علم الله الأزليُّ في ظهوراته
درس مسألة اختيار الإنسان بين ويليام كرايغ والعلَّامة الطباطبائي

عبد الرسول كشفي
أستاذ الفلسفة والإلهيات بجامعة طهران

ملخص إجمالي:

تُعتَبَر مسألة العلم الإلهيِّ الأزليّ (الأول) واختيار الإنسان، إحدى المسائل الأساسيَّة في مباحث فلسفة الدين، وقد شغلت أذهان المتكلِّمين والفلاسفة لفترةٍ طويلة، إذ كان الأمر مظنَّة التناقض، لأنَّ هذا العلم يستلزم العصمة. فإذا كان الله يعلم بالعلم في زمان T1 أنَّ الفاعل S سيقوم بالفعل A في زمان T3، فعندئذٍ S في زمان T3 لا يمكنه فعل أيِّ شيءٍ سوى A، ومن ثمَّ فإنَّ العلم الإلهيَّ الأزليَّ يتعارض بشكلٍ واضح مع اختيار الإنسان.

في المقابل، يرى البعض أنَّ الإشكال غير وارد لعلمه تعالى بالفعل وبجميع أوضاعه وشرائطه في دائرة العلم الأوسط، أو في دائرة علمه تعالى بجميع العلل والأسباب المحيطة بالفعل وبالعلم الحضوريِّ في طول علمه ببقيَّة العلل.

هذا المقال سيبحث في ما قدَّمه اللَّاهوتي ويليام كرايغ والفيلسوف المتألِّه محمد حسين الطباطبائي في هذا المجال، مع الإشارة إلى أن البحث يقارب موضوعه ضمن نظريَّتين مختلفتين، وإن كل من كرايغ والطباطبائي يقاربانها انطلاقاً من الاعتقاد بأن الله تعالى يعلم فعل الإنسان المختار بما له من أوضاع وشرائط وخصوصيَّات.

* * *

مفردات مفتاحية: علم الله الأزلي – الإنسان- الاختيار-علم الكلام- العلم الحضوري- ويليام كرايغ- محمد حسين الطباطبائي.

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

تمهيد:

تُعدُّ مسألة العلم الإلهيِّ الأول واختيار الإنسان واحدة من بين مسائل أساسيَّة يتمُّ التطرُّق إليها في علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّة، وكذلك في علم الكلام المسيحيِّ والفلسفة الغربيَّة، حيث سعى البعض لإثبات التنافي بين علم الله الأزليِّ واختيار الإنسان، معتقدين، بناءً على التنافي[1]، أنَّ الله[2] إذا كان مطلقًا (عالمًا بكلِّ شيء) فهو يعلم مسبقًا بجميع أفعال الإنسان، ما يجعل أفعاله أمرًا ضروريًّا[3] فيكون مسلوب الإرادة غير قادر على الإتيان بما يقابلها، وهذا مناقض للاختيار؛ فيما يرى آخرون عدم وجود تنافٍ بين الأمرين عبر توضيح كيفيَّة ارتباط العلم الإلهيِّ الأول[4] بأفعال الإنسان من دون أن يكون مانعًا عن اختياره وحرِّيّة إرادته.

يرى العلَّامة الطباطبائي ووليام كرايغ أنَّ هناك توافقًا بين العلم الإلهيِّ الأول واختيار الإنسان، لأنَّ تعلُّق العلم الإلهيِّ بأفعال الإنسان يأتي من خلال المعرفة الإلهيَّة بشروط وأسباب وقوع الفعل وحدوثه، أمَّا الاختلاف فيتمثَّل في أنَّ العلَّامة الطباطبائيَّ يعتقد أنّ هذا النوع من المعرفة ناشئٌ من علم الله الحضوريِّ بسلسلة العلل والأسباب، بينما يرى كرايغ أنَّ علم الله بشروط وقوع الفعل هو بواسطة المعرفة الوسطى[5] الإلهيَّة بالشرائط المخالفة لواقع الاختيار.

يستعرض هذا المقال الحلول المقترحة من كلا المفكِّرَين في هذه المسألة ومقارنتها عمليًّا.

كما لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه لا يمكن اعتباره نظريَّة العلم الأوسط حلًّا نهائيًّا لمسألة العلم الإلهيِّ الأزليِّ واختيار الإنسان بسبب ما يرد عليها من إشكالات، لكن، ومن خلال إعادة تعريف الاختيار كما ذكر العلَّامة الطباطبائيُّ، يمكن تقديم نظريَّة حول العلاقة بين العلم الإلهيِّ وأفعال الإنسان الاختياريَّة والتي تقوم على أساس علم الله بأفعال الانسان الاختياريَّة من خلال معرفته بوقوع الفعل مع ما يحوطه من عوامل وشرائط.

وبما أنَّ اختيار الإنسان، بما يحوطه من شرائط قبل وقوعه إلى لحظة الإتيان به، مقولة واحدة،

---

*- المصدر: مجلَّة «حكمت معاصر»، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، السنة السادسة، العدد الثالث، خريف عام 1394 هـ ش.

*- ترجمة: محمود صالح- باحث في الفلسفة وعلم الكلام- جامعة المصطفى العالمية، د. علي هاشم - باحث متخصص في فلسفة الدين.

[1]- وهو مذهب التقديريَّة الحتميَّة في اللاَّهوت (Theological fatalism).

[2]- وهو الموجود المطلق والكائن المعصوم عن الخطأ (Infallible).

[3]- ومنطقيًّا تكون أفعاله قضايا ضروريَّة بشرط المحمول. المترجم.

[4]- أو ما نسمّيه العلم الأزلي.

[5]- middle knowledge لا يطلق في أدبيَّاتنا الإسلاميَّة مصطلح معرفة على علم الله تعالى، ولكن بما أنَّ الغرب قد حصر معنى العلم بمصطلح science بالمناهج التجريبيَّة فلا محيص عن تعديل المصطلح من المعرفة الوسطى إلى العلم الأوسط. المترجم.
تعبرّ الأدبيَّات الإسلاميَّة عن علم الله المسبق بمصطلح الأزليَّة، ولكن حفاظًا على السير العام لمباحث فلسفة الدين، تمَّ اختيار مصطلح العلم الأول بدل مصطلح الأزليِّ انسجامًا مع السياق العامِّ ليتلوه العلم الأوسط ثمَّ العلم الأخير. المترجم.

فإنَّ العلم الالهيَّ يتعلَّق بالفعل الذي يأتي به الإنسان باختياره وبارادته الحرَّة بما هو مقولة واحدة.

ويليام كرايغ:[1]

سعى ويليام كرايغ[2] لإثبات انسجام الإيمان بالله وصفاته الإلهيَّة وبصورة خاصَّة مسألة العلم الإلهيِّ بالوقائع والأحداث التي ستقع في المستقبل مع اختيار الإنسان؛ لاعتقاده أنَّها أهمُّ مسألة تُتناول في تحليل صفة علم الله المطلق.

وقبل الدخول في بحث هذه المسألة، يجب التعريف أوَّلاً بالمفاهيم الضروريَّة المتعلِّقة بها.

أزليَّة الله:

هناك معنيان للأزليَّة[3]:

الأول، هو الذي يُعرف بـ«**الله باعتبار الزمان**»، يكون وجود الله في الزمان بشكل لا نهائيٍّ، وهذا يعني أنَّه كان حاضرًا في كلِّ لحظات الماضي، وهو حاضر في الوقت الحالي، وسيكون حاضرًا في كلِّ لحظات المستقبل.

الثاني، يُعرف بـ «**عدم زمانيَّة الله**»، فيشير إلى أنَّ الله موجود فوق الزمان، خارجًا عنه، ولأنَّ وجود الله بناءً على هذا المعنى «خارج عن الزمان»، فإنَّ جميع الأزمان متاحة حاضرة له؛ وكان الفلاسفة في العصور الوسطى يستخدمون مفهوم أزليَّة الله بمعنى«**عدم الزمانيَّة**»، فيما الفلاسفة المعاصرون يعتبرون أزليَّة الله «**زمانيَّة**».[4]

ويبتني تفسير أزليَّة الله في العصر الحديث، بشكل أساسيٍّ، على كيفيَّة إدراك الناس للزمن؛ واستنادًا إلى ذلك، طرح **ماك تاجارت** نظريَّتين مختلفتين أطلق عليهما تسميتي «**النظريَّة أ**» (A-Theory) و «**النظريَّة ب**» (B-Theory) حول الزمن، وتتوافق كلٌّ منهما مع أحد المعاني لأزليَّة الله.

في النظريَّة (أ) يكون الزمن ديناميًّا (Dynamic time) يفي حال تغيُّر مستمر، والتمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل أمر عينيٌّ لا يعتمد على إدراكنا للتغيير؛ ووفقًا لهذه النظريَّة، فإنَّ

---

[1]- وليام لين كرايغ (بالإنكليزيَّة: William Lane Craig) فيلسوف تحليليٌّ ولاهوتيٌّ مسيحيٌّ أميركيٌّ ولد في يوم 23 آب 1949 في مدينة بيوريا في ولاية إلينوي بالولايات المتَّحدة، وهو من أشهر اللَّاهوتيين الدفاعيين في العالم، وهو من خرّيجي جامعة بيرمنغهام وجامعة لودفيش ماكسيميليان في ميونخ، وقد قام بمُناظرة عدد من مروِّجي الإلحاد، منهم ريتشارد دوكينز وسام هاريس، كما ناظر المسلم شبير علي مناظرات عدَّة. وقد ألَّف مجموعة كُتُب منها الإيمان المنطقيّ.

[2]- في كتابه «توافق العلم الإلهيّ الأزليّ (الأول) واختيار الإنسان، الإيمان بالله - العِلم المطلق».

[3]- eternity.

[4]- سعيد يمهر، محمد و فاطمه ملاحسني «ويليام كريگ و تبيين ازليت خداوند »، پـژوهشنامـة فلسـفة دين (نامة حكمت)، ص: 6 – 11.

الأحداث الحاليَّة هي التي تعتبر واقعيَّة فقط بينما المستقبل لا وجود له، لا لأنَّه لم يحدث بعد بل لأنَّه غير موجود؛ أمَّا في النظريَّة (B) فيُعتبر الزمن ثابتًا[1] من دون تغيير، ويُعدُّ التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل أمرًا ذهنيًّا[2] بحيث يتساوى الجميع وجوداً؛ وفي هذه النظرية فإنّ الزمان هو عبارة عن روابط وعلاقات[3] ثابتة غير متغيرة، «أقرب»[4] و«أبعد»[5].

إنَّ نظريَّة «**الله باعتبار الزمان**» تتوافق مع قبول النظريَّة (أ)؛ لأنَّها تفسِّر وجود الله في لحظة زمنيَّة معيَّنة، أي الآن، وبوجود ماضٍ ومستقبل؛ كما تتوافق نظريَّة الله «**عدميَّة الزمان**» مع النظريَّة (B) بمعنى تساوي حضور جميع الأزمنة لـ «لله».[6]

وتكمن أهميَّة بحث أزليَّة الله بما يتناسب مع النظريَّات المختلفة حول الزمن في سياق مناقشة العلم الإلهيِّ الأزليِّ واختيار الإنسان في كيفيَّة تحديد نوع نظرة الأفراد لـ «أزليَّة الله» والزمان حول العلم الإلهيِّ الأول للممكن المستقبليّ؛ فوفقًا للنظريَّة «ب»، يُعدُّ المستقبل واقعيًّا وحقيقيًّا تمامًا كالماضي والحاضر، وأنَّ الزمن لا يمنع التعيُّن العلّي للأحداث بأيٍّ نحو من الأنحاء، وعلى هذا، يمكن لله أن يكون لديه معرفة حول المستقبل والممكنات المستقبليَّة بالنحو نفسه الذي يُعرف به الماضي والحاضر.[7]

ورغم أنَّ أزليَّة الله غالبًا ما تمَّ تفسيرها بأحد المعنيين « الله باعتبار الزمان « و«عدم زمانيَّة الله»، إلَّا أنَّ ويليام كرايغ يقدِّم تفسيراً جديدًا لفكرة أزليَّة الله ومن خلال قبول النظريَّة A"» حول الزمان، فالله تعالى «لا زماني» قبل الخلق، و «زماني» بعده؛ ونظرًا لاعتقاده حدوث العالم، تبعًا لمنظومته العقديَّة، وتعاليمه الدينيَّة، إضافة إلى أنَّ الزمان أمرٌ نسبيٌّ لا يمكن أن يكون موجودًا من دون وجود الأشياء، فلا يمكن أن يكون موجودًا قبل خلق الله العالمَ، لذلك، قبل الخلق، كان الله موجودًا خارج الزمان، ولكن بعد خلق العالم، أصبح زمنيًّا لسببين:

الأوّل: عدم توافق لا زمانيَّة الله مع كونه علَّة للعالم الزمانيِّ.

الثاني: عدم توافق لا زمانيَّة الله مع علمه المطلق، لأنَّه إذا كان عالماً مطلقًا يجب أن يكون لديه معرفة بالأمور الزمانيَّة أيضًا، ولكن الله اللَّا زمانيَّ، لا يمكنه العلم بالواقعيَّات الزمانيَّة وحقائقها.[8]

---

[1]- Static time.

[2]- mental.

[3]- Links and relations.

[4]- earlier.

[5]- later.

[6]- Craig, William (1990). 'God and Real Time', Religious Studies, Vol. 26, No. 3 P 336 ص: 336

[7]- Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 226.

[8]- Craig, William (1978). 'God, Time and Eternity', Religious Studies, Vol. 14, No. 4 P 501 - 503.

العالم المطلق:

يُعرِّف ويليام كرايغ العالِم المطلق على النحو التالي:

S O2= هو العالم المطلق = تعريف لكلِّ p، فإذا كان p، فإنَّ S لديه علم بـ p وبكلِّ ما يلازمه من ~ p[1]

يعتقد كرايغ أنَّ 2O تعريفًا معتبرًا وموجِّهًا[2]، ووفقًا لهذا التعريف يمكن للمؤمن بالله أن يصدِّق بالعالِم المطلق؛ كما أنَّ هنا نقطة أساسيَّة ومهمَّة في تعريف كرايغ للعالِم المطلق وهي أنَّ معرفة الله من وجهة نظره مقولات؛ ومن هنا، فالمعرفة المقوليَّة تقابل المعرفة الحضوريَّة؛ والمعرفة الحضوريَّة هي التي يعرف بهال العالم معلومه مباشرة وبلا وساطة.

الاختيار:

يعتبر ويليام كرايغ، كمعظم الفلاسفة الغربيين، الاختيار بمعنى القدرة على اختيار بين فعلين بديلين أو أكثر[3]؛ فهو يرى أنَّ الشخص المختار هو مَن لديه القدرة على منع نفسه من القيام بفعلٍ معيَّن، وفي الواقع سيقوم به، حتى لو لم يستخدم قوَّته وسلطته. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر أنَّ الفعل الاختياريَّ هو الفعل الذي يتمُّ تحقيقه حصرًا بإرادة الفاعل الحرَّة، من دون وجود أيِّ سبب آخر يسهم في تحقُّق الفعل، بمعنى أنَّه لا يسهم في تحقيقه أيّ سبب آخر غير إرادة الفاعل الحرَّة، وفرض أيِّ علَّة لتحقُّق الفعل من وجهة نظر كريغ يُعتبر نفيًا لمذهب الاختيار.

العلم الإلهيُّ الأزليُّ (الأوّل) واختيار الإنسان:

يعتبر المذهب القدريُّ[4]، أنَّ كلَّ الأمور المستقبليَّة تكتسب ضرورة غير قابلة للتغيرُّ؛ وعليه لا يمكن للبشر أن يحقِّقوا مستقبلهم بإرادتهم الحرَّة، ممّا يؤدّي إلى نفي اختيار البشر. إنَّ القدريَّة الإلهيَّة[5] تبتني على ضرورة علم الله الأزليِّ (الأول)[6]، وبناءً على ذلك، بما أنَّ الله يعلم في زمن قبل t1 أنَّ عليًّا سيفعل الفعل «A» في t1، فلا يمكن لعليّ أن يمنع تحقق الفعل «A»، وبالتالي ففعله ليس أختياريًّا؛ وهذا ما يفرض في أصل المسألة أربعة خيارات:

1. التسليم بعلم الله الأزليِّ (الأول) ورفض اختيار الإنسان، وهو في الواقع قبول التقدير الإلهيّ.

---

[1]- Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 6.

[2]- justification

[3]- سعيديمهر، محمد و فاطمه ملاحسني، «ويليام كريگ و تبيين ازليت خداوند »، پـژوهشنامـة فلسـفة دين (نامة حكمت)، س 8، ش 1 ص: 43

[4]- fatalism

[5]- fatalism theological

[6]- foreknowledge

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

2. التسليم باختيار الإنسان ورفض علم الله الأزليّ (الأول).

3. التسليم بكليهما.

4. رفض كليهما.

في هذا السياق، يرى ويليام كرايغ أنَّ مسألة العلم الأوسط يمكن أن تكون المساعد على قبول الخيار الرابع، وتقديم الحلِّ النهائيِّ لتعلُّق العلم الإلهيِّ الأزليِّ بأفعال الإنسان بنحوٍ لا يتعارض مع اختيار الإنسان.

العلم الأوسط:

يُعدُّ لويس دي مولينا [1] أول من طرح نظريَّة العلم الأوسط؛ وتهدف هذه النظريَّة إلى إعداد وتهيئة مبنى لعلم الله الأزليِّ بالممكنات المستقبليَّة من خلال تحليل اللَّحظات المنطقيَّة لعلم الله؛ ومع أنَّ الله لديه علم بكلِّ شيء منذ الأزل، ولا يوجد تسلسل زمنيٌّ في علمه، إلَّا أنَّه بحسب مولينا، هناك نوع من التسلسل المنطقيِّ في علم الله، بحيث أنَّ علمه ببعض القضايا يسبق علمه بالأخرى منها؛ ففي اللَّحظة الأولى من العلم الإلهيِّ[2]، يعلم الله بجميع الممكنات، بما في ذلك الماهيَّات الشخصيَّة والعوالم الممكنة؛ يطلق مولينا وهذا العلم هو العلم الطبيعيُّ[3]، لأنَّ متعلَّقات هذا العلم

---

[1]- لويس دي مولينا (بالإسبانيَّة: Luis de Molina) هو أستاذ جامعيٌّ وفيلسوف وقانونيٌّ واقتصاديٌّ إسبانيٌّ، لاهوتيٌّ يسوعيٌّ وتعاليمه عن الفيض الإلهيُّ مشهورة، ولد في 29 أيلول 1535 في إسبانيا فى مدينة قونكة، Cuenca (في أقليم فتاله)، دخل الطريقة اليسوعيَّة في كويمبرا 1553 Coimbra، ودرس الفلسفة واللَّاهوت هناك من سنة 1554 إلى سنة 1562 ثمَّ في ايفورا 1562) Evora-1563) وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (1563-1567) وتدريس اللَّاهوت في إيفورا (-1568 1583)، وأمضى بقيَّة حياته في الكتابة حتى توفيّ في مدريد في 12 آب سنة 1600.

اشتهر بنظريَّة خاصَّة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حريَّة الإرادة في الإنسان.

وأهم مؤلفاته :

-اتفاق حرّيَّة الإرادة مع موهبة الفضل الإلهيِّ سنة 1588-1589. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis.

- شروح على الجزء الأول من القدّيس توما سنة 1592. Commentaria in Primam Partem divi Thomae.

-في القانون والنظم، في6 مجلَّدات 1593 – 1609 De jure et institutia.

وسمّيت المولنياويَّة باسمه Molinisme وهي نظريَّته في التوفيق بين العلم الإلهيِّ السابق وحريَّة الإرادة الإنسانيَّة، إذ كيف تتَّفق حريَّة الإرادة الإنسانيَّة مع تقدير الله السابق؟

وتشتمل على ثلاث صعوبات هي:

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم لله السابق بما سيقع من أفعال الإنسان، وهو علم ثابت لا يتغيَّر، وبين حريَّة إرادة الانسان في أن تختار من الأفعال ماتشاء؟

٢ - إذا كانت كلُّ أفعالنا الحرَّة صادرة من الله بوصفه العلَّة الأولى، فكيف يمكن أن تكون إرادتنا الحرة علَّة حرَّة، أو كيف يمكن أن تُعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن؟

٣ - إذا كان الله يريد حقًّا نجاة كلِّ الناس، فكيف نفسِّر هذه الحقيقة المخيفة وهي أنَّ الكثيرين يموتون من دون أن يتلقَّوا نور الإيمان، ولا يبلغون النجاة الأبديَّة؟.

هذه المشاكل موجودة في اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام على السواء، وفي ما يتَّصل بالمسيحيَّة، انقسم اللَّاهوتيون حيالها إلى مذهبين: مذهب توما، ومذهب مولينا، وقد اتَّبع الدومينيكان مذهب توما، واتَّبع اليسوعيون مذهب مولينا. المترجم.

[2]- وهو علم مطلق غير مشروط.

[3] -Natural Knowledge.

ضروريَّة لا تستند لتصميم إرادة الله الإختياريَّة؛ فالله يعلم بعلمه الطبيعيِّ وضعيَّة جميع الأمور التي يمكن أن تتحقَّق، كذلك يعلم جميع ما يمكن أن تختاره المخلوقات بارادتها الحرَّة.

وفي اللَّحظة الثانية من العلم الإلهيِّ، يكون لله علم بجميع القضايا المخالفة للواقع الحقيقيِّ، بما في ذلك القضايا المتعلِّقة باختيار المخلوقات، بمعنى أنَّ الله، في تلك اللَّحظة، يعلم بوضع الأمور الممكن تحقُّقها في صورة تحقُّق الأمور السابقة، في حين أنَّ الله، وفي اللَّحظة الأولى من علمه، لديه علم بجميع ما يمكن أن تأتي به المخلوقات وتفعله، وفي اللَّحظة الثانية من العلم الإلهيِّ، يعلم بجميع ما ستفعله المخلوقات المختارة في الأحداث المختلفة؛ هذا النوع من العلم الإلهيِّ ليس بسبب أنَّ الأحداث والمواقف السببيَّة والعلِّيَّة تحدِّد وتعيِّن اختيار المخلوقات، بل بسبب كيفيَّة اختيار المخلوق لفعله بإرادته الحرَّة؛ وعليه يعلم الله في هذه المرتبة من علمه الحالة الممكنة التالية التي ستتحقَّق إذا ما تحقَّقت حالة معيَّنة سابقة[1]؛ يطلق مولينا على هذا النوع من العلم بخلاف الواقع اسم «العلم الأوسط»[2]؛ لأنَّ هذه اللَّحظة من علم الله تقع بين اللَّحظة الأولى والثالثة من العلم؛ فالعلم الأوسط، كالعلم الطبيعيِّ، لا يستند إلى تصميم مشيئة الله، ولا يحدّد الله صدق أو كذب ما خالف الحقائق والوقائع الاختيارية.

مع هذا، فإنَّ متعلِّقات العلم الأوسط ليست ضروريَّة عند الله، بخلاف العلم الطبيعيِّ، وبما أنَّ الافتراضات المخالفة للواقع من المحتمل أن تكون صحيحة، يمكن لـ S منع قيام A في وضعيَّة C، وفي هذه الحالة يكون المخالف للواقع صادقًا، والله سيعلم به؛ ورغم أنَّه من الضروريِّ أن يكون لله علم أوسط، فإنَّ متعلِّقات العلم الأوسط ليست ضروريَّة لله، ويمكن أن يكون لديه علم بالقضايا المخالفة للواقع بخلاف ما لديه علم به حاليًّا.[3]

بين اللَّحظتين الثانية والثالثة من علم الله هناك إرادة مطلقة له لتحقُّق العالم؛ فالله لديه علم منطقيٌّ بجميع العوالم الممكنة بعلمه الطبيعيِّ، وبعلمه الأوسط يعلم من بين تلك العوالم التي يمكن تحقُّقها وفي أيِّ مجموعة مناسبة للتحقُّق تندرج، وبالتالي، من خلال إرادته المطلقة يصدر أمرًا لتحقُّق العالم والذي له علم به بعلمه الأوسط.

أمَّا في اللَّحظة الثالثة[4] فيكون لله علمٌ بجميع القضايا الصادقة في عالم الواقع بما في ذلك القضايا الممكنة مستقبلاً، ويُطلق مولينا على هذه المرتبة من العلم اسم «العلم المطلق»؛ لأنَّ لحظة

---

[1]- فتكون الأمور تشارطيَّة متعلَّقة بما إن حصل كذا فسيحصل كذا وهكذا. المترجم.

[2] -middle knowledge.

[3]- وما هذا إلاَّ لكونها متشارطة، فالفروض والاحتمالات بجميع وضعيَّاتها معلومة لله عزَّ وجلّ.

[4] -Free Knowledge.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

العلم الإلهيِّ هذه تكون منطقيًّا متأخِّرة عن أمر الله بتحقُّق العالم، ومتعلِّقات هذه المرتبة من علم الله ليست ضروريَّة له أيضًا.[1]

العلم الأوسط والعلم الإلهيُّ الأزليُّ (الأول):

يوفِّر العلم الأوسط أساسًا لعلم الله الأزليِّ بالممكنات المستقبليَّة، ويمكن أن تكون هذه النقطة سببًا لتفوُّق النظريَّة المولينيَّة في حلِّ مشكلة العلم الإلهيِّ الأول واختيار الإنسان مقارنة بالحلول الأخرى.

من هنا حيث يعلم الله، من خلال العلم الأوسط، بالشروط المخالفة للواقع، وما سيكون عليه وضع الأمور الممكنة في حال تحقُّق وضع الأمور السابقة، إذا ما حصلت وتحقَّقت أمور مخالفة، أو أصدر الله تعالى أمرًا بتحقُّق أمور مخالفة؛ ففي النهاية هو يعلم بما سيتحقَّق؛ حتى إذا تحقَّقت الأمور السابقة والمتقدِّمة استنادًا للإرادة الاختياريَّة للمخلوق، فالله يعلم بعلمه بالشروط المخالفة لواقع الاختيار وارادته المطلقة لتحقُّق الأمور قبل ذلك بنتيجة هذه الشروط، وبناءً على ذلك فهو لديه علم بالأحداث الممكنة في العالم الواقعيّ.

وهذا الفهم لمبنى وأسُس علم الله الأول مبنيٌّ على نموذج أصالة التصوُّر؛ لأنَّ علم الله ناشىء من ذاته وعلى أساس شهوده البسيط بجميع الشروط المخالفة للواقع، ولا تبتني على تصوُّر وإدراك الأحداث المستقبليَّة أو أيِّ شيء خارج عن ذات الله؛ كما أنَّه يدرك قرار إرادته؛ وبالنتيجة، يمتلك الله علمًا أوليّاً سابقًا بما سيحدث فعلاً في المستقبل دون الرجوع إلى الأشياء الخارجية.

إثبات العلم الأوسط:

من الصعب جدًّا إثبات العلم بالطرق الفلسفيَّة والدينيَّة؛ لأنَّ هناك تمييزًا واضحًا بين العلم الأوسط والعلم المخالف للواقع والحقيقة؛ إذ قد يكون من الممكن من الناحية الدينيَّة، الرُّجوع إلى النصوص التي تشير إلى أنَّ الله يعلم بما سيتحقَّق من الأحداث المخالفة لتلك التي كان من المفترض تحقُّقها، وهذا يشمل أفعال الفاعلين المختارين أيضًا، كما أنّه، من الناحية الفلسفيَّة، يمكن الاستدلال بأنَّ الشروط المخالفة للواقع هي تحت قانون مانعة الخلو[2]، وعليه، فهي إمَّا صحيحة وإمَّا كاذبة، فإذا كانت صحيحة فإنَّ الله سيعلم بسبب علمه المطلق بجميع القضايا الصادقة كذلك؛ ومع هذا فإنَّ الاستدلال المذكور، إذا تمّ، لا يثبت إلَّا أنَّ الله لديه علم بالشروط

[1]- إذ كان يمكن لله إصدار أمر بتحقيق عالمٍ غير العالم الحالي، وفي هذه الحالة تكون متعلِّقات علم الله المطلق متفاوتة كذلك.
[2]- وقد يطلق عليها نفي الفرض الثالث.

المخالفة للواقع، وبما أنَّ العلم بالشروط المخالفة للواقع تتفاوت وتختلف عن العلم الأوسط، فإنَّ هذا الاستدلال لا يكفي لإثباته.

في هذا المجال، يشير كرايغ إلى أنَّ المدافع عن العلم الأوسط ليس مطالبًا إثبات ادِّعائه إذ إنَّ المدافع عن العلم الأوسط يشرح ويبيّن نموذجًا للعلم الإلهيِّ، ويقدِّم بناءً على ذلك أسسًا لعلم الله الأزليِّ (الأوّل)؛ إنَّ كلَّ ما يحتاجه المدافع عن العلم الأوسط لتفنيد وإبطال رأي المخالفين هو أن يثبت أنَّ مثل هذا التفسير والتوضيح ليس مستحيلاً[1]؛ نعم يمكن للمخالف أن يقبل بأنَّ مثل هذا التفسير باطل، وأنَّ علم الله ليس هكذا، لكن إذا بيّن المدافع عن العلم الأوسط أنَّ مثل هذا العلم ليس مستحيلاً، فإنَّ مشكلة عدم علم الله بالممكنات المستقبليَّة ستحل وترتفع.

في النهاية، يرى كرايغ أنَّه ورغم عدم وجود أسباب فلسفيَّة ودينيَّة كافية لإثبات العلم الأوسط، إلَّا أن هناك أسبابًا كلاميَّة قويَّة تدفعنا إلى الإيمان بهذه النظريَّة، يمكن أن نشير من بينها إلى علم الله بالممكنات المستقبليَّة؛ فوفقًا لكرايغ، فإنَّ نظريَّة العلم الإلهيِّ الأزليِّ الأوّل من دون العلم الأوسط نظريَّة غريبة إلى حدٍّ كبير؛ فإذا كان الله لا يملك سوى العلم الطبيعيِّ من دون العلم الأوسط، فهو لا يملك العلم التامَّ والكامل بما سيحدث في اختيار العالَم الممكن والأحداث الممكنة فيه؛ فمن دون العلم الأوسط، يعلم الله فقط أنَّ العالم الحقيقيَّ هو أحد العوالم الممكنة التي لا نهاية لها[2]، فهو ليس لديه علم بحقيقة أنَ هذا العالم سيتحقَّق؛ ونتيجة لذلك يجد نفسه أمام تمثيل للعالم الحقيقيِّ والأحداث المحتملة فيه من دون أن يكون لديه علم تام كامل به قبل الخلق والإيجاد، ونتيجة لذلك، فإن افتراض العلم الأوسط عند الله يوفِّر أساسًا للعلم الأزليِّ (الأول)، وهو ما يتوافق أيضًا مع اختيار الإنسان.[3]

[1]- وهذا ما عبرنَّا عنه بالتبرير justification.

[2]- وذلك قبل أمره بخلق العالم.

[3]- Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL P 244 - 237.

العلَّامة الطباطبائي:[1]

يرى العلَّامة الطباطبائيُّ أنَّ العلم الإلهيَّ لا يتعارض مع اختيار الإنسان، ورغم وجود العلم الأزليِّ المطلق فإنَّ الإنسان لا يزال مختارًا؛ وقبل أن نستعرض وجهة نظر العلَّامة الطباطبائيِّ في هذه القضيَّة، سنحدِّد المفاهيم الضروريَّة المتعلِّقة بهذه القضيَّة من وجهة نظر العلَّامة.

العلم الإلهيُّ:

يعتبر العلَّامة الطباطبائيُّ وجود ثلاثة أنواع من علم الواجب تعالى، ويثبت كلَّ نوع من هذه الأنواع الثلاثة من علم الله من خلال الصفات الإلهيَة كالاطلاق الذاتيِّ، وبساطة الوجود، وتجرُّد الوجود، وحقيقة أنَّ الله هو علَّة لكلِّ علَّة.

علم الواجب بذاته:

1 - كلُّ موجود مجرَّد له علم بذاته لحضور ذاته المجرَّدة عن المادَّة لذاته.

2 - الواجب تعالى مجرَّد ومنزَّه عن المادَّة والقوَّة.

وبالنتيجة: الواجب تعالى له علم بذاته وهذا العلم هو عين ذاته.[2]

وكرسمٍ منطقيٍّ[3] فإنَّ القاعدة هي:

A - C

A=B

B=c

---

[1]- السيد محمد حسين الطباطبائي المعروف بـالعلَّامة الطباطبائي (29 ذو الحجَّة 1321 هـ / 17 آذار 1904 مـ - 17 محرم 1402 هـ / 15 تشرين الأول 1981) من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكِّري الشيعة في القرن العشرين، وقد اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القرآن، وبداية الحكمة ونهاية الحكمة، وكتابه المعروف أصول الفلسفة والمذهب الواقعي الذي تصدَّى العلَّامة الشهيد مرتضى مطهَّري لشرحه والتعليق عليه.

تخرَّج من حلقة دروس الطباطبائي الكثير من الأعلام كالمطهَّري والشيخ جوادي الآملي والشيخ مصباح اليزدي والبهشتي وغيرهم، وقد لعبت مناظراته مع الفيلسوف والمتخصِّص بالشأن الشيعي «الفرنسي هنري كوربان» دورًا مهمًّا في إيصال الفكر الشيعيِّ وصورة التشيُّع إلى المجتمع الأوروبيّ. المترجم.

[2]- للواجب تعالى علماً حضوريًّا بذاته، وعلماً حضوريًّا تفصيليًّا بالأشياء، في مرتبة ذاته قبل إيجاد، وهو عين ذاته، وعلماً حضوريًّا تفصيليًّا بها في مرتبته، وهو خارج من ذات، ومن المعلوم أن علمه بمعلولات، يستوجب العلم بما عندها من العلم.

[3]- المترجم.

علم الواجب بالمخلوقات في مرتَّبة الذات:

إحدى الصفات الأخرى لذات الواجب تعالى هي حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقَّة الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمالَ وجوديًّا في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديِّ إلَّا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف[1]، غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة والبساطة، فما سواه من شيء فهو معلوم له (تعالى) في مرتبة ذاته المتعالية علمًا تفصيليًّا في عين الإجمال وإجماليًّا في عين التفصيل.

علم الواجب بالمخلوق في مرتبة المخلوق:

الواجب تعالى هو علَّة العلل وما سواه من الموجودات معاليلُ له، منتهيةٌ إليه بلا بوساطة أو من دون واسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيامَ الرابط بالمستقلّ، حاضرةٌ عنده بوجوداتها، غيرُ محجوبة عنه، وعليه للواجب (تعالى) علمٌ بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته، وأنّ له (تعالى) علماً

---

[1]- ربمّا يستدل على علمه سبحانه بالأشياء قبل الايجاد بالقاعدة الشريفة التي تفطّن إليها الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي وهي : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء على النحو الأتم الأكمل الأبسط » وهذه القاعدة تثبت علمه سبحانه بالأشياء قبل الايجاد في مرتبة الذات بالتوضيح التالي :

إذا لاحظنا الوجودات الخاصة كالسماء والأرض ونحوهما نرى ثمّة وجوداً كوجود السماء ـ مثلاً ـ ولهذا الوجود حداً، وينتزع من حدّه ماهيّة، وهي ماهيّة السماء، فيلاحظ حينئذ أشياء ثلاثة : ذات الوجود، وحدّه، والماهية المنتزعة من حد، فينحلّ الملحوظ إلى ثلاثة :

1 ـ حقيقة الوجود.

2 ـ حد ذلك الوجود، والمراد من الحد : فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود الثابت لمرتبة أُخرى.

3 ـ الماهيّة المنتزعة من ذلك الحد التي تكون قالباً للوجود الخاص به.

فيكون الموجود ـ بعد الانحلال ـ مركباً من أشياء ثلاثة لا يكون المتحقّق منها إلاّ نفس الوجود.

وأمّا الحدّ فهو راجع إلى الفقدان، كما أنّ الماهيّة أمر عدمي أيضاً ولكنّه صار موجوداً بالوجود، ولولاه لما كان لها وجود.

فكلّ موجود كان مركّباً من هذه الأُمور الثلاثة أي من (وجود وعدم وعدمي)

فهو مركّب بأسوء أنواع التركيب الذي لا ينفك عنها الامكان.

إذا عرفت هذا، فالله سبحانه بما أنّه لا كثرة في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كلّ وجود، بحيث لا يشذّ عن وجوده وجود، إذ لو صدق أنّه شيء، وذلك الوجود شيء آخر مسلوب عنه سبحانه لصار محدوداً، والمحدود يلازم الإمكان، وكلّ محدود مركّب، وكلّ مركّب ممكن، فينتج أنّه لا شيء من الواجب ممكناً.

فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته وبساطته جامعاً لكلّ وجود يتصوّر، بحيث لا يمكن سلب وجود عن مرتبة ذاته، وإلاّ يلزم تركيبه من : أمر وجودي (وهو ذاته)، وأمر عدمي (وهو سلب ذلك الوجود عن ساحة ذاته)، وكان استجماعه لكلّ شيء لا بنحو الكثرة والتعدّد حتى يلزم التركيب بصورة أسوء وأبشع، بل ذلك الاستجماع يكون بنحو أتم وأعلى، أي بشكل جمعي رتقي بحيث يكون في وحدته كلّ الوجودات، ولا يكون اشتماله على هذه الكثرات والوجودات موجباً لإنثلام وحدته وانتقاض بساطته.

فوجوده سبحانه مشتمل وجامع لكلّ وجود، لكن كلّ وجود ملغى عنه حده، الذي تنتزع عنه ماهيّته وإن كان كماله موجوداً فيه.

وإن شئت توضيح هذا المطلب أكثر من ذلك فلاحظ حال الملكات بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنها.

فإنّ الملكة حالة بسيطة جامعة ـ على نحو الأتم والأبسط ـ فكان كلّ فعل يصدر منها وكلّ ظهور ينشأ منها، فالإنسان الواجد لملكة النحو قادر على الإجابة عن كلّ سؤال يرد عليه، وهذه الأجوبة الكثيرة الصادرة عنه بفضل تلك الملكة، كانت موجودة في نفس الملكة، لكن لا بتفاصيلها وخصوصيّاتها وحدودها وقيودها، بل بكمالها ووجودها الأتم والأبسط، إذ لولاها لكان معطي الكمال فاقداً له.

فكما أنّ الملكة ـ مع بساطتها ـ واجدة لكمال كلّ الأجوبة، وكمال وجودها لكن لا على نحو التمايز والخصوصيّات، وإلاّ تلزم الكثرة ويلزم التركيب بشرّ صورها في « الملكة ».

فكذلك كلّ علّة واجدة لكمال معلولها ولبّ كمالها على النحو الأتم والأبسط. السبحاني جعفر، مفاهيم القرآن، ج6، ص: 323. المترجم.

علوم المبدأ
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمّى بـ «العلم قبل الإيجاد»، وأنّه علمٌ إجماليٌّ في عين الكشف التفصيليّ؛ وأنّ له (تعالى) علماً تفصيليّاً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية، وهو «العلم بعد الإيجاد»؛ وأنّ علمه حضوريّ كيفما صُوِّر؛ نعم إذا كانت هذه الموجودات مجرّدة فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضوريّاً، أمّا المجرّدة منها فبأنفسها، وأمّا الماديّة فبصورها المجرّدة.

وتنبغي الإشارة إلى أنّ علم الله الأزليَّ بالمعلول ليس بمعنى أنَّ المعلول موجود في الأزل بوجوده الخاصِّ به، بل للواجب تعالى وبسبب بساطة وجوده علمًا حضوريًّا بمعلولاته بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.[1]

الاختيار:

الاختيار[2] هو التمكُّن من فعل الشيء وتركه[3]، وهو ترجيح الفاعل العالم المريد أحد الميلين على الآخر؛ فالاختيار يساوي الانتقاء، فيختار الإنسان بين القيام بالعمل أو تركه.[4]

مفهوم الجبر:

الجبر هو أن يكون فعل الإنسان تحت تأثير علَّة خارجيَّة عنه بشكلٍ تامٍّ[5]، فلا دور لإرادة الإنسان في الفعل. وبعبارة أخرى: هو إجبار اللّه العباد على ما يفعلون، خيراً كان أو شرًّا، حسنًا كان أو قبيحًا، من دون أن يكون للعباد أيَّة إرادة أو قدرة أو اختيار على الرفض والامتناع[6].

وقد خلط البعض بين مفهوم الجبر مع الضرورة والاختيار مع اللاَّ ضرورة، وبناءً على مبدأ «ضرورة وجود المعلول عند تحقُّق العلّة»، ذهبوا إلى إنكار اختيار الإنسان وقالوا بالجبر.[7]

العلم الإلهيُّ الأزليُّ (الأول) واختيار الإنسان:

يرى الجبريّون أنَّ العلم الإلهيَّ الأزليَّ (الأول) يتنافى مع اختيار الإنسان؛ «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من

---

[1]- طباطبايي، سيدمحمدحسين (1424 ق). نهايه الحكمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامي ص: 351 – 352

[2]- الاختيار هو القَصد إلىَ أَمر متردِّد بين الوجود والعدمِ، داخلٍ في قدرة الفاعل بالميل إلى أحد الجانبين على الآخر، كأَن المختار ينظر إلى الطّرفين، ويميل إلىَ أَحدهما. المترجم.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادّة (خير).

[4]- شيرواني، علي (1388). ترجمه و شرح بدايه الحكمه علامه سيدمحمدحسين طباطبايي، قم: مؤسسة بوستان كتاب قم. ج: 4 ص: 160

[5]- الجبر في الفعل هو الحمل على الفعل بالقسر والغلبة. راجع، ابن منظور، لسان العرب، مادّة (جبر).

[6]- العسكري مرتضى، المصطلحات الإسلامية: 148.

[7]- طباطبايي، سيدمحمدحسين (1391). اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران: صدرا. ج: 3 ص: 176 - 185

أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاَّ جاز ذلك الانقلاب وهو مُحال في حقِّه سبحانه، وذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، ويبطل أيضًا التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزليِّ المتعلِّق بالأشياء»[1].

ويبحث الفخر الرازي الأدلَّة العقليَّة في إثبات الجبر، عبر مقدِّمات هي:

1. الله عالم بجميع الأمور بالعلم الأزليّ.
2. علم الله معصوم من الخطأ، والله منزَّه عن الجهل.
3. لازم فرض إمكانيَّة تحقُّق الأشياء في المستقبل وتخلُّفها عن علم الله، أنّ يكون علم الله جهلاً.
4. لذا، فإنَّ علم الله الأزليَّ (الأوّل) بالأمور المستقبليَّة، بما في ذلك أفعال الإنسان الاختياريَّة، يستلزم أن يكون وقوع أيِّ أمرٍ في المستقبل ضروريًّا.
5. ضروريَّة أفعال الإنسان تستلزم أن يكون مجبورًا.

ونتيجة لذلك: فإنَّ علم الله الأول يستلزم أن يكون الإنسان مجبرًا وفاقدًا للاختيار.[2]

ويجيب الرازي بأنَّ العلم تابع لماهيَّة المعلوم وليس لوجوده، ووجود المعلوم تابع للعلم؛ ومعنى تابعيَّة علم الله للمعلوم هو أنَّ علم الله في الأزل يتعلَّق بتلك الماهيَّة المحدَّدة وتابع لها، ولما كان الله يعلم بتلك الماهيَّة مع تلك الخصائص المحدَّدة بها من الأزل، وفي الوجود أيضًا تحمل تلك الخصائص.

من جانبه، يذكر العلاَّمة الطباطبائيُّ في الردِّ على الجبريّين:

1. إذا كان علم الله تعالى تابعًا للماهيَّة، فالماهيَّة لا بدَّ وأن تكون ذات أصالة ولها تحقُّق وثبوت من ذاتها قبل الظهور والوجود، حتى يكون علم الله تعالى متعلِّقًا بها. بينما الأصالة للوجود، والماهيَّة ليس لها مثل هذه الأصالة والتقدُّم على الوجود.
2. ما تعتقده المذاهب الجبريَّة في كيفيَّة علم الله يستلزم كون علمه تعالى بالأشياء علمًا حصوليًّا نظير علومنا الحصوليَّة المتعلِّقة بالمفاهيم، وقد أقيم البرهان في محلِّه على بطلانه، وأنَّ الأشياء معلومة له تعالى علمًا حضوريًّا، وعلمه علمان علم حضوريٌّ بالأشياء في مرتبة ذاته قبل الإيجاد وهو عين الذات، وعلم حضوريٌّ بها في مرتبتها بعد الإيجاد وهو عين وجود الأشياء.

---

[1]- الجرجاني على بن محمد، شرح المواقف، ج 8، ص: 155. بتلخيص منّا. المترجم.

[2]- فخر رازي محمد بن عمر بن الحسين (1407 ق). المطالب العاليه من العلم الالهي، قم: الشريف رضي ص: 46 - 48.

3. علم الله الحقيقيُّ بالموجودات، بمعنى أنَّ جميع الأمور، بما في ذلك الأفعال الاختياريَّة للإنسان بتمام مشخّصاتها وخصائصها، معلومة للواجب تعالى، كما أنَّ الاختيار أحد هذه المشخّصات[1].

من هنا، فإنَّ علم الله لا يتعلَّق بالأمور بنحو مطلق، بل إنّ علمه متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية، وبالتالي، عندما يتعلَّق علم الله بفعل خاصٍّ، فهذا يعني أنَّ الله يعلم منذ الأزل أيَّ فعل للإنسان يقع بالاختيار وأيَّ فعل يقع من دونه؛ فضلاً عن أنَّه إذا تعلَّق علم الله الأزليُّ بفعل إنَّما يوجب ضرورة وقوعه وتحقُّقه بجميع أوصافه ومشخّصاته المعلومة لله، وبالتالي فإنَّ علم الله بالفعل الاختياريِّ للإنسان يستلزم أن يقع باختياره بالضرورة.[2]

هذا الاختيار للإنسان هو اختيار تكوينيٌّ لا اختيارٌ مطلق؛ فما هو إلَّا أحد أجزاء سلسلة العلل، وبالإضافة إلى اختياره، فإنَّ الأسباب والعلل الخارجيَّة الأخرى دخيلة في تحقُّق الفعل كذلك. ولذلك، فإنَّ الفعل الاختياريَّ للإنسان متوقِّف على موافقة العلل والأسباب الأخرى الخارجة عنه، والإرادة الإلهيَّة واحدة منها وهي على رأس هذه السلسلة، فجميع الأسباب والعلل، بما فيها اختيار الإنسان، تنتهي إلى ذاته تعالى؛ لأنَّه خالق الإنسان واختياره.[3]

في النتيجة، إذا تعلّق علم الله بأفعال الإنسان، فهذا لا يعني أنَّ الإنسان مُجبَر وأفعاله جبريَّة؛ لأنَّ هذا العلم يقتضي ويستلزم أن يتحقَّق الفعل باختياره وإرادته، لا بنحو مطلق وعلى أيِّ وجه؛ لذلك، فعلاقة التأثير والتأثُّر بين ذلك الشخص والفعل ما زالت قائمة، وهو سيأتي بذلك الفعل باختياره بالضرورة.

القضاء والقدر:

تشير آيات عديدة من القرآن الكريم إلى أنَّ كلَّ ما يحدث في العالم محفوظ عند الله منذ الأزل، وأنَّه لا يقع أيُّ حدث إلَّا بمشيئة الله؛[4]. وتشير آيات أُخَر[5] إلى أنَّ قدر كلِّ شيء محفوظ عند الله

---

[1]- فعلمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات الموجودة فيه وعلى ضوء ذلك، تعلّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النّار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش كذلك، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرّيّة، ومثل هذا العلم يؤكّد الاختيار، وهذا ما أكّده العلامة بقوله: إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختيارية بما هي اختيارية، فيستحيل أن تنقلب غير اختيارية.المترجم.

[2]- الطباطبايي، سيد محمدحسين، ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، ج: 15 ص: 350 - 353.

[3]- المصدر نفسه، ج: 16، ص: 97.

[4]- الحديد، الآية: 22؛ الانعام، الآية: 59؛ آل عمران، الآية: 154؛ الحجر، الآية: 21.

[5]- الطلاق، الآية: 3؛ القمر، الآية: 4.

أيضًا؛ ومع ذلك ثمَّة آيات تشير إلى أنَّ الإنسان مختار في أفعاله بحيث يمكنه التأثير على مصيره وتغييره؛[1] وقد آمنت المعتزلة بأنَّ عموميَّة القضاء والقدر الإلهيِّ لجميع عالم الخلق، بما في ذلك الأفعال الاختياريَّة للإنسان، تعني نفي الاختيار عنه في حال أنّه يدرك الاختيار من خلال شهوده وفطرته. كما آمن الأشاعرة بالجبر فسلبوا الاختيار والحريَّة من الإنسان بنحوٍ تام، واعتقدوا بأنَّ كلَّ شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان، معلول للقضاء والقدر.[2]

مفهوم القدر والقضاء:

القدر ـ بفتح الدال وسكونه مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: **{وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ}**[3]، فمعناه قُتِر وقياسه أنَّه أعطى ذلك بقدر يسير[4]، القَدَر : فما يلحق الشيء من كميَّة أو حدٍّ في صفاته وآثاره هو القدر، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعيينًا علميًّا يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة.[5]

والقضاء، قضى يدلُّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى : **{فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ}** أي أحكم خلقهنّ، وسمّي القاضي قاضيًا لأنّه يحكم الأحكام وينفّذها، وسمّيت المنيّة قضاءً لأنَّها أمر ينفّذ في ابن آدم وغيره من الخلق[6].

وقال الراغب: «القدر والتقدير تبيين كمّيّة الشيء، والقضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً».[7]

فإذا أُخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيًّا انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادّيّة من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلمّيّة في النشأة التي فوقها. وفي الواقع، فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيّات المختلفة أثرًا في المعلول يخصّص إطلاقَهُ في صفته وأثره.[8]

وهذه الحدود جهاتٌ وجوديّةٌ تلازمُها سلوبٌ كما تبيّن آنفًا، ولها صور علميّة في نشأة المثال التي فوقَ نشأة المادّة تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها؛ ولهذا فإنّ الصور عالميّة كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ أو حدود لا يتعدّاها.[9]

---

[1]- الرعـد، الآية: 11؛ النحـل، الآية: 114؛ العنكبـوت، الآية: 40؛ فصـلت، الآية:4؛ الدهـر، الآية:3 ؛ الكهـف، الآية: 29؛ الروم، الآية: 41؛ الشورى، الآية: 20.

[2]- مطهري مرتضي (1390). انسان و سرنوشت، تهران: صدرا. ص: 33 - 40

[3]- الطلاق، الآية: 7.

[4]- ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، ص: 877.

[5]- نفسه ص: 315

[6]- ابن فارس، المصدر نفسه، ص: 893.

[7]- الأصفهاني الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، كلمة «قدر وقضى».

[8]- نفسه ص: 312 - 318

[9]- نفسه

وعليه، يكون القَدَر بحسب العين هو التعيُّن المنتزع من الوجود العينيِّ والتقدير هو التعيين العلميّ الذي يتبعه العين والقضاء هو الإيجاب العلميّ الذي يستتبعه[1].

و«المعنى العرفيُّ والمتعارف للقضاء هو عبارة عن جَعْل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريّةً موجبةً «.[2]

من هنا، إذا أُخِذَ هذا المعنى حقيقيًّا بالتحليل غيرَ اعتباريٍّ، انطبق على الوجوب الذي يتلبَّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامَّة، فإنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب الغيريُّ من حيث نسبته إلى العلَّة التامَّة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانيِّ إلَّا وهو واجبٌ موجَب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلّة الموجبة لها ولمعلولاتها.

ورد عن الإمام الرضا(ع)، وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، أنَّه قال: «هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين»[3].

والحاصل: أنَّ حدَّ الشيء ومقداره يُسمَّى قدره، وكونه بوجه يتعيَّن وجوده ولا يتخلَّف يُسمَّى قضاءه.

وعليه، فإنَّ علم الله بالممكنات عند الطباطبائيِّ، ينقسم إلى قسمين:

علم بالممكنات في مرتبة ذات الله وخارج الأشياء ذاتها.

علم بالأشياء خارج الذات وفي مرتبة الموجودات ذاتها.

وهو يرى أيضًا أنَّ القضاء الإلهيَّ على قسمين:

الأول: في مرتبة ذات الموجودات إذ يُطلق عليه القضاء الفعليُّ ويعرِّفه بهذا النحو:»إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينيَّة علمًا فعليًّا للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاءٌ منه تعالى.«[4]

الثاني: في مرتبة الذات الإلهيَّة ويطلق عليه قضاءٌ ذاتيٌّ خارجٌ من العالم، ويعتقد بأنَّ العلم الذاتيَّ متعلّق بجميع الموجودات ومنكشف له به في مرتبة الذات كلُّ شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف.

القضاء والقدر واختيار الإنسان:

---

[1]- نفسه : 318

[2]- الطباطبايي، سيد محمد حسين، نهايه الحكمه، ص: 314

[3]- الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص: 185.

[4]- المصدر نفسه.

لا بدَّ من القول أنَّ الأشياء في نظام الإيجاد والخلقة على صفة الوجوب واللُّزوم؛ فانبساط القدر والقضاء في العالم ليس بمعنى نفي الاختيار.

إنَّا نرى في بادي النظر أنَّ نسبة الأفعال وجودًا وعدمًا إلينا متساوية، وإنَّما يتعيَّن واحد من الجانبين بتعلُّق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب، والضرورة والوجوب من شؤون العلَّة فإنَّ العلَّة التامَّة هي التي إذا قيس إليها الشيء صار متَّصفًا بصفة الوجوب، وإذا قيس إلى غيرها أيّ شيء كان لم يصر إلَّا متَّصفًا بالإمكان، فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العلّيّة التامَّة والمعلوليَّة في العالم بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوَّة والإمكان في العالم من جهة أخرى.

فالفعل الاختياريُّ الصادر من الإنسان بإرادته، إذا فرض منسوبًا إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات صحيحة، ومادَّة يتعلَّق بها الفعل، وسائر الشرائط الزمانيَّة والمكانيَّة، كان ضروريَّ الوجود، وهو الذي تعلَّقت به الإرادة الإلهيَّة الأزليَّة. لكن كون الفعل ضروريًّا بالقياس إلى جميع أجزاء علَّته التامَّة ومن جهتها، لا يوجب كونه ضروريًّا إذا قيس إلى بعض أجزاء علَّته التامَّة كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل من دون بقيَّة أجزاء علَّته التامَّة فإنَّه لا يتجاوز حدَّ الإمكان، ولا يبلغ البتة حدَّ الوجوب، فلا معنى لما زعموه من أنَّ عموم القضاء وتعلُّق الإرادة الإلهيَّة بالفعل يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، بل الإرادة الإلهيَّة إنَّما تعلَّقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصيَّاته الوجوديَّة ومنها ارتباطاته بعلله وشرائط وجوده. وبعبارة أخرى، تعلَّقت الإرادة الإلهيَّة بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقًا بل من حيث أنَّه فعل إختياريٌّ صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا، فإذن تأثير الإرادة الإلهيَّة في الفعل يوجب كون الفعل اختياريًّا وإلَّا تخلّف متعلّق الإرادة الإلهيَّة عنها، ما يعني أنَّ تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضروريًّا يوجب كون الفعل اختياريًّا، أي كون الفعل ضروريًّا بالنسبة إلى الإرادة الإلهيَّة ممكنًا اختياريًّا بالنسبة إلى الإرادة الإنسانيَّة الفاعليَّة، فالإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما.

في النهاية، أصبح واضحًا أنَّ كلَّ فعل من أفعال الإنسان الاختياريَّة ضروريٌّ وواجب الوجود إذا قيس إلى الإرادة الإلهيَّة وفي الوقت نفسه، ومن جانب آخر، يكون نسبة إلى الفاعل نفسه ممكن الوجود واختياريًّا.[1]

الأمر بين الأمرين:

يرى المعتزلة أنَّ أفعال الإنسان تستند إلى الفاعل نفسه فقط ولا تتأثَّر بأيِّ علّة غير إرادته؛ لذا، كانوا ينكرون تأثير إرادة الله في الأفعال الاختياريَّة للإنسان ويعتقدون أنَّ أفعاله مستقلَّة عن رغبة

[1]- الطباطبايي، سيدمحمدحسين ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، ج: 1 ص: 153 - 155.

وإرادة الله؛ وهذا هو التفويض المبحوث عنه في علم الكلام؛ أي أنَّ الأفعال الاختياريَّة للإنسان تحت تأثير إرادته ولا تستند إلى أيِّ فاعل آخر أو علَّة أخرى، لكن هذا تقييدٌ لقدرة الواجب تعالى ويتنافى مع القدرة المطلقة له.

واستنادًا إلى الرواية التي نُقلت عن الأئمة الأطهار(ع) «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»[1]، اعتمد العلاَّمة الطباطبائيُّ نظريَّة «الأمر بين الأمرين» في ما يتعلَّق بأفعال الإنسان الاختياريَّة، وهو يعتقد أنَّ النظريَّة الصحيحة في الأفعال الاختياريَّة للإنسان هي أنَّ أفعاله تستند إلى إرادته وتستند أيضًا إلى إرادة فوق إرادته وفي طولها، أي أنَّ العلَّة العُلويَّة تريد الفعل الإنسانيَّ من خلال إرادة الإنسان، وبعد اختيار الفعل بإرادته واختياره الخاص، فيوجده ويحقِّقه باتفاق المكوِّنات الأخرى من الأسباب المادّيَّة والصوريَّة والأحوال الزمانيَّة والمكانيَّة ؛ فالأمر بين الأمرين يعني أنَّ الإنسان هو واحد من أجزاء علَّة الفعل، وبينما يتمُّ تحقيق الفعل في الخارج من خلال اجتماع هذا هذا الجزء مع الأجزاء الأخرى في العلل الضروريَّة الأمر بين الأمرين، حتى قبل تحقُّق الفعل، كون نسبته متساوية إلى الإنسان متساويًا وقد يتحقَّق وقد لا ينوجد.[2]

المقارنة بين نظرتي وليام كرايغ والعلاَّمة الطباطبائيّ:

بعدما اتَّضحت نظريَّتا ويليام كرايغ والعلاَّمة الطباطبائيِّ بما يرتبط بالعلم الإلهيِّ الأزليِّ (العلم الأول) واختيار الإنسان، لا بدَّ من الاطِّلاع على النتائج والمعطيات التي قدَّماها، خصوصًا لجهة المنهج الذي اتَّبعه كلٌّ منهما.

العلم الإلهيّ:

تُعدُّ مسألة عدم انسجام علم الله بالأمور المختلفة والممكنات المستقبليَّة إحدى أهمِّ المسائل التي تُثار في المقام، وقد ذهب كرايغ إلى أنَّ علم الله عبارة عن قضايا، والعالم المطلق هو الذي يعلم بجميع القضايا الصادقة P وما يلازمها من قضايا P~، وعلم الله بالممكنات المستقبليَّة يعني علم الله بالقضايا الممكنة المستقبليَّة.

في هذا السياق، يرى العلاَّمة الطباطبائيُّ أنَّ علم العلَّة البسيطة بمعلولها من سنخ العلم الحضوريِّ، والمعلول حاضر بنفسه عند علَّته، وبما أنَّ الله تعالى علَّة جميع عالم الوجود، فجميع موجودات العالم حاضرة عنده، غايته أنَّه إن كانت مجرَّدة فحضورها من دون وساطة، وإن كانت ماديَّة فحضورها بوساطة صورها المجرَّدة.

---

[1]- الصدوق محمد بن علي، التوحيد، الباب 59، الحديث 7.

[2]- الطباطبايي سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج: 3 ص: 176 - 190.

وقدَّم كرايغ تبعًا للمولينيَّة علم الله في سلسلة من ثلاث لحظات منطقيَّة:

الأولى: هي معرفة الله الطبيعيَّة بالحقائق الضروريَّة، هذه الحقائق مستقلَّة عن إرادة الله وليست عرضيَّة، وتتضمَّن هذه المعرفة مجموعة كاملة من الاحتمالات المنطقيَّة، مثل «جميع العزَّاب غير متزوجين» أو «O لا يمكن أن يكون R وليس R في الوقت نفسه، في المكان نفسه، بالطريقة نفسها» أو «من الممكن أن يحصل O».

الثانية: تسمَّى «المعرفة»، وهي تحتوي على مجموعة من الأشياء المحتملة التي يمكن أن تحدث في ظلِّ ظروف معيَّنة، بما في ذلك الحقائق المقابلة.

الثالثة: هي معرفة الله الحرَّة (الأنطولوجيا الفعليَّة للعالم)، وتتكوَّن من الحقائق العرضيَّة التي تعتمد على إرادة الله، أو الحقائق التي يأتي بها الله، والتي لا يتعيَّن عليه تحقيقها، وقد تشمل الأمثلة عبارات مثل «خلق الله الأرض»، أو شيء خاصّ عن هذا العالم حقَّقه الله، وهي تحتوي على المستقبل أو ما سيحدث.

وبين معرفة الله الطبيعيَّة والحرَّة يوجد العلم الأوسط (معرفته الوسطى) التي يعرف الله بواسطتها ما ستفعله مخلوقاته الحرَّة تحت أيِّ ظرف من الظروف، وهذه «حقائق» لا يجب أن تكون حقيقة، ولكنها حقيقة من دون أن يكون الله هو السبب الرئيسيَّ لها لارتباطه بالظروف الخاصَّة بالمخلوقات.

أمَّا العلاَّمة الطباطبائيُّ فيرى أنَّ علم الله تعالى على ثلاث مراتب:

الأولى: علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة الذات.

الثانية: علم الواجب تعالى بالممكنات في مرتبة الذات.

الثالثة: علم الله تعالى بالممكنات في مرتبة ذاتها – أي الممكنات.

علم الله بالممكنات المستقبليَّة:

يرى كرايغ أنَّ الإمكانات المستقبليَّة جميعها تنضوي تحت أصل الصدق متعدِّد القيم[1]، وهي إمَّا صادقة وإمَّا كاذبة، وبما أنَّ العالم المطلق، كالله جلَّ وعلا، يعلم جميع القضايا المستقبليَّة الممكنة الصادقة، فالله تعالى لديه علم بالقضايا المستقبليَّة الصادقة، وهو علم يتحقَّق في مرتبة المعرفة الحرَّة والعلم الحرِّ، بمعنى أنَّ الله بعلمه الطبيعيِّ يعلم جميع القضايا الممكنة، وبعلمه الحرِّ يعلم القضايا الممكنة الاستقباليَّة الصادقة التي ستتحقَّق في المستقبل.

لم يرتضِ العلاَّمة ما قدَّمه كرايغ عن أنَّ علم الله من سنخ القضايا، لذلك رأى أنّ سبب علم

[1]- **many-valued truth.**

الله بالممكنات الاستقباليَّة هو علمه بعللها وأسبابها، إذ كلُّ شيء فرض وجوده أو عدمه في نفس الأمر فوجوده أو عدمه ضروريّ[1]، وكلُّ معلول حاضر عند علَّته بالعلم الحضوريّ، والله تعالى علة جميع الأشياء، بما فيها العلل، فيكون تعالى بواسطة علمه عالماً بجميع ما سيكون في المستقبل.

الأزليَّة:

تقدَّم معنا تفسيران لمعنى الأزليَّة: الأول أنّ الله تعالى حاضر في جميع اللَّحظات والأزمان، والثاني أنَّ الله تعالى خارج عن حيِّز الزمان، وتثبتَّت هاتان النظريَّتان في العصور الأخيرة، فأصبحت الأولى النظريَّة A والثانية النظريَّة B، وقد تبنَّى كريغ النظريَّة A لكن بعد تحقُّق الخلق، إذ الله قبل الخلق كان خارج حيِّز الزمان لكنَّه بعد الخلق، وبسبب ارتباطه بعالم المادَّة، أصبح حاضرًا في جميع الأزمان.

هنا يرى العلاَّمة الطباطبائيُّ أنَّ الزمان هو عروض امتداد كمّيٍّ على الحركة تتقدَّر به وتقبل الانقسام[2]، وهذا يعني أنَّ الحركة مختصَّة بالمادَّة، وبما أنَّ الزمان مرتبط بالعالم المادّيِّ، فهو جزء من هذا العالم، من هنا يكون فرض حدوثه فرضًا متناقضًا، لأنَّ دليل الحدوث الزمانيِّ يعني أنَّه قبل الخلق كان هناك زمان مخلوق مقارن مع الله تعالى من دون العالم، في حين أنَّ الزمان جزء من العالم، قال: «وأمَّا حدوث العالم ـ بمعنى ما سوى الواجب ـ حدوثًا زمانيًّا، فمعنى حدوث العالم حدوثًا زمانيًّا كونه مسبوقًا بقطعة من الزمان خالية من العالَم ليس معه إلاَّ الواجب (تعالى) ولا خَبَرَ عن العالم بعدُ، والحال أنَّ طبيعة الزمان طبيعة كمّيَّة ممكنة موجودة معلولة للواجب (تعالى) ومِنْ فِعْلِه، فهو من العالَم.

ولا معنى لكون العالَم ـ وفيه الزمان ـ حادثًا زمانيًّا مسبوقًا بعدم زمانيٍّ ولا قبلَ زمانيًّا خارجًا من الزمان[3].

و«الأزل هو الوجود غير المسبوق، والوجود الذي هذا شأنه غير محدود بحدٍّ، وليس معنى نفي الحدِّ عنه أن يكون موجودًا في أزمنة غير متناهية سابقة، إذ لازم وجوده في أزمنة سابقة غير متناهية هو انطباقه على الزمان، ولازم الانطباق على الزمان كون الشيء حركة، أو ذا حركة متغيرًا بتغيُّرها متحوّلاً بتحوُّلها، وإنَّما معناه نفي الحدِّ عن الوجود غير المسبوق..أنّ الشيء ذو حقٍّ من دون أيِّ قيد أو شرط، أي ثابتًا على كلِّ تقدير واقع أو مفروض لا يطرأ على ثبوته الحقِّ تغيرُّ ولا تبدُّل على الإطلاق.

---

[1]- سعيدي مهر، علم پيشين الهى واختيار انسان، ص:134.
[2]- الطباطبائي محمد حسين، بداية الحكمة، ص: 121.
[3]- الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ص: 208.

والوجود الذي هذا شأنه لا يمكن أن يكون في عرض وجوده موجود حقٌّ آخر، إذ لو كان لكان لا بدَّ من امتيازه عنه بحدٍّ فاصل مميّز بينهما، وهذا يعني أنَّ الوجود الحقَّ المطلق يصير مقيَّدًا». [1]

الأمر الذي تحسن الإشارة إليه أنَّ مراد كريغ من العالم هو فقط عالم المادّة، من هنا يرى أنَّه حادث، بينما العلاَّمة يرى أنَّ العالم هو أعمُّ من عالم العقول وعالم المثال وعالم المادَّة، وأنَّه بالمعنى الأعمِّ قديم، وعالم المادَّة هو الحادث فقط.

وعليه، لا خلاف بين كرايغ والعلاَّمة في أنَّ العالم الماديَّ حادث، لكن لا يرى كرايغ العالم سوى عالم المادَّة، بينما العلاَّمة يرى شموله إلى عالم العقول وعالم المثال أيضًا، وحدوثهما محال.

الاختيار:

يعرِّف كريغ الاختيار بمعناه المتداول في الفلسفة الغربيَّة، وعليه فاعل A في فعله لـ Xمختار، ويمكنه باختياره أن لا يفعل أيضًا، وهذا المعنى نفسه يمكن أن نجده في كلام العلاَّمة الطباطبائيِّ، فالاختيار عنده هو الاختيار بين الترك والفعل، والفاعل المختار لا بد من أن يكون عالمًا، وعليه، فالفاعل المختار هو الذي يختار بوساطة علمه الأصلح بين الفعل والترك.

الفرق بينهما أنَّ كرايغ يرى دخالة أيِّ شيء غير الفاعل في الاختيار يخرج الفعل عن الاختيار، حتى السؤال عن علَّة الفعل يخرج الفعل عن الاختيار، وهذا المعنى بنظر العلاَّمة الطباطبائيِّ يلازم التفويض لا الاختيار، فهو يرى الأمر بين الأمرين، وأفعال الإنسان الاختياريَّة هو خضوعها لإرادته المباشرة وللإرادة العليا الحاكمة على كلِّ عالم الإمكان والتي هي في طول إرادته، فالإنسان يختار بإرادته الفعل أو الترك، لكنه في اختياره هذا مقهور لعلَّة خارجة عنه حاكمة عليه.

علم الله الأزليُّ (الأول) بأفعال الإنسان الإختياريَّة:

يشترك كرايغ والعلاَّمة الطباطبائيُّ في أنَّ علم الله الأزليَّ (الأول) يتعلَّق بأفعال الإنسان الاختياريَّة بما يحيط بها من شرائط وصفات لا بشكل مطلق، فالله تعالى يعلم مثلاً أنَّ الشخص P فعل مختارًا الفعل A، وسبب علمه تعالى هو علمه بالأسباب والعلل والشرائط، بفرق أنَّ كريغ يوسِّط العلم الأوسط لله لكي يعرف الله هذه الأوصاف والشرائط، فالله يعلم أنَّ الشخص P في وضعيَّة C سيقوم باختياره بفعل الفعل الكذائيّ، لكن عند العلاَّمة أنَّ الله بسبب علمه الحضوريِّ بجميع الأسباب والعلل، وبما أنَّه هو علَّة العلل، فهو يعلم بجميع المعاليل، وحتى العلل الناقصة التي لها دخالة في تحقُّق فعل الإنسان الاختياريِّ على السواء، فيعلم الفعل الذي سيقوم به الشخص P في وضعيَّة C.

---

[1]- الطباطبائي محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص: 51.

علوم المبدأ
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

التغيير في العلم الإلهيِّ:

بعد شرح كيفيَّة تعلُّق العلم الإلهيِّ بالأفعال الاختياريَّة للإنسان من وجهة نظر العلاَّمة الطبطبائيِّ وويليام كريغ، يطرح سؤال نفسه حول ما إذا تمنَّع الشخص عن القيام بالفعل أو تحقّق الفعل الاختياري مغيّرًا لعلم الله الأوليّ (الأول).

اعتمد كريغ في ذلك الحلّ الذي طرحه الراهب والفيلسوف اكام، حيث قسم الحقائق إلى حقائق ثابتة[1] وحقائق غير ثابتة[2].

الحقائق غير الثابتة هي عبارة عن الحوادث والوقائع في الزمن الحاضر أو الماضي ترتبط بالحوادث والوقائع في الزمن المستقبليِّ بصورة غير حقيقيَّة، بحيث تكون الحوادث الحاليَّة والسابقة مقدّمة للحوادث المستقبليَّة، فالحوادث المتأخِّرة شرط وقوع تلك الحوادث المتقدِّمة[3].

أمَّا الحقائق الثابتة فهي الحوادث والوقائع التي لا تكون مرتبطة أو متعلِّقة بشيء أبدًا، والعلم الإلهيُّ من سنخ المعارف غير المستقرَّة ترتبط بالأمور المستقبليَّة بصورة خلاف الواقع، فإذا قام الإنسان بفعل على خلاف علم الله الأزليّ(الأول)، فلا يعني هذا كذب علم الله، وإنَّما لأنَّ معارف الله غير الواقعيَّة مرتبطة بأفعال الإنسان الاختياريَّة، فإذا قام الإنسان بفعل شيء آخر مخالف فكذلك سيكون علم الله بصورة أخرى مغايرة.

هذا الأمر يمكن تصيُّده في كلمات العلاَّمة الطباطبائيِّ في بحثه للبداء. ورغم أنَّه يرى أنَّ علم الله تعالى حضوريٌّ وذاتيٌّ، فهو يرى أنّه في صورة وقوع البداء في أمر ما فإنَّ الله تعالى يعلم التقدير السابق كما يعلم التقدير الحاليَّ، ففعل الإنسان عبارة عن مجموعة من العلل والأسباب والشرائط التي يجب أن تتحقَّق جميعها ليتمَّ الفعل في عالم الخارج، وباختلاف أو تغيير أيٍّ من هذه العلل أو الأسباب فإنَّ الفعل سيتغيَّر وستختلف نتيجته، لكن هذا لا يعني أنَّ الله تعالى لا علم له بهذه الشرائط والمتغيّرات الجديدة، حتى نعتبر التكاذب في علمه، بل إنَّه يقدّر أمورًا ما تتغيَّر وتتبدَّل بتغيُّر أسبابها وعللها، فعلمه لا ينقلب إلى جهل، كما أنَّ المحو والإثبات كليهما معلومان لله تعالى.

---

[1]- Hard facts.

[2]- Soft facts.

[3]- Craig – Temporal Necessity: Hard Facts \ Soft Facts, P:83.

الخلاصة:

اتَّبع ويليام كرايغ الطريقة المولينيَّة لحلِّ معضلة علم الله السابق (الأزليِّ - الأول) واختيار الإنسان عبر تثبيت فكرة العلم الأوسط – المعرفة الوسطى.

فمن وجهة نظره أنَّ علم الله بما يرتبط بفعل الإنسان هو فقط بمعنى أنَّه سيقوم بالفعل، لا أنَّه بمعنى هو بالضرورة سيقوم بالفعل.

ويرى العلاَّمة الطباطبائيُّ أنَّ اختيار الإنسان هو إمكانيَّة القيام بالفعل أو عدم القيام به إلى زمن القيام أو عدم القيام به، فلو قمنا بمقايسة الفعل بعد تحقُّقه إلى علله التامَّة لوجدناه ضروريًّا وغير متغيّر، لكن إذا قمنا بمقايسته مع الإنسان الذي هو أحد العلل الناقصة لتحقّق الفعل، فإنَّا نجده ممكنًا. وعليه، يمكن للإنسان أن يقدم على الفعل كما يمكنه أن لا يقدم عليه.

كذلك لم يقبل كرايغ أصل الضرورة لعلم الله الأزليِّ، إذ ذهب إلى أنَّ علم الله من جملة الحقائق غير الثابتة وغير الضروريَّة يرتبط خلافه بفعل الإنسان، فإذا قام الشخص بأفعاله بطريقة مغايرة فستكون معرفة الله تعالى بطريقة مغايرة أيضًا، ولكن يبقى أنَّه كيف يمكن هذا النوع من الربط من دون التغيُّر في ذات الله تعالى. كما أنَّه لم يستطع أن يبيّن كيف يكون علم الله الأزلي متفاوتًا في صورة تحقُّق الفعل بطريقة متفاوتة.

ويشابه العلاَّمة كرايغ في هذه المسألة، فهو يرى أنَّه إذا اختلفت شرائط تحقُّق الفعل مع العلم الإلهيِّ فإنَّ تحقُّق الفعل سيكون بطريقة متفاوتة وكلاهما في التقدير الإلهيِّ، لكن ليس هذا بمعنى جهل الله لأنَّ الله تعالى عالم بكلا التقديرين، لكنه لم يبيّن كيفيَّة تغيير هذا التقدير، وكيفيَّة اختلاف معرفة الله وإنما يكتفي فقط بأنَّ الله تعالى عالم بكليهما.

ربما يكمن هذا النقص في نظريَّة العلاَّمة الطباطبائيِّ بما طرحه ويليام كرايغ في مسألة علم الله الطبيعيِّ، ويقوم الدليل على بيان أنَّ العلم الطبيعيَّ لله بجميع الممكنات ومنها الشرائط والأسباب التي هي على خلاف واقع الاختيار، وعليه فالله يعلم أنَّه إذا كان شخص A في وضعيَّة C ما هو الفعل الذي سيقوم به، والنتيجة أنَّه باختلاف وتغييير شرائط الفعل فإنَّ الفعل سيقع على صورة مختلفة ومتفاوتة، وبما أنَّ الله تعالى يعلم بجميع علل وأسباب وشرائط التي هي على خلاف علمه تعالى فإنَّه يعلم أنَّ الشخص A ما هو الفعل الذي سيقوم به في حال تغيَّرت موقعيَّة C إلى موقعيَّة D وهكذا.

وما يفقد نظريَّة العلم الأوسط قيمتها العلميَّة فقدان الدليل المنطقيِّ لإثبات نوع كهذا من العلم لله تعالى، وتنافيها مع تعريف الاختيار الذي قدَّمه كرايغ نفسه، حيث ذهب إلى أنَّ دخالة أيّ علَّة غير الفاعل يخرج الفعل عن الاختيار، وبالتوجُّه إلى العلم الأوسط فإنّ الإنسان يصبح كالآلة التي تعمل الشرائط والأوضاع المختلفة التي هي من تحدِّد كيفيَّة وقوع الفعل وليس إرادة الإنسان، في حين أنَّ الإنسان في الواقع سنخ موجودات تعمل دائمًا بكيفيَّة واحدة في الأوضاع والشرائط الواحدة. والله تعالى، بسبب معرفته بجميع هذه الأوضاع والشرائط، يعلم بجميع أفعال الإنسان الاختياريَّة، وهذا لا يتناسب مع تعريف الاختيار الذي قدَّمه كرايغ.

ما يقرب من هذا، تعريف الاختيار عند العلاَّمة الطباطبائيّ لكن لا يردُّ عليه هذا الإشكال، لأنّ العلامة لا يرى وجود العلل الناقصة والأوضاع والشرائط المختلفة مانعة عن اختيار الانسان، لأنَّ هذه الأسباب والأوضاع في طول بعضها البعض لا في عرض بعضها. من هنا، فإنَّ الفعل الاختياريَّ الذي ينسب إلى الإنسان ينسب أيضًا طولاً إلى العلل الناقصة الأعلى، وما قدَّمه كرايغ من تعريف للاختيار هو في الواقع تعريف للتفويض لا الاختيار، فنسبة الفعل إلى الإنسان وإلى غيره من العلل الطوليَّة لا ينافي الاختيار أبدًا.

يبقى القول أنَّه رغم هذا التفاوت الموجود في نظرتي كرايغ والعلاَّمة، فقد ذهبا إلى علم الله تعالى بأفعال الإنسان الاختياريَّة بوساطة معرفته بوقوع الفعل بجميع ما يصاحبه أوضاع وشرائط تشمل حتى اختيار الإنسان نفسه.

لائحة المصادر والمراجع:

4. ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1374 هـ ش.
5. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربي - فارسي، نشر ني، طهران، 1384 هـ ش.
6. الأصفهاني الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية، بيروت، 1996.
7. الإفريقي ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار صادر، بيروت، 1998.
8. الجرجاني على بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
9. خواجه گير، عليرضا، «مطالعة تطبيقي مسئلة بداء در تعاليم قرآن كريم، احاديث شيعي و حكمت متعاليه »، خردنامة صدرا، ش43، هـ ش1385.
10. السبحاني جعفر، مفاهيم القرآن، دار توحيد، قم المقدَّسة، 1384هـ ش.
11. سعيدي مهر، محمد و فاطمه ملاحسني، «ويليام كريگ و تبيين ازليت خداوند»، پژوهشنامة فلسفة دين (نامة حكمت)، س 8، ش 1، 1389 هـ ش.
12. سعيدي مهر، محمد، علم پيشين الهي واختيار انسان، طهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشة اسلامي، 1375 هـ ش.
13. شيرواني، علي، ترجمه و شرح بدايه الحكمه علامه سيد محمدحسين طباطبايي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1388 هـ ش.
14. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997.
15. الطباطبايى، سيدمحمدحسين، على والفلسفة الإلهية، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعة مدرسين حوزة علمية، قم، 1388هـ ش.
16. الطباطبايي، سيد محمد حسين، بداية الحكمه، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1424 هـ ق.
17. الطباطبايي، سيد محمد حسين، ترجمة تفسير الميزان، ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني، دفتر انتشارات اسلامي، قم، 1374 هـ ش.
18. الطباطبايي، سيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، 1424 هـ ق.

19. الطباطبايي، سيدمحمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، صدرا، طهران، 1391هـ ش.

20. الطباطبايي، سيدمحمدحسين، رسايل توحيدي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1388هـ ش.

21. الفخر رازي، محمد بن عمر بن الحسين، المطالب العاليه من العلم الالهي، الشريف رضي، قم. 1407 هـ ق

22. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق وتعليق محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، 1998.

23. الكليني، محمد بن يعقوب، اصول كافي، ترجمه وشرح سيدجواد مصطفوي، انتشارات علمية اسلاميه، قم، 1363هـ ش.

24. مطهري، مرتضي، انسان وسرنوشت، صدرا، طهران، 1390هـ ش.

1. Craig, William (1978). 'God, Time and Eternity', Religious Studies, voi14.No4.

2. Craig, William (1986).Temporal Necessity: Hard facts \ Soft facts: International journal of philosophy of religion, vol 20, No2\3.

3. Craig, William (1990). 'God and Real Time', Religious Studies, vol26.No3.

4. Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL.

5. Craig, William (1991). Divine Foreknowledge and Human Freedom: The coherence of Theism: Omni science, EJ BRILL.