

Free Will And Human Qualification for Divine Accountability

Falah Sabti

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: f.sabti@aldaleel-inst.com

Abstract

The validity of assigning any obligation to a human being and demanding adherence to certain rules hinges on their freedom of choice in their actions and their moral responsibility for their behavior. But if they lack the choice in their actions, then obliging them or directing their conduct in life would be meaningless. Likewise, it would not make sense, even from a logical standpoint, to punish them for not following the rules or reward them for doing so. This is a very clear idea, almost self-evident. Some critics of religion have attempted to use this matter to challenge religiously obliged duties, claiming that humans do not possess free will and that they are not free in their choices; therefore, are unqualified to be addressed with divine commands. Thus, religious laws are deemed ineffective and do not fulfill their claimed purpose. This article seeks to analyze this issue, elucidate its underlying principles and outcomes, and subsequently critique it in light of unchangeable principles of intellect that are acknowledged by every rational mind. It will become apparent that such a claim, if valid, would not only negate the usefulness of religious legislation but would also undermine all manifestations of human ingenuity and progress across all spheres of life.

Keywords: Will, Free Will, Action by choice, Divine accountability.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 25, PP. 1-25

Received: 15/06/2024; Accepted: 12/07/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الإرادة الحرّة وأهلية الإنسان للتكليف الإلهي

فلاح سبتي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: f.sabti@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ صحّة توجيه أيّ تكليف للإنسان، أو مطالبته بالالتزام بضوابط معيّنة، رهينة بأن يكون مختاراً في أفعاله، ومسؤولاً عن تصرّفاته من الناحية الأخلاقية، وأمّا إذا كان لا يمتلك الاختيار في فعله فلا معنى لتكليفه وتوجيه حركته في الحياة، كما يقبح عقلاً معاقبته على المخالفة أو إثابته على الامتثال، وهذا أمر واضح، بل قريب جداً من البدهة، وقد حاول بعض منتقدي الأديان الاستفادة من هذه الحقيقة لتوجيه النقد إلى التكليف الشرعية في الأديان، بدعوى أنّ الإنسان لا يمتلك إرادة حرّة، أي ليس مختاراً في فعله، فهو ليس بمؤهلٍ لأن يكون مخاطباً بالتكليف الإلهية، فلا تنفع التشريعات الدينية ولا تؤدّي الغرض المدعى فيها. نحاول في هذا المقال تحليل هذه الإشكالية وبيان أسسها ونتائجها، ثمّ نقدتها في ضوء ثوابت العقل التي يقرّ بها كلّ لبيب؛ ليتبين لنا بعد ذلك أنّ مثل هذه الدعوى لو صحّت فإنّها لاتلغي فائدة التشريعات الدينية فحسب، بل تلغي جميع مظاهر عبقرية الإنسان وتقدّمه في جميع مجالات الحياة.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرّة، الفعل الاختياري، التكليف الإلهي، أهلية الإنسان.

المقدمة

يعتمد نجاح أيّ برنامج أو نظام يوضع للحياة بشكل عامّ أو لأيّ أمر من تفاصيلها، على إمكانية الالتزام بالضوابط التي تشكّل قوام ذلك البرنامج وتطبيقها بشكل دقيق، وهذا يعني افتراض أن أفراد المجموعة التي وضع لها ذلك البرنامج قادرين على اختيار الأفعال المناسبة مع مفردات ذلك البرنامج على بقية الخيارات المتاحة في أيّ تصرف أو عمل يعزمون على إنجازه، وربما يقول كلّ من يسمع بهذا الكلام إنّه واضح، بل في درجة عالية من الوضوح؛ إذ لا يختلف فيه عاقلان!

إنّ هذه القاعدة راسخة برسوخ العقل الإنساني لوضوحها التام، يقول المعلّم الأوّل أرسطوطاليس: «لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدًا في الحالين، غير أنّه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون البتّة عادلاً ولا ظالمًا إلا بالواسطة؛ لأنّه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلاً أو ظالمًا في هذه الحال.

حينئذٍ يكون كلّ ما في الفعل من عدل أو ظلم مترتّبًا على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار، فإذا كان الفعل إراديًا فهو مَلوم، ويكون بهذا وحده خطيئَةً وظلمًا، وبالتبع قد يكون في الفعل ظلمٌ بنوعٍ ما من غير أن يكون فعل ظلم، أي جريمة بمعنى الكلمة، إذا لم يكن العمد متوافرًا فيه» [أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص93].

من هنا حاول بعض من يهتمّ بتوجيه النقد للأديان كسام هاريس⁽¹⁾ (Sam Harris) الاستفادة من هذه القاعدة لنفي جدوى التكليف الإلهية، على أساس أنّ الإنسان محكوم بعوامل تكوينية من داخل الطبيعة الإنسانية، وأخرى اجتماعية من خارجها، تسلبه الاختيار، وتجبره على اتّخاذ موقف معيّن في ظرف ما، فلا معنى عندها لتوجيه التكليف الإلهي إليه؛ إذ إنّهُ ليس مؤهلاً لذلك، وسيأتي التعرّض إلى كلامه وأدلّته بنحو من التفصيل إن شاء الله تعالى.

1- صموئيل بنيامين هاريس (Samuel Benjamin Harris)، ويكتب اختصارًا سام هاريس، هو مؤلف وفيلسوف ومفكر وعالم أعصاب أمريكي، وهو أحد مؤسّسي مشروع "إدراك" ومديره التنفيذي، وهو أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعدّ أحد الفرسان الأربعة لحركة الإلحاد الجديد بالإضافة إلى: ريتشارد دوكينز وكريستوفر هيتشنز ودانيال دينيت.

فالإشكالية التي نريد الكلام عنها في هذا المقال تتجه إلى ادعاء أنّ الإنسان لا يمتلك إرادةً حرةً، أي: الاختيار في الفعل، فليست أفعاله صادرةً عن قراراته هو، بل هناك عوامل تتدخل في تحديد تلك القرارات خارجاً عن سلطته وتحكمه، وعليه لا يكون الإنسان مؤهلاً لأن يكون مكلّفاً بالأحكام الشرعية؛ لأنّه غير قادر على اختيار أدائها، ومع إسقاط الأحكام الشرعية لا يبقى للدين أهمية تذكر في توجيه حركة الإنسان في الحياة.

المبحث الأوّل: المفاهيم المهمّة في البحث

أوّلاً: الإرادة الحرة

"الإرادة الحرة" هي الترجمة العربية لما يصطلح عليه في الفكر الغربي الحديث بـ (free will)، وقد ذكر الدكتور مايكل ماكيننا⁽²⁾ (Michael McKenna) في كتابه "الإرادة الحرة.. مقدّمة معاصرة" (Free Will.. A contemporary Introduction) المعاني الشائعة للإرادة الحرة في الساحة الفكرية الغربية، كتعريف كارل جينيت (Carl Ginet): «المقصود بحرية الإرادة حرية الفعل، فأنا لديّ حرية الفعل في أيّ وقت، وكان هناك أكثر من بديل متاح أمامي». أو تعريف روبرت كين (Robart Kane): «القدرة على أن تكون الخالق والمحرّك النهائي لأهدافك وأغراضك». وقد اختار ماكيننا أنّها عبارة عن «القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكم بالمعنى الأقوى في أفعالهم اللازمة للمسؤولية الأخلاقية» [مايكل ماكيننا، الإرادة الحرة.. مقدّمة معاصرة، ص23]، ويقصد من "التحكم" هو أن تكون حركة الشخص وفقاً لقراراته.

أمّا الإرادة في اللغة العربية فهي تعني المشيئة، فأراد الشيء: شاءه. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 103؛ ج 3، ص 188]

وهناك من قال إنّ الإرادة أخصّ من المشيئة؛ لأنّ الإرادة هي العزم على الفعل أو الترك، والمشيئة ابتداء العزم على الفعل، فنسبتها إلى الإرادة نسبة الضعف إلى القوّة، والظنّ إلى الجزم، فإنّك ربّما شئت شيئاً ولا تريده؛ لمانع عقلي أو شرعي. وأمّا الإرادة فمتى حصلت صدر الفعل لا محالة. [انظر: العسكري، الفروق اللغوية، ص35]

2- أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا (University of Arizona) حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وهو مهتمّ بشكل عامّ بموضوعات الميتافيزيقا والأخلاق ونظرية العمل وعلم النفس الفلسفي، وبشكل خاصّ بالإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية. بدد

وأما عند الحكماء فالإرادة هي العزم على الفعل أو الترك بعد تعلّق الشوق به، وبها يترجّح أحدهما بعد أن كانا متساويي النسبة إلى القادر عليهما. [انظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص234]

ومن المهمّ أن نعرف أنّ هناك فرقاً دقيقاً بين معني الإرادة والاختيار؛ إذ ربّما يتسامح العرف العامّ ويستعملهما بمعنًى واحد، إلا أنّ المعنى الدقيق للاختيار هو إرادة الشيء بدلاً من غيره ... فالمختار هو من تتعلّق إرادته بأفضل الخيارات في الواقع أو بحسب إدراكه هو، من غير إلجاء واضطرار، وأما لو اضطرّ الإنسان إلى إرادة شيء لم يسمّ مختاراً له؛ لأنّ الاختيار خلاف الاضطرار. [انظر: العسكري، الفروق اللغوية، ص 28]

وقد عرف الفعل الاختياري عند حكماء المسلمين بأنّه الفعل الذي يصدر عن النفس؛ باعتبار كونها قادرة على الفعل أو الترك، وإتّما يتعيّن أحدهما بحسب إرادة ترجّحه على الآخر. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 411]

وبناءً على ذلك يكون معنى الإرادة الحرّة في الفكر الغربي مساوقةً للاختيار أو الفعل الاختياري في الفكر الإسلامي.

ثانياً: التكليف

التكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهي التحمّل والتجشّم، وكلفه تكليفاً أي أمره بما يشقّ عليه [انظر: الجوهرى، الصحاح، ج 4، ص 1423]، وأما في المعرفة الدينية فهو اصطلاح يقصد به الأحكام الشرعية، وهي التشريعات الصادرة من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه. [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ص 12]

المبحث الثاني: الفعل الاختياري عند الإنسان ومقوماته

قبل الدخول في تحليل هذه الإشكالية وبيان أدلّة القائلين بها ونقدها، يحسن بنا أن نعطي تصوّراً إجمالياً - بمقدار ما تتطلبه هذه الدراسة - عن الفعل الاختياري وكيفية صدوره عن الإنسان، بحسب ما ذكر عند الحكماء؛ وذلك لأجل إعطاء فضاء مفهومي يساعد الباحث والقارئ على فهم أوسع وأدقّ للإشكالية وما يمكن توجيهه من نقد إليها.

أولاً: الفعل الاختياري

من المعروف بين الحكماء أنّ إحدى الخصائص المهمّة التي يتّصف بها الإنسان صدور الفعل الإرادي أو الاختياري عنه، بنحو يتناسب مع مستوى الإدراك والشعور الذي يمتلكه، وهو مستوى التعقل الذي يوفّر له مرتبةً عاليةً من إدراك وفهم لحقائق الأشياء وخصائصها وأحكامها على ما هي عليه في الواقع، وتحديد الحسن والقبح في الأفعال.

فليس الإنسان كالفواعل الطبيعية التي يصدر عنها أثرها من دون دخل لاختيارها وإرادتها في حصوله وصدوره عنها، كإحراق النار، وتبريد الماء وفعل الجاذبية، ونموّ النباتات نحو الأعلى، إذ لا اختيار ولا إرادة لها حتّى يقال بتدخلها في صدور تلك الأفعال عنها.

ولا هو كسائر الحيوانات التي تتحدّد دائرة اختياراتها في ضوء مستوى الإدراك الحاصل لديها؛ لتتخذ أنماطاً محدودةً في تدابير حياتها منذ أن وجدت في هذا العالم، بحسب الانبعاث الخيالي والوهمي المودع في غريزتها.

بل للإنسان دائرة اختيارات أوسع من ذلك بكثير، وعلى قدر وسع معقولاته وعلومه ومعارفه التي سعى في تحصيلها، وبنى على أساسها رؤيته للكون والإنسان، وما يترشّح عنها من أيديولوجيا وأسس عملية تنسجم معها، ويشهد بذلك التقدّم والرقيّ العلمي والثقافي الذي تشهده حياته في شتّى المجالات.

ثانياً: كيفية صدور الفعل الاختياري عن الإنسان

إنّ صدور الفعل الاختياري عن موجود يقتضي أن يكون ذلك الموجود - الذي يوصف بكونه الفاعل المباشر له - ذا شعور وإرادة؛ إذ إنّ صحّة وصف موجود بكونه قادراً على الفعل أو الترك، يتوقّف على أن يكون ذلك الموجود قادراً على ترجيح أحدهما على الآخر، وذلك بأن تتعلّق بأحدهما نوع من الإرادة من قبله، وحصول إرادة الفعل أو الترك تتوقّف على مجموعة مبادئ مترتبة طويلاً، ولفهم هذه المبادئ وكيفية صدور الفعل عنها بحث طويل في علم النفس الفلسفي، ونحن سنذكر هنا ما يهمّ في هذا البحث وبشكل مختصر:

المبدأ الأوّل: المبدأ العلمي، هو صورة إدراكية جزئية بحسن فعل معيّن وأتّه ممّا ينبغي فعله، أو قبحه وأتّه ممّا ينبغي تركه، فإنّ الإدراك الكلّي - بحسن عنوان معيّن أو قبحه كحسن العدل أو قبح الظلم - لا يمكن أن يكون مبدأً مباشراً للحركة؛ لأنّ حركة الإنسان

تقع في عالم الأعيان والخارج، وهو عالم التشخّص والفردية، فلا بدّ أن يكون للمفهوم الحاكي عن طبيعة فعل معيّن ارتباط وإشارة إلى فعل خارجي مشخّص ومحدّد خارجاً، في واقعة مشخّصة ليؤثّر في تحرك الإنسان وانبعائه نحوه [انظر: ابن سينا، الشفاء - النفس، ص 181]، ومعلوم أنّ المفهوم إذا لحظ بما هو متقيّد بالإشارة إلى ما هو في الخارج كان مفهوماً جزئياً لا كلياً.

وهذه الصورة والرأي العملي الجزئي يستنبط بالتروّي والتدبّر في كلّ المعلومات التي يحملها الإنسان، ممّا ينفع في استنباط ذلك الرأي، قال صدر الدين الشيرازي: «للإنسان إذن قوتان: قوّة تختصّ بالأراء الكليّة والاعتقادات، وقوّة تختصّ بالروية في الأمور الجزئية ممّا ينبغي أن يفعل ويترك من المنفعة والمضرة، وممّا هو جميل وقبيح، وممّا هو خير وشرّ، وكون حصوله تابعاً لضرب من القياس والتفكّر غايته أن يوقع رأياً في أمر جزئي مستقبل من الممكنات» [صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 261].

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل بن زياد: «يا كميل، ما من حركةٍ إلّا وأنت محتاجٌ فيها إلى معرفة» [الحرّاني، تحف العقول، ص 171].

ويمارس الإنسان هذه العملية كلّما واجه ظرفاً معيّنًا يتطلّب منه موقفاً عملياً وسلوكياً يتناسب مع ذلك الظرف، وربّما لا يشعر بذلك في الأفعال التي تتكرّر يومياً في حياته، بحيث تعود على إنجازها، أو دعاه الخلق الذي يتّصف به إلى فعلها، فيكون موقفه منها محدّداً طبقاً لتلك العادة أو الخلق، فتصدر عنه بنحو تلقائي بدون حاجة إلى التروّي وتدبّر الوجوه فيها؛ إذ تسهّل عليه تلك العادة أو الخلق اتّخاذ الموقف فيها، ولكن يشعر الإنسان بهذا الأمر عندما يمرّ بظرف جديد مهمّ، وربّما احتاج إلى وقت طويل للتروّي والتأمّل في الوجوه الممكنة لذلك الموقف، حتّى الوصول إلى تعيين الموقف المناسب، كما لو أراد شخص إجراء عملية جراحية خطيرة، فتراه يفكّر ويفكّر ويسأل أهل الاختصاص من الأطباء وغيرهم، ثمّ يتخذ الموقف المناسب على أساس ذلك، ويحدد: هل إجراؤها حسن لا بدّ منه، أم أنّه شرّ ومضّرّ به فلا بدّ من تركه.

وهنا تظهر بوضوح اختيارية الإنسان أو إرادته الحرّة؛ إذ إنّه يختار ما يناسبه من فعل بحسب تشخيصه، عندما تتوفّر لديه عدّة خيارات يمكن أن يتخذ أحدها، وربّما تتسع دائرة الخيارات وربّما تتضيق بحسب الموقف والحالة التي يمرّ بها الإنسان، فهناك بعض الخيارات لا يكون قادراً عليها بحسب إمكانياته المتوقّرة، وهنا توجد حالتان قد يتوهّم

الإنسان فيها أنّه مسلوب الإرادة والاختيار، وقد يقال عنه في العرف العقلائي إنّهُ مسلوب الاختيار، وهي:

الحالة الأولى: حالة الاضطرار، وهي حالة أنّه لا يوجد من الخيارات التي فيها مصلحة للإنسان إلّا حالة واحدة، وبقية الخيارات يكون فيها ضرر عليه، أو أنّ بعض الخيارات أقلّ ضرراً من الأخرى، كمن يكون في مكان منقطع وليس معه من الطعام إلّا الميتة، فهو مضطراً لآكلها حتّى يحافظ على حياته، رغم ما فيها ضرر من الناحية الطّبيّة والشرعية.

الحالة الثانية: حالة الإكراه، وهو أن يقع الإنسان تحت التهديد من قبل ظالم بأن يفعل فعلاً معيّنًا، أو يوقع الضرر على نفسه أو شخص أو شيء يهّمّانه.

وفي كلا الحالتين لا يكون مسلوب الاختيار أو الإرادة، بل يبقى له - من الناحية الواقعية - أن يختار، ولكن عليه أن يتحمّل لوازم اختياره؛ ولهذا يلجأ عادةً - بدافع حبّه لنفسه وحرصه عليها - إلى اختيار ما هو أقلّ ضرراً عليه.

المبدأ الثاني: الشوق، وهو انفعال نفساني يولد ميلاً نحو شيء معيّن عند إدراك موافقته للمدرك وأنّه ممّا ينتفع به، أو الانقباض عنه عند إدراك مخالفته وأنّه ممّا يتضرّر به، فقوّة الشوق تتمثّل في ميول طبيعية تحصل في النفس نحو طلب ما ينفعها، أو دفع ما يضرّها؛ ولذلك فهي على شعبتين، شهوية وغضبية، قال بهمنيار: «القوّة الشوقية من شعبها القوّة الغضبية والقوّة الشهوانية، فالتي تنبعث مشتاقّةً إلى اللذيذ هي الشهوانية، والتي تنبعث مشتاقّةً إلى الغلبة و دفع المنافي هي الغضبية» [بهمنيار، التحصيل، ص805؛ الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص411]، وربّما يعبر عنه بعضهم بالرغبة.

المبدأ الثالث: الإرادة (قوّة الإجماع)، وهو العزم على الفعل أو الترك بعد تعلّق الشوق به، وبالإجماع يترجّح أحدهما بعد أن كانا متساويي النسبة إلى القادر عليهما، ويسمّى بالقصد أو قوّة الإرادة، قال صدر الدين الشيرازي: «وبعد الشوق وقبل الفاعلة قوّة أخرى، هي مبدأ العزم والإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة، وهي التي يصمّم بعد التردّد في الفعل والترك عند وجود ما يترجّح به أحد طرفيهما، المتساوي نسبتها إلى القادر عليهما» [صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص432].

إنّ حقيقة هذه القوّة هي كونها فعلاً نفسانياً؛ إذ ينبعث من النفس تصميم وعزم على أداء الفعل الخارجي المعين أو تركه، بعد اشتداد الشوق فيها إليه أو اشتداد كراهته، وبهذا تختلف عن الشوق مهما بلغت درجته؛ إذ إنّ حقيقته كونه انفعالاً نفسانياً لا فعل لها.

[انظر: الخميني، معتمد الأصول، ص51]

كما أنّ حصول الإرادة التي يحصل الفعل بعدها مشروط بالقدرة التكوينية على أداء الفعل، فربّما حصل الشوق الشديد نحو الفعل، ولكن لا تتعلّق به الإرادة الفعلية؛ لكونه غير مقدور عليه، فإذا حصلت الإرادة تحركت القوى المحرّكة شروعاً بأداء الفعل مباشرةً لا اكتمال علل صدوره، فلا فصل بين تحقّق الإرادة وصدور الفعل. [انظر: المفيد، أوائل المقالات، ص360]

المبدأ الرابع: القوّة المحرّكة، وهي القوّة المنبثّة في الأعضاء المباشرة للحركة، وهي الأعصاب والعضلات والأوتار، وفعلها قبض العضلات وديسرتها، للقيام بالحركات التي يتطلّبها إنجاز الأفعال المختلفة، وهذه القوّة هي فاعل الحركة، قال المحقّق الطوسي: «وتليها - أي تلي قوّة الإجماع - القوّة المنبثّة في مبادئ العضل المحرّكة للأعضاء» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج2، ص412].

المبحث الثالث: إشكاليات حول الفعل الاختياري

وقع الفعل الاختياري موضوعاً لنوعين أساسيين من الإشكاليات، أحدهما فلسفي اعتقادي، والآخر علمي تجريبي، وسوف نتعرّض إلى الأول منهما بصورة مختصرة؛ لكونه إشكالاً مطروحاً منذ القدم ومعروفاً لدى الباحثين المتخصّصين، وسنحاول تفصيل الكلام في الإشكالية الثانية؛ لأنّها هي المعنيّة بالبحث.

الإشكالية الأولى: انسجام الفعل الاختياري مع التوحيد الأفعالي

طرحت مسألة حقيقة هذا النوع من الأفعال وكيفية صدورها عن الإنسان بإرادته - بنحو ينسجم مع الولاية التكوينية لله تعالى وكونه هو العلة الأولى لجميع الأشياء، فلا يخرج شيء عن سلطانه وقيوميته ﷻ - على طاولة البحث عند الحكماء والمتكلمين، وترشّحت عن ذلك نظريات ومذاهب دارت بين من قال بالجبر المحض كالجهمية [انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص98]، ومن قال بالكسب وهم أغلب الأشاعرة، ولهم فيها تفسيرات متعدّدة [انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص92؛ التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص117]، ومن قال بالتفويض كالمعتزلة.

[انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج6 ص41؛ شرح الأصول الخمسة، ص787]

وذهب علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى القول بالأمر بين الأمرين، تبعاً للروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، كالخبر المروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» [الصدوق، التوحيد، ص 362].

وقد فسّر المحقق الطوسي الأمر بين الأمرين بقوله: «أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون... فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجب، وعند عدمهما ممتنع، وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته؛ فلهذا قيل: "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين". فإذا نال الاختيار حق، والإسناد إلى الله حق، ولا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر» [الطوسي، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص 477].

وقد بيّن السيّد الميرداماد كيفية تحقّق الأمر بين الأمرين، على أساس التفريق بين الفاعل المباشر للفعل بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامّ له بإرادته واختياره؛ لوجود فرق واضح بينهما: فالفاعل المباشر الذي يكون اختياره وإرادته وقدرته شرطاً في وجود ذلك الفعل، فيعتبر آخر أجزاء علته التامة، يقال عنه إنّه فاعل لذلك الفعل بالاختيار بحسب اللغة والعرف العامّ، وكذا بحسب التحليل العقلي الدقيق.

ولكن لا يقال لهذا الفاعل المباشر إنّه فاعل تامّ موجب لذلك الفعل بالإرادة والاختيار، إلّا بأن يكون هذا الفاعل المباشر للفعل هو المفيض لوجوده، وإفاضته للفعل تتوقّف على أن يكون مفيضاً لكلّ ما يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل من الأسباب والشرائط، فإنّ الجاعل التامّ للفعل هو المفيض لوجود علل وشرائط وجود الفعل، وبالتالي وجود ذلك الفعل.

وإذا طبّقنا هذه الفكرة على الإنسان والفعل الصادر عنه نجده هو الفاعل المباشر له بإرادته واختياره، ولكنّه لا يكون هو الجاعل التامّ له؛ لأنّ صدق كونه هو الفاعل التامّ لذلك الفعل يتوقّف على أن يكون الإنسان هو الفاعل الموجد لجميع ما يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل، ومن جملتها وجود نفس ذلك الإنسان وقدرته واختياره، فإنّه ممّا يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل المنسوب إليه، ومن الواضح أنّ الإنسان ليس هو الموجد لنفسه ولا لقدرته. [انظر: الميرداماد، مصنّفات الميرداماد، ص 207 و 208].

ويمكن القول - من خلال ما تقدّم - أنّ هناك مبادئ متعدّدة للفعل الاختياري، منها ما هو بعيد ومنها ما هو قريب، فالبعيد لا يقع تحت إرادة الإنسان كوجود الإنسان نفسه،

وطبيعة وجوده التي تقتضي حصول هذه المبادئ القريبة التي مرّ ذكرها فيه، كالأستعداد الفطري الموجود لديه للفكر والنظر، وترشح المبادئ التي ذكرناها بعضها من بعض، وكذا وجود القدرة البدنية على إيقاع الأفعال.

كما أنّ المبادئ القريبة منها ما لا يكون اختياريّاً كحصول الشوق الشديد نحو الفعل وتعلّق الإرادة به؛ لأنّها مترشحة من أمر اختياري وهو عملية التروّي والفكر التي تحدّد الصورة العلمية المتعلقة بحال الفعل، من كونه حسناً أو قبيحاً نافعاً أو ضارّاً، وهل هذا الحكم صادر عن انفعال العقل العملي عن مدركات العقل النظري، أم عن انفعاله عن ميوله ونوازعه الغضبية أو الشهوية أو انفعالاته العاطفية أو العصبية.

وبناءً على ذلك فمن نظر الى مبادئ الفعل الاختياري البعيدة فقد يقول إنّ الإنسان مجبور على فعله، وليس له أيّ دخل في تحقّقه، ومن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياري القريبة له، فقد يقول إنّ الإنسان مفوّض في فعله، وكلاهما خطأ؛ لأنّ مبادئ الفعل الاختياري وأصل قدرة الإنسان على الاختيار هي من الله تعالى؛ إذ أوجده الله تعالى وجعله مختاراً، وأمّا صدور الفعل عنه فهو تابع لتشخيص الإنسان نفسه، وتعلّق شوقه وإرادته به.

إنّ معرفة ذلك تهدينا إلى معرفة إمكان تدخّل الباري ﷻ في فعل الإنسان الإرادي وقوعاً وتركاً، وكيفية ذلك من غير أن يؤثّر في سلب إرادته عنه، فإنّ الله تعالى يمكن أن يهدي الإنسان إلى أفضل الوجوه لذلك الفعل، إمّا عن طريق الهداية العامّة المتمثّلة بالوحي والأنبياء، أو الخاصّة المتمثّلة بالإلهام الخاصّ وتنبيه العقل إليها، أو أن يهدم ما وقع متشوّقاً إليه، فإنّ الإنسان يرى من نفسه وجداناً أنّه قد تعلّق بشيء وتشوّق لفعله، ولكنّه بعد مدّة يجد حاله قد تغير إلى عزوفه عن ذلك الشيء، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 45]. كذلك القدرة التي هي شرط تحقّق الإرادة الجديّة، فهي من الله ﷻ ويده أن يمكن الإنسان ويعطيه القدرة على الفعل أو يسلبها منه.

وبالجملة فإنّ جميع المبادئ التي ذكرناها للفعل الاختياري هي أمور حادثة، يكون المفيض لها ولشرائط وجودها أو موانع تحقّقها هو الله ﷻ، وهذا هو مقتضى التوحيد الأفعالي.

الإشكالية الثانية: العلوم الحديثة ونفي الإرادة الحرّة

ذكر بعض المتخصّصين في علم الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي في العصر الحاضر أنّ الإنسان فاقد للإرادة الحرّة، وأنّ ما يتصوره من امتلاكه لتلك الإرادة في أفعاله ونشاطاته هو مجرد وهم، ولهم في ذلك أبحاث وتجارب انتهوا من خلالها إلى نفي الإرادة الحرّة عن الإنسان، وخلصوها كالتالي:

أولاً: تجارب علم الأعصاب

تعدّ التجارب التي أجراها بنيامين ليبيت (Benjamin Libet) المتخصّص الأمريكي في بيولوجيا الأعصاب، في ثمانينيات القرن الماضي هي الأساس لهذه الدعوى؛ إذ تذكر عادةً بوصفها دليلاً علمياً على نفي أيّ دور للإنسان في اتّخاذ قراراته، وادّعى - من خلال تجاربه التي قام بها واعتمدت على مراقبة النشاط الكهربائي للدماغ بتقنية (EEG) عند اتّخاذ قرار عفوي للقيام بحركة بسيطة وهي تحريك اليد مثلاً من دون تخطيط مسبق - أنّ الإنسان يتّخذ قراراته من دون أيّ تدخّل مدروس منه؛ وذلك باعتبار أنّه لاحظ أنّ الدماغ ينشط قبل العلم باتّخاذ القرار بزمن قصير، وهو يدلّ على اتّخاذ القرار بنحو حقيقي في منطقة اللاوعي، ثمّ قام بتعميم نتائج هذه التجارب على جميع قرارات الإنسان وأفعاله.

ولكن لما كان نفي الإرادة الحرّة يؤدّي إلى عواقب سيّئة، من أهمّها - عندهم - إسقاط المسؤولية الأخلاقية عن الأفراد والمجتمعات، وأنّ كلّ فعل قبيح يصدر ينسب سببه إلى العمليات اللاواعية التي تجري في دماغ الإنسان، أجريت دراسات على الآثار السيّئة للاعتقاد بعدم وجود الإرادة الحرّة وأنها مجرد وهم، فأثبتت إحدى الدراسات أنّ هذا الاعتقاد يزيد من الأفعال القبيحة في المجتمعات كالغش⁽³⁾، وهذا ما حفّز الباحثين للتأكد من صحّة هذه الادّعاءات؛ عن طريق تكرار تجربة ليبيت مرّاتٍ أخرى في مراكز بحث متعدّدة وعلى يد باحثين آخرين، وباستعمال تقنيات أحدث وأكثر تطوراً ممّا استخدمه ليبيت⁽⁴⁾.

3- نشرت هذه التجارب في مقال منشور في مجلة جمعية العلوم النفسية (Psychological Science) على الرابط الآتي:

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1467-9280.2008.02045.x>

4- نشرت هذه الأبحاث في مجموعة من المقالات في دوريات مختلفة، يمكن مراجعتها على العناوين الإلكترونية التالية:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/001346949090036J>

<https://link.springer.com/article/10.1007/s002210050722>

<https://www.nature.com/articles/nn.2112>

كانت أهم تلك التجارب هي تجربتان الأولى في سنة 2008 والأخرى سنة 2011، وهما تعتمدان أيضاً على مراقبة نشاط الدماغ، إحداهما بالاعتماد على تكنولوجيا التصوير بالرنين المغناطيسي (fMRI) لقياس تدفق الدم إلى مناطق الدماغ المختلفة، والأخرى تعتمد تقنية الأقطاب الكهربائية التي تربط بسطح الدماغ وتسجل فعالياته الكهربائية، وقد طلب من الحاضرين للتجربة الضغط على أحد زرّين، مع ذكر وقت اتخاذ قرار الضغط، وقد انتهت هذه التجارب إلى أنّ قرار الضغط على أحد الزرّين يسبقه دوماً زيادة في نشاط بعض مناطق الدماغ ببضع ثوانٍ، وهو ما كان يسبق اتخاذ القرار على مستوى الوعي أيضاً، وقد اعتبرت هذه التجارب مؤيدة لما أثبتته ليبيت.

ثانياً: تجارب علم النفس الاجتماعي

يعدّ عالم النفس الأمريكي دانييل فيجنر (Daniel Wegner) المتوفى عام 2013، من أبرز المهتمين بتأثير العوامل الاجتماعية والبيئة التي يصدر فيها فعل الإنسان على الحالة النفسية له بحيث يصدر عنه قرار الفعل في حالة اللاوعي، وقد قدّم دراسة طُبعت في كتاب بعنوان: "وهم إرادة واعية" (The Illusion of Conscious Will).

وقد اعتمد فيجنر في دراسته على تجارب ليبيت المتقدمة، وعلى تجارب أخرى أجراها متخصصو علم النفس الاجتماعي، حاولوا من خلالها دراسة تأثير البيئة الاجتماعية أو الظرف الذي يصدر فيه الفعل على القرارات التي يتخذها الشخص، كتجربة (ملغرام) التي ابتكرها عالم النفس الاجتماعي الأمريكي سانتلي ملغرام (Stanley Milgram)، وقد أجريت على نزلاء بعض السجون هناك، وقد أجريت أوّل نسخة منها سنة 1961، أو تجربة سجن ستانفورد التي أجراها عالم النفس الأمريكي فيليب زيمباردو (Philip Zimbardo) سنة 1971، استنتجوا منها أنّ الموقف وملابساته يلعبان الدور الأكبر في اتخاذ القرار، وقد استنتجوا من ذلك: أنّ السلوك البشري ناتج عن الموقف الذي يجد فيه الناس أنفسهم عند صدور الفعل عنهم، فلا وجود لحرية الإنسان.

تحليل ونقد

بالنسبة إلى ما ذكره علماء الأعصاب من نتائج، فقد لوحظ عليها بمايلي:

1- من الناحية العلمية توجد مشاكل في هذه التجارب؛ إذ إنّ دقّتها لم تتجاوز الـ 60%، وهو يعدّ مستوىً متدنّيّاً لا يمكن الاعتماد عليه من الناحية العلمية، ويجعل نتائجها مجرّد

عملية تخمين عشوائية، لا تفرق عن التخمين وفق أيّ من وجهي العملة المعدنية⁽⁵⁾.

2- في دراسة حديثة نشرت سنة 2018 تحت عنوان: "دراسة تتناول ادّعاءات علم الأعصاب بأنّها دحضت الإرادة الحرة" (Study Tackles Neuroscience Claims to Have Disproved 'Free Will') راجعت حوالي 48 دراسةً من الدراسات المشابهة لتجربة ليبيت، التي نشرت من عام 1983 وحتى عام 2014، وخلصت هذه الدراسة إلى أنّ هذه الدراسات لم تقدّم أيّ دليل يمكن الاعتماد عليه على أنّ الإرادة الحرة وهم، بل إنّ نتائج هذه الدراسات متناقضة مع بعضها، ويخضع تفسير نتائجها إلى الموقف الميتافيزيقي الذي يتبنّاه القائمون عليها، لا من خلال التحليل الموضوعي الدقيق لها⁽⁶⁾.

3- أنّ كثيراً من المتخصّصين في الفلسفة قد وجّهوا عليها مجموعة انتقادات، كان أبرزهم: ألفريد ريمن ميلي (Alfred Mele) أستاذ الفلسفة بجامعة فلوريدا؛ إذ كتب ميلي نحو 200 مقالة و 10 كتب حول الموضوع، تدور أكثرها في فلك قضية حرية الإرادة، من أهمّها كتاب: «حرّ! لماذا لم ينف العلم حرية الإرادة؟» (Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will)، الصادر عن دار نشر جامعة أكسفورد.

ومن أهمّ انتقادات ميلي عدم وجود أيّ دليل علمي على أنّ نشاط الدماغ في وقت سابق على العلم باتخاذ القرار كان يمثّل قراراً حقيقياً قد اتخذ على مستوى اللاوعي.

كما أنّه نبّه إلى الفرق بين تعبيرين: أحدهما "عندما تقوم بحركةٍ ما فإنّ جزءاً معيّناً من الدماغ ينشط قبلها"، والآخر "عندما ينشط جزء معيّن من الدماغ فإنّك تتحرّك حركةً ما بعدها"، فإنّه وفق الجملة الأولى لا يمكن التحرك إلّا بعد نشاط هذا الجزء، ولكن لا يكون من الضروري أن تتحرّك دائماً عندما ينشط هذا الجزء كما تقتضيه الجملة الثانية، فإنّ نشاط هذا الجزء لا يمثّل إلّا إشارةً إلى أنّك تنوي اتخاذ قرار بالحركة.

وأما ما ذكر في علم النفس الاجتماعي: فهو بالإضافة إلى ما تقدّم من ملاحظات على مدّعيات علماء الأعصاب؛ باعتبار اعتماد دراسات علم النفس الاجتماعي على تلك، فقد

5- يمكن مراجعة البحث المنشور على منصة شركة (Frontiers)، وفق العنوان التالي:

<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2013.00925/full>

6- الدراسة منشورة في موقع جامعة ولاية نورث كارولينا (North Carolina) على العنوان التالي:

<https://news.ncsu.edu/2018/03/free-will-review-2018>

لاحظ عليها ميل في كتابة المتقدم ذكره أنه كيف قفز فيجنر من نتائج تجاربه إلى نتيجة غير منطقية، فهل يلزم من عدم استناد بعض التصرفات إلى قرارات واعية أن لا يكون للقرارات الواعية مدخل في جميع السلوكيات الأخرى؟! فهناك فرق كبير بين تحريك اليد لا شعورياً في موقف ما، وبين قرار الزواج مثلاً.

4- بناءً على ما ثبت في علم النفس الفلسفي من حقيقة النفس الإنسانية وقواها، فإن حقيقة العقل الذي يكون مسؤولاً عن استنباط الرأي العملي الجزئي الذي يكون علة أولى لصدور الفعل الاختياري ليس هو الدماغ، بل هو من قوى النفس المجردة غير المحسوسة. نعم، تخدمها مجموعة قوى في بدن الإنسان، يكون مركزها الدماغ، تكون فعالة أكثر في المراحل الأخيرة قبل تنفيذ الفعل.

5- كما يمكن إضافة نقطة مهمة جداً بناءً على ما قدمناه من تحليل فلسفي للفعل الإرادي، وهي: أن الأعمال البسيطة التي اعتاد عليها الإنسان وله تجربة في مآثلاتها، كالأعمال التي ذكرت في التجارب، أو الأعمال التي تتكرر بشكل مستمر من الإنسان، تحصل في النفس هيئة جديدة تسهل صدور هذا الفعل بسرعة، من دون تدبر وروية، وهو ما يفسر عدم ملاحظة النشاط الدماغية قبل حصول الفعل، كما أنه لا بد من إجراء التجربة على من يتخذ القرار بنفسه، لا أن يطلب منه فعلاً معيناً؛ لأنه عند الطلب يتوجه إلى إنجاز ما يطلب منه من دون أن يتوجه إلى الخيارات الممكنة، حتى يختار أحدها، فكان لا بد من إجرائها في أفعال معقدة لها وجوه اختيارات متعددة، ومفاجئة للإنسان وأن يمارس عملية الاختيار بنفسه، حتى يظهر أثر اختيارية الإنسان ومقدماتها.

ثالثاً: سام هارس ونفي مسؤولية الإنسان عن أفعاله

تعد الأبحاث التي قدمها الباحث الأمريكي سام هاريس (Sam Harris) الأهم في هذا المجال، وقد حاول فيها الاستفادة من تجارب علماء الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي، لنفي مسؤولية الشخص عن أفعاله، وقد كتب في ذلك عدة مقالات وأبحاث، من أهمها بحثه الذي طبع ككتاب تحت عنوان "الإرادة الحرة" (Free Will)، واعتمد فيه على النتائج التي انتهى إليها بعض المتخصصين في علم الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي، والتي تقدم الحديث عنها؛ إذ رأى هاريس أن الكثير من الناس يعتقدون بأن الإرادة الحرة تتمثل في قدرة الإنسان على فعل ما يجب فعله بعد التأمل، وهذا يعني أننا نتغلب على رغباتنا القصيرة

لأجل الأهداف الطويلة الأمد، وقد اعترف بأنّ هذه القدرة يمتلكها الإنسان ويمتاز بها عن سائر الحيوانات، ولكنّه يقول إنّ هذه القدرة لها جذور في اللاوعي، وليس للإنسان مدخلية في بناء عقله إلا إذا كان يبذل جهداً في تغيير نفسه بالتعلّم أو إتقان المهارات، ولكنّ الأدوات التي يمتلكها هي تلك التي ورثها قبل لحظة تفكيره بتغيير نفسه، فكلّ الجهود المنطقية في سلوكنا هي جزء من سلسلة مسببات تعود إلى اللاوعي، ولا نمتلك سيطرةً مطلقةً عليها، وحتى لو تمّ الاختيار بعد التروّي والتأمّل فإننا لم نختر ما تمّ اختياره، بل يرجع ذلك إلى تراجع ينتهي دائماً إلى الظلام. [see: Sam Haris, Free Will, p.31]

لينتهي في الفصل السادس من هذا البحث - والذي عنوانه بـ "المسؤولية الأخلاقية" (Moral Responsibility) - إلى القول: «في إطارٍ دينيٍّ، الإيمان بالإرادة الحرّة يدعم فكرة الخطيئة، والتي يبدو أنّها تبرّر ليس فقط العقاب القاسي في هذه الحياة، لكن أيضاً العقاب الأبدي في الحياة الأخرى، وعلى الرغم من ذلك فإنّ من المفارقات أنّ أحد المخاوف التي نواجهها مع تقدّمنا العلمي هو أنّ الفهم الكامل لأنفسنا سوف يجردنا عن إنسانيتنا» [Ibid, p.39].

ثمّ يحاول أن يوجّه الحاجة إلى القانون الجزائي وعدم لغويته - مع فرض كون الإنسان محدود الإرادة - بابتناؤه على قاعدة الدفاع عن النفس، فيعاقب المجرم بالسجن أو القتل لأجل تجنّب خطره، لا لأتّه مسؤول عن فعله حتى يستحقّ العقاب، يقول هاريس: «إنّ النظر إلى البشر كظواهر طبيعية يجب أن لا يؤثّر على نظام العدالة الجنائيّة عندنا. فإنّ كنا قادرين على حبس الزلازل والأعاصير بسبب جرائمها، فإننا سنقوم ببناء السجون لها أيضاً. إنّنا نحارب الأوبئة الناشئة، وحتى الحيوانات البرية المتطفلة دون أن نمناها الإرادة الحرّة. ومما لا شكّ فيه أنّنا يمكننا بذلك مواجهة التهديدات التي يسببها الأشخاص الخطرون دون الكذب على أنفسنا فيما يتعلّق بالمبادئ النهائيّة للسلوك البشري.

سنبقى بحاجة إلى نظام جنائي عادل يحاول تقييم الذنب والجرم وكذلك البراءة بدقّة، جنباً إلى جنب مع المخاطر المستقبلية التي يسببها المجرمون للمجتمع. ولكن سينهار منطق معاقبة الأشخاص، ما لم نجد أنّ العقاب هو مكوّن أساسي للردع أو إعادة التأهيل» [Ibid, p.39].

تحليل ونقد

بالنسبة للتجارب التي تمّ الاعتماد عليها في علمي الأعصاب والنفس الاجتماعي فيرد عليها ما تقدّم، والجدير بالذكر هنا هو أنّ سام هاريس جعل رجوع الفعل الاختياري

إلى صور علمية مستنبطة من مبادئ أو مسببات غير واضحة لنا ثابتة في اللاوعي، ليس للإنسان القدرة على تغييرها بنحو مطلق، تكون هي السبب في جعل الإرادة الإنسانية غير حرّة؛ باعتبار أنّ وجود تلك المبادئ والأسباب ليس بيد الإنسان، فإنّ ما سوف يختاره الإنسان سيكون مفروضاً عليه بتبع وجود تلك المبادئ التي لا يستطيع أن يخرج عنها. ويمكن لنا هنا أن نلاحظ على هذا الكلام عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا شكّ في أنّ ما يحمّله الإنسان من خزين علمي وثقافي وملكات أخلاقية مستحكمة في نفسه له الأثر الأكبر في القرارات والمواقف العملية التي يتّخذها، وخصوصاً في المواقف المفاجئة التي لا يكون هناك مجال للتفكير والتروي فيها، وهو ما يكون بمجموعه الرؤية العملية للإنسان، ولكن هل هذه الرؤية تكون ثابتة لا تتغيّر ولا يمكن تغييرها أبداً؟!!

الملاحظ بالوجدان لكلّ إنسان في نفسه ويمكن أن يلاحظه عند الآخرين بنحو واضح هو تأثر الرؤية العملية وما يترتب عليها من قرارات وسلوكيات بالتراكم المعرفي، وتراكم التجارب التي يمرّ بها الإنسان في حياته، وهو ما نسمّيه بمجموعه بالخبرة التي يكتسبها الإنسان. إنّ التسليم بهذا المبنى وجعله منطلقاً لنظام الحياة، يسقط إمكان الاعتماد على جميع الوظائف والمهن التي تعتمد على العلوم ذات الطابع العملي، أو العلوم التي لها جانب مهني، فلولم نتأكّد من أنّ السياسي أو الخبير الاقتصادي أو القائد العسكري سوف يتّخذ القرارات على وفق ما تعلّمه بشكل نظري من العلوم التي تخصّص بها أو بنحو عملي من خلال التجربة التي اكتسبها بالعمل، وقلنا بأنّها تصدر من بعد مظلم في أذهانهم لا يمكن أن نتوقّع أو نخبّن ما هو، فكيف يمكن الاعتماد عليهم باتّخاذ القرارات المناسبة بحسب الظرف الذي يمرّ به المجتمع أو البلد؟!!

أو كيف للجهات المسؤولة عن الوضع الصحيّ في المجتمع مثلاً أن تنصّب الطبيب الجراح، وكيف للمريض أن يسلم نفسه لمشرط ذلك الطبيب، أليس ذلك لأجل الاطمئنان بأنّ ذلك الطبيب سوف يعمل ويتّخذ قراراتٍ واعيةً جدّاً في ضوء ما درسه وتعلّمه من قواعد التطبيب والمداواة، وما اكتسبه من خبرة عملية في ذلك، لا أن يقرّر ويعمل في ضوء أسباب مجهولة له تقع في اللاوعي، وهكذا القاضي والمهندس وغيرهم.

وإذا كنا نسلم بأنهم يتطورون في هذه المجالات وفقاً للعلم والخبرة المتراكمة، فلماذا نقبل بأنهم في سلوكياتهم العامة يبقون على ما كانوا عليه، أو أنها تصدر عن مبادئ وأسباب مجهولة تحكمها أمور عصبية واجتماعية لا يمكن تغييرها؟!

الملاحظة الثانية: أن سام هاريس في توجيهه للحاجة إلى النظام الجزائي في المجتمع كان ينظر للإنسان بعينين مختلفتين، فهو ينظر إلى المجرم بكونه لا يملك إرادة حرة، فهو إن ارتكب جريمة أو جرائم متعددة لا يستحق العقاب، بل نتقي شره بوضعه في السجن كالحوانات المفترسة، أو قتله كالمكروبات الضارة أو ما شابه ذلك.

ولكنه عندما ينظر إلى القاضي أو من يجري القانون وهم رجال الأمن والشرطة مثلاً، فلا بد أن تكون عندهم إرادة حرة وقرارات قائمة على أساس القوانين الجزائية الموضوعية لذلك، بحيث لا بد أن يقرروا ويتعاملوا مع المجرمين في ضوء تلك القوانين المشرعة؛ ولهذا فهو يفترض وجود قانون لا بد أن يعملوا على طبقه في تحديد قراراتهم وتصرفاتهم، وكأنه نسي أنهم بشر أيضاً، وعلى أساس نظريته فهم لا يمتلكون إرادة حرة كغيرهم، فلا فائدة أصلاً من وضع القانون الجزائي بأي صورة كانت.

الملاحظة الثالثة: من الواضح أن موقفه هذا نابع عن رؤيته الكونية، فهو باعتبار أنه ملحد لا يعتقد بوجود إله خالق للعالم، فهو لا يرى أن النظام التكويني في العالم قائم على منتهى العلم والحكمة والقدرة، ولو سأله: لو أن مهندساً صمم بندقيّة آلية تحدد الهدف بدقة عالية، ولكنها عند إطلاق الرصاصة فإنها ستطلقها عشوائياً وليس في ضوء تحديدها الدقيق للهدف، فإنه - وغيره من العقلاء ومن منطلق عقلائي - سوف يستهجن هذا التصميم، ويرى أن عدم الارتباط بين تحديد الهدف والإطلاق في تصميم هذه البندقيّة يسبب اللغوية والعبثية في تمتعها بهذه الخصائص.

ولكنه لو جاء إلى الإنسان ولاحظ أنه يتمتع بقوة الشعور والإدراك وتحليل الأمور وفهم حقائقها وخواصها وأحكامها وبدقة عالية، لا يرقى إليها أي من أنواع جنسه، فهو يقبل أن هذا الموجود عندما يريد أن يقرر في الجانب العملي، لا يكون قراره على أساس مدركاته تلك، بل يقرر في ضوء أمور غامضة في اللاوعي، حاله حال سائر الحيوانات والبهائم!

الترباط المنطقي بين الاختيار والإدراك

إنّ التسليم بكون الإنسان ذا مستوى عالٍ من الشعور والإدراك، وبأنّ له قدرةً كبيرةً على تحليل الأمور ومعرفة حقائقها وتحديد أحكامها، لا بدّ أن يلزمه أن يكون اختياره للأفعال والسلوكيات في مستوى يتناسب مع مستوى الشعور الذي يملكه، فإنّه مقتضى حكمة الصانع ﷻ اللامتناهية. ولو كان واقع الحال كما يذهب إليه هاريس في كون اختيارية الإنسان تصدر عن اللاوعي فلا يكون الأمر منطقيًا ولا حكيماً؛ إذ ما الداعي إلى جعل الإنسان في هذه الدرجة والمستوى من الإدراك، مع أنّه لا أثر يذكر لهذا الإدراك!؟

فحقيقة الاختيار لا تتحقّق إلاّ أن يكون الفاعل قادرًا على اتّخاذ قرار بعد الترجيح بين الأفعال أو التروك، وذلك اعتمادًا على التأمّل في الوجوه والغايات والعواقب والمصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على تلك الأفعال، فيختار اختيارًا واعيًا وشعوريًا، على أساس المعرفة الصحيحة عن الأغراض التي يجب أو ينبغي له تحقيقها، والمعرفة التفصيلية عن الأفعال التي تحقّق تلك الأغراض، وفي ضوء ذلك يحكم بحسن الأفعال أو قبحها، ويحدّد الطرق الصالحة وغير الصالحة.

عن الامام أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عمل على غير علمٍ كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 44].

مؤثّرات على الإرادة

هناك بعض المؤثّرات على الإرادة والقرار في الفعل الإنساني لا بدّ من التنبّه لها؛ إذ إنّ إهمالها وعدم أخذها بنظر الاعتبار قد يوقع الإنسان في وهم مفاده أنّ اتّخاذ القرارات في الأفعال والسلوكيات يصدر عن أمر مبهم وغير واضح، وذلك في موردين:

المورد الأوّل: أنّ للصور الخيالية دورًا كبيرًا في إنجاز الحركات الإنسانية المتعلّقة بالأمور المادّية، فمن يشتق إلى تحصيل شيء مادّي أو يحجم عنه، يكون له حتمًا صورةً في الخيال؛ ليتمّ التعامل معه، ولا بدّ لقوّة الخيال وصورها أن تكون تحت تصرّف العقل العملي، لتفعل ما يوجّه به العقل العملي، في ضوء الصورة العملية الجزئية التي استنبطت من كبريات الرؤية العملية التي يحملها الإنسان، والتي تنصّ على حسن ذلك الفعل وضرورة أدائه، أو قبحه وضرورة الإحجام عنه.

وأما لو طغى الخيال وتمرد على العقل العملي، وأصبح طوعاً لقوَى الشهوة والغضب، فإنه سيؤثر سلبيًا على تصرفات الإنسان، ولن تكون الصورة الإدراكية الباعثة إلى ميل الإنسان وشوقه نحو الفعل في الإنسان صورةً علميةً ناتجةً عن فكر وروية، بل تكون صورةً وهميةً أو خياليةً، أو انفعاليةً على مقتضى الميول الشهوية أو الغضبية، كما لو تخيل في نفسه مكانًا جميلًا فاشتاق إلى الكون فيه، أو تخيل القيام بفعل معين يرضي رغباته الحيوانية فاشتاق إلى القيام به، فيتحرّك نحوه من دون أن ينظر إلى أثره على الكمال الذي ينبغي أن يطلبه ويحافظ عليه.

وهذه الحالة هي المسيطرة عادةً على أفعال الأشخاص ضعيفي التعقل والإيمان الديني، وأغلب المجرمين يكونون من هذا القبيل؛ ولهذا قد يصعب التنبؤ بمنشأ صدور السلوك عنهم، ولعلّ قصر الدراسة على سلوكيات المجرمين والقتلة يؤدي إلى توهم أنّ الفعل الإنساني يصدر عن بعدٍ مظلمٍ غير معلوم ولا يمكن التنبؤ به.

ولكنّ هذا يعدّ انحرافًا عن الفطرة والطبيعة الإنسانية التي اقتضتها حكمة الصانع ﷻ، وليست هي الحالة الطبيعية التي عليها الإنسان أو التي ينبغي أن يكون عليها؛ إذ إنّ الخيال والوهم والقوى النزوعية الشهوية والغضبية يجب أن تكون طوع العقل العملي، وتأمّر بأمره. قال ابن سينا: «فيكون في الإنسان حاكم حسيّ وحاكم من باب التخيّل وهمي، وحاكم نظري وحاكم عملي، وتكون المبادي الباعثة لقوّته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمًا خياليًا وعقلًا عمليًا وشهوةً وغضبًا، وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 185].

المورد الثاني: أنّ الروية والتفكير في وجوه الفعل الذي يولد صورةً علميةً عن حسنه وضرورة القيام به، أو قبحه وضرورة تركه، إنّما يحتاج إليها بالنسبة للأمر والمواقف التي لم يعتد الإنسان على مواجهتها، وتتطلب منه موقفًا عمليًا، وأما الأفعال التي يكررها كثيرًا فإنّها سوف لا تحتاج إلى تلك الروية وتقليل الوجوه فيها في كلّ مرّة؛ فإنّ تكرار الفعل يؤدي إلى حصول ملكة نفسانية تسهل صدورها عنه من غير روية أو تفكير، وهو ما يسمّى بـ"الخُلُق"، وهذا ما قد يكون مبهمًا على من يقوم بالتجارب العصبية أو النفسية على بعض العينات من الناس، فيتصوّر أنّ قرار الفعل لديهم قد صدر عن خلفية مبهمة أو مظلمة.

لوازم القول بانتفاء الفعل الاختياري عن الإنسان

إنّ القول بانتفاء الفعل الاختياري أو الإرادة الحرّة لدى الإنسان له لوازم وخيمة وتبعات خطيرة، أهمّها:

1- عدم إمكان تقنين السلوك الإنساني وضبطه سواء التعليمي أم الخارجي، فتلغى كلّ النظم التعليمية والتربوية والأخلاقية التي وضعت لرفع قابلياته وتكامله، علمًا وعملاً.

2- لزوم العبثية وعدم النظم في خصائص الانسان: إذ لا يتصوّر معنى لأن يكون الإنسان صاحب شعور وإدراك يفوق إدراك غيره؛ لأنّه إذا كان لا يستطيع أن يترجم علمه إلى عمل، ولا يستفيد من علمه في تغيير سلوكياته بما يخدم تطوير حياته وشؤونها من الناحية المعنوية أو المادّية؛ إذ لا يكون ذلك إلا من خلال سلوكيات وأفعال نابغة ممّا اكتشفه الإنسان وعلمه عن الواقع وأحكامه وعن معرفته بالحسن والقبح في الأفعال؛ فأيّ فائدة ترتجى للعلوم التي يتعلّمها ويتقنها؟!!

3- تلغى جميع القوانين والنظم الاجتماعية التي وضعت لتنظيم أفعاله وعلاقاته، وترتفع كذلك أيّ مسؤولية من قبله تجاه أفعاله الحسنة أو القبيحة، فلا يعدّ صالحًا للخطاب والتكليف، ولا مستحقًا للمدح أو الذمّ، ولا يمكن مؤاخذه على أيّ فعل يصدر عنه، فلا يكون عادلاً ولا ظالماً في أفعاله ولا يمكن وصفها بالخير أو الشرّ، ولا داعي عند ذلك للقوانين القضائية الجزائية أبداً.

إنّ مقتضى الحكمة الإلهية التي خلق كلّ شيء على أساسها - ومنها الإنسان - الانسجام التامّ بين أبعاد كلّ مخلوق من مخلوقات العالم وخصوصياته، وأن لا يلغى شيء من تلك الأبعاد والخصوصيات؛ لأنّه يلزم العبث المحال على الله ﷻ، وقد تنبّه البشر إلى العلاقة بين انتفاء الفعل الاختياري وما يلزمه منذ أمد بعيد؛ ولهذا نجدهم لجؤوا إلى سنّ القوانين في جميع مناحي حياتهم.

الخاتمة

من خلال البحث المتقدّم يمكن أن نخرج بالنتائج الآتية:

1- أنّ الله ﷻ - بمقتضى حكمته وعدله وعنايته - خلق الإنسان وقد حباه بمرتبة عالية من الإدراك، وهي مرتبة التعقّل التي تمكّنه من تحليل الوجود والتعرّف على حقائق الأشياء وقيم الأفعال، وهو يناسب كون الإنسان مختاراً في أفعاله.

2- أنّ كون الإنسان مختاراً في أفعاله لا يعني خروجه عن سلطان الله تعالى خالقه ومدبّر أمره، بل بمعنى أنّ إرادته هي التي تعيّن الفعل من بين الخيارات الممكنة بحسب ما يشخصه من قيمة فيها، والله ﷻ هو الذي أعطاه هذه القدرات والقابليات التي تمكّنه من إيقاع الفعل خارجاً.

3- أنّ التجارب التي أقامها علماء الأعصاب والنفس - لأجل نفي الإرادة الحرّة في الإنسان - لم ترق إلى كونها دليل إثبات لما يدّعون؛ لأنّ نسب النتائج فيها متدنّية جداً، بل هي مجرد تخمينات وتفسيرات على أساس ما يؤمنون به من أصول حول الأنسان وقواه.

4- الدراسة التي قام بها سام هارس - لإرجاع الفعل الاختياري الى مبادئ مجهولة وغير معلومة ولا تقع تحت سيطرة الإنسان، وبالتالي نفي سيطرة الإنسان على أفعاله وانتفاء إرادته الحرّة - غير واقعية ولا تنهض للإجابة عن كثير من الإشكالات والمناقشات.

5- المتحصّل والثابت بحسب الوجدان والبرهان أنّ الإنسان يمتلك إرادةً حرّةً، وله سيطرة على أفعاله وهي تحت اختياره، فهو أهل لأن يلتزم بالضوابط والقوانين، وأن يكون مكلفاً ومخاطباً من قبل خالقه ﷻ.

قائمة المصادر

- أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وتحقيق: بارتلمي سانتهلير، دار صادر، القاهرة، 1443 هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، تحقيق: سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدسة، 1404 هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، 1405 هـ.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
- الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1404 هـ.
- الخميني، السيد روح الله الموسوي، معتمد الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم المقدسة.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، 1395 ش.
- الصدر، محمداقبر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة. الطوسي، نصير الدين، رسالة: أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في ذيل كتاب تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، نشر البلاغة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي، الاقتصاد في الاعتقاد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواقي، الناشر: الدار المصرية، القاهرة، 1965 م.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الميرداماد، محمّدباقر بن محمّد الحسيني الإسترآبادي، مصنّفات ميرداماد، بعناية: عبد الله نوراني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

مانكديم، أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

مايكل ماكيننا وديرك بيريبوم، الإرادة الحرّة: مقدّمة معاصرة، ترجمة: رضا زيدان، دار المعنى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2021 م.

محمد عبده، شرح نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1412 هـ.

sam haris, free will, Publisher: Free Press, 2012 (January 1, 1900)

موقع مجلة جمعية العلوم النفسية <https://journals.sagepub.com> (Psychological Science):

موقع شركة <https://www.frontiersin.org> (Frontiers):

موقع جامعة ولاية نورث كارولينا <https://news.ncsu.edu> (North Carolina):