

## اراده آزاد: ناسازگاری اکید و اشکالات آن

سعید صباغی پور

غلامحسین توکلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷

### چکیده

در مسئله اراده آزاد و اختیار انسان، ناسازگاری اکید بر آن است که اگر موجبیت‌گرایی صادق باشد، آنچه عامل انسانی انجام می‌دهد، معلول رویدادهای قبلی است و از همین رو، نباید وی را مسئول اخلاقی اعمالش دانست. از دیگر سو، اگر هم ناموجبیت‌گرایی صادق باشد، یعنی برخی رویدادها از روی تصادف یا شانس رخ دهند، باز هم عامل مسئولیتی در انجام عمل ندارد. درک پرپوم با بیان خاص خود از مسئله اراده آزاد و دفاع از نظریه ناسازگاری اکید، ضمن انتقاد به روایت‌های معاصر اختیارباوری و سازگاری معتقد است انسان‌ها مسئول اخلاقی اعمالشان نیستند، انسان اراده آزاد ندارد و با این همه، زندگانی بدون آن ممکن است. در این مقاله پس از بیان روایت‌های اصلی معاصر درباره اراده آزاد، نظریه ناسازگاری اکید پرپوم را شرح داده و ایرادهای وارد بر آن را مطرح می‌کنیم.

**واژگان کلیدی:** اراده آزاد، مسئولیت اخلاقی، ناسازگاری، موجبیت‌گرایی، ناموجبیت‌گرایی، سازگاری، اختیارباوری

\* دانشجوی دکتری علوم اعصاب شناختی، آزمایشگاه علوم اعصاب شناختی دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیک:  
Saied.sabaghy@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، آدرس الکترونیک:  
tavacoly@yahoo.com

## مقدمه

ایمانوئل کانت در ویراست دوم از کتاب *تقد عقل محض* با تاختن به شک‌گرایی و ایده‌آلیسم اسلاف خویش و افزودن بخش «ابطال ایده‌آلیسم»، انکار جهان خارج را مایه بدنامی فلسفه دانسته و خود استدلالی برای اثبات وجود جهان خارج ارائه و می‌گفت جهان امری موهوم نیست. او ننگ فلسفه را در این می‌دانست که فیلسوفان قبل از او وجود جهان خارج را تنها با باور به آن ممکن می‌دانستند و راهی برای اثبات آن نداشتند. امروزه گویی این بدنامی معرفت‌شناسانه با بدنامی مسئله اراده آزاد همسانی‌هایی دارد، چرا که بسیاری از فیلسوفان، اراده آزاد را امری موهوم دانسته و با استناد به روایت‌های مختلف از موجبیت‌گرایی وجودش را انکار می‌کنند. موریس شلیک این بدنامی تازه را با برچسب «شبه‌مسئله اراده آزاد» معرفی کرده<sup>۱</sup> و جان سرل هم معتقد است حل نشدن معضل اراده آزاد توسط فیلسوفان تاکنون ننگی برای فلسفه بوده است:

«از نگاه من پایایی مسئله اراده آزاد ننگی برای فلسفه بوده است. پس از قرن‌ها نوشتن درباره این موضوع، هنوز فکر می‌کنم توفیق زیادی کسب نکرده‌ایم. آیا باید معضلاتی مفهومی را حل کنیم؟ آیا واقعییتی هست که نادیده‌اش گرفته‌ایم؟ چرا پیشینیان فلسفی ما هیچ پیشرفتی در این زمینه نداشته‌اند؟»<sup>۲</sup>

از همان آغاز طرح مسئله، اراده آزاد در فلسفه قویاً با پرسش از مسئولیت اخلاقی پیوند خورده بود. اکثر متفکران یونانی می‌خواستند نشان دهند انسان در تصمیم‌گیری و عمل نقش دارد و لذا باید مسئول اخلاقی رفتارش باشد؛ چه به باور آنها اعمال انسان توسط تقدیر، خدا، ضرورت منطقی یا نوعی موجبیت طبیعی متعین نشده است. امروزه مسئله موجبیت علی نظر به پیشرفت‌های علم فیزیک و علوم اعصاب ابعاد تازه‌تری به خود گرفته و در تقریباً تمامی مباحث اراده آزاد مسئله مسئولیت اخلاقی هم مورد توجه قرار گرفته است.

این مسئله در قرن بیستم به خصوص پس از رساله تأثیرگذار پیتز اینویگن<sup>۳</sup> و طرح نظریه ناسازگارگرایی<sup>۴</sup>، گونه‌ها و صور پیچیده‌ای به خود گرفته و همین امر به تعبیری به بدنامی بیشتر آن انجامیده است. به دلیل آنکه بررسی تمامی این روایت‌ها از حوصله این مقاله خارج است دیدگاه‌های مهم و پرترفدار یعنی موجبیت‌گرایی<sup>۵</sup>، سازگارگرایی<sup>۶</sup> و اختیارباوری<sup>۷</sup> اجمالاً معرفی

1. Schlick, 1939: 143

2. Searle, 2007: 37-8

3. Inwagen: 1983

4. incompatibilism

5. Determinism

6. compatibilism

7. libertarianism

شده و با مروری بر روایت‌های غالب قرن بیستم به سراغ دیدگاه خاص درک پربوم در مورد مسئولیت اخلاقی و اراده آزاد می‌رویم. هدف از نوشتن این مقاله مروری بر این روایت‌های غالب، ضمن معرفی دیدگاه خاص ناسازگارگرایی اکید در پربوم و ارزیابی این دیدگاه بوده است تا ضمن بررسی مسئله اراده آزاد در قرن حاضر، سهمی در معرفی ادبیات فلسفی این موضوع مهم داشته باشیم.

### موجبت‌گرایی اکید

شاید بتوان دموکریتوس را اولین فیلسوف طرفدار موجبت‌گرایی به شمار آورد چرا که او با فروکاهش ذهن به اتم‌ها و شکاف‌های بین‌شان و با استناد به قوانین طبیعی، روایت خاصی از موجبت‌گرایی به دست می‌داد؛ لوسیپپوس مری و هم‌فکر ماتریالیست دموکریتوس هم معتقد بود ضرورت مطلق هیچ مفردی برای شانس باقی نمی‌گذارد: «هیچ رویدادی تصادفی نیست؛ تمامی رویدادها به ضرورت مطلق رخ می‌دهند».

باری، موجبت‌گرایی در معنای عامش<sup>۱</sup> دیدگاهی است که بر طبق آن تمامی رویدادهای جهان از جمله اعمال انسان کاملاً توسط رویدادهای پیشین متعین شده‌اند؛ تنها یک جهان ممکن وجود دارد که علی‌الاصول قابل پیش‌بینی است. پی‌یر سیمون لاپلاس<sup>۲</sup> در رساله‌ای در باب/احتمالات، گونه‌ای از موجبت‌گرایی اکید را معرفی کرد که امروزه آن را با عنوان «شیطان لاپلاس»<sup>۳</sup> می‌شناسند:

«حالت کنونی جهان را می‌توان به مثابه معلول گذشته و علت آینده آن دانست. اگر عقل کلی در یک لحظه مشخص به تمامی نیروهای حرکتی طبیعت و تمامی موقعیت‌های اشیای جهان اشراف کامل داشت و توان تحلیل این داده‌ها در وی می‌بود، می‌توانست فرمول واحدی برای بزرگترین اجسام و کوچکترین اتم‌های جهان به دست دهد؛ برای چنین عقل کلی عدم تعین معنایی ندارد و آینده درست چونان گذشته پیش روی اوست.»<sup>۴</sup>

از موجبت‌گرایان معاصر و پیرو لاپلاس می‌توان به تد هاندریک<sup>۵</sup> اشاره کرد. او بر خلاف اغلب کسانی که به قول ویلیام جیمز<sup>۶</sup> در «باتلاق طفره»<sup>۷</sup> سازگارگرایی افتاده و به خیال خود راهی برای حل مسئله می‌جویند، ادعایی ندارد و تنها با پذیرش موجبت‌گرایی، پیامدهای ناشی از آن

۱. «دو ضرب در دو مساوی چهار در نظر من مثل ژینگولوی جلف و پرویی است که دست‌ها را در جیب شلوار کرده و راه را بر ما گرفته و بی‌شرمانه به چپ و راست تف می‌اندازد. من بدون کمترین مقاومتی می‌پذیرم که دو ضرب در دو مساوی چهار، نکته بسیار لازم و مهمی است» (داستایوسکی ۱۳۸۸: ۵۸).

2. Laplace:1814

4. Laplace 1995:128

6. James 1907:149

2. Laplace Demon

5. Ted Honderich

7. Quagmire of evasion

را بازنمایی می‌کند. هاندربیک با صادق دانستن موجبیت‌گرایی اکید معتقد است چنین دیدگاهی می‌تواند «امید به زندگانی» را از بشر برباید:

«گونه‌ای از امید به زندگانی هست که با باور به موجبیت‌گرایی جمع نمی‌شود. تصور آینده‌ای باز، یعنی آینده‌ای که انسان می‌تواند آن را شکل دهد، گونه‌ای از امید است که گویی با موجبیت‌گرایی سر سازگاری ندارد [...] فرض کنید به صدق نظریه موجبیت‌گرایی ما متقاعد شده‌اید. پذیرش واقعی این امر بنا به دلایلی اصلاً کار ساده‌ای نیست. اما اکنون فرض کنید روزی کاملاً مجاب شده‌اید که موجبیت‌گرایی صادق است. فکر می‌کنید پیامد این باور چه باشد؟ تقریباً مسلم است که چیزی جز ناامیدی نیست؛ باور شما به موجبیت‌گرایی با ناامیدی تمام همراه می‌شود. علت آن است که این گونه از امید، شرط یا مؤلفه‌ای ضروری برای ادامه زندگانی است. اگر قرار باشد آینده را چیزی جز انباشت معلول‌های قبلی ندانیم، ناامیدی هم باقی نمی‌ماند.»<sup>۱</sup>

گرچه هاندربیک مدافع موجبیت‌گرایی است اما گفتاری متمایز نسبت به بقیه دارد. او موجبیت‌گرایی را به مثابه «دیدگاهی تهدیدآمیز»<sup>۲</sup> برای زندگانی معرفی می‌کند و معتقد است این نظرگاه برایش چیزی جز ناامیدی در برداشته است. مشخص است هاندربیک منظری بدبینانه از موجبیت‌گرایی به دست می‌دهد، در حالی که پرپوم که در جای خود به وی می‌پردازیم، نگاهی خوش‌بینانه به قضیه دارد.

### موجبیت‌گرایی معتدل یا سازگارگرایی

ویلیام جیمز در مقالهٔ *عضل موجبیت‌گرایی* تمایزی را مطرح کرده که بعدها نقطه عزیمتی برای پرورش دیدگاه‌های مختلف در مسئله اراده آزاد شد. جیمز در این مقاله<sup>۳</sup> جریان‌های فلسفی در باب اراده آزاد را با برچسب‌های «اکید» و «معتدل»<sup>۴</sup> از هم تفکیک کرده است. یک موجبیت‌گرای معتدل یا یک سازگارگرا، می‌گوید بین صدق موجبیت و این گزاره که «انسان‌ها عامل‌های آزاد هستند» هیچ تناقضی وجود ندارد و این دو با هم سازگارند. وقتی ما عملی را آزاد می‌نامیم اصلاً منظورمان این نیست که آن عمل علتی نداشته است؛ و این به ویژه برای اعمالی که برایشان حکم اخلاقی صادر می‌شود هم صادق است. ثانیاً، زمانی که حکم مسئولیت اخلاقی را برای فردی صادر می‌کنیم، فرض‌مان این است که او هنگام انجام فعل، فاعلی آزاد بوده است. اما این آزادی نوعی اختیار فراعلی آن‌گونه که ناموجبیت‌گراها به آن می‌بالند هم

1. Honderich 2002:194

2. dismay

3. James 1907:194

۴. «با نگر داشتن پرنده دست‌آموز در یک دست وانمود می‌کنند که کاملاً آزاد است، مادامی که با دست دیگر ریسمانی به پایش بسته‌اند که مبادا از دستشان فرار کند» (James 1907: 180).

نیست. با توجه به اینکه این رویکرد (موجبیت‌گرایی معتدل) با اراده آزاد سازگاری دارد، باید با مسئولیت اخلاقی هم سازگار باشد. به دیگر سخن، ما در جهانی شگفت زندگی می‌کنیم: در عین اینکه می‌توانیم پذیرای صدق موجبیت‌گرایی باشیم، باید دشمنان‌مان را مجازات و فرزندانمان را تنبیه کنیم و خود را مسئول اعمال‌مان بدانیم. موجبیت‌گرایی معتدل از اوایل قرن بیستم با اصطلاح «سازگارگرایی» شناخته می‌شود و با وجود ضربه‌های فراوانی که از سوی منتقدان به آن وارد شده هنوز جایگاه مهم‌اش را از دست نداده است.

### سازگارگرایی

از سازگارگرایی دو روایت مهم عرضه شده است که به روایت اصلی و نقد پربوم به آن اشاره می‌کنیم: هدف برخی از سازگارگرایان چون هیوم، فرانکفورت، فیشر و والاس، آشکارسازی یکسری شرایط متافیزیکی و بیانگر نوعی تعامل علی بین حالت روان‌شناختی و عمل فرد است. این سازگارگرایان معتقدند موجبیت‌گرایی صادق بوده و با این حال، در صورت فراهم آمدن مجموعه‌ای از شرایط، عامل مسئول اخلاقی اعمال‌اش است. در این رویکرد، تلاش شده تا با طرح شرایطی برای عامل، مسئولیت اخلاقی دست نخورده باقی بماند. در اینجا به ارائه مهمترین شرایطی می‌پردازیم که تقریباً تمامی فیلسوفان سازگارگرا به نحوی از انحاء بر آن اتفاق دارند و البته در استدلال پربوم هم مورد توجه هستند.

دیوید هیوم<sup>۱</sup> می‌گفت حداقل تا زمانی که فرد در انجام عمل در حالت اضطرار<sup>۲</sup> قرار نداشته و عمل او از شخصیت پایا و همیشگی‌اش برآمده باشد، او را باید مسئول اخلاقی دانست. در واقع به زعم هیوم، این شرایط تمایزی شهودی بین فعل آزاد و فعل تحمیلی ایجاد می‌کند. لذا بر اساس شرط هیوم: اگر فردی در انجام عمل در حالت اضطرار نباشد و عملش از شخصیت پایای او برآمده باشد، مسئولیت اخلاقی دارد.

هری فرانکفورت<sup>۳</sup> در مقابل، امیال و اراده انسان را در مراتب مختلفی رده‌بندی می‌کند؛ میل و اراده من به نوشتن این جمله‌ها نمونه‌ای از میل و اراده مرتبه اول است. امیال و اراده مرتبه دوم آن‌هایی هستند که اولاً متعلق به امیال و اراده مرتبه اول‌اند و در ثانی با توسل به آنها می‌توان امیال مرتبه اول را تحلیل انتقادی کرد. مثلاً من می‌توانم از میان میل به نوشتن و میل به استراحت، یکی را انتخاب و دیگری را کنار بگذارم. لذا امیال مرتبه دوم از نوع «اراده»<sup>۴</sup> هستند و از همین رو است که من اراده می‌کنم از میان استراحت و نوشتن یکی را برگزینم.

1. Hume: 1978

2. coercion

۳. Frankfurt, 1971, 103: Pereboom 2003: به نقل از

4. will

فرانکفورت نتیجه‌ای شرطی از این ماجرا ارائه می‌کند: اگر شخصی دارای امیال مرتبه دوم باشد، یعنی بتواند از میان امیال مرتبه اول با تحلیل انتقادی یکی را انتخاب کند، اراده آزاد داشته و باید او را مسئول اخلاقی اعمالش دانست.

اما شرطیه هیوم و فرانکفورت با مشکلاتی مواجه است؛ معضل اصلی این دو روایت را با مثالی می‌توان نشان داد. فرض کنید احمد پسری است که تجربه وحشتناکی از مواجهه با یک مار داشته و از منظر روانی جرأت لمس این حیوان را ندارد؛ او مارگزیده‌ای است که از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد. اکنون ماری را در یک سبد جلوی احمد گذاشته‌ایم. این گزاره شرطی «اگر احمد می‌خواست پوست مار را لمس کند این کار را انجام می‌داد» برای سازگارگرا صادق است و در عین حال، می‌دانیم احمد توان انجام این کار را به دلیلی که گفتیم ندارد. ما به شهود درمی‌یابیم که احمد نمی‌تواند به مار دست بزند و در عین حال، تحلیل شرطی به ما می‌گوید او اراده انجام این کار را دارد. آزمون فکری دیگری را در نظر بگیرید که در آن فردی شما را با تهدید اسلحه مجبور به کشتن دو انسان دیگر می‌کند. در این شرایط شما در حال اضطراب از نوع هیومی قرار دارید و با این حال، اگر آن دو فرد دیگر را به قتل برسانید شهوداً مسئول اخلاقی این عمل خود هستید.

به دلیل انتقادهای مشابه برای این نوع تحلیل‌های شرطی، جان مارتین فیشر، تحلیل اصلاح شده‌ای ارائه کرده است. او<sup>۱</sup> معتقد است برای آنکه فردی را مسئول اخلاقی اعمالش بدانیم باید «کنترل هدایت‌گر»<sup>۲</sup> داشته باشد. این نوع کنترل دو مؤلفه اصلی دارد: ۱- مکانیسمی که منجر به بروز عمل شده در خود فاعل باشد و ۲- این مکانیسم به نوبه خود با «واکنش‌گری عقلانی»<sup>۳</sup> شخص همراه باشد. در مثال بالا نظر به شرایط فیشر، با اینکه احمد دسترسی مستقیمی به «امکان بدیل» یعنی لمس مار ندارد، تصمیم او مبنی بر عدم انجام این کار با «کنترل هدایت‌گر»<sup>۱</sup> همراه است که واکنش‌گری عقلانی دارد. فاعل زمانی در انجام فعل «کنترل هدایت‌گر» دارد که واجد مکانیسم واکنش عقلانی باشد. تحلیل شرطی فیشر به طور خلاصه می‌گوید: اگر مکانیسم فعل فاعل از نوع «کنترل هدایت‌گر» و واجد واکنش‌گری عقلانی باشد، او را باید مسئول اخلاقی دانست.

۱. Fischer.1987 به نقل از Pereboom 2003: 107

2. guidance control

3. reason-responsive

سرانجام، جی والاس<sup>۱</sup> با براهینی که یادآور فلسفه کانتی هستند معتقد است عقل عملی را باید از عقل نظری تفکیک کرد. در روایت سازگارگرایانه او، مفهوم «خویشن‌داری تأملی»<sup>۲</sup> نقشی مشابه «واکنش‌گری عقلانی» فیشر ایفا می‌کند. خویشن‌داری تأملی یعنی ظرفیت انسان در فراچنگ دلایل اخلاقی و کاربست آنها در پرتوی فهم اخلاقی. از منظر والاس مسئولیت اخلاقی مستلزم آن است که انسان در دریافت، کاربست و سازمان‌بخشی دلایل اخلاقی توان کامل داشته باشد. لذا تحلیل شرطی او را می‌توان به این شکل بیان کرد: اگر فردی در دریافت، کاربست و سازمان‌بخشی دلایل اخلاقی منعی نداشته باشد باید او را مسئول اعمالش دانست.

### نقد پرboom بر سازگارگرایی

پرboom برای رد این روایت از سازگارگرایی برهانی چهار وجهی عرضه می‌کند و اساس استدلال او مبتنی بر شهودی پذیرفته‌شده است:

«اگر عمل فردی توسط عاملی خارجی - مثلاً یک دانشمند علوم اعصاب - متعین شده باشد،

آن فرد مسئولیت اخلاقی ندارد.»

در این برهان دانشمندی با مداخله در مغز فردی به نام پلام عملش را متعین می‌کند؛ پرboom وجوه مختلفی از این رویداد را عرضه می‌دارد. در تمامی این وجوه شرایط مورد نظر سازگارگرا لحاظ شده‌اند. پرboom می‌خواهد با اقامه این برهان چهار وجهی بگوید، حتی در صورت وجود شرایط سازگارگرایان، عامل اخلاقاً مسئول اعمالش نیست و لذا این شرایط برای مسئولیت اخلاقی کفایت نمی‌کند.

وجوه پرboom طوری طراحی شده که در هر یک شرایط مورد نظر سازگارگرایان لحاظ شده باشد: ۱- پلام هنگام ارتکاب عمل در وضعیت تحمیل و اضطرار قرار ندارد (شرط هیوم) ۲- پلام امیال مرتبه دوم دارد (شرط فرانکفورت) ۳- مکانیسم عملش با «واکنش‌گری عقلانی» همراه است (شرط فیشر) ۴- پلام در دریافت، کاربست و سازمان‌بخشی اصول اخلاقی توان کامل دارد (شرط والاس). لیکن، در هر چهار وجه برهان، اموری خارج از کنترل پلام به ارتکاب جرم او انجامیده‌اند:

وجه ۱: آقای پلام را یک عصب‌شناس طوری طراحی کرده که می‌تواند مستقیماً با امواج بی‌سیم رادیویی او را از راه‌دور کنترل کند؛ پلام تمام ویژگی‌های ظاهری یک انسان را دارد و یک انسان‌نمای بی‌عیب و نقص است. عصب‌شناس ما دقیقاً قبل از شروع تصمیم‌گیری مغز

۱. Wallace, 1971, به نقل از Pereboom 2003: 110

۲. Reflective Self-control

پلام را طوری طراحی کرده که اعمالش خودمدارانه بنمایند. میل مرتبه اول پلام برای قتل خانمی به نام وایت، مطابق با میل مرتبه دوم او است. تصمیم نهایی او با «واکنش‌گری عقلانی» همراه است و سرانجام اینکه پلام با اصول اخلاقی به خوبی آشنا است و طبق آنها عمل می‌کند. به علاوه اینکه تحمیل و اضطرابی هم در کار نیست:

«گویی عمل پلام در این وجه تمامی شرایط یک سازگارگرا - که بحث آن گذشت - را اجابت کرده است. اما از منظر شهودی او به لحاظ اخلاقی مسئول نیست چه اعمالش از قبل توسط عصب‌شناس متعین شده و مافوق کنترل او است. گویی هیچ‌یک از شرایط مورد نظر سازگارگرایان برای مسئولیت اخلاقی کافی نیستند.»<sup>۱</sup>

وجه ۲: در این مورد هم پرپوم تمامی شرایط سازگارگرایی را لحاظ می‌کند، با این تفاوت که این بار آقای پلام مستقیماً و با امواج بی‌سیم مدیریت نمی‌شود. پلام را این بار از بدو تولد طوری برنامه‌ریزی کرده‌اند که امیال درجه دوم، واکنش‌گری عقلانی و ظرفیت سازمان‌بخشی به اصول اخلاقی را داشته باشد، و در عین حال، هنگام قتل خانم وایت در شرایط تحمیلی یا اضطراب قرار نگیرد:

«وجه ۲ نشان می‌دهد که هیچ‌یک از روایت‌های سازگارگرایان شرایط کافی برای مسئولیت اخلاقی به دست نمی‌دهند. در ضمن جایز نیستیم بگوییم در مورد اخیر به این دلیل که فاصله زمانی بین برنامه و عمل به اندازه کافی طولانی است، باید پلام مسئول اخلاقی عمل باشد، چون خواه برنامه دو ثانیه یا سی سال قبل از وقوع عمل نوشته شده باشد مسئله مسئولیت اخلاقی تغییری نمی‌کند.»<sup>۲</sup>

وجه ۳: در این وجه، پلام انسانی عادی است با این تفاوت که سیستم تعلیم و تربیت خانگی و اجتماعی او عمل قتل خانم وایت را از پیش متعین کرده است. پرپوم وجوه برهانش را مرحله به مرحله به زندگی متعارف نزدیک می‌کند و در این وجه هم تمامی شرایط سازگارگرا لحاظ شده‌اند:

«اگر سازگارگرا ادعایی مبنی بر مسئول دانستن پلام در وجه ۳ داشته باشد، باید برای این ادعا که پلام در این مورد اخیر مسئول است (اما در وجه ۲ مسئول نیست) ادله‌ای اقامه کند. سازگارگرای ما قادر به انجام این کار نیست، چه در هر دو مورد شرایط مورد نظرش احراز شده‌اند [...] موجیبت علی مافوق کنترل پلام، سلب مسئولیت اخلاقی از او در وجه دوم را توضیح می‌دهد و به دلیلی مشابه هم نمی‌توان در مورد اخیر پلام را مسئول عملش دانست.»<sup>۳</sup>

1. Pereboom 2003: 113

2. Pereboom 2003: 114

3. Pereboom 2003: 114



به باور پربوم سلب مسئولیت اخلاقی در وجوه ۱ و ۲ به وجه نزدیک به جهان واقعی یعنی مورد سوم تعمیم می‌یابد.

وجه ۴: در این وجه موجبیت فیزیکیالیستی صادق است و پلام یک انسان عادی است. تمامی شرایط سازگارگرایی هم مشابه موارد گذشته در این وجه اخیر لحاظ شده‌اند. پربوم نتیجه می‌گیرد که این مورد اخیر با سه وجه قبلی تفاوتی ندارد. در واقع، تنها تفاوت آن با وجوه ۱ تا ۳ آنکه که عمل پلام در موارد قبلی توسط عوامل خارجی متعین شده بود. دلیل سلب مسئولیت اخلاقی در موارد ۱ تا ۳ آنکه عمل توسط مؤلفه‌هایی مافوق کنترل پلام، متعین نشده و از آنجایی که در مورد چهارم هم عمل او چنین وضعی دارد شهوداً نباید او را مسئول اخلاقی دانست. سرانجام، پربوم به این نتیجه می‌رسد که اگر عملی حاصل هر نوع فرآیند موجبیتی بوده و خاستگاه آن به مؤلفه‌هایی مافوق کنترل شخص برگردد، اراده آزاد لازمه مسئولیت اخلاقی را هم باید منتفی دانست.

### اختیارباوری

اختیارباوران با رد موجبیت‌گرایی اکید معتقد به وجود اراده آزاد و امکان تحقق آن در شرایطی ناموجبیتی هستند. شرایط ناموجبیتی شرایطی هستند که علت بنفسه‌ای<sup>۱</sup> به عرصه عمل وارد می‌شود و با شکستن زنجیره علی و محتوم قبلی، عمل را متعین می‌کند. به گفته ارسطو: پس چوبی سنگی را تکان می‌دهد و دستی چوب را تکان می‌دهد و مردی دستی را؛ در این زنجیره هر رویداد علتی دارد جز تکان داده شدن دست توسط مرد. طبق این دیدگاه ارسطویی زنجیره علی باید در جایی متوقف شود.

اختیارباور بر خلاف سازگارگرا می‌گوید موجبیت‌گرایی و اراده آزاد باهم ناسازگارند و برای تبیین اراده باید مفردی برای رهایی از زنجیره علی بیابیم. امروزه نحله اختیارباوری دو زیرشاخه مهم دارد که اولی با رد دوگانه‌انگاری و توسل به علم نوین سعی در تبیین اراده آزاد دارد و دیگری به دوگانه‌انگاری دکارتی باز می‌گردد. دیدگاه اول را «علیت رویدادی»<sup>۲</sup> و رویکرد دوم را «علیت فاعلی»<sup>۳</sup> نامیده‌اند.

طبق رویکرد «علیت رویدادی» هر رویدادی علتی دارد و این علت، خود یک رویداد دیگر است. بر این اساس، تعیین فعل را می‌توان با فروکاهش علیت به حالت‌ها و رویدادهای عامل (بدون فرض یک مؤلفه متافیزیکی) تبیین کرد. در این نگاه اختیارباور، علت‌های اعمال انسان رویدادهایی مثل «احمد اکنون میل دارد به محل کار برود»، «مریم باور دارد اگر سهامش را

1. Causa sui

2. event-causal

3. agent-causal

بفروشد سود زیادی نصیبش می‌شود» هستند. گویی رویکرد علیت رویدادی، فاقد معضلات دوگانه‌انگاری دکارتی است چه در آن علت، جوهری ذهنی و متفاوت از جوهر فیزیکی نیست. طبق این دیدگاه، به جای آنکه فی‌المثل بگوییم گلوله به عنوان یک جوهر منجر به مرگ احمد شد، صحیح‌تر آن است که رویداد «برخورد گلوله به قلب احمد در یک زمان مشخص» را علت مرگ او بدانیم.

رابرت کین<sup>۱</sup> فیلسوف معاصر از قائلان به این رویکرد است و معتقد است برای ارائه بیان صحیحی از اختیارباوری باید جایگاهی برای ناموجوبیت ناب در نظر گرفت و این جایگاه چیزی جز تفسیر متعارف در فیزیک کوانتوم نیست. اما بر اساس رویکرد علیت رویدادی چه چیز می‌تواند نقش و کارکرد علی در تعیین عمل ایفا کرده و از بین رویدادها یا حالت‌های فاعل یکی را به عنوان خروجی انتخاب کند؟ به تعبیر دیگر، در علیت رویدادی فروکاهش علی به رویدادها و حالت‌های نامتعین فرد کفایت نمی‌کند و باید رویدادها یا حالت‌هایی را تعریف کرد که دارای کارکرد علی باشند. رابرت کین رویدادهایی را که دارای این کارکرد علی هستند کنش‌های شکل‌یافته از ناحیه خود<sup>۲</sup> می‌نامد. وقتی عامل بخواهد بین یک یا چند گزینه یکی را برگزیند، این کنش‌ها کارکرد علی‌شان را ایفا می‌کنند و علت عمل می‌شوند. به باور کین، برای اینکه فاعلی را مختار بدانیم باید در طول زندگی کنش‌هایی داشته باشد که هم مبتنی بر تنظیم اراده و هم نامتعین باشند. این‌ها کنش‌هایی هستند که ما انگیزه‌ها و شخصیت خود را به واسطه آنها شکل می‌دهیم.<sup>۳</sup> طبق رویکرد کین، البته تمامی کنش‌های ما این چنین نیستند و اگر هیچ کنش نامتعینی نداشته باشیم نهایتاً، مسئولیت اخلاقی هم از ما سلب می‌شود.

کین با ارائه مثالی<sup>۴</sup> که در آن عامل بین انتخاب دو گزینه تردید دارد - و یادآور این بیت از مولوی است که «در تردد مانده‌ایم اندر دو کار/ این تردد کی بود بی اختیار» - عملکرد این نوع کنش‌ها را نشان می‌دهد: خانم کارمندی را در نظر بگیرید که در مسیر حرکت به سمت دفتر کار با صحنه حمله افرادی به یک فرد بیگناه مواجه می‌شود. او در این شرایط تردید آمیز پیش از انجام عمل با یکسری رویداد علی روبه‌رو است که برخی مانع از توقف او هستند «میل او به جلوگیری از نارضایتی کارفرما»، «باور به اینکه اگر در جلسه امروز کاری شرکت نکند کارفرمایش را عصبانی می‌کند» و برخی او را به توقف و کمک ترغیب می‌کنند «میل او به کمک به دیگر انسان‌ها» و «باور به اینکه می‌تواند به فرد دچار مشکل کمک کند». فرض کنید

1. Robert Kane  
3. Kane 2007: 14

2. Self-forming action (SFA)  
4. Kane 2007: 26

که نیروی انگیزشی این دو مجموعه رویداد متفاوت همسان باشند. از نگاه علّیت رویدادی کین، تاثیر علیّ این رویدادها خروجی‌هایی با احتمال یکسان هستند که بالاخره با پردازش موازی در مغز و شکل‌گیری شبکه‌های نورونی خاصی، یکی از آنها بر دیگری فائق می‌آید. عدم قطعیتی که کارمند آن را در مغز خود تجربه می‌کند مفردی برای ناموجوبیت فراهم می‌کند که خروجی نامعینی دارد و تلاش ارادی عامل آن را متعین می‌کند. در نتیجه، در روایت علّیت رویدادی، نه عامل به مثابه جوهر و بلکه رویدادها و حالت‌های ذهنی عامل هستند که اعمال نامتعین را از طریق آنچه کین تلاش ارادی می‌نامد متعین می‌کنند. با این همه رابرت کین توصیفی از چند و چون نقش علیّ عامل به دست نمی‌دهد، چرا که گویی در لحظه تصمیم‌گیری تنها این رویدادها هستند که عمل را متعین می‌کنند و عامل نقشی در این تعیین علیّ ندارد.

در مقابل، رویکرد «علّیت فاعلی» می‌گوید رویدادها می‌توانند صرفاً معلول رویدادهای دیگر نباشند و بلکه یک عامل به مثابه جوهر، علت وقوع آنها شود. علت‌های متعین کننده عمل نه رویدادها و بلکه جوهری<sup>۱</sup> به نام عامل هستند و از این رو، اعمال یک فرد بر علت‌های سابق بر آن مبتنی نیست. طبق این دیدگاه، انسان یک اراده آزاد متافیزیکی دارد که با علت‌های فیزیکی قابل تبیین نیست. به نظر می‌رسد علّیت فاعلی در مقایسه با علّیت رویدادی از جهاتی بهتر است، چه در آن مشکل فقدان وجود عامل برطرف شده است. عامل فاعلیّ این رویکرد در نگاه اول معضل را حل کرده اما گویی مسئله را از چاله به چاه انداخته و معضلات دوگانه‌انگاری دکارتی را نادیده انگاشته است. در علّیت فاعلی، عامل به مثابه علت نه به عنوان جزئی از رویدادها و بلکه به عنوان یک جوهر جداگانه معرفی می‌شود. این دیدگاه می‌گوید انسان جوهری با قوای علیّ دارد که زنجیره علیّ را شکسته و عمل را متعین می‌کند. در ادامه خواهیم دید که به باور پرپوم، نظر به علم فیزیک و علوم اعصاب چنین روایتی با مشکلات فراوانی رو به رو است و با این همه، اگر قرار باشد اختیارباوری را پذیرا باشیم، تنها راهی که می‌ماند همین رویکرد علّیت فاعلی است.

### نقد پرپوم به اختیارباوری

بر اساس دیدگاه علّیت فاعلی، اراده آزادی که لازمه مسئولیت اخلاقی است، ناشی از وجود یک عامل با قوای علیّ است. نوع علّیتی که در انتخاب یک عمل (از منظر علّیت فاعلی) وجود دارد به حالت‌های ذهنی و یا رویدادهایی که در عامل اند، فروکاستنی نیست؛ عامل در این دیدگاه، اساساً جوهری است با قوای علیّ و تعیین‌بخش. در مقابل، علّیت رویدادی می‌گوید اعمال فقط

1. substance

و فقط توسط رویدادها یا حالت‌های ذهنی فرد متعین می‌شوند. بدان معنی که نوعی از شرایط ناموجهیتی در شکل‌گیری برخی رویدادها و حالت‌های ذهنی دخیل‌اند و همین برای مسئولیت اخلاقی کفایت می‌کند. پرboom<sup>۱</sup> معتقد است اعتراضی که هیوم در رساله‌اش آورده و با عنوان اشکال «شانس»<sup>۲</sup> یا «ذهن» شناخته می‌شود برای رد نظریه علیت رویدادی کفایت می‌کند اما برای به چالش کشیدن علیت فاعلی باید به علم جدید و تجربه رجوع کرد.

### رد علیت رویدادی

در نسخه کین از روایت علیت رویدادی، پیشامد غالبی که در آن فرد به لحاظ اخلاقی مسئول اخلاقی شمرده می‌شود وضعیتی است که در آن دلایلی له و علیه تصمیم به انجام یک عمل وجود دارد. به تعبیر کین،<sup>۳</sup> مراحل ایجاد یک عمل از شخصیت و انگیزش‌های یک فرد آغاز شده و نتیجه آن تلاش ارادی برای تصمیم‌گیری و انجام آن است (مثال خانم کارمند). تلاش ارادی در این نوع پیشامدها را که اراده آزاد در آنها حضور دارد می‌توان با شخصیت و انگیزش‌های فرد تبیین کرد؛ در این تلاش ارادی، موجهیتی در کار نیست و از همین رو، انتخاب حاصل از آن هم نامتعین خواهد بود. تلاش ارادی از منظر کین بدان معنی موجهیت ندارد که قوای علی آن تا زمانی که انتخابی شکل نگرفته نامتعین است.

به زعم پرboom،<sup>۴</sup> ایراد هیوم یا همان ایراد شانس، چالش بزرگی برای دیدگاه علیت رویدادی است. اجازه دهید پیش از بیان روایتی از این ایراد، اصل بنیادی ناسازگارگریی اکید در مورد اعمال کنترل بر اعمال بیان شود:

اصل کنترل<sup>۵</sup>: اگر فاعلی مسئول اخلاقی عملی خاص است، پیدایش تصمیم منجر به آن باید تحت کنترل آن عامل باشد. در صورتی که خاستگاه تولید تصمیم از کنترل عامل خارج باشد، مسئولیت اخلاقی از عامل سلب می‌شود.

طبق این اصل، برای اینکه فردی اخلاقاً مسئول اعمالش محسوب شود، باید بر آنها کنترل داشته باشد. ایده «کنترل بر اعمال» بدان معنی است که عامل باید بتواند از میان بدیل‌های ممکن یکی را انتخاب کند. اگر موجهیت‌گرایی صادق باشد انتخاب بدیل‌های ممکن<sup>۶</sup> توسط عامل به چالش کشیده می‌شود و از سوی دیگر، اگر موجهیت‌گرایی کاذب باشد با استدلالی مشابه مواجه می‌شویم: برای آنکه خاستگاه تصمیم یا عملی واقعاً شخص عامل باشد، این تصمیم یا عمل باید به نحوی برخاسته از حالت‌های ذهنی پیشین شخص باشد. طبق ایراد

1. Pereboom 2003: 43

2. Luck problem

3. Kane: 2007

4. Pereboom: 2003

5. Control principle

6. Alternative possibilities

شانس، اگر ناموجوبیت‌گرایی صادق باشد، تصمیم یا اعمال هر فرد چیزی جز شانس محض نیست.

اجازه دهید فرض را بر این بگذاریم که ناموجوبیت‌گرایی صادق است؛ خانم کارمند مثال کین را در موقعیت دشواری که قبلاً بیان شد تصور کنید. رویدادهای ذهنی این فرد دو عمل متفاوت را به ذهنش متبادر کرده‌اند و او می‌تواند بین دو عمل «کمک به فرد نیازمند» و «رفتن به محل کار» یکی را انتخاب کند. فرض کنید یک خدای فلسفی در همان لحظه‌ای که خانم کارمند شروع به کمک می‌کند، کل رویدادهای جهان را به اندازه یک دقیقه به عقب ببرد. اجازه دهید حالت اول جهان را  $t1$  و حالتی که خدا آن را به عقب بازگردانده  $t2$  بنامیم. در زمان  $t2$  چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ کارمند به فرد نیازمند کمک می‌کند یا به محل کارش می‌رود؟ از آنجایی که جهان طبق روایت علیت رویدادی، ناموجوبیتی است و عمل فرد از پیش متعین نشده به این پرسش خیالی هیچ پاسخ قطعی‌ای نمی‌توان داد: کارمند ما ممکن است کمک کند یا ممکن است به محل کارش برود. اگر خدای فلسفی ما هزار بار جهان را به زمان  $t1$  بازگرداند همواره پاسخ ما به این پرسش، از نوع احتمالی است: برخی موارد به نیازمند کمک می‌کند و برخی موارد هم به محل کارش می‌رود.<sup>۱</sup>

از منظر پربوم، یک عامل، اخلاقاً مسئول اعمالی نیست که کنترلی بر روی آنها ندارد. به زعم پربوم، اگر مؤلفه‌هایی (خواه موجوبیتی و خواه ناموجوبیتی) مافوق کنترل عامل در تولید تصمیم یا عمل او نقش داشته باشند، مسئولیت اخلاقی از او سلب می‌شود. پربوم در رد علیت رویدادی می‌نویسد:

«اگر مؤلفه‌هایی مافوق کنترل عامل در تولید یک عمل بدون تعیین‌بخشی به آن نقش داشته باشند [...] مادام که عامل نقشی علی در تحقق هیچ‌یک از بدیل‌های ممکن نداشته باشد، همان‌گونه که در شرایط موجوبیتی او را مسئول نمی‌دانیم، هیچ دلیلی هم برای مسئول دانستن او در شرایط ناموجوبیتی نداریم.»<sup>۲</sup>

تحلیل علیت رویدادی نشان از آن دارد که این روایت از اختیارباوری، صرفاً نوعی شرایط ناموجوبیتی به تاریخچه علی اعمال اضافه می‌کند؛ اگرچه وجود شرایط ناموجوبیتی راهی را برای تبیین تردید در تصمیم‌گیری باز می‌کند، قادر به تبیین عامل به مثابه خاستگاهی برای انجام عمل نیست چرا که قوای علی عامل در این روایت نقشی ایفا نمی‌کند.

۱. این مثال را پیتر اینویگن در مقاله «اراده آزاد رازی سر به مهر» ص ۱۸۹ به شکل دیگری آورده است.

2. Pereboom 2003: 48

## رد علیت فاعلی

علیت فاعلی روایتی از اختیارباوری است که ظاهراً نسبت به علیت رویدادی جاذبه بیشتری دارد. در این دیدگاه، عامل به مثابه جوهر، خاستگاه تصمیم‌ها و اعمال فرد معرفی شده و از همین رو، نمی‌توان با استناد به استدلال شانس به آن ایرادی وارد کرد. لذا پربوم به منظور به چالش کشیدن علیت فاعلی سراغ علم و تجربه می‌رود.

ابتدای امر به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن عامل به مثابه جوهر، معضل حل شده و استدلال شانس به این سادگی‌ها نمی‌تواند آن را از میدان به در کند. بر اساس روایت علیت فاعلی، هر فرد سالم از منظر روان‌شناسی و فیزیولوژی مغز، با داشتن نوعی قوای علی قادر به شکستن زنجیره علی است. با این تعبیر، فرد در شرایطی که می‌خواهد تصمیم بگیرد واجد تسلط لازم برای مسئولیت اخلاقی خواهد بود.

اجازه دهید برای فهم بهتر سخن پربوم در رد علیت فاعلی دو تفسیر استاندارد و غیراستاندارد فیزیک کوانتوم را از هم تفکیک کنیم. بر اساس تفسیر غیراستاندارد در حوزه و سطح زیر اتمی علت‌های پنهانی وجود دارند و اگرچه ما از منظر معرفت‌شناسانه به این علت‌ها دسترسی نداریم، اما قطعیت کامل علی در این حوزه وجود دارد. در مقابل، بر اساس تفسیر استاندارد کوانتومی، در جهان زیراتمی واقعاً عدم قطعیت حاکم است.

در روایت علیت فاعلی، هنگام تصمیم‌گیری و یا وقوع یک عمل، تحولاتی در جهان فیزیکی مثلاً در مغز و یا بدن فرد رخ می‌دهد. ابتدا اجازه دهید فرض کنیم روایت غیراستاندارد صادق است و قوانین فیزیک قطعیت تام دارند. به باور پربوم،<sup>۱</sup> فیلسوفانی چون کانت که علی‌رغم پذیرش موجبیت معتقدند هنگام وقوع عمل قوانین فیزیک نقض نمی‌شوند، جمع اضداد ناموجهی کرده‌اند که امروزه کمتر دانشمندی آن را می‌پذیرد. چگونه می‌توان به یک جهان کاملاً قطعی باور داشت و در عین حال، هم‌چون کانت گفت اراده آزاد از این قوانین تخطی نمی‌کند و در بستر زمان و مکان و فیزیک قرار ندارد، یا به تعبیر خود کانت ما واجد «اختیار استعلایی» هستیم؟ کسانی که قائل به موجبیت در جهان فیزیک هستند و در عین حال، معتقدند عامل با تصمیم‌گیری و یا انجام عمل، این قوانین را برهم نمی‌زند، روایتی از اختیارباوری ارائه کرده‌اند که با علم کنونی ناسازگار است. پربوم می‌نویسد:

«فرض کنید تمامی ساختارهای میکروفیزیکی‌ای را که در شکل‌گیری قوای علی مرتبه بالاتر از جمله قوای علی عامل نقش داشته‌اند قوانین فیزیک متعین کند. آیا در این شرایط فاعلی

با قوای علی - به نحوی که با اراده آزاد لازمه مسئولیت اخلاقی سازگار باشد - اصلاً وجود دارد؟ فرض کنید که قوانین فیزیک موجبیتی باشند. اگر جهان به طور کامل از هستومندهای میکروفیزیکی تشکیل شده و این هستومندها توسط قوانین موجبیتی هدایت شوند، حالتی کامل از جهان در پنج میلیون سال پیش به همراه این قوانین هر حالت کامل متعاقب جهان را به شکلی اجتناب‌ناپذیر متعین کرده است. اگر هر حالت متعاقب جهان به این شکل اجتناب‌ناپذیر متعین شده و همه چیز از ساختارهای میکروفیزیکی تشکیل شده هر حالت آینده دیگر هم به همین شیوه متعین شده است [...] از این رو، تمامی تصمیم‌ها رویدادهایی شبه موجبیتی یا رویدادهایی مافوق کنترل ما هستند.»<sup>۱</sup>

اکنون بیایید فرض کنیم روایت استاندارد کوانتومی صادق باشد و در قوانین فیزیک قطعیتی وجود نداشته باشد. پربوم<sup>۲</sup> استدلال می‌کند که در صورت صحت تفسیر استاندارد هم تمامی تصمیم‌ها رویدادهایی تصادفی هستند که ایجاد آنها مافوق کنترل فرد است. با این دیدگاه، قوانین فیزیک خواه موجبیتی و خواه آماری، منجر به بروز رویدادهای ذهنی‌ای می‌شوند که عامل در کنترل آنها هیچ نقشی ندارد و از این رو مفردی برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی باقی نمی‌ماند. می‌توان استدلال پربوم را در رد دیدگاهی که با علم آماری کوانتوم سعی در توجیه اراده آزاد دارند، به شکل زیر خلاصه کرد:

(۱) عامل به مثابه جوهر واقعاً وجود دارد، یعنی علیت فاعلی صادق است.  
 (۲) فرض کنید احتمال وقوع یکسری اعمال ممکن نظر به قوانین آماری ۳۲ درصد است.  
 (۳) اکنون انتظار داریم قوای علی عامل حداکثر در ۳۲ درصد موارد علت وقوع این سری از اعمال باشد.

(۴) در این صورت، قوای علی عامل یک قوای علی کامل نیست که بتواند فراتر از این احتمال عمل کند.  
 نتیجه آن که رویکرد علیت فاعلی نظر به قوانین آماری کوانتوم، کنترل لازم در تعیین عمل را به انسان نمی‌دهد.

از این رو به باور پربوم، وجود عامل‌هایی برخوردار از قوای شکستن زنجیره علی با توجه به نظریه‌های علمی و تجربی کنونی، امکان‌پذیر نیست. البته او سعی کرده در بیان این مدعا محتاطانه عمل کند:

«دانش کنونی ما از فیزیک و فیزیولوژی اعصاب محدود است و هیچ‌گاه قادر نیستیم به فهم کاملی از ساختار فیزیولوژی عصبی حتی نزدیک شویم. از این رو، یک امکان معرفت‌شناسانه

1. Pereboom 2003: 71

2. Pereboom 2003: 80-5

باقی می‌ماند و آن اینکه روزی متوجه شویم انسان ساختاری عصبی دارد که با هر آنچه در طبیعت با آن سر و کار داشته‌ایم به شکل قابل توجهی غیر قابل قیاس است [...] به نظر من، این تنها شیوه‌ای است که حامیان اختیارباوری می‌توانند دنبال کنند. اما در این مرحله هیچ شاهدهی مبنی بر درست بودن این ادعاها نداریم.<sup>۱</sup>

به زعم پرboom، تنها راه باقیمانده این است که علی‌الاصول فرض کنیم عامل می‌تواند با تصمیم‌گیری و عمل خود از قوانین فیزیکی و علوم اعصاب (موجبیتی یا آماری) کژروی<sup>۲</sup> کند اما هنوز هیچ شاهدهی علمی مبنی بر صحت این مدعا نداریم و کسی تاکنون نتوانسته آن را با علم معاصر تبیین کند.

### ناسازگارگرایی اکید و معنای زندگی از نگاه درک پرboom

نقدهای پرboom را به سازگارگرایان و مدافعان اختیار دیدیم. وی خود از دیدگاهی دفاع می‌کند که شباهت‌های زیادی با موجبیت‌گرایی اکید و البته این بیت از ناصر خسرو دارد: «وگر ناید از تو نه نیک و نه بد / روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم».<sup>۳</sup> به این دلیل که عنوان موجبیت‌گرایی ساده‌ای از ناسازگارگرایی اکید را می‌توان به شکل زیر مطرح کرد:

(۱) فرقی نمی‌کند که موجبیت‌گرایی صادق باشد یا ناموجبیت‌گرایی، به هر حال یکی از این دو دیدگاه را باید صادق بدانیم.

(۲) خواه موجبیت‌گرایی صادق باشد خواه ناموجبیت‌گرایی، تمامی اعمال انسان از فرآیندهایی نشأت می‌گیرند که مافوق کنترل او هستند.

(۳) اگر عملی از فرآیندهایی ناشی شود که انسان روی آنها کنترلی ندارد، این عمل ستایش‌پذیر و نکوهش‌پذیر نخواهد بود.

(۴) نتیجه مقدمات فوق این که هیچ‌یک از اعمال انسان‌ها را نمی‌توان ستایش یا نکوهش کرد.

تفاوت اصلی دیدگاه پرboom با موجبیت‌گرایی اکید در این است که او ادعایی مبنی بر صدق موجبیت ندارد و در این زمینه لادری است. بر اساس روایت ناسازگارگرایی، نه تنها قبول موجبیت با مسئولیت اخلاقی سازگار نیست و بلکه ناموجبیت برآمده از فیزیک کوانتومی (اگر

1. Pereboom 2003: 86

2. deviation

۳. «اگر کار بوده است و رفته قلم چرا خورد باید به بیهوده غم؟ / وگر ناید از تو نه نیک و نه بد روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم» ناصر خسرو



آن را تنها تفسیر استاندارد فیزیک کوانتومی بدانیم) هم با مسئولیت اخلاقی سازگاری ندارد. با همه این‌ها پربوم<sup>۱</sup> بر آن است که انکار مسئولیت اخلاقی اصول و ارزش‌های اخلاقی به معنای عام آن را دچار مخاطره نمی‌کند و بر خلاف آنچه هاندریک «نامامیدی» گریزناپذیر می‌خواند، تهدیدی برای زندگی انسان‌ها به همراه ندارد.

پربوم<sup>۲</sup> افزون بر این‌ها معتقد است اگر قرار باشد نظریه‌ای ناموجهی برای وجود اراده آزاد ارائه دهیم که دارای انسجام منطقی باشد، تنها گزینه موجود روایت «علیت فاعلی» است؛ از نگاه پربوم، این روایت تنها روایت اختیارباوری‌ای است که به لحاظ متافیزیکی امکان‌پذیر است. منتقدان پربوم می‌گویند در صورت پذیرش ناسازگارگرایی اکید، به دلیل محتوم بودن آینده هر فرد، مفاهیمی چون دستاوردهای انسانی<sup>۳</sup> و به تبع آن، زندگی معنایشان را از دست خواهند داد. همچنین دیدیم که تد هاندریک<sup>۴</sup> به عنوان یک موجبیت‌گرای اکید پیامدهای این باور را نامامیدی تمام می‌داند. پربوم در مقابل، معتقد است این نوع نگاه به ناسازگارگرایی اکید واکنشی افراطی است:

«... اگرچه ناسازگارگرایی اکید مفهوم دستاوردهای اصیل را به چالش می‌کشد، به هیچ وجه

موفقیت در پیشبرد نقشه‌های یک فرد را زیر سؤال نمی‌برد. گذشته از آن که به جای تهدید

روابط بین فردی [...] منفعتهای قابل توجهی برای انسان به همراه خواهد داشت.»<sup>۵</sup>

به باور پربوم، موفقیت و امید دستیابی به آن، آن‌گونه که منتقدان باور دارند ارتباط چندانی با ستایش‌پذیری اعمال ندارد. اگر فاعلی امید به موفقیت در انجام کاری داشته باشد و به خوبی از عهده انجامش برآید، علی‌رغم اینکه عملش ستایش‌پذیر نیست، حاصل آن عمل برای او یک موفقیت مهم محسوب می‌شود.<sup>۶</sup>

اما ناسازگارگرایی اکید با مشکل دیگری هم رو به رو است: پیامد پذیرش این روایت این است که آینده‌ای که مافوق کنترل فرد است و توسط قوانین متعین شده، به تسلیم محض و سرافکندگی او می‌انجامد و از این منظر امید به زندگی تضعیف می‌شود. پربوم<sup>۷</sup> از منظر معرفت‌شناسانه به این ایراد پاسخ می‌دهد؛ به زعم او فردی که امید به موفقیت در انجام کاری دارد معرفتی از پیش تعیین شده نسبت به آنچه قرار است رخ دهد، ندارد. اینکه انسان توان دستیابی به موفقیت داشته باشد و از پیامدهای تلاشش هم آگاهی کامل نداشته باشد،

1. Pereboom 2002: 12

2. Pereboom 1995: 28

3. Achievements

4. Honderich: 2002

5. Pereboom 2003: 188

6. Pereboom: 2003

7. Pereboom 2003: 191

پیش فرض بنیادی برای امید به زندگانی است و ناسازگارگرایی اکید هم پذیرای چنین چیزی است. پربوم نتیجه می‌گیرد علی‌رغم باور به ناسازگارگرایی اکید، هر فرد می‌تواند امید به موفقیت در جاه‌طلبی‌هایش را حفظ کند و در صورت دستیابی به آنها (اگرچه به معنای اصیل تحت کنترل او نبوده و از این رو ستایش‌پذیر نیستند)، موفقیت را از آن خود بداند.

### ارزیابی و نقد ناسازگارگرایی اکید

ناسازگارگرایی اکید را به شکل ساده‌اش صورت‌بندی کردیم و دیدیم که این روایت از چند مقدمه به نتیجه رسیده است. مقدمه اول او این بود: فرقی نمی‌کند که موجبیت‌گرایی صادق باشد یا ناموجبیت‌گرایی، به هر حال یکی از این دو دیدگاه را باید صادق بدانیم؛ و مقدمه دوم: خواه موجبیت‌گرایی صادق باشد خواه ناموجبیت‌گرایی، تمامی اعمال انسان از فرآیندهایی نشأت می‌گیرند که مافوق کنترل او هستند. اختیارباور در برخی از این مقدمات تردید می‌کند و اگر فرض را بر این بگذاریم که اشکالات پربوم بر ضد اختیارباوری کفایت کند با این همه، آنچه پربوم را از مقدمه سوم به نتیجه رسانده با اشکالی رو به رو است. استدلال پربوم بر شهودی بودن مقدمه‌های اول و دوم مبتنی است و با این حال، به نظر می‌رسد نتوانسته چند و چون شهودی بودن مقدمه سوم را با جزئیات بیشتری توصیف کند؛ منظور آنکه به هر حال گویی مقدمه سوم (اگر عملی از فرآیندهایی ناشی شود که انسان روی آنها کنترلی ندارد، این عمل ستایش‌پذیر و نکوهش‌پذیر نخواهد بود) آن‌طور که پربوم می‌اندیشد شهودی نیست. از این رو، گویی نتیجه غیر شهودی پربوم که بر پایه و اساس مقدمه‌های شهودی اوست، نظریه‌اش را با معضل مواجه می‌کند. این باور که اعمال انسان‌های سالم از منظر روان‌شناختی ستایش‌پذیر و نکوهش‌پذیرند، باوری شهودی است که با نتیجه ناسازگارگرایان اکید در تضاد است؛ جالب آنکه بنیان ناسازگارگرایی اکید بر همین مسئله استوار است. ناسازگارگرایی اکید باید این باور شهودی را که انسان‌ها اعمال خود را بدون توجه به خاستگاه علی، نکوهش‌پذیر یا ستایش‌پذیر می‌دانند، در نظر بگیرد. در مجموع، این مسئله که نتیجه پربوم نتیجه‌ای غیر شهودی است و با این حال، مؤلفه‌های کلیدی استدلالش بر شهود مبتنی هستند، ظاهراً مشکلی برای دیدگاهش ایجاد می‌کند.

استراتژی تعمیمی پربوم بر ضد سازگارگرایی هم باید با مشکل مشابهی دست و پنجه نرم کند. دیدیم که برهان چهار وجهی او با یک استراتژی ویژه از مثال‌های فرانکفورتی به زندگی عادی تعمیم می‌یابد. در تمامی وجوه اول تا سوم، مؤلفه‌هایی آگاهانه در مداخله مغز پلام نقش داشته‌اند و از این رو، در اینکه عمل پلام نکوهش‌پذیر نیست، از منظر شهودی تقریباً تردیدی

نداریم. در وجه چهارم دیگر این مؤلفه آگاهانه وجود ندارد و گویی این موضوع که در وجوه قبل از منظر شهودی پلام مسئولیت اخلاقی ندارد، به وجه چهارم قابل تعمیم نیست.

از سوی دیگر، اختیارباوری که قائل به علیت فاعلی است می‌تواند موجبیت طبیعی را بپذیرد اما به محض اینکه عامل انسانی وارد فرآیند شود ادعا کند علّتی تازه در فرآیندها رخ می‌دهد و این علت خواست انسان است. در این صورت، گزینه تازه‌ای از طرف مدافعان اراده آزاد مطرح می‌شود. و بدین ترتیب، مقدمه اول پرپوم به چالش کشیده می‌شود. گزینه سومی هم هست: موجبیت طبیعی در حوزه طبیعت و موجبیت غیرطبیعی در حوزه عامل‌های انسانی. این تفسیر از موجبیت راهی برای پذیرش اختیار باز کرده و تنها کاری که می‌ماند نشان دادن این نکته است که اراده و یا برخی از فرآیندهای روانی، معلول علت‌های فیزیکی نیست. برای این رویکرد باید از نوعی انسان‌شناسی دفاع شود که در آن چنین امری میسر گردد. اما مادام که پرپوم بطلان چنین رویکردی را اثبات نکرده باشد به نتیجه مقصود دست نمی‌یابد.

توضیح آنکه در این که اختیار از ناموجبیت‌گرایی سودی نمی‌برد حق با پرپوم است و فقط وقتی می‌توان فرد را مسئول رفتارهایش دانسته و متناسب با این رفتارها وی را ستایش یا نکوهش نمود و او را مسئول عملش دانست که وی به معنای واقعی فاعل فعل، یعنی علت پیدایش آن عمل باشد و رد یکسره موجبیت به این معنا است که پدیده‌ها و از جمله رفتارهای انسان از سر تصادف رخ می‌دهند که در این صورت، نمی‌توان کسی را مسئول دانست.

از آن سو، موجبیت‌گرایی اگر به این معنا باشد که از سویی وضعیت فعلی جهان وضعیت آینده آن را تعیین می‌دهد - همان‌گونه که وضعیت قبلی جهان وضعیت فعلی آن را تعیین بخشیده است - و از سویی، این امر دارای ضرورت و کلیت است، بدین معنا که همه امور و از جمله رفتارهای انسان بالضروره معلول وضعیت‌های پیشین هستند در این صورت، همه پدیده‌ها و از جمله رفتارهای انسان و امیال، عواطف، گرایش‌ها و اراده منجر به فعل او معلول وضعیت‌های پیشین هستند و پیدا است که اختیار از این گزینه نیز سودی نمی‌برد.

اما اگر اصل موجبیت را معطوف به حوادث طبیعی بدانیم در این صورت، مدافع اختیار به این شرط که بتواند نشان دهد فاکتوری غیرطبیعی در جریان دخالت داشته است می‌تواند مفری برای گریز از جبر پیدا کند و این فاکتور همان اراده است؛ به این معنا که همه رخدادها معلول وضعیت پیشین هستند اما در حوزه رفتارهای انسان وقتی ردّ رخدادهای سابق منتهی به فعل را پی می‌گیریم به عاملی به نام اراده آزاد می‌رسیم اما اراده آزاد خود چیزی نیست که پیامد و محصول رخدادهای پیشین باشد - که در این صورت دیگر اراده آزاد نمی‌بود بلکه صرفاً پدیده‌ای

طبیعی می‌بود در شمار سایر پدیده‌ها - اراده چیزی است که توسط عامل مختار شکل می‌گیرد و اساساً اراده بودن آن بدین معنا است که فاعل انسانی زمان پیدایش، نحوه پیدایش و نوع و نحوه تعلق آن را به گزینه‌های پیش‌رو تعیین می‌کند. در این صورت، با ورود این گزینه، قیاس ذوالقرنین پر بوم که می‌گفت یا موجبیت در همه حوزه‌ها یا عدم موجبیت در همه حوزه‌ها، جای خود را به قیاسی سه گزینه‌ای می‌دهد:

الف) موجبیت در همه حوزه‌ها و از جمله رفتار انسان

ب) عدم موجبیت در همه حوزه‌ها و از جمله رفتارهای انسان

ج) موجبیت در حوزه رخداد‌های طبیعی و عدم موجبیت در حوزه رفتارهای مربوط به فاعل آگاه و دارای اراده آزاد

دو گزینه اول منتهی به جبر می‌شود اما سومین گزینه راه را برای اختیار باز می‌گذارد. بنابراین، تمامی سنگینی بحث معطوف به این نکته است که آیا اراده پدیده‌ای است طبیعی یا غیرطبیعی. مدافع گزینه سوم می‌تواند در دفاع از موضع خود یعنی غیرطبیعی بودن اراده سه نکته زیر را مورد اشاره قرار دهد.

۱) اگر موجبیت منحصر به موجبیت طبیعی باشد، کل وضعیت فعلی جهان مسبوق به وضعیت پیشین و آن نیز معلول وضعیت سابق بر خود و ... خواهد بود. این رشته یا تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که تسلسل است و یا در نقطه  $X$  (مثلاً بیگ بنگ) متوقف می‌گردد؛ در صورت توقف در نقطه  $X$ ، مدافع موجبیت دو موضع می‌تواند اتخاذ کند: یا آن را نیازمند و معلول وضعیت پیشین نداند که در این صورت، از شمول و کلیت اصل موجبیت دست برداشته است، امری که فقط به تمسک و پای فشاری بر آن می‌توانست مدافع اختیار را زیر فشار گذارد و یا آن را معلول یک اراده آگاه بداند که در این صورت، نه تنها از کلیت و شمول اصل موجبیت دست برداشته (چون آن اراده آغازگر سلسله خود دارای علت نیست) بلکه قرینه‌ای کیهان‌شناختی برای اراده آزاد انسان عرضه کرده است.

همان‌گونه که مجموعه رخداد‌های طبیعی در نهایت منتهی به اراده‌ای کیهانی در نقطه آغاز می‌شود، مجموعه رفتارهای انسان و پیامدهای ناشی از آن نیز در نهایت منتهی به اراده آزاد انسان می‌شود. موجبیت‌گرایان تحت تأثیر فضای حاکم بر علوم تجربی جدید در حوزه کیهان‌شناسی از این راه استقبال نمی‌کنند، پس تنها راه برای آنان گسترش سلسله وضعیت‌های علت و معلولی تا بی‌نهایت است که این گذشته از مشکل تسلسل با رایج‌ترین تئوری‌های کیهان‌شناختی، که مثلاً آغاز جهان را بیگ بنگ می‌داند نیز ناسازگار است. چون در صورت

معتبر بودن این تئوری‌ها وضعیت فعلی جهان معلول وضعیت پیشین است تا نقطه بیگ بنگ، حال آنکه نمی‌توان آن انفجار عظیم را معلول وضعیت پیشین دانست چون سابق بر آن وضعیتی نیست و بدین سان، رخنه‌ای در اصل موجبیت‌گرایی راه می‌یابد که مدافع اختیار می‌تواند از آن سود جوید (به شرط اینکه این رخنه آنقدر وسیع نشود که به ناموجبیت‌گرایی تمام بینجامد).

(۲) نکته دیگر تفاوتی است که انسان بین رفتارهای خود با سایر پدیده‌های طبیعی مشاهده می‌کند. ما به شهود می‌یابیم که اراده خویش را می‌توانیم به هر سمتی خواستیم معطوف کنیم. شما می‌توانید هم اینک از مطالعه این مقاله باز ایستید. پیدا است که مدافع موجبیت برای این شهود اعتباری قائل نیست و جواب خواهد داد شما حداکثر گمان اختیار می‌برید حال آن که رخدادهای قبلی به تصمیم شما تعین بخشیده است. ولی انصاف این است که تصمیمات انسان تابع قطعیت طبیعی نیست. ضمناً نمی‌توان به دلخواه در این مورد حکمی شهودی را بی اعتبار دانست و بی اعتبار دانستن تمامی احکام شهودی نیز معضلات معرفت‌شناختی فراوانی ایجاد می‌کند که بعید است موجبیت‌گرا آماده مقابله با آن باشد.

(۳) نکته دیگر تفاوت بین علوم انسانی و سایر علوم تجربی است. علی‌رغم پیشرفت‌های وسیع در علوم نوین، هنوز دانشمندان قادر به تبیین مجموعه شرایط منجر به فلان تصمیم نیستند. لذا در حوزه رفتارهای انسان همه تبیین‌ها ناتمام است و نمی‌توان با قطعیت مجموعه عواملی را که منجر به فلان تصمیم شده است، تعیین نمود. برای هر مجموعه پیشنهادی از شرایط می‌توان استثناهایی را نشان داد و از آن سو در این حوزه پیش‌بینی قطعی نیز امکان‌پذیر نیست. این تفاوت میان حوزه پدیده‌های طبیعی غیر انسانی و اراده انسان چیز قابل انکاری نیست، مدافع موجبیت این امر را معلول ضعف علوم در وضعیت فعلی می‌داند، حال آن که این نه به خاطر ضعف علوم بلکه می‌تواند به این خاطر باشد که تصمیم‌های انسان علی‌الاصول و به طور سیستماتیک از حوزه اصل عدم تعین بیرون است.

### نتیجه‌گیری

دیدیم دفاع از ناسازگارگرایی اکید، مستلزم اقامه براهینی بر ضد اختیارباوری و سازگارگرایی است. پرپوم با تقسیم‌بندی دیدگاه‌های اختیار باور به علیت رویدادی و علیت فاعلی، استدلال‌هایی علیه این دو آورده و به ترتیب با اشکال شانس و ارائه دلایلی تجربی، آنها را رد می‌کند. مزیت دیدگاه پرپوم در این استدلال‌ها این است که در نهایت، در مقابل علیت فاعلی رویکرد متواضعانه‌ای داشته و معتقد است اگرچه هنوز شاهدی تجربی نداریم شاید پیشرفت‌های علوم اعصاب بتواند روایتی پذیرفتنی از علیت فاعلی به دست دهد.

استدلال چهار وجهی پر بوم بر ضد سازگارگرایی یکی از قدرتمندترین ضربه‌ها را به این دیدگاه وارد کرده و علی‌رغم اینکه توسط بسیاری پذیرفتنی می‌نماید، دیدیم اشکالاتی هم دارد. او با در نظر گرفتن فاعلی آگاهانه در سه وجه اول که نتیجه‌ای شهودی (سلب مسئولیت اخلاقی) در پی دارند، با تعمیم به زندگی عادی همان نتیجه شهودی را از ما جرایم می‌گیرد. همان‌طور که ملاحظه کردیم، گرچه نقطه قوت ناسازگارگرایی اکید چشم‌انداز دو سویه آن است، یعنی صدق و کذب موجبیت‌گرایی برایش فرقی نمی‌کند، تعارض‌هایی با باورهای شهودی متعارف دارد.

نکته آخر اینکه، دیدگاه درک پر بوم - و به طور کلی کسانی که اراده آزاد را منتفی می‌دانند - چالش‌های زیادی برای مسائل حقوقی و قوانین کیفری ایجاد می‌کند و گرچه در این مقاله مجال برای پرداختن به نظریه پر بوم در این زمینه نبود، انتظار می‌رود در مقالات آتی این پیامدها موشکافی شوند. ■



## فهرست منابع

- فتودور داستایوسکی، *یادداشت‌های زیرزمینی*، ترجمه رحمت الهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ هفتم.
- جوادی ابهری، احسان، *آزادانگاری و اراده آزاد: مروری بر آرای رابرت کین*، پژوهش‌های فلسفی، شماره هجدهم. صص ۶۹-۹۷، ۱۳۸۹.
- Frankfurt, Harry. G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", Journal of Philosophy 66:829-839, 1971.
- Frede, M. A *Free Will Origins of the Notion in Ancient Thought*. university of california press, 2011.
- Honderich, T. *How Free Are You?: The Determinism Problem*, Oxford University Press, USA, 2002.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford Press, 1978.
- James, William, "Dilemma of determinism" *The Will to Believe*. Longmans green. Digitized by Google, 1907.
- Kane, R., "Libertarianism" *Four Views on Free Will*, Walden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- Laplace, Pierre-Simon, *Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Springer-Verlag, 1995.
- McFee, G., *Free Will*. Acumen Publishing, 2000.
- Nichols, S., "The Rise of Compatibilism Compatibilism: A Case Study in the Quantitative History of Philosophy". *Midwest Studies in Philosophy* XXXI:260-270., 2007.
- Pereboom, D., "Determinism at Dente". *Noûs*, 29: 21-45., 1995.
- \_\_\_\_\_, *Living Without Free Will*, Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Meaning in Life Without Free Will". *Philosophic Exchange* 33:19-34., 2001.
- \_\_\_\_\_, "Revising the Reactive Attitudes". *Free Will and Reactive Attitudes*. Edited by Michael McKenna and Paul Russell. Ashgate Publishing :219-234., 2008.
- Schlick, M., *Problems Of Ethics*, Translated by David Rynin, Prentice-Hall Press, 1939.
- Searle, J. R., *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York: Columbia University Press, 2007.
- Strawson, Peter F., "Freedom and Resentment", Reprinted in *Freedom and Resentment And other essays*. New York: Routledge., 2008.
- Van Inwagen, P., *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Van Inwagen, P., "Free Will Remains A Mystery". *Philosophical perspectives*, 14, Action and Freedom, 2000.
- Wallace, R. Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی