

# بررسی و مقایسه دیدگاه هابرماس و علامه طباطبایی درباره اختیار با تکیه بر نظریه ادراکات اعتباری

تاریخ تألیف: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۸

محمد حسین زاده\*

## چکیده

در آثار علامه طباطبایی دو رویکرد متفاوت نسبت به مسئله اختیار ارائه شده است: رویکرد سازگارگرایانه و رویکرد اختیارگرایانه. رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی دیدگاه ابتکاری اوست که از طریق اعتبار و جوب، به عنوان یکی از اعتبارات قبل از اجتماع، در سطح فردی و شخصی - نه اجتماعی - ترسیم می‌گردد. هابرماس نیز در یک رویکرد اختیارگرایانه از طریق جداکردن ساحت علیت در جهان طبیعی از ساحت دلایل در جهان اجتماعی، اختیار انسان را ترسیم می‌کند. مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش‌هاست: دیدگاه اختیارگرایانه علامه طباطبایی با دیدگاه اختیارگرایانه هابرماس چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد؟ هر یک از این دو دیدگاه در مقایسه با دیدگاه دیگر چه مزیت‌ها و چه نقاط ضعفی دارد؟ آیا این دیدگاه‌ها قابل پذیرش‌اند و می‌توانند اختیار انسان را تبیین کنند؟ در این مقاله این دو دیدگاه درباره اختیار، با یکدیگر مقایسه و بررسی شده‌اند. دیدگاه اختیارگرایانه هابرماس از این جهت که اختیار را از طریق یک جهان نمادین و اعتباری - که مشمول قانون علیت و ضرورت علی نیست - تبیین می‌کند، شبیه دیدگاه اختیارگرایانه علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که در رویکرد علامه

طباطبایی امر اعتباری، یک اعتبار وابسته به شخص اعتبارکننده و از اعتبارات قبل از اجتماع است؛ اما در تقریر هابرماس، امر اعتباری، یک جهان اجتماعی است که مستقل از شخص مستقر است و شخص آن را اعتبار نکرده است. بررسی دیدگاه‌ها به این مطلب انجامید که هر دو دیدگاه دچار اشکالاتی هستند و نمی‌توانند رویکردی قابل قبول در تبیین مسئله اختیار به شمار آیند.

**واژه‌گان کلیدی:** اختیار، اعتبارات، جهان اجتماعی، علامه طباطبایی، هابرماس.

## مقدمه

سازگاری یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسئله «سازگاری» (Compatibility) نامیده می‌شود. فیلسوفان به تناسب پاسخ‌هایی که به این مسئله داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. بیشتر فیلسوفان ضرورت علی را با اختیار سازگار می‌دانند. این گروه «سازگارگرایان» (Compatibilists) هستند. اما برخی دیگر به نظریه ناسازگاری ضرورت علی و اختیار گراییده‌اند. این گروه «ناسازگارگرایان» (Incompatibilists) نامیده می‌شوند. گروهی از ناسازگارگرایان به هیچ وجه اختیار را قابل تبیین نمی‌دانند. این گروه که اختیار را انکار می‌کنند، جبرگرایان یا قائلان به «موجبیت علی افراطی» (Hard determinism) هستند. در نقطه مقابل، گروهی از ناسازگارگرایان بر اختیار انسان تأکید می‌کنند. این گروه «اختیارگرایان» (Libertarians) نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به اشتباه همه کسانی را که به اختیار اعتقاد دارند، اختیارگرا دانست؛ چراکه اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز معتقدند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰-۲۶۱). همچنین باید توجه داشت که ممکن است یک اختیارگرا علاوه بر اینکه به اختیار انسان معتقد است، به ضرورت علی نیز باور داشته باشد، اما به دلیل ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، هر یک از اختیار و ضرورت علی را در موطنی خاص و جدا از موطن دیگر تبیین کند تا این دو مقوله ناسازگار از یکدیگر جدا باشند و با هم مواجه نشوند، یا اینکه در زنجیره علت‌ها شکاف و فضایی ایجاد کند که در آن قانون ضرورت حضور نداشته باشد و در آن فضا

اختیار را تبیین کند.

علامه طباطبایی در آثار متعدد خود، دو رویکرد مختلف به مسئله اختیار دارد؛ رویکرد سازگارگرایانه و رویکرد اختیارگرایانه. عمده تقریرهایی که علامه طباطبایی از اختیار بیان کرده، با رویکرد سازگارگرایانه است؛ اما علاوه بر آن تقریر دیگری را هم ارائه کرده که می‌توان آن را در زمره رویکردهای اختیارگرایانه قرار داد. این تقریر اختیارگرایانه - که از ابتکارات علامه طباطبایی است و کمتر به آن توجه شده - بر پایه نظریه او درباره «ادراکات اعتباری» بنا شده و در صدد است نقص تقریرهای سازگارگرایانه از اختیار را برطرف سازد. در این تقریر، اختیار در فضای عالم اعتبار ترسیم می‌شود که ضرورت علی در آن حضور ندارد.

یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی معاصر دیدگاه خود را درباره اختیار در مقاله‌ای با عنوان «آزادی و تعین‌گرایی» (Freedom and Determinism) ارائه کرده است. او تبیین اختیارگرایانه‌ای ارائه کرده که در آن اختیار در یک فضای غیرعلی و از طریق برخی امور اعتباری نظیر نشانه‌های زبانی و فرهنگ ترسیم می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که این دو فیلسوف - در عین حال که تقریری متفاوت از اختیار دارند - از یک راهبرد برای تبیین اختیار استفاده می‌کنند و آن استفاده از فضای اعتبار و عاری از تعین و ضرورت تکوینی برای تبیین اختیار است. در این مقاله پس از ترسیم فضای بحث، دو رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی و هابرماس را بیان و ضمن بررسی آنها این دو رویکرد را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. پیش از آنکه به تبیین دو رویکرد اختیارگرایانه فوق بپردازیم، لازم است ابتدا فضایی را که رویکردهای اختیارگرایانه ناظر به آن هستند، تبیین کنیم.

## ۱. رویکردهای اختیارگرا، امکان بدیل و مسئولیت‌پذیری

در نگرش سازگارگرایی، تعارض واقعی میان ضرورت علی و اختیار وجود ندارد. این نگرش اغلب سعی می‌کند از طریق ارائه تعریفی از اختیار - که در مورد افعال

متعین شده نیز صادق است- سازگار بودن ضرورت علی را با اختیار تبیین کند. در این رویکرد بر مبنای تعریفی که از اختیار ارائه می‌شود، حتی اگر اراده و فعل از جانب علت متعین شده باشند و تعلق آنها به طرف دیگر ممکن نباشد، باز هم شخص نسبت به آنها مختار است و متعین بودن یک طرف، لطمه‌ای به اختیاری بودن اراده و فعل وارد نمی‌کند. چالش مهمی که این رویکرد با آن مواجه است، ناتوانی از تبیین مناسب مسئولیت‌پذیری انسان است. یکی از شرایط مسئولیت‌پذیری، توانایی انتخاب فعل یا ترک فعل است که از آن به اصل امکان بدیل (PAP) (Principle of Alternative Possibilities) تعبیر می‌شود. طبق این اصل، برای اینکه شخص مسئول اعمال خود باشد، باید بتواند به گونه‌ای دیگر- جز آنچه بدان عمل نموده- عمل کند؛ زیرا پرسش از چرایی فعل، بازخواست، سرزنش، تشویق و در یک کلمه مسئولیت در مورد فعل، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست.<sup>۱</sup> دیدگاه‌های اختیارگرا در چنین فضایی مطرح می‌شوند تا تبیینی از اختیار ارائه کنند که امکان بدیل و مسئولیت‌پذیری را به همراه داشته باشد.

## ۲. رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثار متعددی با رویکرد سازگارگرایانه اختیار را تبیین کرده و به اشکال معروف «تسلسل اراده‌ها»<sup>۲</sup> پاسخ گفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۶۰۷-۶۱۲ و

۱. این چالش موجب شده است برخی فیلسوفان غربی سازگارگرا تلاش کنند مسئولیت اخلاقی را بدون امکان بدیل تبیین کنند. آنها برای نشان دادن این مطلب که امکان بدیل برای مسئولیت‌پذیری معتبر نیست، مثال‌هایی را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها مثال‌هایی است که هری فرانکفورت فیلسوف آمریکایی مطرح کرده است (ر.ک: Frankfurt, 1969, pp.829-839). نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «رابطه سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا» که در شماره ۸۷ فصلنامه خردنامه صدرا به چاپ رسیده، ناکارآمدی این راهکار را نشان داده است.

۲. طبق این اشکال هنگامی که ما افعال خود- و از جمله اراده و قصدمان- را به عنوان یک پدیده ریشه-یابی می‌کنیم و سلسله عللی را که ضرورتاً منجر به پیدایش اراده و فعل می‌شوند پی می‌گیریم، منشأ اراده و فعل خود را در اموری می‌یابیم که در اختیار ما نیستند. گاه در اشکال تسلسل اراده‌ها این نکته نیز مطرح می‌شود که اگر اراده انسان یک امر اختیاری باشد، به اراده دومی احتیاج داریم تا ملاک

و ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰)؛ اما در برخی آثار دیگر- به ویژه رساله اعتباریات- اختیار انسان را در فضایی اعتباری و جدا شده از ضرورت علی ترسیم می کند تا در نتیجه آن، امکان بدیل و قدرت فاعل بر انجام هر یک از دو طرف فعل و ترک فراهم شود. می-توان گفت علامه طباطبایی این رویکرد را در ضمن سه مرحله تبیین می کند:

در مرحله اول علامه طباطبایی اهمیت و نقش ادراکات اعتباری در فرایند اراده را بیان می کند که صورت بندی آن چنین است:

۱. نوع انسان- و بلکه سایر حیوانات که دارای ادراک هستند- با افعال ارادی به کمال می رسد (طباطبایی، ۲۰۰۷، ص ۳۴۴-۳۴۵).

۲. اراده به علم به حسن فعل یا همان تشخیص کمال برای نفس وابسته است (همان).

۳. این علم با قطع نظر از اذعان نفس، علت اراده نیست؛ زیرا این علم چه بسا توسط دو شخص ادراک شود، اما یکی فعل را انجام دهد و دیگری انجام ندهد، بلکه چه بسا شخصی در یک حالت فعل را انجام دهد و همان شخص در حالت دیگر فعل را انجام ندهد (همان، ص ۳۷۳).

۴. اذعان به نسبت ضروری و حقیقی موجب اراده نمی شود [زیرا اراده به امر موجود تعلق نمی گیرد، بلکه موجب می شود تا شیء معدوم ایجاد شود]. بنابراین انسان- و بلکه نوع حیوان- برای اراده کردن و به دنبال آن به کمال رسیدن، به اذعان غیر حقیقی احتیاج دارد (همان، ص ۳۴۵).

در مرحله دوم علامه طباطبایی تعریفی از اختیار انسان ارائه می کند که متقوم به امکان بدیل است و درحقیقت تبیین دقیق تعریف متکلمان از اختیار می باشد:

اختیار وصف انسان است، اما نه [یک وصف] مطلق، بلکه نسبت به فعلی [از افعال انسان]؛ بنابراین اگر فعل را در نظر نگیریم، اختیاری نیز در کار نیست.

---

اختیاری بودن اراده اول باشد؛ درحالی که اگر اراده دوم هم امر اختیاری باشد، به اراده سومی نیاز داریم که ملاک اختیاری بودن اراده دوم باشد و این امر در نهایت به تسلسل می انجامد. بنابراین اراده انسان یک امر غیر اختیاری برای انسان است و این اراده توسط یک عامل بیرونی- که تمام کننده علت اراده است- در نفس انسان ایجاد می شود (رک: فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۱/ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۴۳۷ و ۴۳۹/میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳/ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸).

اینکه می‌گوییم اختیار وصف انسان نسبت به فعل است، مقصود خصوص [طرف] فعل نیست، بلکه هم نسبت به [طرف] فعل و هم نسبت به [طرف] ترک است؛ بنابراین لازم است نسبت انسان به فعل و ترک مساوی باشد؛ یعنی هر دو طرف برای انسان ممکن باشند و انسان بتواند نسبت به فعل و ترک اقدام کند. [باید به این نکته نیز توجه داشت که] مقصود از ترک [فعل] معنای عدمی نیست، بلکه مقصود افعالی است که متضمن عدم این فعل خاص هستند (همان، ص ۳۷۱). از آنجاکه تساوی دو طرف جزء معنای اختیار است، اگر یکی از دو طرف از حد امکان خارج شود - یعنی یکی از دو طرف ممتنع گردد و دیگری واجب - اختیاری باقی نخواهد ماند (همان).

در مرحله سوم علامه طباطبایی سعی می‌کند بر اساس این تعریف از اختیار - که مستلزم امکان بدیل است - با استفاده از نقش ادراکات اعتباری در فرایند اراده، تقریری از اختیار ارائه کند که در عین پذیرش قانون ضرورت علی، امکان بدیل و تساوی فاعل نسبت و فعل و ترک را نیز تبیین کند. این مرحله را می‌توان در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱. همان‌طور که در مرحله اول بیان شد، انسان - و بلکه نوع حیوان - برای اراده کردن محتاج اذعان اعتباری است.

۲. این اذعان اعتباری که برای صدور اراده و تحقق فعل ارادی لازم است، اذعان به این امر است که واجب است کمال نفس (فعل حَسَن و نیکو)، بدون هیچ قید و شرطی محقق شود (اذعان به وجوب مطلق) (همان، ص ۳۷۳).

۳. این اذعان به وجوب فعل، واسطه میان انسان و حرکات جوارحی او برای انجام فعل است. بیان مطلب چنین است که تشخیص کمال نفس یا همان حَسَن فعل، مستلزم تقاضای قوای عمل‌کننده نفس است. نفس انسان - یا حیوان - [با اذعان به وجوب اعتباری فعل]، تقاضای قوای عمل‌کننده خود را با ماده خارجی مرتبط می‌کند؛ به این نحو که صورت آن تقاضا را بر ماده خارجی منطبق می‌کند تا از این طریق قوای عمل-کننده را به وسیله حرکات گوناگون با ماده خارجی مرتبط کند؛ مثلاً هنگامی که آب

می‌نوشیم، ابتدا صورت احساس تشنگی را مشاهده می‌کنیم، پس از آن تقاضای سیراب‌شدن برای ما جلوه می‌کند، آن‌گاه نسبت و جوب را میان خود و سیراب‌شدن به کار می‌بریم و چون ویژگی سیراب‌کنندگی را - از طریق تجربه یا فراگرفتن از دیگران - در آب می‌یابیم، صورت امر خواسته شده (سیراب‌کننده) را به آب می‌دهیم. پس از آن بار دیگر نسبت و جوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که فعل آب‌خوردن را پدید می‌آورد، قرار می‌دهیم. در این هنگام است که قوای عمل‌کننده، کار مخصوص (عمل آب‌خوردن) را انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۳-۴۵۴).

۴. پس از اذعان اعتباری و جوب فعل، انسان، بدون توقف فعل را انجام می‌دهد؛ اما چون این و جوب، یک امر اعتباری است، تکویناً موجب تعیین یک طرف فعل نمی‌شود؛ به همین دلیل در مقام تکوین، امکان تحقق هر یک از دو طرف فعل به حال خود باقی است؛ درست مانند شخصی که در مکان مرتفعی روی مکانی باریک ایستاده است، اما مهارت کافی برای حفظ تعادل و حرکت روی آن را ندارد. در این هنگام به خاطر ترس مفراط، تنهایی تصویری که در ذهن او نقش می‌بندد، تصور افتادن است؛ از این‌رو راهی جز افتادن در مقابل خود نمی‌بیند و همین راه را نیز قصد می‌کند؛ درحالی‌که در واقع و نفس الامر هر دو طرف فعل برای او امکان داشته است. بنابراین برای تحقق تمام افعال اختیاری انسان، نسبت و جوب اعتباری - در عالم اعتبار - جایگزین دوطرفه‌بودن فعل می‌شود؛ اما در واقع امکان بدیل به حال خود باقی است و شخص از روی اختیار، فعلی را که دارای امکان بدیل است، انتخاب می‌کند و آن را انجام می‌دهد (همان، ص ۴۵۴).

### ۳. نقد رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در این رویکرد از یک طرف ضرورت علی را می‌پذیرد و اصل ضرورت را برای تحقق فعل اختیاری لازم می‌داند و از طرف دیگر با جایگزین کردن و جوب اعتباری به جای و جوب حقیقی در سلسله علل تحقق فعل، گزینه بدیل در جانب فعل را امکان‌پذیر می‌سازد. وجه امتیاز این رویکرد نسبت به رویکرد

سازگارگرایانه از مسئله اختیار این است که این تقریر - در صورتی که تمام باشد - اختیار و امکان بدیل را هم نسبت به فعل جوارحی و هم نسبت به خود اراده تبیین می-کند؛ زیرا وجوب اعتباری در سلسله علل، پیش از تحقق اراده قرار می گیرد و همان طور که فعل جوارحی به خاطر این وجوب متعین نمی شود، اراده نیز - که در رتبه متأخر از این وجوب است - متعین نمی شود و از امکان بدیل برخوردار است. با توجه به تعریفی که از دیدگاه های اختیارگرا در مقدمه بیان کردیم، این تقریر علامه طباطبایی یک رویکرد اختیارگرایانه به حساب می آید؛ زیرا اختیار را در فضایی (عالم اعتبار) تبیین می کند که ضرورت علی در آن حضور ندارد و آن را پوشش نمی دهد.

در نقد این رویکرد علامه طباطبایی باید گفت که این تبیین نمی تواند مشکل عدم امکان بدیل را - که از جانب ضرورت علی لازم می آید - حل کند؛ زیرا اگرچه در فرایند اعتبار، معتبر (امر اعتبار شده) یک امر غیر حقیقی است، خود اعتبار یک امر حقیقی و تکوینی است و یکی از افعال نفس است که می توان از جبری بودن یا اختیاری بودن آن سؤال کرد. بنابراین همین فرایند ذکر شده در تقریر علامه طباطبایی درباره خود اعتبار - به عنوان یکی از افعال نفس - نیز مطرح می شود و با توجه به قانون ضرورت علی، در نهایت به تسلسل، یا حدوث بدون امکان بدیل می انجامد.

اشکال دیگر این است که آنچه حقیقتاً در سلسله علل فعل قرار دارد و سبب حدوث اراده می شود، خود این ادراک اعتباری به عنوان یکی از افعال تکوینی نفس است و این امر موجب می شود تا بین تمام حلقه های این سلسله یک ارتباط تکوینی و ضروری برقرار باشد. برقراری یک ارتباط ضروری میان تشخیص کمال نفس (ادراک حُسن فعل)، تقاضای قوای عمل کننده و عمل تکوینی اعتبار، موجب ضروری شدن حدوث اراده می شود و حدوث اراده نیز ضرورتاً حرکت اعضا را به دنبال دارد؛ بنابراین نه در جانب اراده و نه در جانب فعل جوارحی، گزینه بدیل امکان تحقق ندارد.

اشکال دیگری که می توان درباره این رویکرد علامه طباطبایی مطرح کرد، راهیابی تسلسل در فرایند اعتبار است. بنا بر آنچه علامه طباطبایی در محور سوم از مرحله سوم دیدگاه خود بیان کرده است، اذعان به وجوب اعتباری فعل، واسطه میان انسان و



حرکات جوارحی است. در برقراری این ارتباط، ابتدا انسان نسبت و جوب را میان خود و غایت - مثلاً سیراب شدن - بر قرار می‌کند؛ اما چون فعل جوارحی (نوشیدن آب) این غایت (سیراب شدن) را برآورده می‌کند، در مرحله بعد انسان نسبت و جوب را بین خود و فعل جوارحی اعتبار می‌کند.

این بیان علامه طباطبایی را می‌توان به این صورت ادامه داد که همان‌طور که غایت نهایی (سیراب شدن) از طریق فعل جوارحی (نوشیدن آب) برآورده می‌شود، این فعل جوارحی نیز توسط فعل جوانحی اراده کردن برآورده می‌شود و انسان باید از میان دو طرف اراده کردن نوشیدن آب و اراده نکردن آن، یک و جوب هم برای اراده کردن نوشیدن آب اعتبار کند. این مطلب نسبت به اراده اراده کردن نوشیدن آب نیز مطرح می‌شود و به این ترتیب در نهایت برای برقراری ارتباط میان انسان و فعل جوارحی، همان اشکال تسلسل اراده‌ها دوباره مطرح می‌گردند؛ بنابراین مشکل تبیین امکان بدیل برای فاعل مختار از طریق این راه حل برطرف نمی‌شود.

#### ۴. تقریر اختیارگرایانه هابرماس

هابرماس تبیین جدیدی از اختیار دارد که در طراحی آن به جنبه‌های عصب‌شناختی، فلسفی و اجتماعی اختیار توجه کرده است. او جهان طبیعی و پدیده‌های آن را جهانی متعین و مشتمل بر روابط ضروری بین پدیده‌ها می‌داند. یافته‌های جدید نشان می‌دهند که در این جهان طبیعی، فرایندهای مغزی، اراده انسان را متعین می‌کنند. به نظر می‌رسد این یافته‌ها از دیدگاه‌های تحقیقاتی تحویل‌گرایانه‌ای حمایت می‌کنند که سعی دارند رویدادهای ذهنی را انحصاراً بر حسب عامل‌های متعین‌کننده فیزیولوژیک مشاهده‌پذیر تبیین کنند. در این دیدگاه‌ها فرض بر این است که آگاهی از اختیاری که کنشگران به خودشان نسبت می‌دهند، بر خودفریبی متکی است. این تجربه همگانی که تصمیم ما در اختیار و تحت کنترل ماست، در انجام افعال ارادی نقشی ندارد؛ از این رو اختیار که به صورت «علیت ذهنی» فهمیده می‌شود، توهمی است که زنجیره‌ای انحصاراً علی از

حالات عصبی را که طبق قوانین طبیعی به هم مرتبطاند، پنهان می‌کند. در این نگرش، زبان عینی‌ساز عصب‌زیست‌شناسی، نقش دستور زبانی‌ای را که پیش‌تر «من» ایفا می‌کرد، به مغز نسبت می‌دهد (Habermas, 2008, pp.151-164).

هابرماس با این نگرش تحویل‌گرایانه مخالف است و در جستجوی راه‌حلی است تا ضمن تأکید بر دیدگاه عصب‌شناسان درباره نقش فرایندهای مغزی در متعین‌کردن اراده انسان و نیز پذیرش ناسازگاری تعیین‌علی با اختیار، درک شهودی ما از اختیار را نیز موجه نشان دهد و بر اختیار انسان نیز تأکید کند. راه‌حل او تبیینی است از اختیار در بستر نظریه‌ای یگانه‌انگارانه از رابطه ذهن و بدن. از این حیث راه‌حل اختیارگرایانه او با اختیارگرایی دوگانه‌انگارانه دکارتی متفاوت است. راه‌حل او به جای تکیه بر دوگانه-انگاری وجودی، مبتنی بر نوعی دوگانه‌انگاری معرفتی است که البته با دوگانه‌انگاری معرفتی کانت<sup>۱</sup> نیز متفاوت است. او برای متمایز کردن دوگانه‌انگاری معرفتی مورد نظرش از دوگانه‌انگاری معرفتی کانت، از تفکیک علت و دلیل در تبیین فعل استفاده می‌کند. می‌توان نگرش اختیارگرایانه هابرماس را در ضمن گام‌ها و محورهای زیر صورت‌بندی کرد:

گام اول: جداسازی تبیین عقلانی عمل نیت‌مند از تبیین علی آن.

۱. نظریه‌های اختیارگرایانه با استفاده از دلایل، به تبیین عقلانی فعل نیت‌مند می‌پردازند نه به تبیین علی آن.

۲. تبیین‌های عقلانی متکی به دو امر هستند: الف) مفهومی غیرتعیین‌گرایانه از آزادی مشروط؛<sup>۲</sup> ب) کنشگر مسئول.

۳. آنچه کنشگر، نیت‌مندانه انجام می‌دهد، آن چیزی است که او در انجام آن آزاد است و نیز دلایلی کافی برای انجامش دارد؛ بنابراین کنش نیت‌مند مستلزم «تصمیم-گیری آزادانه» و «اراده متأملانه» است.

---

۱. دوگانه‌انگاری معرفتی کانت برای تفکیک موطن اختیار از موطن علت ضرورت‌بخش، اختیار را در موطن نومن (ذات فی‌نفسه یا ذات معقول) و علیت محصل طبیعی را در موطن پدیدارها ترسیم می‌کند.  
۲. منظور هابرماس مشروط‌بودن آزادی و اختیار به دلایل انجام فعل است.

۴. تصمیم‌گیری آزادانه متضمن این است که عامل، اراده‌اش را از طریق دلایل مقید کند [نه از طریق علل؛ زیرا علیت و ضرورت علی با ارادهٔ آزاد سازگار نیست].
۵. این مشروط‌بودن اراده به دلایل و لحاظ عقلانی، مانع گشودگی تصمیم و امکان بدیل نمی‌شود؛ [زیرا دلایل ضرورت‌بخش نیستند و یکی از دو طرف فعل را متعین نمی‌کنند؛ بنابراین] ما تنها هنگامی نبود اختیار را تجربه می‌کنیم که قیودی از بیرون بر ما تحمیل شوند، نه اینکه اعمال ما مستند به دلایل باشند.
۶. ظرفیت‌ها، شخصیت و شرایط فرد، بدیل‌ها را محدود می‌کنند، اما یک طرف را متعین نمی‌کنند؛ زیرا این امور به صورت دلایل اعمالی در می‌آیند که خود شخص در یک سیاق مشخص، قادر به انجام آنهاست.
۷. برانگیختگی عقلانی توسط دلایل، از چشم‌انداز یک مشارکت‌کننده، در فرایند جمعی «دلیل آوردن و دلیل خواستن» تبیین می‌شود؛ اما از چشم‌انداز یک مشاهده‌گر، این رویدادهای استدلالی باید به زبانی ذهن‌گرایانه توصیف شوند؛ یعنی زبانی که واجد محمول‌هایی مانند «باوردارد»، «متقاعد می‌کند»، «تصدیق می‌کند» و «انکار می‌کند» است. در نقطهٔ مقابل تبیین عقلانی، مشاهده‌گر تبیین‌های علی را به زبانی تجربه‌گرایانه توصیف می‌کند. از این چشم‌انداز، رویدادهای استدلالی به رویدادهای طبیعی که «بی‌حضور» اشخاص روی می‌دهند، مبدل می‌شوند.
- حاصل گام اول این است که در کنش‌های اختیاری، نقش انگیزشی دلایل را نمی‌توان بر اساس الگوی رویدادی قابل مشاهده که معلول وضعیت اموری پیشین است، فهمید. فرایند تأمل و قضاوت‌کردن، به کنشگر، به عنوان مرجع تصمیم‌گیری، قدرت می‌دهد؛ درحالی‌که با وجود فرایندی طبیعی که به لحاظ علی قابل تبیین است، کنشگر احساس می‌کند که قدرت یا ابتکار عملش را از دست داده است (Ibid, pp.151-157).
- گام دوم:** تبیین رابطهٔ دلایل و علل.
۱. رابطهٔ دلایل و علل تحویل‌گرایانه نیست. رابطهٔ تحویل‌گرایانه یک رابطهٔ یگانه-انگارانهٔ وجودشناختی است که در آن دلایل و علل، دو جنبه از پدیده‌ای واحدند. بر اساس این دیدگاه، دلایل وجه ذهنی (صورت تجربه‌ای) فرایندهای به لحاظ عصب-

شناختی مشاهده‌پذیرند؛ به عبارت دیگر دلایل جنبهٔ درونی و علل جنبهٔ عصبی - فیزیولوژیک بیرونی امر واحدی هستند که به نحوی تعین‌گرایانه آشکار می‌شوند. دلیل بطلان این رابطهٔ تحویل‌گرایانه این است که تبیین‌های عقلانی - بر خلاف تبیین‌های علیّ رایج - اجازهٔ این استنتاج را نمی‌دهد که شخصی در شرایط مقدم مشابه، به تصمیم مشابه خواهد رسید. مشخص کردن انگیزه‌های عقلانی عمل، برای تبدیل شدن تبیین به پیش‌بینی کافی نیست. همچنین دلایل، شرایط فیزیکی مشاهده‌پذیر نیستند که مطابق با قوانین طبیعی تغییر کنند؛ بنابراین دلایل و علل نوعی دوگانگی دارند که یکی به دیگری قابل تحویل نیست.

۲. دوگانگی دلایل و علل، یک دوگانگی وجودی - مانند دوگانگی دکارتی که هر یک کاملاً مستقل از دیگری باشد - نیز نیست؛ زیرا کنشگری مسئولانه صرفاً موضوعی از جنس برانگیخته شدن توسط دلایل نیست؛ بلکه نوعی خودانگیختگی است که کنشگر قابلیت عمل کردن را به خودش نسبت می‌دهد و شخص را مرجع اعمالش می‌سازد. چنین چیزی مستلزم این‌همانی شخص با جسم زنده است که شخص آن را به عنوان منشأ قابلیت‌هایش تجربه می‌کند.

۳. این این‌همانی، شخص را برای عمل کردن توانا و قدرت‌مند می‌سازد. کنشگر می‌تواند اجازه دهد که خودش توسط کالبدی زنده متعین شود، بدون اینکه از آزادی‌اش کاسته شود. از چشم‌انداز این تجربهٔ بدنی، همهٔ فرایندهای مغزی که عصب‌شناسان آنها را ناخودآگاه می‌دانند، نزد کنشگر، از متعین‌کننده‌های علیّی، به شرایط تواناساز تبدیل می‌شوند. از آنجاکه بدن، بدن خود فرد است، آنچه فرد می‌تواند انجام دهد، بدن متعین می‌سازد. این‌همانی شخص با جسم موجب می‌شود تمام عواملی که بر شکل‌گیری اراده تأثیر می‌گذارند، درون خود شخص باشند و به عنوان علل بیرونی، حس آزادی او را مختل نکنند.

۴. با توجه به نادرست بودن تحویل‌گرایی و دوگانه‌انگاری وجودشناختی از یک طرف و ناسازگاری تعین علیّی با اختیار از طرف دیگر، تمسک به نوعی دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی موجه به نظر می‌رسد (Ibid, pp.159-166).

### گام سوم: تبیین اختیارگرایی مبتنی بر دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی

۱. شکافی دستور زبانی در مجموعهٔ واژگان تبیینی ما وجود دارد. یک گروه از واژگان توجه ما را به علل مشاهده‌پذیر (فرایندهای مغزی اراده) و گروه دیگر توجه ما را به دلایل فهم‌پذیر (دلایل اراده) جلب می‌کنند. تبیینی که از طریق علل مشاهده‌پذیر صورت می‌گیرد، یک چشم‌انداز تجربه‌گرایانه است؛ درحالی‌که تبیین از طریق دلایل فهم‌پذیر، یک چشم‌انداز مشارکت‌کننده در شیوه‌های عمل مفاهمه‌ای و اجتماعی است.
۲. با توجه به مطالبی که در گام دوم دربارهٔ نادرست بودن تحویل‌گرایی و دوگانه‌انگاری وجودی بیان شد، تحمیل و انطباق این دو مجموعهٔ واژگان و دو چشم‌انداز تبیینی بر جهان خارجی، گریزناپذیر است.
۳. ذهنی‌زا که در جسم ریشه دارد، تنها تا زمانی می‌توانیم به صورت هویتی در جهان تصور کنیم که از نسبت‌دادن نوعی اعتبار پیشینی به این دو نوع معرفت مکمل یکدیگر اجتناب کنیم. بنابراین دوگانه‌انگاری معرفتی نباید مانند جداسازی عالم نومن (شیء فی نفسه) از عالم فنومن (پدیدارها)، از میان ابرهای استعلا ظاهر شود، بلکه باید در جریان نوعی فرایند یادگیری تکاملی ظهور کند.
۴. در این فرایند تکاملی، چشم‌اندازهای معرفتی مکمل که عمیقاً در ماهیت انسان ریشه دارند، همراه با خود زندگی اجتماعی - فرهنگی ظهور می‌کنند. آسیب‌پذیری نوزاد، انسان‌ها را از همان لحظهٔ تولد به تعاملات اجتماعی وابسته می‌کند که عمیق‌تر از هر چیز، در سازمان و ظرفیت‌های شناختی ما نفوذ می‌کند. بر این اساس مواجههٔ شناختی کودکان با محیط فیزیکی آنها، به تعامل شناختی آنها با یکدیگر وابسته می‌شود. درهم‌تنیده‌شدن دو چشم‌انداز - یعنی چشم‌انداز مشاهده‌گر و قیاس جهان و چشم‌انداز مشارکت‌کننده و تعامل‌کننده - شناخت کودک را اجتماعی می‌کند (ر.ک به: Habermas, 1979, pp100-103).
۵. همان‌طور که ذهن اشخاص با بدنشان این‌همانی دارد، چیزی شبیه به ذهن نیز تنها به واسطهٔ تجسدش در نشانه‌های به لحاظ صوتی و بصری ادراک‌پذیر یعنی در اعمال مشاهده‌پذیر و اظهارات مفاهمه‌ای و در اشیا یا مصنوعات نمادین، وجود دارد. همراه با

زبان به لحاظ گزاره‌ای تمایز یافته - یعنی قلب شکل‌های زندگی فرهنگی - اشکال، رسانه‌ها و نظام‌های قواعد نمادین متعدد دیگری نیز وجود دارند که محتوای معنایی آنها به نحوی بین‌الذهانی به اشتراک گذاشته و بازتولید می‌شوند. ما می‌توانیم این نظام‌های نمادین را به عنوان ویژگی‌های نوحاسته‌ای که در مسیر پیشرفت تکاملی به سوی «اجتماعی شدن شناخت» تکامل یافته‌اند، بفهمیم؛ بنابراین می‌توان گفت که ما یک ذهن سوپژکتیو داریم که کالبد طبیعی آن مغز است و یک ذهن عینی که معرفتی جمعی است که به نحوی نمادین ذخیره شده است.

۶. شأن وجودشناختی ذهن عینی - یا ذهن به عنوان امری به لحاظ نمادین متجسد در نشانه‌ها و شیوه‌های عمل و اشیا - چنین است که این ذهن در برابر افراد، استقلال نسبی دارد؛ زیرا عالم معانی به لحاظ بین‌الذهانی به اشتراک گذاشته شده که مطابق با دستور زبان خاص خود سازمان یافته و شکلی نمادین به خود گرفته است. این نظام - های معنایی می‌توانند مغزهای مشارکت‌گندگان را از طریق کاربرد به لحاظ دستور زبانی تنظیم‌شده نمادها، تحت تأثیر قرار دهند.

۷. ذهن سوپژکتیو این مشارکت‌کنندگان منفرد در شیوه عمل مشترک، تنها در مسیر اجتماعی شدن ظرفیت‌های شناختی‌شان توسعه می‌یابد؛ به عبارت دیگر تنها مغزهای اجتماعی شده مرتبط با محیط فرهنگی، حامل فرایندهای یادگیری تکامل طبیعی هستند و از سازوکارهای ژنتیکی جدا شده‌اند.

۸. ذهن عینی بر خلاف ذهن سوپژکتیو می‌تواند توان ساختار دادن به مغز منفرد را به دست آورد. فهم‌های فرهنگی و تعاملات اجتماعی - همانند همه عوامل دیگری که ارتباطات عصبی و الگوهای تحریکی مبتنی بر آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند - بر کارکردهای مغز اثر می‌گذارند و می‌توان گفت که ذهن عینی در ساحت دلایل، مغز را برای انجام برنامه‌های فرهنگی برنامه‌ریزی می‌کند.

۹. در فرایند برنامه‌ریزی مغز در ساحت دلایل، تماس مغز با محتوای گزاره‌ای نشانه‌ها - که به نحو نمادین صورت‌بندی شده - مواجهه مستقیم با محیط فیزیکی نیست، بلکه مواجهه با محیط فیزیکی با وساطت معرفت جمعی صورت می‌گیرد که

به نحوی نمادین ذخیره شده و از دستاوردهای شناختی مشترک نسل‌های مشترک پیشین حاصل شده است. خصوصیات فیزیکی علایم دریافت‌شده، معانی به لحاظ دستور زبانی سازمان‌یافته‌ای را برای مغز که اکنون به ذهنی سوپژکتیو جهش یافته است - آشکار می‌کند. این معانی، فضای عمومی جهان زندگی به لحاظ بین‌الذهانی مشترکی را از محیط اطراف که از این پس عینیت می‌یابد، جدا می‌سازد. شکل‌گیری قضاوت، انگیزش عقلانی اعتقادات و اعمال - که مقوم آگاهی و احساس ما از آزادی هستند - در این «ساحت دلایل» روی می‌دهند و از قواعد منطقی، زبانی و عملی‌ای پیروی می‌کند که به قوانین طبیعی تحویل‌پذیر نیستند. بنابراین اختیار و اراده آزاد به حوزه ذهن عینی تعلق دارد؛ یعنی در فضایی شکل می‌گیرد که تعین علی آن را پوشش نمی‌دهد (Ibid, pp.166-180).

## ۵. مقایسه رویکرد علامه طباطبایی با رویکرد هابرماس

هابرماس تعین علی را ناسازگار با اراده آزاد می‌داند و اراده آزاد را در ساختار غیرعلی دلایل جستجو می‌کند. او برای اراده علاوه بر وجه غیرعلی دلایل، یک وجه علی - معلولی نیز در نظر می‌گیرد و اراده را معلول تعین‌یافته فرایندهای مغزی به شمار می‌آورد. او ساحت دلایل را یک ساحت اجتماعی به نام ذهن عینی می‌داند که از طریق برخی امور غیرفیزیکی نظیر نشانه‌های زبانی و فرهنگ، مغز را برنامه‌ریزی کرده و به نحو غیرمستقیم - از طریق تأثیر بر فرایندهای مغزی متعین‌کننده اراده - در تحقق اراده اثر می‌گذارد و حیث اختیاری بودن اراده را تأمین می‌کند. این ذهن عینی - که به تعبیر هابرماس شکلی نمادین دارد و در نشانه‌های فرهنگی و اجتماعی متجسد شده، از قواعد زبانی و عملی‌ای پیروی می‌کند که به قوانین طبیعی تحویل‌پذیر نیستند - در واقع نوعی عالم اعتبار است و همان آثار و خواص عالم اعتبار علامه طباطبایی را دارد، با این تفاوت که عالم اعتباری که هابرماس آن را ترسیم و از آن در تبیین اختیار در ساحت دلایل استفاده می‌کند، یک جهان اجتماعی و از اعتبارات پس از اجتماع است؛ اما عالم

اعتباری که در رویکرد علامه طباطبایی به کار گرفته شده، مربوط به فرد انسان و از اعتبارات پیش از اجتماع است.

با توجه به این مطلب، دیدگاه هابرماس از این جهت که اختیار را از طریق یک امر غیرفیزیکی نمادین - و به تعبیر دیگر اعتباری - که مشمول قانون علیت و ضرورت علی نیست، تبیین می‌کند، شبیه تبیین اخیر و ناسازگارانه علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که در دیدگاه علامه طباطبایی امر اعتباری یک اعتبار وابسته به شخص اعتبارکننده بود و این اشکال درباره آن مطرح می‌شد که خود این اعتبار یک امر حقیقی و تکوینی و یکی از افعال اختیاری شخص اعتبارکننده است و چون این اعتبار معلول علتی تعیین‌بخش است، موجب می‌شود بین تمام حلقه‌های سلسله علل، یک ارتباط تکوینی و ضروری برقرار باشد و فضایی خالی از ضرورت برای تحقق امکان بدیل و اراده آزاد فراهم نشود؛ اما در تقریر هابرماس امر اعتباری، یک امر اجتماعی و از اعتبار پس از اجتماع است که در ذهن عینی و مستقل از شخص مستقر است و شخص آن را اعتبار نکرده است؛<sup>۱</sup> به همین دلیل اشکال فوق بر تقریر هابرماس وارد نمی‌شود.

## ۶. نقد رویکرد هابرماس

به نظر می‌رسد رویکرد اختیارگرایانه هابرماس تام نیست و می‌توان اشکالات زیر را درباره این رویکرد مطرح کرد:

۱. دلیلی که هابرماس در محور دوم از گام دوم بیان کرده است، تنها خصوص دوگانگی دکارتی را نفی می‌کند، نه مطلق دوگانگی وجودی را. توضیح اینکه هابرماس در این محور بیان می‌دارد که کنشگری مسئولانه - که تبیین عقلانی عمل نیت‌مند متکی به آن است - نوعی خودانگیختگی است که کنشگر، قابلیت عمل کردن را به خودش نسبت می‌دهد و شخص را مرجع اعمالش می‌سازد. او از این مطلب این نتیجه را استخراج می‌کند که شخص مختار که خود را مرجع اعمال خویش می‌داند، همان جسم

۱. شبیه آنچه در علم اصول فقه از آن به وضع تعینی تعبیر می‌شود.



زنده است و نمی‌تواند یک موجود غیرمادی باشد که کاملاً مستقل از ساحت جسم زنده (بدن) است. روشن است که این استدلال سایر اقسام دوگانگی وجودی را در مورد ساحت دلایل و ساحت علل نفی نمی‌کند. اگر دوگانگی ذهن و بدن را آن‌گونه که در فلسفه مشاء یا حکمت متعالیه تبیین شده، در نظر بگیریم و میان ذهن و بدن در عین دوگانگی وجودی (در حکمت مشاء) یا دوگانگی مرتبه‌ای (در حکمت متعالیه)، نوعی ارتباط را که بر اثر آن هر یک از ذهن و بدن از یکدیگر متأثر می‌شوند، ترسیم کنیم، دیگر نمی‌توان با نفی دوگانگی دکارتی ذهن و بدن، این گفته هابرماس را نتیجه گرفت که ذهن همان جسم زنده (بدن) است و ذهنی را که با دلایل سروکار دارد، در همین عالم بدن (عالم ماده) باید جستجو کرد نه در یک عالم مجرد و غیرمادی.

۲. هابرماس برای جداکردن تبیین عقلانی از تبیین علی در عالم ماده و نیز تبیین قابل تحویل نبودن نقش انگیزشی دلایل به نقش انگیزشی علل و در نتیجه جداکردن جهان اجتماعی نمادین (ساحت دلایل) از جهان طبیعت (ساحت علت و معلول) دو استدلال ارائه کرده است:

(الف) دلایل بر خلاف علل، شرایط فیزیکی مشاهده‌پذیر نیستند.

(ب) دلایل بر خلاف علل، اموری تعیین‌بخش نیستند و با امکان بدیل سازگارند. اما هیچ یک از این دو استدلال، متقن و قابل اتکا نیست. استدلال نخست بر این مبنا استوار است که علل منحصراً اموری فیزیکی و مشاهده‌پذیرند؛ درحالی‌که علل در امور فیزیکی و مادی خلاصه نمی‌شوند، بلکه برخی از آنها مجردند و ویژگی مشاهده‌پذیری امور مادی و فیزیکی را ندارند؛ بنابراین صرف اینکه دلایل، مشاهده‌پذیر نیستند، مستلزم این نیست که آنها نقش علی ندارند. با توجه به آنچه در اشکال اول بیان شد، می‌توان ساحتی غیرمادی را برای شخص فاعل ترسیم کرد که در آن دلایل برای اراده نقش علی دارند. استدلال دوم هابرماس نیز مبتنی بر امور زیر است: (۱) علت ضرورت‌بخش است. (۲) ضرورت علی با اراده آزاد ناسازگار است. (۳) احساس اختیار یک توهم نیست، بلکه یک حس صادق است. امر سوم نتیجه‌ای است که از ارائه یک تبیین مناسب برای اختیار به دست می‌آید، وگرنه همواره این احتمال هست که احساس ما از اختیار یک توهم

باشد؛ بنابراین امر سوم نتیجه‌ای است که می‌تواند بر یک تبیین اختیارگرایانه مترتب شود نه اینکه خود از مقدمات یک تبیین اختیارگرایانه باشد و مبنایی برای تفکیک نقش انگیزشی دلایل و علل قرار گیرد.

۳. بنا بر آنچه هابرماس بیان کرده، فرهنگ و نشانه‌های زبانی بر مغز اثر می‌گذارند و از طریق برنامه‌ریزی مغز در ساحت دلایل، به‌طور غیرمستقیم افعال اختیاری انسان را تحت تأخیر خود قرار می‌دهند. از طرفی علیت چیزی جز تأثیر در تحقق شیء نیست و هر چیزی که در وجود و تحقق شیء - اگرچه به‌طور غیرمستقیم - مؤثر باشد، نسبت به آن شیء نوعی علیت دارد. بنابراین اعتقاد به مؤثر بودن دلایل برای تحقق اراده و فعل ارادی، همان اعتقاد به علیت آنهاست. در حکمت متعالیه نیز دلایل افعال اختیاری - که همان صور ذهنی هستند - به اعتبار وجود علمی که در صحنه نفس دارند، در برانگیختگی اراده و افعال ارادی نقش علی ایفا می‌کنند؛ بنابراین برای تبیین اراده آزاد باید به نقش علی دلایل نیز توجه داشت و ساحت دلایل را جزئی از زنجیره علی اراده و کنش ارادی برشمرد.

۴. انتقال ساحت دلایل از سطح شخص به سطح جامعه و فرهنگ و تبیین اراده آزاد اشخاص به وسیله این امور جمعی چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگرچه نظام‌های اجتماعی و نشانه‌های نمادین و فرهنگ بر رفتار اشخاص انسان اثر می‌گذارد، اشخاص در جامعه و این نظام‌های نمادین مضمحل نمی‌شوند و این چنین نیست که مغز افراد به صورت تمام و کمال توسط این نظام‌های نمادین برنامه‌ریزی شود و افراد همانند یک ماشین، این برنامه‌های فرهنگی و اجتماعی را اجرا کنند. افراد همواره در ساحت فردی از نوعی اراده آزاد برخوردارند که می‌توانند بر خلاف همه این نظام‌های نمادین عمل کنند. تأثیر نظام‌های نمادین فرهنگی و اجتماعی بر کنش‌های اشخاص با تأیید و کنترل اشخاص صورت می‌گیرد؛ به همین دلیل تبیین اراده آزاد، در اولین مرتبه باید ناظر به ساحت اشخاص باشد و در مرتبه بعد در ساحت‌های اجتماعی و فرهنگی تبیین شود. رویکر علامه طباطبایی نسبت به رویکرد هابرماس این مزیت را دارد که سعی می‌کند اختیار را به وسیله «باید» که از اعتبارات

قبل از اجتماع است، در ساحت فردی تبیین کند.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. در آثار علامه طباطبایی دو رویکرد متفاوت نسبت به مسئله اختیار ارائه شده است: رویکرد سازگارگرایانه و رویکرد اختیارگرایانه. رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی رویکرد ابتکاری اوست که از طریق اعتبار و جوب، به عنوان یکی از اعتبارات قبل از اجتماع، در سطح فردی و شخصی - نه اجتماعی - ترسیم می‌گردد. در این رویکرد انسان ابتدا عمل خود را از طریق اعتبار «باید» یا «جوب» متعین می‌کند و سپس آن را انجام می‌دهد بدون اینکه این وجوب اعتباری امکان بدیل فعل را در عالم تکوین از بین ببرد.

۲. هابرماس نیز در یک تقریر اختیارگرایانه، ساحت علت اراده و فعل را - که یک ساحت ضروری و غیراختیاری است - از ساحت دلایل - که اراده و افعال ما را متعین نمی‌کنند - جدا می‌کند. او ساحت دلایل را یک ساحت اجتماعی به نام ذهن عینی می‌داند که از طریق برخی امور غیرفیزیکی نظیر نشانه‌های زبانی و فرهنگ در یک جهان اعتباری اجتماعی، مغز را برنامه‌ریزی کرده، به نحو غیرمستقیم - از طریق تأثیر بر فرایندهای مغزی متعین‌کننده اراده - در تحقق اراده اثر می‌گذارد و حیث اختیاری بودن اراده را تأمین می‌کند.

۳. رویکرد اختیارگرایانه هابرماس از این جهت که اختیار را از طریق یک جهان نمادین و اعتباری - که مشمول قانون علیت و ضرورت علی نیست - تبیین می‌کند، شبیه رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که در رویکرد علامه طباطبایی، امر اعتبار، یک اعتبار وابسته به شخص اعتبارکننده و از اعتبارات قبل از اجتماع است، اما در تقریر هابرماس، امر اعتباری یک جهان اجتماعی است که در ذهن عینی و مستقل از شخص مستقر است و شخص آن را اعتبار نکرده است.

۴. هر دو رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی و هابرماس به اشکالاتی مبتلا هستند و

نمی‌توانند رویکردی قابل قبول در تبیین مسئله اختیار به شمار آیند.

۵. نگارنده بر این باور است که می‌توان دیدگاه اختیارگرایانه اصولیان شیعه درباره اختیار را- که به نظریه «سلطنت نفس» معروف است- با استفاده از مبانی حکمت متعالیه بازسازی و اشکالات آن را برطرف کرد. در این تقریر جدید، سلنت نفس بر ایجاد اراده یا عدم ایجاد آن نحوه وجود و ذاتی نفس انسان است. نحوه وجود بودن سلطنت نفس بر ایجاد و عدم ایجاد اراده سبب می‌شود که با وجود تام بودن علت، اراده- که معلول نفس است- نامتعین و غیرضروری باشد و ادله ضرورت علی تخصصاً شامل آن نشوند. توضیح این نظریه نیاز به نوشته دیگری دارد که به خواست خدا در آینده ارائه خواهد شد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفا (الإلهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. پالمر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علی رضا آل بویه؛ چ ۲، قم؛ سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۴. — مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی؛ تحقیق شیخ صباح الربیعی؛ چ ۱، [بی-جا]، انتشارات باقیات ۲۰۰۷م / ۱۴۲۸ق.
۵. — المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۶. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین؛ چ ۲؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۷. شیرازی (ملا صدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۸. میرداماد، محمد باقر؛ القیسات؛ به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، توشیهیکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
9. Habermas, Jürgen; "Freedom and Determinism", In: **Between Naturalism and Religion: Philosophical essays**, pp151-180,

Cambridge, Polity Press, 2008.

10. 10 \_\_\_\_; **Communication and the Evolution of Society**;  
Translated and with an Introduction by Thomas McCarthy;  
Beacon Press, Boston, 1979.
11. Frankfurt, Harry G.; “Alternate Possibilities and Moral  
Responsibility”, **The Journal of Philosophy**; Vol.66, No.23, Dec.  
4, pp.829-839, 1969.