

Reimagining the Debate on Free Will: From the Eighteenth Century to Contemporary Cognitive Science¹

Farideh Lazemi*

Muhammad Asghari**

Abstract

The debate over Free Will is among the oldest and most fundamental challenges in philosophy, reaching a peak in the eighteenth century, particularly in the works of David Hume. This article, entitled “Reimagining the Debate on Free Will: From the Eighteenth Century to Contemporary Cognitive Science” seeks to reinterpret this confrontation between Freedom and necessity in the light of current findings in cognitive science and neuroscience. The central question is whether recent empirical research — such as studies on decision-making, action prediction, and mental causation — can support or undermine the possibility of Freedom of Will.

The main thesis is that Hume’s compatibilist framework, emphasizing the harmony between causal necessity and the human capacity to act on reasons, still provides a crucial resource for addressing contemporary scientific debates. The method is analytical-comparative: on the one hand, the concepts and arguments of Hume and other eighteenth-century thinkers are examined; on the other, these ideas are revisited in light of cognitive science and neuroscience.

The findings indicate that a compatibilist reading of Freedom of Will remains resilient to empirical challenges and can help reconceptualize notions of necessity, control, and moral responsibility within the dialogue between philosophy and science. Thus, the long-standing debate does not end but instead opens new horizons in the context of contemporary sciences.

* Postdoctoral Researcher in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran, F.lazemi@tabrizu.ac.ir

** Professor of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding Author), m-asghari@tabrizu.ac.ir

Date received: 08/05/2024, Date of acceptance: 14/09/2024



Keywords: Free Will, Philosophy, Cognitive Science, Neuroscience, Compatibilism, David Hume.

بازآفرینی مناقشه اراده آزاد: از قرن هجدهم تا علوم شناختی معاصر^۲

فریده لازمی*

محمد اصغری**

چکیده

بحث درباره اراده آزاد از کهن ترین و بنیادی ترین چالش ها در فلسفه است که اوج خود را در قرن هجدهم، به ویژه در آثار دیوید هیوم، یافته است. این مقاله با عنوان «بازآفرینی مناقشه اراده آزاد: از قرن هجدهم تا علوم شناختی معاصر» می کوشد این تقابل کلاسیک میان آزادی و ضرورت را در پرتو داده ها و مباحث جدید در علوم شناختی و عصب پژوهی بازخوانی کند. پرسش اصلی این است که آیا یافته های تجربی اخیر همچون پژوهش ها درباره فرایند تصمیم گیری، پیش بینی کنش ها و علیت ذهنی- می توانند امکان «آزادی اراده» را تأیید یا به چالش بکشند؟

فرضیه مرکزی مقاله این است که چارچوب همخوان گرایانه هیوم، که بر هماهنگی میان ضرورت علی و توانایی انسان برای عمل بر اساس دلایل تأکید دارد، همچنان منبعی مهم برای فهم و هدایت مناقشات علمی امروز فراهم می آورد. روش تحقیق، تحلیلی-تطبیقی است: از یک سو مفاهیم و استدلال های هیوم و دیگر متفکران قرن هجدهم بررسی می شوند، و از سوی دیگر، این مفاهیم در پرتو یافته های علوم شناختی و عصب پژوهی بازخوانی می گردند. نتایج نشان می دهد که خوانش همخوان گرایانه از آزادی اراده نه تنها در برابر چالش های علوم شناختی مقاوم است، بلکه می تواند در بازتعریف مفاهیمی چون ضرورت، کنترل و

* پژوهشگر پسادکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، F.lazemi@tabrizu.ac.ir

** استاد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)، m-asghari@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴



مسئولیت اخلاقی در گفت‌وگوی میان فلسفه و علم نقش‌آفرین باشد. از این رو، مناقشه دیرپای آزادی و ضرورت پایان نمی‌یابد، بلکه در بستر علوم معاصر افق‌های تازه‌ای می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: اراده آزاد، فلسفه، علوم شناختی، نوروساینس، همخوان‌گرایی، دیوید هیوم.

۱. مقدمه

مسئله اراده آزاد (Free Will)^۳ به‌عنوان یکی از پایدارترین مباحث فلسفی، همواره عرصه تنش میان دو قطب اختیار انسانی و ضرورت قوانین علی بوده است. این پرسش که آیا کنش‌های ما نتیجه انتخاب‌های آزادانه‌اند یا حاصل زنجیره‌ای از علل پیشین، نه تنها در قلمرو نظری، بلکه در حوزه‌های اخلاق، حقوق و مسئولیت انسانی نیز جایگاهی بنیادی دارد.

در قرن هجدهم، به‌ویژه در بستر فلسفه بریتانیا و اسکاتلند، این مناقشه با آراء فیلسوفانی چون تامس هابز (Thomas Hobbes)، آنتونی کالینز (Anthony Collins)، ویلیام دادجن (William Dudgeon) و دیوید هیوم (David Hume) به نقطه اوج تازه‌ای رسید. هابز با تبیین ضرورت‌گرایانه علیت، چارچوبی برای نقد آزادی مطلق و بازاندیشی در مفهوم مسئولیت فراهم آورد؛ کالینز و هیوم، با تکیه بر تجربه‌گرایی و تحلیل روان‌شناختی رفتار انسان، قرائتی همخوان‌گرایانه از نسبت آزادی و ضرورت ارائه کردند؛ و دادجن، بُعد اخلاقی و عاطفی این مناقشه را برجسته ساخت.

در سده‌های بیستم و بیست‌ویکم، صحنه این بحث به آزمایشگاه‌های علوم شناختی و نوروساینس منتقل شده است. پژوهشگرانی همچون بنجامین لیت (Benjamin Libet)، چون سونگ سون (Choon Siong Soon)، جان دیلن هاینز (Gohn Dylan Haynes)، ریچارد هولتون (Richard Holton)، تیلمن ویرکانت (Tillmann Vierkant)، آلفرد مل (Alfred Mele)، مانوئل وارگاس (Manuel Vargas)، دنیل وگنر (Daniel Wegner) و پیتر جوهانسون (Peter Gohannson) با آزمایش‌های نوروفیزیولوژیک و روان‌شناختی، موضوعاتی چون پیش‌بینی‌های پیش‌آگاهانه کنش (Preconscious predictions of action)، توهم انتخاب (Illusion of choice) و خیال‌پردازی انگیزه‌ها (Confabulation of motives) را بررسی کرده‌اند. این یافته‌ها، که گاه به‌عنوان شواهدی علیه اراده آزاد تفسیر می‌شوند، در واقع بازخوانی نوین همان پرسش‌های فلسفی دیرین‌اند.

تازم مرکزی این مقاله آن است که بسیاری از چالش‌های علوم شناختی معاصر را می‌توان بازآفرینی مفهومی همان مناقشه تاریخی میان ضرورت و آزادی دانست. بر این اساس، مقاله حاضر با تمرکز بر قرائت همخوان‌گرایانه هیوم، در پی آن است که ظرفیت‌های این سنت فلسفی برای تحلیل و هدایت بحث‌های علمی امروز روشن شود.

ساختار مقاله بدین ترتیب سامان یافته است: در بخش نخست، چارچوب فلسفی قرن هجدهم با تأکید بر تحلیل هیوم از آزادی و ضرورت تبیین می‌شود. بخش دوم به معرفی و تحلیل برخی از مهم‌ترین آزمایش‌ها و یافته‌های علوم شناختی و نوروساینس درباره تصمیم‌گیری و آگاهی می‌پردازد. در بخش سوم، این یافته‌ها در پرتو سنت فلسفی همخوان‌گرایانه بازخوانی می‌شوند تا نشان داده شود چگونه مفاهیمی چون ضرورت، کنترل و مسئولیت می‌توانند بازتعریف شوند. در پایان، مقاله چشم‌انداز تازه‌ای از گفت‌وگوی میان فلسفه و علم ارائه می‌دهد که پیوند میان میراث قرن هجدهم و علوم شناختی معاصر را برجسته می‌سازد.

۲. بازخوانی مناقشه اراده آزاد در قرن هجدهم

در سال ۱۷۱۷، یعنی بیست سال پیش از انتشار نخستین مجلدات رساله (*A Treatise of Human Nature*) هیوم، کالینز کتابی با عنوان *کاوشی فلسفی در خصوص آزادی آدمی* (*Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*) منتشر کرد. اندکی پس از آن، ساموئل کلارک (*Samuel Clarke*) در مقام منتقد، پاسخی مفصل به آرای او درباره آزادی انسان نوشت. این سه اثر در زمانی منتشر شدند که بحث‌های فلسفی پیرامون مسئله اراده آزاد در بریتانیا به نقطه اوج خود رسیده بود. با این حال، ریشه‌های اصلی این مناقشات را باید در نیم‌قرن پیش‌تر و در اندیشه‌های هابز جست‌وجو کرد.

۱.۲ مناقشات هابز-برامهال

هابز در سال ۱۶۵۱ در سه‌گانه (*Tripos*) مشهور خود استدلال کرده بود که تمامی پدیده‌ها -چه رویدادهای طبیعی و چه رفتارهای انسانی- در چارچوب زنجیره‌ای ضروری از علل و نتایج رخ می‌دهند. بر اساس این دیدگاه، اراده چیزی جز حلقه‌ای در این زنجیره از پیش تعیین شده نیست و شأن آغازگری مستقل ندارد. بنابراین، اعمال انسانی همانند حرکت اجسام در نظام مکانیکی طبیعت قابل تفسیر خواهند بود (Hendel, 1925: 289). پیامدهای این نگاه، هم در حوزه نظری و هم در حوزه اخلاقی گسترده است: در سطح نظری، هرگونه ابتکار و خودبنیادی در تصمیم و عمل نفی می‌شود؛ و در سطح اخلاقی، بنیان مسئولیت فردی، امکان توجیه پاداش و کیفر، و حتی الزام به هنجارهای اخلاقی با پرسش‌های بنیادین مواجه می‌گردد.

کتاب هابز تأثیر عمیقی بر فضای فکری زمانه خود گذاشت و موجی از دفاعیات و نقدها را برانگیخت. در میان این واکنش‌ها، تندترین و در عین حال پیچیده‌ترین نقد از سوی بیشاپ برامهال (Bishop Bramhall)، اسقف کلیسای انگلیکان، مطرح شد. او در برابر ضرورت‌گرایی هابز استدلال می‌کرد که انسان در هر لحظه قدرت گزینش واقعی میان گزینه‌های بدیل را دارد؛ قدرتی که انتخاب را مستقل از زنجیره علل پیشین ممکن می‌سازد. به باور برامهال، تنها در پرتو چنین آزادی‌ای می‌توان از مسئولیت اخلاقی سخن گفت؛ زیرا اگر اعمال انسان صرفاً بر اساس ضرورتی جبری رخ دهند، تکالیف اخلاقی و مسئولیت در برابر خداوند بی‌معنا خواهد بود. براین برامهال در دو سطح طرح می‌شدند:

۱. سطح انسان‌شناختی و اخلاقی: او معتقد بود ضرورت‌گرایی هابز شأن و کرامت انسان را فرو می‌کاهد و او را به موجودی صرفاً مادی و ماشینی تقلیل می‌دهد. در نگاه برامهال، انگیزه‌ها و تمایلات در تعامل با اراده آزاد معنا می‌یابند، نه در بستری صرفاً جبری؛
۲. سطح الاهیاتی: یکی از محورهای کلیدی این مناقشه، نسبت علم پیشین خداوند و آزادی انسان بود. هابز مدعی بود که علم مطلق الهی به وقایع آینده، وقوع ضروری آن‌ها را ایجاب می‌کند؛ اما برامهال پاسخ داد که علم پیشین خداوند به افعال آزاد، به معنای ضرورت‌بخشی به آن‌ها نیست. به بیان او، خداوند می‌داند انسان چه خواهد کرد، اما این آگاهی علت فعل انسان نیست.

برامهال در نهایت، هابز را متهم کرد که با دفاع از ضرورت‌گرایی، بنیان مسئولیت اخلاقی، امکان پاداش و کیفر، و حتی عدالت الهی را تضعیف می‌کند. به نظر او، آموزه‌های مسیحی درباره گناه، توبه و مجازات آخری تنها زمانی معنا دارند که اراده انسان واقعاً آزاد باشد (Mintz, 1962: chapter 6). این جدل نه تنها در زمانه خود، بلکه تا قرن هجدهم نیز پژواک یافت و در آثار فیلسوفانی چون لاک (John Locke)، بیل (Pierre Bayle)، لایبنیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz) و ویلیام کینگ (William King) ادامه پیدا کرد.

۲.۲ مناقشات کلارک-کالینز

با آغاز قرن هجدهم، ساموئل کلارک مهم‌ترین پاسخ نظام‌مند به ضرورت‌گرایی هابز را در سخنرانی‌های بویل ارائه کرد. او اراده آزاد را مسئله‌ای بنیادین در نسبت دین و زندگی انسان می‌دانست و استدلال می‌کرد که اگر انسان صرفاً موجودی مادی باشد، کنش‌های او به قوانین

مکانیکی طبیعت فروکاسته و آزادی انتخاب منتفی می‌شود؛ در این صورت، حیات انسانی همچون حرکت یک ساعت از پیش تعیین شده خواهد بود. برای دفاع از آزادی، کلارک به وجود جوهری غیرمادی به عنوان منشأ آغازگری کنش تکیه می‌کند و می‌گفت انسان در تجربه درونی خود به طور مستقیم قدرت خودانگیختگی را احساس می‌کند؛ شواهدی که تنها در صورت اثبات قطعی ناممکنی آزادی می‌توان آن را رد کرد. به باور او، انگیزه اصلی در مخالفت با تصویر مکانیکی از انسان این بود که بدون آزادی اراده، نسبت دادن مسئولیت -چه در برابر دیگران در این جهان و چه در برابر خداوند در جهان دیگر- بی معنا خواهد شد (Clarke, 1978: 559, 697, 735, 905).

کلارک در رویارویی با کالینز، براهین خود علیه ضرورت گرایی هابز را با دقت و جزئیات بیشتری بسط داد. این جدال، همان طور که در ابتدای مقاله اشاره شد، در سال ۱۷۱۷ با نامه نگاری ها و گفت وگوهای فلسفی میان آن دو آغاز شد. محور اصلی بحث، نقد کلارک بر دیدگاه کالینز درباره آزادی اراده بود. این مباحث خیلی زود از یک مجادله شخصی فراتر رفت و به مهم ترین مناقشه قرن هجدهم در موضوع اراده آزاد بدل گشت. اساس بحث کلارک و کالینز درباره اراده آزاد را می توان چنین خلاصه کرد:

۱. کالینز در کاوش می گوید اگرچه نوعی خاص از آزادی را رد می کند، اما انسان همچنان می تواند هر کاری را که می خواهد انجام دهد. او این نوع آزادی را واقعی می دانست و نمی پذیرفت آن را آزادی همراه با ضرورت بنامند (Collins, 1976: 16). کلارک این تعریف را نادرست می دانست و آن را به آزادی یک ساعت تشبیه می کرد. به نظر کلارک، آزادی حقیقی تنها زمانی معنا دارد که مستقل از ضرورت باشد، زیرا کنش ضروری در واقع نوعی تناقض است. آزادی واقعی یعنی توان آغازگری از درون؛ نیرویی که می تواند بی واسطه عوامل بیرونی عمل را شروع کند (Clarke, 1978: 553-556, 565-566, 728-729).

۲. کالینز می گفت تجربه هیچ دلیلی بر وجود اراده آزاد نمی دهد و مردم صرفاً به دلیل ناآگاهی از علل رفتارشان گمان می کنند آزادند (Collins, 1976: 12). اما کلارک برعکس معتقد بود تجربه درونی ما مدام نشان می دهد که توان آغاز عمل را داریم، و این شواهد آن قدر قوی است که جز یک تناقض آشکار چیزی نمی تواند آن را رد کند. کلارک حتی اگر فرض فریب خوردن از جانب خدا را بپذیرد، باز تأکید می کند که هیچ کس در احساس آزادی درونی خود تردید ندارد (Clarke, 1978: 558-559).

۳. اختلاف اصلی بر سر معنای علیّت بود. کالینز می‌گفت علت واقعی باید همواره و در شرایط یکسان معلول واحدی پدید آورد (Collins, 1976: 58-59, 82-83). اما کلارک این دیدگاه را جبرگرایانه می‌دانست و میان ضرورت طبیعی و ضرورت اخلاقی تمایز می‌گذاشت. او توضیح می‌داد که انسان‌ها معمولاً مطابق عقل و انگیزه‌های آشکار عمل می‌کنند، اما همچنان می‌توانند آزادانه تصمیم بگیرند برخلاف آن عمل کنند. بدین‌سان، همراهی اراده با عقل نه جبر مطلق، بلکه انتخابی آگاهانه و اخلاقی است (Clarke, 1978: 553, 565, 572, 723-725, 729, 906).

۴. کالینز باور داشت که ضرورت نه تنها اخلاق را از میان نمی‌برد، بلکه بنیان آن است، زیرا بدون ضرورت پاداش و مجازات بی‌اثر خواهد شد و فضیلت و رذیلت تفاوتی نخواهند داشت (Collins, 1976: 87-90, 106). اما کلارک پاسخ می‌داد که اگر انسان کاملاً ضروری عمل کند، هیچ استحقاقی برای پاداش و کیفر ندارد و به ساعت مکانیکی شباهت پیدا می‌کند (Clarke, 1978: 733-735).

۵. کلارک در پایان هشدار می‌داد که ضرورت‌گرایی بنیان دین را ویران می‌کند؛ زیرا در این صورت شایستگی اخلاقی و عدالت الهی بی‌معنا می‌شود. او می‌گفت شر اخلاقی نتیجه سوءاستفاده انسان از آزادی است، و همین آزادی نشان می‌دهد خدا منشأ شر نیست (Clarke, 1978: 734-735, 905-906). در مقابل، کالینز استدلال می‌کرد که علم پیشینی خدا مستلزم ضرورت همه رویدادهاست و گرنه خدا تنها می‌توانست حدس بزند چه رخ خواهد داد (Collins, 1976: 83-87). کلارک اما پاسخ داد علم خداوند علت رویدادها نیست و هرچند سازوکار آن برای ما روشن نیست، دانایی خدا آزادی انسان را نفی نمی‌کند (Clarke, 1978: 555, 559, 566-568, 733, 734).

در جریان همین بحث، کالینز از کلارک پرسید چرا باور به غیرمادی بودن نفس برای دین ضروری است. کلارک توضیح داد اگر ذهن صرفاً ماده باشد، همان‌طور که حرکت فیزیکی حتماً به علتی وابسته است، هر اندیشه نیز جبراً معلول علت خاصی خواهد بود و دیگر جایی برای آزادی و خودمختاری واقعی باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، ذهن انسان همانند یک ساعت عمل خواهد کرد؛ تصویری که با دین، و به‌ویژه آموزه پاداش و مجازات آخری، ناسازگار است (Clarke, 1978: 851). از همین رو، الهی‌دانان برجسته آنجلیکان چون باتلر (Joseph Butler) (Butler, 1849: 115) و بارکلی (George Berkeley) (Berkeley, 1948: 309-310)، ضرورت‌گرایی را پایه‌ای برای بی‌دینی می‌دانستند. جمع‌بندی آن دوره چنین بود: دین بر آزادی استوار است، زیرا

بازآفرینی مناقشه اراده آزاد: ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۸۷

پرستش و مسئولیت تنها با فرض اختیار معنا دارند. بدون آزادی، همه چیز به پیامد اجتناب‌ناپذیر قوانین طبیعت فروکاسته می‌شود و دین، اخلاق، ستایش و نکوهش بی‌معنا خواهد شد.

۳.۲ مناقشات دادجن-باکستر

در اوایل دهه ۱۷۳۰، یکی از شاخه‌های مهم مناقشه درباره اراده آزاد در اطراف خانه هیوم و در مرزهای اسکاتلند شکل گرفت. دو چهره اصلی این بحث، دادجن و آندره باکستر (Andrew Baxter) بودند. دادجن در سال ۱۷۳۲ در رساله وضعیت عالم/اخلاقی سنجیده (*The State of the Moral World Considered*) (Dudgeon, 1732: 138) با ترکیب دیدگاه کالینز و مضامین خوش‌بینانه شافسبری (Shaftesbury) و لایب‌نیتس از ضرورت‌گرایی دفاع کرد و در برابر انتقادهایی با ریشه‌های کلارکی موضع گرفت. در مقابل، باکستر در تأملات خود (*Reflections on a late Pamphlet, called The State of the Moral World Considered*) (Baxter, 1732: 15, 26, 27, 32-35, 37-) دادجن را به ترویج هرج و مرج و خدا ناباوری (Atheism) متهم ساخت و دیدگاه او را مخالف آموزه‌های کلارک دانست. به باور باکستر، ضرورت‌گرایی دادجن خدا را آفریننده شر اخلاقی معرفی می‌کند و امکان تبیین سازگار با صفات کامل الهی را از میان می‌برد. حملات او به‌ویژه درباره پاداش و کیفر اخروی با محاکمه دادجن در دادگاه شرعی چیرن‌ساید نیز همزمان بود؛ ماجرای که عموی هیوم در آن نقش داشت و بعید است بر هیوم جوان پوشیده مانده باشد.

دادجن در جزوه گفتاری درخصوص پروردگار (*Discourse Concerning the Deity*) (Dudgeon, 1731: 37-42, 51) به دفاع از خود پرداخت. او آزادی بدون گرایش قبلی را توهم دانست و تمایزهای اخلاقی را ناشی از لذت و رنج و حس اخلاقی معرفی کرد. سپس در نامه‌نگاری‌هایش با جان جکسون (John Jackson) در سال ۱۷۳۷ از موضع ضرورت‌گرایانه‌اش در برابر آموزه‌های کلارک دفاع کرد؛ هرچند این مباحث هیچ‌گاه به تلخی جدال با باکستر نرسید.

اما رویارویی دادجن با ویلیام واربروتون (William Warburton) خصمانه‌تر بود. دادجن در دیدگاهی درباره ضرورت یا بهترین شاکله (*A View of the Necessitarian or Best Schem*) (Dudgeon, 1739: 31-32)، به سال ۱۷۳۹ به دفاع از پاپ در برابر منتقدان پرداخت و ضرورت‌گرایی او را توضیح داد. واربروتون، که در ۱۷۴۰ مجموعه‌ای از نامه‌هایش را در دفاع

از پاپ منتشر کرد، استدلال می‌کرد که دین بر آزادی اراده استوار است و انکار آن، نه تنها پاداش و مجازات اخروی را بی‌معنا می‌کند بلکه جامعه را نیز به هرج و مرج می‌کشاند. او کالینز و دادجن را مصداق همان آزاداندیشانی می‌دانست که آموزه دین را ویران می‌کنند (Warburton, 1811: 20, 22).

در مجموع، مناقشات دادجن با باکستر و واربورتون نشان داد که دغدغه اصلی مخالفان او یکی است: آزادی اراده شرط اساسی برای پاداش و مجازات و در نتیجه، بقای دین مسیحی است.

با توجه به زمینه تاریخی‌ای که هیوم در رساله براهین خود درباره اراده آزاد را در آن مطرح می‌کند، ماجر را می‌توان چنین خلاصه کرد: نخست، در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم، بحث اراده آزاد عمدتاً حول ضرورت‌گرایی هابز می‌چرخید؛ دیدگاهی که بسیاری آن را بخشی از فلسفه خداناباورانه او می‌دانستند. مهم‌ترین منتقد هابز در این زمینه ساموئل کلارک بود که نقد او بر ضرورت‌گرایی، در چارچوب حمله گسترده‌ترش به الحاد هابز معنا می‌یافت و او را به برجسته‌ترین مدافع آزادی اراده در قرن هجدهم بدل کرد. سپس آنتونی کالینز، در مناظره‌هایی مهم با کلارک، به دفاع از ضرورت‌گرایی برخاست؛ دیدگاهی نزدیک به هابز که موجب شد او را آزاداندیشی خداناباور و مخالف مسیحیت بدانند. سرانجام، در اوایل دهه ۱۷۳۰، هم‌زمان با آنکه هیوم در چیرنساید مشغول نگارش نخستین بخش‌های رساله بود، دو تن از همسایگان او، دادجن و باکستر، در امتداد منازعات کلارک و کالینز، وارد جدل‌های تند و پرشوری بر سر اراده آزاد شدند؛ جدلی که جنبه‌های مذهبی پررنگی داشت و حتی پای عمومی هیوم را به دادگاه شرعی کشاند. بعید است هیوم از این ماجراها بی‌خبر مانده باشد، زیرا موضوع آن‌ها مستقیماً با مسائلی پیوند داشت که او همان زمان به‌طور جدی درباره‌شان می‌اندیشید.

۴.۲ هیوم و دو معنای آزادی

یکی از پرسش‌های مهم این است که دیدگاه هیوم درباره اراده آزاد، همانی که در رساله، کتاب دوم، بخش سوم، بندهای اول و دوم مطرح کرده، چطور با استدلال‌ها و بحث‌هایی که قبلاً گفتیم مرتبط است؟ در این دو بخش از رساله، شش نکته اساسی وجود دارد که اهمیت ویژه‌ای در تفکر هیوم دارند و پایه فهم ما از دیدگاه او درباره آزادی و ضرورت را شکل می‌دهند:

۱. یکی از نکات مهم هیوم درباره آزادی و ضرورت در رساله، تمایز معروف او میان دو نوع آزادی است که بسیاری از مفسران روی آن تأکید کرده‌اند. نوع اول، آزادی از

ضرورت مطلق (liberty of absolute necessity) است؛ یعنی اینکه اعمال ما به‌طور علیّی مجبور یا پیش‌تعیین‌شده نباشند (هیوم، ۱۳۹۷ الف: ۱۷۷). نوع دوم، آزادی از خودانگیختگی (liberty of spontaneity) است؛ یعنی توانایی عمل کردن بر اساس اراده و خواست خود، بدون فشار یا اجبار بیرونی (همان: ۱۷۵). هیوم می‌گوید این تمایز از زمان مدرسی‌ها شناخته شده بوده و معنای واقعی آزادی، همان آزادی خودانگیخته است، که مردم واقعاً به حفظش اهمیت می‌دهند (همان: ۱۷۷).

۲. اگر آزادی واقعی همان خودانگیختگی است و فقط این نوع آزادی برای ما اهمیت دارد، پس چرا تصور آزادی از ضرورت مطلق تا این حد رایج شده؟ هیوم می‌گوید این به خاطر یک حس یا تجربه کاذب است. وقتی کاری انجام می‌دهیم، اغلب احساس می‌کنیم که کنش‌هایمان تابع اراده خودمان است و اراده ما تحت هیچ چیز دیگری نیست. اما اگر یک ناظر بیرونی دقیق کنش‌های ما را بررسی کند، می‌تواند نتیجه بگیرد که رفتار ما بر اساس انگیزه‌ها و منش ما قابل پیش‌بینی است؛ حتی اگر همه جزئیات ما را ببیند، می‌تواند حدس بزند که در شرایط مشابه، ما همان کار را انجام می‌دادیم. بنابراین هیوم می‌گوید ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم خود را از قید و بندهای ضرورت مطلق آزاد کنیم و هیچ شاهد تجربی‌ای وجود ندارد که نشان دهد اراده انسان واقعاً از ضرورت مطلق مستقل است (همان: ۱۷۸).

۳. هیوم دلیل مهم‌تری برای اینکه چرا مردم تصور آزادی از ضرورت مطلق را دارند ارائه می‌دهد. او می‌گوید ما به‌طور طبیعی میل داریم ضرورت را با اجبار یا زور مرتبط بدانیم. اگر این تصور درست باشد، پس اگر کنش‌های ما معلول علت‌های قبلی باشند، نه تنها آزادی از ضرورت مطلق را از دست می‌دهیم، بلکه آزادی واقعی یعنی خودانگیختگی را هم نداریم. هیوم معتقد است این سردرگمی ریشه در برداشت نادرست ما از معنای ضرورت دارد. او می‌گوید دو عامل برای ضرورت حیاتی هستند: اول، پیوند دائم و تکرار بین امور مشابه؛ دوم، استنتاج ذهن ما که نشان می‌دهد یک مورد از مورد دیگر پیروی می‌کند (همان: ۱۶۸). هر جا که توالی منظم و دائمی میان امور می‌بینیم و ذهن ما استنتاج می‌کند که یک رخداد از رخداد دیگر پیروی می‌کند، باید بپذیریم که ضرورت بر امور حاکم است. هیوم کل بخش اول کتاب دوم، بخش سوم، رساله را به این موضوع اختصاص داده که تجربه و مشاهده نشان می‌دهد ضرورت بر انگیزه‌ها و کنش‌های انسان به همان اندازه که بر حرکت اجسام حکم فرماست، حاکم است (همان: ۱۶۸-۱۶۹).

زندگی انسان مانند حرکت اجسام در طبیعت منظم، دائمی و قابل پیش‌بینی است و همین باعث می‌شود بتوانیم رفتار دیگران را پیش‌بینی کنیم. بنابراین، تا زمانی که تعریف هیوم از ضرورت درست فهمیده شود، روشن است که زندگی آدمی تابع علیت و ضرورت است. فراتر از این، بحث درباره اراده آزاد، به باور هیوم، بیشتر بازی با کلمات است (هیوم، ۱۳۹۷: ب: ۸۵-۸۶).

۴. دیدگاه هیوم درباره ضرورت و علیت هم شامل چند نکته منفی و هم یک توضیح مثبت درباره معنای واقعی علت و ضرورت است. اولاً، همان‌طور که پیش‌تر در بحث علیت در کتاب اول گفته، «همه علل از یک نوع هستند» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۳۴). هیوم وجود هرگونه علت غایی را رد می‌کند و فقط به علل فاعلی معتقد است که آن‌ها را بر اساس تقدم، هم‌نشینی، نظم و دائمی بودن تعریف می‌کند. هیوم همچنین تمایز میان علت و موقعیت را هم نمی‌پذیرد (همان: ۲۳۴). به این ترتیب، وقتی کسی می‌خواهد با تمایز میان علت و سبب دو چیز ذاتاً متفاوت را نشان دهد، این کار درست نیست. از نظر هیوم، اگر هم‌نشینی دائم چیزی را به آنچه سبب می‌نامیم مرتبط کند، آن یک علت واقعی است؛ در غیر این صورت، اساساً هیچ رابطه واقعی شکل نمی‌گیرد و نمی‌تواند مبنای استدلال باشد. هیوم همچنین می‌گوید «فقط یک نوع ضرورت وجود دارد و تفکیک رایج میان ضرورت اخلاقی و ضرورت فیزیکی هیچ پایه‌ای در طبیعت ندارد» (همان: ۲۳۴). وقتی امور با هم پیوسته و دائمی هستند و ذهن ما نیز بر اساس این پیوستگی نتیجه‌گیری می‌کند، ضرورت طبیعی شکل می‌گیرد. حذف این موارد یعنی پذیرفتن بخت و تصادف، زیرا یا امور پیوسته‌اند یا نه، و ذهن یا تعیین‌یافته است یا نه؛ بنابراین هیچ حد وسطی میان تصادف و ضرورت مطلق وجود ندارد. در پایان، هیوم استدلال می‌کند که هیچ مبنایی برای تمایزی که اغلب میان قدرت و اعمال آن کشیده می‌شود وجود ندارد (همان: ۲۳۵)؛ به عبارت دیگر، آنچه یک عامل انجام می‌دهد، همان قدرت واقعی اوست و چیزی جدا از آن نیست.

۵. شکاکیت هیوم نسبت به ضرورت اخلاقی و قدرت‌های اعمال‌نشده دقیقاً به همان شکاکیت او درباره غیرمادی بودن نفس مربوط می‌شود (همان: ۳۰۶-۳۲۹). او به‌ویژه ادعای رایج را که اندیشه چیزی فعال‌تر از ماده است، رد می‌کند (همان: ۳۲۷). هیوم می‌گوید ما هیچ تصویری از موجودات غیرمادی که به‌صورت جوهرهای بسیط و تقسیم‌ناپذیر در نظر گرفته می‌شوند و فرض می‌شود قدرت‌های فعالی دارند، نداریم

(همان: ۳۰۶-۳۱۰). تمام این استدلال‌ها، همان‌طور که در بخش‌های پیشین رساله هم مطرح شده، اساس براهین اصلی کتاب دوم، بخش سوم، قسمت اول رساله را تشکیل می‌دهند. هیوم با این براهین نشان می‌دهد که اندیشه و کنش انسان، درست مثل عملکردهای ماده، تابع علیّت و ضرورت هستند و از این نظر تفاوت چندانی میان آن‌ها وجود ندارد.

۶. هیوم دلیل دیگری برای رواج آموزه آزادی از علی‌السویه بودن ارائه می‌دهد و می‌گوید یکی از دلایل این است که دین، به‌طور بی‌دلیل، زیادی روی این مسئله تأکید کرده است (هیوم، ۱۳۹۷ الف: ۱۷۸). او توضیح می‌دهد که تلاش برای رد یک دیدگاه فقط به‌خاطر پیامدهای خطرناک آن برای دین و اخلاق، روشی رایج اما نادرست و قابل سرزنش است (همان: ۱۷۸). هیوم معتقد است که حتی آموزه ضرورت، نه‌تنها خطرناک نیست، بلکه مزایایی هم برای دین و اخلاق دارد (همان: ۱۷۹).

هیوم می‌گوید قوانین الهی و انسانی هر دو بر پاداش و مجازات بنا شده‌اند تا انسان‌ها را به اطاعت وادار کنند. تأثیر این پاداش‌ها و مجازات‌ها علیّی است؛ یعنی باعث رفتار نیک می‌شوند و جلوی رفتار شر را می‌گیرند. بنابراین، همان‌طور که هیوم می‌گوید، این قوانین مشمول ضرورت هستند و بدون آن، فرو می‌ریزند (همان: ۱۸۰). او نقش خدا را هم برجسته می‌کند: تا وقتی خدا را به‌عنوان شارع در نظر بگیریم، اعمال کیفر برای جلب اطاعت انسان‌ها ضروری است (همان: ۱۸۰). حتی اگر خدا را از دید توانایی آمرانه در نظر بگیریم، اعمال کیفرهای سخت تنها در صورتی ممکن است که پیوند ضروری علت و معلول میان کنش‌های انسان وجود داشته باشد (همان: ۱۸۰-۱۸۱). اگر این پیوند علیّی نبود، پاداش و مجازات نه‌تنها بی‌اثر بلکه ناعادلانه بودند و هیچ ذهن هوشیاری به مجازات گناهکاران نمی‌اندیشید (همان: ۱۸۱). تبیین معمول از اینکه هیوم چنین می‌گوید این است که: تنها وقتی می‌توان کنشی را به یک فرد نسبت داد که آن کنش معلول آن فرد باشد. اگر کنش‌ها تصادفی باشند، هیچ مبنایی برای تقبیح یا تحسین آن‌ها وجود ندارد. بنابراین، شانس نمی‌تواند پایه مناسبی برای مسئولیت‌پذیری باشد.

شباهت دیدگاه‌های هیوم با ضرورت‌گرایی هابزی کالینز آن‌قدر واضح است که نیازی به توضیح اضافی ندارد. هیوم در همه موضوعات کلیدی که میان کلارک و کالینز محل اختلاف بود، صریحاً طرف کالینز را می‌گیرد.

۳. علوم شناختی معاصر و چالش آزادی

مناقشات فلسفی سده‌های هفدهم و هجدهم درباره آزادی اراده عمدتاً بر نسبت میان ضرورت‌گرایی، اختیار و مسئولیت اخلاقی متمرکز بود، و در این میان تحلیل هیوم جایگاهی ویژه داشت؛ او با تکیه بر تجربه‌گرایی و نقد علیت، امکان فهم سستی از آزادی را به چالش کشید و مسئله پذیرش دلیل و ضرورت در اعمال انسانی را به زبان تازه‌ای طرح کرد. آنچه در علوم شناختی و نوروساینس معاصر رخ داده است، درواقع بازآفرینی همین مجادله در بستری تجربی و آزمایشگاهی است. ابزارهای نوین عصب‌شناختی و روان‌شناسی تجربی، پرسش‌هایی را پیش می‌کشند که به‌نحوی مستقیم امتداد همان دغدغه‌های هیومی‌اند: آیا آنچه ما به‌عنوان انتخاب آزاد تجربه می‌کنیم حقیقتی عینی دارد، یا صرفاً برساختی ذهنی و حتی نوعی توهم است؟ این تداوم تاریخی نشان می‌دهد که گذار از هیوم به علوم شناختی صرفاً یک تغییر موضوع یا روش نیست، بلکه نمونه‌ای از بازآفرینی مفهومی است که در آن مسائل دیرینه در قالبی نو احیا می‌شوند.

۱.۳ پیش‌بینی رفتار

فیلم هالیوودی گزارش اقلیت (*Minority Report*) دنیایی را نشان می‌دهد که در آن پلیس با استفاده از فناوری پیش‌بینی می‌تواند قبل از اینکه کسی جرمی انجام بدهد، او را دستگیر کند. همین ایده از همان لحظه اول حس اخلاقی ما را به چالش می‌کشد: چطور می‌شود کسی را مجازات کرد وقتی هنوز هیچ کاری نکرده است؟ ما معمولاً فکر می‌کنیم انسان همیشه می‌تواند در آخرین لحظه نظرش را عوض کند؛ اگر این امکان باشد، مجازات ناعادلانه است. اما اگر چنین امکانی وجود نداشته باشد، یعنی آن فرد از اول هم آزاد نبوده است. همین سؤال دقیقاً در مرکز بسیاری از آزمایش‌های جدید علوم اعصاب درباره اراده آزاد قرار دارد: اگر رفتار آینده از قبل قابل پیش‌بینی باشد، پس آزادی و مسئولیت چه معنایی پیدا می‌کنند؟

نخستین شواهد تجربی در این زمینه به پژوهش‌های بنجامین لیبت در دهه ۱۹۸۰ بازمی‌گردد. او با استفاده از EEG نشان داد که مغز حدود ۳۰۰ میلی‌ثانیه پیش از آنکه فرد آگاهانه تصمیم بگیرد، فعالیت موسوم به پتانسیل آمادگی (*Readiness Potential*) را آغاز می‌کند؛ این سیگنال نوعی افزایش تدریجی در فعالیت الکتریکی ناحیه حرکتی مغز است که حدود ۳۰۰ میلی‌ثانیه پیش از آگاهی فرد پدیدار می‌شود (Sinnott-Armstrong, 2010: 237). تفسیر اولیه این

بود که ناخودآگاه در آغاز تصمیم‌گیری نقش اصلی دارد و آگاهی صرفاً تماشاگر روندی است که از قبل شروع شده است (Mele, 2007: 261-267-269).

اما این برداشت بی‌چالش نمانده است. برخی پژوهشگران استدلال کرده‌اند که پتانسیل آمادگی لزوماً نشان‌دهنده یک تصمیم قطعی نیست؛ بلکه می‌تواند صرفاً بیانگر آمادگی کلی مغز برای کنش باشد. حتی برخی نتایج جدیدتر نشان داده‌اند که سیگنال‌های مشابهی ممکن است بیشتر به نوسانات پس‌زمینه‌ای مغز مربوط باشند تا به انتخابی مشخص (Schurger et al., 2012: 773-782). بنابراین، اینکه RP اثبات کند تصمیم از پیش تعیین شده است محل تردید جدی است.

چند دهه بعد، جان دیلن هاینز با استفاده از FMRI نشان داد که می‌توان تا هشت ثانیه پیش از گزارش آگاهانه فرد، الگوهایی در مغز یافت که احتمال انتخاب یکی از دو دکمه را پیش‌بینی می‌کنند (Haynes, 2013: 63-69). این یافته‌ها بسیار بحث‌برانگیز بودند، زیرا به نظر می‌رسید حتی به اصطلاح پنجره اختیار لحظه آخر که در نقدهای وارد بر لیبیت برجسته شده بود، هم بسته می‌شود. با این حال، هاینز نیز تنها توانست پیش‌بینی‌های آماری و احتمالی انجام دهد، آن هم درباره تصمیم‌های بسیار ساده.

از دیدگاه فلسفی، همخوان‌گرایان این نتایج را پایان آزادی اراده نمی‌دانند. آن‌ها معمولاً دو پاسخ کلیدی می‌دهند: نخست، اینکه آزمایش‌ها تنها به تصمیم‌های بی‌اهمیت و بدون بار اخلاقی مربوط می‌شوند و نمی‌توان از آن‌ها به انتخاب‌های جدی و پیچیده تعمیم داد. دوم، اینکه حتی اگر فرآیندهای ناخودآگاه آغازگر باشند، این موضوع لزوماً با مسئولیت اخلاقی ناسازگار نیست، زیرا بسیاری از ظرفیت‌های عقلانی و اخلاقی ما خود ریشه در فرآیندهای ناخودآگاه دارند. بنابراین، بحث‌های تفسیری گسترده‌ای پیرامون این داده‌ها در جریان است و اجماعی درباره معنای فلسفی RP وجود ندارد (Fischer & Ravizza, 1998: 70).

به این ترتیب، یافته‌های لیبیت و هاینز بیش از آنکه پایانی قطعی بر آزادی اراده باشند، دریچه‌ای به روی جدال‌های جدید میان عصب‌شناسی و فلسفه گشوده‌اند: آیا آزادی چیزی بیش از احساس اختیار است یا هنوز می‌توان آن را در چارچوبی همخوان‌گرایانه بازتعریف کرد؟

۲.۳ خیال پردازی انگیزه‌ها

وقتی می‌خواهیم بفهمیم چرا کسی کاری را انجام داده، معمولاً مستقیم از خودش می‌پرسیم و فکر می‌کنیم خودش بهتر از هر کس دیگری می‌داند چه چیزی او را به آن کار واداشته است. اما از زمان فروید (Freud) معلوم شد که این فرض همیشه درست نیست. خیلی وقت‌ها آدم‌ها تحت تأثیر انگیزه‌هایی عمل می‌کنند که خودشان هم از آن خبر ندارند. مثلاً ممکن است کسی از کودکی یک دلخوری پنهان از پدرش در دل داشته باشد و ناخودآگاه رفتاری تند با او نشان بدهد، حتی اگر خودش باور داشته باشد که چنین قصدی ندارد. با این حال، ما معمولاً این مثال‌ها را استثنا می‌دانیم و همچنان باور داریم که بیشتر آدم‌ها می‌دانند چرا دست به یک کار می‌زنند. همین آگاهی است که اساس مسئولیت اخلاقی هم به حساب می‌آید: وقتی کسی را سرزنش می‌کنیم، در واقع فرض می‌کنیم او می‌توانسته دلیل درست را تشخیص بدهد و بر اساسش عمل کند.

اما تحقیقات جدید در روان‌شناسی اجتماعی این اطمینان را به چالش کشیده‌اند. مطالعات نشان داده‌اند که بسیاری از انتخاب‌ها و قضاوت‌های ما تحت تأثیر عواملی شکل می‌گیرند که خودمان از آن‌ها بی‌خبریم. جان‌اتان هایت (Jonathan Haidt) در مجموعه‌ای از آزمایش‌ها که به اخلاق تحیر (Moral Dumbfounding) شهرت یافته‌اند، نشان داد آدم‌ها حتی وقتی هیچ دلیل محکمی برای قضاوت اخلاقی‌شان ندارند، باز هم روی آن پافشاری می‌کنند. در طراحی این آزمایش‌ها، شرکت‌کنندگان با روایت‌هایی مواجه می‌شدند که از نظر منطقی پیامدی منفی نداشتند، اما واکنش اخلاقی شدید برمی‌انگیختند. معروف‌ترین نمونه، داستان رابطه جنسی یک خواهر و برادر است که در آن همه شرایط برای حذف آسیب‌های احتمالی در نظر گرفته شده بود. با این حال، بیشتر افراد این رفتار را خطا دانستند. وقتی از آن‌ها خواسته شد دلیل بیاورند، به استدلال‌هایی متوسل شدند که در خود داستان رد شده بود؛ حتی وقتی نادرستی دلایلشان نشان داده شد، باز هم قضاوتشان را تغییر ندادند (Haidt, 2000: 1-16).

این نتایج نشان می‌دهد که فرایند قضاوت اخلاقی همواره مبتنی بر استدلال‌های آگاهانه نیست، بلکه بیشتر به واکنش‌های شهودی و عاطفی وابسته است. هایت این مدل را در قالب نظریه فیل و سوارکار توضیح داده است: فرآیندهای ناخودآگاه و هیجانی مانند فیل عظیم عمل می‌کنند که مسیر اصلی را تعیین می‌کند، و استدلال‌های آگاهانه شبیه سوارکاری هستند که اغلب تنها کارشان توجیه مسیر طی شده است. بنابراین، دلایلی که ما بعد از انجام یک عمل

برای آن بیان می‌کنیم، الزاماً همان دلایلی نیستند که در لحظه تصمیم‌گیری نقش داشته‌اند (Ibid: 7-8).

این یافته‌ها تنها به آزمایش‌های هایت محدود نمی‌شوند. شواهد دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد عوامل محیطی ظاهراً ساده می‌توانند قضاوت‌ها و رفتارهای ما را شکل دهند. در آزمایش‌های مشهور به اثر چشم‌ها (Watching Eyes Effect)، تنها نصب تصویری از یک جفت چشم در محیط کافی بود تا افراد رفتار اجتماعی‌تری از خود نشان دهند؛ برای مثال، میزان ریختن زباله یا تقلب به شکل قابل توجهی کاهش یافت. چنین محرک‌هایی هیچ دلیل اخلاقی جدیدی به فرد نمی‌دهند، اما بر کنش او اثر می‌گذارند (Ernest-Jones, 2011: 172-176).

البته این پژوهش‌ها هم محدودیت‌هایی دارند. برخی روان‌شناسان استدلال کرده‌اند که موقعیت‌های آزمایشگاهی ساده لزوماً نشان‌دهنده چگونگی عمل قضاوت در موقعیت‌های پیچیده و واقعی نیستند، و پایداری اثرها در طول زمان نیازمند بررسی بیشتر است. با این حال، آنچه مسلم است این است که آگاهی ما از دلایل واقعی اعمالمان ناقص‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌کنیم.

پیامد فلسفی این یافته‌ها چشمگیر است: اگر قضاوت‌ها و کنش‌های ما تا این اندازه محصول فرآیندهای ناخودآگاه یا شرایط محیطی باشند، آنگاه مبنای مسئولیت اخلاقی - که بر توانایی فرد برای پذیرش دلیل استوار است - نیازمند بازاندیشی جدی خواهد بود. همخوان‌گرایان ممکن است استدلال کنند که حتی اگر دلایل ما همیشه شفاف نباشند، آنچه اهمیت دارد این است که عوامل شکل‌دهنده قضاوت‌هایمان همچنان بخشی از شخصیت و نظام عاطفی ما هستند. در مقابل، ناهمخوان‌گرایان از این یافته‌ها برای تقویت این ایده بهره می‌برند که عاملیت آگاهانه کمتر از آن چیزی است که سنت فلسفی تصور می‌کرد.

۳.۳ توهم انتخاب

ما معمولاً فکر می‌کنیم که دست‌کم درباره انتخاب‌های خودمان دچار خطا نمی‌شویم. درست است که در ادراکات حسی ممکن است دچار توهم شویم مثلاً چیزی را ببینیم که وجود خارجی ندارد. اما عجیب به نظر می‌رسد که کسی در مورد تصمیم خودش اشتباه کند. ما معمولاً مطمئن هستیم که می‌دانیم چه انتخابی کرده‌ایم و بر همین اساس هم خود را مسئول می‌دانیم. اگر چنین اطمینانی وجود نداشته باشد، آزادی اراده چندان معنایی نخواهد داشت؛ چون نمی‌توان کسی را مسئول چیزی دانست که حتی از انتخابش خبر ندارد.

با این حال، پژوهش‌های علوم شناختی نشان داده‌اند که این باور ساده هم چندان قطعی نیست. دنیل وگنر در آزمایش‌های معروف خود نشان داد که آدم‌ها می‌توانند احساس کنند کاری را خودشان انجام داده‌اند، در حالی که در واقع هدایت یا وادار شده بودند (Wegner, 1999: 481-490). این نتایج نشان می‌دهد که احساس ما از اراده آگاهانه همیشه به آن اندازه که تصور می‌کنیم مطمئن نیست.

پژوهش‌های بعدی جوهانسون و همکارانش این موضوع را حتی آشکارتر کردند. آن‌ها آزمایشی طراحی کردند که به نایبانی انتخاب (Choice Blindness) معروف شد. در این آزمایش، از شرکت‌کنندگان خواسته می‌شد میان دو عکس چهره، یکی را به‌عنوان چهره جذاب‌تر انتخاب کنند. اما بعد از انتخاب، پژوهشگران تصویری متفاوت به آن‌ها نشان می‌دادند و ازشان می‌خواستند دلیل انتخابشان را توضیح دهند. نکته جالب این بود که در بسیاری موارد عکس جابه‌جا شده بود و شرکت‌کننده در واقع عکسی را توضیح می‌داد که اصلاً انتخاب نکرده بود. با این حال بیشتر افراد متوجه این جابه‌جایی نمی‌شدند و با اطمینان کامل انتخابی را توجیه می‌کردند که هرگز انجام نداده بودند فشرده (Gohansson, 2013: 299-323).

این نتایج نشان می‌دهد که حتی آگاهی ما از انتخاب‌های خودمان هم همیشه قابل اعتماد نیست. ذهن می‌تواند روایتی بسازد که با واقعیت انتخاب ما فرق دارد، و ما هم آن را بی‌چون‌وچرا باور کنیم. چنین خطاهایی، در کنار یافته‌های وگنر درباره توهّم اراده آگاهانه، چالشی جدی برای درک سنتی ما از آزادی اراده به وجود می‌آورند.

اینجاست که پیوند این یافته‌ها با بحث فلسفی آشکار می‌شود. هیوم پیش‌تر نشان داده بود که بسیاری از مفاهیمی که ما بدیهی می‌پنداریم (مانند علیت) در واقع بر عادت ذهن استوارند، نه بر ادراک یقینی (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۲۸). اکنون روان‌شناسی معاصر همان خطاپذیری را در خود تجربه انتخاب آشکار کرده است. در نتیجه، مسئولیت اخلاقی و عاملیت انسانی بر مبنای صرف آگاهی بی‌واسطه از انتخاب نمی‌تواند تضمین شود و نیازمند بنیانی دقیق‌تر است.

اینجاست که راه‌حل‌های فلسفی بدیل ارزش و اهمیت پیدا می‌کنند. در سنت کانتی، حتی اگر تجربه آگاهی از انتخاب خطاپذیر باشد، آزادی نه بر ادراک حسی بلکه بر ضرورت عقل عملی استوار است: انسان به‌مثابه فاعل اخلاقی باید بتواند خودش را مستقل از هر روایت خطاپذیر روان‌شناختی، آزاد و مسئول بداند و احساس نماید (Rossi & Kauark-Leite, 2024: 189). (202) به بیان دیگر، جایی که تحلیل هیومی و یافته‌های علوم شناختی تردید ایجاد می‌کنند،

رویکرد کانتی می‌کوشد با انتقال آزادی به سطحی فراتجربی، بنیان مسئولیت اخلاقی را محفوظ نگاه دارد.

۴.۳ چرا باور به آزادی همچنان مهم است؟

با وجود شواهد فراوانی که در علوم شناختی و عصب‌شناسی به سود این دیدگاه ارائه شده که آزادی اراده شاید چیزی جز یک توهم نباشد، بسیاری از روان‌شناسان هنوز در برابر پذیرش چنین نتیجه‌ای مقاومت می‌کنند. این مقاومت فقط ریشه در جنبه نظری بحث ندارد، بلکه بیشتر ناشی از پیامدهای عملی و حیاتی چنین باوری است. پرسش مهم اینجاست: اگر واقعاً آزادی وجود ندارد، چرا تقریباً همه ما خود را آزاد می‌دانیم و بر این باور اصرار داریم؟ روان‌شناسی اجتماعی نشان داده که این تجربه صرفاً یک خطای بی‌ضرر ذهنی نیست، بلکه کارکردی بنیادی در زندگی فردی و اجتماعی ما دارد. پژوهش‌های روی بامایستر (Roy Baumeister) و همکارانش به‌خوبی این موضوع را نشان می‌دهد. در یکی از آزمایش‌ها، گروهی از شرکت‌کنندگان متنی را خواندند که استدلال می‌کرد آزادی اراده فقط یک توهم است. نتیجه این بود که در موقعیت‌های بعدی همین افراد رفتارهایی کمتر مسئولانه و حتی نامهربانانه از خود نشان دادند. برای مثال، بعضی از آن‌ها حاضر شدند غذای بسیار تند به دیگران بدهند، در حالی که می‌دانستند آن افراد آن را دوست ندارند (Baumeister, 2009: 261-267).

این یافته‌ها آشکار می‌کند که باور به آزادی اراده تنها یک مسئله نظری یا فلسفی نیست، بلکه بنیانی روان‌شناختی و اجتماعی دارد. درست همین باور است که ما را به پذیرش مسئولیت، پایبندی به قواعد اخلاقی و همکاری اجتماعی ترغیب می‌کند. بنابراین، حتی اگر آزادی در معنای متافیزیکی سستی وجود نداشته باشد، باور به آن همچنان نقشی اساسی در حفظ اخلاق فردی و انسجام زندگی جمعی بر عهده دارد.

۵.۳ آیا یافته‌های علوم شناختی واقعاً نشان می‌دهند که ما آزاد نیستیم؟

تا اینجا دیدیم که باور به آزادی اراده چه پیامدهای روانی و اجتماعی مهمی دارد. حالا پرسش بنیادی‌تری پیش می‌آید: آیا واقعاً یافته‌های علوم شناختی ثابت می‌کنند که ما آزاد نیستیم؟ همان‌طور که دیدیم، برخی آزمایش‌ها در علوم اعصاب و روان‌شناسی مثل پژوهش‌های لیبِت یا هاینز-این‌نگرانی را به وجود آورده‌اند که اگر تصمیم‌های ما پیشاپیش توسط مغز تعیین می‌شوند، پس ما صرفاً موجوداتی موجب‌شده‌ایم و از آزادی واقعی خبری نیست. در نگاه اول

این برداشت طبیعی به نظر می‌رسد، اما فیلسوفان نشان داده‌اند که موضوع به این سادگی نیست. بسیاری از فیلسوفان معتقدند آزادی و موجبیت‌گرایی (Determinism) الزاماً در تضاد با هم قرار ندارند. این دیدگاه که همخوان‌گرایی (Compatibilism) نام دارد، آزادی را نه در بریدن از زنجیره علی، بلکه در توانایی عمل کردن بر اساس دلایل و خواست‌های خودمان تعریف می‌کند. بر این اساس، حتی اگر خواست‌های ما در دل همین زنجیره علی شکل گرفته باشند، تا زمانی که مطابق با آن‌ها رفتار کنیم، می‌توانیم آزاد به شمار بیاییم (Honderich, 2011: 445).

در برابر این موضع، ناهمخوان‌گرایان (Incompatibilists) قرار دارند. آن‌ها بر این باورند که آزادی و موجبیت‌گرایی اساساً قابل جمع نیستند. ناهمخوان‌گرایان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: (۱) موجبیت‌گرایان سخت‌گیر (Hard Determinists) که می‌گویند چون موجبیت‌گرایی درست است، پس آزادی وجود ندارد؛ و (۲) آزادانگاران (Libertarians) که معتقدند چون آزادی وجود دارد، باید موجبیت‌گرایی نادرست باشد (Ibid: 449).

با وجود این اختلاف‌ها، یک نکته روشن است: هر دو گروه می‌پذیرند که شرطی که همخوان‌گرایان برای آزادی ضروری می‌دانند یعنی عمل کردن بر اساس دلایل و خواست‌های خود- واقعاً لازم است. بحث اصلی فقط بر سر این است که آیا این شرط به‌تنهایی کافی هم هست یا نه (Ibid: 450-451).

با توجه به اینکه همخوان‌گرایی دیدگاه غالب در فلسفه معاصر است، پرسش اصلی این است که یافته‌های علوم شناختی چگونه می‌توانند در همین چارچوب فهمیده شوند. ریچارد هولتون توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از ما به‌طور شهودی آزادی و موجبیت‌گرایی را ناسازگار می‌بینیم. به نظر او، این سوءبرداشت از خلط میان دو مفهوم به وجود می‌آید: موجبیت‌گرایی و تقدیرگرایی (Fatalism). اگر موجبیت‌گرایی درست باشد، ذهن ما همچنان بخشی از زنجیره علی است و نقشی واقعی در شکل‌گیری رفتار ایفا می‌کند. اما در تقدیرگرایی، ذهن صرفاً تماشاگر منفعل جریان امور است و هیچ تأثیری بر آن ندارد. نگرانی‌هایی که از آزمایش‌هایی مانند لیت یا هاینز پدید می‌آید، بیشتر ناشی از همین خلط است (Holton, 2013: 91-94). به بیان دیگر، پیش‌بینی‌پذیری علمی الزاماً به معنای تقدیرگرایی نیست. علم ممکن است نشان دهد که رفتار ما بر اساس وضعیت‌های پیشین قابل پیش‌بینی است، اما این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ذهن خود ما منشأ علی کنش‌هایمان است. از این منظر، یافته‌های علوم شناختی نه به معنای انکار آزادی، بلکه دعوتی به بازاندیشی در معنای آن‌اند؛ معنایی که با تعریف هیوم نیز هماهنگ است: آزادی چیزی جز سازگاری میان خواست‌ها و اعمال ما نیست.

۶.۳ چرا باور به آزادی همچنان موجه است؟

اگر بپذیریم که آزادی اراده می‌تواند با موجبیت‌گرایی سازگار باشد، صرف این واقعیت که تصمیم‌ها و رفتارهای ما توسط فرایندهای مغزی تعیین می‌شوند، به‌خودی‌خود آزادی را نفی نمی‌کند. پرسش اساسی این است: وقتی همخوان‌گرایان می‌گویند ما آزادیم اگر اعمالمان به نحو درست انجام شوند، مقصودشان از این درست بودن چیست؟

همخوان‌گرایان دیدگاه‌های گوناگونی در این‌باره دارند، اما یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین تبیین‌ها، تبیین‌های دلیل‌پذیری (Reason Responsiveness) است. بر اساس این نظریه، آنچه ما را به‌عنوان عامل‌های اخلاقی آزاد و مسئول متمایز می‌کند، توانایی تشخیص دلایل و عمل بر پایه آن‌هاست. این تبیین از چند جهت اهمیت دارد: (۱)، با شهودهای ما درباره ارزش آزادی سازگار است، زیرا آزادی را در پیوند با عقلانیت و مسئولیت اخلاقی می‌فهمد. (۲)، به‌خوبی رفتار اخلاقی ما را توضیح می‌دهد. حیوانات یا کودکان خردسال معمولاً عامل اخلاقی محسوب نمی‌شوند، چون یا اساساً توانایی درک دلایل اخلاقی ندارند یا ظرفیت آن‌ها در این زمینه محدود است. (۳)، این نظریه نشان می‌دهد چرا وقتی کسی خطایی مرتکب می‌شود او را سرزنش می‌کنیم: زیرا فرض می‌کنیم که او دلایل بهتری برای عمل در اختیار داشت، آن‌ها را درک می‌کرد، اما آگاهانه مسیر دیگری را برگزید. در این چارچوب، آزادی به معنای توانایی سنجش دلایل و عمل بر اساس آن‌هاست. بنابراین، حتی اگر همه فرایندهای مغزی در چارچوب قوانین فیزیکی و شیمیایی رخ دهند، این امر آزادی ما را ناممکن نمی‌کند. نکته اساسی آن است که انسان می‌تواند دلایل را بفهمد، آن‌ها را با هم مقایسه کند و بر پایه آن‌ها عمل کند. به این ترتیب، نظریه دلیل‌پذیری نشان می‌دهد که چرا باور به آزادی همچنان موجه است (Honderich, 2011: 446-447). آزادی نه در گسست از زنجیره علی، بلکه در توانایی ما برای فهم دلایل و ساختن کنش آگاهانه ریشه دارد. چنین برداشتی با تفسیر هیوم نیز هماهنگ است: آزادی به معنای هماهنگی میان خواست‌های درونی و ضرورت‌های طبیعی است.

با این حال، باید توجه داشت که تبیین‌های دلیل‌پذیری تنها یکی از تبیین‌های برجسته همخوان‌گرایی معاصر است. برای نمونه، نظریه توانایی‌های بدیل (Alternative Possibilities) آزادی را در گرو امکان انتخاب‌های متفاوت می‌داند؛ رویکرد خودآیینی اصیل (Authentic Agency) بر همخوانی کنش‌ها با هویت و ارزش‌های اصیل فرد تأکید می‌کند؛ و الگوهای قدرت‌های تنظیمی (Regulative Powers) بر ظرفیت فرد برای کنترل بلندمدت رفتار تمرکز دارند.

هرچند این مقاله به دلیل تمرکز بر خوانش هیومی و پیوند آن با یافته‌های علوم شناختی به‌طور ویژه بر تبیین دلیل‌پذیری مکث کرده است، اما منابعی وجود دارد که به بررسی نظام‌مند این رویکردها و تمایزاتشان می‌پردازند.^۴

۷.۳ چالش زامبی

تبیین دلیل‌پذیری در همخوان‌گرایی این امید را ایجاد می‌کند که دیگر تهدیدی جدی از سوی علوم شناختی و عصب‌شناسی برای آزادی اراده باقی نمانده است. تا زمانی که رفتار ما بر پایه دلایل شکل می‌گیرد، حتی اگر این فرایندها نهایتاً محصول فعالیت‌های مغزی باشند، می‌توانیم همچنان آزاد و مسئول تلقی شویم.

با این حال، مسئله‌ای اساسی همچنان در میانه باقی است: نقش آگاهی در عاملیت. در تلقی رایج، آزادی اراده مستلزم آن است که تصمیم‌ها و انتخاب‌های ما حاصل تأملات آگاهانه باشند. اما یافته‌های علوم شناختی نشان می‌دهند که بسیاری از فرایندهای تصمیم‌گیری در سطوح ناآگاه رخ می‌دهند. این همان چیزی است که ویرکانت و همکارانش چالش زامبی (Zombie Challenge) نامیده‌اند: آیا ممکن است ما تنها زامبی‌های دلیل‌پذیر باشیم؟ موجوداتی که رفتارشان بر اساس الگوهای دلایل قابل توجه به نظر می‌رسد، بی‌آنکه خود از این دلایل آگاه باشند (Vierkant, 2013: 4-19)؟

از منظر شهودی، ما خود را مسئول می‌دانیم چون باور داریم می‌توانیم دلایل موافق یا مخالف یک عمل را آگاهانه ارزیابی کنیم. اگر معلوم شود که انتخاب‌های ما در سطح ناآگاه مغز تعیین می‌شوند، بدون آنکه دلایل واقعی در آگاهی ما حاضر باشند، مسئول دانستن خود دشوار خواهد شد. این نگرانی را مانوئل وارگاس با تعبیر از پیش‌برنامه‌ریختگی (Sphexisbness) توضیح داده است. او یادآور می‌شود که برخی موجودات، مانند زنبور حفار طلایی، رفتاری منظم و به‌ظاهر عقلانی دارند، اما در واقع صرفاً الگویی ماشینی و انعطاف‌ناپذیر را تکرار می‌کنند. پرسش این است که آیا رفتارهای اخلاقی ما نیز، دست‌کم در برخی شرایط، می‌تواند شبیه چنین واکنش‌های خودکار و ناآگاه باشد (Vargas, 2013: 329-338)؟

دیدیم که یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی تا حدی این نگرانی را تأیید می‌کنند. آزمایش‌هایی درباره اثر چشم‌ها یا نابینایی در انتخاب نشان داده‌اند که افراد می‌توانند برای تصمیم‌هایی که هرگز نگرفته‌اند، دلایل قانع‌کننده‌ای بسازند. هرچند این یافته‌ها معمولاً به موقعیت‌های کم‌اهمیت مربوط می‌شوند، اما یادآور می‌شوند که آگاهی ما از دلایل رفتارمان همیشه کامل و

قابل اعتماد نیست. در عین حال، پژوهش‌های کلاسیک مانند آزمایش‌های میلگرام (Milgram) درباره اطاعت از اقتدار نشان می‌دهند که حتی افراد عادی هم در شرایط خاص ممکن است رفتارهایی به شدت غیراخلاقی انجام دهند.

برای پاسخ به این نگرانی، می‌توان به جای تکیه بر یک تلقی همه یا هیچ از آگاهی، آن را به صورت **طیفی و تدریجی** در نظر گرفت. بر اساس این رویکرد، حضور آگاهی همیشه کامل و سرتاسری نیست، بلکه در درجات و سطوح مختلف ظاهر می‌شود. پرسش کلیدی این است: کدام سطح از این طیف برای عاملیت اخلاقی کافی است؟ یک پاسخ محتمل آن است که حداقلی از دسترسی بازتابی به دلایل (یعنی توانایی بازاندیشی و اصلاح دلایل در پرتو انتقاد یا پرسش دیگران) برای تمایز رفتار انسانی از واکنش‌های ماشینی بسنده می‌کند. حتی اگر بسیاری از فرایندهای تصمیم‌گیری در سطح ناآگاه جریان داشته باشند، همین امکان بازتاب و اصلاح آگاهانه است که ما را از زامبی‌های دلیل‌پذیر متمایز می‌سازد (Fischer & Ravizza, 1998: 69-71).

نمونه‌هایی از زندگی روزمره این ایده را روشن می‌کند: کسی که در یک موقعیت اجتماعی به‌طور ناآگاهانه واکنشی نشان داده است، ممکن است در گفت‌وگو یا تأمل بعدی دلایل خود را مرور و ارزیابی کند و حتی مسیر رفتارش را تغییر دهد. چنین ظرفیتی برای **بازاندیشی و یادگیری اخلاقی** همان چیزی است که سطح کافی آگاهی را شکل می‌دهد.

از منظر هیومی، این تلقی طیفی با تجربه‌گرایی او همخوان است، زیرا هیوم بارها تأکید می‌کند که ذهن در عمل به تدریج از عادت‌ها و بازاندیشی‌های پی‌درپی ساخته می‌شود (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۲۸). اما در سنت کانتی، راه‌حل رادیکال‌تری پیشنهاد می‌شود: آزادی نه بر درجه خاصی از آگاهی تجربی، بلکه بر ضرورت عقل عملی استوار است (Rossi & Kauark-Leite, 2024: 189-202). بنابراین، دو مسیر نظری متمایز برای پاسخ به چالش زامبی گشوده می‌شود: یا آگاهی تدریجی و بازتابی را کافی بدانیم (هیوم و علوم شناختی)، یا آزادی را به سطح عقل عملی منتقل کنیم (کانت).

در مجموع، چالش زامبی نه صرفاً تهدیدی برای آزادی اراده، بلکه فرصتی است برای بازاندیشی دقیق‌تر درباره اینکه سطح کافی آگاهی برای مسئولیت اخلاقی چه معنایی دارد.

۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

آنچه مرور شد نشان می‌دهد که علوم شناختی و عصب‌شناسی، همان پرسش‌هایی را زنده کرده‌اند که در قرن هجدهم ذهن فیلسوفانی چون هیوم را به خود مشغول کرده بود: آیا ما واقعاً آزادیم و دلایل و انتخاب‌هایمان از آن ما هستند یا تنها بازتاب فرایندهایی ناآگاهانه؟

از یک سو، یافته‌های آزمایشگاهی مانند پژوهش‌های لیت و هاینز نشان می‌دهند که فعالیت مغز پیش از آگاهی ما آغاز می‌شود. از سوی دیگر، مطالعاتی همچون نابینایی در انتخاب یا خیال‌پردازی دلایل آشکار می‌سازند که آگاهی ما در توضیح رفتار خود همواره کامل و قابل اعتماد نیست. شواهد روان‌شناسی اجتماعی نیز نشان می‌دهند که بسیاری از کنش‌های انسانی تحت تأثیر شرایط بیرونی و فرایندهای ابتدایی قرار می‌گیرند، بدون اینکه فرد بتواند آن‌ها را کاملاً کنترل کند. در نگاه نخست، این یافته‌ها می‌توانند آزادی را به توهمی خوشایند فروبکاهند. با این حال، چنین برداشتی شتاب‌زده است. بیشتر این آزمایش‌ها به موقعیت‌های ساده و کوتاه‌مدت محدودند و با تصمیم‌های پیچیده انسانی مانند انتخاب‌های شغلی یا اخلاقی—هم‌سنگ نیستند. افزون بر این، همان‌طور که فیلسوفان همخوان‌گرا تأکید کرده‌اند، آزادی به معنای عمل بر اساس دلایل است، نه گسست از علیت. همین نکته است که پیوندی دوباره با فلسفه هیوم برقرار می‌کند: آزادی چیزی جز هماهنگی میان خواست‌ها و اعمال ما نیست، هرچند این خواست‌ها خود در زنجیره علی جای دارند.

پرسش دشوارتر مربوط به نقش آگاهی است. آیا صرفاً کافی است که دلایل در رفتار ما مؤثر باشند، حتی اگر همیشه در سطح آگاهی حاضر نباشند؟ یا مسئولیت تنها زمانی معنا دارد که دلایل به آگاهی ما دسترسی یابند؟ این همان مسئله‌ای است که با عنوان چالش زامبی مطرح می‌شود. برخی فیلسوفان پاسخ می‌دهند که آگاهی را باید طیفی دانست: در بسیاری از موقعیت‌ها حضور آگاهی کامل نیست، اما همین حضور جزئی و پراکنده برای تمایز رفتار انسانی از واکنش ماشینی کافی است.

بر این اساس، یافته‌های علوم شناختی نه نفی‌کننده آزادی، بلکه بازاندیشی در معنای آن هستند. آزادی را باید در ظرفیت انسان برای بازتاب انتقادی، یادگیری از دلایل تازه، و اصلاح مسیر کنش جست‌وجو کرد. اگر فرد بتواند رفتار خود را در پرتو استدلال و تجربه تغییر دهد، همین توانایی بنیان آزادی اوست.

بدین ترتیب، علوم و فلسفه در تقابل قرار ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند: علوم شناختی محدودیت‌های کنش انسانی را آشکار می‌سازند و فلسفه معیارهایی برای فهم معنای آزادی در

بازآفرینی مناقشه اراده آزاد: ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۱۰۳

دل این محدودیت‌ها ارائه می‌دهد. در نهایت، این چشم‌انداز مشترک نشان می‌دهد که آزادی نه توهمی محض، بلکه ظرفیتی انسانی است که در بستر علیت طبیعی و با اتکای نسبی بر آگاهی و دلیل‌پذیری تحقق می‌یابد.

تقدیر و تشکر

این مقاله برگرفته از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد ۱۱۵/د مورخ ۱۴۰۴/۱۲/۲۵، مصوب هیأت رئیسه دانشگاه و شماره ۹۸۵، مصوبه شورای پژوهش و فناوری به تاریخ ۱۴۰۳/۱۲/۲۵ است. نگارندگان مایل‌اند مراتب سپاس‌گزاری خود را از دانشگاه تبریز به سبب حمایت‌های سازمانی در راه‌اندازی و اجرای این دوره پژوهشی ابراز نمایند.

پی‌نوشت‌ها

1. This research is supported by the research grant of the University of Tabriz under Contract No. 115/D, April 13, 2025. It was approved by the University Board of Directors and registered as Project No. 985 by the Research and Technology Council on March 15, 2025

۲. این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد ۱۱۵/د مورخ ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ استخراج گردیده است. این طرح به تاریخ ۱۴۰۳/۱۲/۲۵ به تصویب هیأت رئیسه دانشگاه رسیده و با شماره ۹۸۵ به ثبت رسیده است

۳. در این مقاله برای یکدستی و وضوح بیشتر، میان اصطلاحات مرتبط با آزادی این تمایزها در نظر گرفته شده است: (۱) واژه freedom برای بیان مفهوم عام و انتزاعی آزادی به کار می‌رود، به‌ویژه در تقابل با ضرورت یا جبر. این همان معنای گسترده‌ای است که در مناقشات قرن هجدهم مطرح بوده است. (۲) واژه free will برای مسئله خاص اراده آزاد به کار می‌رود؛ یعنی توانایی انسان برای انتخاب و عمل بر اساس دلایل. (۳) تعبیر freedom of will زمانی به کار می‌رود که مقصود تأکید بر آزادی اراده در معنای استقلال درونی اراده از عوامل بیرونی باشد. این اصطلاح بیشتر بر نقش اراده در مسئولیت اخلاقی دلالت دارد. (۴) واژه liberty مطابق با کاربرد هیوم، برای liberty of absolute necessity و liberty of spontaneity به کار می‌رود؛ یعنی نبود مانع بیرونی در کنش، نه آزادی به معنای متافیزیکی آن. این تمایزها مطابق با کاربرد رایج در پژوهش‌های هیوم‌شناسی و نیز فلسفه تحلیلی معاصر در حوزه کنش در نظر گرفته شده است؛ به این معنا که freedom مفهوم عام، free will مسئله خاص کنش انسانی، و liberty آزادی از مانع بیرونی را نشان می‌دهد.

۴. برای مرور مقایسه‌ای نظریه‌های همخوان‌گرایانه و ناهمخوان‌گرایانه در قرن بیستم و بیست‌ویکم، بنگرید به اثر جان مارتین فیشر (John Martin Fischer) و مارک راویزا (Mark Ravizza)، تحت عنوان مسئولیت و

کنترل: نظریه‌ای درباره مسئولیت اخلاقی (*Responsibility and control: A theory of moral responsibility*)؛ و اثر آلفرد مل، تحت عنوان اراده آزاد و بخت (*Free will and luck*).

کتاب‌نامه

هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*. کتاب اول. ترجمه جلال پیکانی. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.

هیوم، دیوید (۱۳۹۷الف). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*. کتاب‌های دوم و سوم. ترجمه جلال پیکانی. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.

هیوم، دیوید (۱۳۹۷ب). *کاوشی درخصوص فهم بشری*. ترجمه کاوه لاجوردی. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.

- Baumeister, Roy. F., et al (2009). Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35(2), 260-268.
- Baxter, Andrew (1732). *Reflections on a late Pamphlet, called The State of the Moral World Considered*. Edinburgh. [Published by Gavin Hamilton.]
- Berkeley, George (1948). *The Works of George Berkeley*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. Edinburgh: Nelson.
- Butler, Joseph (1849). *The Works*. Edited by S. Halifax. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Samuel (1978). *The Works*. 4 vols. London, 1738. Reprint, London: Garland.
- Collins, Anthony (1976). *Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*. Reprinted in James O'Higgins, ed., *Determinism and Freewill*. The Hague: Nijhoff.
- Dudgeon, William (1731). *A Discourse Concerning The Immediate and Necessary dependence of all Things upon the Deity, wherein The Principal Objections to His Present Government are Consider'd*. London.
- Dudgeon, William (1732). *State of the Moral World Consider'd, Or, a Vindication of Providence in the Government of the Moral World*. Edinburgh.
- Dudgeon, William (1739). *A View of the Necessitarian or Best Scheme: Freed From The Objections of M. Crousaz, in his Examination of Mr. Pope's Essay on Man*. London.
- Ernest-Jones, Max., et al (2011). Effects of eye images on everyday cooperative behavior: A field experiment. *Evolution and Human Behavior*, 32(3): 172-178.
- Fischer, John Martin., and Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and control: A theory of moral responsibility*. Cambridge University Press ,
- Gohannson, Peter., et al (2013). Recomposing the Will: Distributed Motivation and Computer-Mediated Extrospection. In A. Clark et al. (eds.) *Decomposing the will*. Oxford: Oxford University Press, 298-324.

- Haidt, Jonathan., Bjorklund, Fredrik., and Murphy, Scott (2000). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. *Unpublished manuscript. University of Virginia.*
- Haynes, John-Dylan (2013). Beyond Libet: Long-Term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals. In A. Clark et al. (eds.) *Decomposing the will*. Oxford: Oxford University Press, 60-73.
- Hendel, Charles (1925). *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Holton, Richard (2013). From Determinism to Resignation; and How to Stop It. In A. Clark et al. (eds.) *Decomposing the will*. Oxford: Oxford University Press, 87-102.
- Honderich, Ted (2011). Effects, Determinism, Neither Compatibilism Nor Incompatibilism, Consciousness. In R. Kane. (ed.) *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press, 442-456.
- Mele, Alfred (2006). *Free will and luck*. Oxford University Press.
- Mele, Alfred (2007). Free Will: Action Theory meets Neuroscience. In Christoph Lumer & Sandro Nannini (eds.). *Intentionality, deliberation, and autonomy: The action-theoretic basis of practical philosophy*. Farnham: Ashgate, 257-272.
- Mintz, Samuel (1962). *The Hunting of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi Júnior, Romeu., and Kauark-Leite, Patrícia (2024). A Kantian Solution for the Freedom of Choice Loophole in Bell Experiments. *Journal of Philosophical Investigations*, 18(47), 189-202.
- Schurger, Arnaud., Matzke, Michael G., and Dehaene, Stanislas (2012). An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement. *NeuroImage*, 62(2), 772–784.
- Sinnott-Armstrong, Walter (2010). Lessons from Libet. In Walter Sinnott-Armstrong & Lynn Nadel (eds.) *Conscious will and responsibility: A tribute to Benjamin Libet*. Oxford: Oxford University Press, 235–246.
- Vargas, Manuel (2013). Situationism and Moral Responsibility: Free Will in Fragments. In A. Clark et al. (eds.) *Decomposing the will*. Oxford: Oxford University Press, 325-350.
- Vierkant, Tillmann., et al (2013). Decomposing the Will: Meeting the Zombie Challenge. In A. Clark et al. (eds.) *Decomposing the will*. Oxford: Oxford University Press, 4-31.
- Warburton, William (1811). *The Works of the Right Reverend William Warburton Containing Some Account of the Life, Writings and Character of the Author*. 12 vols. Edited by R. Hurd. London.
- Wegner, Daniel. M., and Wheatly, Thalia. P (1999). Apparent mental causation: Sources of the experience of will. *University of Virginia*. 54, 480-492.