نظرية الجبر والاختيار عند الميرداماد
نقد وتعليق

د. رضا برنجكار(*)

توطئة

تحظى مسألة الجبر والاختيار ودور الإنسان في أفعاله وارتباطها بالإرادة الإلهية، بمنزلة خاصة في الفكر البشري منذ القديم وحتى اليوم، حتى طفحت آثارها بأشكال عدّة على العلوم المختلفة نظير: الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه والأخلاق وعلم النفس، فبحثت في كل منها من زاوية معينة.

والذي يبدو أنّ دراسة هذه المسألة من زاوية دينية تحظى بأهمية بالغة تفوق الزوايا الأخرى؛ لأن الكثير من المسائل الدينية لها نحو ارتباط بهذه المسألة، فما لم تتجلي الصورة هنا بشكل صحيح لا يمكن فهم تلك المسائل كما ينبغي، فمعرفة الحكمة من بعثة الأنبياء، والسرّ في تكليف الله سبحانه عباده، والحكمة من الثواب والعقاب، والمعاد، والعدل الإلهي، والحسن والقبح، وغيرها من المسائل الكثيرة رهينٌ بهذه المسألة.

من هنا، نجدها من أوائل المسائل المطروحة في علم الكلام، وقد استقطبت المفكّرين والفلاسفة لإيضاح لغزها، فحاول كلّ منهم بيانها بما ينسجم مع أسسه الفكرية والعقيدية، فقال قوم بالجبر التامّ، وقال آخرون بعكس ذلك تماماً، وهو التفويض التامّ. وهاتان النظريتان من أوائل النظريات هنا، لكن لكلا النظريتين

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران.

لوازم فاسدة لا يمكن قبولها، ولهذا حاول المفكّرون الإسلاميون إبداء حدّ وسط بين النظريتين للتخلّص من هذه المشكلات؛ فأبدى الفلاسفة الإسلاميون نظريات عدّة، وفقاً لما تسمح به أصولهم الفلسفية، فكان من جملتها «رسالة الجبر والاختيار» للفيلسوف المعروف الميرزا برهان الدين محمد باقر الداماد الملقب بـ«المعلم الثالث» و«سيد الأفاضل»، أحد الفلاسفة المشهورين أيام الدولة الصفوية[١]، وأستاذ الفيلسوف الشهير صدر الدين الشيرازي، حيث ذكر في مدخل رسالة «الجبر والاختيار» أو «خلق الأعمال»، وبعد المقدّمة، الفرقَ بين الأفعال الإلهية والأفعال البشرية، ثم ذكر أنّ الإنسان مضطرٌّ في أفعاله، وأعقبه بإشكال الثواب والعقاب، ليختم الرسالة بتحليل مسألة الشرور.

هذا، وقد تناول المؤلّف هذه المسائل بالبحث في كتبه الأخرى أيضاً؛ نظير «القبسات» و«الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية» و«الإيقاظات» و«الجبر والتفويض» و«القضاء والقدر»، والذي يعتقده مؤلّف كتاب «حكيم استرآباد الميرداماد» أنّ رسالة «خلق الأعمال» هي عين رسالة «الإيقاظات»، وينقل عن صاحب كتاب «عالم الآراء» قوله: إنّ «خلق الأعمال» للميرداماد هو الموسوم بالإيقاظات[٢]. وفي قبال ذلك، يرى صاحب الذريعة أن «خلق الأعمال» غير الإيقاظات[٣].

لكن من خلال مقارنة ثلاث نسخ مخطوطة لكتاب «خلق الأعمال» والنسخة المطبوعة ضمن كتاب «كلمات المحققين»، مع رسالة «الإيقاظات» المطبوعة في حاشية النسخة الحجرية لكتاب «القبسات»[٤]، ظهر لنا أن مضمون كتاب «خلق الأعمال» لا أثر له إلاّ في جزءٍ من مقدّمة كتاب «الإيقاظات». فقد أورد المؤلف في أول كتاب «الإيقاظات» ما ذكره في كتابه «خلق الأعمال» باختلافات لفظية طفيفة، إلى بحث «الثواب والعقاب»، أما المباحث التالية له (من وسط الصفحة ٦٨) أعني مسألة الدعاء وإشكال التسلسل في الإرادات، فلا أثر له في «خلق الأعمال»، ثم أعقبه بذكر بقية ما ورد في «خلق الأعمال» (من الصفحة ٧٢ إلى الصفحة ٧٥) مع إضافات ملحوظة تبلغ أحياناً اثنا عشر سطراً، وفي الختام ذكر الإيقاظات الستة التي هي بمنزلة المتن الأصلي للإيقاظات، وهي مما لا أثر له في «خلق الأعمال» أيضاً، وعلى هذا الأساس، يبدو أن المؤلّف كتب هاتين الرسالتين بشكل منفصل ولشخصين.

وقد أورد مضمون هاتين الرسالتين أيضاً في القبس العاشر من كتابه «القبسات»، مع اختصارٍ لبعض المطالب وتفصيلٍ لبعضها الآخر، وسيأتي في الملاحظات والانتقادات الإشارة إليها إن شاء الله.

وعلى حسب اطلاعي، فقد طبعت هذه الرسالة مرتين بشكل حجري: إحداهما ضمن كتاب «كلمات المحققين»، والأخرى مع كتاب «مسار الشيعة». وسنضعها بين يدي القارئ بعد تصحيحها وتنقيحها، ثم نعقبها بذكر ملاحظاتنا على ما ذكر فيها تحت عنوان: «الملاحظات والانتقادات». ورعايةً للاختصار في النقد ذكرنا النقاط المهمّة فحسب، وغضضنا الطرف عن بيان المقدمات والمباني الفلسفية المؤثرة في توضيح نظرية المؤلّف، كما اكتفينا - في إيضاح المسألة - ببيان بعض النقاط الأساسية والضرورية في ذلك.

رسالة الجبر والاختيار للمير داماد، نصّ وتصحيح

استعنّا في تصحيح هذه الرسالة بثلاث مخطوطات، موجودة بأجمعها في خزانة المخطوطات في مكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم المقدسة، فالنسخة التي جعلناها في المتن هي المخطوطة المرقمة بـ(٦٨٦٩)، والنسخة الثانية والتي رمزنا لها بالحرف «ألف»، هي المخطوطة رقم (٣٨٦)، والنسخة الثالثة والتي رمزنا لها بالحرف «ب» برقم (٤٦٦٠).

وقد أضفنا بعض العبارات من نسختي (ألف) و(ب) للنسخة التي اعتمدناها في المتن؛ لأجل تتميمها، فما كان بين أقواس هلالية نظير الأقواس التالية: () فهو من نسخة (ألف)، وما كان بين المعقوفين نظير المعقوفين التاليين: [ ] فهو من نسخة (ب)، وتشير العلامة: « » إلى أن الكلمة أو العبارة الواردة فيها غير موجودة في بعض النسخ، ويحتمل صحّة المتن بدونها. أما اختلافات النسخ في بعض الألفاظ فقد ذكرنا في الهامش ما نحتمل صحّته منها فحسب، وتحاشينا عن ذكر الخاطئ أو ما لا معنى له.

(رسالة مسألة خلق الأعمال من مصنّفات فحل الفحول، خاتم حكماء الراسخين، قدوة عقلاء الشامخين، أفضل المتألهين، أكمل المُتَمَهِّرين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، باقر حِكَم الأولين والآخرين، المتمم الأوّل والمعلم الثالث لا زال

مُمَجَّداً محمداً)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين حقّ حمده، والصلاة على خيرته من خليقته؛ محمد ـ صلى الله عليه وآله ـ والمعصومين من عترته.

سألتني أفاض الله ـ تعالى ـ عليك سُبُحات فيوضات[٥] القدس، عن مسألة خلق الأعمال، وهي من غامضات أغوار [(العلم)] وغوامض أسرار الحكمة، ولقد أوفيناها حقّها ـ مَن بالغ الفحص ـ في كتُبنا العقليّة، وصُحَفنا الحِكميّة، وفي كتابنا «الرواشح السّماويّة» في شرح أحاديث الإماميّة، وهو شرحنا لكتاب الكافي، لشيخنا الأقدم، رئيس المحدّثين «أبي جعفر الكليني» ـ رضوان الله تعالى عليه ـ.

فالآن نلقي عليك ما إن أخَذته[٦] الفطانة بيدى قريحتك [٧] لَفَطَنَك لما يفيءُ بإزاحة الشّكوك وإماتة [٨] الأوهام بإذن الله سبحانه.

[فاعلم] أنّه فرقٌ ما بَيِّنٌ، بين الفاعل لفعل ما بالإرادة والاختيار وبين جاعله [٩] التامّ الموجب إيّاه بإرادته واختياره المُفيض لوجوده ووجود علله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على الإطلاق.

فالمباشر الذى اختياره (أخير) [١٠] ما يستتمُّ به العلّة التامّة (لفعله)[١١] فاعلٌ (لذلك الفعل) [١٢] بالاختيار لُغَةً [(وعرفاً)] واصطلاحاً لدى الجماهير [١٣] العامّة والخاصّة، وليس هو بالجاعل التامّ الموجب إيّاه بالإرادة والاختيار إلاّ إذا كان مفيضاً لوجوده بإفاضته، وجملة [١٤] ما يفتقر إليه من العلل والأسباب بَتّةً.

وإذا دَرَيتَ ذلك بزغ [١٥] لك أنّ الانسان [من] حيث إنّه مباشرٌ لِفعله، واختيارُه أخير منتظرات الفعل وآخر أجزاء علّته التامّة، فهو لا محالة فاعل مختارٌ لأفعاله وأعماله، وحيث إنّه ليس الذي يفيض وجود الفعل وعلله وأسبابه ـ إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه وتحقّق قدرته واختياره وسائر ما يتعلّق به ذلك ممّا يغيب عن عقولنا ولا يحيط به أوهامُنا ـ فليس هو الجاعل [١٦] التامُّ الموجد، الموجب لأفعاله بالضروريّة [١٧] الفحصيّة؛ بل إنّما الجاعل التامّ (الموجد) [١٨]، الموجب لكلّ ذرّة من ذرّات الوجود بالإرادة والاختيار هو الملك الغني الحقّ المفيض لعوالم الوجود (بقضّها) وقضيضها [١٩] على الإطلاق، وليس يصادم ذلك توسيط العلل والأسباب والشرائط

والروابط الفائضة جميعاً من جناب فيّاضيّة [٢٠] الحقّة المطلقة.

ومن جملة العلل الرابطة والأسباب المتوسّطة قدرة العبد ومَنيّته [٢١] وشوقه [٢٢] بالنسبة إلى ما يؤثّره من [٢٣] أعماله وأفعال، وذلك كما أنّ الله سبحانه هو الموجد المفيض [(الجاعل)] لذات زيد ووجوده مثلاً مع أنّ أباه وأمّه من جملة عِلله وأسبابه المستندة في سلسلتها الطوليّة والعرضيّة جميعاً إلى جاعليّته تعالى شأنه وتعاظم سلطانه.

﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٢٤]

وهذا البيان يستكشط [٢٥] غطاء الخفاء عن سرّ قول سادتنا الطاهرين - صلوات الله وسلامه على أرواحهم وأجسادهم أجمعين - : - لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين الأمرين - [٢٦]، ومن هناك ما تسمع بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين يقول: «الإنسان مضطرٌ في صورة مختار» [٢٧]، ومنهم من يعكس القول، فيقول: مختار في صورة مضطرّ، وعند هذا سقط ما أعضل بك في المسألة من قولك: إذا كان الفعل من العبد لزم تعدّد المؤثّر، وإذا كان من الله لزم الجبر، فإن أزعَجَ [٢٨] شرك أنّه وإن استتبّ [٢٩] القول حينئذ في توسيط اختيار العبد لكن بقي الإعضال في أمر المَثوبات والعقوبات الوارد بها الوعد والوعيد في التّنزيلات الكريمة الإلهيّة والأحاديث الشريفة النّبويّة، فإنّ فعله وإن كان مترتباً على إرادته إلاّ إرادته لفعل، وإرادته لإرادة الفعل وإرادته لإرادة الإرادة، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية واجبة الحصول جميعاً، لا منه بل من تلقاء مبدء آخر، فمن أين له استحقاق المثوبة والعقوبة؟

فتدبّر في فحصك و(تثبّت) في أمرك وافقهَنّ أنّ استيجاب المثوبة والعقوبة من لوازم مهيّات الأفعال الحسنة والسيّئة، وإنّما يرجع [٣٠] ذلك إلى الفاعل المباشر لأنّه المحل القابل، دون المفيض الموجد، كما أنّ الأدوية التّرياقيّة والسّميّة إنّما تظهر آثارها في أبدان شاربيها [٣١] وأمزجتهم، لا في ذات مُوجدها الجاعل إيّاها، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

والطّبّ الرّوحاني في ذلك على قياس الطبّ [(الجسماني)] فإذن الثواب والعقاب مترتّبان على إرادة الفاعل المباشر المستحقّ لهما بإرادته واختياره، واختلاف مراتبهما على حسب اختلاف ذوات الحسنات والسيّئات المستوجبة لهما في حدّ أنفسها.

ثمّ الشّرور الواقعة في الوجود في هذه [النَّشأة] وفي النّشأة الآخرة، إنّما استنادها إلى الإرادة الرَّبانيّة والإفاضة السُّبحانيّة بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي تجب في سنّته الفيّاضيّة (٣٢) الحقّة والوهابيّة (٣٣) المطلقة تعلّق إرادته سبحانه بها بالذّات، على (٣٤) أنّك إن (٣٥) دَقّقت التأمّل وفتّشتَ بالتبصّر (٣٦)، صادفت بعقلك أنّ الشّرور المرادة لا بالذّات بل بالعرض في النّشأتين، إنّما شرّيّتها بالقياس إلى جزئيّات بخصوصها وأشخاص بعينها من أجزاء نظام عوالم الوجود - وهي طفيفة (٣٧) جدّاً بالنسبة إلى سائر الأجزاء - فأما بالقياس إلى النظم الجمّلي وكذلك بالقياس إلى تلك الأشخاص والجزئيّات، لا بحسب أنفسها، بل بما هي من أجزاء النّظام الجمّلي التامّ الفاضل الشريف الكامل، فلا شرّ ولا شريّة [فيه] أصلاً.

فلو كان اللاحظ لنظام الوجود محيط اللحظ بجملة النّظام وبالأسباب المتأدّية إلى المسبّبات جميعاً (٣٨) لم يكن يجد (٣٩) في الوجود ما يصحّ أن يُطلق عليه الشرّ أو ينسب إلى (٤٠) بوجه من الوجوه فليتبصّر.

ولعلّ للوجهين قال عزّ [اسمه] قائلاً في آية الملك: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران:٢٦).

لا للأوّل منهما فقط، كما في كلام البيضاوي حيث قال: ذكر الخير وحده لأنّه مقضى (٤١) بالذات والشرّ مقضى بالعرض؛ إذ لا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمّن خيراً كلّياً (٤٢).

وممّا (٤٣) يجب أن يعلم (٤٤) أنّ الشّرور إنّما دخولها بالعرض في القضاء لا في القدر، فليتفقّه (٤٥).

فهذا شطرٌ (من) (٤٦) جزيل القول وحقّ البسط فيه على ذمّة (٤٧) ما يسّرنا الله (له) (٤٨) بعظيم فضله وكبير طوله.

وكنت (٤٩) مسؤولاً (في (٥٠) شهر ذي القعدة الحرام، العام (٥١) الثاني والألف من الهجرة المباركة النبويّة - أفقر المفتاقين إلى رحمة الله الحميد الغني، محمّد بن محمد، يدعى باقر الداماد الحسيني - ختم الله له بالحسنى حامداً مصلياً (و) (٥٢) مسلّماً) (٥٣).

تمّ في شهر ربيع الثاني ١٠٨٦.

نظرية الميرداماد. وقفات وملاحظات

تعرّض المؤلّف في بداية رسالته للفرق بين أفعال الإنسان وأفعال الله سبحانه، وانتهى إلى أنّ جوهر الفرق بينهما هو أنّ الإنسان حين يباشر الفعل بنفسه يريده، والإرادة ليست إلاّ جزءاً من أجزاء العلة التامّة، وهو الجزء الأخير، وأما بقية أجزاء العلة فليس لها ارتباط به، وهي خارجة عن اختياره. وأما الله سبحانه وتعالى فإنه خالقٌ لأفعاله، وهو العلة التامّة لها؛ بمعنى أنه يوجد فعله بتمام ما له من مقدّمات وأسباب وعلل، وبذلك يخرج الفعل إلى حدّ الوجوب والوجود.

ولنا بعض الملاحظات على ما ذكره في هذا المجال، كالتالي:

١ ـ ظاهر عبارة المؤلف في المقام وغيره أن أفعال الإنسان داخلة في دائرة أفعال الله، وتنتهي إلى إرادته تعالى أيضاً، فالله سبحانه هو الموجد لجميع العلل والأسباب بما فيها علل وأسباب فعل الإنسان. من ناحية أخرى، إن إرادة الإنسان أحد أجزاء العلّة التامة للفعل، فإذا ضممنا إحدى هاتين المقدمتين للأخرى كانت النتيجة كالتالي: إن السبب لإرادة الإنسان هو الله سبحانه أيضاً، وعليه فليس للإنسان أيّ دور في أفعاله؛ لأن دوره فيها هو إرادته لها، وإرادته من أفعال الله أيضاً.

الجدير ذكره هو أنّ المراد من الإرادة هنا ليس هو «قدرة الإنسان على الإرادة»؛ إذ لا شك في أنّ الله سبحانه منح الإنسان هذه القدرة، فهو مالكٌ لها قهراً، إنما الكلام في تنفيذ وإعمال هذه القدرة في المواطن المختلفة، بمعنى إرادة الإنسان فعلاً معيناً؛ فإنه لو لم يكن للإنسان دورٌ في الفعل لما كان لمدحه وذمّه معنى، كما لم يكن لمنحه الثواب أو استحقاقه العقاب معنى أيضاً.

وقد صرّح المؤلّف بما قلناه في تتمة كلامه حول المسألة، وأبدى له تأويلاً سيأتي الكلام حوله، إن شاء الله.

وفيما يتعلّق بأفعال الإنسان، يجب التمييز بين أفعاله الظاهرية والباطنية، فإن بينهما فرقاً كبيراً، ومع ذلك لم تسلّط الأضواء على هذا الجانب، فالأفعال الباطنية إنما تتم بصبّ الإنسان إرادته في قالب فعل معين، وبعدها تصل النوبة للفعل الخارجي الظاهري، وفي هذه المرحلة تتحرّك عضلات الإنسان نحو الفعل بسبب تأثير الإرادة الباطنية له، وبذلك يصدر الفعل خارجاً.

ولا تلازم بين هاتين المرحلتين من الناحية العقلية؛ إذ قد يستخدم الإنسان قدرته في إرادة فعل معين، لكن في مقام الإتيان به تُسلب عنه القدرة على الإتيان به خارجاً، إما لحصول العجز في بعض أعضائه، أو لعروض مانع عن الإتيان به، وبالتالي فلا يتحقّق الفعل خارجاً مع إرادة الإنسان له. كما أن العكس متصوّر أيضاً؛ فقد يصدر الفعل من الإنسان خارجاً مع عدم إرادته له؛ كما في الأفعال غير الاختيارية.

وأما دور الإنسان في الأفعال الاختيارية التي يتعلّق بها الأمر والنهي والمدح والذم، ويستحقّ فاعلها الثواب أو العقاب، فإن أقلّ ما يمكن تصويره من دوره فيها هو أنه حرّ في تصميمه وإرادته للعمل أو تركه، فالذي نراه هو أنّ هذه الإرادة هي المؤثرة في الفعل خارجاً، وإن كان تأثيرها بانضمام بعض المقدمات والشرائط الخارجية لها، بل وإن كانت هذه المقدمات المنضمّة غير اختيارية، فإن هذه الإرادة هي الباعث على إيجاد العمل خارجاً.

وعلى هذا الأساس، إذا قيل: إن الفعل الخارجي صادر عن الله مباشرةً وليس للإنسان دور في إيجاده، أمكن تصوّر الثواب والعقاب أيضاً؛ لأن لله أن يثيبه أو يعاقبه على إرادته، لا على الفعل الصادر منه خارجاً؛ فإن المعيار في الأفعال جميعاً هو إرادة الفاعل وقصده للفعل، ولهذا نجد الاهتمام والحث الأكيد على النية في الروايات الشريفة.

وإذا سلّمنا ما ذكر حول الأفعال الباطنية، كان كلام المؤلّف حول الأفعال الظاهرية مقبولاً؛ فإن الإنسان لا يوجد أو يهيئ جميع أسباب وعلل الفعل الخارجي، وإنما يريد الفعل وينويه، فتؤثر هذه الإرادة أثرها فيما لو وافقت القوى البدنية والأسباب الخارجية الأخرى؛ وعليه فالإنسان ليس هو الموجد للفعل الخارجي بتمامه، وإنما له سهمٌ في إيجاده، وهو إرادته له، وهي سبب انتساب الفعل إليه، واستحقاقه الثواب والعقاب.

٢ . وفقاً لما ذكره الميرداماد، فإنّ أفعال الله سبحانه على نحوين؛ أحدهما فعله من دون واسطة، والآخر فعله بواسطة أمور أخرى، وجميع الوسائط في الأفعال من النحو الثاني من مخلوقات الله سبحانه، وأفعال الإنسان الاختيارية من هذا القبيل، فإذا أراد الله سبحانه إيجاد فعل الإنسان خلق فيه القدرة عليه وأوجد فيه النية والإرادة

للفعل، وبذلك يتحقق الفعل خارجاً؛ وعليه فإن القدرة والإرادة لفعل معين ليست إلا وسائل لتحقّق الإرادة الإلهية، ومن الواضح أنّ الوسيلة والأداة لا يمكن تعلّق التكليف بها، كما لا تستحقّ ثواباً أو عقاباً، خصوصاً إذا لاحظنا أن خالقها وموجدها هو الله سبحانه.

٣ . نقل المؤلف في كتابه «القبسات» عن ابن سينا قوله: «الإنسان مضطرّ في صورة مختار»(٥٤)، وقد ذكر ابن سينا هذه العبارة في كتابه «التعليقات» تارةً مع قوله: «قد قيل»(٥٥)، وأخرى من دون ذلك(٥٦)، وقال في توجيهها: إن الإنسان يأتي بالأفعال لدواعٍ وأغراض معيّنة، وهذه الدواعي والأغراض خارجة عن اختياره ومن الأمور المجبور عليها؛ وعليه فأفعال الإنسان واقعة تحت تأثير عوامل جبرية وغير اختيارية، فهي كالأفعال والحركات الواقعة في الطبيعة من دون اختيار.

نعم، الفرق بين فعل الإنسان والأفعال الطبيعية هو أن الإنسان له إدراك لأغراضه من الفعل بخلاف الطبيعة فلا إدراك لها، وانتهى إلى النتيجة التالية وهي أن الفاعل المختار هو الله سبحانه، لا غير؛ لأنه لا غرض له من أفعاله(٥٧).

ومع غض النظر عن مسألة إرادة الله، توجد بعض الملاحظات على ما ذكره ابن سينا؛ فظاهر كلامه أن الإرادة ليست جزءاً من الأهداف والدواعي، وإنما إذا لاحظ الإنسان بعض الأغراض والأهداف حصلت له إرادةٌ للفعل، فإن كانت هذه الأهداف والدواعي علّةً تامة لإرادة الإنسان، كان كلام ابن سينا صحيحاً، وكان الإنسان مجبوراً ومضطراً إلى الفعل، وكان ظاهره مختاراً وفي الواقع مجبوراً، كما يمكن الجمع بين كلامي ابن سينا والميرداماد في هذه الصورة أيضاً؛ إذ على هذا الأساس يخلق الله سبحانه الداعي للفعل في ذهن الفاعل، وبهذا تحصل للإنسان إرادة الفعل، وبالتالي يوجد الفعل خارجاً.

لكن يجب القول: إنه يوجد سبيلٌ آخر لبيان العلاقة بين الدواعي والإرادة، وهو أن نتصوّر الإرادة مستقلّةً عن الدواعي وننكر علّية الدواعي لها، وبذلك يكون الإنسان مختاراً في إرادة فعلٍ معيّن أو تركه، لكنه يلاحظ هذه الدواعي عند إرادته شيئاً ما، فيرجّح شيئاً على آخر، فبملاحظة مجموع الظروف المحيطة والخصوصيات الداخلية والخارجية تفتح أمام الإنسان طرق مختلفة، وخيارات عديدة، لكن ليس له

إلا اختيار أحدها فحسب، وهذا ما يفرض عليه اختيار بعضها على بعض، وترجيح أحدها على الآخر، فيبرز هنا دور المرغّبات حيث إن كلاً منها يرغّب الإنسان ويدعوه لاختياره على غيره، فيميل إلى أحدها، فيختاره ويرجّحه على الباقي.

إلا أنّ دور هذه المرغبات في إرادة الإنسان إنّما هو دور الداعي والطالب، لا دور العلّة التامة للإرادة، وهذا ما تدل عليه لفظة «الداعي» أيضاً؛ وعليه فلا يمكننا الحطّ من شأن الإرادة بسبب وجود الدواعي، فإنّ الإرادة ـ بفضل القدرة المعطاة للإنسان ـ حاكمة ومسلّطة على الدواعي، لا محكومة لها.

٤ ـ طرح المؤلّف في أواسط رسالته إشكال استحقاق الثواب والعقاب بناءً على مبناه في المسألة، فقال: إذا كانت جميع أفعال الإنسان مخلوقةً لله سبحانه بما في ذلك إرادته، فلماذا يؤاخذ الإنسان ويعاقبه على ما صدر منه؟

وأجاب على ذلك بقوله: إن المستحقّ للعقاب ليس هو الفاعل، وإنما محلّ الفعل وهو الإنسان، وصرّح بأن أفعال الإنسان الاختيارية نظير المؤثرات الطبيعية لا تؤثر إلاّ في المحل، فكما أن الدواء يؤثر في المحل لا في الصانع له، كذلك أفعال الإنسان؛ وعليه فالإنسان إنما يستحقّ الثواب والعقاب لا باعتبار أنه فاعل لما يوجبهما، وإنما باعتبار أنه كان وعاءً لهذه الأفعال.

والسؤال الذي نطرحه هو: إذا كان الإنسان وعاءً للأفعال فحسب، ولا يوجد بينه وبين الجمادات فرقٌ من هذه الجهة، فما الداعي لبعثة الأنبياء؟ ولماذا أمر بالواجبات ونُهي عن المحرمات؟ وإذا ما فعلنا فعلاً في وعاء معين، فهل يصحّ لنا تكليفه بشيء ثم مؤاخذته على ذلك؟ من وجهة نظر العقل لا يصحّ أمر أحد ونهيه إلا إذا كان فاعلاً له، ومع ذلك كان حراً في إتيانه بالفعل أو تركه، لا ما إذا كان مجرّد وعاء للفعل.

النقطة الثانية هي أن الكلام في الثواب والعقاب، لا في الأثر التكويني للأفعال، فإن كان كلامنا حول الآثار التكوينية للأفعال، لكان كلام المؤلف صحيحاً، لكن الكلام في الجزاء التشريعي لها، وعلى سبيل المثال: إذا شرب الإنسان خمراً إما بسبب جهله بالحكم، أو الموضوع كما لو تصوّره ماءً فشربه فبان خمراً، أو كان عالماً بأنه خمر وعالماً بحرمته، لكنه شربه إكراهاً، ففي هذه الحالات سيؤثر

الخمر أثره التكويني وهو الإسكار، ولكن هل يؤاخذ ويعاقب مثل هذا الشخص؟ كلامنا في هذه النقطة، ولا يؤمر الإنسان بشيء أو ينهى عنه إلا إذا كان عالماً وقادراً على الفعل، لا ما إذا كان وعاءً له، والجميع يعلم أن القدرة والعلم من شروط التكليف والمؤاخذة.

النقطة الثالثة: يبدو أن كلام المؤلف لا يمكن توجيهه إلا وفقاً لنظرية الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين والذاتيين. نعم ينبغي الالتفات إلى أن نظرية الكسب - التي يقول بها الأشاعرة وتنتهي أخيراً إلى الجبر - تنسجم مع قولهم بإنكار الحسن والقبح الذاتيين، وإن لم نؤمن بصحتهما معاً.

٥ - آخر مسألة تعرّض لها المؤلف في هذه الرسالة هي مسألة الشرور، والسبب في تأخيرها هو أنّه يرى أن جميع الأفعال مخلوقةً لله سبحانه، من هنا يطرح السؤال التالي نفسه: إنّ الله خير مطلق فكيف تصدر منه هذه الشرور؟

وقد أجيب عن هذا السؤال بأجوبة كثيرة، وقد تعرّض المصنف إلى جواب هذا السؤال في كتابه «القبسات»[٥٨] عند بيانه سبب نسبة الله سبحانه الخير إلى نفسه دون الشر في قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦)، حيث ذكر ثلاث ملاحظات، يعدّ كل منها جواباً على السؤال المذكور، وتعرّض في هذه الرسالة إلى الجوابين الأخيرين منها فقط، ويرى أنها منطبقة على الآية المشار إليها. وحاصل الأجوبة هو أن الشرّ على نوعين: أحدهما الشر بالذات والشر الحقيقي. والآخر الشرّ بالعرض. والشرّ بالذات لا وجود له بل هو العدم المحض، ولا يحتاج إلى علّة، ولا ينسب إلى الله سبحانه (وهذا هو الجواب الأول في القبسات).

وهناك بعض الموجودات إذا لاحظنا أصل وجودها فهي خير، ولكن باعتبار أنها تحول بين بعض الموجودات وبين كمالها تكون شراً بهذا الاعتبار، فهي شرورٌ بالعرض وتنسب إلى الله بالعرض أيضاً؛ وذلك أن إرادة الله سبحانه تعلّقت بإيجادها باعتبارها من الخير الكثير، وهذه الجهة هي الملحوظة بالذات، ولكن بما أن لازم وجود هذه الموجودات والخيرات الكثيرة هو الشرور القليلة، فالشرور القليلة تكون مرادةً بالعرض أيضاً (وهذا هو الجواب الثاني في القبسات والجواب الأول في هذه الرسالة). مضافاً إلى أنه ينبغي الالتفات إلى أن لوازم الماهية تنسب إلى الماهية بالذات،

لكنها قد تنسب إلى جاعل الماهية وخالقها بالعرض أيضاً (وهذا تتمّة الجواب الثاني في القبسات)؛ وعلى أساس هذا الجواب تكون الشرور موجودات عرضية.

ثم حاول المؤلّف إثبات ما ذكره قائلاً: إن الموجودات التي هي شرور بالعرض ليست شروراً من جميع الجهات، بل هي شرّ من جهة وخير من جهة أخرى، وبيّن ذلك بأن الشرور العرضية إنما هي شرورٌ بالقياس إلى بعض الأجزاء القليلة في العالم وموجبة لفقدانها للكمال، بخلاف ما إذا قيست إلى أكثر أجزاء العالم أو قيست إلى هذه الأجزاء القليلة ضمن وجودها في عالم الوجود، فلن تكون شراً. وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا العالم بنظرة جامعة لم يكن فيه شر أبداً (وهذا هو الجواب الثالث في القبسات، والجواب الثاني في هذه الرسالة).

وقد استعان المؤلّف في هذه الأجوبة الثلاث بالأجوبة المطروحة على هذا الإشكال، ومنها:

أ ـ الشر أمر عدمي (نظرية أفلاطون).

ب ـ الشر أمر وجودي وهو بحاجة إلى جعل وإيجاد، لكن بما أن بعض الشرور موجود ضمن الخيرات الكثيرة فترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ليس صحيحاً (وهذه النظرية منسوبة لأرسطو، وعلى أساسها تنقسم الموجودات بلحاظ اشتمالها على الخير والشر إلى خمسة أقسام: (أ) الخير المحض. (ب) الخير الكثير والشر القليل. (ج) الخير والشر متساويان. (د) الشر الكثير والخير القليل. (هـ) الشر المطلق. والله سبحانه خلق القسمين الأولين فحسب.

ج ـ الخير والشر النسبي.

د ـ الشر بلحاظ الأمور بنظرة جزئية لا بلحاظها بنظرة كلية وإلى المجموع عامة.

ويبدو أن المؤلّف لم يرتضِ أحدَ هذه الأجوبة منفرداً، ولهذا سعى للاستلهام منها والإجابة بما ذكر، فقال أولاً: إن الشر عدمٌ وفقدان للكمال، ولهذا فلا يحتاج إلى جاعل وخالق، ثم نبّه على أن فقدان الكمال وإن كان أمراً عدمياً إلا أن بعض الموجودات سبب ومنشأ له، ولهذا فإنها شرّ بمعنى أنها منشأ وسبب للشر، وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا خلق الله سبحانه سبب ومنشأ هذه الشرور؟ وفي جوابه يقول

أرسطو: إذا لوحظت شرّية هذه الموجودات بالقياس إلى خيرها كان شرّها قليلاً جداً، فلأجل إيجاد الخيرات الكثيرة لابد من إيجاد الشرّ القليل ولو عرضاً.

وهذا الجواب ليس مرضياً؛ فإن الشر ـ على أيّ حال ـ صادر من الخير المطلق الذي هو الله سبحانه وتعالى؛ ولهذا فإن المؤلّف استلهم في المرحلة اللاحقة من الجوابين الأخرين (الثالث والرابع)، وقال: إن الشر بالعرض نسبي، والشر إنما هو بالنظر إلى بعض أجزاء العالم، وأما إذا ما لوحظ المجموع فليس هناك من شر، وبه يتبيّن أن النظرة الجامعة الكاملة أفضل من النظرة الجزئية الضيقة.

ومما يجدر الالتفات إليه أنّ كل واحد من هذه الأجوبة يعتمد على بعض المقدّمات ويتكئ على بعض المبادئ الخاصة، وقد أقيمت الأدلّة على صحة كل منها، وهذه الأدلة خاضعة للنقاش والبحث. والذي أراه في مسألة الشرور أنّ الجواب الصحيح مختلف عن الأجوبة المذكورة، لكن بيانه بحاجةٍ إلى بحث مفصل لا يسعه المقام. ولكن أشير إلى نقطة واحدة في هذا المجال، وهي أن النظرة العامة والجامعة للأمور وملاحظة العالم بتمام خصائصه أمرٌ خارج عن وسع الإنسان، وإنما هو من شأن خالق العالم، فهو الوحيد الذي يسَعه النظر إلى العالم بهذه النظرة؛ وعليه فإذا كان معيار الخير والشر هو النظرة الكلية للعالم، فهل يوجد في هذا العالم شرّ وفقها أم لا؟ وإذا وُجد فما هو معناه؟ هذا ما يتوقف على مراجعة ودراسة النصوص الدينية الواردة في هذا المجال.

٦ ـ بالنسبة لما ذكره البيضاوي هنا، ينبغي الالتفات إلى أنّ للبيضاوي توجيهين آخرين أيضاً هما:

أ ـ إن نسبة الخير إلى الله وعدم نسبة الشر إليه إنما هو رعايةٌ للأدب في كلام العبد مع الله سبحانه.

ب ـ إن الآية الكريمة في مقام الكلام عن الخير؛ لأنّها بصدد الحديث عن بشارات النبي، □وقد نزلت عند تهيئته المسلمين لحرب الخندق.

وبعد أن أوضح البيضاوي هذه الوجوه الثلاثة، قال: إن بقية الآية ـ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦) ـ جاءت للتنبيه على أن الشر بيد الله سبحانه أيضاً؛ لأن قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ عامّ وشامل للخير والشر معاً[٥٩].

الهوامش

١ ـ للاطلاع على حياته وحاله، راجع ترجمته المذكورة في مقدّمة كتابه «القبسات»، وكتاب «حكيم استرآباد الميرداماد».

٢ ـ راجع: حكيم استرآباد الميرداماد: ١٢٢، ١٤١.

٣ ـ راجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٧: ٢٤٣.

٤ ـ ضمن الصفحات ٦٦ ـ ١٤٨.

٥ ـ فيوضات عالم القدس: أ ـ ب.

٦ ـ أَخَذتَ ـ ب.

٧ ـ يمكن أن تكون الجملة بإضافة «مع» قبل كلمة «الفطانة»، بأن يكون العبارة هكذا: (.. ما إن أخَذتَه مع الفطانة بيدي..).

٨ ـ إحاطة ـ ب.

٩ ـ فاعله ـ ب.

١٠ ـ ليس في ـ ب.

١١ ـ ليس في ـ ب.

١٢ ـ ليس في ـ ب.

١٣ ـ الجماهير من العامّة ـ ألف.

١٤ ـ جميع ـ ب.

١٥ ـ شرع ـ ب، بزغ أي تبيّن وشرع أي طلع وظهر.

١٦ ـ هو الفاعل التام الموجب لأفعاله بالضرورة ـ ب.

١٧ ـ بالضرورة ـ ألف ـ ب.

١٨ ـ ليس في ب.

١٩ ـ ويفيضها ـ ب، والقضّ أي صغار الحصي، والقضيض ما تكسّر من الحصى ودقّ.

٢٠ ـ فائضية ـ ألف.

٢١ ـ نيته ـ ب.

٢٢ ـ إرادته ـ ألف ـ ب.

٢٣ ـ في ـ ب.

٢٤ ـ الرعد: ١٦.

٢٥ ـ يستكشط أي يكشفه وينزعه عنه.

٢٦ ـ التوحيد: ٣٦٢؛ وبحار الأنوار ٥: ١٧؛ والكافي ١: ١٦٠.

٢٧ ـ راجع : ابن سينا، التعليقات: ٥١، ٥٣؛ وميرداماد، القبسات: ٤٤٤.

٢٨ ـ أزعَجَهُ، أي أقلقه وقلعه من مكانه (الصحاح ١: ٣١٩) زعج.. أصل واحد، يدلّ على الإقلاق وقلّة الاستقرار (معجم مقاييس اللغة ٣: ١٢).

٢٩ ـ أسقط ـ ب ـ واستتبَّ أي تبين واستقام.

٣٠ ـ مرجع ـ ب.

٣١ ـ شاربها ـ ب.

٣٢ ـ لفائضية ـ ب.

٣٣ ـ الرّبانية ـ ب.

٣٤ ـ هذا هو الوجه الثاني في تبرير الشرور.

٣٥ ـ إذا ـ ب.

٣٦ ـ وَقَّمت التَبَصُّرَ ـ ب ـ فتشه أي تفّحه وسدل عنه وبحث عنه، ووقع الكاتب الكتاب أي حذف الفضول والزوائد عنه.

٣٧ ـ قليلة ـ ب.

٣٨ ـ جملة ـ ب.

٣٩ ـ يجب ـ ألف.

٤٠ ـ وينسب إليه الشرية ـ ب.

٤١ ـ في المصدر: المقضى.

٤٢ ـ راجع تفسير البيضاوي: ٧٢.

٤٣ ـ وإنّما ـ ب.

٤٤ ـ تعلم ـ ب.

٤٥ ـ فلتفقه ـ ألف ـ ب.

٤٦ ـ ليس في ب.

٤٧ ـ ذمّته ـ ب.

٤٨ ـ ليس في ألف ـ ويمكن تصحيح العبارة بصور ثلاث: الأولى: ... وحقّ البسط فيه على ذمّة من يسّره الله.. الثاني: .. وحقّ البسط فيه على ذمّتي ما يسّرني الله.. الثالث: .. فهذا شطر من جزيل القول ـ وحقّ البسط فيه على ذمّته ـ ما يسّرنا الله..

٤٩ ـ كتب ـ ألف ـ ب.

٥٠ ـ في ٢٢ شهر جمادى الأولى ١٢٥٧ . ب.

٥١ ـ لعام ١٠٢٥ ـ ألف.

٥٢ ـ ليس في ألف.

٥٣ ـ ليس في ب.

٥٤ ـ القبسات: ٤٤٤.

٥٥ ـ التعليقات: ٥١.

٥٦ ـ المصدر نفسه: ٥٣.

٥٧ ـ المصدر نفسه: ٥١، ٥٣.

٥٨ ـ القبسات: ٤٦٦، ٤٦٧.

٥٩ ـ انظر تفسير البيضاوي ١: ٧٢، ذيل الآية ٢٦ من سورة آل عمران.