

## اختیار، قانون علیت و دترمینیسم

محمدحسن قدردان قراملکی\*

### چکیده

این مقاله به بررسی سازگاری یا ناسازگاری اصل اختیار با اصل علیت فلسفه و قانون موجبیت «دترمینیسم» فیزیک می پردازد. نویسنده نخست به تعریف و تبیین حقیقت اختیار و جبر پرداخته، آنگاه شبهات مدعیان تعارض اختیار با اصل علیت (جبر علی و معلولی، استحاله ترجیح بلامرجح و تسلسل اراده‌ها) را تحلیل و نقد می نماید. بخش آخر مقاله به بررسی و مقایسه قانون دترمینیسم فیزیک کلاسیک و قوانین آماری و اصل کوانتوم فیزیک جدید با اصل اختیار و جبر اختصاص یافته است.

کلید واژه‌ها: آزادی انسان، آزادی اراده، وجوب علی و معلولی، فیزیک کلاسیک، فیزیک کوانتوم.

## تعریف لغوی اختیار و آزادی

اختیار، واژه‌ای عربی و از ماده «خیر» مشتق شده است که به معنای برگزیدن و انتخاب امر خیر بدون اضطرار و جبر است. چنان‌که اهل لغت تصریح کرده‌اند، مقید کردن اختیار به امر خیر فقط از منظر فاعل لحاظ شده است. به این معنا که فاعل به دلیل مشاهده و لحاظ یک خیر و مصلحت، فعلی را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ اما این که آیا در واقع انتخاب وی نیز درست و خیر و مطابق مصلحت است، واژه اختیار به آن دلالت نمی‌کند (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ۶۵۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ۲۶۶).

## حقیقت و چیستی اختیار

آزادی و اختیار حقیقی چیست؟ ملاک یا ملاک‌های آن کدام است که با آن بتوان فعل آزاد را از فعل جبری تشخیص داد؟ در پاسخ آن، نظریه‌ها و رهیافت‌های گوناگونی از سوی متفکران وجود دارد که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

### ۱. استقلال و عدم اجبار خارجی

قدیم‌ترین و معروف‌ترین تعریف و ملاک فعل آزاد، استقلال ارادی فاعل و عدم سلطه و اجبار عامل بیرونی است (ارسطو، ج ۱، ۱۳۸۱، ۶۴) که ولفسن، قید شعور و علم فاعل را نیز بر آن می‌افزاید (ولفسن، ۱۳۶۸، ۷۹۱).

بوعلی‌سینا با ضروری دانستن وجود غایت برای فعل، فعل اختیاری را نشأت گرفتن آن از ذات فاعل بدون جبر عامل خارجی ذکر می‌کند به گونه‌ای که اگر غایت و انگیزه فعل، ذات فاعل باشد، فعل اختیاری است وگرنه فعل اکراهی و غیراختیاری خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۵۱).

### ۲. خودانگیختگی (spontaneity)

این تعریف، اساس اختیار را بر خواست و اراده فاعل بنا می‌نهد و فاعل مختار را فاعلی وصف می‌کند که خود به تنهایی عامل، محرک فعل و تصمیم‌گیرنده برای فعل خود باشد. (Hume, 1825, 160).

هیوم یگانه معنای صحیح اختیار را چنین ذکر می‌کند: تنها معنای صحیح اختیار همانا اختیار عمل و عدم عمل است بر حسب تعلق اراده؛ یعنی اگر اراده کردیم ساکن باشیم می‌توانیم و اگر خواستیم حرکت کنیم نیز قادر به آن خواهیم بود (Hume, 1825, vol. IV, 111).

### ۳. خود مجبورسازی (self - determination)

این تقریر که از سوی جبرانگاران ملایم پیشنهاد شده است، اصل لزوم جبر را می‌پذیرد ولی معتقد است: این نوع جبریت با آزادی ناسازگار نیست. چرا که خود فاعل خودش را به نوعی به عرصه جبر و مجبورسازی سوق داده و چون جبر از سوی عامل بیرونی لازم نیامده است، جبری متوجه خود فاعل نیست. نهایت امر می‌توان پذیرفت که فاعل به مجبورسازی خود دست زده است.

ایان باربور موضع جبرانگاران ملایم را چنین گزارش می‌کند که آزادی همانا فقدان جبر نیست بلکه یک نوع خاص از جبر است؛ یعنی خود مجبورسازی (باربور، ۱۳۶۲، ۳۴۲).

برخی از اندیشوران معاصر اهل تسنن، ضرورت و جبر سرچشمه گرفته از ذات فاعل را «جبر ذاتی» تعبیر کرده‌اند که بر این دیدگاه صدق می‌کند (محمود، ۱۹۷۳، ۱۱ و ۲۳). این تقریر از اختیار می‌تواند ملاک فعل اختیاری شود با توضیحی که در نظریه مختار خواهد آمد.

### ۴. ضرورت درونی

این تقریر با تصریح به وجود اصل علیت و ضرورت در جهان به ویژه انسان، افعال انسانی را نیز مشمول ضرورت می‌داند اما چون این ضرورت، ضرورت درونی است و از خود انسان سرچشمه گرفته، تعارضی با آزادی ندارد. ارسطو از قائلان این نظریه است (ولفسن، ۱۳۶۸، ۷۹۲).

### ۵. ارادی بودن

برخی از متفکران، فعل اختیاری را با عامل «اراده» تعریف می‌کنند؛ یعنی فعلی اختیاری است که مسبوق به اراده و خواست فاعل آن باشد. طرفداران این نظریه، وجود اراده پیشین فعل را در اتصاف آن به وصف اختیاری کافی می‌دانند. از این‌رو به این پرسش که آیا خود اراده به صورت فعل نفسانی، ملاک اختیاری بودن یعنی «اراده پیشین» را دارد یا نه، پاسخ می‌دهند که ملاک پیش گفته یعنی «اراده پیشین» شامل خود نمی‌شود و به اصطلاح لازم نیست اراده، ارادی باشد. چرا که بعضی مقدمات اراده (ادراک و تصور فعل و تصدیق فایده آن، شوق و خوف، سنجش و تأمل در جوانب فعل) ممکن است غیر اختیاری، در انسان حادث شود که آن منشأ اراده شود و در صورت ارادی بودن اراده و مقدمات آن، تسلسل اراده لازم می‌آید که برخلاف وجدان است.

کوهن از متفکران معاصر، آزادی را به «نیروی اراده» و دانز اسکوتس به «کمال اراده» تعریف می‌کنند (کرنستون، ۱۳۵۷، ۳۰). بیشتر عالمان اسلامی موافق این نظریه‌اند (السبزواری، ۱۳۶۹، ۱۷۹).

### ۶. فقدان مانع

یکی دیگر از تعاریف مشهور اختیار و آزادی، نبود و فقدان مانع برای انجام فعل یا ترک آن است. این تعریف را برلین از شایع‌ترین تعاریف ذکر می‌کند: «آزادی عبارت است از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان؛ این همان معنای شایع و شاید شایع‌ترین معنایی است که کلمه آزادی به آن مفهوم استعمال می‌شود» (برلین، ۱۳۶۸، ۴۶).

دکارت نیز اختیار را به عدم مانع تعریف می‌کند (Descartes, 1985, vol.I, 204-205).

### ۷. قوه و قدرت (faculty)

برخی از فیلسوفان، اختیار را توانایی و قدرت فاعل بر انجام یا ترک فعل تفسیر کردند. در اعتقاد آنان، انسان مختار و آزاد، انسانی است که توانایی لازم و کافی برای انجام فعل را داشته باشد. دکارت در یکی از تعاریف خود بر اراده می‌نویسد: «اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر فعل یا ترک (یعنی اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری). ... طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است» (دکارت، ۱۳۶۱، ۹۳).

جان لاک نیز می‌گوید: «آزادی، قدرتی است که انسان برای عمل کردن یا احتراز از عملی خاص

داراست» (کرنستون، ۱۳۵۹، ۳۰).

بونه می‌گوید: «آزادی، قوه‌ای است که با آن ذهن، اراده‌اش را اجرا می‌کند» (همان، ۳۱).

تعریف بیشتر متکلمان اسلامی از اختیار، به امکان فعل و ترک (حلی، ۱۸) ناظر به این رویکرد است.

تعریف اختیار و آزادی به صرف قوه و قدرت، ناظر به شرط آن است به این معنا که تحقق آزادی و اختیار، به وجود قدرت و توان فاعل مشروط و متوقف است؛ اما صرف شرط نمی‌تواند معرف واقع شود. شخص قادری که درصدد انجام فعلی نیست، برای وی فاعل مختار اطلاق نمی‌شود.

## ۸. علم و رضای فاعل

برخی از فیلسوفان طرفدار آزادی از آن‌جا که نتوانستند به نقض و توقف اصل علیت و موجبیت به وسیله انسان قائل شوند، کوشیدند آن دو را سازگار با یکدیگر معرفی کنند. برای این منظور، تعریف جدیدی از آزادی عرضه داشتند که حاصل آن، تفسیر اختیار به انجام فعل از سوی فاعل به صورت آگاهانه و از روی رضا و طیب نفس است. بدین‌سان، اگرچه فعل آدمی با ترتیب علل و به صورت ضرورت صادر می‌شود ولی با توجه به دو قید مزبور (آگاهی و رضای فاعل) به فعل اختیاری اتصاف می‌یابد.

طراحان نظریه پیشین در تقریر شرط دوم (رضای فاعل) حداقل آن را نیز پذیرفتند. به این معنا که اگر فعل، مورد رضای کامل فاعل هم قرار نگرفت، حداقل منافی با آن نباشد و فاعل از آن تنفر نداشته باشد.

ارسطو در این‌باره می‌گوید: «فعل اجباری و غیر ارادی فعلی است که مبدأ و علت آن خارج از شخص و از روی جهل باشد و معمولی که تحمل اجبار را می‌کند، هیچ‌گونه همراهی و موافقت نداشته باشد» (ارسطو، ۱۳۸۱، ۶۳-۶۲).

این تعریف ارسطو هرچند تعریف فعل اجباری است ولی می‌توان از آن تعریف فعل اختیاری را استنتاج کرد. در این تعریف، ارسطو ویژگی و ملاک فعل اجباری را سه امر، شامل استناد به غیر، جهل و عدم آگاهی، عدم همراهی و عدم موافقت ذکر می‌کند.

لازمه این تلقی آن است که اگر فعلی مستند به خود فاعل به وصف علم و رضا و رفاقت وی باشد، فعل اختیاری خواهد بود. صدرالمتألهین شخص مرید را فاعلی تعریف می‌کند که صدور فعل از او با توجه به دو خصوصیت یعنی علم و ملائمت فعل انجام گیرد. وی به فعل مجبور مثال می‌زند که صدور فعل از او هرچند از روی آگاهی است ولی به دلیل عدم ملائمت فعل با وی یا تنفر فعل، چنین فاعلی در ردیف فاعل مرید و مختار قرار نمی‌گیرد (الشیرازی، ج ۶، ۳۱۸).

علامه طباطبایی در تعلیقات خود بر سخنان صدرالمتألهین در این موضع نیز تفاوت فاعل مختار با مجبور را ملائمت و منافرت فعل با فاعل ذکر می‌کند. علامه شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) نیز فعل اختیاری را اجتماع دو شرط پیشین (علم و رضای فاعل) ذکر می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ۹؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۱۸۱).

## ۹. نظریه برگزیده (اتحاد مُجْبِر و مُجْبَر)

«استقلال و عدم اجبار خارجی»، شرط اساسی فعل آزاد و اختیاری است اما شرط پیشین، شرط لازم و نه کافی است. زیرا افزون بر آن، شرایط دیگری مانند علم و رضای فاعل مطرح است که توضیح آن و نیز امکان شمول استقلال فاعل بر آن دو، پیش تر گذشت. اما اساسی ترین اشکال نظریه استقلال فاعل، اصل تصور و اثبات استقلال فاعل و عدم تأثیر جبری عوامل و مرجحات خارجی است و برای رفع این اشکال می توان نظریه «اتحاد مُجْبِر و مجبور» را مطرح کرد که به توضیح آن می پردازیم.

علم حضوری نفس به خویش و صفات کمالی اش مثل قدرت و همچنین وجود غرایز ذاتی مانند حب ذات و کمال جویی، جوهر ذاتی فاعلیت انسان را تشکیل می دهند. این جوهره باعث می شود که انسان از همان مرحله نخست و بدون مواجهه با عامل خارجی، به سوی حفظ و استکمال ذات خویش و رفع موانع آن، همه قوای خود را آماده سازد. این مرحله، خاستگاه اولیه فاعلیت نفس انسانی است که برخی از آن به «ذاتی بودن اراده» تعبیر می کنند (الشیرازی، ج ۶، ۱۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ۱۰۹).

مرحله دوم، سنجش و ملاحظه مرجحات درونی و بیرونی در صقع نفس است. مرحله ای که نفس انسانی در مواجهه با انجام یک فعل یا ترک آن به سنجش مرجحات می پردازد و بعد از سنجش و ترجیح مرجح، به فعل اقدام می کند. در این مرحله، هر چند افعال انسانی مطابق نظام علیت به صورت ضرورت علی و معلولی تحقق می یابد ولی این امر، مخل مختار بودن انسان نیست چون اراده و انتخاب انسان در همین سلسله نظام علیت قرار دارد و بلکه نقش آن به صورت علت واپسین در تحقق معلول یعنی فعل اجباری، نقش مهم و اساسی است.

از این منظر، تأثیر عوامل خارجی در حد اقتضا نه علت تامه، به صورت موجه جزئی است به این معنا که ممکن است برخی مرجحات در حد ضرورت و وجوب در اراده انسانی تأثیرگذار باشند که از آن افعال به افعال جبری تعبیر می شود اما در برابر آن، انسان در مقابل بعضی مرجحات و علل خارجی مقاومت می کند و تسلیم محض آنها نیست که از این اعمال به اعمال اختیاری یاد می شود و آن در وصف انسان به فاعل مختار کفایت می کند.

حاصل آن که با پذیرفتن علیت و ضرورت در قلمرو افعال انسانی می‌توان به مختار بودن انسان حکم کرد اما نه با ردّ علیت، بلکه با پذیرفتن علیت و این که خود انسان در سلسله این علیت قرار دارد و در ارتکاب افعال خود از طریق ملاحظه مرجحات به وسیله نفس ناطقه، نقش مؤثری دارد.

### تعریف و حقیقت جبر

جبر در زبان فارسی به معانی مختلف به کار رفته است از جمله: شکسته بستن، بستن و درست کردن استخوان شکسته، زور، ستم، عدم میل، عدم رضای در کار و کراهت و دشواری؛ اما در زبان عربی بیشتر به معنای اجبار و واداشتن شخصی به انجام فعلی با توسل به زور و تهدید استعمال می‌شود.

از جبر، رهیافت‌های گوناگونی ارائه شده است اما تعریف مشترک و کلی آن را می‌توان همان معنای لغوی آن ذکر کرد به این معنا که انسان مجبور یعنی انسانی که برای انجام عملی به وسیله عامل دیگر تحت الزام و اجبار قرار گرفته است. شیخ مفید در تعریف جبر می‌گوید: «الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطراب الیه بالقهر و الغلبة و حقیقة ذلك ایجاد الفعل فی الحی من غیر ان یکون له قدرة علی دفعه و الامتناع من وجوده فیه» (المفید، ۱۴۱۴، ۴۶).

این عامل می‌تواند عاملی بیرونی از قبیل واداشتن انسان ضعیف به انجام عملی به وسیله انسان قاهر با تهدید و اکراه و می‌تواند مربوط به عوامل درونی باشد؛ چنان‌که برخی روان‌شناسان مدعی‌اند که اعمال آدمی به صورت جبری در واکنش به کنش‌ها و عوامل روانی نهفته در روان انسان انجام می‌گیرد.

برای تمییز و تفکیک جبر و اختیار باید به تعریف دقیق و شفاف آن دو توجه کرد. چه بسا یک تعریف مانند «ضرورت علیّی» یا «خود مجبورسازی» برای هر دو معرّف متضاد به عنوان معرّف اخذ شود. چنان‌که در بخش اول گذشت برخی اختیارگرایان، اختیار را به ضرورت یا مجبورسازی تعریف می‌کنند. در حالی که تعریف عام جبرگرایان از جبر یعنی مطلق ضرورت و علیت، شامل آن می‌شود؛ پس یک فعل (البته با دو قرائت و تعریف گوناگون) هم فعل اختیاری و هم فعل جبری شمرده می‌شود که این نکته ضرورت تفکیک و تبیین مقصود موافقان و

مخالفان آزادی انسان را به طور کامل نمایان می‌سازد. بدین سبب باید پارامتر و تعریفی از فعل اختیاری ارائه داد که مورد توافق موافقان و مخالفان قرار گیرد؛ سپس در مقام اثبات، تحلیل و ارزیابی شود که آیا چنین فعلی تحقق و عینیت دارد یا نه؟

با تأمل در تعاریف و عبارات قائلان به اختیار و جبرگرایان، چنین به نظر می‌رسد که محل اختلاف و مناقشه در چگونگی تأثیر و فاعلیت انسان در فعل خویش است. هر دو طیف، صدور فعل از انسان در جایگاه فاعل را می‌پذیرند که خود انسان در آن نقشی دارد اما پرسش و مناقشه در نحوه تأثیر و نقش انسان است. جبرگرایان مدعی‌اند که این تأثیر و نقش انسان تحت جبر عامل دیگری انجام می‌گیرد و بدین‌سان انسان فاعل مجبور است اما اختیارگرایان بر این اعتقادند که فاعلیت انسان هرچند می‌تواند به نحو اقتضا از عوامل دیگر متأثر باشد ولی عامل اصلی و تعیین‌کننده و به اصطلاح ایجاب‌دهنده به فعل، خود نفس انسانی است که نفس با توجه به علم حضوری به خویش و شؤون آن، به ایجاب و انجام فعلی می‌پردازد.

با توجه به ملاک هر دو گروه، فعل اختیاری را می‌توان چنین تعریف کرد: فعلی که استقلال فاعل در انجام فعل ملحوظ شود و به تعریف سلبی یعنی عدم اجبار خارجی. فعل جبری نیز فعلی است که انجام فعل نه با استقلال فاعلی که تحت جبر عامل غیر نفس انسانی صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

### تفاوت جبر و اجبار

با این تعریف می‌توان بین دو واژه جبر و اجبار تفاوت قائل شد. اجبار مورد ادعای جبرگرایان است که به طور معمول به وسیله عامل بیرونی (اعم از خارج یا نهفته در روان) بر فعل فاعل تأثیر جبری دارد؛ اما جبر می‌تواند با نظریه اختیار نیز جمع شود. نفس با تأثیر در شؤون و قوای خود و چه بسا متأثر از آن به انجام فعلی می‌پردازد که در مرحله نخست به صورت عامل مؤثر و در مرحله بعد به صورت معمول و متأثر، اما نه از خارج بلکه از شؤون خود مطرح است که در آن نوعی جبر نه اجبار دیده می‌شود.

۱. فیلسوفان غربی، محل مناقشه جبر و اختیارگرایان را وجود یا عدم «اراده آزاد» تصویر کرده‌اند که این رویکرد، به دلیل توهم علت ناگرایی از اراده آزاد، دقیق به نظر نمی‌رسد.

## اقسام جبرگرایی

ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، جبرانگاری را به دو طیف افراطی یا متصلب و اعتدالی یا میانه‌رو تقسیم کرد (James, 1992, 569):

۱. جبرگرایی متصلب (Hard - Determinism): این قسم از جبرگرایی - چنان‌که از نامش پیداست - انسان را در اعمالش مجبور مطلق و محض می‌داند که از خود در فعلش هیچ‌گونه تأثیر و اختیاری ندارد. طرفداران این دیدگاه، اختیار را به «فقدان جبر» تعریف می‌کنند و از آن‌جا که انسان در افعالش متأثر از علل درونی و بیرونی است، از زنجیره جبر تهی نیست؛ بدین جهت وصف برگزیده که فقدان جبر است، بر وی صدق نمی‌کند.

باربور با اطلاق نام «جبرگرایی اکید» بر این نظریه، مفاد آن را مشتمل بر سه اصل می‌داند که عبارتند از: الف) همه رویدادها تعیین و تعین دارند یعنی مجبورند؛ ب) آزادی عبارت است از «فقدان جبر» و لذا؛ پ) آزادی وهمی بیش نیست.

وی، فیزیک‌دانان کلاسیک مانند لاپلاس را از هواداران جبرانگاری اکید نام می‌برد و خاطرنشان می‌کند که بعضی از آنان با وجود نقض موجیبت علمی در تئوری کوانتوم، بر جبرگرایی اکید تأکید دارند. طیف دوم جبرانگاران اکید از جمله ب.ف. اسکینر در علم رفتارنگری قرار دارند که معتقدند رفتار انسان فرآورد نیروهایی است که در او است یا بر او مؤثر است. اعمال او توابع قانونمند نیروهای خارجی است که بر او وارد می‌شود. طیف سوم طرفداران این دیدگاه را روانکاوان تشکیل می‌دهند که فروید در رأس آنان قرار دارد و با طرح ضمیر ناخودآگاه، به توجیه جبری بودن افعال انسان پرداخت.

باربور در این‌باره می‌گوید:

یک جبرانگاری در سنت روانکاوی، به تأثیر نیروهای ناخودآگاه بر اعمال آدمی اشاره

می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هیچ شخصی را نمی‌توان مسؤول اعمال خود دانست؛ چه

شخصیت فرآورد تجربه‌های دوران کودکی است که در اختیار او نیست (باربور، ۱۳۶۲، ۳۴۱).

در جبرگرایی اکید، انسان به هیچ‌وجه مسؤول و پاسخگوی اعمال خویش نیست و مسأله کیفر و تشویق و سایر هنجارهای اخلاقی معنایی ندارد. نهایت مجازات و کیفر فقط به صورت وسایل استصلاحی (پراگماتیک) در جامعه مطرح است.

۲. جبرگرایی معتدل (Soft – Determinism): روایت پیشین، آزادی را به «فقدان جبر» تعریف می‌کرد که با جبر و موجبیت در تعارض بود؛ اما این دیدگاه، اختیار را به «خود مجبورسازی» تعریف می‌کند و بر این اصل تأکید دارد که اعمال انسان به وسیله خود انسان به حد جبر می‌رسد. به این معنا که اعمال انسان به وسیله انگیزه‌های خود تعیین می‌یابد و اگر جبری است، مصدر آن نه خارج بلکه خود انسان است پس با حفظ اصل موجبیت و جبر می‌توان به نوعی از اختیار سخن گفت و انسان را مسؤول و پاسخگوی اعمال خویش دانست (همان، ۳۴۲).

زکی نجیب محمود، از معاصران تسنن با تعریف اختیار به «جبر ذاتی» درصدد جمع علیت و اختیار برآمده است که بر این قرائت از جبر صدق می‌کند که در تعریف اختیار به خود مجبورسازی پیش از این گذشت (محمود، ۱۹۷۳، ۱۱).

درباره تقسیم پیشین باید به این نکته اشاره کرد که جبرگرایی اکید، صرف جبر است که با مبانی پیشین تهافت دارد اما قرائت معتدل آن، تقریباً حد وسط دو قرائت افراطی و تفریطی در مسأله آزادی انسان است. قرائت افراطی که جبر اکید بود، گذشت. قرائت تفریطی همان تعریف اختیار به علت ناگرایی و صدفه است که در نزد برخی فیلسوفان غربی به «اراده آزاد» تعبیر می‌شود. قرائت معتدل از جبر، همان تعریف اختیار به «خود مجبورسازی» و «اتحاد مجبر و مُجبر» است که تفصیل آن در تعریف اختیار گذشت.

## اختیار و فلسفه

رابطه اختیار با اصل علیت از مباحث جنجالی فلسفی و علمی است که سبب شکل‌گیری دو دیدگاه مختلف شده است:

### دیدگاه اول: ناسازگارانه

برخی از فیلسوفان و عالمان تجربی بر این باورند که با اعتقاد به اصل علیت به صورت مطلق، اختیار و آزادی انسان مخدوش می‌شود. بنابراین برای اثبات اختیار و حرمت آن باید از اصل علیت دست کشید و دست کم آن را در قلمرو افعال آدمی استثنا کرد. به دیگر سخن، رابطه اختیار و علیت رابطه دو ضد است که قابل جمع نیست.

## ۱. جبر علی و معلولی

ناسازگار انگاران در تأیید مدعایشان استدلال می‌کنند که مطابق اصل علیت هر پدیده‌ای علتی دارد. این اصل و حکم عقلی شامل افعال جوارحی و جوانحی انسان از قبیل اعمال ذهنی مانند اراده و مبادی آن می‌شود. چون مطابق اصل ضرورت علی و معلولی که شاخه‌ای از اصل علیت است با تحقق علت تامه، معلول به ضرورت و به طور جبری محقق می‌شود و معنایی برای اختیار و تصمیم عدم انجام فعل باقی نمی‌ماند؛ پس با تحقق اراده که جزء اخیر علت تامه است، افعال آدمی ضرورت می‌یابد. از سوی دیگر، از آن‌جا که اراده، خود پدیده و فعل حادث به شمار می‌آید، نیازمند علت موجهه و هستی‌بخش است که با تحقق آن علت یا علل، وجود اراده ضروری خواهد بود و آن علت یا علل نیز به صورت پدیده به علت دیگری نیاز دارد که نتیجه آن، تأثیر جبری انسان از علل بیرونی است. به تعبیر فلسفی، هر پدیده امکانی مادامی که به حد وجوب نرسیده است، جامه وجود نخواهد پوشید و این وجوب نیز به وسیله علت خارجی ایجاب می‌شود: «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

در این‌جا اشاره به دیدگاه برخی فائلان به ناسازگاری اختیار با علیت لازم به نظر می‌رسد. از جمله این کسان اسپینوزا است؛ از نظر او فاعل مختار دانستن انسان از جهت غفلت یا جهل است به این‌که اراده به صورت کلی وجود ندارد. آن‌چه حقیقت دارد، اراده‌های جزئی است؛ یعنی قصدهایی که شخصی در موارد مختلف می‌کند و هر قصدی علتی دارد که با وجود آن علت، آن قصد حتماً پیش می‌آید. این علت، خود معلول علت دیگری است (Spinoza, 106-107).

پاپکین و استرول با اعتقاد به ناسازگاری اصل علیت با اختیار، وجود و اعتبار اصل علیت را یکی از مبانی نظریه جبرگرایی وصف می‌کنند. آن دو به نظریه نقض اصل علیت در افعال آدمی اشاره می‌کنند و آن را «کاملاً ناموجه و خودسرانه» می‌خوانند (استرول، ۱۳۷۶، ۱۶۴).

فیلسوفان اگزیستانسیالیست از فیلسوفان معاصر هستند که در اثبات آزادی انسان با نقض علیت، کوشش‌های فراوانی کرده‌اند. آنان منکر انواع جبر مانند جبر دینی، فلسفی و علمی بودند و بر آزاد بودن ذات انسانی تأکید داشتند چنان‌که سارتر تصریح می‌کند: «جبر علمی وجود ندارد، بشر آزاد است...» (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ۴۹-۴۸ و ۸۷).

در نقد این شبهه باید گفت که اختیار و ملاک اختیاری بودن فعل، علت ناگرائی نیست تا با تحقق اصل علیت در فعلی اصل اختیار منتفی گردد، چرا که در تعاریف اختیار به تفصیل گذشت که حقیقت اختیار با حاکمیت علیت نیز سازگار است بلکه اساساً بر آن متوقف است.

### ۲. استحاله ترجیح بلامرجح

یکی از فروع اصل علیت در آدمی، ضرورت انتخاب با مرجح است به این معنا که اراده و انتخاب فعل، افزون بر این که بر علت فاعلی توقف دارد بر وجود مرجح و غایت نیز وابسته است. اراده فعل خاص برای انسان بدون مرجح و غایت امکان‌ناپذیر و محال است و با فرض وجود مرجح و علت فاعلی، تحقق فعل، جبری و ضروری می‌شود. به دیگر سخن، انتخاب‌های انسان بدون ترجیح و مرجح محال، و با وجود مرجح و علت فاعلی، حتمی و ضروری است و فرضی برای آزادی و اختیار باقی نمی‌ماند.

فخر رازی از متقدمان، با تفصیل بیشتر، دلیل پیشین را در اثبات عدم اختیار انسان تقریر کرده است (الرازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ۲۱). از این رو برخی از معاصران به شدت منکر اصل استحاله ترجیح بلامرجح در افعال آدمی شده و به جواز و وقوع آن در افعال اختیاری معتقدند که از جمله می‌توان به محقق نائینی (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۹۱-۹۰)، خوئی (خوئی، ج ۱، ۵۴)، شهید صدر (کمپانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۳۴) و محمدتقی جعفری (جعفری، ۱۳۵۲، ۲۸) اشاره کرد.

پاسخ این شبهه نیز از پاسخ دلیل پیشین روشن می‌شود و حاصل این است که ترجیح یک مرجح با اراده خود فاعل انجام می‌گیرد که آن فعل را از جبر خارج و در ردیف اختیار قرار می‌دهد. بحث لزوم جبر در اراده در شماره بعد می‌آید.

### ۳. تسلسل اراده‌ها

اگر ملاک فعل اختیاری، تعلق اراده پیشین بر آن است، خود اراده نیز به صورت یک فعل آدمی برای این که به اختیاری متصف باشد، باید یک اراده دیگر بر آن تعلق گیرد و گرنه فعل اراده، فاقد ملاک فعل اختیاری خواهد بود. و در صورت تعلق و وجود اراده پیشین برای اراده، اراده پیشین نیز به صورت فعل، نیازمند اراده پیشین دیگر خواهد بود. از آن جا که تسلسل باطل است، باید یا از ابتدا به یک اراده منتهی یا سلسله اراده‌ها در موضعی منقطع شود و در هر صورت، جبر لازم می‌آید. برای این که در صورت عدم ارادی و اختیاری بودن اراده نخست، فعل

انسان مستند به اراده جبری می‌شود که جبری بودن آن روشن است. اما در صورت وجود و تعدد اراده‌ها سرانجام (حسب فرض) اراده‌ها به علت و مبدئی منتهی می‌شوند که اراده‌های انسان متأثر از آن علت و مبدأ است و این همان جبر است.

اشکال فوق، از سوی فیلسوفان شرقی و غربی مطرح بوده و اسپینوزا در این باره می‌گوید:  
 آن‌چه حقیقت دارد اراده‌های جزئی است؛ یعنی قصدهایی که شخص در موارد مختلف می‌کند و هر قصدی علتی دارد که با وجود آن علت، آن قصد حتماً پیش می‌آید. این علت، خود معلول علت دیگری است (فروغی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۵۴).

حکیم سبزواری و شارحین منظومه نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند که هر فاعل مختاری که واجب‌الوجود نباشد در اختیار خویش مجبور است، زیرا حقیقت اختیار در هر فاعلی مختار که روزگاری نبوده و سپس موجود شده است و هر موجود حادث، ناچار علتی است و عقل را در اعتراف به این مطلب گریزی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۷۹-۱۷۸).

### تحلیل و بررسی

در حل شبهه پیش‌گفته راه‌حل و پاسخ‌های گوناگونی ارائه شده است که در این‌جا به تحلیل مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

### اختیار، فعل ذاتی نفس

در این نظریه، اراده، فعل مستقیم نفس انسانی وصف شده که نفس با توجه به قدرت فعاله خود که ودیعه الهی است، بعد از حصول مقدمات اراده مانند تصور و تصدیق، فایده و مصلحت فعل و شوق اکید، به انشاء و ایجاد اراده فعل می‌پردازد. به تقریر فلسفی، افعال نفس را می‌توان به دو قسم انفعالات و افعال تقسیم کرد. قسم اول همان تأثر نفس از خارج است که از جمله آن می‌توان به شوق و شغف و محبت، شادمانی، تنفر، درد و ناراحتی اشاره کرد. قسم دوم اموری است که نفس با علم حضوری به خویش و قوای خود و هم‌چنین علم به مصالح و مفاسد فعل، به انجام افعالی می‌پردازد. در این فرض، نفس متأثر نیست بلکه مؤثر است و اگر به نوعی به تأثر نفس حکم شود، حداکثر تأثر نه از بیرون بلکه از ذات و شوون و قوای خویش است. نفس با تأثر از علم خود به مصلحت‌انگیز بودن فعلی به اراده و انجام آن اقدام می‌کند و در حقیقت، مرجح و علت تعلق اراده به فعل، ذات نفس و شوون آن مانند علم به مصلحت یا مفسده‌انگیز بودن فعل است و در این

صورت است که اراده، فعل ذات نفس آدمی می‌شود و از بیرون بر وی تحمیل نشده است و جایی برای فرض اراده واسطه بین اراده فعل و ذات نفس وجود ندارد.

در حقیقت فاعل مرید و مختار فاعلی است که فعلش با اراده‌ای انجام گیرد که آن اراده، به اراده دیگر نیازی نداشته باشد وگرنه لازم می‌آید که اراده فاعل، عین ذاتش نباشد. صدرالمتألهین در پاسخ تسلسل اراده می‌گوید: «و الجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته و الا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته» (الشیرازی، ج ۶، ۳۸۸).

وی تسلسل اراده‌ها را نه در واقع و مقام اثبات، بلکه در ظرف ذهن می‌پذیرد که اراده اراده مانند علم به علم و لزوم لزوم، از امور انتزاعی است که عقل و ذهن آدمی می‌تواند با قوه تخیل خود تا بی‌نهایت آن را فرض کند اما این سلسله بی‌نهایت با توقف جولان قوه تخیل نیز متوقف می‌شود (همان).

صدرالمتألهین در موضع دیگر، در تقریر چگونگی فاعلیت انسان، افعال انسان را به دو قسم افعال بیرونی و افعال درونی تقسیم می‌کند. افعال درونی مانند خود اراده و به‌کارگیری قوا و حواس پنج‌گانه و افعال بیرونی نیز مشخص است. از آن‌جا که نفس انسانی به ذات خویش و به تبع آن قوا و آلات (حواس ظاهری و باطنی) آن علم حضوری دارد، رابطه آن فراتر از علم است؛ بلکه نفس عاشق خود و افعالش برای تکامل است. این علم و رابطه، علت به‌کارگیری و استعمال قوا و آلات برای نفس می‌شود که آن در استعمال قوا کفایت می‌کند و نیازی به تصور فعل و تصدیق فایده آن نیست ولی در افعال خارجی به تصور فعل و تصدیق فایده آن و همچنین اراده آن نیازی وجود دارد؛ اما اراده در افعال درونی فقط همان علم حضوری نفس به ذات و قوای خود است (همان، ۱۶۲-۱۶۱).

اریک فروم به نقش فاعلیت و خلاقیت نفس تفتن داشته، فقط نقش انفعالی نفس را نمی‌پذیرد چنان‌که می‌گوید: «انسان از ابتدای هستی با مسأله انتخاب روبه‌رو است؛ مخصوصاً هر بار می‌خواست دست به کار بزند، به فکر می‌پردازد؛ یعنی نقش خود را در برابر طبیعت از مفعول به فاعل تبدیل می‌کند» (فروم، ۱۳۶۲، ۱۱۶).

از عبارات ایان باربور، خودمختار و خودجوش بودن اراده برای نفس استفاده می‌شود:

انسان یک مکانیسم بی‌اراده‌انگیزه - پاسخ نیست بلکه یک سیستم خودسامان دهنده

یا لافل یک خودمختاری و خودجوشی محدود و معین است. انتخاب‌های انسان متأثر از آرمان‌های اخلاقی، فکری و عقلی است. تأمل انسان در باب اهداف آرمانی و تعهدات او در قبال آن‌ها رفتارش را شکل می‌دهد (باربور، ۱۳۶۲، ۳۴۷).

وی برای روشنی بیشتر، فاعلیت انسان را به نقاشی تشبیه می‌کند که اثر هنری‌اش نه معلول جبری تخیلات ذهنی گذشته وی و نه از آن منفصل و بریده است بلکه معلول تخیلات گذشته و حال وی است (همان، ۳۴۷). هنر شعر و نویسندگی نیز به همین شکل است که می‌توانند چگونگی فاعلیت نفس را تصویر کنند.

### دیدگاه دوم: سازگارانه

دیدگاه دیگر بر این اعتقاد است که حاکمیت اصل علیت و جریان آن در افعال آدمی، هیچ‌گونه تعارض و تهافتی با اصل آزادی انسان ندارد و دو اصل پیش‌گفته قابل جمعند. اختلاف دیدگاه مذکور با دیدگاه پیشین به تعریف اختیار برمی‌گردد. دیدگاه ناسازگار انگاری با تعریف اختیار به فعل نامعلول و علت‌ناگرای، فرض علت برای فعل را ناسازگار با اصل اختیار تفسیر می‌کند؛ اما دیدگاه سازگار انگاری با تعاریف گوناگونی که از اختیار ارائه می‌دهد و وجه مشترک آنها پذیرفتن علت فعل اختیاری است، وجود حاکمیت اصل علیت را نه تنها منافی اختیار نمی‌داند بلکه مقوم آن نیز ذکر می‌کند. برای مثال، تعریف اختیار به خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل در عین حالی که بر اصل علیت اذعان دارد، صرف استناد فعل به انسان و خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل را موجه اختیارانگاری فعل، وصف می‌کند. به دیگر سخن، اختلاف دو دیدگاه بر سر وجود «اراده آزاد» است که مقصود از آزاد در آن، آزاد از علت است؛ یعنی آیا اراده انسانی متأثر از علل پیشین است یا نه؟ طرفداران ناسازگاری، با قائل شدن به تعارض علیت و اختیار، به وجود «اراده آزاد» معتقد شدند و سازگارانگاران با اعتقاد به عدم تعارض علیت و اختیار، وجود اراده آزاد به معنای نامعلول بودن اراده را انکار کردند.

هابز سه سده پیش در کتاب معروف خود لویاتان از سازگاری ضرورت و آزادی دفاع کرد؛ وی معتقد است که اصطلاح «آزادی اراده» تنها بر «آزادی انسان» و نه نامعلول بودن اراده دلالت می‌کند (Hobbes, 1651, 129-130).

جان لاک نیز در مقاله درباره فهم آدمی (1698) خویش مانند هابز به نادرستی «اراده آزاد» حکم کرد: «این پرسش درست نیست که آیا اراده آزاد است بلکه آیا یک انسان آزاد است» (Locke, 225). کارناپ از فلاسفه معاصر قائل به امکان اختیار با فرض علیت و جبریت علمی بر اساس فیزیک کلاسیک است و معتقد است که ناسازگاران وجود قوانین جبری علمی و علیت را دلیل بر اجبار تفسیر کردند در حالی که آنها تنها دلیل پیش‌بینی هستند. وی در توضیح بیشتر، اراده را به عنوان یکی از علل زنجیره علمی جهان به شمار می‌آورد: «هنگامی که یک شخص انتخابی به عمل می‌آورد، انتخاب وی بخشی از زنجیره‌های علی جهان است...» (کارناپ، ۱۳۸۳، ۳۲۸-۳۲۷).

آلفرد فویه، فیلسوف فرانسوی (1838-1912)، نیز نه تنها قائل به سازگاری بلکه قائل به ملازمه است. فروغی موضع وی را چنین گزارش می‌کند: «این حکیم فرانسوی قاعده وجوب ترتب معلول را بر علت قائل است و به سبب قول به تصور نیرو، آن را منافی اختیار نمی‌پندارد بلکه آنها را منشأ اختیار می‌داند» (فروغی، ج ۳، ۲۴۵).

۱. سی. یوینگ از استادان فلسفه معاصر با گنجاندن «اراده» در ردیف «علل»، به سازگاری آن دو رأی داده است: «اگر حوادث آینده همیشه قطعیت هم یافته باشند مانع از آن نیست که اراده ما نیز یکی از علل قطعیت یافتن آن جا باشد و به همین دلیل، عمل ما در آن تأثیر دارد» (یوینگ، ۱۳۷۸، ۳۱۱-۳۱۰).

علامه طباطبایی با انتقاد از نظریه جبرانگاران و شگفت‌انگیز خواندن نظریه نقض علیت در افعال آدمی، خاستگاه دو دیدگاه پیشین را خلط جبر (نسبت معلول و علت تامه) و اختیار (نسبت معلول و علت غیرتامه) ذکر می‌کند (طباطبایی، ج ۳، ۴۶۳). وی در ادامه، سه دیدگاه را در نحوه فاعلیت و استناد افعال به انسان مطرح می‌کند: دیدگاه جبرگرایانه (تأثر انسان از علل خارجی و عدم مدخلیت اراده)، دیدگاه تفویضی (عدم تأثر از علل خارجی و مدخلیت تام و منحصر اراده)، و دیدگاه بین‌الامرین. دیدگاه اول موافق اصل علیت و مخالف اختیار، دیدگاه دوم مخالف علیت و موافق اختیار، اما دیدگاه سوم با هر دو اصل قابل جمع است (همان، ۴۸۴-۴۸۳).

علامه در مقاله نهم (علت و معلول) بعد از اشاره به استحاله ترجیح بلامرجح و ترجیح بلامرجح تأکید می‌کند که تفسیر اختیار به انتخاب بدون رسیدن فعل به حد ضرورت یا وجود مرجح، تفسیر ساده و سطحی است که از غفلت یا جهل به علل موجب و مرجحات سرچشمه گرفته است (طباطبایی، ۵۰۳).

امام خمینی(ره) نیز اصل علیت را اصلی برهانی و بدیهی می‌داند که با اختیار تعارض ندارد. وی در ادامه به استحالهٔ ترجیح بلامرّج اشاره و خاطر نشان می‌کند که متکلمان به دلیل عدم درک مفاد اصل علیت به پندار ناسازگاری علیت با اختیار گرفتار شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ۱۲۲).

## اختیار و فیزیک

برخی بر این باورند که افزون بر بعضی اصول فلسفی قوانین فیزیکی نیز اصل آزادی و اختیار آدمی را به چالش می‌کشاند که تحلیل این ادعا به صورت جداگانه در دو فیزیک کلاسیک و جدید مطرح و تبیین می‌شود.

### فیزیک کلاسیک و دترمینیسم

فیزیک کلاسیک که تاریخ اعتبارش به آخر سده نوزدهم برمی‌گردد، بر حاکمیت علیت در همه پدیده‌های طبیعی و فیزیکی تأکید و اصرار می‌ورزید و بر این باور بود که علم تجربی می‌تواند با کشف و شناخت علت یا علل پدیده، چگونگی پیدایی حوادث طبیعی را پیش‌بینی کند و پدیده‌های مادی نیز مطابق این پیش‌بینی انجام خواهد گرفت و مجالی برای تخلف از آن نیست (اصل دترمینیسم).

بر این اساس، اصل اختیار و آزادی از منظر فیزیک کلاسیک اعتباری نداشت و جریان همهٔ پدیده‌ها از جمله افعال آدمی مطابق علت‌های پیشین و به طور جبری پنداشته می‌شد. باربور در این باره می‌نویسد: «فیزیک قرن نوزدهمی جبری بود؛ چه علی الاصول و نظراً این امر را ممکن می‌دانستند که اوضاع آینده همه سیستم‌هایش را از روی وضع کنونی‌شان محاسبه کنند» (باربور، ۱۳۶۲، ۳۱۱).

لاپلاس از فیزیک‌دانان معروف قرن نوزدهم می‌گوید:

حالت فعلی عالم ممکن است معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی تلقی شود و اگر حالت عالم را در لحظهٔ آفرینش آن با تمام جزئیاتش برای یک ریاضی‌دان بی‌نهایت دانشمند کاری مشخص می‌بود، چنین موجودی می‌توانست همه سرنوشت جهان را تماماً بخواند. هیچ چیز برای وی نامعین نمی‌بود و آینده و گذشته جهان در جلو چشم وی حاضر بود (کارناپ، ۱۳۸۳، ۳۲۳).

رایشنباخ معتقد بود که:

اگر فیزیک، موضع کلاسیک جبریت اکید را حفظ می‌کرد، نمی‌شد با معنایی روشن،

از انتخاب یک شق، ارجحیت امری بر امر دیگر، گرفتن تصمیمی عقلی، یا مسؤولیت

اعمال خود و غیره صحبت کرد (همان، ۳۲۲).

از آن جا که اعتبار فیزیک کلاسیک با فیزیک جدید و به‌ویژه کوانتوم مورد خدشه قرار گرفته نمی‌توان ادعای فیزیک کلاسیک را مبنا و دلیل در اثبات یا رد اصل اختیار تلقی کرد. وانگهی در صفحات پیشین گذشت که اصل آزادی انسان، هیچ تهافتی با اصل علیت ندارد. بر این اساس، ما در تحلیل و نقد فیزیک کلاسیک به این مختصر بسنده می‌کنیم که اصل اختیار نه تنها با اصل موجبیت علمی و فلسفی هیچ تهافتی ندارد بلکه با مذاقه عقلی، بر آن نیز مبتنی است. زیرا انکار اصل موجبیت مترادف با پذیرش فرضیه صدفه است که در آن اختیار و استناد افعال به یک فاعل انسانی هیچ جایگاهی ندارد. چرا که با تردید در اصل علیت، روشن نمی‌شود افعالی که از انسان صادر می‌شود، به واقع فعل او یا مربوط به فاعل دیگر است.

### اختیار و فیزیک جدید

فیزیک کلاسیک، تا اواخر سده نوزدهم بر حاکمیت جبر علمی در همه قلمرو طبیعت و انسان تأکید می‌ورزید و بدین‌وسیله از جبر طرفداری می‌کرد اما فیزیک جدید، بعضی اصول و قواعد فیزیک کلاسیک را باطل و تاریخ اعتبارش را منقضی دانست. یکی از اصطکاک‌های فیزیک جدید با فیزیک کلاسیک در عدم پیش‌بینی و تعیین علل در جهان اتم‌ها «میکروسکپی» است. فیزیک کلاسیک که مدعی ساختار و نظم خاص و مکانیکی جهان طبیعت بود که با پیش‌بینی آن می‌توان وضعیت آینده آن‌ها را پیش‌گویی کرد، فیزیک جدید خلاف آن را در جهان ذرات ثابت کرد و نشان داد که قوانین طبیعت، دائم و جبری نیستند که همیشه بر اساس پارامترهای خاصی عمل کنند بلکه بعضی قوانین بدون نظم خاص انجام می‌گیرد که به دلیل تغییر آنها، پیش‌بینی ناپذیرند و به اصطلاح، قوانین طبیعی به قوانین آماری تبدیل شدند.

نخستین بار نظریه جنبشی گازها، پرده جبرانگاری فیزیک کلاسیک را درید (باربور، ۱۳۶۲، ۳۴۴).

پل فولکیه در تبیین آن می‌نویسد:

موضوع در نظر گرفتن قوانین آماری با تئوری فشار گازها به وجود آمد. در فیزیک گفته می‌شود که گازها بر جدار ظروف خود فشار ثابتی وارد می‌کنند ولی اگر حرکت یک ذره از گاز را در میان ظرف در نظر بگیریم، موضوع دیگری را مشاهده خواهیم کرد. از طرفی، پیش‌بینی ذره مخصوصی که دائماً به واسطه تلاقی با ذره‌های دیگر

منحرف می‌شود، غیرممکن است. همچنین نمی‌توانیم تعیین کنیم که این ذره در چه موقع به کدام نقطه از جدار ظرف برخورد خواهد کرد و فقط از روی قوانین آماری احتمال این واقعه را تعیین می‌نماییم (فولکیه، ۷۱-۷۰).

تحقیقات پلانک در موضع طیف تشعشع نور به سال ۱۹۰۰ و تحقیقات انیشتین در مورد فتوالکتریک‌ها در ۱۹۰۵ و همچنین تحقیقات بورکامپتون، شروردینگر و بورن هگی مهر تأییدی بر نقض جبر علمی بودند.

طرفداران دیدگاه پیشین برای تأیید مدعای خود، به اصل هایزنبرگ و عدم قطعیت کوانتوم‌ها تمسک جستند. زیرا ارادهٔ انسانی با نافرمانی از قوانین فیزیک، خود رأساً به فعلی اقدام می‌کند که با قوانین فیزیک پیش‌بینی‌ناپذیر است. ایان باربور موضع فیزیک جدید را چنین گزارش می‌کند: طرفداران اختیار، متوسل به اصل هایزنبرگ شدند و آن را بیان عدم تعین عینی در طبیعت تلقی کردند، نه عدم قطعیت ذهنی در دانش بشر. اراده تصمیم می‌گیرد که کدام‌یک از احتمالات، بدون تخطی از قوانین فیزیک، به تحقق پیوندد. (باربور، ۱۳۶۲، ۳۴۳).

باربور، نظریه کمپتون را درباره پیش‌بینی‌ناپذیری بعضی اعمال انسان با وجود وضعیت و حالات یکسان چنین نقل می‌کند:

دانستن شرایط اولیه، ما را قادر به پیش‌بینی آن چه رخ خواهد داد نمی‌سازد؛ چه با شرایط اولیه واحد و یکسان، همواره نمی‌توانیم نتایج واحد و یکسان به بار آوریم (همان).

### تحلیل و بررسی

در تحلیل نظریهٔ تطبیق آزادی به عدم پیش‌بینی، نخست باید به خلط آزادی با صدفه و امر اتفاقی اشاره کرد. به نظر می‌رسد طرفداران این نظریه، آزادی و صدفه را یکسان انگاشتند و چون صدفه، فاقد علت است یا دست‌کم علت آن مشخص نیست پیش‌بینی نیز نمی‌شود؛ اختیار نیز باید چنین باشد. به دیگر سخن، طرفداران نظریهٔ پیشین مشاهده کردند که امر متعین و چیزی دارای علت خاص و بر این اساس نیز قابل پیش‌بینی است و چون امر اختیاری نقیض جبر است، باید حکم عکس آن را داشته باشد؛ یعنی فاقد علت باشد یا دست‌کم قابل پیش‌بینی نباشد؛ در حالی که اشتباه آنان در نقیض انگاری جبر و اختیار است. چرا که نسبت آن دو تضاد است و دو ضد می‌توانند در برخی احکام و آثار مشترک باشند. برای مثال جسم سفید و سیاه، دو شیء متضاد است؛ با وجود این، هر دو در موجود بودن، اشغال فضا و وزن و دیگر احکام مشترکند. جبر و اختیار نیز هرچند

مثل دو ضد قابل جمع نیستند ولی می‌توانند در بعضی احکام مشترک باشند. برای مثال، اتصاف فعل جبر به علیت و پیش‌بینی‌پذیری، با اتصاف فعل اختیاری به آن منافاتی ندارد. یعنی فعل اختیاری نیز دارای علت و قابل پیش‌بینی است. برای مثال، بعد از فراهم آمدن مقدمات یک فعل برای فاعل مختار تحقق فعل و برخی خصوصیات آن، قابل پیش‌بینی است؛ اما این که بعضی افعال انسان قابل پیش‌بینی نیست، با اصل ادعا منافاتی ندارد؛ زیرا مدعا این نیست که تمام افعال انسان به دلیل این که وی فاعل مختار است، قابل پیش‌بینی است بلکه مدعا این است: افعالی که از روی اختیار و اراده آزاد صادر می‌شود، قابل پیش‌بینی است؛ این هم نه برای همه بلکه برای خود فاعل. اما درباره اصل نظریه که چون برخی افعال آدمی پیش‌بینی‌ناپذیر است همین دلیل بر اختیار است، باید گفت که هیچ ملازمه‌ای بین آن دو وجود ندارد. زیرا چه‌بسا برخی افعال جبری و علی و معلولی نیز به دلیل ناشناخته ماندن آن برای ما قابل پیش‌بینی نباشد. پس صرف عدم پیش‌بینی نمی‌تواند دلیل جبریت یا اختیار باشد.

### تئوری کوانتوم

کوانتوم (Quantum) در لغت به معنای مقدار و جمع آن کوانتا (Quanta) است. در فیزیک واحدی است که در نظریه کوانتوم برای کارمایه (انرژی) به کار می‌رود. تشعشع حرارتی ناپیوسته را که به صورت هسته‌های کوچک انرژی منتشر می‌شود، کوانتا می‌نامند (مصاحب، دائرةالمعارف فارسی، واژه کوانتوم).

در اصطلاح تئوری کوانتوم، همان نقض جبریت علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتم‌ها است. تئوری کوانتوم را می‌توان با تقریرات گوناگونی نشان داد که نخستین آن، نظریه جنبشی گازها بود که بیان شد. در این جا به سه تقریر معروف آن اشاره می‌کنیم تا روشن شود که آیا آن با اصل اختیار می‌تواند ارتباط ایجابی یا سلبی داشته باشد یا نه؟

۱. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ: ورنر هایزنبرگ در سال ۱۹۲۷ بر عدم امکان تعیین وضعیت الکترون‌ها و سرعت آنها تأکید کرد. خود وی در این باره می‌نویسد: «آیا می‌توان به کمک مکانیک کوانتومی، این واقعیت را نشان داد که الکترون تقریباً در مکان معینی دیده می‌شود و تقریباً با سرعت معینی حرکت می‌کند؟» (هایزنبرگ، ۱۳۶۸، ۸۰-۷۹).

۲. عدم پیش‌بینی: مطابق این اصل بعضی اوضاع اتم‌ها مانند مسیر حرکت، شکافته شدن، تعداد آن و فروپاشی قابل پیش‌بینی نیستند. هایزنبرگ در این باره می‌گوید:

اتم رادیوم B باید دیر یا زود الکترونی در جهتی گسیل کند و به صورت یک اتم رادیوم C درآید اما نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا اتم خاصی در لحظه خاصی فروپاشیده می‌شود و در لحظه دیگر نمی‌شود یا چه عاملی باعث می‌شود که آن اتم، الکترونش را در این جهت خاص گسیل کند و در جهت دیگر نکند و همین جاست که قانون علیت درهم می‌ریزد (همان).

باربور نیز در تقریر آن می‌نویسد:

نه نظراً و نه عملاً نمی‌توان لحظه‌ای را پیش‌بینی کرد که یک اتم منفرد رادیواکتیو پس از قطع فعال کردن آن در رآکتور اتمی تجزیه می‌شود. آن چه می‌توان محاسبه کرد، این احتمال است که در نخستین دقیقه تجزیه خواهد شد. احتمال ضعیف‌تر این است که در طی دقیقه دوم تجزیه خواهد شد یا دقیقه سوم و به همین ترتیب (باربور، ۱۳۶۲، ۳۱۴).

۳. تفرق الکترون‌ها: در یک آزمایشگاه، الکترون‌ها به طور متناسب از روزنه‌ای باریک عبور، و پس از برخورد با پرده پشت روزنه، روی پرده و در نقاط گوناگون ایجاد جرقه می‌کند. با وجود شرایط همانند و یکسانی شلیک الکترون‌ها، مثلاً الکترونی در نقطه A پدید می‌آید و الکترون دیگر در نقطه C و به همین شکل.

برخی از اختیارگران غربی با مشاهده تحقیقات فیزیک جدید و افول فیزیک کلاسیک به‌ویژه در موضوع نقض «جبریت علمی»، آن را به نفع مدعای خویش تفسیر کردند و از آن به صورت یکی از ادله اختیار نام بردند که می‌توان به یوران، ویلیام جیمز و ادینگستون اشاره کرد (نجفی، ۱۳۵۲، ۱۷۰).

آنان با تفسیر اختیار به علت‌ناگرایی، نقض موجبیت علمی را دلیل مدعای خود می‌پنداشتند (جینز، ۱۳۶۳، ۳۵۳). جینز در این باره می‌نویسد:

جهانی که فیزیک جدید به ما ارائه می‌داد، ظاهراً ممکن است برای مردان آزاد، اقامتگاه مناسبی تشکیل دهد، نه این‌که فقط پناهگاه دادن باشد. خانه‌ای است که در آن لااقل ممکن است حوادث را بر وفق مراد خود سازیم و برای تلاش‌ها و کامیابی‌های خویشتن زندگی کنیم (همان).

## تحلیل و بررسی

نادرستی ارتباط بحث اختیار به مسائل فیزیک روشن و گفته شد که اصل اختیار نه تنها هیچ تهافتی با اصل علیت و موجبیت علمی ندارد بلکه اثبات اختیار، مرهون ثبوت و صدق اصل علیت در جهان از جمله در افعال آدمی است. اختیارگرایانی که اختیار را ناسازگار با جبریت علمی فیزیک کلاسیک می‌یافتند، در حقیقت تفسیر روشنی از مدعای خود نداشتند و به بیانی، اختیار را با صدفه خلط کرده بودند اما فیزیک جدید و کوانتوم نیز نمی‌تواند ناقض اصل علیت (به معنای فلسفی) باشد تا در پرتو اعتبار آن، اصل اختیار ثابت یا تأیید شود. دیگر این که درباره مقوله روان‌شناسی و اثبات جبریت افعال آدمی باید گفت: اولاً ادعای پیشین حلقه‌های گمشده‌ای دارد که برخی روان‌شناسان آنان را مطرح کرده‌اند و ثانیاً حداکثر واکنش انسان در برابر مرجحات و محرکات را در حد اقتضا ثابت می‌کند. با وجود این، اراده انسان در برابر محرکات روانی و بیرونی می‌تواند از خود مقاومت نشان دهد.

## فهرست منابع

- ابن سینا، **التعلیقات**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ابن منظور، **لسان العرب**، قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ه. ق.
- **اجود التقريرات**، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
- ارسطو، **اخلاق نیکو ماخوس**، ج ۱ و ۲، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- استرول، آروم و ریچارد پاکین، **کلیات فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت، ۱۳۷۶.
- اسوچینیک، گ.ا، **مسأله علیت و رابطه حالتها در فیزیک**، ترجمه م. شریف‌زاده، تهران: نشر نوپا، ۱۳۵۸.
- افلاطون، **دوره آثار**، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- الرازی، فخرالدین، **المطالب العالیة**، قم: رضی، ۱۴۰۷ ه. ق.
- الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم، **المفردات**، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ه. ق.
- السبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومه**، قم: منشورات مکتبة‌العلامة، ۱۳۶۹.
- الشیرازی، **الحکمة المتعالیة**، قم: مصطفوی، بی‌تا.

- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- برلین، آیزا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸.
- پلانک، ماکس، قانون علیت و آزادی اراده، مندرج در: ح بابک، اندیشه‌های بزرگ فلسفی، تهران: بی‌نا، ۱۳۳۶.
- تصویر جهان در فیزیک جدید، ترجمه مرتضی صابر، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۹.
- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، قم: دارالتبلیغ، ۱۳۵۲.
- جینز، جی اچ، فیزیک و فلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- جوهری، الصحاح، دار العلم للملایین، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۴ ه ق.
- حلی، علامه، باب حادی عشر، با شرح فاضل مقداد، قم: مصطفوی، بی‌نا.
- خوئی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی علم الاصول، نجف اشرف: انتشارات امام موسی صدر، بی‌نا.
- دامبی، یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سمت، ۱۳۷۱.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر فرهنگی، ۱۳۶۱.
- فروم، اریش، گریز از آزادی، ترجمه امیر اسماعیلی، تهران: توسن، ۱۳۶۲.
- فولکیه، پل، اراده، ترجمه اسحاق لاله‌زاری، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی، بی‌نا.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
- کارناپ، ردلف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عفیفی، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳.
- کورنتون، موریس، تحلیل نوین از آزادی، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۹.
- کریستوفر و کوئدول، آزادی چیست؟، عطاءالله نوریان و نفیسی، تهران: جهان کتاب، ۱۳۵۷.
- کریسمن، برند، مکانیک کوانتومی، ترجمه عبدالرضا سعادت و جلال‌الدین پاشا، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- کلینی، محمد، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- کمپانی، محمدحسین، بحوث فی علم الاصول، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ه ق.

- طباطبایی، محمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، با پاورقی‌های استاد مطهری، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- فروغی، محمدعلی، **سیر حکمت در اروپا**، ج ۲، تهران: البرز، ۱۳۷۷.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، **اصل علیت در فلسفه و کلام**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- محمود، زکی نجیب، **الجبر الذاتی**، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۷۳ م.
- مری، وارنوک، **فلسفه اخلاق در قرن بیستم**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، **تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ**، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ه ق.
- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا، بی‌تا.
- ملکیان، مصطفی، **تاریخ فلسفه غرب**، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.
- موسوی خمینی، روح‌الله، **رساله طلب و اراده**، ترجمه احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- مهدوی، یحیی، **فلسفه عمومی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- نجفی، محمدباقر، **علتی بر معلولها**، تهران: آستانه شهر ری، ۱۳۵۲.
- هایزبرگ، ورنر، **جزء و کل**، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ولفسن، هنری اوسترین، **فلسفه علم کلام**، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی، ۱۳۶۸.
- یونگ، ا. سی، **پرسش‌های بنیادین فلسفه**، ترجمه سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۸.
- Descartes, **The Philosophical writings**, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Combridge University Press, 1985.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan**, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Poul's Church-yard, London, 1651.
- Hume, David, **Philosophical works**, printed for Adom Black and William Tait and Charles Tait, 63, Fleet Street, London, MDCCCXXVI.
- \_\_\_\_\_, **The Philosophical Works, Vol. IV**, Edinburgh 1825.
- James, William, **writings**, Edited by Gerald E. Myers, The library of America 58, 1992.
- Kane, Robert, **Free Will**, Blackwell Publishing, Victoria, 2002.
- Locke, John, **An Essay Concerning Human Understanding**, the Pennsylvania State University, 1999.
- Spinoza, **Short Treatise on God, Man and His Well-Being**, Translated and Edited by A. Wolf, M.A, D.Lit, London Adam and Charles Black, 1910.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.