

## ترسیم و بررسی الگوی ناسازگار گرای و وجوب علی و مسؤولیت اخلاقی

ابراهیم علیپور<sup>۱</sup>

جواد دانش<sup>۲</sup>

### چکیده

نسبت میان وجوب علی و مسؤولیت اخلاقی از دراز دامنه‌ترین مباحث دهه‌های اخیر در میان فیلسوفان اخلاق غرب بوده است. مقاله پیش‌رو می‌کوشد تا در گام نخست نقشه جامعی از الگوهای مختلف این متفکران را در پاسخ به مسئله اخیر ارائه و سپس تقریرهای ناسازگار گروانه از آن را تبیین و بررسی نماید. آن چنانکه خواهیم دید دیدگاه مختار تعیین گرایان سخت و راه‌حل مورد نظر اختیار گرایان به سبب اشکالات و کاستی‌هایی چون تنزل عامل‌های اخلاقی، تخریب مفهوم مسؤولیت اخلاقی و یا میان‌تهی نمودن مفهوم کنترل در عامل اخلاقی چندان کارآمد نبوده‌اند.

**واژگان کلیدی:** مسؤولیت اخلاقی. وجوب علی. ناسازگار گرای. اختیار گرای. تعیین گرای سخت

---

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۷

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول)، [i.alipour@isca.ac.ir](mailto:i.alipour@isca.ac.ir).

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، [j.danesh@isca.ac.ir](mailto:j.danesh@isca.ac.ir).

## مقدمه

بی تردید در میان انبوه مباحث اخلاق هنجاری، پرسش از قلمرو و شرایط «مسئولیت اخلاقی» و بخصوص نسبت آن با ضرورت و تعیین پیشین علی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این سنخ از مسئولیت و پاسخگویی عامل اخلاقی متلائم با مؤلفه اراده آزاد<sup>۱</sup> و از این رو پذیرش یا انکار آن، متکی به انگاره فیلسوفان در باب جبر و اختیار بوده است. اگرچه انحاء تهدیدات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه همچون احتمال جبر علی برخاسته از علم، اراده یا تقدیرات محتوم الهی، برجستگی نقش هیجانات در ساختار باورها و کنش‌های عامل و اهمیت بیش‌ازپیش حقایقی چون خودفریبی روانی — اخلاقی، اختیار حقیقی انسان و بالتبع مسئولیت اخلاقی او را با مخاطره مواجه می‌ساخته‌اند، اما به نظر می‌رسد که نتایج پژوهش‌های اخیر عصب‌زیست‌شناسی<sup>۲</sup> با تأکید بر نقش رخداد‌های عصبی در تحقق تصمیمات به‌ظاهر ارادی انسان سخن گفتن از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را بیش از گذشته با مشکل مواجه نموده است. بنجامین لیب<sup>۳</sup> و همکارانش در آزمایش مشهورشان نشان می‌دهند که تمامی کنش‌های به‌ظاهر مختار ما فرآورده فعل و انفعالات نا هوشیارانه و غیرارادی مغز است که حدود ۳۵۰ میلی‌ثانیه پیش از توهم انتخاب و تصمیم‌گیری آزادانه در شخص قابل تشخیص و پیش‌بینی است.<sup>۴</sup> بدین ترتیب

۱. همان‌گونه که لوی و مک‌کین خاطر نشان می‌سازند بحث از مسئولیت اخلاقی تقریباً هم‌مصادق با بحث اختیار و اراده آزاد انسان است، نک:.

Neil Levy and Michael McKenna, Recent Work on Free Will and Moral Responsibility, *Philosophy Compass* 4/1 (2009): 97.

2. Neurobiology.

3. Benjamin Libet.

۴. لیب با بررسی نوار مغزی (EEG) و سیگنال‌های الکتریکی افراد متعددی که قصد انجام یک فعل اختیاری کرده بودند، ادعا می‌کند که فعالیت کورتکس مغز لحظاتی پیش از آنکه عامل نسبت به این کنش خودآگاهی یافته و تصمیم‌گیری کند، این تصمیم را نشان می‌دهد و از همین روی کنش‌های به‌ظاهر ارادی و اختیاری انسان کاملاً ناخواسته و ناآگاهانه در مغز آغاز می‌شوند و منشأی کاملاً فیزیولوژیک دارند. نک:

B. Libet, C. A. Gleason, E. W. Wright, and D. K. Pearl, "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act," *Brain* 106(1983): 623-42.

به نظر می‌رسد که مجموعه تغییرات غیرارادی مغزی و فرایندهای سلول‌های عصبی برای تعین بخشیدن به آنچه انسان «انتخاب» و «تصمیم» می‌نامد کافی است. در چنین جهانی که به‌مثابه ابررایانه‌ای پیچیده در سیطره قوانین تخلف‌ناپذیر و کاملاً قابل پیش‌بینی است، به نظر می‌رسد که خواست، تمایل و اراده هر انسانی در حقیقت برخاسته از یکسری عوامل محیطی، فیزیولوژیکی، وراثتی، عصب‌شناختی و ... است و در این برهم‌کنش خطی حاصل از گذشته و قوانین طبیعی، آینده کاملاً مشخص و محاسبه‌پذیری شکل می‌گیرد که در آن مجال تفکر، انتخاب و کنش بدیعی خارج از چارچوب از پیش تحدید شده و به دیگر سخن «امکان عمل به گونه‌ای دیگر» نیست. آشکار است که چنین تصویری تا چه اندازه ساحت اخلاق و مسؤولیت‌پذیری انسان را با چالش مواجه می‌سازد. به‌هرحال، بحث از مسؤولیت اخلاقی از دیرباز ناظر به این پرسش اساسی بوده است که آیا ثبوت این‌گونه مسؤولیت در گرو آن است که عامل، امکان بدیلی پیش رو داشته باشد و بتواند به گونه‌ای دیگر نیز عمل کند و یا با وجود انتفاء چنین معجالی بازهم می‌توان به نحو معناداری از اختیار و مسؤولیت اخلاقی سخن گفت؟ در این فرصت می‌کوشیم تا با عنایت به اهمیت مؤلفه ضرورت و تعین علی در مباحث مسؤولیت اخلاقی، رهیافت‌های برآمده از الگوی ناسازگار گرای ضرورت علی و مسؤولیت اخلاقی را تبیین نماییم.

## ۱. نسبت موجبیت علی و مسؤولیت اخلاقی از منظر فیلسوفان غربی

واکنش فیلسوفان اخلاق در رویارویی با این چالش، یعنی نسبت میان آزادی اراده و مسؤولیت اخلاقی انسان با موجبیت و تعین علی، بسته به موضع آن‌ها در باب صواب و الزام اخلاقی مختلف بوده است. به‌طور مثال غایت‌انگاران سودگرا نسبت به سازگاری و جوب علی با مسؤولیت اخلاقی، چندان مخالفت یا حتی بی‌رغبتی‌ای نشان نداده‌اند. از نظر آن‌ها معیار نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی اصل سود است و مسؤول شمردن یا تحسین و سرزنش کردن عامل‌های اخلاقی، تنها با توجه به نتیجه و غایت این عمل یعنی ارزش غیراخلاقی ایجادشده و میزان غلبه عمومی خیر بر شر توجیه می‌شود؛ بنابراین

در صورتی که ستایش یا مجازات عامل، نتایج خاصی همچون تأمین رفاه عمومی به همراه داشته باشد، چنین عملی موجه خواهد بود، اگرچه او اراده آزاد و نامتعینی نداشته و در واقع فاقد چنین مسؤولیتی باشد؛ اما وظیفه گرایان گرچه گاه تعین گرا بوده یا مسؤولیت اخلاقی را سازگار با وجود و تعین علی تلقی نموده‌اند، اما غالب آن‌ها سازگاری اخلاق با موجبت و ضرورت را نفی می‌کنند. به نظر این فیلسوفان نگرش صرفاً نتیجه محور غایت انگاران در بحث از مسؤولیت و ستایش یا سرزنش فاعل اخلاقی نادرست است، بلکه آنچه حائز اهمیت است برخورداری یا عدم برخورداری فاعل از آزادی غیر علی و نامتعینی است که موجب معناداری اموری چون وظیفه، الزام و مسؤولیت اخلاقی در انسان می‌گردد (نک: فرانکنا، ۱۳۸۳، ۲-۱۶۱).

اما مهم‌ترین آراء فیلسوفان در باب نسبت میان ضرورت علی و مسؤولیت اخلاقی یا به بیان دقیق‌تر رابطه تعین علی با آزادی اراده مقتضی این مسؤولیت را می‌توان در دو دسته کلی مورد بررسی قرار داد. گروه نخست از این فیلسوفان اساساً تعارض و تخلفی میان آزادی انسان و موجبت علی ملاحظه نمی‌نمایند. این سازگار گرایان<sup>۱</sup> و به عبارتی تعین گرایان نرم<sup>۲</sup>، اختیار عامل و ضرورت علی حاکم بر وی را چنان تفسیر می‌نمایند که اساساً تعارض و تخلفی میان آن‌ها رخ نمی‌نماید؛ بنابراین فیلسوفان سازگار گرا ایده اراده آزادی را که به طور مثال اختیار گرایان به گونه‌ای حداکثری ارائه می‌نمایند نامعقول، غیر ضروری و افراطی برمی‌شمردند و آزادی را در معانی دیگری جز قدرت عامل اخلاقی برای ضرورت کامل و تام بخشیدن به کنش‌های خود معرفی می‌کنند. به طور مثال سوزان ولف<sup>۳</sup> آزادی را مترادف با توانایی کنشگر در ادراک دلایل درست و ارزیابی دقیق و معقول خود و نیز تغییر رفتار خود مطابق با این ارزیابی و به بیان دیگر «اصلاح خود»<sup>۴</sup> قلمداد می‌کند (Wolf, 1988: 60)؛ بنابراین شخصی که تحت سرپرستی و آموزش پدری مستبد رشد کرده و در نتیجه وی را به عنوان الگوی رفتاری و ارزشی خود پذیرفته

- 
1. Compatibilists.
  2. Soft determinists.
  3. Susan Wolf.
  4. Self – correction.

است، به جهت سنخ تربیت اخلاقی خود، ناتوان از فهم و ارزیابی درستی یا نادرستی اعمال و انجام هرگونه اصلاحی در خود و در نتیجه فاقد آزادی اراده لازم برای مسئولیت اخلاقی خواهد بود. از نظر برخی از این سازگارگرایان، آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی او نه تنها با ضرورت علی ناسازگار نیست، بلکه اساساً بدون آن ادراک‌ناپذیر است، چراکه اگر کنش‌های عامل اخلاقی فاقد علت باشند، کاملاً غیرقابل پیش‌بینی، متغیر و طبعاً غیرمسئولانه خواهند بود؛ اما نکته مهمی که لازم است مورد توجه قرار گیرد تمایز میان علل درونی و علت‌های بیرونی است. اعمال آزاد و مختارانه انسان‌ها، اگرچه به سبب علت‌های بیرونی، مقدر و معین نمی‌شوند اما معلول امیال، باورها و منش‌های افراد بوده و بی‌شک در صورت آگاهی از این شرایط روان‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل پیش‌بینی‌اند.

گالن استراوسون یادآور می‌شود که ممکن است یک سازگارگرا حداقل یکی از گزاره‌های زیر را باور داشته باشد (تعیین‌گرایی =  $D$  و اراده آزاد لازم برای مسئولیت اخلاقی =  $F$ ):

۱.  $D$  صادق است و  $D$  مستلزم آن نیست که ما فاقد  $F$  باشیم، اگرچه در واقع فاقد  $F$  هستیم.

۲.  $D$  صادق است و  $D$  مستلزم آن نیست که ما فاقد  $F$  باشیم، اما مشخص نشده که آیا ما دارای  $F$  هستیم یا نه.

۳.  $D$  صادق است و ما دارای  $F$  هستیم.

۴.  $D$  صادق است و ما دارای  $F$  هستیم و بهره‌مندی ما از  $F$  مستلزم آن است که  $D$  صادق باشد.

۵. ممکن است  $D$  صادق باشد و ممکن است که چنین نباشد، اما در هر صورت دارای  $F$  هستیم.

۶.  $D$  صادق نیست، اما ما دارای  $F$  هستیم و حتی اگر  $D$  درست بود نیز برخوردار از  $F$  بودیم.

۷. D صادق نیست و ما دارای F نیستیم، اما با این حال، F سازگار با D است (Strawson, 2010: 5)

آن چنانکه مشاهده می‌نماییم جمع‌بندی حالت‌های مختلفی که استراوسون ترسیم می‌کند آن است که خواه تعیین‌گرایی صادق باشد، خواه کاذب و خواه صدق و کذب آن برای ما نامشخص باشد و نیز چه ما انسان‌ها دارای اختیار و آزادی لازم برای مسئولیت اخلاقی باشیم و چه چنین آزادی‌ای نداشته باشیم و چه مشخص نگردد که چنین اراده آزادی در ما وجود دارد یا نه در هر حال این تعیین‌گرایی با اراده آزاد عامل‌های اخلاقی سازگار خواهد بود. پیداست که حالات موردنظر استراوسون بسته به آگاهی یا تردیدی که نسبت به صدق و کذب تعیین‌گرایی و یا تحقق یا عدم تحقق آزادی اراده داریم، شقوق دیگری نیز خواهد داشت. به‌طور مثال ممکن است سازگارگرایی در باب درستی یا نادرستی تعیین‌گرایی (D) ناآگاه باشد و از سوی دیگر بر این باور باشد که ما فاقد اراده آزاد (F) هستیم اما این فقدان F ناشی از وجود یا عدم D نیست. فیلسوفان مختلف سازگارگرا، اصولاً متمایل به یکی از حالت‌های فوق بوده‌اند. به‌طور مثال هوبارت و آیر بر این باورند که آزادی و مسئولیت اخلاقی عامل، مستلزم تعیین‌گرایی است (Hobart, 1934: 1-27; Ayer, 1954) (گزاره چهارم استراوسون) و یا پیتیر استراوسون با وجود پذیرش اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها معتقد است که حقیقت تعیین‌علی، هیچ‌گونه تأثیری بر مسئولیت اخلاقی انسان‌ها ندارد (گزاره پنجم گالن استراوسون)، چراکه اساساً مسئولیت اخلاقی مترادف با قابلیت عامل برای واکنش‌ها و انفعالاتی همچون رنجش، خشم، سپاسگزاری و... بوده و در نسبت‌های میان‌فردی آشکار می‌گردد و ارتباطی با تعیین‌گرایی علی ندارد. (Strawson, 1962: 19)

## ۲. ناسازگاری موجبیت علی و مسئولیت اخلاقی

اما گروه دیگری از فیلسوفان با تأکید بر ناسازگاری دو مؤلفه ضرورت علی و مسئولیت اخلاقی، آزادی حقیقی را مترادف با توانایی انتخاب مختار یکی از امکان‌های محتمل برای فرد و در نتیجه شکل دادن به شخصیت و انگیزه‌های خود و به عبارت دیگر «خود» -

تعینی<sup>۱</sup> برمی‌شمارند و تصریح می‌نمایند که با فرض ضرورت علی، کنش‌های ما نتیجه قوانین طبیعت و رخداد‌های گذشته‌ای خواهد بود که محققاً در اختیار ما نیستند؛ بنابراین، اعمال نیز خارج از قلمرو اراده آزاد، کنترل و مسئولیت ما هستند. به بیان دقیق‌تر فیلسوفان ناسازگارگرا اصولاً دو شرط را برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها در نظر داشته‌اند: نخست آنکه، عامل بدیل‌های گشوده و احتمالی پیش روی خود داشته و در دست خود او باشد که کدام‌یک از این بدیل‌ها را انتخاب نماید؛ دوم اینکه، منشأ و سرچشمه کنش‌های عامل در خود/او باشد و نه در واقعیت دیگری چون قوانین طبیعت، تقدیرهای خداوند و یا علت‌های پیشینی که خارج از عامل و ورای کنترل او هستند. بسیاری از ناسازگارگرایان مانند ون اینوگن با استناد به شرط نخست و انتفاء آن در صورت وجود ضرورت علی، اختیار و مسئولیت انسان را منتفی می‌دانند ( 185: 1975 Inwagen, – 199) و برخی دیگر چون رابرت کین، نیز با اتکا به شرط دوم، تأکید می‌کنند که مسئولیت نهایی عامل در قبال یک عمل در گرو آن است که او در برابر تمام عوامل و علت‌های آن عمل از جمله شخصیت خود و انگیزه‌های منتهی به آن انتخاب و عمل نیز مسؤوول باشد که چنین لازمه‌ای با وجود تعین علی قابل تحصیل نخواهد بود (Kane, 2005:120-131)

## ۲-۱. گونه‌های ناسازگارگرای

ناسازگارگرایان<sup>۲</sup>، خود در دو طیف قرار می‌گیرند؛ برخی از آن‌ها- که به تعین‌گرایان سخت<sup>۳</sup> شهره‌اند- بر این باورند که تمام پدیده‌ها و حوادث این عالم از جمله اعمال و انتخاب‌های انسان، علتی مقدم بر خود دارد که به محض تحقق علت، آن معلول نیز خواه‌ناخواه ضرورت می‌یابد؛ بنابراین انسان‌ها مانند قطعات و اجزای پیچیده ماشینی تلقی می‌شوند که کنش‌های آن‌ها کاملاً متأثر از عوامل محیطی و وراثتی و در نتیجه قابل

1. Self – determination.
2. Incompatibilists.
3. Hard determinists.

پیش‌بینی است، اگرچه ممکن است که ما به برخی از این قوانین و روابط علیّی خاص ناآگاه باشیم. پس مطابق این تلقی اراده آزاد لازم برای مسئولیت اخلاقی عامل وجود ندارد، هرچند که او برخوردار از گونه‌های دیگر آزادی باشد. مثال سنتی جان لاک دقیقاً بیانگر چنین وضعیتی است. شخصی را در حال خواب در اتاقی قرار می‌دهند. وقتی او بیدار می‌شود، به میل خود تصمیم می‌گیرد که همان‌جا بماند، درحالی که گزینهٔ محتمل دیگری جز «حضور در اتاق» پیش‌رو ندارد و نمی‌تواند وضعیت دیگری را برگزیند؛ درواقع او هیچ انتخابی نکرده و تنها جهل او به شرایط و اقتضائات واقعی‌اش موجب چنین تصویری شده است (Locke, 1959: BK. II, chap. 12: 8-12) انتخاب‌های اخلاقی ما نیز دقیقاً به همین گونه‌اند. هنگامی که تصمیم می‌گیریم که فعل X را به جای Y انجام دهیم، گمان می‌کنیم که آزاد و مختاریم اما در حقیقت آزاد نیستیم، چراکه این تصمیم‌ها به جهت علیّی از پیش معین و مقدر شده بودند.

اسپینوزا<sup>۱</sup> - که ارادهٔ انسان را حالتی از حالات جوهر، یعنی خداوند و در نتیجه معلول او می‌پندارد - و نیز رفتارگرایانی چون واتسون<sup>۲</sup> و اسکینر<sup>۳</sup> - که به پیش‌بینی‌پذیری، کنترل و شرطی‌سازی رفتار انسان همچون دیگر حیوانات معتقدند (Spinoza, 1985) Part 1 و نیز فیلسوفانی مانند استراوسون<sup>۴</sup>، والر<sup>۵</sup>، پر بوم و پریستلی<sup>۶</sup> از این دیدگاه یا نگرش‌هایی شبیه آن دفاع می‌کنند (Priestley, 1965).

اما گروه دیگری از ناسازگارگرایان که در نزاع میان آزادی اراده و مسئولیت انسان و ضرورت علیّی، می‌کوشند تا با تحدید دامنهٔ علیّت، ارادهٔ آزاد و مسئولیت اخلاقی را در امان بدارند به اختیارگرایان<sup>۷</sup> شهرت یافته‌اند. در این تلقی علیّت عام موردنظر تعین‌گرایان سخت در قلمرو اشیاء و حتی کنش‌های حیوانی پذیرفته می‌شود و تنها حوزه اعمال و

- 
1. Baruch Spinoza.
  2. John B. Watson.
  3. B. F. Skinner.
  4. Galen strawson.
  5. Bruce Waller.
  6. Joseph Priestley.
  7. Libertarians.



رفتارهای انسانی است که از این قاعده مستثنا و طبعاً پیش‌بینی‌ناپذیر در نظر گرفته می‌شود. اختیارگرایان در تنسيق رهیافت خود بر تمایز میان منش یا شخصیت<sup>۱</sup> فرد و خود اخلاقی<sup>۲</sup> او تأکید می‌کنند، چه اینکه شخصیت مفهومی تجربی و در بند قواعد علی است که به مدد مشاهده رفتارها و روان‌کاوی شخص قابلیت شناخت و تبیین می‌یابد، در حالی که خود اخلاقی، مفهومی اخلاقی است که در تصمیمات اخلاقی میان منفعت شخصی و وظیفه، انتخابی را که به لحاظ علی کاملاً نامتعیّن است صورت داده و می‌تواند با ارضاء حسّ و وظیفه اخلاقی بر اقتضائات وراثتی و محیطی غلبه نماید. بدین ترتیب عامل اخلاقی برخلاف حیوانات می‌تواند بر خواسته‌های شخصیت خود فائق گردد و اخلاقاً مسؤول افعال و رفتارهایش به شمار آید؛ اما دیدگاه‌های اختیارگرا را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. در اختیارگرایی علی‌کنشگرمحور،<sup>۳</sup> آزادی لازم برای مسؤولیت اخلاقی با وجود عامل‌هایی تبیین می‌شود که واجد قدرت علی برای برخی انتخاب‌ها هستند، بی‌آنکه برای انجام چنین چیزی تعین و ضرورت یافته باشند. آنچه در این سنخ از اختیارگرایی دارای اهمیت است آن است که تبیین‌های مکانیکی برای فهم کنشگری انسان نسبت به افعال هدفمند ناکافی‌اند و لذا این نوع علیت در انتخاب آزاد کنشگر، قابل تحویل به علیتی میان حالات وی با حوادث پیرامون او نیست. بدین ترتیب در این دیدگاه یک انتخاب، تصمیم یا عمل آزاد و مختار به وسیله خود عامل - و نه حوادث خاصی - ایجاد می‌شود و عامل به عنوان یک جوهر<sup>۴</sup>، بدون آنکه مجبور و متعین شده باشد، دست به چنین انتخاب‌هایی می‌زند به گونه‌ای که ممکن بود در همان شرایط، تصمیم یا انتخاب کاملاً متفاوتی اتخاذ نماید. فیلسوفانی چون توماس رید<sup>۵</sup>، جرج بارکلی<sup>۶</sup> به این تقریر از اختیارگرایی گرایش داشته‌اند (Reid, 1969).

- 
1. Personality.
  2. Moral self.
  3. Agent – causal libertarianism.
  4. Substance.
  5. Thomas Reid.
  6. George Berkeley.

اما در گونه دوم که اختیارگرایی علمی رویدادمحور<sup>۱</sup> نامیده می‌شود، مبدأ و منشأ علیت به یکسری حالات یا حوادث درونی عامل تحویل می‌یابد و گوشزد می‌شود که انسان، برخلاف تلقی کنشگرمحور نه یک جوهر خودمختار و نامتأثر از حوادث و رخدادها، بلکه کاملاً در بند برخی وقایع درونی خود است. بدین ترتیب این تقریر مدعی است که عمل آزاد کنشگر اساساً به وسیله حوادث خاصی چون باورها، امیال و نیت خاص او و البته به شیوه‌ای کاملاً نامتعیّن و غیرضروری ایجاد شده است و از این رو سرچشمه این اعمال آزاد و اختیاری عامل در حقیقت برخی وقایع و پدیده‌های نامتعیّن درونی عامل است که موجب بروز کنش‌هایی می‌شود. تبیین رویداد علمی‌ای که کین<sup>۲</sup> مطرح نمود، مبسوط‌ترین دیدگاه اختیارگرایی از این نوع است که مطابق آن لازمه هر عمل آزادی آن است که حداقل یکی از علل مؤثر در آن، عملی باشد که به وسیله کنشگر تعین علمی نیافته است (Kane, 1989: 219-54).

در متمیم تقریر ناسازگارگرایان، لازم به یادآوری است که البته در برخی دیدگاه‌های افراطی اساساً مسؤولیت اخلاقی هیچ‌گاه مجال ظهور نمی‌یابد، چرا که شرط آزادی هیچ‌گاه برآورده نمی‌شود و لذا سنخ اخلاقی مسؤولیت نیز هرگز متوجه عاملی نبوده است. به دیگر سخن:

۱. اگر تعین‌گرایی علمی درست باشد، هیچ‌کس در قبال هیچ پدیده‌ای آزاد نیست؛
۲. اگر تعین‌گرایی علمی درست نباشد، هیچ‌کس در قبال هیچ پدیده‌ای آزاد نیست؛
۳. تعین‌گرایی علمی یا درست است یا نادرست؛ بنابراین:
۴. هیچ‌کس در قبال هیچ پدیده‌ای هرگز آزاد نیست؛
۵. تنها در صورتی که شخص در قبال پدیده‌ای آزاد باشد، از لحاظ اخلاقی مسؤول آن پدیده خواهد بود؛ بنابراین:
۶. هیچ‌کس هرگز به لحاظ اخلاقی مسؤول هیچ پدیده‌ای نیست (Zimmerman: 1487).

---

1. Event – causal libertarianism.

2. Robert Kane.

به بیان زیرمن دلیل منطقی مقدمه نخست برهان ذکر شده، آن است که اگر پدیده الف برای وقوع پدیده ب کافی باشد و تحت شرایطی موجب پدیده ب شود، در این صورت وقوع ب حتمی خواهد بود و لذا اگر تعیین گرایی علی صحیح باشد هیچ پدیده‌ای اجتناب پذیر نخواهد بود و اگر پدیده‌ای اجتناب پذیر نباشد کسی در قبال آن آزادی نخواهد داشت؛ بنابراین اگر تعیین گرایی علی صحیح باشد، هیچ کس نسبت به هیچ پدیده‌ای آزاد نیست. دلیل منطقی مقدمه دوم، آن است که اگر پدیده‌ای بدون علت رخ دهد وقوع آن تصادفی و شانسی خواهد بود و در این صورت نمی‌توان رخدادی را به کسی نسبت داد و شخص را در قبال آن آزاد برشمرد؛ بنابراین اگر تعیین گرایی علی نادرست باشد، نه پدیده‌ها قابل اسناد به فاعل مشخصی خواهند بود و نه فاعل‌ها، آزاد و قابل اتصاف به واقعه معین و خاصی. پس اگر تعیین گرایی نادرست باشد، هیچ کس نسبت به هیچ پدیده‌ای آزاد نخواهد بود. آشکار است که مقدمه سوم، یک حقیقت منطقی و مقدمه پنجم صرفاً پیش شرطی را برای مسئولیت اخلاقی مورد بحث، بیان می‌کند.

## ۲-۲. بررسی رهیافت‌های ناسازگار گروانه

تلقی‌های مختلف دیدگاه ناسازگار گروانه کم‌وبیش با اشکالاتی مواجه بوده‌اند. تعیین گرایی سخت درک و فهم ما از خود به منزله عامل‌های مختار و متفکر را تهدید می‌کند و هر یک از ما را تا سرحد اجزاء منفعل جهان هستی که مقهور جبر علی است تنزل می‌دهد، برخوردهای واکنشی‌ای همچون تحسین، ملامت، توبیخ و ... را که در نسبت‌های میان فردی مطرح است را بی‌معنا و مهمل می‌سازد و مسلماً اخلاق که معطوف به فاعل مختار است، مجموعه‌ای ناسازوار و فاقد انسجام می‌گردد؛ بنابراین تعیین گرایی سخت با شهودات اخلاقی ما سازگاری ندارد. مطابق فهم شهودی ما حتی در یک جهان متعین و ضروری تفاوت‌های قابل توجهی میان اشکال مختلف عمل وجود دارد که از منظر اخلاقی دارای اهمیت‌اند. به‌طور مثال ما میان شخص سالخورده‌ای که دچار لرزش دست است و در نتیجه این لرزش‌ها، آب داخل لیوانش بر روی زمین می‌ریزد با شخصی که تماماً آب را روی زمین می‌ریزد تمایز می‌نهییم و یا هنگامی که به رستوران می‌رویم و

خدمه رستوران لیست غذاها را به ما ارائه می کند، هیچ گاه نمی گوئیم که من نظری ندارم و منتظر می مانم تا مشخص شود که «جبر» علی چه چیزی را برایم معین خواهد کرد. به همین ترتیب درمی یابیم که میزان کنترل در یک انسان معتاد به الکل یا فرد مبتلا به جنون سرقت با انسان مست غیر معتاد یا سارق حرفه ای تفاوت زیادی دارد و لذا داورها و واکنش های اخلاقی ما نیز درباره این اعمال و موقعیت ها فرق می کند؛ اما پیداست که با پذیرش تعیین گرایی سخت چنین تمایزاتی برچیده می شود.

لازم به ذکر است که در این میان برخی فیلسوفان چون پرپوم، با وجود آنکه به سود تعیین گرایی سخت استدلال می کنند، این عنوان را نیز نمی پذیرند، چراکه این فیلسوفان، اصل صدق موجبت و ضرورت علی را نیز غیر قابل قبول می دانند. به اعتقاد پرپوم اگرچه روشن نیست که آیا تعیین علی درست است یا نه اما به هر حال این مدعا که ما فاقد اراده لازم برای مسؤولیت اخلاقی هستیم صحیح است. چراکه خواه موجبت گرایی صادق باشد و خواه ناموجبت گرایی، تمام اعمال انسان حاصل فرآیندهایی فراتر از کنترل او هستند و طبعاً مسؤولیت ستایش و نکوهش در برابر آنها بی معناست (Pereboom, 2005: 228-247). بر اساس این «ناسازگارگرایی سخت»<sup>۱</sup> مورد نظر پرپوم، او برخلاف تعیین گرایان سخت وظیفه ای در جهت اثبات صدق تعیین گرایی ندارد، زیرا هم پذیرش ضرورت علی، ناسازگار با مسؤولیت اخلاقی است و هم ناتعین گرایی برآمده از فیزیک کوانتومی. البته این پرسش در برابر پرپوم موجه به نظر می رسد که با تردید در ضرورت علی میان پدیده ها، عوامل تأثیرگذار و تعیین کننده ای که فراتر از اراده و کنترل انسان هستند چه نسبتی با فعل عامل انسانی برقرار می کنند؟

والر و گالن استراسون نیز نسبتی میان مسؤولیت اخلاقی عامل و تعیین یا عدم تعیین افعال وی نمی بینند. البته استراسون برخلاف پرپوم معتقد است که چه تعیین گرایی یا ناتعین گرایی درست باشد و چه صادق نباشد، نامرتبط است با اینکه آیا ما از این نوع اراده

1. Hard Incompatibilism.

آزاد برخورداریم یا نه. به نظر او مسئولیت اخلاقی مستلزم مفهوم خاصی از خود<sup>۱</sup> و عاملیت<sup>۲</sup> است که انسان‌ها نمی‌توانند آن را برآورده سازند و بنابراین مسئولیت اخلاقی اساساً امری موهوم و غیرقابل تحقق است (Strawson, 2010: 48,66&97).

تقریرهای دوگانه رهیافت اختیارگروانه در باب نسبت میان جوب علی و اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها نیز چندان کارآمد نبوده است. تهدید حاصل از انکار ضرورت علی میان کنشگر یا حوادث و حالات مربوط او و فعل حاصل آمده به مشکل بزرگ‌تری می‌انجامد که عبارت است از نفی «کنترل» لازم در عامل اخلاقی و در نتیجه شانسی و اتفاقی شدن کنش‌های او. به نظر می‌رسد که شخص هنگامی منشأ و مسؤول تصمیم یا عمل «الف» است که این تصمیم یا عمل به نحو ضروری و با اراده و خواست او - و نه به‌طور اتفاقی - ایجاد شده باشد. مطابق شهود اخلاقی ما نیز اگر عمل الف در حالی پدید آید که دقیقاً تحت همان شرایط فعل ب، ج یا... نیز می‌توانست حاصل آید، چنین عملی ارزش اخلاقی نخواهد داشت.<sup>۳</sup>

اختیارگرایان در برابر این اشکال قابل پیش‌بینی، پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند. به‌طور

1. Oneself.

2. Agency.

۳. لازم به ذکر است که آلفرد مل با توجه به برخی اشکالات این رهیافت در مقاله «اختیارگرایی نرم و راهبردهای فرانکفورتی» می‌کوشد تا از نظریه «اختیارگرایی نرم» (soft libertarianism) دفاع کند که از منظر او برای سازگارگرایان روشن می‌سازد که چرا ممکن است که نظریه پردازی به نحو معقول برای عاملیت نامتعیین به‌عنوان یک عنصر مسئولیت اخلاقی و آزادی، ارزش قائل شود. مل اختیارگرایان سنتی را - که عمل آزاد و مسئولیت اخلاقی را ناسازگار با تعین‌گرایی می‌دانند و در زمره ناسازگارگرایان سخت هستند - «اختیارگرایان سخت» (hard libertarians) می‌نامد و آن را نامقبول برمی‌شمرد؛ اما در اختیارگرایی نرم موردنظر او تأکید می‌شود که می‌توان عمل آزاد و مسئولیت اخلاقی را سازگار با تعین‌گرایی دانست و در عین حال از این نکته نیز غفلت نکرد که بطلان تعین‌گرایی، لازمه دستیابی به گونه‌ای مطلوب‌تر از عمل آزاد و مسئولیت اخلاقی است؛ بنابراین به نظر مل اختیارگرایی نرم می‌تواند سازگارگرایی را بپذیرد و همچنان بیش از سازگارگرایی دل‌نگران آزادی و مسئولیت اخلاقی باشد، درحالی‌که سازگارگرایان سخت تأکید می‌کنند که بهترین شکل عمل آزاد و مسئولیت اخلاقی همان سنخ سازگارگرایانه آنان است که در صورت فقدان جوب علی، بی‌معنا خواهد بود. نک:

Alfred Mele, "Soft Libertarianism and Frankfurt-style Scenarios", *Philosophical Topics* 24(1996): 123-41.

مثال رابرت کین تأکید می کند که نامتعیین بودن اعمال اگرچه می تواند کنترل شخص را بر روی آن‌ها تقلیل دهد اما به هیچ وجه مسئولیت اخلاقی وی را در قبال آن اعمال مخدوش نمی سازد و اتفاقاً این عدم تعین و ضرورت، شرط آزادی اراده و مسئولیت عامل اخلاقی است (Kane, : 251). البته این مسئولیت در گرو آن نیست که تمام اعمال آزاد، نامتعیین باشند، بلکه تنها لازم است که آن بخش از اعمالی که به وسیله آن‌ها شخصیت خود را شکل می دهیم، یعنی «اعمال تعیین کننده اراده یا اعمال سازنده خود»<sup>۱</sup> چنین خصیصه‌ای داشته باشد. این اعمال نامتعیین سازنده خود، در لحظات دشوار و تحیرآمیز زندگی پیش روی انسان قرار می گیرد، هنگامی که ما میان انجام یک عمل اخلاقی و یا فعلی برخاسته از تمایلات و منافع شخصی و یا بین میل موجود و هدفی بلندمدت مردد می شویم. در چنین زمان‌هایی به جهت انگیزه‌های رقیب و متعارض، افکار ما دچار تنش و بلاتکلیفی می شود و اراده پیشین عامل انشقاق می یابد و لذا به نظر می رسد که گزینه مختار نهایی و نتیجه حاصل کاملاً نامتعیین است. کین مثال‌های متعددی را مورد توجه قرار می دهد. به طور مثال او به زن تاجری اشاره می کند که در میانه مسیر خود برای رفتن به یک جلسه بسیار مهم کاری، با فردی مواجه می گردد که دچار مشکل شده و به کمک او شدیداً نیازمند است. بی تردید در چنین حالتی میان فهم اخلاقی او برای توقف و یاری رساندن به آن شخص و آمال و آرزوهای حرفه‌ای اش که مدام به او گوشزد می کند که وی نمی تواند این جلسه را از دست بدهد نزاع و کشمکش درونی درمی گیرد. اگرچه او می کوشد تا بر وسوسه ادامه دادن مسیرش فائق آید، اما به سبب دلایل کاملاً متفاوتی محتمل است که در نهایت تصمیم دیگری گرفته و منافع شخصی اش را ترجیح دهد. یا فرد قاتلی را در نظر بگیرید که تصمیم می گیرد نخست وزیر کشورش را به قتل برساند. او نخست وزیر را هدف می گیرد و گلوله را شلیک می کند، اما به دلیل برخی حوادث نامتعیین در سیستم عصبی اش که گاه به لرزش‌هایی در دست او منجر می شود، ممکن است گلوله اش به خطا برود. حال اگر جنایتکار مورد نظر، علیرغم این عدم تعین و

---

1. Will - setting or Self - forming actions (SFAs).

ضرورت فعلش، هدف را با موفقیت نشانه رفته و نخست وزیر را به قتل برساند، آیا او را مسؤول قلمداد نخواهیم کرد؟ آیا نمی توان ادعا کرد که چون فاعل با قصد و اراده مبادرت به فعل خود کرده است، ناگزیر مسؤول آن نیز است؟

مثال دیگر کین در بخش های بعدی تصویر دقیق تری از مثال پیشین فراهم می آورد. سه قاتل را تصور نمایید که هر یک از آنها تصمیم دارد نخست وزیری را به قتل برساند. فرض کنید که اولی به دلیل لرزش نامتعین نسبتاً زیادی که در دستانش هست پنجاه درصد احتمال موفقیت دارد، نفر دوم که لرزش کمتری دارد هشتاد درصد و سومی که شخص جوان و سالمی است صد درصد. حال آیا در صورتی که هر سه قاتل موفق شوند، یکی از آنها کمتر از بقیه مقصر خواهد بود؟ آیا ما گمان خواهیم کرد که یک قاتل سزاوار صدسال حبس است، دیگری هشتاد سال و سومی پنجاه سال؟ کین تصریح می کند که اگر هر سه آنها موفق شوند، همگی به یک اندازه مقصر و مسؤول خواهند بود و تقلیل کنترل افراد نسبت به فعلی که انجام می دهند، مستلزم کاهش مسئولیت آنان نیست (Kane, 2007: 38-9).

اما اگر این عدم تعین به عنوان یک مانع بر سر راه عاملی چون زن تاجر اشاره شده وجود نداشت چه اتفاقی می افتاد؟ مطابق این تلقی اگر چه در این حالت اراده متعارض و انگیزه رقیبی در کار نبود و در واقع زن تاجر کنترل کاملی بر روی یکی از گزینه هایش داشت، اما دیگر او آزاد نخواهد بود که به طور عقلانی و ارادی هدف دیگری را انتخاب کند، کنش هایی انجام دهد که حقیقتاً سازنده شخصیت اوست و در برابر آنها مسؤول است.

دفاع کین از اختیارگرایی تا چه اندازه قابل اعتماد است؟ نمونه قاتل نخست وزیر را در نظر بگیرید. آیا در صورتی که نسبت ضروری و متعینی میان کشیدن ماشه و رها شدن گلوله و یا اصابت گلوله به بدن نخست وزیر و مرگ او وجود نداشت، ما می توانستیم او را مسؤول قلمداد نماییم؟ تصور کنید که در لحظه سرنوشت سازی که قاتل اقدام به شلیک می کند، دست او نمی لرزد اما وی هیچ گونه نسبت ضروری و متعینی میان فشار

دادن ماشه و شلیک گلوله نمی‌بیند، آیا در این صورت هم او مسؤول خواهد بود؟ بعلاوه این تصور کین که مسؤولیت عامل اخلاقی - به‌رغم تقلیل کنترل او - مسبوق به موفقیت وی در انجام فعل موردنظر است چندان موجه نخواهد بود. شخصی را در نظر بگیرید که به دلایل کاملاً بوالهوسانه‌ای تصمیم گرفته و درنهایت در یک مراسم عمومی اقدام به تیراندازی به‌طرف نخست‌وزیر کشورش می‌کند، درحالی‌که گرچه به جهت خیانت‌های متعددی که نخست‌وزیر مرتکب شده است واقعاً سزاوار چنین مواجهه‌ای است اما شخص موردنظر به‌واسطه جهل مرکبی که دارد به‌هیچ‌وجه او را یک خائن مستحق مجازات نمی‌پندارد. حال در صورتی که گلوله شلیک‌شده به خطا رفته و به نخست‌وزیر برخورد نکند آیا فاعل مسؤول چنین عملی نخواهد بود؟ و آیا او را مستحق ذمّ اخلاقی نخواهیم شمرد؟ پیداست که به بیان غالب اصولیان مسلمان اگرچه فعل خارجی عامل یا نتیجه آن مذموم نیست اما به‌هرحال وی در برابر این تجرّی و نیت ناپسند خود مسؤول و درخور ملامت است (خراسانی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۴۶-۵۶)، چه اینکه او با حصول مجموعه شرایط مسؤولیت اخلاقی و با یقین به اینکه نخست‌وزیر در خور چنین رفتاری نیست، مبادرت به فعل غیراخلاقی می‌کند و نتیجه نهایی حاصل آمده تأثیری در مسؤولیت حقیقی او به سبب کنش مباشر مذمومی که شخص با اتخاذ تصمیم غیراخلاقی مرتکب می‌شود، نخواهد داشت.

البته نباید از نظر دور داشت که نفی تلقی ناسازگار گرایان در باب نسبت موجبت علی و مسؤولیت اخلاقی مرادف با پذیرش نگرش ارائه‌شده از سازگار گرایان نیست. سازگار گرایان در دفاع از نظریه منسجمی در باب کنترل و اراده لازم برای مسؤولیت کافی که در کنار ضرورت علی نیز کارآمد باشد با چالش‌هایی مواجه بوده‌اند. به‌طور مثال توهم انگارانی<sup>۱</sup> مانند اسمیلانسکی<sup>۲</sup> کنترل سازگار گرایانه را برای توجیه مفاهیم اخلاقی‌ای همچون مسؤولیت اخلاقی و در دست بودن اعمال ناکافی می‌دانند ( : Smolinsky, ۲۰۰۱73). در این تلقی، پاس‌خگویی و مسؤولیت‌پذیری نهایی عامل

1. Illusionists.

2. Saul Smilansky.



مستلزم وجود کنترل اختیارگرایانه بر فعل و امکان تغییر و تحول اساسی در شخصیت خود است که ما انسان‌ها به این میزان از کنترل دسترسی نداریم و البته از آنجا که در عمل ناگزیر به حفظ اخلاق و پابندی به الزامات و مسئولیت‌های اخلاقی هستیم، ضرورت «توهم» وجود اراده آزاد اختیارگروانه شکل می‌گیرد؛ باور کاذب اما مفیدی که لازمه دوام زندگی انسانی است.

اما فیشر و راویزا با عطف نظر به تأکید سازگارگرایی سنتی بر دسترسی عامل اخلاقی به گزینه‌های بدیل و مشکلات ناشی از این معنای اراده آزاد، ایده «نیمه‌سازگارگرایی»<sup>۱</sup> را مطرح می‌کنند (Fischer and Ravizza, 1998).<sup>۲</sup> وجه ممیز نیمه‌سازگارگرایی از سازگارگرایی سنتی، اختلاف آن‌ها درباره «قدرت عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر» است.

سازگارگرایان سنتی و نیمه‌سازگارگرایان در این نکته متفق‌اند که اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها هیچ تعارضی با جوب علی پدیده‌ها و از جمله افعال انسانی ندارد؛ اما سازگارگرایان سنتی بر این باورند که نه تنها شرط «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» برای مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد وجود دارد بلکه این شرط با تعیین‌گرایی سازگار است، درحالی که نیمه‌سازگارگرایان معتقدند که حتی اگر تعیین‌گرایی با توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر ناسازگار باشد، باز هم مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد، سازگار با تعیین‌گرایی است، چرا که اساساً اراده و عمل آزاد نسبتی با توانایی عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر ندارد. سازگارگرایان سنتی در مواجهه با نمونه‌هایی که به نظر می‌رسد در آن‌ها علیرغم عدم امکان بدیلی برای اعمال، عامل همچنان دارای مسئولیت اخلاقی است، ناگزیر به امکان‌های ضعیف پیش روی عامل اشاره می‌کنند که البته توانایی لازم جهت اثبات آزادی موردنظر برخی از آنان را نداشته است. برای مثال تصور کنید

---

#### 1. Semicompatibilism.

۲. البته پس از فیشر برخی از فیلسوفان سازگارگرا نیز از این اصطلاح بهره جستند، به‌طور نمونه نک.:

که علی در حال رانندگی با اتومبیل خود است. پس از دقایقی که اتومبیل به یک سهراهی می‌رسد، علی کمی تأمل کرده و سپس تصمیم می‌گیرد که بجای چرخش به سمت راست یا چپ، همان مسیر مستقیم خود را ادامه دهد؛ اما بی‌آنکه او مطلع باشد سیستم فرمان، پدال‌ها و موتور اتومبیل دچار نقص فنی شده و بخشی از آن‌ها آسیب دیده است به گونه‌ای که اگر هم او تلاش می‌کرد که اتومبیل را به سمت دیگری بچرخاند یا به گونه‌ای متوقف و یا حتی خاموش کند، باز هم موفق نمی‌شد و اتومبیل در همان مسیر قبلی حرکت می‌کرد. در اینجا گزینه بدیل مورد نظر سازگار گرایان سنتی یعنی امکان هدایت اتومبیل به سمت چپ یا راست و یا توقف وجود ندارد، اگرچه علی امکان‌های دیگری همچون قصد و نیت چرخش به سمت چپ یا راست و یا تلاش برای چنین عملی را پیش‌رو دارد؛ اما چنین گزینه‌های بدیلی از نظر آن دسته از سازگار گرایان سنتی که تأکید بر وجود بدیل عملی دارند، آن اندازه نیرومند نخواهد بود که مبنایی برای مسؤولیت اخلاقی عامل فراهم آورد.

### نتیجه‌گیری

آن چنانکه دیدیم الگوهای مختلف ناسازگار گروانه و تقریرهای مذکور از سازگار گرایان چندان توفیقی در ترسیم نسبت میان تعین علی و اراده آزاد یا مسؤولیت اخلاقی نداشتند و به نظر می‌رسد هنوز ناگزیریم که در جستجوی دیدگاه بدیلی برای الگوهای فوق باشیم. پیداست که فیلسوفانی چون هیوم با چالش پیش‌گفته میان ضرورت علی و اراده آزاد یا مسؤولیت اخلاقی مواجه نخواهند شد. هیوم که ضرورت علی را به تعاقب ثابت و همیشگی پدیده‌ها تحویل می‌دهد، محققاً این ثبات و ترتب دائمی علت و معلول را در باب افعال انسانی نافی اختیار او نمی‌داند، چراکه از نظر وی ذات فعل اختیاری به آن است که از انگیزه فاعل ناشی شده باشد؛ بنابراین اختیار عامل اخلاقی، قدرت بر عمل مطابق تعین‌های اراده خود شخص یعنی تعین انگیزه‌های وی تعریف می‌شود که بی‌تردید با معلل بودن افعال اختیاری انسان نیز سازگار است. به عبارتی افعال شخص در صورت معلل بودن غیر اختیاری نخواهند بود، بلکه در صورتی غیر اختیاری محسوب می‌شوند

که معلول چیزی غیر از تعیین‌های اراده خود او باشند (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۲: ۴-۶۰۳)؛ اما محققاً این تلقی به سبب انکار ضرورت و تعیین‌علی، با مسأله‌ای چون سازگاری یا عدم سازگاری آن با مسئولیت اخلاقی هم روبرو نیست.

کانت در سومین مسأله جدلی‌الطرفینی که در کتاب *نقد عقل محض* خود بدان می‌پردازد، این پرسش را طرح می‌نماید که آیا علیت مطابق با قوانین طبیعی و مکانیکی بر جهان حاکم است یا علیتی از سنخ آزادی هم در این میان وجود دارد؟ (کانت، ۱۳۹۴: ۵-۴۷۰) به سخن دیگر آیا اگر علیت صرفاً طبیعی و جبری و هر حادثه‌ای مسبوق به علتی مقدم بر خود باشد و ...، هیچ‌گاه به علتی منتهی نمی‌شویم که علت نداشته باشد و لذا نخواهیم توانست جهان را به‌درستی تبیین نماییم؛ پس ناگزیر فاعلی بالطبع و خودانگیخته مطلق وجود دارد (برنهاد). یا در مقابل هیچ اراده آزادی وجود ندارد و همه‌چیز در جهان منحصرراً مطابق قوانین طبیعت رخ می‌دهد (برابرنهاد). کانت در برابر این آنتی‌نومی گوشزد می‌نماید که نباید قوانین مختص عالم پدیدار و عالم ناپدیدار را به یکدیگر تسری داد؛ بنابراین نباید فاعل مختار را مانند سایر اشیای پدیداری تلقی و قانون طبیعی حاکم بر آن‌ها را بر فاعل مختار اطلاق نماییم، در غیر این صورت سر از تناقض درمی‌آوریم؛ زیرا در این صورت امری را هم پدیدار و هم ناپدیدار و فی‌نفسه لحاظ کرده‌ایم؛ بلکه باید توجه داشت که افعال فاعل مختار از آن‌جهت که پدیدار است تابع قوانین جهان پدیداری و ضرورت طبیعی است، اما همان افعال با توجه به عالم ناپدیدار و نومنای که عاری از قوانین عالم پدیداری است، اختیاری است (کانت، ۱۳۷۰: ۶-۱۹۲).

اما به نظر می‌رسد که رهیافت فیلسوفان مسلمان از قوت بیشتری نسبت به دیگر الگوهای سازگار گروانه برخوردار باشد. اندیشمندان مسلمان اگرچه چندان اقبالی به بحث مستقل و مستوفایی از مسئولیت اخلاقی نداشته‌اند، اما در کنار طرح مباحث پراکنده‌ای در خصوص منشأ و قلمرو مسئولیت انسان، به موضوع اختیار عامل اخلاقی در کشاکش با دو محظور علم و اراده پیشین الهی و نیز ضرورت سابق علی توجه جدی داشته و اصولاً کوشیده‌اند تا تقریری سازگار گرایانه و منسجم در این باب ارائه کنند.

مطابق دیدگاه مشهور فیلسوفان مسلمان نه تنها اراده آزاد انسان تعارضی با علیت ندارد بلکه اساساً تا هنگامی که اراده یا اختیار به عنوان «جزء اخیر علت تامه» تحقق نیابد، ضرورت برخاسته از اصل علیت موجب وجوب معلول نخواهد گردید و اصولاً انکار علیت در قلمرو کنش‌های انسانی اختیار و علیت او را مخدوش خواهد نمود. برای توضیح مختصر این تلقی نسبتاً متداول، در ابتدا احکام فرعی اصل علیت را به اجمال مورد اشاره قرار می‌دهیم (نک. دانش، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۰):

۱. قاعده ضرورت علی: مطابق این اصل تخصیص ناپذیر تا هنگامی که پدیده‌ای به وسیله علت تامه وجوب و ضرورت نیابد، موجود نخواهد شد (الشیء ما لم یجب لم یوجد). از نظر فیلسوفان مسلمان ماهیت با نظر به ذات خود، چیزی جز خودش نبوده (المایه من حیث هی لیست إلا هی) و از این رو اقتضائی نسبت به ضرورت وجود یا عدم ندارد، بلکه سازگار با هر دو شأن و اصطلاحاً دارای امکان ذاتی است؛ بنابراین تحقق هر یک از طرفین وجود یا عدم برای نفس ماهیت مترادف با ترجیح بلا مرجح و محال است. آشکار است که چنین ماهیتی حاجتمند «علت تامه» ای است که وجوب بالغیر را به آن ماهیت اعطاء و مجال وجود را برایش فراهم نماید (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۲، ۵۴۸- ۴۵۹ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۱۲).

۲. قاعده استحاله ترجیح بلا مرجح: مطابق این قاعده اساسی و کم‌وبیش بدیهی در فلسفه اسلامی، صدور افعال اختیاری از انسان علاوه بر علت فاعلی، نیازمند مرجحی است تا به کمک آن از استوای نسبت به دو طرف خود خارج و امکان تحقق یابد. آن چنانکه پیداست فاعل مختار نمی‌تواند میان دو فعل پیش روی خود که مصالح و مفسدات کاملاً یکسانی دارند یکی را انتخاب و بر دیگری ترجیح دهد و از این رو فعلیت کنشگری فاعل

۱. مطابق تلقی رایج در فلسفه اسلامی، در فرآیند انجام یا ترک یک فعل، ابتدا آن عمل به ذهن شخص خطور نموده و تصویری از خیر بودن انجام یا ترک آن در فاعل ایجاد می‌گردد. پس از آن، میل و هیجان نسبت به فعل یا ترک فعل شدت می‌یابد و با تصدیق فایده آن، شوق شکل گرفته و با قوت یافتن شوق، عزم یا شوق مؤکدی بر انجام یا ترک فعل حاصل می‌آید که اراده نامیده می‌شود. به طور مثال نک.: محمد بن ابراهیم ملاصدرا، المبدأ و المعاد تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱، ص ۲۰۷.

مسبق به انضمام غایت و مرجح مضاعفی است که ماهیت را از امکان ذاتی به یکی از طرفین خود سوق دهد.

بنابراین همان‌طور که هر موجود ممکن در اصل وجود یا احوال وجودی‌اش نیازمند علتی است که به آن وجوب و تعین می‌بخشد و تا هنگامی که این وجود امکانی به مدد علت تامه خود ضرورت و وجوب رُتبی را نیابد، هرگز وجود و تحقق نخواهد یافت، فعل ارادی و اختیاری انسان نیز مسبوق به تعین حاصل از مجموعه علل پیشین و نهایتاً واجب‌الوجود است؛ اما آیا چنین نگرشی به اختیار انسان با اضطرار و ایجاب و به بیان صریح‌تر «جبر» مواجه نمی‌شود؟ از نظر فیلسوفان مسلمان پاسخ به این پرسش منفی است، چرا که به‌طور مثال به باور ملاصدرا قدرت و اختیار عامل اخلاقی عبارت است از اینکه «فاعل به گونه‌ای باشد که اگر بخواهد، فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۰۷). پیداست که این قضیه شرطیه صرفاً بیانگر نقش خواست و اراده فاعل مرید در انجام فعلش است و هیچ التزام یا دلالتی بر ضرورت یا امتناع خارجی مدلول خود ندارد؛ بنابراین اگر عامل بر اساس خواست و اراده خود مبادرت به فعلی کند و این فعل به‌عنوان امری ممکن به مرز تعین و ضرورت برسد این ضرورت برخاسته از اراده فاعل هیچ تعارضی با اختیار و آزادی اراده عامل نخواهد داشت<sup>۱</sup>، چرا که این خواست و اراده جزئی از علت تامه فعل است که با انسداد فروض معدوم بودن معلول در نهایت تحقق فعل اختیاری را تخلف‌ناپذیر و متعین می‌سازد و لذا تا هنگامی که این اراده و مشیت از سوی عامل تحقق نیابد علی‌تام نشده و توان ایجاب و ایجاد معلولی چون فعل اختیاری را نخواهد داشت.

۱. الوجوب بالاختر لاینافی الاختیار.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹). *النجاه*، تهران: دانشگاه تهران، ج ۲.
- ادواردز، پل و بورچرت، دونالد ام.، (۱۳۹۲). *دانشنامه فلسفه اخلاق*، مقدمه، ترجمه و تدوین انشا الله رحمتی، تهران: سوفیا.
- انصاری، مرتضی، (بی تا). *فرائد الأصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ج ۱.
- خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۱۳ق). *کفایه الاصول*، تحقیق شیخ سامی الخفاجی، تحشیه ابوالحسن مشکینی، قم: انتشارات لقمان، ج ۳.
- دانش، جواد، (۱۳۹۶). «ارزیابی برهان پیامد ون اینوگن در برابر مسؤولیت اخلاقی»، *جاویدان خرد*، ۱۴(۱): ۴۳-۶۶.
- فرانکنا، ویلیام کی.، (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
- کانت، امانوئل، (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، امانوئل، (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ۷.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*، تصحیح محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
- Alfred J., Ayer,(1954). “Freedom and Necessity,” In A. Ayer, *Philosophical Essays*, London: Macmillan.
- Clarke, Randolph,(2003). *Libertarian Accouns of Free Will*, New York, Oxford University Press.
- Fischer, John Martin, and Ravizza, Mark, (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, New York: Cambridge University Press.
- Haji, Ishtiyaque , (1998). *Moral Appraisability*, New York: Oxford University Press.

- Hobart, R. E., (1934). “Free Will as Involving Determinism and as Inconceivable without It.” *Mind* 43: 1–27;
- Kane, Robert, (1989). “Two Kinds of Incompatibilism,” *Philosophy and Phenomenological Research* 50: 219–54.
- Kane, Robert, (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert , (2007). *Libertarianism*, in John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, and Manuel Vargas, “Four Views on Free Will”, Oxford: Blackwell Publishers.
- Levy, Neil, and McKenna, Michael, (2009). Recent Work on Free Will and Moral Responsibility, *Philosophy Compass* 4/1.
- Libet B., Gleason, C. A. , (1983). Wright E. W., and Pearl D. K., “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act,” *Brain* 106.
- Locke, John, (1959). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, New York: Dover.
- Mele, Alfred, (1996). “Soft Libertarianism and Frankfurt-style Scenarios”, *Philosophical Topics* 24: 123–41.
- O’Connor, T. , (2000). *Persons and Causes*, New York: Oxford University Press.
- Pereboom Derk. (2005). "Defending Hard Incompatibilism", *Midwest Studies in Philosophy XXIX*:228-247.
- Reid, Thomas, (1969). *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Smilansky, Saul, (2001). “Free Will: from nature to illusion”, *Proceedings of The Aristotelian Society*, 101.
- Spinoza, Baruch. و (1985). *Ethics*, in *The Collected Works of Spinoza*, edit. and trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press.
- Priestley, Joseph, (1965). *Priestley’s Writings on Philosophy, Science, and Politics*, edit. John Passmore, New York: Collier.

- Strawson, Galen,(2010). *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F., (1962). "Freedom and Resentment," *Proceedings of the British Academy*, 48.
- Van Inwagen, Peter, (1975). "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 27: 185 – 199.
- Wolf, Susan, (1988). "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", in ed. Ferdinand Schoeman, *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, Michael J., (2001). "Responsibility", in eds. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker *Encyclopedia of Ethics*, vol.3, 2nd edition, New York and London: Routledge.