

علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه (تعارض علم و اختیار الهی و بشری)

انشاء الله رحمتی ۱

چکیده

در این نوشتار علم مطلق از منظری واقع‌گرایانه به‌عنوان علم قضیه‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مهمترین مشکل در این باره تعارض میان علم مطلق و اختیار است. این تعارض هم در مورد اختیار خداوند مطرح می‌شود و هم اختیار بشر. اما اختیار عموماً به دو معنای متفاوت به کار می‌رود؛ یکی اختیار به معنای «قدرت بر فعل و ترک» و دیگری به معنای «قدرت بر تصمیم». هر چند اختیار خداوند را باید به معنای دوم گرفت ولی در مورد انسان، اختیار باید به معنای نخست تلقی گردد. از این رو، یکی از راه‌حل‌های تعارض علم پیشین و اختیار که بر جمع میان موجبیّت و اختیار تأکید می‌ورزد، به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و نشان داده شده است که هر چند این راه‌حل در مورد حل تعارض علم پیشین و اختیار الهی کامیاب است ولی در مورد تعارض علم پیشین و اختیار بشری کارآیی ندارد. بنابراین برای حل آن باید به راه‌حل‌های دیگری روی آورده؛ گویا اینکه در این نوشتار به آنها پرداخته نشده است.

کلید واژه‌ها: علم پیشین، اختیار، موجبیّت، جمع موجبیّت و اختیار، مسئولیت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تعریف علم مطلق از منظری واقع‌گرایانه

از جمله صفات کمال خداوند که در ادیان توحیدی مطرح است، صفت علم مطلق الهی است. خداوند دانای به تمامی حقایق است و هیچ چیز از دید او نهان نیست. چنین باوری مبنای اعتماد به حکیمانه بودن نظام هستی است، زیرا برای آنکه آفریدگار جهان بتواند تدبیر حکیمانه‌ای را در جهان اعمال کند باید به ریز و درشت تمامی امور آگاه باشد. به علاوه، برای آنکه بتواند به آدمیان متناسب با اعمال شایسته یا ناشایسته آنها پاداش بدهد و آنها را مجازات کند، لازم است چیزی از اعمال‌شان از دید او نهان نماند و حتی از نیاتی که در نهان‌خانه دل خویش دارند، غافل نباشد. از اینها گذشته، خود باور داشتن به علم مطلق خداوند از جمله دلایل عبادت و عبودیت انسان‌ها در برابر اوست، زیرا عبادت و عبودیت در برابر یک موجود در صورتی معقول است که او موجودی شایسته این عبادت و عبودیت باشد و علم از اساسی‌ترین ویژگی‌هایی است که به دارنده‌اش شایستگی می‌بخشد.

در بحث از علم الهی باید به دو پرسش اصلی پاسخ گفت. یکی پرسش از حقیقت علم اوست. اگر بخواهم مسئله را در قالب اصطلاحات معمول در فلسفه و حکمت اسلامی تقریر کنم، مسئله این است که علم خداوند ذیل کدام مقوله از مقولات دهگانه قرار می‌گیرد. آیا می‌توان گفت مثلاً چنان که برخی علم را «کیف نفسانی» دانسته‌اند، علم خداوند نیز کیف نفسانی است یا اینکه باید علم خداوند را ذیل مقوله دیگری مانند مقوله «جوهر» یا «اضافه» قرار داد. به علاوه، ممکن است گفته شود علم خداوند فوق مقولات و حقیقتی وجودی است. در هر صورت پرسش جدی‌تری مطرح است و آن اینکه آیا اساساً ذات خداوند متصف به صفت علم می‌شود یا نه و اگر متصف به صفت علم می‌شود، این صفت زائد بر ذات اوست یا عین ذات او.

اگر چه در فلسفه اسلامی این قسم پرسش‌ها بسیار مورد بحث قرار گرفته و فیلسوفانی چون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا دیدگاه‌های ژرف و بدیعی در این باره اظهار داشته‌اند، ولی در فلسفه دین معاصر کمتر به این موضوع پرداخته شده و در عوض، عمده تلاش‌ها به تعیین دامنه علم مطلق معطوف گشته است. به عبارت دیگر، عمدتاً بحث بر سر این است که چگونه می‌توان از اعتقاد به علم مطلق دفاع کرد. چه تصور معقولی از علم مطلق می‌توان صورت بست که با

اصول پذیرفته دیگر معارض نیفتد و منجر به محدود شدن علم مطلق نشود.

معمولاً تعریفی مانند تعریف زیر مبنا قرار گرفته است:

موجود عالم مطلق، موجودی است که به صادق بودن هر قضیه صادق و کاذب بودن هر قضیه کاذب علم دارد.

همان‌طور که در این تعریف دیده می‌شود منظور از علم، علم قضیه‌ای^۱ است. میان علم قضیه‌ای (دانستن اینکه^۲) و علم مهارتی (دانستن اینکه چگونه...، بلد بودن^۳) فرق است. آنچه در تعریف علم مطلق مورد نظر است، گونه نخست علم است. ممکن است گونه دوم علم مستلزم قابلیت‌های جسمانی (قابلیت‌های عصبی-عضلانی) باشد و خداوند به‌عنوان یک موجود مجرد منطقی‌تواند چنین علمی حاصل کند، زیرا اساساً این علم مورد نیاز موجودات جسمانی است و نیاز این موجودات به آن به‌دلیل ناتوانی‌ها و نارسایی‌هایی آنهاست. بنابراین علمی که برخوردار از آن کمال‌افزا یا کمال‌آفرین است، علم قضیه‌ای است.

قضیه اصطلاحی منطقی است که بر اساس یک برداشت واقع‌گرایانه درباره زبان موضوعیت پیدا می‌کند. در برداشت واقع‌گرایانه^۴ (برخلاف برداشت ناواقع‌گرایانه^۵) فرض بر این است که آنچه در قالب جملات بیان می‌شود واقعیت و مابه‌ازایی فراتر از آنها دارد و حتی اگر هم هیچ انسانی نبود که آن جملات را به زبان آورد، تغییری در آن ایجاد نمی‌شد. به عبارت دیگر، یک جمله مجموعه‌ای از کلمات است که مطابق ساختارهای نحوی زبان خاصی شکل گرفته است. ولی یک جمله علاوه بر نحو کلمات، معنا نیز دارد. از کل کلمات ترکیب شده در یک جمله معنایی مستفاد می‌شود. این معنا که متصف به صدق و کذب می‌شود، همان قضیه است.

۱. propositional knowledge

۲. knowing that...

۳. knowing how...

۴. realistic

۵. nonrealistic

در تعریف قضیه گفته می‌شود: «قضیه مرکب تامی است که ذاتاً به صدق و کذب متصف می‌شود». این نوع مرکب تام چیزی فراتر از آنی است که در زبان و در ذهن تحقق دارد و به صورت عینی محقق است؛ نه لزوماً به این معنا که وجود منحاز و مستقلی همانند موجودات طبیعی یا مابعدالطبیعی داشته باشد بلکه دست کم به این معنا که قائم به ذهن و زبان نیست. به همین دلیل است که مثلاً قضیه واحدی که ناظر به باریدن باران است، در زبان فارسی با جمله «باران می‌بارد»، در زبان عربی با جمله «يَمُطِرُ» و در زبان انگلیسی با جمله «it is raining» بیان می‌شود.

بنابراین، عالم مطلق موجودی است که به تمامی حقایق امور، یعنی به صدق یا کذب تمامی قضایا علم دارد (رک: تالیافرو، ۱۳۸۲، ۱۹۵-۱۹۴).

۲. اشکالات

درباره صفت علم نیز همانند دیگر صفات خداوند، اشکالاتی مطرح می‌شود. سخت‌ترین و سهمگین‌ترین اشکال از این میان اشکالی است که ناظر به تعارض میان علم پیشین خداوند و اختیار است. دشواری این اشکال، در قیاس با اشکالات دیگر، این است که به راحتی نمی‌توان از هیچ‌یک از دو طرف دست کشید.

توضیح اینکه در موارد دیگر، بدون مشکل چندانی می‌توان علم خداوند را منتفی دانست. برای مثال، اشکال شده است که خداوند نمی‌تواند به قضایایی که بیان‌شان مستلزم ضمیر اول شخص «من» است علم داشته باشد. قضایایی که با ضمیر اول شخص بیان می‌شوند قضایای شخصیه‌اند و منطقاً محال است که هیچ‌کس جز گوینده به آنها علم داشته باشد. فرض کنید شخص حادثه‌دیده‌ای (به فرض آقای رحمانی) دچار فراموشی شده و در بیمارستان است. او به این قضیه که «آقای رحمانی در بیمارستان است» علم ندارد ولی به اینکه «من در بیمارستان هستم» عالم است. پس در اینجا دو قضیه متمایز وجود دارد که یکی معلوم آقای رحمانی است و دیگری معلوم او نیست. از سوی دیگر آن قضیه‌ای که معلوم آقای رحمانی است هرگز معلوم هیچ‌کس دیگری واقع نمی‌شود. بنابراین، خداوند نیز به چنین قضیه‌ای عالم نیست.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگر بپذیریم که چنین قضایایی وجود دارد، منطقیاً محال است که چیزی که معلوم به علم اول شخص است، در آن واحد معلوم به علم سوم شخص نیز باشد. بنابراین، علم خداوند به قضایای محال تعلق نمی‌گیرد. مهم‌تر اینکه با پذیرفتن چنین محدودیتی برای علم خداوند نه نقصانی متوجه ذات او می‌شود و نه پیامد نگران‌کننده‌ای برای دیدگاه دینی و فلسفه زندگی ما لازم می‌آید.

اما درباره تعارض علم پیشین و اختیار اینگونه نیست. علم پیشین خداوند به جزئیات امور، آن هم به صورت خطاناپذیر و قبل از ایجاد آنها، از ارکان اعتقاد دینی است و بدون اعتقاد به آن «الهیات موجود کامل»^۱ قابل دفاع نیست. به‌طور کلی، در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) خداوند بر این مبنا تصور می‌شود و همین‌طور است در برخی سنت‌های دیگر، مانند گرایش‌هایی در ادوایته ودانته (ودانته غیرثنوی) در آیین هندو و نیز در آموزه مذهب مهیانه درباره بودا-سرشت. ولی در اعتقادات سنتی ادیان ابراهیمی درباره آن اجماع وجود دارد و فیلسوفان و الهی‌دانان آن را به‌شکل‌های مختلف تقریر کرده و مورد بررسی قرار داده‌اند.

قاعده قدیس آنسلم (۱۰۳۳-۱۰۹۹) مبنی بر اینکه «خداوند موجودی است که بزرگ‌تر از آن (کامل‌تر از آن) نمی‌توان تصور کرد» بیانی از این آموزه است. در دوران مدرن، دکارت، اسپینوزا و لایبنیتز بر این عقیده‌اند که خداوند «جامع جمیع کمالات است». برخی فیلسوفان دین معاصر مانند آلوین پلنتینگا در مواجهه با مشکلاتی که در تحلیل صفات مختلف خداوند و همچنین در مقام جمع کردن میان آنها و سازگار کردن‌شان پیش می‌آید، مفهوم «کمال اکثری»^۲ را به کار می‌برند. فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز تصور خداوند به عنوان موجود کامل مطلق و جامع جمیع صفات کمال را مبنای خداشناسی خویش قرار می‌دهند. به هر حال، این الهیات را نمی‌توان بر عقیده بدون علم کامل و جامع خداوند به‌ویژه علم خطاناپذیر و پیشین

۱. perfect-being theology

۲. mamial perfection

خداوند به اعمال اختیاری استوار داشت (See, Webb, ۲۰۱۰, p. ۲۲۷ff.).

۳. علم پیشین و اختیار الهی و بشری

تعارض علم پیشین و اختیار از دو جهت مطرح می‌شود؛ یکی مربوط است به اختیار خداوند و دیگری مربوط به اختیار بشر. اگر خداوند را عالم مطلق بدانیم لازمه علم مطلق آن است که خداوند به همه آفریده‌هایش قبل از آفرینش آنها علم داشته باشد. آفرینش خداوند فعل حکیمانه‌ای است و بنابراین کاملاً مطابق با علم قطعی حضرت اوست. علم قبل از ایجاد علم تغییرناپذیر است و اراده خداوند باید از علم او تبعیت کند. بنابراین، حضرتش ناگزیر باید مطابق با آن علم دست به آفرینش بزند. چنین فاعلی دیگر نمی‌تواند قادر مختار باشد، به این معنا که بتوان گفت ممکن است فعل او از علم او تبعیت کند (قدرت بر فعل داشته باشد) یا تبعیت نکند (قدرت بر ترک داشته باشد). در این صورت، او دیگر نه فاعل مختار که فاعل موجب است.

ظاهراً نوعی ناسازگاری میان دو صفت کمال خداوند، یکی علم مطلق و دیگری قدرت مطلق وجود دارد. خداوند یا باید عالم مطلق باشد یا قادر مطلق و نمی‌تواند هر دو صفت را در حد کمال واجد باشد و باید یکی را به نفع دیگری تعدیل کرد. یکی از پر دامنه‌ترین منازعات میان فیلسوفان و متکلمان در جهان اسلام را به نوعی می‌توان ناشی از اختلاف آنها بر سر همین موضوع دانست.

فیلسوفانی چون ابن سینا و فارابی بر آنند که به حکم قاعده عقلی «ضرورت صدور معلول از علت تامه» میان خداوند و آفریده‌های او هیچ فاصله زمانی نمی‌توان تصور کرد. هر چند این موضوع وجوه مختلفی دارد ولی تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، می‌توان مسئله را اینگونه تقریر کرد که یکی از صفات کمال خداوند علم یقینی و تغییرناپذیر او به آفریده‌ها پیش از آفرینش آنهاست. در ساحت علم لازمان خداوند، به محض آنکه علم حضرتش به وجود موجودی تعلق بگیرد، اراده او نیز از این علم پیروی می‌کند و دیگر امکان ترک (نیافریدن آن موجود) در این ساحت قابل تصور نیست. اما متکلمان این سخن را به معنای

محدود شدن قدرت خداوند می‌دانند، زیرا نداشتن قدرت بر ترک مساوی با نفی اختیار از خداوند و موجب دانستن اوست.

همین تعارض به شکل نسبتاً مشابهی میان علم پیشین خداوند و اختیار بشر نیز پیش می‌آید. زندگی بشر بر روی زمین، بر مبنای باور داشتن به اختیار بشری وجه معقولی خواهد داشت. اگر آدمی به حسب اختیار (با اراده) خویش دست به عمل نبرد و در مسیر کمال سلوک نکند ارزش حقیقی چندانی بر اعمال وی مترتب نخواهد بود. بنابراین، اختیار بشر را نمی‌توان نادیده گرفت. علم پیشین و اختیار، به عنوان اشکالی سخت‌تر و سهمگین‌تر از هر اشکال دیگری درباره علم مطلق خداوند مطرح می‌شود. به هر حال، این تعارض در خداباوری سنتی، با توجه به اعتقاد توأمان به علم خداوند به معنای قوی کلمه و اختیار بشر به معنای قوی آن، به شرحی که خواهم گفت، لازم می‌آید.

افزون بر این، منطقاً نیز نمی‌توان به راحتی علم پیشین خداوند به اعمال اختیاری را در رده امور محال قرار داد و همانند پاسخ اشکال قبلی گفت، اساساً خداوند علم پیشین به این امور ندارد و از این جهت نیز نقصانی متوجه علم او نمی‌شود. ظاهراً شناخت قبلی به امور اختیاری شناختی ناممکن نیست و بنابراین خداوند اگر چنین شناختی نداشته باشد، علم او ناقص است. ممکن است کسانی مانند نظریه پردازان الهیات پویشی^۱ به نحوی در علم مطلق خداوند تجدید نظر کنند و مثلاً بگویند علم خداوند تابع معلوم است و همه علم او یا دست کم علم او به اعمال اختیاری را علم بعد از وقوع (علم بعدالایجاد) بدانند. ولی چنین پاسخی به محدود ساختن علم خداوند می‌انجامد و این برای خداباوری سنتی پذیرفتنی نیست. جاناتان ادواردز، الهی‌دان آمریکایی (۱۷۵۸-۱۷۰۳)، در بیان این تعارض می‌نویسد:

اگر یک علم پیشین بی‌کم و کاست، قطعی و خطاناپذیر درباره وجود [یا تحقق] اراده‌های فاعل‌های اخلاقی در آینده وجود داشته باشد، پس پیوند ناگسستنی و خطاناپذیری میان آن رویدادها و علم پیشین وجود دارد. و... بنابراین... آن رویدادها،

۱. process theology

رویدادهایی ضروری‌اند، یعنی آن رویدادها با آن علم پیشین که از قبل وجود دارد و بنابراین اینک ضروری است و نمی‌تواند جز همان باشد که بوده است، به صورت ناگسستگی پیوند یافته‌اند. (به نقل از: Marrodes, ۱۹۹۷, p. ۲۳۸)

تقریر طعنه‌آمیزی از این تعارض در رباعی منسوب به خیام نیشابوری آمده است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود	می‌خوردن من در نظرش سهل بود
می‌خوردن من، حق ز ازل می‌دانست	گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

اگر بپذیریم که خداوند از قبل به همه اعمال ما، از جمله به گناهان ما در حال حاضر علم داشته است و از سوی دیگر ما به حکم اختیار خویش هم قادر به انجام دادن گناه و هم قادر به ترک گناه هستیم، بنابراین با ترک گناه موجب بطلان یک فقره از علم خداوند خواهیم شد. چون چنین چیزی محال است، باید گفت که آدمی اساساً از اختیار به معنای «قدرت بر فعل و ترک» برخوردار نیست.

۴. ضرورت ناشی از علم پیشین

مدعا این است که به دلیل علم پیشین خداوند به افعال آینده، خواه افعال الهی و خواه افعال بشری، نوعی موجبیت در آن افعال لازم می‌آید. برخی گفته‌اند در اینجا خطایی صورت گرفته است؛ در این اشکال فرض بر این است که علم پیشین تأثیر علی بر افعال اختیاری دارد حال آنکه بدیهی است که اینگونه نیست. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ق) به همان شیوه منظوم خیام پاسخ می‌دهد:

آن کس که گنه به نزد وی سهل بود	این نکته یقین بدانند ار اهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن	نزد عقلا ز غایت جهل بود

باری علم ازلی که «وجود علمی» دارد نمی‌تواند بر فعل که دارای «وجود عینی» است مؤثر

واقع شود. بدیهی است که علم به طلوع خورشید در فردا علت طلوع آن نخواهد شد. خواهی بر این مبنا مدعی است که علم پیشین نه با اختیار الهی تعارض پیدا می کند و نه با اختیار بشری. او در رساله *افعال العباد بین الجبر و التفویض* می نویسد:

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزَلِ عَالِمًا بِأَفْعَالِهِ فِيمَا لَا يَزَالُ، فَإِنْ لَزِمَ مِنْ ذَلِكَ الْإِجَابَ فِي الْعَبْدِ فَهُوَ لِأَزْمٍ فِي حَقِّ اللَّهِ؛ «خداوند متعال در ازل به افعال ازلی خویش عالم بوده است، اگر از علم خدا [به اعمال بندگان] موجبیت در اعمال آنها لازم بیاید، همین موجبیت در حَقِّ خداوند نیز لازم خواهد آمد». (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۸)

آری بدیهی است که علم الزاماً علت عمل نیست. اما مدعای (به نقل از سالاری، ۱۳۹۳، ۹۱) اشکال مطلبی متفاوت با این است. در حقیقت، مدعا این است که با فرض علم ازلی، عمل ناگزیر خواهد بود. اما چگونه؟ جورج ماورودس، استدلال ادواردز را به بیان زیر صورت بندی کرده است.

(۱) بالضروره چنین است که اگر خداوند عالم مطلق باشد، دیروز می دانسته است که من امروز در حال نوشتن خواهم بود (بالضروره اگر K آنگاه W).

(۲) بالضروره خداوند عالم مطلق است (بالضروره، K)

(۳) پس بالضروره من امروز در حال نوشتن خواهم بود (W).

بنابراین، نوعی «موجبیت الهیاتی» در اینجا لازم می آید. موجبیت یا موجبیت گرای^۱ عنوان عامی برای نظریه ای است که معتقد است هر آنچه روی می دهد مشروط به شرایطی است که با فرض آنها چیز دیگری واقع نمی تواند شد (رک: تیلور، ۱۳۹۳، ۵۸۱). به عبارت دیگر، به موجب شرایط مرتبط با یک چیز، خواه شرایط مقدم بر آن و خواه شرایط همراه با آن، آن چیز ناگزیر باید به همان صورت که واقع می شود، واقع گردد و حالت دیگری برای آن قابل تصور نیست.

۱. determinism

موجبیت را نباید مساوی با علیت دانست. موجبیت عام‌تر از علیت است و موجبیت علی یکی از انواع آن است، به این معنا که شرایط ایجاب‌کننده یک چیز در حکم علت آن است و به موجب تأثیری که بر آن چیز می‌نهد، وجودش را ضروری می‌سازد. اما ممکن است چیزی با فرض شرایطی خاص نوعی ضرورت پیدا کند بدون اینکه آن شرایط هیچ‌گونه تأثیر علی بر آن داشته باشند.

موجبیت الهیاتی دوگونه است؛ یکی موجبیت الهیاتی علی و دیگری موجبیت الهیاتی غیرعلی. مطابق قسم نخست با توجه به اینکه خداوند به عنوان علت‌العلل، علت تامه است و وجود معلول با فرض وجود علت ضروری است، همه آنچه از معلولات موجود است وجودشان ضروری است (و جوب بالغير دارند) و جز آن نمی‌توانسته‌اند باشند. به لحاظ این ضرورت نیز مسئله اختیار بشر مطرح می‌شود؛ به این صورت که اگر علیت الهی بر همه چیز از جمله بر اعمال بشر حکمفرماست، اعمال بشر نیز تحت همان ایجاب علی قرار دارند و جایی برای اختیار بشر در کار نخواهد بود.

در اینجا می‌توان همچنان به نوعی از اختیار بشر دفاع کرد. اساساً مختار بودن بشر چیزی خارج از دایره ایجاب علی الهی نیست. درست است که خداوند علت تامه تمامی موجودات است ولی این علت تامه، علت کور و کر نیست بلکه علتی است که جامع جمیع صفات کمال است و تدبیر او در عالم نه بر حسب صرف قدرت بلکه بر حسب جمیع آن صفات (صفات علم، حکمت، رحمت و...) جریان دارد. بنابراین، می‌توان گفت اختیار انسان‌ها بخشی از همان تدبیر حکیمانه، هر چند ضروری و ناگزیر، خداوند است.^۱

اما **موجبیت الهیاتی غیرعلی یا بالعرض**. در اینجا اعتقاد بر این است که میان علم پیشین و فعل اختیاری (خواه فعل الهی و خواه فعل بشری) نسبت ضرورت بالعرض^۲ وجود دارد. بدیهی

۱. این موضوع نیازمند بحث مستوفایی است ولی با توجه به اینکه ارتباط چندانی با نوشتار حاضر پیدا نمی‌کند، به همین مقدار بسنده می‌کنم.

۲. par accidens/ accidental necessity

است از فرض علم پیشین به تنهایی هیچ گونه ضرورتی درباره رفتار موجودات مختار لازم نمی آید. بنابراین، باید مبنایی برای «انتقال ضرورت» یافت و نشان داد که چگونه اگر علم پیشین را به عنوان یک واقعیت ضروری بپذیریم، مجالی برای فعل اختیاری باقی نمی ماند. این انتقال مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اصل خطاناپذیری علم خداوند است که یک اصل الهیاتی است و دیگری اصل قطعیت گذشته^۱ که اصلی بدیهی است.^۲

بر اساس اصل نخست، علم خداوند علم ظنی نیست بلکه علم یقینی است، آن هم نه به معنای باور صادق موجه بلکه به این معنا که کاملاً مطابق با واقع است و هیچ گونه احتمال خطا در آن راه ندارد. ممکن است گفته شود هر چند علم خداوند خطاناپذیر است ولی خداوند که عالم مطلق و خیر مطلق است، می تواند تغییری در علم خویش ایجاد کند تا مجالی برای فعل اختیاری فراهم شود ولی یک اصل عقلی در این میان مطرح است و آن اصل «قطعیت گذشته» است. حوادثی که در گذشته روی داده است در زمان حال قطعی و تغییرناپذیر است. علم خداوند به تصمیم های آینده بشر نیز از آن جمله است. علم قبلی خداوند به عمل نوشتن من در حال حاضر، واقعه ای مربوط به گذشته است و منطقاً هیچ گونه تغییر و تصرفی در آن ممکن نیست. ریچارد سورابجی در کتاب *زمان، آفرینش و پیوستار* می نویسد:

محدود شدن دایره اختیار ما نه فقط ناشی از خطاناپذیری خداوند به تنهایی بلکه ناشی از این حقیقت است که این خطاناپذیری با فسخ ناپذیری گذشته توأم است. اگر علم خطاناپذیر خداوند به عمل ما پیشاپیش موجود باشد، فاصله زمانی ما با آن به گونه ای است که نمی توانیم طوری عمل کنیم که خداوند حکم متفاوتی داشته باشد. حکم وی

۱. principle of fixity of the past

۲. هر چند تعارض علم پیشین و اختیار در الهیات یهودی-مسیحی و کلام اسلامی همواره مورد بحث قرار گرفته است، ولی در دوران معاصر، به دلیل مهارت های تحلیلی فیلسوفان، تقریرهای پیچیده تر و دقیق تری از آن مطرح شده است و گویا فضل تقدم در این میان از آن نلسون پایک (Nelson Pike) است که در سال ۱۹۶۵ مقاله ای با عنوان «علم مطلق الهی و فعل بشری» منتشر ساخت و فصل نوبی از مناظرات و مباحث در این باره گشود (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ۴۳ به بعد).

از قبل موجود است و نمی‌توان تغییری در گذشته ایجاد کرد. (به نقل از: تالیافرو،

۱۳۸۲، ۱۹۷-۱۹۶)

۵. تعریف اختیار

هر چند به موجب تعارض علم پیشین و اختیار، عمدتاً مشکل واحدی متوجه هم اختیار الهی و هم اختیار بشری می‌شود ولی تصور می‌کنم حل و فصل این تعارض در مورد اختیار الهی آسان‌تر از حل و فصل آن در مورد اختیار بشری است، زیرا می‌توان گفت تصور متعارف از اختیار خداوند تصور دقیق و سنجیده‌ای نیست و با ارائه تعریفی دقیق‌تر از اختیار می‌توان پیشرفت درخوری در مسیر سازگار کردن علم پیشین و اختیار حاصل کرد. اما برای فیصله دادن به تعارض مربوط به اختیار بشر این مسیر به روی ما بسته است، زیرا ظاهراً در مورد اختیار بشر نمی‌توان تغییر چندانی در این تصور از اختیار ایجاد کرد.

عموماً تصور می‌شود که انسان یا مختار است یا مجبور. به نظرم باید اصطلاحات جبر و اختیار را با دقت بیشتری مد نظر قرار داد. بهتر است به جای استفاده از جبر و اختیار، از دو اصطلاح موجبیت و اختیار استفاده کنیم، زیرا هر چند جبر و اختیار قابل جمع نیستند ولی نظری جمع میان موجبیت و اختیار (همان‌طور که خواهیم دید) نظریه‌ای است که همواره قائلان برجسته‌ای داشته است.

به‌طور کلی، سه نظریه در این باره مطرح است: موجبیت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر (موجبیت‌گرایی متصلب)^۱، موجبیت‌گرایی انعطاف‌پذیر (موجبیت‌گرایی معتدل)^۲ و اختیار‌گرایی^۳. جبر‌گرایی منطبق بر موجبیت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر است که با اختیار تقابل تام دارد و قابل جمع با آن نیست. ولی موجبیت‌گرایی انعطاف‌پذیر، بنا به ادعای قائلان به آن، با اختیار قابل جمع است و اختیار را فقط بر همین مبنا می‌توان تبیین کرد. از سوی دیگر،

۱. hard determinism

۲. soft determinism

۳. libertarianism

اختیارگرایی (یا همان طور که در ادامه خواهیم گفت، نظریه صحت فعل و ترک) بر آن است که اختیار با هیچ گونه موجبتی، خواه انعطاف‌ناپذیر و خواه انعطاف‌پذیر، سازگار نیست. می‌توان گفت موجبت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر و اختیارگرایی درباره مفهوم اختیار اتفاق نظر دارند ولی اختلاف‌شان بر سر وجود اختیار است. موجبت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر اختیار را یکسره نفی می‌کند و اختیاری‌گرایی مدافع آن است. بر اساس موجبت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر اساساً چیزی همانند اختیار وجود ندارد و آنچه هست فقط توهم اختیار است. طرفداران این نظریه، به‌ویژه به حکم موجبتی که بر مبنای علم پیشین‌الهی لازم می‌آید، همانند پیرلاپلاس^۱ (۱۸۲۷-۱۷۴۹)، خواهند گفت:

بنابراین، باید وضعیت کنونی عالم را معلول وضعیت سابق بر آن و علت وضعیتی که در پی آن می‌آید، بدانیم. عقلی که در لحظه‌ای مفروض به همه نیروهای دست‌اندرکار طبیعت و به موضع نسبی همه موجودات تشکیل‌دهنده آن علم دارد به شرطی که چندان عظیم باشد که این داده‌ها را به دست تحلیل بسپارد. به حکم همان ضابطه به حرکات بزرگ‌ترین اجسام عالم و حرکات ریزترین اتم‌ها علم خواهد داشت. برای چنین عقلی هیچ چیز غیرقطعی نخواهد بود و آینده همانند گذشته در برابر دیدگانش حضور خواهد داشت. (به نقل از: همان، ۱۹۸)

در اینجا لاپلاس به نوعی میان موجبت‌الهیاتی‌علی و موجبت‌الهیاتی غیرعلی جمع کرده است. نتیجه بحث این است که جایی برای اختیار (الهی یا بشری) باقی نمی‌ماند. اما چنان‌که گذشت انکار اختیار بهای کمی نیست که در اینجا به پای موجبت‌الهیاتی پرداخته می‌شود. از این رو، عمده کسانی که دغدغه این بحث را دارند، در مسیر دو نظریه دیگر سلوک می‌کنند. می‌توان گفت موجبت‌گرایی انعطاف‌پذیر و اختیارگرایی در مفهوم (تصور، تعریف) اختیار با هم اختلاف نظر دارند ولی در عقیده به وجود اختیار هم‌داستانند.

در تعریف موجبت‌گرایی انعطاف‌پذیر، اختیار با موجبت قابل جمع است. در این دیدگاه

۱. Pierre Laplace

ذاتی اختیار آن است که فعل با اراده فاعل انجام شود و اراده فاعل تحت هیچ گونه اجبار بیرونی یا القاء درونی (که به حد ضرورت برسد)، قرار نداشته باشد. همین که فاعل به اراده خود تصمیم به عملی می‌گیرد برای اختیاری بودن آن کافی است. بنابراین، در تعریف فاعل مختار خواهند گفت: «فاعلی که اگر اراده انجام دادن یا انجام ندادن فعلی را بکند، قدرت عمل به اراده خویش را داشته باشد». این تصور از اختیار را عقل متعارف صحه می‌نهد و همین مقدار برای تحقق معنای اختیار کفایت می‌کند. باید توجه داشت که در این تعریف از اختیار موجبیت نفی نمی‌شود، زیرا اینکه اراده به یک طرف تعیین پیدا می‌کند خود تحت سیطره موجبیت است. این تلقی از اختیار را جاناناتان ادوارد در کتاب *آزادی اراده* این گونه بیان می‌کند:

صرف نظر از اینکه شخص با خواست و انتخاب خویش چگونه اراده می‌کند، در عین حال اگر او قادر باشد و چیزی نباشد که مانع وی از دنبال کردن و اجراء کردن اراده‌اش شود، بر حسب مفهوم اولیه و معمول اختیار، آن فرد کاملاً و به تمام معنا مختار است. (به نقل از: کوفمن، ۱۳۹۳، ۶۲۳)

دیوید هیوم نیز معتقد است فرق مهمی وجود دارد میان (۱) فعلی که معلول شرایط سابق بر خود است یا به واسطه شرایط سابق بر خود ایجاد شده است و (۲) فعلی که به واسطه شرایط سابق بر خود الزام یا اجبار یا تحمیل شده است. فعل نخست اختیاری است و فعل دوم جبری (همان).

ولی تصور می‌کنم میان این دو فعل تفاوت چندانی مهمی وجود ندارد و تفاوت آنها به گونه‌ای نیست که بتوان یکی را اختیاری دانست و دیگری را جبری؛ می‌توان گفت تفاوت این دو اعتباری است نه حقیقی. درست است که به لحاظ اعتبارات اجتماعی میان این دو فرق گذاشته می‌شود ولی این فقط به دلیل رعایت مصالح و قوانین اجتماعی است. برای مثال، فاعلی را که تحت اجبار دیگری مرتکب جنایتی شده است به اندازه فاعلی که بدون هیچ گونه اجبار خارجی مرتکب جنایت می‌شود، در خور نکوهش نمی‌دانیم (و حق هم همین است). اما به لحاظ واقع و نفس الامر هیچ تفاوتی میان آنها نیست. در واقع و نفس الامر الزام و اجبار فقط

گونه‌ای از ایجاب است و چیزی مباین با آن نیست.

اساساً فعل جبری مفهومی اعتباری است نه عقلی. به عبارت دیگر، فرق میان فعل اختیاری (به معنای مورد نظر هیوم) و فعل جبری در این است که در فعل اختیاری فاعل آزادی عمل دارد ولی در فعل جبری آزادی عمل ندارد (رک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ۱۷۴). ولی آنچه ذاتی اختیار است نه آزادی عمل بلکه آزادی تصمیم است و آزادی تصمیم با موجیت سازگار نیست.

از این رو، اختیارگرایان یا قائلان به نظریه صحت فعل و ترک بر آنند که انجام شدن مطابق با خواست و اراده فاعل شرط لازم اختیار است ولی شرط کافی آن نیست. فاعل مختار کسی است که در همان دم که قدرت بر انجام دادن فعل دارد قدرت بر انجام ندادن آن نیز داشته باشد (قادر بر فعل و ترک باشد). در این تعریف، اختیار با موجیت سازگار نیست. شرط تحقق اختیار این است که هیچ موجیتی در کار نباشد. همین که موجیت در میان باشد، به این معنا که شرایطی موجود باشد که با وجود آنها اراده فاعل به حد ضرورت می‌رسد و تعیین پیدا می‌کند و راه دیگری جز آن برای فاعل وجود ندارد، همین نافی اختیار است.

۶. علم پیشین و اختیار الهی

در حقیقت اساساً تعریف اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک در مورد خداوند صادق نیست. مختار دانستن خداوند به این معنا، ناشی از نوعی تسری و تعمیم دادن اختیار بشری به ذات حضرت حق است. اگر خداوند قدرت بر فعل و ترک داشته باشد، نوعی حالت امکانی در ذات او راه پیدا می‌کند، حال آنکه در اعتقاد توحیدی ذات خداوند از تمامی جهات ضروری است. داشتن حالت امکانی نشانه ضعف و نقصان است، زیرا اگر خداوند به لحاظ هر یک از صفاتش، ضرورت نداشته باشد و تحقق آن برای وی مشروط به چیزی جز ذاتش باشد، دیگر واجب‌الوجود (ضروری‌الوجود) از تمامی جهات نخواهد بود. در ذات خداوند موجیت محض حاکم است. سوئین برن می‌نویسد: «قطعاً به لحاظ منطقی محال است که یک شخص عالم مطلق که کاملاً مختار است، وجود داشته باشد» (Swinburne, ۱۹۷۷, ۱۷۷). این سخن

درست است، مشروط به اینکه اختیار را به معنای قدرت بر فعل و ترک بگیریم. فیلسوفانی مانند ابن سینا و ملاصدرا میان دو معنای قدرت فرق می‌گذارند، یکی قدرت به معنای «قوه و امکان» است و دیگری قدرت به معنای «فعلیت و وجوب» (در اینجا منظور از قدرت در حقیقت «قدرت اختیاری یا قدرت بر فعل» است، بنابراین مفهوم «اختیار/ آزادی اراده» در این تلقی از قدرت مستتر است). در فهم متعارف وقتی سخن از قدرت و اختیار به میان می‌آید عموماً آن را به معنای نخست می‌گیرند. اختیار به معنای «صحت فعل و ترک» منطبق با همین تصور است. ابن سینا در تعلیقات می‌نویسد:

فإنَّ المختارَ في العرف هو ما يكون بالقوه و يحتاج إلى مرجح يخرج إختياره إلى الفعل؛
إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج. فيكون المختار من مختاراً في حكم
مضطرّ؛ «مختار در عرف، همانا چیزی است که بالقوه است و نیازمند است به مرجحی
که اختیار وی را بالفعل سازد. این داعی [یا مرجحی] که آن را به این فعلیت
برمی‌انگیزد یا از ذات خود اوست یا از خارج است. پس کسی از میان ما که مختار
است، در حقیقت مختار در حکم مضطر [یا مختار در عین اضطرار] است». (ابن سینا،
۱۳۹۱، ۱۲۲)

در حقیقت، این تصور از اختیار ویژگی‌هایی دارد. اولاً، قدرت بر فعل و ترک را باید به معنای قوه و استعداد گرفت، زیرا اگر قدرت به معنای فعلیت گرفته شود باید از قادر مختار در آن واحد دو ضد، یعنی فعل و ترک صادر شود. بنابراین، اختیار به این معنا با نوعی قوه و قابلیت همراه است. قوه و قابلیت هر چند در ذات خود امری عدمی نیست ولی حکایت از نوعی عدم و فقدان دارد، زیرا قوه ذاتاً قابلیت و استعداد چیزی است که خود آن محقق نیست. اختیار به این معنا «قدرت بر فعل» یا «قدرت بر ترک» است که هیچ‌یک به صورت متعین در فاعل تحقق ندارد و بنابراین فعلیت یافتن هر یک در گرو مرجحی است که آن را از حالت قوه خارج سازد و به فعلیت برساند.

در ثانی، به همین دلیل، چنین اختیاری با نوعی موجبیت همراه خواهد بود، زیرا به حکم این

قاعده که «ترجیح بلامرجح محال است»، باید «دوایی» یا «مرجح‌هایی» وجود داشته باشد که اختیار فاعل را از قوه خارج و بالفعل کنند. این «دوایی» یا «مرجح‌ها» یا امور بیرونی‌اند یا امور درونی. منظور از امور بیرونی علل و عوامل خارجی است که اراده فاعل را به سمت فعل یا ترک سوق می‌دهند (موجوبیت فیزیکی) و مراد از عوامل درونی نیز چیزی همانند انگیزه‌های روانی خود فاعل است (موجوبیت روان‌شناختی). بدیهی است علل و عوامل روانی انسان‌ها، دست‌کم تا حد زیادی، تحت تأثیر عواملی خارج از اراده خود آنها است. فقط انگیزه‌های درونی یک فاعل ضروری‌الوجود (مانند حق تعالی) می‌تواند از تأثیر عوامل خارج از اراده او آزاد باشد. «بدین ترتیب قدرت در نفوس ما انسان‌ها عین قابلیت برای فعل و استعداد و آمادگی برای آن است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۳۱۳-۳۱۲).

ویژگی نخست اختیار به معنای «قدرت بر فعل و ترک» اساساً در مورد واجب‌الوجود محال است گرچه در مورد موجود ممکن‌الوجود محال نیست. در مورد واجب حتی امکان ذاتی هم نمی‌توان تصور کرد، چه رسد به امکان استعدادی که حکایت از نوعی حالت منتظره دارد. اما ویژگی دوم در مورد واجب‌الوجود محال نیست زیرا در حقیقت دوایی یا مرجح‌های واجب‌الوجود به نوعی ذاتی اوست، چراکه بنا به فرض، علتی خارج از ذات او و سابق بر ذات او وجود ندارد. اما اینکه آیا اساساً واجب‌الوجود برای فعل خویش نیاز به داعی و مرجح زائد بر ذات خویش دارد یا نه موضوعی است که بسیار مورد بحث قرار گرفته است؛ گو اینکه در اینجا ارتباط چندانی با بحث ما ندارد.

ابن سینا درباره اختیار واجب‌الوجود می‌نویسد:

والأول في إختياره لم يدعه داعٍ إلى ذلك غير ذاته و خيريته و لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل. بل معناه أنه لم يختَر غير ما فعله و إنما فعله لذاته و خيريه ذاته، لالداعِ آخر. و لم تكن هناك قوتان متنازعتان - كما فينا - فطواعٍ إحداهما ثم صار إختياره إلى الفعل بها؛ «اختيار خداوند متعال این گونه نیست که انگیزه‌ای به جز ذات و خیریت حضرتش او را به سوی آن [یعنی به سوی اختیار] سوق

دهد. این گونه نیست که او [ابتداء] مختار بالقوه باشد و سپس مختار بالفعل شود بلکه پیوسته مختار بالفعل است. معنای اختیار [حضرت حق] این است که او به جز آنچه را انجام می‌دهد، بر نمی‌گزیند و آن را که انجام می‌دهد به موجب ذات و خیریت اوست و نه به موجب هیچ انگیزه دیگری. برخلاف وضعیت ما انسان‌ها، در مورد خداوند این گونه نیست که دو قوه متنازع [یعنی قوه فعل و قوه ترک] وجود داشته باشد و از یکی از آنها اثر بپذیرد [اطاعت کند] و سپس اختیار وی به واسطه آن بالفعل شود». (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ۱۲۲)

ابن‌سینا در اینجا تعریف دقیق‌تری از اختیار ارائه می‌کند. مطابق این تعریف، فاعل مختار موجودی است که «اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد». ویژگی ذاتی اختیار، آزادی تصمیم است نه آزادی عمل. اگر فاعل مختار در اراده خویش تحت ایجاب غیر نباشد، در تصمیمی که می‌گیرد آزاد است لیکن وقتی که تصمیم گرفت و اراده کرد، دیگر قدرت بر ترک و بازگشت از تصمیم خویش را ندارد (فاقد آزادی عمل است). در حقیقت، نه تنها می‌توان از نظریه جمع موجبیت و اختیار درباره خداوند سخن گفت بلکه اساساً این تنها تصور صحیحی است که از اختیار خداوند می‌توان داشت. درباره خداوند می‌توان گفت هر چند اراده او «موجب» است ولی «موجب بالذات» است نه «موجب بالغیر» و ایجاب ذاتی منافاتی با اختیار ندارد.

۷. علم پیشین و اختیار بشر

چنان‌که دیدیم درباره اختیار خداوند به‌عنوان یک موجود ضروری‌الوجود، می‌توان به‌نوعی موجبیت‌گرایی انعطاف‌پذیر یا جمع میان موجبیت و اختیار قائل شد. در این صورت، علم پیشین و اختیار الهی (علم مطلق و قدرت مطلق) تعارضی با هم پیدا نمی‌کند. اما باید دید آیا می‌توان بر همین مبنا، تعارض میان علم پیشین و اختیار بشر را حل و فصل کرد. برخی این راه را در پیش گرفته‌اند. ولی قبل از پرداختن به راه‌حل آنها باید توجه داشت که خداوند و انسان تنها موجوداتی نیستند که از اختیار برخوردارند. مجردات نیز به‌دلیل مرتبه وجودی برتر خویش،

موجوداتی مختارند و در مورد آنها نیز مسئله تعارض علم پیشین و اختیار مطرح می‌شود اما در مورد آنها نیز می‌توان از جمع میان موجدیت و اختیار سخن گفت. ابن‌سینا در ادامه بحث خویش درباره این موجودات می‌نویسد:

والعقولُ الفعّاله هی مثلُ الأوّل فی الاختیار والقدرة و ذالکَ لِأَنَّها لیست تطلبُ خیراً
مظنوناً، بل خیراً حقیقیاً. ولا ینازعُ هذا الطلبُ فیها طلباً آخرَ کما فینا؛ إذ لیس فیها قوتان.
«عقل‌های فعال همانا در اختیار و قدرت به واجب تعالی همانند هستند. این به دلیل آن
است که آنان نه خیر ظنی که خیر حقیقی را طلب می‌کنند. این طلب در آنها برخلاف
طلب در ما- با طلب دیگر تعارض نمی‌یابد، زیرا در آنها دو قوه [فعل و ترک] نیست.»
(همان، ۱۲۳)

عقول فعّاله یا مجردات محضه موجوداتی امکانی‌اند ولی قوه و استعداد و بنابراین حالت منتظره ندارند؛ هر کمالی که در مرتبه آنها قابل تصور باشد به صورت بالفعل حاصل است. در مورد بهره آنها از کمال اختیار نیز همین‌گونه است. به علاوه، علم آنها به خیر علم حقیقی (یقینی) است نه ظنی. فاعل اگر به مطلوب خویش علم ظنی داشته باشد همواره طرف مقابل آن را نیز محتمل می‌داند گو اینکه احتمال ضعیف‌تری برای آن در نظر می‌گیرد. در معرفت ظنی همواره می‌توان بر دو طرف متعارض دلیل اقامه کرد و لذا نمی‌توان احتمال غلبه یافتن طرف به‌ظاهر مرجوح بر طرف به‌ظاهر راجح را به کلی منتفی دانست. در جایی که معرفت ظنی در میان باشد، فاعلی که با چنین معرفتی دست به عمل می‌برد ناگزیر این دوگانگی را تجربه می‌کند و بر سر دوراهی فعل و ترک قرار می‌گیرد. ولی در جایی که فاعل به مطلوب خویش علم یقینی دارد به این معنا که از معرفت صادق مطابق با واقع نسبت به آن برخوردار است، ناگزیر مطابق با علم خویش اراده می‌کند و امکان ترک برای او منتفی خواهد بود.

انسان‌ها به‌عنوان موجودات مادی، به دلیل شرایط وجودی‌شان، دو تفاوت اساسی با موجودات مجرد دارند؛ اولاً، علم آنها به مطلوب خویش غالباً علم ظنی است. ثانیاً، آنها با

واقعیتی که از آن به «ضعف اراده»^۱ تعبیر می‌شود، دست به گریبان‌اند. انسان‌ها حتی اگر علم حقیقی به مطلوب خویش داشته باشند ممکن است نتوانند مطابق با آن عمل کنند، زیرا چنان‌که علم ما آدمیان بهترین و دقیق‌ترین نیست، اراده ما نیز لزوماً به بهترین تعلق نمی‌گیرد. آدمی ممکن است همیشه نتواند در برابر وسوسه‌هایی که خود به بطلان آنها علم دارد، مقاومت کند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی فرد خویش‌ن‌دار را فردی می‌داند که شخصیتش به گونه‌ای است که در برابر لذات و آلام و میل و نفرت‌هایی که بیشتر افراد در برابرشان از پای درمی‌آیند، پایداری می‌ورزد. از سوی دیگر، شخصیت فرد ناخویش‌ن‌دار چنان است که در برابر لذات و آلام و میل و نفرت‌هایی که بیشتر افراد در برابرشان پایداری می‌ورزند، از پای درمی‌آید (See: Aristotele, ۱۹۹۴, p. ۴۰۰؛ ارسطو، ۱۳۸۱، ۷۲).

به هر حال، به‌موجب این دو ویژگی خاص عمل اختیاری در انسان‌ها، به‌آسانی نمی‌توان اختیار آنها را از نوع اختیار خداوند و مجردات محض دانست. دست‌کم به‌ظاهر این‌گونه است که آدمی همواره بر سر دوراهی انتخاب قرار دارد و از میان گزینه‌های مختلف باید دست به انتخاب بزند. در حقیقت اختیار انسان را باید به‌همان معنای متعارف اختیار یعنی «قدرت بر فعل و ترک» گرفت، گو اینکه در یک ساحت آرمانی یا به‌تعبیر بهتر، در مراتب عالی‌تر کمال آدمی قادر است از این اختیار تعالی پیدا کند و به اختیار به‌معنایی که در خداوند و مجردات محض تحقق دارد، نائل گردد. لیکن در وضع و حال کنونی از آن اختیار بهره‌ای ندارد و بنابراین باید دید که آیا راهی برای حل تعارض علم پیشین و اختیار بشر وجود دارد؟ نظریه سازگاری موجبیت و اختیار در مورد انسان یکی از راه‌های حل و فصل این تعارض است.

برخی فیلسوفان دوران مدرن معتقدند اگر موجبیت را درباره افعال بشر منتفی بدانیم و اختیار را به‌معنای قدرت بر فعل و ترک تعریف کنیم، این افعال باید افعالی بی‌علت و تصادفی باشند. هیوم معتقد است ضرورت جزء مقوم علیت است و در نتیجه، آزادی [اختیار] با حذف ضرورت، علت‌ها را نیز حذف می‌کند و درست با تصادف یکسان است (رک: کاپلستون،

۱. weakness of the will

۱۳۶۲، ج ۵، ۳۴۱). بنابراین، او بر مبنای نوعی موجبیت روان‌شناختی معتقد است پیوندی ضروری میان افعال و انگیزه‌ها وجود دارد. انگیزه‌ها نیز متأثر از شرایط سابق بر خویش است. بنابراین، چنان‌که در طبیعت معلول از پی علت می‌آید در اینجا نیز اعمال آدمی از انگیزه‌های او، که خود آنها نیز تحت تأثیر عوامل دیگرند، پیروی می‌کنند. البته می‌دانیم که هیوم علیت را نه به معنای موجبیت عینی بلکه به معنای تعاقب همیشگی تفسیر می‌کند. بنابراین، از نظر او ارتباط ضروری عینی میان علت‌ها و معلول‌های آنها وجود ندارد. اما هر چند علت‌ها معلول‌های خویش را ایجاب نمی‌کنند ولی نوعی پیوستگی همیشگی میان آنها وجود دارد و این معنا نه فقط درباره سیر طبیعت بلکه درباره اعمال اختیاری بشر نیز صدق می‌کند.

اعمال به انگیزه‌های خاص پیوسته‌اند، با همان ثبات و ترتیبی که درباره هر علت و معلول آن دیده می‌شود. افعال بشری معلل‌اند به همان‌سان که هر چیز دیگر معلل است (رک: تیلور، ۱۳۹۳، ۶۰۴). بنابراین هیوم در رساله‌ای در باب طبیعت بشر می‌نویسد:

از آنجا که نوعی پیوستگی ثابت میان اعمال اراده و انگیزه‌های آنها موجود است، استنتاج از یکی به دیگری به اندازه هر استدلالی درباره اجسام قطعی است و همیشه نوعی استنتاج متناسب با ثبات [و دوام] پیوستگی وجود دارد. اعتقاد ما به شواهد، اعتماد ما به تاریخ و در حقیقت همه انواع شواهد اخلاقی و تقریباً همه سلوک زندگی، بر همین بنا شده است. (Hume, ۱۹۶۸, p. ۳۳۲)

اما هیوم از این سیطره فراگیر موجبیت بر همه چیز، از جمله بر اعمال بشر، نتیجه نمی‌گیرد که اعمال بشر اختیاری نیست بلکه معتقد است چنان‌که درباره خداوند و مجردات گذشت. اختیار بشر نیز نه به معنای آزادی در تصمیم، بلکه به معنای آزادی در عمل است. آزادی عمل در جایی محقق می‌شود که اراده فاعل بر حسب انگیزه‌های خود وی ایجاب شده باشد. به عبارت دیگر، علت یا علل قریب ایجاب اراده در درون خود فاعل باشد. بنابراین، هر عمل موجب غیراختیاری نیست؛ عمل غیراختیاری آن عمل موجبی است که معلول چیزی غیر از انگیزه‌های خود فاعل باشد. بنابراین، اختیار نه به معنای «قدرت بر فعل و ترک» بلکه به معنای

صرف «قدرت بر فعل» است.

در فلسفه معاصر نیز نظریه جمع موجبیت و اختیار مدافعان برجسته‌ای داشته است و کسانی مانند جان مکی و آنتونی فلو در فلسفه دین، در مقام پاسخ‌گویی به «دفاعیه مبتنی بر اختیار»^۱ همین نظریه را مبنا قرار داده‌اند. برخی نیز سعی کرده‌اند از طریق بازخوانی و شرح و بسط این نظریه، پاسخی برای حل تعارض علم پیشین و اختیار ارائه کنند.

هری فرانکفورت در مقاله مشهوری با عنوان «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی» با ذکر چند مثال می‌کوشد نشان دهد که مسئول دانستن افراد در قبال اعمال‌شان منوط به این نیست که آنها قدرت بر فعل و ترک داشته باشند. به اعتقاد وی، موقعیت‌هایی وجود دارد که شخص قدرت بر ترک فعلی را که انجام می‌دهد ندارد. این موقعیت‌ها در فراهم ساختن زمینه وقوع عملی که انجام می‌دهد، نقش دارند. بنابراین، می‌توان گفت او آن فعل را انجام داده است به دلیل اینکه قدرت ترک آن را نداشته است. اما مسئولیت اخلاقی شخص منوط به این نیست. در این صورت با دو حالت متفاوت مواجه هستیم. یا این‌گونه است که «آن شخص واقعاً می‌خواسته است آن را انجام دهد، یعنی او آن را انجام داده است به دلیل اینکه می‌خواسته است واقعاً آن را انجام دهد، بنابراین نمی‌توان گفت او آن فعل را انجام داده است فقط به دلیل اینکه نمی‌توانسته است جز آن را انجام دهد. در این شرایط واقعاً شخص در قبال عملی که انجام داده است اخلاقاً مسئول خواهد بود». حالت دوم این است که آن عمل را واقعاً به‌خواست خود انجام داده ولی دلیل وی برای انجام دادنش فقط این بوده که نمی‌توانسته است جز آن را انجام دهد؛ در این صورت اخلاقاً در قبال آن عمل مسئول نیست (Frankfurt, ۱۹۶۹, p. ۸۳۹).

فرانکفورت می‌خواهد نتیجه بگیرد که «قدرت بر ترک» شرط مسئولیت اخلاقی نیست. به عبارت دیگر، می‌توان انسان‌ها را در قبال اعمالی که انجام دادن‌شان صرفاً تنها به دلیل خواست فاعل است (یعنی فاعل به اکراه آنها را انجام نمی‌دهد)، در قبال عمل‌شان مسئول دانست، هر چند قدرت بر انجام دادن عملی جز این را نداشته باشند. در حقیقت، مسئول دانستن افراد در

۱. Free Will Defese

چنین شرایطی عادلانه است و متفاوت است با وقتی که افراد در قبال عملی که با خواست خود انجام نداده‌اند، مسئول شمرده می‌شوند (حالت دوم عادلانه نیست).

لیندا زاگزیسکی می‌کوشد با استفاده از مقاله فرانفکورت و بازسازی مثال‌های وی نشان دهد که «قدرت بر ترک» همان‌طور که «شرط لازم» برای مسئول دانستن افراد نیست، حتی برای مختار دانستن آنها نیز شرط لازم نیست و بنابراین اختیار با موجب سازگار است. او مثالی می‌آورد. فرض کنید بلک یک جراح احمق مغز و اعصاب است که خواست قلبی‌اش این است که «سربه تن» وایت نباشد. اما نمی‌خواهد که خودش مرتکب این جنایت شود. بلک می‌داند که جونز نیز از وایت بیزار است و اگر فرصت برایش دست دهد خون او را خواهد ریخت. او دستگاهی در مغز جونز تعبیه می‌کند و فعالیت‌های او را زیر نظر می‌گیرد و البته دستگاه وی این قابلیت را دارد که در صورت لزوم در شرایط مغز و اعصاب جونز دخل و تصرف کند. ولی جونز به خواست خود و بدون هیچ‌گونه دخالت دستگاه کار گذاشته شده در مغز وی، وایت را به قتل می‌رساند.

در حقیقت، مطابق این مثال، تا آنجا که به طرف «فعل» مربوط است هیچ‌گونه دخالتی از ناحیه دستگاه مورد بحث صورت نمی‌گیرد؛ آن دستگاه فقط درباره طرف «ترک» می‌تواند دخالت کند و در این مورد نیازی هم به دخالت آن پیدا نشده است. بنابراین، حقیقت اختیار این نیست که فاعل به یکسان قدرت بر فعل و ترک داشته باشد؛ آنچه اختیاری بودن عمل را موجب می‌شود نه قدرت بر فعل و ترک بلکه این است که فاعل فعل را از طرف خودش، فارغ از تأثیر شرایطی که امکان ترک را از وی سلب می‌کنند، انجام دهد (Zagzebski, 1997, p. 293).

اگر «قدرت بر ترک» را جزء ذات اختیار ندانیم، هیچ مانعی برای جمع میان موجبیت و اختیار وجود ندارد. بنابراین، می‌توان اختیار را «اراده کردن ضروری فعل» معنا کرد و حاصل بحث این خواهد شد که: «اگر جونز کشتن وایت را اراده کند، آنگاه وایت را خواهد کشت لیکن بالضروره جونز کشتن وایت را اراده می‌کند».

در اینجا نوعی «ضرورت» وجود دارد. این ضرورت البته ضرورت بالذات نیست بلکه ضرورت بالعرض است، زیرا بر اساس مثال فوق، دستگاه مورد نظر در ضرورت بخشی به عمل

جوزن نقشی ندارد اما به دلیل وجود این دستگاه و فرض مداخله آن، امکان ترک منتفی می شود و منتفی شدن امکان ترک مساوی با ضرورت فعل است. اما تصور می کنم که این ضرورت با اختیار قابل جمع نیست. به عبارت دیگر، می توان گفت خود این مثال نوعی مصادره به مطلوب است، زیرا کارایی اش در گرو آن است که بپذیریم دستگاه مورد نظر هیچ تأثیری در ضرورت بخشی به فعل جوزن ندارد و در عین حال اعمال او را به دقت زیر نظر دارد و قادر به پیش بینی رفتار اوست. این در صورتی امکان پذیر است که نوعی ضرورت علی بر اعمال وی حاکم باشد و سلسله شرایط سابق بر فعل وی پیوندی ضروری و تخلف ناپذیر با هم داشته باشند. اگر اعمال جوزن غیر موجب باشد، نمی توان پیش بینی کرد که در چه شرایطی ممکن است او تصمیم به قتل نگیرد، بنابراین دستگاه باید مداخله کند. بدین ترتیب، چه رفتار جوزن موجب باشد و چه غیر موجب، فایده ای بر وجود آن دستگاه مترتب نخواهد بود. اگر بگوئیم رفتار او موجب است، این به معنای قبول موجبت گرایی انعطاف ناپذیر است و اگر بپذیریم که رفتار وی غیر موجب است، این نیز معنایی جز قبول اختیار به عنوان قدرت بر فعل و ترک ندارد. بنابراین، باید گفت اختیاری که با موجبت همراه باشد (بدون آنکه لازمه ای چون «قدرت بر ترک» در آن لحاظ شده باشد) چیزی در حد توهم اختیار است نه اختیار حقیقی.

به این اساس می توان گفت قوی ترین موجبتی که بر اراده بشر حاکم است و همین دفاع از اختیار را به غایت دشوار می سازد- موجبت روان شناختی است. مطابق این دیدگاه در اینکه ما بر اساس تمایلات خویش اراده می کنیم و دست به عمل می بریم، بحثی نیست؛ بحث اصلی این است که این تمایلات چگونه در ما پدید می آیند. آیا اگر خود این تمایلات معلول عللی خارج از اختیار ما باشد بهره ای از اختیار می توانیم داشت. به تعبیر جان هاسپرز «این گونه نیست که گویی اراده بشر با شکوه تمام، مافوق سیاله حوادثی که او را شکل داده اند، قرار دارد. خود این اراده به این جریان ملحق می شود» (به نقل از: تیلور، ۱۳۹۳، ۶۰۹).

بر مبنای تحقیقات روان پزشکی مدرن به طور خاص تأییدی برای این مدعا می توان به دست آورد. بر اساس آن تحقیقات، نیروی محرکه ما در نهایت در درون ما نهفته است و کاملاً از دید

ما نهان است. در حقیقت، ضمیر ناخودآگاه هر فرد انسان نیروی نهان و در عین حال قدرتمندی است که همه هست و نیست او را تعیین می‌بخشد، گو اینکه ممکن است در نظر خود او و دیگران چنان بنماید که گویی به اختیار خویش زندگی می‌کند و دست به عمل می‌برد. بر این مینا، هر چند نمی‌توان گفت انسان یک دستگاه خودکار مادی^۱ است ولی به درستی می‌توان او را به تعبیر لایب‌نیتز یک دستگاه خودکار روحانی^۲ خواند. چنان‌که کانت در نقد عقل عملی می‌نویسد:

اگر آزادی اراده ما چیزی جز همین آزادی دوم نباشد (یعنی صرفاً آزادی روان‌شناختی و نسبی بوده و [علاوه بر این] آزادی استعلایی یعنی مطلق نباشد) در آن صورت در اصل بهتر از آزادی یک سیخ گردان نیست که وقتی یکبار کوک شد، حرکاتش را به‌خودی خود انجام می‌دهد. (کانت، ۱۳۹۲، ۹۷:۵، ص ۱۶۱)

جمع بندی و نتیجه گیری

نظریه جمع موجبیت و اختیار هر چند در مورد خداوند و موجودات روحانی محض نظریه‌ای پذیرفتنی است ولی در مورد موجودی چون انسان چندان قابل دفاع نیست؛ چه انسان مادام که تخته‌بند تن است نه از علم حقیقی برخوردار است و نه از اراده‌ای چندان قوی که جز خیر اختیار نکند؛ اگر ضرورتی بر رفتار وی حاکم باشد از ناحیه غیر است. بنابراین، یا باید به موجبیت انعطاف‌ناپذیر قائل شد یا به نظریه اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک.

دیدیم که برای موجبیت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر مسئله تعارض علم پیشین و اختیار مطرح نمی‌شود ولی برای اختیار‌گرایی (به معنای قدرت بر فعل و ترک) این تعارض به‌جد مطرح است. با توجه به اینکه انکار اختیار بهای گزافی است که باید به پای موجبیت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر پرداخت، عموم خداپاوران نظر موافق نسبت به آن ندارند. خداپاورانی که دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره علم مطلق خداوند دارند و در عین حال به اختیار‌گرایی قائل‌اند،

۱. automaton materiale

۲. automaton spirituale

راه‌حلی‌هایی برای این تعارض عرضه داشته‌اند که هر یک در نوع خود جالب نظر و خواندنی است. به‌علاوه، دفاع از قدرت انسان بر فعل و ترک در متن عالمی که در آن گویی پیکان‌های موجیبت از هر طرف به‌سوی او روانه می‌شود، نیازمند بحث و برهان مخصوص به خود است که در این نوشتار مجال پرداختن به هیچ‌یک از این مباحث فراهم نیست.



منابع

- ابن سینا (۱۳۹۱) **التعلیقات**، مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو (۱۳۸۱) **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲) **فلسفه دین در قرن بیستم**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
- تیلور، ریچارد (۱۳۹۳) «موجیبت»، در **دانشنامه فلسفه اخلاق**، ویراسته پل ادواردرز و دونالد بورچرت، مقدمه، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- سالاری، عزیزالله (۱۳۹۳) **خط سرنوشت**، تهران: آوین نگار.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۱) «علم الهی و اختیار آدمی»، در **جستارهایی در کلام جدید**، تهران: سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲) **نهایه الحکمه**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق) «افعال العباد بین الجبر و التفویض» در **رسائل نصیر الدین طوسی**، بیروت: دارالأضواء.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲) **تاریخ فلسفه**؛ ج ۵: فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۲) **نقد عقل عملی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- کوفمن، آرنولد اس. (۱۳۹۳) «مسئولیت اخلاقی و حقوقی»، در **دانشنامه فلسفه اخلاق**، ویراسته پل ادواردرز و دونالد بورچرت، مقدمه، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- ملاصدرا (۱۴۱۰ق) **الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة**، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- Aristotle (۱۹۹۴) "The Nicomachean Ethics", trs. W. D. Ros, in *Great Books, Aristotle, II*, Vol. ۸, Encyclopaedia Britannica, IN. C.
- Frankfurt, H. G. (۱۹۶۹) "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*; Vol. ۶۶, No. ۲۳, pp. ۸۲۹-۸۳۹.
- Hume, David (۱۹۶۸) *A Treatise of Human Nature*, New York: Meridian Books.
- Mavrodes, Goerge (۱۹۹۷) "Omniscience" in *A Companion to Philosophy of Religion*, eds. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell Publishers.
- Swinburn, R. (۱۹۷۷) *Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- Webb, Mark Owen (۲۰۱۰) "Perfect Being Theology" in *A Companion to Philosophy of Religion*, ۲nd edition, eds. Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, Wiley- BlackWell.
- Ziagzebski, Linda (۱۹۷۷) "Foreknowledge and Human Freedom", " in *A Companion to Philosophy of Religion*, eds. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell Publishers.