

علیت‌عاملی و مشکلات آن^۱

دکتر مهدی نسرین*

چکیده

به نظر می‌رسد اگر موجبیت‌گرایی درست باشد، یعنی اگر هر رخدادی معلول رخدادهای پیشین خود باشد، آنچه یک عامل انسانی انجام می‌دهد، معلول رخدادهایی است که بسیاری از آنها، پیش از تولد عامل رخ داده‌اند؛ به این ترتیب هیچ عاملی در آنچه انجام می‌دهد، مسئولیت اخلاقی ندارد. از سوی دیگر، اگر ناموجبیت‌گرایی درست باشد، یعنی برخی از رخدادهای تصادفاً رخ دهند، باز هم مسئولیتی متوجه هیچ عاملی نیست. رودریک چیزهلم با معرفی مفهوم علیت‌عاملی سعی دارد راه استدلال دوشاخه‌ای بالا را سد کند. مطابق نظریه او، هر رخداد ارادی محصول زنجیره‌ای از رخدادهاست که در نهایت، عامل آن رخداد ایجاد کرده است و خود این عامل معلول چیز دیگری نیست. در این مقاله، پس از بیان نظریه چیزهلم و پاسخ او به برخی منتقدان، ایرادهایی به نظریه او وارد می‌شود که کفایت این نظریه را به شدت به چالش می‌کشند.

واژه‌های کلیدی: اختیار، مسئولیت اخلاقی، موجبیت‌گرایی، ناموجبیت‌گرایی، علیت‌عاملی

۱. در نوشتن این مقاله از پیشنهادهای کاوه لاجوردی و پرینوش کریمی بسیار استفاده برده‌ام.

Email: mehdi_nasrin@yahoo.com

* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۵ تاریخ تأیید: ۸۸/۶/۵

مقدمه

بیش از دو هزاره است که اختیار یا اراده‌ی آزاد و نسبت آن با سایر نگرش‌های فلسفی از جمله موضوعاتی است که فیلسوفان در مورد آن بحث و تأمل کرده‌اند. به زعم بسیاری از فیلسوفان، موضوع اختیار رابطه‌ی مستقیمی با مفاهیمی چون مسئولیت اخلاقی، جزا و پاداش دارد و یکی از مفاهیم محوری در فلسفه‌ی اخلاق است.

فیلسوفان تحلیلی، از همان روزهای اولیه‌ی شکل‌گیری این رویکرد فلسفی، به مطالعه‌ی مفهوم اراده‌ی آزاد و ارتباط آن با مفاهیم علیت و مسئولیت اخلاقی پرداخته‌اند. موریتس شلیک،^۱ بنیان‌گذار حلقه‌ی وین، در فصل سوم کتاب *درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق* به این نکته اشاره دارد که سنتاً، ادعای داشتن اراده‌ی آزاد بر این فرض استوار است که رفتار ما، دست‌کم برخی اوقات، از قوانین علی‌سریبی می‌کند (یا می‌تواند سریبی کند). از نظر شلیک، چنین فرضی نتیجه‌ی نهایی این فرض است که تنها افراد مختار مسئول‌اند؛ به این ترتیب، اگر فرد به انجام کاری مجبور باشد، دیگر در مورد آن کار مسئولیت اخلاقی ندارد. از سوی دیگر، گویی قوانین علی‌ما را به آنچه انجام می‌دهیم، مجبور می‌کنند؛ پس اگر قرار است ما در قبال انجام (بعضی) اعمالمان مسئول باشیم، باید بتوانیم (دست‌کم در مواردی) از قوانین حاکم بر جهان سریبی کنیم. به عبارت دیگر، در مباحث سنتی (از نظر شلیک، به نادرستی) فرض شده است که اگر رفتار موجودی تحت فرمان قوانین طبیعی و علی‌باشد، آن موجود مختار و در نتیجه مسئول نیست.

اما شلیک ادعا می‌کند که باید بین دو نوع از قوانین تمایز قائل شد: تجویزی‌ها و توصیفی‌ها. دسته‌ی اول آن دسته از قوانین مدنی هستند که از طریق دستگاه قضایی جامعه طرح و اعمال می‌شوند؛ چرا که خواست‌ها و علایق افراد جامعه بعضاً با هم در تضاد قرار می‌گیرند و قرار است از رهگذر این‌گونه قوانین تجویزی، راهی برای مدیریت این تضادها فراهم آید. دسته‌ی دوم قوانینی هستند که در علوم طبیعی صورت‌بندی می‌شوند و به ما می‌گویند چه وضعیتی در جهان اتفاق خواهد افتاد. واضح است که ارتباط این دو گونه قوانین با مفاهیم آزادی و اراده از دو سنخ متفاوت است. از نظر شلیک، مفهوم اجبار تنها در قبال دسته‌ی اول مطرح است و در نتیجه، صحبت از اینکه قوانین طبیعی ما را مجبور می‌کنند جوری رفتار کنیم یا نکنیم، نامعقول است. پس بحث سنتی در باب اختیار چیزی بیش از یک شبه‌مسئله نیست و معنایی ندارد؛ چرا که در آن، مفاهیم

1. Schlick

قوانین اجتماعی با قوانین طبیعی خلط شده‌اند؛ پس با تحلیل مفاهیم به‌کاررفته در این مسئله، مسئله کلاً منحل خواهد شد. مفهوم اجبار به مفهوم قوانین علی ربطی ندارد و بنابراین، آزادی به معنای سرپیچی از قوانین علی نیست.

شبه‌مسئله‌خواندن مباحث سنتی فلسفه و منحل قلمدادکردن این مباحث، البته یکی از شگردهای پوزیتیویست‌های منطقی بود که به جز در مبحث جبر و اختیار، در مورد مسائل دیگری چون واقعیت فی‌نفسه استفاده می‌شد. با افول پوزیتیویسم منطقی، بسیاری از مسائلی که این گروه شبه‌مسئله می‌خواندند، دوباره اهمیت خود را در فضای فکری فلسفه تحلیلی یافتند. کمپبل^۱ (۱۹۵۱) این پرسش را مطرح کرد که آیا مسئله اراده آزاد واقعاً همان‌طور که شلیک ادعا کرده، صرفاً یک شبه‌مسئله است؟ از نظر کمپبل حتی اگر بپذیریم که مفهوم اجبار به قوانین طبیعی ربطی ندارد و فقط مربوط به قوانین اجتماعی است، مؤلفه‌های دیگری در نگرش‌های طرفداران وجود اراده آزاد در کارند که رابطه مستقیمی با قوانین علی دارند؛ به عبارت دیگر، اتصال مفاهیم اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی به مفاهیم قوانین طبیعی و علیت فقط از گذر مفهوم اجبار است.

یکی از فیلسوفان تحلیلی که بر خلاف شلیک بر این باور است که مسئله اراده آزاد یک مسئله اصیل فلسفی است و نظر خاصی (و نسبتاً مناقشه‌برانگیزی) در مورد ارتباط مفهوم اختیار و مفهوم علیت مطرح کرده، روردریک چیزهلم^۲ است. در این مقاله، نحوه ارتباط این مفاهیم با یکدیگر از دید چیزهلم بررسی می‌شود. هدف اصلی این مقاله معرفی مفهوم علیت عاملی از دیدگاه چیزهلم و نقد آراء او در مورد نسبت مفهوم اختیار با این ادعاست که هر عملی علتی دارد.^۳

صورت مسئله

مسئولیت اخلاقی در قبال یک رخداد متوجه کسی است که آزادانه، مسبب آن رخداد باشد. پس برای اینکه کسی را مسئول اخلاقی عملی بدانیم، باید دو شرط تحقق یابد: ۱. رخداد آن عمل (کاملاً) به آن عامل وابسته باشد و ۲. فرد در انجام آن عمل آزاد بوده باشد؛ یعنی می‌توانسته رفتار دیگری هم بکند.

1. Campbell

2. Chisholm

۳. چیزهلم (۱۹۶۴، ص ۲۶) با فروتنی اذعان می‌دارد که غیر ممکن است بشود چیز تازه و بااهمیتی درباره مباحث سنتی جبر و اختیار گفت.

مطابق آنچه موجبیت‌گرایی^۱ خوانده می‌شود، هر رخدادی نتیجه محتوم رخدادهای دیگری است (که پیش‌تر رخ داده‌اند). اگر هر رخدادی معلول رخدادهای دیگر است، یک عمل خاص که عاملی اکنون انجام می‌دهد نیز، معلول رخدادهای دیگری است و آن رخدادها هم نتیجه رخدادهای دیگرند و در نهایت، مسئول آن عمل خاص رخدادی است که از آن عمل بسیار دور بوده است. در عین حال، بنا بر موجبیت‌گرایی، اگر آن رخداد بسیار دور رخ دهد، قهراً آن عمل خاص هم رخ خواهد داد؛ به این معنا که عامل در انجام آن عمل آزاد نبوده است و نمی‌توانسته جور دیگری رفتار کند؛ پس موجبیت‌گرایی با اسناد مسئولیت اخلاقی به یک عامل و فرض اراده آزاد تضاد دارد.

همچنین مطابق آنچه ناموجبیت‌گرایی^۲ خوانده می‌شود، برخی رخدادها علتی ندارند (مثلاً بر حسب اقبال محض رخ می‌دهند). باز هم، اگر عملی خاص بدون علتی رخ داده باشد، بدیهی به نظر می‌رسد که آن عمل به هیچ عاملی بستگی خاصی نداشته است. پس ناموجبیت‌گرایی هم با اسناد مسئولیت اخلاقی و فرض اراده آزاد تضاد دارد.

برای روشن‌شدن این نتایج، بحث را با یک مثال جلو می‌بریم. فرض کنید ادعا می‌شود سیامک مسئول کشته‌شدن کامبیز (با شلیک گلوله) است. اگر سیامک در شلیک گلوله مسئول باشد، یعنی اولاً سیامک (و نه فرد دیگری) علت این رخداد بوده است (شرط ۱) و ثانیاً سیامک به انجام این عمل مجبور نبوده است و می‌توانسته در لحظه انجام عمل جور دیگری هم رفتار کند (مثلاً اسلحه را بیندازد و ماشه را نچکاند)؛ یعنی قدرت داشته که عمل دیگری انجام دهد (شرط ۲). پس اگر انسانی مسئول یک رخداد یا یک وضعیت از امور باشد (در مثال ما، شلیک به انسانی دیگر)، آن رخداد یا وضعیت توسط عمل وی محقق شده است و عمل او به‌گونه‌ای است که آن فرد قدرت انجام‌دادن یا ندادنش را داشته است (چیزهلم، ۱۹۶۴، ص ۲۷). به این ترتیب، مسئولیت (اخلاقی) قتل کامبیز در دو حالت، از سیامک ساقط می‌شود؛ اول اینکه او علت رخداد کشته‌شدن کامبیز توسط شلیک گلوله نباشد (مثلاً سروش گلوله را شلیک کرده باشد) که در این حالت، وقوع این حادثه اصلاً ربطی به سیامک ندارد (نقض شرط ۱) و دوم اینکه او از سرباززدن از شلیک گلوله عاجز باشد (مثلاً سروش سیامک را هیپنوتیزم و او را وادار کرده باشد کامبیز را بکشد) که در این حالت، سیامک قدرت امتناع از این عمل را نداشته و این عمل را آزادانه انجام نداده است (نقض شرط ۲).

1. determinism

2. nondeterminism

به نظر می‌آید آموزه‌های موجبیت‌گرایی و ناموجبیت‌گرایی با شرایط لازم برای اسناد مسئولیت اخلاقی (به ترتیب شرط ۲ و شرط ۱) تضاد دارند. حتی اگر فرد دیگری سیامک را به انجام این عمل مجبور نکرده باشد، با فرض موجبیت‌گرایی، او مسئول این عمل نیست؛ چرا که بنا بر این فرض، چکاندن ماشه توسط سیامک معلول رخدادهای دیگری است که بسیاری از آنها حتی پیش از تولد سیامک رخ داده‌اند و او قدرت اجتناب از آنها را نداشته و نمی‌توانسته داشته باشد (نقض شرط ۲). با فرض ناموجبیت‌گرایی هم او مسئول این عمل نیست؛ چرا که بنا بر این فرض، چکاندن ماشه توسط سیامک معلول هیچ رخدادی نیست (نقض شرط ۱).

شاید گفته شود سیامک مسئول کشته‌شدن کامبیز است؛ چون آنچه علت چکانده‌شدن ماشه توسط او است، در اصل، افکار سیامک است که شامل باورها و خواست‌های وی است؛ یعنی چکانده‌شدن ماشه مثلاً نتیجه این بوده که سیامک می‌خواسته کامبیز را بکشد و باور داشته با شلیک گلوله می‌تواند این کار را بکند. کمی تأمل نشان می‌دهد توسل به حالات ذهنی (سیامک) هم مشکل تضاد بین موجبیت‌گرایی و مسئولیت اخلاقی را حل نمی‌کند و تنها مسئله را یک گام به عقب می‌برد: اکنون سؤال این است که چه چیز علت این حالات ذهنی بوده است؟ بنا بر موجبیت‌گرایی، این حالات نیز معلول (محتوم) اتفاقات گذشته‌اند و در نتیجه سیامک نمی‌توانست وضعیت ذهنی‌ای جز آنچه او را به شلیک گلوله به سمت کامبیز رساند، داشته باشد؛ پس به هر حال او نمی‌توانست کاری انجام دهد، جز آنچه کرده است. مسئله این نیست که چه چیزی در سیامک (فعل و انفعالات شیمیایی درون مغز یا حالات التفاتی ذهن او) علت عمل شلیک گلوله است. اینکه گویی همه‌ی این عوامل، معلول رخدادهایی بسیار دور هستند که سیامک در (ایجاد) آنها دخیل نیست، مسئله است. گویی سیامک صرفاً مأمور طبیعت و در نتیجه معذور بوده است.

مشابه این مسئله را در مباحث کلامی هم می‌توان یافت. اگر هرچه در این جهان رخ می‌دهد (چه فیزیکی و چه ذهنی) به علت خواست خداست، پس گویی خداوند نقش آن عامل دوم (سروش) را دارد و بنابراین، هیچ‌کس واقعاً مسئول آنچه انجام داده نیست؛ به این دلیل که هیچ‌کس نمی‌تواند جز آن گونه که رفتار می‌کند، رفتار کند و در نتیجه، هیچ‌کس در انجام هیچ عملی آزاد نیست؛ پس هیچ عاملی در قبال هیچ عملی (واقعاً) مسئول نیست (در هر عملی شرط ۲ نقض می‌شود).

با توجه به شرح آمده، مسئله در حالت کلی این است که آیا می‌توان موجبیت‌گرایی یا ناموجبیت‌گرایی را با مسئولیت اخلاقی (و در نتیجه، با ادعای داشتن اختیار) سازگار کرد؟ در سنت جاری تحلیلی، فیلسوفانی را که می‌گویند موجبیت‌گرایی با داشتن اراده آزاد ناسازگار است، ناسازگارگرا^۱ و آن دسته را که عقیده دارند به شکلی می‌توان این دو نگرش را با هم سازگار کرد، سازگارگرا^۲ می‌خوانند.

راه حل زبان طبیعی برای سازگاری و نقد چیزهلم بر آن

یک راه برای نشان دادن سازگاری موجبیت و مسئولیت اخلاقی این است که ابتدا، سازگاری موجبیت را با گزاره‌ای (در زبان طبیعی) نشان دهیم و بعد، برای این سخن برهان آوریم که ادعای داشتن مسئولیت اخلاقی چیزی بیشتر از آن گزاره زبان طبیعی نمی‌گوید (مثلاً در مور، ۱۹۱۲ و ادوارد، ۱۹۵۷). با این مانور، سازگاری موجبیت‌گرایی و فرض داشتن اراده‌ی آزاد نشان داده می‌شود. پس راه‌حل زبان طبیعی دو مرحله دارد که در ادامه‌ی مثال کشته‌شدن کامبیز با گلوله‌ای که سیامک شلیک کرد، آنها را بررسی می‌کنیم.

اول، گزاره زیر را در نظر بگیرید:

الف. اگر سیامک انتخاب دیگری کرده بود، می‌توانست کار دیگری (جز شلیک گلوله) انجام دهد.

به نظر می‌رسد این گزاره با موجبیت‌گرایی (و مشیت الهی) سازگار است. درست است که سیامک کامبیز را کشته و این عمل، معلول رخدادهای گذشته است؛ ولی اگر سیامک تصمیم دیگری می‌گرفت (مثلاً تصمیم می‌گرفت که کامبیز را نکشد یا شلیک نکند)، چنین کاری را نمی‌کرد. اینکه اکنون کامبیز کشته شده است، نتیجه تصمیم (آزادانه و آگاهانه‌ی) سیامک است.

دوم، گزاره‌ی الف با گزاره‌ی زیر مترادف است:

ب. سیامک می‌توانست کاری به جز کشتن کامبیز انجام دهد.

از گزاره ب نتیجه می‌شود که سیامک مسئول عملش است (شرط‌های ۱ و ۲ برقرارند) و چون گزاره الف با موجبیت‌گرایی سازگار است، فرض مسئولیت اخلاقی هم با موجبیت‌گرایی سازگار است.

1. incompatibilist
2. compatibilist

شکل کلی این استدلال به شرح زیر است:

۱. گزاره الف با موجبیت‌گرایی سازگار است.

۲. گزاره‌های الف و ب مترادف هستند.

پس گزاره ب با موجبیت‌گرایی سازگار است.

واضح است که این استدلال به لحاظ منطقی معتبر است؛ یعنی صدق مقدمات لزوماً، صدق نتیجه را به دست می‌دهد. اما به نظر چیزهلم، این استدلال صحیح یا استوار نیست (یعنی همه‌ی مقدمات آن صادق نیستند). از نظر او، گزاره‌های الف و ب مترادف نیستند و گزاره واحدی را بیان نمی‌کنند. فرض کنید قاتل مثال ما (سیامک) نمی‌توانست تصمیم دیگری بگیرد و انتخاب دیگری کند. در این حالت هنوز گزاره الف درست است؛ چون این گزاره یک جمله شرطی است و در این حالت، مقدمه این جمله شرطی کاذب است و از این‌رو، کل جمله شرطی صادق است. اما در این حالت، گزاره ب صادق نیست (بنا به این فرض). به این ترتیب می‌شود شرایطی را فرض کرد که ارزش صدق دو گزاره الف و ب یکی نباشند؛ بنابراین، این دو گزاره نمی‌توانند مترادف باشند.

راه‌حل چیزهلم برای سازگاری

چیزهلم (۱۹۶۴ و ۱۹۷۶) با توسل به بحث ارسطو در باب ماهیت علیت، در کتاب فیزیک سعی دارد راه‌حلی برای سازگاری موجبیت‌گرایی و فرض اراده آزاد بیابد که معرفی و نقد این راه‌حل قسمت اصلی ادامه این مقاله را تشکیل می‌دهد. ارسطو با مثالی نشان می‌دهد که اگر شخصی در انجام عملی مسئول باشد، باید یک زنجیره علی را یافت که آن شخص را به آن عمل (به صورت علی) وصل کند؛ اما زنجیره تا بی‌نهایت عقب نرود. ارسطو می‌گوید پس چوبی سنگی را تکان می‌دهد و دستی چوب را تکان می‌دهد و مردی دست را؛ به این ترتیب، هر رخدادی علتی دارد، جز تکان داده شدن دست توسط مرد؛ اما در این حالت شرط ۱ مخدوش می‌شود. اگر عملی بدون علت رخ دهد، هیچ‌کس مسئول آن نیست. راه‌حل این است که بگوییم تکان داده شدن دست توسط مرد یک رخداد نیست یا به زبان ارسطویی، علیتی متفاوت از علیت موجود در حرکت چوب توسط دست و حرکت سنگ توسط چوب در آن دخالت دارد. در این حالت، زنجیره علی در نقطه‌ای متوقف می‌شود که خود یک رخداد نیست.

به عبارت دیگر اگر گفته شود هر عملی نتیجه محتوم رخدادهای (بسیار دور) گذشته است، شرط ۲ مخدوش می‌شود؛ چون در این حالت، عامل چاره‌ای ندارد، جز انجام آن عمل. از سوی دیگر، اگر برای اینکه شرط ۲ مخدوش نشود، گفته شود که عمل مورد بحث معلول هیچ علتی (و از جمله رخدادهای قبل‌تر) نیست، شرط ۱ مخدوش می‌شود. راه‌حل پیشنهادی چیزهلم این است که اگر با تأسی به ارسطو، نوع جدیدی از علیت را وارد بحث اراده بکنیم، می‌شود موضعی را مطرح کرد که در آن هر رخدادی علتی دارد؛ ولی علت بعضی رخدادها از جنس رخداد نیست (یعنی علیت رخدادی تنها نوع علیت موجود در جهان نیست). ما باید بگوییم که دست‌کم، یکی از رخدادهای دخیل در یک عمل، معلول رخدادهای دیگر نیست، بلکه معلول چیز دیگری است (همو، ۱۹۶۴، ص ۳۰)؛ اما برای اینکه عامل مورد بحث علت آن عمل باشد، این علت جدید چیزی جز همان عامل نمی‌تواند و نباید باشد. پس در هر عملی که رخ می‌دهد، رخدادی دخالت دارد که معلول رخدادهای دیگر نیست، بلکه صرفاً معلول شخص انجام‌دهنده آن عمل است. در این حالت، هنوز هر عملی علتی دارد؛ ولی علت هر عملی یک رخداد نیست و در نتیجه، زنجیره علی در نقطه‌ای متوقف می‌شود.

چیزهلم این دو نوع علیت را با عنوان‌های علیت رخدادی و علیت عاملی از یکدیگر جدا می‌کند. هر رخدادی علتی دارد. اگر این علت خود یک رخداد باشد، علیت دخیل، علیت رخدادی است. این رخداد نیز علتی دارد. اما ممکن است یک رخداد معلول یک رخداد دیگر نباشد، بلکه معلول یک عامل باشد. در این حالت، علیتی که در کار است، علیت عاملی خوانده می‌شود که خود دیگر علتی ندارد. زنجیره علی رخدادی مسبب یک عمل در عامل آن عمل متوقف می‌شود؛ چون عمل عامل دیگر یک رخداد محسوب نمی‌شود. به این ترتیب، شرط‌های ۱ و ۲ رعایت می‌شوند و سازگاری موجبیت‌گرایی با فرض وجود مسئولیت اخلاقی حاصل می‌شود.

پاسخ چیزهلم به ایرادهای اولیه

چیزهلم خود در ابتدا، دو دسته از اعتراضات را مطرح و نشان داد چگونه می‌توان در برابر این اعتراضات مقاومت کرد. پس از معرفی این دو نوع اعتراض و پاسخ چیزهلم به آنها نشان می‌دهم چرا پاسخ چیزهلم به نوع دوم اعتراضات متقاعدکننده نیست. اما نخست این دو دسته اعتراض و پاسخ به آنها:

۱. ممکن است این ایراد علیه شرح چیزهلم مطرح شود که درست است که شخص با دستش چوب را تکان می‌دهد؛ ولی می‌دانیم فعل و انفعالات مغزی (نظیر شلیک نورون‌های خاص در منطقه خاصی از مغز) باعث می‌شوند دست حرکت کند؛ اما شخص کاری با مغزش نمی‌کند و حتی ممکن است اصلاً نداند مغز دارد یا اینکه مغزش نورون دارد یا اینکه نورون‌ها چگونه رفتار می‌کنند. پس باز هم، کل ماجرا رابطه علی رخدادی بین مجموعه‌ای از رخدادهاست و توسل به علیت عاملی (که عامل ممکن است اصلاً خبری از آن نداشته باشد) مهم نیست.

چیزهلم با اشاره به فصل سوم کتاب *عمل آزادانه* (ملدن، ۱۹۶۱) بین دو مفهوم تمایز قائل می‌شود: باعث رخدادی شدن و کاری انجام دادن. اگر مگسی را با مگس کش بکشیم، کاری انجام داده‌ام و در عین حال باعث شده‌ام رخدادهای دیگری هم رخ دهند که شاید قصدی در انجام آنها نداشتم و چیزی هم درباره نحوه رخ دادن آنها ندانم مثل کثیف شدن مگس کش یا حرکت مولکول‌های هوا. پس ممکن است علت رخدادهایی شوم، بدون آنکه قصدی در انجام آنها داشته باشم یا حتی چیزی در مورد آنها بدانم (مثلاً در مثال قتل مگس با مگس کش، قاتل ممکن است نداند که هوا از مولکول‌های ریزی تشکیل شده که حرکت دادن مگس کش به تغییر حرکت آنها می‌انجامد). به این ترتیب روشن می‌شود که لازم نیست عامل برای آنکه علیت عاملی را به وجود بیاورد، چیزی درباره نحوه کارکرد مغزش بداند. نکته این است که هر گاه فردی کار الف را انجام می‌دهد، (از طریق «علیت عاملی») باعث می‌شود برخی رخدادهای مغزی اتفاق افتند و این رخدادهای مغزی (از طریق «علیت رخدادی») باعث می‌شوند الف ایجاد شود (چیزهلم، ص ۳۲).

۲. همان‌طور که هنگام معرفی هر مفهوم جدید فلسفی، منتقدان به خود آن مفهوم یا حدود و کاربرد آن اعتراض می‌کنند، ممکن است این بار هم، به خود مفهوم علیت عاملی و ابهام موجود در این مفهوم اعتراض شود (واتسون، ۱۹۸۷؛ کان، ۱۹۸۵)؛ همان‌گونه که مدت‌ها، به مفهوم محرک غیر متحرک یا علت العلیل ایراد وارد شده است. واقعاً منظور از علیت عاملی چیست؟ چه فرقی هست بین اینکه بگوییم رخداد الف تصادفاً روی داده، یعنی معلول هیچ رخدادی نیست و این که رخداد الف را عامل ع ایجاد کرده که معلول هیچ رخداد دیگری نیست؟ با افزودن مفهوم علیت عاملی به یک رشته از رخدادها، واقعاً چه چیز به این رشته افزوده می‌شود؟ چیزهلم دو پاسخ به این اعتراض می‌دهد:

نخست اینکه مفهوم علیت رخدادی هم روشن نیست (به‌ویژه برای کسانی که آرای هیوم را جدی می‌گیرند). اینکه بگوییم رخداد الف علت رخداد ب است، چه فرقی دارد با اینکه بگوییم رخداد ب، پس از رخداد الف اتفاق افتاده است (یا اینکه ما عادت داریم رخداد ب را پس از رخداد الف مشاهده کنیم)؟ پس کسی که نظریه‌پرداز علیت عاملی را به مبهم یا زاید بودن این مفهوم متهم می‌کند، نباید فراموش کند که مفهوم علیت، به صورت کلی و مفهوم علیت رخدادی، به صورت خاص، در تاریخ فلسفه از مشکل‌سازترین و پیچیده‌ترین مفاهیم بوده‌اند. در واقع، اصل کلام چیزهلم این است که ماهیت علیت رخدادی روشن‌تر از ماهیت علیت عاملی نیست (چیزهلم، ۱۹۶۴، ص ۳۳).

دوم چیزهلم ادعا می‌کند درون سنت جافتاده تجربه‌گرایی، از هیوم به بعد، علیت عاملی حتی از علیت رخدادی هم واضح‌تر است. مطابق این دیدگاه، اصولاً انسان‌ها مفهوم علیت را نه از طریق مشاهده علیت در جهان خارج (که در واقع مشاهده‌ناپذیر است). بلکه از رهگذر این امر درک می‌کنند که خود را در مقام یک عامل علت رخدادهایی می‌یابند. به نظر چیزهلم از هیوم آموخته‌ایم که مفهوم علیت را از طریق ادراک چیزهای بیرونی در جهان خارج به دست نمی‌آوریم؛ به عبارت دیگر، در ابتدا متوجه می‌شویم که در مقام عامل می‌توانیم علت رخدادهایی بشویم و از اینجا این نکته را تعمیم می‌دهیم که شاید، برخی چیزهای دیگر هم این توانایی را دارند و می‌توانند علت رخدادهای دیگر شوند؛ پس ما علیت رخدادی را هم از طریق علیت عاملی متوجه می‌شویم.

چهار ایراد بر پاسخ چیزهلم

دیدیم که چیزهلم در برابر این انتقاد که مفهوم علیت عاملی روشن نیست، سعی ندارد این مفهوم را روشن سازد، بلکه تلاش می‌کند نشان دهد ناواضح بودن این مفهوم مشکلی اساسی پیش نمی‌آورد؛ چون اصولاً بحث علیت مبهم است. البته او کمی پیش‌تر هم می‌رود و اعلام می‌کند مفهوم علیت عاملی بر مفهوم علیت رخدادی تقدم دارد. در این قسمت چهار ایراد متفاوت بر پاسخ چیزهلم وارد می‌کنم.

۱. می‌توانیم با چیزهلم در این نکته همراه باشیم که علیت عاملی به اندازه علیت رخدادی مبهم است؛ اما همان‌طور که دیدیم، در نظریه چیزهلم درباره فعل ارادی و مسئولیت اخلاقی، به هر دو نوع مفهوم علیت عاملی و علیت رخدادی اشاره می‌شود؛ در نتیجه، این نظریه از ابهام هر دو مفهوم رنج می‌برد. به عبارت دیگر، اگر در این نظریه، به

جای استفاده از مفهوم علیت رخدادی از مفهوم علیت عاملی استفاده شده بود، می شد گفت این نظریه (احتمالاً) به اندازه نظریه رقیبی که در آن صرفاً از مفهوم علیت رخدادی استفاده شده است، مبهم است. اما در نظریه چیزهلم علیت رخدادی جایش را به علیت عاملی نمی دهد، بلکه علیت عاملی به همراه علیت رخدادی در نظر گرفته می شود (جمله ارسطو را به خاطر بیاورید)؛ به این ترتیب، ابهام نظریه چیزهلم بیشتر از چیزی است که خود ادعا می کند. به ویژه، باید به این نکته توجه کرد که علیت عاملی به علیت رخدادی کاهش نمی یابد یا بر اساس آن توضیح داده نمی شود. در واقع، مطابق شرح چیزهلم، علیت عاملی به مثابه موضوع رمزآلودی باقی می ماند که شاید حتی قرار نیست برای وضوح بخشیدن به آن تلاشی شود. از این جهت، برنامه چیزهلم یک برنامه فلسفی بالنده نخواهد بود.

۲. مطابق شرح چیزهلم، علیت عاملی خود معلول رخدادهای دیگر نیست. در مورد این فرض اعتراضی مطرح می شود که اعتراض عقلانیتی^۱ نام دارد. اگر علیت عاملی محصول رخدادهای دیگر نیست، معلول حالات التفاتی (نظیر خواست ها و باورهای عامل) هم نیست؛ به این ترتیب روشن نیست نقش دلایلی فرد در انجام یک عمل عقلانی چیست؟ چرا باید عملی را عقلانی دانست، وقتی دلایل فرد نقش علی در ایفای آن ندارند؟ به این ترتیب، نظریه های مبتنی بر علیت عاملی، به شکلی که چیزهلم آن را مطرح می کند، در به دست دادن شرح با کفایتی از روابط بین عامل، دلایل وی برای انجام عمل، و عمل وی شکست می خورند و بنابراین، در به دست دادن شرح با کفایتی از عمل معقول ارادی شکست می خورند (کلارک، ۱۹۹۳، ص ۱۹۱).

۳. چیزهلم ادعا می کند در سنت جافتاده تجربه گرایی، علیت رخدادی از طریق علیت عاملی فهمیده می شود؛ مثلاً ممکن است کسی ایده علیت را با نظر بر این امر دریابد که هرگاه اراده می کند دستش را بالا ببرد، دستش بالا می رود (و آن را به رخدادهای بیرونی نیز تسری می دهد). نسبت دادن چنین ادعایی به هیوم مطمئناً نادرست است. به لحاظ تاریخی، هیوم در بحث معروفی که درباره علیت دارد، به این نکته اشاره می کند که وقتی به نظر می رسد رخدادی علت رخداد دیگر است، در واقع آنچه مشاهده می شود، تنها توالی زمانی این دو رخداد است و هیچ نوع ایده ای ارتباط ضروری، از طریق صرف مشاهده دو رخداد، برای ما فراهم نمی شود. هیوم (۱۷۴۸/۱۹۷۷) علاوه بر این تحلیل بسیار معروف در باب علیت (رخدادی)، در بخش

1. rationality objection

اول از قسمت هفتم جستاری پیرامون قوه فاهمه‌ی بشری تصریح می‌کند که ایده‌ی رابطه‌ی علی‌ ضروری، در ضمن نمی‌تواند از طریق تأمل در عملیات ذهنی برای ما فراهم شود؛ چرا که در این حالت نیز، همه‌ی آنچه درک می‌کنیم، این است که به دنبال یک حالت ذهنی (مثلاً خواست یا تصمیم به بالابردن دست)، یک رخداد بدنی (مثلاً بالارفتن دست) روی می‌دهد و در این حالت هم، هیچ رابطه‌ی ضروری‌ای در کار نیست، به‌ویژه اگر به این موضوع توجه کنیم که نمی‌توانیم همه‌ی قسمت‌ها و اندام‌های بدنمان (نظیر کبد یا قلب) را حرکت دهیم یا حرکت آنها را متوقف کنیم. به این ترتیب هیوم نتیجه می‌گیرد همان برهانی که در مورد علیت رخدادی از مشکل‌دار بودن رابطه‌ی ضروری بین دو رخداد صحبت می‌کرد، می‌تواند در مورد غیر ضروری بودن رابطه‌ی (درونی) بین یک عامل و یک رخداد صحبت کند. به این ترتیب به نظر می‌رسد اسناد این موضع که علیت عاملی بر علیت رخدادی اولویت دارد، به تجربه‌گرایان سنتی صحیح و موجه نباشد.

۴. مستقل از بحث تاریخی‌ای که در شماره ۳ به آن اشاره شد، چیزهلم در مورد نحوه‌ی اولویت علیت عاملی بر علیت رخدادی مغالطه‌ی دوپهلوگویی هم کرده است. این نکته به نظر من، مهم‌ترین نقد بر توجیحات چیزهلم است. امروزه در مباحث فلسفه‌ی تحلیلی اولویت‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کنند: هستی‌شناسیک، معرفتی و مفهومی. شیء الف بر شیء ب اولویت هستی‌شناسیک دارد؛ اگر و تنها اگر وجود شیء ب (در جهان واقع) به وجود شیء الف وابسته باشد؛ مثلاً مادر نسبت به فرزند اولویت هستی‌شناسیک دارد. امری نسبت به امر دیگر اولویت معرفتی دارد؛ اگر و تنها اگر معرفت به دومی فقط از طریق معرفت به اولی میسر باشد؛ مثلاً کسی ممکن است ادعا کند توسعه‌ی اقتصادی اولویت معرفتی نسبت به توسعه‌ی سیاسی دارد؛ به این معنی که برای دانستن اینکه آیا کشور یا جامعه‌ای، به لحاظ سیاسی توسعه‌یافته است یا نه، باید ابتدا فهمید (دانست) که آیا این کشور یا جامعه، به لحاظ اقتصادی توسعه‌یافته است یا خیر. در نهایت، مفهوم الف بر مفهوم ب اولویت مفهومی دارد؛ اگر و تنها اگر در تحلیل مفهوم ب، مفهوم الف حاضر باشد؛ مثلاً می‌شود گفت مفهوم باور بر مفهوم معرفت اولویت مفهومی دارد؛ چون در تحلیل معرفت (به مثابه باور صادق موجه)، مفهوم باور حضور دارد. همان‌طور که روشن است، این سه نوع رابطه‌ی اولویت در سه حوزه‌ی مختلف (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی) مطرح هستند و هیچ کدام مستلزم دیگری نیست؛ مثلاً مادر بر فرزند اولویت هستی‌شناسیک دارد؛ ولی اولویت مفهومی

ندارد. حال اگر به بحث چیزهلم برگردیم، متوجه می‌شویم ادعای چیزهلم (که دیدیم به نادرستی آن را به تجربه گرایان انگلیسی نسبت می‌دهد) این است که علیت عاملی بر علیت رخدادی اولویت معرفتی دارد؛ یعنی معرفت به دومی تنها از طریق معرفت به اولی میسر می‌شود. اما از این نحوه اولویت نمی‌توان نتیجه گرفت که علیت عاملی، به لحاظ مفهومی نیز، بر علیت رخدادی مقدم است؛ پس حتی اگر با وجود معضلاتی که در مورد قبل به آنها اشاره شد، بپذیریم که علیت عاملی بر علیت رخدادی، به لحاظ معرفتی اولویت دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که به لحاظ مفهومی نیز تقدم با علیت عاملی است.

نتیجه‌گیری

اگر هر رخدادی علتی دارد، پس علت آنچه شما دارید در این لحظه انجام می‌دهید (خواندن این بخش از این مقاله) نیز، زنجیره‌ای از رخدادهایی است که قسمت زیادی از آن، پیش از تولد شما اتفاق افتاده است. اگر چنین است، چگونه می‌شود شما را مسئول (اخلاقی) آنچه دارید انجام می‌دهید، دانست؟ چیزهلم برای رهایی از این زنجیره طولانی رخدادهای، مبحث علیت عاملی را پیش می‌کشد که در واقع علتی است که معلول چیز دیگری نیست؛ به این ترتیب، زنجیره علی، در نقطه مشخصی که در حوزه عملکرد عامل است، قطع می‌شود. «اگر ما مسئولیم، پس امتیاز ویژه‌ای داریم که برخی آن را تنها برای خداوند قائل‌اند: هر یک از ما وقتی عملی انجام می‌دهیم، یک محرک اولیه نامتحرک است. وقتی ما کاری می‌کنیم، علت بروز برخی رخدادهای می‌شویم و هیچ چیز (و هیچ‌کس) علت اینکه ما علت آن رخدادهای هستیم، نیست» (چیزهلم، ۱۹۶۴، ص ۳۴).

همان‌طور که ملاحظه کردیم، گرچه توسل به علیت عاملی مشکل ممکن نبودن اسناد مسئولیت اخلاقی به شرط درست بودن موجبیت‌گرایی را حل می‌کند، خود، مفهوم بسیار مشکل‌زایی است. دیدیم که گرچه چیزهلم تلاش می‌کند از مشکل‌زایی این مفهوم بکاهد؛ پاسخ او هم به لحاظ تاریخی معتبر نیست و هم به لحاظ فلسفی، بین اولویت معرفتی و اولویت مفهومی خلط می‌کند و هم، همه مشکلات مفهوم علیت رخدادی را دارد. ایراد مهم دیگری که بر نظریه چیزهلم وارد است، این است که او از روشن کردن مفهوم علیت عاملی، تا حد امکان طفره می‌رود و هرگز به دیگر فیلسوفان نمی‌گوید که برای وضوح‌بخشیدن به این مفهوم چه باید بکنند؛ از این‌رو، موضع چیزهلم یک نظریه فلسفی بالنده نخواهد بود.

منابع

- Campbell, C. A (1951). *Mind* LX (240), p.441-465.
- Chisholm, R. M (1964). "Human Freedom and the Self", *O'Connor* (1995), p.26-37.
- , (1976). *Person and Object*, La Salle (Illinois), Open Court.
- Clarke, R (1993). "Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will", *O'Connor* (1995), p. 15-201.
- Edwards, J. (1957). *Free Will*, New Haven: Yale University Press.
- Hume, D (1748/1977). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Kane, R (1985). *Free Will and Values*, Albany, SUNY Press.
- Meldon, A. I (1961). *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Moors, G. E. (1912). *Ethics*, London: Williams and Norgate.
- O'Connor, T. (ed.) (1995). *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, New York, Oxford University Press.
- Schick, Moritz. (1931). *Problems of Ethics*, Translated and introd, by David Rynim, New York: Dover Publications, 1962.
- Watson, Gary (1987). "Free Action and Free Will", *Mind*, 96, p.72-145.