Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Free Will in Islamic and Western Thought

Yahya Abdul-Hasan Hashem
Assistant Professor of Comparative Hadith Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: y.aldoukhi@aldaleel-inst.com

Abstract

The question of human freedom and choice within the framework of divine justice is a prominent intellectual debate that has occupied human thought. It raises a central question regarding the balance between human freedom of choice and God's justice in predestination (Qadar) and decree (Qada'). If humans are entirely free in their actions, how can God be all-knowing and the administrator of the universe? Conversely, if humans are compelled to act by the will of God, how can divine judgment be just if man lacks genuine freedom in his decisions? Islamic thought has grappled with this issue since its inception, seeking to understand the relationship between determinism (Jabr) and free will (Ikhtiyar) in light of reason and revelation. Meanwhile, some modern and Western philosophies offer materialistic and analytical interpretations of this problem. David Hume, for example, argues that free will must be understood within the framework of natural causality, where human actions are linked to empirical causes, weakening the idea of absolute choice but not entirely negating moral responsibility. Sam Harris, on the other hand, adopts a more deterministic view, arguing that free will is merely an illusion because human decisions are governed by pre-existing biological and neurological factors, thereby limiting individual responsibility for their actions. This philosophical understanding intersects with Islamic and religious debates concerning predestination and decree. However, the fundamental difference lies in the metaphysical basis. Islamic thought relies on the duality of divine justice and moral responsibility, while modern perspectives originate from a purely materialistic standpoint. This issue remains a focal point of ongoing intellectual discussion, with numerous approaches seeking to understand it according to the data of religion, philosophy, and science. Furthermore, how can religious texts-particularly the scientific and intellectual foundations laid down by Imam al-Ridha (peace be upon him)-pertaining to predestination, decree, determinism, and free will be understood in the context of reason and the principles of divine justice? All of this will be presented within the framework of ancient and contemporary intellectual debates and approaches to address this problem.

Keywords: Imam al-Ridha, Rational Good and Evil, Divine Justice, Free Will, Determinism and Free Will, David Hume, Sam Harris.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 27, PP .1-37

Received: 03/12/2024; Accepted: 05/01/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي والغربي.. مقاربات عقلية ونصّية

يحي عبد الحسن هاشم
أستاذ مساعد في علوم الحديث المقارن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
لبريد الإلكتروني: y.aldoukhi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تُعدّ مسألة حرّية الإنسان واختياره في ظلّ عدالة الله تعالى من أبرز الجدليات الفكرية التي شغلت الفكر الإنساني؛ إذ تطرح تساؤلًا محوريًّا حول التوازن بين حرّية الإنسان في الاختيار وبين عدالة الله في القضاء والقدر. فإذا كان الإنسان حرًّا تمامًا في أفعاله، فكيف يكون الله عالِمًا بكلّ شيء ومدبِّرًا للكون؟ وإن كان الإنسان مجبرًا على أفعاله بمشيئة الله ﷻ، فكيف يكون الحساب الإلهي عادلًا إذا لم يكن لديه حرّية حقيقية في قراراته؟ فقد ناقش الفكر الإسلامي هذه المسألة منذ بداياته، ساعيًا إلى فهم العلاقة بين الجبر والاختيار في ضوء العقل والنقل، بينما قدّمت بعض الفلسفات الحديثة والغربية قراءاتٍ مادّيةً وتحليليةً لهذه الإشكالية. فيرى ديفيد هيوم أنّ حرّية الإرادة يجب أن تُفهم ضمن إطار السببية الطبيعية؛ إذ ترتبط أفعال الإنسان بأسباب تجريبية، ممّا يضعف فكرة الاختيار المطلق لكنّه لا ينفي المسؤولية الأخلاقية تمامًا. أمّا سام هاريس، فيتبنّى رؤيةً أكثر حتمية؛ إذ يجادل بأنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم؛ لأنّ القرارات البشرية تحكمها عوامل بيولوجية وعصبية مسبقة، ممّا يحدّ من مسؤولية الفرد في أفعاله. يتقاطع هذا الفهم الفلسفي مع الجدليات الإسلامية والدينية حول القضاء والقدر، إلّا أنّ الاختلاف الجوهري يكمن في الأساس الميتافيزيقي؛ فيعتمد الفكر الإسلامي على ثنائية العدل الإلهي والمسؤولية الأخلاقية، بينما تنطلق الرؤى الحديثة من منظور مادّي بحت. تبقى هذه الإشكالية محورًا للنقاش الفكري المتجدّد، فتتعدّد المقاربات التي تسعى لفهمها وفق معطيات الدين والفلسفة والعلم. وكيف يمكن فهم النصوص الدينية ـ لا سيّما ما ورد من تأصيل علمي وفكري للإمام الرضا عليه السلام ـ المتعلّقة بالقضاء والقدر والجبر والاختيار وفي سياق معطيات العقل ومبادئ العدل الإلهي؟ وهذا كلّه سوف يُطرح ضمن جدليات ومقاربات فكرية قديمة ومعاصرة لمعالجة هذه الإشكالية.

الكلمات المفتاحية: الإمام الرضا عليه السلام، الحسن والقبح العقليين، العدل الإلهي، الإرادة الحرّة، الجبر والاختيار، ديفيد هيوم، سام هاريس.

مجلّة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 27، ص. 1 ـ 37
استلام: 2024/12/03، القبول: 2025/01/05
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

من أكثر المسائل الفكرية إثارةً للجدل في التاريخ الفلسفي والكلامي والأصولي، هي مسألة الإرادة والاختيار والقضاء والقدر. فهي تشكّل نقطة التقاء بين العقل والنقل، ومحورًا لتساؤلات وجودية ومعرفية عميقة حول مسؤولية الإنسان وحرّيته في ضوء النظام الإلهي. كيف يمكن للعقل أن يفسّر هذه المسائل الشائكة؟ وكيف يمكن فهم النصوص الدينية المرتبطة بها بما ينسجم مع مقتضيات العدالة الإلهية؟

ما يضفي على هذه المسألة أهمّية خاصّة هو ارتباطها الوثيق بمصير الإنسان ومسؤوليته؛ إذ لا يمكن أن تخلو رحلة أيّ مجتمع فكري أو نهضته العقلية من الخوض في جدلية الجبر والاختيار. فالمجتمع الإسلامي الذي استند إلى القرآن الكريم بوصفه منظومةً معرفيةً وتشريعيةً، واجه هذه الإشكاليات الكبرى نتيجةً لتأكيد القرآن على قيمتي التدبّر والتفكّر، ممّا دفع المسلمين للغوص عميقًا في تناول هذه الإشكالية، وموقع الإنسان في نظام الكون الإلهي.

تُبرز هذه الدراسة أهمّية معالجة هذه الجدليات من خلال تقديم قراءة تجمع بين التحليل العقلي والمنهج النصّي؛ إذ إنّها لا تهدف إلى تفكيك المفاهيم المتداولة لها وحسب، بل تسعى أيضًا إلى استلهام الإجابات العميقة التي قدمها الإمام الرضا عليه السلام، والتي تمثّل مرجعًا مهمًّا لفهم العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية؛ فهي في الحقيقة تقدّم بديلًا فلسفيًّا متكاملًا يستند إلى رؤية عقلية تجمع بين الحتمية السببية وحرّية الاختيار؛ لذا فإنّ إدراج كلمات الإمام الرضا عليه السلام في هذا البحث لم يكن عشوائيًّا، بل لأنّه من أكثر الشخصيات التي امتاز فكرها بجانب عقلي واضح في تراثه الكلامي والفلسفي. كما أنّه من الأئمّة الذين واجهوا تيّاراتٍ فكريةً متعدّدة في عصره، بما في ذلك الفلسفات اليونانية، والزرادشتية، والمانوية، وردّ عليها بمنهج يجمع بين العقل والنقل.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، جاء إدخال البعد الروائي والنصّي إلى جانب البعد العقلي ليكون إثراءً للنقاش العقلي والفلسفي، وليس بوصفه استدلالًا نصّيًّا تقليديًّا، فالمقصد ليس مجرّد النقل، بل إظهار كيفية تقديم الإمام الرضا عليه السلام لرؤًى عقلية دقيقة يمكن مقارنتها ومقاربتها أو حتّى تحدّيها لمقولات فلسفية حديثة ومعاصرة. بل تأتي تلك التأصيلات العلمية ضمن إطار الحلول الفلسفية التي تتخطّى الإشكالات المطروحة عالميًّا، وتقدّم رؤيةً أكثر تكاملًا وشمولًا في معالجة القضايا الفكرية.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

المطلب الأوّل: فهم مصطلحات البحث

الإرادة الحـرّة: في الفكـر الإسـلامي تعـني قدرة الإنسـان على الاختيار بين الفعل والـترك، مع الإقرار بـأنّ الله ﷻ هـو العلّة الأولى لكلّ شيء. وتختلف المدارس الإسـلامية في تفسـيرها كما سـيأتي بيانه.

أمّـا في الفكـر الغـربي فاختلفـت الـرؤى فيهـا؛ إذ تناقـش الإرادة الحـرّة ضمـن فلسـفات الحتميـة واللاحتميـة؛ إذ يـرى ديفيد هيـوم (David Hume) أنّ الأفعال البشرية محكومة بالسـببية الطبيعية، أي أنّهـا نتيجة لعوامل سـابقة، ممّا يجعـل الإرادة الحرّة مجرّد وهم. بينما يذهب سـام هاريـس (Sam Harris) إلى أنّ الإرادة الحـرّة محالـة؛ لأنّ قـرارات الإنسـان محـدّدة بعوامل بيولوجية وعصبية مسـبقة. وسنسـلّط الضـوء بنحـو مفصّـل على هذه الآراء في سـير بحثنـا اللاحق.

المقاربـة العقليـة: تعـني الاعتمـاد على التحليل الفلسـفي والمنطقي لمفهـوم الإرادة الحـرّة، وتفكيك النظريـات المختلفـة حولهـا، مثل مبـدإ العلّيـة، والمسـؤولية الأخلاقية، وتأثـير العلـوم الطبيعية على حرّية الإنسـان.

المقاربـة النصّيـة: تعـني الاعتمـاد على النصـوص الدينيـة والفكـر الـكلامي في الإسـلام، خصوصًا أقـوال الإمـام الرضـا عليه السلام، لتوضيـح كيـف يتـمّ التوفيق بـين الاختيـار البـشري والمشـيئة الإلهية، مع تقديـم تفسـيرات عقليـة للنصوص.

إذن خلاصـة مـا نـروم طرحـه: هـو أنّ الإرادة الحـرّة تُفهـم في الفكر الإسـلامي وتـأتي ضمن علاقة الإنسـان بـالله ﷻ بلا سـلب لاختياراتـه، بينما تُناقـش في بعض الأطروحـات المهمّـة في الفكر الغربي في سـياق السـببية والعلم العصبي.

المطلب الثاني: الحسن والقبح العقليان مرتكز لفهم العدل الإلهي

إنّ مسـألة الحسـن والقبـح العقليين تُعـدّ من القضايـا المحوريـة المرتبطة في إثبـات عدل الله ﷻ؛ إذ يـدرك العقـل الإنسـاني بذاتـه، دون الحاجـة إلى ظـروف أو قيـود خارجيـة أنّ هنـاك أفعالًا حسـنةً بذاتهـا كالعدل والإحسـان، وأخـرى قبيحة كالظلم والجور. وبمـا أنّ الله ﷻ فاعل عاقـل مختار وحكيم مطلـق، فـإنّ القبيـح لا يصـدر عنـه؛ لأنّ مـن مقتضيـات القول بالحسـن والقبـح العقليـين أنّ جميع أفعـال الله وأحكامـه قائمـة على العدل والحكمـة، ممّا يؤكد تنزّهـه المطلق عن الظلم والجـور، وارتباط عدله بكمـال صفاتـه الإلهية.

هـذه القضيّـة الفلسـفية والكلاميـة ترتبـط أساسًـا بأسـس الحكم الأخـلاقي وأبعاد المسـؤولية

البشرية تجاه الأفعال، ممّا يجعلها نقطة انطلاق لفهم العلاقة بين العدل الإلهي وإرادة الإنسان الحرّة.

أوّلًا: مفهوم الحسن والقبح العقليين

نعني بالحسن والقبح العقليين: قدرة العقل على إدراك الصفات الأخلاقية لبعض الأفعال بصورة مستقلّة عن النصوص الشرعية. فالعقل يميّز الأفعال الحسنة، كالصدق والإحسان، والأفعال القبيحة، كالكذب والظلم، بناءً على طبيعتها الذاتية وتأثيراتها، دون حاجة إلى توجيه خارجي.

هذه المسألة تعدّ امتدادًا لموضوع العدل الإلهي؛ إذ يُطرح تساؤلٌ جوهري: هل تمتلك الأفعال صفاتٍ ذاتيةً تجعلها حسنةً أو قبيحةً في ذاتها ـ أي أنّ العقل البشري، يستطيع إدراك أنّ بعض الأفعال حسنة بطبيعتها، مثل العدل والإحسان، وأخرى قبيحة بذاتها، مثل الظلم والكذب، حتّى قبل ورود أيّ تشريع إلهي ـ أم أنّ هذه الصفات مستمدّة من أوامر الشريعة ونواهيها؟

يرتبط هذا السؤال مباشرةً باستقلالية العقل في إدراك القيم الأخلاقية، وهو ما يُشكّل محورًا أساسيًّا في فهم عدل الله ﷻ. [انظر: مطهري، العدل الإلهي، ص 22 و23] وقد نجد هذا الرأي عند الشيخ الرئيس ابن سينا بشكل مجمل، كما ورد بوضوح في كلمات المحقّق الطوسي. فابن سينا وصف قضايا الحسن والقبح بكونها "آراءً محمودةً وتأديباتٍ صلاحيةً"، أي أنّها آراء يُثني عليها الجمهور لما تتضمّنه من صلاحٍ للمجتمع البشري. وشرح المحقّق الطوسي هذا المعنى بقوله: «ومنها ـ أي المشهورات ـ كونه مشتملًا على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص221؛ الرباني، القواعد الكلامية، ص 44].

ثانيًا: استقلالية العقل والفطرة الإنسانية في إدراك القيم الإنسانية

من البدهيات أنّ الفطرة الإنسانية ـ بوصفها جزءًا من طبيعة الإنسان ـ تحكم بحسن بعض الأفعال وقبح أخرى. هذا الحكم ينبع من وجدان داخلي يجعل الفطرة قادرةً على إدراك واقعية الأفعال الأخلاقية. ويؤكّد العقل أنّ الحسن والقبح ليسا مجرّد اعتبارات اجتماعية أو اتّفاقية، بل لهما واقع موضوعي ثابت.

وقد أشار الشيخ الطوسي إلى ذلك بقوله: «كلّ عاقل مفطور العقل يعلم قبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث» [الطوسي، الاقتصاد، ص 49 و420؛ انظر: العلاّمة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 85]، ممّا يدلّ على أنّ إدراك قبح هذه الأفعال حكم عقلي ذاتي فطري يدركه كلّ إنسان.

وبطبيعة الحال أنّنا حينما نقول بذلك، أي باستقلال العقل في الحكم على الحسن والقبح، فهذا

لا يعني استغناء الإنسان عن الدين والشريعة، بل إنّ الشريعة توسّع دائرة الفهم الأخلاقي، وتُظهر جوانب تفصيليةً وجزئيةً قد لا يدركها العقل مباشرةً. ومع ذلك، فإنّ هناك أمورًا يدركها العقل بالبداهة، مثل قبح الظلم وحسن العدل، وهي أمور تُصنّف في دائرة الإدراك الفطري أو الضروري.

ثالثًا: العلاقة بين الحسن والقبح والإرادة الحرّة للإنسان

إنّ العلاقة بين الحسن والقبح العقليين وبين العدل الإلهي تبرز بوضوح في مفهوم الإرادة الحرّة للإنسان. فالعدل الإلهي يقتضي أنّ الله ﷻ لا يجبر الإنسان على أفعاله، بل يترك له حرّية الاختيار بين الحسن والقبيح. هذه الحرّية تجعل الإنسان مسؤولًا عن أفعاله؛ لأنّه خُلق مختارًا ومزوّدًا بمنظومة قيمية يمكن للعقل إدراكها.

ومن المعلوم بداهةً: عدم اختلاف المسلمين وغيرهم ـ بمقتضى الفطرة العقلية ـ في عدل الله ﷻ، وكونه من الصفات الإلهية الجمالية، وينطلق هذا الاعتقاد من خلال النصوص القرآنية الصريحة بذلك، التي تنفي بشكل قاطع كلّ نوع من أنواع الظلم، فساحته ﷻ لا يتخلّلها مثقال ذرّة من الظلم، فهو القائل في محكم كتابه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**﴾ [سورة النساء: 40] وإنّه جلّ وعلا ﴿**لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة يونس: 44] وإنّ ﴿**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ [سورة الطور: 21] وكذلك ﴿**لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ**﴾ [سورة النور: 11]. والآيات كثيرة في هذا المجال.

وواضح أنّ منطوق هذه الآيات الكريمة وروحها يشير إلى أنّه لا يمكن وبنحو مطلق أن نجد أو أن ننسب الظلم إلى الله ﷻ. فالتكليف الإلهي في ضوء الحسن والقبح العقليين قائم على العدل والحكمة، والجزاء الإلهي مبنيٌّ على استحقاق ناتج عن اختيار الإنسان وإرادته الحرّة. وهكذا، يصبح فهم الحسن والقبح العقليين مدخلًا لفهم أعمق لمسؤولية الإنسان أمام خالقه في إطار عدل الله وحكمته المطلقة.

فعندما نقول بالعدل الإلهي فنقصد به: أنّه عدل حكيم، أي أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة. فهو عادل غير ظالم، فلا يجور في قضائه، ولا يحيف في حكمه، يثيب المطيعين، وله أن يجازي العاصين ولا يكلّف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادةً على ما يستحقّون، فالله ﷻ لا يترك الحسن عند عدم المزاحمة، ولا يفعل القبيح؛ لأنّه قادر على فعل الحسن وترك القبيح، مع فرض علمه بحسن الحسن، وقبح القبيح، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح، فلا الحسن يتضرّر بفعله حتّى يحتاج إلى تركه، ولا القبيح يفتقر

إليه حتّى يفعله. وهو مع كلّ ذلك حكيم، لا بدّ أن يكون فعله مطابقًا للحكمة، وعلى حسب النظام الأكمل. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 96]

المطلب الثالث: جذور مسألة الإرادة الحرّة في الفكرين الإسلامي والغربي

تعدّ مسألة الإرادة الحرّة من القضايا الجوهرية التي أثارت جدلًا عميقًا بين الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين عبر العصور؛ إذ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم القدر والجبر والاختيار والعدل الإلهي. وقد نشأت هذه المسألة من النصوص الدينية الأساسية وتطوّرت عبر المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية، وما تزال تشكّل محور نقاش في الدراسات الإسلامية الحديثة. فبدأ النقاش حول الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي استنادًا إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية؛ إذ نجد في القرآن الكريم آياتٍ تؤكّد حرّية الإنسان في الاختيار، مثل: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ [سورة الإنسان: 3]. وأخرى تؤكّد خضوع الإرادة الإنسانية لمشيئة الله ﷻ، مثل: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة التكوير: 29]. وأخرى تعطي الاختيار للإنسان ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا**﴾ [سورة الأنعام: 104].

وقد أدّى التباين في فهم سياق النصوص إلى ظهور تيّارين متناقضين: الجبرية، التي تؤمن بأنّ الإنسان مجبر على أفعاله، والقدرية، التي ترى أنّ الإنسان حرٌّ تمامًا في اختياره ومسؤول عن أفعاله. فظهر الخلاف الكلامي حول الإرادة الحرّة في القرن الأوّل الهجري؛ إذ برزت مدرستان فكريتان: القدرية التي تؤكّد حرّية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، ومن روّادها معبد الجهني وغيلان الدمشقي. والجبرية التي رؤيتها أنّ الإنسان مجبر على أفعاله، وأبرز ممثّليها الجهم بن صفوان.

ثمّ تطوّرت المسألة مع ظهور المعتزلة الذين شدّدوا على حرّية الإرادة وربطوها بعدل الله ﷻ، معتبرين الإنسان خالق أفعاله. ومن أبرز مصادرهم المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبّار الهمذاني. بينما رأى الأشاعرة أنّ أفعال الإنسان مخلوقة لله ﷻ، لكنّه يكتسبها باختياره، وقدّموا مفهوم الكسب ليكون حلًّا وسطًا، كما ورد في "الإبانة عن أصول الديانة" لأبي الحسن الأشعري، وتناولها فلاسفة المسلمين والمتكلّمين أيضًا كالكندي والفارابي وابن سينا والميرداماد وصدر الدين الشيرازي والعلّامة الحلّي والسيّد الطباطبائي. وسوف نسلّط الضوء لاحقًا على مناقشة أهمّ مدرستين تاريخيتين، وهما الأشاعرة والمعتزلة، ونطرح الرؤيتين العقلية والنصّية اللتين عالجتا هذه الإشكالية ونقدتاها.

أمّـا في الفكر المسـيحي، فقد قدّم القديس أوغسـطين (Augustine of Hippo) رؤيته لمسـألة الإرادة الحـرّة؛ إذ رأى أنّ الإنسـان فقـد جـزءًا مـن قدرتـه على الاختيـار بسـبب الخطيئـة الأصليـة، لكنّه لم يفقـد الإرادة الحـرّة تمامًـا، مؤكّـدًا أنّ النعمـة الإلهية ضرورية للخـلاص إ قـال: «الله لا يُجبر أحدًا على الإيمـان، بل يمنح نعمةً سـابقةً تسـاعده على الاختيـار» [Augustine, City of God, Book V, Chapter 10]. وفي القـرن الثالـث عـشر، حـاول الفيلسـوف اللاهوتي تومـا الأكويـني التوفيق بـين القضـاء والاختيار، فرأى أنّ الإله يعلم ما سـيختاره الإنسـان لكنّه لا يتدخّل ليجبره، وأنّ النعمة الإلهية تسـاعد الإنسـان دون أن تلـغي حرّيـة إرادتـه. [Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Question 83, P 212]

وفي القـرن السـادس عـشر، قـدّم جـون كالفـن (Jean Calvin) نظريـة القدريـة المطلقـة، فـرأى أنّ الإله قـد قـرّر منـذ الأزل من سـيخلص ومن سـيهلك، مؤكّـدًا أنّ اختيار الإنسـان للخـلاص أو الهلاك محسـوم بمشـيئة الإله الأزليـة. [John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book III, Chapter 21, p 245]

وقـد رفـض يعقـوب هارمـنزون (Jacobus Arminius) هذه الرؤيـة في أواخر القرن السـادس عشر، مؤكّـدًا أنّ الله ﷻ يمنـح الإنسـان القـدرة على الاختيـار، وأنّ النعمة الإلهية لا تُفرض قـسرًا، بل يمكن للإنسـان قبولهـا أو رفضها بحرّيـة، ممّا جعله يؤسّـس مذهب الاختيـار المشروط.

[James Arminius, The Works of James Arminius, Volume 2, Page 310]

أمّـا الفكـران الكاثوليـكي والأرثوذكـسي فقـد تبنيـا موقفًـا وسـطًا؛ إذ يرفضـان الجبريـة المطلقـة ويؤكّـدان أنّ الإله يوجّـه الإنسـان لكنّـه لا يجـبره، كمـا أنّ الإرادة الحـرّة تعمـل جنبًـا إلى جنـب مـع النعمـة الإلهيـة لتحقيـق الخـلاص. [John Macquarrie, Principles of Christian Theology, Chapter 9, P. 238]

بذلـك، تتجـذّر قضيّـة القضـاء والقدر والجـبر والاختيـار في الفكر المسـيحي ضمـن مقاربات بين سـيادة الإله وإرادة الإنسـان، بـين النعمـة الإلهيـة والمسـؤولية البشريـة، وهـو مـا انعكـس في تعـدّد المـدارس اللاهوتيـة الـتي تناولت هذه المسـألة من زوايـا مختلفة عـبر العصور، إلى أن وصـل الحال إلى ديفيـد هيوم وسـام هاريـس اللذيـن قدّمـا رؤاهما في هـذه الجدلية.

ومـن هـذا المنطلـق، وبعـد هـذه المقدّمـات التمهيديـة، يقتـضي البحث تحليـل بعـض الجدليات الفكريـة المرتبطـة بهـذه القضيّـة وتفكيكها، لا سـيّما ما طرحتـه الأشـاعرة والمعتزلـة باختصار، مع بيـان مكامـن التناقـض في مواقفهما.

أمّـا على مسـتوى الفلسـفة الحديثـة، فقـد قـدّم ديفيـد هيـوم تصـوّرًا قائمًـا على تفكيـك مبـدإ السـببية؛ إذ أنكـر الـضرورة العقليـة بين السـبب والمسـبّب، وعدّ العلاقـة بينهما مجرّد ترابط مسـتند إلى العـادة والتكـرار. وإذا مـا طُبّـق هـذا التصـوّر على أفعـال الإنسـان، فإنّـه يـؤدّي إلى التشـكيك في

مسـؤولية الإنسـان عن أفعـاله؛ نظرًا لغيـاب أيّ حتمية عقلية تربـط بين الفعل والفاعل. وفي السـياق ذاتـه، طـرح سـام هاريـس رؤيةً حتميـةً ترفـض الإرادة الحـرّة، عادًّا أفعال الإنسـان خاضعـةً لحتميات بيولوجيـة وبيئيـة محضـة، وهـو مـا يتجاهـل تجربـة الإنسـان الداخليـة وشـعوره الفطـري بالاختيار، ويقـوّض الأسـاس الفلسـفي للمحاسـبة والمسـؤولية الأخلاقية.

بنـاءً على ذلـك، يتّضـح أنّ نقـد هـذه النظريـات ضرورة منهجيـة للوصـول إلى رؤيـة أكـثر توازنًا، تضمـن للإنسـان مسـؤوليةً فعليـةً عـن أفعـاله، مـع الحفـاظ على الإطـار العـامّ لـلإرادة الإلهيـة دون الوقـوع في إشـكاليات الجـبر المطلـق أو التفويـض التـامّ.

وتتجـلّى أهمّيـة هـذه التسـاؤلات في سـياق البحـث الفلسـفي والـكلامي حـول العـدل الإلـهي ومسـؤولية الإنسـان، خصوصًا في ضـوء كلمات الإمام الرضـا عليه السلام، التي تؤكّـد أنّ الله عادل لا يجور ولا يظلـم، وأنّ الإنسـان مسـؤول عـن أفعـاله ضمن منظومـة قيمية أرسـاها الله تعـالى بعلمه وعـدله؛ لذا يغـدو البحـث في هذه الجدليـات، المتعلّقة بعدل الله وإرادة الإنسـان واختيارهـا، ضرورةً منهجيةً ترمي إلى بلـورة فهـم أكـثر تناغمًـا واتّسـاقًا مع مقتضيـات العقـل والنقل على حدٍّ سـواء.

المطلب الرابع: مبرّرات اختيار الأشاعرة والمعتزلة وهيوم وهاريس في دراسة الإرادة الحرّة

لـم يكـن اختيـار الفكـر الأشـعري والمعـتزلي وأفـكار هيـوم وهاريـس ونظرياتهمـا عشـوائيًّا، بـل جـاء بنـاءً على اعتبـارات ومـبرّرات علمية ومنهجيـة دقيقـة؛ إذ تمثّل هـذه الاتّجاهـات الفكرية أبرز المواقـف المتباينـة حـول إشـكالية الإرادة الحـرّة، سـواء في الفكـر الإسـلامي أو الغربي.

1ـ لماذا الأشاعرة والمعتزلة؟

المعتزلـة: يمثّلـون الاتّجـاه العقلي في الفكر الإسـلامي؛ إذ أكّدوا اسـتقلالية الإنسـان في أفعاله، ممّا جعلهـم روّاد مفهـوم التفويض الكامل لـلإرادة البشرية حفاظًـا على عدالة الله جلّ جلاله.

الأشـاعرة: تبنّـوا نظرية الكسـب؛ إذ رأوا أنّ أفعال الإنسـان مخلوقـة لله لكنّه يكتسـبها، ممّا يميل نحـو الجبريـة؛ للحفاظ على التوحيد المطلق وسـيادة المشـيئة الإلهية.

التبايـن بـين هذيـن الاتّجاهـين يعكـس التنـوّع في الفكـر الكلامي الإسـلامي حـول مسـألة حرّية الإرادة، ممّـا يجعـل مقارنتهمـا بالنظريـات الفلسـفية الغربيـة أكـثر عمقًـا ومنهجيةً.

2ـ لماذا ديفيد هيوم وسام هاريس؟

هيـوم: قدّم نقدًا فلسـفيًّا عميقًا لمفهوم السـببية، ممّـا أدّى إلى زعزعة الأسـس التقليدية لفهـم الإرادة الحـرّة؛ إذ رأى أنّ القـرارات البشرية ليسـت سـوى نتيجة لعادات عقلية، وليسـت نتيجة حرّية حقيقية.

هاريس: يمثّل التيّار العلمي العصبي الحديث؛ إذ ينفي الإرادة الحرّة بناءً على الأبحاث العصبية التي تشير إلى أنّ القرارات تُتّخذ في الدماغ قبل أن يدركها الإنسان، ممّا يدعم الحتمية البيولوجية.

اختيار هذين الفيلسوفين جاء لكونهما يمثّلان اتّجاهين متكاملين في النقد الغربي للإرادة الحرّة (النقد الفلسفي لهيوم والنقد العلمي العصبي لهاريس)، ممّا يجعل مقارنتهما بالرؤية الإسلامية الواقعية ذات قيمة تحليلية عميقة.

وختامًا: جرى اختيار الأشاعرة والمعتزلة وهيوم وهاريس، لأنّهم يمثّلون أبرز الاتّجاهات الفلسفية والكلامية في دراسة الإرادة الحرّة، سواء من منظور ديني عقلي أو منظور فلسفي تجريبي، هذه المقارنة تتيح فهمًا أوسع للإشكالية، وتسمح بإبراز قوّة المنظور الإسلامي المتوازن في مقابل الطروحات الحتمية والجبرية الصارمة.

المبحث الثاني: جدلية الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي

تعدّ مسألة الإرادة الحرّة من الإشكاليات الفلسفية والكلامية العميقة التي شغلت المفكّرين والفلاسفة عبر العصور، وامتدّت جذورها إلى مختلف المدارس الفكرية، بما في ذلك الفكر الإسلامي. فقد أثارت هذه القضيّة نقاشاتٍ مستفيضةً بين علماء الكلام والفلاسفة؛ إذ تباينت الرؤى بين من يرى أنّ الإنسان يمتلك إرادةً حرّةً كاملةً في أفعاله، وبين من يؤكّد أنّ أفعاله محكومة بتقدير إلهي لا مفرّ منه.

ومن هنا، تأتي أهمّية هذا المبحث في استكشاف أصول هذا الجدل، وتحليل أبعاده الفلسفية والكلامية ضمن سياق الفكر الإسلامي، مع تسليط الضوء على الأدلّة العقلية والنقلية التي استندت إليه في موقفها من مسألة الإرادة الحرّة، وعلاقتها بالقضاء والقدر.

أوّلًا: الرؤية الاعتقادية للأشاعرة والمعتزلة

حاول الأشاعرة تأصيل نظرية "الكسب" التي جعلوا من خلالها التوفيق بين الجبر والاختيار. وتعني هذه النظرية عدم نفي إرادة الإنسان وقدرته رأسًا، ولكنّ فعل الإنسان ليس ناشئًا من إرادته وقدرته، وإنّما هو مخلوق لله تعالى، وليس للإنسان دور في إيجاد العمل وإبداعه، وإنّما يقتصر دوره على كسب العمل فقط، لا إيجاده. قال التفتازاني: «لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى، وثبت بالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصّي عن هذا المضيق إلى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد كاسب» [انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 115، سبحاني، نظرية الكسب في أفعال العباد، ص 35 و36]. وملخّص كلامه أنّ الله ﷻ هو الخالق، والعبد كاسب فقط، فهو لا يخلق أفعاله، بل يقتصر دوره على كسبها.

في المقابل، تبنّت المعتزلة نظرية التفويض، قال القاضي عبد الجبّار: «إن أفعال العباد حادثة من جهتهم، وليس لله تعالى شأن في أفعال عباده، وإنّما أقدرهم على ذلك» [القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص 41].

يمكن الردّ على نظريتي الجبر والتفويض بإيجاز واختصار من خلال تأكيد دور العقل في إدراك الحسن والقبح كما تقدّم في تأسيسنا لهذا البحث. فالقائلون بالجبر وقعوا في إشكالية إنكار هذا الأصل العقلي، ممّا أدّى إلى القول بالجبر. أمّا المعتزلة، فرغم اعتمادهم على هذا الأصل، إلّا أنّهم أخطؤوا في التطبيق؛ إذ انتهى الأمر بهم إلى إنكار التدخّل الإلهي في أفعال العباد.

وأمّا التأصيل الذي ذكره التفتازاني في نظرية الكسب، فهو يعاني من ضعف واضح؛ لأنّه إذا كانت أفعال الخلق تعود بالكامل إلى الله ﷻ، فلا معنى لاعتبار العبد مكتسبًا فقط؛ إذ يستلزم ذلك أن تكون القوّة الحادثة في العبد بلا تأثير، وهو تناقض. وكذلك إذا كانت قدرة العبد في عرض قدرة الله، فإنّه يستلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد. وأمّا إذا كانت في طولها، فإنّ الفعل سيكون مخلوقًا للعبد أيضًا، وهذا يتعارض مع العقيدة الأشعرية. وقد أدرك بعض العلماء من داخل المنظومة الأشعرية هذه الإشكالية، مثل الشيخ عبد الوهّاب الشعراني الذي قال: «من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر، فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبدٌّ بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطرّ على الاختيار» [الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، ص 139 و141].

أمّا القول بتفويض أفعال العباد ـ الذي تذهب إليه المعتزلة ـ إليهم بشكل كامل يترتّب عليه نتائج باطلة؛ وذلك لأنّه إذا كان الإنسان يخلق أفعاله بشكل مستقلّ تمامًا، فهذا يعني أنّه "علّة" غير محتاجة إلى أيّ سبب سابق، وهو ما يتناقض مع مبدإ العلّية الفلسفي الذي يقتضي أنّ لكلّ حادثٍ سببًا. فكلّ الموجودات تحتاج إلى علّة مؤثّرة، فكيف يكون الإنسان استثناءً ويخلق أفعاله من العدم؟ ثمّ إذا كان الإنسان خالقًا لأفعاله بشكل مطلق، فهذا يعني أنّ هناك سلطةً مستقلّةً عن الله ﷻ داخل النظام الكوني، ممّا يؤدّي إلى تعدّد مصادر الإيجاد، وهو أمر يتناقض مع التوحيد الخالص في الفلسفة الإلهية. والقرآن يشير إلى أنّ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [سورة الصافّات: 96]، ممّا يعني أنّ كلّ الأفعال تقع ضمن المشيئة الإلهية، وليس خارجها كما تقول المعتزلة. ثمّ إذا كان الإنسان خالقًا لأفعاله، فهل يستطيع التحكم في نتائجها؟ إذا لم يستطع، فهذا يعني أنّ هناك قوّةً عليا تتحكم في النظام السببي للأفعال، وهو ما يتناقض مع فرضية الاستقلالية المطلقة عن الله ﷻ.

وبالتالي القول باستقلال أفعال العباد يجعلهم غير محتاجين إلى الله، وهو ما يناقض العقل، فضلًا عن أنّ النصوص القرآنية تؤكّد فقر الإنسان الدائم إلى الله. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [سورة فاطر: 15]. وكذلك يؤدّي الالتزام بهذا التنظير إلى الفوضى في النظام الكوني، وهو ما يتعارض مع القوانين التكوينية والتشريعية التي وضعها الله ﷻ.

والحقّ أنّ مشيئة الإنسان مرتبطة بمشيئة الله تعالى، والقرآن الكريم يؤكّد أنّ مشيئة الإنسان لا تتحقّق إلّا بمشيئة الله. قال تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾ [سورة الإنسان: 30].

ومن هنا، يتبيّن أنّ الفهم الصحيح لهذه الجدلية المعقّدة يستند إلى تأكيد دور العقل في إدراك مفهومي الحسن والقبح، ممّا يهيّئ فهمًا متوازنًا للنصوص الدينية. كما أنّ إدراك العلاقة الطولية بين مشيئة الله تعالى وأفعال الإنسان يرسّخ التوازن بين الإرادة الإلهية والاختيار الإنساني. ومن هذا المنطلق، فإنّ استيعاب مفهومي الإرادة والاختيار بشكل موضوعي ودقيق يستلزم تجاوز الطروحات التي نلمس في طرفيها الإفراط تارةً والتفريط تارةً أخرى، سواء كانت الجبرية المحضة أو التفويض المطلق. وهذا التوازن نجده منعكسًا في النصوص الدينية المعتدلة التي تقدّم رؤيةً عقلانيةً منسجمةً مع العقل والنقل؛ إذ تؤكّد عدالةَ الله تعالى دون أن تتعارض مع حرّية الإنسان. وبناءً على ذلك، فإنّ هذا البحث يسعى إلى إلقاء أبعاد دقيقة على المعيار العقلي؛ ليكون أساسًا ومرتكزًا علميًّا وموضوعيًّا في تناول هذه الجدلية، كما يمهّد لفهم الإشكالية التي طرحها ديفيد هيوم وسام هاريس، والتي ستكون محور النقاش في المباحث التالية.

ثانيًا: الرؤية الاعتقادية للفكر الإمامي

الرؤية الإمامية في مسألة الإرادة والاختيار تعتمد على مبدإ التوازن بين حرّية الإرادة الإنسانية وتمام قدرة الله تعالى في تدبير أمور الكون. هذه الرؤية ترفض التصوّر للفكر الأشعري والمعتزلي في مسألة الإرادة والاختيار، وهما الجبر المطلق من جهة، والتفويض المطلق من جهة أخرى. وتُركّز على مبدإ "الأمر بين الأمرين"؛ إذ يُعدّ الإنسان مخيّرًا في أفعاله، ولديه القدرة على اتّخاذ القرارات بحرّية كاملة، بحيث لا يُجبَر على فعل معيّن من قبل الله ﷻ. هذه الحرّية تستند إلى قاعدة العدل الإلهي؛ إذ إنّ الله تعالى لا يظلم أحدًا ولا يفرض عليه أفعالًا قسريةً.

فرغم وجود حرّية الإرادة للإنسان، فإنّ كلّ شيء في الكون يتمّ بإرادة الله تعالى. يُفهم هذا الأمر على أنّه لا شيء يحدث في العالم إلّا بتقدير من الله وإرادته. إلّا أنّ هذه الإرادة لا تتناقض مع حرّية الإنسان، بل هي مشيئة إلهية تأخذ في الحسبان قدرة الإنسان على الاختيار. فإنّ الله تعالى لا يعامل

عبـاده إلّا بمـا هـو حسـن وعادل. مـن جهـة أخرى، لا يخـلّ هذا العـدل بالتوحيـد، فلا يخرج الإنسـان عـن دائـرة القدرة الإلهيـة أو عن إطار الخضـوع لله تعالى في النهاية، حـتّى في حال تصرّفـه بإرادته الحرّة.

إذن، وفقًـا للفكـر الإمـامي، الإرادة والاختيار ليسـا متناقضين مع قـدرة الله المطلقة، بل يتكاملان معًـا في إطـار الإيمـان بالعـدل الإلـهي والتوحيـد. وهـذا يضمن للإنسـان حرّيـة الاختيار ضمـن نظامٍ دقيـق تتحكـم فيـه المشـيئة الإلهية الكلّيـة. وهذا كلّـه يمكن فهمـه ضمن سـياق معايير عقليـة ونصّية قدّمتهـا النظريـة الإمامية لهـذه الجدلية.

1ـ المعيار العقلي لفهم الإرادة والاختيار

إنّ فهـم الإرادة والاختيـار يتطلّـب معيـارًا عقليًّـا دقيقًـا يحقّـق التـوازن بـين دور الإنسـان بوصفه فاعـلًا مختـارًا، وبـين انتمـاء أفعاله إلى نظـام علّي شـامل يرتبط بـالإرادة الإلهية. هذا الفهـم يتّكئ على مبـدإٍ أسـاسيٍّ وهـو أنّ الأفعال الإنسـانية ليسـت منقطعـةً عن العلّـة الأولى (الله ﷻ)، بـل هي ضمن نظـام مترابـط تكـون فيـه العلل الجزئيـة والعلـل التامّـة متداخلةً وفـق ترتيب عـلّي متكامل.

والأسـاس الفلسـفي لهـذه الرؤيـة يرتكـز على أنّ أفعـال الإنسـان اختياريـة؛ إذ إنّ الفاعـل المباشر لهـا هـو الإنسـان، لكنّـه ليس هـو الجاعـل التـامّ الذي يُوجدهـا بإرادتـه المطلقـة؛ لأنّ اختيـاره ـ أي الإنسـان ـ مـشروط بجملـة مـن العلـل والشروط الـتي أوجدها الله تعـالى. فـالإرادة الإنسـانية تتحقّق ضمـن سـياق عـلّي مترابـط بحيـث يكـون للإنسـان دور فاعـل في الاختيـار، ولكنّـه يبـقى محتاجًا إلى العلّـة الأولى الـتي تمنحه الوجـود والقدرة. فهـذه الرؤية لا تنفي دور الإرادة الإنسـانية كمـا تنظّر لذلك الجبريـة، ولا هي تفصـل الأفعـال الإنسـانية عـن المشـيئة الإلهيـة كمـا تذهـب إليـه المعتزلة. بـل إنّها تعتمـد على فهـم طولية العلّيـة؛ إذ يبقى فعل الإنسـان اختياريًّا، لكنّه مسـتند إلى العلّـة الإلهية العليا.

يوضـح الميرداماد هـذه الرؤيـة بقـوله: «فاعلـم أنّـه فرق بـين الفاعـل لفعلٍ مـا بـالإرادة والاختيار وبـين جاعلـه التـامّ، الموجـب بإرادتـه واختيـاره، المُفيـض لوجوده ووجـود عللـه وأسـبابه وشرائطه. فالمبـاشر الذي اختيـاره آخـر ما تسـتتمّ بـه العلّة التامّـة لفعله، هـو فاعل لذلـك الفعل بالاختيـار لغةً وعرفًـا واصطلاحًـا لدى الجماهـير مـن العامّـة والخاصّة. وليس هـو بالجاعل التـامّ الموجـب له بالإرادة والاختيـار، إلّا إذا كان مفيضًـا لوجـوده بإفاضتـه وإفاضـة جملـة مـا يفتقر إليـه من العلل والأسـباب» [الميرداماد، الإيقاظات، ج1، ص207].

هـذا القـول يتمـاشى مـع فهمنا بـأنّ الإنسـان فاعـل مختـار؛ إذ إنّـه المباشر لأفعـاله، ولكنّـه ليس الجاعـل التـامّ لهـا؛ لأنّ وجـوده نفسـه وقدرتـه على الاختيـار مشروطـة بعلل سـابقة أفاضهـا الله ﷻ.

وهكـذا نجـد السـيّد الطباطبائي أيضًـا يؤكّد هـذه العلاقـة التراتبية بـين الإرادة الإنسـانية والإرادة الإلهيـة؛ إذ يقـول: «إذا فرضـت فعـلًا مـن أفعـال الإنسـان الاختياريـة ونسـبته إلى تمـام علّتـه، كان الفعـل واجبًـا ضروريًّـا، وإذا نسـب إلى الإنسـان فقـط ـ وهـو جزء مـن العلّـة التامّة ـ كانت النسـبة بالإمـكان» [الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 110].

وقـال أيضًـا: «فالحـقّ الحقيـق بالتصديـق أنّ الأفعـال الإنسـانية لهـا نسـبة إلى الفاعـل ونسـبة إلى الواجـب، وإحدى النسـبتين لا توجب بطـلان الأخرى؛ لكونهما طوليتـين لا عرضيتين» [المصدر السابق].

فيؤكّـد السـيّد الطباطبـائي أنّ العالم الطبيعي محكـوم بنظامين متكاملـين: الضرورة (العلـل التامّة) والإمـكان (العلـل الجزئيـة). والاحتياج الوجـودي لا ينقطع إلّا عنـد العلّة الأولى المسـتقلّة (الله ﷻ). فأفعـال الإنسـان مرتبطـة بـالإرادة الإلهيـة مـع حفـظ إرادة الإنسـان واختيـاره. وبهـذا تكـون نسـبة الأفعال إلى الله وإلى الإنسـان نسـبةً تكامليةً، لا تناقض فيها. ففعل الإنسـان مسـتند في وجوده وأفعاله كلّهـا إلى الله ﷻ، ولكـن دون أن يُبطـل ذلـك فاعليـة إرادته الذاتيـة؛ لأنّ الأفعال تُسـتند إلى الله ﷻ والإنسـان بنسـبتين طوليتين لا تتعارضان.

إذن الإرادة الإنسـانية لهـا واقـع ويتمتّـع الإنسـان بكامـل حرّيتـه، لكنّهـا تعمـل ضمـن سـياق علّي مترابـط يجعلهـا مسـتندةً إلى العلّة الأولى. الإنسـان فاعل مبـاشر لكنّه ليـس الجاعل التـامّ؛ لأنّ وجوده نفسـه ومـا يتعلّق به مـشروط بعلل سـابقة أوجدهـا الله ﷻ. وبالنتيجة فـإنّ الإرادة الإلهية تشـمل جميع الأفعـال، وفي الوقـت نفسـه تتعلّـق بكلّ فعل بحسـب حقيقته، فـلا تُبطل دور الإنسـان بوصفـه فاعلًا مختـارًا. وهـذا ما سـوف توضّحـه النصـوص الروائية الـواردة عـن الإمام الرضا عليه السلام بشـكل أجـلى وأتمّ.

2ـ المعيار النصّي لفهم الإرادة والاختيار

إذا كان التحليـل العقـلي لمفهـوم الإرادة والاختيـار يُمثّـل أحد الأبعـاد الجوهرية في البحث الفلسـفي العقـلي، فـإنّ البعد النصّي يشـكّل مرتكزًا أساسـيًّا في ضبط التصـوّرات وتوجيهها وفق الأصـول العقدية المسـتندة إلى الـوحي المعصـوم. فالمسـألة لا تقتـصر على البحـث الفلسـفي المحـض، وإنّما تتطلّـب أيضًا معياريـةً نصّيـةً تكشـف عـن حقيقـة الإرادة والاختيـار في ضـوء المفاهيـم الدينيـة، بما يحفـظ التوازن بينهمـا، وفي هـذا السـياق نجـد أنّ الإمام عـليّ بن موسى الرضـا عليه السلام قدّم معيـارًا موضوعيًّـا دقيقًا لمعالجة هـذه الإشـكالية؛ إذ رسـم بخطابـه وكلماتـه معالـم الرؤيـة الصحيحة لـلإرادة والقضـاء والقـدر والحرّية والاختيـار. فكلماتـه تمثّـل أصـلًا تأسيسـيًّا يعيـد بنـاء المفاهيـم وفـق منطـق عقـلي ونـصّي متكامـل، ويرسـم مسـارًا معرفيًّـا واضحًـا لفهـم طبيعـة الفعـل الإنسـاني ضمـن إطـار المشـيئة الإلهيـة الحكيمة.

أ ـ النصّ الروائي الأوّل

روي الصدوق بسنده عن سليمان بن جعفر الحميري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «ذُكر عنده (أي الإمام الرضا عليه السلام) الجبر والتفويض. فقال عليه السلام: ألا أعطيكم في هذا أصلًا، لا يختلفون ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال عليه السلام: إنّ الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا. وإن ائتمروا بمعصيته، فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحلّ ففعلوا، فليس هو الذي أدخلهم فيه.

ثمّ قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 132].

فهم منطوق النصّ

يعطي الإمام الرضا عليه السلام معيارًا عقليًّا وأصلًا واضحًا وجليًّا؛ إذ بيّن للسائل أنّ الله عزّ وجلّ لم يطع بإكراه، وفي هذا إشارة إلى اختيار العبد وحرّيته في فعله، في طرفي الطاعة والمعصية، وفي الوقت نفسه لم يهمل عباده، وإنّ أفعالهم تحت قدرته جلّ جلاله، ولم تخرج عنه.

وهذا يكشفه قوله عليه السلام في النصّ المذكور: «فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا» فهو ناظر إلى المنزلة الوسطى بين هاويتي الجبر والتفويض؛ لأنّهما ليسا نقيضين (أي الجبر والتفويض) حتّى يمتنع ارتفاعهما، ويلزم أن يثبت أحدهما عند زوال الآخر، كما أنّهما ليسا ضدّين لا ثالث لهما، حتّى لا يرتفع أحدهما إلّا بوجود الآخر.

بل هما أمران وجوديان (أي الجبر والتفويض)، أحدهما في غاية الإفراط، والآخر في نهاية التفريط، وبينهما منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض؛ فلذا لمّا أفاد عليه السلام امتناع كلا طرفي الإفراط والتفريط بين ما هو الحقّ من الاختيار المصون عن الجبر والمنزّه عن التفويض. ثمّ يؤكّد عليه السلام إرادة الإنسان واختياره بقوله:

«إن ائتمر العبد بطاعة الله، لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا» بمعنى آخر بإرادته واختياره بلا إكراه، كما أنه يكون في قبضة قدرته تعالى، بحيث لا يتحوّل إلّا في سعة قدرته ولا يقوم ولا يقعد إلّا بحوله وقوّته، وإن تمرّد العبد عن طاعة الله وارتطم في معصيته، كان أيضًا بإرادته واختياره، كما أنّه يكون في حيطة سلطانه تعالى، إن شاء حال بينه وبين ما يهوي إليه من العصيان، وإن لم يشأ لم يحل بينه وبين ما يهواه؛ لأنّه تعالى يحول بين المرء وقلبه، فإن شاء أن

يهديه شرح صدره للإسلام ويرسل رحمته إليه، وإن لم يشأ يجعل صدره ضيّقًا حرجًا كأنّما يصعّد في السماء ويمسك رحمته. [انظر: جوادي آملي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية، ص 80 و81]

ب ـ النصّ الروائي الثاني: نظرية الأمر بين الأمرين

ثمّ إنّ المعيار الجليّ في حلّ هذه الإشكالية الذي تكلّم به الإمام الرضا عليه السلام آنفًا، هو عبارة أخرى عن نظرية (الأمر بين الأمرين) والنظر فيها إلى المنزلة الوسطى، بلا إفراط ولا تفريط، والإنسان فيها يكون مخيّرًا في أفعاله. وركائز هذه النظرية مرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام[1]؛ إذ نجد بعض الرواة يستفهم من الإمام الرضا عليه السلام عن قول الإمام الصادق الذي نطق بها، والإمام عليه السلام يشرحها ويبيّن فحواها له.

ورد عن بريد بن عمير بن معاوية الشامي، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلت له: يا بن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: إنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها، فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك. فقلت له: يا بن رسول الله فما أمر بين أمرين؟

فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأمّا الطاعات فإرادة الله ومشيّته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها. قلت: فهل لله فيها القضاء؟

قال: نعم، ما من فعل يفعله العباد من خيرٍ أو شرٍّ إلّا ولله فيه قضاء. قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» [عطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج 1، ص 37].

فهم منطوق النصّ

إنّ تحليل هذا النصّ يُبرز بوضوح أنّ الغلاة قد وقعوا في تناقضٍ صريح مع التوحيد الخالص؛ إذ إنّ الإشكالية الأساسية في صور التفويض تكمن في القول باستقلال الممكنات عن إرادة الله تعالى، ممّا يستتبع ـ بالضرورة ـ محدودية وجوده الواجب، وهو انحراف بيّن عن عقيدة التوحيد. أمّا فيما

1- قال الأستاذ مرتضى مطهري: «إنّ هذا النظر، أي الأمر بين الأمرين، ابتدأ به من ناحية أئمّة الدين عليهم السلام، ثمّ بعد مضيّ مدّة من الزمن نظّر حوله وتأمّل فيه الحكماء الإلهيون حقّ التأمل، فرأوه مطابقًا للموازين الدقيقة العقلية المنطقية» [مطهري، الإنسان والقدر، ص 102]. فليس من الغريب ممّن لم يطّلع على حكمة الأئمة عليهم السلام وأقوالهم أن يحسب هذا القول - وهو الأمر بين الأمرين - من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخّرين، وقد سبقه إليه أئمّتنا قبل عشرة قرون. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 165].

يتعلّق بكفر القائل بالجبر، فهو مشروط بإدراكه لفساد الجبر ولوازمه الباطلة، ثمّ إصراره عليها. وبالمقابل، فإنّ التفويض يُعدّ شركًا حينما يتضمّن الاعتقاد بأنّ العبد مستقلٌّ في أفعاله عن إرادة الله تعالى.

وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام قوله: «من قال بالجبر فلا تعطوه الزكاة ولا تقبلوا له شهادة، إنّ الله تبارك وتعالى لا يكلّف نفسًا إلّا وسعها، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا تكسب كلّ نفس إلّا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى» [الصدوق، التوحيد، ص 362]. كما نجد في نصوص أخرى انتقادًا صريحًا للقدرية، قال عليه السلام: «مساكين القدرية! أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [الصدوق، فقه الرضا عليه السلام، ص 349].

وقد يُفهم من استخدام الإمام لمصطلح "المساكين" أنّه إشارة إلى فقرهم المعرفي وعدم إحاطتهم بحقيقة المسألة؛ إذ إنّ قولهم باستقلال العبد في فعله يناقض الإيمان بمبدإٍ أعلى تنتهي إليه سلسلة المعلولات، فالتوحيد الربوبي يقتضي ألّا يوجد شيء في هذا العالم إلّا بتدبيره عزّ وجلّ وسلطانه وقدرته وقضائه؛ إذ لو كان هناك شيء خارج عن ربوبيته، للزم أن يكون ذلك الشيء إما ربًّا مستقلًّا بذاته، أو تابعًا لربّ مستقلٍّ آخر، وهو ما يؤدّي إلى التعدّد في الأرباب، وهو محال؛ إذ يستلزم التناهي في كلّ واحد من هذه الأرباب المتفرّقين، ولا شيء من المحدود يمكن أن يكون ربًّا مستقلًّا.

ونلحظ أنّ أجوبة الإمام الرضا عليه السلام كلّها مستوحاة من القرآن الكريم؛ إذ تؤكّد على الجمع بين إثبات سلطان الله المطلق على أفعال العباد واختياراتهم، وبين تنزيهه سبحانه عن الظلم. وهذا يتّسق مع عدله المطلق في تدبير الخلق، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ [سورة الإنسان: 3]، و﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة يونس: 44]، و﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [سورة الرعد: 11]. وتشير هذه الآيات إلى أنّ الله تعالى منح الإنسان الإرادة والقدرة على الاختيار بين الهداية والضلال، ممّا يؤكّد قضيّة الحُسن والقبح العقليين، وهي من الركائز الأساسية في الفكر الإسلامي. [انظر: مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 20، ص 237]

أمّا الآية ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾، فهي تقدم قاعدة قرآنية محورية تبيّن أن هناك سننًا تاريخيةً وقوانين سببيةً تحكم حركة المجتمعات، بحيث تُشكّل أفعال الإنسان وإرادته جزءًا من هذه المنظومة. فنتائج الأفعال مرتبطة بمقدّماتها، ما يدلّ على أنّ حرّية الإنسان تدخل ضمن إطار العدل الإلهي.

وفي المقابل، تنفي العديد من الآيات القرآنية فكرة التفويض المطلق التي تزعم استقلال الإنسان عن إرادة الله سبحانه، وتؤكّد هيمنته الشاملة على كلّ شيء، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [سورة فاطر: 15]، و ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [سورة البقرة: 20]، و﴿**وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [سورة الأنعام: 17].

وهذه الآيات الكريمة تُبرز حقيقة أنّ الإنسان يتمتّع بحرّية الاختيار، ولكن في ظلّ سلطان الله وعلمه المسبق؛ إذ إنّ منحه القدرة على اتّخاذ قراراته لا يعني انفصاله عن المشيئة الإلهية، وإنّما يقع اختياره ضمن الإرادة الإلهية الشاملة التي تُحيط بكلّ شيء. وهكذا، فإنّ هيمنة الله لا تُلغي حرّية الإنسان، بل تُحقّق التوازن بين مشيئته واختيار العباد.

خاتمة واستنتاجات

ممّا تقدّم، يتّضح أنّ قضيّة "الأمر بين الأمرين" التي طرحها الإمام الرضا عليه السلام ترتكز على قاعدة عقلية ترى أنّ الله تعالى عادل في فعله، ولا يمكن أن يصدر عنه القبيح، وفقًا لقانون الحسن والقبح العقليين الذاتيين. كما أنّها تستند إلى الرؤية القرآنية التي تنفي كلا التصوّرين المتطرّفين: الجبر المطلق والتفويض المطلق، اللذين تبنّاهما بعض علماء الأشاعرة والمعتزلة. فقد كان المأزق الأساسي لدى كلٍّ من المدرستين أنّهما اضطرتا إلى التضحية بأحد المفهومين: فالمعتزلة اختاروا العدل وضحّوا بالتوحيد الفعلي، في حين اختار الأشاعرة التوحيد الفعلي على حساب العدل الإلهي.

إلّا أنّ الإمام الرضا عليه السلام قدّم معالجةً دقيقةً لهذه المسألة، بحيث لم يؤدّ تأكيده على العدل الإلهي إلى الإخلال بالتوحيد الذاتي أو الفعلي لله تعالى. وهكذا، نجد أنّ العدل قد وُضع في موقعه الصحيح إلى جانب التوحيد، دون أن يخلّ ذلك بأيٍّ من الأساسين العقديين.

وبهذا، أثبتت المنظومة الفكرية الإسلامية أنّ أصالة العدل الإلهي تقرّ باختيار الإنسان لأفعاله، ولكن دون أن تجعله شريكًا في الملك الإلهي، أو أن تُظهر الإرادة الإلهية على أنّها مقهورة أمام إرادة الإنسان. كما أنّها لم تحوّل الإنسان إلى آلة مسيّرة لا اختيار لها. بل إنّ العلاقة بين فعل الإنسان وإرادة الله هي علاقة طولية لا عرضية، بحيث يبقى فعل الإنسان خاضعًا لمشيئة الله وحكمته، دون أن يلغي ذلك دور العبد ومسؤوليته الأخلاقية عن أفعاله.

المبحث الثالث: جدلية الإرادة الحرّة في الفكر الغربي

مثّلت مسألة الإرادة الحرّة إحدى أعقد الإشكالات الفلسفية في الفكر الغربي؛ إذ خضعت

لتحليل معمّق من قبل الفلاسفة وعلماء النفس والأعصاب، ما جعلها ميدانًا خصبًا للنقاش بين الاتّجاهات الفكرية المختلفة. وقد تباينت الآراء بين القائلين بالحتمية، الذين يرون أنّ أفعال الإنسان خاضعة لعوامل سببية صارمة، وبين من يؤكّد امتلاكه إرادةً حرّةً تمكّنه من اتّخاذ قراراته باستقلال عن المؤثّرات الخارجية.

في هذا السياق، برزت رؤًى فلسفية مؤثّرة، كان من أبرزها طرح الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم، الذي حاول مقاربة هذه الإشكالية برؤية مؤدّاها أنّ الإنسان مسيّر بقوًى خارجة عن إرادته. كما أنّ إنكاره للعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب يوقعه في تناقض منطقي؛ إذ يهدم الأساس الذي تقوم عليه قوانين الطبيعة والعقل نفسه؛ وسام هاريس، الذي يعدّ من أشدّ المنتقدين لمفهوم الإرادة الحرّة في العصر الحديث. وإذ تتباين الرؤى الفلسفية حول هذه المسألة، فإنّ اختيار هيوم وهاريس للدراسة ينبع من أثرهما العميق على مجريات النقاش الفلسفي والعلمي المعاصر. وعليه سيتمّ تحليل رؤيتيهما، ومقاربتهما نقديًّا، واستكشاف أبعاد الجدل حول حرّية الإرادة الإنسانية في فكرهما.

أوّلًا: ديفيد هيوم ونفي الإرادة الحرّة

لقد سبق أن تناولنا قاعدة الحسن والقبح العقليين الذاتيين، ومدى ارتباطها الوثيق بمفهوم العدل الإلهي؛ إذ أكّدنا أنّ كلّ ما في هذا الكون لا يخرج عن سلطة الله ﷻ وحكمته، فكلّ أفعاله ﷻ مخلوقة له ضمن نظام كوني محكم، مع تأكيدنا وجود الإرادة الحرّة للإنسان، فهو مخيّر في أفعاله وليس مسيّرًا، ومن ثمّ لا يمكن الحديث عن الجبر. وقد عرضنا هذا الإطار الفكري من خلال تحليل دقيق لبيانات الإمام الرضا عليه السلام، فاستنطقنا كلماته علميًّا وأصّلنا مفاهيمها، كما ناقشنا جدليات الأشاعرة والمعتزلة، وبيّنّا الرؤية العقلية بشكل منهجي ومتّزن.

غير أنّ الجدلية حول الإرادة الحرّة وسلطنة الله على الكون لا تزال تثير تساؤلاتٍ عميقةً، لا سيّما في أوساط الفلاسفة اللا أدريين والملحدين مثل ديفيد هيوم وسام هاريس، اللذين سعيا إلى نفي الإرادة الحرّة عن الإنسان. فقد أشار هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" إلى أنّ هناك أحداثًا خارجةً عن نطاق إرادة الإنسان واختياره، مثل الزلازل والأمراض، واعتبر هذه البلاءات "أقدارًا" تُفرض على الإنسان رغمًا عنه.

يرى هيوم أنّ الأحداث في هذا الكون تمثّل قيودًا قهريةً، تتنافى مع مفهوم العدل الإلهي، ممّا يعني أنّ هناك نوعًا من الظلم في الواقع الخارجي الذي يعيشه الإنسان. [انظر: هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 127 و128]

يستند هذا الطرح إلى تصوّر أنّ الأحداث الطبيعية الخارجة عن إرادة الإنسان تنفي وجود الحرّية المطلقة وتؤسّس لفكرة الجبرية الكونية. غير أنّ هذا الفهم يحتاج إلى إعادة تأصيل فلسفي أعمق. فإن كان وقوع هذه البلاءات خارجًا عن إرادة الإنسان، فإنّ ذلك لا يلغي بالضرورة عدالة الله ﷻ، بل ينبغي أن يُفهم ضمن سياق الحكمة الإلهية الشاملة، فالزلازل والأمراض مثلًا، ليست أفعالًا جبريةً تسلب إرادة الإنسان، بل هي مظهر من مظاهر النظام الكوني الذي أوجده الله على أساس العدل والحكمة؛ ولذا فإن القصوّر في رؤية هيوم ومن نحا نحوه يكمن في عدم التفريق بين مظاهر القدر الإلهي، التي تُدار بحكمة شاملة، وبين إرادة الإنسان المحدودة، التي تبقى مساحة حرّيته محفوظة ضمن هذا النظام الإلهي المتكامل.

وفي هذا السياق، سوف نتناول هذه الأفكار ونقوم بنقدها بدقّة وعناية، مرتكزين ومعتمدين على التحليل العقلاني والنصّي، مع الحرص على مراعاة التوازن بين الحرّية الإنسانية والإرادة الإلهية، بما يعكس الفهم العميق لهذه المفاهيم في إطار التناغم والانسجام بين الفكر الديني والعقلاني.

1- أساس الإشكال ومنطلقاته الفكرية

يشير ديفيد هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" (Dialogues Concerning Natural Religion) إلى ظاهرة المعاناة (مثل الزلازل والأمراض) بوصفها أقدارًا خارجةً عن إرادة الإنسان [انظر: المصدر السابق]. وهذه الأقدار تبدو في ظاهرها متعارضةً مع عدالة خالق حكيم، ما يؤدّي إلى استنتاج احتمالي: وهو أنّ الإنسان مسلوب الإرادة، فلا عدالة في هذا الكون. وفي كتابه "حوارات في الدين الطبيعي" يناقش هيوم (من خلال شخصية "فيلو") فكرة أنّ وجود الشرور يتناقض مع فكرة الإله الخيّر والعادل. ويطرح سؤالًا: إذا كان الإله خيّرًا وقادرًا على كلّ شيء، فلماذا يوجد شرٌّ في العالم؟

شخصية "فيلو" تقدّم أمثلةً على الشرور الطبيعية، مثل الأمراض التي تسبّب معاناةً لا داعي لها، والزلازل التي تدمّر مدنًا بأكملها. هذه الشرور لا يمكن تبريرها بسهولة في إطار الإيمان بإله خيّر.

ويرى أنّ وجود الشرّ يشكّل دليلًا على عدم الكمال في التصميم لهذا الكون؛ لذلك يجادل بأنّ العالم ليس مثاليًّا، بل مليء بالعيوب. فإذا كان الإله هو المصمّم، فلماذا خلق عالمًا بهذا القدر من المعاناة؟ [انظر: المصدر السابق]

هذه الشبهة أو ما ينظّر له هيوم ينطلق من معادلة ظاهرية:

معاناة الإنسان + عدم قدرة الإنسان على التحكم = الظلم وعدم العدالة.

ولكنّ هذه المعادلة تعتمد على افتراض مسبق: أنّ الظواهر الطبيعية والمعاناة ليست لها حكمة

متجاوزة لحدود الإدراك البشري. ويمكن أيضًا أن نناقش هيوم في إشكال مبنائي، يرتبط بهذه الجدلية، فهو ينكر قانون العلّية بوصفه مبدأً فطريًّا عقليًّا قبليًّا ـ نعم، قد يؤمن بها في إطار الفهم المادّي، ولكنّه يتجاوز الأسباب الإلهية التي تحكم هذا الكون كما سنأتي على بيان الخطإ الذي وقع في تفسيره لهذا القانون العلّي. والذي يؤدّي به الى القول بالجبرية المطلقة ـ إذ تكون الأحداث (الزلازل، الأمراض و...) مجرّد أقدار تُفرض على الإنسان دون أن تكون له سيطرة عليها ممّا يتنافى مع العدل الإلهي.

2- تفكيك أطروحة ديفيد هيوم ونقدها

أ ـ مقاربة الرؤية العقلية

هيوم رفض قانون العلّية والسببية بوصفه مبدأً قبليًّا ـ وربّما لم ينكر أنّ لكلّ حادثة علّةً، ولكنّه فسّرها تفسيرًا خاطئًا ـ معلنًا أنّها ليست جزءًا من البناء العقلي الفطري للإنسان، بل هي منتج للتجربة والعادة والتكرار الحسّي من خلال انطباعات تترسّخ عبر ارتباطات متكرّرة، هذا الطرح يحمل تناقضًا واضحًا؛ لأنّ إنكار العلّية بوصفها قانونًا قبليًّا يجعل الكون عشوائيًّا، ويفرغ الأحداث من المعنى والضرورة ممّا يتنافى مع بناء العقل الإنساني، الذي ينزع دائمًا إلى البحث عن الروابط السببية لفهم أحداث العالم. فلا غرابة أن نقرأ قوله «إنّ كلّ الاستنتاجات المأخوذة من التجربة، هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال» [هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص 25]. أي لا علاقة للعقل البرهاني بها كضرورة، فضلًا عن مسبّبها الأوّل وهو الله ﷻ. وهنا لا بدّ أن نفهم هذه العلاقة بشكل دقيق وواقعي.

قام هيوم بتجزئة العلّية إلى عناصرها السيكولوجية، ورأى أنّ العلّية لا توجد بوصفها علاقةً ضروريةً بين الأحداث، بل هي نتاج اعتياد الذهن والتكرار على ملاحظة التتابع الزمني بين الظاهرتين، ولكنّ هذا الإنكار يفترض ضمنًا وجود نظام يعيد ترتيب هذا الاعتياد، وإلّا لما تشكّلت تلك العادة العقلية من الأساس، الأمر الذي يعيدنا إلى ضرورة الاعتراف بالعلّية بوصفها قانونًا عقليًّا قبليًّا. ويمكن أيضًا أن نحاكم هيوم ونقول: يمكن أن نسير معكم في فكرة التداعي وأنّها قد تحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلّية أحدهما للآخر. فلو صحّ لهيوم أن يفسّر العلّة والمعلول بأنّهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيرًا حتّى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن، فهنا نسأله: كيف يفسّر لنا ظاهرة الليل والنهار ـ والتي لعلّه قاسهما على فرضية الحرارة والغليان وأنّهما حادثان تعاقبا حتّى نشأت بينهما رابطة التداعي ـ وتعاقبهما، مع أنّ الواقع يقول: أنّ عنصر

العلّيـة والـضرورة الذي ندركـه بين الحـرارة والغليـان ليس موجـودًا بين الليـل والنهار، فليـس الليل علّـةً للنهـار، ولا النهـار علّـة للّيـل، فـلا يمكـن إذن تفسـير هذا القانـون بمجـرّد التعاقـب المتكرّر والمـؤدّي إلى تـداعي المعـاني كما حـاوله هيوم.

ثـمّ لـو تنزّلنـا جـدلًا وقبلنـا منطـق هيـوم، فـإنّ التجربـة لا يمكن لهـا أن تفسّر لنـا منطـق العلّية وضرورتهـا؛ فليسـت هي المقيـاس والمعيـار أو قل المرتكـز لتمييز الحقيقـة؛ لأنّنا لو فرضنـا خطأ قانون التجربـة، فقـد سـقط المذهـب التجريـبي بانهيـار قاعدتـه الرئيسـية (أي نفـس التجربـة الـتي يركّز عليهـا هيوم).

فلنـا أن نسـأله أيضًـا عن العلاقـة بين الفاعـل والمفعـول أو بين النار التي هي سـبب للحـرارة؟ فإن كان قـد تأكّـد مـن صوابها بلا تجربـة، فهذا يعني أنّهـا قضيّة بدهية، وأنّ الإنسـان يملـك حقائق وراء عالـم التجربـة. وإن كان قـد تأكّـد مـن صوابها بتجربة سـابقة، فهـو أمر محـال؛ لأنّ التجربـة لا تؤكّد قيمـة نفسـها. [انظر: الصدر، فلسـفتنا، ص 68؛ مصباح يـزدي، أصـول المعـارف الإنسـانية، ص 108] أي أنّنـا نقع في الدور المحال.

نعـم، قـد يرصـد الحـسّ الظاهرتـين للعلّـة والمعلـول، أمّـا التأثـير والتأثّـر فهـو خارج عـن نطاق الحـسّ، بـل هـو أمـر انتزاعي ذهـني، فـلا يمكن للحـسّ أن يـدرك هـذا الأمـر ولا يمكـن في الوقت نفسـه أن يقـدّم لنـا تفسـيرًا صحيحًا لـلإدراكات الأخـرى، فضلًا عـن قانون السـببية الـتي يؤمن بها العقـل بوصفهـا ضرورةً وبدهيـةً أوّليـةً كمـا هو واضـح وجليّ.

وبعبـارة أبسـط وأوضـح، لا يمكننـا إثبات مبـدإ العلّيـة بالحـواسّ؛ لأنّ الحواسّ نفسـها تحتاج إلى هـذا المبـدإ لتكـون ذات معـنًى. فنحن نشـعر بالأشـياء من حولنـا لأنّها تؤثّر في حواسّـنا، وهـذا التأثير لا يحـدث مـن تلقـاء نفسـه، بل لا بـدّ أن يكون له سـبب وعلّة. وبالتـالي، عندما نقول إنّ أحاسيسـنا تعكـس واقعًـا حقيقيًّـا، فإنّنـا نفعـل ذلـك بنـاءً على مبـدإ العلّيـة. فكيـف يمكن لهـذا المبـدإ، الذي نعتمـد عليـه لإثبـات موضوعيـة الحـسّ، أن يكـون نفسـه مسـتمدًّا مـن الحـسّ؟ لذلـك، فـإنّ مبدأ العلّيـة هـو قاعـدة عقليـة يدركها الإنسـان بالفطـرة، دون الحاجـة إلى إثباتهـا بالحواسّ.

إذن لا بـدّ مـن التسـليم والإذعان بهـذا القانـون؛ وذلك لأنّ أيّ برهـان لإثبات دعوةٍ ما، يسـتبطن قهـرًا الإقـرار بعلّيـة مقدّمـات البرهـان لإثبـات النتيجـة؛ فهنـاك علاقة لزوميـة ضرورية بـين صحّة المقدّمـات ـ إن لـم تكـن هنـاك غفلـة مـا ـ وحتميـة صحّـة النتيجـة؛ لذلك فهـذا القانـون لا يمكن فـرض إنـكاره بهـذا المعـنى الذي ذكرنا لا بمـا قدّمه هيـوم؛ لأنّ عمليات الاسـتدلال قائمة بـه وتأخذه فرضًا مسـلّمًا وأصـلًا موضوعيًّا.

فـإذا أثبتنـا فاعليـة السـببية وفهمناهـا بسـياقها الصحيـح وأنّ الفاعـل المبـاشر لهـا هو الإنسـان، فيجـب أن يتبـع هـذا الفهـم أيضًا أنّ الإنسـان ليس هـو الجاعل التـامّ الذي يُوجـد هذا القانـون العلّي بإرادتـه المطلقـة، لأنّ اختيـاره ـ أي الإنسـان ـ مـشروط بجملـة مـن العلـل والـشروط الـتي أوجدها الله تعـالى. فـالإرادة الإنسـانية تتحقّـق ضمن سـياق علّي مترابط، بحيـث يكون للإنسـان دور فاعل في الاختيـار، ولكنّـه يبـقى محتاجًـا إلى العلّـة الأولى التي تمنحه الوجـود والقـدرة. [انظـر: الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 207]

لذلـك فالرؤيـة المتوازنـة هي أنّ الكـون يقـوم على نظـام محكـم مـن الأسـباب والمسـبّبات. وهـو جـزء مـن هـذا النظـام. فـلا يمكـن للفعـل أو الحـدث (أيّ حـدث كان) أن يتحقّـق دون أسـباب تـؤدّي إليـه، فالقـول بـأنّ القضـاء والقـدر ينفيـان العدالـة الإلهيـة، هو خلـط بين مفهـوم "الجبر القـدري" ومفهـوم "النظـام السـببي الدقيـق". فالقضـاء الإلـهي هـو النتيجـة الحتميـة لتفاعـل الأسـباب مـع مسـبّباتها. بمـا في ذلـك الظواهـر الكونيـة الخارجـة عـن إرادة الإنسـان والتي تسـير ضمـن نظـام علّي أوسـع وأشـمل.

أضـف إلى ذلـك يجـب أن نلحظ حكمـة الخالق المتعاليـة، فكلّ ما يحـدث ضمن نظـام العلّية يحمل غايـةً وحكمـةً، حـتّى لو بـدت خفيّـةً على الفكر البـشري. والحكم على هذه الأقـدار من زاوية إنسـانية محـدودة يتجاهل اتّسـاع المعرفـة والحكمة الإلهيـة وغاياتها، والتي لـم يدركها هيوم.

أمّـا مسـألة الـشرور التي تعـرّض لها هيـوم، فالسـيّد الطباطبائي يقـدّم رؤيـةً علاجيةً لهـا؛ إذ يصف الـشرور بأنّهـا أمور عدمية وليسـت وجوديـةً. فالوجود بذاته يحمل صفة الحسـن والجمال، كمـا أنّ الخلق الإلـهي لا ينفصـل عـن الكمـال. وعليه، فإنّ مـا يُدركه الإنسـان على أنّـه "شرٌّ" يعود إلى نقـص أو فقدان مـا، يُعـدّ كمـالًا بالنسـبة إليـه، كالمـرض الذي يمثـل فقـدان الصحّـة. وفي هـذا الإطار، يمكن تفسـير الابتـلاءات والمصائـب والأمراض على أنّها "سـيّئات نسـبية"، تُنسـب إلى جهة الإنسـان لا إلى الله تعالى؛ لأنّ السـيّئة لا تُخلـق مـن قبل الله مبـاشرةً، فالفاعل للسـيّئة أوّلًا وبالذات هو الإنسـان، ولكنّها وقوعها يكـون بـالإذن الإلـهي كما قال تعـالى: ﴿**مَا أَصَـابَ مِنْ مُصِيبَـةٍ إِلَّا بِـإِذْنِ اللهِ**﴾ [سـورة التغابـن: 11].

ومـن هنـا، فـإن نسـبة الـشرّ إلى الله ﷻ تكـون بمعـنى الإذن أو التدبـير لا بمعـنى العلّـة الذاتيـة. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان، ج 1، ص 102] وثمّـة ردودٌ أخـرى قدّمها الفلاسـفة المسـلمون وغيرهـم في معالجتهم لإشـكالية الـشرور، انطلاقًـا مـن مبـدإ التوحيـد والقـدر، مـع تأكيدهـم حكمـة الله تعالى وانسـجام النظـام الكـوني. غـير أنّـا آثرنا الإعـراض عـن تفصيلهـا اختصـارًا، ويمكن لمـن أراد التوسّـع الرجوع إليهـا في مصادرها الفلسـفية.

ب ـ مقاربة الرؤية النصّية

التوازن الإلهي بين القضاء والقدر

قدّم الإمام الرضا عليه السلام في نصوصه السابقة التي أصّلنا لها رؤيةً متوازنةً حول القضاء والقدر (الأمر بين الأمرين)، لا تلغي حرّية الإنسان ولا تنسب إليه الاستقلالية المطلقة، وإضافةً لما تقدّم ننقل معالجةً أخرى لهذه الجدلية:

قال عليه السلام في خطابه ليونس بن عبد الرحمن: «فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء. قال: والقضاء هو الإبرام وإقامة العين. قال: فاستأذنته أن أُقبّل رأسه، وقلت: فتحت لي شيئًا كنت عنه في غفلة» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 158].

استنطاق النصّ

يوضّح حديث الإمام الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن مفهوم القضاء والقدر بطريقة دقيقة تظهر التوازن بين عدالة الله عزّ وجلّ وحرّية الإنسان. فقد عرّف الإمام القدر بأنّه الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، ممّا يعني أنّ القدر يمثّل التخطيط الإلهي الدقيق الذي يحدّد مسار الأشياء في هذا الكون، سواء من حيث أزمانها أو أماكنها. هذا التخطيط لا يأتي اعتباطيًّا أو فوضويًّا، بل يعبّر عن حكمة إلهية متعالية تعمل على تحقيق نظام شامل ومتوازن. من جهة أخرى، عرّف القضاء بأنّه الإبرام وإقامة العين، أي أنّه التنفيذ العملي لهذا التخطيط الإلهي في الواقع، بحيث تتحوّل تلك الحدود المرسومة إلى أحداث متحقّقة.

من هذا المنطلق، لا يمكن اعتبار القضاء والقدر سلبًا لحرّية الإنسان أو عدالة الله جلّ جلاله الذي وضع نظامًا علّيًّا محكمًا يربط بين الأسباب والنتائج، وهو ما يجعل الأحداث جزءًا من نظام كوني دقيق. والإنسان، ضمن هذا النظام، يمتلك الإرادة والاختيار في كيفية التعامل مع الظروف التي تُهيّأ له. فالزلازل والأمراض، على سبيل المثال، قد تكون من القدر، لكنّها لا تعني أنّ الإنسان مجبر على الخضوع لها دون فعل. فالإنسان قادر على الاستجابة لهذه الأحداث بطرق مختلفة، كالبحث عن العلاج أو اتّخاذ التدابير الوقائية، وهو بذلك يثبت دوره الفاعل ضمن هذا الإطار.

يعيد الإمام الرضا عليه السلام في هذا النصّ بناء الفهم المتوازن بين الجبرية والتفويض. فالجبرية ترى أنّ الإنسان مسلوب الإرادة بالكامل، بينما التفويض يمنحه استقلاليةً مطلقةً، وكلاهما خاطئ. والنظرة الصحيحة ـ كما أوضحها الإمام ـ هي أنّ الإنسان يختار أفعاله بحرّية ضمن نظام إلهي حكيم. وفي الوقت نفسه لا يلغي دور السببية في نظام الكون، ولعلّنا نفهم ذلك أيضًا في نصٍّ آخر عن الإمام عليٍّ عليه السلام إذ قال: «أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص

407]. فالإمام عليه السلام يشير هنا إلى النظام السببي العلّي الذي يحكم الكون. فهروبه من الحائط المائل، كان التزامًا بالقوانين الطبيعية (القدر)، وليس نفيًا للإرادة الإلهية.

الابتلاءات طريق التكامل الإنساني وتجلٍّ لمظاهر الحكمة الإلهية

قدّم الإمام الرضا عليه السلام أيضًا رؤيةً متكاملةً لمعنى الابتلاءات والمصاعب التي تواجه الإنسان في حياته، موضّحًا أنّها ليست عقوباتٍ أو شرًّا مطلقًا، بل هي تجلّيات للرحمة الإلهية ووسائل لتطهير الروح ونيل مراتب الكمال. فالإنسان الذي يواجه المرض أو المصائب يرى فيها فرصةً للتطهّر، كما جاء في قوله عليه السلام: «المرض للمؤمن تطهير ورحمة ... وإنّ المرض لا يزال بالمؤمن حتّى لا يكون عليه ذنب» [العطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج 1، ص 216].

وفي نصّ آخر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، يشير الإمام الرضا عليه السلام إلى الأثر الروحي للشفاء بعد الابتلاء إذ قال: «مثل المؤمن إذا عوفي من مرضه، مثل البردة البيضاء تنزل من السماء في حسنها وصفاتها» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 78، ص 187]. وهذا التشبيه يبرز الطهارة والنقاء اللذين يحظى بهما الإنسان بعد خروجه من الابتلاء.

وهذه الرؤية تتواءم مع النصوص القرآنية التي تُظهر أن ما يُصيب الإنسان من مصاعب هو نتاج أفعاله، لكنّها أيضًا وسيلة لمغفرة الذنوب وتعزيز القرب من الله تعالى، كما قال عزّ وجلّ: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾ [سورة الشورى: 30]. فهي أداة تذكّر الإنسان بحقيقة وجوده، وتوقظه من الغفلة، وتدفعه نحو إدراك حاجته إلى الله سبحانه وتعالى.

والعدالة الإلهية تظهر في أنّ هذا العالم بما فيه من مصاعب ومحن، مبنيٌّ على حكمة إلهية شاملة تتجاوز الفهم الإنساني المحدود. فالابتلاءات التي قد تبدو للإنسان ألمًا أو شرًّا هي في حقيقتها جزء من نظام إلهي محكم يهدف إلى تهذيب الإنسان وإعداده لنيل درجات أسمى من الكمال الروحي. وكما قال الله تعالى: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 2]

الابتلاءات ليست شرورًا ذاتيةً بل عرضية

وفي هذا السياق الذي تكلّم به الإمام الرضا عليه السلام ربما نفهم أنّ الابتلاءات ليست شرورًا ذاتيةً، بل أدوات لتحقيق غايات سامية. فهي تُهيّئ الإنسان لاختيار مساره بحرّية ضمن إطار النظام الإلهي الذي يوازن بين القضاء والقدر، وبين حرية الإنسان ومسؤوليته. وبهذا، فإن الابتلاءات ليست سوى فتنةً واختبارًا، كما أشار القرآن الكريم: ﴿**وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً**﴾ [سورة الأنبياء: 35]، وكذا في قوله تعالى: ﴿**وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ [سورة البقرة: 216].

لذا عند التأمّل في هذه الرؤية من منظور تأصيلي علمي، يتّضح أنّ الابتلاءات ليست مجرّد ظواهر عرضية أو عقبات عابرة، بل هي جزء من نظام إلهي محكم يهدف إلى تحقيق غايات كبرى تتجاوز الفهم الظاهري للأحداث التي لم يقع على فهم مقاصدها ديفيد هيوم أو غيره. والابتلاءات تعمل بوصفها وسائل لإعادة تشكيل الوعي الإنساني، وتحفيز الإدراك العميق بحقيقة وجوده، وربطه بالغايات التي من أجلها خُلق.

التكافل بين الشرّ والخير

وكذلك يمكن أن نفهم الرؤية القرآنية ونصوص الإمام الرضا عليه السلام المتقدّمة بمفهوم "التكافل بين أجزاء الوجود"، الذي يُشير إلى أنّ الشرّ لا يناقض الخير، بل يُكمله ويبرز معناه، فهو نوع من التكامل. فلا معنى للصحّة دون تجربة المرض، ولا قيمة للصبر دون محن، ولا تتحقّق الشجاعة إلّا في مواجهة المخاطر. هذه الأضداد تُبرز القيم الفضلى، وتعمل على تحقيق نظام كوني متوازن، يُظهر الحكمة الإلهية في بناء هذا العالم.

أشار الإمام الرضا عليه السلام ضمنيًا إلى هذا التكافل حين بيّن أنّ المحن هي اختبارات تسهم في تحقيق الكمال الروحي والمعنوي للإنسان. هذه الاختبارات ليست مجرّد ظواهر مادّية نمرّ بها، بل هي وسائل لإعادة توجيه الإنسان من البعد المادّي الضيق إلى إدراك الحكمة الإلهية المتعالية. فالحياة بما تحمله من محن وشدائد وفتن وابتلاءات، تُعدّ مدرسةً للإنسان، تهيّئه للتعامل مع التحدّيات بوعي، وترتقي به إلى مراتب أعلى من الكمال.

ختامًا رأى ديفيد هيوم أنّ الظواهر الطبيعية كالزلازل والأمراض و... تمثّل قيودًا تُفرض على الإنسان، ممّا يُلغي إرادته الحرّة ويؤسّس للجبرية المطلقة؛ وذلك بسبب إنكاره للعلّية، وربما لتعلّقه بالفهم المادّي والتجربة الحسّية، ممّا جعله يتجاهل الأبعاد الماورائية الميتافزيقية للوجود والحكمة المتعالية في النظام الإلهي. هذا التعلّق بالمحسوس حصر رؤيته في إطار مادّي ضيّق؛ إذ يتمّ تفسير الظواهر الطبيعية على أنّها مجرّد أحداث مادّية خارجة عن السيطرة، دون إدراك للغايات الكبرى والماورائية التي يمكن أن تحقّقها.

وأيضًا غياب الفهم للهدف الأسمى من خلق الإنسان، فرؤيته المادّية قادته إلى إنكار الغاية من وجود الإنسان، ممّا جعل المحن والابتلاءات تبدو بلا معنًى أو هدف. ومن هنا عدّ الظواهر الطبيعية تتنافى مع العدالة الإلهية؛ لأنّها في ظنّه لا تخدم أيّ غاية تتعلّق بتحقيق كمال الإنسان أو اختبار إرادته. بينما الرؤية العقلية والنقلية تؤكّدان أنّ القضاء والقدر يعكسان نظامًا إلهيًّا شاملًا يوازن بين حرّية الإنسان ومسؤوليته، ويعمل وفق حكمة إلهية تدمج بين الأسباب والنتائج؛ إذ

تُعـدّ الابتـلاءات مظاهر لهـذه الحكمة الربّانيـة التدبيرية، والتي تهـدف إلى تهذيب الإنسـان واختباره لتحقيـق الكمـال الـروحي والمعنـوي، ولتؤكّـد أنّ وجـود المحـن والمصائـب أو الـشرور، لا تتعارض مع عـدل الله ﷻ، بل تعكس حكمتـه المتعالية.

ثانيًا: سام هاريس ونفي الإرادة الحرّة

وهكـذا نجـد في عصرنـا الحاضر من يلـغي الإرادة الحرّة في الإنسـان كسـام هاريـس (Samue Harris) الذي نظّـر لهذه الإشـكالية من خلال كتابه المشـهور "الإرادة الحـرّة" (Free Will)، يُعرَف هاريس بتقديمه نقـدًا للأديـان وتأكيـده أهمّيـة العلم في فهـم العالـم، وهو أحد مؤسّـسي الحركـة الجديدة للإلحـاد. وهو متخصّـص في علـم الأعصـاب (neurology) الذي يفحـص السـمات الفسـيولوجية والتشريحيـة للجهاز العصـبي والمتلازمـات التي تحدث في جسـم الإنسـان، ولا سـيّما الدمـاغ. فهذا العلـم ـ أي الأعصاب ـ طـغى على أفـكاره بشـكل كبـير، وبدأ يـرى العالم مـن هذه النافـذة الـتي اتّجهت بـه إلى الإلحاد.

الفرضيـة الأساسـية الـتي تناولهـا سـام هاريس في هـذا الكتـاب أنّ مفهـوم الإرادة الحرّة مجـرّد وهم ولا واقـع له، فـلا توجـد قـرارات مسـتقلّة عنـد الإنسـان، فكلّ قـرار نتّخـذه يتأثّـر بعوامـل خارجية وداخليـة لا نتحكـم فيهـا، مثـل الجينات والبيئـة والظروف المحيطـة. وانطلق بهذه الأفـكار من خلال علـم الأعصـاب الذي يكتشـف أنّ النشـاط الدمـاغي الذي يسـبق اتّخاذ القـرار يحدث قبـل أن نكون مدركـين لهـذا القـرار. وفي تجـارب معيّنـة، يمكن قياس النشـاط الدماغي الذي يشـير إلى قـرار ما قبل أن نكـون واعـين به.

قـال: «هنـاك الآن حقيقـة واحـدة غـير قابلـة للجـدال: قبـل أن تصبـح واعيًـا بمـا سـوف تفعله لاحقًـا ببعـض لحظـات ـ وهو وقت يبدو فيه بشـكل شـخصي أنّـك تملك مطلـق الحرّية للتـصرّف كما تريـد ـ يكـون مخّـك قـد قام بالفعـل بتحديد ما سـتفعله. بعد ذلـك تصبح واعيًـا بهذا القـرار ومؤمنًا بأنّـك قمـت باتّخـاذه. التمايـز بـين النظامـين الأعلى والأسـفل لوظائف المـخّ لا يقـدّم مسـاعدةً. إنّني ـ كمراقـب واعٍ لخـبرتي ـ لا يمكنـني تخليـق الأحـداث في الفـصّ الأمـامي لقشرة المـخّ أكثر ممّـا أتحكم في نبـض قلـبي. سـوف يبـقى هنـاك دائمًا فارق زمـني بين بدايـة الأحـداث العصبية التي تشـعل فكرتي الواعيـة التاليـة، وبـين الفكـرة نفسـها. حـتّى لـو أنّ كلّ الحـالات الذهنيـة هي حقًّـا تزامـن الحـالات الكامنـة في المـخّ، لا يمكنـني أن أقـرّر مـا الذي سـأفكّر فيـه أو أنويـه حـتّى تنشـأ الفكـرة أو النيّة. ما الذي سـتكون عليـه حالـتي الذهنيـة القادمـة؟ لا أعلـم! إنّهـا فقـط تحـدث. أيـن الحرّيـة في ذلـك؟!»

[هاريس، الإرادة الحرّة، ص 15 و16].

ويبدو أنّ هذا الكلام الذي نظّر له اعتمد فيه على عالم النفس الأمريكي دانيال ويجنر (Daniel Wegner) الذي خلُصت تجاربه التي أجراها على النشاط الكهربائي للدماغ إلى أنّ الإرادة الحرّة وهم؛ إذ يرى أنّ الإنسان يتّخذ قراراته من دون أيّ تدخّل مدروس سابقًا؛ وذلك لأنّ للدماغ القدرة لزمن وبرهنة قصيرة في منطقة أسماها بـ"اللاوعي"، وهذه التجارب عمّمها بشكل كلّي على أفعال الإنسان. فهناك شيء في اللاوعي يسبق قرار الإنسان ويسلب منه الاختيار.

وادّعى أيضًا أنّ وهم الإرادة الحرّة يحدث تمامًا مثل الخدعة السحرية، ويمكن أن يدفع السحَرة جمهورهم للاعتقاد بأنّهم اختاروا الورقة، أو أنّهم خمّنوا الرقم بأنفسهم، ويمكن أن ننخدع جميعًا في الحياة العادية؛ وخلص إلى أنّ الاعتقاد بأنّ أفكارنا الواعية تسبّب أفعالنا، ما هو إلّا وهم. [انظر: بلاكمور، الوعي.. مقدّمة قصيرة جدًّا، ص 97 و98]، وبالتالي لا توجد إرادة حرّة للإنسان.

1- تفكيك أطروحة سام هاريس ونقدها

أ- مقاربة الرؤية العقلية

إنّ أهمّ مرتكزات هاريس في فهمه لأفعال الإنسان وسلب اختياراته ينطلق فيها من نظرة مادّية صرفة؛ لذلك هو نفسه يعترف بذلك بقوله: «لا يوجد شكٌّ أنّ معظم ـ إذا لم يكن كلّ ـ الأحداث العقلية هي نتيجة للأحداث الفيزيائية. المخّ هو نظام فيزيائي، يخضع كلّيةً لقوانين الطبيعة، ولدينا كلّ سبب للاعتقاد بأنّ التغيّرات في حالته الوظيفية وبنائه المادّي يوجّه أفكارنا وأفعالنا كلّيةً ... العمليات غير الواعية للروح لن تعطيك حرّية أكبر ممّا تعطيك وظائف الأعضاء غير الواعية لمخّك» [هاريس، الإرادة الحرّة، ص 15 و16] فهو في الحقيقة أرجع فهم العقل الى النشاط العصبي.

وهذا هو الوهم الذي وقع فيه؛ لأنّ من المعلوم بالبداهة أنّ العقل هو قوّة وملكة مجرّدة منفصلة عن المادّة تمامًا، فالعقل يمتلك خصائص تجريديةً تتعلّق بالمفاهيم والمعاني الكلّية، وهو ما لا يمكن اختزاله في العمليات الحيوية أو الكيميائية التي تحدث في الدماغ. نعم، الحسّ أو عمليات الأعصاب وتجاربها أو الفعل والانفعال المادّيين هي شرائط معدّة وضرورية تهيّئ النفس من أجل أن يتحقّق الإدراك، وخلاف ذلك هو السفسطة. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 38]

إذن الإشكالية الأساسية لردّ ما فسّره هو أنّه لم يفهم ماهية العقل بشكل دقيق، وقد خلط بين العقل بوصفه قوّةً وملكةً مجرّدةً وبين المخّ (Cerebrum) أو الدماغ (telencephalon) بوصفه مادّةً حسّيةً. فهو لم يتعقّل ثنائية العلاقة بين العقل والجسد، في حين أنّ النظرة العقلية الدقيقة تميّز وتفرّق بين ذلك.

وقد صرّح أرسطوطاليس في كتاب "النفس" بأنّ للإنسان عقلًا مفارقًا للبدن غير ممتزج فيه، وهو النفس العاقلة التي تدرك الصور والمعاني [انظر: أرسطوطاليس، النفس، ص 109 و110]، فالنفس لها بعد مادّي ينفعل ويتفاعل وآخر مفارق له لا ينفعل بانفعال المادّة، وهو الذي يوجّه الإنسان في اختياراته.

وهكذا ابن سينا يرى أنّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوّى بتعطّله، فإذا مات البدن وخرب تخلّص جوهر النفس عن جنس البدن [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 186]؛ لذلك فإنّ مفاهيم العلم والإرادة والحرّية غير قابلة للانقسام، فهي مفاهيم مجرّدة مفارقة للجسم أو المادّة (الدماغ)، فاذا كانت المعقولات هكذا فمحلّها من سنخها وهي مجرّدة. [المصدر السابق، ص 187]

هذا فضلًا عن أنّ العلم نفسه والتجارب الطبّية تختلف في تقييماتها بهذا الشأن، وهذا ما نجده في أبحاث وليدر بنفيلد (Wilder Penfield)؛ إذ قام بعمليات جراحية على أدمغة ما يقارب ألف مريض في حالة الوعي أو التخدير، وأثبتت هذه الدراسات أنّ «عقل المريض الذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطريقة النقدية، لا بدّ من أن يكون شيئًا آخر يختلف كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي. ومع أنّ مضمون الوعي يتوقّف إلى حدّ كبير على النشاط العصبي، فالإدراك نفسه لا يتوقّف على ذلك» [انظر: إغروس و...، العلم في منظوره الجديد، ص 35 و36]. فأبحاثه العلمية فصلت بين الإرادة والمخّ أو الدماغ، ويمكن للقارئ الكريم مراجعة كتابه "العلم في منظوره الجديد" ليجد فيه الشواهد العلمية الكثيرة التي تثبت ذلك.

أضف إلى ذلك أنّ المسؤولية الأخلاقية التي تترتّب على تنظير سام هاريس لمن يفقد إرادته، فهذا يؤدّي قهرًا إلى خلق الفوضى في النظام والمجتمع الإنساني بشكل عامّ؛ لذلك هو كان يبرّر ذلك، بأنّنا ما نزال بحاجة إلى نظام للمسؤولية الأخلاقية، فيمكننا محاسبة الناس على أفعالهم، لكن ينبغي أن نفهم أنّ سلوكهم قد يكون نتيجةً لعوامل خارجة عن إرادتهم.

ولكن لو سألناه ما هذه العوامل الخارجية؟ لسكت ولم يحر جوابًا! فهو في الحقيقة لم يحلّ هذه الإشكالية الأخلاقية المترتّبة عن هذا التفسير اللاعقلائي واللامنطقي.

ب- مقاربة الرؤية النصّية

يذهب سام هاريس ـ كما تقدّم ـ إلى إنكار الإرادة الحرّة من منظور مادّي محض؛ إذ يرى أنّ القرارات البشرية ليست سوى ناتج حتمي لعمليات دماغية تجري دون وعي الإنسان أو تحكّمه

المباشر بها. ومن هذا المنطلق، يؤطّر العقل والإرادة في سياق الحتمية المادّية، مستبعدًا أيّ دور للبعد الروحي أو الغائي لهما. وتنسجم هذه الرؤية مع إلحاده الذي ينظّر له؛ إذ ينظر إلى العقل بوصفه آلةً تطوّرت عبر ملايين السنين، وليس جوهرًا مجرّدًا أو ملكةً ميّز الله بها الإنسان عن غيره من المخلوقات.

العقل بوصفه "هبةً" وحجّةً باطنيةً

في مقابل هذه الرؤية، تقدّم النصوص الروائية تصوّرًا مختلفًا تمامًا؛ إذ يصرّح الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في حديثه إلى أحد أصحابه قائلًا:

«يا أبا هاشم، العقل حباء من الله» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 11].

الحباء في اللغة تعني العطيّة والهبة والتفضّل. يُقال: "أحباه حباءً" أي أعطاه عطاءً بلا مقابل، وعليه فإنّ قول الإمام عليه السلام يعني أنّ العقل ليس شيئًا مكتسبًا من البيئة أو نتاجًا ماديًا خالصًا، بل هو منحة إلهية خُصّ بها الإنسان، تميّزه عن غيره من المخلوقات.

فهذا النصّ يؤسّس لفهم مغاير لمفهوم العقل المادّي؛ إذ لا يُنظر إليه بوصفه مجرّد وظيفة دماغية أو تطوّر بيولوجي، بل باعتباره ملكةً وهبها الله تعالى للإنسان، ممّا يتيح له إدراك الكلّيات، والتمييز بين الخير والشرّ، والتفاعل مع الوحي الإلهي. وبذلك يتجاوز العقل في التصوّر الديني كونه مجرّد آلية مادّية إلى كونه جوهرًا معرفيًّا ذا أبعاد روحية ومعنوية، تتكامل مع الهداية الإلهية. وهكذا نجد نصوصًا أخرى تؤكّد هذا المعنى، فقد ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام:

«يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً، فأمّا الحجّة الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول» [المصدر السابق، ص 16].

في هذا النصّ، يوضّح الإمام عليه السلام أنّ العقل يُعدّ حجّةً باطنةً من الله على الناس، ممّا يدلّ على مكانته بوصفه قوّةً مجرّدةً تُكمل الحجّة الظاهرة المتمثّلة في الرسل والأنبياء عليهم السلام.

في المقابل، يتجاهل هاريس هذه الأبعاد الجوهرية، ويختزل العقل في نطاق العمليات العصبية، ممّا يضعه ضمن دائرة الحتمية البيولوجية. لكن إذا كان العقل ـ وفقًا له ـ مجرّد نتاج للعمليات الدماغية غير الواعية، فكيف يمكن تفسير قدرة الإنسان على اختيار القيم الأخلاقية، أو التفريق بين الخير والشرّ؟

وفي نصّ آخر عن الإمام الباقر عليه السلام: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب، وإيّاك أثيب» [المصدر السابق، ج 1، ص 10].

العقـل في الرؤيـة الإلهية كيان مسـتقلّ عن المـادّة، يمتلـك الإدراك والفهم والقـدرة على الاختيار، وهـو أسـاس التكليـف والمسـؤولية الدينيـة والأخلاقيـة، كمـا ورد في النصّ المتقـدّم في قـوله عليه السلام: «لمّا خلـق الله العقل اسـتنطقه ...». فاسـتنطاق العقل يعني جعله مـدركًا قادرًا على الفهـم والتفاعل، وليس مجرّد نشـاط مـادّي أو اسـتجابة عصبية، بـل جوهر قائـم بذاته.

في الفكـر الإسـلامي العقـل قابل للاسـتنطاق والفهـم والوعي والبصـيرة، فللعقل مراتـب متعدّدة؛ فهـو أوّلًا قـوّة إدراك الخـير والـشرّ والتميـيز بينهمـا، ممّـا يجعلـه منـاط التكليـف والثـواب والعقاب. وهـو ثانيًـا ملكـة تدعـو إلى اختيار المنافـع واجتناب المضـارّ. وهو ثالثًا أداة يسـتعملها الإنسـان لتنظيم معاشـه، فـإن اسـتُعمل وفـق منهـج الصـلاح كان عقـلًا محمـودًا، وإن وُظّف في الحيل الفاسـدة سُـمّي بالنكـراء والشـيطنة. وهـو رابعًـا درجـات مـن الاسـتعداد الفكـري تبدأ بــ "العقـل الهيـولاني"، وهو الاسـتعداد الأوّلي لـلإدراك، ثـمّ العقـل بالملكـة، وهـو بدايـة الفهم، ثـمّ العقـل بالفعل، وهـو إدراك القضايـا، ثـمّ العقل المسـتفاد، وهو الفهـم المتكامل الذي يحيـط بالحقائق. وهو خامسًـا النفس الناطقة الـتي تمـيّز الإنسـان عن غـيره مـن الكائنات.

وهـذا الفهـم يتناقـض مـع الرؤيـة المادّية الـتي يروّج لها سـام هاريـس؛ إذ يـرى العقل مجرّد نشـاط بيولـوجي ناتـج عـن الأعصـاب بـلا إرادة حـرّة، وهذا يعـني أنّ الإنسـان مجرّد آلـة مبرمجة سـلفًا. لكنّ مفهـوم "اسـتنطاق العقـل" كمـا يقـرّره الإمـام الباقـر عليه السلام يؤكّـد أنّ العقـل ليـس مـادّةً خالصـةً، بـل قـوّة واعيـة مسـتقلّة، قـادرة على التميـيز والاختيار. وهـذا يهـدم التصوّر المـادّي الذي يحـاول اختزال الـوعي في العمليـات العصبيـة. وهنـاك نصـوص كثـيرة خصّص لها الشـيخ الكليـني بابًا مسـتقلًّا للعقل ومدركاتـه وفهمـه للعالـم والكون بشـكل عامّ.

إذن، رؤيـة النصـوص الدينيـة تجعـل العقل أكـثر من مجـرّد أعصاب، بل قـوّة مدركة مسـؤولة عن قراراتهـا، وهـو ما يهـدم اختزال هاريـس للعقل في المـادّة فقط.

الإرادة بين الحتمية والاختيار

في إطـار رؤيتـه التكوينية للوجـود، يقدّم الإمام الرضا عليه السلام تصـوّرًا متّزنًا لمفهـوم الإرادة، يرفض فيه الجـبر المطلـق، لكنّـه في الوقت ذاتـه لا يذهـب إلى القول بالاسـتقلالية المطلقة للإنسـان عـن الإرادة الإلهية. يقـول الإمام عليه السلام:

«الإرادة مـن المخلـوق: الضمـير ومـا يبـدو له بعـد ذلـك مـن الفعـل، وأمّـا مـن الله عزّ وجلّ: فإرادتـه إحداثـه لا غـير ذلـك؛ لأنّـه لا يروّي، ولا يهـمّ، ولا يتفكّر» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 110].

يظهر من هذا النصّ أنّ الإرادة الإلهية لا تلغي إرادة الإنسان، وإنّما تضعها ضمن نظام الأسباب والمسبّبات الذي يحفظ للإنسان حرّية الاختيار مع ارتباطه بالمشيئة الإلهية. وبالتالي، فإنّ إرادة الإنسان ليست وهمًا كما يراها هاريس، لكنّها أيضًا ليست مستقلّةً استقلالًا مطلقًا، بل مشروطة ضمن منظومة إلهية عادلة تضمن للإنسان حرّية الفعل ضمن نطاق قدرة الله وإرادته.

وفي هذا السياق، نفهم أنّ الإرادة الإلهية لم تتعلّق بصدور الفعل من الإنسان مباشرةً وبلا واسطة، وإنّما تعلّقت بصدوره وفق عللـه الخاصّة، بما يشمله من علم وإرادة واختيار. فالوجود الإمكاني قائم على شبكة من الأسباب والمسبّبات المنتهية إلى الله ﷻ، ممّا يعني أنّ الفعل الإنساني يتمّ ضمن نطاق المشيئة الإلهية، لكنّه لا يُسلب منه عنصر الاختيار، كما يقول الشيخ سبحاني:

«إرادة الله تعلّقت بصدور فعل الإنسان عبر قدرته المحدثة واختياره الفطري، ممّا يؤكّد عنصر الاختيار دون أن ينفي ارتباطه بالله. ففعل الإنسان، وإن كان فعله بالحقيقة، فهو في ذات الوقت فعل الله بالحقيقة؛ لأنّ كلّ حول وقوّة يمتلكها الإنسان مستمدّة من حول الله وقوّته» [سبحاني، مفاهيم القرآن، ج 10، ص 53].

بناءً على ما تقدّم، فإنّ الرؤية الدينية التي يقدّمها الإمام الرضا عليه السلام تؤسّس لفهم متكامل يجمع بين عنصرين أساسيين:

الأوّل: العقل بوصفه هبةً وملكةً إلهيةً وحجّةً باطنيةً يمكن استنطاقه، وبذلك تمنح الإنسان القدرة على الإدراك والتأمّل.

الثاني: الإرادة الإنسانية قائمة ضمن نظام إلهي لا يجبر الإنسان ولا يتركه مستقلًّا استقلالًا مطلقًا .

وفي المقابل، تقوم رؤية سام هاريس على اختزال العقل والإرادة في قالب مادّي ضيّق، يحصر الإنسان في دائرة الحتمية البيولوجية، ممّا يسلبه أيّ معنًى للاختيار الحقيقي. وبذلك فإنّ المادّية الحتمية التي يتبنّاها هاريس تضع الإنسان في موضع الآلة المبرمجة، ممّا يثير تساؤلًا جوهريًّا: إذا كان الإنسان مسيّرًا بالكامل وفقًا لهذه الرؤية، فمن أين تنبع القيم الأخلاقية التي يدافع عنها هاريس نفسه؟

ثالثًا: التلاقي والاختلاف في أفكار هيوم وهاريس

من خلال تحليل الجدلية المتعلّقة بالإرادة الحرّة عند كلٍّ من ديفيد هيوم وسام هاريس، نجد أنّ هناك نقاط التقاء واختلاف بين رؤيتيهما، يمكن تلخيصها كما يلي:

1- نقاط التلاقي والانسجام

أ- نفي الإرادة الحرّة: كلاهما ينكر وجود إرادة حرّة للإنسان، لكنّ كلّ واحد منهما ينطلق من منهجية مختلفة؛ فتتوحّد رؤاهم في النفي للإرادة.

ب- التفسير المادّي للسلوك الإنساني: يعتمد هيوم على التجربة الحسّية في تفسير الظواهر، وقد تمّ نقد هذا بشكل مفصّل، بينما يرى هاريس أنّ جميع القرارات ناتجة عن عمليات دماغية مسبقة، وليس هناك مجال لحرّية الإنسان كما يعتقد. فتتوحّد رؤاهم في التفسير المادّي.

جـ- غياب الأبعاد الماورائية: فكلاهما يستبعد العوامل غير المادّية (الميتافيزيقية)، ولعلّ ما نفهمه من اعتقاد هيوم وفكره هو اللاأدرية والتشكيك. وأمّا هاريس فينفي فكرة الإله ويتّجه فكره إلى الإلحاد، فتتوحّد رؤاهم في غياب المدبّر للكون.

2- نقاط الاختلاف

أ- المنهجية الفلسفية مقابل العلمية

هيوم: يناقش الإرادة الحرّة من منظور فلسفي، ويستخدم المنطق النقدي لفكرة السببية؛ إذ يرى أنّ الأسباب لا تخلق بالضرورة نتائجها، بل هي مجرّد عادة عقلية.

هاريس: يعتمد على دراسات علم الأعصاب، ويرى أنّ قرارات الإنسان تحدث قبل أن يكون واعيًا بها، ممّا يعني أنّ العقل الواعي ليس له دور حقيقي في اتّخاذ القرار.

ب- النتائج المترتّبة على إنكار الإرادة الحرّة

هيوم: ينتهي إلى نوع من اللا أدرية - كما نفهمها - حول طبيعة السببية ويؤسّس لمفهوم العادة والتكرار التجريبي بدلًا من القوانين المطلقة.

هاريس: ينتهي إلى استنتاج حتمي بأنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم، وأنّ كلّ قرارات الإنسان حتمية ومحدّدة مسبقًا بيولوجيًّا.

جـ- تفسير الأخلاق والمسؤولية

هيوم: يرى أنّ الأخلاق - ونتيجةً لأفكاره - تنشأ من العواطف والعادات وليس من العقل أو الدين، لكنّه يترك مساحةً للإنسان كي يتفاعل مع العوامل الخارجية.

هاريس: يؤكّد أن الأخلاق نفسها خاضعة للتحديد العصبي، ممّا يثير إشكالياتٍ تتعلّق بمسؤولية الإنسان عن أفعاله.

إذن رؤيتا هيوم وهاريس تنتهيان إلى الجبرية المطلقة التي تلغي الإرادة الحرّة وكون الإنسان مسؤولًا عن أفعاله واختياراته، بينما مقارباتنا السابقة والتفسير العقلي والنصّي ـ لا سيّما تأصيلات الإمام الرضا عليه السلام وكلماته، ورؤية الفيلسوف الميرداماد والسيّد الطباطبائي ـ تعطي رؤيةً متوازنةً ومنضبطةً بضوابط العلم الدقيق، وتثبت حرّية الإنسان ضمن مشيئة الله تعالى، دون أن تلغي دوره في الاختيار، وفي الوقت نفسه يكون الإنسان مسؤولًا عن كلّ فعل يقوم به، ونظام العلّية هو أساس العقل والتجربة، وإنكاره يؤدّي إلى فوضى معرفية تجعل العلم غير ممكن.

والقضاء والقدر في الرؤية الدينية لا يعني الجبرية المطلقة، بل هو نظام علّي دقيق يجمع بين اختيار الإنسان وحكمة الله عزّ وجلّ. والابتلاءات والشرور ليست ظلمًا، بل هي جزء من نظام الحكمة الإلهية لاختبار الإنسان. وتجارب علم الأعصاب لا تنفي الإرادة الحرّة مطلقًا، فهناك خلط بين النشاط العصبي والوعي العقلي.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة قضيّة الإرادة الحرّة من منظور إسلامي وغربي، عبر تحليل عقلي ونصّي. في البداية، تمّ تأكيد قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، ممّا يثبت مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأنّ الله ﷻ لا يمكن أن يأمر بالقبيح أو يظلم أحدًا. في الفكر الإسلامي، جرت مناقشة هذه الجدلية من خلال المدارس الأشعرية والمعتزلة والإمامية. الأشاعرة تبنّوا الجبرية عبر نظرية "الكسب"، ممّا ينفي المسؤولية الحقيقية للإنسان عن أفعاله. بينما أكّد المعتزلة التفويض المطلق، ممّا قلّل من تأثير الإرادة الإلهية في الكون. أمّا الرؤية الإمامية، فقد قدّمت معالجةً ومعايير عقليةً متوازنةً دمجت بين حرّية الإنسان ومشيئة الله تعالى، بحيث لا تكون الإرادة الإلهية قهريةً ولا يكون الإنسان مستقلًّا تمامًا في أفعاله.

في الفكر الغربي، تناولنا رؤى كلٍّ من ديفيد هيوم وسام هاريس. فهيوم أنكر السببية، معتقدًا أنّ الإنسان غير حرٍّ؛ لأنّ أفعاله محكومة بأحداث كونية لا يمكنه التحكم بها، وهو ما ينقض فكرة العدل الإلهي الذي يتطلّب التوازن بين اختيار الإنسان وحكمة الله ﷻ. أمّا هاريس، فقد رأى أنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم؛ إذ إنّ القرارات تتّخذ في الدماغ قبل أن يكون الإنسان واعيًا بها، ممّا يعكس خلطًا بين النشاط العصبي والوعي العقلي. ومن خلال التحليل العقلي والنصّي، فنّدت الدراسة هذا الاتّجاه المادّي، مؤكّدةً أنّ وجود تفاعلات عصبية قبل اتّخاذ القرار لا ينفي الإرادة الحرّة، بل يعكس التفاعل بين العقل والنشاط العصبي، وبالتالي قدّمت رؤية متوازنة لفهم الإرادة الحرّة تكون متوافقةً مع العقل والنصوص.

قائمة المصادر

جـوادي آمـلي، عبـد الله، عليّ بـن موسى الرضا والفلسـفة الإلهيـة، دار الإسراء، قمّ المقدّسـة، ط 3، 1422 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسقية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1421 هـ.

الحلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الهجرة، قمّ المقدسة، 1421 هـ.

الخـرازي، محسـن، بدايـة المعـارف الإلهيـة، النـاشر: مؤسسـة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعـة المدرسـين، قـمّ المقدسـة، ط 5، 1418 هـ.

الرباني، علي، القواعد الكلامية، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 3، 1431 هـ.

سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ المقدّسة، ط 4.

سـبحاني، جعفـر، نظريـة الكسـب في أفعال العبـاد، مؤسّسـة الإمام الصـادق عليه السلام، قمّ المقدسـة، 1424 هـ.

الشـعراني، اليواقيـت والجواهـر في بيان عقيـدة الأكابر، دار إحيـاء التراث العربي، بـيروت، ط 1، 1416 هـ.

الشـيرازي، مكارم، الأمثل في تفسـير كتاب الله المنزل، مدرسـة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قمّ المقدّسـة.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، ط 3، 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن عليّ، التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المقدّسة.

الصـدوق، محمـد بـن عـلي بـن الحسـين، عيـون أخبـار الرضـا، مؤسّسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، 1404 هـ.

الطباطبـائي، محمدحسـين، بدايـة الحكمـة، تعليـق عبـاس عـلي السـبزواري، مؤسّسـة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعـة المدرّسـين بقـمّ المشرفـة، ط 14، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسـين، تفسير الميزان، منشـورات جماعة المدرّسـين في الحوزة العلمية، قمّ المقدّسة.

الطـوسي، محمـد بن الحسـن، الاقتصاد، منشـورات مكتبـة جامع چهلسـتون، طهـران، 1400 هـ.

الطـوسي، نصـير الديـن، شرح الإشـارات والتنبيهات، دفـتر نشر الكتـاب، قمّ المقدسـة، 1403 هـ.

القـاضي، أبـو الحسـن، عبد الجبّـار بن أحمد، المغـني في أبواب التوحيـد والعدل، تحقيـق: د. محمود هاشـم، دار الكتب، بيروت، 1382 هـ.

الكليني البغدادي، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 5، 1363 ش.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1403 هـ.

مطهري، مرتضى، الإنسان والقدر، ترجمة: محمدعلي تسخيري، المشرق للثقافة والنشر، طهران، ط 1، 1428 هـ.

مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (بلا تاريخ).

الميرداماد، محمدباقر، الإيقاظات (مصنّفات الميرداماد)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381ش.

روبرت إغروس، وجورج ساتنسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة، كمال خلايلي، عالم المعرفة، 1989 م.

هاريس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة هيبة خطاب.

بلاكمور، سوزان، الوعي، مقدّمة قصيرة جدًّا، الناشر، مؤسّسة هنداوي، 2017 م.

أرسطوطاليس، النفس، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2015 م.

عطاردي، عزيز الله، مسند الإمام الرضا، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، 1406 هـ.

هيوم، ديفيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008 هـ.

هيوم، ديفيد، محاورات في الدين الطبيعي، مراجعة وتقديم: د. فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1980 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانية، جمعية المعارف الإسلامية، بيروت، ط 1، 1422 هـ.

(De Civitate Dei).Augustine, City of God, Book V, Chapter 10. (Penguin Classics) 2003.

Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Question 83, Article 1. Christian Classics. 1981.

James Arminius, The Works of James Arminius, Volume 2, Baker Books. 1998.

John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book III, Chapter 21. Westminster John Knox Press. 1960.

John Macquarrie, Principles of Christian Theology, Chapter 9, SCM Press, 1977.