

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

Muhammad Ali Ism'ili

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: mali.esm91@yahoo.com

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

Abstract

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

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

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

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الإرادة الحرة في الفكر الأصولي المعاصر.. السيد محمدباقر الصدر نموذجاً

محمد علي إسماعيلي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: mali.esm91@yahoo.com

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

الخلاصة

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

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرة، الجبر الفلسفي، الاختيار، علم الأصول المعاصر،

محمدباقر الصدر.

مجلة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 1 - 26

الاستلام: 2025/09/03، القبول: 2025/10/05

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

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

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

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

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

[انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 8]

اختيارية لتوقفت على إرادة أخرى، ويلزم تسلسل الإرادات. [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 142] وقد قام بتطويرها في مسألة القطع؛ إذ أفاد أنّ الاختيار وإن لم يتوقف على إرادة أخرى إلا أنّ بعض مبادئه غالباً ما تكون اختيارية [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 240]. كما تعرّض لها في حاشيته على الرسائل أيضاً [انظر: الخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص 38]، وقد تطوّرت هذه القضية في ضوء تدقيقات تلاميذه الذين انقسموا إلى فئتين:

الأولى هي أولئك الذين لا يقبلون الإرادة الحرة في ضوء الأسس الفلسفية، ويعتقدون أنّنا نحتاج إلى إضافة عنصر آخر لأجل حلّ مشكلة المسؤولية الأخلاقية الإنسانية، وهذا العنصر هو الطلب، وهو عندهم يغيّر الإرادة، ومن هنا نشأت فكرة مغايرة الطلب والإرادة في علم الأصول الإمامي المعاصر. وقد طرح هذا الرأي المحقّق النائي [انظر: النائي، أجود التقريرات، ج 1، ص 136؛ فوائد الأصول، ج 1، ص 131]، ثمّ أكمله السيّدان الخوئي والصدر؛ إذ كان لهما دورٌ بالغ الأهمية في تطوير هذه النظرية، فإنّهما من جهةٍ، وسّعا جوانبها المختلفة وقدّما أدلّة على بعض جوانبها، ومن جهةٍ أخرى، أجاب السيّد الخوئي عن إشكالات المحقّق الأصفهاني وذلك من أهمّ مناقشات هذه النظرية، كما حاول الشهيد الصدر تصحيح هذه النظرية من خلال إدخال عناصر جديدة فيها [انظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 405؛ الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 35]. ويمكن اعتبار الميرزا مهدي الأصفهاني وأتباعه كميرزا جواد الطهراني [انظر: الطهراني، ميزان المطالب، ص 312] والسيّد جعفر سيدان [انظر: سيدان، سنخيت، عينيت يا تباين، ص 236] من أتباع هذه النظرية أيضاً. كما اختارها بعض تلاميذ السيّد الخوئي أيضاً كالشيخ الفياض [انظر: الفياض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 64] والشيخ محمد تقي الجعفري [انظر: جعفري، جبر و اختيار، ص 86]. إلّا أنّ المحقّق الأصفهاني ناقش نظرية المحقّق النائي [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 285]، كما قام المحقّق العراقي والشيخ حسين الحليّ بتحليل رأيه وتقييمه أيضاً. [انظر: العراقي، مقالات الأصول، ج 1، ص 210؛ الحليّ، أصول الفقه، ج 1، ص 334]

والفئة الثانية أولئك الذين يقبلون الإرادة الحرة، كالمحقّق الأصفهاني؛ إذ قام بتقييم نظرية المحقّق النائي واعتبرها غير مقبولة، وأبدى أربعة اعتراضات مهمّة على هذه النظرية. [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 285] وللسيّد الخميني اهتمامٌ بالغٌ وعناية خاصّة بمحلّ هذه المسألة؛ إذ خصّص رسالة "الطلب والإرادة" بها؛ وهو بعد ما يناقش أهمّ المحاولات في حلّ المشكلة يقوم بنفسه باستعراض محاولة جديدة بها يدفع المشكلة رأساً. [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53؛ إسماعيلي، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية، نظرية الإرادة الحرة نموذجاً، ص 68]

إنّ ضرورة تناول قضية الإرادة الحرة من جهةٍ، وضرورة تحليل هذه القضية في الفكر الأصولي

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

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الإرادة

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

والإرادة عند مشهور الأشاعرة صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 339] وفسرها بعض الفلاسفة بالشوق الشديد المحرّك للعضلات [انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 84؛ الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 113]، والصحيح أنّ الإرادة تختلف عن الشوق الشديد، فإنّ الإرادة فعلٌ نفسانيٌّ يصدر عن النفس الإنسانية ويقوم بها قياماً صدورياً، بينما الشوق يقوم بها قياماً حلولياً، فإنّ نسبة الإرادة إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، بينما الشوق يعرض على النفس الإنسانية غالباً. مضافاً إلى أنّ الشوق يتعلّق بالأعيان والأفعال معاً، لكنّ الإرادة لا تتعلّق بالأعيان.

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

ثانياً: الإرادة الحرة

إن مصطلح "الإرادة الحرة" (Free will) مصطلح حديث في الفلسفة الغربية، وقد ذكرت لها في هذه الفلسفة عدّة تعريفات نشير إلى بعضها. يعتقد سام هاريس أن مفهوم الإرادة الحرة يركز على افتراضين: أحدهما أن كل واحد منا يمكنه التصرف بشكل مختلف عما فعل في الماضي. وثانيهما أننا نمثل المصدر الواعي لمعظم أفكارنا وأفعالنا في الحاضر. [انظر: هاريس، الإرادة الحرة، ص 9]

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

وقد عرّفه بيتر فان إنواجن (Peter van Inwagen) بأنها حرية من أي نوع تكون لازمة للمسؤولية الأخلاقية. وقد اقترح مايكل ماكيننا تعريفها بأنها القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكم بالمعنى الأقوى في أفعالهم اللازمة للمسؤولية الأخلاقية. [المصدر السابق، ص 23]

ويمكن القول باختصار في تقييم هذه التعريفات: إن هذه التعريفات وما يشابهها قد خلطت بين أمرين: أحدهما حرية الفعل وثانيهما حرية الإرادة. فإنّ هذه التعريفات تعريفات للأول دون الثاني، لا سيّما التعريفين الثاني والرابع. ومن الواضح أن حرية الفعل الإرادي تختلف عن حرية الإرادة نفسها.

وأما في الفلسفة الإسلامية فرغم أن هذا المصطلح لم يكن شائعاً فيها، إلا أن مدلولها كان موجوداً منذ الماضي البعيد. وكان الفلاسفة والمتكلمون المسلمون يستخدمون للإشارة إلى هذه القضية مصطلحات مثل "إرادة الإرادة" أو "عدم إراديتها" أو "الجبر الفلسفي" أو "تسلسل الإرادات الإنسانية" أو غيرها. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ القبس، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 385، التعليقة 2]

والصحيح عندنا أن نعرّف الإرادة الحرة بالإرادة الصادرة عن النفس الإنسانية في ظلّ انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية عليها. أمّا الضغوط الداخلية فهي كالأمر النفسي التي يدّعي أنها تتمّ من خلال الوراثة، وتنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الأب والبويضة في الأم إلى الوليد، ومن خيوطهما تنسج خيوط شخصيته، وبحسبها يكون سلوكه. وهذا هو المسمّى

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

المبحث الثاني: بيان النظرية عند السيّد محمدباقر الصدر

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

أولاً: التمييز بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي للجبر والاختيار

يعتقد السيّد الصدر أنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلى مسألتين:

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

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

وهذه الشبهة مركّبة من مقدّمتين: الأولى: أنّ الاختيار ينافي الضرورة. الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة لأنّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة والضرورة تنافي الاختيار.

ثمّ يستنتج الشهيد الصدر أنّ المسألة الكلامية لا تكفي وحدها لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض أننا قلنا هناك بأنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقى احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار كفاعلية النار للإحراق التي قد يقال فيها بأنّ الإحراق فعل للنار محضاً. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 29 و30؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 59؛ الحائري، مباحث الأصول، ج 2، ص 59]

تحليل ونقد

إنّ التأمّل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضية الجبر والاختيار يرشدنا إلى أنّ التمييز الذي قام به السيّد الصدر بين هذين الجانبين غير صحيح؛ وذلك لأنّ مسألة الجبر والاختيار أثّرت بطريقة واحدة في كلّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً، بمعنى أنّ كلّاً من المتكلّم والفيلسوف يبحث عن كلا الجانبين للمسألة. وإليك بعض نصوصهما حتّى يتّضح المقصود.

قال التفتازاني: «هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء؟ مع الاتفاق على أنّها أفعالهم لا أفعاله؛ إذ القائم والقاعد والأكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان... فإنّ الفعل إنّما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده» [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 223]. من المثير للاهتمام أنّ التفتازاني يعدّ ما أسماه السيّد الصدر "جانباً كلامياً للمسألة" خارجاً عن محلّ الكلام، فإنّه يُسند الأفعال إلى الإنسان حقيقة؛ إذ قال في النصّ السابق: «مع الاتفاق على أنّها أفعالهم لا أفعاله». وهذا لا ينافي ما ذكره بعد ذلك بقوله: «إنّ فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين» [المصدر السابق، ص 223]. فإنّ الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب يعدّون إسناد الأفعال الاختيارية إلى الإنسان حقيقةً أيضاً، لكنّهم يختلفون في تقرير هذا الإسناد الحقيقي وتفسير نظرية الكسب بين قائل بأنّ الكسب هو اقتران إرادة الإنسان غير المؤثّرة مع إرادة الله تعالى المؤثّرة، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري. وآخر بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، لكنّ كونه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد، كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني. وثالث فسّر الكسب بأنّ الفعل يقع بمجموع القدرتين كما تنبّه

أبو إسحاق الإسفرائيني. [انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص 539؛ الحلي، كشف المراد، ص 424]

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

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

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

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

ثانياً: نقد أهم الآراء حول الإرادة الحرة

تقدم أن أهم شبهة فلسفية تنفي الإرادة الحرة هي التي تتركب من مقدمتين: الأولى: أن الاختيار ينافي بالضرورة، فإنَّ الضرورة تساق الاضطرار المقابل للاختيار. الثانية: أن صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنَّ الفعل الصادر منه ممكن من الممكنات فتسوده القوانين السائدة في كلِّ عالم الإمكان القائلة بأنَّ الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدمتين يثبت أن الإنسان غير مختار في أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار. وقد قام السيد الصدر بتحليل أهم وجهات النظر التي طرحت في الجواب عن هذه الشبهة مع نقدها، وأهمها ما يلي:

الرأي الأول: الإرادة الحرة في الفلسفة الإسلامية

حاولت الفلسفة الإسلامية الدفاع عن الإرادة الحرة والجواب عن الشبهة السابقة، وحاصل ما أفادته أن فعل الإنسان مسبق بالضرورة (المقدمة الثانية)، لكنها لم تقبل المقدمة الأولى، وهي أن الضرورة تنافي الاختيار، وذلك أنهم فسروا الاختيار بأنَّ مرجعه إلى القضية الشرطية القائلة: "إن شاء وأراد فعل وإلا لم يفعل". والقضية الشرطية لا تتكفل حال شرطها، وأنه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا. فمتى ما صدقت هذه القضية الشرطية فقد صدق الاختيار حتى إذا فرض أن الشرط - وهو الإرادة مثلاً - كان ضرورياً، فكان الجزاء ضرورياً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان أو بالذات كما يفترضونه في حق الباري تعالى؛ لأنَّ صفاته واجبة بالذات؛ لأنها عين ذاته وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكده؛ لأنَّ الاختيارية تكون بصدق القضية الشرطية. وبالجمله الاختيار صادق متى ما صدقت هذه القضية الشرطية كما في حركة يد السليم وغير صادق متى ما لم تصدق القضية الشرطية كما في حركة يد المرتعش. وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية من أن الفعل الاختياري ما يكون صادراً عن الإرادة بمبادئها لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن الاختيار وهكذا.

هذه هي المحاولة التي نسبها السيد محمد باقر الصدر إلى الفلسفة الإسلامية. [انظر: الهاشمي، بحوث

ثمّ قام السيّد الصدر بمناقشتها، وحاصل ما أفاده هو أنّ هذه المحاولة تبتني على تفسير الاختيار بتلك القضية الشرطية، إلّا أنّ هذا التفسير غير تامّ، فإنّ حركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الإرادة، والإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها، وهي ناشئة بالضرورة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فحالتها تماماً حال حركة الأمعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشئ بالضرورة من عوامل مؤثرة في النفس الناشئة من عللها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وكما يقبح المحاسبة والعقاب على الثاني كذلك يقبح على الأوّل، بلا أيّ فرقٍ بينهما سوى أنّ واضع اللغة سمّى الأوّل اختيارياً دون الثاني. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 31؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 70]

تحليل ونقد

حاصل ما نسبته السيّد الصدر إلى الفلسفة الإسلامية أنّ الأفعال الإرادية مسبقة بالإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فليس من الضروري أن تكون إرادية؛ لأنّ الاختيار قضية شرطية، ومن الواضح أنّ صدق الشرطية لا يتوقّف على صدق الشرط. وحاصل مناقشة السيّد الصدر أنّ نفس الإرادة إن كانت غير إرادية، فإنّ الأفعال الصادرة عنها غير إرادية أيضاً، فيسود الجبر على جميع الأفعال. ولكن يجب علينا أن نرى هل من الصحيح أن ننسب هذا الحلّ إلى الفلاسفة؟

إنّما تتّضح الإجابة عن هذا السؤال من خلال الرجوع بعنايةٍ دقيقةٍ إلى التراث الفلسفي، ويتجلّى من خلاله أنّ هناك مغالطةً نشأت من لفظ "الوجوب". وتوضيح ذلك أنّ الفلاسفة عرّفوا القدرة (الاختيار) بتلك القضية الشرطية، ثمّ ذكروا أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقّف على تحقّق الشرط. قال المحقّق الداماد: «إنّ القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن لا يفعل لا يفعل. ويجب أن يعلم أنّه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحملية، يعني أن يصدق أنّه شاء أن لا يفعل ولم يفعل؛ لأنّ الفاعل إنّما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه. وفي تلك الحالة، يستحيل أن يصدق عليه أنّه شاء أن لا يفعل ولم يفعل. فعلمنا أنّ صحّة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية، بل لصدق تلك الشرطية» [الميرداماد، القبس، ص 313]. قال صدر الدين الشيرازي: «صدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل لا ينافي وجوب المقدّم وضرورة العقد الحتمي له ضرورةً أزليّةً دائمةً، وكذا الشرطية القائلة إن لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدّم امتناعاً ذاتياً وضرورة نقيضه ضرورةً أزليّةً» [الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 309].

لكنّ الكلام كلّ في تفسير هذه العبارة، فقد فسّره السيّد الصدر بأنّ مقصودهم من "وجوب المقدم" هو كون نفس الإرادة غير إرادية وواجبة التحقق من غير اختيارٍ. لكنّ التأمل الدقيق في كلماتهم يكشف عن بطلان هذا التفسير، وتوضيح ذلك أنّ هناك تفسيرين للقدرة:

1- التفسير الكلامي، وهو أنّ القدرة هي إمكان الفعل والترك، بمعنى أنّ الفاعل إنّما يتّصف بالقدرة إذا لم يكن فعله قديماً، بل كان حادثاً، بمعنى أنّ لا يصدر عنه الفعل في زمانٍ، ثمّ صدر عنه الفعل. فهم شرطوا عدم دوام الفعل في تعريف القدرة. وأمّا إذا كان فعله قديماً فهو لا يتّصف بالقدرة. ومن هنا استدلّ المتكلّمون على إثبات قدرة الله تعالى بحدوث العالم. قال الطوسي: «إنّ إثبات القادرية مبنيٌّ على حدوث العالم» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 269].

2- التفسير الفلسفي، وهو أنّ القدرة هي القضية الشرطية: "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل". والوجه في هذا التفسير إبطال التفسير الكلامي، بمعنى أنّ دوام الفعل وضرورته لا ينافي القدرة؛ لأنّ هذه القضية الشرطية صادقةٌ حتّى إذا كانت الإرادة دائميّةً وضروريّةً، وبالتالي كان الفعل دائميّاً وضروريّاً أيضاً. بل يمكن أن تكون الإرادة عين ذات الفعل كما في الواجب تعالى، فإنّ إرادته عندهم ترجع إلى العلم، وهو عين الذات الواجبية.

يتّضح في ضوء ذلك أنّ مقصودهم من قولهم: "صدق الشرطية لا ينافي وجوب المقدم" هو إبطال التفسير الكلامي وإثبات أنّ دوام الفعل ووجوبه الغيري وكذا وجوب الإرادة وجوباً غيريّاً أو ذاتيّاً، كلّ ذلك لا ينافي القدرة. ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ الإرادة إذا كانت غير إرادية، فإنّه لا ينافي القدرة.

فتحصّل أنّ هناك مغالطةً في تفسير لفظ "الوجوب"، فإنّ مقصود الفلاسفة منه هو الوجوب الغيري بينما فسّره السيّد الصدر بكون الإرادة غير متوقّفة على إرادة أخرى، وهذا تفسير لا يرضى به الفلاسفة؛ إذ لم يكونوا بصدد بيان هذه الجهة إطلاقاً، وإليك بعض نصوص الفلاسفة:

قال صدر الدين الشيرازي: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما صحّة الفعل ومقابله أعني الترك. وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأوّل للمتكلّمين والثاني للفلاسفة... وذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصحّ منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشية والترك إذا وجب اللامشية، فدوام

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

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

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

ومن هنا يتّضح أولاً أنّ الإشكال الذي أورده السيّد الصدر عليهم ليس شيئاً جديداً، ولم يغفلوا عنه، بل كانوا على علم به. وثانياً أنّ كلام الفلاسفة في تفسير القدرة لم يصدر عنهم لأجل الإجابة عن مسألة إرادية الإرادة أو غير إراديتها؛ ولذا قدّموا محاولاتٍ أخرى لحلّ هذه المشكلة.

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

الرأي الثاني: الإرادة الحرة في الفلسفة الغربية

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

ويناقش في المقدمة الثانية فينكر قوانين العلية ويفترض أنّ الشيء يوجد رأساً من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجة إلى توسط الضرورة، وتخيّلوا أنّ هذا يساوق الاختيار والحريّة؛ إذ يبقى الفعل ممكناً حتّى حين صدوره. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 32؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 73]

تحليل ونقد

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

الرأي المختار للسيّد الصدر

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

النقطة الأولى: أنّ قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" ليست قاعدةً برهانيةً، بل هي قاعدة وجدانية ومن المدركات الأولية للعقل؛ وذلك لأنّه لا يوجد برهان صحيح على إثباتها. وقد أقام الفلاسفة برهاناً عليه لكن يعدّه السيّد الصدر غير تامّ. أمّا البرهان فهو أنّ ممكن الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج وجوده إلى مرجّح، وهي العلّة. وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح.

[انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

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

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

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

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

تحليل ونقد

هناك عدّة مطالب جديرةً بالملاحظة في تحليل آراء السيد الصدر ودراستها:

أمّا النقطة الأولى، فيردّ عليها:

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

لزوم وجود العلة التامة، ومن الواضح أنّ وجود المعلول متوقّف على وجود علته التامة. أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ الضرورة السابقة ترجع إلى انسداد جميع أنحاء عدم على المعلول، وهو عبارة أخرى لوجود العلة التامة. قال الحكيم السبزواري: «قولهم: "الشيء ما لم يجب لم يوجد" معناه ما لم ينسَدّ جميع أنحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوده» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 275].

2- أنّ في ما ذكره السيّد الصدر بوصفه برهان الفلاسفة على القاعدة خلطاً بين ثلاثة أمور: أحدها: مبدأ العلية وثانيها: مبدأ احتياج الممكن إلى العلة وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. ومن العجيب أنّ كلمات السيّد الصدر في كتبه مختلفة ومتناقضة تماماً في نتيجة هذا البرهان، فإنّه يرى في بحوثه الأصولية أنّ هذا البرهان يفيد إثبات قاعدة الضرورة السابقة [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 36؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 86]، بينما يعدّه في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء" برهاناً على مبدأ العلية. [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 135]

والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلاسفة ليس برهاناً على مبدأ العلية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهان على مبدأ احتياج الممكن إلى العلة؛ وذلك لأنّ مبدأ العلية مبدأ بدهي لا يمكن إثباته ولا إنكاره؛ لأنّ كلّ استدلالٍ عقليّ متوقّف على قبول مبدأ العلية. وقد اعترف السيّد الصدر في كتابه "فلسفتنا" بذلك، وذكر أنّ مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقّف عليها جميع محاولات الاستدلال في كلّ مجالات التفكير الإنساني؛ لأنّ الاستدلال بدليل على شيء من الأشياء يعني أنّ الدليل إذا كان صحيحاً، فهو سبب للعلم بالشيء المستدلّ عليه، فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة علمية، أو بقانون فلسفي، أو بإحساس بسيط، إنّما نحاول بذلك أن يكون البرهان علّة للعلم بتلك الحقيقة. فلولا مبدأ العلية والحتمية لما اتّيح لنا ذلك؛ لأنّنا إذا طرحنا قوانين العلية من الحساب، ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معيّنة لكلّ حادث، لم تبقى صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 339] لكنّه عدل عن هذا الرأي في كتبه "الأسس المنطقية للاستقراء" [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 113]، وقد شرحنا وجهة نظره في مقال آخر ولا نكرّره هنا [انظر: إسماعيلي، التجريبيات في نظام المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي في فكر الشهيد الصدر، ص 7 - 34]، لكنّ الصحيح ما ذكره في "فلسفتنا". وأمّا البرهان المتقدّم فهو البرهان الذي ذكره المحقّق الطوسي على إثبات احتياج الممكن إلى العلة.

[انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]

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

وأما النقطة الثانية، فيرد عليها:

1- أنّ تحديد نطاق القاعدة من خلال الوجدان بما ذكره السيّد الصدر، ليس إلّا مجرد دعوى، ولم يقم عليه برهانٌ كما صرح به، فما هو الدافع لنا لقبوله، مع أنّ لكلّ أحد أن يدعي الوجدان على خلافه؟ مضافاً إلى أنّ إرجاع مثل هذه الدعاوي الدقيقة إلى الوجدان يعبر عن محاولة لتبسيط كبير في المسائل الفلسفية والأنثروبولوجية الدقيقة، وهي محاولة فاشلة تفقد القيمة العلمية والمعرفية.

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

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

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

أنّ الإنسان فاعلٌ مختارٌ، وهذا ما نعبر عنه بـ"الاختيار الذاتي". وإن أراد بها إعمال السلطنة الذي يعبر عنه بـ"السلطنة الفعلية"، فهذا غير تامٍّ؛ لأنّ معناه أنّ الإنسان لا يجب عنه صدور الفعل حتّى إذا تمتّ فاعليته واجتمعت لديه جميع أجزاء العلّية والفاعلية، وهذا معناه تخلف المعلول عن العلة التامة، وهو خلفٌ. ثمّ إنّ نفس هاتين الحالتين تجريان بالنسبة إلى الإرادة أيضاً، فإنّ الفعل الخارجي ليس واجب الصدور عن النفس الإنسانية مع اختياره الذاتي، بل له حالة الإمكان. وأمّا إذا تمتّ فاعليته واجتمعت جميع أجزاء الفاعلية، فحينئذٍ يجب صدور الفعل عنه، وإلا يلزم خلف الفرض. ومن هنا يتّضح أولاً أنّ السلطنة الذاتية لا تختلف عن الاختيار الذاتي، وليس عنصراً جديداً، بل هي الاختيار الذاتي نفسه، كما يشير إليه بعض كلمات السيد الصدر أيضاً [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 37]، وثانياً أنّ إنكار الضرورة التي يتّصف بها الفعل الخارجي لا وجه له، بل لا دور له في حلّ المشكلة، فتأمّل. وثالثاً أنّ السلطنة الذاتية ليست عنصراً رابعاً في عرض المواد الثلاث، بل النفس الإنسانية بما لها من السلطنة الذاتية تعطي الضرورة والوجوب لفعله الصادر عنها.

وأما النقطة الثالثة، فيرد عليها:

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

2- أنّ من الخطأ أن نضع الوجدان في مقابل البرهان؛ وذلك لما تقدّم من أنّ سلطنة النفس ليست أمراً وجدانياً معلوماً بالعلم الحضورى، فإنّ المعلوم بالعلم الحضورى هو تبعية أفعالنا الإرادية لأنفسنا، وأمّا "سلطنة النفس" أو "الاختيار" فهما تفسيران للمعلوم الحضورى، وهذا التفسير معلومٌ حصوئى. وبالتالي فإنّ البرهان وترتيب القياس المنطقي هو الذي يحدّد هل ذلك المعلوم الحضورى هو الاختيار أو شيء آخر باسم "سلطنة النفس".

المبحث الثالث: الرأى المختار في حلّ مشكلة الإرادة الحرة

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

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

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

أمّا الجواب عن السؤال الأول فيكمن في التمييز بين الوجوب الفعلي والوجوب الفاعلي، فإنّ الوجوب الذي يتّصف به الفعل وجوباً فعلياً، وهو صادرٌ عن الفاعل المختار، بمعنى أنّ الفاعل هو الذي أعطاه الوجوب والضرورة، فهل يُعقل أن يصير هذا الوجوب الفعلي سبباً للوجوب الفاعلي وبالتالي سبب سلب الاختيار عن الفاعل؟ كلا، فإنّ هذا الوجوب ثابتٌ في مرتبة الفعل، وهي متأخرة عن مرتبة الذات، فكيف يمكن أن يؤثّر المتأخّر في المتقدّم، وهذا معنى قولهم: «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤيّد ويؤكّده» [انظر: ميرداماد، القبس، ص 312؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 3، ص 616].

قال السيّد الطباطبائي: «وأما قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبة غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى موجباً في فعله غير مختار، وهو محال. فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوب غيري، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علته، وهو مترتب عليه، متأخّر عنه،

قائم به» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 230].

وأما السؤال الثاني فهو من أصعب البحوث العقلية، كما رأى المحقق الداماد؛ إذ عدّ هذه المشكلة حسب تعبيره «مما قد استصعب واعتاص على سلاّف العشيرة وشركاء الصناعة عن آخرهم هنالك من التعضيل» [مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209]. واحتلّت هذه المشكلة العويصة مكانةً مهمّةً في حقل نظرية الإرادة الحرة عند المفكرين وأساطين الحكمة، وأتى كثيرٌ منهم بمحاولات حلّها كالفارابي [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91]، وابن سينا [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ التعليقات، ص 22]، والفخر الرازي [انظر: المطالب العالية، ج 1، ص 119؛ تلخيص المحضّل، ص 170]، والمحقق الداماد [انظر: مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ القيسات، ص 473؛ رسالة الإيقاظات، ص 7]، وصدر الدين الشيرازي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388]، والحكيم السبزواري [الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 385؛ تعليقة: السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 340]، والمحقق الخراساني [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 142]، والمحقق الأصفهاني [انظر: الأصفهاني، بحوث في الأصول، رسالة الطلب والإرادة، ص 51؛ نهاية الدراية، ج 1، ص 288]، والسيّد الطباطبائي وبعض المعاصرين الغربيين [انظر: بينك، الإرادة الحرة، ص 9] وغيرهم من أعظم المفكرين. ولا يناسب المقام أن نتعرّض لشرحها وتقييمها؛ ومن هنا نكتفي بشرح الرأي المختار.

إنّ المفتاح الأساسي لحلّ هذه القضية الصعبة هو الانتباه إلى كيفية فاعلية النفس الإنسانية، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الأفعال الجوارحية تختلف عنها بالنسبة إلى الإرادة نفسها، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الأفعال الجوارحية فاعلية بالإرادة؛ ولذا فهذه الأفعال مسبوقّة بالإرادة، إلّا أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى الإرادة نفسها ليست فاعليّةً بالإرادة حتّى يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي فاعلية بالتجلّي. إنّ الإرادة ليست من الأفعال الجوارحية ولا تحتاج إلى تعلّق إرادة أخرى بها، وبالتالي يلزم التسلسل في الإرادات، بل هي من الأفعال النفسانية الجوانحية التي لا تحتاج إلى توطيط إرادة أخرى، فهي من أفعال النفس الإبداعية التي تُوجدّها النفس الإنسانية بفاعليتها الخلّاقة التي يمكن اعتبارها فاعلةً بالتجلّي بالنسبة إليها. وفي ضوء ذلك تصدر الإرادة عن النفس بلا توطيط شيء آخر، فإنّها فاعلة بالتجلّي الذي يكون تصوّر الفاعل كافيّاً في الإيجاد والإبداع ولا يتخلّف عنه، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إنّ النفس من الفواعل الإلهية وكلّ فاعل إلهي يجد كمالات فعله في مقام الذات، فإذا كان الاختيار والانتخاب موجوداً في مقام الفعل فهو موجود في مرتبة الذات على نحو الإجمال والبساطة للقاعدة نفسها، فيكون معنى ذلك أنّ النفس واجدة في مقام ذاتها وحاق وجودها كمالات فعلها، أعني: العلم والاختيار والإرادة بنحو أتمّ وأشرف، فإنّ وجود هذه الثلاثة في أقسام الفعل أمر بدهي، فلا بدّ أن تكون موجودةً في مقام الذات؛ لما أشرنا إليه من القاعدة. وفي ضوء ذلك فالنفس مختارة بالذات وفي ظلّ هذا الاختيار

صدرت منها الإرادة، فيكون الإنسان في إرادته مختاراً في ظل الاختيار الذاتي للنفس. وفي ضوء ذلك فهنا ضابطان لإرادية الإفعال: الأول: الضابط في إرادية الأفعال الجوارحية هو مسبقيتها بالإرادة الجزئية. الثاني: الضابط في إرادية الإرادة نفسها هو انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية بالنسبة إلى النفس الإنسانية. ويتضح في ضوء هذا البيان أنّ مشكلة تسلسل الإرادات تنشأ من تطبيق الضابط الأول على الإرادة نفسها، بينما الصحيح أنّ الإرادة نفسها تختلف عن الأفعال الجوارحية المسبوقة بالإرادة، ولا يصحّ وحدة الحكم فيهما.

وبكلمة أخرى: إنّ الإرادة نفسها وإن لم تكن مسبقةً بالإرادة، إلّا أنّها تصدر عن النفس الإنسانية عند انتفاء الضغوط الداخلية والخارجية على النفس، وبالتالي فهي اختيارية بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها، وهذا هو ملاك الاختيار. وعلى هذا الأساس يمكن أن نعبّر بأنّ الإرادة ليست إراديةً ولكنها اختيارية. وفي ضوء هذا البيان، فإنّ النسبة المنطقية بين الأفعال الإرادية والأفعال الاختيارية هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فإنّ جميع الأفعال الإرادية اختيارية، بمعنى أنّها تصدر عن النفس مع العلم والرضا ومن دون الضغوط الداخلية والخارجية عليها؛ لكنّ بعض الأفعال الاختيارية ليس إراديةً، وذلك كالإرادة نفسها، فإنّها ليست مسبقةً بالإرادة حتّى تتّصف بالإرادية، إلّا أنّها اختيارية بالمعنى المتقدّم. وبكلمة ثالثة ومن خلال مصطلح آخر: إنّ النفس الإنسانية مريدة بالذات ومختارة بالذات، بمعنى أنّها بحيث إن شاءت فعلت وإن لم تشأ لم تفعل، فإذا انتفت الضغوط الداخلية والخارجية عليها يُنتزع من النفس الإنسانية عنوان "المريد بالذات" و"المختار بالذات"، كما ينتزع من هذه الحيثية اسم "الإرادة الذاتية" و"الاختيار الذاتي"، وهذه الإرادة الذاتية والاختيار الذاتي مبدأاً للإرادات الجزئية الصادرة عنها.

والجدير بالذكر أنّ هذا الحلّ متجذّر في كلمات السيد الخميني [انظر: الخميني، الطلب والإرادة، ص 53]، وقد قرّره مع ضمّ بعض العناصر والتوضيحات إليه. ونعتقد أنّه أقوى محاولةٍ لحلّ هذه المشكلة، وعلى الرغم من أنّ هذا الحلّ مبنيٌّ على مبادئ الحكمة المتعالية لا سيّما في أنّ فاعلية النفس للإرادة فاعلية بالتجلي، إلّا أنّه يختلف عن الحلّ الذي قدّمه صدر الدين الشيرازي نفسه [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] ونعتقد أنّه أقوى منه، وليس هنا مجالٌ للمقايضة بين هاتين النظريتين.

الخاتمة

تتلخّص أهمّ نتائج البحث في الموارد التالية:

1- أنّ التأمّل الدقيق في التراث الكلامي والفلسفي حول قضية الجبر والاختيار يُرشدنا إلى أنّ التمييز الذي قام به السيّد محمدباقر الصدر بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي غير تامّ؛ وذلك لأنّ مسألة الجبر والاختيار أثّرت بطريقة واحدة في كلّ من علمي الكلام والفلسفة، وفي كلا العلمين يُبحث عن تحديد فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان أولاً، وعن كيفية فاعلية الإنسان لها ثانياً.

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

3- أنّ ما ذكره السيّد الصدر بوصفه برهان الفلاسفة على قاعدة الضرورة السابقة خلط بين ثلاثة أمور: أحدهما: مبدأ العلية، وثانيهما: مبدأ احتياج الممكن إلى العلة، وثالثها: قاعدة الضرورة السابقة. والصحيح أنّ ذلك البرهان عند الفلاسفة ليس برهاناً على مبدأ العلية ولا على قاعدة الضرورة السابقة، بل هو برهان على مبدأ احتياج الممكن إلى العلة.

4- أنّ ما دفع السيّد الصدر نحو إثارة عنصر السلطنة في البين هو أنّه يعتقد أنّ الأفعال الخارجية إذا صدرت من الإرادة بصورة وجوبية، فحينئذٍ يحكم الجبر أفعاله الإرادية. ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأنّ الوجوب الصادر عن الإرادة لا ينافي الإرادة. مضافاً إلى أنّ إثبات سلطنة النفس من خلال الوجدان دعوى بلا دليل؛ لأنّ منكرها يدعي الوجدان أيضاً، والسّرّ في ذلك أنّ الأمور الوجدانية وإن كانت من العلوم الحضورية من وجهة نظر أنطولوجية، إلّا أن تفسيرها والتعبير عنها إنّما يحصل من خلال العلم الحسولي، وهذا التفسير صعب جدّاً ويسري فيه الخطأ، ولكلّ أن يفسّره حسب ما يراه ويتبنّاه.

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

قائمة المصادر

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

إسماعيلي، محمد علي، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية.. نظرية الإرادة الحرّة نموذجاً، مجلة المصطفى، جامعة المصطفى العالمية، السنة الأولى، العدد التجريبي، ربيع وصيف 2020 م.

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

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

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

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

الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

السهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1375 هـ. ش.

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

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

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

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

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

الطباطبائي، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامي طباطبائي، الطبعة الأولى.

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، صححه وعلق عليه غلام رضا فياضي، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، الطبعة الثالثة، 1385 ش.

الطهراني، ميرزا جواد آقا، ميزان الطالب، مؤسسه در راه حق، قم، الطبعة الرابعة، 1374 ش.

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

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

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

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

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

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

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

الفرايدي، خليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقری، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

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

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

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

- الميرداماد، محمدباقر، القبس، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، 1367 ش.
- الميرداماد، محمدباقر، مصنّفات ميرداماد، باهتمام عبد الله نوراني، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران، چاپ يكم، 1381 ش.
- النائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
- النائيني، محمدحسين، أجود التقريرات، بقلم السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1430 هـ.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1996 م.
- الهاشمي، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتاب "بحوث في علم الأصول"، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، 1433 هـ.
- بينك، توماس، الإرادة الحرّة، ترجمة ياسر حسن، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2014 م.
- جعفرى، محمدتقى، جبر واختيار، دار التبليغ، قم، 1352 ش.
- سيدان، سيدجعفر، سنخيت؛ عينيت يا تباين، نشر پارسيان، چاپ دوّم، 1389 ش.
- عبد الساتر، حسن، بحوث في علم الأصول (تقرير أبحاث الشهيد الصدر)، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
- ماكيننا، مايكل؛ بيربيوم، ديريك، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ترجمة رضا زيدان، دار معنى للنشر، الطبعة الأولى، 2021 م.
- هاريس، سام، الإرادة الحرّة، ترجمة هيبه خطاب، إعداد وتصميم الكتاب: حميد خطاب.