

بررسی انتقادی دیدگاه ملاصدرا در تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان

توکل کوهی گیگلو *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۱۸

چکیده

ملاصدرا، از سویی با استناد به قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الاشیاء» و استفاده از اصل تشکیک خاص در وجود، علم تفصیلی پیشینی حق تعالی را اثبات می‌کند؛ و از دیگر سو، گاه مختار بودن انسان را مساوق با مرید بودن او، و گاه نیز با آنکا به همان قاعده «بسیط الحقیقة» - که علّیت را در قالب تجلی تحلیل می‌کند - مرادف با فاعلیتی هم‌عرض با خداوند معنا می‌کند. در این نظام فلسفی، تعارض میان علم پیشین الهی و اختیار انسان، با عنایت به فعلی بودن علم الهی - و نه انفعالی بودن - و نیز تعلق علم الهی به فعل مسبوق به اختیار انسان مرتفع می‌شود. اما به نظر می‌رسد که مقدمات و راه‌حل مختار صدرالمتألهین چندان کارآمد نیست.

واژگان کلیدی

علم پیشین الهی، اختیار، بسیط الحقیقة، تشکیک خاص، ملاصدرا

مقدمه

پرسش از نسبت میان علم پیشین الهی و اختیار انسان، از پرسابقه‌ترین مسائل مطرح در حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، کلام، اصول و فلسفه دین می‌باشد که در طول تاریخ، برخی چون نلسون پایک (Pike, 1977, pp. 27-46) و فخر رازی (رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۳۲) بر ناسازگاری آن دو و مآلاً انکار علم پیشین خداوند یا اختیار انسان در پاره‌ای از افعال اصرار کرده‌اند و در مقابل، برخی دیگر چون مریلین آدامز (Adams, 1967, pp. 503-492) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۳۸۵-۳۸۶) بر سازگاری آن‌ها پای فشرده‌اند.

در این نوشتار مختصر خواهیم کوشید تا این مسئله را از منظر ملاصدرا مورد بررسی قرار دهیم. بدین منظور، در ابتدا به تبیین چیستی و چگونگی «علم الهی» از دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته و تحلیل «اختیار» را از منظر وی توضیح می‌دهیم؛ و سپس نسبت آن‌ها را در این نظام فلسفی مورد پژوهش قرار داده و آن را ارزیابی می‌کنیم.

۱. علم پیشین الهی از دیدگاه ملاصدرا

ابن‌سینا علم خداوند را به واسطه صورت مرتسمه - و به عبارتی، علم حصولی فعلی - می‌داند. صدرالمتألهین از همان آغاز می‌کوشد تا با ردّ تعریف متقدمین از علم، یعنی «حصول صورت شیء در نفس به گونه‌ای که این صورت مطابق با معلوم باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۷)، تعریف خود را ارائه کند که عبارت است از: حضور مجردی نزد موجود مجرد دیگر؛ و یا حضور شیئی برای شیء دیگر؛ و به عبارتی، «حضور مجرد لمجرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۳).

ملاصدرا، با تمایز نهادن میان وجود ذهنی و علم، بر آن است که آنچه در ذهن حاضر است، ماهیت شیء خارجی است با وجودی منحاز، که البته کمال نفس و حقیقتی جدا به شمار می‌آید. در تلقی وی، علم همانند وجود مقول به تشکیک است و همان گونه که «موجود» هم معنای حقیقی دارد و هم معنای انتزاعی، یعنی هم بر امر حقیقی و حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و هم بر موجودیت ذهنی، علم نیز هم بر آن حقیقت حضور که یک نحوه خارج است اطلاق می‌شود، و هم بر آن مفهوم انکشاف و ظهور که عالم و معلوم از آن مشتق می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۵۲).

پس علم، آن وجود جمعی، شهودی و ظهوری را گویند که فوق مقوله و مساوق وجود است، و لذا نفس ناطقه نیز خارج از مقولات خواهد بود؛ زیرا علم عین نفس ناطقه است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

از مساوقت علم با وجود نتیجه گرفته می‌شود که هر جا وجود است، شعور و آگاهی و علم هم هست؛ پس سراسر هستی را شعور و آگاهی فرا گرفته است. البته در بعضی از مراتب، چون وجود ضعیف است، شهود و حضور هم ضعیف است (بخش مادی وجود)؛ نه این‌که در آن جا علم نباشد، بلکه علم تام و کامل نیست.

تذکر این نکته ضروری است که در آرای فلاسفه متقدم و حتی کسانی نظیر ملاصدرا که علم را از سنخ وجود می‌دانند، گاه از روی مسامحه علم از کیفیات عارض بر نفس شمرده شده (مطهری، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۳۵۶)؛ حتی صدرالمتألهین نیز در باب مقولات، علم را مسامحتاً - به همان ترتیب قدما - در ذیل مقوله کیف قرار می‌دهد؛ هر چند که در برخی موارد، بر عدم داخل بودن علم در هیچ مقوله‌ای تصریح کرده و تأکید دارد که علم از سنخ وجود است و ماهیت نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۳).

اگر طبق نظر صدرا، علم نحوه‌ای وجود و حضور باشد، در تقسیم‌بندی علم به حصولی و حضوری، علم حصولی در مقابل علم حضوری نخواهد بود؛ بلکه علم همان حضور است و از این روی، همه کائنات در محضر خداوند حاضر خواهند بود.

فلاسفه و متکلمین مسلمان، در مورد اصل وجود علم خدا اتفاق نظر دارند؛ لکن در نحوه اثبات و کیفیت تحقق آن اختلاف دارند. واجب تعالی برخوردار از سه نحوه علم است: علم حضوری ذات به ذات؛ علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات و قبل از ایجاد اشیاء؛ علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه وجود اشیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۱۷۴-۱۷۷). عالم بودن به غیر، متفرع است بر عالم بودن به خود؛ لذا ابتدا به دیدگاه ملاصدرا در باب علم باری تعالی به ذات خود اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی علم واجب به ماسوی و ارتباط این علم با اختیار انسانی خواهیم پرداخت.

تبیین اولیه علم الهی به ذات خود، در مقام مقابله با منکرین علم الهی مطرح می‌شود و این موضوع، سابقه‌ای طولانی در کلام و فلسفه اسلامی دارد (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲؛ رازی، ۱۴۱۰، صص ۴۶۹-۴۷۴). دلیلی که ملاصدرا از منکرین نقل کرده، چنین است:

«اگر موجود مجرد به ذات خود عالم باشد، چون عالم و معلوم متضایفانند و متضایفان هم متقابلان هستند، پس عالم و معلوم، جمع دو متقابل در یک محل خواهند بود، که محال است؛ پس اجتماع عالم و معلوم (عاقل و معقول) در ذات واحد محال است و لذا خداوند به خود علم ندارد.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷۲)

ملاصدرا، در پاسخ بیان کرده که مقدمه اول (صغری) صحیح است، ولی مقدمه دوم (کبری) قابل پذیرش نیست؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که متضایفان متقابلان هستند. به نظر او، چون جایز است مفهومات کثیر بر ذات واحد صدق کنند، پس ممکن است که متضایفان نیز بر ذات واحد صدق کنند؛ لذا امتناع این بحث را باید با برهان نشان داد. اگر ناسازگاری وجودی بین آنها برقرار باشد، به طوری که هر کدام دیگری را نفی کند، در این صورت متقابل خواهند بود مانند علیت و معلولیت؛ ولی اگر همدیگر را طرد وجودی نکنند مانند عالمیت و معلومیت، عاشق بودن و معشوق بودن و... متقابل نخواهند بود.^۱ لازم به ذکر است که جوهر اصلی دلیل صدرا، همان مطلبی است که فخر رازی در مقابل منکران علم باری تعالی مطرح کرده است (رازی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۸).

ملاصدرا در باب اثبات علم باری تعالی به ذات خود، دلایلی را اقامه کرده که می‌توان آنها را در قالب دو دلیل ارائه کرد.

دلیل اول: ملاصدرا در تشریح این دلیل چنین گفته است:

«هر چیزی که از ماده به معنی الاعم منزّه است، یا ممکن المعقول است، یا ممتنع المعقول. ممتنع المعقول نیست؛ چون هر چیزی یا برای خود و یا برای علت و یا برای معلول خود حضور دارد، پس امکان معقولیت آن ثابت است. از سوی دیگر، هر چه برای مجرد ممکن باشد، بالفعل حاضر است؛ پس هر مجردی لذاته معقول است، و معقول بدون عاقل نخواهد بود؛ چون عاقل و معقول متضایفان هستند و در وجود و عدم متكافی می‌باشند. اگر معقول بالفعل باشد، عاقل هم بالفعل وجود دارد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-الف، صص ۴۹-۵۲)

بنا بر این دلیل، خداوند متعال عاقل ذات خود است؛ چنان‌که معقول خود نیز می‌باشد.

دلیل دوم: علم، مانند دیگر کمالات، ممکن الوجود است، و انسان هم ممکن الوجود است؛ پس هم علم و هم انسان، آفریده خدا هستند. افزایه کننده کمال نمی تواند فاقد کمال باشد؛ بلکه آن کمال را بر وجه اتم و اکمل داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷۶). از آنجا که انسان به خود عالم است، خداوند هم به دلیل شرافت ذاتی به خود عالم است.

اما فیلسوفان و متکلمان مسلمان، علم واجب به غیر را به دو سنخ تقسیم کرده اند: علم خدا به غیر در مرتبه ذات و قبل از ایجاد؛ علم فعلی خداوند به غیر بعد از ایجاد. از دیدگاه حکمت متعالیه نیز علم خداوند به غیر دو مرحله دارد: مرحله قبل از ایجاد، که عین ذات الهی است و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می باشد؛ و دیگری مرحله بعد از ایجاد، که خارج از ذات است و به صورت علم تفصیلی می باشد.

ملاصدرا، از طریق قاعده «بسیط الحقیقه کُلُّ الاشیاء» و استفاده از اصل «تشکیک خاص در وجود»، علم تفصیلی حق تعالی به غیر را اثبات کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۱۰۸-۱۱۴). بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، اگر موجودی دارای حقیقتی بسیط باشد، کلّ اشیاء است و جمیع کمالات موجودات در او جمع است. بر اساس اصل تشکیک وجود نیز وجود معلول، شعاع و جلوه ای از وجود علت به شمار می رود. بنابراین حضور ذات واجب برای خودش، عین حضور آن موجودات خواهد بود. از آن جهت که این علم و حضور، همه معلومات کثیر را شامل می شود، آن را علم تفصیلی می گویند؛ و از آن حیث که ذات واجب، موجود به وجود واحد بسیط است، به آن علم اجمالی می گویند.

ملاصدرا، بعد از طرح اولیه بحث و نقد نظرات و آرای دیگر حکیمان و متکلمان، نظر خود را درباره علم پیشین حق تعالی به این صورت بیان کرده است:

«چون وجود حق تعالی وجود همه اشیاست، کسی که آن وجود را تعقل کند، همه اشیا را تعقل کرده است. پس تعقل حق تعالی خودش را، تعقل همه ما سوا الله است و این تعقل ذات، مقدم بر وجود همه ما سوا الله است. بنابراین تعقل ما سوا نیز سابق بر وجود آنهاست و در مرتبه قبل از وجود آنها، این علم حاصل خواهد بود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۲۷۰-۲۷۱)

در هر صورت، بیان اجمالی نظریه ایشان آن است که حق تعالی، پیش از آفرینش، با علم حضوری به ذات خود، به همه آفریده‌ها علم حضوری دارد. دلیل ملاصدرا چنین است: مقدمه (۱) خداوند علت فاعلی همه موجودات است. مقدمه (۲) علت فاعلی هر موجودی از آن موجود کامل‌تر است. مقدمه (۳) لازمه منطقی مقدمه اول و مقدمه دوم این است که خداوند، واجد همه کمالات موجودات دیگر است. مقدمه (۴) خداوند به ذات خود عالم است. نتیجه: خداوند، پیش از آفرینش به موجودات علم دارد؛ زیرا وجود او واجد همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و از طریق علم حضوری به خود، قبل از آفرینش موجودات به آنها علم حضوری دارد.

در این نظریه، صدرالمتألهین علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء در مقام ذات را بر طبق قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» تبیین کرده است. این علم از یک جهت اجمالی است؛ زیرا یک وجود بسیط است، و از طرفی تفصیلی است؛ زیرا همه کمالات و تمام حقایق بر ذات باری تعالی به صورت تفصیلی منکشف می‌شوند. بنابراین مفاد قاعده بسیط الحقیقه، لزوم واجد بودن جمیع حقایق وجودی از جانب خداست که بدون این که کثرتی در کار باشد، در ذات الهی متجلی و نمایان می‌باشند؛ و مطابق است با قول خداوند متعال که فرمود: «هو الأوّل والآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳). این قاعده، محصول اصالت وجود، تشکیک وجود و اطلاق هر مرتبه‌ای از وجود نسبت به مرتبه پایین‌تر و تقید آن در برابر مرتبه بالاتر است و این که هر مطلق، تمامی مراتب پایین‌تر را واجد است. بر اساس این اصول، آنچه در خارج اصالت دارد وجود است و این وجود، حقیقت واحدی است که مراتب و نشئات گوناگون دارد؛ به گونه‌ای که هر اندازه مرتبه وجود بالاتر و قوی‌تر باشد، موجوداتی که در آن مرتبه هستند، به وحدت و اجتماع نزدیک‌تر می‌شوند؛ و هر چه ضعیف‌تر باشند، کثرت و تضاد می‌یابند.

باید توجه داشت که صدرا، در اثبات علم تفصیلی واجب، همه حقایق را به مقام ذات نسبت می‌دهد؛ اما با این وجود، هیچ بینویی در ذات حاصل نمی‌شود (مسئله انطواء کثرت در وحدت)؛ زیرا تباین و تخالف حقایق و انواع خارجی مانند زمین، کوه،

آسمان و ... در صورتی است که به وجود مخصوص خود - که از دیگر وجودها ممتاز است - یافت شوند؛ یعنی بر وجهی که عناوین و ماهیات آنها، به حمل شایع بر آنها صدق کند. در حالی که وجودی که قبل از تنزل در مراتب، به عنوان یک وجود جمعی تحقق دارد، شریف‌تر از هر وجود خاصی است. در این راستا، ملاصدرا چهار مرحله برای وجود اشیا بیان می‌کند که عبارت‌اند از: عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل، وجه الله یا مقام ذات. در این رویکرد، قبل از این که اشیا به وجود عقلی، مثالی و طبیعی برسند، به وجود جمعی دیگر موجود هستند که آن وجود جمعی بالفعل است و مبدأ ممکنات می‌باشد و این وجود جمعی، متمم وجودهای خاص بوده و تمام خصوصیات آنها را داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۲۹۰-۲۹۲).

بنابراین مسئله انطباق کثرت در وحدت، موجب تکثر واحد نخواهد بود؛ بلکه سبب تأکد وحدت ذات باری تعالی است. از این روی، با اتکا به قاعده بسیط الحقیقه اثبات می‌شود که علم واجب تعالی، از یک جهت تفصیلی و از جهت دیگر اجمالی و بسیط است. علم واجب، از جهتی تفصیلی است؛ زیرا معلومات، از نظر معنا دارای کثرت و تفصیل هستند؛ و از جهت دیگر، علم مجمل و بسیط است؛ چرا که همه معانی به یک وجود واحد و بسیط موجود هستند و این موجود خاص، هیچ یک از آن معانی نیست. بنابراین ذات واجب، در عین وحدت و بساطت، همه اشیا است.

ملاصدرا، پس از اثبات علم واجب به غیر قبل از ایجاد با استناد به قاعده بسیط الحقیقه، علم باری تعالی به ماسوا پس از ایجاد را در عین این که تفصیلی تلقی می‌کند، ولی آن را زاید بر ذات الهی و در حقیقت، علم فعلی (در مقابل علم ذاتی) به شمار آورده و علمی حضوری معرفی می‌کند. دلیل اتخاذ این رویکرد هم آن است که همه موجودات، عین ربط به واجب هستند و آنچه عین ربط باشد، از علت مفیض خویش غایب نخواهد بود؛ لذا موجودات با وجود خود نزد واجب حاضرند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۶۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷).

۲. اختیار انسان در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا، کلامی از خواجه طوسی را نقل کرده مبنی بر این که هر گاه مبدأ تأثیر در یک شیء، علم و اراده فاعل باشد - خواه این علم و اراده امری واحد باشند و خواه اموری

متعدد؛ و خواه عین ذات فاعل باشند (نظیر خداوند) و یا عین ذات فاعل نباشند - فاعل مختار است و صدور فعل از او، با اراده، علم و رضای خود فاعل خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۳۲). با توجه به این نکته که ملاصدرا، پس از اشاره به کلام خواجه طوسی، اشکالی به این بیان وارد نکرده، می‌توان نتیجه گرفت که این تعریف مورد قبول اوست.

صدرا، ضمن انکار تعریف مصطلح متکلمان از اختیار که در نتیجه آن، مُراد هیچ‌گاه حادث نخواهد شد مگر با تن دادن به نفی قاعده علیت (مانند نظر اشاعره)، یکسان دانستن قدرت و اراده انسان از جانب متکلمین را نیز رد کرده است؛ زیرا تحقق اختیار در اندیشه وی، به وجود قدرت فاعل مشروط و متوقف است، اما صرف شرط نمی‌تواند معرف واقع گردد. از همین روی ملاحظه می‌کنیم که شخص قادری را که درصدد انجام کاری نیست، فاعل مختار نمی‌خوانند.

در نظام فلسفی صدرا، چون اصل علیت پذیرفته شده، بنابراین وی برای تبیین اختیار، درصدد ایجاد سازگاری بین اختیار و علیت است. با التفات به این هدف، صدرا تبیینی از فعل اختیاری ارائه می‌کند که حاصل آن، تبیین اختیار از طریق انجام فعل از سوی فاعل به صورت آگاهانه و با رضایت نفس است. بنابراین اگر چه فعل آدمی به نحو ترتب علی و از روی ضرورت انجام می‌گیرد، اما با تأکید بر دو مؤلفه مزبور (آگاهی و رضایت فاعل)، به اختیاری بودن متصف می‌گردد. ملاصدرا، شخص مرید را فاعلی تعریف می‌کند که انجام فعل از سوی او، با توجه به ویژگی علم و رضایت صورت گیرد. او، فرد مجبوری را مثال می‌زند که صدور فعل از او، هر چند آگاهانه است، ولی به دلیل عدم رضایت و سازگاری فعل با وی، فاعل مختار محسوب نمی‌شود. به تصریح ملاصدرا، فاعل مرید کسی است که به فعل خود علم دارد و فعل وی نیز با او در تنافی نیست. ولی فاعل مجبور و غیر مرید، فاعلی است که به فعلش علم ندارد (مانند قوای طبیعی) و اگر هم علم و آگاهی حاصل باشد، فعل ملائم و سازگار با فاعل نیست، بلکه مورد تنفر فاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۱۸).

این‌که علم و رضای فاعل، شرط و مقوم فعل اختیاری است، پذیرفتنی است؛ چرا که شرط علم، لازمه مبادرت فاعل به فعل است و چون انجام آن، با فرض استقلال و با اراده

خود فاعل صورت می‌گیرد، مورد رضایت فاعل نیز هست. این تعریف، از اشکالاتی نظیر این‌که آیا فاعل واقعاً در فعل خود مستقل است یا نه، مصون است؛ زیرا این تعریف، ملاک اختیار و فعل اختیاری را علم و رضای فاعل می‌داند، ولی تحقق حقیقی استقلال فاعل یا عدم وجود آن، خدشه‌ای به این تعریف وارد نمی‌کند. هر چند اگر به دلیل عدم استقلال و اجبار خارجی، فعل مورد تفرّ فاعل باشد، ملاک اختیاری بودن فعل خدشه‌دار می‌شود. تعریف مذکور، نسبت به تعاریف متکلمان از فعل اختیاری، قوّت و استحکام بیشتری دارد؛ هر چند نوعی انتخاب و ترجیح در تعریف فوق از اختیاری بودن عمل نهفته است.

ملاصدرا، برای طرح و تبیین نظریه خویش، به نظریه حکمای متقدم اشاره کرده و انتقاداتی را نسبت به آن‌ها طرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۳۷۶-۳۷۷). در میان فیلسوفان متقدم، ابن سینا فاعل مختار حقیقی را فاعلی می‌داند که علت و مرجح انجام فعل، از ذات آن و نه از خارج نشأت گرفته باشد؛ و این وضعیت، منحصر در ذات الهی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۵۰-۵۳). از آنجا که در دیگر فاعل‌ها، علت فعل در خارج از آن‌هاست، تأثیر عوامل بیرونی در انجام فعل، سبب فعل است و نمی‌توان چنین فاعل‌های مختاری را مختار حقیقی نامید؛ بلکه در اصل، آن‌ها فاعل‌های مضطرب هستند که به ظاهر دارای اختیار هستند. تبیین فوق از اختیار انسان مبتنی است بر تقسیم موجودات به واجب و ممکن و قاعده الواحد، که با تأسی به اصل علیت، افعال را به خداوند، به عنوان علت بعید، مستند می‌سازد. ملاصدرا نظریه فوق را تلفیقی از جبر و تفویض می‌داند که در آن، با فرض کردن انسان به عنوان فاعل قریب فعل خود، حکمای متقدم به تفویض گراییده‌اند؛ و با طرح مسئله سلسله علل که به علت اولی منتهی می‌شود، به جبر کشیده شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۳۷۶-۳۷۷). نظریه فوق الذکر، اختیار انسان را از طریق علت قریب بودن وی در انجام افعال و بطلان تفویض را از طریق علت بعید پنداشتن خداوند توجیه و تبیین کرده است.

ملاصدرا با طرح نظریه ابداعی خویش - که بر وجود تعلقی و ربطی ممکنات مبتنی است - رویکرد جدیدی را نسبت به مسئله اختیار انسان و مباحث مرتبط با آن، نظیر توحید افعالی، ارائه کرد که در نهایت، تبیین بهتری نیز از مسئله «امر بین الامرین» به دست داده شد. اصولی که نظریه ملاصدرا بر آن‌ها مبتنی است، عبارت‌اند از:

- ۱- وجود ربطی موجودات ممکن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۸۶ و ۳۱۹)
 - ۲- تقوّم فعل ممکن به واجب الوجود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۷۷)
 - ۳- تباین ذاتی اشیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۷۲)
 - ۴- اصل علیّت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-الف، ص ۸۲)
 - ۵- استناد حقیقی فعل به خدا و انسان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸)
- حاصل سخن آن‌که اسناد فعل به خدا و انسان، در طول هم نیست؛ بلکه در همان موضعی که فعل به انسان مستند است، به خدا نیز به سبب احاطه او بر همه چیز استناد داده می‌شود. این استناد، به جهت احاطه الهی است و افعال اختیاری در واقع اختیاری هستند و با همین وصف به خدا نسبت داده می‌شوند و این، موجب مجبور بودن انسان نیست. او، برای تبیین این نکته که یک فعل می‌تواند دو یا چند فاعل داشته باشد، مثال نفس را مطرح می‌کند که دارای قوای مختلفی است و افعالی نظیر رؤیت، ابتدا به چشم و سپس به نفس انسانی نسبت داده می‌شود که هر دو استناد حقیقی است؛ هر چند در مرتبه بالا، خود چشم در تسخیر نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، صص ۸۵-۸۶).
- با استفاده از اصول فوق و با تطبیق مسئله اختیار به مبحث توحید، صدرا به استناد حقیقی و هم‌زمان فعل به خدا و انسان پرداخته و چگونگی صدور فعل انسانی را تبیین کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۳۷۳-۳۷۴)؛ اما در باب این‌که بتواند اختیار انسانی و فاعلیت او را تثبیت کند و به شکل روشنی مسئله را واکاوی نماید، با توجه به موارد پیش‌گفته، گرایش فکری ملاصدرا به سوی عبارات نقل شده از معصومین(ع) در حوزه توحید افعالی و نظریه امر بین الامرین می‌انجامد.
- معمولاً در بحث فعل اختیاری، فعل خارجی انسان و ارتباطی که این فعل با اصل علیّت دارد مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ و تبیین مسئله به این صورت انجام می‌پذیرد که هر فعلی از افعال انسان در صورت تحقق، طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و در صورت ترک، طبق ضرورت ترک می‌شود؛ ولی آن علتی که به تحقق یا ترک آن فعل ضرورت داده، اراده و اختیار انسانی است. در حالی که باید بحث معطوف به اراده باشد. این رویکرد، فعل خارجی انسان را از آن روی جبری نمی‌داند که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما همان گونه که در آثار متعدد ملاصدرا شاهدیم (نک:

صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴، صص ۱۱۴)، او مبادی فعل اختیاری را علم و شوق و اراده می‌داند که بر این اساس، انسان به دنبال تصوّر یک فعل و تصدیق به فایده آن فعل، شوقی را نسبت به انجام آن فعل پیدا می‌کند و اراده از انسان صادر و قوای محرکه فعال شده و فعل در خارج تحقّق پیدا می‌کند.

مسئله درخور توجه آن است که بر اساس اصل ضرورت علی، میان مبادی فعل اختیاری (علم، شوق، اراده و عمل خارجی) رابطه ضرورت حاکم است؛ بدین ترتیب با تحقق اراده، وجود فعل خارجی ضرورت پیدا می‌کند و با تحقّق شوق، وجود اراده ضروری است و با تحقّق علم، وجود شوق ضروری است و چون علم ممکن الوجود است، به علل خارجی باز می‌گردد. ملاصدرا گفته است:

«مبادی افعال اختیاری ما، از خارج از قلمرو ما بر ما وارد می‌شوند.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۷)

امور خارجی دخیل در صدور فعل نیز در نهایت به واجب الوجود منتهی می‌شوند. بنابراین، اقتضائات ذات باری تعالی باید به علم، شوق، اراده و عمل خارجی انسان نیز تعمیم یابد و بدین صورت، اراده و عمل انسان ضرورت پیدا می‌کند و انسان نمی‌تواند بر خلاف آن عمل کند. اگر ذات الهی چنین اقتضایی نداشته باشد، انسان نمی‌تواند آن عمل خارجی را انجام دهد. بر این اساس، فعل خارجی مسبوق به اراده است و اراده جبراً و از روی ضرورت صادر می‌شود و انسان، در ایجاد یا عدم ایجاد آن نقشی ندارد. اما دلیل اختیاری نبودن اراده به بیان صدرالمآلهین آن است که اگر اراده اختیاری باشد، باید معلول اراده‌ای دیگر باشد و این اراده نیز در صورت اختیاری بودن، معلول اراده‌ای دیگر باشد، که لازمه آن تسلسل باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۱۴). بنابراین عمل خارجی اختیاری، مسبوق به اراده است؛ اما خود اراده اختیاری نیست، بلکه جبری و اضطراری است.

بر اساس بیان فوق، فاعلیت انسان تابع علل خارجی است که به خداوند منتهی می‌شوند. فاعلیت انسان، مانند فاعلیت سایر فاعل‌های طبیعی است؛ با این تفاوت که انسان به اغراض و دواعی‌ای که او را مجبور به اراده و عمل می‌کنند آگاهی و علم دارد، در حالی که سایر فاعل‌های طبیعی فاقد علم و آگاهی هستند. پس فاعلیت انسان جبری

و اضطراری است؛ زیرا اراده و عمل او محکوم علل خارج از اختیار اوست و به دلیل تحقق این علل و بر اساس ضرورت علی - معلولی، با تحقق علت تامه، تحقق معلول نیز ضروری خواهد بود. بدین ترتیب، ملاصدرا اضطراری و جبری بودن اراده را تأیید کرده و تبیین آن را بر اصل علیت مبتنی کرده است. اما در عین حال، او مسئله جبری بودن اراده را - که به صورت اشکالی در ارتباط با فعل اختیاری انسان مطرح بوده است - از جانب دیگران نقل کرده و به پاسخ آن پرداخته است. وی اشکال را به این صورت طرح کرده است: اگر اراده انسان معلول علت‌های خارجی است و این علت‌ها به اراده خدا ختم می‌شوند، چنین اراده‌ای ضرورتاً تحقق می‌یابد؛ خواه انسان آن را بخواهد و خواه نخواهد. بنابراین انسان در اراده خود مجبور و مضطر است و این اضطرار و مجبور بودن به مشیت واجب خدا برمی‌گردد. اگر اراده انسان با خواست و اراده خود او صادر شود، لازمه‌اش تسلسل باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۸۸).
 جواب صدرالمتألهین به این اشکال چنین است: مختار کسی است که فعلش با اراده خود او رخ می‌دهد و اختیار به این معنی مورد پذیرش است؛ نه به این معنی که اراده فرد نیز ارادی و از روی خواست و اراده باشد. در غیر این صورت، اراده عین ذات فرد نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۸۸).

آنچه از عبارت فوق برمی‌آید آن است که ملاصدرا، این نظر را که اراده انسان معلول علت‌های خارجی و در نهایت معلول خداست، رد نمی‌کند و ضمن اذعان به این مسئله که خود اراده، ارادی نیست و معلول علل خارجی است، بیان می‌دارد که مختار بودن انسان به این معناست که فعل انسان با اراده‌اش رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، ملاصدرا مختار بودن را مساوق با مرید بودن می‌داند؛ و بین مرید بودن و مجبور بودن انسان تنافی برقرار نیست.

بدین ترتیب، اگر فعل اختیاری را فعلی بدانیم که در آن، اختیار به معنای توانایی بر فعل و ترک آن باشد؛ و شخص مختار را فردی بدانیم که هم می‌تواند عملی را اراده کند و هم می‌تواند آن را اراده نکند و در نتیجه، نسبت به انجام یک عمل و عدم انجام آن توانایی دارد، این تعریف مورد پذیرش صدرا نیست. دلیل عدم پذیرش هم اصل ضرورت علی - معلولی است. اراده انسان، مانند سایر امور ممکن، نیازمند علت تامه

است و با وجود علت تامه، تحقق اراده حتمی و ضروری است، که این علت نیز در نهایت به واجب الوجود ختم می‌شود. بنابراین اگر خدا اراده انسان را بخواهد، حتماً موجود خواهد شد و اگر چنین خواستی نباشد، تحقق اراده منتفی است و صدور یا عدم صدور اراده، خارج از حوزه اختیار انسان است.

ملاصدرا در بحث قدرت خدا، تعریف متکلمان از قدرت را - یعنی صحت فعل و ترک - نمی‌پذیرد و قدرت را به این صورت تعریف می‌کند: «فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست، انجام دهد و اگر اراده نکرد، انجام ندهد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹). مبتنی بر این تعریف، قدرت به این معناست که فاعل، اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد. این تعریف، با جبر سازگار نیست؛ زیرا به بیان خود صدرا، صدق قضیه شرطیه همان گونه که با امکان طرفین شرط (مقدم و تالی) سازگار است، با وجوب و امتناع آن دو نیز سازگار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۳۰۸-۳۰۹).

بنابراین، اگر اراده در انسان از روی ضرورت و جبر صادر شود و فعل نیز حاصل جبر باشد، تعریف بالا از قدرت صحیح است؛ چون انسان فعلی را اراده کرده و انجام داده است. این نکته در بیان فوق ذکر نشده که آیا اراده، آزادانه تحقق می‌یابد یا بر اساس علل خارجی صادر می‌شود. از این مطلب می‌توان در تأیید پاسخ صدرا به اشکال جبر استفاده کرد؛ اما پاسخ اولیه‌ای که از او نقل شد، مختار بودن انسان را به این معنی تصویر می‌کرد که فعل انسان، بر اساس اراده صادر شده است. در واقع، مختار بودن در نظر صدرا مساوق با مرید بودن است؛ نه به این معنا که انسان توان اراده کردن یا اراده نکردن دارد و یا توان انجام فعل یا ترک آن را دارد یا ندارد.

رویکرد دوم صدرالمتهلین به مسئله اختیار انسان، در رساله «خلق الاعمال» طرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب، ص ۸۱؛ نک: زنوزی، ۱۳۶۱، صص ۲۰۵-۲۰۶). این رویکرد، تحت عنوان نظریه راسخون در علم و بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود مطرح شده است که در آن، ملاصدرا به تأسی از عرفا، علیت را در قالب تشان و تجلی تحلیل می‌کند. بر اساس این نظریه، همه موجودات در یک حقیقت واحد که در نهایت بساطت است و بر همه آنها احاطه دارد (بسیط الحقیقة کل الاشياء)

مشترک هستند. این حقیقت واحد خداست و همه شئون و کمالات موجودات، از جمله افعال آنها، شئون، کمالات و افعال الهی محسوب می‌شوند.

بر اساس این رویکرد، همان گونه که وجود انسان متعلق به خداست، فعل انسان نیز به خدا تعلق دارد و در واقع، فعل انسان تجلی فعل خداست. برای روشن شدن این مطلب، ملاصدرا مثال رابطه فعل نفس با فعل قوای نفس را بیان می‌کند که بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، همه افعال قوای نفسانی، در مرتبه بالاتر از آن نفس است؛ با این دلیل که نفس بر همه این قوا احاطه دارد و مبدأ افعال قوای نفس، خود نفس است. اما به نظر می‌رسد که این دو رویکرد، منافاتی با هم ندارند؛ رویکرد دوم بیان دیگری از همان رویکرد نخست است که از منظری عرفانی به آن نگریسته شده است. در رویکرد اول، خداوند مسبب الاسباب است و انسان فاعل مباشر فعل و به این ترتیب، بین فعل اختیاری انسان و خداوند، علل و اسبابی از جمله اراده انسان واسطه می‌شوند. اگر به این مطلب توجه کنیم که فقط وجود خداوند، وجود حقیقی است و این علل و اسبابی که بین فعل اختیاری و خداوند واسطه شده‌اند، وجود حقیقی ندارند، می‌توان گفت که فعل اختیاری مستقیماً به خداوند استناد دارد و فعل اختیاری، مانند سایر وسایط، شأنی از شئون حق تعالی است.

در رویکرد اول، خداوند علت بعید است؛ اما در رویکرد دوم، واسطه‌ای وجود ندارد و اصلاً چیزی به جزء حق تعالی وجود ندارد که بتواند بین فعل و حق واسطه شود. حق از جهت ظهور وحدت در کثرت، در شئون مختلف متجلی می‌شود و افعال منسوب به آنها را انجام می‌دهد.

خلاصه این نظریه آن است که فعل، بدون واسطه به خدا مستند است و در عین حال به انسان نیز مستند است و این دو استناد، در طول یکدیگر نیستند؛ بلکه در همان موضعی که فعل به انسان مستند است، در همان موضع فعل و فاعل و اسناد تحت احاطه خدایی است که به هر چیزی محیط است. بنابراین، خداوند چون به هر چیزی محیط است، فعل به او استناد دارد و این موجب جبر نمی‌شود؛ زیرا احاطه خداوند به امور، به گونه‌ای است که در واقع وجود دارد و افعال اختیاری، در واقع اختیاری هستند و با همین مشخصه اختیاری بودن، محاط و به خدا منسوب هستند.

۳- جمع بین علم پیشین الهی و اختیار انسان در اندیشه ملاصدرا

پرسشی که در این مرحله مطرح می‌شود عبارت است از این‌که آیا علم پیشین الهی نوعی اثر تکوینی در معلوم خود - که حاصل آن سنخی از علیت و ضرورت می‌باشد - داراست؟ در پاسخ به این پرسش و با توجه به تقسیم علم به علم فعلی و انفعالی، نظر برخی از متقدمین آن است که در علم پیشین، علم عالم هیچ گونه تأثیری بر معلوم ندارد؛ بلکه در این علم، علل و اسباب تحقق معلوم، سبب تحقق علم می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷۹). پاسخ به این پرسش که آیا علم پیشین الهی، اثر تکوینی در معلوم خود دارد که حاصل آن، نوعی علیت و ضرورت باشد، از مسائل مهم و پیچیده کلامی - فلسفی است. ملاصدرا معتقد است که این مسئله، از غامض‌ترین مسائل است و قدم‌های بزرگانی چون ابن‌سینا و شیخ اشراق در آن لغزیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷۹).

اینک به بررسی اندیشه صدرالمتألهین در باب کیفیت تعلق علم پیشین به گزاره‌های ناظر به آینده - که افعال انسان را نیز در بر می‌گیرد - خواهیم پرداخت. در حوزه تفکر اسلامی، در پاسخ به این پرسش سه رویکرد کلی وجود دارد. رویکرد اول، با قبول علم پیشین الهی، به جبرانگاری قائل است؛ و به تعبیر دیگر، نوعی ملازمه را بین علم پیشین الهی و مجبور بودن انسان معتقد است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۳۲). مدافعان این اندیشه معتقدند خداوند، عالم مطلق است و پیش از آفرینش جهان و انسان، به همه حرکات و رفتارهای انسان از حیث نوع، زمان و مکان، علم و آگاهی داشته است. برای مثال، از ازل خداوند می‌داند که شخص الف در زمان ب و مکان ج، مرتکب عمل د خواهد شد و در این صورت، آن شخص نمی‌تواند مرتکب عمل د نشود؛ زیرا در غیر این صورت لازم است علم خداوند مطابق با واقع نباشد. بنابراین چون علم پیشین الهی صادق است، شخص الف باید مرتکب عمل مشخص د بشود؛ و این جبر است.

رویکرد دوم، به طیفی از متکلمان مسلمان اختصاص دارد که با هدف دفاع از اختیار انسان و نفی مجبور بودن انسان در افعال خود، علم پیشین الهی را انکار کرده‌اند (معتزلی، ۱۹۸۶، ج ۸، صص ۷۵-۸۲؛ غزالی، ۱۹۹۴، صص ۱۵۵-۱۶۹). معتقدین به این اندیشه، اشکال لزوم جبر به واسطه علم پیشین الهی را می‌پذیرند؛ ولی برای رفع اشکال،

سهل‌ترین راه را انتخاب می‌کنند؛ یعنی معتقدند علم پیشین خداوند به افعال انسان تعلق نمی‌گیرد، بلکه علم الهی بعد از انجام فعل حاصل است. در حوزه تفکر شیعی، فخر رازی این رأی را به هشام بن حکم نسبت داده که با توجه به جایگاه هشام بن حکم در میان شاگردان طراز اول امام صادق(ع)، این اتهام مورد مناقشه است (نک: مفید، ۱۳۶۴، ص ۵۶)؛ و به جهت تعارض با سخنان امام صادق(ع) نمی‌تواند درست باشد.

اما رویکرد سوم، با پذیرفتن علم پیشین الهی، برای رفع ملازمه علم پیشین الهی با جبر بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم، تابع معلوم است و این، در مورد علم پیشین الهی نیز صادق است که علمی تابعی و انفعالی است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۸؛ رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۵۰). در اینجا، علم خاصیت حکایت‌گری دارد و مانند آئینه، متعلق و معلوم خود را آن‌گونه که هست نشان می‌دهد؛ ولی هیچ‌گونه تأثیری مبتنی بر الزام و مجبوریت ندارد. به عبارت دیگر، علم تابع خود معلوم است و تابع نمی‌تواند در متبوع خود تأثیر گذارد. برای مثال، علم ازلی خداوند به افعال انسان، مانند علم منجم به کیفیت و نحوه کسوف و یا خسوف، جنبه حکایت‌گری دارد و سبب جبری بودن فعل نمی‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی، با طرح این مباحث، اشکال ملازمه علم پیشین و مجبور بودن انسان را پاسخ گفته و علم خداوند به افعال بندگان را مانند علم انسانی برمی‌شمرد که می‌داند فردا خورشید طلوع خواهد نمود. چنین علمی قطعاً سبب‌ساز طلوع خورشید نخواهد شد. به همین ترتیب، علم پیشین الهی موجب ضرورت و اجبار در اعمال انسان‌ها نیست (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۸).

برخی از متأخرین نیز در بیان رابطه علم پیشین الهی و اختیار آدمی و رفع ناسازگاری بیان کرده‌اند که علم خدا در اینجا علم فعلی نیست که سبب وجود اشیاء در خارج باشد؛ بلکه خداوند اختیار و داعی و خلق و خوی بندگان را می‌داند. علم خداوند تعلق گرفته است به این‌که شخص، با اراده خود کاری را انجام دهد. پس از جهت آن‌که علم خدا به فعل تعلق گرفته، واجب است فعل واقع شود؛ اما واجب نیست که علم خدا سبب وقوع آن باشد (شعرانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲۸).

وجه تمایز نظریه صدرالمتألهین با متکلمین و حکمای متقدم، در نوع نگرش به رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان، از نوع نگاه ایشان در تقسیم‌بندی‌های علم - به

ویژه تقسیم علم به فعلی و انفعالی، و حصولی و حضوری - و همچنین نوع نگاه ایشان به رابطه اراده و اختیار مشخص می‌شود. ملاصدرا، به تبعیت از میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۱)، معتقد است که علم پیشین الهی به عالم ممکنات و از جمله افعال اختیاری انسان، از سنخ علم انفعالی (مانند علم منجم به خسوف و کسوف) - که موثر بر معلول نیست - نمی‌باشد. علم پیشین خداوندی از سنخ علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۸۵). دلیل این موضوع آن است که خداوند، علت و آفریدگار جهان ممکن و افعال اختیاری آدمی است و علم علت به معلول، از سنخ علم فعلی است. از آنجا که خداوند به ذات خویش عالم است و ذات الهی، علت تحقق عالم ممکن است؛ علم الهی به ذات خود، سبب علم به معلول‌های آن امور نیز خواهد بود. از این رو، مقایسه علم الهی با علم انسان (نظیر مثال منجم) مقایسه صحیحی نیست؛ زیرا علم پیشین الهی از سنخ علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود، در حالی که علم انسان (نظیر علم منجم) از سنخ علم انفعالی است.

حاصل این بیان در رفع شبهه ناسازگاری میان علم ازلی و پیشین خداوند با اختیار انسان چنین است که اگر چه علم الهی سبب فعل انسان است، لکن اقتضاء کننده وجود فعل با در نظر گرفتن این نکته است که فعل انسان مسبوق به قدرت و اختیار وی است؛ زیرا قدرت و اختیار انسان، از جمله اسباب و علل تحقق فعل می‌باشند. باید در نظر داشت که وجوب و ضرورت مسبوق به اختیار فعل، منافی اختیاری بودن فعل نیست؛ بلکه مؤید اختیاری بودن فعل است. صدرالمتألهین علم الهی را به ذات خداوند تشبیه می‌کند؛ چنان‌که ذات الهی علت فاعلی وجود و وجوب و ضرورت هر موجودی است، و واسطه بودن اسباب و علل و شرایط و نیز اصل علیت را در صدور فعل نقض نمی‌کند، به همین صورت می‌توان گفت که علم پیشین الهی نیز با اختیار انسان ناسازگار نیست.

پاسخی که در رفع ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان از سوی میرداماد اقامه شد و در نظام فلسفی حکمت متعالیه بسط یافت، مورد قبول حکمای بعدی نیز هست. به طور مثال، ملاهادی سبزواری گفته است:

«تصور مکن که تعلق علم ازلی الهی به فعل انسان موجب جبر می‌شود؛ زیرا علم فعلی خداوند، علی‌رغم تعلق به فعل، به مبادی قریب و متوسط و بعید آن

فعل، نظیر قدرت و اختیار و تصوّر انسان نسبت به فعل و تصدیق غایت عقلی دایمی یا وهمی موقّتی آن نیز تعلق گرفته است. حاصل آن که علم خداوند به فعل انسان قبل از ایجاد، مسبوق به مبادی فعل تعلق گرفته است. از این رو، مبادی فعل، نظیر اختیار انسان ضرورت پیدا می‌کنند و وجوب (ضرورت) مسبوق به اختیار و وجوب اختیار، منافاتی با اختیار ندارند.»
(سبزواری، ۱۳۷۲، صص ۱۷۸-۱۷۹)

نتیجه‌گیری

در ارزیابی نگرش ملاصدرا در باب نسبت میان علم پیشین الهی و اختیار انسان، گریزی از آن نیست که نخست، دیدگاه وی درباره علم پیشین الهی نسبت به غیر - و از جمله افعال انسان‌ها - و نیز اختیار انسان‌ها و سپس ترابط میان این دو را مورد مذاقّه قرار دهیم. در نتیجه می‌توان گفت:

اولاً صدرالمتألهین علم ذاتی واجب تعالی به مادیات را در واقع، علم او به مرتبه وجودات الهی اشیاء و مادیات دانسته است، که مطابق با قاعده بسیط الحقیقه، علمی بسیط و مبراً از هر گونه تغییر و تکثر است. اما او در اثبات نظریه خود، از مبانی عرفانی نیز بهره جسته و تلاش کرده است تا علاوه بر اثبات علم قبل از ایجاد بر مبنای برهان، به تبیین آن بر مبنای عرفانی نیز اهتمام ورزد. البته روند پرداخت وی نسبت به بحث نشان می‌دهد که او در تبیین طریق عرفا چندان موفق عمل نکرده است؛ زیرا به هنگام استدلال بر مدعا و تبیین آن، از اصول و مبانی حکما استفاده کرده و نهایتاً طریق عرفا را نیز بر مسلک حکما توجیه کرده است. به بیان دیگر، به منظور حفظ استقلال قلمرو براهین، لازم است پس از ذکر روش مستقل حکما بر اساس وحدت تشکیکی وجود، روش خاص عرفا بر مبنای وحدت شخصی وجود ذکر شود؛ در حالی که ملاصدرا بر خلاف نظر خویش مبنی بر قابل توجیه بودن علم ازلی واجب بر مبنای برهان و عرفان (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۷۰)، به گونه‌ای عمل کرده که نتیجه مورد نظر در اثبات سازگاری میان این دو حاصل نشده است؛ چرا که او، هم در تبیین طریق حکما و هم در تبیین طریق عرفا، از مبنای تشکیک وجود بهره گرفته است، در حالی که تشکیک وجود، اساساً در عرفان مردود است و تنها وحدت شخصی وجود مورد

پذیرش است و عرفا، تنها به یک وجود واحد معتقدند و کثرت و تشکیک را تنها در ظهورات می‌پذیرند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۵). بنابراین رویکرد منطقی ایجاب می‌کند که هر دو روش، با حفظ استقلال خود به موضوع می‌پرداختند و یا مسلک حکما به طریق عرفا ارجاع داده می‌شد؛ زیرا بساطت ثابت شده برای ذات واجب در طریق عرفان، کارآیی بیشتری برای اثبات علم پیشین الهی دارد.

ثانیاً به نظر می‌رسد که تعریف مورد نظر ملاصدرا از اختیار و مساوقت مختار بودن عامل با مرید بودن وی، چندان کارآمد نیست. آیا به راستی می‌توان شخص الف را در انجام فعل ب مختار تلقی نمود، در حالی که لوازم و مقدمات آن فعل، همچون تصور، شوق و اراده، کاملاً از محدوده اختیار الف خارج باشند؟!

ثالثاً آیا راه‌حل مورد نظر میرداماد و ملاصدرا که معتقدند علم الهی به فعلی مسبوق به اختیار انسان تعلق می‌گیرد، به مغالطه مصادره به مطلوب گرفتار نیست؟ همان گونه که دیدیم، به نظر حکمای مسلمان، متعلق علم پیشین خداوند آن است که الف در زمان ج، فعل ب را به اراده آزاد و اختیار خود انجام می‌دهد؛ و حال آن‌که بحث دقیقاً بر سر وجود یا عدم این اختیار است، لذا نمی‌توان پاسخی ارائه کرد که مسئله مورد بحث در آن مأخوذ است.

بنابراین به نظر می‌رسد که نظام فلسفی صدرالمتهلین نیز توان پاسخ‌گویی به مسئله جمع میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را ندارد.

یادداشت‌ها

۱. علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر این بخش از «اسفار»، بر خلاف ملاصدرا، کبرای دلیل منکرین را می‌پذیرد؛ و از راه دیگری به منکران علم ذاتی باری تعالی پاسخ می‌دهد. در نظر او، مهم این است که بدانیم آیا ذات عاقل با ذات معقول متضایف‌اند یا مفهوم عاقلیت و معقولیت؟ اگر تضایف بین مفهوم انتزاعی عاقلیت و معقولیت باشد، در همان محدوده اعتبار مفهومی با هم ناسازگارند؛ ولی بین ذات عاقل و ذات معقول ناسازگاری نخواهد بود، بلکه عین هم هستند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۷). البته باید گفت که این مطلب از نظر ملاصدرا پوشیده نبوده و در جایی گفته است: «در آنجا که (بین ذات عاقل و معقول) جمع هست، تقابل نیست و آنجا که تقابل هست، جمع نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، صص ۳۵۴-۳۵۵)؛ یعنی بین عنوان عالمیت و معلومیت - که جمع نمی‌شوند - تضایف حاکم است؛ نه ذات آن دو.

کتابنامه

قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۸۸)، اساس التوحید، تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۰)، اتحاد عاقل و معقول، قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷)، المطالب العالیة فی العلم الالهی، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۹.
- همو (۱۴۱۰)، المباحث المشرقیة، بغداد: مکتبة الاسدی.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۶۱)، لمعات الهیة، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۳)، الالهیات فی طریق الهدی و السنة و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح المنظومة، قم: انتشارات دارالعلم.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸)، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: اسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳-الف)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: طهوری.
- همو (۱۳۶۳-ب)، رساله خلق الاعمال، تهران: نشر علوم اسلامی.
- همو (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- همو (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
- همو (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۹۴)، تهافت الفلاسفة، تصحیح و تعلیق: علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، درس‌های الهیات شفاء، تهران: حکمت، ج ۲.
- معتزلی، عبدالجبار (۱۹۸۶)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهرة: وزارة الثقافة، ج ۸.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۳۶۴)، اوائل المقالات، تبریز: مکتبة سروش.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

Adams, Marilyn (1967), *The Problem of God's Foreknowledge and Free Will in Boethius and William Ockham*, A Thesis, Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University.

Pike, Nelson (1977), "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", *Philosophical Review*, Vol. 88.