

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.302065.1006516
Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748
<https://jop.ut.ac.ir>

The Conceptual Incompatibility of Free Will from the Perspective of Transcendental Wisdom

Jamal Kadkhodapour

PhD graduate in Comparative Philosophy, Qom University

Sayyed Hasan Hoseini

Professor in Philosophy of Science, Sharif University of Technology

Received: 3 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The problem of free will has historically evolved. What is observed in the contemporary period with the emergence of empirical science is the relationship between free will and physical determinism. Although physical determinism has been weakened in some approaches to empirical science, the free will problem still remains strong in philosophical debates. What is discussed in this article can be shown as the following argument. 1. Determinism is either true or false; 2. If determinism is correct, the past determines the future, and consequently our will, and therefore we do not have free will; 3. If determinism is wrong, in an undetermined world, the human will is by chance and not free; 4. Therefore, in any case, we do not have free will. The first introduction is an obvious and true statement. The second premise is the content of the consequence argument and the third premise is the claim of the luck argument. The final proposition is the logical result of the preparations. Comparative studies of this article also showed that transcendental wisdom, through accepting the luck argument and not providing an acceptable answer to the consequence argument, must accept the final result of this argument, which is the rejection of free will. In general, it seems that no acceptable theoretical solution to the contemporary problem of free will has been found so far, and a solution to this problem must be sought in practical reasons.

Keywords: Free Will, Consequence Argument, Luck Argument, Determinism, Transcendental Wisdom.

ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه*

جمال کدخداپور**

دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

سیدحسن حسینی

استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

(از ص ۱۷۵ تا ۱۹۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۱۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

مسئله اراده آزاد به لحاظ تاریخی تطورات گوناگونی داشته است. آنچه در دوره معاصر با برجسته شدن علم تجربی مشاهده می‌شود، نسبت اراده آزاد و تعیین‌گرایی فیزیکی است. با وجود اینکه تعیین‌گرایی فیزیکی در بعضی رویکردهای علم تجربی تضعیف شده است، همچنان این مسئله در فضاهای فلسفی به قوت خود باقی مانده است. آنچه در این مقاله درباره آن بحث شده است، به صورت برهان زیر می‌توان نشان داد: ۱. تعیین‌گرایی یا درست است یا نادرست؛ ۲. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، گذشته، آینده را و در نتیجه اراده ما را متعین می‌کند و بنابراین، اراده آزاد نداریم؛ ۳. اگر تعیین‌گرایی نادرست باشد، در یک جهان نامتعین، اراده انسان از روی بخت و تصادف است و آزاد نیست؛ ۴. بنابراین، در هر صورت اراده آزاد نداریم. مقدمه اول، گزاره بدیهی و صادق است؛ مقدمه دوم، مفاد برهان پیامد است و مقدمه سوم، ادعای برهان شانس است؛ بند چهارم هم نتیجه منطقی مقدمات است. بررسی‌های تطبیقی این مقاله نیز نشان داد که حکمت متعالیه هم با وجود پذیرش برهان شانس و عدم ارائه پاسخ پذیرفتنی به برهان پیامد، عملاً باید نتیجه نهایی این استدلال را که رد اراده آزاد است، بپذیرد. در مجموع به نظر می‌رسد تاکنون راه حل نظری قابل قبولی برای مسئله اراده آزاد معاصر یافت نشده است و باید در عقل عملی به دنبال راه‌حلی برای این مسئله بود.

واژه‌های کلیدی: اراده آزاد، برهان پیامد، برهان شانس، تعیین‌گرایی، حکمت متعالیه.

*. این مقاله با حمایت معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه صنعتی شریف با شماره گزنت G۹۶۱۶۱۷ انجام شده است.

jamlgc90@gmail.com

** . رایانامه نویسنده مسئول:

۱. مقدمه

درباره اراده آزاد، نظیر دیگر مسائل فلسفی، از دیدگاه‌های گوناگون و با دغدغه‌های مختلف بحث و بررسی شده است. گاهی در این فلسفه‌ورزی، علم تجربی و گاهی نظام‌های اجتماعی و فناوری، جدی قلمداد شده‌اند. در بعضی رویکردها، جنبه‌های هستی‌شناسانه و متافیزیکی این مسئله و در بعضی دیگر، جنبه‌های الهیاتی و دینی اولویت داشته است. به این لحاظ، با وجود اینکه مسئله اراده آزاد و تأمل فلسفی درباره آن، بسیار کهن است؛ اما در فلسفه معاصر و با پیشرفت‌های علم جدید، این مسئله با صورتی متفاوت عرضه می‌شود. در علم جدید، تعیین‌گرایی به صورت جدی مطرح و از آن دفاع می‌شود. به صورت خلاصه، تعیین‌گرایی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند؛ به نحوی که با داشتن وضعیت فعلی جهان، تنها یک وضعیت برای آینده آن ممکن است: «جهان با تعیین‌گرایی اداره می‌شود (یا تحت تأثیر آن قرار دارد) اگر و تنها اگر با فرض اینکه همه امور در یک زمان t مشخص شده‌اند، راهی که امور پس از آن زمان طی می‌کنند، توسط قانون طبیعت به صورت ثابت و غیر قابل تغییر است» (Hofer, 2016)؛ بر این اساس، هیچ احتمال واقعی فراتر از آنچه رخ داده است، وجود ندارد و وجود گزینه‌های واقعی که بتوان از بین آن‌ها انتخاب کرد، منتفی است. علاوه بر آن، در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیره علل هم‌اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. گرچه برخی معتقدند تعیین‌گرایی، الزاماً منافعی با مسئولیت‌پذیری نیست؛ اما دست‌کم با پذیرش تعیین‌گرایی نیاز به تحولی اساسی درباره مفهوم مسئولیت‌پذیری خواهیم داشت.

حال با در نظر گرفتن تعیین‌گرایی فیزیکی، اگر گذشته انسان، آینده او را رقم بزند و این گذشته را برای انتخاب‌های انسان هم در نظر بگیریم، به این معناست که انتخاب‌های او را نه خودش آزادانه، بلکه گذشته‌اش معین کرده است. اینجاست که تعیین‌گرایی با اراده آزاد ناسازگار می‌شود و باید در اندیشه یافتن پاسخی به این پرسش مهم بود.

به صورت کلی در بررسی گونه‌های مختلف نسبت میان اراده آزاد و تعیین‌گرایی، در یک دو راهی قرار می‌گیریم: یا باید قائل شویم که اراده آزاد با تعیین‌گرایی قابل جمع است (سازگارگرایی)؛ در این صورت؛ با این پرسش مواجه‌ایم که چگونه این دو قابل جمع

هستند و چگونه وقتی اراده ما متعین شده حوادث پیش از خود است، می‌تواند آزاد باشد؟ راه دیگر، این است که بپذیریم اراده آزاد و تعین‌گرایی جمع‌پذیر نیستند (ناسازگارگرایی). با این فرض، اگر قائل شویم تعین‌گرایی صادق است (تعین‌گرایان سخت‌چنین‌باوری دارند)، در واقع اراده آزاد را نفی کرده‌ایم؛ و این خلاف شهود است. و اگر برای حفظ اراده آزاد، تعین‌گرایی را نقض کنیم (اختیارگرایان چنین رویکردی دارند)، مجدداً با این پرسش مواجه می‌شویم که در جهان نامتعین چگونه می‌توان اراده آزاد را جای داد و آن را تبیین کرد؟

برهانی که مدعی است اراده آزاد و تعین‌گرایی ناسازگارند، به «برهان پیامد» (Consequence argument) مشهور است که نخستین بار ون اینوگن آن را به کار می‌برد (Van Inwagen, 1983). او با تمرکز بر تعین‌گرایی فیزیکی، مدعی شد اگر تعین‌گرایی به این معنا صادق باشد، آن‌گاه اعمال ما پیامد قوانین طبیعت و رخدادهای گذشته دور هستند. علاوه بر این واقعیت، واقعیتی شهودی وجود دارد که ما قادر به تغییر قوانین طبیعت و رخدادهای گذشته دور نیستیم. او از مجموع این دو گزاره نتیجه گرفت ما قادر نیستیم غیر از آنچه انجام می‌دهیم؛ انجام دهیم و بنابراین، ما هرگز به صورت آزادانه عمل نمی‌کنیم؛ (Van Inwagen, 1983: 56) به بیان دیگر، برهان پیامد مدعی است در یک جهان تعین‌گرایانه، چون گذشته آینده را کاملاً متعین می‌کند، اراده انسانی هم تحت تأثیر حوادث گذشته است و عملاً اراده آزاد وجود ندارد.

از سوی دیگر، برهانی که قائل است اراده آزاد و ناتعین‌گرایی ناسازگار هستند، به «برهان شانس» (Luck argument) معروف است و از آنجایی که نخستین بار در مجله *مایند* (Mind) مطرح شده است، با عنوان «برهان مایند» هم شناخته می‌شود. این برهان در مقابل اختیارگرایان مطرح شده است که برای اثبات اختیار و اراده آزاد، به ناتعین‌گرایی قائل‌اند. ایده اصلی استدلال این است که در جهان نامتعین هم نمی‌توان از اراده آزاد سخن گفت. در چنین جهانی نسبتی معنادار و علی میان گذشته و آینده برقرار نیست و با فرض دو جهان کاملاً مشابه تا لحظه انتخاب، می‌توانیم دو انتخاب کاملاً متفاوت را رقم بزنیم. چنین شرایطی به لحاظ شهودی، بیشتر به نوعی شانسی بودن انتخاب نزدیک است تا اراده آزاد؛ چراکه شهود ما از اراده آزاد، گرچه آن را ناشی از انتخاب کنش‌گر می‌داند که توسط گذشته او متعین نشده و فارغ از آن است، هیچ‌گاه آن را تصادفی نمی‌داند؛ به بیان دیگر، برهان شانس ادعا می‌کند که حتی اگر ما به تعین‌گرایی قائل نباشیم، در زنجیره علی منتج به عمل، به وقوع نوعی

رخداد اتفاقی قائل شده‌ایم. در واقع، همین رخداد تصادفی است که می‌تواند تبیین‌کننده ناعین‌گرایی باشد. حال اگر رخداد تصادفی در زنجیره علی اتفاق بیفتد، چگونه می‌توانیم فاعل عمل را در قبال آن مسئول بدانیم؟

اتفاق مهم آنجایی رخ می‌دهد که ما استدلال‌های پیامد و شانس را به صورت هم‌زمان در نظر بگیریم. اگر طبق این دو، اراده آزاد هم با تعیین‌گرایی ناسازگار باشد و هم با ناعین‌گرایی، دیگر نمی‌توان به اراده آزاد قائل بود. در واقع اراده آزاد طبق این دو استدلال، با دو مفهوم متناقض ناسازگار است و طبیعتاً خود مفهومی ناسازگار است؛ توضیح آنکه اگر اراده آزاد با تعیین‌گرایی ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، ناعین‌گرایی را نتیجه می‌گیریم. به همین ترتیب، اگر اراده آزاد با ناعین‌گرایی ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، تعیین‌گرایی نتیجه می‌شود. حال اگر اراده آزاد با هر دوی این‌ها ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، به یک تناقض می‌رسیم و نتیجه نهایی بر اساس برهان خلف، این خواهد بود که اراده آزاد خود مفهومی ناسازگار خواهد شد.

اگر فیلسوفی مانند پیتر ون اینوگن مدعی است که اراده آزاد همچنان به صورت راز باقی مانده است (Van Inwagen, 2000)، ناشی از ناسازگاردانستن هم‌زمان اراده آزاد با تعیین‌گرایی و ناعین‌گرایی است. در این میان، یا باید این نتیجه غیرشهودی را که اراده آزاد یک مفهوم ناسازگار است، پذیرفت یا دست کم، یکی از استدلال‌های پیامد یا شانس را نپذیرفت. اینجاست که اهمیت بررسی و ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس مشخص می‌شود.

برای روشن‌تر شدن این مسئله و با به‌کارگیری زبان صوری، اگر اراده آزاد را با «F.W.» و تعیین‌گرایی را با «Deter.» و ناعین‌گرایی را با «Indeter.» نشان دهیم، این تناقض به این صورت قابل صورت‌بندی است:

1. ~ (F.W. & Deter.) بر اساس برهان پیامد
2. ~ (F.W. & Indeter.) بر اساس برهان شانس
- ~ F.W. نتیجه

مقدمه اول طبق برهان پیامد، مدعی است اراده آزاد با تعیین‌گرایی ناسازگار است؛ مقدمه دوم طبق برهان شانس، مدعی است اراده آزاد با ناعین‌گرایی ناسازگار است؛ در نتیجه اراده آزاد خود مفهومی ناسازگار است؛ زیرا با دو مفهوم متناقض ناسازگار است. حال در مواجهه با این تناقض و این نتیجه خلاف شهود، سه راه بیشتر نداریم:

۱. با فرض درست بودن مقدمات و معتبر بودن استنتاج، نتیجه خلاف شهود آن را بپذیریم؛ یعنی بپذیریم که اراده آزاد مفهومی ناسازگار است. اکنون علاوه بر آنکه باید بتوانیم شهود هر انسانی را از اراده آزاد به نحوی توهّم بدانیم و درباره آن تردید کنیم، باید مسئولیت پذیری و پاداش را هم با عدم وجود اراده آزاد توضیح دهیم.

۲. مقدمه نخست را نپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که اراده آزاد و تعیین گرای با هم سازگارند، و این یعنی پذیرش سازگارگرای. در این صورت علاوه بر آنکه باید بتوانیم استدلال پیامد را رد کنیم، باید به همه اشکالات وارد بر سازگارگرای هم پاسخ دهیم.

۳. مقدمه دوم را نپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که اراده آزاد با ناعین گرای سازگار است؛ در این صورت، باید بتوانیم اراده آزاد را در جهانی ناعین گرایانه توضیح دهیم.

در میان این راه‌های مختلف، مسئله و تمرکز اصلی این مقاله، بررسی پاسخ حکمت متعالیه به برهان شانس و پیامد است. برای این منظور، ابتدا برهان‌های پیامد و شانس به صورت مختصر تشریح و سپس دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه درباره آنها تحلیل و بررسی خواهد شد. بررسی این مسئله، با تمرکز بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی و مرتضی مطهری انجام می‌شود.

۲. برهان پیامد

در تعیین نسبت میان اراده آزاد و تعیین گرای، دسته‌ای از برهان‌ها هستند که به برهان‌های ناسازگارگرایانه مشهورند. همان‌طور که از نام این برهان‌ها مشخص است، اثبات ناسازگاری اراده آزاد و تعیین گرای، هدف اصلی آنهاست. در حالت کلی، برهان‌های ناسازگارگرایانه به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، مبتنی بر شهود و درصد اثبات ناسازگارگرایانه هستند؛ دسته دوم، استدلال‌های منبع‌محور (Sourcehood Arguments) هستند؛ دسته سوم، استدلال پیامد است که بحث اصلی ما در این مقاله است.

برهان پیامد با تمرکز بر مفهوم انتخاب شکل می‌گیرد. این برهان برخلاف برهان‌های منبع‌محور که شرط اراده آزاد را این می‌دانند که کنشگر منشأ و منبع نهایی انتخابش باشد، مدعی است که می‌توان منشأ نهایی انتخاب بود، ولی چند گزینه پیش رو نداشت و در نتیجه آزاد نبود؛ به عبارت دیگر، برهان پیامد بر این باور است که «تعیین گرای» و «امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر» ناسازگارند و در جهان متعین، امکان انتخاب بدیل و در نتیجه اراده آزاد وجود ندارد.

ایده اصلی صورت‌بندی برهان پیامد را می‌توان چنین بیان کرد: «اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آنگاه اعمال ما پیامدهای قوانین طبیعت و رویدادهای مربوط به گذشته دور خواهند بود؛ اما آنچه پیش از تولد ما رخ داده است و اینکه قوانین طبیعت چه هستند، در اختیار ما قرار ندارد؛ بنابراین، پیامدهای این چیزها (از جمله اعمال کنونی ما) در اختیار ما نیستند» (Van Inwagen, 1983: 56)؛ به عبارت دیگر، این برهان مدعی است که تعین‌گرایی با امکان انتخاب بدیل سازگار نیست. صورت‌بندی‌های مختلفی از این برهان ارائه شده است؛ برای مثال، ون اینوگن در کتابش سه تقریر از برهان پیامد ارائه داده است (Van Inwagen, 1983: 55-105). به عنوان نمونه‌ای دیگر، کتاب مقدمه‌ی بر متافیزیک دو صورت‌بندی کنترل و توانایی را از استدلال پیامد ذکر کرده است (Carroll & Markosian, 2010: 59-64).

با توجه به هدف این مقاله، صورت‌بندی‌های مختلف این برهان را شرح نمی‌دهیم، ولی فارغ از همه جزئیات این صورت‌بندی‌ها، ایده اصلی این برهان ساده است و ون اینوگن آن را چنین بیان می‌کند:

عملی را در نظر بگیرید که (منطقاً) ممکن است کسی انجام دهد؛ اگر معلوم شود که این عمل با وضعیت جهان پیش از تولد فرد به همراه قوانین طبیعت ناسازگار است، آن‌گاه نتیجه می‌شود که فرد نمی‌توانسته است آن عمل را انجام دهد. به علاوه، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آن‌گاه هرگونه انحراف از سلسله وقایع بالفعل، ناسازگار با وضعیت جهان گذشته به همراه قوانین طبیعت خواهد بود؛ بنابراین، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، هرگز در توان من نیست که از سلسله وقایع بالفعلی که تشکیل‌دهنده تاریخچه من هستند، منحرف شوم (۱۳۹۴: ۱۲۵).

در مقام ارزیابی برهان پیامد، باید گفت این برهان ضربه مهلکی به سازگارگرایی وارد کرده است. این استدلال واقعاً نیرومند است و معروف است که «این استدلال سیطره سازگارگرایی بر بحث اختیار را از میان برده است» (لوی و مکننا، ۱۳۹۴: ۲۶۲). با وجود این، طبیعتاً نقدها و اشکالات زیادی به این استدلال وارد شده است؛ اما در نگاهی کلان، این نقدها از ایده‌ای کلی برای تشکیک در استدلال پیامد استفاده می‌کنند.

ایده اصلی نقدهای وارد بر استدلال پیامد، بر مبنای تفسیر و تلقی متفاوتی از اختیار و اراده آزاد است که بر اساس آن، برای کنش‌گر امکان انتخاب بدیل ممکن نیست؛ توضیح اینکه این مطلب شهودی به نظر می‌رسد که کنش‌گر مختار نیست؛ زیرا امکان انتخاب چیزی غیر از آنکه در نهایت انتخاب می‌کند، برای او وجود ندارد. با

وجود این، این منتقدان مدعی هستند حتی در شرایطی که امکان انتخاب بدیل برای کنش‌گر وجود ندارد، می‌تواند دارای اراده آزاد و مختار باشد. تشریح و ارزیابی این نقدها، نیازمند مقاله‌ای مجزاست.

۳. برهان شانس

همان‌طور که در بخش گذشته درباره استدلال پیامد مطرح شد، این استدلال مدعی است در جهان تعیین‌گرایانه، چون گذشته آینده را کاملاً متعین می‌کند، اراده انسانی هم تحت تأثیر حوادث گذشته است و عملاً اراده آزاد وجود ندارد. از سوی دیگر، استدلالی که قائل است اراده آزاد و ناتعیین‌گرایی ناسازگارند، به برهان شانس معروف است. این استدلال در مقابل اختیارگرایان مطرح شده است که برای اثبات اختیار و اراده آزاد، قائل به ناتعیین‌گرایی هستند. ایده اصلی استدلال این است که در جهان نامتعین هم نمی‌توان از اراده آزاد سخن گفت. در چنین جهانی نسبتی معنادار و علی میان گذشته و آینده برقرار نیست و با فرض دو جهان کاملاً مشابه تا لحظه انتخاب، می‌توانیم دو انتخاب کاملاً متفاوت را رقم بزنیم. چنین شرایطی به لحاظ شهودی بیشتر با نوعی تصادفی بودن انتخاب نزدیک است تا اراده آزاد؛ چراکه شهود ما از اراده آزاد، گرچه آن را ناشی از انتخاب کنش‌گر می‌داند که توسط گذشته او متعین نشده و فارغ از آن است، هیچ‌گاه آن را اتفاقی نمی‌داند.

برای برهان شانس صورت‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است. همه آن‌ها درصد تبیین این مسئله هستند که چرا اگر فعلی نامتعین باشد، اتفاقی رخ داده است. ایده اصلی صورت‌بندی‌های مختلف این است که با حد وسط‌های گوناگونی نظیر علیت، تبیین‌گر مسئله مذکور باشند. ایده اصلی استدلال شانس را با صورت‌بندی زیر می‌توان نشان داد:

۱. اگر یک انتخاب نامتعین باشد، شانسی اتفاق افتاده است؛

۲. اگر یک انتخاب شانسی اتفاق بیفتد، آزادانه نیست؛

۳. بنابراین، اگر یک انتخاب نامتعین باشد، آزادانه نیست.

درباره اینکه مقدمه اول این استدلال چگونه توجیه می‌شود و چگونه ناتعینی به شانس ربط می‌یابد و در واقع حد وسط این ارتباط چیست، ایده‌های مختلفی وجود دارد که آن‌ها را به چهار دسته می‌توان تقسیم کرد و همین چهار دسته مبنای شکل‌گیری چهار دسته صورت‌بندی برهان شانس است: صورت‌بندی مبتنی بر فقدان

علیت،^۱ صورت‌بندی با حد وسط تضمین،^۲ صورت‌بندی بازگشت^۳ و صورت‌بندی تبیینی^۴ چهار دسته صورت‌بندی برهان شانس هستند.

اختیارگرایان در واکنش به برهان شانس، پاسخ‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند؛ برخی به اعتبار آن تشکیک و برخی دیگر به یکی از مقدمات آن اشکال وارد می‌کنند. در مجموع این‌ها را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته نخست معتقدند در این صورت‌بندی، مغالطه‌ای از نوع مصادره به مطلوب اتفاق افتاده است و بنابراین، این استدلال معتبر نیست؛ دسته دوم باور دارند که این چنین نیست که هرگاه ما برای انتخاب، تبیین تقابلی نداشته باشیم، آن انتخاب شانسی اتفاق بیفتد، بلکه ممکن است برای انتخاب‌های نامتعیّن گونه‌ای دیگر از تبیین داشته باشیم که غیرتقابلی است؛ دسته سوم باور دارند که برای بعضی از انتخاب‌های نامتعیّن، تبیین تقابلی وجود دارد و درصدد ارائه الگوهایی برای اثبات این مسئله هستند. بررسی و ارزیابی این پاسخ‌ها هدف این مقاله نیست و این کار در مقاله دیگری انجام شده است (← کدخدایور و دیرباز، ۱۳۹۹). با توجه به تمرکز اصلی مقاله، در بخش بعد به بررسی تطبیقی و پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه به این دو استدلال خواهیم پرداخت.

۴. بررسی تطبیقی دو استدلال پیامد و شانس

همان‌طور که در بخش‌های گذشته مشخص شد، مسئله اراده آزاد معاصر به دنبال رابطه میان گذشته و آینده بود و سؤال اصلی این بود که آیا گذشته آینده را متعیّن می‌کند؟ در طی مباحث مشخص شد که با یک دوگانه روبه‌رو هستیم:

≠ اگر گذشته آینده را متعیّن می‌کند، چگونه می‌توان نقش کنش‌گر مختار را تبیین کرد؟ (برهان پیامد)

≠ اگر گذشته آینده را متعیّن نمی‌کند، چگونه می‌توان به نحوی غیر تصادفی از آزادی اراده کنش‌گر سخن گفت؟ (برهان شانس)

موضوع این فصل بررسی تطبیقی و طرح این پرسش‌ها برای سنت فلسفه اسلامی با تمرکز بر حکمت متعالیه است؛ اما آنچه در سنت فلسفه اسلامی چالش اصلی با اراده آزاد شناخته می‌شود، «ضرورت علی و معلولی» است. جبر فلسفی یا همان ضرورت علی و معلولی، یکی از فروع قانون علیت است که مدعی است اگر علت موجود بود، معلولش نیز بالضروره موجود است و همچنین اگر معلول وجود داشت، علتش نیز بالضروره وجود داشته است. از ضرورت علی-معلولی، به «جبر علی-معلولی»، «استحالة انفکاک معلول از علت تامه» و «وجود ترتب معلول بر علت تامه» نیز تعبیر می‌کنند.

در این مقاله برای رعایت اختصار، گاهی از این قاعده مهم با عنوان «ضرورت علی» نام می‌بریم.

اما با توجه به اینکه مسئله معاصر اراده آزاد، رابطه آن با تعیین‌گرایی است، در مقام بررسی تطبیقی، بررسی رابطه میان تعیین‌گرایی و ضرورت علی و معلولی حائز اهمیت است. بررسی تفاوت‌های این دو نشان می‌دهد در حالی که تعیین‌گرایی در عالم فیزیک و ماده مطرح است، ضرورت علی و معلولی منحصر در پدیده‌های فیزیکی نیست و به صورت عمومی طرح شده است و یک نوع تز متافیزیکی است. اما آنچه وجه تشابه میان این دو است، این است که هر دوی آن‌ها به نحوی تبیین‌کننده رابطه میان گذشته و آینده هستند:

یک رویداد (نظیر یک انتخاب یا یک عمل) متعین است هنگامی که شرایطی (مانند تقدیرات یا افعال تقدیری خداوند یا علت‌های پیشین و قوانین طبیعت) وجود دارند که وقوع آن‌ها شرط کافی برای وقوع رخداد است؛ به بیان دیگر، اگر آن شرایط متعین‌کننده پیشین به وقوع بپیوندند، آنگاه آن رویداد متعین شده به وقوع خواهد پیوست (Kane, 2005: 5-6).

به عبارت دیگر، از آنجا که هم تعیین‌گرایی و هم ضرورت علی و معلولی، این ایده را دنبال می‌کنند که گذشته، آینده را متعین می‌کند، گرچه میان آن‌ها این تمایز وجود دارد که ضرورت علی یک نظریه عام است، ولی تعیین‌گرایی عمدتاً مربوط به جهان فیزیکی است؛ پس نسبت میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی عام و خاص مطلق است، اما از تشابه میان آن‌ها می‌توان برای گفت‌وگو میان دو سنت فلسفه معاصر غرب و فلسفه اسلامی بهره برد؛ به عبارت دیگر، بررسی تطبیقی این رساله مبتنی بر این پیش فرض است که پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه با شباهت‌های میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی قابل بازسازی برای ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس است.

در بررسی و ارزیابی فیلسوفان حکمت متعالیه، ابتدا دیدگاه ملاصدرا تشریح می‌شود. سپس برای رمزگشایی از نظریه ملاصدرا، دیدگاه علامه طباطبایی و مرتضی مطهری، به عنوان شارحان معاصر دیدگاه او تبیین می‌شود؛ زیرا هم منابع بیشتری از آن‌ها در اختیار ماست و هم با تفصیل بیشتری دیدگاه او را تشریح کرده‌اند.

در مقام تقریر نظر فلاسفه درباره مسئله اراده آزاد باید گفت که آن‌ها قائل به سازگاری ضرورت علی و اراده آزاد هستند. این نظریه فلاسفه به «نظریه وجوب» مشهور است. نام‌گذاری این نظریه به این نام، به این جهت است که بر مبنای این نظریه رابطه علت با معلول تنها رابطه وجود نیست، بلکه رابطه وجوب هم هست؛ بدین

معنا که آنچه علت به معلول می‌دهد، هم وجود معلول و هم وجوب آن است؛ توضیح بیشتر اینکه آنچه عمدتاً مورد نزاع فلاسفه با متکلمان دربارهٔ همهٔ علت‌ها از یک سو، و فلاسفه با اصولیون جدید در خصوص علت یا فاعل ارادی از سوی دیگر است، وجوددهندگی علت به معلول نیست، بلکه وجوب‌دهندگی علت به معلول است. طبق نظریهٔ وجوب، معلول نه‌تنها وجود خویش را به علت وام‌دار است، که وجوب وجود خویش را نیز از علت دریافت می‌کند. این در حالی است که متکلمان قدیم، علت را به‌طور کلی، و جریان عمدهٔ اصولیون جدید، فاعل ارادی را به‌خصوص، تنها وجوددهندهٔ معلول می‌دانند و رابطهٔ وجوبی میان علت و معلول را انکار می‌کنند (اراکي، ۱۳۹۲: ۴۲).

ملاصدرا در تبیین نظریهٔ وجوب خود، با ردّ تعریفی که متکلمان از فاعل مختار ارائه می‌دهند و او را «من یصحّ الفعل و التّرك» تعریف می‌کنند که لازمه‌اش امکان فعل ارادی است، تأکید می‌کند که تعریف صحیح فاعل مختار عبارت است از: «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل: ان للقدرة تعریفین مشهورین: احدهما: صحة الفعل و مقابله اعنی التّرك و ثانيهما: كون الفاعل فی ذاته بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل؛ و التفسیر الاول للمتکلمان، و الثانی: للفلاسفة»^۵ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۶).

آنچه از این بیان مشخص است، این است که متکلمان شبیه ناسازگارگرایان جدید باور دارند که تا امکان انتخاب بدیل نباشد، اختیار معنا ندارد. تعبیر متکلمان از ارادهٔ آزاد به «من یصحّ الفعل و التّرك»، به این معناست که اگر برای کنش‌گر دو راه برای انتخاب نباشد، او آزاد نیست. این دقیقاً ناشی از آن است که متکلمان قاعدهٔ ضرورت علی را نفی می‌کنند تا جایی برای اختیار باز شود؛ اما در مقابل فلاسفه، شبیه سازگارگرایان جدید باور دارند که برای انتخاب آزادانه لازم نیست برای کنش‌گر انتخاب بدیل ممکن باشد، بلکه گزینش برخاسته از خوشنودی و پسند و رضایت‌مندی فاعل کافی است؛ به عبارت دیگر، هر چند ضرورت علی ایجاب کند که فقط یک راه پیش روی کنش‌گر باشد، اما از آنجا که ملاک اصلی اختیاری بودن «امکان» نیست، بلکه ملاک آن مورد پسند و رضایت فاعل بودن و عدم تحمیل آن از سوی عامل خارجی است، ضرورت علی با اختیار سازگار است: «ان مدار القادریّة علی کون المشیّة سبباً لصدور الفعل او التّرك، و ان القادر هو الذی ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل، و ان وجبت المشیّة وجوباً ذاتیاً او غیراً و امتنعت اللامشیّة امتناعاً ذاتیاً او غیراً»^۶ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۹/۶).

بر اساس ادعای ملاصدرا ملاک مختاربودن بر این است که اراده و مشیت سبب صدور فعل یا ترک باشد؛ یعنی مختار کسی است که اگر اراده کند، انجام دهد و اگر اراده نکند، انجام ندهد؛ اگرچه اراده کردن او واجب یا اراده نکردن او ممتنع باشد. با وجود این، ملاصدرا نتیجه برهان پیامد را که ناسازگاری تعیین‌گرایی و اراده آزاد است، قبول ندارد. او باور دارد که اگرچه لازمه تعیین‌گرایی این است که برای کنش‌گر امکان انتخاب بدیل وجود نخواهد داشت، اما این، ناقض اراده آزاد نیست؛ چراکه می‌توان امکانی برای انتخاب بدیل و دو گزینه برای انتخاب نداشت، اما آزاد بود؛ توضیح اینکه همان‌طور که در بخش‌های قبل مشخص شد، در نگاه قائلان به استدلال پیامد، امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر، شرط لازم برای اراده آزاد است؛ به عبارت دیگر، تحقق اراده آزاد تنها در حالتی قابل تصور است که امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر باشد؛ به بیان دیگر، ناسازگاری اثبات‌شده در استدلال پیامد، میان تعیین‌گرایی و امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر است و استدلال پیامد مدعی است که در جهان متعین، امکان انتخاب به گونه‌ای متفاوت از آنچه به وقوع می‌پیوندد، وجود ندارد و بنابراین، آزادی اراده در چنین جهانی قابل تصور نیست؛ به عبارت دیگر، در نگاه ناسازگارگرایان زمانی که برای کنش‌گر امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر فراهم باشد یا حداقل بتواند گزینه‌ای را انتخاب نکند، او آزاد است؛ یعنی اگر به جز گزینه‌ای که انتخاب می‌کند، امکان داشته باشد که گزینه‌ای دیگر را به جای آن انتخاب کند، او آزاد است.

اما بر خلاف ناسازگارگرایان طرفدار استدلال پیامد، ملاصدرا امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر را شرط لازم برای اراده آزاد نمی‌داند. از نظر او اینکه انتخاب با میل و رغبت کنش‌گر انجام شود و مانعی خارجی برای او نباشد، برای مختاربودن کافی است. با این لحاظ، پاسخ ملاصدرا به برهان پیامد چنین است: درست است که تعیین‌گرایی امکان انتخاب بدیل را از بین می‌برد، اما چون امکان انتخاب بدیل شرط لازم برای اراده آزاد نیست، تعیین‌گرایی برای اراده آزاد مشکلی ایجاد نمی‌کند و اراده آزاد و تعیین‌گرایی سازگارند.

در مقام ارزیابی دیدگاه ملاصدرا باید این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان اراده آزاد را بدون امکان انتخاب بدیل فهم کرد؟ احساس وجدانی ما که مصداق فاعل ارادی هستیم، چنین است که به رغم فراهم‌بودن همه مقدمات انتخاب، طرفین انتخاب برای ما یکسان است و تا مرحله انتخاب، همین احساس باقی است؛ یعنی در هیچ‌یک از مراحل مقدماتی انتخاب، ضرورت و وجوب صدور انتخاب را احساس نمی‌کنیم، بلکه

در تمام مراحل و مقدمات انجام انتخاب، به روشنی یکسانی وجود و عدم انتخاب را در برابر قدرت تصمیم‌گیری خویش احساس می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، شهود ما قویاً برخلاف تعریف ملاصدرا، از اختیار است.

برای شرح بیشتر دیدگاه ملاصدرا، در بخش بعد، دیدگاه علامه طباطبایی را به عنوان یکی از برجسته‌ترین شارحان معاصر حکمت متعالیه درباره مسئله اراده آزاد بررسی خواهیم کرد.

۵. علامه طباطبائی و مسئله اراده آزاد

علامه طباطبایی ریشه مسئله اراده آزاد را در این می‌داند که فهم درستی از معنای جبر و اختیار صورت نگرفته است. به نظر او ریشه اشتباه در این است که جبر با ضرورت، و اختیار با امکان معادل انگاشته شده‌اند. طبیعتاً در چنین نگاهی، ضرورت علی با اختیار ناسازگار است، در حالی که به نظر علامه طباطبایی جبر، نسبت میان معلول و علت تامه است، ولی اختیار، نسبت میان معلول و علت غیرتامه (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۸۵)؛ به بیان دیگر، علامه برای حل مشکل اختیار، بنا بر نظریه وجوب، تفاوت میان «ضرورت بالقیاس» و «امکان بالقیاس» را مبنا قرار می‌دهد. پیش از ادامه بحث لازم است معنای ضرورت بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس مشخص شود؛ هر یک از این موارد یک مفهوم مقایسه‌ای است؛ به این معنا که این شیء در مقایسه با آن شیء وجودش ضرورت دارد یا امتناع دارد و یا امکان دارد؛ به عبارت دیگر، ضرورت بالقیاس به این معناست که این شیء در مقایسه با آن شیء وجوب وجود دارد؛ یعنی با فرض وجود آن شیء، وجود این ضروری است. امتناع بالقیاس به این معناست که این شیء با فرض وجود آن شیء، امتناع وجود دارد. امکان بالقیاس به این معناست که این شیء با فرض وجود آن شیء، امکان وجود دارد.

حال با در نظر گرفتن تمایز میان ضرورت بالقیاس و امکان بالقیاس، علامه طباطبایی مدعی است که میان اختیاری بودن افعال ارادی انسان و قانون ایجاب علی، هیچ‌گونه تضاد و تقابلی وجود ندارد؛ چراکه قانون ایجاب علی، وجوب فعل ارادی را بالقیاس به علت تامه اقتضاء می‌کند، در حالی که اختیاری بودن فعل ارادی که ملازم امکان فعل ارادی است، امکان فعل ارادی را بالقیاس به علت ناقصه اقتضاء دارد که جزء علت است، نه علت تامه.

در توضیح باید گفت که معلول در قیاس با علت تامه خویش «ضرورت بالقیاس الی العلة التامه» دارد و این همان قانون ایجاب علی است؛ اما در مقایسه با اجزا علت تامه،

ضرورت بالقیاس ندارد، بلکه امکان بالقیاس دارد؛ زیرا جزء علت ضرورت وجود معلول را در پی ندارد، بلکه امکان وجود معلول را در پی خواهد داشت. در جایی که جزء علت وجود داشته باشد، اگر سایر اجزاء علت تحقق پیدا کند، معلول موجود می‌شود و اگر سایر اجزاء علت تحقق نیابد، معلول موجود نمی‌شود؛ بنابراین، با وجود جزء علت وجود و عدم معلول، هر دو ممکن است؛ زیرا ممکن است سایر اجزاء علت تحقق پیدا کنند و در نتیجه معلول موجود شود و ممکن است سایر اجزاء علت تحقق پیدا نکنند و معلول موجود نشود. حال درباره اختیار و اراده انسان باید گفت که انسان به عنوان فاعل فعل، تنها جزء علت وجود فعل خویش است؛ بنابراین، نسبت فعل انسان به انسان امکان است نه وجوب؛ به همین دلیل است که انسان خود را نسبت به فعل خود مختار می‌یابد و فعل خود را فطرتاً اختیاری قلمداد می‌کند (اراکی، ۱۳۹۲: ۶۴).

در مجموع، دیدگاه علامه طباطبایی را به این صورت می‌توان جمع بندی کرد که فعل ارادی را از دو جهت باید نگریست: یکی از جهت قیاس با علت تامه است که وجوب و ضرورت دارد؛ دیگری، از جهت قیاس با علت ناقصه است که ممکن است. این مطلب را به این صورت می‌توان خلاصه کرد:

≠ وجوب فعل ارادی (ضرورت علی) ← بالقیاس الی علیه التامه

≠ امکان فعل ارادی (اختیار) ← بالقیاس الی علیه الناقصه

در حالت دوم که فعل ارادی ممکن است، تا اراده انسانی به جمیع علل ناقصه ملحق نشود، فعل محقق نمی‌شود. در واقع به نظر علامه، ضرورت علی و اختیار از این جهت با یکدیگر سازگارند که دو نگاه و دو منظر متفاوت به فعل ارادی هستند. ضرورت علی نسبت میان معلول (فعل ارادی) و علت تامه است، در حالی که اختیار نسبت میان معلول (فعل ارادی) و علت غیر تامه است.

در مقام ارزیابی دیدگاه علامه درباره مسئله اراده آزاد باید گفت که این روش تنها به مشکل وجوب متأخر از اراده انسانی می‌پردازد، در حالی که مشکل اصلی تضاد بین اختیار و قانون ایجاب علی مربوط به وجوب متقدم بر اراده انسان است؛ زیرا بنا بر کلی و عمومی بودن قانون ایجاب علی، اراده انسان به وسیله عوامل پیشین ضروری‌الوجود است؛ بنابراین فعل ارادی انسان، محکوم عوامل جبری پیشین است و سؤال همچنان باقی است که با وجود جبری بودن اراده فعل، چگونه می‌توان اختیاری بودن فعل ارادی را تصور کرد؟ (همان: ۶۴-۶۵)؛ به بیان دیگر، اشکال جدی دیدگاه علامه طباطبایی این است که بر خود اختیار و علت‌های به وجود آورنده آن متمرکز نمی‌شود. در واقع به این

سوال پاسخ نمی‌دهد که اگر گذشته، اراده انسان را متعین کند، آیا می‌توانیم به اراده آزاد قائل باشیم یا خیر؟ این سؤال اصلی است که علامه به آن پاسخی نمی‌دهد؛ چراکه ایشان برای حل مسئله، اراده را نسبت میان فعل ارادی و علت غیرتامه می‌داند و به منشاء شکل‌گیری اراده اشاره‌ای نمی‌کند؛ یعنی اساساً ضرورت علی در نگاه علامه درست معنا نمی‌شود. ضرورت علی در مسئله اراده آزاد به این معناست که علت‌های مقدم بر اراده انسانی آن را متعین و ثابت می‌سازند و با این فرض است که اساساً مسئله اراده آزاد شکل می‌گیرد. همین سوء تعبیری که علامه درباره ضرورت علی به کار می‌برد، اشکال اصلی این دیدگاه است.

درباره پاسخ علامه طباطبایی به برهان شانس باید گفت که در نگاه ایشان برهان شانس معتبر است و اراده آزاد و ناتعین‌گرایی، ناسازگارند. این ادعا از آنچه علامه در مقاله هشتم و نهم کتاب *اصول فلسفه رئالیسم* بیان کرده است، قابل برداشت است (← طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۲۱۵). گرچه بررسی دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه درباره برهان شانس در بیان مرتضی مطهری وضوح بیشتری دارد و در بخش بعدی، درباره دیدگاه ایشان، به عنوان یکی دیگر از فیلسوفان برجسته حکمت متعالیه بحث و بررسی می‌شود.

۶. مطهری و مسئله اراده آزاد

بررسی دیدگاه مطهری نشان می‌دهد وی دو ادعای اصلی و مهم در مسئله اراده آزاد دارد:

۱. نفی ضرورت علی و معلولی، ملازم با آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی با آن است.
۲. ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است.

او دیدگاه خود را در حین شرح کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبایی به این صورت بیان کرده است:

[...] ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبوربودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۲).

به بیان دیگر و متناسب با ادبیات فلسفه معاصر در بحث اراده آزاد، مطهری برهان شانس را تأیید، ولی برهان پیامد را رد می‌کند. اینک، تبیین دیدگاه مطهری را با بررسی برهان شانس آغاز می‌کنیم. پرسش اصلی این است که آیا در نگاه او و فیلسوفان حکمت متعالیه برهان شانس معتبر است؟ آیا مفاد برهان شانس که ناسازگاری اراده آزاد و ناعین‌گرایی است، مورد قبول آنهاست یا خیر؟ بررسی آثار مرتضی مطهری و شارحان او نشان می‌دهد که ایشان مفاد برهان شانس را می‌پذیرد: «[...] انکار قانون ضرورت نظام هستی [...] مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه قانون است» (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۶۰).

در واقع ایشان می‌پذیرد که اگر جهان نامتعین باشد، امکان تبیین اراده آزاد وجود ندارد؛ چراکه عدم تعین به معنای صدفه و شانس خواهد بود و در چنین جهانی عملاً اراده آزاد که همراه با مسئولیت‌پذیری است، بی‌معناست. مطهری در شرح کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* دیدگاه خود را با وضوح بیشتری تشریح می‌کند: «[...] اگر علت، ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد وجود دهنده‌ی آن نیز نخواهد بود یعنی واقعا علت، علت نخواهد بود. پس علیت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۳/۳). از این بیان کاملاً مشخص است که جهان غیر ضروری و غیر تعین‌گرایانه از نظر مطهری امتناع عقلی دارد و ناپذیرفتنی است؛ یعنی از آنجا که اگر ضرورت علی نباشد، صدفه و اتفاق خواهد بود و اختیار قطعاً از جنس اتفاق نیست؛ بنابراین، برهان شانس معتبر است و ناعین‌گرایی و اراده آزاد ناسازگارند:

[...] اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد، قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد، بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست (همان: ۱۶۲-۱۶۳).

مطهری سپس بیان می‌کند که نفی ضرورت علی هیچ‌گاه به اثبات اختیار منجر نخواهد شد و راهی جز صدفه و تصادف پیش روی ما باز نخواهد شد:

پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده‌ای رفته‌اند. آری،

پیمودن این راه‌ها (به فرض صحت) موجب می‌شود که انسان را اجبارشده از طرف یک علت خارجی ندانیم؛ ولی از طرف دیگر، به صورت دیگری، یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم (همان).

در مجموع از نظر فیلسوفان حکمت متعالیه و مطهری، برهان شانس معتبر و درست است؛ چراکه از نظر آن‌ها نفی ضرورت علی و تعیین‌گرایی به صدفه، تصادف و شانس منجر می‌شود و در چنین حالتی قطعاً اراده آزاد و اختیار نخواهیم داشت.

اما بعد از بررسی دیدگاه مطهری درباره برهان شانس، لازم است برهان پیامد هم از دیدگاه ایشان بررسی شود. بررسی آراء مطهری نشان می‌دهد که وی هم مانند دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه برهان پیامد و مفاد آن را نمی‌پذیرد؛ به بیان دیگر، مطهری قائل است که در جهان متعین و دارای ضرورت علی، می‌توان اراده آزاد داشت و آن را به لحاظ نظری تبیین کرد. ایشان در پاورقی کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برای تبیین سازگاری ضرورت علی و اختیار، از مفهوم علت تامه استفاده می‌کند و نخست ادعا را چنین مطرح می‌کند: «ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی، منافی با اختیار و آزادی انسان نیست؛ زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند، به واسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند؛ افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آن‌ها ضرورت پیدا می‌کنند» (همان: ۱۶۳-۱۶۴). با این توضیح، مشخص می‌شود که از نظر مطهری اختیار، جزئی از اجزای علت تامه انتخاب انسان است و چون تا اختیار نباشد، فعل محقق نمی‌شود، پس اختیار وجود دارد. از طرف دیگر، چون وقتی تمامی اجزای علت تامه از جمله اختیار محقق شوند، فعل محقق می‌شود، پس ضرورت علی با اختیار سازگار است:

پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد، طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد، طبق ضرورت ترک می‌شود؛ ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است، نه چیز دیگر؛ و معنای این ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار، ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

با این توضیح ممکن است یک سؤال برای خواننده مطرح شود که اگر فعل انسانی به حکم ضرورت علی، ضروری است، چگونه با اختیار که امری امکانی است، قابل جمع است؟ در پاسخ باید گفت که با تجمیع تمام اجزای علت تامه که اختیار هم جزء آن

است، فعل ضروری می‌شود و قبل از این تجمیع و متحقق شدن تمامی اجزاء علت تامه، فعل امکانی است. مطهری با یک تدقیق مفهومی به این اشکال پاسخ می‌دهند:

اینکه می‌گوییم برخی افعال انسان ضروری‌الوجود است و برخی ضروری‌العدم، نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به «امکان» نمی‌شود؛ یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمی‌شود گفت که «ممکن است بشود و ممکن است نشود»؛ زیرا اینکه می‌گوییم «برخی شدنی است»، یعنی با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل، شدنی است و آن را که می‌گوییم «نشدنی است»، یعنی با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات، نشدنی است؛ وگرنه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرایط و مقدمات وجودی‌اش (نه همه آن‌ها) باز ممکن است بشود و ممکن است نشود؛ مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان [را] در نظر بگیریم، آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود؛ ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته، البته در این صورت نسبت فعل به انسان، ضرورت است نه امکان (همان: ۱۶۵).

در مجموع و در مقام تقریر دیدگاه مطهری درباره برهان پیامد، باید گفت که ایشان هم مانند دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه برهان پیامد و مفاد آن را نمی‌پذیرد؛ به بیان دیگر، مطهری قائل است که در یک جهان متعین و دارای ضرورت علی، می‌توان اراده آزاد داشت و آن را به لحاظ نظری به صورتی سازگار با ضرورت علی تبیین کرد؛ به این صورت که اختیار به عنوان جزئی از اجزای علت تامه محقق‌کننده فعل در نظر گرفته شود تا هم جنبه ضروری فعل از بین نرود و هم اختیاری باشد.

در مقام ارزیابی دیدگاه مطهری درباره برهان پیامد باید گفت که در دیدگاه ایشان، ضرورت علی به صورت اشتباه فهمیده و معنا شده است. ضرورت علی و تعین‌گرایی به این معنا است که گذشته، آینده را متعین می‌کند و از آنجا که اراده انسان هم از مصادیق آینده است، اراده انسان هم تحت تأثیر حوادث گذشته و ضرورت پیدا می‌کند. حال در این میان، سؤال این بود که اگر این معنا از ضرورت علی را بپذیریم، باز هم می‌توانیم اراده آزاد را تبیین کنیم؟ در حالی که مطهری با پاک کردن صورت مسئله و ارائه تعریفی دیگر از ضرورت علی که نقش امکانی اراده هم در آن دیده شده است، عملاً ضرورت علی را برای تبیین اراده آزاد منکر شده است.

به بیان دیگر، تعین‌گرایی در برهان پیامد به این معنا بود که اراده انسان متأثر و متعین شده از حوادث پیش از خود است و در چنین شرایطی اراده آزاد نخواهد بود؛ اما

این مفهوم در نگاه مطهری معلول حوادث پیشین نیست، بلکه خود جزئی از زنجیره علل شکل‌دهنده فعل هستند. با توجه به این تفاوت برداشت، اساساً تحلیل‌ها و استدلال‌های مطهری و نقد ایشان به برهان پیامد وارد نیست؛ به عبارتی رساتر، آیا می‌توان با وجود تمایزی که میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی وجود دارد، پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه را برای برهان پیامد بازسازی کرد؟ به نظر می‌رسد این کار شدنی است، ولی پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه از عهده حل اشکال برهان پیامد بر نمی‌آید؛ زیرا همچنان به نظر می‌رسد که اگر جهان متعین باشد یا ضرورت علی بر آن حاکم باشد، راه را برای انتخاب بدیل می‌بندد و هیچ‌کدام از پاسخ‌های فیلسوفان حکمت متعالیه هم از عهده این اشکال بر نمی‌آید.

در مجموع با این پیش‌فرض معقول که پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه با شباهت‌های میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی قابل بازسازی برای ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس است، باید گفت که آن‌ها از عهده پاسخ به برهان پیامد برنیامده‌اند و برهان شانس هم در نظر آن‌ها کاملاً معتبر است؛ بنابراین، با معتبر بودن برهان پیامد و برهان شانس و در نتیجه ناسازگاری هم‌زمان اراده آزاد با تعیین‌گرایی و ناتعیّن‌گرایی، مفهوم اراده آزاد، مفهومی خودمتناقض و ناسازگار جلوه می‌کند؛ در نتیجه در حکمت متعالیه هم نمی‌توان برای مسئله معاصر اراده آزاد راه حلی نظری را جست‌وجو کرد.

۷. نتیجه

مباحث مطرح‌شده در این مقاله را می‌توان به صورت برهان زیر نشان داد:

۱. تعیین‌گرایی یا درست است یا نادرست؛
 ۲. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، گذشته آینده را و در نتیجه اراده ما را متعین می‌کند و در نتیجه اراده آزاد نداریم؛
 ۳. اگر تعیین‌گرایی نادرست باشد، در جهان نامتعین، اراده انسان از روی شانس و تصادف است و آزاد نیست؛
 ۴. بنابراین، در هر صورت اراده آزاد نداریم.
- مقدمه اول، یک گزاره بدیهی و صادق است؛ مقدمه دوم، مفاد برهان پیامد و مقدمه سوم، ادعای برهان شانس بود. بند چهارم هم نتیجه منطقی مقدمات است. بررسی‌های تطبیقی این مقاله نشان داد که حکمت متعالیه هم با وجود پذیرش برهان شانس و نداشتن پاسخی پذیرفتنی برای برهان پیامد، عملاً باید نتیجه نهایی این استدلال را که رد اراده آزاد است، بپذیرد؛ که نتیجه‌ای خلاف شهود است.

در نهایت، به نظر می‌رسد حداقل در مسئله اراده آزاد، معقول‌ترین راه اندیشیدن، شبیه کانت است؛ یعنی قائل باشیم راه حل نظری برای اراده آزاد وجود ندارد، ولی با عقل عملی، اراده آزاد پذیرفتنی است. خود ذاتی ما که محل اراده آزاد در نظریه کانت است، رازی است که طبق نظریه کانت قابل رمزگشایی نیست.

از نظر کانت صرفاً نموده‌ها (فنون) قابل شناسایی تجربی هستند و دسترسی شناختی به لایه بود (نومن) وجود ندارد. در بحث اراده آزاد، جست‌وجوی علت‌های فیزیکی، روان‌شناختی و اجتماعی برای اراده در لایه نموده‌ها صورت می‌گیرد؛ این در حالی است که اختیار، متعلق به لایه بود (نومن) و اساساً متعلق به عقل عملی است. با این اوصاف، گرچه امکان ارائه راه حل نظری برای مسئله اراده آزاد وجود ندارد و حتی در لایه نظری، پدیده‌ای ناسازگار و خودمتناقض به نظر می‌رسد، اما در لایه عقل عملی و به صورت وجدانی پذیرفتنی است. آموزه و رهاورد مهم کانت برای ما این است که نباید رابطه استلزام میان مقولات نظری و وجدانی قائل باشیم؛ اینها دو ساحت مجزا و مستقل از یکدیگر هستند و قواعد خاص خود را دارند؛ توضیح اینکه قوانینی که در لایه فنون‌ها وجود دارد، همان قوانین علمی است که در علوم طبیعی بحث می‌شود. این در حالی است که قوانین لایه نومن‌ها، همان قانون اخلاقی است؛ به این معنا که هرچند در لایه نومن‌ها قوانین لایه فنون‌ها و قوانین ضروری طبیعی برقرار نیست، اما به این معنا نیست که در این لایه، بی‌قانونی است، بلکه قوانین اخلاقی لایه نومن‌ها به صورت خودمختاری است. خودمختاری قوانین در لایه نومن‌ها به این معناست که انسان را قانونی باید اداره کند که خودش وضع کند؛ قانونی که می‌تواند از آن اطاعت کند یا از آن اطاعت نکند. کانت معتقد بود که در زندگی اخلاقی عملی خود، باید خویش را قانون‌گذار یا خودمختار تصور کنیم؛ چنین خودمختاری که به معنای اراده آزاد برای انسان است، با این نکته که او را قوانین طبیعت اداره کند، سازگار نیست.

در نتیجه، از نظر کانت، بین استدلال عملی یا اخلاقی ما که مستلزم آن است که به اراده آزاد آزادی‌گرایانه ایمان داشته باشیم، و استدلال نظری یا علمی ما، که نمی‌تواند این آزادی را توضیح دهد، یک تفاوت (و یک تنش) وجود دارد. کانت سعی کرد این تنش را کاهش دهد و ادعا کند که علم و عقل فقط انسان را همان‌گونه توصیف می‌کند که در فضا و زمان برای ما ظاهر می‌شود (خودپدیداری)، نه خود یا شخص را همان‌طور که به خودی خود (خود واقعی) است. از نظر کانت، خود واقعی یا

نومنال ما می‌توانند آزاد باشند؛ زیرا تابع محدودیت‌های مکان و زمان یا قوانین طبیعت نیستند.

اما فراتر از این ادعای کانت که با توجه به تمایز بنیادین میان کنش انسانی با رخداد فیزیکی نباید به دنبال تبیین نظری برای اراده آزاد باشیم، بررسی‌های بخش تطبیقی این مقاله نشان داد که مسئله اراده آزاد و تعیین‌گرایی با همان کیفیت و با استدلال‌های مشابه به اراده آزاد و ضرورت علی قابل تعمیم است و استدلال‌های پیامد و شانس برای نسبت‌سنجی اراده آزاد و ضرورت علی قابل بازنویسی است. از آنجا که ضرورت علی، یک نظریه فیزیکی محض نیست، می‌توان ادعا کرد که اراده آزاد با ضرورت علی و عدم ضرورت علی به صورت هم‌زمان ناسازگار است؛ بنابراین، فارغ از نگاه کانتی و تمایز میان نومن و فنومن و فراتر از آن، باب اندیشه‌ورزی و علت‌یابی در مسئله اراده آزاد بسته است و باید آن را به صورت امری شهودی و وجدانی پذیرفت.

پی‌نوشت

1. The No Causation Formulation
2. The Ensurance Formulation
3. The Rollback Formulations
4. explanatory formulation

۵. برای قدرت اختیار، دو تعریف مشهور وجود دارد: نخست عبارت است از صحت فعل و مقابل آن، یعنی ترک؛ و دوم، عبارت است از این که فاعل به ذات خود به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ تفسیر اول از آن متکلمان، و تفسیر دوم از آن فلاسفه است.

۶. مدار و ملاک قادربودن (مختاربودن) بر این است که اراده و مشیت سبب صدور فعل یا ترک باشد؛ قادر کسی است که اگر اراده کند، انجام دهد و اگر اراده نکند، انجام ندهد؛ اگرچه اراده کردن او، خود واجب باشد به وجوب ذاتی یا غیری؛ یا اراده نکردن او ممتنع باشد به امتناع ذاتی یا غیری.

7. Self-legislating or autonomous

منابع

اراکي، محسن (۱۳۹۲)، *آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر غرب*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، تهران، صدرا.

_____ (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *فلسفه مقدماتی* (برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری)، تهران، سمت.

کدخداپور، جمال و عسکر دیرباز (۱۳۹۹)، «رویکردهای اختیارگرایان در پاسخ به استدلال شانس»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره ۲۲، پیاپی ۸۶، ص ۵-۲۶.
لوی، نیل و مایکل مکنا (۱۳۹۴)، «آثار اخیر درباره اختیار و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه یاسر پوراسماعیل، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲.
ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
ون ان واگن، پیتر (۱۳۹۴)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه امیر صائمی، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲. ص ۱۱۹-۱۲۸.

Carroll, J. W., Heller, M., & Markosian, N. (2010). *An introduction to metaphysics*. Cambridge University Press.
Hoefer, Carl (2016), "Causal Determinism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal>.
Kane, R. (2005). *A contemporary introduction to free will*. Oxford University Press.
Van Inwagen, P. (1983). *An essay on free will*, Oxford: Clarendon Press
_____ (2000), "Free will remains a mystery: The eighth Philosophical Perspectives lecture". *Philosophical perspectives*, 14, 1-19.

