Al-Daleel

Free Will in Contemporary Usuli Thought: Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr as a Case Study

Muhammad Ali Ism'ili
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: mali.esm91@yahoo.com

DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083001

Abstract

The question of free will-occupying a central place in the structure of religious and philosophical anthropology-has preoccupied human thought since antiquity. Within contemporary Islamic principles of jurisprudence (usul al-fiqh), subtle and significant positions have emerged in addressing this problem; yet it has not received sufficient attention from theologians, philosophers, or scholars of anthropology. By "contemporary usuli thought," we refer to the Usul School founded by al-Muhaqqiq al-Khurasani and subsequently developed by his students and followers. In this article, we seek to analyze and assess these views, with particular focus on the thought of Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, who expanded al-Muhaqqiq al-Na'ini's theory, offered a critical evaluation of it, and introduced new conceptual elements. From the results I have reached, it has become clear that al Sayyid al Sadr distinguishes between the theological dimension and the philosophical dimension of the problem of determinism and free will. He does not regard the principle of prior necessity as a demonstrative principle, but rather as an experiential one. He further maintains that it does not encompass voluntary actions, and that we must introduce a new element-namely, the sovereignty of the self-alongside the three philosophical premises. Employing a descriptive-analytical method, the study first presents and evaluates these positions, and thereafter, following critical discussion, delineates the preferred solution to the problem of free will.

Keywords: will, free will, philosophical determinism, human choice, contemporary usul science, Muhammad Baqir al-Sadr.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP. 1-26

Received: 03/09/2025; Accepted: 05/10/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

الإرادة الحرّة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيّد محمدباقر الصدر نموذجًا

محمدعلي إسماعيلي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.
البريد الإلكتروني: mali.esm91@yahoo.com

معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083001

الخلاصة

إنّ قضيّة الإرادة الحرّة التي تحتلّ مكانةً مهمّةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وقد نشأت وتطوّرت في حلّها آراء دقيقة ومهمّة في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، بيد أنّها لم تحظ باهتمامٍ كبيرٍ من علماء اللاهوت والفلاسفة والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا. ونقصد بالفكر الأصولي المعاصر تلك المدرسةَ الأصولية التي أسّسها المحقّق الخراساني وتطوّرت على يد تلاميذه وأتباعه. نحاول في هذا المقال تحليل هذه الآراء وتقييمها مع التركيز على آراء السيّد محمّدباقر الصدر الذي وسّع نظرية المحقّق النائيني وقام بتقييمها وأضاف عناصر جديدةً إليها. وقد اتّضح من خلال النتائج الّتي توصّلنا إليها أنّ السيّد الصدر يميّز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي لمسألة الجبر والاختيار، ولا يعدّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةً برهانيةً، بل يعدّها قاعدةً وجدانيةً، ويرى أنّها لا تشمل الأفعال الإرادية، وأنّنا بحاجةٍ إلى إدخال عنصرٍ جديدٍ باسم سلطنة النفس في عرض الموادّ الثلاث الفلسفية. وقد تناول هذا البحث معتمدًا على المنهج التوصيفي والتحليلي عرض هذه الآراء وتقييمها أوّلًا، كما استعرض بعد مناقشتها الرأي المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرّة ثانيًا.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرّة، الجبر الفلسفي، الاختيار، علم الأصول المعاصر، محمدباقر الصدر.

مجلّة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 1 ـ 26
الاستلام: 2025/09/03، القبول: 2025/10/05
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

إنّ قضيّة الإرادة الحرّة التي تحتلّ مكانةً مهمّةً في منظومة الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفية، شغلت الفكر الإنساني منذ العصور القديمة. وتكمن أهمّيتها في أنّها ليست قضيّةً نظريةً فحسب، بل إنّها تمتدّ إلى جوانب الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية، وتعدّ المعيار للمسؤولية الأخلاقية الإنسانية. وقد عبّر سام هاريس (Harris Benjamin Samuel)[1] بأنّ مسألة الإرادة الحرّة تتعلّق بكلّ ما يهمّنا من الأخلاقيات والقانون والسياسة والدين وغيرها. ولو حدث أن أعلن المجتمع العلمي كون الإرادة الحرّة وهمًا، فإنّ الحرب الذي سيثيرها هذا الإعلان هي أكثر ضراوةً من الحرب التي أثارها موضوع التطوّر! [انظر: هاريس، الإرادة الحرّة، ص 3 و4]

نحن نواجه منذ زمن بعيد وجهتي نظر حول هذه المسألة: الأولى هي وجهة النظر التي تقبل حرّية الإرادة الإنسانية، وبالتالي تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية، وهذا هو الرأي السائد بين الفلاسفة واللاهوتيين. والثانية هي وجهة النظر التي لا تقبل حرّية الإرادة البشرية، وبالتالي لا تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. لكن هناك نظرية ثالثة، لم تحظ للأسف باهتمامٍ كبيرٍ في المناقشات الأنثروبولوجية والفلسفية والكلامية. إنّ هذه النظرية من جهةٍ لا تقبل حرّية الإرادة البشرية، ولكنّها، من جهة أخرى، تقبل مسؤوليتنا الأخلاقية. قد تبدو هاتان الميزتان متناقضتين للوهلة الأولى. لكنّ أصحاب هذه النظرية لا يرون أيّ تناقض بين هاتين الخاصّيتين، ويفسّرونها على أساس مبادئهم الأنثروبولوجية الخاصّة، وضمّ بعض العناصر الجديدة إلى مبادئ الفعل الإرادي. وقد نشأت وتطوّرت هذه النظرية في مجال علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر.

ولقد تمّ تأليف العديد من الكتب والمقالات حول الإرادة الحرّة، ولكنّ معظمها تناولت آراء المتكلّمين والفلاسفة الإسلاميين والغربيين. مع أنّ هناك آراءً دقيقةً ومهمّةً نشأت وتطوّرت في علم أصول الفقه الإسلامي المعاصر، وقد غَفل عنها معظم علماء الكلام والفلسفة المعاصرين والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا العقلية. ونقصد بالفكر الأصولي المعاصر المدرسةَ الأصولية التي أسّسها المحقّق الخراساني وتطوّرت على يد تلاميذه وأتباعه كالمحقّق النائيني والمحقّق العراقي والمحقّق الأصفهاني وأتباعهم كالسادة الخوئي والصدر والخميني. وقد أثار المحقّق الخراساني هذه المسألة عند البحث عن الطلب والإرادة قائلًا إنّ الإرادة ليست اختياريةً حتّى يصحّ أن تقع في حيّز الأمر، فلو كانت

1- سام هاريس (مواليد 9 نيسان 1967) هو مؤلّف وفيلسوف ومفكّر وعالم أعصاب أمريكي، وأحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعدّ أحد أهمّ مؤيّدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد. ويتميّز بدفاعه عن إنكار الإرادة الحرّة أيضًا والقول بأنّها وهم. [انظر: هاريس، الإرادة الحرّة، ص 8]

اختياريـةً لتوقّفـت على إرادة أخرى، ويلزم تسلسـل الإرادات. [انظر: الخراسـاني، كفاية الأصـول، ج 1، ص 142] وقد قـام بتطويرهـا في مسـألة القطـع؛ إذ أفـاد أنّ الاختيـار وإن لـم يتوقّـف على إرادة أخـرى إلّا أنّ بعـض مبادئـه غالبًـا ما تكـون اختياريةً [انظر: الخراسـاني، كفايـة الأصـول، ج 2، ص 240]. كما تعرّض لها في حاشـيته على الرسـائل أيضًـا [انظـر: الخراسـاني، درر الفوائـد في الحاشـية عـلى الفرائـد، ص 38]، وقـد تطوّرت هـذه القضيّة في ضوء تدقيقـات تلاميذه الذيـن انقسـموا إلى فئتين:

الأولى هي أولئـك الذيـن لا يقبلون الإرادة الحرّة في ضوء الأسـس الفلسـفية، ويعتقـدون أنّنا نحتاج إلى إضافـة عنـصر آخر لأجل حلّ مشـكلة المسـؤولية الأخلاقية الإنسـانية، وهذا العنـصر هو الطلب، وهـو عندهـم يغايـر الإرادة، ومن هنا نشـأت فكـرة مغايـرة الطلـب والإرادة في علم الأصـول الإمامي المعـاصر. وقـد طرح هذا الـرأي المحقّق النائيني [انظـر: النائينـي، أجـود التقريـرات، ج 1، ص 136؛ فوائـد الأصول، ج1، ص131]، ثـمّ أكملـه السـيّدان الخـوئي والصـدر؛ إذ كان لهمـا دورٌ بالغ الأهمّيـة في تطوير هـذه النظرية، فإنّهمـا مـن جهةٍ، وسّـعا جوانبها المختلفـة وقدّما أدلّـةً على بعض جوانبهـا، ومن جهةٍ أخـرى، أجاب السـيّد الخـوئي عن إشـكالات المحقّـق الأصفهـاني وذلك من أهمّ مناقشـات هـذه النظريـة، كما حاول الشـهيد الصـدر تصحيح هـذه النظرية مـن خلال إدخال عنـاصر جديدة فيهـا [انظر: الخـوئي، محـاضرات في أصـول الفقـه، ج 1، ص 405؛ الهاشـمي، بحـوث في علـم الأصـول، ج 2، ص 35]. ويمكـن اعتبار المـيرزا مهدي الأصفهاني وأتباعـه كمـيرزا جـواد الطهراني [انظـر: الطهراني، ميـزان المطالب، ص 312] والسـيّد جعفر سـيدان [انظر: سـيدان، سـنخيت، عينيـت يـا تبايـن، ص 236] مـن أتبـاع هذه النظريـة أيضًا. كمـا اختارها بعض تلاميذ السـيّد الخوئي أيضًـا كالشـيخ الفياض [انظـر: الفياض، المباحـث الأصوليـة، ج 3، ص 64] والشـيخ محمدتقي الجعفري [انظـر: جعفرى، جـبر و اختيـار، ص 86]. إلّا أنّ المحقّـق الأصفهـاني ناقـش نظرية المحقّـق النائيني [انظـر: الأصفهـاني، نهايـة الدراية، ج 1، ص 285]، كمـا قـام المحقّـق العراقي والشـيخ حسـين الحلّي بتحليـل رأيه وتقييمه أيضًـا. [انظـر: العراقي، مقـالات الأصـول، ج 1، ص 210؛ الحـلّي، أصول الفقـه، ج 1، ص 334]

والفئـة الثانيـة أولئـك الذيـن يقبلـون الإرادة الحـرّة، كالمحقّـق الأصفهـاني؛ إذ قـام بتقييـم نظرية المحقّـق النائيـني واعتبرهـا غـير مقبولـة، وأبـدى أربعـة اعتراضـات مهمّـة على هـذه النظريـة. [انظـر: الأصفهـاني، نهايـة الدرايـة، ج 1، ص 285] وللسـيّد الخميـني اهتمامٌ بالـغٌ وعناية خاصّة بحلّ هذه المسـألة؛ إذ خصّـص رسـالة "الطلـب والإرادة" بهـا؛ وهـو بعـد ما يناقـش أهمّ المحـاولات في حلّ المشـكلة يقوم بنفسـه باسـتعراض محاولـة جديدة بها يدفع المشـكلة رأسًـا. [انظـر: الخمينـي، الطلـب والإرادة، ص 53؛ إسـماعيلي، مدرسـة الإمـام الخميني الفلسـفية، نظريـة الإرادة الحـرّة نموذجًا، ص 68]

إنّ ضرورة تنـاول قضيّـة الإرادة الحـرّة مـن جهـةٍ، وضرورة تحليل هـذه القضيّـة في الفكر الأصولي

المعاصر لا سيّما في فكر السيّد الصدر الذي وسّع نظرية المحقّق النائيني، وقدّم محاور جديدة وأضاف عناصر جديدة إليها من جهة أخرى، دفعت هذه المقالة إلى شرح الجوانب المختلفة لهذه النظرية، باستخدام المنهج التحليلي الوصفي. ويكفي في أهمّية هذا البحث أنّ بعض تلاميذ السيّد الشهيد يعدّون رأيه في حلّ الإرادة الحرّة فتحًا كبيرًا تظهر ثمرته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة وأنّه منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية، بحيث قد يمكن على أساس ذلك إعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظهورات القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلاسفة. [انظر: الهاشمي، أضواء وآراء، ج 1، ص 198 و199]

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الإرادة

الإرادة في اللغة تعني الرغبة والعزم والطلب والاختيار. قال الفراهيدي: «الرَّوْدُ: مصدر فعل الرَّائِدِ، يقال: بعثنا رائدًا يَرُودُ لنا الكلأ والمنزل، ويَرْتَادُهُ بمعنًى واحد أي يطلب وينظر فيختار أفضله» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 63]. وقال الفيومي: «أَرَادَ: الرَّجُلُ كَذَا (إِرَادَةً) وهُوَ الطَّلَبُ والاخْتِيَار» [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 245]. وأمّا في الاصطلاح العقلي، فقد اختلفت كلمة الفلاسفة والمتكلّمين في تفسير إرادة الإنسان، فقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أنّ الإرادة هو اعتقاد النفع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 338؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 4، ص 319] وفسّرها بعض آخر من المعتزلة والأشاعرة بالميل الذي يتبع اعتقاد النفع، وهو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء. [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 6، ص 64؛ الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 168؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 337]

والإرادة عند مشهور الأشاعرة صفة بها يرجّح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 339] وفسّرها بعض الفلاسفة بالشوق الشديد المحرّك للعضلات [انظر: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص84؛ الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113]، والصحيح أنّ الإرادة تختلف عن الشوق الشديد، فإنّ الإرادة فعلٌ نفسانيٌّ يصدر عن النفس الإنسانية ويقوم بها قيامًا صدوريًّا، بينما الشوق يقوم بها قيامًا حلوليًّا، فإنّ نسبة الإرادة إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، بينما الشوق يعرض على النفس الإنسانية غالبًا. مضافًا إلى أنّ الشوق يتعلّق بالأعيان والأفعال معًا، لكنّ الإرادة لا تتعلّق بالأعيان.

أضف إليه ما قيل من أنّ الإنسان قد يريد ما لا يشتهيه ولا يشتاق إليه، وقد يشتهي ما لا يريده. [انظر: الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج 1، ص 63؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 460؛ حاشية الكفاية، ج 1، ص 77]

ثانيًا: الإرادة الحرّة

إن مصطلح "الإرادة الحرّة" (Free will) مصطلحٌ حديثٌ في الفلسفة الغربية، وقد ذُكرت لها في هذه الفلسفة عدّة تعريفات نشير إلى بعضها. يعتقد سام هاريس أنّ مفهوم الإرادة الحرّة يرتكز على افتراضين: أحدهما أنّ كلّ واحدٍ منّا يمكنه التصرّف بشكل مختلف عمّا فعل في الماضي. وثانيهما أنّنا نمثّل المصدر الواعي لمعظم أفكارنا وأفعالنا في الحاضر. [انظر: هاريس، الإرادة الحرّة، ص 9]

وقد عرّفها كارل جينيت (Ginet Carl) بأنّها حرّية الفعل في وقت إذا كان هناك أكثر من بديلٍ متاح أمام الإنسان. وقد ناقشه مايكل ماكينا (Michael McKenna) بأن هذا التعريف لا يربط الإرادة بالمسؤولية الأخلاقية. [انظر: ماكينا، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ص 25]

وقد عرّفه بيتر فان إنواجن (Peter van Inwagen) بأنّها حرّية من أيّ نوعٍ تكون لازمةً للمسؤولية الأخلاقية. وقد اقترح مايكل ماكينا تعريفها بأنّها القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكم بالمعنى الأقوى في أفعالهم اللازمة للمسؤولية الأخلاقية. [المصدر السابق، ص 23]

ويمكن القول باختصارٍ في تقييم هذه التعريفات: إنّ هذه التعريفات ومايشابها قد خلطت بين أمرين: أحدهما حرّية الفعل وثانيهما حرّية الإرادة. فإنّ هذه التعريفات تعريفاتٌ للأوّل دون الثاني، لا سيّما التعريفين الثاني والرابع. ومن الواضح أنّ حرّية الفعل الإرادي تختلف عن حرية الإرادة نفسها.

وأمّا في الفلسفة الإسلامية فرغم أنّ هذا المصطلح لم يكن شائعًا فيها، إلّا أنّ مدلولها كان موجودًا منذ الماضي البعيد. وكان الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون يستخدمون للإشارة إلى هذه القضيّة مصطلحاتٍ مثل "إرادية الإرادة" أو "عدم إراديتها" أو "الجبر الفلسفي" أو "تسلسل الإرادات الإنسانية" أو غيرها. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ القبسات، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 385، التعليقة 2]

والصحيح عندنا أن نعرّف الإرادة الحرّة بالإرادة الصادرة عن النفس الإنسانية في ظلّ انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية عليها. أمّا الضغوط الداخلية فهي كالأمور النفسية التي يدّعى أنّها تتمّ من خلال الوراثة، وتنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الأب والبويضة في الأمّ إلى الوليد، ومن خيوطهما تنسج خيوط شخصيته، وبحسبها يكون سلوكه. وهذا هو المسمّى

بـ"الجبر النفسي". وأمّا الضغوط الخارجية فهي تمثّل تلك الأمور الخارجية التي تمنع حرّية الإرادة، وهي تشمل القواعد الفلسفية التي تسود العالم الإمكاني، وهذا ما يسمّى بـ"الجبر الفلسفي"، كما تشمل الدوافع الاقتصادية التي تشكّل "الجبر الاقتصادي"، وكذا القوانين السائدة على التاريخ التي تشكّل "الجبر التاريخي" وغيرها من أقسام الجبر. والجدير بالذكر أنّ أصحاب نظرية وهم الإرادة الحرّة يعتقدون أنّ الأمور النفسية ـ كالرغبات الموجودة في الإنسان وغيرها ـ هي التي تحدّد اختياراتنا، فليست لدينا إرادة حرّة حقيقية، بل جميع اختياراتنا هي نتيجة لعمليات الدماغ ومعلولة لتلك الحالات النفسية المسبقة، ولكنّنا نعتقد أنّ هذه الأمور النفسية وحتّى الضغوط الخارجية المشار إليها، وإن كان لها دور في الأفعال الصادرة عن الإنسان، إلّا أنّ تأثيرها ليس على حدّ العلّة التامّة بحيث لا تبقى للإنسان الإرادة، بل هي على حدّ الاقتضاء والعلّة الناقصة، والنفس الإنسانية هي التي تصدر عنها الإرادة.

المبحث الثاني: بيان النظرية عند السيّد محمدباقر الصدر

تقدّم أن الأصوليين المعاصرين قد انقسموا حول الإرادة الحرّة إلى فئتين: الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرّة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أنّنا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حلّ مشكلة المسؤولية الأخلاقية الإنسانية. والفئة الثانية أولئك الذين يقبلون الإرادة الحرّة. أمّا السيّد الصدر فهو من أتباع الفئة الأولى، وإليك بيان رأيه من خلال المحاور التالية:

أوّلًا: التمييز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي للجبر والاختيار

يعتقد السيّد الصدر أنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين:

الأولى: المسألة الكلامية التي وقع فيها البحث بين المعتزلة القائلين بالتفويض وبين الأشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين. وروح البحث في هذه المسألة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان. فمذهب التفويض يقول إنّ الفاعل المحض هو الإنسان، ومذهب الجبر يقول إنّ الفاعل محضًا هو الله ﷻ، والشيعة يقولون إنّ لكلٍّ منهما نصيبًا في الفاعلية بالنحو المناسب له.

الثانية: المسألة الفلسفية وروح البحث فيها يرجع إلى أنّ فاعل هذه الأفعال سواء فرضناه في المسألة الأولى الإنسان أو الله أو هما معًا، هل تصدر منه اختيارًا أو بلا اختيار. وهذه المسألة في الحقيقة نشأت لدفع شبهة فلسفية تنفي الاختيار حتّى بعد الاعتراف بأنّ الفعل فعل الإنسان،

وهـذه الشـبهة مركّبـة من مقدّمتـين: الأولى: أنّ الاختيار ينافي الـضرورة. الثانية: أنّ صـدور الفعل من الإنسـان يكـون بالـضرورة لأنّ الممكـن مـا لم يجـب بالغير لـم يوجـد، فبالجمع بـين هاتـين المقدّمتين يثبـت أنّ الإنسـان غـير مختـار في أفعاله؛ إذ لا يصـدر منه فعل إلّا بالـضرورة والضرورة تنـافي الاختيار.

ثـمّ يسـتنتج الشـهيد الصـدر أنّ المسـألة الكلاميـة لا تكـفي وحدهـا لحسـم الـنزاع في بحـث الجـبر والاختيـار، فلنفـرض أنّنـا قلنا هنـاك بـأنّ الفاعل هو الإنسـان وحده، لكـن يبقى احتمال كونـه فاعلًا بـلا اختيـار كفاعليـة النـار للإحـراق التي قد يقـال فيها بـأنّ الإحراق فعـل للنـار محضًا. [انظر: الهاشـمي، بحـوث في علـم الأصـول، ج 2، ص 29 و30؛ عبـد السـاتر، بحـوث في علـم الأصـول، ج 4، ص 59؛ الحائـري، مباحـث الأصـول، ج 2، ص 59]

تحليل ونقد

إنّ التأمّـل الدقيـق في التراث الكلامي والفلسـفي حول قضيّـة الجبر والاختيار يرشـدنا إلى أنّ التمييز الذي قـام بـه السـيّد الصـدر بـين هذيـن الجانبـين غـير صحيـح؛ وذلـك لأنّ مسـألة الجـبر والاختيار أثـيرت بطريقـةٍ واحـدةٍ في كلٍّ مـن علـمي الـكلام والفلسـفة، وفي كلا العلمـين يُبحـث عـن تحديـد فاعـل الأفعـال الصـادرة عن الإنسـان أوّلًا، وعن كيفية فاعلية الإنسـان لهـا ثانيًا، بمعـنى أنّ كلًّا من المتكلّـم والفيلسـوف يبحـث عن كلا الجانبين للمسـألة. وإليك بعـض نصوصهما حـتّى يتّضح المقصود.

قـال التفتـازاني: «هـل مـن جملـة أفعـال الله تعـالى خلـقُ الأفعـال الاختيارية الـتي للعباد بل لسـائر الأحيـاء؟ مـع الاتّفـاق على أنّهـا أفعالهـم لا أفعـاله؛ إذ القائـم والقاعـد والآكل والشـارب وغـير ذلك هو الإنسـان... فـإنّ الفعـل إنّمـا يسـتند حقيقةً إلى مـن قام بـه لا إلى مـن أوجـده» [التفتـازاني، شرح المقاصـد، ج 4، ص223]. مـن المثـير للاهتمـام أنّ التفتـازاني يعدّ ما أسـماه السـيّد الصدر "جانبًـا كلاميًّا للمسـألة" خارجًا عـن محـلّ الـكلام، فإنّه يُسـند الأفعال إلى الإنسـان حقيقـةً؛ إذ قال في النصّ السـابق: «مـع الاتّفاق على أنّهـا أفعالهـم لا أفعـاله». وهـذا لا ينـافي ما ذكره بعـد ذلك بقـوله: «إنّ فعل العبـد واقع عندنـا بقدرة الله وحدهـا. وعنـد المعتزلـة بقدرة العبـد وحدها، وعند الأسـتاذ بمجموع القدرتـين» [المصدر السـابق، ص 223]. فـإنّ الأشـاعرة القائلين بنظرية الكسـب يعدّون إسـناد الأفعـال الاختيارية إلى الإنسـان حقيقيًّـا أيضًا، لكنّهـم يختلفـون في تقريـر هـذا الإسـناد الحقيـقي وتفسـير نظرية الكسـب بين قائـلٍ بأنّ الكسـب هو اقـتران إرادة الإنسـان غـير المؤثّـرة مـع إرادة الله تعـالى المؤثّرة، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسـن الأشـعري. وآخـر بـأنّ ذات الفعـل واقعـة بقـدرة الله تعالى، لكـنّ كونه طاعـةً أو معصيةً واقـعٌ بقـدرة العبد، كما اختـاره القـاضي أبـو بكر الباقـلاني. وثالثٍ فسّر الكسـب بـأنّ الفعل يقع بمجمـوع القدرتين كمـا تبنّاه أبو إسـحاق الإسـفرائيني. [انظـر: الأشـعري، مقالات الإسـلاميين واختـلاف المصلّين، ص 539؛ الحلّي، كشـف المـراد، ص 424]

فيتّضح ممّا تقدّم أنّ أصل إسناد هذه الأفعال إلى الإنسان وتحديد فاعل هذه الأفعال (مع غضّ النظر عن أنّه فاعل مختار أو لا) ـ على حدّ تعبير الشهيد الصدر ـ كلّه خارجٌ عن محلّ النزاع حتّى عند المتكلّم، فإنّ البحث الأساسي يرتكز (حتّى عند المتكلّم) على كيفية صدورها من الإنسان، وأنّها تصدر عنها مع الاختيار أو بدونه. نعم، هناك نظرية منسوخة في هذه المسألة، اختارها الجهمية أتباع جهم بن صفوان، وهو يرى أنّ إسناد هذه الأفعال إلى الإنسان مجازيٌّ، لكنّ هذه النظرية مرفوضة حتّى عند الأشاعرة، فضلًا عن المعتزلة والإمامية.

قال العلّامة الحلّي أيضًا: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ للعبد قدرةً مؤثّرةً في الفعل الصادر عنه. وذهبت الاشعرية إلى أنّ المؤثّر هو الله تعالى، وأنّه تعالى يخلق القدرة والفعل معًا، وليس للعبد فيه أثر البتّة، وإنّما للعبد الكسب لا غير» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 263]. قال صدر الدين الشيرازي أيضًا: «فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار ... وذهب جماعة أخرى كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ كلّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة» [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 369].

هل ترى فرقًا بين ما ذكره المتكلّم الأشعري والإمامي والفيلسوف الصدرائي؟! كلّا، لا فرق بينهما في تحرير هذه المسألة. والذي يشهد على ما ذكرناه هو أنّ مهمّة المتكلّم لو اقتصرت على تحديد فاعل الأفعال من دون البحث عن كيفية فاعليته لها، لكان البحث الكلامي عن مسألة الجبر والاختيار ناقصًا وغير وافٍ بما هو المطلوب، وهذا ممّا لم يذكره أحدٌ. مضافًا إلى أنّ نفس تعنون المسألة في علم الكلام باسم "الجبر والاختيار" يشير إلى أنّ المناقشة تدور حول كيفية فاعلية الإنسان وأنّه فاعل مجبور أو فاعل مختار؟

نعم، هناك فرقٌ بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي، ولكنّه لا يمتّ لما ذكره السيّد الصدر بصلةٍ، وهو أنّ دوافع الجبر في البحث الكلامي تختلف عن دوافعه في البحث الفلسفي، فإنّ المتكلّم الجبري إنّما يختار الجبر ويرفض اختيار الإنسان؛ لأنّه يرى اختيار الإنسان مضادًّا للتوحيد في الخالقية ولسعة إرادة الله تعالى وعموم قدرته وعلمه السابق وغيرها من المسائل الكلامية. بينما الذي يدعو الفيلسوف إلى اختيار نظرية الجبر إنّما هي قواعد فلسفية كقاعدة الضرورة السابقة وتسلسل الإرادات الإنسانية وغيرهما من المسائل الفلسفية. ومن الواضح أنّ اختلاف الدوافع لا يغيّر من طبيعة المسألة. كما أنّ هناك مفكّرين آخرين قد يقبلون وجهة النظر القائلة بالجبر بدوافع أخرى، مثل الدوافع النفسية أو الاجتماعية أو غيرهما. ولعلّ هذا هو مقصود السيّد الصدر؛ إذ أشار في المسألة الفلسفية إلى قاعدة الضرورة السابقة، ولكنّ عباراته غير وافية ببيان مقصوده.

ثانيًا: نقد أهمّ الآراء حول الإرادة الحرّة

تقدّم أنّ أهمّ شبهة فلسفية تنفي الإرادة الحرّة هي التي تتركّب من مقدّمتين: الأولى: أنّ الاختيار ينافي الضرورة، فإنّ الضرورة تساوق الاضطرار المقابل للاختيار. الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنّ الفعل الصادر منه ممكنٌ من الممكنات فتسوده القوانين السائدة في كلّ عالم الإمكان القائلة بأنّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلّا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار. وقد قام السيّد الصدر بتحليل أهمّ وجهات النظر التي طرحت في الجواب عن هذه الشبهة مع نقدها، وأهمّها ما يلي:

الرأي الأوّل: الإرادة الحرّة في الفلسفة الإسلامية

حاولت الفلسفة الإسلامية الدفاع عن الإرادة الحرّة والجواب عن الشبهة السابقة، وحاصل ما أفادته أنّ فعل الإنسان مسبوق بالضرورة (المقدّمة الثانية)، لكنّها لم تقبل المقدّمة الأولى، وهي أنّ الضرورة تنافي الاختيار، وذلك أنّهم فسّروا الاختيار بأنّ مرجعه إلى القضيّة الشرطية القائلة: "إن شاء وأراد فعل وإلّا لم يفعل". والقضيّة الشرطية لا تتكفّل حال شرطها، وأنّه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا. فمتى ما صدقت هذه القضيّة الشرطية فقد صدق الاختيار حتّى إذا فرض أنّ الشرط ـ وهو الإرادة مثلًا ـ كان ضروريًّا، فكان الجزاء ضروريًّا بالغير أو كان ممتنعًا فكان الجزاء ممتنعًا بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صفاته واجبة بالذات؛ لأنّها عين ذاته وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكّده؛ لأنّ الاختيارية تكون بصدق القضيّة الشرطية. وبالجملة الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضيّة الشرطية كما في حركة يد السليم وغير صادق متى ما لم تصدق القضيّة الشرطية كما في حركة يد المرتعش. وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية من أنّ الفعل الاختياري ما يكون صادرًا عن الإرادة بمبادئها لا ما يكون صادرًا عن إرادة صادرة عن الاختيار وهكذا.

هذه هي المحاولة التي نسبها السيّد محمدباقر الصدر إلى الفلسفة الإسلامية. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 30؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 68]

ثـمّ قـام السـيّد الصدر بمناقشـتها، وحاصل ما أفاده هـو أنّ هذه المحاولة تبتني على تفسـير الاختيار بتلـك القضيّـة الشرطية، إلّا أنّ هذا التفسـير غـير تامٍّ، فإنّ حركـة الأصابع إذا كانت ناشـئةً بالضرورة مـن الإرادة، والإرادة ناشـئة بالـضرورة مـن مبادئهـا، وهي ناشـئة بالـضرورة مـن عللهـا، وهكذا إلى أن ينتـهي الأمـر إلى الواجـب بـالذات، فحالهـا تمامًـا حـال حركـة الأمعاء عنـد الخوف مثلًا الناشـئة بالـضرورة مـن عامـل الخـوف الناشـئ بالـضرورة مـن عوامـل مؤثّـرة في النفـس الناشـئة مـن عللها، وهكـذا إلى أن ينتـهي إلى الواجـب بـالذات، وكمـا يقبح المحاسـبة والعقاب على الثـاني كذلك يقبح على الأوّل، بـلا أيّ فـرقٍ بينهما سـوى أنّ واضع اللغة سـمّى الأوّل اختياريًّـا دون الثاني. [انظر: الهاشـمي، بحوث في علـم الأصـول، ج 2، ص 31؛ عبـد السـاتر، بحـوث في علـم الأصـول، ج 4، ص 70]

تحليل ونقد

حاصل ما نسـبه السـيّد الصدر إلى الفلسـفة الإسـلامية أنّ الأفعال الإرادية مسـبوقة بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسـها فليـس مـن الـضروريّ أن تكـون إراديـةً؛ لأنّ الاختيـار قضيّـة شرطية، ومـن الواضح أنّ صـدق الشرطيـة لا يتوقّـف على صدق الشرط. وحاصل مناقشـة السـيّد الصدر أنّ نفـس الإرادة إن كانـت غـير إراديـة، فـإنّ الأفعال الصـادرة عنهـا غير إراديـة أيضًا، فيسـود الجـبر على جميـع الأفعال. ولكـن يجـب علينـا أن نرى هل مـن الصحيح أن ننسـب هـذا الحلّ إلى الفلاسـفة؟

إنّمـا تتّضـح الإجابـة عـن هـذا السـؤال مـن خـلال الرجـوع بعنايـةٍ دقيقـةٍ إلى التراث الفلسـفي، ويتجـلّى مـن خـلاله أنّ هنـاك مغالطـةً نشـأت مـن لفـظ "الوجـوب". وتوضيـح ذلـك أنّ الفلاسـفة عرّفـوا القـدرة (الاختيـار) بتلـك القضيّـة الشرطيـة، ثـمّ ذكـروا أنّ صـدق القضيّـة الشرطيـة لا يتوقّـف على تحقّـق الـشرط. قـال المحقّـق الدامـاد: «إنّ القـادر هـو الّذي إذا شـاء أن يفعـل فعـل، وإن شـاء أن لا يفعـل لا يفعـل. ويجـب أن يعلـم أنّـه ليـس مـن شرط صـدق هـذه الشرطيـة أن تصـدق الحمليـة، يعـني أن يصـدق أنّـه شـاء أن لا يفعـل ولـم يفعـل؛ لأنّ الفاعـل إنّما يكـون فاعـلًا بالفعل حـال صـدور الفعـل عنـه. وفي تلـك الحالـة، يسـتحيل أن يصـدق عليـه أنّـه شـاء أن لا يفعـل ولـم يفعـل. فعلمنـا أنّ صحّـة وصفـه بالفاعليـة ليـس لأجـل صـدق هـذه الحمليـة، بـل لصـدق تلـك الشرطيـة» [الميرداماد، القبسات، ص 313]. قـال صـدر الديـن الشـيرازي: «صـدق القضيّة الشرطيـة القائلة: إن شـاء فعـل لا ينـافي وجـوب المقـدّم وضرورة العقـد الحمـلي له ضرورةً أزليـةً دائمـةً، وكـذا الشرطية القائلـة إن لـم يشـأ لـم يفعـل لا تنـافي اسـتحالة المقـدّم امتنـاعًا ذاتيًّـا وضرورة نقيضـه ضرورةً أزليةً» [الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 309].

لكـنّ الـكلام كلّه في تفسـير هـذه العبـارة، فقد فـسّره السـيّد الصدر بـأنّ مقصودهم مـن "وجوب المقـدّم" هـو كـون نفـس الإرادة غـير إرادية وواجبـة التحقّق من غـير اختيـارٍ. لكنّ التأمّـل الدقيق في كلماتهـم يكشـف عن بطـلان هذا التفسـير، وتوضيـح ذلك أنّ هنـاك تفسـيرين للقدرة:

1ـ التفسـير الـكلامي، وهـو أنّ القـدرة هي إمـكان الفعل والـترك، بمعـنى أنّ الفاعل إنّمـا يتّصف بالقـدرة إذا لـم يكـن فعله قديمًـا، بل كان حادثًـا، بمعنى أن لا يصـدر عنه الفعل في زمـانٍ، ثمّ صدر عنـه الفعـل. فهـم شرطوا عـدم دوام الفعل في تعريـف القدرة. وأمّـا إذا كان فعله قديمًـا فهو لا يتّصف بالقـدرة. ومـن هنـا اسـتدلّ المتكلّمـون على إثبـات قـدرة الله تعالى بحـدوث العالـم. قال الطـوسي: «إنّ إثبـات القادريـة مبنيٌّ على حـدوث العالم» [الطـوسي، تلخيـص المحصّـل، ص 269].

2ـ التفسـير الفلسـفي، وهـو أنّ القـدرة هي القضيّـة الشرطية: "إن شـاء فعل وإن لم يشـأ لم يفعل". والوجـه في هـذا التفسـير إبطال التفسـير الـكلامي، بمعـنى أنّ دوام الفعـل وضرورته لا ينـافي القدرة؛ لأنّ هـذه القضيّـة الشرطيـة صادقـةٌ حـتّى إذا كانـت الإرادة دائميـةً وضروريـةً، وبالتـالي كان الفعـل دائميًّـا وضروريًّـا أيضًـا. بـل يمكـن أن تكـون الإرادة عـين ذات الفعـل كمـا في الواجـب تعـالى، فإنّ إرادتـه عندهـم ترجـع إلى العلم، وهـو عـين الذات الواجبية.

يتّضـح في ضـوء ذلـك أنّ مقصودهم مـن قولهم: "صـدق الشرطية لا ينـافي وجوب المقـدّم" هو إبطال التفسـير الـكلامي وإثبـات أنّ دوام الفعـل ووجوبه الغـيري وكذا وجـوب الإرادة وجوبًا غيريًّـا أو ذاتيًّا، كلّ ذلـك لا ينـافي القـدرة. ومـن الواضح أنّ هذا الـكلام لا يعـني أنّ الإرادة إذا كانت غـير إرادية، فإنّه لا ينـافي القدرة.

فتحصّـل أنّ هنـاك مغالطـةً في تفسـير لفـظ "الوجـوب"، فـإنّ مقصـود الفلاسـفة منه هـو الوجوب الغـيري بينمـا فسّره السـيّد الصدر بكـون الإرادة غير متوقّفـة على إرادة أخرى، وهذا تفسـير لا يرضى بـه الفلاسـفة؛ إذ لـم يكونـوا بصـدد بيان هـذه الجهـة إطلاقًا، وإليـك بعض نصوص الفلاسـفة:

قـال صـدر الديـن الشـيرازي: «إنّ للقـدرة تعريفـين مشـهورين: أحدهمـا صحّـة الفعـل ومقابله أعـني الـترك. وثانيهمـا كـون الفاعـل في ذاتـه بحيـث إن شـاء فعـل وإن لـم يشـأ لـم يفعل، والتفسـير الأوّل للمتكلّمـين والثـاني للفلاسـفة ... وذلـك لأنّ الفاعـل إذا كان بحسـب نفـس ذاتـه بحيث إن شـاء فعـل وإن لـم يشـأ لم يفعـل كان لا محالـة من حيـث ذاته مع عـزل النظر عن المشـية واللامشـية يصحّ منـه الفعـل والـترك، وإن كان يجـب منـه الفعـل إذا وجب المشـيّة والـترك إذا وجب اللامشـية، فدوام

الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيّة ووجوبها لا ينافي صحّة الترك على تقدير اللامشية» [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 307 و308]. وقال السبزواري: «قدرته تعالى وجوبية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنّه شاء ففعل. وصدق الشرطية لا يستلزم تحقّق المقدّم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه، بل تتألّف من واجبين وممكنين وممتنعين ونحو ذلك، فمشيته أحدية التعلّق وقدرته وجوبية» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 1، ص 376 و377].

إن قلت: هب أن قول الفلاسفة في تفسير القدرة ناظرٌ إلى إبطال قول المتكلّمين وإثبات أنّ دوام الفعل ووجوبه لا ينافي القدرة، إلّا أنّ وجوب الإرادة وجوبًا غيريًّا كما يجتمع مع كون الإرادة إراديةً، كذلك يجتمع مع كونها غير إرادية أيضًا، فلعلّ مقصودهم أنّ الإرادة مع كونها واجبةً بالغير، غير إرادية أيضًا.

قلنا: تقدّم أنّ كلام الفلاسفة في ظلّ السياق وقرينة المقابلة، لا يشير إطلاقًا إلى مسألة إرادية الإرادة أو غير إراديتها، بل يشير إلى إبطال تفسير المتكلّمين فقط. مضافًا إلى أنّ هذا التفسير لكلام الفلاسفة يتعارض مع مبادئهم الأنثروبولوجية؛ وذلك لأنّهم ذكروا مسألة إرادية الإرادية أو غير إراديتها في مجالٍ آخر، وصرّحوا بأنّ نفس الإرادة إذا لم تكن إراديةً فإنّ الأفعال الصادرة عنها تصبح غير إرادية أيضًا، ثمّ حاولوا الدفاع عن إرادية الإرادية بوجوه كثيرة لا يهمّنا ذكرها هنا. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91؛ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ التعليقات، ص 22؛ مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209]

ومن هنا يتّضح أوّلًا أنّ الإشكال الذي أورده السيّد الصدر عليهم ليس شيئًا جديدًا، ولم يغفلوا عنه، بل كانوا على علمٍ به. وثانيًا أنّ كلام الفلاسفة في تفسير القدرة لم يَصدر عنهم لأجل الإجابة عن مسألة إرادية الإرادية أو غير إراديتها؛ ولذا قدّموا محاولاتٍ أخرى لحلّ هذه المشكلة.

وفي الختام يبقى هذا السؤال: إذا لم يكن حلّ الفلاسفة لمشكلة توافق الضرورة مع الاختيار هو الذي نسبه السيّد الصدر إليهم، فما هو حلّهم؟ سيأتي الجواب عنه عند عرض الرأي المختار في المطلب الثالث.

الرأي الثاني: الإرادة الحرّة في الفلسفة الغربية

هناك العديد من وجهات النظر حول الإرادة الحرّة في الفلسفة الغربية [انظر: ماكينا، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ص 79]، لكنّ الذي ذكره السيّد الصدر وأسنده إلى بعض الفلاسفة المتأخّرين من غير المسلمين، هو الرأي الذي يعاكس الرأي الأوّل، فيسلّم بالمقدّمة الأولى (الضرورة تنافي الاختيار)،

ويناقش في المقدّمة الثانية فينكر قوانين العلّية ويفترض أنّ الشيء يوجد رأسًا من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجةٍ إلى توسيط الضرورة، وتخيّلوا أنّ هذا يساوق الاختيار والحرّية؛ إذ يبقى الفعل ممكنًا حتّى حين صدوره. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 32؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 73]

تحليل ونقد

ناقش السيّد محمدباقر الصدر هذا الرأي بأنّ إنكار مبادئ العلّية، معناه بحسب الحقيقة التسليم بالصدفة، ومن الواضح أنّ الصدفة غير الاختيار، فلو فرض محالًا أنّ الماء غلى بلا علّة وبلا نار، فهذا معناه تحقّق الغليان صدفةً، وليس معناه أنّ الغليان كان اختياريًّا للماء؛ لأنّه وجد بلا علّة، فإنّ هذا غير ما يراه العقل اختيارًا، فمجرّد كون الفعل ليس ضروريًّا لا يكفي في كونه اختياريًّا للفاعل. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 32؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 73]

الرأى المختار للسيّد الصدر

يعبّر السيّد الصدر بعد انتقاده أهمّ الآراء عن وجهة نظره المفضّلة، ويناقش في المقدّمة الثانية، ويتلخّص ما أفاده في النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنّ قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" ليست قاعدةً برهانيةً، بل هي قاعدة وجدانية ومن المدركات الأوّلية للعقل؛ وذلك لأنّه لا يوجد برهانٌ صحيحٌ على إثباتها. وقد أقام الفلاسفة برهانًا عليه لكن يعدّه السيّد الصدر غير تامٍّ. أمّا البرهان فهو أنّ ممكن الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج وجوده إلى مرجّحٍ، وهي العلّة. وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

وناقشه السيّد الصدر بأنّه مصادرة إلى المطلوب، فإنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هي عبارة أخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 85 و86].

النقطة الثانية: إذا لم تكن القاعدة برهانيةً بل وجدانية، فالوجدان هو الذي يحدّد دائرة هذه القاعدة. وهو يحكم بأنّها لا تشمل الأفعال الإرادية. توضيح ذلك أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرّد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود. وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود: أحدهما الوجوب بالغير، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين ويصحح الوجود. والثاني السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم تملك السلطنة رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة

تكفي للوجود. إنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلٍّ منهما في شيء: فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة. وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ فبذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنةً وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان، إذن السلطنة إذا وجدت فلا بدّ من الالتزام بكفايتها. وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروري، ولكنّ صدوره من السلطنة ليس ضروريًّا؛ إذ لو كان ضروريًّا لكان خلف السلطنة وفرق بين حالة "له أن يفعل" وحالة "عليه أن يفعل". وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقًا للسلطنة وأنّ له أن يفعل. ومن السلطنة ينتزع العقل ـ باعتبار وجدانها لهذه النكات ـ مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة. وقد تحصّل أنّ المطلوب في هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقةً للاختيار وكفت في صدور الفعل. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36 و37؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 87 و88]

النقطة الثالثة: أمّا البرهان على وجود هذه السلطنة، فيعتقد السيّد الصدر أنّه لا برهان عليه، بل ينحصر الأمر في إثباته في الشرع أو الوجدان، بأن يقال مثلًا إنّنا ندرك مباشرةً بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وأنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهرًا ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً على دعوى أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضوري، من قبيل حالة الجوع أو العطش أو حالة الحبّ أو البغض. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37 و38؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 88 - 90]

تحليل ونقد

هناك عدّة مطالب جديرةٌ بالملاحظة في تحليل آراء السيّد الصدر ودراستها:

أمّا النقطة الأولى، فيردّ عليها:

1ـ أنّ قاعدة الضرورة السابقة قاعدةٌ برهانيةٌ، وقد ذكر الفلاسفة براهين عليها، نكتفي هنا باثنين منها: البرهان الأوّل أنّ المعلول إذا لم يصل وجوده مرتبة الوجوب فحينئذٍ لم يتعيّن له الوجود، بل كانت جائزة الطرفين، وبالتالي لم ينقطع السؤال أنّها لم صارت موجودةً مع جواز العدم لها؟ [ابن سينا، النجاة، ص 548؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 228] والبرهان الثاني أنّ الضرورة السابقة ترجع إلى

لـزوم وجـود العلّـة التامّة، ومن الواضـح أنّ وجود المعلـول متوقّف على وجـود علّته التامّـة. أمّا المقدّمة الأولى فـلأنّ الـضرورة السـابقة ترجـع إلى انسـداد جميـع أنحاء العـدم على المعلـول، وهو عبـارة أخرى لوجـود العلّـة التامّـة. قـال الحكيـم السـبزواري: «قولهـم: "الـشيء مـا لم يجـب لم يوجـد" معنـاه ما لم ينسـدّ جميـع أنحاء عدمـه لم يحكم العقـل بوجـوده» [السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 275].

2ـ أنّ في مـا ذكـره السـيّد الصـدر بوصفـه برهـان الفلاسـفة على القاعـدة خلطًـا بـين ثلاثـة أمـور: أحدهـا: مبـدأ العليـة وثانيهـا: مبـدأ احتيـاج الممكـن إلى العلّـة وثالثهـا: قاعـدة الـضرورة السـابقة. ومـن العجيـب أنّ كلمـات السـيّد الصـدر في كتبـه مختلفـة ومتناقضـة تمامًـا في نتيجة هذا البرهـان، فإنّـه يـرى في بحوثـه الأصوليـة أنّ هـذا البرهـان يفيـد إثبـات قاعـدة الـضرورة السـابقة [انظـر: الهاشـمي، بحـوث في علـم الأصـول، ج 2، ص 36؛ عبد السـاتر، بحوث في علـم الأصـول، ج 4، ص 86]، بينما يعدّه في كتابه "الأسـس المنطقية للاسـتقراء" برهانًا على مبدإ العلّية. [الصدر، الأسـس المنطقية للاسـتقراء، ص 135]

والصحيـح أنّ ذلـك البرهـان عنـد الفلاسـفة ليـس برهانًا على مبـدإ العلّيـة ولا على قاعـدة الضرورة السـابقة، بـل هـو برهـانٌ على مبـدإ احتيـاج الممكـن إلى العلّـة؛ وذلـك لأنّ مبـدأ العلّيـة مبـدأ بدهي لا يمكـن إثباتـه ولا إنـكاره؛ لأنّ كلّ اسـتدلالٍ عقـليٍّ متوقـفٌ على قبـول مبـدإ العلّيـة. وقـد اعـترف السـيّد الصـدر في كتابـه "فلسـفتنا" بذلـك، وذكـر أنّ مبدأ العلّيـة هو الركـيزة التي تتوقّـف عليها جميع محـاولات الاسـتدلال في كلّ مجـالات التفكـير الإنسـاني؛ لأنّ الاسـتدلال بدليـل على شيء مـن الأشـياء يعـني أنّ الدليـل إذا كان صحيحًـا، فهـو سـبب للعلم بالـشيء المسـتدلّ عليه، فحين نبرهـن على حقيقة مـن الحقائـق بتجربـة علميـة، أو بقانـون فلسـفي، أو بإحسـاس بسـيط، إنّما نحـاول بذلـك أن يكون البرهـان علّـةً للعلـم بتلـك الحقيقـة. فلـولا مبـدأ العلّيـة والحتمية لمـا اتيح لنـا ذلـك؛ لأنّنـا إذا طرحنا قوانـين العلّيـة مـن الحسـاب، ولـم نؤمن بـضرورة وجود أسـباب معيّنـة لكلّ حـادث، لم تبـقَ صلة بعد ذلـك بـين الدليل الذي نسـتند إليـه، والحقيقة التي نحاول اكتسـابها بسـببه. [انظـر: الصـدر، فلسـفتنا، ص 339] لكنّـه عـدل عـن هـذا الـرأى في كتبـه "الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء" [انظـر: الصـدر، الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء، ص 113]، وقـد شرحنـا وجهـة نظـره في مقـال آخـر ولا نكـرّره هنـا [انظـر: إسـماعيلي، التجريبيـات في نظـام المنطـق الأرسـطي والمنطـق التجريبـي في فكـر الشـهيد الصـدر، ص 7 - 34]، لكـنّ الصحيـح ما ذكره في "فلسـفتنا". وأمّـا البرهـان المتقـدّم فهو البرهـان الذي ذكـره المحقّق الطـوسي على إثبات احتيـاج الممكـن إلى العلّة. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

3ـ أنّ ما ذكره السيّد الصدر من أنّ هذه القاعدة وجدانية ومن المدركات الأوّلية للعقل، فيه خفاءٌ، فإنّ البدهيات العقلية مضبوطة ومحصورة في البدهيات الستّ، والسؤال أنّ قاعدة الضرورة السابقة في أيّها تدخل؟ وإذا دخلت في واحدٍ منها فهل تخرج من القواعد العقلية وتدخل في القواعد الوجدانية؟ وأساسًا ما المقصود من القاعدة الوجدانية؟ إنّ "الوجدانيات" مصطلح منطقي وتعني القضايا الحاصلة من الحواسّ الباطنية [الحلّي، الجوهر النضيد، ص 200؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 118]، ومن الواضح أنّ هذه القضيّة ليست كذلك. فماذا يقصد السيّد الصدر بالوجدانيات؟ الظاهر أنّه يقصد تلك الأمور المعلومة بالعلم الحضوري، لكن سيأتي عند مناقشة النقطة الثالثة أنّ هذه الدعوى باطلةٌ.

وأمّا النقطة الثانية، فيرد عليها:

1ـ أنّ تحديد نطاق القاعدة من خلال الوجدان بما ذكره السيّد الصدر، ليس إلّا مجرّد دعوى، ولم يقم عليه برهانٌ كما صرّح به، فما هو الدافع لنا لقبوله، مع أنّ لكلّ أحدٍ أن يدّعي الوجدان على خلافه؟ مضافًا إلى أنّ إرجاع مثل هذه الدعاوي الدقيقة إلى الوجدان يعبّر عن محاولة لتبسيط كبير في المسائل الفلسفية والأنثروبولوجية الدقيقة، وهي محاولة فاشلة تفقد القيمة العلمية والمعرفية.

2ـ أنّ تحديد نطاق القواعد الفلسفية لا يخضع لرغباتنا، بل يتحدّد نطاقها من خلال براهينها. وفي ضوء التأمّل في براهين قاعدة الضرورة السابقة يتبيّن أنّ موضوع هذه القاعدة هو "ممكن الوجود"، وهو يشمل الأفعال الإرادية أيضًا، فالأفعال الإرادية ليست مستثناةً من هذه القاعدة، بل هي داخلة في نطاقها.

3ـ ما الذي دفع السيّد الصدر نحو إثارة عنصر السلطنة في البين؟ الذي دفعه نحوه هو أنّه يعتقد أنّ الأفعال الخارجية إذا صدرت من الإرادة بصورة وجوبية، فحينئذٍ يحكم الجبر أفعالَه الإرادية. ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأنّ الوجوب الصادر عن الإرادة لا ينافي الإرادة، وحينئذٍ لا يبقى دافعٌ نحو إثارة عنصر السلطنة.

4ـ أنّه ما المقصود من قوله: «صدور الفعل من السلطنة ليس ضروريًّا؛ إذ لو كان ضروريًّا لكان خلف السلطنة»؟ إن أراد بالسلطنة تلك السلطنة الذاتية التي يملكها الفاعل المختار، وهو كون الفاعل بحيث يمكنه الفعل والترك، فهذا كلام صحيحٌ، إلّا أنّه ليس بشيء جديد ولا ينكره الفلاسفة أيضًا، فإنّ هذه هي حال النفس إذا خلت عن الضغوط الداخلية والخارجية، ومن هذه الحالة ينتزع

أنّ الإنسان فاعلٌ مختارٌ، وهذا ما نعبّر عنه بـ"الاختيار الذاتي". وإن أراد بها إعمال السلطنة الذي يعبّر عنه بـ"السلطنة الفعلية"، فهذا غير تامٍّ؛ لأنّ معناه أنّ الإنسان لا يجب عنه صدور الفعل حتّى إذا تمّت فاعليته واجتمعت لديه جميع أجزاء العلّية والفاعلية، وهذا معناه تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وهو خلفٌ. ثمّ إنّ نفس هاتين الحالتين تجريان بالنسبة إلى الإرادة أيضًا، فإنّ الفعل الخارجي ليس واجب الصدور عن النفس الإنسانية مع اختياره الذاتي، بل له حالة الإمكان. وأمّا إذا تمّت فاعليته واجتمعت جميع أجزاء الفاعلية، فحينئذٍ يجب صدور الفعل عنه، وإلّا يلزم خلف الفرض. ومن هنا يتّضح أوّلًا أنّ السلطنة الذاتية لا تختلف عن الاختيار الذاتي، وليس عنصرًا جديدًا، بل هي الاختيار الذاتي نفسه، كما يشير إليه بعض كلمات السيّد الصدر أيضًا [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37]، وثانيًا أنّ إنكار الضرورة التي يتّصف بها الفعل الخارجي لا وجه له، بل لا دور له في حلّ المشكلة، فتأمّل. وثالثًا أنّ السلطنة الذاتية ليست عنصرًا رابعًا في عرض الموادّ الثلاث، بل النفس الإنسانية بما لها من السلطنة الذاتية تعطي الضرورة والوجوب لفعله الصادر عنها.

وأمّا النقطة الثالثة، فيرد عليها:

1ـ أنّ إثبات سلطنة النفس من خلال الوجدان دعوى بلا دليلٍ؛ لأنّ منكرها يدّعي الوجدان أيضًا، كما أنّ المحقّق الخراساني يدّعي الوجدان على أنّه لا يوجد في النفس شيء آخر سوى الإرادة؛ إذ قال: «في مراجعة الوجدان كفاية، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أخرى قائمةً بها يكون هو الطلب غيرها» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 124]. والسرّ في ذلك أنّ الأمور الوجدانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية ومتافيزيقية إلّا أنّ تفسيرها والتعبير عنها إنّما يحصل من خلال العلم الحصولي، وهذا التفسير صعبٌ جدًّا ويسري فيه الخطأ، ولكلٍّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبنّاه. وفي المقام نجد من خلال العلوم الحضوري أنّ أفعالنا الإرادية تابعةٌ لنا، وأنّ في النفس الإنسانية ما تصدر عنه هذه الأفعال. وأمّا ما هو هذا الأمر الذي تصدر عنه هذه الأفعال، فهذا شيء يصحبه الغموض جدًّا، فكلٌّ يفسّره حسب ما يتبنّاه، فإنّ السيّد الصدر يسمّيه "سلطنة النفس"، بينما الآخرون يسمّونه "الإرادة والاختيار". وأمّا ما هو الصحيح منهما؟ فيتّضح الجواب من خلال ما تقدّم من أنّ الحاجة إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم "سلطنة النفس" إنّما تتمّ إذا افترضنا أنّ صدور الفعل عن الإرادة يسبّب الجبر ونفي اختيار الإنسان، لكن تقدّم أنّ هذا افتراض باطل وأنّ الضرورة الصادرة عن الإرادة لا تسبّب الجبر، بل تؤكّد الإرادة والاختيار. إذن لا حاجة بنا إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم "سلطنة النفس".

2ـ أنّ من الخطإ أن نضع الوجدان في مقابل البرهان؛ وذلك لما تقدّم من أنّ سلطنة النفس ليست أمرًا وجدانيًّا معلومًا بالعلم الحضوري، فإنّ المعلوم بالعلم الحضوري هو تبعية أفعالنا الإرادية لأنفسنا، وأمّا "سلطنة النفس" أو "الاختيار" فهما تفسيران للمعلوم الحضوري، وهذا التفسير معلومٌ حصوليٌّ. وبالتالي فإنّ البرهان وترتيب القياس المنطقي هو الذي يحدّد هل ذلك المعلوم الحضوري هو الاختيار أو شيء آخر باسم "سلطنة النفس".

المبحث الثالث: الرأي المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرّة

وفي الختام يحسن بنا أن نتناول الرأي المختار في حلّ قضيّة الإرادة الحرّة؛ حتّى يتّضح أنّ الإرادة الحرّة يمكن حلّها في ضوء أسس الفلسفة الإسلامية من دون الحاجة إلى ضمّ عنصرٍ جديدٍ باسم سلطنة النفس. وهناك سؤالان نحتاج إلى الإجابة عنهما هنا:

أوّلًا: إذا صدر الفعل من الإرادة على وجه الضرورة والوجوب بناءً على قاعدة الضرورة السابقة، فكيف تتوافق هذه الضرورة مع الاختيار الإنساني؟

وثانيًا: كيف تصدر الإرادة نفسها عن النفس الإنسانية، هل تصدر عنها بإرادة أخرى تسبقها أو تصدر عنها بلا إرادة، فعلى الأوّل يستلزم التسلسل في الإرادات، وعلى الثاني يحكم الجبر الأفعال الإنسانية؟ فكيف الحلّ؟

أمّا الجواب عن السؤال الأوّل فيكمن في التمييز بين الوجوب الفعلي والوجوب الفاعلي، فإنّ الوجوب الذي يتّصف به الفعل وجوبٌ فعليٌّ، وهو صادرٌ عن الفاعل المختار، بمعنى أنّ الفاعل هو الذي أعطاه الوجوب والضرورة، فهل يُعقل أن يصير هذا الوجوب الفعلي سببًا للوجوب الفاعلي وبالتالي سبّب سلب الاختيار عن الفاعل؟ كلّا، فإنّ هذا الوجوب ثابتٌ في مرتبة الفعل، وهي متأخّرة عن مرتبة الذات، فكيف يمكن أن يؤثّر المتأخّر في المتقدّم، وهذا معنى قولهم: «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤيّده ويؤكّده» [انظر: ميرداماد، القبسات، ص 312؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 3، ص 616].

قال السيّد الطباطبائي: «وأمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجَبة غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى موجبًا في فعله غير مختار، وهو محال. فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوب غيري، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته، وهو مترتّب عليه، متأخّر عنه، قائم به» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 230].

وأمّـا السـؤال الثاني فهو من أصعـب البحوث العقلية، كمـا رأى المحقّق الداماد؛ إذ عدّ هذه المشـكلة حسـب تعبيره «ممّا قد اسـتصعب واعتاص على سـلّاف العشـيرة وشركاء الصناعة عن آخرهم هنالك من التعضيل» [مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209]. واحتلّت هذه المشـكلة العويصة مكانةً مهمّةً في حقل نظرية الإرادة الحـرّة عنـد المفكّرين وأسـاطين الحكمة، وأتى كثـيرٌ منهم بمحاولات لحلّها كالفـارابي [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91]، وابـن سـينا [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص485؛ التعليقات، ص 22]، والفخر الرازي [انظر: المطالب العالية، ج 1، ص 119؛ تلخيص المحصّل، ص 170]، والمحقّق الداماد [انظر: مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ القبسات، ص473؛ رسالة الإيقاظات، ص 7]، وصدر الدين الشـيرازي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388]، والحكيم السـبزواري [الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص385، تعليقة2؛ السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 340]، والمحقّق الخراساني [انظر: الخراساني، كفايـة الأصول، ج 1، ص 142]، والمحقّـق الأصفهـاني [انظر: الأصفهاني، بحوثٌ في الأصول، رسالة الطلب والإرادة، ص 51؛ نهاية الدرايـة، ج 1، ص288]، والسـيّد الطباطبـائي وبعض المعاصرين الغربيين [انظر: بينك، الإرادة الحرّة، ص 9] وغيرهم من أعاظـم المفكّرين. ولا يناسـب المقام أن نتعرّض لشرحهـا وتقييمها؛ ومن هنا نكتفي بـشرح الرأي المختار.

إنّ المفتـاح الأسـاسي لحـلّ هـذه القضيّـة الصعبة هو الانتبـاه إلى كيفيـة فاعلية النفس الإنسـانية، فـإنّ فاعليـة النفـس بالنسـبة إلى الأفعـال الجوارحيـة تختلف عنهـا بالنسـبة إلى الإرادة نفسـها، فإنّ فاعليـة النفس بالنسـبة إلى الأفعـال الجوارحية فاعلية بـالإرادة؛ ولذا فهذه الأفعال مسـبوقةٌ بالإرادة، إلّا أنّ فاعليـة النفـس بالنسـبة إلى الإرادة نفسـها ليسـت فاعليـةً بـالإرادة حـتّى يلـزم التسلسـل في الإرادات، بـل هي فاعليـة بالتجـلّي. إنّ الإرادة ليسـت مـن الأفعـال الجوارحيـة ولا تحتـاج إلى تعلّـق إرادة أخـرى بهـا، وبالتـالي يلزم التسلسـل في الإرادات، بل هي مـن الأفعال النفسـانية الجوانحية التي لا تحتـاج إلى توسـيط إرادة أخـرى، فـهي من أفعـال النفـس الإبداعية الـتي تُوجِدها النفس الإنسـانية بفاعليتهـا الخلّاقـة الـتي يمكـن اعتبارهـا فاعلةً بالتجلّي بالنسـبة إليهـا. وفي ضوء ذلك تصـدر الإرادة عـن النفـس بلا توسّـط شيء آخـر، فإنّها فاعلـة بالتجلّي الذي يكـون تصـوّر الفاعل كافيًـا في الإيجاد والإبـداع ولا يتخلّـف عنـه، هـذا مـن جانـب، ومـن جانـب آخـر، إنّ النفس مـن الفواعـل الإلهية وكلّ فاعـل إلـهي يجـد كمالات فعلـه في مقـام الذات، فـإذا كان الاختيـار والانتخاب موجـودًا في مقام الفعـل فهـو موجـود في مرتبة الذات على نحو الإجمال والبسـاطة للقاعدة نفسـها، فيكـون معنى ذلك أنّ النفـس واجـدة في مقـام ذاتهـا وحاقّ وجودهـا كمالات فعلهـا، أعني: العلـم والاختيـار والإرادة بنحو أتـمّ وأشرف، فـإنّ وجـود هـذه الثلاثة في أقسـام الفعل أمر بـدهي، فلا بـدّ أن تكون موجـودةً في مقام الذات؛ لمـا أشرنـا إليـه مـن القاعـدة. وفي ضـوء ذلـك فالنفـس مختارة بـالذات وفي ظـلّ هـذا الاختيار

صـدرت منهـا الإرادة، فيكون الإنسـان في إرادته مختارًا في ظـلّ الاختيار الذاتي للنفـس. وفي ضوء ذلك فهنـا ضابطـان لإراديـة الإفعـال: الأوّل: الضابـط في إرادية الأفعـال الجوارحية هو مسـبوقيتها بالإرادة الجزئيـة. الثـاني: الضابـط في إرادية الإرادة نفسـها هو انتفاء الضغـوط الداخلية والخارجية بالنسـبة إلى النفـس الإنسـانية. ويتّضح في ضوء هذا البيان أنّ مشـكلة تسلسـل الإرادات تنشـأ مـن تطبيق الضابط الأوّل على الإرادة نفسـها، بينمـا الصحيـح أنّ الإرادة نفسـها تختلـف عـن الأفعال الخارجية المسـبوقة بـالإرادة، ولا يصـحّ وحدة الحكـم فيهما.

وبكلمـة أخـرى: إنّ الإرادة نفسـها وإن لـم تكـن مسـبوقةً بـالإرادة، إلّا أنّهـا تصدر عـن النفس الإنسـانية عنـد انتفـاء الضغـوط الداخليـة والخارجيـة على النفـس، وبالتـالي فـهي اختياريـة بمعـنى أنّهـا تصـدر عـن النفـس مع العلـم والرضـا ومـن دون الضغـوط الداخليـة والخارجيـة عليهـا، وهذا هـو مـلاك الاختيـار. وعلى هذا الأسـاس يمكـن أن نعبّر بـأنّ الإرادة ليسـت إراديـةً ولكنّهـا اختيارية. وفي ضـوء هـذا البيـان، فـإنّ النسـبة المنطقيـة بـين الأفعـال الإراديـة والأفعـال الاختيارية هي نسـبة العمـوم والخصـوص مطلقًـا، فـإنّ جميـع الأفعـال الإراديـة اختياريـة، بمعـنى أنّها تصدر عـن النفس مـع العلـم والرضـا ومـن دون الضغـوط الداخليـة والخارجية عليهـا؛ لكنّ بعـض الأفعـال الاختيارية ليـس إراديـةً، وذلـك كالإرادة نفسـها، فإنّهـا ليسـت مسـبوقةً بـالإرادة حتّى تتّصـف بالإراديـة، إلّا أنّهـا اختياريـة بالمعـنى المتقـدّم. وبكلمة ثالثة ومن خـلال مصطلح آخـر: إنّ النفس الإنسـانية مريدة بـالذات ومختـارة بـالذات، بمعـنى أنّهـا بحيـث إن شـاءت فعلـت وإن لـم تشـأ لـم تفعـل، فـإذا انتفت الضغـوط الداخليـة والخارجيـة عليهـا يُنتزع من النفـس الإنسـانية عنـوان "المريد بـالذات" و"المختار بـالذات"، كمـا ينتزع مـن هذه الحيثية اسـم "الإرادة الذاتيـة" و"الاختيـار الذاتي"، وهـذه الإرادة الذاتية والاختيـار الذاتي مبـدأٌ لـلإرادات الجزئيـة الصـادرة عنها.

والجديـر بالذكـر أنّ هـذا الحلّ متجـذّر في كلمات السـيّد الخميني [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53]، وقـد قرّرنـاه مـع ضمّ بعض العنـاصر والتوضيحـات إليه. ونعتقـد أنّه أقـوى محاولةٍ لحلّ هذه المشـكلة، وعلى الرغـم مـن أنّ هـذا الحلّ مبنيٌّ على مبـادئ الحكمة المتعالية لا سـيّما في أنّ فاعليـة النفس للإرادة فاعليـة بالتجـلّي، إلّا أنّـه يختلـف عن الحـلّ الذي قدّمـه صدر الدين الشـيرازي نفسـه [انظر: الشيرازي، الأسـفار الأربعـة، ج 6، ص 388] ونعتقـد أنّـه أقـوى منـه، وليس هنا مجالٌ للمقايسـة بين هاتـين النظريتين.

الخاتمة

تتلخّص أهمّ نتائج البحث في الموارد التالية:

1ـ أنّ التأمّل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضيّة الجبر والاختيار يُرشِدنا إلى أنّ التمييز الذي قام به السيّد محمدباقر الصدر بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي غير تامٍّ؛ وذلك لأنّ مسألة الجبر والاختيار أثيرت بطريقةٍ واحدةٍ في كلٍّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أوّلًا، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانيًا.

2ـ حاصل ما نسبه السيّد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنّ الأفعال الإرادية مسبوقة بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إراديةً؛ لأنّ الاختيار قضيّة شرطية، وصدق الشرطية لا يتوقّف على صدق الشرط. لكنّ التأمّل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان خطإ هذه النسبة، ويتجلّى من خلاله أنّ هناك مغالطةً نشأت من لفظ "الوجوب".

3ـ أنّ ما ذكره السيّد الصدر بوصفه برهان الفلاسفة على قاعدة الضرورة السابقة خلطٌ بين ثلاثة أمور: أحدهما: مبدأ العلّية، وثانيهما: مبدأ احتياج الممكن إلى العلّة، وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلاسفة ليس برهانًا على مبدإ العلّية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهانٌ على مبدإ احتياج الممكن إلى العلّة.

4ـ أنّ ما دفع السيّد الصدر نحو إثارة عنصر السلطنة في البين هو أنّه يعتقد أنّ الأفعال الخارجية إذا صدرت من الإرادة بصورة وجوبية، فحينئذٍ يحكم الجبر أفعالَه الإرادية. ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأنّ الوجوب الصادر عن الإرادة لا ينافي الإرادة. مضافًا إلى أنّ إثبات سلطنة النفس من خلال الوجدان دعوى بلا دليلٍ؛ لأنّ منكرها يدّعي الوجدان أيضًا، والسرّ في ذلك أنّ الأمور الوجدانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية، إلّا أن تفسيرها والتعبير عنها إنّما يحصل من خلال العلم الحصولي، وهذا التفسير صعبٌ جدًّا ويسري فيه الخطأ، ولكلٍّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبنّاه.

5ـ يتلخّص الرأى المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرّة في أنّ الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبوقةً بالإرادة، إلّا أنّها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملاك الاختيار.

قائمة المصادر

إسماعيلي، محمدعلي، شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني، جامعة المصطفى العالمية، قم، الطبعة الأولى، 1396 ش.

إسماعيلي، محمدعلي، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية.. نظرية الإرادة الحرّة نموذجًا، مجلّة المصطفى، جامعة المصطفى العالمية، السنة الأولى، العدد التجريبي، ربيع وصيف 2020 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسن زاده آملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، 1404 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1379 ش.

الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، منشورات فرانس شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، بحوث في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1416 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدمة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، نشر الشريف الرضيّ، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحائري، كاظم، مباحث الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، دار البشير، قم، الطبعة الثالثة، 1433 هـ.

الحلي، حسين، أصول الفقه، مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم، الطبعة الأولى، 1432 هـ.

الحلّي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الخامسة، 1371 ش.

الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلق عليه عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1383 ش.

الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر سبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض، مؤسسة الخوئي الإسلامية، قم، الطبعة الرابعة، 1430 هـ.

الرازى، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

السبزواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجف قلي حبيبي، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

السبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، الطبعة الثالثة، 1384 ش.

السهروردي، شهاب الدين، مجموعهى مصنفات شيخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ دوّم، 1375 هـ. ش.

الشريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، طهران، الطبعة الأولى، 1383 ش.

الصدر، محمدباقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، بنياد علمى و فكرى علامه‌ى طباطبايى، الطبعة الأولى.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صححه وعلّق عليه غلام رضا فياضي، مؤسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، الطبعة الثالثة، 1385 ش.

الطهراني، ميرزا جواد آقا، ميزان المطالب، مؤسسه‌ى در راه حق، قم، الطبعة الرابعة، 1374ش.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1375 ش.

العراقي، ضياء الدين، بدائع الأفكار في الأصول، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1370 هـ.

العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقرى، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الفياض، محمد إسحاق، المباحث الأصولية، دار الهدى، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

الفيومي، محمد بن علي، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام، قم،الطبعة الثانية، 1428هـ.

الميرداماد، محمدباقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1367 ش.

الميرداماد، محمدباقر، مصنّفات ميرداماد، باهتمام عبد الله نوراني، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ یکم، 1381 ش.

النائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.

النائيني، محمدحسين، أجود التقريرات، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، الطبعة الثانية، 1430 هـ.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1996 م.

الهاشمي، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتاب "بحوث في علم الأصول"، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، 1433 هـ.

بينك، توماس، الإرادة الحرّة، ترجمة ياسر حسن، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2014 م.

جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، دار التبلیغ، قم، 1352 ش.

سیدان، سیدجعفر، سنخیت؛ عینیت یا تباین، نشر پارسیان، چاپ دوّم، 1389 ش.

عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

ماكينا، مايكل؛ بيريبوم، ديريك، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ترجمة رضا زيدان، دار معنى للنشر، الطبعة الأولى، 2021 م.

هاريس، سام، الإرادة الحرّة، ترجمة هيبة خطاب، إعداد وتصميم الكتاب: حميد خطاب.