

## دوراهی های من

### درآمدی بر مساله جبر و اختیار

حسین سوزنچی

#### طرح مسأله

آیا واقعا اختیار داریم؟ مگر نه این است که خداوند همه امور عالم را پیش از انجام آنها می داند، پس اگر خداوند می داند من چه کار خواهم کرد، امکان ندارد غیر از آن کار را انجام دهم. اگر خداوند همه چیز را از قبل می داند و هیچ چیز از اراده خدا خارج نیست و امکان ندارد کاری خلاف علم خداوند انجام شود، چه جایی برای اختیار انسان باقی می ماند؟ اگر قضا و قدر الهی بر جهان حکمفرماست و سرنوشت هر موجودی از قبل مقدر شده است چگونه می توان سخن از اختیار به میان آورد؟

علاوه بر این من هر تصمیمی که می گیرم تحت تاثیر امور خارج از خود هستم. کسی که خانواده خوبی داشته، امکانات تربیتی برای او مهیا بوده، دوستان خوبی داشته، تحت تاثیر آنها کارهای خوب انجام می دهد و کسی که از همه اینها محروم بوده و به جای آن در محیط فاسدی زندگی می کرده، تحت تاثیر آنها مرتکب کارهای زشت می شود. پس کارهای خوب و بد ما، تحت تاثیر محیط پیرامون ما رخ می دهد. اگر چنین است پس چرا ما را به خاطر کارهایمان مواخذه می کنند؟ اگر نظام علیت در عالم برقرار است و هر عمل ما تحت تاثیر محیط پیرامونی و یک سلسله از عوامل خارجی قرار دارد، چرا ما را به خاطر کارهایی که در انجام آنها اختیار نداشته ایم به بهشت یا جهنم می برند؟

XXXXXXXXXX

#### مقدمه

جبر و اختیار را شاید بتوان از قدیمی ترین پرسش های انسان متفکر دانست. تقریبا هر انسانی که تا اندازه ای به بلوغ فکری می رسد، این مساله برایش مطرح می شود. برخی از کنار این مساله بی اعتنا می گذرند و برخی دیگر سعی می کنند با وقت گذاشتن و اندیشیدن، حقیقت را به چنگ آورند.

به نظر می رسد یکی از مهم ترین علل دشواری مساله، این است که به چند حوزه از حوزه های متفاوت معرفت مربوط می شود و ذهن آدمی هنوز تکلیف مساله را در یک حوزه مشخص نکرده، به سراغ حوزه دیگری می رود؛ در حالی که اگر مساله مربوط به هر حوزه درست فهم شود، می توان با تعقل مناسب، کل مشکل را حل کرد. ما در این جا قصد داریم، با چنین روشی به حل این مساله بپردازیم و البته حق این است که اذعان کنیم، اسلوب کلی این نحوه پاسخ دادن را بیش از هر کسی مدیون استاد شهید مرتضی مطهری<sup>۱</sup> و مرحوم علامه طباطبائی<sup>۱</sup> هستیم.

۱ خصوصا کتاب های «انسان و سرنوشت»، «پاورقی های «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ج ۳؛ و «عدل الهی»

قبل از ورود بحث، تذکر این نکته لازم است که همواره مساله جبر و اختیار، از دشوارترین مسائل فکری شمرده می‌شده، و خواننده نباید انتظار یک پاسخ ساده و سطحی را داشته باشد. در عین حال در متن حاضر برای ساده‌سازی کار، دو اقدام انجام شده است: اول اینکه با جدا کردن حوزه‌های بحث و پیش بردن گام به گام، 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: ابتدا در سطحی ساده و غیرتخصصی؛ سپس از آنجا که ذهن برخی از مخاطبان، در همین حد قانع نمی‌شود و دنبال پاسخهای عمیق‌تر و دقیق‌تر هستند، مطلب، تحت عنوان «برای مطالعه بیشتر»، در سطح تخصصی ارائه شده است.

لذا برای مطالعه این بحث، دو توصیه به خوانندگان محترم 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» صرف نظر کنند تا ذهن آنها به خاطر پیچیدگی و دشواری بحث، آشفته نشود؛ و تنها در صورتی که در قسمت اول قانع نشدند به سراغ «برای مطالعه بیشتر» بروند. دوم اینکه به هر حال، این یک بحث دشوار و نیازمند تفکر جدی است و این گونه بحثها غالباً نیازمند تکرار مطالعه و تفکر است و با مطالعه روزنامه ای مطلب چندانی دستگیر انسان نمی‌شود؛ لذا توصیه می‌شود، پس از یکبار مطالعه اولیه و به دست آوردن حال و هوای کلی بحث، متن بار دیگر با دقت و حوصله مطالعه شود تا فهم درستی از مطلب در ذهن شکل بگیرد.

XXXXXXXX

### سیر کلی بحث

به نظر می‌رسد ابتدا سه بحث مستقل در سه حوزه از حوزه‌های اندیشه مطرح بوده است که هیچ یک به خودی خود مشکلی ندارد. اما کنار هم گذاشتن آنها موجب پیدا شدن یک مشکل نظری می‌شود و اگر این مشکل را بر برخی دیگر از حوزه‌های اندیشه نیز عرضه کنیم، یک مشکلی عملی نیز پیدا خواهد شد.

مطلب در آن سه حوزه از دانش که به خودی خود مشکل ندارد، به این صورت است:

۱- حوزه جهان‌شناسی (نظام علیت): در عالم، نظام علیت و رابطه ضروری بین علت و معلول برقرار است؛

یعنی همه وقایع عالم تحت نظام علیت 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؛ یعنی هیچ چیزی از دایره علم و اراده خداوند خارج نیست.

۳- حوزه انسان‌شناسی: انسان به نحو درونی و وجدانی درمی‌یابد که اختیار دارد؛ یعنی در بین دوراهی‌هایی

که پیش روی او قرار می‌گیرد، خودش است که تصمیم می‌گیرد کدام راه را انتخاب کند.

این سه مطلب، هر یک در حوزه خود با ادله کافی اثبات می‌شوند و هر یک به خودی خود مشکلی ندارند؛ مشکل

وقتی پیش می‌آید که این سه بحث با هم مقایسه شوند؛ در اینجا است که؛ در حالی که ظاهراً لازمه دو مطلب اول این

است که بر اساس نظام علیت و نیز در عالم ماسوی الله، اختیار بی معنا باشد در حالی که در مطلب سوم بیان می‌شود که

واقعا اختیار داریم.

تا اینجا مسأله، فقط یک مسأله نظری است که آیا انسان اختیار دارد یا نه؟ اما وقتی این تعارض نظری مطرح شود و اختیار زیر سوال رود، بحث به دو حوزه دیگر هم کشیده می‌شود که ظاهراً ثمره عملی دارد:

۴- حوزه علم اخلاق و حقوق: اگر من مجبور هستم، پس مسؤول کارهایم نیستم. پس هر کاری که دلم بخواهد می‌توانم انجام دهم، و هر کاری هم که بکنم حق مواخذه کردن مرا ندارند.

۵- در حوزه عدل الهی و معادشناسی: اگر من مجبور هستم، پس مسؤول کارهایم نیستم؛ پس هر کاری می‌توانم بکنم، و این که مرا در آن دنیا به خاطر اعمال بدم مجازات کنند، ناعادلانه است.

XXXXXXXXXX

اما باید گفت که نه پذیرش جبر این ثمرات ۴ و ۵ را ددر پی دارد، و نه آن تعارض غیرقابل حل است. یعنی اولاً این ثمرات عملی از گذر روان‌شناختی حاصل شده‌اند، نه از یک استدلال منطقی؛ و 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 علیت را. در اینجا ما ابتدا نشان می‌دهیم که، حتی اگر کسی نتواند آن تعارض نظری را حل کند، منطقاً نمی‌تواند این ثمرات عملی را نتیجه‌گیری کند؛ و به تعبیر دیگر، اینها واقعا ثمرات عملی جبر نیستند؛ و سپس به سراغ آن سه حوزه اول می‌رویم و نشان می‌دهیم که آن تعارض نظری را می‌توان حل کرد.

XXXXXXXXXX

### الف ( بحث در ثمره عملی

در ثمرات ۴ و ۵، با استناد به این که «ما اختیار نداریم» نتیجه گرفته شده است که «می‌توانیم هرکاری دلمان خواست انجام دهیم و حق مواخذه کردن ما را ندارند». در حالی که پیش فرض مخفی و نهفته در همین نتیجه پذیرش اختیار است، و این تناقض‌گویی است؛ یعنی از «اختیار نداریم» نتیجه گرفته شده که «اختیار داریم هرکاری بکنیم».

توضیح مطلب این که جبر زمانی معنی 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 بیان شده: «در هر دو صورت حق مواخذه کردن ما را ندارند». در حالی که همان جمله اول (می‌توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام ندهیم) به معنای پذیرش «اختیار» است! یعنی در نتیجه بحث، اختیار را پذیرفته‌ایم؛ در حالی که قرار بود، طرفدار جبر باشیم و بر اساس جبر نتیجه‌گیری کنیم!

---

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 منطقی و به صورت موجهی از مطلبی استنباط شود. اما استنباط‌ها و نتیجه‌گیری‌های انسان‌ها همیشه براساس علم و منطق نیستند، بلکه بسیار می‌شود که تحت تاثیر احساسات و گرایش‌ها و بی‌دقتی‌های منطقی، نتیجه‌ای گرفته می‌شود که منطقی موجه نیست. مثلاً اگر یک روحانی، اعمال ناشایستی مرتکب شود منطقی 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 در حالی که عمل یک نفر را به حساب مکتب او گذاشتن، منطقی صحیح نیست، چرا که ممکن است او منافقانه تظاهر به آن مکتب کند؛ و لذا چنین اظهارنظری صرفاً از یک گذر روان‌شناختی حاصل شده است.

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

XXXXXXXXXX

### برای مطالعه بیشتر

شاید کسی بگوید این اشکالی که شما گرفتید، یک اشکال 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 مسؤول کارهایم نیستم. پس حق مواخذه کردن مرا ندارند»

پاسخ این است که هرگونه که این جملات را تغییر دهیم، باز زمانی نتیجه‌گیری ممکن می‌شود که اختیار را، ولو به طور ناخودآگاه، قبول کنیم. جمله‌بندی ما هرطور که باشد، مبتنی بر این است که «انسان می‌تواند مورد مواخذه واقع شود و می‌تواند مورد مواخذه واقع نشود» و «امر اول حقی نیست، بلکه امر دوم حقی است»؛ در حالی که اگر جبر برقرار باشد، هیچ دو راهی 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؛ و اینکه انتظار داشته باشیم آن کار رخ دهد، اما آن ثمره را در پی نداشته باشد، نشان می‌دهد که واقعا جبری بودن مطلب را نپذیرفته‌ایم.

با یک تمثیل می‌توان مطلب را روشن‌تر کرد: اگر شیشه‌ای از ارتفاع بلندی رها شود و به زمین برخورد و بشکند، معنی ندارد که بگوید «حق من نبود که وقتی به زمین خوردم، شکسته شوم». چرا این سخنش بی‌معنی است؟ زیرا لازمه رها شدن شیشه از ارتفاع و برخورد آن با زمین، جبراً و قطعاً شکسته شدن آن است؛ یا نباید رها شود، یا اگر رها شد - ولو که در رها شدنش اختیاری نداشته باشد - چاره‌ای جز شکسته شدن ندارد. انسان هم اگر به فرض مجبور آفریده شده بود،<sup>۱</sup> یا اساساً نباید از ابتدا چنین آفریده می‌شد، یا وقتی که چنین آفریده شده، متناسب با عملش (ولو در عملش مجبور باشد) جزا می‌بیند؛ زیرا که هر عملی در عالم ثمره و جزایی در پی دارد و در مساله آخرت این امر واضح‌تر است.<sup>۲</sup> مثل این است که به زور در گلوی کسی سرب داغ بریزند و او نسبت به سرب داغ ریختن اعتراض نکند، بلکه اعتراضش به این باشد که چون من مظلوم نباید این سرب گلویم را بسوزاند! اعتراض به اینکه چرا سرب داغ می‌ریزند، اعتراضی نظری است، یعنی اعتراض است به اینکه چرا نظام عالم این گونه است؛ و پرسیدن این سوال، همان بحث نظری است که در ادامه توضیح خواهیم داد که آیا واقعا نظام عالم این گونه است یا نه؟ به تعبیر دیگر، می‌توان سوال کرد که آیا واقعا ما این گونه (= مجبور) آفریده شده‌ایم؟ و اگر پاسخ مثبت است، چرا این گونه است؟ اما اینکه از مجبور آفریده شدنمان نتیجه عملی بگیریم و بگوییم «پس حالا که این طور است، هرکاری

۱. توجه شود 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 بر اساس اختیار بحث را ادامه می‌دهیم.

۲. چون عذاب‌های اخروی، تجلی باطنی همین اعمال دنیوی هستند، نه جزاهای قراردادی؛ لذا حتماً آثار عمل را با خود خواهند داشت؛ اگر ثمره و باطن مال یتیم خوردن، «آتش خوردن» است (سوره بقره، آیه ۱)؛ آنگاه وقتی پرده‌ها کنار رود، حتماً آتش خوردن را درک می‌کند.

دلم خواست می‌کنم؛ این نتیجه، منطقاً درست نیست، زیرا این نتیجه مبتنی بر «مختار دانستن» انسان است، نه ناشی از «مجبور دانستن» انسان.

XXXXXXXXXX

### جمع‌بندی ثمره عملی

نتیجه بحث در ثمره عملی این است که:

۱- انسان چون ذاتاً مختار است، نمی‌تواند مختارانه نیندیشد، و لذا حتی وقتی به خیالش خطور می‌کند که مجبور است، باز هم هنگام نتیجه‌گیری عملی، مسأله را در فضای اختیار مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد.

۲- پذیرش جبر، منطقاً نتیجه عملی ندارد و هر ثمره عملی که برایش قائل می‌شوند، از یک گذر روانشناختی ناشی می‌شود. به بیان ساده تر، اگر اثبات شود که «ما مجبوریم»، منطقاً نتیجه نمی‌شود که: پس «هر کاری دلمان خواست، انجام دهیم».

۳- البته در این حالت، ولو منطقاً جایی برای نتیجه‌گیری عملی ندارد، اما با این اعتقاد زندگی کردن بر انسان سخت می‌آید؛ هم احساساتش مضطرب می‌شود و هم عقلش. احساساتش مضطرب است، زیرا از مجبور بودن را دوست ندارد؛ و عقلش در پیچ و تاب است، زیرا دچار تعارضی شده است که راه خلاصی از آن را نمی‌یابد. اما مجدداً تذکر می‌دهم، 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 وجدانا در درون خود می‌یابد.

همه این‌ها نشان می‌دهند که اگر کسی طرفدار جبر شد، منطقاً دچار خطای معرفتی شده است؛ زیرا گویی تناقض را قبول کرده است (اختیار را به عنوان یک امر وجدانی و بدیهی پذیرفته است، در حالی که با ادله دیگر ظاهراً جبر را هم پذیرفته است).

پس باید این تعارض را در مقام بحث نظری حل کرد.

XXXXXXXXXX

### ب) بحث در تعارض نظری

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

۱- یا یک دسته از استدلال‌ها (استدلال‌های قبول مطلب یا استدلال‌های رد مطلب) غیر معتبر هستند.<sup>۱</sup>

---

۱ بسیاری از کسانی که برای حل این مسأله اقدام کرده‌اند، این راه را در پیش گرفته‌اند. یعنی یکی از مباحث مطرح در دو طرف نزاع را زیر سوال برده و انکار کرده‌اند. اگر یک طرف تعارض را مسأله حوزه‌های جهان‌شناسی (برقرار بودن نظام علیت در عالم) و خداشناسی (اراده خدا و علم قبل‌الاشیای خدا به عالم) بدانیم و طرف دیگر را مسأله انسان‌شناختی (انسان اختیار دارد)، راه حل‌های دسته اول را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

الف: راه حل‌هایی که در طرف اول تعارض خدشه کرده‌اند و مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- نفی علیت و ضرورت علی و معلولی (راه حل هیوم و پیروانش)

- نفی خدا برای باز کردن راه آزادی انسان (راه حل اگزیستانسیالیسم‌های الحادی خصوصاً سارتر)

- قبول استثنا در قاعده علیت در خصوص اراده انسان (دیدگاه کانت در باب اراده آزاد از علت)

ب) راه حل‌هایی که در طرف دوم این تعارض خدشه کرده‌اند و مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- نفی صریح اختیار و پذیرش جبر (راه حل مالبرانش و پیروانش)

۲- یا تعارض ظاهری است و با درک محتوای عمیق هر دو دسته‌ی 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، صرفاً ناشی از عدم دقت کافی در استدلال‌ها بوده است، آنگاه دیگر نیازی به کنار گذاشتن یکی از طرفین بحث (یعنی کنار گذاشتن خدا یا علیت؛ و یا کنار گذاشتن اختیار) نیست؛ و این واقعیتی است که می‌توان در مساله حاضر نشان داد، خصوصاً که تمام راه‌حل‌هایی که به انکار یکی از این طرفین دست زده‌اند با مشکلات بیشتری مواجه شده‌اند.

در این جا سعی می‌شود با ساده‌سازی مبانی عمیقی که در حکمت متعالیه در باب هر یک از حوزه‌های بحث فوق وجود دارد، فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از آن مسائل ارائه شود تا معلوم گردد که حقیقتاً تعارضی در کار نیست و سه حوزه بحثی که در ابتدا مطرح شد کاملاً با هم قابل جمع هستند.

XXXXXXXXXX

### حوزه جهان‌شناسی

مساله ما در حوزه جهان‌شناسی این بود که در عالم، نظام علیت برقرار است و هر حادثه‌ای حتماً علتی دارد. مطلبی که در اینجا باید نشان دهیم این است که پذیرش اراده و اختیار<sup>۱</sup> نیز تنها در صورت پذیرش علیت، ممکن است؛ یعنی اگر کسی منکر علیت (یا طرفدار استثناء در علیت) 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 مساله‌ای را حل کند و برای حل آن، روشی را پیش می‌گیرد که ظاهراً مساله را حل کرده، اما واقعاً مشکل را مضاعف کرده است. کسی که برای پذیرش اراده، منکر علیت (یا طرفدار استثناء در علیت) 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، معتقد است که کارهای ما تحت اراده ما انجام می‌شود و به تعبیر دیگر، «اراده ما، علت کاری است که انجام می‌دهیم». اکنون اگر علیت انکار شود، چگونه می‌توان اراده ما را «علت» کار ما دانست؛ بلکه در این صورت کار و فعل ما تصادفی و بدون هیچ ارتباطی با اراده ما رخ می‌دهد.<sup>۲</sup>

پس برای پذیرش اراده، نمی‌توان منکر اصل علیت شد، یا اراده را استثنایی در نظام علیت تصور کرد. البته هنوز در بحث علیت یک مساله باقی مانده و آن این است که: چگونه می‌شود که اختیار ما تحت تاثیر علل خارجی شکل بگیرد و در عین حال، واقعاً اختیار باشد؟ از آنجا که این مطلب، بیشتر به فهم معنای اختیار برمی‌گردد، بحث آن را به محور انسان‌شناسی موکول می‌کنیم.

XXXXXXXXXX

---

- تاویل اختیار به امری که منطقی‌اً غیر از اختیار است (نظریه کسب در اشاعره)

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

۲. به تعبیر شهید مطهری، «چه فرقی می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مُکره باشد که بر خلاف خواست و میل خود عمل کند یا این که خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ عاملی از جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود به خود واقع شود» انسان و سرنوشت ص ۷۲.

## برای مطالعه بیشتر

پاسخ فوق، اصطلاحاً یک پاسخ نقضی بود، یعنی نشان می‌داد که اگر کسی بخواهد اختیار را بپذیرد، منطقاً نمی‌تواند منکر علیت شود و با انکار علیت، جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند. اما این مطلب، یک پاسخ حلی هم دارد که معلوم شود واقعا چرا چنین است:

گفتیم علیت، قانون حاکم بر کل نظام عالم است و لذا اختیار، تنها در درون نظام علیت است که معنی پیدا می‌کند. پاسخ حلی مساله در گروهی توجه به این است که روال نظام علیت در عالم مجرد<sup>۱</sup> 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، اما نظام مادی، نظامی است که دو راهی‌ها در آن تحقق پیدا می‌کنند و لذا ممکن است یک امر، از دو راه متفاوت محقق شود. مثلاً گرم شدن اتاق ممکن است از طریق گرمای خورشید باشد و یا از طریق بخاری، پس نکته مهمی که در بحث جهان‌شناسی باید به آن توجه کرد این است که: نظام مادی، نظامی است که دو راهی‌های متفاوتی در آن وجود دارند و به خاطر وجود این دوراهی‌ها فرض اختیار در آن ممکن می‌شود؛ که 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 علیت است که در عالم برقرار شده است، نه این که قضا و قدر امری جدای از علیت باشد. لذا اشکالاتی که در باب اختیار از حیث مساله قضا و قدر مطرح می‌شود، در همین محور قابل پاسخگویی است. وقتی می‌گویند قضا و قدر بر همه افعال ما حاکم است، یعنی ما در نظام علیت به سر می‌بریم و «هیچ کاری خارج از این نظام نمی‌توانیم انجام دهیم» نه این که «هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم». ما خارج از این نظام علیت (یا همان نظام قضا و قدر) هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم؛ اما در درون این نظام، کاملاً مختاریم که این سلسه از قوانین را تبعیت کنیم یا سلسله دیگر را. 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 استفاده کنیم یا شوفاژ یا... .

شهید مطهری (ره) بر این باور است که مفهوم قضا و قدر حتمی و غیر حتمی 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 غیر حتمی است.<sup>۳</sup>

XXXXXXXXXX

## حوزه خدانشناسی

۱. به اشیاء و امور غیرمادی مانند خدا و فرشتگان، اصطلاحاً موجودات «مجرد» گفته می‌شود.
۲. زیرا مجرد یعنی امری که ماده ندارد؛ و ماده به لحاظ فلسفی، یعنی قابلیت داشتن و «بالقوه» بودن. (توجه شود ماده در فلسفه [= قابلیت محض] با ماده در فیزیک [= جسمانی بودن] تفاوت دارد). اگر چیزی ماده نداشته باشد، قابلیت هم ندارد و قابلیت داشتن است که موجب می‌شود دو راهی‌ها در برابر چیزی پیدا می‌شود. دانه سیب قابلیت درخت سیب شدن را دارد پس یک دو راهی در برابرش هست: ممکن است درخت سیب شود و ممکن است نشود، اما امر مجرد هر چه دارد، به صورت فعلیت محض است و لذا هیچ دو راهی در مقابلش متصور نیست.
۳. انسان و سرنوشت، ص ۶۰-۷۰.

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 درباره مفهوم علم خداوند قابل حل است: اگر بگوییم «خدا بعد از انجام کار ما، از آنها باخبر می‌شود» آیا این علم خدا موجب مجبور شدن ما می‌گردد؟ قطعاً نه. توضیحی که در اینجا می‌دهیم این است که چون علم خداوند زمانمند نیست، برای همین برای خداوند «قبل» و «بعد»، آن گونه که برای ما رخ می‌دهد، معنا ندارد و لذا جمله «خدا از قبل می‌داند» با جمله «خدا بعداً خواهد دانست» فرقی ندارد؛ و لذا همان طور 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 یک جا نزد خدا حاضر است و این که مثلاً می‌گوییم «خدا می‌داند که فردا چه خواهد شد» سخنی است متناسب با وضعیت خود ما که درون زمان واقسیم؛ وگرنه برای خدا الان و فردا یکسان حاضر است.

برای اینکه رابطه موجود زمانند (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 بخاطر شدت خوشحالی احساس می‌کند بیش از یک دقیقه نگذشته و دیگری بخاطر 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 این گونه نیست که چون نفر اول زمانی را به اندازه یک دقیقه احساس کرده 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، ۱۰۰۰ 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. در مورد علم خدا به کارهای ما نیز همین طور است: وقایع، برای ما دیروز و امروز و فردا دارد اما برای خدا همه وقایع، در آن واحد حاضر است؛ لذا اینکه خدا از قبل می‌داند، مثل این است که بگوییم خدا بعداً می‌داند؛ و همان طور که بعداً دانستن موجب جبر نمی‌شود، از قبل دانستن هم (با توجه به اینکه قبل و بعدی برای خدا در کار نیست) موجب جبر نمی‌شود.<sup>۱</sup>

۱. خوب است در اینجا تذکر داده شود 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 این که 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 رتبی و ذاتی است، نه زمانی. همان گونه که تقدم وجود خدا بر وجود ما هم تقدم ذاتی است نه این که 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؛ چرا که هر جمله‌ای «فعل» دارد، و هر فعلی بناچار یا ماضی است یا مضارع یا مستقبل.



## 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 ما این است که زمان امری مستقل از ماست و همه ما در یک زمان مطلق واقع شده ایم که وارد آن می‌شویم و با مرگ از آن خارج می‌شویم و 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 یک منظر نشان داده‌اند که زمان مطلق وجود ندارد و زمان هر موجودی، به فراخور وجود خود اوست (به تعبیر انیشتین، زمان بُعد چهارم ماده است). بر این اساس، زود گذشتن یا دیر گذشتن، که در تمثیل قبل مطرح شد یک امری واقعی، و نه فقط یک احساس شخصی، خواهد بود. ثمره این نکته آن است که معلوم شود، مثالی که مطرح شد، فقط یک تشبیه نیست، بلکه بیان واقعیت است. یعنی برای موجودی که جایگاه و موقعیتش فرازمانی (زمان = صفر) است، همه حوادثی که برای موجودات زمانمند به تدریج می‌گذرد، برای او در آن واحد حاضر است، یعنی دیروز و امروز و فردای این، نزد او با هم حاضر است؛ لذا از منظر این موجود زمانمند می‌توان گفت که «آن موجود فرازمانی فردا را الان می‌بیند»، بدون این که علم او تاثیری در رخ دادن یا ندادن آن وقایع داشته باشد.

نکته دوم این است که خداوند نه تنها علم قبل‌الاشیاء دارد، بلکه علم خدا، علم فعلی است، نه علم انفعالی؛ و با اراده او منطبق است. یعنی این گونه نیست که ابتدا مطلبی را تصور کند، بعد اراده و تصمیم به انجام آن بگیرد؛ بلکه علم خدا به اشیاء، عین اراده او در مورد اشیاء است. این مطلب در ظاهر شبهه را قویتر می‌کند، اما دقت عمیق نشان می‌دهد که هیچ اشکالی در کار نیست: فعلی بودن علم خدا ناشی از این است که علم خدا علم حضوری است، نه علم حصولی، یعنی علم خدا عین معلوم است و خود معلوم نزد خدا حاضر است، نه تصور معلوم.<sup>۲</sup> اگر این مطلب درست فهمیده شود، آنگاه معلوم می‌شود که من هر کاری انجام دهم، همان کار من، عین علم خدا به آن کار است، نه این که مثلا خدا مدتی قبل از آن کار، خبری (= تصویر ذهنی) داشته باشد و بعد من آن کار را انجام دهم.

---

۱ آگاهی‌های ما عموماً انفعالی‌اند، یعنی از خارج تاثیر می‌پذیرند و شکل می‌گیرند. اما خدا از هیچ امری تاثیر نمی‌پذیرد ( زیرا تاثیر پذیری با واجب الوجود بودن ناسازگار است ) و لذا علم خدا از نوع انفعال نیست، بلکه علم فعلی است که 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 مینا، 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، نسبت به 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 و برای اطلاع پیدا کردن از آن، نیاز ندارید که دوباره تصویری از آن بسازید (البته این مثال فقط برای تفهیم مساله علم حضوری بود، نه این که خدا ذهن داشته باشد و ما در ذهن خدا باشیم)

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 غیرزمانمند بودن خدا توجه کنیم، نه تنها این شبهه رفع می‌شود؛ بلکه اصل بحث بهتر فهمیده می‌شود: علم خدا به افعال من، همان افعال من است؛ و به بیان دیگر، هر کاری من انجام دهم، همان علم خداست و لذا معنا ندارد که علم خدا موجب مجبور شدن من شود؛ منتها چون خداوند موجودی فوق زمانی است، عمل دیروز، امروز و فردای من هر سه با هم نزد خداوند حاضر است و لذا ما که در زمان صحبت می‌کنیم می‌گوییم «خداوند امروز می‌داند که فردا چه می‌کنم»، متناسب با حال خود صحبت کرده‌ایم؛ نه متناسب با علم خدا: علم خدا به کارهای ما، خود همان کارهای ماست؛ منتها در مرتبه خدایی خدا، امروز و فردایی در کار نیست، اما در مرتبه 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 فوق زمان بودن خدا را درست تصور کنیم، آنگاه درمی‌یابیم که همان‌گونه که آگاهی خدا از دیروز ما موجب هیچ جبری در زندگی ما نمی‌شود، آگاهی خدا از فردای ما هم همین‌طور است.

xxxxxxx

### حوزه انسان‌شناسی

مساله ما در حوزه انسان‌شناسی این بود که انسان به نحو درونی می‌یابد که در مقابل دوراهی‌ها قرار می‌گیرد و خودش است که یکی را انتخاب می‌کند. اکنون باید همین مبنای اختیار به درستی شرح داده شود تا معلوم شود که چنین اختیاری نه با علم خدا ناسازگار است و نه با نظام علیت و قضا و قدر؛ و مهمترین مطلب این است: این که خود اختیار از سایر امور تاثیر بپذیرد، منافاتی با اختیاری بودن افعال ندارد.

اولا باید توجه کرد که باید تصویری از اختیار داشته باشیم که خود آن تصور پارادوکسیکال (دارای تناقض) نباشد، یعنی تصویری نباشد که خودش خودش را رد کند. ابتدا تصور غلط را بررسی کنیم تا سپس به تصور درست برسیم. اغلب می‌پندارند که خود اختیار، اختیاری است و فکر می‌کنند اگر اختیار، اجباری باشد، با خود اختیار ناسازگار است و غالبا می‌پندارند، باید اختیار از هیچ چیزی تاثیر نپذیرد تا واقعا اختیار باشد می‌خواهم ببینم آیا این تلقی درست است؟

همگان قبول داریم که آن اختیاری که درصدد اثباتش هستیم، اراده‌ای است که حادث<sup>۱</sup> باشد. یعنی من قبلا تصمیم به انجام کاری نگرفته باشم و الان تصمیم بگیرم. در واقع اگر همه تصمیمات از ابتدای تولدم در ذات من گذاشته شده باشند، دیگر اصلا اراده کردن من معنی نخواهد داشت؛ زیرا من اراده نمی‌کنم، بلکه دیگری همه این اراده‌ها را هنگام تولدم در من گذاشته است. پس اراده کردن امری حادث است. از طرف دیگر می‌دانیم که هر امر حادثی، یک علتی بیرون از خود دارد، که آن علت موجب شده، این امری که قبلا وجود نداشته، الان پدید آید. به تعبیر دیگر، هر

۱. حادث یعنی چیزی که قبلا وجود نداشته و بعدا پدید آمده است. در مقابل حادث، «قدیم» است، یعنی چیزی که از ازل وجود داشته است.

حادثی معلول است، پس اراده برای این که اراده باشد، باید معلول باشد، یعنی امر دیگری در پیدایش آن باید تاثیر داشته باشد وگرنه اگر از ازل در ذات من وجود داشته باشد، دیگر اراده کردن بی معنا خواهد بود.<sup>۱</sup>

پس این تلقی، تلقی غلطی است که می‌پندارد می‌توان اراده انسانی را به عنوان امری غیر متأثر از همه چیز در نظر گرفت.

اما تصور صحیح اراده چیست؟ برای رسیدن به تصور صحیح از اراده، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً اراده، امری ناظر به مابعد است، نه ناظر به ما قبل؛ و ثانیاً اراده با جبر درونی منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی می‌تواند منافات داشته باشد.

توضیح مطلب این که: اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که همیشه اراده نسبت به آینده معنی‌دار است، نه نسبت به گذشته. هیچ کس نمی‌گوید «من اراده می‌کنم که دیروز به گردش بروم» و اگر کسی چنین سخن بگوید سخن او بی‌معنا است. پس مفهوم اراده همواره در مقایسه با آینده شکل می‌گیرد و به بیان دیگر، اراده کردن در مقابل دو راهی‌هایی که هنوز واقع نشده‌اند، معنی دارد و اگر بخواهیم مفهوم اراده را با ما قبلش تعریف کنیم، اولین خطای جدی در شناخت اراده را مرتکب شده ایم.<sup>۲</sup>

ثانیاً: اراده با هرگونه ضرورت و جبری منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی منافات دارد. مثلاً آیا 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؟ آیا اگر کسی با فکر و اندیشه اش تصمیم بگیرد، چون فکرش را دخالت داده است، موجب می‌شود این کارش از اراده او خارج باشد؟ اگر کسی بگوید من میل دارم به گردش بروم، چون میل و گرایش او، او را به گردش رفتن وادار کرده، 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، آزاد و رها باشد، دیگر اصلاً اختیار داشتن من معنی نخواهد داشت و معلوم است که دخالت هیچ کدام از این‌ها، به غیر ارادی بودن عمل ما منجر نمی‌شود.

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

مثال اول: کسی تفنگی را در دست من می‌گذارد و با وجود مقاومت من، دستم را به طرف شخص دیگری می‌گیرد و انگشت مرا روی ماشه حرکت می‌دهد و تیر شلیک می‌شود و آن شخص سوم را می‌کشد. این جا واقعا جبر معنی دارد و واقعا من هیچ گونه مقصر نیستم، زیرا اصلاً کشتن او به اختیار و اراده من نبوده است و در دادگاه هم نمی‌توانند مرا مقصر بدانند و در قیامت نیز مواخذه‌ای برای من در کار نخواهد بود.

---

۱. ضمناً قبلاً گفتیم که استثناً در علت یا انکار علت هم چاره ساز نیست، زیرا اگر علت نباشد، ربط اراده با افعال و کارهای ما نیز نقض می‌شود و دیگر من فعل ارادی منسوب به خودم نخواهم داشت؛ زیرا نمی‌توان گفت من علت افعالم هستم.

۲. اغلب اشکالات ناشی از این هستند که بعضی می‌پندارند، تعریف اختیار این است: «امری که از تاثیر هرگونه علتی رهاست»؛ به طوری که غالباً در زبان انگلیسی، اختیار را به «اراده آزاد از علت» تعبیر می‌کنند. در حالی که حقیقت اراده امری ناظر به ما بعد است.

مثال دوم: یک بار آدم قدرتمندی به من می‌گوید: «این تفنگ را بردار و فلانی را بکش، وگرنه تو را می‌کشم». در این جا درست است که تحمیلی صورت گرفته است، اما به جبر منجر نمی‌شود. در واقع او مرا مخیر کرده است بین این که «نفر سوم را نکشم و خودم کشته شوم» یا «نفر سوم را بکشم و زنده بمانم». لذا اگر من آن شخص سوم را نکشم، کاملاً بی‌تقصیر نیستم، زیرا با اراده خود او را کشته‌ام؛ هر چند هنگام اراده کردن محذوراتی هم پیش روی من بوده است که شاید موجب تخفیف در مجازات شود.

پس اگر درست دقت کنیم، می‌بینیم زمانی واقعا جبر است که اعمال من، کاملاً مستقل از من و تصمیم‌گیری من رخ داده باشد. اما اگر عملی با دخالت اراده و انتخاب من (ولو انتخاب بین کشته شدن و زنده ماندن باشد) رخ دهد، این عمل از ارادی بودن خارج نمی‌شود؛ ولو که «من»، نه «خود عمل»، تحت تاثیر خارج بوده باشد. در واقع معلوم می‌شود تاثیر خارج بر آدمی دو گونه است: گاهی عامل خارجی به نحوی وارد می‌شود که من و اندیشه و گرایش مرا در انجام شدن کار، حذف می‌کند (مثال اول). در این جا جبر واقعی است؛ اما ربطی به بحث ما ندارد، زیرا در چنین مواردی واقعا ما انجام دهنده واقعی آن کار نیستیم و لذا کسی انسان را مقصر نمی‌داند و در قیامت هم مواخذه‌ای رخ نمی‌دهد. اما گاهی آن کار از طریق من و با گذر از اندیشه و گرایش من واقع می‌شود (مثال دوم). در این جا چون خود من و انتخاب من مدخلیت داشته، آن عمل ارادی محسوب می‌شود و قابل مواخذه است و البته واضح است که هر مقدار دایره آزادی‌های من برای تصمیم‌گیری متفاوت باشد، ارزش عمل تفاوت می‌کند. این همان مطلبی است که در محور جهان‌شناسی توضیح دادیم. قضا و قدر در عالم مادی، قضا و قدر غیر حتمی است. یعنی دو راهی‌های متفاوتی پیش روی ماست و ما را به نحوی ساخته‌اند که بتوانیم از میان دو راهی‌ها انتخاب کنیم و این گونه ساخته شدن، یعنی اختیار داشتن.

XXXXXXXXXXXX

### برای مطالعه بیشتر

در بحث فوق معلوم گردید که اراده من تحت تاثیر «من» عمل می‌کند و این جبر درونی، اصلاً جبر نیست، بلکه عین اختیار است. اما واقعا چگونه توانسته‌ایم بین «اختیاری بودن» و «تحت تاثیر 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 تعابیر فلسفی اثبات می‌کنند که هر حادثی ممکن الوجود<sup>۳</sup> است؛ و ممکن الوجود برای موجود شدن نیازمند علت است. ممکن الوجود موجودی است که در مرتبه ذات خود، می‌توانسته موجود باشد و می‌توانسته معدوم باشد؛ یعنی به خودی خود، نه اقتضای وجود داشته نه اقتضای عدم؛ و اگر الان موجود گشته، علتی موجب به وجود آمدن او شده است. اما

---

۱. توجه شود در جایی که خود عمل (مثال شلیک کردن) را شخص دیگری، ولو با استفاده از انگشت من، انجام داده، این کار را اصلاً کار من به حساب نمی‌آورند تا بحث شود که آیا ارادی بود یا غیر ارادی.

۲. یعنی قطعاً فرق است بین اینکه من صرفاً به خاطر خوشایند خودم کسی را بکشم، یا بین کشته شدن و زنده ماندن مخیر شوم و او را بکشم.

۳. هر چیزی عقلاً از دو حال خارج نیست: یا می‌تواند موجود باشد یا نمی‌تواند. آنچه که نمی‌تواند موجود باشد را اصطلاحاً «ممتنع الوجود» می‌گویند. اما آنچه می‌تواند موجود باشد باز از دو حال خارج نیست: یا می‌تواند موجود نباشد، یا نمی‌تواند. چیزی که «هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد» را ممکن الوجود می‌گویند و چیزی که «می‌تواند موجود باشد، اما نمی‌تواند موجود نباشد» واجب الوجود می‌گویند.

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 وجود نداشته‌اند. 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، پس یک امر ممکن‌الوجود است و نیازمند علتی که او را موجود کند؛ لذا اراده ما قطعاً تحت تاثیر عللی باید باشد تا بتواند در عالم محقق شود.

نکته دوم تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من و در واقع شناسایی آن عاملی است که بر روی اراده من تاثیر می‌گذارد، اما این تاثیر، اراده را از اراده بودن خارج نمی‌کند. اگر دقت کنیم، تمامی ابعاد وجودی ما را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: ابعاد انفعالی و ابعاد فعلی.<sup>۱</sup> یعنی وجود ما به نحوی است که از برخی جهات از سایر امور تاثیر می‌پذیریم و از برخی جهات در سایر امور تاثیر می‌گذاریم. اگرچه «من»، «من» هستم، اما حیثیت تاثیرگذار من (= بُعد فعلی من) غیر از حیثیت تاثیرپذیر من (= بُعد انفعالی من) است و نباید احکام این دو را با هم خلط کرد. علم و تاثرات عاطفی (مانند خوشحال یا ناراحت شدن) مربوط به بعد انفعالی من است و اراده مربوط به بعد فعلی من. در واقع، وجود من که یک وجود واحد است، در زمینه آگاهی و امور عاطفی از خارج از من تاثیر می‌پذیرد. وقتی این تاثیر از کانال اندیشه و احساسات من گذر کرد، در درون من تبدیل به یک تصمیم می‌شود و این تصمیم در قالب یک اراده از من خارج می‌شود. این همان است که در بحث فوق تحت عنوان جبر درونی از آن یاد شد و توضیح دادیم که جبر درونی جبر نیست، بلکه اصلاً اراده همین جبر از درون است. وقتی افراد گمان می‌کنند تاثیرپذیری انسان با اختیار داشتن او منافات دارد، در واقع، بین حیثیت انفعالی و حیثیت فعلی آدمی خلط می‌کنند. آنچه تاثیر می‌پذیرد حیثیات انفعالی ما (مثل علم و احساسات) می‌باشد، نه اراده ما؛ و اراده آن حیثیتی از وجود من است که در خارج تاثیر می‌گذارد و موجب صدور کاری از من می‌شود. لذاست که در بحث فوق گفتیم که اولاً اراده (چون مربوط به بُعد فعلی من است) اساساً ناظر به بعد است، نه ناظر به قبل؛ و 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 قابل مواخذه خواهد بود، اما اگر از کانال فکر و اراده من نگذرد، بلکه فقط دستان من به عنوان یک وسیله عامل کشیده شدن ماشه تفنگ باشد، دیگر آن کار اختیاری محسوب نمی‌شود و کسی مرا در آن زمینه مواخذه نمی‌کند.

XXXXXXXXXXXX

### جمع‌بندی بحث تعارض نظری

شبهه جبر ناشی از عدم درک همه جانبه و دقیق مفهوم علیت و مفهوم علم و اراده خداوند از سویی، و مفهوم اختیار از سوی دیگر، می‌باشد. در آنچه گذشت با دقت نظر درباره این سه مفهوم معلوم شد که هیچ منافاتی بین علیت و علم و اراده خدا با اختیار وجود ندارد:

---

۱. ابعاد فعلی، یعنی ابعدی از ما که به تاثیرگذاری ما بر دیگران مربوط می‌شود؛ و ابعاد انفعالی یعنی ابعدی از ما که به تاثیرپذیری ما از دیگران مربوط می‌شود.

درباره «علیت» توضیح داده شد که اساسا اگر علیت را منکر شویم، خود اراده هم زیر سوال می‌رود، زیرا طرفداران اراده «تاثیرگذاری» اراده ما بر کارهای ما را می‌پذیرند. در حالی که نفی علیت، نفی تاثیرگذاری و لذا نفی ارتباط بین اراده ما و کار ما را در پی خواهد آورد.

درباره علم و اراده خداوند معلوم شد که اشتباه در این بوده که خداوند مانند ما انسانها موجودی زمانمند تصور می‌شده، و اگر دقت شود که خدا فوق زمان است، معلوم می‌شود که قبل و بعد برای خدا یکسان است و همان گونه که علم خدا بعد از وقوع حوادث، موجب اجباری شدن آنها نمی‌شود، در مورد قبل از حادثه هم همان طور است؛ خصوصا که اگر مفهوم علم حضوری و علم فعلی هم در مورد خدا درست درک شود؛ و

درباره مفهوم اختیار آشکار گردید که اختیار، آن بُعد از وجود آدمی است که ناظر به مابعد است (اصطلاحاً: حیثیت تاثیرگذاری وجود آدمی)، نه ناظر به قبل (حیثیت تاثیرپذیری وجود آدمی)؛ و لذا تصور علل تاثیرگذار روی اختیار به عنوان علل خارجی، تصور نادرستی است؛ اراده انسان فقط از درون انسان دستور می‌گیرد و توضیح داده شد که جبر از درون، جبر نیست. البته درون انسان، یک ابعاد ناظر به قبل (حیثیت انفعالی) دارد و انسان از زاویه این ابعاد (مانند آگاهی و تاثرات عاطفی)، از بیرون از خود تاثیر می‌پذیرد؛ اما اراده، ربطی به این بُعد از وجود ما ندارد.

انسان موجودی بس شگفت است: چون در دنیا و عالم ماده زندگی می‌کند، پس دوراهی‌هایی در پیش روی اوست، و چون دارای شناخت و احساسات است، از دریچه آگاهی‌ها و احساساتش از خارج تاثیر می‌پذیرد، اما این آگاهی‌ها و احساسات دو راهی‌های پیش روی او را نمی‌بندد؛ و باز بودن این دوراهی‌ها، بار انتخاب را بر دوش خود او می‌گذارد؛ لذا خود او با توجه به این آگاهی‌ها و آن تاثرات احساسی، از درون خویش تصمیم می‌گیرد که کدام راه را برگزیند؛ این آگاهی‌ها و تاثرات، تمایل او را به ترجیح یا دوری از یک راه زیاد و کم می‌کند، اما هیچگاه راه را بر وی نمی‌بندد، و این همان ویژگی عمیق اختیار در وجود آدمی است.

همچنین از طرف دیگر، این موجود زمانمند مخلوق خدای فوق زمان است و از آنجا که با توجه به غیر زمانمند بودن خدا، فعل و اراده انسان در طول فعل و اراده خداوند است، نه پس از آن، چیزی از ناحیه علم خدا نیز بر او تحمیل نمی‌شود.

والسلام علیکم و رحمه الله