

نقدی بر اختیارگرایی دکارتی

بهرام علیزاده*

چکیده

همسازگرایی دیدگاهی است که می‌گوید دترمینیسم منطقی با اراده آزاد همساز است و اختیارگرایی به عنوان شاخه‌ای از ناهمسازگرایی معتقد است در یک جهان دترمینیستی اراده آزاد امکان تحقق ندارد، ولی اراده آزاد محقق است؛ پس دترمینیسم نادرست است. آیا دکارت یک اختیارگراست؟ از این جهت که دوگانه‌انگاری این امکان را به «خود» می‌دهد تا علتی و رای علت‌های دیگر باشد، احتمالاً او یک اختیارگراست. با وجود این خواهیم گفت، که اختیارگرایی او به جای تاکید بر مؤلفه ناهمسازگرایی «امکان‌های بدیل» بر مؤلفه همسازگرایی «خودانگیختگی» مبتنی است. در نهایت می‌توان گفت که دیدگاه او از سه جنبه مهم همسازگرایی محسوب می‌شود. واژگان کلیدی: دکارت، اراده آزاد، آزادی حکم، امکان‌های بدیل، خودانگیختگی، همسازگرایی.

۱۷۷
ذهن

نقدی بر اختیارگرایی دکارتی

bahramalizadeh58@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.

تاریخ تأیید: ۹۵/۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۳۰

مقدمه

همسازی یا ناهمسازی اراده آزاد (Free will) و دترمینیسم (Determinism) تحت عنوان مسئله همسازی (The compatibility issue) شناخته می‌شود. ناهمسازی‌گرایی (Incompatibilism) و همسازی‌گرایی* (Compatibilism) محصول پاسخ مثبت و منفی به این مسئله هستند. ناهمسازی‌گرایی خود به دو شاخه دترمینیسم سخت (Hard determinism) - یا ناهمسازی‌گرایی سخت (Hard incompatibilism) - و اختیارگرایی (libertarianism) تقسیم می‌شود. اختیارگرایان معتقدند اراده آزاد و دترمینیسم قابل جمع نیستند. یکی از مهم‌ترین ادله آنها برای این جمع‌ناپذیری، شرط امکان‌های بدیل (Alternative Possibilities) است. اختیارگرایان معتقدند شرط امکان‌های بدیل برای احراز مسئولیت‌پذیری اخلاقی (Moral Responsibility) ضروری است.

اصل مسئولیت‌پذیری اخلاقی: «عامل S در صورتی که بتواند به گونه دیگر عمل کند، مسئول اخلاقی عملش دانسته می‌شود».

اگر اراده آزاد را برای تحقق مسئولیت‌پذیری اخلاقی ضروری بدانیم و معنایی ناهمسازی‌گرایانه از آن مراد کنیم، در واقع اصل امکان‌های بدیل را پذیرفته‌ایم. این اصل می‌گوید:

اصل امکان‌های بدیل: «اراده آزاد، مستلزم توانایی انجام فعل به گونه دیگر است».

به دیگر سخن، اصل امکان‌های بدیل می‌گوید که اراده آزاد در یک جهان متعین

* تامس هابز (Hobbes, 1588-1679)، جان لای (Locke, 1632 - 1704)، دیوید هیوم (Hume, 1711-1776) و جان استوارت میل (Mill, 1806-1873)، از همسازی‌گرایان سنتی (Classical Compatibilists) و ایر (Ayer, 1910-1989)، دنیل دنت (Daniel Dennett,) (1942) و هری فرانکفورت (Harry Frankfurt, 1929) از جمله همسازی‌گرایان جدید (Modern Compatibilists) محسوب می‌شوند.

امکان تحقق ندارد. از مهم‌ترین دلایل ناهمسازگرایی «دلیل استلزام» (Consequence Argument) است. این برهان به‌طور خلاصه می‌گوید که اگر دترمینیسم درست باشد، اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته است؛ اما از آنجاکه نه رویدادهای گذشته و نه قوانین طبیعت، تحت اختیار ما نیستند، پس نتایج این امور - از جمله اعمال ما - نیز از اختیار ما خارج‌اند؛ به عبارت دیگر لوازم چیزی که از اختیار ما خارج است، بیرون از کنترل ماست (Peter van Inwagen, 1983, p.16). همسازگرایان که بر خلاف اختیارگرایان، اراده آزاد و دترمینیسم را جمع‌شدنی می‌دانند، معتقدند وجود امکان‌های بدیل برای مسئولیت‌پذیری اخلاقی و بالطبع برای تحقق اراده آزاد ضروری نیست.* از مهم‌ترین دلایل آنها مثال‌های فرانکفورتی (Frankfurt-type Examples) است. مثال‌های فرانکفورت این فرض ناهمسازگرایان را که مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیازمند شرط «امکان‌های بدیل» است، رد می‌کند. به دیگر سخن این مثال‌ها نشان می‌دهند که مسئولیت‌پذیری اخلاقی نیازی به «توانایی انجام فعل به گونه دیگر» ندارد (Frankfurt, 2003). اعمال آدمی - مثل هر رویداد دیگری در این جهان - علتی دارند. البته معلول بودن اعمال ما هرچند با اصل امکان‌های بدیل در تناقض است، با آزادی اراده منافاتی ندارد. به همین دلیل است که همسازگرایان، دترمینیسم را پذیرفته، در تعریف آزادی به جای تأکید بر اصل امکان‌های بدیل، بر دو مولفه زیر تأکید می‌کنند:

۱. «نیرو» یا «توانایی» عامل برای برآورده کردن خواست‌ها و تمایلات خود؛
۲. نبود موانع بیرونی [بیرون از عامل] که باعث شکست او را در برآورده کردن خواست‌ها و تمایلاتش می‌شود.

مطابق این دو شرط، علیت و الزام ناشی از اراده و شخصیت فاعل منافاتی با آزادی عمل او ندارد و تنها موانع بیرونی همچون زندانی شدن، تهدید شدن، فشارهای اجتماعی، سیاسی و... می‌توانند آزادی او را تحت‌الشعاع قرار دهند. پس آنچه آزادی عمل را تهدید می‌کند، علیت نیست، بلکه اجبار (Constraint) است. به این ترتیب می‌توان

* مثال‌های فرانکفورتی به همین منظور طراحی شده‌اند (Frankfurt, 1969).

آزادی همسازگرایانه* را این‌گونه تعریف کرد: «نیرو یا توانایی انجام آنچه می‌خواهیم یا اراده می‌کنیم به گونه‌ای که هیچ فشار یا مانع بیرونی نتواند ما را از شکوفا و بالفعل کردن خواسته‌ها و اهدافمان باز دارد» (Hobbes, 1958, p.108).

آزادی، به این معنا، تعارضی با دترمینیسم ندارد؛ زیرا برای اینکه عامل در انجام عمل آزاد باشد، ضرورتی ندارد که به صورت «بالفعل» از امکان‌های بدیل برخوردار باشد؛ او آزاد است تنها به این معنا که «اگر می‌خواست» می‌توانست به‌گونه‌ی دیگر عمل کند. همه ما در انجام امور روزمره از قبیل قدم‌زدن، خریدکردن، رفتن به مهمانی و... مطابق میل و خواست درونی خود عمل می‌کنیم و از آنجاکه می‌توانیم به خواسته‌هایمان جامه عمل بپوشانیم، به معنای همسازگرایانه آزادیم. در همه این امور اگر می‌خواستیم، می‌توانستیم به گونه‌ی دیگر عمل کنیم - مثلاً به‌جای رفتن به مهمانی به سینما برویم. اما محوریت این تعریف با «خواست عامل» است و نه اصل امکان‌های بدیل. این تعریف از آزادی به همسازگرا این مجال را می‌دهد که برای تحقق آزادی عمل نیازمند نباشد که آن را از حیطة علیت (دترمینیسم علی) خارج کند. خواست‌ها و امیال ما می‌توانند معلول و در عین حال، آزاد باشند. همین که اعمال ما مطابق خواست و اراده ما انجام شوند - چه در زمان انجام عمل از امکان‌های بدیل برخوردار باشیم یا نه - آزادی همسازگرایانه محقق می‌شود.

بی‌تردید دیدگاه دکارت در باب آزادی اراده - به دلیل دوگانه‌انگار بودن او - به اختیارگرایی متمایل است. پیوندی دوسویه میان دوگانه‌انگاری و اختیارگرایی برقرار است که ریشه در تاریخ فلسفه دارد. از شایع‌ترین روش‌ها برای دفاع از اختیارگرایی دوگانگی ذهن - بدن و از دستمایه‌های دوگانه‌انگاران برای اثبات دوگانه‌انگاری توسل به اختیارگرایی بوده است؛ اگر دوگانه‌انگاری نادرست باشد، لابد ماتریالیسم درست است و اگر ماتریالیسم درست باشد، پس تمام افعال و رفتار انسانی توسط قوانین

* لازم است ذکر شود که این، تعریفی کلاسیک از آزادی همسازگرایانه است. همسازگرایان جدید مثل فرانکفورت، سوزان ولف و... اصلاحات مهمی در این تعریف انجام داده‌اند.

فیزیکی متعین خواهند شد؛ ولی تمام افعال و رفتار انسانی توسط قوانین فیزیکی متعین نمی‌شوند، پس ماتریالیسم نادرست و دوگانه‌انگاری درست است؛* لذا می‌توان گفت اراده آزاد- دست‌کم به معنای دکارتی- با دوگانه‌انگاری همساز و با ماتریالیسم ناهم‌ساز است. با وجود این، دو مطلب درباره دیدگاه دکارت قابل توجه است که در این مقاله به آنها خواهیم پرداخت: اولاً، خواهیم گفت، اختیارگرایی دکارت تفاوتی بنیادین با اختیارگرایی سنتی دارد؛ ثانیاً، با بیان مولفه‌های همسازگرایانه دیدگاه او نشان خواهیم داد که او دست‌کم در مواجهه با سه گونه از تعین، همسازگرا به شمار می‌آید.

الف) اختیارگرایی دکارتی

در این بخش مؤلفه‌هایی از دیدگاه دکارت را بیان می‌کنم که نشان می‌دهد او یک اختیارگراست. مؤلفه نخست مؤلفه‌ای الهیاتی- آدمی به عنوان تصویر خداوند- است. مؤلفه دوم مؤلفه‌ای معرفت‌شناختی است که بر تجربه بی‌واسطه آدمی از اختیار تأکید می‌کند. مؤلفه سوم دیدگاه انسان‌شناختی دکارت در باب مجرد نفس است. هر سه نظریه نامبرده تأیید می‌کنند که دکارت اختیارگراست؛ اما در بخش سوم مقاله مؤلفه‌هایی از دیدگاه او را بیان خواهم کرد که با اختیارگرایی در تعارض قرار می‌گیرد.

* از سویی دیگر دوگانه‌انگاران اراده آزاد را پیش‌فرض ضروری اخلاق- به‌طور خاص مسئولیت‌پذیری اخلاقی- می‌دانند. به این ترتیب، انکار دوگانگی [اثبات ماتریالیسم و در نتیجه انکار اراده آزاد] منافی با پیش‌فرض‌های اخلاق دانسته می‌شود؛ «اگر دوگانه‌انگاری نادرست و ماتریالیسم درست باشد، پیش‌فرض‌های ضروری اخلاق، از جمله مفهوم مسئولیت‌پذیری اخلاقی زیر سؤال می‌رود؛ اما مسئولیت‌پذیری اخلاقی درست است، پس ماتریالیسم نادرست و اراده آزاد درست است». به‌دلیل استفاده از مفهوم مسئولیت‌پذیری اخلاقی، این استدلال با عنوان «استدلال اخلاقی» (Arguments Moral) نیز شناخته می‌شود.

۱. آزادی نامحدود دکارتی

دکارت معتقد است ما بی‌نهایت آزادیم؛ زیرا «آزادی» در تعریف اراده ماخوذ است: «هر کس تنها با نظر به خودش، می‌تواند این واقعیت را تجربه کند که اراده‌کردن (To will) و آزادبودن (To be free) هر دو یک چیزند» (CSM Replies to the Third Set (of Objections, II, p.134)؛ یعنی هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند اراده را مجبور به عملی کند که نمی‌خواهد: «اراده به اندازه‌ای آزاد است که نمی‌تواند محدود شود» (Passions, art.41, CSM I, p.343).^{**} این نظر دکارت ریشه در دیدگاه‌های الهیاتی او دارد. او ارادهٔ آدمی را تصویری از ارادهٔ نامحدود الهی می‌دانست و معتقد بود ما از این جهت تا حدودی شبیه خداییم (Ibid, art.152, CSM I, p.384). در واقع از میان قوای آدمی، شبیه‌ترین آنها به صفات الهی قوهٔ اراده است و وجود اراده به ما می‌فهماند که به صورت و مثال خداوندیم.

به نظر دکارت ارادهٔ انسانی و اراده الهی تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند؛ زیرا اولاً اراده چیزی نیست جز قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک...؛ به گونه‌ای که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است؛ ثانیاً اراده ماهیتی بسیط و قسمت‌ناپذیر دارد و چیزی از ماهیت آن نمی‌توان کاست. البته این دو- اراده الهی و

* دکارت دو واژه «Freedom» و «Voluntariness» را یکی می‌داند؛ (Third replies, CSM (II, p.134. در ترجمه HR به جای «Freedom» از «to be free» و به جای «Voluntariness» از «to will» استفاده شده است.

** در نقل قول‌ها از ترجمه انگلیسی کاتینگهام، استوئوف و مورداک (CSM) و آنتونی کنی (CSMK) استفاده کرده‌ام:

The Philosophical Writings of Descartes, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch and Anthony Kenny for vol.3, 3 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

همچنین ترجمه‌های انگلیسی را با این ترجمه‌های فارسی تطبیق داده و تنها در برخی موارد ترجمه‌ها را تغییر داده‌ام: (دکارت، ۱۳۸۱ و ۱۳۷۶ و ۱۳۸۶).

انسانی - تفاوت‌هایی (غیرماهوی) با هم دارند؛ برای مثال دکارت معتقد است اراده الهی از جهت وسعت و اندازه به نحو قیاس‌ناپذیری با اراده انسانی تفاوت دارد (Fourth Meditation, CSM II, p.40). این دیدگاه الهیاتی دکارت لازمه روشنی در بحث اراده آزاد دارد؛ نفس آدمی به عنوان جلوه‌ای از روح نامحدود الهی است و نمی‌تواند توسط ماده و قیودات مادی محدود شود.

۲. تجربه بی‌واسطه

محکم‌ترین دلیل دکارت بر وجود آزادی، تجربه مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که در خود احساس می‌کنیم. او در موارد متعدد* به این تجربه درونی و آگاهی بی‌واسطه اشاره می‌کند:

در اینکه برای اثبات آزادی اراده به برهان نیاز نیست و تجربه‌ای که از آن داریم برای این منظور کافی است [...] ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد می‌تواند به کاری تن دردهد یا از آن سرباز زند [...] درست در همان لحظه که درباره همه چیز شک می‌کردیم [...] به وجود یک اختیار در درون خود آگاهی داشتیم (-CSM I, pp.205/ art.39/ pt.I, principles, 206).

قدرت این شهود تجربی تا اندازه‌ای است که دکارت شک درباره آن را بی‌معنا می‌داند؛

* از جمله در این موارد:

«[...] نسبت به اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده آگاهی دارم که در هیچ حد و مرزی محصور نمی‌شود» (Fourth Meditation, CSM II, p.41).

«درباره اختیار هیچ‌گونه پیش‌فرضی، جز آنچه همه ما در درون خود تجربه می‌کنیم، به عمل نیاورده‌ام. به موجب نور فطری، اختیار ما بسیار بدیهی است.» (Replies to the Third : CSM II, p.134) (Set of Objections).

«این مطالب [عدم موجبیت اراده] به گونه‌ای هستند که هر کسی باید آنها را در درون خودش تجربه کند نه اینکه از طریق استدلال عقلی آنها را قبول کند» (Ibid, p.259).

تا آنجا که حتی در مواجهه با معضل کلامی اراده الهی به این تجربه بی‌واسطه تکیه می‌کند؛ «حتی اگر نتوانیم بفهمیم که چگونه اراده آزاد آدمی با علیت خداوند قابل جمع است، تنها به این دلیل که آن را در درون خودمان تجربه می‌کنیم؛ پس واقعیت آن بدیهی است، تا آن اندازه که هیچ‌چیز دیگری در بداهت به پایه آن نمی‌رسد» (principles, pt.I, art.41, CSM I, p.206)*.

۳. دوگانگی نفس - بدن و آزادی حکم (freedom of the judgment)

مؤلفه معرفت‌شناختی دیدگاه دکارت - تجربه بی‌واسطه - و نیز مؤلفه الهیاتی آن - آدمی به عنوان تصویر خداوند - تأیید می‌کنند که اراده انسان بی‌نهایت آزاد است؛ اما اگر اراده آدمی بی‌نهایت آزاد باشد، نباید در حرکات بدنی (فعل بدنی) به دنبال آن باشیم؛ زیرا افعال بدن به عنوان بخشی از طبیعت از قوانین موجباتی حاکم بر فیزیک تبعیت می‌کنند. درست به همین دلیل است که دکارت آزادی را به ساحت «نفس» می‌کشد و آن را صفت عمل نفسانی «حکم» می‌داند. یک سرِ اعمال اختیاری در مغز و فعالیت‌های مغزی و سرِ دیگر آن در نفس و امور نفسانی است. عمل آزاد در ذهن آغاز و به حرکات بدنی ختم می‌شود. به بیان دقیق‌تر این زنجیره با ایده شفاف و متمایز درباره خوبی و بدی آغاز شده، با حکم درباره خوبی یا بدی ادامه می‌یابد. حکم درباره خوبی یا بدی اشتیاق ما را به فعل یا ترک فعل بر می‌انگیزاند. این تمایل به فعل یا ترک باعث فعالیت غده صنوبری شده و فعالیت غده صنوبری با هدایت جریان روح حیوانی به ماهیچه‌ها باعث حرکت بدنی می‌شود؛ بنابراین شکل‌گیری عمل آزاد مستلزم تحقق پنج حلقه زیر است:

* پیتر کروئرز معتقد است اراده آگاهانه یک توهم است. او برای اثبات ادعای خود بی‌واسطگی اراده آگاهانه را هدف قرار می‌دهد. از نظر او، برای اینکه یک عمل آگاهانه باشد، لازم است فاعل دسترسی بی‌واسطه به آن داشته باشد؛ ولی از آنجاکه چنین دسترسی وجود ندارد، نمی‌توان رویدادهای آگاهانه [و از نظر دکارت بی‌واسطه] را علت کافی شکل‌گیری یک تصمیم یا قصد واقعی به شمار آورد (برای اطلاع از دیدگاه او، ر.ک: (Carruthers, 2007, pp.197-213).

«ایده روشن و متمایز ← حکم ← خواست انجام یا ترک فعل ← فعالیت غده صنوبری ← حرکت بدنی».

پس کارکرد مناسب ارگان‌های بدن مثل سیستم عصب، مغز، ماهیچه‌ها و... شرط ضروری تحقق اعمال اختیاری به شمار می‌آیند. طبیعی است که اگر سیستم عصبی عضلات پای من درست عمل نکند، خواست و میل من، هر چقدر هم که آزاد باشد، قادر به ایجاد حرکت نیست.* «روح نمی‌تواند هیچ حرکتی در بدن ایجاد کند مگر آنکه تمام اعضاء جسمانی مورد نیاز یک حرکت از ترتیب مناسبی برخوردار باشند» (Description of Human Body: CSM I, p.315)**.

این نکته مهم است که اطلاق صفت آزاد به بخش فیزیکی این زنجیره نادرست است؛ زیرا دکارت قاعده علیت فیزیکی را در کلیت آن می‌پذیرد. چگونه می‌توان از آزادی بی‌نهایت عمل آدمی سخن گفت، درحالی‌که خود دکارت معتقد است عمل به عنوان یک پدیده فیزیکی تحت تأثیر قوانین عالم ماده است! برای روشن‌شدن مطلب باید به این تقسیم‌بندی کلی از اعمال بدنی توجه کنیم:

۱. دسته‌ای از اعمال بدنی که مبتنی بر اندیشه و تفکر آگاهانه نیستند.

۲. دسته‌ای از اعمال بدنی که مبتنی بر اندیشه و تفکر آگاهانه هستند.

برای تحقق دسته نخست، شرایط مناسب جسمانی هم «لازم» و هم «کافی» اند؛ اما برای تحقق دسته دوم از اعمال که مبتنی بر اندیشه و تفکر هستند و ما آنها را تجربه می‌کنیم، شرایط بدنی هرچند جزء «لازم» تحقق آنها به شمار می‌روند، ولی «کافی» نیستند. این دسته از اعمال توسط نفس متعین می‌شوند (Ibid, CSM I, p.314). آزادی عامل توانایی او برای انجام اعمال آزادانه است و از آنجاکه اراده یکی از دو قوای

* از این جهت می‌توان گفت که دکارت همه تلاش خود را به کار گرفته است تا طرح خود را با

تصویر علمی از جهان هماهنگ سازد، هرچند از دید بسیاری طرح او به شکست انجامیده است.

** در انفعالات نیز به این نکته اشاره شده است (Passions, pt.I, art.16, CSM I, p.334).

بنیادین - اراده و ادراک - نفس آدمی است، وقتی سخن از «عمل اراده» (The act of will) می‌گوییم، به این معناست که نفس قوه اراده خود را به کار می‌گیرد (Fourth Meditation, CSM II, p.39).

عمل نفسانی بخش فعال نفس است که دکارت از آن با عنوان تصمیم / اراده (Volition) نام می‌برد و ادراک (Perception) بخش منفعل نفس.* از نظر دکارت «آزادی» تنها ویژگی فعل نفسانی است، نه انفعال نفسانی. اعمال از نوع ۲ (اعمال مبتنی بر اندیشه) اگرچه از دو بخش ذهنی و جسمانی تشکیل شده‌اند، آزادی اراده به معنای دقیق کلمه، تنها به بخش ذهنی آنها (عمل نفسانی) مربوط می‌شود. به این ترتیب در یک تقسیم‌بندی دقیق‌تر، اعمال آدمی را می‌توان به سه بخش تقسیم نمود:

۱. اعمالی که نفس به تنهایی انجام می‌دهد؛ همان که دکارت از آن با عنوان اراده یاد می‌کند.

۲. افعالی که بدن به تنهایی انجام می‌دهد: حرکات بدنی محض، مثل ضربان قلب.

* امیال و اراده ما خود دو نوع است؛ یک قسم از آن که در نفس ریشه دارد. دکارت تمایلات ذاتی افراد به خداوند و امور ماورائی را مصداق این نوع از امیال آدمی می‌داند (Passions, pt.I, art.17, CSM I, p.335) و قسمی که ریشه در بدن ما دارد؛ مثل وقتی که میل داریم قدم بزنیم، پای ما حرکت می‌کند و ما راه می‌رویم (Ibid). ادراک‌ها (Perceptions) نیز به عنوان بخش انفعالی وجود آدمی بر دو نوع‌اند: برخی معلول نفس هستند، مثل ادراک تمایلات و تخیلات یا افکاری که ناشی از تخیلات هستند. ادراک معدومات (Non-existent) از این قسم به شمار می‌آیند، ولی از آنجاکه این امور مبتنی بر اراده ما هستند، ما این امور را بیشتر به عنوان افعال نفس و نه انفعالات محسوب می‌کنیم (Ibid, CSM I, p.336) و برخی ادراک‌ها نیز معلول بدن هستند؛ مثل ادراکاتی که به بدن خود یا بعضی از اجزای آن نسبت می‌دهیم: گرسنگی، تشنگی و امیال طبیعی دیگر و شاید حتی درد و نفرت و انفعالات دیگری که چنان آنها را می‌یابیم که گویی در اعضای بدن هستند (Passions of the soul, arts.I-25, CSM I, pp.328-38).

۳. افعالی که به صورت ترکیبی انجام می‌شوند؛ یعنی بخشی از آنها نفسانی و بخشی بدنی و جسمانی است؛ مثل اراده‌ای که یک حرکت بدنی به دنبال خود دارد.

حال می‌توان به درک بهتری از نظر دکارت درباره آزادی عمل رسید. صفت «آزاد» نزد دکارت به معنای دقیق کلمه، تنها بر افعال اراده (قسم ۱) قابل اطلاق است (Passions, art.41, CSM I, p.343). بنابراین تنها فاعل آزاد، به معنای واقعی کلمه «نفس» آدمی است. اعمال بدنی صرف (قسم ۲) قابلیت «آزادبودن» را ندارند. حتی در مورد اعمال ترکیبی (قسم ۳) نیز آن بخشی می‌تواند آزادانه باشد که منتسب به نفس است (قسم ۱)؛ بنابراین تنها فعل نفس- اراده- است که «می‌تواند» و «باید» آزاد باشد؛ زیرا ماهیت اراده به گونه‌ای است که نمی‌تواند آزاد نباشد.

با توجه به توضیحات بالا، وقتی به زنجیره عمل آزاد از دیدگاه دکارت باز می‌گردیم، متوجه می‌شویم که آزادی دکارت و چگونگی شکل‌گیری آن در گرو ارتباط میان حلقه اول (ایده روشن و متمایز) و دوم (حکم) است و ارتباط میان این دو، حلقه سوم (خواست) را شکل می‌دهد (Hoffman, 2009). آزادی به معنای واقعی در همان حلقه دوم، یعنی حکم، محقق می‌شود. به همین دلیل است که دکارت در تأمل چهارم، اراده آزاد را در پرتو آزادی حکم تبیین می‌کند. از دیدگاه او حکم از آن اراده است نه فاهمه.* ما آزادیم؛ زیرا می‌توانیم مطابق خواست خودمان چیزی را تأیید یا تکذیب

* اراده آزاد در معرفت‌شناسی دکارتی و نظریه خطا نقشی دوگانه ایفا می‌کند: هم علت خطاست و هم می‌تواند مانع از فریب ما شود. خطای معرفت‌شناختی، ناشی از به‌کارگیری نابجای اراده است، بنابراین خطا به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند صرفاً منشأ شناختی داشته باشد و نباید صرفاً در فاهمه به دنبال علت خطا بود. علت خطا آزادی بی‌حد و حصر اراده است. فاهمه می‌تواند واجد برخی از مفاهیم و فاقد برخی دیگر باشد؛ ولی خطا آنجایی رخ می‌دهد که پای حکم به میان کشیده می‌شود: «... چون میدان اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است، من آنرا در درون همان حدود خودش محدود نمی‌سازم، بلکه آنرا به اموری که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم و چون اراده به خودی خود نسبت

کنیم. به تعبیر خود دکارت «اراده چیزی نیست جز اثبات یا نفی آنچه فاهمه بر ما عرضه می‌کند» (Fourth Meditation, CSM II, p.40).

نکته مهم دیگری که از توضیحات بالا به دست می‌آید، این است که مراد دکارت از آزادی نفس این نیست که حرکت جسمانی و آزادانه بدن در نفس شکل می‌گیرد. عامل حرکت در بدن (فعل بدنی) نفس نیست. نفس مجرد نه متحرک است و نه محرک؛ حرکت در ماشین بدن تولید می‌شود؛ زیرا دکارت قاعده سنخیت علت و معلول را می‌پذیرد: «هر واقعیت یا کمالی که در شیء [معلول] هست، به نحو صوری و والا در علت نخستین و تامه آن نیز وجود خواهد داشت» (third Meditation, CSM II, p.28).

اگر نفس علت حرکت بدن باشد، لازم است حرکت از ویژگی‌های نفس به شمار آید و این، با مبانی دوگانه‌انگارانه دکارت سازوار نیست. نفس و بدن دو جوهر مستقل از هم‌اند؛ لذا طبیعی است که رویدادهای منسوب به هر یک از آنها از دیگری متمایز

به این امور یکسان است، آسان به خطا و گناه می‌افتد و شر را به جای خیر یا خطا را به جای صواب بر می‌گزیند [و همین باعث می‌شود که من مرتکب خطا و گناه شوم] (Fourth Meditation, CSM II, p.40). یا در اصول فلسفه می‌گوید: «... ما معمولاً چیزهایی را می‌خواهیم که ورای حد شناخت‌های صریح و متمایز ماست و چون در استفاده از اراده، چنین بلندپروازی‌هایی داریم، شگفت نیست اگر اشتباه کنیم» (principles, pt.I, art.35, CSM I, p.204). برای دکارت سیر منطقی حکم‌کردن چنین است که همواره باید فاهمه بر اراده مقدم باشد. خطا محصول به‌هم‌خوردگی این سیر منطقی و پیشی‌گرفتن اراده بر فاهمه است. در این صورت حتی آگه تصادفاً حکم درستی کرده باشیم، باز هم سزاوار سرزنش‌ایم (Fourth Meditation, CSM II, p.41). از سوی دیگر دکارت در اصول فلسفه اراده آزاد را عامل بازدارنده خطا و فریب نیز می‌داند: «... حتی اگر ثابت شود که وی (خداوند) دلش خواسته است که ما را فریب دهد، ما در خود احساس آزادی می‌کنیم و این آزادی چنان است که هر بار دلمان بخواهد، می‌توانیم از باورداشتن به چیزهایی که خوب نمی‌شناسیم، بپرهیزیم و بدین سان هرگز در دام فریب نیفتیم» (principles, pt.I, art.6, CSM I, p.194).

باشد. تفکر (Thought) رویداد صرفاً نفسانی و حرکت (Motion) رویداد صرفاً بدنی است و این دو نمی‌توانند حالات یکسانی داشته باشند. او در **انفعالات** به صراحت منکر ارتباط حرکتی میان نفس و بدن می‌شود:

... از مشاهده اینکه تمام اجسام بی‌جان فاقد گرما و حرکت‌اند، این توهم پیش آمده که نبودِ نفس علت فقدان گرما و حرکت در این اجسام است و بنابراین بدون هیچ دلیلی پنداشته‌اند که گرمای طبیعی و حرکت بدن ما ناشی از نفس است (Passions, art.5, CSM I, p.329).

اما به هر حال این نفس است که در نهایت «تصمیم‌گیرنده» است و بدن صرفاً یک «حرکت‌دهنده» است. تردیدی نیست که چالش‌های پیش‌روی ثنویت دکارتی این الگوی ارتباطی را با مشکل مواجه می‌سازد؛ ولی دست‌کم در مورد اراده آزاد، دکارت با مشکل چندانی مواجه نیست؛ زیرا او پای آزادی را به ساحت بدن نمی‌کشاند و از همین رو تولید حرکت در ماشین بدن را منافی با آزادی اراده نمی‌داند.

اما مشکل مهمی که نظریه آزادی دکارت را تهدید می‌کند، این است که اگر آزادی اراده همان آزادی حکم است، پس نگرانی‌های معرفت‌شناختی‌ای که درباره حکم مطرح می‌شود، درباره اراده آزاد نیز صدق می‌کند. یکی از این نگرانی‌ها با عنوان آزمایش فکری «مغز در خمره» (Brain in a vat) شناخته می‌شود. شاید دانشمندی دیوانه با سیستم کامپیوتری پیچیده‌ای مغز ما را تحت کنترل داشته باشد و ما از سر ناچاری و تحت تأثیر یک موجود بیرونی باورهایی را تصدیق یا تکذیب می‌کنیم. از آنجاکه دکارت آزادی اراده را همان آزادی در حکم می‌داند، صدق این احتمال، نه تنها تهدیدی نظری برای معرفت‌شناسی دکارتی به شمار می‌آید، بلکه در مقام عمل نیز بنیان اراده آزاد- یا آزادی در حکم- را متزلزل می‌کند. نفی آزادی در حکم به این معناست که هیچ یک از رفتارهای ما «به معنای واقعی» از روی میل و خواست خود ما انجام نمی‌شوند. اگر هیچ راهی برای تمییز میان گزاره‌های صادق و کاذب وجود نداشته باشد، پس خلاصی از دترمینیسم نیز ممکن نیست. دکارت با طرح فرضیه «استقلال نفس» تلاش کرد ثابت

کند که نفس در بررسی و بازنگری باورهایش از استقلال برخوردار است؛ به همین دلیل می‌تواند باورهای بی‌دلیل را رها کند، حتی اگر ریشه در یک علت بیرونی بسیار قدرتمند- همچون شیطان یا پزشک شریر- داشته باشند. او با نشان دادن خدایی فریبکار به جای خدای خیرخواه موقعیتی فرضی را طرح‌ریزی می‌کند:

... حتی اگر ثابت شود که وی (خداوند) دلش خواسته است که ما را فریب دهد، ما در خود احساس آزادی می‌کنیم و این آزادی چنان است که هر بار دلمان بخواهد، می‌توانیم از باور داشتن به چیزهایی که خوب نمی‌شناسیم، بپرهیزیم و بدین سان هرگز در دام فریب نیفتیم (principles, pt.I, art.6,) (CSM I, p.194).

متن بالا نشان می‌دهد تجربه بی‌واسطه آزادی نزد دکارت از چه منزلتی برخوردار است؛ او تلاش می‌کند با توسل به تجربه آزادی اراده ما را از فریب یک خدای فریبکار در یک موقعیت فرضی برهاند: چون آزادیم، می‌توانیم از فریب برهیم. مبنای استقلال نفس در آزادی انتخاب‌های خود چیزی نیست جز «تجربه درونی» ما که «بی‌واسطه» در دسترس ماست. بی‌واسطه‌گی این قبیل تجربیات تضمین معرفت‌شناختی آنها محسوب می‌شوند:

بی‌معناست که ما درباره چیزی که ادراک درونی از آن داریم و به تجربه می‌یابیم که در ما هست [اراده آزاد] شک کنیم، آن هم فقط به این دلیل که نمی‌توانیم موضوع دیگری را که بنا به طبیعت خویش ادراک نشدنی است [اراده الهی] دریابیم (Ibid, p.206).

از نظر او وقتی ما یک گزاره را اثبات یا نفی می‌کنیم، استقلال خود در تصدیق یا تکذیب آن را تجربه می‌کنیم. این تجربه نشان می‌دهد که ما توسط نیروهای بیرونی متعین نیستیم؛ به عبارت دیگر نفس آزاد است که چنین باورهایی را بپذیرد یا رد کند (Ibid, p.194). البته اینکه این مبنای دکارت تا چه اندازه با دیگر دیدگاه‌های الهیاتی او سازگار است، بحث دیگری است؛ برای مثال این گفته او که «قدرت او (خداوند) آنچنان عظیم است که اگر فکر کنیم که می‌توانیم برخلاف مقدرات او کاری انجام

دهیم، گناه بزرگی مرتکب خواهیم شد» (Ibid, p.206)، حاکی از آن است که او همزمان تلاش می‌کند از آزادی اراده (حکم) مفری برای خروج از شکاکیت کلی بسازد؛ درحالی‌که در جایی دیگر چنین تلاشی را یک گناه بزرگ می‌شمارد. شاید بتوان با تمایز میان «موقعیت فرضی» در باب سخن نخست و «موقعیت واقعی» در باب سخن دوم این تعارض را توجیه کرد و یا همسازگرایی دکارت در نسبت اراده آدمی و اراده الهی بهترین توجیه برای این تعارض باشد.

ب) چالش پیش روی دکارت: امکان‌های بدیل

همان‌طورکه در بخش (۱) اشاره شد، یکی از نقاط اختلاف اختیارگرایان و همسازگرایان اصل امکان‌های بدیل است. این اصل می‌گوید که اراده آزاد مستلزم توانایی انجام فعل به گونه دیگر است. اختیارگرایان آن را می‌پذیرند و همسازگرایان منکر ضرورت آن‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت معانی متفاوت «توانایی» (Ability) و «قدرت» (Power) دلیل اختلاف عمیق همسازگرایان و ناهمسازگرایان در مسئله همسازی اراده آزاد و دترمینیسم است. اکنون به پرسش اصلی مقاله برگردیم: آیا می‌توان دکارت را یک ناهمسازگرای اختیارگرا به شمار آورد؛ به بیان دیگر پاسخ دکارت به سؤال زیر مثبت است یا منفی؟ «اگر شخص S در زمان t و مکان p، نمی‌توانست کاری غیر از آن چه انجام داده است، انجام دهد، آیا باز هم مسئول عمل خود است؟».

از نگاه اختیارگرا- برخلاف همسازگرا- عامل باید در برابر امکان‌های بدیلی که پیش روی خود می‌بیند به یک اندازه حق انتخاب داشته باشد. در جهان دترمینیستی چنین امکانی برای عامل فراهم نیست؛ زیرا تنها یک راه محتمل به سوی آینده وجود خواهد داشت. پس «در اختیار» ما نیست که از میان جایگزین‌های محتمل دست به انتخاب بزنیم. برای اینکه نظریه آزادی دکارت را در یکی از این دسته‌ها قرار دهیم، لازم است جایگاه اصل «امکان‌های بدیل» را در دیدگاه او روشن کنیم. به عبارت دقیق-

تر باید بفهمیم که چه معنایی از «توانایی» مورد نظر دکارت بوده است. آیا توانایی به این معناست که عامل از حق انتخاب یکسان در برابر امکان‌های بدیل برخوردار است؟ می‌توان حالت «تساوی» یا «خنثی‌بودن» (Indifference) را نماینده اصل «امکان‌های بدیل» در اندیشه دکارت دانست.* تساوی همان حالت درونی عامل در زمان حکم (انتخاب) است و زمانی می‌توان گفت که انتخاب عامل نسبت به امکان‌های بدیل علی‌السویه است که بتواند در لحظه انتخاب، گزینه دیگری را برگزیند (اصل امکان‌های بدیل)؛ اما نکته قابل توجه این است که دکارت تنها در یک مورد از این مفهوم برای تبیین معنای آزادی سود می‌جوید: «ما از آزادی و اراده مساوی موجود در خود چنان آگاهییم که تمایز و کمال هیچ معرفتی در ما به این اندازه نیست» (Principles, pt.I, (art.41, CSM I, p.206).

این متن به تتبع نگارنده، تنها موردی است که دکارت از تساوی اراده در بیان معنای آزادی اراده سخن می‌گوید. در این متن دکارت همسو با اختیارگرایان سنتی، حالت تساوی عامل نسبت به طرفین انتخاب را از شرایط لازم برای آزادی اراده بر می‌شمارد؛ اما در موارد متعدد دیگر به صراحت این شرط را انکار می‌کند: «حالت تساوی جزء ماهیت آزادی انسان نیست» (Sixth Replies: CSM II, 292).

او معتقد است برای تحقق اراده آزاد، لازم نیست عامل از نظر معرفتی نسبت به دو طرف گزاره خنثی باشد: «مختاربودن من مستلزم این نیست که هر کدام از دو شق

* میشل بیسید معتقد است از زمان تألیف رساله تأملات به زبان لاتین (۱۶۴۱) تا تهیه نسخه فرانسوی (۱۶۴۷) آن، معنای «تساوی» در ذهن دکارت تغییر می‌کند:

اول. توانایی انتخاب یکی از امکان‌های بدیل - یا توانایی تصدیق یا تکذیب گزاره پیش رو؛
دوم. حالت روان‌شناختی تردید ناشی از نبود دلایل کافی برای ترجیح یکی از امکان‌های بدیل - یا تردید در تصدیق یا تکذیب به دلیل نبود دلایل کافی.

دکارت در نسخه لاتین رساله تأملات (۱۶۴۱) معنای اول و در نسخه فرانسوی (۱۶۴۷) معنای دوم را مد نظر دارد (Beysade, 1994, p.194). برای توضیحات بیشتر، ر.ک: (Ibid, pp.191-206)

متقابل، در انتخاب برای من یکسان باشد» (Fourth Meditation: CSM II, 40) و در نهایت اینکه برای تحقق آزادی، نه تنها نیازی به حالت تساوی عامل در برابر امکان‌های بدیل پیش رو نیست، بلکه «... هر قدر گرایش من به یک سو بیشتر باشد، به همان اندازه فعل انتخاب و اختیار آزادتر انجام می‌پذیرد...» (Ibid).

به نظر دکارت آزادی انتخاب بر اساس فهم ما از خوبی و بدی شکل می‌گیرد. به نظر او نمی‌توان نسبت به خوبی و بدی بی‌طرف بود؛ اما این طرفداری و داعیه‌مندی نسبت به خوبی و بدی مانعی برای آزادی اراده به شمار نمی‌آید؛ حتی برخی از این دواعی باعث افزایش آزادی نیز می‌شوند:

نه لطف خدا و نه معرفت فطری از آزادی من هیچ نمی‌کاهند، بلکه آن را بیشتر و قوی‌تر می‌سازند. به همین جهت، تساوی نسبت به طرفین که به هنگام نبود دلیل برای ترجیح یکی بر دیگری، احساس می‌کنم نازل‌ترین مرتبه آزادی است و بیشتر نشان نقص یا عدم معرفت است تا کمال اراده؛ زیرا اگر همواره با وضوح تمام می‌دانستم که حقیقت چیست و خیر چیست، هرگز دچار این زحمت نمی‌شدم که درنگ ورزیده بسنجم که کدام حکم و کدام انتخاب را باید به عمل آورم و در نتیجه کاملاً آزاد بودم و هرگز دو طرف برایم یکسان نبود (Ibid).

با توجه به این متون - و چشم‌پوشی از متن نخست - می‌توان گفت که دکارت ملاک اختیارگرایی سنتی برای تحقق آزادی اراده را نمی‌پذیرد. انکار امکان‌های بدیل، دیدگاه او درباره آزادی را به معنای همسازگرایانه آن نزدیک می‌سازد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، پذیرش یا انکار اصل امکان‌های بدیل یکی از نقاط جدایی همسازگرایی و ناهمسازگرایی تلقی می‌شود و به نظر می‌رسد دکارت از این جهت، به همسازگرایان نزدیکی بیشتری دارد.

ج) خودانگیختگی

آن‌گونه که گذشت، نفی و انکار شرط امکان‌های بدیل برای اختیارگرایی او یک چالش جدی محسوب می‌شود؛ اما اگر «تساوی» (حالت تساوی عامل نسبت به امکان‌های

بدیل) جزو ماهیت آزادی نیست، پس ماهیت آزادی دکارتی را با کدام مؤلفه می‌توان شناخت؟ مفهوم «خودانگیختگی» (Spontaneity) را جایگزین مفهوم «امکان‌های بدیل» می‌کند (Fourth Meditation, CSM II, p.41).^{*} مؤلفه‌ای که به دلیل قرابت با شرط نخست آزادی همسازگرایانه (مؤلفه «خواست عامل») او را هرچه بیشتر به همسازگرایان نزدیک می‌سازد.

اما چرا مفهوم «خودانگیختگی» تا این اندازه برای دکارت مهم است؟ به نظر می‌رسد تصویر دکارت از آزادی بدون مفهوم خودانگیختگی تصویری دو پاره و جمع‌نشدنی باقی بماند؛ او از سویی تأکید می‌کند که به معنای واقعی کلمه تنها «نفس» است که فاعل آزاد است؛ از سوی دیگر معتقد است نفس معطی عمل آزاد به بدن نیست. نفس آزادی که توانایی عمل کردن نداشته باشد، به چه کار می‌آید؟! دکارت تلاش می‌کند این دو دیدگاه را در اندیشه خود جمع کند. اینجاست که پای مفهوم «خودانگیختگی» به میان کشیده می‌شود. او به جای نقش حرکتی برای نفس بر نقش انگیزشی آن تأکید می‌کند. نفس انگیزه حرکت را تأمین می‌کند؛ به این معنا که هرگاه که او بخواهد، بدن حرکت می‌کند. خودانگیختگی نفس عنصری درونی به شمار می‌آید و پیوند تنگاتنگی با مفهوم «حکم» نزد دکارت دارد و - همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم - دکارت به این‌همانی آزادی اراده و آزادی حکم قائل است. از سویی او صرفاً آزادی را ویژگی دسته سوم اعمال - یعنی اعمال نفسانی - جسمانی) و به‌طوراخص ویژگی بخش نفسانی این فرایند دوگانه می‌داند.

* با توجه به این تعریف، می‌توان گفت تنها فاعل خودانگیخته واقعی خداوند است و دکارت در استعمال این صفت برای موجودات دیگر باید معنای محدودتری در ذهن داشته باشد؛ به بیان دقیق‌تر مفهوم آزادی در مورد خداوند و انسان مشترک لفظی است؛ همان‌طور که در به‌کارگیری واژه جوهر (Substance) و در قیاس آن با خداوند به این مسئله اشاره می‌کند: «درواقع فقط یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست و آن خداست و همه اشیا دیگر فقط به نیروی هستی او بقا دارند» (Principles, pt.I, art.51, CSM I, p.210).

احتمالاً دکارت بر این گمان بود که با تأکید بر نقش خودانگیختگیِ نفس قادر خواهد بود تعارض موجود در دو نظریه پیش‌گفته را برطرف کند؛ اما خواهیم دید که دیدگاه او از ساختار ناهمسازگرایانه خارج می‌شود؛ زیرا- همان‌طور که خود دکارت تأکید می‌کند- عملی خودانگیخته است که کاملاً به خواست خود عامل- نه تحت تأثیر و فشار عوامل بیرونی- انجام شده باشد. به بیان دقیق‌تر عمل عامل باید مبتنی بر اراده‌اش باشد و دکارت معمولاً «ابتناء» را به معنای «علیت» به کار می‌برد. بنابراین عملی اختیاری است که معلول اراده‌ی عامل باشد؛ لذا وقتی می‌گوییم عملی اختیاری است، به این معنا نیست که مبتنی بر اراده‌ی غیر از خود است. اختیاری بودن اراده به معنای انتساب آن به نفس است و نفس انتهای این سلسله محسوب می‌شود. هرچند اراده‌های دیگر و ادراکات می‌توانند در اراده دخیل باشند، این نفس است که حرف آخر را می‌زند؛ بنابراین عمل انسان خودانگیخته است اگر و تنها اگر مبتنی بر عمل موجود دیگری غیر از نفس خود- و البته خداوند- نباشد. کلارک (Desmond M. Clarke) معتقد است باید میان دو امر تمایز قائل شد:

۱. عدم تعیین توسط عوامل بیرونی (External forces)؛

۲. احساس عدم تعیین توسط عوامل بیرونی.

آنچه برای آزادی دکارتی حیاتی است «احساس متعین نبودن توسط نیروها یا شرایط بیرونی» است نه «متعین نبودن». به نظر می‌رسد این نقل قول از تأملات مؤیدی است برای فهم همسازگرایانه کلارک از آزادی دکارتی:

قوة اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک- یعنی بر اثبات یا نفی، طلب یا ترک طلب- و به عبارت دیگر اراده فقط عبارت است از اینکه در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی بیرونی ما را به عمل مجبور ساخته است»
(Fourth Meditation, CSM II, p.40).

تأکید بر «احساس» به عنوان یک عنصر درونی تعریفی همسازگرایانه از آزادی ارائه

می‌کند؛ زیرا هیچ استلزام منطقی میان «احساس عدم تعین» و «عدم تعین» وجود ندارد. این احتمال همیشه وجود دارد که ما در یک دنیای دترمینیستی به سر ببریم و در عین حال از احساس آزادی (همسازگرایانه) نیز برخوردار باشیم (Clarke, 2003, p.140)؛ حتی خودانگیختگی نیز به این دلیل که عنصری درونی است، با متعین بودن بیرونی جهان سازگار است. شما می‌توانید احساسی از خودانگیختگی را در دنیایی کاملاً دترمینیستی در خود بیابید.

دکارت معتقد است تنها جبرگرایی ناشی از نیروهای بیرونی نافی اراده آزاد است. جبر حاصل از نیروهای درونی - درون نفس - اراده آزاد را با خطر مواجه نمی‌کند؛ به بیان دیگر تعین یافتگی درونی اراده با آزادی آن همساز است. تعریف آزادی بر مبنای «خودانگیختگی» به همین نکته اشاره دارد. آزادی توانایی خود-تعیینی (Self-determination) است و خودتعیینی مبتنی بر عوامل درونی (درون نفس) است؛ از این روست که دکارت در «توصیف بدن آدمی» از تعین یافتگی اعمال آگاهانه توسط روح سخن می‌گوید و معتقد است «این روح است که حرکات [حرکت‌های بدنی] را متعین می‌کند» (Description of the Human Body, CSM I, p.315) و در پاسخ به دسته دوم اعتراضات نسبت میان فکر و حرکت ارادی را نسبت علی می‌داند: «حرکت ارادی معلول فکر است» (Second Replies, CSM II, p.113).

نتیجه‌گیری

در قسمت ب مقاله به مؤلفه‌هایی از دیدگاه دکارت پرداخته شد که نشان می‌داد او در مسئله آزادی اختیارگراست. گمان نمی‌کنم بتوان دیدگاهی که از آزادی نامحدود سخن می‌گوید و تجربه بی‌واسطه را تأییدی بر آن می‌داند، دیدگاهی همسازگرایانه بر شمرد. استراتژی کلی همسازگرایان برای جای دادن آزادی در یک دنیای فیزیکی و حفظ تصویر علمی آن است که به تعریف محدودتری از آزادی قناعت کنند؛ ولی دکارت خواست را از اعراض جوهر غیرمادی، یعنی نفس یا روح می‌داند. در تصویر علمی از

جهان روح یک عنصر اضافی (Extra factor) محسوب می‌شود.

در بخش بعدی مقاله اشاره کردم که اختیارگرایی او با مشکلاتی مواجه است؛ او اصل امکان‌های بدیل را نمی‌پذیرد و هرچند از دترمینیسم و علیت به‌روشنی و به‌تفصیل سخن نمی‌گوید، در تعارض میان آن دو جانب علیت را می‌گیرد. دیدگاه‌های او درباره علیت را می‌توان در گزاره‌های زیر مشاهده کرد:

۱. «اکنون به نور فطرت روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست‌کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول، واقعیت خود را جز از علت، از کجا می‌گیرد و اگر علت این واقعیت را نداشته باشد، چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟» (Third Meditation, CSM II, p.28).

۲. «همه چیز معلول خداوند است» (Letter to Elizabeth of 3 November (1645, CSMK, p.277).

۳. «رویدادهای مادی تابع قوانین [طبیعت] هستند» (Principles, pt.ii, art.36, (CSM I, p.341).

۴. «روح و بدن بر یکدیگر تأثیر [علی] دارند» (Passions, art.34, CSM I, p.341).

۵. «... برخی از اعمال ما معلول اراده آزاد ماست» (Passions, art.152, CSM I, (p.384).

همان‌طور که از گزاره‌های بالا به دست می‌آید، دکارت از سویی رویدادهای مادی را تابع قوانین طبیعت می‌داند؛ از سوی دیگر همه رویدادها را معلول خداوند می‌داند؛ همچنین از تأثیر علی روح و بدن و علیت اراده نسبت به عمل سخن می‌گوید. شاید بتوان قرائتی منسجم و متشکل از مؤلفه‌های بالا ارائه نمود؛ ولی دکارت تلاش چندانی در این ارتباط انجام نداده است؛ از همین رو برخی از شارحان، نظریه علیت دکارتی را نظریه منسجمی نمی‌دانند (Desmond M. Clarke, 2003, p.184). آشفته‌گی دیدگاه او در باب علیت نظریه اختیار او را نیز آشفته کرده است؛ چراکه انتساب هر نظریه‌ای به او در مسئله اراده آزاد به دیدگاه او درباره علیت بستگی دارد. او علیت فیزیکی حاکم بر جهان را می‌پذیرد و معتقد است رویدادهای مادی تابع قوانین [طبیعت] هستند. اعمال

آدمی - به بیان دقیق‌تر بخش جسمانی اعمال آدمی - نیز بخشی از جهان طبیعت محسوب می‌شود، پس تابع قوانین طبیعت هستند؛ از همین روست که او آزادی را به ساحت حکم می‌کشاند. از این جهت می‌توان او را در قبال علیت فیزیکی یک ناهمسازگرا دانست. با وجود این در برابر سه گونه علیت دیدگاه خود را نقض می‌کند و رویکردی همسازگرایانه اتخاذ می‌کند:

۱. علیت خداوند؛

۲. علیت ذهن؛

۳. علیت مفاهیم دیگر.

اینها سه منبع علی هستند که اراده آدمی را تحت لوای خود دارند و دکارت در برابر همه آنها به همسازگرایی روی می‌آورد.

دترمینیسم ناشی از علیت خداوند: اراده آدمی - مثل هر چیز دیگری در این عالم - معلول خداوند است. خداوند نه تنها خالق جوهر - ذهن - است، بلکه کارکردهای جوهر نیز - از جمله اراده - معلول اویند؛ بنابراین هم ذهن معلول خداوند است و هم هر آنچه ذهن اراده می‌کند، معلول اراده الهی است (Letter to Elizabeth of 6 October 1645, CSMK, p.272). این مسئله که به مسئله «تقدیرانگاری» (Fatalism) شهرت دارد، یکی از دشوارترین بخش‌های اندیشه دکارتی است. او خود نیز به صعوبت جمع میان «مشیت الهی» (Divine providence) و اراده آزاد انسانی پی برده بود و از آن با عنوان «معضلی عظیم» یاد می‌کرد: «قدرت او آنچنان عظیم است که... اگر مصمم شویم که مشیت او را با آزادی اراده خود هماهنگ کنیم و بکوشیم تقدیر الهی را دریابیم...، به معضل عظیمی دچار خواهیم شد» (Principles, pt.I, arts 40, CSM I, p.206).

البته او همچنان معتقد بود اراده آدمی هم آزاد است و هم معلول خداوند. او در نامه به ملکه الیزابت به صراحت این نکته را یادآوری می‌کند که تجربه‌ای که در درون‌مان از اراده آزاد یا استقلال نفس داریم، هیچ منافاتی با اینکه همه چیز معلول خداوند باشد، ندارد (Letter to Elizabeth of November 1645, CSMK, p.277). چرا این دو

از نظر دکارت منافاتی با هم ندارند؟ باز هم پای «تجربه بی‌واسطه درونی» در میان است. از سویی تمایز و وضوح تجربه درونی از آزادی جای هیچ انکاری باقی نمی‌گذارد و از سوی دیگر ماهیت اراده الهی به گونه‌ای است که ادراک‌نشدنی است و بی‌معناست که به خاطر چیزی که از درک ماهیت آن عاجزیم، در تجربه درونی خود تردید کنیم (Principles, pt.I, art.41, CSM I, p.206).

به نظر می‌رسد، دکارت خود نیز پی برده بود که از پس حلّ این مسئله بر نمی‌آید. چگونه ممکن است اراده آزاد را بر مبنای مفهوم خودانگیختگی تعریف کنیم و در عین حال معتقد شویم همه چیز- از جمله افعال آدمی- معلول خداوند هستند؟ او هیچ‌گاه پاسخ روشنی به این پرسش نداد.* اگر آن‌گونه که دکارت گمان می‌کرد، تحقق اراده آزاد به نحو لازم و کافی وابسته باشد بر ۱. خودانگیختگی ناشی از نفس؛ ۲- علیت الهی ناشی از قدرت مطلق خداوند، آن‌گاه جمع میان آن دو به این می‌ماند که برای تحقق یک چیز دو علت تامّه وجود داشته باشد؛ مشکلی که تحت‌عنوان تعیین چندگانه می‌شناسیم؛ او فقط معتقد بود به هر طریق ممکن باید میان آنها جمع کرد:

برای مثال اگر از راهی که فکر می‌کنیم سالم‌تر است برویم، اگرچه حکم تقدیر احتمالاً چنان باشد که اگر از راهی که فکر می‌کنیم سالم‌تر است برویم، گرفتار رازنان می‌شویم؛ درحالی‌که می‌توانیم از راه دیگر به سلامت عبور کنیم؛ با توجه به تمام این امور نباید نسبت به انتخاب راه بی‌تفاوت باشیم یا مطلقاً خود را تسلیم تقدیر کنیم، بلکه عقل حکم می‌کند راهی را انتخاب کنیم که سالم‌تر است و تمایل ما در اینجا باید به جانب راهی باشد که عقل به آن حکم کرده است، حتی اگر شری در آن راه دامن‌گیر ما شود؛ زیرا این شر با توجه به اینکه نسبت به ما اجتناب‌ناپذیر بوده است، دلیلی ندارد که بتوانیم از آن در امان

* چپل معتقد است می‌توان شواهدی از متون دکارت به دست آورد مبنی بر اینکه او برای جمع میان این دو منبع علی، علیت الهی را تنها شرط لازم- نه کافی- برای تحقق اراده می‌دانست (Chappell, 1994).

باشیم؛ بلکه ما فقط می‌توانیم ادعا کنیم که بهترین طریقی را که فاهمه ما قادر به تشخیص آن بوده است، انتخاب کرده‌ایم. محقق است که وقتی به این نحو بین تقدیر و بخت فرق می‌گذاریم، به سهولت خود را عادت می‌دهیم که تمایلات خود را طوری تنظیم کنیم که تا آنجا که اجرای آنها در اختیار ما باشد، همیشه حداکثر رضایت خاطر را برای ما فراهم کنند (Passions, pt.II, art.146,) (CSM I, p.380).

نکته قابل توجه در این متن تأکید او بر «احساس رضایت» است، آن هم در شرایطی که آدمی در یک دنیای دترمینستی به سر برده، توانایی رهایی از چنگال تقدیر را در خود نمی‌بیند. مؤلفه‌های آزادی همسازگرایانه در این متن به روشنی دیده می‌شود.

علیت ذهنی: همان‌طور که اشاره شد، اراده و تصمیم‌گیری، عمل ذهن است و معلول آن به شمار می‌آید. اراده مبتنی بر ذهن است یا به تعبیر بهتر معلول ذهن است. این تعلق از نوع ابتدای عرض بر جوهر است. هر اراده‌ای تنها توسط ذهن دارنده آن به وجود می‌آید- با توجه به توضیحات بخش قبل، خداوند را از این گزاره استثنا کنید. پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم که اراده آزاد برای دکارت با ویژگی خودانگیختگی تعریف می‌شود- نه توانایی انجام عمل به گونه دیگر. ویژگی خودانگیختگی ناشی از همین ارتباط ویژه میان ذهن و اراده است. اذهان دکارتی در تولید اعمال ارادی کاملاً مستقل‌اند و اراده از نیرویی واقعی در متعین کردن خود برخوردار است (Letter to (Mesland of 2 May 1644, CSMK, p.234).

از نظر دکارت خودانگیختگی و دترمینسم ناشی از علیت نفس تعارضی با هم ندارند؛ اما دترمینسم از هر جایی که ناشی شده باشد، به دلیل اینکه امکان «عمل به گونه دیگر» را مضمحل می‌کند، تهدیدی برای اختیارگرایی به شمار می‌آید؛ لذاست که اراده خداوند با وجود اینکه یک موجود غیرمادی است، می‌تواند تهدیدی برای اراده آزاد تلقی شود. دوگانه‌انگار برای اینکه بتواند نشان دهد دترمینسم ناشی از نفس- ذهن موجه‌تر از دترمینسم ناشی از بدن فیزیکی است، باید بتواند این را هم ثابت کند که فاعل قادر است در چنان شرایطی به گونه دیگر انتخاب و عمل کند؛ یعنی نه تنها با

گذشته فیزیکی یکسان، بلکه در شرایط ذهنی یکسان نیز فاعل قادر است به گونه دیگر عمل کند. اگر نتوان این را اثبات کرد، مشکل دترمینیسم همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند و تنها از ساحتی به ساحت دیگر منتقل می‌شود (Blackburn, 1999, p.89).

مشکل دیگری که علیت ذهنی دکارت با آن روبه‌روست، همان مشکل اختیارگرایان سنتی است. نفس دکارتی به عنوان یک موجود غیرمادی خارج از مناسبات مادی است. این، یعنی بدن نسبت به ذهن، بیرونی (External) است. بدن ابزاری است که ذهن با به‌کارگیری آن در جهان عمل می‌کند. ذهن برای حرکت دادن صندلی نیاز دارد تا دست را به‌کار اندازد، برای اینکه دست را به حرکت وا دارد، نیازمند ایجاد حرکت در ماهیچه‌هاست، برای ایجاد حرکت ماهیچه‌ها به حرکت عصب‌ها، برای حرکت عصب‌ها به حرکت در غده صنوبری و... نیازمند است. معضل پیش روی دوگانه‌انگار همین تسلسل بی‌نهایت است. برای حرکت صندلی، ذهن غیرمادی تنها می‌تواند «بخواهد» که دستش را حرکت دهد و کار بیشتری از دستش ساخته نیست؛ زیرا رابطه میان حرکت دست و حرکت صندلی رابطه‌ای بیرونی است؛ درحالی‌که رابطه میان ذهن غیرمادی و «خواست» یا «اراده» امری صرفاً درونی است. به نظر می‌رسد دوگانه‌انگاری از پُرکردن این شکاف [رابطه بیرونی و درونی] ناتوان است و هیچ تبیین روشنی برای چگونگی ورود ذهن غیرمادی به این چرخه علیّ ارائه نمی‌کند. البته دکارت خود معتقد است رابطه ذهن با بدن خود- برخلاف رابطه ذهن با جهان خارج- یک رابطه مستقیم و بی‌واسطه است؛ ولی پرسش این است که چه فرقی میان این دو رابطه وجود دارد؟ اگر نتوانیم با ذهن خود صندلی را حرکت دهیم، چگونه می‌توانیم دست را حرکت دهیم؟ بدون پاسخ روشن به این پرسش، روح، نفس یا ذهن غیرمادی در اندیشه دکارتی یک عامل اضافی باقی می‌ماند. بر مبنای استراتژی عامل اضافی، اگر با وجود حاکمیت قوانین طبیعت (Laws of nature) و نیز شرایط اولیه یکسان (Same past circumstances) عامل بخواهد به‌گونه دیگر عمل کند- یعنی از اصل امکان‌های بدیل برخوردار باشد- باید بیرون از قوانین طبیعت و شرایط اولیه قرار داشته باشد. علیّت

ناشی از چنین فاعلی نباید در عرض انواع دیگر علیت‌های فیزیکی تلقی شود؛ در غیر این صورت نمی‌توان انتظار داشت که خروجی متفاوتی از فاعل صادر شود.*

علیت ناشی از مفاهیم: یکی از عوامل تعیین‌کننده اراده ما اندیشه‌هایی است که در ذهن داریم. اگرچه هیچ‌گاه دکارت رویدادهای ذهنی را همچون خداوند یا نفس علت اراده نخوانده است، ولی با توصیف روابط میان آنها می‌توان به رابطه علی میانشان پی برد. دکارت این اندیشه ارسطویی را می‌پذیرد که اگر چیزی از سوی فاهمه «خوب» تلقی شود، اراده نمی‌تواند که آن را نخواهد؛ به بیان دیگر حکم به خوبی علت کافی عمل است و اراده آدمی به‌طورطبیعی به سوی خوبی و حقیقت میل دارد: «اراده موجود اندیشنده، به‌طوراختیاری و آزادانه- چراکه ذات اراده این‌گونه است- و در عین حال به‌طورناگزیر به سوی خیری کشیده می‌شود که شناخت واضحی از آن دارد» (Second Replies, CSM II, p.117)**.

اما آیا این دیدگاه آزادی اراده را با مشکل مواجه نمی‌کند؟ به‌نظر می‌رسد، جمع‌کردن میان این دو گزاره ساده نباشد:

* امروزه برخی از اختیارگرایان معاصر تلاش کرده‌اند قرائتی از اختیارگرایی (رویدادی- علی) ارائه نمایند که مبتنی بر استراتژی عامل اضافی نباشد (Kane, 2005, pp.133-134).

** دکارت ارتباط ضروری میان اراده و مفاهیم روشن و متمایز- خوب و بد- را تنها در مورد انسان می‌پذیرد؛ ولی در مورد خداوند حالت تساوی بزرگ‌ترین دلیل بر قدرت مطلقه اوست. تنها اراده انسان در برابر «ایده شفاف و متمایز» مجبور و محکوم به انتخاب است. دلیلش این است که ماهیت خیر و حقیقت که داعیه فاعل برای ترجیح یکی از طرفین انتخاب است برای انسان توسط خداوند- از پیش تعیین شده است و اراده او نمی‌تواند به چیز دیگری تعلق بگیرد- برخلاف اراده الهی که معیار حسن و قبح است- در نتیجه بدیهی است که هر قدر امر خیر را با وضوح بیشتری ادراک کند، با میل و رغبت بیشتر و در نتیجه با آزادی بیشتر انتخاب می‌کند؛ از همین روست که او حسن و قبح ذاتی را نمی‌پذیرد. از نظر دکارت قبول حسن و قبح ذاتی به معنای انکار اراده آزاد الهی است (Sixth Replies, CSM II, p.292).

۱. اراده مساوی با آزادی حکم است.

۲. نفس در برابر حکم به خوبی ناگزیر است.

آیا می‌توان هر دو گزاره بالا را پذیرفت؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به دو نکته را توجه کنیم: نخست آنکه از دیدگاه دکارت تنها مفاهیم شفاف و متمایز - و نه همه مفاهیم - می‌توانند نفس را به تسلیم در برابر خود وا دارند و تنها بخش کوچکی از مفاهیم جاری در ذهن شفاف و متمایزند. بسیاری از احساسات - که جنبه انفعالی نفس محسوب می‌شوند - به صورت غیراختیاری و در تعامل با عوامل بیرون از نفس به وجود می‌آیند. این دسته مفاهیم به این دلیل که محصول خود نفس نیستند و از حیطة اختیار نفس خارج‌اند، نمی‌توانند آزادی - به معنای خودانگیختگی - را با تهدید مواجه کنند؛ زیرا هرچند تحت تأثیر عوامل بیرون از نفس ایجاد می‌شوند، از شفافیت و تمایز کافی برای ضروری‌کردن اراده برخوردار نیستند؛ آنها تنها می‌توانند تا حدودی فاعل را به سوی یک عمل متمایل کنند.

دکارت در این مسئله نیز رویکرد ناهمسازگرایانه خود را رها کرده، با توسل به مفهوم «خودانگیختگی» معتقد می‌شود تمایل ذاتی انسان به خوبی تنها ناقض اصل امکان‌های بدیل است و نه خودانگیختگی؛ زیرا این تمایل برآمده از نفس است نه تحت تأثیر عوامل بیرونی؛ به بیان دیگر ما با دو دسته از مفاهیم مواجه‌ایم: دسته نخست، ایده‌های شفاف و متمایز که نفس در برابر آنها ناگزیر به انتخاب است؛ ولی به دلیل فطری بودن این مفاهیم، خودانگیختگی نفس از بین نمی‌رود و دسته دیگری از مفاهیم - مفاهیم غیر شفاف و غیر متمایز - که هرچند ناقض خودانگیختگی نفس هستند، نفس در برابر آنها تسلیم و محکوم به انتخاب نیست.

به این ترتیب از نظر دکارت منطقیاً میان اراده آزاد و گونه‌های خاصی از دترمینیسم منافاتی نیست. علیت ناشی از خدا، ذهن و ادراکات شفاف و متمایز می‌توانند اراده ما را تحت تأثیر علی خود داشته باشند؛ ولی زیانی به اختیار نمی‌رسانند؛ به دیگر سخن دکارت در مواجهه با هر یک از این سه منبع علی، همسازگرا به شمار می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. رنه دکارت؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
۲. —؛ قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه و انفعالات نفس؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
۳. —؛ اعتراضات و پاسخ‌ها؛ ترجمه علی‌افضلی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴. جان کاتینگهام؛ فرهنگ فلسفه دکارت؛ ترجمه علی‌افضلی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
5. **The Philosophical Writings of Descartes**; translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch; and Anthony Kenny for vol.3, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
6. Cottingham, John (ed.); **Reason, Will, and Sensation**: Studies in Descartes' Metaphysics; Oxford: Clarendon Press, 1994.
7. _____ (ed); Cambridge Companion to Descartes; Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
8. Clarke. Desmond. M, (ed.) ; Descartes's Theory of Mind; New York: Oxford University Press Inc., 2003.
9. _____; "Causal Power and Occasionalism from Descartes to Malebranche" in **Gaukroger et al**; 2000, pp.131-148.
10. Carruthers, Peter; "The Illusion of Conscious Will"; **Synthese**, Vol.159, No.2, Self-Ascriptions of Mental States, Nov. 2007, pp.197-213.
11. Hoffman, Paul; **The Passions and Freedom of Will**: Essays on Descartes; Oxford University Press, 2009, pp.210-236.
12. Chappell, Vere; "Descartes's Compatibilism; Reason, Will and Sensation"; **Studies in Cartesian Metaphysics**, ed. by John Cottingham; Oxford: Oxford University Press, 1994, pp.177-90.
13. Schouls. Peter; "Human nature, Reason, and Will in the Argument of Descartes's Meditations"; **Studies in Cartesian Metaphysics**, ed. by John Cottingham; Oxford: Oxford University Press, 1994, pp.159-77.
14. Blackburn. Simon; **Think**; Oxford: Oxford University Press, 1999.
15. Harry Frankfurt; "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities," in Gary Watson, ed.; 2nd ed., **Free Will** Oxford: Oxford University Press, 2003.

16. Des Chene, Dennis ;**Spirits and Clocks**: Machine and Organism in Descartes; Ithaca, NY: Cornell University Press, 200.
17. O'Connor. Timothy; "Free will"; **Stanford Encyclopedia of Philosophy**; 2002 (rev. 2005).
18. Ayer. A. J.; "Freedom and Necessity" In **his Philosophical Essays**; New York: St. Martin's Press,1954.
19. Beyssade, Michelle; "Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation" in **Cottingham**; 1994, pp.191-206.
20. Dennett, Daniel; **Elbow Room**: The Varieties of Free Will Worth Having; Cambridge. MA: MIT Press, 1984.
21. Baker, Gordon, and Morris, Katherine J.; **Descartes' Dualism**; London: Routledge, 1996.
22. Von Wright, G. H.; **Causality and determinism**; New York: ColumbiaUniversity Press, 1974.
23. Fischer, J. M. & Kane, R. & Pereboom, D. & Vargas, M.; **Four Views On Free Will**; ed, Ernest Sosa; Blackwell Publishing, 2007.
24. Fischer. J.M; "Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism" published in **The Oxford Handbook of Free Will**; ed by Robert Kane; Oxford University press, 2001.
25. Ishtiyaque, Haji; "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility" published in **The Oxford Handbook of Free Will**; ed by Robert Kane; Oxford University press, 2001.
26. Hobbes, Thomas; **Leviathan**; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958.
27. Kane, Robert; "A Contemporary Introduction To Free Will"; Oxford University Press, 2005.
28. Harry Frankfurt; "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities" in Gary Watson (ed.); 2nd ed., **Free Will**; Oxford: Oxford University Press, 2003.
29. Rosenthal, David M.; "Will and the Theory of Judgment" in **Chappell**; 1997, pp.129-158.
30. Van Inwagen, Peter: **An Essay on Free Will**; Oxford: Clarendon Press, 1983.