



Comparative Evaluation of Free Will in Muhammad Taqi Ja'fari and John Searle's View

Seyyed Ahmad Fazeli* | Marziyeh Sadeghi** | Morteza Zare Ganjaroodi***

Received: 2020/11/09 | Accepted: 2021/01/30

Abstract

The question of free will has long been considered one of the most important philosophical questions. It can be said that different and even conflicting opinions have been expressed on this issue. Allamah Jafari and John Searle are two thinkers who, in their intellectual framework, have made a significant contribution to clarifying the “free will” debate. The two thinkers agree on various issues such as the role of the ‘I’ in creating free will, the non-randomness of action, the existence of a gap before activity, and so forth. They also differ on issues such as “the meaning of free will or freedom,” “the scope of freedom or free will,” and the “Divinity of ‘I’ or non-divinity of ‘I’.” Allamah Jafari, besides the rational and reasoning method, pays attention to the scientific context. Searle also has a scientific and reasoning view of the question of free will. Jafari proves free will by introducing the metaphysical self. Moreover, consciousness has a unique role in his theory. Searle, On the other hand, with the concepts of “consciousness” and dependence on the “non-empirical self,” seeks to create a hole for proving free will. Jafari’s view about freedom is that we have free will. Therefore, his approach in this regard is

Original Research



-
- * Assistant Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. | ahmad.fazeli@gmail.com
 - ** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. | marziyehsadeghi@yahoo.com
 - *** Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding author) | mortezazg@gmail.com

Fazel, S. A., Sadeghi, M., & Zare Ganjaroodi, M. (2021). Comparative Evaluation of Free Will in Muhammad Taqi Ja'fari and John Searle's View. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(87), 5 -30. doi: 10.22091/JPTR.2020.6136.2424

Copyright © the authors



liberal. But Searle plays a role in explaining the issue of “free will” by proposing two hypotheses.

Both philosophers believe that the substantial evidence for the existence of free will is that we always think before we act. This thinking causes a gap between the period before the action and the time of the action. According to Jafari, a gap appears in the time “before the action” and “the time of the action.” But in Searle’s view, this gap appears between “reasons for the decision,” “the decision” and “the decision and the action,” and between “the action and the continuation of that action.” A careful examination of the views of these two philosophers can open a new way for the question of “free will” and “freedom.” This is because both thinkers have also dealt with scientific issues and have considered various aspects of the phenomenon of “will” and its freedom or lack of freedom have been considered. This article, in addition to describing and clarifying the opinion of the two philosophers, is responsible for analytical, comparative, and critical points. The comparative and critical analysis of this article reveals the strengths and weaknesses of the views of these two philosophers. The idea of Jafari and John Searle is a new view on the issue of free will.

Finally, it can be said that the scientific and philosophical attitude of these two philosophers can be a new way to develop other influential theories in this field. We can summarize the contents in such a way that this article includes the views of two philosophers along with analytical, critical, and comparative evaluation. The purpose of this study is to provide a new solution and further clarify the issue of free will with a descriptive-analytical method.

Keywords

Free will, freedom, consciousness, gap, metaphysical i, Mohammad Taqi ja’fari, john searle.



ارزیابی تطبیقی اراده آزاد در نظرگاه محمد تقی جعفری و جان سِرل

سید احمد فاضلی* | مرضیه صادقی** | مرتضی زارع گنجارودی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

مسئله اراده آزاد، از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی بوده است. علامه محمد تقی جعفری و جان سِرل، در سیاق نظام فکری‌شان، دستاوردی قابل توجه در ایضاح بحث «اراده آزاد»، عرضه کرده‌اند. در نظر سِرل، داشتن اراده آزاد به معنای دارا بودن اختیار است، اما علامه جعفری، صرف آزاد بودن اراده را به مثابه اختیار تلقی نمی‌کند. «اختیار»، در نظر او، شامل اعمال و نظارت «من» نسبت به اراده و سپس نسبت به تصمیم است. هر دو اندیشمند، یکی از شاخصه‌های اصلی پیدایی اختیار را حالت گسست یا وقفه‌ای می‌دانند که فاعل، پیش از کنش تجربه می‌کند. جعفری و سِرل، «من غیر تجربی» را به عنوان یکی از شروط اصلی تحقق «اراده آزاد» یا «اختیار» در نظر گرفته‌اند. در نظر سِرل، «من» ساحت متافیزیکی ندارد، اما فاقد وجهه مادی است، اما در نگاه جعفری، «من»، دارای بُعد متافیزیکی و ساحتی متعالی است. اراده آزاد در منظومه سِرل، به «آگاهی» فروکاهش می‌یابد. نیز از منظر جعفری، آگاهی یکی از مقومات اصلی کنش انسان و وجهه مختارانه اوست. رویکرد جعفری در مسئله امکان یا امتناع اراده آزاد، «اختیارگرایانه» است، اما سِرل، با طرح دو فرضیه، بیشتر در مقام تبیین‌گر مسئله نقش ایفا می‌کند. آرای جعفری در دسته ناسازگارگرایی آزادی‌گرا و آرای سِرل طبق قرائت نخست، در دسته ناسازگارگرایی تعیین‌گرا و مطابق قرائت دوم، در دسته ناسازگارگرایی آزادی‌گرا قرار می‌گیرد. تلاش این پژوهش در جهت شرح و بسط، و ایضاح مسئله اراده آزاد - نزد جعفری و سِرل - با روش توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

اراده آزاد، اختیار، آگاهی، گسست، من مابعدالطبیعی، محمد تقی جعفری، جان سِرل.

* استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. | ahmad.fazeli@gmail.com

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. | marziyehsadeghi@yahoo.com

*** دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) | mortezazg@gmail.com

فاضلی، سید احمد؛ صادقی، مرضیه؛ زارع گنجارودی، مرتضی. (۱۴۰۰). ارزیابی تطبیقی اراده آزاد در نظرگاه محمد تقی جعفری و جان سِرل. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۳ (۸۷)، ۵-۳۰. doi: 10.22091/JPTR.2020.6136.2424



۱. مقدمه

«اراده آزاد» یکی از موضوعات اساسی و ریشه‌ای در فلسفه است که بررسی و آگاهی از زوایای مختلف آن می‌تواند زیر ساخت متقن و مطمئن در حیطه علوم انسانی به بار آورد. در واقع، زیربنای علمی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست، اخلاق و دیگر رشته‌ها که با انسان و کنش او پیوند خورده‌اند، با «اراده آزاد» و «اختیار» انسان پیوند وثیقی دارند. به عنوان نمونه، اگر مسئله اراده آزاد حل نشود، قاعدتاً اهم مباحث مندرج در فلسفه اخلاق، لغو و بیهوده خواهند بود؛ به این دلیل که فلسفه اخلاق یک بخش اساسی و مهم به نام «اخلاق هنجاری» دارد که تلاش می‌کند بایدها / نبایدها و درستی / نادرستی اعمال و رفتارها را هنجارگذاری و مشخص کند، اما اگر اراده انسان آزاد نباشد، تمامی عمارت هنجارگذاری‌ها فرومی‌ریزد. حال، اراده چیست؟ و اختیار یا همان «اراده آزاد» کدام است؟ برخی از فلاسفه اسلامی اراده را «شوقِ اکید» دانسته‌اند. به عنوان نمونه، ابن رشد، حقیقت اراده را شوقِ فاعل به فعل می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۳۰)، اما پاره‌ای از فلاسفه، تعریف و تحویل اراده به شوق یا شوقِ اکید را برنتابیده و معنای دیگری از آن مراد کرده‌اند. نمونه بارز و شاخص این فیلسوفان، ملاصدرا است. بنا بر نظر ایشان، مفهومی مانند نفع، نمی‌تواند حقیقت اراده باشد؛ زیرا در بسیاری از مواقع، به نفع اعتقاد داریم، اما آنها را اراده نمی‌کنیم. همچنین برخی افعال زبان‌آوراند، اما آنها را اراده می‌کنیم. لازم به ذکر است که فلاسفه مسلمان، به جای «اراده آزاد» واژه «اختیار» را به کار می‌برند. از نظر ملاصدرا، عمل مختارانه ناشی از علم به فعل (تصور فعل و تصدیق فایده آن)، شوق شدید به فعل، اراده فعل و در نهایت، ایجاد میل و رغبت در اعضا برای تحصیل آن فعل است.

از نظر او، فرد اراده‌کننده مختار است و مسبب پیدایش فعل خارجی است، اما این اختیار، امری غیر اختیاری است، در غیر این صورت، مستلزم تسلسل است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴). همچنین در تعریف فعل اختیاری گفته‌اند: «ملاک فی اختیاریه الفعل تساوی نسبة الانسان الی الفعل و الترتک» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲)، یعنی در یک عمل اختیاری، فاعل هم باید قادر به ترک فعل باشد و هم قادر به ترک یا انجام ندادن آن. در فلسفه غرب، مدلول اراده آزاد دو چیز است: نخست، این که در یک موقعیت خاص، امکان تصمیم‌گیری برای فرد وجود داشته باشد و دست‌کم امکان گرفتن یک تصمیم دیگر برای او وجود داشته باشد. در واقع، فرد باید گزینه‌های بدیلی برای انتخاب داشته باشد. مدلول دیگر اراده آزاد این است که تنها خود فرد (نه شخص دیگری) تصمیم می‌گیرد یکی از گزینه‌های احتمالی را انتخاب کند. اساساً این انتخاب در آگاهی او رخ می‌دهد (Cowburn, 2008, pp. 16-17).

وانگهی، محمد تقی جعفری و جان سِرل^۱ دو متفکری هستند که دیدگاه‌های مهمی در باب مبحث

1. John Searle

«اراده آزاد» یا «اختیار» مطرح کرده‌اند. اگر بخواهیم - به ایجاز - از روش‌شناسی این دو متفکر سخن بگوییم، می‌توانیم بگوییم که روش‌شناسی جعفری - در واکاوی مسئله اراده آزاد - استدلالی و علمی است. در آرای سیرل نیز بررسی علمی مسئله به‌ویژه علم عصب‌شناسی با رویکرد عصب‌زیست‌شناختی^۱ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نیز هر دو اندیشمند به بخش روان‌شناسانه مسئله اهتمامی ویژه ورزیده‌اند. در ادامه، به توصیف، تحلیل، ایضاح نکات تطبیقی - انتقادی آرای این دو فیلسوف، حول محور امکان یا امتناع «اراده آزاد» پرداخته می‌شود.

۲. مؤلفه‌ها و مقومات اراده آزاد در نگاه محمد تقی جعفری

۲.۱. آیا اراده آزاد وجود دارد؟

جعفری، برای توصیف و تبیین پدیده اراده و همچنین اراده آزاد، مباحث را به صورت نظام‌مند و با ترتیب خاصی پی‌گیری می‌کنند و از همین رو، برای واکاوی دقیق این موضوع، بهتر است از نقطه شروع ایشان، یعنی بحث از «منشأ افعال انسان» آغاز نماییم. می‌توان نگاه جعفری به ریشه اصلی افعال را در چند مقدمه و یک نتیجه صورت‌بندی کرد:

- مقدمه اول: حب ذات، سبب می‌شود تا انسان به فعالیت - جهت بقا و استمرار خویشتن - ادامه دهد.
- مقدمه دوم: حب ذات، موجب احساس لذت و الم می‌شود.
- مقدمه سوم: لذت و الم، موجب تقسیم اشیا به نافع و مضر می‌شوند.

- نتیجه: فعل و فعالیت انسان، برای جلب نفع و دفع ضرر صورت می‌گیرد (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۲۶).

مشاهده می‌شود که «اصل صیانت ذات» موجب می‌شود تا احساس لذت برای انسان، خوشایند و احساس الم برای او، ناخوشایند جلوه کند. با این حال، صیانت ذات، به عنوان اصل و بنیاد افعال و اعمال انسانی شناخته می‌شود. صیانت ذات یا همان حب ذات تعدیل یافته نه تنها در عرصه‌های علمی، بلکه در ابعاد معنوی، دینی و هنری نیز مایه کارآمدی و تحرک بشری است. بنابراین، عوامل اخلاقی،

1. neurobiology

عصب‌زیست‌شناختی در پی تبیین کارکردهای ذهنی، خاصه پدیده آگاهی است. با این وصف، نظریه عصب‌زیست‌شناختی متکفل پاسخ به این پرسش است که چگونه حالت‌های آگاهانه در مغز تحقق می‌یابند؟ دقیقاً چه فرآیندهای نورونی، تجربه‌های آگاهانه ما را سبب می‌شوند؟ و چگونه چنین تجربه آگاهانه‌ای در ساختار مغز تحقق می‌یابد؟

حقوقی، دینی، هنری و سیاسی حیات اجتماعی متحرک بشری هم، مانند علم از همان ریشه «صیانت ذات» برمی‌آید که اصلی‌ترین عامل تحرک حیات بشری است (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹)، اما پرسش مهم این است که افعال برآمده از «حب ذات»، تا چه میزان می‌تواند آزادانه باشد؟ به عبارت دیگر، آیا «اراده آزاد» داریم؟ جعفری با پیش ژرف، تأمل و تفحص همه‌جانبه خود، به فراخور این پرسش، پاسخی فلسفی، صریح و منقح، ارائه کرده است. از نظر ایشان، ابتدا به ساکن، تقسیم اراده به اراده آزاد و اراده جبری، نابجا و نادرست است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۹۶). با این اوصاف، دیدگاهی که اراده را به دو دسته آزاد و جبری تقسیم می‌کند، نه تنها سطحی، بلکه نادرست است. می‌توان گفت که دیدگاه جعفری در این زمینه مشابهت خاصی با دیدگاه برخی فیلسوفان غربی دارد. به عنوان نمونه، جان لاک^۱ و توماس هابز^۲ پرسش از این که «آیا اراده انسان، آزاد است»، را پرسشی نامناسب و بی‌معنا به حساب آورده و همانند پرسش‌هایی چون «آیا خواب، نرم است؟»، یا «آیا فضیلت، مربع است؟»، مردود دانسته‌اند.

در دیدگاه لاک نیز «آزادی» چیزی است که تنها می‌تواند در تصرف فاعل‌ها باشد، نه در تصرف اراده‌های ایشان (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۲۲۶). جان لاک، چنان که از این نوشتار برمی‌آید، اراده انسانی را پدیده‌ای موجب تلقی می‌کند و جعفری نیز پدیده «اراده» را با آزادی قابل جمع نمی‌داند؛ «زیرا «اراده» یک فعالیت درونی است که معلول فعالیت غریزه بوده و اگر به همان حالت طبیعی خود باشد – چنان که در بسیاری از حالات دیده می‌شود – بازتاب و از مقوله انفعالی است» (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۹۶). با این حال، فعالیت اراده به هیچ وجه شامل آزادی نمی‌شود و به فعالیت خود در سطح طبیعی و جبری ادامه می‌دهد.

در شرح این مطلب – به اختصار – می‌توان گفت که بنیان‌بنیادین فعل انسان که همان «حب ذات» یا غریزه «علاقه به من» است، سبب پیدایی انگیزه غریزه جلب نفع و دفع ضرر در شخص می‌شود. این انگیزه، به صورت میل (خواستنی که هنوز به مرحله شدید نرسیده است) بروز کرده و کم‌کم شدت می‌یابد تا به شکل اراده (خواستنی که به مرحله شدید خود، رسیده است) ظاهر شود. در تمام این مراحل، «اراده» معلول فعالیت‌های پیشین خود بوده است، اما پرسش این است که اگر اراده – در نظرگاه جعفری – از مقوله جبری و طبیعی باشد، آیا انسان فاقد اختیار است؟ و اگر چنین نباشد و انسان را موجودی مختار تلقی کنیم، چگونه می‌توانیم با وجود جبری بودن اراده انسان، وصف اختیار را به افعال او منتسب کنیم؟ به عبارت دیگر، آیا اصلاً این امکان وجود دارد که اراده انسان، از قید و بند عالم مکانیکی و جبری آزاد شود؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که برای پاسخ به آنها ناگزیریم که نخست، به واکاوی و ایضاح پدیده «اختیار» پردازیم، تا از این رهگذر بتوانیم به تبیین نسبت اراده و اختیار نائل شویم.

1. John Locke
2. Thomas Hobbes

۲.۲. واکاوی «اختیار» و «اراده آزاد»

۲.۱.۱. ایضاح مفهومی «اختیار»

فلاسفه اسلامی، معمولاً بجای واژه «اراده آزاد» واژه «اختیار» را هم به کار می‌گیرند، اما در منظومه فکری جعفری، تفاوت‌های ظریفی میان این دو واژه دیده می‌شود که باید به آنها اشاره کرد. ایشان، واژه «اختیار» را چنین تعریف می‌کنند: «اعمال نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار، یا ترک شایسته «با هدف‌گیری خیر» (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۲۹۹). در جایی دیگر، می‌گوید: «هر کاری که «من» بتواند نظارت و تسلطی از خود اعمال کند، آن کار، اختیاری خواهد بود» (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). وجه مشترک دو تعریف پیش‌گفته، نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی است، اما جعفری - در تعریف نخست - از واژه «شخصیت» و در تعریف بعدی از واژه «من» استفاده کرده است. با بررسی آرای جعفری درمی‌یابیم که این دو واژه، هر دو به یک مدلول اشاره دارند.

بنابراین، ما می‌توانیم هر یک را به جای آن دیگری به کار بگیریم. همچنین، جعفری به هم‌معنا بودن و معادل بودن واژه‌هایی چون «من»، «خود»، «ذات»، «شخصیت»، «روان»، «جان» و «روح» اشاره کرده است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲). با این وصف، فرق فارق دو تعریف پیش‌گفته از اختیار، در بخش پایانی آنها است؛ تعریف اول، به هدف‌گیری خیر اشاره دارد و تعریف دوم، فاقد آن است و دربرگیرنده تعریف پدیده «اراده آزاد» در معنای متداول آن است. به هر صورت، تعاریف جعفری از «اختیار»، نشان می‌دهند که این پدیده در اعمال و افعال بشری جریان دارد. البته، در نظام فکری او، «اراده» پدیده‌ای کاملاً مکانیکی و ماشینی است. اکنون باید به این بحث پردازیم که چگونه اختیار در کنار اراده - که پدیده‌ای کاملاً جبری است - ممکن می‌گردد.

۲.۱.۲. ارتباط اختیار و اراده مکانیکی

بنا به نظر جعفری، اگر چه اراده نمی‌تواند آزاد باشد، اما از ناحیه دیگر، یعنی سلطه و نظارت «من» که مقوم وجهه اصلی مفهوم اختیار است، می‌تواند از اسارت مکانیکی بودن آزاد شود. در واقع، اراده معلول امور پیش از خود است، اما این طور نیست که انسان، همان اراده‌اش باشد، بلکه جوهر اصلی انسان همانا «من» یا «شخصیت» اوست که اراده، مطیع و منقاد آن است. بنابراین، «من» می‌تواند بر اراده نظارت کند و آن را از جنبه اسارت طبیعت و جبری بودن برهاند و به آزادی موصوف نماید. جعفری این موضوع را چنین تشریح کرده است:

اراده اگر چه ناشی از فعالیت غریزه است، ولی چون «من» نظارت و فرماندهی دارد،

ناگزیر رنگ آزادی به خود می‌گیرد. این رنگ آزادی از ناحیه خود اراده نیست، بلکه از ناحیه «من» است که جنبه نظارت دارد (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸).

بنابراین، جعفری با استفاده از پدیده «من» در پیچه‌ای که کنشِ اختیاری انسان می‌گشاید. به عبارت ساده‌تر، ما اراده آزاد نداریم، اما افعال ما می‌تواند توسط نظارت «من» منتسب به وصف «اختیار» شود. وانگهی سؤال بنیادی و اصلی می‌تواند این باشد که مدلول «من» چیست؟ مادی است یا معنوی؟ ارتباط آن با اختیار و زدودن ماشینی بودن عملکرد انسان، کدام است؟ در ادامه، به بسط این مطلب می‌پردازیم.

۳.۱.۲. ایضاح مفهومی و معرفتی «من»

جعفری در اکثر آثارش ردیابی از شناخت نسبت به «من» بر جای نهاده است، اما بدلیل ساحت معنوی این پدیده، نمی‌توان انتظار فراچنگ آمدن همه جانبه آن را در ذهن پروراند. با همه این مطالب، ایشان با ژرف‌اندیشی، در صدد است تا حتی المقذور نسبت به «من» و زوایای آن، آگاهی صحیح حاصل شود. از نظر جعفری، «من» ساحت معنوی دارد و مانند دیگر ابژه‌های جهان نمی‌توان آن را بررسی همه‌جانبه کرد و البته، این بدین دلیل است که قلمرو «من» مادی نبوده و هنگامی که در حال تماشا و بررسی آن هستیم، خودش نیز تماشاکننده است. «من» به‌سان «چشم» است؛ «چشم» هرگز بی‌واسطه دیده نمی‌شود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲).

نکته قابل توجه اینکه، «من» ابتدا به ساکن، تماماً از بُعد معنوی برخوردار نیست. از این‌رو، هر مقدار که از امور مادی بی‌نیاز شود و به تجرّد و ساحت معنوی آراسته شود، آنگاه عرصه برای فعالیت روح که از خداوند است، گشوده می‌گردد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۵۸). با این اوصاف، می‌توان گفت که «من»، دو بُعد دارد. یک بُعد آن مربوط به جهان فیزیکی و بُعد دیگر آن مربوط به ساحت مابعدالطبیعی است. نکته آن که من مابعدالطبیعی، مسئول نظارت بر اراده و تأمین آزادی و اختیار ماست (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

وانگهی، یک تعریف از اختیار، نظارت «من» بر دو قطب مثبت و منفی با هدف‌گیری خیر بود و این، همان بُعد معنوی و ماورایی «من» است. بدین طریق، اختیار انسان در هدف‌گیری اعمال قبیح و نادرست - ناشی از بُعد مادی و فیزیکی من است، نه بُعد معنوی و ماورایی «من». بنابراین، تمام تغییرات مثبت و تکامل‌بخش از جانب «من مابعدالطبیعی» است (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۶۰).

اکنون پرسش مهم این است که رابطه بین من مابعدالطبیعی و جهان فیزیکی، به چه صورت است؟ به عبارتی، اگر «من» از سنخ غیر مادی باشد و جسم از سنخ مادی، چگونه «من» می‌تواند با جسم و لواحق آن نظیر اراده، ارتباط برقرار کند؟ جعفری در پاسخ به این پرسش، می‌گوید که «من» معنوی با موجودیت مادی آدمی ارتباط دارد؛ و این مورد را می‌توانیم از مشاهدات دائمی که درباره تأثیر و تأثر من

و موجودیت آدمی به دست آمده و همچنین مواردی که در علوم مختلف روانی به ثبوت رسیده است، در یابیم (جعفری، ۱۳۹۵ ب، ص ۶۰). به عنوان نمونه، با آزمایش حسّی درمی یابیم که اجزای درونی و بیرونی انسان - اعم از قوای غریزی و دیگر اجزای بدن انسان - آگاهانه به وضع خود توجه نمی کنند. برای مثال، اعصاب دست نمی داند که اعصاب دست است. همچنین، اعصاب مغز آگاه از این قضیه نیست که اعصاب مغز است. از این رو، این «من» که از تمام اجزای ظاهری و باطنی و غرایز خودش آگاهی داشته و حاکمیت خود را اعمال می کند، قاعدتاً از جنس همان اجزاء نخواهد بود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹-۱۲۰). بنابراین، می توان یکی از وجوه اصلی «من» را «آگاهی» نیز نامید. از این حیث، «من» یا «آگاهی»، از سنخ معنوی و غیرمادی است.

۲.۱.۴. اثبات اختیار و عدم مکانیکی بودن «من»

سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که «من» چگونه فرماندهی فعالیت غریزی اراده را که معلول عوامل پیش از خود است، برعهده می گیرد. به عبارتی، هنگامی که اراده - بنا به فعالیت غریزی - در پی جذب یا دفع چیزی است، «من» اراده را اجابت یا ساقط می کند. حال سؤال این است که اگر ترجیح یکی از دو طرف نیازمند علتی ترجیح دهنده است، آیا «من» نیز شامل اصل علیت می شود؟ و به یک معنا عملکرد آن به صورت مکانیکی است؟ یا «اصل علیت» شامل تصمیمات «من» نمی شود؟ در نظرگاه جعفری، ترجیح دادن یکی از دو طرف، توسط «من» - بدون عامل ترجیح دهنده - امری ناممکن است، اما عامل مرجح - چنان که در فیزیک کلاسیک درمی یابیم - به آن اندازه الزام آور نیست که سبب نابودی حکمرانی «من» شود؛ زیرا انگیزه‌ای که موجب سلطه «من» به یک طرف انجام فعل شده باشد و آن را ایجاد کرده باشد، لذا، باید راه دوم به کلی مسدود شود. با این وصف، ایشان بر این نظر است که انگیزه علی ای که بر «من» مترتب می شود، صد درصد و قطعی نیست؛ زیرا هنگام اعمال «من» در راه انتخاب شده، راه بدیل برای انجام فعل باز است. ایشان دلایلی را له این موضوع مطرح می کنند.

دلیل اول ایشان، ملامت انسان در عملکرد خویش و دلیل دوم، در گشودگی راه‌ها برای انتخاب و دلیل سوم، تأمل و شکاف بین دو انتخاب توسط «من» است. اکنون به بررسی مختصر این موارد می پردازیم:

۱. ملامت انسان در عملکرد خویش: اگر در هنگام انتخاب راه اول، راه دوم به کلی بسته و امکان ورود در آن منتفی باشد، به چه علت پس از توجه به قصور و کوتاهی در انتخاب راه اول، انسان باید اظهار پشیمانی کرده و خویش را سرزنش کند؟ در واقع، این حالت روانی، بدون امکان انتخاب راه دوم و ترک راه اول، امکان پذیر نیست. می توان گفت که این نظر جعفری با شهودات و تجارب زندگی روزینه مان همخوانی دارد، یعنی هنگامی که «من» درمی یابم که می توانستم گزینه بدیلی برای انجام فعل

برگزینم و این چنین نکردم، نوعی حالت پشیمانی و مسئولیت‌پذیری در «من» ایجاد می‌شود.

۲. گشودگی راه‌ها برای انتخاب: فعالیت‌های درونی مان به‌سان علیت فیزیکی خود را القاء نمی‌کنند.

این قسم به چند شعبه مجزا صورت‌بندی می‌شود:

الف) کارهایی که راه ثانی از آغاز مسدود بوده، و راهی غیر از اقدام به راه اول، وجود ندارد. در این گونه از اعمال، می‌توان گفت که برای «من» هیچ‌گونه تسلطی بر اراده در نظر گرفته نمی‌شود. در واقع، این قسم از فعل، کاملاً ببری و بدون هیچ اختیاری انجام می‌شود.

ب) گروهی از اعمال، پیش از آغاز با امتناع برای «من» طرح‌ریزی شده‌اند؛ متعاقباً، «من» با در نظر گرفتن عامل مرجح، شروع به حرکت در مسیری می‌کند که آن فاعل ترجیح‌دهنده تأیید کرده، اما پس از ترجیح و آغاز به حرکت، راه ثانی مسدود می‌شود. بنابراین، ادامه آن فعل، به صورت اجباری در می‌آید. ج) در برخی از افعال، هم در آغاز فعل و هم در ادامه، راه انتخاب‌شده، «من»، به نظارت و حکمرانی بر اراده ادامه می‌دهد. برای مثال، برخی از نقاشی‌های ظریف و و برخی موسیقی‌های اعجاب‌آور و فعالیت‌های ریاضی‌عالی می‌توانند مثال‌هایی خوب برای این دسته از افعال باشند.

۳. تأمل و شکاف بین دو انتخاب توسط «من»: دلیل سوم، تأمل و شکافی است که انسان هنگام انتخاب و ترجیح فعل، میان دوراهی لحاظ می‌کند. ما دوراهی‌های بسیاری را در طول زندگی تجربه کرده‌ایم؛ قاعدتاً در ترجیح یکی از دو راه بر دیگری، به تفکر و تأمل مشغول می‌شویم و لحظاتی در حال تردید به سر می‌بریم. در واقع، نه می‌توانیم عمل راه «الف» را ترجیح دهیم و نه راه «ب» را. حال، باید دقت کرد که وقتی «من» برای مثال، درباره عامل انتخاب راه «الف» فکر می‌کند، آیا آن عامل می‌تواند او را به ترجیح خود به طور صد درصد وادار کند؟ البته، نه؛ زیرا اگر چنین بود که «من» هنگامی که برای مثال، درباره عامل ترجیح «الف» به تأمل می‌پردازد و آن را صد درصد ضروری می‌بیند، پس چرا درباره عامل انتخاب راه «ب» به تأمل می‌پردازد؟ افزون بر این، هنگامی که «من» در حال تردید، گاهی عامل «الف» و گاهی عامل «ب» را بررسی می‌کند، حاکی از این است که در این حالت هیچ یک از آن دو عامل، ضرورت خود را بر «من» القاء نکرده است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴-۱۳۷).

بنابراین، می‌توان از تأمل در آرای جعفری به این مطلب رسید که ایشان اصل علیت را در اراده انسان لحاظ می‌کند و این اصل، شامل «من» نمی‌شود. تفاوت در این است که اراده به صورت مکانیکی و ماشینی عمل می‌کند و گریزی از عوامل پیش از خود ندارد، اما «من»، می‌تواند نسبت به عوامل پیش از خود واکنش نشان دهد و به بررسی و تأمل در آن پردازد و سپس یکی از امور را انتخاب نماید. بنابراین، ترجیح یکی از دو طرف، توسط «من» به صورت اصل علی که در جهان طبیعت است، جاری نیست؛ زیرا جهان فیزیکی با فعالیت‌های درونی مان متفاوت است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷). با این وصف،

جعفری به دو رکن مهم اشاره می‌کند که می‌تواند توجیهی برای فرماندهی «من» و عدم تبعیت آن، از اصل علی این جهانی باشد. نخست این که جهان فیزیکی با جهان درونی انسان متفاوت است و دوم این که آنچه ما از اصل «علیت» در جهان فیزیکی درمی‌یابیم، تنها روینای این جهان است.

۳.۲. تفاوت جهان فیزیکی با جهان درونی انسان

با مذاقه در آرای جعفری به این نتیجه می‌رسیم که ایشان با تعمیم اصل علیت فیزیکی و علمی به «من» مخالف است؛ به این دلیل که «من» جلوه‌گاه اختیار و افعال مختارانه انسان است، اما نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که ایشان با «اصل علیت» مخالف نیست؛ چه بسا با نبود این اصل، در وجوه مختلف جهان بیرون و جهان درون مخالف است. با این همه، اصل علی‌ای که مطمح نظر ایشان است، اعم از علیت فیزیکی و علمی است. از این رو، هیچ فعلی بدون علت و به شکل تصادفی صادر نمی‌شود. بنابراین هر فعلی، ناشی از علت یا انگیزه‌ای خاص است. وانگهی باید در نظر داشت که جریان علیت در انسان، با جریان علیت در جهان فیزیکی متفاوت است (جعفری، ۱۳۹۲ الف، ص ۴۶۱).

۳. مؤلفه‌ها و مقومات اراده آزاد، در نظر سرل

۱.۳. رذیه‌ای بر سازگارگرایی

می‌توان دیدگاه سرل در باب اراده آزاد را به دو وجه سلبی و ایجابی تقسیم کرد. رویکرد سلبی سرل، مربوط به مخالفت او با آموزه‌های سازگارگرایی است. نظریه سازگارگرایی در پی این است که موضع تعیین‌گرایی را با مؤلفه آزادی در هم بیامیزد و وفاق میان آنها را تأمین نماید، تا از این راه بتواند کنش‌های انسانی را مختارانه تلقی کند و در نتیجه، انجامشان را بر اساس اراده آزاد انسانی، ممکن بداند. در واقع، سازگارگرایان بر این باوراند که «تعیین‌گرایی و آزادی انسان مانع منطقی برای یک‌دیگر نیستند» (Bostrom, 2010, p. 2). در مقابل این رویکرد، ناسازگارگرایی قرار دارد که سازش میان تعیین‌پذیری عالم، با آزادی انسان را امری ناممکن می‌داند. ناسازگارگرایان، به چند دسته تقسیم می‌شوند: آزادی خواهان،^۱ مدافعان تعیین‌گرایی قوی^۲ و مدافعان ناتعیین‌گرایی قوی.^۳ مدافعان تعیین‌گرایی قوی، قائل به تعیین در کنش هستند و در عین حال، اراده آزاد را رد می‌کنند. در مقابل این رویکرد، افرادی مانند توماس رید،^۴ پیتر ون اینویگن^۵

1. libertarianism
2. hard determinism
3. hard indeterminism
4. Thomas Reid
5. Peter Van Inwagen

و رابرت کین^۱ در زمرهٔ افراد ناسازگارگرایی هستند که ارادهٔ آزاد را قبول می‌کنند و «جبرگرایی» را رد می‌کنند و بنابراین، ذیل دستهٔ آزادی‌خواهان قرار می‌گیرند. نیز مدافعان ناتعیّن‌گرایی قوی، بر این عقیده‌اند که ارادهٔ آزاد با جبرگرایی و همچنین ناتعیّن‌گرایی ناسازگار است. از سوی دیگر، تلاش سازگارگرایان به پذیرش مسئولیت اخلاقی در قبال انجام افعال می‌انجامد. وانگهی از نظر سِرل، ارادهٔ آزاد با تعین‌وار بودن و موجبیت جهان پیرامون سازگار نیست. این بدان جهت است که بنا بر دکترین موجبیت، همهٔ کنش‌های ما مسبوق به شروط علیّی کافی‌ای هستند که آنها را تعین می‌بخشند.

از سوی دیگر، بنا بر دکترین ارادهٔ آزاد، برخی کنش‌ها مسبوق به شروط علیّی کافی نیستند و مبرهن است که میان موجبیت و ارادهٔ آزاد نمی‌توان وفاق و سازشی برقرار باشد (سِرل، ۱۳۹۲، ص ۵۸). سِرل در نوشته‌هایش معمولاً از مدافعین دیدگاه سازگارگرایی و افرادی چون هابز، هیوم^۲، میل^۳ و جیمز^۴ یاد می‌کند (Searle, 2010, p. 6). نزد هابز، بنا به مقتضیات زمانه‌ای که در آن می‌زیسته، قوانین فیزیکی از اهمیت بالایی برخوردار بوده‌اند. با این وصف، بنا به نظر هابز، مفهوم «ارادهٔ آزاد» از تأثیرات علیّی-معلولی، نوعی امری مهمل است. در واقع، آزادی-از نظر او-به فقدان موانع خارجی دلالت دارد (Hobbes, 1997, p. 108). با این اوصاف، این خود شخص است که آزاد یا غیر آزاد است؛ نه اراده‌اش. این بدین جهت است که اراده، موجب و متعیّن است. هیوم نیز به اقتضای هابز، آزادی را نه کیفیت اراده، بلکه یک رابطه میان تمایل، فعل و محیط می‌داند؛ به طوری که یک فرد آزاد است زمانی که افعال، معلول تمایلات خود او باشند و هیچ سد و مانع خارجی برایش نباشد. اضافه بر این، ویلیام جیمز نیز متأثر از آرای هیوم، هابز و میل، این نظریه را تحت عنوان «جبرگرایی خفیف»^۵ مطرح کرد (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۱۰-۱۰۰؛ ۱۰۹-۱۱۰). به نظر می‌رسد، موضع سِرل در باب رویکرد سازگارگرایی، موضعی منطقی و موجه است. از نگاه سِرل:

مسئلهٔ ناظر به آزادی اراده در این باره نیست که آیا دلایل درونی روان‌شناسانه‌ای وجود دارند که افزون بر علل فیزیکی خارجی و فشارهای درونی، ما را وادار به انجام کاری کنند یا نه، بلکه مسئله در این باره است که آیا علل رفتار ما-هر چه باشد-کافی هستند تا رفتار ما را چنان تعین ببخشند که کارها به همان شیوه‌ای که رخ داده‌اند، باید اتفاق بیفتد یا نه؟ (سِرل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵).

بنابراین، رویکرد سِرل در باب ارادهٔ آزاد، رویکرد ناسازگارگرایانه است؛ زیرا از نظر او، جمع میان «اختیار» یا «آزادی» با تعین‌پذیری کنش، جمع نقیضین بوده و به دیگر سخن، سازش میان آنها امکان‌ناپذیر

1. Robert Keen
2. Hume
3. Mill
4. James
5. soft determinism

نخواهد بود.^۱ البته، به دیدگاه ناسازگارگرایانه^۲ او ایراداتی وارد است که در جای مناسب به آن می‌پردازیم. تا اینجا با دیدگاه سلبی ناظر به اراده آزاد آشنا شدیم، اما پرسش این است که سِرل چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی را قوام بخش اراده آزاد می‌داند؟ به عبارت دیگر، از دید او، چه قابلیت محرزی در انسان می‌توان سراغ گرفت که دلالت بر اراده آزاد و اختیار او داشته باشد؟ اصلاً آیا چنین قابلیتی وجود دارد؟ از نظر سِرل، ما نمی‌توانیم عملی را انجام دهیم مگر با پیش‌فرض آزادی (سِرل، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۰). «آزادی» در تمامی اعمال ما نهفته است. سِرل می‌گوید: ما می‌توانیم بنا بر یافته‌های جدید از علوم، نسبت به باورهای قبلی خود، تجدید نظر به عمل آوریم و حتی آنها را تغییر دهیم. به عنوان نمونه، ما می‌دانیم که غروب خورشید توهمی بیش نیست و به دلیل چرخش و گردش زمین است که سبب آن می‌شود. در واقع، اگر فهم عرفی مان مطابق واقعیت نباشد، یافته‌های علمی را به جای آن می‌نشانیم. از این رو، ما با تصور کپرنیکی نسبت به مسطح بودن زمین دست برداشتیم، اما سِرل در حیطه نظری پایبند به این نگره است. و در ساحت عمل که یکی از مهم‌ترین مباحث آن «احساس آزادی» است، چنین نظری ندارد. از دید او، احساس آزادی بخشی از عمل است و اصولاً ربطی به ساحت نظر ندارد. بنابراین، ما نمی‌توانیم عملی را انجام دهیم مگر با فرض آزادی (سِرل، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶). از این رو، هنگامی که دستان خودمان را بلند می‌کنیم یا در اطراف اتاق قدم می‌زنیم یا جرعه‌آبی می‌نوشیم در هر کدام از این اعمال، ما تجربه‌ای از آزادی داریم (سِرل، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴).

۲.۳. گسست، تجربه‌ای از آزادی

سِرل بر این نظر است که هر کدام از مفاهیم «اراده آزاد» و «موجوبیت»، معانی متعددی دارند. اراده آزاد در نظر سِرل، دلالت بر این دارد که هنگام صدور یک فعل، نباید علل پیشین فعل، در شکل دلایل، نظیر باورها و امیالی که شروط کافی علی را فراهم می‌آورند، احساس شود. به سخن دیگر، اراده آزاد باید فاقد عللی باشد که شروط کافی علی یک عمل را مهیا می‌کند. برای مثال، هنگامی که فعل x از سوی فرد y انجام می‌شود، فعل x نباید در قالبی ظاهر شود که فرد y این جبری بودن را احساس کند، بلکه به گونه‌ای باشد که فرد y احساس کند که مجموعه‌ای از کنش‌های بدیل به روی او گشوده است و فعل x تنها یکی از گزینه‌های پیش‌روی او برای انتخاب است.

سِرل، تصمیم‌گیری‌های عقلانی را نمونه‌ای از تجربه آزادی تلقی می‌کند؛ برای مثال، در انتخابات

۱. اما درباره اینکه آرای سِرل در کدام دسته از ناسازگارگرایی (آزادی‌گرایانه، تعین‌گرای قوی و ناتعین‌گرای قوی) قرار دارد، تا اندازه‌ای محل تردید است؛ زیرا او، دو فرضیه مختلف در این باب ارائه می‌کند: بنابر یک فرضیه، می‌توان او را ناسازگارگرای آزادی‌خواه تلقی کرد و بنابر فرض دیگر، ناسازگارگرایی او از نوع «تعین‌گرای قوی» به حساب می‌آید.

ریاست جمهوری، وقتی کاندیدایی را برگزیدم و سپس به او رأی دادم، احساس نمی‌کنم که علل پیشین این کار من، به طور علی، شروط کافی وقوع آن را فراهم آورده‌اند (سرل، ۱۳۹۲، ص ۵۳). بنابراین، احساس این که می‌توانیم میان گزینه‌های مختلف دست به گزینه‌ای خاص بزنیم و احساس کنش اختیاری داشته باشیم، می‌تواند دلالت‌گر وجه آزادی‌مان باشد، اما این احساس، منبعث از چه چیزی است؟ از دیدگاه سرل، سرچشمه این احساس، گسستی است که در شرایط مختلف انجام فعل تجربه می‌کنیم، اما گسست چیست؟ او می‌گوید گسست، تجلی آگاهی اختیاری است؛ در واقع، ما با گسست، آزادی را تجربه می‌کنیم. او گسست را به بخش‌های مختلفی از جمله، گسست میان دلایل تصمیم‌گیری و تصمیم نهایی، گسست میان تصمیم نهایی و شروع عمل، و گسست میان شروع عمل و تداوم آن تقسیم می‌کند (سرل، ۱۳۹۲، ص ۵۴). فرض کنید فرد A در سه نهاد مختلف، پیشنهاد شغلی دارد. او با تأمل بر روی مقتضیات مکانی، مالی، خانوادگی، ساعت کار و ... تصمیم می‌گیرد که یکی از مشاغل را انتخاب کند. حال، فرض کنید او دو روز فرصت دارد در انتخاب خود، تجدید نظر کند. بنابراین، در این دو روز به تأمل در تصمیمی که گرفته می‌پردازد. پس از دو روز کارش را آغاز می‌کند و در حین کار، احساس ناخرسندی به او دست می‌دهد. حالا می‌تواند به کارش ادامه دهد، یا از آن انصراف دهد. با این وصف، در تمامی این سناریوی فرضی، از دلیل تصمیم‌گیری برای شغل تا تصمیم نهایی، و از تصمیم نهایی تا شروع به کار، و از شروع به کار تا ادامه آن، همواره فرد A به تأمل و وارسی پرداخته است، تا به تناسب شرایطش به مطلوب‌ترین وضع نائل شود. نکته قابل ذکر آن که در نظر سرل، همه این گسست‌ها تجلی پدیده واحدی هستند، یعنی همان «آگاهی اختیاری» (سرل، ۱۳۹۸، ص ۳۲۰). اکنون به چگونگی روی‌دادن تجربه گسست می‌پردازیم.

۳. ۲. ۱. مدلل بودن کنش

تجربه گسست خود را در ساختار عقلانی و نحوه تصمیم‌گیری‌های مان نشان می‌دهد. با التفات به نحوه تفکر و اندیشه انسان، می‌توانیم دریابیم که ما پیش از کنش، به دلایل عمل خود - به جای علت آنها - پایبندیم. به سخن دیگر هنگامی که با گسست، بین دلایل تصمیم و تصمیم‌گیری و سپس بین تصمیم و کنش و در نهایت، کنش و استمرار آن مواجه می‌شویم، ذهن ما اقدام به دلیل‌ورزی می‌کند و سپس دست به گزینش می‌زند. بنابراین، می‌توان دلیل‌ورزی را مظهر گسست، تلقی کرد. از این‌رو، اگر من فعل X را با تصمیم Y انجام بدهم، آنگاه در پاسخ به این پرسش که چگونه بین دلایل موجود به تصمیم Y رسیدم؟ یا چرا بین تصمیم Y و انجام فعل X، از فعل Y منصرف شدم/ نشدم؟ یا چرا فعل X استمرار یافت/ نیافت؟ می‌توانم به دلایلی متمسک شوم که برایم - به فراخور شرایط - مناسب‌تر جلوه کرده‌اند. از این‌رو، ساختار گزاره‌های مدلل با ساختار گزاره‌های معلل متفاوت‌اند؛ زیرا گزاره‌های مدلل با تبیین رفتارهای انسانی سر و کار دارند،

اما تبیین رویدادهای فیزیکی متعین، اعم از رفتار انسان و جهان پیرامون، استفاده می‌شود (سرل، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۴). بنابراین، می‌توان تبیین مدلل رفتار انسانی را مظهر گسست، به حساب آورد.

۳.۳. تحلیل سطوح مختلف در امکان یا امتناع اراده آزاد

از آنجا که آگاهی، وضعیتی در سطح بالای مغز است و چون گسست، مصداقی از آگاهی اختیاری است، می‌توان گفت که گسست مفهومی در سطح بالای مغز است، یعنی هر آنچه در سطوح بالاتر مغز رخ می‌دهد، باید در سطوح پایین‌تر و زیرین آن قابل ارزیابی و پی‌گیری باشد، اما آیا چنین است؟

۳.۳.۱. امکان یا امتناع موجیت روان‌شناختی

دکترین «موجیت روان‌شناختی» این است که حالات روان‌شناختی ما (باورها، خواست‌ها، آرزوها، ترس‌ها، تعهدات و تکالیف) تعیین‌بخش تمامی کنش‌های ما هستند. بنا بر دیدگاه سرل، سنگینی کفه ترازو میان موجیت روان‌شناختی و آزادانگاری روان‌شناختی، به سمت آزادانگاری روان‌شناختی است. بنابراین، تمامی حالات روان‌شناختی - از دید او - برای تعیین بخشیدن به کنش بعدی به نحو علی، کافی نیستند، یعنی ما در بیشتر حالات و شرایط می‌توانیم میان امکانات مختلف در انتخاب، آن امکانی را که می‌خواهیم (به واسطه تأمل و تدبیر عقلانی)، محقق کنیم (سرل، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۵-۲۴۹).

۳.۳.۲. امکان یا امتناع موجیت عصب زیست‌شناختی

بر طبق عصب زیست‌شناختی، ما با دو دسته جداگانه از علل روان‌شناختی و عصب زیست‌شناختی مواجه نیستیم. در واقع، امر روان‌شناختی همان امر عصب زیست‌شناختی است که در سطح بالاتر توصیف می‌شود. با این وصف، این سؤال مطرح می‌شود که اگر ما با پدیده گسست در سطح روان‌شناختی مواجه‌ایم، آیا همین مورد باید در سطح پایین‌تر، یعنی عصب زیست‌شناختی مشاهده شود؟ به دیگر سخن، آیا اساساً گسست در مغز وجود دارد؟ پاسخ سرل این است که گسست در مغز وجود ندارد. از این‌رو، اگر اینچنین باشد، «اراده آزاد» امری توهمی خواهد بود.

۳.۴. طرح دو فرضیه

با این حساب، سرل، دو فرضیه برای تبیین و حل مسئله اراده آزاد در نظر می‌گیرد. او در کتاب‌های

مختلف خود مثل کنش در عقلانیت، موجیبت و عصب زیست‌شناختی، در آمدی کوتاه به ذهن، و مقالات خود به این دو فرضیه اشاره کرده و مسئله اراده آزاد را در یکی از این دو فرضیه قابل حل می‌داند.

۳.۴.۱. فرضیه اول

سرل در فرض اول، سعی می‌کند اساس مسئله اراده آزاد را با ابتدا بر عصب زیست‌شناختی بنا کند. در این فرضیه، فرایندهای روانی، معلول فرایندهای سطح پایین‌تر عصبی هستند. بنابراین، تصمیمات ما از قبل به واسطه حالت‌های نورونی تثبیت می‌شوند و در این حالت، تجربه گسست امری بی‌اهمیت و موهوم خواهد بود. در واقع، تجربه گسست، به‌سان تجربه نگرستن ما به رنگین‌کمانی است که در آسمان نقش بسته است، اما در الواقع، چنین رنگین‌کمانی در آسمان وجود ندارد، بلکه این طور بر ما نمایان شده است. با این همه، از نظر سرل، مهم‌ترین مانع و نقد اصلی در پذیرش این فرضیه که تجربه گسست و احساس آزادی را امری موهوم جلوه می‌دهد، این است که با هر آنچه که درباره تکامل می‌دانیم، در تعارض است. در واقع، در انسان‌ها و جانوران سطح بالا، هزینه زیست‌شناختی هنگامی صرف توانایی عقلانی تصمیم‌گیری شده است؛ از جمله اختصاص بخشی عمده از جریان خون به مغز (سرل، ۱۳۹۲، ص ۷۹). افزون بر این، ما در طول زمان برای خودمان و دیگران وقت، پول و در کل هزینه‌های زیادی پرداخت می‌کنیم.

سرل بر این عقیده است که اگر همه تصمیمات ما توسط نیروهای علی که روی ما عمل می‌کنند، تعیین یافته باشند و تجربه تصمیم‌گیری عاقلانه و احساس گسستی که بر ما عارض می‌شود، همگی توهم باشد، آنگاه چرا این احساس بخشی فراگیر از تاریخچه زیست‌شناسی حیاطمان است (سرل، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۵۵). ظاهراً می‌توان گفت که اگر این فرضیه صحیح باشد، قاعدتاً در نظر سرل، تجربه گسست امری نامقبول و موهوم می‌نماید، اما شاید چنین هم نباشد. برای درک بهتر این موضوع باید ابتدا مراد خودمان را از لفظ «موهوم» تبیین کنیم. اگر موهوم برابر با واقعی عینی در جهان خارج باشد، چنانچه بستگی تام به ادراکات حسی ما نداشته باشد و به صورت هستی‌شناسی سوم‌شخص آن را نظاره‌گر باشیم، آنگاه می‌توان گفت که تجربه ما از گسست و در نتیجه آزادی، امری موهوم و غیرواقعیست. به عنوان مثال، کوه و رنگین‌کمان را در نظر بگیرید! هر دو برای ما واقعیت دارند، اما از لحاظ هستی‌شناسی سوم‌شخص، «کوه» عینی سوم‌شخص دارد، اما پدیده «رنگین‌کمان» به شکل قوس رنگی‌ای که در آسمان مشاهده می‌کنیم، در آنجا وجود ندارد.

نظر سرل در مورد کیفیات ذهنی این است که این کیفیات، قابل فروکااستن به علتشان که مغز است، نیستند (Searle, 1991, p. 182). از این رو، بنا بر آرای سرل، باید چنین گفت که در فرضیه اول، اگر تجربه

گسست را به صورت سوم شخص بررسی کنیم، آنگاه چیزی بیشتر از پدیده‌ای توهمی نخواهد بود، اما اگر مراد ما از «موهوم» آن چیزی باشد که ما احساس آگاهانه به صورت هستی‌شناسی اول شخص داریم، آنگاه می‌توان گفت که تجربه گسست مثل تجارب دیگر آگاهی نظیر درد، گرسنگی و... واقعیت دارند و توهمی نخواهند بود (Bostrom, 2010, p. 8). بنابراین، اگر چنین فرضیه‌ای صحیح و موجّه جلوه کند، در نظر سرل، همچنان بارقه‌ای از آزادی به صورت هستی‌شناسی اول شخص وجود خواهد داشت.

۳.۴.۲. فرضیه دوم

بر اساس فرضیه دوم، «ما با یک مغز کوانتومی آشنا می‌شویم. نامعین بودن در سطح کوانتومی منجر به چیزی می‌شود که که سرل آن را نامعین غیر تصادفی^۱ می‌نامد» (Bostrom, 2010, p. 8). باید فرض را بر این بگذاریم که آگاهی در تعیین بخشیدن به تصمیمات و اعمال آزادانه ما نقش علی ایفا می‌کند، اما در عین حال، باید فرض کنیم که آن نقش علی جبری نیست، یعنی مستلزم شروط کافی نیست تا اعمال ما وجه جبری به خود بگیرد. با این حال، تحقق آگاهی در لحظه مستلزم شروط کافیست، از این‌رو، آنچه داریم فرض می‌گیریم، این است که فرایندهای عصب زیست‌شناختی، خودشان به لحاظ علی کافی نیستند. به این معنا که هر مرحله از فرایندهای عصب زیست‌شناختی به خودی خود، با شروط علی کافی، برای تعیین بخشیدن به مرحله بعدی کافی نیستند. ما باید فرض کنیم که کل سیستم از آگاهی‌ای برخوردار است که منجر به گسست می‌شود، یعنی آگاهی آزادانه. با این اوصاف، نورون‌های ما نمی‌تواند مسبب تام افعال ما باشند.

از این‌رو، این آگاهی است که بدن ما را به حرکت درمی‌آورد. برای تبیین بهتر، سرل از ما می‌خواهد چرخ را تصور کنیم که از تپه‌ای به پایین می‌غلتد. چرخ، از مولکول ساخته شده است، اما رفتار مولکول‌ها سبب ویژگی سطح بالاتری مثل جامد بودن یا همان استحکام چرخ شده‌اند. از این‌رو، استحکام چرخ معلول رفتار تک تک مولکول‌هاست، اما خط سیر هر مولکول معلول رفتار چرخ جامد است (سرل، ۱۳۹۲، ص ۵۹). با این وصف، می‌توانیم مولکول را به مثابه نورون‌های مغزی و آگاهی را به منزله جامد بودن چرخ در نظر بگیریم. از این‌رو، آگاهی به صورت از سطح «بالا به پایین» قدرت علی را در ما ایجاد می‌کند، اما آیا این نظریه با علم فیزیک سازگاری دارد؟ سرل بر این عقیده است که در حال حاضر، تنها بخشی از طبیعت که با قطعیت می‌دانیم دارای خصوصیت نامعین است، همانا بخش مکانیک کوانتومی است. مکانیک کوانتومی که به بررسی ساختمان داخلی اتم می‌پردازد به اصل عدم قطعیت می‌انجامد. این اصل به ما می‌گوید ما هرگز نمی‌توانیم مکان و سرعت یک الکترون را تعیین

۱. indeterminacy of a nonrandom kind

نماییم، یعنی اگر مکان الکترون را بیاییم سرعت آن از ما می‌گریزد و اگر به سرعت آن دسترسی پیدا کنیم، نمی‌توانیم بگوییم در چه مکانی قرار دارد (خیام، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲).

از نظر سرل، در سطح کوانتومی، حالت سیستم در T1 به لحاظ علی تنها به نحو آماری و نامتعیین عهده‌دار حالت سیستم در T2 است. پیش‌بینی‌ها در فرض کوانتومی آماری است؛ زیرا عنصری تصادفی در میان است (سرل، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۵۲)، اما آیا مکانیک کوانتوم تأثیری در حل مسئله اراده آزاد دارد؟ از نظر سرل، نامتعیین بودن در سطح کوانتومی یک امر تصادفی است و تصادفی بودن با آزادی منافات دارد. از این‌رو، اعمال تصادفی و وجود پدیده‌های تصادفی هیچ‌گونه تصمیم‌گیری آزاد و منطقی برای فرد ایجاد نمی‌کند (Searle, 2010, p. 11)، اما اگر فرض کنیم که آگاهی ایجاد شده توسط مغز، نتیجه فرایندهایی است که در برخی سطوح پدیده‌های کوانتومی هستند و فرض کنیم که فرایند تعمق و اندیشه آگاهانه، فقدان کنفایت علی در سطح کوانتومی را به ارث می‌برد؛ با فرض همه اینها لازم نمی‌آید که تصادفی بودن را به ارث ببرد (سرل، ۱۳۹۶ ب، ص ۲۵۵).

۳.۵. فرضیه خود غیر تجربی

اگر فرضیه دوم سرل را در باب اراده آزاد بپذیریم، آنگاه این پذیرش، مشروط و مستلزم فرض یک خود غیر تجربی است. همان‌طور که گفته شد، اختیار در ذیل پدیده «آگاهی» خود را نشان می‌دهد، به طوری که اگر آگاهی نباشد «اختیار» یا «اراده آزاد» هم نیست، اما سرل بر همین سیاق، پذیرش و فرض یک «خود غیر تجربی» را از ضروریات پدیده آگاهی می‌داند؛ به طوری که اگر «خود غیر تجربی» نباشد، آگاهی انسان هم رخ نخواهد داد. بنابراین، می‌توان گفت از آنجا که لازمه «اراده آزاد»، آگاهی است و لازمه آگاهی نیز فرض یک «خود غیر تجربی» است، بر این مبنای لازمه اراده آزاد نیز فرض یک «خود غیر تجربی» است. به سخن دیگر، اگر یک «خود غیر تجربی» را فرض نگیریم، مبحث «اختیار» و «اراده آزاد» از بُن ساقط می‌شود. سرل سعی می‌کند تا استدلالی به نفع مدعی خویش صورت‌بندی کند که به صورت خلاصه، به قرار زیر است:

مرحله اول: وجود کنش‌های ارادی التفاتی مستلزم یک کنشگر آگاه است.

مرحله دوم: موجودی که نقش کنش‌گر را ایفا می‌کند برای آنکه نفس هم باشد، باید قابلیت استدلال آگاهانه درباره کنش‌های خویش داشته باشد.

مرحله سوم: تبیین عقلانی کنش‌ها باید به صورت «دلایلی» باشد که یک کنش‌گر خردگرای آگاه بر اساس آنها مبادرت به انجام کنش خاص می‌کند.

مرحله چهارم: به محض آنکه نفس را کُنش گر کنش هایمان دانستیم، می توانیم برای مفاهیمی مانند مسئولیت و مفاهیم ملازمش از قبیل تقصیر، سرزنش، شایستگی، پاداش، مجازات، تحسین، و اعتراض، توضیحی مناسب بیابیم.

مرحله پنجم: مفهوم «نفس» مبنایی مناسب را برای توضیح رابطه کُنش گری با زمان فراهم می آورد. این بدین دلیل است که نفس است که باید مسئولیت کُنش هایی را که در گذشته از او سرزده پذیرد و هم درباره آینده برنامه ریزی کند (سرل، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵-۱۲۷).

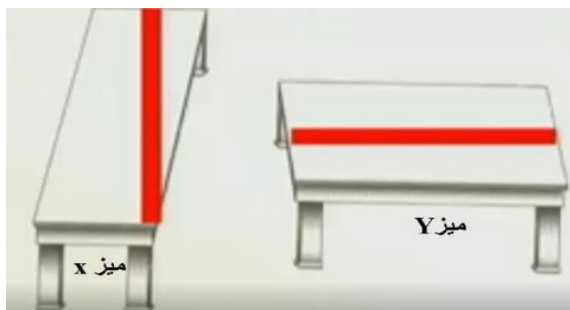
۴. انتقادات مترتب بر آرای سِرل

یکی از نقاط شاخص و قابل توجه در فلسفه سِرل، اهتمام حداکثری او به علم عصب شناسی بوده است. در واقع، سرل، هم به صورت علمی و هم به صورت فلسفی مباحث مربوط به «اراده آزاد» را صورت بندی می کند. در زیر به برخی از انتقاداتی که به آرای او وارد است، می پردازیم:

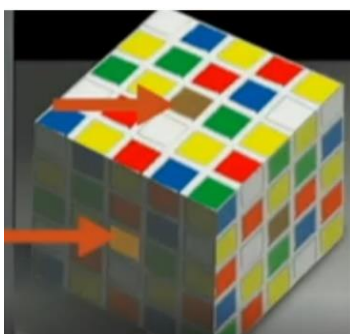
الف) بنا بر فرضیه دوم سِرل، اگر آگاهی بر کل سیستم تأثیر می نهد، و سبب کنش ما می شود، باید قدرت علی داشته باشد. لیکن تصمیمات آگاهانه ما فاقد قدرت علی از سطح «بالا به پایین» هستند. سِرل از مثال استحکام چرخ برای ایضاح سخنش مدد می گیرد. به نظر او، همان طور که استحکام چرخ، معلول رفتار تک تک مولوکول هاست، بر همین سیاق، خط سیر هر مولکول، معلول رفتار چرخ جامد و مستحکم است، اما این مثال برای آگاهی رهگشا نیست؛ زیرا استحکام چرخ به وسیله قدرت علی خاصی تعریف می شود، لیکن آگاهی طبق کیفیت درونی و ذهنی تعریف می شود. از این رو، فاقد قدرت علی برای کنش است (Kaufman, 2005, p. 453).

ب) سِرل با سازگارگرایی مخالفت می کند. به این معنا که سازگارگرایی به اصل موضوع اراده آزاد و آزادی در اعمال انسانی نپرداخته است، بلکه تنها به رونمای آن نظر می کند. او بر این نظر است که اصل پرداخت و توجه به این مسئله که «آیا اراده آزاد داریم»، باید به صورت زیربنایی صورت بگیرد؛ زیرا یکی از اصول مهم و مبانی آن عبارت از این است که آزادی با تعیین گرایی منافات دارد، اما سازگارگرایان این دو را با یکدیگر آشتی پذیر می دانند، اما نکته قابل توجه این است که آرای سِرل نیز گونه ای از سازگارگرایی قوی است (Bostrom, 2010, pp. 9-10). به این معنا که سرل، با توجه به مبانی عصب زیست شناختی، جهان بینی از پایین به بالا دارد؛ زیرا آنچه در عصب زیست شناختی رخ می دهد را به حالت روانی آن تعمیم می دهد. اگر چنین فرضی را بپذیریم آنگاه تجربه ما از آزادی که در احساس گسست رخ می دهد، امری توهمی و نادرست به نظر می رسد؛ حال آن که سِرل تجربه گسست را که مقوم اختیار انسانی می داند و به هیچ وجه به صورت هستی شناسی سوم شخص مطرح نمی کند. از این رو، می توان گفت که

همان نقدی را که سرل به سازگارگرایی وارد می‌کند، باید در آرای خویش لحاظ کند. (ج) از آنجا که در نظر سرل، رویکرد روان‌شناسانه با دلایل سر و کار دارد و مدلل بودن - بر خلاف معلل بودن - راهی برای اختیار انسان می‌گشاید، می‌توانیم بگوییم که در رویکرد روان‌شناختی، ما انسان‌ها دارای اراده‌آزادیم، اما نقدی که به این دیدگاه وارد است این می‌باشد که احتمال این که اراده‌ انسان در رویکرد روان‌شناختی و إقامة دلایل به نفع تصمیم و انتخاب‌های فراروی خود، آزاد نباشد، وجود دارد. به عنوان نمونه، همان‌گونه که در تصویر شماره ۱ طول میز x از طول میز Y بزرگتر مشاهده می‌شود؛ لیکن در واقعیت دو میز دارای طول یکسان‌اند. یا در تصویر شماره ۲، دو مکعب مشخص شده دارای رنگ یکسان‌اند، لیکن با دو رنگ متفاوت مشاهده می‌شوند.



تصویر شماره ۱



تصویر شماره ۲

مغز انسان در تشخیص امر صحیح در این دو مثال بازمی‌ماند. بر همین سیاق، انسان - در بسیاری از

تصمیمات زندگی روزمره مثل انتخاب در خرید، انتخاب دوست، انتخاب شغل و ... - دچار اشتباه در انتخاب و تصمیم‌گیری می‌شود. با این فرض، نه تنها در «علل»، بلکه در «دلایل» نیز این خطر وجود دارد که انسان فاقد اراده آزاد باشد.

۵. نکات تطبیقی (وجه اشتراک و افتراق آرای جعفری و سِرل)

الف) از منظر روش‌شناختی، جعفری و سِرل، علم و فلسفه را به عنوان دو مجرای در نظر می‌گیرند که با هم تلاقی پیدا می‌کنند. با این شرح، روش عصب‌زیست‌شناختی سِرل که در بردارنده تحلیل علمی، فیزیکی و روان‌شناختی است با روش استدلالی جعفری که در برگرفته همین علوم است، مطابقت دارد. از این رو، هر دو فیلسوف سعی می‌کنند از وجوه مختلف این علوم، در دستیابی به نتیجه بهره‌برداری کنند.

ب) جعفری، تحقق پدیده «اختیار» یا «آزادی» انسان را منوط بر نظارت «من» بر اراده می‌داند. از طرف دیگر، ایشان یکی از وجوه اصلی «من» را «آگاهی» می‌داند. به این صورت که «من» می‌تواند از تمام اجزای ظاهری و درونی و غرایز و حتی خودش کاملاً آگاهی داشته باشد و حاکمیت خود را اعمال کند. برای مثال، اعصاب دست و اعصاب مغز و دیگر عصب‌های بدن ما آگاه نیستند که عصب هستند. در واقع، آگاهی یکی از ارکان اصلی «من» است. بر همین سیاق، سِرل نیز «اختیار» یا «اراده آزاد» را به آگاهی انسان برمی‌گرداند؛ به طوری که اگر آگاهی نباشد، اراده آزاد هم نیست. بنابراین، پیوند میان «آگاهی» و «اختیار» در آرای هر دو متفکر دیده می‌شود، اما باید به این نکته توجه داشت که سِرل، اراده را به آگاهی تحویل می‌برد، لیکن جعفری، آگاهی را یکی از مراتب و مراحل مهم عمل می‌داند. همچنین جعفری به مراحل مختلف آگاهی من در تحقق اختیار اشاره می‌کند که یکی از آنها زدودن حالت مکانیکی «اراده» است، اما این مراحل در نظر سِرل مطرح نیست و در واقع، از نظر او، «اختیار» همان تجلی «آگاهی» است.

ج) جعفری و سِرل، یکی از پیش‌شرط‌های تحقق اراده آزاد را پذیرش سوژه‌ای غیر تجربی و فراتر از جهان مادی می‌دانند. جعفری آن را «من بعد الطبیعی» و سِرل آن را «خود غیر تجربی» می‌نامد. در واقع، این سوژه غیر تجربی از شروط اصلی پدیده «اراده آزاد» است. سوژه متافیزیکی یا همان «من بعد الطبیعی» که جعفری از آن سخن می‌گوید، پیش شرطی برای اختیار انسان است، اما دستمایه و متعلق معرفت واقع نمی‌شود؛ مطابق با این، خود غیر تجربی سِرل که پیش شرط تجارب آگاهانه ماست - اعم از آگاهی ارادی و ادراکی - هیچ‌گاه، دستمایه معرفت و تجربه واقع نمی‌شود، اما نقطه افتراق رأی این دو متفکر این است که در فرضیه سِرل، سوژه غیر تجربی، امری الهی و متافیزیکی نیست، اما برای تحقق اختیار، ناگزیر به فرض صوری آن هستیم، اما جعفری من و آگاهی مندرج در آن را پدیده‌ای

غیرمادی و از سنخ الهی می‌داند. به سخن دیگر، «من» جعفری، در نهایت، به مغز و امر جسمانی تحویل نمی‌رود، اما خود غیر تجربی سرل به حوزه آگاهی بر می‌گردد که - از نظر هستی‌شناسی علی - در نهایت، به مغز تحویل می‌رود.

د) یکی از شاخصه‌های اصلی پیدایی «اراده آزاد»، حالت گسست و تأملی است که ما پیش از کنش تجربه می‌کنیم. در نظر جعفری، هنگامی که اراده به مرحله صد در صد نرسیده و قطعی نشده است، «من»، حالت نظارت دارد و با بررسی و تأمل در دیگر شرایط، حکم و دستور به لغویا انجام فعل و همچنین شدت و ضعف اراده می‌دهد. در واقع، اراده تابع و منقاد حکم قطعی «من» است. «من»، می‌تواند اراده خاصی را که به مرحله تصمیم‌گیری رسیده است را از درجه اعتبار ساقط کند و یا آن را به صورت ثابت نگه دارد، تا مابقی شرایط و موقعیت‌ها را نظاره‌گر شود و به بررسی آنها پردازد. به عنوان مثال، ممکن است اراده به درجه شدید و نزدیک به تصمیم رسیده باشد و ناگهان مقوله‌ای از حافظه به ذهن فاعل خطور کند. در این هنگام «من»، حکم به تعلیق اراده می‌دهد و با بررسی وجوه مختلف، آن را از اعتبار ساقط کرده یا دستور به ادامه فرایند می‌دهد. نزد سرل نیز اراده آزاد همان تجربه گسستی است که ما بین دلایل تصمیم و تصمیم و بین عمل و بین عمل و تداوم آن عمل، تجربه می‌کنیم. بنابراین، همان‌طور که در نظر سرل، آگاهی ارادی و حالت گسست مندرج در آن، علت کنش مختارانه است، در نظر جعفری، «من»، و حالت گسست مندرج در آن، سبب تأثیر علی بر اراده است.

ه) در نظر سرل، داشتن اراده آزاد به معنای دارا بودن اختیار است، اما جعفری، آزاد بودن اراده را به مثابه بهره‌مندی از اختیار تلقی نمی‌کند، بلکه اختیار، شامل اعمال و نظارت «من»، نسبت به اراده و سپس نسبت به تصمیم است. بنابراین، از نظارت «من» اعم از نظارت بر «اراده» و «تصمیم» است. افزون بر این، سرل دامنه اختیار یا همان اراده آزاد را به بعد از کنش نیز تسری می‌دهد، یعنی بین کنش و استمرار آن، همواره آگاهی ارادی حضور دارد، اما جعفری تا مرحله انجام فعل، مسئله را صورت‌بندی می‌کند. از این‌رو، نظارت و حکمرانی «من»، بعد از انجام آن فعل بی‌معناست. در واقع، بعد از انجام کنش، فرایند جدیدی از عمل، از نو آغاز می‌شود، و این آغاز، دوباره از مرحله اصل حب ذات است.

و) سرل و جعفری هر دو با امر تصادفی در پیدایی کنش و افعالمان مخالف هستند و با توجه به مفهوم گسست و تأمل سوژه در مواجهه با افعال، نگاه احتمالاتی به کنش انسان را تأیید می‌کنند، اما با تصادفی بودن آن مخالف هستند.

ز) جعفری - از منظر معرفت‌شناختی - عینیت‌انگار است. به بیانی دیگر، ایشان به فرایندهای متنوع در ظهور و تکون پدیده اختیار اشاره می‌کند و از این حیث به معرفت‌پذیر بودن آن قائل است. از سوی دیگر، موضع معرفتی سرل در باب اراده آزاد، عینیت‌انگارانه است، یعنی ما می‌توانیم در منظومه

فکری او، پدیدهٔ اختیار یا همان ارادهٔ آزاد را امری معرفت‌بخش و قابل رصد و ارزیابی عینی لحاظ کنیم.

ح) جعفری - از منظر دلالت‌شناختی - مدلول منطقی «اختیار» را فرماندهی و نظارت «من» آگاه-انسان»، بر اراده می‌داند. اختیار، یعنی نظارت بر دو قطب مثبت و منفی فعل، توسط «من». این تعریف از اختیار از جهتی با نگاه سرل و تعریف او از اختیار یا همان «ارادهٔ آزاد» همپوشانی دارد؛ زیرا نزد سرل، ارادهٔ آزاد، یعنی «من» آگاهی که نسبت به دلایل تصمیم، تصمیم، کنش و تداوم آن کنش، اشراف داشته باشد.

ط) از منظر وجودشناختی، در منظومهٔ فکری سرل، می‌توان از پیدایی اختیار یا ارادهٔ آزاد سراغ گرفت. در واقع، ارادهٔ آزاد برخاسته از آگاهی و بخشی از آن است. از آنجا که آگاهی امری سوژکتیو و ذهنی است، می‌توان گفت که رویکرد ایشان در این باب، واقع‌گرای ذهنی می‌باشد. در نظر جعفری نیز ارادهٔ آزاد وجود ندارد؛ چون «اراده» پدیده‌ای مکانیکی است، اما می‌توان گفت که اراده توسط فرماندهی «من» آزاد می‌شود. بنابراین، فاعل پیش از انجام فعل توسط «من»، راه‌های مختلف را جهت انتخاب ارزیابی می‌کند و این ارزیابی، همانا به‌بارآورندهٔ اختیار است؛ زیرا «من» می‌تواند «تصمیم» یا «اراده» را ساقط یا احیا کند. از این حیث می‌توان رأی ایشان را در زمرهٔ واقع‌گرایی به حساب آورد.

۶. نتیجه‌گیری

اهتمام به «من» یا «سوژهٔ غیر تجربی» در آرای جعفری و جان سرل، حکایت از این دارد که بحث از «اختیار» و «ارادهٔ آزاد» بدون طرح چنین سوژه‌ای ناممکن است. به عبارت دیگر، «اختیار» و «ارادهٔ آزاد» تنها در ذیل فرض یک «من» (فارغ از جنبهٔ الهی و غیرالهی بودن)، ممکن است. هر دو اندیشمند در طرح مباحث متنوعی مانند «نقش «من»»، «تصادفی نبودن کنش»، «وجود گسست پیش از کنش»، با یک‌دیگر اشتراک نظری دارند. و در مباحثی مانند «مدلول ارادهٔ آزاد و اختیار»، «دامنهٔ اختیار یا ارادهٔ آزاد» و «الهی بودن سوژه» با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند. رویکرد جعفری در پاسخ به این پرسش که آیا ما واجد اختیاریم یا خیر، به این نتیجه می‌انجامد که ما مختاریم. بنابراین، رویکرد او در این زمینه «اختیارگرایانه» است. آرای جعفری را می‌توان ذیل «ناسازگارگرای آزادی‌گرا» دسته‌بندی کرد، اما موضع سرل چندان مشخص به نظر نمی‌رسد؛ او با طرح دو فرضیه که یکی به جبرگرایی یا حذف ارادهٔ آزاد و دیگری به داشتن ارادهٔ آزاد منتهی می‌شود، بیشتر نقش تبیین‌گر مسئله را ایفا کرده است. در نهایت، آنچه مبرهن است، نگرش علمی و فلسفی این دو فیلسوف، می‌تواند به مثابه مقدمه و مسیر جدیدی برای طرح نظریات کارآمد دیگر در این عرصه باشد.

فهرست منابع

- ابن رشد، أبو الولید محمد بن أحمد. (۱۹۹۳م). تهافت التهافت. بیروت: نشر دارالفکر.
- ادواردز، پل. (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق. (ترجمه: انشاء الله رحمتی)، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۱). عرفان اسلامی. (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۲الف). بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل. (چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۲ب). حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی. (چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۳). تحقیقی در فلسفه علم. (چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۴). جبر و اختیار. (چاپ هشتم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۵الف). جبر و اختیار و وجدان. (چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۵ب). وجدان. (چاپ ششم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- خیام، مسعود. (۱۳۹۵). نیم‌نگاه: از ارستو تا هاینز نیرگ. (چاپ دوم). تهران: نشر نشانه.
- سرل، جان. (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم. (ترجمه: امیر دیوانی). (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- سرل، جان. (۱۳۹۲). اختیار و عصب‌زیست‌شناختی. (ترجمه: محمد یوسفی). (چاپ اول). تهران: انتشارات ققنوس.
- سرل، جان. (۱۳۹۶الف). درآمدی کوتاه به ذهن. (ترجمه: محمد یوسفی). (چاپ سوم). تهران: نشر نی.
- سرل، جان. (۱۳۹۶ب). فلسفه در قرن جدید. (ترجمه: محمد یوسفی). (چاپ اول). تهران: انتشارات ققنوس.
- سرل، جان. (۱۳۹۸). عقلانیت در کنش. (ترجمه: حسن حشمتی). (چاپ اول). تهران: طرح نو.

References

- Averroes (Ibn Rushd). (1993). *Tuhafat al-Tahafut*. Beirut: Dar al-Fikr Publications.
- Boström, K., Honacker, A., & Ziesche, A. (2010). Acting on Gaps? John Searle's Conception of Free Will. *Mind*. 222(2).
- Cowburn, J. (2008). *Free Will, Predestination and Determinism* (1st edition). Milwaukee: Marquette university press.
- Edwards, P. (1378 AP/1999-2000). *Falsafe-yi Akhlaq* [Ethics]. (Rahmati, I., Trans.). Tehran: Mu'assasa-yi Farhangi Entesharati-yi Tebyan. [In Persian]
- Hobbes, T. (1997). *Leviathan* (R. Flathman & D. Johnston, Eds.). New York: London,

W. W. Norton & Company.

- Ibn Rushd, Abu-i-Walid *Muhammad ibn Ahmad* (1993). *Tahafut al-Tahafut*. Beirut: darolfekr.
- Jafari, M. T. (1388 AP/2009-10). *Tajume va Tafsir-I Nahj al-Balagha* [a translation and commentary of the Nahjul Balagha]. Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (1391 AP/2012-3). *'Irfan-I Islami* [Islamic mysticism] (2nd ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (1393 AP/2014-5). *Tahqiqi dar Falsafe-yi 'Ilm* [a study on philosophy of science] (5th ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (1394 AP/2015-6). *Jabr va Ikhtiyar* [determinism and free will] (8th ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (a1392 AP/2013-4). *Barrasi-yi Afkar-i David Hume va Bertrand Russell* [a study of the views of David Hume and Bertrand Russell] (1st ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (a1395 AP/2016-7). *Jabr va Ikhtiyar va Wijdan* [determinism, free will and conscience] (1st ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (b1392 AP/2013-4). *Huquq-I Jahani-yi Bashari va Kavish-ha-yi Fiqhi* [universal human rights and jurisprudential research] (1st ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Jafari, M. T. (b1395 AP/2016-7). *Wijdan* [conscience] (6th ed.). Tehran: Mu'assasa-yi Tadwin va Nashr-i Aathar-i Allama Jafari.
- Kaufmann, L. (2005). Self-in-a-Vat: On John Searle's Ontology of Reasons for Acting. *Philosophy of The Social Sciences*. 35(4), 447–479. <https://doi.org/10.1177/0048393105282918>
- Khayyam, M. (1395 AP/2016-7). *Nimnegah: az Arastoo ta Heizenberg* [a glance from Aristotle to Heisenberg] (2nd ed.). Tehran: Neshane Publications.

References in Arabic/Persian

- Searle, J. (1382 AP/2003-4). *Zehn, Magz va 'Ilm* [Minds, Brains and Science] (1st ed.). (Deyvani, A., Trans.). Qom: Bustan-i Ketab. [In Persian].
- Searle, J. (1395 AP/2016-7). *Ikhtiyar va 'Asab-I Zist Shenasi* [Freedom and Neurobiology] (1st ed.). (Yusufi, M., Trans.). Tehran: Ququnus Publications. [In Persian].
- Searle, J. (1398 AP/2019-20). *'Aqlaniyat dar Kanesh* [Rationality in Action] (1st ed.). (Hashmati, H., Trans.). Tehran: Tarh-i No. [In Persian].
- Searle, J. (1991). Consciousness, Unconsciousness and Intentionality. *Philosophical Issues*. 1, 45–66. <https://doi.org/10.2307/1522923>

- Searle, J. (a1396 AP/2017-8). *Daramdi-yi Kutah be Zehn* [Mind: A Brief Introduction] (3rd ed.). (Yusufi, M., Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian].
- Searle, J. (b1396 AP/2017-8). *Falsafe dar Qarn-i Jadid* [Philosophy in a New Century: Selected Essays] (1st ed.). (Yusufi, M., Trans.). Tehran: Quqnu Publications. [In Persian].
- Searle, J. (2010). Consciousness and the Problem of Free Will. Palermo: *Honorary Degree Lecture*. 1-13.
- Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (Mullā Ṣadrā) (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'ah* (4). Beirut: darolehya.
- Tabatabaei, M. H. (1362). *Nahayatolhekma*. Qom: Nashroleslami.