

## علیت عاملی و معضل معقولیت

بهرام علیزاده\*

### چکیده

دلیل بنیادین، مهم‌ترین استدلال شکاکانه برای اثبات نامنسجم‌بودن اختیارگرایی است که گیلن استراوسن آن را مطرح کرده و بحث‌های بسیاری در پی داشته است. ایده‌ی اصلی دلیل بنیادین عبارت است از اینکه مختاربودن واقعی مستلزم آن است که شخص، علت بالذات (علت خویشتن) باشد، درحالی‌که علت بالذات بودن برای انسان‌ها محال است. این همان معضلی است که با عنوان مسئله‌ی معقولیت یا تضاد می‌شناسیم. مسئله این است که آیا می‌توان به‌نحوی معنادار به آزادی ناهمسازگرایانه باور داشت. معضل معقولیت محصول شرایطی است که در آن، افعال ما دلیل کافی ندارند. طرف‌داران نظریه‌ی علیت عاملی معتقدند که قادرند این مشکل را حل کنند. براساس این دیدگاه، عامل، رابطه‌ای ویژه با فعل خود دارد (علیت بی‌واسطه) که بدوی و تحویل‌ناپذیر به علیت میان رویدادهاست. من در این مقاله، دلیل بنیادین و نظریه‌ی علیت عاملی را بررسی کرده‌ام و نتیجه گرفته‌ام که نظریه‌ی علیت عاملی می‌تواند از مشکلاتی که این استدلال مطرح می‌کند رهایی یابد.

واژگان کلیدی: ۱. معقولیت، ۲. علت بالذات، ۳. دلیل بنیادین، ۴. علیت عاملی، ۵. استراوسن.

### ۱. درآمد

اختیارگرایی دیدگاهی است که برای تحقق به دو شرط اساسی نیاز دارد: ۱. امکان‌های بدیل و ۲. کنترل عقلانی. مطابق این دیدگاه «فاعل S در انجام عمل A در زمان t آزاد است، اگر و تنها اگر قادر باشد که در زمان t عمل A را انجام بدهد، یا انجام ندهد». تنها زمانی می‌توان گفت که فاعل امکان‌های بدیل دارد که چنین نیروی دوسویه‌ای داشته باشد. شرط

[bahramalizade@khu.ac.ir](mailto:bahramalizade@khu.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۲۵

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی تهران

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۴

امکان‌های بدیل (AP) می‌گوید: «اراده‌ی آزاد مستلزم توانایی انجام فعل، به‌گونه‌ی دیگر است». پس اگر S در زمان t امکان بدیلی غیر از انجام عمل A نداشته نباشد، در انجام عملش آزاد نیست. شرط امکان‌های بدیل متضمن دیدگاهی ناهم‌سازگرایانه در خصوص آزادی است؛ چراکه می‌گوید اختیار با تعیین‌گرایی جمع‌شدنی نیست؛ به‌دیگر سخن، در هر جهان ممکن که دترمینیسم محقق باشد، شرط امکان‌های بدیل تحقق نخواهد یافت، پس اراده‌ی آزادی هم وجود نخواهد داشت. در یک دنیای دترمینیستی همه‌چیز به‌ضرورت پدید می‌آید.<sup>۱</sup> جهان دترمینیستی است، اگر و تنها اگر وضعیت آن در زمان  $t_1$ ، نتیجه‌ی وضعیت آن در زمان  $t_0$ ، به‌علاوه‌ی قوانین طبیعت باشد. چنین جهانی مجموعه‌ای کامل و بسته از رویدادهای به‌هم‌پیوسته (به‌واسطه‌ی قاعده‌ی علیت عمومی) است که در آن، جایی برای تخلف رویدادهای بعدی از رویدادهای قبلی وجود ندارد.<sup>۲</sup> انسان و اعمال انسانی نیز بخشی از زنجیره‌ی رویدادهای عالم است و تابع قوانین و قواعد آن به شمار می‌آید؛ پس اعمال آدمی نیز نتیجه‌ی ضروری و گریزناپذیر وضعیت‌های پیشین است.<sup>۳</sup> به همین دلیل است که اختیارگرایان معتقدند تحقق امکان‌های بدیل، به عدم‌تعیین (این‌دترمینیسم) نیازمند است. اما اختیارگرایی علاوه‌بر شرط امکان‌های بدیل (AP)، به اصل کنترل (CP) نیز نیازمند است. اصل کنترل می‌گوید: «S تنها وقتی در انجام عمل A آزاد و مختار به شمار می‌آید که A را تحت کنترل خود داشته باشد». فاعلی که بر تصمیم‌ها و اعمالش کنترل نداشته باشد مختار محسوب نمی‌شود. حرکات بدنی غیرکنترلی، مثل تکانه‌های تند و ناگهانی اعضای بدن، با وجود نامتعیین بودن، واکنش‌هایی منفعلانه و کورکورانه به شمار می‌آیند. شرط عدم‌تعیین فقط در صورتی به تولید عمل آزاد می‌انجامد که ذیل شرط کنترل قرار گیرد. بدون کنترل فاعل، عدم‌تعیین نه‌تنها آزادی را افزایش نمی‌دهد، بلکه به شانسی بودن آزادی و در نتیجه، زوال می‌انجامد. رویدادهای شانسی کنترل‌ناپذیرند و کنترل‌ناپذیرها نمی‌توانند آزاد و مسئولانه تلقی شوند. نامتعیین بودن فرایندهای مغزی، با این فرض که مغز دخالت چشمگیری در فرایند تصمیم‌گیری دارد نیز همین مشکل را در پی دارد. انتخابی که محصول یک جهش کوانتومی یا نتیجه‌ی رویدادهای کنترل‌ناپذیر مغز باشد، نمی‌تواند به معنای واقعی، یک انتخاب باشد. از این حیث، مغز هیچ تفاوتی با ماهیچه‌ی دست ندارد و همه این را می‌پذیریم که انقباض‌های ناگهانی و غیرکنترلی ماهیچه‌ها، اعمالی آگاهانه و ارادی به حساب نمی‌آیند. این ملاحظات نشان می‌دهد که رویدادهای نامتعیین بیش از آنکه به رویدادهای آزادانه شبیه باشند، به رویدادهای تصادفی شباهت دارند و این یعنی اختیارگرایی با معضلی دشوار مواجه است. در ادامه تقریری از معضل معقولیت ارائه می‌کنم و نشان می‌دهم که شرط عدم‌تعیین چگونه اختیارگرایان را با این معضل جدی مواجه می‌کند. مفهوم علیت بالذات و دلیل بناشده

براساس آن، یعنی دلیل بنیادین، در مرکز این بحث قرار دارد. من صورت‌بندی استراوسن از دلیل بنیادین را در همین بخش بیان می‌کنم. سپس خواهم گفت که از میان نظریه‌های اختیارگرایانه (نظریه‌های غیرعلی، علی-رویدادی و عامل-علی)، نظریه‌ی علیت عاملی توان پاسخ‌گویی به این مشکل را دارد. این به دلیل نیروی ویژه و متمایزی است که فاعل در زمان انتخاب و تصمیم‌گیری دارد؛ نیرویی که تحویل‌پذیر به نیروی علی میان رویدادها نیست. این دیدگاه را در شکل مدرنش، نخست توماس رید در قرن هجدهم میلادی بیان کرد (۱۶، ص: ۵۵۹). او معتقد بود که مفهوم علیت عاملی، نه از علیت حاکم بر رویدادها استنتاج می‌شود، نه می‌شود به آن تبدیلش است. حتی می‌توان گفت که علیت عاملی، بنیادی‌تر از علیت رویدادی است؛ زیرا نخستین فهم ما از نیروی علی، از تجربه‌ی درونی خودمان، از آن نظر که عاملیم، برمی‌خیزد. ما با تجربه‌ی درونی و درکی مستقیم از علیت عاملی، مفهوم کلی علت را استخراج می‌کنیم و آن را به اشیای دیگر جهان بسط می‌دهیم؛ این یعنی فهم ما از علیت رویدادی، از تجربه‌ی ما از علیت عاملی منتج می‌شود و بدون آن، امکان ندارد علیت رویدادی را بفهمیم. بعدتر، فلاسفه از قرائت‌های دیگر این دیدگاه دفاع کردند؛ ریچارد تیلور، چیزم، اکانر و کلارک، هریک قرائتی از این دیدگاه ارائه کرده‌اند.

## ۲. معضل معقولیت و اختیارگرایی

در مسئله‌ی اراده‌ی آزاد، معضل معقولیت زمانی طرح می‌شود که بخواهیم تبیینی معقول از عمل آزاد ارائه کنیم. معقولیت این تبیین در گرو آن است که بتوان میان تصمیم‌ها و اعمال آزاد، از یک‌سو و رویدادها و حرکات بدنی شانس، از سوی دیگر، تمایز قائل شد. رویدادهای شانس نامعقول‌اند. برای فهم این سخن، بیایید فرض کنیم که فاعل S پس از تأمل بسیار و حل‌وفصل تردیدهای خود، ترجیح می‌دهد که از میان دو گزینه‌ی پیش رو (الف و ب)، الف را برگزیند. اگر انتخاب او به معنای واقعی نامتعیین (ایندترمینیستی) باشد، به این معناست که همان ملاحظات، باورها، اهداف، تمایلات و دیگر انگیزه‌هایی که او را به انتخاب الف رسانده‌اند (تحت شرایط یکسان)، او را به انتخاب ب نیز می‌رسانند و این خیلی عجیب است؛ چراکه بیشتر به اتفاق یا تصادف شبیه است، نه انتخابی معقول. اگر او با اینکه قصد دارد الف را برگزیند، به‌طور اتفاقی ب را انتخاب کند، خودش نیز متعجب خواهد شد. اسناد مسئولیت‌پذیری نیز در چنین شرایطی دشوار است. دو نفر را در نظر بگیرید که با گذشته‌ی کاملاً یکسان تا لحظه‌ی انتخاب، دو گزینه پیش روی خود دارند: دروغ‌گویی و راست‌گویی (مثال از: ۲۱، ص: ۱۵۱). یکی از آن دو دروغ و دیگری راست می‌گوید. اگر گذشته‌ی آن دو، تا لحظه‌ی انتخاب، کاملاً یکسان باشد، تنها تبیینی که برای تفاوت انتخاب‌های آن‌ها می‌شود

ارائه کرد شانس/تصادف است و به نظر نمی‌رسد که مستحق پاداش دانستن یکی از آن‌ها و مجرم‌دانستن دیگری، بر مبنای شانس، معقول باشد.

بنابراین می‌توان گفت که اگر رویداد E فعل فاعل S در جهان W و رویداد E' فعل فاعل S' در جهان W' باشد، در صورتی که پیش از روی دادن E و E'، شرایط S و S' (از لحاظ‌های قابل توجهی) یکسان باشد، آنگاه تفاوت میان رخ دادن E و رخ دادن E'، صرفاً براساس شانس قابل توضیح خواهد بود (۱۲، صص: ۳۸۳-۳۸۴)؛ چراکه مطابق با فرض، قصدها، باورها، ارزش‌ها و خواست‌های S و S'، در هر دو جهان ممکن کاملاً یکسان است. پس تفاوتی در حالات ذهنی S و S' وجود ندارد تا برای تبیین تفاوت رفتار آن دو در دو جهان کاملاً یکسان، به آن‌ها استناد کنیم؛ به‌دیگرسخن، هیچ دستاویزی نداریم تا یگانه تفاوت این دو جهان (یعنی تصمیم‌های متفاوت S و S') را تبیین کند. اصل عدم‌ترجیح<sup>۴</sup> می‌گوید که در چنین شرایطی، تفاوت تصمیم S و S' صرفاً نتیجه‌ی شانس، بخت و اقبال است؛ به‌دیگرسخن، اگر نتوان این تفاوت را بر مبنای نیروی حالات ذهنی یا شخصیت اخلاقی آن دو تبیین کرد، باید پذیرفت که تفاوت میان این دو تصمیم، تصادفی است.

## ۲.۱. علیت بالذات و دلیل بنیادین

مفهوم دیگری که در مرکز معضل معقولیت قرار دارد، مفهوم علت بالذات (علت خویشتن<sup>۵</sup>) است. باور به علیت بالذات محصول نگرش ناموجوبیت‌گرایانه به جهان است. اختیارگرایی بر آن است که آزادانه‌بودن افعال ما مشروط به آن است که برآمده از شخصیتی باشند که خودمان آن را ساخته‌ایم. به نظر منتقدان، این شرط ما را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد که یک سر آن، تسلسلی پوچ و سر دیگر آن، معضل تصادف است. برای روشن‌شدن این مطلب لازم است شرایطی را بررسی کنیم که اختیارگرایان برای تحقق اراده‌ی آزاد ضروری می‌دانند. اختیارگرایان معتقدند که دو شرط زیر برای تحقق اختیار ضروری است:

(L<sub>1</sub>) انتخاب‌های فاعل، برآمده از شخصیت یا خود او باشند؛

(L<sub>2</sub>) شخصیت یا خود، برساخته‌ی انتخاب‌های فاعل باشند.

به نظر بسیاری، شرط L<sub>2</sub> بسیار سخت‌گیرانه است؛ زیرا تحقق آن در یک دنیای متعین، ناممکن است. برای روشن‌شدن مطلب باید بررسی کنیم که گزاره‌ی L<sub>2</sub> در چه شرایطی می‌تواند صادق باشد. همان‌طور که اختیارگرایان تصریح می‌کنند، L<sub>2</sub> تنها در شرایط زیر (گزاره‌ی L\*) امکان تحقق دارد؛ به‌دیگرسخن، فاعل فقط در شرایط مذکور در گزاره‌ی L\* می‌تواند عملی را آزادانه انجام دهد:

(L\*) «S می‌تواند در زمان t در جهان ممکن W عمل A را انجام دهد، درعین‌حال، قادر است در جهان ممکن W\*، با شرایط اولیه (گذشته) و قوانین طبیعت کاملاً یکسان، عمل B را در زمان t انجام دهد.»

اما به نظر می‌رسد که ابتدای L<sub>2</sub> بر L\*، ما را با یک دور مواجه می‌کند؛ زیرا گزاره‌ی L\* تنها در جهانی ناموجوبیت‌گرایانه می‌تواند صادق باشد که در آن، فاعل امکان‌های بدیل (AP) داشته باشد. از سوی دیگر، تحقق واقعی امکان‌های بدیل فقط در پرتوی گزاره‌ی L<sub>2</sub> امکان‌پذیر می‌شود. برای اینکه به معنای واقعی، امکان‌های بدیل داشته باشیم، صرفاً پیوند میان انتخاب و شخصیت کافی نیست (هرچند لازم است)، شرط لازم دیگر این است که شخصیت ما نیز برساخته‌ی انتخاب‌های خودمان باشد.

منتقدان معتقدند که گزاره‌ی L\* نامنسجم است؛ یعنی اختیارگرایان قادر نیستند تبیینی معقول از گزاره‌ی L\* ارائه کنند، زیرا محتوای گزاره‌ی L\* چیزی نیست جز همان که پیش‌تر نیز ذکرش رفت؛ شرط عدم‌تعیین. به‌دیگرسخن، L\* نامنسجم است به این دلیل که L<sub>2</sub> نامنسجم است. گزاره‌ی L<sub>2</sub> می‌گوید که فاعل باید با انتخاب‌هایی واقعی (نامتعیین)، شخصیت خود را برگزیند، اما برای واقعی بودن، چنین انتخابی باید برآمده‌ی از شخصیت خود فاعل باشد، اما این فاعل را با تسلسلی نامحدود مواجه می‌کند. تنها در یک صورت است که این تسلسل متوقف می‌شود و آن اینکه فاعل علت بالذات خویشتن خویش باشد؛ به‌دیگرسخن، صادق بودن گزاره‌ی L<sub>2</sub> در گرو آن است که فاعل، علت بالذات باشد، اما علیت بالذات برای موجودات انسانی محال است. نیچه چنین مفهومی را سزاوارترین مصداق از میان مفاهیم خودمتناقض می‌داند:

«علت بالذات بهترین نمونه‌ی ناقض خویش بودن است که تاکنون اندیشیده‌اند، نمونه‌ی تجاوز به منطق است و عمل غیرطبیعی: اما غرور بی‌اندازه‌ی بشر کار را بدانجا کشانده است که خود را ژرف و هولناک، درست، با این مهمل درگیر کند؛ زیرا آرزوی آزادی اراده به والاترین معنای متافیزیکی کلمه [...] یعنی آرزوی به‌گردن‌گرفتن مسئولیت تام و تمام کردار خویش [...]. چیزی کم از آرزوی علت بالذات بودن نیست [...]» (۲، ص: ۵۲).

امروزه مفهوم علت بالذات در مرکز مباحث شکاکانه درخصوص اختیارگرایی قرار داد. فیلسوف معاصر، گیلن استراوسن، یکی از دلایل شکاکانه‌ی مهم را که بر مبنای محال بودن مفهوم علت بالذات طراحی شده، بیان کرده است. این استدلال، به دلیل بنیادین<sup>۶</sup> شهرت یافته است<sup>۷</sup> (۱۷، ص: ۲۹۰). ایده‌ی نهفته در پس استدلال استراوسن این ایده‌ی قدیمی است که داشتن اراده‌ی آزاد، از نوع اختیارگرایانه، نیازمند آن است که شخص علت بالذات باشد، اما علت بالذات بودن برای موجودات انسانی ممکن نیست، پس اراده‌ی آزاد اختیارگرایانه

برای انسان‌ها ناممکن است. اما چرا مفهوم علت بالذات خودمتناقض است؟ زیرا مستلزم آن است که ما محرک نامتحرک<sup>۸</sup> یا علت بی‌علت خود<sup>۹</sup> باشیم و این خود مستلزم آن است که در طول زندگی، برخی از اعمال، بدون علت یا انگیزه‌ی کافی روی دهند.

بیان اجمالی دلیل بنیادین می‌گوید؛ چگونگی عمل ما (آنچه می‌کنیم) به چگونگی بودن ما (آنچه هستیم) وابسته است و چگونه بودن، تحت کنترل خود شخص نخواهد بود، مگر آنکه شخص علت بالذات باشد. اما کسی، دست‌کم از میان موجودات انسانی، نمی‌تواند علت نهایی چگونه بودن خود باشد (یعنی نمی‌تواند علت واقعی خویش باشد) و از آنجاکه اختیارگرایی فقط زمانی محقق می‌شود که چگونه بودن، در کنترل شخص باشد، پس کسی به این معنا (اختیارگرایانه) نمی‌تواند آزاد باشد.<sup>۱۰</sup>

البته روشن است که ما نمی‌توانیم همه‌ی وجوه چگونه‌بودنمان را خودمان انتخاب کنیم؛ مثلاً نمی‌توانیم در خصوص قد، وزن، سن و جنسیتمان انتخابی داشته باشیم، ولی دست‌کم باید برخی از ویژگی‌های اساسی روانی خودمان را خودمان برگزیده باشیم تا آزاد به شمار آییم. اما مسئله اینجاست که ما حتی نمی‌توانیم ویژگی‌های اساسی روانی خود را انتخاب کنیم. فرض کنید که شما به‌نحو آگاهانه، ایجادگر ویژگی‌های اساسی روانی خود هستید. این ماهیت روانی ایجادشده را  $N$  می‌نامیم. فرض می‌کنیم که ماهیت روانی  $N$  انتخاب شماست، به‌گونه‌ای که در قبال آن، مسئول نهایی شمرده می‌شوید. اما ایجاد ماهیت روانی  $N$  در لحظه‌ی اکنون، مستلزم آن است که شما در لحظه‌ی قبل‌تر، ماهیت روانی  $N-1$  را داشته باشید؛ زیرا علی‌الاصول مبنای شکل‌گیری ماهیت  $N$ ، ماهیت روانی  $N-1$  است؛ زیرا همان‌طور که گزاره‌ی  $L_2$  می‌گوید شخصیت  $N$  زمانی انتخاب واقعی ما به شمار آید که محصول افعال خود ما باشد و بنابر گزاره‌ی  $L_1$ ، انتخاب‌های ما برای شکل‌دهی به  $N$  باید برآمده‌ی از شخصیت یا خود ما باشند که آن را با  $N-1$  نشان دادیم، لذا انتخاب واقعی  $N$  مستلزم انتخاب واقعی  $N-1$  است، اما انتخاب واقعی  $N-1$  مستلزم انتخاب واقعی  $N-2$  است (به همان دلایلی که گذشت) و این سلسله می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؛ زیرا هیچ نقطه‌ی شروعی نمی‌توان یافت که در آن نقطه، شخص ماهیت خاصی داشته باشد تا مبنای اعمالی قرار گیرد که شخصیت‌های بعدی او را می‌سازند. برای اینکه تسلسل در یک نقطه متوقف شود، باید بپذیریم که در آن نقطه، فاعل، علت بالذات است. اما علت بالذات بودن انسان به این معناست که دست‌کم برخی از افعالش را بدون علت و انگیزه‌ی کافی انجام داده باشد (یعنی این افعال به‌نحو نامتعیین انجام شده باشند). درواقع اگر فاعل در قبال هر آنچه انگیزه یا علت کافی/تامه‌ی اعمالش است، مسئول باشد، به سلسله‌ای نامتناهی از اعمال گذشته نیاز خواهد بود، مگر اینکه در طول زندگی فاعل، برخی اعمال علل یا انگیزه‌های کافی نداشته باشند و در نتیجه،

نامتعیین باشند. بسیاری معتقدند که خداوند (واجب‌الوجود) تنها موجودی در عالم است که بنابر تعریف می‌توان او را مصداق علت بالذات دانست و موجودات محدود، مثل آدمی، هرگز نمی‌توانند علت بالذات باشند. اگر این سخن درست باشد، باید بپذیریم که اختیارگرایی به سلسله‌ای بی‌انتهای از افعال و اراده‌ها نیازمند خواهد بود که عملاً محال است و محال بودن آن به این معناست که خودتعیینی واقعی، غیرممکن است. البته همان‌طور که استراوسن، طراح دلیل بنیادین، تأکید می‌کند، نتیجه‌ی این استدلال نمی‌گوید اشخاص به‌هیچ‌نحو قادر به ایجاد تغییراتی در شخصیت خود نیستند. تفاوت‌های مردم در نقاط مختلف دنیا، بهترین گواه برای امکان چنین تغییری است. استدلال بنیادین صرفاً می‌گوید مردم قادر نیستند خود را به‌گونه‌ای تغییر دهند که مسئول نهایی یا واقعی آنچه هستند و در نتیجه، آنچه می‌کنند، به شمار آیند؛ این یعنی نحوه‌ی بودن انسان‌ها، در نهایت، نتیجه‌ی شانس و تصادف (خوب یا بد) است.<sup>۱۱</sup>

### ۳. علیت عاملی

یکی از استراتژی‌های اختیارگرایانه در پاسخ به معضل معقولیت، توسل به نوع خاصی از علیت عاملی یا غیررویدادی است.<sup>۱۲</sup> اصطلاح علیت غیررویدادی را نخستین بار سی. دی. براد به کار برد (۴، ص: ۱۲۰). او این نوع از علیت را درباره‌ی کارکردهایی از اشیا یا جواهر (عامل) به کار می‌برد که با علیت ناشی از اموری مثل اوضاع و احوال رویدادها تبیین‌پذیر نبودند. به نظر طرفداران این دیدگاه، مفهوم کنترل فاعل، مفهومی بدوی<sup>۱۳</sup> و تحویل‌ناپذیر<sup>۱۴</sup> است؛ به این معنا که نمی‌توان آن را براساس رفتار هویات زیر-شخصی<sup>۱۵</sup> تحلیل یا تبیین کرد:

«روشن است که [اراده‌ی آزاد اختیارگرایانه] نمی‌تواند ویژگی‌ای باشد که از ویژگی‌ها و روابط میان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی سیستم‌های مادی تشکیل شده باشد... بلکه مستلزم درک اشخاص، اذهان یا ارواحی است که اموری یکپارچه و تحلیل‌ناپذیر به اجزا محسوب می‌شوند» (۹، ص: ۱۷۸).

مطابق نظریه‌ی علیت عاملی، تعیین اینکه کدام گزینه‌ی پیش رو انتخاب شود، در نهایت به‌عهده‌ی فاعل است؛ به‌گونه‌ای که او تحت شرایط کاملاً یکسان می‌تواند به‌گونه‌های کاملاً متفاوتی عمل کند. اختیارگرایان علی-عاملی معتقدند که فاعل، علت عمل<sup>۱۶</sup> است و در اینجا، علت، به معنای ایجادکردن<sup>۱۷</sup> است. این مطلب زمانی به‌خوبی روشن می‌شود که به ویژگی‌های اصلی اختیارگرایی عاملی-علی توجه کنیم. در ادامه، پنج ویژگی مهم این دیدگاه را مرور خواهیم کرد (۷، صص: ۲۰-۲۲):

گ ۱. علیت عاملی رابطه‌ای است میان یک شخص<sup>۱۸</sup> (فاعل) و رویداد<sup>۱۹</sup> (عمل)؛

گ ۲. رابطه‌ی علی فاعل و عمل، به رابطه‌ی علی میان رویدادها تقلیل‌پذیر نیست؛  
 گ ۳. فاعل برای انجام عمل، معلول واقع نمی‌شود؛ چراکه فقط رویدادها معلول می‌شوند؛  
 گ ۴. عملی که معلول علت عاملی باشد، به حوادث گذشته و قوانین طبیعت متعین نیست؛

گ ۵. عملی که معلول علت عاملی باشد، فاقد هرگونه علت رویدادی است.  
 گزاره‌ی ۱ تأکید می‌کند که علیت صرفاً رابطه‌ای میان رویدادها نیست، بلکه فاعل هم می‌تواند علت رویداد عمل شود. اهمیت این نکته در آن است که غالباً علیت همچون رابطه‌ای میان رویدادها فهم می‌شود؛ فقط یک رویداد قادر است علت رویداد دیگر شود. البته در گفتار روزمره، علیت یک شیء یا یک جوهر برای یک رویداد، امری شایع تلقی می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «سنگ شیشه را شکست»، به رابطه‌ای میان یک شیء (سنگ) و یک رویداد (شکستن شیشه) اشاره می‌کنیم. اما در لسان فلاسفه غالباً این نوع از علیت‌ها، به رابطه‌ی میان رویدادها با یکدیگر تفسیر و تحویل می‌شود؛ «برخورد سنگ با شیشه موجب شکستن شیشه شد»، یا وقتی می‌گوییم «گره چراغ را از روی میز انداخت»، این‌گونه تفسیر و تحویل می‌شود که «پریدن گره روی میز باعث افتادن چراغ شد»، اما قائلان به نظریه‌ی علیت عاملی معتقدند که چنین تحویل و تفسیری درخصوص علیت عاملی ممکن نیست: ۲۰

«اگر اشیای طبیعی بی‌جان را لحاظ کنیم، می‌بینیم که علیت، اگر اصلاً وجود داشته باشد، رابطه‌ای میان رویدادها یا وضعیت امور است. فروپاشی سد، رویدادی است که معلول مجموعه‌ای از رویدادهای دیگر مثل ضعف سازه، قدرت جریان آب و... است، اما در جایی که یک انسان مسئول کاری باشد...، رویدادی (عمل او) وجود دارد که اگرچه معلول است، ولی معلول رویدادها یا وضعیت امور نیست، بلکه معلول عامل است» (۶، ص: ۴).

مطابق گزاره‌ی ۲، فاعل آزاد قادر است به‌گونه‌ی خاصی علت اعمالش شود. فاعل براساس دلایل و ملاحظات غایت‌شناختی<sup>۲۱</sup> خود، نتیجه‌ی کار را متعین می‌کند. رفتارهای فاعل بر مبنای رفتارهای عناصر و اجزای زیر-شخصی رویدادها تبیین‌پذیر نیست. اصلاً محال است بر مبنای تعاملات میان اجزای میکروفیزیکی، به فهم و تبیینی غایت‌شناسانه از افعال دست یافت؛ زیرا اجزای مرتبه‌ی میکروفیزیکی (جهان خرد) فی‌نفسه قابلیت پاسخ‌گویی به ملاحظات غایت‌شناختی یا هنجاری در جهان ماکرو (جهان کلان) را ندارند.

مطابق گزاره‌ی ۳، رابطه‌ی میان فاعل و عمل، رابطه‌ای نامتقارن یا یک‌سویه است؛ فاعل نقش علت را برعهده گرفته و عمل صرفاً نقش معلول را ایفا می‌کند. به این نقل‌قول مشهور از ارسطو توجه کنید: «سنگ را ماده‌ای حرکت می‌دهد که دست حرکتش داده و آن دست را هم یک انسان حرکت داده است» (۳، ۲۵۶a). ماده‌ای که سنگ را حرکت می‌دهد یا دستی

که ماده را به حرکت درمی‌آورد، از نوع علیت رویدادی یا به تعبیر چیزم، علیت انتقالی<sup>۲۲</sup> است. اما چیزم به نوع دیگری از علیت اشاره می‌کند که نام علیت اندرپاش<sup>۲۳</sup> (در مقابل علیت انتقالی) را بر آن می‌گذارد (۶، ص: ۷). حرکت دست، معلول یک چیز یا فاعل است، نه رویدادی شبیه به خودش. در نقل قول ارسطو، حرکت دست معلول حرکت ماهیچه‌های خاصی است که آن‌ها هم معلول رویدادهای خاص درون مغز هستند و... احتمالاً عصب‌شناسان قادرند جزئیات بسیاری را به این زنجیره بیفزایند، اما درنهایت، همه‌ی این رویدادها معلول یک فاعل هستند. به تعبیر ریچارد تیلور، در نقطه‌ی شروع زنجیره‌ی علت‌هایی که عمل را تولید می‌کنند، وجود یک فاعل نامعلول ضروری است (۱۹، ص: ۵۶).

گزاره‌ی ۴، به شرط اجماعی همه‌ی انواع اختیارگرایی، یعنی عدم‌تعیین اشاره می‌کند.<sup>۲۴</sup> اختیارگرایان به دلیل التزامی که به نام‌تعیین بودن اعمال دارند، نمی‌توانند بپذیرند که یک عمل آزاد، معلول یک رویداد باشد؛ زیرا علیت حاکم بر رویدادها، برای عدم‌تعیین جایی باقی نمی‌گذارد. اختیارگرایان عاملی-علّی نامعلول بودن اعمال آزاد را نیز نمی‌پذیرند؛ لذا تنها یک گزینه پیش روی آن‌ها باقی می‌ماند: اینکه اعمال آزاد معلول باشند، اما معلول فاعل، نه معلول رویدادهای دیگر. نام‌تعیین بودن فاعل به این معناست که باتوجه‌به قوانین طبیعت و شرایط پیشین کاملاً یکسان، می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر عمل کند. پس عدم‌تعیین، از تفاوت در شرایط یا وضعیت امور حاصل نمی‌شود، بلکه منشأ آن، علیت عاملی است.

اما گزاره‌ی ۵ بیانگر این نکته است که فاعل نه‌تنها علت عمل است، بلکه علت کافی/تامه‌ی<sup>۲۵</sup> آن نیز محسوب می‌شود؛ او برای آنکه عملی را انجام دهد، بالمآل به هیچ رویداد دیگری نیازمند نیست؛<sup>۲۶</sup> به‌دیگرسخن، فاعل بر امکان‌های بدیل پیش رو، کنترل مستقیم و بی‌واسطه دارد. مستقیم و بی‌واسطه بودن این نیرو از آن ناشی می‌شود که به‌نحو غیررویدادی موجب پدیدآمدن اعمالش می‌شود.<sup>۲۷</sup>

#### ۴. نظریه‌ی علیت عاملی و معضل معقولیت

پیش از این، در قالب دلیل بنیادین، با قرائت استراوسن، به معضل معقولیت اشاره کردم. در این بخش به این مسئله خواهیم پرداخت که نظریه‌ی علیت عاملی چگونه به کمک اختیارگرایان می‌آید تا بر مشکلات حاصل از این استدلال غلبه کنند. بدین منظور، بیانی صوری از دلیل بنیادین ارائه خواهیم کرد و با ذکر برخی از مفروضات استدلال نشان خواهیم داد که نظریه‌ی علیت عاملی چگونه آن‌ها را رد می‌کند. تقریر دلیل بنیادین به آن نیازمند است که نخست، چهار مفهوم و دو اصل را توضیح دهیم. از آنجاکه این دلیل، معقولیت عمل

آزاد را به چالش می‌کشد، نخست باید روشن شود که منظور استراوسن از عمل معقول<sup>۲۸</sup> چیست.

(۱) عمل معقول: «عمل A از فاعل S معقول است، تنها اگر با دلایل R، از عامل S، کاملاً متعین شده باشد» (۱۷، ص: ۲۴).

این تعریف از عمل معقول، صرفاً روان‌شناختی<sup>۲۹</sup> است؛ یعنی حتی اگر دلایل فاعل برای انجام عملش، در واقعیت نامعقول باشند، خللی در معقولیت عمل ایجاد نمی‌کند. برای آنکه معقولیت عمل حفظ شود، همین کافی است که این دلایل از نظرگاه فاعل، معقول باشند. روشن است که این کاربردی درون‌گروانه از دلیل، در روان‌شناسی عمل است. اما در گزاره‌ی (۱) عقلانیت عمل بر مبنای تعیین کامل<sup>۳۰</sup> تعریف شده است. پس مفهوم بعدی که باید تعریف شود، مفهوم تعیین کامل است:

(۲) تعیین کامل: «عمل A از فاعل S، بر مبنای دلایل R کاملاً متعین می‌شود، تنها اگر تبیین معقول عمل A که ناشی از دلایل R (و تنها R) است، یک تبیین صادق و تام باشد» (۱۷، ص: ۳۱).

برای اینکه دلایل، عملی را کاملاً متعین کنند، حتماً نباید علت آن باشند؛ به بیان دیگر، لازم نیست که دلایل، رویداد عمل را ضروری کرده باشند تا بتوان گفت فاعل، متعین شدن کامل آن را رقم زده است. کسی که در یک اتاق تاریک، با شنیدن صدایی نامعلوم، چراغ را روشن می‌کند، به این دلیل این کار را می‌کند که اولاً می‌خواهد بداند صدا از کجاست و ثانیاً باور دارد که روشن کردن چراغ، این هدف او را برآورده می‌کند. برای اینکه عمل روشن کردن چراغ انجام شود، به این امور نیاز است: ۱. حالت ذهنی خواستن (خواستن آگاهی از اینکه صدا از کجاست)؛ ۲. حالت ذهنی باورداشتن (باور به اینکه روشن کردن چراغ، او را به خواسته‌اش می‌رساند). این دو می‌توانند عمل او (روشن کردن چراغ) را به تعیین کامل برسانند و تبیینی کامل از چرایی وقوع آن ارائه کنند. بنابراین یک تبیین معقول تام<sup>۳۱</sup>، این‌گونه تعریف می‌شود:

(۳) تبیین معقول تام: «تبیین معقول R تام است، تنها اگر شامل آن دسته از حالات ذهنی S شود که انجام عمل A را در پی دارند» (۱۷، ص: ۳۳).

به بیان دیگر، برای اینکه یک تبیین معقول، تام باشد، تنها کافی است که دلایل R، آن دسته از حالات ذهنی S را شامل شود که موجب تحقق عمل A می‌شود. نیازی نیست که R به تمام چیزهای درباب S اشاره کند که در انجام عمل A دخیل‌اند. چیزی که ضروری است R شامل آن شود، صرفاً حالات ذهنی مربوط به S است. اما استراوسن معتقد است که

علیت عاملی و معضل معقولیت ۹۱

ارائه‌ی تبیین معقول تام درباره‌ی اعمال آزاد، غیرممکن است. پس برای بررسی مدعی او لازم است تعریفی از عمل آزاد، در اختیار داشته باشیم.

(۴) عمل آزاد: «عمل A از فاعل S آزاد است، تنها اگر بتوان S را مسئول عمل A دانست» (۱۷، ص: ۱).

همان‌طور که پیداست، تعریف استراوسن آزادانه‌بودن عمل را با مفهوم مسئولیت‌پذیری گره می‌زند. در ادامه، مفهوم مسئولیت‌پذیری را در قالب دو اصل بررسی می‌کنم. استراوسن صراحتاً این دو اصل را بیان نکرده است، اما از سخنان او برداشت می‌شود که به شهودی بودن آنها معتقد است. این دو اصل می‌گویند که اگر شخصی بخواهد مسئول عمل خود باشد، باید مسئول نحوه‌ی بودن خود هم باشد و اگر بخواهد مسئول نحوه‌ی بودنش باشد، باید نحوه‌ی بودنش را به شکل معقول انتخاب کرده باشد. صورت‌بندی این دو اصل چنین است: (PP1): اگر دلایل R در لحظه‌ی t، عمل A را کاملاً متعین کرده باشد و عامل S مسئول عمل A باشد، آنگاه عامل S در لحظه‌ی t، در قبال R نیز مسئول خواهد بود؛ (PP2): عامل S در لحظه‌ی t در قبال R مسئول خواهد بود، مشروط بر اینکه در لحظه‌ی t-1 دلایل R را به‌نحوی معقول برگزیده باشد.

پس از توضیحات بالا، اکنون می‌توانیم دلیل بنیادین را این‌گونه صورت‌بندی کنیم:

(۱) اگر دلایل  $R_0$  در لحظه‌ی  $t_0$ ، عمل  $A_0$  را کاملاً متعین کرده باشند و عامل S مسئول عمل  $A_0$  باشد، آنگاه S باید مسئول دلایل  $R_0$  در لحظه‌ی  $t_0$  نیز باشد [PP1]؛

(۲) فرض می‌کنیم که دلایل  $R_0$  در لحظه‌ی  $t_0$ ، عمل  $A_0$  را کاملاً متعین کرده‌اند و عامل S مسئول عمل  $A_0$  شمرده می‌شود [فرض خلف]؛

(۳) عامل S مسئول دلایل  $R_0$  در لحظه‌ی  $t_0$  است [قاعده‌ی وضع مقدم (۱) و (۲)]؛

(۴) اگر عامل S بخواهد مسئول دلایل  $R_0$  در لحظه‌ی  $t_0$  باشد، باید در لحظه‌ی  $t-1$  و در نتیجه‌ی انتخابی معقول<sup>۵</sup> دلایل  $R_0$  را برگزیده باشد [PP2]؛

(۵) ضروری است که دلایل  $R-1$  در لحظه‌ی  $t-1$ ، انتخاب  $R_0$  برای عامل S را کاملاً متعین کرده باشند [نتیجه‌ی (۳) و (۴)]؛

(۶) اگر دلایل  $R-1$  در زمان  $t-1$ ، انتخاب  $R_0$  را برای عامل S کاملاً متعین کرده باشند و عامل S در قبال انتخاب دلایل  $R_0$  مسئول باشد، آنگاه عامل S، در قبال دلایل  $R-1$  در لحظه‌ی  $t-1$  نیز مسئول خواهد بود [PP1]؛

(۷) بنابراین عامل S در قبال دلایل  $R-1$  در لحظه‌ی  $t-1$  مسئول است [نتیجه‌ی (۴) و (۵) و (۶)]؛

(۸) اگر عامل  $S$  بخواهد مسئول دلایل  $R-1$  در لحظه  $t-1$  باشد، باید در لحظه  $t-2$  با انتخابی معقول، دلایل  $R-1$  را برگزیده باشد [PP2].

این سلسله ادامه‌دار است (عامل  $S$  نیازمند دلایل  $R-2$  و... خواهد)؛ در نتیجه عمل  $A_0$  یا هر عمل دیگری، نمی‌تواند هم معقول و هم آزاد باشد؛ چراکه تحقق عمل آزاد  $A_0$  به تحقق سلسله نامحدودی از انتخاب‌های معقول نیازمند است.

نظریه‌ی علیت عاملی می‌تواند با رد اصل  $PP_1$ ، تسلسلی را که دلیل بنیادین ادعا می‌کند، ابطال کند. بی‌اعتبار شدن  $PP_1$  به معنای بی‌اعتباری مقدمه‌های ۱ و ۶ از استدلال بالاست، چراکه این مقدمه‌ها براساس همین اصل بیان شده‌اند. اما چرا اصل  $PP_1$  نادرست است؟ پیش از آنکه ببینیم چرا اصل  $PP_1$  نادرست است، باید توجه داشته باشیم که اصل  $PP_1$  را با اصل مشابه دیگری که نامش را اصل  $PP_1^*$  می‌گذاریم، یکی ندانیم؛ چراکه ارزش صدق این دو گزاره متفاوت است.

( $PP_1^*$ ) اگر دلایل  $R_0$  (و قوانین طبیعت) که عامل  $S$  دارد، در لحظه  $t_0$ ، عمل  $A_0$  را ضروری کرده باشند و  $S$  مسئول عمل  $A_0$  باشد، آنگاه  $S$  در لحظه  $t_0$ ، در قبال  $R_0$  نیز مسئول است.

مطابق مقدم شرطیه‌ی بالا، فرض بر آن است که دلایل  $R$  (به‌همراه قوانین طبیعت) منطقیاً مستلزم انجام عمل  $A$  است و ضروری‌شدن عمل  $A$  با دلایل  $R$ ، به این معناست که  $R$  تبیینگر چرایی رویداد  $A$  است. اما همان‌طور که گفتیم، اصل  $PP_1^*$  غیر از  $PP_1$  است؛ چراکه در اولی، تبیین عمل بر مبنای مفهوم ضرورت منطقی است و در دومی، بر مبنای مفهوم تعیین کامل یا ضرورت روان‌شناختی بیان شده است. مطابق با گزاره‌ی  $PP_1$ ، برای آنکه دلایل  $R$ ، عمل  $A$  را کاملاً متعین کنند، لازم نیست که آن را ضروری کنند یا منطقیاً مستلزم آن باشند. میان دلایل و عمل، ضرورت منطقی برقرار نیست. تعیین کامل عملی مثل  $A$ ، فقط نیازمند آن است که دلیل  $R$  شامل آن دسته از حالات ذهنی  $S$  شود که با  $A$  مرتبط است؛ به‌دیگرسخن، برای اینکه بتوانیم بگوییم فاعل، رویداد عمل را کاملاً متعین کرده است، لازم نیست دلایل، رویداد عمل را منطقیاً ضروری کرده باشند.

ازسویی می‌دانیم که یک عمل در یک زمان مشخص نمی‌تواند از دو جهت، ضرورت (به معنای متافیزیکی) یابد. به‌دیگرسخن، اگر بین الف و ب رابطه‌ای ضروری برقرار باشد، به‌گونه‌ای که ب وقوع الف را ضروری کرده باشد، دیگر نمی‌توان گفت که هم‌زمان ج نیز وقوع الف را ضروری کرده است، اما ب می‌تواند الف را ضروری کرده باشد (به معنای روان‌شناختی) و درعین حال، ج نیز رابطه‌ای ضروری (به معنای متافیزیکی) با الف داشته باشد. نزد استراوسن، رابطه‌ی دلیل با عمل، رابطه‌ای ضروری نیست. بنابراین می‌توان پذیرفت که یک چیز دیگر

مثل فاعل، رابطه‌ای ضروری با عمل برقرار کند. جالب‌تر اینکه خود استراوسن نیز می‌پذیرد که رابطه‌ی تعیینی دلایل و عمل، با رابطه‌ی علی عامل و عمل منافاتی ندارد؛ یعنی او هم صدق این مدعا را می‌پذیرد که:

(i)  $a$  [عامل] و تنها  $a$  عمل  $A$  را انجام داده است.

و هم می‌پذیرد که:

(ii) دلایلی که  $a$  دارد، تبیینی تام و صادق از عمل  $A$  هستند.

و (ii) مستلزم آن است که:

(iii) دلایلی که  $a$  دارد، عمل  $A$  را کاملاً متعین کنند (به معنایی که به آن اشاره کردیم). در عین حال، (iii) تعارضی با (i) ندارد (۱۷، ص: ۳۳). فرض کنید که من گرسنه‌ام، تمایل دارم غذا بخورم و چنین تصمیمی می‌گیرم. اگر کسی از چرایی این تصمیم از من پرسش کند، پاسخ خواهم داد: «چون باور دارم که گرسنه‌ام و میل به غذا دارم». اما این دلایل مرا به خوردن غذا وادار نمی‌کنند؛ یعنی با وجود همه‌ی دلایلی که برای خوردن غذا دارم، می‌توانم غذا نخورم، ولی اگر غذا بخورم، دلایل من (باور به اینکه گرسنه‌ام و میل به غذا دارم)، تبیینی تام از عمل غذاخوردن خواهد بود. چنین فهمی از فرایند تصمیم‌گیری، علاوه بر اینکه با فهم متعارف سازگار است، با نظریه‌ی علیت عاملی نیز همخوان است. نظریه‌ی علیت عاملی می‌گوید رابطه‌ی میان فعل و فاعل، رابطه‌ای علی است که به رابطه‌ی علی میان رویدادها تقلیل‌پذیر نیست و نیز عمل فاعل به حوادث گذشته و قوانین طبیعت متعین نیست. برای صادق بودن نظریه‌ی علیت عاملی لازم نیست رابطه‌ی میان دلیل و عمل قطع شود، بلکه تنها لازم است این رابطه ضروری نباشد. باور به اینکه غذاخوردن مرا سیر می‌کند و میل به غذا و... دلایلی هستند که من بر مبنای آن‌ها عمل غذاخوردن را انجام می‌دهم، ولی این دلایل، توان ضروری کردن عمل غذاخوردن را ندارند. من می‌توانستم به این دلایل توجهی نکنم و غذا نخورم؛ بنابراین من امکان‌های بدیل دارم؛ یعنی می‌توانم با وجود دلایلی برای غذاخوردن، به‌گونه‌ای دیگر عمل کنم و مثلاً غذا نخورم. اصل  $PP_1$  می‌گفت که اگر دلایل  $R$  که  $S$  دارد، در لحظه‌ی  $t$ ، عمل  $A$  را کاملاً متعین کرده باشند و  $S$  مسئول عمل  $A$  باشد، آنگاه  $S$  در لحظه‌ی  $t$ ، در قبال دلایل  $R$  هم مسئول است. ولی بنابر نظریه‌ی علیت عاملی این‌گونه نیست؛ یعنی کاملاً محتمل است که دلایل  $R$ ، عمل  $A$  را کاملاً متعین کرده باشند، ولی فاعل ضرورتاً در قبال  $R$  مسئولیتی نداشته باشد؛ زیرا فاعل ملزم نیست  $R$  را لحاظ کند. او می‌تواند به دلیل بی‌اعتنا باشد. او مسئول کاری است که کرده؛ زیرا آن کار را در شرایطی آزادانه انجام داده است، ولی مسئول دلایل  $R$  نیست. او می‌توانست این دلایل را لحاظ نکند و دلایل دیگری را مبنای عمل خود قرار دهد. اگر رابطه‌ی میان عمل و دلیل، ضروری (به معنای

متافیزیکی) بود، می‌توانستیم اصل  $PP_1$  را بپذیریم، ولی همان‌طور که گفتیم، استراوسن به چنین رابطه‌ای قائل نیست.

نکته‌ی مهمی که باید توجه داشت این است که درست است که مسئولیت‌پذیری در قبال عمل  $A$  مستلزم مسئولیت‌پذیری در قبال دلایل آن عمل، یعنی  $R$  نیست، اما همچنان این گزاره نیز صادق است که:

«مسئولیت‌پذیری در قبال دلایل  $R$ ، مستلزم مسئولیت‌پذیری در قبال عمل  $A$  است»  
 پس می‌توان ( $PP_1$ ) را کاذب دانست و درعین‌حال، صدق هر دو گزاره‌ی پایین را پذیرفت:  
 (a) اگر  $S$  مسئول  $R$  باشد و  $R$  کاملاً  $A$  را متعین کند، آنگاه  $S$  در قبال  $A$  مسئول خواهد بود؛

(b) اگر  $S$  مسئول  $R$  باشد و  $R$  ضروری کند  $A$  را، آنگاه  $S$  در قبال  $A$  مسئول خواهد بود.

انکار  $PP_1$ ، به انکار هیچ‌یک از گزاره‌های شهودی بالا نمی‌انجامد. وقتی  $PP_1$  را نادرست می‌دانیم، درواقع تنها می‌پذیریم که مسئولیت‌پذیری در قبال عمل  $A$ ، به مسئولیت‌پذیری در قبال دلیل  $R$  نیازمند نیست. اما درعین‌حال این نیز می‌تواند کاملاً درست باشد که مسئولیت‌پذیری در قبال دلیل  $R$ ، مستلزم مسئولیت‌پذیری در قبال عمل  $A$  است.

## ۵. جمع‌بندی

من در بخش نخست مقاله، به دو شرط مهم برای تحقق اختیارگرایی، یعنی عدم‌تعیین و کنترل اشاره کردم و در بخش دوم مقاله گفتم که شرط عدم‌تعیین، اختیارگرایان را با معضل دشوار معقولیت مواجه می‌کند. اختیارگرایان معتقدند که آزادی در یک دنیای موجبیتی امکان تحقق ندارد. اما ازسوی‌دیگر، آزادی، اگر بپذیریم که تحقق خارجی دارد، صرفاً می‌تواند صفت آن دسته از اعمالی باشد که براساس دلیل انجام شده‌اند. در همین بخش نشان داده‌ام که چگونه شرط عدم‌تعیین، به معضل معقولیت می‌انجامد. یک عمل در صورتی واجد ویژگی معقولیت است که علل و انگیزه‌های کافی داشته باشد. علل یا انگیزه‌های کافی به آن دسته از علل یا انگیزه‌هایی (خواست‌ها، باورها و...) اطلاق می‌شود که تبیین کافی از چرایی رویداد عمل ارائه می‌کنند: عامل  $S$  برای انجام عمل  $A$  در زمان  $t$  انگیزه‌ی کافی دارد؛ در صورتی که انگیزه‌ها و دلایل عامل به‌گونه‌ای باشند که بر مبنای آن‌ها انجام عمل  $A$  در زمان  $t$ ، یک عمل اختیاری باشد و  $A$  در زمان  $t$ ، هر عملی غیر از  $S$  را انجام دهد، یک عمل غیراختیاری به شمار آید.

عقلانیت فعل، به مدلل بودن آن است؛ زیرا عمل رویدادی هدفمند است که فاعل آن را برای رسیدن به هدفی خاص انجام می‌دهد. هدفمند بودن عمل سبب می‌شود که بتوان از چرایی رخداد آن تبیینی معقول ارائه کرد. قائلان به معضل معقولیت که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، معتقدند که در یک دنیای نامتعیین، ارائه‌ی تبیینی معقول از افعال آزاد محال است. نبود تعین یا موجبیت در فرایند انتخاب و عمل، به نامعقول شدن عمل می‌انجامد؛ چراکه در نبود تعین، امکان هرگونه تبیین علی از عمل محال است. در بخش ۱. ۲ به دلیل مشهور استراوسن پرداختیم که به دلیل بنیادین شهرت یافته است. استراوسن باور دارد که تحقق اختیارگرایی مستلزم وجود اعمال بی‌علت است و اعمال بی‌علت، به رویدادهای شانسی بیشتر شبیه‌اند تا اعمال مسئولانه. دلیل بنیادین می‌گوید اگر شخص بخواهد مسئول چیزی باشد که در قبالش مسئول است، باید نحوه‌ی بودنش را خودش انتخاب و ایجاد کرده باشد. این انتخاب باید انتخابی آگاهانه باشد که براساس اصول گزینش انجام شده باشد که شامل ترجیحات، ارزش‌ها، گرایش‌ها و ایده‌آل‌های شخص می‌شود. اما مسئله اینجاست که در موجودات انسانی اصول گزینش هرگز تکیه‌گاه محکمی به نام خود آگاه که محصول خودتعیینی است، ندارند؛ به‌دیگرسخن، فاعل برای آنکه علل و انگیزه‌های کافی برای عمل داشته باشد، باید علت بالذات باشد، ولی موجودات انسانی نمی‌توانند فاعل بالذات باشند.

یک راه برای حل مشکل این است که بپذیریم وجود علل کافی برای یک عمل، به معنای وجود یک تک‌راهه پیش روی عامل است، اما این به زوال عدم‌تعیین (این‌دترمینیسم) در فرایند تولید عمل منجر می‌شود. می‌دانیم که حذف عدم‌تعیین، راه‌حلی همسازگرایانه است که اختیارگرایان آن را نمی‌پذیرند، زیرا به نظر آن‌ها حذف عدم‌تعیین، ما را با مشکل تعین‌گرایی مواجه می‌کند. راه‌حل دیگر، رجوع به نظریه‌ی علیت رویدادی است. اختیارگرایان رویدادی-علی نه وجود اعمال غیرمعلول را تأیید می‌کنند و نه از نیروهای عاملی-علی حمایت می‌کنند. آن‌ها معتقدند که اعمال آزاد، معلول‌اند، ولی نه معلول عامل، بلکه معلول رویدادهای نامتعیین مرتبط با عامل. اگر رویدادهای مرتبط با عامل را با علامت  $E$ ، « $E$  عبارت است از بودن عامل در شرایط  $C^2$ » نشان دهیم و «تصمیم عامل برای انجام عمل  $A$ » را با حرف  $F$  نشان دهیم، آنگاه اختیارگرایی رویدادی-علی به این معناست که «رویدادهایی از نوع  $E$ ، علت رویدادهایی از نوع  $F$  می‌شوند، درحالی‌که  $E$  علت موجبیتی  $F$  نیست». من در این مقاله به هیچ‌یک از این راه‌حل‌ها نپرداختم، به دلیل اینکه پرداختن به آن‌ها به تحقیق مستقلی نیاز دارد. اما در بخش سوم مقاله، به نظریه‌ی علیت عاملی پرداخته‌ام. مطابق یک قرائت از این دیدگاه، اعمال از دلایل متأثر هستند، ولی درنهایت، معلول ضروری فاعل به شمار می‌آیند. البته فاعل باتوجه‌به دلایل، کنترل خود بر اعمال را اعمال می‌کند، ولی درنهایت، این فاعل است که

معین می‌کند کدام گزینه انتخاب شود. این به دلیل نیروی ویژه و متمایزی است که فاعل در زمان انتخاب و تصمیم‌گیری دارد. این کنترل با آنکه معقول است، اما به علیت رویدادی تحویل‌پذیر نیست. در آخر، تلاش کرده‌ام براساس نظریه‌ی علیت عاملی، به دلیل بنیادین، با قرائت استراوسن، نقدی وارد کنم. بدین منظور، بیانی صوری از دلیل بنیادین ارائه کرده‌ام و با ذکر برخی از مفروضات استدلال نشان داده‌ام که یکی از مفروضات اصلی این دیدگاه (اصل PP<sub>1</sub>)، به‌نادرستی در استدلال به کار گرفته است.

### یادداشت‌ها

۱. مهم‌ترین دلیل به سود این مدعی، دلیل استلزام (consequence argument) است که می‌گوید: «اگر دترمینیسم صادق باشد، اعمال ما لازمه‌ی قوانین طبیعت و رویدادهایی در گذشته‌ی دور خواهد بود، اما نه آنچه پیش از تولد ما روی داده در اختیار ماست، نه چگونگی قوانین طبیعت؛ پس لوازم آن‌ها نیز (از جمله اعمال کنونی ما) در اختیار ما نیستند» (۲۰، ص: ۱۵).

۲. نخستین صورت‌بندی‌های تعیین‌گرایی براساس ضرورت علی، به دوره‌ی باستان بازمی‌گردد. هراکلیتوس معتقد بود که «همه‌چیز براساس ضرورت معقول رخ می‌دهد» یا دموکریتوس در نقل‌قولی مشهور می‌گوید که «هیچ چیزی به‌طور اتفاقی پدید نمی‌آید، بلکه همه‌چیز بر پایه‌ی یک مبنا و براساس ضرورت پدید می‌آید». ایده‌ی اصلی همانی است که افلاطون هم به آن اشاره می‌کند: «... هر پدیده‌ای به‌ضرورت، از علتی پدید آمده است...» (۱۵، ص: ۲۶).

۳. این دیدگاه به‌روشنی در این نقل‌قول مشهور لاپلاس نمایان است: «وضعیت کنونی جهان را باید معلول وضعیت پیش از خود و علت وضعیت بعد از خود دانست. ذهن هوشمندی که همه‌ی نیروهایی را که در لحظه‌ای معین در طبیعت عمل می‌کنند، بشناسد و نیز موقعیت‌های احتمالی همه‌ی چیزهای موجود در جهان را بداند، خواهد توانست حرکات بزرگ‌ترین اجرام تا خردترین اتم‌های جهان را در یک ساختار واحد درک کند؛ با این شرط که بر تحلیل تمام این معلومات احاطه‌ی کافی داشته باشد. برای چنین هوشی هیچ چیزی غیر یقینی نیست، در نظر او، آینده و نیز گذشته، همچون اکنون است» (۱۰، ص: ۴).

4. No difference principle.

5. Causa sui.

6. Basic argument.

۷. آلفرد میل (Mele)، بروس والر (Waller)، ریچارد دابل (Double) و مارک برنشتاین (Bernstein) نیز استدلال‌هایی مشابه استدلال بنیادین مطرح کرده‌اند.

8. Unmoved mover.

9. Uncaused Cause.

۱۰. این محذور، یعنی محال بودن علیت بالذات برای موجودات انسانی، در سخنان فیلسوفان مسلمان نیز دیده می‌شود؛ مثلاً فارابی علیت بالذات به معنای دقیق آن را برای موجودات انسانی محال می‌داند، با این تفاوت عمده که او این تسلسل را درنهایت، به اراده‌ی الهی می‌کشاند و خود را از محذور تسلسل می‌رهاند (۱، صص: ۹۱-۹۲).

۱۱. نک:

Strawson, G. (1994/2008). 'The Impossibility of (Ultimate) Moral Responsibility', in *Real Materialism and Other Essays*. Oxford University Press.

۱۲. در میان اختیارگرایان درباره‌ی اینکه ما چگونه اعمالمان را کنترل می‌کنیم، اتفاق نظری وجود ندارد. قرائت‌های مختلف اختیارگرایی، در این زمینه تفاسیر متفاوتی ارائه می‌دهند. در یک دسته‌بندی کلی می‌توان به سه قرائت از اختیارگرایی اشاره کرد که با وجود اتفاق نظر در باب ضروری بودن شرط عدم تعیین در فرایند شکل‌گیری اراده و عمل، در تعیین جایگاه آن و نسبتش با شرط کنترل، اختلافاتی اساسی دارند: ۱. اختیارگرایی غیرعلی؛ ۲. اختیارگرایی رویدادی-علی؛ ۳. اختیارگرایی عاملی-علی.

13. Primitive.

14. Irreducible.

15. Sub-personal.

۱۶. اگرچه به‌طور کلی می‌توان گفت آنچه عامل ایجاد می‌کند، همان عمل است، اما به معنای دقیق‌تر باید گفت که معلول بی‌واسطه‌ی عامل، یک حالت ذهنی به نام قصد مؤثر (effective intention) یا خواست (volition) است. هسکر قصد مؤثر را این‌گونه تعریف می‌کند: «قصد مؤثر، قصد انجام یک عمل، در اینجا و اکنون است، در مقابل قصد انجام یک عمل در آینده» (۹، ص: ۱۳۷).

17. Producing.

18. Person.

19. Event.

۲۰. مثلاً ریچارد تیلور به مبهم بودن آن اعتراف می‌کند (۱۸، ص: ۵۸) و چیزم نیز معتقد است که اگر بپذیریم علیت اندرباش صادق است، باید بپذیریم که ما نوعی علیت منحصر به فرد داریم که آن را فقط به خداوند می‌توان نسبت داد (۶، ص: ۱۳).

21. Teleological.

22. Transeunt causation.

23. Immanent causation.

۲۴. ند مارکوزیان با رد گزاره‌ی ۴، دیدگاهی همسازگرایانه از تئوری عاملی-علی ارائه می‌دهد. او معتقد است با این استراتژی همسازگرایانه قادر است معضل شانس را حل کند. برای توضیحات بیشتر مراجعه کنید به (۱۱، ص: ۲۶۷).

#### 25. complete cause.

۲۶. البته روشن است که هرکسی برای انجام اعمالش به وقوع تعداد پرشماری از رویدادهای ذهنی و بدنی نیازمند است. منظور این است که تصمیم نهایی درباره‌ی اینکه عملی باید انجام شود یا نه، برعهده‌ی فاعل است.

۲۷. البته ذکر این نکته ضروری است که همه‌ی طرفداران علیت عاملی بر سر پذیرش گزاره‌ی ۵ هم عقیده نیستند؛ مثلاً کلارک معتقد است که پذیرش گزاره‌ی ۵، فرق میان اعمال آزاد و اعمال شانسی را از بین می‌برد (۸، ص: ۱۹)؛ چرا که عمل را از بافت جهان و تاثیرات آن منفک می‌کند و تبیینی منزوی شده و صرفاً مرتبط با عامل ارائه می‌کند. به همین سبب او با انکار گزاره‌ی ۵ و پذیرش گزاره‌های ۱-۴ تلاش می‌کند از اختیارگرایی عاملی-علی قرائتی ارائه کند که در شبکه‌ی علی جهان، جای بیشتری داشته باشد. قرائت او از مسیر اختیارگرایی رویدادی-علی می‌گذرد؛ به بیان دیگر، دیدگاه او ترکیبی است از اختیارگرایی رویدادی-علی و اختیارگرایی عاملی-علی. ریچارد تیلور نیز در میان اختیارگرایان عاملی-علی، یک استثنا محسوب می‌شود (۱۸، ص: ۲۶۲). او معتقد است که هیچ مؤلفه‌ای در مفهوم فاعل نیست که مستلزم آن باشد که او رویدادها را به نحو نامتعیین انجام دهد. لازمه‌ی عاملیت فاعل، صرفاً این است که او آغازگر عمل خود باشد؛ به بیان دیگر، عمل باید ارتباطی علی با فاعل داشته باشد.

#### 28. Rational Action.

#### 29. psychological.

#### 30. Full determination.

#### 31. Full Rational Explanation.

۳۲. C شامل شخصیت، تمایلات، باورها و... عامل می‌شود.

### منابع

۱. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمد آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۲. نیچه، فردریش، (۱۳۸۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.

3. Aristotle, (1984), *Physics*, In: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), Princeton University Press.

4. Broad, C. D., (1962), "Determinism, Indeterminism, and Libertarianism", In: *Morgen Besser and Walsh* (eds.), Pp. 115-32.
5. Campbell, C. A., (1951), "Is 'Free will' a Pseudo-Problem?" *Mind*, 60, Pp. 441-465.
6. Chisholm, R. M., (1964), "Human Freedom and the Self", *The Lindley Lecture*, Pp. 3-15.
7. Clarke, R., (2003), *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
8. ———, (1996), "Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action", *Philosophical Topics*, 24 (2), Pp. 19-48.
9. Hasker, William, (1999), *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press.
10. Laplace, P. S., (1951), *A Philosophical Essay on Probabilities*, New York: Dover.
11. Markosian, Ned, (2002), "A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation" *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, Pp. 257-277.
12. Mele, A., (2005), "Libertarianism, Luck, and Control", *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, Pp. 381-407.
13. O'Connor, T., (2000), *Persons and Causes*, New York: Oxford University Press.
14. Pereboom, D., (2007), "Hard Incompatibilism", In: John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, and Manuel Vargas, *Four Views on Free Will*, Malden, Mass.: Blackwell, Pp. 85-125.
15. Plato, (1997), *Philebus*, in: *The Complete Works of Plato*, Cooper, John M. (ed.), Indianapolis: Hackett.
16. Reid, T., (1983), *The Works of Thomas Reid*, W. Hamilton (ed.), Hildesheim: George Ulm.
17. Strawson, G., (1986), *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press.
18. Taylor, Richard, (1966), *Action and Purpose*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

- 
19. Taylor, Richard, (1963), *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
  20. Van Inwagen, P., (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.
  21. Waller, Bruce, (1988), "Free Will Gone Out of Control", *Behaviorism*, 16, Pp. 149-167.