



مرکز تحقیقات اسلامی

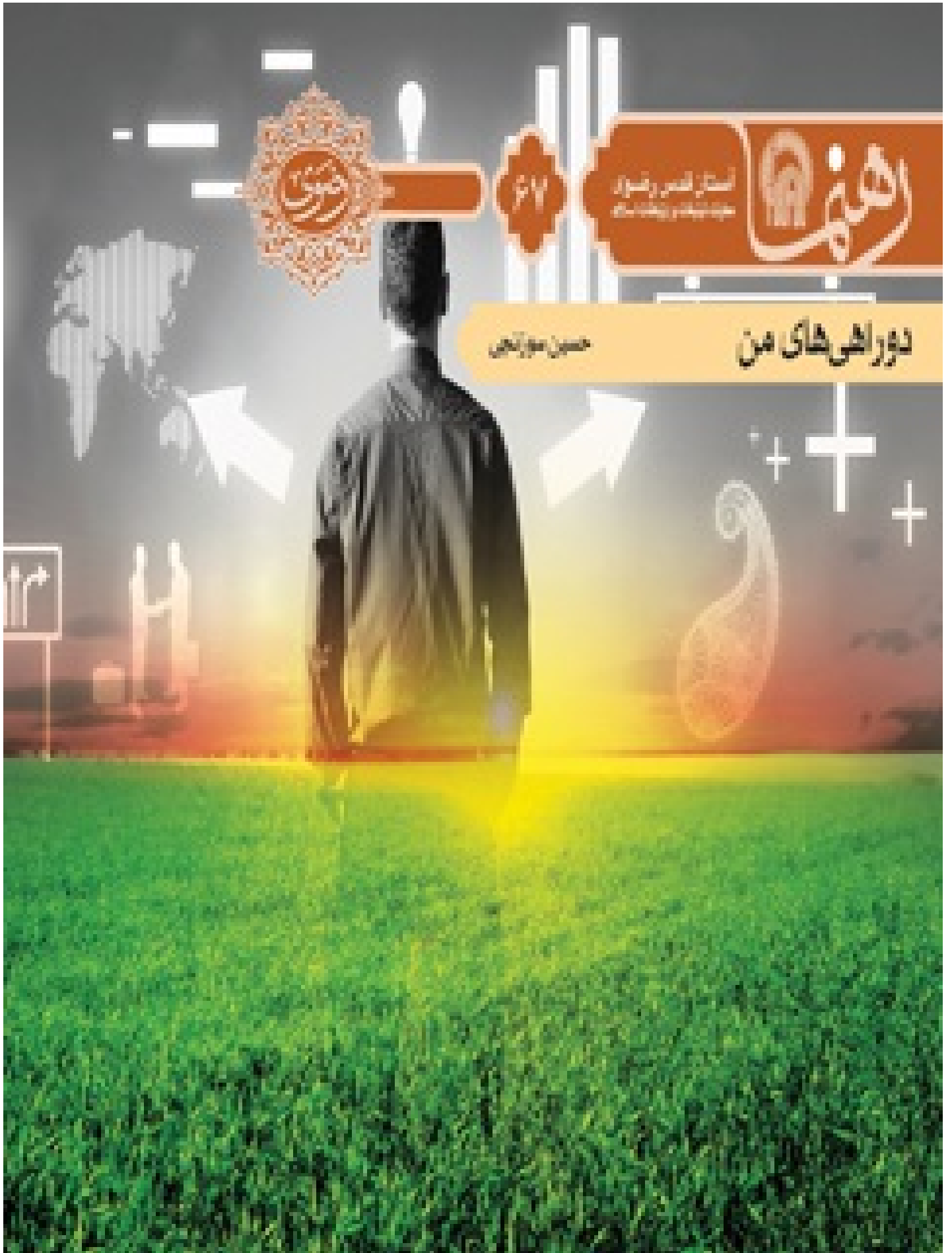
اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



العلم

استاذ الفکر و الفنون  
مؤلف و مترجم و محقق

دوره‌های من

دوره‌های من

دوره‌های من

حسن مورتاجی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# رهنما ۶۷ (دوراهی های من)

نویسنده:

حسین سوزنچی

ناشر چاپی:

انتشارات آستان قدس رضوی - به نشر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۷	رهنما ۶۷ (دوره‌های های من)
۷	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۱۱	دوره‌های های من
۱۱	درآمدی بر مسئله جبر و اختیار
۱۲	درآمد
۱۵	۱. طرح مسئله
۱۵	مقدمه
۱۸	سیر کلی بحث
۲۲	بحث در ثمره عملی
۲۵	برای مطالعه بیشتر
۲۷	جمع بندی ثمره عملی
۲۹	بحث در تعارض نظری
۳۳	۲. حوزه جهان شناسی
۳۳	مقدمه
۳۶	برای مطالعه بیشتر
۳۹	۳. حوزه خدا شناسی
۳۹	مقدمه
۴۳	برای مطالعه بیشتر
۴۹	۳. حوزه انسان شناسی
۴۹	مقدمه
۵۷	برای مطالعه بیشتر
۶۱	جمع بندی بحث تعارض نظری

۶۱ ..... مقدمه

۶۴ ..... برای مطالعه بیشتر

۶۷ ..... درباره مرکز

## رهنما ۶۷ (دوراهی های من)

### مشخصات کتاب

سرشناسه : سوزنچی، حسین، ۱۳۵۳ -

عنوان و نام پدیدآور : دوراهی های من: درآمدی بر مساله جبر و اختیار / حسین سوزنچی.

مشخصات نشر : مشهد: انتشارات قدس رضوی، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۶۰ ص.

فروست : رهنما؛ ۶۷.

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۴۳-۴۶-۸

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : جبر و اختیار

موضوع : جبر و اختیار -- جنبه های قرآنی -- پرسش ها و پاسخ ها.

شناسه افزوده : آستان قدس رضوی. معاونت تبلیغات و ارتباطات اسلامی

شناسه افزوده : موسسه انتشاراتی قدس رضوی

رده بندی کنگره : BP۲۱۹/۶/س ۹۵۸۷ ۱۳۹۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۵

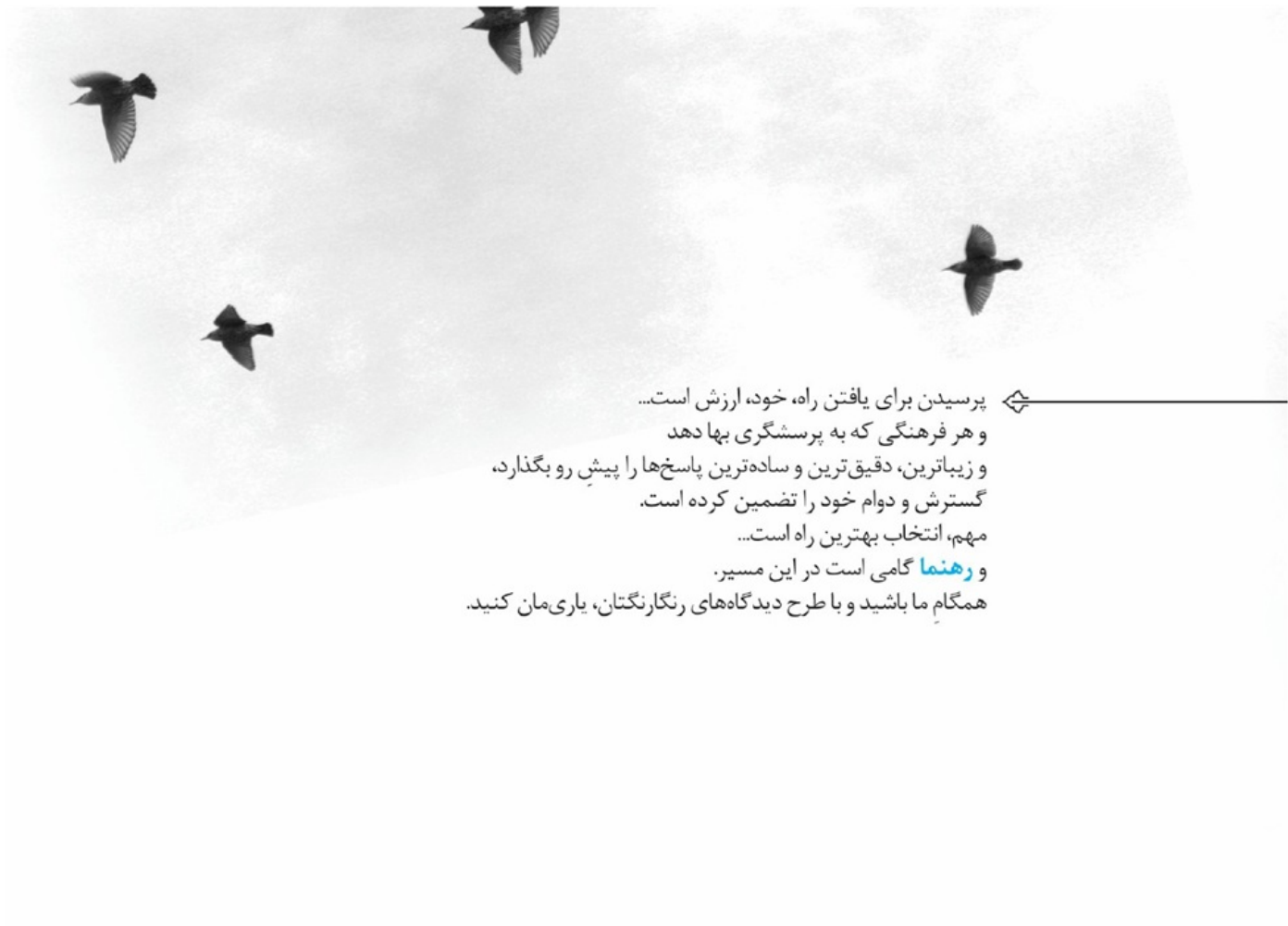
شماره کتابشناسی ملی : ۲۸۲۷۳۳۶

ص: ۱

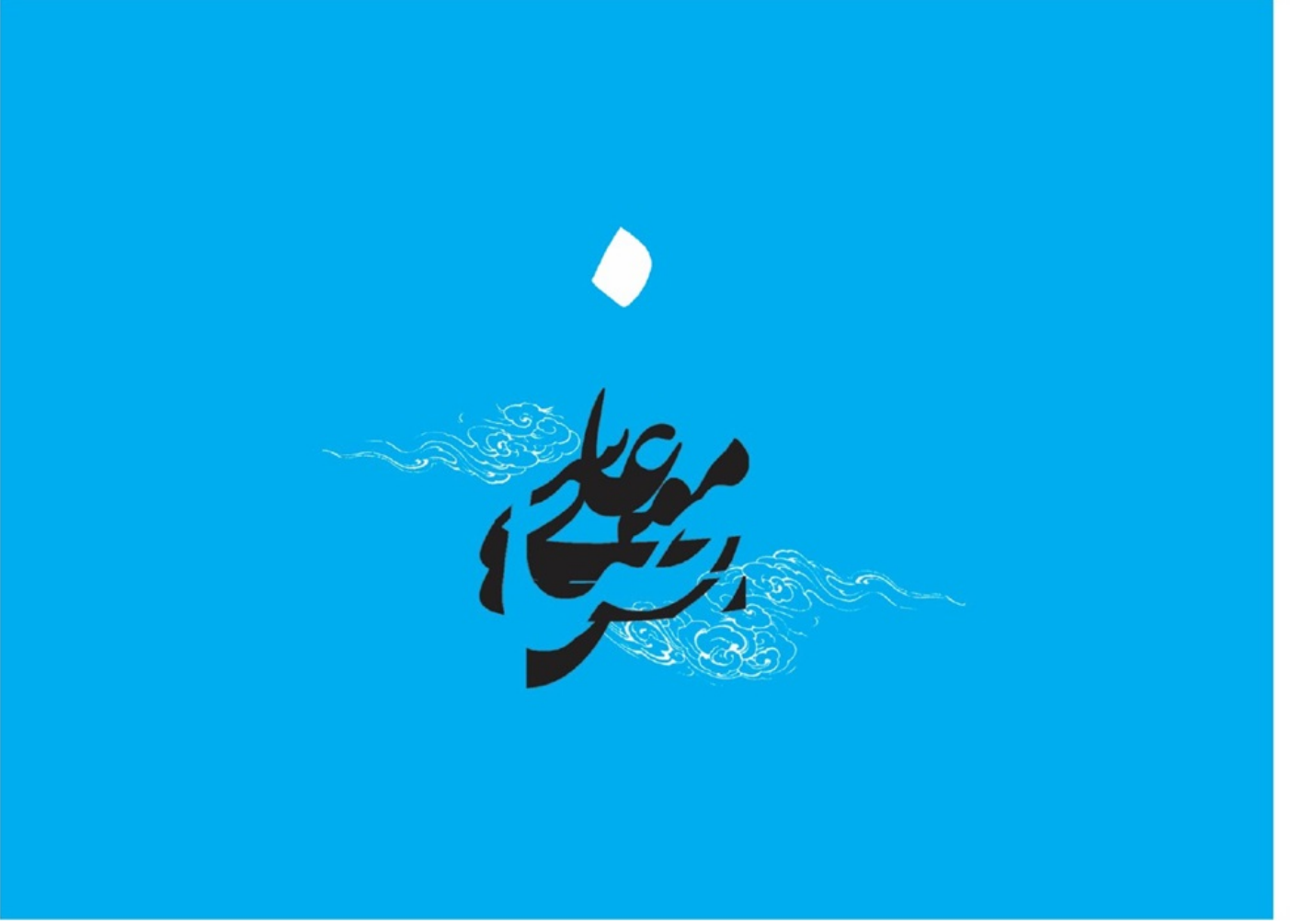
اشاره







پرسیدن برای یافتن راه، خود، ارزش است...  
و هر فرهنگی که به پرسشگری بها دهد  
و زیباترین، دقیق‌ترین و ساده‌ترین پاسخ‌ها را پیش 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.



درآمدی بر مسئله جبر و اختیار

پرسش هایی که با خواندن این مقاله، به پاسخ های آن خواهید رسید:

؟ آیا من در مقابل کارهایم مسئولم؟

؟ اگر خدا می خواهد من این کارها را کنم، پس چرا من جزا می بینم؟

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

؟ ثمره بحث جبر و اختیار در زندگی من چیست؟

؟ قضا و قدر الهی چه نقشی در صورت پذیرفتن اعمال من دارد؟

؟ آیا واقعاً می توان از اختیار دفاع کرد؟

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 همه چیز را از قبل می‌داند و هیچ چیز 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 حکم فرماید و سرنوشت هر موجودی از قبل مقدر شده است چگونه می‌توان سخن از اختیار به میان آورد؟

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

زندگی می کرده است، تحت تأثیر آن ها مرتکب کارهای زشت می شود. پس کارهای خوب و بد ما، تحت تأثیر محیط پیرامون رخ می دهد. اگر چنین است، پس چرا ما را به سبب کارهایمان مؤاخذه می کنند؟ اگر نظام علّیت در عالم برقرار است و هر عمل ما تحت تأثیر محیط پیرامونی و سلسله ای از عوامل خارجی است، چرا ما را به خاطر کارهایی که در انجام دادن آن ها اختیار نداشته ایم، به بهشت یا جهنم می برند؟

ص: ۷



طرح مسئله

جبر و اختیار را شاید بتوان از قدیمی ترین پرسش های انسان متفکر دانست. تقریباً هر انسانی که تا اندازه ای به بلوغ فکری می رسد، این مسئله برایش مطرح می شود. برخی، از کنار این مسئله 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 علل اصلی دشواری مسئله این است که به چند حوزه از حوزه های متفاوت معرفت مربوط می شود و ذهن آدمی هنوز تکلیف مسئله را در یک حوزه مشخص نکرده، به سراغ حوزه ای دیگر می رود؛ در حالی که اگر مسئله مربوط به هر حوزه درست درک شود، می توان با تعقل مناسب، کل مشکل را حل کرد. در اینجا قصد داریم با چنین روشی به حل این مسئله پردازیم و البته حق این است که اذعان کنیم اسلوب کلی این نحوه پاسخ دادن را بیش از هر کسی مدیون استاد شهید مرتضی مطهری (۱) و مرحوم علامه طباطبایی (۲) هستیم.

ص: ۱۰

---

۱-۱. خصوصاً این کتاب ها: انسان و سرنوشت؛ پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۳؛ همچنین کتاب عدل الهی.

۲-۲. کتاب های اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۳ و نیز تفسیرالمیزان، ج ۱.



قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته لازم است که همواره مسئله جبر و اختیار، از دشوارترین مسائل فکری شمرده می شده است و خواننده نباید انتظار پاسخی ساده و سطحی داشته باشد. در عین حال، در متن حاضر برای ساده سازی کار، دو اقدام انجام شده است: اول اینکه با جداکردن حوزه های بحث و پیش بردن گام به گام، زمینه برای تفکیک بحث ها و فهم بهتر استدلال ها برای مخاطب آماده شده و دوم اینکه هر حوزه ای از حوزه های 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 نمی شود و دنبال پاسخ های عمیق تر و دقیق تر است، مطلب تخصصی را تحت عنوان «برای مطالعه بیشتر» آورده ایم.

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» صرف نظر کنند تا ذهن آن ها 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 بحث ها غالباً نیازمند تکرار مطالعه و تفکر است و با مطالعه روزنامه ای، مطلب چندانی دست گیر انسان نمی شود؛ از این رو توصیه می کنیم 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 می رسد ابتدا سه بحث مستقل، در سه حوزه از حوزه های اندیشه، مطرح بوده است که هیچ یک به خودی خود مشکلی ندارد؛ اما کنار هم گذاشتن آن ها موجب پیداشدن

ص: ۱۲

مشکلی نظری می شود و اگر این مشکل را بر برخی دیگر از حوزه های اندیشه عرضه کنیم، مشکلی عملی نیز پیدا خواهد شد. آن سه حوزه از دانش که به خودی خود مشکل ندارند، از این قرارند:

۱. حوزه جهان شناسی (نظام علّیت): در عالم، نظام علّیت و رابطه ضروری بین علت و معلول برقرار است؛ یعنی همه وقایع عالم، تحت نظام علّیت رخ می دهند و هر حادثه ای 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، اراده ای وجود ندارد: هیچ چیزی از دایره علم و اراده خداوند خارج نیست؛

۳. حوزه انسان شناسی: انسان به نحو درونی و وجدانی درمی یابد که اختیار دارد؛ یعنی در بین دوراهی هایی که پیش روی او قرار می گیرد، خودش تصمیم می گیرد که کدام راه

را انتخاب کند.

این سه مطلب، هر یک در حوزه خود با ادله کافی اثبات می شوند و هر یک به خودی خود مشکلی ندارند. مشکل وقتی پیش می آید 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 ما سیّوی الله، اختیاری معناست؛ در حالی که در مطلب سوم بیان می شود که واقعاً اختیار داریم.

تا اینجا، این مسئله که «آیا انسان اختیار دارد یا نه؟» فقط مسئله ای نظری است؛ اما وقتی این تعارض نظری مطرح شود و اختیار، زیر سؤال رود، بحث به دو حوزه دیگر هم کشیده می شود 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، می توانم انجام دهم و هر کاری هم که بکنم، حق مؤاخذه کردن

ص: ۱۴

۲. حوزه عدل الهی و معاد شناسی: اگر من مجبور هستم، پس مسئول کارهایم نیستم. پس هر کاری می توانم 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، حل ناشدنی است؛ یعنی اولاً- این ثمرات عملی از گذر روان شناختی(۱) حاصل شده اند، نه از استدلالی

ص: ۱۵

---

۱- تفکیک بین «لازمه منطقی» یک سخن و آنچه بر اثر «گذر روان شناختی» از آن سخن حاصل می شود، تفکیک بسیار مهمی است. لازمه منطقی یعنی مطلبی به صورت منطقی و موجه از مطلبی استنباط شود. اما استنباط ها و نتیجه گیری های انسان همیشه براساس علم و منطق نیستند؛ بلکه بسیار می شود که تحت تأثیر احساسات و گرایش ها و بی دقتی های منطقی نتیجه ای گرفته می شود که منطقی موجه نیست. مثلاً اگر فردی روحانی اعمال ناشایستی مرتکب شود، منطقی می توان نتیجه گرفت که او آدم بدی است؛ اما برخی علاوه بر این نتیجه منطقی، این نتیجه را هم می گیرند که اسلام دین بدی است؛ درحالی که عمل یک نفر را به حساب مکتب او گذاشتن، منطقی صحیح نیست؛ چراکه ممکن است او منافقانه تظاهر به آن مکتب کند و لذا چنین اظهار نظری صرفاً از گذری روان شناختی حاصل شده است.

منطقی. ثانیاً آن تعارض هم تعارضی ظاهری است و با دقت نظر در محتوای سه حوزه اول، می توان هم اختیار را قبول کرد و هم علم خدا و علّیت را.

در اینجا ما ابتدا نشان می دهیم که حتی اگر کسی نتواند آن تعارض نظری را حل کند، به طور منطقی نمی تواند این ثمرات عملی را نتیجه گیری کند و به تعبیر دیگر، این ها واقعاً ثمرات عملی جبر نیستند؛ سپس به سراغ آن سه حوزه اول می رویم و نشان می دهیم که آن تعارض نظری را می توان حل کرد.

### **بحث در ثمره عملی**

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

ص: ۱۶

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 نتیجه گیری فوق، فرض شده که دو حالت در مقابل انسان قرار دارد: «می توانیم 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 «می توانیم کاری را انجام دهیم یا انجام ندهیم» به معنای پذیرش «اختیار» است؛ یعنی در نتیجه بحث، اختیار را پذیرفته ایم. درحالی که قرار بود طرفدار جبر باشیم و براساس جبر

نتیجه گیری کنیم.

یک بار دیگر دقت کنید: این نتیجه ای که غالباً می گیرند و می گویند: «حال که اختیار نداریم و مجبوریم، پس هر کاری خواستیم بکنیم؛ چون مسئولیتی نداریم» نتیجه گیری متناقضی است؛ زیرا مبنای این نتیجه گیری، پذیرش اختیار است، نه پذیرش جبر؛ چنان که صریحاً گفته اند: «هر کاری خواستیم بکنیم»

ص: ۱۷





شاید کسی بگوید اشکالی که شما گرفتید، اشکالی لفظی است و ما با تغییر جمله، مطلب را به گونه ای بیان می کنیم که این اشکال وارد نباشد؛ مثلاً می گوییم: «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 نتیجه گیری ممکن می شود که اختیار را، اگرچه به طور ناخودآگاه، قبول کنیم. جمله بندی ما هرطور که باشد مبتنی بر این است که «انسان می تواند مؤاخذه شود و می تواند مؤاخذه نشود» و «امر اول، حَقّش نیست؛ بلکه امر دوم حَقّش است»؛ درحالی که اگر جبر برقرار باشد، هیچ گاه راه دومی پیش روی انسان باقی نمی ماند. 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 می دهد که واقعاً جبری بودن

مطلب را نپذیرفته ایم.

با مثالی می توان مطلب را روشن تر کرد: اگر شیشه ای 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 بی معنی است؟ زیرا لازمه رهاشدن شیشه از ارتفاع و برخورد آن با زمین، جبراً و قطعاً شکسته شدن آن است: یا نباید رها شود، یا اگر رها شد (هرچند در رهاشدنش اختیاری نداشته باشد) چاره ای جز شکسته شدن ندارد.

انسان هم اگر، بر فرض، مجبور آفریده شده بود،<sup>(۱)</sup> یا اساساً نباید از ابتدا چنین آفریده می شد یا وقتی که چنین آفریده شده متناسب با عملش جزا می بیند؛ هرچند در عملش مجبور باشد. زیرا هر عملی در عالم، ثمره و جزایی در پی دارد و در مسئله آخرت، این امر واضح تر است.<sup>(۲)</sup> مثل این است که به زور، در گلوی کسی

ص: ۲۰

- 
- ۱- توجه کنید که این بحث ها نشان می دهد که خود این فرض، فرض محالی است؛ شاهدش هم این است که حتی وقتی این فرض را برای انسان مطرح می کنیم، ناخودآگاه دوباره براساس اختیار بحث را ادامه می دهیم.
  - ۲- عذاب های 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 نساء، آیه ۱۰)، آنگاه وقتی پرده ها کنار رود، حتماً آتش خوردن را درک می کند.

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 می ریزند، 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، می توان سؤال کرد که آیا واقعاً ما این گونه (= مجبور) آفریده شده ایم؟ 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، هرکاری دلم خواست می کنم»، این نتیجه منطقیاً درست نیست؛ زیرا این نتیجه مبتنی بر «مختار دانستن» انسان است، نه ناشی از «مجبور دانستن» انسان.

### جمع بندی ثمره عملی

نتیجه بحث در ثمره عملی، این است که:

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

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

۲. پذیرش جبر، به طور 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 به طور 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 پیچ و تاب 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، به طور منطقی دچار خطای معرفتی شده است؛ زیرا گویی تناقض را قبول کرده است: اختیار را به عنوان امری 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.

### 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، به صورت منطقی دو حالت پیش روی ماست:

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

ص: ۲۳

۱-۱. بسیاری از کسانی که برای حل این مسئله اقدام کرده‌اند، این راه را در پیش گرفته‌اند؛ یعنی یکی از مباحث مطرح شده در دو طرف نزاع را زیر سؤال برده و انکار کرده‌اند. اگر یک طرف تعارض را مسئله حوزه‌های جهان‌شناسی (برقراربودن نظام علّیت در عالم) و خداشناسی (اراده خدا و علم قبل‌الأشیاء خدا به عالم) بدانیم و طرف دیگر را مسئله انسان‌شناختی (انسان اختیار دارد)؛ راه حل‌های دسته اول را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد: ۱.۱. راه حل‌هایی که در طرف اول تعارض خدشه کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: - نفی علّیت و ضرورت علّی و معلولی (راه حل هیوم و پیروانش) - نفی خدا برای بازکردن راه آزادی انسان (راه حل اگزیستانسیالیسم‌های الحادی، خصوصاً سارتر) - قبول استثنا در قاعده علّیت، درخصوص اراده انسان (دیدگاه کانت درباب اراده آزاد از علت) ۲.۱. راه حل‌هایی که در طرف دوم این تعارض خدشه کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: - نفی صریح اختیار و پذیرش جبر (راه حل مالبرانش و پیروانش) - تأویل اختیار به امری که منطقی‌اً غیر از اختیار است (نظریه کسب در اشاعره)

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،

ص: ۲۴

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 علیت یا کنار گذاشتن اختیار) نیست و این واقعیتی است که می‌توان در مسئله حاضر نشان داد؛ خصوصاً تمام راه‌هایی 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 هر یک 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 جهان شناسی

مسئله 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: اگر کسی منکر علیت یا طرفدار استثنا 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 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 علیت یا طرفدار استثنا 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،

ص: ۲۸

---

۱-۱. 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 برده ایم.

معتقد است که کارهای ما تحت اراده ما انجام می شود و به تعبیر دیگر «اراده ما، علت کاری است که انجام می دهیم». اکنون اگر علیت انکار شود، چگونه می توان اراده ما را «علت» کار ما دانست؛ بلکه در این صورت، کار و فعل ما تصادفی و بدون هیچ ارتباطی با اراده ما رخ می دهد. (۱)

پس برای پذیرش اراده، نمی توان منکر اصل علیت شد، یا اراده را به عنوان استثنایی در نظام علیت تصور کرد. البته هنوز در بحث علیت یک مسئله باقی مانده و آن این است: چگونه می شود 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 برمی گردد، بحث آن را به محور انسان شناسی موکول می کنیم.

ص: ۲۹

---

۱- ۱. به تعبیر شهید مطهری «چه فرقی می کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مُکره باشد که برخلاف خواست و میل خود عمل کند یا اینکه خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ عاملی از جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خودبه خود واقع شود.» (انسان و سرنوشت، ص ۷۲).

پاسخ فوق اصطلاحاً پاسخی نقضی بود؛ یعنی نشان می داد که اگر کسی بخواهد اختیار را بپذیرد، به طور منطقی نمی تواند منکر علّیت شود و با انکار علّیت، جایی برای اختیار باقی نمی ماند. اما این مطلب پاسخی حلی هم دارد که معلوم شود واقعاً چرا چنین است:

گفتیم که علّیت، قانون حاکم بر کل نظام عالم است؛ بنابراین اختیار، تنها در درون نظام علّیت است که معنا پیدا می کند. پاسخ حلی مسئله در گرو توجه به این است که روال نظام علّیت 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 می تواند تحقق یابد.(۲) اما نظام مادی، نظامی است که دوراهی ها در آن تحقق پیدا می کنند و لذا ممکن است

ص: ۳۰

---

۱- ۱. به اشیا و امور غیرمادی، مانند خدا و فرشتگان، در اصطلاح، موجودات «مجرد» می گویند.

۲- ۲. زیرا مجرد یعنی امری که ماده ندارد و ماده به لحاظ فلسفی، یعنی «قابلیت داشتن» و «بالتقوه بودن». توجه کنید که ماده در فلسفه [= قابلیت محض] با ماده در فیزیک [= جسمانی بودن] تفاوت دارد. اگر چیزی ماده نداشته باشد، قابلیت هم ندارد. قابلیت داشتن است که موجب می شود دوراهی ها در برابر چیزی پیدا شود. دانه سیب قابلیت درخت سیب شدن را دارد؛ پس یک دوراهی در برابرش هست: 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.

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 علیت است که در عالم برقرار شده است، نه اینکه قضا و قدر امری جدای از علیت 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 علیت 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 علیت یا همان نظام

قضا و قدر، هیچ کاری نمی توانیم انجام دهیم؛ اما در درون این نظام، کاملاً مختاریم که از این سلسله قوانین یا سلسله دیگر تبعیت کنیم. مثلاً گرم کردن اتاق منطقیاً نیاز به علت دارد و ما نمی توانیم 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 نمی توانند بیشتر از یک گونه تحقق داشته باشند، قضا و قدرشان حتمی است؛ اما مادیات چون می توانند تحت علت های متفاوت قرار گیرند، قضا و قدرشان غیرحتمی است. (۱)

ص: ۳۲

حوزه خدا شناسی

اشکالی که در این حوزه مطرح بود این است که اگر خدا از قبل می داند من چه کار می کنم، پس نمی توانم کار دیگری انجام دهم و مجبور هستم.

پاسخ این اشکال با دقت کردن درباره مفهوم علم خداوند، حل شدنی است. اگر بگوییم: «خدا بعد از انجام کار ما، از آن ها باخبر می شود» آیا این علم خدا موجب مجبور شدن ما می شود؟ قطعاً نه. توضیحی که در اینجا می دهیم این است که چون علم خداوند زمانمند نیست، برای همین برای خداوند «قبل» و «بعد»، آن گونه که برای ما رخ می دهد معنا ندارد. از این رو، جمله «خدا از قبل می داند» با جمله «خدا بعداً خواهد دانست» فرقی ندارد. بنابراین، همان طور که دومی منجر به جبر نمی شود، اولی هم مستلزم جبر نیست.

توضیح مطلب اینکه وقتی گفته می شود خداوند متعال همه چیز را از قبل می داند، 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 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 کرده اند. یعنی این گونه نیست که چون نفر اول زمانی را به اندازه 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 بی نهایت، آنگاه دیروز و امروز و فردای نفر دوم، برای نفر اول یک جا و در آن واحد حاضر خواهد بود.

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. پس، اینکه خدا از قبل می داند، مثل این است که بگوییم خدا بعداً می داند و همان طور که بعداً دانستن موجب جبر نمی شود، از قبل

دانستن هم موجب جبر نمی شود؛ با توجه به اینکه قبل و بعدی برای خدا در کار نیست. (۱)

## برای مطالعه بیشتر

برای فهم عمیق تر مطلب در حوزه بحث خداشناسی، به چند نکته می توان اشاره کرد:

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

ص: ۳۷

---

۱- خوب است در اینجا تذکر دهیم که ما درباره خدا غالباً با زبانی که مربوط به امور انسانی و زمانمند است صحبت می کنیم؛ چون برای ما، الان غیر از فرداست. می گوئیم: «خدا الان می داند که فردا چه می شود.» اما علت اینکه او الان می داند فردا چه می شود، این نیست که الان تصویری از فردا دارد؛ بلکه این است که الان و فردا برای خدا فرقی ندارد. پس قبلت علم خدا، قبلت رُتبی و ذاتی است، نه زمانی. همان گونه 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 می کنیم؟ پاسخ این است که این مشکل از زبان ماست که نمی توانیم جملات غیرزمانی به کار ببریم؛ چراکه هر جمله ای «فعل» دارد و هر فعلی به ناچار یا ماضی است یا مضارع یا مستقبل.

ما این است که زمان، امری مستقل از ماست و همه ما در یک زمانِ مطلق واقع شده ایم که وارد آن می شویم و با مرگ از آن خارج می شویم. این تعبیر که برخی می گویند: «هر قدر زمان زود یا دیر می گذرد» تعبیر مجازی است؛ اما انیشتین در فیزیک و ملاصدرا در فلسفه، هر کدام از منظری، نشان داده اند که زمانِ مطلق وجود ندارد و زمانِ هر موجودی، به فراخور وجودِ خودِ اوست. به تعبیر انیشتین، زمان بُعد 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 مثال 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 می گذرد، در آن واحد حاضر است؛ یعنی دیروز و امروز و فردای این، نزد او با هم حاضر است. لذا از منظر این موجودِ زمانمند می توان گفت: «آن موجودِ فرازمانی، فردا را الان می بیند» بدون اینکه علم او تأثیری در رخ دادن یا ندادن آن وقایع داشته باشد.

نکته دوم این است که خداوند، نه تنها علم قبل الأشیاء دارد، بلکه علم خدا، علم فعلی است نه علم

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 اشیاست. 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

ص: ۳۹

۱- ۱. آگاهی های ما عموماً انفعالی اند، یعنی از خارج تأثیر می پذیرند و شکل می گیرند؛ اما خدا از هیچ امری تأثیر نمی پذیرد، زیرا تأثیرپذیری با واجب الوجود 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 می کنند. لذا در این مبنای معلوم می شود 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 می سازد.

۲- . علم حضوری جایی است که فرقی بین علم و معلوم نیست؛ مثلاً انسان هنگامی که می ترسد، 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، مرتبه ای از علم خداست. از باب تشبیه و تمثیل، وقتی شما چیزی را در ذهن خود تصور می کنید، مثلاً اسب شاخ دار، 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 غیر زمانمند بودن خدا توجه کنیم، نه تنها این شبهه رفع می شود بلکه اصل بحث بهتر فهمیده می شود: 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 مجبور شدن من شود. منتها چون خداوند موجودی فوق زمانی است، عمل دیروز و امروز و فردای من، هر سه، با هم نزد خداوند حاضر است و لذا ما که در زمان، صحبت می کنیم و می گوییم «خداوند امروز می داند که فردا چه می کنم»، متناسب با حال خودمان صحبت کرده ایم، 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 شده ایم و دیروز و فردای خود را از هم جدا می کنیم و می گوییم به دیروز

علم داریم و به فردا علم نداریم، ناخودآگاه، گمان می کنیم که خدا هم، دیروز و فردای ما برایش متفاوت است و تعجب می کنیم که چگونه خدا به فردای ما علم دارد. اما اگر فوق زمان بودن خدا را درست تصور کنیم، آنگاه درمی یابیم که همان گونه که آگاهی خدا از دیروز ما موجب هیچ جبری در زندگی ما نمی شود، آگاهی خدا از فردای ما هم همین طور است.





حوزه انسان شناسی

مسئله ما در حوزه انسان شناسی این بود که انسان به نحو درونی می یابد که در مقابل دوراهی ها قرار می گیرد و خودش است که یکی را انتخاب می کند. اکنون باید همین مبنای اختیار را به درستی شرح داد تا معلوم شود که چنین اختیاری نه با علم خدا ناسازگار است و نه با نظام علّیت و قضا و قدر. مهم ترین مطلب این است: اینکه خود اختیار از سایر امور تأثیر پذیرد، منافاتی با اختیاری بودن افعال ندارد.

در درجه اول، باید تصویری از اختیار داشته باشیم که خود 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، می پندارند که خود اختیار، اختیاری است و فکر می کنند اگر اجباری باشد با خود اختیار ناسازگار است و غالباً می پندارند باید از هیچ چیزی تأثیر نپذیرد تا واقعاً اختیار باشد. می خواهیم ببینیم آیا این تلقی درست است؟

همگان قبول داریم که آن اختیاری که درصدد اثباتش هستیم، اراده ای است که حادث<sup>(۱)</sup> 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 نمی کنم، بلکه فرد دیگری همه این اراده ها را هنگام تولدم در من گذاشته است؛ پس اراده کردن امری حادث است. از طرفی دیگر، می دانیم 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 بی معنا خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

ص: ۴۵

- 
- ۱-۱. 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.
  - ۲-۲. ضمناً قبلاً گفتیم که استثنا در علت یا انکار علت هم چاره ساز نیست؛ زیرا اگر علت نباشد، ربط اراده با افعال و کارهای ما نیز نقض می شود و دیگر من فعل ارادی منسوب به خودم نخواهم داشت؛ زیرا نمی توان گفت من علت افعال هستم.

پس این تلقی، تلقی غلطی است که می توان اراده انسانی را به عنوان امری غیرمتأثر 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 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 می کنیم، درمی یابیم که اراده همیشه نسبت به آینده معنی دار است؛ نه نسبت به گذشته. هیچ کس نمی گوید «من اراده می کنم که دیروز به گردش بروم» و اگر کسی چنین سخنی بگوید، سخن او بی معناست. پس مفهوم اراده همواره در مقایسه با آینده شکل می گیرد و به بیان دیگر، اراده کردن در

مقابل دو راهی هایی که هنوز واقع نشده اند، معنی دارد. اگر بخواهیم مفهوم اراده را با ماقبلش تعریف کنیم، اولین خطای جدی را در شناخت اراده مرتکب شده ایم. (۱)

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

ص: ۴۷

---

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

آزاد و رها باشد، دیگر اصلاً اختیار داشتنِ من معنی نخواهد داشت. بدیهی است که دخالتِ هیچ کدام از این ها، به غیر ارادی بودن عمل ما منجر نمی شود.

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

مثال اول: کسی تفنگی را در دست من می گذارد و با وجود مقاومت من، دستم را به طرف شخص دیگری می گیرد، انگشت مرا روی ماشه حرکت می دهد، تیر شلیک می شود و شخص سومی را می کشد. اینجا واقعاً جبر معنا دارد و واقعاً من هیچ گونه مقصر نیستم؛ زیرا اصلاً کشتن او به اختیار و ارادهٔ من نبوده است. در دادگاه هم نمی توانند مرا مقصر بدانند و در قیامت نیز مؤاخذه ای برای من در کار نخواهد بود.

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

تو را می کشم.» در اینجا، درست است که تحمیلی صورت گرفته است؛ اما به جبر منجر نمی شود. در واقع، 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 نکشم، کاملاً بی تقصیر نیستم؛ زیرا با اراده خود، او را کشته ام، هرچند هنگام اراده کردن محذوراتی هم پیش روی من بوده است که شاید موجب تخفیف در مجازات شود.

پس اگر درست دقت کنیم، می بینیم زمانی واقعاً جبر است که اعمال من کاملاً مستقل از من و تصمیم گیری من رخ داده باشد؛ اما اگر عملی با دخالت اراده و انتخاب من رخ دهد، هرچند انتخاب بین کشته شدن و زنده ماندن باشد، این عمل از ارادی بودن خارج نمی شود؛ هرچند که «من»، نه «خود عمل»،<sup>(۱)</sup> تحت تأثیر خارج بوده باشد.

ص: ۴۹

---

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

درواقع، معلوم می شود تأثیر خارج بر آدمی دو گونه است:

۱. گاهی عامل خارجی به نحوی وارد می شود که من و اندیشه و گرایش مرا در اجرای کار، حذف می کند (مثال اول): در اینجا جبر واقعی است، اما ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا در چنین مواقعی واقعاً ما انجام دهنده واقعی آن کار نیستیم و لذا کسی انسان را مقصر نمی داند و در قیامت هم مؤاخذه ای رخ نمی دهد.

۲. اما گاهی آن کار از طریق من و با گذر از اندیشه و گرایش من واقع می شود (مثال دوم): در اینجا چون خود من و انتخاب من مدخلیت داشته، آن عمل را ارادی محسوب می کنند و درخور مؤاخذه می دانند و البته واضح است که هر مقدار دایره آزادی های من برای تصمیم گیری متفاوت باشد، ارزش عمل تفاوت می کند. (۱) این همان مطلبی است که

ص: ۵۰

---

۱-۱. یعنی قطعاً فرق است بین اینکه من صرفاً از روی خوشایند خودم کسی را بکشم، یا بین کشته شدن و زنده ماندن 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 پیش‌روی ماست و ما را به نحوی ساخته‌اند که بتوانیم از میان دوراهی‌ها انتخاب کنیم و این‌گونه ساخته شدن، 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 توانسته ایم 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 تعابیر فلسفی، اثبات می‌کنند که هر حادثی ممکن الوجود<sup>(۱)</sup> است و ممکن الوجود برای موجود شدن نیازمند علت

ص: ۵۱

---

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

است. ممکن الوجود موجودی است که در مرتبه ذات خود، می توانسته موجود باشد و می توانسته معدوم باشد: به خودی خود، نه اقتضای وجود داشته است و نه اقتضای عدم. اگر هم الان موجود شده است، علتی باعث به وجود آمدن او شده است. اما واجب الوجود چیزی است که در ذات خود اقتضای وجود دارد و لذا وجود، عین ذاتش است و نمی تواند موجود نباشد.

اگر امری حادث است، معلوم است که زمانی بوده که این امر وجود نداشته است؛ یعنی لااقل در یک زمان وجود نداشتن برایش ممکن گردیده، پس واجب الوجود 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 ممکن الوجود است و نیازمند علتی که او را موجود کند. پس اراده ما قطعاً تحت تأثیر عللی باید باشد تا بتواند

نکته دوم تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من و در واقع شناسایی عاملی است که بر اراده من تأثیر می گذارد؛ اما این تأثیر، اراده را از اراده بودن خارج نمی کند. اگر دقت کنیم، تمامی ابعاد وجودی ما را به دو دسته می توان تقسیم کرد: ابعاد انفعالی و ابعاد فعلی. (۱) یعنی وجود ما به نحوی است که از برخی جهات، از سایر امور تأثیر می پذیریم و از برخی جهات، در سایر امور تأثیر می گذاریم. اگر چه «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. در واقع، وجود من که وجودی واحد است، در آگاهی و امور عاطفی از خارج از من تأثیر می پذیرد. وقتی این تأثیر، از کانال اندیشه و احساسات من گذر کرد، در درون من تبدیل به تصمیم می شود

ص: ۵۳

---

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

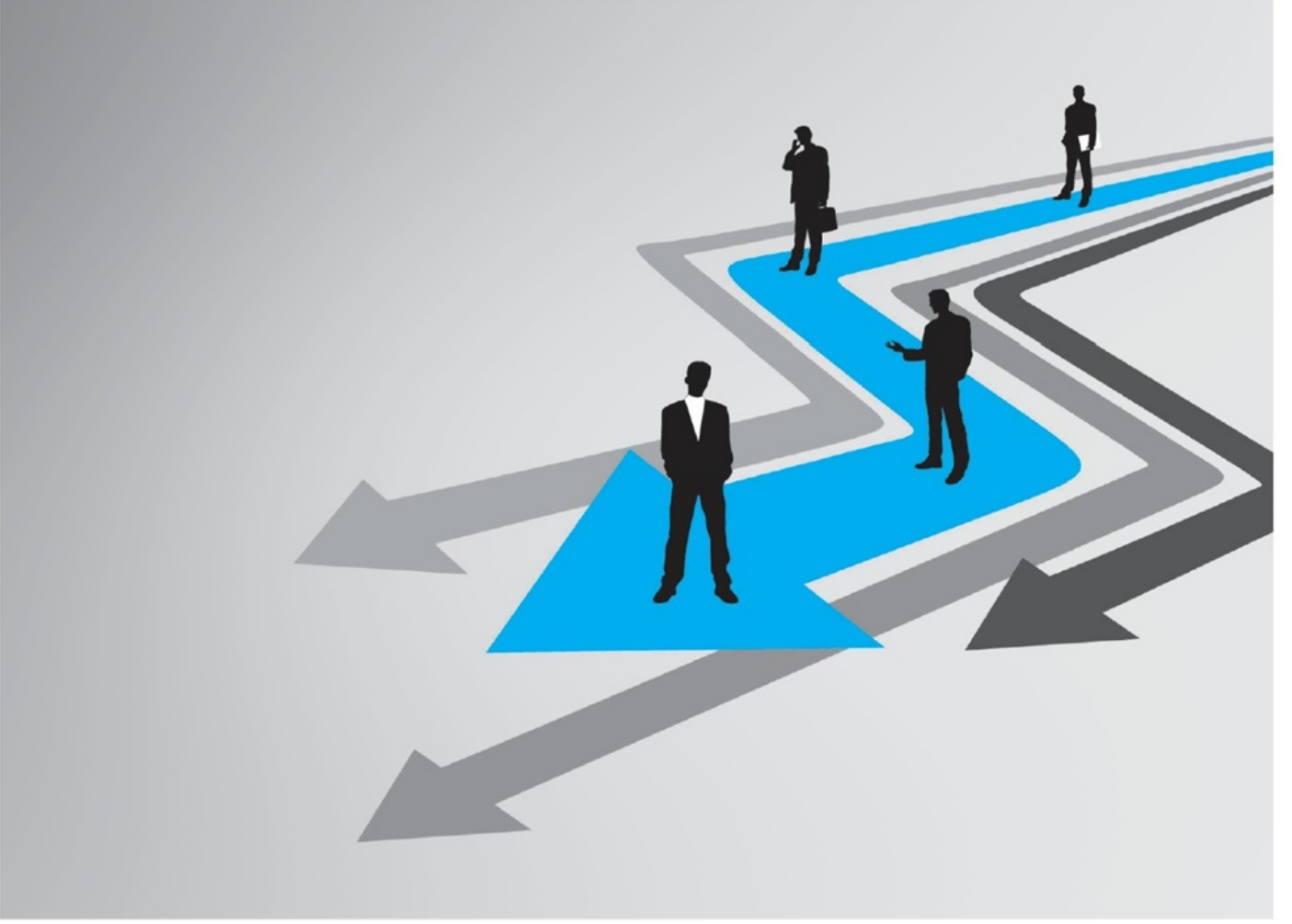
و این تصمیم در قالب اراده از من خارج می شود. این همان است که در بحث فوق، تحت عنوان جبر درونی از آن یاد کردیم و توضیح دادیم که جبر درونی جبر نیست، بلکه اصلاً اراده همین جبر از درون است. وقتی افراد گمان می کنند تأثیرپذیری انسان با اختیار داشتن او منافات دارد، در واقع، بین حیثیت انفعالی و حیثیت فعلی آدمی خلط می کنند: آنچه تأثیر می پذیرد، حیثیات انفعالی ما، مثل علم و احساسات است؛ نه اراده ما. اراده، حیثیتی از وجود من است که در خارج تأثیر می گذارد و موجب صدور کاری از من می شود. 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 مؤاخذه کردنی خواهد بود؛ اما اگر از کانال فکر و اراده من نگذرد، بلکه فقط دستان من به عنوان وسیله ای، عامل کشیده شدن ماشه تفنگ باشند، دیگر آن کار، اختیاری محسوب نمی شود و کسی مرا در آن زمینه مؤاخذه نمی کند.

شبهه جبر، ناشی از درک نکردن همه جانبه و دقیق مفهوم علیت 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 علیت و علم و اراده خدا هیچ منافاتی با اختیار وجود ندارد:

درباره علیت توضیح دادیم که اساساً اگر علیت را منکر شویم، خود اراده نیز زیر سؤال می رود؛ زیرا طرفداران اراده، «تأثیر گذاری» اراده ما را بر کارهای ما می پذیرند. درحالی که نفی علیت، نفی تأثیر گذاری 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 انسان ها، موجودی زمانمند تصور می شده است. اگر دقت شود که خدا فوق زمان است، معلوم می شود که قبل و بعد، برای خدا یکسان است. همان گونه 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 می پذیرد. اما این آگاهی ها و احساسات، دوراهی های پیش روی او را نمی بندد و بازبودن این دوراهی ها، بار انتخاب را بر دوش خود او می گذارد. خود او با توجه به این آگاهی ها و آن تأثرات احساسی، از درون خویش تصمیم می گیرد که کدام راه را برگزیند. این آگاهی ها و تأثرات، تمایل او را به ترجیح یا دوری از یک راه، زیاد و کم می کند، اما هیچ گاه راه را بر وی نمی بندد. این همان ویژگی عمیق اختیار در وجود آدمی است.

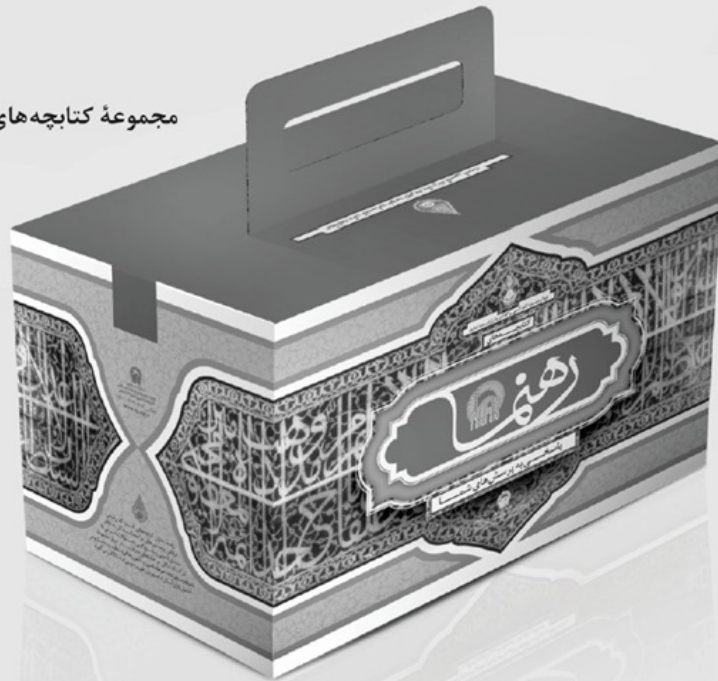
همچنین، از طرف دیگر، این موجود زمانمند، مخلوق خدای فوق زمان است و از آنجا که با توجه به غیرزمانمندبودن خدا، فعل و اراده انسان در طول فعل و اراده خداوند است، نه پس از آن، چیزی از ناحیه علم خدا نیز بر او تحمیل نمی شود.

### برای مطالعه بیشتر

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



مجموعه کتابچه های رهنما



**نسخه دیجیتال رهنما**  
مرکز پخش: مشهد مقدس، نبش ورودی باب الجواد علیه السلام  
فروشگاه عرضه محصولات رضوی  
تلفن: ۰۵۱۱-۲۲۸۵۲۰۴



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ ه. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
  ۲. ارتباط با مراکز هم سو
  ۳. پرهیز از موازی کاری
  ۴. صرفا ارائه محتوای علمی
  ۵. ذکر منابع نشر
- بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و ...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

