



Home Page: <https://jip.sbu.ac.ir>

Online ISSN: 2588-512x

Print ISSN: 2251-8010

Sam Harris's Materialistic Interpretation of Free Will and Its Criticism from Mulla Sadra's Viewpoint

Abdollah Hosseini Eskandiyan ¹✉*

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Islamic Theology and Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran. (a.hosseini99@ms.tabrizu.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2023/07/05

Revised: 2023/09/22

Accepted: 2023/09/26

Cite this article:

Hosseini Eskandiyan, A. (2023). "Sam Harris's Materialistic Interpretation of Free Will and its Criticism from Mulla Sadra's Viewpoint". *Ayeneh Marefat*, 23 (76), 82-97 (In Persian).
<https://doi.org/10.48308/jipt.2023.232104.1432>

According to the new findings of neuroscience, some thinkers have introduced determinism into a new field and benefited from the new scientific findings in order to strengthen their deterministic view. By using Benjamin Libet's experiment and emphasizing on the factor of environment, Sam Harris considers free will only as an illusion, and believes that genetics and environment are the two main factors in determining our behaviors. On the other hand, contrary to Harris, Mulla Sadra believes that the Will is one of the faculties of the soul and we cannot believe in another origin for will out of the soul. This paper tries to examine Sam Harris's and Mulla Sadra's foundations in explaining and analyzing the free will, by a descriptive-analytical method and a critical approach, and finally leads to the criticism of Harris's materialistic view. Sam Harris's approach to explaining free will as being non-inclusive, the extreme and deterministic emphasis on the environment, emphasizing on the factor of chance, justifying some behaviors as being random, and considering human beings as biochemical puppets; and, based on Mulla Sadra's Transcendent Philosophy, it can be controversial from different aspects.

Keywords: Free Will, Sam Harris, Neuroscience, Mulla Sadra, Materialism.

* Corresponding Author Email Address: a.hosseini99@ms.tabrizu.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2023.232104.1432>



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The problem of free will, which had been discussed by the ancient Greek philosophers, has been discussed in Islamic philosophy at length. For Muslim philosophers, the will is one of the faculties of soul, which causes the action by motivating the desire and making the bodily organs move. In recent decades, due to the great progress made in the field of neuroscience, some materialists have tried to use the findings of neuroscience for explaining their deterministic and materialistic viewpoint and interpreting the process of issuance of the action from a human being according to the neural changes in the body. Sam Harris is one of those who have taken such an approach, and by emphasizing on Libet's findings and new experiments on the cerebral cortex as well as emphasizing on the factor of environment, considers the human behavior as arising from the environment and genetics, and denies the voluntary and free action. On the other hand, he considers the body as the origin of action and rejects the idea of "Mind" and "Soul". In this paper, I have tried to criticize Harris's viewpoint according to the foundations of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy.

Findings

Sam Harris has tried to deny the human free will by focusing on the environment and genetics and considering it only an illusion. But, based on the philosophical foundations of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy, Sam Harris's viewpoint faces some major criticisms which makes it irrational and unacceptable. Emphasizing on the role of genetics, considering all behaviors as predictable by neurons, appealing to chance and randomness in justifying some behaviors, emphasizing on human unawareness of the origin of human actions, considering the behaviors as arising from the activities of body, ignoring the substance of the Mind (the Soul), and confusing determinism with compulsion are some of the cases which reject Harris's materialistic viewpoint. The will is the crystallization of the soul, which distinguishes human beings from other creatures, and its function cannot be related to the neural activities of the body.

Discussion and Conclusion

Sam Harris sees free will as only an illusion. By emphasizing on the findings of Benjamin Libet in his famous experiment and also by emphasizing on the role of the environment, Harris believes that we are not free agents in doing our actions and that it is genetics and the environment that determine how we must behave. Considering the free will as an illusion goes to the extent that Harris sometimes knows free will as mysterious or essentially meaningless. He emphasizes that free will has nothing to do with any kind of reality and that human beings have no awareness of the origin of their actions. Harris considers human actions as completely compulsory and the product of family, social and environmental conditions in which a person grows up. He, then, points out that human beings are unaware of the process of life and that the hidden dimensions of the mind, which are the origins of many behaviors, are hidden from us. This leads him to the denial of human freedom. On the other hand, Mulla Sadra considers the will as one of the faculties of soul, and believes that it is not a material thing. According to Mulla Sadra, a human being has free will, and the conscious and purposeful actions which issue from him indicate the existence of the faculty of will in his soul. And, in his view, the true will is a graded thing. Sam Harris's materialistic interpretation of free will faces challenges and criticisms which make it an unreasonable and unjustifiable interpretation. His reliance on environment and genetics is the most important weakness of his materialistic interpretation of human free will, because it cannot negate the human free will.

تفسیر ماتریالیستی سم هریس از اراده آزاد و نقد آن از دیدگاه صدرالمتألهین*

عبدالله حسینی اسکندیان^{۱**}

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
(a.hoseini99@ms.tabrizu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مسئله اراده آزاد از جمله مسائل مهم اندیشه است که محل تلاقی آراء مختلف الحادی و الهی بوده است. در این بین، برخی با توجه به یافته‌های نوین علوم اعصاب، جبرگرایی را وارد ورطه جدیدی کرده و از یافته‌های نوین علمی در جهت تقویت دیدگاه دترمینیستی خود سود جستند. سم هریس با بهره‌گیری از آزمایش بنجامین لیبت و تأکید بر عنصر محیط، اراده آزاد را توهمی بیش نمی‌داند و بر این باور است که ژنتیک و محیط دو عامل تعیین کننده در رفتارهای ما هستند. از سوی دیگر برخلاف هریس، صدرالمتألهین بر این باور است که اراده از لوازم نفس است و نمی‌توان منشأی خارج از نفس برای آن متصور شد. این مقاله درصدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی به بررسی مبانی سم هریس و ملاصدرا در تبیین و تحلیل اراده آزاد بپردازد و در نهایت به نقد دیدگاه ماتریالیستی هریس منتهی شود. بینش سم هریس در تبیین اراده آزاد با چالش‌هایی عقلانی همچون عدم شمولیت همگانی، تأکید افراطی و تعیین‌گرا بر محیط، تأکید بر عنصر شانس و توجیه‌کردن برخی رفتارها به تصادفی بودن و انسان را عروسک بیوشیمیایی دانستن روبه‌رو است و از جهات مختلفی برمبنای حکمت صدرایی قابل بحث و تأمل است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴</p> <p>استناد به این مقاله: حسینی اسکندیان، عبدالله. (۱۴۰۲). «تفسیر ماتریالیستی سم هریس از اراده آزاد و نقد آن از دیدگاه صدرالمتألهین». آینه معرفت، ۲۳(۷۶)، ۹۷-۸۲. https://doi.org/10.48308/jipt.2023.232104.1432</p>

کلید واژه‌ها: اراده آزاد، سم هریس، علوم اعصاب، ملاصدرا، مادی‌گرایی.

* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی "مواجهه با الحاد نوین" به سرپرستی دکتر مهدی گلشنی و تحت نظر بنیاد ملی نخبگان است.

** رایانامه نویسنده مسئول: a.hoseini99@ms.tabrizu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2023.232104.1432>



مقدمه

در هر مکتبی با توجه به بینشی که در باب ارادهٔ آدمی حاکم است، افعال بشری تجزیه و تحلیل می‌شوند و فلسفهٔ کنش و به تعبیری حکمت عملی خود را بر آن مبتنی می‌کنند. از دیرباز از سوی حکمای یونان باستان مباحث مختلفی دربارهٔ اراده و اختیار صورت گرفته‌است که این مباحث در فلسفهٔ اسلامی سیر تکاملی خود را طی نمود. در بینش فیلسوفان مسلمان، اراده از لوازم نفس است که مبدأ صدور آن نفس بوده که با برانگیختن شوق و در نهایت به حرکت واداشتن اندام و عضلات بدن باعث شکل‌گیری فعل می‌شود. اما در دهه‌های اخیر با توجه به پیشرفت‌های شگرفی که در حوزهٔ علوم اعصاب صورت گرفت، برخی مادی‌گرایان بر آن شدند تا از این یافته‌ها در جهت تبیین دیدگاه جبرگرایانهٔ خود بهره ببرند و فرایند صدور فعل از آدمی را بر اساس تغییرات نورونی حاصل در بدن تفسیر کنند.

سم هریس از جمله کسانی است که چنین رویکردی را در پیش گرفته و با تأکید بر یافته‌های لیبت و آزمایش‌های جدید در مورد کورتکس مغزی و همچنین تأکید بر عنصر محیط، رفتارهای آدمی را ناشی از محیط و ژنتیک می‌داند و منکر هر نوع فعل ارادی و آزادانه می‌شود. او از سوی دیگر، مبدأ صدور فعل را جسم می‌داند و اصل ایدهٔ "ذهن" و "نفس" را کنار می‌نهد. در این مقاله سعی بر این است تا بر اساس مبانی حکمت صدرایی به نقد دیدگاه هریس در این باره پرداخته شود.

۱. بیان مسئله

بحث جبر و اختیار از مباحث کهن تاریخ اندیشه است که همواره مایهٔ دل مشغولی اندیشمندان و نزاع‌های فلسفی-کلامی بوده‌است. جبرگرایی پیشینه‌ای طولانی دارد و رواقیون در یونان باستان نمونه‌ای از طرفداران این مکتب هستند، اما با این حال رهیافت نوین علوم اعصاب در دهه‌های اخیر بهانه‌ای شد تا مادی‌گرایان جبرگرایی خود را تغییر شکل و به مباحث نورونی و فیزیولوژیکی پیوند دهند. سم هریس با چنین رویکردی در نهایت به این نقطه رسید که «ارادهٔ آزاد توهمی بیش نیست» و ما آن‌گونه که فکر می‌کنیم عاملان آزاد رفتارهایمان نیستیم. به باور او، ارادهٔ آزاد هیچ ربطی به هیچ نوعی از واقعیتی نداشته و ندارد و آدمی اطلاعی از سرمنشأ اعمال خود نمی‌تواند داشته باشد. آدمی صرفاً فکر می‌کند که به افعال خود آگاهی دارد، اما واقعیت این است که چنین نیست. طبق دیدگاه هریس، افعال و رفتارهای آدمی کاملاً جبری و محصول شرایط خانوادگی، اجتماعی و محیطی است که فرد هیچ نقشی در ظهور و بروز آنها ندارد. هریس با توجه به یافته‌های لیبت در آزمایش معروف خود سعی می‌کند به اثبات این مهم بپردازد که اهداف و دلایل ما در رفتارهایی که انجام می‌دهیم ناشی از علل پیشینی هستند که ما نسبت به آنها بی‌خبر بوده و هیچ کنترلی نیز بر آنها نداریم. تعبیر هریس از انسان با چنین تبیینی از ارادهٔ آزاد به "عروسک بیوشیمیایی" ختم می‌شود.

در این مقاله سعی بر این است تا دیدگاه سم هریس دربارهٔ ارادهٔ آزاد بر حکمت صدرایی ملاصدرا وارد و بر اساس آن چالش‌ها و بن‌بست‌های نظریهٔ هریس مشخص و همچنین به این پرسش‌ها پاسخ داده شود؛

مفهوم ارادهٔ آزاد چیست و چه وجوه معنایی و اصطلاحی دارد؟ تفسیر هریس از توهمی دانستن ارادهٔ آزاد متکی بر چه شواهد و براهینی است؟ چرا به باور هریس آدمی فاعل آزاد رفتارهایش نیست و از منشأ اعمالش آگاهی ندارد؟ ملاصدرا چه تبیینی از اراده و کیفیت صدور فعل از آن ارائه کرده است؟ توجیه هریس از ارادهٔ آزاد با چه بن‌بست‌های عقلانی بر اساس مبانی ملاصدرا مواجه است؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

اگرچه گفتگو و بحث در باب اراده آزاد قدمتی به درازای تاریخ اندیشه دارد، اما با پیشرفت علم تجربی در دهه‌های اخیر و امکان ثبت جریان‌های الکتریکی و تحولات صورت گرفته در این زمینه به وسیله دستگاه‌هایی همچون الکتروانسفالوگرام، بحث‌های نوینی در این باره تحقق پذیرفته‌است که از مهم‌ترین آنها، آزمایش لیبت است. بنجامین لیبت در سال ۱۹۸۵ در آزمایشگاه عصب شناسی به نتایجی دست یافت که گفتگو در مورد اراده آزاد را متحول ساخت. او در بررسی دقیق تغییرات الکتریکی مغز هنگام اراده یک عمل، متوجه شد که تغییرات مغزی که بیانگر اراده شخص هستند، ۵۵۰ میلی ثانیه پیش از عمل آغاز می‌شوند و این در حالی است که اراده فرد که توسط ابزارهای دقیق اندازه‌گیری توسط خود فرد گزارش می‌شود، ۴۰۰ تا ۳۵۰ میلی‌ثانیه پیش از عمل صورت پذیرفته‌است؛ یعنی حدود ۲۰۰-۱۵۰ میلی‌ثانیه پیش از اراده فرد، تغییرات الکتریکی در مغز که نشان‌دهنده همان فعل اراده شده‌است، رخ داده است (Libet, 1999: 47). آزمایش لیبت فضای بحث درباره اراده آزاد را دگرگون ساخت و موجب شد بسیاری از ماتریالیست‌ها از آن در جهت انکار وجود بعد نفسانی در آدمی و صحه گذاشتن بر اصالت جسم بهره ببرند و رویکرد دترمینیستی خود را تقویت بخشند. سم هریس فیلسوف مادی‌گرا و عصب‌شناس مشهور از جمله افرادی است که سعی نموده‌است تا با استفاده از یافته‌های لیبت و تأکید بر نقش محیط، وجود اراده آزاد در انسان را انکار کند و اراده را چیزی جز فعالیت نورون‌های عصبی که از پیش مشخص‌اند، نداند.

دنیل دنت (۲۰۱۷) در مقاله «تأملاتی در مسئله اراده آزاد سم هریس» اندیشه‌های سم هریس را به بوته نقد کشانده و آنها را موجه و معقول نمی‌داند. به باور دنت، اندیشه جبری سم هریس منبعی جز حدس و گمانه‌زنی‌هایی بیهوده دارد (Dennet, 2017:217). خزاعی، مورفی و غلامی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت‌عنوان «رویاریویی دنیل دنت و سم هریس در مسئله اراده آزاد» به بررسی و مقایسه اندیشه‌های دنیل دنت سازگارگرا با سم هریس جبرگرا در باب اراده آزاد پرداخته‌اند و در آخر تبیین دنت را قوی‌تر از سم هریس در این باره دانسته‌اند (Khazaei and et al., 2020: 29). حسین‌زاده (۱۳۹۷) نیز در مقاله «حقیقت اراده انسان از دیدگاه صدرالمتألهین» به بررسی حقیقت اراده از دیدگاه ملاصدرا پرداخته و نگرش ملاصدرا به مسئله اراده را نگرشی وجودی و متفاوت با دیدگاه دیگر حکما می‌داند (Hosseinzadeh, 2018: 143). در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین به بررسی و نقد رویکرد جبری سم هریس در باب اراده آزاد بر اساس تفکر و بینش اسلامی پرداخته نشده‌است و همت این مقاله مصروف بر واکاوی مسئله اراده آزاد سم هریس و نقد آن از دیدگاه ملاصدرا - که مباحث قابل تأملی را در فلسفه اسلامی در باب اراده آزاد بیان کرده - می‌باشد.

۲. معناشناسی اراده در لغت و اصطلاح

۲.۱. لغت

لفظ اراده در واژه برای تعیین چیزی که در پی غرض و مقصود خاصی است وضع شده و در اصل به معنی طلب کردن چیزی یا اشتیاق به انجام کاری است که وقتی آن عمل انجام پذیرد، اشتیاق آرام گرفته و انسان به مقصود می‌رسد. اراده در واژه به معنای قصد، خواستن، طلب کردن، آهنگ، توجه به چیزی کردن، به چیزی اعتقاد داشتن و غیره آمده است (Amid, 2011: 96). همچنین خواست، خواسته، خواهش، میل، قصد، کام و غیره، از دیگر معانی اراده هستند (Safi Pour-Shirazi, 2014: 24). برخی از لغویان اراده را به معنای "داعی" می‌دانند که به معنای علم به مصلحت موجود در فعلی است که شوق مؤکدی را برای انجام آن فعل به همراه می‌آورد (Ibn Nobakht, 1984: 137). برخی نیز

اراده را صفتی می‌دانند که اقتضای صاحبش را بالفعل و تأثیر او را تمام می‌کند که در حق باری تعالی عبارت از علم عنایی یعنی علم به نظام احسن است و در انسان، غیر از علم به شمار می‌رود (Raghib Isfahani, 1991: 78).

اراده واژه‌ای عربی است که از ماده "ر- و- د" اخذ شده است (Al-Jawhari, 1956, v.2: 478) و در معانی مختلفی به کار برده می‌شود. برخی نیز اراده را از "راد-یرود" می‌دانند که به معنای در طلب چیزی بودن است (Al-Jurjani, 1998: 82). از میان این معانی، دو معنا صبغه فلسفی دارند و در مباحث مختلف فلسفی به کار می‌روند. معنای نخست عبارت است از اراده به معنای دوست‌داشتن [حب] و پسندیدن [رضاً] (Misbah Yazdi, 2008, v. 2: 95) و معنای دوم همان اراده نفسانی است که از آن به "اجماع نفس" تعبیر می‌شود. این معنا از مختصات موجوداتی است که از نفس حیوانی برخوردار هستند.

۲.۲. اصطلاح

با اینکه تصدیق به وجود اراده در انسان امری فطری و از وجدانیات است، شناخت معنا و مفهوم آن پیچیده و دشوار است و همین امر سبب شده است تا تعاریف مختلفی از سوی اندیشمندان درباره اراده صورت گیرد. صدرالمآلهین در دشواری تعریف اراده می‌گوید: "با اینکه اراده در نزد عقل واضح و روشن است و با امور دیگر مشتبه نمی‌شود، اما تعریفی که بتواند تمامی حقیقت آن را دربر بگیرد و آن را به‌طور کامل تبیین کند، دشوار است" (Mulla Sadra, 1981, v.4: 113).

اراده در اصطلاح فلسفی اشتیافی متمرکز در نفس یا میل شدیدی است که صاحب خود را به عمل تشویق می‌کند. شرط این اشتیاق این نیست که در پی سود و فایده‌ای باشد، بلکه صرفاً در پی انجام کار است، آنچنانکه اقتضا و ایجاب می‌کند و میلی ذاتاً مقدم بر عمل است (Ibn Sina, 1983: 286). به‌طور کلی، دو رهیافت در تعریف اراده وجود دارد. در رهیافت نخست اراده از سنخ ادراک قلمداد می‌شود و در رهیافت دوم اراده کیفی نفسانی برشمرده می‌شود.

بسیاری از متکلمان اراده را از سنخ ادراک می‌دانند، اما در نوع آن ادراک اختلاف نظر دارند. عبدالجبار معتزلی اراده را از سنخ ادراک دانسته و آن را به اعتقاد یا ظن و گمان به وجود مصلحتی در فعل تفسیر کرده است (Qadi Abd al-Jabbar, 1965, v. 6: 8-9). طبق این دیدگاه انسان نسبت به انجام فعل و یا ترک آن قادر است و هر دو حالت انجام یا ترک فعل نسبت به هم مساوی‌اند؛ اما آنچه باعث تحقق و ترجیح یک طرف می‌شود اعتقاد به وجود مصلحتی در یک طرف و وجود مفسده در طرف دیگر است. از این رو انسان به واسطه اراده طرفی را که مصلحت در آن نهفته است اختیار می‌کند. پس هرگاه در قلب اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل شود، آن طرف ترجیح می‌یابد و فاعل مختار می‌گردد (Subhani, 2005, v. 1: 166).

اما بیشتر اندیشمندان اسلامی، رهیافت اراده به عنوان کیفی نفسانی را اتخاذ کرده‌اند. در این رهیافت، اراده همسان با سایر کیفیات نفسانی از اموری است که شخص اراده کننده آن را در درون نفس خویش شهود می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی، اراده و کراهت را از اقسام کیف نفسانی می‌داند و آنها را دو نوع علم قلمداد می‌کند (Tusi, 1982: 252). فارابی اراده را عنصری درونی می‌داند که به میل و خواست انسان فعلیت می‌یابد (Al-Farabi, 2000: 52). کندی اراده مخلوق را قوه‌ای نفسانی می‌داند که منشأ آن انگیزه است که در نهایت منجر به عمل می‌شود (Al-Kindi, 1990, v. 1: 175). از سوی برخی دیگر از اندیشمندان نیز اراده به عنوان کیفی نفسانی تعریف شده است (Tabatabai, 1995: 297; Motahhari, 1983: 54; Jafari, 2000: 68-69; Zonuzi, 1982: 381; Ibn Sina, 1983: 287).

در این بین ملاصدرا رهیافت دوم را اتخاذ کرده و اراده را کیفی نفسانی می‌داند و تعریف اراده به سنخ ادراک را دارای این نقد می‌داند که انسان گاهی به حسن بودن فعلی عالم است و از سوی دیگر مضر بودن فعل دیگر را نیز می‌داند اما به جای فعل حسن، فعل قبیح را انتخاب می‌کند، به طور مثال از فواید و منافع می‌داند که در عبادت نهفته است آگاه است، اما از انجام تکالیف الهی سرپیچی می‌کند و رو به گناه و تعدی می‌آورد (Mulla Sadra, 1981, v.6: 285).

۳. اراده آزاد از دیدگاه سم هریس

۳.۱. توهمی بودن اراده آزاد

سم هریس با رویکرد دترمینیستی که دارد، اراده آزاد را توهمی بیش نمی‌داند. او با تأکید بر یافته‌های بنجامین لیبت در آزمایش معروف خود و همچنین تأکید ویژه بر نقش محیط بر این باور است که ما فاعلانی آزاد در انجام افعالمان نیستیم و این ژنتیک و محیط است که تعیین می‌کند ما چگونه رفتار کنیم و چه رفتاری از خود بروز دهیم (Harris, 2021: 87). این توهمی بودن اراده آزاد بدانجا می‌رسد که هریس گاه آن را اسرارآمیز یا اساساً بی‌معنا بداند (Harris, 2021: 88).

باور به ایده "اراده آزاد" زیربنای همه چیزهایی است که آدمی آنها را ارزشمند قلمداد می‌کند. بدون باور به اینکه فرد واقعاً منشأ اصلی افکار و رفتارهایش است، تصور حقوق، سیاست، دین، سیاست‌های اجتماعی، روابط صمیمی و اخلاقیات و احساساتی همچون پشیمانی از رفتارهای ناروا یا خوشحالی از موفقیت‌ها و دستاوردهای شخصی بسیار دشوار می‌شود. اما سم هریس اذعان می‌کند که شواهدی وجود دارد حاکی از اینکه اراده آزاد توهمی بیش نیست. او در کتاب اراده آزاد این بحث را مطرح می‌کند که اعتقاد به توهمی بودن اراده آزاد هرگز به معنای تضعیف پایه‌های اخلاقیات و یا از بین رفتن اهمیت آزادی‌های سیاسی یا اجتماعی ما نیست، بلکه می‌تواند و باید شیوه تفکر ما را درباره برخی از مهم‌ترین مسائل زندگی‌مان تغییر دهد (Harris, 2021: 85). هریس بر این باور است که درک و برداشت عمومی از اراده آزاد ظاهراً بر دو فرض استوار است که هر دو فرض نیز کاذب‌اند. فرض نخست این است که هر یک از ما می‌توانسته رفتاری متفاوت از آنچه در گذشته انجام داده، داشته‌باشد و فرض دوم نیز این است که ما بر منشأ افکار و اعمالمان آگاهی داریم (Harris, 2021: 92).

هریس بر این نکته تأکید می‌ورزد که اراده آزاد هیچ ربطی به هیچ نوع واقعیتی ندارد و آدمی اطلاعی از سرمنشأ اعمال خود ندارد. او در این باره می‌گوید: "حقیقت عمیق‌تر این است که اراده آزاد هیچ ربطی به هیچ نوع واقعیت «سوبژکتیو» درباره ما ندارد و خیلی زود معلوم می‌شود که درون‌نگری همانقدر مخالف این اندیشه [اراده آزاد] است که قوانین فیزیک. اعمالی که به ظاهر ارادی هستند صرفاً خودانگیخته‌اند (چه با علت، چه بی‌علت و چه مستعد امکانی باشند، فرقی نمی‌کند) و نمی‌توان این اعمال را تا سرمنشأشان در اذهان آگاهمان دنبال و ردگیری کرد. چند لحظه‌ای دقیق شدن جدی در احوال خودمان، ما را به این مهم رهنمون می‌سازد که آن فکر بعدی که به ذهن‌مان خواهد آمد یا آن فکر بعدی که به روی کاغذ خواهیم آورد، دست خود ما نیست (Harris, 2021: 92-93).

هریس افعال و رفتارهای آدمی را کاملاً جبری و محصول شرایط خانوادگی، اجتماعی و محیطی می‌داند که فرد در آن رشد یافته و با اشاره به جنایت استیون هیز و جوشوا کومیساریفسکی در ۲۳ ژوئیه ۲۰۰۷ و اینکه جنایت شنیع آنها محصول شرایط سخت و بغرنجی بوده که آنها در آن بزرگ شده‌اند و بخش بزرگی از زندگی آنها در آن شرایط سخت سپری شده و اگر هرکس دیگری هم در آن شرایط رشد می‌یافت چنین جنایتی را مرتکب می‌شد، می‌گوید: "من نمی‌توانم اعتباری از این جهت برای خودم قائل شوم که روح یک روان نژند را ندارم. اگر من واقعا جای هیز و

کومیساریفیسکی در ۲۳ ژوئیه ۲۰۰۷ بودم یعنی اگر ژن های او، تجربه زندگی او و مغز یکسانی در حالتی یکسان می‌داشتیم، دقیقاً همین کاری را می‌کردم که او کرد. واقعاً موضع فکری درخور اعتنایی وجود ندارد که من از آن وضع بتوانم منکر این مطلب شوم" (Harris, 2021: 94-95). هریس سپس به عدم آگاهی آدمی از جبران و روند زندگی اشاره می‌کند و اینکه ابعاد پنهان ذهن که منشأ بسیاری از رفتارها هستند بر ما پنهان بوده و در نهایت منکر آزادی می‌شود و می‌گوید: "اراده آزاد توهمی بیش نیست. خواسته‌ها و اراده ما ساخته ما و تحت کنترل ما نیست. افکار و نیات از عللی پس زمینه‌ای برمی‌آیند که ما بر آنها واقف نیستیم و هیچ مهار آگاهانه نمی‌توانیم بر آنها داشته باشیم. ما آن آزادی را که فکر می‌کنیم داریم، نداشته و نداریم (Harris, 2021: 91). هریس در ادامه تمامی رفتارهای آدمی را نه حاصل اراده و اختیار، بلکه حاصل یک الگوی خاص از فعالیت عصبی می‌داند و چنین اذعان می‌کند: "اگر شخصی تصمیم بگیرد تا رئیس جمهور را هدف گلوله قرار دهد، تصمیمش حاصل یک الگوی خاص از فعالیت عصبی است که خود آن هم به نوبه خودش محصول علت‌های پیشینی است" (Harris, 2021: 91).

هریس در کتاب منظر اخلاقی بیان می‌کند که فرایند مغز در پردازش اطلاعات کاملاً متفاوت با این ایده است که خودمان را منبع اصلی اعمال و افکارمان بدانیم و می‌گوید: "ما تنها از بخش اندکی از اطلاعاتی که مغز ما در هر لحظه آنها را پردازش و تحلیل می‌کند، آگاهییم؛ در حالی که ما نسبت به تغییرات حاصل در تجربه خود، در فکر، ادراک، رفتار و غیره توجه داریم، کاملاً از رویدادهای عصبی که این تغییرات را تولید می‌کنند بی‌اطلاع هستیم (Harris, 2010: 70). هریس با توجه به یافته‌های لیبت در آزمایش معروف خود سعی می‌کند به اثبات این نکته پردازد که اهداف و دلایل ما در رفتارهایی که انجام می‌دهیم برخاسته از علل پیشینی هستند که ما نسبت به آنها بی‌خبر بوده و هیچ کنترلی نیز بر آنها نداریم. از دیدگاه جبری سم هریس، آنچه که در آینده اتفاق می‌افتد و رفتارهایی که از جانب آدمی در آینده تحقق خواهند یافت، مسبوق به وقایع قبلی و قوانین طبیعت هستند و بر این گزاره تأکید می‌کند که اینکه محیط زندگی فرد چگونه بوده و چه رفتارهایی را از محیط دریافت داشته، بی‌شک بر رفتارهای آتی او اثر خواهد گذاشت. از سوی دیگر از آنجا که نقطه شروع زندگی فرد و اینکه در کجا به دنیا بیاید و با چه کسانی بزرگ شود، شانسی بوده و از کنترل شخصی او خارج است، پس عملکرد او در زندگی نیز شانسی و خارج از کنترل او خواهد بود و اینجاست که هریس اراده آزاد را از سنخ توهمات می‌داند و به جبرگرایی ملتزم می‌شود.

۲.۳. اراده آزاد، محیط و علل ناشناخته

هریس بر این باور است که تمامی خواسته‌ها و اراده‌های انسانی از پس عللی پیشینی برمی‌آیند که انسان هیچ اطلاعی از آنها نداشته و ندارد و هیچ مهار آگاهانه‌ای نیز نمی‌تواند بر آنها داشته باشد. هریس در تبیین رویدادهای واقع در جهان هستی و رفتارهایی که از آدمی سر می‌زند یا آنها را به علت‌هایی ناشناخته که از آنها آگاهی ندارد گره می‌زند و یا آنها را معلول شانس می‌داند که در هر صورت آدمی هیچ نقشی در وقوع آنها یا گزینش‌شان نداشته و بدین صورت انسان هیچ اراده آزادی ندارد.

هم هریس در توجیه جنایات گناهکاران و محیط را مقصر جلوه‌دادن پرتو دیگری از نگرش جبرگرایی اوست که سعی می‌کند محیط زندگی و شرایطی که مجرمان و آدم‌کشان در آن بزرگ شده‌اند را عامل جنایاتی جلوه دهد که آنها مرتکب شده‌اند (Harris, 2021: 90). به باور او شرایط و محیط مناسب و عاری از خشم، فقر و نفرت، شهروندانی قانونمدار و نوع دوست پرورش می‌دهد و عکس آن اگر فرد در محیطی مملوء از خشم و جنایت بزرگ شود، اعمالی خلاف قانون در پیش می‌گیرد و مرتکب جرم و جنایت می‌شود. او این توجیه را در مورد هیز و کومیساریفیسکی صادق می‌داند (Harris, 2021: 95). اما موارد زیادی در این زمینه نافی این دیدگاه هریس هستند و محیط اگرچه تأثیرگذار

است، اما بسیاری از افراد با وجود محیط مملو از آرامش و امنیت باز بزهکارانی شده‌اند که جان و مال دیگران را به خطر انداخته و از سوی دیگر شاهد افرادی بوده‌ایم که با وجود پرورش یافتن در محیط‌های دشوار و با وجود زندگی سختی که داشته‌اند، اما باز توانسته‌اند خدمات شایانی برای بشریت انجام دهند.

هریس مدعی است که ما فقط از بخش اندکی از پردازش‌های مغز آگاه هستیم و همچنین اطلاع خاصی از فعالیت‌های نورون‌ها که باعث شکل‌گیری رفتار ما می‌شوند، نداریم. او رفتارها را ناشی از علت‌هایی ناشناخته برای ما می‌داند که چون از آن علل اطلاع خاصی نداریم، بالتبع نمی‌توانیم آنها را کنترل کنیم؛ چرا که عامل کنترل کردن چیزی داشتن آگاهی نسبت بدان است؛ پس چون اطلاعی از مبدأ رفتارهایمان نداریم، پس نمی‌توانیم آنها را کنترل کنیم و رفتارهایی که انجام می‌دهیم از خود ما نیست بلکه معلول علت‌های پیشینی، فعالیت‌های عصبی و محیط است که در هیچ یک از اینها خبر از چیزی تحت‌عنوان «اراده آزاد» نیست (Harris, 2021: 72). او بر همین اساس ادعا می‌کند که تاکنون فرایندی تبیین و تشریح نشده تا اراده آزاد را اثبات کند؛ چرا که علت‌های ناشناخته‌ای سبب بروز رفتار می‌شوند که ما نسبت بدانها اطلاع خاصی نداریم. او می‌گوید: "علت‌های خاص عصبی محصول علت‌های پیشینی‌اند - شاید یک همزمانی و برخورد بد اقبالانه ژن‌های بد، یک کودکی ناشاد، بی‌خوابی و قرارگرفتن در معرض اشعه‌های آسمانی برای مدتی زیاد - حالا اگر بگوییم که خواست و اراده او «آزاد» بوده‌است، واقعا آیا می‌تواند هیچ معنایی داشته‌باشد؟ هیچ کس تاکنون روندی را توصیف نکرده‌است تا نشان دهد فرایندهای ذهنی و جسمی رخ می‌دهند که مؤید چنین آزادی‌ای هستند" (Harris, 2021: 91).

به باور هریس، اراده آزاد با هیچ واقعیت قابل‌تصویری ترسیم‌پذیر و منسجم نیست. هریس بر این باور است که طبق یافته‌های علمی، انسان عروسک بیوشیمیایی‌ای بیش نیست. او اراده آزاد را رؤیا و توهم می‌داند و ژنتیک و محیط را عامل اصلی و اساسی رفتار آدمی قلمداد می‌کند و معتقدان به اراده آزاد را قربانیان بیولوژیکی و رفتاری خطاب می‌کند. سم هریس از مدافعان اصلی "جبرگرایی سخت" است که بر اساس آن هیچ عقلانیتی در پشت پرده چیزی تحت‌عنوان "اراده آزاد" وجود ندارد و چنین چیزی خارج از قلمروی علم است و نمی‌توان به وجود چنین خصلتی در انسان معتقد بود.

۴. اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین

۴.۱. اراده آزاد به عنوان کیفی نفسانی

ملاصدرا در آثار خود به تفصیل به بحث و تبیین در باب اراده آزاد پرداخته‌است. او در جلد ششم اسفار اربعه به تفصیل در این مورد سخن گفته و همچنین در رسائلی همچون "قضا و القدر فی الافعال البشر" و "فی خلق الأعمال" به مباحثی همچون قضا و قدر و ارتباط آن با اراده، شمول و گستره اراده الهی، محدوده اراده انسان و تبیین اراده انسانی پرداخته‌است. ملاصدرا اراده را یکی از شئون نفسانی می‌داند و آن را در زمره کیفیات نفسانی آورده و آن را مغایر با امور مادی می‌داند. ملاصدرا انسان را "فاعل مرید" می‌داند و می‌گوید: "فاعل مرید کسی است که به فعل خود علم دارد و فعل او با وی منافاتی ندارد. فاعل مجبور و غیرمرید نیز فاعلی است که عالم به فعل خود نیست؛ مانند قوای طبیعی. اگر علم و آگاهی به فعل حاصل شود یا فعل ملائم فاعل نیست؛ بلکه مورد تنفر نیز هست؛ مانند فاعل تحت اجبار که به فعل خود عالم است و یا آن مورد رضایت و اراده دلخواه وی نیست (Mulla Sadra, 1981, v.6: 318). به باور ملاصدرا، انسان فاعل غیرمرید نیست و افعال آگاهانه و هدفمندی که از او سر می‌زند، همگی دال بر وجود قوه اراده و اختیار در او دارد.

ملاصدرا معتقد است که اراده حقیقی امری ذومراتب و مشکک است و نمی‌توان آن را متواظی دانست و از سوی دیگر هر موجودی متناسب با بهره وجودی خویش حظی از آن برده است؛ و از آنجا که انسان بیشترین بهره را در میان مخلوقات از آن برده به همین سبب انسان کامل‌ترین موجود در عالم امکان است و از دو مرتبه اراده برخوردار است؛ نخستین مرتبه درباره افعال خارجی است که در آنها بین داعی، اراده و قدرت حالت تعدد حاکم است و مرتبه دیگر درباره افعال درونی است و این دو مرتبه با یکدیگر متحد هستند و در تضاد با یکدیگر قرار ندارند.

ملاصدرا اراده را کیفی نفسانی و از سنخ وجدانیات قلمداد می‌کند که شناخت و فهم ماهیت کلی آن دشوار است و از آنجا که مفاهیم وجدانی با دیگر مفاهیم از این سنخ مرتبط هستند؛ لذا با یکدیگر مشتبه می‌شوند و به همین جهت تعریف دقیق آنها دشوار است (Mulla Sadra, 1992: 268-269). به باور ملاصدرا، اراده به عنوان یک حقیقت کلی، بلکه همانند "وجود" حقیقتی بدون ماهیت است؛ طوری که شناخت اجمالی آن به صورت مصداقی میسر است و نمی‌توان به طور ماهوی آن را شناخت. اراده مانند وجود، حقیقتی تشکیکی است که با داشتن معنای واحد، معنایی سیال دارد. اراده مانند علم از سنخ وجود، بلکه عین وجود است و از این رو از احکام وجود پیروی می‌کند (Mulla Sadra, 1981, v.6: 330-340).

اگر حقیقت وجود، حقیقت واحد و مشترک میان واجب و ممکن است و وجود واجب در اعلی درجات مراتب قرار گرفته، حقیقت صفات همانند اراده نیز در واجب و ممکن یکی است، اما درجات و مراتب آنها از یکدیگر متفاوت است و یکی نیست. همان‌طور که نمی‌توان وجود واجب را با ممکن مقایسه کرد؛ صفات واجب را نیز نمی‌توان با ممکن مشابه دانست هرچند که حقیقت صفات یکی است. هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی و وعای کون و حصولش از اراده بهره‌مند است؛ زیرا همه فضایل و کمالات تابع وجود و ناشی از اوست؛ پس در هر جا که نور وجود جلوه‌گر است، نور علم، اراده، قدرت، حیات و عشق نیز جلوه‌گر خواهد بود (Mulla Sadra, 1983: 28; Ramin, 2010: 10). به باور ملاصدرا، اراده از سنخ مقوله ماهوی نیست و جنس ندارد؛ بلکه اراده از سنخ وجود است. پس در این صورت، حکم وجود را دارد؛ همان‌گونه که وجود در برخی موارد به همراه ماهیت نیست و در برخی دیگر از موارد به همراه ماهیت است (Mulla Sadra, 1967: 35).

ملاصدرا می‌گوید: "اراده و چگونگی آن در اشیاء تابع وجود آنهاست به نحوی که اراده در مراتب و انحاء وجودی مختلف، صورت‌های گوناگونی می‌تواند به خود بگیرد و به اوصاف مختلفی متصف گردد که کیفیات آن مراتب با یکدیگر متفاوت است. در مراتب بالای وجود علم، انگیزه، شوق، اراده و قدرت به صورت کامل و بدون نقص به وجود واحد موجود هستند، اما در موجودات دارای نفس که مراتب پایین‌تر وجود هستند؛ عموماً این امور به صورت صفات زائد بر ذات و منفک از هم موجود می‌شوند. در مراتب پایین‌تر نیز علم، شوق و اراده حضور دارند، اما به قدری ضعیف‌اند که یا از نگاه جمهور حکما مخفی می‌مانند و یا در مقام نامگذاری و اصطلاح، الفاظی چون علم، شوق و اراده بر آنها اطلاق نمی‌شود" (Mulla Sadra, 1981, v.6: 330-340).

صدرالمتالهین اراده آزاد را موهبتی الهی بر آدمی برمی‌شمارد که خداوند آدمی را به سبب رحمت بی‌واسعه‌ای که نسبت به او داشته به این موهبت آراسته گردانیده و وظیفه آدمی نیز در قبال این لطف الهی این است که اراده خود را در صراط مستقیم بکارگیرد و از خلق شرور اجتناب ورزد تا شکر این نعمت را بجا آورده و آن را در سبیل خلاف بکار نگیرد.

۲.۴. کیفیت صدور فعل از نفس

ملاصدرا صدور فعل را به نفس آدمی نسبت می‌دهد که نفس با وجود قوای مختلفی که دارد و مراحلی که در هر یک از این قوا طی می‌شود، در نهایت فعل تحقق می‌یابد. ملاصدرا اصالت را به نفس می‌دهد و بر اساس اصل "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" معتقد است که نفس برخلاف جسم از اصالت و پایداری برخوردار است و این جسم است که در خدمت نفس است و اساس اراده منتهی به نفس است نه جسم.

به باور ملاصدرا از آنجا که انسان نسخه عالم یا همان انسان کبیر است، تمامی آنچه که در مورد مراتب علم، شوق، اراده و میل در واقعیت واحد و مشکک هستی صدقیت دارد، در مورد نفس انسانی و عالم صغیر نیز صادق است. به صورت اجمالی و بسیط مبادی ادراکی و تحریکی فعل انسان مانند علم، شوق، اراده و میل در مقام ذات و به وجود واحد موجودند و در این مرتبه، خود را به صورت محبت نمایان می‌سازند. برای صدور فعل از نفس، ابتدا این محبت در مرتبه عقل جاری گشته و صورت قضیه و حکم به خود می‌گیرد و سپس در مرتبه نفسانی حالت شوق به خود می‌گیرد (Mulla Sadra, 1981, v.6: 341-342).

به باور ملاصدرا، اراده در مرتبه وجود واحد، "وجود خاص" خود را پیدا می‌کند و خود را از دیگر همراهانی که با یکدیگر به وجود واحد موجود بودند، جدا می‌سازد. در مرتبه بعد این شوق اشتداد می‌یابد و به اجماع و اراده جازم مبدل می‌شود و در این هنگام است که با قدرت به انجام فعل مبادرت می‌کند و اندام و عضلات را به حرکت وامی‌دارد که به طور مصداقی شاهد صدور فعل در این مرحله هستیم (Mulla Sadra, 2003, v.2: 742). اشتداد شوق سبب تقویت اراده می‌شود و در نهایت اعضای بدن را تحریک می‌کند تا فعل را انجام دهند و در نهایت فعل صادر می‌شود. این مراحل با تفاوت‌هایی مختصر در مورد نفوس دیگر حیوانات نیز صادق است. اراده در سیر نزولی خود در مورد حیوانات فاقد مبدأ ادراکی عقلی است و به جای آن از ادراکات وهمی استفاده می‌کند. همچنین آنچه که در دیگر حیوانات از مبدأ ادراکی نشأت می‌گیرد، اراده نیست بلکه شوق حیوانی است (Mulla Sadra, 2003, v.2: 741).

از دیدگاه ملاصدرا، وجود خاص اراده یک هویت شوقی اشتدادی و کشسانی را داراست که دامنه آن از شوق ناقص تا عزم و اجماع نفسانی گسترده شده است و از همین رو، اجماع و عزم تنها یکی از مراتب کمالی اراده هستند: "حق این است که تغایر بین شوق و اجماع صرفاً بر حسب شدت و ضعف است؛ شوق گاهی ضعیف است اما پس از آن شدت یافته و به عزم تبدیل می‌گردد. بنابراین، عزم، کمال شوق است" (Mulla Sadra, 1983: 340-341).

از منظر صدرالمتهلین، صرف اراده کردن نمی‌تواند برای تحقق فعل کافی باشد و اراده بدون انگیزه نمی‌تواند یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح دهد؛ بر این اساس اراده یک حقیقت ذات الاضافه است و مانند وجود امری تشکیکی است و به معنای استعداد نیست و نسبتش با یکی از دو طرف ضروری است و بدین نحو نیست که اراده از پیش وجود داشته باشد و به صورت دلخواهانه به هر طرف تعلق گیرد و بدون وجود متعلق وجود داشته باشد و به گزاف تعیین‌کننده باشد. اراده خواه اراده مقدر یا محقق یا مجمل و منفصل در تمام این شئون اراده، حقیقتی ذات الاضافه است، اما اضافی حقیقی است و این اضافه بودن خللی در اصیل بودن آن ایجاد نمی‌کند (Mulla Sadra, 1981, v.6: 339).

طبق دیدگاه ملاصدرا، این نفس است که ابتدا شوق به صدور فعلی پیدا می‌کند و حتی در مرحله صدور نیز این خود نفس است که اعضای بدن را به حرکت وامی‌دارد تا در نهایت فعل تحقق یابد. تبیین ملاصدرا از کیفیت صدور فعل از نفس وامدار اصل فلسفی مهم او یعنی "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" است که بر اساس آن به تبیین مباحث نفس و تبیین رابطه آن با جسم پرداخته و در تبیین نحوه تعلق اراده نیز از آن سود جسته است.

۵. نقد

تیین و تفسیر ماتریالیستی سم هریس از اراده آزاد با چالش‌ها و بن‌بست‌هایی روبه‌روست که عقل نمی‌تواند آن را موجه بداند. تکیه هریس بر محیط و ژنتیک در حالی که این دو نمی‌توانند نافی اراده باشند مهم‌ترین چیزی است که دیدگاه او را به چالش می‌کشد. از سوی دیگر بسیاری از تبیینات هریس در این باره مبتنی بر اصل رندومنس و همچنین عللی است که او آنها را "ناشناخته" قلمداد می‌کند. در ادامه به نقد دیدگاه هریس بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا می‌پردازیم؛

۵. ۱. سم هریس بر این باور است که رفتارهای آدمی محصول شرایط محیطی، اجتماعی و خانوادگی است و مواردی نیز از جنایات واقعی رخ داده را شاهد بر این ادعا می‌داند (Harris, 2021: 90). هریس اگرچه مردم را تغییرپذیر می‌داند، اما این تغییر بر اساس عاملیت خودشان نیست، بلکه او بر این باور است که انسان‌ها تحت تأثیر یکدیگر تغییر پیدا می‌کنند و قصد او از این امر، فرار از پذیرش عاملیت فاعل نسبت به قصدها و اعمال است. اما این دیدگاه هریس با این نقد از فلسفه صدرایی مواجه است که عامل رفتارهای آدمی و رسیدن انسان به سعادت یا شقاوت - چه دنیوی و چه اخروی - معرفت نظری و عملی اوست. ملاصدرا می‌گوید: "فلنفس فی ذاتها قوتان: نظریه و عملیه، و تلک للصدق و الکذب و هذه للخیر و الشر فی الجزئیات و تلک للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للجمل و القبیح و المباح. ولکل منهما مراتب استعداد و کمال و حرکت الی الکمال" (Mulla Sadra, 1983: 260). ملاصدرا در بیانی دیگر عامل قتل و جنایت را از سوی برخی آدمیان پیروی‌شان از شهوات و غرائز شیطانی می‌داند که سبب استعمال اراده آنها در کارکرد سوء می‌شود (Mulla Sadra, 1981, v.9: 230). ملاصدرا اگرچه نقش محیط را بر آدمی چه در وجه مثبت و چه منفی مؤثر می‌داند اما بر این باور است که اراده آدمی محصول معرفت نظری و عملی اوست و اطرافیان و محیط تأثیر جبری در این زمینه ندارند که نمونه‌های بسیاری از افراد در تاریخ بشری گواه بر این امر هستند (Mulla Sadra, 1983: 287). دلیل دنت نیز با دیده انتقادی به این گزاره هریس نگریسته و می‌گوید: "من به لطف اطلاعاتی که از دنیای اطرافم جمع می‌کنم، خودم را کنترل می‌کنم. از این رو برخلاف آنچه که هریس باور دارد، ما عروسک خیمه‌شب‌بازی نیستیم که «یکی رشته‌هایمان را دست بگیرد». ما می‌توانیم بدن و افکارمان را کنترل کرده و از این طریق انتخاب‌هایمان را انجام دهیم" (Dennett, 2017: 225).

۵. ۲. هریس می‌گوید: "من هر روز صبحم را با خوردن یک فنجان قهوه یا چای شروع می‌کنم، امروز صبح قهوه خوردم. حال پرسش این است که چرا امروز صبح قهوه خوردم و چای نخوردم؟ من در وضعیتی نیستم که بتوانم بدانم. امروز بیش از چای، هوس قهوه داشتم و آزاد بودم هر کدام را که می‌خواهم انتخاب کنم. آیا من آگاهانه قهوه را بر چای ترجیح دادم؟ نه. انتخاب من حاصل اتفاقاتی در ذهنم بود که من در مقام گواه آگاه اندیشه‌ها و اعمال نمی‌توانم در آنها کاوش نمایم یا بر آنها تأثیر بگذارم. آیا من می‌توانستم «تغییر نظر بدهم» و چای را ترجیح بدهم پیش از آنکه هوس قهوه خوردن درون من به نفع خودش بر ترجیح من اثر بگذارد؟ آری، اما این نیروی رانشگر هم باز محصول همان علل ناخودآگاه می‌بود. چرا امروز این نیرو برخواست؟ چرا باید در آینده برخیزد؟ من نمی‌توانم بدانم. اما آنچه مسلم است، این است که شانس در اینجا نقشی بی‌بدیل دارد" (Harris, 2021: 94-95). در نقد این دیدگاه هریس باید گفت که اگر فرض کنیم برخی از اعمال ما نتیجه شانس باشند، حال این پرسش وجود دارد که چگونه سلول‌های عصبی ما ممکن است رفتارهایی همچون انتخاب قهوه یا چای را پیش بگیرند؟ تصور کنید که زندگی ما چگونه خواهد بود اگر تمامی اعمال، نیات، باورها و خواسته‌های ما نتیجه شانس باشند؟ پذیرش چنین چیزی دشوار است و نمی‌توان همه چیز را به شانس دخیل بست. از سوی دیگر، اگر حتی شانس را مؤثر بدانیم باید این پرسش را از هریس بپرسیم که چطور

می‌شود در توجیه اعمال شروانه برخی گناهکاران نقش محیط را مؤثر می‌داند تا جنایت آنها را توجیه سازد و سلب مسؤولیت کند اما در مواردی اینچنینی به شانس و تصادف متوسل می‌شود؟

۵. ۳. به باور ملاصدرا، جزم و اجماع نفسانی اموری مجرد و ورای ماده هستند در حالی که به باور هریس، نفس و امور نفسانی چیزی جز همان فعل و انفعالات مادی بدن نیستند (Harris, 2021: 97). از این رو، هریس مبدأ صدور فعل را امری مادی و برخاسته از تحریکات عصبی نورون‌های موجود در بدن می‌داند در حالی که ملاصدرا می‌گوید: "نفس از هویت واحد تشکیکی برخوردار است که در عین وحدت، دارای مقامات مختلفی است. در مقام بالای خود وحدت جمعی دارد که در آن همه قوای نفس به نحو اعلا و اشرف حضور جمعی دارند. همین نفس به مقامات پایین تنزل پیدا می‌کند و در هر مرحله از قوا و ابزار، عین آنها می‌شود یعنی در مرحله خیال عین قوه مصوره و در مرحله تماس عین عضو لمس‌کننده می‌شود. در مرحله مغز و فعالیت‌های مغزی هم نفس عین مغز و فعالیت‌های آن است و این خود نفس است که در بدن خاص شخصی تصرف می‌کند و قوای شخص موجود را بکار می‌گیرد. تمام این قوا و ابزار در نزد نفس حاضر هستند و نفس در آنها به هر نحو که بخواهد دخل و تصرف می‌کند (Mulla Sadra, 1981, v.6: 157-158). بر اساس نگرش صدرایی، مبدأ فعل همان نفس است و نفس پس از آنکه به صورت آگاهانه برای انجام فعل برنامه‌ریزی کرد، برای ایجاد اراده «اکنون عمل کن»، اندام‌های مغزی را به صورت آگاهانه و از روی اختیار بکار می‌گیرد و اراده یا همان اجماع نفس را ایجاد می‌کند و سپس از طریق ایجاد اراده آگاهانه، افعال ارادی مدنظر را به انجام می‌رساند در حالی که به باور هریس، مبدأ فعل، نفس نیست بلکه این فعل و انفعالات عصبی بدن است که فعل و کیفیت آن را مشخص می‌سازد و این در حالی است که هریس برای این ادعای خود هیچ دلیلی ندارد. آیا منطقی است پس از اینکه عامل جنایت گناهکاران را محیط نشو و نمو آنها و ژنتیک‌شان بدانیم، این ادعا را داشته باشیم که جسم مبدأ صدور فعل است؟ حتی اگر این دیدگاه هریس را بپذیریم باز با این پرسش مواجه هستیم که به باور هریس عامل جنایت تبه‌کاران شرایط محیطی است حال چرا مبدأ صدور فعل را محیط ندانیم و آن را جسم بدانیم؟ مگر غیر این است که طبق گفته هریس جنایت هیز و کومیساریفسکی ناشی از شرایط و محیط زندگی آنها بود؟ از سوی دیگر، اگر جسم را مبدأ افعال بدانیم با توجه به محدودیتی که جسم دارد، نمی‌تواند رفتارهای گذشته را توضیح دهد اما نزد نفس تمامی اعمال حاضر هستند و قادر به تبیین حالت همیشگی آنها از اول تا آخر است. همین محدودیت جسم سبب شده است تا هریس به تصادف و رندومنس متوسل بشود چرا که حرکات نورونی-عصبی صرفاً حالت کنونی را نشان می‌دهند و در تبیین رفتارهای گذشته عاجزاند.

۵. ۴. سم هریس دچار خلط بزرگی شده و آزمایش لیبیت را به معنای ارجاع تمامی اعمال آدمی به قوانین طبیعی می‌داند و می‌گوید: "لیبیت در آزمایش معروفش از نوار مغزی (EEG) استفاده کرد تا نشان دهد که فعالیت موتور کورتکس مغز را می‌توان ۳۰۰ میلی‌ثانیه پیش از آنکه شخص احساس کند که مصمم شده چه کاری کند شناسایی کرد. یک آزمایشگاه دیگر این کار را با استفاده از FMRI پی گرفت: از افراد مورد آزمایش خواسته می‌شد تا یکی از دو دگمه را به هنگام نگاه کردن به ساعتی متشکل از توالی بی‌نظم حروفی که روی صفحه‌ای نشان داده می‌شد، فشار دهند. آنها گزارش می‌دادند که به هنگام تصمیمشان برای فشار دادن این یا آن دگمه کدام حرف را می‌دیده‌اند. آزمایشگران دریافتند دو ناحیه در مغز وجود دارد که حاوی اطلاعاتی در این باره هستند که ۷ تا ۱۰ ثانیه پیش از بروز تصمیم آگاهانه تعیین می‌کنند که شخص مورد آزمایش کدام دگمه را فشار خواهد داد. در آزمایش‌های اخیر نیز ثبت مستقیم فعالیت کورتکس نشان داده‌است که فقط بررسی فعالیت ۲۵۶ نورون کافی است تا ۷۰۰ میلی‌ثانیه پیش از اینکه خود فرد آگاه شود، با دقتی در حد ۸۰ درصد تصمیمش را به انجام کاری پیش‌بینی کنیم. این یافته‌ها را دشوار می‌توان با این حس آشتی داد که ما خالق آگاه اعمالمان هستیم" (Harris, 2021: 95-96). این در حالی است که خود

لیبت چنین ادعایی نداشت و آزمایش خود را دال بر جبرگرایی مطلق تسط نورون‌های عصبی نمی‌دانست. او می‌گوید: "آنچه که ما بطور تجربی به دست آوردیم درک چگونگی کارکرد اراده آزاد است؛ اما مطلقاً به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که آیا اعمال آگاهانه و ارادی ما بطور کامل توسط قوانین طبیعی تبیین می‌شوند و یا اینکه آیا اعمال و تصمیمات آگاهانه می‌تواند چند درجه مستقل از جبر طبیعی انجام گیرد" (Libet, 1999: 55). یورگن هابرماس نیز می‌گوید: "آزمایش‌های لیبت به سختی می‌تواند تمام بار اثبات تعیین‌گرایی و دفاع از آن را بر دوش بکشد" (Habermas, 2008: 154).

از سوی دیگر، اینکه تصور شود اعلام زمان اراده‌کردن معادل اصل اراده‌کردن است، دو اشکال عمده دارد؛ نخست اینکه اراده‌کردن با اعلام زمان اراده‌کردن تفاوت دارد؛ چرا که اراده پیش از اعلام صورت می‌گیرد. دوم اینکه تأخر اعلام‌کردن اراده از فعالیت‌های مغزی و تحریک سیگنال‌های مغز به معنای معلولیت اراده از واکنش‌های مغزی نیست (Shariati, 2019: 73). از سوی دیگر، به باور ملاصدرا توصیف روند یک پدیدار بیانگر ماهیت کامل آن نیست و تنها بیانگر عوامل مؤثر در آن پدیده است و چه بسا این روند متأثر از فرآیندهای فیزیکی یا نفسانی والایی باشند که درک آن برای ما دشوار است. ملاصدرا بر این باور است که مسئله اراده از آنجا که از نفس سرچشمه می‌گیرد و منشأ نفس نیز از سوی خداست؛ پس درک تالی آنچه از سوی خدا باشد دشوار است. او در این باره می‌گوید: "اشیائی که عقول ما در ادراک آنها ضعیف است، بر دو قسم است: قسمی به اعتبار آنکه وجودش فی‌نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است همانند هیولا و قسمی دیگر که در غایت کمال و تمامیت است، مثل باری تعالی و این دو قسم از یکدیگر به حسب ذات در نهایت دوری‌اند و هر چه تالی هر یک باشد، درک آن نیز دشوار خواهد بود (Mulla Sadra, 1992: 48).

۵. هریس بر این باور است که آدمی هیچ اطلاعی از سرمنشأ اعمال خود ندارد و منشأ اعمال خود نیست. او در این باره می‌گوید: "نمی‌توان اعمال آدمی را دنبال و ردگیری کرد و مشخص نمود که منشأ آنها چیست" (Harris, 2021: 93). حال باید از هریس پرسید که اگر منشأ اعمال آدمی نامشخص است پس چگونه است که او طبیعت و ژنتیک را منشأ اعمال می‌داند؟ بدیهی است که محیط و ژنتیک جز دستاویزی برای هریس جهت القای دیدگاه ماتریالیستی او نیست. در صورت پذیرش دیدگاه هریس بدیهی است که اگر کنار او بنشینیم و جای داغ بر روی او بریزیم او نباید ناراحت و آزرده‌خاطر شود چرا که ما منشأ اعمال مان نیستیم و محیط و ژنتیک نقش اصلی را دارند و او باید از آنها گله کند. ملاصدرا بر این باور است که در اثر مساوقت وجود با علم، همه موجودات از جمله جمادات از نوعی شعور و ادراک برخوردارند. به باور ملاصدرا، نه تنها علم بلکه همه کمالات وجودی همانند قدرت و حیات نیز در هستی سریان دارند: "ان الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سائر الصفات الکمالیه للموجود بما هو موجود، لکن فی کل شیء موجود بحسبه" (Mulla Sadra, 1967: 7). ملاصدرا در اثبات این امر براهینی همچون "حرکت و شوق در عالم طبیعت دال بر وجود علم و شعور در موجودات مادی است"، "ربط میان موجودات و غایت ایشان دال بر وجود علم و آگاهی در آنهاست" و "اصلت، بساطت و تشکیک وجود دلیل روشنی بر سریان علم در موجودات مادی است" را اقامه کرده‌است (Mulla Sadra, 1981, v.6: 15; 1967: 25). از این رو برخلاف دیدگاه هریس می‌توان ادعان داشت که آدمی به اعمال خود آگاهی دارد و عروسک خیمه‌شب‌بازی نیست که نداند چه می‌کند و علم در وجود انسان همانند حیات در جهان هستی سریان دارد.

۶. نتیجه

مسئله اراده آزاد که در چند دهه اخیر رویکرد جدیدی در علوم اعصاب به‌واسطه آزمایش معروف لیبت به خود گرفته از سوی برخی مادی‌گرایان دستاویزی در جهت توجیه دیدگاه جبرگرایی آنها و رد اراده آزاد شده‌است. در این بین سم هریس با تأسی که از لیبت داشته سعی نموده تا با محور قراردادن محیط و ژنتیک و بیان وقایعی مصداقی در این زمینه به انکار اراده بپردازد و آن را توهمی بیش نداند. اما این دیدگاه هریس و مادی‌گرایی همچو او بر اساس مبانی فلسفی

حکمت صدرایی با چالش‌ها و نقدهای عمده‌ای روبه‌روست که دیدگاه آنها را غیرعقلانی و در نهایت پذیرش آن را از عقل سلیم به دور می‌دارد. تأکید بر نقش ژنتیک و اینکه در نهایت همه رفتارها از طریق نورون‌ها قابل پیش‌بینی‌اند و در عین حال متوسل شدن به شانس و رندومنس در توجیه برخی از رفتارها، تأکید بر عدم اطلاع آدمی از اعمال و منشأ آنها، رفتارها را ناشی از فعالیت‌های جسم‌دانستن و عدم توجه به جوهر ذهن (نفس) و در نهایت خلط میان جبر و اجبار مواردی هستند که دیدگاه هریس را به بن‌بست کشانده و در نهایت آن را رد می‌کنند. اراده همان تبلور نفس است که مایه تمایز انسان در بین مخلوقات جهان آفرینش است و نمی‌توان کارکرد آن را به فعالیت‌های عصبی بدن گره زد.

سپاسگزاری

این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی "مواجهه با الحاد نوین" به سرپرستی دکتر مهدی گلشنی و تحت نظر بنیاد ملی نخبگان است.

References

- Al-Farabi. (2000). *Thoughts of the People of Medina*. Beirut: al-Hilal.
- Al-Jawhari, Isma'il ibn Himad. (1956). *Al-Sihah*. Abd al-Ghafour Attar (ed.). Beirut: al-Mullayyin.
- Al-Jurjani, Sayyid Sharif. (1998). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: al-Sharif al-Radi.
- Al-Kindi, Yaqub. (1990). *Al-Rasa'el*. Cairo: al-Fikr al-Arabi.
- Amid, Hassan. (2011). *Amid Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Dennett, Daniel C. (2017). "Reflections on Sam Harris' Free Will". *Rivista Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, 8 (3): 214-230.
- Habermas, Jurgren. (2008). "Freedom and Determinism, between Naturalism and Religion". In *Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Harris, Sam. (2010). *The Moral Landscape*. New York: Free Press.
- Harris, Sam. (2021). *Free Will*. Khashayar Deyhimi (trans.). Tehran: Guman Publications. (In Persian)
- Hosseinzadeh, Muhammad. (2018). "The Reality of Man's Freewill According to Mulla Sadra". *Philosophical-Theological Research*, 20 (4). (In Persian)
- Ibn Nobakht, Abu Ishaq. (1984). *Al-Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaqut*. Research by Mohammad Najmi Zanjani. Qom: Al-Sharif Al-Radi.
- Ibn Sina. (1983). *Al-Ta'liqat*. Beirut: al-Alam.
- J'afari, Muhammad Taqi. (2000). *Determinism and Free Will*. Tehran: Institute of Publishing Islamic Works. (In Persian)
- Khazaei, Zahra, Nancy Murphy, & Tayyebeh Gholami. (2020). "Daniel Dennett's and Sam Harris' Confrontation on the Problem of Free Will". *Theological Philosophical Researches*, 22 (2): 27-48. (In Persian)
- Libet, Benjamin. (1999). "Do We Have Free Will?" *Journal of Consciousness Studies*, 8-9 (1): 47-57.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2008). *The Education of Philosophy*. Tehran: Daftar Tablighat Islami. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. (1983). *Moral Philosophy*. Tehran: Khordad 15th Foundation. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1967). *Al-Shawahid al-Rububiyah*. Sayyid Jala'eddin Ashtiyani (ed.). Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a*, vol. 3. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mulla Sadra. (1983). *Al-Mabda' wal-Ma'ad*. Hosseini Ardakani (trans.). Tehran: Academic Publications. (In Persian).
- Mulla Sadra. (1992). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Maula.
- Mulla Sadra. (2003). *Sharh al-Shifa*. Tehran: Institute of Islamic Hikma of Sadra.
- Qadi Abd al-Jabbar. (1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*. Georges C. Anawati (ed.). Cairo: al-Misriyya Publications.

- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Safwan Adnan Davoudi (ed.). Beirut: Dar al-Shamiyya.
- Ramin, Farrukh. (2010). "Man's Free Will from the Viewpoint of Sadra and Jaspers". *Wisdom and Philosophy*, 6 (3). (In Persian)
- Safi Pour-Shirazi, Abd al-Rahim (2014). *Al-Muntahi al-Adab fi Lughat al-Arab*. Tehran: Tehran University Press.
- Shariati, Fahimeh. (2019). "Study of Free Will in Avicenna's Viewpoint According to the Libet Experiment and Ethical Results". *Mirror of Knowledge*, 19 (4). (In Persian)
- Subhani, Ja'far. (2005). *Al-Ilahiyat 'ala Huda al-Kitab wa al-Sunna wa al-'Aql*. Qom: Institute of Imam Sadiq.
- Tabatabai, Muhammad Hossein. (1995). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Daftar Tablighat Islami.
- Tusi, Khwajeh Nassir al-Din. (1982). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Tehran: Nashr Kitab.
- Zonuzi, Mulla Abdullah. (1982). *Al-Luma'at al-Ilahiyya*. Seyyed Jalaeddin Ashtiyani (ed.). Tehran: Institute of Studies and Research of Tehran University.