نقد دوگانهٔ "ضرورت یا صدفه" و تبیین ارادهٔ آزاد؛ با بهره‌مندی از دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ نحوهٔ درک علّیت
محمد جواد سه‌دهی
علمی - پژوهشی
فصلنامهٔ تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه
سال بیست و یکم، شمارهٔ ۸۵ «ویژهٔ پژوهش‌های حدیثی»، زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۴۵-۱۶۳

# نقد دوگانهٔ "ضرورت یا صدفه" و تبیین ارادهٔ آزاد؛ با بهره مندی از دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ نحوهٔ درک علّیت

محمد جواد سه‌دهی[۱]
حسن ابراهیمی[۲]

**چکیده:** جبر و اختیار از موضوعاتی است که اندیشمندان علوم مختلف هرکدام به جهتی به آن پرداخته اند؛ اما فیلسوفان به دلیل «نسبت ضرورت علّی و معلولی با اختیار انسان» به این مسئله روی آورده اند. در ابتدای أمر این مطلب متعارض به نظر می‌آید که وجوب علّی حکایت ازقطعیت، یک طرفگی و تخلف ناپذیری سراسر هستی دارد، امّا اختیار حکایت از دو طرفگی، امکان بدیل و قابلیت فعل و ترک دارد. فیلسوفان بر اساس دیدگاهی که نسبت به این موضوع دارند به دو دسته سازگارگرا و ناسازگارگرا تقسیم می‌شوند. در نظر سازگارگرایان، تعارض میان ضرورت و اختیار صرفا ظاهری است و آن دو را قابل جمع در یک نقطه می‌دانند، اما در نظر ناسازگارگرایان این دو أمر غیر قابل جمع است و جمع این دو را به نحوی تهی سازی اختیار و ارادهٔ آزاد از معنای حقیقی خود می‌دانند. در این میان ناسازگارگرایانی که به ارادهٔ آزاد باور دارند به اختیارگرایان شهرت یافته اند. و مهمترین نقد و معضل درباره دیدگاه آنان این است که ارادهٔ نامتعین یا به تعبیری اراده‌ای که تحت سیطره ضرورت علّی نباشد، همان صدفه و گزاف است. بر اساس این نقد، دوگانه‌ای میان ضرورت و صدفه برقرار است

* دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳؛ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶.
۱. دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
mjsedehi@ut.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ ebrahim@ut.ac.ir

که اگر یکی نباشد حتما دیگری واقع شده است؛ یعنی نبود ضرورت همان وقوع صدفه است که نمی‌تواند اراده و مسئولیت پذیری را تأمین کند. در پاسخ به این نقد برخی اختیارگرایان نظریه علیّت فاعلی را بیان کرده اند. در این پژوهش ضمن تبیین وپدیدارشناسی علیّت فاعلی، با بهره مندی از دیدگاه علامه طباطبایی و شاگردانشان درباره نحوهٔ درک قانون کلی علّیت، به این موضوع پرداخته ایم که شهود و علم حضوری انسان در لحظه آغازین فعل که حقیقتاً به او منتسب است و امکان بدیل و دوطرفگی دارد (اراده آزاد)، نه تنها ردّی بر اصل علیت نیست؛ بلکه مبنایی شهودی برای درک مفهوم کلی علیت به حساب می‌آید. بعلاوه اصل علیت بدون تلازم با اصل وجوب سابق علّی و معلولی واقع می‌شود. از همین جهت مسئولیت اخلاقی در پی افعال مختارانه انسان مطرح می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** ضرورت علّی و معلولی، ارادهٔ آزاد، اختیار، صدفه، علیّت فاعلی، سازگارگرایی.

## مقدمه

مسألۀ جبر و اختیار، از مسائل کهن و باسابقه‌ای است که اندیشمندان و عالمان علوم مختلف، از فیلسوفان گرفته تا روانشناسان و حقوقدانان و متکلمان و عالمان علم اخلاق، هر یک از جهتی خاصّ خود و به نحو جدی با این مساله مواجه هستند. اما آن چه بیش از هرچیز دیگر فیلسوفان را به پرداختن به این بحث وا می‌دارد بحث از ضرورت هستی و وجوب علّی و ارتباط آن با اختیار و اراده انسان است. ما نیز در این تحقیق از جنبه فلسفی به مسأله جبر و اختیار می‌پردازیم، یعنی رابطۀ این مسأله را با مسألۀ «ضرورت و وجوب نظام هستی» بیان می‌کنیم. (مطهری، ۱۳۷۶، ج۶: ۶۰۸)

در نظر قائلان به ضرورت میان علّت و معلول، تمامي پدیده هایی که در عالم هست و روی می‌دهد، ضرورت سابق دارد؛ یعني همان ضرورتي که مفاد «الشيء ما لم یجب لم یوجد» محسوب می‌شود. طبق این قاعده هر معلول مبتني بر بودنِ علت تامّه اش، ضرورتاً موجود و مبتني بر عدم علت تامّه اش، ضرورتا معدوم است. ملاصدرا در یک تعبیر کوتاه و روشن وجوب سابق را این گونه بیان می‌کند: «هر ممکنی تا زمانی که تعیّن و وجودش از جهت علّت واجب و ضروری نشده باشد، نه تعیّن می‌یابد نه موجود می‌شود».[۱] (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱: ۲۲۳). به تعبیر استاد جوادی آملی: «وجوبی که در قاعده «الشی ء ما لم یجب لم یوجد» مطرح است، همان وجوب سابقی است که در اعتبارات طولیِ ماهیت بعد از تقرر ماهیت، امکان و احتیاج، قرار گرفته است» (جوادی آملی، ج ۳: ۲۳۴). بر اساس قاعدۀ ضرورتِ سابق از وقوع فعل، محال است مخالف آنچه از پیش مقرر شده است که واقع شود، واقع گردد. به قول مارک بالاگوئردر کتاب اراده آزاد؛ «اگر دیدگاه تعین گرایی (حاکمیت فراگیر ضرورت علّی) درست باشد، باید گفت ۱۳ میلیارد سال پیش، در همان لحظه‌ای که مهبانگ اتفاق افتاد، تمام تاریخ جهان تعیین شد.» (مارک بالاگوئر، ۱۴۰۱، ۱۸). با توجه به شمول این قاعده بر افعال اختیاری، این یك طرفگي و حتمیت و از پیش

۱. أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني لا يتقرر و لا يوجد ما لم يجب تقرره و وجوده بعلته.

تعیین شدگیِ ناشي از ضرورت علّي در افعال اختیاری نیز جاري خواهد بود. این حداقل در نگاه ابتدایی، با شهود و وجداني که دوطرفگی (امکان فعل و ترک) را جوهره اختیار می‌داند در تعارض به نظر می‌آید.

نهایتا به نسبت نیاز داریم میان اختیاری که دو طرفگي بخش ذاتي و معنابخش آن است، با قاعدة ضرورت علّي. این قاعده از طرفی شامل همه ممکنات از جمله أفعال اختیاری انسان مي‌شود و از طرفی درون خود یک طرفگی و تخلف ناپذیری را دارد. این نسبت فیلسوفان را به دو دسته کلی سازگارگرا و ناسازگارگرا تقسیم می‌کند. البته ناسازگارگرایان خود به دو دسته جبرگرایان سخت و اختیار گرایان تقسیم می‌شوند.

## رویکردهای مختلف

برای روشن تر شدن این تقسیم بندی و رویکردهای مختلفی که در قبال نسبت میان ضرورت و اختیار وجود دارد، به دو گزاره زیر و بررسی این دو گزاره توجه کنید:

۱. اختیار در معنای خود به صورت جدایی ناپذیر، دو طرفگی یا همان امکان انجام یا ترک فعل به صورت تؤامان را دارا است.

۲. ضرورت علّی و معلولی که لازمة آن یک طرفگی، تخلف ناپذیری و حتمیّت است به عنوان قاعده فراگیر در همه افعال و پدیده‌ها (از جمله امور اختیاری) جاری است.

در بررسی نسبت این دو گزاره با یکدیگر و نتیجه گیری از آن‌ها، سه روش عمده و رویکرد کلی می‌توان داشت:

**رویکرد اول:** با تشکیک در صحت کامل یکی از دو گزاره (مثلا انکار رابطه ذاتی و جدایی ناپذیر «اختیار» با «امکان انجام یا ترک فعل به طور تؤامان») تناقض آشکار این دو گزاره را رفع کنیم و با وجود اعتقاد به اختیار، به ضرورت علّی نیز قائل باشیم. در واقع نتیجه مواجهه با دو گزاره اینگونه خواهد بود: تناقض اختیار و ضرورت علّی ظاهری است و با فهم صحیح از معنا و لوازم اختیار و ضروت علّی می‌توان به هر دوی آن‌ها به صورت

تؤامان[1] باور داشت. چنین رویکردی را به طور کلی سازگارگرایی می‌گویند. این عنوان کلی شیوه‌های مختلف برای روشهای جمع بین ضرورت علّی و اختیار است. عمدهٔ فلاسفه اسلامی در این دسته قرار می‌گیرند.

**رویکرد دوم:** هر دو گزاره به همین صورت مطرح می‌شود که بیان شد. بنابراین پذیرش همزمان ۱ و ۲ تناقض آمیز و ناممکن است. و اگر ضرورت با توجه به لوازم و شمولش مطرح باشد، جایی برای اختیار (به طور خاصّ ارادهٔ آزاد) باقی نمی‌ماند.

در رویکرد دوم، ضرورت علّی و حداقل فراگیری آن بر امور اختیاری، زیر سؤال می‌رود، و اختیار یعنی اراده آزاد بدون قاعده وجوب علّی مطرح می‌شود. چنین رویکردی ضرورت و اختیار را غیر قابل جمع می‌داند، پس ناسازگارگرا نامیده می‌شود. اما میان ضرورت و اختیار (حد اقل در حیطه إعمال اختیار) جانب اختیار را می‌گیرند، پس اختیار گرا نامیده می‌شود. پس این رویکرد را می‌توان «ناسازگارگرایی اختیار گرایانه» نامید. به طور کلی متکلمان و برخی از مهمترین اصولیون شیعه از جمله مرحوم نائینی، مرحوم خویی و شهید صدر در این دسته قرار می‌گیرند (اسماعیلی محمد علی، ۱۳۹۹، ۳۴۳). در این جا نیز توضیحات متفاوتی برای اختیار و اراده آزاد بیان می‌شود که تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند؛ اما به طور کلی اگر ضرورت انکار (حداقل در حیطه مربوط به امور اختیار) و جانب اختیار گرفته شود، درون این رویکرد محسوب می‌گردد.

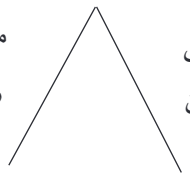
**رویکرد سوم:** در این رویکرد نیز همچون رویکرد دوم، گزاره ۱ و ۲ غیر قابل جمع هستند. بنابراین ناسازگرا به حساب می‌آیند؛ اما برخلاف رویکرد دوم به طور کامل جانب ضرورت علّی و تعیّن گرایی را می‌گیرند و اختیار و اراده آزاد را توهم و غیر واقعی می‌دانند. برای جدا سازی این رویکرد از دو رویکرد گذشته، آن را «تعیّن گرایی افراطی» یا «جبرگرایی سخت» می‌نامیم. گاهی از این دسته با عنوان «شکاکیت گرایی» نیز یاد می‌شود، زیرا نسبت به واقعی بودن اراده‌ای نامتعین در مقام شک و انکار هستند و به بیانی اراده آزاد را به طور یکسان در تناقض با تعین گرایی علّی و عدم تعیّن گرایی علّی می‌دانند. (پینک، توماس، ۱۳۹۳، ۲۰)

---

۱. یعنی در یک مصداق واحد، هم اختیار داشته باشیم، هم ضرورت علّی جاری باشد.

## ناسازگارگرایی اختیارگرایانه

در این مقاله قصد تحلیل و تبیین رویکرد دوم یعنی ناسازگارگرایی از نوع اختیارگرایی اش را داریم، لذا باید در این رویکرد، دو مسئله اساسی را باید تبیین کرد. ابتدا باید نشان دهیم ضرورت علّی و دترمینیسم هستی با اختیار و ارادهٔ آزاد انسان سازگار نیست و قابلیت جمع در یک نقطه را ندارد؛ یعنی سازگارانگاری‌های رایج هرکدام به نحوی اختیار را از معنای حقیقی خود خارج کرده است. در مرحله بعد باید نشان دهیم که اراده و اختیاری ضرورت نیافته (اراده نامتعین) واقعیت دارد و محقق می‌شود. رابرت کین فیلسوف معاصر آمریکایی که دیدگاه‌های او در این موضوع مورد توجه اندیشمندان است، از تمثیل بالا و پایین رفتن از کوه برای بیان این مطلب استفاده می‌کند. او از کوهی با عنوان «کوه ناسازگارباوری و معمای اختیار» یاد می‌کند. رسیدن به قله یعنی نشان دادن اینکه اراده آزاد، ناسازگار با دترمینیسم (ضرورت علّی) است و آن را مسئله صعود می‌نامد. پایین آمدن از کوه یعنی نشان دادن اینکه چگونه می‌توان به اراده آزادی که مستلزم عدم تعین (عدم ضرورت سابق علّی) معنا بخشید و آن را تصدیق کرد.




کوه ناسازگارباوری و معمای اختیارباوری

رسیدن به قله این کوه وظیفه دشواری برای اختیار باوران است؛ اما بسیاری از منتقدان اختیارباوری معتقدند که مسئله فرود از آن هم دشوارتر است. (کین، رابرت،۱۳۹۴، ۶۸)

## مسئله صعود یا همان ناسازگارگرایی

در مسئله صعود و دیدگاه ناسازگار گرایی می‌گوییم که ضروت علّی با اختیار و مسؤلیت پذیری ناسازگار وغیر قابل جمع است.

نخستین تبیین از ناسازگاری اختیار و ضرورت به تعارض معنایی و ذاتی میان اختیار

و ضروت بر می‌گردد.[۱] اختیار در جوهرهٔ خود دو طرفگی و قابلیت فعل و ترک و مسؤلیت پذیری نسبت به افعال، قابلیت مدح و ذم و اموری از این دست را دارا است. اما ضرروت علت و معلول به عنوان لازمه غیر قابل انفکاک خود، یک طرفگی و عدم قابلیت فعل و ترک برای علت را دارا است. مجموعه این بیان چیزی جز عدم سازگاری ضروت واختیار نیست.

**مسئله فرود و دوگانه ضرورت و صدفه**

مهمترین موضوع در مسئلهٔ فرود، مواجهه با دوگانهٔ ضرورت و صدفه است. در صورت قبول صدفه باز هم به خواسته خود که وجود اراده آزاد و مسئولیت پذیری مبتنی بر آن است، نرسیده ایم.

آیا حصر عقلی میان وجود ضرورت و صدفه برقرار است؟ وقتی می‌گوییم «تصادف یا ضرورت»، این «یا» حقیقی است؟ اگر چنین باشد امتناع و اجتماع طرفین با یکدیگر محال است (خوانساری، محمد، ۱۳۷۳، ۱۱۵و ۱۱۶). یکی از مهمترین نقدها بر اختیارگرایان همین است که اگر ضرورت را حتی در حیطه‌ای انکار کنید در همان حیطه در دام صدفه و اتفاق افتاده اید، نه اینکه با بیان ناسازگاری ضرورت و اراده آزاد، از اراده انسان دفاع کرده اید. این نکته را فیلسوفان مسلمان معاصر با صراحت بیشتری طرح کرده اند: «این نظریه را برهان و وجدان تأیید می‌کند و مبتنی بر اصل ضرورت علّی و معلولی است. اگر آن را نپذیریم، باید ضرورت علّی را از افعال انسان جدا کنیم، آنگاه صدفه و انکار علیت پیش می‌آید. وگرنه علیت را می‌پذیریم و ضرورت علّی و معلولی را انکار می‌کنیم. بنا بر انکار علیت و قول به صدفه رابطهٔ ما با فعل قطع می‌شود، آزادی از ما گرفته می‌شود، زمام فعل به دست تصادف کور و کر و بی‌حساب می‌افتد. انکار ضرورت علّی و معلولی و تسلیم صدفه شدن باز همان نتیجه را می‌دهد». (مرتضی مطهری، ۱۳۷۶،ج۶: ۶۲۵ با تلخیص).

استاد مطهری این راه را راه بیهوده می‌نامد که به صورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی

۱. تبیین‌ها واستدلال‌های دیگری نیز برای ناسازگارگرایی وجود دارد؛ اما به دلیل محدودیت‌های مقاله و تمرکز بر مسئله فرود به ذکر خلاصه‌ای از این یک تبیین در اینجا بسنده کردیم.

و اختیار را از انسان سلب می‌کند. (طباطبایی و مطهری، ج۳: ۱۵۴)

صدفه را امروز غالبا برهان شانس[1] می‌گویند. استدلال کلی برهان شانس را به صورت قیاس شکل اول زیر می‌توان بیان کرد:

الف: انتخاب غیر متعین (بدون ضرورت سابق) برابر با روی دادن مبتنی بر صدفه است.

ب: روی دادن مبتنی بر صدفه، آزادانه و همراه کنترل نیست.

نتیجه: انتخاب غیر متعین، آزادانه و همراه کنترل نیست.

مقدمه اول به تبیین بیشتری نیاز دارد؛ چرا انتخاب غیر متعین و ضرورت نیافته برابر با روی دادن مبتنی بر صدفه است؟

شایع ترین تقریر فیلسوفان مسلمان بر اساس ارتباط میان ضرورت علّی و اصل علیّت است. یعنی انتخاب بدون تعیّن برابر با حدوث بدون علّت است. هیوم می‌گوید: «بر اساس تعاریف من، ضرورت یکی از اجزای ذاتی علیت و به تبع آن آزادی است. با ازبین رفتن ضرورت، علیت هم از بین می‌رود و این در واقع، همان شانس است». (زارع، روزبه و...، ۱۴۰۱، ۸۹)

استاد مطهری می‌نویسد: «اگر علت، ضرورت دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود، زیرا معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود شیء به تنهایی کافی برای موجودیت آن شیء نیست و الاّ می‌بایست هر حادثهٔ ممکنی بدون علّت و موجبی به وجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی است.» (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، ج۶: ۵۴۳)

نیز گفته اند: «اصل علیت خودبخود مستلزم قانون ضرورت علّی و معلولی هم هست. انکار دومی مستلزم انکار اوّلی است. پس یا باید هر دو را پذیرفت و یا هیچ یك را نپذیرفت. نمی‌توان یکی را بدون دیگری پذیرفت». (عبودیت، ۱۳۹۷، ۱۸۸)

در این بیانات حد وسطِ علّیت عدم ضرورت را با صدفه پیوند می‌دهد. مقدمه اول

1. LUCK ARGUMENT

برهان کلی شانس را تبیین می‌کند. و نهایتا استدلال زیر را تشکیل می‌دهد:

الف: اگر ضرورت پیشین نباشد (اراده امری نامتعین باشد)، آنگاه علیتی نیز نخواهد بود (اراده و انتخاب بدون علّت تحقق می‌یابد).

ب: اگر علیت نباشد (اراده و انتخاب علّت نداشته باشد)، آنگاه شانس و صدفه است (انتخاب از روی شانس رخ می‌دهد).

نتیجه: اگر ضرورت علّی جاری نباشد یعنی انتخاب غیر تعین یافته باشد، رویدادها بر اساس صدفه است.

خلاصه اینکه علتی که ایجاب کننده نباشد، ایجاد کننده نیست؛ یعنی علیت بدون ضرورت علّی در کار نیست. آنگاه به برهان شانس وانکار اراده و انتخابی نامتعین می‌رسیم.

عدم ضرورت علّی ← عدم علیّت ← صدفه و شانس ← عدم اراده آزاد وکنترلگرانه

به تعبیر دیگر:

انتخاب نامتعین ← انتخاب بدون علّت ← انتخاب شانسی ← انتخاب غیر آزادانه

## پاسخ به برهان شانس

پاسخ اختیارگرایان (از جمله دیدگاه مختار پژوهش) باید ارتباط میان ابتدا و انتهای برهان شانس را به نحوی قطع کند، یعنی نشان دهد عدم ضرورت (انتخاب از پیش متعین نشده) نهایتاً مستلزم عدم کنترل نیست.

به تعبیر دیگر اختیارگرا باید در تحلیل قضیه «رویداد یا مبتنی بر ضرورت است یا مبتنی بر صدفه»، آن را منفصل مانعه الجمع[1] بداند نه منفصل حقیقی[2]. این فرایند جا را

۱. منفصل مانعه الجمع، شرطی است که طرفین یاء باهم نمیتوانند صادق باشند، اما ممکن است هر دو صادق نباشند، یعنی واقع نشوند و حالت دیگر و سومی قابل فرض باشد. (خوانساری، محمد، ۱۳۷۳، ۱۱۶).

۲. در تقسیم بندی قضایا در منطق ارسطویی، قضیه شرطی منفصل حقیقی، شرطی است که طرفین یاء نه می‌توانند با هم کاذب باشند و نه می‌توانند با هم صادق باشند و صرفا و حتما یکی از طرفین یاء صادق است.

برای قسم سومی باز کند که نه ضرورت یافته علّی است و نه مبتنی بر شانس. لذا «یا» میان ضرورت و شانس، دوگانه‌ای است موهوم نه انحصاری و حقیقی.

پاسخ در دو مرحله بیان می‌شود.

پاسخ اصلی: نقد اختیارگرایی که ما را در دو راهه انحصاری میان شانس و ضرورت قرار می‌دهد، نوعی مصادره به مطلوب است. این مطلب باید اثبات شود که در برابر ضرورت علّی فقط صدفه و گزافه جاری است؛ اما با دقت در استدلال‌ها می‌بینیم که این مطلب مقدمه و پیش فرض استدلال است. به بیان دیگر هدف منتقدان اختیارگرایی این است که علیّتی غیر از علیت ضرورت بخشِ به صورت پیشین وجود ندارد و طبعا هیچ علتی بدون ضرورت بخشی سابق در کار نخواهد بود. برای اثبات چنین موضوعی خودش را به عنوان مقدمه در نظر می‌گیرند ولی ما به صورت پیش فرض، علیت غیر ضرورت بخش را قبول نداریم. اختلاف دقیقا در همین نقطه است.

## علیت فاعلی

اینک نوبت طرح مدعای اصلی دیدگاه مختار پژوهش به عنوان یک دیدگاه اختیارگر است. مدعا این است که ما دو نوع علیت داریم: علیت فاعلی (فاعلیت)[1] و علیت رویدادی[2].

امتیاز مهم این نظر، تاکید و تمرکز بر علیت فاعلی یعنی فاعلیت فاعل مختار است. فاعل مختار برای أعمال اختیاری خودش علت و عامل ایجاد است، به نحوی که امکان فروکاست به علیت از طریق وقایع پیشین و شرایط (علیت رویدادی) را ندارد. علیت فاعلی ما را از دوگانه ضرورت و صدفه نجات می‌دهد. عمل اختیاری معلول است، اما نه معلول ضرورت یافته از جانب شرایط و وقایع پیشین، بلکه معلول مستقیم فاعل مختار است. در این دیدگاه، فعل صادر شده از فاعل مختار به صورت واقعی اختیار است که می‌تواند فعل یا ترک فعل را انجام دهد. «رودریک چیزمِ» فیلسوف برای تبیین این دیدگاه می‌گوید: «اگر

1. causation agent
2. event causation

امور طبیعی و بیجان را در نظر بگیریم، خواهیم یافت که علیت (در فرض وجود) رابطه‌ای میان رویدادها یا وضعیت امور است. فروریختن سد واقعه‌ای است که معلول مجموعه‌ای از رویدادهای دیگر مثل ضعف سازه، قدرت جریان آب و... است؛ اما در جایی که یک انسان مسئول کاری باشد رویدادی وجود دارد (فعلِ فاعل مختار) که اگر چه معلول است، معلول رویدادها یا وضعیت امور نیست، بلکه معلولِ خود فاعل است.» (علیزاده، بهرام، ۱۳۹۹، ۲۶۲-۲۶۳). ریچارد تیلور نیز در تبیین علّیت فاعلی می‌گوید: «برخی زنجیره‌های علّی آغازگاه هایی دارند و با خود فاعل‌ها شروع می‌شوند». اما برای تبیین و توضیح بیشتر علّیت فاعلی به توضیحاتی نیاز داریم.

### اراده (توجه)[1] به مثابهٔ فعل مستقیم فاعل مختار

برای روشن نمودن مقصود از معلول مستقیم فاعل مختار، یک نمونه بیان می‌کنیم: در نظر بگیرید عزم می‌کنیم یک توپ را از دست خود به سوی چند آجر که روی هم قرار گرفته پرتاب کنیم. این توپ را پرتاب می‌کنیم. توپ، آجرها را بر روی زمین می‌اندازد. فعل ما فقط همان عزم و توجهی است که به پرتاب توپ داریم، بدون اینکه میان منِ فاعلِ مختار و این توجه هیچ واسطه‌ای باشد. این عزم و توجه نقطه آغازی است که مستقیما فعل فاعل مختار است و مراحل بعدی دیگر در اختیار فاعل مختار نیست؛ مثلاً حرکت عضلاتی در دست که منجر به حرکت دست می‌شود و این حرکت منجر به پرتاب توپ و در نهایت برخورد آن با آجرها و افتادنشان بر روی زمین می‌باشد. می‌گوییم پرتاب توپ فعل فاعل مختار است، به دلیل عزم و توجهی که در ابتدای این فرایند آمده است. تأکید می‌کنیم که اراده (توجه) به عنوان محل دقیق بحث و معلول مورد نظر، باید مورد نظر باشد، به جای آن فعلی که در خارج رخ می‌دهد. این تأکید برای جلوگیری از خطاهای متعددی است که به سبب همین جا به جایی نقطه اصلی صورت گرفته است؛ یعنی در نظر گرفتن فعل خارجی به جای اراده (توجه).

---

۱. در این پژوهش، مقصود ما از کلمه اراده با مقصود فلاسفه اسلامی از اراده (شوق و میل اکید) متفاوت است. برای پرهیز از خطای اشتراک لفظ در این جا از کلمه توجه به جای اراده استفاده کرده‌ایم.

## پدیدار شناسی اراده (توجه)

اراده و قصد فاعل مختار که از آن تعبیر به «توجه» می‌کنیم، یک امر درونی و وجدانی است که هر فاعل مختار، چه در أفعال ذهنی و چه در أفعال خارجی آن را بارها و بارها تجربه کرده است. این أمر شهودی و وجدانی چندین مؤلفه مهم دارد. اول این که از جنس فعل است، نه انفعال. یعنی توجه، ایجاد ماست نه موجودشده درون ما. من توجه می‌کنم نه اینکه توجه درون من انداخته شده باشد. القائات، الهامات، هیپنوتیزم و اموری مانند آنها، ازجنس انفعال اند؛ اما توجه (اراده) ما به امور مختلف، از جنس فعل و ایجاد است. اراده یعنی توجه به یک فعل خارجی بدین صورت است: من هستم که به برداشتن لیوان توجه می‌کنم، نه آنکه توجه به برداشتن لیوان درون من ایجاد شده باشد. آن چه در فعل خارجی مانند برداشتن لیوان، واقعا فعل من است، همان اراده (توجه) است. درواقع علیت فاعلی در همان نقطه مطرح می‌شود وگرنه رویدادهای پس از توجه و اراده من، همچون حرکت عضلات و حرکت دست و برداشته شدن لیوان، حقیقتاً فعل من نیست بلکه نتایجی است که به سنت طبیعت[1] در پی توجه فاعل مختار جاری می‌شود. در واقع توجه من به برداشتن لیوان خارجی، به آلات و ابزاری است که مسخّر من هستند، همچون عضله و دست و.... علیّت فاعلی تنها در رابطه فاعل و آن نقطه آغازین اراده (توجه) برقرار است و بقیه از جنس علیت رویدادی است. پس مولفه اول توجه، از جنس فعل بودنِ آن است نه از جنس انفعال.

مولفهٔ دوم، داشتن امکان بدیل است. در لحظه توجه، فاعل مختار می‌یابد که آزادانه قدرت بر توجه یا عدم توجه دارد، به نحوی که به صورت پیشین ضرورت نیافته و سر سلسله آن به دست خود فاعل است. او می‌تواند به وجود آورد (توجه کند) یا به وجود نیاورد (توجه نکند). بر اساس همین شهود است که اگر فردی که از کنار من می‌گذرد، به صورتم سیلی زد، از او ناراحت شده و او را بازخواست می‌کنم، زیرا قائلم که او می‌توانست این فعل

---

۱. در گفتمان اسلامی این امور سنت‌های الهی به حساب می‌آید، زیرا خداوند چنین سنن و قوانینی را قرار داده است.

را انجام ندهد. در این جا امکان بدیل داشتن در همان لحظه توجه مطرح است، نه در مقام وقوع فعل خارجی.[1]

دو شرط در اراده آزاد باعث می‌شود که آن را با ضرورت علّی یا همان دترمینیسم، غیر قابل جمع بدانیم. یکی امکان بدیل و دو طرفگی است که اراده آزاد و اختیار از آن جدا نیست. در مؤلفه دوم در پدیدارشناسیِ توجه مطرح شد که در تجربه شخصی و شهودی ما کاملا این دو طرفگی و حریت نسبت به دو طرف، وجدان می‌شود. آزادی نسبت به فعل و ترک، ظهوری آشکار در رابطه علیت فاعلی دارد؛ اما شرط و لازمه دوم اراده آزاد که از آن تعبیر به مسئولیت نهایی شده است،[2] بر این تمرکز دارد که خود فاعل بدون شراکت غیر، مستقیماً انجام دهنده اراده است. گذشته نیز اراده را ایجاد نمی‌کند، بلکه فاعل خود مسئول توجه است. در واقع اراده باید نوعی از خود بنیادی را دارا باشد و سرچشمه خود باشد تا بتوان گفت صاحب اراده آزاد و به تبع آن فعل اختیاری هستیم. از این مطلب به «مسئولیت نهایی یا خاستگاه نهایی بودن کنشگر» تعبیر می‌کنیم. مؤلفه سوم توجه که در شهود ما و تجربه درونی ما نسبت به توجه (اراده) می‌یابیم، این است که این منم که توجه می‌کنم نه دیگری. تعبیر علیت فاعلی بدین معناست که منِ فاعل، پدید آورنده مستقیم فعل (در اینجا همان توجه) هستم. پس مؤلفه سوم توجه یعنی انتساب واقعی آن به فاعل بر این نکته تأکید دارد که پدید آورنده فعل (همان اراده و توجه) خود فاعل است. بنابراین علت فعل پدیدآورنده آن است و بدون علت نیست تا منجر به صدفه و گزافه گردد. فیلسوفان مطرح غربی در زمینه علیت فاعلی به شدت بر این نکته تاکید دارند که فاعل خاستگاه علیت فاعلی است. فیلسوف آمریکایی «رودریک چیزم» از آن با تعابیری همچون علیّت آغازین یاد می‌کند و می‌گوید: «چنانچه آن چیزی که من در تلاش برای بیان آن (در باب علیت اصلی) هستم درست باشد؛ در این صورت ما دارای امتیازی هستیم که برخی آن را صرفا به خدا نسبت می‌دهند: هر یک از ما

---

۱. توجه به این نکته در پاسخ به ایراداتی همچون مثالهای فرانکفورتی اهمیت دارد.

۲. رابرت کین فیلسوف اختیارگرای مشهور معاصر به این دوشرط با عناوین (Alternative Possibilities) AP و (Ultimate Responsibility) UR اشاره می‌کند.

در هنگام عمل، یک محرک نامتحرک اولیه هستیم. در انجام آنچه که انجام می‌دهیم علت وقوع وقایع خاصی می‌شویم و هیچ چیز – یا هیچ کس- علتِ علت بودن ما در وقوع آن وقایع نمی‌شود. همچنین ریچارد تیلور نیز با بیان «برخی زنجیره‌های علّی که آغازگاه هایی دارند و با خود فاعل‌ها شروع می‌شوند»، از علیت فاعلی یاد می‌کند». (کین، رابرت،۱۳۹۴، ۹۰)

البته مولفه سوم توجه که به عنوان امری شهودی و درونی از آن یاد شد، بدین معناست که وقتی مقدمات آماده است و نوبت به نقطه آغازین اراده (همان توجه) می‌رسد، در آن نقطه می‌یابم که منِ فاعل مختار هستم که توجه می‌کنم نه غیر من.

## دفاع از فاعلیت علّی با بهره مندی از دیدگاه علامه طباطبایی

در دیدگاه مختار این پژوهش با تقریری از اختیارگرایی و تمرکز بر علیت فاعلی کوشیدیم تا از مسیر درون نگری و وجدان درون از فاعلی مختار سخن بگوییم و از دوگانه ضرورت و صدفه خارج شویم. این رویکرد در نقطه اراده (توجه) انتخاب بدیل (دوطرفگی) دارد و ضرورت پیشین حاکم نیست. بعلاوه توجه (اراده) به صورت حقیقی فعل او و منتسب به اوست و فاعل، علت توجه است؛ پس عدم علیت و در پی آن صدفه و گزاف حاکم نیست. اما در اینجا سؤال اصلی این است که آیا مراجعه به وجدان نزد یک فیلسوف می‌تواند أمری معتبر برای پذیرش یک دیدگاه باشد؟ یا ما با ارجاع به درون نگری و وجدان، از پاسخ دهی با موازین صحیح طفره رفته و آن را در حد یک بحث عوامانه فرو کاسته‌ایم؟

در پاسخ باید گفت: دیدگاه مبناگروی در فلسفه، سابقه‌ای طولانی دارد که در میان فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غربی مدافعان و البته منتقدانی دارد.[1] در این بخش با بهره مندی از دیدگاه علامه طباطبایی علیت فاعلی را تبیین می‌کنیم. این دیدگاه را اساتیدی همچون استاد مطهری و استاد مصباح تفضیل داده اند.

---

۱. مباحث مربوط به تاییدات و نقدهای مبناگروی و انواع آن و دیدگاه‌های مقابل همچون انسجام گروی نیاز به مجال و بستر گفتگوی دیگری دارد. در اینجا فقط به این عنوان مطرح شده است که بیان شود مبناگروی یک امر عامیانه و به قولی دور از آبادی فلسفی نیست.

مرحوم طباطبایی و استاد مطهری در مکتوبات و مباحث مختلفی به ابتناء علم حصولی بر حضوری اشاره کرده اند.[1] آنگاه به تفسیر و توضیح «نحوه درک قاعده کلی علّی» توسط انسان می‌پردازند. طباطبایی می‌نویسد: **«از سوی دیگر چنانکه گفته شد، نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می‌باشند، و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد. پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهد نمود و در این ادراك حصولی، ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی، از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند، بالکُنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود.... هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم..... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع می‌شود».** (طباطبایی، محمد حسین، بی تا، ج۲: ۶۳)

انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع می‌شود، یعنی اینکه در موضوعاتی همچون علیت، ابتدا انسان یک درک شهودی و حضوری نسبت به علیت میان نفس خود و افعال نفس می‌یابد، آنگاه با صورت گیری و عکس برداری از این درک حضوری، نهایتا با فرآیندی که در نظر گرفته می‌شود، به قانون کلی علیت و معلولیت منتقل می‌شود. در این دیدگاه، سنگ بنای درک قانون علیت همان علیت میان نفس و افعالش است، نه آن که ابتدا علیتی درک شود، سپس بخواهیم این درک را بر رابطه میان نفس و أفعالش تطبیق دهیم.

در توضیح همین نکته استاد مطهری می‌نویسد: «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است. و تا ذهن نمونهٔ واقعیت شیئی را نیابد، نمی‌تواند تصوری از آن بسازد؛ خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصوری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنان که سابقاً گفته شد نفس، هم خود را

---

۱. پژوهش حاضر نفیا و اثباتا در این زمینه نیست که آیا حقیقت علم به حضور معلوم نزد عالم مربوط می‌شود یا نه، و ساختار اتحاد علم و عالم و معلوم ما را رهنمود به حقیقت علم می‌گرداند یا خیر. این موضوع، پژوهش‌های مستقلی می‌طلبد.

می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار، و این «یافتن» به طریق حضوری است نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد. و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراك این آثار عین ادراك معلولیت آنهاست. و به عبارت دیگر نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را. و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درك کردن، عین ادراك معلولیت است». (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، ج۶: ۳۰۴)

نحوه درک علّیت در دیدگاه این فیلسوفان صدرایی نشان می‌دهد که درک ما از رابطه میان نفس انسان با أفعالش مبنای درک علیت به صورت کلی و در خارج به حساب می‌آید. دیدگاه علیت فاعلی از این نظر فیلسوفان صدرایی این است که بگویند علیت فاعلی نه تنها یک نظریه نامفهوم و بی اساس نیست؛ بلکه درک علیت فاعلی شهودی و قوی تر از علیت رویدادی است. در این دریافت و وجدان درونی از رابطه فاعل با فعلش (که همان اراده یا به تعبیر ما توجه) است، نه تنها ضرورت بخشی پیشین علّت به معلول شهود نمی‌شود، بلکه دوطرفگی و امکان بدیل در لحظه فعل (توجه) شهود می‌شود. در بیان استاد مطهری دیدیم که متعلق الوجود بودنِ این أفعال به نفس نیز یافته می‌شود، یعنی فاعل (نفس) پدید آورنده فعل است نه اینکه انتساب فعل به فاعل مغشوش باشد.

در واقع نفس می‌یابد که خود فاعل فعلش است و استناد فعل به غیر درست نیست. پس در پاسخ به پرسش این مقاله باید بگوییم: رجوع به دریافت درونی نه تنها أمری خارج از فلسفه و صرفاً عوامانه به حساب نمی‌آید، بلکه شاید بتوان گفت که مهم ترین فیلسوفان صدرایی معاصر نیز، از همین دریافت درونی به عنوان مبنایی برای درک قانون علّیت استفاده کرده‌اند و برای این درک وجدانی و درونی، ارزش و اعتبار جدی قائل شده اند.

مرحوم مصباح یزدی در اعتبار و حتی خطا ناپذیری وجدانیات سخن می‌گوید.[۱] وی توضیح می‌دهد که بازگشت اولیات نیز به علم حضوری است و همین دلیل صدق این قضایاست. آنگاه درباره چگونگی درک علیت و ارتباط شناخت حضوری و شخصی از

۱. ر.ک: مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، ج۱: ۲۲۰.

اراده با درک قانون کلی علیت می‌نویسد: «بدین ترتیب روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند، و به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند. ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است، پس چگونه می‌توانیم، حکم آن را درباره هر معلولی تعمیم دهیم، و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟ پاسخ این است که: هر چند ما از یك پدیده خاصی، مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است، و مثلا از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود، بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود.... با همین قضیه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی ثابت شود، طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود. نتیجه آنکه راز خطا ناپذیریِ بدیهیات اولیه، اتکاء آنها بر علوم حضوری است». (مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، ج۱: ۲۲۲)

در این مطلب، مرحوم مصباح در امتداد و تشریح دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری بر خطاناپذیریِ علم حضوری و حتی معرفی علم حضوری به عنوان ملاک خطاناپذیر بودن بدیهیات اولیه تأکید می‌کند. وی دقیقا به مثال رابطه انسان به عنوان فاعل مختار با اراده اش می‌پردازد و تصریح می‌کند که انسان مفهوم معلول را به عنوان فاعل مختار، از فعل مستقیم و بی واسطه اش یعنی همان اراده (توجه) انتزاع می‌کند. از همین درک شهودی و حضوری می‌فهمیم که هرجا وابستگی وجودی ثابت شد، طرف وابستگی یعنی وجود علت نیز ثابت است.

## تحلیل وجمع بندی

از تحلیل این بیانات - که اصل آن میان هر سه فیلسوف صدرایی یادشده مشترک است - حداقل دو نکته اساسی به دست می‌آید:

اول آن که درک وجدانی و حضوری از اراده (توجه) به عنوان فعل مستقیم فاعل مختار نسبت به درک قانون کلی علیت تقدم دارد. ارجاع و ابتناء قانون علیت که هر پدیده‌ای پدید آورنده‌ای دارد، بر درک حضوری آن است؛ این افعال را حضوراً و به وجدان متعلق

الوجود به نفس می‌یابیم و این عین ادراک معلولیت است. این دیدگاه می‌گوید علّیت فاعلی که درکش حضوری و وجدانی است، مبنا و اساس درک قانون کلی علیت است. پایه محکم قانون علیت، علیت فاعلی است؛ نه آن که علیت فاعلی یک درک خارج از قاعده از علیت و غیر قابل اعتنا باشد. در همین موضوع، «توماس رید» فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم - که برخی او را پدر نظریات علّیت فاعلی می‌دانند - بیان می‌کند که به هیچ نحوی علیت فاعلی قابل انشقاق و همچنین تقلیل و فروکاستن به علیت رویدادی نیست، زیرا علیّت فاعلی مبنایی تر از علیت رویدادی است. و ما تنها با درک تاثیر علّی خودمان به عنوان فاعل است که مفهوم علت را درک می‌کنیم. او می‌گوید: «مفهوم علّیت به احتمال زیاد، می‌تواند از تجربه‌ای که از قدرت خودمان در تولید آثاری خاص داریم، به دست آمده باشد. سپس این قدرت را از خودمان به دیگر امور تسری می‌دهیم. اما فهم ما از قدرت علّی نخست از تجربه خودمان به عنوان فاعل حاصل می‌شود... و مفهوم علیت رویدادی، از همین علیت فاعلی مشتق می‌گردد. رودریک چیزم نیز به تبع توماس رید شبیه همین سخن را ابراز می‌کند». (کین، رابرت، ۱۳۹۴، ۹۲)

نکته دوم این است که بر مبنای بیانات این فیلسوفان، از فاعل و فعلش (اراده یا به تعبیر ما توجه) به صورت وجدانی و حضوری درک می‌شود که اراده به عنوان پدیده‌ای که وجودش وابسته است نیازمند فاعل به عنوان علتی است که به وجودش آورده باشد. همین درک حضوری و شهودی زیربنای درک قانون علیت قرار می‌گیرد. به تعبیر مرحوم مصباح: «هرجا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود». این مطلب شهودی است که مبنای درک قانون علیت قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، در اینجا صرفاً اصل علیت (یعنی اینکه هر پدیده‌ای پدیدآورنده‌ای دارد) شهود شده و مبنای درک علیت قرار گرفته است، نه آن که ضرورت میان علت و معلول درک شود، به نحوی که علت (فاعل) به صورت سابق (رتبی) به معلول (اراده) ضرورت داده باشد.

بنابراین اصل علیت به معنای نیازمندی معلول به علت شهود شد و مبنای درک قانون کلی علیت قرار گرفت. درک ضرورت علّی و معلولی به هیچ وجه در رابطه میان فاعل و

فعلش (اراده) شهود نمی‌گردد؛ بلکه دقیقاً خلاف آن یعنی امکان بدیل و دوطرفگی در لحظۀ اراده شهود می‌شود که در تعارض با ضرورت علّی است. در نتیجه، نکته دوم این شد که درک شهودی و حضوری از علیت که مبنای درک مفهوم علیت می‌گردد، به هیچ وجه شامل درک ضرورت علّی و معلولی نمی‌شود. و آن چه شهود می‌شود، علیت فاعلی است که در آن امکان بدیل و دوطرفگی در لحظه فعل (اراده یا توجه) یافت می‌شود. پس عدم امکان افتراق و جدایی قاعده ضرورت علّی از اصل علیت (هرمعلولی، علّتی دارد)، در این دیدگاه که درک شهودی و حضوری را اساس درک قانون کلی علیت گرفته است، توجیهی ندارد.

## فهرست منابع:


اسماعیلی، محمد علی، ۱۳۹۹، **نظریه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفی**، قم، بوستان کتاب.

بالاگوئر، مارک، ۱۴۰۰، **ارادۀ آزاد**، مترجمان: آناهیتا عباس نژاد سرستی و شهریار غریب زاده؛ تهران، انتشارات پارسیک.

پینک، توماس، مترجم: جواد دانش، ۱۳۹۶، **ارادۀ آزاد**، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

تیلور، ریچارد، ۱۳۷۹، **ما بعد الطبیعه**، ترجمه و تحشیه محمد جواد رضایی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه)، قم، مرکز نشر اسراء.

خوانساری، محمد، منطق صوری،

زارع، روزبه و سایر نویسندگان، ۱۴۰۱، **ارادۀ آزاد و چالش‌های علمی و فلسفی معاصر**، تهران، انتشارات پارسیک.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم۱۳۶۸، **الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة**، قم، مکتبة المصطفوي.

طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تهران، صدرا.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۷، **هستی شناسی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

علیزاده، بهرام،۱۳۹۹، **اراده آزاد و ناتعیّن گرایی**، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کین، رابرت، ۱۳۹۴، **فلسفه اختیار**، مترجم: فخرالسادات علوی،تهران، انتشارات حکمت.

مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، تهران، صدرا.