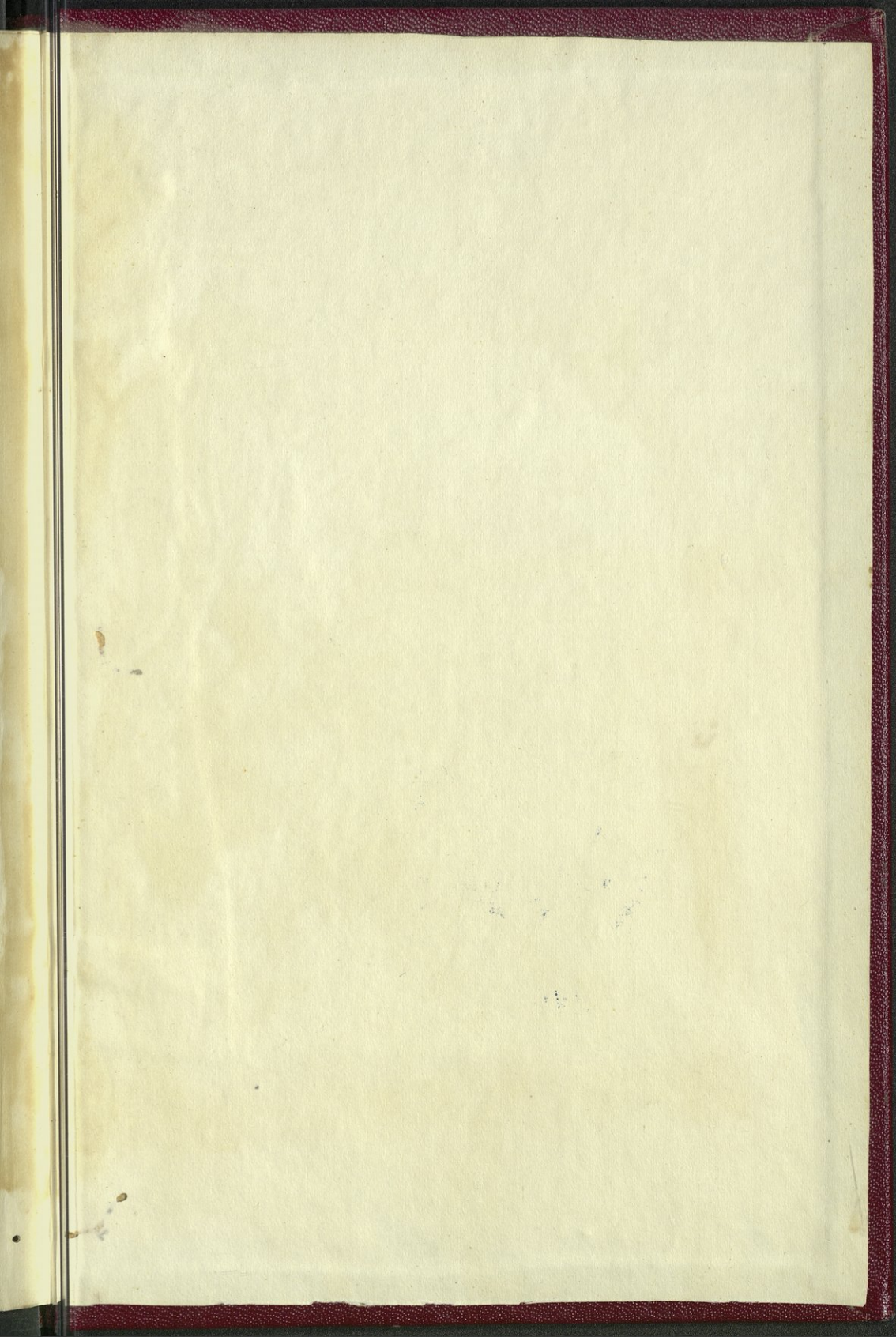
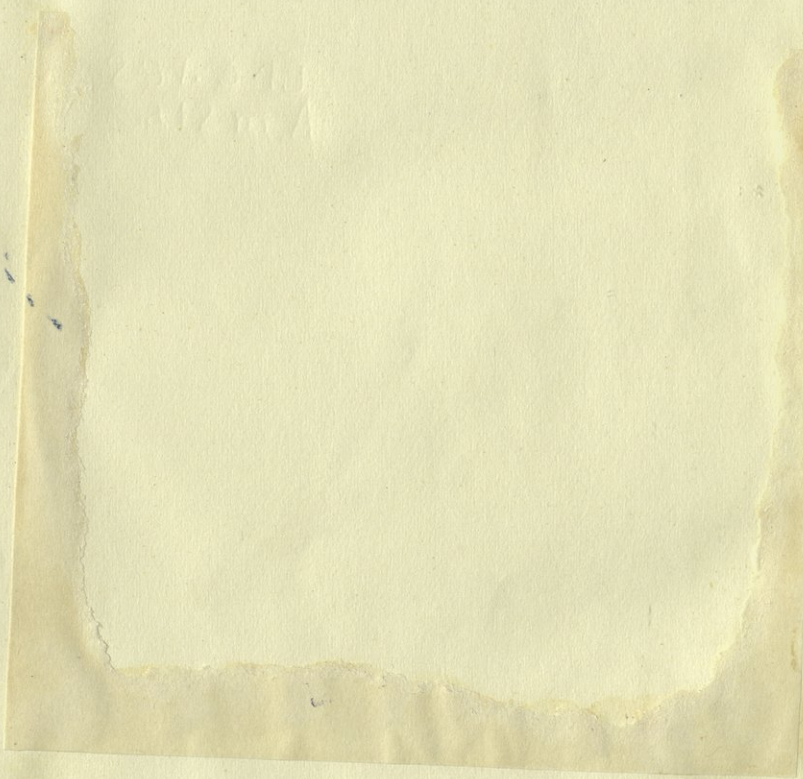
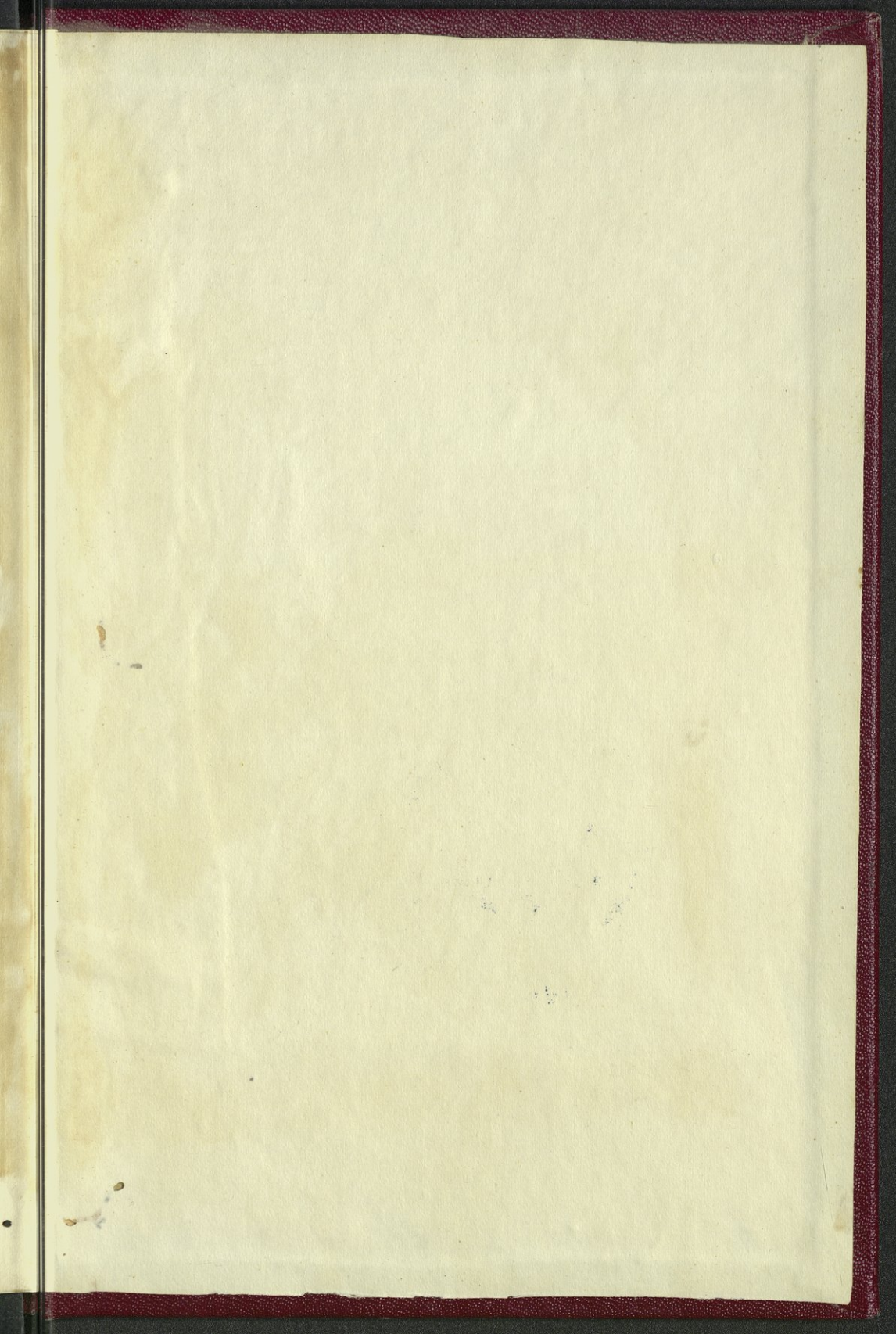
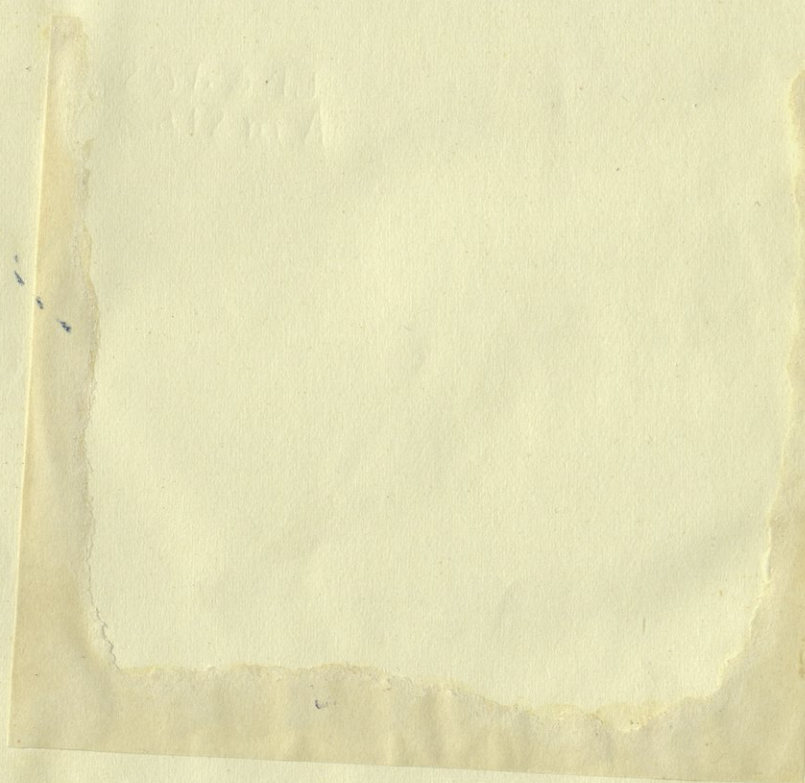
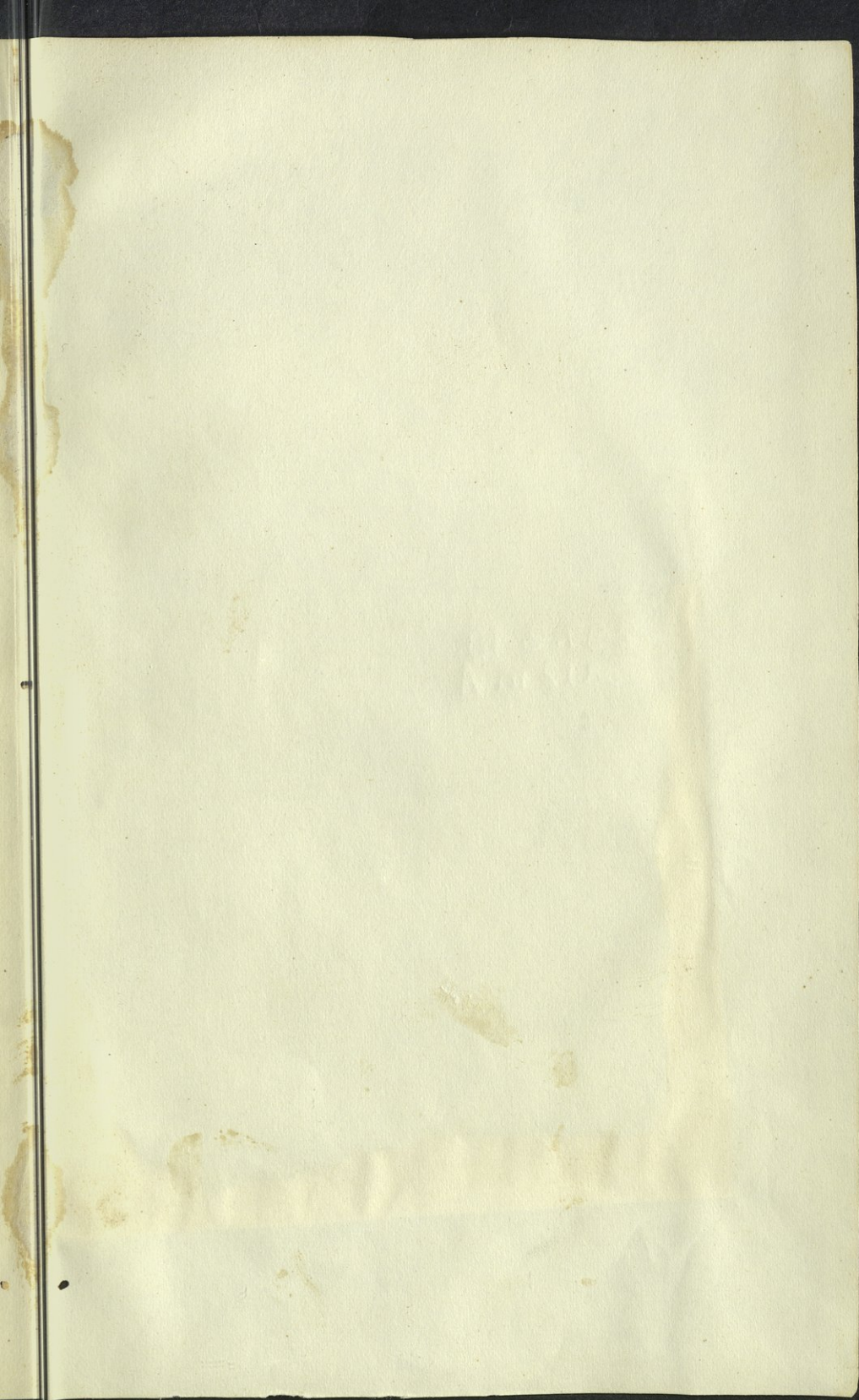


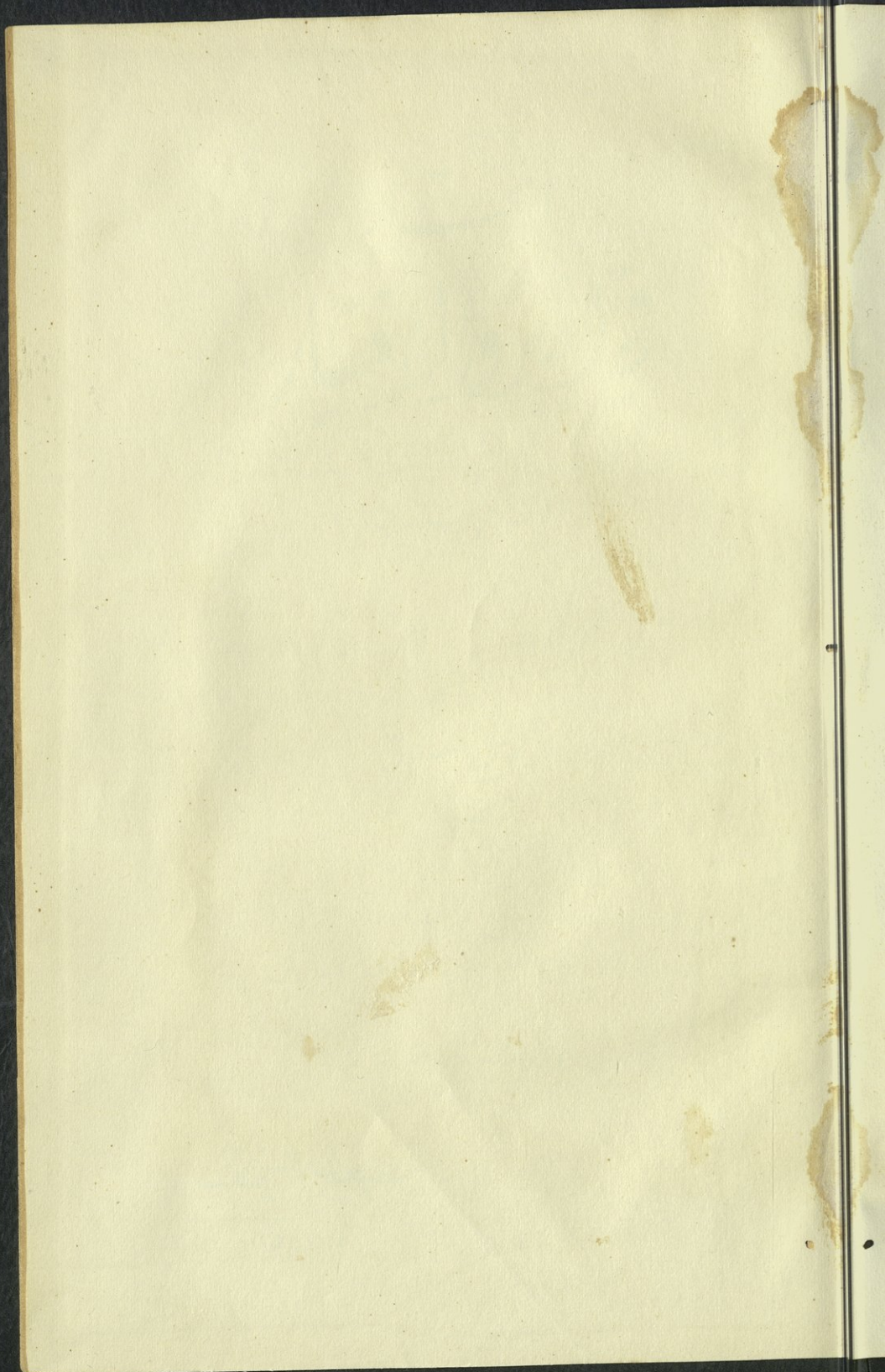


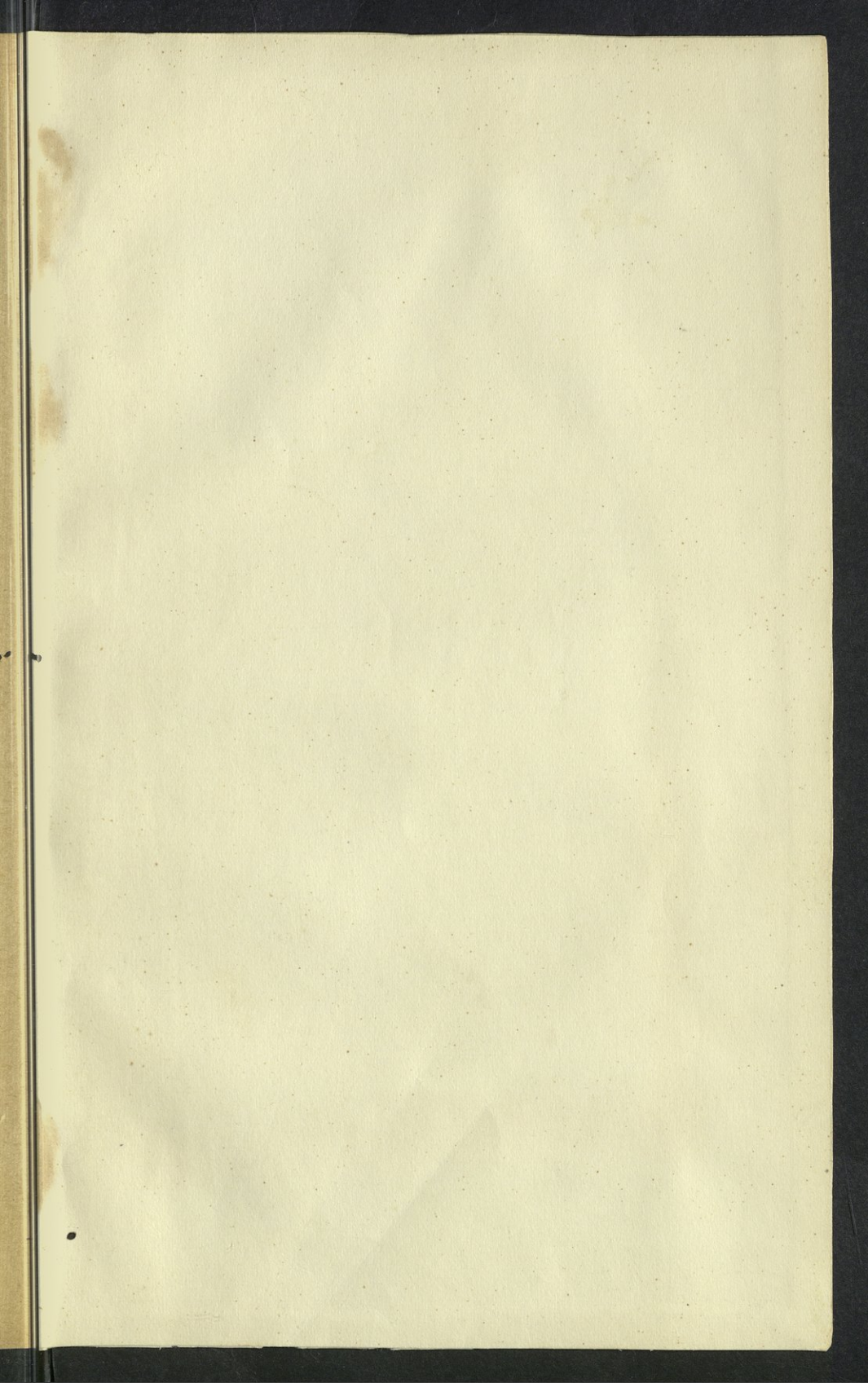












297.349
Sa12m A
C.1

المختار
في الخبر والاختيار

تقرير لبحث سيدنا الأستاذ حجة الاسلام والمسلمين
السيد علي العتامة الفاني

بقلم
محمد علي الصادقي
الحسيني

طبع على نفقة
الوجيه الحاج محمد حسين شعر باف الاصفهاني

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبعة النجف

١٣٧٥ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين ، الغالب لمقال الواصفين ، القادر
بكمال ذاته وحسن اختياره على ايجاد المختارين ، المنزه بكمال عدله عن
تكليف المجبورين ، المتعالى بدوام فيضه عن تفويض أزمة الامور بيد
الموجودين ، الفياض بكمال قدرته على اهل السموات والأرضين ، والصلاة
والسلام على من خصه بالخاتمة المرسلين ، والأشرفية على الخلائق اجمعين
وعلى وصيه وابن عمه علي أمير المؤمنين ، واوصيائه المعصومين . وبعد فلما
بلغ بحثنا في الأصول في باب الطلب والارادة الى ما يناسب مسألة الجبر
والتفويض ، وكان ذلك مصادفاً لأيام التعطيل سألت سيدي الأستاذ
المتبحر في المعقول والمنقول صاحب النفس القدسية والملسكات الفاضلة حجة
الاسلام والمسامين الآغا مير سيد علي العلامة الفاني مد ظله العالي ابن المرحوم
العلام الفهام الحاج سيد محمد حسن اليزدي الشهير بفاني قدس سره أن يفتح
في تلك الأيام هذه المسألة التي هي محط انظار الفطاحل من المحققين ، وقد
زلت فيها اقدام الاكثرين مع بذلهم غاية الجهد ليكونوا من الواصلين الى
صراح الحق وحق اليقين ويكشف النقاب عن وجه الحق ببيانه المتين على

نهج ما صنعه في بحث كلامه من التعرض لاستدلالات العمد من الباحثين
والاستشهاد لمختاره بالأدلة العقلية والنقلية من السنة والكتاب المبين ،
فأجاب أدام الله أيام افاضاته الى ذلك تفضلاً علي واداء لحق العلم والدين
فشكر الله تعالى مساعيه وجعل افاضاته عامة للطالبين ووفقهم وإياي
للاستفادة من اشراقات انوار علومه كما ينبغي للخائضين في بحار علوم آل
محمد المنتجبين عليه وعليهم صلوات المصلين ، فالزمت نفسي تقرير ابحاثه
الشريفة وتحرير دقائقه اللطيفة في رسالة مفردة لتكون تذكرة لي وتبصرة
لغيري واسأل الله تعالى أن يجعلها ذخراً ليوم فاقي وسميتها ﴿ بالمختار في
الجبر والاختيار ﴾ ورتبتها على مقدمات وفصول وخاتمة والله ولي التوفيق .

محمد علي بن محمد صادق المدعو

بمير محمد صادقي

المقدمة الأولى

لا ريب في أن الله تعالى موجد للأشياء ومبدع لها لكونها مسبوقة
بالعدم واحتياجها إليه في الوجود احتياج الوجود الى ما منه الوجود ،
ومعنى ابداعه لها ايجاده لها لا عن شيء حيث أن اليجاد من شيء يكون
شأن ما به الوجود وهو مناف لاستناد وجود الأشياء اليه وكونه خالقاً لها
فكان الله ولم يكن معه شيء ليكون نشو الموجودات عن ذلك الشيء ، ولذا
قل معنى قوله : فطر السموات خلق خلقاً هو السموات لا انهما كانت شيئاً
فقطرها وجعلها سموات ، نعم إنما أوجد وجودات مختلفة في الحظوظ
الوجودية بحيث يصدق الوجود عليها على نحو التشكيك وترتسم من كل
منها في الحس المشترك صورة تبقى في خزانة العقل ولأجل اختلاف مناشي
هذه الصور اعني الوجودات الخارجية بحسب الحظوظ تختلف تلك الصور
بحسب الحدود ، وتكون لا محالة وجودات ذهنية متباينة يسمى كل باسم
خاص يقال في جواب ما هو عن كل من الحظوظ ، فتلك الصور المتزعة
عن الوجودات هي المسماة بالمهيات وهي متأخرة طبعاً عن نفس الوجودات إذ
لو لا وجود خاص خارجي لما أمكن للحس المشترك أخذ صورة منه وللعقل
تحليلها وتحديدتها بجنس وفصل مثلاً ، نعم ربما يلقق الذهن بين الحدود
المتزعة عن الموجودات بعضها مع بعض ويجعله مهية مستقلة متباينة مع سائر
المهيات فهذه الماهية التعميلية ولو لم يكن لها مطابق إلا انها تعملت من
الوجود وبركته فاذاً الماهية ليست إلا محدد الوجود ومعين حظه ، وجملة
القول : ان الماهية ليست شيئاً في الخارج وراء الوجود كي يقع معروضاً له
وإنما هي متأخرة عنه واقعاً منزعة منه عقلاً ولو تقدمت عليه عقداً في وعاء
الحمل ، ومجرد حمل الوجود على الماهية لا يدل على تقرير الماهية وعروض الوجود

لها في الخارج إذ الجمل إنما هو بإحاطة عقد القضية وفي عالم العقل والمصحح
 له بيان كون المحمول حد وجود الموضوع المأخوذ من نفس حظه الوجودي
 فقيام الماهية بالوجود قيام انتزاعي بل تحديدي فتفطن مثلاً صورة حيوان
 ناطق أخذت من نفس الحظ الوجودي للإنسان وحملت عليه إشارة إلى ذلك
 الحظ وتعيينه ، ولذا صرح (١) من قال بعروض الوجود للمهية أنه عارض
 لها تصوراً وبحسب الوعاء العقلاني وانها اتحاد هوبة وخارجا وكذا صرح
 الصدر الشيرازي (قده) في بعض كلماته (٢) في الاسفار بأن كون الوجود
 صفة للأشياء ليس على نحو الحقيقة ، وفي آخران المهيئات هي مراها
 ومظاهر للوجود .

والسر فيما ذكرناه هو ما قدمناه من تأخر المهية عن الوجود وعدم
 تعددهما خارجاً وعدم اقتضاء الجمل لذلك ، فما ذكره (٣) الفاضل الفزويني (قده)
 في نور البصر : من أن الوجود ليس له تأصل وقوام بنفسه لوقوعه صفة
 والماهية أيضاً بما هي ليست شيئاً لتسكون هي المتأصلة ويكون قوامه بها ولو
 كان قوامه بالمهية بما هي موجودة لزم التسلسل فلا بد من قوام المهيئات بتأصل
 بالذات هو ذاته المقدسة تبارك وتعالى وبني على ذلك الاستعداد الماهوي
 بمراحل من الوهن إذ المراد بعدم تأصل الوجود وعدم قوامه بنفسه لو كان
 هو في مرحلة التحقق فهو فاسد ، لأن تحقق كل متحقق بالوجود فكيف
 لا تحقق ولا قوام له بنفسه ، ولذا يكون مفاد الوجود موجود قيامه بنفسه .
 وبالجملة الوجدان أقوى شاهد على خلاف هذه الدعوى وأما وقوعه

-
- (١) هو الحكيم السبزواري قده . (٢) في الفصل الخامس من
 المنهج الأول من المرحلة الأولى من السفر الأول .
 (٣) قد لخصنا مقدمته الأولى بما في المتن فراجع .

صفة للمهيات فهو في عقد الحمل للغرض المذكور وليس على حقيقته كما عرفت
من الصدر الشيرازي (قده) فلا يكون دليلاً على قوامه بها المستلزم لقوامها
بمحل متأصل للاشيئتها الواقعية فلم يثبت وراء الوجود شيء يكون
معروضاً للوجود متقدراً قبله بالتقرر الماهوي ولو في الصقع (١) الربوبي إذ لو
كان المراد بتقرر المهيات في الصقع الربوبي هو ثبوت موجبات إيجاد
الموجودات في ذاته المقدسة أعني صفاته الجلالية والجمالية والكمالية التي
هي عين ذاته البهتة البسيطة من العلم والقدر والحيوة ونحوها فهو أولاً ،
لا يثبت ما هو المراد بالمهية على ما فسرهما به الصدر الشيرازي (قده) في بعض
كلماته في الأسفار من أنها لا موجودة ولا معدومة متمثلة بقول الشاعر :

(١) قولنا في الصقع الربوبي : لكن لا ينافي ذلك التقدير الإلهي
وعليه بالاشياء قبل كونها لأن الكلام في المقام إنما هو في نفي ذاتية المهيات
لها وضرورة تقررهما وعدم مجعوليتها ويشهد بل يدل على ما ذكرنا من عدم
التقرر الماهوي قول علي عليه السلام في بعض خطبه : لم يخلق الاشياء من اصول
أزلية ولا من أرائل أبدية بل خلق ما خلق فأقام حده وصور ما صور فاحسن
صورته الخ وقال بعض الشراح هو الفاضل محمد جعفر بن محمد باقر القزاجة
داغى الأهرى ره : هذا تصريح في ابطال قول من ذهب الى اثبات الاعيان
الثابتات المندرجة في غيب الذات اندراج اللوازم في الملزومات والشجرة في
النواة ويعبرون عنها بالحروف العاليات وشؤون ذات كما قال الشاعر :

كنما حروفاً عاليات لم نزل متعلقات في ذرى أعلى القل

الى آخر الآيات .
أقول وكذا يظهر منه ما قلنا من نفي تقرر المهيات في ذاك الصقع الشاخب
وكون الخلق عبارة عن اليجاد ، والتقدير عبارة عن خلق المحدود مع العلم بحده فتمل .

سبه رؤى زممكن در دو عالم جدا هر گز نشد والله اعلم
 ضرورة ان موجبات اليجاد إنما هي حظوظ وجودية متحدة مع
 ذاته المقدسة بنحو العينية والبساطة والبحثية فليس وراء ذاته وصفاته التي
 هي عين ذاته شيء يسمى بالهية ، وثانياً لا يثبت لوازم الهية التي صرح بها
 الصدر الشيرازي قده (١) وغيره من فحول الفلاسفة من اللا اقتضائية
 بالنسبة الى الوجود والعدم واستناد الشرور والاعدام اليها بحيث لا يبق
 مجال للسؤال عنها بكيف وبم ولم ومطالبة الوجود من واهبه بلسان
 الاستعداد الماهوي .

ولو كان المراد بتقررهما في ذلك هو تقرر صور الموجودات في الصقع
 الربوبي فان أريد من الصور (٢) علمه تعالى بذاته الذي هو علم بتقدرته الغير
 المتناهية على ايجادات مختلفة الحدود والآثار كما يكشف عنه قوله (ع) :
 علمه بها - أي بالأشياء - قبل كونها كعلمه بها بعد كونها فهو ايضاً لا يثبت
 الهية ولا لوازمها لعينية العلم مع ذاته البهتة البسيطة فلا برهان على تقرر
 شيء وراء ذاته المقدسة وصفاته التي هي عين ذاته ، وان اريد منها تقررهما في
 مرحلة متأخرة عن الذات بمقتضى خسة الهية وانغمارها في الابهام والظلمة
 فلا نعتل هناك شيئاً وراء الذات والصفات يسمى بالهية ولا برهان يقتضي
 ذلك بل دعوى تقررهما مصادرة محضة يكذبها الوجدان والبدهة .

فتلخص ان ثبوت الهيات وتقررهما الماهوي قبل اليجاد في وعاء
 مناسب لها كي تقع معروضة للوجود لا برهان عليه وان أصر عليه فحول
 الفلاسفة بل أرسلوه إرسال المسلمات وعدوه في الفلاسفة من البديهيات

(١) في بحث دخول الشرفى القضاء الإلهى . (٢) لا بد وأن يكون
 هذا المعنى مراداً من العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى .

فالانصاف انه من أغلاط الفلسفة فبطل القول (١) بالتقرر الماهوي وظهر
فساد : ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة بمعنى استناد الشرور والاعدام
والسكفر والعصيان الى المهيئات وان الداعي لا يعمل ولا يستل عنه بل ايسر
لنا في شيء من الأوعية الثلاثة من الذهن والخارج والاعتبار سوى الوجود
فما سموه ماهية فهو وجود غاية الأمر وجود ذهني ، ولذا قال في المنظومة
من أن تجريد المهية عن الوجود تحلية لها به وتحققه في موطن الذهن إنما
هو بالتصور بالنسبة الينا وبالنسبة اليه تعالى عين علمه بذاته فلا تقرر ذاتي
لها بلا احتياج الى الجعل ويشهد لما ذكرنا ايضاً أن الصدر الشيرازي (قده)
قال في جواب شيخ الاشراق القائل بتأصل المهية : ان الوجود أمر عيني
بالبات صح اطلاق المشتق اللغوي عليه أم لا فاذا قيل كذا موجود لا يراد
منه كون الوجود زائداً على كذا لتكون هناك ماهية يمرضها الوجود
خارجاً بل الماهية أمر ربما يكون وربما لا يكون كما في واجب الوجود الذي
ماهيته أنيته ففرضية الحمل بمجردھا لا تكاد تكشف عن التعدد والعروض
لاشتراك الوجود بين القسمين بل لا بد في اثبات المهية من التماس دليل
آخر انتهى .

وحينئذ نقول أن حمل الوجود على الشيء في مثل الانسان موجود
لا يقتضي كونه صفة للشيء وزيادته على الموضوع وتعددها وكونها من
قبيل العارض والمعروف ، وإلا لاقتضى كونها كذلك في مثل الله موجود
والوجود موجود ايضاً واتحادها بنحو العينية وعدم تماوت بينهما إلا بحسب
الاعتبار المصحح والكافي في الحمل بديهي في المثالين فيكشف عن عدم
(١) بل الأدلة على تغير الوجود والمهية لا تفيد أزيد من التغير
المفهومي لا التحقيق .

اقتضاء الحمل للصفية والزيادة كي تكون برهاناً للمتقرر الماهوي وتحققها في وعاء قبل الوجود وعروضه عليها بل الحمل في المثالين سيما الثاني دليل على قوام الوجود بنفسه وكونه أمراً عيانياً بذاته وان المهيبة محددة في مورد الاحتياج الى الحد .

ثم لا يخفى أن ما نحن بصدد من انكار شيء مما قطع النظر عن التعيين الخارجي للأشياء غير مرتبط بمسألة اصالة المهيبة واصالة الوجود بل يجري على كليهما فلو قلنا بتأصل المهيبة يكون تحققها بنفسها وقوامها بذاتها خارجاً ويكون الوجود أمراً اعتبارياً متفرعاً عليها لا شيئاً في قبالتها وان قلنا بتأصل الوجود كما هو الحق يكون هو المتحقق بذاته والقائم بنفسه خارجاً وتكون المهيبة أمراً اعتبارياً متفرعاً عليه والمدعى حينئذ هو ان المهيبة عبارة عن صورة ذهنية متفرعة عن حظوظ الوجودات الخارجية وحدودها بعد التفات العقل اليها او التأنيق بين بعضها مع بعض وليست أمراً معروضاً للوجود خارجاً بل ذهنياً اعتباراً للغرض المذكور إذ هي بنفسها وجود ذهني ، ولا أمراً عيانياً متقراً قبل الوجود معروضاً له خارجاً ولا يمكن جعلها عبارة عن الحدود العدمية لتلك الوجودات بداهة ان العدم من حيث هو ليس شيئاً كي يقع معروضاً للوجود على ان المهيبة على القول بثبوتها وتقررها خارجاً متباينة مختلفة بها يحصل الميز بين الوجودات المتباينة والضرورة قاضية بأنه لا ميز في الاعداد من حيث العدم كما إنها قاضية بانها لا تكاد تكون مميزة كما لا يمكن جعلها عبارة عن الصور المتقررة في الصقع الربوبي لأنه عز وجل غير متناه وهي متناهية بداهة استحالة تقرر المتناهي في غير المتناهي مضافاً الى استلزامه العروض بل التركيب في ذاته المقدسة وهو خروج عن كونه غير متناه وعلى تقدير اتحادها معها بنحو العينية

خرجت عن كونها متناهية وأموراً زائدة على ذاته المقدسة وصفاته التي
 هي عين ذاته كي تصلح لأن تقع معروضة للوجود وتستند إليها الشرور
 والاعدام والكفر والعصيان وتكون منجولة غير قابلة للجعل البسيط ولا
 التأليفي بجعل الذات وذاتياته ذاتاً بدعوى ضرورة استحالة جعل المنجمل
 أي جعل الشيء نفسه كما لا يمكن جعلها صوراً متأخرة عن الذات الربوبي
 إذ لا برهان على تقررها وثبوتها كذلك فتلخص أن القول بالتفرغ الماهوي
 قبل الوجود ولو في الصقع الربوبي بحيث لا يعمل صدور شيء عنها لكونه
 ذاتياً لها حديث شعري ساقط من رأسه . وأغرب من ذلك القول بأنها
 كانت تطالب الوجود من واهبه وتقترضه فهي قابلة لأن تصبح واجبة
 الوجود بالغير وهل القابلية والاقتضاء إلا أمراً وجودياً فكيف يعمل
 اتصاف الاعدام بما هي اعدام بها فهذه كلها قول بلا برهان ودعاوي مجردة
 ومصادرات مخضة لم يأتوا عليها بسلطان بل الماهية من حيث هي ليست هي
 ان هي إلا اسماء سميت موهها انتم وآباءكم وإلما المفيض على الاطلاق قد اغاض
 الوجود وأبدعه وأوجد وجودات مختلفة بحسب مراتب الوجود وحظوظه
 فبعد تحققها وتكونها قد أدرك العقل منها معقولا ثانياً وانزع الدهن
 منها صورة بها يشار الى تلك الحظوظ وتعين تلك الحدود وبغس تلك
 الحظوظ الوجودية ومرتبتها ممتاز بعضها عن بعض وأما قبل إيجادها وتكوينها
 فقد كان الله ولم يكن معه شيء :

ما نبوديم وتقاضمان نبود فيض تو بخشيد برماها وجود
 فبطل القول بتفرق الماهية وصفية الوجود وعروضه لها الذي هو
 أساس المسألة عند الفاضل الفزويني (قده) فإنه قد بنى جميع مقدمات
 المسألة على المقدمة الأولى وجميع هذه المقدمة على هذه الكلمة أعني كون

الوجود صفة للمهية بمقتضى حملها عليها كما انه بنى لزوم قوامها بمتأصل ذاتي على انها من حيث هي ليست شيئاً فلا بد وان تستند في التقرر الى ذاته المقدسة وإذ قد ظهر فساد كون الوجود صفة للمهية واتضح كونه قائماً بنفسه اتقدح فساد جميع ابتنائاته ولوازمها فافهم وخذه واغتمم .

تنبيه - ولقد اعجب (١) في الايقاظات بجعله الذنب التاليفية بين المهيئات ولوازمها ذاتية لها فراراً عن بعض ما اشكلنا على ذلك الأساس إذ التقرر للزوم واللازم اذا كان بحسب التقدير والجعل فلا جرم يكون (٢) الزوم بحسبه وهل انتمكك الربط عنهما إلا خروجاً عن كونهما ملزوماً ولازماً وهل لا يكون هذا كراً على ما فر من ان عدم ولو كان منقاد الهيئة التأليفية العقدية صريح في الابهام غير مؤثر في أي ما يتعمور ولو في الاوهام او هل أتى لاستعداد عدم بما هو عدم بيهان .

(١) سلطان الحكماء والمحققين السيد محمد باقر الداماد « قد » .

(٢) وقال في الوميز الثامن من تحتمة القبس العاشر من قبساته فان الشرور والنقائص كلها من جانب المعلول القابل ونقص ذاته وسوء استحقاقه وسوء استعداده الى أن قال : ولازم المهية في عالم الإمكان مطلقاً هو مفاد الهيئة العقدية من حيث النسبة الارتباطية بما هي نسبة ارتباطية بين الحاشيتين ككون الأربعة زوجاً والثلاثة فرداً خصوصاً الرابطة اعني تحالط الحاشيتين معلول نفس المهية ومقتضاها بالذات وأما مفهومه بحقيقته التصورية كحقيقة الزوجية والفردية مثلاً فمجعل صنع الجاعل الحق الفعال كسائر الحقائق الجائزة والمهيئات الممكنة الخ فافهم لعل ذكائك يسحبك الى تفطن ما عجزنا عنه بل اشكلنا عليه .

المقدمة الثانية

إن افراد كل نوع من جهة علل قوامها النوعية والقوى التي لها دخل في نوعيتها على حد سواء بمعنى انه ليس في شيء من تلك الأفراد كأفراد الانسان مثلاً نقص من جهة المقتضيات النوعية بهيمية او ملكوتية كالشهوة والعقل وغيرها فما استودع في النطفة من بدو تكونها وسيرها في مراتب الاشتداد والنمو ومراحل التعالي والتكامل الى آخر مرحلة الاشتداد الوجودي والوصول الى آخر مرتبة الكمال الانساني قد استودع في كل فرد من افراد النوع من غير تقيصة في شيء منها بالنسبة الى فرد ما فلو وقع انحراف في ذلك السير بالنسبة الى بعض الافراد ولم يصل الى حد كماله او وقع نقص في بعض القوى الظاهرية او الباطنية كان مستنداً الى حدوث مانع عن ذلك ولو لقصور الآباء والأمهات او تقصيرهم في أمرها .

نعم ربما يزداد الحظ الوجودي لبعض الأفراد في بعض القوى او جميعها على الآخر وتشتد مرتبة وجوده الفردي ولكن لا يوجب وجدانها مباينة نوعية للواجد عن الفاقد ولا يضر فقدانها بفردية الفاقد للنوع فما عليه الأنبياء والأوصياء وروحي لهم الفداء من المراتب العالية والمدارج السامية العقلية لا يجعلهم نوعاً آخر من الانسان مستقلاً لاستواء الكل في علل قوام النوعية اشتدت الحظوظ أم ضعفت ، وإنما (١) أفاض الفيض

(١) قولنا إنما الى قولنا بعدم علته اشارة الى ان التفاوت في القوى شدة وضعفاً ليس تفاوتاً فيها وجوداً وعدمياً فلا يستلزم التعدد بالنوع واشارة ايضا الى دفع دخل مقدر وهو لزوم الجبر بناء على اختلاف الحظوظ وجه الإشارة ان الجبر في التكوين لأوله الى العدم بعدم العلة لا ضير فيه حيث ان -

المطلق هذه الشدة الوجودية في بعض الأفراد ابرازاً لقدرتها الغير المتناهية
واظهاراً لسلطنتها المطلقة وابتهاجاً بذاته لذاته وربما لمصالح مخفية علينا وأما
نقصان سائر الأفراد الفاقدة لذلك الحظ والمرتبة من الوجود فليس شيئاً
وجودياً يحتاج الى الموجد ويستند اليه تعالى بل هو عدم بعدم علته .
وبالجملة ان افراد نوع ما كالانسان باجمعها متساوية الاقدام في الوجدانية
للقوى النوعية وعلل قوامها التي بها يتعلق بهم التكليف وتكون ملاكاً
لتوجيه الخطاب اليهم وجداناً وبرهاناً . أما الأول فلما نشاهد من الآثار
النوعية في كل فرد من افراده وبروز آثار كل واحدة من القوى النوعية
عن كل واحد من تلك الأفراد بهمية كانت كالشهوة والغضب أم ملسكوتية
كالعلم والعدالة فاذن أصول القوى مودعة في الافراد بأجمعهم ، نعم ربما
يكون بعض الأفراد واجداً لمراتب عالية من تلك القوى كالنبي والوصي
صلى الله عليهما وآلهما وبعض الأفراد يمنع عن واجديتها لها كملا بعض
القواسر ولا ضير في القسمين فيما نحن بصددده ، وأما الثاني فلأن ما هو
ملاك التكليف وتوجيه الخطاب من تلك القوى لو كانت موجودة في بعضها
دون بعض لامتنع توجيهه الى الجميع على شرع سواء لاستقلال العقل
بقبح جعله بالنسبة الى من انفق فيه ملاكه واستحال منه امثاله بمقتضى
جبلته ذاته فالتنبي والوصي عليهما وآلهما صلوات الله كغيرهما من أفراد الانسان
حتى الكافر والعاصي في وجود ملاك التكليف وعدم خصوصية تقتضي
الطاعة دون العصيان والسعادة دون الشقاوة . فما ذكره الفاضل الغزويني
(قده) في مقدمته (١) الرابعة من ان اختلاف الارواح البشرية بحسب

- اعطاء الوجود فيض وأما عدمه فهو مستند الى عدم وجود علته فتأمل تعرف

(١) لخصناها كسابقتها فراجع .

القرب والبعد الماهوي من الذات الربوبي جل وعلا أوجب اختلافهم في السعادة والشقاوة والطاعة والعصيان وإن لم يكن بينهم من جهة أصل الارواح ووجودها تفاوت واختلاف فما كان من الارواح قريباً من حيث المهيبة بذاته المقدسة كان في عالم الوجود سعيداً ومطيعاً وما كان منها بعيداً من هذه الحيثية عن ذاته المقدسة كان شقيماً وعاصياً او كافراً . انتهى ملخصه

مما لا يساعد البرهان لما عرفت من أن المهيبة من حيث هي ليست هي كي توجب الاختلاف فضلاً عن تقررها في الصنيع الربوبي فضلاً عن اختلافها بحسب القرب والبعد الى ذاته المقدسة إذ مع فرض تقرر جميع المهيئات في مرتبة الذات لا معنى لاختلافها قريباً وبعداً من الذات كما لا معنى له على فرض تقررها في مرتبة متأخرة عن الذات ايضاً . وبالجملّة بعدما عرفت من عدم البرهان على أصل المهيبة ونقررها فضلاً عن لوازمها اتضح لك فساد امثال تلك الدعاوي فتدبره فانه حقيق به .

المقدمة الثالثة

السعادة والشقاوة عملاً ونقلاً وصفان انتراعيان عن الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة الصادرة عن الانسان بمقتضى الملكات المكتسبة الفاضلة او الرذيلة من دون اختصاص أحدهما بشخص دون آخر بحسب أصل الذات وذلك لما عرفت في المقدمة السابقة من تساوي افراد الانسان من حيث الوجدية للقوى التي هي المقترضيات لصدور الافعال عنها فمن اعمال تلك القوى في السبل والمجاري المشروعة ينتزع وصف السعادة ومن اعمالها في السبل والمجاري الغير المشروعة ينتزع وصف الشقاوة وكما ان وجود تلك القوى والمقترضيات بالنسبة الى جميع الأفراد على شرع سواء كذلك امكان تحقق كل من الوصفين باعمالها في كل من السبيلين من دون تفاوت بحسب اصل الذات في فرد من الافراد ، وليس الوصفان مصنفين لحقيقة الانسان الى سعيد وشقي بأن يكون كل من الصنفين كالطبيعة الثانية للانسان فيتضادان ولا يجتمعان إذ مع عدم دخل المصنف في الذاتى هو خلاف تساوى الافراد في المقترضيات والقوى كما انه خلاف العدل في التشريع وتوجيه الأوامر والنواهي نحو الجميع ضرورة تحقق الطاعات من السعيد عليها لا محالة كعدم تحقق المعاصي عنه كذلك فلا يحتاج في شيء منها الى البعث والردع ويكون جعل الأوامر والنواهي المولوية بالنسبة اليه لغواً قبيحاً بل طلباً للحصول وزجراً عن التروك ومحالاً وهكذا بالنسبة الى الشقي ضرورة عدم تحقق الاولى وتحقيق الثانية منه على هذا لا محالة فيكون بعثه نحو الاولى وزجره عن الثانية لغواً وبلا فائدة بل زجره عن الثانية ردعاً عن الحاصل المحال وهذا المحذور كما يجري مع كون السعادة والشقاوة من ذاتياتهما

كذلك يتطرق مع اختصاص كل من الوصفين بكل من الصنفين من حيث
 الاقتضاء ايضاً ، لأن الأوامر والنواهي وان كانت شرطاً لتحقيق الطاعة
 والبعد عن المعصية بالنسبة الى المطيع ولكن لا تكون كذلك بالنسبة الى
 العاصي ويعود محذور القوية ، فلم يبق بحسب الوجدان وبمقتضى البرهان
 سوى كونهما وصفين انتزاعيين في طول تحقق الافعال الحسنة والاعمال
 السيئة من دون أن يكون لهما مطابق في موطن الذات بحسب الجمل التكويني .
 نعم لهما مذهباً انتزاع في موطن النفس هي الملصقات المكتسبة الحاصلة
 من الممارسة على الافعال والمزاولة للاعمال ان حسنة ففاضلة وان سيئة فزيلة
 فان صفات النفس الحاصلة من تركيتها تارة ودسها أخرى على ما برهن في
 علم الاخلاق بين افراط وتفريط وحد وسط ولكل من المراتب الثلاث اسم
 خاص ، مثلاً قد يمنع بعض الموانع الاختيارية عن اعمال القدرة في القوة
 الغضبية وتسميتها فتبقى في الحمول وتسمى الحالة الحاصلة من ذلك بالجبن وقد
 يطلق عنانها من دون جعل حد لتسميتها وحصر لموارد اعمالها فتتجاوز
 عن حدها وتحصل حالة التهور ، وكل من القسمين من الرذائل ، وقد يكون
 اعمالها في موارد خاصة حكم بها العقل والشرع ويحتفظ عليها افراطاً
 وتفريطاً وتسمى حينئذ بالشجاعة وتكون من الفضائل كل ذلك مع عدم
 دخل ذاتيات فردما في الاختصاص بوصف ما منها وهكذا سائر الصفات .
 فتلخص ان السعادة والشقاوة بحسب الوجدان وبمقتضى البرهان
 لا دخل لهما في الذات والذاتيات بل هما وصفان انتزاعيان باعتبار الاعمال
 الصادرة عن الانسان وقد وافق النقل ذلك حيث ورد في الصحيح المروي
 في البحار في باب القضاء والقدر قوله عليه السلام : باعمالهم شقوا في
 جواب السؤال عن تفسير قوله تعالى : « ربنا غلبت علينا شقوتنا » فبطل

عقلا ونقلا قول من ادعى كون السعادة والشفاعة من الذاتيات الغير القابلة
للتغير والتبدل .

المقدمة الرابعة

التشريع هو عبارة عن تعيين المجرى للقوى المودعة في النفس بلمحظ
المصالح والمفاسد ، بمعنى ان الشرع لم يجعل لاجراء تلك القوى في مجاريها
والاستئناس من مقتضياتها رادعا وعن الجري على وفقها ساداً بل لمكان
اطلاعه على الواقعيات عين مجرى القوى فيما فيه حفظ سلسلة الوجود واثباتها
لا فيما فيه قطع السلسلة وانواقاها مثلاً اعمال القوة الشهوية سناحا مساوق
مع اعمالها نكاحاً من حيث الالتئاذ النفساني وحصول مقتضاها كلاً وكينافاً
لعدم الفرق بين الموردين من جهة اعمال القوة الفاعلية وترتب آثارها
المطلوبة الشهوية لكن لمكان قطع سلسلة الوجود بأعمالها في المجرى الاول
ولو نوعاً واثباتها وازديادها بأعمالها في المجرى الثاني أمر الشارع بأعمالها فيه
ومنع عن اعمالها في الأول وقس عليها غيرها من القوى ومجاريها المشروعة
بالنسبة الى غير المشروعة فما كان فيه خير ووجود قد عينه مجرى للقوى
وطريقاً للوصول الى مقتضياتها وما كان فيه شر وعدم قد منع عن اختياره
مجرى لها .

نعم ربما يحصل الشر من الوجود بحجته العدمية ويكون الخير واثباته
السلسلة حينئذ بتقطع ذلك الوجود الخاص كما في مورد وجوب القتل قصاصاً
الذي فيه الحياة فيأمر به وربما يكون الشر أمراً عديمياً كالعزوبة الموجبة
لعدم التناسل المستلزمة لقطع سلسلة وجود الانساني فينهى عنها فالشرور

أعني المفاسد الكامنة في المنهيات عدمية والخيرات أعني المصالح الكامنة في
 الأمور المأمور بها وجودية ولعدم اطلاع العبد على تلك الخيرات والشروع
 المترتبة لا محالة على الأفعال يصح للشارع بتعمدة اللطف أعمال المولوية في
 تعيين المجاري للقوى والمنع عن أعمالها في مجاري الشرور وسبيلها ولذا قيل :
 بأن الشرعيات الطاف في العمليات ولا بد وان يراد منها ان الشرعيات
 موصلات مولوية الى المصالح وروادع مولوية عن المفاسد فهي ارشاد بالمعنى
 اللغوي لا الاصطلاحي .

المقدمة الخامسة

الموجود الامكاني بطرفيه من الحدوث والبقاء وجميع شؤونه ومراتبه
 وحظوظه ولو بلغ من الشدة ما بلغ محتاج الى المؤثر غير منفك عن العلة
 بمقتضى كونه وجوداً بالغير كما هو معنى وجود الممكن عند كل أحد ففي
 جميع أنات وجوده واستمراره في عمود التحقق لا بد له من مغيض هو
 علة تامة له حدوثاً وبقاءً ضرورة ان احتياج الوجود الامكاني الى الغير
 عتلا لا فرق فيه بين فرد وفرد وبد ووختم ، فهو قاعدة عملية غير قابلة
 للتخصيص إذ مقتضى طبع الوجود المعلولي الافتقار الى العلة .

نعم قد تشبه العلة بالمعد في بعض المعلولات لقصور في التفتن او
 خفاء في العلة فيتوهم ان المعد علة ويرى بقاء المعلول مع انتفاء الأول كالبناء
 بالنسبة الى البناء فيحكم ببقاء الممكن في البقاء عن العلة وهذا وهم فاسد ،
 حيث ان الهيئة الخاصة الحاصلة من تشبك الاجرام وتركب الاجسام حافظة
 للذنية المخصوصة وفعل البناء معد لتحقيقها بلا دخل له في هذه البنية بقاء ،

وملخص القول : ان معارضة الوهم مع العقل في تطبيق القاعدة او تشخيص
مصاديقها شيء وتخصيص قاعدة افتقار الممكن الى الموجب شيء آخر ، و فرق
بين بينهما .

المقدمة السادسة

قد عرفت ان الموجود الامكاني حدوداً وبقاءً بجميع شؤونه
وحظوظه في عمود التحقق محتاج الى العلة فاعلم ان الموجود بالتصور العقلائي
على قسمين : واجب الوجود ، وممكنه ، بمعنى ان للعقل ان يتصور ويفرض
بالتأمل وجوداً مطلقاً صرفاً خالياً عن شوب العدم لا تنطرق اليه حيثية من
الحيثيات العدمية بجهة من الجهات ومعنى وجوب وجوده هو تمحضه في
الوجود وصرافته له ولازم هذا الوجود عدم سبق عدم ولا وجود آخر
عليه ، وإلا كان فاقداً لحظماً من الوجود وناقضاً من جهته ، فما فرض خالياً
عن شوب العدم كان مشوباً به ، هذا خلف كما ان لازمه لعين ما ذكر هو
اللا نهائية وعدم لحوق العدم به فيكون أولاً بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء
وبعبارة أخرى أزلياً وأبدياً وكذا لا بد وان يكون كل ما يتصور من
المعاني الوجودية موجودة فيه بنحو الصرافة والعينية لا الشوب فكل اسم
جلالي وجمالي وكلي مشير الى جهة من الجهات الوجودية بلا انسحاب حكم
نفس الجهتية الى الذات المقدسة المشار اليها ، وإن شئت قلت : ما عدا لفظ
الجلالة وما يشابهه في المفهوم له جهة قصور مفهومي من حيث الاشارة الى
جميع الكمالات فالواجب ذاتاً منزّه عن جميع شوائب الاعدام وقدّوس
عما يتصور من السلوب ، عدا ما كانت مشيرة الى الصرافة فمعنى كونه واجب

الوجود بالذات انه وجود كله علم كله قدرة كله ، وهكذا لا ان الوجود
 أمر وراء الوجود ولازمه ايضا استحالة تكرره وامتناع العدل له إذ كلما
 فرض ثانيا وتوهم كونه عدلا لذلك الوجود يكون لدى التأمل العقلافي هو هو
 لا غيره ، ولذا كان أحد أسمائه تعالى : يا من لا هو إلا هو ، إذ الهو هوية
 اشارة الى الغيب المنيع الذي لا غيب فوقه ، ومقتضاه استحالة الحد له
 إذ بالحد ينزل عن الغيب ويقع في ساهرة الاحاطة وبه يمكن فرض العدل
 فامتناع الثاني منتزع عن الوجود الواحي من دون أن يكون لغنوان
 الامتناع معنوي خارجا ، بمعنى ان العقل بعد دركه التصديقي لذلك الوجود
 انتزع من نفس صرافة الوجود وشدته ماهية وادرك امتناع تحققها
 ووجودها خارجا فقضية شريك الباري ممتنع قضية لا موضوع ولا محمول
 لها خارجا بلا مناقاة لقاعدة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ضرورة
 كفاية تقررها ولو بحسب عالم الوهم في صدق القاعدة ، كما ان للعقل بعد
 تصور مفهوم الوجود انتزاع حدود متفاوتة شدة وضعفاً وجعل كل حد
 ماهية خاصة والحكم بامكان وجوده الغير المتناهي لساحة قداسة الواجب ،
 حيث لا يكون ثانياً له بل في طوله وبركته وما ذكرنا من انتزاع المهية
 الممتنعة والممكنة من نفس تعقل الوجود الوجوبي لا يتنافى ما قدمنا في
 المقدمة الأولى من انكار تقررها في وعاء من الأوعية قبل الوجود ولا
 بلحاظه لأن ما انكرنا إنما هو تقررها مع قطع النظر عن الجاعل ، وما
 ندعيه فعلا تقررها بالنظر الى الوجود الذهني وبفرض الفارض وهذا كما
 ترى يمكن من الامكان وليس فيه شائبة محذور كما في الاول .

ثم ان تصور المهية الامكانية لا يستلزم وجود مطابق عيني في الخارج
 لها بل للعقل فرضها مع قطع النظر عن مطابق وتحقق عيني سوى الوجود

الصرف الوجوبي الذي يصير تعقله مصححاً لانتزاعها وان كانت المهيئات
 منتزعة عن نفس الموجودات الامكانية او اشباهها بعد الالتفات اليها ،
 ولكنه لمكان كون الفارض موجوداً امكانياً واقعاً في عالم السكيان وإلا
 فلا حاجة في الفرض الى الانتزاع من نفس الموجودات الامكانية بل يمكن
 انتزاع تلك المهيئات واشباهها من نفس الوجود الصرف الوجوبي في طول
 دركه التصديقي ولو بانتزاع بعضها من الالتفات بذاك الوجود ، وبعضها
 بعمونة المنتزعة أولاً وبالتأمل في نظائرها إذ كل هذه ليس من تقرر المهيئة
 قبل الوجود في شيء كي يتطرق اليه محذور التقرر ، ومنه ينفذ صحة
 اتصاف المهيئات الممكنة المتصورة لدى العقل في نفسها باللافتراضية عن
 الوجود والعدم وتساق نسبتهما اليها وعدم تأييدها عن شيء منهما وأما بالنظر
 الى الخارج ووعاء العين فهي لا تخلوا أبداً من كونها اما متمتع الوجود
 بالغير بمعنى العدم بعدم العلة ، وأما واجب الوجود بالغير ، بمعنى انه يتحقق
 علته التامة بشرائها يكون وجودها نجاتها عن الامتناع وخلاصها
 من العدم .

وحيث يجب وجودها بالغير حيث ان الوجوب عبارة عن التمحض
 في الوجود وهي لا تتمحض في الوجود إلا بخلاصها عن العدم المتوقف على
 تحقق علته التامة كتوقف أصل الوجود عليه فالتمحض في الوجود الذي
 هو معنى وجوبه مساوق مع أصل الوجود زماناً كما يكون مساوقاً معه
 مصداقاً وإنما التفاوت بالاعتبار ، فالأصل يتمحض الشيء لم يوجد وما لم يوجد
 لم يتمحض ، وهذا معنى القاعدة المعروفة الموروثة من أساطين الفلسفة الآلهية
 الشيء ما لم يجب لم يوجد من دون ارادة ترتب زماني بين الوجوب والوجود
 ولا تقدم وتأخر رتبي بينهما فالواجب بالغير هو الموجود به .

وربما يتوهم في معنى القاعدة ارادتهم طولية الوجود للوجوب فيفصل بين الافعال الاضطرارية كاشراق الشمس واحراق النار ونحوها فهي فيها مسماة لتقدم رتبة الوجوب على الوجود في هذه القواعد الموجبة وبين الأفعال الاختيارية ، فلتوسط الاختيار بينها وبين فاعليها لا وجوب فيها أبداً كي يبقى مجال لجريانها فيها هذا محرر ما توهم ، وانت خير بعدم الفرق بين الافعال وجريان القاعدة بالمعنى الذي عرفت في الجميع إذ ما لم يتحقق الاختيار الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة للافعال الاختيارية لم تجب تلك الافعال ، كما انما لم توجد وبمجرد تحققه تمت العلة التامة ووجبت تلك الافعال كما انما وجدت إذ قد عرفت ان الوجوب هو التمحض في الوجود بالخالص عن العدم الذي لا ينفك عن تحقق العلة التي جزؤها الأخير هو الاختيار فهذا ليس تفصيلاً بين الافعال بل هو تصرف في معنى القاعدة بلا شاهد إذ مراجعة كلمات أساطين الفن والتأمل الصادق فيها يعطي ارادتهم ما ذكرنا في معنى القاعدة لا طولية الوجود للوجوب .

وبالجملة فحيث ان تلك المهيئات بالنظر الى الخارج وعالم العين لا تخلو من أحد القسمين ، من وجوب الوجود بالغير وامتناعه كذلك فلا بد في ترجيح أحد الطرفين من مرجح في البين من دون اختصاص لذلك بالجواهر والوجودات العينية بل يجري بعينه في الاعراض واشباهها من الافعال الاختيارية الصادرة عن الموجودات الامكانية إذ نسبة وجود تلك الافعال وعدمها الى قدرة فاعليها على نحو سواء ، كقدرة الانسان بالقياس الى جميع الافعال الممكنة الصادرة عنه فذهبته الى الجميع على نحو فارد ولا بد في ترجيح أحدها على الآخر من مرجح .

وملخص القول انه اذا كانت نسبة العلية والمعلولية بين شيء وشيئين

على نحو فارد ، فلا بد في صدور أحدهما عنه دون الآخر من خصوصية
تقتضي علية ذلك الشيء فعلا له وتعين صدوره عنه دون شقيقه فراراً من
لزوم الترجيح بلا مرجح المستلزم للترجح بلا مرجح المستلزم لتحقيق المعلول
من غير علة المستلزم لعدم افتقار الموجود الامكاني المسبوق بالعدم الى علة
موجبة لوجوب وجوده فما فرضته ممكننا مسبوقا بالعدم ليس بممكن هذا خلف
فاذا كانت نسبة علية (الف) بالقياس الى كل واحد من (ب) و (ج)
واحدة من حيث جميع الجهات لا بد في صدور (ب) من (الف) دون
(ج) من مرجح وإلا لم يصح استناد (ب) الى (الف) وكان تحقق
(ب) دون تحقق (ج) بمنزلة تحقق (ب) بلا علة ولزم اما عدم افتقار
الممكن الى العلة هذا خلف او كون (ب) واجباً بالذات هذا خلف فكما ان
الترجح من غير مرجح محال وباطل كذلك الترجيح من دون مرجح
لاشترائهما في محذور الخلف ، وربما يتوهم عدم امتناع الترجيح بلا مرجح
اذا كانت هناك علة واحدة نسبتها الى شيئين نسبة فاردة كرجفي جوعان ،
وأناي ظمان ، اذا لم تكن لاحدهما على الآخر منية بجهة من الجهات إذ
لا محالة يختار الجوعان أحد الرغبةين والظمان أحد الانائين ، مع بدهة
عدم مرجح لاختياره في البين ووجه عدم الامتناع حينئذ هو وجود علة
صالحة لصدور أكل او شرب احدهما منها هذا .

وليت شعر هل الترجيح إلا الحاصل من الترجيح بل أليس هو هو إلا
مع تناوت بالاعتبار فكيف يعقل انفكاكه عنه والمفروض ترجيح أحدهما
من دون مرجح فلا محالة تحتمله ترجيح من دون المرجح ثم هل يجوز
الاختيار عملاً لتحقيق المعلول بلا علة أم هل القاعدة العقلية قابلة للتخصيص
مع امتناع كلا الأمرين واستقلال العقل باستحالتها ، فأذن لا بد في

اختيار أحدهما من مرجح ولو كان هو سبق الالتفات اليه ولو بحسب
الارتكاز ولا مع الالتفات الى الالتفات نظير عدم العلم بالعلم فان مصاديقه
في الخارج كثيرة فلا يقال : كيف يمكن الالتفات الى شيء مع عدم
الالتفات الى نفس الالتفات ، فيرفع الاستبعاد بملاحظة ان كثيراً ما يتفق
للإنسان الغفلة عن محسوساته التي حين غفلته هي برأى ومظهر منه كالناظر
الى الشمس او نورها مع غفلته عنهما ، وبالجمله فالقاءة العقلية غير قابلة
للتخصيص أبداً غاية ان خفاء المرجح في بعض الموارد يوم وجود الترجيح
من دون مرجح ولكن بالتأمل العقلاني ينكشف خطأ الوهم في حكمه
بذلك ، فهذا ايضا من باب معارضة العقل والوهم ، فالوهم يزعمه ويجوزه
والعقل يحيله ويرى عدمه فصدوره يكشف أننا عن وجود خصوصية في
البين أوجبت ترتبه على الاختيار الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة ،
ووجوب الفعل المختار بعد تحقق الاختيار لا ينافي الاختيار بل هو مستند
الى نفس الاختيار لكونه الجزء الأخير من العلة التامة فالخلاص من العدم
والتحيز في الوجود الذي هو معنى وجوب الوجود مستند اليه مترتب
عليه كنفس الوجود لما عرفت من تساوقهما مصداقا وزمانا . ولذا قال
الحكيم المتأله المحقق الطوسي قدس سره : من ان وجوب المختار بالغير
بعد تحقق الاختيار كوجوب الممكن بالغير بعد تحقق علته التامة ، فكما
ان الوجوب بالغير وبالنظر الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي كذلك
الوجوب بالغير ، وبالنظر الى العلة المتحققة بتحقيق جزئها الأخير هناك
لا ينافي الاختيارية بحسب ذات الفعل ، فتوهم متافات الوجوب حينئذ
مع كونه اختيارياً ساقط من اصله ناش من توهم الفرق بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية بل عدم الفرق بين الوجوب في مقابل الامكان والاجزاء في

مقابل الاختيار بزعم ان صيرورة الفعل واجبا عين كونه بالالغاء (١) .

(١) أما ما ذكره سلطان الحكماء والمحققين في قبساته من وجوب الفعل بوجوب المشيئة فهو في مقام بيان اثبات الاختيار للبارى عز سلطانه حتى عند الفلاسفة ودفع توهم ذهابهم الى موجبية الخالق بشبهة استلزام درام المشيئة او وجوبها لذلك فمن العجيب رضاء المتوهم باسناد موجبية البارى اليه مع انه يرى من عدم الانصاف اسنادها الى انفلاسفة ، وحل مرامه ان وجوب المشيئة وجوباً مستنداً الى عميم لطفه وجزيل جوده وقداسة ساحته عن البخل لا ينافى سلطانه . وما هو مفاد له أن يفعل وله أن لا يفعل أى كون زمام الفعل بيده . فمعنى وجوب المشيئة ثبوتها وفعليتها وما هو مفاد الكتب المستناد من قوله تعالى : كتب ربكم على نفسه الرحمة بل لو جعلنا الوجوب فى كلامه فى مقابل الإمكان لاستصحح الكلام بلا أول الى الإلغاء حيث ان ارادة الفعل بما هى ممكن الوجود لا بد لها من علة وهى تصور الشيء والتصديق بفائدته الى أن يصل الى اختياره وحينئذ تجب المشيئة ويجب الفعل . نعم لو لم نقل بالاختيار وجعنا ناس المشيئة على ما يظهر من هذا السيد السند « قد » فوجوب المشيئة بالمشيئة ولا محذور فيه كما انه لو قدنا بالمغايرة وتوسيط الاختيار كما هو الحق نقول بأن اختيارية الاختيار بالاختيار كما سنشير اليه ان شاء الله وعليه فوجوب المشيئة إنما هو باعمال الاختيار لها ان قدمنا الاختيار وان أخرناه فوجوب المشيئة نفس اعمالها وهو حين الاختيار لاقبله وملخص المقام انه فرق بين الوجوب المقابل للإمكان وبين الاختيار فى مقابل الإلغاء إذ عرفت معنى الأولين وأما الإلغاء فهو عبارة عن مسلوبيه الاختيار انسلا بآذانية كنفاه من الموجودات الامكانية كالشمس بالنسبة الى الاشراق او بالعرض كالموجود فى حلقة الماء فتدبر لى تعرف .

المقدمة السابعة

صفات الباربي جل وعز على ما ذكره الحكماء والمتكلمون على قسمين :

صفات الذات - وهي التي لا تنسب وتنفك عن الذات بل الانسلا ب فيها غير معقول لاستلزامه النقص المتنافي لوجوب الوجود وصرفته وعمدتها العلم والقدرة والحياة لرجوع غيرها اليها كما انها ايضا عين الذات بمعنى وحدة مطابقتها واختلاف مناهيها كما حقق في بحث الصفات فعلمه بذاته هو انكشاف ذاته لدى ذاته ونفس هذا الانكشاف هو انكشاف مصنوعاته لديه وعلمه بها وبالقيا س اليه ينقذ الامر في القدرة والحياة . وبالجمل ة صفات الذات هي المتحدة معها بنحو العينية . و صفات الفعل وهي التي تنسب عن الذات غير متحدة معها ناشئة عن صفات الذات كاخلاقية والزاقية وغيرها الناشئة من القدرة وعدم مئآت انسلا بها عن الذات مع وجوب الوجود وصرافته غير خفي ولا اختلاف في ذلك . إنما الاختلاف في ان الارادة من القسم الاول والثاني . فذهب اكثر المحققين الى الثاني بدعوى استلزام الاول قدم المراد أي الموجودات كنفس الارادة واختار بعضهم كالصمد الشيرازي والحكيم السبزواري قدس سرهما وغيرها الاول وقالوا : ان ارادته تعالى هي العلم بالنظام الجملي الا تم الا صلح ودخل كل موجود يوجده في وقته في ذاك النظام فنفس علمه به في وقته معينه فيه ومحتمقه من دون استلزام لقدم المراد وعدم الفصل بينه وبين الذات .

وبالجمل ة مطابق الارادة هو العلم الذي مطابقه نفس الذات وان اختلافها مفهومًا كغيرها من صفات الذات وتحقيق الحق من القولين خارج عن عبء الرسالة إذ المهم في هذه المقدمة بيان المراد من الارادة الشكوبية

والتشريعية والفارق بينهما على كل من القولين .

فاعلم ان التكوينية منها بناء على كونها من صفات الذات هي العلم بالمصلحة في فعل او موجود امكاني في وقته بلا توسيط اختيار من فاعل مختار . وبعبارة أخرى مقوم حسن المراد التكويني هو نفس تحققه فيتحقق في وقته كما تعلقت الارادة به كما وكيفاً ولا يتخلف والتشريعية منها بناء على ذلك هي العلم بالمصلحة في الافعال الصادرة عن الفاعل المختار بتوسيط الاختيار وبعبارة أخرى مقوم حسن المراد التشريعي هو صدوره عن اختيار المكلفين وكونه تحت سلطانهم الذي أفاض الباري عليهم لكونه كاملاً بمقتضى الفياضية المطلقة وهذا كالوظائف التعبدية المطوب فيها التذرع الغير الحاصل إلا بالاختيار لا الفعل الكراهي الغير المستند الى المكلف والذي يكون المكلف له كالاتي . فكما لا حسن عقلاً لمسح رأس اليتيم ما لم يصدر عن الاختيار واعمال السلطة كذا لا حسن لا براز الانكسار بفعل خارج عن تحت السلطة والاختيار بل لا يحصل الانكسار بماله من المعنى وهذا المحو من المراد ايضاً لا يتخلف عن الارادة بمعنى ان الفعل الصادر عن الاختيار لا يخلو عن المصلحة والحسن فعدم صدور الفعل من الفاعل المختار قضاء للاختيار الذي معناه له ان يفعل وان لاله يفعل لا ربط له بتخلف المراد عن الارادة على هذا التفسير وبعبارة أخرى الفرق بين المراد التكويني والتشريعي على هذا هو قوام حسن الأول بنفس تكونه بلا توسيط اختيار من غيره جل وعلا ودخالة الاختيار في حسن الثاني فتوسيط اختيار من غيره في الأول يوجب تخلف المراد عن الارادة بخلاف الثاني حيث ان عدم توسيطه وتكونه بنفسه يستلزم التخلف .

وأما بناء على كونها من صفات الفعل كما يؤيده قوله (ع) في بعض

الاخبار : ارادته ايجاده فالتكوينية منها هي نفس افاضة الوجودات و ايجادها
 التي هي عين الوجودات السكونية وتفاوتها بالاعتبار ولحاظ الاضافة والصدور
 والى ذلك تشير الشريعة الربانية : اذا اراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون
 فانّ - يكون - عين - كن - الذي هو الارادة والافاضة من دون فصل بينهما ولو
 بمقدار الفاء والفصل بها في الكلام لتقريب الالذهان . وبالجملة لا يتخلف
 المراد التكويني عن الارادة ، والتشريعية منها هي الجعل والانشاء لتحريك
 ارادة العبد نحو الأفعال الاختيارية بأن يصير الطلب المذشاء داعياً لاختياره
 الفعل او الترك واعمال سلطانه فيه من دون ان يكون تعلق الطلب بشيء مما
 موجباً لالغاء سلطانه فليس المراد في الارادة التشريعية هو مجرد الفعل كي
 يكون عين التكويني ولا يتميز عنه ولا الفعل المتجزأ بالاختيار كي يكون
 الاختيار جزءاً للعراد التشريعي والمركب عين المراد التكويني ليؤول الامر
 الى الغاء سلطان العبد في عالم التكوين وسد باب الاختيار عنه بل المراد
 التشريعي هو الفعل توأمًا مع الاختيار بنحو القضية الحيزية لا مطلغة ولا
 مقيدة . فكما ان نفس الفعل في طول ارادة العبد واختياره فكذا الارادة
 التشريعية بمعنى ان بعد اعطاء القدرة للعبد في طرفي التقيض تكويناً وجعله
 فاعلاً بالاختيار تعلقت الارادة التشريعية والطلب الجدي الناشيء عن العلم
 بالمصلحة بفعله مثلاً لتحريك ارادته واعمال سلطانه في طرف الايجاب دون
 السلب ، وهذا المراد لا يتخلف عن الارادة أي الطلب الصالح للداعوية
 لا محالة يوجد بتلك الارادة ويكون محفوظاً في وعائه فاعمال العبد سلطانه
 في طرف السلب لا ربط له بتخلف المراد التشريعي عن الارادة . نعم لو
 كان المراد هو الفعل المتجزأ بالاختيار بأن كانت الارادة سبباً لالغاء سلطان
 العبد وسد باب اختياره كان اعماله في طرف السلب من تخلف المراد عن

الارادة لـكنه خلف الفرض ورجوع عن الميز بين المرادين .

والحاصل ان العبد بحسب عالم التشريع واعمال المولوية من الشارع بمقتضى الفياضية المطلقة المقتضية لا يصال الخير وفتح ابوابه على العبد بتعيين مجاريه وطرقه وطلب السلوك فيها مولويا والبعث اليه ، وإن كان مسلوب الاختيار عن الترك بحكم العقل في مرحلة الامتثال والعبودية لـكنه بحسب عالم التكوين مختار قادر على اعمال سلطانه في طرفي النقيض المفاض اليه بمقتضى الفياضية المطلقة ايضاً من دون تناف بين المرحلتين اصلاً ولذا يكون استحقاق أصل العقاب على مخالفة الشرع والتمرد في سلطان المولى بعد اعمال المولوية بحكم العقل واستقلاله باستحقاقه له . نعم تقدير العقوبة على المخالفة كتقدير المثوبة على الطاعة بحكم الشرع ومن مصالح جعلها انهما (الوعد والوعيد) مؤكداً لشوق العبد نحو الحركة الى ما فيه المصلحة ، والردع عما فيه المفسدة والداعي لتأكيد شوقه اليها بها هو العلم بالشرور والخيرات وابتهاج الذات بالذات بالارتداد عن الشرور والوصول الى الخيرات كما في اعمال المولوية ، فعلم ان الفياضية أوجبت الاختيار والتشريع واعمال المولوية فيه وجعل الثواب والعقاب ، فما يتوهم من استلزام البعث والزجر الجدين لشوق من الباعث والزاجر نحو المبعوث اليه وعن المزجور به ولا بد فيه من رجوع نفع الى المشتاق إذ ما يرجع نفعه الى المأمور التماس لا أمر ومنه يلزم الاستكمال وهو شأن الناقص تعالى الله عن ذلك في غاية الوهن نعم هنا توهم آخر وهو زعم دخل التماسد والشرور وعصيان العاصي وكفر الكافر في النظام الجملي الذي لا أتم منه ، ويدفعه ان المراد منه لو كان تأثيرها في حقائق عالم السكيات فهو ممنوع جداً إذ لم يقيم عليه برهان بل البرهان قائم على خلافه عقلاً ونقلاً بدهاة استلزامه لـكون النظام العادم للمفاسد والشرور

والخالي عن العصيان والكفر على ما وعدناه غير اصلح بل خلوه عنها مختلا
غير تام ، كما يلزم ان تكون شكاية الانبياء والاوصياء صلواة الله عليهم
عن الفجور واربابها والكفر وأهله لكونه شكاية عن النظام الاصلح
قييماً وكذا الاهتمام على قلب هذا النظام من أولئك العظام اهتماماً بتبديل
التام بالناقص والاصلح بغيره ، وهو كما ترى قبيح بل غير معقول من
ساحة متماهم على ان المناسد والشرور أمور عدمية فكيف يعقل دخلها
في الحقائق الكونية وتأثيرها في عالم الكيان . ولو كان المراد منه ان الافعال
الصادرة عن العباد من الطاعات والمعاصي بنفسها من اجزاء النظام الاصلح
كي يكون مزدوجاً من الجوهر والاعراض فهو ايضاً ممنوع جداً لعدم
نهوض برهان عليه بل ما وعدنا الله من النظام الخالي عنها برهان على خلافه
مضافاً الى استحالته في نفسه لما عرفت من ان الشرور اعدام صرفة لا يعقل
دخلها في الأمور الوجودية فضلاً عن كونها منها ، كما عرفت ان المعاصي
إنما صارت منهياً عنها لاستلزامها الاعدام فهذه الدعوى مع كونها مصادرة
مستلزمة لتوالي فاسدة وقامت على خلافها براهين متتمة وترشد الى فسادها
الكريمة القرآنية : « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » فانها كناية عن
قدرته على تبديل النظام المحتوي لتلك الجرائم والآثام الى نظام آخر اصلح
« اگر نازی کنند بر هم فرو ریزند قالبها »

بل يمكن دعوى بداهة العقل بأن النظام الخالي عن الشرور أنم من
واجدها . والمحصل ان الارادة التشريعية التي هي عبارة عن جعل التكليف
ومن صفات الفعل ناشئة عن صفة الذات أى العلم بالمصالح والمناسد النفس
الأمرية فبعد ما كان متمتض فياضيته المطلقة وابتهاج ذاته بالذات الافاضة
وسد باب استناد منع الفيض اليه جل وعلا كلف الجميع ووجه اليهم الاوامر

والنواهي فكان الفيض عاماً بالنسبة الى الجميع مع عامه بنسق الفاسق وكفر
 الكافر وتمت الحجة عليهم من دون استلزام البعث والزجر بالنسبة اليهما ،
 لتخلف الارادة عن المراد اما عن المراد التشريعي فليسكونه هو نفس التكليف
 من طاب الفعل او الترك وقد تحتمت بمجرد الارادة ووجدت بمجرد اليجاد
 وأما عن المراد التكويني فلعدم وقوع شيء من فعال المكائين تحت المشيئة
 الأزلية المفسرة في الاخبار بالارادة الحتمية كي يكون وقوع خلافه تخلفاً
 فلا فسق الفاسق وكفر الكافر كانا تحت المشيئة التكوينية ولا ايمان المؤمن
 وطاعة المطيع فالارادتان التكوينية والتشريعية مختلفتان تعلّقاً ومتعلّقاً
 (بالفتح) ولا ربط لاً حديهما بالأخرى كي تجتمعان تارة في مصب وتنتزقان
 في آخر ، فما ذكره المحقق الخراساني تبعاً لاسيد الداماد (قدها) من توافق
 الارادتين تارة وتخالفاً أخرى فاسد ، والبرهان على خلافه شاهد نعم هو
 جل وعلا يعلم فسق الفاسق وكفر الكافر كما يعلم ايمان المؤمن وطاعة المطيع
 ولكنه كما لا يوجب علمه بذلك عدم صحة جعل التكليف جداً كما سيشير
 اليه ان شاء الله لا يوجب كون فسق الفاسق وكفر الكافر من النظام الاّتم
 الاّصلح ايضاً من جهة كون معلومه تعالى كذلك بداهة ان العلم طريق الى
 المعلوم وفي طوله رتبة فهو من حيث كونه نوراً وأمرأ وجوديا خير محض
 وصالح صرف وأما من حيث اضافته الى المعلوم تابع له في الخيرية والشرية
 فكيف يعقل دلالة على خيرية المعلوم او شرية ، فضلاً عن كشفه عن كونه
 أصلح مع ان المنروض ان من معلوماته تعالى نفس المناسد والشرور فكيف
 يكون معلومه تعالى مطلقاً أصلح وهل يوجب تعلق العلم بها انتقالها عما هي
 عليها فلا عامه تعالى بالنسق والكفر من الفاسق والكافر كاشف عن
 لزومها في النظام الاّتم الاّصلح ودخلها في قوامه وكيانه ولا وقوعها

فيه يدل على ذلك بعد استقلال العقل وقضاء الوجدان بتبجح الظلم ونحوه من المفاسد والشرور وحسن النظام الخالي عنها وكونه عدلاً بل البراهين التقليدية من قبل مبدع النظام وموجده دلت على انه بالعدل قامت السموات وانه تعالى يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر فكيف يعقل قوام السموات وغيرها من عالم الكيان الذي قام بالعدل بتنقيضه من الظلم والفحشاء والمنكر ، أم كيف يعقل أمره تعالى بما يوجب اختلال النظام الأصلح ونفيه عما به قوامه على ان هذا النظام المحتوي على الظلم والنسق والكفر لو كان أتم وأصلح لما احتاج الى جعل تنمة له ، أغني عالم البرزخ والقيمة وكان جعل ذلك العالم لغواً وعنوبة الكافر والفاسق ومثوبة المؤمن والمطيع كذلك من غير فائدة في شيء منها وبداهة ارباب الملل كفضاوة الوجدان والعقل على لزومه ، فانقدح وهن ما يظهر من المحقق الاصفهاني قدس سره من كون النسق والكفر من الفاسق والكافر من النظام الا تم الأصلح حيث انقدح عدم ربطها بقوام العالم وكيانه فضلاً عن تماميته وصلاحه بل انقدح اخلاها بها كما يكشف عنه ما علمناه بتنا من مذهبنا من انه لو لا فسق الفاسق وكفر الكافر لفتح عليهم بركات من السماء (١) ولما خلق الله النار ، ويزيده كشفاً ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر وهل يعقل ان يكون جل وعلا لا يرضى بالنظام الا تم الأصلح كما انقدح عدم التنافي بين عامه تعالى بالنسق والكفر منها وبين اعمال المولوية في الأوامر والنواهي وكون التكليف بالنسبة الى الجميع جدية واقعية بعد عدم دخول النسق والكفر منها تحت الارادة الحتمية

(١) ولو أب أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون « سورة الاعراف » .

فما التزم به الفاضل الفزويني (قدّه) من كون التكاليف بالنسبة الى الفاسق والكافر صورية غير واقعية التي سميت في اصطلاح غيره بالتسجيلية وأخذ في نقضه وابعاده بما ملخص الاشكال تارة لزوم لغوية جعل التكليف اذا لم يكن البعث والتحريك مراداً منها واقعاً .

وملخص الجواب كونها للدين المصالح والمناسد الكامنة في متعلقات الأوامر والنواهي اتماماً للحجة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، فهو من قبيل تبيين الطبيب الحاذق للمريض منافعه ومضاره من دون اعمال مولوية في أمره بالأول ونهيه عن الثاني ، وأخرى لزوم لغوية جعل العقوبة على المخالفة اذا كان جعلها لمجرد تبيين المصالح والمناسد وتتميم الحجة من دون اعمال المولوية . والجواب بكون العقاب من لوازم (١) المناسد

(١) قال ابن سيدنا في الاشارات وهم وتنزيهه ولعلك تقول ايضاً : فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمريض للبدن على نهمة فهو لازم من لوازم ما ساء اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها . وأما الذي يكون على جهة أخرى من مبدئ له من خارج حديث آخر ، ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضاً يكون حسناً لأنه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي ثبت فينفع في الأكثر والتصديق تأكيداً للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطايا وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة اسكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل السكل كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو ولو لم لأجل -

الكامنة في متعلقات النواهي والأفعال الشريفة لا من لوازم مخالفة النواهي
 انتهى . موهون جداً من جهة أصل صورية التكاليف ومن جهة كونها
 لتبيين المصالح والمفاسد وتتميم الحجة ومن جهة كون العقاب من لوازم تلك
 المفاسد . أما الأولي فلما عرفت من تعدد مصب الإرادتين وعدم دخول
 المراد التشريعي تحت الإرادة الحتمية التكوينية أبداً كي يكون اختيار
 عدم الامتثال من المكلفين تخلفاً للإرادة عن مراده تعالى ومنافياً لأعمال
 المولوية وكون التكاليف جدية واقعية ضرورة تحقق المراد التشريعي أي
 الطلب الصالح للدعوية بمجرد إرادته تعالى وإيجاده فلا تخلف على كل تقدير
 من التقيضين . وأما الثانية فلا أن الحجة هي ما يمكن الأخذ بها والتكاليف
 الصورية لا يمكن الانبعاث عن أوامرها ولا الارتداع عن نواهيها فإنه فرع
 الجذ المفروض خلوها عنه . وأما الثالثة فلمنع ترتب العقاب على ارتكاب المضار
 بدهاهة أن استحقاقه إنما هو من حكم العقل وهو لا يحكم بالاستحقاق إلا
 على العصيان والتهتك والطغيان ، وأما مجرد إيقاع النفس في مفسدة دينوية
 من دون استلزامه لهتك المولى والتمرد في سلطانه فلا حكم للعقل باستحقاق
 العقاب الأخرى عليه بعد اختيار العبد لتلك المفسدة وتبنيؤه لتحملها
 كيف وهو بنفسه عقاب دينوي فأى لطف يقتضي زيادة عقاب أخروي عليه
 أيضاً وتكثير مشقته بذلك ، مضافاً إلى أن العقاب فعل الله وكيف يكون
 - البدن بكنية ليسلم . وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال
 يقال أنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والأخذ بتلك على أن
 ذلك من المقدمات الأولية فخير واجب وجوباً كلياً بل أكثره من المقدمات
 المشهورة التي جمع عليها إرتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب
 بعض الفاعلين الخ .

فعل فاعل مختار من لوازم الماهوي لفعل فاعل مختار آخر ، ثم كيف يتأخر
هذا اللازم الى يوم موعود . نعم اذا كان في البين اعمال المولوية فاللطف
المقتضي لاعمالها يقتضي جعل الوعد والوعيد ايضاً لتكميل الفيض وتأكيده
شوق العبد نحو المشروع فالعقاب كما انتقت عليه كلمة ارباب الملل مستند
الى نفس المخالفة لا مترتب على ارتكاب المضار ، وانقدح مما ذكرنا ايضاً
وهن ما ذهب اليه اكثر المحققين من الفلاسفة بل جلهم من استناد المفسد
والشرور الى المهيئات والحدود العدمية للموجودات الامكانية المتقررة في
وعائها ، إذ قد عرفت في المقدمة الأولى عدم برهان يقتضي تقرر المهيئات
قبل الوجود ولو في الصقع الربوبي ، وليعلم إنا لا نسكر تقدير الفسق
والكفر والمفاسد والشرور في القضاء الإلهي بمعنى علمه تعالى بصورها
من فاعليها في أوقاتها الخاصة ، ولكننا نسكر ان تكون هي قبل صدورها
من فاعليها اشياء متقررة في مرتبة الذات الربوبي وراء نفس الذات والصفات
التي هي عين تلك الذات البهتة البسيطة فأنكشف جميع المقدرات لدى ذاته
بأنكشف ذاته لذاته لا ربط له بتقرر شبح ومهية فيها يجري عليها الوجود
حين الابداع والايجاد او متقررة في مرتبة متأخرة عن الذات او غيرها
من الأوعية على اختلاف الأقاويل ، مع ان افراد المسكنين من المطيعين
والعاصين والمؤمنين والكافرين بأجمعهم مشتركون في هذه الحدود العدمية
والمهيئات المتقررة لما عرفت في المقدمة الثانية من تساوي افراد نوع واحد
من جهة الفتمدان والوجدان ، وجميع ماله دخل في قوام النوع من الامور
الوجودية والعدمية فما هو الموجب لاختصاص هذه اللوازم بمهيئات الكافرين
والعاصين واقتضاء حدودهم العدمية لها دون غيرهم من افراد الانسان ، فلو
كانت هي مستندة الى الذاتيات لصدرت عن الجميع وفي جميع الأوقات

بمقتضى قول هؤلاء الذاتي لا يتغير فاتفقوا على عدم تعقل تغير الذاتي عما هو عليه بضميمة مقدمة وجدانية هي رؤية التخلف عن بعض افراد الانسان او في بعض الأحيان برهان قاطع على خلاف ما التزموا به في هذا الباب ، وان شيئاً من الفسق والكفر والمفاسد والشرور لا يعقل استناده الى شيء من المهيئات وانها لا بد وان تستند الى نفس الوجودات واختيار فاعليها ليس إلا . فتحصل ان الأوامر والنواهي المولوية لله تعالى الموجدة بارادته التشريعية الناشئة عن العلم بالمصلحة فيها عامة لجميع افراد الانسان حتى الفاسق والكافر حال الفسق والكفر من دون تنافي عمومها مع علمه تعالى باختيار الفسق والكفر منها وسيأتي لمجموع ما ذكر مزيد بيان ان شاء الله .

المقدمة الثامنة

قد لهجت ألسنة العرفاء بكون الأشياء مظاهر لله تعالى ولهم في تفسير المظهرية بيانات مختلفة منها ما يظهر من الاعرابي (١) من ان الأشياء مرايا لله وكما ان كل مرآة لها اراءة خاصة وحكاية مخصوصة عن المرئي فكذلك الأشياء ولكن الاختلاف ليس في المرئي بل في المرآة وقد تصدى الصدر الشيرازي (قده) لتنميته وتحريره وقال في بيان (فهي منفية ثابتة موجودة معدومة مجهولة معلومة) : فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مبين للمقابل . انتهى وانت بعد الخبر بما ذكرنا لم يبق لك مجال لمحجة في دحض تلك الأباطيل ان أرادوا منها غير كونها مصنوعات له ودلائل صنعها ولقائل أن يقول : علاوة على ما ذكر بأنه أليست المرآة هنا علي حسب

(١) المرحلة السادسة من المسلك الأول من السفر الأول من الأسفار .

قوله هي الماهية وهل هي إلا الصور العامة التي ليس لها بما هي تحقق إلا بركة حقيقة الحق فهل هو بنفسه مرآة ورأي ومرئي أم تكون الماهية شيئاً متأصلاً لها شأن من الشأن ويكون إيجادها بما لها من الشأن رؤية الرب لذاته المقدسة فيها وتكون حدودها الذاتية ولوازمها النفس الأمرية المكسدة لصورة الباري أي الوجود وجاعلة لها صغيرة الحجم مشتقة إلى الشر إلى غير ذلك مما لا يحصى من انكارها . ثم هل نهض برهان على صحة تلك الأقاويل ومنها ما يظهر من بعضهم (١) من كون كل اسم خاص مبدءاً للخلق خاص حتى أن الشيطان مخلوق من المضل وهذا الكلام بمعزل عن الحق بل به تتفتح أبواب الاشكالات إذ تترتب عليه توالي فاسدة ، وملخص رده أنه أن أريد من المبدئية كون الذات بما لها من الصفات خالقة للمخلوقات ومبدعة للموجودات على حسب ما لماهياتها من القابلية والاستعداد فبنور الوجود يظهر ما في كمن كل ماهية بلا تكرار في التجلي وآفة فيه وليس يلزم من ذلك حط مرتبة الاسماء وهي باقية بحالها من النورية إذ كدورة المجلي وخساسة محل القابل أوجبت الشرور حين شروق نور الوجود ففيه ما عرفت من أن الماهية ليست بشيء حتى يكون لها استعداد أو لزوم لشيء ما وقوله : بما أغويتني مع أنه كلام إبليس ليس معناه خلقني غوايا أو أبدعت وجود ماهية غوبة .

وإن أريد ما هو ظاهر كلام هذا البعض من أن كل اسم يستلزم تحقق مظهر مناسب له على حد مناسبة كل علة لمعلول خاص ، ففيه أن اسمائه مشيرة إلى ذاته البهتة الصرفة وليس لها تباين الجهتي والحيثي حتى يقتضي كل جهة إيجاد مخلوق خاص مضافاً إلى أنه على هذا يكون الظلم والغلبة على الضعفاء ونحوها

(١) الموقف الرابع من الفن الأول من السفر الثاني من الأسفار .

من الخيانات والجنايات الصادرة من الخائنين والجائنين بل انفسهم مستندة
الى تلك الاسماء ، ومعلولة لها كان لاختيارهم دخل فيها أم لم يكن ووجب
على العادل الحكيم ان يكافئهم ويجازيهم بالمشويات لكونهم مرايا للصفات
ولتلك الاسماء مقتضيات لا ان يهويهم الى الدركات ، اللهم إلا أن يقال بأن
الملائم لتلك النوات ليس إلا العقوبات وفيه ما مضى ولا يخفى . ثم ان
ما ذكره من لزوم المظاهر لاسمائيه الحسنى وأمثاله العليا ان استند الى مفاد
الحديث المعروف كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف الخ . بتقريب ان الله
سبحانه في مقام التجلي وتعريف الذات بما له من الصفات لا بد وأن يكون
تام التجلي وتماؤه بايجاد جميع المجالي ، ففيه ان العرفان بالذات الواجب
الحاصل من أي مصنوع معن عن ذلك لأن الذات الواجبة البهجة تكون
حاوية لجميع المعاني الثبوتية بلا شوب حيث او خلط حد كما برهن في محله
ان قلت لا بد وأن يكون لكل معنى ما من المعاني الثبوتية مظهر به يعرف
هذا المعنى الثبوتي قلت : هذه مصادرة واضحة ليس عليها دليل ، فان قيل
الدوق يوجبه قيل الدوق مع انه ليس برهان يبطله الدوق وان استند الى
شيء ما آخر فليبين حتى تنظر فيه مضاعفاً الى أن من صفاته الكمالية الاختيار
وليس له مظهر أجلى من الانسان أضف الى المذكورات بأن الاضلال
المنسوب اليه تعالى ليس إلا الخذلان أعني تخلية سبيل العبد برفع اليد عنه
في عالم التكوين وسر ذلك انه لقد رته على قهر العبد على الطاعة اذا لم يقهره
والتى زمام اختياره على عاقبه فكأنه أضله فلب الاضلال المنسوب اليه تعالى
عبارة عن رفع اليد عن الضال والشيطان المعين لا يكون مظهراً لمثل هذا
المضل كيف وهو يهديه الى تيه الضلال ويزين له سوء الأعمال فيلقيه في
حفر الآثام ويدفعه الى مزالق الاجرام .

الفصل الاول

في بيان الأقوال ، اعلم ان الأقوال في المسئلة متعددة والآراء
متشعبة وعمدها اربعة :

الأول - ان المؤثر في افعال العباد هي قدرته تعالى ليس إلا ابتدعه
جهنم بن صفوان ونسب الى الأشاعرة وزاد رئيسهم أبو الحسن الأشعري
ان فعل العبد مكسوب واختلف اصحابه في تفسير الكسب ف قيل انه تعالى
هو الفاعل والعبد هو المحل القابل وقيل ان المراد مقارنة وقوع فعله مع
اعمال قدرته تعالى وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : ان المراد تعلق قدرة
العبد بكيفية الفعل طاعة او معصية ، ولذا اختار تأثير القدرتين في افعال
العباد قدرته تعالى في ذات الفعل وقدرة العبد في صفته ولا أصلية الذات
وتبعية الصفة يكون قوله شعبة من قول الأشعريين راجعاً الى حصر المؤثر
في قدرته تعالى فلا ينبغي عدّه قولاً برأسه في المسئلة .

الثاني - ان المؤثر فيها هي قدرة العبد ليس إلا ، اختاره المعتزلة .

الثالث - ان المؤثر فيها كلتا القدرتين اما بنحو العرضية واستقلال
كل بالتأثير فيكون من اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد ، اختاره
الاستاذ أبو اسحاق او بنحو الطولية بتأثير قدرة العبد في الفعل وتأثير
قدرته تعالى في قدرة العبد بوقوعها تحت قدرته تعالى ، اختاره الفلاسفة
وعبروا عنه باضطراب العبد في الاختيار وهو بظاهره وان أوهم الجبر في
الافعال ومسؤولية العبد عن الاختيار تكويناً إلا انه يمكن توجيهه بما

لا ينافي الاختيار بارجاعه الى القول .

الرابع - المختار وهو الأمر بين الأمرين بمعنى كون قدرة العبد موهوبة من الله تعالى كسائر معدات الفعل من القوى الظاهرية والباطنية والجوارح والجوانح ومما له الدخول في تحقق الفعل سبباً وشرطاً ومن المبرغبات نحو الطاعة والمبعدات عن المعصية المسمى باللطف الرحامي فجميع هذه موهوبة من قدرته ولطفه ومثله ومع ذلك للعبد أعمال السلطنة المعبر عنها به - له - ان يفعل وله أن لا يفعل في ايجاد الافعال وتركها فبأعمالها في طرف الايجاب يتحقق الفعل وبأعمالها في طرف السلب يتحقق الترك فكل منهما تحت سلطان العبد الذي هو في طول سلطان المولى ومتأخر عنه تأخر المعلول عن العلة والاثار عن المؤثر ولكن كلا التقيضين مستندان الى العبد وحينئذ معنى اضطراره بالاختيار على مذاقهم انه مجبور فيه ولا يمكنه سلبه عن نفسه واخلائها عنه لا انه مجبور في الاختيار واعمال قدرته في طرف خاص وهذا مغزى قوله (ع) : لا يعصي مغلوباً ولا يطاع مكرهاً ، ومنه انقدح أولوية الله تعالى بالحسنات لكون ما يتمكن العبد معه من الوصول اليها عطاءً منه ومناً وأولوية العبد بالسيئات لاستنادها الى سوء اختياره واعمال قدرته في سبيل تحصيلها ، وانكشف مفاد اللطيفة الالهية ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك . وبالجملة معنى الأمر بين الامرين هو كون المقتضيات والمعدات والمرغبات وما به تتم وسائل وجود الفعل خارجاً ويسهل الجري في طريق تحقيقه حتى القدرة التي بها يختار أحد التقيضين بأجمعها مستندة الى قدرته تعالى موهوبة من قبله عز وجل حاصلة من لطفه ورحمانيته وكون الجزء الأخير من العلة التامة الذي به تتحقق العلية ويتم تأثير سائر المقدمات مستنداً الى قدرة العبد واختياره ، وليس

معناه انقهار اختيار العبد تحت قدرة الله تعالى المنافي بالبدئية لما يستفاد من اللام في له ان يفعل وله ان لا يفعل ولا اجتماع القدرتين على الفعل وتأثيرهما معاً بجامعهما فيه كما يوهمه بعض العبائر لتنافي ذلك مع حلق اختيار كل منهما وأوله الى الاجاء واقعاً بل لو سلمنا عدم المنافات فلا محالة تكون قدرة كل جزء للسبب وتعود المحاذير جذعاً ولصاحب الاسفار قدس سره هنا تقرير آخر في بيان الامر بين الامرين وهو تشبيهه بحسب الحقيقة بمزاج الفلك المزوج من الحرارة والبرودة بلا كونه حاراً او بارداً ومع كونه هما معاً فهو حار وبارد ولا حار ولا بارد ، ولما كان الدليل على وجود الفلك كالدليل على نحو مزاجه مخدوشاً فان رجع الى ما ذكرنا فهو حق وإلا فاحالة الى المبهم المجهول ، فهذه عمدة الاقوال وللمتتبع مجال الاطلاع على ما لم نطلع عليه مما لا دخل للاطلاع عليه في المقصود .

الفصل الثاني

في استدلال الأشاعة ، استدلوأ بوجوده أربعة : عموم العلم ، وعموم القدرة ، وعموم الارادة ، وعموم الحاجة ، تقريب الأول انه عز وجل كما وصف به ذاته ونطق به كتابه بكل شيء عليم ومن الاشياء أفعال العباد ولزوم مطابقة العلم مع المعلوم يقضي وقوع الجميع وتحققها في اوقاتها والعلم بها عين القدرة على ايجادها والقدرة عين الذات والذات عين العلة للايجاد فالعلم عين العلة لايجاد المعلومات بأجمعها على ما هي عليها ، وقد أجاب عنه الفاضل القزويني (قده) بأن الافعال حيث كانت صادرة عن اختيار العباد

وليس من افعاله تعالى فهي خارجة عن تحت علمه تعالى لقصور قابليتها
عن تعلق علم الباري بها ولا يوجب ذلك الخروج نقصا في احاطته العلمية وكما
لا يوجب عدم تعلق قدرته بالمحالات الممتعة النوات عجزاً في مرحلة ذاته
لاستناد ذلك الى بطلان تلك المهيئات فيكذلك عدم مشمولية الافعال لعلم
العليم بالذات مستند الى عدم قابليتها بالذات ، وفيه ان علمه تعالى باعتراف
منه (قده) شامل للجميع ما كان وما هو كائن من مخلوقاته بما لها من المصادقات
والمفروض ان اختيار العبد من مخلوقاته تعالى واعماله في طرفي الایجاب
والسلب من شؤون الاختيار ، فلا بد وان يكون بما له من الآثار مشمو لا
لعلمه تعالى فلو سلمنا عليّة العلم للمعلوم لا يحصى عن الالتزام بالجبر ، وحيداً
فالجواب أولاً بالنقض بنفس فعله تعالى إذ مقتضى عليّة علمه تعالى لوجود
معلومه عدم توسيط الاختيار حتى من نفسه فيكون والعياذ به فاعلا موجبا
ولا يرضى به المستدل . وثانياً بالحل تارة بأن العلم لا يقتضي العلية لايجاد
المعلوم بداهة ان العلم طريق الى المعلوم فهو في طوله رتبة بمعنى انه يعلم
ما يفعل لا انه يعلم وهو به يفعل . وبالجملة غاية ما يقتضيه عموم العلم عدم
التخلف عن الوقوع وأما استناده اليه فلا وأخرى بأن المعلوم هو صدوره
عن اختيار العبد ووقوعه بارادته فلو كان العلم علة للوقوع لا تقلب المعلوم
عما هو عليه وصار العلم جهلا وهذا خلف من جهتين (١) . وتقريب الثاني
انه عز سلطانه كما ذكر في فرقانه على كل شيء قدير ومن الاشياء أفعال العباد
والقدرة عين الذات التي هي عين العلة فهي عين العلة للمقدورات ، وفيه ان
من الاشياء قدرة العبد على اختيار كل من الطرفين فمقتضى عموم القدرة
وعليتها اعطائها كما اعطاها ومقتضى ذلك كون المؤثر في تلك الافعال هو

(١) جهة العلم وجهة المعلوم .

هو قدرة العباد بالمعنى الذي تقدم . وتقريب الثالث ان الافعال الصادرة من العباد كنفس الفاعلين من الممكنات المحتاجة في الحدوث الى المؤثر فان كان هو قدرته تعالى ثبت المطلوب من كون قدرته تعالى هي المؤثرة ليس إلا وان كان ارادة الفاعلين فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى ايضا أراد تحققها فتأثير ارادة العبد حينئذ مستلزم لعجزه تعالى او اراد عدم تحققها ووقع خلاف مراده فهذا ايضا محذور وهو أعز من ان يقع في سلطانه ما لا يريد او لم يرد شيئاً منها وهو مناف لما قررنا من عموم قدرته ، والجواب انه تعالى إنما أراد صدور تلك الافعال من الفاعلين بالاختيار واعمال السلطة كما قررنا . وتقريب الرابع على المحكي من شرح جامع المقاصد انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه . واللازم باطل لأن رجحان الفعل على الترك إما ان يتوقف على مرجح اولا وعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ، وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد فينتقل الكلام الى صدورده عنه فيلزم التسلسل وهو محال فينتهي الى مرجح لا يكون منه .

ويمكن ان يوجه هذا التقريب بأن اليدسية الذاتية للعباد منافية لتجويز العقل اسناد أيس ما اليهم لأن من يكون بوجوده محتاجا الى الموجب الواجب يكون بشؤونه محتاجا اليه بنفس الدليل حيث ان فعله ان استند الى شيء ما منه فلا ريب في كونه مسبوقا بعدم محتاجا في الوجود الى علة موجبة وهي ان كانت منه ينقل الكلام اليه فان لم ينته الى حتما لم يترك من التسلسل وان انتهى الى علة واجبة بالذات ثبت المطلوب . والجواب ان قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد وإن كانت عامة جارية في الوجودات العرضية كالوجودات الجوهرية إلا أن المراد منها ما قدمناه . وحاصله ان

الوجوب هو التمتع للوجود بالخلاص من العدم لا انه غيره ويكون له
التقدم عليه فالوجود لا بد وأن يكون بالوجوب سواء كان وجوبه بالذات
او بالغير وبديهي أن الوجود الفعلي للممكن الذي هو وجود ووجوب
يكون هو المؤثر في ايجاد الافعال الممكنة . نعم حيث ان كل ما بالعرض
ينتهي الى ما بالذات فوجودات نفس الفاعلين لا بد وأن تنتهي الى وجود
واجب الوجود بالذات ، ولكنه لا يوجب عدم استناد افعالهم الى انفسهم
وعدم صحة عليتهم لصدورها باختيارهم فقدرتهم كنفس وجوداتهم مخلوقة
له تعالى ولكن اعمالها في كل من طرفي التقيض بايديهم وفي سلطتهم
وأما ما قالوا : من ان الترجيح ممكن محتاج الى الموجب ففيه ان لزوم العلة
للترجيح لا يقتضي الاضطرار بعد استناده الى الاختيار الموجب ، وأما
هو بنفسه فضمة نفسانية مخلوقة في العباد ومن طبعه الترجيح كما سيأتي
إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

فيما يمكن ان يتمسك به الفيلسوف لمختاره من ان الانسان مضطر
في صورة الاختيار وهي أمور : الأول لزوم انتهاء الارادات الى ارادة
ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء
الله وقدره وقد ذكره الرازي في المحصل ولعله اليه يرجع قول المعلم الثاني
في شرحه على الفصوص : وما يخصه ان اختيار الفاعل المختار لا سبيل الى
كونه قديماً بعد كون الفاعل حادثاً فذستكشف كونه حادثاً فان كان

حدوثه عن غير الفاعل فقد ثبت المطلوب وهو استناد فعله اليه تعالى لا الى نفسه وان كان حدوثه عن نفس الفاعل فلكونه ايضا فعلا اختياريا . ستند لاحالة الى اختيار سابق وحيثئذ تنقل الكلام في ذلك الاختيار وهلم جراً ، فلما ينتهي الى الواجب تعالى والا تسلسل والثاني باطل جزماً فتعين الأول وهو المطلوب انتهى (١) . والجواب ان الاختيار أعني له ان يفعل وله أن لا يفعل معمول في الانسان بنفس الجعل البسيط المعمول به الانسان بما له من المعاني الوجودية لكن لا بأن يكون الانسان مركباً انضمامياً من الاختيار وسائر المعاني الوجودية وحظوظها قابلاً للانحلال اليها والى صفة الاختيار خارجاً بل التفتاً ونحو التركيب الاتحادي الغير القابل للتحليل الخارجي والقابل له عقلاً بل التعبير بالالتفات ايضا من باب ضيق الخناق وقصور اللفظ عن افادة حقيقة المركب الاتحادي ولبه . وبالجمله هو تعالى شأنه إنما أوجد حظاً واحداً من الوجود وإن شئت قلت : حصة خاصة من الوجود هو وجود الفاعل المختار فمن نفس ذاك الحظ الوجودي الواحد يتوزع العقل بلحظ الآثار المختلفة المتباينة المترتبة عليه خارجاً بالكشف الأنفي لحظوظ وجودية متعددة ومعاني ثبوتية متشعبة حسب تعدد تلك الآثار ومنها (حقيقة له أن يفعل وله أن لا يفعل) التي هي ايضا حظ من الوجود غاية الأمر ان لكثرة الحظوظ الوجودية المنتزعة عن ذاك الوجود الفارد ربما يقع الاشتباه في عالم تطبيق بعض تلك الحظوظ والمفاهيم المنتزعة فيتخيل عدم المطابق لبعضها وكونها مترادفة مثلاً العزم والجزم والميل والشوق ونحوها من صفات النفس ربما يتوهم ترادفها لاشتباه مطابقتها وعدم الميز

(١) بل ربما يشير اليه قول الشيخ رئيس الصناعة : ان الانسان مضطر في صورة الإختيار .

بين مراتب النفس وتسمية كل مرتبة التي هي بنفسها حظ من الوجود باسم خاص ، وكذا كل واحد من حظ البصر والسمع والدوق واللمس والشم وغيرها من الحظوظ الوجودية المتباينة الآثار منترع عن حظ وجودي واحد به يقوم قياما اتحاديا جميع تلك الحظوظ بما لها من الآثار فتقع المعارضة بين العقل والوهم ، فالوهم يزعم الترادف وعدم المطابق لكل من تلك المفاهيم المتعددة المنترعة بحياها والعقل بالتأمل يشكره ويعين لكل منها مطابقاً ممازاً يكون بنفسه حظاً من الوجود فترتفع الشبهة بالتأمل العقلاني وينكشف وجود المطابق لجميع المفاهيم المنترعة عن هذا الوجود الفارد ، ويظهر سر أن النفس في وحدتها كل القوى فالوجود الانساني في وحدته جميع الحظوظ الوجودية التي منها الاختيار ، وله أن يفعل وأن لا يفعل ، فهو مجبول مع الاختيار كما انه مجبول مع سائر المعاني الثبوتية بالمعنى الذي عرفت من الحلال هذا المجهول الوجداني عقلا الى جميع هذه المعاني ، واما كون الاختيار من ذاتيات الانسان ولوازم مهيمته نظير الزوجية للاربعية فهي لا تكاد تنفك عن الاربعية والزوجية فلا نفهم له معناه محصلا ، لما عرفت في المقدمة الأولى من عدم البرهان على أصل المية وتقررهما قبل الوجود فضلا عن لوازمها كي يكون عروض الوجود لها عروضه للوازمها ايضا بل الاختيار حظ وجودي يوجد بوجود الانسان ، والقول بأن الاختيار من لوازم وجود الانسان الغير المجهول بالجعل المستقل موهون لأن اللوازم الانتزاعية غير ما لها مطابق في الاعيان ، ومن الوجداني ان هذا الأمر الوجداني من قبيل الثاني .

وعلى هذا فاصل صفة الاختيار والسلطة على اختيار أحد طرفي النقيض حادث مخلوق في الانسان بالنحو المتقدم لا يمكنه اخراجه عن وجوده

وحظوظه وأما اعمال هذه السلطة في خصوص ما شاء من الطرفين فهو معلول
لسلطانه وجبائته من دون حاجة الى سبق اختيار آخر كي يستلزم التسلسل
ولا وقوعه تحت اختيار غيره كي يستلزم اضطرابه في اختياره بل الاضطراب
في اعمال قوة الاختيار في خصوص أحد الطرفين مناف لنفس الاختيار
ومنفاد اللام في له أن يفعل المفروغ عن كونه حظاً من حظوظه موجب
للانقلاب والخلف . الثاني ما يستناد من الكلمة المأثورة عن أساطين الفلسفة :
من ان الاختيار بالداعي اضطراب ، وتقريبها ان الانسان بعد ما يبدو له
تصور الشيء وتصور فائدته يستتبعه الميل والشوق الى ذلك الشيء فيتحرك
نحوه لا محالة بحيث لا يمكنه التخلف فما لم يتحقق الشوق الداعي والباعث
الذمسانى الى فعل لا يتحقق اختياره وصدوره عنه به واذا تحقق الداعي
يتحرك نحوه مضطراً الى اتيانه فإين الاختيار على الترك بل هذا شبهة
الاختيار في متن الاضطراب ، والجواب : ان تصور الشيء الذي هو من
مباديء الاختيار ليس عبارة عن الكيف والانفعال مطلقاً ، بل كثيراً ما
يكون دركاً نورياً وفعلاً ذمسانياً فيكون كسائر الافعال اختيارياً مستنداً
الى القدرة المجبولة في الانسان الموهوبة له وعليه فالشوق المترتب اختياري
وكذا الافعال المترتبة على هذا الشوق .

وبالجملة ليست مباديء الاختيار مطلقاً أموراً قهرية خارجة عن تحت
الاختيار ، بل ربما تتحقق بالاختيار فيكون الاختيار بالاختيار لا بالاضطراب
والايجاب الجزئى يكفي في ابطال مدعى الخصم من اطلاق اضطرابية
الاختيار لمكان استناده الى الداعي واثبات المدعى من اختيارية الاختيار
وتأثيره في صدور الافعال هذا بالنظر الى مباديء الاختيار ، ويمكن الجواب :
بالنظر الى ما بعد تحقق المبادي ايضاً بأننا نرى بالوجدان ان كل شوق

ليس داعياً نحو المشتاق ولو كان له بعض مراتب التأكد ما لم يصبر مؤكداً
بجميع مراتبه برفع مواعنه ودفع مزاحماته بل ومع عدم التوجه الى محتمل
المانعية إذ الانسان كثيراً ما يمكنه المنع عن تأثير الشوق في تحقق المشتاق
بالالتفات الى شيء آخر هو أهم من المشتاق الذي يكون راكزاً في نفسه
موجوداً في خزانته ، مثلاً بعد تصور المعصية وتصور التذادها وحصول
الميل والشوق اليها يمكن رفع أثره واطفاء نأثرته بالرجوع الى ايمانه
والالتفات الى تصديقه بالعقوبة وحقية المعاد والحساب والعذاب وهذا
بنفسه دليل بارز على عدم الاضطرار بمجرد الشوق والداعي وان الاختيار
باق مع حصول جميع مبادئه ، ومنه انتقد معنى قولهم عليهم السلام :
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الشارب حين يشرب وهو
مؤمن ، أى لا يلتفت الى ايمانه وتصديقه بغضب الباري وعقابه إذ لو
التفت الى ذلك لما زنى ولما شرب لارتداعه حينئذ عن شوقه ورفع اليد عن
عزمه ، وانكشف ايضاً وجه قوله تعالى : « ولقد همت به وهم بها لو لا
أن رأى برهان ربه » فتحصل ان كون الاختيار بالداعي لا ينافي الاختيار
ولا يوجب الاضطرار ولعله أوقعهم في زعم الاضطرار مارأوا من سرعة
النفس في افعالها فتخيلوا من سرعتها في الفعل والبلوغ من التصور الى
الشوق وتحريك عضلة المشتاق نحو الفعل صدوره عن الاضطرار وعدم
القابلية للتخلف حين وصول الداعي اليه بمعنى انساب الاختيار عن ناحية
الترك ولكنه من عدم الغور في النفس وصفاتها وافعالها إذ ترتفع شبهة
الاضطرار بالتأمل العقلاني ويشكك في طرق الاختيار في جميع الافعال
جارية وجانحة . نعم سؤال السائل بأنه بعد اعمال ما يستفاد من لام لان يفعل
يجب الفعل يندفع بما ذكرنا من ان ذلك من اللوازم الطبيعية للاختيار فراجع ولاحظ .

الثالث ان كل ما يكون في عالم الوجود على الاطلاق بجواهرها
 واعراضها مرآة للجميل على الاطلاق لسكونه بأجمعه في الأزل مقدرآ في
 علم الله سبحانه بأحسن ما يمكن ان يقدر ومن المعلوم ان علمه تعالى يتعلق
 بالأصلح الأتقن فلا يكون في السكبان أحسن مما كان وذلك يستلزم
 دخول فسق الناسق وكفر الكافر تحت الارادة الأزلية لله تعالى ،
 وتوضيحه على ما بينه بعضهم هو : ان الفاعل الامكاني له القصور في الفاعلية
 لتوقف صدور الفعل عنه على معدات خارجية من جوارحه وغيرها من
 الآلات ومقدمات باطنية من تصور الشيء وتصور فائدته المستتبع لتوقان
 النفس المستتبع لتحريك العضلات نحوه وأمور آخر فعند تحقق جميع ذلك
 يقع التصميم والاجماع المستتبع للفعل وقد يتردد في الفعل لأجل اختلاف
 الجهات الكامنة فيه من المقبحة والمحسنة فيقع الكسر والانكسار بينهما
 ويرجح جانب الغالب منها . وأما الواجب تعالى فلا قصور في فاعليته لعدم
 توقف صدوره منه على شيء من المذكورات بل على ارادته الأزلية التي
 هي علمه بالصالح فيكفي لفعله تعالى حبه الناقلي للخير المستند الى ابتهاج
 ذاته بذاته الفياضة فكل ما تحقق في عالم الكون داخل تحت ارادته الأزلية
 وعامه بالمصالح والنظام الكامل التام بمعنى ان ما انتظم في عالم الكيان
 مطابق لعلم السبحان فليس في الامكان أحسن مما كان وحيث لم يقع الايمان
 من الكافر والكفر من المؤمن كشف اننا عن خروجها عن الارادة الأزلية
 نعم من النظام الكياني الداخل تحت العلم الشريف الرباني انزال الكتب
 وارسال الرسل وجعل الشرايع بالامر بما فيه المصالح والنهي عما فيه المفاسد
 لا متعلقاتها من الافعال والتروك ففعل المأمور به وترك المنهي عنه ليسا
 على الاطلاق من ذاك النظام التام بل ما وقع منهما خارجا داخل في النظام

وهذا معنى توافق الارادتين وما لم يقع منها خارج عنه وهذا معنى تخالف
الارادتين هذا ، والجواب مع قطع النظر عما سلف ان المراد لو كان دخول
الافعال تحت النظام مع قطع النظر عن الانتساب الى فاعليها فلا ريب في
انها بذواتها ليست حسنة مطلقة بل باعتبار اضافتها الى الفاعلين وكونها مع القصد
والاختيار ولو لا ذلك لزم كون تلك الافعال من الحركات والسكنات في
حد نفسها ولو مع قطع النظر عن استنادها الى فاعليها وزمان وقوعها
ومكان صدورها حسنة لازمة التحقق او قبيحة لازمة الانعدام وهو يدهي
البطلان ولو كان المراد ان تلك الافعال حسنة او قبيحة مع اضافتها الى
فاعليها وسائر ماله الدخل في حسننها وقبحها دخلية في قوام النظام وصلاحه
ففيه ما سبق من انه لو كان كذلك كيف يعقل مرادية عكسها كما في النظام
الخالى عن الكفر والطغيان الموعود في آخر الزمان بضرورة من مذهبنا أم
كيف يعقل النهي عنها والعقاب عليها بل لا بد من تحسين فاعليها حيث أقاموا
النظام الاثم الاصلح بأفعالهم التي لولاها لاختل ذاك النظام ، إلا ان
يراد بالنظام مجموع القطعات التي بعضها مشحون بالمفاسد كأيام الفترة
وبعضها ممزوج بها وبالمصالح كأيام زماننا وبعضها خال عن المفاسد كما في
زمان ظهور القائم (ع) فيقال ان تلك القطعات من حيث المجموع هي
النظام الاثم الاصلح الذي يكون على طبق العلم الأزلي الرباني ، وفيه ان
هذا رجم بالغيب مضافا الى ان النظام الرباني ليس مقصوراً بهذا العالم بل
له تنمة وهو عالم المعاد المعد للمثوبات والعقوبات التي هي نتيجة للأعمال
الصادرة بالاختيار بلا كون كفر الكافر وفسق الفاجر مراداً لله تعالى
بالارادة الأزلية فارادته الأزلية ان يختار الكفر من يختاره باختياره
ويدخل النار بسوء عمله ويختار الايمان من يختاره باختياره ويدخل الجنة

بحسن عمله لا انه أراد كفر الكافر وإيمان المؤمن بل جعلها تكويناً تحت اختيارها ولم يقهرها على شيء منها والنظام الشريف التام ما يكون فيه المختار ، لا أن يكون فيه الأشرار والفرق بين الجملتين هو الفرق بين التقريرين فتدبر .

الرابع ان الوجود على الإطلاق معلول له تعالى إذ لا مؤثر في الوجود بما له من المعنى إلا الله وهذا فيما لا يحتاج الى ما به اليجاد واضح وأما فيه فربما يتوهم الاستناد اليه ولكنّه بالتدقيق في أن ما به الوجود ليس منه الوجود يتضح فسادُه وإذا ثبت استناد الكل الى قدرته ثبت ان الانسان معبر لا فعاله لا موجد لها واليه يشير قول الرومي :

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم
وفيه ان كبرى لا مؤثر في الوجود إلا الله لا دليل لها إلا احتياج الممكن في التحقق الى الواجب وقد عرفت ان هذا لا يقتضي أزيد من استناد الفعل اليه ولو باستناد حوله وقوته اليه ، وينبغي التنبيه على أمور الأول - قال المحقق الخراساني (قده) في غير واحد من المواضع : ان مباديء الاختيار غير اختيارية مستندة الى السعادة او الشقاوة الذاتية قائلاً بأن الذاتي لا يعمل إذ الذاتيات لا تنالها يد الجعل اثباتاً ونقياً فهي ضرورية الثبوت للذوات ونسبية التحقق للمهيات مستشهداً بالخبر المأثور : السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه ، والنبوي المشهور : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة . والجواب ما عرفت من ان تقرر المهيات قبل الوجود مما لم يقم عليه برهان ولا يساعده وجدان . نعم تقدير الصنع قبل اليجاد مما لا ريب فيه ولا شبهة تغريه كما تدل عليه الاخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام الآتية في محلها إن شاء الله من أن هناك علماً

ومشية وتقديراً وقضاءً وامضاءً ولكن التقدير راجع الى علمه تعالى بقدرته الغير المتناهية المستدعية للابداع والافاضة فلا يثبت شيئاً وراء العالم والمعلوم المتحددين بنحو العينة ولا مساس له بما ادعوا من ضرورة الماهية لنفسها واقتضاءها السعادة والشقاوة وامثال ذلك وقد عرفت ان المعقول من معنى الماهية انها حدود متزعة عن الوجود معينة لحظه ، وأما قبل الوجود فليست الماهية والذات شيئاً كي تكون من لوازمها السعادة والشقاوة وتكون هي ولوازمها منجعة غير قابلة للجعل لينتهي اليها اختيار العبد للمعاصي والفجور والكفر والغرور ولو سلم تقرر الماهية فلا ريب ان الماهيات الشخصية افراد للماهية النوعية وقد عرفت ان الماهيات النوعية بحسب ذواتها متحدة اللوازم مشتركة الاقتضاء فيها فاقضاء كل ماهية شخصية للآزم دون أخرى عربة عن البرهان مصدومة به وبالوجدان ، فأذن السعادة او الشقاوة لو كانت ذاتية لماهية شخصية من افراد الانسان لزم كونها ذاتية للجميع لسكونها من لوازم الماهية الانسانية وجعل السعادة والشقاوة من اللوازم للماهية الشخصية متاف مع المحسوس والماهية الصنفية مناقض مع برهان اتحاد النوع في اللوازم ومحيطي المصنفات من الاعراض الخارجة عن الذات الغير الدخيلة فيها ، (هذا كله مناماشاة) وإلا فتمد عرفت في المقدمة الثالثة أن السعادة والشقاوة عنوانان انتراعيان في طول تحقق الاعمال الخيرية والشرية الناشئة عن الملكات النفسانية المكتسبة كيف والاختيار فطري للانسان جبلي له مجمول بجعله التكويني على النحو الذي قدمناه ، وايضا فالوجدان شاهد على ما ذكرنا إذ كثيراً ما نرى تبدل الملكات النفسانية قرب صاحب ملكة فاضلة تزول عنه باغواء الشيطان وتغير النفس وخداع الأشرار وممارسة الفجور ومزاولة الذنوب وترك الطاعة والابتعاد عن

العلماء الى غير ذلك وملسكة رذيلة تزول باضداد تلك الأمور من المراجعة
 الى الهداة والتشبهت بذيل العقل ومجانبة الاشرار ومزاولة الخيرات ومجالسة
 الاخيار وغير ذلك بل الاختيار صفة فطرية لكل حساس أغني الحيوان
 غريزية في وجوده وهل يرتاب عاقل بأن الخراطين تمر من الأذى لا عن
 ارادة بل قسراً وباقتضاء الميية ، فالسعيد إنما يسعد باختياره والشقي إنما
 يشقى باختياره كما ورد عن اهل الحكمة والعصمة عليهم السلام في قوله
 تعالى : « ربنا غلبت علينا شقوتنا » (بأعمالهم شقوا) فبأعمال الاختيار فيما
 يوافق الهوى ويلائمه ويخالف العقل ويعانده وجعل القدرة والقوى البشرية
 تحت حيلة النفس وجعل مصباح العقل تحت الشعور تحصل الشقاوة وبالممارسة
 على ذلك تحصل الملكات الرذيلة وبأعماله فيما يلائم العقل وبوافقه ويخالف
 الهوى ويضاده وجعل القدرة والقوى تحت حيلة العقل تحصل السعادة
 وبالممارسة عليه تحصل الملكات الفاضلة كما أشرنا اليه سابقاً وبرهن في محله
 والى ذلك أشار النبي صلى الله عليه وآله بكلامه الذي هو ملوك الكلام :
 لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الشارب حين يشرب وهو
 مؤمن أي لا يرتكبها إلا بعد جعل مصباح العقل تحت ستار الهوى فلا
 برهاف على ذاتية السعادة والشقاوة حتى على القول بتقرر الميية وأما
 الروايات المذكورة وما يشاهدها فيجيء إن شاء الله تعالى بيان المراد منها .
 الثاني - ذهب جماعة من الفلاسفة الى القول بالاستعداد الماهوي وقابلية
 الميية للوجود وطلبها له من واهبه وقد ملئوا كتبهم عن ذلك وقد اجاب
 بعضهم بذلك عن اشكال خلق الكفار والعصاة وتعذيبهم مع علمه تعالى
 بحالهم واعمالهم ومهد لتوضيح ذلك مقدمات اربعة ، (ملخص اوليها)
 ان كل ميية لها جهة فقدان وجهة وجدان لو زيد عليها أو نقص عنها

صارت مهية اخرى فمهية الشجر الجسم النامي فلو زيدت عليها الحساسية
صارت مهية الحيوان أو نقص عنها النمو صارت مهية الجماد ، (ثانيتهما) ان
تقرر المهيئات في الصقع الربوبي يتبع العلم بالوجودات أو الاسماء والصفات كما
لهجت به السنة العرفاء باضافة انها متقررة في المرتبة المتأخرة عن الذات
لبدها استحالة تقرر ما حيثية ذاته اللا اقتضائية عن الوجود والعدم فيما
حيثية ذاته طرد العدم يعنى الذات المقدسة الواجبة . (ثالثتها) ان المجموع
بالاصالة هو الوجود والماهية مجعولة بتبعه بالجعل البسيط . (رابعها) ان
الفاض من قبله تعالى الوجود وهو خير محض ومهيئات الموجودات قبل
وجودها بما هي عليها من الداتيات ولوازمها الشرية أو الخيرية كانت بلسان
حال الاستعداد تطلب الوجود من واهب الوجود وهو فياض على الاطلاق
ومقتضاه الافاضة وعدم حرمان طالبها فالفاعل تام الفاعلية والقابل تام
القابلية فأفاض عليها الوجود لملائمته مع طبعها وكونه وفقاً لطلبها وهي
لتباينها الماهوي سعيد يفعل الطاعات وشقي يفعل الشرور والمعاصي ، ولا
يخفى ان افاضة الوجود على المهيئات الشريفة ليست من قبيل اعطاء السكين
للسفيه لأنه لا يلائم طبع السفيه وذاك يلائم طبع المهيئات فما هو مفاض من
قبله تعالى وهو الوجود خير محض والشرور من قبل المهيئات وهذا هو المراد
ببطن الأُم في قوله (ص) : السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن
أُمه أي في عالم المهيئات وكذا : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ،
والجواب عن الأولين انهما فرع تقرر المهيئات قبل الوجود وقد عرفت
فساده مضافا الى أن المهيئات اذا كانت وجودات علمية له تعالى فلا بد من
تقررهما بالعلم وخرجت عن التقرر الضروري اللاجعلي واذا كان طريقا اليها
لزم تبعيته لها لا تبعيتها له ومقدمته الثالثة بالمعنى الذي اخترنا من تبعية

المية للوجود أعني كونها حدوداً متزعة عنه معينة لحظه في غاية المتانة
 لكن هيات من ثبوت مدعاه به ، وكذا مقدمته الرابعة من كون الوجود
 خيراً محضاً بعد عدم ثبوت التقرر الماهوي لا تثبت الاستعداد الماهوي
 فطلب الوجود من الميات السعيدة والشريرة بلسان الاستعداد وحمل الاخبار
 المأثورة على هذا وهم وخيال وسيأتى توضيح تلك الاخبار ان شاء الله تعالى .
 الثالث - قد تصدى بعض المدققين لتأويل كلمات القوم التي يستشمن منها
 رائحة الجبر بما يرجع الى ما حققناه وما ذكره في تأويل كلماتهم وان كان
 في نفسه متيناً لتطابق الأدلة العقلية والنقلية عليه إلا أن التأمل في كلمات
 الفلاسفة والعارفين بأساليب كلامهم والمتضلع في قواعد الفلسفة الإلهية يأبى
 عن كون ما ذكر مراداً لهم من تلك الكلمات ، وكيف كان فقد ساق الكلام
 الى البحث عن السعادة والشقاوة الناتجتين وان السعيد سعيد في بطن أمه
 والشقي شقي كذلك فذكر في وجهها انها مستندتان الى هويات الموجودات
 وذواتهم الأصلية المتقررة قبل وجوداتها في وعائها المناسب معها التي كانت
 في مرحلة الذات مستعدة لقبول الوجود وتطلب الوجود بلسان الاستعداد
 من الواهب تعالى ، وان الارادة التكوينية الربانية أعني الكلمة الأمرية
 الإلهية وهي كن إذن لها بالدخول في دار الوجود والتلبس بلباس الشهود ،
 ثم أورد على نفسه بأنها قبل الوجود معدومة ولا لسان للمعدوم كي يسأل
 الوجود فأجاب بثبوتها قبل وجودها في بعض مراتب العلم الربوبي واستشهد
 لذلك بما ورد عن المعصوم (ع) : إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش
 عليهم من نوره انتهى .

ونقول إن كان مراده من الثبوت في بعض مراتب العلم هو تقدير
 الصنع كما يؤيده استشهاده بكلمة خلق الخلق وهو الظاهر من بعض الاخبار

التي وعدنا مزاراً التعرض لها وسيأتي إن شاء الله وملخص المراد على هذا
تقرر المهيئات في مرحلة التقدير في مرتبة متأخرة عن العلم وفي طوله وتعلقها
بالعلم الربوبي بذلك التقرر ففيه ان المقدر بالفتح عين التقدير والمتعلق بالعلم
عين العلم والعلم عين الذات في موردته تعالى وتقدس وجعل التقدير بعض
مراتب العلم في مرحلة متأخرة عنه إنما هو بنحو من العناية وضرب من
المساحة وإلا فليس هناك سوى علامة الذاتي بقدرته الغير المتناهية على ايجادات
غير متناهية ومع ذلك كله فهو يناهز مقالة الفحول من الفلاسفة ، حيث
جعلوا وعاء تقررهما جميع مراتب العلم وصرحوا بكون المهيئات أموراً ذاتية
منجولة لا تنالها يد الجعل نقياً واثباتاً بسيطاً أو تأليفاً ضرورة استحالة
جعل الذات او الذاتيات للذات وانها ضرورية الثبوت لنفسها قبل التقدير
وبعده لا موجودة ولا معدومة وما شئت راحة الوجود أزلاً وان الشرور
مستندة الى تلك المهيئات أولاً وبالذات والى ارادته الأ زلية بالعرض ،
وناهيك عن ذلك قول السيد الداماد (قده) في هامش القبسات ثم اعلم
ان الشرور والآلام الواقعة في الوجود في هذه النشأة وفي النشأة الآخرة
إنما استنادها الى الارادة الربانية والافاضة السبحانية بالعرض من حيث
هي لوازم للخيرات الكثيرة التي يجب في سمة الفياضية الحقنة والوهابية
المطلقة تعلق ارادته سبحانه بها بالذات ، وايضا قد اقتر في مقاراة ان لوازم
المهية إنما تستند بالذات الى نفس المهية ، وأما استنادها الى جاعل المهية
فبالعرض انتهى (١) .

وبالجملة كلمات أساطين الحكمة مشحونة بكون المهيئات ولوازمها ذاتية
غير مجعولة مع ان ما جعله هذا المدقق عبارة عن المهية إنما تكون بالعرض

(١) ويقرب منه كلام شيخ الرئيس في الإشارات فراجع هامش ص ٣٣ .

ومجمولة مخلوقة في ظلمة متأخرة عن التقدير حادثة به فكيف يتناسب مقالة القوم كي يجعل مراداً لهم بل وحيث ان كل ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات فهي لا بد وأن تنتهي الى ذاته المقدسة ، ويكون سوء استعدادها وتأثيرها في الشرور والمفاسد مستنداً الى جملة تعالى وحاشاه جل شأنه عن ذلك وإن كان مراده من ذلك هو ما ذكره الأكهيون من الفلاسفة من التقرر الماهوي على النحو المتقدم آنفاً ، وإن كان خلاف ظاهر كلامه فقد تقدم في المقدمة الأولى انه ليس هناك وعاء لتقرر المهيبة قبل الوجود ولا معنى لتقررهما ولا لاستعدادها وقابليتها ولا معنى لسان الاستعداد وكيف يعقل ان يكون لغير المستشتم رائحة الوجود استعداد ولسان ومطالبة أوليس الوجدان ينادي بأصرح ما في فطرته بطلان كل ذلك وعدم الوساطة بين الوجود والعدم وتطاردهما بل التعبير بالتطارد ايضاً من ضيق التعبير وإلا فليس هناك عدا الوجود والايـس حتى ان عنوان العدم ايضاً مأخوذ عن الوجود وببركته للإشارة الى ليسية معنونه .

الفصل الرابع

في القول بالتفويض وبيان أدلته وفسادها ، اعلم ان التفويض قد اطلق في لسان القوم على معان ثلاثة : الأول - تفويض افعاله تعالى الى خصوص طائفة من العباد كالمعصومين عليهم السلام وقد سمي القائلون به بالغلاة والمنفوضة وقد دلت على فسادها بالمعنى المنسوب اليهم براهين متقنة

عقليها ونقلها بداهة استلزامه التعميل في الذات الربوبية ، وقدرته الفياضة
المستديمة آية عن ذلك والآيات والاخبار مشحونة بما ذكرنا . الثاني -
تفويض الأمور طرّاً الى نفس العباد وعدم جعل شرع ووضع تكليف على
أحد اختاره الاباحية وضرورة الشرائع وارتكاز الملبين على خلافه وفساده
غني عن البرهان حيث ان ذلك يرجع الى الزندقة . الثالث - تفويض الافعال
الى العباد واستقلالهم بالقدرة على افعالهم مع الاعتراف بجعل الشرائع ووضع
التكاليف عليهم اختاره المعتزلة وهو ايضا مستلزم للتعطيل والعجز في ناحية
ذاته المقدسة جلت قدرته ، بل هو أوضح فساداً من قول الثنوية لاستلزامه
تعدد الشريك له تعالى حسب تعدد افراد الفاعلين واستدلوا على مذهبهم
بوجوه ، منها - انا نشاهد بالوجدان ان الافعال الصادرة عنا على قسمين :
منها ما هو خارج عن اختيارنا ولا سبيل لقدرتنا على خلافها كطوبه الفهم
عند تصور المحمودة ورعشة اليد ورجفة الأعضاء ، ومنها ما هو داخل تحت
اختيارنا ولنا القدرة على نقيضها كسائر الافعال الصادرة عنا ليلاً ونهاراً
والجواب ان توسيط الاختيار في تلك الافعال وعدم خروجها عن تحت
قدرة العبد رأساً حق لا محيص عنه لكنه لا يثبت تفويض الامر الى
العباد ضرورة استناد معداتها وعلاها الناقصة بل الاختيار الذي اعماله جزء
آخر من العلة التامة لها الى قدرته تعالى لأن الممكن كما عرفت محتاج في
بقائه كحدوثه الى المؤثر الواجب فهو في جميع الآلات المترامية مستمد من
فيض الرحمن بحيث لو منع عنه في آن لم يبق له أثر في عالم السكيان .

فاختيار الفاعل آنأ فأنأ مستند الى قدرته تعالى منفاض من رحمته وله
قبضه كما منه بسطه ، فاذن توسيط الاختيار لا يستلزم مقهورية القهار وبحوله
وقوته تقوم ونقعد . ومنها : الكشف الأنبي من شرطية استلزامية هي ان

افعال العباد لو كانت مستندة الى قدرته تعالى لزم صدور القباح والشرور
 عنه وبداهة فساد التالي لتنزه ذاته وتامة صفاته وبرائة كمالية نعوته عن
 الاستكمال والاحتياج الى تلك الجرائم والافعال كاشفة عن فساد المقدم .
 والجواب : ان عدم استنادها اليه تعالى لا يستلزم التفويض كما لا يستلزم
 ربط علها الناقصة بقدرته الجبر فيكون الأمر بين الأمرين وسوء اختيار
 العبد او حسن اختياره في البين ولا يرى ذلك إلا ذو العينين ، ومنها :
 الكشف الاثني من الدليل العقلي والشرعي بيان ذلك ان افعال العباد لو
 كانت مستندة اليه تعالى لما صح العقاب عليها وقد حكم العقل بحسنه ودل
 الشرع عليه فانكشف استنادها الى العبد وقدرته ، والجواب : ان توسيط
 الاختيار وان كان يصحح العقاب لكنه لا يستلزم التفويض ولا ينافي
 تأثيره تعالى في الافعال بعلاها على النحو المتقدم ، ومنها : الكشف الاثني
 ايضاً من العقل والنقل بأنها لو كانت مستندة اليه تعالى لما صح انزال الكتب
 وارسال الرسل فيستكشف من وقوعها استنادها الى قدرة العبد واختياره
 والجواب : انه كما بقه لا يستلزم التفويض ولا ينافي قدرته تعالى على النحو
 المتقدم وظني ان هؤلاء المعتزلة بأدلتهم المتقدمة بصددرد مذهب الأشاعرة
 المجبرة وهي وان كانت وافية لا بطل الجبر وحصر المؤثر بقدرته تعالى لكنها
 غير وافية لاثبات مدعاهم من التفويض واستقلال قدرة العبد بالتأثير وظني
 انهم لم يطلعوا على كلام أئمتنا صلوات الله عليهم اجمعين من الأمرين
 الأمرين ولم يتفطنوا لوجود منزلة بين المنزلتين بها يمكن التحفظ على اختيار
 العباد في افعالهم الذي لا سبيل الى انكاره وجداناً وبرهاناً ، فهربوا عن
 محذور ووقعوا في أشد منه .

تنبيه - قد تصدى الحكيم السبزاواري (قده) (١) في منظومته
بعد ما أجاب عن أدلة المعتزلة بأجوبة أربعة من قبل الأشاعرة لبيان
جواب خامس عن أدلتهم بقوله :

وكيف فعلنا الينا فوضا وان ذا تفويض ذات اقتضى
إذ خمرت طينتنا بالملكة وتلك فينا حصلت بالحركة
أي تفويض فعل الانسان اليه يستلزم تفويض ذاته ونفسه اليه وقطع
رابطه من واهبه بداهة تحمر طينة الانسان بالملكة الفاضلة او الرذيلة الحاصلة
له بالحركة البدنية الجارحية او النفسية الجانحية المستتبعة تلك الملكة المتحدة
مع النفس بنحو من الاتحاد للأفعال الحسنة او السيئة ، فتفويض الافعال
التي هي آثار تلك الملكة المتحدة مع ذات الانسان وطينته مستلزم لتفويض
الذات اليه ثم تصدى لدفع ايها استلزام الجواب عن أدلة المعتزلة من قبل
الأشاعرة للالتزام بمقالتهم من الجبر ونفي الاختيار بقوله :

لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا
وملخص ما أناده في الجواب ان من المعلوم تحمر طينة النفوس
البشرية بقاء بالملكة الحميدة العامة والعملية الحسنة ان كانت طينته في عالم
الأمر مأخوذة من عليين وبالملكة الرذيلة الجهلية المركبة والعملية السيئة
بقاء ان كانت من سجين ، وبعبارة أخرى كما ان لبدن الانسان طينة
وخميرة حاصلة من الماء والتراب كذلك لنفسه ايضا طينة وخميرة حاصلة من
ماء العلم وتراب الاخلاق ، فان حسنة ففاضلة وان سيئة فرديلة وتلك الملكة
الفاضلة او الرذيلة إنما حصلت بالحركة وتكرر الافعال الحسنة او السيئة
جارحية كانت أم جانحية والمسلكات عبارة عن هويات الذوات المتحدة معها

(١) في غرر القدرة .

ينحو من الاتحاد انضماماً بناء على تعدد العلم مع العالم والمعلوم او ينحو
 العينية بناء على اتحاد العلم والعالم والمعلوم وعلى أي تقدير تكون تلك
 الملكات في السير التكاملي الاستحكامي الى حين الموت الاضطراري وعند
 ذلك تستكمل الملكات ويتم تخمر الذوات ، ولذا قيل في حد الانسان :
 حيوان ناطق مائت وهـذا بخلاف الخطرات والحالات حيث لا يتم كمال
 النفساني منها . نعم يمكن التامة بالموت الاختياري المعبر عنه بالاستقامة
 التي بها يحصل التمكين في المقام الشاخص بقدم راسخ ، والخلوص من التلويح
 بالكلية والتخلق بالاخلاق الالهية وبه أشار بقوله عز من قائل فاستقم كما
 أمرت ولكمال صعوبة فيها قال النبي (ص) شديتي سورة هود لمكان
 هذه الآية . وبالجملة فهذه الملكات والتخمرات بالنظر الى تدرجها في الوجود
 الاشتدادي الاستمراري وإن كانت متجددة ومدرها ومبدعها بالنسبة الى
 بتأثيرها واستمرارها كل يوم بل كل آن في شأن إلا انه بالنظر الى مبادئها
 من التقدير والخلق والايجاد جف القلم لأنها مقتضى الطينة العلمية
 او السجذية وقد خمرت وعجنت من قبل فله الامر من قبل ومن بعد ، اذا عرفت
 ذلك فرجع التفويض في الافعال الى التفويض في اصل الذات والملكات
 وهو قطعها عن الربط بالمبدع وخروج منها عن حد الامكان ، ولكن
 لا تتوهم ان بطلان التفويض مستلزم لثبوت الجبر ونفي استناد تلك الافعال
 الى الفاعلين ، لأنه كما ان الوجود السعي الوحداني العارض على قوابله
 المتحققة بما لها من التعدد والكثرة أي المهيئات المتكثرة مستند الى
 القوابل الامكانية فيقال زيد موجود وأنا وأنت ، ومع ذلك له الاستناد
 الحقيقي الى الفاعل الوجوبي كذلك أفعال هؤلاء الموجودين مستندة الى
 أنفسهم في عين الاستناد اليه تعالى ومقتضى الاستناد اليه واليه ان الشرور

والمفاسد والاعدام والقبائح مستندة الى القوابل والمهيات لا اليه تعالى .
والعجب من الأشعري حيث يسند وجوده الامكاني الى نفسه
ولا يسند أفعاله الشريفة الى وجوده بما له من المهية بل الى خالقه جل شأنه
مع ان من شأن المهية ان تكون جنة ووقاية عن استناد الشرور اليه جل
شأنه فانها مثار الكثرات والاعدام والشرور وجلت الذات المقدسة العلية
عن استناد الأمور الردية اليه انتهى . أقول ما المراد من الطينة وتقويض
الملكات على تقدير تقويض الافعال فان تخمرها كتقويضها ان كان بمعنى
استنادها الى اختيار الانسان بحيث تحصل بمزاولة الافعال الحسنة او السيئة
كما صرح (قده) به ايضاً من حصولها بالحركات البدنية والنفسانية فهو حق
ولا يستلزم المحذور الذي توهمه بداهة أن الاختيار الموهوب للانسان
يستدعى حصول ملكات نفسانية وصفات وجدانية هي ناشئة عن مزاولته
للخيرات والشرور فما منها حصلت من الافعال الحسنة فاضلة ويطلق على
صاحبها السعيد وما منها حصلت من الافعال القبيحة رذيلة ويطلق على
صاحبها الشقي ، فان ختم له بالأولى مات سعيداً وان ختم له بالثانية والعياذ
بالله مات شقيماً .

وبالجملة فتلك الملكات ايضاً كنفس الاعمال مكتسبة حادثة من
اختيار الانسان ممنوعة اليه والى اختياره ، فله أن يكتسبها وله أن يتركها
ولذا تعاقب النفس على الأولى وتثاب على الثانية ولها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت بل عليه أن يبدل رذائله بالفضائل وصورته النفسانية الشوهاء
بالصورة الحسنة وقد أفلح من زكاهها وقد خاب من دساها ، وإن كان
المراد من تخمر الملكات الحميدة او الرذيلة أن للطينة الأصلية العلمية او
السيجية تأثيراً في الطينة البقائية فاضلة أم رذيلة كما يؤيد ذلك أقحام طينة

العليينية والسجينية في المقام والتشبيه بتخمير البدن من الماء والتراب وجعل
 النفس مخمرة من ماء العلم وتراب الأخلق فهو مخالف : أولاً - لاختيار
 الانسان وأن له أن يفعل وأن لا يفعل ، لجريه حينئذ على طبق اقتضاء
 الطينة ، وثانياً - لتساوق أفراد الانسان بحسب الحقيقة النوعية وعلل قوامها
 وجداناً وبرهاناً كما أثبتناه في المقدمة الثانية المقتضي لتساوقها في الطينة
 المقتضية لتلك الملكات النفسانية والافعال الصادرة الجارحية والجائحية
 مع أن المشاهد اختلافها في تلك الملكات والافعال ، وثالثاً - للعقاب على
 الافعال السيئة والثواب على الاعمال الحسنة إذ لا استحقاق حينئذ لأحد
 بالنسبة الى شيء منها باستقلال من العقل كما ليس في الافعال الاضطرارية
 من الرعدة والرجفة ولا في الافعال الصادرة عن الفواعل الموجبة كالشمس
 بالنسبة الى اشراقها ، ورابعاً - لانزال الكتب وإرسال الرسل وجعل
 الشرائع ضرورة جري العباد على طبق مقتضيات طيبتهم الخمرة فيهم وعدم
 تأثير الشرائع والأوامر والنواهي فيهم للداعوية والبعث والجزر فيكون
 جعلها كانزال الكتب وإرسال الرسل لغواً بلا فائدة كما ينافيه أيضاً الأمر
 بالاستقامة ضرورة أن الملكات الفاضلة الكامنة في النفس النبوية (ص)
 كالافعال الحسنة الصادرة عنه (ص) إنما هي ملائمة للطبع على طبق الطينة
 الخمرة به فلا معنى للمجاهدة مع النفس في طريقها واستقامتها كي يؤثر
 بذلك ويكون الأمر به مشيئاً . وأما أخبار الطينة فلا بد من تأويلها بعد
 مخالفة ظواهرها للوجدان والبرهان كما يأتي تفصيلها إن شاء الله . وأما
 استناد الشرور الى المهيئات وكونها وقاية وجنة عن استنادها اليه تعالى فقد
 عرفت فساده في المقدمة الأولى وانه لا ماهية قبل الوجود حتى تكون
 وقاية عن الحق تعالى وأما بعده فهي حدود منترعة عنه معينة لحظه وفي

نفسها وجودات ذهنية فالشروع مستندة الى نفس الوجود أعني اختيار الوجود على النحو المتقدم من دون حاجة في دفع استنادها الى ذاته المقدسة الى تكلف دعوى تقرر المهية بل ما ذكره هو (قده) من تشبيه استناد الافعال الى العباد باستناد الوجود الى القوابل رجوع الى قول الأشعرين : من حصر قدرته تعالى في التأثير وكون فعل العبد مكسوبا إذ قد عرفت تفسير بعضهم له بكون العبد محلا قابلا لفعله تعالى فهذا الذي فر به عن الالتزام بقولهم أما راجع الى هذا القسم من تفسيرهم أو راجع الى قول القاضي أبي بكر الباقلاني : إذ قد عرفت ان مختاره تعلق قدرته تعالى بذات الفعل وتعلق قدرة العبد بصفته . ومن المعلوم انه يرجع الى مذهب الأشاعرة فلعمري هذا كره على ما فرقتدبر . هذا تمام الكلام في الأدلة العقلية للأقوال الثلاثة من المجرة والفلاسفة والمنفوضة ومن التأمل فيها تظهر صحة القول الرابع المختار وأدلته .

الفصل الخامس

في الأدلة العقلية ، فمن الآيات التي استشهدوا بها للاضطرار قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » (١) ، تقريب الاستدلال واضح وفيه بعد تسليم ظهور الآية في استقلال كل من المشيئتين في صدور الفعل انه لايد من تأويلها لمخالفتها للعقل القطري المصارع باستحالة اجتماع العلتين

(١) سورة هل أنى الآية . ٣ .

المستقلين على معلول واحد وإلا فظاهرها ينطبق على المذهب الحق من
 الأمرين الأمرين وكون مشية الخلق في طول مشية الخالق بمعنى استناد
 مشيتهم في كل آن من الآتات المترامية الى مشيته تعالى وتعلقها بتحقيقها
 فيهم كتعلقها بتحقيق وجودهم حسبما عرفت في المقدمة الخامسة من افتقار
 الموجود الامكاني في جميع آتات وجوده الاستمراري الى المؤثر فالمشية
 وما حقيقته حقيقة له أن يفعل وله أن لا يفعل في المختار موجودة بإيجاد
 الله تعالى مفاضة منه وهذا الوجود الاستمراري في نظر العقل الحاكم
 بالافتقار ينحل الى وجودات حادثة وإيجادات متجددة فصح القول بأنهم
 في كل آن يشاؤون ، لا يشاؤون إلا أن يشاء الله تعالى وجودهم ومشيتهم
 وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين وتعلق مشية الفاعل المختار بمشيته تعالى
 ونشوها منها بل اندكاكها فيها تكويناً بلا لزوم جبر في البين . نعم هناك
 تعلق آخر واندكاك أرفع وهو اندكاك مشية العبد تحت مشية الله التشريعية
 بتسليمه لأوامره ونواهيه وهو حقيقة الاسلام واليه أشار عليه السلام بقوله :
 إن العبد كالميت بين يدي الغسال ولعل الآية إشارة الى هذا المعنى والله أعلم .
 ولا بأس بنقل ما ذكره الطبرسي في تفسير الآية الشريفة قال في مجمع البيان
 بعد ذكر الآية : أي وما تشاؤون اتخاذ الطريق الى مرضاة الله اختياراً إلا
 أن يشاء الله اجباركم عليه والجائكم اليه فحينئذ تشاؤون ولا ينفعكم ذلك
 والتكليف زائل ولم يشاء الله هذه المشية بل شاء أن تختاروا الايمان
 لتستحقوا الثواب - عن أبي مسلم - وقيل معناه وما تشاؤون شيئاً من العمل
 بطاعته إلا والله يشاؤه ويريده وليس المراد بالآية انه سبحانه يشاء كل
 ما يشاء العبد من المعاصي والمباحات وغيرها لأن الدلائل الواضحة قد دلت
 على انه سبحانه لا يجوز أن يريد القبائح ويتعالى عن ذلك وقد قال سبحانه

«ولا يريد بكم العسر» «وما الله يريد ظلاماً للعباد» انتهى . وقال في موضع آخر (١) فيه أقوال : أحدها - أن معناه وما تشاؤون الاستقامة على الحق إلا أن يشاء الله ذلك من حيث خلقكم لها - وكانكم بها فشيئته بين يدي مشيئكم - عن الجبائي . وثانيها - أنه خطاب للكفار والمراد لا تشاؤون الاسلام إلا أن يشاء الله أن يجبركم عليه ويلجأكم إليه ولكنه لا يفعل لأنه يريد منكم أن تؤمنوا اختياراً لتستحقوا الثواب ولا يريد أن يحملكم عليه - عن أبي مسلم . وثالثها - أن المراد وما تشاؤون الاسلام إلا أن يشاء الله أن يُلطف لكم في الاستقامة لما في الكلام من معنى النعمة . ومنها أيضاً قوله تعالى : «ولا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله» (٢)

تقريب الاستدلال واضح ، والجواب أن الآية المباركة عقد سلب وهو نهي المخاطب عن اسناد الفعل الى نفسه بلا تعليق على مشيئته تعالى وعقد ايجاب وهو ترخيص الاسناد مع التلبس بالمشية وكل من العقدين مبطل لكل من المذهبين أي الجبر والتفويض إذ على كل منهما لا معنى للنهي عن الاسناد ولا الترخيص عليه لأنه لو كان مجبوراً لم يصح نهي عنه معلقاً على عدم التعليق على المشية ولا أمره به معلقاً على التعليق وكذا لو كان مفوضاً نعم عقد السلب أوضح في بطلان التفويض كما أن عقد الايجاب أوضح في بطلان الجبر والظهور المتحصل من مجموعهما موافق للمذهب الحق من الأمرين الأمرين فالآية على خلاف مطلوبهم أدل ، ومنها : ما وقع فيها اسناد الهداية والاضلال الى الله تعالى مثل قوله عز من قائل : « فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » (٣) وقوله : « من يهدي الله

(١) في تفسير سورة كورت . (٢) سورة الكهف الآية ٢٣ .

(٣) سورة إبراهيم الآية ٤ .

فهو المهتد ومن يُضِلُّ فلن تُجِدْ له ولياً مرشداً « (١) وقوله : « من يهْدِي الله فهو المهتد ومن يُضِلُّ فلن تُجِدْ لهم أولياء من دونه » (٢) وغيره وهو كثير وتقريب الاستدلال واضح والجواب أن الهداية وهي ارائة الطريق الموصل الى المطلوب من المفاهيم العامة التي مصاديقها كثيرة كما انها ذات مراتب كثيرة شدة وضعفاً ، والمستفاد من الآيات القرآنية بعد ملاحظة مجموعها فضلاً عن ما ورد في تفسيرها والرجوع الى العقل الفطري انها برتبة يتمضيها اللطف الرباني ، عامة بالنسبة الى عموم المكلفين ومرتبة ، خاصة بالنسبة الى المهتدين ، أما العامة فهي تهتة دلائل الخيرات وافاضة مقتضياتها وتبيين الشرور وإعطاء القدرة على التجنب عنها بإبهاق العقل وارسال المبشرين المنذرين واعطاء ما يقع في طريق تحصيل الأولى وترك الأخرى يدل على ذلك قوله تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (٣) وقوله : « وهديناه النجدين » (٤) فهذه هداية عامة للجميع وحينئذ يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وغير خفي أن هذه الهداية لا تكون بنفسها مجرة بل لا بد من المطاوعة والاهتداء بها بمعنى الأخذ بتلك الوسائل والأسباب والجري على طبق تلك السبل والمجاري والاستمداد من القوى والمعدات وهي موكولة باختيار نفس الفاعل المختار ، فمن شاء اهتدى وسلك في السبل المعينة وجرى في المجاري المقررة ، وأما الخاصة فهي عبارة عن ازدياد المذكورات كما وكيفاً ويختص بها المهتدي الآخذ بالدلائل السالك في سبل الخير المستمد من الاسباب المعدة والوسائل المهيئة الشاكر لنعمة الهداية العامة المشكور له بازدياد البصيرة وتكثير الوسائل

(١) سورة الكهف الآية ١٦ (٢) سورة بني إسرائيل الآية ٩٩

(٣) سورة الدهر الآية ٣٠ (٤) سورة البلد الآية ١٠

و تسلسل النعم واستمرار التوفيق والى هذه المرتبة يشير قوله تعالى : « إنهم
 فتيّة آمنوا ربهم زدناهم هدى » (١) والضلالة الواردة في الآيات إنما
 تقابل هذه المرتبة ويختص بها من استهان في الأخذ بهداية الله وترك
 السلوك في سبيلها والاستمداد من وسائل الخير الذي هو كفران لنعمة الهداية
 وحينئذ ينسد باب الامدادات الغيبية وتنقطع سلسلة البصائر الربانية وينحذل
 هذا الخائب في بيداء الطغيان ويعمى فلا يرى المعروف إلا منكراً ولا يزيده
 النور إلا ظلمة والدواء إلا مرضاً واليه أشار بقوله : « فزادهم الله مرضاً » (٢)
 كل ذلك باختيار منه حيث استجب العمى على الهدى .

وملخص المقام انه باذلال النفس وكبتها عن الهوى والسلوك في طرق
 الطاعات تزداد بصيرة العقل ويستمد من آيات الله الآفاقية والآتية
 والتشريعية وتستعد النفس للتصاعد الروحاني والتكامل الاخلاقي وتتعود
 الاعضاء والجوارح بالاعمال الصالحة والافعال الحسنة وهلم جراً تزداد
 الهداية بنسبة ازدياد الاهتداء بلا تطرق توهم الاضطراب في شيء من ذلك .
 وبتوضيح آخر : الاضلال من الله عبارة عن رفع اليد عن الافاضات
 التورية والنفحات الرحمانية بعد ترك العبد الجري على طبقها اسقوطه بذلك
 عن قابلية الافاضة وكونها في حقه اهداراً لها ولغواً ووصوله الى حد
 المخاطبة بخطاب : « ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون » (٣)
 واستيجاب أعماله لعميان القلب وانطباعه بالشر وعدم بقاء مجال لتجلي نور
 الهداية فيه والانعكاس اشراق البصيرة عليه ويمكن أن يكون الاضلال عبارة
 عن الخذلان وعدم الاجبار على الايمان كما أشار اليه بقوله تعالى : « ولو

(١) سورة الكهف الآية ١٢ . (٢) سورة البقرة الآية ٩ .

(٣) سورة الحجر الآية ٣ .

شاء لهديك أجمعين » (١) أي قهراً وجبراً فصحح نسبة الاضلال اليه قدرته
 على الهداية قسراً ولكنه لا يكون منافياً للاختيار بل خلافه مناف له ،
 لأن الهداية القسرية مستلزمة لأخذ تلك الصفة السكالية وهي الاختيار ،
 ولا يتوهم ان القهر على الاهتداء أوفق بالصلاح من الاضلال بالاختيار بل
 هو صالح دون العكس لأن سلب الاختيار أخذ لحظ وجودي وهو منع
 لهذا الفيض وحاشا جوده عن البخل مضافاً الى انه لا ملازم عليه بذلك بل لو
 سلب الاختيار لم يكن لفعل الطاعة بهاء ولا للارتداع عن المعصية سناء ،
 فاندفع توهم مجال السؤال عن انه لم يلزم الله من يعلم انه يختار الكفر
 والعصيان على الاطاعة والايمان ولم يقهره على ترك المعاصي والطغيان كما
 انقذ أن الخذلان إنما نشأ من سوء اختيار العبد بعد تمام الحجة وكما
 الهداية وظهر سر قوله جل شأنه : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٢)
 وأن معناه لا وقع للسؤال عن فعله بعد كونه في محله وعلى طبق الحكمة
 وبمقتضى الفياضية ولكنهم يسألون عما يفعلون باختيارهم بعد هدايتهم
 وتهيئة الأسباب لهم .

والمحصل ان الهداية والاضلال بمقتضى الجمع بين مضامين نفس
 الآيات لا يستلزمان سلب الاختيار عن الفاعل المختار ، ومنها ما اشتملت على
 وقائع خاصة مثل قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ
 رميت ولكن الله رمى » (٣) تقريب الاستدلال واضح والجواب ان أمثال
 ذلك وقائع وقعت تعجيزاً للمعاندین وازهاراً لقدرة الله الكاملة وكرامة
 للدين وللصادق به صلوات الله عليه وآله إذ حصل المراد منها أن تأثير

(١) سورة النحل الآية ٩٠ (٢) سورة الانبياء الآية ٢٣ .

(٣) سورة الأنفال الآية ١٧ .

الافعال الناقصة من حيث الاقتضاء في المقتضى المقصود إنما هو من قبل
الله تعالى المتمم لتلك الافعال بما له من الجنود الباطنية والقوى القاهرة
الخفية أو المراد منها ان ايجاد شرائط التأثير ودفع موانعه إنما كان بعونه
وقوته مثلاً لقاء الرصاص من الناعل المختار مقتضى لقتل من جعل هدفاً له
ولكن تأثيره فيه بوصوله اليه فإذا كانت قوة الملقى قاصرة عن ايصاله اليه
واعانه آخر في ايصاله اليه بنحو من الانحاء فقد تحقق هناك فعلاً اختيارياً
كل عن فاعل مختار غايته أحدهما بايجاد المقتضى والآخر بتميم ذلك كي يؤثر
ولا يكاد يتوهم عاقل سلب الاختيار عن الفاعل الأول بسبب معاونة الثاني
له وتلك الوقائع من هذا القبيل ، حيث أعان الله تعالى المسلمين يوم بدر
بالملائكة فغلبوا بذلك على الكفار ويدل عليه المستفيضة الواردة في تفسير
الآية المنقولة عن ابن عباس وجماعة من أن (١) جبرائيل (ع) قال للنبي (ص)
يوم بدر : خذ قبضة من تراب فارمهم بها فقال رسول الله (ص) لما التقى
الجمعان لعلي (ع) : أعطني قبضة من حصي الوادي فنأوله كفأً من حصي
عليه تراب فرمى به في وجوه القوم وقال شأهت الوجوه فلم يبق مشرك إلا
دخل في عينه وفمه ومنخره منها شيء ثم ردفهم المؤمنون يمتلئونهم ويأسرونهم
وكانت تلك الرمية سبب هزيمة القوم ، هذا وفي تفسير بعد ذكر ما يقرب
من ذلك ما حصله ان الملائكة أخذوا بذلك التراب وأوقعوه في عيون
المشركين فصار ذلك سبب عجزهم وغلبة المسلمين عليهم وان المسلمين جاؤا
بعد ذلك متفافرين بعضهم على بعض بأنهم قتلوا المشركين وغلبوا عليهم
فأنزل الله تعالى الآية ، وعليه فالنبي (ص) فعل فعلاً اختيارياً هو رمي
التراب واعانه الله تعالى بملائكته فأوقعوه في أعين المشركين فتم تأثير الرمي

(١) مجمع البيان ج ٢ ص ٥٣٠ ط ايران .

وكذا بالنسبة الى المسلمين وجهدهم في حرب الكفار وقتلهم وظاهر الآية أيضا يساعد على ما ذكرنا لأنه أسند الرمي الى النبي بقوله : «إذ رميت غب» نفيه عنه ثم الى نفسه بقوله : «ولكن الله رمى فعنى نفيه عنه نفي تأثيره أثره المرغوب منه لولا التتميم الالهي ومعنى اسناده اليه اسناد ايجاد الرمي بالاختيار وكذلك في نفي القتل عن المسلمين واسناده الى نفسه عز وجل ، ومنها الآيات الدالة على أن كل ما يكون في عالم الكيان من الجواهر والاعراض حتى ديب النمل وحفيف الشجر مشبوت مضبوط في اللوح المحفوظ ومقدر بتقدير الله الأزلي مفصل بتفصيله السرمدى وجف القلم بما هو كائن الي يوم القيامة كقوله تعالى : « وعنده أم الكتاب » (١) وقوله : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (٢) وقوله : « وكل شيء فصلناه تفصيلا » (٣) بناء على كون التفصيل كناية عن التقدير .

وفيه ما مضى من أن العلم ليس علة للمعلوم وحينئذ فلو خلق الله مرآة لعلمه الكاشف عن وجود الموجودات وما يستتبعه من الآثار لم يكن سبباً لجبر العباد على الافعال وسلب الاختيار عنهم في الأعمال إذ كما أن العلم لا يكون مانعاً عن الاختيار لا يكون انعكاسه على اللوح المحفوظ أيضاً مانعاً ، وسيأتي إن شاء الله ما عندنا في بيان التقدير والتفصيل فانتظر هذه ما استدلل بها من الآيات لاثبات الاضطراب وقد عرفت عدم دلالة شيء منها على مطلوبهم مضافا الى أن الحجة الاستنادية في باب العقائد إنما هي القطع ولا اعتماد بظواهر الأدلة الثقيلة كتاباً وسنةً إذا لم يساعدها الدليل القطعي ولا بد حينئذ من تأويلها ولو بعيداً بما يوافق العقل ففيا نحن

(١) سورة الرعد الآية ٣٩ . (٢) سورة يس الآية ١١ .

(٣) سورة بنى اسرائيل الآية ١٣ .

فيه بعد شهادة الوجدان وقيام البرهان على الاختيار وفي الاضطرار اذا كان ظاهر آية أو رواية على الخلاف لا بد من التأويل فضلاً عن أن تتبع الوافر في الآيات الواردة في القرآن الكريم ، والتأمل فيما قبلها وما بعدها أو التفاسير الواردة فيها يوجب العلم بعدم ارادة ظواهرها لو كانت على خلاف البرهان كما في الآية الأخيرة ، فينبغي للسالك في طريق معرفة الحقائق عدم الأخذ بظواهر أمثال هذه الآيات بمجرد ما ذكره الفلاسفة في تأويلها وتطبيقها على مطالبهم بل لا بد وأن يراجع التفاسير الواردة فيها من الطرق الصحيحة بعد تطبيقها على الوجدان السليم ويأخذ علمها من أهلها صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، فانهم خزان علم الله تعالى وعبية حكمته ومعدن وحيه أعادنا الله واخواننا المؤمنين من كل زيغ وزلل وارشدنا الى ما هو الحق في أمثال المسألة من المسائل المشككة الاعتقادية .

وأما الآيات التي استدلو بها للاختيار فهي على أنحاء ، منها ما يدل تصريحاً أو تلويحاً على نفي الظلم عنه تعالى فمن الأول قوله عز من قائل : « وما ظالمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وقوله عز وجل : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله تبارك وتعالى : « ان الله لا يظلم مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » ونظائرهما من الآيات القرآنية كثيرة ، وحيث ان العباد لو كانوا مجبورين في الاعمال لسكان عقابهم من أسوء أنحاء الظلم فنفي الظلم يكشف إننا من كونهم مختارين ومن الثاني قوله تعالى : « الله الذي أحسن كل شيء خلقه » ضرورة ان خلق الظلم لا حسن فيه وتوهم عدم قبسح الظلم اذا صدر عن الله لكونه قادراً على الاطلاق وغير مسؤول عما يفعل واضح الفساد إذ غير خفي ان الكبرى العقلية وهي حكم العقل بقبحسح الظلم ذاتاً غير قابلة للتخصيص ، وأنت خير بأن تلك الآيات لا تدل على

استقلال العبد في افعاله ولا تنهض لاثبات الاختيار المطلق للعبد ونفي
احتياجه الى حول الله وقوته ، ومنها ما يدل على نزول العذاب على الاقوام
السابقة جزاءً على اعمالهم السيئة كقوله تعالى : « فأخذناهم بظلمهم » ،
وقوله سبحانه : « فأُنزلنا عليهم صاعقة من السماء بما كانوا يفسقون » الى
غير ذلك من الآيات حيث انهم لو كانوا مجبورين في اعمالهم لكان نزول
العذاب عليهم قبيحاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، لكن هذه الطائفة
أيضاً كسابقتها لادلالة لها على عدم احتياجهم في الافعال الى حوله وقوته .
ومنها ما يدل على إرسال الرسل وانزال الكتب وإتمام الحجة بالأمـر
والنهي والوعد والوعيد كقوله تعالى : « وما كنا بمعذبين حتى نبعث
رسولاً » ، وقوله تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً »
وقوله تعالى : « قد جائكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها »
وقوله تعالى : « لا يكلف الله تنسأً إلا وسعها لهما كسبت وعليهما ما اكتسبت »
وقوله تعالى : « يا أيها الناس قد جائكم الحق من ربكم فمن اهتدى فلنفسه
ومن ضلّ فانما يضلّ عليها » وقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »
ونحوها مثلاً وهي كثيرة تقرب الاستدلال انه مع الاضطراب في الاعمال
يكون الانزال والبعث والارسال عبثاً والأمـر والنهي تكليفاً بما لا يطاق .
وهذه الطائفة أيضاً لا تنهض لاثبات مذهب المفوضة كما هو ظاهر ،
ومنها ما يدل على ان الناس مجزيون يوم القيامة بأعمالهم كقوله تعالى : « اليوم
تجزون بما كنتم تعملون » وقوله تعالى : « من يعمل سوءاً يُجْز به » وقوله
تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » ، إذ مع الاضطراب لا معنى للجزاء
والجواب ما مر بعينه . ومنها ما يدل على ندامة الكفار والفساق يوم
القيامة كقوله تعالى : « يوم ينظر المرأ ما قدمت يداه ويقول الكافر ياليتني

كنت تراباً » لأن الانسان لو كان مجبوراً في عمله ولم يكن صادراً عن اختياره لا معنى لندامته على ما فعل والجواب ما مر ، ومنها ما يدل على تكذيب قول الذين أسندوا أفعالهم الية تعالى كقوله سبحانه : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا كذلك كذب الذين من قبلهم » ، الى غير ذلك من الآيات إذ لو لم تستند أفعالهم الى اختيارهم وكان المؤثر فيها مشية الله لم يكونوا كاذبين في دعواهم . والجواب ان عدم استناد شركهم الى مشية الله تعالى لا ينافي كون القدرة على الافعال مفاضة لهم منه مستمرة في جميع الآتات ، ومنها ما يدل على استناد الافعال الى العباد كقوله تعالى : « فطوعت له نفسه قتل أخيه » وقوله سبحانه : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » الى غير ذلك من الآيات وتقريب الاستدلال وجوابه واضح .

وملخص الكلام ان الآيات القرآنية وإن كانت تدل على الاختيار لكنها لا تنفي ما بيناه من نشو الافعال المختارة عن القدرة الموهوبة فهما معاً يسيران في وعاء التحقق ويستمران في حيز الوجود والأولى تستمد من الثانية والثانية لا تقهر على الأولى لأن الاختيار واسطة في البين وهذا معنى الأمرين الأمرين هذا كله حال الآيات التي استدلت بها لكل من الإضطرار والاختيار .

وأما الاخبار التي يمكن الاستشهاد بها للاضطرار ، فمنها ما دل بظاهره على أن الاعمال الصادرة من الانسان ناشئة عن ذاتياته وهويته مثل النبوي المعروف : السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه ومثل قوله (ع) : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ومثل قول الصادق (ع) : ان الله عز وجل خلق السعادة والشقاوة قبل أن يخلق خلقه فمن علمه الله

سعيداً لم يبغضه أبداً وإن عمل شراً أبغض عمله ولم يبغضه وإن كان عامه شقيماً لم يحبه أبداً وإن عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه لما يصير اليه فإذا أحب الله شيئاً لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبه أبداً ، تقريب الاستدلال واضح . والجواب عنه ما عرفت من أن السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين للانسان بأن تكونا شيئين متأصلين غير اختياريين كamentين في ذاته بأن يكون الانسان على نوعين أحدهما من خلق سعيداً لا يتمكن من المعصية والثاني من خلق شقيماً لا يتمكن من الطاعة بل هما كما اسلفناه في المقدمة الثالثة عنوانان انتزاعيان من الافعال الحسنة والاعمال السيئة وعبرة عن عاقبة اعمال العباد بمعنى أن من ختمت عاقبته بالخير يسمى سعيداً ومن ختمت عاقبته بالشر يسمى شقيماً . نعم هو تعالى لاحاطته العامة بجميع الأشياء يعلم ذلك من العباد قبل أن يخلقهم فيعلم ان المرأ تختم عاقبته بالخير ويموت سعيداً أو بالسوء ويموت شقيماً وناهيك شاهداً على ذلك صحيحة ابن أبي عمير المروية في توحيد الصدوق (رض) قال سألت أبا الحسن موسى ابن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله (ص) : الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه فقال الشقي من عامه الله وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من عامه الله وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء ، قلت له فما معنى قوله (ص) : اعمالوا فكل ميسر لما خلق له فقال ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استعجب العمي على الهدى انتهى . وقد تقدم أيضاً في تفسير بعض الآيات المشتملة على السعادة والشقاوة قوله (ع) : بأعمالهم شقوا فهذا اشارة الى ما ذكرنا من انتزاعية السعادة والشقاوة وعدم

كونهما ذاتيتين وبالتأمل في هذين الخبرين يظهر معنى الروایتين الآخرين
أيضا فلا حاجة الى اطالة الكلام في توضيحهما فتدبر لكي تعرف ،
وسيجيء لها مزيد بيان في الخاتمة إن شاء الله .

ومنها الاخبار المستفيضة (١) الواردة في باب الطينة ولا بد من بيان
ما يستفاد منها حتى تتضح حقيقة الحال فيها والجواب عنها وهي أمور :
الأول - أن الغرض من الخلقة هو العبادة والطاعة والظاهر من هذا
كون العبادة مطلوبة بما هي فعل اختياري كما ان اقتضاء التعبير بالطاعة
والايمان والاتباع وأمثال تلك الانماط كونها باختيار العبد يدل عليه قول
أبي جعفر (ع) في خبر طويل مروى عن عيون أخبار الرضا (ع) بسند
كالصحيح ليعبدوني ولا يشركون بي شيئا ويؤمنون برسلي ويتبعونهم الخ .
الثاني - ان الطينة الطيبة والخبيثة منشآن للطاعة والمعصية وان ما يرى
من طاعة الخبيث ومعصية الطيب إنما هو للامتزاج بين الطيبتين يدل عليه
قول أبي جعفر (ع) : في خبر طويل مروى عن عيون أخبار الرضا (ع)
بسند غير صحيح فما رأيت من شيعتنا من زنا أو لواط أو ترك صلاة
أو صيام أو حج أو جهاد أو خيانة أو كبيرة من هذه الكبائر فهو من
طينة 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 الحديث ، وقول أمير المؤمنين (ع)
في خبر طويل مروى عن تفسير علي بن ابراهيم فقال لها (يعني للطينة) :

(١) وليعلم ان أخبار الطينة بأجمعها رويناها عن البحار فمن أرادها يراجعها .

منك أخلق النبيين والمرسلين وعبادي الصالحين والأئمة المهتدين والدعاة إلى الجنة واتباعهم إلى يوم الدين ولا أبالي - الخبر ، وعن تفسير العياشي وعيون أخبار الرضا (ع) مثله وعن العيون عن أبي عبد الله (ع) قال : إن الله عز وجل خلق ماءً أذنبا خلق منه أهل طاعته وجعل ماءً مراً خلق منه أهل معصيته ثم أمرها فاختلطتا فلو لا ذلك ما ولد المؤمن إلا مؤمناً ولا الكافر إلا كافراً وقول علي بن الحسين صلوات الله عليهما : في الروي عن العيون وخلق الكافرين من طينة سجين وعن العيون و- ير - وسن نظيرها وعن العيون عن علي (ع) قال : إن الله عز وجل خلق آدم عليه السلام من أديم الأرض فمنه السباخ ومنه الملح ومنه الطيب فكذلك في ذرية الصالح والطالح وبعضونه خبران مرويان عن العيون ، وقول أبي عبد الله (ع) في الروي عن العيون وخلق قلوب شيعتنا مما خلق منه أبدأتنا - الخبر وفيه قوله (ع) : كتاب مرقوم وهو رمز إلى الأمر السادس الآتي إن شاء الله وبعضونه خبران مرويان عن العيون و- ما - وقول أبي عبد الله (ع) في الروي عن العيون : إن الله عز وجل خلقنا من عليين وخلق أرواحنا من فوق ذلك وخلق أرواح شيعتنا من عليين وخلق أجسادهم من دون ذلك ، فمن أجل ذلك كان القرابة بيننا وبينهم ومن ثم تحن قلوبهم إلينا ، وفي الروي عن العيون فقبض قبضة من كتفه الأيمن فخرجوا كالذر فقال : هؤلاء إلى الجنة وقبض قبضة من كتفه الأيسر وقال : هؤلاء إلى النار - الخبر .

وهذه الرواية تدل على أن الاختلاف في الخلق لمكان علمه تعالى بما هم صائرون إليه فيناسب الأمر السادس الآتي إن شاء الله وتدل أيضاً على كون الاختبار بالأمر وأخذ الميثاق تنميماً للحجة ، وسند الرواية ابن الوليد عن صفاء عن اليقطيني عن زياد المقتدر عن عبد الله بن سنان

وبعضهم منها خبر آخر مروى عن العيون وتفسير العياشي وفي الأخير أمرهم جميعاً بالوقوف في النار فيناسب الأمر الرابع وفي المروي عن - ير - فهل يستطيع أحد من أهل عليين أن يكون من أهل سجين - الخبر ، وقول علي بن الحسين (ع) في المروي عن - ير - : ان الله بعث جبرئيل الى الجنة فأتاه بطينة من طينها الخ وبعضهمونه أخبار أربعة مروية عن - ير - و - سن - وفي المروي عن - سن - كن ماء عذباً أخلق منك جنتي واهل طاعتي الخ وفيه اشارة الى الاختبار بالأمر فيناسب الأمر الرابع الآتي ان شاء الله وفي المروي عن - سن - خلق ارضاً وطينة الخ وفي المروي عن تفسير العياشي خلق في مبتدأ الخلق بحرين : أحدهما عذب فرات والآخر ملح اجاج - الخ - وفيه احتجاج اصحاب الشمال واتمام الحجة عليهم بالأمر بدخول النار .

الثالث - ان الطينة الخبيثة لم تقبل ولاية الائمة روجي لهم الفداء والطيبة قبلت ، ولذا صارت الأولى طينة للمخائين والثانية للموالين وظاهر هذا الكلام اختيارية القبول واللاقبول ومذشأتها لولاء من والى وعداء من عادى يدل عليه قول أبي جعفر (ع) في المروي عن العيون : فعرض عليها ولايتنا اهل البيت فقبلتها فأجرى ذلك الماء عليها سبعة أيام حتى طبقتها وعملها ثم نضب ذلك الماء عنها فأخذ من صفوة ذلك الطين طيناً فجعله طين الائمة عليهم السلام ثم أخذ ثقل ذلك الطين فخلق منه شيعتنا ولو ترك طينتك يا ابراهيم على حاله كما ترك طينتنا لكنتم ونحن شيئاً واحداً قلت : يا بن رسول الله (ص) فما فعل بطينتنا قال اخبرك يا ابراهيم خلق الله عز وجل بعد ذلك أرضاً سبخة خبيثة منتنة ثم خثر منها ماءً أجاجاً أسناً ملحاً فعرض عليها ولايتنا اهل البيت فلم تقبلها - الخبر ، وقول أبي عبد الله (ع)

في المروي عن العيون فقال : يا بحر فقال : لبيك وسعديك قال : فيك بركتي
وزحمتي ومنك أخلق اهل طاعتي وجنتي ، ثم نظر الي الآخر فقال يا بحر
فلم يجب - الخبر .

الرابع - ان الأرواح أمروا ثم أطاع بعض وعصى بعض وصار
المطيع متعلقاً بالطينة الطيبة والعاصي بالخبيثة يدل عليه قول أبي عبدالله (ع) :
في المروي عن تفسير علي بن ابراهيم فآمن به قوم وأنكره قوم ، وقوله
عليه السلام في المروي عنه ايضاً : أول من سبق من الرسل الى بلي رسول الله
صلى الله عليه وآله - الحديث . وقرب منها اثني عشر خبراً مروية عن
العيون - و - تفسير العياشي - و - ير - و - سن - وفي آخر مروي عن العيون
وتفسير العياشي فدعوه الى الأقرار الخ ، لكن صدر هذا يدل على الامر
الثاني المتقدم وعن تفسير علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن
مسكان عن ابي عبدالله (ع) في قوله : واذا أخذ ربك (١) من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا
قلت معانيه كان هذا قال نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيد كرويه
ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه فمنهم من أقر بلسانه في الذر ولم
يؤمن بقلبه فقال الله : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » وقريب
منه خبران مرويان عن - تفسير العياشي - و - كشف - وعن - سن - عن
ابي جعفر (ع) قال لا تحاصموا الناس فان الناس لو استطاعوا ان يحبونا
لا حبونا ان الله أخذ ميثاق النفس - الشيعة ظ - فلا يزيد فيهم احداً ابداً
ولا ينقص منهم احداً ابداً وقريب منه عن - سن - وفي المروي عن تفسير

(١) لا يخفى أن بيان كيفية عالم الذر وبيان المراد من الميثاق ليس
في عهدة الرسالة .

العباشي ألسنت بر بكم وعليكم طاعتي قالوا بلى - الخبر ، وفيه اختبارهم بالأمر وفيه ايضا فذلك قوله : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون » وفي المروي عنه ايضا بعد نقل الآية انهم ملعونون في الاصل وفي المروي عنه ايضا كما لم يؤمنوا به أول مرة وفي المروي عنه ايضا أخذ الله الحجة ، وقريب من ذلك اخبار أربعة مروية عنه ايضا وفي بعضها « فمنهم من آمن به » الخ . وفي هذا اشارة الى ان من آمن يؤمن ومن جحد يجحد كما ان في المروي عنه ايضا من صدق حينئذ صدق بعد ذلك وعن العيون عن أبي عبدالله (ع) قال : ان الله تبارك وتعالى أخذ ميثاق العباد وهم أظلة قبل الميلاد فما تعارف من الارواح ائتلف وما تناكر منها اختلف وقريب منه خبر آخر مروي عن العيون وفي المروي عنه ايضا ان الله تبارك وتعالى في وقت ما ذرأهم أمر اصحاب اليمين وانتم هم ان يدخلوا النار فدخلوها - الخبر .

الخامس - ما يظهر او يستشعر منها كون ذلك تشريفاً لمن يطيع بعد باختياره وخزيا لمن يعصى باختياره كقول ابي جعفر عليهما السلام في المروي عن العيون وليس شيء اكبر على المؤمن من ان يرى صورة عدوه مثل صورته - الخبر ، وكقوله (ع) ايضا في المروي عن العيون بسند كالصحيح : وبعامي النافذ فيهم خالفت بين صورهم واجسادهم - الخبر .

السادس - ما يظهر منها ان اختلاف الطينة إنما هو لعلمه تعالى بما هم صائرون اليه ولا اعلام المقربين وتميز المطيع عن العاصي كالمروي عن تفسير علي بن ابراهيم عن علي بن الحسين عن البرقي عن ابن محبوب عن الحسين ابن نعيم الصحاف قال سألت الصادق (ع) عن قوله : « فمنكم كافر ومنكم مؤمن » فقال عرف الله عز وجل ايمانهم بولايتنا وكفرهم بتركها يوم اخذ عليهم الميثاق وهم ذر في صلب آدم عليه السلام وعن - ير - مثله وعن تفسير

علي بن ابراهيم عن أبي جعفر (ع) قال : ان الله خلقنا من أعلى عليين
وخلق قلوب شيعتنا مما خلقنا منه وخلق ابدانهم من دون ذلك ، فقلوبهم
تهوي اليها لا أنها خلقت مما خلقنا منه ثم تلا قوله : « كلاً ان كتاب الابرار
لني عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون » وعن
العيون - سن - مثله وهذه الرواية بقرينة جعل عليين كتابا مرقوماً
وذكر خلقهم في صدرها من أعلا عليين يدل على ما في الباب .

ثم لما كانت الروايات الدالة على أصل اختلاف الطينة متواترة بل
صارت مذهباً للجدال السائر بين طبقات الأعلام من القديم الى الآن لم يكن
بدّاً من توضيحها فردها بواسطة ضعف السند كما عن المفيد (ره) لا وجه
له وان كان اللازم على المجيب الجواب عن الخصوصيات الواردة في الصحاح
منها ، وحيداً نقول والتوفيق من الله سبحانه : انه لا ريب في أن ترجيح
بعض على بعض في اعطاء مقتضيات الخير وان لم يكن ظلاً على الآخرين إلا
أن تخصيص بعض باعطاء مقتضيات الشر فضلاً عن علمه التامة ظلم فاحش
يأباه العدل الالهي ويأبى العقل الفطري تسليم اسناده اليه كيف وقد ورد
في المستفيض الآتية إن شاء الله تعالى في الخاتمة بيان أعدليته من الجور
وأرجميته من جبر العباد على المعاصي ومنااة ذلك لاستحقاق الثواب والعقاب
والوعد والوعيد وبعث الرسل وانزال الكتب ولذا لو عجزنا عن فهم المراد
من تلك الاخبار المتناقضة بطواهرها للعقل الصريح والمعارضة للروايات
الصحيحة الناصبة على ما ذكرنا ووعدناك فلا بد إما من تأويلها أو رد علمها
اليهم صلوات الله عليهم حسب ما أمرنا به في باب معالجة المتعارضات ، فما
قالت الاخبارية هنا من رد علمها الي المعصومين (ع) على ما في البحار
ليس بذلك البعيد بل قد عرفت من انه لا معنى للتباعد بالظاهر في العقائد التي

تتقوم بالقطع فضلاً عما اذا كان مخالفاً للقطع ، اذا عرفت ذلك فنقول بأن تلك الاخبار (لو أخذنا بها جميعاً) متضاربة في حد أنفسها حيث ان أخذ الطينة الخبيثة لجعلها ناراً ومادة لأهل النار كما في روايات الطائفة الثانية يقتضي كونها بالاقضاء مذمناً للفجور والطغيان وذلك ينافي كون السبب في جعلها طينة للعاصي عدم قبولها للولاية كما هو الظاهر من روايات الطائفة الثالثة وكون التكليف أو سمه بأي اسم صورياً قد عرفت ما فيه في المقدمة السابعة - ومع التسليم فلا معنى حينئذ لاختبار الارواح بالتكليف بدخول النار واطاعة بعض وعصيان آخر كما في روايات الطائفة الرابعة مع ان الأرواح لو كانت مختارة وأطاعت أو عصت واستلزمت تلك الطاعة والمعصية للتعلم بهذه وتلك فقد حصل التكليف وتم الاختبار وجوزي كل بما عمل فلا معنى حينئذ لتجديد التكليف واستئناف الاختبار ولو كان ذلك صورياً فلا معنى للمذمومة للطاعة والمعصية الدينويتين ثم ان كل ذلك مناف للغرض الاصلي من الخلقة وهو العبادة الاختيارية كما دلت عليه روايات الطائفة الأولى ، حيث ان رب الغرض لا بدوان لا يحول بين الغرض ومحصله بحول ساد عن تحصيله وحينئذ فأحسن ما يمكن أن يقال هو ان الله تعالى بعلمه النافذ في العباد يعلم المطيع والعاصي كما دلت عليه روايات الطائفة السادسة فيجعل أجساد المطيعين من طينة طيبة والعكس بالعكس ، ثم ان الطينة الطيبة والخبيثة بما لهما من الشعور اللازم لكل موجود تطيعان وتعصيان في عالم الذر لسن اطاعتها وعصيانها غير مربوط بعالم الاختبار والارواح . ثم ان الله تعالى يعلم المقرين من الملائكة وغيرهم بل الناس جميعاً بأن هذه الارواح على نوعين فريق في الجنة وفريق في السعير فتحتجج ارواح المخالفين ويختبرهم حينئذ لاتمام الحجة ويكون ذلك الاعلام لمكان علمه فيهم ويجعل

الحجة عليهم في عالم الارواح ومثل تلك الاخبار لو دلت على شيء وذلك في حالة الأخذ بطواهرها ولم تكن كناية بحتة عن علمه ورمزاً ملكوتياً لقضائه وعـدله فانما تدل على اختبارهم في الذر واطاعتهم أو عصيانهم باختيارهم وحمل جميع تلك النصوص على الاستعداد الماهوي بعد صراحة الروايات بكون ما ذكر فيها نطقاً منهم واختياراً لهم حمل بلا شاهد بل بلا ملزم (١) كما ان حملها على اقتضاء الطينة بعد كون الطينة غير دخيلة في الامر حسب ما مر ذكره من كون المدار على اختيار الارواح وعدم كون المادي موضوعاً للحكام بل ومع دلالة بعض الروايات السابقة على كون الطينة ايضاً مطيعة وعاصية كما ترى فلا بد إذن من حمل اختلاف الطينة على ان اختلاف العباد في الاطاعة والعصيان في دار التكليف ، وعلمه تعالى بما هم صائرون اليه منها اقتضى ذلك تشریفاً وخزياً او اعلاماً وميزاً بلا محذور في ذلك ثبوتاً وكما تدل عليه أخبار الطائفة الخامسة فالحمد لله رب العالمين .

خاتمة

في ذكر الروايات الواردة في الجبر والاختيار والقضاء والقدر وقبل بيانها لابد من مقدمة أمرين وتوضيح ما يستفاد من مجموعها لمزيد البصيرة :
الأمر الاول - اعلم ان المطلوب في باب العقائد هو القطع واليقين كما مر بيانه وحيث لا معنى لظهورات الالفاظ في هذا الباب ، فلو سلمنا
(١) وهذا بعد الغض عما سلف من البرهان على بطلان الاستعداد الماهوي .

أصل التعبد بالسند وبال دلالة ولم نقل بعدم المعنى للجعل في باب الطرق سنداً ودلالة فلا ريب بأنه لا معنى له فيها في بابنا هذا فضلاً عما إذا كان الوجدان على خلاف الظاهر لأن الأخذ بالظهور مع القطع بالخلاف مما لا يستقيم عرفاً وعقلاً وصناعة - وعلى هذا فلو فرض ورود كلام ظاهر في الجبر أو ما يستتبعه ولو بوسائط غير اختيارية فلا بد من تأويله أو رد علمه إلى أهله .

الأمر الثاني - لا خلاف ولا اشكال في أن المتبع في باب الظهورات ما يظهر من الكلام بما ينتهي إليه لأن المتكلم المبين للمراد له أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود أو القرائن المعينة للمراد حسب ما هو واقع مراده ولذا ليس للمخاطب حمل كلامه الغير التام على ما هو ظاهره بل لو ألحق به منفصلاً ما يبين مراده ويخالف ظاهر كلامه ولو بعد حين لم يكن على خلاف أسلوب المحاورة ، اللهم إلا إذا كان بعد زمان الحاجة لأنه يتبسح ذلك من الحكيم ويوجب الالتقاء في خلاف الواقع وهذا كله من أوليات الصناعة .

ثم انه لا اشكال عندنا في أن أئمتنا صلوات الله عليهم أجمعين بمنزلة متكلم واحد لأنهم أمناء وحي الله ومبينوا أحكامه ومبلغوا رسالاته وعليه فلا بد لآخذ العلم منهم وطالب الحق عنهم أن يفحص عن جميع ما صدر منهم ثم يراعي في ذلك الظهور المتحصل من جميع كلماتهم بعد ضم بعضها إلى بعض إذا عرفت هذين الأمرين فنقول : الأخبار الواردة في المقام على طوائف أربع : الطائفة الأولى - ظاهرها بل صريحها نفي الجبر والتفويض وكون أفعال العباد موكولة إلى اختيارهم معللاً بالتعليلات العقلية كما سنشير إليها . والطائفة الثانية - ظاهرها كون أفعالهم مقدره في علم الله وواقعة تحت مشيئته الأزلية بل وفي بعضها ما يظهر منه أن له تعالى إرادة تشريعية وإرادة تكوينية ومن بعضها يظهر أن صدور المعاصي مستند إلى

سوء قابليتهم وهاتان الطائفتان كما ترى متعارضتان بحسب المدلول والقاعدة في المتعارضين مع قطع النظر عما سلف من عدم حجية الظهور في باب العقائد انه لو كانت في البين قرينة على خلاف الظاهر من أحدهما فلا بد وأن يؤخذ بظهور الآخر وإلا فلا بد من معالجتها ومع العجز لا بد من التوقف إذ لا معنى للتخيير في باب العقائد ، ولكن الطائفة الثالثة - حاكمة على الثانية وشارحة للمراد من المشية والارادة والقدر وانها عبارة عن صرف العلم الالهي بلا تأثير منه في صدور الافعال مضافا الى ان القدر في التكوين غير القدر في التشريع كما يظهر ذلك من الطائفة الرابعة - الواردة في التكوينية .

وملخص مفاد الاخبار بعد ضم الطوائف بعضها الى بعض ان الله تبارك وتعالى قبل خلق الانسان كان عالما بما يصير اليه أمره وما يصدر عنه باختياره . ثم انه تعالى خلق الانسان وأعطاه القدرة والاختيار ولكن لم يكن ذلك سببا لانسلا ب القدرة عنه تعالى بل له المعية القيومية على العبد وصفاته النفسية والعندية المطلقة والسلطنة التامة بحيث لو لم يخصصهم تكويننا ولم يرخص عنايتهم ولم يسد زمامهم لم يقدروا على العصيان ولم يتمكنوا من الطغيان كما أشير الى المذكورات في الروايات الآتية إن شاء الله تعالى ولذا لم يعص مغلوبا كما ان اعطاء السلطنة التكوينية للعباد لم يكن مستلزما لترخيص التشريعي والفوضوية والاباحية ولذا ورد في بعض الروايات الآتية بأنه لو فوض الأمر اليهم ويعني به التشريع لم يحصرهم بالأمر والنهي وهذا الذي ذكرنا مع اختصاره باب تنفتح منه أبواب المعرفة والحكمة في مسئلتنا هذه وسنزيده بيانا عند بيان الاخبار بعونه ومثله .

أما الطائفة الأولى :

١ — فيها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي ومن طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا : ان الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يهذبهم فيها والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون قال : فستلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم أوسع مما بين السماء والارض — وهذا الحديث دال على قاعدتين عقليتين : الأولى — ان الرحمانية منافية للجبر ومن المعلوم عدم الفرق بين الجبر بلا توسيط أو بتوسط ما يستلزم الجبر كجعل الطينة من سجين بناء على الأخذ بظاهر ما ورد فيها . الثانية — ان سلطانه امنع من مقهوريته فما لم يجعل للعباد الرخصة التكوينية باعطاء الاختيار لا يعقل تمكنهم من عصيانه وقدرتهم على التمرد عليه فطغيانهم ليس لمقهوريته — وذلك (والعياذ بالله) لأنه عزيز مقتدر ، ومن العجيب ما صدر (١) عن ابن سينا في الاشارات من جوابه عن اشكال التعذيب على أمر ايجابي بأن هذه المقدمات مشهورة الخ حيث أن كبرى قبح التعدي والظلم من أوليات العقول وصغرى كون التعذيب بلا موجب ظاهراً من وجدانيات النفوس .

٢ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) عن أحمد بن محمد ابن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزطي ومن طريق الكليني (رض) عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزطي قال قلت لأبي الحسن الرضا (ع) : ان اصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالاستطاعة قال

(١) قد ذكرنا كلامه في هامش صفحة ٣٣ فراجع .

فقال لي اكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال علي بن الحسين قال الله عز وجل :
يا بن آدم بعشيته كنت الذي تشاء وما تقوى أدبت قرأضي وبنعمتي
قويت على معصيتي جعلتك سميعاً بصيراً « ما أصابك من حسنة فمن الله
وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وذلك أتى أولى بحسناتك منك وأنت
أولى بسيئاتك مني إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون قد نظمت لك كل
شيء تريد . وهذا الحديث يدل على ما ذكرنا فيما سبق من أن القوى التي
بها يقدر العبد على الطاعات وتحصيل الملكات النافذة لما كانت موهوبة من
الله عز وجل فهو أولى بحسناته من نفسه وإن أعمال تلك القوى في سبيل
المعاصي واكتساب الملكات الرذيلة لما كان بسوء اختيار العبد فهو أولى
بسيئاته منه تعالى ومن هنا يعلم أن معنى قوله إني لا أسأل عما أفعل أنه
لا موقع لسؤالي لتأنيدي ما ينبغي أن يكون من عندي وإن معنى قوله وهم
يسألون أن مسئوليتهم موافقة للعدل حيث ضيعوا النعم الموهوبة لهم بصرفها
في غير محلها وليس معناها الجارية الجزافية في مؤاخذة العباد بما شاء وعدم
إعطاء حق لأحد منهم للسؤال عما يفعل ظلم وعدوانا (والعياذ بالله) .

٣ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن يونس عن
عدة عن أبي عبد الله (ع) قال قال له رجل جعلت فداك أجز الله العباد
على المعاصي قال الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال
له جعلت فداك ففوض الله إلى العباد قال لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر
والنهي قال له جعلت فداك فيبينها منزلة قال فقال نعم أوسع ما بين السماء
والأرض ، وهذا الحديث الشريف دل على أن المراد من التفويض المسؤول
عنه هو الفوضوية والاباحية لأنه جعل في مقابله الحصر التشريعي أي
الأمر والنهي المولوي .

٤ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : ان من زعم ان الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله وقوله (ع) : ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله لأن الخير منه تعالى والشر ليس له ولا اليه كما دل عليه الحديث الأول بالتقريب المتقدم .

٥ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي والصدوق (رض) في التوحيد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا (ع) قال سألته فقلت : الله فوض الأمر الى العباد قال الله أعز من ذلك قلت فخيرهم على المعاصي قال الله أعدل وأحكم من ذلك قال ثم قال قال الله عز وجل : يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بموتني التي جعلتها فيك وهذا الحديث كالصرح في المختار .

٦ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) بأسانيد كثيرة قيمة مذكورة في التوحيد والعيون ومن طريق الكليني (رض) عن علي ابن محمد عن سهل بن زياد واسحاق بن محمد وغيرها رفعوه قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام جالسا بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ قبل شيخ فحسب بين يديه وقال يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر فقال أمير المؤمنين (ع) : أجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقبضاء من الله وقدر فقال له الشيخ عند الله احتسب عني يا أمير المؤمنين فقال له مه يا شيخ فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم قائمون (١) وفي منصرفكم وأنتم

(١) في نسخة : مقيمون .

منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين فقال
 له الشيخ : وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا اليها مضطرين
 وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومثالبنا ومنصرفنا فقال : أظن (١) قضاء
 حتماً وقدرًا لازماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي
 والزجر واسقط معنى الوعد والوعيد ولم تكن على مسيء لائمة ولا لمحسن
 محمداً ولكن المحسن أولى باللائمة من المذنب والمذنب أولى بالاحسان من
 المحسن تلك مقالة اخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان
 وقد رية هذه الأئمة ومجوسها ان الله تبارك وتعالى كلف تحييراً ونهي
 تحذيراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يملك
 مفوضاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ولم يبعث النبيين مبشرين
 ومنذرين عبداً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال
 فذهض الشيخ ويقول :

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً
 أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احساناً
 وقوله (ع) في صدر الحديث : أجل يا شيخ الى قوله إلا بقضاء
 من الله وقدر دل على ان زمام القوى الموهوبة للعبد إنما هو بيد قدرته
 تعالى والافعال الصادرة عنه في حيلة قضائه وقدره ولما أوهم بظاهره
 سببية احاطته العامة بأفعال العبد سلب قدرته ومقهورية في العمل المقتضي
 لعدم استحقاق الأجر عليه عظم ذلك في نظر السائل فسأل عن استحقاقه
 الأجر ولما سمع بثبوت الأجر الكاشف عن عدم مقهورية العبد في
 العمل سأل عن كيفية التوفيق بين عدم المقهورية وبين كون الافعال بقضاء

(١) في نسخة : ظننت ، وفي أخرى : ويحك لعلك تظن .

الله وقدره فأزال الامام (ع) تعجبه بأن القضاء الالهي هو عامه بأفعال العباد لا الحتم التكويني المستلزم للاضطرار في صدور الافعال المستتبع لتوالي فاسدة ذكرها وعدّها واحدة بعد أخرى ولدفع ايها استلزام ذلك لسلطنة العبد المطلقة حتى على قدرته وقواه بين عليه السلام ان عصيان الله لا يكون بالغلبة على الله بل هو تعالى أرخى عنان العبد وأسدل زمامه حيث أعطاه القدرة والاختيار ففقد الحديث عبارة أخرى عن الأمر بين الأمرين .

٧ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) بإسناده عن الحسين ابن سعيد عن حماد بن عيسى الجهني عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ان الناس في القدر على ثلاثة أوجه : رجل يزعم ان الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الأمر مفوض اليهم فهذا قد أوهن الله عز وجل في سلطانه فهو كافر ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ ، والمراد بالتفويض في قوله (ع) يزعم ان الأمر مفوض اليهم إما الفوضوية واما مقهورية الله تعالى والثاني أظهر بمقتضى قوله (ع) فهذا قد أوهن الله عز وجل في سلطانه وان ناسب المعنى الأول ايضا كما يظهر بالتأمل ، وكيف كان فقد دل الحديث على أولوية الله تعالى بحسنات العبد وأولوية العبد بسيئاته .

٨ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد بإسناده عن محمد بن عجلان قال قلت لأبي عبدالله (ع) : فوض الله الأمر الى العباد فقال : الله أكرم من أن يفوض اليهم قلت : فأجبر الله العباد على افعالهم فقال : الله أعدل من أن يجبر عبداً على ما فعل ثم يعذبه عليه ، وهذا

الحديث أيضا دال على منافاة التفويض بمعنييه من التشريعي والتكوييني
لكرامة الله والجبر لعدله وكلا الأمرين موافقان للعقل .

٩ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في العيون بإسناده
عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني عن الامام علي بن محمد عن أبيه محمد بن
علي عن أبيه الرضا (ع) قال : خرج أبو حنيفة ذات يوم من عند الصادق
عليه السلام فاستقبله موسى بن جعفر (ع) فقال له يا غلام ممن المصيبة قال
عليه السلام : لا تخلو من ثلاث اما أن تكون من الله وليست منه فلا ينبغي
للكريم أن يعذب عبده بما لا يكسبه واما أن تكون من الله عز وجل
ومن العبد فلا ينبغي للشريك القوي ان يظلم الشريك الضعيف وإما أن
تكون من العبد وهي منه فان عاقبه الله فبذنبه وإن غنا عنه فبكرمه وجوده
وهذا الحديث أيضا كسابقه في المضمون .

١٠ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في العيون حدثنا
الحاكم أبو علي الحسين بن أحمد البيهقي قال : حدثني محمد بن يحيى الصولي
قال حدثنا أبو ذكوان قال سمعت ابراهيم بن العباس يقول سمعت الرضا (ع)
وقد سأله رجل : أيكلف الله العباد ما لا يطيقون ؟ فقال : هو أعدل من
ذلك قال : أفيقدرون على كل ما أرادوه ؟ قال : هم أعجز من ذلك ، دل
الحديث بقرينة انظرة (كل) على ان القدرة لاعمال الارادة في المراد بيد الله
تعالى ، فما لم يكن الاذن التكويني أعني إيهاب القدرة لا يتقدرون ولذا
قال بأنهم أعجز من ذلك في جواب السؤال عن القدرة على كل ما يريدون .

وأما الطائفة الثانية :

١ — فيها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي ومن

طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن يونس بن عبد الرحمن عن حفص بن
قرط عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص): من زعم ان الله
تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر
بغير مشية الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة
الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله أدخله الله النار، وللقائل بتعدد
الارادتين التثريبية والتكويدية كالمحقق الخراساني والمحقق الاصفهاني تبعاً
للسيد الداماد (قدم) على ما أسلفنا كلامهم ان يستدل لمطلوبه بهذا الحديث
لكن المراد من المشية الترخيص التكويني باعطاء السلطنة كما يدل عليه قوله
عليه السلام بغير قوة الله فله السلطنة عليها باعطاء السلطنة لفاعليها بلا استناد
الشر اليه لصدوره عن فاعله فتفتن: وارجاع الكلام الى استناد وجودها
اليه تعالى واستناد وصف الخيرية والشرية الي فاعلها مع انه بلا شاهد
مستلزم إما المحذور توارد ارادتين على مراد واحد وإما للقول بالكسب
وجعل الارادتين طوليتين لا يدفع المحذور بعد كون مصحح استناد الوجود
اليه تعالى كون ارادته ما منها الایجاد وكون ارادة العبد ما بها الایجاد
ويعود محذور الجبر جذعاً وجعل المراد من الطولية الطولية في باب العلل
لا يوجب اسناد شيء مما الى العلة الأخيرة دون سوا بقها والاعتذار عنه
بأن المسند اليها بالانحصار ما يرجع الى حدها غير وجيه بعد كون الحد
عبارة عن جهة الفقدان بل ومع التسليم لا يصح إلا في الأمور العدمية
ومن البديهي ان المعاصي لا تستند الي فاعليها إلا بما هي أمور وجودية
لا بما هي أمور عدمية، نعم مبغوضيتها لمنشأيتها لعدم كما مر مضافاً الى ان
العدم لا يستند الي فاعل ما لعدم احتياجه الى علة كما هو واضح ثم ما أشبه
مقالة هذا القائل بمقالة القائلين بترتب العقول والنفوس بدعوى ان لها

جهتين جهة مستندة الى عالها المتصلة طولاً بالواجب وجهة مستندة الى أنفسها بما هي محدودة ولما قيل بأن الحدود حيثيات وهي اعتبارية أجاب بأن لها نفس الأمرية وليت شعري هل للنقدان والمحدودية واقعية حتى تصير علة لموجودها ، ثم لا ينافي ما ذكرنا كون الوجود بما له من المعنى مستنداً اليه تعالى بالتقريب الذي سبق .

٢ — ومنها ما روي من طريقهما (قدهما) أيضاً عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) قال الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد . والمراد من هذا الحديث بقريظة صدره وسائر الروايات ان كل ما في الوجود لا يعزب عن علمه تعالى أو داخل تحت سلطانه بحيث لو أراد عدمه لم يوجد وأما ان ما وجد يكون بإرادته بحيث لا دخل لإرادة العبد في أفعاله المختصة به فلا . نعم قدرة العبد موهوبة من الله ، فأفعاله التكوينية مستندة الى الترخيص التكويني باعطائه السلطنة .

٣ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن بعض اصحابنا عن عبيدة بن زرارة عن الحسين بن سعيد ومن طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن الحسين بن سعيد قال : حدثني حمزة بن حمران قال سألت أبا عبدالله (ع) عن الاستطاعة فلم يجبني فدخلت عليه دخلة أخرى فقلت : أصلحك الله انه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجني إلا شيء أسمع منه منك قال : فانه لا يضررك ما كان في قلبك قلت : أصلحك الله اني أقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم إلا ما يطيقون وانهم لا يصنعون شيئاً إلا بإرادة الله ومشئته وقضائه وقدره قال فقال : هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي أو كما قال ، والمراد من الإرادة وما يتلوها

عامله تعالى بأفعال العباد بما له من الشؤوب .

٤ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) في الصحيح عن معاوية بن وهب قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : ان مما أوحى الله الى موسى (ع) وأنزل عليه في التوراة اني انا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الخير وأجريته على يدي من أحب فطوبى لمن أجرته على يديه وأنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الشر وأجريته على يدي من أريده فويل لمن أجرته على يديه . ومعنى قوله (ع) : فطوبى لمن أجرته على يديه وكذا قوله (ع) : فويل لمن أجرته على يديه انه جعله مختاراً في جري الخير او الشر بيده .

٥ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن ابن أبي عمير عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : ان في بعض ما أنزل الله من كتبه اني أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن أجرته على يديه الخير وويل لمن أجرته على يديه الشر وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا .

٦ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً عن المفضل بن عمرو عبد المؤمن الانصاري عن أبي عبد الله (ع) قال قال الله جل وعز : أنا الله لا إله إلا أنا خالق الخير والشر فطوبى لمن أجرته على يديه الخير وويل لمن أجرته على يديه الشر وويل لمن يقول كيف هذا قال يونس يعني من يسكر هذا لا من يتفقه فيه ، والمراد من هذا وأمثاله بقرينة ما سبق من نفي اسناد الشر اليه تعالى وما يأتي طوبى لمن أجرته على يديه الخير بالانعام وويل لمن أجرته على يديه الشر بالخذلان فالتفقه الغير الممنوع ان يعلم المراد من الجريان .

٧ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضا عن علي بن محمد رفعه
 عن شعيب المقرئ عن أبي بصير قال : كنت بين يدي أبي عبد الله (ع)
 جالسا وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا بن رسول الله من أين لحق
 الشتاء بأهل المعصية حتى حكم لهم في عامه بالعذاب على عملهم فقال أبو عبد الله
 عليه السلام : أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه
 فاما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل
 بحقيقة ما هم أهله ووهب لأهل المعصية القوة على معصيته لسبق عامه فيهم
 ومنعهم اطاعة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في عامه ، ولم يقدروا أن
 يأتوا حالا ينجيهم من عذابه لأن عامه أولى بحقيقة التصديق وهو
 معنى شاء ما شاء وهو سره قال السيد الداماد (قده) بعد ذكر هذا الحديث
 يعني (ع) لسوء استعدادهم الجبلي ونقص استحقاقهم الذاتي وقصور
 قابليتهم الطباعية الموجبة لسوء الاختيار وخسران الاتجار . . . الخ .

أقول : المراد من الحديث بقرينة ما سيأتي من الاخبار انه تعالى لما
 علم أن بعضا منهم يختار الطاعة وبعضا منهم المعصية بما لهما من الظهور في
 الاختيار وهب للمطيع القوة على الطاعة وأردف ذلك بلطف خاص هو
 النشاط على العمل ووهب للعاصي أيضا القوة على المعصية بلا دخل لنفس
 اعطاء القوة بما هي قوة في صيرورة القوي عاصيا ولم يجبرهم على القبول
 قسراً والعمل قهراً باعطاء قدرة القبول القسرية نظير قوله تعالى : «ولو شاء
 لهداكم أجمعين» فأطاع المطيع وعصى العاصي وفقاً لعامه لا معولاً له
 ومستنداً إليه ولم يقدر العصاة بعد الطبع والختم الحاصلين بالاختيار على
 اتیان ما ينجيهم من عذاب الله أو لم يقدروا بعد العصيان على ان يقلبوا
 سنة الله في استحقاق العذاب لأن عامه لعدم خطئه حري بالتصديق وقضائه

على العاصي بالتعذيب لكونه عدلاً واجب الاتباع .

٨ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن عبد الله بن ميمون القداح قال دخل على أبي عبد الله (ع) أو أبي جعفر (ع) رجل من اتباع بني أمية نخفنا عليه فقلنا له : لو تواريت وقلنا ليس هو ههنا قال : بلى ائذنوا له فإن رسول الله (ص) قال : ان الله عز وجل عند لسان كل قائل ويد كل باسط فهذا القائل لا يستطيع أن يقول إلا ما شاء الله وهذا الباسط لا يستطيع أن يسط يده إلا بما شاء الله فدخل عليه فسأله عن أشياء آمن بها وذهب ، دل الحديث من جهة اسناد القول والبسط الى الفاعل على ان المراد بالعددية هو الاستيلاء التام في جميع الآفات لله تعالى على العبد بما له من الاستطاعة الموهوبة .

٩ — ومنها ما روي في الصحيح من طريقين أحدهما للصدوق (رض) في التوحيد قال حدثني أبي (رض) قال : حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد ، ثانيهما للكليني (رض) عن علي بن إبراهيم بالاسناد المذكور بعينه عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال قال : ان الله تبارك وتعالى اذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتة من نور وفتح مسامع قلبه ووكل به ملكاً يسدده واذا أراد الله بعبد سوءاً نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه ووكل به شيطاناً يضله ثم تلا هذه الآية : « ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء » . والظاهر من هذا الحديث كون التكت الذي هو كناية عن الملكات الرذيلة والحيدة سواداً وبياضاً من قبله تعالى ، ولكن المراد من نكت القلب بنكتة من نور التوفيق الالهي والالهام الرباني الموجب

للتمكن على تحصيل الملكات الفاضلة حسب ما أشرنا اليه في الفصل الخامس
والمراد نبكت القلب بنسكته سوداء ستره عن الحقائق وتركه على حاله قريباً
مع الملكات الرذيلة المكتسبة بالاختيار وباقتضاء الشهوات ومعنى ايكاله
الى الشيطان عدم منع الشيطان الموكل اليه عن اغوائه .

١٠ — ومنها ما روي في الموثق من طريق الصدوق (رض) في
التوحيد ومن طريق الكليني (رض) في الكافي عن احمد بن محمد بن محمد بن فضال
عن علي بن عقبة عن أبيه قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : اجعلوا امركم
لله ولا تجعلوه للناس فإنه ما كان لله فهو لله وما كان للناس فلا يصعد الى الله
ولا تخصموا الناس لديكم فان المخاصمة ممرضة القلب ان الله عز وجل قال
لنبيه : « انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » وقال :
أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، وذروا الناس فان الناس أخذوا
عن الناس وانكم أخذتم عن رسول الله (ص) اني سمعت أبي (ع) يقول :
ان الله عز وجل اذا كتب على عبد أن يدخل في هذا الأمر كان أسرع
اليه من الطير الى وكره وقوله (ع) : اذا كتب على عبد - الخ وان كان
ظاهراً في القهورية في الطاعة والمعصية والايمان والكفر واستناد اختلاف
الناس فيها الى سوء استعدادهم إلا أن صدر الحديث يدل على جهة الاختلاف
وهي الأخذ من الناس او الرسول ومعه لا ينعقد ظهور للذيل في ذلك فمعنى
قوله (ع) : كتب علم منه ذلك لسوء اختياره لا انه طبع عليه طبعاً استعداداً
١١ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن عدة من

أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسماعيل عن اسماعيل السراج
عن عبد الله بن مسكان عن ثابت بن سعيد قال قال أبو عبد الله (ع) :
يا ثابت ما لكم والناس كفوا عن الناس ولا تدعوا أحداً الى أمركم فوالله

لو أن اهل السماوات واهل الارض اجتمعوا على أن يهدوا عبداً يريد الله ضلاله ما استطاعوا ان يهدوه ولو أن اهل السماوات واهل الأرضين اجتمعوا على أن يضلوا عبداً يريد الله ان يهديه ما استطاعوا ان يضلوه كفوا عن الناس ولا يقول أحد عمي وأخي وابن عمي وجاري فان الله اذا أراد بعبد خيراً طيب روحه فلا يسمع معروفاً إلا عرفه ولا منكراً إلا أنكره ثم يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها أمره . والكلام في هذا الحديث يعلم مما مضى إلا انه أظهر لمراد الخصم .

١٢ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الكليني (رض) عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان عن فضيل بن يسار قال قلت لأبي عبد الله (ع) ندعو الناس الى هذا الأمر قال : لا يا فضيل ان الله اذا أراد بعبد خيراً أمر ملكاً فأخذه بعنقه فأدخله في هذا الامر طائماً أو كرهاً ، يعني (ع) ان الله عز وجل يهديه لارادة الدخول في هذا الامر ويهيء له أسباب التبصر والهدى لانه سبحانه يجبره على ذلك ويضطره اليه من غير ارادته واختياره أو المراد انه لو أراد خيراً لعبداً قسراً أمر ملكاً يفعل كذا حيث أن له جنود السماوات والارض لكنه لا اكراه في الدين فلا تتبعوا أنفسكم في محاجة المعاندين ومناظرة المتعنتين .

١٣ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن علي بن معبد عن واصل بن سليمان عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول : أمر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر أمر ابليس أن يسجد لآدم وشاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد ونهي آدم عن أكل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل .

١٤ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً عن علي بن ابراهيم
عن المختار بن محمد الهمداني ومحمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوي
جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (ع) قال : أن الله
ارادتين ومشيتين - ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويأمر وهو
لا يشاء أو ما رأيت انه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك
ولو لم يشاء أن يأكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وأمر ابراهيم ان يذبح
اسحاق ولم يشاء ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله .

١٥ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد
بسنده عن أبي القاسم ابراهيم بن محمد العلوي عن فتح بن يزيد الجرجاني
قال : لقينته على الطريقة الى أن قال قلت : ان عيسى (ع) خلق من الطين
طيراً دليلاً على نبوته والسامري خلق عجلاً جسداً لنقض نبوة موسى (ع)
وشاء الله أن يكون ذلك كذلك ان هذا هو العجب فقال (ع) : ويحك
يافتح ان لله ارادتين ومشيتين - ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء
ويأمر وهو لا يشاء أو ما رأيت انه نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من
الشجرة وهو شاء ذلك ولو لم يشاء لم يأكلا ولو أكل لغلبت مشيتهما مشية
الله وأمر ابراهيم بذبح ابنه (ع) وشاء أن لا يذبحه ولو لم يشاء ان
لا يذبحه لغلبت مشية ابراهيم مشية الله عز وجل - الحديث .

وهذا الحديث من أظهر الروايات فيما رامه القائل بتعدد الارادتين
من تعلق الارادة التكوينية بخلاف ما تعلق به الارادة التشريعية والقائل
بصورية التكليف الموجهة الى العصاة إلا أن قوله (ع) : لغلبت مشيتهما
مشية الله وقوله : لغلبت مشية ابراهيم مشية الله عز وجل ظاهر في وجود
المشية لآدم وحواء و ابراهيم فلا بد من ان يحمل على ان المراد من مشيته

هو المشية التكوينية باعطاء المشية للفاعلين وعدم الجأهم على ما تعلق به
الارادة التشريعية وهذا صحيح بعد ملاحظة احتياج مشيتهم الى مشية
الله تكويناً وكونها مفاضة من قبله اللهم إلا ان يجعل المراد من هذا الحديث
وسابقه أن مشيتهم تحت مشية الله تكويناً واعمالاً كما سبق عن بعض
الفلاسفة ولكنك عرفت بأن هذا ليس بمشية بل صورة المشية ، وبها
لا يكون الانسان مختاراً بل مضطراً في صورة المختار وهذا تأويل في
ظاهر لفظ المشية المستندة الى المذكورين وليس له شاهد وحيد فالصواب
في معناه ما ذكرنا بشهادة الروايات الآتية وموافقته لاقتل . فقوله في الحديث
السابق : لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله يعني حيث لم يشاء الذبح بالارادة
التكوينية لم يقع الذبح خارجاً وهذا مطابق لمشية ابراهيم الطبيعية ومخالف
لمشية الله العزمية ، وقوله في هذا الحديث : لغلبت مشية ابراهيم مشية الله
عز وجل يعني لو لم يكن عدم الذبح مطابقاً لمشيته التكوينية بل مخالفاً لها
لغلبت مشية ابراهيم الطبيعية لمشية الله التكوينية - قال العلامة المجلسي
قدس سره في باب العدل قال الصدوق (ره) بعد ايراد هذا الخبر ان الله
تعالى نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من الشجرة وقد علم انها يأكلان
منها لكنه عز وجل شاء أن لا يحول بينهما وبين الأكل منها بالجبر والقدرة
كما منعها عن الاكل منها بالنهي والزجر فهذا معنى مشيته فيها ولو شاء
عز وجل منعها من الاكل بالجبر ثم أكلا منها لكان مشيتها قد غلبت
مشية الله كما قال العالم تعالى الله عن العجز علواً كبيراً ثم جعل هو (قده)
الاصوب في معنى المشية منع الالطاف والهدايات فراجع .

١٦ - ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن علي بن ابراهيم

عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابان عن أبي بصير قال

قلت لأبي عبد الله (ع) : شاء وأراد وقدر وقضى قال : نعم قلت : وأحب قال : لا قلت : كيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب قال هكذا خرج إلينا ١٧ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً باسناده عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) يقول لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى — الحديث .

١٨ — ومنها ما روي في الكافي بطريق صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا به — هذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب واجل فمن زعم أنه يتدر على نقض واحدة فقد كفر وقريب منه أيضاً عن أبي الحسن موسى ابن جعفر (ع) ، والكلام في أمثال هذه الاخبار سيأتي إن شاء الله في الطائفة الرابعة .

١٩ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد ، ومن طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن أبيه (ره) قال حدثنا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان عن علي بن حنظلة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الاشقياء حتى يقول الناس ما أشبه بهم بل هو منهم ثم تتداركه السعادة وقد يسلك بالشقي طريق السعداء ثم يتداركه الشقاء ان من كتبه الله سعيداً وان لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة — وظاهر كتبه سعيداً وان كان هو ذاتية السعادة والشقاوة لكن قد تقدم ويأتي ما يدل من الاخبار على أن المراد من الكتب عامه تعالى بأنه يصير باختياره سعيداً أو شقيماً كما ان المراد من المشية ذلك .

٢٠ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن محمد بن

اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى ومن طريق الصدوق رضي الله عنه في التوحيد قال حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد (ره) قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال : أن الله عز وجل خلق السعادة والشقاوة قبل أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبعضه أبداً وإن عمل شراً أبغض عمله ولم يبعضه وإن كان شقيماً لم يحبه أبداً وإن عمل صالحاً أحب عمله وأبغضه لما يصير اليه فإذا أحب الله شيئاً لم يبعضه أبداً وإذا أبغض الله شيئاً لم يحبه أبداً . وهذا الحديث أيضاً بظاهره يؤهم ذاتية السعادة والشقاوة لكن سيأتي إن شاء الله في أخبار الطائفة الرابعة كون الخلق في أمثالها عبارة عن التقدير الذي هو عبارة عن عمله تعالى بما تحتم به عاقبة العبد من السعادة أو الشقاوة الحاصلتين له بأعماله الاختيارية .

وأما الطائفة الثالثة :

١ — فيها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي ومن

طريق الصدوق (رض) في التوحيد — عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر الميماني عن أبي عبد الله (ع) قال : أن الله عز وجل خلق الخلق فعلم ما هم صابرون اليه وأمرهم ونهاهم فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بأذن الله تعالى ، والمراد من الاذن في هذا الحديث الترخيص التكويني باعطاء الاختيار وعدم الاجاء لا الاباحة الشريعة ولا الاجاء وإلا لناقض الصدر في نفيها .

٢ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد قال حدثنا أبي (رض) قال حدثنا سعد بن عبدالله قال حدثنا أبو الخير صالح ابن أبي حماد قال حدثني أبو خالد السجستاني وهو الذي لما مضى أبو الحسن موسى (ع) وقف عليه ثم نظر في نجومه فزعم انه قد مات فقطع بموته (ع) ورجع الى الحق وخالف اصحابه عن علي بن يقطين عن أبي ابراهيم (ع) قال : مرأ أمير المؤمنين (ع) بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر فقال لمستكلمهم : أبالله تستطيع أم مع الله أم من دون الله تستطيع ؟ فلم يدر ما يرد عليه فقال أمير المؤمنين (ع) : ان زعمت انك بالله تستطيع فليس لك من الأمر شيء وإن زعمت انك مع الله تستطيع فقد زعمت انك شريك معه في ملكه وإن زعمت انك من دون الله تستطيع فقد ادعيت الربوبية من دون الله عز وجل ، فقال : يا أمير المؤمنين لا - بل بالله أستطيع - فقال : أما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك .

أقول لما كان المخاطب قدرياً قائلًا بالاستطاعة الاستقلالية بين المعصوم وروحي فدهاه فساد مذهبه بشرح تواليه الفاسدة ، واعلم ان المستطيع يحتاج الى معطي الاستطاعة في جميع آتات وجودها .

٣ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن أبان بن عثمان عن حمزة بن محمد الطيار قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل : « وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون » قال : مستطيعون يستطيعون الأخذ بما أمروا به والترك لما نهوا عنه وبذلك ابتلوا ثم قال : ليس شيء مما أمروا به ونهوا عنه إلا ومن الله عز وجل فيه ابتلاء وقضاء ، ومعنى ابتلاء الله وقضائه في هذا الحديث اختياره وحكمه .

٤ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد قال :

حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قالوا : حدثنا محمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن إبراهيم بن هاشم عن علي بن معبد عن عمر بن أذينة عن زرارة قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : كما أن باديء النعم من الله عز وجل وقد نحلكموه فكذلك الشر من أنفسكم وإن جرى به قدره والمراد بجريان القدر هو العلم كما سيأتي إن شاء الله . وهذا الحديث حاكم على قوله : أجريت على يديه الشر بقوله الشر من أنفسكم فإله حكومة من وجه ومحكومة من أخرى فتفظن .

٥ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد قال : حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قالوا : حدثنا محمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن إبراهيم بن هاشم عن علي بن معبد عن درست عن فضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : شاء الله أن أكون مستطيعاً لما لم يشاء أن أكون فاعله قال وسمعتة يقول : شاء وأراد ولم يجب ولم يرض شاء أن لا يكون في ملكه شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم يجب أن يقال له ثالث ثلاثة . ولم يرض لعباده الكفر ، والمراد أنه شاء بالمشيئة التكوينية استطاعتي لما علم أني لا أفعله فعني لم يشاء أن أكون لم يتعلق علمه بأني أفعله يدلك على ذلك تفسيره للمشيئة بالعلم واسناده الاستطاعة إلى العبد ومن البديهي أن إعطاء الاستطاعة للفعل وتعلق المشيئة التكوينية على الترك مما لا يجتمعان أو المراد أنه شاء بالتكوين استطاعتي لما لم يقهرني على فعله من باب السلب بانتفاء الموضوع .

٦ — ومنها ما روي في الموثق (١) من طريق الصدوق (رض) في التوحيد قال حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قالوا : حدثنا محمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى ابن عمران الأشعري قال : حدثنا يعقوب بن يزيد عن علي بن حسان عن اسماعيل بن أبي زياد الشميري عن ثور بن يزيد عن خالد بن سعدان عن معاذ ابن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : سبق العلم وجف القلم ومضى القدر بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل وبالسعادة من الله عز وجل لمن آمن وأتقى وبالشقاء لمن كذب وكفر وبولاية الله للمؤمنين وبرائة من المشركين ، ثم قال رسول الله (ص) عن الله : أروي حديثي ان الله تبارك وتعالى يقول : يا بن آدم بمشييتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد وبمنضلي نعمتي عليك قويت على معصيتي وبمعصيتي وعوني وعافيتي أدت الي فرائضي فأنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني ، فالخير مني اليك بما أوليت بدءاً والشر مني اليك بما جنيت جزاءً وباحساني اليك قويت على طاعتي وبسوء ظنك في قنطت من رحمتي ، فلي الحمد والحجة عليك بالبيان ولي السبيل عليك بالعصيان ولك جزاء الخير عندي بالاحسان لم أدع تحذيرك ولم آخذك عند غرتك ولم أكلف فوق طاقتك ولم احمالك من الأمانة إلا ما أقررت به (٢) على نفسك رضيت لنفسك مني ما رضيت لنفسك مني .

وهذا الحديث الشريف مشحون بمعاني عجيبة ودقائق منيعة بها تنحل معضلات كثيرة من هذه المسئلة ، ومنها تفتح أبواب الحكمة والمعرفة

(١) وصفه به المير « قدّه » .

(٢) في نسخة : قدرت به .

لأولي البصيرة حيث قد بين معنى جف القلم الذي دار على ألسنة الفلاسفة
 وأنه ليس عبارة عن سوء القابلية وذاتية السعادة والشقاوة للمعية الانسانية
 كما تخيلوه بل معنى جفاف القلم هو انفتاح ديوان الحساب من الأزل وتبين
 حال كل أحد فيه بعلمه الأزلي بما يصير العباد اليه بالمآل من الاحوال من
 سعادة المتقين بطاعاتهم الاختيارية وشقاوة الكافرين والعاصين بمخالفاتهم
 الاختيارية واعمالهم السيئة وكون الثواب والعقاب كالسعادة والشقاوة
 نتيجة أفعال العباد باستحقاقهم كما يدل ذلك عليه قوله : والشر مني اليك بما
 جنيت جزاءً وقوله : لك جزاء الخير عندي بالاحسان يعني بالاستحقاق
 والتفضل وقوله : ولي السبيل عليك بالعصيان ، وثبوت الحتمية للكسب
 بما فيه والرسول (ص) وما جاء به وولاء الله للمؤمنين والبراءة من المشركين
 واتمام الحجة على العباد بتبيين الرسول الصادق والامام الناطق كما يدل عليه
 قوله : فلي الحمد والحجة عليك بالبيان ، وعدم اضطرار أحد على شيء من
 الاعمال كما يدل عليه قوله : ولم أكلف فوق طاقتك - وعدم خروج تلك
 الاعمال الاختيارية للعباد عن حيطة قدرة الله تعالى لكونها مستمدة من
 حوله وقوته كما يدل عليه قوله : بمشيئتي كنت أنت الى قوله : أدت الي
 فرائضي فله القبض والبسط وله الحصر والمنع ولكن أرخى عنان قدرة
 العبد وأسدل زمام اختياره كي يختار ما يختار من الطاعات والمعاصي
 والايمان والكفر ويكتسب ما يريد من السعادة والشقاوة علماً في الأزل
 بما يختار ويكتسب فلذلك يكون الله عز وجل أولى بالحسنات ويكون
 العبد أولى بالسيئات ، ولهذا فرع الأولوية على اعطاء النعم من القوة
 والقدرة وغيرها للعبد فتأمل في مضامين هذا الحديث الشريف وأجمالها
 مصباحاً منيراً لكشف الحقائق ودحض الأباطيل وخذ العلم من

العيون الصافية لا الثماد الجمّة .

٧ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد ،
باسناده عن عبدالله بن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) انه سئل
عن المعرفة أهي مكتسبة ؟ فقال : لا فقل له : فمن صنع الله عز وجل
وعطائه هي قال : نعم وليس للعباد فيها صنع ولهم اكتساب الاعمال وقال
عليه السلام : أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين .

وهذا الحديث يدل على ان الاعمال ومنها الاعتقاد بالجنان مكتسبة
بخلاف المعرفة بالله وبعض صفاته وبالنسبة والوصاية لأنها وجدانية فطرية
والمراد من خلق تقدير بقرينة مقابلته مع خلق تكوين وما يأتي هو خلق
علم فيتحد مضموناً مع سابقه .

٨ — وفي البحار عن العيون ابن عبدوس عن ابن قتيبة عن حمدان
بن سليمان قال : كتبت الى الرضا (ع) أسأله عن أفعال العباد أم مخلوقة أم
غير مخلوقة ؟ فمكتب (ع) أفعال العباد مقدرة في علم الله عز وجل قبل
خلق العباد بالقي عام .

٩ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد
والخلاص باسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) قال فيما وصف له من
شرائع الدين ان الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها فوق طاقتها
وأفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين والله خالق كل شيء ولا
نقول بالجبر ولا بالتفويض ، الحديث بطوله ومعنى خلق تقدير فيه أيضاً
هو العلم بقرينة جعله في مقابل خلق تكوين وبقريته ما مضى .

١٠ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن محمد بن يحيى
وعلي بن ابراهيم جميعاً عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم وعبدالله بن

يزيد جميعاً عن رجل من أهل البصرة قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن
الاستطاعة فقال أبو عبد الله : أتستطيع أن تعمل ما لم يكون قال : لا
قال : فتستطيع أن تنتهي عما قد كوّن قال : لا قال فقال له أبو عبد الله :
فمتى أنت مستطيع ؟ فقال : لا أدري فقال أبو عبد الله (ع) : ان الله
خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون
للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه في ملكه لم
يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلاً لم يفعلوه ان الله عز وجل أعز من أن
يضاده آخر في ملكه قال البصري فاناس مجبورون فقال : لو كانوا
مجبورين كانوا معذورين قال : ففوض اليهم قال : لا قال : فما هم ؟ قال :
علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين
قال : انه الحق وانكم أهل بيت النبوة والرسالة . وقوله (ع) : مستطيعون
للفعل وقت الفعل مع الفعل ناظر الى رد القدرى القائل بكون العبد
مستطيعاً بالاستقلال فبين الامام (ع) فسادَه وان الاستطاعة بمعنى القوة
والقدرة بما أنها أمر وجودي امكاني تستند كل حصّة من حصصها في كل
آن من آتات تحققها الى الواجب تعالى وان ما هي علة للفعل ما يكون حال
الفعل أي أن تحققه .

فالفاعل مستطيع له حاله بالاستطاعة الموهوبة المستمرة الى هذا الآن
وهذا المعنى لا ينافي كونه مستطيعاً قبل الفعل ، بمعنى أنه اذا شاء فعل واذا
لم يشاء لم يفعل كما دلت عليه الروايات ولعل الى ما ذكرنا يرجع كلام بعض
الفحول (١) في تعليقاته على الكافي بأن للاستطاعة والقدة اطلاقين وفسرهما
بما يرجع حاصله الى انها تطلق تارة على الحالة الحاصلة للانسان بعد تهيو

(١) هو محمد رفيع بن محمد مؤمن .

جميع ما يحتاج اليه الفعل حتى هيجان الارادة ويعني بها العلة التامة للفعل
وأخرى على الحالة المتساوي اليها الفعل والترك .

١١ — ومنها ما روي من طريق السكيني (رض) عن محمد بن
أبي عبدالله عن سهل بن زياد وعلي بن ابراهيم ومحمد بن يحيى جميعاً عن احمد
ابن محمد جميعاً عن علي بن الحكم عن صالح النيلي قال سألت أبا عبدالله (ع) :
هل للعباد من الاستطاعة شيء ؟ قال فقال لي : اذا فعلوا الفعل كانوا
مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم قال قلت : وما هي ؟ قال : الآلة
مثل الزاني اذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى ولو أنه ترك الزنا ولم يزن
كان مستطيعاً لتركه اذا ترك ، قال ثم قال : ليس له من الاستطاعة قبل الفعل
قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً قلت : فعلى ماذا
يعذبه ؟ قال : بالحجة البالغة والآلة التي ركب فيهم ان الله لم يجبر أحداً على
معصيته ولا أراد ارادة حتم الكفر من أحد ولكن حين كفر كان في
ارادة الله ، وفي علمه ان لا يصيروا الى شيء من الخير قلت : أراد منهم أن
يكفروا قال : ليس هكذا أقول ولكني أقول علم انهم سيكفرون واراد
الكفر لعلمه فيهم وليست ارادة حتم إنما هي ارادة اختيار ، وقوله (ع) :
اذا فعلوا الفعل اشارة الى أن المستطيع يحتاج الى الاستطاعة في كل آن
وان الاستطاعة التي هي علة تامة للفعل هي ما يكون حال الفعل ومعه .

وأما القدرة عليه بمعنى الحاصلة قبل الفعل فليست من الاستطاعة
وقد عرفت ان لها اطلاقين ولما أوهم عدم الاستطاعة على الفعل قبل الفعل
للجبر سأل عن علة التعذيب فأجاب بأن مصحح العذاب هو الحجة البالغة
والقدرة على الفعل المعبر عنها بالآلة في هذه الرواية . وبالجملة هذا الخبر يصدد
بيان فساد قول القدرى القائل بالاستطاعة المستعملة فتفطن .

١٢ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الصدوق (رض) في العيون انه قال : حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار (رض) قال : حدثنا محمد بن علي بن قتيبة النيسابوري عن حمدان بن سليمان النيسابوري قال سألت الرضا (ع) عن قول الله عز وجل : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » قال : من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا الى جنته ودار كرامته يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون على ما وعده من ثوابه حتى يطمئن اليه ومن يرد أن يضله عن جنته ودار كرامته في الآخرة لكفره به وعصيانه له في الدنيا يجعل صدره ضيقاً حرجاً يشك في كفره ويضطرب من اعتقاده قلبه حتى يصير كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ، وقد عرفت فيما مضى المراد من شرح الصدر وضيقه .

١٣ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في العيون باسناده عن أبي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي في حديث طويل فيما سأل المأمون أبا الحسن الرضا (ع) ثم قال له : يا بن رسول الله فما معنى قول الله : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » فقال الرضا (ع) : حدثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب عليه وعليهم السلام قال ان المساميين قالوا لرسول الله (ص) : لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الاسلام لكثرت عددنا وقويننا على عدونا فقال رسول الله (ص) : ما كنت لالقي الله عز وجل بيدعة لم يحدث إلي فيها شيئاً وما أنا من المتكلمين فأُنزل الله تعالى يا محمد (ص)

لو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً على سبيل الاجاء والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس وفي الآخرة ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثواباً ولا مدحاً ولكني أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في الجنة « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

ومن هذا الحديث يعلم المراد من الحديثين السابقين الواردين في جواب الشيعة السائلين عن الامام (ع) الدعوة الى هذا الأمر فراجع ولا حظ ١٤ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الصدوق (ض) في

التوحيد والعيون انه قال : حدثنا أبي قال : حدثنا سعد بن عبدالله قال : حدثنا احمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (ع) قال ذكر عنده الجبر والتفويض فتال : الا اعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم فيه أحد إلا كسرتموه قلت : ان رأيت ذلك ، فقال : ان الله تعالى لم يطع باكره ولم يعص بغلبة ولم يعهل العباد في ملكه هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه فان ائتمر العباد بطاعة (١) لم يكن الله عندها صاداً ولا منها مانعاً وان ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل وان لم يحل وفعلوه (٢) فليس هو الذي أدخلهم فيه ثم قال (ع) : من يضبط حدود هذا الكلام فقد خضم من خالفه .

والمراد من الاطاعة باكره في هذا الحديث هو الاجاء عليها والمراد من المعصية بالغلبة هو الاستيلاء التام للعبد بحيث يغلب على الله بمعصيته ،

(١) في بعض النسخ : بطاعته .

(٢) » » » : ففعلوه .

فالرواية بصدد بيان ان الاطاعة ليست إلا بالاختيار والمعصية ليست إلا بالترخيص التكويني الالهي ثم بين الامام (ع) بأن كل ما يكون تحت سلطنة العبد يكون تحت سلطان الله بحيث يكون له المعية القيومية ومع ذلك يكون لهم الاختيار بايهاب القادر المتعال وأن مجرد قدرة الله على سلب قدرة العبد ليس مدخلا لهم في العصيان فليسوا معذورين على الطغيان ١٥ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن عدة من

أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان عن عبيد بن زرارة عن أبيه عن رجل قال قال أبو عبدالله (ع) : الدعاء هو العبادة التي قال الله عز وجل : « ان الذين يستكبرون عن عبادتي » ادع الله عز وجل ولا تقل ان الأمر قد فرغ منه قال زرارة : إنما يعني لا يمنعك ايمانك بالقضاء والتقدير ان تبلغ الدعاء وتجاهد فيه أو كما قال . ثم روي بإسناده عن أبي الفداح عن أبي عبدالله (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) : أحب الأعمال الى الله عز وجل في الارض الدعاء وأفضل العبادة العفاف قال : وكان أمير المؤمنين رجلا دُعَاءً .

١٦ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الصدوق (رض) في التوحيد ، قال : حدثنا الشريف أبو علي محمد بن احمد بن محمد بن عبدالله ابن الحسن بن علي بن أبي طالب قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان عن محمد بن أبي عمير قال : سألت أبا الحسن موسى ابن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله (ص) : الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن أمه انه سيعمل عمل الاشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء ، قلت له فما معنى قوله (ص) : اعملوا فكل ميسر لما

خلق له فقال : أن الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب العمي على الهدى .

أقول : أنظر الى هذا الحديث الشريف كيف فسر قول النبي (ص) الشقي شقي في بطن أمه بعلم الله تعالى بأنه يصير شقياً بسوء اختياره ولا تعترن باقتراح من فسر بطن الأم بالمهيات والذاتيات المنجعة الغير القابلة للتغير والتبدل المستلزم للجبر أو غير ذلك مما يستنكره الطبع السليم والبرهان القويم وخذ تفسير متشابهات الاخبار من مصادرهما معادن الوحي وخزنة علم الحق ولا تتبع سبيل من سلك طرق الآراء المخترعة والخيالات المبتدعة .

١٧ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن اسماعيل بن مزارع عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لي أبو الحسن الرضا (ع) : يا يونس لا تقل بقول التدرية فان التدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة ولا بقول أهل النار ولا بقول ابليس فان أهل الجنة قالوا : « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » وقال أهل النار : « ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين » وقال ابليس : « رب بما أغويتني » فقالت والله ما أقول بمولهم ، واسكني أقول لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقضى وقدر — فقال : يا يونس ليس هكذا ألا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقضى وقدر ، يا يونس : تعلم ما المشية ؟ قلت : لا قال : هي الذكر الأول ، فتعلم ما الارادة ؟ 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 الابرام واقامة العين قال فاستأذنته أن أقبل رأسه وقالت : فتحت لي شيئاً كنت عنه في غفلة . أقول سيأتي

إن شاء الله معنى المشية والارادة وما يتلوها في الطائفة الرابعة .

١٨ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن اسماعيل بن جابر قال : كان في مسجد المدينة (النبي ص) رجل يتكلم في القدر والناس مجتمعون قال فقلت : يا هذا أسألك قال سل ، قال قلت : قد يكون في ملك الله تعالى ما لا يريد قال : فاطرق طويلا ثم رفع رأسه إلي فقال : يا هذا لئن قلت انه يكون في ملكه ما لا يريد انه المقهور ولئن قلت لا يكون في ملكه إلا ما يريد أقدرت لك بالمعاصي ، قال فقلت لأبي عبد الله (ع) : سألت هذا القدري فكان من جوابه كذا وكذا فقال : لنفسه نطق أما لو قال غير ما قال هلك .

أقول : أنظر كيف فرغ القدري الاقرار بالمعاصي على عدم تحقق فعل ما في الخارج إلا بأرادته فيعلم ان المراد من الارادة الرخصة التكوينية وذلك لأن القدري من يقول بالاستطاعة المستقلة والامام (ع) بصدد بيان فساد قوله لا اثبات الجبر .

وأما الطائفة الرابعة :

١ — فمنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد مسنداً عن سعد بن طريف عن الاصمغ بن نباتة وفي الاعتقادات مرسلات قال قال أمير المؤمنين (ع) في القدر : ألا ان القدر سر من سر الله وحرز من حرز الله مرفوع من حجاب الله مطوي عن خلق الله مختوم بخاتم الله سابق في علم الله وضع الله العباد عن علمه ورفعهم فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدره الصمدانية ولا بعظمته النورانية ولا بجمزة الوجدانية لأنه بحر زاخر موج خالص لله عز وجل ،

عمقه ما بين السماء والارض ، عرضه ما بين المشرق والمغرب ، أسود كالليل
الدامس كثير الحيات والحيتان يعلو مرة ويسفل أخرى ، في قعره شمس
تضيء لا ينبغي أن يطلع اليها إلا الله والواحد الفرد ، فمن تطلع اليها فقد
ضاد الله في عزه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب من
الله ومأواه جهنم وبئس المصير .

دل الحديث على أن العلم بحقائق دار الوجود وما يجري فيها من
الحوادث ومصالح عالم الكون مختص بالله ومن ارتضى من نبي أو وصي
ولذا وقع الخائضون في لجة الاستطلاع على القدر وأعني به ما ذكر في
محاذير كثيرة خلطاً من بعضهم القدر التشريعي وهو الافعال بما هي معروضة
لاحكام الشرع بعناً أم زجراً بالقدر التكويني وزعماً من اخراج الاختلاف
في الحظوظ الوجودية والمقدرات التكوينية خيراً أم شراً ظلم من الله على
العباد قصوراً من عقولهم بأن اعطائه ومنعه تفضل وان لهذا العالم تنمة
يعوض فيها عن العلة والفقر والعداء وغيرها وتوهاً من ثالث ان الافعال
القييحة مستندة الى الخبث الماهوي وسوء الاستعداد الجبلي وتخيلاً من شر
ذمة ان افعال العباد مخلوقة لله خلق تكوين وخيالاً من طائفة ان الحوادث
معلولة للعادة بلا امكان خرقها من الله عز وجل المنقوض عليهم بالبداء الى
غير ذلك من الأباطيل . ولأجل هذا نقول : ان الاعتقاد الاجمالي بما يعتقده
أمناء الوحي كاف في أمثال تلك المعضلات حفظاً عن العثرات لا ضناً بالمعرفة
ثم ان من الغريب توهم بعض من قال بالاستعداد الجبلي انه هو الواحد الفرد
الواصل الى حقيقة القدر مع انه لم يأت بشيء إلا أن المية كذا وكذا .

٢ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) عن أبي حازم عن

عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله (ص) : لا يؤمن

أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه وممره .
٣ — ومنها ما روي عن مولانا أمير المؤمنين (ع) انه خطب الناس
على منبر الكوفة فقال : ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره .

٤ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الصدوق (رض) عن
جعفر بن بشير العزري وهو أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن عبيد الله
العزري الفزاري عن أبي عبد الله (ع) ومن طريق الكليني (رض) عن
علي بن الحكم عن محمد بن عبد الرحمن العزري عن أبيه عن أبي عبد الله (ع)
قال : كان لعلي (ع) غلام اسمه قنبر وكان يحب علياً حباً شديداً فأذا خرج
علي (ع) خرج على أثره بالسيف فرآه ذات ليلة فقال : يا قنبر ما لك ؟ !
فقال : جئت لأمشي خلفك فإن الناس كما تراهم يا أمير المؤمنين ، نخفت عليك
قال : ويحك ، أمن أهل السماء تحرسني أم من أهل الأرض ؟ فقال : لا بل
من أهل الأرض قال : ان أهل الأرض لا يستطيعون بي شيئاً إلا بأذن الله
عز وجل من السماء فارجع فرجع ، يعني (ع) هو قادر على المنع التكويني
ولا يستطيع أحد شيئاً إلا برخصته التكوينية .

٥ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الكليني (رض) عن
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن حكم عن صفوان
الجمال عن أبي عبد الله (ع) قال كان أمير المؤمنين (ع) يقول : لا يجرد
عبد طعم الايمان حتى يعلم ان ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن
ليصيبه وان الضرر النافع هو الله عز وجل . وهذا الخبر كالصريح في انه
لا راد ولا مرد لقدره وقضائه التكويني .

٦ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) عن الوشاء عن
ابان عن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) على المنبر :

لا يجد أحد طعم الايمان حتى يعلم ان ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، وهذا كسابقه في المفاد .

٧ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد مسنداً عن جعفر بن محمد قال : حدثني أبي عن أبيه عن جده عليهم السلام قال : دخل الحسين بن علي (ع) على معاوية فقال له : ما حمل أباك على ان قتل اهل البصرة ثم دار عشياً في طرقهم في ثوبين فقال (ع) : حمله على ذلك علمه ان ما أصابه لم يكن ليخطئه وان ما أخطأه لم يكن ليصيبه قال : صدقت وقال (ع) : وقيل لأمر المؤمنين (ع) لما أراد قتال الخوارج لو احترزت يا أمير المؤمنين فقال (ع) :

أيُّ يومي من الموت أفر يوم ما قدر أم يوم قدر يوم ما قدر لا أرهبه (١) واذا قدر لا ينجو الحذر ٨ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً في التوحيد قال :

حدثنا احمد بن زياد بن جعفر الهمداني (ره) قال : حدثنا علي بن ابراهيم ابن هاشم عن أبيه عن عمرو بن عثمان الخزاز عن عمر بن شمر عن جابر بن يزيد الجعفي قال قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر (ع) : يا بن رسول الله إنا نرى من الأطفال من يولد ميتاً ومنهم من يسقط غير تام ومنهم من يولد أعمى أو أخرس أو أصم ومنهم من يموت من ساعته اذا سقط على الارض ومنهم من يبقى الى الاحتلام ومنهم من يعمر حتى يصير شيخاً فكيف ذلك وما وجهه فقال (ع) : ان الله تبارك أولى بما يدبره من أمر خلقه منهم وهو الخالق والمالك لهم فمن منعه التعمير فانما منعه ما ليس له ومن عمره فانما أعطاه ما ليس له فهو المتفضل بما أعطى وعادل فيما منع لا يسأل عما يفعل

(١) وفي نسخة : يوم لم يقدر لا أخشى الردى .

وهم يسألون قال فقلت له يا بن رسول الله (ص) وكيف لا يسأل عما يفعل قال لأنه لا يفعل إلا ما كان حكمةً وصواباً وهو المتكبر الجبار والواحد القهار فمن وجد في نفسه حرجاً في شيء مما قضى الله فقد كفر ومن أنكر شيئاً من أفعاله جحد .

وصدر الحديث يدل على أن الاعطاء تفضل والمنع عدل وكلاهما حكمة وصواب ولا يخفى أن المنع لما لا علة له إلا التفضل ليس بظلم ولذا قلنا بأن الجبر في التكوين ليس بظلم فإذا كان المنع أيضاً مستنداً إلى حكمة يكون تفضلاً فسيحان من إعطائه ومنعه تفضل .

ثم أن في بعض النسخ فرحاً مكان حرجاً وعليه فلعل المراد من المقضي الكفر والمعاصي والمعنى حينئذ أن الفرح بهما اعتماداً على سببية القضاء لها كفر فإنه تعالى لا يريد ولا يحب الكفر والمعصية بل يعامها وليس علمه بهما مؤمناً حتى يكون مفرحاً .

٩ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد والعيون أنه قال : حدثنا أبو الحسن محمد بن عمرو بن علي البصري قال : حدثنا أبو الحسن علي بن الحسن الميثمي قال : حدثنا أبو الحسن علي بن مهرويه القزويني قال : حدثنا أبو أحمد القزويني وهو داود بن سليمان قال : حدثنا أبو الحسن علي بن موسى الرضا (ع) قال : حدثنا أبي عن آبائه عن الحسين ابن علي (ع) قال سمعت علي بن أبي طالب (ع) يقول : الأعمال على ثلاثة أحوال : فرائض - وفضائل - ومعاصي ، فأما الفرائض فبأمر الله تعالى وبرضاء الله وبقضاء الله وبقدره ومشيتته وعلمه (١) ، وأما الفضائل فليست بأمر الله ولا بكن برضاء الله وبقضاء الله وبقدره ومشيتته وبعلمه . وأما

(١) في نسخة : بمشيئته وبعلمه .

المعاصي فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيئته وبعلمه
ثم يعاقب عليها .

١٠ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في العيون عن
تميم القرشي عن أبيه عن أحمد بن علي الأنصاري عن يزيد بن عمير بن معاوية
الشامي قال : دخلت على علي بن موسى الرضا (ع) بمرو فقلت له : يا بن
رسول الله (ص) روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال
لا جبر ولا تفويض أمر بين أمرين فما معناه ؟ فقال : من زعم ان الله يفعل
أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض أمر
الخلق والرزق الى حجبهم عليهم السلام فقد قال بالتفويض فالتقابل بالجبر
كافر والتقابل بالتفويض مشرك فقلت له : يا بن رسول الله (ص) فما أمر بين
أمرين ؟ فقال : وجود السبيل الى اتیان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه
فقلت له : فهل لله عز وجل مشية وارادة في ذلك ؟ فقال أما الطاعات فارادة
الله ومشيته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته في
المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قلت فله عز وجل فيها
القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر إلا ولله فيه قضاء قلت
فما معنى هذا القضاء ؟ قال الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب
والعقاب في الدنيا والآخرة .

وهذا الحديث يدل على مطالب خمسة : الأول — ان أفعال العباد
مستندة اليهم فقط ولا يمكن استنادها الى الله تعالى فما ذهب اليه جماعة من
المتكلمين والفلاسفة من أن كونها أفعال الله عين كونها أفعالا لنا فاسد
الثاني — ان التفويض الباطل هو الاعتقاد بتفويض أفعال الله تعالى الى
الحجج عليهم السلام حيث انه شركٌ أفعالي الثالث — ان الأمر بين الأمرين

عبارة عن اعطاء مقتضيات والمعدات للأفعال بالعباد الرابع - ان المشية والارادة عبارتان عن الأمر والنهي التثريعين الخامس - ان القضاء هو الحكم على المطيع بالثواب وعلى العاصي بالعقاب كما هو أحد معاني القضاء ١١ - ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد والعيون

انه قال : حدثنا الحسين بن ابراهيم بن احمد المؤدب (رض) قال : حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد عن علي بن موسى الرضا (ع) عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن علي بن أبي طالب (ع) قال سمعت رسول الله يقول : قال الله جل جلاله : من لم يرض بقضائي ولم يؤمن بقدري فليلتبس إلهاً غيри - وقال رسوالله (ص) في كل قضاء الله خيرة للمؤمنين .

١٢ - ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في الكتاتين انه قال : حدثنا عبد الواحد بن محمد عبدوس النيسابوري العطار (رض) قال : حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن حمدان بن سليمان قال : كتبت الى الرضا (ع) أسأله عن افعال العباد مخلوقة هي أم غير مخلوقة فكتب (ع) أفعال العباد مقطرة في علم الله قبل خلق العباد بألفي عام ، وقوله (ع) : مقطرة في علم الله أي معلومة له تعالى فيدل على عدم دخل التقدير في أفعال العباد تكويناً (١) .

١٣ - ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن سيف بن عينة عن الزهري وهو محمد بن مسلم شهاب التابعي المدني قال قال رجل لعلي بن الحسين (ع) : جعلني الله فداك أبقدر الله يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل ؟ فقال : ان العمل والقدر بمنزلة الروح والجسد فالروح

(١) وقد ذكر هذا الخبر مرتين للاستشهاد به لجهتين فلا تغفل .

بغير جسد لا تحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعاقويا
وصلحا كذلك العمل والقدر فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يعرف
الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لم يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من
القدر لم يمض ولم يتم ، ولسكنهما باجتماعهما قويا ولله فيه العون لعباده
الصالحين . ثم قال : ألا ان من أجور الناس من رأى جوره عدلاً وعدل
المهتدى جوراً ، ألا ان للعبد أربعة أعين : عينان يبصر بهما أمر آخرته
وعينان يبصر بهما أمر دنياه ، فاذا أراد الله عز وجل بعبد خيراً ففتح له
العينين اللتين في قلبه فأبصر بهما العيب واذا اراد غير ذلك ترك القلب بما فيه
ثم التفت الى السائل عن القدر فقال هذا منه هذا منه .

قوله فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل يعني إن تقدير الله للحوادث
لا بد وأن ينطبق على الحوادث ، ومنها الأعمال التي لها دخل في المقدرات
التكوينية كالرقي والقرار عن الحائط المشرف على الانهدام وغير ذلك فان
كان للعمل وحده دخل في المقدرات لم يعرف الله حيث يعرف بخلق العادة
وخرقها ولم يكن للقدر أثر في الخارج به يدرك ولو لم يكن العمل بموافقة
القدر لم يمض فلا بد من توافق القدر مع العمل ثم لما أوهم ذلك كون الجور
بالقدر دفع ذلك بأن موافقة القدر مع الجور ليس إلا ارضاء العنان تكويناً
مع التهي عنه تشريعاً وليس للجائر أن يرى نفسه عادلاً بمجرد ذلك وقوله :
فتح له العينين . . . الخ وترك القلب بما فيه . . . الخ ناظر الى ما ذكرنا
سابقاً من الالطاف الخاصة والخذلان الخاص فترك الله القلب اضلاله
واضلاله خذلانه وهو ارضاء عنان العبد على عاتقه وقوله : هذا منه هذا منه
إشارة الى ان الهداية الخاصة والخذلان الخاص من القدر لأنهما من التحديد
الالهي الموافق للعدل والصواب .

١٤ — ومنها ما روي أيضا من طريقهما (رض) عن علي بن ابراهيم ابن هاشم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن حمزة بن محمد الطيار عن أبي عبدالله (ع) قال : ما من قبض ولا بسط إلا والله فيه مشية وقضاء وابتلاء .

١٥ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن عبدالله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عن أبيه قال قيل لعلي (ع) : إن رجلا يتكلم في المشية فقال : أدعه لي قال فدعى له فقال : يا عبدالله خلقك الله لما شاءه أو لما شئت ؟ قال : لما شاء قال : فيمرضك اذا شاء أو اذا شئت ؟ قال : اذا شاء قال : فيشفيك اذا شاء أو اذا شئت ؟ قال : اذا شاء قال : فيدخلك حيث يشاء أو حيث شئت ؟ فقال : حيث يشاء قال فقال علي عليه السلام : لو قلت غير هذا لضربت الذي فيه عيناك .

دل الحديث على أن الحياة والموت والصحة والمرض وغير ذلك مستند الى مشية الله سبحانه فليس للعبد استقلال في الوجود والاستطاعة .

١٦ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن مروان بن مسلم عن ثابت بن أبي صفية عن سعد الخفاف عن الاصبغ بن نباتة قال قال أمير المؤمنين : أوحى الله عز وجل الى داود (ع) فقال : يا داود تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد فان اسلمت لما أريد أعطيتك ما تريد وان لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد ، وهذا الخبر ناظر الى لزوم التسليم لقضاء الله وقدره التكويني والرضا بها .

١٧ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضا في التوحيد انه قال حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران رضي الله عنه قال : حدثنا محمد بن أبي عبدالله الكوفي قال : حدثنا موسى بن عمران النخعي عن عمه الحسين

ابن يزيد النوفلي عن علي بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الرقي أتدفع من القدر شيئاً ؟ قال : هي من القدر وقال (ع) : ان القدرية مجوس هذه الأمة وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت هذه الآية : « يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر اننا كل شيء خلقناه بقدر » .

وهذا الحديث الشريف وما بمضمونه كالصرح في القدر في التكوينية ولا ربط له بأفعال العباد كي يستلزم الجبر ويمكن أن يكون ناظراً الى رد القائل بالاستطاعة المستقلة المعتمد لعدم دخل ارادة الله في الحوادث حجة بقرينة بيان حال القدرية بعد الجواب عن تأثير التعاويذ والأدعية ١٨ — ومنها ما روي من طريقه (رض) أيضاً في الاعتقادات انه قال وسئل الصادق (ع) عن الرقي هل تدفع من القدر شيئاً ؟ فقال : هي من القدر .

١٩ — ومنها ما روي وصح لدى الفريقين العامة والخاصة عن سيدنا رسول الله (ص) انه سئل هل يغني الدواء والرقية من القدر فقال لمن سأله : الدواء والرقية أيضاً من قدر الله . وهذا الخبر وما يشابهه في المضمون ناظر الى ان القدر في التكوينية أيضاً لا يستلزم الجبر بل الأعمال الاختيارية بما لها من الآثار داخل في التحددات الالهية التكوينية .

٢٠ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد انه قال : حدثنا الحسين بن احمد بن ادريس قال : حدثنا أبي قال : حدثنا ابراهيم ابن هاشم عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم قال سئل أبو عبد الله (ع) فقل له : بهم عرفت ربك ؟ قال : بنسخ العزم ونقض الهمم عزمت ففسخ عزمي وهممت فنقض همي ، ولما كان العزم من الصفات الوجدانية

صح تعلق ارادة الله التكوينية بنقضها .

٢١ — ومنها ما روي من طريقه (رض) فيه أيضا انه قال : حدثنا احمد بن زياد بن جعفر الهمداني (رض) قال : حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن سنان عن زياد بن المنذر عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عن أبيه عن جده عليهم السلام انه قال : ان رجلا قام الى أمير المؤمنين (ع) فقال : يا أمير المؤمنين بما ذا عرفت ربك ؟ قال : بنسخ العزم ونقض الهم لما هممت فحبل بيني وبين همي وعزمت تخالف القضاء عزمي عرفت ان المدبر غيري قال فبماذا شكرت نعمائه ؟ قال : فنظرت الى بلاء قد صرفه غني وأبلى به غيري فعلمت انه قد أنعم علي فشكرته قال : فلماذا أحببت لقاءه ؟ قال : لما رأيته قد اختار لي دين ملائكته وانبيائه ورسله علمت ان الذي أكرمني بهذا ليس ينساني فأحببت لقاءه .

٢٢ — ومنها ما روي من طريقه (رض) فيه أيضا باسناده عن محمد ابن عبد الرحمن العزمي عن أبيه عبد الرحمن رفعه الى من قال سمعت رسول الله (ص) يقول : قدر الله المقادير قبل ان يخلق السماوات والارضين بخمسين ألف سنة .

٢٣ — ومنها ما روي من طريق الصدوق والكليني (رض) عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله (ع) قال قال لي : اكتب فاملي علي ان من قولنا ان الله يحتاج على العباد بما أتاهم وعرفهم ثم أرسل اليهم رسولا وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى أمر بالصلاة والصوم فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاة فقال : أنا أنيمك وأنا أوقظك فاذا قت فصل ليعلموا اذا أصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون اذا نام عنها

هلك وكذلك الصيام انا أمرضك وانا أصحك فاذا شفيتك فأقضه .

ثم قال أبو عبد الله (ع) : وكذلك اذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق ولم تجد أحداً إلا والله عليه الحجة وله فيه المشية ولا أقول انهم ما شأؤوا صنعوا ثم قال : ان الله يهدي ويضل وما أمروا إلا بدون سعتهم وكل شيء أمر الناس به فهم يسمعون (١) له وكل شيء لا يسمعون له فهو موضوع عنهم ولكن أكثر الناس لا خير فيهم ثم تلا عليه السلام : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله فوضع عنهم ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما أتوك لتحملهم . قال فوضع عنهم لأنهم لا يجدون » . وهذا الحديث مفصل بين الأفعال الاختيارية وغيرها وان ما هو موضوع للأمر والتهي هو الأول دون الثاني فاذا غلب الله على عبد في شيء فهو أولى بالعذر .

٢٤ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الكليني (رض) عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام : ان امير المؤمنين (ع) جلس الى حائط مائل يقضي بين الناس فقال بعضهم لا تقعد تحت هذا الحائط فانه معور فقال امير المؤمنين (ع) : حرس امرء اجله فلما قام سقط الحائط قال : وكان امير المؤمنين (ع) مما يفعل هذا واشباهه وهذا اليقين قوله (ع) : حرس امرء اجله لعله ناظر الى الأجل المحتوم فلا ينافي لزوم التحفظ على الحياة وكون الفرار من الحائط المعور من القدر فتبصر .

٢٥ — ومنها ما روي في الصحيح من طريق الكليني (رض) عن

(١) في نسخة : يتسمعون .

الحسين بن محمد عن معلى عن الحسن بن علي الوشا عن عبدالله بن سنان عن
ابي عبدالله (ع) ، وايضا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن ابي ولاد الحناط وعبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال : من
صحة يقين المرء المسلم ان لا يرضى الناس بسخط الله ولا يلومهم على ما لم
يؤتاه الله فان الرزق لا يسوقه حرص حريص ولا يرده كراهية (١) كاره ولو ان
أحدكم فر من رزقه كما يفر من الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت ثم
قال : ان الله بعدله وقسطه جعل الروح والراحة في اليقين والرضا وجعل
الهم والحزن في الشك والسخط . وهذا الحديث كسابقه مفاداً ونظراً .

٢٦ — ومنها ما روي في الصحيح من طريقه (رض) ايضاً عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الوشا عن عبدالله بن سنان عن
أبي حمزة عن سعيد بن قيس الهمداني قال : نظرت يوماً في الحرب الى رجل
عليه ثوبان فخركت فرسي فاذا هو أمير المؤمنين (ع) فقلت يا أمير المؤمنين
في مثل هذا الموضع فقال : نعم يا سعيد بن قيس انه ليس من عبد إلا وله
من الله عز وجل حافظ وواقية معه ملكان يحفظانه من أن يسقط من رأس
جبل او يقع في بئر فاذا نزل القضاء خليا بيته وبين كل شيء .

٢٧ — ومنها ما روي من طريقه (رض) ايضاً عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس عن ذكره قال قيل للرضا (ع) : انك تتكلم
بهذا الكلام والسيوف يقطر دماً فقال ان الله واديا من ذهب حماه باضعف
خلقه التمل فلو رامه البخاتي لم تصل اليه .

٢٨ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد عن
علي بن الحسن بن علي بن فضال عن أبيه عن هارون بن مسلم عن ثابت بن

(١) في نسخة : كراهية .

أبي صفية عن سعد الخفاف عن الأصمغ بن نباتة قال قال أمير المؤمنين (ع):
ان كنت لا تطيع خالقك فلا تأكل رزقه وان كنت واليت عدوه فاخرج
من ملكه وان كنت غير قانع بقضائه وقدره فاطلب رباً سواه .

٢٩ — ومنها ما روي من طريق الصدوق (رض) في التوحيد
والخلاص ومن طريق الكليني (رض) في الكافي عن محمد بن اسماعيل بن
بزيع عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر (ع) قال : بينا رسول الله
صلى الله عليه وآله ذات يوم في بعض أسفاره إذ لقيه ركب فقالوا : السلام
عليك يا رسول الله (ص) ، فالتفت اليهم فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن
مؤمنون يا رسول الله (ص) قال : فما حقيقة إيمانكم ؟ قالوا : الرضا بقضاء
الله والتسليم لأمر الله والتفويض إلى الله ، فقال رسول الله (ص) : علماء
حكماء كادوا أن يكونوا من الحكمة أنبياء فان كنتم صادقين فلا تبذروا
مالا تسكنون ولا تجمعوا مالا تأكلون واتقوا الله الذي إليه ترجعون .
٣٠ — ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي ومن

طريق الصدوق (رض) في الفقيه والتوحيد والعيون صحيحا عن أبي
الأنعم عن الصادق جعفر بن محمد (ع) انه جاء إليه رجل فقال : بأبي أنت
وأبي عظمي موعظة فقال ان كان الله تبارك وتعالى قد تمكفل بالرزق
فاهتمامك لماذا وان كان الرزق مقسوما فالحرص لماذا وان كان الحساب حقاً
فالجمع لماذا وان كان الخلف من الله عز وجل حقاً فالبخل لماذا وان كانت
العقوبة من الله عز وجل النار فالمعصية لماذا وان كان الموت حقاً فالفرح
لماذا وان كان العرض على الله عز وجل حقاً فالمسكر لماذا وان كان الشيطان
عدواً فالغفلة لماذا وان كان المر على الصراط حقاً فالعجب لماذا وان كان
كل شيء بقضاء الله وقدره فالحزن لماذا وان كانت الدنيا فانية فالطمأنينة إليها

لماذا ، وقال (ع) كان أمير المؤمنين (ع) كثيراً ما يقول : اعلّموا علما
يقيننا ان الله تعالى لم يجعل للعبد وان اشتد جهده وعظمت حيلته وكثرت
مكايده ان يسبق ما سمي له في الذكر الحكيم ولم يجعل بين العبد في ضعفه
وقلة حيلته وبين أن يبلغ ما سمي له في الذكر الحكيم ، أيها الناس انه لن
يزداد امرء يغتر بحرفة ولن يتنقص امرء يغتر بحرفة - انتهى .

دل الحديث على ان الله التقدير في الرزق ونحوه من المقدرات
التكوينية كما له التشريع في الافعال الاختيارية بدليل قوله فالمعصية لماذا .

٣١ - ومنها ما روي من طريق الكليني (رض) في الكافي عن
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد ومن طريق الصدوق (رض) في التوحيد
عن الدقاق عن الكليني عن ابن عامر عن المعلى قال : سئل العالم عليه السلام
كيف علم الله قال : علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى فأمضى ما قضى
وقضى ما قدر وقدر ما أراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة
وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم
متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء
فله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء وفيما أراد لتقدير الاشياء فاذا وقع
القضاء بالامضاء فلا بدء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في الشيء قبل
عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تنصليها
وتوصيلها عياناً ووقتاً (١) والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات
الأجسام المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل ومادب ودرج
من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس ، والله تبارك
وتعالى فيه البدء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بدء والله

(١) في نسخة : وقيماً .

يفعل ما يشاء . فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها
 وحدودها وأنشأها قبل اظهارها وبالإرادة ميز انفسها في ألوانها وصفاتها (١)
 وبالتقدير قدر أقواتها وعرف أولها وآخرها وبالقضاء أبان للناس أما كنهها
 ودأبهم عليها وبالامضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم .
 وهذا الحديث دال على ان لعلم الله تعالى مراتب وشؤوناً ومظاهر
 وحيث أن سنة الله التكوينية مظهر لتقديره التكويني ربما يستنتج الناظر
 الى أوائل أمر أو آخره مع أن التحديد الواقعي للأمر يكون على خلاف
 نظره وليس ذلك إلا بتوهم جرى العادة على ميزان مضبوط والله سبحانه
 بعلمه الأزلي المحيط على العالم بأسره والحقائق بأجمعها والمصالح والمفاسد
 الكونية تامة يخرق العادة ويظهر خلاف ما استظهر ويبيدي ما جهله الناظر
 وهذا معنى البدء ، ثم ان الخصال السبع هي ما تضمنه هذا الحديث فلا
 تغفل ولقد أجاد السيد السند قدس الله سره في تعليقه على الكافي حيث
 قال : الظاهر من السؤال انه كيف علم الله أبعلم مستند الى الحضور العيني في
 وقته والشهود لموجود عيني أو في موجود عيني كما في علومنا أو بعلم مستند
 الى الذات سابق على خلق الأشياء ؟ فأجاب (ع) : بأن العلم سابق على
 وجود المخلوق بمراتب فقال علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى ، فالعلم
 ما به ينكشف الشيء والمشية ملاحظته بأحوال مرغوب فيها يوجب فينا ميلا
 دون المشية له سبحانه لتعاليه عن التغير والانصاف بالصفة الزائدة والارادة
 تحريك الأسباب نحوه بحركة نفسانية فينا بخلاف الارادة فيه سبحانه والقدر
 التحديد وتعيين الحدود والأوقات ، والقضاء هو الايجاب والامضاء هو الایجاد
 فوجود الخلق بعد علمه سبحانه بهذه المراتب وقوله : فأمضى ما قضى أي

(١) في نسخة : وحدودها .

فأوجد ما أوجب وأوجب ما قدر وقدّر ما أراد ثم استأنف البيان على وجه
أوضح فقال : بعلمه كانت المشية وهي مسبوقة بالعلم وبمشيته كانت الارادة
وهي مسبوقة بالمشية وبارادته كان التقدير والتقدير مسبوق بالارادة وبتقديره
كان القضاء والايجاب وهو مسبوق بالتقدير إذ لا ايجاب إلا للمحدد
الموقوف وبقضائه وايجابه كان الامضاء والايجاد ولله تعالى البدء فيما علم
متى شاء ، فان الدخول في العلم أول مراتب السلوك الى الوجود العيني وله
البدء فيما علم متى شاء ان يبدو وفيما أراد وحرك الاسباب نحو تحريكه متى
شاء قبل القضاء والايجاب فاذا وقع القضاء والايجاب متلبساً بالامضاء والايجاد
فلا بدء فعلم ان في المعلوم العلم قبل كون المعلوم وحصوله في الأذهان
والأعيان وفي المشاء المشية قبل عينه ووجوده العيني وفي أكثر النسخ المشاء
ولعل المراد به الانشاء قبل الاظهار كما في آخر الحديث وفي المراد الارادة
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها وحضورها العيني
في أوقاتها والقضاء بالامضاء هو المبرم الذي يلزمه وجود المقضي .

فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وأصل العلم غير مرتبط بنحو من
الحصول للمعلوم ولو في غيره بصورته المتعددة ولا يوجب نفس العلم
والانكشاف بما هو علم وانكشاف للاشياء انشائها ، وبالمشية ومعرفتها
بصفاتنا وحدودها أنشأها انشاءً قبل الاظهار والادخال في الوجود العيني
وبالارادة وتحريك الاسباب نحو وجودها العيني ميز بعضها من بعض
بتخصيص تحريك الاسباب نحو وجود بعض دون بعض وبالتقدير قدرها
وعين وحدد أوقاتها وأجلها والقضاء وايجابها بموجبياتها أظهر
للناس أما كتبهم عليها بدلائلها فاهتدوا الى العلم بوجودها حسب ما يوجبها
الموجب بعهد العلم بالموجب وبالامضاء والايجاد أوضح تفصيل علمها

وابان أمرها بأعيانها ، انتهى كلامه رفع مقامه .
 قد تم بعون الله ومنه ما أردنا إirاده في هذه الوجيزة ونسأل الله
 تعالى القبول ، والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله
 سادات الوري .

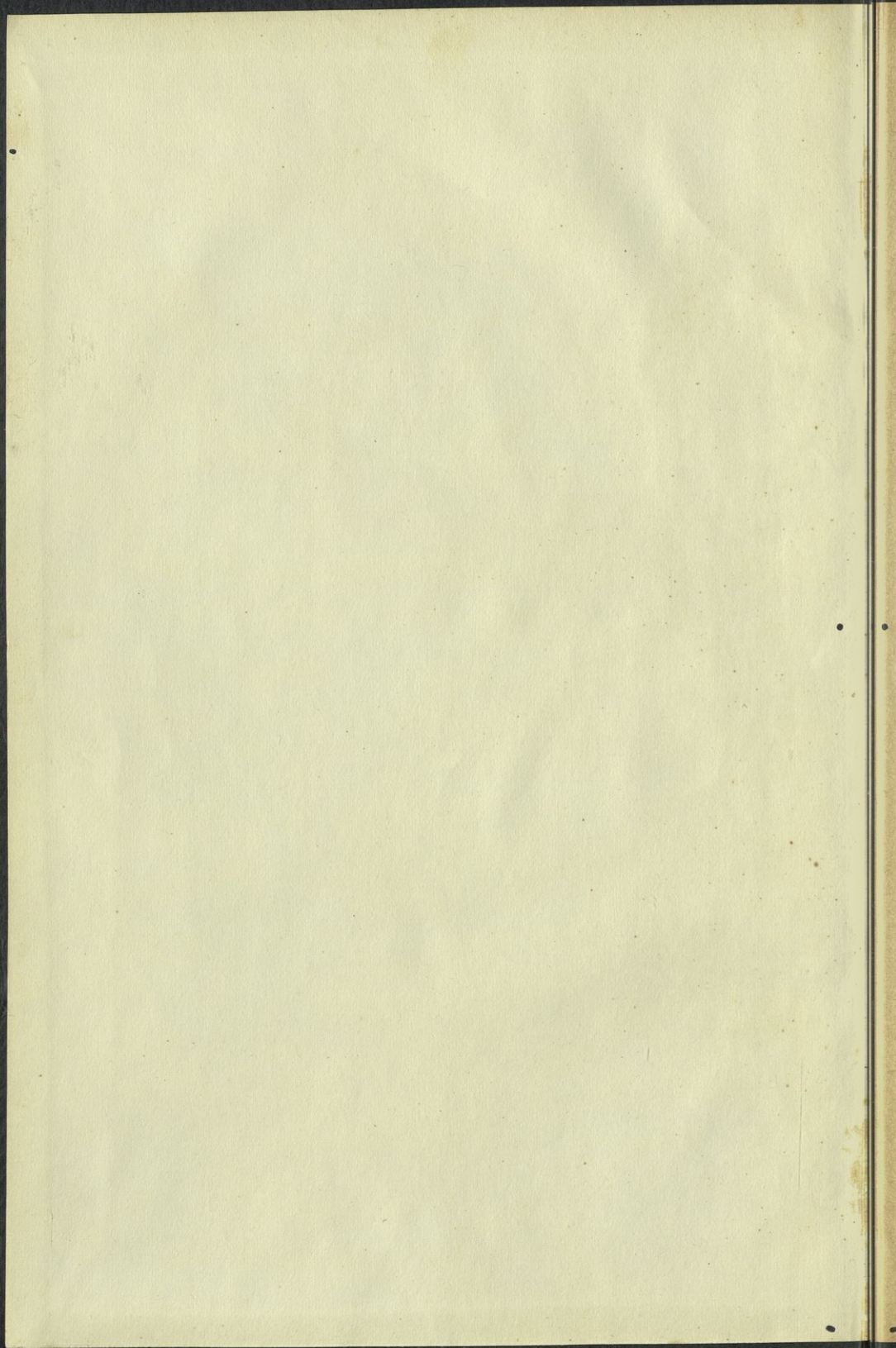
محمد علي الحسيني المدرع بمير محمد صادقي
 الاصفهاني

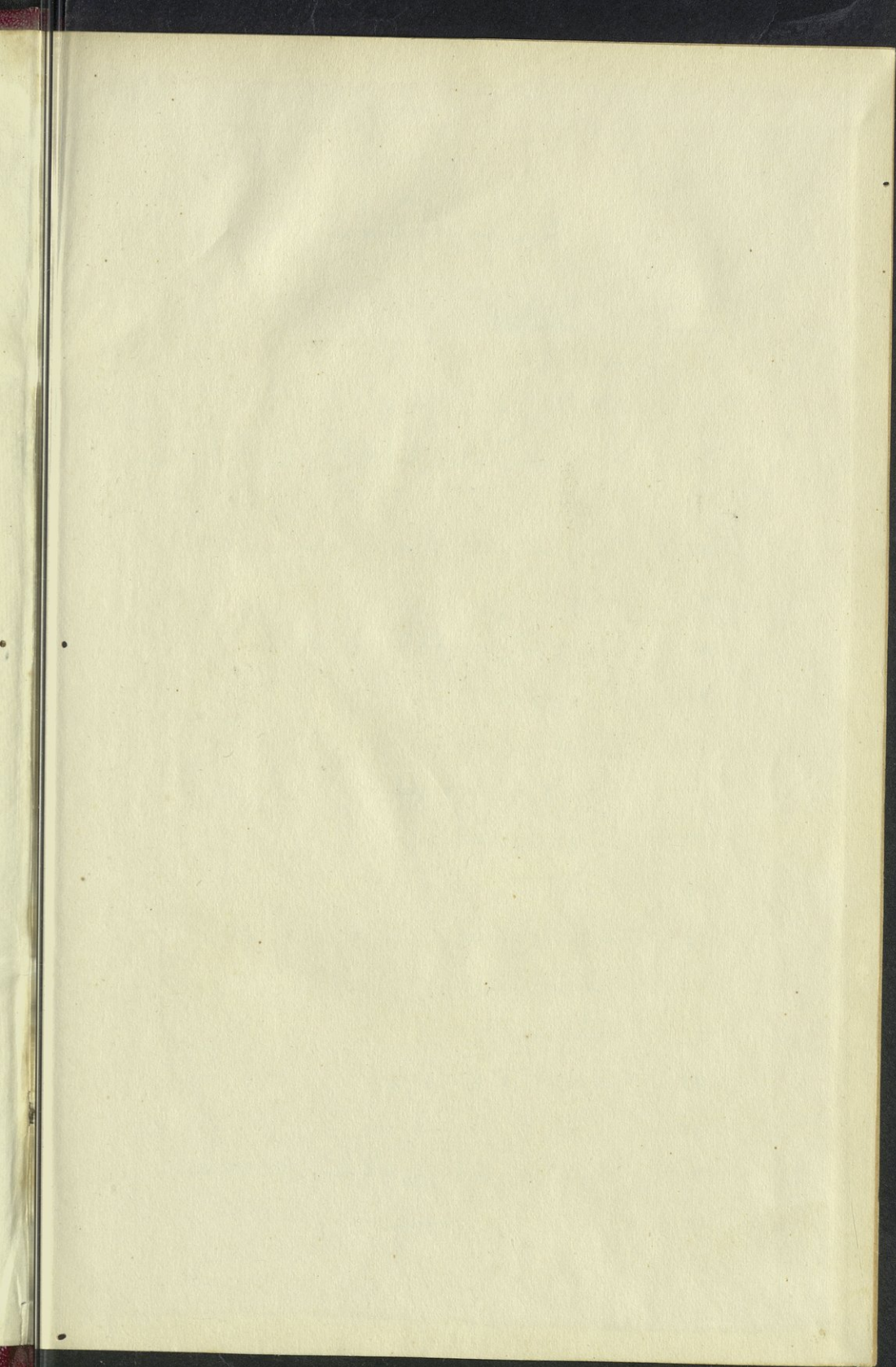
جدول الخطأ والصواب

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٥	١٥	بالذات	٢٧	١٦	لا له يفعل لا يفعل
٨	١٨	المعروف المعروض	٣١	٥	أفعال
١٣	١	لقدرتها	٣٣	٢٢	لولم
١٣	٢	لسلطنتها	٣٤	١٨	بكلية
١٣	٩	بهمية	٣٧	٥	المكدره مكدره
١٣	١٣	واجديتها	٣٧	٩	تفتتح
٢١	١٣	ونجاتها	١٠٢	٢١	التشريعية التشريعية
٢٣	١٨	شعري	١٠٨	٢٠	القدة
٢٤	٤	فيرفع			

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة المؤلف	٢
بطلان القول بالتقرر الماهوي	٤
اتحاد أفراد كل نوع في الحقيقة النوعية بما لها من	١٢
العلل القوامية	
تطابق العقل والنقل على عدم ذاتية السعادة والشقاوة	١٥
حقيقة التشريع	١٧
احتياج الممكن حدوثاً وبقاءً إلى العلة	١٨
الوجوب بالغير	١٩
الارادة التشريعية والتكوينية	٢٦
ما يرد على قول العرفاء بالمظهرية	٣٦
الأقوال في المسألة	٣٩
استدلال الأشاعرة	٤١
ما يستدل للفلاسفة	٤٤
أدلة القول بالتفويض	٥٧
الأدلة النقلية للأشاعرة	٦٤
الآيات الواردة في الاختيار	٧٢
الأخبار التي استشهد بها للجبر	٧٤
الروايات الواردة في الجبر والاختيار والقضاء والقدر	٨٣





297.349:Sa12mA:c.1

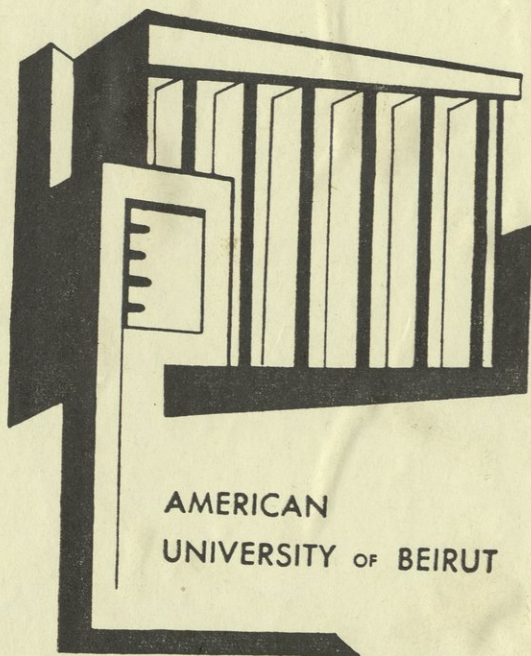
المصادف، محمد على

المختار في الجبر والاختيار

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01008153



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

