

تأملی در ادله منکران علم پیشین خدا*

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۵

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۴

محمدحسن قدردان قراملکی**

چکیده

علم پیشین خدا به کائنات از مباحث چالش‌زای کلامی و فلسفی در سده‌های متمادی گذشته می‌باشد. موافقان با ادله متعدد و متفن به اثبات مدعای خود پرداخته‌اند. مخالفان نیز با ادله متعدد در مقام نقض ادعای علم پیشین برآمده‌اند. در این مقاله ادله معروف و مهم مخالفان مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: خدا، علم پیشین، احوال، ثابتات، علم به اعدام، اعیان ثابت، جبر و اختیار، بی‌نهایت فلسفی و ریاضی، زمان.

* مقاله حاضر بخشی از تحقیق نویسنده است که در آینده نزدیک با عنوان «علم و اراده الهی» توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.
** دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طرح مسئله

علم الهی از مباحث مهم و کلیدی دین پژوهی است که مسئله اول آن، تبیین ماهیت علم به طور مطلق و چیستی علم خداست. توضیح بیشتر تعریف علم و نیز علم الهی را به خواننده فاضل واگذار می‌کنیم و اینجا به اشاره بسنده می‌شود. علم در لغت و اصطلاح شایع و رایج مردم به معنای دانستن و آگاهی است که می‌توان مدعی شد که معنای ابتدائی آن از بدیهیات است؛ اما در اصطلاح اندیشوران به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. قسم اول عبارت از علم انسان به ماهیت و خصوصیات معلوم، مثل علم به واقعیت‌های خارجی که صورتی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد. قسم دوم عبارت از حضور خود معلوم نزد عالم مانند علم ما به ذات خود و ویژگی آن از قبیل شادی و اندوه (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷، طباطبائی، [بی‌تا]، مرحله ۱۱، فصل ۱، ۲ و ۱۲ و مرحله ۱۲، فصل ۱۱).

اما در اصطلاح فلاسفه مراد از علم خدا نه علم حصولی، بلکه حضور وجود معلوم نزد خداوند است (همان، ص ۲۹۸ / طباطبائی، همان، ص ۲۸۹ / مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، صص ۱۶۳، ۲۶۴ و ۲۹۷). آنان بر این باورند که ذات خداوندی، علت هستی‌بخش تمام مخلوقات، اعم از مجرد و مادی است. به تعبیری تمام جهان، مخلوق و معلول خداوندی است. از آنجا که وجود معلول از ذات علت خود نشئت می‌گیرد، لذا معلول پیش از صدور و تحقق، در ذات علت خودش تحقق دارد و چون خداوند وجود مجرد و عالم به ذات خویش است، با علم به ذات، به معلول‌های خود نیز عالم و آگاه می‌شود که رهاورد آن، علم پیشین و تفصیلی خدا به جهان پیش از خلقت است ... نکته قابل اشاره درباره علم پیشین خدا این است که از آنجا که اصل وجود ممکنات در ذات الهی نه به صورت مرکب، بلکه به صورت اجمال و به تعبیری بسیط تحقق دارد، علم خدا از طریق علم به ذات علم بسیط در عین تفصیلی خواهد بود. برای تقریب به ذهن می‌توان به علم پیشین انسان به معلومات و صور ذهنی‌اش مثال زد که پیش از بیان و ارائه آن در خارج بدان علم و آگاهی دارد که علم اجمالی در عین تفصیلی است. به دیگر سخن، با توجه به تعریف علم به حضور معلوم نزد عالم، با توجه به حضور اصل وجودات

ممکنات در ذات الهی پیش از تحقق آنها، تعریف و ملاک تحقق علم پیشین خدا به جهان ممکن صدق می‌کند.

در مقابل قائلان به علم پیشین خدا، برخی از خداباوران با توجیحات مختلف در طول تاریخ منکر علم پیشین خدا به کائنات شدند. دهریون را- بنابر گزارش فخر رازی- شاید بتوان از متقدمان این انکار شمرد (فخر رازی، [بی‌تا]، ص ۲۱۰ / طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۲۹۵). متکلمان، قدمای فلاسفه را جزو کسانی گزارش می‌کنند که تنها علم خدا به ذاتش را قبول دارند و برخی از آنان نیز تنها علم خدا به کلیات و نه جزئیات را می‌پذیرند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱ / تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۱۶). در جهان اسلام نظریه انکار به بعضی از معتزله مثل جهم بن صفوان و هشام بن عمرو فوطی و فلاسفه نسبت داده شده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۸ / شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵ / فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱ و ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۹۸). خواجه نصیر آن را به بعض متکلمان نسبت می‌دهد (خواجه طوسی، ۱۹۸۷م، ص ۲۹۵).

اشاعره زراره، هشام بن حکم، مؤمن‌الطلاق و شبیبیه را از منکران تعلق پیشین الهی به افعال آدمی معرفی می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق، صص ۳۶، ۳۸ و ۴۹۳ / فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۹۸) که صحت و سقمش محل تأمل است. شیخ مفید نسبت فوق به هشام را به ضرس قاطع رد می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵). نهایت این است که آن نظریه به دوره‌ای مربوط می‌شود که هشام در قسمتی از عمرش طرفدار فرقه جهمیه بود (همان، ص ۵۶-۵۷).

منکران با رویکردها و توجیحات مختلفی به انکار علم پیشین خدا پرداخته‌اند که اینک به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

دلیل اول: استحالة تعلق علم به امر معدوم

اشاره شد که حقیقت علم به وجود و حضور معلوم نزد عالم مقوم است. بنابراین علم بدون معلوم معنا و وجود پیدا نمی‌کند. تصور علم پیشین برای خدا از مخلوقات قبل از خلقت آنها مصداق علم بدون معلوم است؛ چراکه وقتی خلقت و وجودی در میان نباشد، علم ازلی خدا به چه امری تعلق خواهد گرفت؟ دلیل فوق در استدلال‌های

منکران علم پیشین الهی مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان‌که شیخ مفید موضع جهم بن صفوان و هشام بن عمرو فوطی را چنین گزارش می‌کند: «فإنهما كانا يزعمان أن العلم لا يتعلق بالمعدوم و لا يقع إلا على موجود» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵). فخر رازی آن را به برخی از فلاسفه نسبت می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶۷). از فلاسفه اسلام می‌توان به اشراقیون اشاره کرد که به علت اختصاص حقیقت علم به علم حضوری از نوع اشراقی و وجود عینی معلوم، منکر علم پیشین شدند.

تحلیل و بررسی

در نقد دلیل فوق قائلان به علم پیشین، پاسخ‌های متعددی ذکر کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

۱. تعلق علم پیشین به «احوال» و «ثبوتات» (دیدگاه معتزله)

برخی اصل اشکال «لزوم تعلق علم به امر وجودی» را پذیرفته و در صدد توجیه وجود «معلوم» برای علم پیشین برآمده‌اند؛ مثلاً معتزله مدعی شدند که متعلق علم پیشین «احوال»، «ثبوتات» و «ماهیات معدومه» است که امر سوم و وسط با عنوان «ثبوت» است که بین «وجود» و «عدم» است.

ضعف این پاسخ عدم معقولیت آن است؛ چراکه عقل بین وجود و عدم به واسطه‌ای قائل نیست.

۲. امکان علم به معدوم (دیدگاه اشاعره و امامیه)

برخی دیگر منکر اشکال شده و بر این باورند که تعلق علم به امر معدوم محذور و اشکالی ندارد، بلکه امر ممکن است که در عالم انسانی نیز واقع شده است. آنان برای توجیه مدعای خود به جوهری تمسک کرده‌اند از جمله:

الف) امکان تمیز و انفصال در معدومات

شرط معلوم واقع شدن، تمیز و انفصال معلومات از یکدیگر است که آن در معدومات (مخلوقات پیش از خلقت) وجود دارد. کائنات پیش از خلقت عدم صرف و مطلق نیستند، بلکه ذات‌ها و عین‌های مختلف و منفصلی هستند که قرار است خدا آن را خلق

کند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۲). به تقریر فخر رازی - که تقریر فلسفی است - وجودات امکانی پیش از خلقت دارای ماهیات هستند که خدا به آنها علم دارد (فخر رازی، همان، ج ۳، ص ۱۶۶).

درباره این استدلال باید گفت که تکرار مدعاست، نه استدلال جدید. مدعای موافقان علم پیشین این است که خدا پیش از خلقت، به جزئیات خلقت از حیث زمان، مکان و دیگر خصوصیات عالم و آگاه است. دلیل آنان نیز تکرار همین است؛ چراکه می‌گویند ماهیات مخلوقات قبلاً وجود داشته است. اما به چه دلیل و مستندی؟ دلیلی در پاسخ فوق مشاهده نمی‌شود، مگر اینکه گفته شود خدا در مقام ذات خود و به تعبیری عرفانی، حضرت علمیه خود بدانها آگاه بود و در واقع صور علمیه اشیا پیش از آفرینش نزد مقام ربوبی تحقق داشته است و علم خدا بدان متعلق شده که امر وجودی‌اند. در فلسفه و عرفان ثابت شده است که در ذات خداوند حقیقت و اصل اشیا به صورت وجود خالص و بسیط و نه منفصل وجود دارند؛ لذا علم خدا نیز به همین مقدار متعلق خواهد شد.

۶۵

قیس

شاه
در
ادب
من
ان
ع
ز
ن
ن

فخر رازی استدلال دیگری را اضافه می‌کند که به موجب آن، چون ما «شیء» را به دو قسم موجود و معدوم تقسیم می‌کنیم، از آن برمی‌آید که معنای «عدم» را می‌شناسیم و الا تقسیم باطل خواهد بود (همان).

در تحلیل آن می‌توان گفت اگر مقصود این باشد که «شیء» اعم از «وجود» و «عدم» برای خود رتبه و ثبوتی در عالم واقع دارد، بازگشت آن به نظریه معتزله (قول به وجود ثابتات بین وجود و عدم) برمی‌گردد که نقد آن در موضع خود گذشت. اما به نظر می‌آید مقصود از «الشیء» در تقسیم فوق ناظر بر «مفهوم ذهنی» باشد؛ یعنی انسان هر مفهومی را که تصور می‌کند، در مقایسه آن با عالم خارج یا موجود یا معدوم است. مثال اول کل ممکنات و مثال دوم ممتنعات، مانند اجتماع ضدان و متناقضان که وجود مفهومی و ذهنی دارند، لذا به «شئیت» متصف می‌شوند، اما چون در خارج وجودی ندارند، مصداق معدوم است.

بر این اساس اگر مقصود قائلان به علم پیشین خدا وجود صورت ذهنی و مفهومی از وجودات نزد خدا باشد، به دلیل استحاله علم حصولی برای خدا ممتنع است؛ اما اگر

مقصود، وجود صور علمیه اشیا نزد خدا باشد، به تقریر قبلی برمی‌گردد که پاسخش گذشت.

ب) تحقق علم به معدوم در فاعل عالم حکیم

یکی دیگر از توجیهاات قائلان به علم پیشین خدا اثبات امکان، بلکه وقوع علم به معدوم در افعال متقن و حکیمانۀ فاعل حکیم و عالم است که تحقق چنین افعالی بر وجود علم سابق بر صدور فعل «علم پیشین» وابسته است؛ در حالی که معلوم و متعلق آن، یعنی «افعال متقن» در آن زمان معدوم بوده است (همان).

پاسخ این استدلال نیز روشن است: چون فاعل عالم و حکیم - چنان‌که از اسمش پیداست - فاعلی است که قبلاً به معلول خود علم داشته باشد، علم وی نیز نه به وجود خارجی معلول، بلکه به صورت ذهنی آن متعلق می‌شود؛ مانند مهندسی که نقشۀ ساختمانی را در ذهن یا نرم‌افزاری تصور نموده، سپس آن را عملیاتی می‌کند. اگر گفته شود افعال فاعل عالم و حکیم بدون فکر، علم و معلوم بوده است، آن از مورد بحث (فاعل عالم) خارج شده، به فاعل مطلق ملحق می‌شود که افعالش از روی علم و اراده نیست.

ج) مثال نقضی

دلیل دیگر، مثال نقضی است؛ به این صورت که انسان‌ها به امور آینده علم دارند که فعلاً معدوم است؛ مانند علم به طلوع خورشید فردا (فخر رازی، ۱۹۸۵م، متن، ص ۲۹۶).

در این باره باید گفت: اولاً، علم انسان‌ها به آینده نه علم یقینی، بلکه صرف فرض و احتمال است؛ مثلاً انسان از کجا یقین به طلوع خورشید فردا دارد؟ ممکن است یک خلل در حرکات ستارگان ایجاد شود و یا بنابر باور دینی - مثلاً - قیامت شروع شود. ثانیاً، بنابر فرض علم، چنین علمی از تأمل در اصول و قواعد علمی نتیجه گرفته است که همه آنها در ذهن شخص عالم حضور دارد و در واقع معلوم ابتدائی وی را تشکیل می‌دهند که از آنها از آینده خبر می‌دهد.

۳. تعلق علم پیشین به وجودهای علمی (دیدگاه عرفا و فلاسفه)

سومین پاسخ و دیدگاه در تفسیر علم پیشین خدا به فلاسفه و عرفا مربوط می‌شود که حاصل آن این است که هستی خدا وجود حقیقی، اصیل، مطلق و محض است که سایر وجودهای امکانی و به تعبیر عرفا تجلیات از ذات الهی نشئت می‌گیرند. به تعبیر دیگر، خداوند مبدأ تحقق تمام وجودهای امکانی است که به نحو بسیط در ذات خدا تحقق دارند. معلوم خدا همان ذات خویش است که به صورت بسیط، جامع وجودات امکانی است. به تعبیر عرفانی هر آنچه در عالم امکان و طبیعت متحقق است، همه آنها در اصل نمود و مظهر ماهیات و حقایق عوالم غیبی و نشئه تجردی است که از آن عوالم می‌توان به عالم واحدیت، حضرت علمیه و عالم اسما تعبیر کرد. پس علم خدا به کائنات پیش از خلقت به صورت‌های علمیه آنها در مقام اسما و حضرت علمیه متعلق می‌شود و در واقع علم پیشین الهی نه معدوم، بلکه به معلوم موجود متعلق شده است.

برخی از اساتید معاصر ضمن دفاع از پاسخ فوق، روایات دال بر علم پیشین خدا بدون معلوم، «عالم اذ لامعلوم له» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲) را بر دیدگاه فوق (عدم معلوم خارجی و وجود علمی در نشئه علمیه) تفسیر کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۸).

دلیل دوم: علم پیشین ناسازگار با قدرت و ربوبیت الهی

یکی دیگر از ادله منکران، ادعای لزوم جبر از علم پیشین است که چنین علمی موجب می‌شود افعال خداوند متصف به جبر شود؛ به این صورت که چون خدا پیش از خلقت به اصل خلقت و نحوه و جزئیات آن عالم و آگاه است، خلقت و جزئیات آن باید بر اساس و شاکله علم پیشین واقع گردد، وگرنه علم خدا جهل خواهد بود. معنا و لازمه وجود مطابقت افعال الهی با علم پیشین الهی این است که خدا نیز در مرحله خلقت باید بر اساس علم پیشین خود رفتار نماید و به تعبیری، قدرت اختیار گزینه دیگری را ندارد و این موضوع با قادریت و ربوبیت الهی منافات دارد. لذا برای حفظ اصل قادریت و ربوبیت خدا باید منکر علم پیشین خدا شد (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶۷).

تحلیل و بررسی

در تحلیل اشکال فوق باید گفت علم فاعل به فعل خویش دو قسم است: یک قسم علم به فعلی است که آگاهی دارد آن را با زور و اکراه انجام خواهد داد؛ مثلاً شخصی که در اثر شکنجه اموال یا اطلاعاتی را به شکنجه‌گر خواهد داد. قسم دیگر، فاعلی است که با علم و اختیار خود قصد انجام کار خیر یا شری، مثل کمک به فقیری را دارد و برای این منظور راهی خانه فقیر یا مؤسسه خیریه‌ای می‌شود.

از این دو مثال به دست می‌آید که در مثال اول فاعل تنها بر فعلش علم داشته است، بلکه علاوه بر علم به فعلش، علم دیگری بر وجود زور و اکراه نیز داشته است که همان موجب جبریت فعل می‌شود. به خلاف مثال دوم که فاعل علاوه بر علم به فعلش، علم بر صدور فعل از روی اختیار و قدرت نیز داشته است که همان موجب اتصاف فعل به وصف اختیار و آزادی می‌شود.

بنابراین می‌توان مدعی شد که چون خدا فاعل حقیقی و سایر وجودات پرتو وجودی آن است، این خداوند است که در وجودات امکانی با توجه به صفات کمالی ذاتش موثر آن هم از روی اختیار واقع می‌شود؛ چون علم وی بر افعالش در آینده قرین علم دیگر وی می‌باشد که می‌داند وی با اختیار اعمالی انجام خواهد داد، به تعبیری، متعلق علم خدا افعالش به اضافه قید اختیار است. با دقت نظر روشن می‌شود اگر افعال خدا مطابق علمش انجام نگیرد، از آن، بوی جبر استشمام می‌شود؛ چون وی با اختیار خود اراده کرده بود که صورت‌های علمیه خود را به صورت تدریج و با توجه به استعداد قابلیت‌ها سامان دهد، هرگونه خلاف در این نقشه، موجب جبر در خدا خواهد شد.

پاسخ‌های دیگری مانند خصلت کاشفیت علم و تبعیت علم از معلوم وجود دارد که تفصیل آن در پاسخ دلیل بعدی خواهد آمد.

دلیل سوم: علم پیشین ناسازگار با اصل اختیار

دلیل دیگر منکران از بخش اول دلیل پیشین ترکیب یافته است؛ به این معنا که لزوم جبر از علم پیشین خدا نه تنها افعال خدا را متصف به جبر می‌کند، بلکه افعال انسان را نیز

دربر می‌گیرد؛ یعنی انسان نیز در افعالش مجبور و موظف به رفتار و عمل بر اساس علم پیشین الهی بوده، قدرت اختیار فعل خود از جمله عبادت خدا را ندارد که لازمه آن، بطلان عبودیت در ناحیه انسان است (فخر رازی، همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

ناسازگاری فوق از صدر اسلام مطرح بوده است و یکی از دغدغه‌های مسلمانان درباره مسئله اختیار و علم الهی بوده است که به صورت‌های گوناگون از امامان می‌پرسیدند. متکلمان اشاعره در بیشتر موارد از این اشکال طرفداری می‌کردند (همان، ج ۹، ص ۲۳۲ / تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۳۷).

این مشکل به کلام اسلامی اختصاص ندارد و شامل کلام یهودی و مسیحی نیز می‌شود. آباء کلیسا که از علم مطلق الهی دفاع می‌کردند، می‌کوشیدند به شکل‌های گوناگون به رفع شبهه و جمع علم ازلی الهی و اختیار انسان پردازند که در صفحات بعد اشاره خواهد شد. با وجود این، برخی عالمان مسیحی در سده‌های گذشته و بیشتر فیلسوفان دین معاصر از نظریه ناسازگاری جانبداری می‌کردند.

بوئتیوس (۴۷۵ - ۵۲۵) فیلسوف رومی و نویسنده کتاب معروف **تسلای فلسفه** در

این باره می‌گوید:

اگر خداوند، همه چیز را می‌نگرد و خطاناپذیر است، آنچه را که پروردگار از پیش می‌بیند که بناست بیاید، باید حتماً از پی بیاید، لذا اگر او از ازل نه فقط اعمال آدمیان، بلکه همچنین نیات و اراده شان را پیشاپیش می‌داند، پس هیچ اراده آزاد نمی‌تواند وجود داشته باشد (نقل از: کرنستون، ۱۳۵۹، ص ۱۶ / کوین، ۱۳۸۷، ص ۲۸ / تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۱۹۵).

برخی از فلاسفه معاصر غربی مانند نلسون پایک نیز به تقریر ناسازگاری علم پیشین با اصل اختیار پرداخته‌اند. وی در نقد خود نظریه سازگاران را به «ناسازگاری درونی» متصف می‌کند (پایک، «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند»، مندرج در: پلنتینجا، ۱۳۷۴، صص ۲۶۰ و ۲۷۳).

تحلیل و بررسی

اختیارگرایان، ملازمه ادعاشده بین علم پیشین الهی و جبری بودن افعال آدمی را انکار می‌کنند. آنان برای اثبات اصل اختیار، پاسخ‌ها و نظریات گوناگونی از شبهه لزوم

جبریت داده‌اند که اشاره می‌شود.

۱. علم تابع معلوم

با تأمل در حقیقت علم روشن می‌شود که ویژگی علم، نما و آینه‌بودن آن است؛ به این معنا که علم متعلق و معلوم خود را به آن‌گونه که هست، مانند آینه نشان می‌دهد و حکایت می‌کند و هیچ‌گونه تأثیری به‌ویژه از نوع الزام و جبر بر معلوم خود ندارد. به دیگر سخن، علم، پیرو معلوم خود است و تابع و پیرو نمی‌تواند در متبوع خود اثرگذار باشد. اینکه خداوند برای مثال از ازل علم به افعال الف داشته است، این علم الاهی مانند علم منجم، خصوصیت روایت و حکایتگری دارد و سبب جبری‌بودن فعل نمی‌شود.

دیدگاه پیشین در طول سده‌های متمادی، طرفداران بسیاری میان متکلمان اسلامی و مسیحی دارد که به دیدگاه برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. قدیس آگوستین:

اگر شما پیشاپیش بدانید که کسی مرتکب گناهی خواهد شد، علم شما او را مجبور به انجام آن گناه نخواهد کرد ... به همین ترتیب خداوند نیز کسی را مجبور به ارتکاب گناه نمی‌کند، به رغم آنکه پیشاپیش می‌داند چه کسانی به اراده خود گناه خواهند کرد (نقل از: پلنتینجا، همان، ص ۲۷۴).

۲. لوئیس دمولینا:

این چنین نیست که چون خداوند، به امور متکی بر اراده مخلوق از پیش علم دارد، امور مزبور واقع می‌شوند، بلکه بر عکس، چون چنین اموری به واسطه آزادی اراده و اختیار واقع خواهند شد، خدا به آنها عالم است؛ لذا اگر قرار باشد ضد آنها واقع شود، علم پیشین الاهی نیز به ضد آنها تعلق خواهد گرفت (نقل از: همان، ص ۲۷۱/ سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ص ۵۲).

۳. شلایر ماخر: وی نیز با طرح نظریه تشبیه علم پیشین خداوند به علم پیشین بشری، به نوعی به نظریه تابعیت علم از معلوم برمی‌گردد و استدلال می‌کند: همان‌طور که علم پیشین ما از حالات دیگران، مثلاً رویه و خوی دوست خودمان، موجب جبری‌بودن آن حالات نمی‌گردد، علم خداوند نیز به همین نحو است (سعیدی مهر،

همان، ص ۵۷). ربی اکیبا، یوحنا دمشقی و ابوقرّه از این دیدگاه جانبداری کرده‌اند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۷۱۵).

۴. خواجه نصیرالدین طوسی: وی با عبارات «و العلم تابع» پاسخ اشکال جبر را داده است (طوسی، [بی تا]، ص ۲۳۹ و ۱۹۸۵ م، ص ۴۷۸).

برخی اشاعره معاصر که به اصل اختیار معتقدند، در پاسخ اشکال، نظریه پیشین را ذکر می‌کنند (البوطی، ۱۹۹۷ م، ص ۳۸).

اشکال میرداماد و صدرا

علم در فلسفه به دو قسم فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود. مقصود از علم فعلی، علمی است که خود آن علم عامل و سبب تحقق معلوم شود؛ برای مثال، کسی که در بالای پرتگاهی قرار گرفته است، به مجرد تصور سقوط، از آن سقوط می‌کند. این علم، یعنی تصور سقوط، علت سقوط (معلوم) است.

میرداماد و شاگردش صدرالمتألهین معتقدند علم پیشین الهی بر جهان و از جمله افعال اختیاری آدمی، نه از قسم علم انفعالی، مانند علم منجم به خسوف، بلکه از قسم علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود. به این صورت که چون خداوند، علت و آفریدگار جهان و افعال آدمی است، علم علت به معلول، از نوع علم فعلی است. به تعبیر دیگر، از آنجا که خداوند، عالم به ذات خویش و ذات خداوند علت تحقق عالم ممکن است و در واقع عالم ممکن از ذات الهی سرچشمه گرفته است، علم خداوند به ذات خود باعث علم به معالیل آن خواهد شد و چون صفات الهی، مانند صفت علم، با ذاتش بسیط و یک حقیقت را تشکیل می‌دهد، پس علم الهی علت معالیل از جمله افعال انسانی است. از این رو قیاس علم ازلی خدا به علم منجم و معلم قیاس مع الفارق است؛ چراکه علم ازلی الهی از قسم علم فعلی و علم منجم و معلم از قسم انفعالی است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۷۱).

صدرالمتألهین به همان دلیل، پاسخ خواجه را برنمی‌تابد و احتمال می‌دهد که خواجه آن را از طرف معتزله که به ثبوت اشیا در ازل معتقدند، در پاسخ اشکال جبر ذکر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ ج ۶، ص ۴۸۴).

دفاع از نظریه خواجه

داوری دربارهٔ درستی نظریه خواجه طوسی در تابعیت مطلق علم از معلوم خود یا نظریه میرداماد و صدررا در انکار تابعیت در علم فعلی، متفرع بر تفسیر شفاف از حقیقت علم است. به نظر می‌رسد حقیقت علم از حقایق و مفاهیم ذات اضافه است^۱ که طرف اضافه و متعلق خود، یعنی معلوم را نشان می‌دهد و آن را به نوعی به تصویر می‌کشد؛ چراکه علم یعنی دانستن و به تعبیر فلسفی، حضور یک شیء پیش شیء دیگر که یک دانسته و حضور یک حاضر، لازم دارد که با این نسبت و حضور، علم، شأن حکایت و روایتگری را می‌یابد و مانند آئینه، صورت و متعلق خود را نشان می‌دهد. اما اینکه علم افزون بر خصوصیت و نقش پیشین، دارای خصوصیت و نقش فعل و ایجاد یا انفعالی است، به نظر می‌رسد این دو خصوصیت از ماهیت و حقیقت علم خارج است و دو وصف پیشین نه به صورت وصف لازم یا جزو حقیقت علم، بلکه به شکل وصف بیرونی مقارن مطرح است؛ به این معنا که علم گاهی به تناسب ظرف و عاقل خود و دیگر صفات آن، مقارن و به تعبیر دقیق، معدّ فعلی می‌شود (علم فعلی) یا عامل تحقق علم وجودات خارجی است که از طریق انفعال ذهن و نفس انسانی حاصل می‌شود (علم انفعالی). گاهی نیز علم از دو خصوصیت پیش گفته خارج می‌شود؛ مانند علم مجردات به ذوات خود و حالات و صفات آن، مثل صفت حی و قدرت (علم مطلق). صدرالمتألهین سه خصوصیت و حالت پیشین را به صورت سه بخش گوناگون علم تفسیر کرده است، (همان، ص ۳۸۳)؛ در حالی که همان طور که گفته شد، حقیقت علم، همان کشف، دانستن و حضور است که وصف فعل و ایجاب، خارج از حقیقت آن است. به دیگر سخن، نفس تقسیم علم به سه بخش پیش گفته، دلیل بر این است که مقسم، یعنی ذات علم، در برابر اقسام خود «لابشرط» است. اما اینکه علم فعلی، همان

۱. فرق بین این که علم از مقولات اضافی یا ذات الأضافه است که در صورت اول - که مختار بعضی فلاسفه از جمله فخر رازی است - حقیقت وجودی علم فی نفسه نخواهد بود که با طرف اضافه متقوم است؛ اما صورت دوم برای علم، وجود جوهری قائل است، نهایت آن را با طرف اضافه (معلوم) ملازم می‌داند (مهدی حائری یزدی: نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، ص ۱۲۴). بدین جهت، محقق طوسی می‌گوید: «والعلم لا یعقل الامضافا»، (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۷۴/قوشچی، [بی‌تا]، ص ۲۸۳).

علم علت فاعل به معلول خود است که سبب ایجاب و وجود معلول می‌شود، باید گفت: آنچه باعث تحقق معلول می‌شود، علم فاعل تنها نیست، بلکه علم، یکی از مقدمات و مبادی فعل است و تحقق معلول، افزون بر علم فاعل، نیازمند علل دیگری از جمله تصدیق فایده و اراده فاعل است. پس علم تنها نمی‌تواند علت معلول شود. محقق لاهیجی در این باره می‌نویسد: «العلم من حیث انه علم و حکایة للمعلوم لایکون له اقتضاء لوجوده و مدخلیة فیه لکنه من حیث انه یصیر وسیلة الی اختیار الفعل و ارادته یکون له مدخل وجوده و هذا معنی کونه فعلیا» (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۲۱). وی نظریه محقق شریف در حواشی خود بر تجرید را گزارش می‌کند.

همین تفسیر را می‌توان در علم باری تعالی گفت که علم پیشین الاهی فقط خصوصیت حکایت از معلومات آینده خود را دارد و آنچه سبب تحقق و ضرورت جهان ممکن از جمله افعال آدمی می‌شود، افزون بر صفت خدا، دیگر صفات الاهی مانند قدرت، مشیت و اراده است که مجموعه آن، علت فعل می‌شود.

بنابراین از این حیث که صفات الاهی مانند علم، مشیت و اراده با ذات الاهی حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند، می‌توان نهایت علت واحد را همان ذات الاهی توصیف کرد و نمی‌توان ذات الاهی را با قطع نظر از صفت قدرت و اراده به علم، علت حدوث جهان ممکن تفسیر کرد. اما تفسیر اراده و مشیت به علم - چنان‌که برخی فیلسوفان بدان روی آورده‌اند، مشکلی را حل نمی‌کند؛ چراکه اولاً، تفسیر پیش‌گفته بر خلاف ظاهر و حقیقت اراده و علم است و دلالت هر کدام از آن دو با دلالت دیگری تغایر دارد؛ چنان‌که علامه طباطبایی ارجاع اراده به علم را جعل اصطلاح جدید می‌نامد که تفصیل آن را باید از کتاب های فلسفی پی گرفت (طباطبائی، [بی‌تا]، ص ۲۹۹).

افزون بر اینکه ارجاع صفت علم به اراده، بر خلاف ظواهر آیات و روایات است. نکته آخر اینکه اگر مقصود از اراده، صفت ذاتی خداوند باشد که با دیگر صفات، از جمله علم، متحد و یک حقیقت را تشکیل می‌دهد، اشکال آن این است که علیت ذات فقط با وصف علم متحقق نمی‌شود، بلکه ذات با صفات دیگر مثل قدرت و خالقیت به علیت متصف می‌شود که توضیحش گذشت؛ اما اگر مقصود از اراده، صفت فعل باشد، تغایر مفهومی و حقیقی آن با علم روشن است.

نگارنده بعد از تدوین نظریه دفاع از رأی *خواجه*، موضع استاد *جعفری* را نیز موافق آن یافت (*جعفری*، ۱۳۵۲، ص ۲۳۱).

حاصل آنکه عبارت *خواجه طوسی* (و العلم تابع) بر عدم ملازمه علم پیشین الهی و ایجاد فعل دلالت می‌کند که رهاورد آن، عدم جبریت افعال آدمی است. البته با توجه به نظریه مختار در تحقق اصل وجودات امکانی در ذات الهی، حقیقت علم پیشین خدا و نیز اصل وجودهای امکانی به یک وجود بسیط مطلق، یعنی ذات الهی بر می‌گردد که تمام ممکنات و معالیل از آن مقام به صورت قوس نزولی و رعایت قاعده «الاشرف فالاشرف» در قالب نظام علیت فلاسفه یا تجلی عرفا نازل و صادر می‌شوند. به تعبیری، علم پیشین خدا، همان وجود و حضور جهان هستی به صورت بسیط در ذات الهی است که خدا از طریق علم به ذات به آنها نیز عالم است.

۲. متعلق علم ازلی افعال اختیاری

مهم‌ترین پاسخ در رد ملازمه ادعاشده بین علم پیشین الهی و افعال آدمی، توجه به معلوم و متعلق علم ازلی خداوند است؛ به این معنا که خواست و مشیت خداوند در اداره عالم ممکن که افعال انسان نیز یکی از آنهاست، بر جریان و حاکمیت اصل و نظام علیت تعلق گرفته است. همه پدیده‌های طبیعی و فراطبیعی، مطابق اصل علیت انجام می‌گیرد و تأثیر و نقش خداوند نیز در این سلسله در جایگاه علت اولی و هستی بخش اصل وجودات ممکن - حدوثاً و بقائاً - مطرح است.

یکی از اصول و قواعد جاری و ساری در نظام جهان، اصل اختیار و آزادی انسان در اعمال خود است. نظام علیت در جهان طبیعت بر جبریت و موجبیت تمام مبتنی است؛ اما همین نظام، خود اراده و تصمیم انسان را به صورت یکی از علل جاری در تحقق افعال خود پذیرفته و بر آن صحنه گذاشته است.

چنین نظامی از ازل و در لوح محفوظ و ذات الهی مطرح و متعلق علم ازلی خداوند قرار گرفته است و اگر قرار بر تطابق علم پیشین و به عبارتی ضرورت تحقق علم پیشین با خارج است که این‌گونه است، لازمه آن، تحقق کامل متعلق علم ازلی است و یکی از متعلقات آن، صدور افعال آدمی از روی اراده و اختیار است و اگر این

اصل (آزادی) خدشه‌دار شود، در واقع - العیاذبالله - علم پیشین الاهی مطابق با واقع نخواهد بود و لازمه آن، تبدیل علم به جهل است.

به دیگر سخن، درست است که خداوند از ازل به همه چیز حتی افعال آدمی عالم و آگاه است، اما به اختیاری بودن افعال انسان نیز آگاهی کامل دارد. پس نفس وجود علم ازلی باعث جبریت عمل آدمی نمی‌شود.

دیدگاه فوق از سده های متمادی مطرح بوده است؛ به گونه‌ای که در عصر تفتنازانی (سده هشتم قمری) مورد توجه بوده و وی به تحلیل و نقد آن می‌پردازد (تفتنازانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۳۱). در همین قرن، فقیه نامدار شیعه یعنی شهید ثانی (متوفای ۷۸۶ق) در بحث صله رحم به اشکال و پاسخ آن می‌پردازد و در پاسخ اصل نظام سببیت و آزادی انسان و تعلق علم پیشین بدان را مورد تأکید قرار می‌دهد (شهید ثانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶-۵۴).

دیدگاه و پاسخ پیشین در میان مسیحیان از سده‌های متمادی از باب «توارد فکری» مطرح بوده است. قدیس آکوستین که یکی از برجستگان معروف کلامی مسیحیت به شمار می‌آید، حدود شانزده قرن پیش، در پاسخ اشکال جبر و علم پیشین الاهی که شخصی به نام اوودیوس آن را مطرح کرد، به آن تأکید نمود (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ص ۵۰). دلیل فوق از ظاهر عبارت لوئیس دمولینا - که پیشتر گزارش شد - نیز برمی‌آید و برخی نیز مانند امیل بروئر بدان تصریح نموده‌اند (پلنتینجا، همان، ص ۲۷۲).

۳. تعلق اراده الاهی بر عدم علم پیشین

برخی از فلاسفه ضمن اذعان به ناسازگاری علم پیشین خدا با اصل اختیار، در پاسخ آن جانب نفی و انکار علم پیشین را ترجیح دادند و معتقد شدند خدا به علت ناسازگاری فوق و جلوگیری از لزوم جبر در افعال انسان، خود از روی علم و عمد نخواسته از افعال انسان‌ها آگاه گردد.

آون موضع جیمز وارد و ف.ر. تننت را چنین گزارش می‌کند.

آنان قاطعانه معتقدند که خداوند نسبت به اعمال اختیاری در آینده انسان علم ندارد و این علم، ندانستن محدودیتی است که خداوند عالماً و عامداً برای محفوظداشتن حریم آزادی انسان برای خود برگزیده است (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۳۲).

تحلیل و بررسی

ضعف پاسخ فوق به عدم شناخت حقیقی خداوند برمی‌گردد. آنان خدا را به منزله انسان تلقی کرده‌اند که می‌تواند مثل انسان مثلاً با بستن چشم یا گوش شیئی را نبیند یا نشنود.

در فلسفه و کلام ثابت شده است که علم خدا به ذات خویش و ماسوای خویش علم ذاتی و حضوری است. از آنجا که خداوند علت هستی بخش ماسواست و وجود ماسوا از خدا نشئت می‌گیرد، بالضروره وجود و حضوری - البته از سنخ وجود مجرد و بسیط و متحد با ذات الهی - نزد خدا دارند که آن همان علم خداست؛ مانند صور ذهنی انسان که در ذهنش حضور دارد و انسان بدانها علم دارد و نمی‌تواند جلوی علم خود را بگیرد.

فلاسفه اصلی به نام «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» مطرح و اثبات کرده‌اند که به موجب آن، خداوند از تمام جهات واجب الوجود است و یک جهت و صفت امکانی در وی یافت نمی‌شود که حصول آن صفت برای خدا ممکن باشد، اما بالفعل وجود نداشته باشد؛ زیرا وجود چنین امکانی دلیل استعداد، امکان تغییر و انفعال و در نتیجه تکامل است که با وجود مجرد مطلق و کامل ناسازگار است؛ چراکه لازمه استعداد، محدودیت و نقص، ترکیب از وجود و عدم و انفعال از غیر است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۷ / صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۲). لذا فلاسفه تأکید دارند که هر امکان عام^۱ برای خدا به معنای وجود و ضرورت است (همان، ج ۳، ص ۴۵۸ / طباطبائی، [بی‌تا]، ص ۵۵ / جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱۳۸۲ ص ۳۹۰).

دلیل چهارم: اصول ریاضی گئورگ کانتور

یکی از ادله انکار علم پیشین خدا با اصول ریاضی مبتنی بر اعداد نامتناهی توسط گئورگ کانتور مطرح و تقریر شده است که حاصلش چنین است:

۱. امکان عام، سلب ضرورت از طرف مقابل است؛ مثلاً وقتی گفته شود: «علی عالم است بالامکان»، یعنی عالم بودن برای او ممکن است و عالمیتش مبرهن نیست. به اصطلاح منطقی، وصف مقابل عالمیت (جهل)، برای علی ضروری نیست. وقتی صفت جهل برای علی لازم و ضروری نشد، لازمه نه ضرورت صفت علم، بلکه امکان آن است که با عدم هم سازگار است.

«اگر خدا هر حقیقتی [مثل a] را بداند، پس مجموعه‌ای از حقایق وجود دارد [مجموعه F] که خداوند به آنها علم دارد. [مجموعه F از اعضای متعددی مثل a, b, c, d و ... تشکیل یافته است که خدا بر این اعضا (حقایق) علم دارد $F = \{a, b, c, \dots\}$]. اما به ازای هر مجموعه‌های از حقایق یک مجموعه توانی وجود دارد و اعضای مجموعه توانی بیشتر از اعضای مجموعه اصلی است - حتی اگر مجموعه، اصلی نامحدود باشد.

[مجموعه توانی مجموعه F از این قرار است: $\{\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a,b\}, \{a,c\}, \{b,c\}, \dots, \{\}\}$]. از این گذشته هر عضوی از مجموعه توانی دست‌کم باید یک حقیقت مشخص مربوط به خود داشته باشد. در نتیجه مجموعه حقایق موجود باید از حقایق مندرج در هر مجموعه [قابل تصور] بیشتر باشد. از این رو صرف نظر از اینکه یک موجود [خدا] به کدام مجموعه حقایق علم دارد، حقایقی وجود دارد که از آن مجموعه بیرون می‌افتد (جرج آی. ماوردس، «علم مطلق»، مندرج در: کویین، ۱۳۸۷، ص ۲۴)»^۱.

به تقریر دیگر، اگر متعلق علم پیشین خدا یک مجموعه - گرچه بی‌نهایت - باشد، می‌توان مجموعه‌ای و به تعبیری ریاضی «مجموعه توانی» بالاتر از آن را در نظر گرفت که از قلمرو علم خدا بیرون باشد. پس برخی از امور وجود دارند که متعلق علم خدا نیستند، از این رو ادعای علم مطلق خدا، ادعای صرف و بر خلاف قواعد ریاضی است.

تحلیل و بررسی

۱. «مجموعه توانی» زیر مجموعه «مجموعه اصلی»

به نظر می‌رسد «مجموعه توانی» - که در ریاضیات وجود دارد - در واقع مجموع زیرمجموعه‌های یک مجموعه است که از تحلیل، انشعاب و ترکیب اعضای مجموعه به دست می‌آید؛ مثلاً اگر خدا یا انسان بر a, b و c عالم باشد، بر جمع آن سه یعنی $\{a,b\}$

۱. این کتاب برگزیده‌ای از مقالات کتاب راهنمای فلسفه دین (مجموعه مقالات) است. توضیح اینکه عبارات داخل قلاب [] از نگارنده است که با راهنمایی فرزند عزیزم مهندس رضا قدردان افزوده شد.

{a,b,c}, {b,c}, {a,c} نیز علم خواهد داشت؛ چراکه چهار مورد اخیر خارج از مجموعه اول نیست، نهایت آنکه ترکیب و حالت جدیدی دارد. پس علم به مجموعه اصلی، حاوی علم به تمام اعضا در حالات مختلف است.

در اینجا باید بین علم انسان و علم خدا به مجموعه اصلی [مجموعه F] و «مجموعه توانی» فرق گذاشت؛ به این معنا که چون رابطه انسان با مجموعه صرف رابطه ناظر و بیننده و تصویر است، لذا وی از حقایق اشیا و به تبع آن، از حقیقت اعضای مجموعه مجموعه اصلی [مجموعه F] علم و اطلاع کاملی ندارد و چه بسا از حالات مختلف اعضا یعنی «مجموعه توانی» نیز خبر نداشته باشد؛ مثلاً کسی که عالم به سه رنگ اصلی (قرمز، زرد و آبی) است، به اعضای متعدد «مجموعه توانی» آن، یعنی ترکیب رنگ‌های مختلف از این چهار رنگ اصلی خبر ندارد، اما کسی که خبره و متخصص این صنعت است، بر امکان به وجود آمدن رنگ‌های مختلف از سه رنگ فوق اطلاع دارد.

اما رابطه خداوند با خلقت به طور کلی و با مجموعه اصلی مورد بحث بالخصوص، رابطه تکوینی از نوع رابطه علت هستی‌بخش در مقام حدوث و بقاست؛ لذا بر تمام جزئیات اعضای اصلی علم و اشراف و احاطه علمی دارد که رهاوردش اطلاع و علم از حالات گوناگون اعضای اصلی است که در «مجموعه توانی» نمود و بروز می‌کند.

اما اگر اصرار شود «مجموعه توانی» مجموعه جدیدی است، باید گفت در این صورت دیگر از زیرمجموعه «مجموعه اصلی» خارج شده است و نمی‌توان آن را «مجموعه توانی» نامید، بلکه یک مجموعه جدید و در عرض مجموعه اصلی اولی یعنی [مجموعه F] خواهد بود که مانند مجموعه اول متعلق علم خدا خواهد بود.

۲. خلط بی‌نهایت ریاضی با فلسفی

در تقریر دلیل فوق گفته شده است که بر فرض تعلق علم خدا بر «بی‌نهایت»، از طریق ریاضی می‌توان «بی‌نهایت» دیگر و بالاتر از «بی‌نهایت اول» فرض کرد که از قلمرو علم خدا خارج باشد. در تحلیل آن باید گفت «بی‌نهایت» دو اصطلاح ریاضی و فلسفی دارد. در ریاضیات نوعاً «بی‌نهایت» به معنای تسلسل غیرقابل شمارش و تصور، «لایقفی» است، که در حقیقت و عالم واقع بی‌نهایت نیست، بلکه ذهن انسان نمی‌تواند

آن را تصور و مورد شمارش قرار دهد. این نوع «بی‌نهایت» با هر مقداری که شمارش و تصور شده است، متصف به «نهایت» می‌شود.

از آنجاکه انسان وجود محدود و خداوند وجود بی‌نهایت است، حضور وجودی معلوم بی‌نهایت نزد عالم مانند گنجایش ظرف بزرگ در ظرف کوچک محال عقلی است. البته ممکن است ذهن با قوه خلاقه و خیالی خود صورتی از معلوم بی‌نهایت بسازد، لکن اولاً، فعل و مخلوق خود ذهن خواهد بود و ثانیاً، آنچه تصور شده و به ذهن می‌آید، محدود است و با معلوم بی‌نهایت متفاوت خواهد بود.

بنابراین تمام وجودهای امکانی هرچند بسیار گسترده و غیرقابل شمارش‌اند، از حیث اصل وجود متناهی و محدودند و بدین‌سان متعلق علم تصورکننده و خدا نیز می‌گردد.

اما «بی‌نهایت» در اصطلاح فلسفی، بر وجود کامل، بحت و خالص، بسیط، مطلق اطلاق می‌شود که از حیث مفهوم و وجود نیز نمی‌تواند بیش از یک وجود و مصداق داشته باشد و گرنه - یعنی فرض دو وجود «بی‌نهایت» - مساوی وجود محدودیت وجودی است تا برای فرض و تصور موجود دوم «بی‌نهایت» مجالی باقی بماند. فرض محدودیت، یعنی فرض «نهایت» که با حقیقت «بی‌نهایت» متعارض است. فلاسفه با ادله متقن اثبات کرده‌اند که وجود مطلق و خالص «بی‌نهایت» همان واجب الوجود و خداوند متعال می‌باشد.

امکان علم انسان به «بی‌نهایت»

در باره چگونگی تصور مفهوم غیرمتناهی در ذهن انسانی باید گفت: تصور شیئی با ابعاد آن در ذهن توسط قوه مخیله - که وجود مثالی و نیمه مجردی است - انجام می‌گیرد؛ لذا قوه مخیله به علت عدم تجرد مطلق نمی‌تواند وجود بی‌نهایت را تصور کند، بلکه برای شناخت و درک آن قوه عاقله انسان به تعقل معنای نهایت و حد می‌پردازد، آن‌گاه با نفی قید نهایت معنای بی‌نهایت را تعقل و تصور می‌کند. استاد مطهری با اشاره به امکان تصور معنای مطلق با اخذ مفهوم مشترک و نفی قیود آن در تبیین امکان تصور بی‌نهایت می‌نویسد:

تصور «لایتناهی» نیز همین‌طور است. مثلاً در این‌باره می‌اندیشیم که فضا متناهی است

یا غیرمتناهی؟ خود این سؤال که برای ذهن مطرح است، دلیل است که ذهن همچنان که تصویری از «متناهی» دارد، تصویری هم از «غیرمتناهی» دارد، در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لایتناهی را تصور کند، یعنی بخواهد غیرمتناهی را نزد خود مجسم کند، در حالی که آن فضای مجسم ذهنی واقعاً غیرمتناهی باشد، امکان‌پذیر نیست؛ ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند، آنگاه مفهوم کلی «فضا» و هم مفهوم «محدودیت» را تعقل کند، آنگاه مفهوم «نفی» و «عدم» را بر «فضای محدود» اضافه کند، امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم «فضای نامحدود» را تصور کرده است. پس ذهن به طور مستقیم قادر نیست «غیرمتناهی» را تصور کند، ولی به طور غیرمستقیم قادر است؛ و به تعبیر دیگر، ذهن قادر نیست «غیرمتناهی» را «تخیل» کند؛ یعنی در قوه خیال که قوه‌ای نیمه مجرد است و خود و مدرکاتش ذی‌بُعد می‌باشند، آن را بگنجانند؛ زیرا مستلزم این است که ذهن در آن واحد بُعدی غیرمتناهی در خود جای دهد و این، غیرممکن است و لاقابل برای نفوس عادی غیرممکن است، اما مانعی نیست که ذهن «غیرمتناهی» را تعقل کند؛ یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی، تصویری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود، بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود، برای خود بسازد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰۱۳ / مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶).

دلیل پنجم: ابهام علم غیر زمانی به زمانی

برخی اصل علم موجود مجرد و فراطبیعی به امور مادی و طبیعی را مبهم و غیرشفاف توصیف کرده‌اند. نلسون پایک در این باره می‌نویسد:

این نظریه که خداوند از ازل نسبت به همه چیز علم داشته، بسیار مبهم است ... در تعدادی از متون کلامی کلاسیک، معنای ازلی بودن خداوند این است که او «خارج از زمان» وجود دارد؛ یعنی هیچ‌گونه ارتباط زمانی با وقایع و شرایط جهان طبیعت ندارد. بر مبنای چنین علم کلامی نمی‌توان اظهار کرد که خداوند پیش از رخ دادن فلان واقعه طبیعی علم داشته است که آن واقعه رخ خواهد داد. اگر خدا پیش از وقوع فلان واقعه طبیعی علم داشته است که آن واقعه رخ خواهد داد، حداقل یکی از [اجزای] علم خداوندی پیش از برخی از وقایع طبیعی واقع شده است. به این ترتیب مسلماً ایده عدم ارتباط زمانی خداوند با وقایع طبیعی نقض خواهد شد (پایک، علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند، مندرج در: پلنتینجا، ۱۳۷۴، ص ۲۵۷).

آون نیز در این باره با اشاره به دیدگاه آکویناس مبنی بر علم خدا بر حوادث به صورت یک آن واحد بدون زمان می گوید:

اولاً، اگر زمان واقعی است، چگونه می توان به نحو غیرزمانی بدان علم یافت؟ درک این مطلب آسان است که خداوند با علم به ذات خود به همه امور ممکنه که در عالم فعلیت می یابند، به نحو غیرزمانی علم دارد، اما او بدین سان به آنها به عنوان موجود بالفعل علم ندارد و اگر فعلیت آنها به طور واقعی زمانی است، درک این نکته بسیار دشوار خواهد بود که چگونه می توان از آنها به عنوان موجودی که به نحو غیرزمانی متعلق علم قرار گرفته اند، به طور معناداری سخن گفت؟

ثانیاً، حتی اگر علم به حوادث زمانی به نحو غیرزمانی برای خدا ممکن باشد، بدین سان، چنان که آنها واقعاً زمانی باشند، خدا نمی تواند به آنها آن گونه که واقعاً هستند، علم پیدا کند و اگر او به آنها از جمیع جهات آن گونه که واقعاً هستند، علم نداشته باشد، علم او به آنها ناقص است؛ حتی می توان به نحو قابل قبولی ادعا کرد که چنانچه خدا تصور کند که یک جهان واقعاً زمانی، فاقد زمان است، از این حیث که نزد او بدون زمان می نماید، در اشتباه خواهد بود (آون، ۱۳۸۰، ص ۹۰-۹۱).

تحلیل و بررسی

بحث درباره نحوه ارتباط موجود مجرد، مثل عقول (فرشتگان) و خداوند با جهان مادی در فلسفه تحت عنوان «ربط متغیر با ثابتات» تبیین شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۷۶-۳۹۲ و ج ۱۰، ص ۴۳۰ و ج ۱۱، ص ۲۳۸ به بعد) که حاصلش این است که موجود ثابت (مجرد) وجود مادی را جعل و خلق می کند و حرکات و تغییرات حاصل در اشیای مادی از جنس مادیات و به مؤثرات و علل اعدادی نسبت داده می شوند. پدیده های مادی در نهایت با علت فاعلی قریب، یعنی عقل فعال مرتبط شده، از آن کسب فیض و وجود می کنند.

ویژگی مشترک موجودات مادی، ملازمه آنها با حرکت و زمان است؛ به این صورت که جسم و ماده از حرکت جدا نیست، بلکه بنا بر حکمت متعالیه حرکت در ذات و جوهر اجسام واقع می شود که از آن به حرکت جوهری تعبیر می شود. در فلسفه ثابت شده که زمان، وجود مستقل از جسم نیست، بلکه زمان بنا بر شناخته شده ترین تعریف فلاسفه و متکلمان عبارت است از: «کم متصل غیرقار» و «مقدار الحركة». بنابراین

زمان همان مقدار و حاصل حرکت است و به تعبیری، از نتیجه حرکت «زمان» به دست می‌آید (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۷ و ۹۱/ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۳۳۵ و ۵۲۷/ ایچی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۰۵).

از این تعریف روشن می‌گردد که زمان و به تبع آن، حرکت به مادیات اختصاص دارد و در عالم مادی معنا و مفهوم خواهد داشت؛ لذا وقتی وجود یا فعلی به زمان نسبت داده می‌شود و گفته شود «زمانی»، مقصود این است آن وجود یا فعل در زمان تحقق داشته است.

اما درباره نحوه علم موجود غیرزمانی، یعنی مجرد به زمان و وجود زمانی باید گفت از آنجا که زمان، امر اعتباری است و حقیقت آن به حرکت ماده برمی‌گردد، باید از نحوه علم مجرد به افعال و حرکات ماده و به تعبیری، از علم مجرد به فعل و انفعالات ماده سخن گفت.

در توجیه نحوه علم مجرد به حرکات، افعال و انفعالات موجودات مادی می‌توان به نقش فاعلی و ایجابی مجرد اشاره کرد که به عنوان علت فاعلی و مفیض در اصل وجود و بقا مطرح است؛ به این معنا که چون وجود مادی معلول و پرتو وجود علت مجرد است، لازمه معلولیت تحقق اصل وجود معلول در ذات علت فاعلی و پیش از خلقت و صدور معلول از علت است که وجود مجرد و بسیط است. به تعبیر دیگر، چون معلول در ذات علت وجود دارد، علت مجرد نیز به ذات خویش عالم است. نتیجه گرفته می‌شود که علت فاعلی از طریق علم به ذات، به معلول خود آگاه و عالم است؛ مانند علم انسان به محتوای سخن خود پیش از آنکه آن را به صورت جمله یا نوشته ابراز کند.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه شبهات و ادله منکران علم پیشین به کائنات در حدی نیستند که مدعای قائلان به علم پیشین را نقض کند. از سوی دیگر، دیدگاه علم پیشین با توجه به ادله عقلی - فلسفی، مانند علت فاعلی و هستی‌بخش بودن خداوند نسبت به تمام کائنات و وجود بسیط و جمعی آنها در ذات بسیط و مطلق خداوند به نحو بسیط و علم خدا به

ذات به نحو علم اجمالی در عین تفصیلی، علم پیشین خدا را تقریر و اثبات می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. آون، اچ. پی؛ دیدگاههایی درباره خدا؛ ترجمه حمید بخشنده؛ قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.
۲. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین؛ قیادین: دارالنشر فرانز شتاینر، ۱۹۸۰م.
۳. ایجی، سید شریف؛ شرح المواقف؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۰.
۴. بوطنی، محمد سعید؛ الانسان مسیر ام مخیر؛ بیروت و دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۷م.
۵. پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۶. تالیا فرو، چارلز؛ فلسفه در قرن بیستم؛ انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۷. تفتازانی، سعد الدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۰.
۸. جعفری، محمد تقی؛ جبر و اختیار؛ قم: انتشارات دارالتبلیغ، ۱۳۵۲.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۵.
۱۰. —؛ ریحق مختوم؛ ج ۴-۲، قم: موسسه اسراء، ۱۳۸۲.
۱۱. حائری یزدی، مهدی؛ نظریه شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۲. حلی، علامه؛ کشف المراد؛ قم: چاپ مصطفوی، [بی تا].
۱۳. —؛ نهاییه المرام فی علم الکلام؛ قم: موسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۹ق.
۱۴. حمصی رازی، سدید الدین؛ المنقذ من التقلید؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۵. خرمنشاهی، بهاء الدین (انتخاب و ترجمه)؛ خدا در فلسفه؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۶. سعیدی مهر؛ علم پیشین خدا و اختیار انسان؛ تهران: موسسه فرهنگی دانش و

انديشه معاصر، ۱۳۷۵.

۱۷. شهيد ثانی؛ القواعد و الفوائد؛ مكتبه المفيد، [بی تا].
۱۸. صدرالمتألهين؛ الحكمة المتعالية؛ قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۹. طباطبائی، سيد محمد حسين؛ نهاية الحكمة؛ قم: انتشارات اسلامي، [بی تا].
۲۰. طوسی، نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دارالأنواء، ۱۹۸۵م.
۲۱. فخر رازی؛ المباحث المشرقية؛ قم: انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ق.
۲۲. —، المطالب العالیة؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. قوشچی، علاءالدین؛ شرح القوشچی؛ چاپ سنگی، [بی تا].
۲۴. کویین، فیلیپ ال؛ صفات خدا؛ ترجمه رضا بخشایش و علی شیروانی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۲۵. کرنستون، موريس؛ تحلیل نوین از آزادی؛ ترجمه جلال‌الدین اعلم؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الالهام؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۸. —، خداشناسی در قرآن؛ قم: موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۰. —، مجموعه آثار؛ ج ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۱. —، مجموعه آثار؛ ج ۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۲. مفید، شیخ؛ اوائل المقالات؛ قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۳۳. میرداماد، محمد؛ القبسات؛ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۳۴. ولفسن، هری اوسترین؛ فلسفه علم کلام؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.