اختیار، قانون علت و دترمینیسم

محمدحسن قدردان قراملکی

چکیده
این مقاله به بررسی سازگاری یا ناسازگاری اصل اختیار با اصل علت فلسفه و قانون موجبیت «دترمینیسم» فیزیک می‌پردازد. نویسنده نخست به تعیین و تبیین حقيقة اختیار و جبر پرداخته. آنگاه شهرت مدعیان تعارض اختیار با اصل علت (جبر علی و معلولی) استحصال ترجیح بلامرچ و تسلسل اراده‌ها را تحلیل و نقد می‌نماید. بخش دیگر مقاله به بررسی مقایسه قانون دترمینیسم فیزیک کلاسیک و قوانین آماری و اصل کوانتم فیزیک جدید با اصل اختیار و جبر اختصاص یافته است.

کلید واژه‌ها: آزادی انسان، آزادی اراده، وجوه علت و معلولی، فیزیک کلاسیک، فیزیک کوانتم.

*دانشیار فلسفه و کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
تاریخ پذیرش: 1389/4/25
تاریخ دریافت: 1389/3/12
تعريف لفظی اختیار و آزادی

اختیار، و از هوا عرفی و از ماده «خیر» مشتق شده است که به معنای برگزیدن و انتخاب امر خیر به‌درون اضطراب و جبر است. چنان‌که اهل لغت تصریح کرده‌اند، مقید کردن اختیار به امر خیر فقط از منظور فاعل لحاظ شده است. به این معنا که فاعل به دلیل مشاهده و لحاظ یک خیر و مصلحت، فعلی را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ اما این که آیا در واقع انتخاب یا نیز درست و خیر و مطابق مصلحت است، وازه اختیار به آن دلالت نمی‌کند (جوهری، 1402، ج.2، ص 652 این منظور، 1405).

حقیقت و چیستی اختیار

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

1. استقلال و عدم اجبار خارجی

قدیمی‌ترین و معروف‌ترین تعریف و ملاک فعال آزاد، استقلال اراده فاعل و عدم سلطه و اجبار عامل بیرونی است (ارسطو، 1، 1281، 1، 1286، 1، 1270 و 1، 1287، 1). بیانی سینا با ضروری دانستن وجود غایت برای فعل، فعل اختیاری را نشان گرفتن آن از ذات فاعل بدون جبر عامل خارجی ذکر می‌کند به گونه‌ای که اگر غایت و انگیزه فعل، ذات فاعل باشد، فعل اختیاری است و غیراختیاری خواهد بود (ابن‌سینا، 1، 1270، 1، 1271).

2. خود انگیختگی (spontaneity)

این تعریف، اساس اختیار را بر خواست و اراده فاعل بنا به‌نیه و فاعل مختار فاعلی وصف می‌کند که خود به تنها عامل، محورک فعال و تصمیم گیرنده برای فعل خود باشد. (Hume، 1، 1270، 1، 1275، 1، 1825)

هیچ‌گاه می‌توانی نیاز اصلی اختیار را چنین ذکر می‌کنی؛ تنها معنای صحیح اختیار همانا اختیار عمل و عدم عمل است بر حسب تعلق اراده؛ یعنی اگر اراده کردیم ساکن باشیم می‌توانیم و اگر خواستیم حرکت کنیم نیز قادر به آن خواهیم بود (Hume، 1825، vol. IV، 111).
3. خود مجبرسازی

این تقریب که از سوی جبرانگران ملازم پیشنهاد شده است، اصل لزوم جبر را می‌پذیرد ولی معتقد است: این نوع جبری با آزادی ناسازگار نیست. چرا که خود فعال خودش را به نوعی به حرمت جبر و مجبرسازی سوق داده و چون جبر از سوی عامل بریونی لازم نیم‌اده است، جبری متوجه خود فعال نیست. نهایت امر می‌توان پذیرفته که فعال به مجبرسازی خود خرابه است.

این باربور موضع جبرانگران ملازم را چنین گزارش می‌کند که آزادی همانا فقدان جبر نیست بلکه یک نوع خاص از جبر است: دنیای مجبرسازی (باربور، 1362، 342).

یکی از اندیشه‌وران معاصر اهل تنسن، ضرورت و جبر سرچشمه گرفته از ذات فاعل را «جزد ذاتی» تعیین کرده‌اند که بر این دیدگاه صدق می‌کند (محمودی، 1963، 11 و 32). این تقریب از اختیار می‌تواند ملاک فعل اختیاری شود با توضیحی که در نظریه مختار خواهد آمد.

4. ضرورت درونی

این تقریب با تصريح به وجود اصل علیت و ضرورت در جهان به ویژه انسان، افعال انسانی را نیز نشان داده اما چون این ضرورت، ضرورت درونی است و از خود انسان سرچشمه گرفته، تعتبردی از قائلان این نظریه است (ولسن، 1368، 1362).

5. ارادی بودن

برخی از متفکران، فعل اختیاری را با عامل «اراده» تعریف می‌کنند: دنبال فعل اختیاری است که مسبوب به اراده و خواست فاعل آن باشد. طرفداران این نظریه، وجود اراده پیشین فعل را در اتصاف آن به وصف اختیاری کافی می‌دانند. از این رو به این پرسش که آیا خود اراده به صورت فعل نفسانی ملاک اختیاری بودن یعنی «اراده پیشین» را دارد یا نه، پاسخ می‌دهند که ملاک پیش گفته یعنی «اراده پیشین» شامل خود نمی‌شود و به اصطلاح لازم نیست اراده، ارادی باشد. چرا که بعضی مقدمات اراده (ادراک و تصویر فعل و تصویر فایده آن، شوق و خوف، سنگش و تأمل در جواب فعل) ممکن است غیر اختیاری، در انسان حادث شود که کان منشأ اراده شود و در صورت ارادی بودن اراده و مقدمات آن، سلسل اراده لازم می‌آید که برخلاف وجدان است.
6. فقدان مانع

یکی دیگر از تعاریف مشهور اختراع و آزادی، نیرو و فقدان مانع برای انجام فعل یا ترک آن است. این تعاریف را بریلن از شایع‌ترین تعاریف ذکر می‌کند: «آزادی عبارت است از فقدان موانع در راه تحقیق آرزوهای انسان؛ این همان معناي شایع و شايد شایع‌ترین معناي است که کلمه آزادی به آن مفهوم استعمال می‌شود» (بریلن، ۱۳۶۸، ص ۴۶).

دکارت نیز اختراع را به عدم مانع تعاریف می‌کند (۲۰۵-۲۰۴).

۷. قوه و قدرت (faculty)

برخی از فیلسوفان، اختراع را توانایی و قدرت فعال برابر انجام یا ترک فعل تفسیر کرده‌اند. در اعتقاد آنان، انسان مختار و آزاد، انسانی است که توانایی لازم و کافی برای انجام فعل را داشته باشد.

دکارت در یکی از تعاریف خود بر ارادة می‌نویسد: «اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر فعل یا ترک (یعنی امتیاز یا نفى، دنیال کردن یا خودداری).» طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۳).

جان لاک نیز می‌گوید: «آزادی، قدرتی است که انسان برای عمل کردن یا اختاراز از عملی خاص داراست» (کرنسنون، ۱۳۵۹، ص ۲۰۴).

پنون می‌گوید: «آزادی، قوه‌ای است که با آن ذهن، اراده‌اش را اجرا می‌کند» (هیمان، ۱۳۶۱).

تعريف بیشتر متکلمان اسلامی از اختراع، به امكان فعل و ترک (حلی، ۱۸) ناظر به این رویکرد است.

تعريف اختراع و آزادی به صرف قوه و قدرت، ناظر به شرط آن است به این معنا که تحقق آزادی و اختراع، به وجود قدرت و توان فعال مراقبت و متوقف است؛ اما صرف شرط نمی‌تواند معرف واقع شود. شخص قادری که درصد انجام فعلي نیست، برای یو فعال مختار اطلاق نمی‌شود.
8. علم و رضای فاعل

برخی از فیلسوفان طرفدار آزادی از آنچه که نتوانستند به نقطه و توقف اصل علیت و موجیبیت
به وسیله انسان قابل صورت دارند، کوشیدند آن دو را سازگار با یکدیگر معرفی کنند. برای این منظور،
tهریف جدیدی از آزادی عرضه داشتند که حاصل آن، تفسیر اختیار به انجام فعل از سوی فاعل
به صورت آگاهی و از روی رضا و طبیعی نفس است. بدین سان، اگرچه فعل آدمی با ترتیب علل و
به صورت ضرورت صادق می‌شود ولی با توجه به دو قید مزبور (آگاهی و رضای فاعل) به فعل
اختلافی اتصاف می‌یابد.

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

ارستسو در اینباره می‌گوید: «فعل اجباری و غیر اراده فعلی است که مبدا و علت آن خارج از
شخص و از روی جهل باشد و معمولاً که تحمیل اجبار را می‌کند، هیچ‌گونه همراهی و موافقت‌نداشته
باشد» (ارستسو، ۱۳۸۱: ۶۳-۶۴).

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

لازمه اين تلقی آن است که اگر فاعل مستند به خود فاعل به وصف علیم و رضا و رفاقت وى
باشد، فعل اختیاري خواهد بود. صدرالمتاهلین شخص مرتباً فاعلی تعريف می‌کند که صدور
فعل از او توجه به دو خصوصیت بدنی و عقلین مانند انجام یا عدم انجام یگی ندرد. وی به فاعل مجبور
مثال می‌زند که صدور فعل از او ورچند از روی آگاهی است ولی به دلیل عدم ملائمت فعل با وی
با تنفر فعل، حین فاعل در ردیف فعل مربوط مختار قرار نمی‌گیرد (الشیرازی، ج۶: ۲۱۸).

علامه طباطبایی در تعالیمات خود بر سخنان صدرالمتاهلین در این موضع نیز تفاوت فاعل
مختار با موجب را ملائمت و منافق قدر و فعل ذکر می‌کند. علامه شیخ محمد حسنی اصفهانی
(کمپانی) نیز فعل اختیاري را اجتماع از روی شرط پیشین (علم و رضای فاعل) ذکر می‌کند (موسی
خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۶، مصاحبه، ۱۴۰۵: ۱۸۱).
نظریه برگزیده (اتحاد مجزیر و مجبور)

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

علم حضوری نفس به خویش و صفات کمالی اکثر مثل قدرت و همچنین وجود غربت ذاتی مانند حب ذات و کمال جویی، جوهر ذاتی فاعلیت انسان را تشکیل می دهد. این جوهر باعث می شود که انسان از همان مرحله نخست و بدون مواجهه با عامل خارجی، به سوی حفظ و استکمال ذات خویش و رفع مواضع آن، همه قوای خود را آماده سازد. این مرحله، خاستگاه اولیه فاعلیت نفس انسانی است که پرحیز از آن به «ذاتی بودن ارادة» تعبیر می کند (الشرایی، ج ۴۱۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ۱۳۶۹، ۱۰۹).

مرحله دوم، سنگش و ملاحظه مرجحات درونی و بیرونی در صفح نفس است. مرحله یک که نفس انسانی در مواجهه با انتخاب یک فعل یا ترک آن به سنگش مرجحات می پردازد و بعد از سنگش و ترجیح مرجح، به فعل اقدام می کند. در این مرحله، هرچند افعال انسانی مطلوب نظام علیت به صورت ضرورت علی و معلولی تحقیق می یابد ولی این امر، مخل مختار بودن انسان نیست چون اراده و انتخاب انسان در هنین سلسه نظام علیت قرار دارد و بله که نفس آن به صورت علی و اسپین در تحقیق معلولی یعنی فعل اجباری، نفس مهم و اساسی است.

از این منظر، تأثیر عوامل خارجی در حد افتضا نه علت تامه، به صورت موجه جزئیه است به این معنا که ممکن است برخی مرجحات در حد ضرورت و جوی نوع در اراده انسانی تأثیرگذار باشد که از آن افعال به افعال جبری تعبیر می شود اما در برای آن، انسان در مقابل بعضی مرجحات و علی خارجی مقاومت می کند و تسهیل ممحص آنها نیست که از این اعمال به اعمال اختیاری یاد می شود و آن در وصف انسان به فاعل مختار کفایت می کند.
حاصل آن که با پذیرفتن علیت و ضرورت در قلمرو افعال انسانی می‌توان به مختار بودن انسان حکم کرده اما نه با رده علیت، بلکه با پذیرفتن علیت و این که خود انسان در سلسله این علیت قرار دارد و در ارتباط افعال خود از طریق ملاحظه مرجحت به وسیله نفس ناطقه، نقش مؤثری دارد.

تعريف و حقیقت جبر

جبر در زبان فارسی به معناي مختلف به کار رفته است از جمله: شکسته بستن، بستن و درست کردن استخوان شکسته، زور، ستم، عدم ميل، عدم رضای در کار و کراحت و دشواری؛ اما در زبان عربي به معنای اجبار و واداشتن شخص به انجام فعالي با توصيل به زور و تهديد استعمال می‌شود.

از جبر، رهیافت‌های گوناگونی ارائه شده است اما تعريف مشترک و کلي آن را می‌توان همان معنی لفظی آن ذكر کرد به اين معنا كه انسان مجبور یعنی انسانی که برای انجام عملی به سیله عملى غیر لازم و اجبار قرار گرفته است. شيخ مفيد در تعريف جبر مي‌گويد: 

الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالتهي والقلبية و الحقيقة ذلك ايجاد الفعل في الحق من غير ات. 

يكون له قدره على دفعه والامتنا من وجوده فيه» (المفيد، 1414/ 46).

این عملی می‌تواند عاملی بیرونی از قابل واداشتن انسان ضعیف به انجام عملی به وسیله انسان قاهر به تهدید و اکراه و می‌تواند مربوط به عوامل درونی باشد: چنان که برخی روایات شناسان مدعین که اعمال آدمی به صورت جبری در واکنش به کسی‌ها و عوامل روانی نهفته در روان انسان انجام می‌گیرد.

برای تمييز و تفكيك جبر و اختبار بايد به تعريف دقیق و شفاف آن دو توجه كرد. چه بسا یک تعريف مانند «ضرورت علیه» یا «خود مجبورسازی» برای هر دو معرف متضاد به عنوان مغرف اخذ شود. چنان که در بخش اول گذشت برخی اختبارگران، اختبار را به ضرورت یا مجبورسازی تعريف مي‌کنند. در حالی که تعريف عام جبرگرايان از جبر يعني مطلق ضرورت و علیت، شامل آن می‌شدند: پس یک فعل (البتة با دو قرارت و تعريف گوناگون) هم فعل اختباري و هم فعل جبري شمرده می‌شد كه اين نکته ضرورت تفكيك و تبيين مقصود موافقان و
مخالفان آزادی انسان را به طور کامل نمایان می‌سازند. بدن سیبب باید پارامتر و تعريفی از فعل اختیاری ارائه داد که مورد توافق مواقاین و مخالفان قرار گیرد؛ سپس در مقام اثبات، تحلیل و ارزیابی شود که آیا چنین فعلی تحقیق و عینیت دارد یا نه؟

با تأمل در تعاریف و عبارات قائلان به اختیار و جبرگزایان، چنین به نظر میرسند که محل اختلاف و مناقشه در چگونگی تأثیر و فاعلیت انسان در فعل خویش است. هر دو طرف، صدور فعل از انسان در جایگاه فاعل را می‌پذیرند که خود انسان در آن نقشی دارد اما پرسش و مناقشه در نحوه تأثیر و نقش انسان است. جبرگزایان مدعی این که این تأثیر و نقش انسان تحت جبر عامل دیگری انجام می‌گیرد و بدين‌سان انسان فاعل مجبور است اما اختیارگزایان بر این اعتقادند که فاعلیت انسان هرچند می‌تواند به نحو اقتضا از عوامل دیگر متاثر باشد ولی عامل اصلی و تعیین کننده و به اصطلاح ایجاب‌دهنده به فعل، خود نفس انسانی است که نفس با توجه به معموریه به خویش و شوون آن، به ایجاب و انجام فعلی می‌برد. و با توجه به ملاک هر دو گروه، فعل اختیاری را می‌توان چنین تعريف کرد: فاعلی که استقلال فاعل در انجام فعل ملحوظ شود و به تعريف سلیبی يعني عدم ایجاب خارجی. فعل جبری نیز فاعل است که انجام فعل آن با استقلال فاعلی که تحت جبر عامل غیر نفس انسانی صورت می‌گیرد.

تفاوت جبر و ایجاب

با این تعريف می‌توان بین دو واژه جبر و ایجاب تفاوت قائل شد. ایجاب مورد ادعای جبرگزایان است که به طور معمول به وسیله عامل بیرونی (اعم از خارج با نهفته در روان) بر فعال تأثیر جبری دارد؛ اما جبر می‌تواند با نظریه اختیار نیز جمع شود. نفس با تأثیر در شوون و قوای خود و چسبا متاثر از آن به انجام فعلی می‌برد. که در مرحله نخست به صورت عامل مؤثر و در مرحله بعد به صورت معمول و متاثر، اما آن از خارج بکه از شوون خود مطرح است که در آن نوعی جبر به ایجاب دیده می‌شود.

1. فیلسوفان غربی، محل مناقشه جبر و اختیارگزایان را ووجه یا عدم یا اراده آزاده تعرض کرده‌اند که این رویکرد، به دلیل توهم علت تازگرایی از اراده آزاد، دقیق به نظر نمی‌رسد.
اقسام جبرگرایی

ویلیام جیمز، فیلسوف و روانشناس آمریکایی، جبرانگرایی را به دو طرف افراطی یا متصل‌ب و اعتدالی یا میانه و تقسیم کرد (1992، 569).

1- جبرگرایی متصل‌ب (Determinism)

این قسم از جبرگرایی- چنان‌که از نامش پیداست- انسان را در اعمالش مجبور مطلق و محض می‌داند که از خود در فعلش هیچگونه تأثیر و اختراعی ندارد. طرفداران این دیدگاه، اخیار را به «فقطان جبر» تعریف می‌کنند و آن‌جا که انسان در افعالش متأثر از علل درونی و بیرونی است، از زنجیره جبر تهی نیست؛ بدين جهت وصف برگرده که فقطن جبر است، بر روش صدق نیست.

باربرو با اطلاق نام «جبرگرایی اکید» بر این نظریه، مفاد آن را مشترک بر سه اصل می‌داند که امارتند از این‌گونه به‌هیتم روی‌داده‌ها تعبیه و تعیین دانست که مجبورند به آزادی عبارت است از «فقطان جبر» و یا لذا؛ ب آزادی بهمیش نیست.

وی، فیزیکدان کلاسیک مانند لابلاس را از هواداران جبرانگرایی اکید نام می‌برد و خاطراتشان می‌کند که بعضی از آنان با وجود نقص موجبیت علمی در نظریه کواترل، بر جبرگرایی اکید تأکید دارند. طیف دوم جبرانگرایان اکید از جمله ب. ف. اسکاینر در علم رفتارنگی قرار دارند که معتقدند رفتار انسان متأثر نیروهایی است که در او از است یا بر منجر است. اعمال او تواص اقتصاد نیروهای خارجی است که یا در وارد می‌شود. طیف سوم طرفداران این دیدگاه را روانکاوان تشکیل می‌دهند که فروید در رأس آنان قرار دارد و با طرح ضمیر ناخودآگاه، به توجیه جبری بودن افعال انسان پرداخت.

باربرو در این باره می‌گوید:

یک جبرانگرایی در سانت روانکاوی، به تأثیر نیروهای خارجی ها بر اعمال آدمی اشاره می‌کند و تیمیه می‌گیرد که هیچ شخصی را نمی‌توان مسئول اعمال خود دانست؛ چه شخصیت فرآورد تجربه‌های دوران کودکی است که در اختیار او نیست (باربرو، 132۲، 104). در جبرگرایی اکید، انسان به هیچ‌وجه مسئول و پاسخگوی اعمال خویش نیست و مسئله کیفر و تشویق و سایر هنیёт‌های اختلافی معانی ندارد. نهایت مجازات و کیفر فقط به صورت وسایل استصلاحی (برآگاماتیک) در جامعه مطرح است.
۲. جبرگرایی معتدل (Soft – Determinism) روایت پیشین، آزادی را به "فقدان جبر" تعريف می‌کرد که با جبر و موجودیت در تعارض بود؛ اما این دیدگاه، انتخاب را به "خود مجبورسازی" تعريف می‌کند و بر این اصل تأکید دارد که اعمال انسان به وسیله خود انسان به حد جبر می‌رسد. به این معنا که اعمال انسان به وسیله انجیزه‌های خود تعین می‌یابد و اگر جبری است، مصدر آن به خارج بله خود انسان است پس با حفظ اصل مقربیت و جبر می‌توان به نوعی از انتخاب سخن گفت و انسان را مسئول و پاسخگوی اعمال خویش دانست (همان: ۳۴۲). زکی نجيب محمود، از معاصران تنستن با تعريف اختبار به "جبر ذاتی" در صد صد پیش دو جمله و اختبار برآمد است که بر این قرائت از جبر صدق می‌کند که در تعريف اختبار به خود مجبورسازی پيش از اين گذاشته (محمود، ۱۹۷۳، ۱۱). درباره تفسیر پیشین پایه به این نکته اشاره کرد که جبرگرایی اکید، صرف جبر است که با مبانی پیشین ثابت دارد اما قرائت معتدل آن، تقیباً حد وسط است قرائت افرطی و تفکری در مسأله آزادی انسان است. قرائت افرطی که جبر اکید بود، گذاشته. قرائت تفکری همان تعريف اختبار به علم ناگراپی و صدیقی است که در نزد برخی فلسفوگران غربی به "اراده آزاد" تعیین می‌شود. قرائت معتدل از جبر، همان تعريف اختبار به "خود مجبورسازی" و "اتحاد موجب و مجبور" است که تفصیل آن در تعريف اختبار گذاشته.

اختيار و فلسفسه

رابطه اختبار با اصل علمی از مباحث جنبالی فلسفی و علمی است که سبب شکل‌گیری دو دیدگاه مختلف شده است:

دیدگاه اول: ناسازگارانه

برخی از فلسفوگان و عالمان تجربی بر این باورند که با اعتقاد به اصل علمی به صورت مطلق، اختبار و آزادی انسان مخدوش می‌شود. بنابراین برای این انتخاب و حرمت آن باید از اصل علمی دست کشید و دست کم آن را در قلمرو افعال آدی استثنا کرد. به دیگر سخن، رابطه اختبار و علمی رابطه دو ضر است که قابل جمع نیست.
1. جبر علی و معلولی

ناسازگاری انتخاب در تأیید مدعایشان استدلال می‌کند که مطالب اصل علیت هر پدیده‌ای علیت دارد. این اصل و حکم عقل شامل افعال جورا و جوانی انسان از قبیل اعمال دهنه مانند اراده و مبادی آن می‌شود. جوان مطالب اصل ضرورت علی و معلولی که شاخه‌ای از اصل علیت است با تحقق علت تامه، معلول به ضرورت و به طور جبری محقق می‌شود و مشایی برای انتخاب و تصمیم عدم انجام فعل باقی نمی‌ماند؛ پس با تحقق اراده که جزء اخیر علت تامه است، افعال آدمی ضرورت می‌یابد. از سوی دیگر، از آن‌جا که اراده، خود پدیده و فعل حادثه به شمار می‌آید، نیازمند علت موجود و هستی‌بخش است که با تحقیق آن علت یا علت وجود اراده ضروری خواهد بود و آن علت یا علت نیز به صورت پدیده به علت دیگری نیاز دارد که نتیجه آن، تأثیر خبره انسان از علل بروئی است. به تعبیر فلسفی، هر پدیده امکانی مادامی که به حد وجوه نرسیده است، جامه وجود نخواهد پوشید و این وجوه نیز به وسیله علت خارجی ایجاب می‌شود: «الشیء، ما لم یجب لی يوجد».

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

کپین و استرول با اعتقاد به ناسازگاری اصل علیت با انتخاب، وجود و اعتبار اصل علیت را یکی از مبانی نظریه جبرگرایی وصف می‌کند. آن دو به نظریه نقطه اصل علیت در افعال آدمی اشاره می‌کنند و آن را «کاملاً ناموجه و خودرسانه» می‌خوانند (استرول، 136، 136).

فیلسوفان اگزیستانسیالیست از فیلسوفان معاصری هستند که در اثبات آزادی انسان با نقطه علیت، کوشش‌های فراوانی کردند. آنان منکر اندوان جبر مانند جبر دینی، فلسفی و علمی بودند و بر آزاد بودن ذات انسانی تأکید داشتند. چنان که سارتر صریح می‌کند: «جبر علمی وجود ندارد. بشر آزاد است...» (ملکیان، 137، ص. 49-48 و 78).
در نقد این شیوه بالید گفت که اختیار و ملاک اختیاری بودن فعل، علت‌های ناگرایی نیست تا
با تحقیق اصلیت در فکر اصل اختیار منتفی گردید، چرا که در تعارف اختیار به تفصیل
گذشت که حقیقت اختیار با حاکمیت اصلیت نیز سازگار است بلکه اساساً بر آن متوافقت است.

2. استحصال ترجیح بلامرجح

یکی از فروع اصلیت در آدمی، ضرورت انتخاب با مرحله است به این معنا که اراده و انتخاب
فعل افراد برای این که بر علت فاعلی توافق دارد بر وجود مرحله و حقیقت نیز وابسته است. اراده
فعل خاص برای انسان بدون مرحله و ثابت امکان‌ناپذیر و محال است و با فرض وجود مرحله و
علت فاعلی، ثابق، فعل جبری و ضروری می‌شود. به دیگر سخن، انتخاب‌های انسان بدون
ترجیح و مرحل محال و با وجود مرحله و علت فاعلی، حتمی و ضروری است و فرضی برای
آزادی و اختیار باقی نمی‌ماند.

فخر رازی از متقدمان، با تفصیل بیشتر، دلیل پیشین را در اثبات عدم اختیار انسان تقریب
کرد. است (الرژی، ۱۳۰۷، ج. ۹، ۲۱). از این رو برخی از معاصران به شدت منکر اصل استحصال
ترجیح بلامرجح در افاعل آدمی شده و به جواز و وقوع آن در افعال اختیاری معتقدند که از
جمله می‌توان به محقق نائینی (نائینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۹۱-۱۹۰)، خوئی (خوئی، ج. ۱، ۱۹۲)، شهید صدر
(کمالی، ۱۳۵۹، ج. ۲۴ و محمدتقی جعفری (جعفری، ۱۳۵۲) اشاره کرد.

پاسخ این شیوه نیز از پاسخ دلیل پیشین روشن می‌شود و حاصل این است که ترجیح یک
مرحله ای از حداکثر درناج می‌گیرد که آن فعل را از جبر خارج و در رده اختیار قرار می‌دهد.

بحث لزوم جبر در اراده بعد می‌آید.

3. تسلسل اراده‌ها

اگر ملاک فعل اختیاری، تعلق اراده پیشین بر آن است، خود اراده نیز به صورت یک فعل آدمی
برای این که به اختیاری منصف باشد، باید یک اراده دیگر بر آن تعلق گیرد و گرنه فعل اراده،
قابل ملاک فعل اختیاری خواهد بود، و در صورت تعلق و وجود اراده پیشین برای اراده، اراده
پیشین نیز به صورت فعل، نیازمند اراده پیشین دیگر خواهد بود. از آنجا که تسلسل باطل
است، باید یا از ابتدا به یک اراده مختصی یا سلسله اراده‌ها در موضوع منطق شود و در هر
صورت، جبر لازم می‌آید. برای این که در صورت عدم ارادات و اختیاری بودن اراده نخست، فعل
انسان مستند به اراده جبری می‌شود که جبری بودن آن روشن است. اما در صورت وجود و تعداد اراده‌ها سرتابنج (حساب فرض) اراده‌ها به علت و مبتدی منتیهی می‌شوند که اراده‌های انسان متأثر از آن علت و مبدا است و این همان جبر است.

اشکال‌فوق، از سویی فیلسوفان شرقی و غربی مطرح بوده و اسپینوزا در این باره می‌گوید:
آن‌چه حقیقت دارد اراده‌های جزئی است؛ یعنی قصد‌هایی که شخص در موارد مختلف می‌کند و هر قصدی علیه دارد که با وجود آن علت، آن قصد تحت این پیش‌می‌آید. این علت، خود مفعل علت دیگری است (فروغی، ۱۳۷۷، ج۲، ص۵۴).

حکیم سبزواری و شاره‌ای منظومه‌نیز به این مطلب اشاره‌کرده‌اند که هر فاعل مختاری که واجب‌الوجود نباشد در اختار خویش مجبور است، زیرا حقیقت اختار در هر فاعلی مختاری که روژگاری نبوده و سپس موجود شده است و هر موجود حادث، ناجار علتی است و عقل را در اعتراض به این مطلب گزینگی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ص۱۷۹-۱۷۸).

**تحليل و بررسی**
در حل شیوه پیش‌گفتته راحل و پاسخ‌های گوناگونی ارائه‌شده است که در اینجا به تحلیل مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

**اختیار، فعل ذاتی نفس**
در این نظریه، اراده، فعل مستقیم نفس انسانی وصف شده که نفس با توجه به قدرت فعله خود که وی‌دهه‌ی‌الهی است، بعد از حصول مقدمات اراده‌های مانند تصویر و تصديد، فایده و مصالح فعل و شوق اکید به ایجاد و ایجاد اراده فعل می‌پردازد. به تحریر فلسفی، افعال نفس را می‌توان به دو قسم انفعالات و افعال تقسیم کرد. قسم اول همان تأثیر نفس از خارج است که از جمله آن می‌توان به شوق و شغف و محبت، شادمانی، تنافر، درد و ناراحتی اشاره کرد. قسم دوم اموری است که نفس با علم حضوری به خویش و قوانی خود و همچنین علم به مصالح و مفاسد فعل، به انجام افعالی می‌پردازد. در این فرض، نفس متأثر نیست بلکه مؤثر اراده و اگر به نوعی به تأثیر نفس حکم شود، حداکثر تأثیر نه از بیرون بلکه از ذات و شوین و قوانی خویش است. نفس با تأثیر از علم خود به مصلحت‌انگیزی بودن فعلی به اراده و انجام آن اقدام می‌کند و در حقیقت، مرخص و این علت تعلق اراده به فعل، ذات نفس و شوین آن مانند علم به مصلحت یا مفسد گنگیز بودن فعل است و در این
صورت است که اراده، فعل ذات نفس آدمی می‌شود و از بیرون بر وی تحمیل نشده است و جایی برای فرض اراده واسطه بین اراده فعل و ذات نفس وجود ندارد.

در حقيقة فاعل مرید و مختار فاعلی است که فاعلی با اراده‌ای انجام گیرد که آن اراده، به اراده دیگر نیازی نداشته باشد و گرنه‌ی لازم من آیده که اراده فاعل، عین ذات‌نباشید.

صدراًالتأمیه‌ین در پایان تسلسل اراده می‌گوید: «و الجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته و الا لزم ان لا يكون ارادته عین ذاته» (الشیرازی، ج۶، ص۳۸۸).

وی تسلسل اراده‌ها را نه در واقع و مقام اثبات، بلکه در ظرف ذهن می‌پذیرد که اراده اراده مانند علم به علم و لزوم از امر انتزاعی است که عقل و ذهن آدمی می‌تواند با قوه تخلی خود تا نهایت آن را ضرر کند اما این سلسله نهایت با توقف جولان قوه تخلی نیز متوافق می‌شود (بیمان).

صدراًالتأمیه‌ین در موضع دیگر، در تقرر چگونگی فاعلیت انسان، افعال انسان را به دو قسم افعال بیرونی و افعال درونی تقسیم می‌کند. افعال درونی مانند خود اراده و باگیری قوا و حواس پنچ گاه و افعال بیرونی نیز مشخص است. از آن‌جا که نفس انسانی به ذات خوشی و به تبع آن قوا و آلات (حواس ظاهری و باطنی) آن علم حضوری دارد، رابطه آن فراترس از علم است؛ بلکه نفس عاشق خود و افعالش برای تکامل است. این علم و رابطه، علت به‌گیری و استعمال قوا و آلات برای نفس می‌شود که آن در استعمال قوا کفایت می‌کند و نیازی به تصور فعل و تصدیق فاقدی آن نیست ولی در افعال خارجی به تصور فعل و تصدیق فاقدی آن و همچنین اراده آن نیازی وجود دارد؛ اما اراده در افعال درونی فقط همان علم حضوری نفس به ذات و قوا خود است (بیمان، ص۱۶۱-۱۶۲).\n
اربع فروم به نقش فاعلیت و خلاصین نفس تفتح داشته، فقط نقش انفعالی نفس آن نمی‌پذیرد. جانن که می‌گوید: «انسان از ابتدای هستی با مسأله انتخاب روبرو است؛ مختصاً هر بار مخاست دست به کار بزند، به فکر می‌پردازد؛ يعني نقش خود را در برای طبیعت از مفعول به فاعل تبدیل می‌کند» (فروم، ص۱۶۲، ص۱۱۶).

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

انسان یک مکاتیسم بر اراده انجیزه- پاپس نیست، بلکه یک سیستم خودسازان دهنه.
دیدگاه دوم: سازگاری‌ها

دیدگاه دیگر بر این اعتقاد است که حاکمیت اصل علیت و جریان آن در افعال ادمی، هیچگونه تعارض و تهاقی با اصل آزادی انسان ندارد و دو اصل پیش‌گفته قابل جمع‌آوری اخلاق دیدگاه مذکور با دیدگاه پیشین به تعیین اختیار برمی‌گردد. دیدگاه ناسازگاری انتقاری با اصل اختیار تفسیر می‌کند. اما دیدگاه سازگاری‌ها با تعیین گوناگونی که از اختیار ارائه می‌دهد و وجه مشترک آنها چیستند. علت فعل اختیاری است. وجود حاکمیت اصل علیت را نه تنها منافی اختیار نمی‌داند بلکه مقوم آن نیز ذکر می‌كند. برای مثال، تعیین اختیار به خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل در عین حالی که بر اصل علیت اذعان دارد. صرف استناد فعل به انسان و خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل را موجه اختیارانگی فعال، وصف می‌کند. به دیگر سخن، اختلاف دو دیدگاه بسیار وارد آزاد آزاد است که مقصود از آزاد در آن، آزاد از علت است؛ بنیان آندرآزادی و انسانی متأثر از علل پیشین است یا نه؟ طرفداران ناسازگاری، با قائل شدن به تعارض علیت و اختیار، به وجود آزاد معتقدند و سازگارانگر در اعتقادات عده تعارض علیت و اختیار، وجود آزاد به معنای نامطلوب بودن آزاد را اگر کردند.

هایز سه سده پیش در کتاب معروف خود لویاتان از سازگاری ضرورت و آزادی دفاع کرد، وی معتقد است که اصطلاح «آزادی ارادة» تنها بر «آزادی انسان» و نه نامطلوب بودن ارادة دلالت می‌کند (100-129, 1651) (Hobbes, 1651).
جان لاک نیز در مقاله درباره فهم آدمی (1698) خویش مانند هایز به نادرستی «اراده آزاده» حکم کرد: «اگر پرسته درست نیست که آیا آزاد آزاد است دلکه آیا یک انسان آزاد است» (225).

کارنتاب از فلاسفه معاصر قائل به امکان انتخاب با فرض علم و جنبه علمی بر اساس فیزیک کلاسیک است ومعتقد است که ناسازگاری وجود قوانین جبری علمی و علمی را دلیل بر اجبار تفسیر کردن در حالی که آنها تنها دلیل پیشینه هستند. و در توضیح بیشتر، امیرزاده را به عنوان یکی از علی زنجیره علیه جهان به شمار می‌آورد: «هنگامی که یک شخص انتخابی به عمل می‌آورد، انتخاب وی بخشی از زنجیره علیه جهان است...» (کارنتاب، 1283، 326-327).

آلفرد فویوی، فلسفه فرانسوی (1912-1838)، نیز نه تنها قائل به سازگاری بلکه قائل به ملازمه است. فویوی موضع دیگری را چنین گزارش می‌کند: «این حکیم فرانسوی قاعدتاً وجوه تربت معلول را بر علت قائل است و به سبب قول به تصویر نیرو، آن را منافع اختیار نیی بندارد بلکه آنها را منشأ اختیار می‌داند» (فروغی، 3، 425).

سی. یوکابا از استادان فلسفه معاصر با گنجاندن «اراده» در رده «علیه» به سازگاری آن دو رأی داده است: «اگر حوادث آینده همیشه قطعیت هم یافته باشند منعکس آن نیست که اراده ما نیز یکی از علی قطعیت یافتن آن چا باشد و به همین دلیل، عمل ما در آن تأثیر دارد» (یوکابا، 1378، 111-130-23).

علامه طبیعت‌پای با انتقاد از نظریه جبرانگاران و شگفت‌انگیز خواندن نظریه نقض علمی در افعال آدمی، خاستگاه دو دیدگاه پیشین را خلقت جبر (نسبت معلول و علت تام) و اختیار (نسبت معلول و علت غیرتام) ذکر می‌کند (طبیعت‌پای، ج. 5، 24). وی در ادامه، سه دیدگاه را در نحوه فاعلیت و استنداد افعال به انسان مطرح می‌کند: دیدگاه جبرانگاران (تأثیر انسان از علل خارجی و عدم مداخلیت اراده)، دیدگاه تفوقی (عدم تأثیر از علل خارجی و مداخلیت تام و منحصر اراده)، و دیدگاه بین‌الآمرین. دیدگاه اول موافق اصل علیت و مخالف اختیار، دیدگاه دوم مخالف علیت و موافق اختیار، اما دیدگاه سوم با این اصل قابل جمع است (هنمان، 482-484).

علامه در مقاله نهم (علت و معلول) بعد از اشاره به استحاله ترجیح بلامرجه و ترجیح بلامرجه تأکید می‌کند که تفسیر اختیار به انتخاب بدو راستند فعل به حد ضرورت با وجود مرجه، تفسیر ساده و سطحی است که از غفلت یا چهل به عمل موجه و مرجه‌شناسی گرفته است (طبیعت‌پای، 503).
امام خمینی(ره) نیز اصل علت را اصلی برخی و بدیعی می‌داند که با اختیار تعارض ندارد. وی در ادامه به استحلاح ترجمه بیلر که اشاره و خاطرنشان می‌کند که متعلقمن به دلیل عدم درک مفاد اصل علت به پندار ناسازگاری علت با اختیار گرفتن شدیداند (موسیه خمینی، ۱۳۶۲، ص.۱۲۲).

اختیار و فیزیک
برخی بر این باورند که افرادی بر بعضی اصول فلسفی قوانین فیزیکی نیز اصل آزادی و اختیار آدمی را به چالش می‌کشند که تحلیل این ادعا به صورت جادگانه در دو فیزیک کلاسیک و جدید مطرح و نیز مورد مطالعه و بررسی می‌شود.

فیزیک کلاسیک و فیزیک دترمنیسم
فیزیک کلاسیک که تجربه‌های طبیعی و فیزیکی تأکید و اصرار می‌ورزد و بر این باور بود که علم تجربی می‌تواند با کشف و نشانه علت یا علل پیده‌های چگونگی پیدایش حوادث طبیعی را پیش‌بینی کند و پذیرفتهای مادي نيز مطالب اين پيش بيني انجام خواهد گرفت و مجازی برای تخلیه از آن نیست (اصلا دترمنیسم).

بر این اساس، اصل اختیار و آزادی از منظر فیزیک کلاسیک اعتباری نداشت و جریان هم پدیده‌ها از جمله افعال آدمی مطالب علت‌های پیشین و به طور جبری پندارسته می‌شود. پربر در این باور می‌نویسد: "فیزیک قرن نوزدهم جبری بود؛ چه علی اصول و نظرات این امر را ممکن می‌دانستند که اوضعع آیین‌های می‌سیسته‌ها را از روزی وضع کنونی شان محاسبه کند" (باربری، ۱۳۴۲، ص.۱۱۱).

لاحالان از فیزیک دانس معرف قرن نوزدهم می‌گوید: حالات فعلی عالم ممکن است معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی تلقی شود و اگر حالات عالم را در لحظه آخرین آن با تمام جزئیات برات با یک ریاضی دان به همراه دانشمند کاری مشخص می‌رود، چنین موجودی می‌توانست، همه سرنوشت جهان را تماماً بخواند. هیچ چیز برای یو نامعین نمی‌بود و آینده و گذشته جهان در جلو چشم یو حاضر بود (کارناب، ۱۳۸۳، ص.۳۳۲).

راپشناخ معتقد بود که اگر فیزیک، موضوع کلاسیک جبریت اگر را حفظ می‌کرد، نمی‌شد با منانی روش.
از انتخاب یک شق، ارجحیت امری بر امر دیگر، گرفتن تصمیم عقلی، با مسئولیت

اعمال خود و غیره صحبت کرده‌اند (هرمان، ۳۲۳).

از آن جا که اعتبار فیزیک کلاسیک با فیزیک جدید و به‌ویژه کوارنیوم مورد شک و تردید قرار گرفته‌است، نمی‌توان ادعای فیزیک کلاسیک را مبنای و دلیل در اثبات یا رد اصل اختیار تلقی کرد.

و این اساس، ما در تحلیل و نقد فیزیک کلاسیک به این مختصر بسته می‌کنیم که اصل اختیار نه تنها با اصل موجبیت علمی و فلسفی هیچ تهیه‌ای ندارد بلکه با مداوم عقلی، بر این نیز می‌بینیم است. زیرا اگر اصل موجبیت متداول با یک فرضیه صدقه است که در آن اختیار و استناد افعال به یک فاعل انسانی هیچ جایگاهی ندارد. چرا که با تزئین در اصل عقت، روش‌ن می‌شود افعالی که از انسان خاص صادر می‌شد، به واقع فعل او یا مربوط به فاعل دیگر است.

اختیار و فیزیک جدید

فیزیک کلاسیک، تا اواخر سده نوزدهم به حاکمیت جبر علمی در همه قلمرو طبیعت و انسان تأکید می‌ورزید و به‌ویژه از جبر طرفداری می‌کرد اما فیزیک جدید، بعضی اصول و قواعد فیزیک کلاسیک را باطل و تاریخ اعتبارش را منقضی دانست. یکی از اصطکاک‌های فیزیک جدید با فیزیک کلاسیک در عدم پیش‌بینی و تبعین عقل در جهان اتیفاً ها (میکروسکوپی) است.

فیزیک کلاسیک که مدعی ساختار و نظم خاص و مکانیکی جهان طبیعت بود که با پیش‌بینی آن می‌توان وضعيت آن‌ها را پیش‌گویی کرد، فیزیک جدید خلاف آن را در جهان ذرات ثابت کرد و نشان داد که قوانین طبیعت، دائم و جبری نیستند که همیشه به اساس پارامترهای خاصی عمل کنند بلکه بعضی قوانین بدون نظم خاص انجام می‌گیرد که به دلیل تغییر آن‌ها، پیش‌بینی ناپذیرند و به‌اصلاح، قوانین طبیعی به قوانین آماری تبدیل شدن.

نخستین بار نظریه جنبشی گازها پرده جبرانگاری فیزیک کلاسیک را دردید (باربر، ۱۳۶۳، ۳۳۴).

پل فولکه در تکرار آن می‌نویسد:

موضوع در نظر گرفتن قوانین آماری با تئوری فشار گازها به وجود آمد. در فیزیک گفته می‌شود که گازها بر جدار ظروف، خود فشار ثابتی وارد می‌کنند و لیاً اگر حکمت یک ذره از گاز را در میان ظرف در نظر بگیریم، موضوع دیگری با مشاهده خواهیم کرد. از طرفی، پیش‌بینی ذره مخصوصی که دارای به‌واسطه تلاقی با ذره‌های دیگر
منتخب می‌شد، غیرمکن است. همچنین نمی‌توانیم تعبیه کنیم که این ذره در چه موقع به کدام نقطه از جدار ظرف برخورد خواهد کرد و فقط از روی قوانین آماری احتمال این واقعه را تعبیه می‌نماییم (فولکه، ۷۱-۷۲).

تحقیقات پلانک در موضع طیف تشعشع نور به سال ۱۹۰۰ و تحقیقات انجام شده در مورد فتوالکتریکها در ۱۹۰۵ و همچنین تحقیقات بورکامپتون، شرودنگر و بور هنگی مهر تأییدی بر نقش جبر علمی بودند.

طرفداران دیدگاه پیشین برای تأیید مدعای خود، به اصل هایزنبگر و عدم قطعیت کوانثوموا تمسک جستند. زیرا ارادة انسانی با نافرماتی از قوانین فیزیک، خود را به فعالیت اقدام می‌کند که با قوانین فیزیک پیش‌بینی ناپذیر است. این باربی‌بی موضوع فیزیک جدید را چنین گزارش می‌کند: طرفداران اختراب، متوسل به اصل هایزنبگر شدند و آن را پایان عدم تعبیه عیان در طبیعت تلقی کردند. نه عدم قطعیت ذهنی در دانش بشر اراده تصمیم می‌گیرد که کدامیک از احتمالات، بدون تغییر از قوانین فیزیک، به تحقق بپردازد. (باربی، ۱۳۷۶، ۳۳۳.)

به این صورت که می‌توان را درباره پیش‌بینی ناپذیری بعضی اعمال انسان با وجود وضعیت و حالات یکسان چنین نقل می‌کند: دانستن شرايط اولیه، ما را قادر به پیش‌بینی آن چه رخ خواهد داد نمی‌سازد. چه با شرايط اولیه واحد و یکسان، همواره نمی‌توانیم نتایج واحد و یکسان به بار آوریم (همان).

تحلیل و بررسی

در تحلیل نظریه تطبیق آزادی به عدم پیش‌بینی، نخست باید به خلاص آزادی به صدفه و امر اتفاقی اشاره کرد. به نحو می‌رسد طرفداران این نظریه، آزادی و صدفه را یکسان انگاشتند و چون صدفه، فاقد علت است یا دستگم علت آن مشخص نیست پیش‌بینی نیز نمی‌شود؛ اختراب نیز باید چنین باشد. به دیگر سخن، طرفداران نظریه پیش‌بینی مشاهده کرده که امر متعین و چیزی دارای علت خاص و این اساس نیز قابل پیش‌بینی است و چون امر اختراب نیز جبر است، باید حکم عکس آن را داشته باشد؛ یعنی فاقد علت باشد کم قابل پیش‌بینی نباشد، در حالی که اشتیاق آنان در نقض انگاری جبر و اختراب است. چرا که کوثر آن دو تضاد است و دو ضد می‌توانند در برخی احکام و آثار مشترک باشد. برای مثال جسم سفید و سیاه، دو شیء متضاد است؛ با وجود این، هر دو در موجود بودن، اشغال رضا و وزن و دیگر احکام مشترکند. جبر و اختراب نیز هرچند
مثال دو ضد قابل جمع نیستند ولی می‌توانند در بعضی احکام مشترک باشند. برای مثال، اضافه فعل جبر به علیت و پیش‌بینی‌پذیری با اندازه‌گیری دائمی جبری ممکن است. برای مثال، به‌دست آوردن اسید مذکر مقداری یک فعل اختبار نیز دارای علت و قابل پیش‌بینی است. با این حال، بعد از فراهم کردن احساسات این فعل، می‌توان این که بعضی افعال انسان قابل پیش‌بینی نیست، با اصل ادعا منافاتی ندارد؛ زیرا ممکن است قابل افعال انسان به دلیل این که قابل مختار ایست، قابل پیش‌بینی است بلکه ممکن است این است: افعالی که از روز اختیار و ارادة آزاد صادر می‌شود، قابل پیش‌بینی است؛ این هم چون هر یک یکی همه برای خود فاعل. اما درباره اصل نظریه که چون برخی افعال دائمی پیش‌بینی‌پذیر است همین دلیل بر اختیار است، با این گفت که هیچ ملازمهای بین آن دو وجود ندارد. زیرا چه چکا برخی افعال جبری و علی و معلولی نیز به دلیل ناشناخته مانند آن برای ما قابل پیش‌بینی نباشد. پس صرف عدم پیش‌بینی نمی‌تواند دلیل جبری یا اختیار باشد.

تئوری کوانتوم

کوانتوم (Quantum) در لغت به معنا مقدار و جمع آن کوانتا (Quanta) است. در فیزیک واحده است که در نظر به کوانتوم برای کاری که (انرژی) به کار می‌رود. تشعشع حرارتی ناپایوسته را که به صورت هسته‌های کوچک انتزاعی منتشر می‌شود، کوانتا می‌نامند (مصاحب، داترهالمار فارسی، وژه کوانتم).

در اصطلاح تئوری کوانتوم، همان نقش جبری علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتمها است. تئوری کوانتوم را می‌توان با تقریبات گوناگونی نشان داد که نخستین آن، نظریه جنبشی گازه شود که بیان شد. در اینجا به سه تقریب معروف آن اشاره می‌کنیم تا روشان شود که آیا آن با اصل اختیار می‌تواند ارتباط ایجابی یا سلبی داشته باشد یا نه؟

1. اصل عدم قطعیت هایزنبیرگ: ورنر هایزنبیرگ در سال ۱۹۲۷ بر عدم امکان تعیین وضعیت الکترون‌ها و سرعت آنها تأکید کرد. خود چه در اینباره می‌نویسد: «آیا می‌توان به مکان‌کنشین کوانتومی، این واقعیت را نشان داد که الکترون تقریباً در مکان معینی دیده می‌شود و تقریباً با سرعت معینی حرکت می‌کند؟» (هایزنبیرگ، ۱۳۶۸، صفحه ۸۰-۷۹).
2. عدم پیش‌بینی: مطالب این اصل بعضی اعضای اتم‌ها مانند مسیر حرکت، شکافته شدن، تعداد آن و فرودپاشی قابل پیش‌بینی نیستند. هایلنز‌برگ در این‌باره می‌گوید:

آتم رادیوم B باید دیری یا زود الکترولی در جهتی گسل کند و به صورت یک آتم رادیوم C در آید اما نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا اتم خاصی فروپاشیده در لحظه دیگر نمی‌شود یا چه عاملی باعث می‌شود که آن اتم الکترون‌ها در این جهت خاص گسل کند و در جهت دیگر نکند و همین‌جاست که قانون علیت درهم می‌ریزد (همان).

باربیرو نیز در تقریر آن می‌نویسد:

نه نظری و نه عملی نمی‌توان لحظه‌ای را پیش‌بینی کرد که یک اتم منفرد رادیواکتیو پس از قطع فعال کردن آن در راکتور اتمی تجزیه می‌شود. اگر چه می‌توان محاسبه کرد، این احتمال است که در نخمتنی دقیقو تجزیه نخواهد شد. احتمال ضعیف‌تر این است که در طی دقیقه دوم تجزیه خواهد شد یا دقیقه سوم و به همین ترتیب (باربیرو، ۱۳۶۲، ۱۲۴).

3. تفرقه الکترون‌ها: اگر آزمایشگاه الکترون‌ها به طور مناسب از روزنه‌ای باریک عبور، و پس از در برخورد با پرده پشت روزنه، روی پرده و در نقاط گوناگون ایجاد جریان می‌کند. با وجود شرایط همانند و یکسانی شیبی الکترون‌ها، مثال الکترون در نقطه A پدید می‌آید و الکترون C دیگر در نقطه C و به همین شکل.

برخی از اختراعگران غربی، با مشاهده تحقیقات فیزیک جدید و اول فیزیک کلاسیک بهبود او در موضوع نقش «جهان علمی» آن را به نفع مدعای خویش تفسیر کردند و از آن به صورت یکی از ادلای اختیار نام بردن که می‌توان به یوران، ویلیام جیمز و ادی‌گستن اشاره کرد (بنکی. ۱۳۵۲، ۱۷۰).

آنان با تفسیر اختیار به علم‌نگرایی، نقش موجبیت علمی را دلیل مدعای خویش باندنتند (بنکی، ۱۳۶۲، ۱۳۴). جینز در این‌باره می‌نویسد:

جهانی که فیزیک جدید به ما ارائه می‌دهد، ظاهراً ممکن است برای مردان آزاد، اقتضایه مناسبی تشکیل دهد. به این که فقط پناهگاهی دادن باشد. خانه‌ای است که در آن لاقاب ممکن است حوادث را بر وقف مراد خود سازیم و برای تلاش‌ها و کامباین‌های خویشتن زندگی کنیم (همان).
تحليل و بررسی
نادرستی ارتباط بحث انتخاب به مسائل فیزیک روشن و گفته شد که اصل انتخاب هنن تیهنتی با اصل علیت و وجوهیت علمی ندارد بلکه اثبات انتخاب، مرهون ثبوت و صدق اصل علیت در جهان از جمله در افعال آدمی است. اختیار گیرئی ای که اختیار را ناسازگار با جبریت علمی فیزیک کلاسیک می‌یافته، در حقیقت تفسیر روشنی از مدعای خود نداشتند و به بینایی اختیار را با صرفه خلت کرده بودند اما فیزیک جدید و کوانتوم نیز نمی‌توانند اصل علیت بی معنای فلسفی باشد. بهترین انتخاب آن اصل اختیار ثابت را تأیید شود. دیگر اینکه درباره مقوله روان‌شناسی و اثبات جبریت افعال آدمی با گفت: اولاً ادعای پیشین حلقه‌های گمشده‌ای دارد که برخی روشن‌شناسان آنان را مطرح کرده‌اند و ثانیاً حداکثر واکنش انسان در برابر مرحلات و محرکات را در حد اقتضا ثابت می‌کند. با وجود این، ارادة انسان در برابر مرحلات روانی و بیرویی می‌تواند از خود مقاومت نشان دهد.

فهرست منابع
- این سینا، التعلیقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.
- این منشور، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ه ق.
- اجود التقریرات، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
- ارسطو، اخلاق نیکو ماهوس، ج ۱ و ۲، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- استروت، آرور و ریچارد داکین، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران: حکمت، ۱۳۷۶.
- اسکوچینک، گی. مسأله علیت و رابطه حالت‌ها در فیزیک، ترجمه م. شریف‌زاده‌تهران: نشر نوین، ۱۳۸۸.
- افلاطون، دوره اثرات، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاوپانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- الرازی، فخرالدین، المطلب العالیه، قم: رضی، ۱۴۰۲ ه ق.
- الراغب الاصفهانی، ابوبقاصم، المفردات، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ه ق.
- السیزولی، ملاهادی، شرح المنظومه، قم: لسان‌ها مکتبه‌العلاهما، ۱۳۶۹.
- الشیرازی، الحکمة المتعالیة، قم: مصطفوی، بی‌تا.
- باربر، ایمان. علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362.
- برلین، آیزیا. چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، 1368.
- پلانک، ماکس. قانون علیت و آزادی اراده، مندرج در: ج یک، اندیشه‌های بزرگ فلسفة، تهران: بی‌ن، 1363.
- تصویر جهان در فیزیک جدید، ترجمه مرتضی صابر، تهران: بی‌ن، 1359.
- جمنیری، محمدتقی. جبر و اختیار، قم: دارالبیلغ، 1352.
- جینز، جی. ایا، فیزیک و فلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1361.
- جوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، بروت: بی‌ن، 1404 ق.
- حیلی، علی‌اصفهانی، باب حادث عشر، با شرح فاضل مقداد، قم: مصطفوی، بی‌ن.
- خوئینی، سیدعلی‌الاقاسم، محاضرات در علم العلوم، نجف اشرف: انتشارات امام موسی صدر، بی‌ن.
- دامهی، یوسف. تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرگنج، تهران: سمت، 1371.
- دکتران، رضا. تأملات در فلسفه اولیه، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر فرهنگی، 1361.
- فروم، اشکی. گریز از آزادی، ترجمه امیر اسلامی‌یاسی، تهران: توسن، 1362.
- فولکه، یل. تاریخ علم در سالروز، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی، بی‌ن.
- کایلستون، فردیک. تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعیان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1370.
- تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1375.
- کارناب، رالف. مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه پسیفیک، تهران: نیلوفر، 1383.
- کرتنگدن، موریس. تحلیل نوین از آزادی، ترجمه جلال الدین اعیان، تهران: بی‌ن، 1359.
- کریستوفر کوئینلدن، آزادی چیست؟، عاطفانه نوربانی و نفیسی، تهران: جهان کتاب، 1357.
- کریسمسن، برد. مکانیک کوانتمی، ترجمه عبدالله سعیدی و جلال الدین پاشا، تهران: نشر دانشگاهی، 1368.
- کلیسی، محمد، کافی، تهران: دارالکتب الإسلامی، 1365.
- کمیانی، محمدحسین. بحوثی فی علم العلوم، قم: انتشارات اسلامی، 1346 ق.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رتالیسم، با پارقیه‌ای استاد مطهری، ج۲، قم؛ انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج۲، تهران: البرز، ۱۳۷۷.
- قدردان قراملکی، محمدحسین، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- محمود، زکی نجيب، الجبر الذاتی، قاهره: الهیه المصريه العامه للكتاب، ۱۹۷۳ م.
- میری، ارطوقک، فلسفه اخلاق در قرن پیشین، قم؛ پوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- مسحابی، محمدتقی، تعقیب‌های نهایی الحکمه، قم؛ مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار تهران: صدر، بی‌تا.
- ملکی‌نژاد، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷ م.
- موسوی خمینی، روح‌الله، رساله طلب و اراده، ترجمه احمد فهري، تهران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ م.
- مهدوی، یحیی، فلسفه عمومی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- نجفی، محمدباقر، علتی بر معلول‌ها، تهران: آستانه شهر ری، ۱۳۵۲.
- هایزپور، ورتور، جزو و علی، ترجمه حسین معصومی همدادی، تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ولفسن، هنری اوسترهاین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهیه، ۱۳۶۸.
- یونگ، اسی، پرشته‌های بنیادین فلسفه، ترجمه سیدمحمد يوسف‌نژاد، تهران؛ حکمت، ۱۳۷۸.

- Hume, David, Philosophical works, printed for Adom Black and William Tait and Charles Tait, 63, Fleet Street, London, MDCCCXXVI.
- Spinoza, Short Treatise on God, Man and His Well-Being, Translated and Edited by A.Wolf, M.A, D.Lit, londen Adam and Charles Black, 1910.