

تأملی دیگر در جبر و اختیار

جبر و اختیار از مباحثی است که هنوز ذهن بشری نسبت به سرمایه گذاری خود در آن، از حاصل کار خود احساس رضایت نمی‌کند و این غموض و پیچیدگی تا حد زیادی معلول نحوه‌ی ورود و مدخل نامناسب در مسئله بوده است. بحث را از سه منظر کلامی، فلسفی و عرفانی طرح می‌کنیم:

در حوزه‌ی کلام:

در این حوزه، دایرمدار بحث شبهه‌ای است که در مورد تجمیع صفات مطلقه‌ی الهی وجود دارد. "اشاعره" با استناد به قدرت مطلق خداوند، استدلال می‌کردند که هیچ برگی بی‌اذن الهی بر زمین نمی‌افتد و اعتقاد به اختیار و اعتقاد به قدرت انتخاب بنده، مستلزم تشکیک در علم و اراده‌ی مطلقه‌ی خداوند است. ضلالت و هدایت بندگان همه به خواست اوست. بنده نمی‌تواند چیزی بخواهد مگر آن که خدا آن را خواسته باشد. مستند اشاعره در این باب، عمدتاً آیات قرآنی بوده است. اگر همه چیز از "رطب" و "یابس" در لوح الهی محفوظ و مکتوب است، بنده نمی‌تواند جز مأمور اجرای خواست الهی ثبت شده در این لوح باشد وگرنه علم مطلقه الهی و نیز اراده و قدرت قاهره‌ی او زیر سؤال می‌رود. قبول به اختیاری بودن فعل، مستلزم اخراج آن از حیطه‌ی علم و اراده مطلقه الهی است چرا که فعل اختیاری نمی‌تواند از قبل مقدر و منطوی در علم و اراده خداوند باشد. در واقع اختیار انسان مستلزم حد زدن به اختیار و اراده و علم خداوند است.

اما "معتزله" هم با استناد به نقل و عقل، چنین استدلال می‌کردند که لازمه‌ی عدل الهی و عقاب و عذاب الهی آن است که بنده حق انتخاب داشته باشد و اگر چنین حقی از انسان سلب شود، بر چه اساس می‌توان او را مسئول اعمالش دانست. معتزله می‌گفتند خداوند قادر و عالم مطلق است ولی به اقتضای عدالتش، قدرت انتخاب را به انسان‌ها تفویض کرده است.

هر دو نحله در اثبات موضع خود قوی‌اند اما در ابطال موضع مقابل‌شان، لنگ می‌زنند. به همین علت مولوی می‌گوید:

در میان جبری و اهل قدر	همچنان بحث است تا حشر بشر
چون که مقضی بُد دوام آن روش	می‌دهدشان از دلایل، پرورش

معهدا مولوی به لحاظ مشرب اشعریش گرایش بیشتری به جبر خاصه در دیوان شمس دارد. عرفا و اشاعره مخالف ضرورت اصل علیت بوده‌اند و آن را نوعی بدعت فلاسفه به شمار می‌آورده‌اند. غزالی قرن‌ها پیش از هیوم استدلال می‌کند که تقارن و توالی دو امر، دلیل بر علت و معلول بودنشان نیست. وی در "تهافت الفلاسفه" می‌نویسد:

«اقتران بین آنچه به عادت معتقدند سبب است و آنچه مسبب، در نزد ما ضروری نیست... مثل سیراب شدن و آب نوشیدن... شفا یافتن و خوردن دوا... و سایر مقتدرات در طب و نجوم و ضاعات و حرفه‌ها و اقتران آن‌ها از تقدیر خداوند است که آن‌ها را مساوق خلق کرده، نه آن که فی‌نفسه ضروری هستند و غیرقابل افتراق؛ بلکه خداوند قادر است که گرسنگی را بدون اکل و مرگ را بدون بریدگی سر و ادامه‌ی حیات را با سر بریدگی خلق کند... و فلاسفه امکان این را منکرند...»

هیوم هم در رساله "تحقیق در فهم انسانی" می‌نویسد:

«هر واقعه تالی و متعاقب واقعه‌ی دیگری است ولی هرگز علاقه و رابطه‌ی بین آن‌ها مشاهده نمی‌شود. با یکدیگر اقتران دارند اما اتصال و ارتباط ندارند... آنچه موجب تصور این رابطه ضروری بین واقعات می‌گردد، همانا اقتران ثابت و لایتغیر در تعدادی موارد مشابه مکرر است...»

اگر هیوم از همین مقدمات به گونه‌ای به نقد دین راه می‌برد ولی غزالی و مولوی آن را مقدمه اثبات دین قرار می‌دهند و معجزات الهی را نمونه‌ای از گسستگی رابطه‌ی بین علت و معلول به امر خدا می‌دانند و معتقدند قائل شدن به ضرورت بین علت و معلول، نوعی تضییق و تحدید حوزه‌ی اقتدار و فعل الهی است. تقدیر خداوند بر اقتران و توالی پدیده‌هاست ولی هرگاه هم که بخواهد - مثلاً طی معجزات - این رابطه را از هم می‌گسلد. بخش بزرگی از مثنوی مولانا به تبلیغ این موضع اشعری او و نقد فلسفه از این منظر اختصاص یافته است که در آن اعتقاد به نظام مسببات و علل را نقد کرده است:

انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
بی‌سبب، بحر را بشکافتند	بی‌زراعت، چاش‌گندم یافتند
جمله قرآن هست در قطع اسباب	غرّ درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام	رفض اسباب است و علت، والسلام
بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل، آمد صفی
و در دیوان شمس هم می‌گوید:	
چو در سلطان بی‌علت رسیدی	هلا بر علت و معلول می‌خند

در حوزه‌ی فلسفه:

مدخل فلاسفه در بحث، متفاوت است؛ چرا که فیلسوف برخلاف متکلم خود را از قبل ملتزم به دفاع از شریعت خاص نمی‌کند بلکه داعیه دفاع از حقیقت را دارد. فلاسفه در این بحث دو نوع ورود "وجودشناختی" و "معرفت شناختی" داشته‌اند.

دایرمدار بحث در حوزه‌ی وجودشناسی، "اصل علیت" است. در این مورد هم فلاسفه دو دسته‌اند. عده‌ای به "ضرورت" این اصل معتقدند و عده‌ای دیگر علیت را اصلی ضروری و بدیهی تلقی نمی‌کنند. بر اساس ضرورت این اصل، هر جا علت تامه‌ی معلولی حاضر شود، آن معلول هم لامحاله ظاهر خواهد شد و همه معلول‌های عالم تابع علت‌های تامه‌ی خود هستند و بدین ترتیب اختیار معنی ندارد. اگر هر معلولی، علتی دارد، تمام انتخاب‌ها و اعمال ما و حتی افکار ما، آخرین حلقه‌ی سلسله‌ی علت‌ها و معلول‌های متوالی است که منتج به تصمیم و انتخاب ما شده‌اند. از آن جا که مبدأ این سلسله در بی‌نهایت قرار دارد و ما هیچ کنترل و اشرافی بر این سلسله‌ی نامحدود علت‌ها و معلول‌ها نداریم، پس در واقع اختیاری وجود ندارد. هر سلسله‌ی نامحدود علی-معلولی، لامحاله منتج به نتایج خاص می‌شود که از حوزه‌ی اختیار ما خارج است. آن چه را که ما اختیار و انتخاب خود تلقی می‌کنیم، خود معلول نهایی این سلسله است و در واقع حس اختیار یک حس کاذب و غیر واقعی و نوعی خطای معرفت‌شناختی است که ضمن تحلیل فلسفی، می‌توان پی به بطلان و کذب آن برد.

اعتقاد به ضروری بودن اصل علیت، منجر به اعتقاد به مفهوم "جبر علی" می‌شود. از منظری دیگر، همه انسان‌ها در تحلیل نهایی، محصول شرایط "محیطی" و "ژنتیکی" خود هستند و هیچ کس نه اختیاری در انتخاب پدر و مادر خود دارد و نه در انتخاب محیطی که قرار است در آن دنیا بیاید و زندگی کند. ما نه اختیاری در انتخاب زمان و تاریخ زندگی‌مان داریم و نه در انتخاب مکان و جغرافیای آن. در هر جا و هر زمان دیگر و از هر پدر و مادر دیگری هم که متولد می‌شدیم، انسان‌های دیگری می‌شدیم.

اما دسته‌ی دومی از فلاسفه هستند که "علیت" را اصلی ضروری نمی‌دانند. سرسلسله‌ی این فلاسفه "دیوید هیوم" انگلیسی است که معتقد بود اینکه ما، بین علت معین و معلول خاصی، رابطه برقرار می‌کنیم، به دلیل نوعی **عادت روانی** و ذهنی است. ذهن، به دلیل تکرار مشاهده‌ی توالی دو امر، بین آن‌ها رابطه برقرار می‌کند. اما این نتیجه‌گیری ذهن ما، نه یک استنتاج عقلی و منطقی بلکه یک نتیجه‌گیری روانی است. دلیل هیوم آن است که هیچ تعدادی از مشاهده‌ی توالی بین دو امر، منطقاً و ضرورتاً به برقرار کردن رابطه بین آن‌ها نمی‌انجامد؛ چرا که ما قادر به "استقرای تام" تمام موارد این توالی‌ها و تعاقب‌ها نیستیم و فقط می‌توانیم به تعداد محدودی از آن‌ها اشراف داشته باشیم.

"ایمانوئل کانت"، مسئله را به گونه‌ای دیگر تقریر کرد. او به ضرورت اصل علیت، عقیده داشت ولی این ضرورت را ناشی از دخالت ذهن انسان و ساختار ذهنی بشر می‌دانست که به مواد خام تجربی و داده‌های حسی شکل می‌دهد و آن‌ها را در قالب مقولاتی نظیر "زمان" و "مکان" و همچنین "علیت"، می‌ریزد و به آن‌ها سامان می‌دهد و گرنه زمان و مکان و علیت از خواص و صفات و کیفیات عالم خارج و "نومن"ها نیستند. آن چه به صورت "فنومن" بر ذهن ما ظاهر و پدیدار می‌شود، به قالب‌هایی که ذهن ساخته است، ریخته شده و در واقع، ذهن این قوالب را بر آن داده‌های حسی، افزوده است.

در واقع هیوم و کانت، تا حد زیادی، مسئله علیت را از حوزه‌ی وجودشناختی صرف، به حوزه‌ی معرفت‌شناختی وارد کردند. هیوم آن را نوعی "عادت ذهنی" و کانت نوعی "دخل و تصرف ذهنی" تلقی کرد و به هر حال مسئله از حوزه‌ی وجودشناسی به حوزه‌ی ذهن شناسی وارد شد. این تحولات راه را برای برداشت اگزیستانسیالیستی از آزادی و اختیار باز کرد.

فرق فارق اگزیستانسیالیستها با فلاسفه‌ی قبل از خودشان، در این بود که مسائل را از "منظر بشری" می‌نگریستند و علاقه‌ای به وجوه و جنبه‌های صرفاً متافیزیکی و آنتولوژیک (وجودشناسانه) فلسفه نداشتند. از نظر اگزیستانسیالیسم، مهم‌ترین چیز، نحوه‌ی برخورد و رویکرد بشر با وجود خودش است نه وجود عالم. این نحوه‌ی ورود در مسئله، مهم‌ترین تأثیر را بر تلقی اگزیستانسیالیستی از مسئله جبر و اختیار گذاشته است. آزادی بشر، محور تعالیم اگزیستانسیالیستی است. بشر تنها موجودی است که ماهیت و هویت از قبل تعیین شده ندارد و وجود (exist)ش مقدم بر ماهیتش می‌باشد. بشر تنها موجودی است که با انتخاب‌های لحظه به لحظه به هویت خود شکل می‌دهد. در سایر موجودات ماهیت از قبل تعیین شده است که مقدم بر وجود است.

اگزیستانسیالیسم به شدت از "فنومنولوژی" (پدیدارشناسی) متأثر است. جهان از منظر اگزیستانسیالیستی همان چیزی است که بر ما پدیدار می‌شود و ما آن را حس می‌کنیم. ما اختیار و آزادی را حس می‌کنیم، پس مختاریم و انتخاب می‌کنیم. مولوی این نکته را به خوبی بیان کرده است. آن جا که در مقام اشکال به جبرگرایی می‌گوید جبری حس خود را هم انکار می‌کند:

اختیاری هست ما را بی‌گمان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار اندر درونت ساکن است	تا ندید او یوسفی، کف را نخست
در خرد، جبر از قدر، رسواتر است	زان که جبری، حس خود را منکر است
این که فردا، این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار است ای صنم

از منظر تعریف حسی و بشری از اختیار است که در آن داستان معروف مثنوی، باغبان، دزد خرما را به چوب فرومی‌کوبد و چون دزد، عملش را به خواست خدا پیوند می‌دهد، باغبان هم کتک‌کاری او را فعل دیگر خدا می‌داند:

می‌زند بر پشتِ دیگر بنده‌اش	گفت از چوب خدا، این بنده‌اش
من غلام و آلتِ فرمان او	چوبِ حق و پشت و پهلو، آن او
اختیار است اختیار است اختیار	گفت توبه کردم از جیر، ای عیار

ما راجع به جهان هیچ چیز نمی‌توانیم بگوئیم؛ مگر آن چه از صافی ذهن و احساس‌مان گذشته است و کسانی که خود را در حوزه‌ی وجودشناسی ناب و نیامیخته به ذهنیت می‌دانند، دچار نوعی جهل مرکب هستند.

"سارتر" می‌گوید ما محکوم به آزادی هستیم و حتی عدم انتخاب هم نوعی انتخاب است. در واقع او منکر جبر علی و علمی نیست ولی آزادی و اختیار را در حوزه‌ی حس و ذهن تعریف می‌کند و می‌فهمد. او می‌گوید منظور از آزادی و اختیار، همان چیزی است که ما هنگام گزینش در خود می‌یابیم و حس می‌کنیم و این ربطی به زنجیره و سلسله‌ی علت‌ها و معلول‌ها ندارد. بدین ترتیب با مشخص شدن حوزه‌ی گفتگو، دعوا از یک دعوی بی‌نتیجه و مغشوش صرفاً لفظی خارج می‌شود. در حوزه‌ی وجودشناسی و انتولوژی می‌توان جبری بود و در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و اپیستولوژی به اختیار باور داشت. قسمت عمده‌ای از جدال بین جبریون و اهل اختیار، ناشی از عدم تفکیک این حوزه‌ها بوده است.

در حوزه‌ی عرفان:

اما مدخل و منظر عرفانی ره به جای متفاوتی می‌برد. در این حوزه به جای "حل" مسئله آن را "حذف" می‌کنند و اصولاً به عنوان یک "مسئله" بدان نمی‌نگرند. برای عارف، مسئله‌ای به نام جبر و اختیار وجود ندارد؛ چون جهان را همه فعل او می‌داند. عارف - که در مقام رضا قرار دارد - به همه چیز راضی است و اصولاً "احساس مجبور بودن" ندارد تا بدان معترض باشد. عاشق آن می‌خواهد که معشوق بخواهد. چیزی برای خودش نمی‌خواهد؛ چون خود را چیزی سوای او نمی‌داند. مسئله جبر و اختیار وقتی پیش می‌آید که بحث بر سر یک تقابل و تداخل بین دو اراده‌ی متفاوت باشد. به عشاق جوانان بنگرید که وقتی معشوق از آن‌ها می‌پرسد چه می‌خواهی، جواب می‌شنوند هرآن چه تو بخواهی و تو بگویی. عارف هم به خدا می‌گوید هرچه تو بگویی و هرچه تو بخواهی. **عارف در منتهای آزادی و اختیار، جبر را انتخاب می‌کند. سلب اختیار از خود، برای او عین اختیار است. انتخاب او تعارض و**

تقابلی با انتخاب معشوق ندارد و در یک کلام به قول مولانا "احساس جبر" ندارد و خود را در "منتهای اختیار" می‌داند:

منتهای اختیار آن است خود
که اختیارت گردد اینجا مفتقد
علت این که در کلام و فلسفه این مسئله غامض و لاینحل گشته، این است که متکلم و فیلسوف
"دو بین" اند و بین خالق و مخلوق بینونت و جدایی و افتراق می‌بینند و حق و حقوق یک طرف را در
مقابل حق و حقوق طرف مقابل می‌گذارند. اما در وادی عرفان که همه چیز اوست، نه عدل معنا دارد و
نه ظلم. هر چه هست اوست و هر چه می‌کند با خود می‌کند:

هم طلب از توست، هم آن نیکوی
ما که ایم؟ اول توی آخر تویی
در تحلیل نهایی ریشه‌ی دعوها در این است که زبان مشترک نداریم و مرادمان از جبر و اختیار
واضح نیست. فلاسفه تحلیلی می‌گفتند اول تحلیل بعد نتیجه‌گیری. به قول وینگنشتاین معنی هر واژه
را نحوه‌ی استعمال آن روشن می‌کند. مولانا هم به روش فلاسفه تحلیلی بین دو نوع جبر تفکیک
می‌کند و آن جبر عارفان و کاملان از سویی و جبر کاهلان و تنبلان و متبلان (بیکاره‌ها) از سوی دیگر
است. کاهلان جبر را توجیه بی‌عملی و سودجویی می‌کنند مثل آن دزد خرما که فعلش را به گردن خدا
و خواست او می‌انداخت. مولانا می‌گوید این نگاه به جبر نوعی اسارت و زندان است ولی در نگاه عارفانه،
انسان با این جبر پرواز می‌کند و نادیدنی‌ها و ناشنیدنی‌ها را می‌بیند و می‌شنود:

جبر باشد پرو بال کاملان	جبر هم، زندان و پند کاهلان
ترک کن این جبر را که بس تهی است	تا بدانی سر سر جبر چیست
ترک کن این جبر جمع متبلان	تا خبر یابی از آن جبر چو جان
ترک مفسد قی کن و کن عاشقی	ای گمان برده که خوب وفایقی

در پایان می‌خواهم اشاره‌ای به وسعت اندیشه‌ی مولا و پرواز بلند و نکته بینی‌های عجیبش اشاره
کنم. اگر دقت کرده باشید همه‌ی مواضع کلامی، فلسفی و عرفانی در باب جبر و اختیار در اندیشه و
اشعار او انعکاس دارد. از دیدگاه اشعری رفض و نفی علیت و جبرگرایی کلامی تا موضع اختیارگرایی
حسی که اگزستانسیالیست‌ها بدان معتقدند و سرگردانی گاه به گاهش بین همه این دیدگاه‌ها که نهایتاً
در نگاه عارفانه‌اش به اوج می‌رسد و به رهیافتی مبتکرانه در نگاه به این مسئله غامض می‌رسد که نوعی
آرامش و احساس رضایت از همه‌ی این تلاش‌ها حاصل آن است.

جبر و اختیار در قرآن:

در قرآن آیات مربوط به جبر به شکل محسوسی بر آیات مربوط به اختیار می‌چربد و منتقدان اسلام آن را ضعفی مهم تلقی کرده و حتی علت عقب ماندگی جامعه‌ی مسلمین را اعتقاد به جبر و سرنوشت و نداشتن اختیار و اراده‌ی تغییر دانسته‌اند. اما با مباحثی که طرح کردیم تا اینجا روشن شد که می‌توان از منظر وجودشناسی به جبر معتقد بود و در عین حال از منظر معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی به اختیار و این دو با هم منافات ندارند. زمانی از حس خود سخن می‌گوئیم و زمانی از نظام علی جهان. به یک معنا و در یک متن context معین "مجبور" یم و به یک معنا و در یک متن دیگر "مختار". اختیار و اضطرار ما بستگی به زمینه و متنی دارد که در آن سخن می‌گوئیم.

اما از یک منظر کلامی - عرفانی دیگر هم می‌توان به بحث جبر و اختیار در قرآن پرداخت:

در این که هیچ خواستی نمی‌تواند در مقابل خواست خدا قرار گیرد، شکی نیست. خداوند نه ضدّ دارد و نه ندّ. از طرفی خداوند شبیهی ندارد و از طرف دیگر هم خداوند به معنای واقعی کلمه دشمن و ضدی ندارد و کفر و ایمان همه کارگزار اویند. مگر نه این که خودش به شیطان به عنوان سرسلسله کفر مهلت اغوای بنی آدم را می‌دهد. اصلاً مقتضای اعتقاد به "توحید افعالی" آن است که هیچ فعلی در مقابل فعل خداوند قرار نگیرد و او فعال مایشاء و مطلق باشد. اگر غیر از این باشد، جهان به سمتی که خداوند می‌خواهد نخواهد رفت. خداوند نقشه‌ای و هدفی برای جهان دارد که لامحاله باید این عالم و این آدم بدان سو رود و اگر ما اختیار افعالمان را داشتیم، تراحم اراده‌ها مانع رسیدن جهان به سرمنزل مقصودی می‌شد که خداوند مقدر کرده است. سؤالی که پیش می‌آید این است که اگر انسان اختیار فعل خود را ندارد، پس مسئول آن هم نمی‌تواند باشد و نباید مورد سؤال و عقاب هم قرار گیرد. جواب این است که انسان مسئول عملش نیست ولی مسئول فکر و نیتش که هست. معاقب واقع شدن انسان هم بر مبنای نیتش است و از او راجع به نیتش سؤال می‌شود "انما الاعمال بالنیات". فراعنه و شیاطین هم بر اساس فرعونیت و استکبارورزی‌اش معاقب می‌شوند. در فلسفه اخلاق جدید هم خیر و شر یک فعل را بر اساس نیت می‌سنجند نه بر اساس اعمال و نتایج آن. پس انسان می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد بدون این که خدشه‌ای به توحید افعالی وارد شود.

در باب قرآن آسان‌ترین کار استناد به آیات مورد نظرمان است. جبری و اختیاری هر دو می‌توانند نصوص صریحی از آیات کلام الله را شاهد بر موضع خود بگیرند ولی چشم بر آیاتی که دلالت بر موضع مخالفشان دارد ببندند؛ کاری که اشاعره و معتزله کرده‌اند. اشاعره چشم بر آیاتی از قبیل "لیس الا الانسان الا ماسعی" و "ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسهم" می‌بندند و معتزله چشم بر آیاتی

که از مهر زدن بر چشم و دل و گوش کفار می گوید و آیاتی که می فرماید هر که را بخواهیم رستگار می کنیم و هر که را نخواهیم گمراه و... هنر در تجمیع این آیات با هم است. هنر آن است که بدون زیر سؤال بردن توحید افعالی، ثواب و عقاب و حسن و قبح افعال را هم زیر سؤال نبری.

جمع‌بندی:

گمان می کنم از مجموعه این موضع گیری ها چند نکته مفید برای گره گشایی و خروج از بن بست جبر و اختیار آموختنی است:

1- در مقام عاشقی و رضا کل بحث منتفی است و این البته مقام عارفان است که برای هر کسی قابل وصول نیست چرا که به قول مولانا:

از هزاران یک نفر زان صوفی اند مابقی در دولت او می زیند

2- از فلاسفه و خاصه از فلسفه تحلیلی هم می توانیم بیاموزیم که برای پرهیز از دعوای لفظی باید اول مقصودمان از جبر و از اختیار را روشن کنیم. با این رویکرد می توان بین جبر علی و علمی و احساس مختار بودن جمع کرد و دچار تناقض نشد.

انسان می تواند به جبر علی و علمی معتقد باشد که بر اساس آن هر معلولی علتی دارد و فردا فرد انسان ها نیز محصول و معلول نهایی دو چیزند: محیط شان و ژنوم شان و چون هیچ انسانی اختیار انتخاب این دو چیز را ندارد، مجبور و محصول سلسله نامتنهای علل و معلول هایی است که کنترلی بر آن ها ندارد و جای هرکس با هرکس دیگر که عوض شود، هم او می شود. با این تبصره که رابطه علت و معلول متکی به استقراء تجربه است و ضروری نیست ولی همین تعداد مشاهده از تقارن ها و توالی های پدیده ها، برای این که ما عملاً روی این توالی ها حساب کنیم، کفایت می کند. از سویی و به یک معنای دیگر ما مختاریم و آن این که حس اختیار داریم و این حس به محض انتقال از حیطة وجودشناسی به حیطة معرفت شناسی قابل ادراک است. پس بدین معنا که حس اختیار داریم، مختاریم و البته فقط به این معنا مختاریم. معنی اختیار ما بیش از این نیست که احساس اختیار می کنیم. به این معنی است که اگزستانسیالیست ها انسان را موجودی مختار می دانند و هم به این معنی است که باغبان، دزد باغش را به اختیار معترف می گرداند.

اما در یک تحلیل وسیع تر و از منظر وجودشناسی حرف حساب را عارفان زده اند. آن جا که گفته اند وقتی که همه چیز اوست، دعوای ما بر سر جبر و اختیار هم از خود اوست:

چون که مقضی بُد رواج آن روش می دهدشان از دلایل پرورش

قضای الهی این است که این اختلافات باشد و هرکس به نفع خود دلیل بیاورد و این مدعا متکی و مستند بر آیات فراوانی است که فرمود: "کل حزب فرحون بمالدیه" یا فرمود ما خود عقایدشان را به چشم آنان زینت دادیم و مگر نه این که خودش به شیطان مهلت اغوای فرزندان آدم را داد و مگر نه این که هیچ برگی بی اذن او به زمین نمی افتد. اگر انسان گناه نمی کرد، اگر شیطان بر آدم سجده می کرد و اگر خداوند به شیطان مهلت نمی داد کل سناریوی خلقت عوض می شد. شاید هم اگر این اگرها اتفاق نمی افتد، و اگر دعوای خیر و شر منتفی می شد، سناریوی کسل کننده و بی مزه ای از آب در می آمد. سناریویی بدون گره افکنی و گره گشایی. اگر انسان هم مانند ملائکه قادر به گناه کردن نمی بود، مقصدی برای آفرینش متصور نمی بود. به آدم آموخت تا گناه خود را به گردن گیرد و "انا ظلمنا انفسنا" بگوید ولی به شیطان آموخت تا گناه خود را فرافکنی کند و از "بما اغویتنی" دم زند. انسان که جای خود دارد، شیطان سگ کیست که فرمان نبرد و گردن کشی کند و چیزی را بخواهد که او نخواست باشد.

جبر کاهلان توجیه گر انفعال است. حال آن که هیچ رابطه ضروری بین جبر علمی و علی و تنبلی و کاهلی وجود ندارد. ناپلئون بناپارت به سرنوشت عقیده راسخی داشت. از او پرسیدند تو که تا این حد به تقدیر معتقدی پس چرا برای جنگ هایت نقشه می کشی و وقت صرف می کنی. جواب داد این نقشه کشیدن هم جزء سرنوشتم است.

به این ترتیب شما چه دست به فعل بزنید و چه ترک فعل کنید، در ید قدرت او هستید. به همان اندازه که می توانید از جبر به انفعال استدلال کنید مثل ناپلئون هم می توانید از جبر به فعالیت هم استدلال کنید.

چنانچه بخواهیم کل مباحث مطروحه را در حداقل کلام خلاصه کنیم، می توانیم بگوئیم غموض مسئله عمدتاً به علت عدم تفکیک حوزه های مختلفی است که بحث در آن ها طرح شده است. (مغالطه ی خلط مقال) لذا:

- 1- در حوزه "وجود شناسی"، اعتقاد به "اصل علیت" (چه به ضروری بودن و چه تجربی بودن آن) منجر به اعتقاد به جبر "علی" یا "علمی" می شود. با این استدلال ساده و در عین حال محکم که همه ما فرزند و محصول زمان و مکانی هستیم که در آن به دنیا آمده و زیسته ایم.
- 2- در حوزه "معرفت شناسی" به یک معنا اختیار داریم و آن داشتن "حس اختیار" است که البته به این معنا، اختیار محدود به حوزه بسیار کوچک تری می شود و از حوزه بی حد و مرز "وجود" به حوزه محدود "ذهن" تقلیل می یابد. معهدا به این معنا، ما درست بودن قول به اختیار را، کاملاً می فهمیم و حس می کنیم.

3- در حوزه "خودشناسی عارفانه" و "خودسازی عاشقانه"، بحث جبر و اختیار منتفی است و محلی از اعراب ندارد. از آن جا که همه چیز یک چیز است و به لحاظ فقدان تقابل اراده ها، حذف مسئله مطرح می شود. عارف عاشق مسئله ای به نام جبر و اختیار نمی شناسد. او چنان حیران و غرقه در عالم وحدت است که نه احساس جبر دارد و نه احساس اختیار.

86 / 2 / 8

اضافات بعدالتحریر:

جبر و اختیار:

رویکرد روشنفکرانه و بن بست شکنانه ی دیگر این است که پیش از موضع گیری در مسئله ی جبر و اختیار، این دو کلمه را دقیقاً تعریف کنیم و در واقع با تعریف واحدی به بحث وارد شویم: معمولاً آن جا که می گوئیم اختیار داریم، منظورمان "حس اختیار داشتن" است. من چون حس می کنم "مختارم"، به موضع اختیار می رسم. چنان که مولوی می گوید:

در خرد جبر از قَدَر، رسواتر است
زان که جبری، حسّ خود
را منکر است

و:

این که فردا این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار
است ای صنم

یعنی حس انتخاب را دلیل بر اختیار می داند.

چنان که از حس اختیار بگذریم و نظر کنیم به زنجیره ی علت و معلول هایی که به این حس منجر شده اند، آنگاه جبری می شویم چرا که این حس، آخرین حلقه ی زنجیره ی علت و معلول هایی است که خارج از حیطه اختیار ما وجود داشته اند و نهایتاً به این حس ختم شده اند. توضیح آن که این چایی که من می خوردم منوط به حضور من در این زمان و این مکان است ولی این حضور، معلول میلیون ها و بلکه بی شمار سلسله ی علل و معلول هایی است که پیش از این وجود داشته اند و به من رسیده اند.

از این منظر بحث جبر و اختیار بیشتر از آن که بحثی واقعی باشد، بحثی لفظی و تابع حسّ ماست. اگر منظور احساس اختیار باشد ما چنین احساسی داریم و مختاریم ولی اگر بدان به عنوان آخرین حلقه ی یک زنجیره نا متناهی از علل عینی منتهی به معلول اخیر (آخرین معلول) بنگریم، آنگاه جبری خواهیم بود و این دو نظر گاه به دلیل تفاوت زاویه دید، در مقابل هم نیستند بلکه مبتنی بر تعاریف مختلفی از

جبر و اختیارند. علاوه بر مولوی، غزالی هم به فراست به این نکته متفطن بوده است. او در کتاب "احیاءالعلوم" در بحث توحید و توکیل می گوید:

"مجبور بودن آدمی بدین معناست که همه‌ی آن عناصر مولد فعل که در اوست از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده ای است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدوث حکم عقل هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد. سوزاندن آتش جبری محض است و فعل باری اختیار محض است.

فعل آدمی، منزلتی میان آن دو منزلت دارد. چرا که آدمی را بر مختار بودن مجبور کرده‌اند و این نه با جبر منافات دارد نه با اختیار، بلکه نزد صاحبان بصیرت معنایی دارد جامع جبر و اختیار". (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ربع منیجات، کتاب التوحید و التوکل، صص ۲۵۵-۲۵۴).

"حرکت، مخلوق خداوند و وصف و کسب بنده است. چون حرکت وقتی به وجود می‌آید مقدور به قدرت است که وصف بنده است و نیز نسبتی با صفت دیگری به نام قدرت دارد که به اعتبار آن نسبت، کسب شمرده می‌شود. چنین چیزی جبر محض نمی‌تواند باشد، چون آدمی بالوجدان فرق میان حرکت مقدور و رعشه‌ی بی‌اختیار و خارج از قدرت را در می‌یابد". (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۱۱۱).

اشاعره می‌گفتند خالق فعل انسان، خداست و انسان فقط "کاسب" این فعل است و تنها آن را به صفات طاعت یا گناه، متصف می‌سازد. در واقع انسان حلقه آخر زنجیری است که فعل خدا را متحقق می‌سازد. مثل زدن کلید و روشن شدن لامپ. در واقع این روشنایی به دلیل جریان الکترون هاست نه زدن کلید.

مولوی می گوید:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
وانک عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حقست و جبر نیست
این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست
جبر آن اماره ی خودکامه نیست
اختیار و جبر ایشان دیگرست

جبر و اختیار در مثنوی (انتخاب جبر)

بحث جبر و اختیار در کلام اسلامی، از سابقه طولانی برخوردار است و از آنجا که احتجاجات مدافعان جبر و مدافعان اختیار هر کدام بخشی از حقیقت را در بر می‌گیرد، بحث و جدل در این مقوله هرگز بطور قطعی فیصله نیافته است. در کلام و فلسفه سایر ادیان و فرهنگ‌ها نیز این گره همچنان ناگشوده باقی مانده است.

در کلام اسلامی مدافعان جبر (جبریون)، اشاعره بوده‌اند. که استدلالشان بر این اساس قرار داشت: اگر خداوند علم مطلقه بر حوادث و وقایع دارد که در لوح محفوظ ثبت است، سرنوشت هر کس از روز نخست در این لوح، مقدر و مقضی شده، لذا اعتقاد به مختار بودن بشر، مستلزم نفی اراده و علم مطلقه الهی است و قول به اختیاری بودن فعل به معنی اخراج آن از حیطه علم و اراده مطلقه الهی است. چرا که فعل اختیاری نمی‌تواند از قبل مقدر و منطوی^۱ در علم واسع و مطلقه الهی بوده باشد. و از اینجا صفت اطلاق را دیگر نمی‌توان بر علم خداوندی حمل کرد و از آنجا که اختیار مستلزم محدودیت خواست و قضا و قدر الهی و مستلزم تبدیل علم الهی به جهل است، قول به آن شرک است. در مقابل این استدلال‌ات، قدریون (معتزله) به تفویض قائل بودند. بدین معنی که معتقد بودند خداوند، عالم بر اساس نظام مسببات و علت و معلول‌ها سامان داده و دیگر آن را به حال خود رها کرده است (تفویض). و از اینجا است که انسان از آزادی و مسئولیت کامل برخوردار است. معتزله، قول به جبر را خلاف عدل الهی می‌دانستند و می‌گفتند چنانچه تمام اعمال انسانی و از جمله اعمال نیک و بدش از قبل مقدر است، پس انسان، مسئول اعمال نیک و بد خود نیست و نمی‌تواند مستحق بهشت یا دوزخ باشد و در این صورت امر به معروف و نهی از منکر از معنی تهی می‌شود...

در این مقاله می‌خواهیم نظرگاه سومی را که مولانا در مثنوی مطرح کرده است، عنوان کنیم. ماجرای کسی که بر درخت خرماي دیگری بالا رفته بود و از خرماهای آن می‌خورد، کاملاً معروف است. در این داستان وقتی باغبان به او اعتراض می‌کند و می‌گوید مگر از خدا شرم نداری، در جواب می‌شنود:

گفت از باغ خدا، بنده خدا
گر خورد خرما، که حق کردش عطا

^۱ مندرج

عامیانه چه ملالت می‌کنی؟ بخل بر خوان خداوند غنی؟
 باغبان هم او را به درخت بسته ، به چوب می‌کوبد و این بار بانگ خرما دزد بلند می‌شود که مگر از
 خدا شرم نداری که بی‌گناه را می‌زنی و جواب می‌شنود که :

گفت از چوب خدا، این بنده‌اش می‌زند بر پشت دیگر بنده‌اش
 چوب خق و پشت و پهلو آن او من غلام و آلت فرمان او
 گفت: توبه کردم از جبر ، ای عیار اختیار است ، اختیار است، اختیار !
 در حکایتی دیگر - در مشاجره مغ و مسلمان - آمده است که مسلمان ، مغ را به اسلام دعوت
 می‌کند ، مغ پاسخ می‌دهد :

گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم و فزاید فضل هم موقن^۲ شوم
 در پاسخ این سخن جبرگونه ، مسلمان می‌گوید : «خدا می‌خواهد ، ولی شیطان رهایت نمی‌کند» .
 و مغ جوابش این است که پس من در این میان اختیار ندارم . ولی می‌افزاید که شیطان هم
 بی‌مشیت الهی هم کار نتواند کرد و این که ما از شر شیطان به رحمان پناه می‌بریم ، معنیش این است
 که خواست خدای رحمان را فوق اراده شیطان می‌دانیم :

حاشا لله ایش شاء الله کان^۳ حاکم آمد در مکان و لامکان
 ملک ملک اوست فرمان آن او کم‌ترین سگ بر در ، آن شیطان او
 این اعوذ^۴ ، آن است کای ترک خطا بانگ بر زن بر سگت ، ره بر گشا
 چون که ترک از سطوت^۵ سگ عاجز است این اعوذ و این فغان ، نا جایز است
 مؤمن پاسخ می‌دهد : هر چه باشد و هر چه بگویی نمی‌توانی منکر این اختیار شوی که آن را با
 احساس خود درک می‌کنی . اختیار در درون تو ساکن و خفته است . دیو و فرشته ، نیک را و بد را بر
 تو عرضه می‌کنند ، ولی اختیار با توست که کدامیک را بپذیری :

اختیاری هست ما را بی‌گمان حس را منکر نتانی شد عیان
 امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب^۶ نیست جز مختار را ای پاک جیب^۷
 در خرد ، جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری، حس خود را منکر است
 این که فردا این کنم یا آن کنم خود ، دلیل اختیار است ، ای صنم

^۲ مطمئن و با یقین

^۳ آنچه خدا بخواهد همان می‌شود

^۴ پناه بردن

^۵ غلبه و قدرت

^۶ عتاب

^۷ پاکدل

دان پشیمانی که خوردی زان بدی
 جمله قرآن، امر و نهی است و وعید
 ز اختیار خویش گشتی مهتدی^۸
 امر کردن، سنگ و مرمر را، که دید؟
 اما در پایان جبری چه پاسخ می‌دهد؟ مولوی سخن جبری را نقل نمی‌کند، چرا که معتقد است
 بحث این دو، تا ابد ادامه دارد، بی‌آنکه طرفین بحث به نوعی قانع شوند و اگر اساساً این بحث راه حلی
 داشت، مدت‌ها پیش حرف حق به کرسی نشسته و دعوای این هفتاد و دو ملت به پایان می‌رسید:
 همچنین بحث است تا حشر بشر
 در میان جبری و اهل قدر
 گر فرو ماندی ز دفع خصم خویش،
 مذهب ایشان بر افتادی ز پیش
 تا قیامت ماند این هفتاد و دو
 کم نیاید مبتدع^۹ را، گفت و گو
 و در دیوان شمس، بر این نکته تاکید می‌کند:
 در غزلم جبر و قدر هست، از این دو بگذر
 شیخ محمود در دفاع از جبر می‌گوید:
 هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
 جناب کبریایی لابلالی است
 سزاوار خدایی لطف و قهر است
 نبوده هیچ چیزش هرگز از خود
 ندارد اختیار و گشته مأمور
 زانکه زین بحث، بجز شور و شری، می‌نشود
 نبی فرمود کو مانند گیر است
 منزله از قیاسات خیالی است
 ولیکن بندگی در جبر و فقر است
 پس آنکه پرسدش از نیک و از بد
 زهی مسکین که شد مختار مجبور
 (گلشن راز)

مولانا می‌گوید همه چیز مشیت اوست ولی در مقام ادب انسان باید گناهان را به گردن گیرد و به
 جبر نیاویزد. چنانکه اول بار شیطان به خدا گفت که عصیان من از تو بود ولی آدم علی‌رغم اینکه
 علم‌الاسماء می‌دانست و عالم بود بر اینکه مشیت حق بر نافرمانی او تعلق گرفته وقتی مورد مؤاخذه
 واقع می‌شود گناه خود را بر گردن می‌گیرد و می‌گوید بر خود ظلم کردیم:

از پدر آموز، ای روشن‌بین
 گفت شیطان که "بما اغویتنی"،
 گفت آدم که: "ظلمنا نفسنا"
 بعد توبه گفت: ای آدم نه من
 نی که تقدیر و قضای من بُد آن؟
 گفت دانستم، ادب بگذاشتم
 "ربنا" گفت و "ظلمنا" پیش از این
 کرد پنهان فعل خود، دیو دنی
 او نبد از فعل حق، غافل چو ما
 آفریدم در تو آن جرم و می‌خن؟
 چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
 گفت: من هم پاس آنت داشتم

^۸ رستگار
^۹ بدعت گذار

و باز به قول حافظ:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
 تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است
 پس کلام آخر در این مقال، چه می‌تواند باشد؟ در اینجاست که مولوی راه سوم را با تکیه بر عرفان، پیش می‌نهد که متأسفانه مغفول مانده است.

تا آنجا که مباحثه بین جبری و قدری است، مولوی در مثنوی خویش بیشتر متمایل به قدریون و در دیوان غزلیات، جبری است، اما سخن آخرش بر رد هر دو و اثبات نوعی جبر عارفانه و عاشقانه است. مباحثه و مجادله جبری و اختیاری در نهایت بیهوده و بی‌نتیجه و های و هوی بسیار بر سر هیچ است و عاشق راه دیگری را می‌پوید و عشق کوس دیگری می‌زند.

جبری که مولوی مآلاً بدان می‌گراید، غیر از جبر فلسفی و کلامی است. جبری که برتر و بالاتر از اختیار ایستاده و مولوی را مفتون خود کرده، آن است که عاشق باید در راه رضای معشوق از خود، سلب اراده و اختیار کند و آن بخواهد که او می‌خواهد، عاشق را با مباحثات و جدلیات کاری نیست و عشق، جنگ هفتاد و دو ملت را پوچ می‌داند و به کناری می‌گذارد. عاشق، جبر را انتخاب و سلب اختیار از خود را، اختیار می‌کند و اراده خود را در اراده معشوق منحل و معدوم می‌کند و زبانش زبان اوست و دست و پای و اراده‌اش، همه به او فرمان او می‌جنبند و از این طریق در آن بحر بی‌پایان خوشی و سعادت غوطه‌ور می‌شود که عقل متکلمین و استدلالیون و فلاسفه را بدان راه نیست.

منتهای اختیار، آن است خود	که اختیارت گردد اینجا مفتقد ¹⁰
ترک کن این جبر را، که بس تهی است	تا بدانی سیر سیر جبر چیست
ترک کن این جبر جمع منبلان ¹¹	تا خبر یابی از آن جبر چو جان
ترک معشوقی کن و کن عاشقی	ای گمان برده که خوب و فایقی

و بدینسان مولانا با روشی عرفانی، مسئله غامض جبر و اختیار را حل می‌کند که علیرغم بحث‌های ناتمام و بی‌پایان عقلی و منطقی، همچنان ناگشوده مانده بود. مشکل بعضی از فلاسفه و حکما آن است که دوگانه بینند و بین خالق و مخلوق، به بینونت و جدائی قائلند و از اینجا سود و زیان یک طرف را، در مقابل سود و زیان طرف دیگر قرار می‌دهند. اما در وادی عرفان که همه چیز اوست، نه عدل معنا دارد و نه ظلم. هر چه هست، اوست و هر چه کند با خود می‌کند: «ما که ایم؟ اول توی، آخر توی.» عارف به رغم حکیم و متکلم، خود را کسی یا حتی خسی نمی‌بیند و نمی‌یابد تا شکایتی یا داعیتی در برابر او داشته باشد. در کتاب ششم در تفریق جبر عاشقانه - عارفانه، از جبر عاقلانه آورده است:

ای دهنده عقل‌ها، فریاد رس
 تا نخواهی تو، نخواهد هیچ کس

¹⁰ مفقود

¹¹ تنبلان و کاهلان

ما که ایم؟ اول توی، آخر توی	هم طلب از توست هم آن نیکوی
ما همه لاشیم ¹² با چندین تراش	هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش
کاهلی جبر، مفرست و خمود	زین حواله، رغبت افزا در سجود
جبر هم، زندان و بند کاهلان	جبر باشد، پر و بال کاملان،
آب مؤمن را و خون، مر، گبر را	همچو آب نیل دان، این جبر را،

تابستان 1370

85 / 4 / 4

مارکس هم به نوعی مشابه بین جبر و اختیار را جمع کرده است. او که به جبر تاریخ و دترمینیسم تاریخی حرکت و تحولات اجتماعی باور دارد، تنها نوع اختیار منطقی را آن می‌داند که پس از آن که جبر تاریخ را درک کردیم و فهمیدیم که حرکت تاریخ در کدام جهت است، می‌توانیم با آن هم جهت شویم و از طریق این هماهنگی احساس آزادی و اختیار نماییم. جمله معروف او در شرح این مقوله این است: «آزادی، درک ضرورت است.»

در عرفان "مسئله" جبر و اختیار نه "حل" که "حذف" می‌شود. موضوعیت و اهمیت نظری آن از بین می‌رود و از شکل "مسئله" خارج می‌شود. در واقع عارف یا انسان کامل، به همان اندازه محکوم قوانین جبری و علی است که دیگران ولی چون خود را با عالم و آدم هماهنگ کرده و تقابل خود با دنیا را به وحدت و همنوایی تبدیل کرده، با هر چگونگی کنار می‌آید و به همین دلیل احساس مجبور بودن نمی‌کند - نه اینکه مجبور نیست. - به قول حکما این مسئله سالبه به انتفاء موضوع می‌گردد.

باز هم جبر و اختیار

گشودن غوامض معمای جبر و اختیار کار آسانی نیست ولی گمان می‌کنم به سه نکته به عنوان محکمت این بحث رسیده باشم:

¹² ناچیز

راه حل عارفانه و عاشقانه بسیار راضی کننده است. عرفا صورت مسئله را نه حل که حذف می کنند. آن‌ها چون احساس جبر نمی کنند، مسئله ای به نام جبر هم ندارند. این از آن جاست که عارف به عنوان یک عاشق از خود سلب اختیار می کند و به معشوق می گوید هر چه تو بخواهی، من هم همان را می خواهم و این ترک اختیار را با کمال میل و با تمام وجود انتخاب کرده است:

منتهای اختیار آن است خود که اختیارت گردد اینجا مُفْتَقَد

عاشق همه اختیارش را در خواست معشوق گم و مفقود می کند و علی رغم این کار کمترین احساس جبری هم نمی کند بلکه خود را در منتها ی اختیار می بیند.

اما همگان که نمی توانند عارف باشند.

راه حل عاقلانه و فیلسوفانه هم تا حدی راضی کننده است. فلاسفه ای چون هگل می گویند "آزادی درک ضرورت است". یعنی ما با قوانین تکوینی جهان آشنا می شویم و خود را در مسیر آنان قرار می دهیم تا قوی و قویتر شویم و دامنه تحقق آرزوهایمان را گسترش دهیم. ما باید خود را در مسیر تاریخ قرار دهیم و در همان جهتی گام برداریم که تاریخ می خواهد و با درک این ضرورت به آزادی و پیشرفت می رسیم.

به لحاظ کلامی و دینی هم قوانین تکوینی کائنات به خدا بر می گردد و این معنای جبر و توحید افعالی است. خداوند قوانینی بر جهان حاکم کرده که به خیر و شر - هر دو - منتهی می شود. انسان مختار است به هر دو را برود ولی به هر راهی که برود تحت همان قوانین عمل می کند. در تحلیل نهایی هر چه بکند به خدا بر می گردد ولی اختیار هر دو راه را دارد. این راه حل هم تا حدی قانع کننده است ولی اگر هیچ راه حلی ما را قانع نکرد یک راه دیگر باقی می ماند و آن این که از خود بپرسیم به لحاظ عملی و پراگماتیک اعتقاد به جبر با مصالح زیستی ما و بهداشت روانیمان سازگارتر است یا اعتقاد به اختیار و طبیعتاً چون اعتقاد به جبر موجب کاهلی و سستی و فرافکنی گناهان و خطاهای ما می شود، پس بهداشت روانی ما با اعتقاد به اختیار سازگارتر است. توضیح این که گزاره ها یا عقل پذیرند یا عقل ستیز یا عقل گریز. تکلیف دو تای اول با عقل حل می شود و عقل یا آن‌ها را رد یا قبول می کند ولی گزاره هایی هم هستند که عقل در مقابل آن‌ها به بن بست می رسد و نه می تواند آن‌ها را رد و نه قبول کند. در این مواقع یا به بن بست رسیدن عقل نظری باید از عقل عملی و پراگماتیک کمک بگیریم.

و پای معیار جدیدی به میان می آید و آن بهداشت روانی است که باید به ما در جهت گیریمان کمک کند. خلاصه مطلب آن کس که نمی تواند در بحث جبر و اختیار از باب عشق وارد شود می تواند از باب عقل در آید و اگر از باب عقل هم نتوانست وارد شود می تواند از باب مصلحت در آید. بدین ترتیب بر هر کس از جهتی حجت فکری تمام است و آرامشی نسبی فراهم.

