


نوع مقاله: پژوهشی

بررسی پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری از منظر مکتب «تفکیک»؛ با تأکید بر کتاب «مسئله علم الهی و اختیار»

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

ahmadsaeidi67@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2859-4800



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

چکیده

چگونگی «علم تفصیلی پیشین خداوند» و رابطه آن با «اختیار انسان» از جمله موضوعات اختلافی در بین اندیشمندان است. برخی پیروان مکتب «تفکیک» که به دیدگاه تباین خالق و مخلوق باور دارند و از نظریه «تنزیه صرف» درباره صفات خداوند پیروی می‌کنند، برای توجیه «علم الهی و نسبت آن با اختیار»، به نظریه «علم بدون معلوم» پناه برده‌اند. یکی از استدلال‌های این مکتب آن است که فعل اختیاری به سبب اختیاری بودن، پیش‌بینی ناپذیر است و از این رو، علم الهی نمی‌تواند مانند علم بشری و دارای ارتباط با معلوم باشد و چون علم الهی با علمی که در خود می‌یابیم متفاوت است و علمی است که «هیچ‌گونه ارتباطی با معلوم ندارد»، هرچه در خصوص این علم گفته می‌شود باید صرفاً گزاره‌ها و گزارش‌هایی تنزیه‌ی باشد. این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی نشان داده که نظریه «پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری» اشکالات فراوانی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها تحلیل نادرست از «حقیقت اختیار» و «تنافی آن با ضرورت» است. بنابراین این استدلال مکتب تفکیک - برای اثبات دیدگاه‌های خود در زمینه «تنزیه صرف» و «علم بدون معلوم» - باطل است.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، علم پیشین، اختیار، فعل اختیاری، مکتب تفکیک.

آقای علیرضا رحیمیان که خود را از شاگردان مرحوم میرزاهمدی اصفهانی، بنیانگذار مکتب «تفکیک» و مرحوم شیخ محمود حلبی، رئیس «انجمن حجتیه» معرفی می‌کند، در کتاب *مسئله علم الهی و اختیار* و در ضمن مقالاتی برای تثبیت نظریه «علم بدون معلوم»، قابلیت پیش‌بینی افعال اختیاری را انکار می‌کند. این دیدگاه که قرائتی سست‌تر و ضعیف‌تر از دیدگاه اشاعره است، به‌رغم آنکه ظاهری عقلی دارد و به ظواهر برخی آیات و روایات شیعه مزین شده، در تقابل کامل با عقل یقینی و نقل قطعی و تفکر غالب شیعه است. بنابراین لازم است به اشکالاتی که در این آثار بر نظریه عرفاء، فلاسفه و بسیاری از متکلمان شیعی وارد شده است، پاسخ‌های مناسب داده شود. اما اکتفا کردن به آنچه فلاسفه و متکلمان شیعه و معتزله در طول تاریخ در پاسخ اشاعره مطرح کرده‌اند و پاسخ‌هایی که اخیراً فلاسفه و متکلمان و اصولیان به دیدگاه‌های تفکیکی‌ها داده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا شبهات موجود در این کتاب، با صورت‌بندی جدید و در لباس تازه ارائه شده‌اند.

به‌رحال این مقاله به مسئله «پیش‌بینی‌ناپذیری فعل اختیاری» از منظر ایشان پرداخته و با روش «توصیفی و تحلیلی» و با تکیه بر عبارات کتاب مزبور و بعضی مقالات شخصی و مشترک ایشان، نادرستی برخی مبانی مکتب «تفکیک» را برجسته کرده است. برخی اشکالات پرشمار دیدگاه مزبور که امکان بررسی آنها در این مقاله هست، به قرار ذیل است:

۱. ابتدا بر پیش‌فرض نادرست

نویسنده محترم تحلیل خود از «حقیقت اختیار» و «تنافی آن با ضرورت» را بدیهی و وجدانی می‌داند و همه سخنان معارض با آن را صرفاً با این عنوان که با ادعای او در زمینه فهم درونی از اختیار ناسازگارند، بی‌اعتبار می‌شمارد (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). همه یا بیشتر مطالب کتاب محل بحث و مقاله‌ای که قبل از این کتاب منتشر شده و در حکم خلاصه آن است، به گفته نویسنده محترم، مبتنی بر همین پیش‌فرض است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

اما «تنافی اختیار با ضرورت» برای هیچ‌یک از عارفان و فیلسوفان و نیز برای بسیاری از متکلمان شیعی بدیهی نبوده، بلکه براساس وجدان و برهان، باطل است و - چنان‌که خواهیم دید - خود نویسنده نیز در اثنای کتاب، به صورت موجه جزئی، عدم تنافی اختیار و ضرورت را می‌پذیرد؛ یعنی نویسنده محترم با استثنا کردن خداوند از ادعای خود، ناخودآگاه برای ادعای خود مثال نقض می‌آورد. طبعاً وقتی پیش‌فرض اساسی یک دیدگاه باطل یا بی‌پایه و اساس باشد، همه مطالبی که در آن دیدگاه بر پیش‌فرض مزبور بنا شده‌اند (همان، ص ۱۱۱) نیز مانند مبنای مزبور، باطل یا بی‌دلیل یا فاقد ارزش منطقی به‌شمار خواهند رفت.

نگارنده در یک نوشتار مستقل، نادرستی تحلیل نویسنده محترم نسبت به حقیقت اختیار و اختیار حقیقی را به تفصیل بررسی کرده است و به همین سبب در این مقاله، از توضیح بیشتر این اشکال مبنایی و اساسی صرف‌نظر کرده، به سایر اشکالات مبنایی و بنایی دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

۲. غفلت از تفاوت میان امور ذاتی و غیر ذاتی

نویسنده محترم مدعی است: «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری با علوم بشری مخلوقی... اثبات می‌کند...» (همان، ص ۱۱۰).

عبارت «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری با علوم بشری» (مانند «دایره مربع») تناقض‌آمیز است. وقتی گفته می‌شود: «الف ذاتاً صفت ب را دارد»، یعنی: ذات الف بدون ملاحظه هر چیز دیگری غیر از ذات و ذاتیاتش، صفت ب را دارد. اما وقتی گفته می‌شود: «الف نسبت به ج صفت ب را دارد و نسبت به د صفت ب را ندارد»، معنای آن این است که ذات الف نسبت به صفت ب لایشرط است و با توجه به شرایط، صفت ب را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اکنون اگر کسی بگوید: «حصول الف نسبت به علم عادی انسان ذاتاً ممتنع است»، به صراحت تناقض‌گویی کرده است؛ یعنی دو قید «ناسازگار» و «متناقض» را در یک عبارت جمع نموده است.

درواقع، نویسنده محترم با تکرار کلمه «ذاتاً» و «ذاتی» قصد دارد به این صورت بین پیش‌بینی فعل اختیاری با فعل غیراختیاری فرق بگذارد که یکی ذاتاً ممتنع است و دیگری به خاطر نبود علم انسان عادی به شرایط، ممتنع است. اما سخن در این است که چون ایشان علم پیشین به افعال اختیاری را صرفاً نسبت به علوم بشری مخلوق، ممتنع می‌داند و علم پیشین خداوند به افعال اختیاری بندگان را ممکن می‌شمارد، باید نتیجه گرفت که از نظر ایشان، پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً ممکن است و هیچ محذوری ندارد و صرفاً برای بشر عادی «امتناع بالقیاس» دارد؛ مانند جابه‌جایی کرات که امکان ذاتی دارد، و برای خداوند امکان بالقیاس هم دارد، ولی برای انسان امتناع بالقیاس دارد. اگر چیزی امتناع ذاتی داشته باشد، برای همه فاعل‌ها - از جمله خداوند قادر متعال - ممتنع است، البته نه از باب قدرت نداشتن حق - سبحانه - بلکه از باب قابلیت نداشتن آن امر. آیا نویسنده محترم می‌پذیرد که خداوند نقیضین را جمع کند یا دایره زاویه‌دار ترسیم نماید یا مثلث چهارضلعی خلق کند؟ پس از بین سه عبارت ذیل، فقط عبارت (۱) صحیح است:

۱. «علم به فعل اختیاری واقعی، با علوم بشری ممتنع است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۴۶).

۲. «افعال اختیاری... ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است» (همان، ص ۲۶).

۳. «علم به فعل اختیاری آینده دیگران، با علوم عادی بشری، ذاتاً ممتنع است» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).

۳. غفلت از قطعی نبودن علوم تجربی

نویسنده محترم برای اثبات یا تأیید ادعای خود درباره قابل پیش‌بینی بودن حوادث غیراختیاری و پیش‌بینی‌ناپذیری افعال اختیاری، پیش‌بینی برخی حوادث با دستاوردهای علمی قدیم و جدید را شاهد می‌آورد، درحالی‌که ایشان می‌توانست خیلی ساده به «سوختن دست درون آتش» مثال بزند؛ زیرا آتش یک فاعل غیرمختار است که از قبل می‌دانیم دست را می‌سوزاند. مثال پیچیده اگر برای به اشتباه انداختن مخاطب و مخفی کردن وجه مغالطه نباشد - دست کم - یک مشکل دارد و آن اینکه گاهی خود مدعی را به اشتباه می‌اندازد. به هر حال ایشان مثال‌های مزبور را

«مثال‌هایی روشن» می‌داند (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و می‌پندارد هریک از این مثال‌های روشن، دلیل یا شاهدهی بر این واقعیت است که بشر با علوم عادی خود، نمی‌تواند افعال اختیاری را به صورت دقیق و قطعی پیش‌بینی کند، ولی می‌تواند برخی حوادث آینده را به صورت دقیق و قطعی پیش‌بینی نماید: «پیش‌بینی‌های رفتار انسان‌ها براساس شرایط و عوامل حاکم بر فرد... صرفاً به صورت احتمالی و ظنی قابل پذیرش‌اند (که از پیش‌بینی قطعی موضوع این مقاله خارج است)» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

«اگر در مورد حوادثی که هنوز زمان آن نرسیده است، دقت کنیم، می‌بینیم که پیش‌بینی دقیق برخی از آنها برای بشر ممکن است. مثال روشن این‌گونه امور اتفاقات نجومی است. محاسبات نجومی این امکان را به ما می‌دهد که بتوانیم خسوفی را که پنج سال دیگر به وقوع خواهد پیوست، پیش‌بینی کنیم» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹). نویسنده محترم توجه نکرده که پیش‌بینی خسوف و امثال آن فقط در نگاه سطحی و عرفی، یقینی است و هیچ دانشمند و فیلسوف و متدینی آنها را یقینی نمی‌داند. به عبارت دیگر، ادعای پیش‌بینی قطعی با علم عادی بشری درباره حوادث آینده درست نیست؛ زیرا «نتایج تجربه هیچ‌گاه... یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد)... به بار» نمی‌آورند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۲).

بهراستی وقتی کره ماه ممکن‌الوجود است و وجود آن در پنج سال دیگر برای بشر قطعی و یقینی نیست، چطور می‌توان ادعا کرد که پیش‌بینی وقوع خسوف پنج‌سال بعد برای بشر عادی قطعی است؟ ماه‌گرفتنی در شرایطی اتفاق می‌افتد که زمین و ماه و خورشیدی باشند و در شرایطی قرار بگیرند که سایه زمین بر روی ماه بیفتد. بنابراین اگر ردّ الشمس یا ردّ القمر یا ردّ الارض بشود، یا یکی از این سه کره بر اثر اصابت شهاب‌سنگ و امثال آن نابود گردد یا خداوند تعالی قیامت را بر پا و خورشید و ماه را جمع کند (قیامت: ۹) ماه‌گرفتنی پنج سال بعد منتفی خواهد شد.

عجیب اینجاست که نویسنده محترم ابتدا ادعا می‌کند که پیش‌بینی دقیق (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و قطعی (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲) حوادثی مانند «خسوف پنج سال» بعد برای بشر عادی امکان‌پذیر است و سپس در تناقضی صریح می‌نویسد: پیش‌بینی‌های بشر عادی در حوادث مزبور، نسبت به یکدیگر دقیق و دقیق‌تر هستند و کم‌وبیش احتمال خطا دارند: «هر اندازه اطلاع ما از عوامل... بیشتر باشد، پیش‌بینی دقیق‌تری خواهیم داشت. به همین ترتیب، خطاهای احتمالی نیز به ضعف محاسبات و لحاظ نشدن برخی عوامل مستند می‌شود» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۰).

چنان‌که نویسنده نیز اعتراف کرده است، پیش‌بینی ظنی و احتمالی و غیریقینی درباره افعال اختیاری فاعل‌های مختار مانند انسان‌ها نیز ممکن است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲) و هر قدر حالات درونی انسان‌ها را بیشتر بشناسیم و بدانیم که عجول (اسراء: ۱۱؛ انبیاء: ۳۷)، حریص (نساء: ۱۲۸)، ضعیف (نساء: ۲۸)، علاقه‌مند شدید به خیرات (عادیات: ۸) و مانند آن است، پیش‌بینی دقیق‌تری از رفتار آینده آنها در شرایط مختلف بیرونی خواهیم داشت. اگر بدانیم کسی به لحاظ درونی، متقی نیست و «ظالم»، «فاسق» و «مسرف مرتاب (شکاک)» است، می‌توانیم پیش‌بینی کنیم با آنکه مختار است، در مواجهه بیرونی با قرآن کریم، نه تنها شفا نمی‌یابد و هدایت

نمی‌شود، بلکه گمراه می‌گردد و زیان و خسارت او افزایش می‌یابد (ر.ک: بقره: ۲۰۲؛ ابراهیم: ۲۷؛ غافر: ۳۴؛ اسراء: ۸۲). حتی می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این شخص با این خصوصیات، اگر هزاران بار بمیرد و زنده شود، باز هم با اختیار خود مرتکب منهیات می‌گردد (انعام: ۲۸).

حاصل آنکه اگر پیش‌بینی افعال اختیاری براساس علم عادی بشر دقیق و قطعی نیست، پیش‌بینی حوادث غیراختیاری نیز با علم عادی بشر، دقیق و قطعی نیست و یقینی نبودن هر دو به سبب عدم احاطه بشر عادی بر شرایط درونی و بیرونی انسان‌هاست، نه به خاطر اختیاری بودن افعال انسان و غیراختیاری بودن حوادث عالم. مثال‌های نویسنده محترم نیز نشان می‌دهند:

۱. با علم عادی هیچ‌گونه پیش‌بینی دقیق و قطعی در خصوص رفتارهای جزئی فاعل‌های مختار و غیرمختار امکان ندارد.

۲. با علم احاطی نسبت به همه شرایط - خواه علم احاطی حق سبحانه و خواه علم احاطی اولیا - پیش‌بینی دقیق و قطعی در هر دو مورد امکان دارد.

بنابراین مثال‌های ایشان صرفاً تکرار ادعا به‌شمار می‌روند، نه شهادی بر تفاوت پیش‌بینی‌پذیری رفتارهای اختیاری و غیراختیاری.

۴. غفلت از علم و اراده و اختیار همگانی

با کمی دقت روشن می‌شود که مثال‌های پیچیده نویسنده محترم از یک منظر عالی، مثال برای پیش‌بینی فعل‌های اختیاری توسط علم عادی انسان هستند. توضیح آنکه براساس فهم عادی، ممکن است در سلسله علل یک پدیده، فاعل مباشر غیرمختار هم وجود داشته باشد، ولی براساس ادله نقلی و شهودی، که با مبانی حکمت متعالیه نیز قابل تبیین‌اند، در دار هستی، مطلقاً فاعل غیرمختار نداریم (کهف: ۷۷؛ فصلت: ۱۱؛ نمل: ۱۸ و ۲۰؛ رعد: ۱۳؛ اسراء: ۴۴؛ حشر: ۲۴؛ جمعه: ۱؛ تغابن: ۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۷ و ۳۴۰).

به عبارت دیگر، براساس فهم عادی، آتش مختار نیست و بی‌اختیار می‌سوزاند، بنابراین می‌توان پیش‌بینی کرد که هر کسی وارد آتش شود، خواه‌ناخواه سوخت، ولی براساس فهم عالی، همه موجودات شعور و اراده و اختیار دارند.

۵. غفلت از مختار بودن همه علت‌های تامه

در هر حادثه‌ای (از جمله ماه‌گرفتگی) دست‌کم یکی از اجزای علت تامه «اختیار و اراده خداوند متعال» است، به‌گونه‌ای که اگر همه شرایط مادی برای خسوف موجود باشد، باز هم اگر خداوند نخواهد، امکان دارد ماه نباشد تا خسوفی اتفاق بیفتد، یا ماه باشد ولی دچار خسوف نشود. بنابراین از این منظر نیز اگر کسی در عالم ماده چیزی را پیش‌بینی می‌کند - در واقع - با علم عادی بشری خود، یک کار اختیاری (خداوند) را پیش‌بینی می‌کند، نه یک حادثه

مطلقاً غیراختیاری را. نویسنده محترم در این مثال‌ها، مانند کسی است که حرکت انسان کنترل‌کننده یک پهپاد را - چون فاعل مختار است - غیرقابل پیش‌بینی می‌داند و حرکت پهپاد تحت کنترل آن انسان مختار را چون پهپاد فاعل غیرمختار است، قابل پیش‌بینی می‌داند. هر کاری، کار اختیاری و ارادی خداوند است و انتساب آن به خداوند اولی از انتساب آن به فاعل‌های غیرالهی مختار و غیرمختار است (ر.ک: نساء: ۷۸؛ اعراف: ۵۷؛ انفال: ۱۷؛ مریم: ۸۳؛ شعراء: ۷۹؛ روم: ۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۷).

بنابراین مثال‌هایی که نویسنده محترم - با توضیحات مفصلی که هیچ دخالتی در بحث ندارند و صرفاً ذهن خواننده را از مطلب اصلی دور می‌کنند - بیان کرده، مغالطی هستند. ایشان می‌نویسد: «می‌توانیم در مثال خسوف و حرکت پرتابی، فرض کنیم که کره ماه و یا سنگ، مختار باشند... هر اندازه هم که محاسبات خود را دقیق و دقیق‌تر کنیم، این مشکل برطرف نخواهد شد» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴).

ولی ما می‌گوییم: اولاً، کره ماه و سنگ نیز براساس عقل و نقل و شهود، مختارند و با اختیار خود و با طوع و رغبت، خداوند را تسبیح می‌کنند و انسان‌های عادی چون در حجاب‌اند، این تسبیح را نمی‌فهمند (اسراء: ۴۴). ثانیاً، بر فرض که خود ماه و سنگ مختار نباشند، خداوندی که محرک حقیقی کره ماه (اعراف: ۵۴؛ نحل: ۱۲) و پرتاب‌کننده حقیقی سنگ (انفال: ۱۷) است، مختار است. پس در هر حال، خسوف و حرکت سنگ، افعال اختیاری فاعل مختار قریب یا بعید هستند و از این نظر که فعل اختیاری یک فاعل مختارند، درست مثل افعال اختیاری ما هستند. اگر سوزاندن آتش را می‌توانیم پیشگویی کنیم و آب خوردن یا نخوردن فلان انسان را نمی‌توانیم پیشگویی کنیم، به این دلیل نیست که یکی مطابق اراده و اختیار یک فاعل مختار است و دیگری نیست، بلکه به این دلیل است که سوزاندن آتش مطابق اراده و اختیار کسی است که دمدمی مزاج نیست و علم کامل و حکمت دارد و گرایش‌های متضاد ندارد و در نتیجه، اراده و اختیار خود را به صورت گزاف اعمال نمی‌کند و تا زمانی که شرایط غیرعادی رخ ندهد، به‌وسیله آتش می‌سوزاند و به‌وسیله آب سیراب می‌کند (شعراء: ۷۹).

اما آب خوردن کار فاعلی است که هر روز شرایط درونی‌اش تغییر می‌کند و ما نه از شرایط درونی متغیر او اطلاع دقیقی داریم و نه نسبت به شرایط بیرونی نظام احسن احاطه داریم. در نتیجه نمی‌دانیم در آینده، چه چیزی را صلاح مملکت خویش می‌داند و انجام می‌دهد و چه چیزی را مصلحت نمی‌داند و ترک می‌کند یا بین چه گزینه‌هایی مردد و مذبذب می‌شود (نساء: ۱۴۳).

پس به‌اختصار، درباره مثال‌های مزبور، سخن ما این است که بشر عادی با علم عادی، حتی وجود داشتن آب بر روی زمین در لحظه بعد را نمی‌تواند به صورت یقینی پیش‌بینی کند، چه رسد به ماه‌گرفتنی پنج‌سال بعد یا «منحنی مسیر یک سنگ و محل دقیق سقوط آن» را: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰). واقعیت این است که همه پیش‌بینی‌ها دایرمدار ضرورت‌اند و ضرورت نیز هیچ منافاتی با اختیار و اراده آزاد خداوند و انسان ندارد، ولی ما از همه اجزای علت تامه ضروری‌ساز معلول که صرفاً جزء اخیر آنها اختیار است، اطلاعی نداریم.

۶. غفلت از امکان پیش‌بینی یقینی قوانین کلی حاکم بر افعال اختیاری

قرآن پیش‌بینی می‌کند که اگر بعضی از انسان‌های مختار از جهنم به دنیا بازگردند، باز هم همان کارهای نپسیده شده را انجام می‌دهند: «... وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام: ۲۸؛ نیز ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۳۳). همچنین خداوند متعال درباره ملائکه مأمور عذاب جهنمیان می‌فرماید: «... عَلَیْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶). روشن است که خداوند در این آیات رفتار یک انسان جهنمی یا یک فرشته موکل بر جهنم را پیش‌بینی می‌کند.

از سوی دیگر، ما انسان‌های عادی نیز می‌توانیم به صورت کلی پیش‌بینی کنیم که قطعاً هر انسانی یا - دست کم - هر انسان عالم، عاقل، حکیم و هوشیاری در زمان انتخاب، چیزی را انتخاب خواهد کرد که متناسب با شرایط درونی و بیرونی، آن را راجح و نافع و سودمند به حال خود دانسته است. پس پیش‌بینی قطعی قوانین کلی حاکم بر اختیار همه یا برخی فاعل‌های مختار امکان‌پذیر است. بنابراین با توجه به اعتراف نویسنده محترم که «عامل ضرورت^۵ برای پیش‌بینی‌های ساده و روزمره هم لازم است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۸)، می‌توان نتیجه گرفت که بعضی از فاعل‌های مختار ضرورتاً با اختیار خود، رفتارهای مشخصی دارند. پس به‌اختصار، می‌توان گفت: «ضرورت» و «اختیار» تنافی کلی ندارند و پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً امکان‌پذیر است.

۷. اعتراف به امکان پیش‌بینی افعال اختیاری خداوند

ازیک‌سو، پیروان مکتب «تفکیک» می‌پندارند که «اختیار» با «ضرورت» نمی‌سازد و از سوی دیگر، می‌دانند که «عامل ضرورت^۶ برای پیش‌بینی‌های ساده و روزمره هم لازم است» (همان، ص ۲۸). بنابراین نظریه «تنافی ضرورت و اختیار» و اعتقاد به «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری فاعل‌های مختار»، خواه‌ناخواه، درخصوص رفتارهای اختیاری خداوند، به قول اشاعره در زمینه نبود حسن و قبح عقلی منتهی می‌شود؛ زیرا براساس دیدگاه مزبور، خداوند به سبب آنکه قدرت و اختیار ظلم کردن را دارد و اختیار با ضرورت نمی‌سازد، هیچ ضرورتی ندارد که ظلم نکند، و چون برای پیش‌بینی، عامل «ضرورت» لازم است (همان) در نتیجه، هیچ‌کس نمی‌تواند پیش‌بینی کند که خداوند در آینده ظلم نمی‌کند. نویسنده محترم معتقد است: «**فعال اختیاری، مادام که انجام نشده است و تا آستانه فاعلیت مختارانه، به هیچ وجه معین و مشخص نیست...** تقرر بخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است؛ آن هم در حین انجام فعل، نه پیش از آن» (همان، ص ۲۴)؛ «اگر برخی پدیده‌های یک نظام^۷ افعال حقیقتاً اختیاری باشند... پیش‌بینی‌ها ممتنع است؛ زیرا چپستی افعال اختیاری را تنهاوتنها فاعل آن، از روی آزادی و حریتی که دارد، رقم می‌زند» (همان، ص ۲۵)؛ «راه یافتن عنصر اختیار در یک پدیده، پیش‌بینی‌های ما را از اساس متزلزل می‌کند» (همان، ص ۲۶).

براساس این عبارات، پیش از برپایی قیامت به هیچ وجه معین و مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که خداوند مختار چطور رفتار می‌کند؛ یعنی با همه اعمالی که پیامبران انجام می‌دهند و با همه اعمالی که شیاطین

انجام می‌دهند، باز هم چون خداوند قدرت و اختیار بردن آنها به بهشت و جهنم را دارد، هیچ کس نمی‌تواند قاطعانه پیش‌بینی کند که خداوند پیامبران را به بهشت و کافران را به جهنم می‌برد. پیروان این دیدگاه در بهشت هم باید دائم نگران این باشند که مبدا خداوند مختار و قادر آنها را در آینده نابود کند یا از بهشت خارج سازد! خلاصه اینکه با این تفکر، نمی‌توان ثابت کرد که خداوند ضرورتاً ظلم نمی‌کند.

روشن است که این دیدگاه عقلاً و نقلاً باطل است. عقل انسان به صورت قاطع پیش‌بینی می‌کند که خداوند مختار و قادر همیشه کارهای حسن را انتخاب و کارهای قبیح را ترک می‌کند. شریعت مقدس نیز به صراحت می‌فرماید: خداوند مختار هرگز دروغ نمی‌گوید و هیچ کس از او صادق‌تر نیست (نساء: ۸۷ و ۱۲۲)؛ عادل است و بر بندگان ظلم نمی‌کند (یونس: ۴۴؛ آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ فصلت: ۴۶؛ ق: ۲۹)؛ امر به فحشا نمی‌کند (اعراف: ۲۸)؛ حکیم است (شوری: ۵۱)؛ و با اینکه قادر و مختار است، بی‌حساب و کتاب اراده و قدرت خود بر فعل، و ترک را به یک طرف اختصاص نمی‌دهد (توبه: ۲۱ و ۱۰۶).

پس دست‌کم برخی افعال اختیاری خداوند را می‌شود پیش‌بینی کرد و همین کافی است که بگوییم: «اختیار با ضرورت» می‌سازد و «فعل اختیاری را می‌شود با علم عادی بشر نیز پیش‌بینی کرد» و «مشکل علم‌های پیشین^۵ مختار بودن فاعل یا اختیاری بودن فعل نیست».

عجیب این است که جناب آقای علیرضا رحیمیان در اثنای سخن خود، پیش‌بینی قطعی افعال اختیاری خداوند با ادله عقلی توحیدی را می‌پذیرد و تلاش می‌کند تناقض‌گویی خود را به این صورت توجیه کند که «ادله عقلی توحید»، «علم عادی بشری مخلوقی» به‌شمار نمی‌روند! (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸).

عجیب‌تر اینکه آقای سعید رحیمیان در مقاله مشترکی با آقای محمد رحیمیان با ذکر اشکالات و توالی فاسد انکار حسن و قبح عقلی، تصریح می‌کند که خداوند مقید به رعایت عدل و... است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۳)، و در یک مقاله مشترک با جناب آقای علیرضا رحیمیان (نویسنده کتاب مورد بحث ما) تصریح می‌کند که فاعل مختار ملزم به رعایت هیچ کاری نیست: «مقصود از "اختیار حقیقی" این است که... هیچ عامل درونی یا بیرونی^۶ وی [فاعل مختار] را ملزم به گزینش یکی از گزینه‌ها نکند» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱).

۸. غفلت از استثناپذیر نبودن قوانین عقلی

اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی - در واقع - عقل را کنار گذاشته، لوازم و توالی فاسد دیدگاه نامعقول خود را پذیرفته‌اند، ولی نویسنده محترم قصد دارد دیدگاه اشاعره را بپذیرد و لوازم آن را نپذیرد. ایشان متوجه شده که ادعای «ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر بودن فعل اختیاری»، افعال اختیاری خداوند و معصومان^۷ را هم دربر می‌گیرد؛ یعنی براساس ادعای ایشان، بشر عادی نباید بتواند پیش‌بینی کند که خداوند و معصومان^۸ ظلم نمی‌کنند و دروغ نمی‌گویند، اما انسان عادی با عقل قطعی خود ظالم نبودن خداوند را پیش‌بینی می‌کند (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸). روشن است که نمی‌شود یک قانون عقلی، قانون عقلی دیگر را نقض کند.

به عبارت دیگر، قوانین کلی عقلی استثنایپذیر نیستند و نمی‌شود به دلخواه آنها را استثنا کرد. نقیض موجبه کلیه، سالبه جزئیه، و نقیض سالبه کلیه، موجبه جزئیه است. بنابراین پذیرش اینکه «پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً ممتنع است»، ولی «استثنائاً گاهی پیش‌بینی مزبور امکان‌پذیر است»، تناقضی صریح است. بنابراین عبارات زیر تناقض‌آمیزند:

۱. «افعال اختیاری... ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است» (همان، ص ۲۶).

۲. «علم به "ظالم نبودن خداوند" براساس همان دلایل توحیدی حاصل شده است» (همان، ص ۶۸).
براساس عبارت (۱)، مشکل علم‌های پیشین ما ذات «عنصر اختیار» است و ربطی به نوع علم ندارد؛ چنان‌که ایشان تأکید می‌کند:

۳. «راه یافتن عنصر اختیار در یک پدیده، پیش‌بینی‌های ما را از اساس متزلزل می‌کند» (همان، ص ۲۶).
در مثال خسوف نیز ایشان می‌نویسد: اگر کره ماه مختار بود، نمی‌توانستیم رفتارهای آن را پیش‌بینی کنیم، و نمی‌گوئید: بدون عقل نمی‌توانیم رفتار ماه مختار را پیش‌بینی کنیم، ولی با عقل می‌توانیم. اما براساس عبارت (۲)، فعل اختیاری با اینکه عنصر «اختیار» در آن راه یافته است، پیش‌بینی‌پذیر است، ولی صرفاً با ادله عقلی.

۹. غفلت از بشری بودن علوم عقلی

گویا نویسندگان محترم تصور می‌کند که ادله توحیدی، علوم غیربشری یا علوم غیرعادی بشری هستند:
«علم به فعل اختیاری آینده دیگران، با علوم عادی بشری، ذاتاً ممتنع است» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).
«علم به "ظالم نبودن خداوند"؛ براساس همان دلایل توحیدی حاصل شده است، نه از راه پیش‌بینی با علوم عادی مخلوقی و بشری» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸).

از ادامه عبارت روشن می‌شود که منظور ایشان از «ادله توحیدی»، «ادله عقلی» است: «پس اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم... مبتنی بر همان دلیل عقلی - و نه براساس پیش‌بینی‌های ناشی از علوم عادی بشری - می‌توانیم بگوئیم که یکی از طرفین، اختیاراً انجام نخواهد شد» (همان، ص ۶۹ و ۶۸).

یعنی: از نظر ایشان «ادله عقلی» علوم عادی بشری مخلوقی نیستند؛ یا شاید از نظر ایشان «ادله عقلی توحیدی» اساساً علوم بشری نیستند؛ زیرا گاهی ایشان تعبیر «عادی» را نمی‌آورد و می‌فرماید: «علم به فعل اختیاری واقعی، با علوم بشری ممتنع است» (همان، ص ۴۶).

بعید می‌دانیم تاکنون احدی علوم عقلی (مانند فلسفه و ریاضیات) را علم غیرعادی بشر یا علم غیربشری شمرده باشد. علاوه بر آن، فرمایش ایشان یک اشکال اساسی دیگر نیز دارد و آن اینکه ایشان معتقد است: علم مخلوق دارای اضافه است و علم دارای اضافه ذاتاً متأخر از معلول است (همان، ص ۱۱۴)؛ اما در اینجا به صورت موجبه جزئیه می‌پذیرد که علم دارای اضافه «بشر» نیز اگر عقلی باشد، می‌تواند متقدم بر بعضی از افعال اختیاری باشد. اما صرف‌نظر از تناقض‌گویی، سخن ما این است که اگر می‌شود برخی علوم دارای اضافه متقدم بر افعال اختیاری باشند

و به افعال اختیاری آینده دیگران تعلق بگیرند، به چه دلیل باید برای توجیه علم پیشین خداوند به رفتارهای اختیاری انسان‌ها، علم او را فاقد اضافه بدانیم و به نظریه تناقض‌آمیز و بی‌معنای «علم بدون معلوم» پناه ببریم؟

۱۰. غفلت از اینکه توسعه و ضیق ادعا در اختیار استدلال است نه مستدل

در فقه و اصول فقه، قاعده‌ای است که می‌گوید «العلّة تعمّم و تخصّص» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۰ و ۴۴۶؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۲۶؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۱۷۴ و ۴۶۸؛ تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۴) یا «الحکمة تعمّم و تخصّص» (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۲ و ۸۷). مشابه این مطلب در منطق و فلسفه هم صدق می‌کند؛ به این بیان که ما هر ادعایی را به اندازه سعه و ضیق دلیل آن می‌پذیریم، نه به اندازه گفته‌های مدعی.

وقتی استدلالی برای ادعایی آورده می‌شود، آن دلیل سبب توسعه یا تضییق شمول ادعا می‌گردد. براساس این قاعده، وقتی مؤلف محترم در چندین صفحه توضیح می‌دهد که کار اختیاری به سبب آنکه اختیاری است، پیش از وقوع فعل، متعین نیست، و چون پیش از وقوع فعل، متعین و مشخص نیست، قابل پیش‌بینی نیست: «اگر معلوم را فعل اختیاری واقعی در نظر بگیریم، چگونه می‌توان فعل را منبع و معدن و مأخذ علم الهی دانست، درحالی که هیچ تقرری پیدا نکرده است؟!» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)

در این صورت، دیگر نمی‌شود ادعا کرد که هر جا دلیل عقلی باشد، فعل اختیاری قابل پیش‌بینی است. همچنین وقتی ایشان استدلالی عام مطرح می‌کند که شامل همه علوم دارای اضافه می‌شود و اختصاصی به معلوم‌های اختیاری ندارد، دیگر نمی‌تواند بین علم پیشین به فعل اختیاری و علم پیشین به امور غیراختیاری فرق بگذارد. ایشان مدعی است: «علم ذات اضافه... ذاتاً و رتبتاً از معلوم خود متأخر است (علم مذکور است و بنابراین «علم ذواضافه» صحیح است نه «علم ذات اضافه») (همان، ص ۱۱۴)؛ «علم ذات اضافه، تابع معلوم است» (همان، ص ۱۱۸).

براساس این عبارات، مشکل پیش‌بینی در علم‌های دارای اضافه، متأخر بودن علم دارای اضافه از معلوم یا تبعیت علم دارای اضافه از معلوم است و ربطی به «اختیاری بودن یا نبودن معلوم» و «عقلی بودن و نبودن علم» ندارد. اگر مطلق علم‌های دارای اضافه ذاتاً متأخر و «تابع معلوم» اند، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که علم‌های دارای اضافه نسبت به معلوم‌های غیراختیاری، متقدم‌اند و نسبت به معلوم‌های اختیاری متأخرند؛ یا علم‌های «عقلی» دارای اضافه نسبت به معلوم‌های غیراختیاری و اختیاری، متقدم‌اند، و علم‌های «غیرمستند به عقل» نسبت به معلوم‌های غیراختیاری و اختیاری ذاتاً متأخرند.

۱۱. غفلت از علم پیشین

گویا نویسنده محترم توجه ندارد که «پیش‌بینی یا علم پیشین»، یعنی: علم پیش از تقرر و تحقق معلوم. در نتیجه ایشان به سبب این غفلت، مدعی می‌شود که پیش‌بینی حوادث محال نیست؛ فقط پیش‌بینی افعال اختیاری

محال است؛ چون افعال اختیاری قبل از وقوع، هیچ تقرری ندارند: «اگر معلوم را فعل اختیاری واقعی در نظر بگیریم، چگونه می‌توان فعل را منبع و معدن و مأخذ علم الهی دانست، درحالی‌که هیچ تقرری پیدا نکرده است؟!» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳).

در نتیجه، ایشان برای اینکه علم پیشین الهی به افعال اختیاری را توجیه کند، مدعی می‌شود که علم پیشین دارای اضافه نسبت به آنچه تقرر پیدا نکرده، محال است، ولی علم خداوند که علم بدون معلوم یا علم بدون اضافه است، محال نیست: «وقتی که علم را نیازمند متعلق بدانیم،... «علم بودن علم» برخاسته و نشئت گرفته از معلوم است. ... کیان علم ریشه در معلوم دارد و علم به برکت معلوم تحقق یافته و حاصل شده است» (همان، ص ۱۱۲). اما اولاً، اگر علم دارای اضافه نمی‌تواند به چیزی که تقرر ندارد تعلق بگیرد، پس چه فرقی بین علم پیشین دارای اضافه به فعل اختیاری و علم پیشین دارای اضافه به امر غیراختیاری است؟ آیا امر غیراختیاری^۵ قبل از تحقق، یک نوع تحقق و تقرر دارد و می‌تواند متعلق علم پیشین شود و فعل اختیاری هیچ تقرری ندارد؟ علم خداوند و انسان به چیزی که تقرر دارد، علم پیشین به‌شمار نمی‌رود. «پیش‌بینی و علم پیشین» یعنی: علم قبل از تقرر و تحقق معلوم. حتی اگر چیزی یک نحو تقرر را دارد و یک نوع دیگر از تقرر را ندارد، علم به آن نحوه وجودی که تقرر دارد، علم پیشین به‌شمار نمی‌رود.

تصور کنید شیئی در مرتبه ذات الهی یک نوع تحقق و تقرر دارد و خداوند به آن علم ذاتی دارد. طبعاً علم خداوند به این نوع تحقق و تقرر، علم پیشین شمرده نمی‌شود. همچنین اگر چیزی در عوالم عقل و مثال محقق شده، ولی به عالم ماده نیامده است، علم در مرتبه ذات به تقرر آن شیء - در عالم عقل و مثال - علم پیشین (رتبی) به‌شمار می‌رود، ولی علم حق - سبحانه - نسبت به وجودهای عقلی و مثالی آن شیء در خود عالم عقل و مثال، علم پیشین شمرده نمی‌شود.

خلاصه آنکه اگر علم پیشین به امر تقرر نیافته محال است، مطلق علم پیشین باید محال باشد و نویسنده محترم با استفهام انکاری در عبارت پیش‌گفته (همان، ص ۱۱۳)، علم پیشین را انکار کرده، نه علم پیشین به فعل اختیاری را.

۱۲. مغالطه «عقب‌نشینی تاکتیکی»

همچنان‌که نویسنده محترم تصریح می‌کند، برای پیش‌بینی، عنصر «ضرورت» لازم است (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۸)؛ یعنی فقط امور ضروری - اعم از واجب و ممتنع - را می‌شود پیش‌بینی کرد، نه امور ممکن‌الوجود و العدم را. ولی متأسفانه ایشان می‌پندارد اختیار با ضرورت ناسازگار است. با این حال، زمانی که ایشان به بحث ظلم نکردن خداوند می‌رسد، گویی فراموش می‌کند که ضرورت را با اختیار سازگار نمی‌داند و قوام «اختیار» را به دو طرف داشتن و عدم تعیین و عدم ضرورت می‌شمارد و در چرخشی آشکار که شبیه مغالطه «عقب‌نشینی تاکتیکی» است، می‌نویسد: «اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم که براساس آن، یکی از گزینه‌های «فعل» یا «ترک» ممتنع

باشد و فقط یک گزینه امکان داشته باشد (مانند اینکه فعل ظلم یا عبث ممتنع است)، مبتنی بر همان دلیل عقلی... می‌توانیم بگوییم که یکی از طرفین اختیاراً انجام نخواهد شد. اما بحث در جایی است که چنین دلیل عقلی‌ای وجود نداشته، انتخاب هریک از دو گزینه توسط فاعل، عقلاً امکان‌پذیر باشد» (همان، ص ۶۹۶۸).

در این عبارت، ایشان تصریح می‌کند که به دلیل عقل و براساس ادله توحیدی خداوند، هم مختار است و هم ظلم برای او «ممتنع» است و عقلاً این گزینه برای او «امکان‌پذیر» نیست. این سخن کاملاً صحیح است و در فلسفه به زیبایی تبیین شده؛ ولی با پیش‌فرض اساسی نویسنده - که در ابتدای مقاله ذکر شد - تناقض صریح دارد: «اختیار حقیقی و قدرت واقعی که در یک شرایط معین، امکان انتخاب هریک از طرفین فعل یا ترک را به انسان می‌دهد، پیش‌فرض مقاله حاضر است...؛ چراکه شرایط تعیین‌کننده فعل نیستند» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲)؛ «مقصود از "اختیار حقیقی" این است که فاعل مختار واقعاً بتواند در آستانه انجام فعل، هریک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند و هیچ عامل درونی یا بیرونی وی را ملزم به گزینش یکی از این گزینه‌ها نکند» (همان، ص ۱۱۱).

ظاهراً ایشان متوجه تناقض‌گویی خود شده است و برای رفع تناقض، در حاشیه، عبارتی می‌آورد که تناقض‌آمیز بودن آن صریح‌تر از متن است: «امتناع ظلم یا انجام فعل عبث توسط خداوند متعال، به معنای عجز نیست، بلکه براساس ادله توحیدی، خداوند در عین اینکه کاملاً مختار است و می‌تواند ظلم یا عبث را انجام دهد، با کمال اختیار و در نهایت آزادی، افعال عادلانه و حکیمانه انجام می‌دهد» (رحیمیان، ۱۳۹۶، پاورقی ص ۶۸).

به تعبیر «امتناع ظلم» و «می‌تواند ظلم... انجام دهد» توجه کنید! بالاخره می‌تواند ظلم کند، یا ممتنع است ظلم کند؟ در متن می‌نویسد: ظلم عقلاً «امکان‌پذیر» نیست و «فقط یک گزینه امکان» دارد. در پاورقی نیز ابتدا تأکید می‌کند که ظلم برای خداوند مختار «امتناع» دارد، سپس در ادامه می‌نویسد: «می‌تواند ظلم... انجام دهد». گویا برادر تفکیکی ما با زبانی شخصی سخن می‌گوید و از کلمات «امتناع» و «امکان» و «توانایی» معانی شخصی اراده کرده است!

۱۳. اعتراف به امکان اختیار جازم یا یک‌طرفه

نویسنده محترم در آثار خود مکرر می‌نویسد: «گوهر اختیار قدرت بر انتخاب هریک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲)؛ «می‌توان قوام اختیار را به "دوطرفگی" ... دانست» (همان، ص ۲۳)؛ «اگر تنها یک راه پیش پای فاعل باشد، وی سلطه‌ای نخواهد داشت و طبعاً گوهر اختیار را واجد نیست... . اگر در یک شرایط خاص و معین، فقط یکی از طرفین فعل و ترک برایش ممکن باشد... نمی‌توان فاعل مختار را حقیقتاً انتخاب‌کننده دانست» (همان)؛ «اگر هریک از طرق برای من ممتنع شود و طرف دیگر واجب، اختیار نقض شده است» (همان، ص ۱۳۸).

اما به‌رغم همه اینها، تصریح می‌کند که گاهی فاعل مختار اختیار دارد و اختیاراً ظلم را ترک می‌کند و در عین حال، اختیار او دوطرفه نیست و فقط یک گزینه برای او امکان دارد: «اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم که

براساس آن، یکی از گزینه‌های فعل یا ترک، ممتنع باشد و فقط یک گزینه امکان داشته باشد (مانند اینکه فعل ظلم یا عبث ممتنع است)، مبتنی بر همان دلیل عقلی... می‌توانیم بگوییم که یکی از طرفین، اختیاراً انجام نخواهد شد» (همان، ص ۶۸).

روشن است که ایشان برای تثبیت ظلم نکردن خداوند - خودآگاه یا ناخودآگاه - ادعاهای خود درباره «حقیقت وجدانی اختیار» و «دو طرفه بودن آن» را نادیده گرفته و به مبنای فلاسفه و عرفا متوسل شده است. براساس این مبنای صحیح، حتی در جایی که یک طرف ممتنع باشد و یک طرف ضروری، باز هم اختیار معنا دارد، بلکه اختیار جازم و یک طرفه به مراتب برتر از اختیار تردیدی است.

ممکن است گفته شود: مگر فلاسفه فعل قبیح را غیرمقدور یا غیرممکن می‌دانند؟ پاسخ این است که از نظر حکما، فعل قبیح اولاً، امکان ذاتی دارد، ثانیاً، نسبت به قدرت الهی هم امکان بالقیاس دارد، ولی نسبت به اختیار و اراده آزاد و حکمت خداوند استحاله بالقیاس دارد. همین سخن را در خصوص سایر فاعل‌های مختار نیز به این صورت داریم که آنچه نسبت به یک فاعل از نظر خودش مرجوح است، می‌تواند امکان بالذات داشته باشد و می‌تواند نسبت به قدرت آن شخص امکان بالقیاس داشته، ولی نسبت به اراده او امتناع بالقیاس داشته باشد.

روشن است که این پاسخ مناسب مبنای نویسنده محترم نیست؛ زیرا اولاً، براساس دیدگاه ایشان، حقیقت «اختیار» همان «قدرت بر انتخاب» است و نمی‌شود چیزی نسبت به قدرت، امکان داشته باشد و نسبت به اختیار و اراده - که همان قدرت هستند - امتناع یا ضرورت. ثانیاً، از منظر ایشان، جمع میان «اختیار» با «ضرورت و امتناع» محال (تناقض‌آمیز) است: «آنچه با حریت ناسازگار می‌باشد این است که فاعل در اثر مجموعه شرایط، ملزم و ناچار به گزینش یکی از طرفین فعل و ترک شود و طرف دیگر برای او ممتنع گردد. اگر کار به این مرحله برسد - در حقیقت - اختیاری باقی نمانده و فعل وی جبری خواهد بود. اما اگر... ضرورت و وجوبی را حاکم بر فاعل ندانیم، تعارضی با بحث اختیار پیش نیامده و مشکلی ایجاد نمی‌شود» (همان، ص ۷۹؛ نیز ر. ک: ص ۱۱۱).

۱۴. غفلت از معنای صحیح «اضطرار در اختیار»

از نظر فلاسفه، ضرورتی که با اختیار می‌سازد ضرورتی است که از درون و شرایط و عوامل درونی فاعل مختار برمی‌خیزد، نه از بیرون. به عبارت دیگر، فلاسفه فعل فاعل مختار را در صورتی که «یجب عن» باشد نه «یجب علی»، اختیاری می‌دانند. به عبارت سوم، از نظر فلاسفه اگر فعل فاعل مختار برخاسته از اقتضائات ذات فاعل و نحوه وجود او باشد، اختیاری است. در واقع، اگر فعلی از سوی عوامل بیرونی بر فاعل مختار تحمیل شود، به دقت عقلی، فعل آن فاعل مختار به‌شمار نمی‌رود تا سخن از اختیاری یا جبری بودن آن گفته شود.

اگر کسی را از بلندی به پایین پرتاب کنند، او موضوعی برای فعل اختیاری دیگران است، نه فاعل مختار یا غیرمختاری برای فعل خود. بر این اساس، موجود مختار هر فعلی انجام می‌دهد - خواه ناخواه - اختیاری است. فلاسفه از این مطلب به «اضطرار در اختیار» تعبیر می‌کنند؛ یعنی فاعل مختار از اینکه باید (ضروری است، مضطّر

است) فعل یا ترک یک کار را اختیار کند، ناگزیر است و گزینه دیگری ندارد. براساس «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، همچنان که نمی‌شود یک کار را، هم انجام داد و هم انجام نداد، نمی‌شود یک کار را نه انجام داد و نه انجام نداد. پس فاعل مختار - اعم از خداوند و انسان - در هر لحظه اختیار دارد و نمی‌شود اختیار یا انتخاب نکند. البته به کار بردن تعبیر «اضطرار» درباره حق - سبحانه - خلاف ادب است. از این رو، برای افعال او از تعبیر «وجوب» و «ضرورت» استفاده می‌کنند، نه «اضطرار». گذشته از این، وجود انسان - و به تبع اختیار انسان - از خداوند است. بنابراین تعبیر «اضطرار در اختیار» از این منظر نیز شایسته انسان است، نه خداوند.

نگاه برتری نیز وجود دارد و آن، این است که حق - سبحانه - فاعل تام است، ولی انسان به نحو طولی تحت تسخیر خداوند است. بنابراین اختیار او در مقابل اختیار حق، شایسته نام «اختیار» نیست، بلکه اساساً اختیار انسان در قبال اختیار حق نیست، بلکه جلوه‌ای از اختیار حق است: «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹)؛ چنان که علم انسان جلوه‌ای از علم حق در مرتبه خود - یا به تعبیر قرآن - شیئی از همان علم حق است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵).

پس از جهات گوناگون می‌توان گفت: انسان «مضطر در اختیار» است و اختیار او اختیار استقلالی نیست. با همه اینها، این تعبیر فلاسفه، مانند نفی افعال اختیاری از انسان در برخی آیات (انفال: ۱۷)، زمینه مناسبی برای سوء برداشت دارد: «فلاسفه... چیزی جز یک اسم بی‌مسمای از اختیار باقی نگذاشته‌اند. لذاست که... به جبر و اضطرار ماسوی‌الله تأکید و تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه: ... "فکل مختار غیرالواجب الا اول مضطر فی اختیاره، مجبور فی افعاله..." (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۲) و به تعبیر دیگر، از نظر فلسفی، قدرت منحصر در خداوند است و ممکنات - درواقع امر - از این کمال بی‌بهره بوده، همگی مسخر واجب‌الوجودند» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰).

اشتباه نویسنده محترم این است که:

اولاً، به فرمایش علامه طباطبائی در پاورقی عبارتی که نقل و به اشتباه تفسیر کرده، توجه نموده است، وگرنه - دست‌کم - جبر را به همه فلاسفه نسبت نمی‌داد. علامه طباطبائی ذیل عبارت صدرالمتألهین که نقل قولی از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱) است، می‌نویسد: «المراد بكونه مضطراً فی اختیاره أنه جعل مختاراً، لا باختیار منه، بل خلق كذلک، و المراد بكونه مجبوراً فی أفعاله أن لغيره دخلاً فی تمام فاعليته؛ فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد، سواء فی ذلك أفعاله الاضطرارية و الاختيارية؛ و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض و الأمر بين أمرين» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۲).

ثانیاً، همه مطالب ابن‌سینا و صدرالمتألهین را ملاحظه نکرده است، وگرنه متوجه می‌شد که این دو فیلسوف بزرگوار به صراحت، عقیده خود را «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» معرفی می‌کنند.

ثالثاً، مانند اشاعره و معتزله تصور می‌کند که یا همه قدرت و اختیار و علم برای خداوند است و برای انسان نیست (دیدگاه اشاعره)، یا بخشی از قدرت برای خداوند است و بخشی از آن برای انسان (دیدگاه معتزله)،

درحالی‌که فلاسفه و عرفا، همچون شرع مقدس اسلام معتقدند: همه قدرت، همه اختیار، همه علم و... برای خداوند است: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (بقره: ۱۶۵)؛ «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹)؛ «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (یونس: ۶۵؛ نساء: ۱۳۹)؛ و در عین حال، انسان و سایر موجودات نیز در طول قدرت و اختیار و علم او، حقیقتاً قدرت و اختیار و علم دارند: «أَنَّ هَذَا الْمَسْمُومَ بِالْإِرَادَةِ أَوْ الْمَحْبُوبَةَ أَوْ الْعَشِقَ أَوْ الْمَيْلَ... سَارَ كَالْوَجُودِ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۰).

درواقع، این ادعای نویسنده محترم که می‌گوید: «از نظر فلسفی، قدرت منحصر در خداوند است و ممکنات - درواقع امر - از این کمال بی‌بهره... اند» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰). سخن اشاعره است، نه سخن فلاسفه و عرفا. فلاسفه و عرفا و بسیاری از متکلمان از یکسو، همه قدرت را از خداوند می‌دانند و همگان را مسخر او می‌شمارند: «به عقیده الهیین، همه فاعل‌های جهان، اعم از مجرد و مادی، تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیت‌ها قرار دارد. از این‌رو، هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر می‌گویند: «أَنَّ فِعْلَ زَيْدٍ... فَعَلَهُ بِالْحَقِيقَةِ دُونَ الْمَجَازِ... أَنَّ نِسْبَةَ الْفِعْلِ وَالْإِيجَادِ إِلَى الْعَبْدِ صَحِيحٌ كِنِسْبَةِ الْوَجُودِ... إِلَيْهِ... فَالْإِنْسَانَ فَاعِلٌ لَمَا يَصْدُرُ عَنْهُ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۴).

نتیجه‌گیری

مشکل اساسی اهل «تفکیک» در بحث «علم پیشین» و «اختیار»، به تحلیل نادرست ایشان از اختیار و تصور نادرست آنها در باب علم بازمی‌گردد. از یکسو، ایشان درک نادرستی از مفهوم و معنا و حقیقت «اختیار» یا - به قول خودشان - «اختیار حقیقی» دارند و تصور می‌کنند که اختیار با ضرورت نمی‌سازد؛ و چون فقط امور ضروری را می‌توان پیش‌بینی کرد، پس فعل اختیاری را نمی‌توان پیش‌بینی نمود. از سوی دیگر، ایشان تصور نادرستی در باب علم دارند و می‌پندارند: علم اگر معلوم بخواهد، معلوم موجود و محقق در خارج می‌خواهد. بنابراین باید علم پیشین خداوند را علم بدون معلوم تلقی کرد.

درباره نادرستی تحلیل برخی پیروان مکتب «تفکیک» از حقیقت «اختیار» و تنافی آن با «ضرورت»، شواهدی از سخنان خود نویسنده محترم ذکر و نشان داده شد که ایشان خود نیز ناگزیر پذیرفته است که کار ضروری و یک‌طرفه هم می‌تواند اختیاری باشد. همچنین نشان داده شد که نویسنده محترم به صورت موجه جزئیة اعتراف کرده است که می‌شود بعضی از افعال اختیاری را پیش‌بینی کرد؛ اما در این صورت، ثابت می‌شود که مشکل پیش‌بینی کردن افعال اختیاری، به اختیاری بودن آنها مربوط نمی‌شود.

درباره نادرستی تحلیل ایشان از علم و رابطه آن با معلوم نیز - ان شاء الله تعالی - در نوشتاری مستقل بحث خواهیم کرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- تقوی‌اشتهاردی، حسین، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، *تنقیح‌الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رحیمیان، محمد و سعید رحیمیان، ۱۳۹۳، «کارآمدی عقل در ارزش‌گذاری گزاره‌های اخلاقی (ریشه‌یابی منشأ حسن و قبح عقلی)»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۸، ص ۸۹-۱۰۸.
- رحیمیان، علیرضا و سعید رحیمیان، ۱۳۹۵، «علم پیشین‌الهی و فعل اختیاری انسان»، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال سیزدهم، ش ۵۱، ص ۱۱۰-۱۳۶.
- رحیمیان، علیرضا، ۱۳۹۶، *مسأله علم‌الهی و اختیار: واکاوی علم پیشین‌خداوند و اراده آزاد انسان*، قم، دلیل‌ما.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *الخلل فی الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۹، *کتاب الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، بی‌تا، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی