

اراده آزاد؛

دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد

بهرام علیزاده*

چکیده

بیش از دو هزار سال است که مسئله اراده آزاد و دترمینیسم ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. این مسئله در سال‌های اخیر به شکل و شیوه‌ای نو، دوباره احیا شده است. در این مقاله نخست به دیدگاه «شهود متعارف» و تقابل آن با دترمینیسم پرداخته شده است. همسازی یا ناهمسازی اراده آزاد و دترمینیسم، مسئله همسازی^۱ نامیده می‌شود. به واسطه پاسخ‌هایی که به مسئله همسازی داده شده، انشعابات اساسی در حوزه اراده آزاد پدید آمده است. همسازگرایی و ناهمسازگرایی دو دیدگاه عمده به حساب می‌آیند. ناهمسازگرایی نیز دو گونه اصلی دارد که عبارتند از اختیارگرایی و دترمینیسم سخت (ناهمسازگرایی سخت). بخش پایانی مقاله به رویکرد علمی و نسبت آن با مسئله اراده آزاد اختصاص دارد. آزمایش بنیامین لیبیت و آزمایش نیکولز از آزمایش‌هایی‌اند که به آنها اشاره شده است. این آزمایش‌ها پیامدهای متفاوت و حتی متضادی داشته‌اند.

کلید واژه‌ها

اراده آزاد، دترمینیسم، همسازگرایی، ناهمسازگرایی.

* bah.alizadeh@gmail.com

۱۴۹



اراده آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد

م. ق.م. میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir





۱. درآمد

بی‌شک مسئله «اراده آزاد» یکی از مسائل جاودانی فلسفه است. این مسئله در طی قرون متمادی یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان و متکلمان بوده و هست. در گذشته این مسئله با عنوان «تقدیرگرایی»^۱ طرح و بررسی می‌شد، و مسائلی همچون «قضا و قدر» و «علم الاهی» از مشکلات اصلی فیلسوفان و متکلمان بود. هستی‌داری مراتب - که در بالاترین مرتبه آن موجودی به نام «خداوند» قرار داشت - دارای هدف و غایت شمرده می‌شد و تبیین نهایی هر رویدادی رسیدن به این غایت و هدف بود. رویکرد غایت‌شناختی تبیین مسئله را به اهداف و مقاصد خداوند تحویل می‌برد، از این‌رو، منشأ تهدید احتمالی از سوی خداوند بود نه از سوی علم. هرچند، در میان فیلسوفان پیشین نظریه‌های ماده‌باورانه اپیکوریان را می‌توان یافت که شباهت بسیاری به دیدگاه ماده‌باوران جدید دارد^۲ ولی تنها با ظهور علم جدید و جایگزینی تبیین‌های توصیفی^۳ به جای تبیین‌های غایت‌شناختی^۴ بود که رقیب دیگری برای «اراده آزاد» به وجود آمد. علم جدید، عالم را همچون ماشینی پیچیده در نظر می‌گرفت که از قوانین تغییرناپذیر و قابل پیش‌بینی تبعیت می‌کند. با پیشرفت تبیین‌های علمی، جا برای اراده آزاد تنگ و تنگ‌تر گشته و علم تبدیل به تهدید جدیدی برای اراده آزاد شد. پرسشی که این‌جا مطرح می‌شود، این است که آیا در دنیایی که قوانین دترمینیستی طبیعت بر آن حاکم است، چیزی به نام احتمال و امکان^۵ جای دارد؟ آیا «امکان» می‌تواند با فعلیت امور، جمع شود؟ به عبارت دیگر، آیا «اراده آزاد» با «دترمینیسم» همساز است؟ درک و شهودی که ما از آزادی خود داریم چگونه در یک دنیای دترمینیستی قابل توضیح و توجیه‌پذیر است؟

۲. شهود متعارف

همه ما در شرایط متعارف گمان می‌کنیم که اعمالمان را آزادانه انجام می‌دهیم و یا ترک می‌کنیم. به همین دلیل، تردیدی به خود راه نمی‌دهیم که در انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود آزادیم. چنین شهودی دو ویژگی مهم دارد:

۱. بنابر شهود متعارف، اراده آزاد منبع و مرجع مسئولیت‌پذیری اخلاقی است (مردم به کسی پاداش می‌دهند یا کسی را کیفر می‌دهند که در عملش آزاد باشد).
۲. بنابر شهود متعارف، اراده آزاد یک «محرک نخستین»^۶ است. به این معنا که در شرایط

عادی، نیروهای خارجی - تعلیم و تربیت، فعالیت ژن‌ها، تأثیر هورمون‌ها و... - هیچ‌گاه نمی‌توانند ارادهٔ آزاد ما را متعین کنند.

بنابراین، شهود متعارف از طرفی ارادهٔ آزاد را مبنای مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند و از طرف دیگر، به تمایزی بنیادین میان این نیرو و دیگر نیروهای مؤثر در تصمیم‌گیری فرد قائل است.

ولی آیا شهود متعارف تاب ایستادگی در برابر استدلال‌های علمی مخالف را دارد؟ برای مثال، وقتی دستمان را بالا می‌بریم شهود متعارف می‌گوید فاعل این عمل خود درونی (من) است. ولی برای بررسی دقیق‌تر باید میان دو مسأله تمایز قائل شویم:

الف) آیا فکر می‌کنید در انتخاب اعمال‌تان (برای مثال، بلند کردن دست) آزادید؟

ب) دلیل شما برای این که از چنین ارادهٔ آزادی برخوردارید، چیست؟

در بیشتر موارد، پاسخ به پرسش نخست مثبت است؛ زیرا - همان‌طور که اشاره شد - انسان‌ها با شهود اول‌شخص خود درمی‌یابند که در انتخاب اعمالشان آزادند. این احساس درونی همهٔ ماست که گمان می‌کنیم انتخاب‌گر اعمالمان، خودمان هستیم و نه دیگری؛ این «دیگری» می‌تواند خدا، طبیعت، پزشک شیرین و یا هر عامل مداخله‌گر دیگری باشد. ولی از آنجا که این ادعا نیازمند دلیل است، تنها در صورت ارائهٔ تبیین روشن از چگونگی آن (پاسخ مناسب به پرسش ب) می‌توان به صحت آن امیدوار بود. این همان «مشکل سخت ارادهٔ آزاد»^۹ است.

اگر در پاسخ به پرسش (ب) این‌گونه بگویید که «اگر بخواهم دستم را بالا می‌برم و اگر نخواهم این کار را نمی‌کنم»، دانسته یا ندانسته به یک شهود بنیادین و قدرتمند اشاره کرده‌اید. از آنجا که این شهود حاصل تجربه‌ای بی‌واسطه و دست اول است، حتی می‌تواند در برابر نتایج علوم جدید نیز مقاومت کند؛ تا حدی که اگر یک فیزیکدان به شما بگوید جهانی که در آن زندگی می‌کنیم کاملاً دترمینیستی است، احتمالاً توجهی به سخن او نخواهید کرد.^۹

ولی تصور جهانی که در آن بتوانید دستتان را آزادانه بالا و پایین برده ولی در عین حال از انجام یک عمل آزادانه به معنای دقیق کلمه عاجز باشید، شهود متعارف را به چالش می‌کشد. در این جهان دلایل، انگیزه‌ها و اهداف همهٔ ساکنین از پیش معین شده است. بنابراین، هر چند ترک و فعل عمل در اختیار شماست، ولی با این حال اعمال شما تحت کنترل اختیاری‌تان نیستند؛





چرا که تنها قادرید به معنای محدود به گونه‌ای دیگر عمل کنید. انسان‌ها در چنین جهانی با وجود این که غالباً می‌توانند «به گونه‌ای دیگر عمل کنند» ولی نمی‌توانند «به گونه‌ای دیگر بخواهند» به همین جهت حتی اگر به گونه‌ای دیگر عمل کنند، این تغییر در عمل مطابق خواسته خود آنها نخواهد بود. برای تحقق آزادی به معنای دقیق کلمه، نه تنها شخص باید بتواند آزادانه نیات، مقاصد و اهداف خود را پیگیری کند، بلکه باید در شکل‌گیری خواست‌های درونی خود نیز دخیل باشد. به عبارت دیگر، نه تنها لازم است که شخص منبع‌نهایی اعمالش باشد، بلکه همچنین باید منبع‌نهایی اراده اعمالش نیز باشد. ولی از آنجا که ممکن است ساکنین این جهان فرضی از این واقعیت بی‌اطلاع باشند، به‌رغم این که در چنبره‌ای یک سامانه جبری قرار دارند گمان می‌کنند که آزادانه کارهایشان را انجام می‌دهند. در این صورت، هر اتفاقی ضروری و هر رویدادی همانی است که پیشاپیش قرار بود باشد و در عین حال شما هم گمان می‌کنید که مطابق خواسته‌های خود عمل می‌کنید. پس این مسئله هم‌چنان به قوت خود باقی است که «آیا انسان‌ها از اراده آزاد برخوردارند یا خیر؟»

۳. تحلیل مفهوم اراده آزاد

پرسش‌های زیادی وجود دارد که برای درک درست مسئله اراده آزاد باید پاسخ مناسبی برای آنها داشته باشیم؛ این که اراده آزاد با دترمینیسم همساز است یا نه، این که مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیازی به اراده آزاد دارد یا نه و پرسش‌های دشواری هستند که پاسخ آنها نیازمند داشتن تعریفی ابتدایی از اراده آزاد است؛ چرا که منطقاً بدون دانستن معنای R نمی‌توان پاسخ مناسب به مسائلی چون همسازي یا استلزام آن با S داد (Double, 1991, pp. 10-19). اما مشکل واقعی در نقطه شروع خود را نشان می‌دهد، چرا که طرفداران هر دیدگاه تعریفی از اراده آزاد ارائه می‌کنند که با تعریف دیگران متفاوت است. با این حال، برای رسیدن به اجماعی ابتدایی شاید بتوان سه مؤلفه اساسی را از تعاریف ارائه شده از اراده آزاد استخراج کرد:

۱. توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن؛^۱

۲. انتخاب آگاهانه؛

۳. فاعلیت.^{۱۱} (Seebass, 1993, p. 25)

بنابر این تعریف، کسی آزاد است که خودش منشاء و مولد اعمالی باشد که آگاهانه از میان

گزینه‌های مختلف برگزیده است. تأکید بر برخی از این مؤلفه‌ها و حذف برخی دیگر، می‌تواند اختلافات مبنایی و بسیار عمیقی میان نظریه‌های مطرح شده پدید آورد. در ادامه، با بیان معانی همساز گرایانه و ناهمساز گرایانه آزادی خواهیم دید که چگونه اختلاف بر سر این سه مؤلفه - به ویژه مؤلفه نخست - معانی کاملاً متفاوتی از آزادی در اختیار ما می‌نهد.

۴. دترمینیسم^{۱۲}

خطری که شهود متعارف و در پی آن اراده‌آزاد را تهدید می‌کند، دترمینیسم^{۱۳} است. دترمینیسم می‌گوید هر رویدادی، معلول رویدادهای پیشین است. رویدادهای عالم از یک نظم و قانون دائمی پیروی می‌کنند. این نظم جهانی همان است که به آن «قوانین طبیعت»^{۱۴} می‌گوییم؛ شیشه در اثر برخورد با جسم سخت می‌شکند، زمین به دور ماه می‌گردد و شب و روز از پی هم پدید می‌آیند، نیروی جاذبه زمین اجسام را به سوی خود می‌کشد و ... ضرورتی که در دترمینیسم وجود دارد محصول رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت است. این پیروی از قوانین به گونه‌ای است که یک وضعیت (برای مثال، وضعیت S) در سیستمی به نام «جهان» می‌تواند تابع یک و تنها یک وضعیت (برای مثال، وضعیت S1) در همان سیستم باشد. این تابع را در نظر بگیرید:

$$f(x) = 5x + 2$$

اگر ورودی این تابع ۳ باشد، خروجی آن عدد ۱۷ خواهد بود که نتیجه‌ای ضروری برای این تابع به حساب می‌شود. در مورد رویدادهای جهان نیز چنین است؛ یعنی با توجه به شرایط اولیه^{۱۵} یا گذشته و قوانین طبیعت، هر رویدادی غیر از همان که به وقوع پیوسته، غیرممکن است. به این ترتیب، منطقاً امکان ندارد جهانی داشته باشیم که با توجه به گذشته و قوانین طبیعت آینده آن را نتوان پیش‌بینی کرد. جهان‌های ممکن که دارای گذشته (P) و قوانین طبیعت (L) یکسان باشند از آینده همسانی برخوردار خواهند بود. بنابراین، دترمینیسم می‌گوید که آینده با گذشته شکل می‌گیرد؛ یعنی گذشته موجب می‌شود که آینده همان‌گونه باشد که قرار است باشد.

در واقع، دترمینیسم نظریه متافیزیکی‌ای است که بنابر آن هر چیزی ضرورتاً همانی است که هست و هیچ احتمال واقعی فراتر از آنچه بالفعل رخ داده است، وجود ندارد. بر مبنای این دیدگاه فلسفی، وجود گزینه‌های واقعی در طبیعت انکار می‌شود، پس این که کدام گزینه را انتخاب کنیم «در اختیار» ما نیست و در نتیجه، منابع یا مناشی اعمال نیز برآمده از درون ما





نخواهند بود، بلکه خارج از کنترل ما هستند. به این ترتیب می‌توان تهدید دترمینیسم نسبت به اراده آزاد را از دو جنبه مورد توجه قرار داد:

(۱) «گزینه‌های پیش رو» (گ. پ) (alternative possibilities: AP)

(۲) «مسئولیت‌پذیری نهایی» (م. ن) (ultimate responsibility: UR)

۱.۴. دترمینیسم و گزینه‌های پیش رو؛ دترمینیسم صورت‌های تاریخی بسیاری به خود گرفته است. عواملی چون تقدیر یا خدا، قوانین طبیعت یا منطق، وراثت یا محیط، انگیزه‌های ناآگاه یا کنترل‌گرهای ناپیدا، شرایط اجتماعی یا روان‌شناختی و ... در شکل‌گیری انواع دترمینیسم دخیل بوده‌اند. ولی یک اندیشه مرکزی در درون تمام گونه‌های تاریخی نظریه دترمینیسم وجود دارد که نشان می‌دهد که چرا تمام آنها برای اراده آزاد یک تهدید به حساب می‌آیند؛ انکار گزینه‌های پیش رو. تمام نظریات دترمینیستی - الاهیاتی، فیزیکی، زیست‌شناختی، روان‌شناختی یا اجتماعی - مستلزم این نکته‌اند که با توجه به گذشته و قوانین طبیعت، در هر لحظه‌ای تنها یک آینده محتمل وجود دارد. در نتیجه، هر اتفاقی که رخ می‌دهد، بر مبنای گذشته و قوانین طبیعت، ناگزیر یا ضروری است (نمی‌تواند که رخ ندهد). بنابراین، فرضیه‌ای که تنها به یک آینده واقعی معتقد باشد یک فرضیه دترمینیستی به شمار می‌آید.

۲.۴. دترمینیسم و مسئولیت‌پذیری نهایی؛ راه دیگر برای نشان دادن تعارض میان دترمینیسم و اراده آزاد، تأمل درباره ایده مسئولیت‌پذیری است. اراده آزاد ارتباط نزدیکی با مفاهیمی چون پاسخ‌گویی، مسئولیت‌پذیری، شایستگی مجازات و پاداش و ... دارد. انسان‌ها باید تنها نسبت به اموری پاسخ‌گو باشند که علت تامه آن به حساب می‌آیند و با قبول دترمینیسم انسان‌ها نه می‌توانند علت تامه اعمال خود باشند و - به طریق اولی - نه هیچ چیز دیگری در جهان. از همین رو، همیشه در محاکم قضایی متهمان برای تبرئه خود به سلب مسئولیت از عمل مجرمانه مبادرت کرده‌اند. در هر محکمه‌ای، اگر احراز شود متهم در هنگام ارتکاب جرم از خود اختیاری نداشته است، تبرئه می‌شود؛ چراکه او مسئول نهایی اعمال مجرمانه‌اش دانسته نمی‌شود. پرسش این است که در چنین مواردی تا چه اندازه یک متهم مسئول شخصیت کنونی خود است؟ آیا عواملی چون تربیت بد، کوتاهی و کم‌کاری جامعه، شرایط اجتماعی، وراثت و ساختار ژنتیکی ... تعیین‌کننده نهایی هستند یا «چیزی باقی می‌گذارند» که مسئولیتش با ما باشد؟

برخی بر این باورند که قبول دترمینیسم ملازم با نفی مسئولیت‌پذیری است. چه با این نظر موافق باشیم چه مخالف، باید بپذیریم که با قبول دترمینیسم نیاز به تحوّل اساسی در تفکرمان نسبت به ایده‌ی مسئولیت‌پذیری و رابطه‌ی آن با آزادی خواهیم داشت (Kane, 2007, pp. 10-11).

۳.۴. دترمینیسم و پیش‌بینی‌پذیری؛ لازمه‌ی ضرورت علیّی میان رویدادهای عالم «قابل پیش‌بینی بودن»^{۱۶} آنهاست. دترمینیسم جهان ما را به جهانی بسته تبدیل می‌کند که همه چیز در آن غیرقابل تغییر و قابل پیش‌بینی است. در چنین تفکری عالم همچون سیستمی تصور می‌شود که تابع قوانین مکانیکی است، به گونه‌ای که هرگاه اطلاعات این سیستم در زمان T1 در اختیار یک دانشمند قرار گیرد، می‌تواند وضعیت آن سیستم را در لحظه‌ی T2 پیش‌بینی کند. این پیش‌بینی‌پذیری وقایع جهان، در واقع، انکار اصل اختیار است.

۵. مسئله همسازی

همسازی یا ناهمسازی اراده‌ی آزاد با جهان دترمینیستی، مسئله همسازی نامیده می‌شود. به واسطه‌ی پاسخ‌هایی که به مسئله همسازی داده شده، انشعابات اساسی در حوزه اراده‌ی آزاد به وجود آمده است. ناهم‌سازگرایان^{۱۷} معتقدند که اراده‌ی آزاد با جهان دترمینیستی ناهم‌ساز است و برخلاف آنها هم‌سازگرایان^{۱۸} تعارضی میان این دو نمی‌بینند. هم‌سازگرایان و ناهم‌سازگرایان دو رویکرد اصلی به حساب می‌آیند. ناهم‌سازگرایان نیز دو گونه‌ی اصلی دارد که عبارتند از «اختیار‌گرایی» و «دترمینیسم سخت» (ناهم‌سازگرایان سخت).^{۱۹} بنابراین، به طور کلی مواضع فیلسوفان در مواجهه با مسئله همسازی به سه قسم دسته‌بندی می‌شود:

۱. انکار دترمینیسم و قبول اراده‌ی آزاد: ناهم‌سازگرایان (اختیار‌گرایی)؛
۲. قبول دترمینیسم و انکار اراده‌ی آزاد: ناهم‌سازگرایان (دترمینیسم سخت)؛
۳. قبول دترمینیسم و هم‌ساز دانستن آن با اراده‌ی آزاد (هم‌سازگرایان).

۱.۵. هم‌سازگرایان

هم‌سازگرایان دیدگاهی شایع در میان فیلسوفان دوره جدید است. تامس هابز، جان لاک، دیوید هیوم و جان استوارت میل، همگی هم‌سازگرا بودند. آنها هم‌سازگرایان را روشی می‌دانستند که میان تجربه‌ی عادی ما از آزادی و دیدگاه‌های علمی جدید درباره‌ی جهان و موجودات انسانی





سازش برقرار می‌کند. اگر همساز گرایان درست بگویند، هم می‌توانیم دارای اراده آزاد باشیم و هم این که دترمینیسم صادق باشد؛ و لازم نیست با افزایش معرفت علمی درباره جهان و انسان، نگران زیروروشدن تصور متعارف درباره آزادی و مسئولیت‌پذیری مان باشیم. البته، باید به این نکته توجه داشت که همسازگرایی به‌خودی‌خود، موضعی در باب صدق یا عدم صدق دترمینیسم ندارد و دترمینیسم را تنها به‌صورت یک فرض در نظر می‌گیرد. نخستین قدم برای فهم این نظریه دانستن معنایی از آزادی است که همساز گرایان مورد نظر دارند.

۱.۱.۱.۵. سه معنای همسازگرایانه آزادی:

۱.۱.۱.۵.۱. آزادی به معنای «خود شکوفایی»^{۲۰}

همساز گرایان سنتی عموماً دو شرط برای آزادی اراده ذکر می‌کنند:

۱. «نیرو» یا «توانایی» تحقق خواسته‌ها و تمایلات؛

۲. عدم وجود مانع خارجی بازدارنده.

در پرتو این دو شرط «همسازگرایی سنتی»^{۲۱} شکل می‌گیرد. آزادی، به این معنا، تعارضی با دترمینیسم ندارد. حتی اگر خواسته‌ها و تمایلات ما دترمینیستی باشند، بازهم ما می‌توانیم با تحقق آنها از اراده آزاد برخوردار باشیم. بنابراین، می‌توانیم تعریف نخست را چنین بیان کنیم: (م.۱) «نیرو»^{۲۲} یا «توانایی»^{۲۳} انجام آنچه می‌خواهیم یا اراده می‌کنیم. این معنای از آزادی، مستلزم نبود هرگونه فشار یا مانع خارجی است که ما را از شکوفا و بالفعل کردن خواسته‌ها و اهدافمان باز دارند» (Hobbes, 1958, p. 108).

موانعی که می‌توانند این آزادی را تحت الشعاع قرار دهند، عبارتند از: موانعی خارجی چون زندانی شدن، مورد تهدید قرار گرفتن، فشارهای سیاسی و به‌طور کلی، هر نوع محدودیت خارجی. آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و نیز درک ما از حقوق بشر مبتنی بر این معنای آزادی است.

۲.۱.۱.۵.۲. آزادی به معنای «کنترل عقلانی خود»^{۲۴}

(م.۲) نیروی فهم و ارزیابی عقلانی دلایل و انگیزه‌های عمل و نیز کنترل رفتارها در تطابق با این دلایل و انگیزه‌ها. این معنا از آزادی مورد نظر همساز گرایان جدیدی چون فرانکفورت

(Frankfurt)، واتسون (Watson) و حتی فیلسوفانی چون افلاطون،^{۲۵} ارسطو و رواقیون است. طرفداران این معنای آزادی معنای نخست (م.۱) را برای تحقق آزادی کافی نمی‌دانند. به عقیده ایشان مواردی را می‌توان نشان داد که به معنای نخست آزادند و در عین حال نمی‌توان به معنای واقعی آنها را از آزادی اراده برخوردار دانست. افراد «سبکسر»^{۲۶} نمونه‌ای از این افراد هستند. سبکسرها کسانی هستند که بدون هرگونه تفکر و ارزیابی تمایلات خود، تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند. این افراد از تمایلات درجه دوم^{۲۷} برخوردار نیستند؛ یعنی هیچ‌گاه تمایلات خود را ارزیابی نمی‌کنند و تنها از تمایلات درجه اول^{۲۸} خود استفاده می‌کنند، از این‌رو به معنای واقعی آزاد نیستند. البته، این‌گونه افراد تا اندازه‌ای از آزادی برخوردارند؛ یعنی تمایلات و خواسته‌های خود را می‌شناسند و اگر مانعی نباشد در جهت شکوفایی خواسته‌های درونی خود قدم برمی‌دارند (م.۱). ولی هیچ‌گاه به ارزیابی و بررسی امیال و خواسته‌های خود نمی‌پردازند (م.۲). تنها انسان‌هایی که نیروی عقل بر آنها حاکم است، به معنای واقعی، آزادند.

۳.۱.۱.۵. آزادی به معنای «کمال‌بخشی به خود»^{۲۹}

(م.۳) نیرو و توانایی برای فهم و درک دلایل درست عمل و هدایت رفتار فاعل مطابق با این

دلایل درست. (Wolf, 2002, p. 153 & 1990)

به اعتقاد سوزان ولف (Susan Wolf) آزادی به معنای دوم، گرچه لازم است ولی کافی نیست. به نظر او، آزادی عبارتست از «توانایی فاعل در انجام عمل خوب بر مبنای دلایل درست».^{۳۰} ولف مثال نقضی ذکر می‌کند که در آن شخص از آزادی به معنای دوم برخوردار بوده ولی نمی‌توان او را به معنای واقعی آزاد دانست؛ فرض کنید بهزاد فرزند مورد علاقه یک حاکم دیکتاتور و سادیست است. به علت علاقه پدر، او تحت آموزش‌های خاص قرار گرفته و می‌تواند در طول روز پدرش را همراهی کرده و برنامه روزانه او را ببیند. عجیب نیست که چنین شخصی پدرش را به عنوان یک الگوی رفتاری بداند و ارزش‌هایش را بپذیرد. چنین شخصی در بزرگسالی، همان کارهایی را انجام می‌دهد که پدرش انجام می‌داد. از آنجا که او مجبور به انجام این کارها نشده است و مطابق میل خود این کارها را انجام می‌دهد، از آزادی به معنای دوم برخوردار است. به نظر ولف، او می‌تواند با نگاه درجه دوم به خود و تمایلاتش نظر کند ولی به دلیل آموزه‌های دوران کودکی و الگوهای رفتاری نادرست از وضعیت خود راضی و خشنود است. به نظر ولف چنین شخصی را نمی‌توان مسئول اعمالش دانست، چون از درک درست و



نادرست ناتوان است. هر کس دیگری هم در چنین شرایطی رشد و نمو می‌کند از ارزش‌های مشابه او پیروی می‌کند. او از آزادی اراده برخوردار نیست؛ چراکه «قادر به انجام اعمال صواب بر مبنای دلایل درست نیست».

۲.۱.۵. گزینه‌های پیش رو و همسازگرایی

هر سه تعریف همسازگرایی‌های که در بالا ذکر شد، در دو ویژگی مشترک‌اند:

۱. توانایی برآورده کردن خواست‌ها؛

۲. عدم وجود مانعی خارجی.

بنابراین می‌توانیم این دو مؤلفه را به‌عنوان مؤلفه‌های آزادی مورد نظر همسازگرایان بدانیم. اما نسبت همسازگرایی با مؤلفه «گزینه‌های پیش رو»^{۳۱} چگونه است؟ اهمیت این مسئله به این دلیل است که - همان‌گونه که پیشتر ذکر شد - بسیاری مؤلفه «گزینه‌های پیش رو» را یکی از مؤلفه‌های اساسی در تعریف «اراده آزاد» و علت ناهمسازی آن با «دترمینیسم» می‌دانند. آیا همسازگرایی مستلزم نفی مؤلفه گزینه پیش روست؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که همسازگرایان نیز به وجود گزینه‌های پیش رو برای تحقق آزادی اراده قائلند ولی تفسیری که از آن ارائه می‌کنند متناسب با دو شرطی است که پیشتر اشاره کردیم. البته، آنها در پاسخ به برخی مثال‌های نقض، بر این نکته تأکید دارند که تحقق شرط «گزینه‌های پیش رو» و «عدم مانع» به این معنا نیست که فاعل لزوماً در واقع نیز به گزینه دیگری روی آورد، بلکه برای تحقق این شرط کافی است که «اگر می‌خواست، می‌توانست به گونه دیگری عمل کند». اگر شرط «گزینه‌های پیش رو» به این معناست که «اگر می‌خواستیم... آن‌گونه عمل می‌کردم» آن‌گاه تحقق شرط گزینه‌های پیش رو با دترمینیسم منافاتی ندارد و همساز است. تعیین و دترمینیستی بودن خواسته فاعل منافاتی با آزادی انتخاب او ندارد.

بنابراین، همسازگرایان تفسیر اختیارگرایانه از «گزینه‌های پیش رو» را قبول ندارند. البته، مخالفت آنها با چنین تفسیری نه به دلیل ناهمسازی اراده آزاد با دترمینیسم بلکه به خاطر نامنسجم^{۳۲} بودن این تفسیر است. هیچ‌کس نمی‌تواند به این معنا از آزادی اراده برخوردار باشد چرا که دچار محذور «ترجیح بلامرئج» می‌شود. الگوی دترمینیستی جهان «یک گذشته ← یک آینده»^{۳۳} و الگوی غیردترمینیستی «یک گذشته ← آینده‌های محتمل متفاوت»^{۳۴} است. فرض کنید مریم می‌خواهد از میان بورس تحصیلی دانشگاه تهران و اصفهان یکی را برگزیند.

بعد از تأمل بسیار بورس تحصیلی دانشگاه اصفهان را انتخاب می‌کند. بنابر الگوی غیردترمینیستی جهان، او می‌توانست انتخاب دیگری- بورس دانشگاه تهران- داشته باشد. اما معنای دقیق این حرف این است که همان سیر تفکر، باورها، تمایلات و خواسته‌ها و دیگر انگیزه‌ها - بدون کوچک‌ترین تفاوتی- که مریم را به انتخاب دانشگاه اصفهان برانگیخت باید بتواند او را به انتخاب دانشگاه تهران نیز رهنمون شود. همساز گرایان معتقدند این بی‌معناست که همان انگیزه‌هایی که مریم را به انتخاب بهتر- از نظر مریم- رساند، به گزینه دیگری هم برساند. در واقع این تفسیر از «توانایی انجام فعل به گونه دیگری» یا «گزینه‌های پیش رو» نامعقول است.

۳.۱.۵. آزادی سطحی و آزادی عمیق

حال که به تفسیر همساز گرایان از گزینه‌های پیش رو اشاره کردیم، لازم است همین جا به یکی از نقدهای وارد بر همساز گرایی و پاسخ آن اشاره کنیم. منتقدین همساز گرایی معتقدند که این نظریه تنها می‌تواند مشکل «آزادی‌های سطحی»^{۳۵} ما را حل کند. آزادی‌های سطحی، آزادی‌های ما در انجام امور هر روزه از قبیل قدم زدن، خرید ماشین، رفتن به مهمانی و ... هستند. بنابر ایده همساز گرایی، همه ما در انجام این امور احساس آزادی می‌کنیم چرا که می‌توانیم به خواسته‌هایمان جامه عمل بپوشانیم، ولی این یک احساس سطحی است؛ خواسته‌های به‌ظاهر آزاد ما - بی‌آن که خودمان آگاه باشیم - می‌توانند تحت تأثیر نیروهای خارجی باشند. این که ما تنها در ظاهر بر طبق خواسته‌ها و نیات خود عمل کنیم، ولی در واقع بازیچه دست دیگران باشیم، اصلاً احساس خوشایندی نیست؛ به همین جهت نیاز داریم تا به تحلیلی عمیق‌تر از آزادی اراده برسیم. در معنای عمیق‌تر آزادی اراده ما باید منبع و منشاء نهایی اعمالمان باشیم. ایده همساز گرایی نمی‌تواند جوابگوی احساس «آزادی عمیق»^{۳۶} اراده ما باشد (Kane, 2005, p. 14). در پاسخ به این اشکال، همساز گرایان معتقدند این مسئله به معنایی بستگی دارد که از «آزادی اراده» مدنظر قرار می‌دهیم. آنها به معنای متعارف و مشهور آزادی استناد می‌کنند که همان آزادی در انتخاب و تصمیم با در نظر گرفتن دو شرط بالا است. این معنای متعارف از آزادی با دترمینیسم همساز است. به نظر ایشان کسانی که اشکال بالا را مطرح می‌کنند معنایی غیر از «توانایی تحقق خواسته‌ها و عدم مانع» در ذهن دارند.





۴.۱.۵ اصل «گزینه‌های پیش رو» (گ.پ) و مسئولیت‌پذیری اخلاقی

برخی از فیلسوفان، وجود «گزینه‌های پیش رو» را برای احراز «مسئولیت‌پذیری» ضروری می‌دانند. این فرض فلسفی برآمده از یک پیش‌فرض رایج است که کسی مستحق پاداش و عقاب است که بتواند به شیوه‌های مختلفی عمل کند. فرانکفورت (Harry Frankfurt) این پیش‌فرض را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

اصل (م.گ.پ): «فاعل S در صورتی که بتواند به گونه‌ی دیگر عمل کند مسئول اخلاقی عملش دانسته می‌شود».

به نظر فرانکفورت این قاعده در بن و اساس باورهای شایعی قرار دارد که معتقدند اراده‌ی آزاد مستلزم توانایی انتخاب از میان گزینه‌های پیش رو است. اگر اراده‌ی آزاد برای تحقق مسئولیت‌پذیری اخلاقی ضروری است، و اگر تحقق مسئولیت‌پذیری اخلاقی مستلزم توانایی انجام فعل به گونه‌ای دیگر است (مقتضای قاعده‌ی گ.پ)، بنابراین:

اصل (گ.پ): «اراده‌ی آزاد مستلزم توانایی بر انجام فعل به گونه‌ی دیگر است».

از همین جا مشخص می‌شود که ناهمسازی دترمینیسم و اراده‌ی آزاد بر اصل (گ.پ) مبتنی است. اگر قاعده‌ی (گ.پ) نادرست باشد، برهان استلزام (در بخش بعدی تقریر آن خواهد آمد) از ابتدا نادرست خواهد بود. همسازگرایان جدید و از جمله فرانکفورت معتقدند که برای تحقق اراده‌ی آزاد وجود گزینه‌های پیش رو ضروری نیست. نکته‌ی مهم این است که ایشان اصل (گ.پ) را به این دلیل نادرست می‌دانند که این قاعده مبتنی بر اصل (م.گ.پ) است و چون (م.گ.پ) نادرست است، (گ.پ) نیز نادرست است. به نظر آنها، مردم از آن‌رو گمان می‌کنند که اراده‌ی آزاد مستلزم وجود گزینه‌های پیش رو است که فکر می‌کنند مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیاز به وجود گزینه‌های پیش رو دارد. اگر معلوم شود که وجود گزینه‌های پیش رو برای مسئولیت‌پذیری اخلاقی لازم نیست، برای اراده‌ی آزاد نیز ضرورتی نخواهد داشت.

۵.۱.۵ مثال‌های فرانکفورتی^{۳۷}

مثال‌های فرانکفورت در تعارض با این فرض شایع است که مسئولیت‌پذیری اخلاقی مستلزم «گزینه‌های پیش رو» است. مثال‌های فرانکفورت نشان می‌دهند که «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» نیازی به «توانایی انجام فعل به گونه‌ی دیگر» ندارد. نخستین مثالی که فرانکفورت مطرح می‌کند،

نخستین بار در قرن هفدهم از سوی جان لاک (Locke, 1689) مطرح شد؛ مثال او این است:

کامران بدون این که خودش بداند در یک اتاق حبس شده و توانایی خروج از آن را ندارد. از آنجا که او از مصاحبت افراد حاضر در اتاق لذت می برد، بنا به میل خود در این جمع حضور دارد، بنابراین مسئول حضور و ماندن در اتاق است. اما در واقع، او از هیچ گزینه‌ی احتمالی به جز «حضور در اتاق» برخوردار نبوده و نمی تواند وضعیت دیگری را برگزیند؛ چرا که در آن اتاق زندانی است.

فرانکفورت با این مثال نشان می دهد که کامران بدون این که از گزینه های پیش رو برخوردار باشد مسئول عمل خود دانسته می شود. ممکن است گفته شود، هر چند کامران توانایی ترک اتاق را ندارد، ولی همچنان از برخی گزینه ها برخوردار است. برای مثال، می تواند تصمیم بگیرد و یا تلاش کند که اتاق را ترک کند و اگر چنین می کرد، می فهمید که حبس شده است. در واقع، همین تصمیم به تلاش و یا عدم اتخاذ چنین تصمیمی خود یک گزینه پیش رو به شمار می آید. برای رفع این اشکال، فرانکفورت مثال دیگری طرح می کند که در آن هیچ گزینه احتمالی قابل فرض نباشد:

علی از بهروز می خواهد تا کاری را برایش انجام دهد. علی می تواند بهروز را مجبور به انجام خواسته اش کند ولی ترجیح می دهد تا جایی که ضرورت ایجاب نکند دست خود را رو نکرده و منتظر بماند تا بهروز تصمیم قطعی خود را بگیرد. اگر مشخص شد که بهروز تصمیم به کار دیگری گرفته است، علی دست به اقدامات موثری خواهد زد تا بهروز همان کاری را که مدنظر اوست انجام دهد. تنها در یک صورت علی دست به مداخله نمی زند و آن هم وقتی است که بهروز به طور اتفاقی همان کار مورد نظر علی را انجام دهد. از قضا بهروز به طور اتفاقی عمل مورد نظر علی را انجام می دهد» (Frankfurt, 2003, p. 169).

برای اطمینان از این که علی قادر به چنین کاری است، فرانکفورت می گوید می توان فرض کرد که علی از دارویی جادویی برخوردار است که می تواند اراده بهروز را کنترل کند. یا می توان علی را جراح عصبی فرض کرد که کنترل مستقیم بر مغز و محتویات ذهن بهروز دارد. فرانکفورت همه این فرض ها را پیش می کشد تا به ما اطمینان دهد که بهروز توانایی انجام عملی غیر از آنچه علی می خواهد را ندارد.

۱۶۱



اراده آزاد: دیدگاه های معاصر در باب اراده آزاد



حال، مسئله این است که آیا بهروز مسئول عمل خود به‌شمار می‌آید؟ پاسخ فرانکفورت و دیگر همسازگرایان مثبت است؛ چرا که معتقدند بهروز آن عمل را با انگیزه‌های شخصی و به اراده خود و بدون مداخله کس دیگر انجام داده است. به این ترتیب قاعده (م.گ.پ) به شکست می‌انجامد؛ چرا که بهروز مسئول عملش است بدون این که واقعاً بتواند دست به اقدام دیگری بزند. حتی می‌توان وضعیتی را فرض کرد که در آن بهروز در تمام طول زندگی بر مبنای خواسته‌ها و دلایل خود عمل کند، بدون این که مداخله‌گر دست به اقدام مداخله‌گرانه بزند. همسازگرایان معتقدند این مثال ثابت می‌کند که برای تحقق «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» نیازی به «گزینه‌های پیش رو» نیست.

نقد (۱): فرض کنید علی از بهروز می‌خواهد که عمل (الف) - برای مثال، رأی دادن به یک کاندیدای خاص در انتخابات ریاست جمهوری - را انجام دهد. بهروز (الف) را انجام می‌دهد، بنابراین علی مداخله‌ای نمی‌کند. علت این که بهروز را مسئول عملش می‌دانیم این است که او بر مبنای اختیار آزاد خود عمل (الف) را انجام داده است. نام عملی که بهروز بدون دخالت علی و با اختیار خود انجام می‌دهد را عمل (الف) بهروز (محور) یا (الف.ب) می‌نامیم و اگر علی مداخله کند نام آن را (الف علی محور) یا (الف.ع) می‌نامیم. منتقدین می‌گویند وقتی بهروز (الف.ب) را انجام می‌دهد از یک گزینه پیش روی دیگر نیز برخوردار است و این گزینه «ترک عمل (الف.ب)» یا رأی ندادن به کاندیدای مورد نظر علی است. مسلماً اگر علی دخالت کند، بهروز نمی‌تواند عملی غیر از رأی به کاندیدای مورد نظر علی انجام دهد ولی در این صورت عمل بهروز دیگر عمل (الف.ب) نیست بلکه (الف.ع) است. مسئولیت عمل (الف.ب) بر عهده بهروز است؛ چرا که از گزینه پیش روی دیگری نیز برخوردار است، ولی در عمل (الف.ع) او نه مسئول است و نه از گزینه دیگر برخوردار است.

پاسخ: درست است که در صورت عدم مداخله علی، بهروز از گزینه پیش رو برخوردار است و مسئول عمل (الف.ب) دانسته می‌شود، ولی این بدان معنا نیست که در صورت مداخله علی، بهروز به دلیل نداشتن گزینه پیش رو مسئول عمل (الف.ع) نباشد. در واقع این نقد به یک اختلاف مبنايي اشاره دارد و در پی نفی همان چیزی است که مثال فرانکفورت در پی اثبات آن است (Kane, 2005, p. 85).

نقد (۲): برای این که علی بداند آیا لازم است در کار بهروز دخالت کند یا نه، باید از برخی نشانه‌های پیشین که نشان‌دهنده منظور بهروز هستند آگاه گردد. این نشانه‌های پیشین می‌توانند الگوهای عصب‌شناختی مثل سرخ شدن صورت یا درهم کشیدن ابرو باشند که نشان‌دهنده نیت بهروز هستند. اما وجود این نشانه‌های پیشین نشان می‌دهد که بهروز از برخی گزینه‌های پیش رو برخوردار است؛ زیرا بهروز می‌تواند الگوی عصب‌شناختی متفاوتی (غیر از سرخی گونه یا درهم کشیدن ابرو) از خود بروز دهد. هر چند که بهروز نمی‌تواند به کاندیدای دیگری رأی دهد ولی می‌تواند برخی الگوهای عصب‌شناختی از خود بروز دهد که می‌توان آنها را نوعی «گزینه پیش رو» دانست.

پاسخ: فیلسوف معاصر، جان مارتین فیشر، این احتمال - نشانه‌های پیشین - را «کورسوی آزادی»^{۳۸} می‌نامد و معتقد است که این علایم پیشینی اگر اختیاری باشند که در این صورت، می‌توانند تحت کنترل علی باشند و او می‌تواند مانع آنها شود، و اگر غیراختیاری باشند نیز مشکلی پیش نخواهند آورد؛ چرا که یک نشانه غیراختیاری نمی‌تواند به‌عنوان گزینه پیش روی بهروز به حساب آید. به نظر او برای ابطال مثال فرانکفورت، نه تنها باید وجود گزینه‌های پیش رو را ثابت کرد، همچنین باید نشان داد که این گزینه‌ها اموری غیراختیاری نیستند (Fischer, 2002, pp. 288-289).

نقد (۳): اگر - همان‌گونه که ناهمساز گرایان و اختیارگرایان معتقدند - انتخاب بهروز تا لحظه تصمیم‌گیری نامشخص باشد، علی برای کنترل انتخاب‌های جونز با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا تا لحظه‌ای که بهروز تصمیم‌نگیرد معلوم نیست که او عمل (الف) را برمی‌گزیند یا عمل (ب) و فهمیدن تصمیم او در لحظه تصمیم‌گیری نیز برای مداخله علی بسیار دیر است. پس اگر علی پیش از انتخاب بهروز دست به اقداماتی بزند که به برآورده شدن خواسته‌اش از سوی بهروز بیانجامد، دیگر بهروز نه مخیر است و نه مسئول، و در صورت عدم مداخله علی، بهروز هم مخیر است و هم مسئول. به بیان دیگر علی هرگز نمی‌تواند بدون مداخله، انتخاب‌های بهروز را کنترل کند؛ چرا که هیچ راه قابل اعتمادی - حتی نشانه‌های پیشین - وجود ندارد تا او بتواند از پیش به منظور بهروز پی ببرد. این اشکال که به نام اشکال «جهان نامتعین» معروف است، باعث به وجود آمدن مثال‌های جدید فرانکفورتی شده است (Kane, 1985, p. 51 & Widerker, 1995, pp. 247-261 & Ginet, 1996, pp. 403-417).

۱۶۳



ارادة آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب ارادة آزاد



۵.۱.۶. مثال‌های جدید فرانکفورتی

تحت تأثیر نقد (۳) یا اشکال «جهان نامتعیّن» بسیاری از فیلسوفان در صدد برآمدند تا با مثال‌هایی نشان دهند که حتی اگر تصمیم‌های ما تا لحظه وقوع نامتعیّن باشند، باز هم برای تحقق مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیازی به گزینه‌های پیش رو نیست. از آنجا که ساختار تمام این مثال‌ها برگرفته از مثال‌های فرانکفورتی است، با عنوان «مثال‌های جدید فرانکفورتی» معروف شده‌اند. در این نوشتار به دو راه حل ارائه شده اشاره می‌کنیم:

انسداد منطقی^{۳۹}: دیوید هانت برای رفع اشکال مفهوم «انسداد منطقی» را مطرح می‌کند. فرض کنید بهروز در حال بررسی این مطلب است که به کاندیدای (الف) یا (ب) رأی دهد. علی برای تحقق خواسته‌اش، در انتهای رشته‌های عصبی مغز بهروز انسدادی ایجاد می‌کند که باعث انتخاب (الف) شود. در این صورت، بهروز نمی‌تواند به (ب) رأی دهد، ولی این امکان هم وجود دارد که بهروز به (الف) رأی بدهد و نیازی به مداخله مانع نباشد. در این صورت، بهروز انتخابی مبتنی بر تصمیم و اراده خود اتخاذ کرده است. این مثال به شکل دیگری نیز قابل طرح است؛ فرض کنید که بهروز هنگام عبور از دالان یک قصر به یک دوراهی برمی‌خورد؛ از میان درب سمت چپ (الف) و درب سمت راست (ب)، درب (الف) را برمی‌گزیند. از قضا بدون اطلاع بهروز، درب (ب) توسط علی قفل شده است. ولی او بدون این که امکان عبور از درب (ب) را داشته باشد با میل و خواست خود درب (الف) را انتخاب می‌کند. در این وضعیت نه علی مداخله‌ای در انتخاب بهروز دارد و نه بهروز از گزینه پیش رو برخوردار است، ولی مسئول عمل خود شمرده می‌شود^{۴۰} (Hunt, 2000, pp. 197-227).

فرآیند مغزی مداخله‌گر: فرض کنید که بهروز در حال بررسی یک انتخاب نامتعیّن (رأی به کاندیدای الف یا ب) است. این فرآیند غیرمتعیّن را (پ) می‌نامیم. علی در مغز بهروز یک فرآیند مستقل دیگر تعریف می‌کند؛ (پ۱). فرآیند (پ۱) فرآیندی دترمینیستی است؛ چرا که اگر بهروز بخواهد انتخابی غیر از (الف) داشته باشد، فرآیند (پ۱) ذهن او را چنان سامان می‌دهد تا تنها بتواند (الف) را برگزیند. اما از آنجا که فرآیند (پ) بر فرآیند (پ۱) اولویت دارد، در صورتی که بهروز به میل خود (الف) را انتخاب کند، فرآیند (پ۱) جریان نمی‌یابد. نکته قابل توجه این است که علی دست به اقدامی نمی‌زند که انتخاب بهروز در فرآیند (پ)

تبدیل به فرآیندی دترمینیستی شود. هر کدام از فرآیندهای (پ) و (ا) به صورت مستقل عمل می کنند. اگر انتخاب بهروز به (الف) ختم شود، فرآیند (پ) عمل نخواهد کرد و تنها در صورتی وارد عمل می شود که انتخابی غیر از (الف) صورت پذیرد. در این مثال، علی دیگر نیازی به نشانه های پیشین نخواهد داشت تا بفهمد که بهروز چگونه عمل خواهد کرد. به عبارت دیگر، این مثال از اشکال مهمی که به مثال های فرانکفورتی وارد بود، می گریزد (Mele, & Robb, 1998, pp. 97-112).

۲.۵. ناهمسازگرایی

ناهمسازگرایان معتقدند که اراده آزاد در یک جهان دترمینیستی ممکن نیست. همان طور که اشاره شد، ناهمسازگرایی دو گونه اصلی دارد؛ اختیارگرایی و دترمینیسم سخت (ناهمسازگرایی سخت). دترمینیست ها منکر آزادی اراده هستند و اختیارگرایان، اراده انسانی را خارج از حوزه دترمینیسم می دانند. همان طور که گفته شد، اختلاف ناهمسازگرایان و همسازگرایان اختلافی مبنایی و مبتنی بر تعریف اراده آزاد است. هر کدام از این دو گروه معنایی از آزادی را مدنظر قرار می دهد که همسازی و ناهمسازی از دل آن بیرون می آید. به همین دلیل، به ظاهر این اختلاف برای همیشه ادامه خواهد داشت. به معنای همسازگرایانه آزادی اشاره کردیم و اینک به معنایی از آزادی اراده می پردازیم که مورد نظر ناهمسازگرایان است:

۱.۲.۵. آزادی به معنای «خود-تعیینی»^{۴۱}

(م. ۴) نیرو یا توانایی انتخاب آزادی یکی از گزینه های پیش رو به گونه ای که شخصیت کنونی ما بر اساس آنها شکل گرفته و مسئولیت نهایی این شخصیت نیز به عهده خود ماست. علت ناهمسازگرایانه بودن این تعریف تأکید بر آزادی انتخاب از میان گزینه های پیش روست. این معنای از آزادی ناهمسازگرایانه است. ناهمسازگرایان تأکید دارند آزادی به این معنا نمی تواند در یک جهان دترمینیستی محقق شود.

دنیل دنت با طرح مثال معروف لو تر تعریف ناهمسازگرایانه اراده آزاد را به چالش می کشد. او با استناد به گفته مارتین لو تر در کلیسای رم «من این جا ایستاده ام و هیچ کار دیگری نمی توانستم انجام دهم» معتقد است علی رغم این که لو تر نمی توانست به گونه دیگری عمل کند - با توجه به شخصیت، انگیزه، و شرایط خاص زمانی و مکانی، او نمی توانست در آن زمان و





مکان به‌گونه دیگر عمل کند - ولی در عین حال مسئول عمل خود شمرده می‌شود. به نظر دنت، با این گفته لوتر که «نمی‌توانم کار دیگری بکنم» مسئولیت او از میان نمی‌رود. به همان دلیلی که مارتین لوتر، علی‌رغم این که نمی‌توانست کار دیگری انجام دهد ولی مسئول عملش است، مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیازی به وجود «گزینه‌های پیش رو» ندارد. در واقع، دنت این مثال را تأیید همسازی اراده آزاد و دترمینیسم و نادرستی برهان استلزام می‌داند.

رابرت کین^{۴۲} در پاسخ به اشکال دنت ایده «اعمال سازنده خود»^{۴۳} را مطرح کرده و در پرتو این ایده به بررسی مثال لوتر می‌پردازد. اعمال «سازنده خود» اعمالی هستند که از طریق آنها شخصیت و انگیزه‌هایمان را شکل می‌دهیم و در واقع، از طریق این اعمال ماهیت خود را می‌سازیم و آن چیزی می‌شویم که هستیم. لوتر مسئول وضعیت کنونی خود است به علت انجام اعمال گذشته‌ای که در تعیین وضعیت کنونی او دخیل‌اند. هرچند وضعیت کنونی ما تحت تأثیر انتخاب‌ها و تصمیم‌های پیشین ما قرار دارند، ولی باید توجه داشت که وضعیت پیشین ما نیز حاصل اراده آزاد ما در گذشته است. به عبارت دیگر، به این دلیل که در گذشته حق انتخاب از میان گزینه‌های پیش رو را داشته‌ایم، نسبت به گذشته و نیز وضعیت کنونی مبتنی بر آن مسئولیم. در واقع، ما مسئول انتخاب‌ها و اعمال اختیاری گذشته‌ای که سبب شخصیت و انگیزه‌های کنونی ما هستند نیز هستیم (Kane, 2007, pp. 10-11).

۲.۲.۵. برهان استلزام

تا به این جا دانستیم که اختلاف اساسی میان همساز گرایان و ناهمساز گرایان مؤلفه «گزینه‌های پیش رو» است. مثال‌های فرانکفورتی تلاش می‌کردند تا نشان دهند که حتی با نبود این شرط هم می‌توان فاعل را مسئول عمل‌اش دانست. در مقابل، ناهمساز گرایان این نکته را یک امر شهودی می‌دانند که بدون «گزینه‌های پیش رو» آزادی و مسئولیت‌پذیری محقق نمی‌شود. برهان معروفی که ناهمساز گرایان به آن استناد می‌کنند به «برهان استلزام»^{۴۴}، «برهان ناهمسازی»^{۴۵} و «برهان گریزناپذیری»^{۴۶} معروف شده است. این برهان توسط دیوید ویگینز (David Wiggins, 1973)، پیتر ون اینوگن (Peter van Inwagen, 1975)، آکانور (O'Connor, 1993a & 2003) و فیشر (Fischer, 1994) بسط داده شد. به‌طور خلاصه، این برهان می‌گوید: اگر دترمینیسم درست باشد، اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته است. اما از آن‌جا که نه رویدادهای گذشته و نه قوانین طبیعت، در

اختیار ما نیستند، پس نتایج این امور (از جمله اعمال ما) نیز از اختیار ما خارج اند. به عبارت دیگر، لوازم چیزی که از اختیار ما خارج است خارج از کنترل ما هستند (Inwagen, 1983, p. 16).

فرض کنید، حمید روز ۱۲ مهر ۱۳۸۸، ساعت ۱۱:۵۹:۳۰ در دفتر کار رضا نسخه‌ای از کتاب «یادداشت‌های زیرزمینی» را می‌بیند که روی میز قرار دارد. رضا که در آن ساعت روز در دفتر کارش نبوده، چند صفحه‌ای از این کتاب را خوانده و می‌خواست بقیه کتاب را بعد از ظهر آن روز بخواند. حمید ساعت ۱۱:۵۹:۵۰ وقتی می‌بیند کسی در دفتر کار رضا نیست، آن کتاب را آهسته در کیف خود می‌گذارد تا بخواند. البته، او قصدش این بوده که کتاب را برگرداند ولی از قضا از دفتر بیرون می‌رود و کتاب در کیف او باقی می‌ماند. وضعیتی را که کتاب در کیف حمید تا ظهر (دقیقاً ساعت ۱۲) باقی می‌ماند را با (P) نشان می‌دهیم. حال اگر در مینیسیم صادق باشد، P_0 (وضعیت جهان در گذشته) بعلاوه L (قوانین طبیعت) باید وضعیت P را ضروری کنند، به گونه‌ای که هیچ کس نتواند مانع وقوع آن شود: $(P_0 \& L \vdash NP)$ بنا بر برهان استلزام از آن‌جا که کسی نمی‌تواند مانع تحقق P_0 و L شود، پس هیچ کس - از جمله خود حمید که در ساعت ۱۱:۵۹:۵۲ از بودن کتاب در کیفش آگاه شده است - نمی‌تواند در ۸ ثانیه باقی‌مانده کتاب را به میز رضا برگرداند و مانع تحقق P شود. اگر مسئولیت‌پذیری مستلزم این باشد که حمید بتواند در مورد وضعیت P از حق انتخاب برخوردار باشد پس او مسئول عمل دزدی انجام شده نیست. در واقع، هیچ کس مسئول هیچ چیزی نیست (Kapitan, 2001, p. 129).

غیراختیاری بودن رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت به این معناست که در زمان حال نمی‌توانیم قدمی در جهت تغییر آنها برداریم؛ یعنی این امور خارج از کنترل ما هستند. صورت‌بندی دقیق‌تر این برهان چنین است:

- (۱) در حال حاضر نمی‌توانیم گذشته را تغییر دهیم؛
- (۲) در حال حاضر نمی‌توانیم قوانین طبیعت را تغییر دهیم؛
- (۳) در حال حاضر نمی‌توانیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم؛
- (۴) اگر در مینیسیم درست باشد، اعمال کنونی ما لازمه ضروری رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت هستند؛

(۵) اگر در مینیسیم درست باشد، هم‌اکنون نمی‌توانیم تغییری در این واقعیت بدهیم که اعمال کنونی ما لازمه ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند؛

۱۶۷



ارادة آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب ارادة آزاد



۶) بنابراین، نمی‌توانیم اعمال کنونی خود را تغییر دهیم. به بیان دیگر، هرگز نمی‌توانیم به گونه‌ای دیگر عمل کنیم، و اگر اراده آزاد مستلزم توانایی انجام فعل به گونه دیگر است، پس ما از اراده آزاد برخوردار نیستیم و از آن‌جا که این استدلال می‌تواند نسبت به هر عاملی و در هر زمانی صادق باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌کس از اراده آزاد برخوردار نیست (Kane, 2005, pp. 23-26).

مدافعان این استدلال (مانند ون اینوگن) گزاره (۱) و (۲) را غیرقابل انکار می‌دانند. مقدمه (۳) نتیجه دو مقدمه قبلی است. گزاره (۴) صرفاً بیان یکی از نتایج و لوازم دترمینیسم است و قبول (۴) به معنای قبول درستی دترمینیسم است، ولی در این برهان نیازی نیست حتماً درستی دترمینیسم را قبول کنیم؛ چرا که صدق دترمینیسم تنها به صورت شرطی در نظر گرفته شده است، به همین جهت برهان استلزام مبتنی بر صدق دترمینیسم نیست. گزاره (۵) از گزاره (۴) به همراه قاعده‌ای فرعی به دست می‌آید که ون اینوگن آن را «قاعده آلفا» می‌نامد:

قاعده آلفا: «هیچ‌کس نمی‌تواند امر ضروری را تغییر دهد.»

برای مثال، کسی نمی‌تواند گزاره $(4 = 2+2)$ را تغییر دهد، چرا که یک گزاره بدیهی و ضروری است. اگر گذشته و قوانین طبیعت غیرقابل تغییراند (مقدمه ۳)، و غیرقابل تغییرها ضروری‌اند (آلفا)، و اگر اعمال کنونی ما لازمه ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند (۴)، پس ما نمی‌توانیم اعمال و رفتار کنونی خود را تغییر دهیم (۶) ولی برای رسیدن به این نتیجه نیاز به قاعده فرعی دیگری است که ون اینوگن آن را «قاعده بتا» می‌نامد:

قاعده بتا: «اگر (الف) غیرقابل تغییر باشد، و اگر (ب) لازمه ضروری (الف) است - به گونه‌ای که اگر (الف) رخ دهد (ب) نیز واقع می‌شود - آن‌گاه (ب) نیز غیرقابل تغییر خواهد بود.»

این قاعده کلی «اصل تسری ناتوانی»^{۴۷} نامیده می‌شود؛ چرا که می‌گوید اگر شما نتوانید (الف) را تغییر دهید و (ب) لازمه ضروری (الف) باشد، در تغییر (ب) نیز ناتوان خواهید بود. اگر قرار باشد در سال ۲۰۵۰ میلادی، خورشید منفجر شود و هیچ‌کس نتواند جلوی این فاجعه را بگیرد و لازمه ضروری این حادثه نابودی حیات روی کره زمین باشد، پس کسی نمی‌تواند مانع نابودی حیات روی کره زمین شود. هدف برهان استلزام این است که نشان دهد در یک دنیای

دترمینیستی، هرگز نمی‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد. بعد از بیان مدعیات همسازگرایی و ناهمسازگرایی و دلایل هر یک، احتمالاً خواننده محترم متوجه مبنایی بودن اختلاف میان این دیدگاه‌ها شده است. این بر عهده مخاطب است که با بررسی دلایل هر یک، دیدگاه مورد نظر خود را برگزیند.

۶. رویکرد علمی به مسئله اراده آزاد

همان‌طور که گفتیم شهود متعارف گمان می‌کند اراده آزاد از ویژگی منحصر به فردی نسبت به دیگر موجودات این عالم برخوردار است، به طوری که در شرایط عادی، نیروهای خارجی هیچ‌گاه نمی‌توانند بر آن اثر تعیین‌کننده‌ای بگذارند (ویژگی دوم شهود متعارف). این شهود هر چند قدرتمند نه تنها با نتایج برخی از تحقیقات علمی سازگاری ندارد، بلکه در تقابل با آنهاست. نتایج حاصل از علوم تجربی نشان می‌دهد که انسان برخلاف آنچه که خود گمان می‌کند موجودی با ویژگی‌های غیرمادی نیست. تمامی پدیده‌های جهان سلسله‌های علی غیرمنقطعی هستند که از ابتدای تولد جهان آغاز شده و تا تولد ارگانسیم‌های زنده ادامه دارند. هیچ علیتی در این سلسله - که رفتارهای انسان را هم شامل می‌شود - وجود ندارد. ما انسان‌ها تمایل داریم حساب ویژه‌ای برای «ذهن» خود باز کنیم و گمان می‌کنیم که تبیین‌های علی تا پیش از رسیدن به «ذهن خودآگاه» انسانی از قوانین فیزیکی معینی پیروی می‌کنند، ولی اذهان ما نقطه پایانی این سلسله دترمینیستی هستند؛ ما قادریم که با تصمیمات خود قوانین از پیش تعیین شده این سلسله را به هم بریزیم. در حالی که به نظر دانشمندان نقطه انتهایی تبیین‌های علمی رویدادی است که دانشمندان «مهبانگ»^{۴۸} می‌نامند و نه اذهان انسانی. همه رفتارهای انسان - حتی آنهایی را که تصور می‌کنیم رفتارهای اختیاری^{۴۹} هستند - را می‌توان بر مبنای زنجیره‌های علی‌ای تبیین کرد که تنها شامل متغیرهایی در باب مغز و محیط اطراف هستند. به چیزی بیش از این نیاز نیست. ساختار مغز محصول فرآیندهای تکاملی است. بیش از این چیزی در مغز وجود ندارد. اراده آزاد نیز به عنوان یکی از حالات ذهنی انسان بیرون از این قاعده نیست.

دلیل دنت معتقد است تنها روش علمی است که می‌تواند ما را از چنگال شهودات نادرست، ولی قدرتمند، رها سازد و به درک بهتری از مفاهیمی چون کنترل خود، مسئولیت‌پذیری اخلاقی و اراده آزاد برساند. فیلسوفان با استفاده از روش‌های متافیزیکی و تمثیل‌های ناخوشایند





و ترسناک سعی می‌کنند مسائل فلسفی - از جمله اراده آزاد - را بیش از اندازه مهم جلوه دهند (Dennett, 2003, p 22). به نظر استاد او، گیلبرت رایل نیز مسائل فلسفی‌ای از این دست نزد عامه مردم مسئله‌ای داغ نیستند و فیلسوفان تلاش می‌کنند مسئله را به گونه‌ای طرح کنند که داغ به نظر برسد (Ryle, 1954, p. 28). این فیلسوفان گمان می‌کنند در صورتی که شهود متعارف مورد هجوم اطلاعات نادرست فلسفی قرار نگیرد، نسبت به چنین مسائلی نگران نبوده و با رویکرد علمی همدلی بیشتری دارد.

بنابراین، شهود متعارف تکیه‌گاه اصلی «مسئله همسازی» است. به گونه‌ای که هریک از طرفین دعوا تمایل دارند آن را به سود خود مصادره کنند. در این بخش مقاله قصد دارم به برخی آزمایش‌ها اشاره کنم که ارتباط مستقیمی در فهم و درک ما از شهود متعارف دارند. از جمله این تحقیقات تجربی می‌توان به آزمایش‌هایی اشاره کرد که توسط بنیامین لیبت^{۵۴} و شاوون نیکولز^{۵۱} انجام شد. آزمایش نخست به تغییر و تحول شهودات ما می‌انجامد، ولی آزمایش دوم انسجام و یک‌پارچگی شهودات ما را نشانه می‌رود.

۱.۶. من آگاه یا فرآیند مغزی ناآگاه؟ (آزمایش بنیامین لیبت)^{۵۲}

آیا قوانین طبیعت به گونه‌ای بر ما مسلط هستند که همه اعمال ما را تعیین می‌کنند یا این که می‌توانیم دست کم بخشی از آنها را تحت اختیار خود بگیریم؟ آیا اراده آگاه ما مستقل از تأثیرات علی جهان فیزیکی عمل می‌کند؟ کسی که تصمیم می‌گیرد چه غذایی بخوریم، چه رشته تحصیلی‌ای را برگزینیم، کجا زندگی کنیم و ... کیست؟ آیا «من» آگاه تصمیم‌گیرنده نهایی است؟ برخی دانشمندان معتقدند بخش‌های غیرقابل کنترل در مغز وجود دارد که وظیفه تصمیم‌گیری را به عهده دارند. در این صورت، آیا انسان‌ها به فاعل‌هایی تبدیل نمی‌شوند که به صورت ناخودآگاه تحت هدایت فرآیندهای مغزی خود قرار دارند؟ آیا نباید بگوییم که «من» نقش چندانی در انجام افعال ما ندارد؟

بنیامین لیبت (Libet, 1985) در سال ۱۹۸۵ آزمایشی را انجام داد که همچنان در محافل علمی و فلسفی مورد بحث است. او تلاش کرد جریان‌های الکتریکی مغز انسان را اندازه‌گیری کند. قبل از انجام هر فعل اختیاری، تغییرات الکتریکی آرامی در پوسته سر اتفاق می‌افتد که قابل اندازه‌گیری هستند. به تعبیر دیگر، پیش از انجام هر فعلی، «پتانسیل آمادگی»^{۵۳} برای انجام افعال

به وجود می آید. او برای این که بتواند مقدار (RP) را اندازه گیری کند، از افرادی خواست زمانی را که برای انجام عملی تصمیم می گیرند، ثبت کنند. در واقع، او با رویکردی تجربی و از طریق بررسی واکنش ها و جریانات موجود در مغز در پی درک این مسئله بود که وقتی یک شخص به طور خودانگیخته یا از روی قصد و عامدانه^{۵۴} دستش را بلند می کند، چه چیزی سبب شروع عمل می شود؟ آیا عمل شخص برآمده از یک تصمیم آگاهانه^{۵۵} است یا یک فرآیند مغزی ناآگاهانه^{۵۶}؟

او از افرادی می خواهد که دستشان را دست کم ۴۰ بار بالا ببرند تا او در خلال این مدت سه مطلب را اندازه گیری و بررسی کند:

۱. زمانی را که عمل در آن رخ می دهد؛

۲. آغاز فعالیت مغز در کورتکس حرکتی؛^{۵۷}

۳. زمان تصمیم آگاهانه شخص برای انجام عمل.

اندازه گیری دو مسئله نخست تا اندازه ای ساده است. با نصب برخی الکترودها به بازوی شخص می توان زمان خود عمل را اندازه گیری کرد؛ الکترومیوگرام (EMG).^{۵۸} برای بررسی شروع فعالیت مغزی نیز می توان الکترودهایی بر پوست سر قرار داد؛ الکتروآنسفالوگرام (EEG).^{۵۹} مشکل در اندازه گیری لحظه ای است که فاعل تصمیم به عمل کردن می گیرد، لیت آن را W (برگرفته از واژه Will) می نامد. مشکل از این جا برمی خیزد که اگر به افراد بگوییم در لحظه تصمیم گیری دگمه ای یا چیزی شبیه به آن را فشار دهند تا از لحظه تصمیم گیری باخبر شویم، آن گاه لحظه ای که او تصمیم به فشردن دگمه می گیرد (تصمیم جدید او) فاصله ای است که میان تصمیم گیری قبلی او و ثبت زمان آن حاصل شده است. قصد لیت ثبت زمان تصمیم گیری نخست است در حالی که با این شرایط تنها می تواند زمان تصمیم گیری دوم را ثبت کند. او برای این که گزارش دقیقی از افراد دریافت کند، ساعت زمان سنجی^{۶۰} طراحی کرد که در مقیاس میلی ثانیه عمل می کرد و به همین دلیل، بسیار سریع تر از ساعت های معمولی می گشت. او برای اندازه گیری زمان تصمیم گیری از افراد می خواست تا به صفحه نمایش این ساعت خاص نگاه کنند تا در لحظه تصمیم گیری مکان نوری که همچون عقربه های ساعت بر مدار صفحه دایره ای شکل دستگاه می چرخید را در خاطر بسپارند. به این طریق لیت توانست زمان تصمیم گیری افراد را مشخص کند.





اما کدام یک زودتر رخ داد: عمل غیر مادی تصمیم‌گیری (W) یا فعالیت کورتکس حرکتی مغز که عملی مادی است؟ طبیعتاً بنابر شهود متعارف تمایل داریم بگوییم W زودتر رخ می‌دهد و این اراده آگاه و آزاد ماست که پیش از RP به مغز فرمان عمل می‌دهد. ولی یافته‌های لیبت این تمایل طبیعی را رد می‌کند. آزمایش نشان می‌داد که افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی - پتانسیل آمادگی (RP) در مغز به وجود می‌آیند که ۵۵۰ میلی ثانیه قبل از عمل رخ می‌دهند. انسان‌ها ۴۰۰.۳۵۰ میلی ثانیه بعد از این که (RP) آغاز شد و ۲۰۰ میلی ثانیه پیش از این که عمل آغاز شود، از قصد^۶ خود برای انجام عمل آگاه می‌شوند. بنابراین، تصمیم برای عمل (W) حدود ۲۰۰ میلی ثانیه (یک پنجم ثانیه) قبل از عمل روی داده است. در حالی که پتانسیل آمادگی حدود ۳۵۰ میلی ثانیه پیش از تصمیم ما و ۵۵۰ میلی ثانیه پیش از عمل رخ داده است. به بیان دیگر، فرآیندهای مغزی تقریباً یک سوم ثانیه پیش از آن که شخص تمایل به عمل پیدا کند حرکت را طراحی و شروع می‌کنند. در فرآیندهای مغزی این زمانی طولانی به حساب می‌آید.

نتیجه‌گیری دترمینیستی: این نتایج به این معناست که فرآیندهای اختیاری ناآگاهانه آغاز می‌شوند. مغز اعمال اختیاری را ناآگاهانه و پیش از تصمیم آگاهانه شخص برای انجام عمل آغاز می‌کند. در واقع، این مغز است که تصمیم می‌گیرد نه «من». بنابراین، ما اراده آزادی نداریم که مستقل از فعالیت مغز بین دو گزینه احتمالی «الف» و «ب» یکی را برگزیند، بلکه این فعالیت مغز ماست که تصمیمات و انتخاب‌های ما را تعیین می‌کند. دترمینیست‌ها معتقدند با این نتیجه‌گیری پیش فرض اساسی ما در باب افعال ارادی مبنی بر این که «این تصمیم‌های آگاهانه ما هستند که عمل را آغاز می‌کنند» زیر سؤال می‌رود.

نتیجه‌گیری غیر دترمینیستی: اما اختیار‌گرایان از وجهی دیگر به نتایج این آزمایش می‌نگرند. به نظر آنها هر چند نقطه آغاز فرآیند ارادی، آگاهانه نیست؛ ولی آگاهی می‌تواند خروجی‌ها را کنترل کند. آگاهی می‌تواند یک عمل را وتو کند و مانع از انجام آن شود. بنابراین، نتایج این تحقیقات، اراده آزاد را کنار نمی‌گذارد، بلکه تنها چگونگی عملکرد آن را تبیین می‌کند. این تحقیقات به ما می‌گویند اراده آزاد شروع‌کننده اعمال اختیاری ما نیستند، ولی کنترل‌کننده آنها هستند. این همان نتیجه‌ای است که لیبت نیز برای حفظ اراده آزاد بر آن تأکید می‌کرد. لیبت معتقد است هر چند W پس از RP ظاهر می‌شود، ولی این زمان، دست کم ۱۵۰ میلی ثانیه پیش از فعال شدن ماهیچه‌ها است. این فاصله ۱۵۰ ثانیه‌ای فرصت کافی در اختیار اراده

آگاه می‌نهد تا بر خروجی نهایی این فرآیندِ اختیاری تأثیرگذار باشد. به نظر او، تنها ۱۰۰ میلی‌ثانیه برای چنین تأثیرگذاری‌ای کافی است. او معتقد است از نظر علمی، قبول وجود اراده آزاد نظریه قابل قبولی است. با توجه به این که هم دترمینیسم و هم غیردترمینیسم نظریه‌های مسئله‌برانگیزی هستند، چرا از میان این دو دیدگاهی را برگزینیم که از احساس عمیق آزادی ما حمایت می‌کند، و از موید قدرت‌مندی به نام «شهود متعارف» برخوردار است. به نظر لیبت، بزرگ‌ترین هدیه‌ای که به انسان داده شده حق انتخاب آزاد است. درست است که در انتخاب‌های آزادمان محدودیت‌هایی داریم، ولی همین مقدار کم نیز هدیه بزرگی است و آن قدر ارزشمند است که به زندگی ما ارزش ببخشد» (ibid., p. 563). نقش کنترلی اراده آزاد با اصول اخلاقی و دینی نیز سازگار است، هنوز هم می‌توان افراد را مسئول اعمالشان دانست و مفاهیمی چون «گناه‌کار»، «نیکوکار»، «مجازات» و «پاداش» و... را حفظ کرد. حتی برخی این آزمایش را تأییدی بر دوگانگانگاری دانستند. اگر کسی بخواهد هم به نتیجه این آزمایش ملتزم باشد و هم معتقد باشد که تصمیم آگاهانه پیش از هر فرآیند مغزی آغاز می‌شود، باید بپذیرد که آگاهی خارج از حیطه تأثیر و تاثرات فرآیندهای مغزی قرار دارد. نظریه‌ای که امکان این نتیجه‌گیری را فراهم می‌کند، نظریه دوگانگانگانه دکارتی است.

۱۷۳



اراده آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد

نقایص آزمایش لیبت: برخی روشی را که لیبت برای اندازه‌گیری W به کار برد را نامناسب می‌دانند. ایشان معتقدند نتایج این آزمایش خدش‌های به اراده آزاد وارد نمی‌کند؛ چرا که اصلاً شامل آن نمی‌شود؛ در آزمایش لیبت فاعل‌ها تنها می‌توانند زمان عمل را مشخص کنند ولی در مورد این که کدام عمل را می‌خواهند، انجام دهند، هیچ انتخابی نمی‌کنند. در مسئله اراده آزاد انتخاب یک عمل از میان گزینه‌های پیش رو، امری اساسی و بنیادی است، در حالی که همین امر بنیادین در آزمایش لیبت نادیده انگاشته می‌شود. علاوه بر این، عملی که در آزمایش لیبت مورد سنجش قرار می‌گیرد، عملی بسیار ساده است. بالا بردن دست یک عمل ساده است که با اعمال پیچیده‌تری مثل تصمیم بر بلند شدن از رختخواب یا خواندن یک کتاب قابل قیاس نیست. با استناد به همین دلایل برخی می‌گویند که آزمایش لیبت نمی‌تواند اراده آزاد را به خطر بیندازد.

۲.۶. چالش شهود متعارف (آزمایش نیکولز)

نیکولز در مقاله‌ای با عنوان «شهودات عاقله درباره اراده آزاد»^{۶۲} به تشریح نتایج تجربی آزمایش



خود درباره اراده آزاد می‌پردازد (Nichols, 2006). او در این کار به جای استفاده از روش فلسفی - که آن را «تحلیل مفهومی»^{۶۳} می‌نامد - از روش تجربی^{۶۴} به کار رفته در روان‌شناسی استفاده می‌کند. به نظر او میان سه طرح پژوهشی فلسفی تفاوت وجود دارد در حالی که برخی فیلسوفان میان آنها خلط می‌کنند:

۱. طرح پژوهشی توصیفی^{۶۵}: هدف این تحقیق تعیین ویژگی‌ها و خصوصیات دیدگاه‌های شهود متعارف درباره مسئله فاعلیت و مسئولیت‌پذیری اخلاقی است. فیلسوف باید نظریه‌های عرفی‌ای که مبنای این شهودهاست را بیابد.

۲. طرح پژوهشی محتوایی^{۶۶}: در این طرح، محقق به درستی و نادرستی دیدگاه‌های عرفی می‌پردازد. آیا براساس مفاهیم عرفی، اراده آزاد می‌تواند وجود داشته باشد و آیا انسان‌ها مسئول اخلاقی اعمال‌شان هستند؟ داده‌های روان‌شناختی، علوم عصبی، فیزیک و... از عواملی هستند که در این تحقیق به کار فیلسوف می‌آیند. برای مثال یک «دترمینیست سخت» معتقد است؛ مفاهیم عرفی فاعلیت و مسئولیت‌پذیری اخلاقی نامنسجم‌اند و دترمینیسم از صحت کلی^{۶۷} برخوردار است. چنین فیلسوفی می‌تواند این نتیجه را بگیرد که مفاهیم عرفی اراده آزاد و مسئولیت‌پذیری اخلاقی نادرست‌اند، به عبارت دیگر این مفاهیم فاقد مصداق و محتوا هستند.

۳. طرح پژوهشی تجویزی^{۶۸}: این حوزه تحقیق با هر دو حوزه قبلی متفاوت است. در این بخش پژوهشگر به این مسئله می‌پردازد که نظریه او چه لوازم و تبعاتی در پی دارد. آیا با نتایج حاصل از دو طرح پیشین، می‌توان مفاهیمی چون اخلاق، مسئولیت‌پذیری، مجازات، پاداش و... را حفظ کرد یا باید در آنها تجدید نظر کرد و به معنایی جدید از آنها دست یافت؟

نیکولز می‌گوید تمرکز من در این مقاله بر حوزه توصیفی است. در این بخش، نیکولز با انتقاد از روش سنتی بر مزیت‌های روش تجربی تأکید می‌کند؛ چرا که روش تجربی، توصیفی محض است، با معیارهای عینی سروکار دارد و از تعمیم بی‌معیار شهودهای شخصی پرهیز می‌کند.^{۶۹} سؤال اساسی او در این بخش این است که شهود متعارف، انتخاب‌های فاعل را آزاد می‌داند یا دترمینیستی؟ نیکولز پاسخ می‌دهد هم دترمینیستی و هم آزاد. از آنجا که شهود متعارف به‌طور سنتی، مسئله اراده آزاد را با دو مسئله مرتبط می‌داند، او نیز همین دو مسئله را مورد آزمایش قرار می‌دهد:

الف) فاعلیت انسان^{۷۰}: فاعل در انتخاب هایش آزاد است یا متعین؟

ب) مسئولیت‌پذیری اخلاقی^{۷۱}: ناهمسازگرایان می‌گویند برای موجوداتی که در تصمیمات‌شان مجبوراند، مسئولیت‌پذیری اخلاقی غیرممکن است و در مقابل، همسازگرایان معتقدند که حتی اگر دترمینیسم درست باشد، مسئولیت‌پذیری اخلاقی زیر سؤال نمی‌رود.

الف) مسئله فاعلیت: همسازگرایی یا ناهمسازگرایی

نیکولز معتقد است که انسان‌ها فاعل را در برخی بافت‌ها متعین و در برخی بافت‌ها غیرمتعین، می‌دانند. از سوی دیگر، در برخی بافت‌ها مسئولیت‌پذیری را با دترمینیسم همساز می‌دانند و در برخی بافت‌ها ناهمساز. این نتایج نشان می‌دهند که ما در شرایط متفاوت، شهودهای متفاوتی از خود بروز می‌دهیم. گاهی دترمینیسم را می‌پذیریم و آن را با مسئولیت‌پذیری اخلاقی همساز می‌دانیم و گاهی برعکس عمل می‌کنیم. نیکولز نشان می‌دهد که شهودات ما در شرایط عادی و شرایطی که پای پیش‌بینی رفتارهای دیگران - کاری که در زندگی هر روزه و در مواجهه با دیگران انجام می‌دهیم - در میان باشد متفاوت است.

الف. ۱) «رویدادهای انتخابی»^{۷۲} تأیید ناهمسازگرایی: در برابر چند فرد بزرگسال، دو

گونه رویداد ارائه شد:

۱. رویداد فیزیکی^{۷۳}: مثل جوش آمدن آب یک بطری.

۲. رویدادی انتخابی: مثل انتخاب یک بستنی وانیلی برای خوردن.

سپس این ادعای دترمینیستی مطرح شد که: «اگر اوضاع جهان تا قبل از وقوع (الف) بر یک منوال ثابت باشد، حادثه (الف) حتمی الوقوع خواهد بود.»

سپس از آنها پرسیده شد که تا چه اندازه با چنین ادعایی موافق‌اند. نیکولز شبیه همین آزمایش را با افراد خردسال نیز انجام داد. آنها را نیز در برابر رویدادهای فیزیکی و انتخاب‌های اخلاقی^{۷۴} قرار دادند. به کودکان چنین گزارش داده شد که ماری تصمیم می‌گیرد تا تکه شکلاتی را بدزدد. سپس به کودکان چنین القا شد که همه چیز - از جمله تصمیم ماری - دقیقاً از قبل مشخص شده و جزء برنامه و بازی بود. بعد از آنها پرسیده شد اگر همه چیز تا پیش از زمان تصمیم ماری دقیقاً مشخص باشد، آیا به نظرشان ماری مجبور است که دزدی کند؟ از طرف دیگر در یک آزمایش مربوط به رویدادهای فیزیکی، بطری آبی بر روی اجاق قرار داده





شد و آب به جوش آمد، سپس از کودکان خواسته شد با همان فرض‌های پیشین، به این پرسش پاسخ دهند که «آیا آب باید به جوش می‌آید؟» به عبارت دیگر آیا وقوع آن متعین است؟ در این مطالعه مشاهده شد که افراد مورد آزمایش بیشتر گرایش دارند که رویدادهای فیزیکی - نه انتخاب‌های اخلاقی - را حتمی‌الوقوع بدانند. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان‌ها با انتخاب‌های اخلاقی، معامله غیردترمینیستی می‌کنند. به عبارت دیگر، انتخاب‌های اخلاقی با شرایط خاص پیشین متعین نمی‌شوند.

نیکولز به همراه جاشوا نوبه^{۷۵} آزمایش دیگری انجام دادند که نتیجه مشابهی دربر داشت^{۷۶}؛ در این آزمایش به تعدادی از افراد دو گونه توصیف از جهان ارائه شد که در هر یک از آنها اوضاع جهان به گونه متفاوتی توصیف شده بود. آن دو توصیف از این قرار بودند:

توصیف (الف)؛ در جهانی که زندگی می‌کنیم، هر رویدادی معلول رویدادهای پیشین است.

توصیف (ب)؛ در جهانی که زندگی می‌کنیم، به غیر از انتخاب‌های انسانی همه رویدادها معلول رویدادهای پیشین‌اند.

سپس از ایشان پرسیده شد که کدام توصیف به جهان ما شبیه‌تر است؟ اکثریت قاطع افراد توصیف (ب) را توصیف مناسب دانستند. باید توجه داشت که در توصیف (ب) غیردترمینیستی بودن صرفاً ویژگی انتخاب‌های انسان است. این نشان می‌دهد که این افراد انتخاب‌های انسانی را معلول حوادث گذشته نمی‌دانند. به نظر می‌رسد ناهمسازگرایان از این نتیجه کمال رضایت را داشته باشند؛ زیرا ایشان مدعی‌اند توصیف‌شان از فاعلیت انسان توصیفی شهودی است. به نظر می‌رسد اگر کسی توصیف (ب) را برگزیند، پذیرش نظریه‌ای غیر از ناهمسازگرایی بسیار دشوار خواهد بود. نتیجه‌ای که نیکولز از این بخش آزمایش گرفت، این بود که ما در شرایط عادی توصیف (ب) را برمی‌گزینیم. این توصیف همسو با فهم متعارف است.

الف. ۲) «دوقلوهای روان‌شناختی»^{۷۷} تأیید همسازگرایی: دترمینیست‌ها معتقدند که «دوقلوهای روان‌شناختی» (دو نفر که حالات روان‌شناختی کاملاً یکسان دارند) انتخاب‌هایی کاملاً همسان دارند و اختیارگرایان معتقدند که دوقلوهای روان‌شناختی می‌توانند انتخاب‌های متفاوتی داشته باشند. نیکولز دیدگاه‌های افراد مختلفی را درباره تصمیم‌های دوقلوهای روان‌شناختی در آزمایشی مورد بررسی قرار داد.

در این آزمایش از افراد پرسیده شد که آیا دوقلوهای روان‌شناختی تصمیم‌های یکسانی می‌گیرند یا خیر. به آنها گفته شد فرض کنند که زمین تنها یکی از ده هزار سیاره‌ای است که شرایط بسیار مشابه به هم دارند. قوانین طبیعت حاکم بر همه این سیارات (مثل قوانین فیزیک، زیست‌شناسی و روان‌شناسی) مشابه قوانین حاکم بر زمین است. در هر یک از سیارات شخصی با نام جری گریمز وجود دارد. تفاوت فیزیکی این افراد قابل ملاحظه نیست، و تجربیات آنها در طول زندگی شان - اعم از شنیده‌ها و دیده‌ها - دقیقاً یکسان است. حالات روان‌شناختی این «جری»های متفاوت، دقیقاً یکسان است. آنها باورها، تمایلات، اندیشه‌ها، ادراکات و شهودات یکسانی دارند. بنابر فرض، یکی از «جری»ها - برای مثال، جری زمینی - تصمیم می‌گیرد مهارت جدیدی (بندبازی روی طناب) را یاد بگیرد. از افراد تحت آزمایش پرسیده می‌شود که به نظرشان چه تعداد از «جری»ها تصمیم مشابهی خواهند گرفت. سه پاسخ در اختیار آنها قرار می‌گیرد:

۱. همه آنها (حاکمی از رویکرد دترمینیستی)؛

۲. بیشتر آنها (حاکمی از رویکرد غیر دترمینیستی)؛

۳. اندکی از آنها یا هیچ کدام (حاکمی از رویکرد غیر دترمینیستی).

و نیز از آنها خواسته شد در صورت انتخاب هر کدام از این پاسخ‌ها، دلایل این انتخاب را شرح دهند تا معلوم شود که آیا شرکت‌کننده با شرایط و مختصات آن تجربه ذهنی ارتباط درستی برقرار کرده است. از سی نفر، سیزده نفر اشاره کردند که نتوانستند در این تجربه ذهنی و پاسخ‌های ارائه شده به جمع‌بندی و نتیجه‌مورد نظرشان برسند. از هفده نفر باقیمانده، چهارده نفر پاسخ دترمینیستی دادند. و بقیه افراد نیز عمدتاً توضیحاتی دادند که در موارد مختلف فرق می‌کرد، ولی جالب این‌جاست که توضیحات ایشان مبنای دترمینیستی داشت. نیکولز بار دیگر این آزمایش را از طریق ایمیل تکرار کرد. در این آزمایش که هشت نفر شرکت داشتند، ابتدا توضیحاتی ارائه شد و در مواردی که این توضیحات ناکافی بودند در بخش دوم توضیحات بیشتری در اختیار شرکت‌کنندگان قرار داده شد.

توضیحات بخش اول: فرض کنید در سیاره دیگری که مردم آن بسیار شبیه مردم زمین هستند، شخصی زندگی می‌کند که بسیار شبیه نمونه زمینی خود است. هرچند میان این دو فرد تفاوت‌های بسیار کمی هم وجود دارد - برای مثال، موی سر شخص ϕ کمی بیشتر از شخص ψ





است. ولی هیچ کس از جمله خود این افراد متوجه این اختلاف نیستند. برخی اندام‌های درونی این دو نیز با هم فرق دارند. برای مثال، شکم \wp شکلی متفاوت از شکم ψ دارد. هر دوی آنها در حال بررسی ایدهٔ بالارفتن از یک درخت هستند. شخص \wp تصمیم می‌گیرد تا از درخت بالا برود.

توضیحات بخش دوم: حالات روان‌شناختی دوقلوهای روان‌شناختی تا لحظهٔ تصمیم‌گیری کاملاً یکسان است.

سوالات:

آیا ψ دقیقاً تصمیمی مشابه \wp می‌گیرد؟

- (الف) «تصمیم کاملاً یکسان» \Leftarrow پاسخ دترمینیستی
 (ب) «احتمال تصمیم متفاوت» \Leftarrow پاسخی غیردترمینیستی
 آیا این امکان هست که \wp تصمیمی غیر از تصمیم \wp بگیرد؟
 (ج) «خیر» \Leftarrow پاسخی دترمینیستی
 (د) «بلی» \Leftarrow پاسخی غیردترمینیستی

از هشت پاسخ، هفت پاسخ دترمینیستی بوده و تنها یک پاسخ غیردترمینیستی بود. این نتیجه‌گیری نشان می‌دهد وقتی از افراد دربارهٔ پیش‌بینی رفتار دوقلوهای روان‌شناختی سؤال می‌شود، به‌ندرت پاسخ‌های غیردترمینیستی ارائه می‌کنند. این نتیجه مؤید این ادعای هیوم است که مردم پذیرای دترمینیسم روان‌شناختی هستند. در واقع، در این آزمایش - برخلاف آزمایش (۱) - شهودات ما بیشتر گرایش به همسازگرایی دارند. این مؤید همان نکته‌ای است که در ابتدا به آن اشاره شد؛ «شهودات متفاوت در شرایط متفاوت».

(ب) مسئلهٔ مسئولیت‌پذیری اخلاقی: همسازگرایی یا ناهمسازگرایی؟ در این مسئله نیز شهود متعارف در صدر بحث قرار می‌گیرد. همسازگرایان معتقدند که دترمینیسم با مسئولیت‌پذیری اخلاقی کاملاً همساز است. در مقابل، ناهمسازگرایان می‌گویند اگر کسی در اعمالش مجبور باشد، نمی‌توانیم او را به لحاظ اخلاقی مسئول اعمالی که مرتکب می‌شود بدانیم. ناهمسازگرایان معتقدند که دیدگاه آنها دیدگاهی شهودی^{۷۸} است (Kane 1999, Pereboom 2001, Strawson 1986). ولی این دیدگاه در تقابل با نتایج تحقیقات تجربی‌ای قرار دارد که در زمینهٔ

مسئولیت‌پذیری و دترمینیسم صورت گرفته است. نیکولز به تحقیقاتی اشاره می‌کند که توسط نامیاس (Nahmias, 2005) و همکارانش انجام شد. آنها به افراد تحت آزمایش، توصیفی دترمینیستی از جهان ارائه کردند. سپس از ایشان پرسیدند که آیا در چنین جهانی یک گناهکار از نظر اخلاقی مسئول اعمالش هست یا خیر.

موقعیت فرضی: همسازگرایی و ناهمسازگرایی: به افراد گفته شد که تصور کنند یک قرن بعد آنقدر توانا شده‌ایم که تمامی قوانین طبیعت را کشف کرده و ابرکامپیوتری بسازیم که قادر است با قوانین طبیعت و وضعیت کنونی امور، حوادث آینده را به‌طور صددرصدی پیش‌بینی کند. فرض کنید در سال ۲۱۳۰ میلادی شخصی به دنیا می‌آید به نام جرمی هال و این ابرکامپیوتر در ۲۵ مارس ۲۱۵۰ با بررسی وضعیت حال امور و قوانین طبیعت به این نتیجه می‌رسد که ضرورتاً جرمی در ساعت ۶ بعداز ظهر روز ۲۶ جون سال ۲۱۹۵ میلادی بانک فیدلیتی را سرقت خواهد کرد. مثل همیشه این پیش‌بینی ابرکامپیوتر نیز درست از آب در می‌آید و جرمی در همان ساعت و تاریخ دست به سرقت بانک فیدلیتی می‌زند. ۸۳٪ افراد بعد از خواندن این داستان، جرمی را از نظر اخلاقی مسئول عملش دانستند و معتقد بودند او باید مجازات شود. این یک پاسخ همسازگرایانه است. به عبارت دیگر، آنها معتقد بودند حتی در یک جهان دترمینیستی افراد مسئول اعمال خود هستند. این نتیجه‌گیری ادعای ناهمسازگرایان مبنی بر ناهمسازگرایانه بودن شهود متعارف را ابطال می‌کند. نیکولز این سؤال را مطرح می‌کند که شهود متعارف، همسازگرایانه است یا ناهمسازگرایانه؟ پاسخ نیکولز این است که هم همسازگرایانه است و هم ناهمسازگرایانه.

وقتی شهودات ناهمسازگرایانه از خود بروز می‌دهیم، برخی مکانیسم‌های روانی در ما فعال می‌شوند و زمانی که شهودات همسازگرایانه بروز می‌دهیم، برخی مکانیسم‌های روانی دیگر شروع به کار می‌کنند. به نظر نیکولز هر کدام از این شهودها منشاءهای روان‌شناختی^{۷۹} متفاوتی دارند. وقتی دو توصیف از جهان (توصیف دترمینیستی (الف) و غیردترمینیستی (ب)) در اختیار افراد قرار می‌دهیم، در شرایطی که مؤلفه‌های عاطفی داستان را افزایش می‌دهیم، پاسخ‌های ناهمسازگرایانه و زمانی که مؤلفه‌های عاطفی را بر پایین‌ترین درجه می‌رسانیم، پاسخ‌های همسازگرایانه می‌گیریم. نتایج این آزمایش‌ها نشان می‌دهد که تصور عامیانه از مفاهیمی چون آزادی و مسئولیت‌پذیری از انسجام^{۸۰} و وحدت^{۸۱} برخوردار نیست؛ بلکه پاره پاره است. در





مواردی که توصیفات ارائه شده محسوس و انضمامی^{۸۲} است، تمایل به همسازگرایی بیشتر است. و در مواردی که مسئله بیشتر انتزاعی است و ما باید صرفاً در مقام نظر با آن روبه‌رو شویم تمایل به ناهمسازگرایی بیشتر است.^{۸۳}

۷. خلاصه و جمع‌بندی

اراده آزاد هم از سوی همسازگرایان و هم از سوی ناهمسازگرایان (دترمینیست‌ها) مورد نقد قرار گرفته است. همسازگرایان معتقدند که - بر خلاف ظاهر - دترمینیسم هیچ تعارض واقعی با اراده آزاد ندارد. به نظر همسازگرایان همه آزادی‌هایی که می‌شناسیم و در زندگی عادی نیاز داریم، با دترمینیسم همساز است. حتی اگر معلوم شود که عالم کاملاً دترمینیستی است، باز هم میان افرادی که به‌دور از موانع - خارجی - تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند و کسانی که از چنین آزادی‌ای برخوردار نیستند، تفاوت‌های چشم‌گیری وجود دارد. بنابراین، درستی یا نادرستی دترمینیسم - در علوم فیزیکی یا روان‌شناختی - هیچ ربطی به آزادی‌های مرتبط با زندگی روزمره، ندارد. برای برخورداری از تمام گونه‌های «ارزشمند» اراده آزاد (همان‌گونه که همسازگرایی جدید، دلیل دنت بدان اشاره می‌کند) نیازی به بطلان دترمینیسم نیست.

نقد همسازگرایان دربردارنده دو نکته عمده است: ایده اراده آزاد اختیارگرایانه هم غیرممکن یا غیرمعقول و هم غیرضروری است. بنابراین، برای اثبات اراده آزاد - به معنای اختیارگرایانه آن - باید دو مسئله ثابت شود: ۱) ناهمسازی اراده آزاد و دترمینیسم - که اختیارگرای معروف، رابرت کین آن را «مشکل همسازی» می‌نامد؛ ۲) معقولیت یا امکان تحقق اراده آزاد به معنای اختیارگرایانه آن که رابرت کین آن را «مشکل معقولیت» می‌نامد (Kane, 2007, pp. 7-10).

شهود متعارف در مسئله اراده آزاد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که نظریه‌های مختلف در مقایسه با شهود متعارف سنجیده می‌شوند. شهود متعارف بر یک «خود» تصمیم‌گیرنده درونی تأکید می‌کند. در مقابل، برخی از آزمایش‌های علمی تنها دخالت فرآیندهای مغزی را تأیید می‌کنند. انتخاب‌ها در کورتکس پیش‌حرکتی برنامه‌ریزی شده و با میانجی‌گری کورتکس حرکتی اولیه، کورتکس‌های حرکتی ماهیچه‌ها را به حرکت وامی‌دارند. اما نقش «آگاهی» چیست؟

آزمایش لیبت، در ظاهر، ثابت می‌کرد که فرآیندهای مغزی ناآگاه، پیش از دخالت آگاهی،

کار را تمام می‌کنند، ولی نتیجه‌گیری‌ها از این آزمایش بسیار متفاوت بود، به گونه‌ای که هر دو طرف دعوا این آزمایش را به نفع خود تفسیر کردند. برخی آن را تأییدی بر عدم مداخلت امری به نام «آگاهی» دانستند و برخی همین آزمایش را تأییدی بر نظریه‌های دو گانه‌انگاران به حساب آوردند.

آلفرد نورث وایتهد معتقد است اگر ما آنچه را که عینی است با آنچه که انتزاعی است، آنچه را که به‌عنوان واقعیت مسلم، پیش روی ماست با آنچه که به‌عنوان نظریه برای تبیین و توضیح آن واقعیت اشتباه می‌کنیم، در واقع گرفتار مغالطه شده‌ایم (Whitehead, 1926, p. 64). به نظر اختیارگرایان، دترمینیست‌ها در بند چنین مغالطه‌ای هستند. ما به‌عنوان موجودات انسانی آزادی و اختیار را تجربه می‌کنیم و می‌دانیم که چنین تجربه‌ای داریم. نادیده گرفتن این تجربه ما را به فروکاستن شخصیت انسانی می‌کشاند. آگاهی و اراده «شیء یا چیز» نیستند تا قابل اندازه‌گیری باشند. به گفته تیلیش یک «چیز یا شیء» بنابر تعریف، کاملاً تعیین شده است (Tillich, pp. 1951). بنابراین، این یک پیش‌فرض گمراه‌کننده است که نفس انسانی را چیزی بدانیم و اراده را چیزی دیگر. شخص انسانی یک نفس اندیشنده، تصمیم‌گیرنده و مسئولیت‌پذیر است. بنابراین، آزادی اراده را باید در نفس انسانی سراغ گرفت و نه در یک جریان فیزیکی یا زیست‌شناختی درون مغز و نه حتی در فرآیندهای تصادفی همانند آنچه در واپاشی رادیواکتیو یا فیزیک کوانتوم مشاهده می‌شود.

در مقابل، مخالفان شهود متعارف می‌توانند به آزمایش نیکولز متوسل شوند. در این آزمایش، نیکولز انسجام و وحدت شهود متعارف را زیر سؤال می‌برد. او با نشان دادن این که ما انسان‌ها هم در مسئله «فاعلیت» و هم «مسئولیت‌پذیری» - در موقعیت‌های گوناگون - شهودهای متضادی از خود بروز می‌دهیم، مدعی می‌شود که شهودهای متعارف ما نمی‌توانند تکیه‌گاه خوبی برای این دو مسئله باشند.

به نظر می‌رسد اختلاف میان این دو گروه - اختیارگرایان و دترمینیست‌ها - مبنایی است. سعی ما بر این بود که شواهد دو طرف دعوا را در اختیار شما قرار دهیم و شما از این آزادی برخوردارید که هر کدام از این نظریات را که به حقیقت نزدیک‌تر می‌یابید، برگزینید. آنچه که باید مورد نظر داشت این است که همیشه راه‌های میانه‌ای وجود دارند که میان دو نظریهٔ مقابل و دور از هم، رخ می‌نمایند و می‌توانند به‌دور از افراط و تفریط راه‌گشا باشند.



1. compatibility issue

2. fatalism

۳. اپیکوریان بر این اعتقاد بودند که اذهان، مثل اشیاء دیگر، از اتم‌های مادی تشکیل شده‌اند. آنها برای فرار از دام تقدیرگرایی، معتقد شدند که اتم‌ها گاه «به‌نحو تصادفی تغییر جهت» می‌دهند. در واقع، از آن‌جا که هر حرکتی محصول جبری حرکات قبلی است، پس برای ایجاد حرکات جدید و رها شدن از زنجیره علی‌معلولی به‌ناچار باید بپذیریم که اتم‌ها گاهی به‌طور ناگهانی تغییر مسیر می‌دهند (Lucretius, Latham translation, 1951: Lines, 250-255).

4. descriptive explanation

5. teleological explanation

6. possibility

7. prime mover

8. hard problem of free will

۹. البته، اگر سری به کتاب‌های فیزیک کوانتوم بزنید، خواهید دید که حتی در فیزیک، ادعایی جدی در باب دترمینیستی بودن جهان وجود ندارد. بنابراین، می‌توانید مطمئن شوید که احساس شما در این‌باره مؤیداتی نیز دارد.

10. being able to do otherwise

11. agency

۱۲. چالش جبر و اختیار در فلسفه بسیار پیش از آن که اصطلاح دترمینیسم و ایندترمینیسم [نادرتمینیسم] در فلسفه به‌وجود آیند، مورد بحث بوده است. این دو اصطلاح در نیمه دوم قرن ۱۸ تحت تأثیر علوم طبیعی رایج شدند. از نخستین کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شد، کتابی است با نام «دترمینیسم» که در سال ۱۷۸۹ توسط اشنیل (Sh. W. Snell) نگاشته شد. تلاش‌های قدیمی‌تر در این زمینه مربوط می‌شود به کارهایی که درباره تقدیر (fate, Latin: fatum) انجام شد. برای بسیاری از فیلسوفان معرفت‌خداوند نسبت به حوادث آینده همان قدر برای آزادی خطرناک است که دترمینیسم علمی تهدیدی برای آزادی به‌شمار می‌رود (Fischer, 1994).

۱۳. دانستن این نکته مهم است که تعریف دترمینیسم تنها توصیفی از چگونگی امور در صورت دترمینیستی بودن آنهاست. این تعریف مستلزم آن نیست که جهان در واقع نیز دترمینیستی است. هیچ چیزی در تعریف موجودی افسانه‌ای به نام «سیمرغ» نمی‌گوید که چنین موجودی در جهان واقعی نیز وجود دارد. تنها به ما می‌گوید چه نوع موجودی یک سیمرغ به‌شمار می‌آید. به همین صورت، ارائه تعریفی از دترمینیسم نشان نمی‌دهد که جهان ما دترمینیستی است، بلکه حتی ممکن است بفهمیم در جهانی که زندگی می‌کنیم این اصطلاح هرگز کاربرد درستی ندارد.

14. laws of nature



- 15. antecedent state
- 16. predictability
- 17. incompatibilist
- 18. compatibilist

۱۹. «ناهمسازگرایی سخت» (hard incompatibilism) اصطلاحی است که نخستین بار از سوی فیلسوف معاصر درک پرboom (Derk Pereboom) به کار برده شد. به نظر او هر دیدگاهی که معتقد باشد: (۱) ناهمسازگرایی صادق است و (۲) از اراده آزاد برخوردار نیستیم، «ناهمسازگرایی سخت» نامیده می شود. در واقع، ناهمسازگرایان از نظر تاریخی همان دترمینیست های سخت به شمار می روند (Pereboom, 2003, p. 127).

20. Freedom of Self-realization

- 21. classical compatibilism
- 22. power
- 23. ability
- 24. freedom of rational self-control

۲۵. افلاطون عقل (reason) و خواهش (desire) را دو بخش از روح می داند که همیشه با هم در حال جنگ هستند. گرفتاری در جنگال خواهش ها و تمایلات کنترل نشده ما را از آزادی دور می کند.

- 26. wanton
- 27. second-order desires
- 28. first-order desires
- 29. freedom of self-perfection
- 30. to do the right thing for the right reasons
- 31. alternative possibilities
- 32. incoherent
- 33. same past, same future
- 34. same past, different possible futures
- 35. surface freedoms
- 36. deeper freedom
- 37. Frankfurt-type example
- 38. flicker of freedom
- 39. involves blokage

۴۰. تفاوت این مثال با مثال فرانکفورت در این است که در مثال فرانکفورت، بلاک در کار جونز مداخله بالفعل نمی کرد و به قول فیشر کنترل گر تنها یک «مداخله گر خلاف شرطی» (counterfactual intervener) بود. او می توانست در مغز جونز دستکاری کند، ولی این کار را نمی کرد. در حالی که در مثال هانت، بلاک به طور واقعی (actual) مداخله می کند، او یکی از درها را قفل کرده است. سؤال این است که در چنین وضعیتی آیا جونز از گزینه های پیش رو برخوردار است؟ آیا مسئول انتخاب خود است؟

۱۸۳



اراده آزاد: دیدگاه های معاصر در باب اراده آزاد

41. freedom of self-determination
 42. Rabert Kine
 43. self-forming actions
 44. consequence argument
 45. incompatibility argument
 46. unavoidable argument
 47. transfer of powerlessness principle
 48. big bang
 49. voluntary behavior
 50. Libet Benjamin
 51. Nichols Shaun
 52. Libet, Benjamin, "Do We Have Free Will?" in Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
 53. readiness potential
 54. deliberately
 55. conscious decision
 56. unconscious brain process
 57. motor cortex
 58. electromyogram: EMG
 59. electroencephalogram: EEG
 60. clock-time
 61. intention
 62. Nichols, Shaun, "Folk intuitions on free will", *Journal of Cognition and Culture* 6, no. 1&2. (2006).
 63. conceptual analysis
 64. experimental metod
 65. descriptive project
 66. substantive project
 67. globally
 68. prescriptive project
۶۹. «روان‌شناسی فلسفه» (psychology of philosophy) این نکته را مورد بررسی تجربی قرار می‌دهد که چه سازوکار روان‌شناختی‌ای در بُن و اساس شهودات عامیانه قرار دارد و عوامل تأثیرگذار بر آن کدام‌اند.
70. human agency
 71. moral responsibility
 72. choice event



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- 73. physical event
- 74. moral choices
- 75. Joshua Knobe
- 76. Nichols, S. and Knobe, J., "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions", (Nous, 41, 2007).
- 77. psychological duplicat
- 78. intuitive
- 79. psychological source
- 80. coherency
- 81. unity
- 82. concrete

۸۳. از اشکالاتی که به این آزمایش تجربی می‌توان وارد کرد، این است که هدف از طراحی این آزمایش این بود که علیت ضروری یا دترمینیستی را بیازماید، ولی درعین حال تعریفی از علیت را مبنا قرار داده است که در نقطه مقابل با آن قرار دارد. اشکال دیگر مربوط می‌شود به وضعیت فرهنگی، اعتقادات دینی، تربیت، اقتصاد، وضعیت سیاسی و اخلاقی فرد آزمایش‌شونده. بی‌شک، همه این امور می‌توانند در پاسخ اشخاص مؤثر باشند. با دخالت این عوامل پیش‌بینی نشده در آزمایش، اعتبار نتایج تضعیف می‌شود.

۱۸۵



ارادة آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب ارادة آزاد

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



1. Ayer, A. J., (1954) "Freedom and Necessity", In his *Philosophical Essays*, New York: St. Martin's Press.
2. Bsihop, Robert, C., (2001) "Chaos, Indeterminism, and Free Will", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane (Oxford University press.
3. Dennett, Daniel, (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Having*, Cambridge. MA: MIT Press.
4. Double, Richard., (1991) *The Non-Reality of Free Will*, New York: Oxford University Press.
5. Fischer, John Martin, & Kane, R & Pereboom, D & Vargas, M, (2007). *Four Views On Free Will*, ed, Ernest Sosa, Blackwell Publishing.
6. Fischer, John Martin, (1994) *The Metaphysics of free will: An essay on Control*, Oxford: Blackwell Publishers.
7. ———, (1998) "Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism, " in Robert Kane, ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
8. Frankfurt, Harry, (1982) "Freedom of the Will and the Concept of a Person," in Watson.
9. ———, (2003) "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities, " in Gary Watson, ed., 2nd ed., *Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
10. Ginet, Carl, (1996) "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing", *Philosophical Perspectives*, vol. 10.
11. Hobbes, Thomas, (1958) *Leviathan*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
12. Hodgson, David, (2001) "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane (Oxford University press.
13. Hume, D., (1955) [1743]: *An Enquiry concerning Human Understanding*. L. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press.
14. Hunt, David, (2000) "Moral Responsibility and Avoidable Action", *Philosophical Studies*, vol. 97.
15. Inwagen, Peter van, (1983) *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon



Press.

16. Ishtiyaque, Haji., (2001) "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane, Oxford University press.
17. Kane, Robert, (1985) *Free Will and Values*, Albany, NY: SUNY Press.
18. _____, (2001) Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane, Oxford University press.
19. _____, (2005) *A Contemporary Introduction To Free Will*, Oxford University Press.
20. Kant, Immanuel, (1958) *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith. London: Macmillan. Originally published in 1881 (2nd ed. 1787).
21. Kapitan, Tomis, (2001) "A Master Argument For Incompatibilism?", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane, Oxford University press.
22. Libet, B., (1985) 'Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action', *Behav. and Brain Sciences*.
23. _____, (1989) 'Conscious subjective experience vs. unconscious mental functions: A theory of the cerebral processes involved', in *Models of Brain Function*, ed. R. M. J. Cotterill, New York: Cambridge University Press.
24. _____, (1996) 'Neural time factors in Conscious and Unconscious Mental Function', in *Toward a Science of Consciousness*, ed. S.R. Hameroff, A. Kaszniak, A. Scott, Cambridge, MA: MIT Press.
25. _____, & Gleason, C. A., Wright, E. W. & Pearl, D.K., (1983a) 'Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act', *Brain*, 106.
26. Locke, John, (1959) *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. A. C. Fraser. New York: Dover. (Originally published in 1689).
27. Lucretius, (1951) *The Nature of Universe*, II, Lines 250-255, Latham translation.
28. Manuel, Vargas, (2006) "Philosophy and the Folk: on some implications of experimental work for philosophical debates on free will", In the *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 6, No. 1-2.



29. Mele, Alfred & Robb, David, (1998) "Rescuing Frankfurt-style Cases", *Philosophical Review* 107.
30. Nahmias, E., (2005) Morris, S., Nadelhoffer, T. & Turner, J. forthcoming. "Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility.", *Philosophical Psychology*. vol 18, no 5.
31. Nozick, Robert, (1981) *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
32. O'Connor, Timothy, (2001) "Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by Robert Kane, Oxford University press.
33. _____, (2002) "Free will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* .
<http://plato.stanford.edu/entries/freewill>.
34. Pereboom, D., (2003) *Living Without Free Will*, Cambridge university press.
35. Taylor, Christopher, & Dennet, Daniel, (2001) "Who's Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities", published in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed by Robert Kane, Oxford University press.
36. Tillish, P., (1951-1963) *Systematic Theology*, 3 Volumes, Chicago: university of Chicago.
37. von Wright, (1971) G. H. *Explanation and Understanding*, Ithaca: Cornell University Press.
38. _____, (1974a) *Causality and determinism*, New York: Columbia University Press.
39. Walter Henrik, (2001) *Neurophilosophy of Free Will*. From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy, Translated by Cynthia Klohr, The Massachusetts Institute of Technology/ MIT press.
40. Whitehead, A. N., (1926) *Science and The Modern World*, Cambridge University Press.
41. Widerker, David, (1995) "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *Philosophical Review*, 104.
42. Wolf, Susan, (2002) "Sanity and the Metaphysics of Responsibility." In Robert Kane, ed., *Free Will*, Oxford: Blackwell Publishers.
43. _____, (1990) *Freedom Within Reason*, Oxford New University Press.

