

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه سه رویکرد سازگار گرایانه؛ هری فرانکفورت، گری واتسون و صدر المتألهین

hosseinzadeh@irip.ac.ir

محمد حسین زاده / استادیار گروه فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پذیرش: ۹۹/۱۰/۱۸

دریافت: ۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تبیین‌های مختلفی از سازگاری ضرورت علی و اختیار ارائه شده است. فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی، که صدر المتألهین برای تبیین این سازگاری ارائه کرده است، با دیدگاه هری فرانکفورت و گری واتسون (که نوع دیگری از رویکردهای سلسله‌مراتبی هستند) شباهت‌های قابل توجهی دارد که عبارت‌اند از: نقش اراده‌های سلسله‌مراتبی در قوام بخشیدن به هویت انسانی، نقش اراده‌های مراتب بالاتر در کنترل اراده‌های مراتب پایین‌تر و افعال انسان، منتهی شدن تمایلات سلسله‌مراتبی به یک خویشتن عمیق به عنوان کنترل‌کننده اصلی این تمایلات و اراده‌ها، و دخالت نداشتن امکان‌های بدیل (امکان تحقق گزینه‌های پیش‌رو) در حقیقت اختیار. تفاوت مهم رویکرد صدر المتألهین با دو رویکرد دیگر این است که در رویکرد فرانکفورت و واتسون، خویشتن عمیق انسان (که منشأ نهایی اراده است) حقیقتاً یک امر ذاتی نیست و همین امر موجب می‌شود تا رویکرد سلسله‌مراتبی آنها پاسخ قابل قبولی برای اشکال تسلسل اراده‌ها نداشته باشد، اما در رویکرد صدر این خویشتن عمیق، حقیقتاً یک امر ذاتی است که موجب می‌شود اراده‌های سلسله‌مراتبی تا بی‌نهایت ادامه پیدا نکنند. بنابراین رویکرد صدر المتألهین در عین حال که از مزیت‌های رویکرد فرانکفورت و واتسون در تبیین اختیاری بودن اراده و کنترل تمایلات برخوردار است، اشکال آنها را ندارد و برای سازگارگرایی رویکرد مناسب‌تری به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: اختیار، سازگارگرایی، فرانکفورت، واتسون، صدر المتألهین.

در نگرش سازگارگرایی، تعارض واقعی میان ضرورت علی و اختیار وجود ندارد. این نگرش اغلب می‌کوشد تا از طریق ارائه تبیینی از اختیار (که درباره افعال متعین شده نیز صادق است) به اشکالات ناسازگاری ضرورت علی و اختیار پاسخ گوید. یکی از مهم‌ترین این اشکالات، اشکال تسلسل اراده‌هاست که امروزه تقریر جدید آن در فلسفه غرب تحت عنوان «استدلال پیامد» (Consequence argument) ارائه می‌شود. بر طبق اشکال تسلسل اراده‌ها هنگامی که ما افعال خود (و از جمله اراده و قصدمان) را به‌عنوان یک پدیده ریشه‌یابی می‌کنیم و سلسله عللی را که ضرورتاً منجر به پیدایش اراده و فعل می‌شوند پی می‌گیریم، منشأ اراده و فعل خود را در اموری می‌یابیم که در اختیار ما نیستند. گاه در اشکال تسلسل اراده‌ها این نکته نیز مطرح می‌شود که اگر اراده انسان یک امر اختیاری باشد، به اراده دومی احتیاج داریم تا ملاک اختیاری بودن اراده اول باشد، درحالی که اگر اراده دوم هم امر اختیاری باشد به اراده سومی نیاز داریم که ملاک اختیاری بودن اراده دوم باشد و این امر در نهایت به تسلسل می‌انجامد. بنابراین اراده انسان یک امر غیراختیاری برای انسان است و این اراده توسط یک عامل بیرونی (که تمام‌کننده علت اراده است) در نفس انسان ایجاد می‌شود (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۷ و ۴۳۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸).

در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب دیدگاه‌های سازگارگرا تبیین‌های مختلفی از اختیار ارائه کرده و به اشکال تسلسل اراده‌ها پاسخ داده‌اند. در میان این دیدگاه‌ها، تبیین‌های صدرالمآلهین (در فلسفه اسلامی) و هری فرانکفورت و گری واتسون (در فلسفه غرب)، از رویکردهای مهم سازگارگرایانه به حساب می‌آیند. این سه رویکرد در راهبردی که برای تبیین اختیار به کار می‌گیرند، شباهت‌های زیادی با یکدیگر دارند، اما در عین حال تفاوت‌های قابل توجهی نیز در میان آنها به چشم می‌خورد. به‌طور کلی، مطالعه تطبیقی دیدگاه صدرالمآلهین با دیدگاه‌های معاصر غربی می‌تواند گامی در جهت شناسایی ظرفیت‌های دیدگاه صدرالمآلهین باشد. همچنین بررسی نقاط قوت و ضعف دیدگاه او در مقایسه با دیدگاه‌های معاصر می‌تواند عمق و پویایی اندیشه او را در معرض آزمون قرار دهد. در این مقاله رویکرد سازگارگرایانه صدرالمآلهین را با رویکردهای فرانکفورت و واتسون مقایسه کرده و وجوه اشتراک و تمایز آنها و نیز نقاط قوت و ضعف برخی نسبت به برخی دیگر را بررسی می‌کنیم.

۱. رویکرد سازگارگرایی هری فرانکفورت

هری فرانکفورت، فیلسوف آمریکایی، رویکرد سازگارگرایانه خود را بر پایه نقد و اصلاح سازگارگرایی کلاسیک بنا می‌کند. تقریر کلاسیک سازگارگرایی، اختیار را همان صدور فعل از روی اراده می‌داند. به عبارت دیگر، در نگرش سازگارگرایی کلاسیک، اختیار ملازم است با داشتن قدرت یا توانایی بر انجام آنچه اراده می‌کنیم و تمایل به انجام آن داریم. فرانکفورت بر این باور است که سازگارگرایان کلاسیک صرفاً آزادی فعل (یا همان فعل ارادی) را تبیین می‌کنند نه آزادی اراده (اختیاری بودن اراده) را. اما این را نیز اشتباه می‌داند که سازگارگرایی را صرفاً به خاطر ناقص

بودن تقریر کلاسیک آن رد کنیم. به اعتقاد او آن چیز که لازم است، دیدگاهی جدید و اصلاح شده در باب اراده آزاد و فعل آزاد، فارغ از نقایص سازگارگرایی کلاسیک است. سازگارگرایان کلاسیک اختیار را به عنوان نبود اجبارهایی که ما را از انجام تمایلاتمان باز می‌دارند در نظر می‌گیرند. آنها بیشتر به اجبارهای بیرونی از قبیل مانع فیزیکی (زندانی یا در حبس بودن)، تهدید (گرفتن اسلحه به سوی کسی) و ناتوانی‌های جسمانی (مثل فلج) توجه کرده‌اند و به اموری که از درون اراده ما را محدود می‌کنند مانند اعتیادها، ترس‌های مرضی، و سواس‌ها، اختلالات روانی و دیگر انواع رفتار اجباری، به عنوان عوامل تهدیدکننده اراده آزاد، توجه کمتری نشان داده‌اند. این ناراحتی‌های روانی و درونی، نه تنها آزادی را در آنچه می‌خواهیم تحت تأثیر قرار می‌دهند، بلکه آزادی ما را در خواستن آنچه می‌خواهیم نیز متأثر می‌کنند (کین، ۲۰۰۵، ص ۹۳-۹۴).

فرانکفورت برای بررسی این اجبارهای درونی و تبیین سازوکاری برای کنترل آنها، کار خود را از مفهوم «شخص» و تبیین معیارهای آن شروع می‌کند. به اعتقاد او معیارهای شخص بودن، ناظر به ویژگی‌هایی‌اند که اولاً و بالذات موضوع انسانی‌ترین دغدغه‌های ما درباره خودمان هستند و پدیدآورنده اموری‌اند که آنها را مهم‌ترین و معضل‌آفرین‌ترین امور زندگانی خود می‌یابیم. این معیارها همان مجموعه ویژگی‌هایی‌اند که آنها را منحصرأ قابل اطلاق بر انسان می‌دانیم (فرانکفورت، ۱۹۷۱، ص ۶). یکی از مهم‌ترین این معیارها که موجب تمایز میان اشخاص و دیگر مخلوقات می‌شود، ساختار اراده اشخاص است. انسان‌ها تنها موجوداتی نیستند که خواست و انگیزه دارند یا تصمیم می‌گیرند. این امور بین انسان و اعضای برخی گونه‌های دیگر مشترک‌اند. حتی به نظر می‌رسد برخی از این موجودات می‌توانند تأمل کنند و براساس اندیشه‌های پیشین خود تصمیم بگیرند. آنچه از ویژگی‌های انسان و ذاتی شخص به حساب می‌آید این قابلیت است که او در مقابل «تمایلات مرتبه اول» (First-Order Desires) - که بین انسان و غیر انسان مشترک‌اند - از نوع دیگری تمایلات برخوردار است که «تمایلات مرتبه دوم» (Second-Order Desires) نامیده می‌شوند (همان). تمایلات مرتبه اول، تمایلاتی هستند برای انجام دادن کارها یا داشتن چیزهایی مختلف؛ اما تمایلات مرتبه دوم، تمایلاتی درباره تمایلات دیگر هستند؛ تمایلاتی در این باره که چه تمایلاتی را باید داشت یا چه تمایلاتی را باید در عمل دخالت داد.

فرانکفورت برای توضیح مقصود خود از تمایلات مرتبه اول و تمایلات مرتبه دوم، ایده «واتنون» (wanton) [شخص شهوت‌ران فاقد خویش‌نظمی و کنترل نفس] را مطرح می‌کند. دو معتاد را در نظر بگیرید که در شرایط فیزیولوژیک یکسانی باشند. فرض کنید هر دو مقهور تمایل به مواد مخدری باشند که به آن معتادند؛ تمایلی که متناوباً عارضشان می‌شود. یکی از دو معتاد، از اعتیادش متنفر است و همواره ناآمیدانه با این تمایل شدید مبارزه می‌کند، البته مبارزهای ناموفق. این معتاد دو تمایل مرتبه اول متزاحم دارد؛ او تمایل به مصرف مواد مخدر دارد و درعین حال تمایل هم دارد که مصرف مواد مخدر را ترک کند. او علاوه بر این دو تمایل مرتبه اول، تمایل مرتبه دومی هم دارد؛ چراکه او نسبت به آن دو تمایل متزاحمش، بی‌موضع نیست. او می‌خواهد - برای حفظ شغل و

خانواده‌اش - تمایل دومش (تمایل به ترک مواد)، برساننده اراده‌اش باشد. به عبارت دیگر او دارای نوعی تمایل مرتبه دوم است به اینکه تمایل مرتبه اول به مواد عملاً وی را به مصرف آن مواد سوق ندهد. در مقابل این معتاد، معتادی قرار دارد که واتنون است، یعنی کنش‌های او متأثر از تمایلات مرتبه اولش است؛ بی‌آنکه او در نظر آورد آیا تمایلاتی که منجر به عمل می‌شوند، تمایلاتی هستند که می‌خواهد منجر به عمل شوند یا نه؟

ویژگی اصلی یک واتنون این است که درباره اراده دغدغه‌ای ندارد و تمایلاتش او را برمی‌انگیزاند تا برخی کارها را انجام دهد بی‌آنکه بخواهد آن تمایلات انگیزه کنش‌هایش باشند، یا ترجیح دهد تمایلات دیگری چنین انگیزه‌ای فراهم کنند. یک واتنون نسبت به تراحم بین تمایلات مرتبه اول، موضعی ندارد؛ زیرا هویت او در همان تمایلات مرتبه اول خلاصه می‌شود و به همین دلیل هر دو تمایل به یک اندازه مقبول اوست. معتاد واتنون نمی‌تواند دغدغه ترجیح یکی از تمایلات مرتبه اول بر دیگری را داشته باشد. باید توجه داشت که سبب فقدان چنین دغدغه‌ای این نیست که او مرجعی نیافته و مبنایی قابل اعتماد برای ترجیح یکی از تمایلاتش ندارد، بلکه سبب این است که او فاقد قوه تأمل درباره ارزیابی تمایلاتش است. این شخص تمایلات مرتبه دومی ندارد تا با آنها تمایلات مرتبه اول را ارزیابی کند. بنابراین در مقابل معتاد ناخرسند که شخص است، معتاد واتنون قرار دارد. او از این حیث که فاقد قوه تأمل درباره تمایلاتش است، تفاوتی با حیوانات ندارد (همان، ص ۱۰-۱۳).

به نظر فرانکفورت، توانایی داشتن تمایلات و خواست‌های مرتبه بالاتر، یکی از چیزهایی است که ما را انسان، بلکه «شخص» و «خود» می‌سازد. بسیاری از حیوانات این قابلیت را دارند که واجد تمایلات مرتبه اول باشند. یک ببر تمایز دارد خود را از سرما حفظ کند و لذا پناهگاهی گرم را می‌جوید؛ اما به نظر می‌رسد هیچ حیوانی جز انسان، قابلیت «خودارزیابی تأملی» (Reflective Self-Evaluation) (همان که در برخاست تمایلات مرتبه دوم بروز و ظهور می‌یابد) را ندارد (همان، ص ۷؛ کین ۲۰۰۵، ص ۹۴). البته تعبیر تأملی در عبارت «خودارزیابی تأملی» نباید موجب این گمان شود که در نظر فرانکفورت، آنچه اصالتاً موجب تمییز شخص از سایر حیوانات می‌شود، قدرت اندیشه و تأمل او است. فرانکفورت به‌صراحت بیان می‌کند که واتنون بودن کسی، مفهوماً مستلزم آن نیست که او فاقد قوه استدلال باشد یا نتواند بر اینکه چگونه خواسته‌هایش را محقق کند، متأملانه نظر کند؛ بلکه ممکن است یک واتنون واجد قوه عقلانی مرتبه بالایی نیز باشد. وجه تمییز یک واتنون عاقل از دیگر کنش‌گران عاقل این است که واتنون، فاقد قوه تأمل درباره میزان مطلوبیت خود تمایلاتش است. او توان طرح این پرسش را ندارد که «من چه چیز را باید اراده کنم؟» (فرانکفورت، ۱۹۷۱، ص ۸). با توجه به این توضیح، مراد از خودارزیابی تأملی این است که شخص درباره تمایلات و اهدافی که دارد تأمل کند و احياناً آنها را تغییر دهد، به جای اینکه صرفاً به صورت غریزی براساس تمایلات خود عمل کند (کین، ۲۰۰۵، ص ۹۴). بنابراین در نظر فرانکفورت آنچه اصالتاً موجب تمییز شخص از سایر موجودات می‌شود، اراده شخص است نه قدرت استدلال:

بنابراین مخلوقات عاقلی که درباره شایستگی تمایلاتشان نسبت به کنش‌های مختلف تأمل می‌کنند، با وجود این

ممکن است یک واتنون باشند. وقتی که می‌گویم ذات شخص بودن از اراده نشئت گرفته است نه [قوة] استدلال، مقصود من این نیست مخلوقی که قدرت استدلال ندارد، می‌تواند یک شخص باشد؛ چراکه صرفاً به خاطر همین قوه استدلال است که شخص می‌تواند منتقدانه از اراده خودش آگاه شود و تمایلات مرتبه دوم خود بسازد. از این رو ساختار اراده شخص این مطلب را پیش‌فرض می‌گیرد که او یک وجود عاقل است (فرانکفورت، ۱۹۷۱، ص ۱۱-۱۲).

فرانکفورت پس از تبیین مفهوم شخص، و نقش تمایلات مرتبه دوم در تحقق آن، نقش تمایلات مرتبه دوم را در تبیین اراده آزاد اشخاص تبیین می‌کند. از نظر فرانکفورت برای اینکه انسان هم آزادی عمل و هم آزادی اراده (اراده آزاد) داشته باشد، باید علاوه بر شخص بودن، قادر باشد تا اعمالش را از طریق تمایلات مرتبه اول، و این تمایلات را از طریق تمایلات مرتبه دوم هدایت کند. اشخاص با اطمینان از همخوانی اراده و تمایلات مرتبه دومشان، آزاد بودن اراده‌شان را تجربه می‌کنند. در چنین شرایطی فردی که فاقد اراده آزاد است فقدان آن را درک خواهد کرد و این هنگامی خواهد بود که شخص تفاوت بین اراده و تمایلات مرتبه دومش را دریابد، یا وقتی که از این نکته آگاه شود که توافق این دو صرفاً از روی بخت و اتفاق بوده است نه محصول عمل خود او. با این توصیف، اراده معتاد ناخرسند آزاد نیست؛ زیرا اراده‌ای که ساخته شده مطابق با تمایل مرتبه دوم او نیست و به همین دلیل ناخرسند است. معتاد واتنون نیز دارای اراده آزاد نیست با این تفاوت که او اصلاً تمایلات مرتبه دوم ندارد تا اراده او با آن تمایلات مطابق باشد و در نتیجه دارای اراده آزاد شود (همان، ص ۱۵).

نظریه فرانکفورت تلاشی است برای فاصله گرفتن از اختیار سطحی (ارادی بودن فعل) و حرکت به سوی تبیین اختیار عمیق (اختیاری بودن اراده). اما به نظر می‌رسد که او برای رسیدن به این مقصود با مشکل مهمی مواجه است. فرانکفورت این امر را محتمل می‌داند که در ساختار اراده شخص و در مرتبه دوم تمایلات، ابهام‌ها، تزاخم‌های حل‌نشده و خودفربیی‌هایی نیز وجود داشته باشد. او همچنین این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن است بین تمایلات مراتب بالاتر از دوم هم تزاخم رخ دهد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که برای داشتن اراده آزاد، ناچار به ایجاد شمار نامحدودی از تأمل‌ورزی‌های درجه بالاتر هستیم (همان، ص ۱۶؛ کین، ۲۰۰۵، ص ۹۵-۹۶).

با توجه به این نکته مشاهده می‌کنیم که شبیه اشکال تسلسل اراده‌ها که مهم‌ترین مشکل اختیار سطحی و سازگارگرایی کلاسیک است، درباره نظریه فرانکفورت نیز مطرح می‌شود، و این امر مانع مهمی در برابر فرانکفورت حساب می‌آید که قصد دارد تقریری از سازگارگرایی ارائه کند که مشکلات قبلی را نداشته باشد. فرانکفورت سعی می‌کند با استفاده از مفهوم «شخص» به این اشکال پاسخ دهد. او بر این باور است که از جنبه نظری، محدودیتی برای طول دنباله تمایلات مرتبه‌های بالاتر وجود ندارد. تنها محدودیت‌ها عبارت‌اند از: عقل سلیم و خستگی فکری نجات‌بخشی که مانع این فکر و سواسی شود که تا وقتی فرد تمایل مرتبه بالاتر نداشته باشد، تمایل مرتبه پایین‌تر را به خود نسبت ندهد؛ زیرا تمایل به بر ساختن چنین سلسله‌هایی از تمایلات، مصداقی از هرزه‌روی انسانی است که موجب می‌شود تا بر سازنده چنین سلسله‌ای، شخص نباشد. با توجه به این نکته، سلسله تمایلات می‌تواند به مرتبه‌ای از

تمایلات منتهی شود که در آن انسان تشخص یافته و یا «مصممانه» (Wholeheartedly) و قاطعانه به آن متعهد می‌شود. وی می‌گوید فاعل‌ها به جای تأمل‌ورزی بی‌پایان، به‌سادگی در یک نقطه با تمایلات مرتبه بالاتر خاصی تشخص یافته - یا قاطعانه به آن متعهد می‌شوند - و تصمیم می‌گیرند که طرح پرسش‌های بیشتر درباره آن تمایلات لزومی ندارد. در این صورت پرسش‌های ناظر بر مدخلیت داشتن تمایلات مرتبه بالاتر رخصت حضور ندارند.

شخصی را در نظر بگیرید که تمایل دارد خواستش درباره تمرکز بر کارش، انگیزه کنش‌اش باشد. اگر از او بپرسیم که آیا می‌خواهد بخواهد که کارش تمرکز کند، او در پاسخ خواهد گفت که این پرسش ناظر به خواست و تمایل مرتبه سوم اصلاً مطرح نمی‌شود. این ادعایی اشتباه است که چون او تمایل مرتبه دوم خود را در نظر نگرفته است، پس او درباره این تمایلات موضعی ندارد. قطعیت تمایل مرتبه دوم او به این معناست که او تصمیم گرفته هیچ پرسشی، در هیچ مرتبه‌ای، نسبت به تمایل مرتبه دومش مطرح نشود. در تشخص‌بخشی این تصمیم و تعهد هیچ فرقی نمی‌کند که بگوییم این تعهد به طور ضمنی، پدیدآورنده سلسله‌ای بی‌پایان از خواست‌هایی از مرتبه بالاتر است که مؤید تمایل موردنظر (تمایل به خواست تمرکز بر کار) است، یا اینکه بگوییم این تعهد به منزله مدخلیت نداشتن تمام پرسش‌هایی که ناظر به تمایل‌هایی از مرتبه‌های بالاترند (فرانکفورت، ۱۹۷۱، ص ۱۶-۱۷؛ کین، ۲۰۰۵، ص ۹۶-۹۷). بنابراین اختیار واقعی در دیدگاه سازگارگرایانه فرانکفورت عبارت است از: «توانایی عمل براساس تمایلات مرتبه بالاتری که مصممانه متعهد به آنها هستیم».

اشکال مهم دیگری که نسبت به دیدگاه فرانکفورت مطرح است به همین تمایلات تشخص‌بخش یا تمایلات مصممانه مربوط می‌شود. این تمایلات مصممانه غالباً در محدوده کنترل ما نیستند، درحالی‌که در نظر فرانکفورت در نهایت همین امور خارج از کنترل، منشأ اصلی تمایلات و اعمال ما به حساب می‌آیند. فرض کنید که تمایلات مرتبه اول ما منطبق بر تمایلات مرتبه دوم ما باشد، و این تمایلات مرتبه دوم هم، تمایلاتی تشخص‌بخش باشند و به همین دلیل با تمایلات مرتبه بالاتر سنجیده نشوند؛ اما در عین حال مهندسان طراحی رفتار، این تمایلات مرتبه دوم را در ما تعبیه کرده باشند و یا این تمایلات بر اثر شست‌وشوی مغزی، هیپنوتیزم و یا تربیت سختگیرانه به تمایلاتی مصممانه تبدیل شده باشند؛ در این صورت آیا ما دارای اختیار عمیق و اراده آزاد هستیم؟

به نظر فرانکفورت مهم نیست که ما چگونه در تعهدات خود مصمم شده‌ایم یا چگونه به اراده‌هایی که می‌خواهیم دست می‌یابیم. آنچه برای اراده آزاد اهمیت دارد این است که ما در تعهداتمان مصمم هستیم و درباره اینکه به چه عمل نماییم و چگونه زندگی کنیم، مردد نیستیم. وقتی در چنین شرایطی هستیم و اراده‌هایی را که خواهان داشتن آن هستیم داریم، در این صورت همانند شخص معتاد مجبور نخواهیم بود، یا همچون فرد دچار اختلال عصبی رفتار و سواس فکری نبوده‌ایم، یا مانند اشخاصی که درباره مشاغل و امر دیگر خود کاملاً متعهد و مصمم نیستند، آشفته نیستیم. پس ما اراده آزاد داریم (فرانکفورت، ۱۹۷۱، ص ۱۹-۲۰؛ کین، ۲۰۰۵، ص ۹۸).

۲. رویکرد سازگار گرای گری واتسون

گری واتسون یکی دیگر از سازگار گرایان جدید است. به نظر او در بسیاری نکات (از جمله اعتقاد به خودارزیابی تأملی برای اراده آزاد) حق با فرانکفورت است؛ اما آن چیزی که برای اراده آزاد و خودارزیابی تأملی اهمیت دارد، نمی‌تواند صرفاً در قالب تمایلات مرتبه بالاتر فهم شود. به نظر واتسون خودارزیابی تأملی مستلزم «عقل عملی» (Practical Reason) است که به نوبه خود منوط به تمایزی اساسی میان تمایلات و ارزش‌هاست.

آنچه ما برایش ارزش قائل هستیم، چیزی است که عقل عملی ما به ما می‌گوید آن چیز بهترین چیز برای انجام دادن است، یا آن اهدافی است که باید دنبال نماییم، یعنی آنچه ما دلایل عقلی خوبی برای انجامش داریم. اغلب اوقات ارزش‌های ما در این معنا در تراحم با تمایلات و دلبستگی‌های ما قرار می‌گیرند. یک کارگر ناراضی ممکن است احساس کند دوست دارد ضربه‌ای به بینی رئیس منفور خود بزند، اما عقل عملی کارگر به او می‌گوید در صورتی که می‌خواهد شغل خود را حفظ کند، این کاری نیست که باید انجام دهد. حفظ شغل، یک ارزش مهم برای کارگر محسوب می‌شود.

در این موارد - و در بسیاری از موارد مشابه دیگر که روزانه آن را تجربه می‌کنیم - ارزش‌های ما در تراحم با تمایلات ما قرار می‌گیرند. در چنین تراحماتی، گاهی تمایلات غلبه می‌کنند و ما برخلاف قضاوت بهتر خود عمل می‌کنیم. در چنین مواردی می‌گوییم عمل از ضعف اراده فرد ناشی می‌شود و فرد دارای اراده آزاد نیست. از نظر واتسون شخص زمانی دارای خودکنترلی است که بتواند تمایلات خود را با عقل و قضاوت‌های بهتر خود منطبق سازد. زمانی که نظام تمایلات اشخاص مطابق با نظام ارزش‌ها و عقل عملی آنها باشد، اشخاص دارای اراده آزاد هستند؛ اما زمانی که این دو نظام هماهنگی نداشته باشند، یعنی تمایلات اشخاص، آنها را به عمل برخلاف قضاوت بهترشان وادار کند و اعمال آنها ناشی از ضعف اراده باشد، افراد دارای اراده آزاد نیستند. شخص مبتلا به جنون دزدی نمی‌تواند تمایل خود به سرقت را کنترل کند، درست همان‌طور که معتاد ناراضی نمی‌تواند مانع تمایل خود به مواد شود. فرانکفورت در اینجا می‌گفت که تمایلات مرتبه اول منطبق بر تمایلات مرتبه دوم شخص نیستند؛ اما به‌زعم واتسون نکته عمیق‌تری که باید بگوییم این است که تمایلات و عقل عملی (نظام‌های انگیزشی اشخاص در نظام‌های ارزشی آنها) فاقد هماهنگی هستند؛ به همین دلیل این افراد اراده آزاد ندارند (واتسون، ۱۹۷۵، ص ۲۰۵-۲۲۰).

تیبینی که فرانکفورت و واتسون از اختیار ارائه کردند یک تبیین سازگار گرایانه است؛ زیرا در این تبیین پذیرفتن تعین علی مستلزم این نیست که همگی ما مانند مبتلابان به جنون دزدی و معتادان ناراضی باشیم، به‌گونه‌ای که عقل و تمایلاتمان همواره فاقد هماهنگی باشند.

۳. رویکرد سازگار گرای صدر المتألهین

مدل سازگار گرایانه صدر المتألهین درباره اختیار و اراده انسان، فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی است؛ از این‌رو مدل سازگار گرایانه صدر المتألهین در دو بخش فاعلیت بالتجلی نفس و اراده‌های سلسله‌مراتبی ارائه می‌شود.

۳-۱. فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده

از دیدگاه صدرالمতألهین اختیار عبارت است از اینکه فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده باشد، چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲؛ ج ۲، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴). این تعریف از اختیار علاوه بر اینکه شامل افعال جوارحی انسان می‌شود، افعال جواتحی او (نظیر اراده) و نیز فاعل‌های مختار غیر انسان (نظیر مجردات تام) را نیز دربر می‌گیرد. در این نگرش همان‌طور که واجب‌تعالی نسبت به افعال خود فاعل بالتجلی است، نفس انسان نیز نسبت به اراده و سایر افعال جواتحی فاعل بالتجلی است؛ از این‌رو نفس انسان اراده، افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات داراست و در مقام ذات مرید و مختار است. محیتی که در مقام ذات انسان است همان اراده ذاتی و اختیار است که حیثیت تعلیلی تصمیم و اراده زائد بر ذات انسان است. قصد و اراده زائد بر ذات، فعل نفس و امری حادث است؛ از این‌رو درباره آن می‌توان این پرسش را مطرح کرد که «علت، قصد را از روی اختیار ایجاد می‌کند یا از روی جبر؟» اما اختیار همان حب ذاتی نفس است و به دلیل همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن پرسیده شود و در نتیجه این پرسش به تسلسل بینجامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۱-۳۴۲).

به عبارت دیگر در نگرش صدرالمتألهین علت ایجاب‌کننده اراده بیرون از ذات انسان قرار ندارد، بلکه این خویشتن شخص یا همان ذات و سرشت اوست که منشأ نهایی اراده است و اراده زائد بر ذات شخص از صمیم ذات او متجلی می‌شود. با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان اختیار را در فلسفه صدرالمتألهین به این صورت تبیین کرد: «اختیار آن است که فاعل، به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده ذاتی باشد و به نحوی، از صمیم ذات او نشئت بگیرد» (برای مطالعه بیشتر، رک: حسین زاده، ۱۳۹۳).

۳-۲. اراده‌های سلسله‌مراتبی

نظریه‌هایی مانند نظریه فرانکفورت، نظریه‌های سلسله‌مراتبی نامیده می‌شوند؛ چرا که به انگیزه‌ها و تمایلات مرتبه بالاتر (انگیزه‌ها و تمایلاتی درباره انگیزه‌ها و تمایلات دیگر) اشاره دارند (کین، ۲۰۰۵، ص ۹۵). صدرالمتألهین در مباحثی که درباره اراده دارد، به این تمایلات و اراده‌های سلسله‌مراتبی توجه داشته و به نقش کنترلی آنها اشاره کرده است.

از نظر صدرالمتألهین قوای تحریکی ما مبدأ حرکت و افعال ما هستند. این قوای تحریکی (از جمله اراده) به مبادی ادراکی او متصل هستند و از همین مبادی ادراکی نشئت می‌گیرند. در مبادی عالی و جواهر مفارق (مانند واجب‌تعالی) مبدأ فعل و مبدأ ادراک امری واحد هستند و معلومات او از این جهت که معلومات او هستند، مقدورات او نیز هستند؛ اما در نفوس حیوانی زمینی (از جمله انسان) مبدأ فعل غیر از مبدأ ادراک است؛ اما با وجود این، مبدأ فعل و مبدأ ادراک با یکدیگر بیگانه نیستند، بلکه مبدأ فعل، همجنس مبدأ ادراک است. قوه فعلی که مقارن با نطق است از جنس ادراک نطقی است و با مبدأ فعلی که مقارن با تخیل است متفاوت است. بنابراین به دنبال اعتقاد عقلی، اراده عقلی محقق می‌شود، و با اراده عقلی نیز قدرت عقلی به تمامیت می‌رسد و نسبت به تحقق فعلی خاص

متعین می‌شود. در نهایت افعالی که متناسب با این قدرت عقلی هستند محقق می‌شوند؛ مانند کارهای خیر و عبادات عقلی و وضع [قوانین] شریعت و تدبیر مملکت و سیاست‌های دینی. در مقابل این اراده عقلی، اراده تخیلی قرار دارد که از جنس تخیل است و مانند شهوت و غضب تابع اعتقاد وهمی است. افعالی که بر این اراده تخیلی مترتب می‌شوند با آن تناسب دارند مانند برآورده کردن شهوت شکم و شهوت جنسی و نیز غالب شدن بر دیگری و انتقام گرفتن از او. باید توجه داشت که صرف اراده‌ای که به تحقق فعلی میل دارد، برای برانگیخته شدن قدرت و انجام آن فعل کافی نیست، بلکه این اراده باید به اندازه‌ای شدید باشد که به مرتبه جزم و اجماع نفسانی برسد. هنگامی که این اراده به تمامیت برسد، فعل ضرورتاً و بدون هیچ تخلفی محقق می‌شود.

از نظر صدرالمتألهین تفاوت مهمی که بین رفتار حیوان و کنش انسان وجود دارد این است که در حیوان - از این جهت که حیوان است - شوق، رئیس قوای فعلی و تحریکی است؛ چه اینکه وهم رئیس قوای ادراکی است؛ به همین دلیل در حیوان، شوق شدید بدون هیچ مانعی به رفتار تبدیل می‌شود، اما در انسان چنین نیست. ممکن است انسان نسبت به یک فعل شهوانی تمایل تخیلی داشته باشد، اما در مرتبه بالاتر ادراک و به دنبال آن اراده عقلی این تمایل تخیلی را کنترل کند و مانع انجام این فعل شهوانی شود. این امر از این جهت از ویژگی‌های مهم انسان در مقابل حیوان محسوب می‌شود که در انسان (برخلاف حیوان) رئیس قوای تحریکی عقل عملی است. در سلسله قوای تحریکی بعد از عقل عملی، اراده (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۱-۳۴۲)، و بعد از آن نیز شوق قرار دارد؛ شوق به شهوت و غضب منشعب می‌شود و بعد از آن نیز قدرت قرار دارد که به انجام فعل و تحریک عضلات مبادرت می‌ورزد. در فرایند تحقق کنش انسانی، گاه وجود اراده‌ای عقلی در مرتبه بالاتر، مانع از این می‌شود تا اراده تخیلی در مراتب پایین‌تر به فعل تبدیل شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۰-۷۴۲). مثالی که صدرالمتألهین برای این مطلب بیان می‌کند به این صورت است: هنگامی که شیء لذیذی را تصور می‌کنیم و میل قوی نسبت به آن را در درون خود می‌یابیم، گاه هیچ انگیزه‌ای نسبت به خودداری از انجام فعل برای ما حاصل نمی‌شود و ما به سرعت نسبت به انجام فعل مبادرت می‌ورزیم؛ اما گاه درباره [وجوه مختلف] فعل تأمل می‌کنیم و به این نکته پی می‌بریم که مصلحت در ترک فعل است. در این هنگام میلی را در درون خود می‌یابیم که مخالف میل اول است و ما را در جهت خلاف میل اول برمی‌انگیزاند. گاه این میل دوم بر ما غالب می‌شود و با وجود اینکه میل اول - بدون هیچ تبدیلی - به حال خود باقی است، ما از انجام فعل خودداری می‌کنیم، مانند شخصی که مکلف به پرهیز از چیزی است و در عین حال نسبت به آن اشتهازی زیادی نیز دارد، و مانند شخص زاهدی که در لذت‌های حرام، مغلوب شهوت است. گاهی نیز میل اول غالب می‌شود و با وجود علم به مصلحت، فعلی که برخلاف نتیجه تأمل است بر همان میل اول مترتب می‌شود، مانند شخصی که حرص زیادی نسبت به غذا خوردن دارد و چیزی را می‌خورد که می‌داند برای او مضر است. تخالف دو میل در باب قوای محرک مانند تخالف حکم عقلی و حکم وهمی و تخیلی در باب قوای مدر که است (همان، ص ۷۴۳-۷۴۴).

۴. مقایسه دیدگاه فرانکفورت و واتسون با دیدگاه صدرالمتألهین

با دقت در سه رویکرد سازگارگرایانه‌ای که ذکر شد، می‌توان به این نکته پی برد که میان دیدگاه صدرالمتألهین، هری فرانکفورت و گری واتسون درباره تفاوت اراده انسان و حیوان، تمایلات متعدد انسانی و رابطه آنها با یکدیگر، شباهت‌های زیادی به چشم می‌خورد:

اولین شباهت این است که در نظر این سه فیلسوف، وجود تمایلات و اراده‌های مرتبه بالاتر، از ویژگی‌های اساسی انسان به‌شمار می‌آید؛

دوم اینکه در نظر همه آنها این تمایلات نقش کنترل‌کننده دارند و به انسان این توانایی را عطا می‌کنند تا به وسیله آنها مانع تحقق تمایلات مرتبه پایین‌تر و تبدیل آنها به عمل شود؛

شباهت سوم این است که این تمایلات در نهایت به یک خویشتن عمیق - که می‌توان از آن به سرشت شخص تعبیر کرد - منتهی می‌شوند؛

چهارم اینکه همه آنها اختیار را مستلزم قدرت بر انجام کاری جز این (گزینه‌های پیش‌رو یا امکان‌های بدیل) نمی‌دانند و تقریری از اختیار ارائه می‌کنند که در آن اصل امکان‌های بدیل هیچ جایگاهی ندارد؛

شباهت پنجم دیدگاه واتسون و صدرالمتألهین تأکید بر عقل عملی و نقش آن در کنترل سلسله تمایلات است. همان‌طور که دیدیم واتسون این خلأ را در دیدگاه فرانکفورت تشخیص داده بود که صرف وجود تمایل مرتبه بالاتر برای تبیین اراده آزاد و تمایز اساسی میان شخص انسانی و حیوان کافی نیست؛ به همین دلیل واتسون تمایلات منطبق با احکام ارزشی عقل عملی را به‌عنوان ملاک اراده آزاد مطرح می‌کند. این ارتباط میان تمایلات و احکام ارزشی عقل عملی و ریاست آن در کنترل تمایلات به خوبی در دیدگاه صدرالمتألهین به چشم می‌خورد و بر آن تأکید شده است.

دیدگاه فرانکفورت و واتسون از این جهت نیز به دیدگاه صدرالمتألهین شباهت دارند که هریک از آنها برای برطرف کردن مشکل تسلسل، تمایلات، قصد و اراده‌های زاید بر ذات را به اموری منتهی می‌کنند که دیگر مورد پرسش قرار نمی‌گیرد و از این جهت همه آنها به یک کنترل‌کننده اصلی که به تعبیر سوزان ولف همان «خویشتن عمیق» (Deep Self) [و خودِ واقعی] انسان است منتهی می‌شوند. البته باید به این نکته توجه داشت که خویشتن عمیق عنوانی است که وجه مشترک این سه نظریه را بیان می‌کند، اما همان‌طور که ولف می‌گوید این فیلسوفان در تبیین این خویشتن عمیق، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند:

تفاوت مهم دیدگاه خویشتن عمیق انسان در نظرگاه فرانکفورت و واتسون با ذاتی بودن اختیار و فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی در اندیشه صدرالمتألهین این است که خویشتن عمیق انسان در نظریه فرانکفورت و واتسون به معنای واقعی کلمه امری ذاتی و غیرقابل پرسش نیست، بلکه صرفاً در حکم امر ذاتی است؛ به این معنا که پرسش از آن - به خاطر مصمم بودن یا مطابق بودن با حکم عقل عملی - لزومی ندارد؛ وگرنه همان‌طور که فرانکفورت به صراحت اعتراف می‌کند، با دقت و کنکاش عقلی می‌توان در مرتبه بالاتر به دنبال

اراده‌ای دیگر بود. سیر مطلب این است که هریک از تمایلات مرتبه‌ای فرانکفورت نسبت به تمایل مرتبه پایین‌تر و در نهایت کنش انسانی، نقش کنترل‌کننده را دارند؛ به همین دلیل این تمایلات صرفاً بر اثر تحلیل ذهن پدید نیامده‌اند، بلکه یک وجود حقیقی و متمایز از سایر تمایلات دارند. این امر موجب می‌شود تا تسلسل در تمایلات و اراده‌های حقیقی (با صرف نظر از دنبال کردن یا دنبال نکردن ذهن) همچنان ادامه داشته باشد. آنچه موجب می‌شود ما به دنبال یک کنترل‌کننده بالاتر باشیم، تردید و مصمم نبودن در انجام کار نیست تا ما در مواقعی که مصمم هستیم یا تمایلات ما مطابق با احکام ارزشی ماست دیگر به دنبال این کنترل‌کننده بالاتر نباشیم.

فرانکفورت و واتسون گمان کرده‌اند که این تمایلات چون موجب خرسندی ما هستند و یا عقل عملی ما تردیدی درباره آنها ندارد می‌توانند توقف‌گاهی برای سیر سلسله‌وار پرسش از علت تعیین‌بخش باشند، درحالی که این تمایلات به معنای حقیقی یک امر ذاتی نیستند و چون امری ممکن، حادث و تغییرپذیرند تحت کنترل عامل تعیین‌بخش دیگری قرار دارند. همان‌طور که بیان شد، فرانکفورت خود به این امر معترف است که ممکن است این تمایلات مصممانه، بر اثر دخالت یک عامل غیراختیاری در انسان به وجود آمده باشند. همین امر موجب می‌شود تا اشکال تسلسل اراده‌ها (که تقریر آن در فلسفه غرب «استدلال پیامده» نامیده می‌شود) دوباره مطرح شود و دیدگاه خویشتن عمیق فرانکفورت و واتسون، پاسخ قانع‌کننده‌ای در برابر آنها نداشته باشد. اما در خویشتن عمیق (یا همان ذاتی بودن اختیار و فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی) که صدرالمتهلین مطرح می‌کند، این مشکل به وجود نمی‌آید؛ زیرا همان‌طور که بیان شد در نظر صدرا اختیار همان حب ذاتی نفس است و به دلیل همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از آن سؤال شود و در نتیجه این سؤال به تسلسل بینجامد. بنابراین پاسخ مدل صدرالمتهلین به اشکال تسلسل اراده‌ها در عین حال که از مزیت‌های دیدگاه فرانکفورت و واتسون برخوردار است، مشکل فوق را ندارد؛ به همین دلیل امروزه نیز دیدگاه صدرا یکی از کارآمدترین تقریرهای سازگارگرایی به‌شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

رویکرد فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی که صدرالمتهلین برای تبیین سازگارگرایانه اختیار ارائه کرده با مدل‌های هری فرانکفورت و گری واتسون (که نوع دیگری از مدل‌های سلسله‌مراتبی هستند) شباهت‌های متعددی دارد. این شباهت‌ها عبارت‌اند از:

۱. در نظر هر سه فیلسوف، وجود تمایلات و اراده‌های مرتبه بالاتر از ویژگی‌های اساسی انسان محسوب می‌شوند؛
۲. در نظر همه آنها این تمایلات نقش کنترل‌کنندگی دارند و به انسان این توانایی را عطا می‌کنند تا به وسیله آنها تمایلات مرتبه پایین‌تر و افعال جوارحی را کنترل کند؛
۳. این تمایلات در نهایت به یک خویشتن عمیق (که می‌توان از آن به سرشت شخص تعبیر کرد) منتهی می‌شوند؛
۴. همه آنها اختیار را مستلزم قدرت بر انجام کاری جز این (گزینه‌های پیش‌رو یا امکان‌های بدیل) نمی‌دانند و تقریری از اختیار ارائه می‌کنند که در آن اصل امکان‌های بدیل هیچ جایگاهی ندارد.

تفاوت مهم دیدگاه خویشتن عمیق انسان در مدل‌های فرانکفورت و واتسون با ذاتی بودن اختیار و فعالیت بالتجلی نفس برای اراده‌های سلسله‌مراتبی در مدل صدرالمتألهین این است که خویشتن عمیق انسان در نظریه فرانکفورت و واتسون به معنای واقعی کلمه امری ذاتی و غیرقابل پرسش نیست و به همین دلیل اشکال تسلسل اراده‌ها و استدلال ناسازگارگرایانه پیامد بر آن حاکم می‌شود؛ اما در رویکرد صدرالمتألهین خویشتن عمیق انسان امری ذاتی است و اشکال تسلسل اراده‌ها و استدلال پیامد درباره آن مطرح نمی‌شود.

از آنچه درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های این سه رویکرد سازگارگرایانه بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که رویکرد صدرالمتألهین در عین حال که از مزیت‌های دیدگاه فرانکفورت و واتسون در تبیین اختیاری بودن اراده و کنترل تمایلات برخوردار است، اشکال آنها را ندارد و برای سازگارگرایی مدل مناسب‌تری به‌شمار می‌آید.



منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الإلهيات)*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۳، «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین»، *حکمت معاصر*، ش ۱۱، ص ۴۳-۶۳.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چ دوم، قم، بیدار
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

Frankfurt, Harry. G., 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, p. 5-20.

Kane, Robert, 2005, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press.

Watson, Gary, 1975, "Free Agency", *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 8, p. 205-220.