان دهند فعل اختیاری با وجود اصالت تعیین امکان تحقق پیدا می‌کند، علیت تامه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند تا نقش اراده انسان در فعل اختیاری معلوم شود. از آنجا که اراده و مبادی آن از علل ناقصه فعل است و نسبت فعل به علل ناقصه‌اش امکان است نه ضرورت، اختیار در این جهت (امکانی) نسبت ثابت می‌شود. علامه طباطبایی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

«هر معلولی نسبت به علت، ضرورت بالقیاس دارد یعنی اگر معلولی را نسبت با علت بسنجیم نسبت ضرورت خواهد داشت و البته این نسبت یعنی ضرورت بالقیاس تنها میان معلول و علت تامه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به اینکه تنها علت تامه است که ضرورت دهنده می‌باشد اگر چیزی را به غیر علت تامه‌اش نسبت

دهیم نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده میشود» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۶۰۹).

استاد **مطهری** نیز تأکید می‌کند که اصالت تعیین و ضرورت علی و معلولی منافاتی با فعل اختیاری انسان ندارد چون اراده و انتخاب انسان از اجزاء علت تامه فعل است و اگر نباشد فعل اساساً واقع نمی‌شود؛ ولی با این بیان ممکن است این شبهه به ذهن بیاید که هر موجود متحرک بالاراده و لو حیوان یا جانوری باشد، چون اراده و انتخابش جزئی از اجزاء فعل است دارای اختیار می‌شود و به تبع آن مسؤلیت اخلاقی نیز دارد! برای دفع این توهم استاد **مطهری** اختیار ویژه انسان را توضیح می‌دهد. برای این منظور، وی بین فعالیتهای التذادی حیوان که براساس غریزه انجام می‌گیرد و فعالیتهای تدبیری انسان که براساس عقل و تعقل صورت می‌گیرد، تفاوت قائل است و اختیار انسان را همین استعداد وی که براساس تأمل و سنجش عقلانی خود (نه مثل حیوان براساس غریزه) عمل کند، معرفی می‌کند. بدین منظور، وی مقدمات فعل اختیاری را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که اختیار انسان در واقع در کدام مرحله رخ می‌دهد:

«در هر فعل اختیاری قدر مسلم اینکه دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فایده فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده است که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است. آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل» (همان، ص ۶۲۲).

می‌توان گفت که فعل اختیاری انسان در پرتو تعقل و سنجش و محاسبه به اثبات می‌رسد. انسان به واسطه خرد و قوه تعقلی که دارد، بر خلاف حیوان، می‌تواند غرایز خود را کنترل کند و اراده خویش را تحت فرمان عقل درآورد. و در عین حال، این مطلب با اصالت تعیین منافاتی ندارد. چون اگر در یک نظام علی و معلولی و در پرتو ترجیح عقل و اراده و عدم مانع، یک عمل خاص ضروری الوقوع نگردد، آنگاه است که اختیار انسان زیر سؤال می‌رود.

۵. تبیین عدم تنافی میان علم پیشین و مطلق الهی با فعل اختیاری انسان

در این محور از استدلال‌های سازگارایانه، کانون توجه اراده انسان همراه با سایر مبادی فعل اختیاری است، به ویژه تعقل و محاسبه و سنجش و خلاقیت و هنرمندی نفس انسان. به عبارت دیگر، حال که ثابت شد فعل اختیاری انسان در مرحله وقوع و تحقق از آن خود انسان است، صرف نظر از اینکه نهایتاً مستند به علم و اراده پیشین الهی است؛ ولی به فرض اینکه ممکن باشد مبادی فعل اختیاری انسان مستند و سازگار با علم پیشین الهی نباشد، آیا اختیار انسان ثابت می‌شود؟ در اینجا دلیل سازگاری واضح به نظر می‌رسد. چون با فرض اصالت تعین و یا به تعبیری هماهنگی پیشین‌بنیاد که بر کل نظام هستی حاکم است، عقل و سنجش انسان در صورتی موجه است که با عقل کلی هماهنگ باشد و یا اصلاً جلوه‌ای از آن و یا تجلی آن باشد؛ در غیر این صورت، تعقل و خلاقیت نفس انسان که مستقل و بریده از کل نظام هماهنگ هستی تصور شود، علاوه بر اشکال صدفه، بی‌معنی به نظر می‌رسد. از این رو، فیلسوفان سازگارگرا تأکید می‌کنند که فعل اختیاری انسان در مقابل علم پیشین و اراده ازلی خداوند و نظام علی و معلولی هستی، قرار نمی‌گیرد بلکه اختیار انسان همراه با مبادی آن، در طول اختیار خداوند است نه در عرض آن. حال، اینکه اختیار انسان در طول اختیار خداوند است، از آنجا که نفس او در مرتبه‌ای از مراتب نظام هستی قرار گرفته و کاملاً وابسته به آن است، اگر توجه استقلالی به هستی انسان نداشته باشیم، استدلال سازگارگرایانه، طبق یک نگاه عرفانی - فلسفی، به نوعی نفی ممکنات و اثبات تأثیر انحصاری در وجود برای خدای متعال می‌انجامد؛ ولی چون هستی و صفات انسان در این تصویر به عنوان مظهری از مظاهر الهی مطرح است؛ بنابراین اختیار انسان نیز به تبع اختیار خداوند ثابت می‌شود و در عین حال منافاتی با اصالت تعین ندارد.

اما بسیاری از اندیشمندان سعی می‌کنند هر دو لحاظ را در استدلال‌های سازگارگرایانه جمع کنند و یک تصویر میانه‌ای از لحاظ استقلالی اختیار انسان و اختیار خداوند، ارائه دهند. این تصویر میانه‌ای تحت عنوان نظریه امر بین‌الامرین معروف است. مفاد این نظریه آنکه: نه هستی انسان و نه تأثیر اختیاری او هیچ‌کدام مستقل از خداوند نیست؛ و همچنین، این گونه نیست که فعل اختیاری او به معنی ظهور فعل اختیاری خداوند بدون هیچ وساطتی از

هستی و فعالیت امکانی انسان باشد، بلکه امری است میان این دو.

۶. دیدگاه سازگارگرایانه به معنای امر بین الامرین

از آنجا که علم خداوند فعلی است نه انفعالی و ذات مقدس او اقتضای تأثیرگذاری دارد و نه تأثیرپذیری، از این رو، چیزی که در عرصه هستی پیدا شود ظاهراً محال است که قبلاً در علم و اراده الهی نبوده باشد. و الا، اگر قرار است خداوند، مثل انسان، در کنار علم فعلی علم انفعالی نیز داشته باشد، به معنی اثبات فاعل مختار دیگری است که پس از به وجود آوردن یک شیء، خدای متعال از آن مطلع می‌شود. و این با کمال مطلق الهی سازگاری ندارد.

ابن سینا در این باره می‌نویسد:

صحيح نیست که واجب اشیاء را از وجودشان بشناسد؛ زیرا لازمه آن این است که قبل از به وجود آمدنشان آنها را نشناسد و این به معنی تغییرپذیری در ذات اوست چون آنها را پس از به وجود آمدن شناخت، و همچنین وقتی وجود یک شیء باطل شود علم او هم به تبع آن وجود باطل می‌شود و این یعنی تغییر در ذات و صحیح نیست. بلکه ذات واجب اشیاء را به طور دائم و مطلق می‌شناسد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

امام خمینی نیز در مورد اشکال تعارض علم و اراده پیشین خداوند با فعل اختیاری انسان

می‌نویسد:

«از جمله اشکالهایی که شده است آنکه نظام هستی از خرد و کلانش همه تابع اراده الهی و قضای اویند و تمام سلسله وجود در عالم غیب و شهود منتهی می‌شود به اراده ازلی و اجبی که ممکن نیست از آن اراده تخلف شود؛ بنابراین هرچه از بنده صادر می‌شود به حکم قضاء سابق الهی و اراده ازلی است. پس بنده در کارهایی که می‌کند هرچند ظاهراً اختیار دارد ولی در حقیقت مضطری است به صورت مختار و این است معنای حرف کسی که می‌گوید: علم خدای تعالی به نظام اتم مبدأ و منشأ آن نظام است؛ زیرا حضرت حق تعالی فاعل بالعنایه و فاعل به تجلی است و فقط تعلق علم الهی کافی است که برای معلوماتش مبدأ شود و معلومات، تابع علم الهی است نه اینکه علم الهی تابع معلومات باشد چنانچه در علوم ما که علوم انفعالی است چنین است.»

پاسخ تحقیقی این اشکال را حضرت امام همان نظریه امر بین الامرین می‌داند و اضافه می‌کند:

علم و اراده حق تعالی که بر نظام جهان هستی تعلق یافته - بر نظامی که

علیت و معلولیت در آن نظام حاکم است تعلق یافته نه بر معلول در عرض علت و نه بر معلول بدون علت، تا گفته شود که فاعل در فعلش مضطر است (خمینی، [بی تا]، ص ۱۲۷-۱۲۸).

برای تبیین بیشتر نظریه امر بین‌الامرین می‌توان گفت که آن اراده انتخابیه و مبادی آن که به نفس انسان منسوب است نیز یکی از حلقات پیوسته زنجیر علی و معلولی جهان هستی است؛ و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به نوبه خود در غیر خود تأثیر می‌کنیم؛ بنابراین عوامل خارجی و یا داخلی هرچه باشد تعقل و سنجش و اراده انسان در این سلسله علل، واسطه است و اگر نباشد فعل صورت نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، اراده و سنجش ما جزء العله است که با عوامل آن با فعل خاص نسبت ضرورت پیدا می‌کند، در حالی که نسبت هر یکی از این اجزاء و یا همان علل ناقصه، با فعل معین امکان است. به این ترتیب، با قرار گرفتن اراده و انتخاب و سنجش انسان در سلسله علل طولی نه جبر لازم می‌آید، چون اراده انسان مؤثر است و نه صدفه و نفی ضرورت علی و معلولی، چون اراده و اختیار انسان خود درون این نظام علی و معلولی است نه بیرون از آن.

هرچند که استاد علامه جعفری علم خداوند را انکشاف واقعیات می‌داند و نه علت صدور افعال، در ضمن دفاع ایشان از نظریه سازگاری، قول امر بین امرین ظاهراً مورد تأیید واقع می‌شود. وی علامه جعفری نیز تأکید می‌کند که با توجه به سه مسئله بسیار مهم، علم پیشین الهی نمی‌تواند دلیل مجبور بودن انسان محسوب شود:

۱. یکی اینکه علم خداوند تنها شامل خود کارهای انسان نیست تا اشکال شود که اگر خلافت انجام شود علم خدا جهل بود، بلکه علم خداوند شامل مقدمات و شرایط آن کار هم هست والا علم خداوند محدود می‌شود. از جمله مقدمات کار اراده و تصمیم و نظارت و تسلط «من» است و هر کاری که با مقدمات مفروض انجام بگیرد بدون شک اختیاری است.

۲. علم خداوند نمی‌شود که علت صدور کار باشد؛ زیرا انکشاف واقعیات برای خدا که همان علم است انگیزه کار ما که نیست؛ زیرا ما کارهای خودمان را به دلیل اینکه خدا به آنها عالم است انجام نمی‌دهیم.

۳. آیا خداوند کارهایی که انجام می‌دهد خود به آنها عالم است یا نه؟ بدون شک نمی‌توانیم بگوییم خداوند به کارهای خود علم ندارد، پس ناچار به کارهای خود نیز عالم می‌باشد. در این فرض پرسش گذشته که باعث مجبور شدن انسان جلوه داده‌اند در همین جا تکرار می‌گردد؛ زیرا خداوند به کارهای خود عالم است، ناچار باید آن کار را صادر کند، در

نتیجه خداوند هم در کار خود مجبوع خواهد بود، والا علم خدا مبدل به جهل می‌گردد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷-۲۵۰).

۷. تبیین عدالت‌محوری در کل جهان هستی

پاسخ‌های سازگارگرایانه در محور سوم، یعنی در برابر اشکال شرور، با دو رویکرد صورت می‌گیرد: یکی دادباوری اختیارگرایانه و دیگری دفاع اختیارگرایانه است. طبق رویکرد نخست در عین اینکه بر تعریفی از خداوند که دانای مطلق و توانای مطلق و خیر محض است، تأکید شده است، بر این امر نیز تأکید می‌شود که خداوند حتماً دلیل موجهی برای تجویز شر در جهان دارد؛ ولی طبق رویکرد دوم، این مطلب مورد تأکید است که معارف مطلق‌گرا و کمال‌گرا درباره ذات و هستی خداوند دچار ناسازگاری درونی نیست؛ چون در این تعریف از خداوند که دانای مطلق و توانای مطلق و خیر محض است و در عین حال پدیده‌های شر در جهان را تجویز کرده است، ناسازگاری منطقی وجود ندارد، صرف نظر از این اعتقاد دینی که خداوند - براساس حکمت و عدالت خود - در واقع دلیل موجهی برای تجویز پدیده‌های شر در جهان دارد. به عبارت دیگر، برای اینکه این گزاره که؛ الف) خدا دانای مطلق و توانای مطلق و خیر مطلق است، با این گزاره که؛ ج) در جهان شر وجود دارد، سازگار باشد، یک گزاره وسطی هم، مانند اینکه ب) خدا جهانی را که حاوی شر است می‌آفریند و برای این کار دلیل موجهی دارد، طبق رویکرد نخست حتماً هست؛ و یا طبق رویکرد دوم، وجود چنین گزاره‌ای منافاتی با عقل و منطق ندارد و نشان می‌دهد که گزاره‌های (الف) و (جیم) باهم سازگارند. در این قسمت این دو رویکرد اجمالاً مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

رویکرد نخست، در واقع پاسخ کلاسیک به اشکال شرور است. یعنی اینکه گویا حکمای دین عموماً این پیش‌فرض یا الگو که خداوند عادل و حکیم حتماً دلیل موجهی برای تجویز شر در جهان دارد خود به خود صادق و خردپسند می‌دانستند و آنگاه استدلال‌های برهانی هم برای تبیین آن می‌آوردند. برای معرفی اجمالی این الگو از بیان آگوستین قدیس (St. Augustine) استفاده می‌کنیم. به طور کلی آگوستین مدعی می‌شود که خداوند توانسته است به واسطه تجویز شر، جهانی بیافریند که از جهانی که می‌توانست با اجتناب از تجویز شر خلق کند، بهتر و کامل‌تر است:

«خداوند آدمیان را تنها به این سبب که آنان را آفرید و به آنان توانایی انتخاب بین انجام و ترک گناه را عطا نمود، وادار به انجام گناه ننموده است. فرشتگانی هستند که هرگز گناه نکرده‌اند و هیچ گاه گناه نخواهند کرد. سخاوت خداوند که برآمده از خیربودن اوست، اقتضا دارد که از آفریدن امتناع نرزد، حتی آن مخلوقی که او از پیش می‌داند که نه تنها مرتکب گناه می‌شود بلکه بر اراده گناه باقی خواهد ماند. همان گونه که یک اسب فراری از سنگی که به دلیل فقدان «خود جنبشی» و ادراک حسی نمی‌گریزد بهتر است، مخلوقی که از روی اختیار گناه می‌کند ممتازتر از آن آفریده‌ای است که به جهت آن که اختیار ندارد، مرتکب گناه نمی‌شود» (پلاتینگا، ۱۳۸۴، ص ۶۶-۶۸).

۸. دیدگاه حکمای مسلمان درباره عدالت‌محوری نظام هستی

دیدگاه حکماء تأثیرگذار در فلسفه اسلامی درباره عدالت‌محوری در جهان، سازگارگرایانه و مبتنی بر دادباوری اختیارگرایانه است؛ یعنی عدالت و حکمت خداوند از یک سو و فعل اختیاری انسان از سوی دیگر، در تبیین دیدگاه‌های سازگارگرایانه آنها، نقش اساسی ایفا می‌کند. برای توضیح اجمالی دیدگاه آنها می‌توان گفت که: خداوند از جمیع جهات واجب است و صفات ذاتی او، مانند علم و اراده و قدرت، صفاتی جداگانه از ذات مقدس او نیستند. و همچنین، براساس دلیل و برهان چیزی نیست که خارج از علم و اراده فراگیر خداوند باشد و تنها او است که ایجاد می‌کند و یا به اصطلاح «لا مؤثر فی الوجود الا الله». با این همه، شر اخلاقی از سوء اختیار انسان نشئت می‌گیرد و اینکه خداوند شر اخلاقی را در نظام هستی تجویز کرده مطابق با حکمت و عدالت نامحدود او است. از آنجا که اندیشمندان و حکیمان مسلمان، با وجود دیدگاه‌های مختلفی که پیرامون علم و اراده خداوند دارند، الگوی مشابهی در تبیین عدالت‌محوری نظام هستی ارائه می‌دهند، در این نوشتار به معرفی اجمالی دیدگاه حکیم معروف *ابن‌سینا* اکتفا می‌کنیم.

۹. استدلال ابن‌سینا بر عدالت‌محوری نظام هستی

برای اینکه عدالت‌محوری در جهان را توضیح دهد، *ابن‌سینا* نخست معنای اراده در خداوند و تفاوت آن با اراده انسان توضیح می‌دهد. وی اراده خداوند را با نوعی فیض ناشی از استغناء ذاتی او توصیف می‌کند. از این رو، منشأ اراده خداوند، همچون اراده انسان‌ها، نیاز و احتیاج نیست بلکه

تنها غرض او، خود او است. *ابن سینا* تأکید می‌کند که حسن و قبح‌های محدود انسانی را نباید به عنوان مجرای عمل برای خدا و ملائکه دانست، بلکه کارهای واجب مبتنی بر استغناى ذاتی او است. *ابن سینا* در این مورد توضیح می‌دهد:

«چه زشت است که اینها [متکلمین و عوام] فکر می‌کنند که خدای تعالی کارها را به دلیل رسیدن به چیزی انجام می‌دهد و گمان می‌کنند که کارهای واجب علت و دلیلی دارند و هدفی را تعقیب می‌کنند! نه، اگر چنین باشد، واجب‌الوجود موجودی ناقص خواهد بود که در صدد تکمیل خود است، در حالی که واجب از نظر ذات و صفات، تمام، کامل و بی‌عیب و نقص است؛ بنابراین نمی‌توان برای او در افعالی که انجام می‌دهد، غایت و غرضی در نظر گرفت، بلکه او خود غایت و غرض تمامی جهان است» (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹-۱۵۰).

بعد از اینکه ذات خداوند را از اراده به معنی تحصیل غرض کاملاً منزّه و برتر دانسته، *ابن سینا* استدلال می‌کند که اراده خداوند برای آفرینش جهان در واقع باز می‌گردد به علم عنایی او در مورد کامل‌ترین جهان ممکن. عبارت وی به این نحو است:

«هر چیزی که با حرکت ارادی همیشه در حرکت باشد، به دنبال یکی از غرض‌های خودش است، مثل برتری یافتن و شایسته ستایش شدن؛ بنابراین موجودی که نیازی به کسب کمال نداشته و از هر جهت کامل باشد، از حرکت و اراده، بی‌نیاز بوده و از اغراض ناشی از آنها منزّه خواهد بود ...؛ بنابراین به دلیل آن که غرض داشتن با بی‌نیازی واجب در تضاد است، حتی کارهای نیک جهان را نمی‌توان به حساب اغراض واجب گذاشت ... پس هیچ چاره‌ای نداری جز اینکه بگویی که ظهور نظام کلی جهان آفرینش، در علم ازلی حضرت حق (با وقت‌ها و نظام شایسته آن) سبب می‌شود که این نظام با همان ترتیب و تفصیل معقول خود، از ذات حق افاضه شود. این همان است که ما آن را «عنایت» می‌نامیم. موجودات جهان هستی، مطابق علم فعلی الهی پدید می‌آیند و معلومات این علم، بر بهترین نظام خواهند بود، بدون آنکه از قصد یا طلبی از طرف واجب‌الوجود نشأت یافته باشد؛ زیرا واجب‌الوجود کامل است و هیچ قصد و غرضی در ایجاد ندارد؛ بنابراین تنها علم خدا به کیفیت و چگونگی نظام سراسر هستی، منبع و سرچشمه فیضان و پیدایش خیر و نیکی در سراسر هستی است» (همان، صص ۱۵۲، ۱۵۳ و ۱۹۱).

بنابراین، اراده خداوند تابع علم کامل او در مورد کامل‌ترین نظام هستی و براساس استغناى ذاتی و از روی اختیار و در نهایت برای خود آن ذات اقدس الهی، کل عالم را - که

از این کامل تر ممکن نیست - به وجود آورده است. از طرف نظام جهان هستی نیز که نگاه کنیم، هم انسان اختیار دارد و هم شرّ قلیل وجود دارد ولی بدون اینها جهان دارای شرّ کثیر می‌بود و از این رو کامل ترین جهان ممکن نمی‌شد. به عبارت دیگر، گزاره‌های (الف) و (ج) با هم سازگاری دارند، چون به نظر *ابن‌سینا* دلیل برهانی بر وجود گزاره (ب) هست که دلالت می‌کند خداوند دارای دلیل موجهی است که ورود شرّ و سوء اختیار موجودات مختار را در جهان تجویز کرده است. بیان *ابن‌سینا* به این نحو است که نخست روشن می‌کند هرچه خیر است از خداست و در مرحله بعد اگر شرّ هست ناشی از ذوات کم بضاعت است که در کل نظام هستی غیر قابل اجتنابند؛ یعنی اگر به وجود نمی‌آمدند کل نظام هستی به وجود نمی‌آمد و این یعنی اجتناب از به وجود آوردن خیر کثیر تا اینکه مبدا شرّ قلیل به وجود بیاید؛ ولی یک چنین اجتنابی بر خلاف اوصاف ذات اقدس الهی است چون اجتناب از ایجاد خیر کثیر خود شرّ کثیر است. در توضیح این مطلب، *ابن‌سینا* ابتدا موجودات را از نظر خیر و شرّ به پنج قسم تقسیم می‌کند و استدلال می‌کند که تنها دو قسم آن براساس علم عنایی خداوند ضرورتاً به وجود می‌آیند و آن موجوداتی که خیر محض‌اند و دیگر موجوداتی که خیر آنها بر شرشان غلبه دارد؛ ولی بقیه اقسام در نظام آفرینش الهی جایگاهی ندارند و آن: ۱. موجوداتی که شرّ مطلق‌اند ۲. موجوداتی که شرّ آنها بر خیر آنها غلبه دارد و ۳. موجوداتی که خیر و شرّ آنها برابر است. بعد از ذکر این پنج قسم موجودات، *ابن‌سینا* می‌نویسد:

اکنون بخشش محض و بی‌غرض مبدأ آفرینش (واجب‌الوجود) را براساس خیر و صواب در نظر می‌گیریم. روشن است که ایجاد قسم اول، یعنی موجوداتی که خیر مطلق باشند، واجب و ضروری است، مانند وجود مجردات عقلی. همچنین باید موجوداتی که در وجود آنها خیر بیش از شرّ است (مانند آتش) نیز پدید آیند؛ زیرا ایجاد نکردن خیر کثیر، به دلیل پرهیز از پیدایش شرّ ناچیز، سود ناچیزی می‌بریم؛ ولی با نداشتن خیر کثیر، دچار شرّ کثیر می‌شویم، مانند آفرینش آتش. آتش نمی‌تواند نقش خود را در تکمیل نظام هستی ایفا کند، مگر اینکه با اوصاف و خواصی همراه باشد. اگر چه گاهی در بر خوردهایی که پیش می‌آید، موجود جاننداری را با سوزاندن اذیت کند یا کالایی را به آتش بکشد ... این ضرر و زیان‌ها (آسیب‌ها و انحراف‌ها) در مقایسه با اوقات سلامت انسان، در اقلیت خواهند بود و گویی به دلیل آنکه در علم عنایی حق، همگی این امور معلوم‌اند، به نحو بالعرض مقصود خداوند نیز هستند. پس شرّ و شقاوت در قضا و قدر الهی قرار دارد؛ ولی به

نحو بالعرض، نه بالذات؛ بنابراین خود شر مطلوب نیست؛ ولی برای اینکه بتوانیم خیر کثیر داشته باشیم، شر نیز به تبع آن پیدا خواهد شد (همان، ص ۱۹۲-۱۹۳).

اما این پرسش که چرا عده‌ای نهایتاً دچار عذاب می‌شوند اگر انحراف و گنهکاری آنها در علم پیشین و قضای الهی معلوم و مشخص بوده است؟/بن‌سینا خلاصه این گونه پاسخ می‌دهد که خودِ فاعلِ مختار گزینه‌های انحرافی را برگزیده است نه اینکه عذاب از بیرون بر او تحمیل شده باشد. و اگر هم، طبق گزاره‌های دینی عذاب‌دهنده خود خداوند است، دلیلش حفظ نظام احسن است و فدای جزء برای سعادت کل یک امر عقلاً ضروری است:

«شاید باز هم برای تو پرسشی مطرح باشد و چنین بگویی که اگر کارها برابر قضا و قدر الهی است، چرا خداوند بندگان را عذاب می‌کند؟ هنگامی که چنین شبهه‌ای برای تو مطرح شد، در پاسخ آن دقت کن! پاسخ این است که: عذابی که نفس در آخرت دچار می‌شود، به دلیل خطاهایی است که از او سر زده است. این عذاب همانند بیماری و ضعف بدن به سبب پرخوری است؛ بنابراین عذاب، لازمی از لوازم حالتی است که کارها و حالات انسان به آن انجامیده و علت آن شده است؛ یعنی انسان در اثر حالات و کارهایی که داشته، چنان صفت و وضعیتی پیدا کرده که نتیجه حتمی آن، گرفتار شدن به عذاب است ...؛ ولی درباره اینکه می‌گویند، آتش از عامل بیرونی است، می‌توانیم به قول شریعت استناد کنیم ... اگر چه این عذاب نسبت به فرد گرفتار، آزاردهنده بوده و سودمند نیست و نیز اگر چه چنین کاری بر خداند مختار و رحیم واجب و لازم نیست؛ یعنی اگر ما فقط انسان خطاکار و خدا را در نظر می‌گیریم، برای خدا ضرورتی ندارد که این فرد را گرفتار عذاب کند؛ ولی چنان که گفتیم، منظور تنها این فرد نیست، بلکه در گرفتاری این فرد جزئی، یک مصلحت کلی برای عموم یا اکثریت مردم وجود دارد» (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷-۱۹۹).

۱۰. دفاع اختیارگرایانه «نظر پلانینگا»

همان‌طوری که قبلاً نیز گفته شد، مبنای دیدگاه حکماء مشهور الهی عموماً سازگارگرایانه و براساس «دادباوری اختیارگرایانه» است؛ ولی مبنای پلانینگا در تأیید سازگاری گزاره‌های (الف) و (جیم) «دفاع اختیارگرایانه» است. منظور از دفاع اختیارگرایانه این است که گزاره‌های الف و جیم با هم سازگاری دارند؛ ولی نه بر مبنای عدالت و حکمت الهی که اگر در سطح درک منطقی

ناسازگاری باشد در سطح ایمان و حکمت الهی چنین ناسازگاری وجود ندارد. نه، بلکه این نظریه در مرتبه نخست درصدد است این مطلب را به اثبات برساند که قول به ناسازگاری بین وجود خداوند و وجود شر، آن پشتوانه منطقی که ادعا می‌شود را ندارد. ادعا این بود که فرد با ایمان دچار تناقض درونی و اختلال قوای شناختی است، چون هر فرد خردمندی ناسازگاری درونی مجموعه قضایای ذیل را به روشنی درک می‌کند: ۱. خدا قادر بر همه چیز است؛ ۲. خدا خیرخواه همه است و در عین حال؛ ۳. شر وجود دارد. پلانتینگا تأکید می‌کند که این نظریه صرفاً نشان می‌دهد که درون این مجموعه قضایا، ناسازگاری منطقی وجود ندارد و فرد خداپاور دچار باورهای نابخردانه نیست. کاملاً ممکن است که خداوند دلیل موجهی برای تجویز شر در نظام هستی داشته باشد. از این رو، پدیده‌های شر با وجود خدایی که از نظر قدرت و خیرخواهی مطلق است، منافات ندارد.

محور استدلال پلانتینگا بررسی جهان‌های ممکن است. استدلال وی را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که: خداوند و لو اینکه قادر مطلق است؛ ولی نمی‌تواند جهانی بیافریند که موجودات آن جهان به نحو قابل اعتنایی مختار باشند؛ ولی هرگز هیچ خطایی را مرتکب نمی‌شوند. این کار تنها در جهانی ممکن است که موجودات آن به نحو قابل اعتنایی مختار نباشند. و روشن است که جهان اگر موجودات مختار داشته باشد - یعنی موجوداتی که می‌توانند خودشان، بدون تأثیر از خارج ذات، به گونه‌ای دیگر عمل کنند - از جهانی که موجودات آن از خود اختیاری ندارند، بهتر و کامل‌تر است.

پلانتینگا استدلال می‌کند که اگر قرار است جهانی با مخلوقات مختار ایجاد شود، کاملاً ممکن و منطقی است که خداوند هم نتواند جهانی عاری از شر اخلاقی ایجاد کند:

«خدا می‌تواند مخلوقات مختاری بیافریند ولی نمی‌تواند آنان را وادار کند یا مجبور سازد که تنها آنچه را که صواب است انجام دهند؛ زیرا در این صورت آن مخلوقات در نهایت به نحو قابل اعتنایی مختار نخواهند بود و آنچه را که صواب است مختارانه انجام نخواهند داد؛ بنابراین خدا باید برای آفریدن مخلوقاتی که قادر بر انجام خیر اخلاقی باشند، مخلوقاتی بیافریند که قادر بر شر اخلاقی نیز باشند و او نمی‌تواند به این مخلوقات، اختیار انجام دادن شر را عطا کند و در همان حال، آنان را از ارتکاب شر باز دارد. با این حال، این واقعیت که مخلوقات مختار گهگاه به خطا می‌روند نه بر خلاف قدرت مطلق خداوند و نه ناقض

خیر بودن او محسوب می‌گردد؛ زیرا او تنها با از میان برداشتن امکان خیر اخلاقی می‌توانسته است از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند ... گوهر دفاع اختیارگرایانه این مدعاست که ممکن است خدا نتوانسته باشد جهانی حاوی خیر اخلاقی (یا حاوی آن مقدار از خیر اخلاقی که جهان حاضر داراست)، بدون آفرینش جهانی که حاوی شر اخلاقی نیز باشد، بیافریند و در این صورت، ممکن است خدا دلیل موجهی برای آفرینش جهانی حاوی شر داشته باشد» (پلانینگا، ۱۳۸۴، ص ۷۳-۷۴).

در ادامه پژوهش خود، پلانینگا نشان می‌دهد که هرگاه خداوند بخواهد جهان ممکن را بیافریند که حاوی مخلوقات مختار است، طبیعی است که چنین جهانی تا حدودی تابع حالت‌هایی است که بر اثر انتخاب عامل مختار به فعلیت می‌رسند. اگر خداوند مثلاً بداند که شخصی در مقابل یک کاری فعل را بر ترک ترجیح می‌دهد و بر اثر این انتخاب حالتی به فعلیت می‌رسد، طبیعی است که بهترین جهان ممکن همین است که شامل این حالت باشد و آفرینش جهان ممکن که شامل ترک آن فعل است از حیثه قدرت خداوند خارج است چون لازمه‌اش وادار کردن این شخص به ترک فعل و در واقع سلب اختیار از اوست؛ بنابراین اینطور نیست که آفرینش هر جهان ممکن برای خداوند مقدور باشد، بلکه جهان‌های ممکن تا حدودی بستگی دارد به انتخاب افراد مختار نه به اختیار خداوند.

در خصوص علم الهی، پلانینگا اذعان می‌کند که بسیاری از مردم بین علم الهی و اختیار انسان تعارض می‌بینند ولی معتقد است که این بینش نوعی خلط است؛ چون اگر عالم مطلق چیزی را مطابق با واقع می‌داند باعث نمی‌شود که ذات آن چیز از امکان به ضرورت منقلب شود. علاوه بر این، پلانینگا تقریر جدید این مدعای کهن را که به وسیله نلسون پایک ارائه شده است، نقل می‌کند و در پاسخ به آن می‌گوید که علم پیشین خداوند متعلق به همان طرف قضیه بوده که در جهان فعلی اتفاق افتاده است نه طرف مقابل آن تا اینکه تغییر در علم ذاتی خداوند لازم باشد. مدعای پایک و پاسخ پلانینگا به شرح ذیل است:

«نلسون پایک معتقد است که اختیار انسان با علم مطلق خدا ناسازگار نیست بلکه با ذاتی بودن علم مطلق خدا ناسازگار است. اگر شیء x ذاتا دارای وصف p است آنگاه x در هر جهانی که در آن وجود دارد، دارای وصف p خواهد بود؛ یعنی x در صورتی ذاتا دارای وصف p است که محال باشد x وجود داشته ولی فاقد p باشد ... حال مدعای پایک این

است که اگر کسی بتواند بر خلاف معلوم پیشین خداوند عمل کند مثل این است که بتواند در ذات الهی تغییری ایجاد کند به نحوی که سبب شود خدا در T1 دارای علمی کاذب بوده باشد و از این رو سبب شود که خدا در T1 موجود نباشد چون بر حسب فرض علم خداوند ذاتی او است؛ ولی پلانینگا پاسخ می‌دهد که این استدلال در واقع نوعی مغالطه است. او می‌گوید: جهان ممکنى مانند w را در نظر بگیرید که در آن شخصی به نام جونز از انجام عمل x سرباز می‌زند ... فی‌الواقع، اگر خدا ذاتا عالم مطلق باشد (یعنی عالم مطلق در هر جهانی که در آن وجود دارد)، آنچه که نتیجه می‌شود این است که در w خدا در T1 علم ندارد که جونز x را در T2 انجام خواهد داد بلکه عالم است که جونز از انجام x خودداری می‌کند.» (همان، ص ۱۳۳).

نتیجه

به نظر می‌رسد دیدگاه‌های سازگارگرایانه مشکل اراده آزاد و عدالت‌محوری نظام هستی را به نحوی موفقیت‌آمیز حل و فصل می‌نماید. از آنجا که اراده آزاد از خود ذات انسان نشأت می‌گیرد و در تحقق فعل اختیاری جزءالعله است که اگر نباشد فعل صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین با اصالت تعیین سازگار است. به همین ترتیب، سازگاری سایر مبادی فعل اختیاری با علم پیشین و اصالت تعیین واضح‌تر می‌نماید. چون با فرض اصالت تعیین و یا به تعبیری هماهنگی پیشین‌بنیاد که بر کل نظام هستی حاکم است، عقل و سنجش انسان در صورتی موجه است که با عقل کلی هماهنگ باشد و یا اصلا جلوه‌ای از آن و یا تجلی آن باشد؛ در غیر این صورت، تعقل و خلاقیت نفس انسان که مستقل و بریده از کل نظام هماهنگ هستی تصور شود، علاوه بر اشکال صدفه، بی‌معنی به نظر می‌رسد. از این رو، فیلسوفان سازگارگرا تأکید می‌کنند که فعل اختیاری انسان در مقابل علم پیشین و اراده ازلی خداوند و نظام علی و معلولی هستی، قرار نمی‌گیرد بلکه اختیار انسان همراه با مبادی آن، در طول اختیار خداوند است نه در عرض آن.

در بخش عدالت‌محوری نظام هستی حکماء الهی، در ضمن رویکرد دادباوری اختیارگرایانه به اثبات می‌رسانند که اوصاف الهی به مراتب متعالی‌تر از آن است که از آن ناحیه قدسی بتوان نقصی و بنابر این منشأ شری تصور کرد. تنها چیزی که هست مقدار کمی از شرور نسبی که از جهات عدمی اشیاء انتزاع می‌شود و یا ناشی از تزاخم و تصادم موجودات در مراتب پایین‌تر

هستی که هرچند مقصود بالذات نیستند ولی اگر نباشند کل نظام احسن هستی هم که خیر کثیر است به وجود نمی‌آید. اجتناب از ایجاد خیر کثیر خود شر کثیر است و با ذات و اوصاف اقدس الهی سازگار نیست.

در بخش اشکالات منطقی و ادعای خردناپذیری باورهای دینی هم رویکرد دفاع اختیارگرایانه، از راه بررسی جهان‌های ممکن، مشکل ناسازگاری بین علم و اراده پیشین خداوند و پدیده‌های شر در جهان را با موفقیت حل و فصل می‌نماید. و همچنین به نوعی بر دادباوری اختیارگرایانه نیز تأکید می‌کند، چون نهایتاً به همان ضرورت ذاتی نظام احسن هستی می‌رسد که دادباوری اختیارگرایانه از طریق بررسی مسئله فیض الهی که به نحو ضرورت علی و معلولی در جریان است، به آن رسیده بود. با این تفاوت که دفاع اختیارگرایانه مشکل را از طریق مطالعه و بررسی احتمالات منطقی رابطه‌های ممکن میان ذوات مختار و آفریدگار آنها - که به حسب فرض قادر مطلق و عالم مطلق و خیر مطلق است - به راه حل نائل می‌گردد.

در بخش اراده خداوند، دفاع اختیارگرایانه به نتیجه واضحی می‌رسد و آن اینکه خداوند جهان، هر اندازه هم که قدرت مطلق و خیر محض باشد، اگر اراده کند که جهانی با موجودات مختار به فعلیت برساند، آنگاه نوع جهان ممکن که به فعلیت می‌رسد تا حدودی تابع انتخاب آزاد ذوات مختار است نه انتخاب خداوند؛ از این رو فعلیت بخشیدن به هر جهان ممکن در واقع ممکن نیست.

همچنین در بخش علم الهی می‌توان گفت که این نظریه عملاً قائل است که علم خداوند در مورد ذوات مختار تبعی است؛ از این رو، اشکال ناسازگاری و تعارض اصلاً مطرح نیست، چون اگر کسی به گذشته و حال و آینده ذات مختاری - به نحو علم تبعی - عالم باشد، روشن است که علم او به کارهایی که انجام می‌دهد، وادارش نکرده است. و همچنین، با فرض مطلق بودن علم، اشکال نلسون پایک نیز برطرف می‌گردد، چون عالم مطلق همان طرف انتخابی عامل مختار را از قبل می‌دانسته است نه تنها یک طرف، مثلاً انجام فعل را، تا اشکال شود که عمل به گونه‌ای دیگر ممکن نبود و با وجود خدای عالم مطلق در زمان پیشین - و یا مرتبه وجودی والاتر - ناسازگار می‌بود (که یا خدای عالم مطلق در زمان پیشین منهای اختیار انسان موجود باشد و یا اینکه انسان اختیار داشته باشد و در این صورت

وجود خداوند منتفی گردد!)، بلکه اگر عامل مختاری جانب ترک را انتخاب کرده بود، روشن است که ذاتی که دارای علم مطلق است همان جانب ترک را در یک زمان مفروض پیشین می‌دانسته نه جانب فعل را و در این صورت اصولاً یک جهان ممکن دیگری به فعلیت می‌رسید نه جهان مفروض.



منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن سینا، بوعلی، **الاشارات والتنبیہات؛ تحقیق مجتبی زارعی؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۳ق.**
 ۲. آرسرل، جان؛ **ذهن، مغز و علم؛ ترجمه امیر دیوانی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.**
 ۳. بیہقی، ابوبکر احمد بن ریاض؛ **القضا والقدر؛ تحقیق محمد عبدالله عامر؛ ریاض: مکتبہ العبیکان، ۱۴۲۰ق.**
 ۴. پلانٹینگا، الوین؛ **خدا، اختیار و شر؛ ترجمه محمد سعیدی مہر؛ قم: مؤسسه فرهنگی طہ، ۱۳۸۴.**
 ۵. تالیافرو، چارلز؛ **فلسفہ دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاء اللہ رحمتی؛ تہران: دفتر پژوهش و نشر سہروردی، ۱۳۸۲.**
 ۶. جعفری، محمد تقی؛ **جبر و اختیار؛ تہران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامہ جعفری، ۱۳۷۹.**
 ۷. خمینی، سید روح اللہ؛ **طلب و ارادہ؛ ترجمہ و شرح سید احمد فہری؛ ج ۱، [بی جا]: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، [بی تا].**
 ۸. رازی، محمد بن عمر؛ **المطالب العالیة من العلم الالہی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.**
 ۹. الکساندر، ایچ. جی؛ **مکاتبات لایب نیتس و کلارک؛ ترجمہ علی ارشد ریاحی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱.**
 ۱۰. مطہری، مرتضی؛ **اصول فلسفہ و روش رئالیسم (مجموعہ آثار)؛ ج ۷، تہران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.**
 ۱۱. یثربی، سیدی حیی؛ **فلسفہ مشا؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.**

12. Audi, Robert; "The Cambridge Dictionary of Philosophy"; Cambridge University Press 1998.
13. Stump, Elenore; "Philosophy of Religion, Oxford"; Blackwell Publishers Ltd, 2001.
14. Zagzebski, Linda; "Foreknowledge and Free Will"; The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed), 2008.

