مطهری پژوهی
سال اول، شماره یکم،
بهار و تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۱۶۵-۱۹۶

چگونگی تأثیر شانس بر عمل یک فرد در نگاه تامس نیگل و شهید مطهری

زهرا خزاعی*
فاطمه تمدن**

چکیده

باب ورود به مباحث اخلاقی، تثبیت اختیاری‌بودن اعمال بشر است. اما عده‌ای در رویارویی با بعضی از عوامل و رویدادهای جهان، نسبت به اختیاری بودن یا نبودن اعمال انسان رویکردهای مختلفی را اتخاذ کرده‌اند. تامس نیگل فیلسوف اخلاقی است که به دلیل مشاهده تأثیر عوامل خارج از کنترل بشر بر عمل وی، عمل انسان را تحت مداخله عاملی به نام «شانس» می‌داند. او با تمییزدادن چهار نوع شانس منتج، موقعیتی/محیطی، سازنده و علّی، تمام اعمال انسانی را در این اقسام گنجانده و با مختار بودن انسان مقابله می‌کند. در مقابل، بررسی آراء شهید مطهری حول موضوع موردنظر نشان میدهد که هر چند او معنایی متفاوت با نیگل از «شانس» ارائه می‌کند اما در مباحث گوناگون خود مانند قضا و قدر، علیت و ... به تأثیر عواملی که نیگل در شانس محیطی، سازنده و علّی

* استاد فلسفه، دانشگاه قم (نویسندهٔ مسئول) z-khazaei@qom.ac.ir
** دانشجوی دکتری فلسفهٔ اخلاق، دانشگاه قم، tamaddonfard@gmail.com

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

مطرح کرده توجه دارد. علاوه براین، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی وی ما را قادر می‌سازد تا نظر وی را در مورد شانس منتج نیز استنباط کنیم. در این مقاله مشخص می‌شود ضمن اینکه هر دو فیلسوف به تأثیر شانس بر عمل انسان اذعان دارند اما شهید مطهری به مدد قرآن، وجدان و علم، با تبیین این موضوع و میزان اختیار انسان، برخلاف نیگل مختاربودن انسان را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شانس، تامس نیگل، اختیار، قضا و قدر.

مقدمه

از جمله عقایدی که در زندگی انسان‌ها موجب دغدغه، هراس، نگرانی و ناآرامی بوده و هست اعتقاد به وجود عاملی به نام «شانس» (luck) است. جملاتی مانند «من بدشانسم» و «دیگری خوش‌شانس است» فراوان شنیده می‌شود. آنچه موجب می‌شود شانس منجر به برهم‌زدن آرامش روحی یا بی‌اعتنا شدن بعضی انسان‌ها به اعمال و رویدادهای پیرامونشان شود این است که وجود شانس نشانگر خارج‌شدن زندگی بشر از اختیار و اراده او است، به گونه‌ای که او خود را در برابر عاملی ناشناخته که بر امور او سایه افکنده، مغلوب و ناتوان می‌یابد.

مبحث اختیار (freedom) از حیث نظری اهمیت بسیار دارد، چنان‌که پایه و نقطهٔ تلاقی علوم مختلف بشری مانند روان‌شناسی (از لحاظ بررسی مبادی عمل و نحوهٔ صدور فعل در انسان)، فلسفه (برای رفع برخی از توهمات در این موضوع، مانند برابری جبر و اختیار با ضرورت و عدم ضرورت)، حقوق (از لحاظ مباحث تکلیف، مسئولیت، پاداش و کیفر)، اخلاق (کسب فضایل و رذایل اخلاقی) و کلام، الهیات و فلسفه (از لحاظ بررسی چگونگی تعلق علم و

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

ارادۀ خداوند به افعال انسان) است (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۵۷). از این‌رو نقض اختیار می‌تواند آثار سوء علمی و عملی متعددی در پی داشته باشد.

معمولاً مشاهده نابرابری‌های بسیار میان انسان‌ها در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و ... مردم را به وجود عاملی به نام «شانس» در زندگی سوق داده است. این واژه به نحوی دیگر در میان اندیشمندان و فلاسفه نیز رسوخ پیدا کرده است. آنها معمولاً وقتی با رویدادی مواجه می‌شوند که علتش را نمی‌شناسند و وقوع آن برایشان مبهم و مرموز است به استعمال چنین واژه‌ای متمایل می‌شوند.

در مقابل، آنچه همواره در جوامع بشری متداول بوده این است که شانس در اخلاق راه ندارد. اما امروزه بعضی از فلاسفۀ اخلاق غربی کوشیده‌اند تفکری خلاف این ایجاد کنند.

در اخلاق نیکوماخوسِ ارسطو نشانه‌هایی از این تفکر می‌یابیم. وی علاوه بر فضایل و خیرات درونی، وجود خیرات بیرونی، اعم از خانواده خوب، ثروت، فرزندان و ... را برای سعادتمند شدن فرد ضروری می‌بیند. البته این مؤلفۀ لازم برای تحقق سعادت، در حیطه اختیار فرد نمی‌گنجد (ارسطو، ۱۳۹۱: ۶۹). با وجود این ارسطو نقش بسیاری برای خود فرد قائل بود و نهایتاً او را مختار می‌دانست. فلاسفۀ بعد از او نیز مانند رواقیان و کانت به ترتیب با فی‌نفسه ارزشمند دانستن زندگی مطابق با عقل (یعنی قانون طبیعت) و ارادۀ نیک، با دخالت هر گونه عامل خارج از اختیار بشر در اخلاق مقابله کردند (Kant, 2002: 9). لذا مباحث ارسطو دربارۀ خیرات بیرونی نتوانست رنگ و بویی به نفوذ شانس در اخلاق بدهد. اما این وضعیت دوام نیاورد و در سال ۱۹۷۶ برنارد ویلیامز با انتشار مقاله‌ای با عنوان «شانس اخلاقی» (moral luck) به طور

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

مدون و جدی با نظریه کانت و شهودات ما مبنی بر مصونیت اخلاق از شانس مقابله کرد. بعد از او، تامس نیگل، فیلسوف آمریکایی معاصر، در مقاله دیگری با همان نام، ضمن ناکام دانستن ویلیامز در تحقق هدف خود، مدعای وی را به طور گسترده و فراگیر به تصویر کشید. مراد این دو از به کارگیری واژه شانس، بر خلاف سایر دانشمندان و فلاسفه‌ای مانند ارسطو، تصادف و ناشناخته بودن علت نیست، بلکه صرفاً نمایاندن وجود عاملی خارج از کنترل بشر در زندگی او و دخالت آن در تمام اعمال انسانهاست. آنها در مقاله‌هایشان کوشیدند نشان دهند که اولاً چگونه عاملی به نام شانس، در عملی[1] که فرد انجام می‌دهد و ثانیاً چگونه قضاوت‌های اخلاقی ما دربارهٔ آن عمل و فاعلش مبتنی بر آن اعمال شانسی است. به این ترتیب آنها اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان را به پرسش کشیدند و از پدیده‌ای به نام «شانس اخلاقی» سخن گفتند. البته هدف این مقاله بررسی چگونگی و میزان تأثیر شانس بر عمل یک فرد است که شامل همان بخش اول کار این دو فیلسوف است و مباحث آنها در مورد قضاوت اخلاقی مد نظر ما نیست. به علاوه از آنجایی که تامس نیگل در این مسیر موفق‌تر از ویلیامز ظاهر شده است بنابراین ضمن اشاراتی کوتاه به نظر ویلیامر در اثنای مقاله، تمرکز اصلی ما بر نظر نیگل است. نیگل با بیان چهار نوع شانس منتج، موقعیتی، سازنده و علّی، هیچ یک از اعمال ما را بی‌نصیب از دخالت شانس نمی‌داند. از این چهار نوع شانس، ویلیامز در مقاله خود فقط از شانس سازنده نام برده و محتوای مقاله را به شانس منتج (شانسی که بر نتایج اعمال اثر می‌گذارد) اختصاص داده است.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

مقالهٔ حاضر چیستی شانس و تأثیر آن بر عمل را از دیدگاه نیگل و شهید مطهری، به عنوان فیلسوفی مسلمان، می‌کاود تا در نهایت بتواند به نظر هر یک از این فیلسوفان در مورد اختیاری بودن یا نبودن اعمال انسان و چگونگی آن دست یابد. نیگل فیلسوفی وظیفه‌گرا است، اما تقریر متفاوتی با کانت از وظیفه گرایی دارد و برخلاف کانت، در انجام‌دادن عمل اخلاقی از توجه به غایت و پیامد فعل غافل نمانده است. مباحث مربوط به شانس و اختیار را در کتب مختلف وی مانند اینها همه یعنی چه (*What Does It All Mean?*)، پرسش‌های کشنده (*Mortal Questions*)، نگریستن از ناکجا (*The View From Nowhere*) و ... می‌توان یافت.

شهید مطهری را با رویکردی دینی، می‌توان از مدافعان اخلاق فضیلت دانست. وی شانس را در معنایی متفاوت با نیگل به کار می‌برد. اما آنچه را نیگل تحت عنوان شانس و اختیار مطرح می‌کند می‌توان تحت عناوین قضا و قدر، مباحث اختیار و اراده انسان، علیت و ... در کتب مختلف انسان و سرنوشت، انسان در قرآن، جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم و ... یافت. او ضمن اینکه همانند نیگل به وجود عوامل خارج از کنترل بشر و مؤثر بر عمل وی اذعان دارد اما برخلاف نیگل، انسان را موجودی مختار می‌داند.

این مقاله پس از بررسی دیدگاه نیگل دربارهٔ مفاهیم «شانس»، «اختیار» و نحوهٔ تأثیر شانس بر عمل اخلاقی فرد، این مضامین را در آثار مطهری جست‌وجو می‌کند. در نهایت مشخص خواهد شد آنچه سبب شده است نیگل انسان را غیرمختار قلمداد کند آن است که وی برخلاف مطهری، تمنای ارادهٔ مطلق را برای بشر دارد، و اگر کنترل محدودی را هم برای انسان در اعمالش قائل باشد باز آن را آمیخته با عوامل شانس می‌داند. عمل خالصی که بتوان تنها به

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

خود فرد اختصاص داد نخواهیم داشت. بنابراین او نقش بیش از اندازه برای عوامل شانسی در عمل فرد قائل می‌شود.

۱. دیدگاه تامس نیگل

کانت معتقد بود که ارادهٔ نیک فی‌نفسه ارزشمند است خواه به هدف مورد نظر خود برسد یا در اثر دخالت عوامل و موانع طبیعی از نیل به آن ناکام بماند. نیگل با این ایدهٔ کانت مخالف و معتقد است حالات و انگیزه‌های درونی و اعمال ما، هیچکدام مصون از شانس نمی‌باشد. در ذیل به تفصیل این دیدگاه می‌پردازیم.

۱.۱. شانس

مطالعهٔ تاریخ فلسفه (اعم از شرق و غرب) و آنچه در میان مردم رایج است نشان می‌دهد که برای شانس معانی متفاوتی در نظر گرفته شده است، مانند: تصادف، اتفاق، علت نامعین، بخت و اقبال و ... . اما مراد نیگل از شانس، عاملی خارج از کنترل بشر است نه تصادف و یا نمایان کردن علل نامعین برای یک رویداد(Nussbaum, 1993:76, Zimmerman, 1993: 217). او شانس را به چهار نوع شانس منتج، سازنده، موقعیتی/محیطی و علّی تقسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که هر کدام چگونه در عمل انسان نفوذ می‌کنند.

۱.۱.۱. انواع شانس

شانس منتج (resultant luck): عاملی که خارج از کنترل فرد است در نحوهٔ تحقق امور مداخله می‌کند (نلکین، ۱۳۹۳: ۱۷). از نظر نیگل، این نوع شانس به سه طریق می‌تواند در عمل دخالت کند:

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۱. راننده‌ای را در نظر بگیرید که شراب می‌نوشد و در حالت مستی مشغول رانندگی می‌شود. عابری در مسیر ماشین او ظاهر می‌شود و او موجب قتل وی می‌گردد. ممکن است رانندهٔ دیگری با همان حالت مستی مشغول رانندگی شود اما چون عابری در مقابل او ظاهر نمی‌شود مرتکب قتل نیز نمی‌شود. در اینجا شانس، یعنی عبور عابر پیاده سبب می‌شود رانندگی فرد اول به قتل بینجامد. در حالی که فقدان چنین عاملی که خارج از کنترل فرد است، در نمونه دوم، سبب می‌شود قتلی انجام نشود.

ویلیامز هم، در مقالهٔ خود مثال مشابهی آورده که نیگل از آن در اینجا بهره می‌برد: راننده‌ای را در نظر بگیرید که بدون هیچ تقصیری فقط به دلیل دویدن ناگهانی کودکی در جلوی کامیونِ وی، مرتکب قتل می‌شود. دویدن کودک خارج از کنترل راننده بوده است. در عین حال، قتل ناشی از رانندگی او است. بنابراین، می‌بینیم که شانس چگونه در عمل فرد اثر گذاشته است (Williams, 1976: 123-124 و برای مطالعه بیشتر نک.: خزاعی و تمدن، ۱۳۹۵: ۲۰۶-۲۰۹).

۲. تبهکاری را در نظر بگیرید که قصد کشتن فرد خاصی را دارد و به سمت وی نشانه‌گیری می‌کند و موفق می‌شود. در مقابل، تبهکار دیگر با همین قصد به سمت هدف تیراندازی می‌کند، اما به دلیل پرواز پرنده‌ای در مسیر تیر یا لغزیدن پای یکی از طرفین و ... تیر به شخص مد نظر اصابت نمی‌کند. پرواز پرنده یا هر دلیل دیگر، عامل خارج از کنترل (شانس منتج) است که نبودش در نمونهٔ اول، منتهی به قتل و وجودش در نمونه دوم مانع از آن شد.

۳. حالت دیگر مربوط به مواقعی است که بر اساس تردید و دودلی تصمیم می‌گیریم. چون نمی‌توانیم نتیجهٔ عملمان را به طور قطع پیش‌بینی کنیم. مثلاً

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

آشوبگرانی که علیه رژیم ستمگر حاکم بر خود قیام می‌کنند، اگر پیروز شوند از زیر بار ظلم رها می‌شوند، در غیر این صورت صرفاً موجب اغتشاش و خون‌ریزی شده‌اند. روشن است که نتیجهٔ شورش، کاملاً تحت کنترل و پیش‌بینی آنها نیست و باید اتفاق بیفتد تا نتیجهٔ آن مشخص شود (Nagel, 1976: 140-2).

ویلیامز نیز در مقالهٔ خود، مثال مشهور دیگری دارد که نیگل از آن در اینجا استفاده می‌کند: نقاشی به نام گوگن بر آن است که اگر به تاهیتی برود امکان پیشرفت و شکوفایی استعداد هنری‌اش مهیا می‌شود. اما برای رسیدن به این هدف باید خانواده‌اش را ترک کند. ویلیامز می‌گوید اگر به تاهیتی برود و برخلاف تصورش موفق نشود سفرش حاصلی جز دوری از خانواده و ترک آنها نداشته است، اما اگر موفق شود موفقیتش از زشتی ترک خانواده می‌کاهد. در عین حال، هرچند گوگین تا قبل از رفتن، تمام بررسی‌های لازم را انجام می‌دهد اما به طور قطع و یقین نمی‌تواند دربارهٔ نتیجه صحبتی کند مگر آنکه به تاهیتی برود و ببیند نتیجه چه خواهد شد (چون ممکن است تصور اشتباهی از استعداد خود داشته باشد که هنوز به آن پی نبرده است) (Williams, 1976: 117-120 و برای مطالعه بیشتر نک.: خزاعی و تمدن، ۱۳۹۵: ۱۹۸-۲۰۵).

شانس سازنده (constitutive luck): کیفیات طبیعت و سرشت هر فردی که با آن به دنیا می‌آید، از نظر عاطفه، دلسوزی، و ...، با فرد دیگر متفاوت است و در عین حال می‌تواند بر نحوهٔ عمل‌کردن آنها اثر بگذارد. از نظر نیگل، حتی اگر فرد بتواند مانع از تأثیر آنها بر عمل خود شود نمی‌تواند درون خود را از وجود این خصوصیات پاک کند و احساسات مناسب با شرایط را داشته باشد. این خصوصیات با عمل متأملانهٔ فرد ریشه‌کن نمی‌شود. مثلاً هرچند شخص حسود

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

در ظاهر بتواند از پیشرفت دیگران اظهار خرسندی کند اما در باطن نمی‌تواند واقعاً خوشحال باشد.

دیدگاه نیگل در این زمینه با کانت متفاوت است. وی ضمن اذعان به تفاوتش با کانت اشاره دارد که اینها برای کانت متناقض به نظر می‌رسد. از نظر کانت، ویژگی‌های طبیعی فرد صرفاً زمینه‌ای برای فرد فراهم می‌آورد که پیروی از الزام اخلاقی را سخت‌تر یا آسان‌تر کند اما همه می‌توانند از فضایل اخلاقی برخوردار شوند (Nagel, 1976: 144-5).

شانس موقعیتی/محیطی (situational/circumstantial luck): آزمون‌های اخلاقی‌ای که ما در زندگی با آنها روبه‌رو می‌شویم از شخصی به شخص دیگر متفاوت است و عمدتاً نیز عوامل خارج از کنترل ما آنها را تعیین کرده است. مثلاً درست آن است که فرد باید در موقعیت خطرناک رفتار شجاعانه از خود بروز دهد و ترسو نباشد اما اگر هرگز چنین موقعیتی پیش نیاید او هیچ فرصتی پیدا نمی‌کند تا شجاعانه رفتار کند (Nagel, 1976: 145-6).

شانس علّی (causal luck): نیگل این نوع شانس را مربوط به مبحث سنتی جبرگرایی و ارادهٔ آزاد در غرب می‌داند (Nagel, 1976: 146).

۱.۱.۱.۱. ارادهٔ آزاد و جبرگرایی

از دورهٔ مدرن، با قوت‌یافتن فیزیک نیوتن و حاکمیت قانون علیت بر جهان، نظریه‌ای به نام جبرگرایی علّیِ علمی ظهور پیدا کرد. مطابق با این نظر، انسان همانند سایر موجودات این جهان، حاصل تأثیر عوامل گذشته و قوانین طبیعت بوده و اعمال وی نیز ناشی از آنها است. انسان موجودی مجبور است نه مختار (Hoefer, 2016). این موضوع در میان فلاسفهٔ اخلاق موجب بحث و نزاع

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

گسترده‌ای شد. چون از یک طرف نقض قانون علیت در جهان، اعتقاد به صدفه و اتفاقی‌بودن امور را در پی دارد و از طرف دیگر انکار اختیار انسان، متزلزل‌شدن پایهٔ علوم بشری مانند اخلاق، حقوق و ... و رواج فساد اخلاقی در میان مردم است. درگیری‌های بحثی در این زمینه سبب شد فلاسفهٔ اخلاق سه رویکرد مختلف اتخاذ کنند. گروهی بر آن شدند که نه‌تنها علیت با اختیار انسان متعارض نیست بلکه لازم هم هست. این گروه به سازگارگرایان (compatibilist) معروف شدند. افرادی مانند فرانکفورت، واتسون، ولف، فیشر و ... با تقریرهای مختلف از جمله سازگارگرایان هستند (Vihvelin, 2017; Mckenna, 2015).

گروه دیگر با اعتقاد به اینکه جبر و اختیار در یک جهان با یکدیگر قابل جمع نیست تسلیم تعارض این دو شدند. بنابراین، همانند گروه قبل، تصور مختاربودن انسان را جایز دانستند اما برخلاف آنها، وجود آن را در یک جهان جبری قابل قبول نیافتند. یعنی از نظر آنها، تنها در جهانی غیرجبری مختاربودن انسان میسر است. این گروه را ناسازگارگرا (incompatibilist) می‌نامند که خود به دو دسته اصلی ناسازگارگرایان اختیارگرا و ناسازگارگرایان جبرگرا تقسیم می‌شوند. دسته اول، برای احیای واقعی اختیار انسان، منکر قانون علیت (حداقل در خصوص انسان برخلاف سایر قسمت‌های جهان) شدند. این گروه خود به سه دسته علیت نامعین، علیت حوادث و علیت فاعلی تقسیم می‌شود. فلاسفه‌ای مانند جینت، رابرت کین و کلارک به ترتیب در این دسته‌بندی واقع می‌شوند. دسته دوم ناسازگارگرایان، اختیار را به نفع قانون علیت رد کردند و جبرگرا شدند. اسپینوزا از جملهٔ آنها است (Vihvelin, 2017; Mckenna, 2015).

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

گروه سوم در مقابل دو گروه قبل، هم تصور مختاربودن انسان و هم وجود چنین چیزی را در هر جهان ناممکن دانستند. از نظر آنها، هیچ موجودی غیر از خداوند نمی‌تواند دارای اختیار باشد. این گروه به ناممکن‌گرایان (impossibilitist) معروف‌اند. دابل، گلن استراوسن و ... در این زمره قرار می‌گیرند (Vihvelin, 2017; Mckenna, 2015).

۲.۱.۱.۱. تامس نیگل در مبحث ارادهٔ آزاد و جبرگرایی

تامس نیگل در مقالهٔ «شانس اخلاقی» دربارهٔ این نوع شانس توضیح چندانی نمی‌دهد و فقط به این مطلب بسنده می‌کند که عمل ما تحت تأثیر عوامل پیشینی و پسینی خود است. در صورتی که این عوامل یا اثر ناشی از آنها خارج از کنترل بشر است (Nagel, 1976: 146). اما در کتاب خود به نام نگریستن از ناکجا به‌تفصیل به بحث ارادهٔ آزاد می‌پردازد. نظام فکری وی به گونه‌ای است که به هر مبحثی از دو منظر/چشم‌انداز عینی غیرشخصی/ خارجی و ذهنی/ شخصی/ درونی می‌نگرد. مراد وی از منظر عینی بین منظر انسانی و فراانسانی (دیدگاه ناکجا) و منظر ذهنی بین منظر شخصی و انسانی متغیر است. بنابراین، با توجه به مبحث و محتوایی که در آن بحث می‌کند باید منظور او را از به کاربردن این چشم‌اندازها به دست آورد. چشم‌انداز شخصی نمایانگر دیدگاه فردی انسان‌ها است و چشم‌انداز انسانی و غیرشخصی مربوط به هر آن چیزی است که نوع بشر تأیید کند. نیگل معتقد است انسان در موضوعاتی مانند فیزیک می‌تواند حتی از انسان‌بودن خود نیز خارج شود و از منظری فراانسانی و به اصطلاح «ناکجا»، موضوعات را بررسی کند (نیگل، ۱۳۹۴: ۱۶ و ۲۳-۲۴).

از نظر نیگل اختیار یا ارادهٔ آزاد دو مؤلفه دارد:

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۱. وجود مبدأ نهایی عمل در فاعل، که در اصطلاح نیگل «خودمختاری» نامیده می‌شود. بدین معنا که فرد تحت اجبار هیچ نیروی درونی یا بیرونی نباشد و آزاد از هر گونه علیت باشد.

۲. دسترسی به امکان‌های بدیل: فاعل بتواند به جای کاری که انجام داده است هر کار دیگری را که می‌خواهد بتواند انجام دهد (Nagel, 1987: 24 & 27).

باید متذکر شد که مؤلفه اول به نحوی دربردارندهٔ مؤلفه دوم نیز هست و بیان مجزای آن می‌تواند مطلب را وضوح بیشتری ببخشد.

نیگل بر آن است که ما انسان‌ها بین آنچه بر ما رخ می‌دهد و آنچه به دست ما انجام می‌شود تفاوت می‌گذاریم. ما خود را فاعلی مؤثر در جهان می‌انگاریم نه موجودی منفعل و اثرپذیر. ما خود را از نوعی خودمختاری برخوردار می‌دانیم که در موقعیت‌های مختلف بدون هیچ اجباری، حق انتخاب عمل از میان گزینه‌های مختلف دارد. از نظر نیگل، تا زمانی که ما از چشم‌انداز درونی (اعم از انسانی و شخصی) به جهان و اعمالمان می‌نگریم با چنین یافته‌هایی روبه‌رو هستیم و حتی این یافته‌ها را نیز به دیگران تعمیم داده و آنها را همچون خودمان مختار می‌دانیم.

اگر از منظری بیرون از جهان (ناکجا)، جهان را نظاره کنیم به یافته‌هایی متفاوت با منظر درونی خواهیم رسید. این چشم‌انداز عینی تصویر کامل‌تری از هر موضوع و از جمله جهان به ما می‌نمایاند. در این قسمت، عمل، همراه با عوامل پیشینی و پسینی آن دیده شده و مشخص می‌شود که اعمال ما چیزی نیستند که ما انجامشان دهیم بلکه همانند سایر حوادث جهان، جریانی از رویدادهای آن هستند که بر ما رخ می‌دهند. بنابراین، فاعلیت هر انسانی در

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

جهان محو می‌شود. منظر عینی از ما توضیح علّی دربارهٔ اعمال می‌خواهد و حال آنکه آن آتانومی و خودمختاری‌ای (autonomy) که در منظر درونی خودنمایی می‌کرد صرفاً می‌تواند توضیح انگیزشی برای اعمال باشد و نمی‌تواند پاسخ‌گوی منظر عینی باشد. خودمختاری صرفاً نشان می‌دهد که این کار انتخاب من است و چرا این کار را کردم اما نمی‌گوید چرا کار دیگر را نکردم. اگر بگوییم این کار نتیجه ویژگی‌های منش فرد است این در سایهٔ منظر عینی بر ما هویدا شده است.

از این منظر عینی ما دارای ارادهٔ آزاد و خودمختاری واقعی نیستیم. چون داخل جهان و جزئی از آنیم. جهان به ما چیزهایی داده است و ما دنبال‌کنندهٔ آنها و عامل در همان محدوده هستیم. در حالی که لازمه خودمختاری واقعی آن است که بتوانیم خود را از هیچ به وجود آوریم و هر چیزی را دربارهٔ خود اراده کنیم، مانند اصول انتخاب و ... . از سوی دیگر، باید برای اراده‌کردن هر چیزی، قبل از آن، چیزی باشیم. بنابراین، ایدهٔ خودمختاری خودمتناقض است (Nagel, 1986: 110-124).

با این اوصاف نیگل چه رویکردی را در بحث ارادهٔ آزاد و به بیان دیگر «شانس علّی» در پیش می‌گیرد؟ سازگارگرا، ناسازگارگرا یا ناممکن‌گرا؟

به اعتقاد نیگل، خواه جهان جبری باشد و خواه غیرجبری، ما نمی‌توانیم موجوداتی مختار (به معنای واقعی کلمه) باشیم. اگر جهان جبری باشد ما انسان‌ها محصول عوامل گذشتهٔ خود و اعمالمان ناشی از آنها خواهد بود. اما نفی قانون علیت و نظام جبری جهان نیز به طریقی دیگر عمل ما را از اختیارمان خارج خواهد کرد. اگر علیتی حاکم بر جهان نیست چگونه می‌توانم بگویم آنچه از من سر زده «عمل من» است (Nagel, 1987: 23-29; Nagel, 1979:

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

9-197). او خود را ناسازگارگرا معرفی می‌کند (نیگل، ۱۳۹۲: ۱۴۱) (که البته چون تحت هیچ شرایطی مختار بودن انسان را نمی‌تواند بپذیرد به نظر می‌رسد بتوان او را ناممکن‌گرا و یا نزدیک به آنها بدانیم) و بر آن است که مشکل ارادهٔ آزاد حل‌ناشدنی است و کسی نتوانسته است آن را حل کند. چون این مشکل ناشی از کاربرد ایدهٔ معمول ما دربارهٔ خودمان از منظری عینی است. یعنی ما از چشم‌انداز درونی خود را برخوردار از خودمختاری می‌یابیم اما وقتی از چشم‌انداز عینی با معیار قراردادن خودمختاری، اعمالمان را بررسی می‌کنیم می‌بینیم آنچه ما انجام داده‌ایم تماماً ناشی از عوامل پیشین و پسین بوده و فضایی برای «خود» ما باقی نخواهد ماند. اما از طرف دیگر، چون همیشه نمی‌توانیم از این منظر به خودمان نگاه کنیم و به طور مداوم به منظر درونی و دستاوردهای آن برخواهیم گشت تمایلی به تجدیدنظر دربارهٔ خودمان نیز نداریم. بنابراین، مشکل ارادهٔ آزاد بیانگر نوعی اغتشاش و سردرگمی در تمایلات درونی ما است نه اینکه بررسی کنیم که در کدام زمینه اختیار داریم و در کدام زمینه نداریم. به همین دلیل، مشکل ارادهٔ آزاد راه‌حل ندارد و موجب برهم‌زدن تعادل و اعتماد به نفس ما در زندگی می‌شود (Nagel, 1986: 112, 124, 126).

چه‌بسا این پرسش به ذهن خطور کند که نیگل چگونه خود را مجاز به ورود به فلسفهٔ اخلاق و دیدگاه وظیفه‌گرایانه می‌یابد؟

نیگل در ادامهٔ مطالب خود، برای نزدیک‌کردن این دو چشم‌انداز عینی و ذهنی، پیشنهادی را مطرح می‌کند که در واقع نه گویای وجود ارادهٔ آزاد است و نه راه‌حل برای رفع مشکل آن. چنان‌که می‌گوید پیشنهادش نمایانگر نسخه بدلی از ارادهٔ آزاد است که قطعاً ارزش ارادهٔ آزاد واقعی را ندارد اما در حد خود نیز

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

می‌تواند ارزشمند باشد. از نظر او، حال که ما نمی‌توانیم از بیرون از جهان به خودمان بنگریم و مطابق با آن اراده کنیم باید بکوشیم از عینی‌ترین چشم‌انداز، اما از داخل جهان به خود بنگریم. او این منظر را «منظر ناکامل عینی» (incomplete objective view) می‌نامد که در مرکز آن، نقطهٔ کوری به نام «خود» (self) واقع شده است. «خود» منشأ تمام اعمال و رفتارهای ما است، اما ناشناخته‌ترین نقطه است. در نگاه نیگل، مسیر پیشرفت از منظر ذهنی به عینی، مسیری طولی، ذومراتب و مشکک است (Nagel, 1986: 126-128). در اولین مرحله به سمت عینی‌شدن چشم‌انداز فرد، در تعارض میان امیال، عاقلانه آن است که امیال بادوام‌تر و بلندمدت‌تر را انتخاب کند. در اینجا متوجه می‌شود که در انجام‌دادن کار مد نظر خود فقط زمان حال و لذت مربوط به آن را در نظر نگیرد، بلکه کاری را انتخاب کند که خوشی آیندهٔ وی را نیز در پی داشته باشد. چون زمان حال، زمانی در میان سایر زمان‌ها و برابر با آنها است. او این مرحله را مصلحت‌اندیشی (prudence) می‌نامد (Nagel, 1986: 130-134). در مرحلهٔ بعد، متوجه می‌شود که فردی در میان سایر افراد و برابر با آنها است. بنابراین، هیچ دلیلی وجود ندارد که فقط سودای برآوردن و حفظ منافع خود را در سر داشته باشد. از نظر نیگل، اینجاست که ارزش‌های اخلاقی خود را نمایان می‌کند. ارزش‌هایی که بیانگر اصول حاکم بر رفتار هر انسانی است. از نظر او، اخلاقیات اراده مطلق به ما نمی‌دهند اما باید بکوشیم از چنین منظری بنگریم و مطابق با آن عمل کنیم. به این ترتیب نیگل باب ورود به فلسفهٔ اخلاق را می‌گشاید و البته پیشرفت در این مراحل عینی را نیز وابسته به خوش‌شانسی افراد می‌داند. (Nagel, 1986: 134-137).

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۲. دیدگاه مرتضی مطهری

تامس نیگل، به این نتیجه رسید که انسان همانند سایر موجودات این جهان، تحت احاطهٔ نیروهای مختلف و فاقد اختیار است. تنها تفاوت وی با سایر موجودات این است که چون می‌تواند علاوه بر منظر ذهنی، از منظری عینی نیز به خود بنگرد از این محدودیت خود آگاه است، حال آنکه سایر موجودات چنین آگاهی‌ای ندارند. در مقابل، شهید مطهری می‌کوشد مختار بودن انسان را در میان نیروهای مخالف جهان اثبات کند. بنابراین، باید ببینیم او چگونه اینها را با هم جمع کرده است. همانطور که در مقدمه بیان شد واژه «شانس» با معنایی متفاوت در مطهری به کار رفته است و آنچه را نیگل تحت این عنوان مطرح می‌کند می‌توان در موضوعاتی مانند علیت، قضا و قدر و ... در آثار شهید مطهری جست‌وجو کرد.

۱.۲. شانس

مطهری واژه «شانس» را مرادف با بخت و اقبال و حاکی از بی‌نظمی، تصادف و فقدان شرط برای چیزی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴). وی می‌گوید بعضی از مردم معتقدند عده‌ای خوش‌بخت و عده‌ای بدبخت به دنیا آمده‌اند، بدون اینکه منطق خاصی ورای این واقعیت وجود داشته باشد. به این معنا که گویا کل جهان، بدون هیچ دلیلی بعضی از انسان‌ها را در رسیدن به اهدافشان یاری می‌کند و هیچ مانع خارجی در مسیرشان نمایان نمی‌شود، اما بعضی دیگر از این دوستی و یاری جهان بی‌بهره‌اند. افراد بدبخت با هر گونه تلاش فکری یا عملی نمی‌توانند مانع کارکرد منفی بخت بد خود شوند و برعکس افراد خوش‌بخت با کوشش کمتر می‌توانند حتی آرزوهای دوردست خود را نیز محقق

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

کنند. چون کل عالم با آنها دوست است. علت پیدایش چنین فکری در میان مردم، مشاهده مظالم، ناهمواری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، و ... است. آنها می‌بینند افرادی با تلاش کمتر، علی‌رغم نداشتن استحقاق لازم به مقامات بالای اجتماعی دست یافته‌اند و در عین حال عده‌ای کوشاتر و لایق‌تر جایگاه نامناسبی دارند. از نظر مطهری، با اندکی تأمل در نظام علّی جهان می‌توان فهمید که بخت و شانس موهوم است و اعتقاد به آن جز واهمه‌ای شیطانی، بیش نخواهد بود. او می‌گوید در قرآن چیزی تحت عنوان شانس وجود ندارد و علم و فلسفه نیز هر گاه دربارهٔ چنین چیزی سخن می‌گوید از آن به عنوان امری موهوم یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۶).

بنابراین مطهری شانس را امری خارج از نظام علّی جهان و روابط علت و معلولی قلمداد می‌کند، در حالی که نیگل شانس را به عنوان عاملی خارج از کنترل می‌داند که در قالب نظام علّی کاملاً قابل تبیین است. اعتقاد به تأثیر وضعیت، طبیعت و ... فرد بر عمل وی در نیگل نمایانگر تأثیر عواملی مشخص بر عمل فرد می‌باشند نه عواملی نامشخص و تصادفی بودن عمل. بنابراین، ما در مباحث مطهری دربارهٔ شانس به آنچه نیگل مطرح کرده است دست نخواهیم یافت.

۲.۲. محدودیت‌های بشر که به حکم قضا و قدر الهی است

باور به نظام علّی جهان می‌تواند با نگاهی مادی‌انگارانه باشد و یا نگاهی الهی. امثال نیگل به این نظام نگاه مادی‌انگارانه دارند و آن را متشکل از سلسله‌ای از علل مادی می‌دانند که به علةالعللی ختم می‌شود. اما امثال مطهری، همین نظام علّی را نظام علّی الهی می‌دانند. یعنی مجموعهٔ عللی که علةالعلل آن خداوند

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

است. در این نظام علّی، خداوند به طور بی‌واسطه موجودی را ایجاد نمی‌کند. بلکه در عین حال که خداوند به این عالم اثر داده و به آن نظر دارد برای تحقق هر چیزی نظام و شرایطی قرار داده که راهی معین برای رسیدن به آن باید طی شود. مطهری می‌گوید عده‌ای قضا و قدر الهی را به معنای تسلط بی‌منطق قدرتی نامرئی بر انسان تصور می‌کنند که اختیار انسان را منتفی می‌سازد (مطهری، ۱۳۴۵: ۴۶)، در صورتی که قضا و قدر امری قطعی و مسلم است اما محدودکنندهٔ بشر نیست. قضا به معنای حکم قطعی خداوند دربارهٔ حوادث جهان و جریان‌های آن، و قدر به معنای اندازه‌گیری پدیده‌ها و حوادث است. خود قضای الهی برای انسان محدودیت نیست بلکه محدودیت‌های درونی و بیرونی بشر، و حتی میزان اختیار و اراده انسان و نظام علّی جهان، همه به حکم قضا و قدر الهی است (مطهری، ۱۳۴۵: ۵۶ و ۴۸-۴۹؛ مطهری، ۱۳۶۵: ۱۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۳۸-۳۹). مطهری مزایایی را برای نظام علّی الهی نسبت به نظام علّی مادی برمی‌شمرد: در نظام علّی مادی، رابطهٔ علل اولیه با معلولِ خود رابطه‌ای عینی است، در حالی که در نظام الهی رابطهٔ آنها هم عینی است و هم علمی. یعنی علت اولیه و علل مافوق زمان راجع به کار و خاصیت خود آگاهی دارند، اما در نظام مادی چنین آگاهی‌ای ندارند (مطهری، ۱۳۴۵: ۵۵-۵۶). در نظام الهی، به موازات علل مادی، نظامی از علل معنوی وجود دارد که اگر محقق شود بر علل مادی برتری دارد و می‌تواند تأثیر علل مادی را خنثا کند. وی با چنین تبیینی مسائلی مانند تأثیر دعا، انفاق، صدقه و ... را بر حوادث مادی جهان مطرح می‌کند (این مطلب چه‌بسا حاکی از آن باشد که ما حتی حوادث جهان را نیز می‌توانیم تا حدودی تحت کنترل خود درآوریم). در نظام الهی، نیت

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

و انگیزه‌های درونی و اعمال خوب و بد بشر می‌تواند بر جریان حوادث عالم اثر بگذارد؛ یعنی عالم نظام به هم پیوسته‌ای است که در برابر اعمال ما بی‌اعتنا و بدون عکس‌العمل نیست. اینها چیزهایی است که در نگاه مادی‌گرایانه به عالم تبیین‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۲۳۷-۲۳۸).

مطهری در کتاب انسان و سرنوشت دربارهٔ اختیار و ارادهٔ انسان و احتمال ناسازگاری آن با قضا و قدر به‌تفصیل سخن می‌گوید. وی می‌کوشد ضمن تبیین قضا و قدر این ناسازگاری را نفی، و توجیه کند که چگونه انسان در عین حال که تأثیر قضا و قدر را در نظام عالم می‌پذیرد در تعیین سرنوشت خود سهیم است. به باور او، انسان به واسطهٔ اراده و اختیاری که خداوند به او داده است می‌تواند دربارهٔ خودش و زندگی‌اش تصمیم بگیرد و باید چنین عمل کند. وی علی‌رغم پذیرش اصل علیت در نظام هستی و تأثیر همهٔ محدودیت‌های بشر بر عملش که نیگل و امثال او (مانند اشاعره در اسلام و ...) تحت عنوان شانس، جبر و ... مطرح می‌کنند انسان را موجودی مختار و دارای ارادهٔ آزاد می‌داند؛ موجودی که خودش تعیین می‌کند چگونه باشد و چگونه زندگی کند.

در اینجا مطهری محدودیت‌های بشر و تأثیر آنها را بر عمل وی بررسی می‌کند:

۱. تأثیر محیط طبیعی/ جغرافیایی/ اجتماعی و عوامل زمانی بر روحیات انسان: منطقه آب و هوایی، زبان، مذهب، آداب عرفی و اجتماعی و وقایع و حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده‌اند همگی می‌توانند در تکوین خصوصیات روحی فرد تأثیراتی را تحمیل کنند. این تأثیرات می‌تواند به نوعی با شانس محیطی و موقعیتی[۲] نیگل برابری کند. هیچ انسانی محیط ابتدای تولد خود را انتخاب نکرده است. همچنین، حوادث گذشته و حال و آینده به هم مرتبط‌اند و ما را ناخواسته در موقعیت‌ها و آزمون‌های مختلف اخلاقی قرار می‌دهند.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۲. وراثت: از لحاظ علمی اثبات شده است که هر انسانی علی‌رغم تشابه جسمی و ظاهری به والدینش، از لحاظ خلقی نیز وارث آنها است. بحث مطهری در اینجا می‌تواند به بحث شانس سازندهٔ نیگل نزدیک شود.

۳. علیت و نظام علّی جهان: در این قسمت مطهری به بحث مرسوم جبرگرایی و ارادهٔ آزاد می‌پردازد که می‌تواند با شانس علّی نیگل مطابقت داشته باشد.

۲.۲. ۱. مطهری در مبحث ارادهٔ آزاد و جبرگرایی

مطهری بر آن است که قانون علیت، اصلی حاکم بر فکر و روح انسان و پایهٔ علوم است. چون هر علمی مجموعه‌ای از روابط و قواعد حاکم بر جهان را مطرح می‌کند. لذا نقض قانون علیت موجب متزلزل‌شدن علوم و اعتقاد به صدفه و اتفاقی‌بودن امور است. اینکه هر حادثه علتی دارد و به محض تحقق علت تامه، معلول ضرورتاً محقق می‌شود انکارناپذیر است. این اصل استثناناپذیر است، اما چنین تصور شده که اعتقاد به علیت ملازم با فقدان اختیار است یا اختیار برابر با نقض علیت است. از نظر مطهری، تصور چنین تلازمی بین علیت و فقدان اختیار و برعکس، اشتباه است. علیت نه‌تنها با اختیار منافاتی ندارد، بلکه برای اثبات آن نیز ضرورت دارد؛ چراکه اگر قانون علیتی در میان نباشد چگونه می‌توان عملی را به فاعلش نسبت داد؟ اراده و اختیار ما به عنوان حلقه‌ای از حلقه‌های سلسله علل است. اگر رابطهٔ ضروری بین مبادی عمل انسان و عمل وی وجود نداشته باشد در هر زمان و مکان می‌توان انتظار هر عملی از وی داشت و افعال را باید به دست صدفه و اتفاق سپرد (طباطبایی، ۱۳۳۵، پاورقی ۹۲-۹۳ و ۱۷۵-۱۷۶).

او دلایلی در اثبات اختیار مد نظر خود نیز می‌آورد:

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۱. اختیار، وجدانی و بدیهی است.

۲. تفکر در هر کاری مستلزم مختاردانستن خود به طور فطری است.

۳. برپایی اجتماعی دارای شئون مختلف امر و نهی، پاداش و تربیت و سایر توابع مؤید اختیار است.

۴. رد اختیار به سفسطه می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۸۰).

مطهری در کتاب‌های مختلف بارها می‌گوید اگر انسان مختار نباشد نمی‌تواند با انتخاب خود فضیلتی را کسب کند. فضیلت‌مندبودن غیرارادی فرد نمی‌تواند ارزشمند باشد (به همان اندازه شرارت غیرارادی نیز محل اعتنا نخواهد بود). چراکه در این صورت تفاوتی میان انسان و حیوان نخواهد بود و بهشت و جهنم معنایی نخواهد داشت (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۷-۱۲۸)، در حالی که انسان موجودی است که بیشتر از موجودات دیگر نیاز به ساخته‌شدن و تعلیم و تربیت دارد. عوامل غیرارادی در زندگی او شخص او را می‌سازند نه شخصیت او را (مطهری، ۱۳۸۶: ۴۷-۵۰). برخلاف حیوان که موجودی است بالفعل و دارای ویژگی‌های خاص خود، انسان موجودی است که از نظر خوی و خصلت بالقوه است و در طول زندگی مدام در حال تغییر (مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۳۴-۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۰-۱۵۱)، به گونه‌ای که تمام انسان‌ها ویژگی‌های خلقی یکسانی ندارند و به همین علت است که ملاصدرا هر انسانی را یک نوع می‌داند که تحت یک جنس هستند نه یک فرد از یک نوع (مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۳۴).

به‌علاوه، از نظر مطهری، هدف از بعثت انبیا این است که انسان در دو ناحیهٔ علم و اراده نیرومند شود. به گفته وی، خداوند انسان را از سویی برای علم و آگاهی و از سوی دیگر برای قدرت و توانایی آفریده است. کمال انسان به این است

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

که در این دو جنبه تقویت شود؛ یعنی از طرفی بیشتر بداند و از طرف دیگر هر چه بخواهد بتواند انجام دهد. انسانی که بیشتر بداند و به واسطهٔ ارادهٔ خود بیشتر بتواند، به غایت انسانی نزدیک‌تر شده است. این سخنان نشان‌دهندهٔ اختیاری‌بودن اعمال انسان است وگرنه بعثت انبیا از سوی خداوند کاری عبث خواهد بود. حال آنکه خداوند از چنین نسبتی به دور است (مطهری، ۱۳۶۶: ۷۳).

او شواهدی از قرآن را در تأیید مختار بودن انسان می‌آورد:

۱. سوره الدَّهر: از آنجا که در ابتدای این سوره از انسان، مسئولیت و رسالت او یاد شده است این سوره را سورهٔ انسان نیز می‌نامند. این آیات نشان‌دهندهٔ آن است که انسان در مقابل دستگاه خلقت و خالقش مجبور نیست.

۲. بالاترین تعبیر دربارهٔ انسان در قرآن «خلیفة الله» است. انسان خدای روی زمین و جانشین خداوند است. این بیانگر رسالت بزرگ، اختیار، مسئولیت و استعدادهای وجودی او است. قرآن می‌فرماید: «و علّم آدم الاسماء کلها». اسم هر چیز کلید شناخت آن چیز است و این آیه نشان می‌دهد که کلید شناخت همه چیز را به ما تعلیم داده‌اند. خداوند خالق است و بخشی از خلاقیتش را به انسان تفویض کرده است تا او در زمین به نمایش بگذارد. انسان جانشین حق و مکمل نظام هستی است (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۲۵۰-۲۵۲).

۳. سوره رعد، آیه ۱۱: خداوند وضع کسی را عوض نمی‌کند مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی‌شان را تغییر دهند.

۴. سوره نحل، آیه ۱۱۴: ناشکری مردم در مقابل وفور نعمت، سبب ناامنی و گرسنگی در میان آن مردمان شد (یعنی خودشان مسبب رنج برای خودشان شدند).

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

۵. سوره دهر، آیه ۳: ما راه را به انسان نمودیم، او خود شاکر یا ناسپاس است (مطهری، ۱۳۴۵: ۳۶-۳۸).

البته او از آیاتی که ظاهراً نمایانگر نقض مختار بودن انسان است نیز غافل نمانده است:

۱. سوره حدید، آیه ۲۲: هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی‌رسد مگر آنکه قبل از ظاهرکردن آن، در کتابی ثبت شده است.

۲. سوره حجر، آیه ۲۱: هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزانه‌های آن در نزد ما است. ما جز آن را به اندازهٔ معین نمی‌فرستیم.

۳. سوره ابراهیم، آیه ۴: خدا هر کس را که بخواهد گمراه و هر کس را که بخواهد هدایت می‌کند.

۴. سوره آل عمران، آیه ۲۶: عزت و قدرت دست خدا است. به هر کس که بخواهد می‌دهد و از هر کس که بخواهد می‌گیرد (مطهری، ۱۳۴۵: ۳۳-۳۶).

اینها فقط نمونه‌هایی است از آیاتی که مطهری در این خصوص جمع‌آوری کرده است. از نظر وی، تعارض این آیات ظاهری است و هیچ‌گونه ناهماهنگی واقعی با یکدیگر ندارند.

از نظر مطهری افعال انسان، اختیاری است و مقدمات چنین فعلی را اعم از دو مقدمه ادراکی، یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی می‌داند.

دو مقدمهٔ ادراکی عبارت است از: ۱. ادراک فعل، یعنی تصور فعل؛ ۲. ادراک فایده فعل، یعنی تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل.

مقدمهٔ انفعالی چنین است: هیجان خوفی یا شوقی درونی راجع به اثر نهایی فعل.

در اینجا قبل از مقدمهٔ بعد، مرحلهٔ سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل است و همین موجب تمایز انسان از حیوان می‌شود.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

مقدمهٔ فعلی چنین است: عزم و اراده آخرین مقدمات فعل اختیاری و سبب صدور فعل خارجی می‌باشد. این تصمیم بر اساس تفکر و تأمل انجام گرفته است (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۷۲).

از نظر او اراده مسلط‌کنندهٔ انسان بر نفس خود است و جنبهٔ درونی دارد. اراده غیر از میل و شوق است. اراده، انسان را از کشش امیال آزاد می‌کند و امیال را در اختیار انسان قرار می‌دهد و تابع تصمیم و فکر عمل می‌کند. در مقابل، میل جنبهٔ بیرونی دارد. ارادهٔ حیوان تابع میل است اما انسان به حکم عقل و ارادهٔ خود می‌تواند خلاف میلش عمل کند. بنابراین، از جبر غرایز آزاد است (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۲۳۵-۲۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰)

اما تفصیل بحث: از نظر مطهری، مبادی فعل انسان مرکب است از مجموع غرایز، تمایلات، سوابق ذهن، قوه عقل و سنجش، قدرت عزم و اراده. هر فعلی که می‌خواهد از انسان صادر شود باید با یکی از تمایلات موافق باشد، در غیر این صورت قوهٔ فعاله انسان به سمت آن حرکت نمی‌کند. در این مرحله عقل با تدبر و تفکر و سنجش بررسی می‌کند که آیا برآوردن میل مدنظر موجب نارضایتی امیال دیگر و ناخوشی آینده خواهد شد یا خیر؟ اگر چنین مشکلی بر سر راه نباشد اراده در مقابل تمایل تحریک‌شده ایستادگی نمی‌کند و صدور فعل با ترجیح، انتخاب و ارادهٔ خود انسان صورت می‌گیرد. یعنی آنچه به فعل ضرورت می‌بخشد اراده و انتخاب و اختیار خود انسان است و با حضور آن، امکان ندارد فعل صادر نشود. بنابراین، فرد توانایی انتخاب یا ترک هر یک از امیال خود، و عمل بر اساس قوهٔ عقل خود را دارد (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۶۲-۱۶۵). حال باید پرسید آیا مقدمات فعل اختیاری نیز اختیاری است؟ مطهری

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

پاسخ می‌دهد خیر. چون مقدمات فعل اختیاری اموری نفسانی است و انسان فقط در حرکات عضلانی‌اش، بر ترک و انجام‌دادن فعل مد نظر توانا است. این بدان معنا نیست که در هیچ یک از امور نفسانی اختیاری ندارد. چون در این صورت مباحثی را که دربارۀ تقویت اراده و تعلیمات اخلاقی مطرح می‌شود بی‌فایده می‌کند. یکی از عللی که مقدمات نمی‌تواند ارادی باشد جلوگیری از تسلسل است. دلیل دیگر این است که اعمال و فعالیت عضلانی، متعلق بلاواسطۀ ارادۀ انسان است. مثلاً من اکنون در حال نوشتنم و آناً اراده می‌کنم که ننویسم. اما امور نفسانی این‌گونه نیست که به محض اراده‌کردن اینکه غیراخلاقی عمل نکنم میسر شود. بلکه لازم است مجهز به ملکات درونی مانند تقوا و ... باشم و کسب این ملکات نیز با تمرین و ممارست از طریق اعمالی که بلاواسطه متعلق اراده هستند باید صورت پذیرد (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۷۳-۱۷۵).

دیدگاه شهید مطهری دربارۀ اختیار و جهان جبری (علیت) با نظر به اصطلاحات دینی، «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» است (البته این اصطلاح در رابطۀ بین ارادۀ خداوند و ارادۀ انسان به کار برده شده است نه ارتباط انسان با جهان. ما صرفاً در اینجا استفاده از اصطلاح می‌کنیم و محتوای بحثی که در آن به کار برده شده است) که با توجه به اصطلاحات غربی باید آن را در زمرۀ سازگارگرایان قرار داد(طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۸۴). او معتقد است هر چند عواملی خارج از کنترل می‌توانند بر عمل انسان اثر بگذارند اما عاملی مؤثرتر از خود انسان (یعنی اراده‌ای که تحت عقل عمل می‌کند) بر عمل نخواهد بود. از نظر او علم ثابت کرده است انسان حتی می‌تواند آنچه را که از طریق وراثت به او رسیده را نیز اصلاح کند هر چند که می‌پذیریم سخت است.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

با توجه به آنچه دربارهٔ این دو فیلسوف مطرح شد بررسی چند پرسش الزامی است. چنان‌که دیدیم مطهری مستقیماً چیزی دربارهٔ آنچه نیگل شانس منتج می‌نامد مطرح نکرده است. آیا این بدین معنا است که وی غافل از چنین چیزی در زندگی بشر بوده یا آنکه سخنان وی ظرفیت این محتوا را دارد که غیرمستقیم بتوان نظر او را استنباط کرد؟ دیگر آنکه، دیدگاه مطهری و نیگل در شانس موقعیتی و سازنده با هم چه تفاوتی دارد؟ همان‌گونه که اشاره شد، مطهری به سه دسته از عوامل خارج از کنترلی که نیگل تحت عنوان شانس محیطی، سازنده و علّی بیان کرده توجه داشته است. پس چگونه است که اولی انسان را مختار می‌داند و دومی به‌شدت مخالف آن است؟

مقایسه و نتیجه‌گیری

با اندکی تأمل می‌توان به پرسش‌های فوق پاسخ داد.

دربارهٔ پرسش اول باید گفت مطهری در آثار مختلف خود اشاره می‌کند که اختیار، توانایی و علم بشری محدود است اما برای آنکه نااهلان از این مطلب سوء استفاده نکنند چنین ادامه می‌دهد که نباید در این محدودیت، انسان مقصر باشد (مطهری، ۱۳۸۵ب: ۴۲-۴۳). در مثال‌هایی که نیگل در شانس منتج بیان می‌کند مشخص است که دویدن کودک در جلوی ماشین، پرواز پرنده و ... خارج از کنترل فاعل است اما آیا خوردن شراب و اقدام به رانندگی یا کشتن نیز خارج از کنترل فاعل آن بوده است؟ خیر. ما نمی‌توانیم دست به هر کاری بزنیم و انتظار نتیجه‌ای متفاوت داشته باشیم. نظام این عالم بی‌حساب و کتاب نیست و قرارگرفتن در هر مسیری، نتیجه و مقصد خاص خود را دارد. ممکن است در این میان عامل غیرمنتظره دیگری دخالت کند و مسیر را از رسیدن به مقصد خود

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

منحرف کند. اما اینها قطعیت ندارد و واضح است که توجه به آنها عاقلانه نیست. به نظر می‌رسد لازمهٔ اینکه بتوانیم از وقوع چنین عوامل بیرونی در مسیر عملکرد خود جلوگیری کنیم تا آن ارادهٔ آزادی را که نیگل می‌پسندد به دست آوریم آن است که قادر به اداره‌کردن و کنترل تمام امور جهان باشیم. اما این حداقل در نظام علّی مادی‌انگارانه نمی‌تواند ممکن باشد و انتظار آن خلاف عقل است. مطهری با اعتقاد به نظامی از علل معنوی فراتر از علل مادی و توجه به تأثیرات نیت خوب و بد فاعلان بر حوادث جهان، می‌تواند به ما نشان دهد که چگونه می‌شود علاوه بر تسلط بر نفس خود، بر وقایع جهان نیز مسلط شویم. ضمن اینکه باید توجه داشته باشیم که بهره‌گیری از علل معنوی (مانند صدقه، احسان و ...) فقط در قصد، نیت و مسیر حق و درست می‌تواند کارآیی داشته باشد. مثلاً نمی‌توانیم قصد کشتن کسی را بکنیم و صدقه دهیم که مانعی در این مسیر پدیدار نشود. در مجموع، باید گفت از بیانات مطهری می‌توان مخالفت او را با شانس منتج استنباط کرد. اگر ما در بخش اختیاری به درستی عمل کنیم می‌توانیم تا حد بسیار بر تأثیر چنین حوادثی بر عملمان چیره شویم. به‌علاوه، اگر مسیر ما حق است، ضمن اینکه همین حق‌بودن مسیرمان بر همکاری رویدادهای جهان با ما اثر می‌گذارد، با استمداد از علل معنوی نیز می‌توانیم مانع از مداخلهٔ سوء علل مادی جهان بر مسیرمان شویم (مطهری، ۱۳۶۵:۱۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۲۳۷-۲۳۸)

در پاسخ به پرسش دوم باید بگوییم درست است که مطهری در آثار خود به محدودیت‌هایی که می‌تواند بر درون و اعمال فرد اثر بگذارد، یعنی همان شانس محیطی و سازنده نیگل، توجه کرده است اما او با استناد به قرآن، وجدان و علم بر آن است که این عوامل، تأثیر قطعی و تعیین‌کننده بر عمل فرد ندارد. نه‌تنها فرد

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

می‌تواند برخلاف آنچه از لحاظ روحی و خلقی از محیط و والدین خود به ارث برده است عمل کند بلکه با تمرین و ممارست می‌تواند اثر درونی این عوامل را از صفحهٔ وجودش پاک کند (طباطبایی، ۱۳۳۵، پاورقی ۱۷۹ و ۱۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۵ب: ۳۱). این عوامل صرفاً می‌توانند کار را برای افراد سخت یا راحت‌تر کنند نه اینکه ناممکن یا قطعی کنند. اما نیگل بیشتر از مطهری به این عوامل خارج از کنترل توجه می‌کند و در شانس سازنده معتقد است حتی اگر فرد بتواند خود را کنترل و خلاف خصلت‌های موروثی عمل کند نمی‌تواند آنها را از ضمیر وجودش پاک گرداند (Nagel, 1976: 144-5). مطهری در پرتوی وجدان، قرآن و علم بر آن است که انسان دارای دو سرشت و طبیعت اولیه و ثانویه است. سرشت اولیه آن چیزی است که در بدو تولد دارد و اعم از گرایش‌های انسانی، تمایلات حیوانی و خوی‌های موروثی است. اینها غیرارادی به انسان داده می‌شود. اما او است که با انتخاب خود از میان این گزینه‌ها، طبیعت ثانویه‌اش را از مرتبهٔ حیوان تا فرشتگان و حتی بالاتر از آنها تغییر می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹الف: ۱۵۰-۱۵۶). تغییر طبیعت اولیه و تشکیل هویت ثانویه بر اساس انتخابات و رفتارهای انسان، مطابق با مسلک فلسفی مطهری است که همان حکمت متعالیه صدرایی است. چون باعث تغییر در جوهر و طبیعت اولیه می‌شود. به این معنا است که انسان می‌تواند در اثر عوامل اختیاری مثل عمل، علم، نیت و ملکات از طبیعت اولیه خود جدا شود و در قالبی ثانوی پدیدار گردد. این حرکت و تغییر که در گرو داشتن اختیار و فعالیت انسان است در نهایت انسان را متفاوت با آنچه مد نظر نیگل است نشان می‌دهد. نیگل به شیوه‌ای پدیدارشناختی از تغییر انسان‌ها می‌گوید و بر این پایه آن را تفسیر

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

می‌کند. آنچه در زندگی روزمره دیده می‌شود این است که انسان‌ها علی‌رغم تغییرهای منشی، هنوز در وضعیت‌های خاصی که قرار می‌گیرند به گذشتهٔ طبیعی خود باز می‌گردند و خصلت‌ها و رفتارهای متناسب با آن پدیدار می‌شود. اگر دیدگاه فلسفی صدرایی پذیرفتنی نباشد و اگر محدودهٔ اطلاعات ما همین رفتارهای عادی انسان‌هایی باشد که روزمره با آنها مواجه می‌شویم می‌توان به نیگل حق داد. اما واقعیت خلاف این است. در اینجا نه‌تنها می‌توان بر پایه عقل و عرفان حقیقت شکل‌گرفته در انسان را به گونه‌ای متفاوت توجیه کرد بلکه از لحاظ پدیدارشناختی نیز شواهد بسیاری وجود دارد که با استناد به آن می‌توان توانایی‌های انسان را فراتر از آنچه نیگل به آن اعتقاد دارد توجیه کرد.

در پاسخ به پرسش سوم و در مقایسه آنها باید توجه داشته باشیم که هر کدام از آنها از ارادهٔ آزاد و مؤلفه‌های آن و سایر واژه‌های اصلی موضوع چه برداشتی دارند. اختیار در نگاه مطهری، توانایی بر ترک و انجام‌دادن عمل خاصی است. از نظر او، لزومی ندارد که برای تحقق اختیار، اراده ما آزاد از هر گونه علیت باشد. یعنی اختیار موردنظر مطهری منافاتی با این ندارد که انسان بر اساس اصول فکری‌ای که حاکم بر نوع انسان است دست به انتخاب میان امیال و داده‌های انسانی و فردی خود بزند اما اظهارات نیگل در خصوص آتانومی که ذکر آنها در جای خود رفت حاکی از ارادهٔ آزاد از گونه علیت، حتی اصول حاکم بر فکر و انتخاب ما می‌باشد. از نظر شهید مطهری، در موقعیت صرف توانایی ما ترک و یا انجام دادن یک فعل خاص برای اثبات مختاربودن ما کافی است اما از نظر نیگل، این حد از توانایی کفایت نمی‌کند بلکه باید علاوه بر این بتوانیم به جای آن هر کار دیگری که می‌خواهیم نیز انجام دهیم. بنابراین، باید گفت نیگل خواهان ارادهٔ مطلق است و این چیزی غیرممکن خواهد بود. لذا نمی‌تواند مختاربودن انسان را

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

بپذیرد. اما اختیار مد نظر مطهری محدودتر از نیگل، معقولانه‌تر و واقع‌بینانه‌تر است و به همین دلیل مختاربودن انسان را امری واقعی می‌داند.

منابع

ارسطو (۱۳۹۱). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.

خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه (۱۳۹۵). «شانس اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز»، در: پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، ش۱۸، ۱۸۹-۲۱۸.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۳۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، ج۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۴۵). انسان و سرنوشت، تهران: صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۶۵). آشنایی با قرآن ۳: تفسیر سوره‌های انفال و توبه، قم: صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۶۶). تکامل اجتماعی، قم: صدرا، چاپ سوم.

ـــــــــــ (۱۳۸۳). بیست گفتار، قم: صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۸۴). آشنایی با قرآن ۱۱: تفسیر سوره‌های دهر، مرسلات، نبأ، نازعات، قم: صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۸۵ الف). حکمت‌ها و اندرزها، قم: صدرا، ج۱.

ـــــــــــ (۱۳۸۵ ب). انسان در قرآن، قم: صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۸۶). آشنایی با قرآن ۷: تفسیر سوره‌های صف، جمعه، منافقون، تغابن، قم: صدرا، چاپ چهاردهم.

ـــــــــــ (۱۳۸۷ الف). آشنایی با قرآن ۶: تفسیر سوره‌های الرحمن، واقعه، حدید، حشر، ممتحنه، قم: صدرا، چاپ یازدهم.

ـــــــــــ (۱۳۸۷ ب). آزادی معنوی، قم: صدرا.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

ـــــــــــــ (۱۳۸۹ الف). آشنایی با قرآن ۱۳: تفسیر سوره‌های اعلی، غاشیه، فجر، بلد، شمس، ضحی، انشراح، تین، قم: صدرا.

ـــــــــــــ (۱۳۸۹ ب). آشنایی با قرآن ۵: تفسیر سوره‌های زخرف، دخان، جاثیه، فتح، قم، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم.

ـــــــــــــ (۱۳۹۰). هدف زندگی، تهران: صدرا، چاپ چهاردهم.

نلکین، دانا (۱۳۹۳). «بخت اخلاقی»، ترجمه: مریم خدادادی، در: دانش‌نامه فلسفه استنفورد، تهران: ققنوس.

نیگل، تامس (۱۳۹۲). ذهن و کیهان، ترجمه: جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.

ـــــــــــــ (۱۳۹۴). برابری و جانبداری، ترجمه: جواد حیدری، تهران: نگاه معاصر.

Athanassoulis, Nafiska (2005). *Mortality, Moral Luck and Responsibility*, Palgrave Macmillon.

Hoefer, Carl (2016). "Causal Determinism", In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: http://plato.standEdu/entries/causal determinism/.

Kant, Immanuel (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, New Haven and London: Yale University Press.

G.Zimmerman, Michael, 1993,"Luck and Moral Resposibility", In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, State University of New York, First Published.

Mckenna, Michael (2015). "Compatibilism", In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https//://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/.

Nagel, Thomas (1976). "Moral Luck", Blackwell publishing on behalf on the Aristotelian Society, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 50, pp. 137-151.

_____ (1979). *Mortal Questions*, Cambridge University Press, First Published.

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]

_____ (1986). *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, First Published.

_____ (1987). *What Does It All Mean?*, New York: Oxford University Press, First Published.

Nussbaum, Martha, 1993, "Luck and Ethics", In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, State University of New York, First Published.

Vihvelin, Kadri (2017). "Argument for Incompatibilism", In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

< https//://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism.Argument/.>

Williams, Bernard (1976). "Moral Luck", Blackwell publishing on behalf on the Aristotelian Society, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 50, pp. 115-134.

پی‌نوشت

۱. در اینجا مراد از عمل، واقعه‌ای است که در اثر حرکات و فعالیت فیزیکی فرد سالم، در اوضاع و احوال عادی روی داده است (نه حادثه‌ای که ناشی از حرکات فرد بیمار (جسمی یا روحی) باشد یا فردی که بالاجبار مجبور به انجام‌دادن عمل شده باشد).

۲. تأثیراتی که در این قسمت مطرح شده تأثیر محیط بر منش و شخصیت فرد نیز محسوب می‌شود، اما نیگل به چنین تأثیری اشاره نکرده است. نفیسکا آتناسلیس از آن با عنوان شانس رشدی (developmental luck) یاد می‌کند و شانس موقعیتی را نیز نمونهٔ ویژه‌ای از شانس رشدی می‌داند (Athanassulis, 2005: 46-47).

[Downloaded from mail.mutahharireview.ir on 2026-11-18]