



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Online ISSN: 2981-2097

From Causality to Freedom, The Philosophy of Action in the Thought of Morteza Motahhari

Majid Tamimi¹ | Qasem Pourhassan²

1. PhD Candidate in Philosophy and Kalam, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

E-mail (Corresponding author): majid.tamimi61@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

E-mail: pourhassan@atu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/12/07
Received in revised form 2026/01/04
Accepted 2026/01/04
Published online 2026/06/22

Keywords:
Motahhari; causality; action; free will; freedom; intention; responsibility.

ABSTRACT

The question of *what constitutes action* is among the most important issues in ethics and the philosophy of action. In the tradition of Transcendent Wisdom (Mulla Sadra's school of thought), all phenomena are interpreted within a framework of causality, and Motahhari is one of the modern thinkers of this tradition who holds that causal necessity is ingrained in reality. Nevertheless, he also emphasizes human free will and moral responsibility. This raises a fundamental question: how can one simultaneously believe in causal necessity and human free will?

Drawing on Motahhari's philosophical and ethical thought, this article re-examines the structure of action from his perspective to answer the above question. In this re-examination, human action is understood to have two pillars: the "matter of action," which is the external behavior, and the "form of action," which is the agent's intentionality. This intentionality entails the element of free will as an essential condition for the realization of action, from which human accountability arises. Ultimately, the article shows that despite accepting the principle of causality, Motahhari assigns a real status to human free will — although his account in this regard is accompanied by certain difficulties and criticisms.

Cite this article: Tamimi, M; Pourhassan, Q (2026). From Causality to Freedom, The Philosophy of Action in the Thought of Morteza Motahhari, *History of Islamic Philosophy*, 5 (2), 47-69.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2026.563014.1190>



© The Author(s)

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.563014.1190>

Extended Abstract

Introduction

In Islamic philosophy, especially in the school of Transcendent Wisdom, the principle of causality underpins all of existence, implying that every event is determined by its cause. This view seems to leave little room for human free will, raising the classic dilemma of how to reconcile determinism with moral responsibility. Religious teachings, however, insist on human accountability and free choice, which presuppose genuine freedom of action. Morteza Motahhari, a prominent modern Islamic philosopher, addressed this tension by seeking a framework in which the causal order of the universe does not negate human freedom. The present study examines Motahhari's philosophy of action to clarify how he integrates causal necessity with human free will.

Methods

This research adopts a descriptive-analytical approach, examining Motahhari's philosophical and ethical writings to derive his theory of action, and is organized into three main sections. The first section investigates the ontological basis of the causal order and differentiates meaningful human action from mere reaction. The second section analyzes the structure of human action in Motahhari's thought, focusing on key concepts such as intention, motive, and purpose. The third section explores Motahhari's conception of human freedom and moral responsibility in relation to causal determinism. This structured approach provides a systematic way to reconstruct Motahhari's model of action and evaluate his solution to the free will problem.

Results

The analysis reveals that Motahhari conceives of human action as comprising two fundamental elements: a material component (the outward act or behavior) and a formal component (the agent's inner intention or purpose). The formal aspect — that is, the intentionality behind an act — is deemed essential for an act to be truly human, as it introduces the element of choice. Free will thus emerges as a necessary condition for genuine action, which in turn provides the basis for moral responsibility. In Motahhari's framework, every human action is indeed embedded in a universal chain of causes and effects; however, the agent's will is itself one link in that chain, influenced by prior conditions yet also capable of initiating new effects.

Furthermore, the study finds that Motahhari goes beyond a simple reconciliation of determinism and free will by formulating a notion of **“causal free will.”** In this view, human volition operates within the continuum of causes rather than outside of it, manifesting as a conscious cause that integrates the human mind into the deterministic order. This innovative stance allows Motahhari to uphold the universal law of causality while still affirming genuine

human agency. Moreover, the distinction between the matter and form of action in his theory helps to bridge his philosophical analysis with his religious-ethical perspective. It provides a foundation for a virtue-oriented and goal-directed theory of action that remains consistent with Islamic teachings on moral responsibility.

Conclusion

In conclusion, Motahhari's framework demonstrates a plausible harmony between the principle of causality and the reality of human free will; he argues that human beings can be causally determined in one respect yet free in another, thereby preserving moral responsibility within a causally ordered world. This constitutes a unique Islamic approach to the free will problem, integrating classical philosophical doctrines with ethical imperatives. However, some aspects of his explanation remain problematic; in particular, the precise relationship between an all-encompassing divine causality and the emergence of a truly free human agent is not fully resolved. Nonetheless, Motahhari's approach provides a meaningful framework for addressing the perennial tension between determinism and human moral agency.



از علیت تا آزادی؛

فلسفه عمل در اندیشه شهید مطهری رحمته

مجید تمیمی^۱ | قاسم پورحسن^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: majid.tamimi61@gmail.com

E-mail: pourhassan@atu.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

مطهری، علیت، عمل، اختیار، آزادی، قصد، مسئولیت پذیری.

بحث از «چیستی عمل» یکی از مهم ترین مسائل در اخلاق و فلسفه عمل است. در سنت حکمت متعالیه، همه پدیده ها در چارچوب نظام علّی و معلولی تفسیر می شوند و مطهری نیز از نواندیشان همین سنت است که به ضرورت علّی و معلولی در متن واقعیت باور دارد. با این حال وی همچنین بر اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان تأکید ورزیده است. در این میان پرسشی بنیادین است که چگونه می توان توأمان به ضرورت علّی و اختیار انسانی باور داشت؟ این مقاله با نگاه به اندیشه های فلسفی و اخلاقی مطهری می کوشد ساختار عمل از دیدگاه وی را بازخوانی کند تا به پاسخ این مسئله دست یابد. در این بازخوانی، عمل انسانی دارای دو رکن دانسته می شود: «ماده عمل» که همان کنش بیرونی است و «صورت عمل» که قصدمندی فاعل می باشد. این قصدمندی، مستلزم عنصر اختیار به عنوان شرط اساسی در تحقق عمل است که مسئولیت پذیری انسانی نیز ناشی از آن است. در نهایت نشان داده می شود که مطهری با وجود پذیرش اصل علیت، برای اختیار انسانی جایگاه عینی قائل است، هر چند تبیین او در این مورد با دشواری ها و نقدهایی همراه بوده باشد.

استناد: تمیمی، مجید؛ پورحسن، قاسم (۱۴۰۵). از علیت تا آزادی؛ فلسفه عمل در اندیشه شهید مطهری رحمته، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵ (۲)،

۴۷-۶۹. <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.563014.1190>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2026.563014.1190>



مقدمه

یکی از مسائل دیرپا در فلسفه، نسبت میان «نظام علی» و «اختیار انسان» است. در فلسفه صدرایی، اصل علیت اساس هستی‌شناسی به‌شمار می‌آید؛ هرچیزی به ضرورت از علّت خودش پیروی می‌کند و هیچ پدیده‌ای بدون علّت تحقق نمی‌یابد. بر این اساس، به‌نظر می‌رسد جایگاه اختیار و آزادی انسان نفی می‌شود؛ زیرا اگر تمام افعال براساس قانون علیت رخ دهند، انسان چگونه می‌تواند در افعال خود مختار باشد؟ در این میان، آموزه‌های دینی نیز بر مسئولیت اخلاقی انسان تأکید دارند که این تأکید، تنها در صورتی معنا دار است که او در اعمال خود مختار باشد. مطهری در آثار گوناگون خود کوشیده است تصویر منسجمی از عمل انسانی ارائه دهد که در آن، اصل علیت محفوظ باشد و اختیار انسان نیز نفی نشود. این اندیشه همچنان نیرو و تازگی‌اش را حفظ کرده است؛ زیرا در جهانی که نظام‌های اخلاقی و حقوقی مدام با چالش‌ها و توسعه‌های نو مواجه می‌شوند، می‌تواند زمینه مواجهه‌ای انضمامی با عمل انسانی را فراهم آورد. پرسش اصلی این است: از دیدگاه مطهری، عمل انسانی چه ساختاری دارد و چگونه می‌توان میان ضرورت نظام علی و فعل اختیاری انسان جمع کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر در سه فصل سامان یافته است: در بخش نخست، هستی‌شناسی نظام علی و تمایز کنش از واکنش بررسی می‌شود. در بخش دوم، ساختار عمل در اندیشه مطهری، با تکیه بر مفاهیمی چون قصد، نیت، انگیزه و غایت تبیین می‌شود و در بخش سوم، معنای آزادی و مسئولیت‌پذیری نزد مطهری و نسبت آن با اختیار مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نهایت، جمع‌بندی مباحث با بیان نقاط قوت و ضعف دیدگاه مطهری همراه می‌شود.

البته پیش از این نیز مباحث مرتبط با نسبت «علیت»، «اختیار و آزادی» و «ساختار کنش انسانی» در اندیشه مطهری مورد توجه پژوهشگران متعددی قرار گرفته است. چنان‌که به‌عنوان مثال، اسماعیل دانش در مقاله‌ای با عنوان «تنافی یا سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان از دیدگاه استاد مطهری» (۱۳۹۷)، ضمن بررسی رابطه ضرورت علی و اراده انسانی در اندیشه مطهری نشان داده است که مطابق دیدگاه ایشان قانون علیت با مفهوم اختیار و آزادی انسان در تعارض نیست. همچنین فرهاد عباسی در مقاله‌ای با عنوان «تنافی یا سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان از دیدگاه استاد مطهری» (۱۳۹۲)، مبانی آزادی در

اندیشه مطهری را واکاوی کرده و بر همسویی ایمان و روح آزادی خواهی تأکید داشته است؛ نیز نشان می دهد که مطهری «آزادی منفی» (عدم وجود موانع) را ناقص می داند و بر «آزادی مثبت» (کنشگری در راستای رشد و کمال انسان) تأکید می ورزد. به علاوه، درباره ساختار و سرشت کنش انسانی، خیری و دهقانیان در مقاله ای با عنوان «نظریه کنش انسانی در اندیشه استاد مطهری رحمته الله علیه» (۱۳۹۶) به تبیین نظریه کنش انسانی در آثار مطهری پرداخته اند و بر نقش فطرت و توانمندی های ذاتی انسان در شکل دهی به کنش تأکید کرده اند. به گفته ایشان، مطهری ضمن توجه به تأثیر محدودیت های محیطی بر اعمال انسان، بر عناصری همچون عقل، اختیار و ابتکار تأکید می کند که زمینه ساز ظهور اراده در کنشگری می شوند. مهدوی آزادبنی نیز در مقاله ای با عنوان «سازگاری ضرورت علی و معلولی با اختیار در دیدگاه شهید مطهری و استیس» (۱۳۸۵) نشان می دهد که مطهری به رغم تأکید بر اصل علیت، به اختیار باور دارد و حوزه های گوناگون آزادی و ساختار کنش انسانی را در قلمرو تعهد اجتماعی و فطری مورد بررسی قرار داده است. به این ترتیب، طبق پژوهش های انجام شده، مطهری اصل «علیت» را اصلی فلسفی می شمارد که برضد پندار تصادف است و در مقابل بی علیتی حوادث قرار می گیرد، اگرچه فطرت انسان دارای ظرفیت هایی است که او را قادر می سازند با وجود محدودیت های بیرونی، برای تحقق اراده اش و در راستای کمال خود بکوشد.

با این همه پژوهش حاضر می کوشد گامی از پژوهش های پیش گفته فراتر نهد و نه صرفاً به بازخوانی آرای مطهری، بلکه به بازسازی «ساختار عمل» در دستگاه فکری او بپردازد. این مقاله، مسئله را با رویکردی تحلیلی بررسی می کند و می کوشد در چارچوب اندیشه مطهری، یک الگوی دوساحتی برای عمل انسانی استخراج شود که تمایز هستی شناختی میان «ماده عمل» و «صورت عمل» را مبنای فهم اخلاقی از قصد، نیت، انگیزه و غایت کنشگری می سازد. بدین ترتیب، نخست، نظریه کنش در اندیشه مطهری از سطح آموزه ای اخلاقی به سطح فلسفه عمل ارتقا داده می شود و عناصر مبهمی چون قصد، اراده، اختیار و مسئولیت در قالب یک دستگاه مفهومی منسجم صورت بندی می گردد. دوم، نشان داده می شود که مطهری تنها به جمع میان علیت و اختیار بسنده نمی کند، بلکه گونه ای «اختیار علی» را پیش می نهد؛ اختیاری که نه بیرون از زنجیره علی، بلکه درون آن و به مثابه نحوه ای از

فعلیت بخشی آگاهانه ظهور می‌یابد و در نهایت، پژوهش حاضر می‌کوشد شکاف میان تفسیرهای دینی و فلسفی مطهری را پوشش دهد و نشان دهد که چگونه تحلیل او از «صورت عمل» می‌تواند مبنایی برای اخلاق فضیلت‌گرا و نظریه کنش غایت‌مند فراهم آورد که با فهم دینی وی از مسئله نیز سازگار باشد.

۱. هستی‌شناسی نظام علی و تمایز کنش و واکنش

منازعه جبر و اختیار از همان آغاز در عالم اسلام به چالش فکری بدل شد. منازعه از جایی آغاز شد که برخی با نظر به توحید خداوند و با بیان این نکته که همه چیز بر مبنای اراده الهی روی می‌دهد، مدعی شدند که انسان از خود فعلی ندارد. متکلمان معتزلی با ارجاع به وجدان درونی اختیار و منطق حاکم بر قدرت و عدالت الهی، این دیدگاه را انکار می‌کردند و باور داشتند که به نتایج نامقبول می‌انجامد. در واقع ایشان می‌کوشیدند توأمان از علیت طبیعی و اراده بشری در مقابل دیدگاه پیش‌گفته سخن گویند (هاشمی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۰-۲۰۱). قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد: «نفی اختیار انسان و انکار فعل برای غیرخدا و باور به جبر برآمده از اراده الهی سه نتیجه فاسد دارد: اول بطلان قانون علیت در جهان، دوم فروپاشی نظام اجتماعی و سوم نابودی اصل و اساس دین» (قاضی عبدالجبار، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۱۸). در مقابل، ابوالحسن اشعری و پیروان فکری‌اش باور نداشتند که بطلان قانون علیت در میان موجودات و نفی اختیار انسان چندان مسئله‌ساز باشد. در واقع، چنان‌که غزالی در تهافت الفلاسفه بیان می‌دارد: «اساساً تقارن میان چیزی که علت می‌نامند و چیزی که معلول می‌نامند به عقیده ما ضروری نیست... به باور ما تقارن آن‌ها معلول تقدیر پیشینی خداوند است، نه آن‌که این تقارن به‌خودی‌خودش ضروری باشد» (غزالی، ۱۴۰۱، ص ۱۹۵-۱۸۵). البته این انکار ضرورت علی به معنای اثبات اختیار برای آدمی نیست، بلکه اثبات اراده مطلق و قدرت مطلق برای خداوندی است که اطاعت از امر او خوب و سرپیچی از امر او بد است. به گفته میرسیدشریف جرجانی: «بنده در کنش‌های خود مجبور است و چون چنین است عقل نمی‌تواند در باب آن به حُسن و قبح حکم نماید؛ زیرا آن چیزی که اختیاری نیست به چنین صفاتی نیز متصف نمی‌شود» (جرجانی، ۱۳۹۸، ج ۸، ص ۲۰۵).

بدین ترتیب درحالی که اندیشمندان معتزلی می‌کوشیدند توأمان از جریان علیت در جهان و اختیار و آزادی انسان سخن گویند، اشاعره این هر دو را با ارجاع به اراده و قدرت مطلق خداوند انکار می‌کردند. در این میان، حکمای مسلمان می‌خواستند این منازعه را به عقلانی‌ترین شیوه ممکن حل و فصل نمایند. ایشان باور داشتند که هر رویداد، رویه و فعلی که در جهان رقم می‌خورد، به اراده مطلق خداوند وابسته است، اما این اراده مطلق در یک نظامی ضروری از علت‌ها و معلول‌ها به ظهور می‌رسد که آگاهی و اختیار آدمی نیز بخشی از آن است. به گفته ابن‌سینا: «اراده‌ای که در ماست، متعلق به ذات ما نیست، بلکه خارج از ذات ما است که از بیرون به ما می‌پیوندد. پس هرگونه اراده، خواست، فعل، ادراک و حرکتی که در ماست، بالقوه است و به علتی محتاج که آن را تعیین کرده و محقق‌اش سازد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰-۱۶). این سخن به وضوح به این معناست که فعل اختیاری انسان، با وجود اختیاری بودن، همچنان تابعی از نظام ضروری علت‌ها و معلول‌هاست که در نهایت به فعل مطلق الهی ختم می‌شوند؛ به گفته صدرالمতألهین شیرازی: «جبری بودن اراده که در سلسله علت و معلول‌ها به واجب‌الوجود ختم می‌شود، به جبری بودن فعل نمی‌انجامد. حقیقت اختیار این است که فعل با علم و اراده فاعل ایجاد می‌شود؛ زیرا فعل اختیاری همان است که علم و اراده سبب آن باشد، خواه علم و اراده بالذات در خدا باشد، خواه علم و اراده بالغیر در انسان باشد» (صدرالمতألهین، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۳۳۲-۳۳۸).

چه بسا پرسش شود که چگونه می‌توان از اختیار در متن این ضرورت فراگیر سخن گفت، درحالی که اگر میل و نفرت طبیعی انسان به اراده‌اش جهت داده باشد، آن‌گاه اراده او به سمت فعل خاصی گرایش خواهد داشت که به اقتضای رشته‌ای از علل تعیین می‌یابد؛ بنابراین دیگر چیزی به خواست اختیاری خود انسان روی نخواهد داد. پاسخ صدرالمতألهین از این قرار است: «نفس آدمی و دیگر حیوانات در افعال و حرکات‌شان مجبورند؛ زیرا افعال و حرکات طبیعت همگی تسخیری‌اند. ... در این صورت، حرکات و افعال آدمی نیز محقق نخواهند شد مگر به واسطه نیت‌ها و خواست‌هایی که از بیرون نفس بر وی تحمیل می‌شوند. تنها تفاوت نفس با طبیعت در این است که نفس به نیت‌ها و غرض‌های خود آگاه است و آن‌ها را با آگاهی‌اش انجام می‌دهد؛ درحالی که طبیعت چنین نیست» (صدرالمতألهین، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۲۵۲-۲۴۸).

در این میان مطهری نیز در افق حکمت متعالیه می‌اندیشید و همچون صدرالمألهین باور دارد که هر موجود و هر فعل ممکن، جایگاهی در نظام درهم‌تنیده‌ای دارد که طبق پیوندهای علی سامان یافته است و یکپارچگی آن به وحدت علت نهایی‌اش وابسته است که همان خداوند می‌باشد. این موضوع هم در سطح طبیعت و هم در سطح نفوس و اراده‌های انسانی جاری است؛ بنابراین فعل اختیاری انسان نیز همچون تمام موجودات با همه آثارشان، تابعی از ضرورت این نظام علی است بی‌آنکه اختیاری بودن آن نفی شود. طبق گفته مطهری: «گفته می‌شود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیره‌ای پیوسته از علت‌ها و معلول‌هاست و افعال ما نیز جزئی از این زنجیره است و در این صورت، ما چه اختیاری می‌توانیم در این زنجیره پیوسته داشته باشیم؟ پاسخ این است که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقه‌های این زنجیره پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر در این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به‌نوبه خود در غیر خود تأثیر می‌کنیم. ما و اراده و اختیار ما را خارج از این زنجیره پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیره اثرگذار باشیم» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۷۵).

البته خود مطهری در نظرورزی‌های اخلاقی‌اش تحت تأثیر سخن استاد خود، طباطبایی بوده است که در اصول فلسفه رئالیسم می‌کوشد رابطه موجود میان سازوکار علی جهان، طبیعت آدمی و فعل اختیاری‌اش را تبیین نماید. او مسئله‌اش را بدین‌شیوه طرح می‌کند: «میان طبیعت انسانی از یک‌طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آن‌ها را ساخته و به دستیاری آن‌ها، خواص و آثار خود را در خارج بروز می‌دهد» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۹۹). مراد طباطبایی این است که افعال آدمی نه به‌طور مستقیم از طبیعت زیستی‌اش صادر می‌شوند و نه گسسته از نظام علی جهان‌اند، بلکه از رهگذر مجموعه‌ای از ادراکات و افکار میانجی تحقق می‌یابند که ریشه در طبیعت انسان دارند و در نظریه «اعتباریات» تبیین می‌شوند که عنوان آن از اندیشه فقهی محمدحسین اصفهانی الهام گرفته شده است (فلاحی و خوشنویسان، ۱۴۰۲، ص ۷۷-۷۸). به‌واسطه این سطح ادراکی، طبیعت انسان می‌تواند آثار تکوینی خود را به‌صورت فعل آگاهانه و مسئولانه در خارج تحقق بخشد. به بیان طباطبایی: «قوای فعال انسان، چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را براساس ادراک و

علم استوار ساخته، ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خودش، سلسله‌ای احساسات ادراکی همچون حب و بغض و اراده و کراهت را به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آن‌گاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده و فعل را انجام دهد» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۴). به بیان دیگر، برای عمل کردن، فقط دانستن کافی نیست، بلکه باید بداند، بخواهد و خواستن خود را بر یک امر معین تطبیق دهد. حب، بغض و اراده ابزارهایی‌اند که عقل به واسطه آن‌ها از میان امکان‌ها یکی را برمی‌گزیند و آن را به فعل خارجی تبدیل می‌کند.

وقتی به ساختار علی جهان نظر کنیم و به کنش‌ها و واکنش‌های موجودات بیندیشیم، چنین به نظر خواهد رسید که فعل اختیاری یک کنش طبیعی و مکانیکی است؛ به بیان دیگر، اگر به نحو طبیعی به فعل آدمی نظر کنیم، چنین می‌نماید که فعل اختیاری، تابعی از ضرورت‌های طبیعی پیرامونی است که آدمی را وامی‌دارند بدین سو و بدان سو برود یا چنین و چنان کند؛ چنان‌که کنش‌های او چیزی جز واکنش‌های ضروری به ضرورت‌های علی نخواهند بود. آنچه این وضعیت را دگرگون می‌سازد، سلسله‌ای از ادراکات میانی از «وجوب» و «حسن و قبح» و امثال این‌هاست که حاصل آن قصد فعل از طریق «بایدها» و «نبایدها» می‌باشد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۵-۱۱۳)؛ بنابراین آنچه میان ضرورت‌های علی جهان، طبیعت انسانی و فعل اختیاری‌اش واسطه می‌شود، ادراک آدمی است. در این میان مطهری نیز این دیدگاه را پذیرا گشته و بر این باور بوده است که هرچند فعل آدمی نیز همچون فعل غریزی حیوان در زنجیره علت‌ها و معلول‌ها رخ می‌دهد، اما این امر با اختیار آدمی سازگار است که فعل یا ترک آن را قصد می‌کند؛ وی می‌نویسد: «درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شد، طبق ضرورت تحقق می‌یابد و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود اوست» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۶۳)؛ بنابراین «فرق است میان ضرورت‌های ناشی از اختیار و ضرورت‌های سلب‌کننده اختیار... این‌ها ضرورت‌هایی است که در آن‌ها، عامل اختیار هم جزو علت‌های ضروری کردن‌اند، نه ضرورت‌هایی که عاملی با پس‌زدن اختیار، ضرورت را ایجاد کرده باشد» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۱۵، ص ۸۵۰).

۲. ساختار فعل اختیاری در اندیشه مطهری

چه بسا بتوان تمایزی میان «کنش» و «واکنش» نهاد تا جایگاه فعل اختیاری در متن نظام علی روشن تر شود. «واکنش» هر فعلی است که بدون اراده و انتخاب از فاعل صادر می شود؛ چنان که فردی ناگهان از دیدن حیوانی بترسد و فریاد زند. در مقابل، «کنش» فعلی است که با دخالت آگاهی رخ می دهد و با امکان انتخاب همراه است. شاید بر مبنای این تمایز بتوان دریافت که «عمل» از نگاه مطهری دقیقاً چه ساختاری دارد، اما پیش تر باید به تمایزی اشاره شود که طباطبایی رحمته میان «ماده فعل» و «صورت فعل» قائل شده بود (طباطبایی، بی تا، ص ۱۳۴-۱۳۵). البته «صورت» و «ماده» در اینجا نمی تواند همان معنایی را داشته باشد که «صورت» و «ماده» در باب جوهر ارسطویی دارد. «فعل» به طور کلی «ماده» نامیده می شود از آن جهت که مفهوم آن شامل عمل انسانی نیز می گردد؛ حال اگر این معنای عام بخواهد معنای خاص «عمل انسانی» به خود بگیرد، باید وجه ممیزه ای داشته باشد که به سبب تمایز بخشی اش «صورت فعل» نام می گیرد. حال ماده فعل همان ظهور بیرونی آن است، اعم از حرکت دست، گفتن، نوشتن و مانند آن. صورت فعل، «قصدمندی» فاعل است که بر خود فاعل قائم است؛ بنابراین ممکن است ماده فعل حاضر باشد، اما به سبب فقدان صورت، نتوان آن را فعل اختیاری نامید. صورت فعل انسانی که وصف «اختیاری بودن» را رقم می زند، «قصدمندی» است. «قصد» بدین معناست که فاعل، انجام یا ترک فعل را ترجیح داده باشد؛ اگرچه این ترجیح خود نحوی از علیت است، اما آگاهانه بودن اش آن را به «قصدمندی» بدل می سازد که صورت «فعل اختیاری» است. البته این «قصدمندی» و «فعل اختیاری» همچنان در چارچوب نظام علی عالم روی می دهد و جدای از آن نیست (مطهری ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۴۰۷).

بر همین اساس می توان تمایز حقوقی میان جرم و جنایت و خطای صرف نهاد که نه تنها به جهت اخلاقی و حقوقی دارای اهمیت است، بلکه در روشن شدن بحث کنونی نیز اثرگذار است. طبق گفته مطهری، جنایت عمدی است اگر فعل از روی قصد صورت گرفته باشد، مثل این که کسی دیگری را به قصد کشتن چنان بزند که او جان دهد. همین که قصد جدی او کشتن طرف مقابل بوده، کافی است که این فعل را جنایت و قتل عمد به شمار آوریم، اما اگر فاعل دارای قصدی بوده باشد - بی آن که امر واقع شده منظور نظرش نبوده

باشد - آن‌گاه فعل او شبه‌عمد است؛ همچون کسی که به قصد مجروح کردن کسی به او چاقو می‌زند، ولی این کار به مرگ او می‌انجامد. در این میان، خطای محض آن است که شخص از اساس قصدی نداشته است، مانند کسی که اسلحه‌اش را پاکسازی می‌کند، اما به‌شکلی ناخواسته تیری از اسلحه رها می‌شود که نتیجه‌اش قتل است ناخواسته که روی داده است (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۳۶). در تمام این موارد، صورت عمل یکی است و آن «قتل» است، اما به‌سبب حضور یا غیاب «قصد»، ماهیت فعل فرق می‌کند.

با این همه باید میان «قصد» و «نیت» نیز تمایز نهاد. قصد چیزی جز ترجیح فعل یا ترک فعل نیست، اما «نیت» بیان‌گر وجه این ترجیح است. هرچند مطهری گاهی این‌ها را به یک معنا به‌کار می‌برد (مطهری ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۸۰۶)، اما تمایزشان اغلب روشن است. به‌عنوان مثال، شاید کسی عملی را قصد می‌کند با این نیت که این عمل فلان و بهمان نتیجه را خواهد داشت، درحالی‌که عمل قصدشده با نیت وی ناسازگار است. در این صورت، هرچند قصد او به عمل ختم می‌شود، اما نیت وی برآورده نمی‌شود؛ به بیان مطهری: «مثل این‌که کسی سنگی را به طرف پایین انداخته و می‌گوید چرا سنگ به طرف بالا نمی‌رود؟ سنگ را به طرف بالا نینداخته که بالا برود» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۲۶، ص ۴۹۸)؛ بنابراین درحالی‌که «نیت» جهت «فعل اختیاری» را تعیین می‌کند، «قصد» خود «فعل اختیاری» را تعیین می‌بخشد. بااین‌حال خود «قصد» و «نیت» نیز به‌سبب یک «داعی» برانگیخته می‌شوند. به‌عنوان مثال وجود غذا فرد گرسنه را برمی‌انگیزد تا خوردن را قصد کند، اما شاید نیت او از خوردن غذا، نه فقط سیر شدن، بلکه همچنین سلامتی هم باشد؛ بنابراین در هر فعلی که با قصدمندی و طبق نیتی انجام می‌شود، هدفی هست که انگیزه فعل را فراهم می‌آورد. مطهری می‌نویسد: «قصد یعنی اراده‌ای که برآمده از یک داعی و یک انگیزه‌ای باشد که آن انگیزه غیر از ذات فاعل باشد. ... انسان که فاعل بالقصد است هر کاری را که اراده می‌کند، تحت تأثیر انگیزه‌هایی است که آن انگیزه‌ها او را وادار می‌کنند؛ یعنی آن انگیزه‌ها این فاعل بالقوه را تبدیل به فاعل بالفعل می‌کنند» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۴۰۰). البته اگر آدمی میان انگیزه‌های گوناگون دچار تردید شود، قصد شکل نمی‌گیرد و آدمی سرگردان می‌شود؛ آن‌گاه باید میان خود این انگیزه‌ها دست به انتخاب بزند که در این حالت، «امر انسان دائر نیست میان انگیزه داشتن و انگیزه نداشتن، بلکه امر او دائر است میان یک انگیزه داشتن و هزاران

انگیزه داشتن» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳۰، ص ۳۰۹).

همچنین باید میان «انگیزه» و «میل» نیز تمایز نهاد. «انگیزه» میلی است که موضوع آگاهی قرار گرفته است. برای همین است که آدمی می‌تواند انگیزه‌های مختلف داشته باشد، درحالی‌که جماد و حیوان چنین نیستند. ویژگی فعالیت‌های جمادی این است که همواره به یک شیوه حرکت می‌کنند؛ هر جسم جامد، از کوچک‌ترین ذره تا بزرگ‌ترین منظومه‌ها، ویژگی‌های خود را به شیوه‌ای واحد و به‌طور یکنواخت بروز می‌دهد. حیطة عمل گیاه گسترده‌تر از جماد و شیوه عمل حیوان گسترده‌تر از گیاه است، چنان‌که یک کبوتر می‌تواند به میل خودش، چندین دور بچرخد. روشن است که هرچه میدان عمل وسیع‌تر می‌شود، آزادی بیشتری پدید می‌آید (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۶۵). با این همه هرچند حیطة عمل حیوان گسترده‌تر از گیاه است، اما همچنان فعل او از حدود «میل» فراتر نمی‌رود. حیوان به فعل خود آگاه نیست و آنچه فعل او را برمی‌انگیزد، «میل» است که نوعی اثرپذیری است.

آنچه آدمی را از سطح میل حیوانی فراتر می‌برد، «قصدمندی» است. مطهری می‌گوید: «حیوان یا انسانی که از روی میل کاری را انجام می‌دهد، به هر اندازه که تحت تأثیر میل باشد و آن کار را طبق میل انجام دهد، آگاهی، فکر و عقل کنار می‌روند و فعل هرچه بیشتر حالت غیراختیاری پیدا می‌کند. به‌عنوان مثال وقتی آدمی غذایی را می‌بیند، میل به آن پیدا می‌کند؛ پس دست می‌برد به‌سوی آن غذا، مثل آن‌که از بیرون رابطه‌ای با انسان برقرار شده که او را به‌سوی خودش می‌کشد. برعکس، وقتی انسان کاری را با اراده‌اش انجام می‌دهد، خودش [را] از بیرون می‌برد و از درون خودش تصمیم می‌گیرد» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۱۳، ص ۷۲۸)؛ بنابراین اراده انسان، او را از کشاکش میل رها می‌سازد و فعل او را تابع تصمیم درونی‌اش می‌کند و خود او را به جایگاه انسانی برمی‌کشد. به بیان دیگر، «انسان موجودی است که می‌تواند به حکم اراده و به حکم اختیار از جبر غریزه آزاد باشد؛ او می‌تواند اراده کند که برضد میل خودش رفتار و عمل کند. پس کسی انسان است که بر خودش مسلط باشد و به هر اندازه که انسان بر خودش مسلط نباشد، از انسانیت به دور است» (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۲۳۶).

به این ترتیب میان انسان و حیوان تفاوت بنیادینی وجود دارد. درحالی‌که آدمی مختار است، حیوان فقط از میل پیروی می‌کند. در واقع میل نوعی کشش طبیعی میان موجود زنده

و چیزی در بیرون از اوست؛ جاذبه‌ای است که موجود حیوانی را به‌سوی مطلوب می‌کشد، اما انسان علاوه بر میل، نیروی دیگری به‌نام «اراده» دارد که نیرویی درونی و عقلانی است. عقل همواره از طریق اراده دخالت می‌کند؛ آدمی که میان خواسته‌های خود تأمل می‌کند، پیامدها را می‌سنجد، سود و زیان را ارزیابی می‌نماید و در نهایت تصمیم می‌گیرد که کاری را بکند یا نکند؛ بنابراین درحالی‌که میل او را «می‌کشاند»، اراده او را «می‌سازد». به همین دلیل است که انسان گاه برخلاف میل‌اش عمل می‌کند؛ مثلاً از غذای لذیذ صرف‌نظر می‌کند؛ زیرا دانش عقلانی دارد که این غذا زیان‌بار است. البته عواطف، احساسات و میل‌ها در انسان فراوان‌اند، اما آدمی با «اراده»‌اش این‌ها را در پرتو عقل سامان می‌بخشد. مطهری می‌نویسد:

میل، کشش است، مثل یک نیروی جاذبه است؛ وقتی که پیدا می‌شود، انسان را به‌سوی شیء خارجی می‌کشاند. عاطفه مادری هم خودش یک میل است. حتی عواطف عالی انسانی هم یک میل است. مثلاً این‌که انسان در برخورد با یک مستمند، در خودش احساسی می‌یابد که به او کمک کند؛ یعنی یک میل در او پیدا می‌شود که به او کمک کند، ولی اراده به درون مربوط است نه بیرون؛ یعنی یک رابطه میان انسان و عالم بیرون نیست، بلکه برعکس، انسان بعد از این‌که درباره کارها اندیشه می‌ورزد و آن‌ها را محاسبه می‌کند، دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی می‌کند، سبک‌سنگین می‌کند، با عقل خودش مصلحت‌ها و مفسده‌ها را می‌سنجد و بعد تشخیص می‌دهد که اصلح و بهتر این است، نه آن؛ آن وقت اراده می‌کند آنچه عقل به او فرمان داده است را انجام دهد، نه آنچه را که میل‌اش می‌کشد. بسیاری از اوقات و شاید غالب اوقات آنچه عقل مصلحت می‌داند و انسان اراده می‌کند تا به فتوای عقل انجام دهد، برضد میلی است که در وجودش احساس می‌کند (مطهری ۱۴۰۲، ج ۲۲، ص ۴۹۱).

در این میان باید افزود که خودِ فعلِ اختیاری نیز غایتی دارد؛ یعنی هدفی که به‌سوی آن رهسپار است. البته این غایت به دو معناست؛ یکی «آنچه حرکت به‌سوی آن است» (ما إلیه الحركة) و دیگری «آنچه حرکت برای آن انجام می‌شود» (ما لأجله الحركة). در واقع اولی به فرجامِ خودِ فعل و دومی به هدفِ فاعل از انجام فعل اشاره دارد. در اینجا پرسش این است

که هدفِ فاعل از انجام فعل، فارغ از فرجامِ خودِ فعل چیست؟ مطهری بر این باور است که فعلِ ارادی آدمی، در واقع سه فاعل دارد که به صورت طولی با هم ارتباط دارند: فاعل قریب (قوه عامله)، فاعل فاعل (قوه شوقیه)، فاعل فاعل فاعل (قوه مدرکه). قوه عامله کار را انجام می‌دهد، قوه شوقیه آن را تحریک می‌کند و قوه مدرکه اراده را برمی‌انگیزد، اما آیا هدف این قوا همیشه یکی است؟ گفته می‌شود که غایت قوه عامله همیشه با غایت خودِ فعل یکی است؛ چون هر دو به نتیجه بیرونی حرکت اشاره دارند، ولی غایت قوه شوقیه و قوه مدرکه ممکن است یکی باشد یا نباشد. از آنجایی که قوه عامله مانند طبیعت‌های بی‌جان از نیروی عینی پیروی می‌کند، فقط «به‌سوی انجام عمل» می‌رود؛ مانند دستی که برای برداشتن چیزی حرکت می‌کند، اما هدف قوه شوقیه لذت جزئی است که در این امر، قوه خیال‌یاری‌اش می‌کند. در مرتبه بالاتر، قوه عاقله قرار دارد که به مصالح کلی می‌نگرد تا راهی را برگزیند که سعادت آدمی در گرو آن است؛ بنابراین هر قوه‌ای در پی کمال خاص خودش است و هدف آن از انجام فعل خاص خودش است. قوه شوقیه در پی لذت است، قوه عامله در پی تحقق فعل است و نیروی عاقله در پی خیری بالاتر است؛ بنابراین هرکدام از این قوا، فارغ از این که فرجامِ خود فعل چه باشد، در پی هدفی خاص خودش است. علت غایی یا «آنچه فعل برای آن انجام می‌شود»، همیشه با این معنا تعریف می‌شود که اگر آن هدف نبود، فاعل فعل نیز به جانب آن نمی‌رفت (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص ۴۳۰).

این صورت‌بندی نشان می‌دهد که فعل انسانی یک حرکت ساده و یک‌لایه نیست، بلکه ساختاری طولی دارد که هر مرتبه غایت ویژه‌ای را دنبال می‌کند. قوه عامله صرفاً تحقق بیرونی فعل را می‌طلبد، قوه شوقیه در پی لذت‌های جزئی و انگیزش‌های هیجانی است و قوه مدرکه یا عقل، افق فعل را از سطح لذت به سطح خیر کلی و مصلحت پایدار ارتقا می‌دهد. طبق این لایه‌بندی، اختیار تنها در جایی کامل‌ترین معنای خود را می‌یابد که عقل فرمان‌روای سلسله فاعلیت باشد. اگر قوای شوقیه یا عامله غلبه کنند، هرچند فعل دارای علت است، اما فاقد «اختیار اخلاقی» خواهد بود؛ زیرا منشأ آن آگاهی سنجیده و انتخاب عقلانی نیست. آدمی دارای مسئولیت اخلاقی است؛ زیرا می‌تواند غایت فعل را در سطح عقلانی تعیین کند. او در مقام فاعل فعل، باید بتواند توضیح دهد که چرا فلان و بهمان غایت را بر غایت‌های دیگر ترجیح داده است؛ بنابراین او مسئول خواهد بود؛ زیرا

می‌توانست به گونه‌ای دیگر عمل کند. این تبیین، بحث ما را وارد بحث آزادی و مسئولیت می‌کند؛ آزادی یعنی توان سامان دادن میل‌ها در پرتو عقل و مسئولیت یعنی پیامد اجتناب‌ناپذیر این توان.

۳. آزادی و مسئولیت‌پذیری در اندیشه مطهری

فعل اختیاری رویدادی علی است که آخرین علت وقوع آن «قصد آگاهانه» است؛ یعنی نقطه تمایز آن با فعل طبیعی یا غریزی در آگاهی فاعل نسبت به عمل خویش است. میان «ضرورت بالاختیار» و «ضرورت حاکم بر اختیار» تفاوتی اساسی وجود دارد. برخی گمان کرده‌اند که وجود اختیار با ضرورت سازگار نیست، اما مطهری این تصور را نادرست می‌شمارد و بر این باور است که ضرورت برخاسته از اختیار به معنای قطعیت و قانون‌مندی علمی در افعال اختیاری است و به معنای جبر و سلب آزادی نمی‌باشد (مطهری ۱۴۰۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴۲)؛ بنابراین اختیار انسان در دل نظام ضروری علیت تحقق دارد و با ضرورت همراه است، اما این ضرورت از خود انتخاب آزاد برخاسته است. به تعبیر دیگر عمل انسانی دارای دو بُعد است: بُعد مادی یا همان کنش بیرونی و بُعد صوری یا معنوی که همان قصد آگاهانه است. بدین ترتیب فعل اختیاری جلوه‌ای از آگاهی، اراده و توان انسان برای انتخاب است؛ امری که او را از سایر موجودات جدا می‌سازد و مبنای اخلاق و مسئولیت در وجود انسان است.

حرکات غریزی حیوانات هرچند آگاهانه‌اند، اما فاقد «تدبیر» هستند. حیوان از نتایج طبیعی افعال خود آگاه نیست، حال آن‌که فعالیت‌های انسانی تدبیری‌اند؛ بدین معنا که او نتایج و پیامدهای اعمال خود را می‌سنجد و می‌تواند براساس عقل تصمیم بگیرد و بدین سبب آزاد و به جهت اخلاقی مسئول است. عمل اخلاقی زمانی معنا دارد که فعل از سر آگاهی، توان و اختیار صورت گیرد. به همین دلیل، مطهری «مسئولیت» را وابسته به سه شرط می‌داند: آگاهی، توانایی و اختیار. انسان ناآگاه و ناتوان، مسئول نیست. اگرچه آگاهی و توان نیز زمانی مسئولیت به همراه می‌آورند که رسالت و تکلیف هم در کار باشد. مطهری می‌نویسد: «مسئولیت در جایی اعتبار می‌شود که علاوه بر آزادی و آگاهی و توانایی، رسالت و تکلیف هم در کار باشد، یعنی رسالت در مورد کارهایی است که انسان به عنوان یک

وظیفه و یک تکلیف انجام می‌دهد. در کارهای غریزی و فردی که انسان تحت تأثیر یک میل فردی یا یک ترس فردی انجام می‌دهد، مسئولیت بی‌معنی است» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۸۰).

بنابراین آزادی به معنای غلبه بر جبر غرایز و داشتن توان عقلانی بر فعل یا ترک فعل است که لازمه‌اش مسئولیت‌پذیری است. بدین‌سان به محض آن‌که فاعل آگاه است، مسئول هم هست. این مسئولیت، ریشه در همان آزادی دارد که به معنای «توان انتخاب» است و البته به معنای رهایی از حیطة اصل علیت نیست. مطهری، اصل علیت را اصلی فراگیر در هستی و عامل حمایتی برای اختیار انسان می‌داند. به باور وی «اصل ضرورت علی مؤید اختیار است و ضرورت حوادث عالم، از جمله افعال انسان، منافاتی با اختیار ندارد، بلکه مؤید آن است» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۶۳). هر معلولی ضرورت وقوع خود را از علت تامه می‌گیرد و این ضرورت کلی، مانع از آن نیست که فاعل انسانی با استفاده از عقل و اراده‌اش، پیوندی منسجم میان علت ناقصه‌ای که قصدمندی اوست و سایر علت‌های ناقصه برقرار کند؛ بنابراین آدمی پس از فراهم شدن تمام علت‌های طبیعی برای عمل، همچنان «در انتخاب فعل و ترک آن، آزاد است» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۱۳، ص ۷۲۸). به گفته مطهری، تعریف اشتباه از اختیار است که به تعارض ظاهری میان «علیت» و «اختیار» انجامیده است؛ زیرا «اختیاری بودن فعل» منوط به اجتناب از هر نوع ضرورت دانسته می‌شود، درحالی‌که حتی اگر حالت درونی آگاهی به ضرورت ناشی از ضرورت‌های عینی بوده باشد، همچنان فعل ناشی از آن اختیاری خواهد بود (مطهری ۱۴۰۲، ج ۱۵، ص ۸۵۰).

این دیدگاه پیامدهای مهم اخلاقی و معرفت‌شناختی دارد. مطهری انسان را دارای انتخاب می‌داند؛ بنابراین مسئله مسئولیت‌پذیری را حل می‌کند. انسان در بند سرنوشت کوری نیست که هیچ از آن نمی‌داند، بلکه به واسطه نیت و اراده‌اش مسئول اعمال و سرنوشت خویش است. همچنین مطهری در فلسفه عمل و معرفت‌شناسی‌اش، انسان را موجودی با دو گونه «خود» می‌داند؛ یکی خود حیوانی (غریزی) و دیگری خود انسانی (عقله). به بیان وی، هرچند انسان مانند حیوان از انگیزش‌های درونی‌اش پیروی می‌کند، اما در مقابل آن‌ها مجبور نیست؛ زیرا «اگر همه عوامل طبیعی فراهم باشد، مسیر فعل و ترک فعل، برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است» (مطهری ۱۴۰۲، ج ۲۲، ص ۴۹۱).

همچنین باید به نتایج دین‌شناختی اشاره کرد که از دیدگاه مطهری برمی‌آید. از نظرگاه وی، عمل انسانی می‌تواند برخلاف میل غریزی انجام شود، مشروط بر آن‌که عقل و تشخیص وی بر آن عمل صحه بگذارند. دستاورد این نگاه، تأکید بر اهمیت «نیت آگاهانه» و «قصد واقعی» در تحقق تکلیف دینی خواهد بود. به باور مطهری، اختیار و امکان مسئولیت اخلاقی، لازمه دین‌داری است؛ زیرا تکلیف دینی جز با امکان انتخاب معنادار نخواهد بود (مطهری ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۸۰).

نتیجه

بدین ترتیب در مجموعه آرای مطهری، تلاش چشم‌گیری برای جمع میان ضرورت علی و اختیار انسانی دیده می‌شود، اما این تلاش در برابر چند نقد اساسی قرار می‌گیرد که خود وی کمتر آن‌ها را به‌طور نظام‌مند واکاوی کرده است. نخستین نقد ناظر به ماهیت «قصد آگاهانه» است؛ همان عنصری که مطهری قوام فعل اختیاری را بر آن مبتنی می‌داند. وی تصریح می‌کند که حتی اگر حالت درونی قصد و اراده محصول ضرورت‌های قبلی باشد، باز هم فعل اختیاری است، اما همین ادعا، دشواری بزرگی ایجاد می‌کند: اگر خود قصد به‌مثابه صورت فعل، معلول سلسله‌ای از علت‌های تامه باشد، فاعل چگونه می‌تواند «فاعل مختار» محسوب شود؟ مطهری در پاسخ می‌گوید که فاعل مختار «خود انسان» است، اما این «خود»، در دستگاه فکری او به‌طور شفاف تعریف نمی‌شود؛ آیا مراد قوه عاقله است؟ یا نفس ناطقه در تمامیت آن؟ یا مجموعه‌ای از قوای متضاد که تنها در پرتو عقل سامان می‌یابند؟ تا زمانی که مرجع واقعی «فاعل مختار» روشن نباشد، ادعای اختیار برپایه «ضرورت علی» ممکن است به‌نوعی بازتعریف لفظی تقلیل یابد؛ یعنی انسان چون درون شبکه علی جای دارد و یکی از حلقه‌های آن است، به شرط «خود بودن» «اختیار» دارد؛ اما نه معنای «خود» روشن است و نه معنای «اختیار داشتن» در چارچوب ضرورت علی روشن است. این ابهام نه تنها از منظر اخلاقی، بلکه از منظر معرفت‌شناختی نیز مسئله‌ساز است؛ زیرا معلوم نیست انسان چگونه می‌تواند خودش را منشأ حقیقی فعل بداند، درحالی‌که هر لحظه محتوا و جهت‌گیری آگاهی‌اش از ضرورتی بیرونی یا درونی پیروی می‌کند؟

نقد دوم به سطح هستی‌شناختی و پیوند نظریه مطهری با نظام صدراپی بازمی‌گردد.

مطهری مانند صدرالمتهلین، اصل علیت را برآمده از وابستگی و ربطِ تامّ ممکنات به واجب‌الوجود می‌داند؛ یعنی هر حادثه در نهایت «از خدا صادر می‌شود» و برحسب ترتیب علیّی در عالم تحقق می‌یابد، اما اگر در این زنجیره علت‌ها و معلول‌ها، همه چیز ظهور ضروری دارد، چگونه می‌توان از فاعل مختار حقیقی سخن گفت بی‌آن‌که اطلاق فعل الهی محدود گردد؟ پرسش بنیادین این است که آیا «ضرورت الهی» راه را برای «امکان انتخاب انسانی» باز می‌گذارد، یا اختیار انسان ناگزیر به سایه‌ای از ضرورت الهی تقلیل می‌یابد که تنها در سطح پدیداری به استقلال می‌رسد؟ اگر اراده انسان در متن سلسله ضروری علت‌ها و معلول‌ها شکل می‌گیرد، آیا قصدمندی به‌تنها می‌تواند وجه اختیاری به آن بدهد؟ این ابهامات نشان می‌دهد که هرچند مطهری در صدد تقویت آزادی و مسئولیت انسانی است، ولی نظریه‌اش برای تثبیت «فاعل مختار واقعی» نیازمند تبیین دقیق‌تر از پیوند میان ضرورت علیّی، مراتب نفس و اراده الهی است.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۹۸). شرح المواقف، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- خیری، حسن؛ دهقانان، حمید (۱۳۹۶). «نظریه کنش انسانی در اندیشه استاد مطهری رحمته الله علیه»، مطالعات فرهنگی-اجتماعی حوزه، پیاپی ۲.
- دانش، اسماعیل (۱۳۹۷). «تنافی یا سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان از دیدگاه استاد مطهری»، مطالعات فلسفی-کلامی، دوره ۸، شماره ۲.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۴۰۲). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حاشیه مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا). اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: هجرت.
- عباسی، فرهاد (۱۳۹۲). «آزادی از دیدگاه شهید مطهری»، حقوق ملل، تابستان، شماره ۹.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۱). تهافت الفلاسفه، تهران: حکمت.
- فلاحی، زهرا؛ خوشنویسان، مریم. (۱۴۰۲). «علامه طباطبایی در مبادی فعل ارادی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۴(۱)، ص ۶۵-۹۴.
- قاضی عبدالجبار (۱۳۶۲). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
- مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۸۵). «سازگاری ضرورت علی و معلولی با اختیار در دیدگاه شهید مطهری و استیس»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۵۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). انسان و سرنوشت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). آزادی معنوی، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: صدرا.
- هاشمی، سیدحامد (۱۴۰۴). «علیت در نظام کلامی معتزله مفهوم‌شناسی فروع و مصادیق»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۳)، ص ۱۹۳-۲۲۶.

References

- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1404). *al-Ta'liqat*, Qom: Islamic Propagation Office (in Arabic).
- Jorjani, Mir Seyyed Sharif (1398). *Sharḥ al-Mawāqif*, Tehran: Shahid Beheshti University Press (in Arabic).
- Khiri, Hasan & Dehghanian, Hamid (1396). "Nazariyyah-ye konesh-e ensani dar andisheh-ye Ostād Motahhari" (The theory of human action in Motahhari's thought), *Howzeh Cultural and Social Studies*, Issue 2 (in Persian).
- Danesh, Esmail (1397). "Tanafi ya sazeqarī-ye zarurāt-e 'alli va ekhtiyār-e ensān az didgah-e Ostād Motahhari" (Conflict or compatibility of causal necessity and human free will from Motahhari's perspective), *Philosophical-Theological Studies*, Vol. 8, No. 2 (in Persian).
- Sadr al-Muta'allihin Shirazi (1402). *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Arba'ah* (Transcendent Wisdom in the Four Journeys), Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institute (in Arabic).
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1402). *Osul-e Falsafa va Ravesh-e Realism* (Principles of Philosophy and the Method of Realism), with footnotes by Morteza Motahhari, Tehran: Sadra (in Persian).
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (n.d.). *Osul-e Falsafah-ye Realism* (Principles of the Philosophy of Realism), edited by Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Hejrat (in Persian).
- Abbasi, Farhad (1392). "Azadī az didgah-e Shahid Motahhari" (Freedom from the viewpoint of Martyr Motahhari), *Hoqūq-e Mellal* (Rights of Nations Journal), Summer 1392, No. 9 (in Persian).
- Ghazali, Abu Hamid (1401). *Tahāfut al-Falāsifa* (The Incoherence of the Philosophers), Tehran: Hikmat (in Arabic).
- Fallahi, Zahra & Khoshnevisan, Maryam (1402). "Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī dar mabādi-ye fa'l-e erādī" (Allameh Tabataba'i on the principles of voluntary action), *Tārīkh-e Falsafeh-ye Eslāmī* (History of Islamic Philosophy), 14(1), 65–94 (in Persian).
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār (1362). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl* (The Sufficient [Book] on the Sections of Unity and Justice), Tehran: Institute of Publishing and Printing (in Arabic).
- Mahdavi-Azadbani, Ramazan (1385). "Sāzgārī-ye zarurat-e 'alī wa ma'lūlī bā ekhtiyār dar didgāh-e Shahīd Motahharī wa Stace" (Compatibility of causal necessity with free will in the views of Martyr Motahhari and Stace), *Pazhūhesh-hā-ye Ejtemā'ī-ye Eslāmī* (Islamic Social Research), No. 57 (in Persian).
- Motahhari, Morteza (1362). *Ensan va Sarnevesht* (Man and Destiny), Tehran: Sadra (in Persian).
- Motahhari, Morteza (1402). *Āzādī-ye Ma'navī* (Spiritual Freedom), Tehran: Sadra (in Persian).
- Motahhari, Morteza (1402). *Pāvaraqqihā-ye Osul-e Falsafa va Ravesh-e Realism* (Footnotes to *Principles of Philosophy and the Method of Realism*), Tehran: Sadra (in Persian).
- Motahhari, Morteza (1402). *Majmū'eh-ye Āthār-e Ostād Shahīd Motahharī* (Collected Works of Martyr Motahhari), Tehran: Sadra (in Persian).
- Motahhari, Morteza (1402). *Yāddāsh-t-hā-ye Ostād Motahharī* (Notes of Master

Motahhari), Tehran: Sadra (in Persian).

Hashemi, Seyyed Hamed (1404). “Illiyat dar nezām-e kalāmī-ye Mu‘tazila: mafhūm-shenāsī-ye forū‘āt va masādiq” (Causality in the Mu‘tazilite theological system: conceptual analysis of branches and instances), *Tārīkh-e Falsafeh-ye Eslāmī* (History of Islamic Philosophy), 4(3), 193–226 (in Persian).

