الفهرست

كلمة المحقق

مقدمة البحث

الاول : السير التاريخي للمسالة

الثاني : صفاته تعالى عين ذاته

الثالث : الارادة الذاتية لله سبحانه

شبهة نفاة الارادة الذاتية

الرابع : في كلامه سبحانه

نظرية الاشاعرة في تكلمه سبحانه

ادلة الاشاعرة على وجود الكلام النفسي :

يلاحظ عليه بامرين :

اكمال :

الدليل الثاني للاشاعرة :

مباني

الجبر والتفويض وابطالهما

ابطال التفويض :

الكلام في ابطال الجبر

البرهان الاول لابطال الجبر

1 اصالة الوجود

2 بساطة الوجود

3 وحدة حقيقة الوجود

البرهان الثانى لابطال الجبر

البرهان الثالث لابطال الجبر

البرهان الرابع لابطال الجبر

مذهب الامر بين الامرين

ايقاظ:

الايضاح الامر بين الامرين بالتمثيل :

التمثيل الاول :

التمثيل الثاني :

شبهات وحلول

الشبهة الاولى : الارادة ليست اختيارية :

الاول للسيد المحقق الداماد:

الثانى جواب صدر المتالهين :

الجواب الثالث للمحقق الخراسانى :

الجواب الرابع للمحقق الحائرى :

الجواب الخامس :

الجواب السادس ما اجاب به سيدنا الاستاذ

هذا اجمال ما افاده (دام ظله) واليك تفصيله :

الشبهة الثانية :

الاول : وصف الشي بالامكان بالنظر الى حاق ذاته :

الثانى : الاولوية غير كافية فى الايجاد

تنبيه :

الشبهة الثالثة : تعلق علمه بافعال العبد ينافى الاختيار

الجواب عن الشبهة

الشبهة الرابعة : السعادة والشقا الذاتيان

الثالث : الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية

الثالث : الوجود هو اصل الكمال ومبدؤه

اخبار الطينة وتفسيرها

خاتمة المطاف :

الفطرة الاولى :

الفطرة الثانية :

السيد الامام الخميني ـ طيب الله ثراه .
يتناول عرض مناهج الجبر والاختيار.
بقلم .
العلا مة المحقق جعفر السبحاني .

كلمة المحقق

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على افضل بريته , واشرف خليقته , محمد خاتم انبيائه , وعلى آله الطيبين الطاهرين , عيبة علمه وحفظة سننه وخلفائه في امته .
اما بعد : فان مسالة الجبر والتفويض من المسائل الشائكة التي دام النزاع والبحث فيها عبر قرون , فاختارت كل طائفة مذهبا.
فمن قائل انه ليس للانسان اي دور في فعله وعمله وانه مكتوف اليدين , مسير في حياته يسير على ما خط له من قبل .
الى تفويضي يثبت له قدرة وارادة مستقلة , وكانه اله آخر في الارض , مستغن عن ربه في فعله .
ولكن مذهب الحق هو المذهب الوسط بين الجبر والتفويض ,الذي تبناه القرآن الكريم والسنة النبوية , وركز عليه ائمة اهل البيت (ع)وهو الموافق للعقل والبرهان .
وقد الفت حول المسالة رسائل وكتب كثيرة متوفرة بين السنة والشيعة لا مجال لذكر اسمائها وعناوينها.
وقد عثرت في هذا الموضوع على رسالتين كريمتين , وكنزين ثمينين .
احداهما: للسيد القائد آية الله العظمى الامام الخميني (قدس سره)وقد اسماها ب ((لب الاثر في الجبر والقدر)) وهي بقلم سيدي الوالد تقريرالدروس استاذه الامام , وقد القاها عام 1371 ه ق , فكانت كنزا مستورا,فقمت باعدادها للنشر وتخريج احاديثها ومصادرها.
ثانيتهما: ما حررها الوالد بقلمه الشريف في هذا المجال في دوراته الاصولية , وقد اكملها دورة بعد دورة حتى بلغت في الدورة الرابعة الكمال المطلوب , فقمت ايضا باعدادها وتنسيقها.
فها انا انشر تينك الرسالتين وارجو من الله سبحانه ان يتقبل عملي ويجعله خالصا لوجهه الكريم , انه على كل شي قدير وبالاجابة جدير.
سعيد السبحاني .
14 شهر ذي القعدة الحرام من شهور عام 1418 ه.
الحمد لله الذي تقدس عن وسمة الحدوث والعوارض , وعظم سلطانه عن الشريك والمعارض , فله الشكر الاوفى وله العظمة والعلى .
والصلاة والسلام على صاحب الايات البينات , والمعجزات الباهرات , الذي اكمل به الدين واتم به النعمة , وعلى آله الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.
اما بعد:
فلما انتهى بحث سيدنا الاستاذ ـ علم العلم وتياره , وكعبة الفضل ومناره , من انتهت اليه رئاسة التدريس في العصر الحاضر ـ سيدناواستاذنا الكبير آية الله العظمى الحاج السيد((روح الله الموسوي الخميني)) ـ دام ظله الوارف ـ الى مسالة اتحاد الطلب والارادة وانجرالبحث الى مسالة الجبر والتفويض , الح عليه رواد العلم وطلا ب الحقيقة ان يغور في بحارها, ويخوض في عبابها, فلبى دعوتهم ,واجاب مسؤلهم , فاتى في بحوثه بافكار ابكار, وآرا ناضجة , وطرح المسالة بشكل لم يسبق اليه سابق .
وقد اغتنمت الفرصة فاوردت ما افاده في قالب التاليف , وافرزته عن سائر المسائل الاصولية لغزارة مطالبه وكثرة مباحثه , وقد عرضته عليه (دام ظله) فاستحسنه واسماه ((لب الاثر في الجبر والقدر)) وارجومن الله سبحانه ان يكون مصباحا ينير الطريق لرواد العلم وبغاة الفضيلة ((1)).
قم .
جعفر السبحاني .
تحريرا في جمادى الاخرى من شهور عام 1371 ه ق .

مقدمة البحث

وقد ذكر (دام ظله) قبل الخوض في المقصود امورا ناتي بهاواحدا تلو الاخر.

الاول : السير التاريخي للمسالة

ان مسالة الجبر والتفويض من المسائل الشائكة التي شغلت بال الحكما والفلاسفة منذ عصور قديمة , وكانت مطروحة على بساط البحث بين حكما الاغريق ((2)) الى ان طلعت شمس الاسلام وبزغ نوره , فتداولت المسالة بين حكما الاسلام ومتكلميه , نجم عنها فيما بعد, آرا ونظريات بين الافراطوالتفريط.
فمن ذاهب الى الجبر وان افعال العباد مخلوقة لله تبارك وتعالى , كخلق اجسامهم وطبائعهم , وليس للعباد فيها صنع حتى قيل بعدم الفرق بين حركة يد الكاتب والمرتعش , الى آخرذاهب الى التفويض وان افعال العباد مفوضة اليهم مخلوقة لهم ,لا صلة لها بالله سبحانه سوى انه اقدر العبد على العمل , وليس له تعالى ارادة ومشيئة متعلقة بافعالهم بل هي خارجة عن نطاق ارادته ومشيئته .
وقد اقام كل من الطائفتين دلائل وبراهين على مذهبه سوف نقوم باستقصائها ان شا الله تعالى .
والمذهب الحق هو مذهب ائمة اهل البيت (ع) من نفي الجبر والقدر ((3)) , وان الحقيقة في افعال العباد هو الاخذ بالامربين الامرين , فلا جبر حتى تسلب المسؤولية عن الانسان ليكون بعث الانبيا سدى , وجهود علما التربية وزعماالاصلاح عبثا, ولا تفويض حتى يقوض اصل التوحيد في الخالقية ويؤله الانسان ويكون خالقا ثانيا في مجال افعاله ,يخرج بذلك بعض ما في الكون عن اطار ارادة الله ومشيئته .

الثاني : صفاته تعالى عين ذاته

اتفق الحكما والمتكلمون على ان له سبحانه صفات جمال وكمال , ويعبر عنها بالصفات الجمالية والكمالية والثبوتية , كالعلم والقدرة والحياة وغيرها, ولكن اختلفوا في كيفية وصفه سبحانه بها, وملاك الاختلاف هو:
ان بساطة الذات وعدم تركبها عقلا وخارجا تابى عن وصفهاباوصاف كثيرة في مرتبة الذات , فان حيثية العلم غير حيثية القدرة كما انهما غير حيثية الحياة , فكيف يمكن ان يجتمع وصف الذات بالبساطة مع وصفها بالعلم والقدرة والحياة في مقام الذات ؟.
وقد تخلصت كل من الاشاعرة والمعتزلة عن هذا المازق بنحو خاص .
فذهبت الاشاعرة الى ان هذه الصفات ليست صفات ذاتية وانما هي من لوازم الذات , ففي مقام الذات لا علم ولا قدرة ولاحياة , وانما تلازمها هذه الاوصاف دون ان يكون بينهما وحدة في الوجود والتحقق .
ولما استلزم ذلك القول بوجود القدما الثمانية المركبة من الذات والاوصاف الثبوتية السبعة , ذهبت المعتزلة الى نفي الصفات عنه تعالى بتاتا لا في مرتبة الذات ولا في مرتبة الفعل ,بل قالوا ان ذاته نائبة مناب الصفات , بمعنى ان خاصية العلم تترتب على الذات دون ان يكون هناك علم وراها, كما ان اثرالقدرة التي هي اتقان الفعل يترتب على ذاته دون ان يكون هناك قدرة وراها, فما يتوقع من الصفات كالكشف في العلم واتقان الفعل في القدرة يترتب على ذاته من دون ان يكون لتلك الاوصاف وجود وتحقق في مرتبتها, وقد اشتهر عنهم قولهم :((خذ الغايات واترك المبادئ)).
لنذكر شيئا حول النظريتين وان كانتا خارجتين عن محطالبحث .
اما الاشاعرة , فقد حاولوا الحفاظ على بساطة الذات باخراج الصفات الثبوتية عن حد الذات وجعلها في مرتبة تالية لازمة لها قديمة مثلها الا انهم وقعوا في ورطة القول بالقدماالثمانية , فصار الاله الواحد تسعة آلهة , وهو اشبه بالفرار من محذور الى آخر افسد منه .
اضف اليه ان لهذا القول مضاعفات نشير الى اثنين منها:
1 لو كانت زائدة على الذات كانت مرتبة الذات خالية عنهاوالا لكانت مرتبة الذات عين تلك السلوب لهذه الكمالات ,والخلو ان كان موضوعه الماهية كان امكانا ذاتيا, لكن لا ماهية للواجب تعالى , فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الاعيان , وان كان موضوعه هو الامكان الاستعدادي القائم بالمادة , والمادة لابد لها من صورة والمركب منهما جسم ,يلزم كونه سبحانه جسما تعالى عن ذلك علواكبيرا ((4)) .
2 ما اعتمد عليه سيدنا الاستاذ (دام ظله) وحاصل ما افاد ان الوجود في اي مرتبة من المراتب فضلا عن المرتبة العليا لاينفك عن الكمال , اي العلم والشعور والقدرة والارادة , فكل مرتبة من مراتب الوجود, تلازم مرتبة من مراتب الكمال , فاذاكانت الذات في مرتبة تامة من الوجود يستحيل انفكاك الكمال التام عنها.

برهانه : ان الكمالات المتصورة من العلم والارادة والقدرة والحياة اما من آثار الوجود او من آثار الماهية او من آثار العدم ,ولا شك في بطلان الثالث , فدار الامر بين رجوعه الى الماهية اوالوجود, وحيث ان الماهية امر اعتباري لا تتاصل الا بالوجود,فتنحصر الواقعية بالوجود.
وعلى صعيد آخر: ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة , فكل مرتبة من مراتب الوجود غير خالية عن اصل الحقيقة (الوجود) وانما تختلف فيه شدة وضعفا, فيستنتج من هذين الامرين :
1 اصالة الوجود واعتبارية الماهيات .
2 ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع المراتب .
عدم انفكاك الكمالات عن حقيقة الوجود في عامة المراتب خصوصا في المرتبة التامة , اعني : صرف الوجود وبحته ((5)) .
وبذلك يظهر وهن نظرية المعتزلة ايضا حيث انكرواصفاته تعالى من راس تخلصا من ورطة القدما الثمانية , بيدانهم وقعوا في محذور آخر وهو: خلو الذات عن الصفات وقيامها مناب الصفات , اذ يردها كلا الامرين ايضا:
ا ان موضوع الخلو اما الامكان الماهوي او الامكان الاستعدادي .
ب الوجود لا ينفك عن العلم وسائر الكمالات .
ثم ان المراد من عينية الصفات للذات ليس اتحاد مفاهيمهامع الذات او اتحاد مفاهيم بعضها مع الاخر, لان المفاهيم من مقولة الماهيات وهي مثار الكثرة , كما ان الوجود مدار الوحدة ,بل المراد وحدة واقعية هذه الصفات مع واقعية الذات , وان الذات بوحدتها كافية في انتزاع هذه الصفات عنها وانهابصرافتها وخلوها عن اي شي غير الوجود, كاف في الحكم عليها بالعلم والقدرة والحياة .

الثالث : الارادة الذاتية لله سبحانه

اتفق اهل الحديث على نفي الارادة الذاتية وان ارادته سبحانه هي احداثه وايجاده تمسكا بالروايات الواردة عن ائمة اهل البيت (ع).
ولكن سلب الارادة الذاتية عنه سبحانه يستلزم خلو الذات عن الكمال المطلق للموجود بما هو موجود, وتصور ما هواكمل منه ژتعالى , لان الفاعل المريد, افضل واكمل من الفاعل غير المريد, فيكون سبحانه كالفواعل الطبيعية غير المريدة التي تعد من مبادئ الاثار.
واما موقف الروايات التي رويت عن ائمة اهل البيت (ع),فالامعان فيها يعرب عن انها بصدد نفي الارادة الحادثة المتدرجة عنه سبحانه .
روى صفوان بن يحيى قال : قلت لابي الحسن (ع): اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق ؟ فقال : ((الارادة من الخلق :الضمير, وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل , واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك , لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر,وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق , فارادة الله : الفعل لا غير ذلك , يقول له كن فيكون بلا لفظ, ولا نطق بلسان , ولاهمة ولا تفكر ولا كيف لذلك , كما انه لا كيف له))((6)).
ترى ان الراوي يسال الامام عن واقع الارادة في الواجب والممكن , فبما ان واقعها في الممكن هي الارادة الحادثة ,فنفاها الامام عن الله سبحانه وفسرها بالاحداث والايجاد, فلواثبت الامام في هذا المجال ارادة ذاتية له سبحانه مقام الذات ,لاوهم ذلك ان ارادتها كارادة الانسان الحادثة , مثلا انه سبحانه كالانسان يروي ويهم ويتفكر, فمثل هذه الرواية واضرابهاليست بصدد نفي الارادة الذاتية بتاتا, بل بصدد نفي الارادة الحادثة ـ كالارادة البشرية ـ في مقام الذات .

شبهة نفاة الارادة الذاتية

ثم ان نفاة الارادة في ذاته سبحانه تمسكوا ببرهان عقلي مفاده ان القائلين بالارادة الذاتية لله سبحانه يفسرونها بعلمه المحيط,ولكن ارادته لا تصح ان تكون عين علمه , لانه يعلم كل شي ولا يريد كل شي , اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والاثام , فعلمه متعلق بكل شي وارادته ليست كذلك ,فعلمه عين ذاته , اما ارادته فهي صفة زائدة على ذاته .
فهذه شبهة قد احتج بها بعض مشايخنا الامامية (رضوان الله عليهم) على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى.
وقد اجاب عنها صدر المتالهين واوضحها سيدنا الاستاذبماحاصله :

ان في القبائح والاثام كالشر والظلم والكفر جهتين : جهة وجود, وجهة عدم , وان شئت قلت : جهة كمال وجهة نقص ,وارادته كعلمه يتعلق بجهة الوجود والكمال , ويستحيل ان يتعلق بجهة العدم والنقص , فذاته سبحانه كشف تام عن الجهة الاولى وهي ايضا مراده , ويستحيل ان تكون ذاته كشفا تاما عن العدم والنقص , فان الاعدام والنقائص ليست بشي , لانهابطلان محض .
وبعبارة اخرى : ان العلم يكشف عن المعلوم بما هو موجود ولايكشف عن الاعدام وما في وزانها من النقائص والشرور, بل يكون كشفه عنها بالتبعية والعرض , فصرف الوجود ـ الذي هوكل الاشيا, وبسيط الحقيقة التي بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الاشيا ـ انما يكشف في مقام الذات عن الاشياوالموجودات دون الاعدام والنقائص المحضة , وقد ثبت في محله ان واقع القبائح من الشر والظلم والكفر, عدم وبطلان محض , فلا يتعلق بها العلم ولا الارادة الا تبعا وعرضا.
اقول : قد اشار الى هذا الجواب صدر المتالهين , وقال : ان فيض وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود, فليس في العالم الامكاني شي مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به , فذاته بذاته كما انها علم تام بكل خيرموجود, فهي ايضا ارادة ورضا لكل خير, الا ان اصناف الخيرمتفاوته وجميعها مرادة له ـ الى ان قال : ـ فالخيرات كلها مرادة بالذات , والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انمايريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور, فالشرورالطفيفة النادرة داخلة في قضا الله بالعرض , وهي مرضي بهاكذلك , فقوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) ((7)) وما يجري مجراها من الايات معناه ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضى بها له في انفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيابها بالتبعية والاستجرار ((8)) .
فتلخص من ذلك : ان علمه تعالى انما يتعلق بالموجود بماهو موجود الذي يساوق الخير والكمال , فلابد ان يكون كشفه عن نقيضه الموسوم بالعدم والشر بالتبع والعرض فيكون وزان العلم وزان الارادة , وبالعكس يتعلق كل بما يتعلق به الاخربالذات وبالعرض .
الى هنا تبين ان الشبهة غير مجدية في سلب الارادة عن مقام الذات .
نعم لا نشاطر القوم الراي في ارجاع الارادة الى العلم بالمصالح ,وذلك لان اصل الارادة كمال , وارجاعه الى العلم الذي هو من مقولة الكيف , يستلزم سلب كمال عن ذاته وتصور اكمل منه .
وبه يظهر عدم تمامية القولين في باب الارادة :
ا ـ ارجاع ارادته الى الفعل والاحداث , كما عليه اهل الحديث .
ب ـ ارجاع ارادته الى العلم بالمصالح .
فان القولين يشتركان في سلب كمال عنه .
واما ما هي حقيقة ارادته , فهذا خارج عن موضوع البحث موكول الى ابحاث عليا.

الرابع : في كلامه سبحانه

اتفق المسلمون تبعا للذكر الحكيم علي كونه سبحانه متكلما, قال سبحانه : (وكلم الله موسى تكليما) ((9))
وقال سبحانه :(وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا انه علي حكيم) ((10)) .
ولكنهم اختلفوا في تفسير كلامه .
فذهبت المعتزلة والامامية الى انه من صفات الفعل وان كلامه هو فعله , واستشهدوا عليه ببعض الايات والروايات , قال سبحانه : (ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم) ((11)) .
وقال امير المؤمنين (ع) : ((يخبر لا بلسان ولهوات , ويسمع لابخروق وادوات , يقول ولا يلفظ, ويحفظ ولا يتحفظ, ويريدولا يضمر, يحب ويرضى من غير رقة , ويبغض ويغضب من غير مشقة , يقول لمن اراد كونه كن فيكون , لا بصوت يقرع ولابندا يسمع , وانما كلامه سبحانه فعل منه انشاه ومثله , ولم يكن من قبل ذلك كائنا, ولو كان قديما لكان الها ثانيا))((12)).
وما ورد عنه (ع) يبين نوعا من كلامه والنوع الاخر منه ايجاد الكلام في الشجر والجبل .
وحاصل تلك النظرية ان وصفه سبحانه بكونه متكلما,بمعني قيام الكلام به قياما صدوريا لا حلوليا, كما ان اطلاقه علينا كذلك , الا ان الفرق ان ايجادنا بالالة دونه تعالى , فالله سبحانه يخلق الحروف والكلمات في الحجر والشجر اونفوس الانبيا بلا آلة فيصح وصفه بالتكلم .

اقول : الكلام في وصفه سبحانه بفعل يصلح ان يصدر عنه بلاتوسط شي , ومن الواضح ان العقل دل على امتناع وصفه سبحانه بهذا الملاك , فان الكلام امر حادث متدرج متصرم ,والتصرم والتجدد نفس ذاته , وجل جنابه ان يكون مصدرا لهذاالنوع من الحدث بلا واسطة , لان سبب الحادث حادث كمابرهن عليه في الفن الاعلى في مسالة ربط الحادث بالقديم ,فكيف تكون ذاته القديمة البسيطة الثابتة مبدا لموجود حادث متصرم متجدد؟ وبذلك يظهر انه لا يصح وصفه بالتكلم بهذا الملاك , لان الكلام في وصفه سبحانه بما يصح صدوره عنه بلا توسيط,والمتجدد بما هو متجدد لا يصح صدوره عنه بلا واسطة .
نعم يمكن ايجاد الكلام المتصرم في الشجر والحجروالنفس النبوية لكنه بحاجة الى توسط شي آخر كما هو الحال في صدور كافة الموجودات الطبيعية التي جوهرها التصرم والتجدد ((13)) .
واما ما هو معنى نزول الوحي وانزال الكتب على الانبياوالمرسلين , فهو من العلوم البرهانية التي قلما يتفق لبشر ان يكشف مغزاها؟ فالبحث عنه متروك لاهله ومحله .
اذا وقفت على عقيدة المعتزلة في نفي الكلام عنه سبحانه ,فحان حين البحث عما عليه الاشاعرة .

نظرية الاشاعرة في تكلمه سبحانه

ذهبت الاشاعرة الى ان التكلم من صفات الذات لا من صفات الفعل , وفسروا كلامه بالكلام النفسي وبالمعنى القائم بذاته في الازل .
الكلام النفسي عندهم غير العلم في الاخبار, وغير الارادة والكراهة في الانشا ففي الجمل الخبرية مثل قولك : زيد قائم ,امور ثلاثة :
ا ـ الكلام اللفظي .
ب ـ المدلول اللفظي (من التصور والتصديق).
ج ـ الكلام النفسي .
وفي مثل الانشائيات كقولك : كل , او لا تشرب الخمر, امورثلاثة :
ا ـ الكلام اللفظي .
ب ـ المدلول اللفظي (الارادة والكراهة).
ج ـ الكلام النفسي .
والحاصل انهم اعتقدوا ان في جميع الموارد معنى قائما بالنفس غير المدلول , من دون فرق بين الجمل الخبرية او الانشائية ,واطلقوا عليه : الكلام النفسي , بيد انهم خصصوا باب الاوامرباسم خاص واسموه : الطلب , فالارادة مدلول لفظي والطلب كلام نفسي , وبذلك ذهبوا الى مغايرة الارادة والطلب .
ومن هنا ظهر منشا عنوان هذه المسالة اي وحدة الارادة والطلب او مغايرتهما, فانها نتيجة القول بالكلام النفسي المغاير للمدلول اللفظي في الاخبار (التصديق) والانشا(الارادة والكراهة).
ثم انهم عجزوا عن تفسير الكلام النفسي على وجه يجعله مغايرا للعلم في الاخبار والارادة والكراهة في الانشا, ومع ذلك اصروا على وجود ذلك الامر في كل متكلم من غير فرق بين الواجب والممكن , الا انه في الواجب قديم وفي الممكن حادث .
وقد استدلوا على ذلك بوجوه :

ادلة الاشاعرة على وجود الكلام النفسي :

ان الانسان قد يامر بما لا يريده كامتحان عبده وانه هل يطيعه اولا؟ فالمقصود هو الاختبار فحسب , فثمة طلب دون ارادة ((14)) .
وبعبارة اخرى : ان صدور الاوامر الامتحانية يتوقف على وجود مبدا في النفس تترشح منه , وبما انه ليس هناك مبدا باسم الارادة , فلا يصلح له الا الطلب القائم بالنفس , وهو الكلام النفسي في مورد الانشا.
والجواب : ان البحث عن حقيقة الارادة ومبدئها موكول الى الفن الاعلى , والذي يناسب ذكره في المقام هو ما يلي :
ان كل فعل اختياري , مسبوق بالتصور ثم التصديق بفائدة وغاية , اذ لايتصور صدور الفعل بلا غاية , كيف , وهي من العلل الاربعة : وربما يتمسك في نفيها بالافعال العبثية , ولكنه استدلال باطل , لان المنتفي فيها هو الغايات العقلائية , لاالغايات المسانخة للافعال الجزافية .

فاذا حصل التصديق بفائدة الفعل فتارة تجدها النفس ملائمة لطبعها فتشتاق اليه لاجل الفائدة وكثرة الحاجة , يعقبهاتجمع ((15)) وتصميم من قبل النفس فتحرك الاعضا نحو الفعل .
واما اذا لم تجده النفس ملائما لطبعها فلا تتحرك نحوه ,لكن لو حكم العقل بصلاح الفعل فتعزم بلا اشتياق , كشرب الدوا المر, او قطع اليد الفاسدة .
وبهذا يعلم ان الشوق ليس من مبادئ الاختيار والارادة ,على وجه الاطلاق فالاوامر الصورية والحقيقية بما انها من الافعال الاختيارية رهن سبق امور منها:
التصور والتصديق بالفائدة والشوق , والتصميم والجزم ,فالبعث , غير انهما يختلفان في الغاية .
توضيحه : انه لا فرق بين الاوامر الامتحانية في ان الهيئة في كلاالموردين مستعملة في البعث نحو الشي وانما الاختلاف في الغاية , فهي في الاولى عبارة عن تحصيل ما يترتب على وجودالفعل من فوائد وعوائد, ولكنها في الثانية تحصيل العلم بحال العبد من خير وصلاح او شر وفساد, والاختلاف في الغاية لايكون منشا للاختلاف في استعمال الهيئة ومدلولها.
واما الارادة فان اراد الاشعري من انتفائها في الامرالامتحاني عدم تعلقها بوقوع الفعل خارجا, فهو امر مسلم , من غير فرق بين الاوامر الصورية والاوامر الحقيقية , فانه يمتنع تعلق الارادة على فعل الغير بما هو خارج عن سلطان المريد.
وان اراد انتفا تعلق الارادة بالبعث الذي يستفاد من التلفظبلفظ الامر, فلا نسلم انتفاها, وذلك لان البعث فعل اختياري فلابد ان تسبقه الارادة بمبادئها.
وحصيلة الكلام انه لو اراد من انتفا الارادة , الارادة المتعلقة بفعل الغير, فهي منتفيه في كلا القسمين , لان ارادة الانسان لاتتعلق الا بفعل نفسه لا بفعل الغير, لانه خارج عن سلطانه .
وان اراد من انتفائها, الارادة المتعلقة بالبعث والزجر اللذين يعدان من فعل الفاعل , فالارادة موجودة في كلا المقامين , كيف بمسبوقيتهما بالارادة .
ثم ان المحقق الخراساني اجاب عن الاشكال ـ وقسم الارادة والطلب ـ بعد الحكم بوحدتهما ـ الى قسمين : حقيقية وانشائية , فقال بوجودهما حقيقة في الاوامر الحقيقية , وبعدمهما حقيقة في الاوامر الاختبارية , وبوجودهما فيهما انشا.
وقد اشار الى هذا الجواب بقوله ((فانه كما لا ارادة حقيقة في الصورتين (صورتي الاختبار والاعتذار) لا طلب كذلك فيهما,والذي يكون فيهما انما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هومدلول الصيغة او المادة ((16)).

يلاحظ عليه بامرين :

الاول : ان الارادة من الامور التكوينية الحقيقية , ولا تقع مثل هذه الامور في اطار الانشا, وانما يتعلق الانشا بالامورالاعتبارية , فتقسيم الارادة الى حقيقية وانشائية ليس بتام .
الثاني : قد عرفت وجود الارادة الحقيقية في الصورتين ,وهو تعلقها حقيقة بالبعث والطلب , وان لم تتعلق بنفس الفعل الخارجي , الذي هو خارج عن سلطان الامر.

اكمال :

ما ذكرنا من ان تعلق الارادة بشي فرع وجود الغاية فيه , لايهدف الى لزوم وجود غاية زائدة على الذات مطلقا بل اعم منهاومن غيرها, فالغاية في المريد الممكن هي التي تناسب مقام الفعل ومرتبته فهي زائدة عليها, وانما ارادته سبحانه تعلقت بايجاد الاشيا او ببعث الناس الى افعال خاصة , فالغاية هي ذاته لا شي خارج عنها, لما حقق في محله من ان العلة الغائية , هي ما تقتضي فاعلية الفاعل , وتؤثر فيه وتخرجه عن مرحلة القوة الى مرحلة الفعل , على وجه لولا الغاية لما كانت مصدراللفعل .
والغاية بهذا المعنى تستحيل على الله سبحانه , بان يريدايجاد شي او بعث الناس نحو شي لغاية خارجة عن ذاته مكملة لها في مقام الايجاد والانشا, لان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته , فهو فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به , وهويناسب الفقر والامكان , لا الغنى والوجوب .
اضف اليه انه لو كان لفعله سبحانه في مجال التكوين والتشريع غاية ورا ذاته لزم تاثيرها فيها, وهو يلازم كون الذات حاملة للامكان الاستعدادي , فيخرج بحصول الغاية عن مرحلة الاستعداد الى مرحلة الفعلية , فيكون مركبا من مادة وصورة , وهو يلازم التركيب والتجسيم والجهة , الى غير ذلك من النواقص .

الدليل الثاني للاشاعرة :

استدلت الاشاعرة على تغاير الطلب والارادة ـ لغاية اثبات الكلام النفسي في الانشاات ـ بان العصاة كافرين كانوا ام مسلمين , مكلفون بما كلف به اهل الايمان , لان استحقاق العقاب فرع وجود التكليف , ومن المعلوم ان التكليف الحقيقي فرع وجود مبدا مثبت له , وعندئذ يقع الكلام فيما هو المبدالتكليف , اهي الارادة ام الطلب .
فان قيل بالاول , يلزم تفكيك مراده سبحانه عن ارادته , وهومحال , وان قيل بالثاني فهو المطلوب فثبت ان ورا الانشائيات امرا نفسانيا باسم الطلب غير الارادة وهو المصحح لتكليف العصاة .
وقد اجاب عنه المحقق الخراساني بالتفريق بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية , بان امتناع التفكيك يختص بالاولى دون الثانية .
يلاحظ عليه : بما ذكرنا من ان الارادة من الامور التكوينية ,ولها حكم واحد, فان كان التفكيك ممتنعا, فلا فرق حينئذ بين التكوينية والتشريعية , والا فيجوز في كلا الموردين .
والجواب : ان الارادة في جميع المصاديق غير منفكة عن المراد,غير انه يجب تمييز المراد عن غيره , ففي غير مقام البعث تتعلق ارادته سبحانه بالايجاد والتكوين فلا شك ان تعلقها به يلازم تحقق المراد, قال سبحانه : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) ((17)) .
واما في مقام البعث فتتعلق ارادته بنفس البعث والطلب وهو امر متحقق لا ينفك عنه , وقد تقدم ان ارادة الفاعل لا تتعلق الا بفعل نفسه لا بفعل غيره , لان فعل الغير خارج عن سلطانه فكيف تتعلق به ؟.
هذه بعض ما استدل به الاشاعرة على مغايرة الطلب والارادة , ولهم ادلة اخرى , فمن اراد فليرجع الى كتبهم الكلامية ((18)) .
هذا بعض الكلام حول اتحاد الطلب والارادة استعرضناه ليكون مقدمة لمسالة الجبر والتفويض .
اذا عرفت هذه الامور الاربعة التي ذكرناها تحت عنوان المقدمة , اعلم ان لكل من الجبر والتفويض مباني مختلفة وهذاهو الذي سنتناوله في الفصل اللاحق :

مباني

الجبر والتفويض وابطالهما

ربما يغتر الانسان ويزعم ان اختلاف المنهجين يختص بفعل الانسان وعمله , وان الاشعري يسند جميع افعال الانسان الى اللّه سبحانه دون الفاعل , والمعتزلي ينسبه الى نفس الفاعل الاختياري دون اللّه سبحانه , ولكن التحقيق ان كلا القولين مبنيان على منهجين مختلفين في عامة العلل .
فالاشعري لا يعترف بمؤثر في دار الوجود غيره سبحانه ,ويعتقد بانه المؤثر التام وليس لغيره من العلل اي دور فيه ,وعلى ذلك ينسب شروق الشمس ونور القمر وبرودة الماواحراق النار الى اللّه سبحانه وانه جرت عادته على خلق الاثاربعد خلق موضوعاتها ولا صلة بينها وبين آثارها لا استقلالا ولاتبعا.
وعلى ذلك المنهج انكر قانون العلية والمعلولية في عالم الامكان واعترف بعلة واحدة , وهو اللّه سبحانه , حتى صرحوابان استنتاج الاقيسة من باب العادة والاتفاق , فاذا قال القائل :الانسان حيوان وكل حيوان جسم , فلا ينتج قولنا كل انسان جسم الا بسبب جريان عادته سبحانه على حصول النتيجة عندحصول المقدمات فلولاها لما انتج .
وفي مقابل هذا المنهج منهج المفوضة , الذين هم على جانب النقيض من عقيدة الاشاعرة حيث اعترفوا بقانون العلية والمعلولية بين الاشيا لكن على نحو التفويض , بمعنى انه سبحانه خلق الاشيا وفوض تاثيرها الى نفسها من دون ان يكون له سبحانه دور في تاثير العلل والاسباب .
وبعبارة اخرى : هذه الموضوعات والعلل الظاهرية ,مستقلا ت في الايجاد غير مستندات في تاثيرها الى مبدا آخر,واللّه سبحانه بعدما خلقها وافاض الوجود عليها انتهت ربوبيته بالنسبة الى الاشيا, فهي بنفسها مديرة مدبرة مؤثرة .
ان الاشعري انما ذهب الى ما ذهب , لحفظ اصل توحيدي هو التوحيد في الخالقية , فبما انه لا خالق الا اللّه سبحانه لذااستنتج منه انه لا مؤثر اصليا ولا ظليا ولا تبعيا الا هو.
ولكن المعتزلي اخذ بمبدا العدل في اللّه سبحانه , وزعم ان اسناد افعال العباد الى اللّه سبحانه ينافي عدله وحكمته , فحكم بانقطاع الصلة وان الموجودات مفوض اليها في مقام العمل .

فالمنهج الاول ينتج الجبر والثاني ينتج التفويض , والحق بطلان كلا المنهجين واليك ابطال منهج التفويض اولا, ثم منهج الجبر ثانيا.

ابطال التفويض :

ان نظرية التفويض , عبارة عن ان كل ظاهرة طبيعية بل كل موجود امكاني سوا اكان ماديا ام غيره محتاج في وجوده وتحققه الى الواجب دون افعاله وتاثيره في معاليله , بل هو في مقام التاثير مستغن عن الواجب ومستقل في التاثير.
اقول : هذه هي نظرية التفويض على وجه الايجاز وهي مردودة لوجهين :
الاول : انه من المقرر في محله ((ان الشي ما لم يجب لم يوجد)) والمراد من الوجوب هو انسداد جميع ابواب العدم على وجهه بحيث يكون احد النقيضين (العدم) ممتنعاوالنقيض الاخر واجبا فما لم يصل المعلول الى هذا الحد, لايرى نور الوجود, كما لو افترضنا ان علة الشي مركبة من اجزاخمسة , فوجود المعلول رهن وجود جميع هذه الاحزا, كماان عدمه رهن فقدان واحد منها وان وجدت سائر الاجزا,ففقدان كل جز مع وجود سائر الاجزا يفتح الطريق امام طروءالعدم الى المعلول فلا يوجد الا بسد جميع الاعدام الخمسة الطارئة على الشي , وهذا ما يقال : ((الشي ما لم يجب لم يوجد)).
اذا عرفت ذلك فنقول : ان استقلال الشي في الفاعلية والايجاد انما يصح اذا كان سد جميع ابواب العدم الطارئة على المعلول , مستندا الى نفس الشي والا فلا يستقل ذلك الشي في التاثير, وليس المقام من هذا القبيل لانه لا يستند سد جميع ابواب العدم الى الفاعل وذلك لان منها انعدام المعلول بانعدام الفاعل وسد طروء هذا العدم على المعلول مستند الى الله سبحانه لانه قائم به , فهو محتاج اليه حدوثا وبقا, ومع عدم استناد بعض اجزا العلة الى نفسها كيف يكون في مقام التاثيرمستقلا؟.
والحاصل : انه لو قلنا باستقلاله في الايجاد, فلازمه ان يكون مستقلا في الوجود وهو عين انقلاب الممكن الى الواجب .
وربما يتصور ان الفاعل بعد الوجود مستغن عن الله سبحانه فيكون مستقلا في الفعل , تشبيها له سبحانه بالبنا وفعله , فكماان البنا مستغن عن البنا بعد الايجاد فكذلك الانسان مستغن عن الله بعد التكوين , ولكن التشبيه باطل فان البنا علة لحركات يده ورجله واما صورة البنا وبقائها, فهي مستندة الى القوى المادية الموجودة في المواد الاساسية التي تشكل التماسك والارتباط الوثيق بين اجزائه , فيبقى البنا بعد موت البنا,فليس البنا علة لصورة البنا ولا لبقائه , بل الصورة مستندة الى نفس الاجزا المتصورة المتلفة على الوضع الهندسي الخاص ,كما ان البقا مستند الى القوى الطبيعية التي توجد التماسك والارتباط بين الاجزا على وجه يعاضد بعضها بعضا, فيبقى مادامت القوى كذلك .
الثاني : ان الفاعل الالهي غير الفاعل الطبيعي وتفسيرهمابمعنى واحد, ليس على صواب .
اما الاول , فهو مفيض الوجود وواهب الصور الجوهرية من كتم العدم , ومثله الاعلى هو الواجب ثم المجردات النورية من العقول والنفوس حتى نفس الانسان بالنسبة الى افعاله في صقعها.
واما الثاني , فهو المعد ومهيئ الشي لافاضة الصورة عليه ,فالاب فاعل مادي وطبيعي يقوم بالقا النطفة في رحم الام ,وبعمله هذا يقرب الممكن من طروء الصور النوعية عليه حتى تتحرك من مرحلة الى اخرى , الى ان تصلح لان تفاض عليهاالصورة الانسانية المجردة .
ان عدم التمييز بين الفاعلين انجر الى الوقوع في اخطافادحة , فالمادي بما انه لا يؤمن بعالم الغيب , يرى الفواعل الطبيعية كافية لخلق الصور الجوهرية الطارئة على المادة ,ولكنه لم يفرق بين واهب الصور, ومعد المادة , وقس على ذلك سائر العلل الطبيعية .
اذا علمت ذلك فنقول : ان المجعول في دار الامكان هوالوجود وهو اثر جعل الجاعل وهو متدل بالفاعل بتمام هويته ,وحيثيته , بحيث لا يملك واقعية سوى التعلق والربط بموجده ,وليس له شان سوى الحاجة والفقر والتعلق , على نحو يكون الفقر عين ذاته والتدلي عين حقيقته , لا امرا زائدا على ذاته , والا يلزم ان يكون في حد ذاته غنيا, ثم صار محتاجا وهو عين الانقلاب الباطل بالضرورة اذ كيف يتصور ان ينقلب الغني بالذات الى الفقير بالعرض .
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانسان مخلوق لله ومعلول له فقيرفي حد ذاته وكيانه , وما هذا شانه لا يستغني في شؤونه وافعاله عن الواجب سبحانه , اذ لو استغنى في مقام الخلق والايجاد يلزم انقلاب الفقير بالذات الى الغني بالذات , لان الفقير ذاتا فقيرفعلا, والمتدلي وجودا متدل صدورا.

وان شئت قلت : ان الايجاد فرع الوجود ولا يعقل اشرفية الفعل من الفاعل , فلو كان مستقلا في الايجاد لصار مستقلا في الوجود, فالقول بان ممكن الوجود مستقل في فعله , يستلزم انقلاب الممكن بالذات الى الواجب بالذات وهو محال , قال سبحانه : (يا ايها الناس انتم الفقرا الى الله والله هو الغني الحميد) ((19)) .
وقال سبحانه : (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب # ما قدروالله حق قدره ان الله لقوي عزيز) ((20)) .
فتلخص من هذين البرهانين بطلان القول بالتفويض ومادة البرهان في الاول غيرها في الثاني .
فان الاول , يعتمد على ان المعلول لا يوجد الا بعد الايجاب وليس الايجاب شان الممكن , لان من طرق تطرق العدم الى الممكن هو عدم الفاعل وليس سد هذا العدم بيد الفاعل .
واما الثاني , فيعتمد على ان ما سوى الله فقير في ذاته قائم به قيام الربط بذيه والمعنى الحرفي بالمعنى الاسمي , والفقر ذاته والحاجة كيانه , وما كان كذلك لا يمكن ان يكون مستقلا في مقام الايجاد والا يلزم انقلاب الممكن الى الواجب , وهو باطل بالضرورة .

الكلام في ابطال الجبر

قد تبين بطلان التفويض , وحان حين البحث في ابطال الجبر.

البرهان الاول لابطال الجبر

وهذا البرهان يتالف من عدة مقدمات هي كالتالي :

1 اصالة الوجود

ان الاصل في التحقق هو الوجود دون الماهية , لان الوجودبما هو هو يابى عن العدم , بخلاف الماهية فان حيثيتها حيثية عدم الابا عن الوجود والعدم , فاذا كان هذا حالهما فكيف يمكن ان يكون الاصيل هو الماهية ؟.
وان شئت قلت : اتفق الحكما على ان الاصل في الواجب هو الوجود, ولكنهم اختلفوا فيما هو الاصل في غير الواجب ,فهل المجعول والصادر منه , هو الوجود او الحدود القائمة به ,فالانسان الخارجي يتركب عقلا من وجود وحد له , وهو انه حيوان ناطق , فهل الصادر هو الوجود, والماهية من لوازم مرتبته , او المجعول هي الحدود بمعنى افاضة العينية لها ثم ينتزع منه الوجود والتحقق ؟.
والتحقيق هو الاول , لان الحدود قبل التحقق , والوجودامور عدمية ليس لها اي شان , وانما تكون ذات شان بعد افاضة الوجود عليها, فحينئذ يكون الوجود هو الاولى ,بالاصالة .
وبعبارة اخرى : افاضة الوجود على ترتيب الاسباب والمسببات تلازم اقتران الوجود مع حد من الحدود الجسمية او المعدنية او النباتية او الحيوانية او الانسانية , فالحدودمجعولة بالعرض ضمن جعل الوجود.

2 بساطة الوجود

من الاجزا العينية وقد برهنواعلى البساطة بما هذا حاصله : لو كان الوجود مؤلفا من جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود, او ماهية اخرى معروضة للوجود, فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما وهذا خلف .
وعلى الثاني : يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا آخروعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض ((21)) كما لا يخفى , لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم , والامر هنا ليس كذلك ((22)) .
وقد اقاموا براهين على البساطة طوينا الكلام عنها.

3 وحدة حقيقة الوجود

ان الوجود في الواجب والممكن في عامة مراتبه , ليس حقائق متباينة مختلفة بحيث لا جهة اشتراك بينهما وان اصرعليه المشاؤون , بل هو حقيقة واحدة يعبر عنها بالابا عن العدم وطارديته له , وعلى ذلك فالوجود في عامة تجلياته حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة بالشدة والضعف والتقدم والتاخر.
وبرهانه :
هو امتناع انتزاع مفهوم واحد من اشيا متخالفة بما هي متخالفة من دون جهة وحدة بينها والا لزم ان يكون الواحدكثيرا, لان المحكي بالمفهوم الواحد هي هذه الكثرات المتكثرة من دون وجود وجه اشتراك بينها, فكيف يكون الحاكي واحداوالمحكي متكثرا؟.
ثم ان لازم كون الوجود بسيطا وله حقيقة واحدة , هو ان يكون الشدة والضعف عين تلك المرتبة لا شيئا زائدا عليها,فالوجود الشديد هو الوجود, لا المركب من الوجود وشدته ,كما ان الوجود الضعيف نفس الوجود لا انه مركب من وجودوضعف .
اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه اذا كانت حقيقة الوجود في كل مرتبة هو ان تكون المرتبة نفس حقيقته لا شيئا عارضا عليه ,وعليه يكون كل وجود في مرتبة لاحقة , متعلقا بالمرتبة السابقة غير متجافية عنها على وجه لو تخلى عن مرتبته , يلزم الانقلاب الذاتي المحال .
وبعبارة اخرى : اذا كانت درجة الوجود تشكل في كل مرتبة من المراتب واقع وجودها فلا يمكن اسناد جميع المراتب الى الله سبحانه والقول بانه قام بايجادها مباشرة بلا توسطالاسباب , لان معنى ذلك عدم كون المرتبة مقومة لحقيقة الوجود فيها وقد عرفت خلافه , فهذا البرهان يجرنا الى القول بان الوجود في كل درجة ومرتبة مؤثر في المرتبة اللا حقة وان كان تاثير كل باذنه سبحانه , والجميع يستمد منه سبحانه اما بلاواسطة كالصادر الاول او مع الوسائط كسائر الصوادر.

البرهان الثاني لابطال الجبر

قد اثبت المحققون من العلما في مسالة ((ربط الحادث بالقديم)) ان سبب الحادث حادث وان المتغيرات والمتجددات جواهر كانت ام اعراضا, لا يمكن ان يستند الى الواجب القديم الثابت غير المتغير, بل لابد من توسط امر مجرد بينهما يكون له وجهان : وجه يلي الرب الثابت , ووجه يلي الخلق المتجددوالمتصرم .
ومبدؤه بساطة ذاته ويترتب عليها امران :
الاول : رجوع جميع صفاته وشؤونه الى الوجود التام ,البحت الخالي عن شوب التركيب فلا يعقل في ذاته وصفاته اي تركب واثنينية فضلا عن التصرم والتجدد, لان الاخير يستلزم القوة والنقص حتى يكتمل بتجدده , وبخروجه عن القوة الى الفعلية وهذا مما ينافي بساطته الحقة , اذ كل متدرج ومتصرم مركب من حقيقة وامر طارئ عليه مضافا الى وقوعه في اطارالزمان والمكان .
الثاني : ان كل ما يصدر عن البسيط فلابد ان يصدر عن حاق ذاته وصرف وجوده , لعدم شائبة التركيب فيه حتى يصدرالشي عن بعض الذات دون الاخر.
اذا عرفت هذين الامرين :
فاعلم ان معنى ذلك هو امتناع صدور المتصرمات والمتجددات عن ذاته بلا واسطة والا يلزم التصرم والتغيروالتجدد في هويته الوجوبية البسيطة , لان سبب الحادث حادث وسبب المتغير متغير, وما ربما يقال : من ان المصحح لصدور المتغيرات والمتجددات المتكثرة عن الذات البسيطة هو توسط الارادة بينه سبحانه وبين الصوادر, غير تام .

لان ارادتـه سـبحانه باي معنى فسرت , عين ذاته وليست زائدة على الذات , لاستلزامه تصور وجود اكمل منه تعالى , فمايصدر عنه بلا واسطة يمتنع ان يصدر عن ارادته دون ذاته , اوبالعكس .
وبـالـجـملة فصدور المتغيرات عنه سبحانه يستلزم حدوث القديم او قدم الحادث , ثبات المتغير او تغير الثابت , فلا محيص ان يكون المؤثر فيها غير الذات وهو عين نفي الجبر ونفس الاعتراف بان هنا مؤثرا ولو ظليا ورا الذات .

البرهان الثالث لابطال الجبر

قد ثبت في محله وجود الخصوصية بين العلة والمعلول ,بمعنى انه يجب ان تكون العلة مشتملة علـى خـصوصية بحسبهايصدر عنها المعلول المعين , والا يلزم ان يكون كل شي علة في كل شي , ولازم ذلـك ان لا يـصـدر مـن الـبسيط الواحد الا الواحد, اذ لو صدر شيئان متغايران لاقتضت كل خصوصية تركب الذات البسيطة من شيئين وهو محال .
وان شئت قلت : انه سبحانه هو البسيط غاية البساطة , لاتركب في ذاته ولا هو ذو اجزا فلا جنس ولا فـصل لـه ولا مادة ولا صورة , عينية كانت او ذهنية , ولا هو متكمم حتى يتالف من الاجزا المقدارية , فـهـذا الوجود البحت البسيط يمتنع ان يكون مصدرا للملك والملكوت والمجرد والمادي , والا لزم اماصدور الكثير من الواحد البسيط وهو يلازم اما بساطة الكثير اوتكثر البسيط.
ومـا ربما يقال من ان القول بوجود الخصوصية يختص بالفواعل الطبيعية حيث ان بين الما والارتوا رابـطـة خاصة ليست موجودة في غيره واما المجردات فلم يدل دليل على لزوم اعتبار الخصوصية غـيـر تـام لان الـقـاعدة عقلية والتخصيص فيها غير ممكن وتوسيط الارادة بين الذات والعقل غير نـاجـح ,لـما عرفت من رجوعها الى ذاته فلو صدر المتغيرات والمتكثرات عنه سبحانه فكل يقتضي خصوصية مستقلة فيلزم وجود الكثرات في ذاته سبحانه .
ولا تـتـوهم ان معنى ذلك هو التفويض والاعتراف بالقصورفي قدرته سبحانه , واغلال يديه كما هي مـزعـمـة الـيـهـود لماسيوافيك من ان جميع المراتب العالية والدانية مع كونها مؤثرة في دانيها, مـتـدلـيـات بـذاتـه , قائمة به تبارك وتعالى , كقيام المعنى الحرفي بالاسمي والاعتراف بالدرجات والمراتب , وان كلا يؤثر في الاخر لا يستلزم شيئا من التفويض .

البرهان الرابع لابطال الجبر

قد عرفت ان حـقيقة الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب وليست المرتبة سوى نفس الوجود, وان الشدة والضعف يرجع في واقعها الى الوجود, فاذا كانت حقيقة الوجود كذلك فلا يصح ان يكون مؤثرا في مرتبة عليا كالواجب , دون المراتب الدانية مع وحدة الحقيقة .
ومـا ربما يقال من ان التاثير من لوازم المرتبة الشديدة دون الضعيفة , غير تام , وذلك لما مر من ان الـشـدة لـيـسـت الا نفس الوجود لا امرا زائدا عليه , فلو كان الوجود الشديد مؤثرا فمعناه ان حقيقة الوجود هي التي تلازم التاثير, فاذا كان كذلك فالوجود يكون مؤثرا في جميع المراتب عالية كانت او دانية ,ولاجل ذلك قال الحكما: ان حقيقة الوجود عين المنشئية للاثار ولا يمكن سلبها عنه , فسلب الاثار ولو في مرتبة من المراتب غير ممكن لاشتمالها على حقيقة الوجود وهو خلاف المفروض .
الـى هنا تم الكلام في ابطال الجبر والتفويض , بقي الكلام في اثبات المذهب المختار, اي الامر بين الامرين , والمنزلة بين المنزلتين .

مذهب الامر بين الامرين

اذا ظـهـر بـطـلان كلا المذهبين فتثبت صحة القول بالامر بين الامرين , وذلك لما ظهر من انه لا يـصح استقلال الممكن في الايجاد كما لا يمكن سلب الاثر عنه , فالجمع بين الامرين يقتضي القول بـالامـر بـيـن الامـريـن , وهـو ان الـمـوجـودات الامـكـانية موجودات لا بالاستقلال بل استقلالها وتاثيرهاباستقلال عللها اذ لا مستقل في الوجود والتاثير, غيره سبحانه .
وان شـئت قـلت : ان وجوداتها اذا كانت عين الربط والفقروالتدلي والتعلق , فتكون اوصافها وآثارها وافعالها متدليات وروابط ففاعليتها بفاعلية الرب , وقدرتها بقدرته , فافعالهاوارادتها مظاهر فعل الله وقدرته وارادته وعلمه .

ويرشدنا الى ذلك الذكر الحكيم يقول سبحانه : (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) ((23)) .
اثبت سبحانه الرمي للنبي (ص) حيث نفاه عنه , وذلك لانه لم يكن الرمي من النبي (ص) بعونه وحوله بل بحول الله تعالى وقوته , فهناك فعل واحد منتسب الى الله سبحانه والى عبده ,وقال سبحانه : (وما تشاون الا ان يشا الله ان الله كان عليماحكيما) ((24)) .
فاثبت سبحانه المشيئة لنفسه حيث كانت لهم , وجه ذلك ان هنا مشيئة واحدة منتسبة الى العبد وفي الوقت نفسه هومظهر لمشيئة الله سبحانه .
ان المفوضة لجاوا الى القول بالتفويض بغية تنزيهه سبحانه عن القبائح , ولكنهم غفلوا عن انهم بذلك القول وان نزه فعله عن القبح وحفظ بذلك عدله وحكمته , لكن اخرج الممكن عن حدالامكان وادخل في حد الواجب فوقعوا في ورطة الشرك ((لان الاستقلال في الايجاد فرع الاستقلال في الوجود)) وبالتالي قالوابتعدد الواجب من حيث لا يشعرون .
يقول الامام الرضا(ع): ((مساكين القدرية ارادوا ان يصفواالله عز وجل بعدله , فاخرجوه من قدرته وسلطانه))((25)).
كما ان المجبرة لجاوا الى الجبر ونفي العلية والقدرة والاختيار عن العباد لصيانة التوحيد في الخالقية وتمجيداوتعظيما له سبحانه , ولكنهم غفلوا عن انهم نسبوا الى الخالق القول , بالتكليف بما لا يطاق .
روى هشام بن سالم عن الامام الصادق (ع) انه قال : ((ان الله اكرم من ان يكلف الناس بما لا يطيقون , والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد)) ((26)).
واما القائل بالامر بين الامرين , فقد حفظ مقام الربوبية والحدود الامكانية واعطى لكل حقه .
ان الناقد البصير والقائل بالامر بين الامرين له عينان يرى بواحدة منهما مباشرة العلة القريبة بالفعل بقوته وارادته وعلمه ,فلا يحكم بالجبر, ويرى بالاخرى ان مبدا هذه المواهب هو الله سبحانه وان الجميع قائم به فلا يحكم بالتفويض ويختارالوسط.
فالجبري عينه اليمنى عميا فلا يرى تاثير العلة القريبة في الفعل , بل ينظر بعينه اليسرى الى قيام الجميع بالله تبارك وتعالى والتفويضي عينه اليسرى عميا, يرى بعينه اليمنى مباشرة الفاعل القريب للفعل ولا يرى بعينه اليسرى قيام الجميع بالله تبارك وتعالى .
فالجبرية مجوس هذه الامة تنسب النقائص الى الله تعالى والمفوضة يهود هذه الامة , حيث تجعل يد الله مغلولة : (غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) والقائل بالامر بين الامرين ينظر بكلا العينين ويسلك الجادة الوسطى , ومن ذلك يعلم وجه وصف الا مام الرضا للقائل بالجبر بالكفر, وللقائل بالتفويض بالشرك حيث قال : والقائل بالجبر كافر, والقائل بالتفويض مشرك ((27)) .

ايقاظ:

دل الذكر الحكيم على ان الحسنة والسيئة من عند الله , قال سبحانه : (وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلا القوم لا يكادون يفقهون حديثا) ((28)) .
ولكن دلت الاية التالية على ان الحسنة من الله والسيئة من الانسان , قال سبحانه : (ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا) ((29)) .
فكيف الجمع بينهما؟.
اقول : ان اتضاح معنى الايتين رهن مقدمة وهي :
دلت البراهين على ان الكمالات كلها راجعة الى الوجود اذمقابلها ـ اعني الماهيات والاعدام ـ لم تشم رائحة الوجودوالكمال الا بالعرض ويترتب عليه امران :
1 انه سبحانه صرف الوجود والا لزم التركيب من الوجودوغيره وهو مستلزم للامكان , لان كل مركب محتاج الى اجزائه ,والحاجة نفس الامكان او لازمه .
2 ان شانه سبحانه افاضة الوجود على كل موجود وهو كله خير محض والشرور والاعدام وكذا الماهيات غير مجعولة ,واما ما يشتمل عليه من الشرور والنقائص فهي من لوازم درجة الوجود ومرتبته فكل موجود من حيث اشتماله على الوجودخير وحسن وليس فيه شر ولا قبح , وانما يعرض له الشر من حيث نقصه عن التمام او من حيث منافاته لخير آخر وكل منهمايرجع الى نحو عدم , والعدم غير مجعول ((30)) .
فاعلم ان مقتضى القاعدة الحكمية , اعني لزوم وجوب الصلة بين الصادر والصادر عنه , هو كون الشي الصادر هو الكمال اذلا صلة بين الكمال المطلق والنقص والشر والعدم .

اضف الى ذلك ان الجعل لا يتعلق بغير الوجود وهو نفس الخير والسعادة , واما الاعدام والنقائص فلا يتعلق بها الجعل لعدم القابلية .
وبذلك يظهر معنى قوله سبحانه : (كل من عند الله) اما الخيرفواضح , واما الشر فلما عرفت من ان الشي الصادر هو الوجودوهو مساوق للخير واما الشر فهو لازم احد الامرين :
الاول : كون الشر لازم مرتبته , مثلا الموجود النباتي يلازم فقدان الشعور والارادة والحركة بحيث لو شعر لخرج عن حده ,وكونه نباتا, فهذا النقص راجع الى عدم الوجود الذي هو من لوازم ذات الموجود في تلك المرتبة , والذي تعلق به الجعل هوالوجود لا الدرجة والحد.
الثاني : تزاحم وجوده مع وجود آخر لاجل ضيق عالم الطبيعة كالتزاحم الموجود بين وجود الانسان ووجود العقرب مثلا.
وبذلك يتبين ان كل النقائص راجعة اما الى حد الوجود, او الى التزاحم في عالم الطبيعة .
فيصح ان يقال : ان الحسنات والسيئات من الله سبحانه باعتبار ان الوجود المفاض في كل منهما خير ومفاض من الله تبارك وتعالى , وان نسبة الشرور والنقائص اليه بالعرض ولعله لهذا الامر يقول : (كل من عند الله), بتخلل كلمة ((عند)) ولكنه عندما ينسب السيئة الى العبد يستخدم كلمة ((من)) مكان ((عند))ويقول : (وما اصابك من سيئة فمن نفسك) وذلك لان نسبة النقص والقبح الى الله سبحانه نسبة بالعرض وهذا بخلاف نسبتهما الى الفاعل المادي , فان النسبة اليه نسبة بالحقيقة .
فنسبة الوجود الى الخيرات والشرور نسبة واحدة على حدسوا واما الخير والشر فهي من لوازم مرتبته ودرجته اوتصادمه مع الخير الاخر, فهو كنور الشمس يشع على الطيب والطاهر والرجس والخبيث , دون ان يوصف بصفاتها ودون ان يخرجه عن اصل نوريته .

الايضاح الامر بين الامرين بالتمثيل :

قد اشتهر ان المثال يقرب من وجه ويبعد من الف , وقد استمدالمحققون لتبيين مكانة فعل الفاعل الى الله سبحانه بتمثيلين .

التمثيل الاول :

اذا اشرقت الشمس على موجود صيقلي كالمرآة وانعكس النور منها على الجدار, فنور الجدار ليس من المرآة بالاصالة وبالذات , ولا من الشمس بلا واسطة , اذ ربما تشرق الشمس والجدار مظلم , بل هو من المرآة والشمس معا, فالشمس مستقلة بالافاضة منورة بالذات دون الاخرى , والنور المفاض من الشمس غير محدود وانما يتحدد بالمرآة , فالحد للمرآة اولا وبالذات , وللنور ثانيا وبالعرض .
وان شئت قلت : النور المفاض من الشمس غير محدود,وانما جا الحد من قالبها الذي اشرقت عليه وهي المرآة المحدودة بالذات , والمفاض هو نفس النور دون حدوده وكلماتنزل يتحدد بحدود اكثر ويعرضه النقص والعدم , فيصح ان يقال النور من الشمس , والحدود والنقائص من المرآة ومع ذلك لولا الشمس واشراقها لم يكن حد ولا ضعف , فيصح ان يقال : كل من عند الشمس .
فنور الوجود البازغ من افق عالم الغيب كله ظل نور الانواروظهر ارادته وعلمه وقدرته وحوله وقوته , والحدودوالتعينات والشرور كلها من لوازم الذات الممكنة وحدودامكانها, او من تصادم الماديات وتزاحم الطبائع .

التمثيل الثاني :

قد نقل عن رسول الله (ص) ((من عرف نفسه فقد عرف ربه))ولعل الامعان في قوى النفس ظاهرية كانت او باطنية يبين لنامكانة افعال العباد الى الباري تعالى , لان قوى النفس قائمة بها,فاذا قامت القوى بالفعل والادراك يصح نسبتهما الى القوى كمايصح نسبتهما الى النفس فاذا راى بالبصر وسمع بالسمع ,فالافعال كلها فعل للنفس بالذات وللقوى بالتبع فلا يصح سلبهاعن النفس , لكونها بالبصر تبصر وبالسمع تسمع , ولا سلبها عن القوى لكونها قائمة بها ومظاهر لها.
يقول صدر المتالهين : الابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك ,لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها ((31)) , وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها, فلا يمكن شي منهما الا

بانفعال جسماني فكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ((32)) .
وانت اذا كنت من اهل الكمال والمعرفة تقف على ان تعلق نور الوجود المنبسط على الماهيات بنور الانوار وفنائه فيه ,اشد من تعلق قوى النفس وفنائها فيها, لان النفس ذات ماهية وحدود وهما تصححان الغيرية بينها وبين قواها, ومع ذلك ترى النسبة حقيقة واين هو عن الموجود المنزه عن التعين والحد, المبرا عن شوائب الكثرة والغيرية , والتضاد والتباين الذي نقل عن امير المؤمنين (ع) قوله المعروف : ((داخل في الاشيا لا بالممازجة , خارج عنها لا بالمباينة)) ((33)) .
ايضاح :
قد اتضح بما ذكرنا ان حقيقة الامر بين الامرين تلك الحقيقة الربانية التي جات في الذكر الحكيم بالتصريح تارة والتلويح اخرى وجرت على السنة ائمة اهل البيت (ع).
مثلا تجد انه سبحانه : نسب التوفي تارة الى نفسه ويقول : (الله يتوفى الانفس حين موتها) ((34)) واخرى الى ملك الموت ويقول :(قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم الي ربكم ترجعون) ((35)) وثالثة الى الملائكة ويقول : (فكيف اذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم) ((36)) .
ومثله امر الضلالة , فتارة ينسبها الى نفسه ويقول : (كذلك يضل الله الكافرين) ((37)) واخرى الى ابليس ويقول : (انه عدومضل مبين) ((38)) وثالثة الى العباد ويقول : (واضلهم السامري) ((39)) والنسب كلها صحيحة وما هذا الا لكون امرالتوفي منزلة بين المنزلتين , وهو مصحح لعامة النسب .
ومما يشير الى انه منبع كل كمال على الاطلاق حتى الكمال الموجود في الممكن قوله سبحانه : (الحمد لله رب العالمين) حيث قصر المحامد عليه حتى ان حمد غيره لكماله , حمد لله تبارك وتعالى , فلولا ان كل كمال وجمال له عز وجل بالذات لما صح هذا الحصر.
ويشير الى المنزلة الوسطى بقوله : (واياك نستعين) بمعنى نحن عابدون وفاعلون بعونك وحولك وقوتك .
هذه نزر من الايات التي تبين مكانة افعال الانسان بالنسبة الى البارئ , واما الروايات ففيها تصريحات وتلويحات , وقدجمع المحقق البارع الداماد ما يناهر اثنين وتسعين حديثا في الايقاظ الرابع من قبساته , ونحن نقتصر على عدة روايات منها:
1 روى الكليني عن محمد بن ابي عبد الله ((40)) عن سهل بن زياد, ((41)) عن احمد بن ابي نصر الثقة الجليل قال : قلت لابي الحسن الرضا(ع): ان بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة .
قال :((فقال لي : اكتب : بسم الله الرحمن الرحيم , قال علي بن الحسين : قال الله عز وجل : يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذي تشا, وبقوتي اديت الي فرائضي , وبنعمتي قويت على معصيتي , جعلتك سميعا بصيرا, ما اصابك من حسنة فمن الله ,وما اصابك من سيئة فمن نفسك , وذلك اني اولى بحسناتك منك , وانت اولى بسيئاتك مني , وذلك اني لا اسال عما افعل وهم يسالون , قد نظمت لك كل شي تريد)) ((42)).
هذه الرواية هي المقياس لتفسير جميع الاحاديث الواردة في هذا المقام .
2 وبهذا المضمون ما رواه الوشا عن ابي الحسن الرضا(ع)قال سالته فقلت : ان الله فوض الامر الى العباد؟ قال : الله اعز من ذلك , قلت : فاجبرهم على المعاصي ؟((قال : الله اعدل واحكم من ذلك)), ثم قال :((قال الله عز وجل : يا بن آدم انا اولى بحسناتك منك , وانت اولى بسيئاتك مني , عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك)) ((43)).
3 روى هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال :((ان الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون , والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد)) ((44)).
4 روى حفص بن قرط عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص):((من زعم ان الله تعالى يامر بالسوء والفحشا فقدكذب على الله , ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقداخرج الله من سلطانه)) ((45)).

شبهات وحلول

قد ظهر وجه الحقيقة وانكشف الفجر الصادق من بين ظلمات مدلهمة , غير ان ثمة شبهات نذكرها تباعا مع حلولها.

الشبهة الاولى : الارادة ليست اختيارية :

ان اختيارية الفعل , بمسبوقيتها بالارادة الحاصلة في ضمن مقدمات غير انا ننقل الكلام الى نفس الارادة فهل اختياريتهابارادة ثانية فثالثة ولا ينتهي الى حد فلازمه التسلسل , او ينتهي الى ارادة غير مسبوقة بارادة اخرى وهو اما ارادة الواجب تعالى ,او ارادة نفس الانسان الحاصلة بلا سبق ارادة , فيصبح الانسان مجبورا في فعله لان المفروض ان الارادت التي انتهت اليهاسائر الارادات غير مسبوقة بارادة اخرى ؟.
وقد اجيب عن الاشكال باجوبة غير مقنعة , واليك بيانهاواحدا تلو الاخر:

الاول للسيد المحقق الداماد:

وقد اجاب عنه السيد المحقق الداماد ونقله صدر المتالهين في الاسفار وهذا لفظه : اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما, انبعث له تشوق اليه لا محالة , فاذا تاكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه , تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاالادوية , فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس ,بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه , وكان هو الملتفت اليه بالذات , كانت هي شوقا اليه وارادة له , واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه هي نفسها لا نفس الفعل , كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة , وكذلك الامر في ارادة الارادة , وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ,ويلاحظها على التفصيل , فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانية , فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لاغير,فلذلك بان ان المسافة الاينية تستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزا تلك المسافة وابعاضها, بل انمايصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة بالمكان)) ((46)) .
يلاحظ عليه : ان المعلم الثالث مع ماله من العظمة والجلالة اشتبه عليه الامر, ومنشا الاشتباه هو الخلط بين الحقائق والاعتباريات , فان الارادة والعلم بالشي والعلم بذواتنا صفات وجودية لابد لها من علة موجدة حتى يستند كل اليها, وحينئذفالعلة التي اوجدت الارادة في انفسنا اما ارادة اخرى غير منتهية الى حد يلزم التسلسل , او كانت منتهية الى ارادة غير مسبوقة بارادة اخرى من ارادة الواجب او الممكن فيلزم الاضطرار ولايمكن ان تكون علة الارادة نفسها بالضرورة ونظير ذلك ,اللزوم بين العلة والمعلول فهو امر حقيقي يقوم بعلة .
نعم اذا لاحظنا العلم بالعلم او لزوم اللزوم , بحيث صارالعلم الاول طرفا ومعلوما بهذا اللحاظ وخرج اللزوم الاول عن الوسطية وصار موضوعا, فيعتبر علم آخر ولزوم ثان بينها وبين الموضوع وينقطع بانقطاع الاعتبار, وهذا ما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية غير مضر لقوامه بالاعتباروينتفي بانتفائه , وكم له من نظير مثل موجودية الموجودوامكان الممكن وغيرها.
والعجب انه قاس المقام بالنية مع ان الضرورة قاضية بعدم لزوم ان تكون نفس النية منوية فهي لا تحتاج الى نية اخرى , بخلاف الارادة اذ هي محتاجة الى اخرى حتى لا يلزم الاضطرار اوالالجا.
وقد اورد عليه صدر المتالهين وجوها ثلاثة ناخذ منهاالوجه الاخير حيث قال : ان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لايشذ عنها شي منها ونطلب ان علتها اي شي هي , فان كانت ارادة اخرى لزم كون شي واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شي واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك محال , وان كان شيئا آخر لزم الجبر في الارادة ((47)) .
قلت : نظير هذا ما يقال في ابطال التسلسل من ان السلسلة غير المتناهية المترتبة على نحو الترتب العلي والمعلولي كلهاروابط ومعاني حرفية , فهذه الموجودات المتسلسلة وان كان لايمكن الاحاطة بها بالاشارة الحسية غير انه يمكن بالاشارة العقلية ولو بعنوان المشير, فنقول :
السلسلة غير المتناهية المحكوم عليها بالفقر والحاجة لا يمكن ان يدخل فرد منها في الوجود الا بالافاضة عليه من جانب الغني بالذات , اذ الفقير الفاقد لجميع شؤونه حتى وجود ذاته لا يمكنه ان يكون معطيا ومغنيا سوا كان واحدا او كثيرا, متناهيا او غيرمتناه .

الثاني جواب صدر المتالهين :

و هنا جواب ثان ذكره صدر المتالهين وحاصله : ان المختارما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لاتكون ارادته سبحانه عين ذاته , والقادر ما يكون بحيث ان ارادالفعل صدر عنه الفعل والا فلا, لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل ((48)) .

وقد اوضحه سيدنا الاستاذ (دام ظله) ما هذا ملخصه : ان الارادة والعلم والحب من الصفات الحقيقية ذات الاضافة بين الانسان ومتعلقه .
ثم ان المعلوم ما تعلق به العلم , والمحبوب ما تعلق به الحب لا ما تعلق بعلمه العلم وبحبه الحب , فهكذا المراد والمختار ماتعلقت به الارادة والاختيار لا ما تعلقت بارادته واختياره ,الارادة والاختيار, والقادر عند العقلا من اذا شا صدر عنه الفعل واذا لم يشا او شا عدمه لم يصدر لا ما اذا اراد ارادة الفعل صدر عنه , ولو كان المقياس في الاختيار هو تعلق الارادة على نظيرتها لم يصدر فعل ارادي عن المريد قط حتى الواجب .
فان قلت : ليس النزاع في التسمية والاصطلاح حتى يندفع بماهو الميزان عند العقلا في تشخيص الفعل الاختياري عن غيره , بل هو معنوي وهو ان مبدا الفعل اعني الارادة اذا لم تكن باختيار النفس وانتخابها, بل كان رهن مقدمات غير اختيارية يصير الفعل معها اضطراريا غير اختياري ومعه لا تصح العقوبة وان سمي عندهم فعلا اختياريا.
قلت : ان البحث يقع تارة في تشخيص الفعل الارادي عن غيره , واخرى في تنقيح مناط صحة العقوبة , وما افاده (طيب الله رمسه) كاف في المقام الاول , اذ لا يشك اي ذي مسكة من ان الفعل الارادي هو ما تعلقت به الارادة لا ما تعلقت بارادتها ارادة ثانية , في مقابل حركة المرتعش , اذ هي صادرة عنه لا بارادة متعلقة بفعله , من غير فرق بين الواجب والممكن .
واما المقام الثاني اي تشخيص مناط صحة العقوبة وعدمها,فالمرجع في ذلك هو العقلا وفطرياتهم ومرتكزاتهم , ولاريب ان جميع العقلا يميزون بين الحركة الارادية والحركة الارتعاشية بصحة المؤاخذة على الاولى دون الثانية , وليس ذلك الا لحكمهم بان الفعل صادر عن ارادته واختياره من دون اضطرار واجبار وما ذكر من الشبهة انما هو جدل عقيم في سوق الاعتبار.

الجواب الثالث للمحقق الخراساني :

وثمة جواب ثالث للمحقق الخراساني اشار اليه في اوائل الجز الثاني عند البحث في التجري وقال : ((ان الاختيار (يريدمن الاختيار, الارادة) وان لم يكن بالاختيار الا بعض مباديه ,يكون غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه بالتامل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة ((49)).
يلاحظ عليه : ان الاشكال لا يحسم بما افاد: اذ لقائل ان يسال عن المبادئ التي ادعي انها بالاختيار, فهل الارادة المتعلقة بهامسبوقة بارادة اخرى او لا؟ فعلى الاول ينتهي الى ارادة غيرمسبوقة بارادة اخرى ولازمه الجبر والاضطرار, وعلى الثاني يلزم التسلسل .

الجواب الرابع للمحقق الحائري :

ان شيخ مشايخنا العلا مة الحائري قد دفع الشبهة بوجه آخروقال : ((انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة في الارادة ولا نقول به , بل ندعي انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق , اعني : المراد, وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها فيكفي في تحققها احد الامرين , وما كان من قبيل الاول لا يحتاج الى ارادة اخرى وما كان من قبيل الثاني حاله حال سائرالافعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها الى ان قال : - والدليل على ان الارادة قد تتحقق في مصلحة في نفسها هو الوجدان , لانا نرى امكان ان يقصد الانسان , البقا في المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم والصلاة التامتين تتوقف على القصد المذكور, مع العلم بعدم كون هذاالاثر مترتبا على نفس البقا واقعا, ونظير ذلك غير عزيز ((50)).
يلاحظ عليه : ان الاشكال بعد باق , اذ لقائل ان يسال عن تعلق الارادة على ايجاد الارادة فهل هي مسبوقة بارادة اخرى وهكذافيتسلسل او لا؟ فيلزم الجبر.

الجواب الخامس :

ما هو المشهور بين المحصلين .
ان اختيارية كل شي بالارادة واما اختياريتها, فبذاتها اذ كل ما بالعرض لابد وان ينتهي الى ما بالذات , فكما ان كل موجودموجود بالوجود والوجود بنفسه , فهكذا الارادة .
ولا يخفى ان الاشكال بعد باق .

توضيحه : ان القائل خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية ,فان مرادهم من قولهم : الوجود موجود بنفسه , هو انه لا يحتاج الى ضم حيثية تقييدية ورا وجود موضوعه نظيره حمل الابيض على البياض الذي لا يحتاج الى ضم ضميمة وراوجود الموضوع , بخلاف قولنا: الجسم ابيض فان الحمل رهن وجود حيثية تقييدية ورا الموضوع , ويسمى الاول المحمول بالصميمة والثاني المحمول بالضميمة .
وفي الوقت نفسه ان البياض وان كان مستغنيا عن الحيثية التقييدية ولكنه غير مستغن عن الحيثية التعليلية وعلى ضؤذلك , فحصول الارادة في صقع الذهن غير مستغن عن الحيثية التعليلية فعندئذ فاما ان تحدث في النفس بارادة سابقة عليهااولا, وعلى الثاني تكون امرا غير اختياري لعدم مسبوقيتهابارادة اخرى وعلى الاول , اما ان لا تنتهي سلسلة الارادات فيلزم التسلسل , واما ان تنتهي فيلزم الجبر ثم يعود الاشكال ويطرح نفسه من جديد.

الجواب السادس ما اجاب به سيدنا الاستاذ

وحاصل ما افاده : ان الارادة تصدر عن النفس بلا توسطشي آخر, فانها فاعلة بالتجلي الذي يكون تصور الفاعل كافيافي الايجاد والابداع ولا يتخلف عنه , هذا من جانب , ومن جانب آخر ان النفس من الفواعل الالهية وكل فاعل الهي يجدكمالات فعله في مقام الذات فاذا كان الاختيار والانتخاب موجودا في مقام الفعل فهو موجود في مرتبة الذات على نحوالاجمال والبساطة لنفس القاعدة , فيكون معنى ذلك ان النفس واجدة في مقام ذاتها وحاق وجودها كمالات فعلها, اعني : العلم والاختيار والارادة , بنحو اتم واشرف , فان وجود هذه الثلاثة فى اقسام الفعل امر بديهي فلابد ان تكون موجودة في مقام الذات , لما اشرنا اليه من القاعدة .
وعلى ضؤ ذلك فالنفس مختارة بالذات وفي ظل هذاالاختيار تصدر الارادة منها, فيكون الانسان في ارادته مختارافي ظل الاختيار الذاتي للنفس .

هذا اجمال ما افاده (دام ظله) واليك تفصيله :

1 ان الافعال الصادرة عن النفس تنقسم الى : تكويني ونفسي , وان شئت قلت : الى تسبيبي ومباشري , فالاول منهما مايصدر عنها لا بلة , كالخياطة والكتابة واحداث البنا الى غيرذلك من الامور الموجودة خارج لوح النفس , ففي هذه المواردكل من المقدمة وذيها, مسبوق بالتصور والتصديق والشوق المؤكد (في اغلب الموارد) فاذا تمت المقدمات يجد الانسان في ذهنه العزم والجزم والتصميم , وعند ذلك , تنقاد الاعضاوتتوجه نحو القيام بالفعل .
ان النفس في مجال هذا النوع من العمل فاعلة للحركة فبحركة العضلات تتحقق الافعال التكوينية التسبيبية من الخياطة والكتابة .
والثاني منهما ما يصدر عنه بلا آلة او بلة غير جسمانية , وان شئت قلت : ما يصدر عنها بخلا قية النفس وايجادها في صقعهاكصاحب ملكة علم الفقه او النحو, فاذا سئل عن عدة مسائل تاتي الاجوبة في الذهن تباعا, واحدة تلو الاخرى , ونظيرهاخلق الصور البديعة الهندسية المقدارية , لمن زاول هندسة البنا وصار ذا ملكة فيها.
وهذا النوع من افعال النفس , اختيارية لها, وان لم يكن هناك تصور ولا تصديق , ولا شوق , ولا ارادة , وسيوافيك وجهه ومثلها الارادة , فانها فعل مباشري للنفس , وليست مسبوقة بمقدمات الارادة اصلا.
2 ان النفس في هذا النوع من الافعال , فاعلة بالتجلي وليست فاعلة بالعناية , والفاعل بالتجلي جامع لكمالات فعله في مقام الذات على نحو الاجمال والايجاد, فالاجوبة العلمية والصور البديعة , والاختيار الملموس لكل انسان قبل التصميم والجزم , وحتى نفس الارادة ونظائرها موجودة في مقام الذات لكن لا على نحو التفصيل , بل على سبيل الاجمال , فتكون النفس في مقابل الذات مريدة ومختارة بالذات بشهادة وجودهما في مقام الفعل , ويكون هذا هو الملاك في كون القسم الثاني فعلا اختياريا واراديا, لا سبق ارادة تفصيلية عليه فبالاختيار الذاتي تنشا الارادة والجزم والتصميم .
وتعلم حال النفس اذا قيست الى الواجب عز اسمه , فانه سبحانه خلق الكون وما فيه لا بارادته التفصيلية والا يلزم ان تكون الذات محلا للحوادث , بل بارادة اجمالية او اختيار ذاتي , هماعين ذاته سبحانه وان لم ينكشف لنا كنههما, فكما ان الملاك لكون فعله اختياريا هو كونه موجودا مختارا بالذات , باختيارهو عين ذاته , فهكذا النفس فهي مختارة في ايجاد القسم الثاني من الافعال باختيار ذاتي هو عين ذاتها.
والذي يحل العقدة , ويزيل الشبهة من راسها هو نفي كون شي واحد (مسبوقية الشي بالارادة) ملاكا منحصرا

للاختيار,بل الملاك احد الامرين , اما مسبوقية الفعل بالاختيار, او كونه صادرا عن فاعل مختار ومريد بالذات , ولاجل ذلك صارت النفس مثلا لله سبحانه وان كان سبحانه منزها عن المثل والند.

الشبهة الثانية :

قد ثبت في الفن الاعلى ان ((الشي ما لم يجب لم يوجد))وهي قاعدة محكمة بنيت على اصول صحيحة , عامة لجميع الفواعل والعلل واجبا كانت او ممكنة , مختارة كانت او مضطرة .
ثم ان جماعة ممن لم يقفوا على مغزى القاعدة جعلوها من ادلة القول بالجبر, قائلين بان وجوب الشي عبارة عن ضرورة تحققه وامتناع عدمه وما كان كذلك يكون الفاعل موجبا(بالفتح) ومضطرا في ايجاده وملجا في احداثه , والا لم يجب وجوده ولم يمتنع عدمه .
وثمة من رفض القاعدة في افعال الواجب وابداعاته لئلا يلزم الجبر في افعاله , وفي الوقت نفسه اخذوا بها في مقام اثبات الصانع , مستدلين بان وجوب الشي وضرورة وجوده فرع وجود فاعل يخرجه عن الامكان الى حد الضرورة وليس هو الا الواجب سبحانه .
ومعنى ذلك ان القاعدة خاضعة لميولهم فرفضوها في مقام لا يناسب مذاقهم واخذوا بها في مقام آخر يوافق فكرتهم وعقيدتهم , ولاجل حسم الشبهة نبحث عنها في مقامين :
الاول : في مفاد القاعدة .
الثاني : عدم منافاتها لاختيار الفاعل .
واليك الكلام في المقام الاول .
ا ما هو مفاد القاعدة ؟.
ان تبين مفاد القاعدة رهن بيان امرين :

الاول : وصف الشي بالامكان بالنظر الى حاق ذاته :

ان تقسيم المفهوم الى الممكن وغيره (المراد من الغير هوواجب الوجود وممتنعه) انما هو بالنظر الى مفهوم الشي الممكن مع قطع النظر عن الخارج , والا فبالنظر الى خارج ذاته فهو اما ضروري الوجود, او ممتنعه , اذ لو كانت علة الوجودموجودة فيدخل في القسم الاول , ولو كانت معدومة فيدخل في الثاني .
فلا يمكن الحكم بامكان الشي اي سلب الضرورة عن الطرفين الا اذا قصر النظر على ذات الشي دون ما حوله من علل الوجود او خلافها.
وبعبارة اخرى : كل ممكن لا يخلو في نفس الامر من احدى حالتين :
فاما ان يكون مقارنا مع علل وجوده , او مقارنا مع عدمها,ففي كل من الحالتين يحكم عليه باحدى الضرورتين اي ضرورة الوجود او ضرورة العدم , ففرض الامكان للماهية انماهو بتحليل من العقل وقصر النظر على صميم ذاتها, دون ملاحظتها مع الخارج .

الثاني : الاولوية غير كافية في الايجاد

عدة اجزا فلا تخلو العلة :
اما ان تسد جميع ابواب العدم عليه باجتماع الاجزا او لا,فعلى الاول يثبت المطلوب اي يكون وجوده واجبا وضروريا,لان المفروض ان كل ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فهوموجود بالفرض وشي دخيل في تحقق المعلول الا وهوموجود.
وعلى الثاني اي لا يسد جميع ابواب العدم عليه وذلك بفقدبعض الاجزا يكون ممتنع الوجود , والقول بوجوده مع نقصان العلة يرجع معناه الى وجود المعلول بلا علة وهو باطل بالضرورة .
واما ما ربما يقال من كفاية الاولوية في تحقق المعلول ,وعدم لزوم وصول وجود المعلول الى حد الوجوب بل يكفي ترجح جانب الوجود على العدم , فغير تام .
لانه ان اراد من الاولوية كفاية وجود بعض اجزا العلة دون بعض , لحصول الاولوية بذلك فغير صحيح , لان معنى ذلك عدم مدخلية غير الموجود من اجزا العلة في تحقق المعلول مع ان المفروض انه من اجزائها ومدخليته في تحققه ومرجعه الى التناقض .
وان اراد منها لزوم اجتماع جميع اجزا العلة لكن لا يشترطوصول وجود المعلول الى حد الوجوب فقد عرفت بطلانه ,لانه مع ذلك الفرض يسد جميع ابواب العدم ويستحيل عروضه عليه , فيكون النقيض الاخر واجبا بلا كلام .
فاتضح بذلك امران :
1 ان وجود الشي فرع اجتماع جميع اجزا علته حتى ينسد به ابواب العدم على المعلول وتحقق جميع الاجزايلازم وجوب الوجود ولزومه , والا فلو افترضنا اجتماع جميع اجزا العلة ومع ذلك لم يكن المعلول متحققا يرجع معناه الى عدم كفاية الموجود في التحقق , والا فمع افتراضها لا وجه للانفكاك وعدم التحقق .
2 عدم كفاية رجحان الوجود على العدم في تحققه لماعرفت من ان مرجع كفاية الرجحان اما الى التناقض في القول وافتراض مدخلية شي في تحقق المعلول واما عدم تحققه مع اجتماع جميع ما يتوقف عليه من اجزا العلة .
اذا علمت هذين الامرين , تقف على ان القاعدة لا تنفي اختيارية الفاعل في فعله اذا كان الفاعل فاعلا مختارا, بل تؤكدالاختيار, لان الفاعل بارادته واختياره يوجب وجود المعلول ويحتم ثبوته , والوجوب والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار, وعلى ذلك فالفاعل فاعل موجب (بالكسر) لا فاعل موجب (بالفتح).
وان شئت قلت : ان مفاد القاعدة هو ان المعلول لا يتحقق الا بسد جميع ابواب العدم عليه , ولا يسده الا الفاعل , فهو لو كان فاعلا مضطرا يسده بالاضطرار, ولو كان فاعلا مختارا يسده كذلك , فلا صلة بين القاعدة ونفي الاختيار.

تنبيه :

وربما يتصور ان القاعدة مبنية على القول بامتناع الترجيح بلا مرجح وعدمه , فاذا قلنا بالاول فالقاعدة تامة والا فلا.
يلاحظ عليه : اولا: ان قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح , من الاوليات التي لا يشك فيها ذو مسكة , لان مل تجويزه هوجواز الترجح بلا مرجح والمعلول بلا علته وهو باطل بالضرورة .
وجه ذلك لو افترضنا ان بين يديك رغيفين او امام الهارب طريقين , فكما ان اصل الاكل والهرب يحتاج الى علة , فهكذاتخصيص احدهما دون الاخر امر وجودي لا يفارق العلة فمن قال بجواز الترجيح بلا مرجح , فقد جوز تحقق امر وجودي وهو تخصيص احدهما دون الاخر بلا علة , وما مثل برغيفي الجائع او طريقي الهارب فثمة مرجحات خفية لا يلتفت اليهاالانسان بتفصيل , كان يختار ما يقع في جانب اليمين على ما في جانب اليسار, او يختار اول ما تطرف اليه عيناه , الى غير ذلك من المرجحات التي ربما تخفى على الانسان الا بعد الامعان والدقة .
وثانيا: ان ترجيح احد الفعلين متقدم على تعلق ارادته بالايجاد فهو يرجح اولا ثم يريد الايجاد, فعند ذلك ياتي دورقاعدة ((الشي ما لم يجب لم يوجد)) فاختيار الفعل عن ترجيح متقدم على الارادة ثم الايجاب والوجوب , فكيف يناط وجوب المعلول وعدمه بشي لا دخل له فيه ؟.
وان شئت قلت : ان النفس بعد اختيارها ايجاد شي باي نحو حصل , يكون فاعلا موجبا للارادة اولا, وفاعلا موجبابتوسط الارادة لتحريك العضلات ثانيا, وفاعلا موجبابالمعلول الخارجي ثالثا, فجواز الترجيح بلا مرجح وعدمه المتقدم على مسالة الايجاب والوجوب لا صلة له بالقاعدة .
نعم ثمة نكتة وهي : ان الاستقلال في الايجاد والايجاب فرع الاستقلال في الوجود, والعلة التامة المستقلة ما تسدبنفسها وبذاتها جميع الاعدام الممكنة للمعلول , ومن تلك الاعدام عدمه بانعدام فاعله ولا تجد لذلك مصداقا

في نظام الوجود يسد بنفسه جميع الاعدام سوى الخالق المتعال (جلت قدرته) وما سواه يمتنع عليه سد جميع ابواب العدم التي منهاعدم وجود الفاعل .

الشبهة الثالثة : تعلق علمه بافعال العبد ينافي الاختيار

ان صفاته الجمالية سبحانه مع كثرتها واختلافها في المفاهيم , ترجع حسب الوجود الى حقيقة بسيطة هي صرف كل كمال وجمال وليس في مقام الذات اي كثرة وتعدد, بمعنى ان حيثية علمه في الوجود هي حيثية قدرته وارادته وبالعكس ,فالذات كلها علم , وكلها قدرة , وكلها ارادة , فصدور فعل عن ارادته عين صدوره عن علمه , وهو عين صدوره عن ذاته الاحدية اخذا بوحدة الصفات في مقام الذات .
اذا علمت ذلك فتقرر الشبهة بالنحو التالي :
ان العلم على قسمين : انفعالي وفعلي , ففي الاول , العلم يتبع المعلوم الخارجي ويستند اليه , فاذا راى ان زيدا قائم , يحصل له العلم بانه كذا وكذا فليس للعلم اي تاثير في المعلوم الخارجي ,وانما الامر على العكس فالخارج , هو الذي صار مبدا لعلم الانسان بكونه قائما.
وفي الثاني الامر على العكس , فالعلم يكون سببا لحدوث المعلوم وتحققه في الخارج كما هو الحال في الفاعل العنائي والتجلي (على الفرق المقرر بينهما).
فالناظر من شاهق يتصور السقوط ويكون مبدا لسقوطه ,فالمعلوم تابع للعلم ويكون متحققا في ظله , والله سبحانه فاعل بالتجلي الذي يكون نفس العلم فيه مبدا ومصدرا من غيراستعانة بشي آخر, وما شانه كذلك يكون العلم متبوعاوالمعلوم تابعا, والى ذلك ينظر قول الاكابر من ان النظام الكياني تابع للعلم الرباني وانه المبدا لنظام الوجود من الغيب والشهود, وان ما في سلسلة الوجود من الجواهر والاعراض والمجردات والماديات تابع لعلمه الذاتي الذي هو علة لتحقق السلسلة .
وعلى هذا يكون علمه سبحانه مبدا لما في الكون من سلسلة الوجود على وجه لا يتخلف المعلوم عن علمه , فعندئذيجب صدور جميع الموجودات ومنها افعال العباد, بالقضاالالهي والعلم الازلي , والا لزم تخلف المعلوم عن العلم ,والمراد عن الارادة الممتنع في حقه عز وجل , فيصير العبادمقهورين في افعالهم وان كانوا مختارين في الظاهر.

الجواب عن الشبهة

ان الجواب عن الشبهة واضح بشرط الالتفات الى ما ذكرناسابقا, وهو ان علمه تعالى لم يتعلق بتحقق الموجودات في عرض واحد حتى تسلب العلية عن سائر مراتب الوجودويستند الكل اليه سبحانه في درجة واحدة , بل تعلق علمه بالنظام الكياني على ترتيب الاسباب والمسببات والعلل والمعلولات بحيث يصدر كل مسبب عن سببه القريب حقيقة ,ولم يتعلق بتحقق الموجود في عرض علته او به بلا توسطسببه , والشاهد على ذلك كون الوجود معقولا بالتشكيك وتعلق كل مرتبة بمرتبة متلوة على وجه لا يكون لكل درجة من الوجود, التجافي عنها, والا يلزم الانقلاب الذاتي الممتنع ,وعلى ذلك فكل ما في الكون من وجود وتحقق فهو مرتبطبعلته القريبة وسببه .
فالسبب يؤثر في مسببه , والعلة في معلوله , وبه تعلق علمه الرباني وعلى ذلك يكون علمه بصدور كل معلول عن علته مؤكدا للاختيار, لا سالبا له , اذ معناه انه تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله فلو كان الفاعل مضطرا تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الاضطرار, ولو كان فاعلا مختارا تعلق علمه بصدوره عنه كذلك , فالنظام الكياني بوجوده وصفاته , متعلق علمه , ولوصدر فعل الفاعل الاختياري عنه على وجه الاضطرار لزم تخلف علمه عن معلومه .
وان شئت قلت : ان كل ما يوجد من الكمال والجمال فهومن صقع وجوده وتجليات ذاته وان ما في دار الوجود من النظام الاتم فهو عين علمه الفعلي الا انه لا يلازم الاضطرار, لان كل مرتبة متعلقة متدلية بتمام هويتها لما فوقها, بحيث لا يمكن التجافي عنها ولا التنزل الى ما دونها ومعنى ذلك تعلق علمه بصدور كل مسبب عن سببه , والمعلول عن علته على النظام الخاص ولم يتعلق علمه بصدور كل معلول عن علته فقط,وانما تعلق بصدور كل معلوم عن علته على الوصف الخاص لها من اضطرار واختيار, فالقول بعلمه العنائي , وان النظام الكياني تابع للعلم الرباني مع التحفظ على نظام العلل والمعاليل يؤكد الاختيار وينفي الاضطرار.
وبعبارة موجزة : من عرف كيفية صلة الموجودات باسبابهايعرف ان لكل جز من النظام الكياني مع كونه مظهرا

لاسمائه وصفاته , اثر خاص , فالانسان فاعل مختار تحت ظل العامل المختار بالذات كالله سبحانه وفاعليته ظل فاعليته تعالى (وماتشاؤون الا ان يشا الله) فتعلقت ارادته بالنظام الاتم على وجه يكون الانسان فيه فاعلا مختارا والنار فاعلا مضطرا, فكون علمه العنائي منشا للنظام الكياني , لا ينافي الاختيار.
الى هنا تمت الشبهات الثلاث مع اجوبتها, اعني :
ا : كون فعل الانسان داخلا في اطار ارادته سبحانه , ينافي الاختيار.
ب : ان تحقق كل فعل اذا كان رهن الايجاب , فهو ينافي الاختيار.
ج : ان كون علمه العنائي منشا للنظام الكياني , ينافي الاختيار وقد عرفت عقم تلك الشبهات .
بقي الكلام في شبهه اخرى وهي السعادة والشقا الذاتيين .

الشبهة الرابعة : السعادة والشقا الذاتيان

ربما يتصور ان لكل من السعادة والشقا تاثيرا في مصيرالانسان وان السعيد بالذات يختار ما يناسبه والشقي بالذات ينتقي ما يلائمه , فالانسان يكون مجبورا ومكتوف اليدين امام مصيره .
هذه حاصل الشبهة لكن دفعها, وتحقيق معانيها يتوقف على بيان امور:
الاول : يطلق الذاتي ويراد منه معان مختلفة , ونذكر في المقام معنيين .
الاول : الذاتي ما ليس بخارج عن ذات الانسان فيكون اماجنسه او فصله او نوعه , ويطلق عليه الذاتي بالمعنى المصطلح في باب الايساغوجي .
الثاني : ما ينتزع من ذات الشي وحاقه دون حاجة الى ضم حيثية وجودية الى منشا الانتزاع كلوازم الماهية كالزوجية والامكان , وهذا ما يطلق عليه الذاتي في باب البرهان , فان افتراض الاربعة كاف في انتزاع الزوجية وكافتراض الانسان كاف في انتزاع الامكان , ويقابله العرضي مالا ينتزع من حاق الذات وانما ينتزع من حيثية وجودية منضمة الى منشا الانتزاع كانتزاع الابيض عن الجسم فلا ينتزع الا بعد انضمام حيثية وجودية ـ اعني البياض ـ اليه .
ويشير المحقق السبزواري الى ما ذكرنا بقوله :
كذلك الذاتي بذا المكان ليس هو الذاتي بالبرهان .
بل لاحق لذات شي , من حيث هي بلا توسط لغير ذاته .
الثاني : عرف الذاتي بانه الذي لا يعلل , قال الحكيم السبزواري :
ذاتي شي لم يكن معللا وكان ما يسبقه تعقلا.
وربما ينسبق الى الذهن بان الذاتي لا يحتاج الى علة موجدة وهو خطا محض , لان الذاتي امر ممكن , والممكن لا يتحقق الا بعلة محدثة , فالذاتي بحاجة ماسة الى العلة في وجوده وتحققه ,لان نسبة الوجود الى موضوع لا يخلو عن حالات ثلاث : اما ان يكون وصفه به واجبا, او ممكنا, او ممتنعا والامر دائر بين الثلاثة والحصر فيه عقلي , فان كانت النسبة على النحو الاول والثالث وقلنا باستقلال الامتناع في الجهة ولم نقل برجوعه الى جانب الوجوب , على ما هو المبين في محله كان مستغنيا عن العلة والجعل , لان وجوب الوجوب او وجوب العدم مناطالاستغنا عن الجعل والعلة , كما ان الثاني هو مناط الاحتياج , اذالمفروض ان الممكن برزخ بينهما يصح ان يوصف به وان لايوصف , وما هو كذلك لا يوصف الا مع العلة .
وعلى ذلك فاذا قلنا: الاربعة موجودة , فنسبة الوجود اليهايكون من قبيل الثاني , فهي في حد الاستوا لا يخرج عنه الا بسبب يضفي عليه وجوب الوجود, او وجوب العدم , وان كان يكفي في عدمه عدم العلة , ولكنه بعد تحقق الاربعة في الخارج ينتزع الزوجية من دون حاجة الى سبب آخر, بل سبب وجودالاربعة كاف في انتزاعها عنه , لان المفروض انها لا تفارقها في وعا من الاوعية , ففرض وجود الاربعة كاف في فرض الزوجية .
هذا كله في الذاتي في باب البرهان , ومنه يعلم حال الذاتي في باب الايساغوجي , فان نسبة الوجود الى الانسان نسبة ممكنة فلا يخرج عن حد الاستوا الا مع العلة , ولكن بعدفرض وجوده في الخارج ينتزع منه الانسانية والحيوانية والناطقية بلا حاجة الى سبب خاص فان السبب المحقق للانسان , كاف في انتزاع المفاهيم الثلاثة بلا حاجة الى سبب آخر.
وعلى ذلك فالانسان , حيوان ناطق , بالضرورة , لكنه ممكن وجودا.
فظهر من ذلك ان المراد من عدم حاجة الذاتي الى العلة هواحد امرين على وجه مانعة الخلو:
1 ان فرض الموضوع في عالم المفاهيم كاف في حمل المحمول عليه سوا كان داخلا في الذات كالذاتي المصطلح عليه في باب الايساغوجي , او خارجا عنها لكن لازما لهاكالذاتي في باب البرهان .

2 عدم حاجته في مجال التحقق الى سبب ورا السبب الذي اوجد الموضوع , فالسبب الموجد له كاف في انتزاع جميع الذاتيات بلا فرق بين الذاتي في البرهان او باب الايساغوجي .

الثالث : الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية

قد اشتهر في كلماتهم تقسيم الجهة الى تعليلية وتقييدية ,والمراد من الاولى هو حاجة الشي في خروجه عن حدالاستوا الى علة وجودية تضفي عليه الوجود والتحقق ,والممكن بعامة اقسامه لا يستغني عن حيثية تعليلية .
واما الحيثية التقييدية , فالمراد ضم حيثية وجودية الى الموضوع تصحح حمل المحمول عليه ورا حاجته الى علة موجدة للموضوع , وهذا يتجلى في المثال التالي :
اذا قلنا البياض ابيض .
او قلنا الجسم ابيض .
فالاول رهن حيثية تعليلية تخرج البياض من حد الاستوا الى جانب الوجود, وهذه الحيثية كافية في حمل المحمول على الموضوع , ولا يتوقف الحمل الى ضم حيثية تقييدية الى البياض بل وضعه يصحح حمل الابيض , وهذا بخلاف الثاني فان حمل الابيض على الجسم رهن حيثيتين : حيثية تعليلية تخرج الجسم عن الاستوا الى جانب الوجود, وحيثية تقييدية كالبياض منضمة الى جانب الجسم حتى تكون مصححا لحمل الابيض عليه .
هذا هو حال الممكنات , فلا يستغني اي ممكن في حمل محمول عليه من حيثية تعليلية في عامة الاقسام وتقييدية في بعضها.
واما الواجب جل ذكره فبما انه واجب الوجود ولازم الثبوت , فهو في غنى عن الحيثية التعليلية .
كما انه في غنى عن الحيثية التقييدية , لان الذات عين الوجود والكمال , فلا حاجة في حمل اي كمال عليها لشي ورا الذات .
فتبين بذلك ان الواجب لا يحتاج الى الجهات التعليلية والتقييدية , كما ان الماهيات الممكنة بالنسبة الى اعراضهاكالجسم بالنسبة الى البياض رهن كلتا الحيثيتين .
واما الوجود المنبسط الذي بسطه الله سبحانه على هياكل الماهيات فبما انه صرف الوجود عين التعلق والفقر, فهومحتاج الى حيثية تعليلية حتى يحققه ولا يحتاج في حمل الوجود عليه الى حيثية تقييدية .
وان شئت قلت : ليس في نظام الوجود شي يوصف بالوجود بلا جهات تعليلية وتقييدية سوى الواجب فهو غيرمفتقر ولا معلل , واما الموجودات الامكانية فهي بين ما يتوقف على كلتا الحيثيتين , كقولنا: الجسم ابيض , واخرى على حيثية واحدة , كقولنا: الوجود موجود, او البياض موجود فلوازم الوجود والماهية معللة في التحقق والثبوت غير معللة في اللزوم والايجاب .

الثالث : الوجود هو اصل الكمال ومبدؤه

الماهيات بما انها امور انتزاعية من حدود الموجود فلا اثرلها ولا اقتضا وانما الاثر والشرف والكمال كله للوجود, وهوالاصيل في عالم التحقق , اذ العلم بوجوده يكشف عن المعلوم لا بماهيته , وهو بوجوده ايضا كمال وجمال لا بمفهومه , ومثله القدرة والحياة والارادة فكلها شرف بالوجود لا بمفاهيمها,ولذلك كلما اشتد الموجود, وقلت حدوده الوجودية اشتدكماله , وكلما ضعف الوجود وكثرت حدوده الوجودية ضعف كماله الى ان يصل الى حد ليس له حظ من الوجود سوى كونه امرا بالقوة تسمى بالهيولى .
وعلى ضوء ذلك فصرف الوجود, مبدا كل كمال وجمال ,والموجودات الامكانية لها حظ من الاثار حسب حظها من الوجود المنبسط, ولماهياتها خواص بالعرض تبع وجوداتها.
فتلخص من ذلك ان الماهية مع قطع النظر عن تنورها بنورالوجود, منعزلة عن الاثار منخلعة عن الخواص , وما ربمايُنسب الى الماهية من الاثار فانما هي للوجود اولا وبالذات وللماهية ثانيا وبالعرض .
فان قلت : كيف لا اثر للماهية مع ان اللوازم تنقسم الى لوازم الماهية , ولوازم الوجود؟ فالحرارة من لوازم وجود النار ولكن الزوجية من لوازم الماهية , فماهية الاربعة مع قطع النظر عن الوجود الذهني والوجود الخارجي تلازم الزوجية , فهي ثابتة لها في وعا الماهيات .
قلت : ان هذا التفسير للازم الماهية تفسير خاطئ , اذ ليست الزوجية ثابتة للاربعة في حال عدمها وانما تثبت لها في ظرف وجود الاربعة في احد الموطنين : اما الذهن او الخارج , ومع ذلك فليست الزوجية من لوازم الوجودين : الذهني اوالخارجي , بل من لوازم الماهية ومعنى كونه من لوازم الماهية لامن لوازم الوجود, ان

الانسان يدرك الاربعة مع الزوجية حتى مع غفلته عن تحصلها بالوجود الذهني , وهذا دليل على ان للوجود الذهني تاثيرا في ظهور الملازمة لا في نفس الملازمة ,والا فلو كان الوجود الذهني مؤثرا في الملازمة لامتنع تلازمهمامع الغفلة عن الوجود المقترن بهما والمحصل لهما, وهذا هوالفرق بين لازم الماهية ولازم الوجود, فالوجود في الاول سبب لظهور الملازمة بخلاف الثاني فهو سبب لها.
اذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات , فاعلم ان للسعادة والشقااطلاقات ثلاثة :
الاول : ما اصطلح عليه اهل المعرفة والكمال من ان السعادة هي الكمال المطلق والخير المحض , وهو مساوق للوجودالذي اليه مرجع الكمالات فالوجود الاتم المطلق خير وسعيدمطلق وكلما تنزل عن اطلاقه وشدته وقوته , اختلفت سعادته وخيريته والشقا في مقابلها وهو الشر المحض والعدم المطلق ظلمات بعضها فوق بعض ولها عرض عريض .
الثاني : ما هو المعروف لدى العرف وابنا الدنيا ان من توفرت له في هذه الدنيا الدنية وسائل اللذة والشهوة فهو سعيد,ومن ادبرت عنه وتركته في نكبة ومحنة ولا يجد ما يسد به رمقه فهو شقي .
الثالث : ما عليه المليون , اعني : الذين لهم عقيدة راسخة بالمبداوالمعاد, والجنة ودرجاتها والنار ودركاتها, فمن نال الجنة ونعيمها فهو من السعدا, ومن دخل النار وجحيمها فهو من الاشقيا, وهذا ما يشير اليه قوله سبحانه :
(فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق # خالدين فيهامادامت السموات والارض الا ما شا ربك ان ربك فعال لما يريد#واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما شا ربك عطا غير مجذوذ) ((51)) .
فمن دخل الجنة , فهو السعيد, وان كان في الدنيا رهين الفقروالفاقة , ومن دخل الجحيم , فهو شقي , وان كان في الدنيا حليف العيش الرغيد.
اذا وقفت على هذه المعاني الثلاثة للسعادة والشقا, فاعلم ان المراد منهما في هذا المقام هو المعنى الثالث لخروج الاولين عما يرتنيه الحكيم او المتكلم في ذلك المقام , ولا وجه لجعل السعادة والشقا بالمعنى الثالث من الذاتيات غير المعللة كماعليه المحقق الخراساني وتبعه بعضهم , اذا ليستا جنس الانسان ولا فصله ولا من اللوازم المنتزعة من حاق الذات , بل ينتزعان من الحيثيات الوجودية التي يكتسبها العبد باختياره , والمرادمن الحيثيات الوجودية هي العقائد الحقة والاعمال الصالحة اونقيضها من العقائد الفاسدة والاعمال القبيحة , الى غير ذلك ممايعد مبدا لانتها مسير الانسان الى الجنة او النار.
ولو قلنا بان الثواب والعقاب يرجع الى الانسان حسب مااكتسب من ملكات الخير والشر, فهو يخلق صورا بهية وروضة غنا, يلتذ بها, او يخلق صورا قاتمة وحفرة من النيران يعذب بها ـ ولو قلنا بذلك ـ فليست السعادة والشقا من الامور الذاتية وانما هي من لوازم الملكات التي يكتسبها العبد في طول حياته تحت ظل ممارسة الفكر والعمل .
الى هنا تمت الشبهات المطروحة حول اختيارية الانسان المتجلي عندنا في المذهب الحق اي الامر بين الامرين .

اخبار الطينة وتفسيرها

ان من الاسئلة المثارة حول اختيارية الانسان مسالة خلقة الانسان من طينات مختلفة , فطينتهم اما من عليين او من سجين , ومن الواضح ان لكل اثرا خاصا في مصير الانسان ,ومعه كيف يمكن ان يكون الانسان فاعلا مخيرا وانما يكون فاعلا مسيرا؟.
اقول : ان تحقيق الحق يتوقف على بيان امرين :
الاول : ان ملاك المثوبة والعقوبة هو مخالفة البالغ العاقل التكليف الواصل اليه , فبالعقل يميز بين الحسن والقبيح , وبين اطاعة المولى ومخالفته , كما انه بالوقوف على التكليف يقف على مراد المولى مما يرضيه او يسخطه , فاذا خالف باختياره وارادته من دون ضرورة يكون هو تمام الموضوع عند العقلالصحة مؤاخذته وعقوبته بالوان العقوبات , فهذا هو ملاك العقوبات عند العقلا.
الثاني : يمتنع عليه سبحانه امساك الفيض وقبض الاحسان , لانه الفياض المطلق الذي لا يتصور فيه شائبة البخل وعلى ضؤذلك , فاذا كان الفاعل فياضا والموضوع قابلا للاخذ والموانع منتفية , فما هو الوجه عن منع الافاضة ؟.
وان شئت قلت : ان واجب الوجوب بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات , فلا يتصور فيه امكان ان يفعل اويترك , بل اما يجب فعله او يلزم تركه حتى لا يتطرق اليه الامكان المستلزم للمادة المنزه عنها, والقول باللزوم في الفعل والترك لاينافي كونه مختارا, نظير لزوم ترك الظلم وعدم صدور القبيح الذي لا ينافي كونه مريدا قادرا مختارا في ترك الظلم والقبح .

نـعم يفاض الجود حسب قبول القابل , وعلى وفق قابلية السائل , فاذا تم الاستعداد في القوابل تفاض عليها الصور من المبادئ العالية , ويكون ما يفاض عليها اكملها وافضلها.
اذا عرفت ذلك فنقول : ان منشا اختلاف النفوس من بدنشوئها الى ارتقائها, رهن عوامل عديدة نشير اليها, ولاجل ذلك نرى ان بعض النفوس تسارع الى الخيرات والاعمال الصالحة وبعضها تميل الى الشرور والاعمال الطالحة , فكان في جوهر الاولى حب الصلاح والفلاح , وفي جوهر الثانية حب الدنيا وزخارفها, واليك بيان تلك العوامل :
الاول : اختلاف الناس في النفس المفاضة , واختلافها ناشئ عن اختلاف النطف المستعدة لقبول الصور الانسانية , واليك توضيحه :
ان من القوى الكامنة في الانسان : القوة المولدة وهي عبارة عن تهيئة المواد اللا زمة من جسم الانسان وجعله مبدا لانسان آخر اودعت فيه لحفظ نوعه .
وثمة قوة ثانية باسم القوة المغيرة وشانها تهيئة كل جز من المني في الرحم ليختص بايجاد اعضا خاصة بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضها الاخر للعصبية , الى غير ذلك .
ثم ان مادة المني الذي هو اثر القوة المولدة عبارة عن الاغذية , بعد عمل القوى اعمالها وعبورها عن الهضم الرابع ,ولكن الاغذية مختلفة غاية الاختلاف في الصفا والكدروواللطافة والكثافة وبتبعه يختلف المني , ويعبر العلما عن اختلاف الاغذية باختلافها من حيث الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة , ويعبر عنها اليوم باشتمالها على فيتامينات وبروتينات مختلفة وغيرها.
وعلى اية حال فلو كانت النطفة حصيلة الاغذية اللطيفة ,يكون استعدادها لقبول الصور مغايرا لاستعداد النطف الحاصلة من الاغذية الكثيفة , ومهما تصاعد اختلاف الاغذية تصاعد الاختلاف في المني صفا وكدرا ايضا, وقد مضى ان الافاضة حسب قابلية المواد, فكما لا يمكن منع المواد من نورالوجود, كذلك يمتنع افاضة صور قوية على المادة الضعيفة .
الثاني : ان لشموخ الاصلاب وعلوها ونورانيتها وكذامقابلاتها, مدخلية تامة في اختلاف الفيض المفاض واستعدادالمواد للنفوس الطاهرة وخلافها ولذلك وردت في زيارة الامام الحسين بن علي (ع): ((اشهد انك كنت نورا في الاصلاب .
الشامخة والارحام المطهرة)) فسميت النطفة لكمال لطافتهانورا وانها لم تختلط بقذارة الارحام ونجاستها بل اودعت في الارحام الطيبة .
الثالث : ان لمراعاة آداب النكاح والجماع والحمل ورعاية شرائط الرضاع وسلامة مزاج الزوج والزوجة وصفا روحهما,تاثيرا خاصا في صفا النفس وكدرها, وقد ورد في هذا الصددروايات .
يقول الرسول 6 : ((انظر في اي شي تضع ولدك فان العرق دساس)) ((52)) .
والمراد من الدساس ان اخلاق الابا تصل الى الابنا.
ويقول الرسول 6: ((اياكم وخضرا الدمن , قيل : يا رسول الله وما خضرا الدمن ؟ قال : المراة الحسنا في منبت سؤ))((53)).
يقول الامام علي7 : ((حسن الاخلاق برهان كرم الاعراق)) ((54)) .
الرابع : ان عنصر التربية من العوامل المؤثرة في تكوين شخصية الانسان وتكامله فهو يلازمه منذ نعومة اظفاره الى بلوغه , فان دور الوالدين في تلقين الخير والشر لطفلهما امرغير خفي على احد, ويليه في الاهمية عنصر التعليم الذي يتلقاه الانسان في المدارس والمعاهد, الى غير ذلك من العوامل المؤثرة في النفس الانسانية .
الخامس : نشوؤها في البيئات الصالحة البعيدة عن المعاصي وفساد الاخلاق التي تترك بصمات واضحة على خلق الانسان واخلاقياته , وهذا امر واضح لا يشوبه شك .
وحصيلة البحث : ان ثمة عوامل كثيرة مؤثرة في تكوين شخصية الانسان منذ تكون نطفته في الارحام الى ان يصبح انسانا كاملا, ولكن هذه الاسباب خيرها وشرها ليست على حديسلب الاختيار عن الانسان ويجعله مكتوف اليد امامها, بل كلها مقربات ومعدات لهما وفي مقابلها اختيار الانسان وانتخابه وحريته في العمل .
نعم من اجتمع له صفا المراد وشموخ الاصلاب وعلوهاوطهارة الارحام والبيئات يجد في نفسه ميلا نحو العمل الصالح , كما ان من اجتمع فيه خلافها ومقابلاتها يجد في نفسه ميلا نحو العمل الطالح , ومع ذلك كله فليس كل انسان ملجئا الى ما يميل اليه , فالعبد بعد باسط اليدين وهو مختار في فعله لدى العقلا وان اختلفت طينته .
هذه هي العوامل التي تختلف بها الطينة تباعا, فما ورد في الماثورات حول الطينة وخلقة الانسان فما كان موافقا لما ذكرنافيؤخذ به , واما المخالف لما ذكرنا الدالة على الجبر فلابد من تاويله وتفسيره او حمله على التقية , فان الامر بين الامرين من ضروريات مذهب الامامية فلا يقدم عليه الخبر الواحد.

ان ثمة ماثورات وروايات ربما تقع ذريعة للقول بالجبر مع انها لاصلة لها به وانما تشير الى المعدات التي اشرنا اليها في الدراسة السابقة , واليك بعض هذه الماثورات :
1 ((الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)) ((55)) .
والحديث بصدد بيان اختلاف جوهر النفوس في الصفاوالكدر كاختلاف المعادن في الصور النوعية والاثاروالخواص , والجميع من نوع واحد لكن اختلافها حسب اختلاف الامكنة وحرارة الارض وجفافها واشراق الشمس وعدمها, مما لها مدخلية في تكون المعادن وصلابتهاوخلوصها عن الشوائب .
وهكذا المواد المكونة للنطفة والظروف المحيطة بها لهاتاثير في صفا نفس الانسان , ومع ذلك لا تسلب الاختيار عنه .
2 ما اثر عن رسول اللّه6 قال : ((الشقي من شقى في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه))((56)) وفي رواية اخرى :((الشقي شقي في بطن امه , والسعيد سعيد في بطن امه))((57)).
ولا دلالة للحديث على ما يرتئيه الجبري , وذلك لان النفس المفاضة على المادة المستعدة النورانية , طاهرة وسعيدة منذاول امرها لعدم تدنسها من ناحية العوامل المدنسة كالاباواالاجداد وغيرهما, ولكن النفس المفاضة على المواد الكثيفة دنسة ونجسة وشقية منذ بدوها واول نشوئها لكن لا طهارة النطفة موجبة الى الخيرات والسعادات , ولا قذارة المادة وكثافتها موجبة لاختيار الشرور والشقا, بل كل يحن الى ماينا سبه من الخيرات والشرور ولكن الميل شي والالجا شي آخر.
ويمكن ان يكون الحكم بالسعادة او الشقا باعتبار ما يؤول اليه امر الشخص فمن ينتهي مل امره الى الجنة , فهو محكوم بالسعادة منذ اوان حياته , فكني عن اوان الحياة ببطن الام , ولعله الى ذلك يشير الحديث الشريف الذي رواه الصدوق باسناده عن محمد بن ابي عمر, قال : سالت ابا الحسن موسى بن جعفر7 عن معنى قول رسول اللّه6 : ((الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه)) فقال : الشقي من علم اللّه وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقيا, والسعيد من علم اللّه وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعدا, قلت له : ومامعنى قوله6 : ((اعملوا فكل ميسر لما خلق له))؟.
فقال : ((ان اللّه عز وجل خلق الجن والانسن ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فيسر كلا لما خلق له , فالويل لمن استحب العمى على الهدى)) ((58)) .
فترى انه سلام اللّه عليه دفع الشبهه كلها بان العباد مختارون وان ما خلقوا لاجله من العبادة ميسور لهم , وان علمه تعالى بعمل السعدا والاشقيا او اتخاذ النطف من الامور الصفوة والكدرة لا تسلب الاختيار.
هذا بعض ما يمكن ان يقال في اخبار الطينة وما يشبهها.

خاتمة المطاف :

ان للعلما الربانيين والعرفا الشامخين من اهل الكشف واليقين هنا كلمة قيمة هي عصارة الكتب المنزلة , والماثورات الشرعية , مدعمة بالبرهان الا وهو البحث عن احكام الفطرة ,فطرة اللّه التي فطر الناس عليها ووصفها وبيان حقيقتها ومايدور حولها من بحوث , ونحن نشير الى بعضها بنحو الاجمال والاختصار.
ان اللّه جلت عظمته خلق العباد بقدرته , وافاض عليهم من نوروجوده وفيض علمه وسائر كمالاته ما هو اللائق بحالهم وحسب قابلية المواد القابلة من غير ضنة وبخل , تعالى عن ذلك علوا كبيرا, وفطر النفس على اختلافها في القبول والاستعدادبفطرتين طيبتين لتكونا جناحيها نحو معراجها الى فاطرها,لتطير الى وكرها وتصل الى ربها حسب معرفتهاوعرفانها.

الفطرة الاولى :

هي العشق للكمال المطلق والجمال المحض , اعني : النورالذي ليس فيه ظلمة , والعلم الذي لا يدانيه جهل وريب ,والقدرة التي لا يشوبها عجز, ومن هو صرف كل جمال وكمال ,فنور قلب عبده بجمال معرفته , وهو توحيده وكمال تنزيهه حتى يتوجه الى بارئه القدير, وخالقه العزيز, ويصل الى فنائه ويستشعر بعلو جبروته وملكوته في جميع الانات والاوقات قام في محراب عبادته , اوغاروا في عباب عصيانه فهو في جميع الحالات , شاهد لربه بفطرته , عارف خالقه بخميرته ,ناظر الى كبريائه وجلاله بعين ذاته ونور حقيقته , ولا يتطرق الزوال الى هذه المعرفة الذاتية الحاصلة له من صقع فيض خالقه .

نعم ربما تقع تحت حجاب المعاصي وظلمة الكفروالشرك , ويسدل عليها باسدال الالحاد والخروج عليها, لكنهاباقية ببقا ذاته تجيش في كيانه .

الفطرة الثانية :

هي كراهة النقص وبغضه والفرار من الشر ونبذه , فيتركه ويذره على حاله ويتنفر عن جواره , كل ذلك لكي تكتمل فطرة التوحيد عنده وينتهي سيره الى ربه , ويتوجه الى غاية الغايات ونهاية المرب (الا بذكر الله تطمئن القلوب) ((59)) .
اذ لا يرى مصداقا لها سوى ذات ربه المحفوف بالكمال ,المحجوب عن خلقه بالجمال المنزه عن العيوب .
ثم انه سبحانه لعلمه بان عبده سيحجب عن هذه الفطرة بابتلائه بالقوى الحيوانية التي لا مناص له منها في بقا نوعه وحفظ نسله , شفع الفطرة بارسال الرسل وانزال الكتب لكي يكتمل سيره وسلوكه , برفع الحجب عن طريق الوعد والوعيدلهم , لان مغزى شريعة ما جا به الانبيا والرسل يعود الى الفطرة واحكامها, فاصولها عين الفطرة كالدعوة الى التوحيدواسمائه وصفاته , وفروعها مل الفطرة , فان النفس تكتسب الفضائل والكمالات بالصلاة التي هي معراجها الى ربها,وبالحج الذي هو وفود الى كعبة آمالها.
فان الاحكام جلها بل كلها على طبق الفطرة , والهدف الاسنى والمقصود الاعلى من ورائها هو معرفته وتوحيده والفنا في جماله وجلاله .
فما جات به الرسل من وعد ووعيد انما هو لتطهيرالنفوس وتنزيه القلوب , فلا يزال سفرا بيت الوحي والهدى يداوون الارواح العليلة بهذه الادوية التي هي الطاف الهية خفية حتى تتطهر النفوس من خبث الادناس .
فامام الانسان عقبات كؤود لابد من الورود عليها اماتزحزحه عن العذاب او تقحمه في النار الموقدة التي تطلع على الافئدة .
اعاذنا الله من امثال هذا الدا كي لا نحتاج الى دوا بحق نبيه الكريم وآله صلواته وسلامه عليهم اجمعين .
حررت الرسالة بيد مؤلفها الفقير محمد جعفر بن الشيخ العالم البارع التقي الميرزا محمد حسين التبريزي (دامت بركاته العالية) في شهر رجب المرجب من شهورعام 1371 ه وفرغ من تبييضها يوم الخميس المصادف 21 شهر ذي القعدة الحرام سنة 1373 من الهجرة النبوية الشريفة .

1- وقد قدمته للطبع بعد مضي سبع واربعين سنة من تاريخ تحريره ولم اتصرف فيه الا اليسير مما يرجع الى اصلاح العبارة وتبيين المقصود.
2- يطلق الاغريق ويراد منه ـ اليونان ـ والنسبة الاغريقي , جمعه الاغارقة .
3- المراد من القدر هنا التفويض , وقد استعمل القدر على لسان ائمة اهل الحديث في المفوضة , وقد ذكرنا ما يفيدك حول هذا اللفظ في الجز الاول من كتابنابحوث في الملل والنحل لاحظ ص 111 - 117.
4- لاحظ تعليقة المحقق السبزواري على الاسفار: 6 / 133.
5- ثمة براهين اخرى لاتحاد الصفات مع الذات ذكرها صدر المتالهين في اسفاره :6/ 133 - 136.
6- الكافي : 1 / 109, باب الارادة انها من صفات الفعل .
7- الزمر / 7.
8- الاسفار: 6 / 343 - 345.
9- النسا / 164.
10- الشورى / 51.
11- لقمان / 27.
12- نهج البلاغة , الخطبة 181, ج 2 / 146, ط عبده .
13- يلاحظ عليه : انه لو تم ما ذكره (دام ظله) يلزم عدم صحة وصفه بالخالق والمبدع والمحيي والرزاق والرحيم والغافر مع انها من اسمائه سبحانه وصفاته في الذكر الحكيم والاحاديث والادعية , ويمكن دفع الاشكال بان حمل كل صفة منتزعة من فعله عليه سبحانه لاجل خصوصية موجودة في ذاته التي تصحح صدور هذه ب 2 الافعال عنها, فالفاعل باشتماله على تلك الخصوصية يصح حمل كل ما يصدر عنه , عليه ووصفه بها سوا كان الصدور بلا واسطة كالعقول , اومع الواسطة كخلق السموات والارض وابداعها وانشائها. ومن هذا القبيل ايجاده الكلام في الجبل والشجر والنفس النبوية .
14- شرح المواقف : 2 / 49.
15- الجمع بمعنى العزم , والتجمع الحالة الخاصة في النفس يستتبعه تحريك العضلات لا محالة .
16- كفاية الاصول , 1 / 96.
17- يس / 82.
18- لاحظ شرح المواقف للسيد الشريف على مواقف العضدي , شرح القوشجي على تجريد المحقق الطوسي , وقد اوضحنا حال ادلتهم في الالهيات : 1 / 197 -204.
19- فاطر / 15.
20- الحج / 73 - 74.
21- وهو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف .
22- الاسفار: 1 / 50.
23- الانفال / 17.
24- الانسان / 30.
25- البحار : 5 / 54, كتاب العدل والايمان , الحديث 93.
26- البحار, 5 / 41 الحديث 64.
27- عيون اخبار الرضا: 1 / 114.
28- النسا / 78.
29- النسا / 79.
30- الاسفار 6 / 375.
31- اشارة الى النظريتين المختلفتين في حقيقة الابصار فهل الابصار بخلاقية النفس او بانطباع الصورة فيها.
32- الاسفار 6 / 377.
33- وفي النهج ما يقرب منه : ((لم يحلل في الاشيا فيقال هو كائن , ولم ينا عنها فيقال : هو منها بائن)) نهج البلاغة , الخطبة 62 طبعة عبده .
34- الزمر / 42.
35- السجدة / 11.
36- محمد / 27.
37- غافر / 74.
38- القصص / 15.
39- طه / 85.
40- هو ابو الحسن محمد بن ابي عبد الله جعفر بن محمد بن عون الاسدي الكوفي ساكن الري , قال النجاشي : كان ثقة صحيح الحديث (تنقيح المقال : 2 / 95).
41- الامر في سهل , سهل واتقان رواياته آية وثاقته في النقل عنه دام ظله .
42- الكافي , 1 / 160 باب الجبر والقدر والامر بين الامرين , الحديث 12.
43- بحار الانور 5 / 15 الحديث 20.
44- بحار الانوار 5 / 41 الحديث 64.
45- بحار الانور 5 / 51 الحديث 85.
46- الاسفار: 6 / 389.
47- صدر المتالهين : الاسفار: 6 / 390.

48- صدر المتالهين : الاسفار: 6 / 388.
49- كفاية الاصول : 2 / طبعة المشكيني .
50- درر الفوائد: 2 / 14 - 15.
51- هود / 106 - 108.
52- المستطرف : 2 / 218.
53- غرر الحكم : 379.
54- البحار 23 / 54.
55- لعل في الحديث اشارة الى ان جوهر عامة الناس ثمين الا انه يختلف بعضه عن بعض بالخلوص والشوائب كما في الذهب والفضة .
56- بحار الانوار: 3 / 44.
57- تفسير روح البيان : 1 / 104.
58- التوحيد / 356.
59- الرعد / 28.