

العلية والحرية في فلسفة ملاصدرا والصدر

محسن الأرaki

تعریف: محمد حسن زراقط

تُعدُّ العلاقة بين العلية وحرية الاختيار الإنساني واحدةً من أقدم المسائل الفلسفية التيحظيت باهتمام كبار الفلاسفة، مع البداءيات المبكرة للتفكير الفلسفى. ولم ينحصر البحث فيها في عصر محدد من عصور الفلسفة، بل كانت مورداً للنزاع ومحطاً لآراء متعددة مختلفة، ونظرياتٍ تباحت مقتضياتها في كثير من الأحيان.

ويكتسب هذا البحث أهميته من أمرين:

الأول: هو عمق المسائل الفلسفية المتعلقة بالحرية والعلية.

الثاني: الصلات القائمة بين هاتين المقولتين وبين النظام الفكري والعملي.

ولا يخفى تأثير النتائج التي تختار في هذا البحث على عدد من المسائل الفلسفية، والكلامية، وكثير من قضايا العلوم الإنسانية، كالقانون، والأخلاق، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.

قدمت الفلسفة الإسلامية عبر أحد أبرز أقطابها، وهو صدر المتألهين المعروف بـ "صدرًا" أعمق الأبحاث حول مسألة: "العلية" وربطها بقضية "الحرية الإنسانية". وهي إلى ذلك من المسائل التي احتمم النزاع حولها في تاريخ الفكر الإنساني بين الفلاسفة والمتكلمين، ولم يهدأ هذا النزاع إلا بعد أن اضمحل علم الكلام التقليدي وأدغم في الفلسفة، وذلك بعد بزوغ فجر الحكمة المتعالية الصدرائية؛ حيث تفرد هذا التيار بميدان الفكر في فترة ليست بالطويلة حيث لم يبق له منافس يجادل أو يناقش.

إلا أن هذه السيادة وذاك التفرد لم يعمران طويلاً؛ وذلك لبروز علم أصول الفقه في ساحة الفكر الإمامي وتطوره السريع، ما جعله يأخذ زمام المبادرة، ويحل محل علم الكلام بوصفه منافساً لتيار الحكمة المتعالية في النزاع الفكري مع الفلسفة. وهكذا أخذت الخلافات القديمة بين علم الكلام والفلسفة شكلاً جديداً. وأدى ذلك إلى تبلور اتجاه جديد أنهى تفرد الفلسفة الصدرائية، يمكن تسميته بـ "مدرسة الأصوليين الجدد".

ورغم إمكانية تصنيف الآخوند ملا كاظم الخراساني في عداد ممثلي "مدرسة الأصوليين الجدد"؛ إلا أنه دافع، بشدة، عن مباني الفلسفة الصدرائية وأصولها؛ والدليل على ذلك اختياره الحل الصدرائي لشرح طبيعة العلاقة بين العلية والحرية. بينما نلاحظ أن تلميذه المحقق الميرزا النائيني، أخذ موقفاً مختلفاً عن موقف أستاذه وانتقد نظريات الفلسفة الصدرائية، في هذا المجال، واختار طريقاً آخر لحل إشكاليات العلاقة بين المقولتين سالفتي الذكر (العلية والحرية).

ويمكن عدُّ الميرزا النائيني مبدعاً لمنهج جديد لحل إشكالية العلاقة بين العلية والحرية. ورغم أنه لم يفض إلى طرح نظرية متكاملة، إلا أنه مهد الطريق لولادة نظرية جديدة ومتكاملة، طرحت بواسطة العالم المعاصر والفيلسوف الكبير السيد محمد باقر الصدر(رض)؛ عرفت بنظرية السلطنة.

وسوف نحاول في هذه المقالة بيان نظرية ملا صدرًا في العلاقة بين الحرية والعلية والتي سوف نعبر عنها بـ "نظرية الوجوب"، ونظرية السيد الصدر التي سوف نطلق عليها: "نظرية السلطنة"، على أن نراعي جانب الاختصار بما يتاسب مع حجم المقالة.

١- نظرية الوجوب:

يبدو لي أن أشير، قبل الشروع في شرح هذه النظرية، إلى وجه استخدام هذا الاسم للتعبير عن هذه النظرية وهو أن العلاقة بين العلة والمعلول على ضوء هذه النظرية ليست علاقة وجود فحسب، بل علاقة وجوب أيضاً: بمعنى أن العلة تضفي على المعلول الوجوب مضافاً إلى الوجود.

ولا خلاف بين المتكلمين وال فلاسفة، حول العلل جميعاً، من جهة، وبين الفلاسفة والأصوليين الجدد، في خصوص الفاعل الإرادي، من جهة أخرى، لا خلاف بينهم حول إفاضة العلة للوجود، بل انصب الخلاف الأساس على إفاضتها للوجوب أيضاً، وعلى ضوء نظرية الوجوب يكون المعلول مديناً للعلة في كل من وجوده ووجوبه.

في حال أن المتكلمين القدماء يحصرون ما تقيضه العلة (عموماً) بالوجود. وعلى طريقتهم، سار الأصوليون الجدد في خصوص الفاعل الإرادي، وينكرون جميعاً إفاضة العلة للوجود.

ولا تسمح طبيعة هذه المقالة بالخوض في شرح نظرية الوجوب من جميع جهاتها وحيثياتها والبحث عن جذورها الفلسفية؛ لذا سوف نركز البحث حول مطالب ثلاثة، هي:

- ١- شرح نظرية الوجوب عند ملا صدرا.
- ٢- توضيح فرضية التعارض بين العلية والحرية.
- ٣- الحل الفلسفي لهذا التعارض عند ملا صدرا.

المطلب الأول:

شرح نظرية الوجوب

تمثل الماهيات - على ضوء نظرية أصلة الوجود - اعتبارات ذهنية، والتحقق الواقعي هو للوجود وحده. وبعبارة أخرى: إن ما يحكي عن عالم الخارج - من بين المفاهيم جميعاً - وله الأصلة خارج الذهن هو الوجود وحده. بناءً على ذلك، يتبين أن المفتاح الأصلي لمعرفة القوانين والقواعد الكلية والحاكمة على عالم الوجود هو الأصل الكلي المبر عنده بأصلية الوجود، وعليه أيضاً، تبني المعرفة الفلسفية لهذا العالم، ومن هذا الأصل، أيضاً، ينبغي استقاق القواعد الفلسفية الكلية الحاكمة على الوجود.

وأهم الأصول والقواعد الفلسفية التي تتفرع من قاعدة أصلة الوجود، وبالتالي

تشكل البنية الكلية للفلسفة الصدرائية، هي:

أ- التشكيك في الوجود:

يرجع التفاوت الذي ندركه بين مفردات عالم الوجود إلى الوجود وحده دون غيره، وعليه، "ما به الاشتراك" بين الموجودات هو الوجود، و"ما به الامتياز" هو الوجود أيضاً. ويتحقق بناء على ما تقدم أن حقيقة الوجود قابلة للتعدد، ولكونها ذات مراتب تختلف كل مرتبة منها عن الآخريات بالرتبة: أي بالشدة والضعف، والتقييد والإطلاق. والمقصود بالاختلاف في الشدة والضعف هو أن بعض مراتب الوجود ضعيفة ومتعلقة ومحتاجة، وبعضها الآخر مستغنٍّ مستقلٍّ. وتتحدد المراتب الوجودية على أساس درجات الاحتياج والتعلق.

وأرفع مراتب الوجود هي مرتبة الوجود المستقل بالذات والمستفني المطلق الذي هو الواجب بالذات، والذي لا يحتاج في وجوده إلى أي شرط، ولا يتقييد وجوده بأي قيد؛ أي الذي كل ماله من الوجود فعلي تام الفعلية، وهو الحلقة الأولى في سلسلة الموجودات. وما سائر المراتب الأخرى إلا تجليات ومظاهر لوجود الواجب محتاجة إليه بشكل كامل، والموجود الأول الصادر عن الواجب، رغم احتياجه إليه إلا أنه مستغنٍ عن المراتب اللاحقة له؛ ولهذا كان بالقياس إليها فعلياً وغير مقييد بها، والمراتب اللاحقة بدورها محتاجة إلى الواجب وإلى الصادر الأول أيضاً؛ حيث إنه هو الواسطة في فيض الوجود عليها، وهكذا كل مرتبة من المراتب محتاجة إلى المراتب السابقة، مستفنة عن المراتب اللاحقة إلى أن يصل الأمر إلى أدنى مراتب الوجود وهي مرتبة الوجود بالقوة. وعلىه، تبدأ سلسلة الموجودات بوجود فعلي تام الفعلية من جميع الجهات، وتنتهي بموجود لا حظّ له من الوجود إلا أنه موجود بالقوة.

يقول ملا صدرا في كتاب "المبدأ والمعاد": "والوجودات في ذاتها لا تختلف إلا بالشدة والضعف، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، وتختلف بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي ماهياتها المختلفة"^(١).

ويقول في مبحث القوة والفعل من كتاب "الأسفار": "إن قابل الحركة أمر بالقوة، إما من هذه الجهة، وإما من كل جهة، ولا محالة تنتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للتسلسل أو الدور، كما أن جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة؛ لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل، وبذلك يمتاز عن العدم المطلق. فثبت أن في الوجود طرفين:

أحدهما: الحق الأول والوجود البحث، جل ذكره.
والآخر: الهيولي الأولى.

والأول خير ممحض، وهذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض؛ ولكنها قوة جمّيع الموجودات تكون خيراً بالعرض، بخلاف العدم، فإنه شر ممحض^(٢).

بـ الوجود المستقل والوجود الرابط:

لقد اتضح مما تقدم، سابقاً، أن التفاوت والاختلاف بين موجودات عالم الوجود تفاوت رتبى يبدأ بالواجب، وينتهي بالوجود بالقوة. وبالتأمل في هذه المراتب المتعددة لحقيقة الوجود، يتبيّن أن حقيقة وجود سائر مراتب الوجود، سوى الوجود الواجب، هي عين الربط والتعلق والانتساب إلى الواجب بالذات.

وبناء عليه، فإن عالم الوجود عبارة عن وجود واحد مستقل هو الواجب بالذات، وسائر مراتب الوجود هي تجليات لوجوده، ومن شؤونه ومتعلقاته، وليس لها بقطع النظر عن الواجب أي حظ من الوجود، بل إن وجودها هو عين الربط والتعلق والاحتياج. ومخطئ من ينظر إلى ما سوى الواجب من مراتب الوجود على أنها موجودات تملك حقيقة غير حقيقة الربط والتعلق، ومثل هذا الشخص لا يعرف حقيقة الوجود، ولا يفهم أصلّة الوجود حق فهمها.

الموجود الذي يستحق الوجود بذاته هو الواجب بالذات، وهو عين حقيقة الوجود، ومنه يترشح الوجود على سائر الموجودات وهذا الترشح هو "أمره"، وهذا الوجود الإضافي الأمرى واحد؛ من حيث إنه منطلق من ذات الواحد الأوحد: «وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً»^(٣). وهو ذو مراتب متعددة؛ من حيث إن فيض الواجب لا ينتهي، وهذه المراتب متعلقة مرتبطة كل واحدة منها بالمرتبة الأعلى، والكل وجوده عين ارتباطه وتعلقه بالواجب الواحد.

يقول ملا صدرا في معرض تقريره لبرهان الصديقين:

"قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك، أيها الطالب- من أن حقيقة الوجود- تكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهية، ولا ذي مقوم أو محدد- هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لا نهاية له شدة؛ إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة، ليست صرف حقيقة الوجود" ^(٤).

ويقول في محل آخر: "المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعأ، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما

أن العلة المفيدة على الإطلاق إنما كونها أصلًاً ومبدأً ومصمودًاً إليه وملحوظاً ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة، ونقصان، وإمكان، وقصور، وخفاء، برىء الذات عن تعلق أمر زائد حال أو محل خارج أو داخل. ثبت أنه بذاته فياض وبحقيقة ساطع، وبهويته منور السموات والأرض وبوجوده منشيء لعالم الخلق والأمر. تبيّن وتحقق أن لجميع الموجودات أصلًاً واحداً سنخاً فارداً هو الحقيقة، والباقي شؤونه وهو الذات، وغيره وأسماؤه ونعته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشُؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته^(٥).

جــ العلة والمعلول:

يتبيّن مما تقدم ما هو المراد من مفاهيم: العليّة، العلة، المعلول.

- فالعلة هي الوجود المستقل المستغنى عن معلوله، وهي المفيدة للوجود عليه.

- والمعلول هو الوجود الذي ليس سوى الارتباط والعلق بالعلة، وهذا الارتباط هو شخصيته وهوئته ولا هوية له غير ذلك.

- والعلية ليست أمراً مستقلاً عن ذات العلة والمعلول، فحيثية الإيجاد والتأثير في العلة هي العليّة، وحيثية القبول والتأثر لما تفيضه عليه العلة في المعلول.

عندما نتحدث عن العلة والمعلول يمكن أن نحلل هذه المجموعة إلى مفاهيم ثلاثة:

ـ ـ العلة أي الموجّد.

ـ ـ المعلول أي الموجّد.

ـ ـ العليّة أي الإيجاد.

والانفصال بين هذه المفاهيم الثلاثة لا يتم إلا على مستوى الافتراض والمجاز لما بينها من الترابط وال العلاقة: بحيث لا يمكن انفكاكها حتى في الذهن وعالم التحليل العقلي... يقول ملا صدرا: "فالعلول بالذات أمر بسيط كالعلة، وذلك عند تجريد الالتفات إليها فقط، فإننا إذا جرّدنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها؛ أي كونها بما هي علة ومؤثرة، وجرّدنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها، ظهر لنا أنَّ كل علة علةٌ بذاتها وحقيقةها، وكل معلولٍ معلولٌ بذاته وحقيقةه. فإذا كان هذا هكذا، يتبيّن ويتتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقة هوية مبانية لحقيقة علته المفيدة إياه، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها... فإذاً المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً".

ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني. كما أن العلة المفيدة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأ، أو مصموداً إليه، ملحوظاً به، ومتبوعاً هو عين ذاته^(٦).

يُستنتج من الشرح المتقدم لعلاقة العلية مجموعة من النتائج القطعية التي يعد نفي أي واحدة منها، نفياً لقانون العلية من أساسه، والأصل الأول في هذه المجموعة هو أصل: "إيجاب المعلول"، أو بعبارة أخرى، علاقة الوجوب والضرورة بين العلة والمعلول.

يقول ملا صدراً: "لما تيقن أن كل ممكناً ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجح عدمه كذلك لا ينعدم، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه، فالآن نقول: إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً. فال الأولوية الخارجية غير الواسطة إلى حد الوجوب بسبب الفير غير كافية، كما ظنه أكثر المتكلمين، فما دام الممكناً في حدود الإمكانيات لم يتحقق وجوده، أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الفير، يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعين بعد التخصيص بأحد هما دون الآخر، فيعود طلب المخصوص والمرجح جذعاً"^(٧).

يتضح من هذا النص أنَّ صدر المتألهين يعتقد بالترابط بين قانون العلية وبين أصل الإيجاب، وأن إنكار الأخير يساوي إنكار قانون العلية؛ وذلك لأن أساس العلية يمكن في احتياج المعلول إلى علة تُخرجه من حالة تساوي نسبته إلى الوجود والعدم الأمر اللازم لإمكانه، وما لم تُوجِّب العلة وجوده لا يخرج عن حالة التساوي.

ويضاف إلى الأصل السابق أصولاً أخرى تستخرج من قانون العلية هي: امتياز انفكاك المعلول عن العلة، ولزوم السنخية بينهما حيث الحقيقة النوعية. ويكتسب استنتاج هذه الأصول وضوحاً أكبر، في ضوء القول بأصلية الوجود، ويكتفى أدنى تأمل في حقيقة نظرية أصلية الوجود ليستخرج ثبوت علاقة الوجوب بين العلة والمعلول. فبناءً على أصلية الوجوب، تكون الضرورة والوجوب لازماً لا ينفك عن الوجود وسائر شؤونه وتعلقاته، وذات علة العلل وكل ما يصدر عنها عين الوجود ووجوب الوجود، وليس في العالم حقيقة سوى الوجود، وعالم الوجود إما عين حقيقة الوجود، وذلك واجب الوجود القائم بالذات وهو علة العلل، وأما وجود متعلق مرتبط يمثل ارتباطه بالقائم بالذات عين وجوده.

وكما أن تعلق الممكن ومعلوليته عين ذاته، كذلك علية الواجب وفياضيته عين ذاته أيضاً. إذا واجب وجود المعلول عين ذاته من جهة وعين ذات العلة من جهة أخرى. بناء على هذا كله، يتبيَّن أن حقيقة العلة تقتضي صدور المعلول عنها بالضرورة، وكذلك

تقتضي حقيقة المعلول القيام بالعلة على وجه الضرورة أيضاً، وهذا هو أصل علاقه الوجوب بين العلة والمعلول.

وتعد مسألة "مناط الاحتياج إلى العلة" واحدة من المسائل الفلسفية المهمة المتفرعة من قانون العلية، وهذه المسألة من مختصات الفلسفة الإسلامية وأرقى مباحثها. وهي من مواطن الاختلاف بين المتكلمين وال فلاسفة؛ حيث يعتقد المتكلمون بأن الحدوث هو ملاك حاجة المعلول إلى العلة؛ وذلك لأن وجود الشيء مسبوق بالعدم فيحتاج إلى علة تخرجه من دائرة العدم إلى ساحة الوجود.

وقد رد الفلسفه المسلمين قبل صدر المتألهين أدلة المتكلمين بأدلة متقنة وأثبتوا أن الحدوث لا يمكن أن يكون هو ملاك الحاجة إلى العلة؛ وذلك لأننا نستطيع تصور موجود قديم زماني وفي الوقت عينه يكون محتاجاً إلى علة منذ وجوده الأزلي.

ويرى الفلسفه قبل ملا صدراً أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان. وبعبارة أخرى: عندما لا يكون الشيء بعد ذاته ضروري الوجود ولا ضروري العدم، أو فقل: عندما تتساوى نسبته - بذاته - إلى الوجود والعدم، عندها يكون بحاجة إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود.

والنتيجة المنطقية لهذه النظرية هي علاقه الضرورة والإيجاب بين العلة والمعلول؛ ولذلك يقال: إن علة الحاجة إلى العلة هي كون الشيء غير ضروري الوجود ولا ضروري العدم، وما تقدمه علة الوجود إلى المعلول هو ضرورة الوجود وكذلك علة العدم. هذا، ويعمن صدر المتألهين بنقص هذه النظرية، وهذا ما كشفه في أبحاثه العالية وتحقيقاته؛ حيث يعتقد بأن هذا الأسلوب من البحث حول العلاقة بين العلة والمعلول يتاسب مع عالم الماهيات، وقد أثبت أن كون الإمكان هو علة الحاجة إلى العلة يصح عندما نقياس بين ماهية الشيء وبين الوجود والعدم؛ وذلك على أساس ما تقدم من أنه عندما لا تكون الماهية ضرورية الوجود أو العدم، فإنها تحتاج إلى علة تفيض عليها إحدى الضرورتين.

ولكن بناء على نظرية أصاله الوجود واعتبارية الماهية، ما يصدر عن العلة هو وجود المعلول، وهو- أي الوجود- لا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم ليصبح كلام الفلسفه المتقدمين. وعليه، ليس ملاك الاحتياج هو تساوي نسبة المعلول إلى الوجود والعدم، أو إمكانه ولا ضرورة وجوده وعدمه، بل الملاك هو فقره الوجودي. وبعبارة أخرى: الملاك هو عدم استقلاله في الوجود، وكون وجوده رابطياً. وبالتأمل في حقيقة المعلول يتضح لنا أن وجوده متعلق ومرتبط بالغير، وغير مستقل بذاته، وهذا هو ما يجعله محتاجاً إلى

العلة. ومن هنا كانت الحاجة إلى العلة عين المعلول ومتعددة بوجوده. وصفوة القول: إن كون الوجود رابطياً ومتعلقاً هو الذي ينبع علاقة الضرورة بين العلة والمعلول، وبناءً على هذا التحليل الفلسفي يثبت أن ذات المعلول أثر ونتيجة لا تتفاوت عن العلة، وامتناع الانفكاك هذا، هو عبارة أخرى عن وجوب المعلول بواسطة العلة.

المطلب الثاني:

توضيح فرضية التضاد بين نظرية الوجوب والحرية:

يعتقد المتكلمون القدماء والأصوليون الجدد – الخصوم المعارضون لنظرية الوجوب – بأن نظرية الوجوب تتعارض مع مبدأ الحرية في الفاعل الإرادي، ولو قبلوا هذه النظرية في مورد العلل غير الإرادية، لا يقبلونها في الفاعل الإرادي لما يرون من التنافي بينها وبين حرية الإرادة واختيار الفاعل، الأمر الذي يثبته الوجدان، ومن هنا فلا بد من الحكم ببطلان كل ما ينافيه.

وللتوضيح هذه الفرضية: أي فرضية التعارض بين الوجوب والحرية، لا بد من توضيح طرفي التضاد:

1- العلية:

لا يبدو في الأمر أي تضاد أو تناقض بين العلية والحرية، فيما لو قصرنا النظر إلى حاجة المعلول إلى العلة في الوجود، وعُرِفَنا المعلول بأنه هو الشيء الذي يحتاج في وجوده إلى موجدٍ (علة)؛ وذلك لأنَّه يمكن أن نتصور ابتداءً، توقف وجود شيء على شيء آخر، من دون أن يكون بينهما علاقة ضرورة ووجوب بمعنى أن العلة رغم إيجادها للمعلول إلا أن نسبتها إلى وجوده وعدمه سيان، وكذلك المعلول رغم أنه يستمد وجوده من العلة إلا أنه مع ذلك يبقى ممكناً الوجود والعدم ولا يصبح ضرورياً. هذا التصور طبيعية العلاقة بين العلة والمعلول مطابق للطرح الذي يقدمه المتكلمون القدماء والأصوليون الجدد. وعليه لا يبدو أي تعارض بين الحرية والعلية.

وأما حسب التصور الذي يقدمه الفلاسفة عن علاقة العلية، فلا يمكن حصر العلاقة بين العلة والمعلول بالعلاقة الوجودية المحضة، بل لا يمكن، على ضوء هذه النظرية، التفكير بين وجود المعلول ووجوبه، ولا يتسعى للعلة أن تفيض الوجود على المعلول من دون أن تسقط عليه الوجوب أيضاً؛ وذلك لأنَّ وجود المعلول دون وجوده يندرج تحت قاعدة: استحالة الترجيح من دون مرجع، وهذه القاعدة الأخيرة هي الأساس الذي يرتكز عليه قانون العلية.

ومركز التضاد بين العلية والحرية والاختيار هو وجوب صدور المعلول عن علة، حيث يقال: إنه ما دام وجود المعلول مسبوقاً بالوجوب فلا مجال لحرية الإرادة التي لا تجتمع مع الوجوب. وبعبارة أخرى: الاختيار أو حرية الإرادة يَتَصَوَّرُ، فقط، في حالة بقاء المعلول على إمكانه. وأما الوجوب، فهو بمعنى الجبر وعدم الإختيار.

٢- الاختيار وحرية الإرادة:

تتدخل في تحقق الفعل الاختياري عناصر ثلاثة، هي:

- ١- مقدمات إرادة الفعل.
- ٢- إرادة الفعل.
- ٣- ذات الفعل.

وتوجد بين مجموعة العناصر هذه نسبتان أو علاقتان الأولى هي علاقة مقدمات إرادة الفعل بإرادة الفعل، والأخرى هي علاقة إرادة الفعل بالفعل نفسه. يُتصوَّر عادةً أنه عندما توفر العوامل المؤثرة في وجود الفعل يصبح وجوده ضرورياً وحتمياً بمجرد أن تتعلق إرادة الفاعل بالفعل. بناءً عليه تكون العلاقة بين إرادة الفعل والفعل نفسه علاقة ضرورة ووجوب.

ووجود هذه العلاقة الحتمية بين الفعل والإرادة ليس منسجماً مع حرية الإرادة فحسب، بل لا تتحقق الإرادة من دونها؛ وذلك لأنه لو لم يوجد المعلول عند إرادة الفاعل وجوده في حال توفر العوامل الدخيلة في وجوده لكان معنى ذلك سلب اختيار الفاعل وقدرته على الفعل والتأثير.

وبناءً على هذا يتضح أن النزاع بين الفلسفه من جهة، والأصوليين الجدد وبعض المتكلمين من جهة أخرى، ينصبُ على العلاقة الأولى؛ أي العلاقة بين مقدمات إرادة الفعل وإرادة صدوره من الفاعل المختار.

يعتقد الأصوليون الجدد وبعض قدماء المتكلمين، بأن الاختيار ينتفي ويحل محله الجبر عندما تتحقق علاقة الضرورة والوجوب بين إرادة الفعل ومقدمات هذه الإرادة. وعلى أية حال يمكن تصور النزاع بين الفلسفه ومخالفيهم (حول علاقة الوجوب

بين العلة والمعلول) على مستويين:

- ١- مستوى العلاقة بين ذات الفعل وإرادة الفاعل.
- ٢- مستوى إرادة الفاعل ومقدمات وجود هذه الإرادة.

يعتقد الميرزا النائي (ت ١٢٥٥هـ) من الأصوليين الجدد أن العناصر الأصلية للفعل الإرادي هي أربعة.

- ١- مقدمات الإرادة.
- ٢- الإرادة.
- ٣- الاختيار.
- ٤- ذات الفعل.

وقد فسر الاختيار بأنه هجوم النفس^(٨) نحو الفعل ، وميّز بينه وبين الإرادة، وعدّه نتيجة لها . ويرى الميرزا النائيني أن العنصرين الأولين: أي الإرادة ومقدماتها ليسا اختياريين بل خاضعين لعلاقة الضرورة والإيجاب العلي . وأما العنصر الثالث، أي اختيار، فهو خارج إطار علاقة الإيجاب، وهو أساس توصيف الفعل الإرادي بكونه اختيارياً^(٩). وأما الفلسفية المسلمين وبخاصة صدر المتألهين فإنهم يرون أن طبيعة علاقة العليّة تقتضي الإيجاب والضرورة سواء في ذلك علاقة الفعل بمقدماته (الإرادة والاختيار)، أم علاقة الإرادة بمقدماتها، ولا مجال للاستثناء في هذا القانون أبداً .

يقول صدر المتألهين: "إن مدار القادرية على كون المشيئة سبباً لصدور الفعل أو الترک، وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوباً ذاتياً أو غيرياً وامتنعت اللامشيئة امتناعاً ذاتياً أو غيرياً"^(١٠).

وفي مقابل هذه النظرة يرى الأصوليون الجدد أن العلاقة بين الفعل الإرادي ومقدماته لا يمكن أن تكون خاضعة لقانون للضرورة والجبر، وهذه الأخيرة (صفة الضرورة) لا تشمل الأفعال الإرادية ومقدماتها . وعليه فلو توفرت كل مقدمات الفعل الإرادي لا يصبح ضروري الوقوع، بل يبقى على إمكانه، وهذا الإمكان أو صحة صدور الفعل وعدم صدوره وتساوي الطرفين بالنسبة لفاعل الإرادي هو جوهر الاختيار وحرية الإرادة في أفعال الفاعل المختار.

يقول المحقق النائيني (ره):

"إإن قلت: إن الأمر الرابع الذي بنى عليه ثبوت الأمر بين الأمرين ونفي الجبر، وجعلته متوسطاً بين الإرادة وحركة العضلات، هل هو ممكن أم واجب؟، لا سبيل إلى الثاني، وعلى الأول فهل علته التامة اختيارية أو غير اختيارية؟ وعلى الأول يلزم التسلسل، وعلى الثاني يتم مذهب الجبر.

قلنا: لا إشكال في كونه حادثاً وممكناً، إلا أنه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس، وهي بذاتها تؤثر في وجوده، فلا يحتاج إلى علة موجبة لا ينفك عنها أثرها؛ إذ العليّة نحو الإيجاب إنما هي في غير الأفعال اختيارية"^(١١).

لقد التفت بعض الأصوليين إلى إشكال في هذا الطرح وحاولوا حلّه . أما الإشكال

فهو: إن القول ببقاء الفعل على حالة التساوي بين الوجود والعدم – المعيَّر عنها بالإمكان- بعد تامة جميع المقدمات المؤثرة في وجود الفعل، يلزم منه نفي قدرة الفاعل و اختياره؛ وذلك لأنَّه بناءً على هذا التصور لا تكون إرادة الفاعل هي المؤثرة في وجود الفعل، ما يخرج وقوع الفعل من دائرة اختياره وسلطنته. وبعبارة أخرى: يتربَّ على القول بكون الاختيار هو الإمكان ولا ضرورة الوجود والعدم، نفي الاختيار.

وأما الحل الذي اقترحه الأصوليون، فهو: أنهم ميَّزوا بين نوعين من الضرورة:

١- ضرورة ما قبل الاختيار: أي الضرورة التي ينشأ منها الاختيار وبعبارة أخرى: كون علة الاختيار إيجاباً وضرورة.

٢- ضرورة ما بعد الاختيار: أي الضرورة التي تنشأ من الاختيار وهو علتها.

يقول الأصوليون: إن الضرورة التي تتنافى مع الاختيار من الضرورة من النوع الأول، وهذه هي الضرورة التي ننكرها. وأما الضرورة التي تتولد من الاختيار وتكون معلولاً له، فإننا لا نقبلها فحسب، بل نرى لزومها، ونعتقد أن الاختيار لا يتحقق من دونها، وهذا هو مؤدي القول المشهور عند الأصوليين "الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار".

المطلب الثالث:

الحل الفلسفي لمشكلة التضاد بين إيجاب العلة وحرية الإرادة:

نظريَّة الوجوب الصدرائيَّة:

يمكن شرح الحل الفلسفي الذي قدمه صدر المتألهين لمشكلة التعارض بين قانون العلية (بناء على الضرورة والإيجاب) وبين حرية الإرادة ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

التمييز بين الجبر والوجوب من جهة، وبين الاختيار والإمكان من جهة أخرى؛ حيث تؤمن الفلسفة الصدرائية بأن منتقدي نظرية الوجوب قد خلطوا بين الاختيار والإمكان من جهة، وبين الجبر والوجوب من جهة أخرى. وهذا هو سر اعتقادهم بأن علاقة الوجوب والضرورة بين العلة والمعلول تتبع الجبر للفاعل الإرادي، وإمكان الوجود هو الحل الوحيد المتيسِّر للحفاظ على اختيارية أفعال الفاعل الإرادي.

وهنا، لا بد من الحكم ببطلان نظرية الوجوب لتنافيها مع الاختيار الثابت بالوجود قبل البرهان. (هذا هو الوهم الذي وقع فيه منتقدو نظرية الوجوب) في حال أن هذا

التصور الخاطئ ناتج من الخلط والاشتباه في تحليل مفهوم الجبر والاختيار، والإمكان والوجوب.

فالوجوب لا يلزム الجبر ولا يتناهى مع الاختيار، كما أن الإمكان لا يعني الاختيار أبداً ولا تلازم بين اختيارية الفعل وإمكانه. والإمكان والوجوب مفهومان ذهنيان من المقولات الثانية، ومنتزعان من ملاحظة العلاقة بين الشيء والوجود، في حال أن الاختيار والجبر صفتان واقعيتان من المقولات الأولى يتصف بهما الفاعل في عالم الخارج وليس في عالم الذهن. وفعل الفاعل الإرادي سواء كان اختيارياً أم لم يكن يومض بالوجوب؛ وذلك لأن الفاعل الإرادي إذا كان واجباً بالذات يتصف فعله بالوجوب الذاتي، وإذا كان ممكناً بالذات يوصف فعله بالوجوب بالغير؛ وعليه ليس الاختيار لازماً للإمكان، ولا الجبر لازماً للوجوب.

الأمر الثاني:

إن حقيقة الاختيار والحرية في الفعل عبارة عن انتخابٍ على أساس الرضا والقبول، وعدم فرض الفعل على الفاعل من الخارج من دون رضاه. وعليه فكل فعل يؤديه الفاعل مع رغبته به بمعنى أن لا يكون مفروضاً عليه من الخارج هو فعل اختياري وناتج عن إرادة حرة. إذاً، ليس ملاك الاختيار هو الإمكان بل ما ذكرنا من الرغبة بالفعل والقيام به على أساس الدوافع الداخلية.

يقول صدر المتألهين:

إذا كان مبدأ التأثير في شيءٍ علم الفاعل وإرادته سواء كان العلم والإرادة أمراً واحداً أو أموراً متعددة، وسواءً كانا عين ذات الفاعل كما في الباري تعالى أو غيرها كما في غيره، كان الفاعل مختاراً، وكان صدور الفعل عنه بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يقال مثل هذا لفاعل في العرف العامي ولا الخاصي إنه فاعل غير مختار، وأنَّ فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم^(١٢).

ما تقدم هو معيار اتصف الفعل الإرادي بوصف الاختيار والحرية، وأما معيار اتصف الفاعل نفسه بوصف الاختيار فهو صدق هذه القضية في حقه وهي: "إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل".

وصدق هذه القضية على الفاعل الإرادي لا يتوقف على كون الإرادة أو عدم الإرادة (أي المقدم أو التالي في القضية الشرطية) متصفًا بوصف الإمكان لا الوجوب؛ وذلك لأن وجوب المقدم أو التالي لا يتناهى مع صدق القضية الشرطية.

وبناءً عليه، فلو كانت مشيئة الفاعل اختياراً محفوظاً لقانون الضرورة والإيجاب، وكان تحقق الاختيار أو عدم تتحققه واجباً، مع ذلك يصدق وصف المختار على الفاعل. يؤكّد صدر المتألهين عدم صحة تعريف الفاعل المختار بأنه: "من يصح منه الفعل والترك" - كما فعل المتكلمون ويتمسّك بالتعريف الآخر وهو: "إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل".

ويقول في هذا المجال:

"إن للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما: "صحة الفعل ومقابله أعني الترك"، وثانيهما "كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل"، والتفسير الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة"^(١٢).

ويقول أيضاً:

"إن مدار القادرية على كون المشيئة سبباً لصدور الفعل أو الترك، وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل، وإن وجبت المشيئة وجوباً ذاتياً أو غيرياً، وامتنعت اللامشيئة امتناعاً ذاتياً أو غيرياً"^(١٤).

الأمر الثالث:

كون الفعل اختيارياً هو عبارة عن استناد الفعل إلى اختيار الفاعل، وأما كون الاختيار اختيارياً فهو بنفسه، وبعبارة أخرى: يكون الفعل اختيارياً عندما يتعلق به الاختيار، وأما الأخير فالاختيار ذاتي له.

وعليه، فلا يقبل الاختيار سلب الاختيارية عنه، هذا رغم كون الاختيار تابعاً في وجوده لعمل وأسباب تكون منشأ لوجوبه واتصافه بالضرورة.

وبعبارة أخرى: لا يؤدي وجوب الاختيار المستمد من عمله إلى سلب وصف الاختيارية عنه، بل إن إيجاب الاختيار يؤدي إلى إيجاب اختياريته، فالاختيار هو اختيار بالذات، كائنةً ما كانت علّته، وكائن ما كانت طبيعة صدوره عن عمله.

وبناءً على هذه الأمور الثلاثة: يتبيّن أنه لا تضاد ولا منافاة بين الحرية وبين قانون الضرورة والإيجاب الحاكم على علاقة العلية، ففعل الفاعل الإرادي يتصل بالاختيار وبكونه صادراً عن حرية الفاعل الإرادي رغم:

- كون الفعل الصادر عن الفاعل محفوظاً لقانون الإيجاب والضرورة.
- رغم كون الفعل ضروري الوجود عند اكتمال مقدماته.
- ورغم كون الإرادة والاختيار ضروريين عند اكتمال المقدمات أيضاً.

نظريّة السلطنة:

الميرزا النائيّي الذي يمكن عده من المؤسسين لعلم الأصول الجديد هو أول من طرح نظرية السلطنة ودافع عنها بشدة، ويفهم من بعض كلمات الميرزا النائيّي أن البذور الأولى لهذه النظرية تمكّن ملاحظتها في كلمات الميرزا محمد تقى الأصفهانى صاحب كتاب "هداية المسترشدين" وغيره من الأصوليين^(١٥).

ويعتبر الميرزا النائيّي تصدّى السيد محمد باقر الصدر للدفاع عن هذه النظرية ورد الإشكالات الموجّهة إليها، وأعاد بناء أسسها، واستخدم مصطلح نظرية السلطنة للتعبير عنها. وسوف نحاول في هذه المقالة عرض أفكار الميرزا النائيّي في هذا المجال وبعد ذلك نشرع في بيان أساس نظرية السلطنة.

يفتح الميرزا طرحة ببيان قاعدتين يعتقد أنها ثابتتان بالوجودان، وبأنه يثبت صدقهما بأدئى تأمل والتفات، وهاتان القاعدتان هما :

القاعدة الأولى: إن الإرادة في الفاعل المختار صفة إرادية، وعند التأمل في إرادة الإنسان تكشف لنا هذه الحقيقة جليّة لا لبس فيها: وذلك لأننا نلاحظ بالتجربة الوجدانية أن إرادة الفعل تنشأ بشكل قهري غير اختياري إثر تصورنا للفعل وتصديقنا بفائدته؛ أي أن الإرادة نتيجة قهريّة وجبرية لتصور الفعل والإيمان بفائدة، يقول الميرزا النائيّي: "إن الصفات القائمة بالنفس، من الإرادة والتصور والتصديق كلها غير اختيارية"^(١٦).

وبالبرهان ندرك الأمر عينه حول إرادة الله تعالى: وذلك لأن ذات الباري - سبحانه وتعالى - بسيطة غير مركبة وهو منزّه عن كل صفة زائدة. وعليه فالإرادة لا يمكن أن تكون عارضة على الذات الإلهية لتأفيتها مع البساطة المشار إليها، ويترتب على ما تقدم أن الإرادة عين الذات، وما هو ذاتي لا يكون اختيارياً.

وقد ورد في تقريرات درس الميرزا النائيّي:

"فإن الإرادة التي هي علة تامة لوجود المعلومات عين ذاته، ومن البدئي أن ذاته تعالى وتقدس غير اختيارية له"^(١٧).

القاعدة الثانية: إن النفس الإنسانية لها تسلط كامل على أفعالها الإرادية: بحيث تقوم بها دون أي مانع. وبعبارة أخرى: إن الإنسان يدرك بوضوح أنه مسلط على أفعاله الإرادية بشكل كامل، ويرى أنه يملك قدرة عقد العزم على القيام بأفعاله.

يقول الميرزا النائيّي:

"فإن النفس تامة التأثير في العضلات من دون أن يكون لها مزاحم في سلطانها

و ملکها "(۱۸)".

بعد ذكره لهاتين القاعدتين يستنتج الميرزا: بما أن مقدمات الفعل الإرادي؛ أي تصور الفعل والتصديق بفائده، وكذلك الإرادة ليست اختيارية. ومن جهة أخرى تشعر النفس بأن لها سلطنة كاملة على أفعالها؛ على ذلك لا بد من وجود عنصر يلعب دور الواسطة، وهو ملاك تسلط النفس على أفعالها، وهو ما يُعبر عنه بالاختيار أو الطلب.

وهذا الطلب أو الاختيار هو عمل نفساني يحدث بعد تشكيل الإرادة ومقدماتها. وهكذا يثبت النائيني مدعاه ويرى أن هذا هو الحل الوحيد للتخلص من شبهة الجبر التي أثارها الفخر الرازى حيث يقول: "... إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي، والداعي مخلوق لله تعالى دفعاً للسلسل، وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل...".^(١٩)

وجواب هذه الشبهة هو: إن الفعل الإرادي ليس معلولاً للإرادة بل يوجد أمر متوسط بين الفعل والإرادة هو الطلب أو الاختيار... ولا إشكال في كونه حادثاً وممكناً إلا أنه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس وهي بذاتها تؤثر في وجوده فلا يحتاج إلى علة موجبة... نعم لا بد في وجوده من... مرجع يخرجه عن العبئية هو الفائدة الموجودة فيه".^(٤٠)

وقد أورد على نظرية الميرزا النائيني، بناءً على ما هو موجود في تقريرات درسه مجموعة من الإشكالات:

- ١- إن الفرق بين الإرادة والاختيار ليس واضحاً، ولا يتضح للمطلع على نظرية الميرزا ما هي المشكلة التي حلّها بافتراض عنصر جديد بين الإرادة والفعل هو الاختيار؛ وذلك لأنه إذا أمكن إخراج الاختيار من دائرة الوجوب العلي، فلماذا لا يقال ذلك في الإرادة نفسها وتحل المشكلة به؟
 - ٢- لم يحل الميرزا هذه الإشكاليه في مورد أفعال الله _ سبحانه -؛ وذلك لأن الاختيار ليس أمراً زائداً على ذاته _ تعالى - كما إرادته، وبناءً على ما اعترف به هو نفسه (الميرزا) فإن ذاته وصفاته الذاتية ليست اختيارية، فهل يعتقد الميرزا أن أفعال الله _ سبحانه - ليست اختيارية؟ أولاً يتنافي هذا مع اعتقاده الواضح بقدرة الله وإرادته واختياره؟
 - ٣- ما هو حكم عنصر الاختيار في نظرية الميرزا؟ هل هو ممكן أم واجب؟ يبدو من الميرزا أنه لا يقبل وجوبه، بل يصرح بإمكانه، وبالتالي فإنه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؛ وبمقتضى قاعدة امتياز الترجيح بلا مرجح، يحتاج تحقق الاختيار إلى علة

توجّهه حتّى يوجد، أو توجّب عدمه حتّى يبقى في دائرة العدّم. ولا يُعثّر على حلّ لهذا الأشكال في كلمات الميرزا، ويبدو أنّه لا مهرّب له منه.

نظريّة السلطنة الصدرية:

لقد دعت الإشكالات الموجهة إلى نظرية الميرزا النائيي المرحوم السيد محمد باقر الصدر إلى إعادة صياغة هذه النظرية، وترميم بنائها بطريقة استدلالية جديدة، وكان ذلك على أساس مجموعة من المقدمات تمثل مركباتاً محكمة لرد إشكال لزوم الجبر في فعل الفاعل المختار:

المقدمة الأولى: إن كون الفعل الذي يصدر عن فاعل مختارٍ، متساوي الطرفين حقيقةً وجданيةً لا يمكن التشكيك فيها بأي برهان؛ وذلك لأن الفاعل المختار يرى أنه يملك زمام الفعل أو عدم الفعل، حتى بعد اكتمال المقدمات التي يتوقف عليها الفعل، ويشعر أن قرار القيام بالفعل وعدمه بيده، وخاصةً لرغبته وإرادته، وهذا الشعور على درجة كبيرة من الوضوح إلى حد لا يدخله شكٌ حتى ولو أقيمت أقوى البراهين لإثبات خلافه.

المقدمة الثانية: إن القول بضرورة مقدمات الفعل الإرادي ووجوبها يؤدي إلى سلب الاختيار. وما ذكره الفلسفة لتوجيهه عدم التنافي بين الوجوب والاختيار، لا يعدو كونه توجيهًا لفظيًّا. ولا ينحل به التضاد بين حقيقة "الإيجاب" وحقيقة "الاختيار" بدعوى أن الاختيار رضا الفاعل، أو بمقولة: "إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل"; وذلك لأن صدق هذه القضية الشرطية بنحو القضية الحقيقة لا يثبت اختيارية فعل الفاعل الإرادي. وما يؤمنُ اتصاف الفعل بالاختيار، هو: كون المقدم وال التالي في هذه القضية – أي المشيئة والفعل، وعدم المشيئة وعدم الفعل- غير خاضعين لتأثير عامل إيجابي خارجي: الأمر الذي لا ينسجم مع نظرية الوجوب^(٢١).

المقدمة الثالثة: إن قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد لو كانت (كذا في المرجع) قاعدة قام عليها البرهان فلا معنى للالتزام بالتفصيص: إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التفصيص، ولكن الصحيح أنها... قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل... إذن فلا بد من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ: لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجadan بهذه

بعد هذه المقدمات الثلاث تنتقل إلى قاعدة "استحالة الترجيح بلا مرجع" فنلاحظ أن منشأ امتناع الترجيح بلا مرجع، هو أن الإمكان أي تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لا يبرر وجود الممكن. والعقل السليم يحكم بأن الممكن ذاتاً يحتاج إلى ما يتم نقصه الذاتي؛ حيث لا يكفي الإمكان وحده لالانتقال من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وهذا العنصر الإضافي الذي يُوجّه وجود الممكن ويبره هو أحد أمرين:

- ١- الوجوب بالغير: وذلك أن الممكن عندما يستمد وجوب وجوده من علته يكون قد اكتسب شرط وجوده، وهذا يمثل مبرراً كافياً لوجود الممكن بنظر العقل.
- ٢- سلطنة الفاعل: عندما يتضمن إلى ذات الممكن فاعل له سلطنة على أفعاله، فإن وجود مثل هذا الفاعل يُعد مبرراً كافياً لوجود الفعل عند العقل.

وعليه فإن احتياج الممكن إلى علة، وكون الإمكان لا يعد مبرراً كافياً بنظر العقل لوجود الممكن، أمر مسلم وثبت بالوجдан، والفطرة السليمة خير شاهد على صدقه. وأما دعوى عدم وجود مبرر غير الوجوب فلا دليل عليها من عقل أو فطرة، بل إن العقل والفطرة يشهدان بأن السلطة الناشئة من العلة كافية لتبرير وجود الفعل الممكن كما يبرره الوجوب المستمد من العلة أيضاً.

وعليه فلو سأل العقل: لماذا وجد الممكن؟ وأجيب بأحد جوابين لرضى وسكت، وهذا الجوابان هما:

- إن العلة هي التي أوجبت وجوده.
- إن له علة كاملة السلطنة عليه.

تعريف السلطة:

لتوضيح المقصود من مفهوم السلطة، وبين الفرق بينهما وبين الوجوب والإمكان يقول السيد الشهيد الصدر:

إن المراد من السلطة عبارة عن صفة وجداً نية نشعر بوجودها في وجودنا وندركها بالعلم الحضوري، وإذا أردنا التعبير عنها فنقول: "له أن يفعل وله أن لا يفعل" ... وتشترك السلطة مع كل من الوجوب والإمكان في نقطة وتحتفل عنه في نقطة أخرى، فهي "تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضم عنصر آخر، وتمتاز عنه بأن صدور الفعل مع الوجوب ضروري، ولكن صدوره مع السلطة ليس

ضروريًا؛ لأن الوجوب معناه: "عليه أن يفعل" بينما السلطنة معناها: "له أن يفعل". ونقطة الاشتراك بينها وبين الإمكان تكمن في أن نسبتها إلى العدم والوجود متساوية، وتختلف عنده في أن الإمكان لا يكفي لتحقق أحد الطرفين، بل يحتاج تتحققه إلى مؤونة زائدة. وأما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة إليها إلى شيء آخر.

بعد اتضاح أن السلطنة يمكن أن تأخذ مكان ضرورة المعلول ووجوبه، وأن تكون مبرراً كافياً لوجود الممكن (ال فعل الإرادي)؛ بعد هذا لو رجع أي إنسان إلى ذاته لأدرك بوضوح أن علاقته بأفعاله هي علاقة السلطنة وليس الوجوب، وكذلك نشعر بأن هذه العلاقة تبقى كما هي حتى رغم توفر جميع مقدماته، ولا تتحول أبداً إلى الضرورة والوجوب، بل نشعر، دائماً بأن لنا أن نفعل (السلطنة) وليس علينا (الوجوب) ^(٢٣).

مقارنة وتقسيم:

في عرضنا لطرح الميرزا النائي وتصوره عن نظرية السلطنة أشرنا إلى الإشكالات الموجهة إليها، ولا أظن أنها بحاجة للإعادة والتكرار. ولا أملك إلا إبداء الإعجاب بما قدمه الأستاذ الكبير السيد الصدر لإعادة بناء هذه النظرية والدفاع عنها، ورغم جمال أسلوب التعبير عن هذه النظرية وإحكام أسسها، إلا أنها ما زالت تواجه مجموعة من الإشكالات التي يبدو أن من الصعب العثور على رد عليها. وصعوبة حل هذه الإشكالات لا تعني بوجه من الوجه أن النظرية المقابلة، نظرية الوجوب الصدرائية سالمة من سهام النقد والإشكال.

وسوف نحاول بقدر ما تسمح هذه المقالة بيان الإشكالات الواردة على النظريتين (الوجوب والسلطنة)، وعلى ضوء هذه الإشكالات سوف نسعى أيضاً لتقديم تصور منطقي ومقبول حول العلاقة بين العلة والمعلول.

الإشكالات على نظرية السلطنة:

ـ ١ـ الإشكال الأول: الذي يقطع الطريق على نظرية السلطنة ويسدها، هو أنه على فرض قبولنا بكلمات الأستاذ الصدر لجهة كون السلطنة كافية لتبرير وجود الممكن كما أن الوجوب كاف، إلا أن السؤال الذي يطرح هنا هو هل تكفي السلطنة أيضاً لتبرير عدم الفعل كما تكتفي مبرراً لوجوده؟

إذا كانت كافية لعدمه، يلزم من ذلك اجتماع النقايضين: أي يلزم أن يكون الممكن

موجوداً ومعدوماً في آن واحد.

وإذا لم تكن كافية لعدمه، يلزم أن يكون وجوده ضرورياً وامتناع عدمه؛ وذلك لأن عدم كفاية السلطنة للعدم وكفايتها للوجود يعني هدم حالة تساوي النسبة إلى الوجود والعدم في الممكن وخروجه إلى دائرة الوجوب ونفي العدم؛ وذلك الوجود له ما يبرره وهو السلطنة، وأما العدم فليس له ما يبرره، وبالتالي ضروري الوجود (ممتنع العدم)، وهذا هو عين ما توصلت إليه نظرية الوجوب.

وبعبارة أخرى: تتلخص دعوى أصحاب نظرية الوجوب في أن الممكن لا ينتقل من العدم إلى الوجود إلا بوجود علة تمنع عدمه وتجعل وجوده متعيناً، وهذا هو ما انتهت إليه نظرية الوجوب.

٢- الإشكال الثاني: هو أن ما ذكره الأستاذ الشهيد في شرحه لنظرية السلطنة، للتمييز بينها وبين كل من الوجوب والإمكان لتحمل محلهما لا يكفي؛ حيث إن التعبير عن السلطنة بـ "له أن يفعل" في مقابل عليه أن يفعل، ليس سوى استبدال لفظ بلفظ للتعبير عن مفهوم واحدٍ. وعلى أية حال يبقى السؤال قائماً حول مدى صحة حلول تعبير له أن يفعل محل الوجوب لتبرير وجود الممكن؟

الوجوب معناه ضرورة الوجود، والإمكان معناه عدم هذه الضرورة، ولا يوجد احتمال ثالث غير الامتناع الذي هو خارج عن محل كلامنا. إذا كانت سلطنة الفاعل تؤدي إلى وجوب الوجود للمعلول، فهذا عين ما يدعيه الفلسفه وغيرهم من القائلين بنظرية الوجوب، وإذا لم تؤدِ السلطنة إلى وجوب الفعل فسوف يبقى المعلول على إمكانه، أفال تغيير سلطنة الفاعل إمكان المعلول وتحدد فيه صفة لا توجد لولاها؟ وما هي هذه الصفة؟ وما ماهية التغيير الحاصل بواسطة سلطنة الفاعل؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك بحيث لا يتغير الإمكان، فلماذا كان الإمكان قبل السلطنة غير كافٍ لوجود المعلول وبعدها صار كافياً؟!

٣- إننا نوافق على أن استحاللة الترجيح بلا مرجع قانون بديهي وجداً لم يثبت ببرهان، ولكن لا بد من معيار وملك للأمر الوجданى والبديهي، وملك البداهة هنا هو أن الحاجة إلى العلة أمر ذاتي بالنسبة للممكّن؛ أي أن الممكّن من حيث هو ممكّن ومتصنّف بلا ضرورة الوجود والعدم، يرى العقل امتناع وجوده أو عدمه من غير مرجع، وهذا الامتناع حكم عقلي ذاتي موضوعه لا ضرورة الوجود والعدم، وهو إلى ذلك حكم عام شامل لا يقبل الاستثناء.

٤- ما هو المقصود من كون سلطنة الفاعل كافية لوجود المعلول؟ عبر الأستاذ الكبير عن السلطنة بـ "صحة الوجود". وهنا نقول: إذا كان المراد من "صحة الوجود" الإمكان، فهو تحصيل للحاصل؛ وذلك لأن المعلول ممكناً قبل السلطنة أيضاً. وإذا كان المراد من "صحة الوجود" ضرورته، فهو عين مدعى نظرية الوجوب، ولا ثالث لهما إلا الامتناع. وقد قلنا: إنه خارج عن محل النزاع.

الإشكالات الواردة على نظرية الوجوب:

كما نظرية السلطنة كذلك نظرية الوجوب التي تبناها عدد من الفلسفه وبخاصة صدر المتألهين، ليست بمنأى عن الإشكالات، التي تعرض لها تباعاً:

١- الإشكال الأول: الذي يرد على نظرية الوجوب هو أننا نشعر بوجданنا بوصفنا مصاديق لعنوان الفاعل الإرادي، أن الفعل الذي نتني القيام به يبقى متساوي النسبة إلى العدم والوجود رغم توفر جميع مقدماته، ويصاحبنا هذا الإحساس إلى أن نقوم بالفعل ونؤديه: أي أننا لا نشعر في أية مرحلة من مراحل أداء الفعل بأنه صار واجباً وضرورياً.

وقد أجب عن هذا الإشكال: بأن خصوصية الاختيار الموجودة في الإنسان والتي هي خصوصية ذاتية تجعله يرى، دائماً، أن له سلطنة على الفعل، وهو كذلك واقعاً: بحيث إن الإنسان في أفعاله الاختيارية ليس خاضعاً لأي عامل خارجي غير إرادته واختياره، إلا أن هذا لا يعني عدم خضوع هذا الاختيار لأي قانون أو قاعدة بحيث ينشأ الدافع إلى الفعل من غير سبب ويولد أي شيء بالصدفة العشوائية، ولكن في الوقت نفسه لا بد من الالتفات أيضاً إلى أن الخضوع لضوابط القانون لا يعني الجبر أبداً.

٢- الإشكال الثاني: الموجه إلى نظرية الوجوب يرتكز إلى قانون الثواب والعقاب على الأفعال الاختيارية. وحاصله: أنه إذا كانت أفعال الإنسان تابعة لإرادته على نحو الوجوب تبعاً لقانون العلية، والإرادة تابعة لمقدماتها على النحو نفسه، فكيف يمكن تبرير العقاب والثواب على الأفعال التي يجترحها الإنسان؟ على أن الثواب والعقاب تابع، بشهادة الوجدان، للاختيار.

وأجيب أيضاً: بأن العقل والوجدان يحكمان باشتراط الاختيار في الثواب والعقاب، وترتبطهما على الفعل الناتج عن الاختيار مقبول لا يرد عليه الإشكال رغم كون ترتبه (الفعل) على الاختيار واجباً؛ وذلك لأن العقل لا يحكم بأكثر من كون الأفعال ناشئة من

الاختيار. وأما كون الاختيار اختيارياً، فلا شاهد عليه من عقل أو وجдан.
ويمكن أن يجاب بطريقة أخرى بأن يقال:

إن اتصف الأفعال بالاختيارية رهن بتصورها عن اختيار الفاعل، وأما كون الاختيار اختيارياً فهو ذاتي له، رغم كونه تابعاً لعل آخر فوقي؛ حيث إن هذه العلل لا تجعل الاختيار غير اختياري لما تقدم من كونه ذاتياً له. وبناء عليه، فإن علة الاختيار رغم إيجابها له وكونه ضروري الوجود بعد اكتمال علته، إلا أن وصف الاختيار ذاتي له وغير قابل للجعل ولا للسلب. وهكذا يتضح أن الاختيار رغم كونه خاصعاً لقانون الضرورة والوجوب العليين، إلا أنه اختيار لا غير. وبالتالي تتربع عليه كل آثار الاختيار حتى الثواب والعقاب.

نظريّة جديدة:

بعد هذا الشرح والتحليل يتبيّن لنا عدم إمكان إنكار الضرورة والإيجاب العلّي، أو علاقة الضرورة والوجوب بين العلة والمعلول، وفي المقابل كذلك يحكم الوجдан بوضوحٍ كاملٍ أن افعالنا الإرادية داخلة تحت دائرة اختيارنا. ويُتَضَعَّفُ كذلك إحكامِ مِتَانَةِ ما ذكره الفلاسفة المسلمين ومن بينهم صدر المتألهين حول الاستدلال لصحة وعموم قانون الإيجاب العلّي وردهم للإشكالات الواردة على هذه النظريّة.

لأن الإشارة إلى جملة أمورٍ تُنفع في رفع بعض نقاط الإبهام من وجه هذه النظريّة:

- ذات العلة بالنسبة إلى المعلول متصفة بالإمكان بالقياس؛ أي أن وجود المعلول أو عدمه ليسا مقومين لذات العلة، ولا يعطي المعلول لعلته وجوداً.
 - المعلول بالنسبة إلى العلة متصف بالوجوب بالغير؛ وذلك لأن المعلول - كما تقدم في مواضع سابقة من هذه المقالة - هو عين الربط والتعلق بعلته. وبناء عليه فعلاقته بالعلة محكومة بالوجوب والضرورة.
 - لا وجود للعلة التامة في عالم المادة والماديات، فعمل عالم المادة هي عمل إعدادية، أو عمل مادية بمعنى أنها قوة الوجود أو محله. والعلل الفاعلية غير المادية كلها عمل إرادية، بل إن العلة غير الإرادية لا يمكن أن تكون علة فاعلية حقيقة.
 - في عالم غير المادة والماديات: حيث توجد العلة الفاعلية، نسبة العلة إلى المعلول هي الإمكان بالقياس، في حال أن علاقة المعلول بعلته هي علاقة الوجوب والتعلق، أو

عين الربط كما يعبرُ الفلاسفة.

٥- ينزع الذهن علاقـة السلطـنة والاختـيار من العـلاقـتين المشارـيـن إلـيـهـما فـي الـأـمـرـ.

الرابع أعلاه.

وبناءً عـلـى هـذـه النقـاط الخـمـسـة يمكن تفسـير نـظـرـية السـلـطـنة عـلـى أـنـهـا عـبـارـة عـنـ عـلـاقـة الإـمـكـان بالـقـيـاسـ (الـعـلـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ المـعـلـوـلـ) وـالـضـرـورـةـ بـالـغـيـرـ مـنـ جـهـةـ المـعـلـوـلـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ الـعـلـةـ. وـيمـكـنـ، وـفـقـ هـذـا التـحـلـيلـ، أـنـ نـدـعـيـ وـجـودـ عـلـاقـةـ خـاصـةـ بـيـنـ الـفـاعـلـ الـإـرـادـيـ وـفـعـلـهـ (الـمـعـلـوـلـ) مـرـكـبـةـ مـنـ الإـمـكـانـ بـالـقـيـاسـ وـالـضـرـورـةـ بـالـغـيـرـ، وـهـذـهـ الـعـلـاقـةـ الـخـاصـةـ هـيـ مـنـشـأـ اـنـتـزـاعـ "الـسـلـطـنةـ" وـ"الـاختـيارـ". وـهـذـاـ هـوـ الـمـصـحـعـ لـلـثـوابـ وـالـعـقـابـ. وـهـكـذـاـ تـدـفـعـ الإـشـكـالـاتـ الـتـيـ أـوـرـدـتـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ السـلـطـنةـ أوـ الـوـجـوبـ، أوـ الإـشـكـالـاتـ الـوـارـدـةـ عـلـىـ التـصـورـ لـلـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـعـلـيـةـ وـالـحرـيـةـ.

وفي الخـتـامـ:

إنـ توـضـيـحـ ماـ أـوـرـدـنـاـ فـيـ هـذـهـ الأـسـطـرـ الـأـخـيـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـجـالـ آخـرـ وـفـرـصـةـ أـكـثـرـ مـنـاسـبـةـ، وـنـكـتـيـ فيـ هـذـهـ الـمـاقـالـةـ بـهـذـهـ الإـشـارـةـ الـمـخـتـصـرـةـ.

الهوامش

- (١) الشيرازي ، صدر الدين: "المبدأ والمعاد" ، تحقيق جلال الدين الاشتيني ، مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٢٢ھـ/١٩٤ .
- (٢) الشيرازي ، صدر الدين: "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع" ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط٤ ، ج٢ ، ص٤٠ .
- (٣) القمر: .٥٠
- (٤) الشيرازي: «الحكمة المتعالية»، م.س، ج ٣ ، ص ٢٢-٢٤ .
- (٥) م.ن، ج ٢، ص ٣٠٠ .
- (٦) م.ن، ج ٢، ص ٢٢٩ .
- (٧) م.ن، ج ٢، ص ٢٢١ .
- (٨) استخدم مقررو ابحاث النائيني مفردة حملة مثل: "أن يستتبع حملة النفس وتصديها .." ، الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، وكلمة حملة في اللغة الفارسية تدل على الهجوم والرغبة ..(المترجم).

- (٩) أجود التقريرات، ص ٩١.
- (١٠) الأسفار، ج ٦، ص ٢١٩.
- (١١) أجود التقريرات، ص ٩١.
- (١٢) الأسفار، ج ٦، ص ٢٢٢.
- (١٣) الأسفار، ج ٦، ص ٢٠٧.
- (١٤) المصدر نفسه، ص: ٢١٩.
- (١٥) انظر ايضاً، أجود التقريرات.
- (١٦) أجود التقريرات، ج ١، ص ٩١.
- (١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.
- (١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.
- (١٩) الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ط، ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢، ج ٢، ص ٢٠.
- (٢٠) أجود التقريرات، ج ١، ص ٩٢، وما بين المعقوفتين من المترجم.
- (٢١) مباحث الدليل اللفظي، ج ٢، ص ٢٢.
- (٢٢) مباحث الدليل اللفظي، ج ٢، ص ٢٦.
- (٢٣) مباحث الدليل اللفظي، ج ٢، ص ٣٧. كذلك: السيد كاظم الحائري، تقريرات درس السيد محمد باقر المصدر، الصحفة رقم ٤١٩ و ٤٢٠ (مخطوط).