

بُنْيَةُ الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ

د. فلاح سبتي *

خلاصة البحث

إنَّ مسألة القضاء والقدر الإلهيّ، ووقوع الفعل الإراديّ الإنسانيّ فيها من المسائل التي شغلت بال المفكرين والمحقّقين منذ قديم الزمان؛ إذ تُعدُّ من المسائل الفكرية والعقدية الدقيقة والمهمّة، ونحن في هذا البحث نحاول تسليط الضوء على المذهب الصحيح في اختياريّة الإنسان لأفعاله، وحقيقة تلك الأفعال، وكيفية صدورها عن الإنسان، ثُمَّ نتعرّض إلى إشكاليّة وقوعها في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ، وسنعطي قراءةً جديدةً عن حلٍّ لهذه الإشكاليّة لم يتعرّض إليها أحدٌ من قبل، معتمدين في ذلك على المنهج العقليّ البرهانيّ، ومستنيرين بهدي ما ورد من الروايات الشريفة التي تعرّضت لهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الفعل الاختياريّ، الجبر، التفويض، الأمرين الأمرين، القضاء والقدر، الوهم.

(*) الدكتور فلاح سبتي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

falahsaad@yahoo.com

The structure of willful acts in the course of divine fate and destiny

Dr. Falah Al-Sabti

Summary

The question of divine fate and destiny, and willful acts performed by human will has preoccupied the minds of thinkers and scholars since ancient times, as it is one of the most important intellectual and doctrinal issues. In this article, I try to shed light on the correct doctrine concerning man's will and option in carrying out his actions, the reality of those actions, and how they are done by man. I will then deal with the problematic belief that these actions are done as a part of divine fate and destiny, following, in that, the rational demonstrative approach, and quoting the holy traditions of the infallibles.

تمهيدٌ

المعروف أنَّ الأفعال التي تصدر عن الكائنات الحيّة في عالم الطبيعة بنحوٍ عامٍّ على نوعين: إراديّة وغير إراديّة، ووراء كلّ نوع قوَى خاصّة تؤدّيها، تكون هي المبدأ لتلك الأفعال، وهي قوى النفوس الثلاثة النباتيّة والحيوانيّة والناطقة الإنسانيّة.

وهي مجتمعةٌ في الإنسان لأجل أداء أفعاله وحركاته ونشاطه [ظ: صدر المتألّهين، الأسفار، ج 8، ص 129]، والمقصود بالفعل غير الإراديّ، هو الفعل الذي يصدر عن الجسم الحيّ من دون إرادةٍ منه، وهي في علم النفس الفلسفيّ تُسمّى بالحركات المنسوبة إلى النفس النباتيّة، والقوى التي تؤدّيها تُسمّى بقوى النفس النباتيّة؛ وذلك لوجودها في النباتات، كما هي في الحيوانات بأنواعها بما فيها الإنسان [ظ: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 405].

وهذا النوع من الأفعال لا يقع في موضوع بحثنا هنا بنحوٍ مباشرٍ. صحيحٌ أنَّ هذا النوع من الحركات والقوى التي تؤدّيها توقّر القدرة البدنيّة على إنجاز الأفعال الاختياريّة، ولكنّها لا تُعدُّ مع ذلك من القوى المسؤولة عن إنجاز الفعل الاختياريّ ولا من مبادئه؛ ولذلك نكتفي في بيانها إلى هذا القدر.

وأما الفعل الإراديّ - ويُسمّى الاختياريّ - فهو الفعل الذي يصدر عن النفس باعتبار كونها قادرةً على الفعل أو الترك، وإنّما يتعيّن أحدهما بحسب إرادة ترجّحه على الآخر [ظ: المصدر السابق، ص 411]. وهذا النوع من الأفعال هو موضوع بحثنا؛ ولهذا فسوف نفصّل الكلام فيه في هذه المقالة إن شاء الله تعالى. إنّ مسألة حقيقة أفعال الإنسان الاختياريّة، وكيفية صدورها عنه،

وانسجامها مع كثيرٍ من المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية كخالقية والعلم والقضاء والقدر؛ من المسائل الشائكة التي شغلت بال الحكماء والفلاسفة منذ عصورٍ قديمةٍ، وكانت مطروحة للبحث منذ زمن حكماء اليونان. [ظ: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 93]

وقد طُرِحت المسألة على طاولة البحث عند علماء الإسلام من الحكماء والمتكلمين، وترشحت عن ذلك نظريَّاتٌ ومذاهب دارت بين الإفراط والتفريط والوسطيَّة.

وسوف نتناول موضوع البحث من جهاته المهمَّة التي تعيننا في مجموعة أمورٍ، هي:

الأمر الأوَّل: أفعال الإنسان الاختيارية ومسؤوليته عنها.

وقع الكلام منذُ القِدَم عن ما يُسمَّى بالفعل الاختياريَّ الصادر عن الإنسان، هل هو فعلٌ اختياريٌّ كما يبدو لنا؟ ولو كان اختياريًّا بمعنى صدوره عن الإنسان باختياره ومشيتته فكيف ينسجم مع التوحيد في الخالقية الثابت لله تعالى؟ وهنا يمكن أن نقسِّم الآراء والنظريات الواردة في هذا المجال إلى نوعين:

1- أقوالٌ ترجع إلى الجبر.

ولدينا هنا قولان أساسيان:

أ- القول بالجبر المحض

لقد ذهب بعض المتقدمين إلى القول بالجبر في هذه المسألة؛ بمعنى أنَّ الإنسان مقهورٌ على أفعاله مجبرٌ عليها، وليست واقعةً تحت اختياره ومشيتته؛

لأنَّ الخالق والمُوجِدَ الوحيد لجميع الأشياء هو الله تبارك وتعالى، ومنها أفعال الإنسان، وإنَّما تُنسَبُ إلى الإنسان مجازًا، وهذا القول يُنسَبُ إلى جُهم بن صفوان (المتوفَّى 128 هـ) ومن تبعه، وأطلق أصحاب المِلَل والنحل عليهم اسم الجُهميَّة لأجل ذلك. [ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 98]

ب - القول بالكسب

الكسب هو الفعل المؤدِّي إلى تحصيل نفع أو دفع ضررٍ. [ظ: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 79]

ولعلَّ أوَّل مَنْ قال بالكسب في تفسير صدور الفعل الاختياري عن الإنسان، بحسب كتب الملل والنحل، هو الحسين بن محمَّد النجَّار، وهو كبير الفرقة النجارية من المعتزلة، توفِّي سنة (220 هـ)، قال الشهرستاني: «وقال - أي النجَّار - هو خالق أعمال العباد، خيرها وشرِّها، حسنُها وقبيحها، والعبد مكتسِبٌ لها. وأثبت تأثيرًا للقدرة الحادثة، وسمَّى ذلك كسبًا على حسب ما يثبتُه الأشعريّ» [ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 100].

ثمَّ جاء من بعده الأشاعرة، واتَّخذوا من هذا القول مذهبًا في هذه المسألة، حيث اشتهرت نسبته إليهم، واعتُبر من مميَّزات منهجهم؛ وذلك لأنَّ الشيخ الأشعريّ ومن تبعه قاموا بتبنيِّ هذه النظريَّة والاستدلال عليها، وبالتالي تحكيمها في مبانيهم المعرفيَّة والعقدية، ولكن اختلفوا في تفسيرها، على وجوه أهمَّها:

الأوَّل: ما ذكره القاضي الباقلاني (المتوفَّى 403 هـ) إذ قال: «الدليل قد قام على أنَّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال، أو وجوهها واعتباراتُها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوهٌ أخرى

هي وراء الحدوث». ثم ذكر عددًا من الجهات والاعتبارات، كالصلاة والصيام والقيام والقعود، وقال: «إنّ الإنسان يفرّق فرقًا ضروريًا بين قولنا: أوجد وقولنا: صلّ وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن تُضاف إلى الباري جهة ما يُضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تُضاف إلى العبد جهة ما يُضاف إلى الباري تعالى» [الشهرستاني، الملل والنحل: ج 1، ص 97 و98].

فهو يرى أنّ للقدرة الحادثة تأثيرًا في حدوث العناوين والخصوصيّات الّتي هي ملاك الثواب والعقاب، وهذه العناوين وليدة قدرة العبد، حادثةٌ بها، وإن كان وجود الفعل حادثًا بقدرته سبحانه، فوجود الفعل مخلوقٌ لله سبحانه، لكنّ تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجعٌ إلى العبد، والقدرة الحادثة فيه.

الغاني: ما ذكره الغزاليّ (450 - 505 هـ)

ذكر أنّ الفعل يصدر من الله - تعالى - عند حصول القدرة في العبد، حيث قال: «لَمَّا كَانَتِ الْقُدْرَةُ [ويقصد قدرة العبد] والمقدور جميعًا بقدرة الله عزّ وجلّ سُمِّيَ خَالِقًا وَمَخْتَرَعًا، وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْمَقْدُورُ بقدرة العبد - وإن كان معه - فَلَمْ يُسَمَّ خَالِقًا وَلَا مَخْتَرَعًا» [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 92].

وتوضيح ما ذكره: أنّه أراد إثبات القدرتين - أي قدرة الباري تعالى، وقدرة العبد - على فعلٍ واحدٍ؛ ولأجل أن يتخلّص من محذور توارد القدرتين على فعلٍ واحدٍ، حاول أن يجعل تعلّق تلك القدرتين بذلك الفعل الواحد على وجهين مختلفين، بأن يكون تعلّق القدرة الإلهيّة بذلك الفعل على نحو الإيجاد والتحقيق الخارجيّ، وقدرة العبد على نحو المعيّة والمصاحبة لإيجاد الباري لذلك الفعل، أي أنّ صدور الفعل من الله - سبحانه - يكون عند حدوث القدرة في العبد؛ ولأجل ذلك تُسمّى الأولى خالقًا وإيجادًا، وتُسمّى الثانية كسبًا.

الثالث: ما ذكره التفتازانيُّ (712 - 792 هـ)

حيث فسرها بالبيان التالي: «إنَّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ، وإيجاد الله - تعالى - الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين. فالفعل مقدور الله عزَّ وجلَّ بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروريٌّ وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله - تعالى - وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار» [التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 117].

تقييم ونقد

يُلاحظ على جميع هذه الأقوال - سواء الجبر المحض، أو الكسب بجميع تصوُّراته وتفسيراته - لزومها نسبة الظلم إلى الله سبحانه وتعالى، وبطلان التكليف الإلهيِّ؛ إذ ما دام الفعل معلولاً لله عزَّ وجلَّ وحده من غير أن يكون لإرادة العبد أيُّ مدخلية في إيجاده، يكون مجبوراً عليه، غير مسؤولٍ عنه كما هو واضح، وأصبح التكليف والشواب لغوًّا لا معنى له، والعقاب ظلمًا يوقعه الله - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - على العبد.

والقول بأنَّ الله مالك كلِّ شيءٍ، وتصرف المالك فيما يملك كما يريد ليس بظلم، لا يصحُّ في دفع إشكال لزوم الظلم؛ لأنَّ العدل كما قرَّر في محله هو «إعطاء كلِّ ذي حقِّ حقه»، أي إعطاؤه ما يستحقُّه، فيكون الظلم خلافه، وليس هو التصرف في ملك الغير، وإن كان هذا مصداقًا من مصاديق الظلم، وتكليف العبد - مثلاً - بما لا يقدر عليه، أو بما هو ليس بصادقٍ عنه،

ثُمَّ معاقبته عليه ظلمٌ قبيحٌ بحكم العقل، موجبٌ لذمّ العقلاء لفاعله، كما أنَّ التصرّف في المملوكات على خلاف ما يقتضيه العقل أو السيرة العقلانيّة - بأن يوضع الشيء في غير محله المناسب له - يُعتبر سفهاً مخالفاً للحكمة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

2- الأقوال التي ترجع إلى الاختيار

ذهب العدليّة إلى القول بأنّ العبد مختارٌ في فعله، وهو واقعٌ تحت إرادته؛ إذ إنّ مقتضى عدله - سبحانه وتعالى - أن يكون كذلك، فإنّ محاسبة العبد على فعله، ووقوع المدح والذمّ عليه فرع كونه واقعاً تحت إرادته وقدرته، فيكون مسؤولاً عنه، وعليه يقع ما يترتب على صدور عنه، وأمّا لو كان مجبوراً عليه لما استحقّ شيئاً من ذلك، وللزم أيضاً بطلان الشرائع، ولغوّة بعث الأنبياء، وانهدام الأسس الأخلاقيّة والعمليّة بتمامها، ولكنّ العدليّة بدورهم أيضاً على مذهبين في ذلك، وهما:

182

أ- مذهب التفويض

المعروف من مذهب المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفوّضةٌ إليهم، أي أنّهم الفاعلون لها بإرادتهم، وبما منحهم الله من القدرة، من دون تدخّل لله - تعالى - في إيجاد بأيّ نوع من التدخّل؛ ولهذا كانوا يُسمّون بالقدريّة.

[ظ: التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج 2، ص 1574]

والتفويض في اللغة، هو: إيكال الأمر إلى آخر، قال ابن منظور: «فَوْضَ: فَوْضَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ: صَيَّرَهُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَهُ الْحَاكِمَ فِيهِ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 210].

وَأَمَّا فِي اصْطِلَاحِهِمْ فَهُوَ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - فَوَّضَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَأَوْكَلَ إِلَيْهِ اخْتِيَارَ مَا يَعْمَلُ وَفَقًّا لِلْقُدْرَةِ الَّتِي مَنْحَهَا اللَّهُ ﷻ لَهُ، وَالْإِنْسَانُ مُسْتَقِلٌّ تَمَامًا عَنِ اللَّهِ ﷻ فِيمَا يَصْدُرُ عَنْهُ مِنْ أَعْمَالٍ، قَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ شَيْخُ الْمُعْتَزِلَةِ فِي عَصْرِهِ الْمُتَوَفَّى عَامَ (415 هـ): «ذَكَرَ شَيْخُنَا أَبُو عَلِيٍّ: اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى أَنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مِنْ تَصَرُّفِهِمْ وَقِيَامِهِمْ وَقُعُودِهِمْ، حَادِثَةٌ مِنْ جِهَتِهِمْ، وَأَنَّ اللَّهَ ﷻ أَقْدَرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا فَاعِلَ لَهَا وَلَا مُحَدِّثَ سَوَاهِمٍ» [القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6، ص 41].

وَقَالَ أَيْضًا: «لَا يَجُوزُ إِضَافَتُهَا - أَي: إِضَافَةُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ - إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّوَسُّعِ وَالْمَجَازِ، وَذَلِكَ بِأَن تَقْيِيدَ بِالطَّاعَاتِ، فَيُقَالُ: إِنَّهَا مِنْ جِهَةِ اللَّهِ ﷻ وَمِنْ قَبْلِهِ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ أَعَانَنَا عَلَى ذَلِكَ، وَلَطَّفَ لَنَا وَوَقَّفَنَا، وَعَصَمَنَا عَنْ خِلَافِهِ» [القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 787 و788].

تَقْيِيمُ مَذْهَبِ التَّفْوِيضِ

إِذَا كَانَ هَذَا الْمَذْهَبُ يَرَى صُدُورَ الْفِعْلِ عَنِ الْإِنْسَانِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ أَيْ تَدْخُلُ مِنَ اللَّهِ ﷻ - وَلَوْ عَلَى نَحْوِ جَعْلِ الْقُدْرَةِ لِلْإِنْسَانِ عَلَى ذَلِكَ حِينَ خَلَقَهُ - فَهُوَ يَتَنَافَى مَعَ التَّوْحِيدِ فِي الْخَالِقِيَّةِ وَالْفَاعِلِيَّةِ؛ إِذْ يَكُونُ كُلُّ إِنْسَانٍ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ بِإِرَادَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَبِنَحْوِ مُسْتَقِلٍّ تَمَامًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ: «وَلَا شَبَهَةَ فِي أَنَّ مَذْهَبَ مَنْ جَعَلَ أَفْرَادَ النَّاسِ كُلَّهُمْ خَالِقِينَ لِأَفْعَالِهِمْ مُسْتَقِلِّينَ فِي إِيجَادِهَا أَشْنَعُ مِنْ مَذْهَبِ مَنْ جَعَلَ الْأَصْنَامَ أَوِ الْكَوَاكِبَ شَفْعَاءَ عِنْدَ اللَّهِ» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 370].

وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ كَلِمَاتِهِمْ أَنَّهُمْ لَا يَرِيدُونَ ذَلِكَ، بَلْ مَرَادُهُمْ أَنَّ صُدُورَ تِلْكَ الْأَفْعَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ كَانَ بِإِذْنٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبِقُدْرَةٍ مِنْ قُدْرَتِهِ، أَيْ هُوَ الَّذِي أَقْدَرَ الْإِنْسَانَ عَلَيْهَا ابْتِدَاءً عِنْدَ خَلْقِهِ.

نعم، لهذا القول يلزمه إشكال من جهة أنه مبني على القول بأن الإنسان محتاج لعلته وخالقه ابتداءً، واستغناؤه عنه بقاءً، فكأن الله - تعالى - خلق الإنسان وأعطاه قدراته وتركه يفعل ما يشاء على طبق ذلك، وهو قول فاسدٌ باطل؛ لأن مقتضى كون الإنسان ممكنًا في ذاته وكمالاته، هو بقاء الاحتياج إلى علته بقاءً كما هو حدوثًا؛ ولذلك فإن الإنسان حتى وإن كان فعله واقعًا تحت إرادته وقدرته فهو مريدٌ وقادرٌ من حيث إفاضة القدرة والإرادة الإلهية عليه في كل آنٍ من وجوده، لهذا من حيث نفس الإنسان باعتبار كونه موجودًا ماديًا زمنيًا، وأمّا من حيث الله - تعالى - فهو ليس له حالة ابتدائية، وحالة استمرارية زمنية كما قد يُتوهم؛ لأنّه عز وجل خارجٌ عن عمود الزمان، ولهذا ما سيأتي توضيحه لاحقًا في الأمر الثالث.

ومقتضى ذلك هو بقاء الإنسان في وجوده وكمالاته وأفعاله تحت إرادته وقدرته لا يخرج عنها أبدًا، روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «مساكين القدرة أرادوا أن يصفوا الله - عز وجل - بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [القمي، فقه الرضا، ص 349].

ب - مذهب الأمر بين الأمرين

وهو ما ذكر في الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين من أهل بيت النبوة عليه السلام، وقد جمع جلّها السيّد الداماد في كتابه الإيقاظات، وقال قبل سردها: «أمّا نحن معشر الحكماء الراسخين، والعقلاء الشاخصين، أفدنا المستفيدين في هذه المزلقة، وأفتينا المستفتين في هذه المسألة، فهو ممّا قد تظافرت بالتنصيص عليه - من ساداتنا الطاهرين، خزنة أسرار الوحي، وحملة أنوار الدين، صلوات الله وتسليماته عليهم أجمعين - أخبار جمّة معتبرة الأسانيد، متواترة المعنى» [الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 228 - 255].

فمنها ما عن يونس بن عبد الرحمن، عن غير واحدٍ، عن أبي جعفرٍ وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِمَخْلُوقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذَّنُوبِ ثُمَّ يَعَذِّبَهُمْ بِهَا، وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ، قَالَ: فَسُئِلَا: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالَا: نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» [الكافي، ج 1، ص 159].

ومنها: ما عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين...» [الصدوق، التوحيد، ص 362].

وقد وقع الكلام بين الأعلام من الحكماء والمتكلمين في تفسير المراء بالأمريين الأمرين، نذكر هنا أهمّ الأقوال في ذلك:

أولاً: الشيخ الصدوق

ذهب إلى نفي الجبر التكوينيّ في الأفعال، والتفويض في الأحكام الشرعيّة، وقد اعتمد في ذلك على بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث قال: «اعتقدنا في ذلك قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين، فقليل له: وما أمر بين أمرين؟ قال: ذلك مثل رجلٍ رأيتُه على معصيةٍ، فنهيتُه فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية» [الصدوق، الاعتقادات في دين الإماميّة، ص 29].

وقد فسّر الأمرين الأمرين بأنّ الإنسان غير مجبورٍ من الناحية التكوينيّة على الفعل، بل هو واقعٌ تحت إرادته واختياره، ولكنّ هذا الاختيار التكوينيّ له حدودٌ تشريعيّةٌ جعلها الله - تبارك وتعالى - عن طريق الأحكام الشرعيّة، وهي أحكامٌ توقيفيّةٌ راجعةٌ إلى الجعل الشرعيّ من قبله تعالى، أو من قبل

من جُعِلَتْ له الولاية التشريعية كالنبي ﷺ، فهذه الأحكام ليس أمرها بيد الناس، وليسوا هم مفوضين فيها، بل عليهم إطاعتها كما جُعِلَتْ من قِبَل المولى عز وجل.

فحمل التفويض المذكور في الرواية على التفويض في أمور الدين، ولم يحمله على المعنى المتقدم، الذي قالت به المعتزلة من أنَّ الله - تعالى - أعطى الإنسان القدرة على الفعل، وترك الأمر إليهم من دون أن يتدخل هو في أفعالهم تكويناً، بل تدخل من الناحية التشريعية، حيث منعهم تشريعاً عن بعضها، ولعلَّ ما دعاه إلى ذلك هو المثال المذكور في الرواية، فهو أنسب لحمل التفويض على هذا المعنى.

قال: «عُني بذلك: أنَّ الله - تبارك وتعالى - لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوض إليهم أمر الدين حتى يقولوا فيه بأرائهم ومقائسهم؛ فإنه عز وجل قد حدَّ ووظف وشرَّع، وفرض وسنَّ، وأكمل لهم الدين، فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسنة وإكمال الدين» [الصدوق، التوحيد، ص 206].

ولكن رغم أنَّ معنى التفويض الذي ذكره هو معنى صحيح في نفسه، إلا أنَّ الكلام في أفعال الناس من حيث إنَّها أمور تكوينية، وكيفية صدورها عن الناس ومن هو المسؤول عن صدورها بحيث تُنسب إليه حقيقة، لا أنَّ الكلام في التحديدات التشريعية التي تعلَّقت بتلك الأفعال.

ثانياً: الشيخ المفيد

وهو يذهب إلى أنَّ التفويض يُقال على معنيين: الأوَّل منهما راجع إلى نفس أفعال العباد من الجهة التكوينية، لا إلى أمر الدين والتشريع من أنَّ القدرة على الفعل من الله تعالى، وصدور الفعل يكون بإرادة العبد،

فله عز وجل أن يمنع صدور الفعل عنه لو شاء، والمعنى الثاني له راجع إلى أمر الدّين، قال: «والواسطة بين هذين القولين - ويقصد الجبر والتفويض - أن الله عز وجل أقدر الخلق على أفعالهم ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها، ونهاهم عن قبيحها. فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيّناه» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 47]. والسيد المرتضى يذهب إلى نفس هذا القول [ظ: المرتضى، رسائل المرتضى، ص 138 و139].

ثالثاً: المحقّق الطوسي

فسّر الأمر بين الأمرين ببيان أن المُعْطِي للقدرة والإرادة للعبد هو الله سبحانه وتعالى، فعند وجودهما يكون صدور الفعل واجباً، وعند عدمهما أو عدم أحدهما يكون الفعل ممتنع الصدور، ولكن هذه القدرة والإرادة إنّما هما قدرة وإرادة العبد - وإن كانتا قد حصلتا فيه بتوسُّط الفيض الإلهي - وقد صدر الفعل عنهما فهو فعله حقيقةً، قال: «أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون... فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجبٌ، وعند عدمهما ممتنعٌ. وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته؛ فلهذا قيل: "لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين". فإذا اِخْتِيَارَ حَقٌّ، والإِسْنَادُ إلى الله حَقٌّ، ولا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 477].

رابعاً: الميرداماد

وقد بنى السيد الداماد على بيان كيفية حصول الأمر بين الأمرين، ونسبة الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته حقيقةً، مع أنّه فعل الله تعالى، كذلك بنى على مقدّمة مفادها التفريق بين الفاعل المباشر للفعل بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامّ له بإرادته واختياره، ومحصّلتها: أنّ هناك فرقاً بيّناً بين الفاعل المباشر لفعل ما، الذي يصدر عنه بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامّ لذلك الفعل، فالفاعل المباشر الذي يكون اختياره وإرادته وقدرته شرطاً في وجود ذلك الفعل، ويعتبر آخر أجزاء علّته التامة، يُقال عنه إنّّه فاعلٌ لذلك الفعل بالاختيار بحسب اللغة والعرف العامّ، وكذا في اصطلاح الحكماء، إلّا أنّ هذا الفاعل المباشر لا يُقال له إنّّه الفاعل التامّ الموجب لذلك الفعل بالإرادة والاختيار، إلّا بأن يتحقّق فيه شرط، وهو أن يكون هو - أي الفاعل المباشر للفعل - المفيض لوجوده، وذلك بأن يكون مفيضاً لذلك الفعل بإرادته واختياره، عن طريق إفاضة كلّ ما يفتقر إليه وجوده من العلل والأسباب، فإنّ الجاعل التامّ للفعل هو المفيض لوجوده، ووجود علّله وشرائطه، وكلّ ما يتوقّف عليه وجوده وتحقّقه.

188

وإذا طبّقنا هذه الفكرة على الإنسان والفعل الصادر عنه، نجدّه هو الفاعل المباشر له بإرادته واختياره، ولكنّه لا يكون هو فاعله التامّ؛ لأنّ صدق كونه هو الفاعل التامّ لذلك الفعل يتوقّف على أن يكون الإنسان هو الفاعل الموجد لجميع ما يتوقّف عليه ذلك الفعل، ومن جملتها وجود نفس ذلك الإنسان وقدرته، فإنّه ممّا يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل المنسوب إليه، ومن الواضح أنّ الإنسان ليس هو الموجد لنفسه ولا لقدرته.

قال: «وإذ دريت ذلك بزغ لك أنّ الإنسان حيث إنّّه مباشر لفعله،

واختياره أخير منتظرات الفعل وآخر أجزاء علّته التامة، فهو لا محالة فاعلٌ مختارٌ لأفعاله وأعماله، وحيث إنّّه ليس الذي يفيض وجود الفعل وعِلّله وأسبابه، إذ من جملة العِلل والأسباب وجود نفسه، وتحقّق قدرته واختياره وسائر ما يتعلّق به ذلك ممّا يغيب عن عقولنا، ولا تحيط به أوهامنا، فليس هو الجاعل التامّ المُوجِد المُوجِب لأفعاله بالضرورة الفحصيّة، بل إنّما الجاعل التامّ المُوجِد المُوجِب لكلّ ذرّة من ذرّات نظام الوجود بالإرادة والاختيار هو المَلِك الغنّي الحقّ، المفيض لعوالم الوجود بقضّها وقضيضها على الإطلاق، وليس يصادم ذلك توسط العِلل والأسباب والشرائط والروابط الفائضة جميعاً من جناب فياضيّته الحقّة المطلقة، ومن جملة العِلل الرابطة والأسباب المتوسطة قدرة العبد ومنّته، وشوقه وإرادته بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله.

وذلك، كما أنّ الله - سبحانه - هو المُوجِد المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلاً، مع أنّ أباه وأمه وغيرهما ممّا يتوقّف عليه دخوله في دائرة الوجود من جملة عِلّله وأسبابه المستندة في سلسلتها الطوليّة والعرضيّة جميعاً إلى جاعليّته التامة، تعالى شأنه وتعاضم سلطانه: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، وهذا البيان يكشف غطاء الخفاء عن سرّ قول ساداتنا الطاهرين المعصومين، صلوات الله وتسليماته على أرواحهم وأجسادهم أجمعين: "لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين" [الميرداماد، مصنّفات الميرداماد، ص 207 و208].

وقد ذكر صدر المتألّهين وجهين لتفسير الأمر بين الأمرين: أحدهما قريبٌ في فكرته لما تقدّم عن السيّد الميرداماد [ظ: صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكيّة، ص 52]، والآخر نسبه إلى العرفاء الذين حصّلوه بالكشف والشهود،

وقال: "إني قد أقمت البرهان عليه"، وهو مما يتوقف توضيحه على مجموعة من المباني الفلسفية التي يتبنّاها هو، وهي مطوّلة لا ينسجم بيانها مع حجم المقالة. [ظ: صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 372 و373]

وما تقدّم من تفسيراتٍ عن الأعلام موجودٌ في الروايات الواردة عن أئمة الهدى عليه السلام، فمنها: ما عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «ذُكرَ عنده الجبر والتفويض، فقال: ألا أعطيكُم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحدٌ إلّا كسرتموه؟ قلت: إن رأيت ذلك. فقال: إن الله - تعالى - لم يُطع بإكراه، ولم يُعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحلّ وفعلوا فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» [الصدوق، التوحيد، ص 361].

الأمر الثاني: كيفية صدور الفعل الاختياري عن الإنسان

الفعل الاختياري كما ذكرنا سابقاً هو الفعل الذي يصدر عن شيءٍ يقدر على الفعل والترك - وتتساوى نسبتها إليه - بحسب إرادةٍ ترجّح أحدهما؛ ولهذا النوع من الأفعال أهميةٌ كبرى، إذ إنّه يعبر عن رقيّ الذات التي يصدر عنها مثل هذا الفعل على الجمادات والنباتات، وحتى تصدر مثل هذه الأفعال لا بدّ أن يكون الفاعل المباشر لها ذا شعورٍ وإرادةٍ؛ لأنّ صدور الفعل أو تركه يحتاج إلى ما يرجّح أحدهما على الآخر، وذلك بأن تتعلّق به نوعٌ من الإرادة من قبَل الفاعل، وحصول إرادة الفعل أو الترك تتوقف على مجموعة

مبادئ لا بدّ أن تنتهي إلى مبدأٍ علميّ يحكم بضرورة إتيان الفعل أو تركه، وفهم هذه المبادئ وكيفية صدور الفعل عنها له أهميّة كبرى في فهم الفعل الاختياريّ ودوره بالنسبة إلى الفاعل المباشر له، وكذلك يوضّح دور الفاعل غير المباشر وأثره في أداء هذا الفعل أو عدمه؛ ولهذا سنتكلّم في هذا المبحث عن مبادئ الفعل الاختياريّ، والعلاقة بين هذه المبادئ، وكيفية صدور الفعل الاختياريّ عنها.

1- مبادئ الفعل الاختياريّ

أشار ابن سينا إلى مبادئ الفعل الاختياريّ في إشاراتهِ وتنبهاته، حيث قال: «وأما الحركات الاختيارية فهي أشدّ نفسانيّة، ولها مبدأ عازم، مجمع، مدعنا ومنفعلا عن خيالٍ أو وهمٍ أو عقلٍ، تنبعث عنها قوّة غضبيّة دافعة للضارّ، أو قوّة شهوانيّة جالبة للضارّ أو النافع الحيوانيّين، فيطيع ذلك ما أنبت في العَصَل من القوّة المحرّكة الخادمة لتلك الآمرة» [ابن سينا، الإشارات والتنبهات، ص 93].

وأما تفصيلها فقد ذكروا لهذه الأفعال والحركات مبادئ أربعة، مترتبة بنحوٍ طوليّ، وهي:

أ- القوّة المدركة (المبدأ العلميّ)

المبدأ العلميّ للفعل الاختياريّ الإنسانيّ هو صورةٌ علميّة جزئيةٌ بحسن فعلٍ معيّن، وأَنَّهُ ممّا ينبغي فعله، أو قبحه، وأَنَّهُ ممّا ينبغي تركه، فإنّ الإدراك الكلّي لا يكون محرّكا، بل لا بدّ من تعلّقه بموضوعٍ جزئيّ، وفعلٍ معيّن حتى يُبعث نحوه، ويُحرّك إليه. [ظ: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص 181]

وهذا الرأي الجزئي يُستنبط بالتروّي من مقدّماتٍ كَلِيّةٍ بتوسُّط العقل العمليّ إن قلنا بكونه مدرّكاً للآراء الجزئية التي تكون مبدأً للفعل الاختياريّ كما هو مشهور الحكماء، وإن قلنا إنّه قوّةٌ للتحريك فقط فالمستنبط لها هو العقل النظريّ، قال صدر المتألّهين: «للإنسان إذن قوتان: قوّةٌ تختصّ بالآراء الكليّة والاعتقادات، وقوّةٌ تختصّ بالروية في الأمور الجزئية ممّا ينبغي أن يُفعل ويُترك من المنفعة والمضرة، وممّا هو جميلٌ وقبيحٌ، وممّا هو خيرٌ وشرٌّ، وكون حصوله تابعاً لضربٍ من القياس والتفكّر غايته أن يوقع رأياً في أمرٍ جزئيّ مستقبليّ من الممكنات...» [صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ص 261 و262].

والعقل العمليّ يستنبط ذلك الموقف عندما يواجه الإنسان ظرفاً معيّناً يتطلّب منه موقفاً عمليّاً سلوكيّاً يتناسب مع ذلك الظرف، فيأتي دوره هنا في ضرورة أن يشخّص أفضل موقفٍ عمليّ مناسبٍ من بين الخيارات المتاحة أمامه في مثل ذلك الظرف، وإنّما يكون ذلك بمجموعةٍ من القياسات والمقاييس يقوم بها العقل العمليّ، مستفيداً ممّا توفّر لدى العقل النظريّ من رؤيةٍ عمليّةٍ أيديولوجيّةٍ. [صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية، ص 200 و201]

ورُبّما يشعر الإنسان بهذا الأمر عندما يمرُّ بظرفٍ مهمٍّ، ويحتاج أن يتّخذ الموقف المناسب تجاهه، ورُبّما يحتاج أيّاماً من الوقت ليحدّد ذلك الموقف العمليّ، من دون أن يلتفت إلى تفصيل ما يجري، وما يدور في خَلده؛ لأجل الوصول إلى تحديد ذلك الموقف، فمثلاً: العقل النظريّ يدرك حسن الصدق، وأنّه ينبغي فعله، وقبح الكذب وضرورة تركه، ومن هنا يمكن للعقل العمليّ - إذا ما صار الإنسان في موقف المُخبر عن شيءٍ - أن يستنبط أنّ النطق بهذا الخبر المعين هو الإخبار بالواقع في هذه الحادثة الشخصية فهو الصدق فيها، فهذا النطق حسنٌ ينبغي فعله، فيتحرّك للنطق به، وقد يتعقّد الموقف

قليلاً، فيحتاج إلى مجموعة استنباطاتٍ ومقاييساتٍ؛ ليحدّد الوقف العمليّ الصحيح، كما لو كان الإخبار بالواقع يؤدي إلى هلاك إنسانٍ، كان يتعقّبهُ بعض الأشرار، فإذا سألوني عن مكانه وأنا أعلم بمكانه، فما هو الموقف الصحيح هنا؟

هنا العقل العمليّ يقوم بقياسين أحدهما تكون نتيجته أنّ الصدق حسنٌ ينبغي فعله، والآخر أنّ الكذب قبيحٌ ينبغي تركه، ولكنّ الصدق هنا في هذا الموقف يلزمه هلاك هذا الإنسان، والكذب يلزمه نجاته، فيدخل في المعادلة عنصرٌ جديدٌ لا بدّ أن يحسب حسابه، وهو أنّ إنقاذ الإنسان حسنٌ ينبغي فعله، فلا بدّ أن يقايس العقل العمليّ هنا بين قبح الكذب وترك الصدق من جهةٍ، وبين حسن إنقاذ المؤمن من جهةٍ أخرى، وبعد الكسر والانكسار بينهما يجد مثلاً أنّ الحسن في إنقاذ ذلك الإنسان أهمُّ لديه من القبح الذي في الكذب وترك الصدق، فلا بدّ أن يقدم الأهمّ على المهمّ؛ ليختار بالأخير أن يكذب لأجل إنقاذ ذلك الإنسان، فيتحرّك لسانه لينطق بالكذب.

يتّضح من البيان المتقدّم أنّ العقل العمليّ يستعين بالعقل النظريّ في استنباط حكم الفعل الجزئيّ، فالفعل الاختياريّ الذي يختصّ به الإنسان لا يكون إلّا بإدراك ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي بحسب حكم العقل النظريّ، ويقابل هذه القوى الوهم والخيال في سائر الحيوانات، حيث تنطلق من قواها الوهميّة والشهوويّة والغضبيّة، فالإنسان يمتاز عنها بقوى الإدراك هذه، وهي قوّة العقل العمليّ الذي ينفع عن العقل النظريّ.

وإلى هذا الأمر أشارت بعض الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فمثلاً يقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لكميل بن زياد: «... يَا كُمَيْلُ، مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ...» [الحرّانيّ، تحف العقول، ص 171].

ب- قوّة الشوق

الشوق انفعالٌ نفسانيٌّ يولّد شعوراً لدى النفس بالميل نحو شيءٍ معيّنٍ عند إدراك موافقته للمدرك، وأنّه ممّا يُنتَفَع به، أو الانقباض عنه عند إدراك مخالفته، وأنّه ممّا يُتَضَرَّر به، فقوّة الشوق تتمثّل في ميولٍ طبيعيّةٍ تحصل في النفس، نحو طلب ما تلتدّ وتنتفع به، أو دفع المكروهات؛ ولذلك فهي على شعبتين، شهويّةٍ وغضبيّةٍ، قال بهمنيار: «القوّة الشوقيّة من شُعبِها القوّة الغضبيّة، والقوّة الشهوانيّة، فالتّي تنبعث مشتاقّةً إلى اللذيد هي الشهوانيّة، والتّي تنبعث مشتاقّةً إلى الغلبة ودفع المنافي هي الغضبيّة» [بهمنيار، التحصيل، ص 805].

فالشوق يكون على نحوين، بحسب ما يتعلّق به: شوق نحو طلب شيءٍ، وهو يحصل بعد إدراك ملائمة ذلك الشيء؛ لأنّه لذيدٌ أو نافعٌ، وتُسمّى هذه القوّة بالشهوة، وشوق نحو دفع شيءٍ والتخلّص منه، وهو يحصل بعد إدراك منافاةٍ في ذلك الشيء، وتُسمّى قوّة بالغضب. [ظ: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 411]

وهذه القوّة لها مراتب مُشكّكة، فقد تبدأ ضعيفّةً، ثمّ تقوى وتشتدّ إلى أن يترشّح منها الإجماع على الفعل وإرادته، والمؤثّر في شدّة الشوق وضعفه أمورٌ كثيرةٌ؛ منها معرفيّةٌ ترجع إلى ضعف إدراك المصلحة، أو الملائمة في الفعل، حيث يبدأ من الظنّ الضعيف فيشتدّ ويقوى ليصل إلى الاطمئنان والقطع بها، ومنها ما يرجع إلى أمورٍ نفسيّةٍ ومزاجيّةٍ؛ فكلُّ إنسانٍ يكون بحسب مزاجه أشدّ ميلاً واستعداداً لنوع من الأفعال. [ظ: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، ص 175].

ج- قوّة الإجماع

وهو العزم على الفعل أو الترك بأن يتعيّن أحدهما بعد التردّد بينهما، وبها يترجّح أحدهما بعد أن كانا متساويي النسبة إلى القادر عليهما، ويُسمّى بالقصد، أو قوّة الإرادة أو الكراهة، قال صدر المتألهين: «وبعد الشوقيّة وقبل الفاعلة قوّة أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المُسمّى بالإرادة والكراهة، وهي التي يُصنّف بعد التردّد في الفعل والترك عند وجود ما يترجّح به أحد طرفيهما، المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما» [صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 234].

إنّ حقيقة هذه القوّة هي كونها فعلاً نفسانياً، حيث ينبعث من النفس تصميمٌ وعزمٌ على أداء الفعل الخارجيّ المعيّن أو تركه، بعد اشتداد الشّوق فيها إليه أو اشتداد كراهته، وبهذا تختلف عن الشّوق مهما بلغت درجته؛ إذ إنّ حقيقته كونه انفعالاً نفسانياً، لا من مقولة الفعل. [ظ: الخميني، معتمد الأصول، ص 51]

كما أنّ تولّد الإرادة يكون بسبب أمورٍ متعلّقةٍ لإرادةٍ أخرى، فإنّ بعض مبادئ الإرادة المتقدّمة تكون إراديّةً، ولا يكون الإنسان مقهوراً عليها، مثل التروّي والتفكّر في تشخيص المصلحة في الفعل، أو معرفة أفضل الوجوه فيه؛ لأنّ تحصيل ذلك يكون بالفكر وهو فعلٌ إراديٌّ للإنسان، ولكنّ هذا الأمر لا يتسلسل، فيكون كلّ أمرٍ إراديٍّ ناتجاً عن أمرٍ إراديٍّ آخر، بل لا بدّ أن ينتهي إلى مبادئ غير إراديّة للإنسان، فإنّ الفكر والرويّة مثلاً تنتهي إلى الاستعداد والقدرة عليه، وهو أمرٌ فطريٌّ مركّزٌ في فكر الإنسان الذي خلّق عليها، وكذلك التصديق بموادّ الفكر الأولى يجدها الإنسان في نفسه من غير طلب، كما في البدهيّات العقليّة، أو المشاهدات الحسيّة، وأمّا

نفس الإرادة فهي لا تقع عن إرادة أخرى متعلّقة بنفس تلك الإرادة الأولى؛ إذ لو كان كذلك للزم كون كلّ إرادة تتوقّف على إرادة تسبقها متعلّقة بها، وهذا يلزم منه تسلسل الإرادات، وهو باطل، فلزم كون حصول الإرادة بنحوٍ ضروريٍّ عند حصول مبادئها، فيحصل بعدها الفعل إذا كانت شروطه متحقّقة من القدرة عليه وارتفاع الموانع من حصوله، قال صدر المتألّهين: «في جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظراً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصدٍ آخر، ويلزم التسلسل - والقول بأنّ البعض اختياريٌّ دون البعض تحكّم لا يساعده الوجدان - بل الظاهر أنّه إذا غلب الشوق تحقّق الإجماع بالضرورة» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 4، ص 113].

فإذا حصلت الإرادة صدر الفعل عن الإنسان مباشرة لا كتمال عِلل صدوره، فلا فصل بين تحقّق الإرادة وصدور الفعل. [ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص 360].

د- القوّة المحرّكة

وهي القوّة المنبثّة في الأعضاء، التي هي الأعصاب والعضلات والأوتار، وفعلها قبض العضلات وبسطها، للقيام بالحركات التي يتطلّبها إنجاز الأفعال المختلفة، وهذه القوّة هي فاعل الحركة، قال المحقّق الطوسي: «وتليها - أي تلي قوّة الإجماع - القوّة المنبثّة في مبادي العضل المحرّكة للأعضاء، ويدلّ على مغايرتها لسائر المبادي كون الإنسان المشتاق العازم غير قادرٍ على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاقٍ ولا عازمٍ، وهي المبادي القريبة للحركات، وفعلها تشنّج العضل وإرسالها، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 412].

نتائج هذا الأمر

من خلال ما تقدّم من بيان لمبادئ الفعل الاختياريّ، وترتّبها نستنتج نتيجتين مهمّتين في البحث:

الأولى: نلاحظ أنّ مبادئ الفعل الاختياريّ منها ما لا يكون اختياريّاً، كحصول الشّوق الشديد نحو الفعل، وتعلّق الإرادة به، ومنها ما هو اختياريّ، وهي عمليّة التّرويّي والفكر التي تحدّد الصورة العلميّة المتعلّقة بحال الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً نافعاً أو ضارّاً، ولكنّها لا بدّ أن تنتهي إلى أمورٍ غير اختياريّة، بل أوجدها الله تعالى - خالق الإنسان - في فطرته، وهي استعداد الفطريّ للفكر والنظر، وتصديقه البديهيّ ببعض القضايا التي تكون مبدأً لكلّ فكرٍ ونظرٍ يقوم به الإنسان فيما بعد، كما أنّ القدرة التي بها ينجز الإنسان أفعاله هي أيضاً ليست إراديّةً بالنسبة إليه.

وبناءً على ذلك فمن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياريّ البعيدة، فقد يقول إنّ الإنسان مجبورٌ على فعله، وليس له في تحقّقه من دخلٍ، ومن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياريّ القريبة له وهي الشّوق إليه وإرادته، فقد يقول إنّ الإنسان مفوّضٌ في فعله، وكلاهما خطأ؛ لأنّ مبادئ الفعل الاختياريّ وأصل قدرة الإنسان على الاختيار هي من الله تعالى، حيث جعله مختاراً، وأمّا صدور الفعل عنه فهو تابعٌ لتشخيص عقل الإنسان نفسه، وتعلّق شوقه وإرادته به، وفي كلّ ذلك يبقى احتياج الإنسان إلى الله بنحوٍ دائمٍ، لا حدوداً فقط، فلا هو مجبورٌ عليه مطلقاً ولا هو مفوّضٌ فيه مطلقاً كذلك، وهذا دليلٌ واضحٌ ومفصّلٌ للقول بالأمر بين الأمرين.

قال المحقّق الطوسي: «الذي ينظر إلى الأسباب الأوّل، ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته، يحكم بالجبر، وهو غير صحيحٍ مطلقاً؛ لأنّ السبب

القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنَّ الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة، والحق ما قاله بعضهم عليه السلام: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين" [الطوسي، نصير الدين، أجوبة المسائل النصيرية، ص 105].

الثانية: نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن يتدخل الباري عز وجل في منع الإنسان عن إيقاع فعل معين، وكيف يمكن أن يتدخل في إيقاعه؛ فإنه بدأ من التروّي والتفكير في معرفة أصلح الوجوه وأنفعها في الأفعال، فالله - تعالى - يمكن أن يوفق الإنسان ويهديه إلى ما يوصله إلى أفضل تلك الوجوه، وكذلك الشوق والإرادة، فإنَّ له - تعالى - أن يهدم ما وقع متشوقاً إليه بحيث إنَّ الإنسان بالوجدان يرى من نفسه أنَّه يتعلّق قلبه بشيءٍ ويعزم على فعله، ولكنه بعد مدّة يجد حاله قد تغرّ عزمه عن ذلك الفعل، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عرفت الله - سبحانه - بفسخ العزائم وحلّ العقود» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 45].

ومثله قول الإمام الصادق عليه السلام، حينما سئل: «بما عرفت ربك؟ قال عليه السلام: بفسخ العزم ونقض الهمم، عزمْتُ ففسخ عزمي، وهممتُ فنقض همّي» [الصدوق، التوحيد، ص 289].

إنَّ الإنسان قد يعزم على فعل شيءٍ، ويتعلّق شوقه به، ويعقد ضميره على فعله بحسب ما يتصوره من المنفعة الداعية إليه، ثمَّ ينحلّ ذلك الشوق، وينفسخ ذلك العقد؛ لزوال ذلك الداعي من نفسه، أو لخطور ما يعارضه في نفسه، من دون أن يحدث أمرٌ جديدٌ، بل يرى من نفسه أنَّه قد عزف عن ذلك الأمر، ولا تفسير لهذا إلا أنَّ الله عز وجل قد ألقي في روعه ما يغيّر حاله بالنسبة إلى ذلك الفعل، وقد عدَّ أمير المؤمنين عليه السلام ذلك من الدلائل الدالة

على وجود الله سبحانه وتعالى، قال ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة:

«هذا أحد الطرق إلى معرفه الباري سبحانه، وهو أن يعزم الانسان على أمر، ويصمّم رأيه عليه، ثم لا يلبث أن يخطر الله - تعالى - بباله خاطراً صارفأله عن ذلك الفعل، ولم يكن في حسابه، أي لولا أنّ في الوجود ذاتاً مدبرةً لهذا العالم لما خطرت الخواطر التي لم تكن محسّبةً» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 84].

وكذلك القدرة التي هي شرط تحقّق الإرادة الجدّيّة، فهي من الله سبحانه، وبيده أن يقدر الإنسان على الفعل أو يسلبها منه.

وبالجملة فإنّ جميع المبادئ التي ذكرناها للفعل الاختياريّ أموراً حادثةً، يكون المفيض لها ولشروط وجودها، أو موانع تحقّقها هو الله سبحانه وتعالى، فهي بيده لا بيد غيره.

الأمر الثالث: وقوع الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ

إنّ كون الفعل الإنسانيّ اختياريّاً بالمعاني المتقدّمة له يواجه إشكاليّة تفرضها مراجعة مصادر الفكر الدينيّ، إذ إنّ الأثر العمليّ لهذه النظرية يتجسّد بكون الإنسان هو الذي يحدّد مصيره بإرادته، ومن دون فرض وأكراه من أحد، بحسب ما يختار هو من فعل، ولكن من يراجع القرآن الكريم والسنة الشريفة، يجدّها تتكلّم عن معتقديّ يبدو وكأنّه يتعارض ويتضادّ مع هذا الأمر، ألا وهو عقيدة القضاء والقدر، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: 51]. إذ إنّ المعنى المتبادر من الآية الكريمة وغيرها هو أنّ كلّ شيء يحصل للإنسان في حياته

مقدَّر له، ومكتوبٌ عليه سلفاً، ولهذا المُقدَّر سيجري كما قُدِّر له في الإرادة الإلهية، ولن يكون بمقدور الإنسان تغييره وتبديله مهما فعل.

فمن الإشكالات المهمة والحديثة التي تواجه الالتزام باختياريّة الأفعال الإنسانية هي كيفية التوفيق بينها وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي، فكيف يمكن القول إنّ الإنسان مختارٌ في أفعاله مع أنّ تلك الأفعال هي من حوادث هذا العالم، التي قَدَّرها الله جميعاً، وقضى أمرها منذ الأزل، كما هو مقتضى الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي؟ فكيف يبقى الإنسان مختاراً مع ذلك؟ لعلّ القائلين بالجبر بجميع صوره وتوجيهاته لا يواجهون هذه المشكلة، إذ إنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر يبدو أنّه منسجمٌ تماماً مع ما يذهبون إليه؛ لكون أفعال الإنسان - في نظرهم - حالها حال جميع الأمور التكوينية يكون الفاعل والخالق لها هو الله سبحانه وتعالى، وإرادته المحضة من دون أيّ مدخلية للإنسان في ذلك، فتجري على ما جرى عليه قلم التقدير الإلهي من دون أيّ تعارض أو تضادٍ.

ونفس هذا المعنى هو الذي كان في ذهن ذلك الشيخ الذي جاء إلى أمير المؤمنين (عليه السلام)، وتحكي قصّته الرواية عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): أجل، يا شيخ ما علوتم تلعةً ولا هبطتم بطن وادٍ إلّا أبقضاء من الله وقدر، فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مَهْ، يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من

حالاتكم مُكْرَهِينَ، ولا إِلَيْهِ مُضْطَرِّين. فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مُكْرَهِينَ ولا إِلَيْهِ مُضْطَرِّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا وَمُنْصَرَفُنَا؟ فقال له: وتظنُّ أَنَّهُ كَانَ قَضَاءً حَتْمًا، وقدرًا لازِمًا؟ إِنَّهُ لو كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائِمَةً لِلْمُذْنِبِ ولا مُحَمَّدَةً لِلْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وَقَدَرِيَّةٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَمُجَوِّسُهَا. إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَلَّفَ تَخْيِيرًا، ونهى تحذيرًا، وأعطى على القليل كثيرًا، ولم يُعَصِّ مَغْلُوبًا، ولم يُطْعَ مَكْرَهًا، ولم يملك مَفْوُضًا، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثًا، ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» [الكبيسي، الكافي، ج 1، ص 155].

201

وقد اسْتُغْلِلَ هَذَا الْأَمْرُ اسْتِغْلَالًا كَبِيرًا عَلَى الْمُسْتَوَى الْفَرْدِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ السِّيَاسِيِّ، فعلى المستوى الفردي أصبح هذا الاعتقاد مبررًا لدى الأفراد للتملُّص من المسؤولية تجاه قراراتهم وأفعالهم الخاطئة، وقد حصل هذا في الأمم السابقة، ونَبَّهَ النَّبِيُّ ﷺ بِأَنَّهُ سَيُظْهِرُ فِي أُمَّتِهِ مَنْ يَبْرُرُ الْمَعْصِيَةَ بِالْقَضَاءِ الْإِلَهِيِّ. [ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 47]

وهكذا قد اسْتُغْلِلَ هَذَا الْمَفْهُومُ الْخَاطِئُ لِلْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ الْإِلَهِيِّ مِنْ قِبَلِ الْحُكُومَاتِ السِّيَاسِيَّةِ الَّتِي حَكَمَتِ الْمُسْلِمِينَ عِبْرَ حِقَبٍ زَمَنِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ، فمثلاً لَمَّا اعترض الناس على تنصيب معاوية ولده يزيد من بعده، قال: «إِنَّ أَمْرِي يَزِيدُ قَدْ كَانَ قَضَاءً مِنَ الْقَضَاءِ، وَلَيْسَ لِلْعِبَادِ خَيْرٌ مِنْ أَمْرِهِمْ» [ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 1، ص 210].

وكذلك برّر عمر بن سعد خروجه لقتال الإمام الحسين عليه السلام لبعض من اعترض عليه بقوله: «كانت أموراً قُضيت من السماء، وقد أُعذرت إلى ابن عمّي قبل الواقعة، فأبى إلا ما أبى» [ابن سعد، الطبقات، ج 5، ص 148].

ومن الواضح أنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر بمعناه الخاطيء والإيمان به، له نتائج سلبية وخيمة على الإنسان ومستقبل حياته؛ إذ إنّ له انعكاسات كبيرة على مختلف الجوانب الفكرية والأخلاقية والسلوكية للإنسان، الفردية منها والاجتماعية؛ ولهذا نجد أنّ الهداة الميامين من أهل البيت عليهم السلام قد وقفوا بوجه هذا الفهم الخاطيء له، وحاولوا بقدر الإمكان الوقوف بوجهه. «عن ميسّر بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: يا ميسّر، ادعُ، ولا تقل: إنّ الأمر قد فُريغ منه» [الكليّ، الكافي، ج 2، ص 467]. و«عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ادعُ، ولا تقل: قد فُريغ من الأمر؛ فإنّ الدعاء هو العبادة» [المصدر السابق].

ولكن لدقّة هذا المطلب، وقصور أغلب الناس - في ذلك الزمان - عن فهمه، والولوج في أسراره، نجد أنّ بعض الأئمة عليهم السلام قد نهوا عن الخوض فيه، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام. [ظ: الصدوق، التوحيد، ص 365].

وسنحاول بيان الحلّ لهذه الإشكالية في عدّة نقاط:

أ- في حقيقة القضاء والقدر

القضاء في اللغة: الحكم، وأصله قضاي؛ لأنّه من قضيتُ، إلّا أنّ الياء لمّا جاءت بعد الألف هُمزت، وقد يأتي بمعنى الفراغ والانهاء من الشيء، ويأتي كذلك بمعنى الأداء، كما يأتي بمعنى الصنع والتقدير. [ظ: الجوهري،

الصاحح، ج 6، ص 2463، مادة (قضى)]

وَأَمَّا الْقَدْرُ فَهُوَ مَبْلَغُ الشَّيْءِ [ظ: الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 113، مادة (قدر)؛ الجوهري، الصحاح، ج 2، ص 786]، والقدر قضاء الله - تعالى - الأشياء على مبالغها، ونهاياتها التي أرادها لها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 62]

وقد استُعْمِلَ القدر في لسان الشارع بمعنى تقدير الشيء وهندسته ووضع حدوده، والقضاء هو الإنفاذ والإمضاء والإبرام، فهو في مجال الخلق والتكوين يكون بمعنى إقامة العين وإيجاد الشيء وخلقها، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]، كما يظهر من بعض الآيات الشريفة أَنَّ القدر بهذا المعنى ملازمٌ لخلق موجودات عالم الطبيعة المشهود، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالإنزال. [ظ: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 90]، قال تعالى: ﴿... وَمَا نُزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، والإنزال هنا بمعنى الخلق في هذا العالم، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الحديد: 25].

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَقَدْ اسْتُعْمِلَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي مَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مِنْهَا الْفِرَاقُ مِنَ الْأَمْرِ كَقَوْلِهِ: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [سورة يوسف: 41].

وَأَمَّا الرِّوَايَاتُ فَمِنْهَا مَا عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْإِمَامِ الرِّضَا عليه السلام: «...قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى قَدَرٍ؟ قَالَ: تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَعَرْضِهِ. قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى قَضَى؟ قَالَ: إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ، فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 244]. وعنه عن الإمام الرضا عليه السلام: «... فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال: ثم قال: والقضاء هو الإبرام، وإقامة العين...» [الكليتي، الكافي، ج 1، ص 158].

وأما في اصطلاح الحكماء فالقضاء في أصله عندهم هو عبارة عن وجود الأشياء مجتمعة على نحو الإجمال في العالم العلمي، المتعلق بالذات الإلهية المقدسة، والقدر هو تنزّلها تفصيلاً في عالم الوجود شيئاً بعد شيء بحسب تحقق شرائطها ومعدّاتها، قال المحقّق الطوسي: «اعلم أنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعةً ومجملةً على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة، أو بعد حصول شرائطها مفصّلةً، واحداً بعد واحدٍ» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 317]. نعم، يوجد بينهم خلافٌ في حقيقة تلك العوالم وكيفيّة وجودها، كما أضافوا إليه إضافاتٍ وتفصيلاتٍ أكثر على طبق المباني التي اعتمدها في فلسفتهم، وليس هنا محلّ التعرّض لها بنحو مفصّل. [ظ: الداماد، القبسات، ص 429؛ صدر المتألّهين، الأسفار، ج 6، ص 291]

وعند المتكلّمين استعمل القضاء بمعنى فصل الأمر قولاً أو فعلاً، الذي يحصل بالإتمام والإنجاز، والقدر بمعنى التقدير، وهو تقدير الأشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والأسباب والشرائط ونحوها [ظ: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 180 و181؛ سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 223].

وقد ذُكر للقضاء والقدر أقسامٌ ومراتب عديدة، كالقضاء الحتمي وغيره، والقضاء والقدر الفعليين والقضاء والقدر العينيّين، ليس هنا محلّ ذكرها، فلتُطلب من مصادرها التي أوّمانا إلى بعضها في ثنايا البحث، والملاحظ أنّ المعاني التي ذُكرت للقضاء والقدر عند الحكماء والمتكلّمين تتناسب مع ما ورد لهما من معنّى في النصوص الشرعيّة الشريفة.

ب - وقوع الفعل الاختياريّ في القضاء والقدر الإلهيّ

إنَّ الإشكاليّة التي تواجهنا في هذا البحث هي أنَّ القضاء والقدر يعمُّ الأفعال الاختياريّة للإنسان؛ باعتبار كونها من موجودات عالم الإمكان، فإذا كانت تلك الأفعال مقدّرةً ومقضيّةً من قبله - سبحانه وتعالى - منذ الأزل، وهي لا يمكن لها أن تتخلّف عمّا قدّره الله تعالى، فكيف يكون للإنسان الاختيار في أفعاله؟ وكيف يكون مصيره رهن اختياره في تلك الأفعال، والحال أن ليس له اختيارٌ خلاف ما قدّره الله تعالى؟!

لقد حاول بعض الأعلام التخلّص من الإشكال بهذا البيان، وهو: أنَّ مقتضى القضاء والقدر الإلهيّ هو كون الفعل الاختياريّ للإنسان يصدر عنه على نحو الاختيار، أي أنّه مقدّرٌ عنده - تعالى - ومقضيٌّ هُكذا، فحيث إنّ أفعال الإنسان تقسم إلى قسمين: قسمٌ يصدر عنه عن اضطرارٍ، وقسمٌ يصدر عنه عن اختيارٍ، كان المقدّر والمقضي في الأوّل هو الصدور الاضطراريّ، وفي الثاني هو الصدور الاختياريّ. [ظ: سبحاني، الأمر بين الأمرين، ص 311]

205

وقريبٌ من هذا البيان ما ذكره السيّد الخراسانيّ، حيث قال: «إنَّ القضاء والقدر سواءٌ كان من الصفات الذاتيّة، أو الصفات الفعلية، يعمُّ أفعال العباد... ولا محذور فيه لوساطة القدرة والاختيار، فيُجمَع بين القضاء الحتم واختياريّة الأفعال؛ بكون القضاء الحتم متعلّقًا بوجود القدرة والاختيار في العباد، فالعبد المختار مع وجوده وكونه مختارًا، ممكّنٌ معلولٌ محتاجٌ إليه تعالى، ولو كان العبد مضطرًّا ومجبورًا، تخلّف قضاؤه الحتم في وجود العبد المختار كما لا يخفى» [الخراسانيّ، بداية المعارف الإلهيّة، ج 1، ص 183 و184].

ولكنّ هذا الجواب وإن كان في نفسه صحيحًا من حيث إنّ القدر والقضاء الإلهيّ تعلّق بكون الإنسان يصدر عنه قسمٌ من أفعاله باختياره ومشيئته،

ولكنّه جوابٌ ناقصٌ؛ إذ لم يبيّن كيف يمكن أن يكون الفعل الإنساني خاضعاً لإرادة الإنسان رغم أنّه مقدّر ومقضيٌّ من قبله - تعالى - منذ الأزل؟! ليس معنى القضاء والقدر الإلهي المتعلّق به منذ الأزل يساوق حتميّة صدور ذلك الفعل على طبق ما قُدّر له وفُضي به، وتعلّق بعلمه تعالى؟ فنحن بين خيارين لا ثالث لهما، وهما: إمّا أن نقول بثبات القضاء والقدر الإلهي، وكذلك العلم، وهذا يؤدّي بنا حتماً إلى القول بالجبر، وإمّا أن نلتزم بتبدّل القضاء والقدر وتغيّره، وكذلك العلم الإلهي؛ ولذلك نجد أنّ الشهيد مطهري التزم بالاحتمال الثاني؛ إذ ذهب إلى أنّ القضاء والقدر الإلهي، وكذلك علمه عزّ وجلّ يمكن أن يتبدّل على ضوء ما يختاره الإنسان، فله - تعالى - قضاءٌ وقدرٌ قابل للتبدّل، وله علمٌ كذلك، قال: «والأعجب منه ما لو ركّزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلهيّة؛ لأنّ تغيير القضاء والقدر من هذه الوجهة يلبس لبوس التغيير في العالم العلويّ، والألواح والكتب الملكوتيّة والعلم الإلهي، وهل يمكن التغيير في العلم الإلهي؟ ... والجواب على كلّ هذه الأسئلة هو بالإيجاب، وإنّ حكم الله قابل للنقض، بمعنى أنّ الله علماً يقبل التغيير، وأنّ حكم الله قابل للنقض، بمعنى أنّ الله أحكاماً قابلة للنقض، وأنّ الداني يمكنه أن يؤثر في العالي، وأنّ النظام السُفليّ، وخصوصاً الإرادة والعمل الإنسانيّ، بل الإرادة الإنسانيّة لا غير يمكنها أن تهزّ العالم العلويّ، وتُسبّب تغييراتٍ فيه، ويمثّل هذا أسمى سلطة للإنسان على مصيره» [مطهري، الإنسان والقدر، ص 67].

ولكنّ هذا الكلام أيضاً غريبٌ؛ فإنّ التغيّر والتبدّل بالنسبة للذات الإلهيّة وصفاتها غير ممكن، لأنّ معنى التغيّر والتبدّل هو فقدان أمرٍ ما، وثبوت ما لم يكن، وهو لا يتناسب مع مقام الذات الإلهيّة المقدّسة، كما هو واضح.

تحقيق الجواب

لمعرفة التصوُّر الصحيح لهذه المسألة لا بدَّ من الالتفات إلى نقطتين مهمَّتين:

النقطة الأولى: أنَّ هذه المسألة ممَّا يختلط فيها أحكام العقل وأحكام الوهم؛ لأنَّ أحد طرفيها هو العِلَّةُ الأولى وهي الباري سبحانه وتعالى، وهو موجودٌ غير محسوسٍ ولا متخيَّلٍ، بل هو من عالم التجرُّد المطلق (عالم الغيب) المعقول صرفاً، وطرفه الآخر هو عالم الإمكان وخصوصاً عالم الطبيعة المحسوس؛ ولذلك كان من الممكن جدًّا أن يقع الإنسان في الخلط، فيثبَّت حكم المحسوس الخاصَّ به إلى المعقول، والاختلاط بين أحكام الوهم وأحكام العقل في مثل هذه الموارد من أكثر الأمور التي توقع الإنسان في الغلط، فلا يصل فيها إلى حكمٍ صحيحٍ مطابقٍ للواقع.

ولتوضيح الأمر بنحوٍ مختصرٍ نقول: إنَّ الإنسان عندما يريد أن يقوم بعملية الحكم في موضوعٍ معيَّن، فتارةً يمارس هذه العملية تحت تأثير قوَّة الوهم، وتارةً يمارسها بنحوٍ عقليٍّ محضٍ، وهناك فرقٌ كبيرٌ بين هاتين الممارستين؛ لأنَّ قوَّة الوهم - كما هو مذكورٌ في علم النفس الفلسفي - تدرك معنًى مجرّداً متعلّقاً بصورةٍ خياليةٍ لأمرٍ محسوسٍ، قال ابن سينا: «وأما الوهم فإنَّه وإن استثبت معنًى غير محسوسٍ فلا يجرّده إلّا منخفاً بصورةٍ خياليةٍ» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 56].

ولذلك كان هذا النوع من الإدراك فطريًّا؛ أي يحصل بشكلٍ تلقائيٍّ على نحو الانبعاث التخيُّليِّ عند إدراك المحسوسات، أو استحضار صورها الخيالية، ومعنى ذلك أنَّه يحصل بدون أن يكون هناك تعمُّلٌ، أو أنشطة تقوم بها هذه القوَّة لأجل أن تدرك هذه المعاني، بل إنَّها تحصل في صفحة النفس بمجرد

الإحساس بصورة متعلقاتها أو تخيلها، فالإنسان وحتى الطفل منه بمجرد أن يرى أمّه أمامه، أو يتخيل صورتها فإنه سيشعر بمعنى المحبة الموجودة تجاهه عند هذه الأم بشكل مباشر من دون أي جهد زائد، وكذلك إذا رأى امرأة تشبهها فإنه سيشعر بنفس الشعور، ويحكم بنفس الحكم عليها.

وهذا النوع من الإدراك يكون سبباً في الوقوع في الخطأ عند الحكم على الأشياء؛ لأنّ هذه الكيفية من الإدراك والحكم لا يفسح المجال للنفس لتحكم على الشيء من خلال التثبت باستحضار الخصائص الذاتية (العوارض الذاتية) للموضوع المحكوم عليه، وكذلك بالنسبة للحكم الذي تحكم به عند إجراء عملية الحكم، فقد تصيب في حكمها وقد تخطئ، كما لو حكمت على سائل معين بأنه لذيذ على نحو الجزم؛ لأنّ قوامه مشابه للعسل، والحال أنّ العقل لو راعى ضوابط عملية الحكم العقلي عند التعقل فإنه سيحكم هنا بالإمكان، أي إمكان أن يكون هذا السائل لذيذاً، وإمكان عدمه كأن يكون مُراً، وبالعكس.

قال ابن سينا: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم، وإن كان العقل يكذّبه» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، ج 2، ص 162].

وأما عندما تمارس النفس عملية الحكم اعتماداً على قوّتها العاقلة، فإنّ حركتها الفكرية ستكون بخلاف ما كان عليه الأمر عند استخدامها لقوّة الوهم، بل لا بدّ لها من النظر والتروي في خصائص الموضوع والمحمول الذاتية، ومن ثمّ يلاحظ من خلال تلك الخصائص أنّها هل تسبّب ضرورة التلاقي بينهما، أو ضرورة التخالف والتنافر، أو عدم أحدهما.

وعلى هذا الأساس فإنَّ النفس عندما تحكم على شيءٍ معيّنٍ لم تكن ألفتُهُ من قبل، واعتمدت في ذلك على قوّة الوهم، فإنّها تفزع إلى القوّة المتخيّلة؛ لتحاول أن تجد له صورةً عندها، وهنا توجد لها حالتان:

الحالة الأولى: أن تتمكّن القوّة المتخيّلة من صنع صورةٍ خياليّةٍ له من خلال التركيب لما عندها من صورٍ خياليّةٍ، فستحكم بإمكان وجوده من جهةٍ، وبثبوت المعاني التي تدركها لتلك الصورة الخياليّة الحاصلة من جهةٍ أخرى، مثال ذلك أن تسمع النفس بوجود رجل يطير في الهواء، فإذا أرادت النفس أن تحكم في هذا الأمر، واستعانت بقوّة الوهم، وفزعت قوّة الوهم إلى المتخيّلة، فصنعت لها صورةً خياليّةً لرجلٍ يطير، فسوف تحكم النفس بإمكان ذلك، وستصدّق بذلك، كما هو حال بعض البسطاء من الناس، مع أنّ القوّة العاقلة تحكم باستحالة ذلك؛ لأنّها عندما تلاحظ خصائص الإنسان وشرائط الطيران عند ممارسة عمليّة الحكم، فسيّضح أمامها عدم تأهل الإنسان بالخصائص الموجودة لديه؛ لعدم توفّر شرائط الطيران فيه، فتحكم بالاستحالة.

الحالة الثانية: إن لم تتمكّن القوّة المتخيّلة من أن تتخيّله، فسوف تحكم القوّة الواهمة على أساس ذلك باستحالة وجود هُذا الأمر، أو باستحالة ثبوت الحكم له، وذلك كمن يحكم باستحالة وجود عالمٍ للتجرّد؛ لأنّه يعجز عن تحيّل موجوداتٍ لا تكون مكانيّةً ولا زمنيّةً، قال ابن سينا: «وفي الإنسان للوهم أحكامٌ خاصّةٌ من جملتها حملُه النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تُتخيّل ولا تُركّس فيه، ويأبى التصديق بها» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، ج 2، ص 148].

النقطة الثانية: لما كان وجوب الوجود من أهمّ خصائص الذات الإلهيّة

المقدّسة، كانت تلك الذات ليست بمادّيّة ولا متحرّكة، بل هي ثابتة، ومعنى ذلك عدم وقوع تلك الذات في أفق الزمان، ولا تجتمع مع مخلوقاتنا في ظرفه، فإذا انتفى الزمان عنها كانت جميع الأمور وتفصيلها مستوية بالنسبة إلى الذات المقدّسة من هذه الجهة، فليس هناك متقدّم ولا متأخّر في الزمان بالنسبة إليها، وهذا المعنى يمكن أن نلاحظه في ظواهر بعض النصوص الدينيّة المباركة:

منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سُئِلَ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: «استوى على كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء» [الكليّ، الكافي، ج 1، ص 127].

وما عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: استوى في كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، لم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب، استوى في كلّ شيء» [المصدر السابق، ص 128].

المتحصّل من ذلك

إنّ المشكلة الأساس في هذا الموضوع هو أنّنا حينما نبحث عنه - عن واجب الوجود - لا نستطيع أن نتخلّص من تأثير قوّة الوهم، فمن حيث نشعر أو لا نشعر نعطي للذات المقدّسة بعداً زمنيّاً؛ لأنّنا تعودنا على كون جميع الموجودات التي نشاهدها ونتعامل معها واقعة في أفق الزمان، وحتّى عندما نقول: إنّ الله علم منذ الأزل، أو قضى منذ الأزل، فإنّنا نتصوّر الأزل نقطة زمنيّة، إلّا أنّها تقع في الزمان السحيق الموعّل في القِدَم، وبناءً على ذلك نتصوّر أنّ الله - تعالى - عليم أو قدّرين أو قضائين، وافترض ذلك يعني أنّنا

جعلنا للذات المقدّسة بعدًا زمنيًّا لأنّا نعني من ذلك أن يكون بينهما فاصلةً زمنيّةً معيّنةً، فنقول إنّ الله - تعالى - قدّر كذا وهذا القدر قابلٌ للتغيّر تبعًا لإرادة الإنسان التي ستعلّق بالفعل في زمان وقوعه، وهكذا.

مع أنّ مقتضى التعقّل أنّنا عندما نريد أن ندخل في هذا الموضوع، ونصدر حكمًا فيه، لا بدّ أن لا تغيّب عن أنفسنا خاصيّةً مهمّةً تتّصف بها الذات المقدّسة، وهي خاصيّة كونها خارج ظرف الزمان وعموده، وعليه لا بدّ أن ندرك ونحكم بكون الأفعال الإنسانيّة في جميع مراحلها متساوية النسبة للذات المقدّسة، ليس فيها متقدّم ولا متأخّر من حيث الزمان؛ إذ ليس للذات أمس، ولا حاضر ولا غدّ، نعم هذا ثابتٌ لنا ولأفعالنا بحسب ذواتنا؛ لوقوعنا في ظرف الزمان وعموده، ولعلّ صعوبة تصوّر هذا الأمر والتصديق به في أنّ الوهم يقضي قضاءً شديدًا يلزم النفس بفرض الزمان في البين، هو السبب في ورود النهي الشرعيّ عن التعمّق في هذه المسألة.

[ظ: الصدوق، التوحيد، ص 365]

وبناءً على ذلك فإنّ القدر الإلهيّ واحدٌ، والقضاء واحدٌ، والعلم واحدٌ، ولا يلزم من ذلك الجبر للإنسان؛ لأنّ الذات المقدّسة وصفاتها ليست زمنيّةً، وإنّما الزمان للإرادة الإنسانيّة وصدور الفعل عنها، وتقييدها بالزمان لا يصحّ تقييد القضاء والقدر الإلهيّ - وكذا العلم الإلهيّ - بزمانٍ سابقٍ عليها ولا بنفس زمانها، بل هي فعليّةٌ مع جميع الموجودات، وأفعالها ومراحل تحقّقها.

ومن هنا يتبيّن أيضًا تكملة الجواب الذي ذكر من قبل الشيخ سبّحاني، إذ إنّ صدور الفعل عن الإنسان في وقته يكون تحت مشيئة الإنسان، وواقعٌ وفق التقدير والقضاء الإلهيّ أيضًا؛ وذلك لأنّ التقدير والقضاء، وكذلك

العلم الإلهي غير خاضع للزمان لنقول إنَّ هذا الفعل صدر الآن مثلاً، وقد كان مقدراً ومقضيّاً عنده تعالى؛ لأنَّ (كان) هنا لا يصحُّ كونها للزمان الماضي؛ وحيث إنَّ هذا لا يصحُّ، فلا بدَّ أن تكون للتحقُّق المطلق، لا في خصوص عمود الزمان.

خاتمة في نتائج البحث

توصّلنا من خلال البحث إلى مجموعة نتائج مهمّة، نجملها في النقاط التالية:

1- أنَّ هناك من الأفعال الإنسانيّة ما يصدر عن مشيئة الإنسان واختياره، ويُنسب إليه حقيقة، فهو المسؤول عنه، وعن ما يترتّب عليه من مدح أو ذمٍّ، أو ثوابٍ أو عقابٍ، وليس كون الإنسان مختاراً في فعله أنّه مفوّض فيه، بل هو واقعٌ تحت سلطان الله - تعالى - وإذنه؛ إذ إنَّ الله عزّ وجلّ - خالق الإنسان - هو الذي جعله مختاراً في أفعاله، وهو الذي أعطاه القدرة على إنجاز ذلك الفعل، وهو الذي أوجد جميع المقدّمات والشرائط التي يتوقّف عليها تحقُّق ذلك الفعل، وهذا الفيض دائمٌ ومستمرٌّ، لا أنّه أعطاه إيّاه أولاً، ثم تركه يفعل ما يشاء، فله أن يسلبها منه، فيعجز الإنسان عن أداء الفعل، وهذا هو تفسير ما ورد في النصوص الشريفة من الأمر بين الأمرين.

2- أنّ الفعل الاختياريّ له مبادئ مترتّبة بعضها على بعض بنحوٍ طوليٍّ، بدءاً من المبدأ العلميّ، وهو صورةٌ علميّةٌ جزئيّةٌ بحسن الفعل أو قبحه، يليه قوّة الشّوق، ثمّ الإجماع والإرادة، وانتهاءً بالقوّة المحرّكة، وهذه المبادئ منها ما يقع تحت اختيار الإنسان، ومنها ما هو خارجٌ عن اختياره، ومن هذا نفهم أنّه غير مجبورٍ عليه مطلقاً، ولا هو مفوّض فيه مطلقاً.

كذلك نفهم كيف يمكن أن يتدخّل الله - سبحانه وتعالى - في منعه عن الفعل، أو دفعه نحوه من دون أن يسلب إرادته واختياره.

3- أنّ وقوع الفعل الإنسانيّ الاختياريّ في القضاء والقدر الإلهيّ لا يؤدّي إلى التنافي؛ وذلك لأنّ القضاء والقدر إذا لحظ من حيث الذات الإلهيّة المقدّسة فإنّه لا يتقيّد بالزمان؛ لأنّ الذات المقدّسة ليست زمنيّة ولا في زمانٍ، فلا يكون من جهته - تعالى - تقديرٌ، أو قضاءٌ يتبعه تقديرٌ آخر وقضاءٌ آخر، بل هو واحدٌ. نعم، نحن حيث نقع في الزمان نتصوّر ونتخيّل أنّ الأمر هكذا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي الحديد المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، سنة 1959 م.
2. ابن سعيدي، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، نشر: دار صادر - بيروت، ط 1، سنة 1968 م.
3. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ.
4. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي - قم المقدسة، سنة 1404 هـ.
5. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار - قم المقدسة، سنة 1400 هـ.
6. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، سنة 1404 هـ.
7. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: علي شيري، نشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط 1، سنة 1990 م.
8. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر: أدب الحوزة، قم المقدسة، سنة 1405 هـ.
9. أرسطو، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وتحقيق: بارتلمي سانتيلير، نشر: دار صادر - القاهرة، سنة 1343 هـ.
10. البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة 1370 هـ - 1330 هـ ش.

11. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، ط 2، سنة 1417 هـ.
12. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط 1، 1407 هـ.
13. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، نشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط 1، سنة 1996 م.
14. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، الناشر: ناصر خسرو، طهران - إيران، ط 4، سنة 1412 هـ.
15. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 4، سنة 1407 هـ - 1987 م.
16. الحراني، تحف العقول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 2، سنة: 1404 هـ - 1363 هـ ش.
17. الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط 10، سنة 1423 هـ.
18. الحميني، روح الله الموسوي، معتمد الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الحميني - قم المقدسة.
19. الداماد، محمدباقر، القبسات، بعناية الدكتور مهدي المحقق، والدكتور السيد علي الموسوي البهبهاني، والبروفسور إيزوتسو، والدكتور إبراهيم الديباجي، نشر: منشورات جامعة طهران، ط 1، سنة 1409 هـ.
20. سبحاني، جعفر، الأمر بين الأمرين، مطبوع بعد رسالة لب الأثر في الجبر والقدر، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ط 1، سنة 1418 هـ.
21. سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة.

22. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا - علي حسن فاعور، دار المعرفة - بيروت.
23. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت لبنان، ط 3، سنة 1981 م.
24. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: المركز الجامعي للنشر - مشهد المقدسة، ط 2، سنة 1401 هـ.
25. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، سنة 1395 هـ.
26. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، الاعتقادات في دين الإمامية، الناشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 2، سنة 1414 هـ.
27. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صححه وعلق عليه المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
28. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، أجوبة المسائل النصيرية، بعناية عبد الله نوراني، نشر: معهد العلوم الإنسانية - طهران، ط 1، سنة 1425 هـ.
29. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصل، طبع مع 30 رسالة للخواجة نصير الدين الطوسي، نشر: دار الأضواء - بيروت، ط 2، سنة 1405 هـ.
30. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ.
31. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، سنة 1409 هـ.
32. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواقي، نشر: الدار المصرية - القاهرة، ط 1، سنة 1962 - 1965 م.

33. القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبو هاشم، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، سنة 1422 هـ.
34. القمي، علي بن بابويه، فقه الرضا، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المشرفة، ط 1، سنة 1406 هـ.
35. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 هـ.ش.
36. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط 2 المصححة، سنة 1403 هـ - 1983 م.
37. المرتضى، علي بن حسين بن موسى المعروف بالشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن الكريم - مدرسة آية الله العظمى الكلبايكاني، ط 1، سنة 1405 هـ.
38. مطهري، مرتضى، الإنسان والقدر، ترجمة: محمد علي التسخيري، نشر: المشرق للثقافة والنشر، ط 1، سنة 1428 هـ.
39. المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ.
40. المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ.
41. الميرداماد، محمداقبر، الإيقاظات، المطبوع ضمن مصنفات ميرداماد، بعناية عبد الله نوراني، نشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية - طهران، ط 1، سنة 1423 - 1427 هـ.
42. نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1412 هـ.