





سرشناسه: سوزنچی، حسین، ۱۳۵۳ -
 عنوان و نام پدیدآور: دوراهی‌های من: درآمدی بر مسأله جبر و اختیار / حسین سوزنچی.
 مشخصات نشر: مشهد: آستان قدس رضوی، معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی، ۱۳۹۱.
 فروست: رهنما؛ ۶۷.
 شابک: 978-600-6543-46-8
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه.
 موضوع: جبر و اختیار
 موضوع: جبر و اختیار -- جنبه‌های قرآنی -- پرسش‌ها و پاسخ‌ها.
 شناسه افزوده: آستان قدس رضوی، معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی
 رده بندی کنگره: BP/۳۱۹۶/۱۳۹۱۶ ۹دس/
 رده بندی دیویی: ۴۶۵/۳۹۷
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۸۲۷۳۳



۶۷ → دوراهی‌های من درآمدی بر مسئله جبر و اختیار

نویسنده: حسین سوزنچی
 آستان قدس رضوی
 چاپ هشتم: پاییز ۱۳۹۱ (ویرایش جدید)
 معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی
 نشانی: حرم مطهر امام‌رضا (ع)، اداره پاسخ‌گویی به سؤالات دینی
 تلفن: ۰۵۱۱-۳۲۰۲۰ دورنگار: ۰۵۱۱-۲۲۴۰۶۰۲ rahnama@aqrazavi.org

به‌کوشش محمدحسین پورامینی
 ویراستار: محمدمهدی باقری
 طراح لوگوی رهنما: مسعود نجابتی
 طراح جلد: علی بیات





﴿ رسیدن برای یافتن راه، خود، ارزش است...
و هر فرهنگی که به پرسشگری بها دهد
و زیباترین، دقیق‌ترین و ساده‌ترین پاسخ‌ها را پیشِ رو بگذارد،
گسترش و دوام خود را تضمین کرده است.
مهم، انتخاب بهترین راه است...
و **ره‌نما** گامی است در این مسیر.
همگام ما باشید و با طرح دیدگاه‌های رنگارنگتان، یاری‌مان کنید.





دوره‌های من درآمدی بر مسئله جبر و اختیار

پرسش‌هایی که با خواندن این مقاله، به پاسخ‌های آن خواهید رسید:

؟ آیا من در مقابل کارهایم مسئولم؟

؟ اگر خدا می‌خواهد من این کارها را کنم، پس چرا من جزا می‌بینم؟

؟ «اراده انسان در طول اراده خدا» یعنی چه؟

؟ ثمره بحث جبر و اختیار در زندگی من چیست؟

؟ قضا و قدر الهی چه نقشی در صورت‌پذیرفتن اعمال من دارد؟

؟ آیا واقعاً می‌توان از اختیار دفاع کرد؟



درآمد

آیا ما واقعاً اختیار داریم؟ مگر نه این است که خداوند، همهٔ امور عالم را پیش از انجام آنها می‌داند؟ پس اگر خداوند می‌داند من چه کار خواهم کرد، امکان ندارد غیر از آن کار را انجام دهم. اگر خداوند همه‌چیز را از قبل می‌داند و هیچ‌چیز از ارادهٔ خدا خارج نیست و امکان ندارد کاری خلاف علم خداوند انجام شود، چه جایی برای اختیار انسان باقی می‌ماند؟ اگر قضا و قدر الهی بر جهان حکم‌فرماست و سرنوشت هر موجودی از قبل مقدر شده است چگونه می‌توان سخن از اختیار به‌میان آورد؟

علاوه بر این، من هر تصمیمی که می‌گیرم تحت تأثیر امور خارج از خود هستم: کسی که دارای خانواده‌ای خوب، امکانات تربیتی و دوستانی خوب باشد، تحت تأثیر آنها کارهای خوب انجام می‌دهد و کسی که از همهٔ این‌ها محروم بوده و به‌جای آن در محیط فاسدی



زندگی می‌کرده است، تحت تأثیر آن‌ها مرتکب کارهای زشت می‌شود. پس کارهای خوب و بد ما، تحت تأثیر محیط پیرامون رخ می‌دهد. اگر چنین است، پس چرا ما را به سبب کارهایمان مؤاخذه می‌کنند؟ اگر نظام علیّت در عالم برقرار است و هر عمل ما تحت تأثیر محیط پیرامونی و سلسله‌ای از عوامل خارجی است، چرا ما را به خاطر کارهایی که در انجام دادن آن‌ها اختیار نداشته‌ایم، به بهشت یا جهنم می‌برند؟



طرح مسئله



جبر و اختیار را شاید بتوان از قدیمی‌ترین پرسش‌های انسان متفکر دانست. تقریباً هر انسانی که تا اندازه‌ای به بلوغ فکری می‌رسد، این مسئله برایش مطرح می‌شود. برخی، از کنار این مسئله بی‌اعتنای می‌گذرند و برخی دیگر سعی می‌کنند با وقت گذاشتن و اندیشیدن، حقیقت را به‌چنگ آورند. به‌نظر می‌رسد یکی از علل اصلی دشواری مسئله این است که به چند حوزه از حوزه‌های متفاوت معرفت مربوط می‌شود و ذهن آدمی هنوز تکلیف مسئله را در یک حوزه مشخص نکرده، به سراغ حوزه‌ای دیگر می‌رود؛ در حالی که اگر مسئله مربوط به هر حوزه درست درک شود، می‌توان با تعقل مناسب، کل مشکل را حل کرد. در اینجا قصد داریم با چنین روشی به حل این مسئله بپردازیم و البته حق این است که اذعان کنیم اسلوب کلی این نحوه پاسخ‌دادن را بیش از هر کسی مدیون استاد شهید مرتضی مطهری^۱ و مرحوم علامه طباطبائی^۲ هستیم.

۱. خصوصاً این کتاب‌ها: انسان و سرنوشت؛ پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۳؛ همچنین کتاب عدل الهی.

۲. کتاب‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۳ و نیز تفسیر المیزان، ج ۱.



قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته لازم است که همواره مسئله جبر و اختیار، از دشوارترین مسائل فکری شمرده می‌شده است و خواننده نباید انتظار پاسخی ساده و سطحی داشته باشد. درعین حال، در متن حاضر برای ساده‌سازی کار، دو اقدام انجام شده است: اول اینکه با جداکردن حوزه‌های بحث و پیش‌بردن گام‌به‌گام، زمینه برای تفکیک بحث‌ها و فهم بهتر استدلال‌ها برای مخاطب آماده شده و دوم اینکه هر حوزه‌ای از حوزه‌های بحث در دو سطح، مطرح شده است: ابتدا در سطحی ساده و غیرتخصصی و سپس در سطح تخصصی؛ زیرا از آنجا که ذهن برخی مخاطبان، در همین حد قانع نمی‌شود و دنبال پاسخ‌های عمیق‌تر و دقیق‌تر است، مطلب تخصصی را تحت عنوان «برای مطالعه بیشتر» آورده‌ایم.

برای مطالعه این بحث، به خوانندگان محترم دو توصیه داریم: اول اینکه اگر با خواندن قسمت اول بحث قانع شدند، بهتر است مستقیماً به سراغ مبحث بعدی بروند و از خواندن قسمت «برای مطالعه بیشتر» صرف‌نظر کنند تا ذهن آن‌ها به سبب پیچیدگی و دشواری



بحث، آشفته نشود. تنها در صورتی که در قسمت اول قانع نشدند، به سراغ «برای مطالعه بیشتر» بروند.

دوم اینکه، به هر حال این بحث، دشوار و نیازمند تفکر جدی است و این گونه بحث‌ها غالباً نیازمند تکرار مطالعه و تفکر است و با مطالعه روزنامه‌ای، مطلب چندانی دست‌گیر انسان نمی‌شود؛ از این رو توصیه می‌کنیم پس از یک بار مطالعه و به دست آوردن حال و هوای کلی بحث، بار دیگر با دقت و حوصله بیشتری آن را مطالعه کنند تا فهمی درست از مطلب در ذهن شکل بگیرد.

سیر کلی بحث

به نظر می‌رسد ابتدا سه بحث مستقل، در سه حوزه از حوزه‌های اندیشه، مطرح بوده است که هیچ‌یک به خودی خود مشکلی ندارد؛ اما کنار هم گذاشتن آن‌ها موجب پیداشدن



مشکلی نظری می‌شود و اگر این مشکل را بر برخی دیگر از حوزه‌های اندیشه عرضه کنیم، مشکلی عملی نیز پیدا خواهد شد. آن سه حوزه از دانش که به‌خودی‌خود مشکل ندارند، از این قرارند:

۱. حوزه جهان‌شناسی (نظام علیّت): در عالم، نظام علیّت و رابطه ضروری بین علت و معلول برقرار است؛ یعنی همه وقایع عالم، تحت نظام علیّت رخ می‌دهند و هر حادثه‌ای حتماً علتی دارد؛

۲. حوزه خداشناسی (علم و اراده خداوند): خداوند به همه امور عالم، حتی پیش از وقوعشان علم دارد و خارج از اراده خدا، اراده‌ای وجود ندارد: هیچ‌چیزی از دایره علم و اراده خداوند خارج نیست؛

۳. حوزه انسان‌شناسی: انسان به‌نحو درونی و وجدانی درمی‌یابد که اختیار دارد؛ یعنی در بین دوراهی‌هایی که پیش روی او قرار می‌گیرد، خودش تصمیم می‌گیرد که کدام راه



را انتخاب کند.

این سه مطلب، هر یک در حوزه خود با ادله کافی اثبات می‌شوند و هر یک به‌خودی‌خود مشکلی ندارند. مشکل وقتی پیش می‌آید که این سه بحث با هم مقایسه شوند؛ به این معنا که لازمه دو مطلب اول ظاهراً این است که براساس نظام علیت و عالم ماسوی‌الله، اختیار بی‌معناست؛ در حالی که در مطلب سوم بیان می‌شود که واقعاً اختیار داریم.

تا اینجا، این مسئله که «آیا انسان اختیار دارد یا نه؟» فقط مسئله‌ای نظری است؛ اما وقتی این تعارض نظری مطرح شود و اختیار، زیر سؤال رود، بحث به دو حوزه دیگر هم کشیده می‌شود که ظاهراً ثمره عملی دارد:

۱. حوزه علم اخلاق و حقوق: اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم. پس هر کاری که دلم بخواهد، می‌توانم انجام دهم و هر کاری هم که بکنم، حق مؤاخذه کردن



مرا ندارند.

۲. حوزه عدل الهی و معادشناسی: اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم. پس هر کاری می‌توانم بکنم و اینکه مرا در آن دنیا به دلیل اعمال بدم مجازات کنند، ناعادلانه است.

اما باید گفت که نه پذیرش جبر، این ثمرات را در پی دارد و نه آن تعارض، حل‌ناشدنی است؛ یعنی اولاً این ثمرات عملی از گذر روان‌شناختی^۱ حاصل شده‌اند، نه از استدلالی

۱. تفکیک بین «لازمه منطقی» یک سخن و آنچه بر اثر «گذر روان‌شناختی» از آن سخن حاصل می‌شود، تفکیک بسیار مهمی است. لازمه منطقی یعنی مطلبی به صورت منطقی و موجه از مطلبی استنباط شود. اما استنباط‌ها و نتیجه‌گیری‌های انسان همیشه بر اساس علم و منطق نیستند؛ بلکه بسیار می‌شود که تحت تأثیر احساسات و گرایش‌ها و بی‌دقتی‌های منطقی نتیجه‌ای گرفته می‌شود که منطقاً موجه نیست. مثلاً اگر فردی روحانی اعمال ناشایستی مرتکب شود، منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که او آدم بدی است؛ اما برخی علاوه بر این نتیجه منطقی، این نتیجه را هم می‌گیرند که اسلام دین بدی است؛ درحالی‌که عمل یک نفر را به حساب مکتب او گذاشتن، منطقاً صحیح نیست؛ چراکه ممکن است او منافقانه تظاهر به آن مکتب کند و لذا چنین اظهار نظری صرفاً از گذری روان‌شناختی حاصل شده است.



منطقی. ثانیاً آن تعارض هم تعارضی ظاهری است و با دقت نظر در محتوای سه حوزه اول، می‌توان هم اختیار را قبول کرد و هم علم خدا و علیّت را. در اینجا ما ابتدا نشان می‌دهیم که حتی اگر کسی نتواند آن تعارض نظری را حل کند، به‌طور منطقی نمی‌تواند این ثمرات عملی را نتیجه‌گیری کند و به تعبیر دیگر، این‌ها واقعاً ثمرات عملی جبر نیستند؛ سپس به سراغ آن سه حوزه اول می‌رویم و نشان می‌دهیم که آن تعارض نظری را می‌توان حل کرد.

بحث در ثمره عملی

ممکن است با استناد به جمله «ما اختیار نداریم» نتیجه بگیریم که «می‌توانیم هر کاری دلمان خواست انجام دهیم و حق مؤاخذه کردن ما را ندارند»؛ در حالی که پیش فرض مخفی و نهفته در همین نتیجه، پذیرش اختیار است و این تناقض‌گویی است؛ یعنی از جمله «اختیار



نداریم» نتیجه گرفته شده است که «اختیار داریم هر کاری بکنیم».

توضیح مطلب اینکه جبر زمانی معنا دارد که پیش روی انسان تنها یک گزینه مطرح باشد و راه دیگری نباشد. در نتیجه‌گیری فوق، فرض شده که دو حالت در مقابل انسان قرار دارد: «می‌توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام ندهیم» و سپس آمده است: «در هر دو صورت، حق مؤاخذه کردن ما را ندارند». درحالی که همان جمله اول «می‌توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام ندهیم» به معنای پذیرش «اختیار» است؛ یعنی در نتیجه بحث، اختیار را پذیرفته‌ایم. درحالی که قرار بود طرفدار جبر باشیم و براساس جبر نتیجه‌گیری کنیم.

یکبار دیگر دقت کنید: این نتیجه‌ای که غالباً می‌گیرند و می‌گویند: «حال که اختیار نداریم و مجبوریم، پس هر کاری خواستیم بکنیم؛ چون مسئولیتی نداریم» نتیجه‌گیری متناقضی است؛ زیرا مبنای این نتیجه‌گیری، پذیرش اختیار است، نه پذیرش جبر؛ چنان که صریحاً گفته‌اند: «هر کاری خواستیم بکنیم».





برای مطالعه بیشتر

شاید کسی بگوید اشکالی که شما گرفتید، اشکالی لفظی است و ما با تغییر جمله، مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کنیم که این اشکال وارد نباشد؛ مثلاً می‌گوییم: «اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم؛ بنابراین حق مؤاخذه کردن مرا ندارند».

پاسخ این است که این جملات را هرگونه تغییر دهیم، باز زمانی نتیجه‌گیری ممکن می‌شود که اختیار را، اگرچه به‌طور ناخودآگاه، قبول کنیم. جمله‌بندی ما هرطور که باشد مبتنی بر این است که «انسان می‌تواند مؤاخذه شود و می‌تواند مؤاخذه نشود» و «امر اول، حقش نیست؛ بلکه امر دوم حقش است»؛ درحالی که اگر جبر برقرار باشد، هیچ‌گاه راه دومی پیش روی انسان باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر، اگر جبر برقرار باشد، بر هر کاری فقط یک ثمره مترتب است که اگر آن کار رخ دهد، حتماً و جبراً آن ثمره را در پی خواهد داشت. اینکه انتظار داشته باشیم که آن کار رخ دهد، اما آن ثمره را در پی نداشته باشد، نشان می‌دهد که واقعاً جبری بودن



مطلب را نپذیرفته‌ایم.

با مثالی می‌توان مطلب را روشن‌تر کرد: اگر شیشه‌ای از ارتفاع بلندی رها شود و به زمین برخورد و بشکند، معنی ندارد که بگویید «حق من نبود که وقتی به زمین خوردم، شکسته شوم». چرا این سخنش بی‌معنی است؟ زیرا لازمهٔ رهاشدن شیشه از ارتفاع و برخورد آن با زمین، جبراً و قطعاً شکسته‌شدن آن است: یا نباید رها شود، یا اگر رها شد (هرچند در رهاشدنش اختیاری نداشته باشد) چاره‌ای جز شکسته‌شدن ندارد. انسان هم اگر، بر فرض، مجبور آفریده شده بود،^۱ یا اساساً نباید از ابتدا چنین آفریده می‌شد یا وقتی که چنین آفریده شده متناسب با عملش جزا می‌بیند؛ هرچند در عملش مجبور باشد. زیرا هر عملی در عالم، ثمره و جزایی در پی دارد و در مسئلهٔ آخرت، این امر واضح‌تر است.^۲ مثل این است که به‌زور، در گلوی کسی

۱. توجه کنید که این بحث‌ها نشان می‌دهد که خود این فرض، فرض محالی است؛ شاهدش هم این است که حتی وقتی این فرض را برای انسان مطرح می‌کنیم، ناخودآگاه دوباره براساس اختیار بحث را ادامه می‌دهیم.

۲. عذاب‌های اخروی، تجلی باطنی همین اعمال دنیوی هستند، نه جزاهای قراردادی؛ لذا حتماً آثار عمل را با خود خواهند داشت؛ اگر ثمره و باطن مالِ یتیم خوردن، «آتش خوردن» است (سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۰)، آنگاه وقتی پرده‌ها کنار رود، حتماً آتش خوردن را درک می‌کند.



سرب داغ بریزند و او به این کار اعتراض نکند؛ بلکه اعتراضش به این باشد که چون من مظلومم، این سرب نباید گلویم را بسوزاند. اعتراض به اینکه چرا سرب داغ می‌ریزند، اعتراضی نظری است؛ یعنی اعتراض است به اینکه چرا نظام عالم این گونه است. پرسیدن این سؤال، همان بحث نظری است که در ادامه، توضیح خواهیم داد که آیا واقعاً نظام عالم این گونه است یا نه؟ به تعبیر دیگر، می‌توان سؤال کرد که آیا واقعاً ما این گونه (= مجبور) آفریده شده‌ایم؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا این گونه است؟ اما اینکه از مجبور آفریده شدن خود نتیجه عملی بگیریم و بگوییم: «پس حالا که این طور است، هر کاری دلم خواست می‌کنم»، این نتیجه منطقی درست نیست؛ زیرا این نتیجه مبتنی بر «مختاردانستن» انسان است، نه ناشی از «مجبوردانستن» انسان.

جمع‌بندی ثمره عملی

نتیجه بحث در ثمره عملی، این است که:

۱. انسان چون ذاتاً مختار است، نمی‌تواند مختارانه نیاندیشد؛ بنابراین، حتی وقتی به



خیالش خطور می‌کند که مجبور است، باز هم هنگام نتیجه‌گیری عملی، مسئله را در فضای اختیار مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد؛

۲. پذیرش جبر، به‌طور منطقی نتیجه عملی ندارد و هر ثمره عملی که برایش قائل می‌شوند، از گذری روان‌شناختی ناشی می‌شود. به بیان ساده‌تر، اگر اثبات شود که «ما مجبوریم»، منطقاً نتیجه نمی‌شود که: «هر کاری دلمان خواست انجام دهیم»؛

۳. البته در این حالت، هرچند به‌طور منطقی جایی برای نتیجه‌گیری عملی وجود ندارد، با این اعتقاد زندگی کردن بر انسان سخت می‌آید: هم احساساتش مضطرب می‌شود و هم عقلش. احساساتش مضطرب است؛ زیرا مجبور بودن را دوست ندارد و عقلش در پیچ‌وتاب است و دچار تعارضی شده است که راه خلاصی از آن را نمی‌یابد. اما دوباره تذکر می‌دهیم همین که بر او سخت می‌آید، دلیل بر اختیار داشتن اوست؛ زیرا درک می‌کند که این اعتقاد (= اعتقاد به جبر) خلاف آن چیزی است که وجداناً در درون خود می‌یابد.



همه این‌ها نشان می‌دهد که اگر کسی طرفدار جبر شد، به‌طور منطقی دچار خطای معرفتی شده است؛ زیرا گویی تناقض را قبول کرده است: اختیار را به‌عنوان امری وجدانی و بدیهی پذیرفته است؛ درحالی‌که با ادله دیگر، ظاهراً جبر را هم پذیرفته است. پس باید این تعارض را در مقام بحث نظری حل کرد.

بحث در تعارض نظری

تعارض نظری در جایی رخ می‌دهد که هم استدلال‌هایی برای پذیرش مطلب مطرح شده باشد و هم استدلال‌هایی برای رد آن. وقتی ما با تعارضی نظری مواجه می‌شویم، به‌صورت منطقی دو حالت پیش روی ماست:

۱. دسته‌ای از استدلال‌ها نامعتبرند: استدلال‌های قبول مطلب یا استدلال‌های رد مطلب.^۱

۱. بسیاری از کسانی که برای حل این مسئله اقدام کرده‌اند، این راه را در پیش گرفته‌اند؛ یعنی یکی از مباحث مطرح‌شده در دو طرف



۲. تعارض، ظاهری است و با درک محتوای عمیق هر دو دسته استدلال‌ها، معلوم می‌شود که واقعاً تعارضی در کار نیست.

زمانی انسان مجبور است تسلیم تعارض شود و یکی از طرفین بحث را رد کند که نتواند تعارض را حل کند. به بیان دیگر: اگر بتوان نشان داد که آنچه به اسم تعارض مطرح شده،

نزاع را زیر سؤال برده و انکار کرده‌اند. اگر یک طرف تعارض را مسئله حوزه‌های جهان‌شناسی (برقراربودن نظام علیت در عالم) و خداشناسی (اراده خدا و علم قبل‌الاشیاء خدا به عالم) بدانیم و طرف دیگر را مسئله انسان‌شناختی (انسان اختیار دارد)؛ راه‌حل‌های دسته اول را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

۱.۱. راه‌حلهایی که در طرف اول تعارض خدشه کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

- نفی علیت و ضرورت علی و معلولی (راه‌حل هیوم و پیروانش)
- نفی خدا برای بازکردن راه آزادی انسان (راه‌حل اگزیستانسیالیسم‌های الحادی، خصوصاً سارتر)
- قبول استثنا در قاعده علیت، درخصوص اراده انسان (دیدگاه کانت درباره اراده آزاد از علت)
- ۲.۱. راه‌حلهایی که در طرف دوم این تعارض خدشه کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:
- نفی صریح اختیار و پذیرش جبر (راه‌حل مالبرانش و پیروانش)
- تأویل اختیار به امری که منطقاً غیر از اختیار است (نظریه کسب در اشاعره)



صرفاً ناشی از نداشتن دقت کافی در استدلال‌ها بوده است، آنگاه دیگر نیازی به کنار گذاشتن یکی از طرفین بحث (یعنی کنار گذاشتن خدا و علیّت یا کنار گذاشتن اختیار) نیست و این واقعیتی است که می‌توان در مسئله حاضر نشان داد؛ خصوصاً تمام راه‌حلهایی که به انکار یکی از این طرفین دست زده‌اند، با مشکلات بیشتری مواجه شده‌اند.

در اینجا سعی می‌شود با ساده‌سازی مبانی عمیقی که در حکمت متعالیه، در باب هریک از حوزه‌های بحث فوق وجود دارد، فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از آن مسائل ارائه شود تا معلوم شود که حقیقتاً تعارضی در کار نیست و سه حوزه بحثی که در ابتدا مطرح شد، کاملاً جمع‌پذیرند.



حوزه جهان‌شناسی



مسئله ما در حوزه جهان‌شناسی این بود که در عالم، نظام علیّت برقرار است و هر حادثه‌ای حتماً علتی دارد. مطلبی که در اینجا باید نشان دهیم این است که پذیرش اراده و اختیار^۱ نیز تنها در صورت پذیرش علیّت ممکن است: اگر کسی منکر علیّت یا طرفدار استثنا در علیّت شود، نه تنها جایی برای بحث اختیار باز نمی‌کند، بلکه عملاً آن را غیرممکن می‌سازد. این نکته بسیار مهمی در تفکر است که گاهی انسان می‌خواهد مسئله‌ای را حل کند و برای حل آن، روشی را پیش می‌گیرد که ظاهراً مسئله را حل کرده، اما واقعاً مشکل را مضاعف کرده است. کسی که برای پذیرش اراده، منکر علیّت یا طرفدار استثنا در علیّت می‌شود، عملاً چنین راهی را پیموده است؛ زیرا:

آیا اراده ما ربطی به کاری که از ما سر می‌زند دارد یا خیر؟ کسی که طرفدار اختیار است،

۱. بین دو مفهوم اختیار و اراده، تفاوت فلسفی دقیقی وجود دارد که در اینجا از آن صرف نظر کرده و در کتاب حاضر، این دو واژه را به یک معنا به کار برده‌ایم.



معتقد است که کارهای ما تحت اراده‌ ما انجام می‌شود و به تعبیر دیگر «اراده‌ ما، علت کاری است که انجام می‌دهیم». اکنون اگر علیّت انکار شود، چگونه می‌توان اراده‌ ما را «علتِ» کار ما دانست؛ بلکه در این صورت، کار و فعل ما تصادفی و بدون هیچ ارتباطی با اراده‌ ما رخ می‌دهد.^۱ پس برای پذیرش اراده، نمی‌توان منکر اصل علیّت شد، یا اراده را به عنوان استثنایی در نظام علیّت تصور کرد. البته هنوز در بحث علیّت یک مسئله باقی مانده و آن این است: چگونه می‌شود که اختیار ما تحت تأثیر علل خارجی شکل بگیرد و درعین حال واقعاً اختیار باشد؟ از آنجا که این مطلب بیشتر به فهم معنای اختیار برمی‌گردد، بحث آن را به محور انسان‌شناسی موکول می‌کنیم.

۱. به تعبیر شهید مطهری «چه فرقی می‌کند که انسان از ناحیه‌ عامل خاصی مجبور و مُکرَه باشد که برخلاف خواست و میل خود عمل کند یا اینکه خودِ عمل از قانون علیّت آزاد باشد و با هیچ عاملی از جمله خودِ بشر بستگی نداشته باشد و خودبه‌خود واقع شود.» (انسان و سر نوشته ص ۷۲).



برای مطالعه بیشتر

پاسخ فوق اصطلاحاً پاسخی نقضی بود؛ یعنی نشان می‌داد که اگر کسی بخواهد اختیار را بپذیرد، به‌طور منطقی نمی‌تواند منکر علیّت شود و با انکار علیّت، جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند. اما این مطلب پاسخی حلی هم دارد که معلوم شود واقعاً چرا چنین است:

گفتیم که علیّت، قانون حاکم بر کل نظام عالم است؛ بنابراین اختیار، تنها در درون نظام علیّت است که معنا پیدا می‌کند. پاسخ حلی مسئله در گرو توجه به این است که روال نظام علیّت در عالم مجرد^۱ و عالم مادی اندکی تفاوت دارد. شیء مجرد چیزی است که بیش از یک راه در برابرش وجود ندارد؛ پس فقط به یک حالت می‌تواند تحقق یابد.^۲ اما نظام مادی، نظامی است که دوراهی‌ها در آن تحقق پیدا می‌کنند و لذا ممکن است

۱. به‌اشیا و امور غیرمادی، مانند خدا و فرشتگان، در اصطلاح، موجودات «مجرد» می‌گویند.

۲. زیرا مجرد یعنی امری که ماده ندارد و ماده به‌لحاظ فلسفی، یعنی «قابلیت‌داشتن» و «بالقوه‌بودن». توجه کنید که ماده در فلسفه [= قابلیت محض] با ماده در فیزیک [= جسمانی‌بودن] تفاوت دارد. اگر چیزی ماده نداشته باشد، قابلیت هم ندارد. قابلیت‌داشتن است که موجب می‌شود دوراهی‌ها در برابر چیزی پیدا شود. دانهٔ سیب قابلیت درختِ سیب شدن را دارد؛ پس یک دوراهی در برابرش هست:



یک امر، از دو راه متفاوت محقق شود؛ مثلاً گرم شدن اتاق ممکن است از طریق گرمای خورشید باشد یا از طریق بخاری؛ پس نکته مهمی که در بحث جهان‌شناسی باید به آن توجه کرد این است که نظام مادی، نظامی است که دوراهی‌های متفاوتی در آن وجود دارند و به دلیل وجود این دوراهی‌ها، فرض اختیار در آن ممکن می‌شود. تفصیل بیشتر، در مبحث انسان‌شناسی خواهد آمد.

نکته‌ای که خوب است در اینجا اضافه کنیم این است که قضا و قدر الهی دقیقاً همین نظام علیّت است که در عالم برقرار شده است، نه اینکه قضا و قدر امری جدای از علیّت باشد؛ از این رو اشکالاتی را که در باب اختیار، از حیث مسئله قضا و قدر مطرح می‌شود، در همین محور می‌توان پاسخ داد. وقتی می‌گویند: «قضا و قدر بر همه افعال ما حاکم است»، یعنی ما در نظام علیّت به سر می‌بریم و «هیچ کاری خارج از این نظام نمی‌توانیم انجام دهیم»؛ نه اینکه «هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم». ما خارج از این نظام علیّت یا همان نظام

ممکن است درخت سیب شود و ممکن است نشود. اما امر مجرد هرچه دارد، به صورت فعلیت محض است و لذا هیچ دوراهی در مقابلش متصور نیست.



قضا و قدر، هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم؛ اما در درون این نظام، کاملاً مختاریم که از این سلسله‌قوانین یا سلسله دیگر تبعیت کنیم. مثلاً گرم کردن اتاق منطقاً نیاز به علت دارد و ما نمی‌توانیم بدون هیچ علتی اتاق را گرم کنیم؛ اما اختیار داریم که برای گرم کردن آن، از بخاری یا شوفاژ یا... استفاده کنیم.

شهید مطهری بر این باور است که مفهوم قضا و قدر حتمی و غیرحتمی هم که در احادیث آمده است، ناظر به همین تفاوت امور مجرد و مادی است. مجردات چون نمی‌توانند بیشتر از یک گونه تحقق داشته باشند، قضا و قدرشان حتمی است؛ اما مادیات چون می‌توانند تحت علت‌های متفاوت قرار گیرند، قضا و قدرشان غیرحتمی است.^۱

۱. انسان و سرنوشت، ص ۶۰ تا ۷۰.

حوزه خداشناسی



اشکالی که در این حوزه مطرح بود این است که اگر خدا از قبل می‌داند من چه کار می‌کنم، پس نمی‌توانم کار دیگری انجام دهم و مجبور هستم.

پاسخ این اشکال با دقت کردن درباره مفهوم علم خداوند، حل‌شدنی است. اگر بگوییم: «خدا بعد از انجام کار ما، از آن‌ها باخبر می‌شود» آیا این علم خدا موجب مجبورشدن ما می‌شود؟ قطعاً نه. توضیحی که در اینجا می‌دهیم این است که چون علم خداوند زمانمند نیست، برای همین برای خداوند «قبل» و «بعد»، آن‌گونه که برای ما رخ می‌دهد معنا ندارد. از این‌رو، جمله «خدا از قبل می‌داند» با جمله «خدا بعداً خواهد دانست» فرقی ندارد. بنابراین، همان‌طور که دومی منجر به جبر نمی‌شود، اولی هم مستلزم جبر نیست.

توضیح مطلب اینکه وقتی گفته می‌شود خداوند متعال همه چیز را از قبل می‌داند، منظور از این «قبل»، قبل زمانی نیست؛ زیرا خداوند موجودی زمانمند نیست؛ بلکه فوق زمان است. یعنی همه حوادث حال و آینده و گذشته یک‌جا نزد خدا حاضر است و اینکه مثلاً



می‌گوییم «خدا می‌داند که فردا چه خواهد شد»، سخنی است متناسب با وضعیت خودمان که درون زمان واقعیم، و گرنه برای خدا الان و فردا یکسان حاضر است.

برای اینکه رابطه موجود زمانمند (مثل انسان) و موجود فوق زمان (مثل خداوند) بهتر معلوم شود، می‌توان از تمثیل زیر استفاده کرد: انسان در حالت خوشحالی، احساس می‌کند زمان زود می‌گذرد؛ ولی وقتی دچار غم و اندوه است، احساس می‌کند زمان کند می‌گذرد. دو نفر را در نظر بگیرید که مدت معینی، مثلاً یک ساعت در محلی ایستاده‌اند؛ یکی به دلیل شدت خوشحالی احساس می‌کند بیش از یک دقیقه نگذشته است و دیگری به سبب شدت ناراحتی احساس می‌کند ده ساعت است که منتظر مانده است. اگر فرض کنیم که احساس این‌ها امری واقعی باشد، آنگاه می‌توان کم‌کم تصویری از رابطه امور زمانمند و بی‌زمان به دست آورد. در این مثال، «یک دقیقه برای نفر اول» معادل «ده ساعت برای نفر دوم» بوده است و چون هر دو، در همان مدت معین، در یک محل بوده‌اند، همه وقایعی که در آن مدت



در آن محل رخ داده با هم مشاهده کرده‌اند. یعنی این‌گونه نیست که چون نفر اول زمانی را به‌اندازه یک دقیقه احساس کرده است، برخی از وقایع آن مدت مشترک را ندیده باشد یا نفر دوم وقایع بیشتری دیده باشد. حال اگر زمان احساس شده توسط نفر اول، یک ثانیه بود و توسط نفر دوم، هزار ساعت، باز همین رابطه برقرار بود. اکنون اگر زمان نفر اول به حد صفر برسد و زمان نفر دوم به حد بی‌نهایت، آنگاه دیروز و امروز و فردای نفر دوم، برای نفر اول یک‌جا و در آن واحد حاضر خواهد بود.

علم خدا به کارهای ما نیز همین‌طور است: وقایع، برای ما دیروز و امروز و فردا دارد؛ اما برای خدا همه وقایع، در آن واحد حاضر است. پس، اینکه خدا از قبل می‌داند، مثل این است که بگوییم خدا بعداً می‌داند و همان‌طور که بعداً دانستن موجب جبر نمی‌شود، از قبل



دانستن هم موجب جبر نمی‌شود؛ با توجه به اینکه قبل و بعدی برای خدا در کار نیست.^۱

برای مطالعه بیشتر

برای فهم عمیق‌تر مطلب در حوزه بحث خداشناسی، به چند نکته می‌توان اشاره کرد:

نکته اول توضیحی درباره رابطه امور زمانمند و بی‌زمان است. کسانی که با نظریه نسبیت انیشتین در فیزیک یا حرکت جوهری ملاصدرا در فلسفه آشنا باشند، این مطلب را ساده‌تر خواهند فهمید. تلقی عمومی

۱. خوب است در اینجا تذکر دهیم که ما درباره خدا غالباً با زبانی که مربوط به امور انسانی و زمانمند است صحبت می‌کنیم؛ چون برای ما، الان غیر از فرداست. می‌گوییم: «خدا الان می‌داند که فردا چه می‌شود.» اما علت اینکه او الان می‌داند فردا چه می‌شود، این نیست که الان تصویری از فردا دارد؛ بلکه این است که الان و فردا برای خدا فرقی ندارد. پس قبلیت علم خدا، قبلیت رُتبی و ذاتی است، نه زمانی. همان‌گونه که تقدم وجود خدا بر وجود ما هم، تقدم ذاتی است؛ نه اینکه خدا در زمانی قبل از ما وجود داشته است و بر خدا هم زمان بگذرد. خدا فوق زمان و خالق زمان است و چون خالق زمان است، خودش موجودی زمانمند نیست.

شاید کسی بگوید اگر چنین است، پس چرا ما و حتی قرآن کریم درباره خدا با عبارات زمانی صحبت می‌کنیم؟ پاسخ این است که این مشکل از زبان ماست که نمی‌توانیم جملات غیرزمانی به کار ببریم؛ چراکه هر جمله‌ای «فعل» دارد و هر فعلی به‌ناچار یا ماضی است یا مضارع یا مستقبل.



ما این است که زمان، امری مستقل از ماست و همه ما در یک زمانِ مطلق واقع شده‌ایم که وارد آن می‌شویم و با مرگ از آن خارج می‌شویم. این تعبیر که برخی می‌گویند: «هر قدر زمان زود یا دیر می‌گذرد» تعبیر مجازی است؛ اما انیشتین در فیزیک و ملاصدرا در فلسفه، هر کدام از منظری، نشان داده‌اند که زمانِ مطلق وجود ندارد و زمانِ هر موجودی، به فراخور وجودِ خودِ اوست. به تعبیر انیشتین، زمان بُعدِ چهارم ماده است. براین اساس، زودگذشتن یا دیرگذشتن که در مثال قبل مطرح شد، امری واقعی و نه فقط احساسی شخصی خواهد بود. ثمره این نکته آن است که معلوم شود مثالِ مطرح شده فقط یک تشبیه نیست، بلکه بیانِ واقعیت است. برای موجودی که جایگاه و موقعیتش فرازمانی (زمان = صفر) است، همه حوادثی که برای موجوداتِ زمانمند به تدریج می‌گذرد، در آن واحد حاضر است؛ یعنی دیروز و امروز و فردای این، نزد او با هم حاضر است. لذا از منظرِ این موجودِ زمانمند می‌توان گفت: «آن موجودِ فرازمانی، فردا را الان می‌بیند» بدون اینکه علم او تأثیری در رخ دادن یا ندادن آن وقایع داشته باشد.

نکته دوم این است که خداوند، نه تنها علمِ قبل‌الأشیاء دارد، بلکه علمِ خدا، علمِ فعلی است نه علمِ

انفعالی^۱ و با اراده‌ او منطبق است. این گونه نیست که ابتدا مطلبی را تصور کند، بعد اراده و تصمیم به انجام دادن آن بگیرد؛ بلکه علم خدا به اشیا، عین اراده‌ او درباره‌ اشیا است. این مطلب، در ظاهر، شبهه را قوی تر می کند؛ اما دقت عمیق نشان می دهد که هیچ اشکالی در کار نیست: فعلی بودن علم خدا ناشی از این است که علم خدا علم حضوری است، نه حصولی. یعنی علم خدا عین معلوم است و خود معلوم نزد خدا حاضر است نه تصور آن.^۲ اگر این مطلب را درست بفهمیم، آنگاه می فهمیم که من هر کاری انجام دهم، همان کار من، عین علم

۱. آگاهی‌های ما عموماً انفعالی‌اند، یعنی از خارج تأثیر می‌پذیرند و شکل می‌گیرند؛ اما خدا از هیچ امری تأثیر نمی‌پذیرد، زیرا تأثیرپذیری با واجب‌الوجود بودن ناسازگار است. بنابراین علم خدا از نوع انفعال نیست، بلکه علم فعلی است. این علم، مستلزم آن است که اراده‌ خدا در جهان بر همه چیز حاکم باشد که اصطلاحاً این مطلب را تحت عنوان توحید افعالی یاد می‌کنند. لذا در این مبنا، معلوم می‌شود که نه فقط علم خدا، بلکه اراده‌ خدا مقدم بر اراده‌ ماست و دقت در این مطلب، مفهوم این سخن را که «اراده‌ ما در طول اراده‌ خداست» نیز معلوم می‌سازد.
۲. علم حضوری جایی است که فرقی بین علم و معلوم نیست؛ مثلاً انسان هنگامی که می‌ترسد، از ترس خویش علم و آگاهی دارد؛ اما این علم غیر از تصور ذهنی ترس است، بلکه خود ترسیدن است. یعنی خود ترسیدن، در هنگام ترسیدن، هم معلوم ماست و هم علم ماست. علم خدا به عالم نیز چنین است؛ یعنی چنین نیست که خدا تصویری از عالم در ذهنش داشته باشد، بلکه خود عالم، مرتبه‌ای از علم خداست. از باب تشبیه و تمثیل، وقتی شما چیزی را در ذهن خود تصور می‌کنید، مثلاً اسب شاخ‌دار، وجود این تصویر در ذهن شما عین علم شما به آن چیز است. برای اطلاع پیدا کردن از آن، نیاز ندارید که دوباره تصویری از آن بسازید. البته این مثال فقط برای تفهیم مسئله علم حضوری بود؛ نه اینکه خدا ذهن داشته باشد و ما در ذهن خدا باشیم.

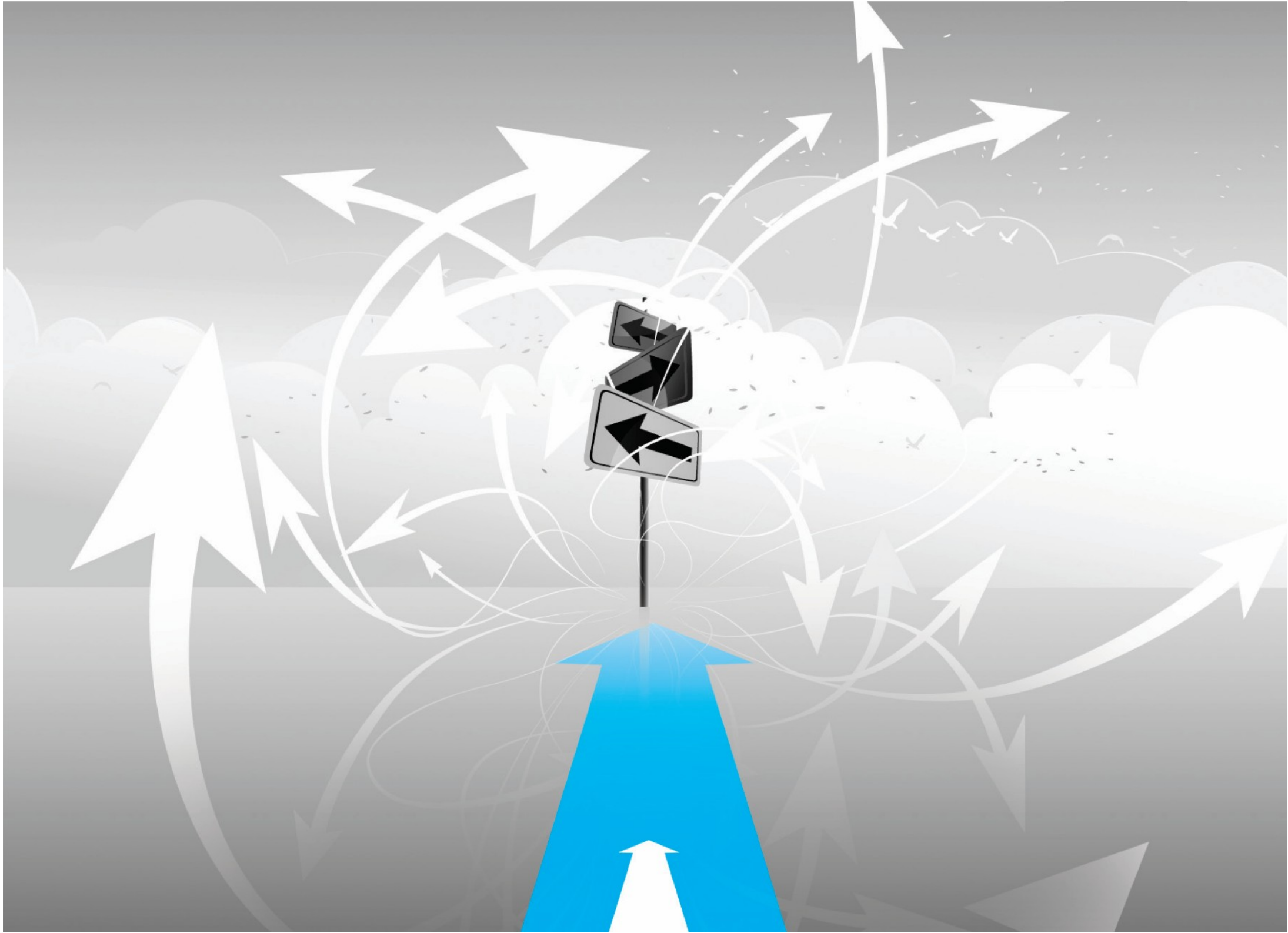


خدا به آن کار است؛ نه اینکه مثلاً خدا مدتی قبل از آن کار، خبری (= تصویر ذهنی) داشته باشد و بعد، من آن کار را انجام دهم.

این مطلب در ابتدا شاید این شبهه را ایجاد کند که «اگر علم خدا علم حضوری است و خدا قبل از کارهای ما تصویری ذهنی از آن ندارد، پس خدا قبل از کارهای ما علم به کارهای ما ندارد». اما اگر به غیرِ زمانمندبودن خدا توجه کنیم، نه تنها این شبهه رفع می‌شود بلکه اصل بحث بهتر فهمیده می‌شود: علم خدا به افعال من، همان افعال من است. به بیان دیگر، هر کاری انجام دهم، همان علم خداست و لذا معنا ندارد که علم خدا موجب مجبورشدن من شود. منتها چون خداوند موجودی فوق‌زمانی است، عمل دیروز و امروز و فردای من، هر سه، با هم نزد خداوند حاضر است و لذا ما که در زمان، صحبت می‌کنیم و می‌گوییم «خداوند امروز می‌داند که فردا چه می‌کنم»، متناسب با حال خودمان صحبت کرده‌ایم، نه متناسب با علم خدا. علم خدا به کارهای ما، خود همان کارهای ماست؛ منتها در مرتبهٔ خدایی خدا، امروز و فردایی در کار نیست؛ اما در مرتبهٔ ما، زمان در کار است. وقتی ما که در زمان واقع شده‌ایم و دیروز و فردای خود را از هم جدا می‌کنیم و می‌گوییم به دیروز



علم داریم و به فردا علم نداریم، ناخودآگاه، گمان می‌کنیم که خدا هم، دیروز و فردای ما برایش متفاوت است و تعجب می‌کنیم که چگونه خدا به فردای ما علم دارد. اما اگر فوق‌زمان بودن خدا را درست تصور کنیم، آنگاه درمی‌یابیم که همان‌گونه که آگاهی خدا از دیروزِ ما موجب هیچ جبری در زندگی ما نمی‌شود، آگاهی خدا از فردای ما هم همین‌طور است.



حوزهٔ انسان‌شناسی



مسئله ما در حوزه انسان‌شناسی این بود که انسان به‌نحو درونی می‌یابد که در مقابل دوره‌های‌ها قرار می‌گیرد و خودش است که یکی را انتخاب می‌کند. اکنون باید همین مبنای اختیار را به‌درستی شرح داد تا معلوم شود که چنین اختیاری نه با علم خدا ناسازگار است و نه با نظام علیّت و قضا و قدر. مهم‌ترین مطلب این است: اینکه خودِ اختیار از سایر امور تأثیر بپذیرد، منافاتی با اختیاری‌بودن افعال ندارد.

در درجه اول، باید تصویری از اختیار داشته باشیم که خودِ آن تصور، متناقض (پارادوکسیکال) نباشد؛ یعنی تصویری نباشد که خودش خودش را رد کند. برای این کار، ابتدا تصور غلط را بررسی کنیم تا سپس به تصور درست برسیم. اغلب، می‌پندارند که خودِ اختیار، اختیاری است و فکر می‌کنند اگر اجباری باشد با خودِ اختیار ناسازگار است و غالباً می‌پندارند باید از هیچ چیزی تأثیر نپذیرد تا واقعاً اختیار باشد. می‌خواهیم ببینیم آیا این تلقی درست است؟



همگان قبول داریم که آن اختیاری که درصدد اثباتش هستیم، اراده‌ای است که حادث^۱ باشد. یعنی من قبلاً تصمیم به انجام دادن کاری نگرفته باشم و الان تصمیم بگیرم. درواقع، اگر همه تصمیمات از ابتدای تولدم در ذات من گذاشته شده باشند، دیگر اصلاً اراده کردن من معنا نخواهد داشت؛ زیرا من اراده نمی‌کنم، بلکه فرد دیگری همه این اراده‌ها را هنگام تولدم در من گذاشته است؛ پس اراده کردن امری حادث است. از طرفی دیگر، می‌دانیم که هر امر حادثی، علتی بیرون از خود دارد که آن علت موجب شده تا این امری که قبلاً وجود نداشته است، الان پدید آید. به تعبیر دیگر، هر حادثی معلول است. پس اراده برای اینکه اراده باشد، باید معلول باشد؛ یعنی امری دیگر باید در پیدایش آن تأثیر بگذارد، وگرنه اگر از ازل در ذات من وجود داشته باشد، دیگر اراده کردن بی‌معنا خواهد بود.^۲

۱. حادث یعنی چیزی که قبلاً وجود نداشته و بعداً پدید آمده است. در مقابل حادث، قدیم است؛ یعنی چیزی که از ازل وجود داشته است.
۲. ضمناً قبلاً گفتیم که استثنا در علت یا انکار علت هم چاره‌ساز نیست؛ زیرا اگر علت نباشد، ربط اراده با افعال و کارهای ما نیز نقض



پس این تلقی، تلقی غلطی است که می‌توان ارادهٔ انسانی را به‌عنوان امری غیرمتأثر از همه چیز در نظر گرفت.

اما تصورِ صحیحِ اراده چیست؟ برای رسیدن به تصورِ صحیح از اراده، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً، اراده امری ناظر به آینده است، نه ناظر به گذشته؛ ثانیاً، اراده با جبر درونی منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی ممکن است منافات داشته باشد.

توضیح مطلب اینکه اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که اراده همیشه نسبت به آینده معنی‌دار است؛ نه نسبت به گذشته. هیچ‌کس نمی‌گوید «من اراده می‌کنم که دیروز به گردش بروم» و اگر کسی چنین سخنی بگوید، سخن او بی‌معناست. پس مفهوم اراده همواره در مقایسه با آینده شکل می‌گیرد و به بیان دیگر، اراده کردن در

می‌شود و دیگر من فعلِ ارادی منسوب به خودم نخواهم داشت؛ زیرا نمی‌توان گفت من علت افعال هستم.



مقابل دوره‌هایی که هنوز واقع نشده‌اند، معنی دارد. اگر بخواهیم مفهوم اراده را با ماقبلش تعریف کنیم، اولین خطای جدی را در شناخت اراده مرتکب شده‌ایم.^۱

ثانیاً اراده با هرگونه ضرورت و جبری منافات ندارد؛ بلکه فقط با جبر بیرونی منافات دارد. مثلاً اگر بگوییم «من تصمیم می‌گیرم که به گردش بروم»، می‌توان گفت چون «من» تصمیم گرفته و این کار را بر خود الزام کرده است، پس دیگر کارش ارادی نیست؟ اگر کسی با فکر و اندیشه‌اش تصمیم بگیرد، آیا چون فکرش را دخالت داده است موجب می‌شود این کارش از اراده او خارج باشد؟ فرض کنیم کسی بگوید: «من میل دارم به گردش بروم». آیا چون میل و خواسته‌اش او را به گردش رفتن وادار کرده است، آیا کار او از اختیاری بودن خارج می‌شود؟ معلوم است که اگر قرار باشد اراده حتی از قید «من»، «فکر و اندیشه من» و امثال آن،

۱. بیشتر اشکالات، ناشی از این هستند که برخی می‌پندارند تعریف اختیار این است: «امری که از تأثیر هرگونه علتی رهاست»؛ به‌طوری که غالباً در زبان انگلیسی، اختیار را به «اراده آزاد از علت» تعبیر می‌کنند، در حالی که حقیقت اراده، امری ناظر به مابعد است.



آزاد و رها باشد، دیگر اصلاً اختیارداشتنِ من معنی نخواهد داشت. بدیهی است که دخالتِ هیچ کدام از این‌ها، به غیر ارادی بودن عمل ما منجر نمی‌شود.

زمانی ما کاری را غیرارادی می‌نامیم که «عامل اجبارگر بیرونی» کاملاً مستقل از «من» وارد عمل شود. حتی اگر کسی با واسطهٔ من، امری را بر من تحمیل کند، نمی‌توان آن را حقیقتاً اجبار دانست. برای توضیح بیشترِ مطلب، به این دو مثال توجه کنید:

مثال اول: کسی تفنگی را در دست من می‌گذارد و باوجود مقاومت من، دستم را به طرف شخص دیگری می‌گیرد، انگشت مرا روی ماشه حرکت می‌دهد، تیر شلیک می‌شود و شخص سومی را می‌کشد. اینجا واقعاً جبر معنا دارد و واقعاً من هیچ‌گونه مقصر نیستم؛ زیرا اصلاً کشتن او به اختیار و ارادهٔ من نبوده است. در دادگاه هم نمی‌توانند مرا مقصر بدانند و در قیامت نیز مؤاخذه‌ای برای من در کار نخواهد بود.

مثال دوم: آدم قدرتمندی به من می‌گوید: «این تفنگ را بردار و فلانی را بکش؛ وگرنه



تو را می‌کشم.» در اینجا، درست است که تحمیلی صورت گرفته است؛ اما به جبر منجر نمی‌شود. درواقع، او مرا مخیر کرده است بین اینکه «نفر سوم را نکشم و خودم کشته شوم» یا «نفر سوم را بکشم و زنده بمانم». پس اگر من آن شخص سوم را کستم، کاملاً بی‌تقصیر نیستم؛ زیرا با اراده خود، او را کشته‌ام، هرچند هنگام اراده کردن محذوراتی هم پیش روی من بوده است که شاید موجب تخفیف در مجازات شود.

پس اگر درست دقت کنیم، می‌بینیم زمانی واقعاً جبر است که اعمال من کاملاً مستقل از من و تصمیم‌گیری من رخ داده باشد؛ اما اگر عملی با دخالت اراده و انتخاب من رخ دهد، هرچند انتخاب بین کشته‌شدن و زنده ماندن باشد، این عمل از ارادی بودن خارج نمی‌شود؛ هرچند که «من»، نه «خودِ عمل»،^۱ تحت تأثیر خارج بوده باشد.

۱. توجه کنید در جایی که خودِ عمل، مثل شلیک کردن، را شخص دیگری هرچند با استفاده از انگشت من انجام داده است، این کار را اصلاً کار من به حساب نمی‌آورند تا بحث شود که آیا ارادی بود یا غیرارادی.



درواقع، معلوم می‌شود تأثیر خارج بر آدمی دو گونه است:

۱. گاهی عامل خارجی به‌نحوی وارد می‌شود که من و اندیشه و گرایش مرا در اجرای کار، حذف می‌کند (مثال اول): در اینجا جبر واقعی است، اما ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا در چنین مواقعی واقعاً ما انجام‌دهنده واقعی آن کار نیستیم و لذا کسی انسان را مقصر نمی‌داند و در قیامت هم مؤاخذه‌ای رخ نمی‌دهد.

۲. اما گاهی آن کار از طریق من و با گذر از اندیشه و گرایش من واقع می‌شود (مثال دوم): در اینجا چون خود من و انتخاب من مدخلیت داشته، آن عمل را ارادی محسوب می‌کنند و درخور مؤاخذه می‌دانند و البته واضح است که هر مقدار دایره آزادی‌های من برای تصمیم‌گیری متفاوت باشد، ارزش عمل تفاوت می‌کند.^۱ این همان مطلبی است که

۱. یعنی قطعاً فرق است بین اینکه من صرفاً از روی خوشایند خودم کسی را بکشم، یا بین کشته‌شدن و زنده‌ماندن مخیر شوم و او را بکشم.



در محور جهان‌شناسی توضیح دادیم. قضا و قدر در عالم مادی، قضا و قدر غیرحتمی است؛ یعنی دوراهی‌های متفاوتی پیش روی ماست و ما را به‌نحوی ساخته‌اند که بتوانیم از میان دوراهی‌ها انتخاب کنیم و این‌گونه ساخته‌شدن، یعنی اختیارداشتن.

برای مطالعه بیشتر

در بحث فوق، معلوم شد که اراده من تحت تأثیر «من» عمل می‌کند و این جبر درونی، اصلاً جبر نیست؛ بلکه عین اختیار است. اما واقعاً چگونه توانسته‌ایم بین «اختیاری بودن» و «تحت تأثیر بودن» جمع کنیم؟ برای درک این مطلب باید به دو نکته توجه کرد:

نکته اول این است که چرا اگر اراده من حادث باشد، حتماً نیازمند علتی بیرون از خود است؟ در تعبیر فلسفی، اثبات می‌کنند که هر حادثی ممکن‌الوجود^۱ است و ممکن‌الوجود برای موجودشدن نیازمند علت

۱. هر چیزی عقلاً از دو حال خارج نیست: یا می‌تواند موجود باشد یا نمی‌تواند. آنچه نمی‌تواند موجود باشد، اصطلاحاً «ممتنع‌الوجود»



است. ممکن‌الوجود موجودی است که در مرتبه ذات خود، می‌توانسته موجود باشد و می‌توانسته معدوم باشد: به خودی خود، نه اقتضای وجود داشته است و نه اقتضای عدم. اگر هم الان موجود شده است، علتی باعث به‌وجود آمدن او شده است. اما واجب‌الوجود چیزی است که در ذات خود اقتضای وجود دارد و لذا وجود، عین ذاتش است و نمی‌تواند موجود نباشد.

اگر امری حادث است، معلوم است که زمانی بوده که این امر وجود نداشته است؛ یعنی لااقل در یک زمان وجودنداشتن برایش ممکن گردیده، پس واجب‌الوجود نیست و اگر الان موجود است، وجودش از غیر است، نه از خودش. اراده حادث چنین است: اگر این اراده در زمانی نبوده و الان پیدا شده است، پس امری ممکن‌الوجود است و نیازمند علتی که او را موجود کند. پس اراده ما قطعاً تحت تأثیر عللی باید باشد تا بتواند

می‌گویند. اما آنچه می‌تواند موجود باشد، باز از دو حال خارج نیست: یا می‌تواند موجود نباشد، یا نمی‌تواند. چیزی را که «هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد»، ممکن‌الوجود می‌گویند و چیزی را که «می‌تواند موجود باشد، اما نمی‌تواند موجود نباشد»، واجب‌الوجود.



در عالم محقق شود.

نکته دوم تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من و درواقع شناسایی عاملی است که بر اراده من تأثیر می‌گذارد؛ اما این تأثیر، اراده را از اراده‌بودن خارج نمی‌کند. اگر دقت کنیم، تمامی ابعاد وجودی ما را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: ابعاد انفعالی و ابعاد فعلی.^۱ یعنی وجود ما به نحوی است که از برخی جهات، از سایر امور تأثیر می‌پذیریم و از برخی جهات، در سایر امور تأثیر می‌گذاریم. اگرچه «من»، «من» هستم، اما حیثیت تأثیرگذار من (= بُعد فعلی من) غیر از حیثیت تأثیرپذیر من (= بُعد انفعالی من) است و نباید احکام این دو را با هم خلط کرد. علم و تأثرات عاطفی، مانند خوشحال یا ناراحت شدن، مربوط به بُعد انفعالی من است و اراده، مربوط به بُعد فعلی من. درواقع، وجود من که وجودی واحد است، در آگاهی و امور عاطفی از خارج از من تأثیر می‌پذیرد. وقتی این تأثیر، از کانال اندیشه و احساسات من گذر کرد، در درون من تبدیل به تصمیم می‌شود

۱. ابعاد فعلی، یعنی ابعادی از ما که به تأثیرگذاری ما بر دیگران مربوط می‌شود؛ و ابعاد انفعالی یعنی ابعادی از ما که به تأثیرپذیری ما از دیگران مربوط می‌شود.



و این تصمیم در قالب اراده از من خارج می‌شود. این همان است که در بحث فوق، تحت عنوان جبر درونی از آن یاد کردیم و توضیح دادیم که جبر درونی جبر نیست، بلکه اصلاً اراده همین جبر از درون است. وقتی افراد گمان می‌کنند تأثیرپذیری انسان با اختیار داشتن او منافات دارد، درواقع، بین حیثیت انفعالی و حیثیت فعلی آدمی خلط می‌کنند: آنچه تأثیر می‌پذیرد، حیثیات انفعالی ما، مثل علم و احساسات است؛ نه اراده ما. اراده، حیثیتی از وجود من است که در خارج تأثیر می‌گذارد و موجب صدور کاری از من می‌شود. از همین روست که در بحث فوق گفتیم که اولاً اراده، چون مربوط به بُعد فعلی من است، اساساً ناظر به بُعد است، نه ناظر به قبل؛ ثانیاً جبر و تصمیمی که از درون من به من دستور داده شود، حقیقتاً جبر نیست، بلکه عین اختیار است. بر همین اساس است که در مثال کشتن یک نفر که در متن اشاره شد، اگر شلیک گلوله از کانال فکر و اراده من گذر کند، کاری اختیاری و مؤاخذه‌کردنی خواهد بود؛ اما اگر از کانال فکر و اراده من نگذرد، بلکه فقط دستان من به عنوان وسیله‌ای، عامل کشیده‌شدن ماشه تفنگ باشند، دیگر آن کار، اختیاری محسوب نمی‌شود و کسی مرا در آن زمینه مؤاخذه نمی‌کند.



جمع‌بندی بحث تعارض نظری

شبهه جبر، ناشی از درک نکردن همه‌جانبه و دقیق مفهوم علیّت و مفهوم علم و اراده خداوند از سویی و مفهوم اختیار از سوی دیگر است. در آنچه گذشت، با دقت نظر درباره این سه مفهوم، معلوم شد که بین علیّت و علم و اراده خدا هیچ منافاتی با اختیار وجود ندارد: درباره علیّت توضیح دادیم که اساساً اگر علیّت را منکر شویم، خود اراده نیز زیر سؤال می‌رود؛ زیرا طرفداران اراده، «تأثیرگذاری» اراده ما را بر کارهای ما می‌پذیرند. در حالی که نفی علیّت، نفی تأثیرگذاری و لذا نفی ارتباط بین اراده ما و کار ما را در پی خواهد داشت. درباره علم و اراده خداوند معلوم شد که اشتباه در این بوده است که خداوند، مانند ما انسان‌ها، موجودی زمانمند تصور می‌شده است. اگر دقت شود که خدا فوق زمان است، معلوم می‌شود که قبل و بعد، برای خدا یکسان است. همان‌گونه که علم خدا بعد از وقوع





حوادث، موجب اجباری شدن آن‌ها نمی‌شود، در مورد قبل از حادثه هم همان‌طور است؛ خصوصاً اگر مفهوم علم حضوری و علم فعلی هم درباره خدا درست درک شود.

درباره مفهوم اختیار آشکار شد که اختیار، بُعدی از وجود آدمی است که ناظر به مابعد است (اصطلاحاً حیثیت تأثیرگذاری وجود آدمی)، نه ناظر به ماقبل (حیثیت تأثیرپذیری وجود آدمی). پس، تصور علل تأثیرگذار بر اختیار به عنوان علل خارجی، تصور نادرستی است: اراده انسان فقط از درون انسان دستور می‌گیرد. توضیح دادیم که جبر از درون، جبر نیست. البته درون انسان، ابعادی ناظر به قبل دارد؛ مانند آگاهی و تأثرات عاطفی (حیثیت انفعالی). انسان از زاویه این ابعاد، از بیرون خود تأثیر می‌پذیرد. اما اراده، ربطی به این بُعد از وجود ما ندارد.

انسان موجودی بس شگفت است. چون در دنیا و عالم ماده زندگی می‌کند، دوراهی‌هایی در پیش روی اوست و چون دارای شناخت و احساسات است، از دریچه آگاهی‌ها و احساساتش



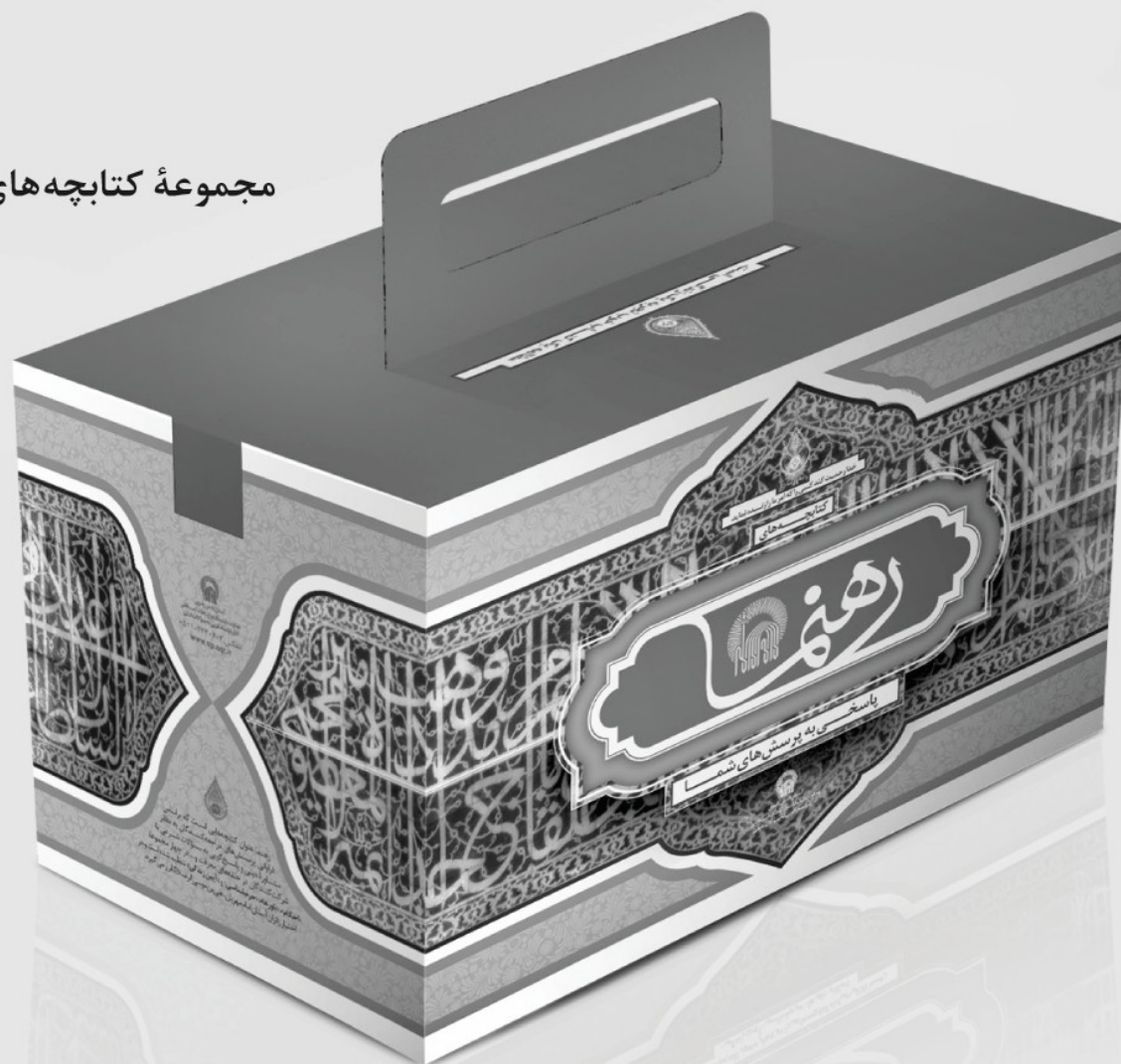
از خارج تأثیر می‌پذیرد. اما این آگاهی‌ها و احساسات، دوراهی‌های پیش‌روی او را نمی‌بندد و بازبودن این دوراهی‌ها، بار انتخاب را بر دوش خود او می‌گذارد. خودِ او با توجه به این آگاهی‌ها و آن تأثرات احساسی، از درون خویش تصمیم می‌گیرد که کدام راه را برگزیند. این آگاهی‌ها و تأثرات، تمایل او را به ترجیح یا دوری از یک راه، زیاد و کم می‌کند، اما هیچ‌گاه راه را بر وی نمی‌بندد. این همان ویژگی عمیق اختیار در وجود آدمی است.

همچنین، از طرف دیگر، این موجود زمانمند، مخلوقِ خدای فوقِ زمان است و از آنجا که با توجه به غیرزمانندبودن خدا، فعل و ارادهٔ انسان در طول فعل و ارادهٔ خداوند است، نه پس از آن، چیزی از ناحیهٔ علم خدا نیز بر او تحمیل نمی‌شود.

برای مطالعه بیشتر

۱. انسان و سرنوشت، مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۲. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، قم: انتشارات امام صادق علیه السلام.
۳. المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱.

مجموعه کتابچه های رهنما



نسخه دیجیتال رهنما

مرکز پخش: مشهد مقدس، نیش ورودی باب الجواد علیه السلام
فروشگاه عرضه محصولات رضوی
تلفن: ۰۵۱۱-۲۲۸۵۲۰۴



This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.