الكتاب: حديث الطلب والإرادة
المؤلف: محمد المحمدي الجيلاني
الجزء:
الوفاة: معاصر
المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية
تحقيق:
الطبعة: الأولى
سنة الطبع: ١٤٢١
المطبعة: مؤسسة العروج
الناشر: مؤسسة العروج
ردمك:
ملاحظات:

هوية الكتاب
الكتاب: حديث الطلب والإرادة
المؤلف: محمد المحمدي الجيلاني
سنة الطبع: بهار ١٣٧٩ - ١٤٢١
الطبعة: الأولى
المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج
الكمية: ٣٠٠٠ نسخة
جميع الحقوق محفوظة للناشر

مقدمة الناشر
بسمه تعالى
إن رسالة " الطلب والإرادة " للإمام الخميني (قدس سره) هي من أحسن الرسائل التي كتبت
في مسألة الجبر والتفويض. ولاختصار الرسالة وعلو المطلب ودقته، فقد قام بشرحه أحد
تلامذته في العلوم العقلية والنقلية آية الله الشيخ محمد المحمدي الجيلاني مع عبارات فصيحة وكلام موجز، وأبان فيه دقائق الكلام ولطائف المرام، وأسماه: " حديث الطلب والإرادة، للإمام الأمجد، إلى قرة عينه السيد المجاهد الأحمد " تقديما لكتابه إلى المرحوم حجة الإسلام والمسلمين السيد أحمد الخميني طاب ثراه.
وليعلم أن لكتاب الطلب والإرادة نسخ متعددة، منها: نسخة مصححة مطبوعة بتحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) مع استخراج المآخذ والمنابع،
ومنها: نسخة جيدة الصياغة والعبارة للشارح، المطبوعة في متن هذا الكتاب، وهاتان النسختان مختلفتان في كثير من التعابير، وإن هما لا تختلفان في الفحوى. فحفظنا نسخة
الشارح بعنوان المتن في هذه الطبعة حتى يتمكن القارئ والمحقق من الرجوع إلى كلا نسختي كتاب الإمام الراحل، ثم جعلنا العناوين المضافة
بين [] وثبتنا استخراجات الكتاب في آخر المتن، ووضعنا المآخذ المذكورة في الشرح على حالها، حتى لا تختلط الحواشي والتعليقات الثلاث معا.
والسلام

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل أنفسنا وأهلينا وموالينا من مواهبه السنية وعوارفه المستودعة، نمتع بها إلى أجل معدود، وتقبض لوقت معلوم، مع التبشير للصابرين بأجر كثير، صلوات عليهم من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون. والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله الموصي أمته بأن أكثر والكر هادم اللذات، وعلى آله المهديين الهداة.

وبعد: فإنه يسرني تذكار المحاضرات التي جرت بيني وبين أعز صديقي المبرور، وأحب حبيبي المشكور له حجة الإسلام والمسلمين الحاج سيد أحمد الخميني، رحمه الله تعالى، وأكرم مثواه، وجعل الحسنى التي أعد لأوليائه مقره ومأواه.

وقد كان عزيزنا الراحل عين زمانه وعمد إخوانه، فتكدر بارتحاله عيشهم وانكسر ظهرهم وقلت حيلتهم. وكان (رحمه الله) يقضي حياته بعدما بلغ أشده في ظل والده الإمام في خدمة الإسلام والمسلمين بتأسيس الجمهورية الإسلامية، ولم تكن تزعزعه الحوادث وترهبه مدلهمات الكوارث، وكان يتبع الإمام، اتباع الفصيل أثر أمه، ويجعل نفسه لنفسه الوقاء إلى أن وسده في ملحودة قبره، وكان هو - طاب ثراه - أسرع لحاقا به، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

فمن تلك المحاضرات: أنه اقترح علي أن أشرح رسالة " الطلب والإرادة " لوالده الإمام الراحل، سيدنا الأستاذ، مؤسس الجمهورية الإسلامية، الروح الموحى من أمر الله تعالى على حين قلة من العلماء الغيارى - رضوان الله تعالى عليه وعليهم - فاستجبت له،

فهذا أوان الوفاء:
ها إني أكتب الشرح الموعود، ولكن نفسي مرتمضة وأنفاسي متصعدة، أسفا على ذلك المصاب الذي عم وغم، وأسمع نعيه وأصم. إلا أن لي في التأسي بعظيم فرقة الإمام
وفادح مصيبته موضع تعز، هذا مع ما وعد الله الصابرين.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
وبعد: فلما انتهى بحثنا في أصول الفقه إلى مسألة الطلب والإرادة، المنتهية إلى مسألة الجبر والتفويض أردنا أن نتركها لأهلها ومحلها، لعدم إمكان أداء حقها - كما هو - في هذه المظان، لكثرة مقدماتها، ودقة مطالبها، وبعدها عن أفهام الأكثر.
إلا أن إصرار بعض المولعين بتنقيح المباحث ألجأني إلى التعرض لبعض أطراف المسألة مما يناسب المقام، والإشارة إلى ما هو التحقيق مما ساق إليه البرهان، من غير ذكر البراهين غالبا، إيكالا إلى العلم الأعلى المعد لتحقيق هذه المباحث.
ولما رأيت أن المسألة مع ذلك صارت طويلة الذيل أفرزتها من بين المباحث رسالة مفردة، مشتملة على مقدمة ومطالب [١]:
[١] جرت عادة الأصوليين في مبحث الأوامر على أن يبحثوا عن مادة الأمر وصيغته، وأنه لا يبعد كونه حقيقة في الطلب عرفا ولغة، وبحسب الاصطلاح حقيقة في

القول المخصوص، على ما نقل الاتفاق عليه.
ثم يشرعوا في البحث عن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، هل هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الذي محوره الوجود الحقيقي أو يكون هو الطلب الإنشائي الذي محوره الوجود الاعتباري، ثم هل هو متحد مع الإرادة أو لا؟
فقادهم البحث إلى أن وردوا في المسألة الكلامية التي تشاجرت المعتزلة والأشاعرة فيها، ووافق المعتزلة فيها بعض أصحابنا الإمامية ثم حمي الوطيس، فانجر البحث عن مسألة الجبر والتفويض.
والظاهر: أن أول من أحمى وطيس البحث هو المحقق الأصولي الكبير، الشيخ محمد تقي الأصفهاني (رحمه الله) صاحب " الحاشية على معالم الأصول "، حيث حكم بتغاير
الطلب والإرادة، وتخيل أنه وافق الأشاعرة وخالف المعتزلة في ذلك، على ما هو المحكي
عنه، زعما منه (رحمه الله) أن مصب النزاع بين الفريقين هو الطلب الإنشائي والإرادة النفسانية.
ففي ملخص كلامه المحكي: أن الإرادة أمر قلبي نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل إيقاعها بصيغة الأمر، وأما الطلب فهو معنى إنشائي حاصل بالصيغة.
مع أن مصب النزاع بين القوم لم يكن ما زعمه، كما ستسمع عن قريب.

المقدمة
أما المقدمة ففي أساس الاختلاف في الطلب والإرادة:
اعلم: أن مبنى الاختلاف في الطلب والإرادة هو الاختلاف في الكلام النفسي، ومبنى ذلك هو اختلاف أصحاب الكلام في أوصاف الواجب تعالى شأنه. فذهب الأشاعرة (١) إلى جانب الإفراط بإثبات صفات قديمة زائدة على ذاته، قائمة بها، قياما حلوليا ثابتة لها في الأزل، والمعتزلة (٢) إلى جانب التفريط بنفي الصفات عنه تعالى، قائلين: إن ذاته نائبة مناب الصفات، من قبيل " خذ الغايات، واترك المبادي " [٢].
[٢] إن القرآن الحكيم كان في أثناء نزوله نجوما تبشيرا للمؤمنين، يهتم إنذارا بأمور ويشدد القول فيها، فكان ينهى عن التنازع والتقول على الله بغير علم، وعن موالاة الكفار
وأهل الكتاب، حتى عد الموالين لهم خارجين عن الإسلام، فقال: * (ومن يتولهم منكم فإنه منهم) * (المائدة: ٥١).
ولا يزال يخطر المسلمين بأمر المنافقين إخطارا أكيدا بقوله: * (هم العدو فاحذرهم) * (المنافقون: ٤)، ويبالغ في أمر المودة في القربى وعدها أجرا على الرسالة، ثم
أفصح عن تأويل هذا الأجر بقوله: * (قل ما سألتكم من أجر فهو لكم) * (سبأ: ٤٧)، فبين أن

---

١ - شرح المقاصد ٤: ٦٩ - ٧٧، أنظر شرح المواقف ٨: ٤٤ - ٤٩.
٢ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ١٨٢ - ٢١٣، الأصل الأول، فصل ٢٧، كشف المراد: ٢٩٦.

الأجر المسؤول يعود خيره إلى الأمة، وذلك لأن هؤلاء القربى والعترة الطاهرين هم السبيل إلى الله، فقال: * (قل ما أسألكم عليه من أجر إلا من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلا) *
(الفرقان: ٥٧).
ولكن وقعت الواقعة بأيدي المنافقين، فقلبوا للمسلمين أمورا كلها كان سلما وصدقا وتضحية وإيثارا فبدلوها إلى أضدادها، حتى أنه بلغ الأمر إلى أن تلاكمت مشائخ
الصحابة وجثمان الرسول الأطهر بين أظهرهم، فغيروا بأيديهم ما التزموه، قبيل أيام مبايعة
بالاعتناق بالولاية التي سماها الله تعالى نعمة تامة * (وأتممت عليكم نعمتي) *
(المائدة:
٣).
فمن مغبات هذه الواقعة المؤسفة حروب الردة، وظهور العصبية والحمية الجاهلية التي كانت دفينة في نفوس القوم حديثي العهد بالإسلام تنتظر الفرصة، فطفقت تلك العصبيات والحميات تنمو وتكبر في الجو المساعد الذي حدث في الامتزاج بين الأمة المسلمة الغالبة والأمم المغلوبة، امتزاج في الحضارة والنظم الاجتماعية، ولا سيما المقتبسة من نظم القياصرة والأكاسرة في السياسة والإدارة، امتزاج في العقائد الدينية والآراء الفلسفية، خصوصا المجلوبة بعد فتح مصر من الإسكندرية التي كانت ملتقى المذاهب الفلسفية والأنظار الشرقية والغربية ومجمع الأساطير اليونانية والرومانية.
ومن البديهي أن البحث عن ذات المبدأ تعالى وصفاته كان دائرا بين أصحاب تلك العقائد الدينية والآراء الفلسفية، فبالطبع كانوا يلقون في مجالس المسلمين ويتلقاه المسلمون، وكانوا يبحثون فيما تلقوه في حلقاتهم التي كانوا يؤسسونها للمناظرات الدينية. وفيهم شياطين اليهود المستسلمة وموابذ الفرس الضاغنين على الإسلام.
ويقال: أول مدرسة فكرية ظهرت في الإسلام هي مدرسة محمد بن الحنفية ابن أمير المؤمنين (عليه السلام) في المدينة، وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة، رباه محمد بن
الحنفية وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ثم صحبه بعد موت أبيه – صحبة

طويلة – إلى أن هاجر إلى البصرة ودخل في حلقة الحسن البصري الذي كان يبحث عن
المسائل الاعتقادية. فوقع يوما مشاجرة بين الحسن البصري وواصل بن عطاء في مسألة،
فاعتزل ابن عطاء عن حلقته وخالفه في أكثر المسائل، فحدث من هنا مسلك الاعتزال.
وممن وافق الحسن البصري في آرائه وعقائده أبو الحسن الأشعري تلميذ أبي
علي الجبائي المعتزلي، وكان معاصر الإمام المحدثين، ثقة الإسلام الكليني – رضوان الله
تعالى عليه – واتبع أستاذه الجبائي في الاعتزال، ثم رجع عنه. وإليه نسبت الفرقة
الأشعرية، فصارت في قبال الفرقة المعتزلة.
ثم اشتد الجدال هاهنا في أوصاف الواجب – تعالى شأنه:
فذهبت الأشعرية إلى جانب الإفراط بإثبات صفات زائدة على ذاته، وسيجئ
إبطاله في كلام الإمام (قدس سره).
والمعتزلة إلى جانب التفريط بنفي الصفات عنه تعالى وإثبات غاياتها وما يترتب
عليها.
فمحصول قولهم: إن الذات المتعالية بذاتها نائبة مناب الصفات من قبيل " خذ
الغايات واترك المبادئ "، بمعنى أن هنا عالما لا علم له وقادرا لا قدرة له وحيا لا حياة
له
وهكذا سائر الصفات، فغايات تلك الصفات مترتبة على الذات المقدسة، وأما مبادئها
فلا.
وحكي عن بعض رؤساء المعتزلة: أنها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الخارج، حيث أرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة، وزعموا أنهما صفتان
ذاتيتان هما اعتباران للذات، وسيجئ إبطاله أيضا في كلام الإمام (رحمه الله).

والقول (١) الفحل الوسط: هو إثبات الصفات المتحدة مع الذات، لأن صرف الوجود صرف كل كمال وجمال، لا تشذ عنه حيثية كمالية، بل يرجع كل كمال وجمال إلى حقيقة الوجود بحسب الخارج، وإلا يلزم الأصلان أو الأصول، والتركيب في ذاته، والخلف في صرافة الوجود، والإمكان في الوجود الواجبي، إلى غير ذلك مما يطول ذكرها وذكر البراهين عليها [٣].

[٣] اعلم: أن البراهين على عينية الصفات مع الذات المقدسة كثيرة مذكورة في محلها، ولكن الإمام (قدس سره) أشار إليها من طريق صرافة الوجود، وذلك لأن الوجود حقيقة
أصيلة، وكل موجود فله حقيقة بالوجود وبدونه باطل في الخارج.

وبعبارة أخرى: إذا تأملنا في هذه الحقائق الموجودة في العين وجدناها ذات حيثيتين: ماهية ووجود، فالماهيات المحمول عليها الوجود بدون الوجود باطلات.

وإنما ينتزع الموجودية عن كل موجود بالوجود، وموجودية الوجود – مع قطع النظر عما عداه – بنفس ذاته، فهو حقيقة الواجب تعالى، فهو صرف ليس له تقييد ولا تعليل، فلا جرم لا ثاني له ويكون فرض الثاني له ممتنعا، لأن غيره باطل – كما علمت –
فكلما فرض ثانيا له فهو هو لا غيره.

فكل كمال وجمال يرجع إلى حقيقته المتعالية بنحو العينية، فلو لم يرجع فلا بد وأن يكون لكل كمال وجمال مرجع غير حقيقة الوجود، ولازمه ثبوت أصل أو أصول غير الوجود، وقد ثبت أصالته وصرافته، وهذا خلف.

وأيضا يلزم منه التركيب في ذاته تعالى، لأنه لما كان الواجب في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرى غير ذاته يلزم أن يكون تبارك وتعالى واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة، وإلا لم تكن ذاته بتمامها مصداق حمل الوجود
والوجوب، إذ لو فرض فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه الكمالات بما هو

---

١ – الشفاء، الإلهيات: ٤٨٨ – ٤٩٦، الحكمة المتعالية ٦: ١٢٠ – ١٤٩.

موجود لم تكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود.
فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية يخالف جهة الفعلية والتحصل، فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره، فينتظم ذاته من جهة وجودية وعدمية، فلا يكون واحدا حقيقيا بل مركب من حيثية فعلية ومن جهة إمكانية.
ولا شك في أن الإمكان المفروض والمقرون مع وجود الشئ هو الإمكان الاستعدادي، فلا مناص من أن يكون موضوعه الجسم المادي، وهذا أيضا خلف، لأن ما
فرضناه واحدا حقيقيا وواجبا صار مركبا وممكنا بالإمكان الاستعدادي المستلزم للمادة والصورة.
وأيضا يلزم أن يكون سبحانه وتعالى مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تأثير، وأن يكون هناك جهة أشرف مما عليه واجب الوجود، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.
وإلى كل ذلك أشار (قدس سره) بقوله: " وإلا يلزم الأصلان أو الأصول والتركيب في ذاته...
إلى آخره ".

[في وصف المتكلم]
ولما انتهى بحثهم إلى الكلام طال التشاجر بين الفريقين - ولعل تسميتهم بالمتكلمين لذلك - فذهب المعتزلة (١) ومتكلمو الإمامية (٢) إلى توصيف الباري بالمتكلم لأجل إيجاده الكلام في شئ، مثل شجرة موسى (عليه السلام)، أو نفس نبي أو ملك.
وقال بعض أهل التحقيق (٣): إن إطلاقه عليه بقيام التكلم به، لا الكلام، قياما صدوريا لا حلوليا، كما أن إطلاقه علينا كذلك أيضا، والفرق: أن إيجادنا بالآلة دونه تعالى.
وذهب الأشاعرة (٤) إلى أن كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل هو معنى قائم بذاته تعالى في الأزل، يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، ومنه الطلب القائم بنفسه، وهو غير الإرادة [٤].
والقول الحق الموافق للبرهان: أن إطلاق المتكلم عليه تعالى ليس لذلك ولا لذا.
[٤] لا خلاف بين أهل الملة في كونه تعالى متكلما، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه.
وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة، وهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما صفة له فقديم، فكلام الله قديم. وكلام الله مركب من حروف وأصوات مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث.
فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنع كل

---
١ - كشف المراد: ٢٨٩، شرح المواقف ٨: ٩٢.
٢ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدا لجبار: ٥٢٨ - ٥٦٣، المغني ٧: ٣ - ٦٢، كشف المراد: ٢٨٩.
٣ - أنظر الحكمة المتعالية ٧: ٤، نهاية الدراية ١: ٢٦١ - ٢٦٨.
٤ - شرح المقاصد ٤: ١٤٦ - ١٤٧، شرح المواقف ٨: ٩٣.

طائفة بعض المقدمات:
فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات وهي قديمة، ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة فهو حادث، بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف!
والأشاعرة قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته قديم، فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات.
وفي " شرح العقائد العضدية " للمحقق جلال الدواني مع التعليقات للعلامة المتحمس للحق، الشيخ محمد عبده: لا نزاع بين الشيخ – الأشعري – والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه.
وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضا قديمة، وأفرد في ذلك مقالة وذكر فيها: أن لفظ " المعنى " يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على القائم بالغير.
والشيخ لما قال: " الكلام هو المعنى النفسي " فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ،
وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه، ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة.
قال عبده: ليس النزاع في الكلام اللفظي فإنه حادث باتفاق، وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي، والشيخ لم يثبت الكلام النفسي إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن
القرآن كلام الله غير مخلوق وما يشبه ذلك.
وهذه إنما تدل على قدم الكلام اللفظي، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط، وعلى قدم اللفظي والنفسي معا إن كان حقيقة فيهما، فإن خصه بالنفسي فذلك تأويل أو ترجيح
لأحد معنيي المشترك بدون موجب. مع أن له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير من أنكر
كلامية ما بين دفتي المصحف، وعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة، وعدم
كون المقروء المحفوظ كلام الله تعالى، إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده.

فيجب حمل كلام الشيخ على أن مراده من الكلام النفسي هو المعنى الشامل للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى.
سيجئ في بيان الإمام (قدس سره) ما هو المهم مما استدل به الأشعري على مطلوبه، مع
جوابه.
ولكن في المقام ينبغي ذكر عبارة القاضي عضد الدين الأيجي في " المواقف "، قال: قالت المعتزلة: كلام الله تعالى أصوات وحروف، وهذا لا ننكره، لكنا نثبت أمرا وراء
ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة
والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة، والطلب واحد لا يتغير، وغير المتغير غير المتغير.
وأنه - يعني الخبر - غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه و - يعني الأمر - غير الإرادة، لأنه قد يأمر بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به، فإذن هو صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس.
ثم نزعم أنه قديم، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (شرح المواقف، طبع بولاق، ص ٤٩٧).

[فساد قول المعتزلة]
أما قول المعتزلة: فلأن إحداث الكلام المتجدد والمتصرم بلا وسط مستلزم لمفاسد كثيرة، منها التجدد في ذاته وصفاته، تعالى عنه. وقضية إيحاء الوحي وإنزال الكتب إلى الأنبياء والمرسلين (عليهم السلام) من العلوم الربانية قلما يتفق لبشر أن يكشف مغزاها، كتكلمه تعالى مع موسى (عليه السلام). وقد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: * (نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين) * (١) وقوله تعالى: * (إنه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يمسه إلا المطهرون) * (٢) وقوله تعالى: * (إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى * ذو مرة
فاستوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحى إلى
عبده ما أوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى) * (٣) إلى آخره، فأشار إلى كيفية الوحي ونزول الكتاب بوجه موافق للبرهان، غير مناف لتنزيهه تعالى عن شوب التغير، ووصمة الحدوث.
ولعمري إن الأسرار المودعة في هذا الكلام الإلهي المشير إلى كيفية الوحي، ودنو روحانية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى مقام " التدلي "، والمقام المعبر
عنه ب " قاب قوسين "، وما يشار إليه بقوله * (أو أدنى) * (٤)، ثم تحقق الوحي مما لم يصل إليه فكر البشر إلا الأوحدي الراسخ في العلم بقوة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان.
والمقصود: دفع توهم كونه تعالى متكلما بإيجاد الكلام المتصرم في شجرة موسى (عليه السلام) أو غيرها، أو بقيام التكلم به قياما صدوريا، والفرق بيننا وبينه: أن إيجادنا بالآلة وإيجاده بغيرها، فإن ذلك أيضا ملازم للتغير والتصرم في الصفات والذات.

---
١ - الشعراء (٢٦): ١٩٣ - ١٩٤.
٢ - الواقعة (٥٦): ٧٧ - ٧٩.
٣ - النجم (٥٣): ٤ - ١١.
٤ - النجم (٥٣): ٩.

وما قرع سمعك من بعض أصحاب الحديث (١) اغترارا بظواهر بعض
الأحاديث من غير الغور إلى مغزاها – من كون إرادته تعالى حادثة مع الفعل،
ومن صفات الفعل – مما يدفعه البرهان المتين، جل حضرته تعالى أن يكون
في ذاته خلوا عن الإرادة التي هي من صفات الكمال للموجود بما هو موجود،
وكونه كالطبائع في فعله الصادر من ذاته، للزوم التركيب في ذاته،
وتصور ما هو الأكمل منه، تعالى قدسه [٥].
[٥] مراده (قدس سره) ببعض أصحاب الحديث إمام المحدثين الكليني (رحمه الله) في " أصول
الكافي "، وصدوق الطائفة (رحمه الله) في " التوحيد " و " عيون أخبار الرضا " عليه آلاف التحية
والثناء.
قال في " الكافي ": جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل، إن كل شيئين
وصفت الله بهما وكانا جميعا في الوجود فذلك صفة فعل.
وتفسير هذه الجملة: أنك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما
يسخطه وما يحب وما يبغض، فلو كانت الإرادة من صفات الذات – مثل العلم والقدرة –
كان ما لا يريد ناقضا لتلك الصفة، ولو كان ما لا يحب من صفات الذات كان ما يبغض
ناقضا لتلك الصفة.
ألا ترى أنا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه، وكذلك صفات ذاته
الأزلي لسنا نصفه بقدرة وعجز [وعلم وجهل] من الصفات المتقابلات، بخلاف الصفات
الذاتية مثل العلم والقدرة فإنه تعالى يوصف بهما، ويمتنع وصفه تعالى بما يقابلها في
الجهل والعجز... إلى آخر ما ذكره في جملة قوله (رحمه الله).
وصريح قوله إنكار الإرادة الذاتية لله الكبير المتعال، وأنه – جلت حضرته – في
مرتبة ذاته عري عن الإرادة التي هي من صفات الكمال للموجود بما هو موجود، فإن

---

١ – أنظر الكافي ١: ١١١ – ١١٢، التوحيد: ١٤٨، بحار الأنوار ٤: ١٣٤ – ١٤٧.

معيار الكمال الذاتي هو أن كل ما يمكن بالإمكان العام للوجود بما هو وجود يجب إثباته للواجب تعالى، كما هو المبرهن في محله، والإرادة هي من صفات الكمال للوجود بما هو وجود، من غير تخصص بشئ، هذا أولا.

وللزوم التركيب في ذاته المقدسة ثانيا، لما سبق في برهان عينية الصفات مع الذات المتعالية من أنه لو فرض كونه تعالى فاقدا لمرتبة من كمال الوجود بما هو وجود يتحقق عندئذ في ذاته جهة إمكانية، فيتركب ذاته تعالى من حيثيتي الوجود والعدم، وهو شر التراكيب – كما قيل – وأيضا يلزم تصور ما هو أكمل منه تبارك وتعالى.

هذا البيان إجمال ما رامه الإمام (قدس سره) من إقامة البرهان على إثبات الإرادة الذاتية، ردا على الكليني (رحمه الله) ومن يحذو حذوه، اغترارا بظواهر الأحاديث من غير إمعان النظر في
مرماها.

قال سيد أعاظم أهل الغور والإمعان (قدس سره) في " القبسات " في تفسير تلك الأحاديث
المروية في " الكافي " و " التوحيد " و " العيون " في باب حدوث المشية والإرادة وأنها من
صفات الفعل لا من صفات الذات: إن الإرادة قد تطلق ويرام بها الفعل المصدري – بالفتح
– أعني الإحداث والإيجاد، أو الفعل الحاصل بالمصدر – بالكسر – أعني نفس المعلول
الحادث المتجدد.

وإنه كما لعلمه سبحانه بالأشياء مراتب، وأخير مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه منكشفة غير محتجبة، على معنى أن وجودها وفيضانها عنه منكشفة غير عازبة ولا محتجبة عنه، هو بعينه معلوميتها له لا عالميته بها.

فكذلك لإرادته – جل سلطانه – مراتب، وأخيرة مراتب الإرادة هي بعينها ذوات الموجودات، وإنما هي عين الإرادة، بمعنى مراديتها له، لا بمعنى مريديته لها.

ثم المرادية أيضا بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضيا بها، لا بمعنى كونها مرضيا بها عنده، فإن ما به فعلية الرضا – هذه هو الإرادة الذاتية هي نفس ذاته سبحانه كما سيجئ

إن شاء الله – ومبدأية التخصص هو نفس ذاته سبحانه بحسب جوده وعنايته وخيريته...
فإذن قد استبان: أن الإرادة التي هي عين هويات المخلوقات إنما هي تقررها ووجودها بالفعل مرادة مرضية، وهي بهذا المعنى ليست صفة للخالق متجددة له أخيرا، بل هي من شؤون هويات المخلوقات الحادثة المتجددة.
فهذا ما ريم به في كلمات أنوار عالم العقل والحكمة وأقمار سماء القدس والعصمة وأحاديثهم، صلوات الله وتحياته وتسليماته على أرواحهم وأجسادهم (القبسات، ص ٣٢٦).

شك ودفع: [في وحدة إرادة الله وعلمه]
ربما يقال (١): إن إرادته لا يمكن أن تكون عين علمه تعالى، لأنه يعلم كل شئ، ولا يريد شرا ولا ظلما ولا شيئا آخر من القبائح، فعلمه متعلق بكل شئ دون إرادته، فعلمه غير إرادته، وعلمه عين ذاته، فيجب أن تكون إرادته غير ذاته. فهو يريد لا بإرادة ذاتية، وعا لم بعلم ذاتي.
وهو مدفوع بما في مسفورات أئمة الفلسفة (٢) من أن إفاضة الخيرات غير منافية لذات الجواد المطلق، بل اختيارها لازم ذاته. وكون إفاضة الخيرات مرضيا بها بحسب ذاته هو معنى إرادته. ووزان الإرادة المتعلقة بالخيرات بالإضافة إلى العلم وزان السمع والبصر، فإنهما عين ذاته تعالى مع أنهما متعلقان بالمسموعات والمبصرات.
فذاته تعالى علم بكل معلوم، وسمع بكل مسموع، وبصر بكل مبصر.
وكذلك الإرادة الحقة مع كونها متعلقة بالخيرات عين ذاته [٦].
ولنا مسلك آخر في دفعه نشير إليه إجمالا، والتفصيل - كالبرهان عليه - موكول إلى محله، وهو: أن العلم الذي هو عين ذاته تعالى - وهو كشف تفصيلي في عين البساطة والوحدة - حقيقته حقيقة الوجود الصرف الجامع لكل وجود بنحو الوحدة والكشف التام المتعلق بتبع كشفه عن الأشياء إنما هو كشف عن الوجود بما هو وجود بالذات.
[٦] قال في " القبسات ": هذه شبهة قد استحصفها شيخنا الأقدم، رئيس المحدثين، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني - رضوان الله تعالى عليه - في جامعه " الكافي " فجعلها
حجة واحتج بها على إثبات أن الإرادة القيومية الوجوبية زائدة

---

١ - الكافي ١: ١١١ - ١١٢.
٢ - القبسات: ٣٢٥، الحكمة المتعالية ٦: ٣٤٣ - ٣٤٤.

وجهات الشرور والنقائص – الراجعة إلى الأعدام – لا يمكن أن يتعلق بذاتها العلم بالذات، لنقص فيها، لا في العلم. وإنما يتعلق العلم بها بوجه على جهة التبعية وبالعرض، كما أن الإرادة أيضا متعلقة بها كذلك، فوزان الإرادة بعينها وزان العلم في التعلق الذاتي والعرضي.

على الذات، لا هي عين الذات، ولا هي من صفات الذات.

ثم حقق القول في عينية الإرادة مع الذات المتعالية والعلم والقدرة بما أشار إليه الإمام (قدس سره): من أن الجواد الحق والغني المطلق يمتنع أن تكون إفاضة الخير منافية لذاته، بل اختيارها لازم لذاته، انتهى.

قول الإمام – رضوان الله عليه – " وزان الإرادة المتعلقة بالخيرات بالإضافة إلى العلم... " إلى آخره، جواب نقضي عن تلك الشبهة بأن السمع والبصر وهكذا القدرة من الصفات الذاتية أيضا، وليست متعلقة بكل ما تعلق به العلم، فعلى فرض صحة الشبهة لا بد وأن يلتزم بزيادة تلك الصفات على الذات، مع أن المشكك غير ملتزم به وروى عينية تلك الصفات الأربع مع الذات المتعالية في جامعه " الكافي " عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: " لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور... " انتهى (الكافي ١، ص ١٠٧).

ثم إن الذي يحسم مادة الشبهة أن يقال: إنها نشأت من خلط المفهوم بالمصداق، فإنا لا ننكر أن مفهوم العلم أوسع نطاقا من مفهوم الإرادة ولكن لا نقول بالاتحاد المفهومي بينهما، بل مرادنا من اتحاد الإرادة مع العلم هو الاتحاد مصداقا، يعني ما يصدق عليه أنه علمه تعالى – وهي الذات المقدسة – يصدق عليه أنه إرادته تعالى، فتبصر.

فما قيل (١): من أن العلم يتعلق بكل شئ دون الإرادة غير تمام، بل كلما يتعلق به العلم بالذات تتعلق به الإرادة كذلك، وكلما يتعلق به العلم بالعرض تتعلق به الإرادة أيضا به بالعرض.

فتحصل مما ذكرنا: أن الإرادة فيه تعالى من صفات الذات. نعم هذه الإرادة المتصرمة المتجددة التي لنا منتفية عنه تعالى، كما أن سائر الأوصاف بحدودها الإمكانية منتفية عنه. وللأخبار (٢)، الموهمة خلاف ما ذكرنا توجيه لطيف لا يسع المقام ذلك [٧].

بالجملة، فلا يمكن إثبات التكلم له تعالى بما ذكره المعتزلة، وتبعه بعض الإمامية.

[٧] مر في الكلام المحكي عن " القبسات " بعض التوجيه، ولصدر المتألهين (قدس سره)

بيان لطيف في " شرح أصول الكافي " مربوط بالمقام، قال:

تنبيه عرشي

مما يجب أن يعلم: أن من الصفات ما يشمل الذات والفعل والإضافة كالعلم - مثلا - فإن من علمه ما هو عين ذاته كعلمه الإجمالي، ومنه ما هو عين فعله كعلمه التفصيلي بهويات الأشياء الموجودة عنده، ومنه ما هو إضافة إشراقية علمية لذوات الأشياء، إذ الحق يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بأمر آخر، والعلم حقيقة واحدة لها مراتب إجمال وتفصيل.

فكونه عين ذاته تعالى لا ينافي كونه صفة ذات إضافة في بعض الأشياء، وإضافة محضة في بعضها، وصورة حادثة في بعضها.

فكل صفة تكون حالها كذلك لكانت من صفات الذات والفعل جميعا، فكان الذي

---

١ - تقدم تخريجه في الهامش ١٣.

٢ - الكافي ١: ١٠٩ - ١١٠ / ١ - ٣ و ٧، التوحيد: ١٤٦ - ١٤٨ / ١٥ - ١٩، و ٣٣٦ - ٣٣٧ / ١ - ٤.

منها في الذات حكمه حكم تلك الصفات الذاتية، من أنها لا ضد لها في الوجود ولا ند ولا
شبه ولا حد لها ولا برهان عليها وسائر أحكام الذات الإلهية، لأنها موجودة بذلك الوجود
الواجبي الأحدي. والذي منها في الأفعال كان حكمه حكم صفاتها من قبول التضاد والحدوث والزوال وغير ذلك، وبالجملة: يكون في القديم قديما وفي الحادث حادثا.
وكثير من الناس لما نظروا في بعض الصفات ورأوا فيها آثار الحدوث حكموا بأنه تعالى محل الصفات الحادثة، وضلوا ضلالا بعيدا، وذلك لقصور فهمهم عن إدراك الوحدة
الجمعية في الوجود وصفاته الكمالية.
إذا عرفت هذا فنقول: إن إرادة الله ومشيئته يمكن أخذها واعتبارها على وجه تكون من صفات الذات والفعل جميعا ويكون في القديم قديما وفي الحادث حادثا، كالعلم الإجمالي والتفصيلي، وتكون الإرادات الفعلية تفاصيل للإرادة الذاتية الإجمالية.
ولعل الذي وقع في هذا الحديث، صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:
" المشيئة محدثة " (الكافي ١، ص ١١٠) وغيره من أن المشيئة حادثة وأن الإرادة من صفات الفعل إنما وقع بحسب مرتبتها التفصيلية الواردة في الآيات القرآنية، أو بحسب ما
يصل إليه فهم الجمهور كما أومأنا إليه.

[فساد قول الأشاعرة]
كما أن ما ذهب إليه الأشاعرة، من قيام الصفات بذاته - ومنها الكلام - باطل، فإن القيام الحلولي مستلزم للقوة والنقص والتركيب، تعالى عنه. كما أن خلو الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك، ولكونه تعالى ذا ماهية، ولانقلاب الوجوب الذاتي إلى الإمكان، إلى غير ذلك من المفاسد.
نعم، هو تعالى متكلم بوجه آخر - حتى في مرتبة ذاته - يعرفه الراسخون في الحكمة - ولو أطلق على ذلك الكلام النفسي فلا مشاحة فيه - ولكن الأشعري لا يستشعره، وأفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام، والإعراض عنه أولى [٨].
[٨] قال سيدنا الأستاذ صالح المتألهين العلامة الطباطبائي (قدس سره) في " تفسير الميزان ": هل الكلام بما هو كلام فعل أو صفة ذاتية... من الممكن أن يحلل الكلام من جهة
غرضه، وهو الكشف عن المعاني المكنونة.
إلى أن قال: فحقيقة الكلام هو ما يكشف به عن مكنونات الضمير، فكل معلول كلام لعلته، لكشفه بوجوده عن كمالها المكنون في ذاتها.
وأدق من ذلك: أن صفات الشئ الذاتية كلام له يكشف به عن مكنون ذاته، وهذا هو الذي يذكر الفلاسفة أن صفاته تعالى الذاتية - كالعلم والقدرة والحياة - كلام له تعالى،
وأيضا العالم كلامه تعالى، انتهى (الميزان ١٤، ص ٢٤٨).

وأما المطالب، فالأول منها:
[المطلب الأول]
ما هو المهم مما استدل به الأشعري على مطلوبه
وهو أمور:
[الأمر الأول: ثبوت الطلب نفسي في الأوامر الامتحانية]
منها (١): أن الطلب اللفظي قد يتحقق من غير أن تكون الإرادة مبدأ له، كالأوامر الامتحانية والإعذارية، ولا بد له من مبدأ، وليس شئ من الصفات النفسانية يصلح للمبدئية له إلا الطلب النفساني القائم بالنفس، فإذا ثبت إمكانه في مورد فليكن كذلك في سائر الموارد، بل في مطلق الكلام، طلبا كان أو لا.
والجواب عنه:
أما في الأوامر الامتحانية والإعذارية فينا: فالمبدأ هو الإرادة. بيانه:
أن كل فعل اختياري صدر منا مسبوق بالتصور والتصديق بالفائدة بنحو.
فإن كان موافقا لتمايلات النفس ومشتهياتها تشتاق إليه، يشتد الاشتياق إليه على حسب اختلاف مراتب الملائمة قوة وضعفا، ثم بعد الاشتياق قد

---

١ - شرح المقاصد ٤: ١٤٩، شرح المواقف ٨: ٩٤.

تصطفيه وتختاره فتعزم على إتيانه وتهم إليه فتحرك الأعضاء التي تحت سلطانها نحوه وتأتي به. وإن لم يكن موافقا لاشتهائها ولكن العقل يرى أصلحية تحققه والإتيان به يحكم – على رغم النفس – بإتيانه، فتختار النفس وجوده وتعزم عليه وتحرك الأعضاء نحوه، كشرب الدواء النافع وقطع اليد الفاسدة، فإن العقل يحمل النفس على الشرب والقطع مع كمال كراهتها.

فما في كلام القوم (١) – من أن الإرادة هو الاشتياق الأكيد أو أن الاشتياق من مقدماتها – ليس على ما ينبغي، بل وليس التصديق بالفائدة من المقدمات الحتمية، ولا يسع المقام تفصيل ذلك [٩].

ثم إن الأوامر الصادرة من الإنسان من جملة أفعاله الاختيارية الصادرة عنه بمباديها. والفرق بين الأوامر والنواهي الامتحانية والإعذارية وبين غيرها ليس في المبادي ولا في معاني الأوامر والنواهي، فإنها بما هي أفعال اختيارية مفتقرة إلى المبادي من التصور إلى تصميم العزم وتحريك عضلة اللسان، والهيئة مستعملة في كليهما استعمالا إيجاديا، أي يكون مستعملا في البعث إلى المتعلق أو الزجر عنه، والفارق بينهما هو الدواعي والغايات. فالداعي للأوامر الغير الامتحانية وما يكون باعثا له وغاية للأمر هو الخاصية المدركة من المتعلقات، كالري في قوله: " أسقني الماء " فإن الباعث له للأمر به هو الوصول والنيل إلى الري.

والداعي إلى الأوامر والنواهي الامتحانية أو الإعذارية اختبار العبد وامتحانه أو إعذار نفسه.

[٩] قال في " الأسفار ": قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد، كما في الأفعال العادية، من تحريك الأعضاء وفرقعة الأصابع وكثير من الأفعال العبثية والجزافية، وكما

---

١ – شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٨٤، أنظر كفاية الأصول: ٨٦، وأجود التقريرات ١: ٨٨، ونهاية الدراية ١: ٢٧٩، وبدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٢٧.

في تناول الأدوية البشعة وغيرها.
وقد يتحقق الشوق المؤكد ولا يوجد الفعل، لعدم الإرادة، كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة، ولأجل ذلك قيل: إنها مغائرة للشوق فإن الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري، والشوق ميل طبيعي، ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لا باشتهائها، انتهى (الأسفار ٦، ص ٣٣٧).
قال (قدس سره) في " تعليقه على الشفاء ": لا يبعد أن يكون في الجواهر المفارقة مبدأ الفعل
ومبدأ الإدراك كلاهما قوة واحدة، كالواجب - جل ذكره - حيث إن علمه وقدرته شئ
واحد، وكذلك معلوماته بما هي معلوماته بعينها مقدوراته، وبالعكس.
وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الأرضية، حيث إن مبدأ فعلها غير مبدأ إدراكها، لكن مع ذلك مبدأ فعلها يجانس مبدأ إدراكها (تعليقة صدر المتألهين على الشفاء:
١٦٤).
ولهذا قال - يعني الشيخ (قدس سره) - والتي هي القوى الفعلية التي تقارن النطق والتخيل
تجانس النطق والتخيل، فإن الإرادة والقدرة النطقيتين من جنس الإدراك النطقي.
فالتابع للاعتقاد إرادة عقلية يتم بها قدرة عقلية مرتب عليها ما يناسبها من
الأفعال، كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرائع والنواميس الإلهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية. والإرادة التخيلية من جنس التخيل الوهمي، وهي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليها من الأفعال ما يناسبها، كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو.
وبالجملة: إذا صدر عن الإنسان أو غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هاهنا أولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه، ومن تصديق واعتقاد عقلي أو وهمي. ثم ما ينبعث عن أحدهما من إرادة أو شوق حيواني.
فما ذهب إليه الأشعري من أن المبدأ لها ليست الإرادة (١)، إن كان

---

١ - تقدم تخريجه في الهامش ١٧.

مراده إرادة الفعل الصادر من المأمور فهو صحيح، لكن الإرادة في
الأوامر الغير الامتحانية والإعذارية أيضا لا تكون متعلقة بالفعل الصادر
من المأمور، لأن فعل الغير لا يكون متعلقا لإرادته. وإن كان مراده إرادة بعث
الغير إلى الفعل فهي حاصلة في الأوامر والنواهي الامتحانية والإعذارية
أيضا، إلا أن الدواعي مختلفة فيها وفي غيرها، كما أن الدواعي في مطلق
الأوامر والنواهي مختلفة.
ثم مع ذلك لا بد من زيادة تأكد وإجماع، فإن كلا من الإرادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف. ولا يكفي في انبعاث القدرة أصل الإرادة المميلة إياها على
أحد
الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم، ولا الشوق الناقص إليه ما لم يشتد.
فإذا تمت الإرادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة، وكذا الشوق
الحيواني إذا اشتد وقع الفعل المتعلق به إذا لم يكن مانع من خارج أو داخل.
فإن الإنسان - كالمرء الصالح - ربما يشتد شوقه إلى فعل شهواني، فيقبح فينصرف
عنه ولا يريده، لوجود مانع وصارف داخلي من عقل أو شرع.
فعلم من هذا: أن الإرادة الجازمة لا يمكن أن تتخلف، فإن الشوق في الحيوان بما
هو حيوان رئيس القوى الفعلية، كما أن الوهم فيه رئيس القوى الإدراكية. وأما في
الحيوان
النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها - بعد العقل العلمي - الإرادة، وبعدها الشوق
المنشعب
إلى الشهوة والغضب، وبعده القدرة المباشرة للفعل، وهو تحريك العضلات، وليس أن
كل
فعل يفعله الإنسان مما يحتاج فيه إلى توسط شوق حيواني، بل ذلك في أفعاله الشهوية
والغضبية.
فتأمل فيما ذكرناه، فإن بعض المتأخرين المشهورين بالتعميق والتحقيق وقع

وبالجملة: ما هو فعل اختياري للآمر هو الأمر الصادر منه وهو مسبوق بالمبادي الاختيارية، سواء فيه الأوامر والنواهي الامتحانية وغيرها.
هذا كله في الأوامر والنواهي الصادرة من الموالي العرفية [١٠].
في الخبط والغلط، فظن أن الإرادة لا تكون إلا بعد الشوق، نظرا إلى ظاهر قول الحكماء،
إن الشوق معدود في مبادئ الأفعال الحيوانية. والحق ما حصلناه من أن الإرادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة.
[١٠] أقول: مر في كلام " المواقف " أن الأشعري يدعي صفة ثالثة مغائرة للعلم والإرادة يسميها الكلام النفسي، ويزعم أنه الطلب في الأوامر، وليس هو الإرادة.
والشاهد على الغيرية هو الأوامر الامتحانية والإعذارية.
كما أنه غير العلم أيضا، والشاهد على الغيرية بين العلم وبين الكلام النفسي هو الخبر، فإنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه أو يعلم خلافه أو يشك فيه فلا يكون العلم هناك
منشأ للخبر المفروض، مع أنه لا بد له من منشأ في نفس المخبر، وهذا المنشأ هو الذي سموه كلاما نفسيا، وهو المسمى بالطلب في خصوص الأوامر.
فلهم الدعويان: دعوى مغايرة الكلام النفسي مع الإرادة، فرد عليهم الإمام (قدس سره) بما
لا مزيد عليه. ودعوى مغايرته مع العلم، وقرر ذلك بأن لنا صفة بها نرتب الألفاظ في خيالنا تتقوى بالممارسة ونحوها، وتضعف بما تقابل ذلك.
فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا بحيث ينطبق على مقصود معين. وهذه الصفة ضد الخرس فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه لا يتمكن من النطق بوجه، فإن التلفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني. فالخرس وضده معنيان يقومان بالنفس لا باللسان.
وهذه الصفة هي غير العلم فإنها لو كانت العلم الذي هو مبدأ الانكشاف لكان كل

منكشف لنا من الألفاظ المرتبة كلاما نفسيا لنا، وليس كذلك بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة.
بل الكلام النفسي ما تحدثنا به أنفسنا بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا، فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا، هذا.
مضافا إلى ما ذكره في " المواقف " من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلم أو يعلم خلافه أو يشك فيه، فتلك الصفة مبدأ اختراع الأخبار الكاذبة، وليست هي العلم الذي مبدأ الانكشاف، كما أن العلم بكلام الغير ليس كلاما نفسيا.
وفيه أولا: أن تسمية الصفة النفسية كلاما نفسيا إنما هو مجرد اصطلاح لا طائل تحته، كما هو واضح للمتأمل.
وثانيا: أن هذا المبدأ الذي ذكره وبين أثره بأنه منشأ ترتيب الألفاظ في خيالنا إنما هي من قوى النفس الباطنة، وشأنها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم، وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها، ولها التركيب في الموجبات والتفصيل في السوالب. وتسمى عند استعمال العقل " مفكرة " وعند استعمال الوهم " متخيلة ". وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط، كأنها
قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل، كما برهن في كتاب النفس من " الشفاء " و " الإشارات " و " الأسفار " وغيرها.
ثم إن ما بينه من الأثر – أي ترتيب الألفاظ – إنما هو أثر خاص لهذه القوة المشتهرة للتركيب والتفصيل، ولها ألوان أخر من التجزئة والتركيب، وهي المركبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، وهي المفصلة بينها أيضا، وهي المخترعة للتشبيهات والاستعارات بأقسامها.
نعم، من زلات العمى عن البرهان ما يضيق عن الإحاطة بها نطاق البيان.

وأما الأوامر والنواهي الإلهية مما أوحى الله تعالى إلى أنبيائه، فهي ليست كالأوامر الصادرة عنا في كيفية الصدور ولا في المعللية بالأغراض والدواعي، لأن الغايات والأغراض والدواعي كلها مؤثرات في الفاعل وهو واقع تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادي العالية الروحانية، فضلا عن مبدأ المبادي كلها جلت عظمته، لاستلزامه للقوة التي حاملها الهيولى، وتركب الذات من الهيولى والصورة والقوة والفعل والنقص والكمال وهو عين الإمكان والافتقار تعالى عنه. فما هو المعروف بينهم " أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد " (١)، مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه [١١].

[١١] اعلم: أن العلة الغائية والغاية والغرض والفائدة متحدات ذاتا متغايرات اعتبارا.

مثلا: الجائع إذا أكل ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع، فحاول أن يستكمل وجود الشبع، فيصير من حد التخيل إلى حد العين، فهو من حيث إنه شبعان تخيلا هو العلة لفاعلية فاعل الأكل المستتبع للشبعان العيني. فالشبعان العيني هي الغاية والشبعان التخيلي هو العلة الغائية. وهي بما أنه ملحوظ الفاعل في فعله يسمى غرضا، وبما أنها المترتبة على الفعل سميت بفائدة.

فإذا كان الفاعل المختار ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه في فعله شيئا زائدا على ذاته، به يستكمل ويتم ذاته. وأما الواجب المتعالي فلكونه تاما وفوق التمام فلا يعقل الغرض والغاية في فعله ليصير به تاما.

وقول القائل: إنه تعالى يفعل لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته، مردود بما ذكره الإمام (قدس سره) من أن هذا الرأي مشترك في الفساد والامتناع مع فعله لغرض يعود

---

١ - أنظر كشف المراد: ٣٠٦، ونهج الحق وكشف الصدق: ٨٩، وشرح المواقف ٨: ٢٠٣.

ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون فعله لا لغرض وغاية فيكون عبثا، لأن الغاية في فعله وهو النظام الأتم التابع للنظام الرباني هو ذاته تعالى، والفاعل والغاية فيه تعالى واحد لا يمكن اختلافهما، لا بمعنى كونه تعالى تحت تأثير ذاته في فعله – فإنه أيضا مستحيل لوجوه – بل بمعنى أن حب ذاته مستلزم لحب آثاره استجرارا وتبعا لا استقلالا واستبدادا، فعلمه بذاته علم بما عداه في مرتبة ذاته، وعلة لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، وحبه بذاته كذلك، وإرادته المتعلقة بالأشياء على وجه منزه عن وصمة التغير والتصرم لأجل محبوبية ذاته وكونها مرضية، لا محبوبية الأشياء أو كونها مرضية استقلالا. وإلى ذلك أشار الحديث القدسي المعروف: " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف " (١) فحب ظهور الذات ومعروفيتها حب الذات لا الأشياء [١٢].

إلى ذاته، وذلك لأن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه، لأن الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له، فثبت أن الملك الحق لا غرض له في فعله مطلقا غير ذاته، فذاته تعالى هو الفاعل وهو الغاية.

[١٢] حكي عن العارف الكامل الشاه آبادي: أنه قال في بعض تأليفاته في هذا المقام: التحقيق أن يقال: إن كماله الذاتي وعلمه العنائي بنظام الوجود – وهو عين ذاته –

دعاه إلى العطاء والفيض، وبالجملة: الملئان أوجب الفيضان.

وحينئذ: فغاية فعله هو نفسه وظهوره وجلاؤه واستجلاؤه – يعني غايت فعلش خود نمايى است – لا الاستكمال ولا إيصال النفع إلى السفال، بل هو من لوازمه وتوابعه.

وإذا كان المقصود الأصلي في الإيجاد ظهور كمالاته فهو الغاية والبداية وهو المبدأ والنهاية، كما قال في الحديث: " كنت كنزا مخفيا ".

---

١ – الفتوحات المكية ٢: ١١٢، جامع الأسرار: ١٠٢، بحار الأنوار ٨٤: ١٩٩.

قال الشيخ الرئيس (قدس سره) في " التعليقات ": ولو أن إنسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود، ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على
غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب
الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية والغرض.
والحاصل: أنه ليس لفعله غرض عائد إلى استكماله، فأفعاله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات غير ذاته. وأما نفي الغاية والغرض والفائدة العائدة إلى استكماله لا يستلزم نفيها عن فعله تعالى، فإنه سبحانه وإن لم يكن له في أفعاله غاية استكمالية ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح، ولكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما
ينبغي وأبلغ ما يمكن من المنافع والمصالح، سواء كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان،
أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين وغيره.
قال صدر المتألهين (قدس سره) في " الأسفار " واعلم: أن هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله
بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا، وبين طلبها بمعنى سبب فعله، وما به يصير
هذا الفعل متعينا في الصدور موجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة.
فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه - جل اسمه - إذ الذاتي للشئ لا يكون معللا بشئ.
ولا شك لأحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين أن فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته، وكذا الداعي في إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذي هو عين ذاته، فذاته كما أنه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم، انتهى.
وقال فيه أيضا بعد كلام: ومنها - أي من الشبهات - أنه ورد في كلامه تعالى: * (لا يسأل عما يفعل) * فلو كان لشئ من أفعاله علة غائية أو داع لكان السؤال ب " لم " عن فعله
جائزا معقولا، فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة؟

والجواب: أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعرة ومن يقتفي أثرهم، بل المراد – كما مرت الإشارة والتصريح عليه –
نفي مطلب " لم " في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة، لا بحسب
الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الأسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ، وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الأول، وهي لجودة الهضم الثاني، وهلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه، وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل، وهو
لغاية هي فيضان الكمال النفسي، وغايته حصول العقل بالملكة، ثم بالفعل، ثم العقل الفعال، وغايته الباري المتعالي، انتهى (الأسفار ٦، ص ٣٧٩).
وقال فيه أيضا: فقد استبان وظهر: أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله – سبحانه – المطلق غرضا وغاية أخيرة غير ذاته، ويقولون: ذاته غرض الأغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق، لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها ومعللها،
ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية، بل يثبتون أغراضا وغايات وكمالات مترتبة منتهية إليه سبحانه.
بخلاف الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا. وبخلاف المعتزلة أيضا، فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته. وكلا القولين زيغ عن الصواب. وفيما ذهبت إليه
الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود، انتهى (الأسفار ٦، ص ٣٦٧).

وليعلم: أن إيحاء الوحي وإنزال الكتب وإرسال الرسل جزء من النظام الأتم الكياني التابع للنظام الأجمل الرباني، وكيفية تعلق الإرادة بها ككيفية تعلقها بالنظام الكياني بنحو التبعية والاستجرار للنظام الرباني، أي حضرة الأسماء والصفات وهي الكنز المخفي المحبوب بالذات، والمحب والمحبوب والحب عين الذات [١٣].

فتحصل مما ذكرنا: وهن تمسك الأشعري لإثبات مطلوبه بالأوامر الامتحانية، فإنه مع ما عرفت بطلانه لو فرض كلام نفسي وطلب نفسي لنا فهما، لا يمكن تصورهما في ذات القيوم الواجب جل وعلا، وهل هذا إلا قياس الحق بالخلق، والتراب برب الأرباب، ولعل النملة ترى أن لله تعالى زبانيين (١).

كما اتضح وهن كلام المحقق الخراساني (رحمه الله) (٢)، من أنه ليس في الأوامر الامتحانية إرادة حقيقية ولا طلب حقيقي بل فيها إرادة إنشائية وطلب إنشائي، فإنه – مضافا إلى ما عرفت – يرد عليه أنه لا معنى محصل للإرادة الإنشائية، بل لا معنى للوجود الإنشائي والاعتباري للحقائق المتحققة كالسماء والأرض والإنسان. نعم يعتبر العقلاء أمورا لا حقيقة لها لمسيس الحاجة إليها، كالزوجية والملكية وسائر الاعتباريات. فليس للإرادة والطلب فرد حقيقي وفرد إنشائي [١٤].

[١٣] سيجئ منه كلام في الخاتمة مرتبط بالوحي والرسالة، فانتظر إفاضة البحث هناك إن شاء الله.

[١٤] قوله (قدس سره): " ولعل النملة... " إلى آخره، اقتباس من الحديث المروي عن مولانا الباقر (عليه السلام)، رواه في " القبسات ": ونعم ما قال عالم من أهل بيت النبوة (عليهم السلام): " هل يسمى

---

١ – الأربعون حديثا، الشيخ البهائي: ٨١، الرواشح السماوية: ١٣٣، علم اليقين ١: ٧٤.
٢ – أنظر كفاية الأصول: ٦٥ – ٦٦.

عالما وقادرا إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟! وكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، والبارئ تعالى واهب
الحياة ومقدر الموت. ولعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيين – زبانيين تثنية الزباني بدون التاء – فإنهما كمالها، وتتصور أن عدمهما نقصان لمن لا تكونان له، هكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب، وإليه المفزع " (الطبعة الحديثة، ص ٣٤٣).

ورواه العلامة المحدث الفيض الكاشاني – رضوان الله تعالى عليه – في " علم اليقين " (الطبع القديم، ص ١٨) ونسبه إلى الباقر (عليه السلام).

قال (قدس سره): قلت في " الرواشح السماوية " (ص ١٣٣ ط. مرعشي): إن أهل هذا العصر
حرفوا " زبانيين " تثنية الزباني، وزبانيا النمل والعقرب قرناها، والزبانيان كوكبان نيران على أحد منازل القمر، إلى " زبانيتين " بزيادة " التاء " وإدخالها بين اليائين، مثناة الزبانية
والزبانية ملائكة العذاب، واحدها زبنية بكسر " الزاء " كعفرية، من الزبن بالفتح، وهو الدفع، انتهى (ص ٣٤٣).

قوله (قدس سره): " نعم يعتبر العقلاء أمورا لا حقيقة لها لمسيس الحاجة إليها، كالزوجية
والملكية... "، إلى آخره، يشير إلى أمور اعتبارية ومعان وهمية اضطر الإنسان إلى اعتبارها احتياجه إلى الحياة الاجتماعية والعيشة التعاونية.

وتوضيحه إجمالا: أن الموجودات تنقسم باعتبار إلى قسمين، فإن كل معنى تصورناه:

إما أن يكون له وجود في الخارج – سواء عقله عاقل أو لم يكن عاقل حتى يعقله – وذلك مثل الأجسام والأعراض من الجماد والنبات والحيوان والألوان بأنواعها.

وإما لا يكون له وجود في الخارج، بل له وجود في ظرف الذهن وحوزة اعتبار العقلاء، كالملك في حوزة اعتبارهم، فإنا لا نجد في مورد ملكية الدار وراء هذا البناء المخصوص – مثلا – والإنسان الخاص شيئا آخر في الخارج يسمى ملكا، بل هو معنى

قائم بالتعقل، فلولا ذلك المعنى لم يكن ملك ولا مالك ولا مملوك، وهكذا سائر الأمور الاعتبارية من الزوجية والرئاسة وعناوين المعاملات وغيرها التي يعيش الإنسان بذلك النظام الاعتباري بحسب الظاهر.

فكما أن للنبات نظاما طبيعيا في الوصول إلى كماله من العوارض الطارئة عليه والأفاعيل المخصوصة بما يستحفظ بنية وجوده بالتغذي والتنمية وتوليد المثل، فكذلك الإنسان – مثلا – له نظام طبيعي من العوارض الطارئة والأفعال، بها يستحفظ أصل وجوده

مثل حفظ بنية النبات، إلا هذا النظام يبقى ويستمر بمعان وهمية وأمور اعتبارية بينها نظام

اعتباري.

وهذه الاعتبارات لا تزال تتكثر طبق كثرة مسيس الحاجات، ولا يزال الإنسان يسبح فيها كالحوت في الماء، فكما أن الحيتان لو وقعت خارج الماء قضي على حياتها،

فكذلك الحياة المدنية الإنسانية التي هي سابحة في لجة الاعتباريات لو ألقيت خارجها لبطلت البتة. فهذه حال الإنسان في نشأة المادة من التعلق التام بمعان وهمية سرابية يسبح فيها حتى يبلغ الكتاب أجله.

ثم إن لازم ما ذكرنا هو أن قوام هذا النظام هو ظرف الاجتماع والحياة المدنية، فحيث لا اجتماع ولا حياة مدنية لا اعتبار لمثل هذه المعاني الوهمية، فما قبل النشأة المدنية وما بعد النشأة الدنياوية من منازل ما بعد الموت حيث لا اجتماع مدنيا لا وجود

لمثل هذه الاعتبارات والمعاني الوهمية فيها، إلا أن الدين الحنيف يجعل الدرجات والدركات الأخروية مترتبة على ذلك النظام المتقوم بالمعاني الوهمية والاعتبارات.

ومن المعلوم: أن وجود الرابط بين الأمرين يوجب اتحادهما في نوع الوجود كما هو مبرهن في محله، وحيث إن تلك الأمور اعتبارية والأمور الأخروية المشار إليها حقيقية خارجية فالارتباط لا بد وأن يكون بين تلك الحقائق وبين الحقائق التي تحت تلك الاعتبارات والوهميات.

فتبين بذلك: أن لظاهر الشريعة باطنا، قال سبحانه: * (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) * (العنكبوت: ٦٤).

[الأمر الثاني: حول تكليف الكفار]
ومن متمسكات الأشاعرة (١) لإثبات اختلاف الطلب والإرادة أنه يلزم بناء على اتحادهما في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان إما أن لا يكون تكليف جدي وهو فاسد بالضرورة، أو تخلف إرادته تعالى عن مراده وهو أفسد. وحيث لا بد في هذه التكا ليف من مبدأ ولا يمكن أن يكون الإرادة، وليس شئ آخر مناسبا للمبدئية غير الطلب، فهو مبدأ.
وبعبارة أخرى لو كانت الإرادة الواجبة مبدأ للطلب اللفظي لزم حصول المطلوب بالضرورة لامتناع تخلف إرادته تعالى عن مراده. ولما رأينا التخلف علمنا أن المبدأ غيرها، ولم يكن غير الطلب صالحا لها، فهو المبدأ، ويكون سائر الموارد أيضا كذلك.
وأجاب عنه المحقق الخراساني (رحمه الله) (٢) عنه بكلام مجمل، ثم أردفه ب " إن قلت قلت "، حتى انتهى الأمر إلى عويصة الجبر والتفويض، وأجاب عنها بما يزيد الإشكال. فلا محيص عن طرح المسألة على ما هي عليها وبيان الحق فيها إجمالا فيتم الكلام في ضمن فصول [١٥]:
[١٥] قال المحقق المذكور - رضوان الله تعالى عليه - في " الكفاية " في دفع هذا المستمسك للأشاعرة: أما الدفع فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية،
وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار

---
١ - المطالب العالية ٨: ١١ - ١٩.
٢ - أنظر كفاية الأصول: ٦٧ - ٦٩.

الكفر والعصيان.
ثم أردفه: ب " إن قلت... قلت... " إلى أن بلغ كلامه إلى أن الشقاوة والسعادة ذاتيتان، وأن " السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه "، و " الناس معادن كمعادن الذهب والفضة " كما في الخبر، والذاتي لا يعلل.
فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى. " قلم اينجا رسيد سر بشكست "، قد انتهى
الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد والهداية، وبه الإعتصام (كفاية الأصول ١، ص ٩٩).
أقول: سيمر بك في مستقبل البحث كشف القناع عن حقيقة السعادة والشقاوة في بيان الأستاذ الإمام – جزاه الله تعالى عن المعارف والفقاهة أحسن الجزاء – وهناك يعطى
مفتاح معرفة مثل حديث: " الناس معادن... " إلى آخره، والمهم هنا بيان بعض ما أجمله
شيخ المحققين الخراساني (رحمه الله)، وهو الإرادة التشريعية حيث عرفها بقوله: " هو العلم
بالمصلحة في فعل المكلف " فلم يتضح ما رامه.
وتحقيق ذلك يستدعي نقل كلام سيدنا الأستاذ صالح المتألهين العلامة الطباطبائي (قدس سره) فيما علقه على أصول الكافي الشريف لإمام المحدثين الكليني (رحمه الله) قال:
للمشية والإرادة انقسام إلى الإرادة التكوينية الحقيقية والإرادة التشريعية الاعتبارية، فإن إرادة الإنسان التي تتعلق بفعل نفسه نسبة حقيقية تكوينية تؤثر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل، ويستحيل معها تخلفها عن المطاوعة إلا لمانع.
وأما الإرادة التي تتعلق منا بفعل الغير – كما إذا أمرنا بشئ أو نهينا عن شئ – فإنها إرادة بحسب الوضع والاعتبار، لا تتعلق بفعل الغير تكوينا، فإن إرادة كل شخص إنما تتعلق بفعل نفسه من طريق الأعضاء والعضلات. ومن هنا كانت إرادة الفعل أو الترك من
الغير لا تؤثر في الفعل بالإيجاد والإعدام، بل تتوقف على الإرادة التكوينية من الغير بفعل

نفسه حتى يوجد أو يترك عن اختيار فاعله لا عن اختيار آمره وناهيه.
إذا عرفت ذلك علمت: أن الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة، كما أن المعتاد بفعل قبيح ربما ينهى نفسه عن الفعل بالتلقين، وهو يفعل من جهة إلزام ملكته الرذيلة الراسخة، فهو يشاء الفعل بإرادة تكوينية ولا يشاؤه بإرادة تشريعية، ولا يقع إلا ما
تعلقت به الإرادة التكوينية.
والإرادة التكوينية هي التي يسميها الإمام الكاظم (عليه السلام) بإرادة حتم، والإرادة التشريعية هي التي يسميها الإمام (عليه السلام) بإرادة عزم.
وإرادة الله تعالى التكوينية تتعلق بالشئ من حيث هو موجود، ولا موجود إلا وله نسبة الإيجاد إليه تعالى بوجوده بنحو يليق بساحة قدسه تعالى، وإرادته التشريعية تتعلق بالفعل من حيث إنه حسن وصالح غير القبيح الفاسد. فإذا تحقق فعل موجود قبيح كان منسوبا إليه تعالى من حيث الإرادة التكوينية بوجه، ولو لم يرده لم يوجد ولم يكن منسوبا
إليه تعالى من حيث الإرادة التشريعية، فإن الله لا يأمر بالفحشاء.
فقول الكاظم (عليه السلام): " إن الله نهى آدم (عليه السلام) عن الأكل وشاء ذلك، وأمر إبراهيم (عليه السلام)
بالذبح ولم يشأه " أراد بالأمر والنهي التشريعيين منهما، وبالمشية وعدمها التكوينيتين منهما (ج ١، ص ١٥١).
هذا الكلام أورده في شرح الحديث المروي عن مولانا أبي الحسن الكاظم (عليه السلام)
في باب المشية والإرادة.
ومتن الحديث: عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: " إن لله إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم
وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا
من الشجرة وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى؟! وأمر
إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه؟! ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله
تعالى " (الخبر الرابع في المصدر المزبور).

إيقاظ
اعلم: أن الكلام بما هو كلام أمر وضعي اعتباري لا وجود له إلا في حوزة الاعتبار، وقد دعت الحاجة الاجتماعية إلى اعتبار الدلالة للألفاظ ووضعها لتكون محامل المعاني في المخاطبات والمحاورات والمكاتبات، فاللفظ الدال على المعنى له وجود اعتباري لمعناه، والتكلم إيجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلم لتفهيم من قصد إفهامه.
فعلى هذا: يشكل إسناد الكلام بهذا المعنى إلى الله سبحانه، فإنه - عز وجل - هو الذي ينتهي إليه سلسلة العلية والإيجاد، وقد تبين في العلم الأعلى: أن العلية والإيجاد إنما هي في الوجود الحقيقي، وأما غير الوجود الحقيقي فهو منعزل عن العلية. فكل ممكن
متلبس بالوجود الحقيقي فهو معلول منته إلى الله القيوم، وينعكس بعكس النقيض إلى أن
ما لا وجود حقيقي له فليس بمعلول ولا منته إلى الجاعل القيوم المتعالي.
فالأمور الاعتبارية المحضة طرا منعزلة عن الاستناد إلى الله - عز وجل - فإن وجودها - كما نبهنا عليه - لا يتجاوز ظرف الاعتبار والافتراض المضطر إليه العيشة الاجتماعية.
قال شيخنا الأستاذ صالح المتألهين، العلامة الطباطبائي (قدس سره) في " تفسير الميزان "

جوابا عن الإشكال المزبور: والذي تحل به العقدة أنها وإن كانت عارية عن الوجود الحقيقي إلا أن لها آثارا هي الحافظة لأسمائها - كما مر مرارا - وهذه الآثار أمور حقيقية
مقصودة بالاعتبار، ولها نسبة إليه تعالى، فهذه النسبة هي المصححة لنسبتها.
فالملك الذي بيننا أهل الاجتماع وإن كان أمرا اعتباريا وضعيا لا نصيب لمعناه من الوجود الحقيقي وإنما هو معنى متوهم لنا جعلناه وسيلة إلى البلوغ إلى آثار خارجية، لم
يكن يمكننا البلوغ إليها لولا فرض هذا المعنى الموهوم وتقديره، وهي قهر المتغلبين وأولي السطوة والقوة من أفراد الاجتماع الواثبين على حقوق الضعفاء والخاملين، ووضع

كل من الأفراد في مقامه الذي له، وإعطاء كل ذي حق حقه، وغير ذلك.
لكن لما كان حقيقة معنى الملك واسمه باقيا ما دامت هذه الآثار الخارجية باقية مترتبة عليه فاستناد هذه الآثار الخارجية إلى عللها الخارجية هو عين استناد الملك إليه، وكذلك القول في العزة الاعتبارية وآثارها الخارجية واستنادها إلى عللها الحقيقية، وكذلك الأمر في غيرها، كالأمر والنهي والحكم والوضع ونحو ذلك.
ومن هنا يتبين: أن لها جميعا استنادا إلى الواجب باستناد آثارها إليه على حسب ما يليق بساحة قدسه وعزه (ج ٣، ص ١٤٩).
قال (قدس سره): (في ج ٣ منه) فالكلام لا يصدر منه تعالى على حد ما يصدر الكلام منا،
أعني بنحو خروج الصوت من الحنجرة واعتماده على مقاطع النفس من الفم المنضمة إليه
الدلالة الاعتبارية الوضعية، فإنه تعالى أجل شأنا وأنزه ساحة أن يتجهز بالتجهيزات الجسمانية، أو يستكمل بالدعاوي الوهمية...
لكنه سبحانه فيما مر من قوله، * (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب) * (الشورى: ٥١) يثبت لشأنه وفعله حقيقة التكليم، وإن نفى عنه المعنى العادي
المعهود بين الناس.
فالكلام بحده الاعتباري المعهود مسلوب عن الكلام الإلهي، لكنه بخواصه وآثاره ثابت له، ومع بقاء الأثر والغاية يبقى المحدود في الأمور الاعتبارية الدائرة في اجتماع الإنسان، نظير الذرع والميزان والمكيال والسراج والسلاح ونحو ذلك، وقد تقدم بيانه.
فقد ظهر: أن ما يكشف به الله سبحانه عن معنى مقصود إفهامه للنبي كلام حقيقة، وهو سبحانه وإن بين لنا إجمالا أنه كلام حقيقة على غير الصفة التي نعدها من الكلام الذي
نستعمله، لكنه تعالى لم يبين لنا ولا نحن تنبهنا من كلامه: أن هذا الذي يسميه كلاما يكلم
به أنبياءه ما حقيقته؟
غير أنه على أي حال لا يسلب عنه خواص الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه

آثاره، وهي تفهيم المعاني المقصود... " إلى آخره (ج ٣، ص ٣١٥).
أقول: هنا طور آخر في البيان ستقف عليه في الخاتمة.

الفصل الأول: في عنوان المسألة
إن المسألة بما هي معنونة في مسفورات أهل الكلام فرع من فروع أصل المسألة العقلية ونطاق البحث العقلي أوسع منه بل من ما بين الأرض والسماء كما سيتضح، ولعله إليه الإشارة فيما ورد: " أن بين الجبر والتفويض منزلة أوسع مما بين السماء والأرض " (١)، تأمل.
فنقول: هل المعلولات الصادرة من عللها، والآثار والخواص المترتبة على الأشياء، والمسببات المربوطة بالأسباب، والأفعال الصادرة عن الفواعل، سواء في عالم الملك أو الملكوت، والمجردات أو الماديات، وسواء صدرت عن الفواعل الطبيعية كإشراق الشمس وإحراق النار، أو الحيوانية والإنسانية، أو الآثار والخواص المترتبة على الأشياء كحلاوة العسل ومرارة الحنظل، وسواء كان الفاعل مختارا أو غيره.
وبالجملة: كل ما يترتب على شئ بأي نحو كان هل هو مترتب عليه وصادر عنه على سبيل الاستقلال وا لاستبداد بحيث لا يكون للحق – جل شأنه – تأثير فيها، وإنما يكون شأنه تعالى المبادي فقط، ونسبته إلى العالم كالبناء والبناء بحيث يكون بعد الإيجاد منعزلا عن التأثير والتدبير، ويكون الشمس في إشراقها والنار في إحراقها والإنسان في أفعاله والملائكة في شؤونها مستقلات ومستبدات ويكون وجود الباري وعدمه – العياذ بالله – في فاعلية العبد ومنشئية الموجودات للآثار على السواء، وأنه تعالى أوجد العقل – مثلا – وفوض إليه الأمر وأوجد المكلف وفوض إليه أفعاله؟ أو أنه تعالى كما هو فاعل للمبادئ فاعل للآثار بلا وسط ولا فاعلية ولا تأثير لشئ من الأشياء، ولا علية لموجود بالنسبة إلى غيره، ولا خاصية لموجود، وإن

---
١ – الكافي ١: ١٥٩ / ٩ و ١١.

الأشياء كلها منعزلة عن العلية والتأثير والخواص والآثار، إلا عادة الله جرت بإيجاد الأشياء، كالإشراق عند طلوع الشمس ووجودها، والإحراق عقيب وجود النار، والإرادة والقدرة في الإنسان، والفعل عقيب الإرادة، والعلم بالنتائج عقيب الأقيسة، وإن الأشياء على السواء كلها في عدم التأثير، لكن الجاهل بالواقع يرى ترتب الآثار على المؤثرات غفلة عن حقيقة الأمر، حتى أن قوله: " كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم " لا ينتج كل إنسان جسم، وتكون نسبته إلى النتيجة كنسبة قوله: " ضرب فعل ماض ويضرب فعل مضارع " إليها، إلا أنه جرت عادة الله على إيجادها عقيب الأولين لا الأخيرين؟ فالقائل بالتفويض يرى انعزاله تعالى عن التأثير مطلقا في غير المبادي (١)، والقائل بالجبر يرى انعزال الخلق عنه مطلقا (٢) واستناد الكل إليه تعالى بلا وسط وعلى نحو المباشرة [١٦].

[١٦] أقول: إن القول بالتفويض والجبر لم يكن بدعا في الأمة الإسلامية، بل كان امتدادا للمذهبين العريقين في الديانات القديمة، فسرى في الأمة الإسلامية بعد امتزاجها بالأمم المغلوبة، كما أشرنا إليه في ابتداء هذا الشرح. وأما تعرف أول داع إلى كل منهما فمن العسير جدا.

قال في كتاب " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ": أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام فهو معبد الجهني، وقد نشأ معبد في المدينة لا في البصرة، ثم انتقل إلى البصرة في أواخر حياته. وقد كان من تلامذة أبي ذر الغفاري، وكان أبو ذر من أعداء عثمان والأموية.

وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبد الجهني هو أول من تكلم في القدر من المسلمين، وكان يعلن أنه لا قدر والأمر آنف.

---

١ - نقد المحصل: ٣٢٥، أنظر كشف المراد: ٣٠٨، وشرح المواقف ٨: ١٤٦.

٢ - شرح المقاصد ٤: ٢٢٣، أنظر شرح المواقف ٨: ١٤٥.

وكان معبد ينكر على ملوك بني أمية باسم العدل الإلهي وإنكار الجبر الذي تقذف به السياسة الأموية في صدور الناس، ليعتقدوا أن ملك بني أمية من القضاء المحتوم والقدر الحتمي وليس للناس من الإرادة الحرة شئ، انتهى موضع الحاجة مع التلخيص.
وأما أول من قال بالجبر فقيل: هو جعد بن درهم الخراساني، وقد كان قبل إظهار عقيدته هذه يتودد إلى وهب بن منبه وعند الرواح إليه يغتسل، ثم يسأل وهبا عن صفات الله – عز وجل – فلما اكتمل أقام بدمشق وكان مؤدبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية،
حتى زالت الدولة الأموية هرب من دمشق إلى الكوفة وعاش فيها، فلقيه الجهم بن صفوان الترمذي الخزري وأخذ منه مذهبه في الجبر، ونسبت إليه الفرقة الجهمية.
وكيف كان: فقد رأيت أن الإمام الراحل (رحمه الله) قد صور القول بالجبر والتفويض المعنون في مسفورات أهل الكلام فرعا من فروع أصل المسألة العقلية المبحوث عنها في
العلم الأعلى، من أن مناط حاجة الممكن إلى العلة هل هو الإمكان فقط، أو الحدوث فقط، أو الحدوث مع الإمكان شطرا أو شرطا؟ وأن الحق هو الأول، أعني الإمكان فقط.
وعليه: فلا يفرق بين الحدوث والبقاء، خصوصا إذا كان المراد من الإمكان هو الوجود الإمكاني الذي هو عين الربط والفاقة إلى العلة، لا أنه ذات لها الفقر والربط، بل هو
متقوم بها متذوت بذاتها، بحيث مع قطع النظر عن وجود العلة لم يكن شيئا.
والقائل بأن الممكن محتاج إلى العلة حدوثا لا بقاء تفوه بأنه لو جاز على الصانع العدم لما ضر عدمه وجود العالم، فما قدروا الله حق قدره، وإنه تعالى قائم على كل نفس
وشئ بما كسبت، وإنه سبحانه خلقكم وما تعملون، تعالى الله القيوم الحق عما يقول الظالمون علوا كبيرا.
وحيث صور المسألة معرقة في العلم الأعلى قال (قدس سره): ولعله إليه الإشارة فيما ورد:
" أن بين الجبر والتفويض منزلة أوسع مما بين السماء والأرض " تأمل.
هذا ذيل الحديث المروي في " التوحيد " عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالا:

" إن الله – عز وجل – أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون ".
قال – يعني الراوي – فسئلا (عليهما السلام): هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟
قالا: " نعم، أوسع مما بين السماء والأرض ".
وذكر – قدس سره الشريف – في الفصل الرابع من هذه الرسالة المنعقد لبيان الإشكالات ودفعها كما سيجئ: أن نظام الكيان – قضه وقضيضه – تابع إرادة الله تعالى
وقضائه، لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر ويصدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي والإرادة الأزلية، فيكون مضطرا في أفعاله في صورة المختار، انتهى.
وهو ظاهر في أن المسألة عريقة في مسألة القضاء والقدر المبحوث عنها في العلم الإلهي بالمعنى الأخص، فتكون مصبها أخص مما هو مبحوث في العلم الأعلى.
قال سيدنا الأستاذ صالح المتألهين العلامة الطباطبائي (قدس سره): ليعلم أن من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام موردا للنقض والإبرام وتشاغبت فيه الأنظار مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، وإذ صوروا معنى القضاء والقدر واستنتجوا نتيجته فإذا هي
أن الإرادة الإلهية الأزلية تعلقت بكل شئ من العالم. فلا شئ من العالم موجودا على وصف الإمكان، بل إن كان موجودا فبالضرورة، لتعلق الإرادة بها واستحالة تخلف مراده
تعالى عن إرادته. وإن كان معدوما فبالامتناع، لعدم تعلق الإرادة بها، وإلا لكانت موجودة.
وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال الاختيارية الصادرة منا، فإنا نرى في بادئ النظر أن نسبة هذه الأفعال وجودا وعدما إلينا متساوية، وإنما يتعين واحد من الجانبين بتعلق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب. فأفعالنا اختيارية، والإرادة مؤثرة في تحققه سبب في إيجاده.
ولكن فرض تعلق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلف بالفعل يبطل

اختيارية الفعل أولا، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانيا.
وحينئذ: لم يكن معنى للقدرة قبل الفعل على الفعل ولا معنى للتكليف، لعدم القدرة قبل الفعل، وخاصة في صورة الخلاف والتمرد فيكون تكليفا بما لا يطاق، ولا معنى لإثابة المطيع بالجبر، لأنه جزاف قبيح، ولا معنى لعقاب العاصي بالجبر، لأنه ظلم قبيح، إلى غير ذلك من اللوازم.
وقد التزم الجميع هؤلاء الباحثون فقالوا: القدرة غير موجودة قبل الفعل، والحسن والقبح أمران غير واقعيين لا يلزم تقيد أفعاله تعالى بهما، بل كل ما يفعله فهو حسن ولا يتصف فعله تعالى بالقبح، فلا مانع هناك من الترجيح بلا مرجح، ولا من الإرادة الجزافية،
ولا من التكليف بما لا يطاق، ولا من عقاب العاصي وإن لم يكن النقصان من قبله، إلى غير ذلك من التوالي، تعالى عن ذلك (الميزان ١، ص ٩٧).
ويظهر من كتب الكلام: أن القول بالجبر والتفويض من نتائج الإعتقاد بالقضاء والقدر.
قال السيد الشريف الشارح ل " المواقف " في ذيل مبحث القضاء والقدر: واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.
وقدره إيجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها.
وأما عند الفلاسفة: فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها. والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

وكأن الشيخ أبا الحسن الأشعري لم يكن متثبتا على القول بالجبر حيث اخترع مسلكا سماه " الكسب "، فإنه ذهب إلى أنه ليس لقدرة العباد تأثير في أفعالهم الاختيارية،
بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا، ومكسوبا
للعبد.
والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلا له. كذا في الشرح المذكور (ص ٥١٥).

الفصل الثاني: في إبطال المذهبين
أما التفويض، فلأن استقلال موجود في الإيجاد إنما يعقل إذا سدت العلة جميع الأعدام الممكنة على المعلول، وإلا لم يكن مستقلا في الإيجاد. فإذا توقف وجود المعلول على ألف شرط وكان في قدرة الفاعل إيجاد ما عدا واحد منها. فسد عدم المعلول من ناحية ما عدا الواحد منها لم يكن علة تامة مستقلة ولا فاعلة بالاستبداد. وهذه المقدمة ضرورية لا تفتقر إلى الإثبات. ومن الأعدام الممكنة على المعلول عدمه بعدم فاعله ومقتضيه، وليس في شأن ممكن من الممكنات - جردا كان أو ماديا - سد هذا العدم، وإلا لانقلب الإمكان إلى الوجوب والممكن بالذات إلى الواجب بالذات [١٧].
[١٧] يريد أن يبين امتناع استقلال الموجود الممكن بالذات في الإيجاد، وأنه لا يمكن لشئ من الموجودات أن يكون فاعلا تاما ومستقلا في الإيجاد إلا الله المتعالي. وذلك لأن أحد النقيضين لا ينصبغ بالوجوب إلا بامتناع النقيض الآخر بجميع أنحائه، وهو المعنى بقولهم: " الشئ ما لم يجب لم يوجد " فإذا كان فاعل الوجود ممكنا
بالذات - مجردا كان أو غيره - كان عدمه ممكنا لا محالة.
ومن أنحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء علته، ومن المستحيل أن يجعل الشئ عدمه الممكن بالذات ممتنعا، فإذن انتفاء المعلول بانتفاء علته الممكنة لا يعقل أن يصير ممتنعا، فلا ينصبغ بالوجوب.
فليس في سنة الفاعل الممكن - أي فاعل كان - سد هذا العدم، وإلا انقلب ما فرضناه ممكنا واجبا بالذات.

وأيضا المعلول بالذات في الفاعل الإلهي – أي فاعل الوجود – بتمام هويته وحاق حقيقته وذاتيته متعلق ومفتقر إلى العلة، ويكون ذاته بذاته عين الافتقار والتعلق وصرف الربط والاحتياج. ولو كان شيئا له الافتقار – حتى يكون افتقاره زائدا على ذاته وتعلقه بالعلة عارضا على أصل هويته – يلزم أن يكون واجبا في وجوده وجوهره وعرضه المعلولية، وهو واضح الاستحالة.

ومرادنا من المعلول بالذات هو وجود الممكن الذي هو أثر جعل الجاعل، وإلا فالماهيات ليست مجعولة ولا موجودة إلا بالعرض، لكونها اعتبارات وانتزاعات من حدود الوجود، والوجود المعلولي ذاته الافتقار والتعلق. ولو استغنى في حيثية من الحيثيات ينقلب من الإمكان والافتقار الذاتي إلى الوجوب والاستغناء، وهو مستحيل بالضرورة [١٨].

فالفواعل الإمكانية بأسرها – متناهية كانت أو غير متناهية، مترتبة كانت أو متكافئة – في حكم ممكن واحد في أنه لا يمكن ترشح الوجوب منها بالاستقلال إلى المعلول، وطرد العدم بها عن ذاته بحيث يصير ممتنعا أنحاء عدمه حتى يوجد.

فقول المفوضة باستقلال الممكن في الإيجاد واضح البطلان.

[١٨] يريد أن يشير إلى هوية المعلول الإلهي بتنويع الفاعل إلى الفاعل الإلهي والفاعل الطبيعي، وأن المراد بالفاعل في عرف الإلهيين ما يكون بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده، والوجود المعلولي المترشح منه، تمام هويته عين التعلق ومحض الربط به، وليست حقيقته غير الربط والحاجة.

ولو كان وجوده المعلولي شيئا غير الربط – بأن يكون شيئا عرضه الربط بالفاعل – لكان واجبا في ذاته ومعلولا في ربطه واحتياجه، وهذا خلف وانقلاب الإمكان بالذات إلى الوجوب بالذات، فاللازم بديهي الاستحالة.

وأيضا المستقل في الإيجاد لا بد وأن يكون مستقلا في الوجود، لأن الإيجاد فرع الوجود، ولا يمكن أشرفيته عنه، فالتفويض بمعنى جعل ممكن مستقلا في الفاعلية مستحيل ومستلزم للانقلاب المستحيل، سواء في ذلك المجرد والمادي، والفاعل المختار وغيره. فلا يعقل تفويض الإيجاد والفعل والأثر والخواص إلى موجود * (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب * ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز) * (١) [١٩].

وأما ما يطلق عليه الفاعل في عرف الطبيعيين فهو مما لا يفيد غير تحريك القابل وإعداده وتقريبه إلى واهب الصور، فإن الأب - مثلا - علة لتحريك المني إلى الرحم، وأما

إيجاده حيوانا فعلته واهب الصور. وكذا النار الماسة بالفحم المجاور ليست علة لوجود

الصورة النارية فيه، بل هي معدة له لإفاضة الصورة عليه.

[١٩] يريد أن يبرهن ثالثا على بطلان التفويض، بأن علل الآثار ومبادئها الإمكانية - ومنها الإنسان - لو كانت مستقلة في الإيجاد ومنقطعة عن الواجب القيوم - تعالى شأنه -

لكانت مستقلة في أصل وجودها ومنقطعة عنه سبحانه.

بيان الملازمة: أن الإيجاد متفرع على وجود الموجد وظل له، فلا يمكن أشرفيته بالاستقلال عن أصله، فيجب أن تكون تلك المبادئ والعلل في وجودها مستقلة ومنقطعة

عن بارئها سبحانه أيضا، وذلك ممتنع:

أما أولا، فلأن هوياتها - كما عرفت - روابط محضة، وفرض استقلالها وانقطاعها عن الإرادة الإلهية عين فرض بوارها وانعدامها.

وأما ثانيا - على فرض تسليم هذا المحال - فلأنه يستلزم الانقلاب المستحيل، يعني انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات.

---

١ - الحج (٢٢): ٧٣ - ٧٤.

فالتفويض بمعنى جعل ممكن مستقلا في الوجود والإيجاد غير معقول،
فالموجودات الإمكانية – مجردها وماديها – كما أنها مستندة الوجود إلى الإرادة الإلهية
فكذلك في أفعالها وآثارها مستندة إلى الإرادة الإلهية. ومنها أفعال الإنسان مأخوذة بجميع مبادئها، فإن الإرادة الواجبية إنما تعلقت بالفعل الصادر من الإنسان عن إرادة واختيار.
فما ذكره المفوضة من كون الأفعال الإنسانية غير مرتبطة الوجود بالله سبحانه ساقط من أصله، كما أن ما ذهب إليه المجبرة من أن تعلق الإرادة الواجبية بأفعال الإنسان
يوجب بطلان إرادته واختياره فاسد جدا، كما سيجئ من ذي قبل.
ثم استشهد (قدس سره) على بطلان التفويض بما أعلن الله تعالى عن عجز كل من يدعون
من دون الله من آلهة مختلفة وأرباب مفتراة – من جنس الأصنام أو الأشخاص – يستنصرون بها من دون الله ويطلبون منها قضاء الحاجات، كلهم يعجزون عن خلق الذباب الصغير وإن اجتمعوا له بل الأمر أعجب من هذا فإنه إن يسلبهم الذباب شيئا يعجزون عن رد المسلوب.
فإذا كان هذا شأن المدعوين بالربوبية فما ظنك بغيرهم من الأكوان المودوع فيها النفع والضرر، التي يتوجه الناس إليها للجلب والدفع وأكثرهم يركنون إليها باستقلال التأثير * (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) * (يوسف: ١٠٥)؟! أعاذنا الله تعالى.
هذا الوجه المشار إليه – كما ترى – مشتمل على أحكام ثلاثة للوجود:
أحدها: أصالة الوجود، بمعنى أنه هو الحقيقة العينية دون الماهية، فإنا بعد التنبه على كون واقعية الأشياء بينة ضرورية – قبال السوفسطائية – وجدناها في عين أنها متحدة في الواقعية مختلفة متمايزة فنجد فيها – مثلا – إنسانا موجودا وفرسا موجودا وشجرا موجودا إلى غير ذلك، فلها ماهيات يباين بعضها بعضا ووجود مشترك المعنى بينها، وبديهي أن المشترك غير المختص.

ثم وجدنا أن الماهية في ذاتها لولا الوجود لم تكن شيئا، فواقعيتها بالوجود، فالوجود الذي هو واقعية كل شئ أحق بالواقعية، فهو الواقع الأصيل، فهذا ما نعني بأصالة
الوجود.
ثانيها: أنه يترتب على أصالته أنه بسيط لا جزء له، أما الأجزاء الحدية من الجنس والفصل فإنها من أحكام الماهية الاعتبارية. وأما الأجزاء العينية فإن كان كل واحد منها والكل المركب منها وجودا فلا معنى لكون الشئ جزءا لنفسه، وإن كان أحدها أو كل واحد منها غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فهو بسيط في ذاته برئ
عن أنحاء التركب.
ثالثها: أن الوجود مع بساطته في ذاته متصف تارة بالكثرة الخارجة عن ذاته مثل الكثرة العارضة له من قبل الماهيات، من جهة أن هذا إنسان وذاك فرس وذاك أسد ونحوها، وتارة متصف بالكثرة اللازمة لذاته، من جهة أن هذا مقدم وذاك مؤخر، وهذا قوي وذاك ضعيف، وهذا علة وذاك معلول، إلى غيرها من أقسامه الذاتية، فتلك الأوصاف
غير خارجة عن ذاته البسيطة.
فيستنتج من ذلك: أن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة، يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك فهذه الحقيقة في عين وحدتها كثيرة، فتلك الأوصاف الكثيرة لا بد وأن تكون مقومات للوجود، كل في مرتبة مربوطة، بمعنى أنها فيه
غير خارجة منه، وإلا كانت جزءا منه، وهذا خلف.
فالوجود حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص، والتمايز بين كل مرتبة من مراتبها ومرتبة أخرى بنفس ذاتها البسيطة، وكل مرتبة ناقصة متعلقة بالمرتبة الكاملة المتلوة وشعاع لها. فنقصانها ذاتي لها، فلا يمكن تجافيها ولا تقدمها عن تلك المرتبة، لاستلزامهما الانقلاب المستحيل، كما

وأما إبطال الجبر فمع أن تحقيقه كتحقيق إبطال التفويض على ما هو عليه موكول إلى بيان مقدمات مبرهنة في العلم الأعلى لا محيص عن الإشارة إلى بعض الوجوه منه:

منها: أن الوجود لما كان أصلا في التحقق وبسيطا لا جنس له ولا فصل، ومن ذاته أن يكون ذا مراتب ومشككا بالتشكيك الخاص، فلا محالة يتعلق كل مرتبة ناقصة بالمرتبة المتلوة تعلقا ذاتيا غير متجافية عنها بحيث يكون تعلقها بمرتبة أخرى غيرها موجبا للانقلاب الذاتي المستحيل ومساوقا له، ومقدمات هذا البرهان تطلب من مظانه (١).

ومنها: أنه تعالى لما كان بسيطا في غاية البساطة، وجميع صفاته وشؤونه الذاتية يرجع إلى الوجود الصرف البسيط فلا يتصور في ذاته وصفاته التجدد والتصرم والتغير، وإلا لانقلب البسيط مركبا، والفعلية الصرفة قوة، والوجوب بالذات إمكانا. ولازم بساطة الذات والصفات أن ما يصدر منه يكون من حاق ذاته وتمام هويته وصرف حقيقته، فلو صدر المتجددات والمتصرمات عنه تعالى بالمباشرة ومن غير وسط يلزم منه التصرم والتغير في ذاته وصفاته التي هي ذاته.

في مراتب العدد، فإن العدد الثالث لا يمكن تجافيه إلى الثاني، كما يمتنع تجاوزه إلى الرابع، للزوم الانقلاب وصيرورته غير نفسه.

وهذا التشكيك هو التشكيك الخاص قبالا للتشكيك العام، حيث إن التفاوت والامتياز فيه بأمور زائدة من القوابل والعوارض، ولا يرجع إلى ما به الاشتراك كما في التشكيك الخاص، وقس على ذلك المرتبة المتلوة والمتقدمة. وتفصيل ذلك موكول إلى محله من العلم الأعلى.

---

١ - أنظر الحكمة المتعالية ١: ٣٨ - ٧٤ و ٤٢٧ - ٤٤٦، وشرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٠ - ١٥ و ٢٢ - ٢٧ و ٤٣ - ٤٤.

وقد تقدم (١) فساد كون الإرادة من صفات الفعل لا الذات، فما صدر عنه تعالى لا يمكن أن يصدر من إرادته لا من ذاته، أو من ذاته دون إرادته فإنها عين ذاته، فإذن صدور المتغير والمتصرم عنه تعالى مستلزم لحدوث القديم أو قدم الحادث بالذات وثبات المتغير بالذات [٢٠].

[٢٠] يشير (قدس سره) في هذا الوجه إلى أمرين مما يترتب على بساطة الذات المتعالية:

أحدهما: عينية صفاته الذاتية مع ذاته المقدسة، وبيانه: أنه لما ثبت أن الواجب تعالى بسيط ووجود صرف فلا بد وأن يرجع جميع صفاته إلى الوجود الصرف، وإلا لم يكن بسيطا صرفا. ومعنى رجوع الصفات إلى الوجود الصرف البسيط المعبر عنه بعينية الصفات مع الذات المتعالية أن الوجود الصرف الواجب كما ينتزع عنه الموجودية بذاته كذلك ينتزع عنه بذاته كل صفة كمالية حيثيتها حيثية الوجود، مثل العلم والقدرة ونحوهما.

لكن يجب أن يعلم: أن المراد بهذه العينية هو وجوب قصر تلك الصفات الكمالية على الذات المتعالية. وأما قصر الذات عليها فغير جائز، لاستلزامه تحديد الذات، وذلك لأن من البين وقوع التدافع والتمانع بين المفاهيم. فكل مفهوم كما يدفع غيره عن مصبه ومحدودته كذلك يقصر عن شمول ما وراءه، فوقوع مفاهيم الصفات على المصداق الغير

المحدود لا يخلو عن تحديد ما له بالضرورة.

فالذات المتعالية يمتنع أن تنال بصفة من الصفات أو بجميعها. فالصفات الكمالية لها نحو تأخر عن الذات المقدسة. وهذا التأخر لا ينافي العينية، كما عرفت أن المراد بها

هو وجوب قصر تلك الصفات على الذات، وأما قصر الذات عليها فلا.

فحديث العينية يؤول معناه إلى قيام وجود الصفات بوجود الواجب تعالى، لأن قضيته قصرها على الذات وامتناع حصرها الذات ليست إلا القيام المذكور.

---

١ - تقدم في الصفحة ٢١ و ٢٣.

ومنها: أن صدور الكثير بلا وسط عن الواحد البسيط من جميع الجهات مستلزم للتركيب والتكثير فيه تعالى، وهو خلف. وما قيل: إن ذلك مستحيل في غير الفاعل المختار وأما هو فله أن يفعل باختياره كل ما أراد (١)، فليس بشئ، لأن الاختيار والإرادة عين الذات البسيطة وما صدر عنها صدر عنها، وتحقق الكثرة والتجدد في الإرادة عين تحققهما في الذات، وقياس إرادته تعالى وفعله الإرادي وكذا صدور الفعل عنه تعالى على إرادتنا وفعلنا الإرادي وصدوره عنا قياس مع الفارق، ومنشأ غالب الاشتباهات هذا القياس الباطل، فأين الإنسان الناقص الكثير المتكثر المتغير المتصرم ذاتا وصفاتا، ورب الأرباب البسيط الذات والصفات!؟ وما قد يتوهم من أنه يلزم من ذلك قصور في قدرته ومغلولية يده (٢) فاسد سيأتي ما يدفعه [٢١].

فالعينية القصرية ثابتة من جانب الصفات الكمالية، فهي قاصرة في الذات المتعالية وليست بحاصرة لها، فافهم.

ثانيهما: أن لازم بساطة الذات وعينية الصفات معها أن يكون مصدر الفعل هو حاق ذاته وتمام هويته، وأنه بذاته البسيطة علة لصدور الفعل، والمعلول هو الوجود البسيط الذي عين التعلق والربط به تعالى، فلا جهة كثرة فيه، فإن من الواجب سنخية ذاتية بين المعلول وعلته، وهي المخصصة لصدور هذا المعلول منها دون غيرها، وإلا جاز أن يكون

كل شئ علة لكل شئ، وكل شئ معلولا لكل شئ.

فالمعلول للصرف البسيط يمتنع أن يكون مركبا وكثيرا أو متغيرا متصرما، لاستلزامه التركب والقوة المشفوعة بالصورة الجسمية. وهذا هو المعنى بانقلاب البسيط

مركبا. والفعلية الصرفة قوة، والوجوب بالذات ممكنا، وحدوث القديم أو قدم الحادث بالذات وثبات المتغير بالذات بحكم المسانخة.

[٢١] قد عرفت قبيل ذلك: أن صدور الكثير بالمباشرة عن الواحد البسيط من

---

١ - أنظر كشف المراد: ١١٦، وشرح المواقف ٤: ١٢٥.

٢ - أنظر نقد المحصل: ٣٠٠، كشف المراد: ١١٦، شرح المواقف ٨: ٤٩ - ٦١.

جميع الجهات مستلزم للتركيب فيه سبحانه، وإنما أعاده توطئة لدفع الاشتباه الواقع هنا من بعض أهل البحث، حيث توهم أن قاعدة " الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد "
مجراها غير الفاعل المختار.
وأما الفاعل المختار فيجوز أن يتكثر أثره مع وحدته، كما في " كشف المراد " حيث قال في شرح كلام المحقق الطوسي (رحمه الله): " مع وحدته يتحد المعلول " المؤثر إن كان مختارا
جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، انتهى.
وفي " شرح المواقف " للسيد الشريف حكى دعوى الاتفاق عن بعض من توهمه بقوله: وقد يتوهم أن الواحد الحقيقي إن كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد
اتفاقا، وإن كان مختارا جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا، فالنزاع إذن في كون المبدأ موجبا أو
مختارا لا في هذه القاعدة.
وأتعب صاحب " الشوارق " نفسه الشريفة في توجيه ذلك فقال: يظهر صحة ما يقال من أن امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا،
وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا.
فالنزاع إنما هو في كون المبدأ موجبا أو مختارا لا في هذه القاعدة، وذلك لأن مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي – كما هو رأي الجمهور – فيكون الفاعل
بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب. وبالجملة: فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي إذا كان موجبا، انتهى.
أراد بالموجب – بكسر الجيم – الفاعل الذي يفيض وجوب وجود المعلول حيث تقرر أن الشئ ما لم يجب لم يوجد، وإذا كان الفاعل المفيض لوجوب وجود المعلول بسيطا فالمخصص في ذاته الذي يجب عنه هذا المعلول دون غيره، والمخصص الذي يجب عنه ذلك الغير دون هذا يلزم منه المخصصان المتباينان في ذاته البسيطة، فتكون ذاته مركبة وهو الخلف.

نعم، يجوز ذلك على رأي الأشعري القائل بالاختيار الجزافي والترجيح بلا مرجح المستبين الاستحالة في محله، فإن على مذهب الأشعري إذا جاز وجود شئ واحد بلا إيجاب في الواحد الحقيقي فلم لا يجوز صدور أكثر منه؟! فإذا كانت الخصوصية المسانخة
بين المعلول والعلة جزافية فلا يستدعي صدور المعلول عن الواحد الحقيقي مسانخة، وجاز أن يكون كل شئ علة لكل شئ، وكل شئ معلولا لكل شئ!
وعلى ذلك يحمل قول " الشوارق ": وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا، فإنه على مبنى الأشعري من إنكار قاعدة " أن الشئ ما لم يجب لم يوجد " ليسهل بنا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، بل يصح دعوى الاتفاق. ولكنك عرفت: أن هذا المبنى
والبناء كلاهما على شفا جرف هار.
وأساس أمثال هذه الاشتباهات - كما قال الأستاذ الإمام (قدس سره) - هو قياس أوصافه
وأفعاله تعالى على أوصافنا وأفعالنا. وما أحسن ما قال مولانا الباقر (عليه السلام): " هل سمي
عالما وقادرا إلا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكل ما ميزتموه بأوهامكم في
أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، والبارئ تعالى واهب الحياة ومقدر الموت. ولعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيين، فإنهما كمالها، وتتصور أن عدمهما نقصان لمن لا تكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب، وإلى الله المفزع " (القبسات، الطبع الجديد، ص ٣٤٣، علم اليقين، الطبع القديم،
ص ١٨).
نعم، اختلاق المعبود وصنع الآلهة هي سجية الإنسان من قديم الأزمان، فكانوا ينحتون ما يعبدون غالبا على أشكالهم حسب مزعمتهم أن آلهتهم شبيهون بهم حتى في
العيون والأشجار، فلو أن البهائم كان في استطاعتها الترسيم والتجسيم

ومنها: أن حقيقة الوجود ذاتها عين منشأية الآثار، ولا يمكن سلب الأثر مطلقا عن ذاته، لمساوقته لسلب ذاته، فلا يمكن أن يكون موجود مسلوبا عنه الآثار، بل سلب الأثر عن وجود مستلزم لسلبه عن كافة الوجودات - حتى وجود الواجب - لبساطة حقيقة الوجود واشتراكه المعنوي، فتدبر جيدا [٢٢].

لرسمت آلهتها المنحوتة في أذهانها على صورها البهيمية، كما رأيت تمثيل الإمام المعصوم (عليه السلام) بالنمل الصغار ومزعمتها أن لربها زبانيين على شكلها.

وهذا هو القياس الباطل الذي أشار إليه الإمام الراحل - رضوان الله عليه - وهو القياس بالنفس واختلاق المعبودات أصناما كانت أو أوهاما على أشكالهم، * (إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا) * (العنكبوت: ١٧).

وبالجملة: فمن قاس الله سبحانه بنفسه واتخذ ما جعله في نفسه إلها فإلهه مجعول نفسه، فهؤلاء ما رأوا الله إلا أنفسهم وما نحتوا فيها من صور لله تعالى. فالإله المجعول المتوهم - ولو في أدق معاني الوهم - مخلوق مصنوع مثلهم. ولا فرق بين تلك الأوهام المنحوتة في الأذهان وبين هذه الأصنام المصنوعة في الأعيان.

وفي الخبر: " أنه إذا تجلى لهم الحق يوم القيامة أنكروه وتعوذوا منه وأساؤا الأدب عليه في نفس الأمر " هكذا كان الخبر في ذكرى نقلته بالمعنى لا باللفظ، وللكلام تتمة.

[٢٢] اعلم: أن حقيقة الوجود البسيطة الصرفة التي حيثيتها حيثية منشأ الآثار مستهلك فيها كل مناشئ الآثار، وبها تتحقق كل حقيقة، فهي نور السماوات والأرض، وهي حقيقة " هو " الذي حمل عليه الأسماء الإلهية في أواخر سورة الحشر: * (هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم * هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس...) * إلى آخر الآية.

فانظر يا أخا الحقيقة! كيف جعل " هو " موضوعا لحمل تلك الأسماء الحسنى وصارت تلك الصفات العليا مستهلكة فيها، وهو اسم مكنى مشار إلى غائب – كما عن
مولانا باقر العلوم (عليه السلام) – فكل الموجودات والحقائق مظاهر له، وهو – أي هو – ظاهر فيها،
ولا واقعية لشئ منها مع قطع النظر عنه، والمظاهر كلها هالكة لولا هو.
ثم اعلم: أنه لا يتطرق إليه البطلان وسلب الآثار، لأن تجويز تطرق البطلان إليه – مضافا إلى كونه سلب الشئ عن نفسه، وهو بديهي البطلان – ملازم لتجويز بطلان الواقعية
مطلقا، واللحوق بالسوفسطائية التي لا تليق للمحاورة، فإن ذلك قضية صرافته وبساطته، فبالتدبر الجيد والصادق في معنى بساطة حقيقة الوجود وصرافتها يظهر ذلك لمن كان له
قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

الفصل الثالث: في بيان المذهب الحق
وهو الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين، وفيه طرق:
منها: أنه بعد ما علم أن التفويض، وهو استقلال الممكن في الإيجاد والفاعلية، والجبر، وهو سلب التأثير عن الموجود ومزاولته تعالى للأفعال والآثار مباشرة وبلا وسط - مستحيل - اتضح سبيل الأمر بين الأمرين، وهو كون الموجودات الإمكانية مؤثرات لكنه لا بالاستقلال، وأن فيها الفاعلية والعلية والتأثير لكن من غير استقلال واستبداد. وليس في دار التحقق فاعل مستقل سوى الله تعالى.
وسائر الموجودات كما أنها موجودات غير مستقلة وروابط محضة وجودها عين الفقر والتعلق ومحض الفاقة والربط، تكون في الصفات والأفعال والآثار كذلك. فمع أنها ذات صفات وآثار وأفعال لا تكون مستقلات في شئ منها كما تقدم (١).
فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطا محضا عرف أن فعله مع كونه فعله فعل الله سبحانه. فالعالم بما أنه ربط صرف وتعلق محض ظهور قدرة الله وإرادته وعلمه وفعله، وهذا عين المنزلة بين المنزلتين والأمر بين الأمرين [٢٣].
[٢٣] في بيان المذهب الحق وتبيين المنزلة بين المنزلتين طرق بعضها جليل وبعضها دقيق:
فمن الجليل ما نسب إلى طائفة من الحكماء وخواص أصحابنا الإمامية - رضوان الله عليهم - من أن الأشياء في قبول الوجود من المبدأ تعالى متفاوتة مترتبة، فهو تعالى

---
١ - تقدم في الصفحة ٥٥.

يفيض الوجود عليها على ترتيب ونظام، فبعضها صادر عنه بلا سبب وسط، وبعضها بوسط واحد أو أكثر. وليس ذلك لنقصان في المبدأ الفاعل، بل النقصان في القابل.

ومن المعلوم: أن ما سوى الواجب بالذات يحتاج في تلبسه بالوجود إلى الواجب القيوم بالذات، فما سواه تعالى من الذوات والصفات والأفعال ممكن محتاج إلى الواجب، معلول له بلا واسطة أو مع الواسطة - حتى الأفعال الاختيارية - فلا تدافع بين انتساب قوى العبد إلى الواجب سبحانه وبين انتسابه إلى العبد، لأن الفاعلية طولية لا عرضية، فهذا هو الأمر بين الأمرين، فإنه متوسط بين الجبر والتفويض، وخير الأمور أوسطها.

وأما الطريق الدقيق في بيان المذهب الحق فهو الذي سلكه الإمام الراحل (قدس سره)، وهو مسلك الراسخين في العلم والتوحيد الخاص، فإنه - رضوان الله عليه - بعد إبطال مسلكي الجبر والتفويض وبيان استحالتهما بالبراهين القاطعة صرح باتضاح سبيل الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين، وهو كون الموجودات الإمكانية مؤثرات لكنه لا بالاستقلال، وأن فيها الفاعلية والعلية والتأثير لكن من غير استقلال واستبداد، وليس في دار التحقق فاعل مستقل سوى الله تعالى... - إلى أن قال (قدس سره) - فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطا... إلى آخره.

يريد (قدس سره): أن كل ما يقال عليه سوى الله أو العالم فهو بالنسبة إلى الله تعالى لا نفسية له، لأنه ربط محض، فلا يكون طرفا للحاظ بالنسبة إلى الحقيقة الصرفة، فإن الصرف بما هو صرف لا يقبل الحد، والطرف الملحوظ معه يستلزم المحدودية.

فإذن: كما ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، فالصرف لا يتثنى إذ فرض الثاني له فرض محال، فهو مع كل شئ لا بمقارنة، وغير كل شئ لا بمزايلة.

ولعله إليه أشار في قوله، وهو الحق: * (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) * (١) حيث أثبت الرمي من حيث نفاه فقال: * (وما رميت إذ رميت) *، فإن الرمي كونه منه لم يكن بقوته واستقلاله بل بقوة الله وحوله، وقوله: * (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) * (٢) فأثبت المشية لله من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثر مشيتين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أن مشية الممكن ظهور مشيته تعالى وعين الربط والتعلق بها [٢٤].

فالعالم وما سوى الله - عز وجل - بالنسبة إليه كالظل إلى الشخص، فكما أن الظل لا وجود له إلا بالشخص ولا أثر له إلا بالشخص، كذلك العالم لا وجود له ولا آثار له إلا بالله،

وهو قائم على كل نفس بما كسبت، وهو نور السماوات والأرض.

وكما أن الظل تابع ولازم للشخص وربط صرف به، كذلك العالم تبع وربط صرف بالله سبحانه، لأنه صور أسمائه ومظهر صفاته العليا. فالظل موجود في الحس بلا ارتياب.

ولكن إذا كان هناك من يظهر فيه ذاك الظل، وكذلك الظل الإلهي المعبر عنه بالعالم محل ظهوره هو الماهيات وأعيان الممكنات التي امتد عليها هذا الظل، فإذن آثار الظل كما أنها آثاره في تعينها آثار لذي الظل. فكذلك الآثار والأفعال المترتبة على أي ممكن،

كما أنها آثاره وأفعاله فهي بعينها آثار وأفعال له تعالى على ما هو مقتضى البرهان، ويعرفه

من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

[٢٤] يكاد أن يقول وارث سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الطريق الدقيق في بيان

المذهب الحق هو ما يهدينا إليه القرآن الحكيم من أقوم الطرق إلى التوحيد الخالص والنظر إلى الحق في الخلق، فإنه قد جمع بين نفي الرمي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) وإثباته له من جهة

واحدة، فقفاه بإثبات هذا الرمي المتعين لله تعالى مع كونه فعل العبد الذي هو موضوع هذا

---

١ - الأنفال (٨): ١٧.

٢ - الإنسان (٧٦): ٣٠ والتكوير (٨١): ٢٩.

الفعل على ما هو المعروف المعهود من استناد كل فعل إلى فاعله.
لكن أراد بالنفي عدم الوقوف على هذا الاستناد، فإن الواقف معه بادئ الرأي، فنبه الغافل وأيقظ النائم أن يقوم من الرقدة، فينظر إلى الحق الذي في الخلق ومع الخلق أينما كانوا و * (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من
ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا) * (المجادلة: ٧).
فلا يشذ عن معيته القيومية شئ من الأفعال والصفات. فجميع الأفعال والصفات وقبلها الذوات مستهلكة فيه تعالى، فليس لشئ من العوالي والأداني نفسية بالنسبة إليه سبحانه، بل لا يمكن أن يقع طرفا للحاظ:
كه جائيكه دريا است من كيستم * گر أو هست حقا كه من نيستم
فالعارف المتيقظ إذا شاهد صورة في الحس أو سمع كلاما أو وقع في قلبه معنى من المعاني يرتقي إلى مبادئها طالبا حقيقتها، ويعلم أن كل ما يحدث في العالم رسول من الله
سبحانه إليه يبلغ رسالة ربه ويدعوه إلى التوحيد والنظر إلى الحق في الخلق، حتى يرى الوحدة الذاتية في الكثرة الخلقية، كما قال الله عز وجل: * (وكأين من آية في السماوات
والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون) * (يوسف: ١٠٥).
وذلك لدوامهم في نوم الغفلة واعتناقهم الحياة الحيوانية وتعاميهم عن ذكر الله تعالى، فسيحشرون يوم القيامة عميا وعلى وجوههم غبرة ترهقها قترة.
وإلى مقام النظر إلى الحق في الخلق ينظر كلام سيد الشهداء (عليه السلام) في دعاء عرفة:
" أنت الذي لا إله غيرك، تعرفت لكل شئ فما جهلك شئ، وأنت الذي تعرفت إلي في كل شئ فرأيتك ظاهرا في كل شئ، وأنت الظاهر لكل شئ ".
ومما مر تعرف البيان في قوله تعالى: * (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) * حيث نفى المشية عنهم ثم استثنى من النفي، فأفاد أن مشيتهم قائمة بوجودها على مشية الله تعالى.

فلمشيته – عز وجل – إحاطة قيومية على المشيات كلها، فتعلق مشية العبد بفعله إنما انتشأت من مشية الله تعالى، فالفعل الصادر من العبد فعل اختياري لنفسه، لكن اختياره نشأ من اختيار الله سبحانه ومشيته، فافهم.

تنبيه: [في شرك التفويضي وكفر الجبري]
القائل بالتفويض أخرج الممكن عن حده إلى حد الواجب بالذات فهو مشرك. والقائل بالجبر حط الواجب تعالى عن علو مقامه إلى حد بقعة الإمكان فهو كافر. ولقد سمى مولانا الرضا (عليه السلام) المجبر كافرا، والمفوض مشركا على ما رواه صدوق الطائفة في " عيونه " (١)، والأمر بين الأمرين هو الطريقة المثلى التي للأمة المحمدية (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهي حفظ مقام الربوبية
والحدود الإمكانية.
والجبري ظلم الواجب حقه والممكنات حقها، والتفويضي كذلك، والقائل بالأمر بين الأمرين أعطى كل ذي حق حقه. والمجبر عينه اليمنى عمياء فسرى عماه إلى عينه اليسرى، والمفوض بالعكس، والقائل بالأمر بين الأمرين ذو عينين مبصرتين. والمجبر مجوس هذه الأمة حيث نسب الخبائث والنقائص إليه تعالى، والمفوض يهود هذه الأمة حيث جعل يده تعالى مغلولة * (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) * (٢) والقائل بالأمر بين الأمرين على الحنفية الإسلامية [٢٥].
[٢٥] قد عرفت فيما تقدم: أن أصول الأقوال في خلق أفعال العباد ثلاثة، وهاهنا يخصها تبيانا، مع استمداد من آثار أهل البيت (عليهم السلام)، فنقول:
أحدها: قول المفوضة، وهم قوم ذهبوا إلى أن الله تعالى أوجد العباد وآتاهم القدر على الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيتهم، وزعموا أنه بذلك يظهر أمور:
الأول: فائدة التكليف بالأمر والزجر.

---
١ - عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ١: ١٢٤ / ١٧.
٢ - المائدة (٥): ٦٤.

الثاني: الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب.
الثالث: تنزيه الله تعالى عن إيجاد الشرور والقبائح من الكفر والمعاصي ونحوها.
ولكنهم غفلوا عما يلزمهم من إثبات الشركاء لله، حيث جعلوا العبد مستقلا في الإيجاد، فأخرجوه من حد الإمكان إلى مقام الوجوب، فجعلوا العباد شركاء لله تعالى كما
في كلام إمامنا الرضا (عليه السلام) على ما أشار إليه الأستاذ الإمام، رضوان الله عليه.
ويجب أن يعلم: أن خصوم المفوضة يطلقون عليهم اسم " القدرية "، كما أنهم يطلقون على خصومهم اسم " القدرية "، وذلك لأنه ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): " القدرية
مجوس هذه الأمة ".
فكل من الفريقين يرمي الآخر بأنه المراد من الحديث، إذ لكل منهما وجه من الشباهة بالمجوس القائلين بأن الخير والشر ليسا منا بل من غيرنا، وأن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن.
فالقائلون بأن العبد مجبور في فعله - وهم الجبرية، كما سيأتي بيان مذهبهم - كالمجوس في قولهم الأول، والقائلون بأن العبد مفوض إليه الاختيار في فعله هم كالمجوس في قولهم الثاني، وهو الاعتناق بالثنوية.
فالجبري مجوس هذه الأمة حيث ينسب الخسائس والنقائص إلى الله، نظرا إلى السبب الأول وأن الكل بتقديره وقدرته، مع قطع النظر عن الوسائط، فبذلك يصح إطلاق
القدرية عليهم. كما أن المفوضة حيث نظروا إلى الأسباب القريبة للأفعال قالوا بالقدر والتفويض وأن الأفعال واقعة بقدرتنا مقدرة بتقديرنا ومفوضة إلينا، فإطلاق القدرية عليهم أيضا واقع في محله، كما أن إطلاق المجوس على كل واحد من الفريقين صحيح
بهذه الملاحظات.
ثانيها: قول المجبرة فإنهم ذهبوا إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد، * (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) *.

وقالوا: لا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها وليس في دار الوجود فاعل وسبب غيره، وأما المسماة بالأسباب والعلل فليست أسبابا على الحقيقة، وإنما جرت عادة الله تعالى بارتباط الأشياء بها ظاهرا ولا دخل لها في إيجادها.
وبعبارة أخرى: أن الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد الأشياء عقيب تلك المسماة بالأسباب. فالنظر التوحيدي يرى أن كلا من الأسباب والمسببات صادرة منه تعالى ابتداء. وفي ذلك تعظيم الله تعالى وتنزيهه من الشرك والحاجة إلى الوسائط في مقام الإفاضة والإيجاد.
فالفريقان – كما تراهما – في شقاق بعيد، بل كلاهما عمياوان.
أما الجبري: حيث حط الواجب تعالى عن علو مقامه إلى حدود بقعة الإمكان ونسي تنزيهه تعالى ونسب إليه الخسائس والقبائح فهو كافر عميت عينه اليمنى، فسرى عماها إلى عينه اليسرى، فإن النظر الأقوى الذي يدرك به الحقائق كان في الجبري مؤوفا،
فسرى آفته إلى النظر الذي يدرك به الأسباب الظاهرة، فصارت عينه اليسرى مؤوفة أيضا.
وأما التفويضي: حيث أخرج الممكن من حده إلى حد الواجب بالذات فهو مشرك وعينه اليسرى عمياء، فسرى عماها إلى عينه اليمنى، فإن نظره إلى الأسباب الظاهرة منقطعا عن رؤية الواحد القهار ومعيته لكل شئ كان مؤوفا، فسرى آفته إلى نظره الأقوى
وعينه اليمنى، فصارت عمياء.
وينبغي أن يتنبه: أن في المأثورات عن العترة الطاهرة أنهم – صلوات الله عليهم أجمعين – يطلقون القدرية على الفريقين كليهما، فيناسب المقام ذكر بعض تلك المأثورات مع الإشارة إلى بعض ما فيها من المعارف، بتوفيق من الله تعالى فإنه الموفق المعين:
أما إطلاق القدرية على الجبري: ففي الخبر المشهور كان أمير المؤمنين (عليه السلام) جالسا 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 وقدره؟
فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): " أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدر ".
فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟
فقال له: " مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين ".
فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شئ من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟
فقال له: " وتظن أنه كان قضاء حتما وقدرا لازما، إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد. فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمان وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها.
إن الله - تبارك وتعالى - كلف تخييرا ونهى تحذيرا وأعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما
باطلا ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا
من النار ".
فأنشأ الشيخ يقول:
أنت الإمام الذي نرجو بطاعته * يوم النجاة من الرحمان غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبسا * جزاك ربك بالإحسان إحسانا
(أصول الكافي ١، ١٥٦).
دلالة الخبر على كون السائل يزعم أن تعلق القضاء بالحوادث – ومن جملتها أفعال الإنسان – يوجب ارتفاع الإرادة واختياره عنها، واضحة، فلذلك أطلق أمير المؤمنين (عليه السلام) على هذه المزعمة الجبرية عناوين، منها القدرية فقال (عليه السلام): " تلك مقالة
إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمان وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها ".
ثم أرشد السائل إلى ما هو الحق بتبيين أن قضاء الله تعالى وسبق علمه لا يوجب علينا الحتم والإكراه والاضطرار ولا ينافي الاختيار، بل أمره تعالى وتكليفه على تخيير من العبد في الفعل والترك ومثله نهيه سبحانه وتعالى، فكأنه بوجه إعلام منه، كأنه قيل: من
ائتمر أو انتهى فله ثواب كذا، ومن تمرد وخالف فله عقاب كذا، انتهى. هذا إطلاق القدرية
على الجبري.
وأما إطلاقها على المفوضة: ففي خبر يونس بن عبد الرحمان عن الرضا – عليه آلاف التحية والثناء – قال: قال لي أبو الحسن الرضا (عليه السلام): " يا يونس! لا تقل بقول القدرية
فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس فإن أهل الجنة
قالوا: * (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) *، وقال أهل النار:
* (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين) *، وقال إبليس: * (رب بما أغويتني) * ".
فقلت: والله ما أقول بقولهم، ولكني أقول: لا يكون إلا بما شاء الله وأراد وقدر وقضى.
فقال: " يا يونس! ليس هكذا، لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى، يا يونس! تعلم ما المشية؟ "
قلت: لا.

قال: " هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟ ".
قلت: لا.
قال: " هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما القدر؟ ".
قلت: لا.
قال: " هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء ".
قال: ثم قال: " والقضاء هو الإبرام وإقامة العين... " إلى آخره (أصول الكافي ١، ١٥٧).
والغرض من كلامه وخطابه هو المنع عن الإعتقاد بمذهب القدرية بمعنى المفوضة القائلين بأن أفعال العباد واقعة بقدرتهم بلا مدخلية لقدرة الله تعالى وإرادته في أفعالهم، سوى أنه تعالى أوجدهم وفوض إليهم الاختيار، يفعلون ما يشاؤون ويتركون ما لا يشاؤون.
والإمام (عليه السلام) حذر يونس ونهاه عن الاعتناق بهذا المذهب، وأشار إلى سخافته بأنه
في الفساد والركاكة بمثابة لا يقول به أهل الجنة، ولا يقول به أهل النار، ولا يقول به إبليس
الرجيم.
أما أهل الجنة فقالوا: * (الحمد لله الذي هدانا...) * إلى آخره، اعترافا منهم بأن اهتداءهم إلى الجنة كان بالله - عز وجل - وأن وصولهم إلى الغبطة العظمى رهين توفيقه
وإرادته تعالى.
وأما أهل النار فأفصحوا عن شقوتهم الغالبة عليهم التي قادتهم إلى النار بأن ذلك كان بما سبق في علمه تعالى ضلالهم.
وأما إبليس فأجهر بأن غوايته كانت بإغواء الله تعالى.
فهؤلاء كلهم قائلون بعدم انقطاع أفعالهم من فعل الله تعالى، بخلاف القدرية المفوضة، حتى حكي عن بعضهم: لو جاز العدم على الله تعالى - والعياذ بالله - لما ضر

عدمه بوجود العالم.
وأما الفرق بين قول: " لا يكون إلا بما شاء الله... " إلى آخره الذي قاله يونس، وبين قول: " لا يكون إلا ما شاء الله... " إلى آخره، الذي قاله الإمام (عليه السلام) – تصحيحا لقول يونس
– فهو أن كلام يونس ظاهر في أن مشية الله سبحانه مثل مشيتنا، لمكان " بما " فإن مشيتنا
تحدث فينا لاستحصال الغاية التي نستكمل بها، فإنا – مثلا – نشرب الماء لاستحصال الريانة التي هي الغاية، فلا يكون الشرب إلا بما شئناه من الريانة فالريانة هي العلة الفاعلية
للشرب، وهكذا تتحقق وتكون أفاعيلنا. وأما حضرة الواجب تعالى منزه عن الغاية، فلا يكون إلا ما شاء، فليس فعله تبارك وتعالى معللا بالغاية.
فلنكف بهذا المقدار من البيان في تفسير الحديث الشريف، وتفصيل معاني المشية والإرادة والتقدير والقضاء يطلب مجالا واسعا، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.
ثالثها: هو القول بالأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين، وقد مر تقريره بالنظر الجليل والنظر الدقيق، ففي عدة من الأخبار نفي الجبر والقدر وإثبات منزلة ثالثة أوسع مما بين السماء والأرض، أو نفي الجبر والتفويض وإثبات أمر بين أمرين.
وقائل هذا القول على الحنفية الإسلامية، وله عينان مبصرتان، فبالنظر الجليل يشاهد أن الأشياء في قبول الوجود من واهب الجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا
بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الجوهر، فبعضها ينصبغ بالوجود بلا وسط وبعضها مع وسط أو أوساط، وليس ذلك لنقصان في الفاعل، بل لنقصان
استعداد القابل، وفي النهاية ينتهي الكل إلى واجب الوجود تعالى.
فإذن: لا تمانع بين استناد الفعل إلى الواجب المتعالي وبين استناده إلى الفاعل الذي هو موضوعه، مثل الإنسان – مثلا – فإن الفاعلية طولية لا عرضية.
وأما بالنظر الدقيق فيشاهد الحق مع الخلق معية قيومية، كما أفصح عنه معلم التوحيد الخاص الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: " وجوده إثباته، ومعرفته توحيده،

وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة... " إلى آخره كما في " الإحتجاج ".
فالفعل الواحد ينسب إلى الله وإلى العبد، والتمييز ليس بالطولية والعرضية، بل التمييز إنما ببينونة صفة، فإن الأول – أي الطولية والعرضية – ببينونة عزلة، فافهم.

إرشاد: [في استناد الأفعال إلى الله]
مع أن كل أثر من كل ذي أثر وفعل كل فاعل منسوب إليه وإليه تعالى كما عرفت، لكن خيراتها وحسناتها وكمالاتها وسعاداتها كلها من الله تعالى وهو تعالى أولى بها منه، وشرورها وسيئاتها ونقائصها وشقاواتها ترجع إلى نفسه وهو أولى بها منه تعالى، فإنه تعالى لما كان صرف الوجود يكون صرف كل كمال وجمال، وإلا يلزم عدم كونه صرفا، وهو يرجع إلى التركيب والإمكان. وأيضا يلزم أن يكون في التحقق أصلان: الوجود ومقابله، مع أن مقابله العدم والماهية، وحالهما معلومة.
فهو تعالى صرف الوجود وصرف كل الكما لات، والصادر من صرف الوجود لا يمكن أن يكون غير الوجود والكمال، والنقائص والشرور لوازم ذات المعاليل من غير تخلل جعل، لعدم إمكان تعلقه إلا بالوجود وهو نفس الكمال والسعادة والخير.
فالخيرات كلها مجعولات ومبدأ جعلها هو الحق تعالى، والشرور التي في دار الطبيعة المظلمة من تصادمات الماديات وضيق عالم الطبيعة وكلها ترجع إلى عدم وجود أو عدم كما ل وجود. والأعدام كلها غير متعلقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول، وتضائق دار البوار، وتصادم المسجونين في سجن الطبيعة وسلاسل الزمان، فكلها ترجع إلى الممكن.
فما أصابك من حسنة وخير وسعادة وكمال فمن الله، وما أصابك من سيئة وشر ونقص وشقاء فمن نفسك (١). لكن لما كانت النقائص والشرور اللازمة للموجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة، والحدود والماهيات كان لها وجود بالعرض، والخيرات كلها منسوبة إليه تعالى

---

١ - النساء (٤): ٧٩.

بالذات وإلى الممكن بالعرض، والشرور من الممكن بالذات ومنسوبة إليه تعالى بالعرض، فحينئذ يصح أن يقال: كل من عند الله (١)، فإنه لولا الإيجاد والإفاضة وبسط الخيرات لم يكن وجود ولا حد وجود ولا طبيعة ولا ضيقها. ولعل تغيير الأسلوب وتخلل لفظة " عند " في قوله تعالى: * (قل كل من عند الله) * للإشارة إلى المجعولية بالعرض [٢٦].

[٢٦] بعد الفراغ عن بيان توحيد الأفعال، وأنه لا فاعل بالاستقلال إلا الله المتعالي أراد أن يبين كيفية دخول الشرور في القضاء الإلهي بالعرض، مع كون المبدأ هو الخير المحض، خلافا للثنوية القائلين بأن الله تعالى هو فاعل الخير فقط، وفاعل الشر مبدأ آخر

سموه " أهرمن " أو شيئا آخر، فقالوا بإلهين اثنين: إله الخير وإله الشر.

وحكي عنهم: أنهم قالوا في توجيه معتقدهم الثنوي: إنا نجد في العالم خيرات وشرور، مثل الأمراض والفتن والمحن والقحط والغلاء والظلم والهرج والمرج ونحو ذلك،

ولا يسوغ العقل السليم بمقتضى المسانخة بين العلة والمعلول صدور هذه الشرور عن المبدأ الخير المحض، فلا بد من مبدأ شرير قديم فاعل مستقل لتلك الشرور، فبقولهم بقدم

مبدأ الشرور واستقلاله امتازوا عن قول أرباب الشرائع بالشيطان في مذهبهم الباطل هذا،

فإن الشيطان ليس قديما بالذات بل هو مخلوق، وليس فاعلا بالاستقلال بل الوجود الإمكاني كله مجعول لله تعالى.

وحيث كان الكلام في المقام عن التوحيد في أبعاده - الذات والصفات والأفعال - مفروغ عنه فالواجب توجيه الكلام إلى البحث عن عويصة دخول الشر في القضاء الإلهي

والتيامه مع وحدة المبدأ تعالى:

نقل عن أفلاطون: إن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة، فإن في القتل بالسيف - مثلا - شرا، وليس هو في قدرة الضارب على مباشرة الضرب، ولا في شجاعته، ولا في

---

١ - النساء (٤): ٧٨.

قوة عضلات يده، فإن ذلك كله كمال له ليس من الشر في شئ، وليس هو في حدة السيف وكونه قطاعا، فإن ذلك من كماله وحسنه، وليس هو في انفعال رقبة المقتول
عن الآلة القطاعة، فإن من كماله أن يكون كذلك، فلا يبقى للشر إلا إزهاق روح المقتول
وبطلان حياته، وهو عدمي. وعلى هذا سائر الأمثلة، فالشر عدم.
ثم إن الشرور التي في العالم لما كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت أعداما مضافة لا عدما مطلقا، فلها حظ من الوجود كأنواع الفقد والنقص والموت والفساد
الواقعة في الخارج الداخلة في النظام الكوني، فلها مساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون، لكنها داخلة في القضاء بالعرض لا بالذات فإن الشرور التي في دار الطبيعة المظلمة كلها من تصادمات الماديات وضيق عالم الطبيعة، وكلها ترجع إلى عدم وجود أو
عدم كمال وجود، والأعدام كلها غير متعلقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول
وتضائق دار البوار والتصادم.
فالنقائص والشرور من لوازم ذوات المعاليل، من غير تخلل جعل، لعدم إمكان تعلقه إلا بالوجود، فهي مجعولة بالعرض لا بالذات. فالخيرات كلها مستندة إلى الله تعالى
دون الشرور، إلا بالعرض كما تبين في كلام الإمام (قدس سره).
وبعبارة: الذي تعلقت به كلمة " كن " الإيجادية وشمله القضاء بالذات في الأمور المكتنفة بشئ من الشر هو تلبس الشئ بالوجود. وأما العدم والشر المكتنف به فليس إلا مستندا إلى عدم قابليته، وإنما ينسب إليه الوجود بالعرض، لمكان نوع من الاتحاد المتوهم بينهما.
وهذا هو المتفاهم من قوله عز وجل: * (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) * فإن معناه أن الله سبحانه أمره عند إرادة شئ قوله " كن "، فيوجد نفس ذلك الشئ المراد، ويكون ذلك المخاطب بعد استماعه كلام الحق - تعالى شأنه - ممتثلا أمره
موجودا.

لا يقال: إن الأشياء قبل وجودها معدومة، فلا يصح نسبة الاستماع والامتثال إليها.
فإنه يقال: إنها موجودة بالوجود العلمي أزلا وأبدا في مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، وإن كانت معدومة بالنسبة إلى الوجود الخارجي.
وينبغي أن يعلم: أن تلك الصفات ليست من لوازم الوجود الخارجي فقط، بل من لوازم الوجود العلمي، النهاية يتفاوت ظهورها بحسب العوالم، فافهم.
فتبين مما مر: أن الأستاذ الإمام (قدس سره) برهن على عدمية الشرور - بعد الإشارة إلى
كونه تعالى صرف الوجود، فيكون صرف كل كمال - بأصول مبينة في محلها، ثم أحكمها
بالكتاب العزيز على أصل: " خير الكلام ما قل ودل ".

تمثيل
والمثال يقرب من وجه لا من جميع الوجوه، وهو أنه إذا أشرقت الشمس على مرآة وانعكس منها النور على جدار، فنور الجدار ليس من المرآة بذاتها لعدم نور لها بذاتها، ولا من الشمس مطلقا بلا وسط ولا قيد، بل هو نور شمس المرآة، فمن نظر إلى المرآة غافلا عن الشمس يزعم أنه من المرآة، ومن نظر إلى الشمس غافلا عن المرآة يزعم أنه من الشمس بلا وسط، ومن كان ذا العينين يرى الشمس والمرآة، ويرى أن النور من شمس المرآة ومع ذلك يحكم بأن النور – وما هو من سنخه – للشمس بالذات وللمرآة بالعرض، ومحدودية النور حسب حد المرآة للمرآة بالذات وللنور بالعرض، ومع ذلك لولا الشمس وإشراقها لم يكن نور ولا حد، فالنور وحده من عند الشمس.
والأنوار الطالعة من أفق عالم الغيب إنما هي من نور الأنوار، * (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) * (١). فنور الوجود من حضرة الأحدية وظل نور الله تعالى، * (الله نور السماوات والأرض) * (٢)، ولا نور إلا نوره ولا ظهور إلا ظهوره ولا وجود إلا وجوده ولا إرادة إلا إرادته ولا حول ولا قوة إلا به ولا حول ولا قوة إلا بحوله وقوته، والحدود والتعينات والشرور كلها من حدود الإمكان ولوازم الذوات الممكنة وضيق المادة وتصادم الماديات.
تمثيل أقرب
أنظر قوى النفس المنبثة في الصيصية البدنية من غيبها فإنها بما هي متعلقات بذات النفس وروابط محضة بها فعلها، فعل النفس بل هي ظهورها وأسماؤها وصفاتها، فمع صحة نسبة الرؤية إلى البصر والسماع إلى

---

١ – النور (٢٤): ٤٠.
٢ – النور (٢٤): ٣٥.

السمع تصح هكذا، نسبتها إلى النفس، فبالسمع تسمع وبالبصر تبصر، فلا يصح سلب الانتساب عن القوى ولا عن النفس، لكونها روابطها وظهوراتها.

وليعلم أن فناء نور الوجود في نور الأنوار أشد من فناء قوى النفس فيها بما لا نسبة بينها، لأن النفس بما أنها موجودة متعينة ذات ماهية وحد - والماهية من ذاتها التباين والغيرية - تصحح الغيرية والتباين مع قواها، ومع ذلك تكون النسبة إليهما حقيقية لأجل الحظ الوجودي لهما، فكيف بموجود برئ عن جهات النقص والتعين، ومنزه عن الماهية ولوازمها، ومقدس عن شوائب الكثرة ومصححات الغيرية والتضاد والتباين؟!

تأييدات نقلية

وهي أكثر من أن تذكر، فإن الآيات الكريمة والروايات الشريفة مشحونة من ذكر هذه اللطيفة الربانية والحقيقة الإلهية تصريحا وتلويحا، تنصيصا وكناية.

[الآيات]

فمن الآيات - مضافا إلى ما أشير إليه آنفا من قوله تعالى: * (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) * (١) وقوله: * (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) * (٢) وقوله: * (ما أصابك من حسنة فمن الله...) * (٣) الآية - الآيات (٤) المتعرضة لقضية خضر وموسى - على نبينا وآله وعليهما السلام - فإن فيها إشارة لطيفة إلى هذه الحقيقة.

والآيات الناسبة التوفي تارة إليه تعالى كقوله: * (الله يتوفى الأنفس

---

١ - الأنفال (٨): ١٧.

٢ - الإنسان (٧٦): ٣٠ والتكوير (٨١): ٢٩.

٣ - النساء (٤): ٧٩.

٤ - الكهف (١٨): ٦٠ - ٨٢.

حين موتها) * (١)، وأخرى إلى ملك الموت كقوله: * (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) * (٢)، وثالثة إلى الملائكة كقوله: * (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة) * (٣).

والآيات الناسبة الإضلال تارة إلى الله تعالى (٤)، وأخرى إلى إبليس (٥)، وثالثة إلى العباد كفرعون (٦) والسامري (٧).

وأنت إذا كنت ذا قلب متنور بنور فهم القرآن بعد تطهيره من أرجاس التعلق إلى الطبيعة ف * (إنه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يمسه إلا المطهرون) * (٨)، لوجدت هذه اللطيفة في آيات لا يمسها العامة فهذا قوله: * (الحمد لله رب العالمين) * (٩) قصر جميع المحامد عليه تعالى وأرجع كل محمدة إليه، فلولا أن كل كمال وجمال كماله وجماله بالذات وبحسب الحقيقة لم يكن وجه صحيح لهذا القصر. ولو أضفت إلى ذلك ما عند أهل المعرفة من قوله: * (بسم الله الرحمن الرحيم) * متعلق بقوله: * (الحمد لله) * (١٠) ترى أن المحامد من كل حامد إنما يقع باسم الله، فباسمه يكون كل حمد لله تعالى، فهو الحامد والمحمود.

هذه شمة من الآيات ذكرناها أنموذجة لغير ما ذكر. والآيات الست المذكورة أنموذجة لغيرها من الآيات [٢٧].

[٢٧] يريد الأستاذ الإمام (قدس سره) تنوير الطريق الدقيق والنظر التوحيدي الخاص في بيان المذهب الحق بالتأييدات النقلية – مضافا إلى ما مر – فذكر طوائف من الآيات: منها: الآيات الحاكية لقضية خضر وموسى (عليهما السلام)، ويكفي في ذلك قوله: * (وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) *، يعني أن ما اعترضت عليه – من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار – كل هذه لم يكن بأمري وإرادتي وما كنت

---

١ – الزمر (٣٩): ٤٢.
٢ – السجدة (٣٢): ١١.
٣ – الأنفال (٨): ٥٠.
٤ – إبراهيم (١٤): ٢٧.
٥ – القصص (٢٨): ١٥.
٦ – طه (٢٠): ٧٩.
٧ – طه (٢٠): ٨٥.
٨ – الواقعة (٥٦): ٧٧ – ٧٩.
٩ – الفاتحة (١): ٢.
١٠ – أنظر الفتوحات المكية ١: ٤٢٢.

مستقلا بتلك الأفعال، مع أنها كانت من أفعالي، بل بإرادة الله تعالى القيوم المطلق.
فتلك الأفعال منسوبة إلي لا بالاستقلال، ومنسوبة إليه تعالى بالاستقلال.
ومنها: الآيات الناسبة التوفي تارة إليه تعالى، وأخرى إلى ملك الموت، وثالثة إلى الملائكة، تعليما بأن المتوفى بأيدي ملك الموت والملائكة في عين كونه فعلهم هو فعل
الله تبارك وتعالى.
ومنها: الآيات الناسبة الإضلال إلى الله تارة، وإلى إبليس أخرى، وإلى فرعون وسامري ثالثة، وإلى الأصنام رابعة، في قوله: * (واجنبني وبني أن نعبد الأصنام * رب إنهن أضللن...) *.
ومن الآيات قوله تعالى: * (الحمد لله رب العالمين) *، ف " ال " - سواء كان للجنس أو الاستغراق - يدل على حصر جنس " الحمد " وجميع المحامد على الله - عز وجل - وذلك مما يحققه البرهان، لأن الحمد والمدح والشكر معناها الثناء، إلا أن
المدح هو الثناء على الجميل والحمد هو الثناء على الجميل الاختياري، والشكر لا يقال
إلا في قبال النعمة. فكل شكر حمد وليس كل حمد شكرا، وكل حمد مدح وليس كل مدح
حمدا.
فالثناء من أي حامد صدر وعلى أي محمود وقع فإنما هو على الجميل، لا على ما اكتنف به من الحدود والقيود، فبالحقيقة المحمود هو الجميل المطلق المنزه عن كل حد
وتعين، فإن الحمد الملازم له لا يزيده إلا التنقيص والضيق، فلا يكون مرميا للحمد والثناء، وإنما الثناء يستهدف الجمال المطلق والكمال التام.
فكل جميل محفوف بالحد والنقص بما هو شعاع والتماع للجمال المطلق فالحمد له حمد للجمال المطلق والحدود والقيود الحافة به غير منظور إليها، فإن

[الروايات]
وأما الروايات من طرق أهل بيت الوحي والتنزيل (عليهم السلام) فكثيرة، جمع المحقق الداماد – جزاه الله عن الحقيقة خيرا – شطرا منها (١)، فقال في آخر الإيقاظ الرابع من الإيقاظات: " وإذ أحاديث هذا الباب كثيرة وفيما أوردناه كفاية، فلنكتف الآن بما حواه هذا الإيقاظ، وذلك اثنان وتسعون حديثا " انتهى (٢)، من شاء فليراجع إليها وإلى الكتب المحتوية للأحاديث المروية عن العترة الطاهرة (عليهم السلام).

الفطرة نازعة إلى الكمال ونافرة عن النقص والزوال.

هذا ما يقتضيه حال المتوسط في المعرفة.

وأما حسب حال العارف المعلق بعز قدس الله تعالى حيث يرى أن كل ما في الوجود من الكمال والجمال والجلال من تجليات ذاته – ومنه الحمد – فالحمد منه وله،

فهو الحامد والمحمود.

وإلى ذلك يشير ما عند أهل المعرفة من أن * (بسم الله الرحمن الرحيم) * متعلق بقوله: * (الحمد لله) *، فيعنون بقولهم: هذا السر التوحيدي، وأن الحمد والحامد والمحمود

كل من تجلياته سبحانه وتعالى شأنه.

وعن بعض فضلاء العصر في سر رجوع المحامد كلها إلى الله واختصاصها به سبحانه كلام لا ينبغي صدوره عنه (رحمه الله) قال بالفارسي: " در مفهوم حمد سه عنصر در آن

واحد دخيل است: ستايش، سپاس، پرستش. حمد مخصوص خداوند است، وغير أو محمودى نيست، از أين جهت است كه در مفهوم حمد، مفهوم پرستش هم هست، واز

أين رو اختصاص به خدا دارد ".

---

١ – الإيقاظات، ضمن القبسات: ٩٤ – ١٣٣.

٢ – نفس المصدر: ١٣٣.

فالآن نتبرك بذكر رواية صحيحة من تلك الروايات، هي ما رواه
الشيخ الكليني في جامعه " الكافي " (١) عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن
محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام): " قال
الله عز وجل: يا ابن آدم بمشيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا * (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) * وذلك أني أولى بحسناتك منك وأنت
أولى بسيئاتك مني، وذاك أني لا اسئل عما أفعل وهم يسألون ". ولقد شرحنا هذا الحديث شرحا وافيا في " الأربعين " (٢).
وأنت إذا تأملت ما تقدم منا ترى أن الروايات الشريفة متوافقة
المضمون غير متعارضة الحقيقة، وإن كان الجاهل يزعم الاختلاف.
فلا منافاة بين قول أبي عبد الله (عليه السلام) في رواية أبي بصير " من زعم أن الخير والشر
إليه فقد كذب على الله " (٣)، وقوله (عليه السلام): " من زعم أن الخير والشر بغير مشية الله
فقد أخرج الله عن سلطانه " (٤)، وكذا بين ما ورد " أن الشر ليس إليه والخير
بيديه " (٥) وما ورد من أن الخيرات والشرور كلها مما أجرى الله على أيدي
العباد (٦)، إلى غير ذلك [٢٨].
[٢٨] قوله (قدس سره): " ولقد شرحنا هذا الحديث شرحا وافيا في الأربعين " يبعثنا على
نقل ما حققه في شرح هذا الحديث بالفارسي بتبديله إلى العربية، مع تلخيص مني:
قال (قدس سره): في هذا الحديث الشريف إشارة واضحة إلى مسألة الجبر والتفويض وتبيين المذهب الحق - وهو الأمر بين الأمرين، والمنزلة بين المنزلتين - على مسلك أهل
المعرفة وطريقة أصحاب القلوب، حيث أثبت المشية والقوة للعبد وأنها بمشية الحق، فقال: " بمشيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء... " إلى آخره. ولما كان هناك مظنة

---

١ - الكافي ١: ١٥٩ / ١٢.
٢ - أنظر شرح چهل حديث، الإمام الخميني (قدس سره): ٥٩٧ / ٣٥.
٣ - الكافي ١: ١٥٦ / ٢.
٤ - الكافي ١: ١٥٨ / ٦، التوحيد ٣٥٩ / ٢.

٥ – مسند أحمد بن حنبل ١: ١٠٢، كنز العمال ١١: ٤٣٤ / ٣٢٠٤٢.
٦ – أنظر الكافي ١: ١٥٤، باب الخير والشر.

إشكال ينشأ من قوله: " وبنعمتي قويت على معصيتي " وعلى هذا فينسب المعاصي والنقائص إلى الله تعالى، فتصدى لرفع هذا الإشكال على وجه البرهان بقوله: " ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أني أولى بحسناتك منك... " إلى آخره، يعني أنه تعالى حيث كان صرف الكمال والجمال فما يصدر
منه سبحانه هو الكمال والخير، وما يترائى من نقص وشر فيرجع إلى العدم والماهيات وتضايق دار التضاد، فلا يكون متعلقا للجعل والإفاضة.
فالخيرات والحسنات كلها من الحق، والشرور والسيئات كلها من قصور الذات والنقص في الموجودات.
فما هو المعروف من أن السعادة والشقاوة ذاتيتان للأشياء وليستا بمجعولتين، ففي جانب السعادة لا أصل له فإن السعادة – كما سيأتي – مجعولة ومفاضة من الحق المتعالي،
وأما في جانب الشقاوة فصحيح حيث علمت أنها راجعة إلى العدم والنقص، وهو دون الجعل والإفاضة.
ولما كان بعد هذا البيان البرهاني مظنة شبهة أخرى، وهي أن مقتضى البرهان في جانب الخيرات هو عزل الموجودات عن الدخالة فيها، وفي جانب الشرور هو عزل القدرة الواجبة، وذلك يستلزم الجبر والتفويض، وهو خلاف المقرر في مسلك العرفان وطريقة البرهان، فدفعها بقوله: " أني أولى بحسناتك " إلى قوله: " وأنت أولى... " إلى آخره.
ففي إثبات الأولوية إثبات انتساب الفعل إلى الطرفين.
وأما بيان أولوية الحق من العبد في الخيرات والحسنات مع الانتساب إلى العبد، فلأن نسبة الخيرات إلى مبدأ المبادئ – جل وعلا – بالذات، حيث إن الخيرات ذاتية للوجود وإلى الممكن بالجعل، فيكون الانتساب بالعرض في الممكن. وأما في الشرور والسيئات فالأمر بالعكس.

ولكن النسبتين محفوظتان، لأن ما يفاض من الحق هو الخيرات، ولازمة هذه الخيرات تخلل الشرور على سبيل الانجرار والتبعية، فتنسب إليه سبحانه بالعرض وإلى ذوات الأشياء بالذات.

كما أن القرآن الكريم أفصح عن هذين المعنيين بالنظرين، فبالنظر إلى غلبة سلطان الوحدة واضمحلال النقائص والكثرات قال: * (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله

وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله) * (النساء: ٧٨).

وبالنظر إلى تخلل الكثرة ولحاظ الوسائط قال: * (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) * (النساء: ٧٩).

اعلم: أن المحققين من الفلاسفة قالوا: إن لفعل الله المطلق ليس غاية وغرض غ ٠ ير ذاته المقدسة، لأن كل فاعل إذا كان له غاية غير ذاته فهو مستكمل بتلك الغاية، وذلك مستلزم للنقص، والواجب تعالى واجب من جميع الجهات، فحيث ليس له غاية في فعله المطلق غير ذاته فليس له فيه لمية ولا سؤال عن اللمية، فهو سبحانه وتعالى * (لا يسأل عما يفعل) *.

وأما سائر الموجودات في أفعالها فلها أغراض وغايات غير ذواتها، فعشاق جمال الحق والمقربون المجذوبون غايتهم في أفعالهم الوصول إلى باب الله والنيل إلى لقائه وغيرهم على حسب الكمال، والنقص ذو غرض زائد على الذات.

وبالجملة: أن الحق المتعالي كما هو الكمال المطلق برئ عن اللمية، كذا فعله المطلق برئ عن اللمية، بخلاف سائر الموجودات. وأيضا لما كانت ذاته المقدسة كاملة

وجميلة على الإطلاق فهو كعبة آمال كل الموجودات، وليس له وراء ذاته قبلة وغاية، ف * (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) * (الأنبياء: ٢٣).

وأيضا لما كانت ذاته المقدسة في الغاية القصوى من الجمال والكمال فنظام دائرة الوجود الذي هو الظل لهذا الجمال المطلق لا بد وأن يكون في الغاية القصوى من الكمال

الممكن، فلا يتصور النظام الأتم منه.
فالسؤال باللمية والغاية والغرض سؤال ناش من الجهل، كما أن الأسئلة السبعة المعروفة لإبليس واقعة من جهل اللعين، والحق تعالى أجابه بالوجه الإجمالي الأحسن بقوله: " لا اسئل عما أفعل " فهو – عز وجل – لأجل أكملية فعله لا يسأل باللمية المطلوب
بها انطباق الفعل على الأكمل الأصلح، ولا أكمل ولا أصلح من فعله ومن النظام الجاري،
فلا يقع موردا للسؤال، انتهى.
أقول: يجب أن تعلم الفرق بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا، وقد عبر عنه الإمام الراحل (رحمه الله) بالفعل المطلق، وبين طلبها بمعنى سبب
فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة.
فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقه – جل اسمه – لأن فاعليته تعالى بذاته والذاتي لا يعلل، والداعي له في إيجاد العالم – وهو علمه بالنظام الأتم – عين ذاته، فذاته
المتعالية كما أنها فاعلة فهي علة غائية وغاية لسلسلة الموجودات.
وأما السؤال وطلب اللمية على الوجه الثاني فليس المراد بنفي التعليل في الآية هذا المعنى – كما زعم الأشعري ومن يتبعه – بل المراد بنفي التعليل فيها هو نفي " لم " عن
فعله المطلق لا عن فعله مطلقا، بل السؤال عن أفعاله تعالى على الوجه الثاني مرغوب بحسب الغايات القريبة والمتوسطة، ككون الطواحن من الأسنان عريضة لغاية هي جودة
المضغ، وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الأول، وهي لجودة الهضم الثاني، وهلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه، وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل، وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي، وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم
العقل الفعال، وغايته البارئ المتعالي، إلى غير ذلك مما تعرض له الحكماء الشامخون في
كتبهم، لا سيما صدر المتألهين (رحمه الله) في " الأسفار ".

وأما الأسئلة السبعة الشيطانية المشار إليها في كلام الإمام الراحل فحكاها جملة من الأعاظم، منهم صدر المتألهين (قدس سره) في المشهد السادس من المفتاح الثالث من كتابه
الشريف " مفاتيح الغيب "، وهي حسب حكايته عن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
أول كتاب الملل والنحل، عن شارح " الأناجيل الأربعة " وهي المذكورة في التوراة متفرقة
على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود:
قال إبليس: إني أعلم أن لي إلها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق، لكن لي على حكمة الله أسئلة سبعة:
أحدها: ما الحكمة في خلق الكافر، لا سيما وقد كان عالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا الألم؟
الثاني: ما الفائدة في التكليف، مع أنه لا يعود منه إليه نفع ولا ضرر، وكل ما يعود منه على المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف؟
الثالث: هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم؟
الرابع: ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم لعنني وأوجب عقابي، مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر؟
الخامس: لم مكنني في الدخول في الجنة ووسوسة آدم؟
السادس: لما فعل ذلك فلم مكنني من إغوائهم وإضلالهم؟
السابع: لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني، ومعلوم أن العالم لو كان خاليا من الشر لكان ذلك خيرا؟
قال شارح " الأناجيل " فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال: " يا إبليس! إنك ما عرفتني، ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شئ من أفعالي، فإني أنا الله لا إله إلا أنا، لا اسئل عما أفعل ".
قال صاحب " التفسير الكبير ": واعلم أنه لو اجتمع الأولون في الخلائق لم يجدوا

عن هذه الشبهات مخلصا في إسكات الجاحد إلا بهذا الجواب الإلهي.
والأستاذ الإمام الراحل (قدس سره) حمل الجواب الإلهي على الجدال بالتي هي أحسن،
حيث إن إبليس اعترف بإلهية الباري، ولكنه لم يعرفه بأنه ليس له العلة الغائية ومطلب " لم "، فكان جاهلا بأن فعله تعالى لا أحسن ولا أصلح حتى يصح السؤال عنه باللمية، فلذلك قال عز وجل: " يا إبليس! إنك ما عرفتني... " إلى آخره. ووجهة النظر في القياس
الجدلي إفحام الخصم، وقد تحقق بهذا الجواب بمقتضى اعترافه واعتقاده فإن مقتضى هذا
الاعتراف والاعتقاد هو أنه تعالى تام الفاعلية، ومقتضى الاعتراض والسؤال هو سلب ذاك وابتلاء اللعين بالمناقضة، وهذا هو إفحامه تعالى في المقام.
ولسيدنا الأستاذ صالح المتألهين (قدس سره) بيان تفصيلي في دفع هذه الشبهات، إلا أنه
عدها ستا ذكرها في " تفسير الميزان " ونلخصها فيما يلي، قال:
أما الشبهة الأولى: فالمراد بالحكمة – وهي جهة الخير والصلاح الذي يدعو الفاعل إلى الفعل في الخلق – إما الحكمة في مطلق الخلق – وهو ما سوى سبحانه من العالم – وإما الحكمة في خلق الإنسان خاصة:
فإن كان سؤالا عن الحكمة في مطلق الخلق فمن المبرهن عليه أنه فاعل تام لمجموع ما سواه غير مفتقر إلى متمم يتمم فاعليته، فهو مبدأ لما سواه منبع لكل خير ورحمة بذاته، واقتضاء المبدأ لما هو مبدأ له ضروري، والسؤال عن الضروري لغو.
كما أن
ملكة الجود تقتضي بذاتها أن تنشر أثرها، فظهور أثرها ضروري لها.
وأما حديث الخير والغاية المقصودة للفاعل في فعله فإنما يحكم العقل بوجوب الغاية الزائدة على الفاعل في الفاعل الناقص الذي يستكمل بفعله. وأما الفاعل الذي عنده
كل خير وكمال فغايته ذاته، نعم يترتب على فعله فوائد ومنافع غير مقصودة إلا ثانيا وبالعرض.
وإن كان السؤال عن الحكمة في خلق الإنسان كما يشعر به قوله بعد: " لا سيما وقد

كان عالما أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار " فالحكمة بمعنى الغاية الكمالية التي ينتهي إليها الفعل وتحرز فائدته، فهو أن يخلق من المادة الأرضية الخسيسة
تركيب خاص ينتهي بسلوكه في مسلك الكمال إلى جوهر علوي ويتقرب إلى ربه تقربا كماليا، فهذه غاية النوعية الإنسانية.
غير أن من المعلوم: أن مركبا أرضيا مؤلفا من الأضداد واقعا في عالم التزاحم محفوفا بعلل وأسباب موافقة ومخالفة، لا ينجو منها بكله ولا يخلص من إفسادها جميع
أفراده، فلا محالة لا يفوز بالسعادة المطلوبة منه إلا بعض أفراده. وليست هذه الخصيصة
مما يختص بالإنسان بل جميع الأنواع المتعلقة الوجود بالمادة كذلك.
ولو فرض شئ من هذه الأنواع غير متأثر من شئ من العوامل المخالفة، كالنبات – مثلا – غير متأثر من حرارة وبرودة ونور وظلمة ورطوبة ويبوسة كان في هذا الفرض إبطال تركيبه الخاص أولا، وإبطال العلل والأسباب ثانيا، وفيه إبطال الكون، فافهم ذلك.
ولا ضير في بطلان مساعي بعض الأفراد أو التركيبات إذا أدى ذلك إلى فوز بعض آخر بالكمال والغاية الشريفة، فإن الخلقة المادية لا تسع أزيد من ذلك وصرف الكثير في
المادة الخسيسة التي لا قيمة لها في تحصيل القليل من الجواهر الشريف العالي استرباح حقيقي بلا تبذير أو جزاف.
وأما الشبهة الثانية: – قوله ما الفائدة في التكليف... إلى آخره – فمغالطة من باب إسراء حكم الفاعل الناقص إلى الفاعل التام، والتكليف وإن كان أمرا وضعيا اعتباريا لا يجري في متنه الأحكام الحقيقية، إلا أنه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقية بسابقتها، فهي وصلة بين حقيقتين.
توضيح ذلك ملخصا: أنا لسنا نشك عن المشاهدة المتكررة والبرهان أن ما بأيدينا من الأنواع واقعة تحت الحركة التي ترسم لكل منها بقاء بحسب حاله ووجودا ممتدا يبتدئ من حالة النقص وينتهي إلى حالة الكمال، وبين أجزاء هذا الامتداد الوجودي

المسمى بالبقاء ارتباطا وجوديا حقيقيا يؤدي به كل سابق إلى لاحقه، ويتوجه به النوع إلى آخر مرحلة، من شأن حركته أن ينتهي إليه.
وليس النوع الإنساني بمستثنى من هذه الكلية البتة، فهو أيضا من أول ما يأخذ فرد منه في التكون عازم نحو غايته متوجه إلى مرتبة إنسان كامل واجد لحقيقة سعادته، سواء
بلغ في مسير حياته إلى ذلك المبلغ أم حالت دونه الموانع.
والإنسان لما اضطر بحسب سنخ وجوده إلى أن يعيش عيشة اجتماعية، والعيشة الاجتماعية إنما تتحقق تحت قوانين وسنن جارية بين أفراد المجتمع – وهي عقائد وأحكام وضعية اعتبارية، التكاليف الدينية وغير الدينية – تتكون بالعمل بها في الإنسان عقائد وأخلاق وملكات هي الملاك في سعادة الإنسان في دنياه وكذا في آخرته، وهي لوازم الأعمال المسماة بالثواب والعقاب.
فالتكليف يستبطن سيرا تدريجيا للإنسان بحسب حالاته وملكاته النفسانية نحو كماله وسعادته، يستكمل بطي هذا الطريق والعمل بما فيه طورا بعد طور حتى ينتهي إلى
ما هو خير له وأبقى، ويخيب مسعاه إن لم يعمل به، كالفرد من سائر الأنواع الذي يسير
نحو كماله، فينتهي إليه إن ساعدته موافقة الأسباب، ويفسد إن خذلته ومنعته.
فقول القائل: " ما الفائدة في التكليف؟ " كقوله: ما الفائدة في تغذي النبات؟ أو ما الفائدة في تناسل الحيوان من غير نفع عائد؟
وأما الشبهة الثالثة – قوله: هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم؟ – فجوابه ظاهر، فإن هذا التكليف يتم بالايتمار به صفة العبودية لله سبحانه، ويظهر
بالتمرد عنه صفة الاستكبار.
وأما الشبهة الرابعة – قوله: لماذا لعنني وأوجب عقابي – فجوابه: أن اللعن والعقاب من لوازم الاستكبار على الله، وليس قوله هذا إلا كقول من يقول فيمن استقى سما وشرب فهلك به: لم لم يجعله الله شفاء، وليس في إماتته به نفع له؟ فهذا كله من الجهل

بمواقع العلل والأسباب، فكل حادث يرتبط إلى علل وعوامل خاصة من غير تخلف واختلاف قانونا كليا، وفي انهدامه انهدام كل شئ.
وأما الشبهة الخامسة – أعني قوله: إنه لما فعل ذلك لم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟ – فقد ظهر جوابه مما تقدم، فإن الهدى والحق العملي والطاعة وأمثالها إنما تتحقق مع تحقق الضلال والباطل والمعصية وأمثالها، والدعوة إلى الحق إنما تتم إذا كان هناك دعوة إلى باطل، والصراط المستقيم إنما يكون صراطا لو كان
هناك سبل غير مستقيمة تسلك بسالكها إلى غاية غير غايته.
فمن الضروري أن يكون هناك داع إلى الباطل ما دامت النشأة الإنسانية قائمة على ساقها. فوجود إبليس من خدم النوع الإنساني، ولم يمكنه الله منهم ولا سلطه عليهم إلا
بمقدار الدعوة، كما صرح به القرآن الكريم.
وأما الشبهة السادسة – قوله: لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني؟ – فقد ظهر جوابه مما تقدم آنفا.
انتهى ما أردنا نقله مع تلخيص وتغيير ما مني (الميزان ٨: ٤٤ – ٥٠).

الفصل الرابع: في ذكر بعض الشبهات الموردة ودفعها
[حول إرادية الإرادة]
منها (١) – وهي أصعبها –: أن الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقق، من غير دخالة العبد في ذلك فيكون مضطرا وملجأ في إرادته، ولازمه الاضطرار في فعله، لأن ما يكون علته التامة اضطرارية يكون هو أيضا كذلك. وإن كان إرادته بإرادته ننقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإما أن يتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر.
وأجاب عنه أساطين الفلسفة بما لا يخلو عن التكلف والإشكال، فتصدى المحقق الداماد لجوابها: " بأن الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكدة بحيث إذا ما قيست إلى نفس الفعل وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هي شوقا وإرادة بالقياس إليه، وإذا ما قيست إلى إرادته والشوق الإجماعي إليه وكان الملتفت إليه باللحاظ بالذات تلك الإرادة والشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقا وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة. وكذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فإذن كل من تلك الإرادات المفصلة تكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الإجمالية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره " (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.
ثم حاول (٣) مقايسة الإرادة بالعلم بالشئ تارة، وبالعلم بذواتنا أخرى، وبالنية في العبادة ثالثة، وباللزوم ولزوم اللزوم رابعة، وبالإرادة

---

١ – القبسات: ٤٧٣، شرح المقاصد ٤: ٢٢٩ – ٢٣٠، أنظر شرح المواقف ٨: ١٤٩.
٢ – القبسات: ٤٧٣ – ٤٧٤، الإيقاظات، ضمن القبسات: ٦٩ – ٧٠.
٣ – أنظر القبسات: ٤٧٤ – ٤٧٦، الإيقاظات، ضمن القبسات: ٧٠ – ٧٢.

المتعلقة بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسة. ولك قياسها بالإمكان في الممكنات والوجوب في الواجب وضرورة القضايا الضرورية إلى غير ذلك [٢٩].

وأنت خبير بما فيه وفي مقاييساته، فإن الإرادة بما أنها صفة موجودة حقيقية تحتاج إلى علة موجدة، إما إرادة أخرى أو شئ من الخارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر. ولا يمكن أن يقال: علة تحقق الإرادة نفس ذاتها بالضرورة، كما أن العلم بذواتنا أو بالغير ليس معلولا لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة يكون معلوما بواسطة هذا اللحاظ وتنقطع اللحاظات بتركها، وكذا في اللزومات فإن اللزوم أمر اعتباري إذا لوحظ طرفا يعتبر لزوم آخر بينه وبين الموضوع وينقطع بانقطاع الاعتبار، وأما الإرادة المتعلقة بالشئ فلا تكون اعتبارية وتابعة للحاظ.

وبالجملة: فقياساته مع الفارق، خصوصا بالإرادة المتعلقة بالمسافة كما لا يخفى. وأما القياس بالنية في العبادة فغير معلوم الوجه، فإن النية فيها لا تلزم أن تكون منوية وإلا فيرد عين الإشكال عليها أيضا، ولا يدفع بما ذكر. واتضح بطلان القياس بالإمكان والوجوب والضرورات أيضا.

[٢٩] ذكر أصل الشبهة وجوابها في " القبسات " ولخصها الأستاذ الإمام – أعلى الله مقامهما – وقرر الشبهة بما حاصله: أن الإرادة الجائزة الإنسانية واجبة الانتهاء إلى الإرادة الحقة الواجبة، فيكون الإنسان – لا محالة – مضطرا في إرادته لفعله. ففعله وإن كان بإرادته فيكون اختياريا إلا أن إرادته لفعله ليست بإرادته واختياره، فقد لزم أن يكون فعل الإنسان اختياريا وإرادته لفعله غير اختيارية.

فهذا الشك مما لم يبلغني عن أحد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه، انتهى.

وبالجملة: ما أفاده لا يغني من الجواب عن الشبهة [٣٠].
[٣٠] اعلم: أن في مادة الإمكان ورد شك فيقال: لو اتصف شئ بالإمكان للزم اتصافه به، وإلا لزال الإمكان عن الماهية مع أنه لازم لها، ثم لزم اتصافه بذلك اللزوم، وهكذا حتى يتسلسل اللزومات دفعا للمحذور المذكور.
ثم ذكروا جريان هذا الشك في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها، بمعنى أنه إذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد آخر مثل الوجود والحصول والحدوث والقدم والوحدة والاتصاف ومضاهياتها.
وأجابوا: بأنه كما أن في بعض المحسوسات ما قد يكون آلة للحاظ الغير وقد يكون ملحوظا بذاته – وذلك كالمرآة فإن الناظر فيها ربما يجعلها وسيلة إلى النظر في العكس المرئي فيها، فتكون المرآة ملحوظة تبعا، وربما يجعلها منظورا فيها ومستقلا باللحاظ – كذلك الصور العقلية والمفاهيم قد تكون آلة لتعرف حال الغير – مثل الإمكان
فإنه قد يلاحظ لتعرف حال ماهية الإنسان ولا اقتضائيتها، وقد يكون ملحوظا بالاستقلال
– فباللحاظ الأول هو معنى حرفي آلي لا يكون طرفا للملاحظة استقلالا. فلا يرد الإشكال فإن ورود الإشكال على تقدير اللحاظ استقلالا، وأما اللحاظ الآلي فليس بمحكوم عليه بشئ من الأحكام.
وأما مفهوم الإرادة التي قاسها السيد بالمفهومات التي يتكرر نوعها فأجنبي عن المقام، كما نبه عليه الإمام الراحل (قدس سره) بقوله: " فإن الإرادة بما أنها صفة موجودة
حقيقية... " إلى آخره فإنها ليست آلة للتعرف حتى تكون معنى حرفيا، كالمفاهيم المتكرر
نوعها باعتمال الذهن وتعمل الروية فنعتبر الإرادة وإرادة الإرادة وهكذا إلى غير النهاية. لكن ينقطع اعتبارنا وينقطع التسلسل كما توهمه السيد عليه الرحمة.
وهذا الشك غير جار في الإرادة دون تلك المفاهيم المشار إليها.

واستشكل عليه تلميذه الأكبر (قدس سرهما) بأن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها ونسأل أن علتها أي شئ؟ فإن كانت إرادة أخرى لزم الجبر في الإرادة (١).

أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال على وجود غني بالذات إنه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كل فرد فرد فيها فقيرا ممكنا لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالا، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل في الوجود ولا فرد منها إلا بإفاضة غني بالذات، وإلا فالفقير الفاقد للشئ لا يمكن أن يكون معطيا ومغنيا، فكل موجود دل على الغني بالذات، فسد فقر الفقير لا يمكن إلا بالغني.

والعجب أن المحقق الداماد كان متنبها على هذا الإشكال في تقرير أصل الشبهة ومع ذلك أجاب بما عرفت.

وأجاب المحقق الخراساني (رحمه الله) (٢) عن أصل الشبهة بأن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مباديه يكون غالبا بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والذم.

وفيه: أن الفعل الاختياري على الفرض ما كان مباديه اختيارية، فحينئذ ننقل الكلام إلى تلك المبادي التي ادعى أنها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلقة بالإرادة واختيارها بالاختيار فيتسلسل وإلا يلزم المحذور.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عما ذكره شيخنا العلامة – أعلى الله مقامه – من أن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها، لأنا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان الإقامة في مكان عشرة أيام ويكون الأثر مترتبا على القصد لا على الإقامة والبقاء (٣)، فإنه بذلك لا تنحسم مادة الإشكال، لأنا ننقل الكلام إلى الإرادة هل هي إرادية اختيارية، فيتسلسل أو لا؟ فيعود المحذور. مضافا

---

١ – الحكمة المتعالية ٦: ٣٩٠.

٢ – أنظر كفاية الأصول: ٦٨.

٣ – درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٣٨.

إلى امتناع تعلق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه، وفي المثال لا محيص إلا بتعلق رجحان ولو بالعرض والواسطة بالبقاء، وإلا فتعلق الإرادة به بلا ترجيح واصطفاء مما لا يعقل.

وقد يقال (١): إن إرادية الفعل بالإرادة وإرادية الإرادة بنفسها لا بإرادة أخرى، كموجودية الوجود ومنورية النور.

وفيه: أنه خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية، فإن معنى موجودية الوجود بذاته أنه لا يحتاج في صدق المشتق عليه إلى حيثية تقييدية وإن احتاج إلى حيثية تعليلية إذا كان ممكنا، وبهذا المعنى لو فرض كونها مرادة بذاتها لا تستغنى عن العلة، والإشكال في أن علتها هل هي إرادة أخرى أو أمر خارج؟

وأسد ما قيل في المقام: هو ما أجاب به بعض الأكابر (٢) وكنت معتمدا عليه سابقا، وبيانه بتوضيح منا: أن الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الإضافة وزانها وزان سائر الصفات الكذائية، فكما أن المعلوم ما تعلق به العلم لا ما تعلق بعلمه العلم، والمحبوب ما تعلق به الحب لا ما تعلق بحبه الحب وهكذا، كذلك المراد ما تعلق به الإرادة لا ما تعلق بإرادته الإرادة، والمختار من يكون فعله بإرادته واختياره، والقادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه وإلا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل، ولو توقف الفعل الإرادي على كون الإرادة المتعلقة به متعلقة الإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قط حتى ما صدر عن الواجب [٣١].

[٣١] هو صدر المتألهين – قدس الله سره الزكي – في المجلد السادس من " الأسفار، ص ٣٨٨ " فراجع.

---

١ – أنظر نهاية الأصول: ١٣٤.

٢ – أنظر الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٨.

إن قلت: هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الإلجائي الاضطراري، فإن مبدأ الفعل – وهو الإرادة – إذا لم يكن إراديا اختياريا يكون الفعل اضطراريا، ومعه لا تصح العقوبة.

قلت: هاهنا مقامان، أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من الاضطراري

ثانيهما: تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء.

أما الأول: فلا إشكال في أن مناط إرادية الفعل في جميع الأفعال الإرادية الصادرة من الفاعل واجبا كان أو ممكنا في قبال الاضطرارية هو تعلق الإرادة به لا بإرادته، والاضطرارية كحركة المرتعش ما لا تتعلق به الإرادة، وهذا تمام مناط الإرادية لا غيره، كما أن تمام مناط المعلومية هو أن يكون متعلقا للعلم لا مباديه ولا العلم المتعلق به.

وأما الثاني: فلا ريب أن العقلاء من كل ملة يفرقون بين الحركة الإرادية والارتعاشية في صحة العقوبة على الأول دون الثاني، وليس ذلك إلا لحكمهم كافة بأن الفعل الإرادي الاختياري صادر عن الإرادة والاختيار، من دون إلجاء واضطرار وإجبار بخلاف الفعل الاضطراري، وهذه الشبهات في نظر العقلاء سوفسطائية وفي مقابل البديهة.

تحقيق يندفع به الإشكال

اعلم: أن الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على ضربين:

أحدهما: ما يصدر عنها بتوسط الآلات الجرمانية، كالكتابة والصياغة والبناء، وفي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أولا والأثر الحاصل منها ثانيا وبالعرض، فالبناء إنما يحرك الأحجار والأخشاب من محل إلى محل ويضعها على وضع ونظم خاص وتتحصل منه هيئة خاصة

بنائية، وليست الهيئة والنظم من فعل الإنسان إلا بالعرض، وما هو فعله بالآلة الحركة القائمة بالعضلات أولا وبتوسطها بالأجسام، وفي هذا الفعل يكون بين النفس المجردة والفعل وسائط ومبادي من التصور إلى العزم وتحريك العضلات.

الضرب الثاني: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسماني كبعض التصورات التي يكون تحققها بفعالية النفس وإيجادها – إن لم نقل جميعها كذلك – مثل كون النفس لأجل الملكة البسيطة الحاصلة لها من ممارسة العلوم خلاقة للتفاصيل، ومثل اختراع المهندس صورة بدعية هندسية، فإن النفس مع كونها فعالة لها بالعلم والإرادة والاختيار لم تكن تلك المبادي حاصلة بنحو التفصيل كالمبادي للأفعال التي بالآلات الجسمانية، ضرورة أن خلق الصور في النفس لا تحتاج إلى تصورها والتصديق بفائدتها والشوق والعزم وتحريك العضلات، بل لا يمكن توسيط هذه الوسائط بينها وبين النفس، بداهة عدم كون التصور مبدأ للتصور بل نفسه حاصل بخلاقية النفس، وهي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلي، لأنها مجردة والمجرد واجد لفعليات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلاقيته لا تفتقر إلى تصور زائد، بل الواجدية الذاتية في مرتبة تجردها الذاتي الوجودي كافية للخلاقية، كما أنه لا تفتقر إلى إرادة وعزم وقصد زائد على نفسه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن العزم والإرادة والتصميم ولا تكون مبدئيتها بالآلات الجرمانية بل هي موجدة لها بلا وسط جسماني. وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون، بل لا يمكن أن يكون بينه وبينها إرادة زائدة متعلقة به، بل هي موجدة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها، لأن النفس فاعل إلهي واجد لأثره بنحو أعلى وأشرف، فكما أن المبدأ للصور

العلمية واجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلى وأشرف وأكمل
فكذا الفاعل للإرادة، لكن لما كانت النفس ما دامت متعلقة بالبدن ومسجونة
في سجن الطبيعة غير تامة التجرد تجوز عليها التغييرات والتبدلات
والفاعلية تارة وعدمها أخرى، والعزم وعدمه، فلا يجب أن تكون فعالة
بالدوام ولا عالمة عاملة وعازمة كذلك. نعم، لو فرض حصول التجرد التام
لها تصير مبدأ للصور الملكوتية من غير تخلف عنها إلا بوجه الظهور
والبطون مما يعرفه الراسخون في العلم [٣٢].
[٣٢] الظاهر: أن هذا التحقيق لم يسبقه إليه أحد في دفع هذا الإشكال، وأنه مما ألهمه الله تعالى ومن عليه بعدما كان معتمدا على " أسد ما قيل ".
والتحقيق المذكور - كما ترى - مبتن على ضربين من الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس، والعمدة هو الضرب الثاني الذي يتضح ببيان أمرين:
الأمر الأول: تفسير الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل، وصفوة القول في ذلك ما نبه عليه الشيخ في علم النفس من كتاب " الشفاء " بقوله: إن تصور المعقولات على وجوه
ثلاثة:
أحدها: التصور الذي يكون في النفس بالفعل مفصلا منظما.
الثاني: أن يكون قد حصل التصور واكتسب، لكن النفس معرضة عنه.
ونوع آخر من التصور، وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها مما علمته، أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها
مما علمته، من غير أن يكون هناك تفصيل البتة، بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل، فهو كمبدأ لذلك
التفصيل، انتهى.

فإن قال قائل: إن هذا علم أيضا بالقوة، ولكن قوة قريبة من الفعل.
فذلك باطل، لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة، فذلك اليقين، لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل، لأنه من المحال أن تتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده
مخزون، فكيف تتيقن حال الشئ إلا والأمر هو من جهة ما تتيقنه معلوم. فهو بهذا النوع
البسيط معلوم عنده، ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر.
ومن العجائب: أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل ما هجس في نفسه دفعة، يكون مع ما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني، فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه:
فأحد هذين هو العلم الفكري الذي إنما يستكمل به تمام الاستكمال إذا ترتب وتركب.
والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة، ولكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور، فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما فكريا، ومبدء له، وذلك هو للقوة العقلية المطلقة من النفوس المشاكلة للعقول
الفعالة. وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس، فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم
نفساني، انتهى.
الأمر الثاني: أنه بعدما عرفت أن الملكة البسيطة – العقل البسيط – علم فاعل للعلم الفكري ومبدأ لفيضان الصور في لوحة قابل الصور – كما في تعبير الشيخ الرئيس (رحمه الله) – وأن
النفس في مقام العقل البسيط والملكة الإجمالية في خلق الصور لا تحتاج إلى تصورها وتصديقها والشوق والعزم ونحوها، كما في عبارة الإمام الراحل (قدس سره).
فاعلم: أن فاعلية النفس بالنسبة إليها فاعلية بالعناية بل بالتجلي.
وتوضيحه مع الاستعانة بوجه ضبط – أشار إليه المتأله السبزواري قدس سره

الزكي – في أقسام الفاعل: أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر، والأول إما أن لا يكون فعله
بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون، فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا، أو لا بل يكون علمه
بفعله سابقا، فإما أن يقرن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول، فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، وذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له العناية بالمعنى الأعم.
فالفاعل بالعناية يتبع فعله علمه من غير قصد زائد، ويكون ذلك العلم زائدا على ذاته.
وإن شئت قلت في حده: إنه فاعل يصدر فعله عن مجرد علمه البسيط السابق الزائد على الذات من غير داع زائد.
وأما الفاعل بالتجلي فهو الذي يتبع فعله علمه أيضا، الذي هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته، إلا أن هذا العلم حضوري كما في الفاعل بالرضا، لا حصولي كما في الفاعل بالقصد.
وبالإمعان فيما ذكرنا يتبين معنى قوله (قدس سره): فاعلم أن العزم والإرادة والتصميم والقصد من أفعال النفس، ولا يكون سبيلها سبيل الشوق والمحبة من الأمور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم، انتهى.
فالنفس في وحدتها وتجردها وبساطتها واجدة لجميع كمالات ما دونها وخلاقة لها بالعلم والإرادة والاختيار الذاتية، بمعنى أن كل تلك الأمور وما يضاهيها

تنبيه
إن هاهنا نكتة لعلها تكون أقرب إلى بعض الأفهام لدفع الشبهة، وهي أن النفس في الأفعال الخارجية الصادرة عنها لما كان توجهها الاستقلالي إليها وتكون المبادي من التصور إلى العزم والإرادة منظورا بها، أي بنحو التوسل إلى الغير وبنعت الآلية لم تكن مقصودة ولا مرادة ولا مشتاقا إليها بالذات، بل المقصود والمراد والمشتاق إليه هو الفعل الخارجي الذي يتوسل بها إليه، فلا معنى لتعلق الإرادة بالإرادة ولو فرض إمكانه، لعدم كونها مقصودة ولا مشتاقا إليها، ولا المعتقد فيها النفع، فتدبر.
في ذاتها البسيطة على سبيل الرتق والوحدة، وإذا شاءت الفتق والتفصيل تخلقها من غير توسيط، بل بالعناية أو التجلي.
فمثل الإرادة مجعولة للنفس المخلوقة لله تعالى بيدي الجمال والجلال، بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملكوت.
فالإرادة الصادرة منها صدرت من ذاتها البسيطة المنطوي فيها الكمالات، ومنها الإرادة الذاتية.
فبذلك تنحل العقدة ويندفع الإشكال فيقال: إن الإرادة مخلوقة للنفس المنطوي فيها العالم الأكبر وجميع الكمالات، ومنها الإرادة المندمجة في ذاتها، فافهم.

[حول قاعدة: الشئ ما لم يجب لم يوجد]

ومن الإشكالات في المقام: أنه من المقرر في الفلسفة أن الشئ ما لم يجب لم يوجد، ووجوب الشئ ضرورة تحققه وامتناع عدم تحققه، فحينئذ يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقق، وما كان كذلك يكون الفاعل مضطرا في إيجاده ملجأ في فعله.

وقد فصل جمع من المتكلمين (١) بين ما يصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلا ينسد باب إثبات الاختيار للواجب، وبين غيره لئلا ينسد باب إثبات الصانع تعالى، فكأنهم بنوا جريان القاعدة العقلية على أهوائهم لا على ما ساق إليه البرهان، فكأن النتائج دعتهم إلى قبول البراهين لا هي هدتهم إلى النتائج، فانظر ماذا ترى!

وكان الأولى والأجدر ترك التعرض لأقوالهم، لكن لما اغتر بقولهم بعض الأعيان من أهل التحقيق (قدس سره) وتبعه غيره (٢) من غير تدقيق، دعانا ذلك إلى تعرض إجمالي لمعنى القاعدة فنقول:

التحقيق: أنها قاعدة تامة برهن عليها مؤسسة على الأوليات كلية عامة لجميع الممكنات والحوادث الذاتية والزمانية صادرة عن الفاعل المختار أو غيره، غير مصادمة لاختيار الفاعل المختار.

أما كونها تامة عامة فيتضح بعد ذكر أصول:

الأول: إن كل ما يتعقل ويتصور إما ضروري التحقق أو لا ضروري التحقق أو لا هذا ولا ذاك. فالأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن. والتقسيم حاصر دائر بين النفي والإثبات، ولا يعقل قسم آخر للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

---

١ - شرح المقاصد ٤: ٢٢٩ - ٢٣١، شرح المواقف ٨: ١٥٠ - ١٥١.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ١٣١ - ١٣٢، أجود التقريرات ١: ٨٩ - ٩٢، المحاضرات ٢: ٥٢.

وهذا التقسيم إنما موجب مقايسة ذات الشئ ومفهومه. وأما بحسب نفس الأمر فكل شئ ممكن إما واجب التحقق أو ممتنعه، لأن علته التامة إما محققة فيجب تحققه وإلا لم تكن تامة، أو غير محققة فيمتنع تحققه وإلا ما فرض علة ليس بعلة وسيأتي بيانه، ولا ثالث لهما بحسب الواقع ونفس الأمر، فحينئذ كل ما خرج عن أحد القسمين دخل في القسم الآخر.

الثاني: إن كل ممكن بالنظر إلى ذاته وماهيته يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السواء لا يترجح أحدهما على الآخر، ويستحيل ثبوت الأولوية الذاتية له، سواء كانت بالغة حد الوجوب كافية في الوجود أم لا. أما الأولى فواضحة للزوم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، وأما الثانية فلأن الممكن قبل تحققه وبالنظر إلى ذاته وماهيته ليس بشئ بل هو اعتبار محض واختراع عقلي صرف، فإن ما ليس بموجود ليس محض لا يمكن أن يثبت له شئ حتى ذاته وذاتياته، والأولوية خصوصية وجودية تجعل الماهية أقرب إلى التحقق، وما ليس بموجود - أي معدوم صرف - لا يعقل ثبوت أمر عدمي له فضلا عن ثبوتي ولا يتصور فيه اقتضاء، أي الماهية من حيث هي ليست إلا هي بل في حال العدم ليست هي هي.

الثالث: بعدما لم يكن للممكن اقتضاء ذاتي مطلقا وتكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، لا بد في تحققه ووجوده من علة مؤثرة، وهي إما أن تسد جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. وعلى الثاني لا يمكن أن يصير موجودا للزوم الأولوية الذاتية وموجودية المعلول بلا علة مؤثرة والترجيح بلا مرجح وهو اجتماع النقيضين. وبعبارة أخرى لو كان لموجوديته ألف شرط ووجد الجميع إلا واحد منها لا يمكن أن يصير موجودا للزوم الخلف، بل مع عدم وجود واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولى

بالوجود، لأنه بعد في حال العدم فلا يعقل اتصافه بصفة وجودية وجهة اقتضائية.

وبعد تحقق جميع ما يفتقر إليه في وجوده من حصول علته التامة لا يمكن عدم تحققه، للزوم الخلف وسلب الشئ عن نفسه، فلا بد أن ينضم إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعي، وهو تمام علته. فإذا خرج من الامتناع المذكور، ينسلك في الوجوب، لامتناع الواسطة بينهما بحسب الواقع ونفس الأمر، لأنه إما أن يبقى على حاله بعد الأول ولم تؤثر العلة فيه فهو عين الامتناع، وإما أن تؤثر فيه وتسد جميع الأعدام عليه فهو عين الوجوب الغيري. وهذا الوجوب لما لم يكن ذاتيا فلا محالة يكون من قبل العلة وإيجابه. فإذا اعتبر في جانب العلة وقيس إليها يكون العلة فاعلا موجبا – بالكسر – وهو الوجوب السابق، وإذا اعتبر في جانب المعلول وقيس إليه يكون المعلول واجبا وهو الوجوب اللاحق، فالفاعل والعلة يوجب الشئ ويوجده، والفعل والمعلول وجب فيوجد.

إذا عرفت ما ذكر يتضح لك: أن القاعدة تامة مؤسسة على الأوليات وعامة لجميع الماهيات الممكنة ويكون الممكن – أي ممكن كان – من طبع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أم لا، ولا يكون موضوع القاعدة المذكورة المبرهنة عليها ممكنا خاصا، وفعل الفاعل المختار ممكن أيضا ويأتي فيه ما ذكر، ولا يعقل تخصيصها إلا على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة.

وأما عدم تنافيها لاختيار الفاعل المختار: فهو أيضا بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها، فإن معنى القاعدة أن الممكن ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا، والعلة التامة بما لها من الاقتضاء توجب المعلول فتوجده، فأية

منافاة بين هذا وبين كون الفاعل مختارا!؟ لأن الفاعل المختار باختياره وإرادته وفعاليته يوجب الفعل فيوجده، وهذا يؤكد اختياره الفاعل.
وبعبارة أخرى: أن العلة موجبة - بالكسر - فإذا كان مختارا وموجدا فكذلك يكون هو موجبا - بالكسر - باختياره. والمتكلم لعدم استشعاره موضوع القاعدة وبرهانها ومفادها زعم أن الإيجاب والوجوب ينافيان الاختيار، مع أن الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يكون منشأ وعلة للاضطرار، والوجوب الجائي من قبل العلة يستحيل أن يؤثر فيها.
ومما ذكرنا يعلم: أن جواز الترجيح بلا مرجح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة وصحتها، فإنه لو سلمنا جوازه أو منعناه لا تنهدم بهما القاعدة، لأن معنى جوازه أن الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفي الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح، بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختاره وأراده وأوجده يكون مع اختياره أحد المتساويين وإرادة إيجادية بلا مرجح موجب - بالكسر - وهو مفعول موجود موجب - بالفتح - فيكون اختيار الفعل مع ترجيح أو بلا ترجيح مقدما على الإرادة، وبعد الاختيار تكون النفس فاعلا موجبا - بالكسر - للإرادة وتحريك العضلات، والأعيان الخارجة بتوسطهما. فامتناع الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطرا موجبا - بالفتح - كما أن جوازه لا يجعله مختارا. فالفاعل المختار علة باختياره وإرادته للفعل بعد حصول المقدمات الأخر، موجب - بالكسر - للفعل مع كونه مختارا.
نعم، هاهنا نكتة أخرى ينبغي الإشارة إليها، وهي: أن العلة التامة ما تسد بذاته جميع الأعدام الممكنة على المعلول، وبهذا المعنى لا يكون في نظام الوجود ما يستقل بالعلية والتأثير إلا ذات واجب الوجود - علت قدرته - وغيره تعالى من سكان بقعة الإمكان ليس لهم هذا الشأن، لكونهم فقراء إلى

الله * (والله هو الغني الحميد) * ولعل توصيف الغني بالحميد في الآية في المقام (١) إشارة لطيفة إلى ما أشرنا إليه سابقا (٢) من أن المحامد كلها مختصة بذات الواجب الغني الذي بفنائه الذاتي أعطى كمال كل ذي كمال وجمال كل ذي جمال. فمبادي المحامد والمدائح منه وإليه و * (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ قديم عليم) * (٣) [٣٣].

[٣٣] اعلم: أن إنكار المتكلمين إجراء قاعدة " الممكن ما لم يجب لم يوجد " في الفاعل المختار، خوفا من نفي الاختيار في الواجب تعالى عريق ينتهي إلى مسألة الحدوث والقدم في العالم. وإليك ما في " شرح الإشارات " للمحقق العلامة نصير الملة
والدين الطوسي (قدس سره)، قال بعد كلام في رد اعتراضات الفخر الرازي على الشيخ (رحمه الله):

ثم قال - يعني الرازي - والتحقيق: أن الخلاف هاهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي، لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعلة أزلية، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل، بل بما دل على وجوب كون المؤثر في
وجود العالم قادرا. وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل
مختار.

فإذن: حصل الاتفاق على أن كون الشئ أزليا ينافي افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسألة.

أقول: هذا صلح من غير تراضي الخصمين، وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا، من غير تعرض لفاعله، فضلا عن أن يكون فاعله مختارا أو غير مختار.

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه: أنه محتاج إلى المحدث، وأن محدثه يجب أن يكون

---

١ - فاطر (٣٥): ١٥.
٢ - تقدم في الصفحة ٩٠.
٣ - الحديد (٥٧): ٣.

مختارا، لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما، وهو باطل بما ذكروه أولا.
فظهر: أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.
وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم، لأن مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا. وأيضا أصحاب هذا الفاضل - أعني الأشاعرة - يثبتون مع
المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول.
فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة، وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها، وهذا شئ إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك المعنى.
فظهر: أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث.
وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية، وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي، ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية، وذلك في علومهم الطبيعية.
وأيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا، وذلك في علومهم الإلهية.
ولم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية، على ما سيجئ بيانه.
أقول: إن طريقة المتكلمين في إثبات الواجب تعالى مبتنية على الحدوث، وقرروه بوجوه:
منها - وهو المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام - أنها لا تخلو عن

الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.
أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلوجهين: أحدهما أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض، والأعراض كلها حادثة، إذ لو كانت قديمة لكانت باقية. ثانيهما: أن الأجسام لا
تخلو عن الحركة والسكون، وحدوثهما كالنار على المنار، فالأجسام كلها حادثة. ثم قالوا: كل حادث مفتقر إلى محدث مؤثر في العالم. فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه
أو قدم العالم.
والتالي بقسميه باطل.
بيان الملازمة: أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثا، أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل.
فظهر: أن المؤثر للعالم قادر مختار. فزعموا: أن بإثبات القدرة والاختيار في الصانع الواجب تعالى ينتفي القول بالعلة والمعلول، فإن قوامه بقاعدة: " الشئ ما لم يجب لم يوجد " وهي مصادمة لاختيار الفاعل.
أقول: فتبين مما مر أن منع هؤلاء الطائفة من المتكلمين شمول القاعدة للفاعل المختار إنما حداهم إلى ذلك مزعمتهم أن تلك القاعدة تنافي القدرة والاختيار، وتستلزم
أن يكون الفاعل موجبا في فعله، ونهاية لزوم قدم العالم.
ورأيت: أن الإمام الراحل - رضوان الله عليه - بينها أتم تبيين على أساس الأوليات، وأنها عامة للممكنات كلها - أي ممكن كان، سواء كان الأثر أثر الجاعل المختار
أم لا - ولا يعقل تخصيصها إلا على أهواء أصحاب الجدل والعصبية.
ثم بين عدم تنافيها للقدرة والاختيار بأن الفاعل المختار التام الفاعلية باختياره وإرادته إذا سد جميع أعدام الفعل فقد أوجب الفعل وأوجده، فالوجوب الطارئ على الفعل قد صدر منه، وبالطبع متأخر عن ذاته، فكيف يعقل أن يصير منشأ للاضطرار والإيجاب للفاعل، وهو قوله (قدس سره): والوجوب الجائي من قبل العلة يستحيل أن يؤثر فيها.

كما أن بتحقق هذا الوجوب لا يمكن عدم تحقق المعلول، للزوم اجتماع النقيضين وسلب الشئ عن نفسه.
وإني - مع حسن الظن بهم، وأنهم في مقام الدفاع عن أصول الدين - لست أبرأهم من القصور والتقصير فيما وقعوا فيه من الضلال والإضلال والعصبية * (وإذا قيل لهم اتبعوا
ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا... * ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما
لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون) *.
فترى كثيرا منهم يسارعون إلى القول بالتجسم في الواجب سبحانه وتعالى.
ولابن تيمية وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة له تعالى، ونقل عن بعض
تصانيفه أنه قال: لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم أو يقال: طلبته في جميع
الأمكنة فلم أجده، كما في شرح " العقائد العضدية " للدواني، وبحثهم حول رؤية الله تعالى
بالأبصار يكفي عن المقال في بنيانهم على شفا جرف هار.
وكيف كان: فالذي يهمنا في المقام هو البحث عن شرح ألفاظ مستعملة في الباب متقاربة المعنى ربما يظن بها أنها مترادفة، وهي القدرة والاختيار والإرادة، مع أنها متباينة،
وإن كانت بينها صلة:
فنقول:
١ - القدرة: المتبادر من مفهومها عرفا هو كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك، وهذا التعريف هو الذي أخذه المتكلمون في أبحاثهم الكلامية.
وقالت الحكماء: القدرة كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.
ويمكن التوفيق بينهما مقصدا ومآلا، كما ستسمع قريبا.
٢ - الاختيار: فاعلم أن صحة مبدئية الفاعل للفعل إنما تنصبغ بصبغة القدرة إذا كان لفاعله علم به، بمعنى أن الفعل إنما يتعين له ويتشخص بعلمه أنه كمال وخير له. ولا

ارتياب في أن هذا العلم من لوازم نوعيته قد وهبه واهب العطايا لتشخيص كماله عن غيره، ليفعل ما فيه كماله النوعي، كالإنسان الجالس على سفرة متلونة الأطعمة والأدم، وهو ينظر إليها ويتأملها فردا فردا لأن يجد منها ما هو واجد لما يلائمه من وصف
الكمال، فيأخذه ويترك غيره. وهذا الانتخاب والأخذ والانعطاف إلى أحد الطرفين يسمى
اختيارا.
٣ – الإرادة: فإنه بعد تمامية الاختيار والانعطاف إلى أحد الطرفين يتحقق في نفس الفاعل شوق إلى الفعل، وهي كيفية نفسانية غير العلم الموصوف، وبتأكده واشتداده
تتحقق الإرادة في النفس. وهي أيضا غير العلم والشوق المذكورين، وعند تحققها يتحرك
العضلات بالقوة العاملة المنبثة فيها.
ينبغي أن يعلم: أن للنفس الحيوانية قوتين:
إحداهما مدركة يطلب تفصيلها من محلها.
وثانيتها محركة، وهي منقسمة إلى باعثة وعاملة:
أما الباعثة – المسماة بالشوقية – فهي القوة التي إذا ارتسمت في النفس صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت العاملة على التحريك، فإن بعثت العاملة إلى تحصيل الصورة
المطلوبة سميت قوة شهوية، وإن بعثتها إلى دفع المهروب عنها سميت قوة غضبية. فالقوة
الباعثة ذات شعبتين: شهوية وغضبية.
وأما العاملة المباشرة للتحريك: فهي التي من شأنها إعداد العضلات للتحريك على ما فصلوه في موضعه.
هذا كله في تفسير القدرة والاختيار والإرادة عندنا.
فمن المعلوم: أنها بحدودها المادية توجد عندنا، ولا توجد بتلك الحدود والقيود في الواجب سبحانه وتعالى، فإنه – عز وجل – وجود صرف ومطلق غير مقيد بقيد ولا محدود بحد، وفاعل للكل بنفس ذاته.

فإذ كان ذاته مبدأ الفعل وهو مطلق غير مقيد فلا يكون مقيدا بالفعل لامتناع الترك، ولا مقيدا بالترك لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله هو ذاته المطلقة غير المقيدة بالفعل والترك.

وهذه هي القدرة الواجبية، وهي عين الذات المتعالية. فلا يقهره شئ هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه، ولا يقهره شئ من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه، لأنه

متأخر عن الذات قائم به مفتقر إليه في جميع شؤونه. ولا أنه تعالى يثبت في ذاته وجوب

الفعل عند إفاضة الوجوب الغيري على فعله وقهره على أن يوجد، فإنه من أشنع المحالات.

فإن أريد من الصحة في تفسير القدرة هذا المعنى الإطلاقي فنعم المراد، كما صرح بذلك صالح المتألهين سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي (قدس سره) في " تعليقه على الأسفار ".

وأما تفسيرها على مذهب الحكماء بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فقال (قدس سره): فيرجع إلى تفسير فاعلية الفاعل بالإرادة – وهي فينا صفة نفسانية تتبع

العلم بمصلحة الفعل الملزمة – والمفروض أن فاعليته تعالى بنفس ذاته – كما تقدم – وأن

علمه عين ذاته.

ويتحصل به: أن قدرته كون ذاته مبدأ لكل خير ومصلحة، غير أن المصلحة المترتبة خارجا على الفعل لا تكون غاية لذاته وداعيا دخيلا في فاعليته، بل الدخيل هو علمه الذي عين ذاته، فلا تكون قاهرة عليه تعالى، فهو تعالى قادر مختار على الإطلاق.

وقد استبان: أن القدرة على كلا التعريفين إطلاق الفاعل، وهو عدم تقييده بإيجاب يلحق به من ناحية الفعل أو الترك، انتهى بتلخيص وتغيير ما مني.

[حول علم الله تعالى واختيار الإنسان]

ومن الإشكالات (١): أن نظام الكيان - بقضه وقضيضه - تابع إرادة الله تعالى وقضائه، وتنتهي سلسلة الوجود من الغيب والشهود إلى إرادة أزلية واجبة بالذات لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر ويصدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي والإرادة الأزلية، فيكون مضطرا في أفعاله في صورة المختار.

وبه يرجع مغزى قول من يقول (٢): إن علمه تعالى بالنظام الأتم مبدأ له، لأنه تعالى فاعل بالعناية والتجلي. فنفس تعلق علمه مبدأ لمعلوماته وهي تابعة لعلمه لا العكس، كما في العلوم الانفعالية. بل العلم والإرادة والقدرة فيه - تعالى شأنه - متحققات بحقيقة واحدة بسيطة، والوجود الصرف صرف كل كمال.

وليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوي نسبتها إلى الترك والفعل، لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، واستواء النسبة جهة إمكانية يستحيل تحققها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحدية التعلق كإرادته، وهما عين علمه بالنظام الأتم، فالنظام الكياني تابع لعلمه العنائي.

وبما قررنا يدفع ما قد يقال (٣): إن العلم تابع للمعلوم ولا يمكن أن يكون علة له، لأن ذلك شأن العلوم الانفعالية مثل علمه تعالى الذي هو فعلي وفعل محض.

والتحقيق في الجواب عن الشبهة: ما أسلفناه في تحقيق الأمر بين الأمرين (٤) ونزيد هنا بيانا: أن علمه وإرادته تعلقا بالنظام الكوني على

---

١ - أنظر القبسات: ٤٧١ - ٤٧٢، الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٤ - ٣٨٩.

٢ - الشفاء، الإلهيات: ٥٣٨، شرح الإشارات ٣: ٣١٨، القبسات: ٤١٦.

٣ - نقد المحصل: ٣٢٨، القبسات: ٤٧١، الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٤.

٤ - تقدم في الصفحة ٧١.

الترتيب العلي والمعلولي، ولم يتعلقا بالعلة في عرض المعلول
وبالمعلول بلا وسط حتى يقال: إن الفاعل مضطر في فعله. فأول ما خلقه الله
تعالى حقيقة بسيطة.. بوحدتها كل كمال وجمال وجف القلم بما هو
كائن (١) وتم القضاء الإلهي بوجوده، ومع ذلك لما كان نظام الوجود فانيا في
ذاته ذاتا وصفة وفعلا يكون كل يوم هو في شأن.
فحقيقة العقل المجرد والروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا
محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) (٢) والملك الروحاني (٣) صادر عنه تعالى بلا
وسط، وهي بما
أنها صرف التعلق والربط ببارئه - تعالى شأنه - تعلقا لا يشبه التعلقات
المتصورة وربطا لا يماثل الروابط المعقولة يكون ما صدر عنها صدر عنه
تعالى بنسبة واحدة، لعدم البينونة العزلية (٤) بينه تعالى وبين شئ،
لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية، وهي مناط البينونة العزلية، وسائر
الموجودات والعلل المعانقة لها لم تكن بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيته
وإرادته، كما أن الطبيعة يد الله المبسوطة " خمرت
طينة آدم بيدي أربعين صباحا " (٥). فمن عرف كيفية ربط الموجودات على
الترتيب السببي والمسببي إليه تعالى يعرف أنها مع كونها ظهوره تعالى
تكون ذات آثار خاصة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلا مختارا ظل الفاعل
المختار وفاعليته ظل فاعليته تعالى * (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) * (٦).
فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتم لا ينافي
كون الإنسان فاعلا مختارا، كما أن كون علمه العنائي منشأ للنظام الكياني
لا ينافيه بل يؤكده [٣٤].
[٣٤] قوله (قدس سره): " العلم تابع للمعلوم " اعلم: أنهم قسموا العلم إلى أقسام:

---

١ - مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٩٧، مجمع الزوائد ٧: ١٨٩.
٢ - عوالي اللآلي ٤: ٩٩ / ١٤٠، أنظر بحار الأنوار ١٥: ٢٨ / ٤٨، و ٥٤: ١٩٩ / ١٤٥.
٣ - أنظر الكافي ١: ٢١ / ١٤، بحار الأنوار ١: ١٠٩ / ٧.
٤ - أنظر بحار الأنوار ٤: ٢٥٣ / ٧.
٥ - عوالي اللآلي ٤: ٩٨ / ١٣٨، عوارف المعارف، ضمن إحياء علوم الدين ٥: ١٢١.
٦ - الإنسان (٧٦): ٣٠، التكوير (٨١): ٢٩.

منها: تقسيمه إلى فعلي وانفعالي، وما ليس بأحدهما كعلم الذوات العاقلة بأنفسها. أما العلم الفعلي فكعلم الباري بما عدا ذاته، وكعلم سائر العلل بمعلولاته. وأما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما للعالم،

وبالجملة بارتسام صور تحدث في النفس أو آلاتها، فهذا العلم تابع للمعلوم. هذا أحد الموارد التي يقال: العلم تابع للمعلوم.

المورد الثاني: ما هو مصطلح أهل المعرفة، فقالوا: إن العلم في المرتبة الأحدية عين الذات مطلقا، فالعالم والمعلوم والعلم شئ واحد لا مغايرة فيها وفي المرتبة الواحدية الإلهية، فإن العلم إما صفة حقيقية أو نسبة إضافية، أي ما كان يستدعي معلوما ليتعلق العلم به، والمعلوم الذات الإلهية وأسماؤها وصفاتها والأعيان.

فالعلم الإلهي من حيث مغايرته للذات من وجه تابع لما تعطيه الذات من نفسها ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها، فهذا العلم الإلهي مما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها، فهو تابع لما تعطيه الأعيان من مقتضياتها. فهذا هو المورد الثاني من الموارد التي يقال: العلم تابع للمعلوم، ولكن ليس بانفعالي، فتأمل واحتفظ فإنه ينفعك في مبحث السعادة والشقاوة.

والمورد الثالث: ما هو مصطلح أهل الكلام، فإنهم لما قسموا العلم إلى أقسام قالوا: العلم تابع للمعلوم.

واستشكل عليهم بلزوم الدور، فإن من أقسام العلم العلم الفعلي الذي هو علة وجود المعلوم، فهو متقدم عليه ومتبوع، وقد جعلتموه تابعا ومتأخرا.

فأجابوا بأن المراد بالتبعية أصالة الموازنة في التطابق، بمعنى أن العلم وإن كان سابقا على المعلوم في بعض الموارد كالعلم الفعلي، إلا أن العقل إذا تصورهما رأى أن المعلوم هو الأصل، بحيث لولا كونه في موطنه – ولو بعد حين – لم يتعلق العلم به بحكم

التضايف.

وبعبارة أخرى: نعني به أن كل واحد منهما موازن بالآخر، ولكن الأصل في هذه الموازنة والتطابق هو المعلوم، وشأن العلم هو الحكاية من وجه عن المعلوم، ومن البديهي
أن الحاكي من حيث الحكاية متأخر.
وقوله: " فأول ما خلقه الله تعالى حقيقة بسيطة روحانية... " إلى آخره، اعلم: أن أولياء الحكمة وأصحاب البرهان ذكروا لإثبات هذه الحقيقة البسيطة الروحانية مناهج كثيرة:
منها: أن الواحد الحقيقي بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية إلا واحد، وأن ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة أن تصدر عن الواحد. وقالوا: لعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم، وقد مر بعض الكلام المرتبط بهذا الأصل في أثناء مسألة إبطال الجبر، وقلنا: إن لازمة بساطة الذات وعينية الصفات معها أن تكون مصدرا للفعل، ولا بد وأن يكون معلولها هو الوجود البسيط الذي هو عين الربط به تعالى،
فلا جهة كثرة فيه بمقتضى المسانخة الذاتية بين المعلول وعلته، وهي المخصصة لصدور
هذا المعلول منها دون غيره، وإلا جاز أن يكون كل شئ معلولا لكل شئ.
فالمعلول للواحد الصرف البسيط يمتنع أن يكون مركبا أو كثيرا أو متغيرا.
ولهم في ذلك مناهج أخر وبراهين ساطعة يكاد سنا برقها يذهب بالأبصار.
فليراجع إلى محالها بعد استصحاب الصلاح اللازم.
فهذا الموجود البسيط الروحاني المتوسط بينه تعالى وبين عالم الخلق لا بد وأن يكون عقلا دون النفس، فضلا عن الجسم والمادة والصورة، لعدم صلوحها لذلك كما قرر
في محله.
ومن المبرهن: أن هذا الجوهر العقلي بوحدته الظلية للواحد القهار جامع لكل كمال وجمال. والنقل يؤيده، وفي الخبر: " أول ما خلق الله العقل " أو " القلم " وفي بعض
آخر: " أول ما خلق الله نوري "، وفي خبر جابر بن عبد الله قال: قلت لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم):

أول شئ خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: " نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير "، والروايات كثيرة لا مجال لذكرها.
أقول: من شاء التبسط في هذا الباب فليراجع إلى " مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية " مع أخذ السلاح العلمي. ونحن ننقل في المقام شطرا منها، فإنه كما قيل: ولولا
اللطف والإفضال منه لما طاب الحديث ولا الكلام، وكل لطيفة وظريف معنى حبيبي فيه
والله الإمام.
قال (قدس سره) فيه:
مطلع: هل بلغك اختلاف ظاهر كلمات الحكماء المتألهين والفلاسفة الأقدمين، كمفيد الصناعة ومعلمها ومن يتلوه من المحققين، مع كلمات العرفاء الشامخين والمشائخ
العارفين في كيفية الصدور وتعيين أول ما صدر من المبدأ الأول؟
قال في الميمر العاشر من أثولوجيا: فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه هوية ولا كثرة بجهة من الجهات.
قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شئ من الأشياء، فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها، وذلك أنه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية، وأقول وأختصر القول: إنه لما لم يكن شيئا من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه، غير أنه وإن كانت
الأشياء كلها إنما انبجست منه، فإن الهوية الأولى - أعني بها هوية العقل - هي التي انبجست منه أولا بلا وسط، ثم انبجست منه جميع الهويات في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط العقل والعالم العقلي، انتهى كلامه.
ثم شرع في البرهان على مطلبه، وليس لنا الحاجة إليه، وإليه يرجع كلام سائر المحققين، كرئيس فلاسفة الإسلام في " الشفاء " وسائر مسفوراته، والشيخ المقتول وغيرهما من أساطين الحكمة وأئمة الفلسفة.
وقالت الطائفة الثانية: إن أول ما صدر منه تعالى وظهر عن حضرة الجمع هو

الوجود العام المنبسط على هياكل الموجودات، المشار إليه بقوله تعالى: * (وما أمرنا إلا واحدة) * و * (أينما تولوا فثم وجه الله) *.
قال الشيخ صدر الدين القونوي - خليفة الشيخ الكبير محيي الدين - في " نصوصه ": والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد، لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحدا ما أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو
الوجود العام المفاض على أعيان المكونات، وما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده.
وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضا بالعقل الأول، وبين سائر الموجودات ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، انتهى كلامه.
وقال بمثل المقالة في " مفتاح الغيب والوجود " وقال كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني في " اصطلاحاته ": التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو
ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي هي مظاهرها، وذلك الظهور هو نفس الرحمان
الذي يوجد به الكل، انتهى.
مطلع: قد حان حين أداء ما فرض علينا بحكم الجامعة العلمية والعرفانية والأخوة الإيمانية بإلقاء الحجاب عن وجه مطلوبهم، بحيث يرتفع الخلاف من البين ويقع
إصلاح ذات البين، فإن طور العرفاء وإن كان طورا وراء العقل إلا أنه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقية أن تخالف البراهين! والبراهين العقلية أن تقام على خلاف شهود أصحاب العرفان!
فنقول: اعلم أيها الأخ الأعز: أن الحكماء الشامخين والفلاسفة المعظمين لما كان نظرهم إلى الكثرة وحفظ مراتب الوجود من عوالم الغيب والشهود وترتيب الأسباب والمسببات والعوالم الصاعدات والنازلات، لا جرم يحق لهم أن يقولوا بصدور العقل المجرد أولا ثم النفس إلى أخيرة مراتب الكثرات، فإن مقام المشية المطلقة لا كثرة فيه،

وإنما هي تتحقق في المرتبة المآلية منه، وهي تعيناته.
فالمشية لاندكاكها في الذات الأحدية واستهلاكها في الذات السرمدية لم يكن لها حكم حتى يقال في حقها: إنها صادرة أو غير صادرة.
وأما العرفاء الشامخون والأولياء المهاجرون لما كان نظرهم إلى الوحدة وعدم شهود الكثرة لم ينظروا إلى تعينات العوالم، ملكها وملكوتها ناسوتها أو جبروتها، ويروا أن تعينات الوجود المطلق المعبر عنها بالماهيات والعوالم – أية عوالم كانت – اعتبار وخيال، ولذا قيل: العالم عند الأحرار خيال في خيال.
وقال الشيخ الكبير محيي الدين: العالم غيب ما ظهر قط، والحق ظاهر ما غاب قط، فما كان في دار التحقق والوجود ومحفل الغيب والشهود إلا الحق ظاهرا وباطنا أولا وآخرا، وما وراءه من تلبيسات الوهم واختراعات الخيال.
مطلع: بل نرجع ونقول: إن كلام المحقق القونوي أيضا ليس عند العرفاء الكاملين بشئ، بل ما توهم أنه من كلمات الأولياء الشامخين عندهم فاسد وفي سوق أهل المعرفة
كاسد، فإن الصدور لا بد له من مصدر وصادر ويتقوم بالغيرية والسوائية، وهي مخالفة لطريقة أصحاب العرفان، وغير مناسبة لذوق أرباب الإيقان، ولذا تراهم يعبرون عن ذلك
حيث يعبرون بالظهور والتجلي أمن وراء الحق شئ حتى ينسب الصدور إليه؟! بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن.
قال مولانا أبو عبد الله الحسين (عليه السلام) في دعاء عرفة: " ألغيرك من الظهور ما ليس
لك؟ " صدق ولي الله – روحي له الفداء – فالعالم بجهته السوائية ما ظهر قط، والكلي الطبيعي غير موجود في نظر أهل الحق، انتهى ما أردنا نقله.

المطلب الثاني
في بيان حقيقة السعادة والشقاوة
وتوضيح بعض الاشتباهات الواقعة من بعض المحققين، ويتم ذلك
برسم أمور [٣٥]:
[٣٥] أقول: المحقق المشار إليه هو المحقق الكبير الخراساني (رحمه الله)، وأما ارتباط
هذه المسألة بمسألة الطلب والإرادة فمما يقتضيه القول بشمول إرادة الله تعالى لجميع أفعال العباد. وإليك عبارة المحقق الخراساني (قدس سره) في " كفاية الأصول ":
قال بعد كلام: إن قلت إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا.
قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا

أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية؟! ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟!
قلت: العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، " والناس معادن كمعادن الذهب والفضة "، كما في الخبر والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال... إلى آخره (الكفاية ١، ص ١٠٠).

[الأمر الأول: حول قاعدة " الذاتي لا يعلل "]
إن الذاتي الذي يقال إنه لا يعلل هو ما اصطلح عليه في باب البرهان، وهو أعم من الذاتي في باب الإيساغوجي، لشموله أجزاء الماهية ولوازمها، ويقابله العرضي في باب البرهان، وهو أخص من العرضي في باب الإيساغوجي، لاختصاصه بالمفارقات (١).
والسر في تعليل العرضي دون الذاتي: أن مناط الافتقار إلى العلة هو الإمكان كما أن مناط الغناء عنها هو الوجوب، فأي محمول يلاحظ ويقاس إلى موضوعه لا يخلو من إحدى الجهات الثلاث: الإمكان والوجوب والامتناع.
فإن كان نسبته إليه بالإمكان ففي اتصافه به يحتاج إلى العلة، لأن ما يمكن أن يتصف بشئ وأن لا يتصف لا يمكن أن يتصف به بلا علة، للزوم الترجيح بلا مرجح، وهو محال لرجوعه إلى اجتماع النقيضين.
فالإنسان لما كان ممكن الوجود واجب الحيوانية ممتنع الحجرية، يكون في وجوده مفتقرا إلى العلة دون حيوانيته وعدم كونه حجرا، لتحقق مناط الافتقار في الأول ومناط الاستغناء عن العلة في الأخيرين إن أرجعنا الامتناع إلى الوجوب، وإلا فالامتناع أيضا مناط عدم المجعولية بذاته.
والأربعة ممكنة الوجود واجبة الزوجية واللا فردية ممتنعة الفردية، فتعلل في الأول دون الآخرين. والجسم ممكن الوجود والأبيضية والأسودية، فيعلل فيها وهكذا.
ثم إن عدم تعليل الممكن في ذاته ولوازمها لا يخرجه عن الإمكان، لأن الماهية ولوازمها اعتبارية لا حقيقة لها فهي بلوازمها دون الجعل ولا يمكن

---
١ - الجوهر النضيد: ١٥ و ٢٠٩، شرح المنظومة، قسم المنطق: ٣٠.

تعلق الجعل بالذات بها كما هو المقرر في محله (١) [٣٦].
[٣٦] البرهان - كما تعلم - هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية تنتج يقينا بالذات اضطرارا، واليقين هو العلم بأن هذا كذا ولا يمكن أن لا يكون كذا.
وذكر وللمقدمة اليقينية شروطا:
منها: أن تكون ذاتية المحمول للموضوع، وقالوا: ضابطه - أي الذاتي في هذا الباب - هو المحمول الذي يؤخذ في حد الموضوع أو الموضوع أو أحد مقوماته يؤخذ في حده،
وفي كلمة قصيرة: " الذاتي لا يعلل " كما هو التعبير المشهور.
فهو الأعم من الذاتي المصطلح عليه في باب الإيساغوجي - أي الكليات الخمسة - لشموله أجزاء الماهية ولوازمها، بل ولوازم الوجود أيضا فإنها لا يعلل.
وما في كلام الإمام (قدس سره): " ولوازم الوجود معللة في تحققها " كما سيمر بك في الأمر
الثاني، لعله أراد: أن علتها عين علة ملزوماتها لا غيرها، لامتناع تخلل الجعل بين الشئ ولازمه، وهو المصرح به في مواضع من " الأسفار "، منها قوله (رحمه الله): وكل ما يكون من لوازم
وجود الشئ الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي. فلو لزم الوجود مشمولة لضابطة الذاتي " الذاتي لا يعلل ".
وهذا الاصطلاح للذاتي هو المأخوذ في قولهم لتبيين موضوعات العلوم: " موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية " وقالوا تارة في تفسيره: العرض الذاتي ما يعرض الشئ بلا واسطة في العروض، وتارة أخرى: بأنه الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه. والتفصيل موكول إلى محله.
والعرضي المقابل للذاتي في باب البرهان أخص من العرضي في باب
الإيساغوجي، فإن العرضي في باب الإيساغوجي منقسم إلى لازم ومفارق:
١ - العرضي اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الملزوم عقلا، مثل وصف الفردية للثلاثة

---

١ - أنظر الحكمة المتعالية ١: ٣٨ - ٧٤، و ٣٩٦ - ٤٢٣، وشرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٠ - ١٥، و ٥٦ - ٦١.

والزوجية للأربعة، وهاتان من لوازم ماهيتهما، وكوصف الحرارة للنار فإنها من لوازم وجودها.
٢ – العرضي المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلا عن معروضه، كالأوصاف المشتقة من أفعال الإنسان، مثل الكاتب والراكب والقائم والقاعد ونظائرها. وهذه المفارقات العرضية تحتاج في عروضها لموضوعاتها إلى العلل والأوساط.

[الأمر الثاني: في فقر وجود الممكنات وعوارضه ولوازمه]

إن الوجود وعوارضه ولوازمه ليست ذاتية لشئ من الماهيات الإمكانية وإلا لانقلب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات واللا مقتضي بالذات إلى المقتضي بالذات. فالماهيات الإمكانية في اتصافها بالوجود وعوارضه مفتقرة إلى العلة. كما أن في مراتب الوجود ما كان مستغنيا عن العلة هو الوجود القيوم بالذات – تعالى شأنه – وسائر الوجودات مفتقرة إليه تعالى، بل نفس الربط والفقر إليه بلا وسط أو معه.

فالماهيات الإمكانية في موجوديتها تحتاج إلى حيثية تعليلية وتقييدية، لأنها مجعولة موجودة بالعرض، والوجودات الإمكانية مستغنية عن الحيثية التقييدية دون الحيثية التعليلية، لأنها مجعولات بالذات لا بالعرض مفتقرات إلى العلة بذواتها، فنفس ذواتها معللة مفتقرة وذاتيها الافتقار والتعلق.

فلا يكون شئ متصفا بالوجود في نظام التحقق وكيان التقرر بلا جهة تعليلية إلا الواجب – تعالى شأنه – فالواجب تعالى ذاته الوجوب والوجود فلم يكن مفتقرا ولا معللا بوجه، والوجودات الإمكانية ذاتها التعلق والافتقار فلم تكن معللة في افتقارها بأن يكون افتقارها لأجل شئ آخر وراء ذاتها. فهي معللة بذاتها غير معللة في المعللية، والماهيات غير معللة في ذاتها وذاتياتها معللة في تحققها، ولوازم الماهيات غير معللة في لزومها معللة في تحققها، ولوازم الوجود معللة في تحققها. فالمعلول بالذات لازم ذات العلة التامة بالذات لزوما بالعلية والتأثير، فلزوم المعلول لعلته عين

معلوليته ومعلليته، ولا يكون معللة في هذه بمعللية أخرى غير ذاتها [٣٧].
[٣٧] قد عرفت في الأمر الأول: أن مناط الافتقار إلى العلة هو الإمكان والليسية الذاتية، وأن الأعراض المفارقة تحتاج في عروضها للموضوعات إلى العلل والوسائط. وأما الأعراض اللازمة فمستغنية عن العلل والأوساط في العروض، وإلا لم تكن لازمة، وهذا خلف.
فالمفارقات كلها مرهونة بالعلل في العروض وعاكفة في أبوابها، فلولا الحيثية التعليلية ما شمت المفارقات وصف العروض، إلا أن تلك الحيثية ليست فريدة في عروض المحمول للموضوع، بل هناك حيثية أخرى ربما تكون قيدا للموضوع. فمطلق الحيثيات الدخيلة في العروض إما تعليلية أو تقييدية.
فمعرفة قاعدة أنواع الحيثيات واجبة التحصيل فإن مراعاتها تعصم الإنسان عن الوقوع في مساقط الغلط والضلال.
فقول الأستاذ الإمام (قدس سره): " الماهيات الإمكانية في موجوديتها تحتاج إلى حيثية تعليلية وتقييدية " قد استهدف الحيثيتين التعليلية والتقييدية معا.
فإن الإنسان – من الماهيات الإمكانية – في قولنا: " الإنسان موجود " يحتاج في الموجودية إلى علة تعطيه الوجود، وإلى قيد يضيق به في صدق الموجودية عليه.
فالأول هو الجهة التعليلية يقال لها الواسطة في الثبوت، والثاني هو الجهة التقييدية يقال لها الواسطة في العروض. فاتصاف الإنسان بالموجودية بهذا القيد والضميمة، فالموصوف بالحقيقة هو القيد والضميمة، واتصاف الإنسان إنما هو بالعرض.
كما أن حمل الموجودية على نفس كل واحد من الوجودات الإمكانية لا تحتاج إلى الحيثية التقييدية، بل تحمل عليه بالذات وبلا واسطة في العروض، ولكن لها واسطة في الثبوت وحيثية تعليلية. فكل واحد من الموجودات الإمكانية تحمل عليه الموجودية

بالذات – أي بلا واسطة في العروض – لا للذات – أي من غير حيثية تعليلية – ففي مراتب الوجود، ما ذاته بذاته لذاته موجود، وليس له حيثية تقييدية – أي واسطة في العروض – ولا حيثية تعليلية – أي واسطة في الثبوت – هو الواجب تعالى.
فإن قيل: فيكون كل وجود واجبا، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بذاته وإن تحمل عليه الموجودية بالذات، وهذا هو المصرح به في عبارتكم هذه، فيلزم على ذلك واجبات غير متناهية، نعوذ بالله منه.
قلنا: معنى وجود الواجب بذاته أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود في الموجودية بالذات أنه إذا حصل لذاته كما في الواجب تعالى أو
بفاعل لم يفتقر في حمل الموجودية عليه إلى حيثية تقييدية وواسطة في العروض.
قولهم: " ما ذاته بذاته لذاته " قيل: كالظرف والمجرور إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا، فالمراد بالأول نفي الحيثية التقييدية، كما في موجودية الماهية الإمكانية، وبالثاني
نفي الحيثية التعليلية كما في موجودية الوجودات الإمكانية الخاصة.
وإن شئت قلت: المراد بالأول نفي الواسطة في العروض كما في وساطة الوجود الخاص في تحقق الماهية، وبالثاني نفي الواسطة في الثبوت كما في وساطة الحق لتحقق
الوجود الخاص الإمكاني.
والواسطة في العروض: أن تكون منشأ لاتصاف ذي الواسطة بشئ لكن بالعرض.
والواسطة في الثبوت أن تكون منشأ لاتصاف ذي الواسطة حقيقة بشئ. والتعبير الأغلب هو الواجب بالذات أو بذاته، فيجتمع فيه للذات أو لذاته أيضا.

[الأمر الثالث: استناد الكمالات إلى الوجود]
إن الماهيات الإمكانية بما أنها أمور اعتبارية لا حقيقة لها لا تكون ذات أثر واقتضاء بالذات، ولزوم اللوازم لها ليس بمعنى اقتضائها لها بل بمعنى عدم انفكاكها عنها من غير تأثير وتأثر. كيف؟! وما ليس بموجود لم يثبت له ذاته وذاتياته فضلا عن ثبوت اقتضاء وتأثير وتأثر له مما هو من الحيثيات الوجودية. فالماهيات خلو عن كل كمال وجمال وخير وسعادة. فماهية العلم لا تكشف عن الواقع ولا تكون كمالا، وكذا ماهية القدرة والحياة وغيرهما. وإنما الكمال والخير والجمال والسعادة كلها في الوجود وبالوجود، وهو مبدأ كل خير وكمال وشرف، والعلم بوجوده شرف وشريف. وكذا سائر الكما لات والفضائل كلها ترجع إلى الوجود ومبدأ الوجود، وصرفه مبدأ كل كمال وصرفه، والوجودات الخاصة الإمكانية لها آثار وخواص وكمال وشرف بقدر حظها من الوجود، ولماهياتها آثار وخواص وكمال بالعرض وبتبع وجوداتها.
وهذه المذكورات من الأصول المبرهنة تركنا براهينها حذرا من التطويل.
[الأمر الرابع: في معنى السعادة والشقاوة]
السعادة لدى العرف والعقلاء عبارة عن جميع موجبات اللذة والراحة وحصول وسائل الشهوات والأميال وتحقق ملائمات النفس بقواها دائما أو غالبا، والشقاء مقابلها. فمن حصل له موجبات لذات النفس وكان في روح وراحة بحسب جميع قوى النفس دائما يكون سعيدا مطلقا، وبحذائه الشقي

المطلق، وإلا فسعيد أو شقي بالإضافة.
ولما كان في نظر المؤمنين إلى عالم الآخرة لذات الدنيا بحذافيرها ومشتهياتها بأجمعها بالقياس إلى لذات الآخرة والجنة التي فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين دائما، تكون شيئا حقيرا ضعيفا - كيفية وكمية - بل في الحقيقة لا نسبة بين المتناهي وغيره، يكون السعادة ما يوجب دخول الجنة والشقاوة ما يوجب دخول النار * (فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق * خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد * وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) * (١).
فمن ختم له بالخير وقدر له الجنة فهو سعيد، ولو كان في الدنيا في التعب والمرض والشدة والفقر والفاقة. ومن ختم له - والعياذ بالله - بالشر وقدر له النار فهو شقي، ولو كان في الدنيا في عيش ولذة وروح وريحان، لعدم النسبة بين لذات الدنيا ولذات الآخرة وعذابهما شدة وعدة ومدة.
وقد يطلق السعادة لدى طائفة على الخير المساوق للوجود (٢)، فالوجود خير وسعادة. وتفاوت مراتب السعادات حسب تفاوت كمال الوجود، فالخير المطلق سعادة مطلقة والموجود الكامل سعيد على الإطلاق، وفي مقابله الناقص حسب مراتب نقصه.
ثم إن السعادة والشقاوة بالمعنى المتقدم أمران يحصلان للإنسان حسب عمله * (فأما من طغى * وآثر الحياة الدنيا * فإن الجحيم هي المأوى * وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هي المأوى) * (٣).

---

١ - هود (١١): ١٠٦ - ١٠٨.
٢ - أنظر الحكمة المتعالية ٩: ١٢١.
٣ - النازعات (٧٩): ٣٧ - ٤١.

[التحقيق: كون السعادة والشقاوة كسبيتين]
إذا عرفت ما تلونا عليك اتضح لك: أن السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين غير معللتين، لعدم كونهما جزء ذات الإنسان ولا لازم ماهيته، بل هما من الأمور الوجودية التي تكون معللة بل مكسوبة باختيار العبد وإرادته.
فمبدأ السعادة هو العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، ومبدأ الشقاوة مقابلاتها مما يكون له في النفس آثار وصور ويرى جزاءها وصورها الغيبية في عالم الآخرة على ما هو المقرر في لسان الشرع والكتب العقلية المعدة لتفاصيل ذلك (١).
فتحصل مما ذكرنا: أن السعادة والشقاوة لما كانتا من الحيثيات الوجودية وهي كما عرفت معللة كلها، فلا سبيل إلى القول بأنها من الذاتيات الغير المعللة. والمحقق الخراساني (قدس سره) قد أخذ هذه القضية من محالها واستعملها في غير محلها فصار غرضا للإشكال (٢) [٣٨].
[٣٨] أقول: إن ما ذكره الأستاذ الإمام (قدس سره) في معنى السعادة والشقاوة لدى متفاهم العرف والعقلاء لا ينبغي الارتياب فيه، وهو المصرح به في كلام رئيس العقلاء، ولكنه ترك لنا بعض المجال لتوضيح ذلك:
فأقول: إن دار الطبيعة حيث كانت موقف الاستكمال الشامل لجميع الموجودات المادية – ومنها النوع الإنساني – فإنه أول أمره موجود بالقوة فله كمال ما به يتم ويستكمل ذاته. فذاك الكمال المترقب الذي به يتم ذاته نسميه خيرا، وله عدم ما إذا عرضه لم يتكمل ذاته ونسميه شرا، ومن البديهي أنه في الوصول إلى كماله يسلك سبيل التدريج، فلا محالة بينه وبين كماله أوساط ونسميها بالنوافع، كما أن بينه وبين الشر وسائط ونسميها بالضوار. فللإنسان في سلوكه خير وشر ونافع وضار، فالكمال المطلق خير مطلق وعدمه

---

١ – أنظر الحكمة المتعالية ٩: ١٢١ – ٣٨٢، والمبدأ والمعاد، صدر المتألهين: ٤٢٣ – ٤٦٧.
٢ – أنظر كفاية الأصول: ٦٨.

شر مطلق، وهناك نافع مطلق وضار مطلق.
والخير المختص بالقياس إلى شئ بما هو مختص نسميه سعادة ذلك الشئ، فهو يختص به وينحوه باستعداده الأول المعد له فطرة، لاقتناء الفضائل. ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بالاستعداد الثاني، ولا تكون هي خيرا وسعادة بالقياس إلى ذاته، بل تكون شرا وشقاوة بالنسبة إليها.
فإدراك هذا الخير ونيله ووجدانه هو السعادة المعبر عنها باللذة المعرفة في كلام رئيس العقلاء (رحمه الله): أن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من
حيث هو كذلك. كما عرف الألم بقوله: هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر.
قال المحقق الشارح: إنما لم يقتصر على الإدراك لأن درك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ، بل إنما تتم بحصول ذاته.
وإنما قال: " ما هو عند المدرك كمال وخير " لأن الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس إلى شئ وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به، فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر.
وكيف كان: فالسعادة والشقاوة من الأمور العرضية المعللة، وليستا ذاتيتين غير معللتين، لعدم كونهما من أجزاء ماهية الإنسان ولا من لوازم ماهيته، بل هما من الأمور الوجودية في حيطة اكتساب العبد باختياره وإرادته، كما أفصح عند الإمام الراحل ببيانه،
فإن ذلك مما لا ينبغي إصغاؤه بظاهره، إذ لو رجع إلى صرف التصور من غير التماس مطابقة للواقع الخارجي فهو تلاعب بالحقائق، ولو رجع إلى اقتضاء لذوات نوع الإنسان
تملك به سعادتها وشقاوتها بحيث لا يبقى لله سبحانه في خلقه إلا إظهار ما كان دفينا في
ذواتها، كان ذلك إبطالا لإطلاق ملك الله سبحانه وتحديدا لسلطانه، والعقل والنقل متعاضدان على خلافه.

قال سيدنا الأستاذ صالح المتألهين (قدس سره) في تفسير قوله تعالى: * (كما بدأكم تعودون
* فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) * (الأعراف: ٢٩) عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:
" خلقهم حين خلقهم مؤمنا وكافرا وشقيا وسعيدا، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتد وضال ".
قال (رحمه الله): وقد وقع هذا المعنى في روايات أخرى واردة في تفسير آيات القدر، وهي روايات جمة مختلفة يشترك جميعها في الدلالة على أن آخر الخلقة يشاكل أولها، وعود الإنسان يناظر بدوه، وأن المهتدي في آخر أمره مهتد من أول أمره، وأن الضال ضال
من أول، والشقي شقي في بدو، والسعيد سعيد فيه.
والروايات على اختلاف بياناتها كالآيات ليست في مقام إثبات السعادة والشقاوة الذاتيتين بمعنى ما يقتضيه ذات الإنسان ويلزم ماهيته كالزوجية للأربعة، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه.
إلى أن قال: على أن ذلك يوجب اختلاف نظام العقل في جميع ما يبني عليه العقلاء في أمورهم واتفاقهم على توقع التأثير في باب التعليم والتربية وتسالمهم على وجود ما يستتبع المدح والذم أو يتصف بالحسن والقبح يدفعه. وكذلك يوجب لغوية تشريع الشرائع وإنزال الكتب وإرسال الرسل. ولا معنى لإتمام الحجة في الذاتيات بأي معنى صورناها بعدما كانت مستحيلة الانفكاك عن الذوات.
والكتاب الكريم يسلم نظام العقل ويصدق بناء الإنسان بنيان أعماله في الحياة على الاختيار. وأساس هذا البيان على قضيتين: إحداهما أن بين الفعل الاختياري وغيره فرقا، وهي قضية عقلية ضرورية. والثانية: أن الأفعال الاختيارية تتصف بحسن وقبح وتستتبع مدحا وذما وثوابا وعقابا، وهي قضية عقلائية لا يسع لعاقل أن ينكرها، وهو واقع تحت النظام الاجتماعي الحاكم على مدى حياته.
وبالجملة: لا مجال للقول بالسعادة والشقاوة الذاتيتين بالمعنى المتقدم أبدا، فما

ورد من الآيات والروايات التي تعطف آخر الأمر على أوله إنما تسند الأمر إلى الخلق والإيجاد دون ذات الإنسان بما أنه إنسان.
إلى أن قال: ويمكن أن توجه هذه الأخبار بوجه آخر أدق يحتاج تعقله إلى صفاء في الذهن وقدم صدق في المعارف الحقيقية، وهو: أن السعادة والشقاوة في الإنسان إنما
تتحققان بفعلية الإدراك واستقراره، والإدراك لتجرده عن المادة ليس بمقيد بقيودها ولا محكومة بأحكامها، ومنها الزمان الذي هو مقدار حركتها.
ونحن وإن كنا نقدر بالنظر إلى كون المادة تنتهي بحركاتها إلى هذه الفعلية أن السعادة بعد زمان الحركة، لكنها بحسب حقيقة نفسها غير مقيدة بالزمان، فما بعد الحركة
منها هو بعينه قبل الحركة، وذلك نظير ما ننسب أمورا حادثة إلى فعل الله سبحانه، فنقيد
فعله بالزمان نقول: خلق الله زيدا في زمان كذا، وأهلك قوم نوح، ونجى قوم يونس، وبعث
محمدا (صلى الله عليه وآله وسلم) في عصر كذا، فنقيد فعله بالزمان. وإنما هو كذلك من نظرنا إلى نفس
الحادثة وكونها مأخوذة في نفسها من دون الزمان والحركة التي انتهت إلى وجودها.
وأما لو أخذت مع زمانها وسائر قيود ذاتها على ما هي عليه الأمر في نفسه فالفعل الإلهي غير متقيد بالزمان، لأنه موجد مجموع الحادث وزمانه وسائر ما يتقيد به، وإن كنا
بالنظر إلى اتحاد ما لفعله الحادث المتقيد بالزمان نقيد فعله بالزمان، كما نقول: اليوم علمت أن كذا كذا، ورأيته الساعة، فنقيد العلم باليوم والساعة وليس بمقيد بهما، لمكان
تجرده، وإنما المتقيد هو العمل الدماغي أو العصبي المادي الذي يصاحب العلم مصاحبة
الاستعداد للمستعد له.
فالإنسان لما كان انتهائه إلى تجرد علمي بالسعادة أو الشقاوة - وإن كان مقارنا لجنة جسمانية أو نار كذلك على ما هو ظاهر الكتاب والسنة - فما له من المآل في نفسه
لازمان له، وصح أن يؤخذ قبل كما يؤخذ بعد، وإن يسمى بدوا كما يسمى عودا، فافهم
ذلك انتهى (الميزان ٨، ذيل الآية المشار إليها).

أقول: امتناع ذاتية السعادة والشقاوة بالمعنى المذكور بعد هذا التبيان صار واضحا كالنار على المنار، بل كالشمس في رائعة النهار، إلا أن لإمكانها بالمعنى الدارج في لسان
العرفان وأرباب الشهود مجالا واسعا لا يخفى على من راجع إلى كتبهم، فضلا عمن زاول
فنهم، ولا سيما كتب الشيخ محيي الدين بن عربي، خصوصا كتابه الموسوم ب " فصوص
الحكم " فإنه أفصح عن ذاتية السعادة والشقاوة بالمعنى الدارج في مرامهم، وإني الخص
مقصدهم في الباب على وجه الإيجاز:
فأقول: قالوا إن للأسماء الإلهية صورا معقولة في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلمية من حيث إنهما عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله.
وتسمى كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر.
فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعينا أوليا.
وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكمالها، فإن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس. وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم. وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.
فالأعيان من حيث إنها صور علمية لا توصف بأنها مجعولة، لأنها حينئذ معدومة في الخارج، فالجعل إنما يتعلق بها بالنسبة إلى الخارج، وليس جعلها إلا إيجادها في الخارج. والأعيان من حيث إنها أرواح للحقائق الخارجية ولها جهة المربوبية والربوبية تقبل الفيض بالأولى وترب صورها الخارجية بالثانية.
فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقا، والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة.
قال الإمام الراحل (قدس سره) في " المصباح ": هذه الحضرة - حضرة الأعيان الثابتة - هي
حضرة القضاء الإلهي والقدر الربوبي، وفيها يختص كل صاحب مقام بمقامه، ويقدر كل

استعداد وقبول بواسطة الوجهة الخاصة التي للفيض الأقدس مع حضرة الأعيان.
فظهور الأعيان في الحضرة العلمية تقدير الظهور العيني في النشأة الخارجية والظهور في العين حسب حصول أوقاتها وشرائطها.
قوله (قدس سره): " ويقدر كل استعداد وقبول... " إلى آخره صريح في أن كل خير وسعادة
وكذا كل شر وشقاوة في النشأة الخارجية والظهور العيني ناشئة من تلك القوابل ومن مقتضياتها.
قال في " الفصوص ": اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في
نفسها، والقدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها.
قال القيصري في شرحه: أي إذا كان حكم الله على حد علمه بالأشياء وعلمه تابع لها فما حكم الحق على الأشياء إلا باقتضائها من الحضرة الإلهية ذلك الحكم، أي اقتضت
أن يحكم الحق عليها بما هي مستعدة وقابلة.
قال ابن عربي: وهذا هو عين سر القدر الذي يظهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، فلله الحجة البالغة.
قال الشارح: أي هذا المعنى هو سر القدر الذي لمن كان له قلب يتقلب في أطوار عوالم الملك والملكوت أو ألقى السمع بنور الإيمان الصحيح وهو شهيد يشاهد أنوار الحق
في بعض عوالمه الحسية والمثالية فلله الحجة البالغة، أي لله الحجة التامة القوية على خلقه
فيما يعطيهم من الإيمان والكفر والانقياد والعصيان، لا للخلق عليه، إذ لا يعطيهم إلا ما طلبوا منه باستعدادهم. فما قدر عليهم الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم ذلك
وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافرا أو عاصيا، كما طلبت عين الحمار صورته وعين الكلب صورته، والحكم عليه بالنجاسة العينية أيضا مقتضى ذاته.

فإن قلت: الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق تعالى، فهو جعلها كذلك.
قلت: الأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية، لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية، والمعنى بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا غير.
قال الشيخ الأكبر ابن عربي (فصوص الحكم): فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم، على الحاكم
أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه – كان الحاكم من كان –
فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره، فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح.
قال الشارح القيصري: أي تحقق مسألة سر القدر، وإنما قال: " لشدة ظهوره " لأن كل ذي بصر وبصيرة يشاهد أن وجود الأشياء صادر من الله في كل آن بحسب القوابل،
كإفاضة الصورة الإنسانية على النطفية الإنسانية، والصورة الفرسية على النطفية الفرسية، وهذا أظهر شئ في الوجود. وكما تترتب إفاضة الصور على الأشياء بالاستعداد والقابلية كذلك تترتب إفاضة لوازمها على قابلية تلك الصور، وهذا أيضا أمر بين عند العقل. وكثير
من الأشياء البالغة في الظهور تختفي اختفاء لا يكاد يبدو كالوجود والعلم والزمان، وأنواع الوجدانيات والبديهيات أيضا كذلك.
والطلب والإلحاح على معرفة سر القدر من الأنبياء (عليهم السلام) إنما كان للاحتجاب فإن
النبي (عليه السلام) إذا اطلع عليه لا يقدر على الدعوة وإجراء أحكام الشريعة على الأمة، بل يعذر
كلا منهم فيما هو عليه لإعطاء عينه ذلك.
قال الأستاذ الإمام (قدس سره) في تعليقه على قول الشارح القيصري: " لا يقدر على الدعوة... ": ليس الاطلاع على سر القدر مانعا عن الدعوة وإجراء أحكام الشريعة فإن ذلك أيضا من سر القدر، فعين العاصي يقتضي العصيان ويقتضي إجراء الحد عليه وعين

النبي يقتضي الدعوة وتبليغ الحجة. فالنبي يبلغ الحجة بمقتضى عينه الثابتة، والعاصي يعصي بمقتضى عينه الثابتة ويقتضي عينه إجراء الحدود عليه.

والحاصل: أن هذا المعنى متكرر مبثوث في كلامهم، لا سيما في كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، وذاتية السعادة والشقاوة بالمعنى المرتبط بالأعيان الثابتة كالأصل الثابت لمرامهم، ويفرعون عليه الآثار والأثمار، حتى قال بعض قدوتهم:

چون فواعل جمال بنمودند * مستعدان سؤال فرمودند
طلب فعل نيك وبد كردند * هر يكى حكم خود بخود كردند
گر در آتش روند اگر در آب * خود طلب كرده اند آن درياب

أقول: ذاتية السعادة والشقاوة بالمعنى المرتبط بالأعيان الثابتة ليس فيها عويصة، فإن الإمعان في كلامهم والسبر والتفتيش في مرامهم يستفرغ وسعهم أنهم كانوا في مقام
بيان قضاء إجمالي بكون النوع الإنساني مشتملا على فريقين، وإنما يبين الإجمال ويفصله، ويميز كلا منهما إيتاء الحق كل واحد منهما ما يستعده، وهو قوله تعالى: * (وآتاكم من كل ما سألتموه) * (إبراهيم: ٣٤) وسيمر بك جوابه تفصيلا في المطلب الثالث
من كلام الإمام (قدس سره).

المطلب الثالث
في شمة من اختلاف خلق الطينات
ربما يتوهم: أن اختلاف خلق طينة السعيد والشقي موجب لاختيار السعيد السعادة واختيار الشقي الشقاوة كما تدل عليه الأخبار الكثيرة (١)، فعادت شبهة الجبر.
لا بأس لدفعه بصرف عنان الكلام إلى توضيح ذلك ودفعه بعد بيان مقدمة:
وهي أنه لا إشكال في أن موضوع حكم العقلاء كافة – من أية ملة ونحلة – في صحة العقوبة هو المخالفة الاختيارية للقوانين شرعية كانت أو سياسية أو مدنية من أرباب السياسات، بعد صحة التكليف بحصول مقدماته وشرائطه من العقل والتميز بين الحسن والقبيح ووصول التكليف إلى المكلف.
فالعقل المميز بين الإنسان والحيوان شرفه بالتكليف وبه يعاقب ويثاب، لأنه يحكم بالعقل بوجوب طاعة مولى الموالي وقبح مخالفته، وبه يعرف المولى وحقه ودار الثواب والعقاب. فإذا خالفه باختياره وإرادته من

---

١ – الكافي ١: ١٥٢، باب السعادة والشقاوة، و ٢: ١ – ١٠، باب طينة المؤمن والكافر، التوحيد: ٣٥٤، بحار الأنوار ٦٤: ٧٧ – ١٣٠.

غير اضطرار وإلجاء يحكم عقله وعقل كافة العقلاء بصحة عقوبته.
كما أن الأمر كذلك في القوانين الجارية في الممالك المتمدنة.
فالملاك في صحة العقوبة المخالفة الاختيارية للقوانين، ولا بد للناظر في كيفية اختلاف طينة أفراد الإنسان والأخبار الواردة فيه أن يجعل ما ذكر من ملاك صحة العقوبة نصب عينيه، فإن اختل بسبب خلق الإنسان من طينتين عليينية وسجينية، أحد أركان موضوع حكم العقلاء بصحة العقوبة، حكم بعدم صحتها وإلا فحكم العقل والعقلاء باق على حاله.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أن واجب الوجود بالذات لما كان واجبا من جميع الجهات والحيثيات يمتنع عليه قبض الفيض ومنعه عن الموضوع القابل، فإن قبضه بعد تمامية الاستعداد وعدم نقص في جانبه مستلزم لنقص في الفاعل أو جهة أخرى إمكانية فيه – تعالى عنه علوا كبيرا – وهذا اللزوم والوجوب كلزوم عدم صدور القبيح وامتناع صدور الظلم عنه تعالى اختياري إرادي لا يضر بكونه مختارا مريدا قادرا، فإذا تمت الاستعدادات في القوابل أفيضت الفيوضات والوجودات من المبادي العالية. وإنما يكون إفاضة الفيض الوجودي بمقدار الاستعداد وقابلية المواد، للتناسب بين المادة والصورة للتركيب الطبيعي الاتحادي بينهما لا يمكن أن تقبل صورة ألطف وأكمل من مقتضى استعدادها، كما لا يمكن منعها عما استعدت له كما عرفت [٣٩].
[٣٩] يريد أن يبين بقاعدة: " واجب الوجود بالذات واجب من جميع الحيثيات الصحيحة " وجوب دوام فيضه تعالى وامتناع إمساكه عن محل تام القابلية، واستحالة البخل في إحسانه وعطائه، إذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من

وجوه الفعلية يلزم النقص في فاعليته تعالى، فيتركب ذاته تعالى من حيثيتي الوجدان والفقدان، فيكون ممكنا بالذات.

فمقتضى القاعدة: أنه سبحانه واحد لا يعتريه نقص ولا فتور في فاعليته، ولا إمساك في فيضه، ولا بخل في إحسانه، ولا انقطاع في عطائه، ولا توقف على سنوح إرادة

أو قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره. وما إلى ذلك مما يستكمل به فاعليته، فيجب كونه فياضا لم يزل ولا يزال باسط اليدين بالعطية والرحمة في الآباد والآزال.

ومما ذكرنا تنبهت: أن وجوب دوام فيضه وامتناع إمساكه كلاهما باختياره، لأنه من البين أنه تعالى قادر مختار، فدوام فيضه بقدرته واختياره، فيكون وجوب الإفاضة ناشئا من اختياره تعالى، ويستلزم ذلك طبعا امتناع المقابل بنفس هذا الاختيار، فإن من المبرهن أن أحد النقيضين ليس يصح أن يجب إلا إذا امتنع النقيض الآخر بجميع أنحائه.

فامتناع إمساك الفيض منه تعالى يكون بقدرته واختياره، كما أن صدور القبيح والظلم منه تعالى ممكنا بالذات، إلا أنه ممتنع منه تعالى باختياره، لما ثبت أنه سبحانه بذاته المقدسة علة لما سواه على النظام الأحسن وجوبا ولزوما بإرادته واختياره، فيكون صدور النظام على غير ذلك الوجه ممتنعا بنفس هذا الاختيار.

فصدور القبيح - ومنه الظلم - مع قدرته تعالى عليه ممتنع باختياره، ومن النظام الأحسن الواجب الصدور إفاضة الفيض على المحال تام القابلية.

ثم يجب أن يعلم: أنه كما يجب الإفاضة على المواد تام الاستعداد ويمتنع الإمساك، كذلك يجب إفاضة الفيض الوجودي بقدر الاستعدادات، لما ثبت في محله من

لزوم التناسب بين الصورة والمادة، وأنه تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها.

[منشأ اختلاف النفوس]
ثم اعلم: أن منشأ اختلاف نفوس الإنسان في الحنين إلى الخيرات والشرور والميل إلى موجبات السعادة والشقاوة أمور كثيرة نذكر مهماتها:
فمنها: اختلافها في نفسها، ومنشأ اختلاف الإفاضة على المواد المستعدة لها، ومنشأ اختلاف المواد - أي النطف التي تستعد لقبول الصورة الإنسانية - أنها تحصل من الأغذية الخارجية بعد عمل القوى فيها أعمالها فتفرز القوة المولدة من فضول الأغذية أجزاء لتوليد المثل، هي في الحيوان النطفة.
ولما كانت الأغذية مختلفة غاية الاختلاف في اللطافة والكثافة والصفاء والكدورة، فلا محالة تختلف النطف الحاصلة منها. فإذا حصلت النطفة من أغذية لطيفة صافية يكون لها استعداد خاص لقبول الصورة غير ما للمواد الكثيفة الكدرة أو المختلطة من اللطيفة والكثيفة.
ولا يخفى: أن للاختلاط والامتزاج أنواعا كثيرة لا يحيط بها إلا الله تعالى، وقد عرفت آنفا أن الإفاضات على المواد إنما تكون على مقدار استعداداتها لا تتعداها ولا يمكن ذلك كما لا يمكن قصور الإفاضة عنها [٤٠].
[٤٠] الروايات الواردة في خلقة الإنسان من الطينات المختلفة كثيرة جدا:
فمنها: ما عن " العلل " عن حبة العرني عن علي (عليه السلام) قال: " إن الله خلق آدم من
أديم الأرض، فمنه السباخ ومنه الملح ومنه الطيب فكذلك في ذريته الصالح والطالح ".
ومنها: ما عن " المحاسن " عن عبد الله بن كيسان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام):
جعلت فداك أنا مولاك عبد الله بن كيسان.

فقال: " أما النسب فأعرفه، وأما أنت فلست أعرفك ".
قال: قلت: ولدت بالجبل ونشأت بأرض فارس، وأنا أخالط الناس في التجارات وغير ذلك فأرى الرجل حسن السمت وحسن الخلق والأمانة، ثم أفتشه فأفتشه عن عداوتكم. وأخالط الرجل وأرى فيه سوء الخلق وقلة أمانة وزعارة، ثم أفتشه فأفتشه عن ولايتكم، فكيف يكون ذلك؟ فقال: " أما علمت يا ابن كيسان إن الله – تبارك وتعالى – أخذ طينة من الجنة وطينة
من النار فخلطهما جميعا، ثم نزع هذه من هذه؟ فما رأيت من أولئك من الأمانة وحسن
السمت وحسن الخلق فمما مستهم من طينة الجنة، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه. وما رأيت من هؤلاء من قلة الأمانة وسوء الخلق والزعارة فمما مستهم من طينة النار، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه ".
ومنها: ما في " العلل " وهي أجمع الروايات الطينية، إلا أن سندها غير معول عليه، ولكن مضامينها عالية فيها فتوحات ملكوتية توجب نقلها.
رواها الصدوق بسنده عن أبيه... عن أبي إسحاق الليثي قال: قلت لأبي جعفر
محمد بن علي الباقر (عليه السلام): يا بن رسول الله أخبرني عن المؤمن المستبصر إذا بلغ في
المعرفة وكمل، هل يزني؟
قال: " اللهم لا ".
قلت: فيلوط؟
قال: " اللهم لا ".
قلت: فيسرق؟
قال: " لا ".
قلت: فيشرب الخمر؟
قال: " لا ".

قلت: فيأتي بكبيرة من هذه الكبائر، أو فاحشة من هذه الفواحش؟
قال: " لا ". قلت: فيذنب ذنبا؟
قال: " نعم، وهو مؤمن مذنب مسلم ".
قلت: ما معنى مسلم؟
قال: " المسلم بالذنب لا يلزمه ولا يصير (يصر - خ ل) عليه ".
قال: فقلت: سبحان الله ما أعجب هذا! لا يزني ولا يلوط ولا يسرق ولا يشرب الخمر ولا يأتي بكبيرة من الكبائر ولا فاحشة؟!
فقال: " لا عجب من أمر الله، إن الله - عز وجل - يفعل ما يشاء * (ولا يسأل عما يفعل
وهم يسألون) * فمم عجبت يا إبراهيم؟! سل ولا تستنكف ولا تستحسر، فإن هذا العلم لا
يتعلمه مستكبر ولا مستحسر ".
قلت: يا بن رسول الله إني أجد من شيعتكم من يشرب ويقطع الطريق ويحيف السبيل ويزني ويلوط ويأكل الربا ويرتكب الفواحش ويتهاون بالصلاة والصيام والزكاة ويقطع الرحم ويأتي الكبائر، فكيف هذا؟ ولم ذاك؟
فقال: يا إبراهيم هل يختلج في صدرك شئ غير هذا؟ "
قلت: نعم يا بن رسول الله، أخرى أعظم من ذلك.
فقال: " وما هو يا أبا إسحاق؟ "
قال: قلت: يا بن رسول الله وأجد من أعدائكم ومناصبيكم من يكثر من الصلاة ومن الصيام ويخرج الزكاة ويتابع بين الحج والعمرة ويحض على الجهاد ويأثر (أي يعزم)
على البر وعلى صلة الأرحام ويقضي حقوق إخوانه ويواسيهم من ماله ويتجنب شرب الخمر والزنا واللواط وسائر الفواحش، فمم ذاك؟ ولم ذاك؟ فسره لي يا بن رسول الله وبرهنه وبينه، فقد - والله - كثر فكري وأسهر ليلي وضاق ذرعي.

قال: فتبسم – صلوات الله عليه – ثم قال: " يا إبراهيم خذ إليك بيانا شافيا فيما سألت وعلما مكنونا من خزائن علم الله وسره، أخبرني يا إبراهيم كيف تجد اعتقادهما؟ "
قلت: يا بن رسول الله أجد محبيكم وشيعتكم على ما هم فيه مما وصفته من أفعالهم لو أعطي أحدهم مما بين المشرق والمغرب ذهبا وفضة أن يزول عن ولايتكم ومحبتكم إلى موالاة غيركم وإلى محبتهم ما زال، ولو ضربت خياشيمه بالسيوف فيكم،
ولو قتل فيكم ما ارتدع ولا رجع عن محبتكم وولايتكم.
وأرى الناصب على ما هو عليه مما وصفته من أفعالهم لو أعطي أحدهم ما بين المشرق والمغرب ذهبا وفضة أن يزول عن محبة الطواغيت وموالاتهم إلى موالاتكم ما فعل ولا زال، ولو ضربت خياشيمه بالسيوف فيهم، ولو قتل فيهم ما ارتدع ولا رجع، وإذا سمع أحدهم منقبة لكم وفضلا اشمأز من ذلك وتغير لونه ورئي كراهية ذلك في وجهه،
بغضا لكم، ومحبة لهم.
قال: فتبسم الباقر (عليه السلام)، ثم قال: " يا إبراهيم هاهنا هلكت العاملة الناصبة، تصلى
نارا حامية، تسقى من عين آنية. ومن أجل ذلك قال عز وجل: * (وقدمنا إلى ما عملوا من
عمل فجعلناه هباء منثورا) *.
ويحك يا إبراهيم! أتدري ما السبب والقصة في ذلك؟ وما الذي قد خفي على الناس منه؟ "
قلت: يا بن رسول الله فبينه لي واشرحه وبرهنه.
قال: " يا إبراهيم! إن الله تبارك وتعالى لم يزل عالما قديما خلق الأشياء لا من شئ. ومن زعم أن الله – عز وجل – خلق الأشياء من شئ فقد كفر، لأنه لو كان ذلك الشئ الذي خلق منه الأشياء قديما معه في أزليته وهويته كان ذلك أزليا.
بل خلق الله – عز وجل – الأشياء كلها لا من شئ، فكان مما خلق الله – عز وجل – أرضا طيبة، ثم فجر منها ماء عذبا زلالا، فعرض عليها ولايتنا أهل البيت، فقبلتها.
فأجرى

ذلك الماء عليها سبعة أيام حتى طبقها وعمها، ثم نضب ذلك الماء عنها وأخذ من صفوة ذلك الطين طينا، فجعل طين الأئمة (عليهم السلام)، ثم أخذ ثفل ذلك الطين فخلق منه شيعتنا،
ولو ترك طينتكم يا إبراهيم على حاله - كما ترك طينتنا - لكنتم ونحن شيئا واحدا ".
قلت: يا بن رسول الله ما فعل بطينتنا؟
قال: " أخبرك يا إبراهيم، خلق الله - عز وجل - بعد ذلك أرضا سبخة خبيثة منتنة، ثم فجر منها ماء أجاجا آسنا مالحا، فعرض عليها ولايتنا أهل البيت ولم تقبلها. فأجرى ذلك
الماء عليها سبعة أيام حتى طبقها وعمها، ثم نضب ذلك الماء عنها، ثم أخذ من ذلك الطين
فخلق منه الطغاة وأئمتهم، ثم مزجه بثفل طينتكم. ولو ترك طينتهم على حاله ولم يمزج بطينتكم لم يشهدوا الشهادتين، ولا صلوا ولا صاموا ولا زكوا ولا حجوا، ولا أدوا أمانة
ولا أشبهوكم في الصور، وليس شئ أكبر على المؤمن من أن يرى صورة عدوه مثل صورته ".
قلت: يا بن رسول الله فما صنع بالطينتين؟
قال: " مزج بينهما بالماء الأول والماء الثاني، ثم عركها عرك الأديم، ثم أخذ من ذلك قبضة فقال: هذه إلى الجنة ولا أبالي، وأخذ قبضة أخرى وقال: هذه إلى النار ولا أبالي.
ثم خلط بينهما فوقع من سنخ المؤمن وطينته على سنخ الكافر وطينته، ووقع من سنخ الكافر وطينته على سنخ المؤمن وطينته.
فما رأيته من شيعتنا من زنا أو لواط أو ترك صلاة أو صيام أو حج أو جهاد أو خيانة أو كبيرة من هذه الكبائر فهو من طينته الناصب وعنصره الذي قد مزج فيه، لأن من سنخ
الناصب وعنصره وطينته اكتساب المآثم والفواحش والكبائر.
وما رأيت من الناصب ومواظبته على الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد وأبواب البر فهو من طينة المؤمن وسنخه الذي قد مزج فيه، لأن من سنخ المؤمن

وعنصره وطينته اكتساب الحسنات واستعمال الخير واجتناب المآثم.
فإذا عرضت هذه الأعمال كلها على الله – عز وجل – قال: أنا عدل لا أجور، ومنصف لا أظلم، وحكم لا أحيف ولا أميل ولا أشطط، ألحقوا الأعمال السيئة التي اجترحها المؤمن بسنخ الناصب وطينته، وألحقوا الأعمال الحسنة التي اكتسبها الناصب بسنخ المؤمن وطينته، ردوها كلها إلى أصلها، فإني أنا الله لا إله إلا أنا عالم السر وأخفى،
وأنا المطلع على قلوب عبادي لا أحيف ولا أظلم ولا ألزم أحدا إلا ما عرفته منه قبل أن أخلقه ".
ثم قال الباقر (عليه السلام): " يا إبراهيم اقرأ هذه الآية ".
قلت: يا بن رسول الله أية آية؟
قال: " قوله تعالى: * (قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون) * هو في الظاهر ما تفهمونه، وهو والله في الباطن هذا بعينه، يا إبراهيم! إن للقرآن ظاهرا وباطنا ومحكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا.
ثم قال: " أخبرني يا إبراهيم عن الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها في البلدان، أهو بائن من القرص؟ "
قلت: في حال طلوعه بائن.
قال: " أليس إذا غابت الشمس اتصل ذلك الشعاع بالقرص حتى يعود إليه؟ "
قلت: نعم.
قال: " كذلك يعود كل شئ إلى سنخه وجوهره وأصله، فإذا كان يوم القيامة نزع الله – عز وجل – سنخ الناصب وطينته مع أثقاله وأوزاره من المؤمن، فيلحقها كلها بالناصب. وينزع سنخ المؤمن وطينته مع حسناته وأبواب بره واجتهاده من الناصب، فيلحقها كلها بالمؤمن. أفترى هاهنا ظلما وعدوانا؟ "
قلت: لا يا بن رسول الله.

قال: " هذا والله القضاء الفاصل والحكم القاطع والعدل البين، لا يسئل عما يفعل وهم يسألون. هذا يا إبراهيم الحق من ربك فلا تكن من الممترين، هذا حكم الملكوت ".

قلت: يا بن رسول الله وما حكم الملكوت؟

قال: " حكم الله وحكم أنبيائه وقصة الخضر وموسى (عليهما السلام) حين استصحبه، ف * (قال إنك لن تستطيع معي صبرا * وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا) *.

افهم يا إبراهيم اعقل! أنكر موسى على الخضر واستفظع أفعاله حتى قال له الخضر: يا موسى ما فعلته عن أمري إنما فعلته عن أمر الله - عز وجل - من هذا.

ويحك يا إبراهيم! قرآن يتلى وأخبار تؤثر عن الله - عز وجل - من ترد منها حرفا فقد كفر وأشرك ورد على الله عز وجل.

قال الليثي: فكأني لم أعقل الآيات - وأنا أقرؤها أربعين سنة - إلا ذلك اليوم، فقلت: يا بن رسول الله ما أعجب هذا؟ تؤخذ حسنات أعدائكم فترد على شيعتكم، وتؤخذ سيئات محبيكم فترد على مبغضيكم؟

قال: " أي والله الذي لا إله إلا هو، فالق الحب وبارئ النسمة وفاطر الأرض والسماء ما أخبرتك إلا بالحق، وما أتيتك إلا بالصدق، وما ظلمهم الله، وما الله بظلام للعبيد، وإن ما أخبرتك لموجود في القرآن كله ".

قلت: هذا بعينه يوجد في القرآن؟

قال: " نعم، يوجد في أكثر من ثلاثين موضعا في القرآن. أتحب أن أقرأ ذلك عليك؟ "

قلت: بلى يا بن رسول الله.

فقال: قال الله - عز وجل - * (وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شئ إنهم لكاذبون * وليحملن أثقالهم وأثقالا
مع أثقالهم...) * الآية.

" أزيدك يا إبراهيم؟ "
قلت: بلى يا بن رسول الله.
قال: * (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون) *.
" أتحب أن أزيدك؟ "
قلت: بلى يا بن رسول الله.
قال: * (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما) * " يبدل الله سيئات شيعتنا حسنات، ويبدل الله حسنات أعدائنا سيئات. وجلال الله ووجه الله إن هذا
لمن عدله وإنصافه، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، وهو السميع العليم.
ألم أبين لك أمر المزاج والطينتين من القرآن؟ "
قلت: بلى يا بن رسول الله.
قال: " اقرأ يا إبراهيم: * (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض) * يعني من الأرض الطيبة والأرض المنتنة * (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) *، يقول: لا يفتخر أحدكم بكثرة صلاته
وصيامه وزكاته ونسكه، لأن الله - عز وجل - أعلم بمن اتقى منكم، فإن ذلك من قبل اللمم،
وهو المزاج.
أزيدك يا إبراهيم؟ "
قلت: بلى يا بن رسول الله.
قال: * (كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله) * يعني أئمة الجور دون أئمة الحق * (ويحسبون أنهم مهتدون) *.
خذها إليك يا أبا إسحاق، فوالله إنه لمن غرر أحاديثنا وباطن سرائرنا ومكنون

خزائننا، وانصرف ولا تطلع على سرنا أحدا إلا مؤمنا مستبصرا، فإنك إن أذعت سرنا بليت في نفسك ومالك وأهلك وولدك ".

أقول: مضمون هذا الخبر بالغ حد التواتر المعنوي، فراجع إلى أبواب الطينات من الأحاديث، وما ينبو منها إلى الفهم الساذج هو نقل الأعمال والتبديل لها، بأن يقال: كل
عامل مضروب عليه عمله، فلا معنى لأن يأكل زيد ويسمن عمرو، فإنه يقال: إن الله تعالى
بين في كتابه أن لجزاء الأعمال نظاما بديعا، وأن بعض الأعمال السيئة ينقل إثم من وقع عليه العمل إلى العامل، كقوله سبحانه: * (إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك) *، فهذا كالصريح
في أن إثم المقتول المظلوم يطير عنه إلى القاتل الظالم.

وأن منها ما ينقل مثل سيئات الغير إلى الإنسان، كقوله: * (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم...) * إلى آخر الآية.

ولقد أتعب سيدنا صالح المتألهين - قدست نفسه الزكية - وبين ذلك في " تفسير الميزان "، فراجع إليه.

والروايات الطينية كثيرة جدا لا يسع المجال وموضوع الرسالة نقل شطر منها، إلا أن مدلولها الموافق، بل وجهتها تدل على أن المادة الأرضية وما عليها من الأغذية حيوانا
ونباتا - مع اختلاف أنواعها وأوصافها - لها ارتباط بأحوال الإنسان وأوصافه من حيث اللطافة والكثافة والحنين إلى السعادة والتسارع إلى الشقاوة.

فوجهة تلك الروايات هي أن الإنسان تركبت أجزاء بدنه من المواد الأرضية، إما طيبة أو سبخة خبيثة، وتلك المواد والأغذية الحاصلة منها والمياه الجارية عليها عذبا أو أجاجا بما لها من الاقتضاءات الكامنة فيها مؤثرة في اختلاف الهيئات والصور العارضة له، وفي اختلاف إدراكاته وخصاله وعواطفه مع ما للبيئة والمحيط وغيرهما من التأثيرات، ولم يزل في سلوكه تحت العوامل المؤثرة حتى يبلغ الكتاب أجله فيتم إنسانا سعيدا أو شقيا على ما جرى في قضاء الله تعالى، وما أوتينا العلم بالأسباب الدخيلة في

هذا الأمر إلا قليلا.
فهناك عوامل وأسباب خفية عنا لا طاقة لنا على إحصائها، ولعلها من سر القدر الذي يقول به أهله.
ثم يجب أن يعلم: أن القرآن يكرر أن مستقر الأشياء بقضها وقضيضها قبل أن تتلبس بكسوة التحول والسيلان هو كتاب مبين، قال سبحانه وتعالى: * (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) *
(الحديد: ٢٢).
وقال تعالى: * (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) * (يونس: ٦١).
وقال عز وجل: * (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب
مبين) * (الأنعام: ٥٩).
وغيرها من الآيات، وكلها تدل على أن الموجودات الحادثة قبل أن تقبل النقوش المتحولة كلها بجميع مشخصاتها موجودة في الكتاب المبين، ثم بعد انقضاء الوجود المادي والنيل بالوجود التجردي فهو هو ف * (كما بدأكم تعودون) * وهو مقتضى البرهان
أيضا، كما سبق قبيل هذا.

ومنها: شموخ الأصلاب وعدمه، وطهارة الأرحام وعدمها، فإن لها
دخالة كاملة في اختلاف الاستعدادات والإفاضات وقد أشير إليه في زيارة
مولانا أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) حيث تقول: " أشهد أنك كنت نورا في
الأصلاب
الشامخة والأرحام المطهرة " (١) فسمي النطفة لكمال لطافتها وصفائها
نورا [٤١].
[٤١] اعلم: أن كل موجود حادث بعدما لم يكن فلا بد وأن يسبقه مادة كما برهن
في محله، ومادة المواد هي المادة الأولى لها قابلية الصور الغير المتناهية، نسبتها إليها
على السواء، وإنما المعدات تقربها إلى صورة فصورة حتى تتعين لها الصورة الأخيرة
وتزول القابلية للصور الأخرى.
فالمادة المصورة بصورة البر - مثلا - قد زالت عنها استعداد صور النباتات
الأخرى، ولكن لها استعداد التصور بصور أنواع الحيوان، وإذا صار البر بعمل صناعة
خبزا
ثم تصور بصورة النطفة الإنسانية فقد زال عنها استعداد الصورة الأخرى من أنواع
الحيوان.
ففي حصول كل فعلية تفقد المادة المفروضة استعدادا أو استعدادات بتوسيط
المعدات والمقربات إلى الواهب الصور والعطايا.
ومن المعدات المقربة للنطف إلى المصور الوهاب هي الأصلاب والأرحام ووجود
الآباء والأمهات، فإن ما يجري على الإنسان في طيلة حياته قد تعين له إجمالا قبل
ولادته بوجود الآباء والأمهات.
ونعم ما قيل: إن الولد بالنسبة إليهما كالفهرس المأخوذ من الكتاب الموضوع قبله،
ومن المشهور: " الولد سر أبيه ".
وبالجملة: للأصلاب والأرحام دخالة في تشكل استعداد الأبناء والاستفاضة من

---

١ - تهذيب الأحكام ٦: ١١٤ / ٢٠١، مصباح المتهجد: ٧٣١، بحار الأنوار ٩٨: ٢٠٠ / ٣٢.

مواهب الجواد المطلق.
وفي الروايات عن العترة الطاهرة إشارات لطيفة إلى ذلك:
فمنها: ما في صحيح زرارة المروي في " الكافي " عن الباقر (عليه السلام) قال: " إن الله
- عز وجل - إذا أراد أن يخلق النطفة التي مما أخذ عليه الميثاق في صلب آدم أو ما يبدو
له فيه ويجعلها في الرحم حرك الرجل للجماع ".
إلى أن قال: ثم يبعث الله ملكين خلاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء، يقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة فيصلان إلى الرحم، وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء، فينفخان فيها روح الحياة والبقاء، ويشقان له السمع والبصر والجوارح وجميع ما في البطن بإذن الله تعالى، ثم يوحي الله إلى الملكين: اكتبا عليه قضائي وقدري ونافذ أمري واشترطا لي البداء فيما تكتبان. فيقولان: يا رب ما نكتب؟ فيوحي الله - عز وجل - إليهما: أن ارفعا رؤوسكما إلى رأس أمه، فيرفعان رؤوسهما، فإذن
اللوح يقرع جبهة أمه، فينظران فيه فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه سعيدا أو شقيا وجميع شأنه، فيملي أحدهما على صاحبه فيكتبان جميع ما في اللوح ويشترطان البداء فيما يكتبان، ثم يختمان الكتاب ويجعلانه بين عينيه... " إلى آخره (ج ٦،
ص ١٣).
فقوله (عليه السلام): " وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء "
يشير إلى أن الرحم المقر للنطفة مصب المواريث الخلقية والخلقية التي كانت في الأصلاب والأرحام، فتلك المواريث المعبر عنها بالروح القديمة المتداولة بين الأجداد قد انحدرت باقتضاء قانون الإرث في هذه الرحم المفروضة المقر للنطفة.
ثم تأمل في قوله (عليه السلام): " فإذن اللوح يقرع جبهة أمه... " إلى آخره، فإن الجبهة هي
ما بين الحاجبين إلى الناصية سور محكم للمشاعر الظاهرة والمدارك الباطنة تنعكس من

طريقها الصفات وخصال الأم إلى اللوح المنصوب عليها، كي يكون نسخة لاستنساخ الملكين واللوح بقرعه عليها يجلب توجههما، فيستنسخان جميع ما في اللوح
مع اشتراط البداء المشير إلى أن هذه كلها على سبيل الاقتضاء دون العلية التامة، كما سيجئ التصريح به في كلام الإمام الأستاذ (قدس سره).
فالحاصل: أن للأصلاب والأرحام - سعيدة كانتا أم شقية - دخالة اقتضائية في سعادة الأولاد وشقاوتهم.
وللمحدث العارف الفيض الكاشاني (رحمه الله) بيان في المقام لا بد من نقله:
قال (قدس سره): " قرع اللوح جبهة أمه " كأنه كناية عن ظهور أحوال أمه وصفاتها وأخلاقها
من ناصيتها وصورتها التي خلقت عليها، كأنها جميعا مكتوبة عليها، وإنما تستنبط الأحوال التي ينبغي أن يكون الولد عليها من ناصية أمه، ويكتب ذلك على وفق ما ثمة للمناسبة التي تكون بينه وبينها، وذلك لأن جوهر الروح إنما يفيض على البدن بحسب استعداده وقبوله إياه.
واستعداد البدن تابع لأحوال نفسي الأبوين وصفاتهما وأخلاقهما، ولا سيما الأم المربية له على وفق ما جاء به من ظهر أبيه. فناصيتها حينئذ مشتملة على أحواله الأبوية والأمية، أعني ما يناسبهما جميعا بحسب مقتضى ذاته.
و " جعل الكتاب المختوم بين عينيه " كناية عن ظهور صفاته وأخلاقه من ناصيته وصورته التي خلق عليها، وأنه عالم بها وقتئذ بعلم بارئها بها لفنائه بعد وفناء صفاته في ربه، لعدم دخوله بعد في عالم الأسباب والصفات المستعارة والاختيار المجازي، ولكنه لا يشعر بعلمه فإن الشعور بالشئ أمر والشعور بالشعور أمر آخر (الوافي، كتاب النكاح،
ص ١٩٤).

ومنها: مراعاة آداب النكاح والجماع وأوقاتها ورعاية آداب زمان الحمل والرضاع وانتخاب الزوجة والمرضعة، إلى غير ذلك مما له دخالة كاملة في مزاج الطفل وبدنه وروحه. كما أن للمحيط والمربي والمعلم والصاحب والمعاشر والعلوم المختلفة إلى غير ذلك مما يعسر حصرها ويطول ذكرها تأثيرات عجيبة مشاهدة.

وبالجملة: الإنسان بما أنه واقع في دار الهيولى من بدو خلقه بل من قبله حسب اختلاف المواد السابقة إلى زمان انتقاله من هذه النشأة واقع تحت تأثير الكائنات، لكن كل ذلك لا يوجب اضطراره وإلجائه في عمل من أعماله الاختيارية بحيث تعد حركاته لدى العقل والعقلاء كحركة المرتعش خارجة عن قدرته واختياره، ويكون في أفعاله غير مؤاخذ عند العقلاء.

فمن حصل له جميع أسباب التوفيق من لطافة المادة وشموخ الأصلاب وطهارة الأرحام إلى آخر ما ذكرناه وغيرها مما لم نحصها مع من حصل له مقابلاتها في قوة العقل والتميز والاختيار والإرادة وما هو دخيل في صحة العقوبة لدى العقل والعقلاء على السواء، لا هذا مضطر وملجأ في فعال الخير، ولا ذلك في فعال الشر بالضرورة والعيان.

فما هو موضوع حكم العقلاء في جميع الأعصار والأمصار في صحة العقوبة من صدور الفعل عن العلم والاختيار والإرادة بلا اضطرار وجهل وإلجاء حاصل في كليهما بلا تفاوت في ذلك، فباختلاف الطينات لا يختل ركن من أركان صحة العقوبة والمثوبة.

وأخبار الطينة (١) على كثرتها تحوم حول هذه الحقائق أو ما يقرب منها مما لا يضر بما هو موضوع حكم العقل الصريح وكافة العقلاء، وما يكون ظاهره الجبر لا بد من تأويله أو حمله على التقية بعد مخالفته لصريح

---

١ - الكافي ٢: ١ - ١٠، باب طينة المؤمن والكافر، بحار الأنوار ٦٤: ٧٧ - ١٣٠.

البرهان وصراح الحق والأخبار المتظافرة الناصة على نفي الجبر والتفويض (١)، بل لا يبعد أن يكون الأمر بين الأمرين من الضروريات من مذهب الأئمة: الغير المحتاجة إلى البنيان.

تنبيه [حول مفاد بعض الأحاديث]

ومما ذكرنا ظهر مغزى قوله: " الناس معادن كمعادن الذهب والفضة " (٢) فإنه كناية عن اختلاف نفوس البشر في جواهرها صفاء وكدورة، كاختلاف المعادن في الصور النوعية والخاصية.

وكذا قوله: " السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه " (٣)، فإن من ينتهي أمره إلى الراحة الدائمة الغير المتناهية واللذات الغير المنقطعة والعطاء الغير المجذوذ فهو سعيد في أول أمره وإن في أيام قليلة لا نسبة بينها وبين الغير المتناهي في تعب وشدة، وكذلك في جانب الشقاوة.

ويمكن أن يكون المراد ما نبهنا عليه من اختلاف النفوس من بدو النشو، فإن النفس المفاضة على المادة اللطيفة لطيفة نورانية تكون ممن تحن إلى الخيرات وموجبات السعادة، فهي سعيدة، وعكس ذلك ما يفاض على المادة الكثيفة. وقد عرفت أن هذا الحنين والميل لا يخرج النفوس عن الاختيار والإرادة.

ولا ينافي ما ذكرناه ما عن توحيد الصدوق (قدس سره) (٤) بسنده عن محمد بن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر ٨ عن معنى قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): " الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه ". فقال:

" الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل عمل السعداء ". قلت له: فما معنى قوله (صلى الله عليه وآله وسلم):

---

١ - الكافي ١: ١٥٥، باب الجبر والقدر، التوحيد: ٣٥٩ - ٣٦٤.
٢ - الكافي ٨: ١٧٧ / ١٩٧، مسند أحمد بن حنبل ٢: ٥٣٩.
٣ - التوحيد: ٣٥٦ / ٣، بحار الأنوار ٥: ١٥٧ / ١٠، كنز العمال ١: ١٠٧ / ٤٩١.
٤ - التوحيد: ٣٥٦ / ٣.

" اعملوا فكل ميسر لما خلق له " (١) فقال: " إن الله - عز وجل - خلق الجن والإنس
ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله - عز وجل -: * (وما خلقت الجن والإنس إلا
ليعبدون) * (٢) فيسر كلا لما خلق له. فالويل لمن استحب العمى على الهدى ".
فإن من علم الله أنه سيعمل عمل الأشقياء هو الذي ينتهي أمره إلى الشر
وإلى النار وهو الذي تكون طينته من السجين والنطفة التي كانت مبدأه
القابلي نطفة خبيثة صلبة كدرة، ولا ينافيان الاختيار والإرادة كما أشار
إليه في ذيل الحديث الشريف [٤٢].
[٤٢] ومن مستمسكات القائل بالسعادة والشقاوة الذاتيتين رواية " الشقي من
شقى... " إلى آخره، وفي تفسيرها بيانات من العلماء، وقد أعرب عن مغزاها سيدنا
الأستاذ الإمام (قدس سره) تارة بأنها كناية عن اختلاف النفوس، وثانية بما يقاربها، وثالثة بخبر
" توحيد " الصدوق (رحمه الله) في تفسيرها.
أقول: يمكن أن يبين الحديث الشريف بلسان آخر، وهو أن ما ينسب إلى الماضي
والحال من الأمور إما أن يكون موجودا أو يكون معدوما، فالضرورة - الوجوب أو
الامتناع - قد أخرجته من الإمكان وحاق الوسط إلى أحد الطرفين، فالباقي على الإمكان
من الأمور ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال، ولا يتعين الصدق والكذب في الإمكان
الاستقبالي، فإن الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون
الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين.
وأما الاستقبالي فهو المترقب في تعين أحد طرفيه من الوجود والعدم. وعلى هذا
الإمكان والترقب يقوم الاختيار والسعي والحركات والرجاء والخوف وناموس التعليم
والتزكية، إلى غيرها.
وهذا الأمر أيضا بالقياس إلى علومنا المحدودة الغير المحيطة بما في الآزال

---

١ - التوحيد: ٣٥٦ / ٣، مسند أحمد بن حنبل ٤: ٦٧، كنز العمال ١: ١١٠ / ٥١٣.
٢ - الذاريات (٥١): ٥٦.

والآباد، وأما الواجب تعالى فكما يعلم الماضي والحال، كذلك يعلم الحوادث المستقبلة بأسبابها وعللها، فلا يعزب عن علمه شئ في الأرض ولا في السماء.
فللممكن الاستقبالي وجهان:
أحدهما: وجه الفعلية والوجوب بالقياس إلى الواجب المتعالي - كوجهي الماضي والحال - فتلك الوجوه الثلاثة عنده تعالى وجه واحد " ماضي وحال ومستقبل آنجا يكى
است ".
فالإنسان الشقي بالفعل المختوم له بالشقاوة هو الشقي في بطن أمه معلوم عنده تعالى أنه المختوم بالشقاوة، فلا يتغير علمه تعالى بشقائه، فهذا هو وجه الفعلية والضرورة
المرمي في الحديث المذكور.
ثانيهما: الوجه الإمكاني الاستقبالي لا يتعين إلا بعد التحقق، ولا يخرج عن حاق الوسط إلى أحد الطرفين، إما بوجدان عوامل الإيجاد فيتلبس بكسوة الضرورة، أو بعدم أسباب الوجود فيلقي في سجن الامتناع وضرورة العدم.
فالوجه الاستقبالي عرصة الاختيار والانتخاب والهداية إلى النجدين، وفي هذا الوجه كل ميسر لما خلق له - ثم السبيل يسره -.
وعن عمر بن الخطاب قال: لما نزلت: * (فمنهم شقي وسعيد) * قلت: يا رسول الله فعلى م نعمل؟ على شئ قد فرغ منه، أو على شئ لم يفرغ منه؟
قال: " بل على شئ قد فرغ منه وجرت به الأقلام يا عمر، ولكن كل ميسر لما خلق له ".

خاتمة [حول فطرة العشق إلى الكمال والتنفر عن النقص]
اعلم: أن الله تعالى وإن أفاض على المواد القابلة ما هو اللائق بحالها من غير ضنة وبخل - والعياذ بالله - ولكنه تعالى فطر النفوس سعيدها وشقيها، خيرها وشريرها على فطرة الله، أي العشق بالكمال المطلق فجبلة النفوس بقضها وقضيضها إلى الحنين إلى كمال لا نقص فيه وخير لا شر فيه ونور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وقدرة لا عجز فيها.
وبالجملة: الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق، وتبع هذه الفطرة فطرة أخرى فيها، هي فطرة الانزجار عن النقص أي نقص كان.
ومعلوم: أن الكمال المطلق والجمال الصرف والعلم والقدرة وسائر الكما لات على نحو الإطلاق بلا شوب نقص وحد لا يوجد إلا في الله تعالى، فهو هو المطلق وصرف الوجود وصرف كل كمال وجمال، والإنسان عاشق جمال الله تعالى ويحن إليه وإن كان من الغافلين.
وفسرت الفطرة في الروايات بفطرة المعرفة والتوحيد (١) * (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) * (٢) وإليه المرجع والمآب والمصير وهو تعالى غاية الغايات ونهاية المآرب، فهو تعالى بلطفه وعنايته فطر الناس على هاتين الفطرتين: الفطرة الأصلية التي هي فطرة العشق بالكمال المطلق، والفطرة التبعية التي هي الانزجار عن النقص، لتكونا براق سيره ورفرف معراجه إلى الله، وهما جناحان يطير بهما إلى وكره الذي هو فناء الله وجنابه.
وقد فصلنا أحكام الفطرة في بعض الرسائل والكتب (٣)، سيما فيما كتبنا سابقا في شرح " جنود العقل والجهل " (٤) وقد جف قلمي في خلال شرحه ولم يشملني إلى الآن التوفيق منه تعالى لإتمامه وابتلاني الله تعالى وله

---

١ - الكافي ٢: ١٢، باب فطرة الخلق على التوحيد، التوحيد: ٣٢٨ - ٣٣١.
٢ - الرعد (١٣): ٢٨.
٣ - أنظر شرح چهل حديث، الإمام الخميني (قدس سره): ١٧٩ / ١١، آداب الصلاة: ٥٩ - ٦١ و ١١٦ - ١١٩.
٤ - شرح حديث جنود عقل وجهل: ٧٣ - ٨٢ و ٩٨ - ١٠٣، وفصل في مواردها وتطبيقاتها عند البحث عن فصول الكتاب.

الحمد والشكر بالتعرض لأحكام الكثرة وعليه المعول وإليه المشتكى [٤٣].
[٤٣] عمدة المقاصد في المقام هي الإشارة إلى الفطرة وأهم مقتضاها، وينبغي توضيح ذلك بقدر ما يسعني من المجال، ومن الله تعالى شأنه الاستعانة في صدق المقال:
فأقول: الفطرة بناء نوع من الفطر بمعنى الإبداع والخلق، واللفظ منصوب على قاعدة الإغراء، أي إلزم الفطرة، فكما أن الأنواع المخلوقة كل نوع منها مفطورة بمقتضى
نوعيتها بفطرة تهديها إلى كمالها وتتميم نواقصها وتهتف له فطرتها إلى جلب منافعها ودفع
مضارها، كذلك نوع الإنسان له فطرة خاصة أرقى من فطر سائر الأنواع، وهي تلهمه فجورها وتقواها.
فمقتضى نوعية إبداع الله وفطرته هو كون الله وأسمائه وصفاته غايته ومنتهاه، فمعشوقه حسب فطرته هو الله الذي هو كل الكمال والجمال والتنزه عن كل نقص، فلا
تسكن فطرته وقلبه المفطور على ذلك إلا بالله المتفرد بالكمال الغير المتناهي.
وهذا هو المقصود مما ورد من كون المراد بالفطرة هو فطرة التوحيد، كما في المروي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت: * (فطرت الله التي فطر الناس
عليها) *.
قال: " التوحيد " (البحار، ج ٣، ص ٢٧٧).
وفي الخبر الآخر عن مولانا الإمام الباقر (عليه السلام) في قوله عز وجل: * (فطرت الله التي
فطر الناس عليها) *.
قال: " هو لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي أمير المؤمنين (عليه السلام)، إلى هاهنا
التوحيد " (البحار، ج ٣، ص ٢٧٧).
وتبيين ذلك إجمالا: أن الإنسان بحسب أصل فطرته يدرك بذاته وبالعلم الحضوري نفسه ووجوده، ويعلم عيانا أنه متعين مقيد وأن كل مقيد فهو عن إطلاق

وإرسال، إذ شهود المقيد لا ينفك عن شهود المطلق، ويشاهد أن كل مقيد فهو قائم الذات بالمطلق، ويتبع ذلك لزوم الخضوع وعناء وجهه إلى المطلق القيوم، وبطبعه يمس
الحاجة إلى التشريع والتكليف.
وهذه المعاني الثلاثة – شهود المطلق، قيام كل مقيد بالمطلق، مسيس الحاجة إلى التشريع – هي التوحيد والولاية المطلقة والنبوة المطلقة، وهذان الأخيران قد اندمجا في التوحيد في الخبر المروي عن الباقر (عليه السلام).
وهذا في أركان الدين.
ثم بالإمعان ترى: أن حكم الفطرة هذا جار في أبعاد الدين كلها من الملكات والأفعال، مثلا في البعد الأخلاقي الذي فيه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): " بعثت لأتمم مكارم
الأخلاق " ترى نتيجة عجيبة من استعمال الفطرة، فإن المؤمن المستمسك بالفطرة لا يرى
غير الحق المتعالي، فلا يبقى عنده موضوع للأخلاق الرذيلة من الجبن والعجب والرياء وغيرها، فهو متخلق بالله ولله على خلاف ما في ظاهر الشرائع وما يقول به الحكيم الأخلاقي من الثواب والعقاب أو محمدة الناس ومذمتهم، ومع ذلك فقد استعملت الشريعة المقدسة تلك الغايات أيضا.
وأما في جانب الأعمال: فقد أحصى جميع ما يتعلق بحياة الإنسان وسعادته من الشؤون والأعمال، ثم نوعها إلى الطيبات والخبائث، فقال: * (الذين يتبعون الرسول النبي
الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) *.
فإحلال الطيبات وتحريم الخبائث من الفطريات المتفق عليها العقلاء،

ثم إن الله تعالى لم يترك الإنسان بفطرته، لعلمه تعالى بأنه سيحجب عن الفطرة المخمورة بابتلائه بالقوى الحيوانية الشهوية والغضبية والوهمية الشيطانية، وهذه القوى معه منذ فطره، لاحتياجه إليها في عيشه وبقاءه نوعا وشخصا وفي رقاه وسيره وسلوكه إلى الله تعالى، لكن الحنين الجبلي إليها حجبه عن فطرته ومنعه عن سيره، فبعث الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين يكون أحكامهم على طبق مقتضى الفطرة الأصلية ابتداء أو مع الواسطة، كالدعوة إلى الله ومعارفه وأسماءه وصفاته وإلى فضائل النفس وكمالاتها، وكالصلاة التي هي معراج المؤمن إليه تعالى والحج الذي هو الوفود إليه وأشباهها. أو مقتضى الفطرة التابعة كالزجر عن الكفر والشرك وعبادة الأوثان والتوجه إلى غيره وعن الأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة مما تمنع النفس عن الوصول إلى الله والأمر بالتقوى والصوم الذي هو تقوى النفس ويكون له تعالى وهو جزاؤه [٤٤].

وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الإصر والأغلال. وقد اختص الإسلام باكتمال هذه الأمور، وإن كانت توجد في غيره بعض المراتب الضعيفة منها، فإنه تعالى وصف النبي الأكرم بتلك الأوصاف، وذلك يدل على أنها من حيث المجموع، والاكتمال من مختصاته صلوات الله عليه.

فنظام التوحيد الفطري قد سلك في تلك الكثرة وضمها وجمعها، حافظا لها في هذا السلك. والحمد لله على إكمال الدين وإتمام النعمة.

[٤٤] قوله (رحمه الله): " ويكون له تعالى وهو جزاؤه " إشارة إلى الحديث القدسي الشريف الذي رواه الفريقان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: " قال الله – عز وجل – الصوم لي وأنا أجزي به " على لفظ " الكافي " و " الفقيه ".

وبالجملة: جل أحكام الله تعالى مطابق لمقتضى الفطرة، أي مربوط برفع حجبها وإحياء مقتضاها. والمقصود الأصلي والمقصد الأسنى هو المعرفة والوصول إلى باب الله تعالى، والكل من عناياته على عباده لتخلصهم عن سجن الطبيعة وإرجاعهم إلى مأوى المقربين ومقر المخلصين.

فالتكاليف ألطاف إلهية وأدوية ربانية لعلاج الأرواح المريضة والقلوب العليلة، والأنبياء أطباء النفوس وهو تعالى مربي الأرواح ومخرجها من الظلمات إلى النور ومن النقص إلى الكمال.

بل البرازخ والمواقف في القيامة من عناياته على عباده، لئلا ينتهي أمرهم إلى النار. فلا يزال يخرجهم من مستشفى إلى آخر، كي تشفي عللهم الروحية. فإن لم تشف بتلك الأدوية فآخر الدواء الكي، فلا بد من دخول النار – والعياذ بالله – للتصفية مع الإمكان، وإلا فللقرار. فهي بالنسبة إلى أهل العصيان من المؤمنين لطف وعناية وطريق إلى جوار الله تعالى، وبالنسبة إلى الكفار وأصحاب النار غاية وجزاء، فهم أصحاب النار وبئس المصير وهم ناريون لهبيون مصيرهم النار * (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس...) * (١) الآية.

فإن كان بصيغة المعلوم فمعناه: أنه تعالى يباشر إعطاء أجره وجزائه، ولا يوسط أحدا، إكراما للصائم. كما أن الصائم لا يوسط أحدا في صيامه، فإن الصوم في اللغة كما هو

بمعنى الإمساك كذلك هو بمعنى الرفقة. ولما ارتفع الصوم على العبادات كلها بنفي المثلية

سمي صوما فإنه تألف من النفي الذي لا يطلع عليه أحد طبعا غيره تعالى، فهو أرفع العبادات، فإن الفعل الوجودي لا يتمحض لإظهار

---

١ – الأعراف (٧): ١٧٩.

هذا بعض الكلام في مسألة الجبر والتفويض حسبما يناسب المقام والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وقد وقع الفراغ منه يوم الخميس من شهر رمضان لخمس بقين منه من سنة ١٣٧١ الهجرية القمرية في مدينة همدان [*].

العبودية والربوبية للمعبود والرب تعالى، حيث إنه في معرضية الرياء والسمعة.

وإن كان بصيغة المجهول فيمكن أن يوجه: أن الصوم حيث إنه ترك لا عمل، وبارتفاعه على العبادات ليس كمثله شئ في العبادات فتناسب لله تعالى في نفي المثلية، كما قال: * (ليس كمثله شئ) * فلقى الصائم ربه سبحانه وتعالى بوصف " ليس كمثله شئ " فهو جزاؤه، والله أعلم.

[*] أحمده تعالى على أن وفقني لإتمام شرح هذه الرسالة الفريدة " رسالة الطلب والإرادة " للإمام الراحل العظيم - قدس سره المبارك - في أول شهر السرطان من سنة ١٣٧٨ الشمسية الهجرية، على هاجرها الصلوات والتسليمات من الذكرى المئوية الأولى من ولادته الميمونة. والسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيا، وهي السنة

التي سماها الزعيم العظيم الشأن آية الله السيد علي الخامنه اى - مد ظله العالي - ب " عام

الإمام ".

وإن من الله تعالى علي بأجر فقد أهديته إلى روح حبيبي المغفور له، حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيد أحمد الخميني - طاب ثراه - سريع اللحوق والحشر مع أبيه الذي

وفى.

فالحمد لله وهو آخر دعوانا، وأنا العبد محمد بن جعفر محمدي الشهير ب " گيلاني "

عفي عنه وعن والديه، آمين آمين.