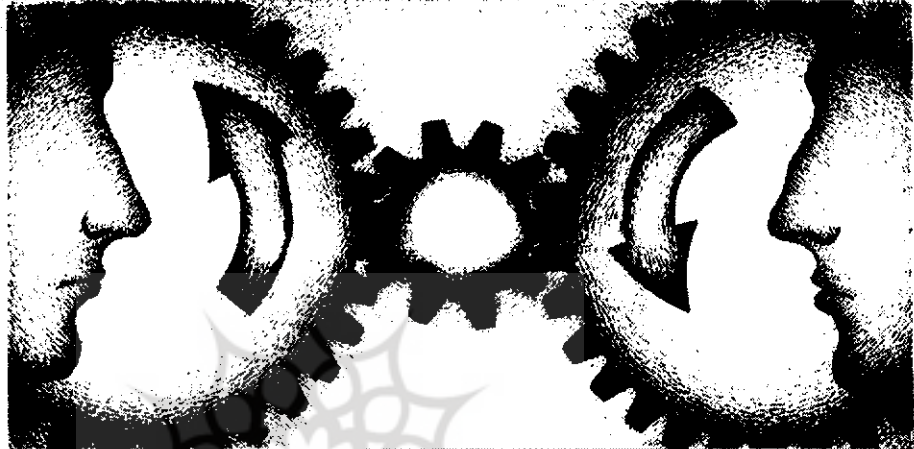


جبر و اختیار

مروزی پورمساله



حسین مروزی

مقدمه

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 مسأله برایش مطرح می شود. برخی از کنار این مسأله بی اعتنا می گذرند و یا پارادوکسی را که برای عقلشان مطرح شده است، لاینحل می پندارند و برخی دیگر نیز آن را به یکی از موضوعات اصلی اندیشه خود تبدیل می کنند. امروزه شاید یکی از مهم ترین پرسش هایی که دانش آموزان از دبیران دینی خویش دارند این است که: مخصوصاً در فضای تعالیم دینی، با توجه به علم خدا به امور عالم قبل از ایجادشان، چگونه می توان از اختیار دم زد؟ به نظر می رسد یکی از مهم ترین علل لاینحل جلوه کردن مسأله، این است که به چند حوزه از حوزه های متفاوت معرفت مربوط می شود و اذهان افراد هنوز تکلیف مسأله را در یک حوزه مشخص نکرده، به سراغ حوزه دیگری می روند. در حالی که اگر مسأله مربوط به هر حوزه درست فهم شود، شاید این مشکل را به سادگی بتوان حل کرد. ما در این جا قصد داریم، با چنین روشی به حل این مسأله پردازیم و البته حق این است که اذعان کنیم، جرعه های اصلی این نحوه پاسخ دادن را بیش از هرکس مدیون استاد شهید مرتضی مطهری^۱ و مرحوم علامه طباطبائی^۲ هستیم.

به نظر می رسد ابتدا سه بحث مستقل در سه حوزه از معارف انسان مطرح بوده است که فی حد نفسه، هیچ یک مشکلی نداشته اند. اما با کنار هم گذاشتن آن ها، یک مشکل نظری حاد ایجاد شده است و اگر این مشکل را بر حوزه های جدیدی از معارف عرضه کنیم، دچار مشکلی عملی نیز خواهیم شد:

ما در نظام علیت
به سر می بریم و
هیچ کاری خارج از این
نظام نمی توانیم انجام
دهیم، نه این که
هیچ کاری نمی توانیم
انجام دهیم؛
اما درون این نظام، ما
کاملاً مختاریم
که این سلسله از قوانین را
تبعیت کنیم
یا سلسله دیگری را

۱. در حوزه جهان‌شناسی (وجودشناسی): آیا نظام علیت و ضرورت عقلی و معلولی به طور مطلق در عالم برقرار است یا خیر؟

۲. در حوزه خداشناسی (الهیات): رابطه علم خدا و عالم چیست؟ (علم فعلی و علم قبلی خدا به عالم)

۳. در حوزه انسان‌شناسی: آیا انسان اختیار دارد یا نه؟ و اختیار به چه معناست؟

بحث در دو حوزه اول با ادله متقن عقلی اثبات می‌شود و در حوزه سوم، به نحو حضوری درمی‌یابیم که اختیار داریم؛ در حالی که ظاهراً مقتضای دو بحث اول این است که اساساً اختیار در عالم ما سوی الله بی معناست. و وقتی این تعارض نظری مطرح شد، بحث به دو حوزه دیگر هم کشیده می‌شود که کاملاً ثمره عملی دارد:

۴. در حوزه علم اخلاق: اگر من مجبور هستم، پس مسؤول کارهایم نیستم. پس هر کاری که انجام دهم، حق مؤاخذه کردن مرا ندارند.

۵. در حوزه معادشناسی: اگر من مجبور هستم، پس مسؤول کارهایم نیستم. پس این که مرا در آن دنیا به خاطر اعمالی که اختیاری نسبت به آن‌ها نداشته‌ام مجازات کنند، درست و حق نیست.

اما باید گفت که نه این ثمرات ۴ و ۵، منطقی‌تر مقدمات سه‌گانه فوق مبتنی هستند و نه آن تعارض لاینحل است. یعنی اولاً این ثمرات عملی، نه از لوازم منطقی، بلکه از گذر روان‌شناختی^۳ حاصل شده‌اند و ثانیاً آن تعارض هم تعارضی ظاهری است و با تعمیق در محتوای هر حوزه، قابل رفع است.

الف) بحث در ثمره عملی

در ثمرات ۴ و ۵، با استناد به این که «ما اختیار نداریم»، نتیجه گرفته شده است که «حق مؤاخذه کردن ما را ندارند». درحالی که پیش فرض مستتر در این نتیجه آن است که «ما اختیار داریم» و این پیش فرض، نقیض مقدمه‌ای است که نتیجه فوق از آن گرفته شده است. توضیح مطلب این که جبر (که در مقدمه مطرح شد) زمانی معنی دارد که دو گزینه مطرح نباشد و تنها یک گزینه مطرح باشد. درحالی که در نتیجه، ما فرض کرده‌ایم که «انسان می‌تواند مؤاخذه شود و می‌تواند مؤاخذه نشود» و امر اول حقش نیست، اما امر دوم حقش است. اما اگر جبر برقرار باشد، بر هر کاری فقط یک ثمره مترتب

است و انسان نمی‌تواند به آن ثمره اعتراض کند.

با یک تمثیل 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، بشکنم»؛ زیرا لازمه رها شدن شیشه از ارتفاع و برخورد آن با زمین، شکسته شدن آن است. یا نباید رها شود، یا اگر رها شده‌ولو که در رها شدنش اختیاری نداشته باشد. چاره‌ای جز شکسته شدن ندارد. انسان هم اگر به فرض، مجبور آفریده شده بود، یا اساساً نباید از ابتدا چنین آفریده می‌شد، یا وقتی که چنین آفریده شد، متناسب با عملش (ولو در عملش مجبور باشد) جزا می‌بیند؛ زیرا که هر عملی در عالم جزایی در پی دارد و خصوصاً در مسأله آخرت این امر واضح‌تر است. به علاوه، عذاب‌های اخروی، تجلی باطنی همین اعمال دنیوی هستند، نه جزاهای قراردادی. مثل این است که به زور در گلولی کسی سرب داغ بریزند و او نسبت به سرب داغ ریختن اعتراض نکند، بلکه اعتراضش به این باشد که چرا این سرب گلولی را می‌سوزاند.

خوب است اشاره کنم، این نتیجه‌ای هم که غالباً می‌گیرند و می‌گویند: «حال که مجبوریم، پس هر کاری خواستیم بکنیم چون مسؤولیتی نداریم»، نیز نتیجه‌گیری متناقضی است؛ زیرا باز هم پیش فرض این نتیجه‌گیری، پذیرش اختیار است نه پذیرش جبر، چنان‌که خودش صریحاً گفته است: «هر کاری خواستیم، بکنیم».

ثمرات بحث الف عبارتند از:

۱. انسان چون ذاتاً مختار است، نمی‌تواند مختارانه نیندیشد، و لذا حتی وقتی به خیالش خطور می‌کند که اختیار ندارد، باز هم آن را در فضای اختیار مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد.

۲. بحث جبر و اختیار، به لحاظ عملی، منطقی‌تر نتیجه ندارد و هر ثمره عملی که برایش قائل می‌شوند، از یک گذر روانشناختی ناشی می‌شود. به بیان ساده‌تر، اگر اثبات شود که «ما مجبوریم»، منطقی‌تر نتیجه نمی‌شود که: پس «هر کاری دلمان خواست، انجام دهیم».

۳. البته در این حالت، ولو حق اعتراض ندارد. اما باز هم بر انسان سخت می‌آید و نمی‌تواند بپذیرد. هم احساساتش مضطرب می‌شود و هم عقلش. احساساتش مضطرب است، زیرا خلاف خواست اوست. 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، دلیلی بر اختیار داشتن او نیست؛ زیرا درک می‌کند که خلاف خواست اوست. همه این‌ها نشان می‌دهند که اگر کسی قائل به جبر شد، منطقیاً دچار خطای معرفتی شده است؛ زیرا گویی طرفین تناقض را قبول کرده‌اند (اختیار امری بدیهی است، چرا که با علم حضوری معلوم می‌شود، در حالی که آن شخص با ادله دیگر ظاهراً جبر را پذیرفته است و این دو پذیرش مستلزم تناقض است). پس باید این تعارض را در مقام عقل نظری نیز حل کرد:

ب) بحث در تعارض عقلی

روشن ما با یک تعارض عقلی مواجه می‌شویم، منطقیاً دو حالت پیش روی ماست؛ یعنی باید نشان دهیم که:

۱. ادله‌ای که طرفین تناقض را اثبات کرده (یا لاقلاً یکی از آن‌ها) غیر معتبر هستند.

۲. تعارض ظاهری است و باید محتوای عمیق مطلب را درک کرد.

بسیاری از کسانی که برای حل این مسأله اقدام کرده‌اند، راه اول را در پیش گرفته‌اند. یعنی یکی از مباحث مطرح در سه حوزه اولیه بحث (حوزه‌های جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی) را زیر سؤال برده‌اند. اگر ما در یک طرف تعارض مذکور را مسأله حوزه‌های جهان‌شناسی (برقرار بودن نظام علیت در عالم) و خداشناسی (علم قبل‌الاشیای خدا به عالم) بدانیم و طرف دیگر را مسأله انسان‌شناختی (انسان اختیار دارد)، آن وقت راه‌حل‌های دسته اول را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

الف) راه‌حل‌هایی که در طرف اول تعارض خدشه کرده‌اند و مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. نفی علیت و ضرورت علی و معلولی (راه‌حل هیوم و اتباعش).

۲. نفی خدا (راه‌حل اگزستانسیالیسم‌های الحادی خصوصاً سارتر).

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

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

۱. نفی اختیار و پذیرش جبر (راه‌حل مالبرانش و اتباعش)
 ۲. تأویل اختیار به امری که منطقیاً غیر از اختیار است (نظریه کسب در اشاعره)

اما به نظر می‌رسد، زمانی انسان مجبور است تسلیم تعارض و نفی یکی از طرفین ادله تعارض شود که نتواند نشان دهد اساساً تعارضی در کار نیست. به بیان دیگر، اگر بتوان نشان داد که اصلاً تعارض نبوده، بلکه ایهام تعارض بوده است، به رفتن سراغ راه‌حل‌های فوق‌نیازی نیست؛ خصوصاً که تمام این راه‌حل‌ها به انکار اموری دست زده‌اند که در جایی دیگر گریبان آن‌ها را می‌گیرد و واقعاً به این سادگی قابل کنار گذاشتن نیستند.

ما در این جا سعی می‌کنیم، براساس مبانی عمیقی که در حکمت متعالیه در باب هر یک از حوزه‌های بحث فوق وجود دارد، فهم عمیق‌تری از آن مسائل ارائه دهیم و نشان دهیم که با این فهم عمیق‌تر، اصلاً تعارضی باقی نمی‌ماند، بلکه سه حوزه فوق کاملاً با هم مرتبط و متلائم هستند.

حوزه جهان‌شناسی

در حوزه جهان‌شناسی ابتدا باید توجه کرد که هرگونه نپذیرفتن اصل علیت در واقع به انکار اراده منجر می‌شود. این نکته بسیار مهمی در تفکر است که گاهی انسان می‌خواهد مسأله‌ای را حل کند و برای حل آن، روشی را پیش می‌گیرد که ظاهرش مسأله را حل کرده، اما واقعاً مشکل را مضاعف کرده است. کسی که برای پذیرش اراده، منکر علیت (یا معتقد به استثنا در علیت) می‌شود،

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین علل لاینحل جلوه کردن مسأله،

این است که به چند حوزه از حوزه‌های متفاوت معرفت مربوط می‌شود و اذهان

افراد هنوز تکلیف مسأله را در یک حوزه مشخص نکرده،

به سراغ حوزه دیگری می‌روند

عملاً چنین راهی را پیموده است. زیرا آیا اراده ما ربطی به فعلی که از ما صادر می‌شود، دارد یا خیر؟ آیا اراده ما علت فعل ما نیست؟ اگر علیت انکار شود، چگونه می‌توان اراده ما را علت فعل ما دانست؛ بلکه ممکن است فعل ما تصادفی و بدون هیچ ارتباطی با اراده ما رخ داده باشد. به تعبیر شهید مطهری، «چه فرقی می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکره باشد که برخلاف خواست و میل خود عمل کند یا این که خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ عقلی از جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود به خود واقع شود.»^۲

اما پاسخ حلی مسأله این است که علیت، بیان نظام عالم است و مطابق توضیح فوق، اختیار در محدوده علیت است که معنی پیدا می‌کند. منتها روال نظام علیت در عالم مجرد و عالم مادی اندکی تفاوت دارد. امر مجرد امری است که بیش از یک راه در برابرش وجود ندارد. پس فقط به یک حالت می‌تواند تحقق یابد، اما نظام مادی نظامی است که دوراهی‌ها 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 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 این مقدمه‌ای است برای بحث از اختیار در انسان.

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 مسأله قضا و قدر مطرح می‌شود، در همین محور قابل پاسخگویی است. بدین سان که وقتی می‌گویند قضا و قدر حاکم بر همه افعال ما 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. اما درون این نظام، ما کاملاً مختاریم که این سلسله از قوانین را تبعیت کنیم یا سلسله دیگر را. مثلاً گرم کردن اتاق منطقی‌تر نیاز به علت دارد و ما نمی‌توانیم بدون هیچ علتی اتاقی را گرم کنیم، اما اختیار داریم که برای گرم کردن آن، از بخاری استفاده کنیم یا شوفاژ یا ...

شهید مطهری (ره) معتقدند، مفهوم قضا و قدر حتمی و غیرحتمی هم که در احادیث آمده است، ناظر به همین دو نظام

علی در امور مجرد و مادی است. مجردات چون نمی‌توانند بیش تر از یک گونه تحقق داشته باشند، قضا و قدرشان حتمی است، اما مادیات چون می‌توانند در سلسله‌های متفاوت علی قرار گیرند، قضا و قدرشان غیرحتمی است.^۳ البته هنوز در بحث علیت یک مسأله باقی مانده و آن این است که آیا این که اختیار ما تحت تأثیر علل خارجی شکل می‌گیرد، منافاتی با اختیار ندارد! در محور انسان‌شناسی به این موضوع خواهیم پرداخت.

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. خصوصاً اگر توجه کنیم که علم خدا، علم فعلی است نه علم انفعالی^۴ و به بیان دیگر، اراده خدا مقدم بر اراده ما است.

پاسخ این اشکال هم با دقت بیش تر در همین مفهوم علم خدا قابل حل است. وقتی گفته می‌شود علم خدا قبلی است، منظور قبلیت 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 واقعیم؛ وگرنه برای خدا الان و فردا یکسان حاضر است.^۵ به علاوه، معنای این که علم خدا، علم فعلی است، یعنی علم خدا علم حضوری است، نه علم حصولی، یعنی علم خدا عین معلوم است و خود معلوم نزد خدا حاضر است، نه تصور معلوم.^۶ پس من هر کاری انجام دهم، همان عین علم خدا به آن کار است، نه این که مثلاً خدا مدتی قبل از آن کار خبری (تصوری) داشته باشد و بعد من آن کار را انجام دهم.

البته مجدداً تذکر می‌دهم 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 تصوری از فردا دارد، بلکه این است که اولاً الان و فردا با هم نزد خدا حاضرند، و خود افعال هم نزد خدا حاضرند، نه تصور آن‌ها. 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 می گذرد. بلکه خدا فوق زمان و خالق زمان است و چون خالق زمان است، خودش موجودی زمانمند نیست.

بدین ترتیب معلوم می شود که علم خدا به افعال من، همان افعال من است و به بیان دیگر، هر کاری من انجام دهم، همان علم خداست و لذا معنی نپذیرد که علم خدا موجب مجبور شدن من شود.

حوزه انسان شناسی

در این حوزه باید معنای اختیار به درستی شرح داده شود تا معلوم شود که اختیار 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 تأثیر پذیرد، منافاتی با اختیاری بودن افعال ندارد.

اولاً باید توجه کرد که باید تصویری از اختیار داشته باشیم که خود آن تصور پارادوکسیکال (دارای تناقض) نباشد. ابتدا تصور غلط را بررسی کنیم تا سپس به تصور درست برسیم. اغلب می پندارند که خود اختیار، اختیاری است و فکرمی کنند اگر اختیار، اجباری باشد، با خود اختیار ناسازگار است؛ درحالی که لاقابل در مورد ما مخلوقات، اختیار نمی تواند اختیاری باشد. غالباً می پندارند، باید اختیار از هیچ چیزی تأثیر نپذیرد تا واقعاً اختیار باشد. می خواهیم ببینیم آیا این تلقی درستی است؟

همگان قبول داریم که یکی از لوازم اختیار در عالم انسانی این است که حادث باشد. یعنی من قبلاً 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 اصلاً اراده کردن من معنی نخواهد داشت؛ زیرا من اراده نمی کنم، بلکه دیگری همه این اراده ها را هنگام تولدم در من گذاشته است. پس اراده کردن امری حادث است. از طرف دیگر می دانیم که هر امر حادثی، منطقاً ممکن الوجود است، نه واجب الوجود. یعنی وجودش از غیر است نه از خودش. زیرا همین که زمانی نبوده است و الان هست، دلالت دارد که وجودش از آن خودش نبوده است. بدین ترتیب می دانیم که هر حادثی معلول است. پس اراده برای این که اراده باشد، باید معلول باشد. یعنی امر دیگری در پیدایش آن باید تأثیر داشته باشد. ۱۱

پس تلقی فوق تلقی غلطی بود که می پنداشت می توان اراده انسانی را به عنوان امری غیرمتأثر از همه چیز در نظر گرفت.

پاسخ تا این جا پاسخ نقضی بود. یعنی نشان دادیم تصور فوق غلط است. اما تصور صحیح که براساس آن بتوان اراده را پذیرفت، چیست؟ برای رسیدن به تصور صحیح از اراده، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً اراده، امری ناظر به مابعد است، نه ناظر به ماقبل. ثانیاً اراده با جبر درونی منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی می تواند منافات داشته باشد.

توضیح مطلب این که: اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می کنیم، درمی یابیم که همیشه اراده را نسبت به آینده اراده می دانیم، نه نسبت به گذشته. هیچ کس نمی گوید من اراده می کنم که دیروز به گردش بروم. و اگر کسی چنین سخن بگوید، سخن او را بی معنا می دانند. پس قوام مفهوم اراده در بررسی آن با امور مابعد آن است، نه امور ماقبل. به بیان دیگر، اراده کردن در مقابل دوراهی هایی که هنوز واقع نشده اند، معنی دارد. و اگر بخواهیم مفهوم اراده را با ماقبلش تعریف کنیم، اولین خطای جدی در شناخت اراده را مرتکب شده ایم.

اغلب اشکالات ناشی از این هستند که بعضی 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. درحالی که اراده معمولاً امری ناظر به مابعد است.

ثانیاً اراده با هرگونه جبری منافات ندارد، بلکه فقط با جبر بیرونی منافات دارد. مثلاً آیا اگر بگویم «من تصمیم می گیرم که به گردش بروم»، می توانید بگویید چون «من» تصمیم گرفته و این کار را بر خود تحمیل کرده است، پس دیگر کارش ارادی نیست. یا این که آیا اگر کسی با فکر و اندیشه اش تصمیم بگیرد، چون فکرش را دخالت داده است، موجب می شود این کارش از اراده او خارج باشد؟ معلوم است که اگر قرار باشد اراده حتی از قید «من»، «فکر و اندیشه من» و امثال آن آزاد و رها باشد، دیگر اصلاً اختیاری داشتن من معنی نخواهد داشت. همچنین اگر کسی بگوید من میل دارم به گردش بروم، چون میل و گرایش او، او را به گردش رفتن وادار کرده، از اختیاری بودن خارج می شود! معلوم است که هیچ کدام از این ها به غیر ارادی بودن منجر نمی شود.

زمانی ما کاری را غیر ارادی می نامیم که جبر بیرون کاملاً مستقل از «من» وارد عمل شود. حتی اگر کسی با واسطه من، امری را بر

من تحمیل کند، آن را چندان اجبار نمی دانیم. مثلاً کسی تفنگی را در دست من می گذارد و با وجود مقاومت من، دستم را به طرف شخص دیگری می گیرد و انگشت مرا روی ماشه حرکت می دهد و او را می کشد. این جا واقعاً جبر معنی دارد و واقعاً من هیچ گونه مقصر نیستم، زیرا اصلاً به اختیار و اراده من نبوده است. اما یک بار آدم قلندری به من می گوید تفنگ را بردار و او را بکش، وگرنه سیلی در گوش تو می زنم. در این جا درست است که تحمیلی صورت گرفته است، اما به جبر منجر نمی شود. در واقع او مرا مخیر کرده است بین این که نفر سوم را نکشم و سیلی بخورم، یا نفر سوم را بکشم و سیلی نخورم. لذا اگر من آن شخص سوم را کشتم، مقصر هستم، زیرا با اراده خود او را کشته ام؛ هر چند هنگام اراده کردن محذوراتی هم پیش روی من بوده است. 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 واسطه تصمیم گیری من رخ دهد، این عمل از ارادی بودن خارج نمی شود؛ ولو که «من» نه خود عملم تحت تأثیر خارج بوده ام. در واقع معلوم می شود تأثیر خارج دو گونه است. گاهی به نحوی وارد می شود که من و اندیشه و گرایش مرا حذف می کند. در این جا جبر واقعی است. اما گاهی از طریق من و اندیشه و گرایش من القا می شود. در این جا چون خود من مدخلیت داشته ام، عمل ارادی محسوب می شود و البته واضح است که هر مقدار دایره آزادی های من برای تصمیم گیری متفاوت باشد، ارزش عمل تفاوت می کند. این همان مطلبی است که در محور جهان شناسی توضیح دادیم: قضا و قدر در عالم مادی، قضا و قدر غیر حتمی است. یعنی دوراهی های متفاوتی پیش روی ماست و ما را به نحوی ساخته اند که بتوانیم از میان دوراهی ها انتخاب کنیم و این گونه ساخته شدن، یعنی اختیارداشتن.

زیر نویس

۱. خصوصاً در کتاب های «انسان و سرنوشت»، «پاورقی های «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳؛ و «عدل الهی».
۲. خصوصاً در کتاب های «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳، و «تفسیر المیزان»، ج ۱.
۳. 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 منطقی و به صورت موجهی از مطلبی استنباط شود. اما استنباط ها و نتیجه گیری های انسان ها 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 یک 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 مکتبی که ادعا می کند طرفدار آن است، گذاشتن، منطقی صحیح نیست و چنین نتیجه گیری صرفاً از یک گذر روان شناختی حاصل شده است.

۴. انسان و سرنوشت، ص ۷۲.
 ۵. زیرا مجرد یعنی امری که ماده ندارد و اگر ماده و قوه نداشته باشد، قابلیت هم ندارد و قابلیت داشتن است که موجب می شود دوراهی ها در برابرش پیدا شود. دانه سیب قابلیت درخت سیب شدن را دارد، پس یک دوراهی در برابرش است: ممکن است درخت سیب بشود و ممکن است نشود. اما امر مجرد هر چه دارد، به صورت فعلیت محض است و لذا هیچ دوراهی در مقابلش متصور نیست.
 ۶. انسان و سرنوشت.

۷. 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 تأثیر پذیری با واجب الوجود بودن ناسازگار است) و لذا علم خدا از نوع انفعال نیست، بلکه علم فعلی است که این علم مستلزم اراده خدا در جهان است.

۸. کسانی که با نظریه نسبیست اینشتین آشنا باشند، این مطلب را ساده تر خواهند فهمید. برای کمک به فهم بیشتر، از یک مثال استفاده می کنیم. تلقی عمومی ما این است که زمان امری مستقل از ماست و همه ما در یک زمان مطلق واقع شده ایم که وارد آن می شویم و با مرگ از آن خارج می شویم. و این تعبیر که برخی می گویند «چه قدر زمان زود (یا دیر) می گذرد»، تعبیر مجازی است. اما اینشتین نشان داد که زمان مطلق وجود ندارد و زمان هر کس، به فراخور وجود خود اوست و لذا زودگذشتن یا دیرگذشتن، برای افراد امری واقعی است. به بیان دیگر، اگر دو نفر در یک اتاق باشند و حوادث مشترکی را مشاهده کنند و به هر دلیلی، زمان برای یکی و برای دیگری به کندی بگذرد، واقعاً زمان آن دو با هم متفاوت است. اگر این مطلب درست فهمیده شود، آن گاه می گوئیم، اگر آن که زمانش دیر می گذرد، مقدار زمانش به بی نهایت برسد و آن که زمانش زود می گذرد، مقدار زمانش به صفر برسد، چنین رابطه ای شبیه رابطه زمانی ما و خداست. برای آن که در زمان صفر است، همه حوادثی که برای فرد دیگر به تدریج می گذرد، در آن واحد حاضر است، بدون این که علم او به خودی خود تأثیری در آن وقایع داشته باشد.

۹. علم حضوری جایی است که فرقی بین علم و معلوم نیست. مثلاً انسان هنگامی که می ترسد، به ترس خویش علم 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 تصویری کنید (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 مسأله علم حضوری بود، نه این که خدا ذهن داشته باشد و ما در ذهن خدا باشیم).

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