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

The Analysis of the Problem of Infinite Regress in the Principles of Voluntary Action: A Critical Philosophical Study

Mohammad Ali Ismaili
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: mohamad_esmaeili@miu.ac.ir
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301

Abstract

This study examines the problem of infinite regress in the principles of voluntary action. Classical interpretations that define voluntary actions as being preceded by will lead either to an impossible regress or to the negation of choice altogether. The study adopts a critical-analytical method to review traditional models, particularly those raised in the philosophy of Mirdamad and the school of Transcendent Philosophy (al-Hikma al-Muta'aliya), tracing the roots of the problem to the absence of a distinction between "the graded levels of the human soul's agency". The originality and novelty of this study lie in the following: First, it criticizes and moves beyond reductionist approaches that confine the debate to "will" alone, affirming that the problem extends to all principles of voluntary action-thus rendering partial solutions incapable of grasping the full scope of the issue. Second, it offers an ontological treatment through "the graded agency of the human soul", replacing the model of sequential generation with a philosophical framework that treats voluntary actions as graded manifestations and effects revealing the multiple levels of the soul's agency. Third, the study reconstructs traditional solutions and classifies them according to this coherent vision, thereby moving beyond certain conventional solutions in Yamani Philosophy (al-Hikma al-Yamaniya) and certain verbal disputes in Transcendent Philosophy, and establishing a consistent epistemological criterion for addressing the problem of regress. Fourth, it re-reads certain traditional solutions, placing them in their proper context and linking them back to the chosen solution. The study concludes that the root of the problem lies in treating the actions embedded within these principles as "intentional acts" that require prior cognitive and propensive mediations of the same kind, thereby generating an infinite regress. The true criterion of voluntary action, however, is that it proceeds from the agent through effective knowledge and consent; it does not require the prior existence of volitional principles. Accordingly, the study rejects the assumption that such a chain of principles is necessary, establishing instead that choice is a fundamental ontological reality, rather than the result of an accumulated sequence of actions of willing.

Keywords: Free will, the problem of regress in will, principles of voluntary action, agency by intention, the soul's agency through consent.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 4-41

Received: 13/07/2026 | Accepted: 10/08/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

تحليل إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري.. دراسة فلسفية نقدية

محمدعلي إسماعيلي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.
البريد الإلكتروني: mohamad_esmaeili@miu.ac.ir
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301

الخلاصة

تعالج هذه الدراسة إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري؛ إذ تفضي التفسيرات الكلاسيكية التي تحدّد الأفعال الاختيارية بالأفعال المسبوقة بالإرادة، إلى تسلسل ممتنع أو نفي للاختيار. وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي لمراجعة النماذج التراثية، لا سيّما ما أثير في فلسفة الميرداماد ومدرسة الحكمة المتعالية، مرجعةً جذور الإشكال إلى غياب التمييز بين "المراتب التشكيكية لفاعلية النفس الإنسانية". تتجلّى أصالة هذه الدراسة ومعالم الجدة فيها في أنّها أوّلًا تنتقد وتتجاوز المقاربات الاختزالية التي تحصر النزاع في "الإرادة" وحدها، مؤكّدةً سريانه في سائر مبادئ الفعل الاختياري، ممّا يجعل المعالجات المجتزأة قاصرةً عن استيعاب أبعاد المسألة. وثانيًا، تقدّم معالجةً أنطولوجيةً عبر "الفاعلية التشكيكية للنفس الإنسانية"، مستبدلةً نموذج التوليد التسلسلي إلى إطار فلسفي يعالج الأفعال الاختيارية بوصفها ظهوراتٍ وآثارًا تشكيكيةً تكشف عن تعدّد مراتب فاعلية النفس. وثالثًا، تعيد هذه الدراسة بناء الحلول التراثية وتصنيفها وفق هذه الرؤية المتماسكة، بما يفضي إلى تجاوز بعض الحلول الاعتبارية في الحكمة اليمانية أو بعض السجالات اللفظية في الحكمة المتعالية، وتأسيس معيار معرفي متّسق لمعالجة معضلة التسلسل. ورابعًا تعيد قراءة بعض الحلول التراثية ووضعها في سياقها الصحيح وإرجاعها إلى الحلّ المختار. تخلص الدراسة إلى أنّ أصل المعضلة يكمن في اعتبار هذه الأفعال التي تتضمّنها المبادئ "أفعالًا قصديةً" تفتقر إلى وسائط إدراكية وشوقية مسبقة من سنخها؛ ممّا يولّد تسلسلًا. بينما الملاك الحقيقي للفعل الاختياري هو صدوره عن الفاعل بعلم مؤثّر ورضا، لا لزوم سبق المبادئ الإرادية. وبذلك، تسقط الدراسة افتراض ضرورة توافر سلسلة المبادئ، مثبتةً أنّ الاختيار حقيقة وجودية جوهرية، لا حصيلة تراكم إرادي متسلسل.

الكلمات المفتاحية: الإرادة الحرّة، إشكالية التسلسل في الإرادة، مبادئ الفعل الاختياري، الفاعلية بالقصد، فاعلية النفس بالرضا.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 4 ـ 41
استلام: 2026/07/13 | القبول: 2026/08/10 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف
CC BY

المقدّمة

تعدّ مسألة "الإرادة الحرّة" من أدقّ المسائل وأكثرها تعقيدًا في حقل الأنثروبولوجيا الفلسفية؛ نظرًا لتشعّب التحدّيات التي تعترضه، سواء أكانت تحدّياتٍ فلسفيةً كلاسيكيةً، أم كلاميةً، أم ناشئةً عن المعطيات التجريبية في علوم الأعصاب الحديثة. وبينما تتعدّد هذه التحدّيات، يظلّ "الإشكال الفلسفي" هو الأكثر استعصاءً، لا سيّما ما يتّصل بـ "إشكالية التسلسل في الإرادة"؛ فهي معضلة فلسفية قديمة استأثرت باهتمام كبار الفلاسفة كالفارابي وابن سينا والميرداماد وصدرالدين الشيرازي الذين أرّقهم هذا الإشكال طويلًا. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91؛ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ الداماد، القبسات، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] وعلى الرغم من الجهود الفكرية المضنية التي بذلوها في سبيل تفكيكها، إلّا أنّ هذا الإشكال ظلّ مستعصيًا على الحلّ الحاسم، حتّى عدّ في كلمات غير واحد منهم من أصعب معضلات الإرادة الحرّة. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ الخميني، الطلب والإرادة، ص 47]

وتكمن خطورته في مأزق منطقي دقيق؛ فالتعريف المشهور للفعل الاختياري يجعله فعلًا مسبوقًا بالإرادة. فإذا أردنا إخضاع هذه "الإرادة" لمعيار الاختيار نفسه، يلزم أن تكون هي مسبوقةً بإرادة أخرى، وهو ما يفضي إلى تسلسل لا ينقطع في الإرادات. أمّا في حال التنازل عن هذا الوصف للإرادة، فحينئذٍ تفقد الأفعال مبرّر اتّصافها بالاختيار. وبعبارة موجزة: إنّ القول بأنّ الإرادة فعل إرادي يؤدّي إلى التسلسل، والقول بأنّها غير إرادية يؤدّي إلى نفي الأفعال الإرادية من أصلها؛ لأنّ ما ينبثق عن مبدإٍ غير إرادي لا يصحّ وصفه بالإرادية على النحو المفترض في التعريف.

إنّ ما يميّز هذه الدراسة هو تقديمها لرؤية نقدية ومعالجة جديدة تقوم على ثلاثة أركان أساسية:

أوّلًا: تجاوز الرؤية التقليدية التي حصرت الإشكالية في "الإرادة" وحدها. فمن خلال التأمّل التحليلي، يتّضح أنّ إشكالية التسلسل لا تقف عند حدود الإرادة، بل تسري إلى جميع مبادئ الفعل الاختياري، ممّا يجعل البحث في تسلسل الإرادات معالجةً مجتزأةً لا تكفي لاقتلاع جذور المعضلة.

ثانيًا: اعتماد مقاربة فلسفية ترتكز على المراتب التشكيكية للاختيار ومراتب فاعلية النفس الإنسانية؛ إذ يتمّ حلّ إشكالية التسلسل، لا عبر التوليد التكراري للإرادات، بل عبر فهم الفعل الاختياري بوصفه مرتبةً وجوديةً تشكيكيةً، ممّا يغنيها عن الافتقار إلى مبدإٍ من جنسها.

ثالثًا: إعادة قراءة الحلول التراثية ووضعها في سياقها الصحيح؛ إذ نسعى لتقييم أهمّ الحلول الفلسفية السابقة وإرجاع بعضها إلى الحلّ المختار.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، انتظمت الدراسة في خمسة مباحث: يتولّى المبحث الأوّل ضبط المفردات، ويعالج المبحث الثاني صورة الإشكالية، ويستعرض المبحث الثالث أهمّ الحلول المطروحة وتقييمها، ثمّ يقدّم المبحث الرابع الحلّ المختار، بينما يتكفّل المبحث الخامس بإرجاع بعض الحلول التراثية إلى الحلّ المختار.

المبحث الأوّل: تحديد المفردات

أوّلًا: الإرادة والفعل الإرادي

تتّسم "الإرادة" في الاستعمال اللغوي بدلالات الرغبة والعزم والطلب والاختيار [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 63؛ الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 245]، أمّا على صعيد العلوم العقلية، فقد تباينت آراء المتكلّمين والفلاسفة في تفسير حقيقة الإرادة الإنسانية؛ إذ ذهب المعتزلة إلى تفسيرها باعتقاد النفع، في حين ربطها آخرون بالميل المترتّب على هذا الاعتقاد. وعلى الجانب الآخر، اعتبرها الأشاعرة صفةً بها يرجّح الفاعل أحد طرفي مقدوره من الفعل والترك، أي الصفة المخصّصة لأحد الطرفين بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 338؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 6، ص 64؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 4، ص 319] كما نحا بعض الفلاسفة منحًى مغايرًا بتفسيرها بالشوق الشديد المحرّك للعضلات. [انظر: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 84؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 113]

والمختار عندنا في هذا البحث، والذي يمثّل محور ارتكازنا التحليلي، هو أنّ الإرادة فعل نفساني يغاير العلم والشوق، بل حتّى الشوق الأكيد، ويصدر عن النفس الإنسانية ويقوم بها قيامًا صدوريًّا. وبذلك تكون نسبة الإرادة إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل لا نسبة الكيف النفساني إلى موضوعها. وبناءً عليه، يعرّف الفعل الإرادي بأنّه الفعل الذي تسبقه الإرادة، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ثانيًا: الاختيار والفعل الاختياري

يأتي "الاختيار" في اللغة بمعنى الانتخاب والترجيح والتفضيل وأخذ الخير [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 2، ص 652؛ الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص 302]، أمّا في العلوم العقلية، فقد تعدّدت المقاربات

المفهومية لهذا المصطلح، غير أنّ أهمّها وأكثرها اتّصالًا بموضوع بحثنا هو أن يكون الفاعل ذو الشعور بحيث يصدر الفعل عنه انطلاقًا من رضاه ورغبته، من دون تعرّض لإكراه أو عامل خارجي يدفعه؛ أي أن يكون ترجيح أحد طرفي الفعل مستندًا إلى ذات الفاعل دون غيره. والفاعل المختار بهذا المعنى هو الذي قسّمه الفلاسفة إلى الفاعل بالقصد، وبالعناية، وبالرضا، إذ تعدّ هذه جميعًا مصاديق للفاعل بالاختيار. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224؛ الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 107] كما أنّ هذا المعنى هو المقصود من "الاختيار" في مسألة الجبر والاختيار، ويقابله الجبر والإكراه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ "الفعل الاختياري" بهذا المعنى أعمّ من "الفعل الإرادي" بالمعنى السابق. فبينما يتقوّم الفعل الإرادي بضرورة سبقه بالإرادة، يتّسع الفعل الاختياري ليشمل الأفعال الصادرة عن النفس برضاها وطيبها، وإن خلت من "الإرادة". فهذا النمط من الأفعال، وإن لم يُوصَف بكونه إراديًّا، يظلّ فعلًا اختياريًّا؛ لكونه صادرًا عن فاعلية شعورية مستندة إلى رضا النفس. وسيأتي تفصيل هذه المفارقة والبرهنة عليها في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ثالثًا: مبادئ الفعل الاختياري

تعدّدت الرؤى الفلسفية حول حصر مبادئ الفعل الاختياري وتحديد عددها، غير أنّ التحليل المشهور عند الفلاسفة يذهب إلى أنّ هذه المبادئ تتمثّل في أربعة عناصر، هي: التصوّر، والتصديق، والشوق، والإرادة، ثمّ يأتي دور القوى المحرّكة. [انظر: الميرداماد، القبسات، ص473؛ الشيرازي، الأسفار العقلية، ج 6، ص 354]

وعليه، فإنّ هذه الدراسة ستنطلق من هذا الإطار المشهور لتحليل إشكالية التسلسل في هذه المبادئ. ثمّ ستنتقل في مرحلة الحلّ المختار إلى طرح مقاربة جديدة تتبنّاها الدراسة، والتي تتجاوز هذا التقسيم التقليدي نحو رؤية أكثر شموليةً وتكاملًا.

المبحث الثاني: تقرير إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

استقرّ دأب الفلاسفة ـ في تقريرهم لإشكالية التسلسل ـ على اختزالها في مبدإ الإرادة. بيد أنّ التأمل النقدي يكشف عن أنّ الإشكال يجري في سائر مبادئ الفعل الاختياري على حدٍّ سواء. ولمّا كان هذا التعميم لم يحظَ بالقدر الكافي من العناية والبحث، مقارنةً بما نالته الإرادة من اهتمام، فإنّنا نسعى في هذا المبحث إلى بسط القول في تقرير الإشكال وتعميمه.

وممّا ينجلي من خلال هذا التقرير، فضلًا عن بيان عمومية الإشكال، هو أنّ سائر المبادئ لا يسعنا وسمها ـ بإطلاق ـ بكونها غير اختيارية، كما يظهر من بعض عبارات الفلاسفة [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 114]، بل هي متلبسة بمراتب من الاختيار. ورغم أنّ إثبات هذا الأمر ليس هو الغاية الأولى هنا، إلّا أنّه نتيجة منطقية مترتّبة على ما سيأتي من تحليلات. بل إنّ هذا التقرير يعدّ ـ في الوقت نفسه ـ أساسًا بنيويًّا لما قدّمناه؛ إذ إنّ جريان التسلسل في هذه المبادئ متوقّف ـ في رتبةٍ سابقة ـ على الاعتراف بكونها ذات صبغة اختيارية ولو بنحو من الأنحاء.

أوّلًا: إشكالية التسلسل في حقل التصوّرات

يمكن إثارة إشكال التسلسل في حقل التصوّرات ـ على الأقلّ ـ من ثلاث جهات مترابطة:

الجهة الأولى: إدارة التصوّرات وتوجيه الانتباه إليها: إنّ تصوّر الفعل، وإن كان قد يحصل في بعض الموارد على نحو قهري، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من أن تكون للنفس نوع فاعلية في كيفية التعامل معه داخل مجال الوعي. فالنفس الإنسانية قادرة على أن تبقي التصوّر حاضرًا في ساحة الإدراك عبر تركيز الانتباه عليه، كما أنّها قادرة على الإعراض عنه وإبعاده عن مركز الشعور. فإذا خطر في الذهن تصوّر فعلٍ محرّم مثلًا، لم يكن الإنسان مضطرًّا دائمًا إلى الاستغراق فيه، بل قد يثبّته في ذهنه ويواصل التأمّل فيه، وقد يعرض عنه.

الجهة الثانية: إحداث بعض التصوّرات وإنشاؤها: لا يقتصر دور النفس على مجرّد تلقّي التصوّرات، بل قد تمتلك قدرةً على إنشاء تصوّرات جديدة. فالنفس قد تركّب بين عناصر متفرّقة، أو تستحضر احتمالات جديدة للفعل، أو تبتكر صورةً ذهنيةً مركّبةً تجعلها موضوعًا للتأمّل والتقويم. وإذا كان أصل حدوث هذا النمط من التصوّرات داخلًا في نطاق الفاعلية الاختيارية، فمن الواضح أنّ بقاءه واستمراره يكونان بطريق أولى داخلين أيضًا في هذا النطاق.

الجهة الثالثة: الموازنة والانتقاء في مرحلة التصوّرات: يضاف إلى ما تقدّم أنّ مرحلة التصوّر نفسها لا تخلو ـ في الغالب ـ من نوعٍ من الموازنة والانتقاء؛ إذ لا يحضر في الذهن عادةً تصوّر واحد منعزل، بل تتعدّد فيه صور الأفعال الممكنة، بل والمتزاحمة أحيانًا. وعندئذٍ تمارس النفس نوعًا من الاصطفاء الذهني، فتجعل بعض التصوّرات في مركز الالتفات، وتدفع بعضها الآخر إلى الهامش أو تخرجه من حيّز الحضور الشعوري. وقد لا يقف الأمر عند حدّ الانتقاء الأوّلي، بل يتقدّم إلى تنمية بعض التصوّرات على حساب غيرها، من خلال بسطها، وتفصيل جوانبها، وتقوية حضورها في الوعي، تمهيدًا لتقويمها واختيار ما يترجّح منها.

وفي ضوء هذه الجهات الثلاث، يبرز الإشكال الأساس، وهو أنّ أمورًا من قبيل: إدارة التصوّرات، وتركيز الانتباه عليها، وإنشاء بعض التصوّرات الجديدة، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض، تبدو كلّها أفعالًا داخلةً في نطاق الفاعلية الاختيارية للنفس. ولكن إذا كانت هذه الأمور أفعالًا اختياريةً، لزم ـ وفق التحليل الفلسفي المشهور لمبادئ الفعل الاختياري ـ أن تكون هي أيضًا مسبوقةً بمبادئها، أعني: التصوّر، والتصديق، والشوق. وعليه، فإذا كانت النفس لا تدير تصوّرًا، ولا تركّز الانتباه عليه، ولا تُحدث تصوّرًا جديدًا، ولا توازن بين التصوّرات، ولا ترجّح بعضها، إلّا بعد تصوّر تلك الأفعال والتصديق بفائدتها والشوق إليها، لزم أن تكون هذه الأفعال النفسية نفسها مسبوقةً بتصوّراتٍ أخرى. وحينئذ ينشأ إشكال التسلسل؛ لأنّ الكلام ينتقل إلى تلك التصوّرات السابقة نفسها: هل حصلت بلا إدارة ولا تركيز ولا موازنة، أو حصلت مع ذلك؟ فإن قيل بالثاني، عاد الإشكال بعينه، ولزم افتراض تصوّرات سابقة عليها، وهكذا دواليك. فيلزم التسلسل في التصوّرات، بل والتسلسل في سائر المبادئ أيضًا كما سيأتي بيانه.

ويزداد الإشكال وضوحًا في خصوص الموازنة والترجيح؛ لأنّ هذين الأمرين قد افترضا ابتداءً بوصفهما آليةً لحسم التزاحم بين التصوّرات أو التصديقات أو الأشواق المتزاحمة. فإذا قيل إنّ ممارسة الموازنة نفسها تحتاج إلى موازنة سابقة تبرّر اختيارها، لزم أن تحتاج تلك الموازنة السابقة إلى موازنة أخرى قبلها، والثانية إلى ثالثة، والثالثة إلى رابعة، وهكذا. وكذلك الحال في الترجيح؛ إذ لو احتاج الترجيح إلى ترجيح سابق يعيّن منشأ اختياره، انفتح باب التسلسل فيه أيضًا.

ثانيًا: إشكالية التسلسل في حقل التصديقات

تتجلّى إشكالية التسلسل في مجال التصديقات ـ على الأقلّ ـ من مسارين أساسيين:

الجهة الأولى: على أساس تفسير التصديق بـ"الحكم": لقد تباينت آراء الفلاسفة والمناطقة في تحديد حقيقة "التصديق"، وبالتبعية حقيقة "التصديق بالفائدة"؛ غير أنّ أبرزها مساران رئيسان: أوّلهما، أنّ التصديق بالفائدة ليس إلّا "الحُكم" بكون الفعل مفيدًا. [انظر: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 41 و42]

وثانيهما أنّه إدراك لفائدة الفعل وفهم لها [انظر: الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 266]. وإذا ما اعتمدنا التفسير الأوّل، فإنّ التصديق لا يغدو مجرّد حالة انفعالية، بل يعدّ "فعلًا معرفيًّا". وهو ما يفتح الباب لإثارة إشكالية التسلسل؛ لأنّه إذا كان الحكم فعلًا نفسيًّا، وكان اختياريًّا، لزم ـ وفق التحليل المشهور لمبادئ الفعل الاختياري ـ أن يكون هو نفسه مسبوقًا بمبادئه، أعني: تصوّر ذلك الحكم، والتصديق، والشوق. وعندئذٍ فإنّ الحكم الأوّل لا يصدر إلّا بعد حكم سابق، وهكذا ومن هنا ينشأ التسلسل في الأحكام والتصديقات.

الجهة الثانية: الموازنة والانتقاء في مرحلة التصديقات: قد تترتّب على فعل واحد فوائد متعدّدة مختلفة في القيمة والأهمّية، بل قد يقع بينها نوع من التزاحم، خصوصًا إذا تعلّقت بقوًى مختلفة كالشهوية والغضبية والعقلية. وحينئذٍ لا يكتفي الذهن بإدراك الفوائد على نحو بسيط، بل تمارس النفس عملية التقويم والموازنة بينها من حيث القيمة، ثمّ تنتهي إلى ترجيح بعضها. غير أنّ هذه المرحلة تثير بدورها إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا كانت الموازنة والترجيح نفسيهما فعلين اختياريين، لزم ـ بحسب التحليل المشهور نفسه ـ أن يكونا مسبوقين أيضًا بمبادئ الفعل الاختياري، أي: تصوّر فعل الموازنة والترجيح، والتصديق بفائدتهما، والشوق إليهما. وعندئذ يعود السؤال: هل صدرت هذه الأفعال من دون موازنة سابقة أو ترجيح سابق؟ أم أنّها تحتاج إلى موازنة أخرى قبلها؟ فإن قيل بالثاني، ينفتح باب التسلسل في الموازنات والترجيحات.

ثالثًا: إشكالية التسلسل في حقل الأشواق

يمكن تقرير إشكال التسلسل في حقل الشوق من جهتين أساسيتين:

الجهة الأولى: الاختيارية التبعية لبعض الأشواق: يكشف التأمّل في أقسام الشوق أنّه ليس على نمط واحد؛ فبعض مراتبه ـ ولا سيّما الشوق الطبيعي ـ أقرب إلى الانفعال العفوي الذي ينجذب إلى الملائم بحسب الطبع، من غير توسّط واضح لسيرورة تقويمية معقّدة. غير أنّ هناك أقسامًا أخرى من الشوق، كالشوق العقلي، والقيمي، والإيماني، لا تظهر بهذه البساطة، بل تتولّد غالبًا في سياق نفسي ومعرفي مركّب، وتكون أوثق صلةً بالتأمّل، والمقارنة، واستحضار الغايات البعيدة، وتبنّي منظومة معيّنة من القيم. ومن هنا فإنّ هذه الأشواق، وإن لم تكن مقدورةً مباشرةً وبالذات، إلّا أنّها قد تكون مقدورةً بالتبع؛ أي إنّ الإنسان لا يوجدها في نفسه دفعةً بإرادة مباشرة، ولكنّه يستطيع أن يتصرّف في مقدّماتها

وأسبابها وشروطها، على نحو يفضي تدريجيًّا إلى تكوّنها أو تقويتها أو إضعافها. فالإنسان ـ مثلًا ـ قد لا يقدر على إيجاد الشوق إلى العلم فورًا، ولكنّه يقدر على تحصيل أسبابه: بأن يقرأ في فضله مثلًا، فينشأ فيه هذا الشوق شيئًا فشيئًا.

غير أنّ هذا النحو من التحليل يثير إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا قيل: إنّ بعض الأشواق اختياري بالتبع، لزم أن تكون هذه الأشواق الاختيارية مسبوقةً بمبادئ الفعل الاختياري. فإذا أراد الإنسان أن يُحدث في نفسه شوقًا عقليًّا أو إيمانيًّا، من خلال القراءة أو الممارسة أو استحضار المنافع أو المفاسد، كانت هذه الأفعال نفسها أفعالًا اختياريةً، فتحتاج ـ بحسب التحليل المشهور ـ إلى تصوّرها، والتصديق بفائدتها، والشوق إليها. وعندئذٍ يُسأل عن هذا الشوق السابق: هل هو حاصل بلا مقدّماتٍ أسبق، أم يحتاج بدوره إلى شوقٍ آخر يبعث عليه؟ فإن احتاج إلى شوق سابق آخر، انفتح باب التسلسل في الأشواق.

الجهة الثانية: الموازنة والانتقاء في مرحلة الأشواق: لعلّ أهمّ منشإٍ لإشكال التسلسل في حقل الأشواق يتمثّل في أنّ الفعل الواحد قد تكون له حيثيات متعدّدة، وترتبط بكلّ حيثية منه فائدة خاصّة. وإذا تعدّدت الفوائد، ولا سيّما إذا كانت متفاوتةً أو متعارضةً، نشأت تبعًا لذلك أشواق متعدّدة؛ لأنّ كلّ جهة من جهات الفائدة قد تولّد في النفس ميلًا أو شوقًا يناسبها. وعندئذٍ لا يواجه الفاعل شوقًا واحدًا بسيطًا، بل شبكةً من الأشواق المتجاذبة التي تدفعه في اتّجاهات مختلفة. وفي مثل هذه الحالة لا بدّ للنفس من عملية موازنة وتقويم وترجيح بين الأشواق نفسها.

غير أنّ هذا التحليل يفتح من جديد باب إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا كانت الموازنة بين الأشواق وتقويمها، وترجيح بعضها على بعض، أفعالًا أو شؤونًا اختياريةً للنفس، لزم ـ على مقتضى التحليل المشهور ـ أن تكون هذه الأفعال نفسها مسبوقةً بمبادئها: تصوّر فعل الموازنة، والتصديق بفائدته، والشوق إليه. وعندئذٍ يعود السؤال نفسه: ما الذي يفسّر إقدام النفس على هذه الموازنة أصلًا؟ أهو شوق سابق إلى موازنة الأشواق وترتيبها؟ فإن كان كذلك، فهل ذلك الشوق السابق يحتاج بدوره إلى موازنة أخرى ترجّحه؟ فإن أجيب بالإيجاب، عاد الإشكال بعينه، ولزم أن تكون وراء كلّ عملية موازنةٍ موازنةٌ أخرى أسبق منها، ووراء كلّ ترجيحٍ ترجيحٌ آخر يهيّئ له. وعليه، لا يقتصر الأمر هنا على تسلسل في الأشواق فقط، بل يتشابك معه تسلسل في الموازنات والترجيحات التي يُفترض أنّها تنتج الشوق الغالب.

رابعًا: إشكالية التسلسل في حقل الإرادة

إنّ أشهر تقارير إشكال التسلسل ما يرتبط بمسألة الإرادة نفسها. وحاصله أنّ الأفعال الإرادية تُعرَّف عادةً بأنّها الأفعال التي تصدر عن إرادة سابقة وتنبعث منها، ومن ثمّ يُجعل سبق الإرادة معيارًا لكون الفعل إراديًّا. فالفعل لا يوصَف بأنّه إرادي إلّا إذا كان مسبوقًا بإرادة تدعو إليه وتحرّك الفاعل نحوه. غير أنّ هذا التعريف يثير سؤالًا جوهريًّا يتعلّق بالإرادة نفسها، وهو: هل الإرادة فعل إرادي أم لا؟ فإن قيل: إنّ الإرادة فعل إرادي، لزم ـ بمقتضى المعيار المذكور ـ أن تكون هي أيضًا مسبوقةً بإرادة أخرى تتعلّق بإيجادها؛ لأنّ كلّ فعل إرادي ـ بحسب الفرض ـ لا يكون كذلك إلّا إذا تقدّمته إرادة. لكنّ تلك الإرادة السابقة ستكون بدورها فعلًا إراديًّا، فيلزم أن تسبقها إرادة أخرى، وهكذا تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية، وهو تسلسل باطل؛ إذ لا يمكن حينئذٍ تفسير نشوء الإرادة الأولى التي يبدأ منها صدور الفعل.

وأمّا إن قيل: إنّ الإرادة ليست فعلًا إراديًّا، بل هي أمر يحصل في النفس من غير أن تسبقه إرادة أخرى، فإنّ هذا الجواب يفضي إلى نتيجة لا تقلّ إشكالًا؛ وذلك لأنّ الأفعال التي نصفها بالإرادية إنّما استحقّت هذا الوصف ـ بحسب الفرض ـ لأنّها ناشئة عن إرادة سابقة. فإذا كانت الإرادة نفسها لا تقوم على إرادة قبلها، بل تحصل على نحو غير إرادي، لزم أن يكون ما يصدر عنها تابعًا لذلك النمط نفسه، أي غير إراديٍّ في حقيقته؛ لأنّ المبدأ الذي صدر عنه ليس فعلًا إراديًّا. وعندئذٍ ينهدم الأساس الذي اعتمد عليه تعريف الفعل الإرادي، ولا يبقى مبرّر حقيقي للتمييز بين الأفعال الإرادية وغيرها.

وبعبارة موجزة: إنّ القول بأنّ الإرادة فعلٌ إرادي يؤدّي إلى التسلسل في الإرادات، والقول بأنّها غير إرادية يؤدّي إلى نفي الأفعال الإرادية من أصلها؛ لأنّ ما ينبثق عن مبدإٍ غير إرادي لا يصحّ وصفه بالإرادية على النحو المفترض في التعريف. ومن هنا ينشأ الإشكال المعروف في تحليل الإرادة ضمن إطار هذا التعريف للفعل الإرادي.

المبحث الثالث: تقييم أهمّ الحلول المطروحة لإشكالية التسلسل

قبل الشروع في بسط الحلّ المختار، يقتضي المنهج العلمي عرض أهمّ المقاربات التي تصدّت لمعالجة اشكالية التسلسل وتقييمها. تجدر الاشارة هنا الى أنّ جلّ هذه الحلول قد صيغت في سياق

إشكالية التسلسل في الإرادة حصرًا. بيد أنّ هذا التركيز لا يحول دون استثمار تلك المقاربات وتطويعها لمعالجة الإشكال في سائر مبادئ الفعل الاختياري أيضًا. ولا يهدف هذا المبحث الى استقصاء الحلول كافّةً، بل نقتصر على أهمّها، وتحديدًا ما قدّمه الميرداماد، وصدر الدين الشيرازي.

أوّلًا: نظرية المحقّق الداماد

تعدّ محاولة الميرداماد من أهمّ المحاولات لمعالجة الإشكالية. وقد اعتبرها من أعوص المسائل المرتبطة ببحث الاختيار، وذهب إلى أنّ الكشف عن حلّها لم يتحقّق في كلمات المتقدّمين، وإنّما ظهر للمرّة الأولى في تحليلاته الفلسفية [انظر: مصنّفات ميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 209؛ القبسات، ص 473]. ونظرًا لغموض عباراته؛ نعرض نظريته ببيان تحليلي مقسَّم إلى مقدّمات منطقية:

المقدّمة الأولى: صدور الفعل الاختياري يمرّ بمراحل مرتّبة: فتبدأ النفس بتصوّر الفعل، ثمّ التصديق بفوائده، ويعقب ذلك نشوء الشوق، الذي يتأكّد بالتدريج حتّى ينتهي إلى العزم وما يُصطلح عليه بـ"الإرادة"، وعندها تتهيّأ النفس لتفعيل العضلات.

المقدّمة الثانية: للنفس في مواجهة الإرادة وتصوّرها نحوان من اللحاظ: أحدهما اللحاظ الآلي. وفيه يتوجّه نظر النفس إلى "متعلّق الإرادة" دون أن تلتفت إلى الإرادة نفسها؛ فتكون الإرادة في هذا اللحاظ مندكّةً فانيةً في متعلّقها. وفي هذه الحالة، لا تطلب النفس إرادةً تتعلّق بالإرادة، فلا تطرح شبهة التسلسل. وثانيهما اللحاظ الاستقلالي، وفيه تصرف النفس نظرها عن متعلّق الإرادة وتجعل "الإرادة" نفسها موضوعًا ومتعلّقًا للنظر والالتفات، كما ينظر الناظر إلى المرآة بما هي جسم مصقول متجسّد، بدلًا من النظر إلى الصورة المنعكسة فيها.

ويؤسّس الميرداماد أنّ شبهة التسلسل إنّما تتولّد عن "اللحاظ الاستقلالي"؛ فبمجرّد أن تلحظ الإرادة الأولى بلحاظ استقلالي بوصفها فعلًا اختياريًّا صادرًا عن النفس، يقضي الذهن فورًا بافتقارها وتوقّفها على إرادة ثانية تتعلّق بها، وهكذا تمتدّ السلسلة.

المقدّمة الثالثة: يصف الميرداماد هذه السلسلة من الإرادات بكونها "اعتبارًا ذهنيًّا محضًا"، وليست واقعًا خارجيًّا؛ فالذهن هو الذي يبني هذه السلسلة من خلال تجريد الإرادة وتصييرها موضوعًا مستقلًّا للنظر. وعليه، فإنّ تسلسل الإرادات المذكور إنّما ينشأ من الاعتبار الذهني؛ إذ يلحظ الذهن الإرادة الأولى ملحوظةً بالاستقلال، فيرى حاجتها إلى إرادة ثانية لتعمل فيها، ثمّ يعود فيلاحظ الإرادة الثانية بالاستقلال أيضًا، فيقضي بافتقارها إلى إرادة ثالثة، ويتسلسل الأمر بتبع اللحاظ الذهني.

المقدّمة الرابعة: يرى الميرداماد أنّ التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بمحال؛ وذلك لأنّ هذه الإرادات المتكاثرة لا واقع موضوعيًّا لها في الخارج، بل هي وليدة التحليل العقلي. متى ما كفّ الذهن عن الاعتبار، وأعرض عن النظر إلى الإرادة بوصفها موضوعًا مستقلًّا، وأعاد توجيه نظره إلى المراد الأصلي نفسه، انقطع هذا المسار التسلسلي فورًا لزوال منشإ انتزاعه واعتباره. إنّما المحال هو التسلسل في الأمور الحقيقية الواقعية.

ويستند الميرداماد إلى ما قرّره جمع من المتكلّمين، وعلى رأسهم المحقّق الطوسي، في دفع الإشكالات الواردة في نظائر هذا المورد؛ كشبهة لزوم التسلسل في تعلّق الحدوث والقدم بذاتهما، أو تعلّق التشخّص بنفسه، أو تعلّق الوحدة بذاتها. وقد اتّفقوا في حلّها على أنّ هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار. [انظر: الحلّي، كشف المراد، ص 60؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 30؛ الرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 157؛ المقداد، إرشاد الطالبين، ص 154] وقد تلقّف الميرداماد هذا التأسيس وطبّقه على مسألة تسلسل الإرادات متواليةً.

فاتّضح من خلال هذه المقدّمات أنّ مسبوقية الإرادة بإرادةٍ ثانيةٍ ليست أمرًا واقعيًّا، بل هي بناء ذهني محض. فبمجرّد أن تنصرف النفس عن ملاحظة إرادتها بالاستقلال، يتهاوى الإشكال. [انظر: الميرداماد، القبسات، ص 474؛ مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 210] وقد ذكر الميرداماد أنّ هذا التحليل لا يختصّ بالإرادة، بل يجري في موارد أخرى كالعلم بالذات، والنيّة في العبادات واللزوم وغيرها. [انظر: الميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج 1، ص 210 و211]

تحليل ونقد

هذا الجواب ـ لو تمّ وأُثبت ـ لا يختصّ بالإرادة وحدها، بل يمكن أن يجري في كثير من مبادئ الفعل الاختياري. والوجه في ذلك أنّ التسلسلات المتوهّمة في هذه الميادين كلّها لا تنشأ إلّا عند لحاظها لحاظًا استقلاليًّا، أمّا إذا لوحظ ضمن متعلّقه أو في سياق الفعل الأصلي، فإنّ شبهة التسلسل تزول. غير أنّ هذا الحلّ يواجه إشكالًا أساسًا، وهو أنّه قائم على الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية. وتوضيح ذلك أنّ الإرادة ليست من الأمور الاعتبارية التي تقوم باعتبار المعتبر، بل هي حقيقة واقعية خارجة عن دائرة الاعتبارات الذهنية، ومن ثمّ فهي تحتاج في وجودها إلى علّة حقيقية أيضًا. وفي ضوء ذلك، فإنّ هذا الجواب لا يرفع الإشكال تمامًا. وبذلك يبقى السؤال قائمًا: هل تحقّق الإرادة أمر إرادي أم غير إرادي؟ فإن قيل إنّه إرادي لزم التسلسل في الأمور الحقيقية، وإن قيل إنّه غير إرادي لزم إنكار الأفعال الإرادية. ومن ثمّ فإنّ تفسير التسلسل هنا على أساس الاعتبار الذهني وحده لا يبدو كافيًا لحلّ المشكلة.

ثانيًا: نظرية صدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري

تناول صدر الدين مسألة تسلسل الإرادات في مواضع عدّة من تصانيفه، وقدّم لها إجاباتٍ متعدّدةً، ولكن أهمّها أنّه يرى أنّ جوهر الإشكال ينبع من خلط في مفهوم الاختيار، ويضع حدًّا فاصلًا لتعريف الفاعل المختار، وحاصله أنّ الفاعل المختار هو الذي يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته. والقادر المختار هو الذي يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلّا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فَعَلَ وإلّا لم يفعل. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] وتقوم روح هذا الجواب على أنّ "الفعل الاختياري" إنّما يتّصف بالاختيار لصدوره عن الإرادة، ولا يُشترط في اتّصافه بذلك أن تكون الإرادة نفسها إراديةً، بصدورها عن إرادة أخرى؛ إذ الاختيار صبغة تلحق الفعل الخارجي بتبع مبدئه القريب، لا صبغة يجب أن تسري في جميع مراتب المبادئ إلى غير النهاية.

وهذا التقرير في الحقيقة يجسّد خاصّيةً عامّةً للصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ فـ"المعلوم" هو ما تعلّق به العلم، لا ما تعلّق بعلمِه العلمُ، و"المحبوب" هو ما تعلّق به الحبّ، لا ما تعلّق بحبّه الحبّ؛ فكذلك "المراد" هو ما تعلّقت به الإرادة، لا ما تعلّقت بإرادته الإرادة. وعلى هذا القياس، يكون "المختار" من كان فعله بإرادته، لا من كانت إرادته بإرادته. وقد حظي هذا الجواب بقبول واسع لدى كبار الفلاسفة الصدرائيين، ومن أبرزهم الحكيم السبزواري والمحقّق الإصفهاني [انظر: السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 340؛ الإصفهاني، بحوث فى الأصول، ص 51؛ نهاية الدراية، ج 1، ص 288؛ الخميني، الطلب والإرادة، ص 52؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج 1، ص 63]؛ إذ رأوا فيه مدخلًا لحلّ المعضلة من أصلها.

تحليل ونقد

هذا الجواب أقرب إلى المعالجة المفهومية منه إلى تقديم حلٍّ حقيقيٍّ للمعضلة؛ إذ القول بأنّ «المريد هو من تصدر أفعاله عن إرادته، ولا يلاحظ في صدق هذا العنوان كون الإرادة نفسها إراديةً» يمكن قبوله في حدود التحليل اللغوي والاستعمال العرفي، إلّا أنّ محلّ الإشكال ليس هو دائرة الاستعمال اللفظي العرفي حتّى يرتفع بعدم الالتفات العرفي إلى إرادية الإرادة، بل هو واقع الإرادة.

فالمسألة ترتبط بمقام الثبوت، لا التسمية. وفي هذا المستوى، لا يكفي أن يقال: إنّ الفعل يوصف عرفًا بكونه اختياريًّا لمجرّد صدوره عن الإرادة؛ لأنّ البحث الفلسفي لا يقف

عند حدود الصدق اللفظي، بل يتجاوز ذلك إلى السؤال عن حقيقة هذه الإرادة نفسها: هل هي أمر اختياري أو لا؟ فإمّا أن تكون غير اختيارية، وعندئذٍ لا يكون الفعل الصادر عنها اختياريًّا بالمعنى الفلسفي، وإن صحّ توصيفها بذلك في اللغة أو العرف؛ وإمّا أن تكون إرادية، فيعود الكلام حينئذٍ في منشإ إراديتها، وهل هي مسبوقة بإرادة أخرى أو لا، ومن هنا يتجدّد التسلسل.

المبحث الرابع:

الحلّ المختار لإشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

قد تبيّن من المبحث السابق أنّ تلك المعالجات لم تكن كافيةً. ومن هنا، نتصدّى هنا لبيان الحلّ المختار، وهو لا يحلّ إشكال التسلسل في الإرادات فحسب، بل يجري في جميع مبادئ الفعل الاختياري. وقبل الشروع في تقريره، تجدر الإشارة إلى أنّه يبتني على جملةٍ من مباني الحكمة المتعالية، إلّا أنّه يختلف عن الحلّ الذي ذكره صدر الدين الشيرازي نفسه، وقد سبقت مناقشته في المبحث السابق. ولكن مع ذلك، نعتقد أنّ مباني الحكمة المتعالية تتّسع لهذا الحلّ الجديد وتمتلك القابلية للتمهيد له. ويقرّر هذا الحلّ ضمن مقدّمات متعاقبة:

المقدّمة الأولى: مراتب فاعلية النفس الإنسانية

قسّم الحكماء الفاعل إلى مراتب متعدّدة، بناءً على أنّه إمّا أن يكون عالِمًا بفعلِه علمًا يؤثّر في الفعل أو لا: فإن لم يكن له علم كذلك بفعله، فإن وافق الفعل طبعه، سمّي الفاعل بالطبع، وإن خالفه ولم يلائمه، سمّي الفاعل بالقسر. وأمّا إذا كان الفاعل عالمًا بفعله، فإن لم يصدر فعله عن إرادة، كان الفاعل بالجبر؛ وإن صدر عن إرادته، فإمّا أن يكون علمه بالفعل في مرتبة نفس الفعل، بل هو عين الفعل، فيسمّى الفاعل بالرضا. وإما أن يكون علمه بالفعل سابقًا على الفعل ومتقدّمًا عليه، وحينئذٍ فإن كان علمه مقرونًا بداعٍ زائدٍ، فهو الفاعل بالقصد. وإن لم يكن مقرونًا بداعٍ زائد، بل كان نفس العلم الفعلي منشأً مباشرًا لصدور المعلول، فإمّا أن يكون ذلك العلم زائدًا على الذات، وهو الفاعل بالعناية، أو يكون عين الذات، وهو الفاعل بالتجلّي. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 220؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 406؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 3، ص 662]

وليس الغرض في هذا الموضع استيفاء الكلام في هذه الأقسام. وإنّما الذي ينهض به غرض البحث ههنا هو بيان أنّ الفواعل الأربعة (بالقصد، وبالعناية، وبالرضا، وبالتجلّي) كلّها مراتب للفاعلية الاختيارية، وأنّ هذه المراتب لها تحقّق في النفس الإنسانيّة أيضًا. ومن ثمّ، لا يصحّ النظر إلى النفس على أنّها فاعل على وتيرة واحدة، ولا أنّ نسبة جميع أفعالها إلى ذاتها على سنخ واحد. ومن هنا، كان من اللازم أن نعمد إلى تحليل مراتب فاعلية النفس، ليظهر أنّها ليست ذات نمط واحد.

أوّلًا: فاعلية النفس بالقصد

الفاعل بالقصد هو الذي يصدر عنه الفعل على أساس أمور ثلاثة: أوّلًا: عن علمٍ بالفعل ومصلحته. وثانيًا: عن إرادة واختيار، لا على نحو القسر أو الجبر. وثالثًا: عن داعٍ زائد على الذات، بحيث لو لم يتحقّق ذلك الداعي لما صدر الفعل. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223]

فالفاعل بالقصد إذن لا يتحرّك من مجرّد الطبيعة، بل يلاحظ غايةً معيّنةً، ويقصدها، ثمّ ينجذب الفعل نحوها من خلال ذلك الداعي. والجدير بالذكر أنّ القصد هو توجّه الفاعل المختار إلى الفعل من حيث كونه وسيلةً إلى غاية مرادة، بحيث يكون صدور الفعل مسبوقًا بتعيّن الغاية في الشعور وانبعاث الإرادة نحو الفعل لأجلها. والإنسان في أفعاله الجوارحية الاختيارية، كالأكل والمشي والكلام ونحوها، فاعلٌ بالقصد؛ لأنّه يلحظ غايةً خاصّةً، ويتوجّه نحوها، ويختار الفعل من أجل تحصيل كمال معيّن.

ثانيًا: فاعلية النفس بالرضا

الفاعل بالرضا هو الذي يصدر عنه الفعل عن علم، غير أنّ علمه التفصيلي بالفعل ليس سابقًا عليه، بل هو عين تحقّق الفعل نفسه؛ بحيث لا يكون للفاعل قبل صدور الفعل إلّا علم إجمالي مبهم به، ناشئ من علم الفاعل بذاته. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407]

وعلى هذا الأساس، يكون للفاعل بالرضا نحوان من العلم بفعله: أحدهما علم إجمالي غير تفصيلي سابقٌ على الفعل، ناشئٌ من علمه بذاته؛ بمعنى أنّه يعلم من نفسه أنّها مبدأٌ للإيجاد، وأنّ أفعالًا معيّنةً يمكن أن تصدر عنها، من غير أن يكون ما سيصدر معلومًا لديه على نحو التعيّن والتفصيل قبل تحقّقه. وثانيهما علم تفصيلي حضوري لاحقٌ بالفعل،

وهـو ليـس أمـرًا زائـدًا على الفعـل، بـل هـو عـين حضـور الفعـل لدى الفاعـل، وعـين تحقّقـه في مرتبتـه الوجوديـة. فالعلـم التفصيـلي في هـذا النحـو مـن الفاعليـة لا يكـون مـن قبيـل العلـم التصـوّري السـابق الذي يتقـدّم على الفعـل ويوجّـه صـدوره كمـا في الفاعـل بالقصـد، بـل هـو علـم مقـارن للفعـل، بـل متّحـد معـه في الوجـود.

ومـن أوضـح أمثلتـه في النفـس الإنسـانية هي الصـور الخياليـة الـتي تنشـئها النفـس في باطنهـا؛ فـإنّ الإنسـان بالنسـبة إليهـا فاعـل بالرضـا، لأنّ علمـه التفصيـلي بهـا ليـس سـابقًا على إيجادهـا، بـل هـو عـين تلـك الصـور. وأمّـا قبـل تحقّقهـا، فليـس له بهـا إلّا علـم إجمـالي مسـتند إلى علمـه بذاتـه، مـن حيـث إنّـه يعلـم أنّـه مبـدأ صالـح لإيجـاد مثـل هـذه الصـور. فـإذا أوجـدت تلـك الصـورة، صـار علمهـا بهـا تفصيليًّـا حضوريًّـا، لا لأنّ علمًـا آخـر انضـمّ إلى الفعـل بعـد تحقّقـه، بـل لأنّ نفـس الصـورة المتحقّقـة هي بعينهـا المعلومـة لهـا على نحـو الحضـور.

ولأجـل تقريـب هـذا المعـنى يمكـن التمثيـل بمـن يريـد أن يرسـم صـورةً، مـع كونـه غـير ماهـر في الرسـم؛ فإنّـه قبـل أن يـشرع في الرسـم يعلـم ـ على سـبيل الإجمـال ـ أنّه يريد أن يرسـم صـورةً ما، ويعلـم ذلـك مـن جهـة التفاتـه إلى ذاتـه الفاعلـة، وقدرتـه على الإيجـاد والرسـم. غـير أنّـه لا يعلـم قبـل الفعـل كيـف سـتتحدّد تلـك الصـورة في تفاصيلهـا وخصوصياتهـا التشـخّصية. فهـو، قبـل الفعـل، عالـم بهـا إجمـالًا، وأمّـا علمـه التفصيلي بها فـلا يتحقّـق إلّا بعـد ظهورهـا ورسـمها بالفعل.

ثالثًا: فاعلية النفس بالعناية

الفاعـل بالعنايـة هـو الذي يصـدر عنـه الفعـل، بنـاءً على ثلاثـة أركان: أوّلهـا أن يكـون للفاعـل علـم تفصيـلي سـابق على الفعـل؛ بحيـث تكـون الخصوصيـات التشـخّصية للمعلـول حـاضرةً في رتبـة متقدّمـة على صـدوره الخـارجي. وثانيهـا أن يكـون علمـه التفصيـلي المذكـور أمـرًا زائـدًا على ذاتـه، لا عـين ذاتـه الوجوديـة. وثالثهـا أن لا يحتـاج الفاعـل في إيجـاد معلـوله إلى داعٍ وغـرض زائـد على ذاتـه وعلمـه؛ بـل تكـون نفـس الصـورة العلميـة المرتسـمة في ذاتـه كافيـةً في وجـوب صـدور الفعـل وصلاحيتهـا للمبدئيـة، مـن غـير شـوق نفسـاني أو حركـة عضويـة تُضـاف إليهـا. [انظر: ابـن سـينا، الإلهيـات مـن كتـاب الشـفاء، ص 428؛ الشـيرازي، الأسـفار الأربعـة، ج 2، ص 223؛ السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 407]

ومـن هنـا، يتمايـز الفاعـل بالعنايـة عـن الفاعـل بالقصـد في الركـن الثالـث؛ إذ يفتقـر الأخـير إلى انضمـام الداعي والشـوق الزائديـن ليدخـل الفعـل في رتبـة الوجـوب، بينمـا تفيـض الآثـار عنـد الفاعـل بالعنايـة بمجـرّد حضـور الصـورة العلميـة وحصـول الالتفـات إليهـا.

ومـن الشـواهد الوجدانيـة لهـذا النحـو مـن الفاعليـة في أفعـال النفـس الإنسـانية: سـقوط الإنسـان مـن شـاهق بمجـرّد خطـور السـقوط في ذهنـه؛ فـإنّ مَـن يقـف على جـدار مرتفع أو شـاهقٍ مـن الأرض، ثـمّ يرتسـم في خيـاله تصـوّر الهـويّ والسـقوط، فـإنّ هـذه الصـورة العلميـة الزائـدة على ذاتـه والمتّصفـة بالتفصيـل، تؤثّـر في بدنـه مبـاشرةً فتوجـب رعـدةً أو اختـلالًا يـؤدّي إلى سـقوطه فعـلًا، مـن غـير أن يكـون له شـوق نفسـاني إلى السـقوط أو إرادة قاصـدة إليـه، بـل صـدر المعلـول قهـرًا بمجـرّد فاعليـة الصـورة العلميـة وحضورهـا في النفـس.

رابعًا: فاعلية النفس بالتجلّي

يتمـيّز الفاعـل بالتجـلّي بثـلاث خصائـص: أوّلًا: أنّ له علمًـا تفصيليًّـا سـابقًا على الفعـل؛ فهـو يعلـم مـا سـيصدر عنـه قبـل صـدوره. وثانيًـا: أنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل هـو بعينـه علمـه الإجمـالي بذاتـه، لا أنّـه عارض عليهـا أو زائـد في مرتبـة الوجـود. وثالثًـا: أنّ نفـس هـذا العلـم ـ لكونـه عـين الذات ـ هـو المبـدأ والمنشـأ لصـدور الأفعـال، مـن غـير حاجـة إلى داعٍ زائـدٍ على الذات. وعليـه، فالفاعـل بالتجـلّي لا يفـترق عـن الفاعـل بالعنايـة إلّا في الركـن الثـاني الذي تقـدّم ذكـره؛ إذ إنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل ليـس أمـرًا زائـدًا على ذاتـه، بـل هـو عـين ذاتـه، بخـلاف الفاعـل بالعنايـة الذي يكـون علمـه التفصيـلي زائـدًا على ذاتـه. [انظـر: الشـيرازي، الأسـفار الأربعـة، ج 2، ص222 (تعليقـة الطباطبـائي)؛ السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 409 و410]

غـير أنّـه ينبـغي التنبيـه إلى أنّ الإجمـال هنـا لا يُـراد بـه الإبهـام، كمـا في الفاعـل بالرضـا؛ بـل المـراد بـه البسـاطة وعـدم التركيـب. فالعلـم الإجمـالي في الفاعـل بالتجـلّي يعـني كشـفًا تفصيليًّـا للأشـياء مـن غـير تميـيز يوجـب كـثرةً في ذات العالـم؛ أي إنّ الأشـياء منكشـفة لديـه على نحـو تفصيـلي مـن حيـث الحقائـق والآثـار، ولكـن لا على نحـو التمايـز الوجـودي الذي يسـتلزم تعـدّدًا في الذات أو تركيبًـا فيهـا. فهـو علـم جامـع لجميـع التفاصيـل، غـير أنّ هـذه التفاصيـل ليسـت موجودةً في الذات على نحـو الانفصـال أو التغايـر، بـل على نحـو الوحـدة البسـيطة الجامعـة؛ بحيـث يكـون العلـم بالكـثرة عـينَ الوحـدة، وتكـون الوحـدة مسـتوعبةً للكـثرة مـن غـير أن تنثلـم بسـاطتها. وهـذا هـو السـرّ في أنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل عـين علمـه الإجمـالي بذاتـه؛ إذ ذاتـه ـ بمـا هي وجـود بسـيط صرف ـ مشـتملة على جميـع كمالاتهـا بنحـو أعلى وأشـدّ، لا بنحـو التعـدّد والتركّـب.

وقـد ذهبـت الحكمـة المتعاليـة وأتباعهـا إلى أنّ النفـس الإنسـانية المجـرّدة تكـون بالنسـبة إلى كمالاتهـا الثانويـة فاعـلًا بالتجـلّي. وبيـان ذلـك أوّلًا أنّ النفـس المجـرّدة هي الصـورة الأخـيرة لنوعها؛

وثانيًا أنّها مع بساطتها مبدأ جميع كمالاتها اللاحقة؛ وثالثًا أنّها لكونها العلّة المنشئة لتلك الكمالات، فهي واجدة لها في مرتبة ذاتها على نحو أعلى. فإذا كانت النفس مبدأً لتلك الكمالات، وكان المعلول حاضرًا عند علّته حضورًا أشرف، فإنّ علمها الحضوري بذاتها يستلزم العلم التفصيلي بكمالاتها؛ غير أنّ هذا التفصيل ليس تفصيلًا يوجب تمايزًا وجوديًّا في الذات، بل هو تفصيلٌ مندكٌّ في بساطتها. وعليه، فإنّ كثرة الكمالات لا تستلزم كثرةً في ذات النفس؛ لأنّ تلك الكثرة موجودة فيها بنحو الوحدة الجامعة، لا بنحو التعدّد المنفصل. ومن هنا قيل: إنّ علم النفس بذاتها علم إجمالي من حيث البساطة، وتفصيلي من حيث الاشتمال على الكمالات.

فتبيّن أنّه لا يوجد في الفاعل بالتجلّي علم زائد، ولا داعٍ زائد؛ بل الذات بما هي علم محض ووجود بسيط، هي عين المبدئية والإيجاد. وهذا النحو من الفاعلية أقرب ما يكون إلى تفسير فاعلية الحقّ تعالى عند مدرسة الحكمة المتعالية؛ إذ تكون الكثرة الصادرة ناشئةً عن تجلّي الذات لذاتها، لا عن إرادة حادثة أو صورة زائدة.

المقدّمة الثانية: المراتب التشكيكية لاختيار الفواعل الأربعة

قد تبيّن من المقدّمة السابقة أنّ فاعلية النفس لا تقتصر على نمط واحد، بل تتجلّى فيها مراتب الفاعلية الأربع. وعليه، فإنّنا في هذه المقدّمة نضع اللبنة الثانية، وهي رسم المراتب التشكيكية لاختيار الفاعل؛ بمعنى أنّ "الاختيار" بوصفه حقيقةً وجوديةً، يمتدّ في مراتب الفاعلية الأربع اشتدادًا وضعفًا. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224]

والغاية الجوهرية من هذه المقدّمة، هي زعزعة الحصر التقليدي للاختيار في "الفاعلية بالقصد"؛ فإنّ الاختيار لا يختصّ بمرتبة القصد والرويّة، بل "الفاعلية القصدية" لا تمثّل إلّا المرتبة الضعيفة في سلّم الاختيار، بينما تتصاعد درجات الاختيار كلّما ارتقينا في مراتب النفس نحو الفواعل العالية.

المرتبة الأولى: الاختيار في الفاعل بالقصد

ذهب أكثر المتكلّمين إلى حصر الفاعل المختار في الفاعل بالقصد، ومن هنا التزموا بأنّ الله تعالى أيضًا فاعل بالقصد، وأنّ أفعاله لا تصدر إلّا عن داعٍ زائدٍ على ذاته [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 121؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 296؛ الحلّي، كشف المراد، ص 306]، واتّهموا الفلاسفة بأنّهم حين نفوا كون فاعليته من سنخ الفاعلية بالقصد، وأثبتوا لها أنماطًا أخرى من الفاعلية، فإنّهم في الحقيقة ينفون الاختيار عن الله ﷻ. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 120 و121]

غير أنّ هذا التصوير ناشئ من حصر مفهوم الاختيار في الفاعلية القصدية. لكنّه غير تامٍّ؛ إذ إنّ سائر الأنماط تشاركه في أصل الاختيارية، بل تمثّل الفاعلية بالقصد أدنى مراتب الاختيار لا أعلاها، وذلك لوجوه:

أوّلًا: توقّفها على داعٍ زائد على ذات الفاعل، فمبدئيته للفعل ليست تامّةً بذاتها، بل مشروطة بأمر خارج عنها.

وثانيًا: اعتمادها على التصوّر والتصديق بالفائدة [الشيرازي، الأسفار، ج 2، ص 223]، وهما من سنخ العلم الحصولي الشاهد على نقص رتبة الفاعلية.

وثالثًا: استلزامها التردّد والمداولة والترجيح بين البدائل، وهو آية ضعف السلطنة الوجودية على الفعل مقارنةً بالصدور المباشر عن الذات.

ورابعًا: استناد الفعل فيها إلى حيثية طارئة وعارضة، لا إلى ذات الفاعل بما هي هي، ممّا يضعف الرابطة الوجودية بين الفاعل وفعله.

وخامسًا: كون الفاعل محلًّا للحوادث وتجدّد الإرادات، وهو شأن الموجودات المادّية المنفعلة؛ إذ الاختيار الأكمل ينشأ عن تمامية الذات لا عن تقلّب الأحوال وعروضها.

والحاصل أنّه تتدرّج الفاعلية الاختيارية صعودًا بازدياد استناد الفعل إلى صميم الذات وقلّة الوسائط، فتبدأ من أدناها وهي "الفاعلية بالقصد"، ثمّ "بالرضا"، ثمّ "بالعناية"، لتبلغ ذروتها في "الفاعلية بالتجلّي". وقد أشار الشيرازي إلى هذا المعنى، بقوله: «هذه الثلاثة الأخيرة (الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرضا) مشتركة في كون كلٍّ منها فاعلًا بالاختيار وإن كان الأوّل (الفاعل بالقصد) منها مضطرًّا في اختياره» [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224]. يرجع كلامه إلى أنّ الفاعل بالقصد إنّما يملك أضعف مراتب الاختيار؛ إذ هو مضطرٌّ في اختياره، لأنّ اختياره غير مستندٍ إلى ذاته، بل هو معلولٌ لغيره، فيكون واجبًا بالغير، وهذا هو ما أشرنا إليه في الجهة الأولى.

المرتبة الثانية: الاختيار في الفاعل بالرضا

تمثّل الفاعلية بالرضا مرتبةً أعلى من الفاعلية بالقصد؛ إذ لا يتوقّف صدور الفعل فيها على داعٍ زائد على ذات الفاعل، بل يصدر عنه بمجرّد حضوره الذاتي مع علم إجمالي بالفعل، فيكون الفعل أشدّ ارتباطًا بذات الفاعل وأقوى من جهة الاختيار.

غير أنّها لا تبلغ الكمال؛ لأنّ علم الفاعل بالفعل قبل صدوره يظلّ إجماليًّا مبهمًا [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407]، أمّا العلم التفصيلي فلا يحصل إلّا مع تحقّق الفعل؛ إذ يكون الفعل منشأ انكشاف تفاصيله. ومن ثمّ فهي مرتبة وسطى: أعلى من الفاعلية بالقصد لتحرّرها من الداعي الزائد، وأدنى من الفاعلية بالعناية والتجلّي؛ إذ يسبق فيهما العلم التفصيلي صدور الفعل. وبوجهٍ عامٍّ، تشتدّ الاختيارية كلّما اقترب الفعل من الصدور المباشر عن ذات الفاعل واقترن بعلم أكمل، وتضعف بكثرة الوسائط وغياب العلم التفصيلي السابق.

المرتبة الثالثة: الاختيار في الفاعل بالعناية

تمثّل الفاعلية بالعناية مرتبةً أعلى من الفاعلية بالرضا؛ لأنّ الفاعل فيها يمتلك قبل صدور الفعل علمًا تفصيليًّا سابقًا به، لا مجرّد علم إجمالي مبهم، ومن ثمّ يكون الاختيار فيها أكمل وأشدّ من جهة مبدئية الفاعل للفعل. غير أنّ هذه المرتبة، مع كونها أتمّ من الرضا لا تبلغ الغاية؛ لأنّ العلم التفصيلي المذكور فيها أمر زائد على ذات الفاعل، لا عين ذاته الوجودية. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407] يضاف إليه أنّ هذا العلم ـ بحسب التحليل المشّائي ـ علم حصولي، فما يزال يشتمل على نوع من الواسطة بين ذات الفاعل وبين الفعل الصادر عنه.

المرتبة الرابعة: الاختيار في الفاعل بالتجلّي

تمثّل الفاعلية بالتجلّي أعلى مراتب الفاعلية الاختيارية؛ لأنّ جميع النواقص السابقة تنتفي فيها، ويبلغ فيها صدور الفعل غاية القرب من ذات الفاعل، فهي:

أوّلًا: لا تحتاج إلى داعٍ زائد بخلاف الفاعل بالقصد، فلا تكون فاعليته متوقّفةً على باعث أو شوق منفصل عن حقيقته.

وثانيًا: لا يكون العلم بالفعل إجماليًّا مبهمًا، بل تفصيليًّا سابقًا على صدوره، بخلاف الفاعل بالرضا.

وثالثًا: هذا العلم التفصيلي ليس أمرًا زائدًا على الذات بخلاف الفاعل بالعناية، بل عين ذاته [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 222 (تعليقة الطباطبائي)؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 409 و410]، يُضاف إليه أنّ هذا العلم ـ في التحليل المشّائي ـ يفسَّر غالبًا بأنّه علم حصولي. وأمّا في التحليل الصدرائي فإنّ علم الله تعالى بالأشياء علم حضوري؛ إذ الأشياء حاضرة لديه بحضورها الوجودي.

والحاصل أنّ الفاعلية بالتجلّي هي أكمل مراتب الاختيار؛ لأنّ الفعل يصدر فيها مباشرةً عن الذات، مع علم تفصيلي سابق هو عين الذات، من غير داعٍ زائد ولا وسائط خارجية.

المقدّمة الثالثة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالإرادة

اتّضح من المقدّمة السابقة أنّ الاختيار ذو مراتب مختلفة، ولا ينحصر في الفاعلية بالقصد، بل يتحقّق أيضًا في الفاعلية بالرضا وبالعناية وبالتجلّي. ومن ثمّ يبرز سؤال أساسي، وهو: ما الملاك الحقيقي للفعل الاختياري، حتّى يمكن على أساسه تفسير اختيارية الأفعال الصادرة عن هذه الأنحاء جميعًا؟

والجدير بالانتباه أنّ منشأ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري يرجع إلى أنّ مناط الفعل الاختياري كونه مسبوقًا بالإرادة؛ فكلّ فعل اختياري ـ بحسب هذا المبنى ـ لا بدّ أن تتقدّمه إرادة، وكلّ ما لا يكون مسبوقًا بالإرادة لا يكون اختياريًّا. ومن الواضح أنّه متى سُلِّم هذا الأصل، فإنّ البحث عن مبدإ الإرادة نفسها سيستدعي إرادةً أخرى قبلها، وهكذا يتسلسل.

وقد صرّح بهذا المناط غير واحد من الفلاسفة بعبارات متقاربة. فمن ذلك ما ذكره السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة حيث قال: «ملخّص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار هو أنّ...» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 461]. فمفاده أنّ فعل الفاعل المختار يتوقّف على الإرادة، ومقتضى ذلك أنّ ما لا يكون مسبوقًا بالإرادة لا يكون من سنخ الفعل الاختياري. وقال أيضًا في تعليقته على "بحار الأنوار": «الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلّق بشيء إلّا عن تصوّر وتصديق سابق إجمالًا أو تفصيلًا» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 224 (تعليقة الطباطبائي)].

كما أنّ المشهور في كلمات الفلاسفة تعريف الاختيار بقولهم: «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» [انظر: الميرداماد، القبسات، ص 313؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 113]. ومن البيّن أنّ المشيئة مأخوذةٌ في متن هذا التعريف، وهي الإرادة نفسها، فيظهر من ذلك أنّ الإرادة قد جُعلت في مثل هذه التعاريف عنصرًا مقوِّمًا للاختيار.

وهنا قد يُدافع عن مشهور الفلاسفة بأنّ الإرادة الإلهية في نظرهم ليست أمرًا زائدًا على العلم، بل عين علمه بالنظام الأصلح؛ وعليه فبحسب تفسير المشيئة بالعلم، يكون العنصر المأخوذ في هذا التعريف ركنًا مقوّمًا للاختيار هو العلم لا الإرادة بالمعنى المصطلح. وقد ذكر العلّامة الطباطبائي هذا الدفاع. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1156]

غير أنّ هذا الدفاع، حتّى لو تمّ في نفسه، فإنّما يبدو مختصًّا بالله ﷻ، ولا يجري في الإنسان. مع أنّ تعريف الفلاسفة للاختيار بقولهم ذلك لا يختصّ بالفعل الإلهي، بل لمطلق الفاعل المختار. فإذا صحّ حمل المشيئة فيه ـ في مورد الله ـ على العلم، لم يصحّ تعميمه إلى الفاعل الإنساني؛ إذ تكون الإرادة فيه أمرًا مغايرًا للعلم.

ومن هنا يقتضي التحقيق التوقّف في هذا المبنى؛ لأنّه ناشئ من الخلط بين حقيقة الاختيار وبعض مصاديقه الخاصّة، فالإرادة ليست عنصرًا مقوِّمًا لحقيقة الاختيار، بل هي مخصوصة ببعض مراتب الفاعلية الاختيارية، ولا يلزم من ثبوتها في بعض الموارد أن تكون مقوِّمةً لحقيقة الاختيار على الإطلاق.

وبيان ذلك أنّ الإرادة بالمعنى المصطلح الزائد على العلم، المسبوق بالتصوّر والتصديق، والمنتهي إلى انبعاث الشوق المؤكّد نحو الفعل ـ إنّما تختصّ بالفاعل بالقصد[1]. وهذه المرتبة، وإن كانت من مراتب الفاعلية الاختيارية، إلّا أنّها ليست المرتبة الوحيدة، فضلًا عن أن تكون هي الحقيقة المستوعبة لجميع أنحاء الاختيار. فقد تقدّم أنّ الفاعل بالرضا مختار، مع أنّ الفعل لا يسبقه فيه هذا النحو من الإرادة، بل يصدر عنه الفعل مع علم إجمالي سابق، ثمّ علمٍ تفصيليٍّ حضوريٍّ مقارنٍ بالفعل، من غير توسّط الإرادة المصطلحة. كما أنّ الفاعل بالعناية مختار أيضًا، مع أنّ الفعل يصدر عنه بمجرّد العلم التفصيلي السابق المؤثّر، من دون الحاجة إلى داعٍ زائدٍ أو شوقٍ منفصلٍ عن نفس العلم. وكذلك الفاعل بالتجلّي، وهو أعلى هذه المراتب، فإنّ الفعل فيه يصدر عن العلم الذي هو عين ذات الفاعل، لا عن إرادةٍ زائدةٍ على الذات ولا عن داعٍ منفصل عنها.

فإذا ثبت أنّ هذه الأنحاء الثلاثة من الفاعلية ـ أعني: الرضا والعناية والتجلّي ـ كلّها فاعليات اختيارية حقيقية، مع خلوّها عن الإرادة بالمعنى الذي يفترضه هذا المبنى، تبيّن بوضوح أنّ الإرادة ليست مأخوذةً في ذات الاختيار، ولا داخلةً في مقوّماته الحقيقية. بل غاية ما هناك أنّها مظهرٌ خاصٌّ من مظاهر الاختيار في مرتبة معيّنة، هي مرتبة الفاعل بالقصد.

ومن هنا يظهر أنّ تعريف الاختيار بقولهم: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ليس تعريفًا للحقيقة الذاتية للاختيار بما هو اختيار، وإنّما هو تعريف بلحاظ مرتبة مخصوصة

1- إن قيل: كيف ذلك مع أنّ الفواعل الثلاثة (بالعناية وبالرضا وبالتجلّي) تعدّ أيضًا من أقسام الفاعل بالإرادة؟ قلنا: إنّ الإرادة في هذه الأقسام الثلاثة ليست زائدةً على العلم، بل هي عين العلم. ومن هنا ذهب الفلاسفة إلى أنّ الإرادة الإلهية هي علمه تعالى بالنظام الأصلح.

مـن مراتبـه، وبلحـاظ مـا هـو الشـائع في الأفعـال الجزئيـة الصـادرة عـن النفـس الإنسـانية في مقـام التدبـير والانتخـاب بـين البدائـل. أمّـا إذا أُخـذ الاختيـار على نحـو أعمـق، مـن حيـث هـو نحـو مبدئيـة واعيـة ومرضيّـة للفاعـل بالقيـاس إلى فعلـه، لا تكـون الإرادة جـزءًا مقوِّمًـا له.

ومـن هنـا يـبرز السـؤال الأسـاس: فمـا هـو المنـاط الحقيـقي للفعـل الاختيـاري؟ والجـواب أنّ المنـاط الحقيـقي للفعـل الاختيـاري ليـس كونـه مسـبوقًا بـالإرادة، بـل كونـه صـادرًا عـن الفاعـل مـع علـم مؤثّـر ورضـا وطيـب نفـس، ومـن دون أيّ قـسر خـارجي أو اضطـرار باطـني ينافي اسـتناد الفعـل إليـه. فالعلـم يحقّـق جهـة الانكشـاف والإشـعار بالفعـل، والرضـا يحقّـق جهـة الملاءمـة الباطنيّـة وعـدم التنافـر، وانتفـاء القـسر ـ ظاهـرًا وباطنًـا ـ يحقّـق جهـة الاسـتناد الحقيـقي إلى الفاعـل، بحيـث يكـون الفعـل فعلَـه هـو، لا فعـلَ غـيره فيـه.

وبعبـارة أخـرى إنّ حقيقـة الاختيـار لا ترجـع إلى مجـرّد توسّـط عنـوان نفـسي مخصـوص يسـمّى بـالإرادة بـين الفاعـل وفعلـه، بـل ترجـع إلى أن يكـون الفاعـل مبـدأً واعيًـا راضيًـا بالفعـل، بحيث يصـدر عنـه الفعـل مـن غـير قهـر ولا تسـخير ولا إلجـاء. فـإذا تحقّـق هـذا النحـو مـن الصـدور، صـحّ وصـف الفعـل بالاختيـاري، سـواء أكانـت الإرادة المصطلحـة حـاضرةً في البـين أم لـم تكـن.

وهـذا التحليـل يكشـف أيضًـا عـن تميـيز لازم بـين الفعـل الاختيـاري والفعـل الإرادي؛ فـإنّ الفعـل الإرادي أخـصّ مـن الفعـل الاختيـاري؛ لأنّـه خصـوص مـا كان مسـبوقًا بـإرادة نفسـية مخصوصـة، في حـين أنّ الفعـل الاختيـاري أعـمّ مـن ذلـك؛ إذ يشـمل كلّ مـا صـدر عـن الفاعـل مع علـم ورضـا ومـن غـير قـسر. فـكلّ فعـل إرادي هـو اختيـاري، ولكـن ليـس كلّ فعـل اختيـاري إراديًّـا. وهـذا التميـيز مـن أهـمّ مفاتيـح حـلّ الإشـكال؛ لأنّ منشـأ الغلـط إنّمـا هـو تسـوية الاختيـاري بـالإرادي، مـع أنّ الثـاني بعـض أفـراد الأوّل لا تمـام حقيقتـه.

ويؤيّـد ذلـك مـا نجـده في كلمـات بعـض الفلاسـفة مثـل السـيّد الطباطبـائي، مـن نـفي الإرادة الذاتيّـة عـن الله تعـالى، مـع الالـتزام الكامـل بكونـه تعـالى فاعـلًا مختـارًا. [انظـر: الطباطبـائي، نهايـة الحكمـة، ج 4، ص 1158]

وهـذا شـاهد بـيّن على أنّ منـاط الاختيـار في الحقيقـة ليـس الإرادة نفسـها، وإلّا لـكان نفيهـا مسـاوقًا لنـفي الاختيـار، وهـو ممّـا لا يقولـون بـه. بـل إنّ روح هـذا البيـان راجعـة إلى أنّ الفعـل الإلـهي إنّمـا يكـون اختياريًّـا لصـدوره عـن علـمٍ تـامٍّ، ومـن دون أيّ ضغـط أو قـسر خـارجي، وهـو بعينـه مـا يكشـف عـن أنّ المـلاك الواقـعي للاختيـار أوسـع مـن الإرادة وأعـمّ منهـا.

بل يمكن القول: إنّ الإصرار على جعل الإرادة مقوِّمًا للاختيار ناشئٌ من ملاحظة أدنى مراتب الفاعلية الاختيارية، وهي مرتبة الفاعل بالقصد؛ إذ يفتقر الفاعل إلى التصوّر والتصديق والداعي والترجيح، ثمّ الإرادة. أمّا كلّما اشتدّت مرتبة الفاعل، وقويت مبدئيته لفعله، وازداد قرب صدور الفعل من ذاته، قلّ احتياجه إلى هذه الوسائط، إلى أن تنتهي الفاعلية في المراتب العليا إلى صدور الفعل عن مجرّد العلم والرضا، بل عن العلم الذي هو عين ذات الفاعل، من غير توسّط إرادة زائدة. ومن هنا لا تكون الإرادة علامةَ كمال الاختيار، بل قد تكون ـ من هذه الجهة ـ علامةَ حاجة الفاعل إلى وسائط في صدور فعله، بخلاف المراتب العليا التي يشتدّ فيها حضور الفاعل في فعله ويقوى استناد الفعل إلى ذاته.

وعليه، فالمعيار الصحيح في تفسير الفعل الاختياري هو أن يكون الفعل مستندًا إلى الفاعل استنادًا علميًّا رضائيًّا حرًّا؛ أي أن يصدر عنه بما هو شاعر به، غير منافر له، وغير مجبور عليه. وهذا المعيار أقدر على استيعاب جميع مراتب الفاعلية الاختيارية: من القصد، إلى الرضا، إلى العناية، إلى التجلّي؛ بخلاف معيار الإرادة، فإنّه لا يفسّر إلّا المرتبة الأولى، ثمّ يحاول حمل سائر المراتب عليها حملًا لا يساعد عليه التحليل الدقيق.

وفي ضوء ذلك، يظهر وجه حلّ إشكالية التسلسل بوضوح؛ فإنّ التسلسل لا ينشأ إلّا إذا افترضنا أنّ كلّ فعل اختياريّ لا بدّ أن يكون مسبوقًا بإرادة. وعندئذٍ تُسأل الإرادة نفسها: هل هي فعل اختياري أم لا؟ فإن قيل: ليست اختياريةً، لزم خروجها عن سلطان النفس واختلال تفسير الأفعال الاختيارية من أصلها. وإن قيل: هي اختيارية، ثمّ فُسّرت اختياريتها أيضًا بكونها مسبوقةً بإرادةٍ أخرى، لزم التسلسل. وأمّا إذا قيل ـ وهو المختار ـ إنّ الإرادة فعل اختياري غير إرادي، ارتفع أصل الإشكال؛ لأنّ اختياريتها حينئذٍ لا تتوقّف على إرادة سابقة، بل على صدورها عن النفس مع العلم وطيب النفس، ومن دون قسر خارجي أو اضطرار باطني.

فالإرادة ـ بحسب هذا التحليل ـ ليست هي المبدأ الذي يمنح الفعلَ صفةَ الاختيار، بل هي نفسها في بعض الموارد مظهر من مظاهر الاختيار، وواحد من تجلّياته في مرتبة خاصّة من مراتب الفاعلية. وبذلك ينكشف أنّ الخطأ في تقرير الإشكال كان ناشئًا من تحويل هذا المظهر الخاصّ إلى مناطٍ عامٍّ لجميع أنحاء الفعل الاختياري.

والنتيجة أنّ الاختيار لا يتقوّم بالإرادة، بل تتقوّم بعض مراتبه بها؛ وأنّ حقيقة الاختيار أوسع من الفعل الإرادي، وأنّ ملاكه الواقعي هو صدور الفعل عن فاعلٍ عالمٍ به، راضٍ

عنه، غير مقهورٍ عليه. وعلى هذا الأساس، تكون الإرادة فعلًا اختياريًّا، وإن لم تكن فعلًا إراديًّا؛ وبهذا تنقطع سلسلة المطالبة بإرادةٍ قبل الإرادة، وينحلّ إشكال التسلسل من أساسه.

المقدّمة الرابعة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالتصوّر والتصديق والشوق

إنّ الخطوة الأخيرة في حلّ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري تقتضي البحث في مسألة أخرى لا تقلّ أهمّيةً عمّا سبق، وهي: هل يتوقّف الفعل الاختياري على كونه مسبوقًا بالتصوّر والتصديق والشوق، أو لا؟ وتنبع أهمّية هذا البحث من أنّ حلّ إشكال التسلسل في مبادئ الإرادة (التصوّر، والتصديق بالفائدة، والشوق) متوقّف على تحديد الموقف الصحيح من هذه المسألة؛ فإذا قيل إنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يسبقه تصوّر وتصديق وشوق، لانفتح باب السؤال عن مبادئ هذه الأمور أيضًا، وعاد الإشكال في صورة جديدة.

والمشهور بين الفلاسفة أنّ الفعل الاختياري يمرّ في صدوره بمراحل معلومة: التصوّر، ثمّ التصديق بالفائدة، ثمّ الشوق، ثمّ الإرادة، ثمّ تحريك العضلات ووقوع الفعل. وبناءً على هذا التحليل، تكون هذه المبادئ النفسية السابقة ـ أعني التصوّر والتصديق والشوق ـ من المقدّمات اللازمة لكلّ فعلٍ اختياري.

غير أنّ هذا التعميم لا يمكن المساعدة عليه على إطلاقه؛ لأنّه يبتني ـ كما في نظيره السابق ـ على تعميم أحكام مرتبة خاصّة من مراتب الفاعلية على جميع مراتبها. والحال أنّ هذا المسار التحليلي إنّما يصحّ في الأفعال الصادرة عن النفس الإنسانية في مرتبة الفاعلية بالقصد؛ إذ يكون الفاعل محتاجًا إلى تصوّر الفعل، ثمّ الحكم بفائدته، ثمّ انبعاث الشوق إليه. أمّا أن تُجعل هذه الأمور عناصرَ مقوِّمةً لحقيقة الفعل الاختياري بما هو اختياري، فذلك ممّا لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه.

ووجه ذلك أنّ الفعل الاختياري قد يتحقّق مع انتفاء هذه المبادئ على النحو المشهور. فأفعال الله تعالى، بل وأفعال سائر المجرّدات التامّة، أفعال اختيارية بلا ريب، مع أنّها ليست مسبوقةً بالتصوّر والتصديق والشوق بالمعنى المصطلح عند تحليل الأفعال الإنسانية؛ وذلك لأنّ التصوّر والتصديق من شؤون العلم الحصولي. ومن الواضح أنّ علم الله تعالى ليس علمًا حصوليًّا، بل هو علم حضوري عيني، فلا معنى لافتراض سبق أفعاله بتصوّر وتصديق من هذا القبيل.

وأمّا الشوق، فهو أيضًا غير صالحٍ لأن يكون شرطًا لازمًا في مطلق الفعل الاختياري؛ لأنّه في التحليل الدقيق يكشف عن نحوٍ من الفقد وتأثّر النفس بما تراه ملائمًا لها على نحوٍ يستدعي الانبعاث نحوه. ومن هنا كان الشوق مناسبًا لمرتبة النفس التي لم تبلغ تمام الفعلية، أمّا الذات الإلهية وسائر الموجودات المجرّدة التامّة، فهي منزّهة عن كلّ ما يقتضي النقص أو الانفعال أو الاستكمال، فلا يُعقل أن تكون أفعالها مسبوقةً بشوقٍ بهذا المعنى.

فإذا ثبت أنّ هناك أفعالًا اختياريةً حقيقيةً لا يسبقها تصوّر ولا تصديق ولا شوق بالمعنى المتداول، تبيّن أنّ هذه الأمور ليست من المقوّمات الذاتية للفعل الاختياري، وإنّما هي مبادئ أو وسائط تقع في بعض مراتبه وخصوصًا في مرتبة الفاعلية بالقصد. وعليه، فإلحاق جميع الأفعال الاختيارية بها إلحاقٌ لمرتبة خاصّة بما هو أعمّ منها، وهو من الخلط بين الخاصّ والعامّ.

وفي ضوء ما تقدّم في المقدّمة السابقة، يتّضح أنّ الملاك الصحيح للفعل الاختياري ليس مسبوقيته بالتصوّر والتصديق والشوق، كما أنّه ليس مسبوقيته بالإرادة، بل ملاكه هو أن يصدر الفعل عن الفاعل مع علم مؤثّر، ورضا، وطيب نفس، ومن دون أيّ قسر خارجي أو اضطرار باطني؛ سواء تحقّقت هذه المبادئ النفسية السابقة أم لم تتحقّق. فهذه المبادئ ليست إلّا كيفياتٍ خاصّةً لصدور الفعل في بعض المواطن، لا شروطًا عامّةً لصدق الاختيار.

وبهذا البيان يظهر أنّ التصوّر والتصديق والشوق ـ كالإرادة ـ ينبغي التمييز فيها بين كونها مظاهر خاصّةً لبعض مراتب الاختيار وبين كونها مقوّماتٍ لحقيقته. فهي قد تكون حاضرةً في الأفعال الجزئية المتدرّجة الصادرة عن النفس الإنسانية، ولكنّها لا تدخل في حقيقة الاختيار بما هو كذلك. وحقيقة الاختيار أوسع من جميع هذه الوسائط؛ إذ ترجع في التحليل الأخير إلى نحو استناد الفعل إلى فاعله على وجه العلم والرضا والحرّية.

ومن هنا يمكن القول: إنّ الإصرار على لزوم سبق كلّ فعل اختياري بالتصوّر والتصديق والشوق ناشئ من ملاحظة النسق الأدنى من الفاعلية، وهو النسق الذي تحتاج فيه النفس إلى المرور التدريجي من الإدراك إلى الترجيح، ومن الترجيح إلى الميل، ومن الميل إلى الإرادة. أمّا في المراتب الأعلى من الفاعلية؛ إذ يشتدّ حضور الفاعل في فعله وتقوى مبدئيته له، فإنّ كثيرًا من هذه الوسائط يزول أو يندكّ في مراتب أعلى من العلم والرضا، فلا يبقى موجب لاعتبارها من اللوازم العامّة للفعل الاختياري.

نتائج المقدّمات الأربع

بعد تقرير إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري، وبيان المقدّمات الأربع التي تمهّد لحلّها، يمكن الآن إيضاح كيف تفضي هذه المقدّمات إلى رفع الإشكال في جميع مراتبه؛ وذلك لأنّ منشأ الإشكال ـ كما تبيّن ـ لم يكن أمرًا واحدًا بسيطًا، بل كان ناشئًا من جملة افتراضات مترابطة: حصر الفاعلية الاختيارية في الفاعلية بالقصد، وجعل الإرادة مقوِّمًا للاختيار، وافتراض لزوم سبق كلّ فعل اختياري بمبادئ مخصوصة من التصوّر والتصديق والشوق. وقد كشفت المقدّمات السابقة عن عدم تمامية هذه الافتراضات، ومن ثمّ أصبح من الممكن حلّ الإشكالات المتقدّمة في ضوء تلك النتائج.

أوّلًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصوّرات

قد تقرّر في المبحث الأوّل أنّ بعض شؤون النفس في مجال التصوّرات ـ كإدارة التصوّر، وتركيز الانتباه عليه، وإنشاء تصوّرات جديدة، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض ـ يمكن أن تكون أفعالًا اختياريةً. ومن هنا نشأ الإشكال؛ إذ لو كانت هذه الأفعال اختياريةً، لزم ـ بحسب التحليل المشهور ـ أن تكون مسبوقةً بتصوّر وتصديق وشوق، فيلزم أن تكون تلك التصوّرات نفسها مسبوقةً بتصوّرات أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

غير أنّ هذا الإشكال إنّما ينشأ إذا سُلِّم الافتراض القائل بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يكون مسبوقًا بالتصوّر والتصديق والشوق. وقد تبيّن في المقدّمة الرابعة أنّ هذا الافتراض غير صحيح؛ لأنّ هذه المبادئ ليست مقوّماتٍ ذاتيةً للفعل الاختياري، بل هي وسائط تقع في بعض مراتبه، ولا سيّما في مرتبة الفاعلية بالقصد.

وعليه، فإنّ الأفعال النفسية المرتبطة بإدارة التصوّرات أو توجيه الانتباه إليها لا يلزم أن تكون مسبوقةً بتصوّرات أخرى من جنسها؛ بل يكفي في اتّصافها بالاختيارية أن تكون صادرةً عن النفس مع علم بها ورضا، ومن دون قسر أو اضطرار، كما تقرّر في المقدّمة الثالثة. فإذا التفتت النفس إلى تصوّر معيّن وثبّتته في حيّز الوعي، أو صرفت انتباهها عنه، كان هذا الفعل مستندًا إليها استنادًا واعيًا حرًّا، من غير حاجة إلى سلسلة سابقة من التصوّرات التي تبرّر صدوره. وبذلك ينقطع منشأ التسلسل؛ لأنّ الفاعلية النفسية في هذا المجال لا تتوقّف على مبادئ مماثلة لها في مرتبة أسبق، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعل عالم راضٍ بالفعل.

وبكلمة أخرى: إنّ منشأ هذا الإشكال هو افتراض أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد من سنخ الفاعلية بالقصد، بحيث يتوقّف صدور الفعل على تصوّر سابق بالفعل ومتعلّقاته. غير أنّ التحقيق يقتضي أنّ هذه الأفعال ـ كتركيز الانتباه، وإدارة مجال الوعي ـ ليس من قبيل الأفعال القصدية، بل هو من شؤون فاعلية النفس بالتجلّي؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرةً بما هي حاضرة لذاتها ومدركة لما يقع في حريم وعيها، من غير توسّط مبادئ حصولية متقدّمة. وعندئذٍ لا يبقى مجال لتوهّم التسلسل في التصوّرات.

ينبغي الالتفات إلى أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى إنشاء التصوّرات الجديدة ليست من سنخ الفاعلية بالقصد، بل هي من قبيل الفاعلية بالرضا [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص225؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 415؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 3، ص 666] ؛ وذلك لأنّ النفس ـ بما أنّها عالمة بذاتها علمًا حضوريًّا ـ تكون مبدأً لصدور هذه التصوّرات، فتوجدها من غير توسّط صورة سابقة عليها على نحو تفصيلي. وهذه التصوّرات، لكونها أفعالًا صادرةً عن النفس، تكون في الوقت نفسه معلومةً لها بذات حضورها، فليس علم النفس بها علمًا حصوليًّا مكتسبًا بعد الإيجاد، بل هو علم حضوري عين وجود تلك الصور المتحقّقة.

وعليه، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى هذه الصور هي فاعلية بالرضا؛ إذ جميع مقوّمات الفاعلية بالرضا متحقّقة فيها؛ فإنّ علم النفس التفصيلي بهذه الصور ليس سابقًا على إيجادها، بل هو نفس تلك الصور الحاضرة لديها. وأمّا قبل تحقّقها، فلم يكن لها بها إلّا علم إجمالي مستند إلى علمها بذاتها، من حيث إنّها تعلم أنّها مبدأ صالح لإنشاء مثل هذه الصور وتصويرها. فهي قبل الإيجاد لا تكون عالمةً بتلك الصور على نحو التعيين والتفصيل في جميع خصوصياتها، وإنّما تعلمها إجمالًا بلحاظ قدرتها على الإنشاء والتصوير. فإذا تحقّقت الصورة، انكشف علم النفس بها على نحو تفصيلي حضوري، لا لأنّ علمًا آخر انضمّ إلى الفعل بعد وجوده، بل لأنّ نفس الصورة المتحقّقة هي بعينها المعلومة لها بحضورها.

ومع ذلك كلّه، يرتكز الأمر المحوري الذي ينهض عليه بحثنا على أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد ليست من الفاعلية بالقصد، سواءٌ أُدرجت تحت الفاعلية بالرضا أم الفاعلية بالتجلّي. فالفارق الجوهري يكمن في أنّ صدور الفعل في هذه المراتب لا يتوقّف على المبادئ الحصولية المسبّقة التي تعدّ قوام الفاعلية بالقصد.

والجدير بالانتباه أنّ من جملة ما يُعين في حلّ هذا الإشكال في باب إنشاء التصوّرات الجديدة، التمييزُ الجوهريّ بين العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ؛ فإنّ إشكال التسلسل هنا

إنّما يتصوّر في نطاق العلم الحصولي؛ أي حيث يكون الإدراك على هيئة صورة أو مفهوم حاضر في الذهن، فيُتوهّم أنّ تحقّقه يحتاج إلى صورة أخرى سابقة عليه. غير أنّ النفس في أفعالها ـ ومنها الأفعال الإدراكيّة ـ لها علم حضوري بذاتها وبشؤونها. وبتعبير أدقّ: إنّ النفس حين تتصوّر شيئًا لا تعلم بمتعلّق التصوّر فحسب، بل يكون لها أيضًا علم حضوري بنفس فعل التصوّر. وهذا العلم الحضوري ليس صورة زائدة على النفس، ولا يتوقّف على تصوّر آخر؛ لأنّ النفس حاضرة لنفسها بذاتها. ومن ثمّ فإنّ الوعي بكون الإنسان "في حال التصوّر" أو "في حال التركيز" هو من سنخ الإدراك الحضوري لا الحصولي.

وعلى هذا الأساس، إذا قيل إنّ إيجاد تصوّر معيّن أو حفظه فعل اختياري، فليس من اللازم افتراض تصوّر حصولي آخر لذلك الفعل؛ لأنّ شرط الاختيار هو حضور المتعلّق لدى الفاعل، وهذا الحضور يتحقّق في مستوى أعمق بنحو حضوري. ومن هذه الجهة يتّضح أنّ توهّم التسلسل ناشئ من افتراض أنّ جميع أنماط الوعي حصولية، مع أنّ الأساس في الوعي ـ بحسب الحكمة المتعالية ـ هو العلم الحضوري، وتبتني عليه المعارف الحصولية.

ثانيًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصديقات

أثير الإشكال في مجال التصديقات من جهتين: جهة تفسير التصديق بالحكم، وجهة الموازنة بين الفوائد المتعدّدة وترجيح بعضها على بعض. ففي كلا الموردين بدا أنّ الحكم أو الترجيح فعل اختياري، وإذا كان كذلك لزم أن يكون مسبوقًا بمبادئه، فيلزم تسلسل التصديقات أو الأحكام.

غير أنّ هذا الإشكال يرتفع أيضًا في ضوء ما تقرّر في المقدّمات السابقة. فإنّ الحكم بكون الفعل نافعًا، وإن كان فعلًا معرفيًّا يصدر عن النفس، إلّا أنّ اختياريته لا تتوقّف على أن يكون مسبوقًا دائمًا بتصوّر وتصديق وشوق من جنسه؛ لأنّ هذه المبادئ ليست شرطًا عامًّا لكلّ فعل اختياري، كما تبيّن في المقدّمة الرابعة. بل يكفي في صدور الحكم أن يكون الفاعل عالمًا بالفعل على نحوٍ مناسب، وأن يصدر الحكم عنه عن رضا وبدون قسر.

وكذلك الحال في الموازنة بين الفوائد وترجيح بعضها على بعض؛ فإنّ هذه العمليات ليست أفعالًا تحتاج بالضرورة إلى موازنة سابقة أو ترجيح سابق يبرّرها. بل هي من شؤون الفاعلية الإدراكية للنفس التي قد تصدر عنها مباشرةً في ضوء علمها بالحالات المختلفة، من غير حاجة إلى سلسلة متناهية من الموازنات السابقة.

وعلى هـذا الأسـاس، لا يلـزم أن يكـون كلّ تصديـق مسـبوقًا بتصديـق آخـر يـبرّر صـدوره؛ لأنّ صـدور الحكـم أو الترجيـح يمكـن أن يسـتند مبـاشرةً إلى النفـس بمـا لهـا مـن إدراك وعلـم بالحـالات المختلفـة، وبذلـك ينغلـق بـاب التسلسـل في التصديقـات أيضًـا.

ثالثًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل الأشواق

تقـدّم في المبحـث الأوّل أنّ الإشـكال في حقـل الأشـواق يمكـن أن ينشـأ مـن جهتـين: الأولى القـول بـأنّ بعـض الأشـواق اختيـاري بالتبـع، والثانيـة افـتراض الموازنـة بـين الأشـواق المتزاحمـة وترجيـح بعضهـا على بعـض.

غـير أنّ كلا الوجهـين لا يـؤدّي إلى التسلسـل بعـد ملاحظـة مـا تقـرّر في المقدّمـات السـابقة. فـإنّ الشـوق ـ في نفسـه ـ ليـس فعـلًا اختياريًّـا مبـاشرًا بالمعـنى الدقيـق، بـل هـو في كثـير مـن الأحيـان حالـة وجدانيـة تتـولّد في النفـس تبعًـا لإدراك الملاءمـة أو المنفعـة. ومـن هنـا لا يلـزم أن يكـون كلّ شـوق مسـبوقًا بشـوق آخـر يبعـث عليـه؛ لأنّ الشـوق قـد ينشـأ مـن مجـرّد إدراك الفائـدة أو الملاءمـة مـن غـير توسّـط شـوق سـابق. وأمّـا في المـوارد الـتي يكـون الشـوق فيهـا اختياريًّـا بالتبع ـ أي مـن خـلال التـصرّف في مقدّماتـه وأسـبابه ـ فـإنّ الأفعـال الـتي تنشـئ تلـك المقدّمـات لا يلـزم أن تكـون مسـبوقةً بشـوق سـابق مـن جنسـها؛ بـل يكـفي في صدورهـا أن تكـون صـادرةً عـن النفـس مـع علـم ورضـا ومـن دون قـسر، وفـق المـلاك الذي تقـرّر في المقدّمـة الثالثـة.

وكذلـك الحـال في الموازنـة بـين الأشـواق؛ فـإنّ ترجيـح شـوق على آخـر لا يحتـاج إلى شـوق أسـبق يـبرّر هـذه الموازنـة، بـل يمكـن أن يصـدر مبـاشرةً عـن إدراك النفـس لأرجحيـة أحـد الجانبـين. وعليـه، لا يلـزم تسلسـل الأشـواق ولا تسلسـل الموازنـات بينهـا.

رابعًا: حلّ إشكال التسلسل في الإرادة

وأمّـا الإشـكال الأشـهر، وهـو التسلسـل في الإرادة، فقـد ظهـر مـن المقدّمـة الثالثـة أنّ منشـأه افـتراض كـون الإرادة مقوِّمًـا للاختيـار. فـإذا قيـل إنّ كلّ فعـل اختيـاري لا بـدّ أن يكـون مسـبوقًا بـإرادة، سُـلّط السـؤال على الإرادة نفسـها: هـل هي اختياريـة أم لا؟ فـإن قيـل إنّهـا اختياريـة لـزم أن تكـون مسـبوقةً بـإرادة أخـرى، فيتسلسـل الأمـر.

غـير أنّ هـذا الإشـكال يرتفـع بعـد التميـيز بـين الاختيـاري والإرادي؛ فـإنّ الإرادة ليسـت هي المبـدأ الذي يمنـح الفعـل صفـة الاختيـار، بـل هي أحـد مظاهـر الاختيـار في مرتبـة الفاعليـة

بالقصد. ومن ثمّ يمكن القول إنّ الإرادة نفسها فعل اختياري غير إرادي؛ أي إنّها تصدر عن النفس مع العلم وطيب النفس ومن دون قسر، ولكنّها لا تحتاج إلى إرادة سابقة. وعندئذٍ ينقطع التسلسل؛ لأنّ الإرادة لا تكون محتاجةً إلى إرادة قبلها، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعلٌ عالمٌ راضٍ بالفعل.

والنتيجة العامّة من مجموع ما تقدّم هي أنّ إشكال التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري إنّما نشأ من تصوّرٍ خاصٍّ لطبيعة الفعل الاختياري، وهو التصوّر الذي يحصر الاختيار في الفاعلية بالقصد، ويجعل الإرادة والتصوّر والتصديق والشوق شروطًا لازمةً لكلّ فعل اختياري. غير أنّ المقدّمات الأربع المتقدّمة قد كشفت عن قصور هذا التصوّر؛ إذ تبيّن أنّ الفاعلية الاختيارية ليست منحصرةً في مرتبة القصد، بل لها مراتب متعدّدة، وأنّ الاختيار لا يتقوّم بالإرادة ولا بسائر مبادئها على نحو اللزوم المطلق.

ومن هنا يتّضح أنّ منشأ الإشكال كان افتراض أنّ فاعلية النفس في الموارد المتقدّمة من سنخ الفاعلية بالقصد، بحيث يتوقّف صدور الفعل على تصوّر سابق بالفعل ومتعلّقاته. غير أنّ التحقيق يقتضي أنّ هذه الأفعال ليست من قبيل الأفعال القصدية، بل هي من شؤون فاعلية النفس بالرضا أو بالتجلّي؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرةً بما هي حاضرة لذاتها ومدركة لما يقع في حريم وعيها، من غير توسّط مبادئ حصولية متقدّمة. وعندئذٍ ينتفي الأساس الذي بُني عليه توهّم التسلسل في التصوّرات؛ لأنّ هذه الأفعال لا تتوقّف في صدورها على سلسلة سابقة من التصوّرات المماثلة لها، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعل عالم بالفعل وراضٍ به.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ الملاك الحقيقي للفعل الاختياري ليس هو سبق الإرادة أو سائر مبادئها، بل هو صدور الفعل عن الفاعل مع علم مؤثّر ورضا وطيب نفس، ومن دون قسرٍ خارجي أو اضطرار باطني. فمتى تحقّق هذا النحو من الاستناد، صحّ وصف الفعل بالاختياري، سواء سبقته تلك المبادئ أم لم تسبقه.

وبذلك يظهر أنّ جميع الإشكالات التي أُثيرت في مجالات التصوّرات والتصديقات والأشواق والإرادة إنّما نشأت من افتراض غير لازم، وهو لزوم سبق كلّ فعل اختياري بمبادئ مخصوصة من جنسه. فإذا رُفع هذا الافتراض، انحلّ الإشكال من أساسه، وانقطع التسلسل في جميع مبادئ الفعل الاختياري.

المبحث الخامس: إرجاع بعض الحلول إلى الحلّ المختار

بعد أن فرغنا في المبحث الرابع من تقرير الحلّ المختار لإشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري، وانتهينا إلى أنّ المخرج الحقّ من هذا المأزق الفلسفي إنّما يكمن في التمييز الجوهري بين مراتب فاعلية النفس الإنسانية، يحسن بنا أن ننتقل في هذا المبحث إلى إعادة النظر في بعض الحلول التي طرحت في هذا الباب، ممّا يمكن ردّها ـ ولو بعد إدخال بعض التعديلات والتكميلات ـ إلى الحلّ المختار.

ولا يخفى أنّ هذا المسعى لا يهدف إلى مجرّد الاستقصاء التاريخي، بل يتوخّى غايتين أساسيتين: الأولى تعميق الفهم للحلّ المختار، والثانية الكشف عن جذور هذا الحلّ في أذهان الأعلام السابقين، وبيان كيف أنّهم ـ وإن تفاوتت عباراتهم ـ قد انطوت أنظارهم على هذا المرتكز الأساسي في دحض التسلسل.

أوّلًا: اختيارية الإرادة بذاتها

ذهب جماعة من الأصوليين والمتكلّمين في مقام الجواب عن إشكالية تسلسل الإرادات إلى أنّ اختيارية الأفعال الإرادية إنّما تنشأ من مسبوقيتها بالإرادة. وأمّا نفس الإرادة، فاختياريتها ليست متوقّفةً على إرادة أخرى سابقة عليها، بل هي أمر ذاتي لها، فلا تحتاج في كونها اختيارية إلى إرادة أخرى تمنحها هذه الصفة. وبذلك تنقطع سلسلة الإرادات عند إرادة يكون الاختيار فيها ذاتيًا. ومن أبرز القائلين بهذا الاتّجاه المحقّق البروجردي، والمحقّق المشكيني، والسيّد محمد الروحاني، والشيخ منتظري وغيرهم، وقد أسند بعضهم هذا القول إلى جماعة من المتكلّمين أيضًا. [انظر: البروجردي، نهاية الأصول، ص 122؛ لمحات الأصول، ص 79؛ كفاية الأصول، ج 3، ص 59، حاشية المشكيني؛ الروحاني، منتقى الأصول، ج 1، ص 421؛ المنتظري، مجمع الفوائد، ص 33]

ويرجع روح هذا الجواب في الحقيقة إلى الحلّ المختار الذي انتهينا إليه؛ إذ يفصح عن أنّ الإرادة نفسها من الأفعال المباشرة للنفس الإنسانية، فلا تحتاج في اتّصافها بالاختيارية إلى إرادة أخرى سابقة عليها. وعليه، فإنّ اختيارية الإرادة ليست أمرًا مستفادًا من إرادة مغايرة، بل هي ثابتة لها بنحو الذاتية. وهذا الجواب في واقعه يرتكز على القاعدة الفلسفية المعروفة: «كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات» [انظر: الشيرازي، الأسفار، ج 3، ص 67]؛ إذ لو كانت كلّ إرادة تكتسب اختياريتها من إرادة أخرى، للزم التسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى إرادة تكون الاختيارية فيها ذاتية وغير مستفادة من غيرها.

ثانيًا: اختيارية بعض مبادئ الإرادة

تبنّى بعض الأصوليين والمتكلّمين القول باختيارية بعض مبادئ الإرادة، ومن أبرز من يمكن التمثيل لهم في هذا السياق: المحقّق الخراساني، والخواجة نصير الدين الطوسي. أمّا المحقّق الخراساني، فقد قال: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مباديه غالبًا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه، بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه، من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 240]. يمكن إرجاع هذا المسلك ـ بعد إدخال قدر من التعديل والاصطلاح ـ إلى الحلّ المختار؛ وذلك لأنّه يلتزم باختيارية بعض مبادئ الإرادة.

غير أنّه يلاحظ على هذا التقرير أنّه قد عبّر من جهة بقوله: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار»، ومن جهةٍ أخرى عدّ القصد والعزم من مبادئ الاختيار، مع أنّ الأنسب ـ في كلا الموضعين ـ إبدال عنوان "الاختيار" بعنوان "الإرادة"، كما تقدّم بيانه في الحلّ المختار.

يُضاف إلى ذلك أنّ المحقّق الخراساني لم يبيّن في هذا السياق ملاك اختيارية هذه المبادئ، مع أنّ المقام يقتضي تعيين المعيار الذي به توصَف هذه الأمور بكونها اختياريةً. ومن هنا أشكل عليه المحقّق المشكيني في حاشيته على الكفاية. [انظر: المشكيني، كفاية الأصول، ج 3، ص 61]

وعلى الرغم من هذه الملاحظات، فإنّ هذا المسلك يظلّ قريبًا ـ في الجملة ـ من الحلّ المختار، ويمكن قبوله بعد إجراء بعض التعديلات.

وأمّا المحقّق الطوسي، فقد ذهب ـ في رسالته المسمّاة "أفعال العباد بين الجبر والتفويض" ـ إلى تقسيم أفعال العباد إلى قسمين: ما يكون تابعًا لقدرتهم وإرادتهم، وما لا يكون كذلك. ثمّ انتقل إلى تحليل الأفعال الإرادية والإرادة نفسها، فذكر أنّ سبب الإرادة إمّا العلم بالمصلحة، وإمّا الشهوة، وإمّا الغضب، وأنّ واحدًا من هذه الأمور لا يتحقّق إلّا مع الشعور، غير أنّ الشعور نفسه لا يكون مقدورًا للعبد، وإن كان بعض أسبابه قد يكون مقدورًا له. [انظر: الطوسي، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص 477]

والمهمّ هو هذا المقطع الأخير من كلامه، فمن الواضح أنّ الطوسي يقبل في هذه العبارة اختيارية بعض مقدّمات الشعور، وبالتبع اختيارية بعض المقدّمات السابقة على الإرادة. ولا تكمن قيمة هذا النصّ في إثبات كون الإرادة نفسها اختيارية ابتداءً، بل في الإشارة إلى أنّ

بعض ما يتوقّف عليه تشكّل الإرادة قد يقع ـ بدرجةٍ ما ـ ضمن دائرة الفعل الاختياري للإنسان. وهذا المقدار كافٍ في نقض التصوير الذي يجعل جميع ما قبل الإرادة خارجًا عن أيّ نحو من أنحاء الاختيار.

ومن هذه الجهة، يمكن عدّ هذا الاتّجاه منسجمًا ـ في الجملة ـ مع الرأي المختار، ولا سيّما إذا ضُمّ إلى ما تقدّم من التوضيحات المتعلّقة بدور المبادئ الإدراكية والنفسية في تكوّن الفعل الاختياري.

الخاتمة

يظهر التحليل أنّ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري إنّما نشأت من التصوّر الذي يحصر الاختيار في "الفاعلية بالقصد"، ويجعل الإرادة والتصوّر والتصديق والشوق شروطًا لازمةً لكلّ فعل اختياري. وهذا الافتراض هو الذي أفضى بالضرورة إلى وقوع هذه المبادئ في فخّ التسلسل الممتنع، أو نفي الاختيار عن النفس في مبادئ أفعالها.

وينكشف من خلال المقارنة التحليلية أنّ منشأ الإشكال يكمن في افتراض أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد هي من سنخ "الفاعلية القصدية"، بحيث يتوقّف صدور الفعل فيها على سلسلة مسبوقة من المبادئ من جنسها. غير أنّ التحقيق في مراتب فاعلية النفس التشكيكية يقتضي أنّ هذه الأفعال ليست من قبيل الأفعال القصدية، بل هي من شؤون فاعلية النفس "بالرضا" أو "بالتجلّي"؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرةً بما هي حاضرةٌ لذاتها، من غير توسّط مبادئ إدراكية وشوقية مسبقة. وعندئذٍ ينتفي الأساس الذي بُني عليه توهّم التسلسل؛ لأنّ هذه المبادئ لا تتوقّف في صدورها على سلسلة سابقة مماثلة لها، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعل عالم بالفعل وراضٍ به.

وتخلص الدراسة في محصّلتها النهائية إلى أنّ "الملاك الحقيقي" للفعل الاختياري ليس هو سبق الإرادة أو سائر المبادئ، بل هو صدور الفعل عن الفاعل مع "علم مؤثّر" و"رضا وطيب النفس"، ومن دون قسر أو اضطرار. فمتى تحقّق هذا النحو من الاستناد إلى النفس في أيّ مرتبة من مراتب فاعليتها، صحّ وصف الفعل بالاختياري. وبذلك يظهر أنّ جميع الإشكالات التي أُثيرت في مجالات التصوّرات والتصديقات والأشواق والإرادة إنّما نشأت من لزوم سبق كلّ فعلٍ بمبادئ مخصوصة، فإذا رُفع هذا الافتراض من خلال الرؤية التشكيكية لفاعلية النفس، حُلّ الإشكال من أساسه، وانقطع التسلسل في جميع مبادئ الفعل الاختياري.

قائمة المصادر

ابن‌سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسن‌زاده آملي، بوستان كتاب، قم، ط 1، 1418 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، بحوث في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1416 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية، موسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط 2، 1429 هـ.

البروجردي، حسين، لمحات الأصول، موسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1421 هـ.

البروجردي، حسين، نهاية الأصول، نشر تفكر، طهران، ط 1، 1415 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدّمة وتحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، نشر الشريف الرضي، قم، ط 1، 1409 هـ.

الجرجاني، مير سيد شريف، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، منشورات محمدعلي بيضون، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملايين، بيروت، ط 1.

الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن‌زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1413 هـ.

الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلق عليه الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ط 1، 1427 هـ.

الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 2، 1415 هـ.

الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، قم، ط 2، 1383 هـ. ش.

الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1423 هـ.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق، ط 1، 1412 هـ.

الروحاني، محمد، منتقى الأصول، نشر مكتب آية الله الروحاني، قم، ط 1، 1413 هـ.

السبزواري، الملّا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجفقلي حبيبي، انتشارات دانشگاه تهران، ط 1، 1372 هـ. ش.

السبزواري، الملّا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، ط 3، 1384 هـ. ش.

الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ط 1، 1383 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1981 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صحّحه وعلّق عليه غلامرضا فياضي، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ط 3، 1385 هـ ش.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في خاتمة تلخيص المحصّل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، نشر شمس تبريزى، طهران، ط 1، 1382 هـ ش.

الفارابي، أبو نصر، آراء اهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995 م.

الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط 1، 1408 هـ.

الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، بيدار، قم، ط 2، 1405 هـ.

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

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقرى، قم، ط 1، 1414 هـ.

الفيومي، محمد بن علي، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، ط 1، 1405 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 2، 1428 هـ.

المشكيني، أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، نشر لقمان، قم، ط 1، 1413 هـ.

الميرداماد، محمدباقر، القبسات، منشورات جامعة طهران، ط 2، 1367 هـ. ش.

سهروردى، شهاب‌الدين، مجموعه‌ى مصنفات شيخ اشراق، موسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ دوّم، 1375 هـ. ش.

منتظري، حسين علي، مجمع الفوائد، نشر سايه، قم، ط 1، 1384 هـ. ش.

ميرداماد، محمدباقر، مصنّفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نورانى، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، چاپ يكم، 1381 هـ. ش.