

Inevitability of Non-cognitive Value-judgments in Scientific Reasoning: Demarcation Argument

Tayyeb Gholami*

Abstract

Introduction: The problem of free will is one of the most debated topics in contemporary philosophy, particularly in the context of reductionism. While reductionist theories tend to simplify human agency to physical processes, dualist philosophers, particularly Christian dualists, argue for a more nuanced understanding of human freedom and responsibility. This paper examines the critique of reductionism from the perspective of Christian dualist philosophers, focusing on the issue of free will. It evaluates how dualist accounts of human agency challenge reductionist approaches, which tend to reduce human consciousness and action to physical or material explanations.

Methods: The study employs a philosophical and analytical approach, drawing upon key works from Christian dualist philosophers, including William Hasker, who presents a prominent defense of agent causation theory. The paper critiques reductionist views by exploring the dualist notion that human beings, as agents, possess free will, and that their actions are the result of their choices, not merely deterministic physical causes. The critique is structured around key concepts such as agent causation, the nature of free will, and the implications for moral responsibility. By engaging with primary texts and contemporary debates, the paper contrasts the dualist perspective with reductionist physicalism, arguing for a more comprehensive view of human agency.

Findings: The main findings of this paper highlight several key points in the critique of reductionism. Firstly, the paper confirms that Christian dualist philosophers, particularly Hasker, argue that human beings are not reducible to physical processes. Rather, they possess a distinct mental or spiritual nature that allows for genuine freedom of choice. Hasker's theory of agent causation is explored as a critical alternative to the reductionist view. According to Hasker, free will is

*PhD in Comparative Philosophy, Qom University, Iran.

E-mail: s.gholami69@gmail.com

Received date: 2024.04.25

Accepted date: 2024.11.16

grounded in the agent's ability to act according to personal reasons and motives, and this freedom is incompatible with deterministic explanations. Furthermore, the paper discusses how dualists assert that moral responsibility requires the existence of free will, which is undermined by reductionist accounts that view actions as determined by physical laws or brain states. The critique also addresses the issue of causal agency, emphasizing that in dualist accounts, the agent is the primary cause of their actions, rather than physical or external factors.

Conclusion: The critique of reductionism from the perspective of Christian dualist philosophers offers valuable insights into the problem of free will. It demonstrates that human agency, understood through the lens of agent causation, cannot be fully explained by physicalist theories. Dualist theories maintain that human beings possess a unique capacity for free will, which is essential for moral responsibility. This perspective challenges reductionism by asserting that human beings are more than just physical entities and that mental or spiritual faculties play a crucial role in human action. Ultimately, the paper concludes that the dualist critique offers a more comprehensive and coherent explanation of free will and moral responsibility, one that accounts for the complexity of human nature and rejects the reductionist tendency to simplify human agency to mere physical causes.

Keywords: Free Will, Reductionism, Agent Causation, Christian Dualism, Moral Responsibility, Physicalism, Hasker, Human Agency.



نقد تقلیل گرایی از منظر فلاسفه دوگانه انگار مسیحی در مسئله اراده آزاد

طیبه غلامی*

چکیده

مسئله اختیار از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مسائلی است که ذهن فلاسفه شرق و غرب را به خود مشغول کرده است. گروهی از فیزیکالیست‌ها با رویکردی تقلیل‌گرایانه در تلاش برای پاسخ‌گویی به این سؤالات هستند: چگونه انسان می‌تواند دارای اراده آزاد باشد؟ و اگر انسان دارای اراده آزاد باشد، چگونه مسئولیت اعمال خود را برعهده می‌گیرد؟ با توجه به تقلیل‌گرایی علی که بر این فرض استوار است که رفتار اجزای یک موجود تعیین‌کننده رفتار کل است؛ چرا که «کل» چیزی فراتر از مجموع اجزاء خود نیست. به این ترتیب، چگونه فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا می‌توانند تفسیر درستی از اراده آزاد ارائه دهند؟ برخی از فیزیکالیست‌ها، همچون سم هریس با نگاه عصب‌شناسانه خود تلاش کرده‌اند تا به این پرسش‌ها پاسخ دهند. در مقابل، دوگانه‌انگاران مسیحی دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه می‌دهند. در این مقاله، با تکیه بر نظریه علیت عاملی و با توجه به اصل سادگی در میان دوگانه‌انگاران، به نقد دیدگاه تقلیل‌گرایی در مسئله اراده آزاد پرداخته می‌شود. سپس به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه‌های تقلیل‌گرایی در تقابل با دیدگاه‌های دوگانه‌انگاری مسیحی نمی‌توانند تبیین‌های کاملاً درست و خالی از اشکالی برای مباحث نظیر اراده آزاد ارائه دهند. در نتیجه، تبیین‌های رقابتی مذکور در این بحث پذیرفته‌تر است.

واژگان کلیدی: اراده آزاد، دوگانه‌انگاری، علیت عاملی، تقلیل‌گرایی، عصب‌شناسی.

مقدمه

تقلیل‌گرایی، به‌عنوان رویکردی که پدیده‌های ذهنی را به فرایندهای فیزیکی تقلیل می‌دهد، این استعدادها و کارکردها را نادیده نمی‌گیرد بلکه آن‌ها را به امور فیزیکی تقلیل می‌دهد. باین‌حال، این تقلیل‌گرایی با مشکلاتی جدی در تفسیر اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی مواجه است؛ چرا که ابعاد کیفی و معانی عمیق‌تری را که به این استعدادها مرتبط هستند، از دست می‌دهد و درک کامل از اراده آزاد را دشوار می‌سازد. تاکنون پژوهش‌های جدی در خصوص مسئله اراده آزاد در میان فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا انجام نشده است، اما در برخی مقالات به دیدگاه‌های خاص فیزیکالیست‌ها اشاره شده و تا حدودی مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. به برخی از این مقالات و کتاب‌ها اشاره می‌کنیم:

اختیار و عصب‌شناسی: در این کتاب، دو سخنرانی از جان سون (۲۰۱۳) چاپ شده است؛ یکی درباره مسئله اراده آزاد و عصب‌شناسی و دیگری درباره زبان، هستی‌شناسی اجتماعی و قدرت سیاسی. جان سون در بخش اول به نقش عناصری چون آگاهی و علیت می‌پردازد. او با آن‌که حالات ذهنی را به کلی معلول فعالیت‌های نورونی مغز می‌داند، اما از آنجا که آن‌ها را سوژکتیو، کیفی و اول شخص می‌شمارد، تقلیل هستی‌شناختی این حالات را به بنیاد نورونی نمی‌پذیرد. ازاین‌رو، وی از مادی‌باوری تقلیل‌گرا فاصله می‌گیرد و می‌کوشد تا با چیره‌شدن بر واژگان و مفروضات سنتی، راه‌حلی جدید برای مسائل فلسفه ذهن، همچون مسئله ذهن-بدن و علیت ذهنی پیدا کند. دروغ و اراده آزاد: این دو رساله مستقل از سم هریس (۲۰۱۲)، نورولوژیست آمریکایی و نویسنده هوادار جبر عصبی است. بخش دوم این کتاب به اراده آزاد پرداخته و هریس صرفاً به دیدگاه خودش درباره اراده آزاد می‌پردازد و با تکیه بر آزمایش‌های

بنجامین لیبت (Libet Benjamin)^۱، به توهمی دانستن اراده آزاد تأکید می‌کند.

بررسی و نقد برهان دنیل دنت در موافقت با سازگارگرایی: دنانی و کریسی (۱۳۹۵)
در این مقاله به بیان استدلال دنیل دنت درباره اراده آزاد و دیدگاه سازگارگرایانه او پرداخته و به نقد و بررسی دیدگاه او می‌پردازند. این مقاله تنها به آراء و نظریات دنیل دنت اختصاص دارد.

رویارویی دنیل دنت و سم هریس در مسئله اراده آزاد: خزاعی و دیگران (۱۳۹۹)، در این مقاله به بررسی تحلیلی اختلاف دیدگاه‌های دنت و هریس می‌پردازد. این مقاله نیز تنها به این رویارویی و تحلیل دیدگاه‌های هر دو پرداخته است.

ابطال پی پدیدارگرایی در نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی: فاطمی‌نیا (۱۴۰۲) در این مقاله ضمن بیان مشکل پیش‌روی دوگانه‌انگاران، یعنی شبه‌پدیدارگرایی، به رد این نظریه پرداخته است. این مقاله نیز صرفاً به نقد خاصی در باب دوگانه‌انگاری‌ها اشاره کرده است. شبه‌پدیدارگرایی، درواقع تأثیرات دوجانبه میان ذهن و بدن را نادیده می‌گیرد و تنها به تأثیر یک‌طرفه از بدن به ذهن توجه می‌کند. این نکته باید در مقاله به وضوح بیان شود تا ارتباط آن با اراده آزاد روشن شود. این تحقیقات به مباحث عمیق‌تری در زمینه اراده آزاد و تقلیل گرایی نپرداخته‌اند و مقاله حاضر به نقد دیدگاه‌های تقلیل گرایی از منظر فلاسفه دوگانه‌انگار مسیحی درباره اراده آزاد می‌پردازد.

اراده آزاد، که با فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق و فلسفه عمل مرتبط است، با دو شرط تعریف می‌شود: نخست، فاعل باید قادر به انتخاب بین دو گزینه باشد؛ دوم، فاعل باید علت افعال خود باشد. بررسی این که آیا فاعل علت افعال خود است یا خیر، به موضع ما

۱. بنجامین لیبت؛ متولد ۱۹۱۶ در شیکاگو، ایلینوی و متوفی ۲۰۰۷، محقق برجسته آمریکایی فیزیولوژی و علوم آزمایشی خودآگاهی بود.

در فلسفه ذهن و تفسیر انسان بستگی دارد.

تقلیل‌گرایان، که به علیت صعودی (علیت از پایین به بالا "Top-down or downward causation")^۱ اعتقاد دارند، اجزای زیرین را علت انجام افعال و انتخاب‌ها می‌دانند و در نتیجه، اراده آزاد را منکر شده و از جبرگرایی دفاع می‌کنند. در مقابل، دو گروه از فلاسفه غربی به نقد این دیدگاه پرداخته‌اند. گروه اول، غیرتقلیل‌گرایان فیزیکیالیست هستند که گرچه ذهن را امری فیزیکی می‌دانند، معتقدند پدیده‌های ذهنی نمی‌توانند به‌طور کامل با اصول میکروفیزیکی توضیح داده شوند و در نتیجه علیت نزولی (علیت از بالا به پایین)^۲ را برای توضیح اراده آزاد مطرح می‌کنند.

۱. علیت صعودی به فرایند علیّی اطلاق می‌شود که در آن ویژگی‌ها، رفتارها، یا خصوصیات یک سیستم پیچیده، به صورت ناشی از تعاملات و ویژگی‌های اجزای سطح پایین‌تر یا بنیادی‌تر آن سیستم تبیین می‌شود. به عبارت دیگر، این نظریه بر این باور است که ویژگی‌های کل سیستم به‌طور مستقیم از ویژگی‌ها و تعاملات اجزای زیرین آن ناشی می‌شود. این رویکرد معمولاً در مطالعات علمی، مانند فیزیک، زیست‌شناسی، و علوم شناختی، برای توضیح رفتار سیستم‌های پیچیده به کار می‌رود. مثلاً در فیزیک، قوانین حرکتی و نیروها در مقیاس کلان به تعاملات ذرات بنیادی و قوانین میکروسکوپی مربوط می‌شود. در زیست‌شناسی، ویژگی‌های ارگانیسم‌های پیچیده به تعاملات و ویژگی‌های سلول‌ها و مولکول‌های زیستی آن‌ها نسبت داده می‌شود. رجوع شود به:

Downward Causation and the Neurobiology of Free Will (Understanding Complex Systems), (2009), (Eds) Nancey Murphy, George F.R. Ellis, and Timothy O'Connor, P63, Springer. Bottom-up causation

۲. علیت نزولی؛ رابطه علیّی از سطوح بالاتر یک سیستم □ قسمت‌های سطح پایین یک سیستم است؛ □ عنوان مثال رخداد‌های ذهنی علت رخداد‌های فیزیکی هستند. رجوع شود □:

Downward Causation and the Neurobiology of Free Will (Understanding Complex Systems), (2009), (Eds) Nancey Murphy, George F.R. Ellis, and Timothy O'Connor, P63, Springer.

گروه دوم، دوگانه‌انگاران هستند که با تأکید بر دوئالیسم جوهری، انسان را عاملی عقلانی با اراده آزاد می‌دانند که توانایی انتخاب بین چند گزینه را مستقل از عللی که بر آن تأثیر می‌گذارند، دارد.

این مقاله از دیدگاه دوگانه‌انگاری به نقد دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه درباره اراده آزاد می‌پردازد و از انتقادات مطرح شده توسط فیلسوفانی مانند ریچارد سونین برن و ویلیام هسکر بهره می‌برد. عمده نقدهایی که بر نظریات تقلیل‌گرایانه وارد شده، به این نکته برمی‌گردد که این نظریات نقش عاملیت انسان را نادیده می‌گیرند و توجهی به ماهیت و نیروی عامل نمی‌کنند. به همین دلیل، فیلسوفانی مانند ویلیام هسکر با تکیه بر نوحاسته‌گرایی، تلاش کرده‌اند تا مبنای تقلیل‌گرایی را به چالش بکشند و نقش عاملیت را در استدلال‌های خود پررنگ کنند. از نظر دوگانه‌انگاران، یکی از شرایط اساسی برای وجود اراده آزاد، وجود عاملی با هویتی یکپارچه و مستقل از اجزای بدنی است. بسیاری از فیلسوفان، عاملیت علی را به نظریه دوگانه‌انگاری پیوند زده‌اند؛ زیرا معتقدند بهترین راه برای توضیح توانایی عامل در تأثیرگذاری بدون تحت تأثیر قرار گرفتن توسط جبرگرایی و عوامل محیطی، این است که عامل به عنوان جوهری غیرفیزیکی و متباین از بدن خود تصور شود. این جوهر غیرفیزیکی، که به عنوان نفس مجرد در نظر گرفته می‌شود، با داشتن استقلال از تأثیرات فیزیکی، امکان علیت اراده آزاد را فراهم می‌آورد. اگرچه برخی از دوگانه‌انگاران تفاوت‌های دیدگاه خود را با دوگانه‌انگاری جوهری دکارت مشخص کرده‌اند، در این مقاله قصد نداریم به این نقدها بپردازیم. نکته مهم این است که برخی دوگانه‌انگاران با تأکید بر عاملیت، رد کردن علیت از پایین به بالا و تأکید بر نوحاسته‌گرایی تلاش می‌کنند تا مبنای نظریه‌های فیزیکالیستی را زیر

سؤال ببرند. آن‌ها معتقدند که انسان‌ها باید به‌عنوان عاملان انتخاب‌های خود و نه به‌عنوان رویدادهای ناشی از فعالیت‌های مغزی در نظر گرفته شوند. به اعتقاد آن‌ها، دوگانه‌انگاری در دفاع از اراده آزاد در مقایسه با فیزیکالیسم بهتر عمل می‌کند؛ چرا که اگر دوگانه‌انگاری نادرست باشد، فیزیکالیسم به‌درستی اثبات خواهد شد. در رویکرد فیزیکالیستی، انسان تنها یک موجود فیزیکی است و هر حرکت بدن براساس قوانین فیزیکی تعیین می‌شود؛ بنابراین اراده آزاد به توهمی بیش نخواهد بود. اما در دوگانه‌انگاری، ذهن به‌عنوان جوهری غیرفیزیکی در نظر گرفته می‌شود که نیازی به محدود شدن به قوانین فیزیکی ندارد.

در این مقاله، به‌طور خاص به نظریه مهم در دوگانه‌انگاری، یعنی علیت عاملی، خواهیم پرداخت و با بهره‌گیری از این نظریه، به نقد نظریات تقلیل‌گرایی در مورد مسئله اراده آزاد خواهیم پرداخت. ابتدا به تفصیل این نظریه را توضیح خواهیم داد و سپس به بررسی نحوه به‌کارگیری آن برای نقد نظریات تقلیل‌گرایی خواهیم پرداخت و در پایان، نتیجه‌گیری مقاله را ارائه خواهیم کرد.

الف) عاملیت انسان

فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا اراده آزاد را توهمی بیش نمی‌دانند و با تکیه بر نظریه‌های علمی در پی اثبات مدعای خود هستند. آن‌ها جهانی را به تصویر می‌کشند که در آن تمام رویدادها، از جمله افکار و اعمال انسان، نتیجه قوانین فیزیکی و فرایندهای عصبی هستند. با این حال، تئوری‌های فیزیکالیستی تقلیل‌گرایانه، حتی اگر بتوانند تصویری جبرگرایانه از جهان ارائه دهند، قادر به نادیده گرفتن تجربه ذهنی ما از فاعلیت و تصمیم‌گیری آگاهانه نیستند. به‌عنوان مثال، این من هستم که آگاهانه تصمیم می‌گیرم این مقاله را بنویسم و به شهود قوی احساس می‌کنم که در این انتخاب نقش فعالی دارم.

اما بر طبق رویکرد تقلیل‌گرایی، این «من» نیستم که این مقاله را به رشته تحریر در می‌آورم، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از فرایندهای عصبی هستند که این کار را انجام می‌دهند و من هیچ دخالت واقعی در این تصمیم‌گیری ندارم. این تناقض آشکار بین تجربه ذهنی ما از اراده آزاد و تبیین‌های علمی تقلیل‌گرایانه، چالشی جدی در فلسفه ذهن و اخلاق ایجاد می‌کند که نیازمند بررسی و تحلیل عمیق‌تری است.

بنابراین، در نگاه فیزیکیالیست‌های تقلیل‌گرا، فاعلیت انسان جایگاهی نخواهد داشت. در مقابل این گروه، دوئالیست‌ها قرار دارند که یکی از راهبردهای اصلی آنان برای دفاع از اراده آزاد، توسل به مفهوم عاملیت انسان در کارهایش است. آنان بر این باورند که تنها راه نجات اراده آزاد در برابر استدلال‌های فیزیکیالیستی تقلیل‌گرایانه، همین تأکید بر عاملیت است (Broad, 1962, p.120).

در ادامه این استدلال، دوئالیست‌ها تأکید دارند که عامل (انسان) کسی است که عمل خود را آزادانه انجام می‌دهد. این به آن معناست که عامل می‌توانسته کار دیگری را انجام دهد، اما تصمیم به انجام عمل خاصی مثلاً عمل (C) را گرفته است. به عبارت دیگر، امکان‌های بدیل دیگری نیز برای عامل وجود داشته و این عامل است که از میان آن‌ها یکی را برمی‌گزیند.

این دیدگاه دوئالیستی، با تأکید بر وجود گزینه‌های متعدد و توانایی انتخاب آگاهانه، سعی در حفظ مفهوم اراده آزاد دارد، که در تضاد مستقیم با دیدگاه جبرگرایانه فیزیکیالیست‌های تقلیل‌گرا قرار می‌گیرد. دوئالیست‌ها تأکید دارند که عامل نه تنها توانایی انتخاب دارد، بلکه کنترل معقولانه‌ای بر انتخاب‌های خود نیز اعمال می‌کند. این کنترل برپایه دلایل استوار است؛ زیرا برای انجام عملی عاقلانه، عامل نیاز به دلیل دارد. او باید اعمالش را با توجه به دلایل انتخاب کند؛ چرا که عمل یک پدیده هدفمند است،

نه صرفاً یک واکنش منفعل و بی‌دلیل. در این راستا، سوئین برن عمل اختیاری و هدفمند را «عمل قصدی» (Intentional action) می‌نامد. او توضیح می‌دهد:

«منظور من از عمل قصدی، عملی است که عامل آن را با توجه به هدفی که برپایه دلایل خودش دارد، انتخاب می‌کند و سعی می‌کند آن را انجام دهد یا انجام می‌دهد. تمامی حرکات بدنی من نیز نشئت گرفته از همان قصد واحدی است که من از آن آگاه هستم و مرا بر انجام عمل ترغیب می‌کند. حتی اگر در انجامش شکست بخورم، باز این من هستم که آن کار را انجام می‌دهم» (Swinburne, 2019, p.34).

بنابراین، فاعل است که از میان چندین گزینه، یکی را انتخاب و اجرا می‌کند. می‌توان گفت در هر عملی که رخ می‌دهد، عامل هدفی برای انجام آن دارد. این هدفمندی عمل، علتی می‌شود که بتوان از چرایی رخداد آن عمل، تبیینی عقلانی ارائه داد. به عبارت دیگر، عامل زمانی عملی را عاقلانه انجام می‌دهد. این توانایی ارزیابی به عامل اجازه می‌دهد: ۱) از میان دلایلی که در اختیارش است، بهترین آن‌ها را انتخاب کند؛ ۲) آگاهانه و عاقلانه دلیل انتخاب شده را در فرایند انجام عملش به کار گیرد.

براساس این دیدگاه، عاملیت انسان فراتر از صرف انتخاب است؛ بلکه شامل توانایی ارزیابی، تحلیل و به کارگیری آگاهانه دلایل در فرایند تصمیم‌گیری و عمل است.

پس عامل زمانی دارای اراده آزاد است که بتواند این کنترل عقلانی را برپایه دلایل خودش برای انجام عملش به کار گیرد و در انجام عملش نقش جدی ایفا کند. از این رو، دوگانه‌انگاران به نقش عامل در بحث اراده آزاد توجه ویژه‌ای دارند و به تأثیرگذاری عامل بر انجام عملش توجه خاصی نشان می‌دهند؛ هرچند تفاسیر آن‌ها از این مفاهیم متفاوت است.

به‌طور مثال، برخی از دونالیست‌ها نظیر سوئین برن و هسکر (1999, p.178)

به رابطه علیّ میان عامل و عملش توجه ویژه‌ای دارند. آن‌ها بر این باورند که رویدادهایی وجود دارند که معلول عامل هستند؛ یعنی عامل یک فرد است و نه یک رخداد. این بدان معناست که عامل (شخص) به عنوان یک موجود آگاه و دارای اراده، منبع اصلی علیت در انجام عمل است، درحالی که یک رخداد تنها نتیجه سلسله‌ای از علل فیزیکی و مکانیکی است؛ پس علیت عامل نسبت به اعمالش به علیت فیزیکی قابل تقلیل نیست.

این تمایز اهمیت دارد؛ زیرا در نظریه‌های تقلیل‌گرایانه فیزیکی، اعمال به عنوان نتیجه‌ای از رخدادهای فیزیکی و زیستی دیده می‌شوند که در نهایت به قوانین طبیعت قابل تقلیل‌اند. اما دوئالیست‌ها تأکید می‌کنند که عامل انسانی، به عنوان موجودی که دارای اراده و عقل است، نمی‌تواند به یک سلسله رخدادهای فیزیکی تقلیل یابد؛ بلکه او منبع مستقل علیت برای اعمال خود است. در ادامه همین بخش به توضیح تفصیلی‌تری از این نظریه خواهیم پرداخت.

دسته‌ای دیگر از فلاسفه، همچون استوارت گوئتز (Goetz, 1988, Vol. 49, pp.303-316)، این رابطه را به نحو غیرعلّی بیان می‌کنند. مطابق این دیدگاه، باورها، تمایلات و قصدها تبیین‌گر عمل هستند، اما هرگز علت آن نیستند؛ چرا که علت داشتن سدی برای تحقق اراده آزاد است و فقط اعمال نامعلول آزادند.

نکته‌ی مهم این است که «علت بودن» به معنای ایجاد یک رویداد یا عمل از طریق یک سلسله علل ضروری و کافی است که به صورت اجتناب‌ناپذیری منجر به آن رویداد یا عمل می‌شوند. در مقابل، «مؤثر بودن» به معنای تأثیرگذاری بر یک فرایند یا عمل است، بدون این که لزوماً آن را به طور کامل و ضروری تعیین کند. در دیدگاه گوئتز و دیگرانی که از تفسیر غیرعلّی دفاع می‌کنند، عامل مؤثر بر عمل است، اما علت مستقیم آن نیست؛ چرا که علت داشتن به معنای از دست دادن آزادی است.

آنچه لازم است بدان اشاره کنیم، این است که نقطه اشتراک همه این تفسیرها در میان دوگانه‌انگاران یافتن شرایطی است که عامل می‌تواند در آن شرایط، اعمالش را آزادانه انجام دهد؛ انتخاب‌هایش از قبل متعین نشده است و این عدم تعین را لازمه انتخاب‌های آزادشان می‌دانند. با کنترل عقلانی، عامل در انجام عملش نه تنها تأثیرگذار است، بلکه از دیدگاه برخی، علت آن نیز محسوب می‌شود. از این‌رو، دوگانه‌انگاران از نظریه علیت عاملی دفاع می‌کنند.

ب) علیت عاملی (Agency Theory)

اصطلاح علیت عاملی را اولین بار سی. دی. براد (Broad, C. D., 1962, p.120) مورد استفاده قرار داد. او این نوع علیت را در کارکردهایی از اشیاء یا عوامل به کار می‌برد که با علیت ناشی از اموری مثل اوضاع و احوال رویدادها تبیین‌پذیر نبودند. این دیدگاه که به نظریه عاملیت نیز مشهور است، بعدها توسط فیلسوفانی همچون توماس راید (Reid, T., 1983, p.599)، ریچارد تیورد (Taylor, 1966, p.54)، ریچارد سوثین برن، رودریک چی (Chisholm, R. M., 1982, p.24-35)، تیموتی اِوکانو (O'Connor, 1995, p.3) و ویلیام هسکر به اوج خود رسید. طرفداران این نظریه بیان می‌کنند که مفهوم علیت عاملی نه از علیت حاکم بر رویدادها منتج می‌شود و نه قابل تقلیل به علیت‌های فیزیکی یا مکانیکی است؛ همان‌طور که توماس راید در این‌باره بیان می‌کند:

مفهوم علیت عاملی قابل تقلیل نیست؛ زیرا نخستین فهم ما از قوای علی از تجربه درونی‌مان به‌عنوان عامل، ناشی می‌شود و پس از درک مستقیم علیت عاملی، آن را به اشیای دیگر جهان گسترش می‌دهیم. به عبارت دیگر، ما به واسطه تجربه درونی‌ای که از علیت عاملی داریم، مفهوم کلی علت را استخراج می‌کنیم. این یعنی فهم ما از

علیت رویدادها نتیجه تجربه ما از علیت عاملی است و بدون آن، امکان فهمیدن علیت رویدادها ناممکن است (Reid, 1983, p.599).

توماس راید استدلال می‌کند که مفهوم علیت عاملی هرگز منتج شده از علیت در قالب وقایع و رویدادها یا قابل تقلیل به سطوح فیزیکی نیست و این مفهوم مبنای تراز علیت رویدادی است و تنها با درک این نکته که انسان فاعل اعمال خویش است و می‌تواند بر فعل خود تأثیر بگذارد، مفهوم علیت را می‌فهمد. وی بیان می‌کند که مفهوم علت: «به احتمال قوی می‌تواند از تجربه‌ای که از قدرت خودمان در تولید آثاری خاص داریم، به دست آمده باشد» (Reid, 1983, p.599).

سپس این توانایی از انسان به دیگر کارهای جهان سرایت داده می‌شود؛ اما فهم انسان از قدرت علی، نخست از تجربه خودش به عنوان عامل به دست می‌آید و مفهوم علیت رویدادی (Event causal) از همین مفهوم علیت فاعلی منتج می‌شود. سونین برن نیز همچون راید علیت عاملی را این گونه تعریف می‌کند:

عاملیت علی نظریه‌ای است که عامل به موجب توانایی‌های علی خودش به منظور رسیدن به قصدها و اهدافش و همچنین برپایه دلایلی که دارد، اعمالش را انجام می‌دهد که آن را علیت عاملی می‌نامند (Swinburne, ۲۰۱۳, p.۱۴۰).

بنابراین، از دیدگاه دوئالیست‌ها، اراده آزاد به این معناست که عامل نه تنها امکان انتخاب بین گزینه‌های مختلف را دارد، بلکه قدرت واقعی برای انتخاب یکی از این گزینه‌ها را نیز در اختیار دارد. این به معنای آن است که عامل می‌تواند آزادانه تصمیم بگیرد که کدام یک از دو بدیل (انجام یک عمل یا ترک آن) را برگزیند. عامل این قدرت و اختیار را دارد که یکی از این دو گزینه را عملی کند.

به گفته ویلیام هسکر، تحقق اراده آزاد اختیارگرایانه وابسته به این است که عامل (یا فاعل) دارای ماهیتی بسیط و غیرقابل تقلیل باشد. به همین دلیل، اراده آزاد را

نمی‌توان با ارجاع به رفتارهایی که نتیجه فرآیندهای ناخودآگاه، زیستی، یا عملکردهای غیرآگاهانه مغز هستند، توضیح داد. اراده آزاد مستلزم وجود روح یا ذهنی است که فراتر از اجزای مادی بوده و به آن‌ها فروکاسته نشود (Hasker, 1999, p.178). به عبارت دیگر، اراده آزاد تنها در صورتی امکان‌پذیر است که عامل به عنوان یک کل یکپارچه و غیرقابل تجزیه وجود داشته باشد، و این کلیت به عنوان شرط اساسی برای اراده آزاد عمل می‌کند.

علاوه بر این، سوئین برن هم بیان می‌کند که یک عامل زمانی اراده آزاد دارد که عامل به قصدهایش عمل کند، بدون این که قصدهای آن‌ها به طور کامل توسط علت‌های قبلی یا دلایل پیشینی تعیین شده باشد؛ بنابراین کسی دارای اراده آزاد است که از اصل امکان‌های بدیل پیروی می‌کند. بدین معنا که شخص A تنها در صورتی آزادانه عمل می‌کند که او می‌توانست جز این X را عمل کند و یا حتی می‌توانست از انجام عمل X نیز جلوگیری کند (Swinburne, 2013, p.202).

مطابق با دیدگاه علیت عاملی، هنگامی که امکان‌های بدیلی برای فاعل وجود داشته باشد و وی برای انجام دادن یک یا دو انتخاب دلایل کافی داشته باشد که با همدیگر در تناقض نباشند، اینکه کدام شق را در نهایت برمی‌گزیند، بر عهده فاعل است، به گونه‌ای که عامل در شرایط کاملاً یکسان می‌تواند به گونه‌های مختلفی عمل کند. وی در این موقعیت، علت فعل خویش است؛ اگرچه که می‌توان اذعان کرد که آنچه فاعل، ایجاد می‌کند، همان فعل است. اما به معنای روشن‌تر باید گفت که معلول بی‌واسطه عامل یک حالت ذهنی به نام قصد مؤثر (Effective intention) یا خواست (volition) است.

هسکر قصد مؤثر را این گونه تعریف می‌کند: «قصد مؤثر، قصد انجام یک عمل در

اینجا و اکنون است، در مقابل قصد یک عمل در آینده» (1999, p.105)؛ بنابراین، مفهوم علیت در نظریه علیت عاملی به معنای ایجاد کردن است و تمرکز آن بر مفهوم علیت از سوی فاعل‌ها است (Ibid, p.101).

بر اساس دیدگاه‌های علی-فاعلی، فاعل‌های مختار، مستعد علیت واقع شدن برای اعمال آزادانه خودشان به نحو خاصی هستند؛ یعنی به نحوی که قابل تقلیل به علیت از طریق شرایط، وقایع یا حالات امور نیستند. رودریک چیزم در این باره بیان می‌کند که اگر تنها به اعیان طبیعی بی‌جان توجه کنیم، شاید علیت را در صورت وقوع رابطه‌ای میان وقایع یا حالات امور در نظر بگیریم. شکستن پنجره، رخدادی است که معلول مجموعه‌هایی از رخدادهای دیگر است. توپ - قدرت پرتاب توپ - عامل و... اما در صورتی که یک عامل مسئول انجام کار خاصی باشد، در این صورت کار یا عمل او وجود دارد که نه به وسیله دیگر وقایع یا حالات امور، بلکه به وسیله خود شخص فاعل ایجاد می‌شود (Chisholm, 1982, pp.24-35).

نظریه علیت عاملی با تأکید بر مبنای درونی و تجربه شخصی به عنوان اساس فهم علیت، به طور قابل توجهی از علیت حاکم بر وقایع و سطوح فیزیکی متمایز است. توماس راید و دیگر فیلسوفان مدافع این نظریه نشان داده‌اند که قدرت علی تنها از طریق تجربه درونی عامل قابل توصیف است. این نظریه با تأکید بر نقش فعال فاعل، نقدی جدی بر تقلیل‌گرایی و نظریات مشابه که نقش فاعل در عمل آزاد را کمرنگ می‌کنند، ارائه می‌دهد.

ج) نقد تقلیل‌گرایی با بهره‌گیری از نظریه علیت عاملی در اراده آزاد

برخلاف فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا که افعال اختیاری انسان را ناشی از شرایط جبری، عصبی، محیطی یا تصادفی می‌دانند، دوگانه‌انگاران بر این باورند که افعال اختیاری

انسان تحت کنترل علی فاعل هستند و معلول خود فاعل می‌باشند. این افعال به‌طور جبرگرایانه تعیین نشده‌اند، بلکه توسط جوهری با وجود مستمر تعیین می‌شوند.

در این زمینه، سوئین برن بیان می‌کند که عاملان قدرت انتخاب را مستقل از تأثیرات علی که ممکن است بر روی اعمال‌شان تأثیر بگذارد، دارند. یک عامل زمانی می‌تواند آزاد باشد که علت کارهایش از قبل مشخص نشده باشد، چه توسط قوانین طبیعت و چه توسط عصب انسان. به‌همین دلیل، مسئولیت اخلاقی زمانی به یک فاعل تعلق می‌گیرد که او علت اعمال خود باشد و مسئولیت نهایی اعمالش را برعهده داشته باشد (1989, p.61). علاوه بر شرط اراده آزاد، سوئین برن شرط باورهای اخلاقی را نیز برای مسئولیت اخلاقی ضروری می‌داند. به این معنا که یک عامل باید باور کند که انتخابش آزاد است و خودش را در مقام مسئولیت نهایی برای عملش ببیند.

بنابراین، از دیدگاه سوئین برن، انسان آزاد، انسانی عقلانی است که آنچه را که ارزش دارد دنبال می‌کند و آنچه را که عقلش به آن دستور می‌دهد، انجام می‌دهد. عامل فوق‌العاده‌ای که اختیار را برای طرفداران علیت فاعلی تبیین می‌کند، خود فاعل است که قابل تقلیل به امور فیزیکی نیست و یا اگر باشد، به تنهایی نمی‌تواند تبیین‌گر امور باشد. بر این اساس انسان شامل یک روح و بدن است و این روح است که هویت شخصی، اراده آزاد و عاملیت او را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه در مقابل فیزیکالیست‌های تقلیل‌گراست که انسان را به‌عنوان ماشین‌های پیچیده‌ای که تحت تأثیر جبرهای عصبی تصمیم‌گیری می‌کنند، معرفی می‌نماید (Swinburne, 2013, p.1).

سوئین برن معتقد است که فیلسوفان ذهن، به‌ویژه تقلیل‌گرایان، به دو اصل معرفتی «اصل آسان‌باور»^۱ و «اصل گواهی»^۱ توجه نکرده‌اند. براساس این دو اصل، یافته‌های

1. Principle of Credulity

علوم عصب‌شناختی که در رد اراده آزاد ارائه شده‌اند، به راحتی تضعیف می‌شوند. اصل آسان‌باوری یکی از اصول اصلی عقلانیت است. به گفته سوئین بون، این اصل بدین معناست که:

این یک اصل عقلانی است که در صورت فقدان شرایط نقض، اگر به نظر فاعل شناسا برسد که A حاضر است و ویژگی‌های خاص خود را دارد، محتملاً A حاضر خواهد بود و همان ویژگی‌ها را نیز دارا خواهد بود؛ به عبارت دیگر، آنچه که به نظر شخص می‌رسد که آن را ادراک می‌کند، احتمالاً همان‌گونه است (Swinburne, Richard, ۲۰۰۴، p.۳۰۳).

سوئین بون از این اصل برای تمامی تجارب انسانی استفاده می‌کند و برای آن ویژگی‌هایی نظیر: (۱) این اصل یک اصل عام است؛ (۲) بر حافظه اطلاق می‌شود؛ (۳) ایجابی است و... را برمی‌گزیند؛ بنابراین اصل آسان‌باوری برای فاعل شناسا دارای دلایلی نسبت به این باور است که اشیاء همان‌گونه که هستند، به نظر می‌رسند؛ اما در زندگی عادی انسان از اصل جامع‌تر دیگری نیز استفاده می‌کند؛ بدین معنا که در شرایط مساوی آنچه دیگران از ادراکات خود برای انسان گزارش می‌دهد، احتمالاً رخ داده است؛ روشن است که اکثر باورهای انسان در جهان براساس ادراکاتی که دیگران مدعی آن‌ها هستند و این فرض که اشیاء احتمالاً همان‌گونه که دیگران مدعی ادراک آن هستند، دارای دو مؤلفه است: (۱) یکی همان آسان‌باوری است که در صورت نبود ملاحظات خاص، اشیاء همان‌گونه هستند که افراد تمایل به باور آن‌ها دارند. (۲) این اصل که تجارب دیگران همان‌گونه هستند که دیگران گزارش کردند. این اصل اخیر را سوئین بون، اصل گواهی می‌نامد (Swinburne, 2004, pp.305-309).

علاوه بر این دو اصل، سوئین برن بیان می‌کند برای این که یک باوری در نظریه علمی موجه باشد، باید این شروط نیز رعایت شود:

۱- انسان را به پیش‌بینی درست پدیده‌های زیاد و مختلفی که مشاهده می‌کند، هدایت کند؛

۲- تنها منابعی از شواهد برای یک رویداد پیش‌بینی شده عبارتند از: حافظه، تجربه و گواهی؛

۳- توجیه با شواهدی متناقض با هر یک از این منابع، نقض می‌شود (Swinburne, 2013, p.64).

همان‌طور که گفته شد، این‌ها اصولی هستند که در انتقادات سوئین برن از یافته‌های علم عصب‌شناسی که در پی توهمی دانستن اراده آزاد هستند، نقش اساسی دارد که در ادامه به این انتقادات می‌پردازیم.

سوئین برن بر این باور است که اساسی‌ترین تمایز بین انسان و دیگر موجودات در حالات درونی آن‌هاست و بدین جهت که این حالات درونی مانند شادی، غم، میل و... عرض هستند و هر عرضی نیازمند موجودی دیگر به نام جوهر است؛ پس باید جوهر چیزی غیر از بدن باشد که این حالات بر آن تکیه کنند، پس باید نفس موجود باشد.

بشر از خودش و حالات‌های درونی خودش آگاه است و این آگاهی مصون از خطاست؛ بنابراین این حالات درونی از یکدیگر و از رویدادهای مغزی و از رفتار انسان متفاوت‌اند، با وجود این که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ بنابراین با توجه به همان اصل آسان‌باوری، پذیرش وجود نفس نظریه‌ای ساده‌تر از دیدگاه فیزیکالیستی است؛ چرا که انسان به حالات درونی خود دسترسی ویژه دارد، اما به حالات درونی دیگران علم ندارد؛ ولی براساس اصل گواهی، می‌توان فهمید که دیگران هم همین حالاتی را دارند

که در خودشان هست (Swinburne, 1986, pp.130-140).

علاوه بر این، به نظر وی با این که پدیده‌های ذهنی متمایز از پدیده‌های مغزی هستند، اما پدیده‌های ذهنی و ادراکاتی که پایه پدیده‌های ذهنی از جمله رفتارها، احساسات، اهداف و باورها هستند، معلول پدیده‌های مغزی‌اند. این به معنای اتصال روح به مغز است که براساس آن ادراکات از محیط پیرامون به وسیله بدن و در رأس آن مغز، دریافت می‌شوند و به واسطه این ادراکات و باورها که امور متعلق به روح هستند، شکل می‌گیرند.

پس رابطه میان مغز و روح رابطه علی است؛ بدین گونه که هم رویدادهایی که در مغز هستند، بر روح تأثیر می‌گذارند و هم رویدادهایی که در روح هستند، بر مغز تأثیر می‌گذارند؛ معنای اتصال روح به مغز چنین ارتباطی است (Swinburne, 2019, pp.115-116). بر این اساس، جسم تنها وسیله فعل و ادراک است و با ویژگی‌هایی که دارد، باعث درک انسان از جهان فیزیکی می‌شود و از طریق همان ادراکات، باورهایی در مورد جهان فیزیکی به دست می‌آید.

بنابراین به زعم سوئین برن ممکن است بسیاری از فلاسفه تقلیل‌گرا دچار این توهم شوند که در واقع هیچ رویداد ذهنی علت رویداد فیزیکی نمی‌شود و به عبارت بهتر هیچ رویداد ذهنی منجر به یک حرکت جسمی نمی‌شود. آنان بر این باورند زمانی یک حرکت جسمانی ایجاد می‌شود که مستقیماً توسط یک رویدادی از مغز ایجاد شود؛ در نتیجه چیزی که واقعاً در حال وقوع است، آن است که برخی از رویدادهای مغزی علت حرکت‌های جسمی می‌شوند؛ بنابراین قصدها هیچ‌گاه علت حرکات بدنی نمی‌شوند؛ اما همان‌طور که گفته شد، سوئین برن قصدها را علت رویدادهای مغزی می‌داند و قصدها نیز جزء رویدادهای ذهنی هستند، در نتیجه این عامل است که علت

عمل قصدی‌اش می‌شود و رویدادهای ذهنی علت رویدادهای مغزی می‌شوند.
(Swinburne, 2019, p.132).

برای بررسی این دیدگاه، سوئین بون به انتقاد از آزمایشات بنجامین لیبت می‌پردازد.
این آزمایشات که برای بررسی زمان شروع اراده آزاد در حرکات ارادی طراحی شده‌اند،
براساس ثبت زمانی انجام می‌شوند که فرد از حرکت آگاه می‌شود و تلاش می‌کنند نشان
دهند که فعالیت‌های مغزی مرتبط با تصمیم‌گیری پیش از آن که فرد به‌طور آگاهانه از
تصمیم خود آگاه شود، آغاز می‌شوند (Libet, ۱۹۹۹, PP.۴۷-۴۹).

سوئین بون معتقد است که اولاً مشکل اصلی آزمایشات لیبت به‌زعم سوئین بون، آن
است که این آزمایشات بر گواهی ظاهری افراد تکیه می‌کنند؛ هرچند که آن‌ها حق دارند
که بر گواهی آن‌ها تکیه کنند، چرا که یکی از منابع معرفتی همین گواهی است که
شامل اطلاعاتی می‌شود که انسان روزانه از محیط اخذ می‌کند. آن‌ها تنها زمانی می‌توانند
بر این گزارشات تکیه کنند که افراد در گذشته قصد داشته باشند به‌طور آگاهانه،
دست‌شان را حرکت دهند و با توجه به این باور آن‌ها که در گذشته قصد داشتند این کار
را انجام دهند، آزمایش را شروع کنند تا زمانی که کلماتی خاص که آزمایشگر به آن‌ها
گفته است، از دهان‌شان خارج می‌کنند تا زمان آن را ثبت کنند.

بنابراین همین قصد آگاهانه آن‌ها برای حرکت دادن دست‌شان، باعث این باور
بعدی‌شان شده که آن‌ها این کلمات را بیان کنند تا زمان‌شان را ثبت کنند. همین
موضوع خود علت ذهنی است؛ درحالی که در آزمایشات لیبت، نه‌تنها اشخاص از قبل،
قصد آگاهانه‌ای ندارند، بلکه آزمایشگر به آن‌ها اطلاع می‌دهد که چه کارهایی را انجام
دهند و چه کارهایی را انجام ندهند؛ درحالی که این قصدها هستند که باعث علت
حرکت دست شخص می‌شوند و قصدها نیز علت رویدادهای مغزی می‌شوند و در
نهایت این فاعل است که با توجه به قصدش، دست خود را حرکت می‌دهد.

در صورتی که تمامی آزمایشات لیبیت بر این استدلال استوار است که به فرد مورد آزمایش القا کند که رویدادهای ذهنی علت رویدادهای مغزی نمی‌شوند؛ درحالی که شواهد کافی در روند این آزمایش نشان می‌دهد که این آزمایش با تکیه بر گواهی افراد به دست می‌آید و این خود شامل این فرض است که این نظریه غلط است.

ثانیاً این دیدگاه که رویدادهای ذهنی علت رویدادهای مغزی نمی‌شوند، از یک نظریه عمومی‌تر نشئت گرفته است که در میان دانشمندان و فلاسفه متداول‌تر است و آن، اصلی است که محبوب فیلسوفان تقلیل‌گرا نیز هست. اصل بستار علی فیزیکی است و آن آزمایشات نیز، از این اصل پیروی می‌کنند و این اصل، طبق آنچه که قبلاً درباره اصول مهم معرفت‌شناسانه، عمل قصدی، نفس و... گفته شد، رد می‌شود. ثالثاً سوئین بون بهترین نظریه فیزیکی عصر حاضر را نظریه کوانتوم می‌داند؛ نظریه‌ای که تفسیر آن به هیچ‌وجه جبرگرایانه نیست؛ چرا که این نظریه نشان نمی‌دهد که رویدادهای فیزیکی به‌طور کامل توسط رویدادهای فیزیکی قبلی تعیین شده‌اند و این نظریه با آنچه که سوئین بون از آن سخن می‌گفت که رویدادهای ذهنی علت رویدادهای فیزیکی هستند، سازگار است؛ بنابراین نظریه کوانتوم رویدادهای ذهنی را رد نمی‌کند. بدین معنا که صرفاً عملکرد مغز تنها به خود آن وابسته نیست، بلکه به عمل شخص نیز ارتباط خواهد داشت؛ زیرا این عامل است که قرار است این آزمایش حرکت دست را انجام دهد و فعل رخ دهد؛ بنابراین این آزمایش وابسته به عمل و قصد شخص انجام‌دهنده است.

رابعاً، دانشمندان با تکیه بر شواهد حافظه و گواهی در مورد آنچه قبلاً مشاهده کرده‌اند، نتایج آزمایشات فعلی خود را محاسبه می‌کنند. به نظر می‌رسد که آنان در همان ابتدا نادرستی اصل بستار فیزیکی CCP (The causal closure of the physical) را پیش فرض گرفته‌اند؛ چرا که این اصل که صرفاً به مشاهدات از رویدادهای فیزیکی

وابسته است، نمی‌تواند به‌طور معقول در نظریات فیزیکی جبری و شبه‌جبری وجود داشته باشد. CCP نمی‌تواند شامل تجربیات، حافظه و گواهی رویدادهای ذهنی که منابع معرفتی انسان هستند، باشد. همچنین، برای صحت محاسبات علمی، دانشمندان باید واجد شرایطی باشند تا بتوانند صحت محاسبات خود را تأیید کنند. سوئین برن نتیجه می‌گیرد که ادراکات باید از رویدادهای مغزی یا هرگونه پدیده جسمانی متمایز باشند؛ زیرا یک عصب‌شناس نمی‌تواند کیفیت رنگی که من در زمینه دیداری تجربه می‌کنم یا دردی که در پایم حس می‌کنم، درک کند؛ بنابراین، ضروری است که حقیقتی پیش از وقوع پدیده‌های مغزی، مانند دردها، افکار، قصدها و اراده‌ها، وجود داشته باشد. سوئین برن باور است که گزارش‌های این پدیده‌ها و توجیهات فیزیکیالیستی از این که چگونه یک فعل و انفعال الکتروشیمیایی در سیستم عصبی می‌تواند یک حالت ذهنی را سبب شود، تبیین‌های صحیحی از حقیقت این ادراکات نیستند و در زمره امور ذهنی به حساب نمی‌آیند بلکه توجیهات فیزیکیالیستی از فرایندهای ذهنی هستند (Swinburne, 2004, p.195; Swinburne, 2019, pp.133-138).

بنابراین، رویدادهایی که در مغز روی می‌دهند، ضرورتاً نشان‌دهنده حالت وجود کنونی انسان نیستند، بلکه پدیده‌های ذهنی و ادراکاتی که برپایه رفتارها، احساسات، اهداف و باورها شکل می‌گیرند، معلول پدیده‌های مغزی‌اند. به عبارت دیگر، درحالی که پدیده‌ای در مغز می‌تواند علت دست درد یا باور به حرکت قطار باشد، این رویدادهای مغزی از وضعیت‌های ذهنی مانند تألم، رنج و درد متفاوت‌اند. سوئین برن معتقد است که علیت در افعال و رفتارهای فرد به گونه‌ای دیگر نیز نمایان می‌شود؛ هدف‌ها و قصدهای انسان به‌طور ارادی علت رویدادهای مغزی هستند که خود به نوبه خود علت حرکت دست شخص می‌شوند. او این نوع تبیین را «تبیین ناظر به شخص» می‌نامد (Swinburne, 2004, p.35).

با توجه به اینکه انسان‌ها برخلاف غیرجانداران، صفات ذهنی و حیات ذهنی دارند، و حقایق مربوط به اشخاص همان حقایق مرتبط به مغزها و بدن‌ها نیستند، لازم است که امری غیرفیزیکی وجود داشته باشد که توجیه‌کننده چنین صفاتی و درک آن‌ها باشد. این جزء غیرفیزیکی از دیدگاه سوئین برن همان چیزی است که فرد را به آنچه که هست تبدیل می‌کند. در غیر این صورت، اگر حقایق مربوط به اشخاص تنها حقایق مربوط به بدن‌های فیزیکی بودند، دانستن همه چیز درباره بدن‌های انسان‌ها به معنی دانستن همه چیز درباره شخص می‌بود، که خلاف واقع است.

سوئین برن همچنین معتقد است که یکی از دلایل عدم پذیرش توجیهات مادی و فیزیکالیستی از حقیقت وجود انسان این است که پدیده‌های فیزیکی عمومی هستند؛ یعنی مختص به فرد خاصی نیستند و برای همه امکان معرفت به آن‌ها وجود دارد. به عنوان مثال، تحریک نوری خاص در مغز که می‌تواند توسط تماشایان مختلف مشاهده شود، همچنان رویداد فیزیکی است. اما برخلاف پدیده‌های فیزیکی، پدیده‌های ذهنی به گونه‌ای هستند که شناخت آن‌ها منحصر به شخصی است که آن پدیده‌ها در وجود او اتفاق می‌افتند. تجربه شخصی، تنها راه درک این پدیده‌هاست و فقط خود فاعل به طور مستقیم آن‌ها را درک می‌کند، و راهی برای درک مستقیم این افکار برای دیگران وجود ندارد. درواقع، برخی از حالات مانند احساسات، اهداف، آرزوها و امیال به صورت حضوری درک می‌شود و فقط از طریق گزارش خود فرد است که دیگران ممکن است از حالات درونی او مطلع شوند (Swinburne, 2013, p.93).

بنابراین در نظر سوئین برن، گزارش عصب‌شناسانه لیبیت از توهمی بودن اراده آزاد، تبیین‌های صحیحی در باب حقیقت آن نیست. سوئین برن برخلاف لیبیت که معتقد بود انسان‌ها هیچ نقشی در آنچه رخ می‌دهد ندارند، بر این باور است که اگر انسان هیچ

قصد و هدفی برای انجام کارهایش نداشته باشد، هیچ چیزی هم رخ نخواهد داد (Swinburne, 2004, p.195)؛ بنابراین انسان برای آنچه که می‌خورد، می‌نوشد، سخن می‌گوید و می‌نویسد، هم هدف دارد و به‌همین دلیل آن‌ها را انجام می‌دهد و تلاش انسان برای تحقق بخشیدن به اهدافش، خود علت تمامی تغییرات مربوط به رویدادها می‌شود. از طرفی بین خود پدیده‌های مادی نیز روابط علی و معلولی فراوانی وجود دارد و تبیین‌ها در علوم مادی خیلی پیچیده هستند و یقیناً رویدادهای مغزی موجب بروز بعضی رویدادهای نفسانی می‌شوند و بالعکس.

برخی واکنش‌های عصبی موجب دیدن رنگ قرمز در زمینه بینایی من می‌شوند و از طرف دیگر تلاش برای بلند کردن دست، موجب بروز رویدادهای خاص در مغز می‌گردد تا دست من را به حرکت درآورد. منتهی نکته‌ای که حائز اهمیت می‌باشد، همان است که شخص تصمیم بر بلند کردن دستش را دارد و تنها رویداد مغزی‌اش علت ناقصه آن به حساب می‌آید و برای تبیین نهایی، نیاز به عاملی دارد که آن را انجام دهد (Swinburne, 2004, p.195).

سومین بون، علت از پایین به بالا را، که در میان فیزیکیالیست‌هایی که با تقلیل حالات یا رویدادهای ذهنی، به حالات یا رویدادهای مغزی یکی از طرفین، در رابطه علی را به طرف دیگر آن تقلیل می‌دهند و رابطه علی میان آن‌ها را از بین می‌برند، رد می‌کند؛ زیرا دیگر دو چیز وجود ندارد تا رابطه علی میان آن‌ها نیازمند تبیین باشد و بدون شک آنچه که غالباً در سطوح پایین اتفاق می‌افتد، ناشی از اتفاقاتی است که در سطوح بالاتر اتفاق می‌افتد.

بنابراین او از علت عاملی دفاع می‌کند تا نشان دهد عاملان برپایه قصدهایشان بر اعمال‌شان تأثیر می‌گذارند؛ قصدهایی که براساس اصل آسان‌باوری، اغلب علت

حرکات بدنی انسان می‌شوند. علاوه‌براین انسان از قصدهای خودش آگاه است و از آنجایی که انسان در پی قصدهای خودش می‌رود، آغاز آگاهی داشتن از قصد به انتخاب و سپس اقدام به عملش است. از آن سو که عاملان آگاه و عاقل هستند، می‌توانند میان گزینه‌های مختلف یکی را انتخاب کنند. از این روست که آن‌ها هم دارای اراده آزاد هستند و هم می‌توانند عمل‌شان را آزادانه انجام دهند (Swinburne, 2013, pp.67-100).

پس طبق آنچه که سوئین بون بدان باور دارد، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که در نگاه سوئین بون، رویدادهای آگاهانه به وسیله یک فاعل که آن فاعل هم برپایه قصدهای (رویداد ذهنی) که دارد، میان چندین گزینه یکی را انتخاب می‌کند. عاملان دارای اراده آزاد هستند و از سوی دیگر اگر عاملان بخواهند گزارش دقیقی از یک توالی از رویدادها ارائه بدهند، باید به این نکته توجه کنند که علت رویدادهای مغزی، رویدادهای ذهنی است که به‌طور مستقیم علت حرکات بدنی می‌شوند؛ بنابراین ذهن در نظریات دوگانه‌انگارانه نقش ویژه‌ای دارد و با پذیرش این که ذهن می‌تواند در عالم خارج تأثیرگذار باشد، می‌تواند به دفاع از اراده آزاد بپردازد؛ چرا که اگر ذهن نتواند نقشی علی را در عالم خارج ایفا کند، دفاع از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی در مقابل رویکردهای فیزیکالیستی کار دشواری است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، عصب‌شناسان و فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا علت یک عمل را صرفاً رویدادهای مغزی می‌دانند و قصدهای آگاهانه نمی‌تواند علت یک عمل باشد. اگر یک رویداد عصبی مقدم بر آن نباشد، اراده آزادی هم وجود نخواهد داشت.

در حالی که سوئین بون برخلاف دیدگاه عصب‌شناسانه و فیزیکالیستی به پیشرفت‌ها و شواهد فیزیولوژیک و اندازه‌گیری فعالیت‌های مغزی در شکل‌گیری قصدهای انسان

اشاره می‌کند و این آزمایشات به انسان این امکان را می‌دهد که به‌طور دقیق‌تری از آنچه که پتانسیل آمادگی RP (Readiness potential) نشان می‌دهد، مشخص کند کدام قسمت‌ها از مغز در شکل‌گیری قصدها دخیل هستند. این نتایج به‌گونه‌ای تأییدکننده دیدگاهی است که یک رویداد مغزی قبلی از نوعی که در RP وجود دارد، صرفاً شرط لازم برای وقوع عمل قصدی برای یک حرکت جسمانی را از نوعی که در مطالعات لبت هم به آن اشاره شد، توضیح می‌دهد؛ بنابراین حتی اگر بتوان نشان داد که علت حرکات جسمانی، رویدادهای مغزی باشد، باز هم این فاعل است که آن حرکات را انجام می‌دهد و مجدداً این سیر که فاعل قصد انجام آن عمل را دارد، پی گرفته می‌شود. در نتیجه در این صورت باز هم این آزمایشات نشان نمی‌دهند که قصد نیز بخشی از علت انجام آن عمل نیست. ازسوی دیگر اگر دانشمندی بخواهد نشان دهد که قصد هیچ تأثیری در شکل‌گیری عمل اختیاری ندارد، باید در ابتدا فاعل (فاعلی که دارای نیازهای قصدی مثلاً ایجاد حرکات بدنی است) را حذف کند و سپس از این طریق از وقوع عمل قصدی جلوگیری کند. پس این انسان‌ها هستند که با شکل دادن به قصدهایشان علت برخی از رویدادهای مغزی می‌شوند و در نگاه دوگانه‌انگارانی همچون سوئین بون، انسان موجودی دارای اراده آزاد است. وی باید دارای جسمی باشد که بتواند به کمک آن باورهای صادق پیرامون خودش را به‌طور آزادانه کسب کند و نیز ویژگی‌هایی را باید داشته باشد که بتواند اهداف ارادی و قصدهایش را به‌دست آورد. سوئین بون بر این باور است که انسان محصول جبر علی نیست و دارای اراده آزاد است. قصدهای انسان رفتارهای وی را شکل می‌دهند؛ بدون این که نیازی به علت داشتن پدیده‌های فیزیکی برای آن‌ها باشد. او معتقد است که «انسان‌ها دارای اراده آزادند، جز اینکه علتی غیرمادی قصدهایی را که انسان می‌خواهد انجام دهد، شکل دهد

و آن علت غیرمادی تنها خداست (Swinburne, 2004, p.170). «از نظر سوئین برون، خدایی که خیر مطلق است، به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که با استفاده از اراده آزادشان اعمال‌شان را انجام دهند و قوانین طبیعت به دلیل وجود اراده آزاد انسان، تماماً احتمالاتی و فاقد موجبیت علی هستند. این بدان معناست که حتی اگر برخی از آن‌ها احتمال ذاتی زیادی داشته باشند، ضرورتاً به‌طور قطعی وجود ندارند (Swinburne, 2004, p.170)؛ بنابراین، سوئین برون به این نتیجه می‌رسد که قصدها و اراده آزاد انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور کامل با پدیده‌های فیزیکی توضیح داده شوند و نیاز به یک علت غیرمادی برای توجیه آن‌ها وجود دارد.

در نتیجه علیت قصدی که توسط ذهن بر علیت مادی اعمال می‌شود، توسط فاعل انجام می‌گیرد و این فاعل است که می‌تواند نتایج متفاوتی را ایجاد کند. زمانی که فاعل با اعمال علیت عاملی‌اش نتیجه‌ای متفاوت را نسبت به آنچه که رویدادهای مغزی به وجود آورده‌اند، اعمال می‌کند، بدین معناست که عامل اراده آزاد دارد و از نظر اخلاقی مسئول اعمال خودش است. علاوه بر این، می‌توان استدلال سوئین برون را با این بیان که انسان‌ها توانایی این را دارند که علت قصدی اعمال‌شان باشند و در نتیجه امکان اعمال اراده آزاد آن‌ها وجود دارد، به این صورت بیان کرد:

P1: اصل آسان‌باوری بیان می‌کند که ما باید باور کنیم که چیزها در غیاب مثال نقض، همان‌طوری که هستند، به نظر می‌رسند؛ به این معنا که چیزها عموماً همان‌طوری هستند که ما باور داریم آن‌ها هستند.

P2: هنگامی که ما تلاش می‌کنیم تا یک عمل را انجام دهیم، باور داریم که می‌توانیم یک تأثیر علی را اعمال کنیم و حتی شاید با همکاری علل دیگر می‌توانیم یک معلول قصدی را به ارمغان بیاوریم.

P3: هیچ مدرک متضادی یا به عبارت بهتر مثال نقضی برای تحریف این ادعا وجود ندارد که مقاصد علت رویدادهای مغزی هستند و با مداخله آنهاست که معلولها بدون جبر درونی و بیرونی ایجاد می‌شوند و این به منزله عملکرد فاعل است.

C: تلاش برای انجام دادن یک فعل و اجرای آن، نمایانگر توانایی علی عاملانی است که براساس قصدهایشان در علیت عاملی نقش دارند.

علاوه بر این، مسئولیت اخلاقی تنها زمانی به یک عامل تعلق می‌گیرد که او امکان‌های بدیل و مسئولیت نهایی را که لازمه اراده آزاد هستند، داشته باشد و عامل از تمام علت‌های جبری آزاد باشد و بتواند بر انتخاب‌هایش تأثیرگذار باشد. همچنین عامل باید باورهای اخلاقی داشته باشد که با آنها بتواند اعمالش را انجام دهد یا بر ضد آنها قیام کند؛ بنابراین یک عامل با اراده آزاد اما بدون باورهای اخلاقی نمی‌تواند مسئولیت اخلاقی اعمالش را برعهده بگیرد (Chisholm, 1982, p.61; Swinburne, 1986, p.24).

در نگاه سوئین بون، اثبات این که انسان‌ها اراده آزاد ندارند با دشواری‌هایی همراه است و ممکن است هیچ کس نتواند به‌طور قطعی این عدم را نشان دهد. با این حال، تبیین‌های فیزیکالیست‌های تقلیل‌گرا که اراده آزاد را صرفاً یک توهم می‌دانند، با چالش‌های جدی مواجه‌اند. به‌ویژه این که آنها مغز را تنها علت تمام رویدادهای انسانی می‌دانند، از دیدگاه سوئین بون قابل پذیرش نیست؛ بلکه به باور او، انسان‌ها به‌عنوان عاملان دارای توانایی علی هستند و می‌توانند علت وقوع اعمال خود باشند.

چیزم نیز معتقد است که تنها راه تحقق آزادی واقعی، به مفهوم علیت عاملی وابسته است. او تأکید می‌کند که انسان‌ها مسئولیت اعمال خود را به‌دلیل داشتن اراده آزاد برعهده دارند. این اراده آزاد که دو شرط ضروری دارد: اول این که فرد قادر به انتخاب

عمل دیگری باشد؛ و دوم این که مسئولیت نهایی تصمیمات خود را نیز بپذیرد. در تقابل با دیدگاه‌های جبرگرایانه، چیزی توضیح می‌دهد که اگر فردی به کسی شلیک کند، مسئولیت آن عمل، کاملاً برعهده خود اوست؛ زیرا می‌توانست به جای آن عمل دیگری را انتخاب کند. اما اگر او مجبور به انجام آن عمل شده باشد، نه تنها فاقد اراده آزاد است، بلکه مسئولیت آن عمل نیز به او بازمی‌گردد (Chisholm, 1982, p.24).

طرفداران دوگانه‌انگاری بر این باورند که تمام رویدادهای مغزی تحت کنترل و به واسطه مغز یک فاعل رخ می‌دهند. هر سلسله علی نیز نیازمند یک نقطه آغاز است که این نقطه همان فاعل یا عامل عمل است. این فاعل با استفاده از علت‌های ناقصه، عمل خود را انجام می‌دهد و در نهایت، اوست که عمل را به انجام می‌رساند و اختیار انجام یا عدم انجام آن را در دست دارد. اگر فاعل مجبور به انجام کاری باشد یا اعمالش از پیش تعیین شده باشد، دیگر نمی‌توان او را آزاد دانست و در نتیجه، مسئولیتی هم برای او در قبال آن اعمال وجود نخواهد داشت.

نکته‌ای که در اینجا لازم است بدان اشاره کنیم، آن است که گلن استراوسون استدلالی را تحت عنوان استدلال بنیادین ارائه کرده که بر مبنای آن استدلال، اگر شخص دارای اراده آزاد باشد، نیازمند آن است که شخص علت بالذات خودش باشد. اما علت بالذات برای انسان‌ها ممکن نیست، پس اراده آزاد اختیارگرایانه امکان‌پذیر نیست (Strawson, 2004, p.360).

استدلال بنیادین گلن استراوسون بر این اساس است که برای این که فردی دارای اراده آزاد باشد، باید علت بالذات خودش باشد؛ یعنی بتواند علت اصلی تمامی افکار، تمایلات و اعمالش باشد. به عبارت دیگر، شخص باید بتواند به طور کامل و بدون هیچ تأثیر خارجی، تصمیمات و اعمال خود را تعیین کند. اما مشکل اینجاست که انسان‌ها

در موقعیت‌هایی به دنیا می‌آیند و بزرگ می‌شوند که ویژگی‌های شخصیتی، تمایلات و باورهای آن‌ها تحت تأثیر عواملی مانند ژنتیک، تربیت، و محیط قرار می‌گیرد. از این رو، هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور کامل و مستقل علت بالذات خودش باشد؛ زیرا همواره عواملی بیرونی در شکل‌گیری شخصیت و تصمیماتش نقش دارند. از این جهت، استرادلسون نتیجه می‌گیرد که اگر اراده آزاد به این معنا باشد که شخص باید علت بالذات خودش باشد، چنین اراده‌ای غیرممکن است. این یعنی اراده آزاد به معنای اختیارگرایانه (که فرد بتواند به‌طور کامل مسئول اعمال خود باشد) محقق نمی‌شود.

برخلاف این استدلال، از منظر دوگانه‌انگاری همچون هسکر، دیدگاه علیت عاملی می‌تواند از چنین سیر تسلسلی به خوبی جلوگیری کند. وی بر این باور است که اگر مقصود از مسبب خویش بودن آن است که فاعل به‌طور هم‌زمان علت فعل و علت علیت نسبت به فعل است، پس باید تصدیق کرد که این ایراد مهمل و متأثر از یک تله زبانی است؛ چون مقدمه این ایراد آن است که علیت فاعل نسبت به فعلش یک عملی است که باید توسط علت دیگری و آن هم نشئت گرفته از علت دیگری و... این سیر تسلسلی همواره ادامه پیدا خواهد کرد. اما این سخن درستی نیست؛ چرا که وقتی من فعلی مثل بلند کردن وزنه را انجام می‌دهم، علت آن فعل خود من هستم و این جدایی از عملی که من انجام داده‌ام، نیست. قصد مؤثر انسان برای بلند کردن وزنه، جزئی از عمل بلند کردن وزنه به حساب می‌آید و به همین ترتیب، نیازمندی آن به علیت عاملی دیگر بی‌معناست (Hasker, 1999, pp.104-105).

در توضیح این مطلب می‌توان به این نکته اشاره کرد که اگر در دو طرف یک رابطه علیّ یک عامل و یک رخداد وجود داشته باشد، می‌توان گفت که عامل علت آن رویداد است و در این‌طور مثال‌ها اجزاء از یکدیگر جدا نیستند تا بتوان گفت آن جزء می‌تواند

معلول رویداد دیگری باشد، بلکه علیت فاعل در ارتباط با عملش یک امر درونی است. وقتی شخص دستش را بلند می‌کند، علت بودن آن انسان برای بلند کردن دستش، چیزی جدا از عمل بلند کردن دست نیست، پس نیازمند به یک علت جدای از آن نیست. به‌طور مثال فرض کنید من تشنه‌ام و به‌همین دلیل به آب خوردن تمایل دارم. چنانچه شخصی از من سؤال کند، چرا این کار را انجام دادی؟ جواب می‌دهم: زیرا عطش دارم و قصد دارم آب بخورم. اما آیا این دلیل من از روی اجبار است که می‌خواهم آب بخورم؟ مطمئناً خیر. به‌رغم داشتن دلیل، من توانایی آن را دارم که آب نخورم، اما اگر برای آب نخوردن دلایل کافی و صادقی داشته باشم. حالا این نحوه تبیین از تصمیم‌هایی که انسان می‌گیرد، با فهم عرفی ما نیز از عاملیت سازگاری بیشتری دارد؛ چرا که آن فرضیه هم همین را تأیید می‌کند که عامل باید ارتباط علی با تصمیم‌هایی داشته باشد که بر مبنای دلایلی انجام می‌شود. وقتی عاملی صدای زنگ دری را می‌شنود و می‌خواهد بفهمد آیا کسی پشت در است و باور دارد که صدای زنگ نشان از شخصی را می‌دهد، پس دالّ گواهی مدلول خودش را می‌دهد؛ بنابراین در را باز می‌کند تا به مقصود خودش برسد. این‌ها همه دلایلی است که بر مبنای آن عملی انجام می‌گیرد، اما این دلایل ضروری نیست که حتماً انجام بگیرد؛ چرا که عامل می‌توانست اصلاً به صدای زنگ توجهی نکند. این توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن عامل، همان آزادی عامل است.

بنابراین عامل می‌تواند عملی را در شرایط آزادانه انجام دهد و مسئول عملش باشد، بدون این که مسئول دلایل عملش باشد. این به دلیل رابطه ضروری است که میان عامل و عملش برقرار است. با آن که دلایل باعث عمل برای عامل می‌شوند، اما این عامل است که می‌تواند تصمیم بگیرد عملی را انجام دهد یا ندهد؛ یعنی او می‌تواند دلایلش را نادیده بگیرد. در حقیقت این که عامل بخواهد بر مبنای کدام دلایل عملش را انجام دهد، در

اختیار خودش است؛ چرا که عامل مسئول کاری است که انجام داده و در شرایط آزادانه عملی را انجام می‌دهد که مسئول آن است، اما مسئول دلایلش نیست؛ چرا که او می‌تواند بر مبنای دلایل دیگری عمل را انجام دهد.

هسکر بر این باور است که انسان معمار زندگی خودش است و این مؤلفه مهمی برای ارزش‌های درونی و کرامت انسانی او است و عامل بودن انسان در کارهایش چیزی است که انسان به دیگران نیز نسبت می‌دهد و به همین دلیل است که خود را مسئول اعمالی می‌داند که انجام داده است. (Hasker, 1989, pp.66-78).

از سوی دیگر، هسکر اراده آزاد را به عنوان یک پیش فرض در نظر می‌گیرد و سپس آن را این گونه تعریف می‌کند:

N در زمان T نسبت به انجام A مختار است؛ یعنی N در زمان T قدرت انجام A را دارد و نیز N قدرت ترک A را دارد. به طور کلی اگر N در زمان T قدرت انجام A را داشته باشد، آنگاه در این شرایط هیچ چیزی وجود ندارد که حصول آن در زمان T مانع انجام A در زمان T توسط N شود یا از آن بازدارد (Hasker, 1989, pp.66-78).

این تعریف هسکر از اراده آزاد دارای چند ویژگی مهم است: اولاً توجه کنید دو توانایی به N نسبت داده شده است؛ N هم قدرت انجام کار را دارد و هم قدرت ترک آن را دارد. این امکان‌های بدیل را که مؤلفه مهم در اراده آزاد است، نشان می‌دهد. دومین نکته این است که توجه داشته باشید که در تعریف، N عمل A را انجام می‌دهد. این N است که عمل A را انجام می‌دهد و عمل به N ارجاع داده می‌شود. در نظریات اختیارگرایانه انجام فعل A توسط N مفهومی اولیه و تقلیل‌ناپذیر است. این مفهوم را نمی‌توان بر حسب موجودات غیر شخصی یا مادون شخصی تحلیل یا تبیین کرد و این ایده به علیت فاعلی منجر می‌شود (Hasker, 1999, p.86).

آنچه مورد توجه هسکر قرار می‌گیرد، این است که فاعل‌هایی که قصد مؤثری برای

انجام اعمال‌شان دارند، توانایی تأثیرگذاری بر عمل‌شان را دارند و این نکته‌ای است که باید مورد توجه اختیارگرایان قرار گیرد. هیچ شرایط جبری بیرونی و درونی نباید فاعل را محدود کند، در غیر این صورت فاعل به اجبار کاری را انجام می‌دهد. علیت فاعلی یعنی علت نهایی فعل اختیاری، خود فاعل است، نه چیزی بیرون از فاعل و نه حتی یک رخداد درونی فاعل. از جهت دیگر توانایی و قدرتی که برای فاعل در انجام فعل خاصی در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی باید موانع منطقی و علیّی برای اعمال نباشد. اما اگر در زمان t دستان شخص بسته باشد، خواهیم گفت که در T فاقد قدرت انجام حرکت است؛ زیرا در اینجا یک مانع علیّی وجود دارد. به‌طور کلی اگر انجام فعل A در زمان T در قدرت A باشد، آنگاه در این شرایط در زمان T هیچ مانع منطقی یا علیّی وجود ندارد که مانع انجام عمل A توسط N در زمان T شود (Hasker, 1999, p.99).

هسکر سعی می‌کند نسخه‌ای از علیت عاملی ارائه دهد که به دور از هرگونه اعتراضی باشد. او بر این باور است اگر کسی نظریات تقلیل‌گرایانه از علیت را بپذیرد که در آن روابط علیّی بر یک لایه اساسی از حقایق فیزیکی بنا شده است و صرفاً حقایق فیزیکی بر حقایق ذهنی ابتدا (*supervene*) می‌شوند، در آنجا علیت عاملی چیزی غیرعادی خواهد بود یا حتی غیرقابل درک می‌شود. او بر این باور است که در نظریات تقلیل‌گرایانه، فاعل کنار گذاشته می‌شود و هیچ تأثیری بر فعل انجام گرفته ندارد (Kim, 1984, p.100).

علیت عاملی جوهر شخص است که با موقعیت‌های مختلفی مواجهه می‌شود که شامل انگیزه‌های مختلف، فرصت‌هایی برای انجام عمل و شرایط مختلف محیطی است و ممکن است در هر کدام یک از آن شرایط، به شیوه‌های مختلفی رفتار کند تا عملی را انجام دهد و ممکن است اصلاً هم کاری انجام ندهد؛ بنابراین حتی اگر شخص خود را

در موقعیتی می‌یابد که در آن بیش از یک گزینه پیش روی اوست، او معمولاً دلایلی را برای برگزیدن یکی از آن‌ها در نزد خود دارد و سپس تصمیم می‌گیرد که کدام یک از گزینه‌ها را انتخاب کند. تصمیم او با انگیزه‌ها و ارزش‌های او همراه می‌شود، اما توسط آن‌ها تعیین نمی‌شود، به طوری که شخص ممکن است در شرایط یکسان هم انتخاب‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین تنها خود شخص است که به عنوان یک کل یکپارچه عمل می‌کند و با داشتن اراده آزاد قادر به انجام عملی آزاد برپایه دلایل خودش است؛ چرا که برخی دلایل به روشنی از برخی دیگر مهم‌تر هستند و این عامل است که با تکیه بر عقل و تدبّر خودش تشخیص می‌دهد که کدام یک مهم‌تر از دیگری است. در نگاه هسکر، کسانی که نسبت به عاملیت انسان دچار شک و تردید هستند، پس باید نسبت به باوری که به جهان خارج و وجود اذهان دیگر نیز دارند، دچار شک و تردید باشند؛ زیرا این انسان است که به عنوان عاملی آزاد و منطقی در جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کند و اعمالی را انجام می‌دهد.

نتیجه

در این مقاله به بررسی نقدهای دوگانه‌انگاران مسیحی، به ویژه در زمینه علیت عاملی و اراده آزاد پرداختیم. دیدگاه علیت عاملی نسبت به تفسیرهای غیرتقلیل‌گرایانه، موفق شده بسیاری از نقدهای وارد شده بر دیدگاه‌های رقیب را پاسخ دهد. این دیدگاه تأکید دارد که انسان‌ها به عنوان فاعلان آگاه و مختار، اعمال خود را براساس قصدها و دلایل شخصی انجام می‌دهند و این اراده آزاد باعث می‌شود که انسان‌ها مسئول اعمال خود باشند. دیدگاه علیت عاملی به خوبی می‌تواند معضل تسلسل اراده‌ها را حل کند و نشان دهد که اراده آزاد، با وجود یک فاعل آگاه که مستقل از بدن جسمانی عمل می‌کند، ممکن است. این دیدگاه نیازمند یک رویکرد غیرتقلیل‌گرایانه نسبت به انسان است و

تأکید دارد که انسان‌ها بیش از موجودات فیزیکی صرف هستند. بنابراین، برای تبیین درست مسئله اراده آزاد، باید دیدگاهی را بپذیریم که علاوه بر جنبه‌های فیزیکی، به جنبه‌های ذهنی و قصدهای انسانی نیز توجه دارد. این رویکرد می‌تواند کمک کند تا مسئله اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را به‌طور جامع‌تری درک کنیم.

۱۳۱

ذهن

نقد تقلیل‌گرایی از منظر فلاسفه دوگانه‌انگار مسیحی در مسئله اراده آزاد



منابع و مأخذ

۱. خاکساری رنانی، آرش و موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۹۵). «بررسی و نقد برهان دنیل دنت در موافقت با سازگارگرایی»، مجله حکمت و فلسفه، سال دوازدهم، ش ۲، (پیاپی ۴۶)، ص ۲۱-۳۶.
۲. خزاعی، زهرا، مورفی، تنسی و غلامی، طیبه (۱۳۹۹). «رویاری دنیل دنت و سم هریس در مسئله اراده آزاد»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال بیست و دوم، ش ۲ (پیاپی ۸۴)، ص ۲۷-۴۸.
۳. سرل، جان (۱۳۹۲). اختیار و عصب‌شناسی، مترجم محمد یوسفی، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. مهدی‌پور، محمد و کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۵). «بررسی دیدگاه دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها با تأکید بر شبه‌پدیدارانگاری و استدلال تصور زامبی»، مجله ذهن، دوره ۱۷، ش ۶۶، ص ۱۴۵-۱۷۲.
۵. فاطمی‌نیا، محمدحسن (۱۴۰۲). «ابطال پی پدیدارگرایی در نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی»، مجله ذهن، دوره ۲۴، ش ۹۴، ص ۱۲۱-۱۴۹.
6. Broad, C. D., (1962), "Determinism, Indeterminism, and Libertarianism", Cambridge: Cambridge University Press.
7. Chisholm, R. M., (1982), Human Freedom and the Self, United States: University of Kansasin. Pp.24-35.
8. Harris, S. (2012). Free Will, New York: Free Press.
9. Hasker, W. (1999). **The emergent self**. New York: Cornell University Press.
10. Hasker, William, (1989), God, Time and Knowledge, New York: Cornell University press.
11. Kim, J. (1984). Concepts of Supervenience.

- Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 45,
No. 2.153-176.
12. Libet, B. (1999). Do We Have Free Will?. Journal of Consciousness Studies. 6 (8- 9).47-57.
 13. O'Connor, T, (2000), Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will, New York: Oxford University press.
 14. O'Connor, T., (1995), "Agent Causation", in Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will, New York: Oxford University press.
 15. Reid, T., (1983), The Works of Thomas Reid, Massachusetts: Adamant Media Corporation. P.599
 16. Stewart C. Goetz, (1988), "A Noncausal Theory of Agency", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 49, No. 2 pp.303-316.
 17. Strawson, G. (1986). Freedom and Belief. New York: oxford University press.
 18. Strawson, G. (2004). Free Agent. Philosophical Topics. 32.371-402.
 19. Swinburne, Richard, (1989), Responsibility and Atonement, Oxford: Clarendon.
 20. Swinburne, Richard, (2004), The Existence Of God, Oxford: Clarendon Press.
 21. Swinburne, Richard, (2013), Mind, Brain And Free will, Oxford:Oxford University Press, pp.80-81.
 22. Swinburne, Richard, (2019), Are we Bodies or souls?, Oxford: Oxford University Press, p.34.