

الوعي البشري بين الإرادة الحرة ومسئولية الالتزام الخلقي

Human consciousness between free will and the
responsibility of moral obligation

د/ محمد حامد ذكي همام

مدرس بقسم الفلسفه – كلية الآداب-جامعه جنوب الوادي

تمهيد:

أصبح الوعي الآن موضوعًا مثيرًا، وقد فتحت التطورات الحديثة المثيرة في علم النفس هذا الميدان لعلماء البيولوجيا والأعصاب وعلماء النفس والفلاسفة، اكتسبت فكرة أنماط السلوك البشري _ بسبب عوامل خارجة عن سيطرتنا الواعية _ القدرة على جذب وتجديد الاهتمام بالمشكلة القديمة للإرادة الحرة. ولتقييم ما يمكن أن نخبرنا به هذه التطورات التجريبية بشكل صحيح عن الإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية؛ فإننا نحتاج أولاً إلى توضيح الأسئلة التالية: هل الوعي ضروري للإرادة الحرة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الدور أو الوظيفة التي يجب أن تؤديها الإرادة؟ على سبيل المثال، وهل الأفراد مسئولون أخلاقياً عن الأفعال والسلوكيات التي يتم إجراؤها تلقائياً أو بدون تحكم أو توجيه واعٍ؟ هل هم مسئولون أخلاقياً عن الأفعال والأحكام والمواقف التي تتجم عن التحيزات الضمنية أو السمات الظرفية لمحيطهم والتي لا يدركونها؟ إن توضيح العلاقة بين الوعي والإرادة الحرة أمر حتمي إذا أردنا تقييم الحجج المختلفة المؤيدة والمعارضة للإرادة الحرة.

الكلمات الافتتاحية : (الإرادة الحرة، المسؤولية الأخلاقية، الوعي، الوعي الإرادي)

Abstract

Consciousness is now an exciting topic, and exciting recent developments in psychology have opened this field up to biologists, neuroscientists, psychologists, and philosophers. The idea of patterns of human behavior due to factors beyond our conscious control has gained the ability to attract and renew interest in the ancient problem of free will. To properly assess what these empirical developments can tell us about free will and moral responsibility, we first need to clarify the following questions: Is consciousness necessary for free will? If so,

what role or function should the will play? For example, are individuals morally responsible for actions and behaviors that are performed automatically or without conscious control or direction? Are they morally responsible for actions, judgments, and attitudes that result from implicit biases or situational features of their surroundings that they are not aware of? Clarifying the relationship between consciousness and free will is imperative if we are to evaluate the various arguments for and against free will.

Keywords (free will, moral responsibility, awareness, volitional wareness)

مقدمة:

سنناقش في هذا البحث، ونقيم العديد من الآراء المتميزة حول العلاقة بين الوعي والإرادة الحرة، والمسئولية الأخلاقية، مع التركيز بشكل خاص على الفئات الثلاث التالية:

١ - **الفئة الأولى:** التي تؤكد أن الوعي شرط ضروري للإرادة الحرة، وأن الشرط يمكن تحقيقه. وتؤكد هذه الآراء على وجود الإرادة الحرة وتدعي أن السيطرة الواعية، والتوجيه، والشروع، والنقل، أو الإدراك ضروري للإرادة الحرة؛ لذلك ستتطلب التفسيرات المختلفة وظائف مختلفة ونقلاً للوعي، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن هذه الفئة تشمل وجهات نظر متميزة.

٢ - **الفئة الثانية:** تؤكد أيضاً أن الوعي شرط ضروري للإرادة الحرة، لكنها تعتقد أن التطورات الأخيرة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب؛ إما أن تقلل أو تلغي مجال الفعل الحر والمسئول أخلاقياً.

ونذكر هنا نوعين متميزين من المواقف: (النوع الأول) ينكر الفعالية السببية للإرادة الواعية ويتلقى زخمها المعاصر من العمل الرائد في علم الأعصاب من قبل بنيامين ليبت*

* **بنيامين ليبت Benjamin Libet** (١٢ أبريل ١٩١٦-٢٣ يوليو ٢٠٠٧) كان عالم أعصاب أمريكي رائد في مجال الوعي البشري. كان ليبت باحثاً في قسم علم وظائف الأعضاء بجامعة كاليفورنيا في سان فرانسيسكو. في عام ٢٠٠٣، كان أول حائز افتراضياً على جائزة نوبل في علم النفس من جامعة كلاغنفورت، "لإنجازاته الرائدة في التحقيق التجريبي للوعي، والشروع في العمل، والإرادة الحرة".
https://en.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Libet

Benjamin Libet ودانيال ويجنر Daniel Wegner * وجون ديلان هاينز John-Dylan * Haynes. (النوع الثاني) لا يرى التحدي الحقيقي للإرادة الحرة من علم الأعصاب، ولكن من العمل الأخير في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي حول العفوية والوضعية والتحيز الضمني واللاوعي التكيفي. لذلك لا تتطلب هذه الفئة الثانية من الآراء أن تكون الإرادة الواعية أو البدء الواعي للفعل مطلوباً من الإرادة الحرة، بل تتطلب وعياً أو نقلاً أو تكاملاً لبعض السمات ذات الصلة لأفعالنا، مثل سماتها البارزة أخلاقياً. ويؤكد كذلك أن التطورات في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي تشكل تهديداً لحالة الوعي هذه (١).

٣ - **الفئة الثالثة:** هي الآراء التي ترى ببساطة أن الوعي لا علاقة له بمناقشة الإرادة الحرة. وأقوم هنا بتضمين مناهج التحليلات الشرطية التقليدية، بالإضافة إلى العديد من التفسيرات العميقة والمتجاوبة لسبب تجاهل دور الوعي أو رفضه صراحة. التوافقيات الكلاسيكية، على سبيل المثال، تركز عادةً على التحليل الدلالي الصحيح للتعبير "كان من الممكن أن تفعل بطريقة أخرى" دون أية إشارة إلى الوعي أو الخبرة. في الآونة الأخيرة، رفض عدد متزايد من الفلاسفة المعاصرين بشكل صريح متطلبات الوعي للإرادة الحرة، وركزوا بدلاً من ذلك على سمات الفاعل التي يُفترض أنها مستقلة عن الوعي. ومن الأمثلة البارزة: نومي أربيلي * Nomy Arpaly، أنجل سميث * Angela Smith، وجورج شير * George Sher).

* **دانيال ميرتون وينجر Daniel Wegner** (٢٨ يونيو ١٩٤٨ - ٥ يوليو ٢٠١٣) عالم نفس اجتماعي أمريكي. كان أستاذاً لعلم النفس في جامعة هارفارد وزمياً في كل من الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. كان معروفاً بتطبيق علم النفس التجريبي على موضوعات التحكم العقلي (مثل نظرية العملية الساخرة) والإرادة الواعية، ولتأسيس دراسة الذاكرة المتبادلة وتحديد الفعل. في وهم الإرادة الواعية وأعمال أخرى، يري بأن الإحساس البشري بالإرادة الحرة هو وهم.

https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Wegner

* **ولد جون ديلان هاينز John-Dylan Hayne** عام ١٩٧١، ودرس علم النفس والفلسفة في جامعة بريمن، وحصل على دبلوم في علم النفس عام ١٩٩٧ عن دور ثبات الكائن في الإدراك الظاهر للحركة. حصل على درجة الدكتوراه في معهد علم النفس وأبحاث الإدراك (بريمن) في عام ١٩٩٧ حول الارتباطات العصبية للوعي البصري. للمزيد انظر:

<https://www.uni-bremen.de/neuropsychologie/team/cv-john-dylan-haynes>

* **حصلت نومي أربالي Nomy Arpaly** على درجة الدكتوراه من جامعة ستانفورد عام ١٩٩٨. قامت بالتدريس في جامعة ميتشيجان وجامعة رايس قبل مجيئها إلى براون في عام ٢٠٠٣. تشمل اهتماماتها البحثية الرئيسية الأخلاق وعلم النفس الأخلاقي ونظرية العمل والإرادة الحرة. ألقت أربالي عدة مقالات وثلاثة كتب: الفضيلة غير المبدئية، التي نشرتها أكسفورد في عام ٢٠٠٢؛ الجدارة والمعنى والعبودية الإنسانية، التي نشرتها مطبعة جامعة برينستون في عام ٢٠٠٦؛ وفي مديح الرغبة، شارك في تأليفه مع تيموثي شرودر ونشرته مطبعة جامعة أكسفورد في عام ٢٠١٤. ركزت ندوات Arpaly الأخيرة على علم النفس الأخلاقي.

<https://philosophy.brown.edu/people/nomy-arpaly>

* **أنجيلا سميث Angela Smith** هي أستاذة الأخلاق في روجر مود، والمديرة الأولى لمركز روجر مود للأخلاقيات في واشنطن وجامعة لي في فيرجينيا حيث تدرس مجموعة متنوعة من الدورات في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وكذلك الفلسفة القديمة. كانت أستاذة منتسبة في قسم الفلسفة بجامعة واشنطن منذ عام ٢٠٠٩.

يعتمد هؤلاء الفلاسفة عادةً على أمثلة يومية لأفراد يبدو أنهم أحرار ومسؤولون أخلاقياً بالمعنى الصحيح لكنهم يتصرفون لأسباب يبدو غير مدركين لها.

واقترضت طبيعة هذا البحث الاستناد والاعتماد على المناهج التالية:

المنهج التحليلي والنقدي: استخدمته لتحليل رؤية بعض الفلاسفة المتناولة في البحث، وذلك للكشف عن تفاصيل أفكارهم المتعلقة بموضوع البحث، ولتوجيه النقد بموضوعية بعيداً عن أي تحيز لبعض هذه الأفكار.

المنهج المقارن: اعتمدت عليه للمقابلة والمقارنة بين رؤية الفلاسفة في مسألة الوعي والإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية.

ويشتمل البحث على مقدمة وخمسة محاور رئيسية يعقبها خاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

المقدمة: وفيها مقدمة للبحث وتعريف موجز لموضوع البحث والمنهج المستخدم.

المحور الأول: نتناول فيه تعريف الإرادة الحرة كما تفهم في الفكر الفلسفي المعاصر، ومدى ارتباط هذه الإرادة بالمسئولية الأخلاقية، وعلاقة الإرادة الحرة بالتطورات الحديثة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب.

المحور الثاني: نتناول فيه هل الوعي ضروري للإرادة الحرة ؟ وفيه نقوم بتوضيح الفئات الثلاثة التي أشرنا إليها في المقدمة، وذلك من خلال الإجابة على التساؤلات الآتية:

(١)- هل الوعي ضروري للإرادة الحرة ؟

(٢)- وهل يمكن تلبية متطلبات الوعي نظراً لخطر انخفاض الفاعلية والتطورات الحديثة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب ؟ .

<https://phil.washington.edu/people/angela-smith>

* جورج شير (George Sher) هو أستاذ الفلسفة في هيربرت س. أوتري. كتب على نطاق واسع في قضايا الأخلاق وعلم النفس الأخلاقي والفلسفة الاجتماعية والسياسية. في السنوات الأخيرة، تركزت أبحاثه على موضوعين رئيسيين: المسئولية والعدالة التوزيعية. تشمل كتبه في الفلسفة الاجتماعية والسياسية كتاب "المساواة من أجل غير القانونيين" (مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠١٤)، العدالة التقريبية: دراسات في النظرية غير المثالية (رومان ولينفيلد، ١٩٩٧)، ما وراء الحياء: الكمال والسياسة (مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٧)، والصحراء (مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٧).

<https://politics.rice.edu/faculty/george-sher>

المحور الثالث: ونتناول في الوعي البشري بين حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية، من خلال الإجابة على التساؤل فيما إذا كان الوعي ضروريًا للإرادة الحرة فهل يمكننا أن نكون أحرارًا ومسؤولين أخلاقيًا؟.

المحور الرابع: نتناول فيه بالشرح توضيح المسئولية الأخلاقية بالنسبة للإرادة الحرة ومدى الثواب والعقاب فيها.

المحور الخامس: ونتناول في الوعي الإرادي، وفيه نوضح الآراء التي تؤكد على أن الوعي شرط ضروري للإرادة الحرة، وذلك من خلال توضيح آراء كل من جون سيرل John Searle*، وديفيد هودجسون* David Hodgson في مسألة الوعي الإرادي .

المحور الأول

الإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية

قبل مناقشة كل فئة من الفئات الثلاث السابقة بالتفصيل، سنناقش ما أعنيه بالإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية.

إن مفهوم الإرادة الحرة_ كما يُفهم عمومًا في النقاش المعاصر_ هو مصطلح تقني يشير إلى السيطرة على الفعل المطلوب للإحساس بالمسئولية الأخلاقية^(٢). ولقد كانت الفلسفة الإغريقية تقوم_ في جوهرها _ على التسليم بأن للإنسان إرادة حرة؛ إذ يقول أرسطو بأن "الفضيلة والرذيلة إراديتان، يشهد بهذا الضمير، وتصرف الشارعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه، والجهل غير المقصود، " كما أن أفلاطون يذهب إلى

* **جون روجرز سيرل John Searle** (من مواليد ٣١ يوليو ١٩٣٢) هو فيلسوف أمريكي. كان ويليس س وماريون سلوسر أستاذًا فخريًا في فلسفة العقل واللغة، وأستاذًا في كلية الدراسات العليا بجامعة كاليفورنيا، بيركلي حتى عام ٢٠١٩. اشتهر على نطاق واسع بإسهاماته في فلسفة اللغة وفلسفة العقل والمجتمع الفلسفة، بدأ التدريس في جامعة كاليفورنيا في بيركلي في عام ١٩٥٩. للمزيد انظر https://en.wikipedia.org/wiki/John_Searle

* **ديفيد هودجسون David Hodgson** (١٠ أغسطس ١٩٣٩ - ٥ يونيو ٢٠١٢) كان قاضيًا في محكمة الاستئناف بالمحكمة العليا لنيو ساوث ويلز، أعلى محكمة في ولاية نيو ساوث ويلز، أستراليا، والتي تشكل جزءًا من المحكمة الأسترالية التسلسل الهرمي. وصفه جيمس أولسوب، رئيس المحكمة الفيدرالية الأسترالية، بأنه "واحد من أفضل القضاة الذين عينوا محكمة في هذا البلد". كتب هودجسون العديد من المقالات الفلسفية، وتناولت بشكل أساسي قضايا في فلسفة العقل. كتب في المقام الأول عن مواضيع الإرادة الحرة والوعي. ألف هودجسون ثلاثة كتب نشرت مطبعة جامعة أكسفورد، عواقب النفعية (١٩٦٧)، والعقل مهم: الوعي والاختيار في عالم الكم (١٩٩١) والعقلانية + الوعي = الإرادة الحرة (٢٠١١). كتب القاضي أيضًا عن الاحتمالية والاستدلال المعقول.

[https://en.wikipedia.org/wiki/David_Hodgson_\(judge\)](https://en.wikipedia.org/wiki/David_Hodgson_(judge))

القول بأن الشخص الذي يختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول، وليست السماء مسئولة عن الخطأ^(٣).

هذا الشعور بالمسئولية الأخلاقية منفصل تقليدياً عن المفهوم الأساسي للصحراء، وهو مجرد مظهر رجعي وغير متتالٍ. من هنا ؛ فإن الإرادة الحرة هي نوع من القوة أو القدرة التي يجب أن يمتلكها الفرد من أجل تبرير أنواع معينة من الأحكام أو المواقف أو العلاجات القائمة على الصحراء؛ استجابةً للقرارات أو الإجراءات التي اتخذها الفرد أو فشل في تنفيذها. ويمكن تبرير ردود الفعل هذه على أسس رجعية بحتة، ولن تدخل في اعتبارات تبعية أو استشرافية - مثل الحماية المستقبلية أو المصالحة المستقبلية أو التكوين الأخلاقي في المستقبل.

فكرة أن البشر يمتلكون إرادة تنشأ إذن من الفكرة نفسها القائلة إننا " بوصفنا بشرًا، لدينا قدرة على العقلانية"، فإننا نمتلك إرادة، وأن نكون قادرين على اتخاذ القرارات، معناه أن نكون قادرين على التحرك نحو الفعل بواسطة تفكيرنا، بواسطة مقدرتنا على فهم بعض الأهداف باعتبارها أشياء جيدة أو تستحق الوصول إليها، وبواسطة مقدرتنا على رؤية الأفعال بوصفها أشياء توفر طرقًا أفضل أو أسوأ للوصول إلى هذه الأهداف^(٤).

تاريخياً: تركزت مشكلة الإرادة الحرة على الحتمية التي هي أطروحة فلسفية، وعقيدة تهدف إلى تصميم الأحداث وفقاً لمسبباتها، أي لا شيء يمكن أن يحدث أو يوجد في هذا الوجود من ظواهر (نتيجة) دون وجود سلسلة متصلة من الأسباب، وبضمنها خيارات الإنسان الفرد أو مجموع الأفراد، فهناك: الحتمية المادية، والحتمية النفسية*، والحتمية المنطقية*،

* **الحتمية النفسية:** ترتبط الحتمية النفسية ارتباطاً وثيقاً بعمل فرويد، وتؤكد أن موقف وطريقة وجود كل شخص مشروط باللاوعي الذي تشكله التجارب في الطفولة. هي نوع من الحتمية التي تنص على أن جميع العمليات العقلية ليست تلقائية ولكنها تحددها المجمعات العقلية اللاواعية أو الموجودة مسبقاً. وهو يعتمد على مبدأ السببية المطبق على الأحداث النفسية التي لا يحدث فيها أي شيء بالصدفة أو بطرق عشوائية. إنه أحد المفاهيم المركزية في التحليل النفسي . وبالتالي؛ فإن زلات اللسان ونسيان اسم الفرد وأي ارتباطات أو أخطاء لفظية أخرى يفترض أن لها معنى نفسي. يقوم المعالجون في التحليل النفسي عموماً بفحص العملاء وجعلهم يشرحون سبب "ظهور شيء ما في رؤوسهم" أو سبب نسيانهم لاسم شخص ما بدلاً من تجاهل المادة. ثم يقوم المعالج بتحليل هذه المناقشة بحثاً عن أدلة تكشف عن الروابط اللاواعية بزلة الارتباط اللفظي. ترتبط الحتمية النفسية بالمفهوم الشامل لـ حتمية، خاصة فيما يتعلق بالأفعال البشرية. يفترض المعالجون الذين يلتزمون بالاعتقاد في الحتمية النفسية أن تصرفات وقرارات الإنسان محددة سلفاً وليست بالضرورة تحت سيطرتهم

<https://www.hindawi.org/books/72426903/7>

* **الحتمية المنطقية:** هي الفكرة القائلة بأن جميع الافتراضات، سواء كانت عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، إما صحيحة أو خاطئة . لاحظ أنه يمكن للمرء أن يدعم الحتمية السببية دون بالضرورة دعم الحتمية المنطقية والعكس صحيح (اعتماداً على آراء المرء حول طبيعة الوقت، ولكن أيضاً العشوائية). تبرز مشكلة الإرادة الحرة بشكل خاص الآن مع الحتمية المنطقية: كيف يمكن أن تكون الخيارات حرة، بالنظر إلى أن الافتراضات المتعلقة بالمستقبل لها بالفعل قيمة حقيقية في الحاضر (أي تم تحديدها بالفعل على أنها صحيحة أو خاطئة)؟ يشار إلى هذا على أنه مشكلة الوحدات المستقبلية. د. صلاح محمود عثمان: المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأ المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص ٣٤.

والحتمية العقلانية^(٥). ففرضية أن كل حدث أو فعل، بما في ذلك الفعل البشري، هو نتيجة حتمية للأحداث الماضية، والأفعال، وقوانين الطبيعة. قد دعم الكثير من الفلاسفة، إذ ذهب الفيلسوف المعروف (سبينوزا) إلى أن أفعال الإنسان تخضع كما تخضع الظواهر الطبيعية لقانون السببية، إذ يقول في هذا الصدد ليس للعقل إرادة حرة مطلقة، ولكنه حينما يريد هذا الشيء أو ذاك مسير بسبب، وهذا السبب يسيره سبب آخر، وهذا يسيره سبب ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية، ثم يقول إنني أريد أن أفهم الأعمال البشرية ليس باعتبارها شروراً في الطبيعة، ولكن بصفاتها خواصاً لازمة لها، كما تلازم الحرارة والبرودة والعواطف والرعد وما إليها - ظواهر الطبيعة^(٦).

يري الحتميون والليبراليون بأن الحتمية السببية لا تتوافق مع الإرادة الحرة - إما لأنها تمنع القدرة على فعل غير ذلك (عدم توافق المكان)، أو لأنها تتعارض مع كون المرء "المصدر النهائي" للفعل (عدم توافق المصدر). ومع ذلك، يختلف الرأيان حول ما إذا كانا يقبلان الحتمية أم لا. يدعي الحتميون أن الحتمية صحيحة وبالتالي لا توجد إرادة حرة، بينما يرفض الليبراليون الحتمية، ويدافعون عن مفهوم غير حتمي للإرادة الحرة. من ناحية أخرى، تحاول التوافقيات التوفيق بين الحتمية والإرادة الحرة. إنهم يعتقدون أن الأهم ليس زيف الحتمية، ولا أن أفعالنا بلا سبب، بل أن أفعالنا طوعية، وخالية من القيود والإكراه، وتسببها بالطريقة المناسبة.

في الآونة الأخيرة، ظهرت مجموعة جديدة من المشككين في الإرادة الحرة - أي أولئك الذين يشكون أو ينكرون وجود الإرادة الحرة - والذين لا يعرفون شيئاً عن حقيقة الحتمية. يعتقد معظمهم بأنه في حين أن الحتمية لا تتوافق مع الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية، كذلك اللاحتمية، خاصة التنوع الذي تفرضه ميكانيكا الكم^(٧). ويرى آخرون بأنه بغض النظر عن البنية السببية للكون، فإننا نفتقر إلى الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية لأن الإرادة الحرة لا تتوافق مع انتشار الحظ^(٨). ويرى آخرون بأن الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية المطلقة مفهومان غير متماسكين؛ لأنه لكي نكون أحراراً بالمعنى المطلوب للمسؤولية الأخلاقية النهائية، يجب أن نكون سبباً شخصياً (أو "السببية الذاتية")، وهذا أمر مستحيل^(٩). ما تشترك فيه كل هذه الحجج للتشكيك في الإرادة الحرة هو الادعاء بأن أفعالنا والطريقة التي نحن عليها هي في النهاية نتيجة لعوامل خارجة عن سيطرتنا، وهذا هو السبب في أننا لسنا مسؤولين أخلاقياً عن أفعالنا بالمعنى الأساسي للصحراء.

وهذا يعني أننا لا يمكن أن نكون أحراراً، إذا كانت الحتمية حقيقية، ولا يمكن أن نكون أحراراً أيضاً إذا كانت الحتمية غير حقيقية؛ لذلك لا بد أن تكون الحتمية حقيقة من أي منظور، فإذا افترضنا أن أفعالنا ليست مقررة مسبقاً، يبدو أن هذا يعني أن الطريقة التي نتصرف بها في النهاية هي مسألة مصادفة ليس غير؛ لأنه لا يوجد سوى بديلين فقط؛ فإما أن يكون الفعل محدداً سببياً، وإما أن حدوثه - ما دام غير محدد سببياً - يعتمد على الصدفة، ولكن الصدفة

وحدها لا تشكل حرية، فالصدفة وحدها لا تعدو أن تكون مجرد عشوائية، وثمة شيء يبدو واضحاً جلياً؛ وهو أن العشوائية؛ أي عمل المصادفة المحضة، تستبعد التحكم بشكل واضح^(١٠).

لكن أحد الفلاسفة يرى ضرورة إدخال مفهوم الحرية إلى دائرة النقاشات العلمية، وخلصها من التصورات الحتمية، فالإمكانات الإنسانية عديدة، وهي إمكانات حرة تتميز بالإبداع والابتكار، الأفعال والأحداث ليست من محض الصدفة، وإنما نابعة من الإرادة الحرة للفرد الذي يعيش وسط العوالم الثلاثة العالم الطبيعي، عالم الأحاسيس والوجدان، وعالم الفكر^(١١).

بالإضافة إلى هذه الحجج الفلسفية، كانت هناك أيضاً تطورات حديثة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب التي دفعت الكثيرين إلى أخذ الشك في الإرادة الحرة على محمل الجد. يبدو أن أحد أهم هذه النتائج في علم الأعصاب يشير إلى أن نشاط الدماغ اللاوعي يبدأ سببياً في التصرف قبل الإدراك الواعي للنوايا التكيفية التلقائية والإيجابية واللاوعية. _ عند النظر إليها بشكل جماعي _ تشير هذه التطورات إلى أن الكثير مما نقوم به يحدث على المستوى التلقائي وغير الواعي، وأن إيماننا المنطقي بأننا نبدأ بوعي ونتحكم في الإجراء قد يكون خاطئاً. يرون أيضاً أن الأسباب التي تحفزنا غالباً ما تكون أقل شفافية لأنفسنا مما قد نفترض - وهي تختلف في كثير من الحالات عن الأسباب الواعية التي نقدمها لشرح أو تبرير أفعالنا. لم يعد يعتقد أن العمليات "المنخفضة المستوى" أو "الغيبية" لا يمكن إجراؤها إلا عن طريق اللاوعي. نحن نعلم الآن أن العمليات العقلية العليا التي كانت أمثلة جوهريّة على "الإرادة الحرة" - مثل التقييم، والحكم، والاستدلال، وحل المشكلات، والسلوك بين الأشخاص - يمكن أن تحدث غالباً في غياب الاختيار أو الاتجاه الواعي. ^(١٢)

بالنسبة للبعض، تمثل هذه النتائج تهديداً خطيراً لفهمنا اليومي المشترك لأنفسنا كعوامل واعية وعقلانية ومسئولة - لأنها تشير إلى أن العقل الواعي يمارس سيطرة أقل على سلوكنا مما افترضنا تقليدياً. في الواقع، حتى بعض التوافقيات تعترف الآن أنه بسبب هذه العواقب السلوكية والمعرفية والعصبية، فإن "الإرادة الحرة هي في أفضل الأحوال ظاهرة عرضية"^(١٣). هذا تنازل مهم؛ لأنه يقر بأن خطر تقلص الوكالة - كما يسميه توماس نادلهوفر Thomas* Nadelhoffer ^(١٤) - يظل جاداً ومستقلاً عن أية مخاوف تقليدية بشأن الحتمية. أي، حتى لو كان المرء يعتقد أن الإرادة الحرة يمكن التوفيق بينها وبين الحتمية أو الصدفة أو الحظ؛ لا تزال

* توماس نادلهوفر Thomas Nadelhoffer. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة في كلية تشارلستون (عضو هيئة تدريس منتسب في علم النفس وعلم الأعصاب). وفيلسوف تجريبي - أي فيلسوف يستخدم أدوات علم النفس والعلوم المعرفية لتوجيه عملي الفلسفي. خلال مسيرته المهنية، قام بنشر بحث مع فلاسفة وعلماء نفس وعلماء أعصاب وأطباء وعلماء قانونيين وقاض فيدرالي وطبيب نفسي وعالم لاهوت. ونشر أيضاً أعمالاً مع طلاب جامعيين وطلاب دراسات عليا وما بعد الدكتوراة <https://philosophy.cofc.edu/faculty-staff-listing/nadelhoffer-thomas.php>

النظرة الانكماشية للوعي التي تتبثق من هذه النتائج التجريبية محل نزاع، بما في ذلك حقيقة أننا غالباً ما نفتقر إلى الوعي الشفاف لحالاتنا التحفيزية الحقيقية. من المرجح أن تقوض مثل هذه النظرة الانكماشية للوعي من المرجح أن تقوض الفاعلية، ويجب التعامل معها بشكل مستقل، بالإضافة إلى الجدل التقليدي حول التوافق وعدم التوافق^(١٠).

المحور الثاني

هل الوعي ضروري للإرادة الحرة؟

بالانتقال الآن إلى العلاقة بين الوعي والإرادة الحرة، يتم تحديد الفئات الثلاث الموضحة أعلاه إلى حد كبير من خلال كيفية إجابتها على السؤالين التاليين: (أولاً) هل الوعي ضروري للإرادة الحرة؟ وإذا كانت هذه هي الحالة (ثانياً)، فهل يمكن تلبية متطلبات الوعي نظراً لخطر انخفاض الفعالية والتطورات الحديثة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب؟ بدءاً من السؤال الأول، يمكننا تحديد مجموعتين عامتين من وجهات النظر - تلك التي ترفض وتلك التي تقبل حالة وعي الإرادة الحرة. تضم المجموعة الأولى فلاسفة مثل (نومي أربيلي Nomy Arpaly، وأنجل سميث Angela Smith، وجورج شير George Sher)، الذين ينكرون صراحة أن الوعي ضروري للفاعلين ليكونوا أحراراً ومسؤولين أخلاقياً. المجموعة الثانية، التي تضم نيل ليفي Neil Levy^{*}، وجريج كاريسو Gregg Caruso^{*}، وجوشوا شيبيرد Joshua Shepherd^{*}،

^{*} البروفيسور نيل ليفي Neil Levy متخصص في المناهج التجريبية للأخلاق والقضايا الاجتماعية. نشر على نطاق واسع في العديد من الموضوعات في الفلسفة، بدءاً من فلسفة العقل إلى أخلاقيات علم الأحياء. وقد نشر أكثر من ١٥٠ مقالاً في مجلات محكمة، و ٧ كتب، بما في ذلك، مؤخرًا، المعتقدات السيئة: لماذا تحدث للناس الطيبين (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٢٢).

<https://mq.academia.edu/NLevy/CurriculumVitae>

^{*} د. جريج د. كاريسو Gregg Caruso أستاذ مساعد في الفلسفة بمركز التعاونيات الكندية ورئيس تحرير العلوم والدين والثقافة. تشمل الاهتمامات البحثية للدكتور كاروزو فلسفة العقل والعلوم المعرفية والميتافيزيقيا، مع اهتمام خاص بالوعي والإرادة الحرة. يركز أحدث أعماله على مشكلة الإرادة الحرة وظواهر الحرية. على وجه الخصوص، يناقش بأن شعورنا الذاتي بالحرية، كما ينعكس في فينومينولوجيا الشخص الأول للتجربة الفاعلية، هو وهم خلقته جوانب معينة من وعينا. يشتمل عمله الأوسع نطاقاً على قضايا في تقاطع العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب. إنه مهتم بشكل خاص بالحسابات النظرية للوعي وما يمكن أن تخبرنا به التطورات الأخيرة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب عن الفاعلية البشرية والإرادة الحرة. كما أنه مهتم باستكشاف الآثار المترتبة على الشك في الإرادة الحرة على أنفسنا، والمجتمع، والأخلاق، والمعنى، والقانون. على وجه الخصوص، إنه متفائل متشكك معتبراً أنه لا يمكننا فقط الحفاظ على المعنى والأخلاق والغرض دون الإيمان بالإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية القائمة على الصعراء، ولكننا سنكون أفضل حالاً بدون هذه المعتقدات. تشمل اهتمامات الدكتور كاروزو الأخرى العلم والدين والأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية والقضايا المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية.

<https://www.corning-cc.edu/directory/caruso-gregg.php>

^{*} جوشوا شيبيرد Joshua Shepherd أستاذ مشارك في الفلسفة في كارلتون (أوتارا) ومن أهم اهتماماته فلسفة العمل؛ فلسفة العقل، الأخلاق التطبيقية؛ فلسفة العلوم المعرفية

http://www.ub.edu/grc_logos/joshua-shepherd

تعتقد بدلاً من ذلك بأن الوعي مطلوب وأن هذه الحسابات تقلل أو تتجاهل أو تتكرر صراحة الدور المعيب للغاية للوعي.

من بين أولئك الذين ينكرون أن الوعي ضروري للإرادة الحرة هناك العديد من أنصار النظريتين الرائدتين للإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية: الذات العميقة والاستجابة للأسباب. على سبيل المثال، يدافع المؤيدون المعاصرون للحسابات الذاتية العميقة عن نسخة محدثة مما وصفته سوزان وولف* Susan Wolf بشكل مؤثر بالنظرية الذاتية الحقيقية، من حيث إنهم يؤسسون المسؤولية الأخلاقية للفاعل عن أفعاله "في الواقع ... التي يعبرون عنها هي كوكيل" (١٦). وفقاً لحسابات ذاتية عميقة، يجب أن تحمل أفعال الفاعل الحرة والمسئولة نوعاً من العلاقة بسمات البنية النفسية التي تشكل الذات الحقيقية أو العميقة للفاعل (١٧). عادة ما يختلف مُنظِّرو الذات العميقة حول العناصر النفسية الأكثر صلة، ولكن الأهم من ذلك لا يركز أي منهم على الوعي. في الواقع، ينكر البعض صراحة أن التعبير عن هويتنا كإفراد يتطلب منا أن نكون على دراية بالمواقف التي نعبر عنها في أفعالنا أو الأهمية الأخلاقية لأفعالنا (١٨). لذلك، تندرج الحسابات الذاتية العميقة عموماً في الفئة الثالثة المحددة في المقدمة.

تميل الآراء المستجيبة للعقل أيضاً إلى رفض أهمية الوعي. وفقاً لرواية جون مارتن فيشر* John Martin Fischer ومارك رافيزا Mark Ravizza's* المؤثرة، فإن المسؤولية

* **سوزان روز وولف Susan Wolf** (مواليد ١٩٥٢) هي فيلسوفة أخلاقية أمريكية تعمل حالياً كأستاذة للفلسفة في جامعة نورث كارولينا في تشابل هيل. درست سابقاً في جامعة جونز هوبكنز (١٩٨٦-٢٠٠٢)، وجامعة ميريلاند (١٩٨٦-١٩٨١) وجامعة هارفارد (١٩٧٨-١٩٨١). حصلت وولف على درجة البكالوريوس من جامعة ييل في الفلسفة والرياضيات عام ١٩٧٤، تلتها عام ١٩٧٨ بدرجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برينستون. كان مستشار أطروحتها توماس ناجل. بعد حصولها على الدكتوراه، بدأت وولف حياتها المهنية في التدريس في جامعة هارفارد. في عام ١٩٨١ انتقلت إلى منصب في جامعة ميريلاند. من ١٩٨٦ إلى ٢٠٠٢ قامت بالتدريس في جامعة جونز هوبكنز، حيث أصبحت رئيسة قسم الفلسفة. انتقلت إلى منصبها الحالي كأستاذة مميزة في إدنا جيه كوري في جامعة نورث كارولينا في تشابل هيل في عام ٢٠٠٢. زوجها، دوغلاس ماكلين، هو أيضاً فيلسوف يدرس في UNC-Chapel Hill. منذ عام ٢٠١٤، شغل وولف منصب أمين المركز الوطني للعلوم الإنسانية في Research Triangle Park, NC.

https://en.wikipedia.org/wiki/Susan_R._Wolf & https://u.osu.edu/grc/logos/Susan_R._Wolf

* **جون مارتن فيشر John Martin Fischer** (ولد في ٢٦ ديسمبر ١٩٥٢) فيلسوف أمريكي. وهو أستاذ الفلسفة المتميز في جامعة كاليفورنيا، ريفرسايد، تكمن الاهتمامات البحثية الرئيسية في الإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية والقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية المتعلقة بالحياة والموت. ركز تعليمه العالي بشكل أساسي على الإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية وميتافيزيقيا الموت (ومعنى الحياة). يشغل فيشر حالياً (اعتباراً من ١ يوليو ٢٠١٢) منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، قسم المحيط الهادئ، وكذلك رئيس مشروع مشروع الخلود، وهو منحة رئيسية تدعمها مؤسسة جون تمبلتون. <https://profiles.ucr.edu/app/home/profile/fischer>

لا تتطلب التحكم التنظيمي - الوصول الفعلي إلى الاحتمالات البديلة - ولكن التحكم في الاتجاه فقط. بشكل تقريبي، يمارس الفرد سيطرة توجيهية على أفعاله إذا أدرك الأسباب، بما في ذلك الأسباب الأخلاقية، كمحفزات للقيام بخلاف ذلك، وفي الواقع كان يمكن أن تفعل خلاف ذلك ردًا على بعض هذه الأسباب في سيناريو غير واقعي. ولكن، كما لاحظ شيرد Shepherd و ليفي Levy، فإن مثل هذه الروايات لا تتقل عادةً أي دور مهم للوعي. في الواقع، يدعي جدعون يافي* Gideon Yaffe أنه "لا يوجد سبب لافتراض أن الوعي مطلوب لاستجابة الأسباب" (٩). بالنظر إلى ذلك، يمكن أيضًا وضع الآراء المستجيبة للأسباب في الفئة الثالثة.

لذلك سنناقش روايات شير وسميث Sher and Smith's بإيجاز، حيث إنها تمثل أنواع الآراء التي ترفض متطلبات الوعي بالإرادة الحرة. تحافظ معظم حسابات المسؤولية الأخلاقية على الحالة المعرفية جنبًا إلى جنب مع حالة التحكم - مضيفة ربما بعض الشروط الإضافية. يتطلب الأول أن يعرف الفاعل ما يفعله بمعنى ما، بينما يحدد الأخير نوع التحكم في العمل الضروري للمسؤولية الأخلاقية. في من عرف المسؤولية اللاواعية؟ (١٠)، يركز شير Sher على الحالة المعرفية وينتقد الفهم المشترك، لكنه في رأيه غير كافٍ له. هدفه هو "العرض الكشفي"، الذي يفترض أن الأفراد مسئولون فقط عما يدركون القيام به أو تحقيقه - أي أن مسئوليتهم تمتد فقط إلى الكشف من وعيهم. يرى شير Sher بأن وجهة نظر الكشف هي (أ) غير متسقة مع إسناد المسؤولية إلى مجموعة واسعة من الأفراد الذين يجب أن لا يدركوا أنهم يتصرفون بشكل خاطئ أو بحماقة، و (ب) لا يمكن الدفاع عنهم بشكل مستقل. يدافع شير Sher عن هذه الانتقادات من خلال تقديم أمثلة يومية للأفراد الذين يظهرون بشكل حدسي كمسؤولين أخلاقيًا، لكنهم يتصرفون لأسباب يجهلون بها. الفكرة الأساسية وراء وجهة نظر شير Sher الإيجابية هي أن العلاقة بين الفرد وفشله في التعرف على خطأ ما يفعله يجب أن يفهم من منظور سببي - أن الفاعل مسئول عندما يفشل، لأن فشله في الاستجابة يرجع إلى اعتقاده

* مارك رافيزا Mark Ravizza's أستاذ مساعد، جامعة ييل بالإضافة إلى عمله في قسم الفلسفة، مارك هو أقدم زميل في معهد بانان للتعليم اليسوعي والقيم المسيحية.

<https://www.scu.edu/cas/philosophy/faculty-and-staff/mark-ravizza-sj/ravizza.html>

* جدعون يافي Gideon Yaffe هو أستاذ الفقه في ويسلي نيوكومب هوفيلد، وأستاذ الفلسفة، وأستاذ علم النفس بجامعة ييل. تشمل اهتماماته البحثية فلسفة القانون، وخاصة القانون الجنائي. دراسة الميتافيزيقا بما في ذلك السببية والإرادة الحرة والهوية الشخصية ؛ ودراسة النية ونظرية الفعل.

<https://law.yale.edu/gideon-yaffe>

بأنه يتصرف بطريقة خاطئة تعود أصوله إلى علم النفس التأسيسي الذي يجعله يستجيب للأسباب بشكل عام.

بالمثل، تعتقد أنجيلا سميث Angela Smith بأن لدينا ما يبرر تحميل أنفسنا والآخرين المسؤولية عن الأفعال التي لا يبدو أنها تعكس خيارًا أو قرارًا واعيًا. ومع ذلك، فإن حجتها تختلف عن حجة شير، من حيث هاجمت فكرة أن الطوعي (أو التحكم النشط) شرط أساسي للمسؤولية الأخلاقية وليس حالة معرفية. تكتب: "حدسنا المنطقي، في الواقع، لا يفضل المعيار الطوعي للمسؤولية، ولكن المعيار العقلاني". هذا يعني أن "نوع النشاط المتضمن في ممارساتنا الأخلاقية ليس نشاط الاختيار [الواعي]، بل نشاط الحكم التقييمي". تناقش بأن هذا التمييز مهم، "لأنه يسمح لنا بالقول إن ما يجعل الموقف" خاصتنا "بالمعنى المرتبط بأسئلة المسؤولية والتقييم الأخلاقي ليس أننا اخترناه طوعًا أو ليس لدينا سيطرة طوعية عليه، ولكن بالأحرى أنه يعكس أحكامنا أو تقييماتنا" (٢١). "سميث بعد ذلك تأخذ في الاعتبار الأمثلة المختلفة المصممة لإبراز المعقولة البديهية لوجهة نظر العلاقات العقلانية، بينما في الوقت نفسه تلقي بظلال من الشك على الادعاء بأننا عادة ما نعي بالاختيار أو السيطرة الطوعية كشرط أساسي للتقييم الأخلاقي المشروع.

على عكس هذه الآراء، ناقش نيل ليفي Neil Levy، وجوشوا شيبيرد Joshua Shepherd، وجريج كاريسو Gregg Caruso بأن الوعي مطلوب في الواقع للإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية - وآراء مثل تلك الموصوفة أعلاه إنكار حالة الوعي لا يمكن الدفاع عنها، معيبة، وربما حتى غير متماسكة. لقد جادل نيل ليفي Neil Levy، على سبيل المثال، في ما يسميه أطروحة الوعي، والتي تؤكد أن "إدراك بعض الحقائق التي تمنح أفعالنا أهميتها الأخلاقية هو شرط ضروري للمسؤولية الأخلاقية" (٢٢). ويؤكد أنه نظرًا لأن الوعي يؤدي دور تكامل التمثيلات، فإن السلوك المدفوع بالتمثيلات اللاواعية يكون غير مرن وقوالب نمطية، وفقط عندما يكون التمثيل واعيًا "يمكن أن يتفاعل مع النطاق الكامل للحالات الافتراضية على المستوى الذاتي للممثل" (٢٣). تستلزم هذه الحقيقة أن الوعي بالسمات الرئيسية لأفعالنا هو شرط ضروري (وإن لم يكن كافيًا) للمسؤولية الأخلاقية، لأن الوعي بالحقائق المهمة أخلاقيًا التي نستجيب لها مطلوب لتقييم هذه الحقائق والتعبير عنها من قبل الفاعل بحد ذاتها.

يعتقد نيل ليفي Neil Levy كذلك في أن السردين الرئيسيين للمسؤولية الأخلاقية الموضحين أعلاه - الذات العميقة (أو ما يسميه الحسابات التقييمية) والحسابات المستجيبة (أو القائمة على التحكم) - تلتزم حقًا بأطروحة الوعي، على الرغم من أن مؤيديها يحتفظون بهذه الحسابات. هذا بسبب: (أ) فقط لأن الأفعال التي يتم إجراؤها بوعي تعبر عن وكرالتنا التقييمية، وهذا التعبير عن المواقف الأخلاقية يتطلب إدراكًا لهذا الموقف؛ و (ب) لأن لدينا سيطرة فاعلة

على العقل فقط على الأفعال التي نؤديها بوعي، وتتطلب السيطرة على أهميتها الأخلاقية وعيًا بتلك الأهمية الأخلاقية.

عند مناقشة أطروحة ليفي Neil Levy حول الوعي، هناك شيان مهمان يجب مراعاتهما. أولاً، نوع الوعي الذي يفكر فيه ليفي ليس الوعي "الفينومينولوجي" * ولكنه ينص على محتوى إعلامي. أي أنها تقتصر على الحجة الفلسفية للدعاء بأن "المحتويات التي قد تؤسس المسؤولية الأخلاقية بشكل معقول تكون متاحة شخصياً لاتخاذ القرار (في ظل ظروف موثوقة للتقرير) وقيادة سلوك إضافي، ولكنها تحدث أيضاً [بمعنى] تشكيل السلوك أو الإدراك" (٢٤).

ثانياً، وفقاً لرواية ليفي، يجب أن تكون المعلومات من النوع الصحيح متاحة شخصياً لإثبات المسؤولية الأخلاقية. لكن أي نوع من المعلومات هو النوع الصحيح؟ بدلاً من المطالبة بالوعي بجميع الحالات العقلية ذات الصلة، يجادل ليفي أنه عندما يكون الفاعلون مستحقين للوم أخلاقياً أو يستحقون الثناء بسبب تصرفهم بطريقة معينة، يجب أن يكونوا مدركين لبعض الحقائق التي تؤدي دوراً مهماً بشكل خاص في شرح تكافؤ المسؤولية. التكافؤ، بدوره، يتم تعريفه من حيث الأهمية الأخلاقية: "تؤدي الحقائق التي تجعل الفعل سيئاً هذا الدور المميز في تفسير سبب تقييم المسؤولية بشكل سلبي، بينما تؤدي الحقائق التي تجعل الإجراء جيداً هذا الدور في توضيح سبب تقدير المسؤولية بشكل إيجابي. " (٢٥). بالإضافة إلى ذلك، لا يجب أن تتبع الحقائق المهمة أخلاقياً التي تحدد التكافؤ للحالة الفعلية للأمور ذات الصلة، ولكن يجب أن تتبع الحقائق التي يتخذها الفاعل لربطها. وفقاً لأطروحة الوعي، إذا كان الفعل سيئاً من الناحية الأخلاقية، ينبغي أن يكون الفاعل واعياً (لبعض) الجوانب التي تجعله سيئاً، وأن يكون على دراية بتلك الجوانب تحت الأوصاف المناسبة حتى يكون مسؤولاً عن الفعل.

يجب أن أشير إلى أنه في الإرادة الحرة والوعي (free Will and Consciousness)، ناقشنا أيضاً أطروحة الوعي - على الرغم من أنني ناقشت في الادعاء بأن التحكم الواعي والتوجيه لهما أهمية قصوى. وهذا يعني، "لكي يكون الفعل حراً، يجب أن

* الفينومينولوجيا : تتكون كلمة فينومينولوجيا من مقطعين «Phenomena» وتعني الظاهرة، و «Logy» وتعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الخبرة الحسية للظواهر، ثم الانطلاق نحو تحليل الظاهرة سعياً إلى فهم أعمق لوجود الإنسان والعالم. والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها» أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها استعمل هذا المصطلح على يد عدد من الفلاسفة بينهم إيمانويل كانت ثم هيجل، لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسسه هوسرل وكان من أنصاره ماكس شيلر في ألمانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعمامة. للمزيد انظر (إدمون هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة، د فتحي إنقزو، مركز التوزيع لدراسات الوحدة العربية)

يشارك الوعي في تكوين النية والغرض" (٢٦). وهنا كان تفكيرنا مدفوعاً بحالات المشي أثناء النوم والمخاوف بشأن العفوية واللاوعي التكيفي (٢٧) حيث يكون التحكم التنفيذي الواعي والتوجيه غائبين إلى حد كبير. ومع ذلك، فقد توصلنا مؤخراً إلى الاعتقاد بأن أطروحة ليفي حول الوعي، أو شيئاً قريباً منها، أكثر دقة (٢٨). هذا لأننا، أولاً، لم نعد نعتقد أن التحديات التجريبية للإرادة الواعية من علم الأعصاب كلها مرتبطة بمشكلة الإرادة الحرة (٢٩). ثانياً، تم أيضاً التقاط العديد من الحجج بما في ذلك التحدي الداخلي الذي أجريته للتوافق بناءً على التطورات الأخيرة في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي والعلوم المعرفية. أخيراً، تتميز أطروحة ليفي حول الوعي بميزة التقاط ما أعتقد أنه مكون بديهي للمتطلب المعرفي فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية (التناقض) - أي، يجب أن يكون الأفراد على دراية بالسمات الأخلاقية المهمة لخياراتهم وأفعالهم ليكونوا مسؤولين عنها. الفارق الوحيد المتبقي بيننا هو أنني ما زلت أفضل فهم وشرح الوعي من منظور نظرية الفكر الأعلى للوعي (٣٠)، بينما يفضل ليفي Levy نظرية مساحة العمل العالمية.

جوشوا شيبيرد Joshua Shepherd، اعتقد أيضاً بأن الوعي شرط ضروري للإرادة الحرة، لكن حجته تستند إلى أخذ التزاماتنا النفسية الشعبية على محمل الجد. في سلسلة من الدراسات، قدم دليلاً مقنعاً على أن الناس العاديين يمنحون الوعي مكاناً مركزياً عندما يتعلق الأمر بالإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية - علاوة على ذلك، "الطريقة التي لا يتم بها التقاط الوعي من خلال الذات الحالية [الحقيقية أو] العميقة" (٣١).

المحور الثالث

الوعي البشري بين حرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية

إذا كان الوعي ضرورياً للإرادة الحرة، فهل يمكننا أن نكون أحراراً ومسؤولين أخلاقياً؟ بافتراض أن الوعي مطلوب للإرادة الحرة في الوقت الحالي، فإن السؤال التالي سيكون: هل يمكن تلبية متطلبات الوعي نظراً لخطر تقلص القدرة والنتائج التجريبية في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب؟ في الأدبيات، يمكن تحديد اثنين من التهديدات التجريبية الرئيسية لحالة الوعي. الأول: يؤكد أن النتائج الأخيرة في علم الأعصاب تكشف أن نشاط الدماغ اللاوعي يبدأ سببياً في التصرف قبل الإدراك الواعي لنية الفعل، وأن هذا يشير إلى أن الإرادة الواعية هي وهم. وقام بنجامين ليبت Benjamin Libet وزملاؤه بالعمل الرائد في هذا المجال. في دراستهم الرائدة حول علم الأعصاب للحركة، حقق في توقيت عمليات الدماغ وقارنها مع توقيت النية الواعية فيما يتعلق بالأفعال الإرادة الذاتية، ووجد أن النية الواعية للتحرك (التي أطلقوا عليها اسم W) جاءت قبل ٢٠٠ مللي ثانية من الحركة الحركية، ولكن ٣٥٠ - ٤٠٠ مللي ثانية بعد جهد

الاستعداد - تراكم يشبه المنحدر للنشاط الكهربائي الذي يحدث في الدماغ ويسبق الحركة الفعلية. ليبت Libet وآخرون، فسروا هذا على أنه إظهار أن النية الواعية أو القرار للتحرك لا يمكن أن يكون سبب الفعل لأنه يأتي متأخرًا جدًا في التسلسل النفسي العصبي (٣٢). وفقًا لـ " Libet ، " نظرًا لأننا ندرك نية التصرف فقط بعد بداية نشاط الدماغ التحضيري، فإن النية الواعية لا يمكن أن تكون السبب الحقيقي للفعل.

أدت النتائج التي توصل إليها ليبت Libet، جنبًا إلى جنب مع النتائج الإضافية التي توصل إليها جون ديلان هاينز John-Dylan Hayne ، ودانيال ويجنر Daniel Wegner، إلى استنتاج بعض المنظرين أن الإرادة الواعية هي وهم، ولا تؤدي دورًا سببيًا مهمًا في كيفية تصرفنا. على سبيل المثال، تمكن هاينز وزملاؤه من البناء على (أو إكمال) عمل ليبت Benjamin Libet باستخدام التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) للنتيئة بدقة ٦٠٪ بما إذا كان الأشخاص سيضغطون على زر إما بيدهم اليمنى أو اليسرى لمدة تصل إلى ١٠ ثوانٍ قبل الموضوع. أصبح مدرّكًا لاتخاذ هذا الاختيار (٣٣). بالنسبة للبعض، فإن نتائج ليبت وهاينز كافية لتهديد تصورنا لأنفسنا كعوامل حرة ومسئولة، حيث يبدو أنها تقوض الفعالية السببية لأنواع الإرادة المطلوبة للإرادة الحرة.

ومع ذلك، يؤكد النقاد أن هناك عدة أسباب للاعتقاد بأن هذه الحجج العصبية للتشكيك في الإرادة الحرة غير ناجحة. أولاً، يؤكد النقاد أنه لا توجد طريقة مباشرة لمعرفة الظواهر الواعية التي تتوافق مع الأحداث العصبية، إن وجدت. على وجه الخصوص، في دراسات ليبت، من الصعب تحديد ما يتوافق مع إمكانية الرغبة - على سبيل المثال، هل هو تكوين نية أو قرار، أم أنه مجرد دافع من نوع ما؟ ناقش ميلي * Al Mele بأن إمكانية الاستعداد (RP) التي تسبق الإجراء بمقدار نصف ثانية أو أكثر لا ينبغي تفسيرها على أنها سبب الإجراء. بدلاً من ذلك، قد يمثل ببساطة بداية نية العمل. في هذا التفسير، يوصف RP بشكل أكثر دقة بأنه "دافع" للعمل أو استعداد للتصرف. أي أنه يتم وصفه بشكل أكثر دقة على أن ظهور العناصر في ما يسميه

* ألفريد ريمين ميلي Al Mele فيلسوف أمريكي وأستاذ الفلسفة في جامعة ولاية فلوريدا وويليام ه. ولوسيل ت. ويركميستر. وهو أيضاً المدير السابق لمشروع فلسفة وعلم ضبط النفس (٢٠١٤-٢٠١٧) ومشروع الأسئلة الكبيرة في الإرادة الحرة (٢٠١٠-٢٠١٣). ميلي هو مؤلف اثني عشر كتاباً وأكثر من ٢٠٠ مقالة. طور ألفريد ميلي فكرة العملاء المستقلين، الذين يمارسون، من بين أمور أخرى، نوعاً من ضبط النفس المرتبط بمصطلحات الحرية الميتافيزيقية مثل "الإرادة الحرة" و "العمل الحر". وقد طور أيضاً عدداً من النماذج للإرادة الحرة، وأبرزها نموذج المكون من مرحلتين لعام ١٩٩٥ المسمى "الليبرتارية المتواضعة". وتشمل النماذج الأخرى التوافقية اللينة، والليبرتارية الناعمة، والليبرتارية الناعمة الجريئة. دون إلزام نفسه بفكرة أن استقلالية الإنسان متوافقة مع الحتمية أو غير متوافقة (موقف الليبراليين)، يقدم ميلي الحجج التي تدعم الوكلاء المستقلين لكلا الموقفين. إنه، كما يقول، "ملحد رسمياً بشأن حقيقة التوافق" ويصف وضعه بأنه "استقلالية لا إرادية". <https://philosophy.fsu.edu/al-mele-full-publication-list>

ميلي Milli مجموعة Pre-Intent Set (أو PPG)^(٣٤). إذا كانت ميلي على صواب، فإن هذا من شأنه أن يترك الباب مفتوحاً أمام احتمال أن تظل النوايا الواعية أسباباً.

النقد الثاني، وهو أن كل شخص تقريباً في المشهد المعاصر يعتقد أن لدينا إرادة حرة، سواء كانت تحريرية أو توافقية، يؤكد أيضاً أن الأفعال التي تتم إرادتها بحرية ناتجة عن سلسلة من الأحداث التي تمتد في الزمن إلى أجل غير مسمى. في مرحلة ما، ستكون هذه الأحداث بحيث لا يدركها الممثل. وبالتالي، فإن كل الأفعال الحرة تنتج ، في مرحلة ما ، عن أحداث غير واعية. ومع ذلك، كما يشير إيدي نحمياس Eddy Nahmias، فإن الاهتمام بالإرادة الحرة الذي أثاره عمل ليبب Libet's هو أن جميع الأسباب ذات الصلة للفعل تكون (عادةً) غير واعية، وأن الوعي ليس نشطاً سببياً في إنتاج الفعل. ومع ذلك، بالنظر إلى التوافق الحتمي، لا يمكن إثبات هذا الاستنتاج من خلال إظهار أن الأحداث اللاواعية التي تسبق الاختيار الواعي تحدد الفعل سببياً؛ لأن هذا التوافق يعتقد أن كل حالة فعل ستظهر مثل هذه الأحداث، وأن هذا متوافق مع الإرادة الحرة. بالنظر إلى معظم الليبرتاريين غير التوافقيين، من المستحيل أيضاً إثبات هذا الاستنتاج من خلال إظهار أن هناك أحداثاً غير واعية تجعل الإجراءات أكثر احتمالية بنسبة ١٠٪ من تلك غير التوافقية^(٣٥)، كما يعتقد كل هؤلاء التحرريين تقريباً. إن الوعي بالإرادة الحرة متوافق مع السببية غير المحددة من خلال الأحداث اللاواعية في مرحلة ما من السلسلة السببية.

لاحظ نقاد آخرون الطبيعة غير العادية للموقف التجريبي على غرار Libet - أي الموقف الذي توجد فيه بالفعل نية واعية للانحناء في مرحلة ما في المستقبل القريب، وما يتم اختباره هو التنفيذ المحدد لذلك القرار العام . يشير إيدي نحمياس* Eddy Nahmias، على سبيل المثال، إلى أنه غالباً ما تكون الحالة - على سبيل المثال، عندما نقوم بالقيادة أو ممارسة الرياضة أو طهي وجبات الطعام - تشكل نية واعية للقيام بعمل من النوع العام، والتنفيذ المحدد اللاحق لا يسبقه نوايا واعية على وجه التحديد. ولكن في مثل هذه الحالات، تؤدي النية الواعية العامة دوراً سببياً رئيسياً بشكل معقول في المواقف على غرار ليبب، عندما يتم إعطاء التعليمات، تشكل الموضوعات نوايا واعية للانحناء في وقت أو آخر، وإذا اتضح أن التطبيقات

* إيدي نحمياس Eddy Nahmias أستاذ ورئيس قسم الفلسفة. يخصص بحثه لدراسة الفاعلية البشرية: ما هي، وكيف يمكن، وكيف تتوافق مع التفسيرات العلمية للطبيعة البشرية. تركيزه الأساسي هو مناقشة الإرادة الحرة، بما في ذلك التهديدات المحتملة للإرادة الحرة التي تطرحها علوم العقل (على سبيل المثال، علم الأعصاب وعلم النفس) والعكس بالعكس، ما يمكن أن تخبرنا به هذه العلوم حول كيفية عمل الإرادة الحرة في البشر. يأخذ عمله أيضاً في الاعتبار الآثار الأخلاقية والعملية لهذه القضايا، لا سيما على نظرية العقوبة. يجري نحمياس أيضاً بحثاً تجريبياً حول حدس الناس العاديين حول الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية - أي "الفلسفة التجريبية" - ويعمل على قضايا أخرى في علم النفس الأخلاقي وأخلاقيات الأعصاب.

<https://philosophy.gsu.edu/profile/eddy-nahmias>

المحددة لهذه النوايا العامة لا تسبقها في الواقع نوايا واعية محددة، فسيكون الأمر مثل حالات القيادة والطبخ التي يستشهد بها Nehemias. يبدو أن هذه الاعتراضات تلقي بظلال من الشك على إمكانية قيام دراسات علم الأعصاب بتقويض الادعاء بأن لدينا شكلاً من أشكال الإرادة الحرة قيد التساؤل.

ولكن حتى لو لم يستطع علم الأعصاب دحض الإرادة الحرة، فإن التهديدات التجريبية الأخرى للإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية تظل قائمة. تتحدى هذه التهديدات نوعاً مختلفاً من أطروحة الوعي - تلك التي اقترحها نيل ليفي. في الواقع، يري ليفي بأن أولئك الذين يعتقدون أن عمل ليبت ووجنر يقوض الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية "مخطئون في الادعاء بأنها حقيقة مفاهيمية (تفهم على أنها القدرة على التصرف بحيث نكون مسئولين أخلاقياً عن أفعالنا)" (يتطلب القدرة على الشروع في العمل بوعي^(٣٦)). بدلاً من ذلك، بالنسبة إلى ليفي، فإن ما هو ذو أهمية حقيقية هو الفعالية السببية للتداول. لذا فإن أطروحة ليفي عن الوعي لا تتطلب البدء الواعي للفعل، بل تتطلب وعياً بالحقائق التي تعطي أفعالنا أهميتها الأخلاقية.

في دفاعه عن أطروحة الوعي، يعتقد ليفي بأن تكامل المعلومات التي يوفرها الوعي يسمح بتعديل السلوك المرن والاستجابة عبر الإنترنت. بدون هذا التكامل، "تكون السلوكيات مدفوعة بالمحفزات بدلاً من الاستجابات الذكية للمواقف، ويكون ذخيرتها في الاستجابة لمزيد من المعلومات محدوداً للغاية"^(٣٧). تأمل، على سبيل المثال، حالات "الأتمتة العالمية"^{*}. قد تنشأ الأتمتة العالمية من نوبات الفص الجبهي والصدغي والشرود والصرع، ولكن ربما يكون المثال الأكثر شيوعاً هو السير أثناء النوم^(٣٨). خذ-على سبيل المثال- حالة كينيث باركس Kenneth Parks، المواطن الكندي الذي نهض في ٢٤ مايو ١٩٨٧ من الأريكة حيث كان يشاهد التلفاز، وارتدى حذاءه وسترته، ومشى إلى سيارته، وقاد مسافة ١٤ ميلاً إلى منزل والذي زوجته، حيث شرع في خنق والد زوجته وتركه في حالة فقد للوعي وطعن حماته حتى الموت. ووجهت إليه تهمة القتل العمد من الدرجة الأولى لكنه دفع بأنه غير مذنب، مدعياً أنه كان يسير أثناء النوم، ويعاني من "آلية غير مجنونة". كان لديه تاريخ من المشي أثناء النوم، كما فعل العديد من أفراد عائلته، وكانت مدة الحلقة وذاكرة باركس المجزأة متوافقة مع المشي أثناء النوم.

* الأتمتة (Automation) تسمى أيضاً " التشغيل الآلي" وفي بعض الأحيان " المكننة " وهو مصطلح حديث نسبياً يغطي مجالاً واسعاً من التكنولوجيا التي تتطلب قدرًا ضئيلاً من التدخل البشري ويشمل ذلك أتمتة عمليات التصنيع والتكنولوجيا والمعلومات والتسويق كما يغطي التطبيقات الشخصية مثل التشغيل الآلي للأجهزة المنزلية. بذلك يكون مفهوم الأتمتة مستوحى من كلمة " أوتوماتيكية " ولم يكن لها استخدام واسع حتى عام ١٩٤٧ م عندما أنشأت شركة فورد إدارة التشغيل الآلي. عموماً يمكن تعريف الأتمتة بأنها تقنية تهتم بتنفيذ عملية ما من خلال الأوامر المبرمجة مع التحكم التلقائي في التغذية الراجعة، لضمان التنفيذ الصحيح للتعليمات، ويكون النظام الناتج قادراً على العمل دون التدخل البشري للمزيد انظر: <https://www.ida2at.com/what-is-automation-and-how-has-it-evolved/>.

بالإضافة إلى ذلك، أشار البعض لأثنين من مخططات النوم المنفصلة إلى نوم غير طبيعي. في محاكمته، ثبت أن باركس غير مذنب وأيدت المحكمة الكندية العليا حكم البراءة.

في حين أن مثل هذه الحالات نادرة، إلا أنها تكفي للدفاع عن الآلية غير المجنونة لتصبح راسخة وأقل دراماتيكية. وإن لم تكن أقل إثارة للاهتمام، هي الحالات التي ينخرط فيها الأفراد في أفعال معقدة أخرى، على ما يبدو أثناء نومهم^(٣٩). توضح هذه الحالات مدى تعقد السلوكيات التي قد ينخرط فيها الفاعلون في الغياب الواضح للوعي. يري ليفي بأن مثل هذه السلوكيات تميل إلى أن تكون غير مرنة وغير حساسة للمعلومات البيئية الحيوية. تظهر سلوكيات السباحين النائمين، على سبيل المثال، درجة معينة من الاستجابة للبيئة الخارجية، لكنها تفقر أيضًا إلى المرونة الحقيقية في الاستجابة. للحصول على مرونة استجابة حقيقية، أو حساسية لمحتوى مجموعة واسعة من الإشارات في معظم أو كل الوقت، فإن الوعي مطلوبًا. فيما يتعلق بالإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية، ويعتقد ليفي بأن الدور الوظيفي للوعي "يستلزم أن يفي العملاء بشروط يُعتقد على نطاق واسع أنها مرشحة لشروط ضرورية للمسئولية الأخلاقية فقط عندما يكونون على دراية بالحقائق التي تعطي أفعالهم أخلاقًا"^(٤٠). وبشكل أكثر تحديدًا، يري ليفي بأن الحسابات الذاتية العميقة والاستجابات للأسباب تلتزم بصدق أطروحة الوعي، على الرغم مما يؤكد مؤيدو هذه الروايات.

بافتراض أن كينيث باركس كان في عالم من العفوية ليلة ٢٤ مايو ١٩٨٧، فقد تصرف دون وعي بناءً على مجموعة من الحقائق، كل منها يعطي لأفعاله أهمية أخلاقية: "إنه لا يدرك أنه يطعن شخصًا بريئًا، إنه لا يدرك أنها تتوسل إليه أن يتوقف. يناقش ليفي هنا بأن هذه الحقائق "تستلزم أن أفعاله لا تعبر عن وكرالته التقييمية أو في الواقع أي موقف مدان أخلاقياً". نظرًا لعدم وعي باركس بالحقائق التي تعطي أفعاله أهميتها الأخلاقية، فإن هذه الحقائق لا تُنشر عالميًا - ولأن هذه الحقائق لا تُنشر عالميًا، فهي لا تتفاعل مع مجموعة واسعة من المواقف التي تشكل أساس وكالة التصنيف الخاصة به."^(٤١). هذا يعني أنهم لا يتفاعلون مع اهتماماته الشخصية أو معتقداته أو التزاماته أو أهدافه. لهذا السبب، يؤكد ليفي أن سلوك باركس "لا يُنظر إليه بشكل معقول على أنه تعبير عن وكرالته التقييمية" - وكالة تسببها أو تشكلت من خلال المواقف على المستوى الشخصي^(٤٢).

الآن، ربما يكون من السهل معرفة سبب إعفاء الأفراد الذين يفتقرون إلى وعي الإنسان المخلوق، أو في حالة وعي عالمية متدهورة للغاية، من المسئولية الأخلاقية لسلوكياتهم، ولكن ماذا عن الأمثلة اليومية الأكثر شيوعًا حيث يكون الفاعلون واعين لأفعالهم، ولكن لا يدرك حقيقة تعطي الفعل أهميته الأخلاقية؟ تأمل، على سبيل المثال، في مثال مأخوذ من الأدبيات التجريبية حول التحيز الضمني. طلب أولمان وكوهين Uhlmann and Cohen من

المشاركين تقييم مدى ملاءمة مرشحين لمنصب رئيس الشرطة، رجل وامرأة. تم تقديم أحد المرشحين على أنه "حكيم" لكنه يفتقر إلى التعليم الرسمي، بينما كان للآخر الصورة المعاكسة. قام أولمان وكوهين بتغيير جنس المرشحين وفقاً للظروف، بحيث ذكرت بعض الموضوعات مرشحاً حكيمًا وامرأة متعلمة جيدًا؛ بينما حصلت العناصر الأخرى على عكس ذلك. ما وجدوه هو أنه في كلتا الحالتين، اعتبر المشاركون أن المرشح الذكر أفضل بكثير من الأنثى، مع تغيير الأشخاص لتبرير اختيارهم. الوظيفة هي عندما يمتلك المتقدم هذه المؤهلات مقارنة بحيازتها. تشير هذه النتائج إلى أن تفضيل قائد الشرطة كان يقود آراء الناس حول الخصائص الوظيفية المطلوبة، وليس العكس^(٤٣).

هل هذا النوع من التحيز الجنسي الضمني يعكس إلى حد بعيد الذات العميقة للممثل لدرجة أنه يجب أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية عن السلوكيات الناشئة عنه؟ يؤكد ليفي أنه "على الرغم من أننا قد نرغب في القول إن القرار كان متحيزًا على أساس الجنس، فإن التحيز الجنسي لم يكن تعبيرًا عن وكالة تقييم، ولا موقفًا للحصول على النوع الصحيح من المحتوى ليكون بمثابة أسس يمكن تحميل الفرد المسؤولية عنها (بشكل مباشر) أخلاقيًا "^(٤٤). في الوقت الحالي، لنفترض أن الفرد لا يؤيد وعي التحيز الجنسي في قرارات التوظيف - أي، إذا كان الفرد على علم بأن الاختيار يحتوي على محتوى متحيز جنسيًا، وكان قد راجعه أو تخطى عنه. في هذا السيناريو، لم يكن الفرد على دراية بالحقائق التي تعطي اختياره أهميته الأخلاقية. بدلًا من ذلك، "كانوا على دراية بمعيار متشابك، والذي كان بحد ذاته معقولًا (من السهل التفكير في الأسباب المعقولة التي تجعل حكمة الشارع ضرورية لكونك قائد الشرطة؛ وبالمثل، من السهل التفكير في الأسباب المعقولة التي تجعل التعليم العالي المؤهل أكثر صلة بالموضوع). نظرية مساحة العمل للوعي، والتي تم تقييمها بالتالي في ضوء معتقدات الناس وقيمهم ومواقفهم الأخرى، لم يكن الفرد قادرًا على تقييم التحيز الجنسي الضمني مقابل مواقفه الشخصية. لهذا السبب، انتهى ليفي إلى أن التحيز الضمني "لا يفهم بشكل معقول على أنه تعبير عن وكالة التقييم [التابعة للفرد]، ونظرتها التداولية والتقييمية للعالم "^(٤٥).

يقدم ليفي حججًا مماثلة ضد التفسيرات المتجاوبة سببياً للمسؤولية الأخلاقية. يعتقد بأنه في كل من حالة الأئمة العالمية والتحيز الضمني، تتطلب السيطرة المستجيبة على الأسباب وعيًا. هذا لأن (أ) الاستجابة تتطلب - وعي المخلوق للأسباب، و (ب) يجب أن يكون الفاعل مدرجًا للأهمية الأخلاقية لأفعالهم من أجل ممارسة السيطرة على مستوى من المسؤولية تجاههم.

يشير دفاع ليفي عن حالة الوعي وتقييمه للروايتين الرئيسيتين للمسؤولية الأخلاقية إلى أن الناس أقل مسؤولية مما نعتقد. لكن كم أقل؟ في القسم الأخير من كتابه، عالج مخاوف المنظرين مثل كاريسو (Caruso)، الذين يخشون أن انتشار وقوة العمليات اللاواعية إما يستبعد المسؤولية

الأخلاقية تمامًا، أو يحد بشدة من الحالات التي يكون فيها الفاعلون مستحقين للوم وجديرين بالثناء بسببهم. هناك يؤكد أن تبني أطروحة الوعي لا يحتاج إلى التشكيك في الإرادة الحرة والمسئولية الأخلاقية الصحرأوية الأساسية، لأن حالة الوعي يمكن (وغالبًا ما تتحقق). تستند حجته على تمييز مهم بين حالات الأتمتة العالمية والتحيز الضمني، من ناحية، والحالات المستمدة من الأدبيات الظرفية من ناحية أخرى. يؤكد ليفي أنه في الحالات السابقة (الآلية العالمية والتحيز الضمني)، يُعفى الأفراد من المسؤولية الأخلاقية لأنهم إما يفتقرون إلى وعي المخلوق أو يكونون واعين بالمخلوق ولكنهم يفشلون في إدراك الحقيقة أو السبب، والذي يؤدي مع ذلك دورًا مهمًا في تشكيل تصرفهم. ومع ذلك، في المواقف الظرفية، يؤكد ليفي أن الأفراد مسئولون أخلاقياً، على الرغم من حقيقة أن أفعالهم مدفوعة بعوامل ظرفية غير واعية، حيث تظل الأهمية الأخلاقية لأفعالهم متاحة بوعي لهم ويتم بثها عالمياً^(٦).

المحور الرابع

"المسئولية الأخلاقية"

لقد أعطانا الإيمان بالأرادة الحرة مفاهيم كالخطيئة والتزامنا نحو العدالة العقابية. وهذا يوضح لنا أن الإرادة الحرة هي بمثابة أساس لنظامنا القانوني، وهذا مختلف عن "وجهة النظر الحتمية لسلوك الإنسان التي لا تتفق مع المبادئ الأساسية لنظامنا الجنائي". لأن أي تطور ثقافي يهدد فكرة الإرادة الحرة يضع أخلاقيات معاقبة الناس على سلوكياتهم السيئة موضع التساؤل.

القلق الأكبر بالطبع أنه يبدو أن بمناقشتنا للأسباب الأساسية للسلوك الإنساني لا يبدو أن هناك مجال للمسئولية الخلقية. إذا ما نظرنا للناس كأنماط مناخية عصبية، كيف يمكننا الحديث بشكل متجانس عن الصح والخطأ، والخير والشر؟ هذه الأفكار تبدو وكأنها تعتمد على كون الناس لديهم حرية التفكير والتصرف. وإذا ما بقينا ملتزمين بالنظر إلى الناس كما هم يجب أن نجد فكرة ما للمسئولية الشخصية لتتسجم مع الحقائق.

ما الذي يعنيه أن تتحمل المسؤولية عن أفعالك؟ بالأمس ذهبت إلى السوق، كنت بكامل ملابسى، ولم أسرق أى شيء، ولم أشتري أية علب من الشكولاتة. القول بأننى كنت مسئولاً عن سلوكى، هو ببساطة القول بأنى متوافق مع أفكارى، نواياي، اعتقاداتى، ورغباتى بما يكفي لاعتبارى امتداداً لهم. لو وجدت نفسى أقف عارياً فى السوق، أنتوي سرقة ما أستطيع حمله من علب الشكولاتة، سوف يكون تصرفي بعيداً تماماً عن شخصيتى، سوف أشعر أنني لم أكن بكامل عقلى، أو أنني لم أكن مسئولاً عن تصرفاتى. الحكم على المسؤولية يعتمد على التركيبة الكلية لعقل الإنسان، وليس على ميتافيزيقيا السبب والتأثير العقلي.

بالنظر إلى الأمثلة التالية لسلوك إنسانى عنيف:

١ - صبي في الرابعة من عمره كان يلعب ببندقية أبيه وقتل امرأة شابة، البندقية كانت ممثلة وغير مؤمنة في درج خزانة.

٢ - صبي في الثانية عشرة من عمره كان ضحية اعتداء بدني وعاطفي أخذ ببندقية أبيه، وقام بقتل امرأة شابة عمدًا لأنها كانت تغيظه.

٣ - رجل في الخامسة والعشرين من عمره كان عرضة لاعتداء مستمر في طفولته أطلق الرصاص على صديقه الحميمة فقتلها؛ لأنها تركته من أجل رجل آخر.

٤ - رجل في الخامسة والعشرين من عمره تمت تربيته على يد أبوين رائعين، ولم يتعرض للاعتداء مطلقًا، أطلق النار عمدًا على فتاة شابة لم يقابلها سابقًا "فقط من أجل المرح".^(٤٧)

٥- رجل في الخامسة والعشرين من عمره تمت تربيته على يد أبوين رائعين، ولم يتعرض للاعتداء مطلقًا، أطلق النار عمدًا على فتاة شابة لم يقابلها سابقًا "فقط من أجل المرح". كشف تصوير مخ الرجل بالرنين المغناطيسي عن ورم بحجم كرة الجولف في الفص الجبهي للقشرة المخية (المنطقة المسؤولة عن التحكم في الدوافع السلوكية والعاطفية) كشف تصوير مخ الرجل بالرنين المغناطيسي عن ورم بحجم كرة الجولف في الفص الجبهي للقشرة المخية (المنطقة المسؤولة عن التحكم في الدوافع السلوكية والعاطفية).^(٤٨)

في كل حالة ماتت امرأة شابة، وفي كل مرة كان موتها نتيجة أحداث تظهر في مخ إنسان آخر. لكن درجة الغضب الخلقي التي نشعر بها تعتمد على الظروف الخلفية الموصوفة في كل حالة. نعتقد أنه لا يمكن لطفل في الرابعة من عمره أن يقتل حقًا شخصًا ما عن عمد، كما أن نوايا شخص في الثانية عشرة لا يمكن أن تكون بنفس عمق دوافع شخص بالغ. في الحالات رقم ١ و ٢، نعلم أن مخ القاتل لم ينضج بشكل كامل، وأنه لم يخول بعد كل مسؤولياته كشخص. يبدو أن تاريخ الإساءة في الحالة رقم ٣ يخفف من ذنب الرجل: هذه جريمة عاطفية ارتكبها شخص عانى على أيدي الآخرين. في الحالة رقم ٤ لم يكن هناك إساءة، والدافع يصنف المعتدي كمختل عقليًا. الحالة رقم ٥ تتضمن نفس السلوك والدافع المختل، لكن وجود ورم بالمخ بشكل ما يغير الحسابات الخلقية تمامًا: بالنظر إلى مكانه، يبدو أنه يعفي القاتل من كل مسؤولية عن جريمته. وتحدث هذه المعجزة حتى لو كانت خبرة الرجل الذاتية مطابقة لتلك التي لدى المختل في الحالة رقم ٤، في اللحظة التي نفهم فيها أن مشاعره لها سبب جسدي، ورم في المخ، لا يسعنا إلا أن نراه ضحية لتكوينه البيولوجية.^(٤٩)

كيف يمكن فهم هذا التدرج في المسؤولية الخلقية في حين أن المخ وتأثير خلفياته في كل حالة - ولنفس الدرجة تقريبًا- هو السبب الحقيقي لموت المرأة؟ لا نحتاج إلى أية أوهام عن وجود فرد مسبب يعيش داخل العقل البشري لكي ندرك أن بعض الناس خطرون. أكثر ما ندينه في

شخص آخر هو النية الواعية للإيذاء. مازال بإمكاننا الحكم على درجات الذنب بالإشارة إلى حقائق الحالة: شخصية المتهم، مخالفاته المسبقة، طرق تفاعله مع الآخرين، استخدامه للكحوليات، اعترافاته عن دوافعه بخصوص الضحية، إلخ. إذا ما بدت أفعال شخص ما بعيدة تمامًا عن شخصيته، قد يؤثر هذا على رؤيتنا للخطر الذي يمثلته الآن على الآخرين. لو بدا المتهم غير نادم ومتلهفًا للقتل مرة أخرى، لا نحتاج أن نؤمن بفكرة الإرادة الحرة لكي نعتبره خطرًا على المجتمع. لماذا يعد القرار الواعي بإيذاء شخص آخر يستحق اللوم بشكل خاص؟ لأن ما نفعله نتيجة لتخطيطنا الواعي يعبر بشكل كامل عن خصائص عقولنا، معتقداتنا، رغباتنا، أهدافنا، أحكامنا المسبقة، إلخ. لو أنك بعد أسابيع من التروي، البحث المكتبي، والجدال مع أصدقائك مازلت تقرر قتل صديقك، حسنًا، إذن قتل صديقك يعبر عن أي نوع من الأشخاص أنت حقيقة. المغزى ليس أنك السبب المطلق والمستقل لأفعالك؛ المغزى أنك لأي سبب كان، تمتلك عقل قاتل الصديق.^(٥٠)

بعض المجرمين يجب أن يسجنوا لمنعهم من إيذاء آخرين. التفسير الخلقي لذلك مباشر تمامًا: بهذه الطريقة سوف يكون الآخرون جميعًا أفضل حالًا. الاستغناء عن وهم الإرادة الحرة سوف يسمح لنا بالتركيز على الأشياء المهمة، تقييم المخاطر، حماية الأبرياء، ردع الجريمة، إلخ. على الرغم من ذلك، يبدأ بعض الحدس الخلقي في الاسترخاء في اللحظة التي ننظر فيها بشكل أشمل للمسببات. فور أن ندرك أنه حتى أكثر الضواري إثارة للعرب - بالمعنى الحقيقي - حظهم سيئ لكونهم ما هم عليه، منطق الكراهية (مقابل الخوف) سوف يبدأ في الانهيار. مرة أخرى، حتى لو كنت تؤمن أن كل إنسان لديه روح خالدة، الصورة لا تتغير: أي شخص ولد بروح مختلة هو سيئ الحظ للغاية.^(٥١)

لماذا غير ورم المخ وجهة نظرنا في الموقف بشكل جذري في الحالة رقم ٥؟ سبب واحد أن تأثيره قد وقع على شخص كان سوف يتصرف - لابد من الافتراض - بطريقة مختلفة. الورم وتأثيره كلاهما يبدوان عرضيين، وهذا يجعل المعتدي يبدو ضحية بشكل تام لتكوينه البيولوجية. بالطبع إذا لم نستطع علاج هذه الحالة، سوف نحتاج إلى احتجازه لمنع من ارتكاب جرائم أخرى، لكننا لن نكرهه أو ندينه كشرير. هذه جبهة واحدة أو من أن حدسنا الخلقي يجب أن يتغير بشأنها. كلما ازداد فهمنا للعقل البشري من ناحية المسببات، كلما وجدنا صعوبة في التمييز بين حالتين مثل رقم ٤ و ٥. الرجال والنساء المحكوم عليهم بالإعدام لديهم تركيبات من الجينات السيئة، آباء سيئين، بيئة سيئة، وأفكار سيئة (والبريء بالطبع لديه درجة عالية من سوء الحظ). أي من هذه المقادير تحديدا كانوا مسئولين عنه؟ لا يوجد بشري مسئول عن جيناته أو طريقة تربيته، على الرغم من ذلك لدينا أسباب كافية للاعتقاد أن هذه العوامل تحدد شخصيته. يجب أن يعكس نظام العدالة لدينا الفهم بأن أيًا منا كانت تعامله الحياة بشكل مختلف. في حقيقة

الأمر، يبدو عدم إدراك تدخل الحظ في الخلقيات هو نفسه شيء لا أخلاقي. لنرى كيف يجب أن يتحول حدسنا الخلفي بالكامل، تخيل ما يمكن حدوثه إذا ما اكتشفنا علاج للشر الإنساني. تخيل لو أن كل تغيير ذي صلة في الدماغ البشري يمكن عمله الآن بشكل أرخص، بدون ألم، وبشكل آمن. في الحقيقة، يمكن وضع العلاج مباشرة في الإمدادات الغذائية، مثل فيتامين د. لن يكون الشر سوى نقص في التغذية.^(٥٢)

لو تخيلنا وجود علاج للشر، سوف يمكننا رؤية أن دوافعنا الانتقامية خاطئة أخلاقياً. تخيل على سبيل المثال، إمكانية حجب علاج الشر عن قاتل كجزء من عقابه. هل سيكون لذلك أي معنى على الإطلاق؟ ما الذي يمكن أن يعنيه القول بأن شخصاً ما يستحق حجب العلاج عنه؟ ماذا لو كان العلاج متوفراً قبل جريمته؟ هل كان سيظل مسئولاً عن أفعاله؟ يبدو من المرجح جداً أن من هم على علم بحالته ستنتم اتهامهم بالإهمال. هل سيكون من المنطقي حرمان الشخص في الحالة رقم ٥ من الجراحة كعقاب إذا ما علمنا أن ورم المخ كان هو السبب الفعلي لعنفه؟ بالطبع لا. تبدو نتائج ذلك محتومة: يعتمد الحافز للعقوبة على عدم رؤية المسببات الخلفية للسلوك الإنساني.

برغم تعلقنا بفكرة الإرادة الحرة، يعلم معظمنا أن خلافاً في المخ بإمكانه أن يتفوق على أفضل النوايا في العقل. هذه النقلة في الفهم تمثل تقدم نحو نظرة أكثر عمقاً، أكثر اتساقاً وأكثر رحمة لإنسانيتنا المشتركة، ويجب أن نلاحظ أنه تقدم بعيداً عن الميتافيزيقيا الدينية. قليل من المفاهيم قدمت منظور للفسوة الإنسانية أكبر من فكرة روح غير أخلاقية والتي تقف مستقلة عن كل التأثيرات المادية، تتراوح من الجينات إلى النظم الاقتصادية. في إطار ديني، الإيمان بالإرادة الحرة يدعم فكرة الخطيئة، والتي يبدو أنها تبرر ليس فقط العقاب القاسي في هذه الحياة، لكن أيضاً العقاب البدني في الحياة الأخرى. وعلى الرغم من ذلك، وباللسخرية، أحد المخاوف المصاحبة لتقدمنا العلمي هو أن فهم أكثر اكتمالاً لأنفسنا سوف ينزع عنا إنسانيتنا.^(٥٣)

النظر للبشر كظواهر طبيعية لا يحتاج إلى إفساد نظامنا للعدالة الجنائية. إذا ما أمكننا احتجاز الزلازل والأعاصير عقاباً لجرائمهم، سوف نبني لهم سجوناً أيضاً. نحن نحارب الأوبئة الناشئة - والحيوانات المفترسة كذلك - دون أن ننسب لهم إرادة حرة. بشكل واضح، يمكننا أن نرد بوضوح على التهديد من الأشخاص الخطرين دون أن نكذب على أنفسنا بشأن الأصل المطلق للسلوك الإنساني. سوف نظل في حاجة إلى نظام عدالة جنائية والذي سوف يحاول أن يقيم بدقة الذنب والبراءة بجانب الأخطار المستقبلية التي يمثلها المذنب على المجتمع. لكن منطق معاقبة الناس سوف ينتهي إلا إذا اكتشفنا أن العقوبة مكون أساسي للردع أو إعادة التأهيل.^(٥٤)

يجب أن نعترف على الرغم من ذلك أن قضية العقوبة هي قضية صعبة. في مقال رائع في جريدة The New Yorker، يكتب جاريد دياموند عن الثمن الغالي الذي ندفعه أحياناً عندما لا نتحقق رغبتنا في الثأر. قام بمقارنة تجربة شخصين: صديقه دانيال، ساكن جبال من غينيا الجديدة والذي انتقم لوفاة عمه؛ وصهره الراحل، والذي كان لديه الفرصة لقتل الرجل الذي قتل عائلته بالكامل أثناء الهولوكوست لكنه فضل أن يسلمه للشرطة. (بعد قضاء سنة واحدة في السجن، أطلق سراح القاتل). عواقب الأخذ بالثأر في الحالة الأولى وتركه في الحالة الثانية لا يمكن أن تكون أكثر وضوحاً. في حين أن هناك الكثير ليقال ضد ثقافة الانتقام لساكني جبال غينيا الجديدة، انتقام دانيال سبب له ارتياعاً بالغاً. بينما قضى صهر جاريد آخر ٦٠ سنة من حياته "يعذبه الندم والشعور بالذنب". من الواضح أن الانتقام يلبي احتياجاً نفسياً شديداً لدى كثير منا.^(٥٥)

نحن موجهون بعمق إلى تصور الناس كمؤلفين لأفعالهم، لكي نقيهم مسئولين عن الخطأ الذي ارتكبه في حقنا، ولكي نشعر أن هذه التجاوزات يجب أن تعاقب. غالباً، العقاب الوحيد الذي يبدو مناسباً هو أن يعاني مرتكب الجريمة أو يخسر حياته. تبقى رؤية نظام للعدالة مستتير علمياً يمكن أن ينظم هذه الدوافع. من الواضح أنه ينبغي لتفسير كامل لأسباب السوك البشري أن يخفف من ردنا الطبيعي على الظلم، على الأقل إلى درجة ما. أشك على سبيل المثال أن صهر جاريد كان يعاني نفس الألم لو أن عائلته دهسها فيل أو قتلتها الكوليرا. بشكل مشابه، يمكننا افتراض أن ندمه كان يخفف بشكل كبير إذا ما علم أن قاتل عائلته قد عاش حياة أخلاقية بلا عيوب حتى قام فيروس بتدمير القشرة القبل - أمامية المتوسطة لمخه.

على الرغم من ذلك، من الممكن لشكل صوري من العقاب أن يكون أخلاقياً - أو حتى ضرورياً - إذا ما قاد الناس إلى التصرف بشكل أفضل مما كانوا يفعلون. سواء كان مفيداً التأكيد على عقوبة مجرمين معينين - بدلاً من الاحتواء أو إعادة التأهيل - هو سؤال للعلم الاجتماعي والنفسي. لكن يبدو واضحاً أن الرغبة في العقاب، والتي تتبع من فكرة أن كل شخص هو المؤلف الحر لأفكاره وأفعاله، تستند إلى وهم معرفي وعاطفي، وترسخ وهماً أخلاقياً.^(٥٦)

طريقة واحدة للنظر إلى الصلة بين الإرادة الحرة والمسئولية الخلقية هي ملاحظة أننا - بشكل عام - ننسب هذه الخصائص للأشخاص فقط فيما يتعلق بما يمكن أن تردعه العقوبة. لا يمكنني أن أعتبرك مسئولاً عن سلوكيات لا يمكنك التحكم فيها. إذا ما جعلنا العطس غير قانوني، على سبيل المثال، بعض الناس سوف يخالفون القانون بغض النظر عن خطورة العواقب. سلوك مثل الخطف، على الرغم من ذلك، يبدو أنه يتطلب تعمداً واعياً وجهداً مستمراً في كل منعطف، من هنا يجب أن نتقبل الردع. إذا ما كان التهديد بالعقوبة سوف يجعلك تتوقف عن فعل ما تفعل، فإن سلوكك يقع ضمن المفاهيم التقليدية للإرادة الحرة والمسئولية الخلقية.

من الممكن أن يكون صحيحًا بأن العقوبة الصارمة - بدلاً من مجرد الاحتواء وإعادة التأهيل - ضرورة لمنع جرائم معينة. لكن معاقبة الناس بشكل خالص من أجل أسباب نفعية (براجماتية) سيكون مختلفًا عن الأسلوب الذي نتبعه حاليًا. بالطبع إذا ما كان معاقبة البكتريا والفيروسات سوف تمنع ظهور الأمراض الوبائية، سوف نطبق عدالتنا عليهم أيضا.

يمكن تعديل مساحة واسعة من السلوكيات البشرية المختلفة عن طريق العقوبات والمحفزات، ونسب المسؤولية للأشخاص في هذا السياق هو طبيعي إلى حد ما. وقد يكون لا مفر منه على سبيل الاتفاق. كما يشير العالم النفسي دانيال وجنر Daniel Wegner، فكرة الإرادة الحرة قد تكون أداة لفهم السلوك البشري. القول بأن أحد الأشخاص اختار بحرية أن يبدد مدخرات زوجته على طاولة البوكر هو كالقول بأنه كان لديه الفرصة ليفعل غير ذلك ولا يوجد شيء بشأن ذلك غير مقصود. هو لم يلعب البوكر بالصدفة أو تحت سيطرة الوهم ولكن لأنه أراد ذلك، انتوى ذلك، وقرر ذلك، لحظة بعد لحظة. لبعض الأغراض، من المنطقي تجاهل بعض المسببات العميقة للرغبات والنوايا - الجينات، الإمكانات المتشابكة، إلخ..- والتركيز بدلاً من ذلك على الخطوط العريضة التقليدية للشخص. نحن نفعل ذلك عندما نفكر في خياراتنا وسلوكياتنا، لأنها الطريقة الأكثر حكمة لترتيب أفكارنا وأفعالنا. لما أطلب بيرة بدلاً من النبيذ؟ لأنني أفضل البيرة. لماذا أفضلها؟ لا أعلم، لكنني في العموم لا أحتاج إلى السؤال. معرفتي بأنني أحب البيرة أكثر من النبيذ هي كل ما أحتاج لكي أعلم كيف أتصرف في مطعم. أيًا ما كان السبب، أفضل مذاق أفضل من غيره. هل هناك حرية في ذلك؟ لا على الإطلاق. هل أستعيد حريتي بشكل سحري إذا ما قررت أن أخالف تفضيلتي وأطلب نبيذ؟ لا، لأن جذور هذه النية سوف تبقى غامضة كالتفضيل نفسه.^(٥٧)

المحور الخامس

الوعي الإرادي

وأخيرًا سنناقش فئة أخيرة من الآراء - أي تلك التي تؤكد أن الوعي شرط ضروري للإرادة الحرة وأنه يمكن استيفاء الحالة. من أجل الإيجاز، سأقصر مناقشتي على روايتين ليبرتارييتين رائدتين للوعي الطوعي، وهما جون سيرل وديفيد هودجسون.

يؤكد سيرل John Searle، وهودجسون Hodgson أن الوعي يتحقق ماديًا على مستوى البيولوجيا العصبية ويدعمان التفسيرات الطبيعية للعقل. ومع ذلك، فهم يؤكدون أيضًا أن هناك لامبالاة حقيقية (وليست نفسية فقط) متضمنة في حالات اتخاذ القرار الواعي والعقلاني. يعتمد دفاع جون سيرل John Searle غير الحتمي عن الإرادة الحرة على ما يسميه الوعي الطوعي. وفقًا لسيرل، الوعي ضروري للعمل العقلاني الطوعي. يعلن بجرأة: "نحن نتحدث عن عمليات واعية. مشكلة الإرادة الحرة هي في الأساس مشكلة مع جانب معين من الوعي" ^(٨). يجادل سيرل بأنه لفهم تفسيراتنا المعيارية للسلوك البشري، والتفسيرات التي تتأشد الأسباب، علينا أن نفترض "كيانًا واعيًا، قادرًا على التفكير المنطقي للأسباب، قادرًا على تشكيل القرارات، قادرًا على الفعالية، أي قادرًا على البدء بأفعال" ^(٩). يؤكد سيرل أن مشكلة الإرادة الحرة تتبع من الوعي الإرادي - إدراكنا للفجوة الظاهرة بين تحديد الأسباب والاختيارات. نشعر بالفجوة عندما نفكر في: (١) أسبابنا والقرار الذي نتخذه، (٢) قرارنا والإجراء الذي يترتب عليه، (٣) عملنا واستمراره حتى الاكتمال ^(١٠). إذا أردنا أن نتصرف بحرية، فإن تجربتنا - لأن الفجوة لا يمكن أن تكون وهمية- يجب أن تكون الحالة السببية في اللعب غير حتمية.

يحاول سيرل فهم هذه المتطلبات بالقول إن الوعي هو سمة من سمات النظام وأن النظام بأكمله يتحرك في وقت واحد، ولكن ليس على أساس ظروف كافية سببياً. فهو يري: "ما يجب أن نفترضه، إذا كان النظام بأكمله يتقدم نحو اتخاذ القرار، ونحو تنفيذ القرار في الإجراءات الفعلية؛ تتحقق هذه العقلانية الواعية في المستوى الأعلى على طول الطريق، مما يعني أن النظام بأكمله يتحرك بطريقة سببية، لكنه لا يعتمد على ظروف سببية كافية".

وفقًا لسيرل، فإن هذا الحساب يمكن فهمه فقط "إذا افترضنا عاملاً عقلاً واعياً، قادرًا على التفكير في أسبابه الخاصة ثم التصرف على أساس تلك الأسباب". وهذا يعني أن "هذا الافتراض يرقى إلى افتراض الذات. لذلك، يمكننا أن نفهم الأفعال الواعية العقلانية والحرية، فقط إذا افترضنا الذات الواعية" ^(١١). بالنسبة لسيرل، الذات هي سمة بدائية للنظام لا يمكن اختزالها إلى مكونات مستقلة للنظام أو تفسيره بمصطلحات مختلفة.

يقدم ديفيد هودجسون David Hodgson ، دفاعاً مشابهاً عن الإرادة الحرة، كما يوضح عنوان كتابه: العقلانية + الوعي = الإرادة الحرة. وفقاً لرواية هودجسون، يتم تحديد الفعل الحر من خلال الذات الواعية نفسها وليس بواسطة عوامل خارجية أو غير واعية. إنه يطرح المطلب التالي للوعي، والذي يؤكد أنه مطلب لأي تفسير صريح للإرادة الحرة غير المحدودة: حالة الاختيار هي عملية واعية، تتطوي على وجود متماسك لموضوع ومحتويات وعي ". بالنسبة لهودجسون، يربط ممارسة الإرادة الحرة بالوعي و "يتبنى وجهة نظر للوعي على أنها تتطوي على الوجود المتماسك للذات أو الذات ومحتويات الوعي" (١٢). يؤكد هودجسون في عملية الانتقال الواعي من الاختيار الأولي إلى الاختيار اللاحق، أن الموضوع يدرك مدى توافر البدائل ويعرف كيفية اختيار أحدها. هذا، بشكل أساسي، هو المكان الذي تمارس فيه الإرادة الحرة بالنسبة لهودجسون، من الضروري لحساب الإرادة الحرة أن يُنظر إلى الأفراد على أنهم قادرون على أن يكونوا نشيطين، وأن هذا النشاط ينعكس في محتويات الوعي.

ومع ذلك، هناك العديد من التحديات المهمة للتفسيرات الليبرترية للوعي الطوعي. أولاً، يصعب التوفيق بين فهم سيرل وهودجسون للذات مع فهمنا الحالي للعقل، لا سيما مع ما تعلمناه من علم الأعصاب الإدراكي عن العقل واتخاذ القرار. في حين أنه قد يكون صحيحاً أننا نختبر الذات كما يصفونها، فإن إحساسنا بذاتنا الموحدة، القادرة على التصرف بناءً على أسباب واعية، قد يكون وهمًا. ثانيًا، أظهر عمل دانيال كانيمان* Kahneman Daniel، وجوناثان هايدت* Jonathan Haidt، وآخرين مثل ويلسون Wilson أن الكثير مما نعتبره "المداولات الواعية غير المتحيزة" هو في أفضل الأحوال تبرير. ثالثًا، إن ادعاء سيرل بأن النظام نفسه غير محدد

* **دانيال كانيمان Kahneman Daniel** أستاذ علم النفس والشئون العامة الفخري في مدرسة برينستون للشؤون العامة والدولية، وأستاذ يوجين هيجنز لعلم النفس الفخري في جامعة برينستون، وزميل مركز العقلانية في الجامعة العبرية في القدس. شغل الدكتور كانيمان منصب أستاذ علم النفس في الجامعة العبرية في القدس (١٩٧٠-١٩٧٨)، وجامعة كولومبيا البريطانية (١٩٧٨-١٩٨٦)، وجامعة كاليفورنيا، بيركلي (١٩٨٦-١٩٩٤). الدكتور كانيمان عضو في الأكاديمية الوطنية للعلوم، والجمعية الفلسفية، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، وزميل جمعية علم النفس الأمريكية، والجمعية الأمريكية لعلم النفس، وجمعية علماء النفس التجريبيين، وجمعية الاقتصاد القياسي. حصل على العديد من الجوائز، من بينها جائزة المساهمة العلمية المتميزة من الجمعية الأمريكية لعلم النفس (١٩٨٢) وجائزة Grawemeyer (2002)، كلاهما بالاشتراك مع عاموس تفيرسكي، ميدالية وارن لجمعية علماء النفس التجريبي (١٩٩٥)، وجائزة هيلغارد للمساهمات المهنية في علم النفس العام (١٩٩٥)، وجائزة نوبل في العلوم الاقتصادية (٢٠٠٢)، وجائزة مساهمة مدى الحياة من جمعية علم النفس الأمريكية (٢٠٠٧)، والميدالية الرئاسية للحرية (٢٠١٣). الدكتور كانيمان حاصل على درجات فخرية من جامعات عديدة. <https://scholar.princeton.edu/kahneman/home>

* **جوناثان ديفيد هايدت Jonathan Haidt** (من مواليد ١٩ أكتوبر ١٩٦٣) هو عالم نفس اجتماعي أمريكي، وأستاذ القيادة الأخلاقية في كلية ستيرن للأعمال بجامعة نيويورك، ومؤلف. مجالات دراسته الرئيسية هي علم نفس الأخلاق والعواطف الأخلاقية. تأتي مساهمات هيت العلمية الرئيسية من المجال النفسي لنظرية الأسس الأخلاقية، التي تحاول تفسير الأصول التطورية للتفكير الأخلاقي للإنسان على أساس المشاعر الفطرية بدلاً من العقل المنطقي. انضم جوناثان هايدت إلى كلية ستيرن للأعمال بجامعة نيويورك في يوليو ٢٠١١. وهو أستاذ توماس كولي للقيادة الأخلاقية

<https://www.stern.nyu.edu/faculty/bio/jonathan-haidt>

يكون منطقيًا فقط إذا كنت تعتقد أنه يمكن إعطاء حساب ميكانيكا الكم للوعي (أو النظام ككل). ومع ذلك، فإن هذا النداء لميكانيكا الكم لشرح السلوك العقلاني والوعي يمثل مشكلة لثلاثة أسباب.

أولاً، إنه سؤال مفتوح تجريبيًا ما إذا كانت الاحتمية الكمية يمكن أن تؤدي الدور المطلوب في هذا الحساب. يعتقد ماكس تيجمارك* Max Tegmark، على سبيل المثال، أنه في الأنظمة الضخمة والساخنة والرطبة مثل الخلايا العصبية في الدماغ، سيتم القضاء على أي تشابك وكمية غير محددة في أوقات أقصر بكثير من تلك اللازمة للتجربة الواعية. علاوة على ذلك، حتى إذا كانت الاحتميات الكمية يمكن أن تحدث عند المستوى المطلوب للتأثير على الوعي والعقلانية، فإنها تحتاج أيضًا إلى الوجود في اللحظة المناسبة بالضبط من الزمن - بالنسبة لسيرل وهودجسون، هذا يتوافق مع الفجوة بين تحديد الأسباب والاختيار. هذه ليست ادعاءات تجريبية غير معقولة. في الواقع، يقر سيرل بأنه لا يوجد دليل حاليًا على ذلك.

ثانيًا، يبدو أن جاذبية سيرل وهودجسون لميكانيكا الكم والطريقة التي يتم تحفيزها بها ميثوس منها. عندما يسأل سيرل نفسه، على سبيل المثال، "كيف يمكن أن يكون سلوك الدماغ الواعي غير محدد إلى هذا الحد؟ كيف بالضبط سيعمل علم الأعصاب على مثل هذه الفرضية؟" يجب بصراحة: "لا أعرف إجابة هذا السؤال" (١٣). حسنًا، ربما لا يكون فرض لغز على حساب آخر مقنعًا للكثيرين.

أخيرًا، ليس من الواضح أن مناقشة الاحتمية الكمية بهذه الطريقة قادرة على الحفاظ على الإرادة الحرة بأية طريقة ذات معنى. هناك اعتراض طويل الأمد وقوي للغاية على مثل هذه النظريات. يؤكد اعتراض الحظ (أو اختفاء اعتراض الفرد) على أنه إذا كانت أفعالنا نتيجة لأحداث غير محددة، فإنها تصبح أمورًا تتعلق بالصدفة أو الصدفة بطريقة تقوض إرادتنا الحرة. الاعتراض الأساسي هو أنه نظرًا لأن الأفراد التحرريين لن يكون لديهم القدرة على تحديد ما إذا كان القرار سيحدث أم لا، فلن يكون لديهم الدور في العمل الذي تتطلبه المسؤولية الأخلاقية الصراوية الأساسية. بدون التهرب مرة أخرى نقول إن الفاعل "يختار" مجموعة من الأسباب (كدافع له على التصرف) على أخرى؟ من المفترض أن هذا "الاختيار" ليس ضمن السيطرة النشطة للفرد، لأنه نتيجة لأحداث غير محددة لا يتحكم فيها الفرد مطلقًا.

* ولد ماكس تيجمارك Max Tegmark في السويد ودرس في المعهد الملكي للتكنولوجيا في ستوكهولم. حصل على الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا في بيركلي تحت إشراف جو سيلك. وهو الآن أستاذ علم الكونيات بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، والمدير العلمي لمعهد الأسئلة الأساسية في الفيزياء (FQXi).

الخاتمة

نستنتج مما سبق أننا استطعنا، أن نقدم

أولاً: تقييماً تقريبياً لوجهات النظر المتعلقة بالعلاقة بين الوعي والإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية.

ثانياً : لقد رأينا أن هناك ثلاث فئات واسعة من وجهات النظر، والتي تنقسم حول كيفية إجابتها على السؤالين التاليين: (١) هل الوعي ضروري للإرادة الحرة؟ وإذا كان الأمر كذلك، (٢) هل يمكن تلبية متطلبات الوعي، نظراً لخطر تقليل الفاعلية والتطورات الأخيرة في العلوم السلوكية والمعرفية والأعصاب؟ فيما يتعلق بالسؤال الأول، نجد مجموعتين عامتين من وجهات النظر - تلك التي ترفض وتلك التي تقبل حالة وعي الإرادة الحرة. تنكر المجموعة الأولى صراحةً أن الوعي ضروري للفاعلين ليكونوا أحراراً ومسؤولين أخلاقياً، لكنهم يختلفون في أسباب ذلك. تري المجموعة الثانية بأن الوعي مطلوب، ولكن يتم تقسيمها بعد ذلك حول ما إذا كان يمكن تلبية متطلبات الوعي وإلى أي مدى.

ثالثاً: إن مفهوم الإرادة الحرة هو مصطلح تقني يشير إلى السيطرة على الفعل المطلوب للإحساس بالمسؤولية الأخلاقية.

رابعاً: يجب أن تحمل أفعال الفاعل الحرة والمسؤولة نوعاً من العلاقة بسمات البنية النفسية التي تشكل الذات الحقيقية أو العميقة للفاعل.

خامساً: أن الوعي بالسمات الرئيسية لأفعالنا هو شرط ضروري (وإن لم يكن كافياً) للمسؤولية الأخلاقية، لأن الوعي بالحقائق المهمة أخلاقياً التي نستجيب لها مطلوب لتقييم هذه الحقائق والتعبير عنها من قبل الفاعل بحد ذاتها.

سادساً: أن الدور الوظيفي للوعي "يستلزم أن يفهم العملاء بشروط يُعتقد على نطاق واسع أنها مرشحة لشروط ضرورية للمسؤولية الأخلاقية فقط عندما يكونون على دراية بالحقائق التي تعطي أفعالهم أخلاقاً.

سابعاً: يؤكد ليفي أن الأفراد مسئولون أخلاقياً، على الرغم من حقيقة أن أفعالهم مدفوعة بعوامل ظرفية غير واعية، حيث تظل الأهمية الأخلاقية لأفعالهم متاحة بوعي لهم ويتم بثها عالمياً.

ثامناً: أن الإرادة الحرة هي بمثابة أساس لنظامنا القانوني، وهذا مختلف عن "وجهة النظر الحتمية لسلوك الإنسان التي لا تتفق مع المبادئ الأساسية لنظامنا الجنائي". لأن أي تطور

ثقافى يهدد فكرة الإرادة الحرة يضع أخلاقيات معاقبة الناس على سلوكياتهم السيئة موضع التساؤل.

تاسعا: برغم تعلقنا بفكرة الإرادة الحرة، يعلم معظمنا أن خللاً فى المخ بإمكانه أن يتفوق على أفضل النوايا فى العقل. هذه النقلة فى الفهم تمثل تقدم نحو نظرة أكثر عمقا، أكثر اتساقاً وأكثر رحمة لإنسانيتنا المشتركة.

¹ – **Levy, N. (2014)** *Consciousness and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press. **And see Caruso, G.D. (2015b)** “If Consciousness is Necessary for Moral Responsibility, then People are Less Responsible than We Think,” *Journal of Consciousness Studies* 22 (7–8): 49–60.

² – **Caruso, G.D., and Morris, S.G. (2016)** “Compatibilism and Retributive Desert Moral Responsibility: On What is of Central Philosophical and Practical Importance,” *Erkenntnis* 81: **and see Feinberg, J. (1970)** “Justice and Personal Desert,” in his *Doing and Deserving*, Princeton: Princeton University Press. **and see Pereboom, D. (2001)** *Living Without Free Will*, Oxford: Cambridge University Press. **and see also Strawson, G. (1994)** “The Impossibility of Moral Responsibility,” *Philosophical Studies* 75: 5–24.

^٣ - د. رؤف عبيد، في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، العدد الثاني، السنة الحادية عشرة، جامعة عين شمس، مصر، ١٩٦٩، ص ١٠٩

^٤ - توماس بينك، الإرادة الحرة ترجمة/ ياسر حسن، مراجعة/ ضياء ورّاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٣١

^٥ - جودت شاكر محمود، حرية الإرادة والحتمية في سلوك الإنسان، بحث منشور على الإنترنت على الموقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=280211>

^٦ - د. حسن علي دنو، فلسفة القانون، الطبعة الأولى، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥، ص ٢١٧

⁷ – **Pereboom, D. (2001)** *Living Without Free Will*, Oxford: Cambridge University Press. **And Pereboom, D. (2014)** *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press. **and see Caruso, G.D. (2012)** *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lanham, MD: Lexington Books.

8 – **Levy, N. (2011)** *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.

9 – **Strawson, G. (1986)** *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press [revised edition 2010]. **And see Strawson, G. (1994)** “The Impossibility of Moral Responsibility,” *Philosophical Studies* 75: 5–24.

١٠ - توماس بينك، الإرادة الحرة ترجمة / ياسر حسن، مراجعة/ ضياء ورّاد، الطبعة الأولى، ص ٢١

١١ - هو الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) د. عبد الله محراش، الحرية والحتمية، دروس

الفلسفة، منشورة على الإنترنت على الموقع : <http://cdhsos.yoo7.com/t76-topic>

12 – **Libet, B., Gleason, C.A., Wright, E. W., and Pearl, D. K. (1983)** “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness–Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act,” *Brain* 106: 623–642.

13 – **Baumeister, R.F. (2008)** “Free Will in Scientific Psychology,” *Perspectives of Psychological Science* 3: 17

- 14 – **Nadelhoffer, T. (2011)** “The Threat of Shrinking Agency and Free Will Disillusionism,” in L. Nadel and W. Sinnott-Armstrong eds. *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, New York: Oxford University Press.
- 15 – **King, M., and Carruthers, P. (2012)** “Moral Responsibility and Consciousness,” *Journal of Moral Philosophy* 9: 200–228.
- 16 – **Smith, A. (2008)** “Control, Responsibility, and Moral Assessment,” *Philosophical Studies* 138: 367–392.
- 17 – **Arplay, N., and T. Schroeder. (1999)** “Praise, Blame and the Whole Self,” *Philosophical Studies* 93: 161–199.
- 18 – **Smith, A. (2005)** “Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life,” *Ethics* 115: 236–271.
- 19 – **Yaffe, G. (2012)** “The Voluntary Act Requirement,” in M. Andrei (ed.) *Routledge Companion to Philosophy of Law*, New York: Routledge. 182
- 20 – **Sher, G. (2009)** *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, New York: Oxford University Press.
- 21 – **Smith, A. (2005)** “Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life,” *Ethics* 115: 237.
- 22 – **Levy, N. (2014)** *Consciousness and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.¹
- 23 – Ibid 7
- 24 – Ibid 31
- 25 – Ibid 36
- 26 – **Caruso, G.D. (2012)** *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lanham, MD: Lexington Books. P 100
- 27 – Ibid 131
- 28 – **Caruso, G.D. (2015a)** “Précis of Neil Levy’s *Consciousness and Moral Responsibility*,” *Journal of Consciousness Studies* 22 (7–8): 7–15. And Caruso, G.D. (2015b) “If Consciousness is Necessary for Moral Responsibility, then People are Less Responsible than We Think,” *Journal of Consciousness Studies* 22 (7–8): 49–60.
- 29 – **Pereboom, D., and Caruso, G.D. (2017)** “Hard-Incompatibilism Existentialism: Neuroscience, Punishment, and Meaning in Life,” in G.D. Caruso and O. Flanagan (eds.) *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, New York: Oxford University Press.
- 30 – **Rosenthal, D. (2005)** *Consciousness and Mind*, New York: Oxford University Press.
- 31 – **Shepherd, J. (2015)** “Consciousness, Free Will, and Moral Responsibility: Taking the Folk Seriously,” *Philosophical Psychology* 28: 938.
- 32 – **Libet, B. (1999)** “Do We Have Free Will?” *Journal of Consciousness Studies* 6 (8–9): 47–57, reprinted in R. Kane (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will*, New York: Oxford University Press, 2002.
- 33 – **Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.J., and Haynes, J.D. (2008)** “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain,” *Nature Neuroscience* 11: 543–545.

- 34 – **Mele, A. (2009)** Effective Intentions, New York: Oxford University Press.
- 35 – **Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.J., and Haynes, J.D. (2008)** “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain,” *Nature Neuroscience* 11: 543–545.
- 36 – **Levy, N. (2014)** *Consciousness and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press. 16
- 37 – Ibid 39
- 38 – **Siddiqui, F., Osuna, E., and Chokroverty, S. (2009)** “Writing Emails as Part of Sleepwalking After Increase in Zolpidem,” *Sleep Medicine* 10: 262–264.
- 39 – **Levy, N. (2014)** *Consciousness and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press. 87
- 40 – Ibid 88
- 41 – Ibid 89
- 42 – Ibid 90
- 43 – Ibid 94
- 44 – Ibid 94
- 45 – Ibid 95
- 46 – Ibid 132
- ٤٧ – سام هاريس، الإرادة الحرة، ترجمة هبة خطاب، ص ٦٧
- ٤٨ – المرجع السابق ص ٦٨
- ٤٩ – المرجع السابق ص ٦٩
- ٥٠ – سوزان بلاكفور، الوعي مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ص ٨٥
- ٥١ – سام هاريس، الإرادة الحرة ص ٧٠
- ٥٢ – المرجع السابق ص ٧١
- 53 – S. J. Blackmore, (2003) *Consciousness: An Introduction* (London: Hodder & Stoughton; New York: Oxford University Press, p. 66
- 54 – **B. Libet, (1985)** ‘Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action’, *The Behavioral and Brain Sciences* 8:529–39
- ٥٥ – سام هاريس، الإرادة الحرة ص ٧٤
- ٥٦ – سوزان بلاكفور، الوعي مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مصطفى محمد فؤاد، ص ٩٠
- 57 – **Caruso, G.D. (2015b)** “If Consciousness is Necessary for Moral Responsibility, then People are Less Responsible than We Think,” *Journal of Consciousness Studies* 22 (7–8): 49–60.
- 58 – **Searle, J. (2000)** “Consciousness, Free Action and the Brain,” *Journal of Consciousness Studies* 7 (10): 9.
- 59 – Ibid 10
- 60 – **Searle, J. (2007)** *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, New York: Columbia University Press. 42
- 61 – **Searle, J. (2000)** “Consciousness, Free Action and the Brain,” *Journal of Consciousness Studies* 7 (10): 16

- 62 – Hodgson, D. (2005) "A Plain Person's Free Will," Journal of Consciousness Studies 12 (1): 4.
- 63 – Ibid 17

قائمة المصادر والمراجع العربية

- ١- إدمون هورسل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة، د فتحي إنقزو، مركز التوزيع لدراسات الوحدة العربية
- ٢- توماس بينك، الإرادة الحرة، ترجمة: ياسر حسن، مراجعة: ضياء ورّاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م .
- ٣- جودت شاكر محمود، حرية الإرادة والحتمية في سلوك الإنسان، بحث منشور على الإنترنت على الموقع:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=280211>
- ٤- د.حسن علي ذنون، فلسفة القانون، الطبعة الأولى، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥ .
- ٥- رعوف عبيد، في التسيير والتخير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، العدد الثاني، السنة الحادية عشرة، جامعة عين شمس، مصر، ١٩٦٩م.
- ٦- سام هاريس، الإرادة الحرة، ترجمة هيبه خطاب .
- ٧- سوزان بلاكفور، الوعي مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
- ٨- صلاح محمود عثمان، المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأه المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.
- ٩- د.عبد الله محراش، الحرية والحتمية، دروس الفلسفة، منشورة على الإنترنت على الموقع :
<http://cdhsos.yoo7.com/t76-topic>

قائمة المصادر والمراجع الأجنبية

- 1 – Arplay, N., and T. Schroeder. (1999) "Praise, Blame and the Whole Self," Philosophical Studies 93: 161–199.
- 2 – Baumeister, R.F. (2008) "Free Will in Scientific Psychology," Perspectives of Psychological Science 3: 17
- 3 – Caruso, G.D. (2012) Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will, Lanham, MD: Lexington Books. P 100
- 4 – Caruso, G.D. (2015a) "Précis of Neil Levy's Consciousness and Moral Responsibility," Journal of Consciousness Studies 22 (7–8): 7–15.
- 5 – Caruso, G.D. (2015b) "If Consciousness is Necessary for Moral Responsibility, then People are Less Responsible than We Think," Journal of Consciousness Studies 22 (7–8): 49–60.
- 6 – Caruso, G.D., and Morris, S.G. (2016) "Compatibilism and Retributive Desert Moral Responsibility: On What is of Central Philosophical and Practical Importance," Erkenntnis 81:
- 7 – Feinberg, J. (1970) "Justice and Personal Desert," in his Doing and Deserving, Princeton: Princeton University Press.
- 8 – Hodgson, D. (2005) "A Plain Person's Free Will," Journal of Consciousness Studies 12 (1): 4.
- 9 – King, M., and Carruthers, P. (2012) "Moral Responsibility and Consciousness," Journal of Moral Philosophy 9: 200–228.

- 10 – **Levy, N. (2011)** *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.
- 11 – **Levy, N. (2014)** *Consciousness and Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.
- 12 – **Libet, B., Gleason, C.A., Wright, E. W., and Pearl, D. K. (1983)** “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness–Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act,” *Brain* 106: 623–642.
- 13 – **Libet, B. (1999)** “Do We Have Free Will?” *Journal of Consciousness Studies* 6 (8–9): 47–57, reprinted in R. Kane (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will*, New York: Oxford University Press, 2002.
- 14 – **Libet, B. (1985)** ‘Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action’, *The Behavioral and Brain Sciences* 8
- 15 – **Mele, A. (2009)** *Effective Intentions*, New York: Oxford University Press.
- 16 – **Nadelhoffer, T. (2011)** “The Threat of Shrinking Agency and Free Will Disillusionism,” in L. Nadel and W. Sinnott–Armstrong eds. *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, New York: Oxford University Press.
- 17 – **Pereboom, D. (2001)** *Living Without Free Will*, Oxford: Cambridge University Press.
- 18 – **Pereboom, D. (2014)** *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press.
- 19 – **Pereboom, D., and Caruso, G.D. (2017)** “Hard–Incompatibilism Existentialism: Neuroscience, Punishment, and Meaning in Life,” in G.D. Caruso and O. Flanagan (eds.) *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, New York: Oxford University Press
- 20 – **Rosenthal, D. (2005)** *Consciousness and Mind*, New York: Oxford University Press.
- 21 – **Searle, J. (2000)** “Consciousness, Free Action and the Brain,” *Journal of Consciousness Studies* 7 (10): 9.
- 22 – **Searle, J. (2007)** *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, New York: Columbia University Press.
- 23 – S. J. Blackmore, (2003) *Consciousness: An Introduction* (London: Hodder & Stoughton; New York: Oxford University Press.
- 24 – **Shepherd, J. (2015)** “Consciousness, Free Will, and Moral Responsibility: Taking the Folk Seriously,” *Philosophical Psychology* 28: 938.
- 25 – **Sher, G. (2009)** *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, New York: Oxford University Press.
- 26 – **Siddiqui, F., Osuna, E., and Chokroverty, S. (2009)** “Writing Emails as Part of Sleepwalking After Increase in Zolpidem,” *Sleep Medicine* 10: 262–264.
- 27 – **Smith, A. (2005)** “Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life,” *Ethics* 115: 236–271.
- 28 – **Smith, A. (2008)** “Control, Responsibility, and Moral Assessment,” *Philosophical Studies* 138: 367–392.

- 29 – **Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.J., and Haynes, J.D. (2008)** “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain,” *Nature Neuroscience* 11: 543–545.
- 30 – **Strawson, G. (1986)** *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press [revised edition 2010].
- 31 – **Strawson, G. (1994)** “The Impossibility of Moral Responsibility,” *Philosophical Studies* .
- 32 – **Yaffe, G. (2012)** “The Voluntary Act Requirement,” in M. Andrei (ed.) *Routledge Companion to Philosophy of Law*, New York: Routledge.

مواقع الإنترنت

https://en.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Libet https://en.wikipedia.org/wiki/Daniel_Wegner

https://emirate.wiki/wiki/John-Dylan_Haynes

<https://www.uni-bremen.de/neuropsychologie/team/cv-john-dylan-haynes>

<https://philosophy.brown.edu/people/nomy-arpaly>

<https://phil.washington.edu/people/angela-smith>

<https://politics.rice.edu/faculty/george-sher>

https://en.wikipedia.org/wiki/John_Searle

[https://en.wikipedia.org/wiki/David_Hodgson_\(judge\)](https://en.wikipedia.org/wiki/David_Hodgson_(judge))

<https://philosophy.cofc.edu/faculty-staff-listing/nadelhoffer-thomas.php>

<https://mq.academia.edu/NLevy/CurriculumVitae> .

<https://www.corning-cc.edu/directory/caruso-gregg.php>

<https://philpeople.org/profiles/joshua-shepherd>

http://www.ub.edu/grc_logos/joshua-shepherd

https://en.wikipedia.org/wiki/Susan_R._Wolf

https://u.osu.edu/grc/logos/Susan_R._Wolf

<https://profiles.ucr.edu/app/home/profile/fischer> .

<https://aeon.co/users/john-martin-fischer>

<https://www.scu.edu/cas/philosophy/faculty-and-staff/mark-ravizza-sj/ravizza.html>

<https://law.yale.edu/gideon-yaffe>

<https://philosophy.fsu.edu/al-mele-full-publication-list>

<https://philosophy.gsu.edu/profile/eddy-nahmias/>

<https://scholar.princeton.edu/kahneman/home>

<https://www.stern.nyu.edu/faculty/bio/jonathan-haidt>

<http://philosophy-of-cosmology.ox.ac.uk/tegmark.html>

<https://www.ida2at.com/what-is-automation-and-how-has-it-evolved/>

<https://www.hindawi.org/books/72426903/7/>