القضاء و القدر: دراسة مقارنة بين الفلسفة و علم الكلام الإمامى (2)

پديدآورده (ها) : البندر،عقيل
ميان رشته اى :: المنهاج :: صيف 1429 - العدد 50
از 194 تا 234
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/590601

دانلود شده توسط : رسول جعفريان
تاريخ دانلود : 14/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه،مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

القضاء والقدر

دراسة مقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام الإمامي

«القسم الثاني»

الشيخ عقيل البندر(*)

تمهيد

تقدّم معنا في القسم الأوّل دراسة وتحليل أبرز نظريّات علماء الكلام الإماميّة في مسائل القضاء والقدر، وفي هذا القسم سيرى القارئ الكريم نفس المسائل التي ذكرت في القسم الأوّل، ولكن في قراءة تحليليّة أُخرى لنظريّات الحكماء الشيعة وبيانات لأبرز آرائهم في هذه المسائل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجذور التأريخيّة للمسألة

شغلت حرّية الإنسان واختياره العقل البشري منذ عصور قديمة، وقد حاول في تلك العهود أن يجد حلولاً ناجعة لهذه الإشكاليّة.

ويعدّ حكماء الإغريق أوّل من تناول بحث الحريّة والإرادة لفعل البشر، وتبرير الأفعال الأخلاقية عن طريق الإيمان بذلك.

ولعلّ أوّل من فتح هذا الباب من الفلاسفة هو أرسطوطاليس (٣٢٣ ق.م)، فذهب إلى أنّ الفضيلة لا تتحقّق إلاّ بالفعل الاختياري، وأنّ المدح والذمّ لا يصحّان إلاّ عند الاختيار [١]. ثمّ بيّن معنى الاختيار والقصد الذي عبّر عنه هناك بالاختيار المدبّر، وذلك في الباب الثالث من كتابه الأخلاق[٢].

ومنذ ذلك العصر، عكف الحكماء على هذه المسألة الشائكة بالبحث والتحليل حتّى تعدّدت المذاهب وتنوّعت الآراء، وقد عقدنا هذا القسم لمعرفة مجموعة مهمّة

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

www.noormags.ir

مـن هـذه الآراء فـي مسائل متنوّعة على صعيد الحكماء الشيعة، فجاء هذا القسم، كما في القسم الأول، على مباحث:

المبحث الأوّل

معنى القضاء والقدر عند الحكماء الإماميّة

المعنى اللغوي

كمـا تعـرّض المـتكلّمون سـابقاً إلى المعنى اللغوي للقضاء والقدر، رأينا ذلك موجـوداً عـند الحكماء أيضاً، لكن من الملاحظ أنّ بعض التعاريف قد لا تكون ذات صـياغات تعريفـيّة كمـا نجدهـا فـي بعـض الكتـب أو فـي بعـض كلمات الفلاسفة والحكماء المعاصرين.

يقـول المحقّق الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ): «والقضاء والقدر إن ؟أُريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصّة، أو الإعلام صحّ مطلقاً»[٣].

فالمعـنى الأوّل: هـو الخلق ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (سورة فصّلت: ١٢)، فهـذا المعـنى وإن كـان صـحيحاً لغوياً، إلاّ أنّه باطل؛ لأنّه يفضي إلى الجبر وهو باطل عنده ـ كما سيأتي ـ لذلك قال: «.. إن أُريد بهما خلق الفعل لزم المحال».

والمعـنى الثانـي: الحكـم والإلـزام ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (سورة الإسراء: ٢٣)؛ أي وجب وألزم، وهو صحيح بحقّه سبحانه فقط.

والمعنى الثالث: هو الإعلام: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ..﴾ (سورة الإسراء: ٤)؛ أي أعلمناهم وأخبرناهم، وهو صحيح بحقّ الله سبحانه وبحقّ غيره.

وكذلـك ما وجدناه في كتب بعض فلاسفة الإماميّة المتأخّرين، كالسيّد العلاّمة الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ) حيث جعل القضاء على قسمين، وهما:

الأوّل: القضـاء التكوينـي، واسـتدلّ علـيه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُـولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة البقرة: ١١٧)، وقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (سورة السجدة: ١٢).

www.noormags.ir

والثاني: هو القضاء التشريعي، واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾ (سورة الإسراء: ٢٣)[٤].

وما نريد قوله هنا أنّه كما اعتمد المتكلّمون المعاني اللغوية في بيان القضاء والقدر كذلك اعتمدها الفلاسفة، دون خلاف جوهري، ولكن قد يظهر الخلاف في المفهوم الاصطلاحي لمعنى القضاء والقدر بين المدرستين.

المفهوم الفلسفي للقضاء والقدر

يرى أكثر الفلاسفة أنّ معنى القضاء اصطلاحاً هو وجود الأشياء في العالم العقلي بصورة الإجمال والإبهام، والقدر بوجودها مفصّلة مبيّنة في الأعيان، ولكن اختلفوا في شرح ذلك وبيانه.

وكيف كان الأمر، فقد ذهب بعضهم إلى أنّ القضاء صفة ذاتية قديمة بقدم الذات، وبعضهم ذهب إلى أنّها صفة فعليّة، كما عليه أكثر المتأخّرين الإماميّة من الفلاسفة.

وعند النظر إلى البيان المتقدّم ـ وإلى البيانات التالية للفظتي القضاء والقدر ـ نجده مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بصفة العلم، كما سيتّضح ذلك لاحقاً أكثر، والتي ـ أي صفة العلم ـ يعدّها أكثر الفلاسفة صفةً ذاتية[٥].

قال نصير الدّين الطوسي: «إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ (سورة الحجر: ٢١). والجواهر العقليّة وما معها موجود في القضاء والقدر مرّة واحدة باعتبارين، والجسمانية وما معها موجودة فيها مرّتين»[٦].

فالقضاء ـ في نظر النصير الطوسي رحمه الله ـ: هو أنّ كون الموجودات بما لها من صور وهيئات حاصلة ومتحقّقة بصورة الإجمال في العالم العقلي، وهو ما يلي عالم الذات بعيداً عن العالم المادّي وفضائه.

www.noormags.ir

وقد قال ذلك بناءً على ما تبنّاه من أنّ العلم بالجزئيّات بالنسبة إلى الله لا يكون إلاّ على الوجه الكلّي، ويكون إدراكاً في العالم العقلي، وبذلك لا يكون الواجب موضوعاً للتغيّر والتبدّل، إذ لو أدرك الجزئيات بما هي مقبولة ومتغيّرة لزم حصول النقص والتبدّل في الذات[٧].

من هنا، صحّح النصير القول بأنّ صفة العلم ذاتية دون أن يرد عليه الإشكال المتقدّم.

وأمّا القدر: فعلى رأيه هو تشخيص تلك الموجودات المجتمعة في العالم العقلي، وخروجها منه إلى حيّز الوجود عند تلبّس الموادّ بصورها وبعد تحقّق الشروط والقوالب اللاّزمة للوجود الخارجي.

ثمّ عقّب على ذلك أنّه مع صدق هذين المعنيين تكون الجواهر الأُولى والعقول المجرّدة موجودة بمرتبة واحدة، ولكن باعتبارين هما: الإجمال والتفصيل، حيث لا يوجد في عالم التجرّد إلاّ العلّة التامّة، ولعدم تعاقب الصور على المواد هناك، بل لا حاجة إلى المعدّات والعلل.

وأمّا الصور والأعراض الجسمية والجسمانية ـ كما يقول ـ فهي موجودة في القضاء والقدر بمرتبتين ودرجتين:

إحداهما: في عالم القضاء، وهو عالم الإجمال والكلّيات.

وثانيتهما: في عالم القدر، وهو عالم التفصيل والتشخّص واتّحاد الصور بالمواد.

هذا، ولكن صدر المتألّهين (١٠٥٠هـ) رفض هذا التعريف وأنكر على من أخذ به، فقال: «**وأمّا القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية بجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم وهي من أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته**»[٨].

ثمّ قال معرّفاً للقضاء: «وعندنا صور علميّة لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثّر، وليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثيّة عدميّة ولا إمكانات واقعيّة، فالقضاء الربّانية ـ وهي صورة علم الله ـ قديمة بالذات باقية ببقاء الله»[٩].

www.noormags.ir

فمـا ظهر من كلمات النصير الطوسي التي تعكس نظر الشيخ الرئيس في معنى القضـاء والقـدر، مـن أنّ صـفة القضاء صفة فعليّة داخلة في العالم، جاء مرفوضاً عند مدرسـة الحكمـة المتعالـية، حيـث اعتبرها الملاّ صدرا صفة ذاتية خارجة عن العالم، معتبراً القضاء مرتبة ثانية ـ بعد العناية ـ من مراتب العلم الإلهي[١٠].

وقـد لا يـرد ـ بـناءً على تعـريف الشـيخ الرئـيس فـي كتابه الرسالة العرشية للقضـاء ـ إنكـارُ صـدر المتألهيـن علـيه، حيـث قال في تعريف القضاء: «علمه تعالى المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوّناته»[١١].

وأمّـا القـدر، فقـال ـ الملاّ صدرا ـ في معناه: «وأمّا القدر: فهو عبارة عن وجود صـور الموجـودات فـي العـالم النفسـي السـماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة...»[١٢].

وخـالف السـيّد العلاّمـة الطباطبائـي رحمه الله مـا قاله الملاّ صدرا في معنى القضاء، فجعلهـا مـن الصـفات الإلهـيّة الفعلية منتزعة من الفعل، وبالتالي جاء تفسيره الفلسفي للقضـاء مختـلفاً تمامـاً عمّـا ذكره عميد مدرسة الحكمة المتعالية، فهو وإن كان جارياً مجـرى الملاّ صـدرا فـي تحديد مراتب العلم الثلاث (العناية، القضاء، القدر)، ولكن خالفه في بيان مفهوم القضاء الإلهي، وما يلازمه من معاني.

قـال فـي النهاية: ـ بعد تعريف العناية ـ: «وأمّا القضاء: فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّة موجبة، فقول القاضي مثلاً في قضائه ـ فـيما إذا تخاصـم زيد وعمرو في مال أو حقّ ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه بحجّتـيهما ـ المـال لزيد والحقّ لعمرو، إثبات المالكيّة لزيد وإثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضـروريّاً يـرتفع بـه الـتزلزل والتردّد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصـومة (...) وإذا أخـذ هـذا المعـنى حقيقـيّاً بالتحلـيل غـير اعتباري، انطبق على الوجـوب الـذي يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامّة، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد...»[١٣].

ثمّ قال: «فالقضاء قضاءان: قضاءٌ ذاتي خارج من العالم، وقضاء فعليّ داخلٌ فيه»[١٤].

www.noormags.ir

وهـو مـا شـرحه في تفسير الميزان بقوله: «ولمّا كانت الضرورة هي تعيّن أحد الطرفيـن وخروج الشيء عن الإبهام، كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات مـن حيث انتسابها إلى الواجب تعالى الموجب لكلّ منها في ظرفه الذي يخصّه قضاءً عامّـاً، كمـا أنّ الضـرورة الخاصّـة بكـلّ واحـد منهما قضاء خاصّ به منه، إذ لا نعني بالقضاء إلاّ فصل الأمر وتعيينه عن الإبهام والتردّد»[١٥].

ثـمّ قـال: «ومن هنا يظهر أنّ القضاء من صفاته الفعليّة وهو منتزع من الفعل من جهة نسبته إلى علّته التامّة الموجبة له».

فالسـيّد العلاّمـة اعتبر القضاء صفة فعليّة خلافاً لما ذهب إليه المتألّه الشيرازي، معـتمداً فـي ذلـك علـى تفسير القضاء بوصول الأمر إلى حدّ الضرورة، معتبراً أنّ هذا الحـدّ هـو الـذي يعنـي القضاء، عندما يكون منتسباً إلى العلّة التامّة والتي يكون بعدها حتماً لازماً.

وقـال فـي تعـريف القـدر: «فهـو مـا يلحق الشيء من كمّية أو حدّ في صفاته وآثـاره، والتقدير ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة»[١٦].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مراتب العلم السابقة على وقوع الفعل

ينقسم الوجود إلى أربعة عوالم كلّية:

١ ـ عالم الأسماء والصفات، ويسمّى بعالم اللاهوت.

٢ ـ عالم التجرّد التامّ، وهو عالم العقل والروح، ويُقال له: عالم الجبروت أيضاً.

٣ ـ عالم المثال ويُطلق عليه عالم الخيال والبرزخ، ويسمّى بعالم الملكوت أيضاً.

٤ ـ عالم المادّة والطبيعة، ويُقال له: عالم الناسوت[١٧].

ومـا نريد معرفته هنا هو في أيّ مرتبة تقع مرتبة القضاء والقدر من هذه العوالم المذكورة؟ وبالتالي هل هناك علم ومراتب تسبق الفعل أو لا؟

قـبل الإجابـة عن ذلك لا بدّ من تقديم مقدّمة، وهي أنّه قد اتّفق الفلاسفة على أنّ المـادّة والهـيولى الأُولـى فـيها استعدادات متعدّدة قابلة لصور متفرّعة وتشخّصات

www.noormags.ir

كثيرة، وكلّما اقتربت من الصور والمشخّصات قلّت تلك الاستعدادات وتقلّصت الإمكانات، وما أن تتلبّس هذه المادّة بصورة معيّنة حتّى تتعيّن ويمتنع الإبهام، فحقيقة وجود المادّة هو القوّة والاستعداد، وحقيقة وجود الصورة هو التشخّص والفعليّة.

فالإنسان مثلاً قبل صورته الإنسانية هذه كان علقة وقبل ذلك كان نطفة، وقبل هذه الصور كان مركّباً غذائياً وقبله كان مركّباً نباتياً... حتّى نصل إلى مرحلة واسعة من الاستعداد والقوّة لقبول صور متعدّدة وإمكانات متكثّرة[١٨].

من هنا قال السيّد العلاّمة: «... فجميع الوجودات التي يتركّب منها عالم الأجسام ويستقرّ عليها نظامه أُمور ثابتة بهذا النظر غير قابلة للتغيّر، وإنّما تقبل التغيّر لا في أنفسها، بل بقياس بعضها إلى بعض ونسبته...»[١٩].

ويمكن أن نعرف من ذلك أنّ عالم الأجسام الذي هو العالم المادّي فيه نظامين أحدهما يقبل التغيّر والآخر ليس كذلك، فحينما تتعيّن المادّة وتتشخّص بالصورة المنطبقة عليها، تكون المادّة عند ذلك غير قابلة للتغيّر إلى صورة أُخرى، وهذا النظام يوازي ما في عالم المثال والمجرّدات من الثبوت وعدم التغيّر، مقابل ذلك هناك نظام آخر في العالم المادّي يقبل التغيّر والتحوّل، وقد يطلق عليه التحوّل والتغيّر النسبي.

قال السيّد العلاّمة: «وبالجملة، فهذا النظام الجسماني بأجزائه» نظام غير قابل للتغيّر، مثل النظام في عالمي المثال والعقل المجرّد، غير أنّ في ضمنه نظاماً آخر لقبول التغيّر غير مؤثر قوّته في فعليّته»[٢٠].

الآن يمكن الجواب عن السؤال المتقدّم، وهو أنّ هناك مرتبتين سابقتين على وقوع الفعل، وكلتا هاتين المرتبتين تقعان في العالم المادّي وهو مشمول لما قبله من العوالم، كما ستأتي الإشارة إليه، وهاتان المرتبتان هما: القضاء وهو الذي لا يقبل التغيّر، والقدر الذي يقبله. لذا، عرّفهما العلاّمة الطباطبائي هنا بتعريفين قد يكونان أوجز ممّا عليه في كتابه نهاية الحكمة، قال:

«فتبيّن من جميع ما مرّ أنّ لوجود الحوادث مرتبتين سابقتين عليها: مرتبة لا تقبل التخلف عن الوقوع والتغيّر عن ذلك، وهو الذي نسمّيه بالقضاء الحتم، ومرتبة تقبل التخلّف والتغيّر كمرتبة مقتضياتها وعللها الناقصة والاستعدادات، وهي التي

www.noormags.ir

نسمّيها بالقدر، وهو القابل لوقوع المحو والإثبات وهو البداء»[٢١].

وبالرجوع إلى كلامه رحمه الله عندما قال: «وحيث ثبت بالبرهان اشتمال عالم المثال لنظام هذا العالم بجميع تفاصيلها واشتمال العقل المجرّد لتفاصيل عالم المثال، ففيهما من تفاصيل نظام هذا العالم المادّي قسم يقبل التغيّر في مرتبة وقوعه في عالم المادّة، وقسم لا يقبل التغيّر بتاتاً، وحيث إنّ عالم المثال شبح ومثال لعالم العقل المجرّد، كان ثبوت الحكم بقسميه بالحقيقة هناك، فافهم وأحسن التأمّل فيه»[٢٢].

يظهر من هذا الكلام أنّ محلّ القضاء بالإضافة إلى القدر هو العالم العقلي، كما ذهب النصير الطوسي خلافاً لصدر المتألّهين الذي قال بأنّ القضاء صفة ذاتية، ولعلّه إلى هذا الخلاف أشار بقوله: «فافهم وأحسن التأمّل فيه».

المبحث الثاني

في الإرادة والقدرة والمشيئة

يعدّ بحث الإرادة من البحوث المعقّدة التي دارت بين الحكماء، فقد اختلفوا في حقيقتها وجواز اتّصاف الباري الأعلى بها، ولا عجب من بعضهم عندما ينكر هذه الصفة، كما يظهر ذلك من كلمات شيخ الإشراق (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ)، حيث يمنع من لحوق هذه الصفة بالذات المقدّسة[٢٣].

ونلاحظ اختلافهم أيضاً في الإرادة هل هي من الصفات الفعليّة أو من الصفات الذاتيّة؟ فقال بعض: إنّها من الصفات الذاتيّة، وبعض آخر ـ كما عليه أكثر المتأخّرين المعاصرين ـ أنّها من الصفات الفعليّة.

ثمّ إنّهم اختلفوا في معناها ـ كما اختلف المتكلّمون من قبل ـ هل هي المخصّص في الإيجاد أو هي الداعي نفسه أو غيره؟ أو أنّ هذه الصفة من توابع العلم ومعنى من معانيه؟

وقد يكون رأي النصير الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) من أقرب الآراء إلى المدرسة الكلاميّة، حيث عدّ اتّصاف الله سبحانه بهذه الصفة إنّما هو من باب الاعتبار والمجاز، وليس وصفه بذلك حقيقة، فيعتبر رحمه الله أنّ هذه الصفة من توابع العلم ومشتقّاته، كما

www.noormags.ir

هـو الحـال بالنسبة إلى صفة الإدراك وغيرها «علمه تعالى: بأنّ في الإيجاد أو في الترك مصلحة يسمّى إرادة، وعلمه بالمدركات يسمّى إدراكاً، وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمّى سمعاً وبصراً، وهو باعتبارها يسمّى مريداً ومدركاً وسميعاً وبصيراً»(٢٤).

وبـناءً علـى اعتـبار الإرادة صـفة له سبحانه، فهي لا تتّحد في المعنى مع إرادة المخلوقـات لا سـيّما الإنسان «الإرادة في الحيوان هو شوق إلى حصول المراد أو داع يدعو إلى تحصيله لما يتخيّل أو يتعقّل من ملائمته...»(٢٥).

وبمـا أنّ هذا الوصف غير جائز بحقّ الباري سبحانه وصفه العقلاء بهذه الصفة بمـا يلائـم ذاته وحضرته من القداسة والتنزيه، ومن هنا يؤكّد النصيرﷺ اعتباريّة هذه الصفة.

قـالﷺ: «ولمّـا كـان دأب العقـلاء أن يصـفوا بـارئهم بمـا هو أشرف طرفي النقـيض، وحسـبوا أنّ كلّ ما يوجد بإرادة يكون أشرف عمّا يصدر الفعل عنه من غير إرادة، فوصـفوه بـالإرادة، وهـي أخـصّ مـن العلم ومترتّبة عليه؛ لأنّ كلّ ما لا يعلم لا يمكن أن يراد، وقد يعلم ما لا يُراد»(٢٦).

بيدَ أنّ صفة الإرادة وإن كانت اعتبارية بالمعنى الذي أسلفناه عنه إلاّ أنّه قد ذكر لها معنىً قد يكون مختلفاً فيه عن بقيّة المعاني التي ذكرها الفلاسفة والتي سيأتي بعضها.

فقـال: «وتخصـيص بعـض الممكـنات بالإيجـاد فـي وقت يدلّ على الإرادة، وليست زائدة على الداعي وإلاّ لزم التسلسل أو تعدّد القدماء»(٢٧).

وقـال فـي قواعد العقائد ـ عند استعراضه لبعض الصفات الإلهيّة ـ: «ومنها أنّه مـريد، وذلـك لأنّ صدور بعض الممكنات عنه دون بعض، وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج إلى مخصّص، والمخصّص هو الإرادة، وهو الداعي...»(٢٨).

ثـمّ قال ليؤكّد رجوع هذه الصفة إلى العلم: «والإرادة المتعلّقة ببعض الممكنات دون بعض تقتضي وجوب المريد عالماً مميّزاً»(٢٩).

إذن، سـواء كانـت صفة الإرادة ثابتة بحقّه سبحانه حقيقةً أو لا، فهي تعني عند المحقّـق النصـير أنّهـا صـفة مخصّصة ومرجّحة لإيجاد بعض الممكنات دون بعض، بمعـنى أنّ الخـالق سـبحانه إذا أراد إيجـاد بعـض الممكـنات تخصّصـت ورجحت

www.noormags.ir

وظهرت إلى الوجود، هذا المعنى هو الذي يسمّى بالإرادة، وليست الصفة قديمة؛ للزوم تعدّد القدماء وليست حادثة كما ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة[٣٠]؛ لأنّه يلزم التسلسل[٣١]، بل هي نفس الداعي والباعث للإيجاد والتحقّق، ومعنى ذلك هو أن تكون الإرادة نفس المخصّص والمرجّح لإيجاد بعض الممكنات وتحقّقها دون غيرها.

مقابل ذلك فسّر فلاسفة آخرون الداعي ـ الذي هو عين الإرادة عندهم ـ بالعلم بالنظام الأصلح، ومن ثمّ جعلوا الإرادة عين الذات.

إلى ذلك ذهب صدر الدّين الشيرازي (١٠٥٠هـ) في (رسالة أجوبة المسائل) عندما فرّق بين الإرادة في الإنسان والإرادة بما هي صفة لذات الحقّ سبحانه «الإرادة فينا شوق متأكّد يحصل عقيب داع هو تصوّر الشيء الملائم تصوّراً ظنّياً تخيّلياً أو علمياً، موجب لانبعاث القوّة المقتضية لحركة العضلات الآليّة والأعضاء اليدويّة لأجل تحصيل ذلك الشيء. وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تامّاً وفوق التمام تكون عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له»[٣٢].

ثمّ عطف على ذلك مفسّراً: «فإرادته تعالى للأشياء أي مريديّته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضيّاً لديه، على نظام هو أتمّ النظامات الممكنة خيراً وكمالاً...»[٣٣].

يرى الملاّ صدرا تبعاً للشيخ الرئيس ـ الذي سيأتي لكلامه تفصيل أكثر في المبحث الثالث[٣٤] ـ أنّ الإرادة والمشيئة ثابتة بالحقيقة لا بالمجاز وهي صفة ذاتيّة، كما هو حال العلم والقدرة.

قال رحمه الله: «فالمشيئة المتعلّقة بالجود والإفاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشيئة، لا في الواقع ولا في الذهن، فالذات هي المشيئة والمشيئة هي الذات»[٣٥].

هذا هو رأي صدر المتألّهين في الإرادة على ما وجدناه في كتبه، وعلى ذلك تدور رحى آرائه في بحوث الإرادة، كما سيأتي إيضاح ذلك.

www.noormags.ir

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك بعض الإضافات والمعاني رافقت ذكر الإرادة في كتبه الأُخرى، فوصف الإرادة في أحد المواضيع بالمحبّة والابتهاج[٣٦]، وفي موضع آخر ذكر أنّها صفة مرجّحة[٣٧]، وفي آخر وضح الإرادة بقيد التخصيص[٣٨].

وهنا يُقال: إنّ ذلك لا يعني أنّ الملاّ صدرا بذكر هذه المعاني أنّه قد تنازل عن معنى الإرادة الذي ذكره أولاً، فقد تعدّ هذه المعاني والإضافات بيانات وقيود توضيحيّة لمعنى الإرادة، ولذلك نجد معنى الإرادة الذي هو العلم بالنظام الأصلح مجاوراً لما ذكره من هذه المعاني، بل سيذهب رحمه الله إلى أبعد من ذلك بعيداً عن محلّ النزاع، خارجاً عن الأثنينيّة والدائرة الضيّقة، حينما يقرّر أنّ الإرادة حقيقة واحدة مشكّكة موجودة في الخالق والمخلوق، كما سيأتي بيان أكثر لذلك.

وخالف في ذلك بعض الفلاسفة المتأخّرين، معتبراً أنّ الإرادة صفة فعليّة منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات، بل هي غير العلم ولا تنطبق عليه، إذ يرى أنّ التعريف الذي ذكره الفلاسفة، وهو علمه تعالى بالنظام الأصلح، غير تامّ «فإنّ الذي نعقله من معنى الإرادة التي عندنا لا يتضمّن معنى العلم.... فالحقّ أنّ الإرادة منتزعة من مقام الفعل»[٣٩].

ولربما ظهر من كلامه: أنّ إطلاق الإرادة على الله سبحانه من باب المجاز والاستعارة، وقد أنكر رحمه الله على بعض الحكماء كون العلم مصداقاً للإرادة «وإنّما الشأن كلّ الشأن في أخذهم علمه (تعالى) مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك فهو أشبه بالتسمية»[٤٠].

فينتهي إلى أنّ الإرادة صفة فعليّة «والإرادة المنسوبة إليه (تعالى) منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ إيجاد ثمّ وجود، وإمّا من حضور العلّة التامّة للفعل، كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: (إنّه يريد كذا فعلاً)»[٤١].

بناءً على ذلك قال رحمه الله: «ويمكن أن يُراد بالإرادة الفعليّة وحقيقتها توافق الأسباب المقتضية للشيء وتعاضدها على وقوعه»[٤٢].

من هنا، يكاد يصل العلاّمة الطباطبائي إلى عدم وصفه سبحانه بهذه الصفة؛ لأنّه

www.noormags.ir

يجعلها عين فعله، وذلك عندما يفرّق بين إرادة الإنسان وبين إرادة الخالق سبحانه، حيث فسّر الإرادة في الإنسان بأنّها صفة تلازم الشعور والإضافة بما هي صفة عارضة عليه خارجة عن ذاته، والله تعالى منزّه عن ذلك، بل إنّ إرادته هي عين فعله.

قال: «... فإنّ المشيئة معنى يوصف به الإنسان إذ اعتبر كونه فاعلاً شاعراً بفعله المضاف إليه، وإذا تمّت فاعليّته، بحيث لا ينفكّ عنه الفعل سُمّي هذا المعنى إرادة، وعلى أيّ حال هو وصف خارج عن الذات طارئ عليه، ولذلك لايتّصف تعالى بها، كاتّصافه بصفاته الذاتية كالعلم والقدرة؛ لتنزّهه عن تغيّر الذات بعروض العوارض، بل هي من صفات فعله المنتزعة من نفس الفعل أو من حضور الأسباب عليه»[٤٣].

ثمّ قال: «فقولنا أراد الله كذا معناه: إنّه فعله عالماً بأنّه أصلح أو أنّه هيّأ أسبابه عالماً بأنّه أصلح...»[٤٤].

رؤية الفلاسفة في تعلّق إرادته تعالى بإرادة الإنسان

من أهمّ المسائل التي تعرّض لها الفلاسفة في مباحث الإلهيّات بعد مسألة وجود الله هي مسألة الإرادة الإنسانيّة ومدى ارتباط إرادة الخالق بهذه الإرادة، حيث تُجيب هذه القضيّة عن سؤال مهمّ طالما تساءل عنه أفراد البشر، وهو: هل أنّ الإنسان مجرّد أداة لتطبيق حتميّة مرسومة لا يمكنه فعل غير ما قدّر الله وأراد؟ وبالتالي يكون مخلوقاً مسيّراً مسلوب الإرادة والاختيار، أو أنّ المسألة غير ذلك؟

وسنتعرّض إلى هذه المسألة بشكل أوضح، وسيكون الجواب عنها بصورة مفصّلة عندما نتعرّض لرأي الفلاسفة في مسألة خلق الأفعال، للقرب الشديد بين المسألتين.

ولكن نقول هنا بشكل عام: إنّ الفلاسفة الإماميّين عالجوا هذه المسألة بناءً على النظرة الوسطيّة والمذهب المحايد في موضوع القضاء والقدر، فذهب بعض الفلاسفة إلى ما ذهب إليه مشهور المتكلّمين، من أنّ إرادة الله لفعل الإنسان تعني أمره به، كما ذهب إلى ذلك النصير الطوسي رحمه الله «وأمّا إرادته لأفعال عبيده فهو أمرهم بها»[٤٥]، عندما تعرّض إلى صفة قدرة الذات المقدّسة على فعل القبيح، على أنّ الله سبحانه

www.noormags.ir

هل يقدر على فعل القبيح أو لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل يريده أو لا؟

فيرى رحمه الله أنّ الله قادر على فعل القبيح «فهو قادر على جميع ما يصحّ أن يقدر عليه...»[٤٦]، حتّى لو كانت الأفعال المقدورة قبيحة، ولكن لا يعني ذلك أنّه يفعلها وتكون صادرة عنه سبحانه، ولذلك قال: «وإرادة القبيح قبيحة، وكذا ترك إرادة الحسن، والأمر والنهي»[٤٧].

والأمر والنهي هنا إشارة إلى الدليل الذي يعتمد عليه، حيث إنّ الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية ـ كما شرح ذلك العلاّمة الحلّي[٤٨] ـ دليل على أنّ الحكيم يأمر بما يريد، وينهى فقط عمّا يكره، فالله سبحانه لا يفعل المعصية؛ لأنّها قبيحة، وقد نهى عنها، وهو يريد ما هو حسن وجميل، ولذا أمر به وحبّبه.

من هنا يتّضح جليّاً موقف النصير من علاقة إرادة الله بإرادة العبد وفعله، فبناءً على ما تقدّم يفهم أنّ إرادة الله ـ إذا صحّ وصفه بذلك ـ ليست متعلّقة بإرادة الإنسان ولا بنفس فعله، بل إرادته سبحانه لفعل العبد هو الأمر به، وكراهته لفعله النهي عنه.

وقد ذهب الفيلسوف الملاّ صدرا إلى خلاف ما ذهب إليه النصير، حيث جعل إرادة الإنسان وإرادة الله إرادة واحدة مختلفة اختلافاً تشكيكيّاً فحسب، فبعدما رأى أنّ الإرادة صفة ذاتية منتزعة من مقام الذات، اعتبر بعد ذلك أنّ الإرادة الإنسانية هي عين الإرادة الإلهيّة، وهي حقيقة واحدة موجودة في الواجب والممكن، وهي النظرية التي تبنّاها في تفسير حقيقة الوجود، على أنّه مفهوم مشكك، وأنّه حقيقة مشتركة بين جميع الموجودات اشتراكاً معنويّاً، غاية الأمر أنّه في الواجب واجب وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض، فكما أنّ الأمر هذا في الوجود، فهو عينه في حقيقة الإرادة والقدرة «... فكما أنّ أصل الوجود حقيقة واحدة ، وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض، فكذلك قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق (...) لأنّ مرجع العلم والإرادة وغيرهما إلى الوجود...»[٤٩].

ومن هنا اعتبر الملاّ صدرا ـ وكعادته عند بيان آرائه الشريفة ـ أنّ ذلك البيان والتفسير لم تنله عقول جماهير الحكماء فضلاً عن غيرهم، بل إنّ عقولهم قاصرة عن

www.noormags.ir

ذلك الفهم «إلاّ أنّ عقول الجماهير من الأذكياء ـ فضلاً عن غيرهم ـ عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والإرادة في جميع الموجودات حتّى الأحجار والجمادات كسراية الوجود فيها. لكنّا بفضل الله والنور الذي أنزل إلينا من رحمته نهتدي إلى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدرته»[٥٠].

ولذلك، فهو ينكر على كلّ من فسّر الإرادة بغير التفسير المتقدّم، كالأشاعرة والمعتزلة وجمهور المتكلّمين والفلاسفة، من الفصل بين معنى الإرادة في الخالق والمخلوق، على اختلاف تفاسيرهم ـ طبعاً ـ لمعنى الإرادة.

وبالجملة، فإنّهم حسبوا أنّ الإرادة موجودة في كلّ موجود مريد على سبيل التواطي والاشتراك اللفظي، ولذلك قال: «... أقول: ـ لعلّك ـ لو أخذت الفطانة بيدك وأحطت علماً بما سبق من الكلام، علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل والخبط، ومبناها في الأكثر على أنّهم زعموا أنّ الإرادة في كلّ ذي إرادة بمعنى واحد متواطئ كما فهموا الوجود أيضاً هكذا، وليس الأمر كما زعموه، بل الإرادة في الأشياء تابعة لوجودها، وكما أنّ حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والإمكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب (...) فكذا حكم الإرادة والمحبّة، فإنّها رفيق الوجود، والوجود في كلّ شيء محبوب لذيذ، والزيادة عليه أيضاً لذيذة ومطلوبة، فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات...»[٥١].

ولعلّ الجواب عن السؤال الذي طرحنا سابقاً لم يكن واضحاً لحدّ الآن من خلال الكلمات المتقدّمة للحكيم الشيرازي، إذ قد يقال: إنّ كلامه ظاهر في الجبر، حيث إنّه إذا كانت الإرادة واحدة في الممكن والواجب يعني ذلك عدم الحرية للإنسان في اختيار ما يُريد، بل هو مرتبط ومتعلّق بإرادة الله سبحانه، لاتّحاد الإرادتين، من هنا جاءت بعض الأقوال في كتابه (تفسير القرآن الكريم) ـ الذي يعتبر متأخّراً عن كتابه الأسفار الذي ألّفه قبل عام (١٠١٥هـ)[٥٢]، بينما ألّف التفسير عام (١٠٣٠هـ)[٥٣] ـ توضيحاً أو خلافاً لما ذكره في الأسفار كما سيتّضح ذلك.

وقد يكون الفهم المتقدّم من كلمات الأسفار هو الذي دعاه إلى بيان ذلك في

www.noormags.ir

التفسير، عسى أن يكون علاجاً لما فهم من كلماته فيه.

يرى الملاّ صدرا أنّ الإرادة الإلهيّة هي عين الأمر «إنّ حقيقة الأمر التكويني والإرادة الإلهيّة بالمعنى الذي مرّ هما واحدة، فأمره بكلّ شيء عين إرادته»(٥٤)، حيث يؤمن أنّ هناك نوعين من الأمر:

١ ـ الإرادة الأزلية والأمر الإبداعي: وهو وجود الخلق وتحقّق وجود الموجودات عندما ابتدع الله سبحانه هذا الكون وأوجد الموجودات بما فيها الإنسان، وليس ذلك قسراً عليه وإجباراً له على أن يكون في هذا العالم الدنيوي، بل هو إذن منه سبحانه عندما طلب هو ذلك، «إنّ أمره للخلائق وإرادته للموجودات ليس أمر قسر وإجبار وإرادة قهر واضطرار، بل ما أمرهم إلاّ ما أحبّوه، ولا أراد منهم إلاّ ما عشقوه بحسب ذواتهم الأصليّة وماهيّاتهم الذاتيّة، قبل أن ينحرفوا عمّا فطرهم الله عليه...»(٥٥).

ومن هنا، فقد فسّر قوله سبحانه ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ بما يلي: «وقول:﴿كُن﴾ ليس أمرَ قهر وقسر؛ لأنّ الله سبحانه غنيٌّ عن العالمين، ولا حاجة له إلى وجودهم ليجبرهم عليه (...) كذلك أمرهم بالأمر التكويني أمر إذن؛ لأنّه مسبوق بسؤال الوجود منهم له، فكأنّه قال العبد لربّه: إئذن لي أن أدخل في عالمك وهو الوجود، فقال الله ﴿كُن﴾، أي: (ادخل حضرتي فقد أذنت لك)»(٥٦).

٢ ـ الأمر التشريعي والإرادة التابعة لاستحقاق العبد: وقد قال رحمه الله في ذلك: «وأمّا الأمر التشريعي والتكويني الحادثان، والإرادة المترتّبة على استحقاق العبد من جهة أعماله، فهي أيضاً على ما يناسب الفطرة الثانية له في الدُّنيا والآخرة، فمن تولّى الله وأحبّ لقائه، وجرى على ما جرى عليه الأوامر الشرعيّة والتكاليف الدينيّة، تولاّهم الحقّ وهو يتولّى الصالحين، ومَنْ تعدّى ذلك فقد طغى وتولّى الطواغيت واتّبع الهوى»(٥٧).

يظهر من ذلك أنّ إرادة المأمور والمنهي وهو الإنسان لا تنطبق بالضرورة مع إرادة الحقّ، بل قد تخالفها، وهذا المعنى هو الذي يمكن أن يكون مخالفاً لما ذكره في الأسفار أو يكون هذا شرحاً لذلك بما أنّه متأخّر عنه.

www.noormags.ir

لكن من الملاحظ أنّ الاستقلال في الإرادة الذي قد يُفهم من الكلام المتقدّم لم يصرّح به صدر المتألّهين، بل عرفناه بالملازمة، ولذلك لم ينسب الملاّ صدرا المعاصي والظلم الذي يصدر بإرادة الإنسان إلى نفس هذه الإرادة، بل إلى الدواخل العارضة والغريبة، حيث يرى أنّ الطاعة وحبّ الانقياد إلى الحقّ هي الأصل في ذات الإنسان، والمعصية والانحراف واقتراف الذنب هي عوارض تقتضيها ذاتهم بسبب الشياطين وأُمور غريبة خارجة عن ذواتهم «فاعلم أنّ الطاعة، كلّ هيئة تقتضيها ذات الإنسان على ما جُبلت عليها لو خلت عن العوارض الغريبة، وهي الفطرة الأُولى التي فطر الله عليها العباد كلّهم، والمعصية كلّ ما يقتضيه ذاته بشرط أمر غريب يجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الأُولى (...) وقد ورد في الحديث القدسي: (إنّي خلقت عبادي كلّهم حنفاء وأنّهم أتتهم الشياطين فاحتالتهم عن دينهم) فالطاعة هي الحنيفيّة التي تقتضيها ذواتهم لو لم تمسسهم أيدي الشياطين...»[٥٨].

وإذا كان الغموض يلفّ بعض الشيء كلام عميد ومؤسّس مدرسة الحكمة المتعالية في الإرادة بحسب الخلاف الذي قد يتصوّر بين ما قاله في كتابيه المتقدّمين، فقد جاء أحد أبرز روّاد هذه المدرسة ومجدّدها واضحاً في بيان النظرة الفلسفيّة للإرادة الإلهيّة ومدى علاقتها بإرادة الإنسان، حيث ذهب العلاّمة الطباطبائي رحمه الله إلى أنّ إرادة الله سبحانه وتعالى متعلّقة بفعل الإنسان ولكن بقيد الاختيار وليس بصورة مطلقة ليفهم منه عدم الأثر لإرادة الإنسان واختياره «وأمّا تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه، فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار، فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانيّة»[٥٩].

فهو يرى كبقيّة الفلاسفة أنّ وجود الممكن عين الفقر والحاجة إلى الواجب، بل وجوده وجود رابط حدوثاً وبقاءً، يعشق ويحنّ إلى الوجود المستقلّ، وبالتالي فهو وجود غير مستقلّ في وجوده وأفعاله، ولكن لا يعني أنّه عديم الإرادة والاختيار، حيث إنّ ذلك محفوظ للإنسان ضمن الإرادة الإلهيّة لفعله المقيّدة بقيد اختياره، كما أشار إلى ذلك في تعليقته على البحار «والإرادة التكوينيّة المتعلّقة بأفعال العباد من

www.noormags.ir

طريق اختيارهم وإرادتهم»[٦٠].

ولذا جاء هذا الخطاب منسجماً مع ما رآه في تفسير الميزان، من أنّ إرادته تعالى للطاعات هو الأمر والرضا بها، ومشيئته للمعاصي النهي عنها والسخط بها والخذلان عليها. حيث يظهر من عدم تعقيبه على الرواية التي استفاد منها ذلك الرِّضا بحالها.

قال: «وفي الاحتجاج عن بريد بن عمير بن معاوية الشامي، عن الرضا عليه السلام في حديث يذكر فيه الجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين، قال: قلت له: وهل لله مشيئة وإرادة في ذلك؟ ـ يعني في فعل العبد ـ فقال: أمّا الطاعات، فإرادة الله ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة لها، ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط بها والخذلان عليها...»[٦١].

هذا وسيتّضح حال رأي الفلاسفة بشكل أكثر عندما نتعرّض لآرائهم في مسألة الجبر والاختيار أو خلق الأفعال في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث

خلق الأفعال ومسألة الجبر والاختيار

لقد عالج المتكلّمون هذا الموضوع الشائك والمعقّد وفق مبانيهم ومنهجهم الكلامي، وقد سبق منّا عرض مجمل آرائهم في هذه المسألة. وما نُريد عرضه الآن هو المنهج الفلسفي في علاج هذه الإشكاليّة وحلّ هذه العقدة.

وبدواً يمكن القول: إنّ الفلاسفة الإماميّين بشكل عامّ قد اتّبعوا المنهج الوسط في إجاباتهم عن الأسئلة التي تُطرح حول قضيّة حريّة الإنسان واختياره وما يرافقها من مسائل وفروع.

ولكن طرحوا ذلك وفق مبانيهم الفلسفيّة وما تحمله من عمق ودقّة في التحليل والبرهنة، ولا نعني بذلك أنّ هناك اتّفاقاً في آراء الفلاسفة أنفسهم، لاسيّما في بعض المباني، وسيتّضح ذلك عند استعراض بعض آرائهم وحلولهم لهذه القضيّة المهمّة.

www.noormags.ir

أوّلاً: الإنسان مختار في حكم المضطرّ، قراءة ابن سينا لنظرية الاختيار

لمّا ذهب ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) إلى أنّ الصفات الكمالية؛ كالإرادة والقدرة، لا تصدق حقيقة وفعلاً إلاّ على الواجب سبحانه، فهي عين ذاته بالفعل. مقابل ذلك اعتبر هذه الصفات في غيره كالإنسان صفات خارجة عن ذاته، فما يكون له من إرادة أو قدرة تكون ثابتة له بالقوّة لا بالفعل؛ لكونه محاطاً بمجموعة من الدواعي والأسباب.

«الإرادة فينا لا تكون لذاتنا، بل خارجة عنّا واردة علينا من خارج، وإذا كان كذلك فجميع ما يكون لنا من إرادة ومشيئة (...) تكون بالقوّة لا بالفعل..»[٦٢].

ثمّ شرح ذلك بقوله: «نحن إذا أردنا شيئاً فإنّما تكون لنا تلك الإرادة بعد أن نتصوّر الشيء الملائم لنا فننفعل عنه، أي نلتذّ به، فتنبعث منّا إرادة له أو شهوة، ثمّ تنبعث منّا إرادة أُخرى لتحصّله، فتكون الإرادة واردة علينا من خارج، ويكون له سبب. وإرادة الباري لا تكون له بسبب؛ لأنّه لا ينفعل عن شيء ولا يكون له غرض في شيء، بل يكون السبب في إرادته ذاته...»[٦٣].

بناءً على ذلك جاء رأي الشيخ الرئيس لبيان حريّة الإنسان واختياره، حيث إنّ الاختيار إنّما يكون حقيقيّاً في ذات الواجب فقط، وهو صادق بحقّه صدقاً مطلقاً وفعليّاً، وأمّا الاختيار في الممكن فهو إنّما يكون بالقوّة، لعين ما تقدّم في الإرادة والقدرة.

إنّ صدور الفعل منّا لا يكون باختيارنا حقيقة، وذلك لأنّه تابع للدواعي والأسباب، إمّا من نفس الفاعل ـ كالحاجة إلى شرب الماء عند العطش ـ أو من خارج ـ كالفعل الناتج عن ردّ الفعل عند مشاهدة بعض الظواهر الخارجيّة ـ ، وبالتالي لا يتحقّق الاختيار حقيقة، بخلاف الاختيار في الواجب سبحانه الذي لا يوجد وراءه قصد وإرادة إلاّ ذاته، ولا يوجد داع يدعوه إلاّ خيريّته وكماله «.. فإنّ المختار في العرف هو ما يكون بالقوّة ويحتاج إلى مرجّح يخرج اختياره إلى الفعل، إمّا داع يدعوه من ذاته أو من خارج. فيكون المختار منّا مختاراً في حكم مضطرّ، والأوّل في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريّته..»[٦٤].

www.noormags.ir

وهنا يمكن القول: إنّه لا يوجد أحد من الفلاسفة من ينكر ما ذكره الشيخ الرئيس، ولم يقل أحد منهم أنّ إرادة الإنسان واختياره في عرض إرادة واختيار الربّ سبحانه، حيث إنّ الأسباب والمسبّبات وجهل الإنسان بعواقب الأُمور وكونه محاطاً بجملة من الدواعي والاختلافات، وبعبارة أُخرى: وجود الإنسان في عالم الدُّنيا السفلي بما يحمل من ازدحام وتناقضات يؤثّر كلّه في إرادة الإنسان واختياره لبعض الأفعال دون غيرها، ولكن ما يهمّنا اكتشافه ومعرفته هو هل الله هو الذي أجبر الإنسان على فعله الصادر منه، أو أنّه صدر عنه بمحض اختياره وإرادته التي وهبها الله له؟

ولذا، قد يكون كلام ابن سينا ـ لأوّل وهلة ـ مُثيراً للاستغراب، لكن ما يريده الشيخ هو جعل ما تقدّم من كلامه أساساً لما سيأتي منه، وهو أنّ جميع أفعال الإنسان تنتهي إلى تدبير الله وقضائه وقدره وإرادته الأزليّة، ولا بدّ للاختيار والإرادة بالقوّة من الرجوع إلى الاختيار والإرادة بالفعل «.. فإنّ ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعدما لم يكن أو غير حادث فيه، فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ وجوده (...) وإن كان حادثاً فلكلّ حادث سبب ولكلّ حادث محدِث، فيكون اختياره عن سبب اقتضائه محدث إحداثه، وأمّا أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فلا يخلو إمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختياره، فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجيّة عنه التي ليست باختياره، فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكلّ على ما هو عليه، فإنّه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد من الرأس إلى الإرادة الأزليّة»[٦٥].

ومن هنا، قوّض ابن سينا اختيار الإنسان وحريّته في تقرير المصير إلى الحدّ الذي يقترب من الجبر والاضطرار «الإنسان مضطرّ في صورة مختار»[٦٦]، لذا وجد في بعض كلماته أنّه قال: «ولولا أنّ الإجبار ينطبق على معنى الحمل المستكره لقضيت عليك بأنّك مجبر، فإن لم تكن مجبراً فكمجبر»[٦٧].

وبالنظر لما تقدّم، يواجه ابن سينا السؤال الآتي: ما فائدة الثواب والعقاب والبعث والنشور، إذا كان كلّ ما يريده الإنسان ويصدر عنه، إنّما يقع على سبيل

www.noormags.ir

الوجوب والإرادة الأزليّة؟ ولماذا يُعاقب؟ وهل يعاقب على أعمال هو مجبر عليها؟

هنا، قد يظهر من بعض كلمات ابن سينا نسبة الأفعال إلى الإنسان، ولربما فهم من بعض كتبه عند تعرّضه لمسألة الثواب والعقاب واتّصال الشرور بعالم الدُّنيا، أنّه يعطي للإنسان نسبة من الحريّة والاختيار «إنّ العقاب هو خير؛ لأنّه شيء عادل للنفس وهو نتيجة لفعلها وعدم التزامها بالحدود المصرّح لها به والذي حدّده لها الرُّسل والمشرّعون، والعقاب يكون على شيء باق بعد الموت، وهو لا محالة معترف بذنوب وأفعال يستحقّ عليها العقاب، وهو مع ذلك معترف بحاكم عادل يعاقب على السيّئات والحسنات، لذا وجب على الإنسان أن يحترز من الذنب ويجتنبه»[٦٨].

بهذه الكلمات يمكن فهم مقدار الحريّة التي يضعها ابن سينا للإنسان، وإلاّ تكون مسألة الثواب والعقاب والمسائل المتعلّقة بذلك من إرسال الرُّسل والبعثة وغيرها، كلّ ذلك يكون لا معنى له ولا فائدة فيه ـ كما هو معلوم ـ إذا قلنا بالجبر في اختيار الإنسان لأفعاله، لذلك قال: «كلّ أفعالنا وإرادتنا وتدبيراتنا بقدر، ونحن فيها مخيّرون»[٦٩].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مسألة العقاب ليست مشكلة كبيرة تواجه القول: بأنّ الإنسان مختار بحكم المضطرّ، بناءً على ما ذهب إليه ابن سينا من أنّ العقاب استكمال وتصفية للنفس من براثن المعاصي[٧٠]، وأنّه لا يصيب إلاّ القليل من العباد ممّن اقترفوا الرذيلة، مضافاً إلى أنّهم غير خالدين طويلاً في نار جهنّم[٧١]. ولذا، عدّ ابن سينا من الفلاسفة المتفائلين، أمثال سقراط وأفلاطون[٧٢].

ثانياً: الإنسان فاعل قريب والله فاعل بعيد، نظريّة المحقّق الطوسي

يعدّ رأي المحقّق الطوسي في هذه المسألة من أقرب الآراء ـ إذا قسنا رأيه ببقيّة آراء الفلاسفة ـ إلى رأي ومنهج المتكلّمين، وقد كان رافضاً لبعض آراء الفلاسفة، كما في مسألة حدوث العالم[٧٣]، والقدرة على فعل القبيح، وكون أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض[٧٤]، وكذا ما تقدّم من رأيه في الإرادة وعلم الله بالكلّي والجزئي، وقد تجلّى ذلك عند مناقشته لبعض آراء الشيخ الرئيس في بعض هذه المسائل[٧٥].

www.noormags.ir

وحتّى نعرف موقف النصير رحمه الله من مسألة خلق الأفعال والجبر والاختيار علينا أن نعرف موقفه من القدرة وما يلحقها من مسائل تنفع في استيضاح هذا الموقف.

قال رحمه الله: «ولكونه تعالى واجباً لذاته وغيره ممكناً لذاته، كان ما سواه متساوي النسبة إليه، ولم يكن بعضه أولى بأن يكون مقدوراً له دون بعض، أو معلوماً له دون بعض، فهو قادر على جميع ما يصحّ أن يقدر عليه...»[٧٦].

يفهم من هذا الكلام أنّ قدرة الله لا مانع من تعلّقها بأي فعل، وهذا معنى عموميّة القدرة، لكن ما يؤكّده النصير أنّه مع قدرته تعالى على ذلك لكن الله لا يفعل ما قبح من الأفعال «واستغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبيح عن أفعاله تعالى مع قدرته عليه؛ لعموم النسبة»[٧٧].

وذلك أنّ عموميّة قدرته تعالى لكلّ ما يمكن تعلّق القدرة به لا يعني صدور الأفعال المذمومة عنه تعالى.

من هنا، بنى النصير نظريته في إثبات الاختيار للإنسان وترك له فراغاً ليمارس قدرته وإرادته، فبعدما نزّه الباري عن فعل القبيح وصدوره عنه، أثبت أنّ ما يصدر من الفعل المذموم إنّما هو من الإنسان نفسه «... أنّ القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله غيره، وإذا كان فاعل القبيح غيره، فكذا الحسن؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن، فإنّ الذي كذب هو الذي صدق»[٧٨].

هذا هو الأصل الذي استخرج منه المحقّق الطوسي رأيه، ليذهب إلى القول باختيار الإنسان وحريّته وإرادته، بعيداً عن كلّ القيود التي فرضها الفلاسفة في تحرير هذه القضيّة، فقال: «الأفعال التي تصدر من عبيده تعالى هم موجدوها بالاختيار؛ لأنّها تحصل بحسب دواعيهم، وعند الفلاسفة: هم موجدوها بالإيجاب [وهو رأي ابن سينا]، وعند المجبرة أوجدها الله تعالى فيهم...»[٧٩].

ثمّ قال: «والذي أثبته أبو الحسن الأشعري وسمّاه بالكسب، وأسند وجود الفعل وعدمه إلى الله تعالى، ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير غير معقول»[٨٠].

واستدلّ على ذلك بالبداهة والضرورة العقليّة «والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا»[٨١]. ثمّ إنّ من يثبت الاختيار بالطريقة التي طرحها النصير الطوسي ينتهي إلى

www.noormags.ir

بطلان الجبر دون شكّ، لذلك قال: «والجبر باطل»[٨٢].

ولم يكتف بذلك، بل أيّد المعقول بالمنقول، حيث استفاد من بعض الآيات والروايات في تأييد ما ذهب إليه «والسمع متأوّل ومعارض بمثله»[٨٣].

فهو هنا يردّ على الأشاعرة القائلين بأنّ بعض الآيات القرآنية دالّة على الجبر، فيردّ ذلك بردّين:

الأوّل: إنّ هذه الآيات تحتاج إلى تأويل، ولا يمكن الاستفادة من ظاهرها.

الثاني: إنّها معارضة بآيات أُخرى تدلّ على الاختيار.

وقد قال مستفيداً من المنهج الروائي والسمعي في بيان موقفه من القضاء والقدر «وقد بيّنه أمير المؤمنين في حديث الأصبغ»[٨٤].

ومع ذلك كلّه، لكن النصير لم يكن غافلاً عن النظرة الفلسفيّة لهذه المسألة، ولذا ظهر من بعض كلماته السلوك والمنهج الفلسفي في عدم استقلال العبد في فعله، وصدور الفعل مشترك بين قدرة وإرادة الله من جهة، وقدرة وإرادة العبد من جهة أُخرى، ولذا سنجد من الملاّ صدرا مدحاً لهذا الرأي، فقال الطوسي رحمه الله: «ولا شكّ أنّ عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع، والذي ينظر إلى الأسباب الأُول، ويعلم أنّه ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته، والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدورة ومرادة...»[٨٥].

بناءً على ذلك، لا بدّ من النظر إلى كلا السببين، وكلا الفاعلين عند صدور الفعل، فيكون الإنسان فاعل لذلك الفعل ولكن ليس وحده، بل هو سبب وفاعل قريب، والله أيضاً فاعل لذلك الفعل، ولكن هو فاعل وسبب بعيد.

وهنا يُقال: إنّ هذا الخطاب لا ينافي ما أثبته من الاختيار، حيث إنّ هذا الخطاب يريد به بيان عدم الاستقلاليّة ونفي التفويض الذي قد يتصوّر من كلامه السابق؛ لذلك رجع وقال: «والحقّ ما قاله بعضهم: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين»[٨٦].

www.noormags.ir

ثالثاً: اختيار الإنسان عين اضطراره، دراسة لنظريّة الحكيم الشيرازي

قد تكون فلسفة الحكمة المتعالية قد بلغت الذروة بالنسبة إلى المدارس الفلسفيّة الأُخرى في تحقيق هذه المسألة، وإن وجدنا أُصول هذا التحقيق عند المدرسة المشائية وتحديداً في فلسفة ابن سينا الذي مرّ ذكر آرائه.

لكن شهد القرن الحادي عشر، على يدي الحكيم صدر المتألّهين (١٠٥٠هـ) تجديداً أثّر على الفلسفات التي تلته، فلقد اتّضح من آراء الملاّ صدرا السابقة في معنى الوجود والقضاء وكذلك تحقيقه في تفسير الإرادة وذهابه إلى كون الإرادة في الحقّ سبحانه وفي الممكن واحدة، والاختلاف هو اختلاف مشكّك، وعلى ذلك بنى الفيلسوف الشيرازي رأيه في تفسير أفعال الإنسان وحرّيته، بمعنى أنّ جميع الموجودات مع التفاوت والترتّب الموجود فيما بينها تجمعها حقيقة وجوديّة واحدة وهي الذات الأحدية المقدّسة.

لقد عرض هذا الفيلسوف كلّ الآراء السابقة في تفسير حقيقة الفعل الصادر من الإنسان، وما هو معنى خلق الأفعال واختيار الإنسان، فكانت أربعة آراء، وارتضى الرأي الثالث الذي نسبه إلى مشهور الفلاسفة وفي حاشية الأسفار نسبه إلى نصير الدّين الطوسي المتقدّم ذكره، فقال: «وأنت تعلم أنّ هذا المذهب أصحّ من الأوّلَيْن، وأسلم من المفاسد وأصونّ عند ذوي البصائر النافذة (...) فإنّه متوسّط بين الجبر والتفويض، فخير الأُمور أوسطها»[٨٧].

هذا، ولكن صدر المتألّهين ذهب إلى أبعد من ذلك وأعمق ـ كما هو ظاهر كلامه ـ من هذا الرأي، وسمّاه مذهب (الراسخون في العلم)، فقال: «وذهبت طائفة أُخرى ـ وهم الراسخون في العلم ـ إلى أنّ الموجودات على تفاوتها وترتيبها في الشرف الوجودي، وتخالفها في الذوات والأفعال وتباينها في الصفات والآثار تجمعها حقيقة واحدة إلهيّة جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها، مع أنّ تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية...»[٨٨].

ثمّ قال: «.. كما أنّه ليس في الوجود شأن إلاّ وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلاّ وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد (مثلاً) ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ

www.noormags.ir

فعل زيد مع إنّه فعله بالحقيقة دون المجاز، فهو فعل الله بالحقيقة، فلا حكم إلاّ لله ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم»[٨٩].

من هنا، يرى الملاّ صدرا أنّه لا تضادّ ولا تنافي بين كون الفعل منسوباً إلى الإنسان صادراً عنه، وبين كونه فعل الحقّ سبحانه في نفس الوقت والآن «فإذا تحقّق هذا المقام ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح ـ كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها ـ من الوجه الذي بعينه ينسب إليه، فكما أنّ وجود زيد بعينه أمرٌ متحقّق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز ـ وهو مع ذلك شأن من شؤون الحقّ الأوّل ـ فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحديّة ذاته...»[٩٠].

ومن ذلك يظهر وجه العمق في نظرية الحكيم الشيرازي في تفسيره لهذه المسألة وبيانه لحلّ مشكلة خلق الأفعال، حيث نراه ومن خلال البيان المتقدّم ينظر إلى الحلول والأجوبة التي طُرحت لفكّ هذه العقدة بنظرة فوقيّة خارجة عن القطب المختلف فيه، بعيداً عن النزاع الذي دام طويلاً بين المتكلّمين أو بين الفلاسفة، فبينما يرى البعض أنّ الإنسان مختار في أفعاله، أو كما يرى البعض الآخر أنّ الإنسان والله تعالى سببين للفعل، يرى صدر المتألّهين أنّ الفعل كما هو فعل الإنسان، فهو بعينه فعل الحقّ، وبالتالي فإنّه يتجنّب ويرفض الفصل بين الله والإنسان في تحقّق الفعل وصدوره ويثبت مقابل ذلك العينيّة في صدور الفعل، ويظهر ذلك جليّاً من خلال تفسيره لحديث (الأمر بين الأمرين) «وبه يظهر معنى كلام الإمام عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين»[٩١] إذ ليسَ المراد به أنّ فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أنّ فعله خال عن الجبر والاختيار، ولا أيضاً أنّ العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا أنّه اختيار من جهة واضطرار من جهة أُخرى، ولا أنّه مضطرّ في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي رحمه الله[٩٢]، بل المراد أنّه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار، بمعنى أنّ اختياره بعينه اضطراره»[٩٣].

www.noormags.ir

فالإنسان وفق مدرسة هذا الفيلسوف مضطرّ ومختار في نفس الوقت والزمان، ولا فصل بين المفهومين، ولذا حتى ما ذهب إليه الشيخ الرئيس من إثبات صورة الاختيار كان غير مقبول وغير مجد؛ لأنّ صدر المتألّهين يثبت العينيّة لا الصورة والشكل والاسم والمجاز، كما قد ظهر ذلك من عبارات ابن سينا المتقدّمة.

ويظهر عند مناقشة بعض شُبه المعتزلة إصراره على هذا المذهب «.. فإنّ تلك الشُّبه مقتضاها نسبة الكفر والمعاصي إلى إرادة العبد واختياره، وهي حقّ وصدق. كيف ولو لم يكن للعبد إرادة وقدرة لم يكن توجيه الأمر والنهي والوعد والوعيد...»[٩٤]، ومع ذلك يعتبر الملاّ صدرا ذلك غير مناف لما ذهب إليه «لكن كلّ ذلك عند التحقيق لا ينافي الجبر، بل الإنسان في عين اختياره مجبور، كما ورد في حديث الصادق عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين)»[٩٥].

هذا، ولكن مع إصرار صدر المتألّهين على هذا المذهب، إلاّ أنّ كلماته لم تكن خالية من حلول ومعالجات بعض المتكلّمين أو الفلاسفة، لا سيما المذهب الثالث الذي رآه مذهباً وسطاً بين الجبر والتفويض. فقال في ردّه على القدري: «وتفكّر في ترتّب سلسلة الأسباب والعلل، واعلم أنّ قدرة العبد وإرادته وشوقه من الأسباب القريبة لفعله، وهي مستندة بأسباب أُخرى متوسّطة، وأُخرى بعيدة، حتّى تنتهي إلى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشيئته وقضائه وقدره»[٩٦].

وفي معرض ردّه على شبهة قد أثارها، مفادها: إنّه مع حصول القدرة والإرادة، فمرّة يكون الترك ممكناً وأُخرى غير ممكن، فعلى الأوّل لم يكن الفعل واجباً، وعلى الثاني يكون العبد مجبوراً[٩٧]، قال: «الترك غير ممكن، ولا يلزم من ذلك أن يكون مختاراً، فإنّ الفعل الاختياري ما يكون الاختيار من جملة أسبابه، ويكون صدوره موقوفاً بالاختيار، لا ما يكون ممكناً على تقدير تحقّق علّته التامّة التي من جملتها الإرادة»[٩٨].

من ذلك نعرف أنّ الملاّ صدرا مع إصراره على المذهب العيني (الإنسان مختار في عين كونه مجبوراً» إلاّ أنّه يعتمد المنهج الآخر سواء كان كلاميّاً أو فلسفيّاً عندما يتعرّض إلى شبهة من هنا وهناك.

www.noormags.ir

هـذا، ولكـن لـم تكن بعض المعالجات واضحة ووافية في ردّ بعض النقوض على مذهبه، كما ذكر ذلك في الجزء الخامس من التفسير:

«فـإن قلـت: مـا ذكـرت أيضاً جبر، والجبر ينافي الاختيار، فكيف يكون إنسان واحـد مضطراً ومختاراً؟ قلت: (...) كيف ولو لم يكن هكذا لكانت المعاصي والجرائم الصـادرة مـن الأشـقياء ـ إن كـان الله يكرهها ولا يريدها ـ فإنّما هي جارية على وفق مـراد إبليس ـ أذلّه الله ـ مع أنّه عدوّ الله، ثمّ القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر مـن الطاعـات، فيكون الجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادة الله تعالى...»[٩٩].

ثـمّ قـال فـي عرضـه لـبعض الشُّـبه: «فـإن قلت: إذا كان الواقع من المعاصي والشرور بقضاء الله وقدره، فلماذا يعاقب من ساقه القدر إلى اقتراف خطيئة؟».

قـال فـي ردّه علـى ذلك: «العقوبة من اللوازم والتبعات المتّصلة من غير حاجة إلـى معاقـب منفصـل ومنتقم مـن خارج، ويدلّ عليه كثير من الآيات القرآنية، كقوله تعـالى: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ (سورة الأنعام: ١٣٩)، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (سورة العنكبوت: ٥٤)، ﴿وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١١٧)»[١٠٠].

ولايخفـى مـا في هذه الردود من نظر، حيث لم يكن الجواب بالمستوى الذي يـنقطع بعـده السؤال، لا سيما في دلالة الآيات الكريمة على المدّعى، حيث يمكن أن يقـال فـي ردّه علـى الشـبهة الأُولى: إنّ القبائح لو كانت جارية على وفق مراد إبليس والحسنات جارية على وفق مراده سبحانه، فأين يقع اختيار الإنسان وإرادته في الأخذ بأحدهما؟ أليس هذا جبر؟!

ثـمّ قـد يقـال: إنّ سـياق بعـض الآيـات المذكورة ظاهرة في العقاب الُخروي المترتّـب علـى الأعمـال التـي قام بها الكافرون والظلمة، فلا تصلح أن تكون ردّاً على الشـبهة الثانـية، وليسـت وافية بالاستدلال على المدّعى، حيث لا يفهم من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ أنّهـا من العقوبات والتبعات المتّصلة، بل هي عقوبة خلقَت لمن يعصِ أمرَ الله سبحانه.

www.noormags.ir

رابعاً: اختيار الإنسان شرط في تحقّق الفعل، المعالجة الفلسفيّة للعلاّمة الطباطبائي

اشتهر بين الفلاسفة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ومعنى ذلك أنّ الشيء لا زال ممكناً متساوي النسبة بين الوجود والعدم، فإذا توفّرت علّته التامّة لوجوده وجد، وحصول العلّة التامّة للشيء هو الذي نعني به الوجوب والضرورة، وخروجه من عالم الإمكان والحيّز المبهم بالعلّة الموجدة إلى عالم التشخّص والتعيّن هو الذي نعني به الوجود.

من هنا، عالج العلاّمة الطباطبائي ـ وتبعه في ذلك الشهيد المطهّري[101] ـ مسألة الجبر والاختيار، فمن خلال تحرير بحث الضرورة والإمكان يمكن أن نصل إلى النتيجة التي ابتغاها السيّد العلاّمة.

قلنا: إنّ كلّ ظاهرة معلولة لا توجد ما لم تصل إلى حدّ الضرورة والوجوب، وإذا لم تصل إلى هذا الحدّ كانت ممكنة متمحّضة في عالم الإمكان، لذا قال رحمه الله «الكلّ معلول بالنسبة إلى علّته ضرورة نسبيّة، أي إذا قسنا المعلول إلى علّته فسوف يتوفّر على نسبة الضرورة، وهذه النسبة ـ أي الضرورة بالقياس ـ تنحصر بين المعلول وعلّته التامّة (..) أمّا إذا قسنا الشيء إلى غير علّته التامّة فسوف تكون له نسبة أُخرى مغايرة لنسبة الضرورة، ويُطلق عليها نسبة الإمكان بالقياس»[102].

إذا اتّضح ما تقدّم، نقول: إنّ النسبتين المذكورتين يمكن تطبيقهما على أفعال الإنسان وما يصدر عنه من سلوك، حيث إذا توفّرت فيه كافّة الشروط والعلل لصدور الفعل والتي منها ـ كما سيأتي من العلاّمة تأكيده على ذلك ـ اختيار الإنسان وسلامة أعضائه، أصبح وجود الفعل وحصوله ضرورياً.

أمّا لو تخلّف أحد هذه الشروط والتي منها ما ذكرناه، رجع صدور الفعل إلى نسبة الإمكان، فيمكن صدوره من فاعله ويمكن عدم صدوره «وهذا هو عين الاختيار الذي يثبته الإنسان لنفسه بالفطرة، ويعتبر نفسه مختاراً، أي حرّاً في الفعل والترك، ويعدّ أفعاله بالنسبة إليه اختياريّة»[103].

من هنا، أنكر العلاّمة على الماديّين الذين استندوا إلى الحتمية، ثمّ إلى نفي نسبة الإمكان، وبالتالي خرجوا بعدم التسليم لاختيار الإنسان وإرادته، لمنافاته للعلّية

www.noormags.ir

المذكورة، فقالوا بالصدفة والاتّفاق التي تقضي إلى إنكار الصانع الواجب المطلق[١٠٤].

فاتّضح إلى الآن منهج العلاّمة الطباطبائي في إثبات الاختيار والحريّة للإنسان، حيث إنّه ما دام قرار الإنسان واختياره يعدّ من العلل المهمّة ـ إلى جانب العلل الأُخرى ـ في حصول وتحقّق الفعل، أمكن القول: إنّ الإنسان حرّ في الفعل كما هو حرّ في الترك.

قال في تعليقته على البحار: «ومرجع الخبرين في مؤداهما واحد، وهو الذي يشاهده الإنسان من نفسه عياناً، وهو أنّه مع قطع النظر عن سائر الأسباب من الموجبات والموانع يملك اختيار الفعل أو الترك، فله أن يفعل وله أن يترك»[١٠٥].

فمع التسليم بأنّ الله سبحانه وتعالى هو المفيض والموجد، وأنّ الموجودات الإمكانية هي عين الربط والحاجة له تعالى في الوجود والبقاء، وأنّ الأشياء كلّها متعلّقة به من جهة صفاته الفعليّة ولكن دون أن يبطل اختيار الإنسان وحرّيته «ولا يوجب ذلك بطلان الاختيار في الأفعال، فإنّ تحقّق الاختيار نفسه مقدّمة من مقدّمات تحقّق الأمر المقدّر، إذ لولا الاختيار، لم يتحقّق طاعة ولا معصية، فلم يتحقّق ثواب ولا عقاب ولا أمر ولا نهي ولا بعث ولا تبليغ»[١٠٦].

ولا ينافي ذلك ما ورد في بعض عبارات الميزان «إنّ الأفعال الإنسانية مخلوقة للإنسان»[١٠٧]، حيث تعدّ خير دليل على اعتماد العلاّمة منهج الوضوح والبيان في إثبات الحريّة والاختيار الإنساني، ولكن لايعني ذلك التفويض، لذا قال بعد ذلك: «وما وراءه من الأشياء ذواتها وآثارها مخلوقة لله سبحانه»[١٠٨].

ومع ما تقدّم كلّه في بيان العلاّمة ومنهجه في علاج مشكلة خلق الأفعال والجبر والاختيار، لم يمنعه ذلك من تبنّي النظرة الفلسفيّة الدقيقة التي ذهب إليها صدر المتألّهين، كما نشاهد ذلك في كتبه الأُخرى كالرسائل التوحيديّة.

«واعلم أنّ هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث والمشاجرات، وهو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه المسائل، فالأفعال كلّها له كما أنّ الأسماء والذوات له سبحانه، فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتّى يتحقّق موضوع لجبر أو تفويض، فافهم»[١٠٩].

www.noormags.ir

وفي النهاية أثبت الفاعليّة للإنسان ولله سبحانه على أن تكون الفاعليّة طوليّة «ومن الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه، كالإنسان ـ مثلاً ـ فإنّ الفاعليّة طوليّة لا عرضيّة»(١١٠).

المبحث الرابع

الهداية والإضلال

ذكرنا سابقاً أنّ سبب انعقاد هذا البحث في كتب المتكلّمين والفلاسفة الإلهيّين وتناولهم له وبسط النقاش فيه هو وجود مجموعة من الآيات الشريفة التي يدلّ ظاهرها على أنّ الهداية والضلالة بيده سبحانه، فإذا أراد أن يهدي أحداً هداه، وإذا أراد أن يضلّ أحداً أضلّه، فجاء السؤال عن حريّة الإنسان وإرادته إذا كان أمر الهداية والإضلال على هذه الشاكلة، فصارت هذه المسألة من المسائل المتفرّعة على بحث القضاء والقدر والجبر والاختيار، وقد فصّلنا في بحث الهداية والإضلال عند المتكلّمين المبرّر لاندراج هذا البحث هنا فلا نعيد.

ولم تخل هذه المسألة من الخلاف والجدل بين الحكماء، سواءً في تحديد مفهوم الهداية والإضلال ومعناهما أو في بيان المعاني الصادقة منها بحقّه سبحانه، لذا أصبحت هذه القضيّة محطّ أنظارهم ومختلف آرائهم، كما قال ذلك صدر المتألّهين رحمه الله: «اعلم أنّ مسألة إسناد الإضلال وما يجري مجراه إلى الله في هذه الآية ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾ وفي غيرها، صارت معارك للآراء ومصارع للأهواء، غرقت في بحارها أفهام الأكثرين، ولم ينج من مهاوي أنظارها إلاّ أقلّ الأقلّين...»(١١١).

المعاني الفلسفيّة العامّة للهداية والإضلال

اعتاد الفلاسفة على ذكر معنيي الهداية والإضلال قبل الولوج في تحرير الرأي الفلسفي في هذه المسألة، فقد ذكر البعض أنّ الهداية: هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده وبقائه، والذي يسمّونه الكمال الثاني مقابل الكمال الأوّل الذي هو الخلق

www.noormags.ir

عندهم[١١٢].

وقال بعضهم: «إنّ الهداية هي هبة الشعور لكلّ ذي شعور بما هو أليق به ليطلبه دون ما هو ليس أليق به»[١١٣].

وهناك تعريف ثالث قريب من الأوّل ـ إذا لم يكن نفسه ـ حيث فيه معنى السوق والإيصال الذي لم نجده في التعريف الأوّل، وهو: «إنّ الهداية هي ما يسوق الشيء إلى كماله الثاني الذي لايحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه، وقد أعطى سبحانه كلّ شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه أيضاً كمالاً ثانياً، وهو منا لا يحتاج إليه فيهما، وإليه الإشارة في القرآن الكريم ﴿**رَبُّنَا الَّذي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (سورة طه: ٥٠)، فالخلق هو إعطاء الكمال الأوّل، والهداية إعطاء الكمال الثاني»[١١٤].

وذكر بعض الفلاسفة المتأخّرين: «أنّ الهداية هي الدلالة وإراءة الغاية بإراءة الطريق وهي نحو إيصال إلى المطلوب، وإنّما تكون من الله سبحانه»[١١٥].

كانت هذه مجموعة من التعاريف التي ذكرها بعض الفلاسفة، وكيف كانت المعاني التي ذكروها، فإنّهم يكادون يتّفقون على أنّها عناوين وصفات للفعل.

وعلى هذا، تكون الهداية بمعنى نصب الطريق وتوضيحه للوصول إلى الحقّ، وذلك مقابل الإضلال الذي يعدّونه أمراً عدميّاً يقابل الهداية، تقابل الملكة وعدمها، فالضلال إنّما يكون ضلالاً إذا كان مقيساً إلى الهدى، ومن الواجب حينئذ أن يكون عدم الهدى، وإذا أخذ أمراً وجوديّاً لم يكن ضلالاً، فلم ينقسم الموضوع إلى مهتد وضالّ، ولا حاله إلى هدىً وضلال، فلا مفرّ من أخذ الضلال أمراً عدميّاً[١١٦].

ما يصدق في حقّه تعالى من معاني الهداية والضلال

علمت ممّا تقدّم عند عرض آراء المتكلّمين أنّ هناك عدّة معان للهداية والضلال، وقد صحّحوا هناك بعضها وجوّزوها في حقّه تعالى ورفضوا بعضاً آخَر منها، حيث لا يليق بالذات المقدّسة.

نجد هذا البحث مطروحاً أيضاً عند الفلاسفة، فذكروا للهداية ـ أيضاً ـ عدّة

www.noormags.ir

معـان منها: الدلالة والبيان، أو الدعوة إلى الحقّ، أو الهدى إلى طريق الجنّة.. إلى غيرها من المعاني القريبة من ذلك.

إلـى جانـب ذلـك ذكروا مجموعة من المعاني للإضلال، منها: الإضلال بمعنى العقاب والعذاب، أو بمعنى الإهلاك والإبطال، أو بمعنى الإضلال عن الجنّة.

وفـي الحقيقة عند إمعان النظر في اختلاف هذه المعاني المذكورة نجد أنّ هذا الاخـتلاف راجـع إلى التفسيرات والتأويلات المتعدّدة لآيات الهداية والإضلال، ومنها تأويلات الفلاسفة ونظرهم في هذه الآيات، وقبول بعض المعاني المذكورة أو رفضها.

قـال المحقّـق الطوسـي: «والإضلال: الإشارة إلى خلاف الحقّ، وفعل الضلالة، والإهلاك. والهدى: مقابل ذلك. والأوّلان منفيّان عنه تعالى»[117].

فقـد ذكـر ثلاثـة معـان للإضـلال، وهـي: الإشـارة إلى خلاف الحقّ، وفعل الضـلالة، والإهـلاك. وفـي مقابل ذلك ثلاثة معان للهداية، فحواها: الإشارة إلى الحقّ، وفعل الهدى، والنجاة.

ثـمّ إنّـه رحمه الله لـم يقبل المعنى الأوّل والثاني، ونفى صدقه في حقّه تعالى، حيث ينافـي مـا ذهـب إلـيه مـن القول بتنزيه الله سبحانه عن القبيح والقول باختيار الإنسان وإرادته، وقد تقدّم شرح هذا الكلام عن العلاّمة الحلّي رحمه الله.

وبالتالي يظهر أنّ الإضلال بمعنى الإهلاك عند المحقّق الطوسي ومعاني الهداية مقبولة لديه إلاّ المعنى الثاني؛ لأنّه ينافي مبناه في الاختيار أيضاً كما تقدّم.

وعلـى هذا، فإنّه يقبل بتأويل الآيات حتّى لا ينافي الأُسس والمباني العقليّة في بعـض بحوث العقائد، فقال: «والسمع متأوّل ومعارض بمثله»[118]. فإنّ الآيات القرآنية لا تؤخـذ بظاهرها حتّى يستفاد منها الجبر، بل يجب تأويلها وتفسيرها بما ينسجم مع أُصول العقائد.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه رئيس مدرسة الحكمة المتعالية، الذي أنكر على كلّ مـن اعـتمد طريقة التأويل في علاج ظاهر الآيات الدالّة على الجبر، حيث قال: «وعند هـذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل، وفتحوا باب التصرّف في الأقاويل»[119]. لقد تبـنّى صـدر المتألّهيـن ـ بعـيداً عن التأويلات وأوجه التفسير لآيات الهداية والضلالة،

www.noormags.ir

التي قال بها أكثر المتكلّمين وبعض الفلاسفة من الإماميّة وغيرهم ـ القول بأنّ الله هو المضلّ وهو الهادي، غاية الأمر أنّ الهداية ثابتة له سبحانه بالأصل، والضلالة لا تكون إلاّ بالعرض والتبع.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأصل من ناحية الوجود والثبوت للهداية، والضلال أمر وشرّ عدمي لا يكون ثابتاً للأشياء إلاّ باللحوق والعرض، لم يخلقه الله ولم تتعلّق إرادته به، فالصادر عنه هو الهداية فحسب، وما نشاهده من ظواهر الإضلال، إنّما هو من قصور القابل لا الفاعل «واعلم أنّ أفاعيل المبادئ الذاتية والعوالي الفعّالة، وإن كانت من قبلها عامّة تامّة لازمة الآثار والنتائج ليست فيها شائبة قوّة ونقص وفتور، إلاّ أنّها قد يتخلّف عنها الأثر والنتيجة، لا لقصور من جانب الفاعل وعدم تماميّة وكماليّة، بل لضعف القابل أو لسوء استعداده، أو انحرافه عن جهة القبول»[١٢٠].

ثمّ قال: «ومنها الهداية، كإنزال القرآن ونحوه من الله والقرآن عين الهدى (...) والله هو الهادي للعباد كلهم دائماً بالذات (...) فالهداية بهذا المعنى ذاتية للقرآن والإضلال عارض»[١٢١].

من هنا، جاءت تفسيراته لآيات الهداية متوازية مع المعنى المتقدّم، ففسّر قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (سورة القصص: ٥٦) أنّها بمنزلة قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ (سورة النمل: ٨٠)، وذلك بمنزلة قولك: إنّ الشمس لا تنور أبصار الخفافيش[١٢٢]. وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (سورة فصّلت: ١٧) «بمنزلة قولك شوّقناهم فلم يشتاقوا، وعلّمناهم فلم يتعلّموا»[١٢٣].

وبذلك يظهر حسب الملاّ صدرا، أنّ الله أفاض الهداية وهي دلالة موصلة إلى الكمال، وأمّا الضلال المتصوّر فهو يلحق ذوات البشر لسوء سريرتهم وقبح بواطنهم وانحرافهم عن الصبغة الأُولى والطريق الأصيل الذي أناره الله لعباده.

وعلى هذا، لم يحتج الملاّ صدرا إلى اللجوء إلى التفسير والتأويل ولا إلى حمل الآيات على غير ظواهرها ليرد مقولة الجبر أو التفويض، حيث يهجر الملاّ صدرا جميع المعاني المتقدّمة للهداية والضلال، سوى ما ذكره من أنّ معنى الهداية

www.noormags.ir

هو سوق الشيء إلى الكمال، فتكون بمعنى الدلالة الموصلة.

حقيقة الإضلال عند صدر المتألّهين

لقد ذكر رحمه الله تفسيرين لعبارة ﴿أَضَلَّهُ اللهُ﴾:

التفسير الأوّل: صيّره ضالاً، ومعناه الدُّعاء إلى ترك الدِّين، وفيه معنيين: الأوّل: صيّره ضالاً عن الدِّين ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (سورة طه: ٧٩)، وقوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (سورة طه: ٨٥). والثاني: صيّره ضالاً عن الجنّة[١٢٤].

وقد منع المعنى الأوّل بقوله: «إنّ الإجماع متحقّق من هذه الأُمّة بل من الأُمم كلّها، على أنّ الإضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله؛ لأنّه ما دعى أحداً إلى الكفر، بل نهى عنه وزجر وتوعّد بالعقاب عليه، كما رغّب في الهداية وأمر بالهدى ووعد بالثواب»[١٢٥].

وردّ كذلك المعنى الثاني بقوله: «لا يخفى على من لديه بصيرة دينيّة، أنّ الطريق إلى الجنّة هو بعينه طريق المعرفة، والضلال عنه بعينه ضلال عن الدِّين...»[١٢٦].

وقد يكون المعنى: أنّ الإضلال عن الجنّة الذي قيل، ليس هو فعل من أفعال الله إنّما فعله الهداية فحسب، بل إنّ الضلال عن الجنّة نفسه عمل الإنسان المنحرف الذي ابتعد عن تعاليم الدِّين، وعين ذلك هو الضلال عن الجنّة، فليس هذا الضلال إلاّ سوء فعل الإنسان وظلام نفسه.

التفسير الثاني: أنّه وجده ضالاً[١٢٧]، فيكون معنى إضلاله تعالى لهم أنّه سبحانه وجدهم ضالّين فأضلّهم، لكنّه أجاب عن ذلك: بالمنع؛ لأنّ إثبات هذه اللغة ممّا لا دليل عليه، سيّما وقد عُدّي بالباء ﴿يضلّ به كثيراً...﴾ والإضلال بمعنى الوجدان لا يتعدّى به[١٢٨].

وبعد أن نفى الملاّ صدرا كلّ المعاني المطروحة للإضلال على أنّه عرض لدناءة النفس وخبث باطنها، وما هو منسوب إلى الله سبحانه فهو الهداية وهو الأصل والمراد الذي أراده الله لعباده وأمر به، ذكر في موضع آخر وتحديداً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة السجدة: ١٣) تفسيراً قد يكون مخالفاً لما سبق،

www.noormags.ir

حيث إنّ الآية ناظرة ـ حسب ما أورده ﷺ ـ إلى التفاوت الحاصل بين المهتدي والضالّ ولِمَ لم يخلق الناس جميعاً مهتدين ؟ فقد علّل ذلك بأنّ حكمة الله اقتضت التفاوت في الاستعدادات بالقوّة والضعف، الصفاء والكدورة، وترتّب الدرجات على حسبها، والحكم بوجود كلّ طبقة من السعداء والأشقياء في الفضائل والرذائل، لتجلّي الله سبحانه بجميع الصفات، ويظهر منه جميع أسمائه الحسنى، فإنّ الغفور والعفوّ والعدل والمنتقم والتوّاب والمضلّ وأمثالها من الأسماء لا يتجلّى الحقّ بها إلاّ إذا جرى على العبد ذنب[١٢٩].

ثمّ استشهد بالحديث: «لولا أنّكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون»[١٣٠].

وقد يُقال: إنّ ذلك لا يخلو من تقييد وتحديد لاختيار الإنسان في إقرار المصير ورسم العواقب.

لكنّه رجع وقال بعد ذلك: «فحقّت عليهم كلمة العذاب، كما حقّ على العود والحطب الاحتراق، لمّا صدر عنهم ما يؤدّي إلى ذلك على وجه الاختيار المنبعث عن الأسباب الغائية لا على وجه الإلجاء والاضطرار؛ لأنّهم استحبّوا العمى على الهدى، فوقعوا باختيارهم في المحنة والبلوى، وألقوا أنفسهم بأيديهم إلى الهلكى»[١٣١].

ثمّ إنّ حقيقة العقاب الأُخروي عند صدر المتألّهين ـ كما يظهر ذلك من عبارات ابن سينا أيضاً ـ أنّه ليس من باب الانتقام للتشفّي الحاصل للمنتقم، فيتخلّص به عن ألم التهاب نار الغضب، هيهات، إنّما العقاب أمر يتعقّب على فعل الخطيئات، وهو من اللوازم والتبعات التي يتأدّى إليه اقتراف السيّئات، وبالحقيقة النفوس العمّالة في الدُّنيا هي بعينها حمّالة حطب نيرانها يوم الآخرة[١٣٢].

ثمّ قال: «لقد أفصح الله تعالى عن هذا المعنى في قوله: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٠)، وقوله: ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ (سورة النحل: ٣٤)» [١٣٣].

وربما كان منهج العلاّمة الطباطبائي مختلفاً عن منهج الملاّ صدرا، إذ قبل منهج التأويل وعدم قبول الظاهر، وذكر بعض معاني الإضلال كالمجازاة والعقوبة، وبالتالي يمكن القول إنّ العلاّمة ﷺ يعمل بمنهج التأويل والتفسير المخالف للظاهر دفعاً

www.noormags.ir

لشبهة الجبر، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾: «والمعنى أنّ الله يضلّ أهل الكفر بحرمانهم من صراط الهداية، فلا يهتدون إلى عيشة سعيدة في الدُّنيا ولا إلى نعمة باقية ورضوان من الله في الآخرة...»[١٣٤].

وقال في تعليقته على البحار: «الإضلال بمعنى المجازاة على المعاصي»[١٣٥].

ولذا، أغلق الطباطبائي الباب بوجه مَن تمسّك بمثل هذه الآيات للقول بالجبر، معتبراً الهداية والضلالة نتيجتان لفعل العبد واختياره، وحتّى لو كانت الهداية مختصّة به سبحانه، فهي لا تعني الإلجاء والجبر، لذلك قال: «والآيات في حصر الهداية فيه كثيرة، ولا يستلزم ذلك كونها أمراً اضطرارياً لا صنع فيه للعبد أصلاً، فإنّها اختياريّة بالمقدّمة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة العنكبوت: ٦٩)»[١٣٦].

وهكذا الحال في الإضلال، فليس إضلاله سبحانه للعبد دون إرادته واختياره، بل كانت الضلالة نتيجة انحرافه ومعصيته باختياره «ولم ينسب الله سبحانه في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلاّ ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفر وتكذيب أو نظائرها»[١٣٧].

وحتّى تكون حقيقة الأمر في هذه المسألة واضحة، فرّق العلاّمة بين الهداية والضلالة الابتدائيّتين والجزائيّتين بقوله: «إنّ خلاصة الفرق بين الضلال الابتدائي ونسبته إلى العبد، والضلال مجازاة ونسبته إليه تعالى، ونسبة الهداية ابتداءً ومجازاة إلى الله سبحانه هي: أنّ الله أودع في الإنسان إمكان الرشد واستعداد الاهتداء، فإن جرى على سلامة الفطرة، ولم يبطل الاستعداد باتّباع الهوى والمعصية أو أصلحه بالندامة والتوبة بعد المعصية هداه الله، وهذه هداية مجازاة من الله سبحانه بعد الهداية الأُولى الفطرية، وإن اتّبع هواه وعصى ربّه بطل استعداده للاهتداء، فلم يفض عليه الهدى وهو ضلاله بسوء اختياره، فإن لم يندم ولم يراجع أثبته الله على حاله وحقّت عليه الضلالة، وهو الضلال مجازاة»[١٣٨].

www.noormags.ir

النتيجة

ويمكن أن نستخلص ممّا ذكرنا في هذا القسم أُموراً:

١ ـ يختلف الفلاسفة في ماهيّة القضاء والقدر، فبعضهم جعلها من الصفات الذاتيّة الخارجة عن العالم، وبعضهم جعلها من الصفات الفعليّة الداخلة فيه؛ بمعنى ضرورة ثبوت المحمول لموضوعه.

٢ ـ ويختلف الفلاسفة كذلك في حقيقة الإرادة، فبينما جعلها بعضهم صفة مخصّصة لوقوع الفعل داخلة في الصفات الفعليّة، غير مقيّدة لإرادة الإنسان، جعلها البعض الآخر صفة ذاتيّة سارية في نظام الوجود سريان الضوء في مراتبه، مختلفة بين الخالق والمخلوق بالقوّة والضعف.

٣ ـ يتّفق أكثر الفلاسفة الإماميّين على أنّ الحلّ الأمثل لمشكلة حريّة الإنسان في الفعل الصادر عنه هو القول بالأمر بين الأمرين، لكنّهم اختلفوا في تفسير ذلك، فذهب المحقّق الطوسي أنّ معناه كون الإنسان فاعل قريب والله سبحانه فاعل بعيد، وذهب الملاّ صدرا إلى أنّ الاختيار ثابت للإنسان، ولكن من حيث هو مجبور، ويرى العلاّمة الطباطبائي أنّ الاختيار الإنساني شرط في تحقّق الفعل.

٤ ـ الهداية والإضلال لا تعني الجبر، ولكن بعض الفلاسفة قبل بمنهج التأويل في علاج إشكال الجبر على بعض الآيات الواردة في ذلك، وبعضهم لم يقبل بذلك.

هذا، وقد تمّ القسم الثاني بحمد الله، والذي تركّزت المهمّة فيه على بيان أبرز آراء الحكماء الشيعة في مسألة القضاء والقدر، وما يلحقها من مسائل. وسيليه القسم الثالث الذي سنحاول فيه طرح دراسة مقارنة بين نظريات المتكلّمين والحكماء المتقدّمة.

* * *

الهوامش

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ١ :٣٦٥/ الكتاب الثالث ، الباب الأول.

(٢) المصدر السابق : ٢٧٥ وما بعدها، الباب الثالث.

(٣) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد : ٢٠٠.

www.noormags.ir

(٤) الطباطبائي الميزان في تفسير القرآن ١٣ : ٧٢ .

(٥) وهـو مذهـب النصـير الطوسي، كما سيأتي، والملاّ صدرا في الحكمة المتعالية ٦ : ١٧٩ ، خلافاً لما ذهب إلـيه ابـن سـينا ، حيـث أثبـت لله علماً زائداً على ذاته؛ وراجع في ذلك: نصير الدين، شرح الإشارات ٣ : ٣٠٢ ، وقد ردّ الطوسي عليه أيضاً في : ٣٠٦ـ ٣٠٧ .

(٦) شرح الإشارات ٣ : ٣١٧ ، وهذا التعريف شرح لتعريف الشيخ الرئيس هنا ، يرتضيه المحقّق الطوسي .

(٧) شرح الإشارات ٣ : ٣١٦ .

(٨) الملاّ صدرا، الحكمة المتعالية ٦ : ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

(٩) المصدر السابق نفسه ؛ وراجع: الملاّ صدرا، تفسير القرآن الكريم ٢ : ١٩٥ .

(١٠) الحكمة المتعالية ٦: ٢٩٢ .

(١١) مفهوم الخير والشرّ في الفلسفة الإسلاميّة : ١٧٦ .

(١٢) الحكمة المتعالية ٦ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣ ؛ وراجع تفسير القرآن الكريم ٢ : ١٩٥ .

(١٣) الطباطبائي، نهاية الحكمة : ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

(١٤) المصدر السابق : ٣٥٧ .

(١٥) تفسير الميزان ١٣ : ٧٣ .

(١٦) نهاية الحكمة : ٣٥٨ .

(١٧) الطباطبائي، الرسائل التوحيدية ـ رسالة الوسائط : ١٢٢ .

(١٨) الرسائل التوحيدية ـ رسالة الأفعال : ٧٢ .

(١٩) المصدر السابق : ٧٣ .

(٢٠) المصدر السابق : ٧٤ .

(٢١) المصدر السابق نفسه ؛ وراجع في ذلك أيضاً : أُصول الفلسفة ٣ : ٤٢٩ ـ ٤٣٢ .

(٢٢) الرسائل التوحيدية ـ رسالة الأفعال: ٧٤ .

(٢٣) شهاب الدين السهروري، رسالة في اعتقاد الحكماء : ٢٤ .

(٢٤) نصر الدين الطوسي، فصول العقائد : ٨ .

(٢٥) نصر الدين الطوسي، شرح مسألة العلم : ٤١ .

(٢٦) المصدر السابق نفسه .

(٢٧) تجريد الاعتقاد : ١٩٢ ؛ وراجع تلخيص المحصل : ١٧٠ .

(٢٨) النصير الطوسي، قواعد العقائد : ٥٥ ـ ٥٦ .

(٢٩) المصدر السابق : ٥٨ .

www.noormags.ir

(٣٠) شرح الأُصول الخمسة: ٤٤٠.

(٣١) تقدّم ذلك في المبحث الثاني من القسم الأوّل عن العلاّمة الحلّي(رحمه الله).

(٣٢) رسائل فلسفي ـ رسالة أجوبة المسائل : ١٣٥ .

(٣٣) المصدر السابق : ١٣٦ .

(٣٤) لمعرفة رأيه هناك راجع النجاة في المنطق والإلهيّات : ١٠٦ ـ ١٠٧ ؛ وكذا الإلهيّات من كتاب الشفاء : ٣٩٣ ـ ٣٩٤ .

(٣٥) الحكمة المتعالية ٦ : ٣٠٩.

(٣٦) الملاّ صدرا، تفسير القرآن الكريم ٦ : ٤١٢ .

(٣٧) المصدر السابق ٣ : ٤٦ .

(٣٨) المصدر السابق : ٢٦٤ .

(٣٩) حاشية الحكمة المتعالية ٦ : ٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

(٤٠) نهاية الحكمة : ٣٦٢ .

(٤١) المصدر السابق : ٢٦٤ .

(٤٢) الميزان في تفسير القرآن ١٣ : ٥٩؛ وحاشية الحكمة المتعالية ٦ : ٣٥٣.

(٤٣) الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٣٦٤ .

(٤٤) المصدر السابق نفسه .

(٤٥) فصول العقائد : ١٥ .

(٤٦) قواعد العقائد : ٥٣ .

(٤٧) تجريد الاعتقاد : ١٩٩ .

(٤٨) كشف المراد : ٦٦ .

(٤٩) الحكمة المتعالية ٦ : ٣٣٥ .

(٥٠) المصدر السابق : ٣٣٥ ـ ٣٣٦ .

(٥١) المصدر السابق : ٣٣٩ ـ ٣٤٠ .

(٥٢) مقدّمة الحكمة المتعالية : ص.

(٥٣) مقدّمة تفسير القرآن الكريم ٢ : ٤ .

(٥٤) تفسير القرآن الكريم ٦ : ٤١٣ .

(٥٥) المصدر السابق : ٤١٣ ـ ٤١٤ .

(٥٦) المصدر السابق : ٤١٥ .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

www.noormags.ir

(٥٧) المصدر السابق : ٤٢٢ .

(٥٨) المصدر السابق : ٤١٦ ـ ٤١٧ .

(٥٩) نهاية الحكمة : ٣٦٧ .

(٦٠) حاشية بحار الأنوار ٢ : ٢٩٠ .

(٦١) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٩٥ ـ ٩٦ ؛ وراجع الطبرسي، الاحتجاج ١ : ٤٩٢.

(٦٢) ابن سينا، التعليقات : ٢٢ .

(٦٣) المصدر السابق نفسه .

(٦٤) المصدر السابق : ٥٠ .

(٦٥) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات (رسالة في القوى الإنسانية) : ٦٨ ـ ٦٩ .

(٦٦) التعليقات : ٥١ .

(٦٧) ابن سينا، رسالة القضاء والقدر : ٥٩ ـ ٦٠ ، عن كتاب مفهوم الخير والشرّ في الفلسفة الإسلاميّة : ١٨٨ .

(٦٨) ابن سينا، رسالة عدم الخوف من الموت : ٥٣ ـ ٥٤ ، عن كتاب مفهوم الخير والشرّ : ١٩٦ .

(٦٩) التعليقات : ١٣١ .

(٧٠) المصدر السابق : ١١٤ .

(٧١) كتاب النجاة : ٣٣٢ .

(٧٢) الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٢٨٢ .

(٧٣) تجريد الاعتقاد : ١١٤ .

(٧٤) فصول العقائد : ١٥ .

(٧٥) شرح الإشارات : ٣ / ٣٠٧ ـ ٣٠٦ .

(٧٦) قواعد العقائد : ٥٢ ـ ٥٣ .

(٧٧) تجريد الاعتقاد : ١٩٨ .

(٧٨) فصول العقائد : ١٣.

(٧٩) المصدر السابق نفسه .

(٨٠) المصدر السابق نفسه.

(٨١) تجريد الاعتقاد : ١٩٩ .

(٨٢) المصدر السابق : ١٩٧ .

(٨٣) المصدر السابق : ٢٠٠ ؛ وكذا تلخيص المحصل : ١٩٩ .

(٨٤) تجريد الاعتقاد : ٢٠٠ .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

www.noormags.ir

(٨٥) شرح مسألة العلم : ٤٥ ؛ وكذا أحوال وآثار خواجة نصير الدِّين الطوسي : ٥٥٠ ؛ رسالة الجبر والاختيار .

(٨٦) شرح مسألة العلم:٤٥.

(٨٧) مجموعة رسائل فلسفيّة (رسالة خلق الأعمال) : ٣١٦ .

(٨٨) المصدر السابق نفسه .

(٨٩) الحكمة المتعالية ٦ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤ .

(٩٠) المصدر السابق : ٣٧٤ .

(٩١) أُصول الكافي ١ : ١٧٩ .

(٩٢) التعليقات: ٥٠.

(٩٣) مجموعة رسائل فلسفيّة: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٩٤) تفسير القرآن الكريم ٣ : ٣٣٥ ـ ٣٣٦ .

(٩٥) المصدر السابق : ٣٣٦ .

(٩٦) المصدر السابق ٢ : ١٩٩ .

(٩٧) المصدر السابق : ٢٠٠ .

(٩٨) المصدر السابق نفسه .

(٩٩) المصدر السابق ٥ : ١٩٨ـ ١٩٩ .

(١٠٠) المصدر السابق : ١٩٩ .

(١٠١) تعليقة الشهيد المطهّري على أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي ٢ : ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وكذا العدل الإلهي : ١٤٩ .

(١٠٢) أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي ٢ : ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(١٠٣) المصدر السابق : ١٨١ ؛ وكذا تفسير الميزان ١ : ١٠٢ .

(١٠٤) أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي ٢ : ١٨٤ ـ ١٨٦ ؛ وراجع كتاب فلسفتنا : ٧٣ .

(١٠٥) بحار الأنوار ٢ : ٢٧٨ .

(١٠٦) المصدر السابق : ٢٩٦ ؛ وكذا تفسير الميزان ٧ : ٣٠٥ .

(١٠٧) المصدر السابق نفسه .

(١٠٨) المصدر السابق نفسه.

(١٠٩) الرسائل التوحيديّة ـ رسالة الأفعال : ١٠٧ .

(١١٠) نهاية الحكمة : ٣٦٥ .

(١١١) تفسير القرآن الكريم ٣ : ٢٦٧ .

www.noormags.ir

(١١٢) التعليقات : ٢١ ـ ٢٢ .

(١١٣) شرح مسألة العلم : ٤٦.

(١١٤) الحكمة المتعالية ٦ : ٣٦٩ ؛ وكذا تفسير القرآن الكريم ٢ : ٦٧ .

(١١٥) الميزان في تفسير القرآن ١ : ٣٧ ؛ وكذا ٧ : ٣٥٧ .

(١١٦) المصدر السابق : ١٢ : ٢٤٤ .

(١١٧) تجريد الاعتقاد : ٢٠٢ .

(١١٨) المصدر السابق : ٢٠٠ .

(١١٩) تفسير القرآن الكريم ٣ : ٢٦٨ .

(١٢٠) المصدر السابق ٢ : ٦٨ .

(١٢١) المصدر السابق نفسه.

(١٢٢) المصدر السابق : ٦٩ .

(١٢٣) المصدر السابق : ٧٠ .

(١٢٤) المصدر السابق ٣ : ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

(١٢٥) المصدر السابق : ٢٦٨ .

(١٢٦) المصدر السابق : ٢٧٩ .

(١٢٧) المصدر السابق : ٢٦٧ .

(١٢٨) المصدر السابق : ٢٨٠ .

(١٢٩) المصدر السابق ٨ : ١٠٩ .

(١٣٠) المصدر السابق نفسه.

(١٣١) المصدر السابق : ١١٠ .

(١٣٢) المصدر السابق نفسه.

(١٣٣) المصدر السابق نفسه.

(١٣٤) الميزان في تفسير القرآن ١٢ : ٥٣ .

(١٣٥) بحار الأنوار: ٢ : ٣٦١ .

(١٣٦) الميزان في تفسير القرآن ١٢ : ٢٤٢ .

(١٣٧) المصدر السابق : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(١٣٨) المصدر السابق : ٢٤٣ ؛ وكذا الرسائل التوحيدية : ٨٥ ـ ٨٦ .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

www.noormags.ir