


نوع مقاله: پژوهشی

## نقد دیدگاه کلارک پیناک در باب «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه

محمدابراهیم ترکمانی / دکترای کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث

E.Torkamani@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-5237-5769

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۹  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

کلارک پیناک (از مؤسسين الهیات گشوده) معتقد است، اگرچه همه الهی دانان (اعم از سنتی و گشوده) متفق اند که خداوند دارای «علم مطلق» است و بر مبنای علم به گذشته، اکنون و آینده است که می داند چه خواهد کرد، لکن الهی دانان گشوده معتقدند که هیچ موجودی (حتی خداوند) نمی تواند به نحو «پیشین» بداند که انسان آزاد دقیقاً در آینده چه فعلی انجام خواهد داد؛ زیرا: اول، علم به آینده منطقاً ناممکن است (چون یا ناموجود است یا بکلی مبتنی بر امکان است)؛ دوم، «از پیش دانستن فعل اختیاری» در تعارض با آزادی انسان و خداست؛ سوم، این امر در تعارض با دو آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد به خداوند» است. در مقابل، با نگاهی بر آثار متکلمان امامیه درمی یابیم که نقدهایی جدی بر دیدگاه پیناک وارد است؛ از جمله به دلایل متعدد منطقی و روایی، خداوند عالم به خود و غیر خود است و این علم موجب سلب اراده او و انسان نیست و با دیگر آموزه های وحیانی، از جمله «تدبیر» و «اعتماد»، تعارضی ندارد. در این مقاله، مؤلف با روش توصیفی - تحلیلی درصدد نقد دیدگاه پیناک درباره «علم پیشین خداوند به آینده» از منظر متکلمان امامیه است.

کلیدواژه ها: آزادی، الهیات گشوده، پیناک، جبر، علم پیشین، متکلمان امامیه.

به‌طور کلی یکی از دلایل پیدایش انواع الهیات، اختلاف در تبیین اوصاف الهی است. الهیات گشوده‌گرایشی فلسفی - الهیاتی است که خود را انجیل‌باور می‌داند و بر آن است تا علاوه بر حفظ تعهد خود به کتاب مقدس، تفسیری نوین و تصویری منطقاً منسجم از صفات خداوند (و لوازم آن) و ارتباط او با انسان‌ها بیان کند (پیناک و دیگران، ۱۹۹۴، ص ۷). ایشان بسیاری از اوصافی را که الهی‌دانان مسیحی سنتی برای خداوند برمی‌شمارند (از جمله تعالی مطلق، علم پیشین مطلق، حاکمیت مطلق، تغییرناپذیری و...)، نه مبتنی بر کتاب مقدس، بلکه الهام گرفته از فلسفه یونان می‌دانند و در مقابل معتقدند که الهیات گشوده‌تصویری از خداوند ارائه می‌کند که از مهم‌ترین ثمرات آن، به‌رمغان آوردن «عشق» و «آزادی» برای انسان (و خداوند) است. از برجسته‌ترین الهی‌دانان گشوده، کلارک پیناک (۱۹۳۷-۲۰۱۰م) است. وی معتقد است که در ترسیم اعتقادات دینی، اگرچه سنت و فلسفه باید مورد توجه قرار گیرد، اما «کتاب مقدس» دارای بیشترین اهمیت است و بر این مبنای آموزه‌های الهیات سنتی باید مورد نقادی جدی قرار گیرد.

از بنیادی‌ترین مباحث مناقشه‌انگیز میان الهیات مسیحی سنتی و الهیات گشوده، مسئله «علم پیشین خداوند به آینده» است. پیناک معتقد است:

این عقیده - که از آموزه‌های محوری الهیات سنتی است - برگرفته از نگاه باستانی یادگار از زمان‌های اولیه و مبتنی بر غریزه انسان است تا در سایه آن بتواند کنترل و حمایت خدای آگاه از آینده را حس کرده و ترس از بروز حوادث ناگوار و خطرات محتمل را از خود بزاید؛ حال آنکه امروز باید گزینه دیگری را مدنظر قرار داد که بسیار جذاب است، و آن لذت تعامل عاشقانه واقعی با خداوند است که نویددهنده دنیایی با آینده‌ای نامتعیین و قابل شکل‌گیری برای انسان است (پیناک، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷-۲۴۵).

از این‌رو الهی‌دانان گشوده معتقدند که اگرچه خداوند اصولی کلی را در جهان‌پی‌ریزی نموده است که همواره ثابت و جاری است، لکن جزئیات اتفاقات آینده هنوز برای او معلوم نشده است. به بیان ایشان:

خدا گذشته، حال و چیزهای زیادی در مورد آینده (تا آنجا که قابل پیش‌بینی باشد) را می‌داند؛ زیرا او از سویی گرایش‌ها و اختیارات انسان‌ها و از سوی دیگر قوانین اساسی خلقت و چگونگی محقق کردن اهداف خویش را می‌داند؛ ولی نباید فراموش کرد که هنوز تاریخ به‌طور کامل محقق نشده و همه ممکنات واقعیت پیدا نکرده‌اند. خدا هر روز تصمیم می‌گیرد که در مورد جزئیات چه کاری انجام خواهد داد (ساندرز، ۲۰۰۷، ص ۱۹۴-۲۰۶).

از پژوهش‌هایی با موضوع نسبتاً نزدیک به مقاله حاضر می‌توان به دو مقاله «تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی» (ریاحی و همکاران، ۱۴۰۰) و «علم الهی از دیدگاه متکلمان شیعه و صدر المتألهین» (عالمی، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در مقاله اول، مؤلف معتقد است صدر المتألهین بر اساس مبانی وجودشناسی خود، تعریفی وجودی از علم ارائه می‌دهد که بر مبنای آن، علم عبارت از وجود چیزی برای چیز دیگر است. این تعریف سبب

ارائه تبیین خاصی از علم الهی از سوی صدرا شده است. براساس برون داد این پژوهش، توجه به تبیین وجودشناسانه صدرالمآلهین از علم باعث می‌شود که درک نحوه شکل‌گیری دیدگاه او درباره علم الهی و وجوه ابداعی آن نسبت به سایر دیدگاه‌ها آسان‌تر گردد. در مقاله دوم، مؤلف معتقد است که در «علم الهی به اشیا قبل از ایجاد آنها» آنچه موجب می‌شود که صدرالمآلهین راه و روش مستقلی را طی کند، اشکالاتی است که او بر روش متکلمان و حکمای پیش از خود وارد می‌داند. در این راستا صدرا برای تبیین دیدگاه خود از براهین عقلی بهره گرفته است. در نتیجه این پژوهش آمده است: «همان دیدگاهی را که صدرا در «علم بعد از ایجاد» اتخاذ می‌کند - که آن را عین فعل می‌داند - همان را (با عمومیتش) در مورد جزئیات مادی نیز می‌پذیرد».

وجه تمایز این پژوهش با دو مقاله پیشین در دو امر است: اول آنکه در این مقاله، مؤلف مشخصاً به بررسی آرای کلارک پیناک در باب «علم پیشین خداوند به آینده» پرداخته است (که فاقد پیشینه است)؛ دوم، در این مقاله سعی شده است که دیدگاه پیناک از منظر متکلمان امامیه مورد نقد قرار گیرد. با توجه به بی‌سابقه بودن این دو امر، امید است که این پژوهش برای خوانندگان مفید واقع شود.

در بیان اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث باید گفت: از آنجاکه تصور انسان از خداوند و چگونگی اوصاف او بن‌مایه اعتقادی جمیع ادیان توحیدی است و کیفیت آن تأثیر شگرفی در جهان‌بینی (و بالتبع حیات) انسان می‌گذارد (به‌نحوی که بدیهی است کیفیت زندگی فردی که خود را به‌مثابه شیئی بی‌اختیار تحت جبر حاکمی مستبد می‌بیند، متفاوت با کیفیت زندگی انسانی است که معتقد به ارتباطی عاشقانه و آزاد با خداوند است). تبیین مدعی الهی‌دانان مسیحی در این حوزه و نقد آن از دیدگاه متکلمان امامیه می‌تواند در روشن نمودن اذهان پژوهشگران و راهنمایی ایشان در جهت کشف قول صواب تأثیرگذار باشد.

در این پژوهش، سؤال اصلی این است که از منظر متکلمان امامیه چه نقدی بر دیدگاه پیناک در «علم پیشین خداوند به آینده» وارد است؟ در ذیل آن، چه نقدی بر عقیده پیناک در ممکن نبودن علم پیشین خداوند به آینده «به‌لحاظ منطقی» وارد است؟ همچنین تعارض «علم پیشین خداوند» با «آزادی خدا و انسان»، از دیدگاه متکلمان امامیه چگونه تبیین می‌شود؟ و در نهایت، آیا «علم پیشین خداوند به آینده» با مسئله «تدبیر» و «اعتماد به خدا» ناسازگار است؟ در تبیین مسئله، پس از ذکر هریک از مدعیات پیناک، نقد آن بیان می‌گردد.

### تبیین مسئله

پیناک معتقد است که الهی‌دانان گشوده سه دلیل در رد مدعی الهیات سنتی مبنی بر «علم پیشین خداوند به آینده» مطرح می‌کنند.

#### ۱. آینده به‌لحاظ ماهوی قابل پیش‌دانستن نیست

به‌بیان پیناک، «خداوند به هر چیزی که دانستن آن منطقیاً ممکن باشد (گذشته و حال)، علم جامع و قطعی دارد؛ ولی آینده اساساً متفاوت است» (پیناک، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷-۲۴۵). توضیح آنکه در خصوص آینده، دو نگاه وجود دارد:

عده‌ای (همچون الهی‌دانان گشوده‌معتدل) معتقدند که هرچند آینده‌ای واقعی وجود دارد که بتوان به آن شناخت پیدا کرد، اما خداوند به آن علم ندارد؛ یا دست کم به همه آنچه در آینده رخ می‌دهد، علم ندارد. بنابراین، از آنجاکه آینده فی‌نفسه امری ممکن است، خداوند نیز به آینده‌های ممکن، با لحاظ ویژگی امکانشان آگاهی دارد؛ یعنی به‌مثابه امری ممکن (آن‌گونه که هست)، نه امری محقق (آن‌گونه که نیست)؛ عده‌ای دیگر (همچون الهی‌دانان گشوده‌رادیکال) معتقدند که اساساً آنچه ما از آن به‌عنوان «آینده» نام می‌بریم، اصلاً وجود ندارد که بخواهد قابل دانستن باشد؛ لذا متعلق علم خداوند قرار نمی‌گیرد (چنان که نسبت قدرت خدا به محالات منطقی این‌گونه است). در نتیجه، منطقی‌اً نه خدا می‌تواند به آن علم داشته باشد و نه هیچ موجود دیگری. آنچه از واقعیت برخوردار است، تنها زمان حاضر است، نه گذشته و نه آینده (کلارک، ۱۹۷۳، ص ۶۵).

براین‌اساس، الهی‌دانان گشوده بر این باورند که اگرچه لوتر معتقد بود که آنچه خدا از پیش می‌داند، لزوماً اتفاق می‌افتد (زیرا در غیر این صورت، ممکن است خدا اشتباه کند)، لکن باید دانست: «اینکه خدا جنبه‌هایی از آینده را نداند، دانش او را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا علم خدا به دانستن کامل آینده وابسته نیست. در حقیقت، ماهیت پروژه خلقت این‌گونه است که آینده آن به‌طور کلی حل‌وفصل نمی‌شود؛ لذا به‌صورت یقینی قابل شناخت نیست» (پیناک، ۱۹۹۴، ص ۱۴).

### نقد و ارزیابی

در نقد مدعی پیناک به‌نظر می‌رسد که او علم پیشین خداوند به اموری را که کاملاً منفک از فعل اختیاری انسان باشد، پذیرفته و استبعادش در سازگاری علم پیشین با امور متأثر از اختیار انسان است؛ لکن باید متذکر شد که اکثر وقایع جهان (به‌تبع تصرفات انسان در طبیعت) می‌تواند متأثر از فعل انسان باشد. با این فرض، بسیاری از رخدادهای جهان از حیطة علم خداوند خارج می‌شوند و عملاً علم خداوند به سطح علم یک انسان تنزل می‌یابد، که واضح‌البطلان است. با این مقدمه، دیدگاه پیناک درباره «علم پیشین خداوند به آینده» به نقد و ارزیابی گذاشته می‌شود.

در آغاز بحث باید گفت، از مهم‌ترین اوصافی که متکلمان امامیه برای خداوند برمی‌شمارند، وصف «علم» است. ایشان «علم» را «حضور المعلوم عند العالم» می‌دانند و در تبیین علم خداوند به حوادث و اشیا معتقدند که موجودات به عین وجودشان (نه با صورتهایی که از آنها در ذهن ترسیم شود)، نزد خداوند حاضرند و معلوم او واقع می‌شوند. در حقیقت، «خدا عالم است» یعنی ذات، صفات و افعال او تماماً در محضر او حاضرند و هیچ‌گاه از علم و حضور حق غایب نمی‌شوند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۹۵). آنان این اعتقاد را مبتنی بر دلایل منطقی و روایی می‌دانند؛ از جمله خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم می‌فرماید: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)؛ آنچه آنان در پیش دارند و آنچه پشت سر گذاشته‌اند، می‌داند؛ حال آنکه [انسان‌ها] بدان دانشی ندارند. و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ»

عَلِمَهُ إِلَّا بِمَا شَاءَ...» (بقره: ۲۵۵)؛ آنچه در پیش رو و پشت سرشان است، می‌داند و آنان به چیزی از علم او، جز به آنچه بخواهد، احاطه نمی‌یابند.

در حقیقت، از آنجاکه خداوند خالق ماهیات و لوازم ایشان (از جمله زمانمندی و مکانمندی) است و محیط بر آنهاست، اساساً در درون این اضافات قرار نمی‌گیرد تا بتوان نسبتی بین او و وقایع تصور کرد؛ مثلاً بگوییم: امری به لحاظ زمانی یا مکانی به او نزدیک‌تر یا دورتر (یا گذشته و آینده) است. توضیح آنکه، «زمان» یکی از مخلوقات خداوند است که به‌مثابه ظرفی برای سایر پدیده‌های عالم قرار گرفته است و از آنجاکه «تغییر» لزوماً متوقف بر «گذر زمان» بر یک پدیده است و خداوند خود خالق زمان و مشرف و مسیطر بر آن است، لذا گذر زمان (تغییر) بر خداوند و شئون او (از جمله خالقیت) مترتب نمی‌شود؛ بلکه رخدادهای جهان تنها در نگاه ما انسان‌ها (که ناگزیر در درون ظرف زمان قرار گرفته‌ایم)، ظهور زمانی دارد؛ اما در محضر خداوند (که خالق و محیط بر زمان است)، همه مخلوقات دفعتاً (بدون گذر زمان) حاضر و در نتیجه معلوم اوست (حلی و فاضل مقداد، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲).

بر این مبنا، در نقد مدعی پیناک مبنی بر اینکه «خدا به امکانات متعدد و پیامدهای احتمالی آینده علم دارد؛ لکن علم پیشین خداوند به امور متعین در آینده به لحاظ منطقی ناممکن است»، باید گفت: از دیدگاه متکلمان امامیه، امور اعتباری تابع اعتبار معتبرند (واقعیت خارجی ندارند) و مادامی که اعتبار باشد، هستند و به مجرد برداشتن اعتبار ناپود می‌شوند (نظیر قدرت خداوند که به جمیع اشیا و ممکنات تعلق می‌گیرد؛ ولی نسبت آن به مقدرات در حال وجود با نسبت آن به مقدرات در حال عدم فرق دارد؛ چون در حال عدم، نسبت بالامکان است و در حال وجود، نسبت بالوجوب)؛ ولی حقیقت قدرت و علم، عوض‌شدنی نیست (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

توضیح اینکه از دیدگاه متکلمان امامیه، هر موجودی که دارای امتداد (جسم) است، هر قدری از آن در مقام قدر دیگر آن نیست؛ بلکه در مقام و مکان دیگری است؛ لذا هیچ مقداری از آن برای مقدار دیگرش حضور ندارد؛ و چون حضور ندارد، علم به آن ندارد؛ چراکه در علم و ادراک به هر چیز، باید آن چیز معلوم برای ادراک‌کننده حاضر باشد. اگر شخصی خود را ادراک می‌نماید، ذات خودش برای خودش حاضر است و اگر غیر را ادراک می‌کند، باید ذات غیر (یا صورتش) در خیال مدرک باشد؛ چراکه دانستن هر چیز عبارت است از ظاهر و منکشف شدن آن چیز برای ادراک‌کننده؛ و ناچار حضورش لازم است تا مکشوف شود؛ لکن خداوند چون علت تامه اشیاست (و به‌واسطه آنکه ذاتش برای خودش حاضر است و خودش هم عین وجود و حیات صرف است)، علم به ذات خود دارد؛ پس علم به تمام اشیا قبل از ایجاد آنها دارد (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

به بیان روشن‌تر، نظام دنیا این‌گونه است که هر چیزی برای یک شخص حاضر و برای سایر اشخاص غایب است؛ چراکه هر انسانی مخلوق محدودی است که نمی‌تواند از طوری که آفریده (و تحدید) شده است، تجاوز کند؛ لکن این امر برای خداوند صادق نیست و همه چیز برای او حاضر است؛ چراکه او محیط به جمیع ماسواست

(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۵۴)؛ چنان‌که آیه مبارکه «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)، حاکی از عمومیت علم خدا و حاوی این مطلب است که هر آنچه ممکن است متعلق علم مخلوقات قرار گیرد (هرچند علم به آن برای بعضی محقق و برای بعضی دیگر نامحقق باشد)، همگی برای خداوند معلوم است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸۳).

همچنین بر مبنای آیات دیگری از قرآن کریم، از جمله «قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۰۹)، «وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۱۶) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵)، علم تام به غیب، منحصرأز آن خداست. در تبیین «غیب» باید گفت: اساساً غیب و شهود دو مفهوم نسبی‌اند که برای مدرکات انسان - که علم و هستی‌اش محدود است - به کار می‌روند؛ به نحوی که آنچه در شعاع دید و شنوایی و سایر حواس ما قرار دارد، برای ما «شهود» است و آنچه از حوزه دیدن و شنیدن ما بیرون است، نسبت به ما «غیب» محسوب می‌شود. اگر فرضاً قدرت دید ما نامحدود بود (و به داخل و باطن اشیا و ذرات عالم نفوذ می‌کرد)، آنگاه همه چیز برای ما شهود می‌بود. براین اساس، از آنجاکه همه چیز (غیر از ذات خداوند) محدود است، برای همه آنها غیب و شهود وجود دارد؛ ولی چون ذات خدا نامحدود است و همه‌جا حضور دارد، همه چیز برای او شهود است و غیب درباره ذاتش مفهوم ندارد؛ لذا اگر می‌گوییم خداوند عالم الغیب و الشهاده است، یعنی آنچه برای ما غیب یا شهادت محسوب می‌شود، برای او یکسان و مشهود است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۵۳، ج ۱۰، ص ۱۳۹).

براین اساس، متکلمان امامیه معتقدند که نسبت علم خداوند به معلومات، به حصر عقلی از سه حال خارج نیست: یا آنکه هیچ معلومی را نمی‌داند (که محال است؛ چراکه به خودش علم دارد)؛ یا بعضی را می‌داند و بعضی را نمی‌داند (که محال است؛ چراکه ترجیح بلامرجح پیش می‌آید)؛ یا همه چیز را می‌داند: «يجب أن يعتقد أنه تعالى عالم بكلّ معلوم... و ليس علمه ببعض الأشياء أولى من علمه بالبعض الآخر؛ فإمّا أن لا يعلم شيئاً منها - و هو محال - [أو يعلم البعض دون البعض، و هو ترجيح من غير مرجح] أو يعلم الجميع، و هو المطلوب» (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰). بر این مبنای متکلمان امامیه چند استدلال بر «عالم بودن» خداوند ارائه می‌کنند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

اول، خداوند فاعل مختار (از جمله در خلق عالم) است (صغری)؛ هر فاعل مختاری به فعل خود عالم است (کبری)؛ پس خدا به فعل خود (جمیع ماسوی‌الله) عالم است (نتیجه). تبیین استدلال: افعالی که فاعل مختار انجام می‌دهد، از اراده و قصد او سرچشمه می‌گیرند؛ لذا محال است که فاعل مختار فعلی را اراده (قصد) کند، ولی به آن عالم نباشد؛ چراکه اراده، فرع بر تصور و تصدیق است. پس خداوند عالم به خود و جمیع ماسوی‌الله است (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

دوم، خداوند، فاعل افعال متقن و محکم است (صغری)؛ فاعل افعال متقن، عالم است (کبری)؛ پس خداوند عالم است (نتیجه). اثبات صغری، با سیر دقیق در آفاق برای انسان محقق می‌شود؛ کبرای استدلال نیز از بدیهیات است؛ چراکه نه موجود جاهل و بی‌شعور و نه وقوع تصادف، هرگز قادر به برپایی چنین انسجامی نیست؛ «و یحب أن یعتقد أنه تعالی عالم، لأنه فعل الأفعال المحکمة المتقنة، و کل من کان کذلک کان عالماً بالضرورة» (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷).

سوم، خداوند مجرد است (صغری)؛ هر مجردی عالم به خود و غیر خود است (کبری)؛ پس خداوند عالم به خود و غیر خود است (نتیجه)؛ چراکه «التعقل و التجرد متلازمان»؛ یعنی تعقل (ادراک کلیات) با تجرد (مجرد بودن از ماده)، تلازم دارد و نسبت بین آن دو «تساوی کلی» است. لذا هر موجود مجردی عاقل است؛ زیرا مانع تعقل، «ماده» است و موجود مجرد از این مانع مبراست. پس هر موجود مجردی، عاقل و مدرک خود و غیر است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۶).

چهارم، خداوند علت‌العلل است (صغری)؛ علم به علت سبب علم به معلول است (کبری)؛ پس چون خداوند عالم به خود است، به معلول خود (ماسوی‌الله) نیز عالم است (نتیجه). دیگر آنکه همه موجودات در برابر علم او مساوی‌اند؛ چه از امور جزئی (تصور زید و عمرو و...) باشند، چه از امور کلیه (به‌معنای منطقی و فلسفی آن)؛ و چه موجود در جهان خارج (همه موجودات خارجی) باشند، چه از حقایق متصوره در ذهن (وجودات و صور ذهنیه)؛ چراکه همه این امور، از جمله ممکنات‌اند؛ وگرنه در ذهن انسان منقش نمی‌شدند. همچنین «ذهن»، خود مرحله‌ای از «خارج» است. لذا صور ذهنیه هم از جمله صور وجودیه‌اند؛ چه صورت امور خارجی (مثل شجر و انسان) باشند، چه صورت یک امر عدمی که از امور ممکنه است، ولی هنوز موجود نشده (مانند کوهی از یاقوت) و چه اموری که در خارج متمتع‌الوجودند (شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و دور و تسلسل)؛ چراکه محالات خارجی، ممکنات ذهنیه‌اند. پس علم خدا نامتناهی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۵؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸).

همچنین بر مبنای «واجب‌الوجود بودن» و «تجرد ذات خداوند» باید گفت: اگر امری برای خداوند معلوم باشد، لازم می‌آید که تمامی امور دیگر نیز معلوم او شود؛ چراکه اولاً نیاز خداوند به غیر خود (در هیچ امری) پذیرفتنی نیست؛ ثانیاً نسبت ماسوی‌الله با ذات مجرد خداوند یکسان است و تفاوتی وجود ندارد. به‌بیان علامه حلی، این دلیل بر دو استدلال مبتنی است. استدلال نخست آنکه همه ماسوی‌الله ممکن‌الوجودند (صغری)؛ هر ممکن‌الوجودی (حتی با فرض سلسله ممکنات، که جملگی در طول قدرت و اراده خداوندند)، مستند به واجب‌الوجود است (کبری). پس همه موجودات (مستقیم یا غیرمستقیم) معلول خداوندند (نتیجه). استدلال دوم آنکه خداوند عالم به ذات، صفات و افعال خویش (با همه لوازم آن) است (صغری). علم به علت (یعنی ذات خداوند)، مستلزم علم به معلول (ماسوی‌الله) است (کبری). پس خداوند عالم به موجودات دیگر است (نتیجه) (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۸۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۰۱). بر این مبنای، متکلمان امامیه معتقدند که

حیطه علم الهی به قدری عمومیت دارد که هرآنچه شایسته دانسته شدن باشد (از جمله تمام ممکنات و بلکه معدومات و ممتنعات)، در آن جای می‌گیرد.

براین اساس از دیدگاه متکلمان امامیه، از آنجاکه خداوند به همه ماهیات و وقایع (و معروضات و لوازم آنها) عالم است، لذا «جزئیات زمانمند» نیز در حیطه علم الهی است. توضیح آنکه، تغییر در حقیقت ذات حق و حقیقت علم (که به اعتقاد امامیه عین ذات حق است)، محال است؛ زیرا امری است مجرد. حقیقت آن است که آنچه متغیر است، یک سلسله نسبت‌ها و اضافات (امور اعتباریه) است که ما اعتبار می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم در این لحظه نشستن فرد، در لحظه دیگر خواب او و در لحظه سوم قیام او، معلوم حق است. بدیهی است امور اعتباریه تابع اعتبار معتبرند و واقعیت خارجی ندارند و مادامی که اعتبار باشد، هستند و به مجرد برداشتن اعتبار، نابود می‌شوند؛ نظیر قدرت خداوند که به جمیع اشیا و ممکنات تعلق می‌گیرد؛ ولی نسبت آن به مقدرات در حال وجود با نسبت آن به مقدرات در حال عدم فرق دارد؛ ولی حقیقت قدرت، عوض شدنی و کسی نمی‌گوید که خداوند قادر بر جزئیات نیست. لذا در علم به جزئیات نیز تفاوت، نه در علم الهی، که در نسبت‌ها و اعتبارات است و تغییراتی که در موجودات زمانمند و مکانمند رخ می‌دهد، سبب تغییر در نسبت (اضافه) علم الهی با ایشان می‌شود، نه تغییر در خود علم الهی (یا ذات او) (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۳۳).

در نتیجه در نقد این مدعی پیناک که «به لحاظ منطقی علم خداوند به آینده تعلق نمی‌گیرد و این عدم تعلق، نقصی برای خداوند محسوب نمی‌شود»، باید گفت: از منظر متکلمان امامیه، از آنجاکه اولاً وجود خداوند و همه اوصاف او (از جمله علم الهی) مطلق است، ثانیاً خداوند خالق همه ماسوا (موجودات عینی و ذهنی) است و عالم به آنها (از جمله ممکنات زمانمند، معدومات و ممتنعات) است، ثالثاً اضافات زمانی و مکانی در حیطه زمان و مکان است، حال آنکه خداوند خالق آنها و محیط بر آنهاست، باید گفت: همان‌طور که گذشته و حال در مرثا و منظر خداوند است، آینده نیز تحت علم اوست.

## ۲. علم پیشین به آینده با آزادی انسان متعارض است

دومین استدلال الهیات گشوده این است که «از پیش دانستن فعل اختیاری» در تعارض با آزادی و اختیار انسان بوده و مستلزم تناقض است. پیناک معتقد است که اگر خداوند جزئیات آینده را به صورت پیشینی بداند، آینده از قبل متعین بوده، آزادی بشر توهم خواهد بود و تصمیمات انسان هیچ‌چیز را حل نخواهد کرد؛ چون اصلاً چیزی برای حل و فصل باقی نمی‌ماند. از این رو باید گفت که علم مطلق پیشین، جنبه‌هایی از آینده را (که به نوعی به تصمیمات ما وابسته است)، منتفی کرده، عملکرد ما و خدا (به عنوان اشخاص) را تهدید می‌کند. شکل منطقی ایراد پیناک چنین است: «اگر آزادی برقرار باشد، چگونه می‌شود یک جریان زمانی پیش از موعد مقرر شناخته شود؟ حقیقت این است که خداوند، به عنوان یک شخص زمانمند، جهان را به صورت متوالی می‌شناسد و افعالی را که در آینده آزادانه انتخاب می‌شوند، نمی‌شناسد» (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۰).



## نقد و ارزیابی

در ایراد دوم، بیناک معتقد است که خداوند اصولی اساسی (کلی) را در جهان پی‌ریزی کرده است که همواره ثابت و جاری است؛ لکن جزئیات رخدادهای آینده جهان هنوز برای او معلوم نشده است؛ چراکه علم مطلق پیشین خداوند، آینده نظام خلقت را به یک استقرار نهایی می‌رساند که رهاورد آن، تعطیلی اراده و تدبیر انسان و خداوند و در حقیقت، سلب آزادی ایشان است. از این رو «علم پیشین به وقایع آینده»، نه تنها آرامش‌بخش نیست، بلکه بیانگر نوعی جبر در نظام خلقت است.

در نقد این مدعا باید گفت: اگرچه متکلمان امامیه (همسو با بیناک) معتقد به وجود قوانینی کلی و ثابت در جهان‌اند (که از آن با عنوان «سنن الهی» یاد می‌کنند)، لکن ایشان علم خدا به رویدادها را منجر به موجبیت خداوند یا انسان نمی‌دانند. به اعتقاد متکلمان امامیه، اگر منظور از موجب بودن علم الهی این باشد که هرچه خداوند به آن علم دارد، الا و لابد واجب‌الصدور است (جبراً در خارج حادث می‌شود)، باید گفت که خداوند به ذات خود هم عالم است؛ درحالی که ذات او ازلی و قدیم است (و حدوث آن معنا ندارد). همچنین او به معدومات ممکن‌الوجود (و حتی ممتنع‌الوجود) هم علم دارد؛ درحالی که تحقیقی در کار نیست؛ پس علم، سبب حدوث و تحقق نیست. اگر هم منظور این است که هرچه در خارج انجام می‌پذیرد، مطابق علم خداست، باید گفت که صرف علم موجب جبر نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۸)؛ چنان که مثلاً علم ما به غروب آفتاب، موجب وقوع آن نیست؛ یعنی علم پیشین، تأثیر علی بر وقایع طبیعی - و بالاتر از آن - بر افعال اختیاری انسان ندارد؛ چراکه علم ازلی که «وجود علمی» دارد، نمی‌تواند بر فعل انسان که «وجود عینی» دارد، مؤثر واقع شود (رحمتی، ۱۳۹۳). ایشان خدا را وجودی قادر و مختار می‌دانند؛ ولی به قدرت و اختیار ذاتی (نه زاید)؛ زیرا «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»؛ چنان که مبادی دیگر در فعل خدا (حیات و علم و ادراک و مشیت) نیز همگی ذاتی و سرمدی‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۸۸).

در باب آزادی و اختیار انسان نیز متکلمان امامیه معتقدند که اراده خدا، به فعل انسان «به انضمام قیودش» تعلق می‌گیرد، نه صرف فعل. در واقع فعل انسان با همه حقیقت آن (یعنی مسبوق به مبادی وقوع، از جمله ادراک، قدرت و اراده انسان)، در علم ازلی گذشته است؛ لذا خداوند همان گونه که به فعل او علم دارد، به ذات و اوصاف او هم عالم است؛ یعنی می‌داند که شخص، به قدرت و اراده و اختیار خود کتابت خواهد کرد. بدیهی است که حرکت دست کاتب همچون حرکت دست مرتعش نیست و متوقف بر اراده انسان است (قاضی قمی، ۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۴).

دیگر آنکه اگر فعل انسان، نه از روی اختیار، بلکه از سر ایجاب [علم و قدرت خداوند] بود، اساس «تکلیف» منتفی می‌شد؛ چراکه تکلیف بندگان به اعتبار آن است که برای آنها قدرتی در ارتکاب است و ایشان آن قدرت را در انجام آن فعل صرف می‌کنند؛ والا اگر برای آنها قدرتی در ارتکاب به فعل وجود نداشته باشد، (بلکه تنها قدرت خداوند باشد که در کار است) و افعال بندگان صادر از آنها (متوقف بر اراده آنها) نباشد، مؤاخذه ایشان در انجام فعل قبیح، ممتنع (باطل) است؛ چراکه در این فرض، عمل قبیح نه با اراده و قدرت انسان، که به اراده خداوند انجام شده

است؛ بنابراین عقوبت انسان بر این فعل، قبیح است؛ و شکی نیست که خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود؛ پس اساس تکلیف بر مدار اراده انسان است (حلی و فاضل مقداد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷). از همین رو آیات متعددی از قرآن کریم مؤید آزادی و اختیار انسان است: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا» (مزل: ۱۹) و «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت: ۴۰).

بدین ترتیب، متکلمان امامیه در پاسخ به اشکال عده‌ای (همچون جبریون) که معتقدند «خدا می‌دانست که انسان‌های کافر و فاسق در نهایت بدکار می‌شوند؛ پس اگر آنها مؤمن و عادل شوند، علم خدا جهل می‌شود»، می‌فرمایند: جبریون پنداشته‌اند که علم الهی مستقل از نظام اسباب، به وقوع (یا عدم وقوع) حوادث جهان تعلق گرفته و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند. با این تصور، باید وقایع جهان به‌گونه‌ای کنترل شود تا در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می‌کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می‌کند، گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است، با آنچه واقع می‌شود، مطابقت کند و مغایر نباشد. در این فرض، باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده انسان سلب شود و اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید تا علم خدا جهل نشود؛ لکن حقیقت آن است که علم ازلی الهی از نظام سببیت جهان جدا نیست و آنچه علم الهی اقتضا می‌کند، وقایع این جهان است با همین نظامی که دارد. علم الهی به‌طور مستقیم و بلاواسطه، نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن؛ بلکه به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش تعلق گرفته است. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار «بالاجبار» صادر شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۹).

در حقیقت، در اینجا علم خدا از قبیل علم فعلی و قضا و قدری نیست (که سبب ایجاد اشیا در خارج باشد)؛ بلکه او اختیار و داعی و خلق و خوی بندگان و بالتبع آنچه خواهند کرد را می‌داند؛ مانند علم ما به اعمال دوستان و آشنایان خود؛ چون از خلق و خو و عادات آنها آگاهییم. پس علم ما تابع فعل آنهاست، نه فعل آنها تابع علم ما. خدای تعالی انسان را مجبور به کاری نمی‌کند؛ اما می‌داند که آنها چه خواهند کرد (حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۸). «العلم لا یکون علماً إلا إذا طابق المعلوم، فیکون تابعاً للمعلوم، فلو کان مؤثراً فی المعلوم کان المعلوم تابعاً له، فیدور. و إذا لم یکن مؤثراً لم یلزم الإیجاب» (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۳).

توضیح آنکه علم انسان به اشیا از نوع علم انفعالی (تابع معلوم) است؛ یعنی باید اولاً معلومی محقق باشد و ثانیاً صورتی از آن در ذهن ما منقش شود تا ذهن ما با تأثر از آن، عالم شود؛ ولی علم خداوند علم فعلی (علم معلوم‌آفرین) است. چنین علمی قبل از خلقت اشیا بوده است. پس تمام این تغییرات، همه تحت پوشش علم حق‌اند و از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است و موجودات (با همه تغییرات) معلول خدایند، پس معلوم او نیز هستند و او قبل و بعد آن را تا بی‌نهایت می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۷): «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴). براین اساس اراده دانستن در خدا، عبارت از اراده ایجاد کردن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۲؛

حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۴؛ یعنی وقتی خداوند بخواهد به چیزی عالم شود، آن را خلق می‌کند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ "كُنْ فَيَكُونُ" (بقره: ۱۱۷)؛ لَا يَصَوْتُ يَرَعُ وَ لَا يَدَاءِ يَسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلِمَةٌ سُبْحَانَ فِعْلٌ مِنْهُ أَنشَاءُ» (طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

در تبیین بیشتر مطلب در قالب مثال می‌توان گفت: اگر علم خداوند تعلق بگیرد به اینکه چوبی به‌زودی با آتش بسوزد، این علم باعث می‌شود که این سوختن محقق شود؛ اما نه مطلق سوختن؛ بلکه سوختن با این قید که به‌وسیله آتش باشد؛ زیرا چنین سوختنی متعلق علم حق قرار گرفته است، نه هر سوختنی (چه با آتش، چه با غیر آتش). همین‌گونه است اگر علم خدا به این تعلق گیرد که شخصی به‌زودی عملی را به اختیار و اراده خود انجام دهد (یا به‌سبب عملی اختیاری، شقی شود). چنین علمی تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه صدور آن عمل از آن انسان با اختیار و اراده خودش صورت گیرد؛ نه صدور آن عمل به هر صورت (چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد) تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچ‌گونه رابطه تأثیری نباشد. بنابراین، علم خدا به عمل انسان، اختیار را از انسان سلب نمی‌کند و جبر پیش نمی‌آورد؛ هرچند معلوم او از علمش تخلف‌پذیر نباشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۶).

در نتیجه، از دیدگاه متکلمان امامیه، مدعای الهیات گشوده بر اینکه علم پیشین خداوند به وقایع، منجر به از دست رفتن اراده او و انسان می‌شود و به موجب شدن ایشان می‌انجامد، مطرود است و ایشان معتقدند که علم خداوند به هر چیزی (از جمله افعال انسان) به‌انضمام تمامی قیود آن (از جمله اراده فاعل) است؛ که این امر «ایجاب» را منتفی می‌سازد.

### ۳. علم پیشین به آینده با دو آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد انسان به خداوند» متعارض است

به‌اعتقاد الهی‌دانان گشوده، عقیده «علم مطلق پیشین خداوند» در تعارض با دو آموزه مهم «تدبیر الهی» و «اعتماد انسان به خداوند» است. پیناک در تبیین این مدعا معتقد است که با فرض علم مطلق پیشین برای خداوند، دیگر فضایی برای تدبیر او باقی نمی‌ماند؛ چراکه همه رخدادها به‌صورت یقینی پیش‌بینی شده و معین هستند و امکان بروز خطایی در روند تاریخ وجود ندارد که مستلزم تدبیر خداوند باشد. بدیهی است که تدبیر تنها در شرایطی می‌تواند تحقق یابد که خداوند حاکم بر دنیایی مشتمل بر موجودات واقعاً آزادی باشد که او هر لحظه باید به آنها پاسخ دهد؛ لذا اعتقاد به مدبر بودن خداوند مبتنی بر این اصل است که جهان یک پروژه گشوده (نامتعین) است و او باید درباره چگونگی رسیدن به اهداف خود فکر کند. چنان‌که بر مبنای کتاب مقدس، او یک شخص مدبر و تواناست که قدرت مقابله با همه شرایط احتمالی پیش رو را دارد و اصلاً نیازی به علم مطلق پیشین به همه جزئیات آینده ندارد. از این رو باید گفت: هیچ چیز (از جمله افعال او) قبل از ایجاد، مقدر نشده است (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۲).

به‌اعتقاد پیناک، اگرچه الهی‌دانان سنتی تصور دنیای عاری از مشکل – که در آن همه‌چیز از پیش تنظیم شده است – را دوست دارند، لکن باید دانست که در این صورت، خدا بازنشست می‌شود؛ زیرا هیچ کاری برای انجام دادن برایش باقی نمی‌ماند. در مقابل، از منظر الهیات گشوده، خداوند همیشه در روابطی دوجانبه است. پیناک می‌نویسد:

اهداف خدا را می توان خشتی کرد؛ زیرا او به موجودات «آزادی» بخشیده است؛ اما نباید فراموش کرد که خدا صبر و مهارت لازم برای مقابله با هر چیز در هر زمان را دارد. در عباراتی از کتاب مقدس آمده است که خدا ذهن خود را تغییر می دهد و در صورتی که یک عملی بیهوده باشد، عمل دیگری را امتحان می کند. این تصور که او مجبور باشد بر پروژه های سلطنت کند که هر جزء آن، مکان تعیین شده خود را داشته باشد، بسیار خسته کننده خواهد بود؛ چون در این صورت، فضایی برای بروز تدبیر الهی باقی نمی ماند (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۳).

دیگر آموزه مهم کتاب مقدس که مبتنی بر عدم اطلاق اوصاف خداوند (از جمله علم پیشین) است، مسئله «اعتماد» به خداست؛ چراکه اگر همه اوصاف خداوند مطلق باشد، دیگر بحث اعتماد جایگاهی پیدا نمی کند. گویی «مطلق» دانستن اوصاف الهی، نوعی ضمانت است بر اینکه خدا و پروژه خلقت به بهترین نتیجه ممکن برسند. به نظر پیناک، در این دیدگاه نوعی عجز (یا ترس) از عدم تحقق اهداف نهفته است (پیناک، ۱۹۹۴، ص ۲۴). او می گوید: «چرا به خدا به عنوان وابسته شناختی به جهان، و به تغییر علمش به عنوان تغییر تاریخ نگاه نکنیم؟ نتیجه این نگاه، ظهور آینده ای است که هر چه با خدا پیش می رویم، مملو از فرصت و وعده است» (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۲).  
از دیدگاه پیناک:

به لحاظ منطقی، اعتماد به خدا برای ایجاد تغییر در آینده، تنها در صورتی معقول است که آینده تا حدودی گشوده باشد. باید گفت: الهیات سنتی با ایده کمال مطلق الهی همراه شده است؛ چراکه این تأکیدات، بیگانه از کتاب مقدس و تجربه مسیحیان است. این نگون بختی الهیات مسیحی است که با وجود وحی از خدای زنده، اندیشه مسیحیت باید به مفاهیمی از خدا بدل شود که با تعبیر کتاب مقدس بیگانه است (پیناک، ۱۹۸۹، ص ۱۰۴).

او علت اینکه الهی دانان سنتی بی هیچ شکی (به شکل ناامیدکننده ای) معتقد به حاکمیت مطلق و پیشگویی دقیق خداوند هستند را اضطراب از این امر می داند که بدون این دو ویژگی، نه خدا و نه انسان نمی توانستند مطمئن باشند که برنامه های جهان به نتیجه مطلوب برسند. به بیان پیناک:

الهی دانان سنتی نمی دانستند که چگونه خدا - جز با مشت آهنین (قدرت و حاکمیت مطلق) و توپ کریستالی (علم مطلق) - می تواند در رستگار کردن انسان ها موفق باشد و نگران هستند که او نتواند به اهدافش برسد؛ اما الهیات گشوده به خدا اعتماد دارد تا آنچه وعده داده است را عملی کند و اجازه نمی دهد ترسی به وجود آید. خداوند تمام شرایط محتمل را می داند، بنابراین هرگز در تنگنا قرار نمی گیرد. او همچنین می داند که قصد انجام چه کارهایی دارد و پیامد آنها چیست. به هر حال درجه ای از عدم اطمینان در مورد آینده وجود دارد؛ اما خداوند دامنه (حدود) امکانات موجود در آن را می فهمد (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۳).

## نقد و ارزیابی

در نقد مدعای پیناک بر اینکه «علم پیشین الهی ناقص جایگاه "تدبیر" است؛ چراکه با وجود علم به همه وقایع آینده، دیگر "تدبیر" فرصت ظهور نمی یابد؛ حال آنکه توانایی و تدبیر، خدا را از علم پیشین بی نیاز

می‌سازد»، باید گفت: تدبیر در لغت از ماده «دبر» است که به معنای دنباله و عقبه چیزی است؛ یعنی چیزی را پشت سر چیزی یا امری را به دنبال امر دیگری قرار دادن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷۰). خدای تعالی حوادث را یکی پس از دیگری (مانند سلسله زنجیری که پشت سر هم و متصل میان آسمان و زمین باشد)، قرار می‌دهد؛ چنان که فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹).

در معنای اصطلاحی تدبیر، متکلمان امامیه معتقدند که تمام افعال خداوند (خلقت موجودات و روزی دادن و هدایت آنها) را می‌توان در «خلق و تدبیر» خلاصه کرد و در واقع این دو امر توأم با یکدیگرند؛ چراکه اساساً تدبیر، نوعی آفرینش است. در نگاه ایشان، «جهان خلقت با وجود متقن و سنجیده خود، بر خالق حکیم و نظام محکم او دلالت داشته و حاکی از وجود پروردگاری حکیم است که امورات خلق را بر نظامی استوار تدبیر می‌کند؛ که از آن با عنوان "سنت‌های خدا در هستی" یاد می‌شود» (عسکری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۶). از این رو گفته می‌شود که «تدبیر همان "عاده الله" (سنت و مشیت خدا) است و هر چه خدا می‌کند، به مشیت و تدبیر می‌کند» (حلی و طوسی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۳). با این بیان، روشن می‌شود که تدبیر موجودات، نه به معنای چاره‌جویی در هنگام مواجهه با امور جدید (چنان که بیناک می‌پنداشت)، بلکه به معنای تأمین نیازهای آنها از راه آفرینش و تنظیم روابط میان ایشان است؛ که این امر جز با خلق موجودات در نظامی یکپارچه و متصل، که نیاز اجزای آن با یکدیگر تأمین شود، میسر نیست. از این رو می‌توان تدبیر را آفرینش هماهنگ موجودات و تربیت و پرورش آنها پس از آفرینش دانست (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ص ۲۹۸). به بیان علامه حلی، «شکی نیست که حدوث اشیا لحظه‌به‌لحظه است؛ چراکه خداوند (به جمیع اسمای حسنی خویشت) دائم‌الفضل بر مخلوقات است؛ چنان که می‌فرماید: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). پس هیچ‌گاه توقفی در هیچ‌یک از اسمای الهی (ازلاً و ابداً) واقع نمی‌شود و حالت انتظاری در هیچ فعلی از افعالش قابل تصور نیست» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵۰).

لذا این مطلب که «برخورداری از علم پیشین باعث می‌شود که خدا دیگر فعلی (تدبیری) برای انجام دادن نداشته باشد»، سخن نادرستی است؛ چنان که در آیات دیگری از قرآن کریم در رد این عقیده آمده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ، وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴).

دیگر آنکه متکلمان امامیه مبحث «اعتماد به خداوند» را با عنوان رضایت (و تسلیم) به قضا و قدر الهی مورد بحث قرار داده‌اند. در این باب، ایشان به حدیثی قدسی از پیامبر اکرم ﷺ استناد می‌کنند که «خداوند فرمود: هر که به قضای من راضی و بر بلایم شکبیا نیست، خدایی جز من بگزیند» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۳؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷۱). پس رأی بنده، اگر در برابر خواست خدا و رسول باشد، خلاف ایمان و تسلیم و منافی با رضایت او به خدایی الله است. همچنین در احادیثی از امام صادق ﷺ آمده است: «... إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» رَضًا بِقَضَائِهِ وَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِهِ...» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۵۸؛ طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۸۱) و «خداوند... مرا در

بزرگ‌داشت خودت در هر زمانی موفق بدار؛ و به قضا و قدر خود راضی بدار؛ و بر صبر بر بلا و محتنی که مرا بدان مبتلا و ممتحن ساختی و تسلیم در برابر امری که آن را حتمیت داده و امر فرمودی و رضایت به آنچه قضا فرمودی و...» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۸۶، ص ۳۷۱) و «خدایا! منت بگذار بر من با توکل بر خودت و واگذاری [امور خود] به تو و رضایت بر قضایات و تسلیم به امرت؛ تا آنکه دوست نداشتی باشم تعجیل آنچه به تأخیر انداخته‌ای و تأخیر آنچه پیش انداخته‌ای» (همان، ج ۸۳، ص ۱۷۹). همچنین از امام رضا<sup>علیه السلام</sup> نقل است که فرمود: «هَذَا سَبِيلٌ لَا بُدَّ مِنْهُ إِنَّ لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) رِضَاءٌ بِقَضَائِهِ وَ إِحْسَاباً لِحُكْمِهِ وَ صَبْرًا لِمَا قَدْ جَرَى عَلَيْنَا مِنْ حُكْمِهِ؛ اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا خَيْرَ غَائِبٍ نَنْتَظِرُهُ» (الفقه المنسوب للإمام رضا<sup>علیه السلام</sup>، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷۱).

### نتیجه‌گیری

استدلال پیناک در اثبات مدعای خویش چنین است: از آنجاکه براساس مبانی منطقی و متن کتاب مقدس، «علم پیشین خداوند به افعال اختیاری انسان در آینده» ممکن نیست؛ لذا عدم آن، نه به لحاظ منطقی و نه روایی، نقضی برای خداوند به‌شمار نمی‌آید. همچنین اگرچه الهی‌دانان سنتی آموزه «علم پیشین جامع» را آرامش‌بخش می‌دانند، اما حقیقت این عقیده ترسناک است؛ زیرا می‌گوید: «هرچه خواهد شود، می‌شود» و انسان گریزی از آن ندارد؛ از این رو برخلاف تصور رایج، اعتقاد به علم پیشین جامع نه تنها مفید نیست، بلکه تأثیرات سوئی بر زندگی انسان می‌گذارد. به علاوه، این اعتقاد با بسیاری از آموزه‌های کتاب مقدس (که مهم‌ترین آن اعتماد به خداست)، ناسازگار است؛ حال آنکه عقیده الهیات گشوده سازگار با کتاب مقدس و البته منطقی‌تر است (پیناک، ۲۰۰۱، ص ۱۰۴).

با نقد و ارزیابی این دیدگاه، روشن می‌شود که سه ایراد اساسی‌ای که پیناک بر عقیده «علم پیشین خداوند به آینده» وارد می‌داند، ناشی از عدم شناخت صحیح او از خداوند (و اوصاف او) و قیاس آن با محدودیت‌های انسانی است. حال آنکه از دیدگاه متکلمان امامیه، از آنجاکه اولاً اوصاف خداوند (به‌طور خاص علم الهی) مطلق است و ثانیاً او خالق همه مخلوقات و معروضات آنها (از جمله زمانندی و مکانندی) است، و همچنین نسبت او به هر چیز قابل دانستن (از جمله موجودات، معدومات و ممتنعات گذشته، حال و آینده و جمیع عوارض آنها) یکسان است؛ لذا علم او نیز یکسان بوده، گذر زمان تأثیری بر این مسئله ندارد. درواقع، مفهوم آینده (یا غیب) و علم به آن، برای انسانی که در حصار زمان و مکان مقید شده، نامأنوس و غریب است؛ ولی وجود خداوند که مُشْرِف بر جمیع کائنات است، همه زمان‌ها و مکان‌ها را دفعتاً تحت سیطره علم و قدرت خویش دارد؛ چراکه ساحت خداوند منزّه از گذر تغییرات مادی است.

همچنین علم پیشین خداوند به آینده در تعارض با اختیار خداوند یا انسان نیست و به موجب بودن هیچ‌کدام نمی‌انجامد؛ زیرا علم خداوند به تحقق هر فعلی، با فرض تحقق همه شرایط لازم آن تعلق می‌گیرد که از جمله آن شرایط، «اختیار و اراده فاعل» است. لذا از آنجاکه خداوند و انسان هر دو با اراده خویش تصمیم به افعال مخیر خود می‌گیرند، این مسئله تناقضی با علم پیشین خداوند ندارد.

سوم آنکه به‌خلاف دیدگاه پیناک، متکلمان امامیه معتقدند که آموزه «تدبیر الهی» و «اعتماد» به او، مستلزم فرض محدودیت برای خداوند نیست. به‌واقع، اگرچه تصور تدبیر برای انسان حاکی از ارزیابی یک حادثه در شرایطی محدود و اتخاذ بهترین واکنش است، لکن نباید تدبیر را منحصر در همین معنا انگاشت. تدبیر خداوند نه به‌معنای اتخاذ ایده‌ای برای برون‌رفت از تنگنای شرایط، بلکه به‌معنای خلقتی منظم و هدایتی هدفمند است.

در نهایت باید گفت: به‌خلاف عقیده پیناک که «اعتماد به خداوند» را مبتنی بر عدم اطلاق اوصاف خداوند برمی‌شمارد، از دیدگاه متکلمان امامیه، این امر متکی بر مطلق بودن جمیع کمالات خداوند (از جمله علم الهی) است؛ چراکه اولاً به‌لحاظ منطقی و کلامی، ضروری است که خداوند برخوردار از کمال مطلق باشد؛ ثانیاً عقیده علم مطلق الهی، امکان مواجهه او را با شرایط جدیدی که فائق آمدن او را با چالش روبه‌رو کند، ناممکن می‌سازد و این مبنایی است که اعتماد انسان بر آن استوار است. براین‌اساس، اعتماد انسان به خداوند، همچون اعتماد انسانی به انسان دیگر (که حاکی از عدم یقین است) نیست؛ بلکه اعتمادی قابل وثوق و محکم است؛ چراکه اگر اعتماد به خداوند با اندکی شک همراه باشد، اساس آن سست است و اصلاً قابل اتکا نیست. از این‌رو متکلمان امامیه اعتماد به خداوند را منحصراً مبتنی بر کمال مطلق الهی و اوصاف او (از جمله علم الهی) می‌دانند.



## منابع

- ارشدریاحی، علی و همکاران، ۱۴۰۰، «تبیین وجودی ملاصدرا از علم و نتایج آن در تبیین علم الهی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۳۷، ص ۱۳-۱۵۸.
- آشتیانی، احمد، ۱۳۸۳، *بیست رساله*، تحقیق رضا استادی، قم، بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف و فاضل مقداد، ۱۳۷۰، *الباب الحادی عشر*، تحقیق مهدی محقق، شارح ابوالفتح بن مخدوم جرجانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ و نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۲، *کشف المراد*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- رحمتی، انشالله، ۱۳۹۳، «علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۸، ص ۹-۳۶.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۲۱ق، *الاحتجاج*، تصحیح سیدمحمدباقر موسوی خراسان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عالی، سیدمحمد، ۱۳۸۹، «علم الهی از دیدگاه متکلمان شیعه و صدرالمتهین»، *کلام اسلامی*، ش ۷۳، ص ۱۴۲-۱۵۱.
- عسکری، مرتضی، ۱۳۸۸، *عقاید اسلام در قرآن*، ترجمه محمدجواد کرمی و عطامحمد سردارنیا، تهران، مجمع علمی اسلامی.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، *الفقه المنسوب للإمام الرضا*، *المشتهر بفقهِ الرضا*، ۱۴۰۶ق، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
- قاضی قمی، سعیدبن محمد، ۱۴۱۶ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهیجی عبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق جعفر سبحانی تبریزی و اکبر اسد علی‌زاده، قم، مؤسسه امام صادق.
- متقی هندی، حسام‌الدین، ۱۴۱۹ق، *کنز العمال فی سنن الأفعال و الأقوال*، تحقیق محمود عمر دمباطی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق علی آخوندی و دیگران، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *بحار الأنوار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدا.
- مکارم شیرازی ناصر و همکاران، ۱۳۵۳، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- Clarke W. Norris, 1973, *A New Look at the Immutability of God. In God, Knowable and Unknowable*, edited by Robert J. Roth. New York, Fordham University Press.
- Pinnock, Clark H., ed, 1989, *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism*, Grand Rapids, MI, Academies Books.
- , 2001, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Didsbury lectures*, Carlisle UK; Grand Rapids, MI: Paternoster; Baker Books.
- , 2005, "Open Theism: An answer to my critics", *Dialog: A Journal of Theology*, N. 44(3), p. 237-245.
- & Clark, Rice Richard, Sanders John, Hasker William, Basinger David, 1994, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- Sanders, John, 2007, *The God Who Risks; A Theology of Providence*, Inter Varsity Press, Downers Grove IL.