

**Elucidation of the Relationship Between Universal Causality
and the Problem of Free Will**

Nima Norouz¹
Mehdi Yazdani²

Abstract

The debate over free will and determinism is one of the fundamental issues in philosophy and theology, giving rise to two principal perspectives: incompatibilism and compatibilism. The incompatibilist view regards causality and free will as mutually exclusive, asserting that the existence of free will requires a volition independent of any cause. However, this position faces logical challenges such as the infinite regress of wills and the assumption of an uncaused act. Moreover, empirical sciences—including both classical and modern physics—are incapable of definitively proving or disproving determinism or free will, as the problem lies within deeper philosophical dimensions beyond the empirical domain.

Compatibilism, which has also been endorsed by many Islamic philosophers, emphasizes the possibility of reconciling universal causality with human freedom

1. Seminary Student, Level 4, Qom Seminary (Corresponding Author)

Email: n.nima1376@gmail.com ORCID: 0000-0002-6475-507X

2. Graduate of Level 4 in Transcendent Theosophy (Hikmat-e Mota'aliyeh), Al-Isra Seminary Institute of Higher Education, Qom

Email: sa.choupanpisheh@gmail.com

and denies any inherent contradiction between them. By carefully analyzing the concepts of causality and free agency, this theory provides a coherent and logical framework for understanding human agency. Accordingly, the discourse on free will and determinism demands profound philosophical reflection and cannot be confined merely to empirical findings. This article argues that the compatibilist approach offers the most comprehensive response to questions concerning free will and delineates viable directions for future research.

Keywords: Free will, determinism, universal causality, incompatibilist theory, compatibilist theory, philosophy of empirical sciences

تبين علاقة العليّة العالمية بمسألة الاختيار



١ نيمنا نوروزي

٢ مهدي يزداني

الملخص

إنّ مسألة الجبر والاختيار من المسائل الأساسية في الفلسفة والكلام وقد أدت رؤيتان متعارضتان هما رؤية التوافق ورؤية عدم التوافق. فرؤية عدم التوافق تعتقد أنّ العليّة والاختيار أمران متناقضان وترى أنّ إثبات الاختيار يستلزم نفي الضرورة وحرية الإرادة أي نفي كلّ علّة. وهذه الرؤية تواجه مشكلات منطقية كاستحالة التسلسل والفرضيات غير المعقولة. كما أنّ العلوم التجريبية ومنها الفيزياء الكلاسيكية والحديثة لا تستطيع إثبات الجبر الحتمي أو نفي الاختيار، لأنّ هناك مسائل أعمق فلسفياً من نطاق التجربة العلمية. أمّا نظرية التوافق التي أيّدها الفلسفة الإسلامية أيضاً فتري إمكانية الجمع بين العليّة العالمية واختيار الإنسان وتؤكد عدم التناقض بينهما. وتقدّم هذه النظرية عبر تحليل مفاهيم العلل والاختيار تحليلاً دقيقاً ومنطقياً إطاراً متيناً لفاعلية الإنسان. ومن ثمّ فإنّ بحث الاختيار والجبر يحتاج إلى تأملات فلسفية أعمق ولا ينبغي حصره في معطيات العلوم التجريبية فقط. وتبيّن هذه المقالة أنّ نظرية التوافق تقدّم أفضل أداء في الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بالاختيار وتحدّد مسار الدراسات المستقبلية في هذا المجال. الكلمات المفتاحية: الاختيار، الجبر، العليّة العالمية، نظرية عدم التوافق، نظرية التوافق، فلسفة العلوم التجريبية.

١. طالب المستوى الرابع في الحوزة العلمية بقم.

Email: n.nima1376@gmail.com ORCID: 0000-0002-6475-507X

٢. خريج المستوى الرابع في الحكمة المتعالية من معهد التعليم العالي إسرائ في قم.

Email: sa.choupanpisheh@gmail.com

فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۱۲، تابستان ۱۴۰۴

صص ۹-۳۲

تبیین رابطه‌ی علیت جهانی با مسئله‌ی اختیار

نیما نوروزی^۱

مهدی یزدانی^۲

چکیده

بحث اختیار و جبر از مسائل بنیادین فلسفه و کلام است که دو دیدگاه ناسازگاری و سازگاری را به وجود آورده است. دیدگاه ناسازگاری، علیت و اختیار را متعارض می‌داند و برای اثبات اختیار، ضرورت وجود اراده‌ای آزاد از هر علت را مطرح می‌کند. این دیدگاه با مشکلات منطقی مانند تسلسل اراده‌ها و فرض فعل نامعلول روبه‌رو است. همچنین، علوم تجربی، از جمله فیزیک کلاسیک و جدید، توانایی اثبات یا نفی قطعی جبر یا اختیار را ندارند؛ زیرا مسائل فلسفی عمیق‌تری مطرح است که فراتر از حوزه تجربی است. نظریه سازگاری که از دیدگاه بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز حمایت شده است، بر امکان جمع بین علیت جهانی و اختیار انسانی تأکید دارد و تعارض میان آن دو را نفی می‌کند. این نظریه با تحلیل دقیق مفاهیم علیت و اختیار، چارچوبی منطقی و مستحکم برای

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ حوزه علمیه قم، (نویسنده مسئول)

Email: n.nima1376@gmail.com ORCID: 0000-0002-6475-507X

۲. دانش‌آموخته سطح ۴ حکمت متعالیه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی اسراء، قم.

Email: sa.choupanpisheh@gmail.com

فاعلیت انسان فراهم آورده است؛ بنابراین، مباحث اختیار و جبر نیازمند تأملات فلسفی عمیق‌تر است و نباید صرفاً به داده‌های علوم تجربی محدود شود. این مقاله نشان می‌دهد که نظریه سازگاری بهترین عملکرد را در پاسخ‌گویی به پرسش‌های مربوط به اختیار داشته و مسیر پژوهش‌های آینده را مشخص می‌کند.

واژه‌های کلیدی: اختیار، جبر، علیت جهانی، نظریه ناسازگاری، نظریه سازگاری،

فلسفه علوم تجربی

مقدمه

رابطه علیّ به معنای وابستگی ضروری و ترتب وجودی یک پدیده (معلول) بر پدیده‌ای دیگر (علت) است؛ به نحوی که تحقق معلول بدون علت ممکن نباشد. علیت در این معنا فراتر از تقدم و تأخر زمانی بوده و دربرگیرنده‌ی نوعی ضرورت و وابستگی وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱). بدین سان، هرگاه علت پدید آید، معلول نیز با آن به وجود می‌آید و این پیوند از بدیهیات معرفت بشری به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵).

اصل علیت یکی از بنیادی‌ترین مبانی هستی‌شناسی و جهان‌بینی در علوم است؛ از سنت‌های فلسفی یونانی و اسلامی تا تلقی مدرن از قانون مندی طبیعت (کانت، ۱۹۹۸؛ هیوم، ۲۰۰۷). فلسفه جدید با قانون دترمینیسم نیوتنی، همه رخدادها را تابع قوانین علیّ دقیق دید و بار دیگر مسئله جبر و اختیار را پیش کشید (لاپلاس، ۱۹۰۲). در برابر، باور به اختیار انسانی نیز حقیقتی بنیادین تجربه بشری است. انسان در افعال ارادی خود احساس آزادی دارد و این ادراک پایه مسئولیت اخلاقی و حقوقی است (طباطبایی، بی‌تا). این تعارض ظاهری میان اصل علیت و اختیار، مکاتب کلامی و فلسفی را به تبیین‌های گوناگون کشانده است: از «کسب» در اشاعره (شهرستانی، ۱۴۲۴) و «تفویض» در معتزله تا «امر بین‌الامرین» در مکتب امامیه (مطهری، ۱۳۷۶). افزون بر این، فیزیک قرن بیستم، به‌ویژه اصل عدم قطعیت هایزنبرگ تصویر جبرگرایانه کلاسیک را به چالش کشید و نشان داد در سطح زیراتمی، پیش‌بینی قطعی ممکن نیست و تنها می‌توان از احتمالات سخن گفت (هایزنبرگ، ۱۹۵۸؛ هاوکینگ، ۲۰۰۱). این تحولات، زمینه‌ی بازاندیشی نسبت علیت و اختیار را در میان فیلسوفان و الهی‌دانان معاصر فراهم کرد (کین، ۱۹۹۶؛ فیشر، ۲۰۰۶).

در معنای مضیق، علت چیزی است که با وجود آن، معلول ضرورتاً تحقق می‌یابد و با نبود آن ممتنع است. یعنی «علت تامه» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۸/۱). در معنای اعم، هرآنچه وجود شیء دیگر بر آن متوقف باشد - حتی اگر به‌تنهایی کافی نباشد - علت

است (علت ناقصه) (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۷/۱). بدین سبب، چند شرط در کنار هم «علت تامه» را می‌سازند؛ مانند ماده، طرح و فاعل در صنعت (مطهری، ۱۳۷۶: ۲/۲۱۲). تقسیم ارسطویی «علل اربعه» - فاعلی، غایی، مادی، صوری - کوششی برای صورت‌بندی انواع وابستگی‌های علی است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۳۰/۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲/۲۵۷). الهیون فاعل حقیقی هستی بخش را خدا می‌دانند و اطلاق «فاعل» بر صنعت‌گر را مسامحی می‌شمرند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۲۳).

از منظر معرفت‌شناختی، سه‌گرایش کلان درباره منشأ ادراک علیت طرح شده است: اصالت حس، اصالت عقل و دیدگاه‌های تلفیقی (فولکیه، بی‌تا: ۱۰۵-۲۰۲، ۱۱۳-۱۱۴؛ صدر، ۱۳۶۲: ۳۹-۴۱؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۷۱/۲-۱۷۲). لاک علیت را محصول مشاهده «تعاقب منظم» و کار فاهمه دانست (فولکیه، بی‌تا: ۱۱۸؛ ابراهیمیان، ۱۴۰۳: ۳۱۸). هیوم این مسیر را رادیکال کرد: تجربه جز توالی مکرر را نشان نمی‌دهد و «ضرورت علی» هرگز دیده نمی‌شود؛ پس رابطه علت و معلول چیزی جز عادت ذهن نیست (پاپکین و استرول، ۱۳۷۶: ۲۸۳-۳۲۰؛ لازی، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۴۴). منتقدان یادآور شده‌اند علیت فراتر از تعاقب است و توقف معلول بر علت را می‌رساند و حتی گاهی هم‌زمانی نیز می‌تواند علی باشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۵/۵۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/۳۲).

دکارت (۱۹۸۵) از «افکار فطری» گفت (۱/۶۵)؛ اما کانت مسیر دیگری گشود: ماده شناخت از حواس می‌آید و صورت آن را ذهن پیشاپیش می‌دهد؛ «علیت» از «مقولات فاهمه» است که امکان دآوری تجربی قانون‌مند را فراهم می‌کند (لازی، ۱۳۶۲: ۱۴۴-۱۵۲؛ صدر، ۱۳۶۲: ۶-۱۰۰؛ پاپکین، ۱۳۷۶: ۳۳۷). در فلسفه اسلامی، علیت از «مقولات ثانیه فلسفی» است. محصول تأمل عقلی که بر اشیا حمل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: [ب]: ۳۶۵؛ ابراهیمیان، ۱۴۰۳: ۱۱۹-۴۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۹-۴۰؛ صدر، ۱۳۶۲: ۴۷). ملاصدرا توضیح می‌دهد کلی، صورت عقلی تازه‌ای است که نفس ایجاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱/۲۶۵، ۲۸۹) و طباطبایی تأکید می‌کند: «هر علم حصولی مسبوق به علم

حضور است». نفس نخست وابستگی علی را در درون خود می‌یابد و سپس آن را تعمیم می‌دهد (صدر، ۱۳۶۲: ۳۸؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۲/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳ [الف]: ۱۴۵).

«اختیار» در اصل از ریشه «خیر» است و به معنای انتخاب آگاهانه‌ای به کار می‌رود که در آن اجبار راه ندارد (جوهری، ۱۴۰۴: ۶۵۲/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۶۶/۴). در سنت فلسفی، نخستین تقریر کلاسیک اختیار را می‌توان در نظریه «استقلال ارادی فاعل» نزد ارسطو دید: فعل اختیاری از اراده فاعل برمی‌خیزد نه از سلطه عامل بیرونی (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۴/۱؛ ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۹۱). ابن سینا (۱۴۰۴) نیز بر این نکته پای می‌فشارد که هرگاه انگیزه فعل از ذات فاعل برخیزد، فعل اختیاری است (۵۱). در سنت تجربه‌گرایانه، هیوم (۱۸۲۵) «خودانگیختگی» را معیار می‌گیرد و اختیار را توانایی انجام یا ترک فعل بنا بر اراده می‌داند: «اگر اراده کنیم بایستیم، می‌توانیم و اگر اراده کنیم حرکت کنیم، می‌توانیم» (۱۱۱/۴). صورت بندی‌های سازگارگرایانه‌تر، با مفاهیمی چون «خودمجبورسازی» یا «جبر ذاتی» می‌کوشند نشان دهند آزادی نفی هرگونه ضرورت نیست، بلکه نوعی ضرورت درونی و خودتحمیلی است (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۲؛ محمود، ۱۹۷۳: ۱۱، ۲۳). از این منظر که آن را به ارسطو نیز منسوب کرده‌اند، «ضرورت درونی» -وقتی از درون فاعل می‌جوشد- با آزادی منافات ندارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۹۲).

در کنار این تقریرها، «نظریه اراده» اختیار را در مسبوق بودن فعل به اراده فاعل می‌جوید (کرنستون، ۱۳۵۷: ۳۰؛ دکارت، ۱۳۶۱: ۹۳) و قرائت‌های «سلبی» تر همچون «فقدان مانع»، آزادی را در نبود سدهای بیرونی بر سر راه تحقق آرزوها تعریف می‌کنند (برلین، ۱۳۶۸: ۴۶؛ دکارت، ۱۹۸۵: ۲۰۴/۱-۲۰۵). در بیان توان محور نیز «قوه و قدرت» ملاک است: انسان هنگامی مختار است که هم توان انجام و هم توان ترک فعل را داشته باشد؛ هرچند در سنت اسلامی این معنا معمولاً با اراده و رضایت تکمیل می‌شود (کرنستون، ۱۳۵۹: ۳۰؛ دکارت، ۱۳۶۱: ۹۳). همین جاست که تبیین «علم و رضای فاعل» دقت

بیشتری می‌یابد: فعل اختیاری، آگاهانه و با طیب نفس صادر می‌شود؛ در مقابل، ارسطو (۱۳۸۱) فعل غیرارادی را با سه نشانه می‌شناسد: صدور از عامل بیرونی، فقدان آگاهی و نبود رضایت (۶۲-۶۳). صدرالدین شیرازی (بی‌تا) تصریح می‌کند فاعل مختار، فعل را با دو قید علم و ملائمت فعل با ذات خود انجام می‌دهد و اگرچه فاعل مجبور می‌تواند آگاه باشد، فعلش چون با طبع او سازگار نیست، اختیاری نیست (۳۱۸/۶). این معیار نزد طباطبایی و آیت‌الله کمپانی نیز مورد تأکید است (خمینی، ۱۳۶۲: ۹؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۸۱).

در نهایت، رویکرد معاصر صدرایی «اتحاد مجبر و مجبر» کوششی نظام‌مند برای جمع علیت و آزادی است: انسان بیرون از زنجیره علل نیست؛ اما درون آن مختار است. علم حضوری نفس و حبّ ذات، فاعلیت را از درون می‌جوشاند و در مقام تصمیم‌گیری، شخص با سنجش مرجحات، یکی را آگاهانه برمی‌گزیند. در این چارچوب، عوامل بیرونی در حد «اقتضا» اثر دارند نه به منزله «علت تامه»، و تنها وقتی به حد اجبار برسند، فعل از اختیار خارج می‌شود. به تعبیر امام خمینی: «نفس ناطقه در مقام سنجش مرجحات، خود به انتخاب دست می‌زند...» (خمینی، ۱۳۶۲: ۱۰۹؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۶۱/۶). این بازخوانی که می‌توان آن را «علیت اختیاری» نامید، با آموزه «امر بین الامرین» سازگار است و تصویری هماهنگ از فاعلیت آگاهانه انسان در درون جهان علیّی به دست می‌دهد.

«جبر» در کلام و فلسفه به معنای واداشته شدن بر فعل بدون اراده و رضایت است. شیخ مفید: «الجبر هو الحملُ علی الفعل... إیجادُ الفعل فی الحیّ من غیر أن یکون له قُدرة...» (مفید، ۱۴۱۴: ۴۶). جبر می‌تواند بیرونی (اکراه، تهدید) یا درونی (کشش‌های ناخودآگاه) باشد. مرز جبر و اختیار همواره روشن نیست: برخی «خودمجبورسازی» را با اختیار سازگار و برخی آن را عین جبر می‌دانند (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۲). جیمز (۱۹۹۲) میان «جبرگرایی سخت» و «جبرگرایی نرم» تفکیک می‌کند (۵۶۹). جبرگرایی سخت، انسان را

در همه افعال فاقد منشأیت مستقل می‌داند (نمونه: لاپلاس و فروید در روان‌کاوی) و مسئولیت اخلاقی را به ابزار اجتماعی فرو می‌کاهد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۱). در مقابل، جبرگرایی نرم می‌کوشد ضرورت علی و آزادی را جمع کند: علل بیرونی در حد «اقتضا» اثر دارند و تا جایی که سلب آگاهی و رضایت نکنند، فعل در دایره اختیار می‌ماند (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۲؛ محمود، ۱۹۷۳: ۱۱). جمع‌بندی این رویکرد، راه میانه‌ای است که با مبانی فلسفی و دستاوردهای علمی معاصر هم‌آواست.

با وجود آثار فراوان، بسیاری از پژوهش‌ها یا صرفاً به تحلیل‌های فلسفی پرداخته‌اند (برای نمونه: هیوم، ۲۰۰۷؛ کانت، ۱۹۹۸) یا تنها بر یافته‌های علمی تکیه کرده‌اند (برای نمونه: هاوکینگ، ۲۰۰۱). هنوز چارچوبی منسجم ارائه نشده است که نسبت علیت و اختیار را با اتکای هم‌زمان به مبانی فلسفی سنتی و داده‌های علمی نوین صورت‌بندی کند.

نخست، بحران تبیین مسئولیت اخلاقی و حقوقی در پرتو علم جدید نیازمند مدلی است که هم قانون‌مندی طبیعت و هم فاعلیت آگاهانه انسان را حفظ کند. دوم، بازخوانی مبانی فلسفی اسلامی (معقولات ثانیه، علم حضوری، علل اربعه، علت تامه یا ناقصه) در گفت‌وگو با فیزیک نوین می‌تواند افق‌های تازه‌ای در فلسفه علم، الهیات و اخلاق بگشاید. سوم، رفع سوء تفاهم‌های رایج درباره تعارض ظاهری علیت و اختیار، پیامدهای نظری و عملی گسترده‌ای برای الهیات، حقوق و علوم رفتاری دارد (کین، ۱۹۹۶؛ فیشر، ۲۰۰۶؛ هایزنبرگ، ۱۹۵۸؛ هاوکینگ، ۲۰۰۱؛ نیز مطهری، ۱۳۷۶؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا؛ طباطبایی، بی‌تا).

پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و تحلیل انتقادی از طریق گردآوری منابع کلاسیک فلسفی، کلامی و علمی و تحلیل تطبیقی آن‌ها، به بازتعریف مفاهیم جبر، اختیار و علیت می‌پردازد و با مقایسه دترمینیسم کلاسیک و رویکرد احتمالاتی کوانتومی، چارچوبی نظری برای امکان یا امتناع جمع میان قانون علیت و آزادی انسان ارائه می‌کند.

نوآوری کار در ترکیب تحلیلی مبانی فلسفی سنتی با یافته‌های علمی معاصر و صورت‌بندی مدلی است که «علیت اختیاری» را به منزله تبیینی سازگار از فاعلیت انسانی درون نظام علی جهان پرورد.

۱. سازگاری یا عدم سازگاری اختیار و اصل علیت فلسفی

رابطه اختیار با اصل علیت یکی از مسائل جنجالی و پیچیده در فلسفه و علوم است که دو دیدگاه متفاوت را پدید آورده است.

۱-۱. دیدگاه سازگاری اختیار و اصل علیت فلسفی

دیدگاه سازگارانه معتقد است که اصل علیت و آزادی انسان تعارضی با هم ندارند و این دو اصل قابل جمع‌اند. اختلاف این دیدگاه با دیدگاه ناسازگار عمدتاً در تعریف اختیار است. ناسازگاران اختیار را به معنای فعل نامعلول می‌دانند و باور دارند که وجود علت برای فعل، با آزادی انسان ناسازگار است. اما سازگاران با قبول علتی بودن فعل اختیاری، اصل علیت را نه تنها مانع آزادی نمی‌دانند؛ بلکه آن را پایه و اساس اختیار می‌دانند. به بیان دیگر، آن‌ها معتقدند که اراده آزاد به معنای «آزاد از علت» نیست؛ بلکه اراده انسانی متأثر از علل است و این تأثیر منافاتی با آزادی وی ندارد.

هابز (۱۶۵۱) نکته اشاره می‌کند که اصطلاح «آزادی اراده» فقط به آزادی انسان اشاره دارد و نه به نامعلول بودن اراده (۱۲۹/۱-۱۳۰). جان لاک نیز در کتاب درباره فهم آدمی همین دیدگاه را دارد و می‌گوید: «این پرسش درست نیست که آیا اراده آزاد است، بلکه آیا انسان آزاد است» (لاک، ۱۶۹۰: ۲/۲۲۵).

رودلف کارناب، فیلسوف معاصر، قائل به سازگاری اختیار با علیت و جبریت علمی است و معتقد است قوانین جبری تنها نقش پیش‌بینی دارند و نباید به معنای اجبار تفسیر شوند. او اراده را یکی از علل زنجیره علت و معلول جهان می‌داند (کارناب، ۱۳۸۳: ۳۲۷/۱-۳۲۸).

آلفرد فوئه، فیلسوف فرانسوی، نیز بر سازگاری علیت و اختیار تأکید دارد و معتقد است که اصل وجوب ترتب معلول بر علت، منشأ اختیار است نه مانع آن (فروغی، ۱۳۷۷: ۲۴۵/۳). یوینگ (۱۳۷۸) نیز اراده را در ردیف علل می‌شمرد و تأکید می‌کند که قطعیت حوادث آینده مانع تأثیر اراده بر آن‌ها نیست (۳۱۰/۱-۳۱۱).

علامه طباطبایی در نقد جبرگرایی، خلط میان جبر (علت تامه) و اختیار (علت غیرتامه) را دلیل اصلی دوگانگی دیدگاه‌ها می‌داند و سه دیدگاه را در فاعلیت انسان مطرح می‌کند: جبرگرایانه، تفویضی و بین‌الامرین که هر سه دیدگاه در نسبت با اصل علیت و اختیار تفاوت دارند (طباطبایی، بی تا: ۴۶۳/۱ و ۴۸۳-۴۸۴).

وی همچنین تأکید می‌کند که تفسیر ساده اختیار به معنای انتخاب بدون ضرورت، ناشی از غفلت نسبت به علل موجهه و مرجحات است (طباطبایی، بی تا: ۵۰۳/۱). امام خمینی^{علیه السلام} نیز اصل علیت را برهانی و بدیهی می‌داند که با اختیار تعارض ندارد و استحاله ترجیح بلامرجح را نشانه‌ای بر ناآگاهی متکلمان از اصل علیت می‌داند (خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۲/۱).

در مجموع، دیدگاه سازگارانه اصل علیت و آزادی انسان را دو اصل قابل جمع می‌داند و معتقد است که تعریف دقیق اختیار باید مبتنی بر پذیرش علتی بودن فعل باشد تا تعارض میان این دو اصل برطرف شود. این دیدگاه در مقابل فرضیه «اراده آزاد نامعلل» که ناسازگاران مطرح کرده‌اند، تأکید می‌کند که آزادی به معنای فعل نامعلل نیست؛ بلکه توانایی عمل براساس شناخت و اراده متأثر از علل است.

۲-۱. دیدگاه عدم سازگاری اختیار و اصل علیت فلسفی

دیدگاه دوم که ناسازگارانه خوانده می‌شود، بر این باور است که پذیرش اصل علیت به صورت مطلق موجب نفی یا خدشه دار شدن اختیار و آزادی انسان می‌شود و برای اثبات اختیار، باید اصل علیت را در قلمرو افعال انسانی کنار گذاشت یا استثنا کرد.

به بیان دیگر، این دیدگاه اختیار و علیت را دو مقوله متضاد و غیرقابل جمع می‌داند، چرا که اصل علیت بر ضرورت علت و معلول تأکید دارد؛ ازاین رو جایی برای تصمیم آزادانه و امکان عدم انجام فعل نمی‌گذارد. در دفاع از این نظر، استدلال جبر علی و معلولی مطرح می‌شود. مطابق اصل علیت، هر پدیده‌ای علتی دارد و این شامل افعال انسان نیز می‌شود؛ حتی اراده و انتخاب‌های انسان تحت تأثیر علل و شرایطی هستند که به صورت زنجیره‌ای به هم متصل‌اند؛ بنابراین، با تحقق علت تامه، معلول به طور حتم و جبری تحقق می‌یابد و با توجه به اینکه اراده خود بخشی از علت تامه است، نمی‌توان برای فعل انسانی جای انتخاب یا امکان ترک فعل قائل بود؛ پس اختیار به معنای واقعی با اصل علیت ناسازگار است.

افزون بر این، اراده به عنوان پدیده‌ای حادث، نیازمند علت دیگری است که وجود آن علت، تحقق اراده را الزامی می‌سازد و این سلسله علل باعث می‌شود که انسان تحت تأثیر جبر عوامل بیرونی قرار گیرد. این اصل فلسفی که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی هر چیزی بدون وجوب و ضرورت وجود ندارد، تأییدی بر این نظر است. در این میان، فیلسوفانی مانند اسپینوزا (۱۹۱۰) انسان را فاعل مختار نمی‌دانند و بر این باورند که اراده‌های جزئی انسان همه علت‌هایی هستند که وجود آن‌ها باعث ضرورت تحقق آن اراده‌ها می‌شود (۱۰۶-۱۰۷)؛ همچنین، فیلسوفانی مانند پاپکین و استرول اصل علیت را یکی از مبانی جبرگرایی معرفی می‌کنند و نقض اصل علیت در افعال انسانی را امری «کاملاً ناموجه و خودسرانه» ارزیابی می‌کنند (استرول، ۱۳۷۶: ۱۶۴/۱).

فیلسوفان اگزیستانسیالیست معاصر نیز که از آزادی انسان دفاع می‌کنند، اصل علیت را در حوزه رفتار انسان نفی کرده‌اند. برای نمونه، سارتر بر این عقیده است که «جبر علمی وجود ندارد و بشر آزاد است» (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴۸-۴۹ و ۸۷).

باین حال، پاسخ به این شبهه این است که مفهوم اختیار و ملاک آن علت ناگری نیست و با اصل علیت ناسازگار نیست؛ بلکه حقیقت اختیار بر حاکمیت علیت استوار

و حتی بر آن متکی است؛ همان‌طور که در بخش‌های قبلی توضیح داده شد. یکی دیگر از استدلال‌های ناسازگار انگاران، استحاله ترجیح بلامرجح است. یعنی انسان بدون وجود مرجح قادر به انتخاب و اراده فعل نیست و اگر مرجح وجود داشته باشد، فعل ضرورت یافته و به جبر تبدیل می‌شود. فخر رازی این استدلال را با تفصیل ارائه کرده و براساس آن، اختیار انسان را نفی می‌کند (رازی، ۱۴۰۷: ۲۱/۹). اما برخی متفکران معاصر چون نائینی، خوئی، شهید صدر و جعفری وقوع ترجیح بلامرجح و وجود اختیار را ممکن دانسته‌اند (نائینی، ۱۳۶۸: ۹۰/۱-۹۱؛ خوئی، بی‌تا: ۵۴/۱؛ کمپانی، ۱۴۰۹: ۳۴/۲؛ جعفری، ۱۳۵۲: ۲۸/۱).

پاسخ به این شبهه این است که ترجیح مرجح توسط خود فاعل و به اراده خود وی انجام می‌شود و این عمل ارادی، فعل را از حالت جبری خارج می‌کند و آن را در ردیف فعل اختیاری قرار می‌دهد؛ در نتیجه، وجود مرجحات و عوامل علت‌دار نه تنها مانع آزادی نیست؛ بلکه زمینه‌ساز و مقدمه تحقق اختیار است و علیت و اختیار در قلمرو افعال انسانی نه تنها جمع‌اند، بلکه یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

یکی از اشکالات مهمی که ناسازگار انگاران بر نظریه اختیار وارد می‌دانند، اشکال تسلسل اراده‌هاست. اگر ملاک فعل اختیاری، تعلق اراده پیشین بر آن باشد، خود فعل اراده نیز به عنوان یک فعل باید اراده دیگری داشته باشد تا اختیاری باشد. در غیر این صورت، فعل اراده فاقد معیار اختیاری بودن است. با این فرض، اراده پیشین هم نیازمند اراده‌ای دیگر می‌شود و این امر به تسلسل بی‌پایانی از اراده‌ها می‌انجامد که از نظر عقلی و فلسفی ناممکن و باطل است. به همین دلیل، یا باید این تسلسل به اراده‌ای ابتدایی و اصلی ختم شود یا اینکه در جایی قطع شود؛ در هر دو صورت، این امر به جبر منجر می‌شود.

اگر اراده نخستین اختیاری نباشد، فعل انسان تحت اراده جبری قرار می‌گیرد و جبری بودن آن آشکار می‌شود. اما اگر اراده‌های متعدد وجود داشته باشند، نهایتاً به علت

یا مبدایی می‌رسند که انسان از آن متأثر است و این یعنی همان جبر. این اشکال تسلسل اراده در فلسفه شرقی و غربی مطرح شده است. اسپینوزا به وضوح معتقد است که اراده‌های انسان همه معلول علت‌هایی هستند که آن علت‌ها خود معلول علت‌های دیگری‌اند و این زنجیره بی‌پایان است (فروغی، ۱۳۷۷: ۵۴/۲). سبزواری (۱۳۶۹) و شارحان منظومه نیز تأکید کرده‌اند که هر فاعل مختاری که واجب‌الوجود نباشد، در اختیار خویش مجبور است؛ زیرا هر موجود حادثی ناچار دارای علت است و این یعنی عدم اختیار مطلق (۱۷۸/۱-۱۷۹).

نقد این نظریه را می‌توان به این صورت عنوان کرد:

در مقابل این اشکالات، پاسخ‌های گوناگونی ارائه شده است که مهم‌ترین آن‌ها نظریه «اختیار به عنوان فعل ذاتی نفس» است. بر اساس این نظر، اراده فعلی است که به طور مستقیم از نفس انسانی صادر می‌شود و نفس با توجه به قدرت فعاله و ودیعه الهی خود، پس از بررسی مقدمات مانند تصور، تصدیق، شوق و مصلحت، اراده را ایجاد می‌کند. در فلسفه، افعال نفس به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول، انفعالاتی که تحت تأثیر عوامل بیرونی یا درونی مانند احساسات هستند؛ دوم، افعالی که نفس با علم حضوری به خود و مصلحت‌ها انجام می‌دهد. در حالت دوم، نفس مؤثر است و اگر تأثیرپذیری باشد، تنها از شوون و قوای خود است نه از خارج.

بر این اساس، علت تعلق اراده به فعل، علم نفس به مصلحت یا مفسده آن فعل است و بنابراین اراده فعل ذات نفس است و نه چیزی تحمیل شده از بیرون. لذا بین اراده و نفس واسطه‌ای وجود ندارد که نیازمند اراده‌ای دیگر باشد. در واقع، فاعل مرید و مختار کسی است که فعلش به اراده‌ای انجام گیرد که خود بی‌نیاز از اراده دیگر باشد؛ اگر چنین نباشد، اراده فاعل از ذات وی جدا می‌شود و تسلسل اراده‌ها ادامه می‌یابد.

صدرالدین شیرازی (بی‌تا) در پاسخ به اشکال تسلسل اراده‌ها می‌گوید: اراده اراده مانند علم به علم است. یعنی این تسلسل‌ها در مقام واقع وجود ندارند؛ بلکه در ذهن

انسان به صورت انتزاعی و مفهومی مطرح می‌شوند و ذهن می‌تواند بی‌نهایت آن‌ها را تصور کند؛ اما این تصور ذهنی با توقف قوه تخیل پایان می‌یابد (۳۸۸/۶)؛ همچنین او افعال انسان را به دو دسته افعال درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. اراده و فعالیت قوا جزو افعال درونی است که نفس به ذات خود و قوای خود علم حضوری دارد و این علم و محبت نفس نسبت به خود و افعالش، علت به کارگیری قوای نفس و اراده است.

اریک فروم نیز معتقد است نفس انسانی صرفاً منفعل نیست؛ بلکه فاعل و خلاق است. انسان از آغاز هستی با مسئله انتخاب مواجه است و در هر اقدام، نقش فاعلی خود را در برابر طبیعت می‌پذیرد و از حالت مفعول به فاعل می‌رسد (فروم، ۱۳۶۲: ۱۱۶/۱). باربور (۱۳۶۲) نیز برای توضیح نقش فاعلیت نفس، انسان را به نقاشی تشبیه می‌کند که اثر هنری‌اش نتیجه تخیلات و انتخاب‌های گذشته و حال خود اوست، نه معلول جبری نیروهای گذشته. او معتقد است انسان سیستمی خودسامان‌دهنده و تا حدی خودمختار است که انتخاب‌هایش متأثر از ارزش‌های اخلاقی، فکری و عقلی است (۳۴۷/۱).

۲. رابطه‌ی اختیار و نظریات علوم تجربی

اختیار و فیزیک از مباحث پیچیده و مهمی است که در دو حوزه فیزیک کلاسیک و فیزیک جدید بحث و بررسی می‌شود. در فیزیک کلاسیک که تا پایان قرن نوزدهم غالب بود، اصل حاکمیت علیت و جبر علمی به صورت مطلق پذیرفته می‌شد و اعتقاد بر این بود که همه پدیده‌های طبیعی و فیزیکی، از جمله افعال انسان، تابع قوانینی هستند که قابل پیش‌بینی و تعیین‌اند. این نظریه که به دترمینیسم^۱ معروف است، معتقد بود با دانستن حالت کنونی جهان می‌توان تمامی حالات آینده را پیش‌بینی کرد و جایی برای اختیار و آزادی باقی نمی‌ماند.

1. Determinism

باربور (۱۳۶۲) در این زمینه می‌گوید: «فیزیک قرن نوزدهمی جبری بود؛ چه علی‌الاصول و نظراً این امر را ممکن می‌دانستند که اوضاع آینده همه سیستم‌هایش را از روی وضع کنونی‌شان محاسبه کنند» (۳۱۱/۱). لاپلاس، یکی از فیزیک‌دانان برجسته آن دوره، اظهار کرد: «اگر دانشمند بی‌نهایت دانایی وضعیت لحظه اول خلقت جهان را به‌طور کامل بداند، می‌تواند سرنوشت جهان را به‌طور دقیق پیش‌بینی کند و هیچ اتفاق غیرمنتظره‌ای رخ نخواهد داد (کارناپ، ۱۳۸۳: ۳۲۳/۱). رایشنباخ نیز تأکید می‌کند که اگر فیزیک کلاسیک با همین جبر مطلق باقی می‌ماند، نمی‌توانستیم از مفاهیمی چون انتخاب، تصمیم‌گیری و مسئولیت سخن بگوییم (کارناپ، ۱۳۸۳: ۳۲۲/۱).

اما با ظهور فیزیک جدید، به‌ویژه نظریه کوانتوم، این دیدگاه دچار تحول شد. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ نشان داد که تعیین دقیق هم‌زمان مکان و سرعت ذرات زیراتمی غیرممکن است (هایزنبرگ، ۱۳۶۸: ۷۹/۱-۸۰). به بیان دیگر، جهان ذرات بنیادین نه بر اساس قطعیت، بلکه بر مبنای احتمالات و آمار توصیف می‌شود. باربور (۱۳۶۲) نیز اشاره می‌کند که نمی‌توان لحظه فروپاشی یک اتم رادیواکتیو را پیش‌بینی کرد (۳۱۴/۱). این تحول، زمینه را برای بازاندیشی در نسبت میان جبر علمی و آزادی فراهم کرد.

برخی متفکران غربی مانند ویلیام جیمز و ادینگتون، از این اصل برای دفاع از آزادی اراده بهره‌گرفتند و بر این باور بودند که جهان احتمالاتی فیزیک کوانتوم، مجال برای اختیار انسان باقی می‌گذارد (نجفی، ۱۳۵۲: ۱۷۰/۱). جینز (۱۳۶۱) نیز می‌نویسد: «جهانی که فیزیک جدید به ما ارائه می‌دهد، خانه‌ای است که در آن می‌توان بر وفق مراد خویش حوادث را ساخت» (۳۵۳/۱).

با این حال، برخی فیلسوفان مانند کارناپ و پوپر هشدار داده‌اند که نباید میان «آزادی» و «اتفاق» خلط شود. فقدان قابلیت پیش‌بینی یک رویداد لزوماً به معنای آزادبودن آن نیست؛ بلکه ممکن است صرفاً بازتاب محدودیت‌های معرفتی ما باشد (پوپر، ۱۳۷۸: ۲۱۴/۱). در واقع، اگر اختیار به معنای انتخاب آگاهانه و مبتنی بر علل

درونی تعریف شود، با اصل علیت منافاتی ندارد و حتی بر آن استوار است؛ بنابراین می‌توان گفت که علوم تجربی، چه در قالب فیزیک کلاسیک و چه در قالب فیزیک کوانتوم، به تنهایی قادر به اثبات یا نفی قطعی اختیار نیستند. آن‌ها تنها می‌توانند بستر و زمینه‌های بحث را فراهم کنند. اما تحلیل نهایی درباره آزادی و اختیار، همچنان در حوزه فلسفه باقی می‌ماند؛ چراکه علوم تجربی بر مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری استوارند؛ در حالی که پرسش از «آیا انسان مختار است یا مجبور؟» پرسشی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که نیازمند تأمل فلسفی و عقلی است.

۳. رابطه مسأله‌ی اختیار و فیزیک پسانیوتونی و فیزیک کوانتوم

۳-۱. فیزیک پسانیوتونی و مسئله اختیار

اما با پیشرفت‌های فیزیک جدید، به‌ویژه نظریه‌های کوانتومی، این دیدگاه دچار تغییرات اساسی شد. فیزیک جدید نشان داد که جهان اتمی و ذرات ریز، دیگر مانند قوانین مکانیکی فیزیک کلاسیک، پیش‌بینی‌ناپذیرند و رفتار آن‌ها به صورت آماری و احتمالاتی تعریف می‌شود. اینبه معنی نقض جبر علمی در حوزه ذرات بنیادین طبیعت است و مفهوم «عدم قطعیت» توسط هایزنبرگ به عنوان یکی از پایه‌های فیزیک کوانتوم مطرح کرد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۳/۱).

در این چارچوب، نظریه جنبشی گازها نخستین نشان‌دهنده محدودیت پیش‌بینی فیزیک کلاسیک بود؛ چراکه حرکت هر ذره گاز به‌طور دقیق تعیین‌ناپذیر است و فقط می‌توان احتمال آن را برآورد کرد (فولکیه، بی تا: ۷۰-۷۱). تحقیقات بعدی پلانک، انیشتین و دیگر فیزیک‌دانان کوانتومی مانند شرودینگر و بورن، تأییدکننده نقض جبر علمی بودند.

طرف‌داران آزادی اراده از این نظریه‌ها بهره‌جسته و معتقدند که اصل هایزنبرگ و اصل عدم قطعیت، فضایی برای اراده آزاد ایجاد می‌کند؛ چراکه اراده انسانی می‌تواند

بدون تخلف از قوانین فیزیک، یکی از احتمالات را انتخاب کند (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۳/۱). همچنین، براساس نظریه کمپتون، شرایط اولیه مشابه ممکن است نتایج متفاوتی داشته باشد و این پیش‌بینی ناپذیری خود نشانه آزادی در اعمال انسان است (همان: ۳۴۳/۱). نقد این نظریه را می‌توان به این صورت عنوان کرد:

با این حال، در تحلیل این نظریه، باید به خلط بین آزادی و اتفاق یا صدقه توجه کرد. برخی معتقدند چون فعل اختیاری پیش‌بینی ناپذیر است، پس فاقد علت است و این به اشتباه در نقیض‌انگاری جبر و اختیار منجر می‌شود؛ اما همان‌طور که جسم سفید و سیاه در عین تضاد، می‌توانند ویژگی‌های مشترکی داشته باشند، جبر و اختیار هم می‌توانند در برخی ویژگی‌ها هم‌پوشانی داشته باشند. بدین ترتیب، فعل اختیاری نیز می‌تواند علت و در عین حال تاحدی پیش‌بینی‌شدنی باشد؛ به‌ویژه برای خود فاعل. همچنین، ناتوانی ما در پیش‌بینی کامل افعال انسانی به دلیل محدودیت‌های دانش و شناخت ماست؛ نه الزاماً به دلیل وجود آزادی در افعال. پس صرف پیش‌بینی ناپذیری یک فعل نمی‌تواند شاهد بر اختیار یا جبر آن باشد. در نهایت، این بحث نشان می‌دهد که آزادی انسان در چارچوب اصول فیزیکی، به‌ویژه با تبیین فیزیک جدید، امکان‌پذیر و با اصول علمی تعارضی ندارد؛ بلکه باید با دقت و با درک عمیق‌تری از رابطه میان علت، معلول و فعل انسانی، نسبت به آن قضاوت کرد.

۲-۳. فیزیک کوانتوم و مسئله اختیار

کوانتوم در لغت به معنای مقدار و جمع آن یعنی کوانتا است و در فیزیک به واحد انرژی گفته می‌شود که تشعشع حرارتی ناپیوسته را به صورت هسته‌های کوچک انرژی منتشر می‌کند (مصاحب، بی‌تا: دائره‌المعارف فارسی). در اصطلاح، نظریه کوانتوم به معنای نقض جبریت علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتم‌هاست و نخستین تقریر آن نظریه جنبشی گازها بود.

اصل اول از نظریه کوانتوم، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ است که در سال ۱۹۲۷ مطرح شد و بر عدم امکان تعیین دقیق هم‌زمان مکان و سرعت الکترون‌ها تأکید دارد. خود هایزنبرگ 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: ۷۹/۱-۸۰).

اصل دوم، عدم پیش‌بینی است که بیان می‌کند برخی رفتارهای اتم‌ها، مانند مسیر حرکت، زمان شکافته‌شدن و تعداد آن‌ها قابل پیش‌بینی دقیق نیستند. هایزنبرگ می‌گوید: «اتم رادیوم B باید دیر یا زود الکترونی در جهتی گسیل کند؛ اما نمی‌توانیم توضیح دهیم چرا اتم خاصی در لحظه خاصی فروپاشیده می‌شود یا الکترونش را در این جهت خاص گسیل می‌کند» (هایزنبرگ، ۱۳۶۸: ۸۰/۱). باربور (۱۳۶۲) نیز تأکید می‌کند که نمی‌توان لحظه تجزیه یک اتم رادیواکتیو را دقیق پیش‌بینی کرد (۳۱۴/۱).

اصل سوم، پدیده تفرق الکترون‌هاست که در آزمایش‌هایی مشاهده شده است. علی‌رغم شرایط مشابه، الکترون‌ها پس از عبور از روزنه‌های باریک روی پرده در نقاط متفاوتی جرقه می‌زنند که نشان‌دهنده ماهیت احتمالاتی رفتار ذرات است.

برخی اختیارگرایان غربی، با مشاهده این یافته‌های فیزیک جدید و فروپاشی فیزیک کلاسیک، آن را به نفع مدعای اختیار خود تفسیر کرده‌اند و از آن به‌عنوان یکی از دلایل اثبات اختیار نام برده‌اند؛ از جمله یوران، ویلیام جیمز و ادینگتون (نجفی، ۱۳۵۲: ۱۷۰/۱). این گروه با تفسیر اختیار به علت ناگرایی معتقد بودند که نقض جبر علمی، خود دلیل مدعای آنان است. جینز (۱۳۶۱) در این باره می‌گوید: «جهانی که فیزیک جدید به ما ارائه می‌دهد، ظاهراً ممکن است برای مردان آزاد، اقامتگاه مناسبی باشد... خانه‌ای که در آن بتوان حوادث را بر وفق مراد خود ساخت و برای تلاش‌ها و کامیابی‌های خود زندگی کرد» (۳۵۳/۱).

نقد این نظریه را می‌توان به این صورت عنوان کرد:

با این حال، تحلیل دقیق نشان می‌دهد که ارتباط مستقیم میان نظریه کوانتوم و اثبات اختیار نادرست است. اصل اختیار نه تنها با اصل علیت و موجبیّت علمی تعارض ندارد؛ بلکه اثبات اختیار بر صحت اصل علیت استوار است.

آن دسته از اختیارگرایانی که نقض جبر علمی فیزیک کلاسیک را دلیل بر اثبات اختیار می‌دانستند، در واقع اختیار را با صدفه و تصادف خلط کرده‌اند. همچنین فیزیک جدید و کوانتوم نیز نمی‌توانند اصل علیت فلسفی را نفی کنند. در حوزه روان‌شناسی هم هرچند واکنش انسان به محرکات قابل پیش‌بینی تا حدی است؛ ولی اراده انسان می‌تواند در برابر محرکات روانی و بیرونی مقاومت و انتخاب آزادانه نشان دهد.

نظریات علوم تجربی، اعم از فیزیک کلاسیک یا فیزیک جدید، تاکنون توانایی اثبات جبر یا اختیار را نداشته‌اند و نه به صورت قطعی جبر را نفی کرده‌اند و نه به شکل قاطع اختیار را اثبات کرده‌اند. دلیل این امر آن است که لایه دانشی علوم تجربه‌محور که مبتنی بر مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری است، با لایه فلسفی و معرفت‌عالی که به مباحث بنیادین درباره علت، ضرورت، آزادی و اراده می‌پردازد، تفاوت اساسی دارد. بنابراین، مسائل عمیق مربوط به جبر و اختیار، فراتر از توان علوم تجربی است و رسالت و وظیفه نقد، تحلیل و بحث درباره آن به عهده فیلسوفان و متفکران فلسفه است که بتوانند این مفاهیم را در چارچوبی نظری، منطقی و فلسفی بررسی کنند و به تعبیر دقیق‌تری دست یابند.

نتیجه‌گیری

بحث اختیار و جبر از مباحث پیچیده و دیرپای فلسفه و کلام است که همواره میان دو دیدگاه ناسازگاری و سازگاری مناقشه شده است. ادله ناسازگارگرایانه هرچند در ظاهر قوی به نظر می‌رسند، اما نقدهای جدی بر آن‌ها وارد است. از جمله مسئله تسلسل اراده‌ها و فرض فعل نامعلل که موجب تناقض منطقی می‌شود. این اشکالات نشان می‌دهد که پذیرش کامل ناسازگاری علیت و اختیار، به لحاظ فلسفی و عقلی قابل دفاع نیست و در نهایت به بن‌بست و جبر قطعی می‌انجامد. از سوی دیگر، بررسی‌های علوم تجربی، اعم از فیزیک کلاسیک و جدید، نیز در اثبات جبر یا اختیار موفق نبوده‌اند. این علوم، هرچند می‌توانند درباره چگونگی پدیده‌های طبیعی و قوانین علی اظهار نظر کنند، توانایی تبیین ماهیت آزادی اراده انسانی و ارتباط آن با علیت را ندارند؛ زیرا فلسفه و علوم تجربی در لایه‌های دانشی متفاوتی قرار دارند و مباحث بنیادین فلسفی را نمی‌توان صرفاً از منظر آزمایش و مشاهده تبیین کرد.

نظریه سازگاری که در میان فلاسفه اسلامی نیز توجه ویژه‌ای یافته است، این امکان را فراهم می‌کند که علیت جهانی و اختیار انسانی هم‌زمان معتبر باشند و تعارضی میان آن‌ها وجود نداشته باشد. این نظریه با تبیین دقیق مفهوم علیت و مفهوم اختیار، توانسته است تناقض‌های منطقی را به حداقل رسانده و چارچوبی متقن برای فهم فاعلیت انسان ارائه دهد.

بسیاری از بزرگان فلسفه اسلامی، همچون علامه طباطبایی و امام خمینی، بر این باورند که اصل علیت، اصولی برهانی و بدیهی است که نمی‌توان آن را نافی آزادی و اختیار دانست. آنان با نقد نظریه جبر و نیز نظریه انتخاب بدون علت، موضع میانه و سازگارانه را که جمع بین علیت و اختیار را ممکن می‌داند، برگرفته‌اند. در نهایت می‌توان گفت که نظریه سازگاری بهترین عملکرد را در پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی درباره اختیار و علیت داشته است و می‌تواند راهگشای بسیاری از مناقشات فلسفی و کلامی

در این زمینه باشد. بدین ترتیب، هم جنبه‌های علیّی بودن جهان و هم نقش فاعلیت و آزادی انسانی در این چارچوب حفظ می‌شود؛ بنابراین، توصیه می‌شود که پژوهش‌های آینده در این حوزه با تمرکز بر نظریه سازگاری و با بهره‌گیری از مباحث فلسفی و کلامی عمیق، به تبیین بهتر و دقیق‌تر مفهوم اختیار پرداخته و از اغراق‌های ناسازگاری‌گرایانه پرهیز شود؛ چراکه علوم تجربی به تنهایی قادر به پاسخ‌گویی به این مسائل نیستند و فیلسوفان باید محور اصلی این مباحث باشند.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم: نشر آداب الحوزة.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق)، الشفاء: الهیات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، ترجمه: حسن زاده آملی، تهران: نشر دانشگاهی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابراهیمیان، سید حسین (۱۴۰۳)، معرفت شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غرب، قم: بوستان کتاب.
۶. اسپینوزا، باروخ (۱۹۱۰ م)، رساله‌ای کوتاه درباره خدا، انسان و سعادت او، ترجمه و ویرایش: آ. ولف، لندن: آدام و چارلز بلک.
۷. ارسطو (۱۳۶۶)، مابعدالطبیعه، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۸. ارسطو (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم حسینی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۱۱. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آورووم (۱۳۷۶)، کلیات فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: نشر حکمت.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، قم: مکتبه العلامة.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم (۱۴۲۴ ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة

الأربعة، قم: انتشارات مصطفوی.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. صدر، محمد باقر (۱۳۶۲)، تئوری شناخت در فلسفه ما، ترجمه: سید حسین حسینی، تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات.
۱۷. جعفری، محمد تقی (۱۳۵۲)، جبر و اختیار، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۱۸. جیمز، ویلیام (۱۹۹۲ م)، نوشته‌ها، به کوشش: جرال د مایرز، نیویورک: کتابخانه آمریکا.
۱۹. جینز، جیمز (۱۳۶۱)، فیزیک و فلسفه، ترجمه: علیقلی بیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ ق)، الصحاح فی اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۱. خوئی، سید ابوالقاسم (بی تا)، محاضرات فی علم الاصول، نجف: انتشارات امام موسی صدر.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر فرهنگی.
۲۴. دکارت، رنه (۱۹۸۵)، نوشته‌های فلسفی، ترجمه: جان کاتینگام، رابرت استوتوف و دوگالد مرداک، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۲۵. کانت، ایمانوئل (۱۹۹۸)، نقد عقل محض، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۲۶. کین، رابرت (۱۹۹۶)، اهمیت اراده آزاد، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۲۷. لاپلاس، پییر سیمون (۱۹۰۲)، مقاله‌ای فلسفی درباره احتمالات، نیویورک: وایلی.
۲۸. لاک، جان (۱۶۹۰ م)، مقاله‌ای درباره فهم انسان، پنسیلوانیا: انتشارات دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا.

۲۹. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ ق)، *المطالب العالیة*، قم: نشر رضی.
۳۰. فروم، اریش (۱۳۶۲)، *گریز از آزادی*، ترجمه: امیر اسماعیلی، تهران: توسن.
۳۱. فولکیه، پل (بی‌تا)، *اراده*، ترجمه: اسحاق لاله‌زاری، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی.
۳۲. فیشر، جان مارتین (۲۰۰۶)، *راه من: مقالاتی در باب مسئولیت اخلاقی*، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۳۳. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: مؤسسه البرز.
۳۴. محمود، زکی نجیب (۱۹۷۳ م)، *الجبر الذاتی*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق)، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳ [الف])، *شرح نہایة الحکمة*، تهران: انتشارات الزهراء.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳ [ب])، *دروس فلسفه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۰. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۲)، *رساله طلب و اراده*، ترجمه: احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. نجفی، محمدباقر (۱۳۵۲)، *علتی بر معلول‌ها*، تهران: آستانه شهرری.
۴۲. هایزنبرگ، ورنر (۱۳۶۸)، *جزء و کل*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۳. هایزنبرگ، ورنر (۱۹۵۸)، *فیزیک و فلسفه*، نیویورک: هارپر.
۴۴. هابز، توماس (۱۶۵۱)، *لویاتان*، لندن: انتشارات اندرو کروک.

۴۵. هیوم، دیوید (۱۸۲۵)، آثار فلسفی، ادینبرو: چاپخانه ادینبرو.
۴۶. هیوم، دیوید (۲۰۰۷)، پژوهشی در باب فهم انسان، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
۴۷. هاوکینگ، استیون (۲۰۰۱)، جهان در پوست گردو، نیویورک: بنتام.
۴۸. ولفسن، هنری اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.
۴۹. یوینگ، آ. سی. (۱۳۷۸)، پرسش‌های بنیادین فلسفه، ترجمه: سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: حکمت.