

الأمر بين الأمرين

تحقيق أنيق حول نفي الجبر والتفويض
وإثبات الأمر بين الأمرين

آية الله السيد حسين الشمس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الأمر بين الأمرين

كلام استدلالی: ۴۵ (كلام و عقاید: ۱۳۲)

گروه

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۱۴۰۸

۲۵۰۰

شمس، حسین، ۱۳۰۴ -

الامر بین الامرین: تحقیق انبغ حول نق الجبر والتفویض واثبات الامر بین الامرین / السيد حسین الشمس .
- قم: مؤسسه بوستان کتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی)، ۱۳۸۹.
[۹۰۰] ص . - (مؤسسه بوستان کتاب: ۱۴۰۸) (كلام استدلالی، ۴۵ . كلام و عقاید: ۱۳۲)

ISBN 978 - 964 - 548 - 846 - 6 - ۱۱۰۰۰۰ رهاال:

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص . ع . به انگلیسی: *Àyatallah As-Sayyid Husayn Ash-Shams. Al-Amr-u Bayn Al-Amrayn*

[An In-depth Investigation into Disproving predestination

and Freewill and proving al-Amr-u Bayn al-Amrayn]

نمایه.

چاپ دوم: ۱۳۸۶.

۱. جبر و اختیار. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۲۹۷/۴۶۵

۸ الف ۸ ش ۲۱۹/۶/ BP

۱۳۸۶

الأمر بين الأمرين

تحقيق أنيق حول نفي الجبر والتفويض

وإثبات الأمرين الأمرين

آية الله السيد حسين الشمس

بوستيك
١٣٨٦

بوستان کتب

الأمر بين الأمرين
تحقيق أنيق حول نبي الجبر والتفويض واثبات الأمر بين الأمرين

- المؤلف: آية الله السيد حسين الشمس
- الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
- المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ● الطبعة: الثانية / ١٤٢٨ ق. ١٣٨٦ ش
- الكمية: ١٠٠٠ ● السعر: ١١٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

- ✓ العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧-٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
- ✓ المعرض المركزي (١): قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
- ✓ المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (پشن)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥
- ✓ المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، مجمع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
- ✓ المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرمان، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠
- ✓ المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سینا ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
- ✓ وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد وخارجه (المنضم إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

البريد الإلكتروني: [E-mail:bustan@bustaneketab.com](mailto:bustan@bustaneketab.com)

استلام الرسالة (SMS): ١٠٠٠٢١٥٥

الآثار الحديثة في المؤسسة والتعرف إليها في «وب سايت»:

<http://www.bustaneketab.com>

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:
● أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ● المنقح: نعمت الله الجليلي وأحمد العاهدي ● استخراج الفهارس: زهرا الأردستاني ● الملخص العربي: سهيله خاتق ● الملخص الإنجليزي: عبدالمجيد مطوربان ● فنيا: مصطفي محفوظي ● المنضد: محمد تقي الباباي ● التصحيح والتنضيد وتنظيم صفحات الكتاب: أحمد المؤتمني ● التطبيق: مهدي قرباني، ابوالحسن المسبب نژاد، السيد اميرحسين الحسيني، بهزاد السهرابي و جليل الحبيبي ● مراقبة التطبيق: ولي قرباني و محمد جواد المصطفوي ● المراقبة الفنية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد رضا المصطفي ● تصميم الغلاف: باسم الرسام ● الإشراف والمراقبة: عبدالمهدي اشرفي ● الاعداد: مهدي مظفری ● طلبات الطبع: علي عليزاده وبقية الزملاء ● شؤون الطباعة: مجيد مهدي وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة والتجليد.

السيد محمد كاظم الشمس

فهرس الاجمالي

٧	مقدّمة.....
٨٥	القسم الأوّل: جبر الأشاعرة.....
٢٠٩	القسم الثاني: جبر الحكماء.....
٢٣٧	القسم الثالث: جبر العرفاء.....
٤٣١	القسم الرابع: جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة).....
٤٦٧	القسم الخامس: جبر صاحب الكفاية.....
٥٨٩	القسم السادس: جبر الطولي المقوم للأمر بين الأمرين.....
٧٠٧	القسم السابع: التفويض.....
٧٥٥	القسم الثامن: الأمر بين الأمرين.....
٨١٣	الفهارس.....

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين أجمعين،
أما بعد، فمن المسائل المهمّة والعويصة التي وقعت مورد الاختلاف، وتضاربت
فيها الأقوال والآراء مسألة أعمال الأناسيّ وأنها هل تكون بالإجبار وغير
اختيارية، أو تكون بالاختيار وغير إجبارية؟ وعلى فرض كونها اختيارية هل
يكون فاعلها غير مستقلّ طويلاً حدوثاً وبقاءً، أو غير مستقلّ حدوثاً لابقاءً؟

والأول: قول القائلين بالجبر بأقسامه مع اختلافهم في كيفية الجبر.

والثاني: قول القائلين بالأمر بين الأمرين.

والثالث: قول القائلين بالتفويض والمفوضة وهم المعتزلة.

والقائلون بالجبر مختلفون في كيفية الجبر بعد اتّفاقهم فيه، ولهم فيها أقوال

وآراء:

أحدها: أنّه لا دخل لغير الله تعالى بوجه في وجود عمل الإنسان وعدمه. وفي
إيجاده وتركه، وأنّه لا يتوقّف على علل ما سوى الله بأقسامها من الفاعلية وغيرها،
وأنّ الدخيل المحض والمؤثر التام فيهما هو الله تعالى، وأنّه لا مؤثر في وجود

الممكنات جميعها بأنحائها وتحققها إلا الله تعالى، وأن وجود عمل الإنسان وعدمه يدور مدار إيجاده تعالى له، وعدم إيجاده. ويقول: إن إرتباط عمل الإنسان بما يسمّى دخيلاً فيه بنحو العلة الفاعليّة، كقدرته أو شرط الفاعل، كمبادئ الاختيار، وكاليد وصحّتها، وكالقلم والعلّة القابليّة، كالقرطاس في الكتابة أو هي غيرها يكون من باب المقارنة الاتفاقيّة لا اللزوميّة بين وجودها، وإيجاد الله تعالى لعمله؛ لأجل جريان عادة الله تعالى وسنته على إيجاد عمله عند وجودها، وعدمه عند عدمها من دون دخالة شيء منها بوجه في وجود عمله.

ولأجل الارتباط بين وجودها وعدمها، وبين عمل الإنسان وجوداً أو عدماً بالنحو المذكور.

يقولون بأنّ عمل الإنسان يصير كسباً له وهو كاسب له لا موجوداً بإيجاده، وهو الموجد له، والعلّة الفاعليّة له، ومعطي الوجود، وما منه الوجود؛ لأنّ الفاعل والعلّة الفاعليّة. والموجد له، ومعطي الوجود، وما منه الوجود هو الله تعالى وحده بزعمهم، فعمل الإنسان الموجود في الخارج كسب له، وهو الكاسب له، وخلق ومخلوق له تعالى بخلقه له، ويكون إيجاداً له، وموجوداً بإيجاده تعالى وحده.

ويقولون: إن إرتباط عمل الإنسان به بالنحو المذكور الموجب لكونه كسباً له وهو الكاسب له يكفي لصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وصحّة جعل التكاليف والوظائف العمليّة للإنسان، وعدم لزوم لغويّتها، ويكفي لإجراء الثواب والعقاب عليه في الدنيا والآخرة، ولسائر ما يترتب على عمل الإنسان، واستحقاق الثواب والعقاب المعبرّ عنهما اصطلاحاً بالحسن الفاعليّ والقبح الفاعليّ ليسا عندهم من لوازم عمل الإنسان عقلاً وعقلاءً.

نعم، هم قائلون بالحسن الفعليّ والقبح الفعليّ بمعنى كون العمل للإنسان ذا

مصلحة أو ذا مفسدة من دون أن يكونا داعيين له تعالى بوجودهما العلمي إلى إيجاد عمله، أو تركه، أو جعل الأحكام له؛ للزوم النقص في الفاعلية واستكماله بعمله بزعمهم الموجب لنقصه ذاتاً المنافي للواجب بالذات وجوداً وكمالاً، وهذه مقالاتهم ورأيهم في تحقق جميع الممكنات والحوادث حتى أعمال الأناسي أيضاً.

مقالة الأشعري:
لامؤثر في إيجاد
الممكنات إلا الله
تعالى

ويقولون: إنه تعالى هو الدخيل المحض والمؤثر التام في تحققها وعدم تحققها، ولذا يقولون: لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، أي لا مؤثر محض وتام في إيجاد الممكنات إلا الله تعالى مع قولهم بتعدد الموجودات، وأن غير الله تعالى موجودات أخر ممكنة في الخارج، ولكل واحد منها وجود مختص به بأقسامها المختلفة، وكلها موجودة بإيجاده تعالى وحده. وهذا القول والرأي قول الأشاعرة ورأيهم، وهم أكثر أهل السنة، ونحن ذكرنا في هذا الكتاب أدلتهم على مدعاهم مفصلاً، وأجبنا عنها، وبيّنا بطلانها، والتوالي الفاسدة المرتبة على مدعاهم.

ثانيها: أن الفاعل والعلّة الفاعلية، والموجد، ومعطي الوجود، وما منه الوجود، والمقتضي، ومؤيس الأيس - حسب اختلاف تعبيراتهم - منحصر فيه تعالى بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة، والحوادث حتى أعمال الإنسان، وأنه ليس غيره تعالى بمعطي الوجود، والموجد، والفاعل، وإنما غيره تعالى مجرى الفيض، وما به الوجود، والعلّة المعدّة. ومرادهم منها هنا ليس معناها الاصطلاحي وهو ما بعده بعد وجوده دخيل في وجود الممكن والمعلول، بل المراد منها غير العلة الفاعلية، ومعطي الوجود من سائر أجزاء العلة التامة أعم من العلة المعدّة الاصطلاحي، ومن العلة القابلية بمعناها الأعمّ الشامل للمادة، والمعروض، والبدن، ومن شرط القابل دون شرط الفاعل؛ لعدم الاحتياج إليه هنا؛ لتامة الفاعل، فعلى ما سوى الله تعالى المعبر عنها بالعلل المعدّة في لسانهم هنا تكون

في بيان الفرق بين
قول الحكيم وقول
الأشعري

دخيلة أيضاً في وجود الممكن أيّ ممكن كان إن احتاج إليها، أو بعضها حسب اختلاف الممكنات والمعاليل وهذا هو الفرق بين هذا القول الذي هو قول الحكيم، وقول الأشعري، فعلى هذا القول أيضاً الفاعل، ومعطي الوجود لأعمال الإنسان، والموجد لها بالفعل - بعد تحقق سائر ماله الدخّل في وجودها إن احتاجت إليه كلاً أو بعضاً - هو الله تعالى لا غيره، وهذا هو الجبر أيضاً، كقول الأشعري؛ لعدم كون الإنسان فاعلاً وموجداً لأعماله، ومعطي الوجود لها، وإنما فاعلها وموجدها هو الله تعالى فقط بزعمهم، فإنهم كما يقولون بتوحيد الذات والصفات فيه تعالى وهو الحقّ الواقع عقلاً ونقلاً، كذلك يقولون بالتوحيد الأفعالي بمعنى أن كلّ ما سوى الله تعالى من الممكنات الموجودة موجودة بإيجاده تعالى، وهي أفعاله، وهو الفاعل، والموجد، ومعطي الوجود لها، ولا فاعل، ولا موجد ومعطي الوجود إلاّ الله تعالى مع كون علل ما سوى الله تعالى عللاً معدّة بالمعنى الذي مرّ بيانه.

واستدلّوا على مدّعاهم ببعض الأدلّة كما نقلنا عن بعضهم ما استدلّوا به، وأجبنا عنه، وأثبتنا بطلانه؛ لأنّ هذا القول مستلزم للتوالي الفاسدة الدّالة «إنّاً» على بطلان متلوّه التي هو منشأ له فأنّه مستلزم للغويّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف والوظائف، وعدم استحقات الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما في الدنيا والآخرة، ونسبة الظلم إليه تعالى وهكذا.

وهل الحكيم المسلم المعتقد بالله، وبالنبوة والمعاد يلتزم بلوازم هذا القول والرأي؟ وهذا القول كما هو مستلزم للجبر بالنسبة إلى أعمال الإنسان المقدورة له كذلك مناف لقاعدة «الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد» التي هي من الأمور البرهانيّة المسلّمة عندهم، وأحسن التوجيهات لعدم المنافاة معها، وأنّ التوحيد الأفعالي لا ينافي قاعدة «الواحد» وهو القول بأصالة الوجود في الممكنات أيضاً مع القول

الوحدة السنخية
على القول بإصالة
الوجود تنافي تعدده
باختلاف المراتب

بالتشكيك الخاصي، وأنّ الصادر منه تعالى هو الوجود الواحد السنخي المتعدّد باختلاف المراتب بالشدة والضعف لابتتام الذات ولا ببعض الذات، فهو التعدّد الحاصل من داخل الذات باختلاف المرتبة، ولكنّه لا يرفع التنافي بينهما بوجه؛ لأنّه يبتني على الوحدة السنخية، وأنّ ما في الخارج سنخ واحد من الوجود ولمفهوم، الوجود والموجود أفراد متعدّدة يكون تعدّدها وتكثّرها باختلاف المرتبة لا باختلاف الذات تماماً أو بعضاً، وإنّما هي مشتركة ذاتاً، واختلافها بالشدة والضعف، والكمال والنقص بحيث يكون ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف، والافتراق - مع عدم كون ضعف الضعيف ونقص الناقص دخيلاً في ذاتهما لا شرطاً ولا شرطاً، لا جزء ولا قيداً؛ لأنّ العدم الذي هو لا شيء محض، ولا واقعية له يمتنع أن يكون دخيلاً في قوام الأمر الخارجي بأحد النحوين؛ وامتناع تحقّق الجزء والقيّد في الخارج يوجب امتناع تحقّق الكلّ والمقيّد الذي تقيده بالقيّد دخيل في تحقّقه، فالفرد الشديد تمام ذاته الوجود، أي أصل الذات وشدّتها كلاهما وجود؛ إذ ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، والفرد الضعيف تمام ذاته الوجود، وليس ضعفه دخيلاً في ذاته، لأنّه فقدان لما يجده الشديد دونه وهو أمر انتزاعيّ عقليّ ينتزعه العقل منه إذا قاسه مع الشديد. وأدرك فقدانه لما يجده الشديد، فإذا كان الشديد بتمام ذاته الوجود أصله وشدّته وكان الضعيف تمام ذاته الوجود؛ لعدم دخالة ضعفه في ذاته مع وحدة الثلاثة سنخاً والمعرف الواحد الحاكي عن الذات يكون معرفاً لكلّ واحد منها، فكلّها وجود واحد ذاتاً وسنخاً، فمن أين جاء التعدّد والتكثّر الذي يتوقّف على وجدان بعض المتعدّد والمتكثّر لما يكون البعض الآخر فاقداً له وإلاّ فيلزم تعدّد الواحد بما هو واحد وهو محال، هذا مضافاً إلى عدم جريان التشكيك الخاصي في الوجودات

والموجودات العرضية المتعددة غير المختلفة بالشدة والضعف، نحو زيد وعمرو وبكر من أفراد نوع واحد، المتساوية في المرتبة وجوداً، فليس موجب تعددهما اختلاف المرتبة، فلا بد من أن يكون الموجب له إما المشخصات الفردية ويعبر عنها بالعوارض المشخصة والأمور الخارجة عن الذات، العارضة عليها، كمقولة الأين والوضع ونحوها، أو التباين بالذات وجوداً، وأي منهما كان فهو مخالف للتشكيك الخاصي الذي ملاك التعدد فيه اختلاف المرتبة مع أنها من مصاديق مفهوم الوجود والموجود الصادقين عليها بالحمل الشائع أيضاً، كصدقهما كذلك على غيرها مما يكون اختلافها وموجب التعدد فيها اختلاف المرتبة الذي من لوازم الوحدة السنخية، وكون موجب التعدد فيها غير اختلاف المرتبة دال على عدم الوحدة السنخية بينها وبين غيرها، مع أن القائل بها يدعيها بالنسبة إلى جميع أفراد مفهوم الوجود والموجود، وليس قائلًا بالتفصيل، وليس عليه دليل، فالقول بالوجود الواحد في الخارج سنخاً، وبالتعدد الفردي بسبب اختلاف المرتبة، ليس في محله؛ لما مر من أن التعدد والتكثّر والإثنيّة يتوقف على وجدان كل من الفردين واجداً لما لا يجده الفرد الآخر، وعلى هذا، إن كان التعدد باختلاف المرتبة بين الفردين مع وحدتهما سنخاً، فيكون أحدهما شديداً والآخر ضعيفاً، فليس فيهما ما يوجب التعدد لأن ما يتوهم أن يكون موجباً للتعدد هو ضعف الضعيف وشدة الشديد، ولا يمكن أن يكونا موجبين للتعدد؛ لأن الأول عبارة عن عدم وفقدان الضعيف ما يجده الشديد، ومعلوم أن فقدان الشيء محض، وليس أمراً خارجياً حتى يكون جزءاً للضعيف، أو قيماً للمركب من الوجود والعدم لا وجود له في الخارج؛ لعدم جزئه، وكذا لو كان قيماً، والثاني وهو شدة الوجود الواحد سنخاً، وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون موجباً للتعدد والإثنيّة؛ إذ المفروض

في بيان أن التشكيك الخاصي لا يجري في الموجودات العرضية وأن تعددها ليس باختلاف المرتبة

الزائد في المرتبة الشديدة متحد سنخاً وذاتاً مع ما زيد عليه فلا يمكن أن يكون موجباً للتعدد

أنّ المقدار الزائد في الفرد الشديد والمرتبة الشديدة متّحد سنخاً وذاتاً مع أصل الفرد الشديد ومع الفرد الضعيف أيضاً، والثلاثة حقيقتها وذاتها شيء واحد، فالمقدار الزائد في الفرد الشديد لا يمكن أن يكون موجباً لتحقيق فرد مغائر للفرد الضعيف مع وحدته الذاتية مع أصل الفرد الشديد ومع الفرد الضعيف؛ لأنّه مستلزم لصيرورة الواحد متعدّداً من دون ما يحصل به تعدّد الواحد، وهو تناقض.

إن قلت: موجب التعدّد لا ينحصر في فقدان الفرد الضعيف لما يجده الفرد الشديد، وفي وجدان الفرد الشديد لما لا يجده الفرد الضعيف حتّى لا يحصل التعدّد بنحو التشكيك الخاصّي؛ لإمكان التعدّد بسبب تقيّد كلّ فرد ومرتبة بالماهية التي تنتزع منه، الحاكية عن خصوصيّة ذلك الفرد، وتلك المرتبة ممّا يجده ويجدها ذاتاً من دون تقيّده بقيده؛ لأنّ الوجود الممكن يكون محدوداً وواجداً لشيء وفاقداً لشيء أيّ وجود كان، ولو كان في أعلى مرتبة الوجود الإمكانّي، ولأجل هذه المحدوديّة الذاتية - في قبال الوجود المطلق، والواجد لكلّ مرتبة من الوجود، ولكلّ كمال له بجميع مراتبه - يكون منشأ لانتزاع بعض المفاهيم الخاصّ من ذاته يكون حاكياً وكاشفاً عن واجديّته عن خصوصيّة وحيثيّة ذاتيّة، وعن كونه في أيّ مرتبة نازلة أو كاملة، فيكون محمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان لمنشأه ويعبّر عنه بماهيّة ذلك الوجود، ولذا قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبّي له ماهية ووجود، ولكن هذا التركيب ليس خارجيّاً، بل ذهنيّاً وعقليّاً يحلّله العقل إليهما إذا لاحظ الوجود الخارجيّ الإمكانّي المحدود، فيرى أنّ له حيثيتين متّحدتين وجوداً، فينتزع منه مفهومين: مفهوم الوجود، ومفهوم ماهية خاصّة، كالإنسان، ويحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشايح، فبناء على أصالة الوجود في الوجود الإمكانّي أيضاً إنّما الأصيل وما في الخارج هو الوجود

الماهية أمر انتزاعي
بناء على أصالة
الوجود وتعدّده
متفرّع على تعدّد
منشأ انتزاعه

الإمكاناني، وينتزع من ذاته -بلا تقيده بشيء- مفهوم خاصّ يعبر عنه بماهيته، ويقىد الوجود الذي هو منشأ انتزاعه به، فيقال: وجود الإنسان أي وجود واجد بالذات لما يحكي عنه مفهوم الإنسان، فيترتب عليه آثاره، فتقىد كل فرد من أفراد الوجود موجب لتعدّد الوجود الإمكاناني لأجل تعدّد قيده وإن لم يكن في نفس الوجود الإمكاناني ما يوجب تعدّده، فوجود الإنسان غير وجود الفرس ونحوه، وغير وجود السماء والأرض؛ لأجل تقيد كل منها بقيد مغاير لقيد الآخر، فيصحّ تعدّد الوجودات الإمكانية، بناء على التشكيك الخاصّي.

قلت: يرد عليه أولاً: أنّ تعدّد قيد الوجود الخارجي (وهو الماهية له) يتفرّع على تعدّد منشأ انتزاعه؛ لأنّ المفروض أنّها أمر انتزاعي على أصالة الوجود، منتزع عن الوجود الخارجي الخاصّ بحيث يكون خصوصية الوجود دخيلاً في منشأ الانتزاع، حاك وكاشف عن خصوصية الذاتية، فكلّ ماهية حاك وكاشف عن الخصوصية والحيثية الذاتية لوجود خاص مغاير لوجود خاص آخر، مع أنّا قد أثبتنا وبرهنا عدم إمكان تعدّد الوجود الخارجي الواحد سنخاً، بناء على التشكيك الخاصّي المبني على التعدّد من داخل الذات بسبب شدة السنخ الواحد الخارجي وضعفه، لا بسبب التقيد بأمر خارج عن الذات، كالكلّي المتواطئ، ومع عدم تعدّد منشأ الانتزاع للماهيات المتعدّدة الحاكي كلّ واحد منها عن خصوصية ذاتية لوجود خاصّ بحيث يكون خصوصية ذلك الوجود الخاصّ دخيلاً في منشأ الانتزاع لا يعقل، ويمتنع امتناعاً وقوعياً تعدّد الماهيات؛ فإنّه كالمعلول بلا علة؛ لأنّ منشأ الانتزاع كالعلة القابلية للمنتزع منه، ولا يمكن انتزاع المفاهيم المتعدّدة التي يعتبر في انتزاع كلّ واحد منشأ انتزاع خاصّ مغاير لمنشأ انتزاع الآخر من وجود واحد وغير متعدّد؛ فإنّه كالمعلول بلا علة وهو محال؛ للزوم أن يصير

الواحد متعدداً أو المتعدد واحداً.

وثانياً: أنه - مع الإغماض عمّا ذكر - لا يمكن أن يتعدّد الوجود الخارجي الذي هو منشأ الانتزاع لماهيّة خاصّة بسبب الماهيّة المنتزعة منه؛ لتقيّده به، وذلك لأنّ

الماهية المعري عن
الوجود الخارجي
والذهني والواجدة
لمرتبة الذات فقط أو
الملحوظة باللحاظ
الذهني لا تكون سبباً
لتعدّد الوجود
الخارجي

المفهوم المنتزع من الأمر الخارجي موجود في الذهن، وليس له وجود خارجي مختصّ به، ووجود حقيقي له، وإنّما له وجود خارجي مجازي وبالعرض، وإسناد وجود منشأه إليه مجازاً من باب إسناد وجود العلة القابليّة إلى معلوله وإلى المقبول وحينئذ الماهيّات المنتزعة عن الوجودات الخاصّة إمّا هي مع قطع النظر عن وجودها الذهنيّ والخارجيّ قيودات وموجبة لتعدّد منشئها، وإمّا مع تقيّدها بوجودها الذهنيّ، وإمّا مع تقيّدها بوجوداتها الخارجيةّ بالعرض والمجاز لانتزاعها من منشئها الخارجيّة، كالعلة القابليّة لها.

أمّا الأوّل: فلا يمكن أن يكون قيوداً للوجود الخارجي حتى يوجب تعدّده؛ فإنّه أمر واجد لذاتيّاته فقط وليس من ذاتيّاته، لا الوجود الخارجي ولا الذهنيّ، وما ليس بموجود مطلقاً كيف يكون موجباً لتعدّد الوجود الخارجيّ بسبب تقيّده به، فإنّ القيد المعدوم في الخارج لا يمكن أن يكون موجباً للتعدّد في الخارج.

وأمّا الثاني: فإنّه وإن كان موجوداً في الذهن إلاّ أنّه لا يمكن أن يكون قيوداً للوجود الخارجي بحيث يوجب تعدّده إلاّ أن يتحقّق في الخارج وهو مستلزم لأن يكون شيء واحد ذهنيّاً وخارجيّاً، فيترتب عليه أثر الوجود الخارجي وهو خلاف الواقع، مع أنّ الماهية بناء على أصالة الوجود ليس لها تحقّق خارجي بالذات وحقيقة، وإنّما هي موجودة بالوجود بالعرض وإلاّ فيلزم أن يكون كلاهما أصيلين وهو أمر محال كما بيّن في محله.

وأمّا الثالث: فهو مستلزم للدور لأنّ الوجود الخارجي بالعرض لماهيّة خاصّة

متوقّف على الوجود الخاصّ الذي هو منشأ انتزاعها الذي هو بخصوصيّته يكون منشأ الانتزاع، فيكون مغايراً لوجود خاص آخر يكون منشأ الانتزاع بخصوصيته لماهيّة خاصّة أخرى، وهكذا وما لم يتحقّق الوجود الحقيقي الذي هو كالعلّة لها؛ لكونه منشأ الانتزاع لها لا يتحقّق الوجود المجازي لها، لتفرّعه على الوجود الذي هو منشأؤها، فلو توقّف تعدّد الموجودات الخارجيّة التي هي مناشيء الانتزاع للماهيّات الخاصّة المنتزعة منها يلزم الدور.

فعلى القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي من وحدة السنخ وحصول الكثرة بسبب شدة السنخ الواحد وضعفه، يحصل التعدّد من الداخل لا من الخارج، كالمتواطئ لا وجه لحصول الكثرة والتعدّد واختلاف المرتبة، ولذا القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي مستلزم للقول بوحدة الوجود والموجود الشخصي ولا محيص عنه، وهذا جبر آخر بل لا يبقى موضوع للجبر؛ لأنّ الجبر تعلّقي الوجود؛ إذ وجوده قائم بالمجبر والمجبور وهما إثنان والمفروض أنّه ليس في دار التحقّق إلاّ وجود واحد غير محدود وهو الواجب تعالى (العياذ بالله).

القول بأصالة الوجود
والتشكيك الخاصّي
مستلزم للجبر

وبالجملة قول الحكيم بأنّ العلة الفاعليّة ومعطي الوجود، ومفيض الوجود منحصر فيه تعالى، مضافاً إلى أنّه مخالف لقاعدة «الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد» التي يعتقدون بها مستلزم للجبر في أعمال الأناسيّ والعباد، وأنّها لم تكن موجودة بإيجادهم بقدرتهم، بل هي أفعال الله تعالى وهو موجودها وتقع بقدرته لا بقدرتهم، فما فائدة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والتكاليف؟ وما معنى استحقاق الثواب والعقاب على أعمالهم؟ وكيف يجري الثواب والعقاب؟ وما معنى سائر ما يترتب على الوظائف الشرعيّة من الأمور الدنيويّة والأخرويّة مع أنّ متعلّقاتها ليست أعمالاً للعباد على قول الحكيم وإنّما هي أعمال له تعالى، فإنّ إرسال الرسل،

وإنزال الكتب يكون الغرض منها بيان وظائف العباد بأقسامها والغرض عن بيان التكاليف أن تصير دواعي لهم لاختيار إيجاد متعلقاتها أو تركها بعد قدرتهم على كلّ منهما تكويناً عند وصولها إليهم مع تحقق شرائطها وعدم موانعها، واستحقاق الثواب على العمل إنما يكون فيما كان العمل إطاعة وهي فيما إذا يؤتى بالعمل الذي هو مطلوب وجوباً أو يترك العمل الذي هو منهي عنه عن انتخاب واختيار، واستحقاق العقاب على العمل فيما إذا كان معصية وهي فيما إذا ترك العمل الواجب أو أتى بالعمل الحرام عن انتخاب واختيار؛ فإن العمل الإجباري فعلاً كان أو تركاً لا يوجب استحقاق الثواب أو العقاب عقلاً وعقلاء، وإجراء العقاب والعقوبة - سواء كان في الدنيا أو الآخرة - يتوقف على الاستحقاق وبدونه ظلم.

التوحيد الأفعالي
موجب للجبر في
أعمال العباد إذا كان
عرضياً

وعلى هذا القول والمبنى أثبتوا التوحيد الأفعالي العرضي المستلزم للجبر في أعمال العباد، وعلى الأسف أن الحكيم الشيعي - لأجل اعتقاده بانحصار العلة الفاعلية ومعطي الوجود، ومفيض الوجود، وما منه الوجود بالله تعالى - اعتقد بالتوحيد الأفعالي له تعالى أيضاً كالتوحيد الذاتي والصفات المستلزم للجبر في أعمال العباد المترتبة عليه مفسدة كثيرة، مضافاً إلى أنه خلاف المذهب وأنه خلاف الدليل العقلي والنقلي المعاضد بالدليل العقلي كما بيّنا في الكتاب، وقول الحكيم بأن علة ما سوى الله تعالى دخيلة أيضاً في وجود المعاليل ومنها الأعمال أيضاً؛ لأنها وإن لم تكن عللاً فاعلية، ومعطي الوجود ومفيضه إلا أنها علة معدة بمعنى كونها دخيلة أيضاً لكن كل واحد منها على نحو خاص وكيفية خاصة غير الفاعلية لا يكفي لرفع الجبر الذي يترتب عليه مفسد لا يمكن الالتزام بها بناءً على المذهب الحق وذلك؛ لأن المعلول إذا كان العلة التامة له مركباً فيتوقف وجوده على مجموعها من حيث المجموع بحيث لو لم يتحقق أحد أجزائها أي

منها كان لم يتحقق للزوم تحقق المعلول بلائحة؛ لاحتياجه إلى المجموع، لكن كيفية دخالة كل من أجزاء اللعة التامة تتفاوت وتختلف، وليست على نحو سواء فإن دخالة اللعة القابلية في المعلول كونه محلاً له عند صدوره عن الفاعل وإيجاده له كإيجاد العرض في المعروض، كإيجاد هيئة السرير على الخشب أو غيره، وشرط القابل دخيل فيه بالواسطة؛ لأنه دخيل في صيرورة المحل ذا خصوصية بها يقبل المعلول ويصير محلاً له عند صدوره عن الفاعل، والفاعل واللعة الفاعلية يوجد المعلول ويعطي وجوده بعد أن لم يكن، ولذا دخالته بالفعل متأخرة رتبة عن دخالة سائر الأجزاء بمعنى أنه بعد تحقق سائر الأجزاء تصل النوبة إلى دخالته بإيجاده للمعلول وقبلة لا يمكن إن سائر الأجزاء، فشان الفاعل إيجاده للمعلول واعطاؤه وجوده بعد تحقق سائر أجزاء اللعة التامة إن احتاج إليه، كما إذا لم يكن مجرداً، فالمعلول يتحقق بإيجاد الفاعل له بعد تحققه، وبعد تحقق سائر الأجزاء، فعند وجود سائر الأجزاء ولو مع تحقق الجميع بدون تحقق الفاعل لا يتحقق المعلول إن كان تحققها بنحو الترتيب لادفعة، فوجود سائر الأجزاء وإن كان دخيلاً في وجوده أيضاً إلا أن الجزء الأخير المترتب عليه وجوده بالفعل هو الفاعل وهو يوجد ويعطي وجوده، ويخرجه من كتم العدم إلى عالم الوجود بعد تحقق سائر ماله الدخل إن احتاج إليه أيضاً ولذا يكون فاعله وموجده ومعطي الوجود إياه وهو فعله وإيجاده له وعمل له، فليس المعلول فعلاً وإيجاداً لسائر أجزاء اللعة التامة وإن كانت دخيلة في تحققه في الرتبة المتقدمة على دخالة الفاعل بالفعل وإيجاده له وإعطائه الوجود إياه وإخراجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود، فهي مقدمة لتأثير الفاعل بالفعل وإيجاده له وإعطائه الوجود، ولذا لو كان الترتيب بين تحقق سائر أجزاء اللعة التامة وتحقق الفاعل واللعة الفاعلية ومعطي

بيان كيفية دخالة أجزاء اللعة التامة في وجود المعلول وتأخر رتبة اللعة الفاعلية

قول الحكيم بانحصار اللعة الفاعلية في الله تعالى مستلزم للجبر

الوجود زماناً أيضاً لا يتحقق المعلول ما لم يتحقق الفاعل، فهو الجزء الأخير رتبة لتحقيقه، لأنه يوجد ويعطي وجوده بالفعل، ويخرجه من كتم العدم بعد تحقق سائر أجزاء العلة التامة.

فبناء على مبنى الحكيم ومذهبه من كون الفاعل ومعطي الوجود وما منه الوجود والمخرج من كتم العدم منحصر في الله تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة حتى أعمال الأناسي والعباد، فجميع ما سوى الله تعالى من الممكنات الموجودة أفعال الله تعالى وموجودات بإيجاده وإعطائه الوجود إياهم وإخراجها من كتم العدم، فهو الفاعل لها، وموجدها، ومعطي الوجود لها حتى أعمال الأناسي والعباد لاسائر أجزاء العلة التامة إن كان محتاجاً إليها أيضاً.

فوجود الإنسان وقدرته والتفاته وإرادته وسائر ماله الدخل في عمله وإن كانت دخيلة في تحقق عمله إلا أنه ليس هو فاعل عمله وموجد ومعطي الوجود له؛ لأن شيئاً منها ليس فاعلاً وموجداً له، بل عللاً معدة له، وعند تحققها تصل النوبة إلى إيجاد الله تعالى له وإعطاؤه لوجوده فالله تعالى على مذهبهم هو الفاعل لعمل الإنسان، وموجد له، ومعطي الوجود له، وعليه فما فائدة إرسال الرسل، وإنزل الكتب، وجعل التكليف؟ وما وجه استحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما؟ وهكذا، أو صرف الدخالة بنحو من دون كون الإنسان فاعلاً لعمله، وموجداً له، أو تاركاً له لا يرفع الإشكال، والتوالي الفاسدة كدخالة القلم والقرطاس في الكتابة؛ فإنها ليست فعلاً لهما وموجودة بإيجادهما لها. فكيف يصح تكليف الإنسان بعمل ليس هو فاعله وموجد له؟ بل فاعله وموجد غيره لكونه لغواً؟ لعدم كونه داعياً لإيجاد عمله أو تركه الذي هو الغرض من التكليف؟ وكيف يصح استحقاقه للثواب والعقاب مع أنه ليس بفاعل له، وليس موجداً له، فلا يكون عملاً له،

ولم يوجد، فلم يقع إطاعة منه، ولا عصيان منه، وكيف يصح إجراء الثواب والعقاب مع أنه ليس مستحقاً لشيء منهما؛ لعدم إتيانه لعمل. فالقول بالتوحيد الأفعالي العرّضي - بمعنى انحصار الفاعل ومعطي الوجود، والموجد، وما منه الوجود في الله تعالى، وأن كل ممكن الوجود يوجد بإيجاده وهو المعطي لوجوده حتى أعمال الإنسان المسمّاة بالمقدورة، والتي هي متعلّق قدرته، وقدرته دخيلة في تحقّقها - لا وجه له لترتب التالي الفاسد عليه الذي لا يلتزم به الحكيم المسلم فضلاً عن الشيعي مضافاً إلى أنه ينافي قولهم بإمكان إثبات الواجب ببرهان الإن بسبب فعله تعالى، والموجود الممكن بمعونة بطلان الدور والتسلسل مع أن الدور والتسلسل يبتنيان على كون ممكن الوجود موجداً ومعطي الوجود. نعم، التوحيد الأفعالي الطولي لا إشكال فيه حتى بالنسبة إلى أعمال الإنسان فضلاً عن غيره، ومعناه أن الفاعل المباشر وبلا واسطة لأعمال الإنسان، والموجد لها، والمعطي لوجودها عند تحقّق سائر ماله الدخّل في تحقّقها إن احتاج إليه هو الإنسان القادر، وهو الموجد له، والمعطي لوجودها، ومخرجها من كتم العدم إلى عالم الوجود إن لم يكن مانع منه، كإرادة الله على خلاف ما أراده وهو القاهر فوق عباده، وهو الذي يكون عزيزاً بمعنى كونه غالباً ولا يغلب، وقاهراً ولا يقهر، ومانعاً ولا يمنع، فإنّه علّة تامّة مختار ليس له مانع بوجه، وسائر العلل التامّة غيره تعالى لها المانع الذي عند وجوده لا تؤثر، فالإنسان إذا تحقّق سائر ماله الدخّل في وجود عمله المقدور، وتصل النوبة إلى فاعليّته وتأثيره بالفعل في عمله هو الفاعل المباشر وبلا واسطة، وهو الموجد له أو التارك له بالاختيار والانتخاب لأحد طرفي المقدور من عمله لا غيره أي الله تعالى وإن كان قادراً على عمله؛ لكونه فاعلاً أقوى ولكن حيث إن مبادئ عمله من وجوده وقدرته وسائر ماله الدخّل فيه

التوحيد الأفعالي
الطولي لا إشكال فيه

غير المقدور له سواء كان مقدوراً لغيره من الأناسي أم لا من الممكنات، وكلّ ممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى الغير إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى فلا بدّ من أن ينتهي عمل الإنسان إليه تعالى، وانتهاءه إليه تعالى - لأجل ما ذكر - لا ينافي كونه فاعلاً مباشراً لعمله عند وجود كلّ ما له الدخّل في تحقّقه مع عدم المانع عنه، وأنّه باختياره وانتخابه يوجد عمله أو يتركه مادام كذلك، وهذا المبني هو المصحّح لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، ولاستحقاق الثواب، لتحقّق الإطاعة والعقاب لتحقّق المعصية، ولإجراء الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة لأجل الاستحقاق لهما وقد ذكرنا الدليل على مدّعي الحكيم في الكتاب وأثبتنا عدم تماميته، وأنّ الفاعل المباشر وبلا واسطة والموجد لعمل الإنسان عند تحقّق سائر ماله الدخّل فيه أيضاً إن احتاج إليه هو نفسه عن اختيار وانتخاب لأحد طرفي المقدور من العمل لا غيره مستقلاً أو بنحو الشركة عرضاً، وأنّه حينئذٍ متمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البديل بلا احتياج إلى مبادئ الاختيار؛ لأنه لا دخل لها في أصل إيجاد عمله والإمساك عنه غير الالتفات إليه و تصوّره وتصور ما يرتبط به وإن كانت دخيلة في حسنه وعدم قبحه، وأقمنا الدليل على ما ذكر وأجبنا عمّا يتوهم أن يرد عليه مفصلاً.

وقد قال بالتوحيد الأفعالي العرّضي من علماء الشيعة ممّن قال: بقول الحكيم: من أنّ الفاعل والموجد ومعطى الوجود منحصر في الله تعالى كالمحقّق النراقي صاحب جامع السعادات ونحوه فإنّ له في المجلد الأوّل في فصل التوكّل كلاماً طويلاً في ابتناء التوكّل على حصر المؤثر في الله تعالى، قال: «فصل، ابتناء التوكّل على حصر المؤثر في الله تعالى» فإنّه قسّم التوحيد على أربعة أقسام، وجعل له مراتب أربعة إلى أن قال: «فالمناط في التوكّل هو ثالث المراتب في التوحيد وهو

في الأقسام الأربعة
للتوحيد التي قسمها
النراقي ومنها
التوحيد الأفعالي
العرّضي

أن ينكشف للعبد بنور الحق أن لا فاعل إلا الله، وأن كل موجود من خلق، ورزق، وعطاء، ومنع، وغنى، وفقر، وصحة، ومرض، وعزّ وذلّ، وحياة، وموت إلى غير ذلك ممّا يطلق عليه اسم، فالمتفرد بإبداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه، وإذا تكشّف له هذا لم ينظر إلى غيره، بل منه خوفه، وإليه رجاؤه وبه ثقته، وعليه اتّكاله؛ فإنّه الفاعل بالانفراد دون غيره، وما سواه مسخّرون لاستقلال لهم بتحريك ذرّة في ملكوت السموات والأرض، ومن انفتح له أبواب المعارف اتّضح له هذا اتّضحاً أتمّ من المشاهدة بالبصر» وله كلام طويل في تبين ما ادّعاه من «أنّ معطي الوجود والمخرج من كتم العدم إلى عالم الوجود هو الله تعالى وغيره من العلل التكوينيّة غير الله تعالى، سواء كانت فاعليّة أو غير فاعليّة ممّا له دخل في وجود ممكن الوجود من سائر أجزاء العلّة التامّة مسخّر في أنحاء تأثيره فيه له تعالى - إلى أن قال - وهذا هو التوحيد في الفعل للسالكين الذين انكشف لهم وحدة الفاعل بالمشاهدة، واستماع كلام ذرّات الملك والملكوت، وهو موقوف على الإيمان بعالم الملكوت، والتمكّن من المسافرة إليه، واستماع الكلام من أهله، ومن كان أجنبيّاً من هذا العالم ولم يكن له استعداد الوصول إليه، ولم يمكنه أن يسلك السبيل الذي ذكرناه، فينبغي أن يردّ مثله إلى التوحيد الاعتقادي الذي يوجد في عالم الشهادة وهو أن يعلم ببعض الأدلّة وحدة الفاعل - إلى أن قال: تنبيه.

اعلم أنّ ما يبتني عليه التوحيد المذكور أعني كون جميع الأشياء من الأسباب والوسائط مقهورات مسخّرات تحت القدرة الأزليّة ظاهر، وسائر ما أوردناه في هذا المقام ممّا ذكره أبو حامد الغزالي وتبعه أصحابنا ولا إشكال فيه إلا في أفعال الإنسان وحركاته؛ فإنّ البديهة تشهد بثبوت نوع اختيار له، لأنّه يتحرّك إن شاء،

قول النراقي في التوحيد وهو المأخوذ عن الغزالي والإيراد الوارد عليه وعدم جوابه عنه

ويسكن إن شاء مع أنه لو كان مسخرًا مقهوراً في جميع أفعاله وحركاته لزم الجبر، ولا يصح التكليف والثواب والعقاب، ولتحقيق هذه المسألة موضع آخر ولا يليق ذكرها هنا.

والحق أن كل ما قيل فيها لا يخلو عن قصور ونقصان، والأولى السكوت والتأدب بآداب الشرع»، انتهى.

أقول: إنه ﷺ في الفصل المذكور يثبت وحدة الفاعل، والموجد، وانحصاره في الله تعالى ببيان مفصل، واستدلّ عليه، ثم ذكر في التنبيه الذي ذكره في آخر الفصل يتضمّن مطالب:

أحدها: أنه يدعن بأن ما ذكر في الفصل المذكور ما ذكره أبو حد الغزالي، وتبعه فيما ذكر بعض أصحابنا.

ثانيها: أن ما ذكره الغزالي لا إشكال فيه، وصحيح بالنسبة إلى سائر العلل التكوينية العادية ممّا له دخل في معاليلها بكيفية خاصّة ولكنّ بالنسبة إلى أفعال الإنسان فيه إشكال، لأنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ الفاعل والموجد لها هو الله تعالى أيضاً؛ لأنّه إن كان الإنسان مسخرًا ومقهوراً في جميع أفعاله وحركاته لزم الجبر، ولا يصحّ التكليف والثواب والعقاب؛ لأنّها مشروط باختيارية العمل، وكونه موجوداً بإيجاد الإنسان لعمله، أو تاركاً له باختياره وانتخابه بحيث يكون التكليف داعياً له لانتخاب متعلّقه من إيجاده أو تركه وحينئذ يصحّ الثواب والعقاب وإن لم يكن الإنسان موجداً لعمله أو تاركاً له عن اختيار وانتخاب وكان فاعل عمله وموجده أو تاركه هو الله تعالى للزم لغوية التكليف، ولا معنى للثواب والعقاب، لعدم الاستحقاق لشيء منهما؛ لأنّه لم يعمل عملاً، ولم يطع، ولم يعص، فأعطاء الثواب تفضّل لا الثواب، وإجراء العقاب ظلم، فلو قيل بأنّ الله هو الفاعل

الإشكال وارد على مبني وحدة الفاعل وأنه هو الله تعالى سواء كان القول بها مبتنياً على مبني الحكيم أو العارف القائل بوحدة الوجود والموجود

لعمل الإنسان يترتب عليه التالي الفاسد عقلاً وعقلاء وهذا الإشكال على مبنى وحدة الفاعل وارد، فلا معنى للتوحيد الأفعالي العرضي على نحو الإطلاق، كما هو مبنى الحكيم، ويرد على ما نقل عن الغزالي أيضاً إن كان مراده ما هو مبنى الحكيم من وحدة الفاعل وإن كان مراده ممّا نقل عنه وحدة الوجود والموجود الشخصي، كما هو مبنى العارف الاصطلاحي وهو من العرفاء إن لم يكن أشعرياً اعتقاداً فالأمر أشكل كما سيجيء.

توضيح إيراد النراقي على الغزالي وما يمكن أن يرد على إيراده

ثالثها: أنه يذكر وجه الإشكال على وحدة الفاعل أن البديهة تشهد بثبوت نوع اختيار للإنسان في أعماله المقدورة؛ لأنه يتحرّك إن شاء ويسكن إن شاء وهو ينافي كون الفاعل لعمل الإنسان هو الله تعالى.

أقول: الظاهر أن مراده من البديهة هي البديهة الثانوية لا الأولية أي العلم الحضورى للنفس بكون الإنسان فاعلاً مختاراً بالمباشر وبلا واسطة وإن كان ينتهي عمله طويلاً إليه تعالى؛ لكون مبادئه ممكن الوجود، وهذا لا يضرّ بكونه مختاراً مصححاً لتعلق التكليف، وكونه مستحقاً للثواب والعقاب، ولإجراء العقاب عليه، كما ذكرناه في الكتاب؛ لأنّ الإنسان قادر ولأجل قدرته يوجد ويمسك عن الإيجاد على البدل، وهي من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وبصفاتهما وبأفعالها حضورى لحضورها عندها بوجودها الواقعي لا بصورتها، ويعبّر عنه في المنطق بالمشاهدة الباطنية كالعلم بالجوع والعطش والفرح والغمّ وهكذا وقد يعبّر عنه بالعلم بالفرق بين حركة اليد غير المرتعشة والمرتعشة، وقد يرد عليه بأنّه إن كان العلم بكون الإنسان مختاراً بديهياً ثانوياً وعلماً حضورياً، فلا بدّ من عدم الاختلاف فيه؛ لاستواء الكلّ في هذا العلم الحضورى، مع وقوع الاختلاف فيه من الأشعري والحكيم، وكلّ من اعتقد أنّ القادر فاعل ناقص لاتامّ.

رابعها: أنه يقول: «والحق أن كل ما قيل فيها لا يخلو عن قصور ونقصان»، والظاهر أن مراده أن كل ما قيل في إثبات مسألة اختيارية أعمال الإنسان لا يخلو عن قصور ونقصان، وعدم كفايته في إثباتها.

أقول: الأمر كذلك، فإنه لا يوجد فيما كتبوا فيها ما يدل على اختيارية أعمال الإنسان بمعنى كونه متمكناً من كل إيجاد العمل والإمسك عنه بحيث لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل، وغاية ما أثبتوه هو اختيارية أعماله بمعنى كونها مسبقة بالإرادة المسبقة بساير أجزاء مبادئ الاختيار بالترتيب مع عدم تمكّنه إلا من أحد الطرفين من الإيجاد أو الترك، وقد ذكر في الكتاب مفصلاً عند ذكر جبر العديّة.

خامسها: أنه قال: «والأولى السكوت والتأدّب بأداب الشرع» أقول: ظاهر هذه العبارة لو لم يكن صريحاً أن مسألة اختيارية عمل الإنسان - بالمعنى الذي ذكرناه الذي هو المناط والملاك لصحة التكليف، والموجب لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحة إجراء العقاب وإعطاء الأجر - غير واضحة عنده، وأنه غير جازم، وغير قاطع بها مع قطع النظر عن ادّعائه لبدايتها، ومع ذلك يقول: «ينبغي العمل بالوظائف والتكاليف الشرعية؛ لاحتمال كون أعمال الإنسان اختيارية بالمعنى المذكور كما هي مقتضى البديهة التي ادّعاها ومثل بما هو بديهي».

أقول: إن لم يكن الإنسان جازماً وقاطعاً بالاختيارية بالمعنى المذكور، يترتب عليه التوالي الفاسدة التي لم يلتزم بها العديّة من احتمال لغوية إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، واحتمال عدم استحقاق الثواب والعقاب؛ لاحتمال كون الإنسان مجبوراً في عمله، واحتمال الظلم على العبد إن أجري عليه العقاب، وأنه تعالى ظالم (العباد بالله تعالى) وهكذا إلا أن يفرض حصول القطع

في بيان الإبراد على النراقي

باختيارية الإنسان ممّا وصل إلينا من المعصومين عليه السلام فيها، للقطع بالسند وكونه منصوصاً أو مقروناً بالقرينة المفيدة له.

وقد أورد عليه في الذيل بأنّ هذا اعتراف بالعجز وهروب من حلّ هذه المعضلة التاريخية في سرّ الخلق، والحلّ الذي لم يسبق إليه البشر حتى عند فلاسفتهم الأقدمين والمتأخّرين ما قاله إمامنا الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين» فإنّ الفاعل الذي منه الوجود هو الله تعالى وحده لا شريك له في خلقه، والفاعل الذي به الوجود هو العبد المختار في فعله، انتهى.

أقول: المذيل قد استشكل على ما في المتن من أنّ «الأولى السكوت والتأدّب بأداب الشرع» أنّه اعتراف بالعجز عن حلّ هذه المسألة وهروب منه ثمّ قال: حلّها يكون بما لم يسبقه إليه بشر حتّى المتفكّرين منهم، كالفلاسفة أعمّ من القدماء والمتأخّرين، وهو ما قاله إمامنا الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين» وفسّر قوله عليه السلام: «ولكن أمر بين الأمرين» بأنّ الله تعالى هو الفاعل، وما منه الوجود، والموجد ومعطي الوجود لكلّ ممكن ووجد حتى أعمال الإنسان، وأنّ سائر ماله الدخل في وجود الممكن هو فاعل ما به الوجود، فوجود الإنسان وقدرته وسائر ماله الدخل في وجود عمله فاعل ما به الوجود، ويعبّر عنه في لسان الحكيم بالعلل المعدة بالمعنى الأعمّ. وهو غير معطي الوجود ممّاله الدخل في وجود الممكن، وعلى هذا تفسيره لكلام المعصوم عليه السلام وبيان مراده الجدّي منه منطبق على مذهب الحكيم من أنّه تعالى معطي الوجود، والموجد للممكن، وسائر ماله الدخل في وجوده من العلل المعدة. وقد زعم أنّ كون الإنسان فاعل ما به الوجود، والعلّة المعدة بالمعنى الأعمّ - وقد يعبّر عنه بمجرى الفيض وعن معطي الوجود بالمفيض - كاف في كونه مختاراً أي بالمعنى الذي لا يترتب عليه التالي

في نقل ما أورد في الذيل على النراقي وبيان اختيارية عمل الإنسان على مبني الحكيم

في الإيراد على من أورد في الذيل على النراقي في اختيارية عمل الإنسان على مبني الحكيم وطبق كلام المعصوم عليه السلام

الفاقد الذي ذكره في المتن المترتب على العمل بالجبر وقد بيّنا سابقاً في ردّ مذهب الحكيم أنّ وجود الممكن فعل لمعطي الوجود والعلّة الفاعليّة وهو الجزء الأخير للعلّة التامة في التأثير بالفعل في وجود الممكن؛ فإنّه بعد تحقّق سائر ماله الدخّل في وجوده يوجد ويخرجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود، فبإيجاده يوجد فهو إيجاده وفعله ووجود الممكن بوحدته تعلّق الوجود لتعلّقه بالفاعل وبالممكن وهو عين التعلّق بهما، فمن جهة تعلّقه بالفاعل ومعطي الوجود إيجاده وفعله ومن جهة تعلّقه بالممكن وجوده وعلى أيّ تقدير وجود الممكن فعل للفاعل أي هو معط لوجوده عند تحقّق سائر ماله الدخّل فيه لا غيره وإن كان لغيره نحو دخالة في وجوده، كما بيّنا سابقاً كيفيّة دخالة أجزاء العلّة التامة إن كانت مركّبة، فالفاعل ومعطي الوجود هو القادر على إيجاد العمل والإمساك عنه على البديل ومختاراً فيهما، وما هو شرط عقلاً وعقلاء لحسن التكليف وعدم لغويّته وحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب وعدم لغويّتهما، ولاستحقاق الإنسان للمدح وللثواب على العمل، ولاستحقاق الذمّ والعقاب على العمل ولصحة إجراءاتهما على الإنسان كون الفاعل ومعطي الوجود قادراً ومختاراً ومتمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه لا دخيلاً في وجوده كسائر أجزاء العلّة التامة للعمل إن احتاج إليه، مثلاً الكتابة مع القلم الغصبي يكون المعاقب لأجلها هو الفاعل لا القلم مع أنّه من أجزاء العلّة التامة لها؛ لعدم كونها فاعلاً، ومعطي الوجود لها وإن كان دخيلاً في وجودها أيضاً، وهكذا، فكون الشيء دخيلاً في وجود عمل الإنسان مع عدم كونه فاعلاً ومعطي الوجود، وما منه الوجود. ويعبّر عنه بما به الوجود، ومجرى الفيض أيضاً.

وقد يعبّر عنه بالعلّة المعدّة بالمعنى الأعمّ لا يكفي في تحقّق شرط صحة

إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم لغويتها، ولاستحقاق الثواب والعقاب على العمل، ولصحة إجرائهما. فلو كان الإنسان فاعل ما به الوجود ومجرى الفيض لا فاعل ما منه الوجود ومعطي الوجود، وكان فاعل ما منه الوجود ومعطي الوجود لعمل الإنسان هو الله تعالى، فلا يرفع إشكال لغوية إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم استحقاق الإنسان للثواب والعقاب، وعدم إجرائهما بالنسبة إليه، فلا يتحقق الأمر بين الأمرين الذي به يرفع الإشكال المذكور وغيره فليس مراد المعصوم عليه السلام من قوله: «الأمر بين الأمرين» وأنه ليس عمل الإنسان جبراً ولا تفويضاً بل هو أمر آخر بينهما ما ذكره المذيل وفسره به لأنّ وما ذكره المذيل وفسره به إثبات للجبر؛ لأنّ فاعل ما منه الوجود لعمل الإنسان ومعطي الوجود له هو الله تعالى على ما فسره، فليس الفاعل لعمل الإنسان وموجده هو نفسه، بل غيره، فكيف يكون العمل مقدوراً ومختاراً له، وواجداً لما هو شرط صحة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وهكذا. وهذا هو مبنى الحكيم. وما ذكر المتن نقلاً عن الغزالي إن كان مراد الغزالي مبنى الحكيم فالأمر مشكل، ويرد عليه ما يرد على الحكيم. وإن كان مراده مبنى العرفاء فالأمر أشكل والعبارة مجملة؛ لأنّ فيها ما يناسب كلياً منهما كالإحراز الشهودي، وإبداع العمل، واختراعه فهو كثر على ما فرّ منه المذيل، وحلّ المعضل بحيث يرفع الإشكال، ولا يترتب التالي الفاسد يبتني على كون الإنسان هو الموجد، ومعطي الوجود لعمله، وما منه الوجود والفاعل القادر التامّ بالمباشرة ولا يحتاج في تأثيره بالفعل إيجاداً أو إمساكاً إلى مبادئ الاختيار في أصل الإيجاد والإمساك عنه غير تصوّر العمل وما يرتبط به. وإن كانت دخيلة في الحسن الفاعلي وعدم قبحه عقلاً وعقلاء، وأنه متمكّن من كلّ إيجاد العمل

عدم صحة ما ذكره
المذيل لإثبات
اختيارية عمل
الإنسان

والإمساك عنه على البديل عند تحقق سائر ماله الدخل في وجود العمل، مع عدم المانع، فيكون مختاراً في إيجاد عمله والإمساك عنه على البديل فلا جبر ولم يكن مجبوراً، وحيث إن وجوده ووجود قدرته وسائر ماله الدخل في وجود عمله ممّا لم يكن مقدوراً له ليس من أفعاله مع كونها ممكن الوجود المحتاج إلى العلة التامة حتى ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، فليس مستقلاً في إيجاد عمله أو تركه، ومحتاجاً إلى الواجب تعالى في إيجاده أو تركه بالواسطة وطولاً، فالإنسان هو الفاعل، والموجد، ومعطي الوجود لعمله بالمباشرة وبلا واسطة بدون دخالة شيء آخر في إيجاده أو تركه عرضاً مادام وجوده وقدرته وسائر ماله الدخل في عمله موجودة بإيجاد علته وبقائها بإبقائها، فليس غير مستقلّ طولاً ومفوضاً إليه، وهذا هو عدم التفويض إليه طولاً، فلا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، وينطبق عليه كلام المعصوم عليه السلام ولا يرد الإشكال عليه بما يرد على ما نقله عن الغزالي من مذهب الحكيم أو العارف، وعلى ما قاله المذيل لأنه مذهب الحكيم. وقد بيّنا في الكتاب معنى الأمر بين الأمرين مفصلاً وما بيّناه هنا إجمالاً.

ثالثها: أنه يقول: إن ما في الخارج أصالة هو الوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق واللابشرط واللاتعيّن من جميع الجهات، وليس له أيّ تعيّن بالذات، وأنه في وجوده وكمالاته لا يحتاج إلى شيء خارج عن ذاته مطلقاً أعم من الحيثية التعليلية والتقييدية؛ لأن وجوده وكمالاته باقتضاء ذاته ويكون واجب الوجود والكمالات بالذات، ولكنّه من جهة إطلاق وجوده الخارجي واللابشرطية من جميع الجهات قابل للتقيّد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة أيّ ماهية كان ولا يأبى عنه، وهذا التقيّد ليس لأجل احتياجه إليه في وجوده وكمالاته حتى يكون محدوداً؛ لأنه واجب الوجود والكمالات بالذات، وليس

في بيان ما يبني
عليه اختيارية عمل
الإنسان وحل
معضله وإثبات الأمر
بين الأمرين

محتاجاً إلى حيثية تقيديّة ولا تعليليّة ويكون مطلقاً من الجهتين؛ لأنّ كلاً من وجوده وكمالاته باقتضاء ذاته ولذا يكون مطلقاً منهما، ولا يكون محدوداً وإنما احتياجه إليه لإمكان ظهور الوجود الواجب بالذات بصورة الممكنات، وتجليه بها ويتصبّع بصبغتها ويتشكّل بأشكالها المختلفة المتعدّدة المتكثّرة التي لا يمكن أن يصير كذلك بدون التقيّد بها؛ لتنافيها لوجوده الواجب بالذات المقتضي لتجرّده عن المادّة والصورة، وعن الزمان والمكان، والمحلّ للأعراض فكيف يصير مركّباً وواقعاً في الزمان والمكان، ومعروضاً للأعراض ومضاداً للشيء ومماثلاً له؛ فإنّ كلّها من شئون الممكنات النواقص دون الوجود الواجب بالذات، ولكنّه من جهة إطلاقه الخارجي، واللا بشرطيّة وجوده الواجب بالذات، ولا تعيّنته من جميع الجهات يقبل التقيّد، فهذا التقيّد لا يوجب تعدّد الوجود بأنّ تصير القيود وهي الأعيان والماهيات الممكنة موجودات بوجودات مختصّة بها، وإنما هي تصير موجودة بعين وجود الواجب بالذات، ونتيجة وجودها بعين وجوده تعالى ظهوره بصورتها وتشكّلها بأشكالها، وتجليه بجلوتها، فيصير الإنسان والجبل والحجر والمدر وبياض الجسم وسواده وهكذا أيّة ماهيّة ممكنة كانت موجودة بعين وجوده تعالى، ويعبّر عن وجودها بعين وجوده تعالى بظهوره تعالى فيها، وتجليه بها، فيظهر بصورة الإنسان وسائر الممكنات من الماهيات والأعيان الثابتة من أعلاها وأشرفها إلى الأسفل والأرذل والأخسّ حتّى التي يقبح تسميتها (العياذ بالله) فالله تعالى مع قطع النظر عن تقيّده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة وجود وموجود واجب بالذات ويكون بسيطاً مجرداً كمال التجرد من جميع الجهات، غير محدود بحدّ من الحدود، ومع تقيّده بها يكون وجوداً وموجوداً إمكانيّاً محدوداً بحدود كثيرة، وسبعة بسعة الماهيات الممكنة وهي مظاهرها ومجالي لها.

في بيان أن وجوده تعالى من جهة إطلاقه الخارجي والابشرطية وجوده الواجب بالذات يقبل التقيّد وهو قول أهل العرفان الاصطلاحي

والتي يظهر بصورتها ويتجلى بجلوتها مع أن ظهوره فيها وتجليه بجلوتها عين وجوده من الأعلى إلى الأسفل من الماهيات الممكنة بحيث لا يشذ منها شيء، فهي معدومة في الخارج، وليست موجودة بالوجود المختص بها فيترتب عليه آثارها وإنما هي موجودة بعين وجوده تعالى، وإضافة وجوده تعالى بها وتقيده بها ظهوره بصورتها وتجليه بجلوتها، وتشكّله بأشكالها، فيصير إنساناً وحجراً وشجراً وسواداً وبياضاً ومركباً وزمانياً ومكانياً وهكذا وهكذا.

قال العارف القاشاني في بيان محو العبودية ومحو عين العبد:

في كلام العارف
القاشاني في محو
العبودية ومحو عين
العبد

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان - إلى أن قال - إلا أن وجود الحقّ ظهر فيها فهي مع كونها ممكنات معدومة لها آثار في الوجود الظاهر بها، وبصورها المعلومة، والوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجود إلا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعينه وتقيده بصورة العبد التي هي شأن من شئونه الذاتية، وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين العبد باقية على عدمها، فالعبد محو والعبودية محوّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.

أقول: لكلامه كمال الظهور في أنه ليس في الخارج إلا وجود الحقّ تعالى، وهو بإضافته إلى الأعيان والماهيات الممكنة تظهر بها وفيها، ويتصوّر بصورتها، ولكن الإضافة والأعيان معدومان في الخارج، ولذا الأثر ليس لهما؛ لأنهما معدومان والمعدوم لا أثر له، وإنما الأثر تابع للوجود، فحيث إن الوجود للحقّ تعالى وحده وهو الموجود فقط

لاغيره فأثر إضافته تعالى إلى الأعيان والماهيات ظهوره بها وفيها، وتصوّره بصورتها لا وجودها في الخارج بوجود مختصّ بها، وإنما هي والإضافة كلتاهما معدومتان لا أثر خارجي لهما، وإنما الأثر له تعالى وحده، ولذا يقول: هو العابد من جهة تعيّنه وتقيده بماهيّة العابد وإضافة وجوده إليه، وهو المعبود من جهة إطلاقه الذاتي، وكونه واجب الوجود بالذات، فالعبد والعبوديّة فانيان في وجوده تعالى، وبعين وجوده موجودان لا بوجود مختصّ لكلّ منهما، وهذا معنى محو العبوديّة ومحو عين العبد في الله تعالى، وفي وجوده، فماهيّة العبوديّة وماهيّة العبد وهما عينهما في اصطلاح العرفاء موجودتان بعين وجود الله تعالى، ولا وجود مختصّ بهما، فوجودهما فإن في وجوده تعالى فالأثر و ذو الأثر كلاهما موجودان بعين وجود الله تعالى؛ لأنّهما من الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة وكلّ ماهية ممكنة خارجيّة موجودة بعين وجوده تعالى. وخاطب الله تعالى رسوله ﷺ في الآية: إن الرمي الصادر منك لم يكن صادراً منك وإنما صدر من الله تعالى؛ لأنك معدوم في الخارج وإنما إضافة وجوده تعالى إليك صار موجباً لصدور رميك منه لصيرورتك موجوداً بعين وجوده بسببها، فوجودك فإن في وجوده تعالى وهو صار ظاهراً بصورتك وأنت معدوم في الخارج.^١

وقال في باب العين في تفسير العالم:

هو الظلّ الثاني وليس إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها، فلظهوره بتعيّنها سمّي باسم السوى، والغير باعتبار إضافته إلى

في نقل كلام العارف
القاشاني أنّه صريح
في أنّ الموجود
منحصر في وجوده
تعالى في دار
التحقق

الممكنات؛ إذ لا وجود للممكن إلا بمجرد هذه النسبة وإلا فالوجود عين الحق والممكنات ثابتة على عدميتها في علم الحق وهي شئونها الذاتية، فالعالم صورة الحق، والحق هوية العالم وروحه. إلخ.

أقول: هذه العبارات صريحة في أنه ليس في الخارج إلا وجود الحق والعالم برمته المتشكّل من الماهيات المختلفة بأنواعها وأقسامها غير موجودة ومعدومة، وليس لشيء منها وجود مختصّ به وقد أضيف إليها وجود الحق وهذه الإضافة لم توجب تحققها في الخارج، وإنما صار موجباً لظهوره تعالى بصور الممكنات كلّها، فالعالم صورة الحق، والحق هوية العالم كما قال (أي العالم): بسبب إضافة وجود الحق تعالى إليه (أي إلى كلّ ماهية ممكنة مضاف إليها) صار موجوداً بعين وجوده تعالى، ولأجل هذا صار الحق تعالى ظاهراً بصورة العام أي بصورة كلّ ماهية ممكنة مضاف إليها، والحق هوية العالم وروحه أي وجوده عين وجوده تعالى وبعين وجوده صار موجوداً لا بوجود آخر^١، انتهى.

وقال مصحّح الرسالة والمعلّق عليه مستشكلاً عليه في الذيل: ونعم ما قال:

ولا يخفى ما في هذا التعريف من تأكيد لوحدة الوجود بالمعنى المرفوض فلسفياً ودينياً، وهو الذي يسوّي فيه بين الله والعالم أو يلغى تصوّر العالم، ومن الصحيح أن يقال: العالم على الحق بمعنى ميدان التجلي الإلهي بآثار صفاته الحسنى المنبثّة عن ذاته وتقدّسه، لكن ليس من الصحيح أن يقال: إنّ وجود هذا العالم هو عين وجود الله؛ إذ أنّ من المسلمّ عند تأكيدنا للوجود الواجب والذاتي لله سبحانه أن كلّ وجود سواه إنّما هو مستمدّ منه، أمّا عدميّة الممكنات في ذاتها، فلا ينكر أنّها

في كلام المعلّق على الرسالة حول وحدة الوجود والموجود وإيراده عليها وتوجيه كلامه

صحيحة إذا أريد نفي حصولها على وجود خارج من الذات. أمّا إذا اعتبر استمدادها في الوجود من الذات، فمن السخف الفكري افتراض عدميّتها واعتبار أنّ هذه هي شئونها الذاتيّة. إلخ.

يقول: «لا يصحّ أن يقال: وجود العالم عين وجود الله» وإنما الصحيح أن يقال: إنّ كلّ ما سواه في وجود يستمدّ من الله تعالى، ويحتاج إليه في وجوده بأنّ إعطاه إيّاه لكونه ممكناً محتاجاً ذاتاً في وجوده؛ لعدم وجدانه له ذاتاً بدونه سواء قلنا بأصالة الماهية في الممكنات أو بأصالة الوجود؛ إذ على الأوّل ليس الوجود والعدم من ذاتياته، ويكون خالياً عنهما، وعلى الثاني يكون ذاته مرتبطاً به تعالى، بل عين الربط به. وأمّا عدميّة الماهيات ذاتاً إن كانت بمعنى خلوّ ذاتها عن الوجود، فلا إشكال فيه، وإن كان بمعنى وجودها عين وجود الحقّ تعالى، فليس بصحيح، وهذا كلام حقّ وصحيح.

قال العارف الجامي في نقد النصوص في شرح نقش الفصوص في الفصل الثامن في وحدة الوجود:^١

قول العارف الجامي
في وحدة الوجود
والموجود وتشبيهما
بوحدة البحر
وأما وجه

ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير إلّا كحال الأمواج على البحر الزخّار؛ فإنّ الموج لا شكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث إنّهُ عرض قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس شيء غير الماء فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخّار الذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره، هذه الأمواج يقول بالامتياز بينهما، ويثبت الغير والسوى، ومن نظر إلى [على] البحر وعرف أنّها أمواجها والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها قائل

بأنها أعدام ظهرت بالوجود فليس عنده إلا الحق سبحانه وما عداه
عدم يخيّل أنه موجود متحقّق، فوجوده خيال محض، والمتحقّق هو
الحق لا غير لذلك.

نقله لكلام الجندي
وتمجيده له لاجل أنه
قال ما في دار
التحقّق كالبحر
وأواجه

قال الجنيد رحمته الله: الآن كما كان عند سماعه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «كان الله
ولم يكن معه شيء» هذا كلام الجنيد تأييد لكلامه في معدوميّة الأشياء حيث قال:
الآن ليس مع اللّاشيء كما لم يكن في الأزل معه شيء.

ولله درّ الشيخ مؤيد الدين الجندي حيث قال (أي الجندي):

والبحر بحر على ما كان في قدم إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا يحتجّنك أشكال تشاكلها عمّن تشكّل فيما فهي أستار
موجهائي كه بحر هستي راست جمله مرآب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقيقت حباب آب بود
پس از اين رو، هستي اشيا راست چون هستي سراب بود

أقول: صراحة هذه العبارات نظماً ونثراً في أنه في الخارج هو الوجود الواحد
الحقّ تعالى وما عداه من الممكنات معدوم فيه بتشبيهه الله تعالى بالبحر
وللممكنات بأواجه، وأنّ البحر موجود دون الأمواج، وأنها معدومة في الخارج
إلى حدّ لا تحتاج إلى البيان والتوضيح. ثمّ قال وصل:

الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغائر للوجود الحقّ المطلق
المجرّد عن الأعيان والمظاهر (أي الماهيات) إلا بنسب واعتبارات،
كالظهور، والتعيّن، والتعدّد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك
ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلّق بالمظاهر - فللوجود

اعتباران:

أحدهما: من حيث كونه وجوداً فحسب وهو الحق، وأنه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت.

والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على أعيان الموجودات وهو سبحانه إذا اعتبر تعين وجوده مقيداً بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة؛ فإن ذلك التعين والتشخص يسمّى خلقاً وسوى، وينضاف إليه سبحانه؛ إذ ذاك كلّ وصف، ويسمّى بكلّ اسم، ويقبل كلّ حكم، ويتقيّد بكل رسم، ويدرك بكلّ مشعر من بصر، وسمع، وعقل، وفهم:

لي حبيب قد يسمّى باسم كلّ من يسمّى

فأنا عن ذاك أكنّى في صريح أو معنى

لست أعني برباب وبهند وبسلمي

غيره فاعتبروه فهو الإسم والمسمّى وذلك لسريانه في كلّ شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّي والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام - إلى أن قال - ولا ينافي ظهوره في الأشياء وإظهار تعينه وتقيده بها وبأحكامها من حيث هي علوّ وإطلاقه عن كلّ القيود وغناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود، بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق، وتخالف من وجه، فيألف وبين ما تنافر وتباين فيختلف.

أقول: هذه العبارات في مقام بيان أنّ الله تعالى جهتين: إحداهما: الذات، وأنّ ذاته مجردة عن جميع القيود، وتقيده بها وغنيّ في ذاته عنه، والأخرى أنه مقيد

توضيحات لكلام
الجندي

بالماهيات الممكنة، فمن الجهة الأولى: لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة، ولا اسم، ولا رسم؛ فإنه وجود بحت صرف. ومن الجهة الثانية: وهي تقيده بالممكنات أي الماهيات الممكنة وباصطلاحهم: الأعيان الثابتة، فوجوده من جهة تقيده بها يسمّى خلقاً (أي مخلوقاً) وسوياً، ويسمى بكلّ أسم من أسماء الممكنات، ويقبل كلّ حكم من أحكام الماهيات، وحينئذ يدرك بكلّ مشعر من المشاعر الظاهرية من بصر، وسمع، والباطنية، كالعقل. فما في الخارج وجود واحد شخصي له جهتان، ومن الجهة الثانية يتصوّر بصور جميع الممكنات، ويظهر فيها، ويتشكّل بأشكالها المختلفة من المتماثلة، والمتضادة، والمتباينة. ويتّصف بكونه مخلوقاً لأجل الثانية وتقيده بالماهيات الممكنة، كما أنّه يتّصف بكونه خالقاً لأجل الجهة الأولى، وإطلاقه وعدم تقيده بقيد، وهو وجوبه الذاتي، فكلّ ممكن موجوده بعين وجوده لا بوجود آخر؛ لأجل تقيده بالماهيات الممكنة، وقد قال في أوّل عباراته المذكورة في هذا الوصل:

الوجود العارض للممكنات المخلوقة. خلقه تعالى لها عبارة عن تقيّد وجوده تعالى بها لا إيجاده لها بوجود آخر، لأنها موجودة بعين وجوده. ليس مغايراً للوجود الحقّ المطلق المجرّد عن الأعيان والمظاهر إلّا بنسب واعتبارات كالظهور، والتعيّن، والتعدّد الحاصل بالاقتران أي بالماهيات. إلخ.

تشبيه العارف
الجامي للوجود
الواجبي المطلق
المتشكّل بأشكال
الماهيات الممكنة
بالألف المتشكّلة
بأشكال مختلفة
خطية ولفظية

قال: وصل: حقيقة الحروف ألف مشكّلة بأشكال مختلفة في اللفظ والخطّ
(قال في الذيل في تفسير الألف اللفظي والخطّي المراد من الألف اللفظية صوت
ممتدّ غير مقيد بالاعتماد على مخرج خاصّ ولا بعده: ومن الألف الخطية امتداد
خطّي غير مقيد بشكل مخصوص من الأشكال المختلفة الحرفية ولا بعده) فهي

آية مبصرة لمن تبصّر، دالة بالمماثلة على الوجود المطلق الذي هو أصل الموجودات المقيّدة لا قيد فيه ولا ظهور له إلا في ضمن وجود مقيّد، وحقيقة المقيّد هو المطلق مع قيد، فحقيقة جميع أجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعييناتها محتجب بها كظهور الألف بالحروف واحتجابها بأشكالها، فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود أغناه عن تعلّم حقائق وجود الأشياء، كمن أغناه عن تعلّم حقائق الحروف بعد ما أراه حقيقة الألف، وللشيخ عزّ الملة والدين محمود الكاشي شارح القصيدة الفارضية رحمه الله في هذا المعنى رباعية:

دل گفتم مرا علم لدنی هوس است

تعلیم کن گرت بدین دست رس است

گفتم که الف گفتم دگر گفتم هیچ

در خانه اگر کس است یک حرف بس است

أقول: شبه الوجود الخارجي لا بشرط من حيث تقيده بالأعيان الثابتة وعدم تقيده بها وهو الوجود الواجبي بالألف اللفظي اللا بشرط من حيث تقيده بكونه معتمداً على مخرج خاصّ وعدمه، وتشكّل الوجود الواجبي اللا بشرط بأشكال الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة بسبب تقيده بها بالألف اللفظي اللا بشرط المتشكّل بأشكال مختلفة من الألف بسبب اعتماده على مخارج خاصّة، وبالألف الخطّي اللا بشرط من حيث تقيده بصورة خاصّة وشكل خاصّ وتشكّله بأشكال الأعيان الثابتة بسبب تقيده بها بالألف الخطّي اللا بشرط المتشكّل بأشكال مختلفة من الألف الخطّي بسبب تقيده بصور وأشكال مختلفة خاصّة، فكما أنّ الوجود الواجبي اللا بشرط ظاهر بصور الأعيان الثابتة وأشكالها، ومحتجب في صورها وأشكالها بما هو وجود واجبي فلا يدركه غير الناقد البصير، وإنّما يدركه

توضیح کلام العارف
الجامي في تشبيه
للوجود الواجبي
المطلق بالألف
المطلق المتشكّلة
بأشكال لفظية
وخطية

بصور الأعيان الثابتة وأشكالها كذلك الألف اللفظي اللّا بشرط، والخطّي كذلك ظهران بصورٍ وأشكال مختلفة من الألف اللفظي والخطّي ولا يدركانها غير الناقد البصير، وإنما يدركه بصور وأشكال مختلفة من الألف ثم شبّه الوجود الواجبي اللّا بشرط والمطلق بالواحد اللّا بشرط عن تقيّده بالواحدة وعدمه بها، وعن تقيّده بالاثنين وعدمه بهما، وهكذا حسب مراتب الأعداد وشبّه الأعيان الثابتة بمراتب الأعداد التي إذا تقيّد بها يظهر بصورتها، ونقل عن الشيخ المذكور شعراً:

كثرت چو نيك در نگرى عين وحدت است

ما را شكى نماند در اين گر تو را شكى است

در هر عدد ز روى حقيقت چو بنگرى

گر صورتش بينى وگر ماده يكى است

وفي وصل آخر شبّه الله تعالى بالنور المحسوس والأعيان الثابتة بالزجاجات المتنوّعة المتلوّنة بألوان مختلفة، فكما أنّ النور المحسوس إذا وقع على الزجاجات المختلفة ألوانها يظهر بصورة أنوار لها ألوان مختلفة بسبب وقوعه على تلك الزجاجات وتقيّده بها مع أنّه ليس للنور لون من الألوان ذاتاً، كذلك الوجود الواجبي اللّا بشرط والمطلق عن تقيّده بالأعيان الثابتة وعدمه، ويظهر بصور تلك الأعيان إذا تقيّد بها مع أنّه ليس له بذاته صورة من صورها، وذكر له شعراً:

اعيان همه شيشه هاى گوناگون بود

كافتاد بر آن پرتو خورشيد وجود

هر شيشه كه بود سرخ يا زرد وكبود

خورشيد در آن هم به همان رنگ نمود

تشبيه الله تعالى
بالنور المحسوس
وتشبيه الماهيات
والاعيان الثابتة
بالزجاجات المتلوّنة
بالوان مختلفة

في بيان قول السيد الأملّي:

والعارف الشيعي السيّد حيدر الأملّي في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار، وفي رسالته نقد النقود في معرفة الوجود المنضمّة إليه قد بيّن ما يدّعيه العرفاء، وأوضح مرادهم ومرادهم بعبارات وبيانات مختلفة، واستدلّ عليه، واستند لإثباته بالآيات والروايات المتعدّدة، وطبّقها على مدّعاهم، وذكر كلمات بعض أساطين العرفاء العارف بمرادهم، كالقاشاني، وقد عبّر عنه بالمولى الأعظم كمال الحقّ والملة والدين عبد الرزاق الكاشي، وهو من شراح الفصوص لابن عربي، وكمحي الدين المعروف بابن عربي، وقد عبّر عنه بالشيخ الأكبر كغيره لبيان ما هو مرادهم؛ فإنّ أهل البيت أدري بما في البيت.

أقول: ولا بأس بنقل بعض كلماته حيث قال في رسالة نقد النقود في الأصل الثالث في بحث الوجود وظهوره بعد تشبيهه الله تعالى بالواحد لا بشرط واللا تعيّن، والممكنات بمراتب الأعداد، وبالبحر وأمواجه^١: ولا أشكّ أنّه ما يخفى مع هذا المثال على أحد حقيقة وجود الموجودات وكيفيّتها، أعني نسبتها إلى الوجود المطلق الحقّ تعالى ونسبته إليها؛ لأنّ مثال البحر والأمواج مثال معقول في صورة محسوسة، ولا يشكّ أحد كما قالوا: العالم هو الظلّ الثاني، وليس هو إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها فلظهوره تعالى بتعيّنتها أي صور الممكنات سمّي باسم السوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات؛ إذ لا وجود للممكن إلّا بمجرد هذه النسبة وإلّا فالوجود هو عين الحقّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقّ وهي شئونه الذاتية، فالعالم صورة الحقّ، والحقّ هو هويّة العالم وروحه

١. نقد النقود، ص ٦٦٩، الأصل الثالث.

وهذه التعيينات في الوجود الواحد إسماءً وحكم إسمه تعالى الظاهر الذي هو مجلى الأسم الباطن. «وبالجمله لا زال الوجود الحقّ ظاهراً وباطناً، أولاً، آخراً، واحداً، كثيراً، خالقاً، مخلوقاً، عبداً، رباً. وليس يمنع ظاهريته باطنيته، ولا أوليته آخريته، ولا وحدته كثرته، ولا خالقيته مخلوقيته ولا ربوبيته مربوبيته. هو الأوّل والآخِر، والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيءٍ عليم.»

بيت:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

أي وجود الحقّ هو وجود الخلق من جهة تقيده بالأعيان الثابتة، والماهيات الممكنة، وأنّه بسبب هذا التقيّد يصير هي موجودة بعين وجود الحقّ لاجتماع آخر، وليس وجود الحقّ وجود الخلق من جهة وجوبه الذاتي والإطلاقي.

جمّع وفرّق فإنّ العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

والظاهر أنّ مراده من هذا البيت هو الأمر بالقول باجتماع وجود الحقّ والخلق

في وجود واحد، وبالقول بالفرق بين وجوده تعالى من جهة وجوده الذاتي وإطلاقه ذاتاً ووجود الخلق بكونه عين وجود الحقّ من جهة تقيده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة، وأنّ في الخارج وجوداً وموجوداً واحداً وهو وجود الحقّ تعالى والأمور الكثيرة وهي الماهيات الممكنة وجودها فانية في وجود الحقّ، ولا يبقى مغايراً لوجود الحقّ تعالى، وكتابه مشحون ببيان مرادهم ومرامهم وهو مصرّ عليه لاسيّما في رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، ونقلنا كلامه في

الكتاب، وأوردنا عليه، ولا بأس بذكر ما نقله عن ابن العربي بما في فصوصه من الأبيات المبيّنة لما يدّعيه العرفاء وهو من أعاضهم قال في الرسالة، في الأصل

نقل السيد الحيدر
الأملي لقول ابن
العربي في فصوصه
كما بيّنه بكونه قائلًا
بوحدة الوجود
والموجود

الثالث، في بحث الوجود وظهوره^١: «وكان الشيخ الأعظم ابن العربي رحمه الله قد أشار إلى هذا المعنى في فصوصه أيضاً بقوله:

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فإنا أعبد حقاً	وأن الله مولانا
وإننا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنساناً
فلا تحجب بإنسان	فقد أعطاك برهاناً
فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحماناً
وغدّ خلقه منه	تكن روحاً وريحاناً
فأعطيناها ما يبدو	به فينا فأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإيّاها وإيانا

انتهى.

يقول: الوجود الخارجي يتوقف على الله تعالى وعلينا معاً. أمّا توقّفه على الله تعالى، فلأنّه وجود واجبي بالذات لا يحتاج في أصل وجوده إلى غيره، ولكن لكونه مطلقاً ولا بشرط، له قابليّة التقيد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة، وهذه القابليّة التي من لوازم إطلاقه توجب تقيده بها، ولا ينفك وجوده عن هذا التقيد (ولذا يقولون: الماهيات الممكنة من شئونه الذاتي ولوازم وجوده)، فيوجد بعين وجوده الماهيات الممكنة أيضاً، فكلّ من وجوده تعالى والماهيات الممكنة دخيل في تحقّق الوجود والموجود الخارجي وهو وجوده تعالى ووجود الماهيات الممكنة بعين وجوده تعالى، لا بوجود آخر، فلو لم يكن أحدهما، فلا يتحقّق الوجود والموجود الخارجي.

أمّا عدم وجوده تعالى، فيوجب عدم الوجود بالذات في الخارج وبدونه لا يمكن تحقّق الوجود الخارجي؛ للزوم الدور والتسلسل، أو الخلف والتناقض. وأمّا عدم الماهيات الممكنة، فيوجب عدم تقيّد وجوده تعالى بها مع أنّ تقيّدها من لوازم إطلاق وجوده، وعدم تعيّن من جميع الجهات، وهو أمر لا ينفكّ عنه. فنحن نعبد أو إنّنا أعبدُ الحقّ؛ لأنّ وجودنا بوجوده، ونحن عبيد ومخلوقون له بالنحو المذكور وهو فناء وجودنا في وجوده، والله تعالى مولانا ومدبّر أمورنا. ويقول في البيت الثالث: «إذا تكلمت في وجود الإنسان، وأنّه موجود، فاعلم، أنّ وجودنا أو وجودي الإنساني عين وجود الله تعالى لاغيره وإنّا أو أنا بعين وجود الله تعالى موجود لا بوجود آخر مغاير لوجوده.»

في توضيح قول ابن
العربي

وفي الرابع يقول: «لا يصير وجود الإنسان حجاباً لك وصار مانعاً عن أن تراه عين وجود الله تعالى، فلا تدرك ما هو الواقع مع أنّ البرهان أفادك عينيّة وجوده مع وجوده تعالى.»

وفي الخامس يقول: «فالنتيجة أنّك الحقّ والخلق معاً ولكنّ الأصل في الوجود هو الله تعالى؛ لكونه واجباً وأنت بسبب وجوده موجود بنحو تقيّد وجوده بما هيته.»

وفي السادس يقول: «يتغذّي وجود الخلق من وجوده تعالى، ومنشأ وجود الخلق وجوده تعالى بسبب التقيّد المذكور، فيكون وجودك الخلق الذي هو عين وجود الحقّ له روح وريحان.»

وفي السابع يقول: «فنحن (أي الخلق) أعطانا الله ظهوره فينا، وفي صورتنا الإنسانيّة؛ لكون ماهياتنا قيوداً لوجوده، فصارت سبباً لظهوره بصورتنا الإنسانيّة، فهو أيضاً أعطى وجودنا الذي هو عين وجوده بسبب تقيّده بما هيته، فنحن

المعطين إياه شيئاً من جهة، وهو المعطي إيانا شيئاً من جهة».

وفي الثامن يقول: «فصار أمر الإعطا حاصلًا من الجانبين: منه ومنّا. ومقسوماً بيننا وبينه، وهذه المقالة من ابن العربي صريح فيما يدّعيه العرفاء، وأنّ في دارا التحقّق وجوداً وموجوداً واحداً شخصياً مطلقاً من جميع الجهات، وهو وجود الله تعالى، وبعين وجوده يوجد الماهيات الممكنة والأعيان الثابتة. وقد نقل المحقّق اللاهيجي في الشوارق في مسألة زيادة الوجود على الماهية كلاماً عن بعض أساطين العرفاء وهو صدرالدين القونوي على ما في الحاشية، يبيّن فيه مرامهم، قال:

نقل عن بعضهم أنّه إذا اختلف حقيقة بكونها في شيء أقوى أو أشدّ أو أولى، فكلّ ذلك عند المحقّقين يرجع إلى الظهور دون تعدّد الحقيقة الظاهرة آية حقيقة كانت من علم أو وجود أو غيرهما، فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أنّ الحقيقة واحدة في الكلّ، والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضي لتعيّن تلك الحقيقة تعيّن مخالفاً لتعيّنها في أمر آخر، فلاتعدّد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزية، ولا تبعيض. فقال: إنّ مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان. إلى آخر ما نقل عنه.

حكاية اللاهيجي
لقول بعض أساطين
العرفاء

أقول: إنّ كلامه المنقول له كمال الظهور في أنّ في الخارج حقيقة واحدة، ووجوداً وموجوداً واحداً لا يتعدّد بسبب تعيّن القوابل وتقيده بالأعيان الثابتة والماهية الممكنة، ولا يتبعّض ولا يتجزّى خارجاً بسبب تقيدها بها، وإنّما يحصل التعدّد في ظهور تلك الحقيقة الواحدة في المظاهر والقوابل، وأنّها تظهر بصورتها،

توضيح ما نقله
اللاهيجي عن بعض
أساطين العرفاء وهو
صدرالدين القونوي

وتتشكل بأشكالها بسبب تقيدها بها، ولأجل تفاوت المظاهر والقوابل والماهيات الممكنة في استعدادها وقابليتها لظهور تلك الحقيقة فيها لتجرّد بعضها وكون بعضها مادياً ونحوهما، فيكون ظهورها في بعضها أشدّ من البعض الآخر؛ فإنّ ماهيات المجرّدات لها استعداد وقابلية أقوى لظهورها فيها من ماهيات الماديّات، فالتعدّد الذي يتحقّق في الخارج بسبب تقيّد الحقيقة الواحدة، والوجود، والموجود، الواحد الشخصي هو تعدّد ظهور الحقيقة الواحدة والوجود الواحد الشخصي، وتصوّرها بصور متعدّدة وتشكّلها بأشكال مختلفة، كالإنسان، والشجر، والحجر، والمدر، والجبل، وكلّ ماهيّة ممكنة متحقّقة بعين تحقّقها من الأشرف إلى الأخسّ، من الأحسن إلى الأقبح (العياذ بالله).

والمراد من ظهور تلك الحقيقة والوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق من جميع الجهات في القوابل والماهيات هو وجود القوابل والماهيات الممكنة بعين وجود تلك الحقيقة والموجود الواحد الشخصي، ولذا تتصوّر بصورها، وتشكّل بأشكالها المختلفة ولأجل اتّحادهما في الوجود الخارجي يصحّ حمل تلك الحقيقة على كلّ واحدة من الماهيات الممكنة المتحقّقة بعين وجود تلك الحقيقة وهو الله تعالى. فيقال: الإنسان هو الله، أي متّحداً وجوداً، كما سمع من بعض المنسوبين إليهم أنّه قال: يصحّ أن يقال: الجبل هو الله أي هما متّحداً وجوداً؛ لأنّ كلّ موجود غير الله وهو الموجود المطلق ذاتاً المتقيّد بماهية من الماهيات الذي تقيده بها صار سبباً لوجود تلك الماهية بعين وجوده، فيصحّ حمله على تلك الماهية أيّه ماهية كانت حملاً شائعاً، ولازمه صحّة حمله على كلّ ماهية متحقّقة بعين تحقّقه حملاً شائعاً لاتّحاد وجودهما خارجاً، ولو كانت أخسّ الماهيات وأقبحها الذي يتأنّف الإنسان عن ذكره لقبح ذكره وإجرائه على اللسان.

وهذا ما يدّعيه العرفاء، ويرون تفوقهم على غيرهم في معرفة الله تعالى، ويدّعون أنّهم العارفون به دون غيرهم، وأنّهم الواصلون إليه، وأدركوا الواقع والحقيقة على ما هو عليه بخلاف غيرهم (عصمنا الله تعالى عن الضلالات والإضلالات) كيف يحسب الإنسان الأمر المحال والممتنع أمراً واقعياً، ويكون فرحاً مسروراً لدركه ما لم يدركه الآخرون، وأنّه أهل اللبّ ومن أولي الأبواب، وأهل الباطن، وغيره أهل القشر، ومن أهل الظاهر، ومن القشريين؛ لعدم إدراكهم للحقيقة والواقع على ما هو عليه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^١.

وذكرنا في الكتاب وسيجيء تفضيله في المقدمة، وفي كتاب التوحيد وجه محالية مدّعاهم ومرامهم. وأنّ تقيّد الوجود الواجبي بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة إمّا يكون بحسب نفس الأمر وواقعياً، وإمّا يكون بالاعتبار وفرضياً، فعلى الأوّل إنّما يصحّ تقيّد الوجود بالماهية على أصالة الوجود فيما إذا كان الوجود صالحاً لأن يكون منشأ لانتزاع الماهية المنتزعة من ذاته من تقيّده بقيد، فتكون من ذاتي باب البرهان له ومحمولاً من صميمه له، وهذا فيما إذا يرى العقل إذا لاحظ الوجود أنّ له ذات حيثية بنفسها ومن دون تقيّده بقيد، وليس له حيثية أخرى كما إذا لاحظ وجود الإنسان وأدرك أنّه ذاتاً وبلا قيد له خصوصية الإنسانية بحيث يترتب عليه آثاره، وليس له حيثية أخرى، كالفرسيّة، والبقرية، والشجرية، وهكذا، فينتزع عن ذاته مفهوماً يكون حاكياً وكاشفاً عن كون منشأه له حيثية الإنسانية، وأنّه واجد لها بذاته من دون تقيّده بقيد، فمنشأ انتزاع الماهية لا بدّ من أن يكون وجوداً محدوداً، وناقصاً لأجل كونه واجداً للحيثية وفاقداً للحيثية

الاستدلال إجمالاً
على عدم إمكان
تقيّد الوجود الواجب
بالذات بالأعيان
الثابتة والماهيات
الممكنة

أخرى، ولذا لا يمكن انتزاع ماهيات متعدّدة من وجود واحد؛ لأنّ كلّ ماهيّة حاكية وكاشفة عن حيثيّة خاصّة مغايرة لما يحكيه الأخرى، والمفروض أنّ كلّ وجود خاصّ بحدّه الخاصّ له حيثيّة واحدة واجدة لها ذاتاً وبدون القيد، وفاقدة لغيرها، فانتزاع ماهيات متعدّدة من وجود واحد خاصّ بحيث يكون خصوصيته دخيلاً في منشأ الانتزاع، مستلزم لتعدّد الواحد؛ لعدم إمكان كون محكيّ واحد له حيثيّة واحدة محكيّاً للحاك المتعدّد الذي يحكي كلّ واحد منه عن حيثيّة غير ما يحكيه الآخر، وعلى أيّ تقدير، انتزاع الماهية عن الوجود حقيقة بمعنى كونه منشأ لانتزاعها يتوقّف على كونه محدوداً وناقصاً بمعنى كونه واجداً لحيثيّة ذاتاً وبدون التقيّد بقيد، وفاقداً لحيثيّة أخرى كذلك، كما مثلنا، وهذا ينافي كون الوجود واجباً بالذات مطلقاً غير محدود بحدّ بالذات ومن دون الحيثية التقيديّة و التعليليّة، فتقيّد الوجود بالماهية والعين الثابت يناقض الوجود الواجبي بالذات؛ إذ تقيده بها يصحّ فيما إذا صحّ انتزاعها من ذاته وبدون التقيّد يقيد بحيث كان منشأ الانتزاع هو الوجود بخصوصيته ليكون الماهية المنتزعة منه حاكية وكاشفة عن حيثية واحدة هو واجد لها بالذات وبدون القيد، ولذا انتزاع الماهية بالمعنى المذكور غير انتزاع مفهوم آخر من شيء ليس ماهية له؛ فإنّه يمكن أن ينتزع مفهوم متعدّد غير الماهية عن وجود واحد، كانتزاع مفهوم وجود وموجود ومعلول وممكن ونقيض العدم، ومنشأ الآثار ونحوها من وجود زيد بناء على أصالة الوجود، ويصحّ انتزاع مفهوم وجود وموجود، وقدرة وقادر، وعلم وعالم ومعلوم وحيّ وحياة من وجود الله تبارك وتعالى؛ لعدم كونها ماهية بالمعنى المذكور والمعنى الاصطلاحي، وهو حدّ الوجود، وما يحكي عن الحيثية الواحدة لمنشأه الواجد له ذاتاً وبدون القيد وفاقداً لغيرها كذلك وكون الماهية حدّاً لمنشأه؛ لأنّه

يحكي عن الوجود الذي واجد لحيثية تحكي عنه وفاقد لحيثية أخرى، فيكون محدوداً ومتعيّناً من جهة وجدان الحيثية وعلى الثاني من كون المتقيّد بالماهيات اعتبارياً وفرضياً عقلاً يلزم أن يتصوّر الوجود الواجب بالذات بنفسه من دون التقيّد بالماهيات الممكنة بصورها، ويتشكّل بأشكالها من المجرّدات والماديّات بأقسامها وأنواعها من المركّبات، والزمانيات، والمكانيّات، والأعراض، والمعروضات، والأضداد، والتماثلات، وهكذا، مع أنّه ليس قابلاً لما ذكر بالذات وبوجوده الواجبي بلا تقيّده بالماهيات.

وهذا ممّا يفرّ عنه العارف، وقوله بإطلاقه من جميع الجهات وقابليته للتقيّد بها كان لأجل الفرار عن هذا المحذور.

وسمعت من بعض الداخلين في هذه المدرسة يقول: إنّه لا يمكن الاستدلال وإقامة الدليل على وجوده تعالى بخلاف غيره.

توضيحه: أنّ الدليل معناه ما يحصل من العلم به العلم بشيء آخر؛ لأنّ الدلالة عبارة عن سببيّة العلم بشيء للعلم بشيء آخر، فالدلالة تعلّقي الوجود بشيئين: أحدهما: الدليل أي سبب العلم، والآخر هو المدلول والمعلوم، فالاستدلال وإقامة الدليل يتوقّف وجوده على أمور ثلاثة: الأوّل: المستدلّ، والثاني: الدليل، والثالث: مدلول الدليل والمعلوم، فلا يتحقّق إلاّ بالمجموع من الأمور الثلاثة، وبدونها ولو واحداً منها لا يتحقّق، فهو في غيره تعالى يمكن تحقّقه لإمكان تحقّق أمور ثلاثة فيه، ولكن لا يمكن تحقّقه فيه تعالى؛ لأنّ الأمور الثلاثة التي توقّف عليها الاستدلال شيء واحد؛ لاّتحاد المستدلّ والدليل والمدلول وجوداً في مورده تعالى، لأنّ المستدلّ والدليل موجودان بعين وجود المدلول وهو الله تعالى على مسلك أهل الباطن والعرفاء، فالاستدلال بشيء لإثبات وجوده تعالى مستلزم

استدلال بعض الداخلين في مدرسة العرفاء على وحدة الوجود والموجود بعدم إمكان إثبات وجود الواجب تعالى بالاستدلال العقلي والبرهان

لوحة المتعدّد وهو أمر محال، فالعلم به تعالى ينحصر في العلم الحضورى به، وحيث إنّ علم الإنسان بنفسه وعقله علم حضورى؛ لأنّه علم المجرّد بذاته والمفروض على ذلك المسلك وجود النفس عين وجوده تعالى، فالعلم بوجودها هو العلم بوجود الله تعالى، وكان ينكر إمكان العلم الحصولى به تعالى الحاصل من الدليل الدالّ على وجوده تعالى كبرهان الإنّ، وكان يقول في وجهه بأنّ العلم الحاصل من الدليل بوجوده تعالى هو الصورة الذهنية؛ فإنّ العلم الحصولى بالشيء سواء كان تصوّراً أو تصديقاً يكون بحصول صورة الشيء وحضورها في الذهن لاحتضاره بنفسه وبوجودها الواقعي فيه، فالحاصل من الدليل على وجوده تعالى عند العقل غير الله تعالى، فالله تعالى لا يحضر عند العقل بالعلم الحصولى وإنّما الحاضر عنده به هو الصورة الذهنيّة له فالعقل لا يدركه بالعلم الحصولى وإنّما ما يدركه به غيره تعالى فلا يمكن العلم به تعالى بالعلم الحصولى، وكان يتمسك أيضاً بالرواية المنقولة عن المعصوم عليه السلام، ويطبّق مفادها على ما ادّعاه وهي «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم؛ مردود إليكم»، انتهى.

أقول: العلم الحضورى بالله تعالى للإنسان بسبب العلم بالنفس، يتوقّف على ما ادّعاه العرفاء من كون الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة موجودة بعين وجوده تعالى بسبب تقيّد وجوده تعالى بها كما مرّ بيانه، وحيث إنّ النفس الإنسانيّة من أحد الأعيان الثابتة فهي موجودة بعين وجوده تعالى، ومعلوم أنّ العلم بها حضورى كما مرّ، فالعلم بها - علماً حضورياً - علم حضورى به تعالى؛ لاتّحادهما وجوداً؛ فإنّ العلم بأحد المتّحدين علم بالآخر أيضاً، وقد مرّ آنفاً، وذكرنا في الكتاب، وفي كتاب التوحيد أنّ ما يدّعيه العرفاء ويعتقدون به في تبين ما في

بيان أنّ العلم الحضورى به تعالى يتوقّف على ما يدّعيه العرفاء وهو أمر خلاف الواقع وخلاف ضرورى الأدبانية الإلهية

الخارج، وكيفية أمر محال يمتنع وقوعه مضافاً إلى أنه خلاف ضروري الأديان الإلهية غير المحرّفة من تعدّد الوجود والوجود، ومغايرة وجود الله لوجود ما سواه، وأنّ لكلّ موجود ممّا سواه له وجود خاصّ، وأنّ الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، والواجب بالذات غير الواجب بالغير وجوداً ولكلّ من الموجودات وجود خاصّ به، وما وصل إلى الأنبياء والأوصياء يكون من جانب العالم بوجود العالم، وبكيفية وجوده بجميع أجزائها، صغيرها وكبيرها، وما يستدلّ به العرفاء على مدّعاهم من الآيات والروايات لادلالة عليه بالصرحة، وإنّما يؤلّونها ويطبّقونها عليه؛ فإنّ الأمور الاعتقادية لا بدّ من القطع بها؛ فإنّه المطلوب فيها، والدليل النقلي المفيد للقطع يحتاج إلى أمرين:

أحدهما: القطع بكونه كلام الله تعالى أو المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: القطع بمراده الجدّي من كلامه ثمّ بضميمة العلم بعدم خطأ الله تعالى لإدراك الواقع، وكذا المعصوم عليه السلام لعصمته يحصل القطع بمطابقة مدلول الآية أو الرواية للواقع إذا كان ممكناً، وما يستدلّون به لما يدّعون مع قطع النظر عن كونه من جهة السند إمّا من المرسلات وإمّا من الضعاف وإمّا الظنّي يكون من جهة الدلالة إمّا من التشابهات أو المجملات أو الظواهر المفيدة للظنّ المحتاج إلى القرينة القطعية المفيدة لمطابقته للواقع، فليست لهم إلا ما استدّلوا به من الأدلّة العقلية أو العلم الإفاضي المعبرّ عنه بالشهودي الحاصل للنفس بسبب تهذيبها من الرذائل النفسانية بالسير والسلوك العملي، وهما لا يفيدان القطع بعد أن ما يدّعون أمر محال لا واقعية له، وخلاف ضروري الأديان الإلهية، فلا مدلول للدليل، ولا مكشوف للعلم والكاشف حتى يدلّ الدليل عليه، ويكشف العلم والكاشف عنه.

وأما العلم الحسولي بالله تعالى بالدليل عليه، فلا إشكال فيه، بل لا بد منه؛ لأنّ العلم الحسوري به لا يمكن؛ لأنّه تعالى ليس وجوده عين وجود أنفسنا، ولا هو من صفاتنا النفسانية، ولا هو من أفعال نفوسنا حتى يحصل لنا العلم الحسوري به تعالى، فيلزم أن يكون علمنا به بالعلم الحسولي به كعلمنا بكلّ ما هو غير أنفسنا وغير صفاتها وغير أفعالها، سواء كان العلم ضرورياً أو نظرياً حاصلًا من الدليل والعلم الحسولي به تعالى كغيره وإن كان هو حضور صورته وصورة غيره عند العقل لا حضوره وحضور غيره بوجودهما الخارجي إلا أنّهما حاكيتان وكاشفتان عن الوجود الخارجي لذي الصورة منهما من جهة والتطابق الذاتي بين الصورة الذهنيّة وبين ما في نفس الأمر من الأمر المشترك بينهما مفهوماً ذاتاً.

فيكون حضور الأمر المشترك ذاتاً بين ما في العقل وما في نفس الأمر عند العقل حضور ما في نفس الأمر بصورته لا بواقعيته، فيكون ما في الذهن والعقل لتماثله وتطابقه لما في نفس الأمر حضور ما في نفس الأمر بصورته الحاكية والكاشفة عمّا في نفس الأمر للإنسان العاقل المدرك، وهذه المماثلة والمطابقة بين ما في الذهن والعقل وما في نفس الأمر ملاك العلم الحسولي بما في نفس الأمر مطلقاً حتّى العلم بالله تعالى لحضور المماثل منه لما في الذهن ذاتاً فيه، وإنّما الاختلاف بينهما في التحقّق ونفس الأمرية ومع الاتّحاد بينهما ذاتاً فما هو الحاضر في الذهن والعقل هو ما في نفس الأمر ذاتاً ومفهوماً، فالقطع بأنّ الله تعالى موجود في الخارج إدراك جزمي متعلّق بصورة ذهنيّة لوجود الله تعالى في الخارج مماثلة ذاتاً لما في الخارج، فيكون ما في الخارج حاضراً في الذهن بصورته المماثلة له ذاتاً، وهذا هو العلم الحسولي بالأشياء مطلقاً غير العلم بالنفس والعقل وبصفاتنا النفسانية وبأفعالها، لأنّ علم الإنسان بهذه الأمور الثلاثة

إثبات إمكان الاستدلال على وجوده تعالى وإقامة الدليل على وجوده وانحصار العلم به بالعلم الحسولي

حضورى لحضورها بوجود الواقعي عند العقل لابصورتها، وليس غيرها من الأشياء مطلقاً كذلك، لعدم كونها عين النفس والعقل، ولا من الصفات النفسانية العارضة على النفس، ولا من أفعالها، فينحصر العلم بغير هذه الثلاثة في العلم الحسولي.

وأما الرواية بناء على صحة سندها مع كونها ظنية، فتكون بصدد نفي كون الله تعالى الذي هو مبدأ العالم هو الصورة الذهنية، وأنه ليس أمراً ذهنياً، وإنما هو أمر خارجي وموجود خارجي قائم بذاته وجوداً وكماً، وليست بصدد نفي إمكان كونها حاكية عن وجود الله تعالى الخارجي لتماثلها ذاتاً ومفهوماً، ومخالفتها وجوداً بالخارجية والذهنية، وقد أثبتنا في كتاب التوحيد انحصار العلم بالله تعالى بالعلم الحسولي، وكيفية حصوله، وبيئنا ما يتوهم كونه مانعاً عنه، والجواب عنه، وبيئنا أن العلم الحاصل من الدليل والعلم الإفاضي كلاهما علمان حصوليان، والفرق بينهما في الأسباب لا في الذات والحقيقة؛ لأن العلم بالأشياء مطلقاً غير العلم بالنفس وصفاتها وأفعالها حصولي انفعالي، سواء كان حاصلًا بالدليل أو بالإفاضة والإشراق القلبي، وإنكار حصول العلم الحسولي بالله تعالى بالبيان المذكور مستلزم لإنكار العلم بكثير من الأشياء التي هي غير الثلاثة بل كلها وهو خلاف الواقع بعد محالية مبنى العرفان، كما بيئناها، فعلى مبني العرفان الاصطلاحي وقد بين الفرق بين العرفان الاصطلاحي والعرفان الواقعي في كتاب التوحيد لا موضوع للجبر ولا للقدر والتفويض.

في بيان أن الرواية التي استدلت بها على مراده من عدم إمكان العلم الحسولي به تعالى لاتدل عليه

أما الجبر، فلأنه تعلقي الوجود بالجابر والمجبور، وبدونهما معاً لا يمكن تحققه، كما في جبر الأشعري والحكيم، أو يتوقف على وجود الفاعل للعمل والعمل الموجود بإيجاده مع عدم تمكنه من تركه كما في جبر العدلية القائلين

بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار، فالجبر يتوقف على تعدد الوجود والوجود في الخارج، فلا يمكن تحقيقه على مبنى العرفان الاصطلاحي.

وأما القدر والتفويض، فلأنه عبارة عن استقلال العبد في عمله وعدم احتياجه في إيجاده إلى الله تعالى، وهذا أيضاً يتوقف على تعدد الوجود والوجود في الخارج، خلافاً لمبنى العرفان الاصطلاحي، فثبت أنه لا موضوع للبحث عن مسألة جبر الإنسان في عمله وعدمه؛ لأن تلك المسألة عبارة عن أن الإنسان مجبور في عمله أم لا؟ فموضوع المسألة هو الإنسان الموجود.

وعلى مبنى العرفان الاصطلاحي لا وجود للإنسان بوجود مختص به حتى يبحث عن أنه مجبور في إيجاد عمله أو ليس مجبوراً في إيجاده؟ وأنه الموجد لعمله والتارك له على نحو الاختيار والانتخاب ولا دخل لغيره في عمله إيجاباً أو تركاً عرضاً ما لم يمنع عنه مانع.

وعلى مبنى العرفان لا موجود ولا إيجاد لشيء حتى بالنسبة إلى الله تعالى؛ فإن كل ما سواه موجود بعين وجوده لأجل تقيده وجوده بماهيات ما سواه، وهذا التقيّد يوجب وجود كل قيد وماهية وعين ثابت بعين وجوده تعالى أعم من الإنسان وأعماله وغيرهما، فيتصوّر بصورة كل قيد وماهية حتى الإنسان وعمله، ويتشكّل بأشكالها من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأشرف والأحسن إلى الأخس والأقبح، وعليه لا مجال للعارف أن يبحث عن الجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين.

بناء على قول العرفاء
من وحدة الوجود
والموجود الشخصي
في الخارج لاموضوع
للجبر ولا للتفويض
والأمر بين الأمرين

أما عدم المجال له بالنسبة إلى الجبر والتفويض، فقد مرّ بيانه آنفاً، وأما عدم المجال له بالنسبة إلى الأمر بين الأمرين، فإن معناه كون الإنسان مختاراً عرضاً،

وأنه موجد لعمله وتارك له بالاختيار والانتخاب، وأنه غير مستقل طويلاً فيهما حدوثاً وبقاءً، ومحتاج إلى الله تعالى على نحو بيّناه في الكتاب مفصلاً، وقد تعرّضنا في هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد بعض أدلتهم العقلية لبعض أساطينهم. وذكرنا ما هو عمدة مستندهم من الكشف والشهود القلبي بالنور الباطني المفاض إلى النفس من عالم الغيب المحيط على جميع العوالم والأشياء على ما هي عليها بعد تهذيبها من الرذائل الإدراكية والأخلاقية، وتحليلتها بالفضائل من القسمين بسبب السير والسلوك العملي والرياضة العملية، وبيّنا أنه مع عدم تامة أدلتهم العقلية على مدّعاهم، ومع أنّ تهذيب النفس الموجب لاستعدادها وقابليتها بالفعل لقبولها للنور الباطني المفاض من عالم الغيب والإفاضة الكاشف عن الأشياء على ما هي عليها له بشرائط مخصوصة وموانع معلومة، لا بدّ من تحصيل الأولى ورفع الثانية، وكونهما عسيرين لا يتمكّن منهما إلا الأوحديّ من الناس يكون مدّعي العرفاء أمراً محالاً، فلا واقعية له، ويكون أمراً معدوماً؛ إذ المحال مطلقاً ليس له واقعية وتحقق في نفس الأمر من أيّ وعاء كان في نفس الأمر فلا وجه لإقامة الدليل عليه ولكشفه بالنور الباطني والعلم الإفاضي؛ إذ ما لا واقعية له لمحالته كيف يعلم بتحقيقه؟ وكيف يكشف بالتور الباطني والعلم الإفاضي؟ وهل يمكن العلم بلا معلوم، والكاشف بلا مكشوف، إذ حينئذٍ ليس إلا العلم بالعدم لأنّ الأمر المحال مقطوع عدمه، ولو حصل القطع به من الدليل، فهو جهل مركّب، ولو حصل بسبب التهذيب شيء في النفس فهو تخيل نفساني، أو ممّا أوحى الشيطان إلى النفس لا العلم بالواقع وكشفه على ما هو عليه، ونشير لتقرّره إلى بعض ما يدلّ على محالية مدّعي العرفاء من أنّه في الخارج يكون موجوداً ووجوداً مطلقاً واللّا بشرط من جميع الجهات، ولا يحتاج في

مدّعي العرفاء
مقطوع العدم
لمحالته، فلا يمكن
إثباته بشيء

وجوده وكمالاته إلى أمر خارج عن ذاته، وأنه واجد لوجوده وكمالاته باقتضاء ذاته وبدون حيثية تعليلية وتقييدية، ولكنه لأجل لا بشرطية من جميع الجهات قابل للتقييد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة وهذه اللا بشرطية والإطلاق لا يوجب صحة حمله على كثيرين والأفراد؛ إذ اللا بشرطية والإطلاق في المفهوم يوجب صحة حمله على كثيرين لا اللا بشرطية والإطلاق في الوجود الخارجي؛ لأنه متشخص وجزئي حقيقي وهو لا يقبل الحمل على كثيرين، فهذه اللا بشرطية والإطلاق يوجب قابليته لتقيده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة.

أقول: تقيّد الوجود المطلق واللا بشرط وهو الواجب بالذات بالماهيات إمّا يكون واقعياً وفي نفس الأمر، وإمّا اعتبارياً، وفرضياً محضاً، فإن كان واقعياً وفي نفس الأمر، فهو مشروط بأن يكون وجوداً محدوداً بحدّ خاصّ؛ لأنّ الماهية للوجود بناء على أصالة الوجود هو المفهوم المنتزع من ذات الوجود الخاصّ الواجد لأجل خصوصيته لحيثية واحدة بالذات والفاقد لبعض الحيثيات الذاتية الآخر، ويكون ذاتي باب البرهان له، ومحمولاً من صميمه له، لانتزاعه منه بلاحيثية تقييدية بحيث يكون خصوصيته المقتضية لوجدانه لحيثية واحدة ذاتية الملازمة لفقدان بعض الحيثيات الآخر دخيلة في منشأ الانتزاع، ولذا يكون محدوداً لا مطلقاً وبلا قيد حتى يكون واجداً للوجود ولجميع مراتبه ولكلماته بجميع مراتبه؛ لعدم تقيده بماهية لأجل عدم قابليته لكونه منشأ لانتزاعها، فالماهية لوجود عبارة عن المفهوم المنتزع من ذاته من دون تقيده بقيد خارج عن ذاته الواجد بالذات لأجل خصوصيته لبعض الحيثيات والفاقد لبعض آخر (وهذا معنى محدوديته) الحاكي والكاشف عن الحيثية الذاتية التي هو واجد لها نحو مفهوم الإنسان المنتزع من الوجود الخاصّ الإنساني في الخارج بلا تقيّد

بناء على أصالة
الوجود في
الممكنات أيضاً
تكون الماهية ذاتي
باب البرهان لمنشأ
انتزاعها منتزعة عن
الوجود الخاص
بـحيث تكون
خصوصيته دخيلة في
منشأ الانتزاع

بقيد، الحاكي والكاشف عن واجدية منشأه لحيثية الإنسان بالذات، بحيث يكون منشأ آثاره وتحققها وترتيبها عليه في الخارج كما هو شأن كل مفهوم منتزع عن ذات الشيء بدون تقيده بقيد، ويعبر عنه بالماهية والمقولة، وهي معقول ثانوي فلسفي؛ لعدم أصالتها، وإنما هي موجودة حقيقة في الذهن وفي الخارج بالعرض والمجاز؛ لأجل خارجية منشأه التي كالعلة القابلية لها؛ فإن العقل إذا توجه إلى منشأه من حيث هو، ويرى أنه واجد بالذات فينتزع منه مفهوماً حاكياً وكاشفاً عن واجدية منشأه ذاتاً خارجاً لما هو مصداق لذلك المفهوم المنتزع الموجود في الذهن حقيقة وبالعرض، والمجاز خارجاً، ولأجله يحمل على منشأه حملاً شائعاً، فالماهية للوجود الخاص مختص بالوجود المحدود بالمعنى المذكور، وهو محل قابل لانتزاعها بخلاف الوجود المطلق؛ فإنه ليس محلاً قابلاً لانتزاعها؛ لعدم محدوديته وواجديته للوجود بجميع مراتبه، وللكمالات بجميع مراتبها، فلا فقدان ونقصان فيه حتى يكون محدوداً ومحلاً قابلاً لانتزاع الماهية عنه، كالوجود الذي له وجدان وله فقدان أيضاً فيكون محدوداً محلاً قابلاً لانتزاع الماهية الحاكية عن حيثية واجدة لها، فإذا كان الوجود المحدود والناقص محلاً قابلاً لانتزاع الماهية دون الوجود المطلق، فكيف يمكن أن ينتزع الماهية التي لا بد من أن يكون منشأ انتزاعها وجوداً محدوداً ناقصاً من الوجود المطلق الذي ليس فيه فقدان ونقصان ذاتاً أصلاً حتى تكون قيداً له ويضاف إليها ويتقيد بها، فإن القول بأنه في وجوده وكمالاته لا يحتاج إلى غيره والتقييد بقيد مع القول بأنه مقيد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة لأجل إمكان ترتيب آثارها عليه تناقض؛ لأنه من جهة إطلاقه الذاتي وعدم تقيده بقيد ليس محلاً قابلاً للانتزاع، ومن جهة لاشروطيته يكون محلاً قابلاً لانتزاعها، وتكون قيداً لها مع أنه خارجي شخصي

تقيد الوجود الواجب
بالذات ينافي إطلاق
وجوده

واحد، والوجود الخارجي الواحد لا يمكن أن يكون مطلقاً وغير مقيد بماهية ولم يكن محلاً قابلاً لانتزاعها ووجوداً مقيداً بالماهية ومحلاً قابلاً لانتزاع الماهية. هذا إن كان التقيّد بالماهية حقيقة وفي نفس الأمر بالمعنى المذكور.

وأما إن كان التقيّد بها اعتبارياً محضاً، فيلزم ترتّب آثار الماهيات الممكنة على الوجود الواجب بالذات من كونه في الزمان والمكان، ومعرضاً للأعراض ومركباً من المادة والصورة، وهكذا؛ لأنّ القيد الاعتباري والفرضي لا يوجب تغييراً في المقيّد ومصحّحاً لترتّب آثار الماهيات الممكنة عليه، وحيث إنّ الماهية منشأ انتزاعها هو الوجود الخاصّ الناقص بحيث يكون خصوصيّة الوجود داخلياً في منشأ الانتزاع وكلّ وجود خاص لخصوصيته المختصّة به مغاير لوجود خاص آخر لا يمكن انتزاع أكثر من ماهية واحدة من وجود واحد، لأنّ كلّ وجود خاصّ لأنّ المراد من الوجود الخاص هو المحدود وهو الذي يكون بالذات ومن غير تقيّده بقيد واجداً لحيثيّة واحدة، ويكون محلاً قابلاً لانتزاع مفهوم واحد يكون ذاتي باب البرهان له وحاكياً عن واجديّة منشأه لها بالذات فالماهية بمعنى حدّ الوجود بناء على أصالة الوجود هو المفهوم المنتزع عن الوجود الخاصّ الذي هو واجد لحيثيّة واحدة بالذات ومن غير تقيّده بقيد، ويكون محمولاً من صميمه لمنشأه وذاتي باب البرهان له وفاقداً لحيثية أخرى ولذا يكون محدوداً وضيّقاً من جهة وجدان الحيثية الذاتية فقط دون غيرها بما هو وجود خاص كوجود إنساني فإنّه وإن كان من جهة كونه مصداقاً لمفهوم الوجود واجداً لحيثيات أخرى غير الماهية الحاكية عن تلك الحيثية الواحدة لكونه موجوداً ومعلولاً ومحتاجاً إلى الغير ومنشأً للأثر ونقيض العدم ونحوها، يصير منشأً لمفاهيم متعددة حاكية عن تلك الحيثيات لكنّه من جهة كونه منشأً لانتزاع ماهية الإنسان واجد لحيثيّة

واحدة غير الحيثية التي يكون وجوداً آخر واجداً لها، وصارت موجبة لانتزاع ماهية خاصة عنه وكلّ ماهية لا تحكي إلا عن حيثية خاصة والوجود الواحد ليس له الحيثيات المتعددة بالذات الموجبة لقابليته لانتزاع ماهيات ومقولات متعددة حاكية عن تلك الحيثيات لما ذكرناه سابقاً فلا يمكن أن ينتزع عن وجود خاص إلا مفهوم واحد خاص وإلا فيلزم تعدد الواحد أو وحدة المتعدد.

فأمر تقيّد الوجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة - لإمكان ظهوره فيها، وتجليه بجلونها - يدور بين أمرين لاشقّ ثالث له لأنّ تقيده بها إمّا واقعي والنفس الأمري، وإمّا اعتباري وفرضي ويترتب على كلّ منهما تالٍ فاسد محال، كما مرّ وهو دليل إنّي على بطلان المتلوّ وامتناعه؛ لأنّ هذا التالي الفاسد معلول لمتلوّه فتقيّد الوجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة محال وممتنع، ولا وجه لدلالة دليل عليه؛ لعدم واقعيته، فإنّ الممتنع مقطوع العدم. مضافاً إلى أنّ وحدة الوجود والموجود الشخصي ونفي الكثرات مخالف لما هو ضرورة جميع الأديان الإلهية الوحيانية من أنّ الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، والرازق غير المرزوق، وهكذا.

رابعها: أنّ الإنسان القادر هو الفاعل والموجد لعمله عند تحقّق سائر ما له الدخل في وجوده إن احتاج إليه أيضاً، كسلامة اليد، والعين، ووجود القلم، والقرطاس أو غيره للكتابة إلاّ أنّه حيث يكون قادراً بالذات بالنسبة إلى طرفي المقدور حيث إنّ القدرة هي القوة المؤثرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك بوحدها لكن اقتضاؤها بالنسبة إلى كلّ منهما ليس تاماً بالذات، أي لا يتمكّن بدون مبادئ الاختيار من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق سائر ماله الدخل فيه الذي تصل النوبة إلى تأثيره وإيجاده بالفعل أو تركه عنده، وإنّما تأثيره الفعلي

القسم الرابع من أقسام الجبر الذي اختاره المشهور من العدالة جواباً عن إيراد الأشعري عليهم

يتوقف على وجود مبادئ الاختيار من تصوّر العمل والتصديق بمصلحته في إيجاد العمل والشوق المطلق والشوق المؤكّد عند إحراز عدم المانع فبمعيونة مبادئ الاختيار يتمكّن من إيجاده بالفعل، وبدونها لا يتمكّن وهذا معنى كونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً ويحتاج إلى تحقّق الشرط للفاعل ومعيونة أمر خارج عن الذات في تأثيره بالفعل وإلا فيلزم تحقّق العمل الممكن بلاعلة تامّة وهو محال.

وكذا لو حصل له التصديق بمفسدته والكراهة عن ترتبها عليه، وشدّتها مع إحراز عدم المانع يتمكّن عن الترك دون الإيجاد؛ لكونه فاعلاً ناقصاً، ويسمّى مبادئ الاختيار بالمرجّح أيضاً، فإذا حصل المرجّح لإيجاده دون تركه، فيتمكّن من إيجاده لتحقق العلة التامّة له؛ لكون الفاعل تامّاً بمعيونة المرجّح بالنسبة إلى الإيجاد عند تحقّق سائر ما له الدخّل فيه إن احتاج إليه، ولا يتمكّن من تركه؛ لعدم المرجّح له على الفرض، وهو مبادئ الاختيار فيكون فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى اختيار الترك، وكذا الأمر بالنسبة إلى الترك، فمع وجود المرجّح يتمكّن منه دون إيجاده؛ لعدم العلة التامّة له؛ لأجل عدم العلة الفاعليّة التامّة لأجل عدم المرجّح، فلا يتمكّن من إيجاده.

ففي الأوّل إيجاده بالإجبار، لعدم تمكّنه من الترك؛ لعدم المرجّح له، وفي الثاني يكون تركه إجبارياً؛ لعدم التمكن من إيجاده؛ لعدم المرجّح له فالفاعل ناقص بالنسبة إلى الترك. ووجه آخر لإجباريّة إيجاد العمل أنّ العمل ممكن الوجود يحتاج إلى العلة التامّة وإذا تحقّقت العلة التامّة له لا يتمكّن من تركه للزوم تخلف عن العلة التامّة زماناً وهو محال كما بيّن في محله كما ذكرنا في الكتاب دليلهم عليه والاستشكال عليه أيضاً.

والجواب عن الوجه الأوّل إجمالاً: أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بدون مبادئ

الاختيار إلا تصوّر العمل وما يرتبط به، وإنّ مبادئ الاختيار ليس شرطاً في تأثيره بالفعل في العمل وهو يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البديل بالاختيار والانتخاب بدونها عند تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاد العمل إن احتاج إليه أيضاً.

نعم، مبادئ الاختيار دخيلة في حسن العمل وممدوحيته، وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً ولذا يقع بدونها ولا يصدر عن العاقل العامل بما يدرك عقله فضلاً عن الحكيم لا أنّه لا يمكن صدوره منه بدونها وعدم الوقوع بدونها؛ لصحة غير عدم وقوعه بدونها؛ لعدم امكانه وإمتناعه لو كانت دخيلة وشرط الفاعل، وبيّنا في الكتاب تفصيله.

والجواب عن الوجه الثاني: أنّ امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيما إذا كان العلة الفاعلية التي من أجزائها فاعلاً بالطبع، كالنار للإحراق أو كان العلة الفاعلية التي من أجزائها فاعلاً قادراً ناقصاً، كما قالوا، ولذا عمّموا القاعدة حتّى بالنسبة إلى العلة التامة التي علّتها الفاعلية هو الفاعل القادر، وبيّنا في الكتاب أنّه إذا قلنا بأنّ الفاعل القادر تامّ بمعنى عدم احتياجه في تأثيره في العمل إلى مبادئ الاختيار - كما هو الحقّ - فالقاعدة لا تشمل العلة التامة التي علّتها الفاعلية هو الفاعل القادر وهي خارجة عنها تخصّصاً لا تخصيصاً حتّى يلزم التخصيص في القاعدة العقلية.

هذا قول أهل العدل الذين قالوا: إنّ الفاعل القادر فاعل ناقص محتاج في تأثيره في عمله الاختياري إلى مبادئ الاختيار مضافاً إلى سائر ماله الدخل في تحقّقه إن احتاج إليه.

وأجابوا عن إشكال الجبر الوارد على هذا القول بأنّ الفاعل القادر لا يتمكّن

من كل من الإيجاد والإمساك عنه على البديل عند تحقق العلة التامة للإيجاد بأن الأمر كذلك، وأنه ليس مختاراً بالمعنى المذكور عنده إلا أن اختيارية العمل لا ينحصر في كون الفاعل متمكناً من كل من إيجاد عمله والإمساك عنه، عند تحقق العلة التامة للإيجاد، وإنما يكفي فيها كون العمل مسبوقاً بمبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار، ولو لم يتمكن إلا من أحدهما الذي له المرجح دون الآخر، أي الإيجاد أو الإمساك عنه، وقد مضى أن هذا الجواب لا يدفع به ترتب التوالي الفاسدة على هذا القول، وتفصيله مذكور في الكتاب، وإجماله أن الجواب عن الإشكال على اختيارية عمل الإنسان بالمعنى الذي مورد البحث والاختلاف بين الأشعري والعدليّة وهو كون الإنسان متمكناً من كل من إيجاد العمل والإمساك عنه على البديل عند تحقق العلة التامة لإيجاده بالجواب المذكور بتعميم معنى الاختيار إذعان بورود الإشكال على الاختيار الذي هو مورد النزاع والاختلاف والعجز عن الجواب الذي يرفعه، بل يدفعه بأنه غير وارد عليه. وزعم أن الجواب المذكور يرفع الإشكال ويثبت الاختيار بحيث لا يترتب عليه تال فاسد مترتب على قول الأشعري والحكيم مع أنه ليس كذلك كما بيّناه إجمالاً.

جواب العدليّة عن
إيراد الأشاعرة
عليهم بعدم
اختيارية عمل
الإنسان القادر من
جهة كونه فاعلاً
ناقصاً، وأنه لا يتم

والجواب عن الإشكال وأنه ليس بوارد بأنه مبني على القول بأن الفاعل القادر فاعل ناقص بالذات بالنسبة إلى اختيار أحد طرفي العمل، وأنه بنفسه لا يتمكن بالفعل من اختيار وانتخاب أحدهما بالذات ومن دون انضمام مبادئ الاختيار وحينئذ عند تحقق سائر ماله الدخّل في إيجاده كسلامة اليد والعين للكاتب، ووجود القلم والقرطاس إمّا لم يكن المرجح لشيء من الإيجاد والترك، فلا يصير الفاعل والموجد الذي هو الجزء الأخير للعلّة التامة مع شرطه لإيجاد

المعلول بالفعل ليس تاماً لا بالنسبة إلى إيجاد العمل بخصوصه، ولا بالنسبة إلى الترك بخصوصه، فلا يتحقق العلة التامة لإيجاده؛ لعدم أحد أجزائها، وأما بالنسبة إلى الترك، فإن لم يكن الفاعل لاختياره تاماً أيضاً إلا أنه حيث إن عدم وجود العلة التامة لإيجاد المعلول يكفي لعدم المعلول، فالمعلول وهو وجود العمل هنا لا يتحقق لوجود علة عدم، كما يقال: عدم العلة لوجود المعلول علة لعدم المعلول؛ لانحصاره عندهم في عدم وجود العلة التامة لوجوده، مضافاً إلى أنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء أثراً للأمر الموجود؛ لأن أثر الموجود هو الأمر الموجود، وإن كان لكل منهما مرجحاً، ولكنهما متساويان، فيتزاحمان، فلا يكون شيء منهما مرجحاً لصاحبه، فلا يتحقق العلة التامة لإيجاد العمل، لعدم تمامية الفاعل ومطعي الوجود الذي من أجزائها، كما لا يتم الفاعل بالنسبة إلى الترك لكن حيث إن عدم وجود العلة التامة كاف، لعدم المعلول، فلا يتحقق المعلول أيضاً وإن كان المرجح لإيجاد العمل دون تركه، فيتحقق العلة التامة له، فيتحقق المعلول وهو العمل لتمامية الفاعل لوجود شرط تأثيره بالفعل، ولكنه لا يتمكن من تركه حينئذ؛ لعدم تمامية الفاعل القادر لاختياره وانتخابه، والمفروض أنه بالذات لا يتمكن بالذات من اختيار وانتخاب شيء من الطرفين، فيكون إيجاده للعمل جبراً بمعنى عدم تمكنه من كل من الإيجاد والترك على البديل وإن كان مسبقاً بالإرادة مع سائر مبادئ الاختيار وإن كان المرجح للترك دون الإيجاد، فله التمكن من ترك العمل لوجود تمامية الفاعل القادر بالنسبة إلى اختيار الترك، مضافاً إلى عدم وجود العلة التامة لإيجاده، لعدم تمامية الفاعل بالنسبة إليه، وعدم وجودها له لأجل عدم بعض أجزائها كاف للترك وعدم العمل أيضاً وحينئذ لا يتمكن من الإيجاد للعمل؛ لعدم وجود العلة التامة، له فيكون الترك جبراً لعدم

الإيراد على العدلية بأن جوابهم عن إيراد الأشعري عليهم لا يثبت اختيارية عمل الإنسان التي هي مورد انتزاع بينهما لأنه مستلزم للجبر أيضاً

تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، فلا يتحقّق اختيار العمل بهذا المعنى الذي هو مورد نزاع الأشعري والعدليّة وإن كانت اختياريته بمعنى كونه مسبوقة بالإرادة وسائر مبادئ الاختيار متحقّقة، لكنّه لا ينافي الجبر المترتب عليه التالي الفاسد من لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما، ونحوها. فيثبت أنّ المبنى المذكور باطل لترتب التالي الفاسد عليه، كمبنى الأشعري والحكيم، وبطلان التالي دليل إنّي على بطلان المتلو؛ لأنّه منشأه وهو معلول له، وقد فصلنا الكلام في بطلان المبنى المذكور في الكتاب، وأيضاً الإشكال من الأشعري بأنّه يلزم من كون الفاعل القادر موجداً لعمله أن يكون مجبوراً فيه، ولا يكون مختاراً بالمعنى الذي هو مورد النزاع؛ لأنّه مستلزم لجواز تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة له يبتني على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار.

وتوضيحه إجمالاً: أنّ المعلول سواء كان عمل الإنسان أو غيره، ممكن الوجود، وكلّ ممكن يحتاج سواء كان ما هويّاً أو وجودياً في وجوده إلى العلة التامة وإلا فيلزم التناقض، وأنّ المحتاج إلى الغير لا يحتاج إليه سواء كان عدمها لأجل عدم تحقّقها أو لأجل عدم تحقّق بعض أجزائها؛ لأنّ العلة الناقصة ليست تمام ما يحتاج إليه وجود المعلول، فوجودها كعدمها في عدم التأثير، وإذا تحقّقت العلة التامة لوجود المعلول وإيجاده فإن لم يتحقّق المعلول حين تحقّقها سواء تحقّق في زمان متأخّر أو لم يتحقّق أصلاً، فيترتب على عدم تحقّقه حين تحقّقها التالي الفاسد، وهو ترجيح المرجوح ولعلّ التعبير الحسن ترجّح الممكن بلامرّجّ على الراجح؛ لأنّ المرّجّح لوجود المعلول متحقّق حين تحقّقها وهو

بيان إيراد الأشاعرة
على العدلية القائمين
بإختيارية عمل
الإنسان

العلّة التامة والمرجّح؛ لعدم المعلول وهو عدم العلة التامة لوجوده غير متحقق لفرض وجود العلة التامة لوجوده، ولو كان العلة والمرجّح لعدم المعلول متحققاً أيضاً، يلزم الخلف والتناقض، فمع عدم المرجّح لعدم المعلول وتحققه ووجود المرجّح لوجوده ترجيح لعدم المعلول بلا مرجّح؛ فإنّ عدم الممكن ليس ذاتياً له، ويحتاج فيه إلى الغير أيضاً إلاّ أن ذلك الغير عدم العلة التامة لوجود المعلول وإن تحقّق المعلول في زمان متأخّر وصدر من العلة التامة فيه، فيلزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بدون المرجّح؛ لأنّ هذه العلة التامة بعينها كانت موجودة في الزمان الأوّل، وكانت واحدة لكلّ ما كانت العلة في الزمان الثاني واجدة له، والمفروض أنّ الزمان لا دخل له في وجود المعلول، وأنّه ظرف محض وإن لم يوجد أصلاً، فيلزم ترجيح عدم المعلول المرجوح على وجوده الذي له المرجّح دائماً، فعلى هذا، لو تحققت العلة التامة لايجاد العمل لا يتمكّن الإنسان من تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو مستلزم للتالي الفاسد الدالّ على فساد متلوّه آناً، فيكون إيجاده للعمل جبراً لعدم تمكّنه من كلّ من الإيجاد والترك على البدل حين تحقّق العلة التامة للإيجاد، فلا يكون مختاراً بالمعنى الذي هو محلّ النزاع بين الأشعري الذي هذا الإشكال منه، والعدليّة من المعتزلة والشيعة.

وأما الجواب عن الإشكال على المبني الأوّل وهو كون القادر فاعلاً ناقصاً بأنّ الفاعل القادر فاعل تامّ ولا يحتاج في تأثيره بالفعل بالإيجاد أو الإمساك عنه إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به التي بعضها في طول الآخر إلى الجزء الأخير وهو الإرادة، عند وصول النوبة إلى تأثيره بالفعل وهي بعد تحقّق سائر أجزاء العلة التامة لوجود المعلول إن كان محتاجاً إليه أيضاً، فيتمكّن عنده

من كلّ إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل بالاختيار والانتخاب؛ لأنّ القدرة هي القوة المؤثرة التي لها اقتضاء إيجادها واقتضاء الإمساك عنه على البدل بوحدها على نحو السواء، فالفاعل القادر هو المقتضي والفاعل التامّ بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل من دون احتياج إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل إيجاداً أو تركاً، فإذا تحقّق سائر ما يحتاج إليه العمل إن احتاج إليه، فله اختيار وانتخاب إيجاداً وله اختيار وانتخاب الإمساك عنه على البدل لواجديته لاقتضاء كلّ منهما ذاتاً اقتضاء تامّاً؛ لعدم احتياجه في أصل إيجادها والإمساك عنه إلى مبادئ الاختيار جميعها.

نعم، في حسنه الفاعلي ومدوحيته وعدم قبحه ومذموميته يحتاج إلى المرجّح أي مبادئ الاختيار، فيكون مختاراً في عمله عند وصول النوبة إلى فاعليته وتأثيره بالفعل بمعنى كونه متمكناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو محلّ النزاع، وقد فصلنا الكلام في الكتاب لبيانه والاستدلال عليه، والجواب ممّا يرد عليه.

وأما الإشكال بناء على ابتناؤه على المبني الثاني أي عدم جواز تخلف المعلول على العلة التامة زماناً الذي هو قاعدة مسلمة لترتب التالي الفاسد العقلي على تخلفه عنها، كما مرّ بيانه آنفاً.

فجوابه أنّ كلّية القاعدة وشمولها لكلّ علة تامة حتى العلة التامة التي تكون علّتها الفاعلية فاعلاً قادراً تبتنى على أن يكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ومحتاجاً في تأثيره بالفعل عند وصول نوبة التأثير بالفعل إليه إلى مبادئ الاختيار؛ إذ حينئذ يلزم انحصار علة عدم المعلول في عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول و التوالي الفاسدة المترتبة على تحلّف المعلول عن العلة التامة

والجواب عن إيرادهم على العدلية على المبني الثاني وهو عدم تخلف المعلول عن علته التامة زماناً

مطلقاً منشأها الانحصار المذكور وهو مبنيّ على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً؛ لأنه إذا كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً فعند تحقق العلة التامة التي تكون علتها الفاعلية فاعلاً قادراً، فالفاعل القادر يتمكّن عن إيجاد العمل دون الإمساك عنه؛ لأنه فاعل تامّ بالنسبة إلى إيجاده لوجود المرجح له دون الإمساك والترك، فبالنسبة إلى الإمساك عنه؛ والترك فاعل ناقص مضافاً إلى عدم اختيارية مقدمات العمل حتّى مبادئ الاختيار، ولو فرض اختيارية بعض المقدمات، فلا بدّ من أن ينتهي إلى أمر غير اختياريّ لئلا يلزم التسلسل، ومعلوم أنّ عدم اختيارية جميع مقدمات العمل يوجب عدم اختياريته أيضاً لا يتمكّن بالذات عن اختياره وانتخابه، فالفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل لا يتمكّن عن الإمساك عنه وتركه، وليس علة لعدم العمل وتركه أيضاً، فيكون علة عدمه وتركه عدم وجود العلة التامة لإيجاد العمل، فينحصر علة عدم المعلول بعدم وجود العلة التامة لإيجاده مطلقاً، سواء كان العلة التامة التي علتها الفاعلية هي الفاعل بالطبع، لأنّ له اقتضاء الإيجاد عند تحقق العلة التامة لوجود المعلول وليس له اقتضاء الإمساك عنه وتركه، فينحصر علة عدم معلولها في عدم وجود العلة التامة لوجود العمل أو كان العلة التامة التي تكون علتها الفاعلية هي الفاعل القادر، كما مرّ بيانه. وحيث إنّ الفاعل القادر يكون فاعلاً تامّاً كما مرّ بيانه، فعند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه على البدل؛ لكون الفاعل فاعلاً تامّاً بالذات مع أنّ له اقتضاء الإيجاد والإمساك عنه على السواء، فعلة عدم المعلول للعلة التامة التي علتها الفاعلية هي الفاعل القادر أمران:

أحدهما: عدم وجود العلة التامة لوجود العمل بإيجاده.

ثانيهما: هو الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة للإيجاد، لكفايته للإمساك عن الإيجاد بعد كونه فاعلاً تاماً له ذاتاً أيضاً، أي بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد وترك العمل، فإذا تحقق العلة التامة لإيجاد العمل ولم يوجد الفاعل القادر وأمسك عنه وتركه، فلا يترتب عليه التالي الفاسد الذي قالوا بترتبه على عدم إيجاده في الآن الأول الذي وجدت فيه العلة التامة أو مطلقاً وهو ترجيح المرجوح على الراجح، وترجيح أحد المتساويين إن تحقق العمل في الآن الثاني. أما عدم لزوم الأول؛ فلأنه في الآن الأول الذي وجد فيه العلة التامة للإيجاد، ووصلت النوبة إلى تأثير القادر بالفعل؛ فإنه كما أنه فاعل تام ويمكن أن يؤثر بالفعل في إيجاد العمل على الفرض كذلك فاعل تام بالنسبة إلى الإمساك عنه، ويمكن أن يختاره وينتخبه بالفعل على البدل وحينئذ ليس علة عدم العمل وهو المعلول عدم وجود العلة التامة لإيجاده، بل قدرة القادر بالذات على الإمساك عنه بالفعل أيضاً على الفرض، كقدرته بالذات على إيجاده بالفعل، ولو أوجد العمل في الآن الثاني دون الأول، فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلامرجح؛ لأن القادر في كل وقت تحقق العلة التامة لإيجاد العمل يتمكن من كل من إيجاده والإمساك عنه على البدل، وحيث إنه في الآن الأول كان متمكناً من كل منهما على البدل بالاختيار والانتخاب فاختر فيه الإمساك عن الإيجاد وتركه، فاستند عدم العمل إلى قدرة القادر عليه بالذات، فكان له العلة في الآن الأول أيضاً، فأين ترجيح المرجوح على الراجح مع وجود المرجح أي علة عدم لا المرجح بمعنى مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالتها على الفرض في أصل الإيجاد والترك، وإنما تكون دخيلة في حسن العمل وعدم قبحه وليس الكلام فيه، لعدم العمل أيضاً، ومع وجوده وإيجاد القادر له في الآن الثاني دون الأول لا يلزم

ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح لأجل وجود العلة التامة في الزمانين بـلاتفاوت؛ لأنه متمكن من كل من الإيجاد والإمسك عنه في كل وقت مع الاختيار والانتخاب.

ففي الآن الأول اختيار الإمسك، وفي الآن الثاني اختار الإيجاد ولا إشكال فيه بعد ما كان فاعلاً تاماً لا يحتاج في تأثيره بالفعل في مقدوره من الإيجاد والإمسك عنه على البدل إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به وإن كان محتاجاً إلى غيرها، وكذا لو أمسك عن الإيجاد دائماً بعد وجود العلة التامة لإيجاد العمل، فلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح أو ترجيح الممكن بلا مرجح، وهذا التعبير حسن؛ لأنه اختار الإمسك عن الإيجاد وانتخبه بقدرته التامة لكل منهما على البدل فقاعدة عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة لا تشمل العلة التامة التي تكون علته الفاعلية هو القادر، فيكون خروجها عنها تخصصاً بمعنى الخروج الموضوعي، وأنها ليست مصداقاً للقاعدة لا أنها من مصاديقها وخارجة عن حكمها حتى يلزم التخصيص في القاعدة العقلية الذي لا مجال له فيها فلا تشمل إلا العلة التامة التي علته الفاعلية غير قادر، كالفاعل بالطبع، والتفصيل في الكتاب، ومما يترتب على المبنى الثاني للإشكال وهو عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً حتى العلة التامة التي يكون علته الفاعلية هو الفاعل القادر لا بالطبع عدم كون الله تعالى أيضاً مختاراً عند تحقق العلة التامة لإيجاد الممكن، وكان مجبوراً على الإيجاد؛ لعدم تمكنه من الترك للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة لو تمكن من تركه، فيكون فاعلاً موجباً - يفتح الجيم - لا موجباً - بكسر الجيم - فقط وصرّف علمه بعمله قبل صدوره وتوجهه إليه قبله لا يكفي في اختيارية العمل مع عدم تمكنه من تركه. نعم، من

جعل عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة دليلاً على عدم اختيارية عمل الإنسان القادر مستلزم للقول بعدم اختيارية أفعال الله تعالى

جهة كونه فاعلاً ناقصاً لا يرد الإشكال؛ لعدم احتياجه إلى مبادئ الاختيار؛ للزوم النقص في الفاعلية؛ واحتياجه إلى الغير وهو ينافي وجوب وجوده بالذات المقتضي لعدم احتياجه إلى غيره لواجديته لوجوده وكمالاته بالذات مع قطع النظر عن غيره مطلقاً.

وأما الداعي وعلمه بمصلحة عمله أو مفسدته المرجح لاختيار وانتخاب الإيجاد أو الترك فهو عين ذاته وليس زائداً على ذاته، وفاعليته بالفعل معناها قدرته على الإيجاد والترك بالفعل، وهذا الإيراد وارد على كل من يقول بتعميم القاعدة وشمولها للعلّة التامة مطلقاً حتى التي علّتها الفاعلية هو القادر مع أنهم لا يقولون بكونه تعالى مجبوراً وكونه مختاراً بمعنى مسبوقية عمله بالإرادة لا ينافي الجبر، وعدم تمكنه من الترك، ومعه يترتب عليه التالي الفاسد كما مرّ. فثبت إلى هنا أنّ الأمر بين الأمرين أي بين الجبر والتفويض والواسطة بينهما، من اختيارية العمل بمعنى كون الإنسان القادر متمكناً من كل من إيجاد عمله والإمساك عنه وتركه عند تحقق العلة التامة لإيجاده من دون مشاركة غيره في إيجاده وأنّه الموجد وحده، ومن عدم استقلاله طولاً في إيجاده أو تركه؛ لكون مقدمات العمل كوجوده وقدرته ونحوهما غير اختيارية وأمور ممكنة محتاجة في وجودها إلى غيرها. ولا بدّ من انتهائه إلى الوجود الواجبي؛ لبطلان الدور والتسلسل كما قالوا، أو للزوم الخلف والتناقض كما قلنا في محله وبيّناه في كتاب التوحيد؛ فإنّ الفاعل القادر الإنساني لا يستقل في إيجاد عمله أو تركه طولاً ويحتاج إليه تعالى من جهتين:

إحداهما: من جهة وجود مقدمات عمله من وجود نفسه وقدرته وسائر ماله الدخّل في إيجاده حدوثاً وبقاءً ممّالاً تكن اختيارية.

وثانيتها: من جهة عدم المانع عن إيجاده أو تركه؛ فإنه يقدر على إيجاد عمله عند تحقق العلة التامة إن لم يمنعه مانع عنه وهو الفاعل الأقوى منه، وأقوى الفواعل هو الله تعالى، فإن أراد إيجاد عمله وأراد الله تعالى عدمه أو أراد تركه وأراد الله تعالى إيجاده، فلا تأثير لقدرته في شيء من الطرفين؛ إذ الفاعل يتمكن من إيجاد عمله أو تركه عند عدم المانع؛ لعدم امتناع إيجاده أو تركه امتناعاً وقوعياً، ولا يترتب على إيجاده أو تركه تال فاسد عقلي من تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين، ومع وجود المانع حدوثاً المعبر عنه بالدافع اصطلاحاً أو بقاء المعبر عنه بالرافع، كذلك يمتنع تأثيره في عمله إيجاباً أو تركاً؛ للزوم ترتب التالي الفاسد عليه؛ إذ المانع والفاعل الأقوى إذا أراد إيجاد العمل فيوجد بالفعل، ولو أراد الفاعل غير الأقوى إيجاده أيضاً فيوجد بالفعل؛ للزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإن أراد الفاعل الأقوى تركه فيصير متصفاً بالعدم، فلو أراد الفاعل غير الأقوى إيجاده، فلو أوجد بالفعل للزم اجتماع النقيضين المحال، وكذلك العكس وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي يدلّ عليه القرآن العظيم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^١ أي نحن نوجد العبادة لك من الصلاة وغيرها ممّا يضاف إلى الله تعالى لكونك أهلاً، ومستحقاً له دون غيرك ونحن بالاستعانة بك والاستمداد منك بسبب إعطائك إيانا لما يتوقّف عليه عملنا العبادي وإطاعتك حدوثاً وبقاءً من وجودنا وقدرتنا عليه وسائر ماله الدخل في تحقّقه أطعناك ونوجد أعمالنا العبادية، فلا بدّ من القول بأنّ الفاعل القادر مختار بالمعنى الذي هو محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدليّة وهو أنّه عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل متمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه وتركه على البدل، وبه يتحقّق ما هو

محلّ الاختلاف بين
الأشعري والعدليّة

الموجب والملاك لصحة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل الأحكام، والتكاليف، والاستحقاق للثواب، والعقاب على العمل، ولصحة إجرائهما في الدنيا وفي الآخرة ونحوها، ولا يترتب عليه التالي الفاسد الدالّ إنّاً على فساد متلوّه، كما يترتب على سائر الأقوال والوجه في عدم ترتب التالي الفاسد عليه أنّه يكون فاعلاً تاماً بالذات، وأنّه عند وصول النوبة إلى تأثيره بالفعل في عمله (وهي بعد تحقق سائر ما له الدخل فيه أيضاً إن احتاج العمل إليه أيضاً) لا يحتاج إلى المرجح للفاعل، أي مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به ويتمكّن بدونها من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه على البدل ولو لم يكن لما يختاره وينتخبه من الطرفين المرجح ومبادئ الاختيار، بل ولو كان المرجح ومبادئ الاختيار في الطرف الذي لم يختره ولم ينتخبه. وهذا معنى كونه فاعلاً تاماً، وعدم احتياجه في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى مبادئ الاختيار، لكن هذا بحسب الإمكان الوقوعي، وعدم ترتب التالي الفاسد الذي قالوا به عليه، وهذا يكفي في تصحيح الأمور المذكورة، وعدم ورود إشكال على اختيارية العمل. وأمّا بحسب الوقوع، فقليلاً ما يتفق خارجاً إيجاد العمل أو تركه بدون المرجح وبدون مبادئ الاختيار؛ لأنّه قبيح بدونها عقلاً وعقلاء ومرتكبه يستحقّ الذم والملامة عندهما، وعلى هذا، فالفاعل القادر العاقل بما هو عاقل لا يرتكب إيجاداً أو تركه بدون المرجح ومبادئ الاختيار وقوعاً لا أنّه لا يتمكّن من أحدهما بدون المرجح ومبادئ الاختيار، فمحلّ البحث هو الإمكان الوقوعي وتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل والإمساك عنه عند تحقق العلة التامة لإيجاد لا الوقوع؛ لأنّه مع المرجح غالباً حتّى بإذعان من يقول بعدم احتياجه إلى المرجح و مبادئ الاختيار أيضاً؛ لأنّه يقول بعدم احتياجه إليها في أصل الإيجاد أو الترك لا

محلّ البحث هو كون مبادئ الاختيار جزء العلة التامة لإيجاد العمل وأنها دخيلة في تركه أيضاً وأنهما بدونها لا يتحققان على البدل فبدونهما ممتنعان وقوعاً وأمّا دخالتها في حسنهما الفاعلي فلا إشكال وهو مورد الاتفاق

بعدم احتياجه إليها حتى بالنسبة إلى حسنه الفاعلي ومدوحيته كذلك وعدم قبحه ومذموميته عقلاً وعقلاء لاسيما بالنسبة إلى الحكيم على الإطلاق؛ فإنه وإن لم يتوقف عمله على مبادئ الاختيار مطلقاً لترتب التالي الفاسد عليه ولو لأجل حسنه وعدم قبحه، ولكن الداعي والعلم بالمصلحة أو المفسدة في عمله قبله الذي هو عين ذاته معتبر في حسن عمله وعدم قبحه مضافاً إلى التمكن من كل من الإيجاد والإمساك عنه عند تحقق العلة التامة، وكل ما يحتاج إليه العمل في تحقيقه. ويدل عليه روايات كثيرة مؤيدة بالدليل العقلي الموجب للقطع بمطابقة مضمونها للواقع وصدقها؛ ومنها: ما في توحيد الصدوق عليه السلام بسنده عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالوا: «إن الله - عز وجل - أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون». قال: فسئلا عليهما السلام. هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالوا: «نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» فأنهما عليهما السلام بقولهما: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها» يبيتان عدم إجبار الله تعالى خلقه على أعمالهم التي منها الذنوب الموجبة لاستحقاقهم للعذاب إن أتوا بها باختيارهم، وينتفيان تعذيبهم على الذنوب التي أجبروا عليها؛ لعدم استحقاقهم له، فيكون ظلماً، فتعالى الله تعالى عنه، وأثبتنا اختيار خلقه في أعمالهم التي منها الذنوب التي يعذبهم عليها؛ لأنهما عليهما السلام بصدد بيان أعمال خلقه التي يعذبهم عليها، لأجل الإيعاد عليها وهي أمرها يدور بين الاختيارية والجبر وحيث إن كونها إجبارية بإجباره تعالى لهم عليها يترتب عليه التالي الفاسد وهو لزوم الظلم عليهم، فلا بد من أن تكون اختيارية وإلا فيلزم الخلف، ووقوع ما علم عدم وقوعه. ونفياً عليهما السلام بقولهما: «والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون» التفويض واستقلال خلقه في أعمالهم وعدم احتياجهم إليه تعالى في

إيجادها أو تركها، لما ذكرناه آنفاً. وأثبتا بقولهما عليه السلام: «نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» بعد السؤال بأنّه: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ أمراً ثالثاً ليس جبراً ولا تفويضاً وهو كون الخلق - المراد منه هو الإنسان المخلوق - مختاراً في أعماله بمعنى كونه عند تحقق علته التامة لإيجاده متمكناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه وتركه ومعه يصحّ تعذيبه على الذنوب من أعماله؛ لاستحقاقه له، فلا يكون ظلماً، وعدم كونه مستقلاً في أعماله من جهتين إحداهما أنّه محتاج إليه تعالى في إيجاده أو تركه في مقدّمات عمله بإيجادها وإبقائها بلا واسطة أو بالواسطة ثانيتهما أنه محتاج إليه في أن لا يمنعه عن الإيجاد أو الترك، فالمركب من الأمرين المذكورين هو الأمر الثالث الذي هو غير الجبر والتفويض، وهذا معنى قولهما عليه السلام: «نعم، أوسع ممّا بين الأرض والسماء» أي منزلة ثالثة موجودة، وأمر مغاير لهما موجود، وبعده وفاصلته عنهما كبعد السماء عن الأرض وفاصلتها عنها، وهذا بعدٌ معنويّ، وفاصلة معنويّة شبّهت بالبعد الحسيّ؛ لتقريب المراد إلى ذهن المخاطب. والروايات في «الأمر بين الأمرين» متعدّدة في الباب المذكور، كالروايات والآيات الدالة على الاختيار كقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^١ فإنّ قوله: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ يدلّ على التخيير، أي إنّنا بيّنا للبشر الوظائف الهادية إلى مصالحهم ومفاسدهم الموجبتين لتكاملهم وانحطاطهم، ولهم القدرة والاختيار للعمل بها، وبعد جعلها إذا صارت فعلية ووصلت إليهم داعية لهم لا يجاد متعلقاتها أو تركها ولعدم العمل بها وعدم جعلها داعية، ثمّ بيّن جزاء الكفور والشاكر أي التارك للعمل بها وللعامل بها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ * إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ

الآيات والروايات
كالدليل العقلي
دالتان على أن
متعلق التكليف هو
العمل الذي يكون
المكلف قادراً تكويناً
ومتكناً من كلّ من
إيجاده وتركه على
البدل وهو موجب
لاستحقاق الثواب
والعقاب وأنّه لاجبر
ولاتفويض

كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا^١ إِلَى آخِرِ مَا بَيَّنَّهٖ مِنْ جِزَاءِ الْعَامِلِينَ بِهَا، وَقَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْكَهْفِ: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^٢ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ وَمَابَعْدَهَا مِنْ بَيَانِ جِزَاءِ الْكَافِرِ وَالْمُؤْمِنِ. فَقَدْ دَلَّ الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرُ الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ.

وَفِي التَّوْحِيدِ بَابُ الْإِسْتِطَاعَةِ: حَدَّثَنِي أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَلْفَةً فَعَلَّ، وَلَا نَهَاهُمْ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى جَعَلَ لَهُمُ الْإِسْتِطَاعَةَ ثُمَّ أَمَرَهُمْ وَنَهَاهُمْ، فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ آخِذًا وَتَارِكًا إِلَّا بِإِسْتِطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَقَبْلَ الْأَخْذِ وَالتَّرِكِ، وَقَبْلَ الْقَبْضِ وَالتَّبَسُّطِ»^٣.

فَإِنَّ الرِّوَايَةَ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَأْمُرُ الْعِبَادَ بِإِجَادِ عَمَلٍ، وَلَا يَجْعَلُهُمْ فِي كَلْفَةٍ إِجَادَهُ بِالتَّكْلِيفِ الَّذِي أَمَرَهُ بِهِ، وَلَا يَنْهَاهُمْ وَلَا يَزْجُرُهُمْ عَنْ إِجَادِ عَمَلٍ إِلَّا جَعَلَهُمْ لَهُمُ الْإِسْتِطَاعَةَ قَبْلَهُمَا تَكْوِينًا ثُمَّ بَعْدَ جَعْلِ الْإِسْتِطَاعَةِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْإِجَادِ وَالتَّرِكِ تَكْوِينًا أَمَرَهُمْ بِبَعْضِ الْأَعْمَالِ، وَنَهَاهُمْ عَنِ الْبَعْضِ، وَيَتَفَرَّعُ عَلَى مَشْرُوطِيَةِ الْأَمْرِ بِالْعَمَلِ وَالتَّنْهِي عَنْهُ بِالْإِسْتِطَاعَةِ وَالْقُدْرَةِ الْحَاصِلَةِ لِلْعِبَادِ بِالْجَعْلِ التَّكْوِينِيِّ جَعْلًا تَأْلِيفِيًّا أَنْ إِجَادَهُمْ لِعَمَلٍ أَوْ تَرَكَهُمْ لَهُ عَلَى الْبَدَلِ بِالْفِعْلِ حِينَ تَحَقَّقَ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ لِإِجَادِهِ لَا يَكُونُ وَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِسَبَبِ اسْتِطَاعَةٍ وَقُدْرَةٍ لَهُمْ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالتَّنْهِي، وَقَبْلَ الْأَخْذِ وَالتَّبَسُّطِ وَالتَّرِكِ وَالْقَبْضِ وَالتَّبَسُّطِ، وَهِيَ تَكَرَّرَ لَمَّا

١. الدهر (٧٦) الآية ٤ و ٥.

٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

٣. التوحيد، باب الاستطاعة، ح ١٩.

قبلهما فإن القبض هو الإمساك عن الإيجاد وتركه، والبسط هو إرسال القدرة وإيجاد العمل بها، ولا يخفى أن المراد من تقدّم الاستطاعة والقدرة على الأمر والنهي وعلى الإيجاد والترك هو التقدّم الأعمّ من الرتبي والزماني لا خصوص الزماني؛ لكفاية التقدّم الرتبي على الأمر والنهي بالفعل، وكذا الإيجاد والترك.

الأحاديث الدالة على
نفي الجبر
والتفويض وإثبات
الأمر بين الأمرين

ومّا يدلّ على نفي الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين ما في التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض: أبي رحمه الله، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، قال حدّثنا أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكُم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا تخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه». قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله - عزّ وجلّ - لم يُطع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتم العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادراً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل وإن لم يحل وفعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه»، ثم قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه».

أقول: بيان الرواية الشريفة الواصلة إلينا من عالم آل محمد عليه السلام أنه عليه السلام بعد ذكر مسألة الجبر والتفويض عنده عليه السلام قال للحاضرين عنده: «هل أعطيكُم وأعلّمكم في هذه المسألة قاعدة وكبرى كلىة إن تدركوها لا يقع الاختلاف بينكم بعدها؛ لإدراككم لهذه المسألة، ولما هو الواقع في نفس الأمر من عمل الإنسان القادر، فأجابوا بجواب راعوا فيه الأدب فقالوا: إن رأيت وشئت ذلك، فأعطنا وبين لنا، فقال عليه السلام: «إن الله عزّ وجلّ لم يُطع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة»؛ فإنه عليه السلام بهذا الكلام نفي الجبر بأن إطاعة الناس لله تعالى ليست بإكراه بسبب إجبار الله تعالى

لهم عليها، وكذا عصيان الناس له تعالى ليس بسبب غلبة قدرة الله تعالى على قدرتهم، وتحقق عملهم بقدرة الله دون قدرتهم، ومغلوبيتها في التأثير، فإن كلمة «غلبة» في كلامه ﷺ مصدر مبني للفاعل وفاعله هو الله تعالى قد حذف وإن كان مصدراً مبنيًا للمفعول وكان نائب الفاعل هو الله تعالى، أي ليس معصية الله بغلبة العبد عليه تعالى في عصيانه يكون نفيًا للتفويض وبعده بيته أيضاً ولعله خلاف الظاهر، وكلمة «لم يعص» مبني للمفعول ضميره وهو النائب للفاعل يرجع إلى الله تعالى، أي لم يصر الله تعالى معصياً بسبب غلبة قدرته وتأثيرها في عصيان العبد على قدرة العبد في تأثيره في عصيانه حتى يكون بالجبر وإجبارياً، فلا إطاعة العبد لأحكامه تعالى يكون بالإجبار ولا عصيانه لها وإنما كل منهما يكون بقدرة العبد نفسه من دون دخالة قدرته تعالى لا مستقلاً ولا مع الشركة عرضاً، بل قدرة العبد وحده دخيلة في كل منهما وهو الفاعل المباشر وبلا واسطة، والموجد لكل منهما، وقوله ﷺ: «ولم يهمل العباد في ملكه» نفى به التفويض واستقلال العبد في عمله، وعدم احتياجه إليه في إيجاده وتركه إليه لا طولاً ولا عرضاً؛ لأن المراد منه أنه تعالى لم يجعل عباده متروكين، مرسلين، مطلقين بحيث لم يكن له تعالى دخل في أعمالهم لا طولاً ولا عرضاً، فيكونون خارجين عن تحت سلطنته وتصرفاته بالنسبة إلى أعمالهم المقدورة. ثم إنه ﷺ بعد نفي الجبر والتفويض بين الأمرين الأمرين بقوله: «وهو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدروهم»، أي الله تعالى هو المسلط على ما جعلهم مسلطين عليه، والقادر على ما جعلهم قادرين عليه، والتمكّن ممّا جعلهم متمكّنين منه أي هو القادر على أعمالهم التي جعلهم قادرين عليها، فكما أنّهم فاعلون بالمباشرة لأعمالهم بقدرتهم في التأثير فيها إيجاباً وتركاً وحدها باختيارهم وانتخابهم لأحدهما التي جعلها لهم تكويناً كذلك

له القدرة على أعمالهم بالتأثير فيها طولاً بإيجاد مقدماتها حدوثاً وإبقائها وبمنعهم عن أعمال قدرتهم؛ لكونه فاعلاً أقوى، فهم من جهة كونهم قادرين على أعمالهم فاعلين ومؤثرين فيها بالاختيار والانتخاب مختارين غير مجبورين، ومن جهة أن أعمال قدرتهم وتأثيرها بينما يتوقف على وجود مقدماتها المتوقفة على قدرته تعالى بإيجادها ولو بالواسطة، وعلى عدم منعه تعالى عن أعمال قدرتهم بعد وجود مقدماتها، فليسوا مستقلين في إيجاد أعمالهم وتركها، ومفوضاً إليهم أعمالهم، وهذا هو الأمر بين الأمرين، ويتفرع على الأمر بين الأمرين أن العباد إن أرادوا أو هموا بإطاعة الله تعالى وامتثال أحكامه لا يمنعهم الله عنها ابتداء وحدثاً، ولا بقاء، (و عبّر عليه السلام عن المنع حدوثاً بالصد، وعنه بقاء بالمنع)، وإنما يطيعون الله تعالى حينئذ بقدرتهم بإيجاد العمل أو تركه وإن هموا بمعصية الله تعالى. وأرادوها فإنه يتمكن من منعهم عنها؛ لكونه فاعلاً أقوى ولكن إن لم يمنعهم عنها وفعّلوا وعصوه لم يجبرهم الله عليها، بل حينئذ وعند عدم منعهم عنها يكونون بلامانع أقوى عن تأثيرهم في أعمالهم، فإن عصوا فباختيارهم وانتخابهم بقدرتهم عصوا وتركوا الطاعة، ويوافق مضمون هذه الروايات الدليل العقلي الذي هو قرينة قطعية على صدقها، ومطابقة مضمونها للواقع، فلو كانت ظنيّة سنداً ودلالة أو أحدهما فيجبرها الدليل العقلي ويوجب القطع بصدقها، وقول الأشعري والحكيم مخالفان لمفاد هذه الرواية؛ فإنهما يقولان بأن الفاعل المباشر وبلاواسطة لأعمال العباد والموجد لها هو الله تعالى وهي موجودة بإيجاده تعالى لا بإيجاد العباد، فهي أفعال الله تعالى لا أفعالهم، وكون العباد عللاً معدة بالمعنى الأعم، عند الحكيم لا يصحح الأمر بين الأمرين بعد كون الفاعل لأفعال العباد غيرهم وهو الله تعالى؛ فإن الأمر بين الأمرين يتوقف على الفاعلين لأعمال العباد:

بيان وجه كون عمل الإنسان القادر ليس بالإجبار ولا كونه مستقلاً فيه طولاً ومفوضاً إليه بل يكون مستقلاً فيه عرضاً وغير مستقل طولاً وهو لا ينافي اختياريته وهو المعبر عنه بالأمر بين الأمرين أي بين الجبر والتفويض

مخالفة قول الأشعري والحكيم لمفاد الروايات من كون الإنسان القادر فاعلاً وموجداً لأعماله بالاختيار

أحدهما: الفاعل المباشر وبلاواسطة، والآخر بالواسطة كما أنه على القول بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج في فعلية تأثيره في عمله إلى مبادئ الاختيار. وعلى القول بعدم جواز تخلف المعلول عن العلة مطلقاً حتى فيما إذا كان علتها الفاعلية هو الفاعل القادر الإنساني فالأمر بين الأمرين لا يتحقق به لأجل كون الإنسان القادر مجبوراً وغير مختار في عمله بمعنى عدم كونه متمكناً من كل من إيجاد العمل وتركه والإمساك عنه على البديل حين تحقق العلة التامة لإيجاده وإنما يكون متمكناً من أحد الطرفين دون الآخر وإن كان مختاراً بمعنى كون عمله مسبقاً بالإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار، ولكنه لا يكفي في اختيارية العمل التي هي مصحح إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكليف، وسائر ما هو مشروط باختيارية العمل، كما مرّ بيانه.

وعلى مذهب العرفاء لاموضوع للجبر ولا للتفويض ولا للأمر الثالث الذي هو غيرهما، لأن كل واحد منها يتوقف على تعدد الوجود والموجود في الخارج؛ لأن الأول يتوقف على وجود الجابر والمجبور، والثاني يتوقف على وجود الفاعلين: أحدهما: هو الله الموجد للأشياء حدوثاً. والثاني هو الفاعل المتمكن المستقل في وجوده وأعماله بقاءً. والثالث يتوقف على الفاعل بالواسطة وهو الله تعالى، وعلى الفاعل المباشر وبلاواسطة وهو الفاعل القادر الإنساني. وهم قائلون بوجود موجود واحد شخصي مطلق ولا بشرط واللاتعيين من جميع الجهات حتى من اللابشرية واللاتعينية واجب بالذات وجوداً وكماً قابلاً للتقيّد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة بجميع أقسامها، وهذا التقيّد يوجب أن يظهر فيها، ويتجلى بها، فهي تصير موجودة بعين وجوده لا بوجود مختصّ بها؛ لأنه مناف لوحدة الوجود والموجود الواحد الشخصي، فالتعدد إنما يكون في ظهوره وتجليه؛ لا في

على مذهب العرفاء
لاموضوع للجبر
والتفويض والأمر
بين الأمرين

وجودها، فهي المظاهر والمجالي له، أي هي التي يظهر بتقيده بها وجوده، ويتجلى بها وجوده بصورة قيده أي قيد كان من الماهيات، فيظهر بصور الإنسان والجبل، والحجر، وهكذا، ويتجلى بصورتها من دون أن توجد بوجود خاص بها، فإذا تقيّد وجوده تعالى بماهيّة الإنسان، فيصير الإنسان موجوداً بعين وجوده تعالى لا بوجود مختصّ به، فوجود الله تعالى المتقيّد بماهيّة الإنسان وجود واجبي بالذات من جهة إطلاقه ووجود إمكانيّ إنساني من جهة تقيده بها، فليس في البين إلاّ وجوداً واحداً ذا حيثيتين حيثية ذاتية، وحيثية تقييدية، فأين هذا من الأمر بين الأمرين والقول به فيه من حيثيتين كلام شعري على خلاف الواقع وإن يوجد هو في كلا بعض المنتسبين بهم.

ما يدعيه العرفان من وحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج أمر محال وممتنع وقوعاً والأمر المحال لا يمكن إثباته بالعلم الاكتسابي ولا بالعلم الإفاضي لعدم المعلوم في الخارج

وقد بيّنا سابقاً وفي الكتاب، وفي كتاب التوحيد أنّ ما يدعيه العرفاء من الوجود والموجود الواحد الشخصي بالمعنى المذكور أمر محال عقلاً، والأمر المحال والممتنع لا تحقّق له خارجاً، فلا يمكن إثباته بالعلم الاكتسابي الحاصل من الدليل، ولا بالعلم الإفاضي الحاصل من تزكية النفس بسبب السير والسلوك العملي كما قالوا.

فإنّ تقيّد وجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة من المقولات والمعقولات الأولية إن كان واقعياً بحيث يمكن إنتزاعها منه بنحو المحمول من صميمه وذاتيّ باب البرهان، كما هو شأن كلّ ماهية لوجود، حاكية عن حيثيته الذاتية، فيلزم كونه محدوداً بحيث يكون واجداً لحيثية ذاتية خاصّة، وفاقداً لحيثية ذاتية أخرى، كوجود الإنسان والفرس مثلاً المقيّدين بالحيوان الناطق والحيوان الصاهل؛ فإنّهما ينتزعان من وجودهما الخاصّ لهما، الواجد لحيثية ذاتية، والفاقد لحيثية ذاتية أخرى وهما حاكيان عنهما، وهذا ينافي إطلاق

الوجود الواجب بالذات، ولا بشرطية، وعدم تقيده بشيء من جميع الجهات وإن كان تقيده بها فرضياً واعتبارياً محضاً بحيث يبقى الوجود الواجب بالذات على إطلاقه الواقعي ولا بشرطية ولا تعيئة ويكون بعد التقيّد كقبله، فيلزم أن يصير الوجود الواجب بالذات من حيث كونه مطلقاً وبما هو واجب بالذات متشكلاً بأشكال الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة الزمانية والمكانية، والمجردة والمادية، والبسيطة والمركبة، وهكذا، وهذا مع كونه محالاً ممّا ينكرونه ويفرون منه. وقولهم بتقيده بها لأجل إمكان صيرورته كذلك بعد عدم إمكانه أن يصير كذلك بدون التقيّد بها. والتفصيل في الكتاب، وفي كتاب التوحيد، وقد نقلنا كلماتهم الصريحة فيما ذكر من أساطينهم مع ما يرد عليهم.

وجه عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة لاحقيقة وفي نفس الأمر ولا فرضاً واعتباراً

إن قلت: الأمر بين الأمرين بالمعنى الذي فسّرته أيضاً نوع جبر؛ لأنّ عمل الإنسان القادر ينتهي بالأخرة إلى الله تعالى إيجاباً وإمساكاً، وتركاً؛ لأنّه مركّب من كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً بالمعنى الذي مرّ بيانه، وأنّه عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله وعدم المانع فاعل مباشر وبلا واسطة متمكّن من كلّ من إيجابه والإمساك عنه وتركه على البدل وحده وبلا شركة فاعل آخر، ومن كون مقدّمات عمله - ولو بعضاً - أمور غير اختيارية، كوجوده روحاً وجسماً، وقدرته وعقله وسائر ماله الدخيل من الأمور غير الاختيارية له، وهي أمور ممكنة الوجود، محتاجة في وجودها إلى غيرها، ولا بدّ من انتهائها إلى الواجب بالذات، فينتهي عمل الإنسان إلى غيره وهو الله تعالى، وهذا جبر طولي.

قلت: نعم، الأمر كذلك، وأنّ عمله ينتهي إليه تعالى بالأخرة لكنّ هذا لا يضرّ باختيارية عمل الإنسان القادر، ولا بالأمر بين الأمرين. أمّا بالنسبة إلى اختيارية عمله بالمعنى المطلوب وهو الذي لا يترتب عليه التالي الفاسد، فلاجل أنّه إذا كان

الإنسان القادر فاعلاً تاماً غير محتاج - في فاعليته وتأثيره بالفعل في عمله إيجاباً وتركاً على البدل - إلى المرجح وهو مبادئ الاختيار في أصلهما، فيتمكّن عند تحقق العلة التامة لإيجاده، وكلّ ما يتوقّف عليه غير مبادئ الاختيار مع عدم المانع من كلّ من إيجاد عمله وتركه والإمسك عنه على البدل بدون دخالة شيء آخر عرضاً، فهو الفاعل بالمباشرة وبلا واسطة وحده مادام كانت مقدّماته موجودة بإيجاد الغير مع عدم وجود المانع أيضاً، وهذا معنى كونه مختاراً بالمعنى الذي لا يترتب عليه تالٍ فاسد، ويكفي لكلّ شيء مشروط بالاختيار. وأمّا بالنسبة إلى الأمر بين الأمرين، فكون مقدّماته غير اختيارية، ممكنة الوجود، محتاجة إلى الغير في وجودها، ولا بدّ من انتهاء وجودها إلى الواجب تعالى؛ لعدم لزوم الدور أو التسلسل، أو عدم لزوم الخلف والتناقض على التحقيق، كما بيّنا في كتاب التوحيد، فهو من مقوّمات الأمر بين الأمرين ومحققاته؛ لكونه مركباً من أمرين، ويترتب عليه عدم التفويض، فبالجزء الأوّل يثبت الاختيار، وبالجزء الثاني يثبت عدم التفويض والاستقلال، فيثبت الأمر بين الأمرين، وأنّه لا جبر ولا تفويض فالجبر الطولي لا يضرّ بشيء. والحمد لله الذي هدانا لهذا.

من أقسام الجبر ما قال به بعض الأصوليين كصاحب الكفاية فيها في بحث الطلب والإرادة في المجلد الأوّل وفي بحث التجري من مبحث القطع في المجلد الثاني فإنه يقول فيهما بأنّ استحقاق الثواب والعقاب من لوازم الإطاعة والعصيان وهما من لوازم سعادة المطيع وشقاوة العاصي وهما من الذاتيات للإنسان والذاتي لا يعلّل فإنه فوق الجعل وذو الذاتي واجد له بالذات لا بالجعل.

وتوضيح كلامه في ابتناؤه على ماذا؟ أنّه قائل بأنّ الإنسان القادر هو الفاعل والموجد لعمله بالمباشرة ولكنّه فاعل ناقص بالذات بمعنى إنّه لا جل قدرته

يكون له اقتضاء إيجاد عمله والإمساك عنه على نحو سواء بالذات أي له بالذات الاقتضاء أن المذكوران على نحو سواء وليس له بالذات اقتضاء اختيار أحد الأمرين من الإيجاد والإمساك عنه على البدل ولذا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين بخصوصه واختيار أحدها إلى أمر خارج عن الذات ويعبر عنه بشرط الفاعل وهو هنا مبادئ الاختيار وهي مركب من أمور طولية يكون لبعضها تقدم بالطبع على البعض وهي تصوّر العمل مع تصوّر ما يرتبط به وإحراز المصلحة أو المفسدة فيه وحصول الاشتياق إليه أو الكراهة عنه وإحراز عدم المانع والمزاحم عنه والاشتياق الشديد والمؤكّد إليه أو الكراهة كذلك عنه وعند حصولهما يصير الفاعل القادر تاماً متمكناً من اختيار خصوص أحد الأمرين من الإيجاد والإمساك عنه عند وصول النسبة إلى تأثيره بالفعل واختياره لأحدهما وهو بعد تحقق سائر ما له الدخّل في العمل إن احتاج إليه فإنّ تأثير الفاعل بالفعل في العمل يكون كذلك ولاجل كون الإنسان القادر كذلك وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين يتّصف عمله بكونه اختيارياً بمعنى كونه مسبقاً بالاختيار والإرادة في قبال الفاعل بالطبع حيث إنّ عمله ومعلوله ليس مسبقاً بالإرادة والاختيار التي هي الجزء الأخير من مبادئ الاختيار لا بمعنى أنّه بعد تحقق سائر ما له الدخّل في العمل إن احتاج إليه يتمكّن من كلّ من إيجاد والإمساك عنه على البدل للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه بزعمه ثم يقول: حيث إنّ مبادئ الاختيار ليست اختيارية بالمعنى المذكور لأنّ من أجزائها الإرادة فلو كانت هي إرادية واختيارية للزم التسلسل وكذا غيرها لو كانت إرادية واختيارية لنقل الكلام إلى الإرادة التي تتوقّف هي عليها لكونها جزء مبادئ الاختيار للعمل الاختياري فالعمل ليس اختيارياً لأجل عدم اختيارية ما به الاختيار أي ما هو سبب لكون

العمل اختياريًا وهو الإرادة والاختيار، فلا بدّ من انتهائه إلى فاعل مختار بالذات حتى لا يلزم التسلسل مع أنّ مبادئ العمل من الممكنات كنفسه لا بدّ من انتهائها إلى واجب الوجود بالذات والفاعل المختار بالذات هو الله تعالى؛ لأنّه ليس لعمله من مبادئ الاختيار شيء إلا إحراز المصلحة أو المفسدة في العمل قبل إيجاده والعلم بأحدهما فيه وذلك عين ذاته لا زائد عليه فإنّ له العلم بمصلحة عمله أو مفسدته يسمّى بالإرادة التكوينيّة وإن كان بمصلحة عمل الإنسان أو مفسدته يسمّى بالإرادة التشريعيّة لأنّ الأوّل دخيل في التكوين وإيجاد عمله أو تركه في الخارج والثاني دخيل في التشريع وجعل الحكم لعمل الإنسان على طبق الملاك الذي أحرزه في عمله من الوجوب والحرمة وغيرهما والإباحة إذا أحرز عدمهما فيه أو أحرز وجودهما فيه معاً ولو من جهة عنوانين مع تساويهما في القوّة وإذا انتهى العمل الاختياري إلى الله تعالى إيجاباً أو تركاً فيلزم أن يكون الفاعل لعمل الإنسان والموجد له هو الله تعالى ولم يكن هو موجداً لعمله وفاعلاً له وهذا هو الجبر الذي ينكره العدليّة التي منهم الشيعة فأجاب في الموضوعين عن هذا التالي الباطل لاجل انتهاء عمل الإنسان القادر إيجاباً وتركاً إلى الله تعالى وإنّه يكون الموجد لعمل العبد والتارك له لانفسه باختياره وإرادته بأنّ عمل الإنسان القادر لا ينتهي إليه تعالى وإنما ينتهي إلى ذاتيّات الإنسان وماهيته وإنّها فوق الجعل ولا تحتاج إليه لوجدان كلّ ماهيّة لذاته وذاتيّاته بالذات مثلاً الإنسان حيوان ناطق بالذات وحيوان أو ناطق كذلك فجعلها مستلزم لتحصيل الحاصل فإنّ اختيار الإنسان للأعمال الحسنّة كإطاعته تعالى والأعمال السيّئة كالعصيان له تعالى منشأهما هو سعادته وشقاوته وهي الأخلاق الفاضلة والرذيلة إذ لكلّ منهما ملائمة والتذاذ تتحقّق بسبب الأعمال المناسبة لإحدهما فتصير بوجودها

الذهني داعياً إلى العمل المناسب لإحداهما فالعمل الاختياري للإنسان منشأه هو سعادته أو شقاوته الذاتية ولذا يستحق الثواب والعقاب لأنهما من لوازم عمله الذي اختاره بنفسه وهو فاعله وموجده لاقتضاء ذاته له فليس عمل الإنسان القادر عملاً له تعالى إيجاباً أو تركاً فلا يرد ذلك التالي الباطل الذي ينكره الشيعة من كون عمل الإنسان يقع بقدرته تعالى وإنه يوجد ويتركه كما يقول الأشعري أو الحكيم وقد أوضحنا في الكتاب إن كلاً من مبناه والجواب عن الإيراد في غير محلّه وأثبتنا أن السعادة والشقاوة ليستا من الذاتيات وإن الإنسان القادر فاعل تامّ بالذات وإنه يتمكن بالذات من اختيار أحد طرفي العمل عند وصول التوبة إلى إيجابه للعمل ولا يحتاج إلى مبادئ الاختيار في اختياره لخصوص أحد الطرفين من جهة تمكنه منه وإنما هي دخيلة في وقوع العمل إيجاباً أو تركاً على البذل غالباً لدخالتها في حسن العمل وعدم قبحه وممدوحيته عقلاً وعقلاء وعدم مذموميته كذلك لا في تمكنه من خصوص أحدهما لتمكّنه منه مع عدم مبادئ الاختيار بل مع وجودها في الطرف الآخر وتفصيل المطلب في الكتاب.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

جبر الأشاعرة

الأشاعرة قد استدّلوا على مدّعاهم - من الجبر في أفعال العباد، وأنها تقع بقدرته تعالى مباشرةً وبلا واسطة، لا بقدرتهم - بأدلة عقلية وسمعية. أمّا العقلية، ففي شرح المقاصد ذكر خمسة أدلة. قال في المتن:

استدلال الأشاعرة
على مذهب الجبر
كما في المقاصد
وشرحه بقياس
استثنائي

أمّا العقليّات، فوجوه: الأول: أنّ فعل العبد لو كان بقدرته، لزم اجتماع المؤثرين؛ لما مرّ من شمول قدرة الله تعالى.

أقول: هذا الدليل قياس استثنائي اتّصالي دالّ على الملازمة بين كون فعل العبد بقدرته - وهو المقدم - واجتماع المؤثرين - أي قدرة العبد وقدرة الله تعالى - على واحد وهو عمل العبد، ويكون هو التالي، وقد يتّين في بحث العلل بطلان التالي، فبطلانه مستلزم لبطلان المقدم وهو المدّعى.

وحيث إنّ الملازمة المذكورة متوقّفة على إثبات أنّ أفعال العباد تقع بقدرته تعالى مباشرةً، وأنها توجد بإيجاده تعالى كذلك وهو أمر نظريّ، فيحتاج إلى الدليل الدالّ عليه، فلذا أشار في المتن إليه بقوله: «لما مرّ من

شمول قدرة الله تعالى» إجمالاً، وأوضحه في الشرح، فقال:

فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى؛ لما مرّ في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور لله تعالى، فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجه التأثير، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثرٍ واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل.

تمسك أصحاب الجبر بقياس اقتراني لإثبات كون فعل العبد مقدوراً له تعالى

أقول: قد استدلّ في الشرح على كون أفعال العباد بقدرته تعالى، بقياس اقترانيّ بنحو الشكل الأوّل وهو أنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى، ونتيجته: فعل العبد مقدور لله تعالى.

وبعد إثبات هذه النتيجة يمكن أن يستدلّ الأشعري لإثبات مدّعاها بالقياس الاستثنائي المذكور في المتن، لكنّ القياس الاقتراني - الذي يكون دليلاً على النتيجة المذكورة - كلّ من صغراه وكبراه نظري، وحيث إنّ الصغرى إثباتها سهل فلم يستدلّ في الشرح على إثباتها؛ لكونها أمراً حادثاً، وحدوثها كاشف عن إمكانها.

وأما الكبرى، فإثباتها يحتاج إلى الدليل، ولذا استدلت الأشاعرة عليها، وأشار في المتن والشرح إلى ما ذكر من الدليل عليها في باب بحث شمول قدرته تعالى، قال فيه في بحث تفسير شمول قدرته تعالى بأنّ ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداءً بحيث لا مؤثر سواه، وأنّ هذا هو مذهب أهل الحقّ من المتكلمين. قال في المتن في ذلك البحث:

وأما شمول قدرته - بمعنى أنّ الكلّ بإيجاده ابتداءً أو بواسطة - فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك، بل في تفاصيله، وبمعنى أنّه

إثبات مذهب الجبر بقاعدة شمول قدرة الله تعالى

لامؤثر سواه أصلاً فلم يذهب إليه إلا البعض من المتكلمين؛ تمسكاً
بظواهر النصوص - وهو الحق - وبدليل التوارد والتمانع؛ وفيهما
ضعف.^١

وقال في الشرح:

وقد يفسر شمول قدرته بأن ماسوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وإرادته ابتداءً بحيث لامؤثر سواه، وهذا هو مذهب الحق
من المتكلمين، وتمسكوا بوجوه:

الأول: النصوص الدالة إجمالاً على أنه خالق الكل لا خالق سواه،
وتفصيلاً على أنه خالق السماوات والأرض، والظلمات والنور، والموت
والحياة وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

الثاني: دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء بقدره الغير - غير الله - وقد
عرفت أنه مقدور لله تعالى أيضاً الخ.

الثالث: دليل التمانع وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير وقد فرضنا تعلق
قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك
الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه الخ.

أقول: الدليل الذي يكون مفاده وقوع أفعال العباد بقدرته ابتداءً وبلا
واسطة - ولو من جهة العموم - هو الدليل الأول أي النصوص القرآنية.
وأما الدليل الثاني - وهو دليل التوارد أي توارد قدرة الله تعالى وقدرة
العبد على إيجاد عمل واحد - فمفاده أنه إن وقع التوارد المذكور خارجاً

في أن الدال على
المسدعي منها
خصوصاً الآيات
والثالث لأنها في
بيان الكبرى دون
الصغرى

ووقوعاً، فالمؤثر هو قدرة الله تعالى دون قدرة العبد؛ لترتب التالي الفاسد على عدم تأثير قدرة الله تعالى وحدها.

وبعبارة أخرى: مفاده أنه فيما إذا تحقق التوارد المذكور دائماً أو أحياناً، فلا بد من تأثير قدرة الله تعالى وحدها، ولا يدل على أن فعل العبد يقع بقدرته تعالى مطلقاً دون قدرة العبد بوجه حتى يكون دخيلاً في إثبات الملازمة بين المقدم والتالي في الدليل الأول للجبر.

نعم، هو دليل على بطلان التالي إن ثبتت الملازمة، كما استدلل به على بطلانه لإثبات الجبر، ولذا ضعفه في المتن.

وكذا الدليل الثالث ليس دليلاً لإثبات كون أفعال العباد مستندةً إلى قدرته تعالى، وموجودة بإيجاده ابتداءً وبلاواسطة؛ لأن مفاده أنه إذا وقع التزاحم والتدافع والتمانع بين قدرة الله تعالى وقدرة الغير دائماً أو أحياناً - كما إذا أراد الله تعالى إيجاد شيء كإيجاد حركة جسم وتحريكه، وأراد غيره إعدامها وسكونه، أو أراد الله تعالى إيجاد ضد في محل، وأراد غيره إيجاد ضد آخر فيه - يقع ما أراد الله تعالى دون ما أراد غيره، وتصير قدرة الله تعالى لأقوائيتها مانعةً عن تأثير قدرته؛ لأنه إذا وقع التزاحم بين العلتين التامتين المستقلتين من جهة التأثير لأجل كون الأثرين لهما متناقضين أو متضادين، فإن كانت العلة الفاعلية لإحدهما أقوى في التأثير في معلولها من الأخرى، فتؤثر في معلولها، ومعه لا يبقى مجال لتأثير الأخرى؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدين إن أثرت الأخرى بعد تأثير إحدهما، وإن كانتا متساويتين، فيقع التمانع بينهما، ولا يؤثر شيء منهما؛ للزوم الترجيح بلامرجح في مقام التأثير لو أثر إحدهما

دون الأخرى، وعدم تأثير العلة التامة مع كونها تامة وبلا حالة منتظرة.
 فالدليل الثالث بصدد بيان حكم ما إذا وقع التزاحم بين قدرة الله
 تعالى وقدرة غيره دائماً أو أحياناً، وليس بصدد بيان أن كل ممكن يقع
 خارجاً بقدرة الله تعالى وإيجاد، ومنه أعمال العباد حتى يكون دخيلاً
 في الملازمة بين المقدم والتالي في الدليل العقلي الأول في إثبات الجبر.
 نعم، لو دلّ الدليل خارجاً على أن كل ممكن يقع بقدرته تعالى
 كالدليل الأول لشمول قدرته تعالى في بحث شمول قدرته تعالى - لو
 تم - فالدليل الثاني حينئذٍ بمعونته يدلّ على أنه لو كانت قدرة غيره
 تعالى - كقدرة العبد - مؤثرة في عمله الذي من الممكنات التي تقع
 بقدرته تعالى، لزم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد، والتأثير
 لقدرته تعالى؛ لأقوائيتها، ولذا استدلّ به لنفي التالي المذكور في الدليل
 العقلي الأول في بحث الجبر.

كما أن الدليل الثالث - وهو الدليل الخامس في بحث الجبر - حينئذٍ
 بمعونته يدلّ على أنه لو وقع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة الغير - وهو
 العبد - فالتأثير لقدرته تعالى؛ لأقوائيتها.

فيثبت أن الدليل الوحيد لإثبات أن كل ممكن يقع بقدرته تعالى
 ابتداءً وبلا واسطة هو الدليل الأول المذكور في بحث شمول قدرته تعالى
 وهو النصوص القرآنية إن تمت دلالتها، فلا بدّ من البحث عن مفادها
 حتى يعلم دخالتها في الملازمة المذكورة التي يدلّ عليها الدليل العقلي
 الأول لإثبات الجبر ووقوع أفعال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم.

ادّعى صاحب شرح المقاصد في بحث شمول قدرته تعالى لكل

في أن الدليل الثاني
 والثالث يحتاجان
 إلى إثبات الصغرى
 بدليل آخر وهي كون
 الأفعال واقعة بقدرته
 تعالى

في ترجيح الدليل
 الأول وهو النصوص
 على سائر الأدلة في
 تبين الدليل الأول
 على إثبات الجبر

في تبين الدليل
الأول على إثبات
الجبر

ممكن أن النصوص القرآنية تدلّ عليه إجمالاً وتفصيلاً كما نقلناها عنه؛ لأنها حسب القواعد الأدبية تدلّ على أنه تعالى خالق لكلّ شيء وهو عامّ يدلّ بعمومه بأنه تعالى خالق وموجد لكلّ ما يصدق عليه مفهوم كلمة «شيء» التي هي أعمّ الألفاظ مفهوماً، فتشمل أعمال العباد أيضاً؛ لأنها من مصاديق مفهوم كلمة «شيء».

وبعض الآيات القرآنية يدلّ على أنه تعالى خالق للعناوين الخاصة كالسماوات والأرض، والظلمات والنور، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض، فبتعبير التفتازاني النصوص القرآنية تدلّ على أنه خالق كلّ ممكن، وأنّ كلّ ممكن [موجود] واقع بقدرته وبإيجاده لها، وتكون دليلاً على كبرى قياس «فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى» كما أشار إليه في ضمن بيان الدليل الأوّل العقلي؛ لما مرّ في بحث الصفات بعد قوله: «إنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى».

وبعد إثبات أنّ كلّ ممكن [موجود] مقدور لله تعالى -بمعنى أنه واقع بها خارجاً ابتداءً وبلاواسطة- ثبت الملازمة بين المقدّم والتالي في الدليل الأوّل وهو أنّ فعل العبد لو كان بقدرته، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وهو أمر ممتنع كما بيّن في بحث العلل.

واستدلّ التفتازاني في الشرح على بطلان التالي المثبت للمدعى بأنه

عند توارد قدرة الله تعالى وقدرة العبد على إيجاد عمل واحد للعبد:

إمّا أن يقع بقدرة الله تعالى وحدها، فهو المطلوب ولا إشكال فيه؛ لأنّه لا يترتب عليه تالٍ فاسدٌ؛ لأقوائيه قدرته تعالى، فتصير مرجحةً

في أنّ الواقع عند
اجتماع قدرة الله
تعالى وقدرة العبد
هو مقدور الله تعالى
لاقوائيه

لتأثير قدرته تعالى لإيجاد العمل، ولا مرجح لتأثير قدرة العبد؛ لضعفها، فتكون مرجوحةً.

وإن لم يقع بقدرة الله تعالى، فإما يقع بقدرة الغير وحدها وهو العبد، فيلزم ترجح أحد المتساويين، بل ترجح المرجوح؛ لأنّ التقدير استقلال القدرتين مع أنّ قدرة الله تعالى أقوى.

وإما يقع بكلّ من القدرتين، فيلزم اجتماع العلتين المستقلّتين، فإن أثرتا في العرّض، يلزم تعدّد الواحد، وإن أثرتا في الطول، يلزم تحصيل الحاصل.

وإما لا يقع بشيءٍ منهما وهو أيضاً باطل؛ لأنّ التقدير وقوعه، فهو خلاف الواقع، وحينئذٍ يلزم تحقّق الممكن بلاعلّة وهو أمر محال؛ لكونه مستلزماً للتناقض، وأنّ المحتاج إلى الغير في وجوده لا يحتاج إليه فيه، وهذا أحد الطريقتين لبرهان الخلف وهو دوران الشيء وتردّده بعد كونه معلوماً - ويعبّر عنه بالمعلوم بالإجمال - بين أمور محصورة، فيتعيّن في أحدها بإقامة الدليل على عدم كونه شيئاً من الأمور المحصورة، ومتّحداً معها إلى أن يبقى أحدها الذي لا دليل على عدم كونه هو الأمر المرّدّ ومتّحداً معه، فيثبت أنّ الذي لم يقم دليل على أنّه ليس إياه هو الأمر المرّدّ؛ لكفاية كونه مرّدداً بين أمور محصورة مع الدليل على عدم كونه غير الذي لم يدلّ الدليل على نفيه؛ لثبوت أنّه هو الذي لم يقم الدليل على عدم كونه إياه ومتّحداً معه ولو لم يدلّ دليل على أنّه هو ومتّحد معه، وإلا فيلزم الخلف وعدم الانحصار.

وعلى أيّ تقدير تثبت الملازمة بين المقدّم والتالي للدليل العقلي

في أنه تعالى خالق
كل الأشياء ومنها
أعمال العباد

الأول بمعونة دلالة النصوص القرآنية على أنه تعالى خالق كل شيء
بعمومها الشامل لأعمال العباد لو كان وقوع أعمال العباد بقدرتهم أيضاً،
ويوجب اجتماع العلتين التامتين المستقلتين كما هو المفروض،
وتواردَهما على معلولٍ واحدٍ وهو أمر محال؛ للزوم تعدد الواحد إن
أثرتا فيه معاً عرضاً على نحو الاستقلال، ولزوم تحصيل الحاصل إن
أثرتا طولاً وكان تأثير إحداهما عقيب تأثير الأخرى، فيدور الأمر
حينئذٍ بين [أمر]:

إمّا أن لا يؤثر شيء منهما؛ لأنّ تأثير كل منهما مستلزم لتعدد
الواحد، أو تحصيل الحاصل، وتأثير إحداهما دون الأخرى ترجح
بلامرّجح؛ لتمايمية كل منهما في العلية.

وإمّا أن يؤثر قدرة العبد وحدها، وهو مستلزم لترجح المرجوح على
الراجح؛ لأقوائية قدرته تعالى.

وإمّا أن يؤثر قدرته تعالى؛ لأقوائيتها بلامحذور وهذا هو المطلوب،
فبإقامة الدليل على امتناع تأثيرهما معاً على نحو الاستقلال وامتناع
عدم تأثير شيء منهما وامتناع تأثير قدرة العبد وحدها يثبت أنّ المؤثر
هو قدرته تعالى وحدها؛ لعدم ترتب تالٍ فاسدٍ عليه؛ لكونها أقوى وهو
المرجح لتأثيرها دون قدرة العبد، فيثبت وقوع أعمال العباد بقدرته
تعالى ابتداءً وبلاواسطة ولادخل لقدرة العبد فيه.

ونقل التفتازاني عن الفخر الرازي دليلاً آخر - يدلّ على أنّ كلّ ممكن
يقع بقدرته تعالى دون قدرة الغير - لإثبات الملازمة بين المقدّم والتالي
للدليل الأوّل العقلي وهو أنّ كلّ ما سوى الله تعالى ممكنٌ الوجود،

في استدلال الرازي
على أنّ كلّ ممكن
يقع بقدرته تعالى
دون قدرة غيره

والإمكان علة لاحتياج الممكن إلى سبب في وجوده وعدمه، وذلك السبب لا بد من كونه أمراً معيناً؛ لأن غير المعين لا تحقق له، وما لا تحقق له لا يصلح لإيجاد شيء، هذه مقدمة.

في أن الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع الممكنات

ثم الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع الممكنات، فلزم افتقار كلها إلى ذلك السبب، والسبب الذي يفتقر إليه جميع الممكنات لا يكون ممكناً؛ لأنه أيضاً من الممكنات، بل واجباً؛ ليكون الكل بإيجاده، وحيث إنه قد ثبت أنه مختار لا موجب، فيكون الكل واقعاً بقدرته واختياره.

وهذا إذا ضم إلى أنه لو كان فعل العبد بقدرته أيضاً، يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين في واحد، يثبت الملازمة بين المقدم والتالي، وبمعونة الدليل على محالية توارد علتين التامتين المستقلتين على معلول واحد - مع تأثير كل منهما فيه على نحو الاستقلال، ودوران أمرهما بين أمور ثلاثة، وبطلان اثنين منها كما مرّ بيانه - يثبت أن أعمال العباد واقعة بقدرته تعالى وحدها ابتداءً وبلا واسطة.

في لزوم إثبات المقدم وكذا الملازمة لنظريتهما

أقول: حيث إن الدليل الأول العقلي قياس استثنائي اتصالي يدل على الملازمة بين وقوع عمل العبد بقدرته واجتماع المؤثرين المستقلين على معلول واحد وهو أمر محال، فاستدل على بطلان المقدم بسبب بطلان التالي، ولا إشكال على بطلان التالي لو تحقق في مورد، إنما الكلام في صحة المقدم أي الملازمة بين وقوع عمل العبد بقدرته مستقلاً واجتماع المؤثرين المستقلين وتواردهما على أثر واحد؛ لأن الملازمة المذكورة متوقفة على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى مستقلاً أيضاً حتى يجتمع المؤثران المستقلان في واحد وتثبت الملازمة، وهو أمر نظري لا بديهي،

ولذا استدللّ التفتازاني لإثباته بدليلين:

أحدهما: النصوص القرآنيّة.

ثانيهما: دليل عقلي نقله عن الفخر الرازي، فلا بدّ من النظر فيهما، وأنّ دلالتهما تامّة، أم لا.

في إستدلال التفتازاني على إثبات المقدم بالنصوص القرآنيّة

أمّا النصوص القرآنيّة، فإن كان المراد من النصوصيّة هو الدلالة القطعيّة لكلام الله تعالى والآيات المذكورة على المراد الجدّي له تعالى منها بوقوع أعمال العباد بقدرته ابتداءً وبلاواسطة، وأنّه خالق وموجد لها كذلك، كما هي مقتضى الاصطلاح عند التعبير بالنصّ، فهو خلاف الواقع بالنسبة إلى أصل الإيجاد ولو بالواسطة فضلاً عن كونه ابتداءً وبلاواسطة؛ إذ الآيات المستدلّ بها لامجملاتها تدلّ بعمومها دلالةً قطعيّة، ولا مفضّلاتها تدلّ كذلك على ما ذكر؛ إذ هي ليست في الكثرة إلى حدّ تحصل منها وتعاضدها الدلالة القطعيّة بكون مراد الله الجدّي منها أنّه خالق ما سواه وموجد الكلّ ابتداءً وبلاواسطة - ومنه أعمال العباد - حتى تحصل الملازمة القطعيّة بين المقدم والتالي في الدليل الأوّل العقلي إذا ضمّ مفادها إلى المقدم.

في عدم صحة الاستدلال على مذهب الجبر بالآيات الشريفة القرآنيّة لعدم صراحتها أو معارضتها لما هو أقوى منها

وإن كان المراد من النصّ هو الدلالة القطعيّة للآيات بمعونة القرينة فلم يذكر هنا ولا في بحث صفة القدرة وشمولها إلاّ الدليلين العقليين: من دليل توارد العلتين التامتين وتزاحمهما كذلك، وليس مدلولهما وقوع أفعال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة مطلقاً وفي جميع الموارد، وإنّما مدلولهما أنّه إذا تواردت قدرة الله تعالى وقدرة غيره كالعبد على واحد، أو وقع التزاحم بينهما في التأثير، فالتأثير لقدرة تعالى؛

لأقوائيتها كما مرّ بيانه، فراجع.

وإن كان المراد من النصّ هو الظهور والدلالة الظنيّة النوعيّة للآيات - كما هو كذلك بعد عدم دلالتها القطعيّة على المراد الجدّي له تعالى لا لو خلّيت وطبعها، ولا لأجل القرينة؛ لعدمها - فيرد عليه:

أولاً: أنّها معارضة بآيات أخصّ منها تدلّ على استناد أعمال العباد إلى قدرتهم فتقدّم عليها؛ لكونها أخصّ منها، فتخرج من تحت عمومها، ولا تكون محكومة بحكمها، ويبقى تحتها غير أعمال العباد.

فيما يرد على الاستدلال بالآيات الأول هو المعارضة بالأقوى منها والترجيح مع ما دلّ على استناد أعمال العباد إلى أنفسهم

وثانياً: أنّ الظاهر والدليل الظنيّ يوجب الظنّ ولو نوعياً بالمراد الجدّي له تعالى، ولا يكشف عنه كشفاً قطعياً بحيث لا يبقى احتمال الخلاف حتّى يعلم أنّ المراد الجدّي من كلامه تعالى هو إعلامه بإيجاده لكلّ ما سواه وهو مطابق للواقع؛ لعدم صدور الكذب منه؛ لعدم الداعي له، وقبحه غير لائق بالعاقل فضلاً عن جنبه عزّ وجلّ، فلا يحصل العلم بالملازمة، وإنّما الحاصل من الدليل الظنيّ هو الظنّ بمراده الجدّي له تعالى، فتصير الملازمة ظنيّة لاقطعيّة، فلا يحصل القطع بتوارد العلتين المستقلّتين على معلولٍ واحد على فرض وقوع أعمال العباد بقدرتهم وبإيجادهم حتّى يقال بأنّه محال فلا بدّ من تأثير أحدهما وهو الله تعالى؛ لكونه أقوى، فلا محذور فيه بخلاف تأثير قدرة العبد؛ للزوم رجحان المرجوح على الراجح، فيلزم أن يكون وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى وبإيجاده؛ إذ مع احتمال الخلاف واحتمال وقوع أعمال العباد بقدرتهم وبإيجادهم لا بقدرته تعالى وإيجاده لا يحصل القطع بالملازمة، بل الظنّ بها، فالدليل ناقص؛ لعدم تماميّة المقدّم؛ لظنيّة الملازمة لأجل ظنيّة

في أنّ الإبراد الثاني هو عدم دلالتها على المدعى وقطعية الملازمة

الدليل على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى وإيجاده بلا واسطة ومباشرةً.

ولا يكفي الدليل الظني لإثبات المدعى - وهو وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى لا بقدرتهم - لأنّ المسألة من المسائل النظرية الاعتقادية التي يكون البحث عنها لأجل كشفها على ما هو عليها، والعلم والاعتقاد بواقعيتها النفس الأمرية من الوجود أو العدم، وترتيب الآثار المترتبة على العلم والاعتقاد بها، ولذا تحتاج إلى الدليل القطعي، ولا يكفي الظني؛ لأنّ النتيجة تابعة للمقدمة ولأخس المقدمتين لو كانت إحداها غير قطعية، وفي مثل هذه المسائل النظرية الاعتقادية يجري ما يقال: إذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

في أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين

نعم، في المسائل النظرية العملية - التي يكون الغرض من البحث عنها إثباتاً أو نفيّاً العمل بها لا الاعتقاد بها - يكفي الدليل الظني المعتبر عند العقلاء للاستناد إليها لإثبات تلك المسائل أو نفيها، للعمل بها، أو عدم العمل بها كالمسائل التكليفية أو الوضعية؛ لإمكان العمل بها إذا حصل الظنّ بها بالدليل المفيد له ولو نوعياً إلاّ أنّه لا بدّ من أن يكون حجّة عند العقلاء في مؤاخذاتهم وأعدارهم، فإنّها ممضاة من جانب الشارع أيضاً في المسائل العملية، ولكن مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين من المسائل الاعتقادية المهمة التي لها المنافع والمفاسد الكثيرة الدخيلة في المعاش والمعاد للفرد والاجتماع، وللتكامل والانحطاط، وفي القرب إلى الله تعالى والبعد عنه.

في الفرق بين المسائل العملية والاعتقادية بكفاية الدليل الظني في العملية دون الاعتقادات

وثالثاً: أنّه لو كانت أعمال العبد بقدرته تعالى، وموجودةً بإيجاده

مباشرةً، كما هو مدعى الأشاعرة، لزمت توالٍ فاسدة، كل واحد منها برهان إني قطعي على بطلان المتلوّ، كما يأتي بيانها إن شاء الله تعالى، فلا بدّ من حمل الآيات على خلاف ظاهرها الدالّ بعمومها على وقوع أعمال العبد بقدرته تعالى مباشرةً أيضاً؛ لكونها قرينة قطعّيّة على خلاف ظهورها العمومي؛ لكونها أدلّة قطعّيّة على أنّ أعمال العباد تقع بقدرتهم مباشرةً دون قدرته تعالى، فتكون مخصّصة للظهور العمومي للآيات الدالّة على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى.

في أنّ الإبراد الثالث على الجبر هو ترتب التوالي الفاسدة عليه فلا بدّ من حمل آيات الكتاب مع خلاف ظاهرها أو تخصيصها

في لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب واستناد أعمال العباد إلى الله تعالى بالواسطة

نعم، أعمال العباد تقع بالواسطة بقدرته تعالى، كما هو مقتضى البرهان من لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب؛ لأنّه كما أنّ مقتضى الإمكان الذاتي ولازمه هو الاحتياج إلى العلّة ولو كانت غير واجب الوجود، كذلك مقتضاه ولازمه أيضاً الانتهاء إلى واجب الوجود؛ لمحالّيّة تحقق الممكن بلاعلّة، ولمحالّيّة عدم انتهائه أيضاً إلى الواجب، فلو فرض أنّ الآيات الدالّة على عموم خلق ما سواه تعالى تكون ناصّةً، ولها دلالة قطعّيّة على كون المراد الجدّي له تعالى هو العموم، فلا بدّ من حملها على خلقه الأعمّ من المباشرة وغيرها؛ جمعاً بين الأدلّة.

في الجواب عن الدليل الثاني للأشاعرة - وهو المنقول عن الرازي - بأنّه أعمّ من المدعى ولا يدلّ على كون الممكن موجوداً بإيجاده مباشرةً وبلاواسطة

وأما الدليل الثاني العقلي لإثبات أنّ أعمال العباد بقدرته تعالى مباشرةً وبلاواسطة، وموجودةً بها كذلك لأجل إثبات الملازمة بين المقدم والتالي من الدليل الأوّل العقلي للأشاعرة، فيرد عليه أنّ اشتراك جميع ما سوى الله تعالى في الإمكان الذاتي - الذي هو الملاك وعلّة احتياج الممكن إلى معطي الوجود - مقتضاه ولازمه الذي لا ينفك عنه أمران:

أحدهما: احتياجه في وجوده وعدمه إلى الغير؛ لعدم وجدانه الذاتي لأحدهما - بناءً على الإمكان الماهوي وأصالة الماهية - ولأجل الافتقار الذاتي وكون الممكن عين الارتباط بالغير بناءً على الإمكان الوجودي وأصالة الوجود.

وثانيهما: لزوم انتهاء وجود كل ممكن إلى واجب الوجود وهو الله تعالى، فهو مبدأ الكل ولا مبدأ له، كما هو مقتضى البرهان. وأما لزوم كون الممكن موجوداً بإيجاده تعالى مباشرةً وبلا واسطة، فليس من لوازم إمكان الممكن الذي يشترك الكل فيه، والاحتياج إلى العلة - الذي [هو] من لوازم إمكان الممكن - لازم أعم من الاحتياج إلى الواجب، أو الممكن، مع إمكان إيجاد الممكن لشيء كما هو الحق وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى؛ لكفاية معطي الوجود - إذا كان ممكناً - لإيجاد الممكن، ولا يلزم منه تخلف اللازم عن الملزوم، وعلى هذا فلا تثبت الملازمة بين المقدم والتالي في دليل الأشاعرة لو كانت أعمال العباد بقدرتهم، وموجودةً بإيجادهم اختياراً؛ لإمكان أن يكون أعمالهم موجودةً بقدرتهم مباشرةً وإن كانت تنتهي بالواسطة إليه تعالى، كما هو مقتضى البرهان.

واحتمال وقوع أعمال العباد بقدرتهم بعد إمكانه الوقوعي يكفي في بطلان الدليل المذكور للأشاعرة؛ لعدم ثبوت الملازمة القطعية حينئذٍ بين المقدم والتالي، فلا يحصل القطع بالنتيجة - التي هي المدعاة وهي وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى مباشرةً - لعدم القطع بتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو عمل العبد، مع أنه قد دلّ الدليل القطعي على أن

في بطلان التلازم
المدعى بين المقدم
والتالي باحتمال
وقوع أعمالهم
بقدرتهم ومع هذا
الاحتمال لا يجري
الاستدلال

أعمال العبد موجودة بقدرتهم كما سيجيء إن شاء الله تعالى، فإذا لم يحصل القطع بالملازمة، فلا تصل النوبة إلى البحث عن أنه حينئذ يدور أمر المؤثر بين أمور أربعة، وينحصر فيها، وثلاثة منها باطلة؛ لترتب التالي الفاسد على كل منها الدال على بطلانها بالبرهان وهو الإن، ويبقى الرابع بلا محذور وتالٍ فاسد؛ لأقوائته وهو كون الله مؤثراً وموجداً لعمل العبد، فيثبت ممّا ذكر أنّ الدليل الأوّل على المدعى غير تامّ.

في أن انحصار
الموجد في الله تعالى
منوط بعدم إمكان
كون الممكن معطي
الوجود مع جواز كون
ممكن الوجود معطي
الوجود لا يثبت
المدعى

نعم، لو ثبت امتناع كون ممكن الوجود معطي الوجود وموجداً لممكن الوجود - كما قد يتفوّه به بعض أهل المعقول - لانحصر معطي الوجود والموجد لممكن الوجود بالله تعالى؛ لكونه واجب الوجود، ولكنه ينافي ما يقصد أهل المعقول والكلام من إمكان إثبات وجود الواجب بسبب أفعاله ومخلوقاته ويسمى بالبرهان الإنّي - أي الاستدلال بالمعلول على العلة - وقالوا: إثبات الواجب بسبب مخلوقاته وأفعاله يبتني على إبطال الدور والتسلسل المبتنيين على إيجاد الممكن لممكنٍ آخر، ولذا يبحثون في الأمور العامّة في بحث العلل عن بطلان الدور والتسلسل، ويقيمون على بطلانها الأدلّة، مع أنه لو كان إيجاد ممكن الوجود لممكنٍ آخر ممتنعاً، لم يكن إثبات الواجب مبتنياً على إبطال الدور والتسلسل المبتنيين على إيجاد الممكن.

في أن إمكان كون
الممكن معطي
الوجود أساس
لبعض المسائل
الفلسفية والكلامية

وكذا ينافي قول طائفة منهم بالعقول العشرة؛ فراراً عن لزوم صدور الكثير عن الواحد، وهذا يبتني على إمكان إيجاد الممكن وكونه معطي الوجود ومقتضياً وفاعلاً وما منه الوجود، فإمكان كون ممكن الوجود معطي الوجود أساس لبعض المسائل الفلسفية والكلامية، ولم يدل دليل

متقن على عدم إمكانه، وفي مسألة الأمر بين الأمرين وكون الإنسان موجداً لأفعاله الاختيارية نتعرض لبحث إمكان كون الممكن موجداً، ونبين إنكار بعضٍ له، وما استدلّ به عليه، ونجيبه إن شاء الله تعالى بعد نقل كلامهم ودليلهم على مدّعاهم حيث إنّ إمكان إيجاد ممكن الوجود من مقدّمات ومباني اختيارية أعمال العباد، فلا بدّ من إثباته.

الدليل الثاني من الوجوه العقلية أنّ العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل.

أمّا الملازمة، فلأنّ الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف يمكن، فلا بدّ لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصّص هو القصد إليه، ولا يتصوّر ذلك إلا بعد العلم، و لظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^١ ويستدلّ بفاعلية العالم على عالميّة الفاعل.

وأما بطلان اللازم، فلو جوه:

منها: أنّ النائم تصدر منه أفعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمّياتها وكيفياتها.

ومنها: أنّ الماشي -إنساناً كان أو غيره- يقطع مسافة معيّنة في زمان معيّن من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان الخ.

ومنها: أنّ الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون

في الدليل الثاني من
الوجود العقلية
للاشاعة على عدم
كون العبد فاعلاً
لأفعاله وهو الجهل
بتفاصيل الأعمال

فيما يشهد بعدم
شعور العبد بأفعاله
أحياناً

لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف.

ومنها: أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحرك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء - أعني العظام والقضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات - ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش.

انتهى.

أقول: استدلل هنا أيضاً على مدّعه - من وقوع أفعال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة، لا بقدرتهم - بقياس استثنائي اتّصالي مشتملٍ على قضية شرطية دالة على الملازمة بين المقدّم والتالي وهي أن العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيلها، لكونه فاعلاً قادراً والفاعل القادر عالم بخصوصيات فعله قبل صدوره بخلاف الفاعل بالطبع وادّعى بطلان اللازم، ثمّ تصدّى لبيان الملازمة وبطلان اللازم بما نقلناه عنه.

في توضيح كلام
الأشعري على وقوع
أفعال العبد بقدره
الله تعالى بلاواسطة

توضيح كلامه وبيان مرامه بالنسبة إلى الملازمة بين المقدّم والتالي المذكور في كلامه وبطلان اللازم بالبيّنة والبرهان أن الدليل على الملازمة - التي تدلّ عليها القضية الشرطية المذكورة في كلامه - أن القدرة هي القوّة المؤثّرة، التي لها بوحدتها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل، ولها اقتضاء إيجاد هذا النوع من العمل وذلك النوع، ولها اقتضاء هذا الفرد من النوع الواحد وذلك الفرد منه على نحو سواء، وليس لها ذاتاً اقتضاء خصوص أحدهما زائداً على اقتضاءها لكلّ منهما، فتأثيرها في أحدهما بالخصوص يحتاج إلى ضمّ مرجّح خارجي

يوجب اقتضاءها لخصوص أحدهما، وإلا فكان العمل أو تركه بلا مقتضى تام، والمرجح هو القصد إلى أحدهما المعين، والقادر لا يمكن أن يقصد شيئاً معيناً إلا مع العلم به؛ فإنه لا يقصد أمراً مجهولاً وغير حاضر في الذهن، ولذا لا يقصد أمراً مغفولاً عنه، هذا أمر وجداني، ومعلوم بالعلم الحضورى.

وأيضاً القصد أمر نفساني ومن صفات النفس وأعراضها، فهو موجود فيها، ووجوده تعلقي يحتاج إلى المتعلق وهو المقصود، وبدونه لا يتحقق؛ لأنه بدونه محال ومتناقض، ومتعلقه لا يمكن أن يكون أمراً خارجياً؛ لأنه يلزم قصد الأمر الحاصل مع أنه متعلق بأمر غير حاصل حتى يحصل، فهو من مقدماته، ولا يمكن أن يكون أيضاً أمراً مبهماً ومردداً في نفس الأمر؛ لأنّ المردد لا يمكن تحقّقه - سواء كان موجوداً ذهنياً أو خارجياً أو رتبة الذات - وليس له النفس الأمريّة، وكلّ ما له النفس الأمريّة متعين حتى رتبة الذات؛ فإنّ الأمر المردد بالحمل الشائع لا يوجب تشكّل رتبة الذات أيضاً، ولذا لا يمكن أن يكون متعلقه موجوداً ذهنياً بأن يكون الوجود الذهني متعلقاً أيضاً؛ إذ لا يمكن إيجاد الأمر الذهني - بما هو ذهني - في الخارج إن قصد إيجاده خارجاً، فمتعلق القصد هو الشيء حسب رتبة الذات - ماهيةً كان أو أمراً انتزاعياً - فيكون أمراً ذهنياً يتبع ذهنيّة القصد الذي [هو] من الكيفيات النفسانيّة، ويكون أمراً معلوماً بالعلم الحضورى يتبع معلوميّة القصد بالعلم الحضورى.

في إثبات التلازم بين المقدم والتالي وضرورة حضور القصد في الذهن ومعلومية متعلقه ومعدوميته في الخارج

وعلى أيّ حال فلا بدّ من أن يكون متعلق القصد - الذي هو المرجح

في الفعل الاختياري الذي لا بدّ منه، وإلا فلا يتحقّق أحد طرفي المقدور والعمل الاختياري - أمراً معلوماً وذهنياً وحاضراً في الذهن قبل العمل، فالملازمة ثابتة بين المقدّم والتالي.

وأما بطلان اللازم المستلزم لبطلان المقدّم، فتدلّ عليه وجوه:

في ما يشهد ببطلان
اللازم من الوجوه
الأول صدور افعال
اختيارية من النائم
الذي لا شعور له بها
تفصيلاً

منها: أنّ النائم تصدر منه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها كالقلب من جانب إلى آخر، وقد يتكلم في النوم، وقد يضحك، وقد يبكي، وهذه أفعال اختيارية ليست كضربان النبض وهضم المعدة للغذاء.

ومنها: أنّ الماشي - إنساناً كان أو غيره - يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان.

ومنها: أنّ الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف وهكذا.

الجواب عن دليل
الأشعري

والجواب عنه أنه أمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فلا إشكال في أنه يلزم أن يكون الفاعل القادر قبل إيجاد العمل أو تركه، أو إيجاد أحد العاملين، أو الأعمال ملتفتاً إليه وإلى ما يتوقّف عليه - من الأسباب التي لا بدّ أن يستعملها في تحقّق العمل - ولم يكن غافلاً عنهما؛ لأنّ الغافل عنهما لا يقدر أن ينتخب أحد الأمرين من الفعل والترك، أو أحد العاملين، أو الأعمال كما هو معلوم بالوجدان والعلم الحضورى، ولا يحتاج إلى الدليل؛ إذ القدرة، لها اقتضاء إيجاد العمل وتركه بوحدتها، ولها اقتضاء

إيجاد هذا العمل وهذا العمل - أي إيجاد كل من العاملين أو الأعمال - وهذا الاقتضاء للعمل والترك، أو أحد العاملين، أو الأعمال اقتضاء تام ناقص، ولذا يكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً لاناقصاً بالنسبة إلى غير الالتفات من مبادي الاختيار كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه والدليل عليه.

وأما بالنسبة إلى الالتفات المذكور في قبال الغفلة، فيكون فاعلاً ناقصاً - بمعنى أنها تحتاج إليه في انتخابها أحد الأمرين من الفعل والترك، أو أحد الفعلين أو الأفعال - فالالتفات المذكور شرط فعلية فاعلية القدرة، ولذا تكون الملازمة ثابتة بين كون فعل العبد بقدرته وبين التفاته إلى ما ذكر من العمل الخاص وما يتوقف عليه بالمقدار الموقوف عليه لا الزائد عليه، مثلاً لو أراد أن يكتب شيئاً، فلا بد من أن يلتفت إلى الكتابة بعد العلم بها بالعلم التصوري بأن يميزها تمييزاً عما عداها من الأفعال، ويلتفت إلى القلم والأنامل بعد العلم التصديقي باحتياج الكتابة إليها، وبعد العلم التصوري بهما كذلك؛ لتوقف الكتابة عليها كذلك.

في أن الالتفات إلى العمل من شرائط فعلية فاعلية الفاعل القادر

وأما العلم التصوري بماهية الكتابة وأنها عرض أو جوهر، وإن كانت عرضاً، فهي من أية مقولة، أو التميز عما عداها من جميع الجهات، غير لازم وكذلك الكلام بالنسبة إلى القلم والأنامل مثلاً، وأنه يكفي تمييزهما عما عداهما من بعض الجهات - لا العلم التصوري بماهيتهما، وأنهما من أية مقولة، أو التميز عما عداهما من جميع الجهات، لعدم توقف الكتابة عليها بهذا النحو من العلم - فإن أراد الأشعري من العلم التفصيلي الشق الثاني، فلا وجه له، ولا دليل عليه، وادعاء بلا دليل؛ لعدم توقف العمل

في عدم لزوم العلم التصوري بماهية الفعل وآلاته

الاختياري بهذا النحو من العلم قبله وحينه، ويكفي الشقّ الأوّل بلا ريب وشكّ، كما هو المشاهد من صدور أنحاء الأعمال الاختيارية من أنحاء الناس على اختلاف مراتبهم من العلم والسنّ حتّى الأطفال، فلو أراد الأشعري من العلم التفصيلي الشقّ الثاني، وأنّه دخيل في اختيارية العمل، فالملازمة غير ثابتة؛ لعدم إقامته الدليل على توقّف العمل الاختياريّ على العلم على نحو الشقّ الثاني بخصوصه في كلامه، وما ثبت من الخارج - من توقّف العمل الاختياريّ على العلم به وبما يتوقّف عليه - فالقدر المتيقّن منه هو الشقّ الأوّل حسب البرهان والوجدان أي العلم الحضورى، فما يدّعيه الأشعري من الشقّ الثاني، لم يُقم دليله عليه، ولا دليل عليه.

في لزوم الالتفات
بالمعنى الأوّل دون
الثاني وتوقف إثبات
الملازمة على المعنى
الثاني دون الأوّل

في أنّ كلام
الأشعري ادعاء بلا
دليل

فيظهر ممّا ذكر من البيان أنّ ما استدلّ عليه لبطلان التالي ليس هو دليلاً له، بل ادّعاء محضّ لا سبيل إلى إثباته، فما ذكره - من الأمثلة للفعل الاختياري وذكر عدم العلم للفاعل المختار والقادر بالخصوصيات التي تقارن الفعل الاختياري - ليس تالياً فاسداً، دليلاً على بطلان التالي، فإنّ عدم العلم بتلك الخصوصيات - [التي] لم يثبت دخالتها في اختيارية العمل، ولم يدلّ عليه دليل - هو ادّعاء محضّ؛ وماله الدخول فيها من الالتفات إلى العمل، وغيره - ممّا ذكرناه في الشقّ الأوّل - متحقّق في تلك الأمثلة أيضاً غير عمل النائم والساهي؛ فإنّ العمل الصادر منهما غير ملتفت إليه: لا إلى العمل، ولا إلى ما يتوقّف عليه قطعاً، فهما غير اختياريين؛ لأجل عدم ما له الدخول في اختيارية العمل، وإنّما هو عمل لهما، وفعل لهما، وصادر منهما بلا اختيار لأنّه فعل الله تعالى.

وبعبارة أخرى إنه ليس عملاً اختياريًا للعبد؛ لأجل عدم شرط فاعليته بالفعل، لا أنه ليس عملاً لهما لأجل صدوره من الله تعالى، فيكونَ فعلاً غير اختياري لهما، لا أنه ليس فعلاً لهما أصلاً كما يقول الأشعري.

وخلاصة الكلام أنه إن كان مراد الأشعري من التالي - وهو العلم بالعمل تفصيلاً - هو الشقّ الأوّل الذي ذكرناه، فالملازمة بين المقدم والتالي ثابتة، وحينئذٍ ليس التالي باطلاً ومنفياً حتى يلازم بطلان المقدم ونفيه لأجل الملازمة بينهما نفيًا وإثباتًا على الفرض.

والدليل الثالث لهم: أنه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره، لكان متمكناً من فعله وتركه؛ إذ لو لم يتمكن من الترك، لزم الجبر وبطل الاختيار، لكنّ اللازم - أعني التمكّن من الفعل والترك - باطل؛ لأنّ رجحان الترك إما يتوقّف على مرجّح أو لا، فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، وينسَدّ باب إثبات الصانع - ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار العبد - وعلى الأوّل إن كان ذلك من العبد، ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجّح لا يكون منه، وإذا كان المرجّح ابتداءً أو بالأخرة لا من العبد بل من غيره، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكّنه من الترك؛ لأنّ الترك لم يجرز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحية، ولأنّ وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حدّ الوجوب لم يتحقّق أمر.

في ثالث أدلة التفتازاني على إثبات الجبر وهو أن عدم التمكّن من الفعل والترك دليل مع عدم اختياره

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد

الفعل إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أنّ العبد ليس بموجد لأفعاله.

انتهى كلام صاحب شرح المقاصد.

تبيين المراد من
الدليل الثالث
للأشعري

أقول: استدلل لإثبات مدّعاہ - من عدم كون عمل العبد بقدرته - بقياس استثنائي اتّصالي أيضاً مشتملٍ على قضیة شرطیة دالّة على ثبوت الملازمة بين كون فعل العبد بقدرته واختياره وكونه متمكناً من الفعل وإيجاد العمل وتركه والإمساک عنه معاً؛ لأنّ اختیاریّة العمل بالمعنى المذكور - أي تمكّن الفاعل القادر من الترك و الإمساک حين تمكّنه من الفعل والإيجاد وهو حين تحقّق العلة التامة للإيجاد - تكون محلّ الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي كما ينادي كلامهم بأعلى صوته، لا بمعنى كون العمل مسبوqاً بالإرادة حين التمكّن من إيجاده مع عدم التمكّن من تركه والإمساک عنه، ولذا يكون الأشعري بهذا الدليل الثالث بصدد نفي الاختیاریّة بالمعنى الأوّل، وإثبات الاختیاریّة بالمعنى الثاني، ويقول: إنّها جبر لا اختيار. وقضیة استثنائیة تدلّ على بطلان اللازم، وأنّه لو كان عمل العبد بقدرته، لم يكن عمله اختیاریّاً بالمعنى الأوّل الذي هو الاختیاریّة التي توجب امتیاز إيجاد عمل القادر عن إيجاد عمل غير القادر مع اختلاف الآثار، وإنّما يكون اختیاریّاً بالمعنى الثاني وهو جبر من جهة عدم تمكّن القادر من الترك، كما لا يتمكّن غير القادر - كالفاعل بالطبع - من الترك حين تمكّنه من إيجاد العمل وهو حين تحقّق العلة التامة ووصول النوبة إلى إيجاده لعمله ومعلوله، وحيث إنّه ليس بين المقدّم والتالي المذكورين في الدليل الثالث ملازمة واقعاً

حسبَ اعتقاد المعتزلي في معنى القدرة عنده، تصدَّى الأشعري فيه لإثبات عدم الملازمة بينهما - أي عدم الملازمة بين كون عمل العبد بقدرته، وكون عمله اختيارياً بالمعنى الأول، وكونه متمكناً للفعل والترك معاً كما هو المدعى للمعتزلي - من طريق بطلان التالي ومحالّيته وامتناعه وقوعاً، فيدلّ إنّما على بطلان المتلوّ.

وحيث إنّ ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي وعدمه يتوقف على بيان معنى القدرة حسبَ المعتقدات والأنظار، فلا بدّ أولاً من بيان معناها عند الباحثين عن حقيقتها، وما يترتب عليها من الآثار والثمرات اعتقاداً وعملاً، فنقول:

في لزوم البحث عن معنى القدرة في تعريف القادر في قبال الفاعل بالطبع

قد قُسم الفاعل إلى أقسام، منها: الفاعل القادر، والفاعل بالطبع. وقد عرّف القادر بأنّه الفاعل الذي له قوّة فاعلة ومؤثّرة، لها خصوصيّة بوحدتها لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك وتركه على حدّ سواء، وجميع الباحثين عنها - من الفلاسفة والمتكلّمين - لهم الاتّفاق على التعريف المذكور في قبال الفاعل بالطبع.

وقد عرّف^١ بأنّه الفاعل الذي له قوّة مؤثّرة، لها خصوصيّة تقتضي إيجاد المعلول فقط، ولا تقتضي الإمساك عنه وتركه كالنار إلّا أنّه قد وقع الاختلاف في القدرة في أنّها [هل هي] ذاتاً مقتضية تامّة بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه، ولا تحتاج في فاعليّتها، وفي تأثيرها في كلّ من الإيجاد والإمساك إلى أمر خارج عن الذات يضمّ

في تعريف القدرة في قبال المقتضي للفعل فقط وأنّها مقتضية تامّة أم ناقصة

إليها، يسمّى بمتّم الفاعل وشرطه، فتكون مقتضية فاعلة تامّة، أم تحتاج إليه، ويسمّى بالمرجّح والداعي أيضاً وهو من مبادي الاختيار، فتكون ذاتاً فاعلة ناقصة، وبضمّ أمر خارج إليها تصير تامّة؟

في ثبوت الملازمة
بناءً على تمامية
اقتضاء القدرة

فعلى الأوّل - كما نقول به، وسيجيء البحث عنه تفصيلاً إن شاء الله تعالى - الملازمة بين المقدّم والتالي ثابتة، ويكون التالي متحقّقاً - بمعنى أنّ الفاعل القادر له التمكن من كلّ من الفعل والترك - عند تحقّق كلّ ماله الدخّل في إيجاد العمل إن احتاج إلى غير الفاعل أيضاً كالكتابة التي تحتاج إلى اليد والقلم والدواة والقرطاس - مثلاً - بخلاف تخيل شيء، فيكفي فيه الفاعل وهو النفس، ولا يترتّب عليه تالٍ فاسد.

في عدم ثبوت
الملازمة بناءً على
نقصان تأثير القدرة

وعلى الثاني فالملازمة المذكورة ليست ثابتة - أي ليس العمل اختيارياً لو كان واقعاً بقدرة العبد - لترتّب التالي الفاسد عليها، الكاشف عن فساد المتلوّ والملزوم من كون العمل مقدوراً وواقعاً بقدرة العبد، فجّل الباحثين من الفلاسفة والمتكلّمين - لو لا الكلّ - يقولون بالثاني في تعريف القدرة، وإنّها قوّة مؤثّرة ناقصة ذاتاً؛ فإنّه وإن كان لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه ذاتاً على السواء إلّا أنّها في تأثيرها في خصوص أحدهما لاقتضاء كالماهيّة بالنسبة إلى وجودها وعدمها، وإنما اقتضاؤها لأحدهما بالخصوص يحتاج إلى أمر خارج عن الذات يضمّ إليها ويسمّى بالمرجّح وهو هنا خصوص مبادي الاختيار، فمعه تصير مقتضية لخصوص أحدهما الذي له المرجّح، ومع عدمه لا يمكن

في أن الترجيح
بلامرّجّح يرجع إلى
الترجّح بلامرّجّح

تأثيرها؛ لعدم كونها مقتضية وفاعلة تامّة، فمعها بدون المرجّح لا تكون العلة الفاعليّة بالفعل محقّقة، فليست العلة التامة للعمل موجودة؛ لعدم

العلة الفاعلية، فلو تحقق العمل حينئذٍ، فقد تحقق مع عدم العلة التامة، فيلزم تحقق الممكن بلاعلة، وهذا هو معنى أن عدم المرجح للفاعل القادر يرجع إلى الترحح بلامرجح أي تحقق الممكن بدون أمر خارج عن الذات جعله متحققاً وموجوداً، وأعطاه الوجود، فيكون وجوده ذاتياً واجداً له بالذات؛ لأن وجدان شيء لشيء إما بالذات، وإما بالغير وليس له شقّ ثالث، فإذا لم يكن بالغير، فيكون بالذات، وهذا هو التناقض، وأن ما ليس واجداً لشيء ذاتاً يكون واجداً له كذلك.

فعلى القول الثاني من معنى القدرة استدلال التفتازاني في الدليل الثالث على عدم كون عمل العبد واقعاً بقدرته من طريق برهان الإن، ومن عدم اللازم وبطلانه على عدم الملزوم، وأنه إذا كان عمل العبد واقعاً بقدرته، فليس له التمكن من الفعل والترك معاً بل إما له التمكن من الفعل دون الترك، وإما له التمكن من الترك دون الفعل، وهذا كاشف إننا عن عدم كون عمله واقعاً بقدرته.

توضيح استدلاله على ما ذكر: أن القدرة هي القوة المؤثرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل وتركه على حدّ سواء، ولكن هذا الاقتضاء بالنسبة إلى خصوص أحد الأمرين من الإيجاد والترك يكون ناقصاً بمعنى أنه لا يكفي لتأثيرها بالفعل في خصوص أحد الأمرين ولو كان سائر أجزاء العلة التامة محققاً كالنار بالنسبة إلى إحراق الجسم، وتحتاج في تأثيرها في خصوص أحدهما إلى أمر خارج يضم إليها، ويسمى بالمرجح وشرط الفاعل الذي يجعلها فاعلة تامة في التأثير في الإيجاد أو الإمساك والترك كاتصال النار بالجسم المحترق، ولذا بدون ضمّه إليها

في توقف الدليل الثالث للجبر على التفسير الثاني للقدرة

في توقف ترجيح الفعل على الترك على المرجح

لا تؤثر في خصوص أحدهما، وعلى هذا فرجحان الفعل على الترك، وتحققه بخصوصه دون الترك إمّا يتوقف على المرجح أم لا، فعلى الثاني له تاليان فاسدان:

أحدهما: أنه يلزم أن يكون وقوع العمل والفعل دون الترك محض الاتفاق من غير اختيار العبد وتأثير قدرته فيه؛ لأنها فاعلة ناقصة لا يمكن تأثيرها بدون المرجح، وبالنتيجة لاتصير علّة تامّة بل ناقصة؛ لأجل عدم جزئها وهو العلّة الفاعليّة، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة التامة وهو مساوق لتحققه بلاعلّة أصلاً؛ لكون العلّة الناقصة كعدم العلّة أصلاً في امتناع التأثير، فيلزم تحقّق الممكن بلاعلّة وأمر خارج عن الذات وهذا هو الترجح بلامرجح وأمر خارج عن الذات فيكون الممكن - مع كونه ممكناً - متحققاً بلاعلّة، فيكون بالذات وهو مستلزم للتناقض وكون الفاعل لشيء ذاتاً واجداً له كذلك.

ثانيهما: أنه يلزم أن ينسدّ باب إثبات الصانع من طريق وجود الممكن، ووجود ما سواه، ويسمى ببرهان الإنّ - أي إثبات العلّة بسبب المعلول - لأنه إذا امتنع تحقّق الممكن ذاتاً لإمكانه وخلوّ ذاته عنه، يلزم التناقض وضرورة الممكن واجباً، فكان متوقفاً على العلّة التامة، فصار موجوداً، فيقال: الموجود الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره، وذلك الغير إن كان ممكناً مثله، فهو أيضاً يحتاج إلى غيره، وذلك الغير الذي هو ممكن أيضاً إمّا يكون نفسه أو غيره الذي يتوقف على نفسه، فيلزم الدور وعلّيّة الشيء لنفسه بالأخرة، أو لا ينتهي ذلك الغير - الذي هو ممكن أيضاً - إلى حدّ ويتسلسل بلاحدّ، وكلاهما باطل محال، ولازمه

في أن عدم وجود
المرجح يساوق
وقوع المعلول بلاعلّة

في أن إمكان
الترجيح بلامرجح
يلزم انسداد باب
إثبات الصانع من
طريق وجود الممكن

عدم إمكان تحقّق الممكن خارجاً؛ لأنّ الموقوف على المحال محال، والمفروض أنّ الممكن موجود، فلا بدّ من أن يستند إلى الوجود الواجبي الذي لا يتوقّف وجوده على شيء آخر مطلقاً، ويكون هو المبدأ لكلّ ما سواه ولا مبدأ له، هو الأوّل والآخِر، وليس لأوّلِيته أوّل، ولا لآخِرِيته آخِر.

وأما إذا لم يتوقّف وجود الممكن على أمر خارج عن الذات والعلّة التامة، وكان وجوده اتّفاقياً وبلاعلّة، وذاتاً، فلا احتياج للممكن في وجوده إلى غيره حتّى يستدلّ بوجوده على وجود الغير لأجل احتياجه إليه وامتناعه بدونه، فإذا علم بوجود ممكن، أو فرض وجوده، فلامجال للسؤال عن علّة وجوده حينئذٍ؛ لعدم احتياجه إليها فيه على الفرض، فلاتصل النوبة إلى القول بأنّ ذلك الغير إن كان مثله... الخ حتّى يستدلّ بوجوده على وجود الواجب تعالى، وهذا هو معنى انسداد باب إثبات الصانع بسبب وجود الممكن إن تحقّق عمل العبد بلا مرجّح ينضمّ إلى قدرته حتّى تصير فاعلة تامة ومؤثّرة بالفعل في خصوص إيجاد العمل مثلاً.

وعلى الأوّل إن كان ذلك المرجّح من العبد - أي فعلاً اختيارياً له كالعمل - ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال - أي حيث إنّ ذلك المرجّح عمل اختياري أيضاً، فيحتاج إلى المرجّح، ومرجّح مرجّحه أيضاً حيث يكون عملاً اختيارياً على الفرض، فيحتاج إلى المرجّح، ويتسلسل على فرض كون مرجّح العمل الاختياري لا بدّ من أن يكون اختيارياً وحيث إنّ محال، فلا بدّ من انتهائه إلى مرجّح غير

لا يمكن أن يكون
المرجّح عملاً
اختيارياً للعبد

اختياري، وإلا لم يتحقق عمل العبد؛ لكونه فاعلاً ناقصاً، والمفروض أن العمل واقع بقدرته، فيكشف عن انتهاء المرجح إلى المرجح غير الاختياري - وإذا كان المرجح ابتداءً أو بالأخرة لامن العبد، بل من غيره، يترتب عليه ثلاث توالٍ فاسدة:

في ما يترتب على
عدم كون المرجح
من العبد وهو أمور
ثلاثة: الأول عدم
استقلال العبد في
صدور الفعل

أحدها: عدم استقلال العبد القادر في صدور الفعل منه، وعدم كونه تاماً في الفاعلية وتأثيره في إيجاد العمل والفعل؛ لكونه محتاجاً في تأثيره في العمل بالفعل إلى أمر خارج عن الذات، فليس الفعل فعلاً له وحده، فكيف يكون فعلاً اختيارياً له؟

الثاني من الأمور
عدم تمكنه من
الترك

ثانيها: عدم تمكنه من الترك؛ لأن ترك العمل لم يجز وقوعه مع عدم المرجح لشيء من الفعل والترك وكونهما متساويين فيه؛ للزوم المرجح لأحدهما لتأثيره حينئذ أي عند كونهما متساويين، فكيف يتمكن منه مع المرجوحية؟! إذ المفروض وجود المرجح للفعل ولا مرجح للترك، فلو تمكن من الترك، يلزم ترجيح المرجوح وما ليس له المرجح على الراجح وهو الفعل، فكيف يكون العمل اختيارياً إذا وقع بقدرته بمعنى تمكنه من الفعل والترك بالفعل ولو على البديل كما هو المدعى للمعتزلي؟!!

ثالث الأمور المترتبة
على عدم كون
المرجح من العبد
سلب اختيار العبد
في أعماله عند وجود
العلة التامة لأعماله

ثالثها: أن ممكن الوجود - ومنه عمل العبد القادر - لا يمكن تحقيقه بدون تحقق العلة التامة؛ للزوم التناقض، فلا بد في صدور عمل العبد القادر منه وإيجاده له من تحقق العلة التامة له، ومعه يجب صدور العمل منه عند تحققها، ويمتنع - امتناعاً وقوعياً - تركه وعدم إيجاده عند تحققها؛ لترتب التالي الفاسد على تركه عند تحققها وهو لزوم ترجح

المرجوح على الراجح دائماً لو لم يصدر في شيء من الأوقات الآتية بعد تحققها، وترجيح أحد المتساويين إن صدر منه في الزمان المتأخر؛ لكون العلة تامة في كل من الزمانين من دون دخالة الزمان المتأخر في تمامية العلة على الفرض. وسيأتي البحث عنه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

فكيف يكون عمل العبد اختيارياً إن كان واقعاً بقدرته؟ بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك عند تحقق العلة التامة للفعل كما هو المراد من اختيارية العمل وهو مورد الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي كما هو صريح كلامهم، لا بمعنى كون العمل مسبقاً بالإرادة عند تحققها ولو لم يتمكن من الترك؛ فإن الأشعري ينفي اختيارية العمل بالمعنى الثاني، ويدعي أنه عمل إجباري؛ لعدم التمكّن من الترك عند تحقق العلة التامة.

والدليل الثالث بصدد نفي اختيارية العمل بالمعنى الأول إن كان العمل واقعاً بقدرته، ويدلّ على أنه مستلزم لاختياريته بالمعنى الثاني، ويدعي أنه عمل إجباري، وقد ذكرنا سابقاً، ويأتي مفصلاً - إن شاء الله تعالى - أن إيراد عدم التمكّن من الفعل والترك - إن كان عمل العبد بقدرته - وارد بناءً على أن القدرة هي القوة المؤثرة الناقصة ذاتاً من جهة التأثير في الفعل والترك، وتحتاج في تأثيرها في خصوص أحدهما إلى أمر خارج عن الذات يسمّى بالمرجّح وشرط الفاعل والمقتضي.

في التنافي بين الاختيار ووجوب وقوع المعلول عند تحقق العلة التامة

في تبين مفاد الدليل الثالث

وأما بناءً على أنها هي القوة المؤثرة التامة ذاتاً من جهة الفاعلية والتأثير بالنسبة إلى خصوص أحدهما على البدل عند تحقق العلة التامة للفعل وإيجاد العمل - كما يأتي إن شاء الله تعالى بيانه وإقامة الدليل عليه بعد ذكر أقسام الجبر - فالإيراد غير وارد، فيثبت أن عمل العبد واقع

في الجمع بين اختيار العبد وضرورة تحقق المعلول عند تحقق علته بكون قدرة العبد على الفعل والترك على البدل

بقدرته وبإيجاده له بها مع التمكّن من الفعل والترك على البديل عند تحقّق العلة التامة للفعل، وليس عمله واقعاً بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة وإن ينته طولاً إليه تعالى؛ للزوم انتهاء كلّ ممكن إليه تعالى، كما يمكنه أن يمنعه عنه عرضاً؛ لقاهريّته، وكون قدرته أقوى تأثيراً، ولذا عند توارده قدرته تعالى مع قدرة العبد على عمل، أو تزامنها مع قدرة العبد فيه فالتأثير لقدرته تعالى؛ لقاهريّتها وأقوائيتها في التأثير وهو القاهر فوق عباده، قد عرّف قدرته في كتابه الكريم مكرّراً، ولكنّ الأمرين^١ لا يضرّان بكون عمل العبد اختيارياً، وكونه متمكّناً من الفعل والترك على البديل عند تحقّق العلة التامة للفعل إن لم يمنعه من أحدهما على ما تقتضيه المصلحة.

في مفاد الدليل الثالث وأنه لا يدلّ على المدعى كما صرح به التفتازاني في ذيل الدليل الثالث

ولا يخفى أنّ هذا الدليل - أي الثالث - لا يدلّ على أنّ عمل العبد واقع بقدرته تعالى، وموجود بإيجاده له بها ابتداءً وبلاواسطة، كما هو مدعى الأشاعرة وقد صرح به التفتازاني في ذيل الدليل الثالث وأذعن به، بل يدلّ على أنّه إن كان عمل العبد واقعاً بقدرته وبإيجاده له بقدرته، فلا يتمكّن من الفعل والترك على البديل عند تحقّق العلة التامة للفعل بناءً على كون القدرة هي القوّة المؤثّرة الناقصة ذاتاً من جهة الفاعليّة والتأثير في خصوص أحدهما كما هو المعروف والمشهور في تعريف القدرة عند الباحثين عنها وعن أحكامها من الفلاسفة والمتكلّمين، ولذا وقعوا في الخيص والبيّص في الجواب عن هذا الإيراد، فعدّلوا عن تعريف اختياريّة العمل - بمعنى التمكّن من الفعل والترك - إلى أنّها عبارة عن

في اشتراك الجبر الأشعري مع الجبر العليّ والمعلولي في الأثر

١. والمراد بهما انتهاء عمل العبد إليه تعالى وإمكان منعه تعالى العبد من العمل.

كون العمل مسبوqاً بالإرادة حين تحقق العلة التامة وإن لم يتمكن من الترك، وهذا يكفي في اختيارية العمل وإن كان هذا إذعاناً بالإيراد، وفراراً عنه إلى جواب يثبت الجبر في العمل، فإن الاختيارية بهذا المعنى مشتركة مع الجبر الأشعري من حيث الأثر، وعدم كونها ملاكاً لصحة التكليف والثواب والعقاب استحقاقاً وإجراءً وهكذا.

ونقل التفتازاني في شرح المقاصد^١ عن المعتزلة أجوبة عن الدليل الثالث، ثم ردّها حيث قال:

وللمعتزلة هاهنا اعتراضات: أحدها: أنّ ما ذكرتم استدلال في مقابل الضرورة، فلا يستحقّ الجواب، وذلك لأننا نعلم بالضرورة - أي العلم الحضورى - أنّ لنا مكنة واختياراً، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا.

في اعتراض
المعتزلة وجواب
التفتازاني عنه

أقول: توضيح كلام المعتزلة وجوابهم عنه أنّ التمكّن من كلّ من الفعل والترك عند تحقق العلة التامة للفعل أمر بديهيّ ثانوي وهو العلم الحضورى لكلّ إنسان قادر بالتمكّن منهما حينئذٍ؛ لأنّ القدرة كيف نفساني ومن صفات النفس، وهي القوّة المؤثرة التي من حيثيتها الذاتية اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه اقتضاء تاماً عند تحققها من دون احتياج إلى أمر خارج عن الذات، فالنفس عالمة بها وبحييتها الذاتية بالعلم الحضورى؛ لحضورها عندها بوجودها التكويني الذي هو ملاك العلم الحضورى بشيء، كعلمها بالجوع والعطش ونحوهما، فالعلم بها وحييتها الذاتية علم بديهيّ ثانوي، ومع بدها التمكّن من الفعل والترك

على البديل عند تحققها الذي لا ينفك عن القدرة والعلم الحضوري به، فالاستدلال على خلافه وإقامة البرهان على عدمه إنكار للأمر الضروري الذي لا مجال للتشكيك فيه، فيكون إقامة الدليل على عدمه مغالطة وسفسطة، ولكن ادعاء البدهاة والعلم الحضوري بالتمكّن من الفعل والترك لا يكون دليلاً عليه للأشعري ما لم يدعن هو أيضاً ببدهاته والعلم الحضوري به له أيضاً، وله إنكاره؛ وإقامته للدليل الثالث على عدمه شاهد على إنكاره بداهته، فهذا العلم ليس كالعلم الحاصل من البرهان الذي يمكن إيجاد مثله في نفس الغير بالبرهان أيضاً.

في بداهة اختيار
الإنسان وأن له
المكنة من الفعل
والترك

مضافاً إلى أن الأشعري قد استدّل على عدم كونه بديهياً بأنه بناءً على كون القدرة هي القوة المؤثرة الناقصة في فاعليتها وتأثيرها في الفعل والترك على البديل - كما هي كذلك عند الكلّ ولا أقلّ من الجُلّ - فالمشيّة دخيلة في تماميّة فاعليتها وتأثيرها في خصوص الفعل أو الترك وتماميّة العلة للفعل أو الترك وهي أمر غير اختياري لنا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^٢ فالعمل المستند إلى أمر غير اختياري غير اختياري، ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطرّ في صورة مختار.^٣

انتهى كلامه.

١. الإنسان (٧٦) الآية ٣٠؛ التكوير (٢٩) الآية ٨١.

٢. النساء (٤) الآية ٧٨.

٣. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٠.

أقول: عمدة الإيراد هي كون القدرة قوّة مؤثّرة ناقصة في الفاعليّة والتأثير بالنسبة إلى الفعل والترك على البدل واحتياجها إلى متمم خارجي وإلى أمر خارج عن الذات لو قال به المعتزلي، وأمّا بناءً على كونها قدرة مؤثّرة تامّة في الفاعليّة والتأثير فيهما فاستناد العمل إلى غير الاختياري لا يضرّ، كما لا يضرّ انتهاؤه إلى قدرته تعالى طويلاً كما سيحيى بيانه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

والاعتراض الثاني للمعتزلة على ما أورده الأشاعرة في دليلهم الثالث لإثبات الجبر، هو الدليل النقضي، وهو أنّه جارٍ في فعل الباري أيضاً، فيلزم أن يكون موجّباً لامختاراً، وذلك لأنّ كلّ ما له الدخل في إيجاد العمل وعلته التامّة إن كان حاصلًا في الأزل، لزم قدّم العالم؛ للزوم صدوره من الباري، ولا يمكن تركه حينئذٍ ويمتنع؛ لامتناع التخلف عن العلة التامّة، وهو الجبر.

الاشكال النقضي من
المعتزلة على
الأشاعرة

وإن لم يكن حاصلًا، وتوقّف على حدوث ما لا بدّ منه في تماميّة العلة، فينقل الكلام إليه، فحيث إنّ التسلسل باطل، فلا بدّ من أن ينتهي إلى أمر أزليّ غير اختياري يتمّ به المؤثر والعلّة التامّة، فيعود المحذور، فعلى كلا التقديرين يلزم الجبر في فعله تعالى أيضاً، ولا تقولون به؛ لاتّفاق الكلّ على كونه مختاراً؛ لكونه قادراً، حيث إنّ التالي الفاسد يترتّب على فعل القادر بما هو أثر مشترك، وجامع بين الواجب والممكن؛ لأنّ كلّ واحد منهما قادر.

في أنّ دليلهم إسناد
الجبر إلى الله تعالى
وكونه تعالى موجّباً
لامختاراً

ومعنى القدرة التي لهما هو القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء الإيجاد والترك معاً على حدّ سواء ذاتاً، ولا رجحان لأحد الاقتضاءين على

الآخر ذاتاً، فلا بدّ في تأثيرها في أحدهما بالخصوص إلى المرجّح الخارج عن الذات لتماميّة الفاعل الناقص ذاتاً، وأنّ القدر المشترك والجامع متّحد وجوداً مع كلّ من القدرتين، فالإيراد وارد على فعل كليهما.

في أنه لو كان معنى
القدرة في الواجب
غير معناها في
الممكن لأمكن دفع
النقض

نعم، إن كان بين القدرتين فرق - بأن كان خصوص قدرة الممكن لها اقتضاءان متساويان محتاجان إلى المرجّح لتماميّة الفاعل الناقص ذاتاً، ولقدرة الباري تعالى أيضاً اقتضاءان متساويان كافيان لتماميّة الفاعل بالنسبة إلى الفعل والترك بلا احتياج إلى المرجّح الخارج عن الذات - لكان الإيراد مختصاً بفعل القادر الممكن، لا الواجب؛ للفرق بين القدرتين، فكان الإيراد من لوازم أحد الفردين للقدرة وهو قدرة الممكن، لا من لوازم الجامع حتّى يشمل فعل كليهما إلا أنّ الأمر ليس كذلك، والفرق غير متحقّق؛ لاتّفاق الكلّ على أنّ القدرة في كليهما بمعنى واحد، وكلّ منهما فاعل ناقص ذاتاً، محتاج إلى المرجّح الخارج عن الذات، فالإيراد وارد على فعل كلّ منهما، مع أنّكم لا تلتزمون به في فعل الباري، فالإيراد ليس بوارد على فعل الممكن أيضاً لئلا يلزم فرق بلا فارق.

في جواب الأشاعرة
عن الإشكال بقدم
إرادة الله وحدوث
إرادة العبد

وأجابت عنه الأشاعرة بأنّ للباري إرادة قديمة متعلّقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته، فلا يحتاج إلى مرجّح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره؛ لأنّه ليس في الأزل شيء آخر حتّى يصير مرجّحاً لإرادته تعالى بخلاف إرادة العبد؛ فإنّها حادثة يحدث تعلّقها بالأفعال شيئاً فشيئاً، ويحتاج إلى دواعٍ مخصوصة متجدّدة من عند الله

من غير اختيار للعبد فيها.

وفيه - مع الغض عن مراد الله تعالى، وأنه أي شيء - أن الإرادة المبحوث عنها - وهي القصد إلى الفعل أو الترك وموجبة لتامية الفاعل القادر - أمر تعلقي الوجود يحتاج وجوده إلى متعلق يكون كالعلة القابلية لها، وبدونه لا يمكن تحقيقه؛ للزوم الخلف والتناقض، واحتياجه إلى أحدهما لتحقيقه على حدّ سواء؛ لأنه يرفع بأيّ منهما كان، ولكن لا مرجح في ذاته لتعلقه بخصوص أحدهما، وليس أيضاً لأحدهما خصوصية تقتضي أولوية تعلقها به بخصوصه دون الآخر، فلا بدّ في تعلقها بأحدهما بالخصوص إلى مرجح خارجي، فيأتي في مرجحها ما يقال في مرجح القدرة لتأثيرها في الفعل أو الترك، فيلزم الجبر طابق النعل بالنعل.

في عدم صحة جواب الأشاعرة لأن الإرادة تعلقية الوجود

والقول بأنّ الإرادة صفة من شأنها الترجيح؛ إذ بها يحصل الترجيح لتأثير القدرة في أحدهما، ويتمّ بها فاعليتها وتأثيرها بالفعل إذا تعلقت بخصوص أحدهما، ليس في محلّه؛ لأنّ مرجحيّتها بعد تعلقها بأحدهما؛ لأنّها بوجودها التعلقية المتعلق بأحدهما يحصل الترجيح لتأثير القدرة في أحدهما والكلام في أصل تعلقها بأحدهما، وأنه يحتاج إلى المرجح إرادة أيّ قادر كانت سواء كانت إرادة القادر واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ لأنّ احتياج وجودها إلى المتعلق من لوازم الإرادة التي هي الجامعة بين الإرادتين لا من لوازم إرادة ممكن الوجود؛ لكون وجودها تعلقياً من دون اقتضاء لذاتها، ولا لذات أحدهما لتعلق وجودها إلى خصوص أحدهما، فتعلق وجودها إلى أحدهما بالخصوص مستلزم

في احتياج تعلق الإرادة إلى المتعلق بوجود المرجح وإلا يلزم الترجيح بالمرجح

للترجّح بلامرجّح، ويرجع إلى وجود الشيء بدون ما يحتاج إليه؛ والمفروض عدم مرجّح خارجي، فيلزم تحقّق المحتاج إلى شيء بدونه وهو تناقض وتعلّقها بالطرفين المتناقضين من الفعل والترك محال؛ للزوم اجتماع النقيضين وتحققهما معاً.

ففي أن الإرادة
مرجّحة للفعل في
طريقي الهارب عند
المعتزلة

والاعتراض الثالث للمعتزلة على الأشاعرة - فيما أوردوا على المعتزلة في دليلهم في إثبات لزوم الجبر أيضاً إن كان فعل العبد بقدرته لا بقدرته تعالى لأنه مستلزم لعدم تمكّن العبد من الفعل والترك عند تحقّق العلة التامة للفعل - أن ترجيح المختار لأحد المتساويين جائز، كما في طريقي الهارب، وقد حَيّ العطشان؛ لأنّ الإرادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجّح، وإنّما المحال هو الترجّح بلامرجّح.

أقول: استدلالهم في ردّ الأشاعرة بأنّ الإرادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص - أي ترجيح تأثير القدرة وتخصيصه بأحد الأمرين من الفعل والترك، فلا تحتاج إلى مرجّح غيرها - ليس في محله، وقد مرّ بيانه آنفاً في ردّ الأشاعرة فيما قالوه في إرادته تعالى، وأنّ مرجّحية الإرادة لتأثير القدرة في أحد الطرفين بتحققها وتعلّق وجودها بأحدهما وهو يحتاج إلى المرجّح لاقتضاء ذاتها لتعلّقها بمتعلّق بكونها تعلّقي الوجود إلا أنّها ذاتاً لا تقتضي تعلّقها بأحد الطرفين بالخصوص فيمكن تعلّقها بكلّ من الطرفين على البدل فيحتاج في تعلّقها بخصوص أحد الطرفين إلى المرجّح والكلام في مرجّح وجودها التعلّقي الذي لا يمكن بتحقيقه إلا بتعلّقه بأحد الطرفين، وبيّنا أنّ وجودها تعلّقي ومتعلّق بأحدهما، بل

عين التعلّق والإضافة والارتباط بأحدهما، وليس له استقلال وجودي، وليس في ذات وجودها اقتضاءً تعلّقه بأحدهما بالخصوص، وإنّما ذاته يقتضي تعلّقه بأحدهما لا بأحدهما بالخصوص بل أيّ منهما كان يكفي؛ لكونه تعلّقياً، ويكتفى به في تحقّقه، كما أنّه ليس لخصوص أحدهما اقتضاءً تعلّقه به، فيحتاج في تعلّقه إلى أحدهما بالخصوص إلى مرجّح خارجي حتّى لا يلزم تحقّق المحتاج إلى المتعلّق بدونه؛ لأنّ تعلّقه بأحدهما بالخصوص بلا مرجّح له ترجيح بلا مرجّح وتحقّق الشيء بدون ما يحتاج إليه محال وتعلّقه بهما معاً محال أيضاً للزوم اجتماع النقيضين من الفعل والترك.

هذا إن قلنا بأنّ القدرة مقتضى ناقص وتامّيّتها لتأثيرها تحتاج إلى المرجّح الخارجي كما هو المشهور الغالب. وأمّا بناءً على أنّ القدرة مقتضى تامّ لا تحتاج إلى المرجّح في تأثيرها - كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى - فأشكال الأشاعرة غير وارد حتّى يحتاج إلى الجواب عنه.

وأما التمسك بالمثالين - وقد يمثّل بثلاثة بإضافة رغيّفي الجوعان - فالجواب عنه - بناءً على احتياج القدرة إلى المرجّح ومبادي الاختيار التي منها الإرادة التابعة للغرض؛ لأنّها تتعلّق بما فيه الغرض الداعي إلى أحد الطرفين - أنّ المرجّح موجود في الأمثلة الثلاثة؛ لأنّ الغرض يحصل بالجامع - أي طبيعياً الهرب والقرار في الطريق الموجود مع أيّ فرد - لا مصداقاً، ومطلق شرب الماء وطبيعياً لا خصوص مصداقه، وطبيعياً أكل الرغيّف لا أكل خصوص رغيّف خارجي خاصّ والذي من مصاديقه؛ لأنّ الغرض من لوازم الجامع بين المصاديق لا لخصوص

في الجواب عن مثال
قدحي العطشان
وطريقي الهارب
ورغيّفي الجوعان

في أن الفرض
مترتب على الجامع
والعدو المشترك بين
المصاديق لاعليها
بخصوصها

المصاديق، والجامع موجود في ضمن كل فرد، ومترتب وجوده مع وجود كل فرد، ولذا اختيار أحد الطريقتين لا يحتاج إلى مرجح؛ لأن اختياره لأجل وجوده معه؛ لاتحاد وجود الطبيعي مع وجوده؛ فإن الغرض هو الفرار من العدو والسبوع وهو يترتب على الفرار والسير في أي الطريقتين كان، وكذلك في قدحي العطشان؛ إذ رفع العطش يحصل بطبيعي شرب الماء الموجود مع أي القدحين لا شرب خصوص ماء أحد القدحين وهو المصداق له، فهو موجود مع كل من المصداقين، وكذا رفع الجوع يحصل بأكل طبيعي الرغيف لا خصوص أحد المصداقين له حتى يحتاج اختياره إلى المرجح، والطبيعي موجود مع كل من المصداقين، فبأي طريق هرب، وأي القدحين شرب ماءه، وأي الرغيفين أكله ففيه المرجح وهو الفرار والنجاة ورفع العطش ورفع الجوع، والإرادة تابعة له وفي طوله، ويسمى مجموع ماله الدخل في الترجيح -الذي كل واحد منه في طول الآخر- بمبادي الاختيار، والإرادة هي الجزء الأخير منها.

في الاعتراض الرابع
للمعتزلة على
الأشاعرة

والاعتراض الرابع للمعتزلة على الأشاعرة -وهو الجواب الرابع عن إشكالهم عليهم في دليلهم الثالث للجبر- أن الترجيح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الإرادة، وخلوص الداعي؛ ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكّن من الفعل والترك بالنظر إلى القدرة، هذا كلامهم.

وتوضيحه: أن المعتزلي قد أذعن بورود الإشكال عليه لموافقة كليهما في أن القدرة مقتض ناقص وفاعلة ومؤثرة غير تامّة تحتاج في تماميتها وتأثيرها في كل من الفعل والترك إلى المرجح وهو مبادي الاختيار، وجزؤها الأخير هو الإرادة حيث إنها مقتضية للفعل والترك،

وفاعلة ناقصة بالنسبة إليهما في حدّ سواء ذاتاً، ومع قطع النظر عن انضمام المرجّح بها، فبدون المرجّح ليست مؤثّرة بالفعل بالنسبة إلى الفعل ولا الترك؛ لعدم تاميّة العلة؛ لأجل عدم تاميّة الفاعل والعلة الفاعليّة وإن كان سائر أجزاء العلة حاصلًا إن احتاج الفعل إليها، فقبل وجود المرجّح وإن كان مقتضي والفاعل الناقص للعمل موجوداً لكنّه لا يكفي لوجود العمل بالفعل، وإلا فيلزم تحقّق ممكن الوجود والمحتاج إلى العلة بدونها؛ إذ العلة الناقصة كعدم العلة من جهة عدم التأثير بالفعل، فيلزم التناقض، فلا بدّ من انضمام المرجّح إلى القدرة التي هي العلة الفاعليّة حتّى تصير فاعلاً تامّاً ومؤثراً بالفعل إذا كان سائر أجزاء العلة التامة متحقّقاً إن احتاج العمل إليه، وإذا انضمّ إليها المرجّح وتتحقّق مبادي الاختيار، التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فتصير القدرة مؤثّرة تامة في التأثير في العمل، وحينئذٍ يجب وجوباً بالغير صدور العمل من القادر، ويمتنع امتناعاً بالغير الإمساك عنه؛ لوجود العلة التامة للفعل وعدمها للإمساك؛ إذ عدم العلة التامة لوجود المعلول هو العلة التامة لعدمه على المشهور مطلقاً، وهنا قد تحقّقت العلة التامة للفعل، فله العلة التامة، فيجب وجوده؛ لامتناع تخلف المعلول عن العلة مطلقاً على المشهور، وليس للإمساك عنه علة تامة، فيمتنع؛ لامتناع تحقّق الممكن بدونها.

في عدم إمكان تحقّق المعلول عند تحقّق العلة الناقصة

وحيث إنّ المرجّح - وهو مبادي الاختيار - كلّ واحد منها - من تصوّر العمل وتصور ما يرتبط به والتصديق بفائدة العمل الداعي إلى الفعل، وبمفسدته الداعية إلى الإمساك، وحصول الشوق المطلق إلى أن

في أنه إذا كانت العلة التامة غير اختيارية فالعمل المستند إليها أيضاً غير اختياري عند الأشاعرة

يصل إلى الإرادة التي هي الجزء الأخير منها، وبها يتمّ الفاعل، وتصير القدرة فاعلة تامّة ومؤثّرة بالفعل عند تحقّق سائر أجزاء العلة التامّة للعمل إن احتاج إليها - يكون غير اختياري كما أنّ نفس القدرة غير اختياريّة، وكذا وجود القادر، فالعلة التامّة بجميع أجزائها غير اختياريّة، فالعمل المستند إليها أيضاً غير اختياري.

مضافاً إلى امتناع تخلّف المعلول عن العلة التامّة المستلزم للجبر أيضاً؛ لعدم التمكن من الترك حينئذٍ.

والمعتزلي يدّعي بما ذكر في الجواب الرابع كلّهُ، ولكنه يقول - مع الإذعان المذكور - بأنّه لا تنافي بين كون صدور الفعل من القادر واجباً بالغير والإمساك عنه ممتنعاً بالغير حين تحقّق المرجّح له لتحقّق العلة التامّة له، وبين كون الفاعل القادر متمكّناً من الفعل والترك على البدل حين تحقّق المرجّح من جهتين؛ لأنّ الفاعل القادر حينئذٍ من جهة تحقّق المرجّح وتماميّة العلة للعمل والفعل يجب صدور الفعل منه ويمتنع إمساكه عنه، فله التمكن من الفعل، وليس له التمكن من الإمساك عنه، ولكن من جهة نفس القدرة - التي للقادر وأنها قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء التأثير في العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه، وإن كانت مقتضياً وفاعلاً ناقصاً بدون المرجّح - يصحّ أن يقال للفاعل القادر حينئذٍ: إنّ له التمكن لكلّ من الفعل والترك؛ لاقتضاءهما في قدرته على حدّ سواء ولو كان ناقصاً - في قبال الفاعل بالطبع، فإنّ له التمكن من الفعل فقط؛ لاقتضائه فيه فقط لا الترك لا ذاتاً ولا حين تحقّق العلة التامّة - فيجتمع للفاعل القادر وجوب العمل وامتناع الإمساك عنه، وعدم التمكن من كلّ منهما،

في عدم التنافي عند المعتزلي بين وجوب صدور الفعل عند تحقّق علته وقدرة الفاعل

بل لأحدهما مع التمكن من كلّ منهما حين تحقق المرجح أيضاً من جهتين: من جهة النظر إلى القدرة؛ لاقتضاءها لهما ذاتاً ولو ناقصاً، ومن جهة النظر إلى ضمّ المرجح إليها، وهذا يكفي في اختيارية العمل بمعنى كون الفاعل متمكناً من كلّ منهما اقتضاءً، ولا يشترط بكونه متمكناً من كلّ منهما بالفعل مطلقاً ومن جهتين.

أقول: هذا الجواب يكون مبتنياً على أنّ اختيارية العمل في قبال الإيجاب فيه معناها تمكّن الفاعل القادر بالفعل من كلّ من الفعل والترك معاً على البدل حين صدور العمل منه فحيث إنّ هذا المعنى من الاختيارية ليس حين صدور العمل -بناءً على لزوم المرجح لتمامية فاعلية القادر وتأثيره بالفعل في العمل كما هو مورد اتفاق الفريقين على الفرض - فأجاب المعتزلي في الجواب الرابع بأنّ في العمل المقدور وعمل القادر الصادر منه جهتين: جهة اختيارية العمل بالمعنى المذكور حسب الاقتضاء ذاتاً لهما لكنّه ناقص بالنسبة إلى خصوص أحدهما، وجهة اقتضاء تامّ بالنسبة إلى خصوص أحدهما إذا ضمّ إليها المرجح لتأثيرها في أحدهما، صار قائلاً بالجبر والاختيار في عمل واحد من جهتين، وقال: لاتنافي بينهما؛ لاختلاف الجهة.

ولم يرتض الأشعري الجواب ولم يقنع به؛ إذ الملاك في اختيارية العمل كونه حين صدوره بالفعل من الفاعل القادر اختيارياً وله التمكن من كلّ منهما حين تحقق العلة التامة له والمفروض أنّه حينه غير اختياري بالمعنى المذكور، بل له التمكن من الفعل فقط؛ لاستناده إلى المرجح غير الاختياري وإلى العلة التامة حين تحقق المرجح مع عدمها

في ابتناء الجواب
على تعلق القدرة
بالفعل على البدل

في التزام المعتزلي
بالجبر والاختيار في
عمل واحد من
جهتين وعدم
ارتضاء الأشعري به

حينئذٍ للإمساك عن الفعل، فيكون ممتنعاً بالغير وغير متمكّن منه، وهذا هو معنى عدم اختيارية العمل بمعنى التمكّن من كلّ من الفعل والترك وكونُ الفاعل القادر ذاتاً ومع قطع النظر عن المرجّح، له التمكّن من كلّ من الفعل والترك؛ لكونه واجداً للقدرة وهي قوّة مؤثّرة، لها اقتضاءُ الفعل والترك على حدّ سواء في قبال الفاعل بالطبع لا يكفي لكون العمل الصادر من الفاعل القادر حين صدوره اختيارياً بمعنى أنّ له التمكّن بالفعل من كلّ من الفعل والترك على البدل الذي هو محلّ البحث على الفرض؛ لأنّ الفاعل القادر ذاتاً ومع قطع النظر عن وجود المرجّح معه يكون فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى خصوص كلّ من الفعل والترك ولا يمكن صدور الفعل منه بالفعل ولا الترك، ولا تأثير له بالفعل حينئذٍ في شيء منهما، فلا يمكن استناد شيء منهما إليه حينئذٍ بالفعل حقيقةً وبنحو الإسناد إلى ما هو له، فإسناد أيّ منهما إليه حينئذٍ يكون مجازاً وإسناداً إلى غير ما هو له، ويصحّ إسنادهما إليه لمناسبة وهي أنّه ما يمكن أن يستند أحدهما إليه فيما بعد، فيكون اختيارية عمل القادر مجازيةً لاحقيّة، فكيف تصير مناط التكليف وشرطاً له، وشرطاً لاستحقاق الثواب على إطاعة التكليف عقلاً، واستحقاق العقاب على مخالفته كذلك، وشرطاً لصحة إجراء العقاب المترتب على الاستحقاق مع كون العمل الصادر بالفعل من الفاعل القادر غير اختياري على الفرض، فالقادر على الفعل والترك لا يمكن صدور شيء منهما منه بالفعل، وليس شيء منهما عملاً له حقيقةً، والصادر منه العمل بالفعل - فعلاً كان أو تركاً - ليس قادراً ومتمكّناً من كلّ منهما.

في أن إسناد الفعل والترك إلى الفاعل الناقص إسناد مجازي

وقد يقرّر هذا الدليل لردّ إشكال الأشاعرة بنحوٍ آخر بأنّ احتياج فعل القادر إلى المرجّح لكونه مقتضياً وفاعلاً ناقصاً، المستلزم لكونه واجب الصدور حين تحقّق المرجّح لتماميّة العلة وامتناع تخلف الفعل عنها، ووجوب صدور الفعل من الفاعل القادر وامتناع تركه له لاينافي اختياريّة العمل؛ لأنّ ملاك اختياريّة العمل - أي اختياريّة عمل الفاعل القادر - ليس تمكُّنه من كلّ من الفعل أو الترك حين صدوره منه بالفعل حتّى يرد الإشكال المذكور، وأنّه ليس عملُ الفاعل القادر اختياريّاً حين صدوره منه بالفعل، وإنّما يكفي في اختياريّة عمل الفاعل القادر أن يكون مسبوqاً بالإرادة والاختيار حين صدوره منه بالفعل، والاختياريّة بهذا المعنى أيضاً تكفي لاختياريّة عمل الفاعل القادر، ولصحّة تكليفه، ولاستحقاقه الثواب والعقاب على موافقته ومخالفته، ولصحّة إجراء العقاب المشروط باستحقاقه وإن يجب صدور العمل منه وجوباً بالغير؛ لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، ويمتنع امتناعاً بالغير ترك العمل؛ لعدم تحقّق علته وهو عدم تحقّق العلة التامة للفعل؛ لأنّ الوجوب بالاختيار فعلاً لاينافي الاختيار، والامتناع بالاختيار تركاً لاينافي الاختيار؛ لأنّ وجوب صدور العمل والفعل منه لتماميّة العلة الحاصلة بسبب المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فوجوب العمل لأجل الإرادة التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار المتممة للعلة، فوجوب صدور عمل القادر منه حينئذٍ يؤكّد اختياريّة عمله بمعنى كون العمل مسبوqاً بالإرادة والاختيار وكونها دخيلةً في تحقّقه؛ إذ لكونها جزءاً أخيراً للعلة التامة صار بسبب الإرادة واجباً

في بيان تقرير آخر
للدليل لردّ إشكال
الأشاعرة

في أنّه ليس ملاك
الاختيار تمكّن
الفاعل من الفعل
والترك بل مسبوqيته
بالإرادة

الصدور، فوجوب الصدور لأجل دخالة الإرادة في تحققه، فدخالة الإرادة في تحققه وجوباً لاتنافي اختياريته بهذا المعنى من الاختيار، كما أن امتناع ترك العمل حين تحقق العلة للفعل لا ينافي اختياريته الترك بمعنى كون العمل مسبقاً بالإرادة ومتوقفاً لتحقيقه عليها؛ لأن امتناع الترك كان بسبب عدم إرادة القادر له؛ لعدم مبادي الاختيار والتي هي المرجحة لكل من الفعل والترك ومنها الإرادة للترك على الفرض.

ومع الأسف أنه يُرى في علماء الشيعة - كثر الله أمثالهم - من أقرّوا بالإشكال، وأذعنوا به مبنياً على اعتقادهم بكون الفاعل القادر مقتضياً ومؤثراً ناقصاً يحتاج في عمله إلى المرجح وهو مبادي الاختيار ومنها الإرادة وهي الجزء الأخير لها، وعلى اعتقادهم بأن تخلف المعلول عن العلة التامة لا يمكن بإمكان وقوعه، ويمتنع وقوعاً مطلقاً حتى فيما كانت علته الفاعلية مختاراً وقادراً. ثم أجابوا عنه بالجواب المذكور. فلا بد أولاً من الجواب عن إشكال الأشاعرة الذي أوردوه على اختياريته العمل، ثم الجواب عن جواب المعتزلة عن إشكال الأشاعرة بجواب رابع وعنه بتقريب آخر قد بيّناه.

أما الجواب عن إشكال الأشاعرة، فحيث إنه مبتنٍ على كون الفاعل القادر مقتضياً ومؤثراً ناقصاً في تأثيره في الفعل والترك وإن كان مقتضياً لكل منهما؛ لكون القدرة قوة مؤثرة، لها اقتضاء إيجاد العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه معاً، لكن هذا الاقتضاء لها ناقص في تأثيرها في أي منهما، ولذا تماميتها في تأثيرها في أحدهما تحتاج إلى أمر آخر يتممها، ويسمى اصطلاحاً شرط الفاعل، ويعبر عنه في الفاعل القادر بالمرجح

في إذعان بعض علماء الشيعة للإشكال

في الجواب عن إشكال الأشاعرة

وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، ولا بد من أن يكون من أول الأمر غير اختياري أو ينتهي إليه، وبتحققه يتم الفاعل بالنسبة إلى أحد الأمرين من الفعل والترك على حسب اختصاص المرجح بأحدهما بأن يكون المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه.

والأول بوجوده الذهني - أي العلم به مع سائر ما يتوقف عليه من مبادي الاختيار إلى أن ينتهي إلى الإرادة - مرجح للفعل، والثاني كذلك للترك، ومع وجود المرجح لأحدهما صار الفاعل القادر تاماً بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى الآخر يبقى ناقصاً، وإذا كان الفاعل القادر تاماً بالنسبة إلى الفعل مثلاً، وتحقق سائر أجزاء العلة التامة له إن احتاج إليه، فيتحقق العلة التامة للفعل.

في ضرورة تحقق
المعلول عند تحقق
العلّة

وبناءً على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً - كما يبيني الإشكال المذكور عليه أيضاً - فالعلة التامة للفعل موجودة دون الترك، فالفعل يصير واجب الصدور، والترك ممتنعاً، وهذا هو الجبر بمعنى عدم التمكّن من الفعل والترك وإن كان فعلاً اختياريّاً - بمعنى كونه مسبقاً بالإرادة ومتوقفاً عليها - فيرد على الأشاعرة أنه على التحقيق المختار يكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً ذاتاً وبدون المرجح وهو مبادي الاختيار، ولا يحتاج إلى شرط الفاعل في تأثيره بالفعل في الفعل أو الترك، ولا دخل للمرجح في أصل تحقق الفعل أو الترك وإن كان له الدخل في حسن أحدهما وقبحه بمعنى كونه ممدوحاً أو مذموماً عقلاً وعقلاء، فالمرجح - وهو مبادي الاختيار - مع وجوده لأحدهما لا دخل له في أصل التحقق، وإنما له الدخل في ممدوحية أحدهما ومذوميته

في أن الفاعل التام
لا يحتاج في فعله إلى
شرط

وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصلاً.

في أن عدم إمكان
تخلف المعلول عن
العلّة التامة منحصر
في الفاعل بالطبع
وفي القادر على
القول بكونه ناقصاً

وأيضاً عدم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً - حتى في العلة التامة التي علّتها الفاعلية هي الفاعل القادر - في غير محله على التحقيق؛ لأنه يبتني على أن عدم المعلول مستند إلى عدم وجود العلة التامة لوجوده فقط، وليس له علة أخرى، وهذا لا يصح مطلقاً بل ينحصر في العلة التامة التي علّتها الفاعلية هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً لاتاماً.

وأما في العلة التامة - التي علّتها الفاعلية تكون الفاعل القادر مع القول بكونه فاعلاً تاماً ولا يحتاج إلى المرجح وهو شرط تمامية الفاعل عند القائل بكونه ناقصاً - فعدم المعلول - وهو ترك العمل - ليس علّته منحصرة في عدم العلة التامة لوجود الفعل، بل يكون هو فيما إذا لم تكن العلة التامة للفعل موجودة لامطلقاً حتى فيما إذا كانت موجودة له، فيكون القدرة على الإمساك حينئذ أيضاً متحققة عند تحقق العلة التامة للفعل؛ لكونها فاعلة تامة بالنسبة إلى الإمساك عنه أيضاً، ولا يحتاج الترك إلى غيره، كما يمكن أن يحتاج الفعل إلى غيره أيضاً وحينئذ لا يلزم الجبر ولزوم صدور الفعل من الفاعل القادر، بل له أن يختار الفعل، وله أن يختار الترك حين تحقق العلة التامة للفعل، ولا يلزم التخصيص في القاعدة العقلية فإن خروج العلة التامة - التي علّتها الفاعلية هو الفاعل القادر بناء على كونه فاعلاً تاماً لاناقصاً - عنها يكون خروجاً تخصصياً - لا تشمل القاعدة من الأول؛ لعدم انطباق موضوعها على العلة التامة المذكورة - لاتخصيصياً، ويأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله

في خروج الفاعل
القادر عن القاعدة
تخصيصاً لاتخصيصاً

تعالى فيما بعدُ عند بيان المختار مع ذكر مقدمات دخيلة في إثبات المدعى.

وأما الجواب عن الجواب بالتقريب الثاني للدليل الرابع لردّ إشكال الأشاعرة، ففيه:

أولاً: أنه عدول من معنى اختيارية عمل القادر - بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك حين تحقق العلة التامة للفعل التي هي موضوع البحث ومحله - إلى معنى آخر لها، ولذا استشكل الأشاعرة عليها بأن هذا معنى آخر للاختيار لا ينافي الجبر، وأن ما هو محلّ البحث ليس بمتحقق - بناءً على كون القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج في تأثيره في أحد الأمرين من الفعل والترك إلى المرجح، وعلى امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، المقبولين عند المعتزلة - و[خروج] إلى اختيارية بمعنى كون عمله مسبقاً بالإرادة ولو لم يتمكّن من مقابله من الترك حين تحقق العلة التامة له؛ إذ حينئذٍ لا تنافي بين اختيارية العمل بهذا المعنى وكون الفاعل القادر فاعلاً ومقتضياً ناقصاً يحتاج في تامة تأثيره في عمله بالفعل إلى المرجح مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، مع أن هذا العدول موجب لتغيير موضوع البحث ومحله عن اختيارية عمل القادر الإنساني، وكاشف عن تسليم إشكال الأشاعرة المبني على الأمرين المذكورين، وإظهار العجز عن جوابه بناء على الاختيارية التي هي محلّ البحث.

في الجواب عن التقريب الثاني للجواب عن الدليل الرابع وأنه عدول من معنى اختيارية عمل القادر

وثانياً: أن العدول وتغيير محلّ البحث أو التوسعة في معنى اختيارية عمل القادر - إن أرادوا التوسعة - لا يُسمن ولا يغني عما يترتب على

الاختيارية بهذا المعنى من الفساد ممّا لا يلتزم به العدليّة، ولو استخلصوا ونجوا عن إشكال الأشاعرة، لوقعوا فيما يترتب على الاختيارية المذكورة من التوالي الفاسدة ممّا لا يصحّ الالتزام به من أحد من العدليّة؛ فإنّ الاختيارية بهذا المعنى لا تصحّ تعلق التكليف بأفعال العباد بعد كون المكلف غير متمكّن من أحد طرفي الفعل والترك، وله التمكّن من أحدهما فقط؛ فإنّه تكليف بغير المقدور وما لا يطاق؛ فإنّ الداعي لجعل التكليف هو جعل الداعي الإمكانى حتّى يصل إلى المكلف، فيصير داعياً له إلى انتخاب أحد طرفي المقدور بعد قدرته على كلّ منهما تكويناً وتمكّنه، فالتكليف مرجّح في مقام الامتثال لإعمال القدرة في متعلّقه بعد تمكّنه من إعماله في كلّ منهما، فالاختيارية بالمعنى الأوّل للعمل موجبة لصحّة تعلق التكليف به لا بهذا المعنى؛ إذ هي بهذا المعنى توجب لغوية التكليف؛ إذ بعد كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في العمل واحتياجه إلى المرجّح في تماميّة فاعليّته، فالمرجّح لا بدّ من أن يكون من أوّل الأمر غير اختياري أو ينتهي إليه؛ لما ذكر في دليل الأشاعرة لإثبات الجبر وقد مرّ بيانه، وبعد أنّه إذا تمتّ العلة للعمل، فصدور العمل منه واجب وتركه ممتنع؛ لقاعدة امتناع تخلّف المعلول عن العلة التامة حتّى فيما إذا كانت العلة الفاعلية قادرةً ويكون تكليف العصاة والكفار لغواً؛ لأنّه قد حصل له الداعي إلى العصيان والكفر، والداعي غير اختياري، وعند حصول العلة التامة يجب صدور العصيان والكفر، ويمتنع تركهما وما هذا إلاّ التكليف بعمل غير اختياري - أي الأمر بالصلاة - مثلاً - والأمر بالإيمان يكونان أمراً بغير

في أن اختيارية
العمل بالمعنى الأوّل
لا تصحّ التكليف

مقدور - وكونُ العمل مسبوqاً بالإرادة - مع أنّ تمام أجزاء علته غير اختياري وغير مقدور، ومع أنّ صدوره عند تحقق العلة التامة واجب ولازم، وتركه ممتنع ومحال - لا يرفع اللغوية؛ إذ معه لامعنى لجعله داعياً ومرجّحاً لمتعلقه؛ لكونه ممتنعاً على الفرض.

وأيضاً الاختيارية بهذا المعنى الثاني لا تصير مصححةً لاستحقاق الثواب على الإطاعة للتكاليف، واستحقاق العقاب على معصيتها عقلاً وعقلاء؛ إذ بعد أنّ كون مقدّماتهما غير اختيارية، وعند تحققها يجب صدور الإطاعة والعصيان لامعنى للاستحقاق؛ فإنّ العمل الإجباري لا يوجب استحقاق شيء عليه لا الثواب ولا العقاب، وكذا لا تكون مصححةً لإجراء العقاب على المعصية اعتقاديةً كانت أو عمليةً؛ لأنّ صحته مرتبة على الاستحقاق والمفروض أنّه لا استحقاق، فيكون إجراؤه على العاصي والكافر ظلماً عليه على هذا المبني.

والجواب عن هذا الإيراد - بأنّ الاختيارية بالمعنى الثاني تكفي عقلاً وعقلاءً في صحّة التكليف والاستحقاق على العمل، كما يكون كذلك في التكاليف العرفية بين الموالي والعبيد - تسليم للإشكال والإيراد، وفرار عن الجواب الواقعي الرافع للإشكال، والتوجّه إلى ما ليس رافعاً للإشكال، والإشكال في التكاليف العرفية هو الإشكال في التكاليف الشرعية بأنّ الاختيارية بالمعنى الثاني لا ترفع لغويةً التكليف، ولا تكون مصححةً للاستحقاق ولا لإجراء العقاب في التكاليف العرفية أيضاً، فالتشبيه ليس في محله، فالاختيارية بالمعنى الثاني مستلزمة للتالي الفاسد عقلاً وعقلاءً، ومعلوم أنّ بطلان التالي برهان إنّي على بطلان

في اختيارية العمل
بالمعنى الثاني
لاتصحح الثواب
والعقاب

في أنّ بعض الأجوبة
تسليم للإشكال
وفرار عن الجواب
الواقعي

المتلو؛ لأنه هو منشؤه - أي بطلانه منشأ لبطلان التالي - فالاختيارية بالمعنى الثاني لا تكون جواباً عن إشكال الأشاعرة على اختيارية عمل القادر، وأنه لو كان بقدرته، للزم عدم كونه مختاراً، بل تسليم لإشكالهم وقول بما يرد عليه الإشكال الذي ذكرناه؛ لأنه نوع جبر، لا أنه جواب عن الجبر ومثبت للاختيار الذي هو مصحح للتكليف ولاستحقاق الثواب والعقاب وإجراء العقاب، بل هو قسم من أقسام الجبر، فلا بد من الجواب عنه أيضاً كما سيجيء - إن شاء الله تعالى - الجواب عن جميع أقسامه فيما بعد، وبيان أنه ما منشؤه، وعلى أي شيء يبتني، وما أساسه كما بيّناه آنفاً، ويجاب عنه - إن شاء الله تعالى - بالبرهان العقلي المبتني عليه ما وصل إلينا من أهل بيت العصمة والوحي عليهم السلام من أنه «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين».

ومسألة الأمر بين الأمرين - بتعبير الروايات الشريفة - والاختيار مسألة اعتقادية يبتني عليها مسائل مهمة كثيرة نافعة دخيلة في الأمور الشرعية وفي اكتساب الفضائل وكرائم النفس ورفض الرذائل وخسائسها، وفي إصلاح أمور المعاش الفردي والاجتماعي الداخلي والخارجي، وفي إصلاح أمور المعاد والمعيشة والحياة الدائمة دخالة جدية.

ولا يخفى أن الدليل الثالث للأشاعرة ليس برهاناً ودليلاً مثبتاً لمذعاهم من أن فعل العبد بقدره الله تعالى لا بقدرته، وأن الله موجوده وليس العبد بموجده، وإنما هو قياس جدلي مع المعتزلة؛ لأن مقدماته مورد قبول المعتزلة لا قبولهم، وتبنتني على أن فعل العبد بقدرته

في ما يترتب على
مسألة أمر بين
الأمرين

في أن الدليل الثالث
للأشاعرة ليس
برهاناً لإثبات
مذعاهم وإنما هو
جدل مع المعتزلي

لابقدرته تعالى ولكن مع ذلك يستلزم الجبر بمعنى آخر وهو أن يكون صدور العمل عند تحقق العلة التامة له واجباً من العبد، ويمتنع تركه وهو ينافي الاختيار الذي يدّعيه المعتزلي وهو كون العبد متمكناً من كل من الفعل والترك عند تحققها.

وجه لزوم الجبر أن المعتزلي يعتقد أن الفاعل القادر له القدرة على الفعل والترك على حدّ سواء لكنه فاعل ناقص بالنسبة إلى كل منهما تحتاج تامة إلى المرجح الذي هو غير اختياري أو ينتهي إلى غير الاختياري؛ لئلا يلزم التسلسل.

في أن الدليل الثالث مستلزم للجبر بمعنى آخر وإن لم يكن مستلزماً للجبر المشهور وهو الجبر الأشعري

ويعتقد أيضاً أن العمل لكونه من الممكنات يحتاج في وجوده إلى العلة التامة، وأنه عند تحقق العلة التامة يجب تحقق المعلول، ويمتنع انفكاكه عنها، فعند تحقق العلة التامة للعمل يجب صدوره عن الفاعل، وحيث إن العلة التامة للترك ليست بمتحققة؛ لأنهم قالوا: إن العلة التامة لعدم المعلول منحصرة بعدم وجود العلة التامة لوجوده والمفروض أن العلة التامة لوجوده موجودة، فترك العمل ممتنع؛ لعدم تحقق علته؛ لتوقف كل من وجود المعلول وعدمه عليها، فالقول بكون عمل العبد بقدرته مستلزم لكون عمله واجب الصدور بعد كونه بإيجاده لا بإيجاد الله تعالى، وتركه ممتنع أن يستند إليه ويكون بإمساكه عنه بقدرته؛ لعدم العلة له وهو ينافي الاختيار الذي يدّعيه وهو تمكّن العبد من كل من الفعل والترك على البدل عند تحقق العلة التامة للفعل لا أن كون عمل العبد بقدرته مستلزم لكون عمله بقدرته الله تعالى حتى يكون دليلاً على إثبات الجبر الذي يدّعيه الأشعري، فهو فعل العبد بقدرته تعالى،

في أن المعتزلي
أيضاً يلتزم بالجبر
وإن كان جبره غير
جبر الأشعري

فالأشعري يثبت بهذا الدليل أن المعتزلي أيضاً يقول بالجبر لا الاختيار الذي يدّعيه وإن كان جبراً غير جبر الأشعري، فالاختيار الذي يدّعيه المعتزلي لا واقعيّة له على مبناه في الفاعل القادر المستلزم لوجوب صدور الفعل عند تحقّق علته التامة، ويمتنع تركه، وهذا هو الجبر المعتزلي الذي ينافي الاختيار الذي يدّعيه وإن كان غير منافٍ للاختيار بمعنى كون العمل مسبقاً بالإرادة والاختيار مع كون تركه ممتنعاً؛ لعدم العلة له، ولكنه قد مرّ الإشكال عليه، وأنه نوع جبر، له تالٍ فاسدٌ كالجبر الأشعري.

في أن المعتزلي
يرى عدم احتياج
الفاعل الناقص إلى
المرجح في فعله

نعم، الاختيار الذي يدّعيه المعتزلي يبتني على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لا يحتاج إلى المرجح في إيجاده وتركه المستلزم لجواز تخلّف المعلول - وهو الفعل هنا - عن العلة التامة، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ولكن لا يعتقد به المعتزلي، ولذا يترتب على قوله بالاختيار الذي يدّعيه عدم احتياج الفاعل الناقص إلى المرجح والتمّم وهو مستلزم لجواز تحقّق المعلول بلا علة تامة؛ لعدم علته الفاعليّة، ولذا يقول: الترجيح بلامرجح مستلزم للترجح بلامرجح.

الدليل الرابع للأشعري في عدم فعل العبد بقدرته بحيث تمكّن من الفعل والترك على البدل. قال في متن شرح المقاصد:

في الدليل الرابع
للأشعري على عدم
صدور فعل العبد
بقدرته

الرابع: معلوم الله تعالى من فعل العبد إمّا وقوعه، فيجب، أولاً وقوعه، فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكناً في نفسه.
فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدره العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور، فنوقض بفعل الباري.

قال في الشرح:

قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل، وكل ما علم أن يقع يجب وقوعه، وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه نظراً إلى تعلق العلم وإن كان ممكناً في نفسه وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب والممتنع باقي في مكنة العبد بمعنى أنه إن شاء فعله، وإن شاء تركه.

فإن قيل: يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره، فلا يكون خارجاً عن مكنته.

قلنا: فيجب أن يقع ألبتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكّن من اختيار الترك، وهذا هو المراد بالانتهاء إلى الاضطرار، غاية الأمر أن يكون بإيجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام، كما هو مذهب المعتزلة، فقد أشرنا إلى أن القصد من بعض الأدلة إلى الإلزام دون الإتمام.

انتهى موضع الحاجة.

أقول: قد استدلل الأشعري بالدليل الرابع على عدم كون عمل العبد بقدرته بحيث يتمكّن من الفعل والترك، بدليل مركّب من أمرين:

أحدهما: أنه قد ثبت - أي عقلاً ونقلاً - أن الله تعالى عالم بالجزئيات بما كان ووقع خارجاً، وما لم يكن ولم يقع بعد وسيكون، وسيقع خارجاً. ثانيهما: أنه قد ثبت أيضاً بالبرهان أنه يستحيل الجهل عليه تعالى، فكل ما علم الله أنه يقع في ظرفه يجب وقوعه فيه، وكل ما علم الله أنه لا يقع فيه يمتنع وقوعه، وإلا فيصير علم الله جهلاً وهو محال: إمّا

في كلام شارح
المقاصد

في إثبات الجبر من
طريق علمه تعالى
وإثباته من دليل
مركّب من أمرين:
الأول: علمه
بالجزئيات. والثاني:
استحالة الجهل عليه
تعالى

لانقلاب ذاته - بناءً على كون صفاته عين ذاته كما هو الحق - وإمّا لأجل لزوم النقص وعدم الكمال - بناءً على زيادتها على الذات كما هو مذهب الأشعري - فثبت أنه كامل ذاتاً وصفةً، وعليهما فلو علم الله تعالى من الأزل بوقوع عمل زيد - مثلاً - في ظرفه فيما بعد وتحقق ظرفه، فلو تمكّن من تركه فيه أيضاً، يلزم تمكّنه من تغيير علمه تعالى بوقوع علمه جهلاً، ولازمه إمكان صيرورة علمه تعالى جهلاً إمكاناً وقوعياً مع أنه ممتنع وقوعاً بالبرهان، فيترتب على وقوع عمل العبد بقدرته وتمكّنه من الفعل والترك على البدل تالٍ فاسدٌ عقلي وهو صيرورة علمه تعالى جهلاً وهو محال، واللازم المحال برهان إنّي على محالّية ملزومه؛ لأنّه منشأ محالّيته، فيعلم من هذا أنه ليس وقوع عمل العبد بقدرته بحيث يتمكن من الفعل والترك، وكان مختاراً بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك. ولكن لا بدّ من أن يعلم أنّ وقوع العمل الاختياري للعبد خارجاً إمّا يكون علته الفاعليّة هو الله تعالى، فيقع بقدرته، وإمّا العبد نفسه، فيقع بقدرته ولا شقّ ثالث؛ لعدم الإهمال في الواقع.

وأيضاً علّم الله تعالى أزلاً بوقوع عمل العبد - مثلاً - في ظرفه فيما لا يزال لا يخلو من أنه يعلم وقوعه فيه بقدرته، أو يعلم وقوعه بقدرته العبد؛ إذ لا إهمال في علم الله تعالى؛ للزوم الجهل بالواقع له تعالى، فلا ينفكّ علمه بوقوعه خارجاً في ظرفه عن علمه بقدرته، أو بقدرته العبد أيضاً.

ولم يصرّح في الدليل أنّ المراد من علمه تعالى بوقوع عمل العبد - مثلاً - في ظرفه هو علمه به مع علمه بوقوعه بقدرته الله تعالى، أو بقدرته العبد.

في لزوم علمه تعالى
بأفعال العباد

ولم يصرّح فيه أيضاً أنّ المراد من هذا الاستدلال هو إثبات وقوع عمل العبد بقدرته تعالى دون قدرته - كما هو مقتضى الدليل الأوّل والثاني - أو بقدرته لكن ليس له التمكن من الفعل والترك، بل له التمكن من أحدهما فقط - كما هو مقتضى الدليل الثالث - إلاّ أنّه يمكن الاستدلال لعدم وقوع عمل العبد بقدرته - مع كونه متمكناً من الفعل والترك على البدل - بلزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً لو وقع بقدرته مع كونه متمكناً منهما على البدل بسبب علمه تعالى بوقوع عمل العبد - مثلاً - من الأزل في ظرفه بعد ما يكون مع قطع النظر عن علمه تعالى بعلمته الفاعليّة، وأنّها قدرته تعالى أو قدرة العبد بأن يقال: لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته - مع كونه متمكناً من الفعل والترك على البدل - للزم منه صيرورة علمه تعالى جهلاً.

في أنّ علم الله أزلاً بوقوع عمل العبد غير منك عن علمه بوقوعه بقدرته تعالى أو بقدرة العبد ولم يصرّح بالمراد كمال الصراحة ويمكن إرجاعه الى لزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً لو كان عمل العبد بقدرته

أمّا الدليل على الملازمة، فإنّه تعالى علم من الأزل وقبل وقوع الأشياء في ظرفها أو عدمه فيه وقوعها فيه وعدمه فيه، فلو علم أزلاً بوقوع عمل العبد في ظرفه مثلاً - سواء كان واقعاً بقدرته، أو بقدرته تعالى، وكان العبد متمكناً من الترك أيضاً في ظرف وقوعه - للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً لكنّ التالي باطل ومحال؛ لأجل لزوم انقلاب الذات، أو لزوم النقص - على القولين - فالمقدّم مثله؛ فلا يمكن أن يكون عمل العبد واقعاً بقدرته مع كونه متمكناً من الفعل والترك على البدل، فلا بدّ من أن لا يكون واقعاً بقدرته، بل بقدرته تعالى، أو يكون واقعاً بقدرته ولكن لا يكون متمكناً من الفعل والترك على البدل، بل يكون متمكناً من الفعل دون الترك، أو العكس خلافاً لما يعتقد المعترلي من

في التنافي بين أزلية علمه تعالى واختيارية العبد

تمكّنه منهما على البدل، وعلى التقديرين يكون ردّاً على المعتزلي.
ويمكن أن يُستدلّ بهذا الدليل لإثبات الجبر الأشعري وهو وقوع
أفعال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم بأن يقال: لو كان عمل العبد واقعاً
بقدرته، للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً لكنّه محال، فهو أيضاً محال.

في أنه لو كان عمل
العبد واقعاً بقدرته
لزم انقلاب علمه
تعالى جهلاً فتعالى
الله عن ذلك

والدليل على الملازمة أن الله تعالى يعلم أزلاً أن أفعال العباد تقع
بقدرته في ظرفها فيما بعد، كما يدلّ الدليل والنصوص القرآنيّة على
وقوعها بقدرته تعالى، فنحن نعلم منها بأنه عالم أزلاً بوقوعها بقدرته في
ظرفها فيما لا يزال، فكما يمكن أن يستدلّ الأشعري لإثبات الجبر
الأشعري بالدليل الأوّل العقلي له من جهة قدرته تعالى وكون أفعال
العباد واقعةً بقدرته للنصوص القرآنيّة، فلو وقعت بقدرتهم، للزم توارد
المؤثرين المستقلين على واحد كما مرّ، كذلك يمكن أن يستدلّ أيضاً
لإثبات جبره من جهة علمه الأزلي بوقوع عمل العبد بقدرته تعالى بأن
يقال: لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته، للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً.

في وجه الملازمة
بين كون عمل العبد
بقدرته ولزوم
انقلاب علمه تعالى
جهلاً

وجه الملازمة أنه علم أزلاً بوقوع عمل العبد بقدرته فيما لا يزال، فلو
وقع بقدرته العبد أيضاً في ظرفه فيما لا يزال، للزم صيرورة علمه الأزلي
جهلاً، كما يمكن أن يستدلّ الأشعري بهذا الدليل جدلاً لردّ قول
المعتزلي بكون العباد مختارين في أفعالهم بمعنى كونهم متمكّنين من
الفعل والترك على البدل بحيث لو شاءوا فعلوا، ولو شاءوا تركوا بأن
يقال: لو كان عمل العبد بقدرته، لكان متمكّناً من الفعل والترك على
البدل - كما هو مذهب المعتزلة ومقبول عندهم - لكنّه ليس متمكّناً
كذلك، بل إمّا متمكّن من الفعل فقط، وإمّا من الترك فقط؛ للزوم صيرورة

علمه تعالى أزلاً جهلاً؛ لأنه يعلم أزلاً أن ما وقع من عمل العبد في ظرفه فيما بعدُ بقدرته وما لم يقع كذلك بقدرته، فلو علم أزلاً بوقوع عمل زيد في ظرفه فيما بعدُ بقدرته، فلو كان متمكناً من تركه بقدرته أيضاً على البديل في ذلك الظرف، للزم صيرورة علمه تعالى أزلاً جهلاً، فلا يثبت مدعى المعتزلي من اختياريّة العمل ولو وقع عمل العبد بقدرته لا بقدرته تعالى أيضاً.

ولا يخفى أن نتيجة هذا الدليل - أي الرابع بالتقريب الثاني - نتيجة الدليل الأول للأشعري لكن من جهتين: من جهة القدرة - أي من جهة توارد المؤثرين - ومن جهة العلم الأزلي، ونتيجته بالتقريب الأول والثالث نتيجة الدليل الثالث لكن من جهتين أيضاً: من جهة عدم تاميّة القدرة في اقتضاءئها، ومن جهة العلم الأزلي بما سيقع.

ولكنّ الظاهر من كلام التفتازاني لو لا صريحه حيث قال: «ولا شيء من الواجب والممتنع باق في مكنة العبد بمعنى إن شاء فعله، وإن شاء تركه» أن هذا الدليل في مقام ردّ كون العبد مختاراً بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك على البديل، كما هو مذهب المعتزلي، وهذا بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء ترك ولو كان عمله واقعاً بقدرته لا بقدرته تعالى.

وبالجملة، ولو كان عمل العبد واقعاً بقدرته [وكان] موجداً له لكن ليس مختاراً بمعنى كونه متمكناً من الفعل والترك على البديل بحيث إن شاء فعله، وإن شاء تركه - على ما هو مذهب المعتزلة، بل له التمكّن من أحدهما دائماً حسب هذا الدليل أيضاً - فلو علم الله تعالى أزلاً وقوع عمل العبد فيما لا يزال في ظرفه فلا يتمكّن العبد من تركه، وإن علم أزلاً

في أن نتيجة الدليل الرابع بالتقريب الثاني هي نتيجة الدليل الأول من جهتين

في كلام التفتازاني في بيان المراد من الدليل

عدم وقوع عمله تعالى في ظرفه فيما بعد، فلا يتمكن حينئذٍ من فعله وإيجاده؛ للزوم صيرورة علمه الأزلي جهلاً.

وعلى أيّ تقدير فإحراز صحّة هذا الدليل وعدم صحّته والجواب عنه يتوقّف على إحراز وإثبات أنّ العلم الأزلي له تعالى بوقوع الأشياء في ظرفها وعدم وقوعها في ظرفها فيما بعد وفيما لا يزال بأيّ نحو هو؟ ومن أيّ قسم من أقسام العلم؟ وهل إنّه علم حضوري أو حصولي؟ وإن كان حضورياً يكون بنحو الفاعل بالرضا أو بالتجلي أو بالقصد؟ وإن كان حصولياً، فهل إنّه حصولي فعلي وبنحو الفاعل بالعناية كعلم المهندس بالبناء قبل تحقّقه خارجاً، أو إنّه حصولي انفعالي تابع؟

وبعبارة أخرى: هل هو موضوعي بالنسبة إلى المعلوم ودخيل فيه، أو طريقي وكاشف محض عنه، ولا دخل له فيه، ويكون تابِعاً له لامتبوعاً ودخيلاً فيه؟

فلابأس أولاً بالإشارة إلى أقسام العلم، ثمّ إلى أقسام الفاعل حتّى يعلم أنّ العلم الأزلي له تعالى من أيّ قسم من أقسام العلم، وإنّه تعالى لأجل علمه الأزلي من أيّ قسم من أقسام الفاعل القادر.

أمّا العلم، فتعريفه العامّ هو حضور المعلوم عند العالم المجرّد، فإن كان حاضراً عنده بوجوده الواقعي والنفسيّ الأمرّي، فهو العلم الحضوري، وإن كان حاضراً عنده بصورته، فهو العلم الحصولي.

والعلم الحضوري له ثلاثة أقسام:

أحدها: علم المجرّد بذاته وحضوره عند ذاته، كعلم الله تعالى وعلم النفس والعقل بذاتهما، فيكون العالم والمعلوم والعلم موجوداً بوجود

في ابتداء هذا الدليل نفيًا وإثباتاً على مسألة كون علمه تعالى من أي قسم من أقسام العلم من الحصولي والحضوري وغيرهما

في تعريف العلم وأقسامه وهي إثنان: حصولي وحضوري وتعريفهما

أقسام العلم الحضوري وهي ثلاثة: علم المجرّد بذاته، وبصفاته، وبأفعاله

واحد والاختلاف اعتباري ولحاظي.

ثانيها: علم المجرد بصفاته وحضورها عنده، كعلم النفس بصفاته الأخلاقية والإدراكية الحصولية، والله - تبارك وتعالى - صفاته عين ذاته كعلمه وقدرته وحياته، ففي علم النفس بصفاتها العالم غير العلم والمعلوم، ولكن العلم والمعلوم موجودان بوجود واحد، والاختلاف اعتباري ولحاظي، ولكن ينتزع منه مفهومان مغايران ذاتاً متّحدان وجوداً، فهو علم؛ لحضوره عند المجرد، ومعلوم؛ لكونه حاضراً عنده، كما أنّ في علم المجرد بذاته هناك عناوين ثلاثة تنتزع من وجود وموجود واحد وهي: العلم، والمعلوم، والعالم؛ لحضوره عند ذاته المجردة، ولأنّه الحاضر عندها، ولكونه حاضراً عنده ذاته، والوجود الواحد بوحدته ذاتٌ حيثياتٍ ثلاثة متّحدة الوجود في القسم الأوّل، وله حيثيتان موجودتان بوجود واحد في القسم الثاني.

ثالثها: علم المجرد بأفعاله كعلم الله تعالى وعلم النفس بأفعالهما.

وملاك الحضور والمعلومية في القسم الأوّل هو اتّحاد العالم والمعلوم وجوداً، وملاكه في القسم الثاني هو القيام الحلولي - أي قيام المعلوم بالعالم قياماً حلولياً؛ لكونه من كفيّاته وأعراضه - وملاكه في القسم الثالث هو القيام الصدوري وكون المعلوم فعلاً للعالم وموجداً بإيجاده. ولا يخفى أنّه في القسم الثالث يكون العلم والمعلوم متّحدين وجوداً، والوجود الواحد له حيثيتان موجودتان بوجود واحد، ولذا ينتزع منه مفهومان مختلفان يحملان على منشئهما بالحمل الشائع.

في أنّ ملاك الحضور والمعلومية في الأقسام مختلف

في اتّحاد العلم والمعلوم وجوداً في القسم الثالث وهو قيام المعلوم قياماً صدورياً بالعالم

وأما العلم الحصولي، فهو على قسمين: فعليّ وانفعاليّ، والعلم

في تقسيم العلم
الحصولي إلى الفعلي
والانفعالي

الحصولي الفعلي له نحو دخالة وتأثير في تحقق المعلوم، كعلم المهندس بالبناء قبل إحداثه، بل كل فاعل مختار بالنسبة إلى فعله الصادر منه؛ فإنه دخيل في انتخاب أحد طرفي المقدور؛ فإن علمه بعمله قبل إحداثه دخيل فيه، ولذا يسمّى بالفعلي أي ما له الدخل في فعلية فاعلية القادر وتأثيره في عمله بالفعل، ويكون شرط الفاعل لتأثير القدرة في أحد طرفي المقدور في قبال الفاعل بالطبع؛ فإنه لا يحتاج إلى العلم بمعلوله قبل إيجاده؛ لأن فيه اقتضاءً واحداً فقط.

في أن العلم
الحصولي الفعلي
لا يمكن أن يكون هو
التصديق بالوجود
الخارجي للعمل

وحيث إن العلم الحصولي الفعلي شرط لفاعلية الفاعل ودخيل في وجود العمل، فلا يمكن أن يكون هو التصديق بالوجود الخارجي للعمل؛ للزوم تحصيل الحاصل حينئذٍ، ولزوم الدور أيضاً؛ لأن العلم بوجود شيء خارجاً - مثلاً - مشروط بتحقق المعلوم خارجاً قبل تعلق العلم حتى يصير علماً به، وكاشفاً عنه؛ لأن كونه علماً به - علماً مطابقاً للواقع - يتوقف على كونه صورةً للمعلوم لاغيره حتى يكون حضوره عند العقل حضور المعلوم الخارجي عنده بصورته، وهذا يتوقف على أن يكون المعلوم الخارجي واجداً لما تجده تلك الصورة ذاتاً، وكانا متّحدين ماهيةً ومفهوماً، مختلفين وجوداً بالذهني والخارجي، فعلمية الصورة الذهنية وكونها علماً بالوجود الخارجي لشيء تتوقف على وجود المعلوم قبل تعلقه به، وإلا فلا يكون علماً به.

في أن العلم
الانفعالي طريق
وكاشف عن المعلوم
وليس دخيلاً في
تحققه وهو إما تصور
أو تصديق

والحصولي الانفعالي ليس له أية دخالة في تحقق المعلوم، وشأنه ليس إلا الكشف عن المعلوم وإراءته والحكاية عنه على ما هو عليه في نفس الأمر، وهو على قسمين: تصور وتصديق.

أما التصوّر، فهو على التحقيق الإذعانُ الذهني والتصديقُ والإدراكُ الجزمي أو الظني بجميع ذاتيات الشيء، أو بعض ذاتياته -بديهاً كان أو نظرياً- أو التصديق بذات له لازم عامّ أو خاصّ كذلك.

وأما التصديق فهو الإذعان الذهني والتصديق والإدراك الجزمي أو الظني بثبوت شيء، أو ثبوت شيء لشيء، أو عدم شيء، أو عدم شيء لشيء، ويسمى بالانفعالي؛ لأنه يكون للمعلوم نحو دخالة في تحقق العلم وكونه كاشفاً وحاكياً عنه؛ لأنّ الصورة الذهنيّة إنّما تكون علماً بالمعلوم وكاشفة عنه إذا كان حضورها عند النفس والعقل حضورَ صورة المعلوم الذي يكون في خارج النفس ولم يكن حاضراً بنفسه عندها وهو فيما إذا كان المعلوم الخارجي واجداً لماتجده الصورة الذهنيّة ذاتاً ولم يكن فاقداً لكلّ ما تجده تلك الصورة ويكون مقوماً لذاتها، أو لبعض ماتجده؛ إذ لو كان فاقداً كذلك، لم يكن المعلوم حاضراً عند النفس بصورته حتّى يكون معلوماً بالعلم الحسولي، فعلميّة الصورة الذهنيّة وكاشفيّتها عن المعلوم في هذا القسم تتوقّف على تحقق المعلوم فيما وراء النفس ولا عكس؛ للزوم الدور، ولذا يقال: إنّه يكون تابعاً للمعلوم بالمعنى المذكور للتبعيّة بخلاف العلم الحسولي الفعلي، فإنّه متبوع للمعلوم؛ لكونه بعض ماله الدخّل في تحقّقه، كما مرّ بيانه إلاّ أنّه علم تصوّري وعلم بذات الشيء وماهيّته لا علم بوجود الشيء أو عدمه كعلم المهندس بالبناء قبل إحداثه؛ فإنّه قد تصوّر ماهيّة البناء، فأحدثه على طبق ما تصوّره؛ إذ ينقش صورة البناء وماهيّته في القرطاس على طبق ما تصوّره في ذهنه، فيحدثه، أو يحدث البناء على طبقها.

وهذا العلم التصوري علم فعلي دخيل في تحقق المعلوم، وموضوعي ومتبوع وبعد تحققه خارجاً يصير العلم به حصولياً انفعالياً طريقياً تابعاً فإن العلم الحسولي بوجود شيء، أو عدمه، أو وجود شيء لشيء، أو عدم شيء لشيء مطابقاً علم حصولي انفعالي طريقي لا موضوعي، تابع للمعلوم بالمعنى الذي ذكرنا.

في أنه هل علمه
تعالى الأزلي
حصولي أو حضوري

وقبل ذكر أقسام الفاعل القادر لا بد من أن يعلم أن العلم الأزلي له تعالى -الذي هو دخيل في الدليل الرابع للأشعري وهو الذي تعلق بوجود الأشياء، أو عدمها في الخارج في ظرفها فيما لا يزال - هل يكون علماً حضورياً أو حصولياً؟ وإن كان حصولياً، فهل يكون فعلياً أو انفعالياً؟ وما مراد الأشعري منه؟ وأنه من أي قسم من الأقسام عنده؟

أقول: العلم الأزلي له تعالى بوجود الأشياء خارجاً أو عدمها كذلك من الأزل وقبل خلق الأشياء في ظرفها فيما لا يزال - أي المتعلق من الأزل بوجودها أو عدمها بعد الخلقة في ظرفها الخاص لكل واحد منها في ما لا يزال - ليس حضورياً لا من الأول من الحضوري؛ لأنهما ليسا

في عدم كون علمه
تعالى الأزلي
حضورياً

عين ذاته تعالى؛ لمغايرة وجودها لوجوده تعالى، ولا من القسم الثاني؛ لأنهما ليسا من صفاته التي هي عين ذاته على التحقيق الذي هو المذهب الحق، ولا منها على مذهب الأشعري؛ لقيام وجودها به تعالى قياماً صدورياً لا حلولياً؛ لكونه من أفعاله، ولا من القسم الثالث؛ لعدم تحققها في الأزل على الفرض حتى يكون الأشياء حاضرة عنده بوجودها الخارجي، فيكون حضورها عنده بوجودها الخارجي علماً حضورياً بها، فليس شيء من ملاك العلم الحضوري متحققاً في العلم الأزلي له

تعالى بوجود الأشياء أو عدمها الذي بعد الخلقة في ظرفها الخاص لكل واحد فيما لا يزال، فلا بدّ من أن يكون حصولاً إن أمكن إمّا حصولاً فعلياً أو انفعالياً.

أمّا الحصولي الفعلي فإنه وإن قال به القاضي روزبهان الأشعري، كما حكى عنه في دلائل الصدق. ج ١ ص ٣٢١ مالفظة:

وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعليّ كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

انتهى.

إلاّ أنّه أولاً: العلم الأزلي المأخوذ في الدليل الرابع للأشعري لا يمكن أن يكون علماً حصولياً فعلياً، كعلم المهندس؛ لأنّ المفروض أنّ متعلّقه الوجود الخارجي للأشياء الممكنات وعدمها كذلك، ومنها أفعال العباد، ومعلوم أنّه إذا كان وجود شيء، أو وجود شيء لشيء في الخارج معلوماً بالعلم الحصولي فعلميّه وكاشفيّه وحكايته عنه تتوقّف على أن يكون العلم الحصولي به - وهو الصورة الذهنيّة له - صورةً له ولا تكون مغايرة له، وكونها صورةً له مشروط بأنّ في الخارج ما يكون واجداً لماتجده تلك الصورة ماهيّةً وذاتاً، فكان الاختلاف بينهما من جهة الوجود الذهني والخارجي مع اتّحادهما ماهيّةً وذاتاً، وهذا معنى مطابقتها للخارج حتّى يكون حضورها في الذهن حضور ما في الخارج

في كون علمه تعالى حصولياً فعلياً عند روزبهان

في الإشكال الأوّل على ما ذهب إليه القاضي روزبهان وهو عدم صحة كون علمه تعالى بالأشياء حصولياً

في المراد من
مطابقة الصورة
الذهنية للخارج

فيه بصورته، فتكون علماً به، فعلمية الصورة الذهنية وكاشفيتها وحكايتها عن وجود شيء في الخارج وعدمه كذلك تتوقف على وجود المعلوم في الخارج ومشروط به، ولكن لآعكس - أي وجود المعلوم في الخارج لا يتوقف على العلم به كالعلم الحسولي الفعلي كعلم المهندس بالبناء قبل إيجاده وإحداثه - وإلا فيلزم الدور، وأيضاً يلزم تحصيل الحاصل؛ إذ بعد العلم بالوجود الخارجي لشيء وتحققه فيه كان العلم به دخيلاً في إيجاده وصورته موجوداً كالعلم الحسولي الفعلي؛ لأنه لم يتعلّق بالوجود الخارجي بالحمل الشائع للبناء، بل بماهيته ومفهومه، ولذا يكون علماً تصوّرياً لا تصديقياً حسب الاصطلاح؛ لأنّ العلم الحسولي الفعلي شرط لفاعلية الفاعل القادر، وتأثير القدرة في العمل، ولذا لا بدّ لكلّ فاعل قادر أن يتصوّر عمله الذي أراد إيجاده وأن يتصوّر ذاته وماهيته مع خصوصياته في قبال الفاعل بالطبع حتى يمكنه إعمال قدرته في أحد طرفي المقدور، فهو دخيل في تحقّق العمل خارجاً، فلا يمكن أن يكون التصديق بوجوده الخارجي؛ لأنه حينئذٍ يلزم تحصيل الحاصل؛ إذ العلم بوجود العمل في الخارج مستلزم لتحصيل الحاصل مع كونه دوراً أيضاً؛ إذ العلم التصديقي بوجود الشيء في الخارج يتوقف على صورته موجوداً قبل صورته معلوماً، وإلا فلا يحصل التصديق به كما مرّ بيانه.

في لزوم الدور وكذا
تحصيل الحاصل من
كون علمه تعالى
حصولياً فعلياً

فإن كان العلم الأزلي له تعالى بوجود الأشياء وعدمها في الخارج في ظرفها فيما لا يزال حصولياً، فلا بدّ من أن يكون حصولياً انفعالياً لافعلياً طريقيّاً لاموضوعياً مع أنّه لا يقول أحد به حتى الأشعري، فكلام

القاضي روزبهان الأشعري في العلم الأزلي له تعالى بالممكنات في الأزل بأنه يكون علماً حصولياً فعلياً كعلم المهندس لا وجه له؛ لأنّ العلم الحصولي الفعلي الدخيل في فعل الفاعل - كعلم المهندس وكلّ فاعل مختار بعمله قبل إيجاده - هو تصوّر العمل وماهيّته ومفهومه الحاضر في الذهن مع ما يرتبط به، والمتعلّق للإدراك هو الماهيّة ومفهوم العمل لا أنّ وجوده الخارجي بمفهومه يكون حاضراً في الذهن بأن يكون متعلّق الإدراك وجود العمل الخارجي المفهومي؛ لأنّ الفاعل القادر يتمكّن من كلّ من الفعل والترك على حدّ سواء، فإعمال القدرة في أحدهما بالخصوص دون الآخر يحتاج إلى الالتفات إلى العمل وإلى خصوص ما أراد إعمال القدرة فيه، ومع الغفلة وعدم الالتفات إليهما، أو إلى أحدهما لا يمكنه إعمال القدرة فعلاً أو تركاً، فهو شرط لفاعليّة الفاعل القادر وتأثيره وإعمال قدرته، ولذا يكون دخيلاً في إيجاد العمل أو تركه، ويكون علماً موضوعياً ومتبوعاً، فالعلم الحصولي الفعلي لا يمكن أن يكون وجود العمل الخارجي المفهومي بأن يكون الحاضر في الذهن ومتعلّق الإدراك العمل الموجود في الخارج أي هذا المفهوم؛ إذ لو كان ما ذكر، للزم تحصيل الحاصل والدور؛ لأنّه إذا كان العمل الموجود في الخارج - أي هذا المفهوم - حاضراً في الذهن وكان متعلّق الإدراك الجزمي مثلاً، فحصل العلم بوجود العمل قبل إيجاده، فكان موجوداً قبل إيجاده؛ لأنّ العلم بوجود شيء، المطابق للواقع يكون علميّة وكاشفيّة عن المعلوم الخارجي تتوقّف على كون الصورة الذهنيّة والحاضرة في الذهن صورةً له حتّى يكون حضورها فيه حضوراً

في أن أعمال القدرة
في الفعل والترك
يحتاج إلى الالتفات

الخارج في الذهن، وكونها صورة للمعلوم الخارجي متوقفاً على أن يكون في الخارج ما يكون واجداً لما تجده الصورة الذهنية ذاتاً؛ وكان الاختلاف بينهما في الوجود الخارجي والذهني حتى يكون الصورة الذهنية صورةً ويكون ما في الخارج حاضراً في الذهن بصورته، فيحصل العلم به؛ لحضوره بصورته عند العقل، فلا بد من أن يكون ما في الخارج موجوداً من دون دخالة صورته الذهنية في وجوده، وإلا فلم يكن علماً بالموجود الخارجي، ومع لزوم وجود العمل في الخارج من دون دخالة صورته الذهنية فيما إذا كان المعلوم هو العمل الموجود في الخارج، فلا يمكن أن يكون هذا العلم حصولياً فعلياً ودخيلاً في وجود العمل في الخارج ومن مقدماته، وموضوعياً ومتبوعاً للعمل الخارجي؛ للزوم تحصيل الحاصل.

في بيان لزوم الدور
من كون العلم قبل
الايجاد حصولياً فعلياً

وأما الدور، فلأنه إذا كان [متعلق] العلم الحصولي الفعلي الدخيل في الفعل هو العمل الموجود في الخارج - أي هذا المفهوم - ويكون هو متعلق الإدراك، فهو من جهة كونه علماً بالموجود الخارجي يكون متوقفاً على الموجود الخارجي ومتأخراً عنه وجوداً ورتبةً، ومن جهة كونه علماً حصولياً فعلياً ودخيلاً في وجود المعلوم في الخارج وموضوعياً ومتبوعاً يكون متقدماً على العمل الموجود في الخارج رتبةً؛ لأنه من أجزاء علته، فيلزم الدور.

فثبت أنه إذا كان [متعلق] العلم الحصولي هو الأمر الموجود في الخارج كالعمل كذلك، فلا يمكن أن يكون فعلياً وموضوعياً متبوعاً للمعلوم الخارجي، بل يكون علماً حصولياً انفعالياً به طريقاً محضاً

وكاشفاً عنه فقط من دون أية دخالة في الوجود الخارجي للمعلوم، وأنّ [متعلق] العلم الحسولي الفعلي هو ماهية الشيء ومفهومه الحاضر في الذهن خالياً عن وجوده الخارجي، فيصير من مقدمات الوجود الخارجي لذلك الشيء كالعلم بماهية البناء للمهندس وبمفهومه، فيبني البناء ويوجده في الخارج على طبق ما تصوّره، فكون [متعلق] العلم الحسولي الأمر الموجود في الخارج بمفهومه - وهو الحاضر في الذهن - ومتعلق الإدراك لا يجتمع مع كونه فعلياً ودخيلاً في الوجود الخارجي له وموضوعياً ومتبوعاً للمعلوم الخارجي؛ لترتب التالي الفاسد عليه.

وثانياً: إنّ كون علمه تعالى بالأشياء حصولياً - سواء كان في الأزل وقبل خلقها، أو بعده، وسواء كان حصولياً فعلياً، أو انفعالياً - خلاف البرهان وإن قال الشيخ الرئيس في الإشارات بأنّ علم الله تعالى بالأشياء قبل خلقها يكون حصولياً فعلياً كعلم المهندس، وعبر عنه بالفاعل بالعناية؛ لأنّ كون علمه تعالى حصولياً مستلزم لزيادة صفة الكمال على الذات، ولخلوّ رتبة الذات، ويلزم اتّحاد الفاعل والقابل؛ فإنّ علمه تعالى بما سواه بعد الخلقة يكون حضورياً، ويكون كلّ شيء حاضراً عنده بوجوده الخارجي بلا واسطة وابتداءً أو بالواسطة، وهو ملاك علمه بما سواه وهو حضور المعلوم عند المجرّد بوجوده الخارجي وهذا هو العلم الحضورى وقد بيّنا أقسامه، وعلمه تعالى بما سواه من القسم الثالث.

وأما علمه بما سواه قبل الخلقة وفي الأزل، فقد اختلف فيه في كلفيته بين الفلاسفة الإسلاميّة والمتكلّمين بعد اتّفاق الكلّ في أصل وجوده، ولا بدّ لتوضيح هذا البحث من بيان أقسام الفاعل المختار

في الإشكال الثاني
على كلام روزبهان
وهو أنّ كلامه خلاف
البرهان

في كلام الإشارات
في تصوير علمه
تعالى وما يرد عليه

في كيفية علمه تعالى
بالأشياء قبل الإيجاد

وغيره؛ للاختلاف في كونه من أيّ قسم من أقسام الفاعل المختار. وقبل بيان أقسام الفاعل لا بأس بالإشارة إلى أمر وهو أنه ليس في لسان الوحي وأهل الوحي ما يدلّ على كفيّة علمه تعالى بما سواه قبل الخلقة ممّا ذكره الباحثون في هذا الباب مستنداً إلى أدلّتهم العقليّة حسب مبانيهم المختلفة، وإنّما الواصل من منابع الوحي هو علمه بما سواه قبل الخلق، وأمّا الكفيّة فلا، وما قالوه إلى الآن ليس أمراً اتّفاقياً ومقبولاً عند الكلّ، بل مبنائياً على حسب اختلاف مبانيهم، ولذا يمكن الخدشة فيما قالوا؛ لعدم كشف الواقع في هذه المسألة بحيث لا يمكن الخدشة فيه، والشاهد على إمكان الخدشة فيما قالوا اختلاف الباحثين عن المبدأ وصفاته تعالى في هذه المسألة، وتخطّئهم لغيرهم فيما قال، وهذا مقتضى العقول البشريّة في الأمور النظرية مع اختلاف مراتبهم فيها وفي سائر ماله الدخّل في درك الحقائق وإن كان إدراكهم حجّة لهم إن لم يقصّروا في التحصيل وفي البحث والفحص عنه والأخذ من أهله، وهو نتيجة سدّ باب مدينة العلم وبيت الوحي وخزان العلم وعيبة علم الله تعالى، وسدّ باب من يقول - كما نقل عنه - : «سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق السماوات من طرق الأرض» و «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو وجدت حملة» ويشير إلى صدره الشريف سلام الله عليه وعلى جميع أهل بيت الوحي والعصمة، وقد بقي كمال الحسرة والأسف لأهل العلم وطالب كشف الحقائق وأسرارها؛ لحرمانهم منه إلى زمان ظهور غائبهم وقائمهم عجّل الله فرجه، وسلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، وكان هذا ظلماً عظيماً، بل أعظم الظلم لا في حقّه، بل في حقّ جميع البشر؛

في عدم ذكر كفيّة علمه تعالى في الكتاب والسنة

في أن أعظم الظلم عدم الرجوع إلى أهل بيت الوحي وعدم أخذ المعارف منهم ﷺ

لحرمانهم من أعظم نعم الله تعالى، وأعظم الكمالات وهو الوصول إلى معرفة عالم الكون على ما هو عليه من مبدئه الجامع لجميع الكمالات ذاتاً، ومبدأ جميع الكمالات والنعم التي لا تحصى إلى أنقص المكوّنات وما بينهما من العوالم العلوّية والسفلية بكلّياتها وجزئياتها، بسائطها ومركباتها، خواصّها وآثارها، منافعها ومضارّها، وعالم البرزخ بجميع خصوصيّاته وما يجري على الأرواح، وأينما يكونون وما يصنعون، وعالم الآخرة ومقاماتها العالية والدانية، ودرجاتها ودركاتها، ونعمها ونقمها، ويوم الحشر وكيف تكون حال الأناس فيه، وما يجري عليهم، وما حالهم على نحو التفصيل بتعليم من يكون متّصلاً بمبدأ العالم المطلع على الحقائق والواقعيّات وأسرارها؛ لأنّه صانعها، فعلم المتعلّمين منه، فأراهم الأشياء كما هي، فلا خطأ في عرفانهم لعالم الكون ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^١.

إذا عرفت ما ذكر، فتصل النوبة إلى تقسيم الفاعل وبيان أنواعه وأقسامه لتوضيح أقسام الفاعل القادر الذي يلتفت إلى عمله الذي يوجدّه أو يمسك عنه ويتركه، ويعلمه بخصوصيّاته قبل إيجاده والإمساك عنه ليعلم أنّه تعالى من أيّ قسم من أقسام الفاعل القادر، وأنّ علمه بما سواه قبل الخلقة من أيّ قسم من أقسام العلم من الحضوري بأقسامه والحصولي بقسميه المذكورين هنا.

وليعلم أنّ العلم الأزلي له -التعلّق بوجود الأشياء فيما لا يزال

في أنّه هل يجوز أن يكون العلم الأزلي حصولياً انفعالياً بعد عدم إمكان كونه حصولياً فعلياً

وعدمها - هل يمكن أن يكون علماً حصولياً انفعالياً بعد عدم إمكان كونه حصولياً فعلياً لتعلقه بوجود الأشياء، المنحاز عن وجوده، والمنحاز وجود كل واحد عن الآخر، فيكون العلم المأخوذ في الدليل الرابع للأشعري حصولياً انفعالياً؛ إذ المفروض تعلقه بالوجودات الخارجيّة المنحازة للأشياء وأعدامها، أم لا يمكن كما أشرنا إلى عدم إمكانه وسيأتي بعض التفصيل؟

في أنه هل قدرة العبد توجب كون علمه تعالى جهلاً؟ وهل للزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً وجه؟

وعلى فرض إمكانه هل للزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً - إن تمكّن العبد على خلاف ما علمه تعالى في الأزل من وجود العمل في ظرفه أو عدمه - وجهٌ حتى يكون الدليل العقلي للأشعري تاماً ومثبتاً لما يدّعيه من عدم تمكّن العبد من الفعل والترك على البدل حتى على فرض كون عمله واقعاً بقدرته لا بقدرته تعالى، أم لا؟

ثم إن ما أجاب به المحقق الطوسي عن الدليل المذكور وقوله بتابعيّة العلم وأصالة الموازنة، وأنّ الأصل فيها هو المعلوم ما معناها؟ وعلى أيّ مبنى يبتني؟ وهل يصحّ الجواب أم لا؟ والجواب الصحيح ما هو؟

في تقسيم الفاعل إلى الفاعل بالطبع والفاعل القادر وتعريف الفاعل بالطبع

فنقول: إنّ الفاعل ينقسم إلى الفاعل بالطبع والفاعل القادر، والأوّل عبارة عن الذي له قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء التأثير في وجود فعله فقط، وليس لها اقتضاء الإمساك عنه والترك أيضاً، وليس له الاطلاع بفعله بوجه قبل صدوره منه كالنار بالنسبة إلى إحراقها.

والفاعل بالطبع [ما] إذا صدر منه الفعل على خلاف اقتضاء ذاته وقوّته المؤثّرة بسبب أمر خارج عن ذاته كحركة الحجر إلى السماء والفوق بالرمي؛ فإنّ الحجر بخصوصيّته الذاتيّة بمقتضى ذاته، أو لأجل

جاذبيّة الأرض - على القولين: القديم، والجديد - يميل إلى الحركة إلى السافل، فرميه إلى فوق على خلاف ما ذكر يسمّى حركةً بالقسر والحركة القسريّة أي الحركة الجبريّة بالنسبة إلى الفاعل بالطبع.

والفاعل المختار والقادر هو الذي يعلم فعله وما يرتبط به علماً تصوّرياً قبل صدوره منه، وله قوّة مؤثّرة في عمله، لها اقتضاء التأثير فيه واقتضاء الإمساك عنه والترك له على حدّ سواء ذاتاً إمّا بنحو المقتضي التامّ على التحقيق، أو بنحو المقتضي والفاعل الناقص على المشهور المعروف بين الفلاسفة والمتكلّمين.

في تعريف الفاعل
القادر المختار
وأقسامه الأربعة

وهو ينقسم إلى الفاعل بالقصد، وإلى الفاعل بالرضا، وإلى الفاعل بالتجلّي، وإلى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ.

والفاعل بالقصد هو الفاعل الذي يتصوّر فعله قبل صدوره منه، ولا يكفي التصوّر في صدوره منه، بل يحتاج أيضاً إلى ضمّ الداعي الزائد - والمراد بالداعي الزائد هو الفائدة المترتبة على الفعل، الموجودة في الذهن بوجودها التصديقي - فالفاعل بالقصد لا يكفي تصوّره للفعل قبله، بل يحتاج أيضاً إلى العلم والتصديق بوجود فائدة مترتبة عليه عند تحقّقه خارجاً، وهذا التصديق إمّا دخيل في أصل وجود الفعل - كما هو المشهور في الفاعل القادر الناقص في الفاعليّة - أو دخيل في حسنه لا في أصل وجوده بناء على التحقيق فيه، وهو كونه فاعلاً تامّاً كما مرّ بيانه، وسيجي إن شاء الله تعالى، وهو دخيل في الأفعال الاختياريّة للعباد، وفي أفعال الله تعالى عند العدليّة حيث إنهم قائلون بكون أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض خلافاً للأشاعرة.

في تعريف الفاعل
بالقصد

في تعريف الفاعل
بالرضا

والفاعل بالرضا هو الذي علمه بفعله قبل فعله علم إجمالي به، ويكون عين ذاته، وهذا العلم الذي هو عين ذاته علم إجمالي بفعله قبل صدوره منه وجعلوا الله تعالى من مصاديقه، وقالوا: إنه حيث إن له حيثيات متعددة بوجود واحد وهي كونه عالماً وقادراً وحيّاً وهو أيضاً له حيثية الفاعلية والموجدية، بها يوجد الأشياء وهي أيضاً عين ذاته خارجاً ومصداقاً وإنما الاختلاف في المفهوم من جهة حيثيات المتعددة الموجودة بوجود واحد.

في أن علم الفاعل
بالرضا علم إجمالي

وإنما هذا العلم علم إجمالي بأفعاله تعالى لا تفصيلي أمّا لم يكن تفصيلاً فلأنه لم يتعلّق بالوجودات الممكنة المتمايز كلٌّ منها عن الآخر، ومنه تعالى، ولا يكون وجوده تعالى عين وجود كل واحد من الأشياء حتى يكون علماً حضورياً تفصيلاً بها، وإنما علمه التفصيلي بها بعد صدورها منه حيث يكون له تعالى علم حضوري بها؛ لقيامها به بوجودها قياماً صدورياً قيام المعلول بالمجرّد، فتكون حاضرةً عنده بوجودها الخارجي وهو ملاك علمه بها، ويكون العالم غير المعلوم، والعلم يكون عين المعلوم.

في وجه كون علم
الفاعل بالرضا
إجمالاً

وأما كونه إجمالياً فلأجل أنه تعالى عالم بذاته وبعيّنات ذاته وهو عين ذاته خارجاً بوجود واحد، ومن حيثيات ذاته حيثية فاعليته وموجديته للأشياء الممكنة، فيعلم حيثية فاعليته لكل شيء ممكن، وأن حيثية فاعليته تكفي لصدور كل شيء ممكن منه، والعلم بهذه حيثية نحو العلم بكل شيء ممكن صادر منه، ويعبّر عنه بالعلم الإجمالي به.

في وجه تسمية هذا
الفاعل بالفاعل
بالرضا

ووجه تسميته بالفاعل بالرضا أنه قالوا: إنه يكون راضياً عن ذاته

ويحبّها فيرضى، ويحبّ حيثيّة فاعليّته لكلّ شيء، فيحبّ ويرضى بما يصدر من ذاته لأجل حيثيّة فاعليّته، والقائل به يفسّر الإرادة - أي إرادة الله تعالى - بالرضا بذاته، المستتبع للرضا بما يقتضيه ذاته من صدور الأشياء منه، فيوجدّها؛ إذ من أحبّ شيئاً، أحبّ آثاره أيضاً؛ للملازمة بين المحبّتين، فالفاعل بالرضا علمه بفعله قبله علم حضوري إجمالي لاحصولي، فعلمه به بعد صدوره منه علم حضوري تفصيلي كما مرّ بيانه.

والظاهر أنّ كون الفاعل بالرضا بالمعنى المذكور مبنيّ على القول بأصالة الوجود في الممكنات أيضاً مع تباينها ذاتاً كلّ مع الآخر ومعه تعالى، وإلاّ كان الفاعل المذكور فاعلاً بالتجلّي بناء على أصالة الوجود مطلقاً والتشكيك الخاصّي بين الوجودات.

في ابتناء الفاعل بالرضا على القول بالحقائق المتباينة والفاعل بالتجلّي على التشكيك الخاصّي

والفاعل بالتجلّي هو الذي يكون علمه بفعله قبله عين ذاته، ويكون علماً إجمالياً بأفعاله تعالى في عين الكشف التفصيلي عنها، والفاعل بالتجلّي بالمعنى المذكور يكون مبتنياً على أصالة الوجود حتّى في الممكنات، وعلى التشكيك الخاصّي أي الوحدة السنخيّة للوجود، وكثرته باختلاف المراتب بالشدّة والضعف، والكمال والنقص بهما، فعلى هذا كلّ مرتبة شديدة واجدة لما دونها مع الزيادة بوجود واحد مع وحدة السنخ، فالمرتبة التي هي أشدّ من كلّ مرتبة ولا أشدّ منه - وهي التي ليس فيها نقص، فليست محدودة بحدّ ماهويّ - واجدة لتمام مراتب الوجود ممّا دونها مع الزيادة بوجود واحد وحدة سنخيّة، وحيث إنّ كلّ مرتبة من مراتب ما دونها تكون ناقصةً ليس حقيقتها إلاّ وجودها في

في تعريف الفاعل بالتجلّي وأنه مبنيّ على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي

تلك الرتبة مع مسانختها لجميع المراتب ممّا دونها وما فوقها، وليس فقدانها دخيلاً في تحقّق تلك المرتبة لا شرطاً ولا شرطاً؛ لأنّ فقدان هو العدم، والعدم لا شيء محض، لا تحقّق له، وليس له النفس الأمرية الوجودية، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في الوجود والموجود الخارجي؛ فإنّ المركّب من الوجود والعدم، أو الوجود المقيّد بالعدم لا وجود له في الخارج، فإذا كان لجميع المراتب وحدةً سنخية، وكانت حقيقة كلّ مرتبة هو الوجود لا غيره، فالمرتبة التي هي أشدّ من كلّ مرتبة - وهو الواجب تعالى - واجدة لجميع مراتب مادونها بوجود واحد بسيط بلا كثرة وتعدّد فيها، فهي بوحدتها البسيطة واجدة لجميع مراتب ما دونها من دون تمايز بينها أصلاً، ولذا قال صاحب هذا المسلك: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وليس بشيء منها» أي هو واجد لمراتب مادونه بوجود واحد مسانخ لها، فلكونه أشدّ من كلّ مرتبة مع مسانخته له فالكلّ موجود بوجود واحد سنخيّ، هذا معنى كونه «كلّ الأشياء» وأمّا معنى قوله: «ليس بشيء منها» أي ليست واجدة لكلّ مرتبة بوجودها الخاصّ الممتاز عن غيره حتّى يكون مركّباً حقيقياً أو اعتبارياً من كلّ مرتبة؛ فإنّ التركيب ينافي بساطته ووحدته الشخصية، فعلمه بذاته علم بكلّ الأشياء.

في معنى قولهم:
بسيط الحقيقة كل
الأشياء وليس بشيء
منها

في معنى كون علمه
تعالى بالأشياء
إجمالاً وكشفاً
تفصيلاً

ومعنى كون علمه بالأشياء إجمالاً أنّه لم يحصل له العلم بكلّ مرتبة بحدها الخاصّ الموجب للتمايز والتعدّد، بل له علم بوجود واحد بسيط واجد لجميع المراتب بلحاظ ذاتها المسانخة لكلّ مرتبة منها، لا بلحاظ أنّه واجد لوجود كلّ مرتبة منها بوجود متميز عن الآخر، فيكون مركّباً اعتبارياً، وهذا معنى كونه كشفاً تفصيلاً عن جميع المراتب ممّا دونها،

ويسمى بالفاعل بالتجلي لأنه موجود لما هو دليل على وجوده، ويتجلى ويظهر وجوده به، ففي الفاعل بالتجلي قبل صدور الفعل منه يكون العلم والعالم والمعلوم واحداً، وبعده يكون العالم مغايراً للعلم والمعلوم وهما واحد؛ لقيام الفعل قياماً صدورياً بالفاعل المجرد، وقيامه به حضوره عنده وهو ملاك علمه بالمعلوم؛ فإن العلم هو حضور الشيء عند المجرد إما بوجوده الواقعي، وإما بصورته.

ففي الفاعل بالتجلي قبل صدور الفعل منه يكون علمه بفعله حضورياً من جهة علمه بذاته الواجدة لجميع مراتب الوجود بوحدتها وبساطتها المسانخة لجميع مراتب ما دونها، فجميع مراتب ما دونها متحقق فيها بوجود واحد سنخي لا بخصوصياته الممتازة، فعلمه الحضورى بذاتها علم حضورى بما دونها إجمالاً في عين الكشف التفصيلي على ما بيّنا معنى الإجمال والتفصيل.

وفي الفاعل بالرضا يكون علمه بفعله قبل صدوره منه أيضاً حضورياً من جهة علمه بذاته لكن من جهة أن له حيثية المبدئية والفاعلية لكل شيء ممكن الوجود بلا واسطة أو بالواسطة، وهذا النحو من العلم بفعله علم حضورى إجمالى به فقط لا تفصيلي من جهة أن العلم بتلك حيثية للفاعل حضورياً نحو من العلم الإجمالى بفعله، وهذا هو الفارق بين الفاعل بالتجلي والفاعل بالرضا بالنسبة إلى علمهما بفعلهما قبل صدوره منهما، فالفرق من جهة حيثية، ولذا يكون أحدهما إجمالياً في عين الكشف التفصيلي، والآخر علم إجمالى فقط ولكن بعد صدوره منهما يكون علم كل منهما به حضورياً تفصيلياً؛ لقيام كل فعل

في أن علمه تعالى
بذاته علم بجميع
مراتب مادونها

في الفرق بين
الفاعل بالتجلي
والفاعل بالرضا وأنه
من جهة حيثية

من الأفعال بخصوصيته به قياماً صدورياً حاضراً بوجوده الخارجي عند المجرد وهو ملاك للعلم الحضورى، هذا توضيح لما قالوا فيهما.

والفاعل بالعبارة هو العالم بفعله قبل صدوره منه مع كون علمه زائداً على ذاته وغيرها وجوداً وهو الصورة للفعل، الحاضرة عنده وهي العلم الحاصولى الفعلى؛ لكونها دخيلةً في صدور الفعل منه، وتكون شرطاً لفاعلية الفاعل لصدوره منه مطابقاً للصورة الذهنية كعلم المهندس قبل إيجاده للبناء، فإنه يرسم صورته في الذهن فيبنى البناء على طبقه، وبدون ترسيمه في ذهنه لا يقدر عليه على هيئة خاصة، ولذا يسمى علماً فعلياً؛ لكونه دخيلاً في فعلية الفعل وتحققه، وله نحو تأثير فيها.

والفاعل بالعبارة يكون علمه بالصورة الذهنية حضورياً؛ لكونه إما كيفاً للمجرد العاقل، فيكون له قيام حلولى به بوجوده، وإما فعلاً له، فيكون له قيام صدورى به بوجوده الواقعى، وعلمه بفعله حاصولياً فعلياً؛ لحضور صورته عنده لانفسه بوجوده الخارجى مع كونها دخيلةً في وجوده الخارجى.

والمنسوب إلى المشاء أنه تعالى فاعل بالعبارة (العباد بالله تعالى) لكن علمه بنفس الصورة حضورى من جهة قيامها به قياماً صدورياً لاحتولياً حتى يلزم كون الذات محلاً قابلاً للعرض.

في كلام المشاء في
الفاعل بالعبارة
وما يرد عليه وهو
لزوم خلؤ الذات عن
العلم

ولكن هو أمر باطل محال مطلقاً؛ للزوم خلؤ الذات عن العلم الذى من الكمالات، وكان ناقصاً ذاتاً ويحتاج إلى أمر خارج في كماله، وهذا لا يناسب وينافى كونه واجب الوجود من حيث الوجود وكمال الوجود،

وأنه موجود لا يحتاج إلى أمر خارج عن ذاته في وجوده وكمال وجوده. ولتتميم البحث عن الفاعل أقول: هنا قسمان آخران من الفاعل: أحدهما الفاعل بالجبر، والثاني هو الفاعل بالتسخير.

والأول قسم من الفاعل القادر؛ لأنّ الفاعل إن صدر منه الفعل باختياره وانتخابه، فهو المختار، وإن صدر منه لا باختياره وانتخابه، بل بسبب خارجيٍّ نحو أن يُجَرَّ الإنسان من مكان إلى مكان، أو يُمنع عن التكلّم بجعل اليد على فمه قهراً أو وجر الماء في حلقه وهكذا، أو يتمكّن من الفعل من دون تمكّنه من الترك، أو بالعكس وهو أيضاً نحو من الجبر كما مرّ بيانه، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

والقسم الأول متّفق عليه في كونه عملاً إجبارياً بخلاف الثاني؛ فإنه عند بعضٍ اختياري بمعنى المسبوق بالإرادة والاختيار، لا بمعنى كون الفاعل متمكّناً من كلّ من الفعل والترك.

والثاني - أي الفاعل بالتسخير - هو الذي يصدر منه الفعل على ما يقتضيه ذاته بسبب الغير وليس له مصداق خاصّ مغاير لسائر الفواعل، وإنما مصدايقه مصاديق الفاعل بالطبع وبالقصد والفاعل المختار إذا كان صدور الفعل منهما بسبب الغير كالنار التي يضعها الإنسان على ثوب؛ فإنّ إحراقها له يكون لأجل كونها لها خصوصيّة الإحراق لكن إحراقها لهذا الثوب بسبب الغير ودخالته فيه بوضعها عليه، وكالماء الذي في النهر، فشقه الإنسان وأجراه في مجرىٍّ للوصول إلى الحوض، فجريانه في المجرى يكون بما يقتضيه خصوصيّة الذاتيّة إلاّ أنّه كان بسبب الغير ودخالته.

في أن مصاديق
الفاعل بالتسخير هي
مصاديق الفاعل
بالطبع وبالقصد
والمختار

وأمثلته كثيرة وهي جميع مصاديق الفاعل بالطبع إذا كان فعله بسبب الغير ودخالته، ومثل حركة الفرس في مسير خاصّ بسبب الغير ودخالته بركوبه وأخذ زمامه باليد وسوقه إلى طريق خاصّ، أو أخذ زمامه باليد ويقاد إلى طريق خاصّ فإنّ حركته تكون بإرادته بالواسطة، وبسبب الغير ودخالته، وهكذا كلّ فاعل مختار كان فعله الصادر بإرادته بسبب الغير ودخالته.

ولا يخفى أنّ الفاعل بالقصد لا يشترط فيه أن يكون علمه السابق بفعله زائداً على ذاته، فيمكن أن يكون عين ذاته، كالفاعل بالتجلي وبالرضا، ويمكن أن يكون زائداً كالفاعل بالعبادة كعلم الإنسان بأفعاله الاختيارية التي تصدر باختياره فالله - تبارك وتعالى - يمكن أن يكون فاعلاً بالقصد على القول الحقّ من صحّة كون فعله مع الداعي الزائد كما يكون الإنسان فاعلاً بالقصد.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه وهو البحث عن كيفية العلم الأزلي بالأشياء قبل الخلق وفي الأزل، وأنّه أيّ قسم من أقسام علم الفواعل التي لها العلم بأفعالها قبل صدورها منها، ثمّ الجواب عن الإشكال الذي من قبله.

وليعلم أنّ الذي يقتضيه مذهب الأشاعرة في صفاته تعالى، وأنّها زائدة على ذاته ومنها علمه - مع عدم قولهم بكونه تعالى فاعلاً بالقصد؛ لقولهم بأنّ فعله تعالى ليس معللاً بالأغراض - أنّه تعالى عندهم فاعل بالعبادة بالمعنى الأخصّ، كما قال به المشاء، وقد صرح بعضهم بكونه تعالى فاعلاً بالعبادة كقاضي روزبهان قد نقل عنه المحقق صاحب

في أنّ العلم في
الفاعل بالقصد
يمكن أن يكون عين
الذات

في الرجوع إلى كيفية
علمه تعالى بالأشياء
قبل خلقها وأنّه
تعالى فاعل بالعبادة
بالمعنى الأخص

دلائل الصدق ص ٣٢١ ج ١ قال:

وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي
كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثمّ يطابقه البيت كذلك علم الله
تعالى هو سبب الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات
فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في
الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

في أنه تعالى عند
الأشاعة فاعل
بالعناية بمقتضى
مذهبهم

ولكن، بعضهم يصرّح بأنّ التالي الفاسد - المترتب على كون عمل
العبد بقدرته بعد علمه تعالى بعمله - فعلاً كان أو تركاً - قبل خلق الخلق
وفي الأزل وهو انقلاب علمه تعالى جهلاً - لافرق فيه بين كون علمه
تعالى في الأزل بوقوع عمل العبد أو عدمه فيما لا يزال كاشفاً عنه وطريقاً
محضاً لا دخل له في عمل العبد أو كان موضوعياً ودخيلاً في عمله.

وذلك أنّ الفخر الرازي جعل مسألة العلم الأزلي بأعمال العباد في
مبحث صحّة التكليف والبعثة من الله تعالى دليلاً على عدم صحّة
التكليف والبعثة؛ لأنّ شرط صحّة التكليف مقدوريّة عمل المكلف ومع
علمه تعالى في الأزل بوقوع عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لا يزال
مستلزم لعدم مقدوريّة العمل واختياريّته بمعنى التمكّن من كلّ من الفعل
والترك حين تحقّق العلة التامة للفعل لا بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة
والاختيار؛ فإنّه إذا علم الله تعالى بوقوع عمل العبد بقدرته في ظرفه
فيما لا يزال، فلا يتمكّن من تركه بعد علمه تعالى بفعله وصدوره منه
بقدرته، وإلاّ فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وهو أمر محال؛ لأنّه نقص
ينافي واجب الوجود من حيث الوجود وكمالاته، فالقول بوقوع عمل

التنافي بين العلم
الأزلي ومقدوريّة
العمل عند
فخرالدين الرازي

العبد بقدرته مستلزم للجبر، ويصير غير مقدور؛ لعلمه تعالى أزلاً به، فلا يصح التكليف به.

هذا كلامه في مبحث التكليف والبعثة في عدم صحتها على ما نقل عنه القاضي روزبهان قال:

كلام فخرالدين
الرازي

ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فيبطل حينئذٍ التكليف وأحواته؛ لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال، فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

وقال الفخر الرازي:

ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا أن يوردوا على هذا حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.

انتهى كلام الرازي.

وقال شارح المواقف:

في كلام المحقق
الإيجي في
الاعتراض على
الرازي

واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم؛ ألا ترى إلى صورة الفرس - مثلاً - على الجدار إنما كانت على الهيئة المخصوصة؛ لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً - مثلاً - إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا

مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار، وإلا
لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً؛ لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدمًا.
انتهى كلام شارح المواقف.

وهذا الاعتراض على الفخر الرازي هو الذي أجاب به المحقق
الطوسي في التجريد عن استدلال الأشاعرة بالعلم الأزلي لله تعالى
بأعمال العباد على كونهم مجبورين فيما إذا كانت بقدرتهم وصدرت
منهم بها أيضاً؛ لعلمه تعالى بها في الأزل، واستحالة انقلاب علمه جهلاً.
وتبعه العلامة رحمته في نهج الحق.

في كلام المحقق
الطوسي والعلامة
الحلي واعتراضهما
على الفخر الرازي

وأجاب عن الاعتراض المذكور القاضي روزبهان في ذيل كلام
العلامة رحمته بعد نقل الاعتراض عن شارح المواقف تارة بناءً على كون
علمه الأزلي طريقاً وكاشفاً محضاً بالنسبة إلى أعمال العباد فيما لا يزال
من دون دخالته في وقوع العمل أو تركه، وأخرى بناءً على كونه
موضوعياً ودخيلاً في وقوع العمل أو تركه.
أمّا الأوّل، فقال:

في جواب القاضي
روزبهان عن
اعتراض العلامة
والمحقق الطوسي
مع الرازي

إنا لاندعي تأثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تأخره عن
المعلوم عدم تأثيره، بل ندعي انقلاب العلم جهلاً، والتابعيّة لاتدفع هذا
المحدور.

وأما الثاني، فيقول:

لانسلّم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم، بل العلم الانفعالي الذي يتحقّق بعد
وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وإن أراد - أي شارح المواقف -
بالتابعيّة التطابق، فلانسلّم أنّ الأصل في المطابقة هو المعلوم في العلم

في كلام القاضي
روزبهان

الفعلي، بل الأمر بالعكس عند التحقيق؛ فإنَّ علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الأصل والعلة لبناء البيت، والبيت يتبعه، فإن خالف شيء من أجزاء البيت ما قدّره المهندس في علمه الفعلي، لزم انقلاب العلم جهلاً، وأنت تعلم أنَّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمَّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن لم يقع شيء من الممكنات على ما قدّره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

انتهى كلام القاضي روزبهان على ما في دلائل الصدق^١.

في الفرق بين الدليل
الأول والرابع من
جهة العلم المأخوذ
فيهما

وقبل الجواب عن استدلال الأشاعرة لا بدّ من أن يعلم أنَّ العلم الأزلي لله تعالى بوقوع الأشياء أو عدمها في ظرف وجودها وعدمها، فيما لا يزال -الذي هو دخيل في الدليل؛ لأنّه معه يترتب التالي الفاسد على اختيارية عمل العبد، وكونه بقدرته وهو انقلابه جهلاً- لا يكون دليلاً مستقلاً لهم سواء كان بالنظر إلى العلم بكون وقوع العمل بقدره الله أو بقدره العبد؛ إذ الواقع لا يخلو عن أحدهما؛ إذ لو كان المراد من العلم الأزلي -الذي جعل جزء الدليل- هو المتعلق بوقوع العمل بقدره الله تعالى، يكون التالي الفاسد المترتب على كون عمل العبد بقدرته تأثير الممنوع دون المانع مع وجوده، وتأثير غير الأقوى مع وجود الأقوى، فيرجع حينئذٍ إلى الدليل الأوّل.

فالعلم الأزلي المأخوذ في الدليل الرابع لهم - وهو علمه تعالى أزلاً
بوقوع عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لا يزال - إن كان بالنظر إلى
علمه تعالى أيضاً بوقوعه أو تركه بقدرته أو بوقوعه أو تركه بقدره العبد
فلا يكون دليلاً مستقلاً لهم؛ لأنه يرجع إلى الدليل الأول أو الثالث من
جهة أنه يكون الدخيل في الدليل على الأول هو قدرته تعالى؛ لأنه لو
كانت هي مؤثرة في عمل العبد وفاعلاً له ابتداءً وبلا واسطة، فلو كان
قدرة العبد أيضاً مؤثرة وفاعلاً له، لزم توارد المؤثرين المستقلين في
واحد، ويتنافيان كما مرّ بيانه، وحيث إن قدرة الله تعالى أقوى، فالتأثير
لها فقط؛ لأقوائيتها.

ويكون الدخيل في الدليل على الثاني هو قدرة العبد من جهة أنها
تحتاج إلى المرجح؛ لعدم تماميتها في التأثير وحدها، فينجرّ إلى عدم
تمكّن العبد من الفعل والترك على البدل كما مرّ بيانه وجواب كلّ منهما.
وهل يمكن أن يكون العلم الأزلي المذكور له تعالى - المتعلق بوقوع
ووجود عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لا يزال - دخيلاً في الدليل
أيضاً من جهة صيرورته جهلاً إن كان العبد متمكناً من الترك أو الفعل،
كما يكون قدرة الله تعالى في الدليل الأول وقدرة العبد في الدليل الثالث
دخيلين بزعم الأشاعرة؟

والحقّ أنه لا يمكن؛ لأنّ العلم الأزلي المذكور له تعالى المتعلق بما
ذكر إنّما يمكن أن يكون دخيلاً في الدليل من الجهة المذكورة إن كان
موضوعياً ومتبوعاً وشرطاً للفاعل لتماميته كعلم المهندس بالبناء قبل
إحداثه، وكعلم كلّ فاعل مختار بعمله قبل إيجاده، ولا يمكن أن يكون

في الفرق بين الدليل
الثاني والثالث من
جهة قدرة العبد

في أنّ العلم الأزلي
لا يمكن أن يكون
دخيلاً في الدليل
الرابع

كذلك إلا أن يكون علماً تصوّرياً بالفعل، وعلماً بماهيّته ومفهومه مع ما يرتبط به مع كونه علمَ الفاعل بعمله لا بعمل غيره كالمثالين لا أن يكون علماً بوقوع العمل ووجوده خارجاً أو تركه كذلك؛ فإنّه إن كان كذلك -سواء كان علماً بوقوع ووجود عمل الفاعل أو عمل الغير أو تركه خارجاً- فلا يمكن أن يكون موضوعياً ومتبوعاً؛ فيكون شرطاً للفاعل ولتماميّته حتّى يكون دخيلاً في الدليل؛ لأنّه حينئذٍ يكون طريقياً وكاشفاً محضاً وتابعاً للمعلوم الخارجي، ومتوقّفاً وجوده على وجوده، ولا عكس، وذلك لأنّ العلم بوجود شيء في الخارج أو عدمه كذلك -سواء كان ذلك الشيء عمل العالم بوجوده أو تركه أو عمل غير العالم به- لا يمكن أن يكون شرطاً للفاعل وتماميّته وموضوعياً ومتبوعاً، ولو كان عملاً له -فضلاً عن أن يكون عمل غيره- لزم تحصيل الحاصل والدور إن كان كذلك، وذلك لأنّ العلم الحصولي بوجود الشيء في الخارج أو تركه، والكاشف عنه لا يمكن أن يتحقّق في الذهن إلا أن تكون الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك صورةً لذي الصورة والمعلوم في الخارج حتّى يكون حضور هافيه حضورَ ذي الصورة وما في الخارج فيه، فتكون الصورة الحاضرة فيه علماً بذي الصورة؛ وكون الصورة الذهنيّة صورة لما في الخارج لا مغايرةً له يتوقّف على أن يكون في الخارج عن الذهن ما يكون واجداً لما تجده الصورة الذهنيّة ذاتاً ومفهوماً وحينئذٍ يكون الصورة الذهنيّة صورة لما في الخارج، حاضرة في الذهن، فتكون علماً به.

في أنه ليس العلم
بوجود شيء في
الخارج شرطاً
لفاعليّة الفاعل

وبعبارة أوضح ممّا ذكر إنّ كونه علماً بالواقع وكشفاً عنه -لا جهلاً

مركباً- يتوقف على أن يكون في الخارج أمر متحقق واجد لما يجده الصورة الذهنية التي هي متعلقة الإدراك الجزمي، وهذا هو المراد من المطابقة، فإذا كان ما في الخارج حاضراً عند العقل بصورته لابنفسه، وتكون الصورة الذهنية- التي هي متعلقة الإدراك الجزمي- علماً بالواقع وكاشفاً عنه، وإلا فليس علماً وكاشفاً عنه، بل جهلاً مركباً وإن كان قطعاً بالواقع؛ لأنّ القطع أعمّ من العلم بالواقع والكشف عنه؛ فإنّ القطع بالواقع هو الصورة الذهنية التي هي متعلقة الإدراك الجزمي سواء كانت مطابقة للواقع وكان في الواقع ما يجد ما في الصورة الذهنية، أم لا، ولذا ينقسم القطع إلى المطابق للواقع وإلى غير المطابق له، والأول هو العلم، والثاني هو الجهل المركب، فالقطع هو أعمّ من العلم، والعلم أحد مصداقيه.

في المراد من مطابقة الصورة الذهنية لما في الخارج

والقطع والعلم مشتركان في كونهما متعلقين للإدراك الجزمي، واختلافهما يكون في الاعتبار والشرط وهو وجود المماثل في الخارج للعلم، ويعبّر عنه بالمطابق- بالفتح- ولا يشترط ولا يعتبر في القطع ويكون لا بشرط بالنسبة إليه، وعلى ما ذكر فالعلم الطريقي والحصولي الانفعالي تابع في وجوده للواقع، إذ هو مشروط بأن يكون في الخارج ما يجد لما يجده ذاتاً، فالمشروط هو العلم؛ لأنّه يتوقف وجوده وكونه علماً على وجود المماثل في الخارج لتحقق شرطه ولا عكس؛ إذ ليس وجود الأمر الخارجي الذي هو المعلوم متوقفاً على وجود العلم في الذهن، وهذا هو معنى تابعة العلم للمعلوم، والأصل في المطابقة هو المعلوم لا العلم.

في اشتراك العلم والقطع في كونهما متعلقين للإدراك والفرق بينهما بوجود المماثل في الخارج وعدمه

فإذا كان العلم الأزلي متعلقاً بوجود عمل العبد أو عدمه في الخارج

في عدم ترتب
التالي الفاسد
المذكور في الدليل
الرابع من كون علمه
الأزلي جهلاً على
تمكن العبد من
الفعل والترك

في ظرفه فيما لا يزال، فيكون طريقاً وعلماً حصولياً انفعالياً تابعاً للمعلوم الخارجي لامتبوعاً وموضوعياً وحصولياً فعلياً، فلا يترتب عليه التالي الفاسد المذكور في الدليل الرابع لهم المأخوذ فيه العلم من أنه يلزم أن يصير علمه الأزلي له تعالى جهلاً إن كان العبد متمكناً من الفعل والترك على البذل؛ لكونه تابعاً للمعلوم الخارجي؛ لتعلقه بوجود العمل ووقوعه في ظرفه فيما لا يزال لا بماهيته ومفهومه حتى يكون علماً تصوورياً موضوعياً دخيلاً في المعلوم الخارجي، ووجود العمل ووقوعه في ظرفه فيما لا يزال لا يتوقف على العلم به؛ لأنه كاشف محض عنه، وكونه كاشفاً عنه مشروط بأن يكون المعلوم متحققاً خارجاً مع قطع النظر عن العلم به، ويكون مماثلاً له في وجدانه لما يجده العلم ذاتاً حتى يكون حضور صورته في الذهن حضوراً له عند العقل، كما إذا علم بوجود قعود زيد في ظرفه، فالصورة الذهنية - التي هي وجود قعود زيد المتعلّقة للإدراك الجزمي - إنما تكون علماً بوجود قعود زيد في الخارج وكاشفةً عنه إذا كان في الخارج وجود زيد ووجود قعوده متحققين مع قطع النظر عن العلم به، وهذا هو معنى المماثلة والمطابقة والموازنة للخارج، فوجود العلم بوجود شيء خارجاً يتوقف على وجود الواقع والمعلوم خارجاً؛ لكونه مشروطاً بكون المماثل والمطابق له واقعاً، وإلا فلا يكون علماً به، فلو كان الواقع أيضاً متوقفاً عليه، للزم الدور، ولكن وجود المعلوم خارجاً لا يتوقف على وجود العلم به؛ لأنه مستند إلى سببه الذي هو غير العلم، ولا دخل للعلم به في وجوده.

في بيان المراد من
لزوم مماثلة الصورة
للخارج وموازنتهما

في أن وجود العلم
يتوقف على وجود
المعلوم دون
العكس

وعليه فإذا تعلق العلم الأزلي بوقوع عمل العبد وصدوره منه في

ظرفه، يكون علماً طريقياً لادخل له في وجود معلومه؛ لأنّ كون العلم بوقوع العمل ووجوده الخارجي متوقّف على وجود مماثله في الخارج بأن تكون الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي ذاتيّ باب الكلّيات لما في الخارج، أو ذاتيّ باب البرهان حتّى يكون حضور ذاتيّته عند العقل حضورَ صورته عند العقل وهو العلم الحسولي الانفعالي.

في ان العلم الأزلي بوقوع العمل غير دخيل في وجود المعلوم وهذا معنى طريقية العلم الأزلي

والمعنى المراد من لفظ «العلم» هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي مقيدةً بوجود المماثل له في الخارج بأن يكون في الخارج ما يكون واجداً لما يجده الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي سواء كانت ذاتيّ باب الكلّيات له، أو ذاتيّ باب البرهان، فالعلم - وهو الصورة المذكورة - متوقّف على وجود مماثلها خارجاً أي على وجود المعلوم خارجاً، فلو كان هذا العلم أيضاً موضوعاً للمعلوم الخارجي ودخيلاً في وجوده، يلزم الدور. هذا في علم العالم بوجود ما ليس فعلاً له واضح لا إشكال فيه.

في المراد من لفظ العلم وأنه الصورة الذهنية ذات المماثل

وأما علم العالم بفعله الصادر منه، فهو أيضاً طريقي بالنسبة إليه إذا كان المعلوم هو الوجود الخارجي للفاعل أو عدمه؛ فإنّ العلم بوجود أيّ شيء كان - سواء كان فعل العالم، أو فعل غيره - يكون طريقياً لاموضوعياً ودخيلاً في وجود المعلوم؛ لما ذكر من أنّ العلم بوجود شيء في الخارج، أو وجود شيء لشيء فيه مطلقاً هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي، المقيدة بوجود مماثلها في الخارج، وإلاّ فلا يكون علماً بوجود شيء، أو وجود شيء لشيء في الخارج، فيكون وجود مماثلها خارجاً دخيلاً في وجود العلم في الذهن، فلو كان وجود

في طريقية علم العالم بفعله الصادر منه

المعلوم في الخارج أيضاً متوقفاً على العلم به، يلزم الدور، وبطلانه ومحالّيته برهان إنّي، لبطلان ومحالّية ملزوم الدور وهو كون العلم دخيلاً في وجود المعلوم في الخارج أيضاً.

مضافاً إلى أنه إذا علم بوجود العمل في الخارج - مثلاً - فتحصيله وإيجاده - سواء كان عملاً للعالم بوجوده، أو عملاً لغيره - مستلزم لتحصيل الحاصل وهو أيضاً محال؛ لاستلزامه التناقض، فلا يكون العلم به موضوعياً ودخيلاً في وجوده، بل طريقياً وكاشفاً محضاً.

نعم، تصوّر الفاعل القادر لفعله ولما يرتبط به قبل صدوره دخيل في وجود الفعل خارجاً و من مقدّماته الوجوديّة، ولذا كلّ فاعل قادر - إنسانيّ أو حيوانيّ - يكون مشتركاً مع الفاعل بالعناية بالنسبة إلى فعله الاختياري، فإنّ تصوّر العمل قبل صدوره دخيل في صدوره منهما؛ فإنّ كلّ فاعل بالعناية أيضاً يكون تصوّر فعله قبل صدوره دخيلاً فيه، لا العلم بوجوده الخارجي؛ فإنّه قبل صدوره لم يتحقّق بعدُ حتّى يعلمه، وإنما يعلمه بعد صدوره منه، وهذا العلم يكون طريقياً، فالعلم بوجود شيء في الخارج، أو وجود شيء لشيء فيه يكون طريقياً مطلقاً سواء كان المعلوم عمل العالم، أو عمل غيره، فالعلم الأزلي بوقوع عمل العبد في ظرفه وفيما لا يزال علم طريقي لا موضوعي حتّى يكون تمكّن العبد من عدمه فيه موجباً لعدم تأثيره في المعلوم وهو وجود العمل، فلا يتحقّق المعلوم، فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، فالعلم الأزلي المأخوذ في الدليل حيث يكون متعلّقه وقوع عمل العبد ووجوده الخارجي أو عدمه كذلك أزلاً لا تصوّره - سواء كان مع العلم بصدور

في أن العلم الموضوعي مستلزم للتناقض

في اشتراك الفاعل القادر والفاعل بالعناية في الفعل الاختياري

في الفرق بين تصوّر العمل قبل وجوده وتحققه بين وجوده الخارجي قبل وجوده وتحققه

عمل العبد بقدره الله تعالى، أو مع العلم بصدوره بقدره العبد- يكون طريقياً لا موضوعياً؛ لما ذكرنا مفصلاً، ولعله وقع الاشتباه والخلط بين تصوّر العمل قبل وجوده والعلم بوجوده قبل وجوده، فقيل بأنهما معاً إذا كانا قبل وجود العمل يكون موضوعياً مع أنه لا بدّ من التفصيل بين تصوّر العمل قبل تحقّقه وبين وجوده الخارجي قبل تحقّقه.

والمثال الذي يذكر للفاعل بالعناية كعلم المهندس بالبناء قبل وجوده وكعلم الماشي على الجدار المرتفع- مثلاً- بالسقوط عنه- الدخيلين في الوجود الخارجي للبناء والسقوط- ليس هو التصديق بوجودهما الخارجي بالفعل قبله، وإنما هو العلم التصوّري بماهيّة البناء والسقوط فيوجدان على مثال صورتها الذهنيّة وفي الذهن بإحضارهما فيه، أو على مثال صورة منقوشة على اللوح أو القرطاس مطابقة للصورة الذهنيّة مثلاً، فالدخيل في وجود البناء ووجود السقوط خارجاً هو الصورة الذهنيّة والعلم بالماهيّة دون التصديق بوجودهما الخارجي، وإنما هو يحصل بعد تحقّقهما خارجاً، وهذا التصديق- أي التصديق بوجودهما الخارجي بعده- يكون طريقياً محضاً بالنسبة إلى المعلوم وهو وجودهما الخارجي، وهكذا علم كلّ فاعل مختار بعمله الصادر منه باختياره قبل إيجاده وهو تصوّره وتصور ما يرتبط به لا العلم بوجوده الخارجي، وإنما هو يحصل بعد إيجاده لاقبله، وهو حينئذٍ طريقياً بالنسبة إلى وجود العمل الذي هو المعلوم؛ لما ذكرناه آنفاً.

وكذا كلّ فاعل بالقصد مشترك مع الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ من جهة دخالة العلم بالعمل قبل صدوره منها في عملها ولكن

في اشتراك الفاعل
بالقصد والفاعل
بالعناية في دخالة
العلم التصوّري
بالعمل في عملها

الدخيل في عمل كليهما هو العلم التصوري لعمليهما لا التصديق بوجود
عملهما قبل الصدور.

في أن العلم المأخوذ
في الدليل الرابع هو
العلم الطريقي لا
الموضوعي بالنسبة
إلى معلومه

فانقدح أن العلم الأزلي المأخوذ في الدليل الرابع للأشاعرة لإثبات
كون العبد القادر مجبوراً في عمله هو الطريقي لا الموضوعي بالنسبة
إلى معلومه؛ لأنّ متعلّقه هو وقوع العمل ووجوده الخارجي وهو
التصديق بالوجود الخارجي لعمل العبد في ظرفه دون تصوّره والعلم
بماهيته، والعلم المتعلّق بوجود شيء أو وجود شيء لشيء خارجاً أو
عدمهما كذلك هو العلم الطريقي به والكاشف المحض عنه من دون
دخول في المعلوم وقد بيّنا وجهه، وأنّ العلم بوجود شيء خارجاً -مثلاً-
يتوقّف تحقّقه على وجود مماثله خارجاً مع قطع النظر عنه، وإلاّ
لا يكون العلم به وكاشفاً عنه، ولا عكس؛ للزوم الدور وتحصيل
الحاصل.

العلم الطريقي تابع
للمعلوم فلا يلزم
صيرورة علمه تعالى
جهلاً

ولذا أجاب المحقّق الطوسي عن الدليل المذكور للأشاعرة بأنّ العلم
الأزلي بوقوع شيء أو عدمه فيما لا يزال طريقي لا موضوعي وهو تابع
للمعلوم بالمعنى الذي بيّناه، فلا يلزم من تمكّن العبد على خلاف ما علمه
من الوقوع أو عدمه التالي الفاسد المذكور وهو صيرورة علمه تعالى
جهلاً؛ لأنّ علمه تعالى أزلاً متعلّق بوقوع عمل العبد بقدرته خارجاً
وصدوره منه في ظرفه وهو يعلم كلّ ما وقع في الخارج في ظرفه بعلمته،
أو عدمه فيه لعدم علمته أو لإمساكها عنه، والمفروض أنّ ما وقع في
الخارج هو وجود العمل لا عدمه، فعدمه غير معلوم له تعالى؛ لعدم تحقّقه
خارجاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول، والتمكّن من

عدمه أيضاً قبل وقوعه وصدوره لا ينافي وقوعه وصدوره في ظرفه
المستند إلى انتخابه وإعماله القدرة فيه لرجحانه دون عدمه، وإلا فيلزم
إمّا أن لا يتحقّق شيء من طرفي المقدور لا وقوعه ولا عدمه؛ لتمكّنه
من كلّ منهما على الفرض وهو أمر محال، وإنّما المنافي لوقوع عمل
العبد في ظرفه عدم وقوعه وصدوره منه فيه وهو أمر مسلم لكنّه لا من
جهة لزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً، بل من جهة لزوم اجتماع
النقيضين المحال تحقّقه خارجاً؛ لامتناعه الوقوعي، والممكن الوجود
كما يشترط في تحقّقه إمكانيه الذاتي كذلك يشترط فيه إمكانيه الوقوعي،
فليس من جهة عدم قدرة العبد أيضاً وهي العلة الفاعليّة، ونقصها، بل من
جهة عدم قابليّة العمل للوجود والعدم معاً.

والقول بأنّه إذا علم الله تعالى أزلاً وقوع عمل العبد -مثلاً- فيما
لا يزال في ظرفه بالعلم الطريقي، ولازمه أن لا يكون موضوعياً لمعلومه
فيلزم أن يستند إلى قدرة العبد، وحيث إنّها فاعل ناقص، فيحتاج إلى
المرجّح غير الاختياري، وإذا تمّت العلة للعمل، فيجب صدوره من
العبد، فلا يتمكّن من عدمه ويمتنع عدمه؛ لعدم العلة له، فيلزم عدم
التمكّن من كلّ منهما عند تحقّق العلة التامة للعمل مع أنّ مدعى العدليّة
هو تمكّنه من كلّ منهما عنده، فيلزم الجبر ليس في محله؛ لأنّ هذا
يرجع إلى الدليل الثالث للجبر وقد أجبنا عنه، وليس دليلاً آخر في
قباله، والكلام في الدليل الرابع الذي في قبالة ويغايره، ويكون دليلاً
رابعاً وهو مستند إلى علمه الأزلي بوقوع عمل العبد أو عدمه فيما لا
يزال، فلو تمكّن العبد من كلّ منهما، يلزم صيرورة علمه تعالى جهلاً وقد

هنا إشكال وجوابه
أنّه راجع إلى الدليل
الثالث وأجبنا عنه
سابقاً

أجبنا عنه أيضاً.

في أن روزبهان
الأشعري يرى صحة
الدليل الرابع سواء
كان العلم الأزلي
طريقياً أو موضوعياً

واعترض شارح المواقف على الفخر الرازي بما ذكره إشارة إلى
جواب المحقق الطوسي رحمته الله؛ لأنه قبله زماناً، ولكن القاضي روزبهان
الأشعري قد ادعى صحة دليّة الدليل الرابع سواء كان العلم الأزلي
المأخوذ في الدليل طريقياً أو موضوعياً وهو القول الثاني وقد نقلنا
كلامه قبلاً وهو قائل بالطريقية بمعنى عدم كون العلم الأزلي مؤثراً
وموجداً لعمل العبد، والموجد هو القدرة لا العلم، والله تعالى موجد من
جهة قدرته لا علمه وهم قائلون بزيادة الصفات على الذات، فقال:

في كلام روزبهان
الأشعري في
تصحح الدليل
الرابع

إنّا لاندعي تأثير العلم في الفعل - كما ذكرنا - حتى يلزم من تأخره عن
المعلوم عدم تأثيره فيه، بل ندعي انقلاب العلم جهلاً، والتابعيّة لا تدفع
هذا المحذور؛ لما ستعلم.

انتهى.

هذا ردّ لكلام العلامة رحمته الله تبعاً للمحقق الطوسي حيث قال بالطريقية
بمعنى عدم دخالة العلم الأزلي في وقوع عمل العبد خارجاً في ظرفه،
وإنما يقع بقدرة العبد، والله تعالى يعلم [أن] ما هو الواقع في الخارج بأيّ
نحو كان، وإلا فيلزم النقص؛ فإنّ الجهل نقص وهو ينافي واجب الوجود
التام في الوجود وكماله، فالعلم الأزلي بوقوع عمل العبد له ليس مؤثراً
فيه بنحو العلة الفاعلية لوجوده، ولا بنحو آخر كشرط فاعلية الفاعل.

في أن روزبهان
الأشعري يرى أن
علمه تعالى الأزلي
وإن لم يكن علة
ولكنه دخيل في عمل
العبد

ولكن القاضي الأشعري يقول بأن العلم الأزلي ليس علة فاعلية لعمل
العبد؛ لأنها هي القدرة، ولكنه دخيل فيه كدخالة علم المهندس في البناء
كشرط تمامية الفاعل، ويقول: هذا النحو من الدخالة لا ينافي الطريقية

بمعنى عدم كونه مؤثراً فيه وعلّة فاعليّة، ولذا يقول: علمه تعالى الأزلي بوقوع الأشياء وعدمه علم حصولي فعلي لا انفعالي، ولذا قال في جواب شارح المواقف -الذي ذكر الاعتراض على كلام الفخر الرازي المطابق لكلام المحقق الطوسي رحمته الدالّ على طريقيّة العلم الأزلي بوقوع الأشياء وعدمه في ظرفه بمعنى عدم دخالته فيهما لا بنحو المؤثريّة والفاعليّة ولا بنحو شرط الفاعل وكونه فاعلاً بالعناية -:

وأما جواب شارح المواقف، فنقول: لانسلم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم، بل العلم الانفعالي -الذي يتحقّق بعد وقوع المعلوم- تابع للمعلوم، وإن أراد بالتابعيّة التطابق مطلقاً، فلا نسلم أنّ الأصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي أيضاً، بل الأمر فيه بالعكس عند التحقيق؛ فإنّ علم المهندس -الذي يحصل به تقدير بناء البيت- هو الأصل والعلّة لبناء البيت، والبيت يتبعه، فإن خالف شيء من أجزاء البيت ما قدّر المهندس في علمه الفعلي، لزم انقلاب العلم جهلاً، وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

انتهى كلامه.

والجواب عنه أولاً: أنّ العلم الأزلي المأخوذ في الدليل حيث كان متعلّقه وقوع العمل في ظرفه ووجوده الخارجي فيه أو عدمه كذلك، فهو

في اعتراض
روزبهان الأشعري
على كلام المحقق
الطوسي والعلامة
الحلي والمحقق
الإيجي

في توقف العلم
الحصولي الانفعالي
على وجود متعله في
الخارج هذا هو
الجواب الأول عن
القاضي

علم حصولي انفعالي - بناءً على كون علمه تعالى بالأشياء زائداً على ذاته وحصولياً؛ لما ذكرنا من [أنّ] وجود العلم بوجود شيء والكاشف عن الأمر الخارجي في الذهن هو الصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي - يتوقف على وجود مماثل له في الخارج بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً ولا عكس أي وجود المعلوم في الخارج لا يتوقف على أن يكون له مماثل ومطابق - بالفتح - في الذهن والعلم وإن يصحّ أن يتّصف بالمطابقة لما في الخارج، فيكون العلم مطابقاً - بالكسر - وما في الخارج المعلوم مطابقاً - بالفتح - وبالعكس، فذلك أنّ المطابقة مفهوم إضافي متساوي الأطراف كالأخوة إلاّ أنّه ليس مقولة، بل انتزاعياً، ولذا لا يكون داخلياً في مفهوم العلم والمعلوم حتّى يكونا إضافيين، ولكن هما منشأ الانتزاع للمشتقّ منها، فينتزع من كلّ منهما المطابق - بالكسر - والمطابق - بالفتح -.

في وجه اشتراط
العلم الحصولي
بوجود المعلوم
خارجاً

والسرّ فيه أنّ العلم بشيء علماً حصولياً انفعالياً - وهو الصورة للشيء المعلوم، الحاضرة في الذهن - إنّما يكون علماً به وكاشفاً عنه إن كانت صورةً للشيء واقعاً، ولم تكن مغايرةً له، وكونها صورة له واقعاً - لأن يكون حضورها حضوراً ذي الصورة بصورته، فيكون علماً حصولياً به - إنّما هو فيما إذا كان في الخارج من الذهن - الذي هو ظرف المعلوم - ما يكون واجداً لما تجده الصورة الذهنية ذاتاً حتّى يكونا متّحدين مفهوماً، ومختلفين وجوداً حتّى يكون حضور مفهومه وذاته في الذهن حضوراً له بصورته، فيتحقّق في الذهن العلم الحصولي بما في الخارج، فوجود العلم بالخارج وتحققه في الذهن متوقف على وجود ما في الخارج

المتّحد معه ذاتاً ومفهوماً ولا عكس أي وجود المعلوم في الخارج لا يتوقّف على العلم به وحضور صورته في الذهن.

وحيث إنّ العلم الحسولي بما في الخارج وفي نفس الأمر مشروط بوجود شيء في الخارج يكون واجداً لما يجده العلم والصورة الذهنيّة ذاتاً ومفهوماً، فيكون العلم متّحداً مفهوماً وذاتاً مع ما في الخارج ومطابقاً له ذاتاً ومفهوماً، وأيضاً ما في الخارج متّحد معه بالمقدار الذي في رتبة ذات العلم ومفهومه ومطابقاً له كذلك، ولذا من هذه الجهة يمكن أن ينتزع من كلّ منهما مفهوم المشتقّ من كلمة «المطابقة» التي هي مفهوم إضافي انتزاعي لا مقولي من دون أن يكون شيء منهما من مقولة الإضافة وأمراً إضافياً ذاتاً كالأخوة والأبوة.

وبعبارة أخرى مفهوم المطابق - بالكسر - والمطابق - بالفتح - المنتزعين من العلم والمعلوم من المحمولات من صميمه لا بالضميمة؛ لأنّهم يعدّون مقولة الإضافة من الأعراض، فيكون مفهوم المشتقّ منها كالأخ المشتقّ من الأخوة محمولاً بالضميمة؛ لمغايرة وجود العرض لوجود المعروف، و[مفهوم] المشتقّ المنتزع من المتّصف بمقولة الإضافة نحو زيد المتّصف بالأخوة لعمره محمولاً بالضميمة؛ لانتزاعه من زيد المقيّد بوجود الأخوة لكن كون ما يعدّونه من مقولة الإضافة من الأعراض الخارجيّة لا من الأمور الانتزاعيّة فيه كلام وتأمل.

فثبت أنّ العلم الحسولي - المتعلّق بوجود شيء في الخارج أو عدمه - يكون علماً حسولياً انفعالياً طريقياً محضاً لا يمكن أن يكون دخيلاً في وجود المعلوم؛ للزوم تحصيل الحاصل والدور، ولا يعقل أن

في أن مفهوم المطابق - بالكسر والفتح - المنتزعين من العلم والمعلوم من المحمولات من صميمه أي الخارج المحمول

في عدم دخالة العلم الحسولي في وجود المعلوم

يكون حصولاً فعلياً سواء كان العلم بوجود الشيء في الخارج أو عدمه فيه علماً بفعل العالم به أو فعل غيره؛ لما ذكر من التالي الفاسد. والعلم الحصولي إنما يكون فعلياً فيما إذا كان المعلوم عمل العالم، وكان العلم تصوّرياً، وكانت الصورة الحاضرة في الذهن من عمل العالم هو ماهيته ومفهومه لا وجوده الخارجي بمفهومه حتى يصير دخيلاً في تحقّقه خارجاً من جهة كونه شرط الفاعل كعلم المهندس بالبناء وعلم كلّ فاعل مختار بعمله بماهيته ومفهومه قبل إيجاده، فيكون دخيلاً في وجوده الخارجي بلا محذور وتالٍ فاسد.

في أن قياس العلم
الأزلي بـعلم
المهندسين قياس
مع الفارق

فقياس العلم الأزلي - المتعلّق بوجود الأشياء أو عدمها في ظرفها فيما لا يزال - بعلم المهندس قياس مع الفارق وبدون الجامع والقدر المشترك بينهما؛ لأنّ أحدهما حصولي انفعالي لا يمكن كونه دخيلاً في وجود المعلوم؛ لما يترتب عليه من التالي الفاسد، والآخر حصولي يمكن كونه دخيلاً فيه بلا محذور، واختلافهما في الأثر لأجل الاختلاف في ذاتهما وحقيقتهما؛ إذ أحدهما تصوّر وعلم بالماهية والمفهوم، والآخر تصديق بالوجود الخارجي لشيء أو عدمه.

في أن العلم الأزلي
انفعالي وعلم
المهندس فعلي

هذا بناءً على كون علمه الأزلي له تعالى بالأشياء زائداً على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة، فعلمه الأزلي بوقوع الأشياء أو عدمه في ظرفه فيما لا يزال لا بدّ من أن يكون علماً حصولياً انفعالياً لا حصولياً فعلياً كعلم المهندس بالبناء كما قال به القاضي روزبهان حيث قال: «إنّ علمه تعالى أزلاً بما ذكر على التحقيق كذلك» أي حصولياً فعلياً. ولكنّ الحقّ التحقيق بالتحقيق على خلاف ما قال حتى بناءً على

مذهب الأشعري من أنّ علمه تعالى بالأشياء زائد على ذاته؛ لأنّ العلم
المأخوذ في الدليل الرابع لهم - حيث يكون متعلقه وقوع الأشياء
ووجودها وعدمها في ظرف وجودها وعدمها فيما لا يزال - حصولي
انفعالي حسب ما استدللنا عليه، وقد أقرّ بأنّ العلم الحصولي الانفعالي
تابع للمعلوم ومتأخّر عنه رتبةً ومتوقّف عليه، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الحقّ - كما هو مقتضى البرهان - أنّ علمه تعالى أزلاً
بالأشياء قبل وجودها ليس زائداً على ذاته، وأنّه عين ذاته كعلمه بذاته،
و علم حضوري لا حصولي كما أنّ علمه تعالى بها بعد وجودها يكون
علماً حضورياً أيضاً لكنّه غير ذاته وإن كان عين المعلوم، فإنّ علم
المجرّد بذاته وأفعاله حضوري؛ لحضوره بوجوده التكويني عند المدرك
لا بصورته مع الفرق بأنّ علمه تعالى بذاته وبأفعاله قبل وجودها
حضوري بمعنى كونه عين ذاته على قول المحقّقين وبأفعاله بعد
وجودها غير ذاته وعين معلومه، وذلك لأنّ علمه بذاته أو بأفعاله لو كان
زائداً على ذاته، يلزم خلوّ الذات عن الكمال، ويحتاج فيه إمّا إلى غيره
فيينا في وجوب الوجود وجوداً وكمالاً، وأنّه مبدأ كلّ شيء ولا مبدأ له
وهذا خلف وتناقض، وإمّا إلى نفسه بأن يوجد العلم بذاته وبأفعاله له،
فهو - مع لزوم فقدان الذات للكمال وهو نقص - لا يناسب الواجب؛ حيث
إنّه تعالى فاعل قادر، فهو عالم بفعله قبل إيجاد، ولو كان علماً بماهيّته،
فعلمه بهما إمّا عين ذاته أو غيرها وزائد على ذاته.

في الجواب الثاني
عن روزبهان وهو أنّ
علمه تعالى أزلاً
بالأشياء قبل وجودها
ليس زائداً على
ذاته وأنه علم
حضوري لا حصولي

فإن كان عين ذاته، فعلمه بهما مطلقاً يكون عين ذاته؛ إذ لا فرق بين
علمه بهما من جهة العلميّة من أوّل الأمر، وإن كان غيرها وزائداً على

في أن العلم الأزلي
يكون عين ذاته
تعالى حتى العلم
بأفعاله ويدور أمر
الواجب بين كونه
فاعلاً بالتجلي
وبالرضا وبالقصد

ذاته ويحتاج إلى إيجاده له، يلزم التسلسل، فعلمه تعالى أزلاً يكون عين ذاته مطلقاً سواء كان علماً بذاته وصفاته أو بأفعاله، فيدور أمر الواجب تعالى من جهة علمه الأزلي بأفعاله وأفعال العباد بين كونه فاعلاً بالتجلي وفاعلاً بالرضا وفاعلاً بالقصد مع كون علمه بالداعي الزائد أيضاً عين ذاته قبل الإيجاد، فمن جهة العلم بأفعاله وأفعال عباده يدور أمره بين الفاعل بالتجلي والفاعل بالرضا، ويكون العالم و العلم والمعلوم واحداً فلا مجال لاستدلال الأشعري بالعلم الأزلي بأفعال العباد، وأنه لو كانت بقدرتهم، لزم انقلاب علمه جهلاً؛ إذ هو يتأتى في الفعل المقدور للعبد، ويكون وجوده مغايراً لوجوده تعالى، والمعلوم - الذي هو فعل العبد قبل إيجاده وأزلاً - ليس له وجود مغاير لوجوده تعالى على الفرض حتى يترتب على صدوره من العبد انقلاب علمه تعالى جهلاً.

في أنه مع اتحاد
العلم والعالم
والمعلوم لا مجال
لاستدلال الأشعري

وأما علمه بفعله بعد إيجاده أو بأفعال عباده بعد إيجاده [فهو] وإن كان مغايراً لوجوده تعالى، وكان عين فعله إلا أن فعل نفسه غير مقدور للعبد حتى يأتي الكلام فيه، وأفعال عباده وإن كانت معلومة له وهي عين علمه، ومقدورة لهم إلا أنها معلومة بالواسطة؛ لأن علمه بها حضوري [نشأ] من قيامها الصدوري به وحضورها عند وجودها التكويني وهي قائمة بالعباد قياماً صدورياً بلاواسطة، وقائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة من جهة قيام عللها به تعالى.

ولا يلزم الإشكال هنا؛ لأن القائم بالواسطة به تعالى من أفعال العباد ما يصدر منهم خارجاً وهو أمر مقدور لهم ومتمكن منه قبل إيجاده ولم يوجد بعد حتى يعلمه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبعده يعلمه

بالواسطة بالعلم الحضورى، ولا يمكن إعدامه حال وجوده؛ للزوم اجتماع النقيضين لا لعدم تمكّن العبد.

وعلى أيّ تقدير يدور أمر الواجب من جهة علمه الأزلي بأفعال العباد قبل وجودها بين الفاعل بالتجلى والفاعل بالرضا بأنّ علمه بذاته وأفعاله أزلاً عين ذاته لا زائد عنها، مع الفرق بينهما بأنّ العلم بالأفعال يكون بالإجمال [في] عين الكشف التفصيلي في الأوّل، وفي الثاني هو الإجمالي فقط مع ما بيّناه من التوضيح في حقيقتهما وكيفيّتهما، فليراجع ولا نعيد.

في دوران امر علم
الواجب بين الفاعل
بالتجلى والفاعل
بالرضا

لكنّ الفاعل بالتجلى يبتني على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي كما هما مذهب الفهلويين، وتقبّله بقبول حسن الحكمة المتعالية، وفرّعوا عليه فروعاً؛ والتشكيك الخاصّي عبارة عن الوحدة السنخيّة وكثرة الأفراد بسبب اختلاف المرتبة بالشدة والضعف في أصل الوجود الواحد بالسنخ، لا بالذات ولا بأمر خارج عن الذات وهو اختلاف وتعدّد وتمايز بسبب داخل الذات بالشدة والضعف في قبال الاختلاف والتعدّد بسبب التباين بتمام الذات، أو بعض الذات، أو بأمر خارج عن الذات؛ والأوّل كالأجناس العالية والوجود الخارجى على مسلك التباين وهو المنسوب إلى المشاء، والثاني كأنواع الأجناس، والثالث كالأصناف والأفراد، ولكن كونه تعالى فاعلاً بالتجلى - المبتني على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي - قابل للإنكار؛ لأجل قابليّة التشكيك الخاصّي للإنكار.

في أن أصالة الوجود
والتشكيك الخاصّي
مما يبتني عليه
الفاعل بالتجلى

تعريف التشكيك
الخاصّي وأنه عبارة
عن الوحدة السنخيّة
وكثرة الأفراد

وذلك لأنّ تعدّد الأفراد وكثرتها يكون بسبب اختلاف المرتبة في أصل الوجود الواحد سنخاً، فالمرتبة الشديدة اختلافها مع المرتبة

في رجوع ما به
الامتياز في التشكيك
الخاصّي إلى ما به
الاشتراك

الضعيفة - مثلاً - بوجدان الشديدة لما لا يجده الضعيفة من الوجود الواحد سنخاً، فالمقدار الزائد عين أصل وجودها سنخاً، وبفقدان الضعيفة لما يجده الشديدة من الزائد السنخي، لكن فقدان الضعيفة له ليس دخيلاً في ذاتها وحقيقتها لاجزءاً ولا قيدياً؛ لأن المركب من الوجود والعدم، أو الأمر المقيّد بالعدم لا وجود له خارجاً؛ لأنه لاشيء محض وعدم صرف، فإذا لم يكن الجزء أو القيد موجوداً خارجاً، فلا يكون المركب أو المقيّد به موجوداً في الخارج أيضاً وهذا واضح، وحيث إنّ المرتبة الضعيفة بتمام ذاتها عين المرتبة الشديدة بتمام ذاتها سنخاً، فهما وجود خارجي واحد سنخاً، ولا امتياز بينهما ذاتاً بما يوجب الاختلاف والتعدّد والتمايز، فمن أين جاء التعدّد والتمايز الخارجي؟

في أن التعدّد
والتمايز بين
الوجودات بناء على
التشكيك الخاصي
ليس إلباخلاف
المراتب

وما يمكن أن يتوهم كونه موجباً للتعدّد - غير الشدّة والضعف في الوجود الواحد السنخي - هو تقيّد كلّ مرتبة بماهيّة خاصّة تنتزع منها حاكية عن تلك المرتبة بخصوصيّتها؛ لأنّ كلّ مرتبة لنقصها الوجودي - أي مرتبة كانت غير المرتبة الأشدّ والأكمل والأعلى - تصلح لانتزاع ماهيّة خاصّة حاكية عن تلك المرتبة بخصوصيّتها، ولكنّ التقيّد بتلك الماهيات الخاصّة لا يمكن أن يكون موجباً للتعدّد الخارجي؛ لأنّ القيد أمر انتزاعي عقلي من المعقولات الثانية - التي لا وجود خارجي [لها] يكون منحاذاً عن وجود منشأ انتزاعها - وليس من المحمولات بالضميمة بل من المحمولات من صميمه ومن الذاتي باب البرهان لمنشئه، فليس له وجود حقيقي بل وجود خارجي بالعرض والمجاز من باب وجود المقبول بوجود قابله، وإنّما وجوده مجازي، وإسناده إليه

إسناد إلى غير ما هو له، وبمناسبة أسند إليه، فهو أمر معدوم في الخارج حقيقةً، والمعدوم في الخارج لا يوجب التعدد الواقعي والخارجي حقيقةً.

مضافاً إلى أنه بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض متأخر رتبةً عن منشأ انتزاعه؛ لأن منشأ كالعلة القابلية وهو معلوله، ومعلوم أن المعلول متأخر عن وجود علته، فلو كان قيماً لمنشئه بلحاظ وجوده بالعرض، يلزم الدور؛ لأن تعدد منشئه يتوقف على تقيده بوجوده مع أن وجوده متوقف على وجود منشئه، فلو كان تقيده بوجوده موجباً للتعدد، يلزم الدور، هذا بحسب وجوده.

وأما بحسب رتبة ذاته، فمعلوم أنه غير موجود، وخالٍ عن الوجود والعدم واعتباري، فكيف يوجب التعدد الواقعي؟! فلا موجب لتعدد المراتب وكثرتها لامن داخل الذات ولا من خارجها، فأين التعدد والتكثّر؟! ولذا قلنا في كتاب التوحيد بأن التشكيك الخاصي مستلزم لوحدة الوجود والموجود التي يقول بها أهل العرفان الاصطلاحي وهم الذين يعتقدون أنه ليس في الخارج إلا وجود لا بشرط ولا تعين، ومطلق عن كل قيد حتى عن قيد اللاتعيين وهو بذاته واجب الوجود بالذات، ولكن لأجل لا بشرطيته ولا تعيّنيته وإطلاقه وعدم تقيده بقيد يقبل التقيّد بالماهيات الخاصّة، فيصح حينئذٍ أن يتجلى بجلوة تلك الماهيات، وكثرة التجليات الإمكانية له تعالى بجلوة الماهيات الإمكانية هي عين وجوده تعالى لا وجودات لها وإلا فيلزم كثرة الوجود الإمكانية والمفروض عدمها.

في أن القول
بالتشكيك الخاصي
مستلزم للقول
بوحدة الوجود

في مستند أهل
العرفان للقول
بوحدة الوجود وما يرد
عليه

والمستند المعتمد لهم لاعتقادهم المذكور هو العرفان الشهودي والإفاضي الحاصل من تهذيب النفس بترك الرذائل، وكسب الفضائل المعدة لها لقبول ذلك العرفان من المبدأ المتعال.

وقد تعرّضنا في الكتاب المذكور لمدّعا هم وبعض أدلّتهم العقلية وما ادّعوا من تهذيب النفس مفضّلاً، وأجبنا عن الأمرين وقلنا: مضافاً إلى أنّ اعتقادهم المذكور خلاف ضرورة الأديان الإلهية وبدايتها حيث تقول بتعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والرازق والمرزوق، والمالك والمملوك، والواجب والممكن تعدّداً وجودياً، فكونه تعالى فاعلاً بالتجلي يترتب عليه التالي الفاسد.

وأما الفاعل بالرضا -المبني على أصالة الوجود مطلقاً حتى في الممكنات، وعلى تباين الوجودات وقال به المحقّق الطوسي في شرح الإشارات لشيخ الرئيس في قبال قوله بكونه تعالى فاعلاً بالعناية فردّه واختار الفاعل بالرضا في حقّه تعالى -فهو وإن لم يرد عليه ما يرد على الفاعل بالتجلي، ويمكن الجواب عمّا أوردوا عليه، وليس هنا مورد بيان الإيراد والجواب عنه؛ لاحتياجه إلى بسط الكلام إلاّ أنّه يوجب أنّ علمه تعالى بمخلوقاته قبل خلقها وبما يصدر منها علماً إجمالياً يكون من جهة العلم بالعلّة بجهة حيثيّة فاعليّته وعلّيّته لكلّ شيء ممكن، ولعلّه خلاف ما يستفاد من الوحي وأهل بيته من أنّه تعالى يعلم بكلّ ما سواه بأجزائه وجزئياته تفصيلاً، ولم تثبت إلى الآن كيفيّة عقله بما لا يرد عليه شيء وكان مورد اتّفاق العقول، ولا نقلاً، ولذا التجأوا إلى الاعتقادات المختلفة في تلك المسألة حسب اختلاف المباني والمذاهب، واختار كلُّ

في أنّ القول
بالحقائق المتباينة
يلزم القول بكون
علمه تعالى إجمالياً
وسلامته ممّا يرد
على القول بوحدة
الوجود

مذهباً ومهرباً، ولذا تعين كيفية علمه تعالى أزلاً بحيث لا يبقى شبهة فيه كما لا شبهة في أصله عقلاً ونقلاً على نحو القطع واليقين أمر مشكلاً جداً مع بعض الاختلاف فيه ممن لا اعتداد برأيه.

والقرآن كثيراً ما يخبر عما سيقع في عالم الآخرة، ولم يتحقق بعد من الثواب والعقاب وأنواعهما وخصوصياتهما، وأحوال الصلحاء والشهداء والمؤمنين، وأحوال الكفار والمنافقين وأمثالها وخصوصياتها، وعن عالم البرزخ بخصوصياته، وكذا الروايات الكثيرة تخبر عما ذكر بتعليم الله تعالى للمخبرين به ﷺ، الكاشفة عن علمه تعالى بما سيقع بخصوصياته.

يستفاد من القرآن والروايات أنه تعالى عالم بما سيقع

ويكفي في الاعتقاد بها الاعتقاد الإجمالي بأن يعتقد بما هو الواقع؛ لأن الاعتقاد بها من الاعتقادات المشروطة لا المطلقة، ولا يضر عدم الاعتقاد بها تفصيلاً بما هو الواجب من الاعتقاد ما لم يعلم تفصيلاً، ولعل العلم بكيفية العلم الأزلي له تعالى بوقوع ما سيقع أو عدمه في ظرفه بما يزيل الإيراد عليه والشك فيه من العلوم الباقية عنده تعالى وعند من علمه إياه من معادن علمه تعالى وخزانه إن علمهم ﷺ ولم يكن من العلوم المختصة به تعالى، فيكون حرمان عالم الإنسان - لاسيما أهل العلم العطاش - عنه وعن أمثاله من العويصات والمعضلات العلمية للإنسان غير المتصل بالوحي من نتيجة إغلاق باب مدينة العلم ومن يده مقاليد فتح أبواب العلوم فحرموا وحرموا غيرهم فعليهم ما عليهم من العقوبات الأليمة.

كفاية الاعتقاد الإجمالي بمثل هذه الأمور

في كفاية الاعتقاد الإجمالي بما يجب الاعتقاد به ولعل العلم بكيفية العلم الأزلي من العلوم الباقية عنده تعالى

ولا يخفى أن ما أجاب المحقق الطوسي رحمه الله عن العلم الأزلي فيما

في أن تابعة العلم
للمعلوم مبني على
كون علمه تعالى
زائداً على ذاته وكونه
علماً حصولياً انفعالياً

استدلّ به الأشاعرة على الجبر - من كونه تابِعاً للمعلوم لا متبوعاً المبتني
على العلم الحصولي الانفعالي بوجود شيء في الخارج أو عدمه فيه
على ما بيّنناه مفصلاً - يكون مبنيّاً على ما زعمه الأشاعرة من كون علمه
تعالى زائداً على ذاته وأنه حصولي، فقال ﷻ: إن كان علمه تعالى الأزليّ
حصولياً على زعمكم، فهو هنا - حيث إن متعلّقه هو الوجود الخارجي
للشيء كعمل العبد أو عدمه في ظرفه - يكون حصولياً انفعالياً لافعلياً،
فلا يترتب عليه التالي الفاسد الذي ذكره على تقدير تمكّن العبد على
خلاف ما علمه كما بيّنناه؛ لأنّه ﷻ - كما أشرنا إليه - قائل بأنّه تعالى فاعل
بالرضا كما صرّح به في شرح الإشارات، فيكون العلم الأزلي له تعالى بما
سيقع بوجوده أو عدمه عنده علماً حضورياً إجمالياً هو عين الذات.

في أن الدليل الرابع
حتى مع فرض
صحته لا يثبت الجبر
الأشعري وغير
الأشعري

فثبت أن الدليل الرابع لهم لإثبات الجبر، وأنّ العبد مجبور في صدور
العمل أو الإمساك عنه لا يكفي لإثبات جبر يعتقدونه - وهو أن عمل
العبد بقدرته تعالى ويصدر منه ويخلقه ويوجده والعبد هو الكاسب له
لا خالق وموجد له - ولا لإثبات الجبر بمعنى وجوب صدور العمل من
العبد عند تحقّق العلة التامّة وعدم تمكّنه من الإمساك عنه؛ لأنّه يتوقّف
على كونه تعالى فاعلاً بالعناية، وكان علمه بأفعاله زائداً على ذاته،
وحصولياً فاعلياً كعلم المهندس بالبناء حتى يكون دخيلاً في فعله وكان
موضوعياً، فيترتب عليه التالي الفاسد إن كان عمل العبد بقدرته،
ومتتمكناً من كلّ من الفعل والترك وهو - مع كونه خلاف البرهان، وأنّ
علمه الأزلي له تعالى عين ذاته أي علمه بما سواه قبل وجودها - أن
العلم المأخوذ في الدليل متعلّقه الوجود الخارجي لأفعال العباد أو

في الفرق بين الجبر
الأشعري وجبر
الإنسان في أعماله

عدمها وهو تابع للمعلوم لامتبوع، فلا يوجب كون عمل العبد بقدرته تخلف المعلول عن العلة وهو لا ينافي كون عمل العبد بقدرته، ولا يوجب تالياً فاسداً آخر كما مرّ بيانه.

مضافاً إلى أنّ الجبر الذي يقتضيه هذا الدليل - لو تمّ - ليس جبراً أشعرياً وهو كون أفعال العبد بقدرته تعالى بل يثبت الجبر بمعنى وجوب صدور العمل من العبد بقدرته وعدم تمكنه من الترك، ولذا هو دليل جدلي لردّ العدليّة، وأنّ الاختيار الذي تدعونه أيضاً لا يمكن على الحقّ الحقيقي كما سيجيء بيانه مفصلاً وبيّناه إجمالاً.

الدليل الخامس للأشاعرة

قال في شرح المقاصد:

في الدليل الخامس
للأشاعرة على
مذهب الجبر

لو كان العبد مستقلاً بإيجاده فعله، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت، وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت، فإمّا أن يقع المرادان جميعاً - وهو ظاهر الاستحالة قطعاً - أو لا يقع شيء منهما وهو أيضاً محال؛ لامتناع خلوّ الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون، ولأنّ التخلف عن المقتضي لا يكون إلاّ لمانع، ولا مانع لكلّ من المرادين سوى وقوع الآخر، فلو امتنعا جميعاً، لزم أن يقع جميعاً وهو ظاهر الاستحالة، وإمّا يقع أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلامرّح؛ لأنّ التقدير استقلال كلّ من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

وأجيب بأنّه يقع مراد الله تعالى؛ لكون قدرته أقوى؛ إذ المفروض

استواؤهما في الاستقلال في التأثير ولا ينافي التفاوت في القوّة والشدّة.

انتهى.

في إثبات الجبر من طريق التزاحم بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى

أقول: هذا الدليل مفاده بيان أنه إذا وقع التزاحم بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى - بأن يريد العبد إيجاد عمل كتحرّيك جسم في وقت، وأراد الله تعالى نقيضه أو ضده كسكونه في ذلك الوقت - فيدور أمر التأثير بين أمور، وينحصر فيها وهي أربعة؛ لأنّه إمّا يؤثّر كلّ منهما، ويقع المرادان جميعاً وهو مستحيل قطعاً؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدّين، وإمّا لا يؤثّر شيء منهما ولا يقع مراد شيء منهما ففي المثال يلزم ارتفاع النقيضين، أو ارتفاع الضدّين ليس لهما ثالث وهو أيضاً يستحيل؛ لامتناع خلوّ الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون، وإمّا يؤثّر أحدهما وهو قدرة العبد دون قدرته تعالى، فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ لضعف قدرة العبد وقوّة قدرة الله تعالى، وإمّا يؤثّر الآخر وهو قدرة الله تعالى، فلا إشكال فيه، لقوّة قدرته تعالى، فيلزم ترجيح الراجح على المرجوح.

في أن ما ذكره التفتازاني في الفرض الثالث من لزوم الترجيح بلا مرجح غير صحيح لأقوانية قدرة الله تعالى

وقوله في الشقّ الثالث: «وإمّا يقع أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ التقدير استقلال كلّ من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت» - انتهى - خطأ محض هنا أي في صورة تزاحم قدرة الله تعالى وقدرة العبد مع كون قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد؛ لأنّ الترجيح بلا مرجح فيما إذا أثر أحد المؤثّرين التامّين دون الآخر إمّا يلزم إن كانا متساويين في قوّة التأثير وإيجاد أثرهما، وكانا متمنعين لا فيما إذا كان

أحدهما أقوى من الآخر في قوّة التأثير، وكان أحدهما مانعاً، والآخر ممنوعاً كما فيما نحن فيه؛ لأقوائيّة قدرة الله تعالى عن قدرة العباد في التأثير، ولذا يعرف نفسه في القرآن الكريم مكرّراً بهذه العبارة ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^١ ففي صورة تزامم قدرته تعالى مع قدرة عباده تؤثر قدرته دائماً دون قدرتهم؛ لأقوائيتها من قدرتهم، فتكون قدرته مانعاً، وقدرتهم ممنوعاً، فلا يبقى للقول بأنّ تأثير أحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح [مجالاً]؛ لعدم كون ما نحن فيه من مصاديق هذه القاعدة؛ لعدم التساوي بينهما في التأثير، وإنما فيما نحن فيه - من تزامم قدرة الله تعالى مع قدرة العبد - يكون تأثير قدرة العبد ترجيح المرجوح على الراجح والممنوع على المانع وهو محال وقوعاً؛ لأنّه بعد تأثير المانع لأقوائيته لو أثر الممنوع أيضاً، لزم اجتماع النقيضين أو الضدين والمحلّ ليس قابلاً لهما، فتأثير الممنوع بعد تأثير المانع مستلزم لتحقيق المعلول بدون العلة التامة من جهة عدم العلة القابليّة كما أنّه في صورة توارد قدرة الله تعالى وقدرة العبد يكون المؤثر قدرة الله وحدها؛ لأقوائيتها من قدرة العبد كما بيّناه في ضمن الدليل الأوّل للأشاعرة؛ لأنّه كان مبتنياً على توارد القدرتين المستقلّتين على أمر واحد كما يجاد عمل واحد وقد أجبنا عنه مفصّلاً.

في أن الترجيح عند
تزامم القدرتين لما
هو أقوى ملاكاً

إذا عرفت أنّ الدليل الخامس بصدد بيان وقوع التزامم بين قدرته تعالى وقدرة العبد، فإن لوحظ بعد إثبات أنّ أفعال العباد كغيرها تقع

في أن الفرق بين
الدليل الخامس
والأول من جهة أن
أحدهما - وهو الدليل
الخامس - يثبت
المدعى في صورة
التزامم والآخر يثبت
في صورة توارد
القدرتين وبهما
يثبت المدعى في
جميع الموارد

في أن الجواب عن
الخامس هو الجواب
عن الدليل الأول

بقدرته تعالى وبإيجاده ابتداءً وبلاواسطة، وبعد الفراغ عنه وبمعونته،
يثبت ما يدّعيه الأشعري به من وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى ابتداءً
إلا أنه ليس دليلاً مستقلاً في قبال الدليل الأول، ومغايراً معه إلا من جهة
أن أحدهما يثبت المدعى في صورة توارد القدرتين، والآخر يثبت
المدعى في صورة التزامم بين القدرتين، وبهما معاً ثبت جميع الموارد.
وعليه فالجواب عن هذا الدليل هو الجواب عن الدليل الأول المبني
على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة من جهة لزوم
توارد القدرتين على أثر واحد وقلنا: إنه لم يدل دليل على المبني عليه،
بل الدليل القطعي دال على عدمه، وإذا بطل أحد جزئي الدليل، فلا يتم
الدليل ويكون ناقصاً لا يدل وحده على المدعى. وقد أشرنا إليه في
الدليل الأول في ردّه وسيجيء مفصلاً إن شاء الله تعالى.

وإن لوحظ هذا الدليل مستقلاً ومع قطع النظر عن وقوع أفعال العباد
بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة، فالجواب عنه أن مفاد هذا الدليل حينئذٍ
يكون بيان الملازمة بين وقوع التزامم بين قدرته تعالى وقدرة العبد بأن
يريد العبد إيجاد شيء ويريد الله تعالى عدمه، أو يريد العبد إيجاد أحد
الضدين ويريد الله تعالى إيجاد ضدّ آخر، وبين تأثير قدرته تعالى عنده؛
لأقوائيتها وعدم تأثير قدرة العبد، لضعفها، ولا دلالة له على التزامم
الدائمي بينهما بأن يريد الله تعالى لي خلاف ما أراد العبد دائماً حتى
يدل على وقوع عمل العبد بقدرته تعالى دائماً كما لا دلالة له على
التزامم بينهما أحياناً أيضاً، فلا يدل على كيفية التزامم بوجه، فلا ينتفي
إمكان عدم التزامم بينهما، ولا عدم وقوعه بينهما بأن يريد العبد إيجاد

شيء ولا يريد الله تعالى خلافه، أو ضده؛ لإمكان أن يكون الدخيل في مصلحة النظام وقوعه، أو وقوع الضد بإرادة العبد دون عدمه أو وجود الضد الآخر حتى يريد الله تعالى إياهما، فلذا لا يريد الله تعالى عدمه، أو ضده.

فهذا الدليل أيضاً لا يدل على الجبر الأشعري ووقوع أعمال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم، ولا على عدم تمكن العبد من الفعل والإمساك عنه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصلاً.

وقد يقال: يمكن أن يستدل لإثبات الجبر الأشعري جدلاً من جانبه بناءً على مذهب الحق وهو مذهب الشيعة الاثني عشرية - كثر الله أمثالهم - المأخوذ من أهل بيت الوحي - سلام الله عليهم - المؤيد بالدليل العقلي البرهاني من أن الصفات الثبوتية له تعالى كالعلم والقدرة والحياة متحدة وجوداً، مختلفة مفهوماً، ومحمولات من صميمه، ومن ذاتيات باب البرهان، منتزعة من الوجود الواجبي البسيط تمام البساطة من دون ضمّ ضميمه به، ومن دون حيثية تقييدية وتعليلية بل ذات بسيطة، لها حيثيات متعددة، موجودة بوجود واحد؛ لتمايمته وعدم نقصه؛ لعدم محدوديته بحدّ يكون من لوازم نقص الوجود المحدود ولذا واجد بالذات لتمام مراتب الوجود ومراتب كماله من دون حيثية تعليلية وتقييدية، ويكون هو مبدء الكل ولا مبدء له؛ لعدم احتياجه إلى غيره في شيء من الوجود وكمال الوجود وهو الأول والآخِر بأوليّة وأخرية ذاتيتين، فيكون علمه تعالى وقدرته متّحدين وجوداً.

في أن الدليل الخامس أيضاً لا يدل على مدعى الأشعري عن الجبر ولا على عدم تمكن العبد من الفعل والترك عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل

في الدليل الجدلي لإثبات مذهب الجبر من طريق اتخاذ الصفات وجوداً فما تعلق به العلم تعلق به القدرة لوحدة العلم والقدرة فيه تعالى ومعلوم أن الأفعال معلومة له تعالى فهي مقدورة أيضاً له تعالى

وعليه فتعلق العلم الأزلي له تعالى بما سواه - كوجود عمل العبد أو عدمه في ظرفه فيما لا يزال - ملازم لتعلق قدرته تعالى به أيضاً؛ لأجل وحدتهما وجوداً، فكما أن معنى تعلق العلم بمعلوم كشفه عنه، كذلك معنى تعلق القدرة بمقدور إيجاده بها؛ لأنها قوّة فاعليّة ومؤثّرة وموجدة، فإذا تعلق علمه الأزلي بوجود عمل العبد كزيد، أو عدمه في ظرفه فيما لا يزال، فيتعلق قدرته به أيضاً، وحينئذٍ فلا يمكن أن يتمكن العبد ممّا علمه الله تعالى أزلاً من وقوع العمل أو تركه في ظرفه فيما لا يزال، كما أنه لا يمكن أن يتمكن ممّا هو خلاف ما علمه الله تعالى من وقوع العمل أو تركه كذلك.

في عدم تمكّن العبد ممّا علمه الله تعالى واقعاً وآلاً يلزم توارد المؤثرين التامّين المستقلّين في التأثير على أثر واحد

أمّا الأوّل، فلأجل لزوم توارد المؤثرين التامّين المستقلّين في التأثير على أثر واحد، وحينئذٍ فيدور أمر المؤثر بين أن يؤثّر كلّ منهما على نحو الاستقلال، فيلزم تعدّد الواحد إن كان التأثير عَرَضاً، ويلزم تحصيل الحاصل إن كان التأثير طويلاً، وكلاهما أمر محال.

وإن يؤثّر أحدهما فهو إمّا قدرة العبد، وإمّا قدرته تعالى، فإن كان المؤثر قدرة العبد، يلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ لضعف قدرة العبد في التأثير بالنسبة إلى قدرته تعالى؛ لشدّتها وقوّتها فيه وهو أقبح من الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من تأثير قدرته تعالى دون قدرة العبد من دون محذور لما ذكر.

في عدم تمكّن العبد ممّا هو خلاف علمه تعالى لتعلق قدرته تعالى بمعلومه

وأمّا الثاني، فلأجل لزوم وقوع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة العبد؛ لتنافي أثرهما، وحينئذٍ فيدور أمر المؤثر بين تأثير كليهما على نحو الاستقلال، فيلزم اجتماع النقيضين أو الضدّين وتأثير إحداهما وهي إمّا

قدرة العبد، وإمّا قدرته تعالى، وتأثير الأولى مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وتقديم الممنوع على المانع؛ لأقوائيّة قدرته تعالى في التأثير من قدرة العبد، فتكون مقتضية أقوى ومعه إذا كانت علّة تامّة أو في ضمن العلّة التامّة، يمتنع امتناعاً وقوعياً أن يؤثر المقتضي غير الأقوى ولو كان علّة تامّة أو في ضمن العلّة التامّة كما بيّنا وجهه قريباً، فيكون التأثير لقدرته تعالى وحدها دون قدرة العبد في الصورتين المذكورتين من التوارد والتزاحم، فعلى المبنى المذكور لا يتمكّن العبد من شيء من وقوع عمله وإيجاده وتركه أبداً وهذا هو الجبر الأشعري وكون أفعال العباد واقعةً بقدرته تعالى دون قدرتهم.

والجواب عنه أنّه بناءً على المذهب المبتني على الوحي والبرهان تكون الصفات الثبوتية له تعالى متّحدة وجوداً بوجود واحد بسيط خارجي، مختلفة مفهوماً؛ وأيضاً إنّ الله تعالى له العلم بما سواه أولاً وقبل الخلقة بوجود الأشياء وعدمها في ظرفها الخاصّ لكل واحد منها فيما لا يزال ومنها أعمال العباد، ومع ذلك لا ملازمة بين تعلق علمه الأزلي له تعالى بشيء وجوداً أو عدماً فيما لا يزال، وتعلّق قدرته تعالى بمعنى تأثيرها فيها وجوداً أو عدماً فيما تعلق به علمه تعالى من وجودها أو عدمها في ظرفها.

ووجه عدم الملازمة أنّه تعالى يعلم ذاته المقدّسة ووجوده المقدّس مع أنّ علمه تعالى بذاته عين ذاته، فيكون عين قدرته وجوداً؛ لا اتحادهما فيه، ولا يعقل تعلق قدرته بها بمعنى تأثيرها فيها بإيجادها لأجل معلوميتها بعلمه؛ لأنّه:

في الجواب النقضي عن الدليل الجدلي المذكور المبتني على اتحاد الصفات الثبوتية وهو أنّ اتحاد الصفات وجوداً لا يستلزم تعلق القدرة بما تعلق به العلم

في وجه عدم الملازمة بين تعلق علمه تعالى بشيء وتعلق قدرته به مع اتحادهما وجوداً فإنّ ذاته تعالى معلومة له ولكنه غير مقدورة له

أولاً: ينافي وجوب الوجود بمعنى أنه لا مبدأ له وهو مبدأ الكل، وأنه لا يحتاج وجوده إلى العلة والحيثية التعليلية، وأنه موجود بذاته لا بالإيجاد ولو كان بإيجاد نفسه.

وثانياً أنه مستلزم لعلية الشيء لنفسه، وأن يكون المعلول عين العلة وجوداً وهو أمر محال ويمتنع امتناعاً وقوعياً؛ إذ يترتب عليها أمور ثلاثة باطلة فاسدة محالة، وهي:

إما تحصيل الحاصل وإيجاد. الموجود قبل الإيجاد.

وإما تأثير المعدوم في الموجود، وكونه دخيلاً في الأمر الخارجي مع عدم كونه في الخارج وفي إعطاء الوجود به مع أنه لاحظ له من الوجود الخارجي.

التوالي الفاسدة
المرتبة على التلازم
المدعى

وإما التناقض وكون الشيء محتاحاً إلى شيء وغير محتاج إليه؛ لأنه إذا كان الشيء علة لنفسه:

فإما أن يوجد في حال وجوده الخارجي واتصافه بالفعل بالوجود الخارجي، فيلزم الأول مع أن الموجود قبل الإيجاد غير محتاج إلى إيجاده وإعطاء الوجود إياه، وأن ما يحصل بالإيجاد واجد له قبله، فلا موضوع للإيجاد، فلا تأثير للعة بالفعل وهو ينافي العلية والمؤثرية، فما فرض علة ومؤثرة بالفعل ليس كذلك وهو خلف.

وإن كان علة لنفسه ومؤثراً فيها وفي وجوده حال عدمه واتصافه بالفعل بالعدم خارجاً، فيلزم الثاني وهو تأثير المعدوم في الموجود، وأن ما ليس في الخارج كان له التأثير في الأمر الخارجي بإعطائه الوجود وهو أمر محال بدهة.

وأيضاً يلزم أن يكون غير محتاج إلى نفسه في إيجادها من جهة كونه علّة؛ فإنّ العلّة في وجودها لا تحتاج إلى معلولها وإن كانت محتاجة إلى غيره، وإلا فيلزم الدور وأن يكون محتاجاً إلى نفسه في إيجادها من جهة كونه معلولاً لنفسه، ومتوقفاً وجوده على إيجادها له وإعطائه إيّاه وهو تناقض.

وأما حلّاً، فلأنّ علمه الأزلي بغير ذاته ممّا سواه ومنه أفعال العباد، فحيث إنّ علمه تعالى عين ذاته لا زائد عليها حتّى يكون فاعلاً بالعناية أو بالقصد الذي يكون علمه بفعله زائداً على ذاته، فيدور أمره بين كونه فاعلاً بالتجلي أو بالرضا أو بالقصد، مع كون علمه بأفعاله عين ذاته حضورياً، وإن كان له داع زائد على ذاته يرجع إلى غيره لا إلى ذاته حتّى يلزم الاستكمال، فإذا كان علمه الأزلي قبل خلقه الأشياء بغير ذاته من أفعاله وأفعال العباد عين ذاته، فلا ملازمة أيضاً بين تعلق علمه الأزلي بأفعال العباد وتعلق قدرته بها بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، وإلا فيلزم ما ذكرناه أيضاً، والملاك في علمه بذاته وبغيره واحد في ترتب التالي الفاسد على وجود الملازمة، وهو كون علمه بغيره أيضاً عين ذاته حضورياً. هذا كلّ في علمه الأزلي بما سواه قبل الخلقة.

وأما علمه تعالى بغيره - ومنه أفعال العباد - بعدها وإن كان غير ذاته تعالى لكنّه حضوري أيضاً ويكون عين المعلوم؛ لأنّ المعلوم بوجوده التكويني حاضر عنده تعالى بلا واسطة كما في أفعاله المباشريّة، وبالواسطة كما في أفعال العباد، فإنّها حاضرة عنده تعالى بوجودها التكويني بواسطة حضور عللها ممّا ليس من أفعال العباد الاختياريّة،

في الجواب الحلّي
عن الدليل المذكور
الجدلي

في أن تمكّن العبد
من الفعل والتترك
لا ينافي علمه تعالى
الأزلي

فتمكّن العبد من الفعل والترك لا ينافي علمه تعالى الأزلي؛ لأنه ليس المعلوم قبل خلقها هو أفعال العباد بخصوصياتها المتميزة، ووجودها المنحاز بالعلم التفصيلي بها على ما حققه إلى الآن أهل المعقول من فلاسفة الإسلام، والمحققين من أهل الكلام، بعد بطلان كونه تعالى فاعلاً بالعناية وبالقصد مع زيادة علمه على ذاته عندهم، كما هو كذلك قطعاً؛ للزوم النقص الذاتي، فيدور الأمر بين كونه تعالى فاعلاً بالتجلي، أو فاعلاً بالرضا، أو فاعلاً بالقصد مع كون علمه بفعله وبالداعي عين ذاته لازئداً عليها، فيكون علمه الأزلي بأفعال العباد أيضاً حضورياً، ويكون علمه عين ذاته كما بيّناه سابقاً مع ما ذكرناه هناك، ولا علمه بعد خلقه ما سواه، لأنّ المعلوم له تعالى بعدها حضوري أيضاً، سواء كان من أفعاله بالباشرة أو بالواسطة كأفعال العباد الاختيارية؛ لأنّ أفعال العباد تتحقق بإيجادهم لها بالباشرة، وما تتوقّف عليه يكون من أفعاله تعالى بلاواسطة أو بالواسطة، فأفعال العباد الاختيارية -بمعنى التمكّن من الفعل والترك عند تحقّق العلة التامة للفعل كما هو محلّ الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي - تكون بقدرته تعالى، ومن أفعاله بالواسطة لا بلاواسطة وبالباشرة كما يقوله الأشعري، وكون أفعالهم الاختيارية بالمعنى المذكور فعلاً له تعالى بالواسطة بمكان من الإمكان كما سيجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله تعالى بلالزوم جبر: لا جبر الأشعري من جهة كون أفعال العباد بقدرته وإيجاده، ولا الجبر بمعنى عدم التمكّن من الترك وامتناعه عند تحقّق العلة التامة للفعل من جهة إجبارية مقدمات الفعل مع امتناع تخلّف المعلول عن العلة التامة مع صدور الأفعال

في أن الأفعال
الاختيارية للعباد
تكون بقدرته تعالى
ومن أفعاله تعالى
بالواسطة
للبباشرة كما
يدعيه الأشعري

بقدرتهم وبإيجادهم لا بقدرته تعالى وإيجاده، كما يقوله كثير من أصحابنا.

فعلمه تعالى بما سواه قبل الخلق وفي الأزل مطلقاً - سواء كان أفعال العباد أو غيرها وهو علمه الأزلي - عين ذاته وحضوري على ما هو مقتضى البرهان عند أهل التحقيق مع الاختلاف في كَيْفِيَّتِهِ، فالعلم والعالم والمعلوم واحد وجوداً، فما هو معلوم لله تعالى أزلاً من أفعال العباد ليس مقدوراً لهم حتى يقال: لو كان فعل العبد بقدرته لا بقدرته تعالى، للزم انقلاب علمه تعالى جهلاً.

وعلمه تعالى بعد الخلق وفيما لا يزال بما سواه مطلقاً - ومنه أفعال العباد كل في ظرفه - غير ذاته لكن عين معلومه وحضوري أيضاً؛ لقيامه الصدوري به بلا واسطة أو بالواسطة، وأفعال العباد بعده معلومة له تعالى بالعلم الحضوري؛ لقيامها به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة، وتقوم بهم قياماً صدورياً بلا واسطة، وهم متمكنون من كل من الفعل والترك عند تحقق العلة التامة للفعل قبل التحقق وبعده بمعنى الإمساك عنه وتركه بقاءً؛ لأجل انتخابهم أحد طرفي المقدور على طبق المرجح لحسنه لالعدم مقدوريته بدونه يقوم بها قياماً صدورياً، وهذا المعلوم لله تعالى بعلم حضوري يكون عين المعلوم وغير ذاته تعالى لقيامه به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة بعد صدوره من العبد، فلانفاة بين علمه تعالى الحضوري بأفعال العباد بعد الخلق وبين تمكّن العبد من كل من الفعل والترك حين تحقق العلة التامة للفعل أيضاً.

في أن أفعال العباد قائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة

ولا يلزم منه جبر أشعري ولا غيره كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى

بأن الفاعل القادر مطلقاً - فاعلاً تاماً - بسبب قدرته - التي لها اقتضآن: اقتضاء الإيجاد، واقتضاء الإمساك حتى حين تحقق العلة التامة للفعل وإيجاد العمل - لا يحتاج في تأثيره في أحدهما على البديل إلى المرجح - وهو مبادي الاختيار - إلا تصوّر العمل و ما يرتبط به؛ لعدم تمكن الجاهل به أو الغافل عنه من إعمال القدرة في أحد طرفي المقدور بدون، وإنما المرجح دخيل في حسن أحدهما العقلي والعقلاني ومدوحيته وعدم مذموميته لا في الإيجاد أو الإمساك.

وبأن العلة التامة - التي علته الفاعلية هي القادر - خارجة عن قاعدة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة تخصصاً لا تخصيصاً؛ لأنّ موضوع تلك القاعدة لا ينطبق عليها؛ إذ موضوعها هو العلة التامة التي علته الفاعلية هو الفاعل بالطبع أو الفاعل القادر بناءً على كونه فاعلاً ناقصاً يحتاج في تماميته وتأثيره بالفعل إلى أمر خارج وهو المرجح الذي هو مبادي الاختيار المركبة من تصوّر العمل وما يرتبط به وغيره أيضاً، فالموضوع ليس مطلق العلة التامة بل المقيّدة بما ذكر وهي لا تشمل العلة التامة التي علته الفاعلية هي الفاعل القادر بناءً على كونه فاعلاً تاماً لا يحتاج إلى المرجح في الإيجاد والإمساك عنه، وإنما المحتاج إليه في أحدهما حسن العمل عقلاً وعقلاً وخروجه عن اللغوية والسفهائية المذمومة كذلك، ولذا يكون الفاعل القادر حين تحقق العلة التامة للفعل وإيجاد العمل متمكناً من كلّ من الفعل والترك على البديل، وإعمال القدرة في أيّ منهما ولو كان مذموماً؛ لتمامية العلة لكلّ من الفعل والترك؛ لكفاية القدرة على الإمساك وحدها له وإن كان الفعل

في امتناع تخلف
المعلول عن علته
التامة في الفاعل
بالطبع والفاعل
القادر بناءً على كونه
فاعلاً ناقصاً

في أن الفاعل القادر
لا يحتاج في الإيجاد
والإمساك إلى
المرجح

قد يحتاج إلى غير الفاعل أيضاً، فعند تحقق العلة التامة للفعل يكون العبد متمكناً من الفعل والترك على البدل حتى لا يلزم اجتماع النقيضين، ولم يتحقق ما يكون معلوماً لله تعالى بالعلم الحضورى بالواسطة بعد حتى ينافيه أم لا، وبعد إعمال القدرة في إيجاد العمل -مثلاً- يصدر من العبد ويقوم به قياماً صدورياً، فيعلمه الله تعالى بالعلم الحضورى؛ للقيام الصدورى به بالواسطة، وحينئذٍ وإن لم يمكن الإمساك عن العمل تركه مع كونه موجوداً لكنه ليس من جهة كون الفاعل ناقصاً، بل لأجل عدم إمكان ترك العمل حينئذٍ أيضاً وامتناعه الوقوعي لأجل عدم قابلية عمل واحد للإيجاد والترك معاً؛ للزوم اجتماع النقيضين، فالنقص من العمل لا من الفاعل، ولذا يكون وجود العمل حينئذٍ معلوماً له تعالى بالعلم الحضورى بالواسطة؛ لكونه هو الواقع في الخارج بإيجاد العبد له دون تركه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أي لعدم المعلوم.

والسرّ في أنّ الفاعل القادر متمكّن من كلّ من الفعل والترك على البدل حين تحقق العلة التامة من دون لزوم امتناع تخلف العلة التامة عن المعلول -بناءً على كونه فاعلاً تاماً لكلّ من الفعل والترك على البدل لاناقصاً- أنّ علة عدم المعلول -التي يحتاج إليها ممكن الوجود أيضاً في عدمه كوجوده- لا تنحصر في عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول على البناء المذكور، بل أمران:

أحدهما: عدم وجود العلة التامة لوجود الفعل إذا لم يتحقق.
ثانيتهما: القدرة على الإمساك عن الإيجاد وترك العمل عند وجود العلة التامة للفعل، فلعدم العمل الاختياري علّتان.

في أنّ الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة متمكّن من الفعل والترك

في أنّ عدم العمل الاختياري قد يستند إلى عدم العلة التامة وقد يستند إلى وجود القدرة على الإمساك عن الفعل

إحدهما: عدم وجود العلة التامة للفعل.

ثانيهما: القدرة على الإمساك عن الفعل وإيجاد العمل عند وجود العلة التامة للفعل وإيجاد العمل بناءً على كون الفاعل القادر تاماً لاناقصاً، فليس ترك العمل حينئذٍ غير متمكّن منه لأجل عدم علة الترك بل كما أنّ علة الفعل وإيجاد العمل موجودة على الفرض، كذلك علة عدم العمل وتركه أيضاً موجودة، ومع وجود العلة لعدم المعلول أيضاً - وهذا هو القدرة على الإمساك - لا يلزم أن يكون ترك العمل بلا علة حتى يكون محالاً؛ لكونه^١ ممكناً ويحتاج عدمه أيضاً إلى علة وأمر خارج عن الذات، وتفصيل الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

نعم، إذا كانت [العلة] الفاعلية للعلة التامة هي الفاعل بالطبع أو الفاعل القادر - بناءً على كونه فاعلاً ناقصاً يحتاج في تماميته وتأثيره بالفعل في كلّ من الفعل والترك إلى شرط الفاعل وهو المرجح الذي هو مبادي الاختيار - فعند وجود العلة التامة لوجود المعلول لا يتمكّن الفاعل من ترك المعلول وعدمه أيضاً حينئذٍ.

أمّا الفاعل بالطبع، فلأجل عدم اقتضائه لعدم المعلول.

وأمّا الفاعل القادر، فلأجل عدم كونه فاعلاً تاماً بالنسبة إلى ترك العمل حتى تستحقّ العلة التامة للترك أيضاً، فتتحصّر علة عدم المعلول والعمل حينئذٍ بعدم وجود العلة التامة لوجود المعلول والعمل، والمفروض أنّها موجودة للفعل، فلا علة لعدم المعلول، حينئذٍ فيمتنع

في أن الفاعل بالطبع وكذا الفاعل القادر عند وجود العلة التامة لوجود المعلول لا يتمكّن من ترك المعلول

١. أي ترك العمل وعدم المعلول وعدمه هو بالفعل.

تحققه و لو على البدل؛ لأنّ عدم الممكن أيضاً يحتاج إلى العلة كوجوده؛ لعدم وجدانه ذاتاً لشيءٍ منهما على أصالة الماهية، فيحتاج اتّصافه بكلّ منهما إلى أمر خارج عن الذات، ولأجل أنّ وجوده إذا كان متعلّقاً ومرتبّطاً ذاتاً بالغير، فعدمه أيضاً مرتبّط إمّا بعدم الغير، أو بعدم أعمال قدرته لإيجاده على أصالة الوجود.

هذا إجمال بيان كون العبد متمكناً من كلّ من الفعل والترك عند تحقّق العلة للفعل من دون لزوم تالٍ فاسد وهو امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، وتوضيحه موكول إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

والسرّ في امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة مطلقاً - حتى في العلة التامة التي علّتها الفاعلية هي القادر - انحصارُ علة عدم المعلول - الذي يحتاج أيضاً إلى غيره وأمرٍ خارج عن الذات لإمكانه الخاص - في عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول الحاصل بعدم جميع أجزائها أو بعض أجزائها؛ إذ عليه عند تحقّق العلة التامة لوجود المعلول يمتنع تحقّق العلة لعدم المعلول؛ للزوم اجتماع النقيضين، فيمتنع عدم المعلول؛ لعدم علّته وهذا هو سرّ امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة، ولذا يترتب على الخلف المذكور توالٍ فاسدٌ عقليّة، وكلّ واحدة منها برهان «أني» على امتناع التخلف المذكور قد استدّلوا بها عليه في محلّه. ومنشأ حصر علة عدم المعلول بعدم وجود العلة التامة لوجود المعلول حصرُ المقتضي والموجد والعلة الفاعلية في الفاعل بالطبع والفاعل القادر مع القول بكون القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد المعلول وإمساكه عنه؛ فإنّه وإن كان له

في أن وجه امتناع
تخلف وجود المعلول
عند وجود العلة
التامة هو لزوم
الخلف

الاقتضاء الذاتي بالنسبة إلى كلّ منهما - وليس كالفاعل بالطبع الذي له اقتضاء الإيجاد فقط لا الإمساك عنه - لكن اقتضاؤه بالنسبة إلى كلّ منهما ناقص من جهة التأثير بالفعل، ولذا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما بالخصوص إلى أمر خارج والمرجح الدخيل فيه وهو مبادي الاختيار كلاً أو بعضاً على القولين، فمع وجود المرجح لأحدهما بالخصوص يصير فاعلاً تاماً بالنسبة إلى أحد طرفي المقدور، ويبقى فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى الآخر، ولا يمكن له التأثير بالفعل فيه؛ لعدم تحقق العلة التامة له؛ لعدم تماميته؛ لعدم بعض أجزائها وهو علته الفاعلية وإن كان سائر أجزائها لوجود المعلول متحققاً فمع وجود المرجح لوجود المعلول وإيجاده مع سائر ما يحتاج إليه لاعلة لعدم المعلول - وهي عدم العلة التامة لوجود المعلول - لوجودها على الفرض أو الفاعل القادر التام في الفاعلية ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من وجود المعلول وإيجاده و الإمساك عنه وهو أيضاً معدوم على الفرض، فيمتنع عدمه ومع وجود المرجح لعدم المعلول؛ لوجود المفسدة في إيجاده، فلا علة تامة لإيجاده من جهة عدم الفاعل التام بالنسبة إليه، فلا تتحقق العلة التامة له؛ لعدم العلة الفاعلية التامة لإيجاده ولو كان سائر ما يحتاج إليه موجوداً، فيمتنع الإيجاد، وعليه فدائماً إما يجب وجود المعلول وإيجاده بالغير ويمتنع عدمه بالغير، وإما بالعكس.

في أنه مع وجود
المرجح لوجود
المعلول لا يبقى علة
لعدم المعلول

وأما مع حصر الفاعل في الفاعل بالطبع والفاعل القادر لكن مع القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً ذاتاً في فاعليته بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك عنه، ولا يحتاج إلى أمر خارج وهو المرجح بالنسبة

إلى الإيجاد والإمساك عنه وإن كان محتاجاً إليه في حسن أحدهما وممدوحيته وعدم مذموميته العقلية والعقلانية، فلا يمتنع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة التي علتها الفاعلية هو القادر عند وجودها بتمام أجزائها؛ إذ حينئذٍ وإن كانت العلة التامة لوجود المعلول موجودة إلا أن العلة لعدم المعلول أيضاً موجودة وهو الفاعل القادر الذي هو الفاعل التام ذاتاً الذي له الاقتضاء التام لكل من الإيجاد والإمساك، ومع كونه فاعلاً تاماً بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد حينئذٍ، يكون كافياً للإمساك عنه، ويقوم مقام عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول في كفايته لعدم المعلول، ويترتب عليه ما يترتب على عدم وجود العلة التامة له من عدم تحقق الفعل مع وجود العلة التامة لوجوده؛ لوجود العلة لعدم المعلول أيضاً، فيتمكّن الفاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تاماً ذاتاً من كل من الإيجاد والإمساك عنه والفعل والترك على البدل؛ لتحقيق علة كل منهما معاً.

وعلى المبنى والقول المذكور ليس علة عدم المعلول منحصرًا بعدم وجود العلة التامة لوجود المعلول إذا كان الفاعل قادراً؛ إذ مع كون الفاعل قادراً، فعند عدم العلة التامة لوجود المعلول عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول علة عدم المعلول، ولا تصل النوبة إلى الفاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تاماً بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد أيضاً، ولكن عند وجود العلة التامة لوجود المعلول يكون علة عدم المعلول أيضاً موجودة [و] تنحصر في الفاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تاماً بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد أيضاً.

في أنه إذا كان
الفاعل قادراً ليس
عدم المعلول
مستنداً بعدم وجود
العلة التامة فحسب

في عدم تخصيص قاعدة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة على القول بكون القادر فاعلاً تاماً

وليس هذا تخصيصاً في القاعدة العقلية، وإنما يكون تخصصاً؛ لعدم شمول قاعدة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة للمعلول التي فاعلها الذي من أجزائها هو القادر - مع القول بكونه فاعلاً تاماً ذاتاً، وتلك القاعدة شاملة للعلة التامة التي علتها الفاعلية هو الفاعل بالطبع؛ لعدم اقتضائه للإمساك لاناقصاً ولا تاماً، فعلة عدم معلوله دائماً عدم وجود العلة التامة لوجود معلوله، فكل معلول علتها الفاعلية هو الفاعل بالطبع مشمول لتلك القاعدة كما أنه لو قيل بأن الفاعل القادر فاعل ناقص ذاتاً بالنسبة إلى كل من الفعل والترك، فالعلة التامة للمعلول التي فاعلها الذي من أجزائها هو القادر - مشمولة لتلك القاعدة أيضاً كما مرّ بيانه، ولكنه خلاف التحقيق كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصلاً بمقدماته التصديقية ودلائلها. وبيان الإشكالات التي يمكن أن تورد عليه مع الجواب عنها.

في أن نتيجة شمول قاعدة امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة مطلقاً هو الجبر

ونتيجة شمول قاعدة امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة مطلقاً - حتى في العلة التامة التي علتها الفاعلية هو القادر على القول بكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً - هو الجبر؛ وعدم اختيارية عمل القادر - بمعنى تمكنه من الفعل والإمساك عنه على البدل الذي هو محلّ البحث - وإن لم يكن منافياً لاختيارية عمله - بمعنى مسبقيته بالإرادة والاختيار مع عدم التمكّن من الترك؛ لامتناعه؛ لعدم العلة له - ولكن يترتب عليها المفسد التي تترتب على عدم اختيارية عمل العبد، الذي يدعي الأشعري أنه بقدرته تعالى لا بقدره العبد.

القسم الثاني:

جبر الحكماء

والقسم الثاني من الجبر في أفعال العباد والأناسي - بمعنى أنهم ليسوا
موجدين لأعمالهم، وإنما هي بإيجاد الله تعالى - قول بعض الحكماء
والفلاسفة حيث صرّحوا بذلك كالأشعري مع الفرق بينهما في أنّ
الأشعري يقول بأنه تعالى علّة تامّة لأفعال العباد، ولا دخل لغيره تعالى
من علل ما سواه في إيجادها وتحققها بنحو من الأنحاء، والحكيم يقول
بأنه تعالى معطي الوجود لأعمالهم، ومفيضة لها، والعلّة الفاعليّة لها، وأنّ
علل ما سوى الله علل معدّة أو قابليّة لها؛ لأنّه قائل بأنّ مفيض الوجود،
ومعطي الوجود، والعلّة الفاعليّة، والمقتضي لكلّ ممكن موجودٍ هو الله
تعالى، وأنّ سائر العلل التكوينيّة له ممّا سوى الله تعالى علّة معدّة أو
قابليّة أو شرط القابل إن احتاج إليها، وليس شيء منها علّة فاعليّة،
ولا يوجد فيها ما يكون مفيض الوجود ومعطيه وعلّة فاعليّة موجودة؛
فإنه منحصر فيه تعالى، فأعمال العباد ليست موجدةً بإيجادها بقدرتهم،
وليست أفعالاً لهم وموجودة بقدرتهم، وإن أمكن استنادها إليهم

في القسم الثاني من
الجبر وهو استفادة
الجبر من قول
الحكماء بانحصار
العلّة الموجدة فيه
تعالى وبيان الفرق
بين جبر الأشعري
وجبر الحكيم

ودخالتهم فيها من جهة سائر العلل وأجزاء العلة التامة كما ذكرناه، وقد يعبر في كلمات بعضهم عن الله تعالى بـ«ما منه الوجود» وعن غيره ممّا له الدخّل بـ«ما به الوجود» أو عنه تعالى بـ«مفيض الوجود» وعن غيره بـ«مجرى الفيض».

واستدلّ على المدعى المذكور المحقق السبزواري بالدليل الأوّل من الأدلّة الخمسة التي أقامها في منظومته وشرحها لإثبات عموم قدرته تعالى لكلّ شيء، وأنّه يقع وجود كلّ ممكن الوجود بإيجاده تعالى وإعمال قدرته؛ إذ الدليل الأوّل منها يفيد أنّ وجود كلّ ممكن الوجود بإيجاده تعالى وإعمال قدرته بلا واسطة، وأنّ معطي الوجود لكلّ ممكن ومفيضه وموجدّه وعلّته الفاعليّة ومقتضيه ومؤيسّ أيسيه وما منه وجوده بالمباشرة منحصر فيه تعالى؛ لأنّ غيره تعالى - وهو الموجود الإمكانى - لا يصلح لأن يكون معطيّ الوجود لممكن الوجود.

وهذا الدليل مبتنٍ على أمرين:

أحدهما: أنّ ملاك المجعوليّة وسبب احتياج الممكن في وجوده وتحقّقه إلى الجاعل والموجد والمعطي لوجوده وتحقّقه عامّ وشامل لكلّ ممكن الوجود؛ لتحقّقه فيه وهو إمكانه سواء كان ماهويّاً - بمعنى خلوّ رتبة ذات ماهيّة الممكن من كلّ من الوجود والعدم بناء على أصالة الماهيّة - أو وجوديّاً بمعنى كون ذات وجود الممكن مرتبطاً بالجاعل والموجد ومفتقراً إليه ومتعلّقاً به.

ومعنى كونه مرتبطاً به، مفتقراً إليه ومتعلّقاً به أنّه عين الربط، وعين الفقر والافتقار إليه، وعين التعلّق به بأن تكون هذه العناوين له من

في استدلال
المحقق السبزواري
على إثبات عموم
قدرته تعالى

في أن الدليل يبتني
على أمرين الأمر
الأوّل في ابتناء
الاستدلال على كون
كلّ ممكن الوجود
عين الفقر والربط
إليه تعالى

المحمولات من صميمه لا من المحمولات بالضميمة بأن يكون ارتباطه به وافتقاره إليه وتعلقه به بأمر آخر غير وجوده وذاته كما يكون اتّصاف زيد بالقيام وصحة انتزاع مفهوم القائم منه وحمله عليه بسبب انضمام أمر خارج عن ذاته إليه وهو القيام؛ لأنّ مفهوم «المرتبط بالجاعل» و«المفتقر إليه» و«المتعلق به» ينتزع من ذاته بلاضمّ ضميمة شيء به، وتكون من ذاتيات باب البرهان، وهذا معنى كونه عين الارتباط والفقر والافتقار والتعلق وهذا بناءً على أصالة الوجود، فإمكان الممكن - سواء كان ماهوياً أو وجودياً - يستدعي احتياجه إلى الجاعل والموجد في تحقّقه ووجوده خارجاً؛ إذ ما هو فاقد لشيء ذاتاً فوجدانه له يتوقّف على أخذه من خارج الذات، وإلا فيلزم التناقض، وكذا ما يكون مرتبطاً بالغير ذاتاً ويكون ذاته عين الارتباط به وعين التعلق به والافتقار إليه لا يمكن تحقّقه بدون الغير، وإلا فيلزم الخلف والتناقض، ولذا مسألة احتياج الممكن إلى الجاعل والموجد لا تحتاج إلى البرهان، ويكفي في الإذعان بها - بعد تصوّر الموضوع والمحمول - الإذعانُ بامتناع اجتماع النقيضين، وتكون من قبيل مسألة «الكلُّ أعظم من الجزء».

في أن إمكان
الممكن يستدعي
احتياجه إلى الجاعل
والموجد في تحقّقه
ووجوده خارجاً

الأمر الثاني في أن
التأثير بإيجاد
الشيء منحصر في
الواجب والموجود
الممكن

ثانيهما: أنّ التأثير في شيء وإيجاده خارجاً ليس إلا للموجود الخارجي وهو منحصر في الواجب تعالى والموجود الممكن؛ لأنّ الممتنع والممكن المعدوم لا يمكن تأثيرهما وإيجادهما لشيء خارجي؛ لأنّهما معدومان في الخارج، وما ليس نفسه في الخارج فكيف له الأثر الخارجي؟

وإذا كان الموجود الخارجي منحصراً في المبدأ تعالى والممكن

الموجود عند الحكيم الإلهي والمتكلم، وكان^١ مقتضى البرهان الدالّ على وجود الواجب تعالى، وأنه مبدأ لكلّ موجود ممكن ولو بالواسطة، وأنه بدون وجوده لا يمكن وجود الممكن؛ للزوم التالي الفاسد العقلي منه، فلا إشكال في إمكان تأثير الواجب في الممكن وإعطائه لوجوده إمكاناً وقوعياً؛ لعدم ترتّب التالي الفاسد العقلي عليه، وفي فرض وجود الممكن يجب تأثيره؛ إذ بدونه لا يمكن وجوده لاحتياجه إليه تعالى في وجوده.

وأما الممكن الموجود، فلا يمكن تأثيره وإيجاده للممكن؛ لأنّه لا يخلو عن ملابسة القوّة والعدميّ من الإمكان الذاتي في جميع الممكنات، والإمكان الاستعدادي في بعضها ممّا يستعدّ أن يصير شيئاً آخر كما يمكن النطفة أن تصير إنساناً بالتبدّلات، والإمكان للشيء - سواء كان ذاتياً له أو استعدادياً - هو لا اقتضائيّة شيء لشيء آخر، والعدميّ كالعدم لا يصلح أن يكون مفيداً لوجود الشيء ومعطياً له، وإلاّ فيلزم للعدمي والمعدوم شركة في إفادة الوجود وهو يمتنع كشركة العدم في إفادته، فثبت عدم إمكان تأثير الممكن الوجود في الممكن، وعدم إمكان كونه مفيداً لوجوده ومعطياً له وعلّة فاعليّة له، ومعه ينحصر المقتضى لوجود الممكن والعلّة الفاعليّة له والمفيد لوجوده والمؤثر فيه والمعطي له وما منه وجوده في المبدأ تعالى وهذا هو المدعى.

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الدليل عدم كون الممكن الموجود إلاّ علّة

في عدم صلاحية
الممكن للتأثير
وإيجاد شيء ممكن

معدّة لممكن آخر؛ لأنّها بعدمها بعد وجودها دخيلة في وجود المعلول على ما عرّفوا العلة المعدّة، فشوّبه بالعدم وملاسته له لا ينافي وقوعه علة معدّة، بخلاف سائر الأجزاء للعلّة التامة غير العلة الفاعليّة أيضاً؛ فإنّها بوجودها دخيلة في وجود المعلول حتّى العلة القابليّة وشرط القابليّة لها، وعبارة صاحب المنظومة شعراً ونثراً المفيدة للدليل المذكور هكذا:

يعطي عمومها عمومُ الجعل ونفي إعطا القوّة للفعل

المجعوليّة عامّة لجميع الممكنات؛ لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان هذا هو الأمر الأوّل؛ وإذا كان الكلّ لا بدّ من مجعوليّتها؛ لإمكانها فلا يصلح لإعطاء الوجود إلّا واجب الوجود؛ لأنّ غيره لا يخلو عن ملابسة قوّة - سواء كانت إمكاناً ذاتياً أو استعدادياً - مع عدم إفادة العدم للوجود، وهذا هو الأمر الثاني.

وقال في الحاشية:

قولنا: مع عدم إفادة العدم للوجود. هذا مع قولنا: ونفى الخ مساوقان، وأحدهما عبارة أخرى للآخر، وتلميح إلى قول صاحب التحصيل: وإن سألت الحقّ، فلا يعطي الوجود إلّا ما هو بريء من معنى ما بالقوّة، وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود.^١

انتهى.

وفيه أولاً: أنّ الأمر الأوّل المبنيّ عليه الدليل وإن كان صحيحاً - سواء

في أنّ نتيجة هذا الاستدلال عبارة عن كون الممكن الوجود علة معدّة بالمعنى الأعمّ لممكن آخر فحسب

في كلام المحقق السبزواري في المنظومة في بيان مسلك الحكماء

كان الإمكان ماهوياً، أو وجودياً كما مرّ بيانه مفصلاً - إلا أنّ الأمر الثاني الذي هو أيضاً مبنى الدليل؛ لابتناؤه عليهما معاً - لأنه يبيّن وجه عدم تأثير الممكن الوجود؛ لأنّ كلّ ممكن موجود له الإمكان الذاتي قبل وجوده وحال وجوده؛ لعدم صيرورة الوجود ذاتياً له بعد وجوده وحالته، ولأنّ بعض الممكنات له الإمكان الاستعدادي، وأنّ كليهما أمر عديمي - لا يصحّ من جهتين:

في الجواب الأول عن استفادة الجبر من مسلك الحكماء المنقول في كلام المحقق السبزواري

إحدهما: أن الإمكان الذاتي الماهوي - بمعنى خلوّ رتبة الذات عن الوجود والعدم في جميع الممكنات والماهيات الممكنة المتحقّقة - بناء على أصالة الماهيّة - أمر عديمي إلا أنّ الإمكان الذاتي بالحمل الشائع - بمعنى كون الوجود الإمكانى متعلّقاً بالغير وعين التعلّق ذاتاً - ليس أمراً عديمياً؛ لأنّه عين الوجود الإمكانى، والوجود الإمكانى أمر خارجي في قبال العدم ومغاير للمعدوم والعديمي.

في أنّ الإمكان الذاتي الماهوي أمر عديمي وأنّ الإمكان الذاتي بالحمل الشائع وهو الوجودي ليس أمراً عديمياً

نعم، مفهوم «الفقر إلى الغير» ومفهوم «التعلّق» أمر انتزاعي منه، وليس له وجود خارجي خاصّ به، وله وجود خارجي بالعرض والمجاز، فيكون معدوماً في الخارج حقيقةً، وعديمياً. ثانيتهما أنّ الإمكان الاستعدادي إن كان المراد منه هو الاستعداد الذي في المستعدّ، الدخيل في صيرورته مستعدّاً له كصيرورة النطفة إنساناً بالتدريج، فهو خصوصيّة وجوديّة في المستعدّ تهيّئه لأن يصير مستعدّاً له، ولولاها لم يصر كذلك، وليس عدماً أو عديمياً.

في أنّ الإمكان الاستعدادي على تقدير عديمي وعلى آخر وجودي

وإن كان المراد منه خلوّ رتبة ذات المستعدّ عن المستعدّ له مع وجود بعض الشرائط ورفع بعض الموانع، فهو وإن كان أمراً عديمياً؛ لكونه

إمكاناً ذاتياً ماهوياً إلا أنه حينئذٍ ليس بهذا المعنى إمكاناً استعدادياً في قبال الإمكان الذاتي، غاية الأمر يكون بعض أقسامه ويكون عديمياً، والكلام فيه وهو غيره، فالأمر الثاني الذي يبتني عليه الدليل أيضاً لا يتم مطلقاً.

في الجواب الثاني
عن استفادة الجبر
عن مسلك الحكماء
المنقول في كلام
المحقق السبزواري

وثانياً: أن هذا الدليل - بناء على إفادته لعدم صلاحية الممكن الموجود للتأثير، ولإيجاد شيء آخر لما ذكر - ينافي سائر الأدلة التي أقامها لإثبات عموميّة قدرته تعالى، وأنها شاملة لكل ممكن، وأن كل ممكن موجود يكون موجوداً بإيجاده؛ لأنّ سائر الأدلة - على ما بيّنه - يفيد أن كل ممكن موجود يكون موجوداً بإيجاده بالواسطة؛ للزوم إنتهاء كل ممكن موجود إلى وجود الواجب حسب البرهان، وإلا فيلزم التالي الفاسد القطعي الكاشف عن بطلان متلوّه إنناً، فإن كان كل ممكن موجود موجوداً بإيجاده تعالى بالمباشرة، يلزم الجبر الأشعري كما تعرّض لهذا في ضمن بيان سائر الأدلة، فيلزم أن يكون أعمال الأناسي موجودةً بإيجاده تعالى، وأن يكون معطيّ الوجود لأعمالهم، وينافي المذهب للقاء؛ فإنه شيعي، ومقتضى مذهبه له اختياريّة أعمال الإنسان ممّا يكون مسبوقاً بالقدرة والالتفات إليه والشعور به قبل إيجاده، فيكون الفاعل بالمباشرة لعمل الإنسان المستند إلى القدرة وللعمل المقدور هو الإنسان وإن كان أنه لا بدّ من انتهائه مع ما يتوقّف عليه إلى الموجود الواجبي الذي هو مبدأ للموجود الإمكانى، وليس له مبدأ وإن أثبت بسبب سائر الأدلة نوع اختيار للإنسان في عمله المقدور، لكنّه نوع جبر يشارك الجبر الأشعري في الآثار كما سيجيء بيانه - إن شاء الله تعالى -

وأنه من أقسام الجبر الذي له تالٍ فاسدٌ، وأنه غير العمل الاختياري الذي لا محذور فيه، وأنه غير العمل الاختياري الذي هو محلّ اختلاف الأشعري والمعتزلي، وينكره الأشعري على المعتزلي.

والشاهد على منافية هذا الدليل لسائر الأدلة لعموم قدرته تعالى -المفيدةٍ لاختيارية عمل الإنسان، وأنه يقع بقدرته مباشرةً- ما ذكره في الحاشية أيضاً من أنّ ثبوت الاختيار كذلك من أوجه ثلاثة:

في أن الشاهد على منافية هذا الدليل لسائر الأدلة مذكوره في الحاشية وهو من وجوه ثلاثة

أحدها: ما مرّ من كون فعلك مسبقاً بالمبادي الأربعة ومضيه في علم الواجب المتعلق بكون فعل الإنسان مستنداً بقدرته واختياره كما في المتن.

الشاهد على تنافي الدليل مع مسألة عموم قدرته تعالى

ثانيها: -وفيه دقة وشموخٌ أمرنا فيه بالتبصّر- هو مَظْهَرِيَّتِنَا للقادر المختار، وبهذا النظر لا مضطرّ؛ إذ الكلّ من صقع المختار الحقيقي. والمَظْهَرُ فانٍ في الظاهر.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ بعض الكلام فيه سيجيء إن شاء الله تعالى. ثالثها: ما يقال: من أنا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة اليد المرتعشة وحركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف:

اين كه گویی این کنم یا آن کنم این، دلیل اختیار است أي صنم وثالثاً: أنّ قوله يلزم من تأثير الممكن الموجود في ممكن آخر ومن إيجاده له شركةُ العدم -أو العدمي على الصحيح- في إفادة وجود الممكن، فيلزم تأثير العدم أو العدمي في وجود الشيء، وكان وجود الشيء أثراً للعدم أو العدمي والمعدوم؛ لأنّ الممكن الموجود له الإمكان الذاتي كلاً -والإمكان الاستعدادي بعضاً ليس في محله-؛ لأنّ الإمكان

يلزم من تأثير الممكن في ممكن آخر يوجب شركة العدم

-ولو كان ماهويّاً- يكون في رتبة علّة وجود الممكن الموجود؛ لأنّه لأجل إمكانه يحتاج إلى إعطاء الوجود له بسبب أمر خارج عن الذات؛ لأنّ الممكن لأجل إمكانه يصير قابلاً لإعطاء الوجود له في قبال واجب الوجود وممتنع الوجود؛ لأنّهما لا يقبلان الوجود؛ للزوم تحصيل الحاصل، أو اجتماع النقيضين بخلاف الممكن بالذات؛ لخلوّ رتبة ذاته عن الوجود والعدم، فلا يلزم من إعطاء الوجود له من خارج محذورٌ وتالٍ فاسدٌ عقلي، فيكون وجود الممكن الموجود المؤثر في شيء في رتبة المعلول بالنسبة إلى إمكانه الذاتي، وبدونه لا يمكن وجود الممكن الموجود المؤثر؛ لأنّه إن لم يكن ممكناً فإمّا هو واجب الوجود، وإمّا ممتنع الوجود وهما لا يمكن أن يعطي غيرهما الوجود إياهما كما مرّ بيانه، فإذا كان الإمكان في رتبة علّة وجود الممكن الموجود، فإذا تحقّق «تحقّقت» علّته التامّة، فوجوده الممكن المعلول لعلّته التامّة يؤثّر وحده في شيء آخر ممكن، ويوجد به بدون شركة الإمكان الذاتي العدمي بنحو جزء العلّة لمعلوله أو شرط العلّة له؛ لأنّه في طول وجوده لا في عرضه، وهكذا الكلام في الإمكان الاستعدادي، مع أنّه أمر وجودي بالنسبة إلى المستعدّ. هذا بناء على أصالة الماهيّة.

بيان الإشكال على
مذهب أصالة الماهيّة
وكذا على مذهب
أصالة الوجود

وأما بناء على أصالة الوجود، فالإمكان الذاتي بالحمل الشائع للممكن الموجود المؤثر في شيء لا مفهومه عين ذاته ووجوده الخارجي، فهو أمر وجودي لا العدم ولا العدمي، فإذا تحقّقت علّته التامّة، يؤثّر في شيء آخر ممكن، ويوجد به بلا لزوم شركة العدم أو العدمي معه في إفادة وجود معلوله.

ورابعاً: أنّ هذا القول - أي انحصار الموجد فيه تعالى - ينافي قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» المقبولة عند هذا القائل^١، ولذا أتعبوا أنفسهم في الجمع بين هذه القاعدة في المبدأ تعالى - حيث إنه لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، فلا يجوز أن يصدر منه المتعدد والكثرات الممكنة - وبين تحقّق الكثرات الممكنة في الخارج المحتاجة إلى العلة الموجدة، فقال المشاؤون بالعقول الطوليّة لتصحیح تحقّق الكثرات، وقالوا بصدور العقل الأوّل منه تعالى فقط، وبيّنوا أنّ له جهةً كثرةً فصدر منه العقل الثاني من جهة، والفلك الأوّل من جهةٍ أخرى، وهكذا إلى العقل العاشر فيصل النوبة إلى كدخدائيّة عالم العناصر، وقال الإشراقيون بالعقول المتكافئة العرّضيّة والمثل الأفلاطونيّة.

في الجواب الرابع من استفادة الجبر عن مسلك الحكماء وكلام السبزواري

وأحسنُ جمع بين هذه القاعدة وصدور الكثير منه تعالى من دون تالٍ فاسدٍ - على ما زعموا - هو القول بأنّ الصادر من الحقّ الواحد من جميع الجهات - تعالى شأنه - هو الوجود المنبسط وفيضه المقدّس؛ إذ هو واحد حقيقي بالوحدة الحقّة الظليّة كما أنّ الحقّ الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحقّة الأصليّة، وتعرض الكثرة على ذاك الوجود المنبسط الواحد سنخاً، الكثير مرتبةً من جهة الشدّة والضعف؛ والاختلاف من جهتهما، وتعدّد المرتبة بالكمال والنقص في أصل السنخ الواحد لا يضرّ بالوحدة؛ لأنّ امتياز الضعيف عن الشديد، والناقص عن الكامل بعدم وجدانه لما يجده الشديد والكامل، وفقدانه، مع اشتراكهما

في أنّ الجمع المذكور بين قاعدة الواحد وصدور الكثير منه ليس أحسن جمع كما زعموا

في أصل الوجود سنخاً، ولكن عدم الوجدان والفقدان المذكور للضعيف والناقص ليس في تحقّقه لاجزءً ولا قيدياً وشرطاً؛ لأنّ العدم مطلقاً لا تحقّق له، وإنّما هو عدم التحقّق، فكيف يكون له الدخّل في الأمر المتحقّق في الخارج، ولذا تركّب الأمر الخارجي من شيء والعدم مطلقاً، أو تقيده بالعدم أمر محال يمتنع تحقّقه خارجاً، ولذا يكون المتحقّق من الضعيف والناقص جهةً وجوده لضعفه وفقدانه لما يجده الشديد والكامل، وعنوانا الضعيف والناقص عنوانان مشيران إلى وجودٍ خاصّ ومرتبة خاصّة، لامعرّف لحقيقته، وامتياز شديد عن الضعيف بوجدانه لما لا يجده الضعيف من الشدّة والكمال وهي عين أصل الوجود المتمايز عن الضعيف سنخاً لا غيره كذلك ولذا يقال: «ما به الامتياز والاختلاف عين ما به الاشتراك» فحقيقة الضعيف والوجود المقوم لذاته وحقيقة الشديد والمقوم لذاته وما به الامتياز فيه أمر واحد سنخاً وذاتاً، ويعبّر عنه بالتشكيك الخاصّي، ويعرّف بأنّ «ما به الامتياز من الأمر الوجودي في الشديد عين ما به الاشتراك» فهذا التعدّد والكثرة في ممكن الوجود الحاصل بالشدّة والضعف لا يضرّ بوحدته واقعاً، فيمكن صدور المتعدّد من المبدأ تعالى مع أنّه بسيط الحقيقة لاجهة كثرة فيه بوجه من الوجوه. وهذا أحسن جمع بين القاعدة وصدور المتعدّد عن الواحد وهو مبتنٍ على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي ولكنّ التشكيك الخاصّي غير ثابت، وينجرّ إلى وحدة الوجود الشخصي والموجود؛ لعدم وجود ما به الامتياز بين المراتب الشديدة والضعيفة، وإنّما قوام التعدّد والتكثّر بوجدان أحد الشئيين لما ليس في الآخر.

في تعريف التشكيك
الخاصّي وأنه بعينية
ما به الاشتراك
والامتياز

وبعبارة أخرى: صيرورة أمر واحد متعدداً إما بالتجزية إن كان الشيء قابلاً لها، وإما بالتقيّد بالمتنوع أو المصنّف أو المفرد، وكلامنا في الوجود الخارجي الواحد سنخاً وهو بسيط ليس بقابل للتجزية، وليس بقابل للتعدّد النوعي أو الصنفي أو الفردي أيضاً؛ إذ هي من شؤون المعنى الكلّي، والكلام في الوجود الخارجي وهو متشخص متعيّن لا يقبل شيئاً منها، ولذا قالوا بتعدّد المرتبة والاختلاف فيها بسبب شدّته وضعفه في أصل ذاته وهو التعدّد الحاصل من الداخل لا بسبب أمر خارج عن الذات.

في منشأ صيرورة الواحد متعدداً وهو إما بالتجزية وإما التقيّد بالمتنوع أو المصنّف أو المفرد ولا يأتي شيء منها فيه تعالى

وإنما الكلام في إمكانه، والحقّ أنّه غير ممكن؛ لأنّ امتياز المراتب من الشديد والضعيف:

في أن الجمع بين القاعدة وصدور الكثير منه تعالى غير ممكن

إمّا يكون بوجودهما الخارجي المقوم لذاتهما والمفروض أنّه ليس في الخارج إلا الوجود الخاصّ الضعيف المقوم له، والوجود المقوم للشديد المشترك بين الشديد والضعيف وهما سنخ واحد ذاتاً، والمقدار الزائد في الشديد الموجب لشدّته، والمفروض أنّه عين ذات الشديد والضعيف ذاتاً وسنخاً، فليس في الخارج إلا شيء واحد ذاتاً وسنخاً، فلا امتياز بين الشديد والضعيف في شيء أصلاً، فكيف يتحقّق الوجود المتعدّد بسبب الوجود الواحد ذاتاً وسنخاً مع عدم ما يحصل به الامتياز والتعدّد الوجودي؟

وإنما يكون الامتياز والتعدّد بين المراتب بسبب ماهيّتها المنتزعة عن كلّ مرتبة خاصّة؛ لكونها وجوداتٍ إمكانيّةً محدودةً بالحدّ الماهوي.

فإن كان التميز بسببها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي بالعرض

عدم إمكان تعدّد
الوجودات الخارجيّة
بسبب ماهياتها مع
قطع النظر عن
وجودها الخارجي
بالعرض والمجاز

لأنّها - على أصالة الوجود - منتزعة عن الوجود الخاصّ من جهة
محدوديّته - فتنزع من الوجودات الخارجيّة الخاصّة بلاضمّ ضميمة
مفاهيم خاصّة حاكية عن خصوصيّة منشأ الانتزاع من الأجناس
والأنواع والأفراد، فهي - مع قطع النظر عن الوجود الخارجي بالعرض
والمجاز - واجدة لمرتبة الذات ومقوّمها فقط، وبحسبها خالية عن
الوجود والعدم، وأمرٌ معدوم في الخارج، فكيف توجب تمييز الشيء
الخارجي وتعدّده وتكثّره في الخارج؟!

نعم، يمكن أن تلاحظ في الذهن ذاتها وحدها لكنّها من جهة هذا
اللحاظ تكون أمراً اعتبارياً ذهنياً وهو لا يوجب تمييز الشيء الخارج
وتعدّده في الخارج.

عدم إمكان تعدد
الوجودات الخارجية
بسبب ماهياتها
بلحاظ وجودها
بالعرض أيضاً للزوم
محدورين

وأما بالنظر إلى وجودها الخارجي بالعرض والمجاز لأجل خارجيّة
منشأ انتزاعها - وبهذه المناسبة يصحّ إسناد الوجود الخارجي إليها،
ويحمل عليها، ويقال: إنّها موجودة في الخارج - فهي:

أولاً: بهذا اللحاظ لا توجب تمييز الشيء الخارجي وتعدّده في
الخارج أيضاً؛ لعدم تحقّقها في الخارج حقيقةً، وبالإسناد الحقيقي،
وبالحمل الشائع.

وثانياً: إنّ كونها موجبةً للتمييز المذكور مستلزم للدور؛ لتأخّر المفهوم
المنتزع عن منشئه في الخارج رتبةً تأخّر المقبول عن القابل، فيكون
وجودها الخارجي بالعرض والمجاز أيضاً متأخراً عن وجود منشئها،
فتعدّد المنشأ للانتزاع لها وتمييز كل واحد عن الآخر في الخارج يتوقّف
على وجودها بالعرض؛ لكونه منشأ الانتزاع، ووجودها بالعرض متوقّف

على وجود منشأ الانتزاع؛ لكونه وجوداً للمنتزع المتأخر عن منشئه رتبةً، فيلزم الدور، فلاوجه لتمييز المراتب وتعددها في الخارج بناء على التشكيك الخاصي، لا بوجودها الخارجي، ولا بماهييتها المنتزعة منها.

مضافاً إلى النقص بالوجودات العرضية كوجود الإنسان والبقر والغنم ومصاديقها كوجود زيد وعمرو، وبكر، فأين التمييز بينها؛ لعدم وجود مابه الامتياز من الشدة والضعف؟ وهذا هو معنى أن التشكيك الخاصي ينجرّ إلى وحدة الوجود الشخصي والموجود في الخارج ووجود واحد شخصي بلاحدّ ماهويّ وهو الوجود الواجبي؛ لأنّ وجوده شديد كامل بلانهاية، غير محدود بحدّ ماهوي هو من لوازم نقص الوجود وحاكٍ عنه، ولا يمكن تحقّق وجودات خارجية متفاوتة بالشدة والضعف، محدود بحدّ ماهوي؛ لما بيّناه من عدم ما يوجب التمييز الخارجي، فما عدّوه من أسباب التمييز والتعدّد - من الاختلاف بالمرتبة بالشدة والضعف في أمر واحد سنخي خارجي - لاوجه له سواء كان في الماهية كما هو المنسوب إلى الإشراقيين أو في الوجود الخارجي كما هو قول الفهلويين وتابعيهم، وإتّما التمييز والتعدّد يحصل إمّا بالتباين بتمام الذات، أو ببعض الذات، أو بالقيود المكثرة المتغايرة، ولا رابع لها، وليس هنا مجال البحث عمّا قالوا من ترتّب التالي الفاسد على عدم القول به، والجواب عنه.

والقول بوحدة الوجود الشخصي والموجود كذلك باطل برهاناً ومخالف لجميع الأديان الصحيحة ضروريّاتها تعدّد الخالق والمخلوق، والربّ والمربوب، والعابد والمعبود،

عدم جريان
التشكيك الخاصي
بين الوجودات
العرضية

في أن القول بوحدة
الوجود الشخصي
والموجود كذلك باطل
برهاناً ومخالف
لجميع الأديان
الصحيحة

وقد فصلنا القول فيه في كتاب التوحيد، وسيجي - إن شاء الله تعالى - بعض القول فيه والبحث عنه في البحث عن أنه من أقسام الجبر هو الجبر الحاصل من القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج؛ لعدم وجود المجبور حينئذٍ، وكل ما يُسند إلى الإنسان من الأفعال، فهو فعل الله تعالى - العياذ بالله - لعدم كون غيره في دار التحقق على القول بها، كما هو صريح كلام بعض أهل العرفان الاصطلاحي والقائلين بها.

والدليل الثاني لانحصار الموجد به تعالى ما استدلل به المحقق اللاهيجي في كتابه المسمى بـ «گوهر مراد» في بحث القضاء والقدر مقدمة له قال:

في استدلال
المحقق اللاهيجي
على انحصار
الموجود به تعالى

أشرنا سابقاً إلى أن تحقق سائر الوسائط المعبر في إيجاد الموجودات الممكنة غير الفاعل لازم؛ إذ لها الدخالة فيه أيضاً إلا أن الموجد الحقيقي ومعطي الوجود للمعلول ليس إلا واجب الوجود بالذات. والدليل على هذا المطلب أن ممكن الوجود بما هو ممكن لا يمكن أن يصير علّة تامّة لوجود الممكن؛ لأن وجود المعلول ما لم يصير واجب الصدور من العلّة، لم يصدر منها، ومن المعلوم أن وجوب أحد النقيضين يتوقف على امتناع النقيض الآخر، ولما كان عدم المعلول نقيض وجوده، فما لم يصير عدمه ممتنعاً لا يصير وجوده واجباً، وحيث إن للمعلول عدمين: أحدهما عدمه في حال وجود العلّة التامة لوجوده -والآخر عدمه في حال عدم العلّة التامة لوجوده، والعدم الأوّل وإن يصير ممتنعاً حين وجود العلّة التامة لوجوده، والسبب لامتناعه حينئذٍ

هو العلة التامة لوجوده لا غيرها - إلا أنّ العدم الثاني - وهو عدم المعلول حين عدم العلة التامة لوجوده إن تحقق بسبب عدم تحقق العلة التامة لوجوده - لا يمكن أن يصير ممتنعاً بسبب العلة التامة لوجوده؛ إذ سببية العلة التامة لوجوده لامتناع عدم المعلول الحاصل من عدمها، وفي حال عدمها تتوقف على صيرورتها سبباً لامتناع عدم نفسها بأن تصير علة تامة لوجودها، فيصير وجودها واجباً، وإذا صار وجودها واجباً، فيصير عدمها ممتنعاً؛ لتلازمهما، ومعلوم أنّها محال؛ للزوم توقف الشيء على نفسه وعلية الشيء لنفسه، فلا يمكن صدور وجود المعلول من العلة التامة الممكنة؛ لعدم إمكان أن يكون سبباً لامتناع تمام أعدام معلوله بل لسدّ بعض أعدامه مع أنّه يعتبر في صدور وجود المعلول من العلة سدّ تمام أعدامه، وحيث إنّه ليست علة من العلة سبباً لامتناع عدم نفسها إلا واجب الوجود بالذات، فكون شيء سبباً لامتناع عدم نفسه منحصر في الواجب تعالى، فهو الموجد للممكن فقط لإمكان كونه موجباً وسبباً لامتناع جميع أعدام المعلول، فالعلل القريبة والمتوسطة ليستا موجدتين للمعلول، وإنما هما وسائط لإيصال فيض الوجود وكماله إلى المعلول، وتكونان مجرى الفيض، لا المفيض ومعطي الوجود؛ لعدم كونهما علة تامة لوجود المعلول؛ لعدم صيرورتهما سبباً لامتناع كلّ من العدمين للمعلول المعتبر في تحقق العلة التامة لوجود المعلول.

انتهى.

أقول: قوله في الدليل: «إنّ المعلول ما لم يجب وجوده لا يصدر من

تبين قاعدة الشيء
ما لم يجب وجوده
لم يوجد

العلّة» - أي لا يمكن إيجادها له - كلام صحيح؛ لأنه بعد أن المعلول له الإمكان الذاتي بالنسبة إلى وجوده وعدمه، وأن ذاته مع قطع النظر عن الغير لا تقتضي وجوده ولا عدمه سواء كان إمكانه ماهوياً أو وجودياً، وأن وجوده وعدمه يتوقف كلّ منهما على أمر خارج عن الذات وهو العلّة له، فوجوده يتوقف على تحقق مجموع ماله الدخل فيه بحيث لا يشدّ منه شيء، وعدمه يتوقف على عدم تحقق مجموع ما له الدخل في وجوده كلّاً كان أو بعضاً، فيتعدّد علّة عدمه حسب تعدّد أجزاء العلّة التامة لوجوده، فيكون وجوده متوقفاً على تحقق كلّ ما له الدخل فيه من الأمر الخارج عن الذات وهو العلّة، وأنه ما لم يتحقق كلّ ما له الدخل في وجوده لا يمكن تحقّقه وصدوره من العلّة؛ لعدم تحقق ما يتوقف عليه، فيكون معلولاً بلاعلّة، فيكون تحقّقه بالذات وهو خلف، فتحقّقه وصدوره من العلّة يتوقف على تحقق كلّ ما له الدخل في وجوده وهو العلّة التامة له، الحاوية لكلّ ما له الدخل فيه، وهذا هو معنى صيرورته واجب الصدور ولازمه، فعند تحقق كلّ ما له الدخل في وجوده واجب ولازم صدوره من العلّة، ويدرك العقل الملازمة بين تحقق العلّة التامة ولزوم صدور المعلول منه لزوماً بالغير ووجوباً به، وهذا هو الوجوب السابق على وجود المعلول خارجاً؛ لعدم توقف وجوده على الفرض على شيء آخر لم يتحقق، ويعبر عنه بأنه لا حالة منتظرة لتحقّقه بصدوره من علّته، وهذا هو وجوبه السابق على وجوده وهو الوجوب بالغير للممكن، وصيرورة اتّصافه بالوجود وواجديّته له واجباً بالغير، وفي حال تحقق العلّة التامة لوجود المعلول يرى ويدرك العقل الملازمة

بين عدم تحقق علّة عدمه وامتناع عدمه لعدم تحقق علّة عدمه وهو عدم تحقق العلّة التامة لوجود المعلول؛ لأنّ المفروض تحققها.

إلا أنّ قوله: «إنّ وجوب أحد النقيضين يتوقّف على امتناع النقيض الآخر» - فوجوب وجود المعلول يتوقّف على امتناع عدمه، ووجوب عدمه يتوقّف على امتناع وجوده - لا يصحّ إن كان المراد من التوقّف كون امتناع النقيض الآخر واقعاً في مرتبة العلّة لوجوب نقيضه، ويكون دخيلاً في وجوب نقيضه؛ لأنّه يكون في مرتبة وجوب نقيضه، فكما أنّ وجوب وجود المعلول - وجوباً سابقاً وبالغير - يكون في رتبة متأخّرة عن وجود العلّة التامة لوجوده، كذلك امتناع عدمه - امتناعاً بالغير - يكون في رتبة متأخّرة عن العلّة التامة لوجوده؛ لأنّهما متلازمان؛ لتلازم علّتهما؛ فإنّ العلّة التامة لوجود المعلول موجبة لوجوب وجود المعلول وجوباً بالغير، ومع تحقق العلّة التامة لوجود المعلول لا يتحقق العلّة لعدم المعلول وهو عدم وجود العلّة التامة لوجوده، ومع عدم العلّة لعدم المعلول يصير عدمه ممتنعاً بالغير أيضاً، والعقل يدرك الملازمة بينهما حين تحقق العلّة التامة لوجود المعلول، فكما يدرك وجوب وجود المعلول وجوباً بالغير، كذلك يدرك امتناع عدمه امتناعاً بالغير، ولا معنى لتوقّف الأوّل على الثاني؛ لما بيّناه من الوجه.

فقوله: «وجوب أحد النقيضين يتوقّف على امتناع النقيض الآخر» ليس في محله إن كان المراد من التوقّف الدخالة في التحقق، والتقدّم في الرتبة؛ لأنّهما في مرتبة واحدة كما بيّناه؛ فلا بدّ من أن يكون المراد هو الملازمة بين التصديق والإذعان بهما؛ لأنّ العقل عند تحقق العلّة التامة

الإيراد الأوّل مما يرد على كلام اللاهيجي هو تعريف وجوب أحد النقيضين على امتناع الآخر؛ لأن امتناع أحدهما ليس من مقدمات وجود الآخر بل ممّا في رتبة واحدة

ثبوت الملازمة بين التصديق بين وجوب أحد النقيضين وامتناع النقيض الآخر

لوجود المعلول كما يدرك وجوب صدوره منها واتّصافه به لأجل تاميّة ماله الدخل في وجوده، كذلك يدرك امتناع تحقّق العدم له واتّصافه به؛ لأجل عدم تحقّق علته وهو عدم وجود العلة التامة لوجوده.

الإيراد الثاني على
كلام اللاهيجي أن
كلامه ينتهي إلى
علية الشيء لنفسه

وكذا قوله^١ بعد كلامه السابق الذي استشكلنا عليه ممّا له الدخل أيضاً في الدليل على انحصار الموجد بالواجب تعالى وهو «أنّ للمعلول عدمين: أحدهما عدمه في حال وجود العلة التامة لوجوده، والآخر عدمه في حال عدمها لوجوده»، وأنّ العلة التامة لوجود المعلول تصير علةً لامتناع عدم المعلول الذي هو حال وجود العلة لوجوده، المستلزم لوجوبه السابق على وجوده إلا أنّها لا تصير علةً لامتناع عدم المعلول الذي يكون حال عدم العلة التامة لوجوده إذا كانت ممكنة؛ لأنّ صيرورتها علةً لامتناع عدم المعلول - الذي يكون حال عدمها - تتوقّف على صيرورتها علةً لامتناع عدمها، وهي تتوقّف على صيرورتها علةً وجودها الموجبة لوجوب وجودها ولامتناع عدمها وهو مستلزم لعلية الشيء لنفسه وهي أمر محال، فإذا لم يمكن أن تصير العلة - إذا كانت ممكنة - علةً لامتناع عدم المعلول لها الذي هو حال عدمها، للزوم المحذور المذكور، فلا يمكن أن تصير علةً لإيجاد المعلول؛ لعدم إمكان أن تصير علةً لامتناع القسمين لعدم المعلول مع أن وجود المعلول يتوقّف على سدّ جميع أنحاء وأقسام عدم المعلول، المستندة إلى عدم وجود ما له الدخل في وجوده، ولذا يكون بعدد أجزاء ماله الدخل في

في أنّ العلة التامة
لعدم المعلول هي
فقدان واحد ممّا له
الدخل في وجوده

١. مبتدأ وخبره قوله: لا يصحّ وفي غير محله.

وجود المعلول والعلّة التامة علّة تامة لعدم المعلول، فلأجل عدم إمكان
 صيرورة العلة لوجود المعلول علّة لامتناع عدمه إن كانت ممكنة
 -لتوقفها على صيرورتها علّة لامتناع وجودها وهي تتوقف على
 صيرورتها علّة لوجودها وهي أمر محال- فلا يمكن أن تصير العلة
 موجدة للمعلول الممكن إن كانت ممكنة، فينحصر الموجد للمعلول
 بالواجب تعالى؛ لإمكان أن تكون علّة لامتناع عدمها لا يصح وفي غير
 محله؛ لأنّه:

أولاً: امتناع عدم المعلول مطلقاً - حتى عدمه في حال وجود العلة
 التامة لوجوده- ليس واقعاً في مرتبة الدخيل في وجود المعلول حتى
 يلزم تحققه عند تحقق العلة التامة لوجوده؛ لما بيّناه.

في أن الممكن
 لا يمكن أن يكون
 موجداً وما منه
 الوجود

وثانياً على فرض التنزل والإغماض عنه أن علّة امتناع عدم
 المعلول، المستند إلى عدم علته ليست صيرورة العلة التامة للوجود
 موجبة لامتناع عدمها المتوقفة على صيرورتها علّة لوجودها، فيصير
 وجودها واجباً بالغير حينئذٍ، فيمتنع عدمها أيضاً كما في امتناع عدم
 المعلول حال وجود علته، وإنما العلة لامتناع عدم المعلول، المستند إلى
 عدم علته هي وجود العلة التامة لوجود علّة وجود المعلول إن كانت
 ممكنة، فإذا -صارت- كانت موجودة، فوجودها يوجب وجوب وجود
 علّة المعلول، فيصير عدمها ممتنعاً أيضاً؛ لعدم وجود علّة عدم علّة
 وجود المعلول حينئذٍ والكلام في علّة العلة الممكنة لإيجاد المعلول
 فيما إذا كانت العلة المتوسطة بينها وبين الواجب تعالى كلها موجودة
 حين تحقق المعلول ممّا له الدخيل في وجود علته غير العلة المعدة كما

يكون الأمر كذلك في العلة القريبة، فلا بد من تحقق كل ماله الدخل في وجود المعلول حين تحقق غير العلة المعدة حتى تنتهي العلة إلى الواجب تعالى بمقتضى البرهان على لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب، فسد أبواب عدم المعلول -المستند إلى عدم تحقق أجزاء العلة التامة لوجود المعلول كلاً أو بعضاً- يكون بوجود تحقق كل ماله الدخل في وجوده حين تحققه غير العلة المعدة، وإذا كانت للعلة التامة لوجود المعلول علة تامة أيضاً وهي ممكنة، فسد جميع أبواب عدم العلة التامة لوجود المعلول وجود كل ماله الدخل في وجود العلة التامة للعلة التامة لوجود المعلول غير العلة المعدة وهكذا إلى أن تنتهي العلة الممكنة إلى واجب الوجود تعالى.

في أن سد أبواب عدم المعلول هو بتحقيق كل ماله الدخل في وجوده غير العلة المعدة

في لزوم تحقق كل ما له الدخل في وجوده المعلول إلا العلة المعدة

إلى هنا ثبت أنه مالم يصر وجود المعلول واجباً بالوجوب السابق على وجوده، والوجوب من ناحية علته، لا يصدر من علته، ولا يمكن صدوره منه؛ للزوم الخلف والتناقض، وإنما ذلك الوجوب يحصل بتحقيق كل ماله الدخل في وجود المعلول، وليس امتناع عدم المعلول مطلقاً مما يتوقف عليه وجود المعلول؛ لما بيناه، فالعلة التامة للمعلول -إن كانت ممكنة بجميع أجزائها- إذا تحققت ولم يشذ منها جزء من أجزائها، يمكن صدور المعلول منه بالإمكان العام، ويجب صدوره منه بالفعل وجوباً بالغير، وإلا فيلزم الخلف والتناقض، وإذا كانت لها علة أخرى ممكنة متوسطة ولها دخل بالفعل في تحقق العلة القريبة، فلا بد من تحققها أيضاً غير العلة المعدة لها إلى أن تنتهي العلة إلى الواجب تعالى بمقتضى البرهان، فليس الموجد منحصرأ فيه تعالى؛ لإمكان

إذا كانت العلة التامة ممكنة يجب صدور المعلول منه

إيجاد الممكن أيضاً فيما إذا كان واجداً لشروط الإيجاد كما مرّ بيانه، بأن يكون واجداً لكلّ ماله الدخل في وجود المعلول من أجزاء العلة النائمة له كما هو محلّ البحث بعد أن ثبت أن امتناع عدم المعلول مطلقاً - سواء كان عدمه حين وجود العلة النائمة لوجود المعلول أو عدمه حين عدم تحققها - ليس دخيلاً في وجود المعلول وصيرورته واجباً بالوجوب السابق كما يقول المحقق المذكور.

فقوله^١: «أيّ شيء لا يمكن أن يكون سبباً لامتناع عدم المعلول مطلقاً لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده وموجداً له، وحيث إنّ العلة الممكنة لا يمكن أن تكون سبباً لامتناع عدم المعلول مطلقاً، فلا يمكن أن يكون علةً إيجاده وموجداً له، وحيث إنّه تعالى يمكن أن يكون سبباً لامتناع عدمه، فيمكن أن يكون سبباً لامتناع جميع أنحاء عدم المعلول، فينحصر الموجد فيه تعالى» لا يصحّ وغير تامّ، فلا وجه للقول بانحصار الموجد في الواجب تعالى حسب الدليل المذكور في كلامه.

وقوله^٢: «لما كانت العلة التي تكون سبباً لامتناع عدم نفسه منحصرةً في الواجب تعالى، فالسبب لامتناع جميع أنحاء عدم المعلول منحصر فيه أيضاً، فالموجد للمعلول منحصر فيه» يرد عليه:

أولاً: ما مرّ من أنّ المعلول ليس امتناع شيء من عدمه دخيلاً في وجوده حتّى نفصل بين العلة التي هي الواجب والتي هي الممكن. وثانياً: أنّه لا سببية للواجب تعالى لامتناع عدمه لالسببية الخارجية

في أن حصر الموجد فيه تعالى كما في كلام المحقق اللاهيجي غير تام

فيما يرد على حصر الموجد فيه تعالى وهو أمران: أحدهما عدم التفصيل بين الواجب والممكن في كونهما سبباً لامتناع عدم نفسيهما، والآخر عدم كونه تعالى سبباً لامتناع عدمه

ولا الذهنيّة، وذلك لأنّ الواجب هو الوجود الذي يدرك العقل وجوب اتّصافه بالوجود وواجديّته له بالذات كما يدرك امتناع اتّصافه بالعدم امتناعاً بالذات.

توضيحه: أنّ ذاته عين الوجود، ولا يكون ماهيّته خاليةً عن الوجود والعدم كالممكن بناءً على أصالة الماهيّة حتّى يحتاج في اتّصافه به بأمر خارج عن الذات يعطيه حتّى ينافي ما هو مقتضى البرهان من وجود المبدأ للعالم الذي لا مبدأ له كما أنّ وجوده ليس قائماً ومرتبّطاً بالغير ومحتاجاً إليه كالوجود الإمكانى بناءً على أصالة الوجود في الممكنات أيضاً؛ لأنّه ينافي مبدئيّته لكلّ شيء، وهذا معنى أنّه ليس له حيثيّة تقيديّة ولا تعليليّة لا تتّصافه بالوجود وكمالات الوجود، وإنّما له الحيثيّة الإطلاقيّة، وأنّه مع قطع النظر عن تقيده بالوجود، ومع قطع النظر عن العلة ومعطي الوجود، وأنّ ذاته المطلقة عن الأمرين تتّصف بالوجود وكمالاته، ومعلوم أنّ هذا الوجود ذاته عين الوجود وواجد للوجود ومتّصف به ذاتاً وبالذات لا بالغير، ولذا يدرك العقل وجوب اتّصافه بالوجود وجوباً ذاتياً، ولا ينفكّ عنه الوجود؛ لأنّه عين ذاته، فلا ينفكّ عن اتّصافه به.

وبعبارة أخرى: إذا تصوّر العقل الوجود الخارجى -الذي ليس له حيثيّة تقيديّة ولا تعليليّة- ويدرك ثبوت الوجود له واتّصافه به، يدرك إدراكاً جزمياً بلزوم اتّصافه به، وأنّه لا يمكن انفكاك اتّصافه به، وهذا هو معنى الوجوب الذاتى، وكذا إذا تصوّره وتصور اتّصافه بالعدم، يدرك إدراكاً جزمياً بامتناع اتّصافه بالعدم امتناعاً بالذات؛ لأنّه إذا كان ذاته

عين الوجود وقائماً بالذات وغير مرتبط بغيره مطلقاً، فاتّصافه بالعدم إمّا بالعدم الخارج عن الذات والعارض عليه، فيلزم اجتماع النقيضين، وإمّا بالعدم الذي هو عين الذات أو بعضها، فيلزم انقلاب الذات فقط، أو مع التركّب، وكلاهما محال.

وكلّ من الوجوب الذاتي لوجوده تعالى والامتناع الذاتي له أمر بديهيّ لا يحتاج التصديق بهما إلى البرهان، وإنّما تصوّره وإدراكه تصوّري وإدراك الوجود الواجبي مع إدراك امتناع اتّصافه بالعدم، أو إدراك اتّصافه بالوجود يكفيان للتصديق بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، فالوجود الواجبي ليس سبباً لوجوب وجوده في الخارج، ولا لامتناع عدمه في الخارج؛ لأنّهما ليسا أصيلين، وليس لشيء منهما تحقّق مختصّ به في الخارج، بل أمران انتزاعيّان موجودان في العقل، ولا سبباً للعلم بهما والتصديق بهما؛ لأنّهما أمران بديهيّان يحتاج التصديق بهما إلى تصوّر الطرفين فقط.

وهذا الدليل أيضاً غير تامّ لا يثبت انحصار الموجد في الواجب تعالى وإن أصرّ هذا المحقّق على ثبوت الانحصار المذكور؛ فإنّه قال في بحث كفيّة صدور الكثير من الواحد الحقيقي بعد قوله بترتيب الصدور؛ لإذعانه بقاعدة «الواحد الحقيقي لا يصدر منه إلا الواحد»:

وليعلم بأنّ القول بوحدة الصادر الأوّل ووجوب الترتيب في صدور الكثير من الواحد الحقيقي لا ينافي وضعاً من أوضاع الشريعة المطهّرة وحكماً من أحكامها، ولا ينافي كون الواجب تعالى مريداً ومختاراً -إلى أن قال- وأيضاً القول بالوسائط -أي العلل المتوسّطة بين

في عدم تمامية
الدليل المذكور
لأنحصار الموجد في
الواجب تعالى

في كلام آخر
للمحقّق للأهيجي
على ثبوت الانحصار
فيه تعالى

المعلول والواجب تعالى - لا ينافي التوحيد الأفعالي وتخصيص الإيجاد بالمؤثر الحقيقي؛ لأنَّ العلة المتوسطة ليست مفيدة للوجود، ومؤثرة في الإيجاد، بل هي واسطة في وصول فيض الوجود من العلة البعيدة إلى المعلول، ولهذا المحققون والحكماء الإلهيون قاطبة - مع قولهم بوجود الوسائط - مصرّحون بأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله.

انتهى.

في الإشارة إلى
التنافي بين قاعدة
الواحد وانحصار
الموجد فيه تعالى

وقد مرّ الكلام في أنّ هذا القول ينافي تلك القاعدة عند من يدعّن بها، ولا يمكن توجيهه إلا على القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي فيه والوحدة السنخية فيه وقد استشكلنا على التشكيك الخاصّي، وأنّه خلاف البرهان، وأنّه مستلزم للقول بوحدة الوجود الخارجي وحدةً شخصيّةً، وبوحدة الوجود الشخصي، وهي مع كونها خلاف البرهان مخالفةً لضرورة الأديان الإلهية قاطبةً من تعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، وهكذا فقد استقصينا البحث عنها في كتاب التوحيد، وسيجيء بعض الكلام فيها عند البحث عن الجبر بأنّه من أقسام الجبر الذي يستلزمه القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي كما هو صريح كلام بعض العرفاء الاصطلاحيين.

في المنافاة بين
انحصار الموجد فيه
تعالى وإمكان إثبات
الواجب بالوجود
والموجود الإمكانى

وأيضاً القول بانحصار الموجد ومعطي الوجود فيه تعالى ينافي إمكان إثبات وجود الواجب تعالى والمبدأ الذي هو واجب الوجود بسبب الوجود والموجود الإمكانى على القول بكلّ من أصالة الوجود والماهية في الممكنات بالبرهان «الإثني» المبتني على احتياج الممكن في تحقّقه الخارجي إلى الأمر الخارج من الذات، ويعبّر عنه بالمرجّح

بمعنى معطي الوجود، وعلى بطلان الأولوية الذاتية، وعلى امتناع زهاب سلسلة الحاجة إلى غير النهاية، وامتناع حصول الوجود للممكن من طريق الدور المبتنيين على إمكان إيجاد الممكن وكونه معطي الوجود للممكن الآخر.

وقد ثبت هذه الأمور في الأمور العامة مقدّمة للبحث عن إثبات الواجب تعالى وقد أُقيم عليها البرهان والبراهين.

ومن البحث عن بطلان الدور والتسلسل - الدخيل هناك في إثبات الواجب تعالى، المبتني على إمكان إيجاد الممكن لممكنٍ آخر - يُفهم أنّ إمكان إيجاد الممكن يكون أمراً مفروغاً عنه، وثابتاً عند الباحث عن بطلانهما كالمحقق السبزواري واللاهيجي رحمهما الله المستدلّين على الانحصار، إذ على القول بامتناع إيجاد الممكن لاوجه لجعل بطلان الدور والتسلسل من مقدّمات إثبات الواجب تعالى، وجزء الدليل على إثباته؛ إذ حينئذٍ يكفي في إثبات وجوده تعالى تصوّر معنى الممكن وإحراز وجوده خارجاً؛ إذ الموجود المحتاج إلى الغير وجوده لايمكن تحقّقه بدونه، وإلا فيلزم الخلف والتناقض.

والمحقّقان المذكوران قد استدلاً بوجود الممكن على وجود الواجب تعالى مع جعل بطلان الدور والتسلسل جزء الدليل المبتني على إمكان إيجاد الممكن، ولا يجتمع القول بالانحصار مع القول بإمكان إثبات الواجب تعالى بسبب وجود الممكن بالبرهان «الإثني» مع جعل بطلان الدور والتسلسل دخيلاً في الدليل.

وأيضاً يترتب على القول بالانحصار الموجد ومعطي الوجود فيه تعالى

في أن التمسك
ببطلان الدور
والتسلسل لإثبات
الواجب تعالى دليل
لامكان إيجاد
الممكن وكونه
مفروغاً عنه وإلا
فلاحتياج إلى
التمسك ببطلانهما

في أن القول
بالانحصار المذكور
والقول بإمكان إثبات
الواجب تعالى بوجود
الممكن مما
لايجتمعان

في أن المفسد
المرتبة على قول
الأشعري مرتبة
على انحصار معطي
الوجود فيه تعالى

-ولو كان لغيره تعالى دخل في وجود الممكن ككونه علّة معدّة أو قابليّة عامّة شاملة للمادّة للصور، والمعروض للأعراض، والبدن للنفس وكشرط القابل من التوالي الفاسدة - ما يترتب على القول الأشعري من الجبر بأنّ المؤثر في الوجود هو الله تعالى، وليس لغيره دخالة في إيجاد الممكن ووجوده بوجه من الوجوه وأنحاء الدخالة غير أنّ عادة الله تعالى جرت في إيجاد الأشياء عند تحقق علل ماسوى الله تعالى لكلّ ممكن.

ويأتي إن شاء الله تعالى ذكر تلك المفسد العقلية والنقلية ولو بعضاً - التي تدلّ على بطلان متلوّها بالبرهان «الإتي» لوجود الملازمة بين التالي والمتلوّ وجوداً وعدمًا، صحّة وفساداً - عند إثبات الاختيار للإنسان في أعماله المقدورة بمعنى أنّ له التمكن من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل عند تحقق العلّة التامة لإيجاده، لا بمعنى أنّ أعماله مسبوقّة بالإرادة عنده مع عدم التمكن من تركها والإمساك عنها؛ لأنّه قسم من الجبر الذي هو مشترك في الأثر والتالي الفاسد مع الجبر الأشعري - كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى وإن اختاره جلُّ أصحابنا وعلمائنا والمحقّقين الأخيار منّا رحمهم الله تعالى - وعلى القول بانحصار الموجد ومعطي الوجود فيه تعالى حتّى بالنسبة إلى أعمال الإنسان المقدورة ولو مع دخالته فيها بنحو القابل، ودخالة مبادي الأعمال بنحو شرط القابل وبعض الأمور بنحو المعدّ مع أنّ وجودها نحو تأثيرها الوجودي بإيجاده تعالى أيضاً.

فهل صرّف مسبوقيّة العمل بالمبادي - التي هي غير اختيارية حتّى

الاختيارية بمعنى المسبوق بالاختيار والإرادة - يكفي في صحة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما؟ وهل لا يوجب لغوية إرسال الرسل وإنزال الكتب، وجعل التكليف ويعبرون عنه بالاضطرار بصورة الاختيار؟ وهل المضطرّ الواقعي والمختار الصوري يستحق الثواب على الموافقة، والعقاب على المخالفة؟ وهل لا يكون إجراء العقاب على المخالف ظلماً عليه مع عدم استحقاقه له لأجل عدم كونه مختاراً حقيقةً وكونه مضطراً تكوينياً وغير مختار؟ مع المفسد الآخر التي يأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

في أن صرف مسبوقة العمل بالمبادي لا يكفي في صحة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب

وكون العمل مسبوقة بالإرادة والاختيار هل يصح استحقاق العقاب على العمل المسبوق بالاختيار؟ وهل لا يوجب لغوية إرسال الرسل وإنزال الكتب ولغوية الأحكام مطلقاً مع عدم كونه موجداً للعمل، وليس دخالته فيه باختياره؛ لعدم كون ما له الدخول في العمل من وجوده واختياره، وما يتوقف عليه الاختيار وغيرهما اختيارياً حتى بمعنى المسبوق بالاختيار والإرادة؟

في أن الاختيار بمعنى مسبوقة العمل بالإرادة لا يصح استحقاق العقاب

جبر العرفاء

في أن القول بوحدة
الوجود والموجود
وحدة شخصية أيضاً
نوع من الجبر وهو ما
ذهب إليه أهل
العرفان الاصطلاحي

ومن أقسام الجبر العملي وكون الإنسان غير مختار في أفعاله المقدورة - لعدم كونه موجداً لها، وأنها بإيجاد الله تعالى، وأنها أفعال الله لأفعال الناس؛ لعدم الوجود للناس، المختص بهم في الخارج حتى يكونوا موجدين لأعمالهم، فعدم صدور أعمالهم المقدورة منهم لعدم وجودهم في الخارج ومن باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول - هو الجبر الحاصل من القول بوحدة الوجود والموجود في الخارج وحدة شخصية وهو قول أهل العرفان الاصطلاحي وهم القائلون بأنه ليس في الخارج إلا الوجود الواحد الشخصي وهو الوجود المطلق واللابشرط واللاتعين مطلقاً حتى من الإطلاق واللاتعين، وأنه من حيث ذاته - مع قطع النظر عن قابليته للتقيّد بالقيود بالماهيات الممكنة، وبتعبيرهم «الأعيان الثابتة» - وجود واجبي ليس له حيثية تقيديّة ولا تعليليّة ومجرّد بالذات ومسلوب عنه ما هو من لوازم الممكن الأعم من المجرّد والمادّي، ومتّصف بما هو من لوازم الواجب والمبدأ، ولكن

من حيث لاشرطيته وقابليته للتقيّد بالماهيّات الممكنة والأعيان الثابتة - التي لها الثبوت العلمي له تعالى، وليس لها الثبوت الخارجي المختصّ بها - يترتب عليه آثار الممكنات، وبتعبيرٍ يظهر بصورتها، ويتجلى بجلوتها، فهي المظاهر والمجالي له بسبب هذا التقيّد، فيترتب عليه آثارها المختصّة بها، فيظهر الكثرات في العالم بسبب وجوده المقيّد بها، المجرّدة والمادّيّة بأنواعها وأقسامها، فيترتب على وجوده المقيّد بها آثارها من دون أن يوجب هذا التقيّد وجوداً خاصّاً بها، وتكون مع هذا التقيّد معدومة في الخارج، وإنّما هذا التقيّد يفيد صحّة ترتّب آثار الممكن على وجود الواجب، ولا أثر له بالنسبة إلى القيد من جهة التحقق الخارجي، وإنّما القيد بعد التقيّد به كقبل التقيّد في كونه معدوماً، وعلى هذا فلا إنسان متحقّق في الخارج حتّى يُبحث عن أنّ صدور أعماله منه بالاختيار أو بغير الاختيار، فعدم كون الإنسان مختاراً في أعماله لأجل عدم وجوده في الخارج، وأنّ أعماله تصدر من الوجود الواجبي لأجل تقيّده بماهيّة الإنسان وظهوره فيه وتجليه بجلوته، فلوجود الواجبي حيثيّتان: حيثيّة الإطلاق الذاتي فمن تلك الحيّية له خصوصيّات الوجود الواجبي ولوازمه، وحيثيّة التقيّد بالماهيّة الإمكانية لأجل لاشرطيته وقابليته له فمن تلك الحيّية له الآثار للوجود الإمكانية ولوازمه، وقد استقصينا البحث عنه في كتاب التوحيد وليس هنا محلّ البحث عنه إلاّ أنّه لا بأس بالإشارة إليه بنحو الاختصار لرفع صعوبة المراجعة، لذا أقول: هنا نبحت عن أمور أربعة:

أحدها: بيان مرادهم من وحدة الوجود والموجود في كلماتهم

في أنّ الواجب له حيثّتان حيثيّة الإطلاق الذاتي، وحيثيّة التقيّد بالماهيّة الإمكانية كليهما

فيقع البحث عن أمور أربعة أحدها: وهو بحث تصوّري عن مفاد ماء الشارحة بأن المراد من وحدة الوجود والموجود المستفاد من الكلمات

ومكتوباتهم، وإثباته بسبب ما بيّنوه من الكلمات والأقوال و تصريحاتهم وهو بحث تصوّري عن مفاد «ما» الشارحة.

ثاني الأمور الأربعة
في الدليل العقلي
والعرفان الشهودي
الدائنين على ذلك
المراد

ثانيها: بيان ما استدّلوا على مرادهم من الدليل العقلي والاستدلال به، ومن العرفان الشهودي الحاصل من السلوك العملي والرياضة العمليّة المستلزمة لتهديب النفس، وتخليتها عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة، وتحليتها بفضائلها الموجبة لتهيئتها واستعدادها وقبولها لإفاضة تلك المعرفة من منبع الفيض الربوبي وجنوده إليها، ويقولون: هو طور وراء طور العقل، وطريق آخر لدرك الحقائق وكشفها، يمكن أن يدرك بها ما لا يدركه العقل، ولا طريق له لإثباته كما فيما نحن فيه.

ثالث الأمور اثبات
محالية وحدة الوجود
والموجود فلا يمكن
اثباتها بإيجاد دليل
لأجل عدم المدلول

ثالثها: إقامة الدليل على محاليّة ما ادّعوه من وحدة الوجود والموجود، فلا يمكن إثباته لا بالدليل العقلي، ولا من طريق السلوك العملي وتهديب النفس، لعدم وجود المدلول، فكيف يدلّ الدليل، ويوجب العلم بما ليس له تحقّق في الخارج، والعلم بلا معلوم محال؟

رابع الأمور في
المفاسد المترتبة
على وحدة الوجود
والموجود الكاشفة
إنّ عن عدم الوقوع

رابعها: بيان ما يترتب على ما ادّعوا من المفاسد الكاشفة إنّاً عن كونه خلاف الواقع على فرض إمكانه الذاتي، وأنّه غير واقع بعدم إمكانه الوقوعي وترتب المفاسد عليه.

أمّا بيان المراد من وحدة الوجود والموجود عندهم بما بيّنوه في كلماتهم قال الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني في كتابه المسمّى باصطلاحات الصوفيّة ص ٤٨ في بيان المراد من وجهي الإطلاق والتقيّد في كلماتهم.

وهما: اعتبار الذات بحسب سقوط جميع الاعتبارات وبحسب إثباتها؛

فإنّ ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة التي هي مع كلّ شيء لابقارنة، فإنّ غير الوجود البحت هو العدم المحض، فكيف يقارنه ما به موجود وبدونه معدوم، وغير كلّ شيء لابقارلة؛ فإنّ ما عداه هي الأعيان الثابتة وهي غير الوجود، فإن فارقها لم تكن شيئاً، فالكلّ به موجود، وهو بذاته موجود، فإن قيّدته بالتجرّد أي بتقيّد أن لا يكون معه شيء، فهو الأحد الذي كان ولم يكن معه شيء، ولهذا قال المحقّق: «وهو الآن كما كان» وإن قيّدته بقيّد أن يكون معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه معدوم، وقد تجلّى في صورته، فأضيف إليه الوجود، فإذا أسقطت الإضافة، فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافة» وقد صدق من قال: إنّ الوجود عين حقيقة الواجب، وغير حقيقة كلّ ممكن؛ لأنّه زائد على كلّ ماهيّة وعين؛ إذ لاشكّ أنّ سواديّة السواد، وإنسانيّة الإنسان مثلاً شيء غير وجوده، وهو بدون الوجود معدوم.

انتهى كلامه في هذا المقام.

أقول: إنّه يقول:

ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فهو الوجود المحض غير مشوب بشيء، فإن لاحظته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة (الحقيقة هي الوجود الخارجي في قبال مفهوم الموجود) التي هي مع كلّ شيء لابقارنة أي مع كلّ ماهيّة في الخارج لا مثل معيّة موجود مع موجود آخر له وجود خاصّ به؛ إذ الموجود المذكور - وهو الشيء الذي معه

في المراد من وحدة الوجود والموجود والاستشهاد بكلام عبدالرزاق الكاشاني على مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود

الوجود البحت، والوجود من حيث هو وجود - هو العدم المحض بدونه، وغير متحقق في الخارج بنفسه؛ لأنه موجود بعين وجوده، فإن وجوده وجود المقيّد بماهيّته فليس الشيء الذي معه له وجود مغاير لوجوده بل بعين وجوده موجود، فليس وجود مغاير مقارن لوجود مغاير، وهذا معنى «مع كلّ شيء لا بمقارنة» على حسب تفسيرهم، وبدونه، فكيف يقارنه بأنّه موجود أي بعين وجوده موجود وبدونه معدوم، وتلك الحقيقة غير كلّ شيء لا بمزايلة أي غير كلّ ماهيّة لكن ليست مغايرته لكلّ شيء بنحو المفارقة منهما وعدم ارتباط أحدهما بالآخر بوجه.

ويقول:

إنّ ما عداه هي الأعيان والماهيات بنفسها وهي غير الوجود، فإن فارقها، لم تكن شيئاً، فالكلّ به موجود وهو بذاته موجود، جعل الوجود الخارجي هو الوجود من حيث هو وجود بذاته لذاته وهو الوجود الواجبي، وجعل غيره هو الأعيان الثابتة لا وجوداً آخر أو وجوداتٍ آخر وقال بأنّ الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة به موجودة وهو وجود الماهيّة حيث قال: الكلّ به موجود وهو بذاته موجود.

قول المحقق
الكاشاني في المراد
من قول «الكلّ به
موجود»

فإن قلت: يحتمل أن يكون مراده من قوله: «الكلّ به موجود» أنّ الكلّ موجود بإيجاده له لبعين وجوده.

قلت: كلامه فيما بعد ينافي ما ذكر؛ حيث قال: «وإن قيّدته بقيد أن يكون معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه معدوم، وقد تجلّى في صورته وأضيف إليه الوجود، فإذا أسقطت الإضافة فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافة».

وقد جعل ملاك موجودية غيره - وهو الماهيات - تقيده بها وإضافته إليها، وسيأتي نقل كلامه الذي يصرح فيه بأن هذا التقيّد ليس موجوداً ويكون اعتبارياً، ولا يصير القيد بسببه موجوداً بوجود خاصّ به.

وقال في ص ٨٠ في بيان المراد من محو العبودية ومحو عين العبد:

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان - إلى أن قال: - والوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فعل، ولا موجود إلا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيينه وتقيده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتية، وهو المعبود باعتبار إطلاقه وعين العبد باقية على عدمها، فالعبد محو العبودية ممحوة، كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ الخ.

في المراد من محو العبودية ومحو عين العبد في كلام المحقق الكاشاني

فإنه يصرح هنا بأن تقيده وجوده تعالى بالأعيان الثابتة والماهيات، وإضافته إليها ليس أمراً خارجياً ووجوداً خارجياً مختصاً بالماهيات، فيكون أمراً انتزاعياً معدوماً في الخارج، وليس إيجاد الماهيات المضاف إليها حتى يكون وجوداً لها، ولذا يصرّحون كراراً بأن الماهيات والأعيان الثابتة معدومات في الخارج مع تقيده الوجود الحقّ تعالى به، وهنا قد صرح بأن الوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة ليس لها وجود في الخارج أي إضافة الوجود - الذي هو عين الحقّ تعالى - ليس لها وجود في الخارج، فليست هي إضافة إشراقية وإيجاد الماهيات بل تقيده وجود الحقّ تعالى بها لأجل لابطراطيته حتى يمكن ترتب آثار الماهيات الممكنة عليه.

وبقوله: «والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجود إلا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تقيده تعينه وبصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتية وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعينُ العبد - أي ماهيته - باقية على عدمها فالعبد ممحوّ والعبودية ممحوة كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^١ الخ» يصرّح بأنّ الموجود في الخارج هو الحقّ تعالى وحده والأفعال والآثار له لا لغيره، وأنّ وجود الحقّ مقيد بالأعيان الثابتة والماهيات، وهذا التقيّد لا يوجب وجود الماهيات المختصّ بها بحيث تكون لها آثارها، بل هي بعد التقيّد معدومات، والآثر لوجود الحقّ، والعابد والمعبود هو الحقّ باعتبارين؛ لا أنّ الحقّ هو المعبود، وغيره هو العابد. واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ بأنّ الآثار الخارجيّة لوجوده تعالى لا للممكن والماهيات الممكنة، وعلى هذا فتأويل التقيّد في كلامهم وكذلك الإضافة فيه بالإضافة الإشراقية والإيجاد ليس في محله، ولا وجه له إلا حسن الظنّ بهم.

في المراد عن
الاتّحاد في كلام
العرفاء في كلام
المحقّق الكاشاني

وقال في ص ٢٤ في بيان المراد من الاتّحاد في كلامهم:

هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتحدّ به الكلّ من حيث كون كلّ شيء موجود به، معدوماً بنفسه لا من حيث إنّ له وجوداً خاصّاً اتّحد به، فإنّه محال. انتهى.

يبين في هذا الكلام أنّ كلّ ما سوى الله تعالى موجود بالحقّ ومتحدّ معه لا من حيث وجوده الخاصّ به؛ فإنّه محال؛ لأنّ اتّحاد وجودين

خارجيين مع تعددهما محال، ومع عدم تعددهما لعدم بقائهما بوجودهما الخاص لا ببقيان حتى يتحدا بل المراد من اتحاد ماسواه معه تعالى وجوداً وجوده بعين وجود الحق المقارن لمعدوميّة كلّ واحد خارجاً، فكلّ ماهيّة من الماهيات التي قيّد بها وجوده تعالى موجودة بعين وجوده لا بوجودٍ آخرٍ غيره، ومتّحدة معه أي هي موجودة بعين وجود المقيّد وهو الله تعالى لا بوجودٍ آخر مغايرٍ لوجوده، فكما على القول بوجود الممكنات في الخارج بالوجود المختصّ بها يكون كلّ ماهيّة موجودة في الخارج بعين وجوده لا بوجودٍ آخر متّحدٍ مع وجودها، كذلك هنا يكون كلّ ماهيّة قيّد بها وجوده تعالى موجوداً بعين وجوده لا بوجودٍ مختصّ بها، وفي كلامه السابق الذي نقلناه عنه ما يدلّ عليه بالصرّاحة كما بيّناه.

وقال العارف الجامي عبد الرحمن بن أحمد في كتابه نقد النصوص في شرح نقش الفصوص في الصفحة ۲۳ في المقدّمة التي يبيّن فيها أنّ حقيقة الحقّ - سبحانه وتعالى - ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، وأنّ وجوده عين ماهيّته، وأنه ليس له ماهيّة غير وجوده:

و اين مقدّمه كه اتّحاد وجود واجب است - سبحانه - با حقيقتش، میان حکمای متقدّمین که اصحاب نظرند و صوفیّه موحدین که ارباب کشف و شهودند متفق علیها است. اما پیش حکما جزئی حقیقی است و متعیّن است به تعینی که عين ذات او است علی طریقه الوجود، و پیش صوفیّه موحدّه نه کلی است و نه جزئی، و نه خاصّ و نه عامّ بلکه مطلق است از همه قیود تا حدّی که از قید اطلاق نیز؛ فإنّ قيّد

في نقل كلام العارف
الجامي عبدالرحمن
بن أحمد

في أن الله تعالى
ليس غير الوجود
البحت من حيث هو
وجود

بالإطلاق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصفٌ سلبيٌّ لا بمعنى أنه إطلاقٌ ضدّه التقييد، بل هو إطلاقٌ عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك أو التنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع.

و ابن را حواله به كشف صريح وذوق صحيح می کنند، و ابن، طورى است وراء طور عقل يعنى قوّة عقليّه به ادراك آن وافى نيست، نه آن كه منافی طور عقل است؛ زیرا كه به مقدّمات عقليّه نه إثبات آن می توان كرد ونه نفى آن. والله تعالى اعلم، انتهى.

وفي الذيل نقل عن الغزالي تأييد أنّ ما ادّعوه في الواجب تعالى من كونه وجوداً مطلقاً ولا بشرط ولا تعيّن حتّى أنّ اللا بشرط واللا تعيّن ليسا منافياً لطور العقل، وليس للعقل دليل على امتناعه الذاتي أو الوقوعي، وإنّما ليس للعقل دليل على إثباته بعد إذعانه بإمكانه الذاتي والوقوعي ثبوتاً، فقال:

وفي كلام حجّة الإسلام عليه السلام:

واعلم، أنّه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهه منه انتهى.

أقول: إنّ بعد إثبات أنّ الله تعالى وجود بحتٍ وصرف، وليس له ماهيّة، وغير مقيّد بها قال:

هذا الأمر متّفق عليه بين الحكماء المتقدّمين -الذين هم أهل النظر

والاستدلال - والصوفيّة الذين هم أهل الكشف والشهود، ويدركون حقائق العالم بهما لا بالاستدلال كالحكماء، فكلّ منهما يعتقدون أنّه تعالى وجود بلا ماهيّة، وماهيّته وحقيقته صرف الوجود ووجود بحت وصرف بلا شوبٍ ماهيّة، فليس هو سبحانه عندهما ماهيّةً مجهولةً الكنه، ولا وجود محدود بالماهيّة، وإنّما الاختلاف بينهما فيه تعالى أنّ الحكماء يقولون: إنّّه تعالى جزئي حقيقي لا يمكن صدقه على الكثير والمتعدّد، وحمله عليه حملاً شائعاً ومتّحداً معه وجوداً، فليس بكلي؛ لأنّها من شأن الكلي المفهومي، وأنّه متعيّن ومتشخصّ، وتعيّنه وتشخصه عين ذاته بمعنى أنّ ذاته بحيث ينتزع من ذاته بلا ضمّ شيء إليه مفهومّ التعيّن والمتعيّن، والتشخصّ والمتشخصّ، وأنّها له ذاتيُّ باب البرهان، والمحمولُ من صميمه، ولازمه عدم قابليّته للتقيّد بقيد؛ لتنافيه لذاته المتشخصّة؛ لأنّها بحيث لا تقبل التقيّد، فيمتنع تقيدها بقيد، وأنّ الصوفيّة الموحّدين والقائلين بوحدة الوجود يقولون: إنّّه تعالى وإن لم يكن كلياً قابلاً للصدق والحمل على المتعدّد؛ لأنّه وجود وموجود خارجي لا مفهومٌ كلي ولكنّه ليس جزئياً حقيقياً متشخصاً ومتعيّناً بحيث يكون تشخصه وتعيّنه عين ذاته، وإنّ ذاته هي المتشخصّة والمتعيّنة، بل هو وجود خارجي صرف ليس له حيثيّة تعليليّة، وليس له ماهيّة زائدة على وجوده إلا أنّ تعيّنه وتشخصه ليس ذاتياً له، بل أمراً خارجاً عن ذاته، ويكون لا بشرط والمطلق من جهة التعيّن والتشخصّ، وعليه فيقبل التقيّد بقيد أو قيود، فيكون من جهة ذاته وحقيقته مطلقاً من كلّ قيد حتّى الإطلاق، وشيء من القيود لا دخل له لتحقق ذاته، ولكن ذاته

في الفرق بين كلام
الحكماء والعرفاء فيه
تعالى

بحيث تقبل التقيّد بقيد أو قيود، وهذا هو اللّا بشرط الوجودي الخارجي في قبال اللّا بشرط المفهومي، والفرق بينهما أنّ اللّا بشرط والمطلق الوجودي الخارجي لا يقبل الصدق على المتعدّد، واتّحاد وجوده مع وجوده والمفهومي يقبل الصدق على المتعدّد، واتّحاد وجوده مع وجوده.

وأما من جهة التقييد بقيد أو قيود، فاللّا بشرط والمطلق الوجودي الخارجي له القابليّة ذاتاً له، وإن كان من جهة تحقّق ذاته ووجوده الخارجي مطلق ولا بشرط بالنسبة إلى كلّ قيد، فيكون إطلاقه أحواليّاً لا أفرادياً، والإطلاق الأحوالي ثابت للجزئيات الخارجيّة أيضاً، فيمكن تقيدها بالأحوال الخارجة عن الذات العارضة عليها، ولها القابليّة للتقييد الاحوالي حتّى الإطلاق.

ولذا صرّح العارف الجامي:

بأنّه تعالى عند الصوفيّة لا كلّّي ولا جزئي، لا خاصّ ولا عامّ، بل مطلق من كلّ قيد حتّى من قيد الإطلاق، وإنّ قيد الإطلاق، فالمراد منه هو السلب التحصيلي أي ليس له التقييد، ويكون المراد من الإطلاق نفّي التقييد به لاثبوت الإطلاق له بنحو القضية المعدولة حتّى يكون ضدّ التقييد لاسلبه.

ثمّ ترقى وقال:

بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وإطلاق عن الحصر في الإطلاق والتقييد، وإطلاق عن الحصر في الجمع بين ذلك والتنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع انتهى؛ فإنّه صريح في

أن ذاته غير مقيد بقيد، وأنه مطلق من كل قيد من جهة تحقق ذاته، ولا دخل لقيد من القيود في تحقق ذاته إلا أن ذاته مع هذا قابل للتقييد بكل قيد، ويكون لا بشرط من هذه الجهة، وهذا هو المطلق الخارجي في قبال المطلق المفهومي.

ثم إنه قال:

لا يمكن إثبات ما هو مدعى الصوفيّة في وجود الواجب تعالى من الوجود الخارجي المطلق والأبشرط المذكور بسبب الدليل العقلي؛ إذ لا يوجد دليل عقلي يفيد القطع واليقين به؛ لأجل أن ما ادّعوه من الدليل العقلي، وذكره لإثباته ليس بهذه المثابة كما أنه لا دليل عقلي ينفيه، فليس للعقل طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه، ولذا لا بدّ لإثباته من التوصل إلى غير العقل وهو العرفان الشهودي والإفاضي المستند إلى السير والسلوك العملي الموجب لتهديب النفس وتخليتها من الرذائل، وتحليتها بالفضائل الموجب لتهيئتها واستعدادها وقابليتها لقبول النور العرفاني المفاض من المبدأ الأعلى وشمس الحقيقة، أو من جنوده بإذنه، ولذا قالوا: إثباته يمكن بطورٍ وراء طور العقل، ومن طريقٍ غير طريق الاستدلال العقلي.

انحصار طريق
معرفة الواجب في
العرفان الشهودي

والعارف الجامي أيضاً صرح لما ادّعوه في الواجب تعالى:

من كونه هو الوجود الخارجي المطلق والأبشرط واللاتعين بأن العقل لا ينفيه ولا دليل على امتناعه عقلاً حتى يكون عدم إثباته لأجل عدم تحققه في الواقع لامتناعه، بل يدعن بإمكانه، ولكن لا دليل عقلي يدل على إثباته.

ونقل هذا الأمر عن الغزالي أيضاً في الذيل كما نقلناه.

امتناع العقل عن
كلام الصوفية عند
العارف الكاشاني

قال العارف الكاشاني في الاصطلاحات عند بيان المراد من عبارة
المسألة الغامضة هي بقاء الأعيان الثابتة:

أي الوجود الظاهر على^١ عدمها مع تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في
صدورها، وظهوره بأحكامها، ويدور في صورة الخلق الجديد على
الآنات بإضافة وجوده إليها وتعيّنه بها مع بقائها على العدم الأصلي؛ إذ
لولا دوام ترجّح وجودها بالإضافة إليه والتعيّن بها، لما ظهرت قطّ،
وهذا أمر كشفى ذوقيّ ينبوعنه الفهم، ويأباه العقل، وفي الذيل العقل
والنقل، انتهى.

في المنافاة بين كلام
العارف الجامي
والعارف الكاشاني
حيث ذهب الثاني
إلى أن العقل يأباه
والأول إلى عدم إبانته

أقول: ظاهر كلمة «يأباه العقل» ينافي ما ادّعاه العارف الجامي من
عدم إباء العقل وعدم منعه، وإنّما لم يدركه لعدم الدليل له عليه إلّا أن
يأوّل إباء العقل بأن يقال: المراد منه عدم إذعان العقل وعدم إدراكه له؛
لأجل عدم الدليل له عليه، لكنّه خلاف الظاهر عنه، وسيأتي - إن شاء الله
تعالى - أنّ الوجود الخارجيّ غير المحدود من جهة أصل تحقّقه،
واللابشرط والمطلق من كلّ قيد وتعيّن حتّى الإطلاق، وله القابليّة من
جهة لابشرطيته وإطلاقه لتقيّده بكلّ قيد، وبكلّ ماهيّة من الماهيّات
وعين من الأعيان أمر محال عقلاً؛ لاستلزامه للتالي الفاسد العقلي: إمّا
محدوديّة الواجب تعالى، وإمّا ترتّب آثار الماهيّات الممكنة على
الوجود الواجبي بما هو وجود واجبي، ومن حيث هو كذلك، وغرضهم
من كونه لابشرط مطلقاً إثبات قابليّته للتقييد بكلّ ماهيّة ممكنة من دون

١. كلمه «على» متعلّقة ببقاء الأعيان الثابتة.

تأثير لهذا التقييد في المقيّد وبقائه على ما هو عليه قبل التقييد من جهة الذات والحقيقة لصحة ترتّب آثار الماهيّات الممكنة على وجوده تعالى من جهة تقيّده بها، ولذا يدلّ الدليل العقلي على نفيه؛ لامتناعه من جهة ترتّب التالي الممتنع عليه الدالّ «إنّاً» على امتناع متلوّه، وعلى هذا لا يمكن إثباته من طريق العرفان الشهودي والإفاضي؛ لأنّ العلم بلا معلوم محال؛ فإنّ العلم كاشف عن المعلوم وحاك عنه، وهذا يتوقّف على وجود المحكيّ والمكشوف، وإلا فلا يكون علماً بالواقع بل جهلاً وحيرةً وضلالةً ولو مركّباً.

والعارف الجامي قد أفصح وبيّن مراد أهل العرفان من وحدة الوجود والموجود على النحو الأوفى في ص ٤٥ - ٤٨ بحيث لا يبقى إبهام وإجمال لبيانه له بعبارات موضحة في المتن والذيل في كتاب نقد النصوص، وأنا أنقل بعض ما في تلك الصفحات؛ لطوله، قال:

في تبين العارف
الجامي مراد العرفاء
من وحدة الوجود
والموجود

وصلُّ: الممكن هو الوجود المتعيّن فإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته؛ وذلك أنّ التعيّن نسبةً عقليةً، فهي بالنسبة إلى المرجح واجبة للمتعيّن، والتعيّن حدوث ظهور الوجود من وجه معيّن يعيّن القابل المعيّن للوجود بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلى كلّ تعيّن حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعيّن تعيّنًا آخر، وينعدم التعيّن الأوّل؛ إذ نفس التعيّن هو الواجب الحقّ الساري في الحقائق لا التعيّن المعيّن، وليس كلّ تعيّن معيّن واجباً له على التعيّن إلا لموجباته، فيمكن أن ينعدم ويتعيّن الوجود تعيّنًا آخر؛ إذ الوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً، بل يتبدّل تعيّناته بتعيّنات أُخر غير تعيّنات ما قبلها، فيتحقّق من

هذا حقيقة الإمكان للتعين المعين و هو نسبة عدمية في الوجود، فهو بين عدم ووجود مهما رجح الحق إفاضة نور الوجود على ذلك الوجه المعين - بقي موجوداً، والكشف يقضي بالتبدل مع الآتات، وإن أعرض عنه التجلي الوجودي، انعدم فعاد إلى أصله هذا أصل الإمكان. وأما اسم «الغير» «والسوى» للممكنات، فذلك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الأصلية - إلى أن قال -: فما في الحقيقة إلا وجود مطلق ووجود مقيد وحقيقة الوجود فيهما واحدة والاطلاق والتعين والتقيّد نسب ذاتية له، فافهم.^١

ثم قال:

وصل: وجود ممكنات عبارت است از تعین وتمييز وجود حقيقي در مرتبه‌ای از مراتب ظهور بسبب تلبس او به احكام و آثار اعيان ثابتة كه حقايق ممكنات است. والإيجاد عبارة عن تجليه سبحانه في الماهيات غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره لانبساط أشعة نوره. إلخ.

ثم قال:

وصل: أعظم الشبه والحجب التعدّات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة، فتوهم أنّ الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود، وإنما ظهرت آثارها في الوجود ولم تظهر هي ولا تظهر أبداً، فالظهور هو للوجود لكن بشرط التعدّد مع آثار الأعيان فيه، والبطون صفة ذاتية للأعيان وللوجود أيضاً من حيث تعقل وحدته. اگر وجود حق را - سبحانه وتعالى - مرآت اعتبار کنی، ظاهر در وی احكام

وآثار اعيان است نه اعيان بذواتها؛ فإنها ما شمت رائحة الوجود.
انتهى.

أقول: في الوصل الأوّل في تعريف الممكن يقول: «الممكن هو الوجود المتعيّن بإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه به من حيث حقيقته، وذلك أنّ التعيّن نسبة عقلية» الخ.

أقول: هذا الكلام صريح في أنّ الممكن الذي له أثر خارجي هو الوجود المتعيّن وهو ممكن من جهة تعيّنه، وواجب من جهة وحيثية وجوبه، فالوجود الواحد ممكن وواجب وهو الوجود المقيد بقيد كماهية من الماهيات، فهذا الوجود مع قطع النظر عن تقيده بقيد واجب ومعه ممكن بمعنى أنّ له أثر الماهية الممكنة التي قيّد بها، فالوجود والموجود الممكن أمر واحد ذاتاً، ومتعدّد حيثيةً واعتباراً.

في أنّ صريح كلام العارف الجامي هو كون الواحد واجباً وممكناً من جهتين

وقال في الوصل الثاني الذي نقلناه عنه:

وجود الممكن عبارة عن تعيّن الوجود الحقيقي وتميّزه في مرتبة من مراتب ظهوره بسبب تلبّسه بأحكام الأعيان الثابتة وآثارها أي الماهيات الممكنة التي هي حقائق الممكنات يعرف الممكن بأنّه الوجود الحقيقي الذي تعيّن وتميّز في مرتبة ظهوره في الأعيان الثابتة و هي الماهيات الممكنة، وتلبّسه بأحكامها، وآثارها، والمراد من الوجود الحقيقي هو الوجود الواجبي؛ قال: «والإيجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في الماهيات الممكنة غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره وسبباً لانبساط أشعة نوره»، انتهى.

يفسّر إيجاده تعالى بتجلّيه تعالى في الماهيات غير المجعولة وغير

في أن الابداع فسر
في كلام العارف
الجامي بالتجلي

الأصيلة ومع ذلك تكون مرايا ظهور وجوده تعالى في حال كونها غير متحققّة، وكونها معدومةً وسبباً لانبساط أشعة نوره تعالى وهو لا يمكن إلاّ بتقيّد وجوده تعالى به؛ إذ المفروض أنّها غير مجعولة لآذاتاً ولا تبعاً لوجودها الخاصّ بها.

وأيضاً في الوصل الثالث الذي نقلناه قال: «أعظم الشبّه والحجب التعدّات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة فيه» إلى آخر ما نقلناه.

مراده أنّ أعظم الشبّه وأعظم الأمور غير المعلوم وجهها وملاكها موجبيّة الوجود الواحد لترتب آثار الماهيّات الممكنة عليه، ووقوع الكثرة في العالم من الأمور المختلفة التي هي آثار الماهيّات الممكنة بسبب الوجود الواحد الحقيقي فقط في الخارج، ولذا قد يتوهّم أنّ نفس الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة صارت موجودةً بسبب ذلك الوجود الواحد، فالآثار لوجودها المتعدّد لا للوجود الواحد، والحال أنّ آثارها صارت موجودةً وظهرت في الوجود لأنفسها؛ لأنّ أنفسها لم تصر موجودةً، ولم تظهر في الوجود في الماضي، ولا تصير موجودةً، ولا تظهر في الوجود فيما بعدُ أبداً، فالظهور إنّما يكون للوجود الواحد ومنحصر فيه لكن بشرط التعدّد أي لكن ظهوره - بحيث يترتب عليه آثار الممكنات المتعدّدة - إنّما يكون من جهة تعدّد ذلك الوجود الواحد بتقيّده بالأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة، وبهذا ترتفع الشبّه العظمى وهي كفيّة وقوع الكثرة في العالم الخارج بسبب الوجود الواحد الحقيقي، ويعلم به وجه ترتب الآثار المتعدّدة للماهيّات الممكنة على

وجود واحد، وبعد هذا يقول:

«والبطون صفة ذاتية للأعيان وللوجود أيضاً من حيث تعقل
وحدته».

في أن الخفاء
والبطون صفة
عارضه للأعيان

ولعله تفريع لما قبله أي الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة لوخلت
وطبعها، ومع قطع النظر عن إضافة الوجود الحقيقي الواحد إليها ليس لها
ظهور وبروز وكونه مظهراً له فضلاً عن التحقق والوجود، فيكون مخفياً
وباطناً وغير ظاهر، فالبطون والخفاء صفة عارضة على ذاتها من حيث
هي كما أن الوجود الواحد الحقيقي يكون البطون والخفاء صفة
عارضة على ذاته إن لم يقيد بالأسماء والصفات أو بالأعيان الثابتة
والماهيات؛ لأنه حينئذٍ له مرتبة الأحديّة وهي مقام لا اسم ولا رسم له
وهو عالم الغيب المطلق كما أنه عند تقيده بالأسماء والصفات يصير
ظاهراً بها، وظهوره بها يكون مرتبة الواحدية ومرتبة ظهوره بالأسماء
والصفات على حسب اصطلاحهم، وكما أنه عند تقيده بالأعيان الثابتة
يصير ظاهراً بها وهي مجالٍ ومظاهرٍ ومرايا له حينئذٍ، ويترتب عليه
آثارها حينئذٍ لاعليها؛ لعدم وجودها المختصّ بها لها بسبب تقيده بها
وإضافته إليها، فهي تبقى على معدوميّتها في الخارج بعد صيرورتها قيداً
للوجود الواحد الحقيقي كما هو صريح كلام العارف الكاشاني في
الاصطلاحات الصوفية وقد نقلنا عنه، وقال أيضاً فيها في باب العين:

العالم هو الظلّ الثاني وليس إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات
كلّها فلظهوره بتعيّنها سمي باسم «السوى» و «الغير» باعتبار إضافته
إلى الممكنات؛ إذ لا وجود للممكن إلّا بمجرد هذه النسبة، وإلّا فالوجود

في الكلام العارف
الكاشاني في
الاصطلاحات

عين الحقّ، والممكنات ثابتة على عدميّتها في علم الحقّ وهي شؤونه الذاتية، فالعالم صورة الحقّ والحقّ هويّة العالم وروحه وهذه التعيّنات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مَجلى لاسمه الباطن.^١ انتهى.

وفي الذيل ما أنكره وردّه، وقال بوجود مغائر للعالم لوجوده تعالى لكنّه قائم به لا أنّه عينه.

وكذا في كلام العارف الجامي، قال:

اگر وجود حقّ - سبحانه وتعالى - مرآت اعتبار کنی ظاهر دروی آثار احکام اعیان است نه اعیان به ذواتها؛ فإنّها ما شمّت رائحة الوجود. انتهى.

وفي مقام رفع أعظم الشبه ومجهوليّة موجب الكثرة في العالم بسبب الوجود الواحد، يقول:

إنّ الموجب هو ظهور آثار الأعيان الثابتة وترتيبها على الوجود الواحد لا ظهور الأعيان الثابتة أنفسها وترتب الآثار عليها؛ لأنّها لم تظهر سابقاً، ولا تظهر لاحقاً أبداً، فالآثار المتعدّدة للوجود الواحد لكن بشرط التعدّد الحاصل بتقيده بها؛ لقابليّته له؛ لأجل لا بشرطيّته ولا تعيّنّيته ذاتاً وقبوله لكلّ شرط وقيد؛ إذ كما أنّ اللا بشرط المفهوميّ قابل لتقيده بكلّ ما يكثره كالإنسان كذلك اللا بشرط الخارجي؛ إذ الملاك لتحقق الكثرة بسبب الواحد هو كونه لا بشرط بالنسبة إلى القيود المكثّرة، ومطلقاً بالنسبة إليها ذاتاً وجوداً وعدمياً، وهذا الملاك متحقّق في اللا بشرط

في كلام العارف
الجامي في أنّ
الظاهر في مرآة
وجود الحقّ هو آثار
أحكام أعيان
الماهيات دون ذات
الأعيان

والمطلق الخارجي كالمفهومي، فلا فرق بينهما. انتهى.

وقال السيّد حيدر الآملي^١:

اعلم، أنك إذا تحققت أنّ الوجود واحد، وأنه مطلق غير مقيد وأنّ المقيدات مضافة إليه، عرفت أنّ المقيدات ما لها وجود حقيقةً. لأنّ وجودها إضافة نسبيّة؛ لأنّه عبارة عن إضافة المطلق إلى المقيد التي -أي هذه الإضافة- لا تحقّق لها في الخارج، وعرفت أيضاً أنّ المطلق هو المقيد بعينه ولكن بوجهٍ آخر، وأنّ المقيد هو مطلق مع قيد الإضافة، وأنه ليس في الخارج إلا المطلق؛ لأنك لو أسقطت الإضافة بالنسبة إلى الموجودات، لوجدت الوجود على صرافة وحدته ومحض إطلاقه، ووجدت المقيد موجوداً بالمطلق، معدوماً بدونه، وهذا معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافات^٢. انتهى.

في كلام السيّد حيدر
الآملي في جامع
الأسرار

وقال في رسالة نقد النقود في معرفة الوجود في مقام بيان الوجه الأوّل لوجه ظهور الوجود الواحد وكثرته إجمالاً:

وقد بيّنت فيما تقدّم أنّ غيره تعالى ليس بموجود في الخارج أصلاً، بل هو عدمٌ صرف ولا شيءٌ محض، والعدم الصرف واللا شيء المحض ليس له قابليّة الوجود، ولا استعداد المظهريّة، فلا يصلح أن يكون مظهراً، ولا موجوداً في الخارج، فيجب أن يكون الحقّ تعالى هو بنفسه ظاهراً ومظهراً بحكم اسمي: «الظاهر» و«الباطن» أعني يكون تعالى ظاهراً من وجه، باطناً من وجه، أي يكون ظاهراً من حيث الذات

في كلام صاحب
جامع الأسرار في
نقد النقود في مقام
بيان الوجه الأوّل
لوجه ظهور الوجود
الواحد وكثرته

١. جامع الأسرار، ص ١٧٤.

٢. المصدر.

والوجود، مظهراً من حيث الأسماء والصفات، وليس لغيره تعالى ذلك مع أن الغير ماله وجود أصلاً كما تقرّر، وهذا من غاية كمال وجوده وعلوّ شأنه.

إلى أن قال:

وإذا كان الحقّ كذلك، فيكون تعالى هو الظاهر والمظهر، ويكون واجباً وممكناً، وقديماً وحادثاً، ومطلقاً ومقيّداً، وأولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، أعني لا يكون الحقّ بهذا الاعتبار منزهاً من جميع الوجوه، ولا مقيّداً بجميع الوجوه، بل يكون منزهاً من وجه، وغير منزّه من وجه آخر، أعني أنه تعالى منزّه من حيث الوجوب والقدم والإطلاق والبطون، وغير منزّه من حيث الإمكان والحدوث والتقييد والظهور.

إلى أن قال:

وعن هذا المقام قال بعض العارفين: ليس بيني وبين ربّي فرق إلاّ أنّي تقدّمتُ بالعبوديّة يعني ليس فرق بين الحقّ والمظاهر إلاّ أنّه مقدّم عليها بالذات، وهي متأخّرة عنه بالاعتبار، وإلاّ هي هو أو بالعكس - أي هو هي أي ليست بينهما اثنيّة بل هما واحد إلاّ أنّ الحقّ حيث يكون مطلقاً ذاتاً، فيكون له التقدّم بالذات؛ لتقدّم ذات المطلق على المقيّد، والمقيّد متأخّر عن المطلق اعتباراً لاحقيّة؛ لأنّه هو المطلق مع تقيّده بقيد بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيد خارجياً، والتقيّد أمر عقلي لا خارجي، وليس له وجود خارجي مختصّ به، وإنّما يدركه العقل، وهذا معنى اعتباريّة القيد.

إلى أن قال:

ويشهد بمجموع ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ
السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ لأنه أيضاً بيان التنزيه في عين التشبيه، وبيان
التشبيه في عين التنزيه، أو بيان الغنى في عين الفقر، وبيان الفقر في
عين الغنى، أو بيان الإطلاق في عين التقييد، وبيان التقييد في عين
الإطلاق الذي ليس كمال معرفته تعالى إلا فيهما، أي في الجمع بين
المرتبتين كما تقدّم مراراً، وإليه - أي إلى مقام الجمع بين التنزيه
والتشبيه - أشار العارفون نظماً ونثراً.

أما النثر، فقولهم: إِيَّاكَ وَالْجَمْعَ وَالتَّفْرِقَةَ؛ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يورث الزندقة
والإيجاد - أي القول بالتعدّد - والثاني يورث تعطيل الفاعل، المطلق
- أي القول بحصر الوجود بمرتبة الوجودي والإطلاق من دون تقيده
بالمظاهر والمجالي - وعليك بهما فإنّ جامعهما موحد حقيقي وهو
المسمّى بجمع الجمع وجامع الجميع، وله المرتبة العليا والغاية القصوى.
وأما النظم، فقولهم أيضاً:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً

وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً

و كنت إماماً في المعارف سيّداً

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً

و من قال بالإفراد كان موحدّاً

فإيّاك والتشبيه إن كنت ثانياً

و إيّاك والتنزيه إن كنت مفرداً

فما أنت هو بل أنت هو وتراه

في عين الأمور مسرّحاً ومقيّداً^١

انتهى.

في الاستدلال
بالقرآن على أنه
جامع للتنزيه
والتشبيه

أقول: استدللّ بجملتين من القرآن على أنه جامع للتنزيه والتشبيه أي لمرتبة الإطلاق واللاتعيين والوجود الوجودي ولمرتبة التقيّد بالماهيات التي هي المظاهر له.

وجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أن ليس مثله شيء إشارة إلى التنزيه ومقام الإطلاق والوجود الوجودي إن كان الكاف زائدة للتأكيد أي ليس له مماثل ذاتاً، ووصفاً ذاتياً بوجه من الوجوه وهو هو وحده، ويكون «هو السميع البصير» تشبيهاً؛ لأنّ الخلق سميع بصير، فهو يتّصف بصفات خلقه لأجل تقيّده بما يتّصف بهما أي هو لأجل تقيّده به متّصف بهما.

وإن كان الكاف الداخلة عليه الدالة على التشبيه غير زائدة، فتكون إشارة إلى مقام التشبيه؛ إذ معناه حينئذ نفي مثل مثله لانفي مثله، فيدلّ على المثل، فنفاه، ويكون «هو السميع البصير» إشارة إلى التنزيه؛ لأنّ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أي هو وحده السميع البصير دون غيره، يعني لا يسمع ولا يبصر إلا هو:

ويمكن أن يكون «هو السميع البصير» إشارة إلى التنزيه والتشبيه معاً؛ إذ كلمة «هو» إشارة إلى الإطلاق والوجود الوجودي، وحمل السميع

البصير عليه إشارة إلى التشبيه، وأنه هو الذي يتّصف بما يتّصف به خلقه
والممكن.

وقال أيضاً: «أشار العارفون أيضاً إلى ذلك المقام نثراً ونظماً وهو
قولهم: إِيّاكَ والجمع والتفرقة» هذا هو النثر.

والمراد من «الجمع» الذي لا بدّ من الاجتناب والحذر عنه هو
الاعتقاد بتعدّد مقام التنزيه والتشبيه وجوداً بأن يكون هناك وجود
واجبي ووجود مقيد بالماهية، وقالوا: إنّه يورث الزندقة والإلحاد؛ لأنّ
الوجود الخارجي عندهم مساوق للوجود الوجودي بالذات.

والمراد من «التفرقة» - التي لا بدّ من الاجتناب والحذر عنها - هو
الاعتقاد بوجود واحد فقط.

إمّا خصوص الوجود الواجبي المطلق غير المقيد بالأعيان، ويعبر
عنه بالتنزيه؛ إذ هو يوجب حصر الوجود في الوجود الإطلاقي، وأنه
لا تأثير له، وأنّ الآثار للماهيات ليست أثراً له، فهو ليس فاعلاً لها،
ويوجب تعطيل وإنكار الفاعل المطلق.

وإمّا خصوص الوجود المقيد وهو يوجب حصر الوجود في الوجود
المحدود والمقيد بالماهية وهو أيضاً أمر محال؛ للزوم وجود المقيد
بدون المطلق على حسب ما هو الواقع بزعمهم من وحدة الوجود
والموجود الواجبي المطلق القابل للتقيد حسب ما استدلّوا لإثباته،
وحسب عرفانهم الشهودي والإفاضي لإدراك الواقع.

وبعد بيان مرادهم من نثرهم لعلّه لا يحتاج إلى بيان شعرهم؛ لكفايته
عنه إلاّ أنّه لا بأس بتوضيحه بعض توضيح، ففي البيت الأوّل

في توضيح ما مرّ من
المنظوم بعض
التوضيح

يقول القائل:

القول بالتنزيه في الوجود الخارجي، وأنه وجود واجبي مطلق غير مقيد بالأعيان والماهيات الممكنة فقط مستلزم لحصر الوجود الخارجي به وتقييده بهذه المرتبة ونفي مرتبة الأسماء والصفات والمظاهر وهو خلاف الواقع وإنكار للفاعل المطلق وما هو منشأ جميع الآثار؛ لأجل تقيده بالأعيان.

والقول بالتشبيه وبالوجود المقيّد بالأعيان فقط قول بالوجود المحدود بالحدّ الماهوي فقط وهو خلاف الواقع حسب ما اقتضاه الدليل والعرفان الإفاضي الشهودي؛ لكونه إنكاراً للوجود الوجودي والمطلق الذي يستحيل بدونه الوجود المقيّد والمحدود بالحدّ الماهوي، وإثباتاً للوجود المقيّد بدون المطلق وهو محال؛ لأنّ المقيّد هو المطلق مع التقيّد.

وفي البيت الثاني يقول القائل: القول بالأمرين بين التنزيه والتشبيه اللذين مرّ معناهما قول سديد وصحيح و صواب، ويكون القائل به يليق بأن يؤتمّ به في الأمور الاعتقاديّة ومعرفة الحقائق وهو من سادات أهل المعرفة.

وفي البيت الثالث يقول: إنّ القائل بالإشفاق بأن يجعل الواحد شفعاً وزوجاً - أي يقول بالتعدّد، وأنه في الخارج يكون وجوداً واجباً مطلقاً ووجوداً إمكانياً محدوداً - يكون مشركاً.

والقائل بالوجود الواحد والفرد يكون موحداً - أي فقد جعله واحداً منزهاً عن الكثرة، مقيّداً بالوحدة - وقع في الشرك كالأول من حيث

لا يشعر؛ إذ التعدّد والتكثّر موجود، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده، وثبت التماثل، فلا يجوز أن نقول: إنه فرد لا يلحقه التعدّد، وأفرده من جميع الوجوه، وجرّده عن كلّ ماسواه، وأخرج عنه التكثّر للتنزيه.

وفي البيت الرابع يقول: إنّ القائل بالوجود الواحد والفرد لا بدّ من أن يحذر ويجتنب عن التشبيه والوجود المحدود فقط؛ لما ذكرناه من الوجه؛ وأيضاً لا بدّ من أن يجتنب عن التنزيه والوجود الواجبي المطلق واللابشرط من دون تقيّد بالأعيان؛ لما ذكرناه من الوجه أيضاً.

وفي البيت الخامس يقول قائله لمخاطبه: لست أنت هو الوجود الواجبي المطلق بما هو كذلك؛ لأنك ممكن، لكنك أنت هو بما هو الوجود الواجبي الساري في الأعيان والمقيّد بكلّ ماهيّة ممكنة من جهة لابشرطيته وإطلاقه الموجب لقابليته للتقيّد بكلّ قيد وماهيّة، فأنت الوجود الواجبي المقيّد بماهيّتك، فوجودك وجوده المقيّد لا المطلق الذي هو مرتبة الوجوب، فليس لك وجود مختصّ بك، مغاير للوجود الواجبي أعاذنا الله من هذه المقالة وأمثالها، وعصمنا منها.

إلى أن قال:

وبالجملة، لزال الوجود الحقّ ظاهراً باطناً، أولاً آخرأً، واحداً كثيراً، خالقاً مخلوقاً، عبداً ربّاً، وليس تمنع ظاهريته باطنيته، ولا أوليته آخريته، ولا وحدته كثرته، ولا خالقيته مخلوقيته، ولا ربوبيته مربوبيته، هو الأوّل والآخِر، والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيءٍ عليم. انتهى.

كلام السيد حيدر
الأملي

وينقل شعراً عن ابن العربي في فصوصه يدلّ على مدّعاة:

أشعار محي الدين
في فصوصه في عدم
التمايز بين الواجب
والممكن

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
وإنا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان	فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً	فكن بالله رحمانا
وغدّ خلقه منه	فكن روحاً وريحانا
فأعطينا ما يبدو	به فينا فأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإيّاها وإيانا

أي قوام العالم وما وقع في الخارج بالله وبنا معاً، لا بأحدنا، فلولاه و
لولانا، لم يتحقق ما وقع وتحقق في الخارج.

اعلم، أنا عينه لا غيره على ما بيّنا مرادهم من العينيّة، وبيّنوه في
الوجود.

فإذا تكلمت في إنسان في وجوده وآثاره، ورأيت ما فيه من الوجود
والآثار، فلا بدّ من أن لا يصير حجاباً لما هو الواقع وموجباً لعدم دركه
بان تعتقد بأن الآثار للإنسان ووجوده بل لا بدّ من أن تعتقد بأن الآثار له
تعالى من جهة تقيده بماهيّة الإنسان، فأنت الحقّ والخلق معاً
باعتبارين، وإذا كان وجودك وجود الله لأجل إضافته إلى ماهيّتك،
فتكون رحماناً ومحسناً إلى الخلق برحمانيّته

وغدّ الخلق وأعطهم الغذاء المعنوي والمادي من كلّ ما هو إحسان
من الآثار التي للماهيّات الممكنة المرتبة على وجوده المضاف إليها،

فتكون التغذية منه تعالى، فتكون روحاً وريحاناً للخلق لأجل تغذيتك لهم، المستندة إليه تعالى، فالآثار التي لماهياتها المتحققة في الخارج. نحن أعطيناها لأجل دخالتنا فيها؛ لكون ماهياتنا قيداً لوجوده وهو تعالى أعطانا أيضاً؛ لأنها مترتبة على وجوده المضاف إليها، فكلانا دخيلان في تحقق تلك الآثار الكثيرة.

وقال بعد قوله: «وبالجملة، لزال الحق ظاهراً وباطناً» إلخ وقد نقلناه آنفاً:

في تبين العالم بما ليس بصحيح وهو خلاف جميع الأديان

ولا شك أن إظهار مثل هذه الأسرار خلاف الأدب والشرع، فأما مع أهله، فترك هذا الأدب أدب، كما قيل:

فآداب أرباب العقول لذي الهوى

كآداب أهل السكر عند ذوي العقل

وقيل:

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأيضاً كيف أسكت وأكتم وأنا عارف بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^١؛
وكيف لا أظهر وأنا مأمور بإظهاره؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^٢؛ وكيف لا أؤدي إلى أهله حقه وأنا مأمور بأدائه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا

١. البقرة (٢) الآية ١٥٩.

٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا»^١؟ وكيف لا أقول وأنا عالم بقول النبي ﷺ: «من كتم علماً نافعاً، أجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»؟ وكيف يجوز الخوف من الملامة وإظهار الحق وأنا من جماعة ورد فيهم ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾^٢ والله لا أرجع عن هذا القول مادامت الحياة باقيةً، والآذان واعيةً، لله الحمد والمنة. وتلك شقشقة هدرت، ثم قرّت. ^٣ انتهى.

في بيان انحصار الوجود الخارجي فيه تعالى عند السيد حيدر

أقول: هذه العبارات كاشفة عن اعتقاد القائل بما اعتقد أنه على الحق في تصويره للعالم الخارجي ومعرفة له، وهو مصيب في معرفته للعالم بأن في الخارج وجوداً وموجوداً واحداً شخصياً لاسنخياً، وأنه في وجوده لا يحتاج إلى غيره مطلقاً، وليس له حيثية تقييدية ولا تعليلية بالنسبة إلى وجوده، فيكون واجب الوجود بالذات ومبدأ لغيره وليس له مبدأ ولكنه لا بشرط واللا تعين ومطلق من كل قيد حتى الإطلاق واللا تعين، ومن هذه الجهة قابل لتقيده بالأعيان والماهيات الممكنة، وبواسطة تقيده بها يترتب عليه آثار الممكنات لا عليها بعد أن لا يمكن ترتبها عليه من جهة وجوب وجوده، لعدم كونها من آثاره؛ لتنافيها مع الوجود الوجودي، وسيأتي - إن شاء الله - بطلان تبين العالم بما ذكر، وأن معرفته على نحو ما ذكر على خلاف الواقع؛ لأنه أمر محال.

١. النساء (٤) الآية ٥٨.

٢. المائدة (٥) الآية ٥٤.

٣. نقد النقاد في معرفة الوجود، ص ٦٧٠.

مضافاً إلى أنه خلاف ضروريّ جميع الأديان الإلهيّة الصحيحة غير المحرّفة من تعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود وجوداً، وتغايرهما الوجودي بحيث يكون لكلّ منهما وجود مختصّ به وإن كان أحدهما قائماً بالآخر ويتوقّف وجوده عليه بخلاف العكس؛ لكون الآخر قائماً بنفسه ومبدأً لكلّ، ولا مبدأً له؛ لقيامه بنفسه حسب ما اقتضاه البرهان القاطع.

ونكتفي بهذا المقدار في بيان الأمر الأوّل وهو البحث تصوّري والشرح اللفظي، وبيان المراد من وحدة الوجود والموجود الشخصي عند القائلين بها بالرجوع إلى كلماتهم وبياناتهم وتصريحاتهم ببيان مرادهم منها، ونشرع في الأمر الثاني وهو دليلهم على إثبات مدّعاهم المذكور، وتمسّكوا لإثباته بأمرين:

أحدهما: الدليل العقلي المبتنى على أنّ العلم بشيء معلول للعلم بشيء آخر سواء كان العلم بالشيء الأوّل الذي هو العلة بديهياً أو نظرياً أو مركّباً إلاّ أنّه لا بد من الانتهاء إلى البديهي لو كان نظرياً كلاً أو بعضاً.

في بيان أدلة العرفاء على إثبات وحدة الوجود

ثانيهما: العرفان الشهودي والإفاضي المبتنى على إفاضته تعالى أو جنوده بإذنه على النفس القابلة لها لتطهيرها عن الأدناس الباطنيّة وأنجاسها، وتخليتها عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة.

والأوّل يحصل بما يزيلها من المبادي التصديقيّة المبطلّة والمزيلة لها. والثانية تحصل بالسير والسلوك العملي الدخيل في إزالتها عن النفس المستلزمة لتحليتها بضدّها، وبالفضائل الأخلاقيّة، فتصير النفس مستعدّة

بالفعل للإفاضة وللشهود القلبي المفاض من المفيض الحقيقي أو جنوده بإذنه.

وما هو العمده من الأمرين عند هم لإثبات مدّعاهم هو الثاني دون الأول؛ لاعتراف بعضهم بأنه لا طريق للعقل لإثباته ولا لنفية كما هو المصرّح به في كلام العارف الجامي^١ ونقلناه عنه سابقاً. قال بالفارسيّة: و اين را حواله به كشف صريح و ذوق صحيح می کنند و اين، طوری است وراء طور عقل یعنی قوّه عقليّه به ادراك آن وافی نيست، نه آن که منافی طور عقل است؛ زیرا که به مقدّمات عقليّه نه إثبات آن می توان کرد نه نفی آن. والله تعالى اعلم. انتهى.

في أن العمدة
لإثبات المدعى من
الأمرين هو الثاني
لعدم صلاحية العقل
عند بعضهم لذلك

ونقل في الذيل عن الغزالي أيضاً ما ذكره. وقال العارف الكاشاني في اصطلاحات الصوفيه: «وهذا أمر ذوقي ينبو عنه الفهم، ويأباه العقل.»^٢ انتهى.

وإن كان الظاهر من قوله: «ويأباه العقل» أنه يمتنعه العقل إلا أن عدم إمكان إثباته بالعقل والدليل العقلي مقطوع المراد منه إلا أنهم مع ذلك استدّلوا بالدليل العقلي أيضاً لرفع الاستبعاد من كون وجود خارجي كذلك، وللمماشاة للخصم من أهل الاستدلال كالحكماء والفلاسفة، ويذهبون أيضاً إلى إثبات مدّعاهم من طريق مذهب الحكماء والفلاسفة لإثبات مدّعاهم ويعتقدون به؛ لأنهم يعتقدون أن الطريق إلى كشف الحقائق الخارجيّة هو الاستدلال العقلي.

١. نقد النصوص، ص ٢٣ و ٢٤.

٢. اصطلاحات الصوفية، ص ٨٤.

وقد نقل المحقق اللاهيجي صاحب الشوارق في بحث زيادة الوجود على الماهية عن بعض الصوفية - وفي الحاشية أنه صدر الدين القونوي في بعض رسائله المسمى بالهادية - بعد نقله عنه ما هو المراد من وحدة الوجود عندهم أنه قال:

في نقل كلام صاحب الشوارق وتوضيحه في إثبات مراد الصوفية من وحدة الوجود

إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعزية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية، والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعية، والمواظبة على هذه الطريقة بدون فطرة ولا تقسيم خاطر، ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل، ولا تستبعدن وجود ذلك، فوراء العقل أطوار كثيرة لا يكاد يعرف عددها إلا الله سبحانه، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، وكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجودٍ - مثلاً - لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدتها التعيين^١. انتهى موضع الحاجة.

أقول: قوله: «يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل» صريح في أنه يمكن إثبات ما لا يدركه العقل لأجل

في أن كلام صاحب الشوارق اللاهيجي مطابق لكلام الجامي دون الكاشاني

عدم وجدانه لدليل يدلّ عليه مع تحقّقه في الواقع، لا إثبات ما يدرك امتناعه العقل، فكلامه مطابق لكلام العارف الجامي هنا دون العارف الكاشاني على ما هو ظاهر كلامه، ومع هذا نقل عنه الاستدلال العقلي أيضاً على مدّعاه عقيب كلامه المنقول عنه.

في أن مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود أنه في الخارج وجود وموجود واحد شخصي ليس له حيثية تعليليه ولا تقييدية

ومما نقلنا من بعض أهل الخبرة من أهل العرفان من بعض كلماتهم الدالّة على مراده من وحدة الوجود والموجود انقذح أن مرادهم أنه في الخارج وجود وموجود واحد شخصي في قبال الكلّي، ومصدّق واحد لمفهوم الوجود، واجب الوجود ذاتاً، وليس له حيثية تعليلية ولا تقييدية لأصل وجوده ولا يحتاج في أصل وجوده إلى أمر خارج عن ذاته ولا تقيّد ذاته بالوجود، فذاته عين الوجود، ولا يتوقّف على غيره مطلقاً.

ومعنى «ذاته عين الوجود» هو عدم الحيثية التقييدية له، ومعنى أنه وجود لا يتوقّف على غيره وأمر خارج عن ذاته مطلقاً هو عدم الحيثية التعليلية له، ولازم الأمرين وجوب وجوده بالذات؛ إذ ذاته مع قطع النظر عن غيره تقتضي اتّصافه بالوجود، فصحة حمله عليه في قبال الممكن؛ حيث إنه على أصالة الماهية لا تقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره اتّصافه بالوجود ولا بالعدم، فلا يصح حمل أحدهما - ولو اشتقاقاً - عليه لخلوّ ذاته عنهما معاً، وعلى أصالة الوجود لا يقتضي الأمرين مع قطع النظر عن الأمر الخارج وهو العلة لقوام ذاته بها وإن كان مقتضياً لاتّصافه بالوجود ذاتاً؛ لكونه عين الوجود إلا أنه لا يكفي لاتّصافه به؛ لكونه متعلّقاً بغيره وغير قائم بذاته، فأهل العرفان - على حسب ما نقلنا عن بعضهم مرادهم ممّا يستفاد من كلامهم - قائلون بالوجود الواجب

بالذات في الخارج، وأنه في وجوده الواجبي لا يحتاج إلى شيء، ولا دخل لشيء فيه لا تقييداً ولا تعليلاً، بل هما ينافيان وجوب وجوده. وأيضاً لا يمكن أن يترتب آثار الممكنات عليه من جهة وجوب وجوده الذاتي؛ لتنافي آثارها لوجوب وجوده، ويعبر عنه بمرتبة الأحديّة وغيب الغيوب والغيب المطلق ومقام لاسم ولا رسم له، ولكنه لا بشرط بالنسبة إلى ظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر غير المتناهية بحسب النسب المختلفة، والاعتبارات المتغايرة، فيكون قابلاً لأن يتقيد بالماهيّات الممكنة، فيتصوّر بصورها، ويتجلّى بجلوتها، فيترتب عليه آثارها لاعليها، فمن هذه الجهة لإشكال في ترتب آثار الممكنات عليه حتى آثار الممكنات المادّية والحوادث الزمانيّة.

ونقل صاحب الشوارق عن صدرالدين القونوي في رسالته المسماة بالهادية أنّه إذا اختلف حقيقة بكونها في شيء أقوى، أو أقدم، أو أشدّ، أو أولى، فكلّ ذلك عند المحقّقين راجع إلى الظهور دون تعدّد واقع في الحقيقة الظاهرة أيّة حقيقة كانت من علم أو وجود أو غيرهما، فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أنّ الحقيقة واحدة في الكلّ، والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضي لتعيّن تلك الحقيقة تعيّن مخالفاً لتعيّنها في أمر آخر، فلا تعدّد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزئية ولا تبعيض.

في نقل صاحب الشوارق كلام صدرالدين القونوي الموجود في رسالته المسماة بالهادية

قال: «ثمّ إنّ مستند الصوفيّة» إلى آخر ما نقلناه سابقاً، فالتعدّد والتكثّر في الخارج في ظهور الوجود الواحد الحقيقي في المظاهر

والمجالي المتعددة المختلفة شدةً وضعفاً من جهة اختلاف القوابل والمظاهر والمجالي وآثاره المختلفة كذلك لأجل تقيده بها، فالتشكيك في ظهور الوجود الواحد الحقيقي لأجل اختلاف القوابل والقيود في قبول ظهوراته فيها لترتب آثارها عليه من جهة الشرائط ككفاية إمكانه الذاتي في بعضها كالعقول وعدم كفايته في بعضها الآخر، وتحتاج إلى الاستعدادي أيضاً وهكذا وكلما كان الشرط أكثر فظهوره فيها أضعف، فالتشكيك في الوجود الخارجي نفسه بنحو التشكيك الخاصي وكانت الوحدة سنجية لاشخصية، فالوجود الواحد الحقيقي المذكور وإن لم يكن لا بشرط من جهة الصدق على المتعدد وقابلاً له؛ لكونه وجوداً خارجياً لا كلياً، ولكنه لا بشرط من جهة صحة تقيده بقيود متعددة كالأسماء والصفات والماهيات الممكنة، ولذا نقل عنه صاحب الشوارق في آخر كلامه السابق قال:

ثم إنه لا يخفى على من تتبّع معارفهم المبتوثة في كتبهم أنّ ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدلّ إلا على إثبات ذاتٍ مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية، منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية، ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية، فلأمانع أن يثبت لها تعين يجمع التعينات كلها، لا ينافي شيئاً منها، ويكون عين ذاته، غير زائد عليه لا ذهنياً ولا خارجاً، إذا تصوّرها العقل بهذا التعين، امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته، لاعن تحوّل ظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر غير المتناهية علماً وعيناً، وغيباً وشهادة بحسب النسب المختلفة،

في نقل صاحب
الشوارق بقية كلام
صدرالدين قونوي
من رسالته

والاعتبارات المتغايرة. انتهى كلامه.

أقول: فهم ينكرون أن يكون الوجود الواحد الحقيقي لا بشرط ومطلقاً كلا بشرطية المفهوم الكلي وإطلاقه، التي لازمها قابلية الصدق على الكثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً، وجزئياً حقيقياً، ولكنهم قائلون بكونه لا بشرط ومطلقاً بمعنى كونه قابلاً للتقيّد بقيود متعدّدة كالماهيات الممكنة، المستلزم لصحة ترتب آثارها عليه من دون محذور ترتب آثار الممكن على الوجود الواجبي بالذات.

إلى هنا قد انقذ مراد أهل العرفان الاصطلاحي من وحدة الوجود والموجود حسب ما يدلّ عليه كلام أهل خبرتهم في هذا الفنّ وإن وجّه من له حسن الظنّ بهم - مع عدم إذعانه بما هو يظهر من كلامهم من جهة عدم ابتناؤه على المباني العقلية البرهانية - بعض التوجيهات من كون مرادهم من النسب والإضافات التي له إلى الماهيات هو الإضافة الإشراقية، والفيض المنبسط الذي هو ذو المراتب بالتشكيك الخاصي الذي هو معتقد الفهلويين الذين تبعهم أصحاب الحكمة المتعالية وتابعوها.

في بعض التوجيهات
لكلام العرفاء مع
كونه خلاف ما هو
ظاهر صريح كلام
بعضهم كحمل
النسب والإضافات
على إضافة
الإشراقية والفيض
المنبسط ذو
المراتب بالتشكيك
الخاصي

ولأجل كون الوجودات الإمكانية عين الارتباط إلى المبدأ الأعلى، لاشيئاً له الربط بحيث لا يمكن تعقلها بدون تعقله فضلاً عن وجودها بدون وجوده عبّروا عنها بالنسب والإضافات والتقيّدات، لاشيء له النسبة والإضافة والتقيّد، وهذا التشكيك يكون الخاصّ الخاصي الذي عبّر عنه بالتشكيك في ظهور الوجود الواحد الحقيقي لشدة ارتباطها به بحيث لا وجود لها غير وجوده، أو بأن مرادهم من وحدة الوجود

والموجود الشخصي هو انحصار الوجود الخارجي الذي هو مصداق بالذات لمفهوم الوجود في الوجود الواجبي؛ لقولهم بأصالة الوجود فيه فقط.

في أن الممكنات ليست مصاديق بالذات لمفهوم الوجود ومعنى كونها موجودة أنها منسوبة إلى الوجود

وأما الممكنات، فليست مصاديق بالذات لمفهوم الوجود، وأنه ليس لها وجود مختص بها، وأنها أمور خارجية منسوبة إلى الوجود الخارجي لمناسبة كونه علّة لها، ومعنى كونها موجودة أنها منسوبة إلى الوجود، وأنها كلمة مفيدة للنسبة كاللّابن والتّامر، ولا تفيد أنها متّصفة بالوجود الخارجي؛ لقولهم بأصالة الماهيّة في الممكنات، كما ينسب هذا إلى ذوق المتألّهين ونحوهما، ولكنها خلاف ما يدلّ عليه كلام بعض أهل خبرتهم، ولعلّه أقرب إلى التأويل من كونه تفسيراً لكلامهم ومرادهم منه. مضافاً إلى أن التشكيك الخاصّي في الوجود - من الوحدة السنخيّة وتعدّد الوجود والموجود الشخصي بسبب اختلاف المراتب بالشّدّة والضعف، ويعبّر عنه بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وبالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، ينبجّر إلى وحدة الوجود والموجود الشخصي وهذا من لوازم الوحدة السنخيّة والتشكيك الخاصّي والاختلاف بالشّدّة والضعف؛ لأنّ الوحدة السنخيّة مع الاختلاف بالشّدّة والضعف، وكون ما به الاختلاف عين ما به الاتّحاد المستلزمة لكون الوحدة في عين الكثرة، وكون الكثرة في عين الوحدة - مستلزمة لوحدة الوجود والموجود الشخصي؛ لعدم وجود ما يحصل التعدّد والكثرة؛ لأنّ ما به الامتياز والتعدّد في الشديد عين ما به الاتّحاد والقدر المشترك ذاتاً وحقيقة، وفي الضعيف فقدان ما يجده الشديد من الزيادة، وفقدانه عدمه

في أن التشكيك الخاصّي مستلزم لكون الوحدة في عين الكثرة وبالعكس وهو مستلزم لوحدة الوجود والموجود الشخصي

في الضعيف، والعدم - سواء كان مطلقاً أو مقيداً - لاشيء محض، ولا واقعية له في الخارج، ولا تحقق له فيه، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في الموجود الخارجي لاجزءاً ولا شرطاً، فحقيقة الضعيف هو الوجود المحض، فلا يبقى إلا سنخ واحد والشيء الواحد، وقوام التعدد بوجدان كل من الأمرين لما لا يجده الآخر، فكما أن المفهوم الكلي لا يمكن تعدده من قبل ذاته ولا بد من تقيده بالقيود المتعددة، كذلك الوجود الخارجي الواحد سنخاً، والاختلاف الذاتي بالنقص والكمال أعم من الاختلاف بالشدة والضعف؛ لوجود الأول في المتباينين دون الثاني.

في أن قوام التعدد بوجدان كل من الأمرين لما لا يجده الآخر وأن الاختلاف الذاتي بالنقص والكمال أعم من الاختلاف بالشدة والضعف

والقول بأصالة الماهية - سواء كان في الواجب والممكن كما قيل، أو في خصوص الممكنات - أمر محال كما بيناه في محله؛ إذ كون الماهية أصيلةً وأمراً خارجياً بالذات، ومنشأً للآثار أمر محال، فلا يمكن أن يكون التشكيك الخاصي.

وأصالة الماهية في الممكنات وأصالة الوجود في الواجب بالذات موجبتان لتحقيق الكثرة في الخارج، فيبقى التباين الذاتي بين الوجودات على القول بأصالة الوجود في الواجب والممكن، والتباين الذاتي بينهما كما هو المنسوب إلى المشاءين، واستشكلوا عليه أيضاً ببعض الأمور الذي يمكن الجواب عنه،^١ والقول بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الواجب وكثرة آثار الممكنات المترتبة على وجوده لأجل تقيده

في محالية إصالة الماهية حتى في الممكنات

١. عطف على فاعل «يبقى».

بماهيّاتها كما مرّ بيانه كما هو قول أهل العرفان على ما يدلّ عليه كلام أهل الخبرة منهم والآن كلامنا فيه؛ فإنّ أصول الأقوال عند الإلهيين في تبين ما في الخارج من العالم خمسة:

في عدّ الأقوال في تبين ما في الخارج وأنها خمسة: الأوّل منها: (وهو مزيف) إصالة الماهية في الواجب ولكنها مجهولة

أحدها: هو القول بأصالة الماهية حتّى بالنسبة إلى الواجب مع القول بأنّ الواجب ماهية مجهولة الكنه، والممكن ماهية معلومة الكنه. وهو قول مزيف جدّاً.

القول الثاني: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في ما سواه بمعنى المنسوب إلى الوجود دون واجد الوجود والمتّصف به

ثانيها: هو القول بأصالة الوجود في الواجب فقط، وأنّه مصداق بالذات لمفهوم «الوجود» وأصالة الماهية بالنسبة إلى ما سوى الله من الممكنات بمعنى المنسوب إلى الوجود لا بمعنى واجد الوجود ومتّصف بالوجود. وهذا مزيف بالنسبة إلى الممكنات؛ لمحالّة أصالة الماهية مطلقاً وإنّ نسب إلى ذوق المتألّهين.

القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع التشكيك الخاصي

ثالثها: هو القول بأصالة الوجود في كلّ من الواجب والممكن، وأنّ كلّاً منهما مصداق بالذات لمفهوم «الوجود» مع وحدتهما سنخاً، وتعدّد الوجود بسبب اختلاف المرتبة بالشدة والضعف، وهو قول الفهلويين وأصحاب الحكمة المتعالية وتابعيهم.

القول الرابع: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع تعدّد الوجود والموجود وتباين وجودهما القول الخامس: في أصالة الوجود في الواجب وحده وهو

ورابعها: هو القول بأصالة الوجود في كلّ من الواجب والممكن مع تعدّد الوجود والموجود، وتباين الوجودات ذاتاً، وهو قول المشاءين. خامسها: هو القول بأصالة الوجود في الواجب فقط، ووقوع التعدد بسبب ترتّب آثار الممكنات على وجود الواجب لأجل تقيده بالماهيات ذوات الآثار، وهذا هو قول أهل العرفان الاصطلاحي وهو المبحوث عنه لنا.

الأمر الثاني في إقامة الدليل على ما ادّعاه أهل العرفان الاصطلاحي من وحدة الوجود والموجود الشخصي مع وقوع الكثرة بسبب الوجود الواحد الشخصي بتقيده بالممكنات وترتب آثارها عليه لاعليها؛ لعدم الوجود المختص بها لها بسبب هذا التقيّد، وإنّما أثر هذا التقيّد صحّة ترتب آثار الممكن على واجب الوجود بالذات، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ لأهل العرفان طريقين لإثبات مدّعاهم:

الأمر الثاني: في إقامة الدليل على مدعى أهل العرفان ولهم طريقان لإثبات مدّعاهم: الطريقة الأولى: الاستدلال العقلي

أحدهما: الاستدلال العقلي مما شاء للحكماء والفلاسفة في طريقتهم لإثبات الحقائق والأمور الواقعيّة ورعاية لمذهبهم واعتقادهم؛ لما ذكر. ثانيهما: - وهو العمدة لهم - هو العرفان الإفاضي والشهودي المستند إلى تهذيب النفس وتخليتها من الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة الحاصلة من السير والسلوك العملي المطابق للشريعة في جميع الأمور، وتحليلتها كذلك بالفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة.

في الطريق الثاني لإثبات مدعى العرفاء وهو العرفان الشهودي والإفاضي

أمّا الدليل العقلي، فقد استدلّ بعضهم - كما في الشوارق نقلاً عنه -: بأنّه لا شكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود، فلا يخلو: إمّا أن يكون حقيقة الوجود - أي الوجود الخارجي - أو غيرها - أي الماهيّة الموجودة - لاجئز أن يكون غيرها - أي غير حقيقة الوجود وهو الماهيّة الموجودة - ضرورة احتياج غير الوجود إلى غير هو الوجود - في نسخة «إلى غيره» فهو الوجود - والاحتياج ينافي الوجود، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود، فإن كان مطلقاً، يثبت المطلوب، وإن كان متعيّناً يمتنع أن يكون داخلياً فيه، وإلا لتركّب الواجب، فتعيّن أن يكون خارجاً، فالواجب محض ما هو الوجود، والتعيّن صفة عارضة له.

في الدليل العقلي الموجود في الشوارق على مدعى العرفاء

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعيّن عينه؟

قلت: إن كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن، يجوز أن يكون عينه لكن لا يضرّنا، فإن ما به التعيّن إذا كان ذاته ينبغي أن يكون في نفسه غير متعيّن، وإلا لتسلسل، وإن كان بمعنى التشخّص، لا يجوز أن يكون عينه؛ لأنّه من المعقولات الثانية التي لا يحاذيها أمر في الخارج. انتهى.

أقول: استدللّ بأنّه بعد فرض أنّه لا بدّ من أن يكون للعالم مبدأ، وبعد الفراغ عنه؛ لقيام الأدلّة القاطعة عليه ولا بدّ من أن يكون ذلك المبدأ وجوداً ومراده من حقيقة الوجود هو مصداقه في قبال المفهوم خارجياً، ومصداقاً بالذات لمفهوم الوجود لا الماهيّة الموجودة؛ لأنّ الماهيّة ممكنة بالذات، خالية عن الوجود والعدم، ففي وجودها تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها وغيرها وهو العلة، ومعلوم أنّ الاحتياج إلى العلة ينافي وجوب الوجود ذاتاً الذي هو من لوازم المبدأ لما سواه وليس له مبدأ. وهذا لا إشكال فيه.

ثمّ قال:

فإن كان ذلك المبدأ الذي هو حقيقة الوجود والمصداق الخارجي لمفهوم الوجود مطلقاً، يثبت المطلوب والمدعى، وهو كونه لا بشرط بالنسبة إلى كلّ قيد حتّى قيد اللا بشرط.

وفيه: أنّ كونه مطلقاً لا يلازم كونه لا بشرط بالمعنى المذكور، فإنّ مقتضى واجب الوجود ذاتاً أن يكون مطلقاً بمعنى أن لا يكون ذا ماهيّة وغير محدود بحدّ ماهوي، ويكون وجوداً صرفاً وبحتاً غير مشوب بغيره، فكونه لا بشرط وقابلاً للتقيّد بالماهيّة الممكنة ينافي وجوده

في أن كون الواجب مطلقاً لا يلازم كونه لا بشرط

الوجودي ذاتاً، وكونه غير مقيد بماهيته، فكونه مطلقاً بالمعنى المذكور ينافي كونه لا بشرط، وقابلاً للتقييد بماهيته فضلاً عن كونه من لوازمه، لذا نحن نقول: يكون واجب الوجود مطلقاً -بمعنى كونه غير مقيد بماهيته من الماهيات- لأنه يلزم أن يكون ناقصاً في وجوده وكمال وجوده إن كان محدوداً بحدّ ماهوي؛ لأنها منتزعة عن الوجود المحدود والناقص والفاقد لبعض مراتب الوجود وكمالاته، ولذا تكون الماهية حاكية عن محدودية منشأ انتزاعها، وكاشفة عنها، والوجود الواجبي كامل وجوداً وكمالاً، وواجد لكلّ منهما بجميع مراتبهما ذاتاً من دون حيثية تقييدية وتعليلية ومع قطع النظر عن غيره مطلقاً، فلا ملازمة بين كونه مطلقاً -كما هو مقتضى ذاته- وكونه لا بشرط بالنسبة إلى كلّ قيد، وقابلاً لتقييده به لأجل كونه لا بشرط، فلا بدّ من إقامة الدليل على هذه الملازمة؛ لعدم كفاية هذا الدليل لإثباتها.

ثمّ قال: «وإن كان متعيّناً...» إلى قوله: «فإن قلت». وهذا استدلال آخر لإثبات المدعى بالشقّ الآخر لكلامه أي سواء كان مطلقاً أو متعيّناً على أيّ تقدير يثبت المدعى، ومراده أنّ المبدأ -الذي هو حقيقة الوجود والوجود الخارجي- إن كان متعيّناً لا مطلقاً، يثبت المطلوب أيضاً؛ لأنّ التعيّن يمتنع أن يكون داخلياً فيه، فيكون مركّباً من الوجود الخارجي ومنه؛ للزوم التركيب في الوجود الواجبي وهو ينافيه، فتعيّن أن يكون خارجاً عن ذاته، وعارضاً عليه، وعليه يكون الواجب محضّ ماهو الوجود ولا بشرط من التعيّن ذاتاً، والتعيّن صفة عارضة له وهو المطلوب.

في تفسير قوله:
«وإن كان متعيناً»

وفيه: أن قوله: «إن كان متعيناً» إن كان مراده منه كونه ذاعين وذامهية - كما هو الظاهر - فنقول: نعم، لا يكون متعيناً؛ للزوم كونه ناقصاً سواء كانت الماهية جزءه أو قيده؛ إذ الأول مستلزم للتركب وهو ينافي الواجب؛ للزوم احتياجه ولو إلى جزئه، والمحتاج ليس بواجب الوجود.

مضافاً إلى لزوم تعدد الواجب إن كان جزءه للزوم كونه واجباً؛ إذ لو لم يكن جزء الواجب واجباً، للزم احتياجه إلى غيره، فليس بواجب ومبدأ لغيره مطلقاً، وأيضاً يلزم تركيب الواجب من الوجود والأمر المعدوم؛ إذ الماهية بدون الوجود معدومة، ولا يمكن تحقق المركب من الوجود والمعدوم خارجاً.

والثاني مستلزم لتقيّد الوجود الواجبي بالماهية وهو ينافيه، فيثبت أن الوجود الواجبي مطلق ووجود محض، ولا دخل للماهية في تحققه لاجزأً ولا شرطاً، ولكن هذا لا يلزم كونه مطلقاً بمعنى كونه لا بشرط من كل قيد أيضاً حتى يكون قابلاً لكل قيد كما هو مدعى هذا القائل والمستدلّ، ومن يدعى ما يدعيه، فلا بدّ من إثبات هذه الملازمة، وهذا الدليل لا يكفي لها.

ثم قال: «إن قلت» إلى آخر ما نقلناه عنه مطابقاً لما نقله صاحب الشوارق ومراده من «إن قلت» إشكال على الشق الثاني من كلامه السابق بأنه لم لا يجوز أن يكون متعيناً، ويكون التعيين عين ذاته لاجزأًه ولا قيده، فلا يكون لا بشرط من غير محذور؛ لكون تعيينه عين ذاته، فمن جهة كون تعيينه عين ذاته لا يكون لا بشرط بل متعيناً، ولا يلزم التركب

ولا تقيده بالماهية.

ومراده من جوابه بنحو الترديد أن التعيين إن كان بمعنى ما به التعيين والسبب له، فكونه ذاتياً لا يضرّ بكون ذاته غير متعين ولا بشرط؛ لأنه حينئذ يكون التعيين معلولاً للذات المتعين أي للذات التي هي سبب للتعين، فالتعين يكون فعلاً ومعلولاً له وتكون الذات غير متعين؛ إذ لو كان متعيناً، للزم التسلسل، إذ كونه متعيناً معناه كونه سبباً للتعين، فيكون تعيينه معلولاً لذاته، فيحتاج إليها، فلو كانت الذات متعيناً، فله تعين ثانٍ معلولٌ له يحتاج إليها، وإن كانت الذات التي هي سبب للتعين متعيناً أيضاً بمعنى كونه سبباً للتعين الثالث الذي هو معلول له أيضاً وهكذا، يلزم التسلسل، وحيث إن التسلسل في العلل والمعلولات غير المتناهية محال وممتنع، فمنشأوه - الذي هو علة لأمر محال - محال؛ لأن المعلول المحال يكشف إنَّه عن محالية علته، فكون التعيين بمعنى كونه ما به التعيين لا يضرّ بكونه غير متعين ذاتاً ولا بشرط.

وإن كان التعيين الذي أريد منه كونه عين ذاته كما في الإشكال بمعنى التشخيص وكونه تعالى جزئياً حقيقياً لا يقبل التقيّد كما لا يقبل الصدق على كثيرين، فيقال: إنَّ التشخيص بهذا المعنى أمر انتزاعي عقلي موجود في العقل ينتزعه من الأمر الخارجي، وليس أمراً خارجياً حتى يكون ذاتياً للوجود الواجبي، فلا يقبل التقيّد بقيد كما لا يقبل الصدق على كثيرين، فكون التعيين ذاتياً بأحد المعنيين المذكورين لا يضرّ بكون الوجود الواجبي غير متعين ولا بشرط ذاتاً، فهو وإن لم يصدق على كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً ولكن من جهة كونه لا بشرط وغير

متعين فيقبل التقيّد.

في أن الجواب
الصحيح عن
الإشكال هو اختيار
الشق الثاني وكون
التعيين بمعنى
التشخيص في
الوجود الواجبي

والجواب عنه أننا نقول بالشق الثاني من كلامه وأنّ التعيين يكون بمعنى التشخيص في الوجود الواجبي الذي هو حقيقة الوجود والوجود الخارجي كما هو كذلك في كلّ وجود خارجي، والتشخيص وإن كان أمراً منتزعاً عنه، وليس له وجود مغاير لمنشأ انتزاعه حتى يكون موجوداً خارجياً بمعنى أن يكون له وجود خاص ومختص به غير وجود منشأ انتزاعه لكنّه أمر انتزاعي ومعقول ثانوي فلسفيّ يكون ذاتيّ باب البرهان والمحمول من صميمه، وينتزع من ذات منشأه من دون تقيّده به حتى يكون محمولاً بالضميمة.

والمعقول الثانوي - الذي هو ذاتيّ باب البرهان ومحمول من صميمه لا بالضميمة - يكون حاكياً وكاشفاً عن أن منشأه ذو حيثيّة ذاتيّة إذا أدرك العقل ينتزع منه مفهوماً حاكياً عنه، وقابلاً للحمل عليه حملاً شائعاً؛ لأنّ له وجوداً خارجياً بالعرض بتبع وجود منشئه من باب وجود المقبول بسبب وجود قابله، فإسناد الوجود الخارجي مجاز من باب المناسبة بين المقبول والقابل فأسند ما للقابل إلى المقبول.

فعلى أيّ حال يكون التشخيص للوجود الواجبي معقولاً ثانوياً ذاتيّ باب البرهان، ومحمولاً من صميمه، حاكياً وكاشفاً عن كون منشأه انتزاعه ذا حيثيّة ذاتيّة موجبة لانتزاع العقل هذا المفهوم الكاشف عنها، وإلا فصحة انتزاع هذا المفهوم الخاص منه تعالى دون غيره تكون بلاوجه، فالتشخيص ذاتيّ الوجود الواجبي بمعنى كونه جزئياً حقيقياً غير قابل للصدق على كثيرين وغير قابل للتقيّد بشيء وقيد؛ لأنّ هذا

الوجود المتشخص كامل ذاتاً وجوداً وكمالاً، ولازم تماميته ذاتاً وجوداً وكمالاً عدم نقصه وعدم فقدانه لمرتبة من الوجود أو كماله، فيمتنع أن يقيد بقيد وبماهية من الماهيات؛ لكونها كاشفةً عن نقص المقيّد بها، وعن كونه فاقداً لمرتبة من الوجود أو كماله وهو ينافي الوجود الواجبي إن كان التقيّد واقعياً وبحسب نفس الأمر بأن يكون المقيّد منشأ الانتزاع للماهية؛ إذ الماهية بناءً على أصالة الوجود تكون أمر انتزاعياً من الوجود المحدود، متأخرة رتبةً عنه، ولها وجود بالعرض يتبع وجود منشأه وهذا ينافي الوجود الواجبي غير المحدود بحدّ ماهوي ومطلقاً وغير مقيّد بماهية من الماهيات، ولذا قال الحكماء: الواجب لاماهية له، أو ماهيته إنّيته، أو هو وجود بشرط لا - بنحو السلب التحصيلي أي وجود ليس له التقيّد بقيد وماهيةٍ لانه وجود له التقيّد بعدم الماهية بنحو الموجبه المعدولة حتى يلزم التركّب من الوجود والعدم، أو المقيّد بالعدم، وكلاهما محال ينافيان الوجود الواجبي كما أورد بعض العرفاء عليهم، فالوجود الواجبي وجود متشخص ومتعين لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً، كما لا يمكن حمله على وجود خارجي آخر حملاً شائعاً؛ لأر الحمل الشائع ينافي تعددهما الخارجي.

وأيضاً لا يقبل التقيّد بقيد وماهية؛ لكونه تاماً وجوداً، وكمالاً ذاتاً، ولانقص ولا فقدان فيه حتى يقبل التقيّد بماهية كاشفة عن نقصه مضافاً إلى أنّه إن كان الوجود الخارجي منحصرّاً في الوجود الواجبي، فما وجه وقوع الكثرات والآثار التي للممكنات وخواصّها، مع أنّه لا يمكن ترتبها على الوجود الواجبي كالوقوع في الزمان والمكان، والحلول في الشيء،

والعروضِ عليه والتركبِ ونحوها، فإمّا أنّه لا بدّ من القول بتعدّد الوجود في الخارج ووجود الممكنات في الخارج أيضاً إن كانت آثار الممكنات وخواصّها من الأمور النفس الأمرية حتى لا يلزم تالٍ فاسدٌ وأمر محال وممتنع كاشف عن امتناع متلوّه إنّا، أو من القول بكون تلك الآثار أموراً غير واقعية وأموراً خيالية كالسراب كما هو ظاهر كلام بعضهم، وسيأتي مفصّلاً - إن شاء الله تعالى - أنّ تقييد الوجود الواجبي بالماهيات وبتعبيرهم بالأعيان - من أن يوجب تحديده وتضييقه، ويكون كاشفاً عن نقصه، ويكون مع ذلك دخيلاً في ترتب آثارها عليه لا عليها - أمر متناقض؛ لأنّه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية وعدم كونها موجودةً في الخارج بوجود مختصّ بها وتكون الماهية أمراً انتزاعياً من الوجود الذي هو منشأ انتزاعه، ومعقولاً ثانوياً يكون ذاتيَّ باب البرهان، منتزعاً عن ذات منشئه من دون تقيده بقيد، ولذا يكون محمولاً من صميمه، فلا بدّ من أن يكون منشأ وجوداً ذا حيثية ذاتية موجبة لصلاحيته لكونه منشأ الانتزاع لتلك الماهية؛ إذ لا يمكن انتزاع الماهية المخصوصة من أيّ وجود؛ لأنّ الماهية حاكية بمفهومها عن خصوصية منشأ انتزاعها، والماهية الواحدة كيف واجدة لمفهوم يحكي عن خصوصية أيّ وجود كان والوجودات المتعدّدة، فيلزم وحدة المتعدد أو تعدّد الواحد، فلا بدّ في انتزاع ماهية من وجود خارجي من أن يكون ذلك الوجود صالحاً لكونه منشأ الانتزاع لها وهو وجود له مرتبة من الوجود وواجد لها وفاقد لغيرها، فيكون محدوداً، ولذا كلّ ماهية منتزعة من وجود يكون معرفاً لمرتبة الوجود، الملازمة لنقصه

حكاية الماهية عن
الخصوصية في
منشاء انتزاعها

وفقدانه لما بعدها إن كان طويلاً أو لغيرها إن كان عرضياً، ولذا يعبر عنها بحدّ الوجود وما يبين نهايته وحدّه، وإلا فيلزم صحّة انتزاع كلّ ماهيّة من كلّ وجود وهذا أمر باطل.

فتقييد الوجود الواجبي بماهيّة إن كان واقعياً وبحسب نفس الأمر لا اعتبارياً محضاً فلا بدّ من أن يكون صالحاً لكونه منشأ انتزاعه وهو فيما إذا كان محدوداً، والمفروض أنّ الوجود الواجبي ليس محدوداً بحدّ ماهوي بوجه من الوجوه، ويكون مطلقاً وغير مقيّد بماهيّة، فيوجب أن يصير الواجب ممكناً وهو انقلاب الذات، فتقييده مع بقائه على كونه وجوداً واجباً يوجب التناقض، وبدون بقائه مستلزم لصيرورة الواجب ممكناً وهو محال؛ لاستحالة فناء الواجب، أو صيرورته شيئاً آخر.

وإن كان التقييد اعتبارياً وأمرأً فرضياً لا واقعياً، فلا يمكن أن يصير موجباً لترتب آثار الممكنات على الوجود الواجبي، فيلزم ترتب آثار الممكن على الواجب وهو أمر محال.

فالقول بكون الوجود الواجبي لا بشرط التعيّن واللاتعيّن من جهة التقيّد بالقيود الخارجة عن الذات، ويصلح للتقيّد بكلّ قيد أمر غير معقول، ولذا قالوا: الدليل العقلي المفيد لليقين بالمدعى لا يناله العقل.

ولا يمكن إثباته من طريق الاستدلال العقلي؛ لعدم طريق للعقل لإثباته، فلا بدّ من التوصل بطريق آخر لإثباته غير الاستدلال العقلي وهو العرفان الشهودي والإفاضي.

ويمكن تحصيله من طريق السلوك العملي الموجب لتهديب النفس ممّا يصادّ معه وهو لا يجتمع في النفس معه؛ لوجود التضادّ بينهما وهو

وجود الماهية في
الواجب تعالى
مستلزم لتحديده
بحدّ ماهوي

في حصر الطريق في
العرفان الشهودي
والإفاضي

أن العرفان
الشهودي يمكن
تحصيله من طريق
السلوك العملي

الرزائل الإدراكية والأخلاقية بسبب الاشتغال بالعبادات الشرعية، والإعراض عن كل ما يتعلق بالقوى الشهوية والغضبية المفرطة، والاتباع عن الشرع والعقل، والمواظبة عليه لتعديلهما حتى تصير النفس عاريةً عنهما ومحلاً قابلاً بالفعل للإشراقات الإلهية من الجواد الفيّاض؛ لخلوّها عن الأضداد، وتطهيرها من الأنجاس والأرجاس والخبائث الباطنية المضادة لها، وقالوا: هذا طُور وراء طور العقل وطريق آخر لإثبات الحقائق يمكن أن يصل الإنسان بسببه إلى ما لا يدركه العقل؛ لعدم الدليل العقلي عليه كما يمكن الوصول إلى إدراك ما يمكنه إدراكه به أيضاً بل يكون الطريق إلى إدراك الحقائق - إدراكاً يقينياً - منحصراً عند هم فيه، وإنما استدلالهم العقلي يكون من باب المماشاة مع أهل الاستدلال كما أشرنا إليه سابقاً.

في استدلال
القيصري على وحدة
الوجود وتوضيح
عبارته ومراده

واستدلّ العارف القيصري - على ما حكى - في الفصل الأوّل في إثبات وجوده تعالى على وحدة الوجود والموجود بعد أن استدلّ على وجود الواجب تعالى بأن:

ذلك الواجب هو عين حقيقة الوجود - أي كليته الطبيعي المعبر عنه بالوجود المطلق - مراده من الوجود المطلق هو الوجود اللابشرط من التعيّن واللاتعيّن القابل للتقيّد بقيود كثيرة؛ إذ لو كان غيرها لا يخلو إماماً أن يكون حقيقةً أخرى في حقيقة الوجود ويعرض عليها الوجود؛ لكون الواجب موجوداً كما يقوله المتكلّمون، أو فرداً من أفراد الوجود يفيض منه غيره كما يقوله الحكماء، وكلّ منهما محال.

أمّا الأوّل، فللزوم الاحتياج في تحقّقها إلى الوجود سواء كان الوجود

معلولاً من معلولاتها أو لم يكن؛ إذ لاشك أن تحقق كل ما هو غير الوجود إنما هو بالوجود؛ إذ لو فرض زوال الوجود عنه أو إمكان زواله، لم يكن مستحقاً بنفسه، فالواجب لا يكون واجباً، وللزوم كون ما لا وجود له مفيضاً للوجود، وبديهية العقل تقضي بطلانه، والمنازع مكابر لمقتضى عقله.

وأما الثاني، فلأن فرداً من أفراد الحقيقة عبارة عن تلك الحقيقة مع تعيين زائدٍ عليها؛ إذ لو كان التعيين عينها، لما حصل الامتياز بينها وبين ما هو فرد منها إن كان تعيين ذلك الفرد عينها فقط، مع أنه موجب لثبوت المدعى، وإن كان تعيين كل منها كذلك، فلا امتياز بين أفرادها أيضاً؛ لوجودها في كل منها، وحينئذ لا يخلو الواجب إما أن يكون مجموع تلك الحقيقة والتعيين، أو العارض وحده، أو المعروض وحده. والأول يوجب التركيب، وكل ما هو مركب من الأجزاء، فهو حادث ممكن.

والثاني يوجب قيامه بالغير، والقائم بالغير لا يكون واجباً بالذات، فبقي الثالث وهو أن الحقيقة من حيث هي واجبة وهو المطلوب. انتهى.

توضيح مراده أن الوجود الواجبي - الذي أثبتناه واستدلنا على تحققه خارجاً - هو الوجود الخارجي المنحصر به ولا وجوده مغاير له وهو الكلّي الطبيعي المعبر عنه بالوجود المطلق ومراده من الكلّي الطبيعي والمطلق هو الوجود الخارجي الذي هو الواحد القابل لتقيده بقيود كثيرة كالكلّي الطبيعي المفهومي الواحد القابل لتقيده بقيود كثيرة مع الفرق بينهما بأن الوجود الخارجي المطلق غير قابل للصدق على

في توضيح مراد
القيصري من كلامه
المذكور والخذشة
فيه

كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً، وفرداً من أفراد مفهوم الوجود، والوجود الخارجي لا يمكن أن يتحد مع وجود خارجي آخر مع حفظ فردية كل منهما، فالوجود الخارجي الكلي والمطلق ليس كالمفهوم الكلي من هذه الجهة، ولكن يكون قابلاً للتقيّد بقيود كالكلي المفهومي وإن كان تقيّد المفهوم الكلي موجباً لتعدّده وكثرته الفردية فإن كل فرد منه هو الطبيعي مع قيد مغاير أو قيود مغايرة مع قيد أو قيود فرد آخر بخلاف تقيّد الوجود الخارجي الكلي والمطلق فإنه وإن كان قابلاً للتقيّد كالكلي المفهومي إلا أنه لا يوجب فرديته وصورته فرداً له بواسطة تقيّده بالقيود، بل موجب لصورته متصوّراً بصورة القيد، ومتجلباً بجلوته، ويصير القيد مظهراً ومجلّى له، فيترتب عليه آثار القيد.

توضيح استدلال
القيصري

فاستدلّ على مراده بأنه لو كان الوجود الواجبي غير الوجود الكلي الطبيعي والوجود المطلق، فذلك الغير:

إمّا يكون غير حقيقة الوجود وغير الوجود الخارجي فقهاً تكون الماهية الموجودة في الخارج كما يقول المتكلّمون، فيكون الوجود الخارجي خارجاً عن ذاتها؛ لكون الماهية خالية عن الوجود والعدم، وليس شيء منهما ذاتياً لها، وإذا لم يكن الوجود ذاتياً لها ولم تكن واجدةً له ذاتاً، فلا بدّ من أن يكون عارضاً لها لوجدانها له؛ لكون الواجب موجوداً خارجياً وواجداً للوجود الخارجي ووجدان شيء لشيء إمّا يكون بالذات، وإمّا بالعروض عليه والأمر دائر بينهما، وإذا لم يكن الأوّل، فينحصر الوجدان في الثاني.

وإمّا يكون ذلك الغير فرداً من أفراد مفهوم الوجود ويكون مبدأ لغيره

ومفيداً ومفيضاً ومعطياً لوجود غيره كما يقوله الحكماء، وكلّ منهما - أي كلّ من الشّقين من الكلام - محال.

أمّا وجه محاليّة الشّق الأوّل، فللزوم أن يكون واجب الوجود محتاجاً في وجوده؛ لعدم واجديّته له ذاتاً على الفرض سواء كان الوجود معلولاً من معلولاتها أو لم يكن معلولاً لها؛ إذ لاشكّ في أنّ تحقّق كلّ ما هو غير الوجود - وهو الماهيّة؛ لانحصار الأمر الخارجي في الوجود والماهيّة - إنّما هو بالوجود؛ لخلوّ الماهيّة عن الوجود ذاتاً وغير واجدة له كذلك، وإذا لم تكن الماهيّة - وهي ذلك الغير - كذلك ذاتاً، فلو فرض زوال الوجود عنها بعد وجودها أو أمكن زواله عنها، لم تكن متحقّقة بنفسها وذاتاً ومع قطع النظر عن الأمر الخارج عن ذاتها، وهذا ينافي الوجود الواجبي؛ لأنّ الوجود للواجب بالذات يمتنع انفكاكه عنه؛ لأنّه مقتضى ذاته.

في وجه محاليّة الشّق الأوّل من كلام القيصري وهو استحالة احتياج الواجب في وجوده إلى الغير

وأيضاً يلزم أن يكون مالا وجود له ذاتاً ولا بالغير مفيضاً ومعطياً للوجود الخارجي؛ لكونه مبدأ لغيره ولا مبدأ له مع كونه ماهيّة على الفرض، فيلزم تأثير المعدوم في الوجود الخارجي، ويكون الوجود الخارجي معلولاً للمعدوم وأثراً له، وبديهية العقل تقضي ببطلانه أي بطلان تأثير المعدوم في الوجود الخارجي، ومحاليّته قضيةً بديهيةً يكفي التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول، ولا يحتاج التصديق بها إلى الدليل والعلّة الإثباتيّة، والمنازع منكر لما يدركه عقله و يصدّقه بدهةً. وأمّا الشّق الثاني - وهو كون الواجب فرداً من أفراد مفهوم الوجود مفيضاً ومعطياً لوجود غيره من أفراد - فوجه محاليّته أنّ كون الواجب

مالا وجود له لا يكون معطياً للوجود

في محاليّة الشّق الثاني من كلام القيصري وهو استحالة كون الواجب فرداً من أفراد الكلّي

فرداً من أفراد الوجود معناه كونه فرداً من أفراد الكلّي، وفرد الكلّي عبارة عن ذلك الكلّي مع تعيّن وقيد زائد عليه نحو زيد حيث إنّه فرد من الإنسان، وإنما فرديّته له تحصل بإضافة قيد زائد أو قيود زائدة إليه؛ إذ صرّف الشيء لا يتكرّر ولا يتعدّد من قبل ذاته، فكون الواجب فرداً من مفهوم الوجود يتوقّف على ضمّ تعيّن وقيد به يكون زائداً عليه حتّى يحصل منهما أمر مغاير لكلّيّته، فيصير فرداً له؛ إذ لو كان التعيّن عين الكلّي، لما حصل الامتياز بين الكلّي والفرد، فلا يحصل الفرد.

وأيضاً هو موجب لثبوت المدعى وهو أنّه ليس لمفهوم الوجود إلّا مصداق واحد وهو الوجود الواجبي وإن كان تعيّن كلّ فرد من أفراد الكلّي من الواجب وغيره كذلك أي عين الكلّي، فيلزم عدم الامتياز بين الأفراد أيضاً ولم يحصل التعدّد أصلاً؛ لوجود الكلّي في كلّ منهما مع عدم تعيّن وقيد زائد عليه، فلم يبق إلّا الكلّي الواحد وهو لا يتكرّر بنفسه، فلا بدّ من أن يكون التعيّن الذي يحصل به وبالكلّي فرد له غير الوجود الواجبي الذي هو فرد من أفراد مفيض لوجود غيره، وحينئذٍ لا يخلو الأمر إمّا أن يكون الواجب مجموع الكلّي وتعيّنه وقيدته، أو التعيّن والقيد الخارج عن ذاته وقد أضيف إليه وعرض عليه وحده أو خصوص الكلّي وذات المقيّد والمعروض بدون التعيّن والقيد:

والأوّل يوجب التركّب، وكلّ ما هو مركّب من الأجزاء، فهو حادث مسبوق بالأجزاء، فيكون ممكناً؛ إذ كلّ حادثٍ ممكن؛ لاحتياجه إلى المحدث، والواجب لا يحتاج إلى غيره.

والثاني يوجب قيامه بالغير، والقائم وبالغير لا يكون واجباً بالذات؛

لاحتياجه إلى الغير وهو غير محتاج إلى غيره، فبقي الثالث من أطراف التردد والدوران؛ لانحصار الدائر عقلاً في الثلاثة، وكونه معلوماً بالإجمال بينها والعلم بعدم خروجه منها وهو أنّ حقيقة الوجود والمصداق لمفهومه منحصرة في الوجود الواجبي وهو المطلوب انتهى توضيحه.

ويرد عليه أولاً: أنا نختار الشق الثاني وهو أن يكون فرداً من أفراد الوجود يفيض منه غيره كما يقوله الحكماء - لأنّ الشق الأول مبتنٍ على أصالة الماهية وهي - سواء كانت في الواجب، أو في الممكن، أو في كليهما - أمر باطل محال وقد بين بطلانه في محله وقد أبطلناها وبيّنا محاليتها في كتاب التوحيد مستوفى - .

في بيان ما يرد على استدلال القيصري

والقول بمحالية الشق الثاني بالدليل المذكور ليس في محله؛ لعدم تماميته وهو قياس استثنائي انفصالي وقسم من برهان الخلف ولا يتم؛ لعدم تمامية مقدماته هنا؛ لأنّه يبتني على كون الوجود الخارجي مصداقاً وفرداً للمفهوم الكلّي، وفرديته له تحصل بإضافة تعيّن وقيد زائد على ذاته، فيحصل من مجموعهما وضمّ أحدهما بالآخر فرد له كما هو الأمر في فرد الماهيات والمقولات الأولى على القول بأصالتها؛ فإنّ حصول الفرد لها يكون بإضافة ما هو من عوارضها إليها، ويعبر عنها بالعوارض المشخّصة، فيحصل من المجموع فرد لها نحو زيد الذي هو فرد من الإنسان؛ فإنّه عبارة عن الإنسان مع العوارض المشخّصة له عن غيره كالكمّ والكيف والزمان والوضع وهكذا غيره؛ لأنّه فرد لنوع من أنواع الماهية والمقولات الأولى، والوجود الخارجي - الذي هو فرد من

في أن القول بمحالية الشق الثاني بالدليل المذكور ليس في محله

أفراد مفهوم الوجود - ليس كذلك؛ لأنّ فرديته له ليست بمعنى كونه مركباً منه ومن أمر زائد وعارض عليه، وإنّما فرديته له بمعنى كونه متّحد الوجود معه، وأنّ مفهوم الوجود مفهوم كليّ قابل للحمل الشائع على الوجود الخارجي؛ لأنّه ينتزع منه، وكلّ مفهوم انتزاعي قابل للحمل على منشئه مجازاً؛ لأنّه متّحد الوجود معه؛ لأنّ له وجوداً بالعرض من باب وجود المقبول بوجود قابله، والوجود الخارجي بسيط خارجاً وذهناً، وكما أنّ ليس له جزء خارجي كذلك ليس له جزء ذهني من الجنس والفصل أو النوع وعوارضه، فليس مفهوم الوجود جنساً للوجود الخارجي، ولا نوعاً له حتّى يحتاج في صيرورته فرداً له إلى تعيّن وقيد زائد وإلى العوارض المشخّصة والمميّزة؛ فإنّ مفهوم الوجود معقول ثانوي بسيط ينتزع من الوجود الخارجي أيّ وجود كان، وليس جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً لأفراده، وفردية فرد لمفهوم كليّ لا تتوقّف على كون الكليّ جنساً أو نوعاً أو فصلاً له، وإنّما تكون في أفراد الماهيات والمقولات الأوليّة فقط لا في كلّ كليّ؛ فإنّ الامتياز فيها بين الكليّ والفرد وبين الأفراد فيها يكون بالقيّد الزائد دون غيرها من الكليّات التي من المعقولات الثانية، والامتياز بين الوجودات الخارجيّة وتعدّدها يكون إمّا باختلاف بالشدة والضعف - كما يقوله الفهلويّون وتابعوهم من الحكمة المتعالية ومتابعيها - وإمّا بالتباين الذاتي كما يقوله المشاؤون.

توضيح ما يرد على
استدلال القيصري

في أنّ إثبات وحدة
الوجود والموجود
الشخصي يبتني
على إبطال الامتياز
بالشدة والضعف
وبالتباين

فإثبات وحدة الوجود والموجود الشخصي يبتني على إبطال الامتياز
بالشدة والضعف وبالتباين - الذي هو بناءً على أصالة الوجود كما هي

مبنى العرفاء - لا على أن الامتياز بين الكلّي وفرده، والامتياز بين الأفراد فيها يكون بالتعيّن والقيد الزائد.

ثمّ تشقيقه إلى الشقوق الثلاثة والترديد بينها وإبطال بعضها وإثبات بعضها يكون من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي فالدليل قاصر عن إثبات المدّعى.

وثانياً: أنه غاية ما يُثبت هذا الدليل - على فرض صحّته - أن الوجود الخارجي منحصر في الوجود الواجبي، وأمّا كونه لا بشرط واللاتعيّن ومطلقاً من كلّ قيد حتّى قيد اللابشرطيّة واللاتعيّن والإطلاق الذي هو المدّعى، فلا يثبت هذا الدليل لا بالمطابقة ولا بالملازمة.

ففي أن الدليل المذكور لا يثبت كون الوجود الخارجي منحصراً في الوجود الواجبي لا بالمطابقة ولا بالملازمة

أمّا المطابقة، فمعلومة؛ لعدم دلّالته إلّا على أن ذلك الوجود الواجبي الذي أثبتناه هو الوجود المنحصر، وأمّا كونه لا بشرط، فلم يدلّ عليه. وأمّا الملازمة، فلا ملازمة بين الانحصار المذكور وبين كونه لا بشرط وقابلاً للتقيّد بكلّ قيد كما هو المدّعى.

مضافاً إلى أنه أمر محال كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ومرّ أيضاً سابقاً؛ لأنّ التقيّد بالماهية إن كان واقعياً، يوجب محدوديته ونقصه، وإلّا فلم يكن تقييداً، ولذا نقول: إنّ الوجود الواجبي فرد من أفراد مفهوم الوجود ويكون مبدأً لغيره من الممكنات، ويفيض عنه وجود غيره ويكون متعيّناً ومتشخصاً، ويكون تعيّنه وتشخصه عين وجوده؛ لأنّه وجود خارجي، وكلّ وجود خارجي متعيّن، ومتشخص غير قابل للصدق على كثيرين، وتشخصه منافٍ لاتّحاده مع وجود آخر، وحيث إنّ الوجود الواجبي مطلق وغير محدود بحدّ ماهوي لأجل

كماله وجوداً و كمالاً بجميع مراتبهما، فيمتنع تقيده بماهيّة كاشفة عن نقصه وفقدانه لبعض مراتب الوجود أو كماله، فليس قابلاً للتقيّد بالماهيات الممكنة، فهو وجود واجبي بالذات متشخص ومتعيّن، وتشخصه وتعيّنه عين ذاته، وينتزع مفهوم التعيّن والتشخص من ذاته من دون ضمّ ضميمة، فيكون ذاتيّ باب البرهان والمحمول من صميمه لمنشئه وحاكياً وكاشفاً عن أنّ له حيثيّة ذاتيّة توجب صحّة انتزاع هذا المفهوم عنه عقلاً.

فهذا الدليل العقلي أيضاً لا يكفي لإثبات ما هو مدّعى العارف، ولذا صرّح العارف الجامي بأنّه لا يدركه العقل، والعارف الكاشاني قال: يأباه العقل. ولذا يكون الطريق المعتمد لإثباته ما هو طوّر وراء طور العقل.

في أن الدليل المذكور لا يكفي لإثبات مدّعى العارف من وحدة الوجود الشخصي كما اعترف به العارفان: الجامي والكاشاني

والعجب من بعض أهل الخبرة في الفلسفة والعرفان يأوّل كلامهم ويحمل على غير ما هو ظاهر كلام بعضهم وصريح كلام بعضهم الآخر؛ فإنّه يقسّم أهل العرفان على قسمين: أحدهما: يقول بوحدة الوجود والموجود الشخصي، والآخر يقول بالتشكيك الخاصّي في الوجود الخارجي.

في أن تأويل كلامهم وحمله على غير ظاهره كما عن بعض أهل الخبرة في الفلسفة والعرفان غير صحيح

قال في شرحه على مقدّمة القيصري على فصوص الحكم لابن العربي: إنّ طائفة من أهل التصوّف قالوا: إنّّه ليس في دار التحقّق ونفس الأمر إلا وجود الحقّ تعالى، وإنّ العالم منحصر في الوجود الواحد الصرف والبسيط من جميع الجهات، وإنّ ما نراه من الوجودات المتكثّرة صرف التوهّم ومحض التخيل، وثاني ما يراه الأحول.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت

نقش دومین چشم احوال باشد

كلُّ ما في الكون وهم أو خيال.

وهذا هو القول بوحدة الوجود والموجود. ومن القائلين بهذا القول جمع من الأكابر لا يمكن أن ينسب إليهم ما ذكر المنسوب إلى طائفة منهم كمحيي الدين العربي في جملة من كلماته، فإنّه فيها ينفي الكثرة الخارجيّة ويحصر الوجود الخارجي في الحقّ المتعال، ويقول بأنّ وجود الموجودات الإمكانية مجازي، وجميع الموجودات نسب وإضافات للحقّ، ولكن مرادهم من النسب والإضافات في عباراتهم هو الإضافة الإشراقية كما أشاروا إليه في مواضع من كتبهم، والكمّل منهم عبّروا عن الإضافة الإشراقية بالاضافة الاعتبارية، ومرادهم من الاعتبار هنا وفي كلامهم هذا هو الاعتبار العرفاني لا النسب والإضافة الاصطلاحية المقولية الحكيمية والنسب والإضافة العرفانية ظلّ وجود الحقّ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ ١. الخ.

أقول: هنا يقول بأنّ الكمّل منهم وإن عبّروا عن الوجودات الإمكانية بالنسب والإضافة - أي إضافته تعالى إلى الماهيات الممكنة - إلا أنّ مرادهم منها هو الإضافة الإشراقية وإيجاده تعالى لها، فهم يقولون بتعدّد الوجود والموجودات في الخارج المشكّكة لبالوجود والموجود الواحد الشخصي والتشكيك في ظهور الوجود الواحد في المظاهر لافي

١. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٢. شرح مقدّمة الفيضري للسيد المحقّق جلال الدين الآشتياني، ص ١٢٨.

نفس الوجود الخارجي كالتائفة الأولى.

وقال في ذيل كلام القيصري:

«ولا يقبل الاشتداد والتضعف في ذاته»:

في أن عدم
التشكيك في الذات
وحقيقة الوجود من
المسائل المشكّلة

لأنهما لا يتصوران في الحال القارّ كالسواد والبياض الحالين في محلين
أو الغير القارّ متوجّهاً إلى غايةٍ ما من الزيادة والنقصان، ولا الزيادة
والنقصان والشدة والضعف يقعان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض
مراتبه كما في القارّ الذات كالجسم وغير القارّ كالحركة والزمان^١.
انتهى.

وحيث إن القيصري ينفي الاشتداد والتضعف والزيادة والنقصان عن
ذات الوجود المطلق الذي أثبتته ويقول: الشدة والضعف يقعان في ظهوره
وخفائه في بعض مراتبه مرتبة الأسماء والصفات، وفي المجالي
والمظاهر، قال بعد ترجمته وبيانه لكلام القيصري:

مسألة: عدم التشكيك في الذات وحقيقة الوجود من المسائل المشكّلة
في فنّ العرفان، والمحققون من الحكماء قالوا: إن حقيقة الوجود بحسب
نفس الذات تقتضي التشكيك الخاصي؛ لأنّ الوجود مع حفظ أصل
وحدته الإطلاقيّة يكون في موطنٍ علّة وفي موطن معلولاً، وكلّ علّة
بالذات يكون أكمل وأتمّ من معلوله.

إلى أن قال:

ملامة التشكيك مع
التوحيد الوجودي
والتوحيد الخاصي

الأدلة التي بيّنها عدّة من محقّقي العرفاء: نحو صدرالدين القونوي،
والملا عبد الرزاق القاساني، وأبي حامد الإصفهاني المعروف بـ«تُرْكَه»

١. شرح مقدّمة القيصري للسيد المحقّق جلال الدين الآشتياني، ص ١١٧.

وشارح كلمات أبي حامد صائن الدين علي بن محمد بن محمد تركه المعروف بابن تركه، وظنوا أنّ التشكيك في الوجود ينافي التوحيد الوجودي والتوحيد الخاصّ الخاصّي، موهون خارج عن الأسلوب العلمي.

فيذكر ما هو العمدة من دليلهم على نفي التشكيك الخاصّي في الوجود الخارجي وينقل عن تمهيد القواعد لأبي حامد محمد الإصفهاني المعروف بتركه ما ذكره فيه، قال:

ثمّ إنّ الوجود الحاصل للماهيّات المختلفة والطبائع المتخالفة لا يقبل الوجود والعدم لذاته، لما أُشير [إليه] في موضعه، فيجب أن يكون واجباً لذاته، وحينئذٍ لو وجد هناك موجود آخر مغاير له، لتعدّد الواجب لذاته، والقائل بالتشكيك ينكره أشدّ الإنكار.

فيرة هذا الدليل - بعد قوله بأنّ هذا العارف المحقّق تخيل أنّه لو كان لمفهوم الوجود أفراد متعدّدة في الخارج، للزم أن يكون جميع تلك الأفراد واجب الوجود؛ لأنّ الوجود في الخارج عنده مساوق للوجوب - بأنّ الدليل المذكور - المبتني على أنّ الوجود من حيث هو لا يقبل العدم، وكلّ ما يقبل العدم، فهو الواجب لذاته - يكون برهاناً على وجود الوجود الذي لم يكن مقيداً بماهيّة من الماهيّات ويكون مطلقاً، وهذا البرهان لا يجري في الوجود الذي يكون مقيداً بالماهيّة؛ لأنّ الوجود الخارجي الذي يكون معلولاً وإن كان واجباً إلاّ أنّ وجوبه ليس وجوباً أزلياً، وليس ضرورياً بالضرورة الأزليّة، ويكون وجوبه وضرورته مادام ذات الموضوع باقياً. انتهى.

ثم ردّ دليل القيصري على نفي التشكيك في الجوهر وإثباته في العَرَض في المتن بناء على الحركة الجوهرية؛ فإنّها تكون بالذات في الجواهر وبالتبع في الأعراض، والغرض من تطويل الكلام في نقل كلام بعض أهل الخبرة في الفئتين أنّ^١ الذين ذكر أساميهم كصدرالدين القونوي والقاساني وغيرهما من المذكورين، الذين قال: إنهم أقاموا الدليل على نفي التشكيك في الوجود الخارجي لتصورهم وتخيّلهم بأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود بالذات بنحو الضرورة والوجوب الأزلي، فينحصر الوجود الخارجي عندهم بوجود الواجب تعالى، فلا يعقل التشكيك باختلاف الرتبة وتعدّد الوجود حينئذٍ؛ للزوم تعدّد الواحد مع سائر المفاسد، ولذا يقولون بالتشكيك في ظهور الوجود الواجبي في المظاهر لافي نفس المظاهر من الكمّلين من العرفاء ومن أكابريهم بإذعان بعض أهل الخبرة في مقام شرح حالهم في مقدّمة شرح المقدّمة للقيصري، وأذعن بأنّهم ينكرون التشكيك في الوجود الخارجي؛ لاعتقادهم بوحدة الوجود الوجوبي لتخيّلهم بأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود بالذات، وقد صرّح به فردّهم، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ مرادهم من النِسْب والإضافة في عباراتهم وكلماتهم، وتقيّد الوجود الواحد الواجبي بالماهيات والأعيان الثابتة المذكور فيها مكرراً مصرّحاً به هي الإضافة الإشراقية وإيجاده لها، فيكونون معتقدين بتعدّد الوجود الخارجي والتشكيك الخاصّي أو الخاصّ الخاصّي، وهذا مناف لما صرّحوا به، واستدلّوا عليه من نفي التشكيك الخاصّي، وإثبات

كلام شارح مقدّمة
القيصري في عدم
ملائمة التشكيك مع
مذهب العرفاء

ليس مراد العرفاء
من الإضافة،
الإضافة الإشراقية

١. أنّ الذين إلخ وخبرها وهو من الكمّلين إلخ جملة خبرية خبر لقولنا والغرض من تطويل إلخ.

الوجود الواحد الواجبي، وقالوا: وإنما التشكيك في ظهوره في المظاهر وتجليه في المجالي من الماهيات الممكنة اختلافها في استعداد القبول وشرائطه؛ لظهوره فيها، وكلما كان الشرط أقل - ككفاية الإمكان الذاتي كما في العقول الكلّية - كان الظهور أقوى، وكلما كان الشرط أكثر كان الظهور أضعف إلى آخر قوس النزول كما في كلام أعاضهم كصدرالدين القونوي في رسالته المسمّاة بالهادية حسب نقل صاحب الشوارق عنه في بحث زيادة الوجود على الماهية، وقد ذكرنا عباراته فيها نقلاً عنه سابقاً، وكذا في كلام غيره وقد نقلنا كلام بعض أعاضهم وأساطينهم في البحث عن أنّ مرادهم من الوجود الواحد ووحدة الوجود والموجود كصدرالدين والقاساني والجامي والسيد حيدر الأملي ونقلنا كلماتهم وعباراتهم الدالّة على مرادهم من الوجود الواحد الخارجي المنافية لحمل النسب والإضافة في كلامهم على الإضافة الإشراقية المستلزمة لتعدّد الوجود المشكك.

استلزام التشكيك
لتعدد الوجود ونفيه
عند العرفاء

مضافاً إلى أنّ العارف القاساني - الذي هو الخبرة والخير في فهم عباراتهم ومراداتهم منها؛ لأنه ترجمان كلماتهم ومبين مقاصدهم منها، ومبين اصطلاحاتهم العرفانية في كتابه المسمّى باصطلاحات الصوفية - صرح في الاصطلاحات في ضمن شرح المراد من محو العبودية ومحو عين العبد في كلمات العرفاء قال:

في نقل كلام العارف
الكاشاني من
الاصطلاحات في
شرح المراد من محو
العبودية ومحو عين
العبد

«والوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج» وتام عبارته هكذا:

كلام الكاشاني في
انكار الإضافة
الإشراقية

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان فإنّ الأعيان شؤون ذاتية ظهرت

في الحضرة الواحديّة بحكم العالميّة معدومة العين أبداً إلا أن وجود الحق ظهر فيها، فهي مع كونها معدومة لها آثار في الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة والوجود ليس إلا عين الحق تعالى والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجد إلا الحق تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعينه وتقيدته بصورة العبد - أي ماهيته - التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين (ماهية) العبد، باقية على عدمها، فالعبد محوّ والعبوديّة محوّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^١ الخ.

تصريح العارف الكاشاني بعدم وجود النسب خارجاً ينافي تفسير مرادهم منها بالإضافة الاشرافية في كلام بعض أهل الخبرة

فقد صرح بأن عدم وجود النسب والتقيدات للوجود بالماهيات، وإضافته إليها ليست بموجودة في الخارج ومعدومة، فكيف يقال: مرادهم منها إضافة إشراقية؛ فإنّها موجودة في الخارج، وبها وجود الماهيات بالعرض والمجاز؟! وكيف يقال: إن مرادهم من كون الإضافة اعتباريّة هو الاعتباري حسب اصطلاح أهل العرفان و اصطلاح عرفاني لافلسفي وحكمي حتى يكون المراد منها أنّها غير موجودة في الخارج؟! لأنّ الاعتباري عند أهل العرفان هو غير المستقلّ في الوجود، والمرتبطة بالغير وعين الربط به، وعند الحكيم يكون بمعنى غير الموجود في الخارج سواء كان منتزعاً منه أم لا، وجامعه هو الموجود في الذهن فقط.

في الفرق بين الانتزاعي والاعتباري في أنّ نفي الإضافة والنسبة خارجاً ينافي كون المراد منها هو الاعتباري

وقد يفرّق بين الانتزاعي والاعتباري؛ فإنّ الأوّل موجود ذهني منتزع من الخارج كالمعقولات الثانية الفلسفيّة كمفهوم «الوجود»

و«الشيء» وكمفهوم المشتقات كالعالم ونحوه، والثاني موجود ذهني غير منتزع من الخارج كالحاظ وجود شيء وعدمه، ولحاظ حيّة لها مائة رأس، ولحاظ ملكيّة الدار لزيد، ففيهم الإضافة والنسبة خارجاً بالصراحة ينافي كون المراد منها هو الاعتباريّ باصطلاح أهل العرفان. مضافاً إلى تصريح القاساني بأنه لفاعل ولا موجود إلاّ الحقّ تعالى وحده، فهو العابد والمعبود من جهتين.

ومضافاً إلى أنّهم يقولون: إنّ عمدة دليلهم لإثبات الوجود الواحد الخارجي اللابشرط واللاتعيّن القابل للتقيّد بالماهيات والأعيان الثابتة وللإضافة إليها هو طوؤٌ وراء طور العقل، وطريق آخر غير طريق العقل من الاستدلال العقلي، ولا طريق للعقل إلى إثباته على نحو اليقين، مع أنّه لو كان المراد من الوجود الواحد هو الواحد بالسنخ المشكك له مراتب مختلفة بالشدة والضعف، فيتعدّد ويتكثّر، وبعض مراتبه هو الوجود الواجبي غير المقيّد بماهيّة والمطلق، وسائر مراتبه هو الوجودات الإمكانيّة، فإثبات المرتبة العليا - وهي الوجود الواجبي المطلق وغير المقيّد بماهيّة؛ لتماميّته وكمالته في الوجود وكمالاته بجميع المراتب - بمكان من الإمكان بالاستدلال العقلي ببهان الإن وغيره.

ومجموع هذه الأمور يقضي بعدم صحّة تأويل كلامهم وحمله على خلاف ما هو ظاهر كلامهم بل صريحه بأن يحمل وحدة الوجود الخارجي على الوحدة السنخيّة لا الشخصيّة، ويحمل تقيده بالماهيات وإضافته إليها بالإضافة الإشراقية والفيض المقدّس المنبسط على جميع الموجودات الممكنة والشاملة لها.

ففي أن مجموع
الأمور المذكورة
يقضي بعدم صحّة
تأويل كلامهم وحمله
على خلاف ما هو
ظاهر كلامهم بل
صريحه

وأما محيي الدين المعروف بابن العربي، فقد ذكر اسمه بخصوصه من بين جمع من أكابرهم، وأنه ممن لا يمكن أن ينسب إليه ما يقوله القسم الأول من الصوفيّة من وحدة الوجود والموجود الشخصي، فنذكر كلامه في الفصوص مع شرح العارف البارع القاساني له وقد نقلنا بعض كلماته سابقاً بنقل السيّد حيدر الآملي في كتابه جامع الأسرار و منبع الأنوار قال في فصّ حكمة سبّوحية في كلمة نوحية في شرح القاساني:

الحمد لله ربّ العالمين أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثني والمثنى عليه.
 في نقل كلام شارح
 الفصوص الكاشاني
 في تفسير كلام
 صاحب الفصوص

وقال في الشرح:

(الحمد) أي الثناء المطلق من كلّ واحد على التفصيل (الله ربّ العالمين) أي الموصوف بجميع الأوصاف الكمالية ربّ الكلّ بأسمائه باعتبار أحديّة الجمع (أي إليه) باعتبار الجمع (يرجع عواقب الثناء) التفصيلي (فهو المثني) تفصيلاً (والمثنى عليه) جمعاً.
 قوله نظماً:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
 وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً
 نتيجة لما ذكره، فمن علم مقدّماته علم معناه.

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحداً
 أي من قال بالاثنتين، وأثبت خلقاً مبيناً للحقّ في وجوده، كان مثبتاً لشريك له في الوجود، قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبهاً.
 ومن قال بأنّه فرد لا يلحقه التعدّد، وأفرده من جميع الوجوه، وجردّه

عن كل ما سواه، وأخرج عنه التكثر للتنزيه، فقد جعله منزهاً عن الكثرة، مقيداً بالوحدة، وقع في الشرك كالأول من حيث لا يشعر؛ إذ التعدد والتكثر موجود، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده، وثبت التماثل ولذلك قال:

فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً.

أي إن كنت مُشبيهاً للخلق مع الحق، فاحذر التشبيه بأن تُثبت خلقاً غيره بل اجعل الخلق عينه بارزاً في صورة التقيد والتعيين.

وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً.

أي وإن لم تثبت الخلق معه، فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعدّداتٍ غيره لغلوك في التنزيه، فتقع فيما تهرب منه، أو تعطّله، فتلحقه بالعدم بل اجعله الواحد بالحقيقة، الكثير بالصفات، فلا شيء بعده، ولا شيء غيره، واجعله عين الخلق محتجباً بصورهم وهذا معنى قوله -قدّس الله سرّه-:

فما أنت هو بل أنت هو، وتراه في عين الأمور مُسرّحاً ومقيداً لأنّ «أنت» حقيقة بقيد الخطاب أي بكونها مخاطباً، و«هو» تلك الحقيقة مقيدةً بقيد الغيبة بل «أنت» من حيث الحقيقة عين «هو» باعتبار التسريح والإطلاق، وتراه في عين الأمور أي في صور الأشياء مقيداً بكل واحد منها مسرّحاً أي مطلقاً بكونها في الكل؛ إذ الحقيقة في صور الكل واحدة، وكل مقيد عين المقيد الآخر، وعين المسرّح^١.

قال في المتن في تفسير الحمد لله ربّ العالمين: أي إليه ترجع عواقب الثناء، فهو المُثْنِي والمُثْنَى عليه.

أقول: والظاهر من قوله: «فهو المُثْنِي والمُثْنَى عليه» - من جهة جعل كلمة «هو» الراجع إليه تعالى موضوعاً، وجعل المُثْنِي والمُثْنَى عليه محمولاً حملاً شائعاً الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود - أنّه تعالى هو المُثْنِي والمُثْنَى عليه، وأنّهما متّحداً وجوداً، فالمُثْنِي - الذي هو الممكن ومن أفراد العالمين - هو المُثْنَى عليه الذي هو الله تعالى وربّ العالمين وجوداً، فهما متّحداً وجوداً.

والشارح البارع الخبير في فنّ العرفان - الذي هو ترجمان كلماتهم ومبيّن مراداتهم منها، والمعتمد في فهم كلماتهم ومراداتهم - يقول في شرح قوله: إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المُثْنِي والمُثْنَى عليه:

في شرح الكاشاني
لقوله إليه يرجع
عواقب الثناء

جميع الشايات التفصيليّة من أولّها إلى آخرها، الصادر من حقيقة الوجود المقيّد بكلّ ماهيّة يرجع إليها بحسب مقام الجمع ورتبة الذات، والوجود الوجوبي - بلالفاظ تقيّده بماهيّة؛ لأنّه المنشأ لكلّ حمد وثناء صادر عن كلّ مقيّد - هو المطلق مع التقيّد بالقيّد.

ثمّ يقول في شرح «فهو المُثْنِي والمُثْنَى عليه»:

تفسير الجمع في
اصطلاح العرفان

هو المُثْنَى تفصيلاً، والمُثْنَى عليه جمعاً، أي الوجود الوجوبي - الذي يرجع إليه ضمير الغائب الموضوع - يكون المُثْنَى تفصيلاً - أي هو الوجود الواجبيّ المقيّد بالماهية الإمكانية؛ لأنّ الحمد والثناء عليه تعالى يصدر من الممكن ومن أفعاله وآثاره، لا من أفعال الواجب بالذات وآثاره، فبناءً على وحدة الوجود الشخصي يكون الحمد والثناء

من آثار الوجود الواجبي المقيّد بالماهية الإمكانية - والمثنى عليه جمعاً أي الوجود الواجبي بلالفاظ تقيده بالماهية؛ لأن كلمة «الجمع» في اصطلاح العرفان لحاظ الحق وشهوذه بلاخلق، وبالنتيجة فالوجود الواجب بالذات هو المثنى تفصيلاً والمثنى عليه جمعاً، فالمثنى تفصيلاً - وهو المقيّد بالماهية - متحد وجوداً مع المثنى عليه وهو الوجود الواجبي المطلق بمقتضى الحمل الشائع.

فشرح الشارح النظم الذي في المتن الذي ذكره الماتن، وشرح قوله:

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً

في شرح قوله: فمن قال بالإشفاق كان مشركاً

ومن قال بالإفراد كان موحداً

إلخ.

أي من قال بالاثنتين، وجعل الوجود الخارجي شفعاً وزوجاً لا وترأً وفرداً، وأثبت خلقاً مابيناً للحق في وجوده، كان مثبتاً لشريك له في الوجود، قائلاً بمتماثلين في الوجود، مشبهاً - لأن الوجود الخارجي عند العرفاء مساوق للوجود الواجبي كما مرّ ذكره سابقاً بلسان بعض أهل الخبرة، فإثبات وجود خارجي آخر غير وجود الحق إثبات لمثله، فالمثبت أثبت له شريكاً، فهو مشبه، وجعل له شبيهاً ومماثلاً - ومن قال: إنه فرد لا يلحقه التعدد وأفرده من جميع الوجوده - حتى التقيّد بالماهية - وجرده عن كل ما سواه وأخرج عنه التكثر الحاصل بالتقيّد للتنزيه، فقد جعله واحداً منزهاً عن الكثرة، مقيّداً بالوحدة، فوقع في الشرك كالأول من حيث لا يشعر؛ إذ التعدد والتكثر موجود بالمشاهدة والعيان وقد أخرج بعض

القول بإثنية الوجود بين الواجب والممكن شرك

الموجودات عن وجوده، فوجوده لا يشمل كل وجود؛ لمغايرة وجوده مع وجود غيره على الفرض؛ لعدم كون وجود غيره حينئذٍ وجوده المقيّد بماهيّة حتّى يشمل كل وجود وثبت المماثل له والوجود المماثل للوجود الواجبي، فيقع المثبت في الشرك ولذلك قال:

فإيّاك والتشبيه إن كنت ثانياً.

استلزام إثبات وجود
لغيره تعالى للشرك
عند الصوفية

أي إن كنت مثنياً للخلق مع الحقّ، فاحذر التشبيه بأن تثبت خلقاً غيره بل اجعل الخلق عينه بارزاً (و ظاهراً) في صور التقيّد والتعيّن.

(هذا تصريح بأن الخلق عين الحقّ بأن صار الحقّ ظاهراً في صورة الخلق بتقيّده بماهيّة الخلق والممكن).

وإيّاك والتنزيه إن كنت مفرداً.

أي إن لم تثبت الخلق معه، فلا تجرّده عن التعدّد حتّى يلزم وجود متعدّداتٍ غيره؛ لغلوك في التنزيه، فتقع فيما تهرب منه، أو تُعطله، فتلحقه بالعدم.

مساوغة الوجود
الخارجي للوجود

(يعني مراده من هذا المصراع أنك إن كنت قائلاً بوجود الفرد الواحد في الخارج، ولست قائلاً بوجودٍ آخرٍ مغايرٍ لوجوده، فلا تجعل ذلك الفرد الواحد مجرداً وعارياً عن التعدّد بأن تجعله مقيّداً بقيود متعدّدة حتّى يصير متعدّداً من دون وجودات متعدّدة مباينة؛ لأنك إن جعلته عارياً مجرداً عن التعدّد وبقي بلا تقيّدٍ بقيد، يلزم منه وجودات متعدّدة مباينة لوجوده؛ إذ الكثرات موجودة بالمشاهدة والعيان، فيلزم من جعله مجرداً وعارياً عن التقيّد الحاصل به التعدّد بسبب تعدّد

الوجودات المباينة، فيلزم الشرك؛ لأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود) أو تعطّله، وتلحقه بالعدم (أي وإن لم يلزم من تجرّده وعدم تقيّده بالماهية وتخصيصه بالوجود الواجبي تعدّد الوجود المباين لكن يلزم منه عدم كونه مؤثراً في آثار الممكنات وغير فاعل لها ومنشأ لها، فيصير معطلاً عن الفاعلية والتأثير ومنشئ الأثر، فيكون وجوداً معطلاً غير ذي أثر ملحقاً بالمعدوم من هذه الجهة) بل اجعله الواحد بالحقيقة، الكثير بالصفات، فلا شيء بعده ولا شيء غيره، واجعله عين الخلق محتجباً بصورهم (أي اجعل الوجود الخارجي الواجب بالذات واحداً حقيقياً وغير متعدّد، وإنما المتعدّد يكون صفاته عند تقيّده بالماهيات؛ لظهوره في المظاهر المتعدّدة التي كلّ واحدة منها مظهر لصفة من صفاته، فمع قطع النظر عنه لا شيء بعده ولا شيء غيره، فيجب أن يجعل عين الخلق في حال كونه محتجباً ومختفياً تحت ستر صورهم وأشكالهم لأجل تقيّد بماهيته).

وهذا معنى قوله ﷺ في المتن:

فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مُسرحاً ومقيّداً

قال الشارح:

والوجه في عدم كون المخاطب هو أي مرجع كلمة «هو» - وهو الوجود المطلق ومن حيث هو هو - أنّ المخاطب هو حقيقة الوجود والوجود الوجوبي المقيّد بقيد الخطاب، ومرجع كلمة «هو» هو الوجود

الوجوبي المقيّد بقيد الغيبة، وحيث إنّ القيدَين أمران متباينان، فالمقيّد بأحدهما مغاير للمقيّد بالآخر، وإن كان المقيّد بكلّ منهما واحداً، فلاشكّ في أنّ المقيّد بقيد الخطاب غير المقيّد بقيد الغيبة، بل «أنت» من حيث الحقيقة والذات عين مرجع كلمة «هو» باعتبار كونه مطلقاً ومسرحاً، وتراه وتجعله عينَ الأمور والأشياء أي في صور أعيان الأشياء وماهياتها مقيّداً بكلّ واحد منها، مسرحاً أي مطلقاً بكونها في الكلّ؛ إذ الحقيقة والوجود الخارجي الواحد واحدة في صور الكلّ، ومقيّدة بكلّ قيد، وكلّ مقيّد عين المقيّد الآخر وعين المسرح.

(ففي ما في المتن تصريح بوحدة الوجود الخارجي شخصاً) وإنما التعدّد يحصل بتقيّده بالماهيات المتعدّدة، والشارح بيّنه وشرحه وأوضحه وبيّن مافهمه منه، فهما متوافقان.

قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزهه ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فشبهه. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبهه وثنى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزهه وأفرد.

أقول: المستفاد من هذا الكلام بمعونة الشرح أنّه استدلّ بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تارةً على التنزيه، وأنّه ليس للوجود الواجبي من حيث هو وجود واجبي مثل ولا نظير - بناءً على كون الكاف زائدة للتأكيد لنفي المثل لا للتشبيه - أي ليس له بوجه من الوجوه مثل وشبيه في كونه وجوداً واجباً بالذات.

واستدلّ حينئذٍ بقوله تعالى: ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ على التشبيه والمثل، وأنّه سميع وبصير كما أنّ الممكن سميع بصير، يسمع

في شرح قوله: ليس
كمثله شيء

في شرح قوله: هو
السميع البصير

المسموعات ويبصر المبصرات، ويحصل من مفاد الآيتين معاً التنزيه والتشبيه له تعالى من جهتين: منزّه عن المثل والشبيه من حيث وجوده الوجودي الإطلاقي، وغير مقيد ذاتاً بقيد أصلاً وبوجه من الوجوه. وله المثل والشبيه من جهة تقيدّه بالقيود والماهيات المترتب عليه آثارها لأجل تقيدّه بها؛ لأنّ كلّ مقيد مماثل لمقيد آخر؛ لأنه عبارة عن الوجود الواجبي المقيد بقيد، فمن مجموع الآيتين يستفاد الجمع بين التنزيه والتشبيه له تعالى، وأنّه من جهة منزّه عن المماثل، ومن جهة له المماثل.

وأيضاً قد استدلّ تارة أخرى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على التشبيه، وأنّه له تعالى مماثل من جهة بناءً على كون الكاف للتشبيه لازائدة للتأكيد؛ إذ مفاد الآية حينئذٍ نفي مثل مثله لانفي مثله أي ليس مثل مثله شيء، فنفي المماثل لمثله، فأثبت المماثل له؛ إذ ما لم يكن له مماثل لا يمكن نفي مماثل مثله أي ليس لمماثله - وهو كلّ وجود مقيد بقيد - شيء؛ إذ كلّ وجود مقيد مماثل لمقيد آخر، والمراد من نفي مثل مثله نفي مثل مثله المغاير لمثله؛ إذ كلّ وجود مقيد يكون مماثلاً للمقيد الآخر، فمثل المثل وجود مقيد آخر، وأنّه الوجود الوجودي المقيد بقيد وماهية، فمثل المثل المغاير لمثله لا وجود له في الخارج من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

واستدلّ حينئذٍ بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ على التنزيه؛ لأنّ تقديم الضمير مع تعريف الخبر وكونه معرفةً باللام يفيد الحصر أي هو وحده السميع البصير دون غيره، يعني لا سميع ولا بصير إلا هو،

الجمع بين التشبيه
والتنزيه

فهذه الآية تفيد التنزيه بالبيان المذكور، ومن مجموع الآيتين يستفاد تنزيهه وتشبيهه معاً، وهذا هو مفاد المصراع الأول للبيت الثاني.

وإن قلت بالأمرين، كنت مسدداً. والبيت بمفاده مقبول عند الماتن قد تمسك به، وقال الشارح في آخر شرحه للآيتين:

فنزّه عن المثل وأفرد، فشبهه في عين التنزيه، ونزّه في عين التشبيه ليعلم أنّ الحق هو الجمع بينهما. انتهى.

مخالفة وحدة الوجود مع ضرورة الأديان وإنكار محي الدين نسبة القول بوحدة الوجود والموجود إليه مع أنه قائل به وهو بطلانه عند المنكر

فصاحب المتن كسائر الكمّلين من أهل العرفان قائل بوحدة الوجود والموجود على ما يستفاد من كلامه مكرّراً، والظاهر أنّ الوجه في إنكار أن ينسب إليه القول بوحدة الوجود والموجود هو بطلانها عند المنكر قطعاً مع حسن الظنّ بالمنسوب إليه وجلالة شأنه عنده من أن يعتقد بها مع وضوح بطلانها برهاناً، وبالضرورة من الأديان الإلهية غير المحرّفة. وممّن استدلّ على وحدة الوجود والموجود الشخصي لا بشرط التعيّن واللاتعيّن هو العارف البارع القاساني في شرحه لفصوص الحكم لمحيي الدين قال:

استدلال عبد الرزاق القاساني على الوحدة الشخصية للوجود والموجود لا بشرط التعيّن واللاتعيّن

وقد قدّمت أمام الكلام ثلاث مقدمات تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات (الأولى في تحقيق ذات الأحديّة) حقيقة الحقّ المسماة بالذات الأحديّة ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعيّن ولا بشرط التعيّن، -فهو من حيث هو- مقدّس من النعوت والأسماء لانعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار لكثرة فيه بوجه من الوجوه.

وليس هو بجوهر ولا عرض؛ فإنّ الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها

جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات، والعرض كذلك وهو مع ذلك محتاج إلى موضوع موجود يحلّ فيه، وما عدى الواجب، فهو إما جوهر، وإما عرض، فالوجود من حيث هو وجود ليس ممّا عدى الواجب، وكلّ ما هو وجود مقيد، فهو به موجود بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيين فلا شيء غيره بحسب الحقيقة، وإذا كان كذلك، فوجوده عين ذاته؛ إذ ما عدى الوجود من حيث هو وجود عدم صرف، والوجود لا يحتاج في امتيازه عن العدم إلى تعيين نفي امتناع اشتراكهما في شيء؛ إذ العدم لا شيء محض، ولا يقبل العدم، وإلا لكان بعد القبول وجوداً معدوماً كما لا يقبل العدم الصرف الوجود كذلك، ولو قبل أحدهما تقيضه، لكان من حيث هو بالفعل تقيضه وهو محال، ولاقتضاء القابلية التعدّد فيه، ولا تعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود بل القابلة لهما الأعيان؛ وأحوالها الثابتة في العالم العقلي تظهر بالوجود، وتخفى بالعدم، وكلّ شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده، فلم يكن وجوداً، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده، والوجود بذاته موجود، فوجوده عينه، وإلا لكان ماهيته غير الوجود، فلم يكن وجوداً، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود، وذلك محال، فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوم لكلّ موجود سواه؛ لأنّه موجود بالوجود، وإلا لكان لا شيئاً محضاً، فهو الغنيّ بذاته عن كلّ شيء، والكلّ مفتقر إليه، وهو الأحد الصمد القيوم ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^١ انتهى.

في نقد كلام
الكاشاني

أقول: قد عرّف أوّلاً الوجودَ الواجبيّ من حيث هو هو المعبرّ - عنه في اصطلاحهم بمقام الأحدىّة - فقال: «حقيقة الحقّ المسماة بالذات الأحدىّة ليست غيرَ الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط التعيّن ولا بشرط اللا تعيّن». انتهى.

فقد أعتبر في الوجود الواجبي بالذات من حيث هو كذلك أمران: أحدهما: أنّه وجود بحت ومحض وخالص غير مشوب بماهيّة من الماهيات في أصل وجوده.

ثانيهما: أنّه لا بشرط التعيّن واللا تعيّن.

ووجه الأوّل أنّه وجود كامل ذاتاً من حيث مراتبه وكمالاته ومراتبها، ولانقص فيه ذاتاً من الجهتين، فلا يعقل تقيّده بالماهيّة من حيث وجوده وكمالات وجوده؛ فإنّها كاشفة عن نقصه ومحدوديّته وفقدانه لبعض المراتب من الجهتين.

ووجه الثاني أنّه مقتضى أدلّتهم - من انحصار الوجود الخارجي في الوجود الواجبي مع وجود آثار الممكنات في الخارج التي لا منشأ لها خارجاً إلاّ الوجود الواجبي ومع عدم إمكان ترتبها عليه من جهة وجوده الواجبي من حيث هو كذلك - لتنا فيها مع الوجود الواجبي فلا مصحح لترتّبها عليه إلاّ كونه لا بشرط من التعيّن، فيكون قابلاً للتقيّد بالأعيان والماهيّات لأجل ترتّبها عليه، لا لأجل أصل وجوده.

والأمر الأوّل صحيح معتبر في وجود الواجب تعالى؛ لما ذكرناه من الوجه، ولكنّ الأوّل - أي الأمر الثاني - غير صحيح بل محال كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

ثم استدلل لإثبات أنه لا بد من أن يكون المبدأ تعالى ذات خصوصيتين المذكورتين بأدلة لكن بعضها يتضمن إثبات كلتي الخصوصيتين، وبعضها إحداهما وهي الأولى:

منها: أن الموجود الخارجي إما واجب، وإما ممكن، ولا ثالث؛ لأن الممتنع لا وجود له خارجاً؛ والممكن إما جوهر، وإما عرض، ولا ثالث؛ لأنه إما ماهية إذا وجدت، فكانت لا في الموضوع، وإما ماهية إذا وجدت، فكانت في الموضوع، فالجوهر له وجود زائد على ذاته وكذا العرض، وكل جوهر يصير بالوجود جوهرًا خارجياً ممتازاً عن غيره وكذا العرض.

وأيضاً العرض يحتاج في تحققه إلى الموضوع وهو غيره، والواجب بالذات ليس له وجود زائد على ذاته؛ فإن وجوده عين ذاته، وليس له ماهية حتى يكون وجوده زائداً على ذاته؛ إذ لو كان وجوده زائداً على ذاته، يكون محتاجاً في وجوده إلى غيره؛ لعدم وجدانه له بالذات، وهذا خلاف كونه مبدأً لغيره، وليس له مبدأ، فثبت أن المبدأ هو الوجود البحت والصرف وبلا ماهية، فهو وجود كامل ذاتاً، ولا نقص له ذاتاً لا من حيث وجوده بجميع مراتبه، ولا من حيث كمالاته كذلك، هذه هي الخصوصية الأولى.

ثم قال: «وكل ما هو وجود مقيد، فهو به موجود، بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيين، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة».

أقول: هذا لإثبات الخصوصية الثانية، وتقريبه أن كل وجود مقيد بقيد ماهوي، فهو بالمبدأ والوجود البحت والمطلق وغير المقيد بقيد ماهوي

موجود؛ لأنّ الوجود المقيّد هو المطلق والوجود الوجودي الذي قيّد بقيد ماهوي وتعيّن بعين وماهيّة، ولو لا المطلق، لم يتحقّق المقيّد، فهو به موجود؛ لأنّه المطلق مع التقيّد ويكون القيد خارجاً كالحصّة الذهنيّة بل الوجود المقيّد بلحاظ الحقيقة وتحقّقه الخارجي - وهو الوجود المطلق - وإن كان غيره بلحاظ التعيّن وتقيّده بالقيد؛ لأنّ تعيّنه وكونه وجوداً خاصّاً لأجل إضافته إلى ماهيّة خاصّة، وحصل بالإضافة وتقيّد المطلق بها إلّا أنّ تقيّده أمر عقلي وذهني لا وجود له خارجاً، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة والوجود الخارجي؛ إذ كلّ وجود مقيّد هكذا، فهو وإن كان كثيراً بمقدار الكثرات الخارجيّة من آثار الممكنات إلّا أنّ الكلّ بحسب الحقيقة والوجود الخارجي ليس شيئاً غيره، فليس في الخارج إلّا الوجود الواحد الشخصي وهو الوجود الواجبي غير المقيّد بقيد بحسب أصل وجوده الوجودي القابل لتقيّده بقيود متعدّدة لأجل كونه لا بشرط من اللاتعيّن والتعيّن.

عدم تمامية دليل
القاشاني على مدعاه

أقول: هذه هي الخصوصيّة الثانية للوجود الواجبي حسب ما عرّف المبدأ للعالم والوجود الواجبي بالذات.

لكنّ الكلام الذي ذكره لإثباتها غير تامّ؛ لأنّ قوله: «كلّ وجود مقيّد، فهو موجود به» يكون مراده من الوجود المقيّد هو الوجود المطلق الذي قيّد بماهيّة إمكانيّة، لها آثار مترتبة عليه، لا عليها بقرينة ما بعد، بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيّن، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة وهو ادعاء محض؛ إذ لا ملازمة عقلاً بين كون المبدأ وجوداً بحتاً ومحضاً غير مقيّد بماهيّة - لوجدانه بالذات للوجود، ولكمالاته بجميع المراتب،

وكونه بريئاً من دون الاحتياج إلى الأمر الخارج عن الذات من الحيثية التعليلية والتقييدية - وبين كونه لا بشرط وكونه قابلاً للتقيّد بقيود، ودخيلةً في ترتب آثار الممكن عليه، بل بينهما التنافي عقلاً كما مرّ بيانه سابقاً، فلا يمكن إثباته بدليل، وأدلّته كلّها مخدوشة.

نعم، تكون الملازمة بينه وبين كون كلّ وجود مقيد - بمعنى الوجود الإمكانى الناقص المقيد بالماهية والمحدود بها - معلولاً؛ لكونه متعلقاً به ذاتاً، ومحتاجاً إليه كذلك، ولا يمكن تحقّقه بدونه؛ للزوم الخلف والتناقض؛ إذ المتعلّق بالغير ذاتاً بل عينُ التعلّق به لا يمكن تحقّقه بدونه؛ للزوم التناقض، لكنّهم لا يقولون بوجود إمكانى مغايرٍ لوجود الواجب. ومنها: قوله: «وإذا كان كذلك، فوجوده عين ذاته - إلى قوله - إذ العدم لا شيء محض».

وتقريبه أنّه إذا كان الوجود له تعالى وجوداً بحتاً و صرفاً وبلاحدّ و غير مقيد بماهية - لأنّه ليس بجوهر ولا عرض، وكان كلّ وجود مقيد موجوداً به؛ لكون كلّ مقيد هو المطلق مع التقيّد بقيد - فوجوده عين ذاته، وليس زائداً على ذاته. لعدم الماهية له، فحقيقته وذاته عين وجوده، وحيث إنّ وجود مطلق، فلا يكون إلاً واحداً؛ لأنّه ليس غير الوجود المطلق إلاً العدم المطلق؛ لأنّه نقيضه، والعدم ليس في الخارج متحقّقاً حتّى يحتاج الوجود المطلق في امتيازته عنه إلى ما يميّزه عن العدم المطلق؛ لأنّ العدم لا شيء محض، ليس صفحة الوجود مشغولةً به، فليس غير الوجود المطلق شيئاً في الخارج، فليس في صفحة الوجود إلاً الوجود المطلق.

استدلال القاشاني
على انحصار الوجود
الخارجي به تعالى

عدم تمامية الدليل
وان وجود المطلق
لايلازم عدم المقيد

وفيه: أنه لا ملازمة بين الوجود المطلق في الخارج -بمعنى كونه غير مقيد بماهيته؛ لكونه كاملاً بالذات وواجداً بالذات الوجودَ بجميع مراتبه وكذا الكمالات بجميع مراتبها مع قطع النظر عن الخارج عن الذات، فلا ماهية له لأنّ الماهية كاشفة عن نقص الوجود ومحدوديته في الوجود وكماله، لذا يطلق عليه الحدّ للوجود -وبين عدم وجودٍ آخرٍ ناقصٍ، والمحدودُ بحدّ ماهويّ يمتاز عنه، لكلّ منهما أثر خاصّ به، وليس معنى الوجود المطلق هو الوجودَ الشاملَ لكلّ وجود ولا يشدّ عنه وجود غيره كالفضاء الواسع الذي يُرفع الحاجز المتعدّد فيه فصار فضاءً واحداً لا يخرج عن كونه قابلاً للتعدّد بسبب الحاجز؛ لأنّ الفضاء الواسع قابل للتعدّد بجعل الحاجز المتعدّد، فيصير متعدّداً كما أنّه إذا كان متعدّداً لتعدّد الحاجز، فهو قابل للوحدة برفع الحاجز، والوجودُ المطلق -بمعنى عدم كونه محدوداً بحدّ ماهوي لأجل تماميته الذاتية وجوداً وكمالاً - لا يقبل جعلَ الحدّ له، فيصير وجوداً ناقصاً متعدّداً كما أنّ الوجودات المتعدّدة بحدّ ماهوي لا يمكن رفع الحدّ عنها، فتصير وجوداً واحداً؛ إذ برفع الحدّ عن الوجود الناقص ينتفي بانتفائه هذا الوجودُ الخاصّ، ولا يبقى حتّى يصير الكلّ واحداً.

نعم بناء على
التشكيك الخاصي
الوجود الواجبي
شامل لسنخ وجود ما
دونه لا لخصوصه مع
وجود استفاضة
ناقصة وهذا غير
المدعى

نعم، لو قلنا بالتشكيك الخاصي، فالوجود المطلق وغير المحدود شامل لسنخ كلّ وجود يكون مادونه، وناقصاً بوجوده الواحد البسيط لا لكلّ وجود ما دونه بحدّه الخاصّ، وإلا صار مركّباً اعتبارياً، ومع وحدته السنخية مع ما دونه يكون أحدهما غير الآخر؛ إذ لكلّ من الوجود المطلق ومادونه صفات وآثار مختصة بكلّ واحد منهما، وليس أحدهما

واجداً لصفات الآخر وآثاره؛ لأجل امتيازهما وجوداً وكمالاً؛ لأنَّ أحدهما غير محدود، والآخر محدود.

نعم، الوجود المطلق وغير المحدود بحدِّ ما هوي لا يقبل المماثل، ولا يمكن تعدّده وتكثّره كما هو مقتضى برهان التوحيد الذاتي، وإذا لم تكن الملازمة عقلاً بين الوجود المطلق -بمعنى كونه غير محدود بحدِّ ماهوي- وبين وحدة الوجود والموجود الشخصي، فلا بدّ من إثباته بدليل آخر، والدليل لا يثبت الملازمة المذكورة.

نعم، لو ثبت بالدليل عدم تعدّد الوجود لبحسب اختلاف المراتب بالشدّة والضعف، ولا بالتباين، لكان إثبات الوجود المطلق وغير المحدود بحدِّ ملازماً لوحدة الوجود والموجود الشخصي.

بقاء إشكال ترتب
آثار الممكن على
الواجب

ومع هذا يبقى أيضاً إشكال ترتّب آثار الممكن على الواجب مع عدم إمكان تقيده بقيد ماهوي حقيقة؛ لاستلزامه لنقصه وهو خلاف الواقع، ومعه يلزم ترتّبها على الواجب وهو محال.

مع أنّ هذا الدليل لا دلالة له عليه أي على عدم التعدّد للوجود الخارجي، وغير تامّ لإثباته.

وقد يقال لإثبات وحدة الوجود والموجود بأنّ الوجود المطلق نقيض العدم المطلق، وحيث إنّ العدم المطلق واحد، فنقيض الواحد واحد، وإلا فيلزم ارتفاع النقيضين، فالوجود المطلق يستدعي وحدة الوجود والموجود.

في دليل آخر لإثبات
وحدة الوجود
والموجود وهو أنّ
وحدة الوجود
والموجود مقتضى
إطلاق الوجود

والجواب عنه أنّ نقيض كلّ شيء رَفْعُهُ، والوجود الواجبي وجود خاصّ وهو الذي لا يكون مقيداً بقيد؛ لتماثيته وجوداً وكمالاً في قبال

في الجواب عن هذا
الاستدلال

الوجود الذي ليس تاماً بل يكون ناقصاً، فنقيض الوجود التام رفعه وعدمه لا العدم الجامع بين الأعدام الذي هو واحد حتى يكون واحداً لأجل وحدة نقيضه.

وأجيب عنه بأن الوجود الخاص والعدم الخاص لا بد من مطلقٍ عامٍّ يدخلان تحته، وإلا فلا يمكن اعتبارهما وتحققهما بدونه؛ لأن الوجود الخاص هو الوجود المقيّد، والوجود المقيّد بدون المطلق، أو الوجود الخاص بدون العام محال؛ لأن المقيّد هو المطلق مع تقيّده بقيد، والخاص هو العام كذلك، وإذا كان الأمر كذلك، فحكم النقيض من الوحدة والتعدّد ليس إلا بالنسبة إلى الوجود المطلق، أو العدم المطلق لا للخاص منهما؛ لأن التقيّد ذهني لا خارجي، فلم يبق إلا الوجود المطلق، أو العام.

والجواب عنه أن التناقض يكون بين الوجود الخارجي وعدمه لا المفهومي وعدمه، والوجود الخاص الخارجي ليس عبارة عن مفهوم الوجود الذي يكون تحته مع أمر زائد ويصدق عليه صدق الكلّي على مصداقه مع تقيّده بقيد بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً؛ لأنه: أولاً: يكون التقيّد أمراً ذهنياً لا خارجياً، ولا يمكن تركيب الأمر الخارجي من الأمر الذهني؛ للزوم تقوّم الأمر الخارجي بما هو معدوم في الخارج، فكيف يكون أمراً خارجياً؟!

وثانياً: أن مفهوم الوجود الصادق على الوجود الخارجي ليس إلا أمراً انتزاعياً؛ لكونه من المعقولات الثانية الفلسفيّة؛ وليس مقولة ومعقولاً أولاً فلا يكون في الخارج حتى يكون جزء الوجود الخاص، وأمّا

في الجواب عن
الجواب عن الجواب

الوجود المطلق الخارجي القابل للتقيّد بقيدٍ، المحقّق للوجود المقيّد فلم يثبت بعدُ، وأريد إثباته بهذا الدليل، وجعله دخيلاً في الدليل مصادرةً. ومنها: قوله: «ولا يقبل العدم -إلى قوله- يظهر بالوجود ويخفى بالعدم».

أقول: تقرّبه أنّ الوجود البحت من حيث هو وجود وغير المقيّد بقيد لا يقبل العدم، ولا يتّصف به؛ إذ لو قبله واتّصف به، يصير بعد القبول والاتّصاف به معدوماً وواجداً للعدم وذا عدم، وهذا ينافي كونه موجوداً بل عين الوجود سواء كان اتّصافه بالعدم وكونه معدوماً بعروض العدم عليه كعروض العارض على معروضه، أو بانقلابه وصيرورة ذاته عدماً وواجداً للعدم ذاتاً، وكلاهما محال.

كما أنّ العدم لا يقبل الوجود الصرف؛ للزوم أن يصير بعد القبول موجوداً ومتّصفاً بالوجود وهو محال سواء كان بالعروض، أو بانقلاب الذات إلى ذاتٍ آخر؛ لأنّ الأوّل مستلزم لاجتماع النقيضين، والثاني مستلزم لعدم كون المسلوب ذاتياً، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

مضافاً إلى أنّ الوجود للواجب تعالى حيث يكون بمقتضى الذات وبلاحيثية تقيديّة وتعليلية، فثبوته له واجب بالذات، وضروري بالضرورة الأزليّة والأبدية ويمتنع عدمه ذاتاً أزلاً وأبداً، فوجود الواجب ومبدأ العالم ثابت له وجوباً بالذات ووجوباً ذاتياً، ولا يتوقّف على غيره ولذا يكون مبدأً لغيره وليس له المبدأ.

أقول: هذا الدليل يثبت الأمر الأوّل فقط وهو أنّ المبدأ للعالم وجود بحت وصرف، وليس مقيّداً بماهيّة من الماهيات في أصل وجوده،

فيكون كاملاً ذاتاً وجوداً وكمالاً، فلا يتوقف على غيره أيضاً؛ لعدم احتياجه إليه، فلا احتياج له إلى الحيثية التقييدية فيهما، ولا الحيثية التعليلية، وليس دليلاً على الأمر الثاني أيضاً إلا بناءً على وحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج، وهذا الدليل لا يكفي لكلا الأمرين، فلا بدّ بعد إثبات الوجود الواجبي من إثبات وحدته الشخصية بدليل آخر بأن يثبت عدم إمكان تعدّد الوجود بسبب الاختلاف في المرتبة مع الوحدة الشخصية فيثبت التباين الذاتي بين الوجودات، فبمعونة الدليل الآخر المذكور يثبت وحدة الوجود والموجود أيضاً، ومع ذلك يبقى السؤال عن كيفية وقوع الكثرات الخارجية التي من خواصّ الممكنات، وأنها مستندة إلى أيّ شيء؟ لأنّ استناد الأمر الزماني والمكاني والحال في شيء وهكذا إلى الوجود الواجبي بما هو كذلك محال، واستناده إليه لأجل تقيده بالماهية التي لها تلك الآثار لا يصحّ الأمر، ولا يرفع الإشكال إن كان التقيّد واقعياً وبحسب نفس الأمر؛ للزوم محدودية وجود الواجب بالماهية وهو خلف وتناقض، وإن كان التقيّد اعتبارياً محضاً لا واقعياً له، يلزم استناد آثار الممكن إلى الواجب وهو محال.

ومنها: قوله: «ولاقتضاء القابلية التعدّد فيه - إلى قوله -: يظهر بالوجود ويخفى بالعدم».

وهذا دليل آخر بتقريب آخر على الأمر الأوّل فقط مبتنٍ على عدم قبوله للعدم أيضاً.

وتقريبه أنّ الوجود المطلق والصرف والبحث لو قبل العدم، للزم تعدّده ولا تعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود ومطلق، ويكون

بلا قيد موجب للتعدّد؛ إذ صِرْف الشيء لا يتكرّر من داخل ذاته من دون تفاوت فيه باختلاف المرتبة أو تقيده بقيد.

والوجه في لزوم التعدّد فيه - إن كان قابلاً للعدم - أنه إن كان المراد من قابليته للعدم هو الإمكان الذاتي وخلق ذاته عن الوجود والعدم، فيمكن أن يصير معدوماً بسبب من الخارج لإمكانه الذاتي، وعلى هذا يلزم أن يصير معدوماً بعد كونه موجوداً، ومن المعلوم أن الموجود بما هو موجود غيره إذا كان معدوماً بما هو معدوم.

وإن كان المراد من القابلية هو الإمكان الاستعدادي بمعنى أن له الاستعداد لأن يصير موجوداً آخر أكمل منه كضرورة النطفة علقه بعد عدمها، وضرورة العقل الهولاني عقلاً بالملكة كذلك، يلزم تعدّده بحسب مراتب الكمال مع أن الوجود الواجبي وجود عين ذاته، لا أنه زائد على ذاته حتى يكون ممكناً بالذات، ويكون واجداً لوجوده وكمالاته بجميع مراتبهما بالفعل أزلاً وأبداً، فلا معنى لأن يصير أكمل بعد أن لم يكن كذلك؛ إذ هما مقتضى وجوب الوجود الذاتي كما هو المفروض، وأنه المبدأ، وأنه معطي الوجود الكمال.

نعم، الأعيان والماهيات الممكنة وأحوالها التي لها ثبوت تعقلي وإدراكي لهما القابلية للوجود والعدم، ولذا قد تصير موجودة في الخارج، وقد تصير معدومة.

أقول: بقرينة قوله: «القابلة لهما الأعيان وأحوالها الثابتة في العالم العقلي تظهر بالوجود وتخفى بالعدم». انتهى. يكون الوجه الأوّل لبيان لزوم التعدّد - إن كان قابلاً للعدم - أقرب من مراده من الوجه الثاني له.

وعلى أيّ تقدير هذا الدليل أيضاً مفيد للأمر الأوّل فقط وهو أن المبدأ للعالم هو الوجود الواجبي وجوباً بالذات، ولا يفي بالأمر الثاني وهو كونه لا بشرط اللاتعيّن والتعيّن المقتضي لصحة تقيده بقيود كثيرة. ومنها: قوله: «وكلّ شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده، فلم يكن وجوداً، وإلاّ فإذا وُجد، كان للوجود وجود قبل وجود وجوده» إلى آخر كلامه في هذه المقدّمة الأولى.

وتقريبه أنّ كلّ شيء موجود بسبب الوجود الذي هو المبدأ فعينه و ذاته غير وجوده الذي يكون الوجود سبباً له، فلم تكن عينه وذاته وجوداً بل ماهيّة؛ إذ إن لم تكن ذاته غير وجوده بل كانت عين وجوده، يلزم أن يكون وجوده الذي بسبب الوجود غير وجوده الذي هو عين ذاته وحقيقته، وإلاّ فيلزم تحصيل الحاصل، فيلزم أن يكون للوجود وجود قبل وجوده الذي بسبب الوجود، ولازمه أن لا يحتاج في وجوده إلى السبب لوجوده؛ لكونه ذا وجود ليس مستنداً إليه فيكون ذا وجود ذاتاً، فإن كان حينئذٍ وجوده الذي هو مستند إلى السبب عين وجوده الذي ليس مستنداً إليه، يلزم الخلف والتناقض، ويكون غير المستند إليه مستنداً إليه، وإن كان غيره، يلزم أن يكون للوجود الواحد وجود آخر وهو محال؛ للزوم تعدّد الواحد، فثبت أنّ كلّ شيء موجود بسبب الوجود -الذي هو المبدأ لكلّ شيء- وجوده غير ذاته وحقيقته، وأنّ وجوده ليس ذاتياً له، فلا بدّ من أن يحصل له بسبب الأمر الآخر، فكلّ ممكن الوجود حيث يكون وجوده بسبب المبدأ والوجود الذي هو مبدأ الكلّ، فوجوده غير ذاته وحقيقته، والوجود الذي هو المبدأ لكلّ ما سواه

-الذي كلامنا فيه - بذاته موجود، لا بسبب الوجود الآخر الذي هو المبدأ له؛ لأنه خلف، فوجوده عين ذاته وحقيقته؛ إذ لو كان وجوده غير ذاته وحقيقته، لكان حقيقته وماهيته وذاته غير الوجود؛ إذ لو كان ذاته عين الوجود، للزم أن يكون للوجود وجود قبل الوجود وهو محال وتناقض؛ إذ المفروض أنه مبدأ الكلّ، وليس قبله وجود، وليس وجوده مستنداً إلى وجودٍ آخرٍ وقائماً به، فحيث إنّ الوجود الذي هو المبدأ لكلّ وجود عين ذاته، فهو بذاته موجود، ويكون واجب الوجود بالذات لا بوجودٍ غيره، ويكون المقوّم لكلّ موجود سواه؛ لأنّه موجود بالوجود الذي هو مبدأ الكلّ، ولو لم يصر موجوداً به، لكان لشيئاً محضاً، فهو الغنيّ بالذات عن كلّ شيء، ولا يفتقر إلى شيء سواه، وكلّ ما سواه مفتقر إليه وهو الأحد الصمد القيوم.

أقول: هذا الدليل مثبت للأمر الأوّل وهو أنّ المبدأ لكلّ موجود هو الوجود الواجب بالذات، وأنّه لا مبدأ له؛ لكونه وجوداً بحتاً و صرفاً غير مقيد بماهيّة من الماهيّات، فيكون كاملاً بالذات وجوداً وكمالاً بجميع مراتبها، وهذا معنى «وجوده عين ذاته» ولكن إثباته للأمر الثاني - وهو كونه وجوداً لا بشرط اللاتعيّن والتعيّن القابل لتقيده بكلّ قيد وبماهيّة من الماهيّات لتصحيح ترتّب آثار الممكنات عليه لا عليها - يتوقّف إلى انضمام أمرين آخرين إليه:

أحدهما: عدم إمكان ما يكون ذاته عين الوجود، ولو كان محدوداً وناقصاً، يكون مستنداً إلى مبدأ الكلّ، ويكون المستند إليه هو الماهيّة في الممكنات دون الوجود.

ثانيهما: أنّ موجوديّة الماهيّات تكون بتقيّد الوجود الواجبي بها لا بتحققها تحقّقاً مغايراً لوجود الوجود الواجبي، وهذا الدليل ليس متكفلاً لإثبات شيء من الأمرين.

وقوله: «وكلّ شيء موجودٍ بالوجود فعينه غير وجوده» مع تعليله ليس كافياً لإثبات الأوّل مع كونه مسوقاً لإثباته؛ لأنّ قوله في التعليل: «وإن لم يكن ما هو موجود بالوجود عينه وذاته غير وجوده، كان للوجود وجود قبل وجود وجوده» يصحّ إن كان موجوديّة الوجود بالوجود بالجعل المركّب وجعل شيء شيئاً مع أنّ جعل الشيء لا ينحصر في جعل شيء شيئاً، ويمكن جعل الشيء بسيطاً أيضاً كتعقّلك لزيد في الذهن، وجعل المبدأ لوجود زيد تكويناً وخارجاً بناءً على أصالة الوجود في الممكنات.

نعم، لو ثبت عدم إمكان تعدّد الوجود الإمكانى لباختلاف الرتبة بالشدة والضعف، ولا بالتباين الذاتي مع امتناع أصالة الماهيّة، وصلت النوبة إلى وحدة الوجود والموجود الشخصي، أو ثبت أصالة الماهيّة في الممكنات، وأنّها منشأ لآثارها لا وجوده؛ إذ عليها لا وجه لكونها منشأ لآثارها إلا أن يصير الجاعل مقيداً بها، ويصير هذا التقيّد موجباً لترتب آثار عليه لا عليها كما هو مقالة العرفاء.

إذ على القول بعدم إضافة شيء ثالث إليها بجعل الجاعل مع كون ذواتها خالية عن الوجود والعدم، تكون أموراً اعتباريّة معدومة في الخارج، فلا وجه حينئذٍ لكونها منشأ لآثارها إلا صيرورة الجاعل عين ذاتها، فيوجب الانقلاب الذاتي وهو محال، أو صيرورته مقيداً بها من

دون أن تصير متحققة بتحقيقٍ مختصّ بها فترتب آثارها عليه لا عليها، وهذا أمر محال أيضاً كما أشرنا إليه وسيجيء إن شاء الله تعالى مفصلاً، ولذا لا وجه لإنكار تعدّد الموجود في الخارج مع وقوع الكثرات في الخارج لاسيّما الآثار المختصّة بالممكنات المادّية والحادثه، وسيجيء بيان ما هو المختار إن شاء الله تعالى بهداية الله تعالى وأوليائه المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، ونكتفي بهذا المقدار من ذكر أدلّتهم العقلية.

وأما ما هو العمدة والمعتمد عندهم لإثبات مدّعاتهم، فهو العرفان الإفاضي والشهودي الحاصل للقلب بعد تخلّيته عن الرذائل الإدراكية والأخلاقية التي هي نتيجة الرياضة العملية بسبب السير والسلوك في جادة الشريعة واتّباعها اتّباعاً كاملاً، والمواظبة عليها بإتيان ما هو مقتضى العقل العملي فيما هو في حيطة إدراكه والوحي والسنة وترك ما هو مقتضى القوى الشهوية والغضبية الإفراطية إلى حدّ لا يكون لها السلطنة والحاكمية الداعية إلى ما هو مقتضاها من الأعمال بل لصاحبها السلطنة عليها وجعلها تحت الاختيار والإرادة في استعمالها فيما يريد بالمقدار الذي يصلح، وتحليلته بأضدادهما من الفضائل الإدراكية والأخلاقية اللتين تعينان على متابعة العقل العملي والوحي والسنة، فإذا صار القلب مخلى عن الأولتين، ومحلّى بالثانيتين، يصير محلاً قابلاً بالفعل للنور الباطني المفاض من المفيض المطلع على عالم الغيب والشهادة والذي لا يعزب عن علمه شيء، فيصير متّصلاً بمنبع العلم والمعرفة والحكمة الذي لا ينقص ولا ينفد، ولا تزيد كثرة الإفاضة

في أن العمدة عند العرفاء لإثبات مدّعاتهم من وحدة الوجود والموجود هو العرفان الإفاضي والشهودي الحاصل للقلب بعد تخلّيته عن الرذائل الإدراكية والأخلاقية التي هي نتيجة الرياضة العملية

والإشراق إلّا جوداً وكرماً إفاضةً وإشراقاً، وإذا كان المحلّ قابلاً والمفيض جواداً فيّاضاً مفضالاً واسعَ الفضل والإحسان، يفيض عليه بمقدار سعة القابل للعلم والمعرفة.

وجاء الغزالي بمثال لعلم النفس بالأشياء بعلمين:

أحدهما: اكتسابي يحصل بالأسباب الخارجيّة.

ثانيهما: إفاضي يحصل بسبب من الداخل بتخليتها من الأضداد له، وهو أنّ النفس كالحوض الخالي من الماء، فإنّه يمكن أن يصير مملوّاً منه بطريقتين:

أحدهما: من الساقية التي فوق الحوض المتّصلة بالنهر أو المنبع، فيجري فيها وينصبّ منها إليه.

ثانيهما: أن يحفر الحوض إلى أن يصل إلى الماء الذي تحت الأرض، فيملاً من الماء الذي يخرج منه، فيملاً من داخله لا خارجه، والعلم الاكتسابي كالماء الذي يصبّ من الساقية فيه ومن خارجه، والعلم الإفاضي كالماء يخرج من تحت الأرض بسبب تعميقه، فيملاً من الداخل، فيمكن معرفة الأشياء من غير طريق العقل والاستدلال وأسباب المعرفة الخارجيّة أيضاً، ولا ينحصر طريق معرفة الأشياء بالأسباب الخارجيّة من الدليل العقلي وغيره، ولذا قالوا: لمعرفة الأشياء طُور وراء طور العقل، وطريق آخر غير طريقه وهو الذي يمكن أن يعرف به ما لا طريق للعقل إلى معرفته، وليس له دليل لإثباته، فيصير مجهولاً له، ولكن يمكن معرفته بالعلم الإفاضي وإفاضة المفيض معرفته وعلمه على القلب، فيطلع عليه بعد تحقّق شرط الإفاضة عليه وتخلية

النفس من الأضداد للعلم الإفاضي و المعرفة الشهودية؛ فإن الرذائل الإدراكية والأخلاقية مضادة للعلم الإفاضي لا يقبلهما النفس معاً؛ لعدم قابليتها لقبولهما معاً كما هو شأن كل محل للأضداد؛ فإن له القابلية لأحدهما ذاتاً على البدل لالخصوص أحدهما، ولا أن لا يكون له القابلية لشيء منهما ذاتاً، وعدم اشتغاله بأحدهما أو بسائرهما ليس شرطاً لقبليته للآخر؛ فإنّ عدم مطلقاً لاشيء محض، ولا واقعية له فلا أثر له بوجه، ولا أن وجود أحدهما في المحل -مثلاً- مانع عن وجود الآخر؛ إذ التنافي الوجودي ليس ملاك المانع لاحتفاء المتنافيين عن الآخر؛ فإنّ المانع هو المقتضي ومعطى، الوجود الأقوى في تأثيره في أثره عند تحقق العلة التامة من المقتضي ومعطى الوجود غير الأقوى فيه كذلك؛ فإنّ المتضادين متنافيان وجوداً لكن ملاك تنافيهما عدم قابلية المحلّ والمعروض لهما معاً، ويرجع إلى عدم العلة القابلية لهما، لا إلى المانع عن الوجود والمقتضي الأقوى لأحد الضدين، المانع عن تأثير المقتضي غير الأقوى في الآخر؛ إذ المقتضي الأقوى لأحد الضدين إذا أثر فيه، يصير المحلّ مشغولاً به، وبعد اشتغاله به لا يمكن تأثير المقتضي غير الأقوى للضد الآخر وإيجاده في المحلّ؛ لعدم قابليته لقبوله أيضاً، ولذا مع اشتغال النفس بالرذائل الإدراكية والأخلاقية ليس لها قابلية قبول العلم الإفاضي لتضاده معها، وهذا بخلاف العلم الاكتسابي، فلا تضادّ بينه وبينها، ويكونان من المتخالفين كالسواد والحلاوة، فيمكن اجتماعهما في محلّ واحد؛ لعدم التنافي الوجودي بينهما، والشاهد عليه هو المشاهدة بالوجدان وبالأثار؛ فإنّه يشاهد أنّ العالم بالعلم الاكتسابي

بالأمور الاعتقاديّة كالمبدأ والمعاد وغيرها له الحسد الغالب عليه والمغلوب له، وله الكبر، والغرور، والعجب، والنفاق، وهكذا إلى الآخر، وهذا بخلاف العلم الإفاضي؛ لأنّ العالم به ليس في نفسه شيء من هذه الأمور لتضادّه معها، ولذا يتحقّق فيها عدمهما، ولذا لا يصدر عنه المعصية عمداً؛ لعدم وجود منشأه فيه بحيث يكون غالباً عليه، وداعياً إلى مقتضاه من المعصية، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^١ فإنّ صدق الحصر يقتضي أن يكون المراد الجدّي من العلماء أحد القسمين وهو العالم بالعلم الإفاضي دون الاكتسابي؛ لعدم الخشية في قلبه بحيث يصير عبداً مطلقاً ومطيعاً له تعالى دائماً.

قال أهل العرفان الوجود الخارجي الوجودي لا بشرط اللاتعيين والتعيين أمر يصعب إدراكه بالعقل، وإقامة الدليل عليه بلاخدشة وبلا مناقشة، ولكن يمكن إدراكه بالإدراك العرفاني من طريق تهذيب النفس بالسير والسلوك العملي، والرياضة العمليّة المؤثّرة فيها؛ فإنّ بين الأخلاق والصفات النفسيّة من الرذائل الأخلاقيّة والفضائل الأخلاقيّة والأعمال الجوارحيّة المناسبة لها، التأثير والتأثر من الجانبين والتعاكس تشديداً وتضعيفاً مع المداومة عليها، مثلاً البخيل إذا أمسك عن الإنفاق مع المداومة، يصير البخل شديداً، وإذا خولف مقتضاه وأنفق المال مع المداومة عليه، يصير ضعيفاً ويحدث ضدّه أو ينمو وهكذا، فيمكن إزالة الصفات الرذيلة بالعمل الجوارحي الدائم، فيصير القلب محلاً قابلاً

للإفاضة وإشراق النور الإلهي عليه؛ لخلوّه عن الضدّ له، فيمكن أن يقبله حينئذٍ، وهذا علم أنبل وأفضل من المعرفة الاكتسابيّة بدرجات لا يعارضه الوهم، وهذا رؤية القلب وهو اعتقاد القلب وجزمه به، فيصير قانعاً ويسكت، ولا يسأل وأين هو من رؤية القلب؛ إذ هو العلم والاعتقاد، وهذا الوصول والشهود والمماسّة القلبيّة للأُمور الواقعيّة، وقد نقلنا سابقاً كلماتٍ بعض أساطينهم في الأمر الأوّل في بيان مراده من وحدة الوجود والوجود من أنّ المستند المعتمد لهم هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان.

وقد نقل المحقّق اللاهيجي صاحب الشوارق عن صدرالدين القونوي في رسالته المسمّاة بالهادية على ما في الحاشية:

أنّ مستند الصوفيّة فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان؛ فإنّهم لمّا توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه تعالى بالتعريّة الكاملة وتفريغ القلب بالكلّيّة، عن جميع التعلّقات الكونيّة، والقوانين العلميّة، مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعيّة، والمواظبة على هذه الطريقة بدون فطرة ولا تقسيمٍ خاطر ولا تشتّتٍ عزيمة، منّ الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طُور وراء طور العقل، ولا تستبعدنّ وجود ذلك؛ فوراء العقل أطوار كثيرة تكاد لا يعرف عددها إلاّ الله، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، وكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود -مثلاً- لا يكون خارج العالم ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة بعض ما لا يدركه العقل

في نقل صاحب
الشوارق المحقّق
اللاهيجي كلام
صدرالدين القونوي
عن رسالته الهادية

كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد، ولا يقيد [ها] التعيين.^١
انتهى موضع الحاجة.

وقال العارف البارع المحقق القاساني.

استناد الكاشاني إلى
الكشف كما في
الاصطلاحات

هي بقاء للأعيان الثابتة (أي الوجود الظاهر) على عدمها مع تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في صورها، وظهوره بأحكامها، ويدور في صورة الخلق الجديد على الآنات بإضافة وجوده إليها وتعيّنه بها مع بقائها على العدم الأصلي؛ إذ لولا ترجح، وجودها بالإضافة إليه والتعيّن بها، لما ظهرت قط، وهذا أمر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم، ويأباه العقل.^٢
انتهى.

وقال العارف البارع عبدالرحمان الجامي في كتابه نقد النصوص في شرح نقش الفصوص بعد بيان الفرق بين قول الحكماء والصوفيّة في وجوده تعالى، وأنّ الصوفيّة يقولون: «إنّه تعالى لا يكون كلياً ولا جزئياً، ولا خاصاً ولا عاماً، بل يكون مطلقاً عن كلّ قيد حتّى قيد الإطلاق» إلى أن قال بالفارسيّة:

و این را حواله به کشف صریح و ذوق صحیح می کنند و این، طوری است وراء طور عقل یعنی قوّه عقلیّه به ادراک آن وافی نیست، نه آن که منافی طور عقل است؛ زیرا که به مقدّمات عقلیّه نه اثبات آن می توان کرد نه نفی آن. والله اعلم.^٣ انتهى.

١. الشوارق، ص ٣٧، مبحث زيادة الوجود على الماهية.

٢. اصطلاحات الصوفية، ص ٨٤، في ذيل كلمة المسألة الغامضة.

٣. نقد النصوص في شرح الفصوص، ص ٢٣ و ٢٤.

ويستدلون أيضاً بالأدلة النقلية: بالآيات القرآنية، وبالروايات، والسنة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^١ ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^٢ ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾^٣.

في استدلال العرفاء بالأدلة النقلية أيضاً من الآيات والروايات على مدعاهم من وحدة الوجود والوجود

في هذه الآيات قد أسند فعل العباد إلى الله تعالى، وأنه صدر منه تعالى لامنهم. وفي الآية الأولى جعلت بيعة الناس مع رسول الله ﷺ بيعتهم مع الله؛ لأنه وجوده المقيّد بماهيّته، كقول عليّ عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة».

وقوله عليه السلام: «ليس في الأشياء بواجب، ولا عنها بخارج».

ولقوله عليه السلام: «إنه ل بكل مكان، وفي كل حين وأوانٍ، ومع كل إنس وجان»^٤. وما في بحار الأنوار نقلاً عن التوحيد للصدوق.

قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربّي بعين ربّي»^٥.

وما في نهج البلاغة: «إن الله تعالى تجلّى لعباده من غير أن رأوه،

وأراهم نفسه من غير أن يتجلّى»^٦.

١. الفتح (٤٨) الآية ١١.

٢. الأنفال (٨) الآية ١٨.

٣. التوبة (٩) الآية ١٠٤.

٤. المصدر، الخطبة ١٩٣.

٥. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٠١.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

تمسّكوا بآيات وروايات عديدة لمدّعاهم، وما ذكرناه قليل من كثير ممّا تمسّكوا بها، وقد تمسّك بكثير منهما السيّد حيدر الأملي في جامع الأسرار و منبع الأنوار لامجال لذكرهما، ولم يكتفوا في بيان مرادهم بالثر بل بيّنوه بالشعر عربياً وفارسياً.

وقد نقل صاحب جامع الأسرار و منبع الأنوار عن محيي الدين بن

العربي:

ففي الخلق عين الحقّ إن كنت ذا عين

وفي الحقّ عين الخلق إن كنت ذا عقل

وإن كنت ذاعين وعقل فماترى

سوى عين شيء واحد فيه بالشكل^١

قال العارف الجامي:

وصل: ليس حال ما يطلق عليه «السوى» و«الغير» إلا كمال الأمواج على البحر الزخّار؛ فإنّ الموج لاشكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث أنّه عرض قائم بالماء.

وأما من حيث الوجود، فليس شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصوّرها، وغفل عن البحر الزخّار الذي يتموّجه من غيبه إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج يقول بالامتياز بينهما، ويثبت «الغير» و«السوى».

ومن نظر على البحر وعرف أنّها أمواجها والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنّها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلا الحقّ سبحانه، وما

أشعار محي الدين
في وحدة الوجود

كلام عن العارف
البارع عبدالرحمان
الجامي كما في كتابه
نقد النصوص في
شرح نقش
الفصوص

سواه عدم یخیل أنه موجود متحقق، فوجوده خیال محض، والمتحقق هو الحق لا غیر، لذلك قال الجنید: «الآن كما كان» عند سماعه حدیث رسول الله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء» والله درّ الشيخ مؤید الدين الجندي حيث قال:

والبحر بحر على ما كان في قدم

إن الحوادث أمواج وأنهار

لا يحجبك أشكال تشاكلها

عمّن تشكّل فيها فهي أستار

موجهایی که بحر هستی راست

جمله مر آب را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو

در حقیقت حباب آب بود

پس از این روی، هستی اشیاء

راست چون هستی، سراب بود^۱

وقال:

وصل: نور وجود حق سبحانه وتعالی ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^۲ به

مثابه نور، محسوس است. وحقایق واعیان ثابته به منزله زجاجات

متنوّعه و متلوّنه و تنوّعات ظهور حق سبحانه در آن حقایق و اعیان

چون الوان مختلفه، همچنان که نمایندگی الوان نور به حسب الوان

۱. نقد النصوص، ص ۶۶.

۲. النحل (۱۶) الآیه ۶۰.

زجاج است که حجاب او است. و في نفس الأمر او را لونی نیست تا اگر زجاج صافی است و سفید، نور درونی، صافی و سفید می نماید و اگر زجاج، کدر است و ملون، نور در وی کدر و ملون نماید مع أنّ النور في حدّ ذاته واحد، بسیط، محیط، لیس له لون ولا شكل همچنین نور وجود حقّ را سبحانه و تعالی با هر يك از حقایق و اعیان، ظهوریست اگر آن حقیقت و عین، قریب است به بساطت و نوریت و صفا - چون اعیان عقول و نفوس مجرّده - نور وجود در آن مظهر در غایت صفا و نوریت و بساطت نماید، و اگر بعید است - چون اعیان جسمانیات - نور وجود در آن، کثیف نماید با آن که فی نفسه نه کثیف است و نه لطیف، پس او است تعالی و تقدّس که واحد حقیقی است، منزّه از صورت و صفت و لون و شکل در حضرت احدیت، وهم او است که در مظاهر متکثر به صور مختلفه ظهور کرده به حسب اسما و صفات و به تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده. و هذا بعینه كما أنّك لو قلت: إنّ النور اخضرّ لخضرة الزجاج صدقت، وشاهدك الحسّ، وإن قلت: لیس باخضرّ ولا ذي لون؛ لما أعطاه لك الدلیل صدقت، و شاهدك النظر الصحيح العقلي.

اعیان، همه شیشه های گوناگون بود

کافتاد بر آن، پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

در باغ اگر چه لاله خود رو بود

سرو و سمن ونسترن خوشبو بود

در بحر اگر چه موج تو بر تو بود

چون نيك بديدم آن همه خود او بود^۱

وقد يمثلون لمدعاهم بمبادئ المشتقات؛ وتقريره أن مبادئ المشتقات عارية عن كل التعيينات الاشتقاقية الاسمية والفعلية، ومحفوظة الهوية في تمام الصيغ المشتقة، وظاهرة في المظاهر الاشتقاقية وتحويلها إلى الأمثلة المختلفة لمعانٍ مقصودة، كظهور الواجب في المرايا الإمكانية لإظهار الآثار الخلقية المكنونة في الأعيان الثابتة، كما قال قائلهم:

مصدر به مثل هستي مطلق باشد

عالم هم اسم و فعل و مشتق باشد

چون هیچ مثال، خالی از مصدر نیست

پس هر چه در او نظر کنی حق باشد

وقد يمثلونه بالواحد ومراتب الأعداد، فالوجود الحقيقي كالواحد والماهيات كمراتب الأعداد فقال بعضهم:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعینها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود

عدد بسیار ویک چیز است معدود

جهان را نیست هستی جز مجازی

سراسر کار او لهو است و بازی

وقال قائلهم:

کثرت چون نیک ور نگری عین وحدت است

ما را شکی نماند در این، گر ترا شکی است

در هر عدد زروی حقیقت چو بنگری

گر صورتش به بینی گر ماده یکی است

قال الجامي:

كل ما في الكون وهم أو خيال

أو عكوس في مرايا أو ظلال

لاح في ظلّ السوى شمس الهدى

لا تكن حيران في تيه الضلال

کیست آدم؟ عکس نور لم یزل

چیست عالم؟ موج بحر لایزال

عکس را کی باشد از نور انقطاع

موج را چون باشد از بحر انفصال

عین نور و بحر دان این عکس و موج

چون دویی این جا محال آمد محال^۱. الخ

هذا قليل من كثير ممّا قالوا في تبیین ما اعتقدوا من وحدة الوجود

والموجود.

۱. نقد النصوص، ص ۱۸۱، فصّ یوسفی ۹.

والأمر الثالث: في ردّ أدلتهم العقلية لإثبات مدّعاهم، وفي أمر العرفان الإفاضي الشهودي المستند إلى تهذيب النفس وتخليتها من الرذائل الإدراكية والأخلاقية، وتحليلتها بأضدادها الحاصلة بسبب السير والسلوك العملي الدخيل في تحققها وهو عمدة مستندهم، وبه يعتمدون، والاستناد إلى الأدلة العقلية لأجل المماشاة لأهل الاستدلال؛ لعدم الأمن عن الخطأ واقعاً دون العرفان الإفاضي فإنه لا خطأ فيه؛ لاستناده إلى المطلع على جميع ما في الكون على ما هو عليه لأنه صان نفسه، وأنه يفيضه ويعطيه على الفرض ولذلك قال ﷺ - على ما هو المنسوب إليه -: «اللهم أرني الأشياء كما هي».

في الأمر الثالث في ردّ أدلتهم العقلية وتوضيح مدّعاهم في أمر العرفان الإفاضي والشهودي المستند إلى تهذيب النفس وهو عمدة مستندهم

أقول: أمّا أدلتهم العقلية:

عدم تمامية أدلة الصوفية العقلية

فأولاً: أنها جلّها - لو لا الكلّ - لا تخلو عن الخدشة والمناقشة، وليست تامّة لو فرض إمكان مدّعاهم، وقد نقلنا بعضها مع ذكر المناقشة والخدشة فيها، وأنها غير تامّة لإثبات مدّعاهم، وبعضهم يدعون بها، ويقولون بأنّ المعتمد التامّ له هو العرفان الإفاضي.

وثانياً: أنه لو تمّت حسبّ زعمهم واعتقادهم، فهي صورة الدليل؛ لعدم المدلول لها في الواقع ونفس الأمر؛ لامتناعه الوقوعي؛ فإنّ الوجود الخارجي الواجب الوجود ذاتاً لا بشرط اللاتعيّن والتعيّن، - القابل لتقيده بقيود متكرّرة من الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة لترتب آثارها على واجب الوجود بالذات - أمر ممتنع عقلاً امتناعاً وقوعياً؛ لترتب التالي الفاسد العقلي عليه الكاشف إنّاً عن فساد متلوّه كشف المعلول عن علته؛ لأنّ واجب الوجود بالذات ليس له حيثية تقيديّة لوجوده؛ لأنّ وجوده

عين ذاته لازائد عليها حتى يكون ثبوته له بعروضه عليه كثبوت القيام
لزيد؛ لأنه لو كان زائداً على ذاته، يكون ذاته غير الوجود وخاليةً عنه
وغيرَ واجد له بالذات، فاحتاج في وجوده وصيرورته موجوداً ومتصفاً
به إلى أن يوجد له، والموجد إن كان غيره، فيلزم أن يكون ممكناً متوقفاً
وجوده على غيره، فليس حينئذٍ مبدأً لغيره؛ لوجود المبدأ له وهو خلف،
وإن كان الموجد لوجوده نفسه، فإمّا يوجد بلا وجود، فيلزم تأثير
المعدوم في الوجود وهو محال، وإمّا يوجد مع الوجود، وحينئذٍ الوجود
الذي يُوجد به إمّا عين الوجود الذي هو المعلول، فيلزم توقف الشيء
على نفسه، وعلية الشيء لنفسه وهو محال، وإمّا هو غير الوجود الذي
هو المعلول، فيلزم التسلسل؛ لأنّ الوجود الذي هو جزء العلة أيضاً زائد
على الذات، فيكون معلولاً أيضاً، فالكلام الكلام كما أنه ليس له حيثية
تعليلية؛ لأنه كامل وجوداً وكمالاً بالذات مع قطع النظر عن كلّ شيء
غير ذاته، وإلا فلا يكون مبدأً لغيره ومحتاجاً في وجوده وكماله إلى
غيره، ولازم كونه كاملاً ذاتاً وجوداً وكمالاً بجميع مراتبهما أن لا يكون
محدوداً بحدّ، ومقيّداً بماهيّة؛ لكشف الماهية عن نقص الوجود الذي هو
منشأ انتزاعه؛ لأنها تنتزع عن الوجود الذي هو منشأ انتزاعه بلاحيثية
تقيديّة، فتكون ذاتيًّ باب البرهان الحاكي عن الحيثية الذاتية لمنشئه؛
فإنّ الماهية -بناءً على أصالة الوجود في الممكنات- تكون ذاتيًّ باب
البرهان والمحمول من صميمه لمنشأ انتزاعه، وتكون حاكيةً وكاشفة
عن الحيثية الذاتية له وأنه مصداق لها، وأنها تحمل عليه بالحمل الشائع
كما هو شأن كلّ أمر انتزاعي بالنسبة إلى منشأه وكلّ ماهية خاصة

تنتزع عن وجود خاص محدود بما هو وجود خاص محدود، ولذا لا يمكن أن تنتزع ماهيتان عن وجود خاص؛ لأن كل ماهية خاصة تحكي عن وجود خاص له أثر خاص مغاير لوجود آخر مغاير له خصوصية وأثراً؛ لأجل أن كل واحد من الوجودين الخاصين فاقد لخصوصية الآخر، وأثره غير أثر الآخر، كما هو مقتضى التعدد، فكل منهما واجد لوجود خاص، وفاقد لوجود خاص آخر، فيكون كل منهما ناقصاً من جهة فقدانه لخصوصية الآخر، فكل ماهية تنتزع عن وجود خاص فاقد لخصوصية وجود آخر، فعدم الماهية لوجود وعدم كونه منشأ الانتزاع لها يكون من جهة تماميته وعدم نقصه، وأنه تام وكامل ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره وجوداً وكمالاً، وأنه لانقص له، فليس قابلاً لانتزاع الماهية عنه؛ لعدم نقصه.

وحيث إن واجب الوجود بالذات كامل ذاتاً وجوداً وكمالاً بجميع مراتبهما وليس فيه نقص بوجه، فليس قابلاً لانتزاع الماهية عنه الحاكية عن منشأه، كما هو مورد الإذعان لأهل العرفان بالنسبة إلى أصل وجوده وكمالاته، فكيف يكون لا بشرط من اللاتعيين والتعيين وكونه كذلك، موجباً لقابليته لتقيده بكل قيد وماهية لها آثار الممكنات حتى الآثار المادية، الموجب لصحة ترتب تلك الآثار على وجوده تعالى مع ترتب التالي الفاسد عليه الكاشف عن فساد متلوّه؟ لأن تقيده بالماهية: إما يكون تقيداً واقعياً وفي نفس الأمر، موجباً لمحدودية الوجود الواجبي ونقصه بحيث يصير منشأ قابلاً لانتزاع كل ماهية خاصة عنه، فهذا - مضافاً إلى أنه خلاف مقتضى ذات الوجود الواجب بالذات، وأنه

ذاتاً كامل وجوداً وكمالاً، وأنه لانقص له بوجه حتى يمكن انتزاع الماهية وتقيده بها، فلا يكون قابلاً لانتزاعها عنه - أمر محال من جهة محالية وجود واحد شخصي منشأ لانتزاع ماهيات خاصة متعددة؛ للزوم كون وجود واحد شخصي واجداً لخصوصية كل وجود يحكي كل ماهية عنها، وفاقداً لخصوصية كل وجود لا يحكي عنه كل ماهية تنزع عنه، وهذا مستلزم لتعدد الوجود الواحد أو التناقض، وأنه يكون واجداً لخصوصية كل وجود تحكي الماهيات المتعددة عنها وغير واجد لها.

وإن كان تقيده بكل قيد وماهية غير واقعي واعتبارياً محضاً بحيث كان الوجود الواجبي باقياً على إطلاقه الذاتي بعد التقييد، فيلزم إما ترتب آثار الممكنات حتى ما هو المنافي لوجود الواجب بالذات؛ لكونه واقعاً في الزمان أو المكان أو مركباً أو محلاً لحال وهو أمر محال، وإما إنكار آثار الممكنات الخارجية.

والقول بأنها أمور خيالية غير واقعية كما هو صريح كلام بعضهم: «كل ما في الكون وهم أو خيال، وتكون سراباً بقية يحسبه الظمان ماء» وهو نوع سوفسطائية وإنكار لوجود الممكنات وآثارها خارجاً، وهذا خلاف الحس والوجدان الشهودي الحضوري والبرهان، وإنكار لإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإنكار للتكاليف الإلهية والثواب والعقاب، والجنة والنار، وإنكار المعاد، وإنكار الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود. فإذا كان اللابشرية المذكورة للواجب الموجبة لقابليته للتقييد بالماهيات الممكنة أمراً محالاً، فلا مدلول حتى يدلّ الدليل عليه، فما يسمّى بالدليل عليه بزعمهم ليس بدليل؛ إذ الدليل عبارة عما يكون العلم بشيء

موجباً للعلم بشيء آخر أي المدلول، ويكون الدليل علةً إثباتيةً وعلميةً للمدلول، والعلية والمعلولية متضائفتان متكافئتان فعلاً وقوةً، فإذا لم يكن هناك معلول، فلا تتحقق العلية للدليل، فليس دليلاً واقعياً وبالحمل الشائع، بل دليل اعتقادي زعمي وفي الواقع خيالي، فلا دلالة بل ضلالة وجهالة وحيرة وجهل مركّب، ولذا قد تصدى بعض أهل الخبرة لتوجيه كلماتهم وتأويلها بأن مرادهم من تقيّد الوجود الواجبي بالماهيات هو الإضافة الإشراقية وإيجاد الماهيات الممكنة، وأنّ تعبيرهم بالتقيّد أو النسبة هو الإضافة الإشراقية وهذا اصطلاح عرفاني، وأنّ المطلق الذي في كلامهم يكون المراد منه تلك الإضافة حيث إنّ له وحدةً سنخيةً ساريةً في جميع مراتب الوجودات الإمكانية المختلفة شدةً وضعفاً.

في أن توجيه كلام العرفاء بالإضافة الإشراقية غير صحيح ومخالف لتصريحات أهل الخبرة منهم بأنّ المراد هو الوجود الواجبي

لكن تصريحات أهل الخبرة منهم كثيراً نثراً وشعراً إلى حدّ يوجب الاطمينان بأنّ مرادهم من المطلق القابل للتقيّد بالماهيات هو الوجود الواجبي وقد نقلنا كلمات بعضهم وهم من أهل الخبرة، ومن أساطينهم، كصدرالدين القونوي وكالعارف البارع القاساني؛ فإنه قد صرّح بنفي وجود التقيّد والنسبة في الخارج في اصطلاحات الصوفية وقد نقلنا كلامه.

قال في ضمن بيان المراد من محو العبودية ومحو عين العبد، قال: والوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجود إلا الحقّ تعالى وحده، فهو العبد باعتبار

تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي من شؤونه الذاتيّة، وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين العبد باقية على عدمها (أي ماهيّته) فالعبد محوّ والعبوديّة محوّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^١ انتهى.

وكالعارف الجامي، وكالسيد حيدر الأملي في جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ فإنّه كثيراً ما قال بوحدة الوجود والموجود الشخصي، قال: وبالجملة، لزال (الوجود الحقّ) ظاهراً وباطناً، أولاً وآخراً، واحداً كثيراً، خالقاً مخلوقاً، عبداً ربّاً، وليس يمنع ظاهره باطنه، ولا أوليته آخريته، ولا وحدته كثرته، ولا خالقيته مخلوقيته، ولا ربوبيته مربوبيته.^٢ الخ.

في تعريف العرفان الإفاضي وإنه يدرك به ما لا يدرك بالعقل

وأما العرفان الإفاضي -الذي هو المعتمد عندهم لإثبات مدّعاهم-، فقالوا: «إنّه طوّر وراء طور العقل» أي طريق لإثبات الحقائق والأمور الواقعيّة وكشفها غير طريق العقل لإثباتها وكشفها وهو الاستدلال العقلي من أنّ العلم بشيء يحصل منه العلم بشيء آخر؛ لأنّ العلم بالأشياء بالعرفان الإفاضي يكون بإفاضته تعالى أو جنوده بعد صيرورة النفس مُخلّاة عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة بالسير والسلوك العملي، فالعلّة الفاعليّة هو الله تعالى، والنفس هو العلّة القابليّة، والدليل العقلي ليس علّة فاعليّة، ولا دخل له في العرفان الإفاضي.

١. الانفال (٨) الآية ١٧.

٢. اصطلاحات الصوفيه، ص ٨٠.

٣. جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٦٧٠.

وقالوا: إنما يمكن أن يدرك بالعرفان الإفاضي ما لا يدركه العقل بالدليل إلا أن عدم إدراك العقل لشيء تارة يكون لأجل كون ذلك الشيء ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين واجتماع الضدين، فيكون عدم إدراك العقل له من جهة عدم المدرك - بالفتح - وعدم العلم به لأجل عدم المعلوم في الواقع، ومعلوم أن الإدراك المطابق للواقع والكاشف عنه - لا الجهل المركب لعدم الكلام فيه - لا يمكن بدون المدرك والمكشوف الواقعي.

وتارة يكون عدم الإدراك له لأجل عدم الدليل والعلّة لإدراكه مع كونه ممكن الوقوع، كعدم العلم بزمان الموت، وعدم العلم بوقوع القيامة [أنه] في أيّ وقت، وعدم العلم ببعض خصوصيات عالم القيامة، فإنه ليس للعقل طريق إلى إدراكها بالدليل العقلي من باب الاقتران والتطبيق والملازمة أو التعاند، فإذا لم يكن للعقل سبيل ووسيلة إلى إدراك مجهول ممكن الوقوع، فلا بدّ من إدراكه بطريق آخر يمكن إدراكه به كإخبار من يطّلع على الواقعيّات والمغيبات ذاتاً، أو بالتعلّم منه.

والعرفان الإفاضي - الذي يمكن أن يدرك به ما لا يدركه العقل كما هو المدعى لأهل العرفان - هل يدرك به كلّ ما لا يدركه العقل حتّى الأمور الممتنعة أو خصوص الممكنات التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها وعدم وجود الدليل العقلي لإثباته كالأمثلة التي ذكرناها؟

في أن المدرك بالعرفان الإفاضي خصوص الممكنات التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها لا الأمور الممتنعة

ومعلوم أنه لا يمكن القول بالأوّل؛ لأنّه إن أمكن العلم بجوار اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو اجتماع الضدين أو العلم بوجود المعلول بلاعلّة تامّة من طريق العرفان الإفاضي الذي [هو] طُور وراء طور العقل

وطريق آخرُ لكشف الواقعيّات، يرتفع الأمان من البين فلا يمكن إثبات شيء واقعي حتّى العرفان الإفاضي، وينجرّ إلى السوفسطائيّة المطلقة وإن كانت هي أيضاً محالة، فلا يمكن أن يقول به من يعتقد بالأُمور الواقعيّة وعالم الخارج ولو بعضاً، وأهل العرفان من هذا القبيل.

في نقل كلام العارف
البارع الجامي فيما
يُثبت بالعرفان
الإفاضي

ولذا صرّح بعضهم، كالعارف البارع الجامي بأنّ ما يمكن إثباته بالعرفان الإفاضي الذي هو طور وراء طور العقل هو ما لا يدركه العقل؛ لعدم الدليل له عليه لا ما ينافيه طورُ العقل والدليلُ العقلي.

قال في كتابه نقد النصوص:

و اين را حواله به كشف صريح و ذوق صحيح می کنند و این، طوری است وراء طور عقل یعنی قوّه عقليّه به ادراك آن وافى نیست، نه آنکه منافی طور عقل است؛ زیرا به مقدّمات عقليه، نه إثبات آن می توان کرد، و نه نفی آن.^١ انتهى.

وعلى هذا، فلا بدّ من وحدة الوجود والموجود التي يعتقد بها أهل العرفان - أي الوجود الواجبي لا بشرط اللّا تعيّن والتعيّن - فيكون مطلقاً غير مقيّد بقيد حتّى اللّا بشرطيّة، أمراً ممكناً عقلاً وجائزاً الوقوع، ولا يترتب على وقوعه تالٍ فاسدٌ عقليّ، وإلّا فيكون ممتنع الوقوع وقد مرّ أنّه أمر محال على تقدير، وإنكارُ الأُمور الخارجيّة الممكنة على تقدير آخر، ولذا بعض أهل الخبرة في الفنين^٢ - الذي له حسن الظنّ بالكمّل من أهل العرفان - لم يرتض بما هو المستفاد من كلامهم.

١. نقد النصوص، ص ٢٣ و ٢٤.

٢. المراد منه هو السيّد المحقّق السيد جلال الدين الآشتياني رحمه الله.

وقال: إنَّ مرادهم من الوجود المطلق هو الفيض المقدّس وفعله تعالى المختلف حسبَ المراتب شدّةً وضعفاً؛ لكونه مشكّكاً بالتشكيك الخاصّي، وإنَّ مرادهم من النسبة والإضافة في كلامهم هو الإضافة الإشرائيّة وفعله تعالى.

وقد بيّنا سابقاً بأنّ هذا التوجيه خلاف ما صرّح بعض أساطينهم، كالعارف البارع القاساني بأنّ النسبة غير موجودة في الخارج مع أنّ الإضافة الإشرائيّة -وهي الوجودات الخاصّة المشكّكة- موجودة، بل عين الوجود الخارجي، وصرّح بأنّ الوجود الحقّ هو العابد والمعبود من جهتين، فكيف يمكن بالعرفان الإفاضي إثبات ما يمتنع وقوعاً؟! فإنّ العرفان الإفاضي علم بالواقع وكشف وكاشف عنه، وكاشفيّة العلم يتوقّف على وجود المكشوف ولاعكس، ومع عدم وجود المكشوف في الواقع، فكيف يكون العرفان الإفاضي علماً به وكاشفاً عن وجود المعلوم والمكشوف؟! وهل يمكن العلم بلامعلوم إذا كان مطابقاً للواقع؟ هذا كلّه بالنسبة إلى المعلوم بالعرفان الإفاضي، وأنّه طور وراء طور العقل لإثبات وكشف ما يمكن تحقّقه وقوعاً، ولا يمتنع كذلك، وحيث إنّ ما يدّعيه أهل العرفان أمر ممتنع، فلا يمكن كشفه بالعلم والعرفان الإفاضي من جهة عدم المعلوم له.

في أن العرفان الإفاضي غير مفيد لإثبات صحة مدعى العرفاء لأجل عدم المعلوم وامتناعه

وأما بالنسبة إلى محلّ العرفان الإفاضي -وهو النفس والقلب- فإنّها علّة قابليّة له فإنّه مضادّ للذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة التي محلّها النفس أيضاً، فإنّ المحلّ للمتضادّين ذاتاً غير قابل لكليهما بل لأحدهما غير المعيّن أي لا بخصوص أحدهما بل أيّ منهما كان، فإذا كان أحدهما في

في أن محلّ العرفان الإفاضي هو النفس والقلب وأنّه علّة قابليّة للعرفان

المحلّ موجوداً، فلا يقبل الآخر؛ لعدم قابليّته لكليهما معاً، ولذا كلّ منهما يعرض عليه عند عدم الآخر فيه من جهة عدم العلة القابليّة لا أنّ عدم أحدهما في المحلّ شرطُ قابليّة الآخر؛ فإنّ العدم مطلقاً لا أثر له؛ فإنّه لا شيء محض سواء كان مطلقاً أو كان مضافاً، فما لم تخلُ النفس عن الرذائل، لا يمكن حصول العرفان الإفاضي لها؛ لتضادّهما، وتخليّة النفس عنها متوقّفة على السير والسلوك العملي المطابق للشريعة على الفرض؛ والعلم، الإفاضي من الله تعالى أو جنوده على قلب السائر والسالك إلى الله تعالى من جادة الشريعة، والعمل بها، أي العمل المشروع - مع اختلافه من حيث الأجزاء والشرائط والموانع العمليّة كذلك - له بعض الشرائط الجانحي والقلبي، وكذلك بعض الموانع كأن يكون السالك والعامل بها مسلماً وأهلّ الولاية.

والمراد من الإسلام هو الاعتقاد بالمبدأ الواقعي وجوداً وصفةً وفعلاً، وبالنبوة العامّة والخاصّة على ماهي عليه من الاعتقاد بشخص النبيّ وعصمته، وبالمعاد الجسماني في القيامة، وبالولاية والاعتقاد بخلافة الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من الله تبارك وتعالى.

والاعتقاد بخلاف ما ذكر كالاقتقاد بجسمانيّة الله تعالى وإمكان رؤيته، أو بأنّ صفاته الثبوتيّة زائدة على ذاته، أو بأنه يجوز صدور الكذب والظلم منه، أو بخلافة غير الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام خلافةً بلا فصل، أو بعدم عصمة النبيّ أو الأئمّة عليهم السلام، أو الجهل بما ذكر من الرذائل الإدراكيّة المضادة للعرفان الإفاضي الفاضل من الله تعالى أو جنوده بإذنه، وكذا العمل المشروع من حيث الأجزاء والشرائط وعدم

الموانع العمليّة لا بدّ من أن يكون مطابقاً للقرآن وللسنّة النبويّة والولويّة
الواصلة بطرق موثّقة بأن يكون الناقلون ثقاتٍ في جميع الطبقات، أو
يحصل الوثوق والاطمينان بكون المنقول من كلام النبي ﷺ أو
الوليّ عليه السلام.

وأيضاً لا بدّ من أن يحرز المراد الجدّي لله - تبارك وتعالى - من كلامه
بالنسبة إلى الوظائف العمليّة بما يكون حجّةً للعامل والسالك لا بنحو
الاستحسانات العقليّة والقياسات الظنيّة غير المعتمدة.

وكذا الأمر بالنسبة إلى المراد الجدّي من السنّتين: النبويّة والولويّة
وإن لم يكن السير والسلوك العملي على نحو ما ذكر وكان مخالفاً،
فلا يحصل السبب الموجب لتخلية النفس عن الأمور المضادّة للعرفان
الإفاضي والشهودي، فلا تقبل العرفان الإفاضيّ المفاض من الله تعالى أو
جنوده بإذنه؛ لأنّها لا تقبل الضدّين معاً؛ لعدم قابليّتها لقبولهما معاً، بل لها
القابليّة لأحدهما لا معيّناً كما هو شأن كلّ محلّ للضدّين وإن كان بعض
الرياضات العمليّة له تأثير في النفس وموجب لتقويتها بحيث يصدر
بعض الأعمال الخارق للعادة منها، ويحصل لها بعض الإدراكات إلا أنّ
هذا التأثير والتأثر أمر تكويني من أسباب ومسبّبات تكوينيّة، لا أمر
إعطائي إفاضي من الله تعالى والكلام في الرياضة العمليّة التي تصير
النفس قابلةً بالفعل لإفاضة الله تعالى عرفان الأشياء على ما هي عليه،
وإعطائه لها، وهي تحتاج إلى تخلية خاصّة وأعمال مشروعة خاصّة، لا
مطلق التخلية ومطلق الأعمال ولو لم تكن واجدةً لشرائطها وعدم
موانعها الجانحيّة والجارحيّة، إذ حينئذٍ لا تحصل تلك الإفاضة الخاصّة

في أن السير
والسلوك العملي غير
المطابق للشرع
لا يفيد العرفان وإن
حصل لصاحبه بعض
الإدراكات

التي لها آثار خاصّة للنفس إن لم توجد فيها بإيجاد الله تعالى وإفاضته ومنها العلم بالأشياء الواقعيّة والحقائق الخارجيّة على ما هي عليه.

في أن الكشف قد
يكون بإيحاء
الشیطان

فإن ادّعى من ارتاض رياضة عمليّة كشفاً مع عدم كون أعماله واجدة لشرائطه الجانحيّة أو الجارحيّة، فأولاً لا يمكن تصديقه، وثانياً لم يكن ذلك الكشف بإعطاء الله تعالى وإفاضته، بل من إيحاء الشيطان؛ لأنّه رأى أنّ نفسه قابلة لإيحاءه، فأوحى الشيطان إليه حتّى يضلّ ويضلّل؛ فإنّ بعض الرياضات العمليّة كان نتيجة قابليّة النفس لإيحاء الشياطين عليها بما أرادوا من الأمور الضالّة والمضلّة، فيشتبه على الموحى إليه وحي الشيطان بنور الله الكاشف عن الحقائق على ما هي عليه فيظنّ أنّه ممّن هو محلّ عناية الله تعالى وكرامته ومن أوليائه المقربين عنده فيكون مبتهجاً مسروراً، ولا يعلم أنّه من المبعدين الغافلين المبعوضين، ومن أولياء الشيطان، وممّن وكله إلى نفسه، فصار مطيّة الشيطان، فيذهب به في وادي الهالكين ويبعده عن الله تعالى ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^١ فلا بدّ من الدقّة في المدّعين للكشف، والتوجّه إلى اعتقادهم في الأمور الاعتقاديّة: هل هو من الإدراكات الرذيلة المضادّة للعرفان الإفاضي أم لا؟ وهكذا التوجّه إلى صفاتهم النفسانيّة: هل هي من الأخلاق الرذيلة المضادّة له أم لا؟ وإلى رياضاتهم العمليّة الدخيلة في تخلية النفس عن الرذائل، وتحليلتها بالفضائل: هل

يكون على طبق الموازين والقواعد الشرعيّة المستفادة من الوحي والسنة المقبولة النبويّة والولويّة أم لا؟ فإنّ العرفان الإفاضيّ من الله تعالى أو جنوده بإذنه محلّه النفس المخلاة عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة والمحلاة بالفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة بسبب الرياضة العمليّة المستندة إلى الموازين والقواعد الشرعيّة المستفادة استفادةً صحيحة من الوحي والسنة المقبولة النبويّة والولويّة؛ لأنّها قابلة له بالفعل لا النفس المشغولة برذائل الإدراك أو الأخلاق ولو بعضاً؛ لتضادّها معه، ومحلّ الضدين ليس قابلاً لكليهما معاً ذاتاً، بل لأحدهما، وكذا محلّ الأضداد ليس إلاّ قابلاً لأحدهما، فإن راعى الأمور الثلاثة ووفّق لها، فهو من أهل عناية الله تعالى له وكرامته عنده، والمرجوّ أن تكون نفسه محلّ العرفان الإفاضيّ بإفاضته تعالى أو جنوده بإذنه، ومن المقرّبين عنده، ومن عباده الصالحين المقبولين عنده، ومن الذين إذا أرادوا أن يعلموا شيئاً أعلمهم الله تعالى بمقدار سعة وجوده واستعداده. ومن المعلوم أنّ أحد الطرق إلى الاطلاع من الأمور الواقعيّة هو العرفان الإفاضي، ولا ينحصر بالإحساس والتجربة والاستدلال العقلي؛ فإنّ القرآن يصدّقه ويدلّ عليه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾^١ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^٢ ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

اختصاص الإلهام
الإلهي بطهارة نفس
صاحبه

١. الأنفال (٨) الآية ٢٩.

٢. فاطر (٣٥) الآية ٢٨.

وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ^١ إِلَى آخِرِ سُورَةِ الْمَجَادِلَةِ.

اشتراط إعطاء
الفرقان بالتقوى
الإلهي

في الآية الأولى خاطب الله تعالى المؤمنين وناداهم، فقال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ أي إن وقَّيتم أنفسكم من عدم رعاية جانب الله فيما أمركم ونهاكم عنه على نحو الإطلاق، وراعيتم جانبه بالعمل بهما على نحو الإطلاق، فيجعل لكم فرقاناً، أي يعطيكم ما يحصل به الفرق والتمييز بين الأشياء، والإطلاع عليها بحيث لا يشتبه عليكم الأمور؛ لأنَّ الفرقان لغةً ما يفرِّق به بين الشيء والشيء، وإطلاقه يشمل الفرق الإدراكي، أي ما به يفهم أنَّ هذا أيّ شيء وهذا أيّ شيء، فيحصل الفرق الإدراكي بينهما، وحيث إنَّ الفرق تعلقُ الوجود ولا يتحقَّق إلا بتعلقه بشيئين أو الأشياء، وإطلاقه من حيث ما يتعلَّق به يقتضي الفرق بين أيّ شيء وأيّ شيء كان، فمعنى ﴿يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ حسب القواعد العلميَّة الصناعيّة، يوجد في قلبكم فرقاناً بين أيّ شيء وأيّ شيء كان، وهذا نتيجة التقوى المطلقة، ومعلوم أنَّ التقوى المطلقة توجب تخلية النفس عن الرذائل الأخلاقيَّة المضادَّة للعرفان الإفاضي، وبالتقوى تزول عنها، فتصير محلاً يقبل العرفان الإفاضي بالفعل؛ لعدم كونها مشغولة بالأضداد. هذا حسب ظهور كلامه تعالى فيما ذكر من جهة القواعد الأدبيَّة والأصوليَّة. وأمَّا القطع بالمراد الجدِّي، فيحتاج إلى قرينة مفيدة له.

انحصار الخشية من
الله في خشية العلماء

وأما الآية الثانية: فدلالته على المدعى - وهو العرفان الإفاضي

المفاض من الله تعالى على حسب القواعد العلميّة - تكون من جهة أنّ حصر الخشية من الله تعالى في العلماء من بين عباده يقتضي لأجل صدق كلامه تعالى أن يكون المراد من العلماء هم العلماء الذين علمهم هو العرفان الإفاضي، وعلمهم بالأشياء والأمور الواقعيّة بسبب العرفان الإفاضي لا العلم الاكتسابي الذي يحصل بالاستدلال ونحوه؛ فإنّه ليس بإفاضته تعالى؛ لأنّ الخشية من الله تعالى من لوازم العرفان الإفاضي فقط دون العلم الاكتسابي؛ لأنّ العالمين بالعلم الاكتسابي يرتكبون المعاصي كما هو المشاهد كثيراً، وهذا يكشف إنّاً عن عدم خشية المرتكب للمعصية من الله تعالى؛ لأنّ العلم الاكتسابي لامضادّة بينه وبين مبادئ المعصية وهي رذائل الأخلاق الداعية إلى ما يلائمها من الأعمال وتقتضيها التي فيها التذاذ النفس المختلفة بها، وفي تركها ألمها.

والدليل على عدم مضادّتهما اجتماعهما في نفس معتقد العاصي المختار بدون طرّوعنوان مجوّز للخلاف، فارتكاب المعتقد من طريق الاستدلال للمعصية اختياراً بدون ما ذكر كاشف عن وجود مبدأ المعصية والداعي إليها في النفس أيضاً من الأخلاق الرذيلة الشهويّة أو الغضبّيّة، فليس في قلب المعتقد العاصي اختياراً الخشيّة من الله تعالى، الداعية والمرجّحة لترك المعصية بحيث لا يرتكبها من له الخشية من الله تعالى اختياراً فليست الخشية منه تعالى من لوازم العلم الاكتسابي المستند إلى الدليل دون إفاضته تعالى وإيجاده في قلب العالم.

في دليل عدم المضادّة بين العلم الاكتسابي والمعصية

وهذا بخلاف العرفان الإفاضي فإنّه مضادّ للرذائل النفسانيّة من الإدراكيّة والأخلاقيّة، وما دامت موجودة في النفس لاتقبل العرفان

الإفاضي، ويكون بلاعلة قابلية فعلية، وبعد زوالهما تصير قابلة بالفعل بعد ما كانت قابلة بالقوة، ويفاض بإفاضته تعالى، ويوجد بإيجادها في النفس المخلاة من الرذائل المضادة له؛ وللعرفان الإفاضي لوازم كثيرة:

في لوازم العرفان الإفاضي وهي كثيرة منها الخشية الدائمة من الله تعالى الداعية إلى إتيان الواجبات وترك المحرمات

منها: الخشية الدائمة من الله تعالى الداعية إلى إتيان الواجبات وترك المحرمات وترك ما يبعد عن الله تعالى ويكون مبغوضه من الأمور الجوانحية والجوارحية التكليفية والوضعية وحيث إن صاحبه ذو نفس مُحلّاة بفضائل نفسانية إدراكية وأخلاقية، فله الداعي إلى إتيان ما فيه رضى الله تعالى أو تركه ولو لم يكن واجباً أو حراماً، بل مستحباً أو مكروهاً.

اللازم الثاني هو الرضا بقضاء الله تعالى.

ومنها: الرضا بقضاء الله وقدره بمقدار سعة وجوده واستعداده.

والثالث هو الرضا بما قسمه الله

ومنها: الرضا بما قسمه الله ممّا يحتاج إليه في معيشته من الطريق المشروع.

اللازم الرابع هو الإيتار

ومنها: الإيتار وترجيح غيره على نفسه فيما يحتاج إليه قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^١.

اللازم الخامس محبة المطيع لله وبغض مخالفه ومخالف رسوله

ومنها: محبة كلّ من هو مطيع لله ولرسوله، وبغض كلّ من كان مخالفاً لهما اعتقاداً أو عملاً ولو كان أقرب الناس إليه وتقديماً لرضى الله على رضى الناس.

ومنها: تقديم هوى الله على هواه.

ومنها: الحب في الله والبغض في الله.

ومنها: قطع العلاقة عن غير الله تعالى إلا بعنوان الوسيلة إلى تحصيل رضاه.

وهذا البحث يحتاج إلى بسط الكلام وليس هنا مجال للبحث عنه، وفضلنا الكلام في كتاب التوحيد في هذا البحث.

والآية الثالثة: الاستفادة حسب القواعد العلمية أنه يخاطب رسوله ﷺ يقول: «لا تجد طائفة من المؤمنين بالله والمعاد كانوا أهل المودة والمحبة بمن كان مخالفاً لله ولرسوله، فيكون مبغوضاً له تعالى ولرسوله ﷺ، ولو كان المخالف له تعالى ولرسوله ﷺ والمبغوض لهما من أقرب الناس إلى المؤمنين» فحيث إن الآية المباركة تنفي وجود طائفة وعدة من المؤمنين يكونون أهل المودة والمحبة بمن يخالف الله ورسوله من باب نفي العلم بسبب عدم المعلوم من باب السالبة بانتفاء الموضوع مع أن وجود المؤمنين بهذه الصفة كثير، فمن باب دلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم المطلق عن الكذب يستفاد منها أن إيمان المؤمنين على قسمين: إيمان مضاف لمحبة أهله للمخالف لله ولرسوله، وإيمان ليس مضافاً لمحبة مخالفهما ويجتمعان.

والدليل على القسمين نفي الآية لوجدان طائفة من المؤمنين بالله واليوم الآخر المحبين لمخالف الله ولرسوله مع وجود كثير من المؤمنين

في الآية الثالثة
الدالة على المراد

في أن الإيمان
العرفاني الإفاضي
مضاد لمحبة العارف
لمخالف الله

بهما يحبّون مخالفاً لله ولرسوله، ومعلوم أنّ الإيمان العرفاني الإفاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مضافاً لمحبة العارف لمخالف الله ومبغوضه ولمخالف رسوله ومبغوضه ولو كان أقرب الناس إليه، ولذا من لوازمه محبة كلّ من كان موافقاً ومطيعاً لله ولرسوله ولو كان أبعد الناس إليه وبغض كلّ من كان مخالفاً لله تعالى ولرسوله ولو كان أقرب الناس إليه لا الإيمان الاكتسابي الحاصل من الدليل العقلي ونحوه من الأسباب الموجبة له غير إفاضته تعالى له بعد تطهير النفس من الأرجاس القلبية؛ لعدم مصادته لمحبة مخالف الله ورسوله؛ للعلم بوجود كثير من المؤمنين بالله واليوم الآخر والمعاد والمعتقدين بهما مع كونهم محبّين لمخالف الله ورسوله، والله العدل الحكيم لا يكذب أبداً، فلا بدّ من حمل الإيمان المذكور في الآية على العرفان الإفاضي لا مطلق الإيمان؛ للزوم الكذب، فالظاهر من الآية حسب القواعد العلمية أنّه لا يوجد في الخارج المؤمن بالإيمان الإفاضي بالله واليوم الآخر أن يكون محبباً لمن يكون مخالفاً لله ولرسوله اعتقاداً أو عملاً على نحو مانعة الخلوّ ولو كان أقرب الناس إليه كالاب والابن أو العشيرة.

في الاستدلال
بالسنة على المراد

وأما السنة، فمثل «من أخلص لله أربعين صباحاً، جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» ومثل «ليس العلم بكثرة التعلّم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه» ونحوهما قد ذكرناها في كتاب التوحيد، وأشبعنا الكلام فيه.

في أنّ العرفان
الإفاضي قسم آخر
من العلم غير ما هو
الاكتسابي

فالعرفان الإفاضي قسم آخر من العلم غير مستند إلى ما يستند إليه العلم الاكتسابي، وأنّه أفضل العلمين ذاتاً وكشفاً وأثراً ليس قابلاً

للإنكار، إنما الكلام و البحث والاختلاف في الرذائل الإدراكية والأخلاقية المضادة له، وفي السلوك العملي الدخيل في تخلية النفس من الرذائل النفسانية المطابق للشرع، فهل الرذائل النفسانية الاعتقادية مضادة له، أو الرذائل النفسانية الواقعية الثابتة بالدليل القطعي مضادة له ولو لم تعلم ولم تعتقد أنها رذيلة؟

ومعلوم أن الحق هو الثاني؛ لقيام الدليل عليه؛ لأن من كان معتقداً بزيادة الصفات الثبوتية له تعالى على ذاته ولم يكن معذوراً في اعتقاده لتقصيره في المقدمات الاعتقادية وعدم الفحص اللازم عنها، فهو من أهل النار، فكيف يصير قلب من يعتقد بما ذكر محلّ العرفان الإفاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مع أن الاعتقاد المذكور من الرذائل الإدراكية المضادة للعرفان الإفاضي؟! وكذا من يعتقد بخلافة غير الأئمة الاثني عشر مع عدم معذوريته لتقصيره في المقدمات علماً كان أو تقليداً لغيره أو تعصباً مع قيام الأدلة القطعية على كونهم عليهم السلام خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله من عند الله تعالى فكيف يصير قلبه محللاً للعرفان الإفاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مع كونه من الرذائل الإدراكية المضادة في الواقع مع العرفان الإفاضي؟! أو من كان ناصبياً وعدوّاً لأهل بيت العصمة أو أحدهم عليهم السلام، فكيف يصير قلبه محللاً للعرفان الإفاضي مع كون عداوتهم المذكورة من الرذائل الأخلاقية المضادة له واقعاً وفي نفس الأمر لا يجتمعان معاً أصلاً.

في أن المضاد للعرفان الإفاضي ما هو هل هو الرذائل الاعتقادية أو الواقعية؟ والحق هو الثاني

وأيضاً السير والسلوك العملي الدخيل في تخلية النفس عن الرذائل المضادة للعرفان الإفاضي المطابق للشرع الواقعي المأخوذ من الوحي

عدم إمكان
الاستفادة من
القرآن الكريم إلا
بالرجوع إلى
المعصومين

والسنة النبوية والولوية الواصلة بطرق معتبرة معتمدة على ما بيّناه سابقاً إذا لم يكن كذلك، وكان الاستفادة من القرآن بدون الرجوع إلى السنة الولوية التي صاحبها أحد الثقلين اللذين لا يفترقان إلى يوم القيامة، أو من السنة النبوية الواصلة من طرق غير معتبرة، أو الثابتة بالاستحسانات وللقياسات غير المعتبرة، فكيف يكون دخيلاً في تخلية النفس عن الرذائل المضادة للعرفان الإفاضي؟! فيكون من قبيل تحقق المعلول بلا علة تامة؛ إذ حينئذٍ لا تصير النفس خاليةً عن الرذائل المضادة للعرفان الإفاضي؛ لأجل عدم تحقق ما له الدخول في تخليتها عنها، فلا تكون النفس حينئذٍ قابلةً بالفعل العرفان الإفاضي لوجود الرذائل النفسانية المضادة له وعدم قابلية النفس لقبول كل من الرذائل النفسانية والعرفان الإفاضي المضادين، فيلزم تحقق المعلول بلا علة تامة من جهة عدم العلة القابلية وهذا أمر محال، فالمدعي للكشف إذا كان ممن لم تكن نفسه مخلّاة عن الرذائل المضادة للعرفان الإفاضي لأجل أحد الأمور المذكورة فإن كان صادقاً، فيكون كشفه من جهة إيهاء الشيطان؛ لكونه من أوليائه لأجل انحرافه الاعتقادي أو الأخلاقي مع العملي كما أخبر الله تعالى وقال: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾^١ كنقل ابن العربي محيي الدين عن الرجبيين أنهم رأوا الرفضة في مكاشفاتهم بصورة الخنازير.

قد نقل بعض أهل الخبرة في العلوم العقلية والعرفان ومن أهل الولاية

فیما کتبه فی شرح حال عبدالرحمن الجامی وسائر العرفاء فی کتاب نقدالنصوص فی شرح الفصوص للعارف الجامی قال فی شرح حال صدر الدین القونوی:

محقق قونوی معروف به شیخ کبیر نه تنها شارح و مروج مبانی ابن عربی است بلکه دارای استقلال فکری و قوۀ تحقیق و تدقیق و صاحب ذهنی وقاد است و آنچه نوشته است نفیس و زیبا و مملو است از مطالب عالیہ و تازۀ خالص محققانه و مبرّا از مطالب قلندرانہ و بی اساس برخلاف استاد او (ابن عربی) که در آثار خود به خصوص مفضّلات از آثارش جمع کرده است بین غثّ و سمین و زیبا و زشت که گاهی انسان خیال می کند دشمنان او برخی از مطالب را وارد آثارش کرده اند، در برخی آثارش متوکّل و بعضی دیگر از سفاک ترین حکام را از اقطاب شمرده و در جایی دچار تعصب ناپسند نیز شده است مثل این که نقل می کند از رجبیون که رفضه را در مکاشفات در صورت خنازیر دیده اند در صورتی که رجبیون از باب صفای باطن و پیروان مرتضی علیّ صورت خویش را در مرآت باطن رفضه دیده اند و اشتبه علیهم الأمر.^۱ انتهى.

ومن المعلوم أنّ من کان معتقداً من باب التعصّب المذهبی أنّ المحبّ لأهل البيت عليهم السلام وشیعتهم صورة باطنهم هو صورة الخنزیر کان اعتقاده المذكور من الرذائل الإدراکیّة للنفس، و تعصّبه و تعصّب ناقل هذه المكاشفة من رذائل الأخلاق للنفس، فکیف یصیر قلبهما محلاً للكشف

والعرفان الإفاضي المفاض من الله تعالى أو جنوده بإذنه؟! حاشا وكلاً؛ لأنه مستلزم لاجتماع الضدين المستلزم لتحقيق المعلول بلاعلة، قابلية فتحقق المعلول بدون العلة التامة؛ لأجل عدم تحقق بعض أجزائها؛ فإن محلّ الضدين، له القابلية لقبول أحدهما لا كليهما كما مرّ بيانه مع أنّ عمدة المستند لما يدّعيه العرفاء من وحدة الوجود والموجود الشخصي هو الكشف والعرفان الإفاضي المفاض من الله تعالى أو جنوده بإذنه على القلب المخلى عن الرذائل الإدراكية والأخلاقية المضادة له بسبب السير والسلوك العملي.

وقد سمعت من بعض تابعيهم يقول: لو لم نقل بوحدة الوجود والموجود، لصرنا محرومين من المعارف الكثيرة ولوازمها التي لا يمكن إلّا الالتزام بها؛ لأنّ تلك المعارف تتوقف على العلم الحضورى به تعالى؛ إذ لا يمكن العلم به تعالى بسبب العلم الحسولي؛ لأنّ العلم الحسولي بالأمر النظري يتوقف على الاستدلال وإقامة الدليل عليه، والاستدلال وإقامة الدليل على إثبات شيء أو نفيه يتوقف على المستدلّ والدليل والمدلول ومغايرة كلّ منها مع الآخر كالاستدلال على حدوث العالم بكونه متغيّراً، ومعلوم أنّ الاستدلال على إثبات شيء أو نفيه وإقامة الدليل عليه موجب لحصول الصورة الذهنيّة للمدلول؛ لأنّها العلم الحسولي بالشيء الحاصل منه، ولا يحصل المدلول نفسه من الدليل؛ لأنّ الدليل عبارة عن الذي يفيد العلم به العلم بشيء آخر لانفسه.

فمن إقامة الدليل على وجوده تعالى أو صفاته الكمالية تحصل الصورة الذهنيّة منهما في النفس، ومعلوم أنّ الصورة الذهنيّة لهما

غيرهما خارجاً، فما نصل إليه من الدليل على وجوده تعالى وصفاته غير الله وصفاته، وما هو الله تعالى وصفاته لانصل إليه بالدليل، ولذا قال المعصوم عليه السلام: «كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق مثلكم، مردود إليكم».

فلا يمكن معرفة الله تعالى وصفاته من طريق الاستدلال الموجب للعلم الحسولي بهما، ومع عدم إمكانه ينحصر العلم به تعالى وصفاته بالعلم الحسوري به؛ لانحصار العلم بالأشياء في الحسولي والحسوري ولا ثالث لهما.

والعلم الحسوري به تعالى وصفاته يتوقف على وحدة الوجود والموجود؛ إذ حينئذ يكون وجود الإنسان وجوده تعالى مقيداً بماهيته، فوجود زيد وجوده تعالى مقيداً بماهيته زيد، ومعلوم أن علم زيد بذاته علم حسوري؛ لأنه علم المجرد بذاته وحضور ذاته لذاته بوجوده التكويني والمفروض أن وجوده عين وجوده تعالى مع تقيده بماهيته، فعلمه بذاته هو العلم بوجوده تعالى المقيد بماهيته، فعدم القول بوحدة الوجود والموجود مستلزم لعدم حصول العلم به تعالى لأن العلم به تعالى يكون بالعلم الحسوري؛ لعدم إمكان الحسولي وهو يتوقف على وحدة الوجود والموجود، فعدم القول بوحدة الوجود والموجود مستلزم لعدم حصول العلم به تعالى وهو مستلزم لعدم حصول العلم بصفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله، وعدم حصول العلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب وعدم حصول العلم بنبوة الأنبياء ونبوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمة عليهم السلام وعدم العلم بالوحي والقرآن وبالسنّة النبوية والولوية و

في أن العلم الحسوري به تعالى وصفاته يتوقف على وحدة الوجود والموجود

بالوظائف الاعتقاديّة والعلميّة، وبالمعاد والبرزخ وهكذا، والجهلُ بالأُمور المذكورة خسران عظيم لكلّ إنسان، لا يمكن جبرانه من الضرر المترتب عليه، وكذا عدم الوصول بالمنافع الكثيرة الدنيويّة والأخرويّة وترتب المفساد المترتبة عليه؛ لأجل ترك بعض الأعمال وإتيان البعض الآخر للجهل بأحكامها.

الجواب عن الدليل
المذكور وانحصار
العلم به تعالى في
العلم الحصولي

والجواب عنه أولاً: أنّ العلم بوجوده تعالى وصفاته لا ينحصر بالعلم الحصولي بل الأمر بالعكس؛ فإنّ العلم بهما ينحصر في العلم الحصولي، وذلك لأنّ العلم بالأشياء وإن كان حصوله بنحوين: الحصولي والحصولي إلا أنّ المعلوم بأحدهما غير المعلوم بالآخر، فإنّ العلم الحصولي عبارة عن علم المجرّد بذاته وبصفاته - إن كانت زائدة على ذاته كالنفس الإنساني دون الله تعالى - وبأفعاله، والعلْم الحصولي معلومه يغيّر ذات المجرّد وصفاته وأفعاله وهو عبارة عن صورة المعلوم عند المجرّد صورةً مماثلة مطابقة له، وهذه الصورة هي العلم الحصولي بما وراء المجرّد وصفاته وأفعاله، فإنّ تلك الصورة لأجل مماثلتها ومطابقتها للمعلوم - بمعنى كلّ ما يجدها ذاتاً في الذهن - فالمعلوم أيضاً واجد له في وراء الذهن، وتكون كالصورة في المرآة حاكية عن ذي الصورة وهو المعلوم، ولذا يكون حضور تلك الصورة حضوراً مفهوماً للمعلوم لا حضورياً وجودياً له.

وقالوا: اختلاف الصورة العلميّة مع المعلوم اختلاف في الوجود لا في الذات، فعلم المجرّد بما وراء ذاته وصفاته وأفعاله هو العلم الحصولي وحضور صورة المعلوم عنده، وعلمه بذاته وصفاته وأفعاله حضور نفس

الذات وصفاتها وأفعالها بوجودها الخارجي عنده، فالعلم بوجوده تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله لغيره تعالى - بناء على غير مسلك وحدة الوجود والموجود ومغايرة وجوده تعالى لوجود غيره وأن لكلّ منهما وجوداً مختصاً به - يكون بالعلم الحسولي، ولا يمكن أن يعلم بالعلم الحسوري؛ لعدم الملاك للعلم الحسوري حينئذٍ؛ لأنه تعالى ليس عين ذات غيره إذا كان مجرداً على الفرض، ولا من صفات غيره ولا من أفعاله حتى يعلمه بالعلم الحسوري بأن يحضر الله تعالى بوجوده الخارجي - مثلاً - عنده؛ لتغايرهما على الفرض، فلا بدّ من حصول العلم الحسولي به تعالى؛ لانحصار العلم بغير ذات المجرد وصفاته وأفعاله بالحسولي، فعند حضور صورة «الله موجود» في الذهن مع تعلق الإدراك الجزمي به المستند بالدليل والبرهان الإثني أو الصديقين - ببعض تقريباته - يحصل القطع بالصورة المماثلة والمطابقة لما في الخارج، فيعلم أنّ في الخارج ما هو مماثل ومطابق للصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي، فيحصل العلم بوجوده تعالى بالعلم الحسولي، فالصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي علم بالخارج وعلم بوجوده الخارجي له تعالى؛ لما ذكر في وجه علميتها وحكايتها عن الخارج.

وما ورد في الرواية من أنّ «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم» في مقام نفي كون الصورة الذهنية هو الله تعالى، فإنّه أمر حادث في النفس فهو إمّا من أفعال النفس وإمّا من صفاتها مع كونه معلولاً لغيرها، وعلى أيّ تقدير هي معلولة مخلوقة ليست بواجب الوجود، وليس بصدد نفي كون الصورة الذهنية حاكية عن وجوده

تعالى، فالعلم بوجوده تعالى -بناء على مسلك غير وحدة الوجود والموجود- وصفاته الثبوتية التي هي عين ذاتها وأفعالها يكون بالعلم الحصولي ولا يمكن غيره؛ لعدم ملاك غيره في العلم به تعالى وجوداً وصفة وفعلاً.

وأما بناء على مسلك وحدة الوجود والموجود -وإن كان العلم به تعالى وجوداً من حيث تقيده بماهية المجرّد كنفس الإنسان يكون بالعلم الحضورى؛ لكون وجود المجرّد هو عين وجوده تعالى (العياذ بالله) مع تقيده بماهيته - فالعلم بذات المجرّد علم به تعالى مع أنّ أهل العرفان استدّلوا على وجوده تعالى والواجب الوجود بالذات، وأقاموا عليه الدليل، وكذا على وحدته الإطلاقيّة وكونه لا بشرط اللاتعيين والتعيين، ولازمه إمكان حصول العلم الحصولي بهما أيضاً إلاّ أنّه قد أثبتنا محالّية وحدة الوجود والموجود بالمعنى الذي يدّعيه أهل العرفان مستقصى ومستوفى، وعليه فلا وجه للعلم الحضورى بوجوده لمغايرة وجوده مع وجود المجرّد العاقل كنفس الإنسان وعقله، فالعلم بوجوده تعالى منحصر بالعلم الحصولي كسائر الأشياء بدون أيّ محذور، فلا يلزم المحروميّة عن كثير من المعارف حتّى يترتب عليه فقدان المنافع ووجدان المضارّ والمفاسد بل الوصول بجميع المعارف يحصل بسبب العلم الحصولي بوجوده تعالى وصفاته وأفعاله الحكيمة العادلة، ويترتب على العلم بها العلمُ بكلّ ما يترتب عليه بلا محذور، ويحصل كلّ الكمالات والمنافع الدنيويّة والأخرويّة، ويجتنب عن جميع الانحطاطات والمفاسد والمضارّ.

وقد يختلج في ذهن بعض الطلاب أنه لا إشكال في أن الوجود الواجبي عند الكل غير مقيد وغير محدود بشيء من الماهيات التي هي كاشفة عن نقص ماهي حدّه، ووجوده تعالى لا نقص فيه لا في الوجود، ولا في كمالاته؛ لأنّ ذاته بذاته ومع قطع النظر عن أمر خارج عن ذاته - سواء كان حيثيّة تقيديّة أو تعليليّة - واجدة لوجوده ولكمالاته بجميع مراتبهما، ولازم عدم محدوديته سعة وجوده وعمومه وشموله لكلّ وجود بحيث لا يشذ عن وجوده وجودٌ وأنّه واجد لكلّ وجود.

في أن في ذهن بعض الطلاب أن الوجود الواجبي عند الكل غير مقيد بشيء من الماهيات

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس للتقريب إلى الذهن [يقال: إنّه] لو كان هناك فضاءات متعدّدة؛ لتعدّد الحاجز كالجدارات المتعدّدة، فانهدمت وذُهب بأجزائها بحيث جعلت سطوح متعدّدة سطحاً واحداً، فيتحقّق فضاء واحد بعد كونه متعدّداً، فرفع الحاجز يوجب سعة الفضاء بحيث يشمل جميع الفضاءات المتعدّدة مع وحدته، ولا يبقى فضاء ممتاز عن فضاء آخر، فعدم محدودية الوجود الواجبي مستلزم لسعة وجوده وشموله لكلّ وجود بحيث لا يشذ عن وجوده وجود، ولا يخلو وجوده عن وجود بوحدته، فإنّ عدم محدوديته بمنزلة عدم الحاجز للفضاء في شموله لكلّ وجود وهذا هو معنى وحدة الوجود والموجود.

في تشبيه وحدة الوجود والموجود بالفضاء الواسع الحاصل من الفضاءات المتعدّدة

والجواب عنه أولاً: أنّ لازم عدم محدودية الوجود الواجبي - الذي هو مقتضى ذاته لتماثيته بالذات - كونه وجوداً مطلقاً كاملاً غير ناقص، وواجداً للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما الكمالية بالذات ومع قطع النظر عن غيره في قبال الوجودات المحدودة حيث إنّ لازم محدوديتها عدم واجديتها لجميع مراتب الوجود وكمالاته بالذات لا أنّ لازمه أنّه

الجواب عن الإشكال المذكور الموجود في ذهن بعض الطلاب

مطلق الوجود، وأنه كلّ وجود ولا يشدّ عنه وجود، ففرق بين الوجود المطلق والواجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما بالذات ومع قطع النظر عن غيره، وبين مطلق الوجود والوجود الشامل لكلّ وجود بوحدته؛ لأنّ شمول وجود لكلّ وجود إمّا يكون بوجدانه لكلّ وجود بحدّه الخاصّ الممتاز عن غيره، فهو مستلزم لتركّبه من كلّ الوجودات الممتازة تركّباً اعتبارياً، وإمّا يكون بوجدانه لكلّ وجود لابحدّه الخاصّ، فليس هو واجداً لكلّ وجود غيره، وإنّما هو وجود آخر غيرها؛ لعدم تحقّق حدّها حينئذٍ، وإنّما هو وجود مغاير لغيره أوسع وأكمل من غيره؛ لعدم ما يوجب نقصه لا أنّه شامل لغيره مطلقاً، وهذا هو الوجود المطلق لا مطلق الوجود وكلّ وجود مطلقاً.

نعم، بناء على القول بأصالة الوجود حتّى في الممكنات، والوحدة السنخية وتعدّد المراتب - وأنّ في الواقع سنخاً واحداً من الوجود لامتعدّداً وأنّه ذوالمراتب بالشدّة والضعف بالتشكيك الخاصّي كما هو مذهب الفهلويّين وتابعيهم من أصحاب الحكمة المتعالية لا العامّي - وأنّ التعدّد في الوجود نفسه من جهة اختلاف المراتب لا من جهة القوابل يكون واجب الوجود بالذات وهو المرتبة الشديدة التي ليس أشدّ منها وهو لأجل عدم محدوديّته بحدّ، يكون واجداً للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره، فيكون واجداً لجميع مراتب مادونه لابحدّها بل لسنخها، وإلاّ فيلزم التركّب الاعتباري وهو واحد بسيط كمال البساطة، وليس فيه شائبة التركّب لاذهنناً، ولا خارجاً، وهذا هو معنى «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» ومعنى

«كونه كل الأشياء» كونه واجداً لسنخ وجود كل مادونه، ومعنى «أنه ليس بشيء منها» أنه غير واجد لمادونه بخصوصيتها وحدها؛ للزوم التركب الاعتباري، لكن هذا غير ما اختلج في ذهن بعض من أن الواجب بالذات واجد لكل وجود وليس غيره بوجود وهذا يلائم وجوداً ناقصاً ممكن الوجود في الخارج غيره ومع ذلك إنما الكلام في صحة التشكيك الخاصي، ولنا فيه كلام قد بيناه فيما قبل وفي كتاب التوحيد. لكن القول بأصالة الوجود حتى في الممكنات وتباين الوجودات، لا يلزم إشكال مع كون الوجود الواجبي أكمل من كل وجود لأجل عدم محدوديته بحد وهو مستلزم لكونه كاملاً وتاماً وجوداً وكاملاً بجميع مراتبهما كما هو مذهب المشاءين وإن استشكلوا على تباين الوجودات، ولنا فيه كلام.

و ثانياً أن وحدة الوجود والموجود الواجبي بالذات - الذي لا شريك له وهو البسيط كل البساطة خارجاً وذهناً - لاتناسب الكثرات الواقعة في الخارج التي تشاهد بالحس والعيان، وبعضها بالوجدان والعلم الحضوري من الجواهر والأعراض من المجرّدات والمادّيات من الأمور الزمانيّة والحوادث المكانيّة والمحتاج إلى المحلّ والقابل للتغيّر والزوال والفناء، فما معنى وحدة الوجود والموجود مع هذه الكثرات الخارجيّة إلا على ما يقول العرفاء من تقيده بالماهيات وهو أمر محال برهاناً وقد مرّ بيانه، مع أن لازمه تال فاسد وهو أن يقال: إن هذه الكثرات أمور خياليّة محضة كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماءً وهو قسم من السوفسطائيّة، وهو ادّعاء محض، وقول بلا دليل وخلاف الحس والعقل

في أن الكثرات
الواقعة في الخارج
لاتناسبها وحدة
الوجود والموجود

القطعي لا اعتناء به.

في الجواب عن التشبيه بالفضاء الواحد الواسع وأنه قياس بلاوجود جامع مشترك بين المقيس والمقيس عليه

وأما تشبيه الوجود الواجبي بلاحدّ بالفضاء الواسع الشامل للفضاءات المتعدّدة بسبب رفع الحاجز من البين، فهو قياس بلاوجود جامع مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وذلك لأنّ الفضاء أمر مركّب مادّي قابل للتجزئة إلى الأجزاء المتعدّدة وانفصال الأجزاء عن الآخر بما يوجب انفصالها، فما لم يكن ما هو موجب لانفصالها كالحاجز، فهو جسم واحد، وإذا تحقّق الحاجز بين الأجزاء والموجب للتجزئة وانفصال الأجزاء يصير متعدّداً كالماء الذي في أنية فجعل في إناءين، فلأجل تعدّد المكان رُفِع الانفصال بين الأجزاء، والوجود الواجبي ليس قابلاً للتجزئة وللانفصال والاتّصال فإنهما من لوازم الأمور المادّيّة لا المجرّدت، فما يختلج في ذهن بعض الطّلاب أمر خيالي محض لا وجه له من لزوم وحدة الوجود والوجود.

في أنه قد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق الوجود

وقد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق الوجود، وأحدهما غير الآخر، والأوّل هو الوجود الكامل الذي لانقص فيه حسب مراتبه ومراتب كمالاته، والثاني هو الشامل لكلّ وجود، ولا يشدّ عنه وجود، وهو لا يخلو عن شيء من الوجودات.

في الجواب عن الآيات التي استدلت بها على وحدة الوجود والموجود

وأما الجواب عن الآيات والروايات المستدلّ بها على وحدة الوجود والموجود، فنكتفي بالجواب عن بعضها المستدلّ به؛ لكفايته في الجواب عن سائرهم.

وقبل الجواب عنهما لا بدّ من ذكر مقدّمة مفيدة هنا وفي غيره؛ لكونها قاعدةً وكبرى كليّةً وهي أنّ الاستدلال بالدليل النقلى - ككلام الوحي

نحو القرآن الكريم، والسنة النبوية أو الولوية الصادرة من المعصومين عليهم السلام من الكذب والنسيان والخطأ في درك الواقع - يتوقف في الاعتقادات على الأمرين:

الأول: على القطع بأنّ الكلام كلام الوحي والقرآن، وبأنه السنة النبوية أو الولوية.

في ذكر مقدمة مفيدة قبل الجواب عن الآيات والروايات وهي أن من شرائط الاستدلال بالحديث القطع بالصدور والقطع بالمراد وغيرهما

الثاني: القطع بالمراد الجدّي؛ لأنّ المطلوب والواجب في الاعتقادات هو القطع واليقين بها.

ولا يكفي الظنّ بها والنتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، فإذا لم يكن جميع المقدمات للنتيجة قطعياً، فلا يحصل القطع واليقين بها.

والقطع بكون الكلام كلام الوحي أو السنة - الذي يعبر عنه بالقطع بالصدور - يتوقف على كون النقل بحدّ التواتر في جميع الطبقات إن كان الوصول بالنقل، أو قامت القرينة المفيدة للقطع على أنّ هذا الكلام كلام المعصوم.

والقطع بالمراد الجدّي من الكلام يتوقف على كون الدلالة على المراد الجدّي قطعياً ويعبر عنها بالنصّ، أو قامت القرينة المفيدة للقطع بالمراد الجدّي، ودلت قطعاً على المراد الجدّي من هذا الكلام، ويعبر عنها بالقرينة القطعية، ويتوقف على كون معنى الكلام أمراً ممكناً ذاتاً ووقوعاً.

ويتوقف أيضاً على أنّ الاستدلال بالدليل العقلي لم يكن مستلزماً للدور كإثبات وجود الله تعالى بالقرآن ودلالته عليه بأنّ الله موجود وإثبات نبوة النبيّ بكلامه بأنّي رسول الله، فإذا كان مفاد الكلام أمراً

ممكناً ذاتاً ووقوعاً، ويحصل القطع بكون الكلام كلاماً صادراً من المعصوم - سواء كان هو الله، أو غيره - ويحصل القطع بالمراد الجدّي من الكلام، فبمعونة أن المعصوم ﷺ لا يكذب عمداً ولا سهواً، ولا ينسى شيئاً علمه، ولا يخطأ في إدراك الواقع، يحصل القطع بالأمر الاعتقادي كالمعاد ونبوة النبيّ بكلام الله تعالى بعد إثباته؛ لكونه معجزاً لا يمكن صدوره من البشر من الجهات العديدة ليس هنا محلّ بحثها، فلا بدّ من الرجوع إلى محالّها، إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أنّهم استدّلوا بآيات على مدّعاهم وهو الوجود الواجب بالذات لا بشرط اللاتعيين والتعيين حتّى عن اللابشرطيّة، فمن جهة أصل وجوده يكون واجب الوجود بالذات لا يحتاج إلى غيره أبداً، ويترتب عليه آثار الوجود الواجب بالذات، ومن جهة كونه لا بشرط يحتاج إلى التقيّد بالأعيان والماهيات الممكنة لترتب آثارها عليه لاعليها، فمن الجهة الأولى منزّه عن كلّ نقص وعيب، ولا يقتضي إلاّ آثار الواجب بالذات ولا مثل له ولا نظير، ومن الجهة الثانية يكون كالممكنات في ترتب آثارها عليه؛ لتقيده بالماهيات الممكنة.

ويقولون: إنّ الاعتقاد الصحيح بالمبدأ تعالى هو أن تعتقد بهما معاً
لا بأحدهما دون الآخر:

وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنتم إماماً في المعارف سيّداً
والاعتقاد بالوجود الواجبي غير المقيّد فقط شرك؛ لأجل وجود
التعدّد والتكثّر في الخارج، فأخرج بعض الوجودات عن وجوده تعالى،
وأثبت وجودات مغايرة لوجوده، فثبت الوجود المماثل له؛ إذ الوجود

الخارجي عندهم مساوق للوجود الواجبي كما أن الاعتقاد بالوجود
الإمكانى المغاير لوجوده تعالى يكون شركاً؛ لما ذكر من أن الوجود
الخارجي مساوق عندهم للوجود الواجبي:

فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيّداً
وفي البيت الآخر يبين الجهتين للوجود الواجبي حسب ما يدّعيه
أهل العرفان يقول: أنت لست هو الله تعالى أي من الجهة الأولى - وهو
الوجود الواجبي اللابشرط وغير المقيّد بقيد - من القيود لكن أنت هو إذا
تراه سارياً في تمام الأشياء، بكونه مقيّداً بكلّ شيء وماهيّة من
الماهيّات؛ لأنك هو الوجود المطلق ذاتاً، المقيّد بالماهيّة.

ومن الآيات المستدلّ بها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فبناءً على
كون الكاف زائدةً للتأكيد مفاد الآية تنزيه له تعالى، وأنه ليس له مثل
وشريك بوجه من الوجوه وهو الجهة الأولى أي ليس للوجود الواجب
بالذات مثل وشريك ومماثل ونظير، كما دلّ عليه أدلّة التوحيد.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ إذ مفاده أنه تعالى يسمع
المسموعات ويبصر المبصرات كالمخلوقات، فيكون مفاده تشبيهاً وهو
الجهة الثانية وهي كونه مقيّداً بالماهيّات لقابليّته للتقيّد؛ لكونه
اللابشرط بالنسبة إلى كلّ قيد، فيترتب عليه آثار كلّ قيد مجرداً كان أو
مادياً. وإن كان الكاف غير زائدة، فيكون للتشبيه مفاد قوله تعالى حينئذٍ
نفي مثل المثل، لانفي المثل ولازمه إثبات المثل له وهو الجهة الثانية؛
لأنه كلّ وجود مقيّد بماهيّة من الماهيّات، فكلّ وجود مقيّد وجوداً واجبيّ

في الاستدلال
بالآيات على وحدة
الوجود والموجود
منها قول الله: «ليس
كمثله شيء» وغيره

مقيّد بماهيّة، فله المثل أي للوجود الواجبي مثل حينئذٍ، فالآية تثبت الجهة الثانية وهي تشبيهه بخلقه؛ لأنّ له المثل كخلقه، وقوله: ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يكون تنزيها ودالاً على الجهة الأولى؛ لأنّ مفاده الحصر، فينفي المثل له؛ إذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أي هو وحده السميع البصير دون غيره يعني لاسميع ولا بصير إلا هو و تنزيه عن المثل، فيفيد الجهة الأولى؛ لأنّه من تلك الجهة لا مثل ولا شبيه له. والمستدلّ بنحو ما ذكر بالآيتين هو محيي الدين بن العربي في النصوص وشرحه العارف البارع القاساني في شرحه.^١

والجواب عن الاستدلال بهما على المدّعى:

أولاً: أنّ المدّعى محال كما بيّناه سابقاً، فحمل الآيتين عليه يكون من قبيل الدالّ بلا مدلول.

وثانياً: أنّ الآيتين ليستانصّين في المدّعى مع قطع النظر عن القرينة وإن كان السند والصدور وكونه كلاماً له تعالى قطعياً؛ لقطعيّة القرآن في كونه كلامه تعالى؛ لكونه معجزاً.

والآية الأولى حسب القواعد العلميّة وأصالة عدم الزيادة في الكلام ظاهرة في نفي مثل المثل المستلزم لإثبات المثل له تعالى المخالف للبرهان العقلي القطعي بناء على بطلان وحدة الوجود والموجود، فالبرهان العقلي القطعي قرينة على أنّ المراد الجدّي منها غير ما هو ظاهرها وهو عدم المماثل له تعالى، فيكون قرينةً أيضاً على حمل الكاف على كونها زائدة للتأكيد وإن كان خلاف الأصل، فالمراد من

الجواب الإجمالي
عن الاستدلال
بالآيتين لإثبات
وحدة الوجود
والموجود

الكاف ليس هو التشبيه الذي هو معناها لأجل القرينة القطعية.

نعم، بناء على زعم وحدة الوجود والموجود تحمل الآية على ظاهرها الأولي من حمل الكاف على التشبيه، وعلى طبق القواعد الأدبية يكون المراد منها نفي مثل المثل لانفي المثل، ويكون ما أقاموا - من أدلتهم العقلية وعرفانهم الإفاضي الحاصل من الرياضات العملية - مؤيداً لظاهرها الأولي ولكن حيث إن المدعى هو الأمر المحال وهو غير متحقق في الخارج، فلا يمكن إثباته بدليل، ولا يمكن أن يكون له كاشف؛ إذ الدليل بلا مدلول والكاشف بلا مكشوف محال؛ لكونهما تعلقي الوجود يتوقف وجودهما على المدلول والمكشوف، فأدلتهم العقلية - ولو كان لها صورة الدليل - مغالطة، وعرفانهم الإفاضي من إيحاء الشياطين - إن كانوا صادقين في حصول العرفان لهم - لا من إفاضة الله تعالى أو جنوده بإذنه؛ لأن العرفان المفاض منه تعالى هو الكاشف عن الواقع الممكن ذاتاً ووقوعاً، وله المكشوف كذلك لا عن الأمر المحال الممتنع ذاتاً ووقوعاً، وإلا فليس هو الكاشف والكاشف عن الواقع ونفس الأمر بل الضلالة والحيرة، فالمراد الجدّي من الآية على حسب القرينة المفيدة للقطع أنه ليس له تعالى مثل ومماثل ونظير بوجه من الوجوه.

ويدلّ عليه الآيات الأخر والروايات الموافقة للأدلة العقلية القطعية:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^١ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^٢ ﴿هُوَ الْحَيُّ

١. آل عمران (٣) الآية ١٨.

٢. الاخلاص (١١٢) الآية ٤.

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴿١﴾ ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ٢ ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ٣ ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ ٤ ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ * وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ ٥ والآيات كثيرة.

والآية الثانية أي هو «السميع البصير» حيث إن «السميع والبصير» لغةً صيغة المبالغة وهنا يكون المراد منه أنه يسمع جميع المسموعات، ويبصر جميع المبصرات، فمفادها حسب ظاهر الكلام هو أي الله يسمع جميع المسموعات، ويبصر جميع المبصرات.

والظاهر من السمع والبصر الحدتي هو السمع والبصر بآلاتهما، فبناء على القول بوحدة الوجود والموجود يصحّ الحمل على ظاهره؛ لأنه تعالى إذا تقيّد بماهيّة الإنسان، فهو يظهر بصورته، ويتجلّى بجلوته، فيسمع المسموعات، ويبصر المبصرات بالآلات، ويكون الجهة الثانية له وهو التشبيه، فيكون كخلقه (العياذ بالله) وبناء على بطلانها ومحاليتها عقلاً وكونها خلاف ضرورة الأديان الإلهية الصحيحة، فلا بدّ من حملها على خلاف ظاهرها؛ للقرينة القطعية بأنّه ليس مراداً جدّياً، وبضميمة ما دلّ على أنّه تعالى يعلم كلّ شيء، فالمراد الجدّي منها أنه يعلم جميع

١. غافر (٤٠) الآية ٦٥.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٤.

٣. القصص (٢٨) الآية ٨٨.

٤. الفرقان (٢٥) الآية ٦٨.

٥. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٧.

المسموعات وجميع المبصرات بالعلم الحضورى؛ لقوام وجودها به وهي بوجوداتها حاضرة عنده.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^١ فإن ظاهر الآية أنه معكم في أيّ مكان كنتم، فالمراد منها أنه تعالى كان في أيّ مكان تكونون فيه، وهو لا يمكن إلا بأن يكون مقيداً بماهيّتكم، فيظهر بصورتكم، ويترتب عليه ما يترتب عليكم من الآثار كالوجود في المكان ونحوه، وهذا هو الجهة الثانية للوجود الواجبي، وإلا فهو من الجهة الأولى لا يمكن أن يترتب عليه آثار الممكنات بل آثار الوجود الواجبي بالذات.

لكن هذا الظاهر من الآية خلاف الأدلة القطعية بأنه تعالى مجرد لا يحتاج إلى الزمان ولا المكان، وأنّ كونه في المكان من الصفات السلبية لا الثبوتية بعد محالية وحدة الوجود والموجود المقتضية لكونه تعالى في المكان من جهة تقيده بالأمر المكانية والمحتاجة إلى المكان، وتلك الأدلة القطعية قرينة قطعية على أنّ المراد الجدّي غير ما هو ظاهرها، ولذا قد يقال: إنّ المراد الجدّي منها علمه تعالى بكلّ موجود مكاني في أيّ مكان كان؛ لدلالة الأدلة العقلية والنقلية على أنه تعالى عالم بكلّ شيء ولكن يمكن أن يقال: إنّ المراد الجدّي منها معنى أدقّ ممّا ذكر حسب ما دلّ الدليل؛ إذ مقتضى أصالة الوجود - حتى في الممكنات كما هي مقتضى البرهان في محله، وفصلنا الكلام فيها في

كتاب التوحيد- أن معنى إمكان الوجود هو تعلق ذاته إلى الغير، وأنه ليس قائماً بذاته وبلاحيثية تعليلية وإن كان لا يحتاج في وجوده إلى الحيثية التقييدية بأن يقيد بالوجود؛ لأن ذاته عين الوجود لاغيره إلا أنه مع هذا يحتاج إلى الغير؛ لأن هذا الوجود الذي هو عين ذاته يكون متعلقاً بغيره بل عين التعلق بالغير، وهذا هو معنى إمكان الوجود الإمكانى في قبال إمكان الماهية؛ إذ هو بمعنى خلوّ ذاتها من الوجود والعدم، وأنهما ليسا دخيلين في قوام ذاتهما، ولذا ليس واجداً لشيء منهما ذاتاً، ويحتاج في وجدانها لأحدهما إلى الغير، وهذا ملاك احتياجها في وجودها إلى الغير، وملاك احتياج الوجود الإمكانى - مع كون الوجود عين ذاته - هو كونه ذاتاً متعلقاً بالغير، وعين التعلق بالغير بحيث لا يمكن تحققه بدون الغير لاخارجاً ولاذهناً؛ لأن ذاته كان متعلقاً بالغير، فذاته في أيّ وعاء كان لا ينفك عن الغير؛ لأن تعلقه بالغير عين ذاته، ومع عدم الغير لا تتحقق ذاته في أيّ وعاء كان، فالوجود الإمكانى يكون مع الغير معيةً وجوديةً خارجيةً وذهنيةً؛ لقوام ذاته بالغير، فالمعية مع الغير لأجل قوام ذاته به وهو أقرب إليكم من حبل الوريد.

وهذه المعية مستلزمة للمعية العلمية أيضاً؛ لأنه حاضر عنده تعالى بوجوده الخارجي، فله تعالى علم حضوري بالوجود الإمكانى وهذا معنى أدق من المعية العلمية التي قالها الأكثرون من دون التوجه إلى المعية القيومية الذاتية مستدلّين بالأدلة الدالة على علمه تعالى بكل شيء، وبناء على ما بيّناه من ملاك المعية - وهو قوام ذات الممكن به تعالى - يعلم أن المراد من الأدلة الدالة على علمه تعالى لكل شيء

- عقلية كانت أو نقلية - هو علمه الحضورى به، وملاكه قوام ذات الوجوديات الإمكانية به تعالى لا العلم الحسولى؛ لعدم إمكانه فى حقه تعالى وكونه موجبا للنقص، ولكل من الله تعالى وخلقه مطلقاً وجود مختص به ومغاير لوجود الآخر، ولكل منهما آثار تختص به مغايرة لآثار الآخر لا يمكن ترتبها على الآخر كعدم الاحتياج إلى غيره فى وجوده وصفاته، والاحتياج إلى غيره فيهما، وككونه أزلياً لأوّل له، وأبدياً لآخر له، وكونه حادثاً فانياً، وكعدمه زمانياً ومكانياً، وكونه زمانياً ومكانياً، وكعدم احتياجه إلى المحلّ واحتياجه إليه، وككونه بسيطاً كمال البساطة خارجاً وذهناً، وكونه مركباً ذهنياً وخارجاً أو ذهنياً وهكذا والأوّل هو الله تعالى، والثانى مخلوقه، ومع ذلك يكون مخلوقه، ويكون وجوده بجميع شؤونه متقوماً به تعالى ولو بالواسطة لامباشرة كالأفعال الاختيارية فإنها بوجودها متقومة به تعالى بالواسطة لامباشرة، وإلا فيلزم الجبر بالواسطة تكون متقومة به تعالى ولا ينافى الاختيار، كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه، ويكون وجود مخلوقه متعلقاً بوجوده بل عين التعلق به لا أنه شيء وتعلقه شيء آخر غيرُه بحيث عند عدم تعلقه به يبقى شيء بلاتعلق به تعالى؛ إذ لو كان كذلك، لصار واجب الوجود بالذات، فيلزم الخلف؛ إذ يصير الممكن بالذات والمحتاج إلى الغير ذاتاً واجب الوجود بالذات وغير محتاج إلى غيره وهو تناقض. وقد أقمنا ثلاث أدلة على أنّ الوجود الإمكانى عين التعلق به تعالى لاشيء له التعلق به فى كتاب التوحيد وليس هنا مجال ذكرها. وحيث إنّ الوجود الإمكانى يكون عين التعلق وعين الربط به وعين

في إمكان إثباته
تعالى بسبب
مخلوقاته من باب
الملازمة الذهنية
دون الاستدلال
وجعل وجود
المخلوق دليلاً على
وجوده تعالى

الإضافة إليه يمكن إثباته تعالى بسبب مخلوقاته ووجوداتها من باب
الملازمة الذهنية لامن باب الاستدلال وجعل وجود المخلوق دليلاً على
وجوده تعالى؛ إذ التصديق بوجود المخلوق بما أنه عين الربط به تعالى
لا ينفك عن التصديق بوجوده تعالى؛ إذ لا يمكن التصديق بوجود ذاته
الذي هو عين التعلق به تعالى بدون التصديق بوجوده تعالى، وإلا
لم يتحقق التصديق بوجود المخلوق وذاته، بخلاف التصديق بوجود
الدليل وذاته بدون التصديق بجهة الدلالة وماله الدخالة في دلالة وجود
الدليل، مثلاً دلالة وجود العلة بما أنها العلة على وجود المعلول تتوقف
على التصديق بوجود العلة وبكونها علة و دخيلاً في وجود المعلول
وموجبةً لتحقيقه ولو وجوده؛ إذ التصديق بصرف وجود العلة كالتصديق
بوجود النار - مع تحقق ما له الدخل من دون التصديق بأن في النار
خصوصيةً بها تتحقق الحرارة - لا يحصل التصديق بوجود الحرارة، وذلك
لأن جهة الدلالة في الدليل غير ذات الدليل كالمثال؛ إذ يمكن أن تحصل
الغفلة عنها نحو أن يحصل التصديق بوجود المخلوق بما أنه ناقص، وأن
الوجود الناقص يحتاج إلى الغير، وتحصل الغفلة عن كونه عين الربط به
تعالى، وهذا بخلاف الملازمة الذهنية؛ فإن التصديق بذات الملازم بما أنه
عين الربط به تعالى - أي التصديق بوجود المخلوق بما أنه عين الربط به
تعالى - كافٍ للتصديق بوجوده تعالى؛ لأن الجهة الدخيلة في التصديق
بوجوده تعالى هنا هو عين وجود المخلوق وهي كونه عين الربط به
تعالى ولزيادة التوضيح فليراجع إلى كتاب التوحيد لأننا فصلنا البحث
هناك.

الإرجاع إلى كتاب
توحيد ناب

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^١ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^١ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَفَى الرَّمِي الصَّادِرَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَسْنَدَهُ إِلَى نَفْسِهِ.
قالوا:

في الاستدلال
بالقرآن على المدعى

يستفاد من النفي المذكور أنّ الفعل الصادر من غيره تعالى بحسب الظاهر وبحسب الحسّ والمشاهدة هو فعل الله حقيقةً وفي نفس الأمر والواقع، وإلا فيلزم الكذب على الله تعالى وهو خلاف حكم العقل ونصّ القرآن، وهذا من الجهة الثانية للوجود الواجبي وهي تقيده بالماهيات لترتب آثارها عليه لاعتبارها.

والجواب عنه: أنّ هذه الآية نزلت في غزوة بدر وهي دالة على وقوع أمر معجز وخارق للعادة لنصرة المؤمنين صدر من الله تعالى حقيقةً بآية يد النبي ﷺ، فهو الفاعل حقيقةً ويده ﷺ كانت آلة للرمي، ولأجل ذلك صار سبباً لهزيمة الكفار برمي مقدار من الحصاة، وهذا أمر غير عادي وغير مستند إلى أسباب عادية بل إلى سبب غير عادي ويعبر عنه بالمعجز، فليس الفعل أمراً عادياً حتى يستفاد منه أنّ فعل كلّ ممكن الوجود فعل الله بل الفعل غير العادي والمعجز فعل الله، فالآية بصدد نفي كون العمل الصادر من النبي ﷺ في غزوة بدر لم يكن فعلاً عادياً مستنداً إلى سبب عادي من أسباب تكوينيّة موجودة في العالم في أيدي الناس لا بصدد نفي كلّ عمل مستند إلى الممكن عنه وأنّه فعل الله حقيقةً، فالآية

في الجواب عن
الاستدلال بالقرآن

بصدد نفي العمل الذي هو المعجز وأنه ليس فعل المخلوق، لانفي كل عمل مستند إلى الممكن عنه حقيقةً ونفيه عن النبي ﷺ من جهة كونه مصداق الممكن لا من جهة كونه شخصاً وفرداً أيضاً.

نعم، قد يصدر العمل المعجز من المعصوم ﷺ أيضاً بأمر الله تعالى وإذنه، فيفعل أمراً خارقاً للعادة لقدرة نفسه الزكية عليه التي أعطاها الله آياه.

واستدلّ بعض تابعيهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^١. لأن ظاهر الآية أن بيعة الناس مع رسول الله ﷺ تكون بيعةً مع الله تعالى مع أن بيعتهم معه ﷺ لا تكون بيعة معه تعالى؛ لمغايرته ﷺ مع الله، فالعمل الواقع بينهم وبينه ﷺ غير العمل بينهم وبين الله تعالى، فلا بدّ لإسناد العمل الواقع بينهم وبين رسول الله ﷺ إلى الله من وجه المناسبة، والوجه عند أهل العرفان بمقتضى أدلتهم الدالة على وحدة الوجود والموجود والعرفان الشهودي لهم، وبقرينتيهما كون وجوده ﷺ هو وجود الله مقيداً بماهيته ﷺ، فهو الله المقيد بماهيته مع خروج القيد عن ذاته، فوجوده ﷺ وجود الله المقيد مع خروج القيد عن ذاته وكون التقيد أمراً ذهنياً لا خارجياً، فيصحّ أن يسند بيعة الناس معه ﷺ إلى الله تعالى؛ لكونه ﷺ عين وجوده تعالى مع التقيد الذي ليس له تحقق خارجي.

أقول: الآيات التي يستدلّون بها على مدّعاهم وكذا الروايات ليست نصوصاً ودالة قطعية على أن ما ادّعوه هو المراد الجدّي له تعالى أو في مدّعاهم ليست نصوصاً في مدّعاهم

المعصوم عليه السلام، فإمّا يكون ظاهراً فيه أو مجملاً، فيحتاج الاستدلال بهما على أنّ ما ادّعوه مراداً جدياً منهما إلى القرينة القطعية -نقليةً كانت أو عقليةً أو بيّنةً أخرى -وفي جميع الموارد يكون قرينتهم هي أدلّتهم العقلية التي أقاموها وعرفانهم الشهودي، وبعد إثبات محالية مدّعاهم وكون أدلّتهم مغالطةً -إن كانت لها صورة الدليل - وكون كشفهم من إحياء الشيطان لم يبق قيمة لقرينتهم، ولا تسمن ولا تغني من جوع لعدم تحقّق المدلول لدليلهم لمحاليته وإمتناعه ولعدم المكشوف لكشفهم لمحاليته وإمتناعه.

وأما الوجه لإسناد بيعة الناس معه صلى الله عليه وآله إلى الله تعالى بعد بطلان ما قالوا وادّعوا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان خليفة الله في الأرض بين الناس، ففوّض إليه صلى الله عليه وآله ما أراد تعالى أن يعمل معهم، وأراد منهم أن يعملوا به ويفوّضوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالمقدار الذي فوّضه من الأمور إليه، فهو صلى الله عليه وآله بين الناس بمنزلته تعالى بينهم، فما يعمل به ويبيّنه لهم كعمل الله تعالى وبيانه لهم، وهذا النحو من التفويض معمول بين العقلاء، وبعد التفويض يسند عمل المفوّض إليه إلى المفوّض وكأنّه قد عمل، ولذا قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^١ به؛ لأنّه الأصل، والمفوّض إليه هو الفرع، وأنّه بجعله وبنصبه يعمل ما يعمل ويبيّن ما يبيّن، وبهذا المقدار من الآيات التي استدّلوا بها على مدّعاهم لبيانها، والجواب عنها نكتفي.

ولعله يمكن أن يجاب عن غيرها بما أجبنا عنها.
 وأمّا الروايات، فمنها جملات من نهج البلاغة، منها ما في خطبتها
 الأولى «مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة».
 قال السيّد حيدر الأملي في جامع الأسرار في مقام بيان الجملتين
 أعني «مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بمزايلة»:

لأنّ المقارنة تكون بين شيئين أو بين جسمين، وهاهنا ليس إلاّ شيئاً
 واحداً وإن كان له اعتبارات، فلا يكون بينهما مقارنة؛ لأنّ بين الأمور
 الوجوديّة والأمور الاعتباريّة لا تكون مقارنة، وكذلك المزايلة تكون
 بين شيئين بحيث يزايل الشيء شيئاً آخرَ وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّه ليس
 في الوجود إلاّ هو ومظاهره أعني ليس في الوجود إلاّ شيء واحد،
 وليس بينهما مغايرة كما ثبت، فلا يزايل حينئذٍ الشيء؛ لأنّ زياله عن
 الشيء زياله عن نفسه، وهذا محال، فمحال أن يزايل شيئاً أصلاً،
 فيكون مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة وهذا هو
 المطلوب. مثال ذلك مثال المداد والحروف والبحر والأمواج أيضاً؛ لأنّه
 لا يمكن تصوّر معيّة المداد مع الحروف من حيث المقارنة؛ لأنّه ليس
 هناك شيئان في الحقيقة حتّى يتصوّر ذلك بل الموجود هو المداد فقط،
 والحروف عبارة عن استطالة المداد واستدارته لإعطاء حقّ كلّ حرف
 حقّه؛ لظهوره بصورته، وكذلك البحر والأمواج بعينه من غير أن يتصوّر
 في المداد والبحر من ذلك نقص ولاكمال أيضاً؛ لأنّ استطالتهما
 واستدارتهما بصورة الحروف أو الموج كاستدارة الوجه واستطالته إذا
 وقع على مرآة طويلة كالسيف مثلاً أو على مرآة مستديرة كالمرآة

المشهورة كما قيل^١. انتهى.

أقول: يفسر كلام الإمام عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة» بأنه تعالى له المعية مع الأشياء كلها إلا أن معيته معها ليست كمعية الشئيين بأن يكون في الخارج شيان موجودان بوجودين، فيصير أحدهما مصاحباً للآخر، فصارا مصاحبين؛ إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد وهو الوجود الواحد يصير مقيداً بقيود متعدّدة، فعدم المقارنة من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لقوام المقارنة بشئيين، فمعيته للأشياء إنما تكون بالتقيد بها، وكذا غيريته تعالى للأشياء ليست بالمزايلة والتباعد عنها؛ لأن وجود المزايلة وتحققها يتوقف على الشئيين، وغيريته تعالى مع الأشياء ليست بنحو المزايلة والتباعد عنها؛ لعدم شئيين في الخارج حتى يتحقق المزايلة بينه تعالى وبين الأشياء، وإنما غيريته تعالى مع الأشياء بنحو الإطلاق والتقيد؛ فإن وجوده تعالى من جهة إطلاقه، والأشياء هي وجوده تعالى مع التقيد بماهياتها.

والجواب عنه: أولاً: أنّ الروايات المستدلّ بها ليست قطعية الصدور من المعصوم عليه السلام؛ لعدم التواتر ولعدم القرينة المفيدة للقطع بالصدور، فلا تكفي في الأمور الاعتقادية ولو كان الناقلون ثقات أو كانت موثوقة الصدور؛ فإن احتمال الخلاف يضرّ بالاعتقاد الجزمي ولو كان ضعيفاً جداً.

الجواب بعدم العلم
بصدور هذه
الروايات وعدم
القطع بدالاتها على
المدعى

وثانياً: أنها ليست نصّاً وقطعية الدلالة على المراد الجدّي، فلا تكفي

في الاعتقاديّات، ولو كانت ظاهرةً فيه، فلا بدّ من القرينة المفيدة للقطع به، والقرينة لأهل العرفان هي الأدلّة العقلية لهم على مدّعاهم والعرفانُ الإفاضي بزعمهم، وبعد محالّة المدلول والمكشوف لا يبقى مجال لدالّتها ولا لكشفه ولو كانت بصورة الدليل، لكانت محالّيته قرينةً على كونه مغالطةً، ومكاشفتهم لو كانت صادقةً فمن إحياء الشيطان لا من إفاضة الله تعالى أو جنوده بإذنه؛ لأنّهما لا يفيضان ما هو جهل مركّب مضافاً إلى عدم تماميّة جميع ما أقاموه على مدّعاهم وقد ذكرنا بعضها وأشرنا إلى الخلل والمناقشة فيه.

هذا جواب عامّ عن جميع الروايات المستدلّ بها على مدّعاهم.

وأما الجواب عن الروايات المذكورة المأخوذة من نهج البلاغة المنسوبة إلى أسطوانة التوحيد والعارف بالله بالمعنى الواقعي للعرفان لا الاصطلاحي وهو العارف بمبدأ العالم المستجمع لجميع الكمالات ذاتاً والواجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبها ذاتاً ومع قطع النظر عن كلّ ما سواه وبلاحيّة تقيديّة وتعليليّة بل من الحيثيّة الإطلاقيّة كما في بعض المأثورات «الله شيء بحقيقة الشيئيّة» وبيّناه في كتاب التوحيد مع مغايرة وجوده لوجود ما سواه بمعنى أنّ لكلّ منهما وجوداً مختصّاً به وإن كان الثاني متعلّقاً بالأول ومرتبّطاً به ولا يمكن تحقّقه بدونه - فإنّ المراد من معيّته تعالى لغيره من الممكنات معيّة قيوميّة بحيث لا يمكن تحقّقه بدونه حدوثاً وبقاءً خارجاً وذهناً لإيجاده لها إمّا بجعل بسيط أو بجعل مركّب مع كون وجود ما سواه متعلّقاً ومرتبّطاً به بل عين التعلّق والارتباط والافتقار إليه فقراً ذاتياً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ

في الجواب عن
المأخوذ عن
نهج البلاغة

في أنّ المراد من
معيّته لغيره معيّة
قيومية فلا يوجد
بدونه

الْفُقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ^١ مع الاختلاف بين ما سواه في الوجود وكمالاته من حيث الكمال والنقص ولو لم نقل بالتشكيك الخاصي فأين النبي الأعظم ﷺ وأبوجهل وهكذا وهكذا في المجردات والماديات.

فالله تعالى يكون له المعية مع ما سواه بحيث لا يمكن تحققه بدونه تعالى، حدوثاً وبقاءً، ولا يمكن انفكاكه عنه تعالى وهذه المعية الشديدة ليست لأجل مقارنة شيئين ليس أحدهما مرتبطاً بالآخر ذاتاً؛ لكونهما في زمان واحد أو مكان واحد أو كان أحدهما متصلاً بالآخر كاتصال جسم إلى جسم آخر؛ فإن هذه الأمور أيضاً لها نحو معية لأحدها مع الآخر، ولمعيتها ملاك وموجب كالزمان الواحد والمكان الواحد، أو اتصال أحدهما بالآخر لكنها ليست موجبةً للارتباط الذاتي بين أحدهما والآخر، وملاك معيته تعالى مع ما سواه هو الارتباط الذاتي والوجودي بحيث لا يمكن تحقق ما سواه بدونه حدوثاً وبقاءً خارجاً وذهناً، وهذا الملاك للمعية التكوينية له مع ما سواه هو الملاك لعلمه تعالى بما سواه علماً حضورياً؛ لأن كل ما سواه بوجوده التكويني حاضر عند العالم المجرد لا بصورته حتى يكون علمه تعالى بما سواه حضورياً.

وأيضاً هذا الملاك للمعية التكوينية له مع ما سواه هو الملاك للعلم به تعالى بسبب العلم بما سواه بالملازمة الذهنية لا بالدليل كما بيّناه سابقاً

إجمالاً وأحلنا تفصيله إلى كتاب التوحيد فأتضح معنى كونه تعالى مع الأشياء كلها لا بمقارنة.

في تبين المراد من كونه تعالى غير كل شيء لا بمزايلة

وأما المراد من كونه غير كل شيء لا بمزايلة أنه تعالى وجوده مغاير لوجود ما سواه بحيث يكون لكل منهما وجود مختص به لكن هذه المغايرة الوجودية ليست بنحو المفارقة والمباينة بينهما، بحيث لا يكون أحدهما مرتبطاً بالآخر بوجه؛ فإن المزايلة في اللغة بمعنى المفارقة والمباينة، فيكون بينهما المفارقة والبيئونة من الجانبين بالكلية بل بينهما المغايرة من جهة وهي المغايرة الوجودية والاثنيّة وجوداً بينهما، وعدم المفارقة والبيئونة من جهة أخرى وهو الارتباط بينهما من جهة كون ما سواه متعلقاً به تعالى ذاتاً ووجوداً بل عين التعلق به وجوداً بحيث لا يمكن انفكاكه عنه حدوثاً وبقاءً خارجاً وذهناً.

وأيضاً استدّلوا ببعض جملات نهج البلاغة مثل «إنه ل بكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان، ومع كلّ إنس وجان»^١.

قال السيّد حيدر الأملي في جامع الأسرار في بيان المراد من هذه القطعة من الخطبة:

ليس - كما يزعم الخصم - أنه معيّة علم - إلى أن قال - معيته تعالى مع كلّ إنس وجان، وفي كلّ حين وأوان، وإحاطته بكلّ مكان لا يكون إلا بالذات والوجود كما ذكره أيضاً ومثال ذلك أي مثال معيته مع كلّ موجود بلانقص ولا كمال، ولا زيادة ولا نقصان هو بعينه مثال المداد

مع كل حرف من هذه الحروف وهو بعينه أيضاً مثال البحر مع كل موج من أمواجه؛ لأنّ معيّة المداد مع الحروف ليس بشيء آخر غير وجوده، وكذلك معيّة البحر مع أمواجه، فافهم فإنّه دقيق والله المثل الأعلى^١. انتهى.

أقول أولاً: ما استدلّ به من الخطبة ليس قطعيّ الصدور؛ لعدم التواتر ولا قرينة مفيدة للقطع بالصدور وأيضاً دلالة على المراد الجدّي ليست قطعيّة؛ لعدم ما استدلّ به نصّاً وإنّما هو ظاهر في أنّه تعالى في كل مكان، وفي كل زمان، ومع كل إنس وجانّ.

وأهل العرفان يدّعون أنّ القرينة القطعيّة -وهي أدلّتهم العقليّة وعرفانهم الشهودي- مفيدة للقطع بأنّ المراد الجدّي منه هو تقيده بالزمان والمكان، وبالإنس والجانّ، فيحصل له تعالى الكون في الزمان والمكان، ومع كل إنسان وجانّ.

والجواب عنه قد مضى ولا نعيد، وإنّما القرينة المفيدة للقطع توجب القطع بكون المراد الجدّي منه أنّ له تعالى معيّة قيومية لكل ما سواه، فيكون مع كل موجود زماناً كان أو زمانياً، ومكاناً كان أو مكانياً، إنساناً كان، أو جانّاً فإنّه مجرد عن الزمان والمكان؛ فإنّه فوقهما بمعنى أنّه لا يحتاج إلى شيء منهما؛ لعدم احتياجه إلى غيره مطلقاً؛ فإنّه واجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره مطلقاً وبلا حيثيّة تقيديّة وتعليليّة بل من الحيثيّة الإطلاقيّة ومع ذلك وجود

الجواب عن الاستدلال

في الجواب عن الاستدلال بخطبة نهج البلاغة

كلّ ما سواه بلا واسطة وبالمباشرة، أو بواسطة متعلّقة به ومرتبطة به بل عين التعلّق والارتباط به لاشيء له التعلّق والارتباط، وعين الفقر والاحتياج إليه ولا شيء له الفقر والاحتياج إليه.

وإذا كان كلّ ما سواه كذلك، فكيف يمكن انفكاكه عنه مع أنّه لا يشدّ شيء ممّا سواه يكون كذلك؛ إذ يلزم الخلف والتناقض وأنّ غير المستقلّ في ذاته ووجوده وكلّ ما يرتبط به كان مستقلاً وغير مرتبط به؟! ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ أي أنتم عين الفقر إليه تعالى؛ لأنّ الفقير عنوان مشتقّ منتزع عن ذات وجود الممكن بلا ضمّ ضميمة وبلاحيثيّة تقيديّة بناء على أصالة الوجود؛ لأنّ الوجود عين ذات الممكن الخارجي لا أمر منضمّ إليه ومقيّد به؛ فإنّه واجد للوجود بذاته؛ لكونه عين ذاته لا لأجل تقيّده به؛ إذ ليس للوجود وجود آخر؛ للزوم تحصيل الحاصل.

فالفقير - أي واجد الفقر - والموجود - أي واجد الوجود، أو ذات مبهم متّصف بالفقر أو الوجود - منتزعان عن ذاته ووجوده بلا ضمّ ضميمة وعدم التقييد بالوجود، فيكونان ذاتيّ باب البرهان والمحمول من صميمه، وكلّ مشتقّ ينتزع من منشأ انتزاعه بلا ضمّ ضميمة مبدئه إليه، فمنشأ الانتزاع ذاته وهو عين ذات مبدئه، ومصدق له بذاته ونفسه، فالوجود الخارجي الإمكانى ذاته عين الوجود الذي هو مبدأ المشتقّ منه وهو الموجود، وذاته عين الفقر الذي هو مبدأ المشتقّ منه وهو الفقير، ولذا يمكن ويصحّ انتزاع مفهوم «الوجود» و «الفقر» من الوجود الخارجي الإمكانى، ويصحّ حملهما عليه حملاً شائعاً كما هو شأن كلّ

عنوان منتزِع وهو صحّة حمله على منشأ انتزاعه.
 وعلى هذا فالوجود الخارجي الإمكانى عين الوجود لاشيء له
 الوجود؛ لصحّة انتزاع مفهوم «وجود» عنه بلاضمّ ضميمه ولكونه
 مصداقَ مفهوم «الوجود» مصداقاً بالذات، فهو واجد للوجود ذاتاً
 وبلاضمّ ضميمه لكن مع ذلك لا يستغني عن العلة المعطية لوجوده،
 وجعله جعلاً بسيطاً؛ لكونه مصداقاً لمفهوم «الفقير» ومفهوم «الفقر»
 ومصداق مفهوم «المحتاج إلى الغير» ومفهوم «الاحتياج إليه» ومصداق
 مفهوم «المتعلّق» و«المرتبط بالغير» ومفهوم «التعلّق والارتباط بالغير»
 فالوجود الذي يكون كذلك كيف يمكن انفكاكه عنه وتحقّقه بدونه - أيّ
 وجود كان مجرداً كان أو غيره، جوهرأً كان أو غيره؟! - فلا يمكن
 انفكاكه عنه وتحقّقه بدونه أيّ وجود كان، فهو دائماً مادام متحقّقاً
 وموجوداً؛ لأنّه مقتضى ذاته؛ لأنّ الفقر إلى الغير والارتباط والتعلّق به
 ذاتاً ذاتيّ الوجود الخارجي الإمكانى بنحو ذاتيّ باب البرهان الحاكي
 عن حيثيّة ذات منشأ انتزاعه، فانفكاك الوجود الإمكانى عنه تعالى
 مستلزم لانفكاكه عن ذاته وسلب ذاته عن ذاته، وأنّ ما يكون عينَ
 الارتباط بالغير كان غير مرتبط به، وأنّ ما لا يستقلّ ذاتاً كان مستقلاً
 كذلك وهو محال.

فالمراد من أنّه تعالى لبكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان أنّ كلّ
 مكان وزمان - أيّ زمان كان آناً كان أو غيره - معه تعالى لا ينفك عنه،
 وكذا كلّ زمانى ومكانى، ومعه كلّ إنسان وجان؛ لأنّ كلّاً منهما وجود
 إمكانى.

في الاستدلال
بقوله ﷺ: ليس في
الأشياء بوالج

واستدلوا أيضاً بأنه «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج»^١
المنقول من نهج البلاغة وبأنه «هو في الأشياء كلها غير متمازج بها،
ولا بائن عنها» المنقول من توحيد الصدوق.

أقول: التقريب لهم هو التقريب في نظاهرهما كما مرّ، والإيراد على
التقريب لهم هو الإيراد فيما سبق من حيث السند والدلالة وعدم قطعيتها
والاحتياج إلى القرينة المفيدة للقطع والقرينة لهم عن أدلتهم العقلية على
مدّعاهم والعرفان الشهودي بزعمهم.

في المراد من
قوله ﷺ: ليس في
الأشياء بوالج

والجواب هو الجواب أيضاً أي لكلّ من المبدأ تعالى وما سواه وجود
خاصّ به، ولكلّ منهما أثر خاصّ به لا يترتب على الآخر، وأنّ وجود ما
سواه متعلّق ومرتبّط بوجوده تعالى، ولا ينفكّ عنه حدوثاً وبقاءً أيّ
وجود كان، فيكون معه، فيكون المراد ممّا في نهج البلاغة من أنّه «ليس
في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج» أنّه تعالى ليس داخلاً فيما سواه من
الأشياء والوجودات الممكنة كدخول الأمور المادّية كالأجسام في
شيء كالمحلّ أو في جماعة أو دخول جسم في جسم آخر كدخول
الماء في القطن أو الثوب؛ لأنّه مجرد وما ذكر من لوازم الأمور المادّية،
ومع ذلك ليس بخارج عنها أي ليس غير مرتبّط بها بل بينهما الارتباط
ارتباطاً شديداً أشدّ أنحاء الارتباط؛ لكون الأشياء والموجودات
الممكنة عين الارتباط به تعالى بحيث لا يمكن انفكاكها عنه حدوثاً
وبقاءً، وكذا الكلام في المنقول منه وهو في الأشياء كلها غير متمازج بها

ولابائن عنها من أنّ المراد منه لأجل القرينة العقلية المذكورة أنه تعالى في الأشياء كلها لكن كونه فيها ليس بامتزاجه بها كامتزاج جسم مع جسم آخر كامتزاج ماء مع ماء آخر، وامتزاج اللبن مع الماء وهكذا، بل كونه في الأشياء بنحو المعية القيومية وقوام وجودها بوجوده تعالى، وخارج عنها لا كخروج جسم عن جسم آخر كخروج الماء عن الثوب، والولد من الرحم ونحوهما وحصول الافتراق بينهما بل المغايرة بينهما وجوداً وعدم اتّحادهما كذلك مع كمال الارتباط بينهما وأشدّ أنحاء الارتباط بحيث لا ينفك الأشياء عنه تعالى حدوثاً وبقاءً، وبهذا ينحل إشكال احتياج الممكن في البقاء أيضاً إلى العلة ولا يبقى وجه له.

مطلب استطرادي بمناسبة ما وهو أنه يمكن إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات بوضوح من طريق الوجود الإمكانى المتعلق بتحقيقه ووجوده بالغير وهو المسمّى ببرهان «الإن» إمّا لإمكانه الذاتى وخلوّه عن الوجود والعدم، فيحتاج في تحقيقه إلى غيره وإعطائه إيّاه، وإمّا لإمكانه الوجودى وتعلق وجوده بالغير، فبدونه لا يمكن تحقيقه على القولين في الممكن من دون الاحتياج إلى التمسك ببطلان التسلسل ومحالّيته، وإلى دخالة بطلانه ومحالّيته في إثباته أصلاً وإلى الدور الذى بطلانه معلوم؛ لأنّه إن أحرزنا الوجود الإمكانى في الخارج، فنقول: هذا الوجود متعلّق بالغير؛ وبدونه لا يمكن تحقيقه على الفرض، فإن كان ذلك الغير موجوداً واجباً بالذات، ثبت الوجود والموجود الواجب بالذات وهو المطلوب، وإن كان موجوداً إمكانياً، فهو أيضاً متعلّق بالغير أيضاً - بناء على إمكان إيجاد ممكن الوجود - فإن احتمل أنّ الغير الذى

في أن المراد من كونه تعالى في الأشياء ومعها هو كونه تعالى قيوماً لها

في إمكان إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات من دون الاحتياج إلى التمسك ببطلان التسلسل ومحالّيته وبدون التمسك ببطلان الدور وهو إثبات الواجب ببرهان الإن وبالملازمة الذهنية

يتعلّق به الثاني موجوداً إمكانيّاً أيضاً، فهو أيضاً متعلّق بالغير، ولو بقي احتمال كون الغير - الذي هو المتعلّق لما قبله - إلى ما لا يتناهى، فيحتمل تحقّق سلسلة العلل والمعلولات المترتبة الإمكانيّة غير المتناهية أي غير المتوقّفة على الوجود الواجبي، فما لم يحرز توقّفها على الغير الذي هو الوجود الواجب بالذات، فلا يحرز الوجود الواجب بالذات والمبدأ لها؛ لاحتمال أن يكون كلّ فرد من أفراد السلسلة المتشكّلة من العلل والمعلولات المترتبة موجوداً إمكانيّاً ومع وجود احتمال كون كلّ فرد من أفراد السلسلة المذكورة - إلى أيّ مرتبة تطول - موجوداً إمكانيّاً، لا يحصل القطع والاعتقاد الجزمي بوجود الموجود الواجب بالذات المطلوب في الأمور الاعتقاديّة ولو احتمل أيضاً توقّفها على الغير الذي هو الواجب بالذات.

في توضيح إمكان إثبات الواجب بالذات بسبب إحراز الموجود الإمكاني في الخارج

وتوضيح إمكان إثبات الموجود الواجب بالذات بسبب إحراز الموجود الإمكاني في الخارج المتعلّق بالغير مع الاحتمال المذكور أنّه إذا أحرز الموجود الإمكاني في الخارج المتعلّق بالغير على الفرض والمتوقّف وجوده على وجود غيره، واحتمل أن ذلك الغير أيضاً يكون موجوداً إمكانيّاً متعلّقاً بالغير وهكذا، ولا يتوقّف إلى حدّ ونهاية انقطع إليه الاحتمال المذكور، فيحتمل تحقّق السلسلة غير المتناهية وغير المتوقّفة إلى حدّ ونهاية من العلل والمعلولات المترتبة المحتملة المتوقّفة على الغير؛ إذ كلّ فرد من أفراد تلك السلسلة موجود إمكاني متعلّق بالغير على الفرض، وحيث إنّ الموجود المتعلّق بالغير، والمتوقّف وجوده على الغير لا يمكن تحقّقه بدون تحقّق ذلك الغير سواء كان الموجود المتعلّق

بالغير واحداً أو متعدداً، وسواء كان المتعدد سلسلة مترتبة أو غيرها، وسواء كانت السلسلة المترتبة محدودةً إلى نهاية أو غير محدودة إلى نهاية وغير متناهية؛ لأنه يلزم من تحققه بدون الغير التناقض مطلقاً؛ لأنه يلزم أن يكون غير المستقل في الوجود والمحتاج إلى غيره فيه مستقلاً فيه وغير محتاج فيه إلى غيره، فلا يمكن تحقق الوجود الإمكانى والمتعلق بالغير بدون تحقق ذلك الغير ولو كان سلسلة مترتبة من العلل والمعلولات لا ينقطع احتمالها إلى حدٍ ونهاية؛ للزوم التناقض.

ومعلوم أن ذلك الغير المتوقف عليه لا بد من أن يكون الموجود الواجب بالذات؛ إذ لو كان ممكناً أيضاً، فهو داخل في السلسلة؛ إذ المفروض أن كل موقوف عليه يكون موجوداً إمكانياً داخلاً في السلسلة؛ لأنه يكون موقوفاً عليه مع كونه متعلقاً بالغير أيضاً؛ لكونه موجوداً إمكانياً على الفرض؛ إذ المفروض احتمال تحقق السلسلة المتشكلة من العلل والمعلولات المترتبة الممكنة المتعلقة بالغير احتمالاً إلى ما لانهاية، فكل واحد من العلل والمعلولات موجود إمكانياً متعلق بالغير على الفرض، فيحتمل تحقق السلسلة المتشكلة من العلل والمعلولات المترتبة الممكنة المتعلقة وجودها بالغير احتمالاً إلى ما لانهاية وغير محدود بحدٍ، وإلا كانت السلسلة بعض السلسل المتشكلة من العلل والمعلولات الممكنة المتعلقة بالغير وهو خلف.

وإذا كانت السلسلة المذكورة لا يمكن تحققها بدون الغير؛ للزوم التناقض بدون تحققه فلا بد من كونه واجب الوجود بالذات حتى لا يلزم الخلف، فمن إحراز الوجود الإمكانى في الخارج، وبسببه يُحرز وجود

الموجود الواجب بالذات في الخارج - ولو مع احتمال توقّف ذلك الموجود الإمكانى المحرّز وجوده على مثله إلى مالانهاية - ويحصل القطع به، ومع القطع به يرفع احتمال الغير - الذي هو الموجود الإمكانى المتعلّق به غيره إلى غير النهاية - وينقطع بمعونة لزوم كون الغير - الموقوف عليه الذي يتوقّف عليه السلسلة المذكورة المتوقّفة على الغير - واجب الوجود؛ لعدم لزوم الخلف، وبمعونة لزوم التناقض لو تحقّقت السلسلة المذكورة بدون تحقّق الغير الذي هو الموقوف عليه السلسلة؛ للملازمة بين تحقّقها وتحقّق ذلك الغير؛ لتوقّف تحقّق السلسلة ووجودها على تحقّقه على الفرض، فتحقّقها بدون ذلك الغير مستلزم للانفكاك بين تحقّق الموقوف وتحقّق الموقوف عليه، وتحقّق الأوّل بدون الثاني، وهذا تناقض؛ للزوم أن يكون غير المستقلّ في الوجود مستقلاًّ فيه، وأن يكون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه، فكما يمكن إثبات الوجود الواجب بالذات في الخارج عند إحراز وجود الموجود الإمكانى في الخارج المتعلّق بالغير مع احتمال كون الغير الذي هو الموقوف عليه مثله وموجوداً إمكانياً متعلّقاً بالغير احتمالاً إلى مالانهاية، وغير محدود بحدّ بسبب الدليل المركّب المذكور من إحراز وجود الموجود الإمكانى المتعلّق بمعونة كون الغير - الذي هو الموقوف للسلسلة المذكورة والمتوقّفة على غيرها - هو الوجود الواجب بالذات؛ لعدم لزوم الخلف، وبمعونة لزوم التناقض من تحقّق السلسلة المذكورة بدون الغير الذي هي متوقّفة عليه لأجل الملازمة بين تحقّقها وتحقّقه وعدم إمكان انفكاكهما كذلك [يلزم] إثبات بطلان التسلسل ومحالّية

تحقق السلسلة المحتملة إلى ما لانهاية المتشكّلة من العلل والمعلولات المترتبة الممكنة المتعلقة بالغير بدون الغير؛ لأنّه إذا ثبت بالدليل المركّب المذكور عدم إمكان تحقق السلسلة المذكورة بدون الغير الذي هي متوقّفة عليه، فتحققها لاتنّفك عن تحقق ذلك الغير الذي هو الواجب بالذات، ومع إحرازه عند تحقق السلسلة للملازمة بين تحقّقهما يحصل القطع بمحدوديّة السلسلة الممكنة المتوقّفة على الغير بانتهائها إلى واجب الوجود بالذات وعدم زهاب احتمالها إلى ما لانهاية وغير محدودة، فيمكن إثبات وجود الواجب تعالى بسبب إحراز الموجود الإمكانى بالدليل والبرهان الإنّي بناء على أصالة الماهيّة؛ لاحتياج وجودها إلى الغير، وكذا بناء على أصالة الوجود وإحراز أنّ الوجود الإمكانى محتاج إلى الغير ومعلول له لنقصه من دون إحراز كونه عين الاحتياج والإضافة إلى الغير وعين الارتباط والتعلّق به.

فيكون إثبات الواجب تعالى به حينئذٍ بالدليل والبرهان الإنّي بخلاف ما إذا أحرز أنّه محتاج إلى الغير ومرتبطة به مع إحراز أنّه عين الاحتياج إليه وعين الارتباط به؛ لأنّه إذا أحرز أنّ الوجود الإمكانى عين الارتباط إلى الغير وعين الإضافة إليه وعين الاحتياج والافتقار إليه بناء على أصالة الوجود في الممكنات، فأثبت الواجب بالذات بسبب الوجود الإمكانى يكون بالملازمة الذهنيّة لا الدليل والبرهان الإنّي لما ذكرناه سابقاً وفي كتاب التوحيد.

وأما بناء على أصالة الوجود مع أنّه لم يُحرز أنّ الوجود الإمكانى عين التعلّق بالغير؛ لأنّه أمر دقيق لاتناله أيدي جميع الأفكار والعقول،

وأحرز أنه وجود ناقص، والوجود الناقص معلول ومحتاج إلى الغير، أو بناء على أصالة الماهية وكونه ممكناً خالية عن الوجود والعدم، فيحتاج في وجودها في الخارج إلى غيرها؛ لعدم وجدانها للوجود ذاتاً، فأحرز تحقق ماهيته في الخارج، فيكون إثبات الواجب بالذات بهما بالدليل والبرهان الإتي؛ لأنّ العلم بتحقيق الممكن المحتاج إلى الغير في تحققه مستلزم للعلم بتحقيق الغير الذي هو الواجب بالذات، وهذا أمر استطرادي لا يخلو ذكره عن فائدة.

في نقل كلام ابن سينا من الإشارات لإثبات الواجب بدون الاحتياج إلى إبطال الدور والتسلسل

وذكر ابن سينا في الإشارات إمكان إثبات الواجب بالذات بالطريق المذكور من دون الاحتياج إلى التمسك إلى بطلان التسلسل ومحالّيته في إثباته؛ لإمكان إثباته بدون الاحتياج إلى التمسك ببطلانه وإلى معونة بطلانه بل هو دليل أيضاً على بطلان التسلسل كما يكون دليلاً على إثبات الواجب تعالى، وعلى هذا لا وجه لإتعاّب النفس لإقامة الأدلة على بطلان التسلسل ومحالّيته مع وجود الإبهام في بعضها لولا في الكل.

في الأنحاء الثلاثة لكون الشيء الواحد منشأً لأمر كثيرة الأول هو التجزئة إلى أجزاء والثاني هو التقيد بقيود متعدّدة

وليعلم أنّ كون شيء واحد منشأً لأمر كثيرة ومتعدّدة على أنحاء ثلاثة:
أحدها: أن يتجزّى ويتبعّض كتجزئة ثوب واحد أو خشبة واحدة إلى أجزاء متعدّدة، وكتجزئة ماء واحد في إناء - مثلاً - إلى مياه متعدّدة بجعله في إناءات متعدّدة وهكذا.

ثانيها: أن يجعل شيء واحد مقيداً بقيود متعدّدة موجبة لتعدّده نحو أنّ معنى كلياً كالحيوان أو الإنسان يقيد بقيود صالحة لتعدّده كأن يقيد

الحيوان بفصول متعدّدة كالصاهل والناهق والناطق؛ إذ بتقييده بفصل من هذه الفصول يحصل نوع مغاير لنوع آخر ولكلّ منها أثر مغاير لأثر الآخر، ونحو أن يقيّد الإنسان بأعراض كليّة موجبة لأصناف متعدّدة كالعجمي والعربي والرومي، أو بقيود مفردة بحيث يحصل لكلّ فرد ومصداق له غير فردٍ آخر له كزيد وعمرو وهكذا.

وصيرورة معنى كليّ أموراً متعدّدة لأجل تقيّده بقيود متعدّدة أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً كما مثّلنا، ولا إشكال فيه ولذا يكون مورد الاتفاق لأهل العلم كلّهم، وإنّما الكلام في صيرورة وجود وموجود واحد خارجي لأجل تقيّده بقيود متعدّدة غير خارجيّة منشأً لآثار تلك القيود المترتبة على ذلك الوجود الواحد في الخارج لا على نفس تلك القيود؛ لعدم تحقّقها في الخارج وكونها معدومةً فيه مع كون تلك الآثار خارجيّة هل يمكن ما ذكر، أم لا؟ فيه قولان؛ فإنّ علماء علم العرفان الاصطلاحي يدّعون إمكانه بل وقوعه، وينكرون غيره، ويقولون: كما يمكن تقييد معنى كليّ بقيود متعدّدة وصيرورته متكثرّاً ومتعدّداً كالأنواع والأصناف والأفراد كذلك يمكن كون وجود خارجي واحد قابلاً للتقييد بقيود متعدّدة موجبة لترتب آثار القيود عليه التي ليست ممّا يقتضيه ذاته بل لاتنافيه، وإنّما يصير مقتضياً لها لأجل تقيّده بتلك القيود لأجل كون ذلك الوجود الخارجي واجب الوجود بالذات في أصل وجوده وكمالاته لا بشرط ذاتاً من التعيّن واللاتعيّن حتّى من اللا بشرطيّة، وأنّه غير مقيد ذاتاً بشيء منها، ولكنّه قابل ذاتاً لأن يقيّد بالتعيّنات والقيود المتعدّدة وهي الأعيان والماهيات الممكنة من دون أن يكون هذا التقييد مؤثراً

في صيرورة القيود موجودةً بوجود مختصّ بها بل هي باقية على معدوميّتها بعد التقييد، وإنما أثر التقييد إمكان ترتّب آثار ممكن الوجود على الوجود الواجب بالذات مع عدم إمكانه بدون التقييد بها؛ لتنافيها للوجود الواجبي بالذات ككونه في الزمان والمكان والحال في شيء، وقابلاً للتجزئة وكونه مركّباً وقابلاً للتغيّر وهكذا، فأثر التقييد بها رفع التنافي المذكور.

وأقاموا على وقوعه أدلّة عقليةً قد مضى ذكر بعضها، وادّعوا أيضاً الكشف والشهود والعرفان الإفاضيّ بها وهو العمدة عندهم لما ذهبوا إليه من المدّعى، وقد مضى البحث عمّا ادّعوا مفصّلاً من عدم إمكانه وأنه محال، والمحال لا يمكن إثباته لا بالدليل ولا بالعرفان الإفاضي؛ لعدم إمكان الدليل بلامدلول، والعلم بلامعلوم.

ثالثها: أن يصير الوجود الواحد منشأً للمتعدّد والأُمور الكثيرة بإيجاد ما لم يكن بالواسطة أو بلاواسطة على الاختلاف فيه بين الفلاسفة والمتكلمين.

قالوا بأنّ مبدأ العالم هو الوجود الواجب بالذات الواحد الذي لا شريك له وهو منشأ الأُمور الكثيرة الممكنة إمكاناً ماهوياً أو إمكاناً وجودياً على القولين في الممكنات، فهو أبداع الأشياء وأعطائها الوجود بعد أن لم تكن موجودة بالذات بجعلٍ بسيط، أو بجعلٍ مركّب، وبتعبير أهل العصمة - سلام الله عليهم أجمعين - الذين هم العالمون بما في عالم الكون من المبدأ إلى المنتهى، ومن الصدر إلى الذيل، ومن الأعلى إلى الأسفل بتعليم الله الذي هو العالم بنفسه وبما خلق بجميع خصوصيات

في النحو الثالث في
منشئية الواحد
للكثير

كلّ ما خلقه - خلقهم لا من شيء وهو عبارة أخرى من الإبداع وإيجاد ما لم يكن لا خلقهم من شيء أو من لا شيء؛ لأنّ الاحتمالات ثلاثة ولارابع عقلاً، والقضية منفصلة حقيقيّة، فيقال:

الخلق وإيجاد ما لم يكن إمّا يكون لا من شيء، وإمّا من شيء، وإمّا من لا شيء.

ويثبت الأوّل بالقياس الاستثنائي الانفصالي و برهان الخلف بنفي الثالث والثاني؛ لأنّ الثاني موجب للتسلسل إن كان ممكن الوجود، وإن كان واجباً، فهو مستلزم لوجود شيء لم يكن موجوداً بإيجاد الله بل موجوداً بنفسه، فيكون واجب الوجود، فيكون في عرضه تعالى لا في طوله، ويكون شريكاً له وهو مخالف لأدلة التوحيد القطعيّة، ولذا ورد «كان الله ولم يكن معه شيء» أي لم يكن له شريك.

وأما الثالث: فلأنّه أمر ممتنع؛ لأنّ المعدوم لا يمكن أن يكون دخيلاً في وجود الأمر الموجود ولو كان مادّة له وعلة قابليّة له؛ لأنّ الأجزاء للعلة التامة لا بدّ من كونها أمراً موجوداً؛ لكونها بوجودها تكون دخيلة في المعلول إلاّ العلة المعدّة فإذا لم يمكن أن يكون الخلق من قبيل الشقّ الثاني والثالث، فيتعيّن أن يكون من قبيل الشقّ الأوّل وهو المطلوب؛ إذ إن لم يكن من هذا القبيل أيضاً يلزم الخلف؛ لانحصار الواقع من الخلق وإيجاد ما لم يكن في الثلاثة وليس له شقّ رابع، فأحد الاحتمالات هو الواقع حتّى لا يلزم خلاف ما هو الواقع، وليس هو إلاّ الشقّ الأوّل؛ إذ هو أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً؛ لعدم ترتّب التالي الفاسد عليه حتّى يكون ممتنعاً ووقوعاً بخلاف الشقّ الثاني - لأنّه إن كان ممكن الوجود، فهو

ففي أن الخلق
والايجاد لا يخرج
من ثلاثة من أن
خلقه إمّا يكون لا من
شيء، وإمّا من شيء،
وإمّا من لا شيء
والحق هو الأوّل
وإثباته يحصل
بالقياس الاستثنائي
الانفصالي وبرهان
الخلف بنفي الثاني
والثالث

مستلزم للتسلسل وتحقق السلسلة غير المتناهية من العلل والمعلولات الممكنة المتعلقة بالغير وهو أمر محال؛ لأنّ تحققه مستلزم لكونه متناهيًا؛ إذ تحقق السلسلة المتعلقة بالغير لا بدّ من كون ما يتعلّق به وهو الغير واجب الوجود لا ممكناً؛ إذ لو كان ممكناً، لكان داخلاً فيها، ويلزم الخلف؛ إذ المفروض أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود داخل في السلسلة وهي متوقّفة على الغير فتحققها مع الغير ممكن، ومعه يلزم تناهيتها، فبدونه لا يمكن تحققها، ومعه يلزم تناهيتها، فالسلسلة غير المتناهية المتعلقة بالغير المتشكّلة من العلل والمعلولات لا يمكن تحققها؛ إذ تحققها مستلزم لتناهيتها وإن كان واجباً، فيلزم تحقق شريك الباري وهو باطل بأدلة التوحيد - والثالث فإنهما ممتنعان وقوعاً؛ لترتب التالي الفاسد عليهما، فعدم إمكانهما وامتناعهما وقوعاً مستلزم لوقوع الشقّ الأوّل بعد إمكانه ذاتاً ووقوعاً.

وهذا أحد الطرق لإثبات المطلوب إذا كان معلوماً بالإجمال ومردّداً بين أمور محصورة عقلاً أو وقوعاً، فينفي كونه في الأطراف المحصورة بالدليل إلا طرفاً واحداً لا دليل على عدمه فيه بعد إمكان كونه فيه ذاتاً ووقوعاً، ويكفي لإثبات ذلك الواحد انحصاره في أمور محصورة عقلاً أو وقوعاً، وعدم كونه في سائر الأطراف بالدليل، وإمكانه ذاتاً ووقوعاً، وعدم الدليل على عدم كونه فيه، ولا يحتاج إلى وجود الدليل على كونه فيه، وإثباته كذلك يكون بالقياس الاستثنائي الانفصالي وهذا هو المسمّى ببرهان الخلف؛ إذ لو لم يكن المطلوب في هذا الطرف أيضاً، لم يكن متحققاً في شيء من الأطراف؛ للزوم الخلف - أي خلاف الواقع

المعلوم تحقّقه إجمالاً - ونذكر رواية شريفة دالّة على أنّ وقوع التكثر والأمر المتعدّدة في العالم الخارج حصل بالخلق من الله تعالى وإيجاد ما لم يكن بدونه.

في التوحيد للصدوق^١ عن جابر الجعفي قال:

جاء رجل من علماء أهل الشام إلى أبي جعفر عليه السلام، فقال: جيئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً يفسّرها لي وقد سألت ثلاثة أصناف من الناس، فقال كلّ صنف غير ما قال الآخر، فقال أبو جعفر عليه السلام: «وما ذلك؟» فقال: أسألك ما أوّل ما خلق الله - عزّ وجلّ - من خلقه؛ فإنّ بعض ما سألته قال: القدرة، وقال بعضهم: العلم، وقال بعضهم: الروح؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «ما قالوا شيئاً، أخبرك أنّ الله - علا ذكره - كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولا عزّ؛ لأنّه كان قبل عزّه، وذلك قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^٢ وكان خالقاً ولا مخلوق، فأوّل شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء».

فقال السائل: فالشيء خلقه من شيء خلقه، أو من لا شيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذا لم يكن انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء».^٣ انتهى.

تقريب دلالة الرواية على ما نحن فيه أنّه عليه السلام - بناء على صحّة

في نقل رواية دالّة على أنّ حصول التكثر المتعدّدة في العالم بالخلق من الله تعالى

١. التوحيد للصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ج ٢، ص ٦٦.

٢. الصافات (٣٧) الآية ١٨٠.

٣. التوحيد للصدوق، ج ٢، ص ٦٦، باب التوحيد ونفي التشبيه.

سندها - بعد بيان السائل لسؤاله يبيّن أن الله تعالى كان وحده، ولم يكن شيء معه لا عرضاً ولا طولاً؛ لدلالة الرواية على حدوث العالم ومسبوقيته بالعدم الواقعي، ولا بعده شيء، كما لم يكن قبله شيء.

أمّا لم يكن قبله شيء لازماناً، لأنّه ليس بزمني، ولا ذاتاً ورتبةً فلأنّ الله هو الموجود الذي له الوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره ولذا لم يذكر عدم شيء قبله؛ إذ كان الله أي كان متحقّقاً في الخارج وذا وجود يكفي في عدم كون شيء قبله ذاتاً ورتبةً، وإلاّ فلم يكن هو الله الذي هو المبدأ بلامبدأ له.

وأما لم يكن معه وفي رتبته موجود، فلاّنه مستلزم للشريك وهو خلاف أدلّة التوحيد فكلّ موجود غيره يكون بعده رتبةً وحادثاً وموجوداً بعد أن لم يكن، ولذا جعل السائل مخاطباً وقال: «أخبرك أنّ الله - علا ذكره - كان - أي موجوداً - ولا شيء غيره لا قبله ولا معه ولا بعده».

أمّا الأوّل والثاني، فوجه عدمهما معلوم كما بيّناه.

وأما الثالث، فلقوله **بإياله**: «وكان خالقاً ولا مخلوق» فإنّ الخلق بمعنى إيجاد الشيء أمر تعلّقي بشيئين: بالخالق والموجد، وبالمخلوق والموجد، ولا يمكن تحقّقه بأحدهما دون الآخر، لذا ليس المراد من «الخالق» هنا هو الخالق بالفعل ومن صدر منه الخلق والإيجاد بل الذات التي لها الحيثيّة الذاتية التي يتمكّن بها من الخلق والإيجاد وهي القدرة عليه، إذ صفاته الثبوتية عين ذاته، والكلّ موجود بوجود واحد.

والمراد من «ولا مخلوق» أي لا مخلوق وموجد بالفعل وفي

بيان وجه دلالة
الرواية على حدوث
العالم ومسبوقيته
بالعدم الواقعي

الخارج، فالمخلوق حادث ومسبوق بالعدم ولو العدم النقيض لوجوده، وإلا فلم يكن حادثاً؛ لأنّ الإيجاد يقتضي سبق العدم النقيض؛ فإنّ الإيجاد والإحداث مساوقان؛ لأنّه إعطاء الوجود لمن أو لما لم يكن موجوداً بالذات، وإحداثه.

فإلى هنا ثبت «كان الله ولم يكن معه شيء ولا شيء غيره» مطلقاً، فقال عليه السلام بعد ما ذكر: «فأول شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء» أي أول ما أوجده وأحدثه هو الماء، ثمّ خلق الأشياء منه؛ فإنّ المراد من الماء هو الماء الجسماني كما هو الظاهر، فهو منشأ للموجودات المادّية وعالم المادّة، فإذا قال عليه السلام: «أول ما خلقه الله تعالى هو الماء» فسأل السائل: فإذا كان الماء أول ما خلقه الله، فمن أيّ شيء خلقه الله تعالى؟ خلقه من شيء أو من لا شيء؟ وأجاب عليه السلام، فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله» أي كيفيّة خلق أول ما خلقه - وهو الماء - احتمالاتها ثلاثة، اثنان منها ما ذكرته، فهما غير واقعين والواقع هو الاحتمال الثالث وهو إيجاده لا من شيء أي بلامادّة سابقة بل بالإبداع وإيجاد ما لم يكن (هذا هو محلّ الاستشهاد بالرواية).

ثمّ استدلّ عليه لإثبات ما قاله من الشقّ الثالث والاحتمال الثالث بالدليل والقياس الاستثنائي الانفصالي وبرهان الخلف المنطوي في كلامه عليه السلام إلا أنّه لم يذكر أحد الشقوق الثلاثة في الدليل لإبطاله وهو خلقه من لا شيء؛ لأنّه معلوم للسائل أيضاً؛ إذ المعدوم لا يمكن أن يصير منشأً ودخيلاً في وجود الموجود؛ إذ المعدوم لا شيء محض ولا واقعيّة ولا خارجيّة له حتّى يكون دخيلاً ومؤثراً في شيء.

فانقدح أنّ وقوع الكثرة في العالم من الواحد الحقيقي يكون بالإبداع لا بالتجزئة والتبعيض، ولم يقل به أحد، ولا بالتقيّد بالقيود الكثيرة كما هو قول أهل علم العرفان وقد ذكرنا كلماتهم مكرّراً.

منها: ما قاله العارف البارع القاساني في اصطلاحات الصوفية في تفسير محو العبودية ومحو عين العبد:

في نقل كلام العارف
البارع الكاشاني في
تفسير محو العبودية
ومحو عين العبد

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان؛ فإنّ الأعيان شؤون ذاتية ظهرت في الحضرة الواحديّة بحكم العالميّة، فهي معلومات معدومة العين أبدأً إلا أنّ وجود الحقّ ظهر فيها، فهي مع كونها ممكناتٍ معدومة لها آثار في الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة، والوجود ليس إلاّ عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلاّ تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجود إلاّ الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعينه وتقيّده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتية وهو المعبود باعتبار إطلاقه وعين العبد على عدمها، فالعبد محوّ والعبودية محوّ كما قال تعالى:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^١.

وقال فيها في تفسير وجهها الإطلاق والتقييد:

وهما جهتا اعتبار الذات بحسب سقوط جميع الاعتبارات، وبحسب إثباتها، فإنّ ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة التي هي مع كلّ شيء لا بمقارنته، فإنّ غير الوجود البتّ هو العدم المحض، فكيف يقارنه ما به موجود

وبدونه معدوم؟ - أي المقارنة متحقق بين شيئين موجودين
لا بين موجود وبين ما به وجوده، وبدونه معدوم، فليس في
الخارج موجودان بوجودين حتى تقع المقارنة بينهما بل
موجود واحد وما به موجود، بمعنى ما هو قيد للموجود
ولوجوده، فلا اثنيّة في الخارج حتى تتحقق المقارنة - وغير
كلّ شيء لا بمزايلة، فإنّ ما عداه هي الأعيان المعدومة وهي غير
الوجود، فإن فارقها لم تكن شيئاً، فالكلّ به موجود وهو بذاته موجود
- المزايلة والمفارقة والبينونة تكون بين موجودين، وهنا ليس
اثنيّة في الخارج بل موجود واحد وما يكون الكلّ به
موجوداً وبدونه معدوماً بمعنى كونه قيّداً له - فإن قيّدته بالتجرّد
أي بتقييد أن لا يكون معه شيء، فهو الأحد الذي كان ولم يكن معه
شيء، ولهذا قال المحقّق: «وهو الآن كما كان» وإن قيّدته بقيد أن يكون
معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه معدوم، وقد
تجلّى في صورته، وأضيف إليه الوجود - وهذا معنى موجوديّة
القيد وهو الأعيان والماهيات بأن أضيف إليها الوجود وهي
المضاف إليها الوجود، لأنّها صارت موجودة بوجود خاصّ
بها، وهذا معنى وقوع الكثرة بسبب الواحد، فيترتب عليه آثار
القيود - فإذا أسقطت الإضافة، فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم:
التوحيد إسقاط الإضافات.^١ انتهى.

وقد صرّح في بعض كلماته الذي نقلناه عنه سابقاً: «الإضافة معدومة في الخارج وأمر ذهني فقط».

في الأمر الرابع وهو في ترتب المفسد على القول بوحدة الوجود الشخصي

والأمر الرابع: هو ما يترتب من المفسد على القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي بأن يكون الوجود الواحد الواجبي منشأً لآثار الماهيات الممكنة، وبتعبيرهم آثار الأعيان الثابتة لأجل تقيده بها، فيترتب عليه آثارها التي من لوازم الوجود المادي أيضاً لاعليها، فجميع آثار الممكنات والماهيات الممكنة آثار له لالها؛ لأنها من توابع الوجود والموجود وهي معدومة في الخارج، وليس لها وجود خاص بها كما صرّحوا به.

وقد نقلنا آنفاً كلام العارف القاساني في اصطلاحات الصوفية الذي هو ترجمان مقاصدهم، قال:

والوجود ليس إلا عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر فلا فاعل ولا موجود إلا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعينه وتقيده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتية وهو المعبود باعتبار إطلاقه. انتهى موضع الحاجة.

في لوازم وحدة الوجود والموجود الشخصي

فمن لوازم وحدة الوجود والموجود هو اتحاد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والرازق والمرزوق، والمحبي والمميت، والمرسل والرسول، والمنزل والمنزل، وهذا خلاف ضرورة الأديان الإلهية الوحيانية غير المحرّفة، وحينئذٍ لا معنى لإرسال الرسل وإنزال الكتب والتكليف والثواب والعقاب و«الجنة للمطيع والنار للعاصي».

وبعض أكابر أهل الفن نحو الشيخ المعظم محمد رضا المعروف
بقمشهاي قد نُقل عنه أنه قال:

في نقل كلام الشيخ
المعظم محمد رضا
المعروف بقمشهاي
في أن وحدة الوجود
والموجود مستلزمة
لنفي الشرائع والملل

هذا مستلزم لنفي الشرائع والملل، ولإنزال الكتب وبعث الرسل،
وتأويل بعض أهل الخبرة لقولهم: إن وجود الحق تعالى مقيد بالأعيان
الثابتة والماهيات، ومضافة ومنتسبة إليها، فيترتب عليه آثارها لا عليها؛
لأنها معدومة في الخارج، والمعدوم لا أثر خارجي له بأن مرادهم من
التقيد والإضافة والنسبة هو الإضافة الإشراقية والفيض المنبسط
ورحمته الواسعة الشاملة لكل شيء باختلاف المراتب للتشكيك
الخاصي خلاف صريح كلمات بعضهم كالعارف القاساني في
الاصطلاحات حيث صرح فيها:

والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثرات ليست
إلا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثر فلا فاعل ولا موجود إلا الحق
تعالى، فهو العابد باعتبار تعينه والمعبود باعتبار إطلاقه.

قد نقلناه قبيل هذا ونقلنا كلام غيره كالعارف الجامي والسيد حيدر
الأملي وفي كلامهما أيضاً ما يأتي عن التأويل مع أن مدعاهم محال
وممتنع الوقوع، كما بيّناه سابقاً، وفي مسألة الجبر والتفويض يُعدّون من
أهل الجبر؛ لأنهم يسندون كل ما يتحقّق في الخارج إليه تعالى
كالأشعري وقولهم أسوأ من قول الأشعري؛ لأن الأشعريّ قائل بوجود
الإنسان في الخارج ولكن يقول: إنه لا يوجد أفعاله الاختيارية أيضاً،
وإنما موجدّه هو الله تعالى، وله الكسب بالنسبة إلى أفعاله دون إيجادها،
والمراد بكسب الإنسان لأفعاله أنه حين إرادته لإيجادها جرت عادة الله

صراحة كلام بعض
العرفاء للقول بوحدة
الوجود والموجود
المستلزم لسلب
العمل عن العبد
النافي لموضوع
الجبر

على إيجادها في ذلك الحين، وهذا المقدار من الارتباط لأفعاله به يسمّى بكسبه لها، ولذا يقولون: خلُق أعمال العباد وإيجادها يكون له تعالى، وكسبها للعبد؛ وأهل العرفان لا يعتقدون وجود الإنسان حتى يجبره تعالى على أفعاله ويوجدّها فيه؛ لأنّهم وإن يقولوا -كالأشعري- إنّ أفعال العباد تصدر منه تعالى ويوجدّها لا أنفسهم لكنّ الأشعري يقول: يجبرهم الله تعالى على أعمالهم بأن يوجدّها فيهم، فهم محلّ الأعمال.

فيمكن تحقّق الجبر الذي هو تعلّقي الوجود بأمرين: الجابر، والمجبور.

وأما أهل العرفان، فيقولون: إنّ تعالى يعمل أعمالهم بنفسه بعد تقيّده بماهيّاتهم وهو حينئذٍ بمنزلتهم في ارتكاب أعمالهم، فأعمالهم أعماله لا أنّه يوجدّها فيهم، فلا موضوع للجبر على مذاقهم؛ لعدم الجابر والمجبور، وعلى أيّ تقدير فحيث إنّهم يسندون أعمال العباد إليه تعالى، فما يترتب من التوالي الفاسدة على قول الأشعري يترتب على قولهم أيضاً من لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب والتكليف، ولا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ولا إجرائهما؛ لاتّحاد المرسل والمرسل، والمنزل والمنزل عليه، والمكلّف والمكلّف، والمطيع والمطاع، والعاصي والمُعصى، والمثيب والمثاب، والمعاقب، والمعاقب والقاتل والمقتول، والسارق والمسروق منه و....

ومما يترتب على قول الأشعري أنّ إجراء العقاب على العباد مستلزم للظلم عليهم.

وأما على قول العارف لا يلزم الظلم على العباد؛ لمعدوميّة العباد
واتّحاد المعاقب والمعاقب، فيلزم الظلم على النفس لا على الغير إن كان
هناك ظلم.

ومما يترتب على مذهب أهل العرفان واعتقادهم بوحدة الوجود
والموجود بمقتضى أدلتهم وعرفانهم الشهودي فتح باب التأويل في
الآيات والروايات بما يطابق اعتقادهم بقرينته أدلتهم وعرفانهم
الشهودي المخالف للأدلة العقلية والنقلية وقد ذكرنا بعض الآيات
والروايات سابقاً، وأجبت عنها.

في أن اللازم الآخر
لوحدة الوجود فتح
باب التأويل في
الآيات والروايات بما
يطابق اعتقادهم
وممن يؤول هو
السيد حيدر الأملي

وممن استعمل التأويل المذكور فيهما السيّد حيدر الأملي في
جامع الأسرار مع أنه رجل شيعي وأهل الولاية يُثبتها ويدافع عنها شديداً،
ومع ذلك يعتقد بما يعتقد أهل العرفان والصوفيّة، ويرى الحقّ معهم،
ويدافع عنهم شديداً، ونقلنا بعض كلماته سابقاً الصريحة في تبيينه لعالم
الخارج بوحدة الوجود والموجود الشخصي وآثارها، ويصرّح بأنّ
الوجود الحقيقي الواحد الواجب بالذات خالق من جهة، ومعبود من
جهة، وعابد من جهة، ومعبود أي من جهتي الإطلاق والتقيّد.

وقال أيضاً العارف القاساني في اصطلاحات الصوفيّة وهكذا، ونقلنا
هذا الكلام منه سابقاً، فراجع ولكن إذا كانت القرينة باطلة وعلى خلاف
الواقع، فلا تصير قرينة دالة على الواقع، ومفيدة للمراد الجدّي من
الآيات له تعالى، ومن الروايات للمعصومين عليهم السلام.

والآيات الواردة في الأمور الاعتقاديّة المطلوب فيها القطع بها ليست
نصّاً فيها كما هو الغالب لو لم نقل بالسلب الكلّي ولها ظهور في معنى

ليس خلاف ضروريّات الدين، أو المذهب، أو القطعيّات الدينيّة، أو العقليّة المسلمة؛ والروايات الواردة فيها غير قطعيّة سنداً ودلالةً كما هو الغالب، ولها ظهور في معنى من الأمور الاعتقاديّة ليس خلاف ما ذكر في الآيات وحيث كان الظهور دلالةً ظنيّةً فلا يكفي في الأمور الاعتقاديّة؛ لعدم كشف المراد الجدّي قطعاً، ويحتاج لقطع المراد الجدّي للمعصوم عن الخطأ من الكلام المذكور إلى قرينة مفيدة للقطع إلاّ أنّه ما أمكن التحقّظ على ظاهر الكلام في حمله على ظاهره بإقامة القرينة المفيدة للقطع بما هو الظاهر فيه لا بدّ من أن لا يبادر إلى التأويل والحمل على خلاف الظاهر بسبب بعض القرائن غير المقبولة عند عقول أهل الاستدلال، ولا يوافق الاستدلالات الصحيحة غير المخدوشة؛ لأنّها إرشادات إلى الأمور الواقعيّة التي يدركها - كما هي عليها - صانعها ومن علمهم إيّاها، ولذا يلزم السعي البليغ في الوصول إليها وإدراكها بسبب ما أرشدا إليها؛ لكونهما مصوّنين عن الخطأ في إدراك الواقعيّات كما هي عليها بخلاف غيرهما ممّن هو أهل إدراكها؛ لوقوع الخطأ في إدراكها كما هي عليها بالاستدلال كان أو غيره.

والاختلاف في إدراك كثير من الأمور الواقعيّة شاهد على خطأ غيرهما في إدراكها كما هي عليها، وإن كان إدراك غيرهما حجّةً له إن لم يكن مقصّراً في تحصيله ومقدّماته وكان معذوراً في جهله بالواقع جهلاً مركّباً، ولم يعاقب على عدم اعتقاده للواقع كما هو عليه إن كان له عقاب إن كان مقصّراً في عدم إدراكه له وجهله به جهلاً مركّباً كان أو بسيطاً؛ لتركه لإدراكه أصلاً، وكذا إن كان مجملاً وغير ظاهر في معنى

خاصّ معيّن سواء كان المراد الجدّي مردّداً بين معنيين، أو معانٍ محصورةٍ أو غير محصورة، ولا يفهم شيء من الكلام أصلاً كالحروف المقطّعة في القرآن الكريم، فلا يصحّ أن يؤوّل على معنى من دون دليل قطعي إن كان من الأمور الاعتقاديّة يدلّ على المراد الجدّي من الكلام أو الحروف، فإنّ ما ذكر افتراء على الله تعالى ورسوله وأوليائه - صلوات الله عليهم أجمعين - وهو قبيح عقلاً ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ إلى أن قال تعالى ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^١ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^٢ والروايات الواردة في ذمّ القول بما لا يعلم كثيرة بالسنة مختلفة ذكرها صاحب الوسائل في باب القضاء والشهادة.

وبالجملة، التحفّظ على ظهور الروايات - التي في الأمور الاعتقاديّة ما أمكن بالشروط المذكورة، وإبقاؤها عليه وإثباتها بالقرائن المفيدة للقطع بأنّ ما هو الظاهر هو المراد الجدّي لمن كان له بضاعة علميّة ولم يكن متأثراً عن القواعد العقليّة التي تقضي على الخلاف بحيث يصير مرعوباً وخائفاً أن يعمل بخلافها، ويحملها على التأويل والحمل على خلاف ما هو الظاهر من دون تفكّر وتعمّق لتحصيل قرينة قطعيّة مفيدة لإثبات ما هو الظاهر - أمر يوجب فتح الباب للاستفادة من الإرشادات المربوطة بمنابع الوحي المطلعين على الأمور الواقعيّة على ما هي عليها

١. الأعراف (٧) الآية ٢٨ و ٣٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٣٦.

المعصومين عن الخطأ في إدراكها بتعليم الله تعالى العالم بما صنع والخبير بجميع خصوصياته، وهذا يحتاج إلى بضاعة علمية قوية والخبروية في إدراك القواعد العقلية المختلفة والتصرف فيها ومعرفة الصحيح منها والباطل منها والتميز بينهما وعدم الوقوع تحت تأثير أفكار الأساطين والأعظم من العلماء إذا كان أهلاً للنظر والتفكير والتصرف في الأفكار، وتبيين الصحيح منها وباطلها والتميز بينهما، والاعتماد على النفس والإذعان بأن له القدرة على إدراك الواقعيات كغيره من الأعظم، وليس العلم بها منحصراً بهم، فيحصل له الجرأة على التفكير والنظر في الواقعيات وإحرازها والمناقشة في الأفكار والقواعد المبتنية عليها، ولم يصر مرعوباً منها، فيمنعها الرعب وعدم الاعتماد على النفس عن السعي في النظر فيها للوصول إلى الواقعيات على ما هي عليها، ويوجب القناعة بما أخذه من غيره، ويصير مقصراً فيه، ومع ذلك لا بد من الاستعانة من الله تعالى للوصول إلى هذا المقام الشامخ والرفيع، قلماً يحصل التوفيق لطالبي العلم للوصول إلى هذا المقام، لأنه يحتاج إلى السعي البليغ في تحصيل العلم لأجله والإحاطة الكاملة على القواعد العقلية المرتبطة وعدم القناعة بما أخذ من العلماء والمناقشة فيها وتقوى الله تعالى، والاستعانة منه جداً، فإن تقوى الله تعالى، ورعاية جانبه حقاً رعايته، والمراقبة على النفس في التخطي عن الوظائف ومنعها عنه شديداً تُعينان مع التوجه إلى ولي الله الأعظم -عجل الله فرجه الشريف- والإغاثة إليه لاستعانة منه بتوجهه ودعائه؛ فإنه العروة الوثقى وولي النعم كلها لجميع ما سوى الله تعالى -روحي لتراب مقدمه

الفداء - ومع السعي البليغ المذكور على الوصول إلى ذلك المقام الشامخ؛ فإن الوصول إلى إدراك الواقعيّات على ما هي عليها كمال عظيم، ومقام رفيع، شامخ لاسيّما الأمور الواقعيّة الاعتقاديّة - من التوحيد وصفاته تعالى والنبوّة والإمامة والمعاد المبنية عليها سعادة الدنيا والآخرة - والنجاة عن شقاوتها التي يطلبها كلّ إنسان بالفطرة؛ لحبّه لوجوده وكمالاته وبقائه وبقاء كمالاته خلقه، ومن لوازم وجوده، ويتنقّر بالفطرة عن شقاوتها؛ لكرهه فناءه، وفقدان كمالاته خلقه، ومن لوازم وجوده. وبيان فوائد إدراك الأمور الاعتقاديّة يحتاج إلى بسط من المقال ليس هنا مجال بيانها، ونتعرّض لبعض الروايات المتضمّنة لإثباته تعالى وصفاته تيمناً وتبرّكاً لحسن الختام.

نهج البلاغة الجزء الثاني لمحمد عبده:

ومن كلام له عليه السلام وقد سأله ذعلب اليماني، فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟» فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لاتراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين، متكلم لبرويّة، مرید لابهمة، صانع لاجارحة، لطيف لايوصف بالخفاء، كبير لايوصف بالجفاء، بصير لايوصف بالحاسّة، رحيم لايوصف بالرقّة، تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته.^١ انتهى.

سأله السائل عن رؤيته لربه، فأجاب بأنّه «أعبد ما لا أرى؟!» بنحو

الاستفهام الإنكاري، فسأله السائل عن كيفية رؤيته لربه، فقال عليه السلام: ليس رؤية الإنسان للرب بسبب العيون بأن يراه ويشاهد بعينه، ولكن تدركه القلوب وتعتقده بسبب الإيمان والاعتقاد المطابق للواقع.

ومعلوم أن الإيمان به تعالى على قسمين: اكتسابي، وإفاضي، ولا شك في أنه عليه السلام له القسمان من الإيمان المطابق للواقع على نحو الأعلى؛ لاطلاعاً على الطرق المورثة للعلم والاعتقاد به تعالى والأسباب الموجبة له من الدلائل العقلية ولكون نفسه الزكية مهذبة ومطهرة من الرذائل الإدراكية والأخلاقية المضادة للعرفان الإفاضي كمال التهذيب والتطهير، موهبة وإعطاءً كما يدل عليه آية التطهير وغيرها، فتكون محلاً قابلاً لإفاضة العرفان به تعالى وبغيره في الحد الأعلى والرتبة العليا، ولذا إذا أرادوا أن يعلموا شيئاً، فيعلمونه كما في الرواية.

ومعلوم أن العرفان الاكتسابي والإفاضي متفاوتان من جهات، والثاني أفضل من الأول من جهات ذاتاً وأثراً ليس هنا محل ذكرها، وحيث إنه مع العرفان الإفاضي يتضح المعلوم كمال الوضوح بحيث لا يبقى إبهام بوجه يعبر عنه برؤية القلب، وكما أنه مع رؤية العين لا يبقى إبهام أصلاً، ولا يقبل التشكيك فيها كذلك مع رؤية القلب لا يبقى محل للتشكيك بالنسبة إلى المعلوم بوجه، ويصير بها واضحاً كمال الوضوح، وليس هكذا العلم والعرفان الاكتسابي المستند إلى الدليل؛ لبقاء التشكيكات الوهمية معه، ولذا إذا كان الإنسان وحده في الليل في بيت يكون فيه ميّت فإنه مع علمه بأن الميّت لا يقدر على الحركة والإيذاء -مثلاً- ومع ذلك القوة الوهمية توسوس، وتوقع في خياله أنه يمكن أن

في أن الإيمان به
تعالى على قسمين:
اكتسابي وإفاضي

يقوم من التابوت - مثلاً - ويتعرض لك ويختنقك، فلا بد من الفرار من البيت للخلاص، فيفرّ من البيت، وهذا بخلاف العرفان الإفاضي فإنه حيث يكون مضاداً للذائل الإدراكية والأخلاقية فهي عند انتفائها عن النفس يحصل العرفان الإفاضي فيها ومعلوم أنّ الإدراكيّ الوهميّ المخالف للواقع من الرذائل الإدراكية، فالعرفان الإفاضي لا يحصل في النفس التي تكون مقرونة بالإدراك الوهمي، ويحصل في النفس التي ليست تحت تأثير القوّة الوهميّة، وليس للنفس أيّ ترديد في معلومه حتّى الوهمي الذي هو غير المستدلّ وغير المبني على أساس صحيح، ويكون نوراً صرفاً بلاظلمة، ولذا يوجب سكونة القلب وعدم التزلزل والمناقشة، ولا يقبل التشكيك بوجه ولو مع ألف برهان، ويراه مغالطة، وأنّه صورة برهان، ويكون وضوحه كالشمس في رابعة النهار، ولا شكّ في أنّ إيمانه عليه السلام - وهو رؤية القلب - من العرفان الإفاضي في المرتبة العليا بعد كونه عالماً بجميع طرق الاستدلال لإثباته تعالى وجوداً وصفةً، لكمال صفاء نفسه الشريفة وطهارتها من الإدراكات والأخلاق الرذيلة موهبةً وإعطاءً لا اكتساباً، فتكون مستعدّة لقبول العرفان الإفاضي الموعود منه تعالى لمن كان كذلك بلسان وحيه ولسان نبيه عليه السلام وأوصيائه عليهم السلام.

ويمكن أن يكون المراد من قوله: «بحقائق الإيمان» هو العرفان الإفاضيّ بناء على أن يكون المراد من الحقيقة التي جمعتها الحقائق في قبال المجاز أي الثابت والواقع في محله لافي غير محله كاللفظ الحقيقي والإسناد الحقيقي في قبال المجازي لوقوع استعماله في محله

في احتمال كون المراد من قوله: بحقائق الإيمان هو العرفان الإفاضي

وهو الموضوع له، أو وقوع إسناده في محله لإسناده إلى ما هو المسند له، فالمراد من حقائق الإيمان هو الاعتقاد الذي يكون إسناده مفهوم الإيمان إليه إسناداً إلى ما هو له، وحمله عليه حملاً شائعاً وهو العرفان الإفاضى دون الاكتسابى؛ لأنه هو الذي يترتب عليه آثار الإيمان بالفعل ولوازمه كلها؛ لعدم ما يزاحمه في ترتب آثاره عليه، فإن المزاحم لترتب آثار الإيمان والاعتقاد عليه هو الرذائل الأخلاقية من الشهوية والغضبية؛ لاقتضائها لما يلائمها من اللذائذ الشهوية والغضبية وهي لا تجتمع مع العرفان الإفاضى ولكن هي تجتمع مع العرفان الاكتسابى؛ لعدم تضادها معه كما نرى صدور المعاصى بأنواعها من المعتقدين بالأمور الاعتقادية من طريق الاستدلال ونحوه ولم يحصل لهم تهذيب النفس؛ لوجود مناشئ المعاصى ومبادئها في نفس المعتقد وهذا بخلاف العرفان الإفاضى حيث إنه مضافاً للرذائل الأخلاقية من الشهوية والغضبية التي هي مناشئ المعصية والتمرّد والطغيان، فمع وجوده في القلب يترتب عليه جميع آثاره ولوازمه بلا تخلف؛ لعدم ما يزاحمه في ترتب آثاره ولوازمه في النفس من الرذائل الأخلاقية التي هي مناشئ المعصية وعدم العمل بما يعرفه ويعتقده من الأمور الاعتقادية وعدم ترتب آثاره ومعلوم أنّ الشيء الذي لا يترتب عليه آثاره التي يترقب منه يصحّ في عرف العقلاء سلب مفهومه الكلى كما جاء في كلامه عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال» لعدم عملهم بما يقتضيه هذا الصنف من الإنسان، ولا يصحّ حمله عليه؛ لأنّ الشيء الذي لا يترتب عليه آثاره بمنزلة عدمه عندهم، والعرفانُ الاكتسابى لعدم كونه مقروناً مع تهذيب

النفس من الرذائل الأخلاقية لا يترتب عليه آثاره ولوازمه كلاً، بل بعضاً، وهذا مصحح سلب مفهوم الإيمان عنه، لأنه كالعدم من جهة الأثر.

ويمكن أن يكون المراد من «حقائق الإيمان» مطلق الإيمان المطابق للواقع؛ لأن الحقيقة جاءت أيضاً لغة بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع.

وقوله عنه: «قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين» أي قريب من كل ما سواه لا بنحو ملامسة جسم لجسم آخر بحيث يلامس كل منهما الآخر كمصافحة شخص لشخص آخر حيث إن يد كل منهما تصير قريبة من يد الآخر بالمصافحة وتماس إحداهما الأخرى؛ لأنه تعالى ليس بجسم بل مجرد بسيط ذهنياً وخارجاً لا يحتاج إلى التركيب من الأجزاء، ولا إلى المكان والزمان ولا مقدار له وهكذا؛ لأنها كلها من لوازم المحتاج إلى الشيء وهو لا يحتاج إلى شيء بوجه في وجوده وكمالاته بجميع مراتبهما، فقربه مما سواه بنحو القيومية لوجوده وكمالاته؛ حيث إن وجود ما سواه بجميع شؤونه متعلق به بل عين التعلق به بحيث لا ينفك عنه خارجاً وذهناً كما مرّ بيانه سابقاً.

وهذا القرب الوجودي بجميع شؤونه ملازم لعلمه تعالى بجميع ما سواه علماً حضورياً بالتفصيل لحضور ما سواه عنده بوجوده الخارجي عنده لا بصورته الذهنية حتى تكون علماً حصولياً له تعالى وهو معنى «وهو معكم أينما كنتم وهو أقرب إليكم من حبل الوريد» لا القرب العلمي فقط؛ لأن القرب العلمي الحضوري لأجل قربه الوجودي بجميع شؤونه ومن حيثياته الذاتية في باب البرهان.

وقوله عنه: «بعيد منها غير مباين» أي يكون بعيداً من الأشياء ومما

سواه كلّها لكن بنحو البينونة والمفارقة بينهما بنحو الكلّيّة بحيث لم يكن ارتباط بينهما بوجه كُبُعد جسم من جسم ككون أحدهما في مكان، والآخِر في مكان آخَرَ بعيدٍ منه مثلاً، وإنّما بُعده من الأشياء وممّاسواه بُعد وجودي وكمالي ذاتاً ومرتبته؛ لأنّ وجوده تعالى قائم بذاته وواجد له ذاتاً من غير احتياج إلى غيره مطلقاً من الأمور الخارجة عن ذاته، وكذا كمالاته وصفاته الثبوتية كالقدرة والعلم والحياة؛ لأنّها عين ذاته تعالى لازائدة عنها، هذا في أصل وجوده وكمالاته.

وأما المرتبة، فهي واجد لجميع مراتب الوجود وكمالاته، لكونها غير محدودة بحدٍّ ما هوي كاشفٍ عن نقص الوجود الذي هو منشأوه الذي ينتزع منه، وهذا بخلاف وجود ما سواه؛ لأنّ كلّ ما سواه محتاج في وجوده وكماله إليه تعالى ولو بالواسطة كما في الأفعال الاختيارية للعباد؛ لأنّ وجود كلّ ما سواه وكماله تعلّقي بغيره، ولا يمكن تحقّقه بدون ذلك الغير، وإلّا فيلزم التناقض بأن يكون غير المستقلّ مستقلاً، ومن جهة المرتبة وجوداً وكمالاً مع وجود الاختلاف بين ما سواه فيهما، فهي محدودة؛ لكون كلّ ما سواه ناقصاً وجوداً وكمالاً ولو كان ما سواه في أعلى المرتبة من الوجود والكمال الإمكانية.

في أن الفرق بين
الله والمعصومين هو
كونهم عباداً له تعالى
وهو خالقهم

وقد جاء في بعض الأدعية المأثورة في حقّ وُلاة الأمر «لا فرق بينك وبينها وبينهم إلّا أنّهم عبادك وخلقك» أي لا فرق بينك وبين وُلاة أمرك في الوجود والكمال، وأنّهم واجدون لهما كما تجد إِيّاهما إلّا أنّ وجودهم وكمالاتهم مملوكان ومخلوقان وقائمان بك، ومتعلّقان بك، وهذا نقص ذاتي وجودي وكمالي ولكن وجودك وكمالاتك قائمان

بذاتك غير متعلق بغيرك ومخلوقاً ومعلولاً له، وهذا كمال وجودي وصفتي، فالبعد بينه وبين ماسواه بُعد وجودي وكمالي من حيث القيام بالذات وعدم الاحتياج إلى الغير، ومن حيث مرتبتهما فإنهما له تعالى لاحدّ لهما وغير محدود؛ لعدم محدوديته بحدّ ماهوي ومن حيث القيام بالغير ومحدودية الوجود والكمال.

قوله عليه السلام: «متكلم لبرويّة» أي إنه يتكلم ويوجد الكلام بدون التفكير المتقدم عليه كما يتكلم الإنسان بكلام؛ فإنّ التكلم وإيجاد الكلام فعل اختياري وكلّ فعل مسبوق بالقدرة وبمبادئ الاختيار، وهي: تصوّر الفعل مع ما يرتبط به، والتصديق بالفائدة، وحصول الشوق المطلق إلى إيجاده إلى أن يصل إلى الشوق المؤكّد؛ لأجل إحراز عدم المانع عن إيجاده فيوجد.

ومسبوقة مبادئ الاختيار إمّا بنحو الدخالة في أصل إيجاد العمل وكونها شرط الفاعل القادر ومتمّ فاعليته، أو كونها دخيلة في حسن العمل لا في أصل إيجاده إلاّ تصوّره مع ما يرتبط به لكون القادر فاعلاً تاماً لاناقصاً على القولين هذا في أنواع الحيوانات ومنها الإنسان.

وأما هو تعالى، فهو فاعل قادر تامّ الفاعلية لا يحتاج في فاعليته ومن حيث كونه فاعلاً وموجداً لأعماله إلى غيره، وتكفي قدرته الكاملة ولا تحتاج إلى متمّ لفاعليته ولا إيجاده لأعماله؛ فإنه يوجب احتياجه إلى الغير ولا يناسب المبدأ الكامل وجوداً وكمالاً، فلا تحتاج إلى مبادئ الاختيار من التفكير - تصوّراً وتصديقاً - الزائد على ذاته، وإنما يعلم أفعاله قبل إيجادها بالذات، فلا شيء فاصل بين قدرته وأفعاله تعالى:

﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^١.

ويمكن تقريب المطلب بسبب أفعال النفس وإيجادها لشيء وإبداعه في صنعها كتصويرها لإنسان قامته ألف ذراع - مثلاً - فإنه ليس مسبقاً بمبادئ الاختيار كتصويره وما بعده، فإنّ تصوّره عين إيجاده لا أنه من مقدماته «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فإنّ النفس أنموذجة في كثير من الأمور للربّ تعالى، ولذا قد ورد في بعض الروايات: «إرادته فعله» أي لافصل بين قدرته وإيجاده لعمله بإرادة ونحوها، وأنّ إيجاده لعمله واقع موقع الإرادة ومبادئ الاختيار التي لافصل بينها وبين قدرته؛ لعدم احتياجه إليها في إيجاده لعمله؛ للزوم النقص في فاعليته.

قوله ﷺ: «يريد لابهمة» أي يريد أعماله «وإرادته إيجاده» لا بعد حصول عزم وتصميم لم يكن، فيقع الفاصلة بين إعمال قدرته وعمله؛ فإنه ليس مردداً في إيجاد أعماله قبل إيجادها حتّى يحتاج إلى رفع التريد وحصول العزم والتصميم على العمل فإنه يعلم عمله قبل إيجاده علماً ذاتياً لازائداً على الذات، فيوجده بقدرته من دون فاصل بينها وبين عمله.

قوله ﷺ: «صانع لاجارحة» أي يصنع ما يصنعه من الأمور التي تحتاج إلى الآلة كالجارحة كاليد والرجل ونحوهما إذا صانعه الإنسان في الخارج - مثلاً - بدون الاحتياج إلى آلة؛ لعدم احتياجه إليها، ولكفاية علمه السابق على المصنوع وقدرته الكاملة التامة على إيجاده كصنع

النفس بناءً عظيماً رفيعاً مجللاً بصرف تصوّرها في صقعها بلا احتياج إلى شيء من الآلات والموادّ غير علمه السابق وقدرته على صنعه وإيجاده.

قوله عليه السلام: «لطيف لا يوصف بالخفاء» أي إنّه تعالى لطيف لكن لطافته ليست لطافةً توجب أن يصير مخفياً عن الحواسّ كلطافة بعض الأجسام لأجل شدّة نعومته ولينه لمسه لا يدرك باللمس كما يدرك الجسم الخشن، أو لأجل صِغَرِهِ إلى النهاية لا يدرك بالعين، وقد لا يدرك بالآلات القويّة أيضاً؛ فإنّهما يوصفان بالخفاء، وإنّهما مخفّيان غير مدركين بالحواسّ، وإنّما لطافته تعالى تكون موجبةً لعدم إدراك العقول لذاته الشامخة الرفيعة على ما هي عليها ما عرفناك حقّ معرفتك».

وفي الصحيفة السجّادية -سلام الله على مبدعها ومنشئها-: «كلّت الألسن عن غاية صفته، والعقول عن كنه معرفته».

وفي كتاب التوحيد للصدوق باب التوحيد ونفي التشبيه: «ولا تحيط به الأفكار» وقبله «لا يقاس بالناس ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأفكار»^١.

وقد جاء اللطيف بمعنى آخر في وصفه تعالى، ففي توحيد الصدق في الباب المذكور في حديث عن أبي الحسن الرضا، قلت: فقولك: اللطيف، فسّره لي فإنّي أعلم أنّ لطفه خلاف لطف غيره للفصل، غير أنّي أحبّ أن تشرح لي، فقال: «يا فتح، إنّما قلت: اللطيف؛ للخلق اللطيف، ولعلمه

بالشيء اللطيف، ألا ترى إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف، وفي الخلق اللطيف من أجسام الحيوان من الجرجس والبعوض وما هو أصغر منهما ممّا لا يكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الذكرُ والأنثى...»^١

قوله عليه السلام: «كبير لا يوصف بالخفاء» أي إنه تعالى يوصف بأنه كبير لكن كبره لا يوجب أن يتّصف بالخشونة والغلظ كالأجسام الكبيرة كالأحجار الكبيرة فيكون عظيم الجثّة والحجم، وإنما يوصف بالكبر لعظمة مقام ذاته وصفاته وسموّهما وعلوّهما وكونهما غير محدودتين بحدّ، فمقام ذاته وصفاته أعظم وأعلى وأسمى من مقام ذات شيء وصفته.

قوله عليه السلام: «بصير لا يوصف بالحاسّة، رحيم لا يوصف بالرقّة» أي إنه يبصر المبصرات لا بمعنى إحساسها بالحاسّة وهي العين؛ لأنه مستلزم لاحتياجه إلى الغير في علمه بشيء وهو لا يناسب الوجود الواجبي، وبقرينة كونه تعالى مجرداً وكونه عالماً لكل شيء، وبقرينة أن كلّ ما سواه متعلّق به ومرتبّ تعلقاً وارتباطاً وجودياً بل عين التعلّق والارتباط به يكون المراد من كونه بصيراً أنه تعالى عالم بالمبصرات كسائر الأشياء علماً حضورياً، وأنّ ما دلّ على كونه عالماً بكلّ شيء - ممّا سواه من مخلوقاته وأفعاله ولو بالواسطة - يكون المراد منه هو العلم الحضوريّ لا الحصوليّ؛ للزوم النقص الكمالي ذاتاً واحتياجه في كماله إلى الخارج عن الذات وهو ينافي مادّ على أنه واجب الوجود بالذات وجوداً وكمالاً.

والمراد من قوله عليه السلام: «رحيم لا يوصف بالرقّة» أنه متّصف بالرحمة لا بمعنى رقة القلب وتعطفه؛ فإنّه كيف نفساني والنفس محلّ قابل له؛ لأنّه عرض يحتاج إلى المحلّ، والمحلّ القابل فاقد للمقبول ذاتاً، ولا بدّ في وجدانه له أن يعرض عليه إن كان عرضاً، فإن كان كمالاً له، فيحتاج فيه إلى الخارج عن الذات، وهذا ينافي الوجود الواجبي؛ لوجدانه ذاتاً لوجوده وكمالاته الثبوتية من دون الاحتياج إلى الحيثية التعليلية والتقييدية والانضمام إليه بل بمعنى الإحسان إلى المرحوم الذي من لوازم الرقة أي رقة القلب ورحمته، أو بمعنى الذات التي هي ذاتٌ حيثية ذاتية تقتضي الإحسان، وتكون منشأ للإحسان والإفضال إلى الغير.

وفي المفردات للراغب الأصفهاني:

الرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة نحو رحم الله فلاناً، وإذا وُصف به الباري، فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة، وعلى هذا روي أنّ الرحمة من الله إنعام وإفضال.

انتهى.

تفسير الرحمة عند
الراغب الأصفهاني

ويمكن أن يقال: كلّ ما اتّصف الله تعالى به من صفة خلقية كريمة نحو الرؤوف والودود والرحيم والجواد ونحوها فيكون المراد منها أنه تعالى ذاتٌ حيثية ذاتية وهي القدرة على آثارها تكون مصدراً ومنشأ لما يقتضيه من الأثر العملي، وقد يقال لهذه الأمور: خذ الغايات واترك المبادي أي المراد منها أثرها وما يقتضيه من العمل، وكذلك اتّصافه

بالغضب والسخط يكون المراد منه إيجاده لأثره من الانتقام والعقاب، وكذا إسناد النسيان يكون المراد منه أثره من إيكال الشخص إلى نفسه وعدم إعانتته و عدم الاعتناء بشأنه وهو من الصفات الإدراكية، كل ذلك لأجل القرينة العقلية و الدليل على عدم صحّة اتّصافه بما ذكر؛ للزوم النقص المنافي لواجب الوجود بالذات وجوداً وكمالاً، وأنّه واجد لهما بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره وبلاحيّة تعليلية وتقييدية؛ لكونه غير محدود بحدّ ما هوي، فيكون واجداً لهما إلى ما لا يتناهى بلا احتياج إلى غيره.

قوله عليه السلام: «تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته» أي تذلل وتخضع خضوع الأسير في يد من قهره - والمراد من الوجوه صاحبها - لأجل عظمته؛ لأنّ من عرفه وعرف عظمته، يرى نفسه كالأسير في يده وتحت نفوذه وقدرته بحيث لا يقدر على الخروج عن تحت نفوذه وقدرته في أيّ مكان وأيّ زمان وأيّ حال كان، فلا بدّ من الخضوع والتذلل عنده هذا بناء على كون الوجوه هو وجه الشيء كوجه الإنسان وإتّما أسند العنوة - بمعنى الخضوع والتذلل - إلى الوجوه لأجل أنّ أثرهما يظهر في الوجه.

ويحتمل أن يكون المراد من الكلام أنّه تذلل وتخضع الأشراف والأعيان عنده لعظمته؛ لأنّ «الوجه» جاء في اللغة بمعنى الشريف.

«ويجب القلوب من مخافته» أي تضطرب وترجف القلوب لأجل الخوف منه عند عرفانه بكمال قدرته و سطوته وسيطرته على كلّ شيء بحيث تضمحلّ قدرة كلّ شيء في قدرته، ولا أثر لها مع قدرته

وإعمالها؛ لأنه القاهر فوق عباده وهو العزيز والغالب الذي لا يمنع شيء وهو المقتضي الأقوى من كل مقتضى، القادر على المنع عن تأثيره، ولا عكس؛ لقوته في التأثير وضعف غيره فيه بالنسبة إليه ولذا لا يؤثر مؤثر إلا بعد إذنه بمعنى عدم منعه عن تأثيره لابعنى كونه مؤثراً وبعد تأثيره مباشرة، وإلا فيلزم الجبر في الأفعال الاختيارية للإنسان، ولعل هذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُ غَدًا﴾ * إلا أن يشاء الله. أي إلا أن يشاء فاعليتك وصدوره منك باختيارك وعدم منعك عن إيجادك له وصدوره منك كذلك، لقدرتك على المنع، لأقوائته، ويمنع إن اقتضت حكمته الحكيمة، فإذا أردت إتيان عمل في الغد - أي الزمان الآتي - ولم تعلم صدوره منك فيه باختيارك، لاحتمال وجود مانع من جانبه تعالى لما تقتضيه حكمته، فأخبر عن إتيان عملك في الغد مشروطاً بمشيئته تعالى بالمعنى الذي بيّناه.

وفي خطبة له عليه السلام في الجزء الأول ص ٢٠٦: «الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته، خلق الخلق من غير روية إذ كانت الرويات لاتليق إلا بذوي الضمائر، وليس بذوي ضمير في نفسه، خرق علمه باطن غيب السُّرّات، وأحاط بغموض عقائد السريرات» انتهى موضع الحاجة.

أقول في الصحاح: وتجلي الشيء أي انكشف.
وفي الأقرب: تجلى الشيء تجلياً: انفرج وتكشّف وظهر.

في بيان معنى
التجلي لغة، وأنواع
التجلي

وفي مفردات الراغب: أصل الجَلُو: الكشف الظاهر - إلى أن قال -
 وجلوت العروس جلوةً، وجلوت السيف جلاءً والسماء جَلواء أي
 مُصحية، ورجل أجلى: انكشف بعض رأسه عن الشَّعر.
 والتجلَّى قد يكون بالذات نحو: والتَّهَار إذا تجلَّى، وقد يكون بالأمر
 والفعل نحو: فلما تجلَّى ربّه للجبل. وعلى ما ذكر ممّا نقلناه من أهل
 اللغة يكون الظاهر من كلامه ﷺ حَسَبَ القواعد العلميّة أنّ المراد منه
 الحمد لله الظاهر والمنكشف والمعلوم لخلقه بسبب خلقه أي العلم بخلقه
 موجب للعلم به تعالى، فكلامه ﷺ ظاهر في أنّ خلقه دليل بنحو برهان
 الإنّ على وجوده.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام له ظهور في المراد الجدّي المذكور ودلالة
 ظنيّة عليه، لعدم قطعيّة كلّ من السند والدلالة سواء كان كلّ منهما غير
 قطعي وظنيّاً كما هو كذلك، أو كان أحدهما غير قطعي وظنيّاً؛ لأنّ
 النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، ولا يحصل من الدليل المركّب من
 القطعي والظنيّ القطعُ بها فضلاً عن الظنّين بل الظنّ بها، ومعلوم أنّ
 المطلوب في الأمور الاعتقاديّة هو القطع والإدراك الجزمي، ولا يكفي
 الظنيّ لكنّ الدليل القطعي موافق لظاهر كلامه ﷺ، فيكون قرينةً قطعيّة
 ومفيدة للقطع بأنّ ما هو الظاهر من الكلام من المراد الجدّي يكون مراداً
 جدّياً له ﷺ إن كان الكلام كلاماً له قطعاً.

والدليل العقلي عبارة عن أنّ كلّ ما سواه - من الموجودات الممكنة -
 من أفعاله ومخلوقاته ولو بالواسطة، ومعلوم أنّ الممكن يحتاج في
 وجوده إلى الغير، ولا بدّ من انتهائه إلى الوجود الواجبي، وإلا فيلزم

التناقض وأن يكون غير المستقلّ مستقلاً، فوجود الممكن دليل قطعي على وجود الواجب بالذات بنحو برهان الإنّ، وهذا الدليل القطعي قرينة عقلية مفيدة للقطع بالمراد الجدّي إن كان الكلام كلاماً له قطعاً، وبأنه مطابق للواقع.

وعلى أيّ تقدير يعلم أنّ ما هو الظاهر من الكلام مطابق للواقع قطعاً لأجل الدليل القطعي الموافق له، وهذا من الموارد التي يمكن إثبات ما هو الظاهر من الدليل النقلّي بالدليل العقلي القطعي.

وقد يتمسك بهذا الكلام لما يدّعيه العرفاء من وحدة الوجود والموجود الخارجي الشخصي الواجب بالذات اللابشرط من التعيّن واللاتعيّن وغير مقيد بقيد حتى اللابشرطيّة، وأنّه لأجل لابشرطيّته يمكن أن يقيد بالأعيان والماهيات الممكنة، فيترتب عليه آثار قيوده الممكنة التي لاتناسب الوجود الواجبي بالذات وقد مرّ بيانه وجوابه سابقاً.

في أنه قد يتمسك
بالخطبة المذكوره
لإثبات مدعى
العرفاء من وحدة
الوجود الشخصي
والجواب عنه

فيكون مفاد كلامه عليه السلام حينئذٍ: الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلفه، الحمد لله المتصوّر بصور خلقه والمتشكّل بأشكاله، والمتجلّي بجلواته لأجل تقيده بماهيّة خلقه، فيترتب عليه آثاره لاعلى خلقه، لعدم وجوده المختصّ به لأجل هذا التقيّد.

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا الكلام ليس ظاهراً ظهوراً عرفياً عقلائياً محاورياً حسب القواعد العلميّة الأدبيّة والأصوليّة فيما يدّعونه فضلاً عن القطع به، فيكون حملاً على خلاف ظاهره العرفي العقلائي حسب القواعد العلميّة، وتأويلاً.

وثانياً: أن القطع بأن ما يدّعونهُ هو المراد الجدّي له ﷺ يحتاج إلى القرينة المفيدة للقطع به؛ لعدم كونه نصّاً فيه، والقرينة القطعيّة لهم هي أدلّتهم العقليّة والعرفان الشهودي الذي هو المعتمد لهم لإثبات مدّعاهم، وقد قلنا سابقاً بأنّ مدّعاهم أمر محال ويكون ممتنعاً ذاتاً ووقوعاً، فلا يمكن إثباته، فيكون أدلّتهم العقليّة صورة الدليل ومغالطة، وعرفانهم الشهودي من إحياء الشياطين لا من إفاضته تعالى وإشراقه أو إفاضة جنوده بإذنه؛ فإنّ الرياضة العمليّة لها تأثير في النفس وتوجب استعدادها للقبول إلّا أنّها إذا كانت واجدةً لشرائطها الخاصّة - كما بيّناه سابقاً إجمالاً، وفي كتاب التوحيد مفصّلاً - فتوجب استعدادها بالفعل لقبول إفاضة الله تعالى العرفان الكاشف عن الواقع، أو إفاضة جنوده بإذنه كذلك وإن لم تكن واجدةً لشرائطها الخاصّة التي ذكرناها سابقاً وفي كتاب التوحيد التي توجب استعدادها بالفعل لقبول إحياء الشياطين لما أرادوا أن يوحوه إليها؛ لصيرورتها من أوليائهم إن لم تكن الرياضة واجدةً للشرائط التي تصير النفس بها مستعدّة بالفعل لإفاضته تعالى للنور الكاشف عن الواقعيّات على ما هي عليها.

قوله ﷺ: «خلق الخلق من غير رويّة إذ كانت الرويات لاتليق إلّا بذي الضمائر وليس بذي ضمير في نفسه» أي إيجاده لأعماله الاختياريّة - التي منها خلق الخلق وإيجادهم - ليس مسبوقاً بمبادي الاختيار التي من كميّات النفس ومنها التفكّر وتصوّر العمل مع ما يرتبط به، والتصديق بفائدته أو مفسدته؛ لأنّه ليس محلاً للأعراض والكميّات النفسانيّة من الأمور المضرة والباطنة؛ لأنّ الكميّات من الأعمال

الموجدة بإيجاده ولو بالواسطة، وليست من أعراضه، وقد ورد في كلامهم عليه السلام «كيف الكيف، فلا كيف له، وأين الأين، فلا أين له» أي هو تعالى فاعل وموجد للكيف والأين لا أنه محلّ قابل ومعرض لهما، فليس هو صاحب ضمير وكيف نفساني.

وقوله عليه السلام: «خرق علمه باطن غيب السُّرّات، وأحاط بغموض عقائد السريرات» أي علمه النافذ يخرق الستور التي توجب أن يصير ما وراءها غائباً عن الحواس والعقول من أولها إلى آخرها، ويصل إلى الأمور التي في ورائها، ولا يخفى عليه شيء منها، ولا تمنع عن علمه بها أي ستر كان، وبأيّ كفيّة كانت كفيّتها؛ لأنّ كلّ ما سواه من أفعاله ولو بالواسطة، فله القيام الصدوري به تعالى، ويكون حاضراً عنده بوجوده الخارجي، فعلمه بكلّ ما سواه علم حضوري مطلقاً، فما هو حاضر عنده بوجوده الخارجي ومتعلّق به، ولا ينفكّ عن وجوده ومعلوم له بسبب هذا الحضور عنده والتعلّق والارتباط به لا يعقل أن يكون غير معلوم له وغير حاضر عنده وهو تناقض.

و«أحاط بغموض عقائد السريرات» أي يعلم كلّ عقيدة واعتقاد بشيء صعب يصعب إدراكه لغيره مخفيّ في القلوب والنفوس عن غيره، ولا يخفى عليه، وملاكه ما ذكر - من أنّ كلّ ما سواه من أفعاله ولو بالواسطة، له قيام صدوري به، وحاضر عنده بوجوده الخارجي - وهو ملاك العلم الحضوري للمجرّد بأفعاله.

وفي التوحيد للصدوق عليه السلام: باب التوحيد ونفي التشبيه عن محمّد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من شبّه الله بخلقه،

فهو مشرك، ومن أنكر قدرته، فهو كافر»^١ انتهى.

أقول: هذه الرواية مشتملة على جملتين شرطيتين دالتين على الملازمة بين مفاد الجملة الشرطية ومفاد الجملة الجزائية بتعبير المناطقة وبين المقدم والتالي.

والجملة الأولى تدلّ على أنّ من شبّه الله بخلقه وأثبت له تعالى ما يثبت له لخلقه من كونه مركّباً أو زمانياً أو مكانياً أو كون صفاته الثبوتية الكمالية زائدةً على ذاته، أو قابلاً للرؤية، أو كونه جسماً ونحوها يكون مشركاً أي يكون الملازمة بين إثبات ما ذكر له من الصفات السلبية وبين إثبات الشريك له؛ لأنّه جعله مماثلاً لخلقه ومتّصفاً بما يتّصف به خلقه وشبهاً به فهما مثلان، والمثل هو الفرد الذي يكون مشتركاً مع الفرد الآخر في ماهية واحدة وممتازين في الخصوصيات الفردية المميزة لكلّ منهما عن الآخر كزيد وعمرو المشتركين في الإنسانية المتماثرين في المفردات، فالمعتقد بأنّه شبيه خلقه ومماثل له يكون مشركاً ومعتقداً بالمماثل له والله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وهكذا وكذلك الأدلة العقلية الدالة على التوحيد الذاتي موافقة للرواية، فهذه الرواية وإن تكن قطعية السند والدلالة -وغاية ما يمكن أن يقال: لو خلّيت وطبعها هي ظنية السند والدلالة -فلا توجب القطع بالمراد الجدّي للمعصوم عليه السلام حتى يحصل القطع بمطابقة مدلولها للواقع بمعونة كونه معصوماً وهو مصون عن الخطأ في درك الواقع إلاّ أنّها بمعونة القرينة النقلية الاخر -كآيات الدالة على

التوحيد والروايات النبوية و الولوية الكثيرة المتعاضدة - تدلّ عليه.
 مضافاً إلى الدلائل العقلية المفيدة للقطع به فقول العرفاء بأنه لا بدّ في
 التوحيد من الاعتقاد بالتنزيه والتشبيه معاً ومعنى التنزيه هو الاعتقاد
 بأنه في أصل وجوده ومراتبه وكمالاته من الصفات الثبوتية قائم بذاته،
 ولا يحتاج إلى غيره من الحيثية التقييدية والتعليلية، وليس له شريك
 ومثل فيما ذكر.

ومعنى التشبيه هو الاعتقاد بأنه لأجل لا بشرية من التعيين
 واللاتعيين وإطلاقه حتى من اللا بشرية من الأمرين وقابليته للتقييد
 بقيود كثيرة من الماهيات الممكنة المعبر عندهم بالأعيان الثابتة، يترتب
 عليه الآثار المختصة بالممكنات بعد أنه لا يمكن ترتبها عليه من جهة
 وجوده الواجب بالذات، فيتصف بالأسماء والصفات الخلقية فيكون
 شبيهاً بخلقه، وبالممكنات لأجل اتصافه بما هو من صفاتها من
 الخصوصيات ككونه في المكان والزمان، ومعرضاً للأعراض وكونه
 مركباً وقابلاً للزوال وهكذا وقالوا في النظم:

معنى تنزيهه تعالى
 وتشبيهه

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
 وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً
 وصرّحوافي نثرهم أيضاً وقد نقلنا عباراتهم سابقاً مفصلاً وأجبنا عنها.
 فهذه الرواية تدلّ على خلاف ما ادّعوه بظواهرها المعارض لما
 استدّلوا به على إثباته من الدليل النقلي، وبمعونة الأدلة النقلية من
 الآيات والروايات الموافقة لها، وبمعونة الأدلة الدالة على التوحيد الذاتي
 يحصل القطع بموافقته للواقع المخالف لما ادّعوه من الأدلة النقلية الدالة

على مدّعاهم.

مضافاً إلى أنّ مدّعاهم أمر محال وممتنع ذاتاً ووقوعاً، فلا يمكن إثباته بدليل نقلي أو عقلي أو بالشهود العرفاني كما مرّ مراراً.

وأما الجملة الثانية - وهي من أنكر قدرته فهو كافر-، فمعناه أنّه يكون الملازمة بين إنكار قدرته تعالى على كلّ شيء وإثبات عجزه، وبين الكفر وإنكار صفته الذاتيّة التي هي عين ذاته وجوداً، وإنّما الاختلاف بين وجوده وذاته، وبين صفاته الذاتيّة الكماليّة بالمفهوم الانتزاعي لا في الوجود الخارجي، وإلاّ فيلزم زيادة الصفات على الذات والوجود، وكونها وموجبة لنقص الذات، وسائر التوالي الفاسدة، فإنكار قدرته والاعتقاد بعجزه تعالى كلّاً أو بعضاً -العياذ بالله- موجب لإنكار صفة الله الذاتيّة له المساوق لإنكار وجوده تعالى؛ لأنّ صفاته الذاتيّة عين وجوده تعالى خارجاً، وإنّما تغايّر كلّ منها مع الآخر، وتغايرها مع وجوده تعالى يكونان مفهوماً لا وجوداً، وعدم الاعتقاد بصفاته الذاتيّة كلّاً أو بعضاً موجب للكفر وعدم الإسلام فضلاً عن الاعتقاد بعدمها كذلك وفضلاً عن عدم الاعتقاد بوجوده تعالى أو الاعتقاد بعدمه تعالى، ويترتب عليه أحكام الكفر من التكليفيّة والوضعيّة وآثاره الأخرويّة، ودلالة هذه الجملة في الرواية وإن كانت بنحو الظهور والدلالة الظنيّة النوعيّة بعد كون سندها ظنيّاً أيضاً إلاّ أنّ الأدلّة النقلية الأخرى الموافقة لها وكذلك الدليل العقلي العلمي الموافق لها يكونان قرينة قطعية ومفيدة للقطع بكون مدلولها مراداً جدياً كما يكونان مفيدين للقطع بموافقة مدلولها للواقع.

جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة)

في أن من أقسام
الجبر جبر العدلية
الذين يقولون بأن
عمل الإنسان يقع
بقدرته ولكنه غير
ممكن من الطرفين
بالفعل على البدل
لكونه فاعلاً ناقصاً

ومن أقسام الجبر جبر العدلية وهم الذين يقولون: بأنَّ عمل الإنسان يقع بقدرته، وأنه الفاعل والموجد له بها، ولكن يقولون بأنه فاعل ناقص يحتاج في اختياره لأحد الطرفين من العمل المقدور بالفعل إلى المرجح وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والشوق الأكيد؛ لأنهم يفسرون القدرة بأنها قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء إيجاد العمل، واقتضاء الإمساك عنه ذاتاً بوحدها وبساطتها على حدّ سواء، وليس هذا الاقتضاء الذاتي تامّاً بأن يتمكن القادر بسببها من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل بالفعل بلا مرجح خارج منضمّ إليه، بل يكون ناقصاً، ويحتاج في تمكّنه من كلّ منهما بالفعل إلى المرجح ومبادي الاختيار وهي شرط الفاعل بمعنى أنّ تأثيره في أحد الطرفين بالفعل يحتاج إليها، وعليه فعدم المرجح لأحد طرفي العمل المقدور يوجب أن لا يتحقّق العلة الفاعليّة والفاعل التامّ، أي الفاعل المؤثّر بالفعل بالنسبة إلى ذلك الطرف، فيمتنع تحقّقه.

فلو تحقق لزم تحقق المعلول بلاعلّة فاعليّة، وترجّح بلامرجّح، أي تحقق المعلول بلاعلّة تامّة؛ لأجل عدم جزئها وهو العلّة الفاعليّة، ولذا يقولون: الترجيح بلا مرجّح في الفاعل القادر يوجب الترجّح بلا مرجّح، فإذا كان لأحد الطرفين مرجّح ولم يكن للآخر مرجّح، فماله المرجّح لا إشكال في تحقّقه؛ لتامّيّة الفاعل؛ ولوجود المؤثر بالفعل له، وأمّا الطرف الآخر، فيمتنع تحقّقه؛ لعدم تامّيّة الفاعل له، وعدم المؤثر بالفعل له، وهذا هو الجبر بمعنى عدم التمكّن من كلّ من الطرفين على البدل.

الجبر بمعنى عدم
التمكّن من كلّ من
الطرفين على البدل

ولو كان لكلّ من الطرفين مرجّح، فإن كان أحدهما أقوى من الآخر، فأقوائتيته توجب أن يكون الفاعل القادر بالنسبة إلى ذلك الطرف أقوى من الآخر، فالفاعل بالنسبة إليه تامّ، فلا إشكال في تحقّقه، وأمّا الطرف الآخر، فيمتنع تحقّقه؛ لعدم الفاعل التامّ له.

وإن كان المرجّح لكلّ منهما متكافئين، لتصنونه بعنوانين، فلا يتحقّق العمل، ولا يوجد بإيجاد الفاعل؛ لعدم وجود الفاعل المؤثر بالفعل لوجود العمل وإيجاده، وعدمه موجب لعدم وجود العلّة التامّة لوجوده وإيجاده، وعدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول يكفي لعدمه، فيمتنع إيجاد العمل حينئذٍ؛ لعدم وجود الفاعل بالفعل له.

وفي الصور الثلاث يلزم الجبر، بمعنى عدم التمكّن من كلّ من إيجاد العمل أو تركه على البدل إن قلنا بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص ذاتاً بالمعنى المذكور، وليس بفاعل تامّ ذاتاً بمعنى عدم احتياجه في تأثيره لأحد الطرفين بالفعل إلى المرجّح، وإنّما المرجّح دخيل في حسن أحد

لزوم الجبر في
الصور الثلاث إن كان
الفاعل القادر فاعلاً
ناقصاً

الطرفين وعدم قبحه، أو تقول بأنه إذا تحقّق العلة التامة لوجود المعلول، يمتنع تخلف المعلول عنها مطلقاً ولو كان العلة الفاعلية هو القادر، وعليه فعند تحقّق العلة التامة لوجود العمل وإيجاده، يمتنع تركه والإمساك عنه؛ للزوم الأمر المحال، فيلزم الجبر، وعدم التمكن من كلّ من إيجاد العمل أو الإمساك عنه على البدل بالفعل عند تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل، ومعنى اختيارية العمل كون الفاعل القادر متمكناً بالفعل عند تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل من كلّ من إيجاد أو الإمساك عنه على البدل.

معنى اختيارية العمل
وكونها بهذا المعنى
محلّ الاختلاف بين
الأشعري والعدلية

والاختيارية بهذا المعنى محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدلية، ولذا أشكل الأشاعرة على العدلية بأنّ قولكم: إنّ عمل الإنسان يقع بقدرته بإيجاده له أو بتركه له والإمساك عنه لا يستلزم الاختيارية بالمعنى المذكور؛ لأنّه مستلزم للتمكن من الإيجاد دون التمكن عن الإمساك عنه، أو للتمكن من الترك والإمساك عن الإيجاد دون التمكن من الإيجاد.

واستدلّت الأشاعرة عليه بدليلين:

أحدهما: أنّ القدرة - كما تعتقدون أنتم أيضاً - هي القدرة المؤثّرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل واقتضاء تركه والإمساك عن إيجاده على نحو السواء ذاتاً اقتضاءً ناقصاً بمعنى أنّها لا تؤثر بالفعل في الإيجاد أو الترك إذا وصلت النوبة إلى تأثيرها في أحدهما ذاتاً وبدون المرجّح الذي ينضمّ بها ويعبّر عنه بمبادي الاختيار بل عند وصول النوبة إلى تأثيرها تحتاج في تأثيرها بالفعل في أحدهما إلى المرجّح المذكور، ولا تؤثر

الدليل الأول من
استدلال الأشاعرة
على أنّ وقوع العمل
بقدرته الإنسان
يوجب عدم التمكن
إما عن الإيجاد وإما
عن الترك

بالذات وبدونه؛ إذ مع كونها ناقصة في التأثير في أحدهما - كما هو المفروض والمقبول عندكم أيضاً - فلو أثرت في أحدهما عند وصول النوبة إلى تأثيرها لأنها علة فاعلية، لزم وقوع الممكن بدون الفاعل والموجد والعلة الفاعلية؛ لعدم تماميتها لأجل عدم شرطها، فيلزم تحقق الممكن بدون العلة التامة من جهة عدم أحد أجزائها وهو الفاعل والعلة الفاعلية، فيلزم ترجح الممكن بدون المرجح، وتحققه بدون العلة وهو محال؛ لكونه مستلزماً للتناقض؛ للزوم عدم احتياج المحتاج إلى غيره في تحققه إلى غيره في تحققه وهو مستلزم لعدم إثبات الصانع بسبب وجود الموجود الممكن ببرهان الإن مع أنه أحد البراهين المثبتة له عندكم أيضاً، فلا بد من انضمام المرجح بها حتى تصير تامة في تأثيرها بالفعل في العمل إيجاباً أو تركاً، ويعبر عنه بشرط الفاعل وهنا هو مبادي الاختيار المعروفة للفاعل القادر سواء كان المرجح فعلاً للغير أو فعلاً له، وحينئذ فلا بد من أن ينتهي إلى الغير؛ لئلا يلزم التسلسل، وإذا كان الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً محتاجاً في اختياره بالفعل أحد طرفي المقدور من الإيجاب أو الإمساك عنه إلى المرجح فإذا كان المرجح للإيجاب دون الإمساك عنه - لكونه ذا مصلحة فقط بعنوان واحد - فلا يتمكن من الإمساك عنه بمعنى أنه لا يكون ترك العمل من جهة اختياره له مع التمكن منه بل يكون ترك العمل لأجل عدم تمكنه بالفعل من اختيار تركه؛ لأنه ليس فاعلاً تاماً لاختيارك الترك من دون المرجح، فيكون كالفاعل بالطبع، فإنه عند تحقق ماله الدخل في إيجاب المعلول لا يتمكن من تركه؛ لعدم اقتضاء الترك فيه، فلا يكون الترك لأجل

مع وجود المرجح
للإيجاد فلا يقدر على
الترك ومع المرجح
للكون فلا يقدر على
الفعل

اختياره له بل من جهة عدم تمكّنه منه، فيجب إيجاد المعلول، ويمتنع عدمه وتركه؛ لعدم الفاعل له الذي هو أحد أجزاء العلة التامة، وإذا كان المرجح؛ لعدم العمل وتركه؛ لكون العمل ذامفسدة فقط ولم يكن فيه مصلحة بعنوان واحد، فالفاعل القادر يتمكّن من الترك فقط، ولا يتمكّن من الإيجاد لعدم الفاعل بالفعل له لكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً، ومع المرجح يصير تاماً بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل وتركه، والمفروض أنّ المرجح للترك دون الإيجاد، فلا فاعل ومؤثر بالفعل له؛ لعدم تماميته، ونقصه من جهة عدم المرجح، فيجب الترك، ويمتنع الإيجاد والعمل إذا كان إيجاداه واجباً، وتركه ممتنعاً أو بالعكس، فيكون إجبارياً لا اختيارياً.

الاختياري الواقعي هو العمل الذي بعد تحقّق علته التامة يكون الفاعل قادراً على الفعل والترك على البدل

والاختياري الواقعي والحقيقي الذي يكون مورد إنكار الأشعري في قبال العدلية هو العمل الذي يكون عند تحقّق العلة التامة لإيجاده متمكّناً من كلّ من إيجاداه وتركه على البدل، بمعنى أنّه شاء لم يفعل. والمشية هنا بمعنى التمكّن من كلّ من الإيجاد أو الترك لا بمعنى الإرادة والشوق المؤكّد الذي هو دخيل في حسن العمل لا في أصل إيجاداه أو تركه، ولا بمعنى أنّه لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل، لكنّه شاء دائماً بنحو القضية الشرطية التي تصدق مع إيجاب الطرفين أيضاً وهنا كذلك، لعدم لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة.

تعريف الفاعل الحقيقي عند الفلاسفة

وهذا كلام الفلاسفة في تعريف الفاعل القادر، وهم ينكرون أنّه لو شاء فعل، ولو شاء لم يفعل؛ لأنّهم يقولون: إنّ له لم يشأ عدم الإيجاد والفعل دائماً وشاء الإيجاد والفعل دائماً؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة

التامة، لأنه عند تحقق العلة التامة للإيجاد والفعل لو شاء عدمه على
البدل للزم تخلف المعلول عنها وهو أمر محال.

وصدق القضية الشرطية بكون الملازمة بين المقدم والتالي، سواء كانا
واجبين وضروريين، أو ممتنعين، أو ممكنين، أو أنه جائز فعلاً وتركاً،
كما قال المتكلمون فإنهم بعد تعريف القادر بالفاعل والمقتضي الناقص،
وأنه يحتاج في تأثيره بالفعل إلى المرجح لأحد طرفي المقدور يقولون:
عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل - ومن أجزائها المرجح للفاعل
القادر والجزء الأخير للمرجح هو المشيئة والإرادة وبعدها وجود الفعل
بإيجاد الفاعل - إنَّ الفاعل شاء الفعل وإيجاد العمل، فيجب العمل
ووجوده، ويمتنع عدمه وتركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة
وهو أمر محال؛ لما قالوا من ترتب التالي الفاسد العقلي عليه الدالّ إنّاً
على فساد متلوّه، فحينئذٍ تصدق القضية الشرطية وهي «لو شاء فعل»
مع وجوب الطرفين، ومع عدم المرجح لإيجاد العمل، فلا مشيئة للفاعل
القادر له، فيجب ترك العمل، ويمتنع إيجاده؛ لعدم تامة الفاعل؛ لعدم
شرطه الدخيل في فعلية تأثيره، وحينئذٍ تصدق القضية الشرطية وهي
«لو لم يشأ لم يفعل» مع وجوب الطرفين أيضاً لعدم تامة الفاعل،
فلا تتحقق العلة التامة لإيجاده لأجل عدم جزئها، فيجب عدم الفعل،
ويمتنع الفعل وإيجاده.

وجود المشيئة بين
الفعل والتارك حتى
مع وجوب الطرفين

فإشكال الأشاعرة على العدلية مبني على كون الفاعل القادر هو
الفاعل الناقص ذاتاً لأجل كون قدرته قوة مؤثرة ناقصة، فيكون محتاجاً
إلى المرجح في اختياره لأحد طرفي المقدور من الإيجاد والإمسك عنه

في أن إشكال
الأشاعرة على
العدلية مبني على
كون الفاعل القادر هو
الفاعل الناقص ذاتاً

الشوق الأكيد وأثره
في الإيجاد

بالفعل وهو مبادي الاختيار المركبة من أمور يترتب بعضها على بعض
وجزؤها الأخير هو المشيئة والإرادة - التي يترتب عليها العمل إيجاباً،
ويعبر عنها بالشوق الأكيد أيضاً - أو عدم المشيئة فيما لم يكن في العمل
مصلحة ولا مفسدة، أو الكراهة عن العمل فيما إذا كان في العمل مفسدة
تترتب عليه.

وفيما إذا كان في العمل المصلحة والمفسدة معاً لأجل تعنونه
بعنوانين كما في مورد اجتماع الأمر والنهي المعروف، فإن كان إحداهما
أقوى من الأخرى، فالمرجح لما هو الأقوى ملاكاً، فيتمكّن الفاعل منه
دون الآخر، وإن كانتا مساويتين، فيترك العمل لأجل عدم وجود الفاعل
التام لإيجاده، ويكفي عدم العلة للإيجاد أيضاً لترك العمل كما إذا لم يكن
في العمل مصلحة ولا مفسدة، فيترك العمل لأجل عدم العلة للإيجاد.

وإذا كان المرجح للفاعل لإيجاد العمل مع وجود سائر ما يحتاج إليه
- إن كان - لاحتياج وجود ممكن الوجود إلى العلة التامة دون الترك،
فالفاعل القادر حينئذٍ يتمكّن من إيجاد العمل، ولا يتمكّن من تركه؛
لوجود الفاعل التام له، وعدم وجود الفاعل التام للترك؛ لعدم المرجح له
على الفرض، فيمتنع لعدم الفاعل له، فلو ترك، لزم الترجّح بلامرجح.

وإذا كان المرجح للترك دون الإيجاد، فيتمكّن الفاعل من الترك دون
الإيجاد؛ لوجود الفاعل التام للترك دون الإيجاد، فلو وجد العمل، لزم
الترّجّح بلامرجح؛ لعدم وجود الفاعل التام له ولو كان سائر ما له الدخل
فيه موجوداً إن كان محتاجاً إليه.

والفاعل القادر إذا لم يكن متمكناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على

البدل، وكان متمكناً من أحدهما دون الآخر، فليس عمله اختيارياً بالمعنى الذي هو محلّ الاختلاف بينهم وبين العديّة، وحيث إنّ أمر العمل للفاعل القادر يدور بين الجبر و الاختيار عندهم، فإذا لم يكن اختيارياً، يكون جبراً وبالإجبار وغير اختياري.

والجبر بمعنى تمكّن القادر من أحد طرفي العمل المقدور دون الآخر غير الجبر الأشعري؛ لأنه في الأول يقع العمل بقدرة العبد وفي الثاني يقع بقدرة الله

وهذا الجبر وإن لم يكن جبراً أشعرياً؛ لعدم كونه واقعاً بقدرته تعالى إيجاباً أو تركاً و لكن ليس اختيارياً أيضاً بالمعنى الذي هو محلّ الاختلاف، فما يكون في مقابله و مغايراً له يكون جبراً؛ لعدم ملاك الاختيار فيه.

وثانيهما: أنه كما أنّ ممكن الوجود يحتاج في كلّ من وجوده وعدمه واتّصافه بأحدهما إلى أمر خارج عن الذات يكون علّة تامّة لأحدهما لإمكان كلّ من وجوده وعدمه ذاتاً - وإمكان الممكن بالذات معناه على أصالة الماهيّة خلوّ رتبة ذاتها من كلّ من الوجود والعدم وعدم اتّصافها بالذات بالوجود أو العدم، وعلى أصالة الوجود ارتباط ذات الوجود الإمكانية بغيره وهو العلّة له، فيكون عدمه بعدمه أو بعدم إرادته، فعلى التقديرين يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى غيره في وجوده وعدمه فاتّصافه بالوجود أو العدم بدون الغير مستلزم للتناقض وكون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه - كذلك الممكن إذا وجدت علّته التامة لوجوده التي يحتاج إليها في وجوده ولا بدّ منها، فيجب وجوده، ويمتنع عدمه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامة المستلزم لترتب التالي الفاسد العقلي عليه الذي يكون برهاناً إنبيّاً على فساد متلوّه كما ذكره في محلّه، وذكرناه سابقاً وأجبنا عنه، فعند تحقّق العلّة التامة لإيجاد العمل

الدليل الثاني للأشاعرة على الجبر غير الأشعري

يتمكّن الفاعل القادر منه، ولا يتمكّن من تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، فعند تحققّ العلة التامة لإيجاده لا يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، فلا يكون العمل اختيارياً إلاّ أنّه أيضاً ليس جبراً شعرياً؛ لوقوع العمل بقدرة الإنسان لا بقدرته تعالى بالمعنى المذكور. وقد أجابت العدليّة عن الإشكاليين المذكورين في الدليل الثالث للأشاعرة لإثبات الجبر بأجوبة أجابوا عنها كما في شرح المقاصد. ولكن تلك الأجوبة لا تثبت مدّعى الأشاعرة من كون عمل الإنسان واقعاً بقدرته تعالى لا بقدرة الإنسان وإن لم يكن جواب العدليّة عن الأشعري أيضاً لا يثبت الاختيارية التي هي مورد الاختلاف، ولا باس بذكرها وبيان عدم كونها مثبتة لها.

مع وجود العلة التامة
فالفاعل لا يتمكّن
من الترك

أحدها: أنّ ما ذكرتم - أي الأشاعرة - استدلال في مقابلة الضرورة، فلا يستدعي الجواب، وذلك لأننا نعلم بالضرورة أنّ لنا مكنةً واختياراً وأنا إن شئنا الفعل، فعلنا، وإن شئنا الترك، تركنا. في أنّ أجوبة الأشعري عن العدلية لا تثبت مدعاهم

أقول: هذا ادّعاء للبداهة؛ لأنّ القدرة أمر وجداني معلوم بالعلم الحضورى كالصفات النفسانيّة وكالجوع والعطش فهي بديهية ثانوية، فالمدّعي للبداهة يدّعي أنّي أعلم بالبداهة أنّه عند تحققّ العلة التامة لإيجاد العمل لي التمكن من كلّ من إيجاد ومن تركه على البدل، وما هو معلوم بالبداهة يكون الاستدلال في مقابله مغالطة؛ لأنّ كلّ دليل لا بدّ من أن يكون بديهياً أو ينتهي إليه، ويتوقّف دليّته على بداهته بنفسه، أو بانتهائه إليها، فالبديهي لا يحتاج إلى الدليل؛ للزوم تحصيل الحاصل.

الاستدلال بالبداهة

وهذا الجواب جواب عن الدليلين ولكن تمكن الخدشة فيه بأن البديهي - لاسيما الوجداني منه - لا يقبل الاختلاف فيه؛ لأنه يستوي فيه الكل، ولا يختص بطائفة مع وقوع الاختلاف فيه بين العلماء وأهل الحل والعقد.

البديهي هو الذي لا يقبل الاختلاف

ثانيها: جواز ترجيح القادر لأحد المتساويين من غير مرجح كما في طريقي الهارب، وقدحي العطشان، ورغيفي الجوعان؛ فإننا نرى بالوجدان في الأمثلة المذكورة أن القادر فيها يريد أحد المتساويين ويختاره بلامرجح لخصوص ما يريد، وجواز ترجيح القادر لأحد المتساويين من غير مرجح مستلزم لجواز ترجيح أحد طرفي المقدور في كل عمل أيضاً؛ لأن جواز ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح ليس لأجل خصوصية كونه أحد المتساويين بل لأجل كون كل منهما عملاً مقدوراً، فجواز ترجيح أحد المتساويين - أيّاً منهما كان - من غير مرجح لأجل كونه مصداقاً للعمل المقدور الذي هو الجامع بينهما وبين كل مقدور ولو لم يكن متساوياً مع غيره في الفرض، فحيث إن الجامع موجود في كل عمل مقدور ولو لم يكن متساوياً مع غيره، فيعلم جواز ترجيح أحد طرفي كل مقدور أيضاً.

جواز الترجيح بلامرجح

دليل نقضي يستفاد منه حكم كلي

وهذا دليل نقضي يستفاد منه حكم الكلي من حكم الفرد لأجل أن حكمه لأجل جامعته والقدر المشترك بينه وبين غيره لا لأجل خصوصية الفرد حتى لا يمكن التعدي منه إلى غيره.

الجواب عن الاستدلال بقدحي العطشان بوجود المرجح في الجامع في كل من الإنانين

وفيه أولاً: أن المرجح في مورد المتساويين موجود كما في الأمثلة المذكورة، فإن المرجح فيهما في الجامع الموجود في كل منهما،

ويحصل ذلك الجامع بكلّ منهما، فإنّ الغرض من الهرب من العدو أو السّبُع - مثلاً - هو النجاة من شرّه وهي تحصل بالهرب الجامع والقدر المشترك بين الهربين الخاصّين الحاصلين بكلّ من الطريقتين، فسبب كلّ من الهربين الواقعين في كلّ من الطريقتين لأجل اتّحادهما مع الهرب الجامع بينهما والموجود بعين وجودهما لأنّها تحصل بسبب خصوص كلّ من الهربين الواقعين فيهما حتّى تكون دليلاً على الترجيح بلا مرجّح لوقوعه في الأمثلة، وأدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه، فالهرب الجامع بين الهربين موجب للنجاة، لا الهرب الواقع في خصوص كلّ من الطريقتين، وسبب خصوص الهرب الواقع في كلّ من الطريقتين للنجاة لأجل وجود الجامع فيه واتّحاده معه وجوداً كاتّحاد كلّ كليّ مع مصداقه، فدليليّة الأمثلة لجواز الترجيح بلا مرجّح في الفاعل القادر تتوقّف على كون النجاة مسببة لخصوص كلّ من الهربين الواقعين في الطريقتين؛ إذ حينئذٍ يكون وقوع الترجيح بلا مرجّح في الخارج - ولو في مورد واحد - دليلاً على إمكانه؛ إذ وقوع الشيء خارجاً مشروط بإمكانه الذاتي وإمكانه الوقوعي، والممتنع ذاتاً أو وقوعاً يمتنع وقوعه خارجاً لترتب التالي الفاسد العقلي عليه.

وجود الغرض في
القدر المشترك بين
الإنانين

وكذا الأمر في قدحي العطشان، ورغيفي الجوعان؛ فإنّ الغرض من شرب الماء هو الرواء ورفع العطش، ومن أكل الرغيف هو الشبع، وكلّ منهما يحصل بالجامع أي الشرب الجامع والقدر المشترك بين شرب خصوص كلّ من ماء القدحين، وبالأكل الجامع بين أكل خصوص كلّ من الرغيفين، لا أنّه يحصل الغرض بسبب شرب خصوص الماء في كلّ

من القدحين، أو بسبب أكل خصوص كل من الرغيفين، فالأمثلة ليست دليلاً على جواز الترجيح بلا مرجح لأجل مشروطيّة وقوع شيء في الخارج بإمكانه الذاتي والوقوعي، فالوقوع، الخارجي دليل وبرهان إنّي على إمكان الشيء ذاتاً ووقوعاً.

نعم، يقع الكلام في أنّ المرجح في مورد الأمثلة هل هو دخيل في أصل إيجاد العمل من الهرب والشرب والأكل - حتى يكون شرط الفاعل لكون الفاعل ناقصاً ذاتاً لإيجاد العمل أو تركه على البدل كما هو المشهور في الفاعل القادر، فيمتنع اختياره للطرف الذي لا مرجح له؛ لعدم تاميّة الفاعل المحتاج إليه في عمله في وجوده وعدمه - أو يكون دخيلاً في حسن كلّ منها ومدوحيّتها عقلاً وعقلاء، وعدم قبحها ومذموميّتها لكون الفاعل القادر تاماً ذاتاً لا يحتاج إلى المرجح في تأثيره بالفعل في العمل إيجاباً أو تركاً عند تحقّق العلة التامة لإيجاده، وأنّه له التمكن من كلّ من إيجاد العمل وتركه والإمساك عن إيجاده ولو لم يكن مرجح لشيء من الطرفين، ولا يمتنع اختياره لأحدهما على البدل لتاميّة الفاعل بدون المرجح.

نعم، اختياره لأحدهما يكون قبيحاً مذموماً لو لم يكن له مرجح، والقول بأنّ الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى المرجح، وإنّما المحال الترجح بلا مرجح.

أقول: تقرّبه أنّ للفاعل القادر إرادة الفعل وإرادة الترك، والإرادة أمر تعلّق الوجود لا يمكن تحقّقه بدون المتعلّق وهو المراد، فبأيّ منهما تعلّق يصير مراداً ومتعيّناً لتعلّق القدرة به، ويصير موجوداً بإيجادها أو

هل المرجح دخيل في أصل الإيجاد أو في حسن كلّ من الفعل والترك

وقد يجاب باستحالة الترجح بلا مرجح دون الترجيح بلا مرجح؛ لعدم احتياج تعلّق الإرادة بأحد الطرفين إلى المرجح

استحالة وجود
الإرادة بدون المراد؛
لكونه تعلقى الوجود
مع اقتضائها ذاتاً
لتعلقها بكل من
طرفي المقدور
تكفيان لتعلقها بأي
من الطرفين بدون
المرجح

ليس تعلق الإرادة
بأحد الإنانين
بلامرجح

متروكاً بتركها، فالإرادة التي من لوازم القدرة على العمل المقدور تكفي
للمرجحية لأحد طرفي المقدور، ولا يحتاج ترجيح أحدهما لتعلق
القدرة به بالفعل إلى غيرها.

وفيه: إن كان المراد من الإرادة هو الشوق إلى العمل فعلاً أو تركاً كما
هو الظاهر منها، فهي: أولاً: أنها من أجزاء مبادي الاختيار المترتب
بعضها على بعض وهي الجزء الأخير، منها الذي يليه العمل فهي تعلق
بالعمل الذي فيه المصلحة أو المفسدة المحرزة له وهي المرجح لتعلقها
به، وعلى الأوّل متعلق بإيجاده، وعلى الثاني بتركه على القول بتعلقها
بالترك، فالمرجح لتعلق الإرادة بخصوص الفعل أو الترك موجود، وليس
تعلق الإرادة بأحدهما بلامرجح آخر غيرها، فيكون المرجح نفسها.

وثانياً: مع قطع النظر عن كونها ناشئة عن إحراز المصلحة والمفسدة
في العمل فتتعلق بما فيه إحداها حيث تكون الإرادة تعلقى الوجود
ومحتاجاً في وجوده إلى المتعلق وهو المراد، ويمكن أن تتعلق بكل من
إيجاد العمل وتركه على البدل، لاقتضائها بالذات لتعلقها بالمتعلق وهو
المراد؛ لكون وجودها تعلقياً ومحتاجاً إليه من دون اقتضائها ذاتاً لتعلقها
بخصوص إيجاده أو تركه فلا بدّ في تعلقها بأحدهما بالخصوص إلى
المرجح، وإلا فيلزم من تعلقها بأحدهما بدونه الترجيح بلامرجح؛ إذ هي
بذاتها لها اقتضاء تعلقها بكل منهما على السواء، وليس لها أن يقتضي
ذاتها تعلقها بخصوص أحدهما، فتعلقها بأحدهما بالخصوص محتاج
إلى المرجح، وإلا فيكون من قبيل المعلول بلاعلة.

وإن كان المراد من الإرادة هو تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد

العمل المقدور وتركه من دون المرجح، فهو يرجع إلى القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً لا يحتاج إلى المرجح في إيجاد العمل أو تركه، والقائل بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج إلى المرجح في عمله لا يقول به وإن كان هو الحقّ عندنا وحقّقناه وأقمنا الدليل عليه، ولذا على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً ذاتاً - لا يحتاج في إيجاد العمل أو تركه إلى المرجح ومبادي الاختيار، وإنما يحتاج إليه في حسن أحدهما وعدم قبحه - وليعلم أنّه يكون للفاعل القادر إرادتان:

تعذد الإرادة للفاعل القادر

إحداهما: بمعنى تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل أو تركه على البديل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده وهو دخيل في أصل إيجاده أو تركه.

ثانيتها: هو الشوق والاشتياق إلى إيجاد العمل أو تركه وهو الجزء الأخير من مبادي الاختيار التي هي تصوّر العمل مع ماله الدخل فيه، ثمّ التصديق بكونه ذا مصلحة خالصة أو راجحة أو بكونه ذامفسدة كذلك، ثمّ الاشتياق إلى إيجاده أو تركه، ثمّ إحراز عدم المانع عن إيجاده أو تركه، ثمّ الشوق المؤكّد الذي بعده الإيجاد أو الترك وهو دخيل في حسن العمل وعدم قبحه عقلاً وعقلاء على التحقيق المنصور الدالّ عليه الدليل من كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، ويكون دخيلاً في أصل إيجاد العمل أو تركه على القول بكونه فاعلاً ناقصاً كما مرّ بيان كلّ منهما مستوفى ومستقصى.

مبادي الاختيار

ثالثها: أنّه بعد القول بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص يحتاج في تأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه إلى المرجح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، وأنّه عند تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل

بيان أن كون القادر فاعلاً ناقصاً لا ينافي تمكّنه من كلّ من الإيجاد والإمساك على البديل عند تحقّق العلة التامة

يجب صدور العمل منه، ولا يتمكّن من تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو لا يجوز ويمتنع وقوعاً حتى فيما إذا كان الفاعل والعلّة الفاعليّة هو القادر، ولا يختصّ بما كان الفاعل بالطبع إلاّ أنّه مع ذلك لا ينافي وجوب صدور العمل عندها من الفاعل القادر عندها مع كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البديل.

وذلك لاختلاف الحيثيّة والجهة لا من حيثيّة وجهة واحدة؛ لأنّ إيجاد العمل من حيث انضمام مبادي الاختيار إلى الفاعل القادر وتحققها معه وتحقق سائر ماله الدخّل فيه - إن احتاج إليه - يجب صدوره من الفاعل لتحقق العلة التامة له حينئذٍ، وإلاّ فيلزم تخلفه عن العلة التامة له وهو محال، ومن حيث استناد العمل إلى الفاعل القادر مع قطع النظر عن انضمام مبادي الاختيار - التي هي دخيلة في تأثيره بالفعل فيه - يجوز كلّ من الإيجاد والترك على البديل، ويمكن ولا يجب خصوص أحدهما؛ لأنّ القادر من جهة اتّصافه بالقدرة له اقتضاء إيجاد العمل واقتضاء تركه على حدّ سواء ذاتاً، فيتمكّن من إيجاد العمل ومن تركه على البديل بالنظر إلى كونه ذا قدرة مع قطع النظر عن مبادي الاختيار، ومن هذه الحيثيّة.

فعلى القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره في خصوص أحد الطرفين، وعلى القول بعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة يجتمع القول بوجوب صدور العمل من الفاعل القادر الذي يقتضيه انضمام مبادي الاختيار إلى الفاعل القادر مع سائر ماله الدخّل - إن كان - مع القول بتمكّن الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد

والترك على البدل الذي هو محلّ الاختلاف.

وفيه: أنّ التمكن من كلّ من الإيجاد والترك على البدل بالفعل هو محلّ الاختلاف وهو الاختيارية التي لا يترتب عليها آثار الجبر، وهي لا تجتمع مع وجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاده؛ لأنها تتوقف على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً بالذات غير محتاج في اختياره لأحد طرفي المقدور بالفعل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل، فلا تجتمع مع كون الفاعل القادر ناقصاً محتاجاً إلى المرجح في اختياره لأحدهما بالفعل، وكون الفاعل القادر الناقص متمكناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل وحده، ومع قطع النظر عن انضمام مبادي الاختيار به ليس تمكناً بالفعل بل تمكناً مشروطاً بانضمامها إليه، وليس الكلام في الاختيارية المشروطة بل في الاختيارية بالفعل عند تحقق العلة التامة للإيجاد، فهذا الجواب أيضاً لا يكون جواباً عن إشكال لزوم الجبر إن كان العمل واقعاً بقدرة الإنسان بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً كما هو مبني الإشكال.

رابعها: أنّه بناءً على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً بالذات، ومحتاجاً في اختياره لأحد طرفي المقدور بالفعل إلى المرجح، وعلى أنّه إذا تحققت العلة التامة لإيجاد العمل بوجود المرجح - لأنه الجزء الأخير منها - يجب صدور العمل من الفاعل، ويمتنع تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال يجتمع وجوب صدور العمل منه مع كون العمل اختيارياً بالفعل لا بمعنى كون الفاعل متمكناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل حتّى تحصل المنافاة بينهما بل بمعنى كون

الجواب عن الاستدلال والفرق بين الاختيارية المشروطة والاختيارية بالفعل

اختيار الفاعل بمعنى كون العمل مسبقاً بالاختيار والإرادة مستلزم لوجوب صدوره وامتناع تركه عند تحقق العلة التامة

العمل مسبقاً بالاختيار والإرادة، وأنها الجزء الأخير الدخيل في تحققه بحيث يتحقق بعدها؛ لأنها الجزء الأخير لمبادي الاختيار التي إذا تحققت يصير الفاعل القادر مؤثراً بالفعل في العمل بإيجاده له، والاختيارية بهذا المعنى تكفي لكونها شرطاً لكل ما هو مشروط بكون العمل اختيارياً ككونه متعلقاً للتكليف وكون إطاعته بإتيانه موجبةً لاستحقاق الثواب عليه، ومخالفته بتركه، أو بإتيانه^١ موجبةً، لاستحقاق العقاب عليه، وهكذا، ولا يحتاج إلى كون الفاعل القادر متمكناً من كل من إيجاد العمل وتركه عند تحقق العلة التامة بحصول مبادي الاختيار وسائر ما له الدخل إن كان، ولذا قالوا: الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وأنهما يجتمعان.

ليس المراد من الاختيار تمكّن الفاعل من الإيجاد والترك على البدل بمعنى عدم انحصار الاختيار فيه ويكفي كونه مسبقاً بالإرادة

والمراد من الاختيار كون العمل مسبقاً بالاختيار والإرادة لا كون الفاعل متمكناً من الإيجاد والترك على البدل بالفعل، فوجوب صدور العمل من الفاعل القادر وتمكّنه منه لا ينافي امتناع تركه وعدم تمكّنه منه، لأنه حينئذٍ مسبق بالإرادة و الاختيار، والمفروض سبقه بها، وكونها الجزء الأخير من الدخيل في تحققه هو الملاك والشرط لاختياريته وهو متحقق بالفعل، فاختيارية العمل، لها معنيان:

اختيارية العمل لها معنيان

أحدهما: كون الفاعل القادر متمكناً من كل من إيجاد العمل وتركه على البدل عند تحقق العلة التامة له.

ثانيهما: كون العمل مسبقاً بالإرادة والاختيار ولو لم يكن الفاعل

١. هذا في مورد النهي، فإن مخالفة النهي هي بإتيان النهي عنه، والمراد بإتيان التكليف هو إتيان متعلقه.

متمكناً من ترك العمل، ويكون متمكناً من إيجاده فقط عند تحققها له.
 وعلى الأسف بنى جل أصحابنا الشيعة على هذا المبنى في اختيارية
 عمل الإنسان؛ لاعتقادهم بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وكون القدرة
 قوة مؤثرة ناقصة ذاتاً بالنسبة إلى طرفي العمل المقدور، ومحتاجة في
 اختيار أحد طرفي المقدور إلى مبادي الاختيار، وبأنه إذا تحققت العلة
 التامة لإيجاد العمل بتحقق الجزء الأخير منها وهو الإرادة - التي هي
 جزء الأخير من مبادي الاختيار - يجب صدور العمل من الفاعل القادر،
 ويمتنع تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة؛ لاعتقادهم بشمول
 هذه القاعدة العقلية للعلة التامة التي فاعلها القادر أي علتها الفاعلية هو
 الفاعل القادر أيضاً؛ لكونه فاعلاً ناقصاً.

التأسف من ذهاب
 جل أصحابنا
 الشيعة إلى أن معنى
 اختيارية العمل كونه
 مسبوقاً بالإرادة

وصرّحوا في كتبهم ومكتوباتهم بالاختيارية بمعنى كون العمل
 مسبوقاً بالإرادة والاختيار وكفايتها للشرطية لكل ما هو مشروط بكون
 عمل الإنسان اختيارياً، فهم يقولون بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً
 ذاتاً، محتاجاً إلى المرجح في اختياره خصوصاً أحد طرفي المقدور،
 وبوجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاد
 العمل، ومع ذلك يكون العمل اختيارياً بالفعل بمعنى كونه مسبوقاً
 بالإرادة والاختيار، وكفايته لكل ما هو مشروط باختيارية عمل
 الإنسان ممّا ذكرناه آنفاً، فيقولون بأنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي
 الاختيار - لأنّ وصول النوبة إلى إيجاد الفاعل لعمله فيما إذا تحقق سائر
 ماله الدخل والفاعل المختار محتاج إلى مبادي الاختيار على الفرض
 في تأثيره في عمله بالفعل والجزء الأخير منها هو الإرادة والاختيار،

وبعده يصدر منه العمل فعند تحقق الإرادة والاختيار يصير العمل واجب الصدور؛ لتامية العلة حينئذٍ ومعلوم أن العلة وأجزاءها لاتنافي وجود المعلول، فكيف؟ هي دخيلة فيه وبدونها لا يمكن، والجزء الأخير من العلة التامة لا ينافي وجوب صدور المعلول منها؛ لأنه لو لم يصدر منها بعد وجودها، لزم الخلف، وأنه ليس الجزء الأخير كما أنه إذا لم تتحقق، يمتنع صدور العمل من الفاعل؛ لعدم تحقق الجزء الأخير للعلة التامة، ولا ينافي هذا الامتناع اختياريّة العمل، وكونه متوقفاً على الاختيار والإرادة وكونه مسبقاً بها يؤكدها؛ لأنّ توقّف وجود العمل على الإرادة والاختيار صار موجباً لامتناع صدوره من الفاعل عند عدم تحققها أي الإرادة؛ لعدم تحقق العلة التامة عند عدم تحققها الذي هو الجزء الأخير، فيمتنع العمل بل يؤكده، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده، وهذا في قبال الأشاعرة وفي مقام ردّ قولهم بأنه إن كان عمل الإنسان واقعاً بقدرته وبإيجاده وتركه، لزم الجبر لما بينناه سابقاً مبنياً على أمرين المذكورين.

ومراد الأشاعرة من لزوم الجبر عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقق العلة التامة لإيجاده بناء على الأمرين المذكورين.

وهذا الجواب من العدلية عنهم في مقام ردّهم التزام بالإشكال؛ لقبولهم للأمرين المذكورين، وفرار عن الجواب عن إشكالهم في مورد الاختلاف، وقول بالاختياريّة - التي تجمع مع وجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاده وامتناع تركه - وهو عبارة

قاعدة عدم جواز تخلف المعلول عن العلة تختص بالعلة الطبيعية وبالفاعل القادر على القول بكونه ناقصاً

في أن جواب العدلية عن الأشاعرة التزام بإشكالهم

عن كون العمل المقذور للإنسان مسبقاً بالإرادة والاختيار، مع القول بكون الاختيارية المذكورة كافية لكل مشروط باختيارية العمل المقذور للإنسان، لكن كون العمل مسبقاً بالإرادة والاختيار مع عدم التمكن من الترك أو بالعكس عند كون العمل ذامفسدة مع كون مقدمات العمل غير اختيارية، ولو كان اختيارياً، لكان اختيارياً بمعنى كونه مسبقاً بالإرادة والاختيار مع عدم التمكن من تركه.

والاختياريُّ بهذا المعنى يكون مسمّى بالاختياري؛ لكونه مسبقاً بالاختيار والإرادة، وإلا فليس اختيارياً على نحو الحقيقة، وفاعله ليس مختاراً وقادراً حقيقةً، لأنّه حينئذٍ كالفاعل بالطبع، فإنّ الفاعل بالطبع يتمكّن من إيجاد العمل عند تحقّق العلة التامة للمعلول، ولا يتمكّن من تركه والفاعل المختار المذكور أيضاً كذلك.

والفرق بينهما أنّ الفاعل بالطبع قبل إيجاده للعمل لا يلتفت إليه، ولم يتصوّرهُ أي لم يتصوّر ما يصدر منه كالنار بالنسبة إلى الإحراق مثلاً، والفاعل المختار المذكور يتصوّر ما يصدر منه قبله، وهذا الفرق لا يوجب كون الإنسان في عمله مختاراً، ولا يكون كالفاعل بالطبع في عمله من جهة كونه متمكناً من إيجاده، وغير متمكّن من تركه، وكلّ منهما يكون فاعلاً موجّباً - بفتح الجيم - أي غير مختار في عمله، وكلّ منهما على نحو سواء في العمل، ولا فرق بينهما فيه من جهة التمكن من الإيجاد وعدم التمكن من الترك، ومن جهة عدم التمكن من كلّ منهما بل من أحدهما.

الفرق بين الفاعل
بالطبع والفاعل
بالاختيار على القول
بكونه فاعلاً ناقصاً

فكما أنّ الفاعل بالطبع لا يكون ما يصدر منه اختيارياً لأجل كونه

فاعلاً وموجداً له؛ لأجل عدم تمكنه من تركه ويكون فاعلاً موجباً -بفتح الجيم- ويكون ما يصدر منه إجبارياً وغير اختياري، كذلك الفاعل القادر إذا كان بحيث إذا تحققت العلة التامة لإيجاد عمله، يجب صدوره منه، ويمتنع تركه بأن يكون فاعلاً ناقصاً محتاجاً في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة و الاختيار، فعند تحقق الإرادة يجب صدور العمل منه ويمتنع تركه؛ لتحقق العلة التامة لإيجاده، وتركه موجب لتخلف المعلول عن العلة؛ لأن تأثير الفاعل بالفعل في عمله بإيجاده يتوقف على تحقق سائر ماله الدخول في إيجاده وتحقق شرطه وهنا هو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار، فعند تحقق الإرادة تحققت العلة التامة لإيجاده، فيجب صدور عمله منه وإيجاده له، ويمتنع تركه.

فإذا كان الفاعل القادر الناقص كالفاعل بالطبع -من جهة عدم التمكّن من كلّ من إيجاد معلوله وتركه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاده وتمكّنه من الإيجاد دون تركه ووجوب الإيجاد وامتناع الترك ويكون الفاعل بالطبع فاعلاً موجباً -بفتح الجيم- وفاعلاً بالإجبار وغير مختار لأجل عدم تمكنه من الإيجاد والترك على البدل عند تحقق العلة التامة للإيجاد -فالفاعل القادر أيضاً يكون فاعلاً موجباً -بفتح الجيم- وغير مختار، وعدم كفاية كون عمله مسبقاً بالإرادة والاختيار، وعدم كونها جزءاً أخيراً للعلة التامة لعمله لاختياريته بعد وجوب إيجاده وامتناع تركه عند تحقق العلة التامة كالفاعل بالطبع، وكونه ملتفتاً إلى عمله قبل إيجاده وتصوّره له كذلك لا تأثير له في اختياريته.

عند تحقق الإرادة
يتحقق العلة التامة
للإيجاد فيجب
صدور العمل ويمتنع
تركه إذا كان القادر
فاعلاً ناقصاً

ومع عدم كفاية كون عمل الفاعل القادر مسبقاً بالإرادة والاختيار -مع سبق تصوّره قبل إيجاده- لكونه اختيارياً وعدم كونه فاعلاً موجِباً -بفتح الجيم- فكيف يكونان محققين لشرط ما هو مشروط باختياريّة العمل ومقدوريّته؟ فعمل الفاعل القادر الناقص ذاتاً المحتاج إلى المرجّح الموجد له عند وجود المرجّح المستلزم لتحقق العلة التامة لإيجاده غير اختياري، وإجباري كعمله فيما إذا قيل بأنّ فاعله وموجده هو الله تعالى كما قال به الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي في عدم كونه اختيارياً وكونه إجبارياً بمعنى عدم تمكّنه من كلّ من الإيجاد والترك على البدل؛ لأنّهما مشتركان في عدم تمكّنه من كلّ منهما على البدل المستلزم لعدم تحقق شرط كلّ ما هو مشروط باختياريّة العمل ومقدوريّته؛ لأنّ الشرط لما هو مشروط باختياريّة العمل كونه متمكناً من كلّ منهما على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل كما بيّناه سابقاً وإن كان بينهما فرق من جهة كون الأوّل موجداً لعمله، والثاني ليس بموجد له، فيترتب على الأوّل جلّ التوالي الفاسدة المترتبة على الثاني -التي مرّ بيانها- لولا كلّها، فترتب التوالي الفاسدة برهان إنّي على فساد متلوّه، فالاختياريّة بمعنى كونه مسبقاً بالإرادة والاختيار غير واقع خارجاً كالجبر الأشعري.

شرط اختياريّة العمل هو التمكّن من كلّ من الفعل والترك على البدل عند تحقق العلة التامة للإيجاد

فحيث إنّ أمر عمل الإنسان المسمّى بالمقدور يدور بين أن يكون الموجد له والفاعل له هو الله تعالى -كما يقول به الأشعري والحكيم والعارف، وإن اختلفوا فيه من جهة أخرى- وأن يكون الموجد والفاعل نفس الإنسان، ومع كون الفاعل والموجد لعمله هو الإنسان يدور أمره

بين أن يكون فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجح في تأثيره بالفعل فيه كما يقول به كثير من العدليّة، وبين أن يكون فاعلاً تامّاً لا يحتاج إلى المرجح فيه، فيتمكّن عند تحقّق العلة التامة لإيجاده من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد كما هو الحق المنصور عندنا، ولا بدّ من القول به وقد بيّناه.

الإنسان فاعل تامّ
وغسير محتاج إلى
المرجح

فإذا لم يمكن كونه فعلاً له تعالى وهو الموجد له وكذا لا يمكن أن يكون فعلاً لنفس الإنسان وهو الموجد له مع كونه فاعلاً ناقصاً؛ لترتب التالي الفاسد بل التوالي الفاسدة عليهما الدالة على بطلان متلوّها بنحو البرهان الإنّ، فتعيّن كونه فعلاً لنفس الإنسان مع كونه فاعلاً تامّاً من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد من لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، أو الترجيح بلامرجح أو احتياج عدم المعلول إلى إيجاده؛ لعدم ترتب هذه التوالي عليه كما بيّناه، فيتعيّن أن يكون نفس الإنسان فاعلاً وموجداً لعمله مع كونه فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجح في أصل إيجاد العمل و الإمساك عنه، وإلا فيلزم الخلف؛ لانحصاره في الثلاثة، فلو لم يكن شيئاً منها، لزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه دائراً بينها وليس في غيرها.

إن قلت: الإنسان
حسب الوقوع عملاً
فاعل ناقص ومحتاج
إلى المرجح

إن قلت: نرى بالوجدان والعلم الحضوري أنّ الإنسان القادر لا يأتي بعمله إلا مع المرجح أي مبادي الاختيار، وبدونه لا يأتي به، وهذا يدلّ إنّاً على أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً بالنسبة إلى خصوص كلّ من طرفي المقدور من عمله.

مضافاً إلى أنّ كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً مرجحاً لازمه جواز

تخلف المعلول عن العلة التامة عند تحققها لإيجاد العمل لتمكّنه من الإمساك عن الإيجاد بدون المرجح له وهو أمر محال.

وأيضاً لو كان فاعلاً تاماً مع قطع النظر عن لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، فلازمه تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عند تحقق العلة للإيجاد، وحينئذٍ إمّا يصدر منه كلّ منهما فيلزم اجتماع النقيضين، أو لا يصدر شيء منهما، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو يصدر أحدهما المعين دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

وأيضاً لو كان فاعلاً تاماً، لكان متمكناً من ترك العمل، فيلزم أن يكون فاعلاً للترك وعدم العمل والموجد له؛ لأنّ الفاعل والموجد شأنه الإيجاد للمعلول، فيلزم إيجاد عدم العمل، فيلزم موجوديّة عدم العمل وهو تناقض؛ لعدم تحقق العدم في الخارج فإنّه لاشيء محض، فهذه التوالي الفاسدة تدلّ على محالّيّة كونه فاعلاً تاماً، ومع قيام الدليل على عدم الفاعل لعمل هو الله تعالى يتعيّن كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً؛ لانحصار الفاعل في الثلاثة.

التوالي الفاسدة
المرتبة على كون
الإنسان فاعلاً تاماً

قلت: نعم، نرى بالوجدان والعلم الحضوري عدم إتيان الإنسان بعمله بدون المرجح لكنّه ما يدلّ عليه هو دخالة المرجح في إتيان العمل إلّا أنّ كفيّة الدخالة غير معلومة من العمل الخارجي مع المرجح بمعنى أنّه لا يعلم أنّ المرجح، له الدخالة في أصل العمل وإيجاده وتركه - بحيث أنّه بدون لا يمكن لكونه شرطاً للفاعل ومتمماً له ودخيلاً في تأثيره بالفعل - أو أنّه دخيل في حسن العمل و ممدوحيته وعدم قبحه عقلاً وعقلاء؛ إذ لا يحسن عند العقل والعقلاء إتيان العمل بلا مرجح، فالدخالة

دخالة المرجح واضح
لأجل العمل وأما
كيفية هذه الدخالة
فغير واضحة

معلومة لكنّها مردّدة بين كونها في أصل الإيجاد والإمساك عنه، وبين كونها في حسنه وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً، فما هو المعلوم - وهو الدخالة المشتركة بين القسمين منها - غير ما هو المدّعى وهو الدخالة في الإيجاد والإمساك، وما هو المدّعى غير معلوم بل الدليل على عدمه موجود.

وأما ترتّب التوالي الفاسدة على كون الإنسان فاعلاً تامّاً، فقد أجبنا عنه مفصلاً وأثبتنا أنّ الحقّ كونه فاعلاً تامّاً من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد.

أما لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، فالدليل على امتناعه من التوالي الفاسدة المترتبة عليه مختصّ بما إذا كان الفاعل في العلة التامة هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر الناقص لا إذا كان الفاعل فيه هو الفاعل القادر التامّ، فتلك القاعدة لا تشملها وقاصرة عن شموله وهو خارج عنها تخصّصاً لا تخصيصاً.

وإما الجواب عن الإشكال بأنّه إمّا أن يؤثر الفاعل القادر التامّ في كلّ من الطرفين، فيلزم اجتماع النقيضين، وإمّا لا يؤثر في شيء منهما، فيلزم ارتفاع النقيضين، وإمّا يؤثر في أحدهما المعين، فيلزم الترجيح بلامرّجّح، فيختار الشقّ الرابع، ويقال: يؤثر في أحدهما لاعلى التعيين أي أحدهما سواء كان هذا أو هذا.

ولا يلزم الترجيح بلامرّجّح إن كان المراد من المرّجّح هو المؤثر بالفعل في الممكن والمعطي لما ليس بواجد له سواء كان وجود الشيء أو عدمه، لكون كلّ منهما محتاجاً إلى غيره في تحقّقه واتصافه به لأنّ

عدم جواز تخلف
المعلول عن العلة
مختصّ بالفاعل
بالطبع والفاعل
القادر إذا كان ناقصاً

القادر لكونه ذا قدرة تتمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك وهو فاعل تامّ بالنسبة إلى كلّ منهما ومؤثّر بالفعل في كلّ منهما على البدل، وإذا تحقّق ما يحتاج إليه الإيجاد - إن كان - كذلك، إمّا بالنسبة إلى إيجاد العمل فلاجل تحقّق العلة التامة له، إمّا بالفاعل وحده إن لم يحتجّ إلى غيره، وإمّا مع غيره إن احتاج إلى غيره أيضاً، وإمّا بالنسبة إلى الإعدام فلاجل كفاية القدرة على الإمساك عن إيجاده والتّمكّن منه على الفرض لا يحتاج إلى غيرها في الإمساك الذي نتيجه هو عدم العمل واتّصافه به، فلا يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لوجود المرجّح لكلّ منهما.

وإن كان المراد من المرجّح هو مبادي الاختيار التي هي شرط للفاعل القادر، فالمفروض أنّه ليس دخيلاً في الإيجاد والإمساك بل في حسنهما وعدم قبحهما، فإن كان فما يتحقّق من العمل من الإيجاد حسن ممدوح، وإلا فمذموم قبيح عقلاً وعقلاءً.

وأما لزوم إيجاد عدم العمل إن كان القادر فاعلاً تامّاً؛ فلأنّه حينئذٍ فاعل لعدم العمل وشأن الفاعل إيجاد أثره، فيلزم وجود العدم.

ففيه: أنّ الفاعل القادر لا يوجد عدم العمل، وإنّما يمسك عن إيجاده، والإمساك عن إيجاده نتيجه ترك العمل وعدمه المستند إلى الإمساك عن الإيجاد، والقدرة على الإمساك بمنزلة عدم العلة لإيجاد العمل الموجب لعدم العمل من جهة الأثر والنتيجة.

فحين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل الممكن يمكن إن يستند عدمه واتّصافه به بالفاعل القادر لكونه فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى الإيجاد والإمساك كما يمكن استناده إلى عدم العلة التامة لإيجاده عن عدم

تحققها من دون لزوم صيرورة عدم العمل موجوداً ومتّصفاً بالوجود. ونتيجة الجواب عن الإشكال المذكور هي أنّ كَيْفِيَّةَ تأثير الفاعل القادر في عمله -بناءً على كونه فاعلاً تامّاً غير محتاج في تأثيره فيه بالفعل بإيجاده والإمساك عنه إلى مبادي الاختيار غير الالتفات إليه وإلى ما يتوقّف عليه وتصوّرها فيكون حين تحقق العلة التامة لإيجاده متمكناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل؛ لتحقق ماله الدخّل في كلّ منهما حينئذٍ - تدور بين أمور أربعة:

أحدها: كونه مؤثراً في كلّ منهما.

ثانيها: أنّه لا يؤثر في شيء منهما.

ثالثها: كونه مؤثراً في أحدهما المعيّن.

رابعها: كونه مؤثراً في أحدهما على البدل أيّاً منهما كان لإمكانه مع عدم إمكان غيره.

أمّا الشقّ الأوّل، فلا يمكن تحقّقه بأن يكون تأثير الفاعل القادر بهذا النحو؛ للزوم اجتماع النقيضين الذي هو دون جعل الدالّ إنّناً على امتناع ملزومه؛ لأنّه مسبّب عن امتناعه.

وأمّا الشقّ الثاني، فهو أيضاً لا يمكن ويمتنع تحقّقه بهذا النحو؛ لترتب التالي الفاسد عليه والممتنع وقوعاً وهو ارتفاع النقيضين المحال الدالّ إنّناً على امتناع متلوّة؛ لأنّه مسبّب عنه.

وأمّا الشقّ الثالث، فهو أيضاً لا يمكن ويمتنع تحقّقه بهذا النحو؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح؛ لوجود المؤثّر التامّ لكلّ منهما على السويّة، وبلا مرجّح في التأثير للمؤثّر في أحدهما، فتأثير الفاعل القادر في

أحدهما المعين دون الآخر مع تساويه في اقتضائه في التأثير في كلّ منهما لا يمكن ويمتنع تأثيره في أحدهما المعين بأن يكون اقتضاؤه لتأثيره في أحدهما المعين مانعاً عن اقتضائه لتأثيره في الآخر؛ لعدم قوّة اقتضائه لتأثيره في أحدهما المعين وضعف اقتضائه لتأثيره في الآخر على الفرض حتّى يكون الأوّل مانعاً عن الثاني وهو ممنوعاً لتساويه في واجديته للاقتضاء مع الآخر على الفرض فيقع التمانع بين الاقتضاءين بالنسبة إلى تأثير المعين منهما؛ لترتب التالي الفاسد والمحال على تأثير المعين منهما.

وأما الشقّ الرابع - وهو تأثيره في أحدهما على البدل بالاختيار والانتخاب - فهذا هو الواقع والمتحقّق؛ لإمكانه وعدم امتناعه وقوعاً؛ لعدم ترتّب الفاسد والمحال عليه فإنّ الفاعل القادر التامّ يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل من دون ترتّب الفاسد عليه؛ لكونه ذا اقتضاء تامّ لتأثيره في كلّ منهما على الفرض وعدم احتياجه إلى مبادي الاختيار عند وصول التوبة إلى فاعليته وتأثيره، وهذا هو معنى القدرة على الطرفين بنحو التمام، فمع انحصار تأثيره وفاعليته في أمور أربعة حصراً عقلياً الموجب للعلم الإجمالي بكونه أحدها مع العلم التفصيلي بعدم شقّ خامس وتحققه في غيرها؛ للزوم الخلف ووقوع ما علم عدم وقوعه يتعيّن الرابع بأن يكون الفاعل القادر التامّ عند العلة التامة لإيجاد عمله يتمكّن من كلّ من إيجاد الإمساك عنه على البدل. إن قلت: يلزم من تحقّق تأثير الفاعل القادر التامّ بنحو الشقّ الرابع الترجيح بلا مرجّح.

قلت: قد مرّ جوابه، وإجماله أنّه إن كان المراد من المرجّح الذي فرض عدمه هو العلة الفاعليّة، فالمفروض أنّه موجود لكلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه؛ لكونه واجداً للقدرة وهي واجدة بوحدتها للخصوصيّة المقتضية لكلّ منهما تامّةً على الفرض.

وإن كان المراد منه شرط الفاعل الدخيل في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين وهو مبادي الاختيار فلا يحتاج إليه الفاعل القادر التامّ في الفاعليّة وإنّما شرط لحسن العمل وممدوحيّته وإستحقاق فاعله للمدح عقلاً وعقلاءً ولعدم قبحه فعلاً أو تركاً فالفاعل القادر التامّ متمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل أيّاً منهما كان من دون ترتّب تالٍ فاسد عليه والقياس الاستثنائي الانفصالي المسمّى ببرهان الخلف يدلّ عليه أي على الشقّ الرّابع؛ لأنّه لو لم يكن متحقّقاً في الواقع أيضاً، لزم الخلف ووقوع ما علم عدم وقوعه؛ لكون الحصر في الأربعة عقلياً، فوقوع الأمر الخامس مستلزماً للخلف والتناقض المعلوم تفصيلاً عدم وقوعه؛ لإمتناعه، والحصر العقلي في الأربعة موجب للعلم الإجمالي بكون تأثيره بأحد الأنحاء الأربعة المذكورة، والعلم التفصيلي بعدم كونه غيرها، وتعيين المعلوم بالإجمال في أحد الأربعة يحصل بالقياس الاستثنائي الانفصالي بإبطال ثلاثة من الأطراف لامتناعها؛ لترتّب التّالي الفاسد والمحال على غير الشقّ الرّابع لعدم ترتّب التّالي الفاسد عليه، وهذا يكفي لإثباته؛ لأنّه لو لم يكن التأثير بهذا النّحو أيضاً، لزم الخلف المذكور.

وبعد بيان فذلّة كون الإنسان مختاراً في أعماله وأنّها تقع بقدرته

لابقدرته تعالى - بمعنى أنه الفاعل والموجد لها بالمباشرة وبلا واسطة باختياره وانتخابه وبمعنى أن له التمكن من كل من الإيجاد لها والإمساك عنه على البدل حين تحقق العلة التامة لإيجادها إن كانت مركبة منه ومن غيره من دون الاحتياج إلى مبادي الاختيار غير تصوّرها وتصور ما تتوقّف عليه وإن كان محتاجاً إلى غيرها كالقلم والقرطاس للكتابة ويعبّر عنه لهذه الجهة بالفاعل التامّ في قبال الناقص إن احتاج إليها في تأثيره في أحدهما بالفعل - تبين خلاصة حقيقة الأمر بين الأمرين وأنه لا جبر ولا تفويض بالنسبة إلى أعمال الإنسان بل أمر ثالث، ويعبّر عنه بالأمر بين الأمرين، ومعناه أن الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاد عمله ممّا له الدخّل في إيجاده له بناء على أنه لا يحتاج في تأثيره فيه بالفعل إلى مبادي الاختيار غير تصوّره وتصور ما يتوقّف عليه - هذا هو معنى تماميّة فاعليّته - له التمكن من كل من الإيجاد والإمساك عنه على البدل بالتأثير مستقلاً من دون دخالة غيره بالمباشرة وبلا واسطة لامستقلاً ولا معه بل وحده له التمكن بالمباشرة وبلا واسطة مستقلاً فيكون هو الفاعل والموجد وكذا الممسك كذلك ما لم يكن مانع ومزاحم أقوى في التأثير في كلّ منهما كذلك؛ لكونه فاعلاً أقوى في تأثيره المناقض أو المضادّ لأثره إن كان، فيمنعه عن التأثير في أحدهما ومع عدمه يكون فاعلاً تامّاً مستقلاً بالمباشرة وبلا واسطة في إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل بالاختيار والانتخاب ما دامت العلة التامة لعمله موجودة وليس مجبوراً حينئذٍ لا بمعنى أنه يوجد عمله بإيجاد الله تعالى، ولا بمعنى كونه متمكناً من إيجاد عمله دون الإمساك

عنه كما يقول القائلان بهما.

وقد مرّ بيانه وجوابه، فيكون العمل عملاً إمّا موجوداً بإيجاده أو متروكاً بإمساكه عنه باختياره وانتخابه لتمكّنه من كلّ منهما بالفعل كذلك، فمن هذه الجهة لا جبر له في عمله بشيءٍ من المعنيين للجبر بل له الاختيار بمعنى التمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل مستقلاً بالمباشرة وبلاواسطة ولكن حيث إنّ عمله يتوقّف على العلة التامة ومن أجزائها وجود نفسه روحاً وجسماً وقدرته وعقله وغيرها ممّا يتوقّف عمله عليه ولم تكن فعلاً اختيارياً له وتكون من أفعال الله تعالى أو أفعال غيره إن كانت كذلك وتكون من أفعال الله تعالى بالواسطة وكلاهما غير مقدور له وما لم يصرا موجودين لا تتحقّق العلة التامة لعمله إيجاباً أو إمساكاً عنه فلا يتمكّن ولا يقدر على تأثيره بأحد النّحوين.

وحيث إنّهما من الممكنات فوجودهما متعلّق ومرتبطة به تعالى بلاواسطة أو بالواسطة بل عين التعلّق والارتباط به فليس طويلاً مستقلاً في عمله وغير محتاج إلى غيره في تأثيره في عمله حتّى في علة عمله بل هو في علة عمله محتاج إليه تعالى بلاواسطة أو بالواسطة، وإنّما بعد تحقّق العلة التامة هو بنفسه وحده موجد له أو ممسك عن إيجاده إن لم يكن لأحدهما مانع ومزاحم أقوى ولا دخل لغيره بالمباشرة وبلاواسطة في أحدهما لاستقلاله ولامعه، فهو محتاج إليه تعالى في تأثيره في عمله بأحد النّحوين حدوثاً وبقاءً؛ لأنّ له تعالى أن لا يحدث ولا يوجد جميع العلة التامة أو بعضها وأن لا يبقى جميعها أو بعضها.

وأيضاً أن يصير مانعاً عن تأثيره فيه بأحد النّحوين عند إرادته لأحدهما لأجل مصلحة في الفعل والإيجاد إن أراد الإمساك عنه، ولأجل مفسدة فيه إن أراد أن يفعله ويوجده إذا لم تكن المصلحة أو المفسدة القائمة بعمله الاختياري، وإلا فلا بدّ من الأمر به أو النهي عنه لامنعه تكويناً عن أحدهما إن أرادته، ومع منعه تعالى عن أحدهما تكويناً إن أرادته، فلا يقدر عليه ولا يتمكّن؛ لأنّه تعالى فاعل أقوى من كلّ فاعل فيما سواه أيّ فاعل كان، فهو فاعل تامّ بلا مانع ولا يمكن أن يمنعه مانع غيره؛ للزوم ترجيح المرجوح على الراجح وتأثير الضّعيف وغير الأقوى دون الأقوى وهو محال؛ إذ مع تأثير الأقوى بإعمال قدرته إن كان قادراً يتحقّق أثره المناقض أو المضادّ لأثر غير الأقوى، فلو أثر غير الأقوى حينئذٍ ويتحقّق أثره أيضاً - إن أرادته لو كان قادراً - لزم اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدّين وهما محالان دالّان على محالّية ملزومهما وهو تأثير غير الأقوى، فمن هذه الجهة أي طولاً ليس الفاعل القادر التامّ مستقلاً وغير محتاج إليه تعالى أيضاً في تأثيره في عمله بأحد النّحوين بل هو محتاج إليه فيه طولاً كما بيّناه. وهذا معنى عدم التفويض إليه ومعناه عدم استقلاله طولاً ويكون محتاجاً إليه تعالى كذلك، فالفاعل القادر التامّ عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله مستقلّ في تأثيره في عمله بأحد النّحوين على البدل بالاختيار والانتخاب عرضاً، ولادخل لغيره في تأثيره في عمله بأحد النّحوين كذلك عنده إن لم يكن له مانع ومزاحم أقوى وغير مستقلّ عنده طولاً ومحتاج إليه تعالى في تأثيره في عمله بأحد النّحوين بالاختيار والانتخاب كذلك.

وهذا هو حقيقة الأمر بين الأمرين الدال عليه الدليل النقلى والعقلى القطعى المطابق له وقد مرّ بيانهما مستقصى، وهذا أمر تكوينى والنفس الأمري نظرى اعتقادى يترتب على إحرازه بالقطع به على أى نحو كان - لعدم كفاية الظنّ القائم باحتمال الخلاف الموجب للتحيرّ فى الأمر الواقعى والنفس الأمري - فوائد كثيرة قد بيّنا بعضها فى السابق كما أنّ فى عدم إحرازه بالقطع وحصول الشكّ والتحيرّ فيه مضارّ ومفاسد كثيرة أخلاقية وعملية كإحراز عدمه بأن يعتقد الجبر أو التفويض وقد ذكرنا بعضها فى القبل وليس مسألة تعبدية عملية يكتفى بالظنّ بها ولو كان حجة؛ لأنّ الظنّ لا يغنى فى الأمور الاعتقادية شيئاً.

نعم، لهذه المسألة آثار تعبدية عملية كما يبحث عنها فى باب الطهارة بالنسبة إلى الأشخاص كالكفار وغيرهم كالمجبرة والمفوضة.

تنبيه: وهو أنّ الأمر بين الأمرين - الذى قوامه بتوقف عمل الفاعل القادر التامّ بالله تعالى بالواسطة لا بالمباشرة وبلاواسطة كما بيّناه لأجل كون علته التامة من الممكنات فلا بدّ من انتهائها إلى الواجب تعالى جلّ جلاله - لا يستلزم كون عمله غير مقدور له ويكون إجبارياً بعد كونه مختاراً عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله بمعنى كونه متمكناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه حينئذٍ بالمباشرة وبلاواسطة من دون دخالة غيره فى أحدهما بالمباشرة وبلاواسطة لا باستقلال ولا معه عند عدم المانع، فالجبر ليس فى عمله نفسه بل فى المقدمات غير المقدورة له، وهذا الجبر لا يترتب عليه تالٍ فاسد عقلى وعقلايى ذكرنا بعض التوالى الفاسدة سابقاً ولا نعيد.

وإنما الجبر الذي يترتب عليه التالي الفاسد هو الذي يكون عمل
الفاعل القادر موجوداً بإيجاد الله تعالى كما هو مقالة الأشعري والحكيم
والعارف الاصطلاحي، أو كان موجوداً بإيجاده نفسه لكن لا يتمكّن من
تركه حينئذٍ، وإن كان متمكناً من تركه لا يتمكّن من إيجاده كما مرّ بيان
كلّها مستقصى مع ما يترتب عليها من المفساد، فالجبر الذي يتضمّنه
عمل الفاعل القادر التامّ عند تحقّق العلة التامة لإيجاده من جهة مقدّماته
لا يوجب الجبر الذي يترتب عليه التالي الفاسد ولا يمكن الالتزام به عقلاً
وعقلاءً ونقلًا لأنّه جبر طولي لا عرضي والموجب له هو الجبر العرضي
لا الطولي فإن عدّ هذا جبراً لأنّ فيه بعض الجبر من جهة علته فلا إشكال
بل لا بدّ منه لأجل دخالته في نفي التفويض، فالأمر بين الأمرين مستلزم
لنفي الجبر الباطل المترتب عليه التالي الفاسد كالذي ذكرناه، ولنفي
التفويض كما يقول به المفوضه كالمعتزلي ولذا يكون أمراً بينهما وهو
تمكّن الفاعل القادر التامّ عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله متمكناً من
كلّ من إيجاده والإمساك عنه بالمباشرة وبلا واسطة من دون دخالة غيره
بالمباشرة وبلا واسطة لامستقلاً ولامعه بالشركة، وهذا ينفي الجبر من
جهة الفاعل بالمباشرة وبلا واسطة حيث لا دخل لغير الفاعل القادر التامّ
في إيجاد عمله أو الإمساك عنه مباشرة لامستقلاً ولا مع الشركة معه،
كما أنّ من جهة علته التامة لعمله - حيث تكون عمل الله تعالى
بالمباشرة أو بالواسطة - ينفي التفويض فيصحّ أن يقال: لا جبر
ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وهذا المذهب القيم الشريف الشامخ الأسنى والأعلى مستفاد من

مكتب الوحي من الجمع بين الآيات الكريمة القرآنية كما مرّ والأحاديث المباركة الشريفة الواصلة إلينا من أهل بيت العصمة الذين هم معادن حكمة الله، وعيبة علمه، وحفظة سرّ الله، وحملة كتاب الله، وخزان علمه، وتراجمه وحيه، وامنائه على وحيه الذين ﴿وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾^١ والذين ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^٢ وهم الذين بمواليتهم تمت كلمة التوحيد التي هي الحصن المنجي من النار، وشرطه الاعتقاد بولايتهم وإمامتهم عليهم السلام وهم الذين من أتاهم نجا ومن لم يأتهم هلك، وقد ذكرنا نبذاً منها واستدللنا بها وهي إرشادات إلى أمر واقعيّ والنفس الأمريّ من كفيّة عمل الإنسان القادر، وبينوه عليهم السلام على ما هو عليه في الواقع خلاف مقالة الذين أعرضوا وتخلّفوا عنهم واقتدوا بالذين لم يكونوا في مرتبتهم وكانوا دونهم بمراتب بعيدة فحرموا وحرّموا غيرهم الذين تابعوهم فضلّوا وأضلّوا تابعيهم، وقد دلّ عليه الدليل القطعيّ أيضاً المطابق إلى ما أرشدوا إليه وهو قرينة قطعيّة على مطابقة ما هو الظاهر للواقع وغير متواتر السند فرضاً، فطوبى لمن اعتقد بإمامتهم ووصايتهم وولايتهم، وتابع أوامرهم واجتنب نواهيهم.

١. المائدة (٥) الآية ٢٠.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٢٧.

جبر صاحب الكفاية

قول صاحب الكفاية رحمه الله بالجبر مبن على كون الإنسان القادر فاعلاً وموجداً لعمله وتاركاً له لكنه فاعل ناقص بالذات بالنسبة إلى كل عن إيجاده وتركه وتأثيره في خصوص أحدهما يحتاج إلى مبادئ الاختيار

و من أقسام الجبر ما قال به بعض الأصوليين، كصاحب الكفاية وهو ممن يقول - حسب ظاهر كلامه - : إنَّ الإنسان القادر هو الموجد لعمله المقدور والتارك له لا أنَّ الموجد والتارك له هو الله تعالى، وأنَّ الإنسان وإن كان دخيلاً في عمله لكن دخالته ليست بنحو العلة الفاعلية، بل كالقابلية ويعبر عن غير العلة الفاعلية بالعدة المعنى الأعم وهي سائر أجزاء العلة التامة غير العلة الفاعلية، كما هو مقالة الحكيم، ويقول أيضاً بأنَّ الإنسان القادر فاعل ناقص بالنسبة إلى عمله، محتاج في تماميته وتأثيره بالفعل إلى مبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والشوق المؤكّد، مضافاً إلى إمكان احتياجه إلى شيء آخر في بعض الأعمال، كالقلم، وسلامة اليد في الكتابة، فالإنسان القادر لأجل قدرته له اقتضاء التأثير في كل من إيجاد العمل والإمساك عنه على نحو السواء بالذات، ولكن ليس له بالذات اقتضاء تامّ، بل اقتضاء ناقص للتأثير في خصوص أحد الطرفين بدون مبادئ الاختيار ومعنى

الاقْتِضَاءُ الناقص أنَّ الفاعل بدون أمر خارج عن الذات لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في شيء من الطرفين وإنما نقصه في أنَّ وحده لا يكفي للتأثير في أحد الطرفين، فنقصه من جهة عدم كفايته وحده للتأثير في شيء من الطرفين ويحتاج في تأثيره بالفعل في خصوص أحد الطرفين إلى المرجح وهو مبادئ الاختيار ويسمى بشرط الفاعل فيكون لا اقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى التأثير في خصوص أحدهما ككون الماهية لا اقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى الوجود والعدم، لكن بين الاقتضائين والإمكانين فرق بأنَّ عدم الاقتضاء الذاتي للماهية وإمكانها معناه خلوّ الذات من الوجود والعدم، وأنّها لم تتشكّل من شيء منهما وحده أو مع غيرهما فليس من الذاتيات ومقومات الذات، وعدم اقتضاء الفاعل القادر من جهة قدرته وإمكانه هو عدم اقتضاء التأثير ذاتاً له في خصوص أحدهما، ولذا تأثيره في خصوص أحدهما يحتاج إلى مبادئ الاختيار ومعها يتمكّن من التأثير بالفعل في أحدهما، ولذا عرّف المتكلمون القدرة بكون الفاعل في ذاته يصحّ صدور العمل منه ولا صدوره، والمراد من الصّحة هي الإمكان واللّا اقتضاء المذكور، وحيث إنّ هذا التعريف لا يشمل قدرة البارئ تعالى لتماهيته في الفاعلية ذاتاً، ولا يحتاج إلى غيره في تأثيره بالفعل في العمل من مبادئ الاختيار إلاّ العلم به وهو عين ذاته، للزوم كونه ناقصاً فيها، ومحتاجاً إلى غيره وهو ينافي وجوب وجوده، فالحكماء فسروها بكون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء كانت مشيئته زائدة على ذاته كما في الممكن، أو كانت عين ذاته كما في الواجب، وسواء كان على سبيل

اشتراك الإنسان
القادر بناء على كونه
فاعلاً ناقصاً مع
الماهية بناء على
أصالتها في عدم
الاقْتِضَاء
واللّا اقتضاء وبيان
الفرق بين اللّا
اقتضائين لهما

تعريف المتكلم
للقدرة بما لا يشمل
قدرته تعالى وعدول
الحكيم عنه لنقصه
إلى ما يشمل قدرته
تعالى ولقدرة ممكن
الوجود

الدوام شاء وفعل أو لم يشأ ولم يفعل، كما في الواجب على رأي الحكماء، أو شاء في وقت وفعل فيه ولم يشأ في وقت ولم يفعل فيه، كما في الواجب أيضاً على رأي المتكلمين، وليس من شرط القدرة عند الحكماء تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلقها بالطرفين في وقتين، ولا يكون المعبر فيها عندهم دوام الفعل أو دوام الترك، بل هي بهذا المعنى يعم الجميع في مقابل الفاعل بالإيجاب وبالطبع الذي لا يكون تأثيره في فعله مع العلم والإرادة والمشية كتأثير النار في الإحراق مثلاً، وهذا التعريف يشمل قدرة الواجب تعالى وقدرة الإنسان القادر الذي هو فاعل ناقص ذاتاً، ويشمله تعريف المتكلمين للقدرة، فالحكيم والمتكلم كلاهما يعتقدان بأن الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً، وليس له اقتضاء تام لأحد الطرفين على البدل بحيث لا يحتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحدهما قال صاحب المنظومة:

عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكّداً إرادة سما

أي العمل يصدر من الإنسان بعد الإرادة لاحتياجه إليها، وعلى أي تقديرٍ حيث إنَّ صاحب الكفاية يقول: صدور العمل عن الإنسان القادر مسبوق بمبادئ الاختيار، ويكون اختياريته بكونه مسبوقاً بها، فهو قائل بأنَّ الإنسان القادر فاعل ناقص، وقائل بكون أعمال الإنسان غير اختيارية أيضاً بمعنى عدم كونه مسبوقاً بالإرادة فضلاً عن عدم الاختيارية بمعنى عدم تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق العلة التامة لإيجاده؛ لعدم كون ما به الاختيار اختياريّاً وهو الإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي شرط للفاعل؛ للزوم كون

المتكلم والحكيم كلاهما مع اختلافهم في تعريف القدرة يعتقدان أن الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً ويحتاج في اختيار خصوص أحد الطرفين إلى المرجح له وهو مبادئ الاختيار

قول صاحب الكفاية بأنَّ الإنسان القادر فاعل ناقص يحتاج في اختياره لأحد طرفي العمل المقدور إلى مبادئ الاختيار مع قوله بأنَّ الإرادة التي هي الجزء الأخير لها غير اختياري فلا بد من استهانتها إلى إرادة الله تعالى

الإرادة إرادياً، فيلزم التسلسل وهو محال، كما صرح به وكذا سائر أجزاء مبادئ الاختيار غير اختياريّ بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة؛ إذ لو كان اختياريّاً بهذا المعنى فينقل الكلام إلى الإرادة التي هي ما به الاختيار والجزء الأخير لمبادئ الاختيار، فلا بدّ من كونها مسبوقاً بالإرادة فيلزم التسلسل، فلا بدّ من انتهائها إلى إرادة ليست مسبوقه بالإرادة وهي إرادة الله تعالى فإنها عين ذاته فيكون عمل الإنسان القادر غير اختياري، فلا يستحقّ الثواب والعقاب عليه، ولا يجوز إجراء العقاب على من عصي؛ لكونه ظلماً عليه؛ لعدم استحقاقه له، وأيضاً إرادة الإنسان التي هي الجزء الأخير للعلّة التامة لإيجاد عمله تنتهي إلى إرادة الله تعالى مع سائر مقدّماته، لكونها من الممكنات، وكلّ ممكن لا بدّ من أن ينتهي وجوده في الخارج إلى وجود الواجب، فعمل الإنسان إيجاداً أو تركاً ينتهي إلى إرادة الله تعالى، فيكون هو الموجد والتارك له لا الإنسان، فيكون عمل الإنسان إجبارياً بمعنى كونه عمل الغير، كالجبر الذي يقول به الأشعري إلاّ أنّه يقول: إنّ الموجد لعمل الإنسان هو الله بالمباشرة وبلا واسطة.

وصاحب الكفاية يقول: حيث إنّ عمل الإنسان يكون ما يتوقّف عليه من الإرادة غير اختياريّ وينتهي إلى إرادة الله تعالى، فينتهي إيجاداً وتركه إلى إيجاد الله تعالى وتركه، والقدر المشترك بينهما أنّ عمل الإنسان يقع في الخارج بقدرته تعالى وبإرادته بالآخرة، وهذا هو الجبر الأشعري ولو بالواسطة لا بالمباشرة وبلا واسطة.

فيرد عليه ما يرد على الأشعري. فاجاب بأنّ عمل العبد والإنسان

وإن ينتهي إليه تعالى لانتهاه كلّ ممكن إليه ولو بالواسطة مع عدم كونه اختيارياً لما ذكر إلا أن هذا الانتهاه لا يوجب عدم استناد عمل الإنسان إليه ولم يكن عمله عملاً له إيجاباً أو تركاً؛ لأنّ القضاء اللازم الإلهي اقتضى إيجاب الأناسي المختلفة ذاتاً من جهة السعادة والشقاوة لإمكانهما، وكونه تعالى فيّاضاً وجواداً مطلقاً، فأوجد بعضهم سعيداً وبعضهم شقيّاً ذاتاً؛ فإنّ السعيد بإمكانه وفقره الذاتي يطلب منه بلسان الحال إعطائه إياه الوجود، وكذا الشقيّ فإمساكه تعالى عنه ممتنع وقوعاً لأنّه يوجب تخلف المعلول عن العلة التامة لتماثيته تعالى في الفاعلية وتماثية القابل في القابلية لإمكانه الذاتي والوسائط إن كانت محتاجة إليها فهي ممكنة تامة في القابلية أيضاً، فلا بدّ من إيجابها؛ لعدم لزوم التخلف المذكور، وأيضاً الإمساك عن إعطاء الوجود مستلزم للبخل في مورد المستحقّ ذاتاً للإعطاء؛ لعدم إعطاء حقّه مع أنّه يجب إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، لكونه عدلاً فأعطى كلّاً من السعيد والشقيّ حقهما وهو الوجود؛ لئلا يلزم المحذوران، فمقتضى ذات السعيد بوجوده بالعرض العمل الحسن والإطاعة، ومقتضى ذات الشقيّ بوجوده بالعرض العمل القبيح والعصيان، ومعلوم أنّ الإطاعة والعصيان موضوعان لاستحقاق الثواب والعقاب عقلاً وعقلاء، فاستحقاق الثواب والعقاب من لوازم السعادة والشقاوة الذاتيتين للإنسان، والذاتي لا يعلّل، ولا يحتاج بحسب رتبة ذاته إلى العلة وجعلها إياها، فإنّ الذاتيات فوق الجعل؛ لوجدان كلّ ماهية لذاته وذاتياته بالذات لا بالجعل، وإعطاء الغير؛ فإنّ الإنسان حيوان ناطق بالذات لا بالجعل وإعطاء الغير، وإنّما الذاتي في تحقّقه في الخارج

جواب صاحب الكفاية عن إيراد الجبر عليه بأنّ عمل الإنسان القادر ينتهي إلى ذاتياته من السعادة والشقاوة لا إلى الله تعالى حتى يلزم الجبر

بالعرض يحتاج إلى العلة، وجعلها إياه فيه، فاستحقاق الثواب والعقاب يكونان على عمل العبد من إطاعته وعصيانته، وهما من لوازم ذاته وماهيته من السعادة والشقاوة لا من فعل الله تعالى وإيجاده لهما حتى لا يصح الثواب والعقاب عليهما؛ لكونهما عمل غير الإنسان والوجه في إيجاد الله تعالى للسعيد والشقي اللذين تكون السعادة والشقاوة لهما ذاتيين أنه لولاه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والبخل بالنسبة إلى الفياض والجواد المطلق، هذا توضيح ما لمرام صاحب الكفاية مما ذكره في المجلد الأول في بحث الطلب والإرادة. وفي المجلد الثاني في بحث التجري من حجية القطع وقد بين مرامه بعض الأساطين من تلامذته في حاشيته على الكفاية في بحث الطلب والإرادة بعد مقدمات أربعة ابتناه عليها وأثبت ذاتية السعادة والشقاوة، وأن إيجادهما بقضاء لازم إلهي مبني على الوجهين اللذين ذكرناهما من مسألة عدم لزوم التخلف والبخل ونتعرض ما قاله في آخر البحث.

أقول: صاحب الكفاية قائل بكون الإنسان القادر موجداً لعمله وتاركاً له على ما يقتضيه المرجح، ففيه اقتضاء إيجاد عمله واقتضاء تركه على نحو سواء إلا أن هذا الاقتضاء بالنسبة إلى الطرفين ناقص ذاتاً بمعنى أنه يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى أمر خارج عن ذاته المسمى بشرط الفاعل، وأنه بدون شرط الفاعل لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في شيء من الطرفين، فيكون مقتضياً وفاعلاً ناقصاً بمعنى أنه وحده وبدون شرط الفاعل لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في كل من الطرفين على البديل عند تحقق سائر أجزاء العلة التامة لإيجاد العمل كما

إيرادنا على جواب
صاحب الكفاية
وأنه لا يرفع الإيراد
عليه

هو مقالة الحكيم والمتكلم كليهما وذلك الشرط المتمم للفاعل هو مبادئ الاختيار المركبة من أجزاء يكون كل جزء له التقدم بالطبع على الآخر، والجزء الأخير لها هو الشوق المؤكد المسمى بالإرادة والاختيار ولها التأخر بالطبع من الكل وبتحققها يتم الفاعل، ولأجل توقف عمل الإنسان القادر على مبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة يسمى عمله إرادياً واختيارياً بمعنى كونه مسبقاً بالإرادة والاختيار ومتوقفاً عليها في قبال الفاعل بالطبع حيث إن عمله ومعلوله ليس مسبقاً بمبادئ الاختيار حتى يكون مسبقاً بالإرادة ويكون إرادياً واختيارياً، وهذا معنى اختيارية عمل الإنسان عند الحكيم والمتكلم، كما هو المذكور في كتبهم، وحيث إنه من العدالة ومن القائلين بالحسن والقبح الفاعليين، وإن بعض الأفعال حسن وموجب لمدح فاعله واستحقاقه للثواب، وبعضها قبيح وموجب لذم فاعله واستحقاقه للعقاب في قبال الأشاعرة غير القائلين بهما، وبأن شرط الحسن والقبح المذكورين اختيارية العمل، وكونه مسبقاً بالإرادة، ويرى أن شرط الفاعل لعمل الإنسان القادر ليس اختيارياً بمعنى كونه مسبقاً بالإرادة للزوم كون الإرادة إرادياً، فيتسلسل.

يقول: إن عمل الإنسان القادر ليس اختيارياً لا لاجل نفسه بل لأجل ما يتوقف عليه من الإرادة التي بها يكون اختيارياً، فلا بد من انتهائه إلى ارادة غير إرادية وهي ارادة الله تعالى لئلا يلزم التسلسل مع كون ما يتوقف عليه وهو الإرادة من الممكنات أيضاً، فينتهي إلى إرادة الله تعالى؛ للزوم انتهاء كل ممكن إلى الواجب تعالى، فيكون عمل الإنسان

القادر عملاً له تعالى، فيكون إجبارياً بمعنى كونه عملاً لله تعالى، كما يقول به الأشعري، فيرد عليه ما يرد عليه.

فأجاب بأنّ عمل الإنسان القادر وإن كان غير اختياريّ إلاّ أنّه لا ينتهي إلى إرادة الله تعالى حتّى يكون عملاً لله تعالى، كما يقول به الأشعري، لأنّه ينتهي إلى الذاتيات للإنسان وهي السعادة والشقاوة اللتين أوجدهما الله تعالى بمقتضى قضائه اللازم حتّى لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والبخل في الفيّاض والجواد المطلق، فالإطاعة والمعصية اللتان هما موضوعان للحسن والقبح العقليّين من لوازم السعادة والشقاوة وهما ذاتيّتان للإنسان غير مجعولتين؛ لأنّ الذات والذاتيات فوق الجعل لوجدان كل ماهيّة لذاتها وذاتياتها بنفسها، فليس عمل الإنسان القادر عملاً له تعالى حتى يرد ما يرد على الأشعري.

واعلم، أنّ اختيارية عمل الإنسان شرط ودخيل في كثير من الأمور لاسيّما عند العدليّة، منها: إمكان تهذيب النفس وتخليتها وتعريتها عن الرذائل، وتحليلتها بالفضائل ونتيجتهما صيرورة النفس محلاً قابلاً لإفاضة النور الإلهي، والعلم الإفاضي والإشراقي وإدراك الأشياء كما هي ورؤيتها بعين القلب لإفاضته من الله تعالى أو جنوده وملائكة الله تعالى على القلب وهو علم مطابق للواقع مسمّى باليقين، وليس جهلاً مركّباً وقطعاً على خلاف الواقع حيث إنّهُ مضادّ للصفات الرذيلة الأخلاقيّة لا يجتمع معها في القلب، فلا بدّ من إزالتها بمخالفتها عملاً بعدم إتيان ما يحصل به ما يلائمها، وإتيان العمل الذي ليس فيه ما يلائمها

بيان الفوائد المترتبة
على اختيارية عمل
الإنسان القادر ومع
عدمها لا ترتب هي
عليها

حتى تصير النفس محلاً قابلاً بالفعل لافاضته من أحدهما، فيصير الإنسان إنساناً كاملاً وإنساناً كريماً، ولهذا العلم آثار كريمة شريفة، كالرضا بقضاء الله تعالى، والتسليم لأوامره ونواهيه، ولما أراد الله تعالى منه، وكالحب في الله والبغض في الله ولو كان المبعوض عند الله تعالى أقرب الناس إليه، قال الله تعالى:

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾^١ وضرورة الإنسان أهل الخشية من الله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^٢ وهي الخشية من عظمة الله المختصة بالعالم بالعلم الإفاضي والإشراقي دون العالم بالعلم الاكتسابي؛ فإنه ليس مضاداً مع الصفات الرذيلة الأخلاقية، كالمحبة لمحادي الله ورسوله ومبعوضهما والبغض مع محبوبهما وليس له الخشية من الله تعالى وآثار كريمة آخر ليس هنا محل ذكرها.

وإذا صار الإنسان ذا نفس كريمة فيصير صالحاً ومصلحاً لنفسه ولغيره، ولدنياه ولآخرفته، ولدنيا غيره وآخرة غيره، ويعمر الدنيا والآخرة، فله حياة طيبة في هذه الدنيا وفي الآخرة، ويكون دخيلاً في الحياة الطيبة لنفسه ولغيره بقسميها، والإنسان المختار يتمكن من وصوله إلى الغرض من خلقته وهو صيرورته عبداً بقول مطلق، وعبداً مطلقاً في جميع أموره، وهذا مقام شامخ للإنسان ليس مقام أشمخ منه،

١. التوبة (٩) الآية ٢٤.

٢. فاطر (٣٥) الآية ٢٨.

يشهد عليه القرآن الكريم ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾^١ الى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾^٢ فإنّ الصالح للعروج إلى مقام القرب مثل هذا العبد المطلق، والصالح لإيحاء أسراره الخفية أيضاً هو مثل هذا العبد المطلق - قد خرجنا عن البحث - وهذه الآثار من آثار العمل الاختياري لا الإجماري.

منها: كون الاختيار شرطاً لصحّته جعل الأحكام والوظائف، وعدم لغويّته، وصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها وإيصالها إلى الناس، وعدم لغويّتهما، ولصحّة ترتّب استحقاق الثواب والعقاب على موافقة الأحكام عملاً، ومخالفتها كذلك، ولصحّة إجرائها في الدنيا والآخرة لأجل إجراء الأحكام والعمل بها؛ إذ مع عدم صحّته وإطلاع الناس عليه لا يعمل الناس بها، وقاعدة التحسين والتقيح العقليّين التي يترتب عليهما مسائل كثيرة عند العدليّة تبني على اختياريّة عمل الإنسان والاختيار الذي هو دخیل في الأمور المذكورة هو عبارة عن كون الإنسان القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده لا عبارة عن كونه مسبوقاً بالارادة والاختيار، وهو يبتني على كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً لاناقصاً، ومعناه أنّه لا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين لعمله حين وصلت النوبة إلى تأثيره وهو عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله إلى مبادئ الاختيار، وهذا معنى كونه فاعلاً تامّاً ومختاراً في قبال كونه فاعلاً ناقصاً، وكونه محتاجاً إلى

بيان معنى اختياريّة عمل الإنسان القادر التي تترتب تلك الفوائد المذكورة عليه لأجلها لكونها شرطاً لها

١. الإسرى (١٧) الآية ١.

٢. النجم (٥٣) الآية ٨ - ١٠.

مبادئ الاختيار حين ما ذكر، وهذا الفاعل ليس مختاراً بالمعنى المذكور، بل بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار بهذا المعنى مبني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً.

والاختيار بالمعنى الأوّل وقع فيه النزاع بين الأشاعرة و المعتزلة من العدليّة، وأنكره الأشاعرة وأقاموا الدليل على عدمه دون الاختيار بالمعنى الثاني؛ فإنهم لا ينكرونه.

وأوردوا على الأوّل ردّاً على المعتزلة -الذين يزعمون أنّهم قائلون به- بأنّه مستلزم للتوالي الفاسدة المتعدّدة الدالّة «إنّاً» على فساد متلوّها. وأدلتهم تبني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً لأجل تسلّمه بين الفريقين؛ لأجل أنّهما عرّفا القدرة بمعنى يكون واجده فاعلاً ناقصاً وقد مضى تعريفها سابقاً من المتكلّمين.

فمنشأ الإشكالات والإيرادات على عدم كون الإنسان القادر مختاراً من الأشاعرة، والجواب عنها من المعتزلة بأجوبة مختلفة مبنية على الاتفاق على أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل إلى مبادئ الاختيار، وأنّه بدونها لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في أحدهما واختياره.

ومراد الأشاعرة من الاختيار الذي ينكرونه هو الاختيار بالمعنى الأوّل دون الثاني، ويقولون بأنّه بعد الاتفاق على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً لا يمكن أن يكون مختاراً بالمعنى الأوّل الذي هو شرط لأمر كثيرة عندكم أي كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً أمر متفق عليه بين المتكلّمين والفلاسفة، إنّما الاختلاف بينهم في قدرة الله تعالى.

والفلاسفة يقولون: إنَّ كونه تعالى قادراً ليس بمعنى كون الإنسان قادراً وتعريف القدرة بما عرّفه المتكلمون غير شامل لقدرة الله؛ لأنّه فاعل تامّ. وإشكال صاحب الكفاية^{عليه السلام} من قوله بعدم كون الإنسان القادر مختاراً؛ لعدم كون ما به اختيارية عمله من الإرادة والاختيار اختيارياً مبني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً؛ لاتّفاق الكلّ عليه، ولذا بعد الاتّفاق عليه أجاب القائلون بكونه مختاراً بأجوبة مختلفة، كالمعتزلة وسائر العدليّة، كالشيعة، فإشكال الأشاعرة على كون الإنسان مختاراً وجواب غيرهم منه مبني على كونه فاعلاً ناقصاً؛ لاتّفاق الكلّ عليهم، ومنشأ وقوع صاحب الكفاية في ورطة الإشكالات والجواب عنها بما أجاب تسلّمه أيضاً بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص، وذكروا منشأ آخر للقول بعدم كون الإنسان القادر مختاراً وهو عدم جوار تخلف المعلول عن العلة التامة، ولكنّه يبني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً، كما بيّناه سابقاً في الكتاب والمقدّمة ويترتب عليه تالٍ فاسد لا يلتزمون به وهو كون عمل الله تعالى إجبارياً لأنّ عمله يحتاج إلى العلة التامة؛ لكونه ممكناً بالذات؛ ومع وجودها له يجب صدوره منه مع عدم تمكّنه من تركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو لا يجوز وإن لم تتمّ لفقدان بعض أجزائها كالعلة القابلية ونحوها فعند تحقّقه يجب صدوره منه مع عدم تمكّنه من تركه؛ لما ذكره وهو عمل إجباري لأجل التمكّن من أحد طرفي المقدور من الإيجاد والترك دون الآخر، كالفاعل الموجب - بفتح الجيم - والفاعل بالطبع حيث إنّهُ يتمكّن من الإيجاد دون الترك حين تحقّق العلة لإيجاد معلوله و الفرق بينهما بأنّ القادر يلتفت

إلى عمله الصادر منه قبل صدوره منه دون الفاعل الموجب و بالطبع لا تأثير له في اختياريه العمل والتمكّن من كلّ من الإيجاد والترك على البديل وإن ثبت أنّه فاعل تامّ لا يرد على اختياريّة عمل الإنسان بالمعنى الأوّل إشكال، ولا يترتب عليه تال فاسد واقعي، كما أثبتناه سابقاً، ويثبت ما هو شرط ودخيل في أمور كثيرة من الأمور التكوينيّة والتشريعيّة، وحيث إنّ القائلين بكون الإنسان القادر مختاراً قائلون بكونه فاعلاً ناقصاً ولم يقدرُوا على إثبات كونه فاعلاً تامّاً، فلم يقدرُوا على إثبات اختياريّة عمل الإنسان القادر بالمعنى الأوّل ولم يقولوا به وقعوا في الحيص والبيص به، فصاروا قائلين بكونه مختاراً بمعنى كون عمله مسبقاً بالإرادة والاختيار، وقالوا بكفاية هذا الاختيار لما هو مشروط باختياريّة عمل الإنسان القادر، وهذا هو الاختيار بالمعنى الثاني مع أنّ هذا الاختيار لا يكفي لما هو مشروط باختياريّة عمل الإنسان كالتكليف، واستحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما وغيرها؛ فإنّه نوع جبر ينافي شرطيته لما هو مشروط بالاختيار.

وأجابوا عنه بجواب لا يرفع الإشكال، ولا يثبت كفايته؛ لما هو مشروط بالاختيار؛ فإنّ سعد الدين التفتازاني من علماء الأشاعرة قال في شرح المقاصد^١ في مقام إثبات عدم كون الإنسان القادر مختاراً بمعنى وقوع عمله بقدرته إيجاباً أو تركاً متمكناً من كلّ من الإيجاد والترك على البديل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده في الدليل الثالث:

القائلون بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً حيث لم يتمكّنوا من إثبات كونه فاعلاً تامّاً يقولون بكونه مختاراً بمعنى كون عمله مسبقاً بالإرادة وقالوا بكفاية هذا الاختيار لما هو مشروط بالاختيار مع أنّ هذا الاختيار لا يكفي لما هو مشروط بالاختيار لأنّه نوع جبر

لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله أو تركه؛ إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم أعني التمكن من الفعل والترك باطل؛ لأنّ رجحان الفعل على الترك إمّا أن يتوقف على مرجح أولاً.

فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسدّ باب إثبات الصانع لأنّه مع عدم المرجح للفاعل الناقص المحتاج إلى الشرط الدخيل في تماميّته وتأثيره في فعله بالفعل يلزم تحقّق الفعل بدون الفاعل والفاعل الناقص لا أثر له، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلة التامة؛ إذ عدم الفاعل مستلزم لعدم تحقّقها لأجل عدم تحقّق جزئها، فيلزم عدم احتياج الممكن في وجوده إلى العلة التامة وأنه يتحقّق بدونها ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار العبد.

وعلى الأوّل: إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه، وإذا كان المرجح ابتداءً أو بالأخرة لا من العبد بل من غيره فهو موجب لعدم استقلال العبد في عمله؛ لدخالة المرجح الذي هو فعل الغير في تحقّقه أيضاً فيكون الغير دخيلاً في تحقّقه، وهذا معنى عدم استقلال العبد وعدم تمكّنه من الترك؛ لعدم تماميّة الفاعل لاختياره لأجل عدم المرجح له؛ لأنّ الترك لم يجز وقوعه مع التساوي - أي مع وجود المرجح للطرفين وعدم أقوائيّة أحدهما - فكيف مع المرجوحية - أي مع عدم المرجح له ووجود المرجح للفعل - ولأنّ وجود الممكن ما

كلام التفتازاني في عدم كون الإنسان القادر مختاراً بناء على كونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقدور محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في صيرورته تاماً بالنسبة إلى خصوص أحدهما

لم ينته رجحانه إلى حدّ الوجوب لم يتحقّق على ما مرّ، ولا يخفى أنّ هذا إنّما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته من غير جبر، ولا يفيد أنّ العبد ليس بموجد لأفعاله، انتهى كلامه.

مراده من كلامه الأخير «أنّ الدليل لا يثبت مدّعى الأشاعرة وهو فعل العبد بقدرته تعالى وبإيجاده.»

أقول: هذا الدليل الثالث ينادي بأعلى صوته أنّ محلّ الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة إثباتاً ونفيّاً هو اختياريّة عمل العبد والإنسان القادر بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من الإيجاد والترك على البدل حين تحقّق العلة التامة لإيجاده لا بمعنى كونه مسبوqاً بالإرادة ولو مع التمكن من أحد الطرفين دون الآخر كما هو مقتضى كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً، وأنّ الدليل على عدم كونه مختاراً مبنيّ على كونه فاعلاً ناقصاً، كما هو المتفق عليه بينهما، وأنّ لازم كونه فاعلاً ناقصاً عدم تمكّنه من كلّ من الإيجاد والترك على البدل وتمكّنه من أحد الطرفين فقط، وهو الذي له المرجّح لتماميّة الفاعل له وعدم التمكن من الذي ليس له المرجّح؛ لعدم تماميّة الفاعل له والاختلاف بين القائلين بكون عمل الإنسان القادر يقع بقدرته وهو الفاعل أو التارك لعمله باختياره والقائلين بعدمه كالاختلاف في معنى اختياريّته بين القائلين بالاختياريّة.

والجواب عن الإشكالات التي أوردت على عدم وقوعه بقدرته وعلى عدم اختياريّته كلّها مبتنية على كونه فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار، واعتقادهم بعدم كونه فاعلاً تامّاً لأجل عدم إمكانه

الدليل الثالث
للأشاعرة في ردّ
العدلية في مسألة
اختياريّة عمل
الإنسان القادر
وعدمها يدلّ على أنّ
محلّ الاختلاف
بينهما في اختياريّته
بمعنى كونه متمكّناً
من كلّ إيجاده وتركه

إمكاناً وقوعياً وما تضمن كلام صاحب الكفاية عليه السلام من كون عمل الإنسان القادر اختياريّاً بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة، وأنه غير اختياريّ لأجل عدم كون ما به الاختيار وهو الإرادة غير اختياريّ، ولأجله ينتهي إلى كونه فعلاً له تعالى وهو جبر أشعريّ.

وجوابه عنه بأنّ عمل الإنسان القادر مستند إلى ذاته وذاتيّاته من السعادة والشقاوة، وأنه تعالى أوجدهما بمقتضى قضاء لازم إلهيّ - كما بيّناه سابقاً - كلاهما مبتنيان على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً. ونحن نجيب عن كلّ واحد ممّا ذكر إن شاء الله تعالى ونشرع برّد المبنى لما ذكر وهو كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً وإن بيّناه سابقاً بأنّ الإنسان القادر إذا كان مختاراً بمعنى كون عمله مسبوقاً بالإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي كلّ جزء منها يترتب على الآخر، فيكون فاعلاً ناقصاً بالذات، بمعنى عدم تمكّنه من إيجاد عمله أو تركه بدون المرجّح وبه يتمّ فاعليّته بالفعل عند تحقّق سائر ما له الدخل في إيجاده إن احتاج عمله إليه أيضاً؛ فإنّ رتبة تأثير الفاعل والموجد للعمل بالفعل متأخّر عن تحقّق سائر ماله الدخل فيه بالفعل.

فإذا وصلت النوبة إلى تأثيره بالفعل فإن لم يكن لشيء من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه مرجّح فلا يقع العمل ولا يوجد، لأجل عدم العلة التامة لإيجاده ووجوده لأجل عدم تماميّة العلة الفاعليّة له من جهة عدم المرجّح لأحد الطرفين من الإيجاد والإمساك عنه وإن كان لكلّ منهما المرجّح على نحو التساوي فيتزاحمان في المرجحيّة لعدم رجحان أحدهما على الآخر لما يناسبه إيجاداً أو تركاً، فلا يتمّ الفاعل

بيان تابعة تأثير الإنسان القادر في خصوص أحد طرفي العمل المقذور وعدمه فيه للمرجّح وعدمه إن كان فاعلاً ناقصاً وكونه مستلزماً للجبر

والموجد، فلا تتحقّق العلة التامة لإيجاد العمل لأجل عدم العلة الفاعليّة التي من أجزائها فلا يوجد العمل ويترك، وإن كان لأحدهما المرجّح دون الآخر أو كان المرجّح لكلّ من الطرفين الآخر ولكن كان أحدهما أقوى من الآخر أو أهمّ منه فيصير الفاعل ومعطي الوجود تامّاً؛ لتحقّق شرط تأثيره بالفعل، فتتحقّق العلة التامة لاختيار ما له المرجّح أو المرجّح الأقوى أو الأهمّ دون الآخر، فلا يتمكّن من اختيار ما ليس كذلك؛ لعدم العلة الفاعليّة لاختياره إيجاباً أو تركاً؛ لأجل عدم المرجّح الذي هو شرط تأثيرها بالفعل في أحدهما فيلزم الجبر بمعنى عدم تمكّن الفاعل القادر من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده، وإِنما يتمكّن من أحدهما فقط.

وهذا هو الجبر بالمعنى المذكور الذي يكفي لترتب التالي الفاسد الذي يترتب على قول الأشعري والحكيم اللذين يقولان: إنّ الفاعل والموجد ومعطي الوجود لعمل الإنسان القادر هو الله تعالى وإن كان بينهما الفرق من جهة أخرى لا دخل لها في اختياريّة العمل وعدمها، كما بيّناها سابقاً من عدم صحّة إرسال الرسل، وإنزل الكتب، وجعل الأحكام والتكاليف، ولغويتها، وعدم استحقاق الإنسان القادر للثواب والعقاب على عمله؛ لعدم كونه عملاً له، بمعنى أنّه لم يوجد له أو لم يتركه، وعدم صحّة إجراء الثواب بما أنّه أجر للعمل وإجراء العقاب عليه؛ لعدم استحقاقه لهما، فيكون الأوّل تفضلاً لا أجراً، والثاني ظلماً عليه، وكون العمل مسبوقاً بالإرادة مع تمكّنه من أحد الطرفين دون الآخر لا يكفي لعدم ترتّب التالي الفاسد عليه من الأمور المذكورة ولو سلّم أنّ عمله

يترتب على الجبر الذي من لوازم القول بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً بالذات بعض ما يترتب على قول الأشعري والحكيم من الجبر

ينتهي إلى ذاتياته من السعادة أو الشقاوة.

ومن قال: يكفي لعدمه وكان ممن يقول بأن الموجد لعمل الإنسان القادر هو نفسه بلا واسطة وبالمباشرة فهو من جهة عجزه لإثبات اختياريّة العمل للفاعل القادر بمعنى كونه متمكناً من كل من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده إمّا لقوله بكون الفعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه إلى المرجّح ومبادئ الاختيار، وإمّا لقوله بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً حتى فيما إذا كانت علته الفاعليّة هي الفاعل القادر الذي منشأه كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً أيضاً؛ فإنّ منشأ القول بامتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة له مطلقاً.

كون العلة لعدم تحقّق المعلول والممكن منحصرأ في عدم وجود العلة التامة لوجوده مطلقاً حتى فيما إذا كانت العلة الفاعليّة هي الفاعل القادر وهو يتوقّف على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وفصلناه في الكتاب وأجبنا عنه.

وإنما حسم مادّة هذه العويصة التي صيّرت العقول حيارى وصارت موجبة للعجز عن حلّها، والتجاء كثير منهم إلى ما بزعمهم يوجب حلّها ويرفعها، ولكنّه بمراحل من حلّها ورفعها يكون بإثبات أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بمعنى أنّه لا يحتاج في تأثيره بالفعل في عمله إيجاداً أو إمساكاً عنه إلى مبادئ الاختيار، وليست هي شرط فاعليّته وتأثيره في عمله بالفعل إيجاداً أو تركاً وإمساكاً عنه وإن أمكن أن يحتاج كذلك

إثبات كون الإنسان القادر مختاراً الذي هو شرط لكثير من الأمور بحيث لا يترتب عليه تال فاسد يتوقّف على إثبات كونه فاعلاً تاماً بالذات

إلى غيرها، كاحتياجه في الكتابة إلى القلم وإلى اليد وسلامتها، وأنه يتمكن عند تحقق العلة التامة لإيجاد عمله من كل من إيجاده والإمساك عنه بالفعل، سواء لم يكن لشيء منهما مرجح أو كان المرجح لكل منهما مع التساوي أو مع أقوائية مرجح أحدهما أو كان المرجح لأحدهما دون الآخر، وهذا التمكّن في جميع الصور، وفي هذه الصورة أيضاً من جهة عدم دخالة المرجح الذي هو مبادئ الاختيار في فاعلية الفاعل وتأثيره بالفعل، واختياره لأحدهما وانتخابه، وأنه بدون هذا المرجح متمكّن من كل منهما على البدل، وأن المرجح المذكور لا دخل له في التمكّن من الإيجاد أو الترك بالاختيار بوجه، وإنما له الدخل في حسن العمل وممدوحيته إيجاباً أو تركاً، وعدم فبحه ومذموميته، ولذا وقوع العمل غالباً تابع للمرجح لأجل عدم اختيار الفاعل القادر العاقل لأحدهما وقوعاً إذا لم يكن له المرجح، لكونه قبيحاً قبيحاً فاعلياً عند العقل والعقلاء لأجل لغويته وعدم النتيجة، أي يستحقّ فاعله للمذمة والملامة، والموجب لترتب التالي الفاسد عدم تمكّن الفاعل القادر من كل من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاده، وإنما تمكّن من إيجاده فقط دون تركه أو كان المرجح لتركه دون إيجاده وكان متمكناً من تركه دون إيجاده، ومع إثبات تمكّن الفاعل القادر من كل من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاده أو تمكّنه من إيجاده أيضاً إذا كان المرجح لترك عمله، فيرفع الإشكال، ولا يترتب التالي الفاسد من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وهكذا لتحقيق ما هو دخیل وشرط لصحّه

ما ذكر وهو كون الفاعل القادر متمكناً من كل من الإيجاد والترك على
البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاد عمله، وإذا كان المرجح لتركه فكان
متمكناً من إيجاده أيضاً، ولا يلزم تال فاسد آخر أيضاً.

وإن انتهى العمل من جهة عدم اختيارية مقدماته كلاً أو بعضاً
إلى قدرته تعالى أو إلى السعادة أو الشقاوة، ولو قلنا بكونهما ذاتيين
على خلاف الواقع ومع فرض التسليم وإن كان مخالفتها أمراً صعباً
شديداً بحسب الوقوع مع إمكانها والتمكّن منها؛ لأنّهما من جهة
لوازمهما وملائماتهما تكونان داعيين، ويتشكلّ منهما ومن غيرهما
مبادئ الاختيار، وقلنا: إنه لا دخل لها في التمكن من إيجاد العمل
أو تركه وإن كانت دخيلة في حسن العمل وممد وحيته؛ لعدم لغويته
وكونه ذا فائدة لأنّه عند تحقق مقدمات العمل بإيجاد الغير من وجود
الفاعل وقدرته مع سائر ماله الدخل فيه ممّا يكون غير اختياريّ
ولم يكن مانع فإنّ الفاعل القادر يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه
على البدل، وهذا هو الاختيار الذي هو مورد اختلاف الأشاعرة
والعدليّة، وشرط لصحة الأمور المذكورة، وأنّه لا يترتب على وجود
الأمر المذكورة تال فاسد أبداً. وقد بيّنا في الكتاب وأثبتنا أنّ الفاعل
القادر فاعل تامّ بالمعنى الذي سبق المراد منه، ومع القول بكون الفاعل
القادر فاعلاً تامّاً لا يترتب التالي الفاسد على الأمور المذكورة، ولا يلزم
أيضاً تخلف المعلول عن العلة التامة لو قلنا باختيارية عمل الفاعل
القادر بمعنى كونه متمكناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل
عند تحقق العلة التامة لإيجاده، ولا يلزم تال فاسد آخر، وما توهم

لزومه فقد أجبنا عنه في الكتاب.

الإنسان القادر فاعل تام بالذات بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقذور لا يحتاج إلى مبادئ الاختيار في اختياره لأحدهما بالفعل

فظهر ممّا ذكر أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ لاناقص، وأنّ عمله اختياريّ ومعناه كونه متمكناً من كل من إيجاده والإمساك عنه على البديل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده وهو محلّ اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في علم الكلام لا كونه مسبقاً بالإرادة مع كونه متمكناً من أحدهما فقط دائماً، وأنّ قاعدة عدم جواز تخلّف وجود المعلول عن وجود العلة التامة له لا تشمل العلة التامة التي علّيتها الفاعليّة هي الفاعل القادر، وتختصّ بالعلة التامة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل بالطبع أو بالتسخير؛ فإنّ الأوّل له اقتضاء الإيجاد دون الترك. والثاني عمله تابع للإرادة المسخّر بخلاف الفاعل القادر؛ فإنّ له اقتضاء كلّ من الإيجاد والترك مع كونه فاعلاً تامّاً بالمعنى المذكور، فخرج العلة التامة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر عن تلك القاعدة خروج موضوعي، وأنّها ليست مصداقاً لها حتّى يشملها حكم تلك القاعدة فخروجها عن تلك القاعدة خروج تخصّصي لا خروج تخصّصي حتّى يقال بعدم جوازه عقلاً وشمول حكم الكلّي لمصداق وفرد يتوقّف على كونه مصداقاً له فيتحدان وجوداً فيشمل حكم أحد المتحدّين وجوداً المتحدّ الآخر؛ لاتّحاد وجودهما.

استحقاق الثواب للإطاعة واستحقاق العقاب للمعصية يصحّ فيما إذا كانتا بالاختيار لافئما إذا كانتا بالجبر سواء كان الجبر لأجل كونهما فعل الله تعالى أو ممّا تقتضيه الذاتيات من السعادة والشقاوة

وهذا وجه شمول حكم كلّ كليّ لمصداقه، كشمول حكم كلّ متغيّر وهو الحدوث لمصداقه وهو العالم؛ لاتّحادهما وجوداً ونحو شمول حكم كلّ مستطيع وهو وجوب الحجّ مثلاً لمصداقه وفرده مثل زيد المستطيع؛ لاتّحادهما وجوداً ويتشكّل منهما قياس اقترانيّ إيجابيّ.

ويرد عليه ثانياً: أن قوله ﷺ: حسن العقاب واستحقاقه، وكذا إجراؤه لاستحقاقه وحسنه العقلي تابعان للعصيان وهو تابع لاختياره التابع لمقدماته - وهي سائر أجزاء مبادئ الاختيار السابقة عليه المترتب كل واحد منها على الآخر - وهي ناشئة عن شقاوة ذاتية للعاصي، لازمة لخصوص ذاته غير منفك عنه؛ وكذا حسن الثواب واستحقاقه وإجراؤه لاستحقاقه تابعان للطاعة وهي تابعة لاختيارها الناشئ من مقدماته وهي ناشئة عن سعادة ذاتية؛ فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؛ فإن السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى، انتهى.

لا يصح لأن استحقاق العقاب وإجراؤه التابع لاستحقاقه وكذا استحقاق الثواب وإجراؤه التابع لاستحقاقه يتوقفان على تحقق المعصية وتحقق الطاعة فيما إذا كانتا بالاختيار بمعنى كون العاصي متمكناً من كل من ارتكابها وإيجادها والإمسك عنها وتركها عند تحقق كل ما له الدخل في ارتكابها وإيجادها لا بمعنى كون المعصية مسبوقه بالإرادة ولو لم يتمكن من تركها وكذا الطاعة وموافقة الأمر أو النهي عملاً وإلا فيكون جبراً وغير مقدور، والعمل الإجمالي وغير المقدور ليس موجباً لاستحقاق العقاب عليه، ولا لاستحقاق الثواب والأجر، فلا يصح إجراء العقاب عليه؛ لعدم استحقاقه له، فيكون ظلماً عليه، كما لا يصح إعطاء الثواب والأجر لأجله لفاعل العمل أو تاركه؛ لعدم استحقاقه له وإن

أعطي فهو تفضّل لا الثواب والأجر.

وأما قوله: «إنّ المعصية ناشئة عن شقاوة ذاتية للعاصي» لا تصحّ إن كان المراد عن منشأية الشقاوة الذاتية وهي الرذائل الإدراكية، كالاقتادات الباطلة والرذائل الأخلاقية الشهوية والغضبية من الباطنية والظاهرية؛ فإنها بسبب لوازمها وملائماتها الحاصلة بالأعمال والمترتبة عليها تكون دواعي وما لأجله الوجود، والعلّة الغائية التي بوجودها الذهني وتصديقها علّة غائية للعمل، وبوجودها الخارجي معلول له للعاصي لارتكاب المعصية، وحيث إنّ الداعي للعمل من إجراء مبادئ الاختيار التي هي شرط فاعلية الفاعل وتأثيره بالفعل في العمل إيجاباً أو تركاً فإن لم يتحقّق فمبادئ الاختيار لا تتحقّق، فلا يتمكّن الفاعل من تأثيره بالفعل في العمل إيجاباً أو تركاً بالاختيار ولا يوجد العمل لعدم وجود العلّة التامة لوجوده، وكذا إن تتحقّق ولم يتحقّق سائر مبادئ الاختيار وإن تحقّق مع سائر الأجزاء لمبادئ الاختيار فيتمكّن الفاعل عن الطرف الذي له تلك المبادئ دون الطرف الآخر الذي ليست له تلك المبادئ كما هو مذاق كلّ من يقول: إنّ الفاعل القادر فاعل ناقص وهذا القائل منهم، فينجرّ إلى كون العمل إجبارياً للعاصي بمعنى كونه متمكناً عن ارتكابها وإيجادها دون تركها، لا بمعنى أنّها فعل الغير كما يقول الأشعري والحكيم وإن كانا مشتركين في كون العمل إجبارياً بمعنى عدم تمكّن العاصي من كلّ من إيجادها وتركها، فيترتب عليهما التوالي الفاسدة التي هي برهان «إني» على بطلان متلوّها.

نعم، بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً بالذات للعمل

وبدون انضمام مبادئ الاختيار إليه، كما هو الحقّ عندنا، وأقمنا الدليل عليه في الكتاب في عدم دخالتها في أصل التمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البذل.

فسببهما من جهة ملائمتها مع سائر ما له الدخل في مبادئ الاختيار وان تتحقّق تلك المبادئ ولكن لا توجب إجبار الفاعل في عمله؛ لأنّه لا دخل لها في تمامية الفاعل وتأثيره بالفعل في العمل؛ فإنّه بدونها يتمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه عند تحقّق العلة التامة لإيجاده على البذل، وإنما دخالتها في حسن العمل وممدوحيّته، فمع كون الفاعل تامّاً بالمعنى المذكور لا يضرّ انتهاء العمل طويلاً إلى إرادته تعالى، أو إلى السعادة أو الشقاوة.

في بيان أن الإنسان فاعل قادر بالذات لا ينافي لانتهاء عمله إلى إرادة الله تعالى طويلاً أو إلى السعادة أو الشقاوة

ولو أغمضنا عن عدم كونهما ذاتيتين وقلنا: إنهما ذاتيتين فهما حينئذ إنّما يوجبان أن تكون مخالفتها عملاً صعباً كما مرّ بيانه، فإنّ مخالفة القويّ الشهويّة والغضبيّة بأقسامهما من أصعب الأمور سواء قلنا بأنّهما ذاتيان أو من العوارض المفارقة ولا فرق بينهما من هذه الجهة وإنّما الفرق بينهما من جهة عدم إمكان الإزالة وإمكانها. وعلى الأوّل لا يمكن إزالتها وتخليّة النفس عنهما؛ لأنّهما مساوقتان لإزالة النفس.

وعلى الثاني يمكن إزالتها عنها، وتخليتها عنهما، وتهذيبها منهما، ولصعوبة مخالفتها عملاً، ولو كانتا من العوارض قليلاً ما يوجد بين الأناسيّ من غير المعصومين عليه السلام من يوفّق لمخالفتها، وتخليّة النفس عنهما، وتهذيبها منهما، وقد عبّر عنها في بعض الروايات - المنسوب إلى

رسول الله ﷺ - بالجهاد الأكبر، وعن المقاتلة مع الكفار بالجهاد الأصغر. وعلى أيّ تقدير لا دخل للسعادة والفضائل الإدراكية والأخلاقية، ولا للشقاوة والرذائل الإدراكية والأخلاقية من جهة ملائمتها بضميمة سائر ما له الدخل في مبادئ الاختيار المسماة بالمرجح لعمل الفاعل القادر في تمكّنه من إيجاد العمل أو تركه؛ إذ القادر لأجل قدرته التامة من دون احتياج إلى مبادئ الاختيار - له التمكّن من كلّ منهما على البذل عند وصول النوبة له إلى تأثيره في عمله بالفعل ما لم يمنع عنه مانع.

ولو انتهى عمله لأجل مقدّماته إلى إرادته تعالى أو إلى غيرها طولاً - فإنه إذا تحققت العلة التامة وكلّ ما له الدخل في تحقّقه ولم يكن مانع له فيتمكّن من كلّ منهما على البذل ما دامت المقدمات موجودة ولم يكن هناك مانع له، ودليل ما ذكر موجود في الكتاب مفصلاً، واختيارية عمل القادر الإنساني تكفي لدفع ما يرد على القول بالجبر بأقسامه الخمسة.

وأما قوله بأنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات للسعيد و الشقيّ، فهو بحث فلسفيّ، كلاميّ، أخلاقيّ يبحث عن هذه المسألة في تلك العلوم، ولا دخل لكونهما من الذاتيات أو عدمه منها في مسألة الجبر والاختيار؛ لأنّهما من جهة ملائمتها الحاصلة بالأعمال التي تقتضيانها تكونان من الدواعي بوجودهما الذهنيّ لهما، وملائمتها التي هي الدواعي للأعمال والعلة الغائية لها، وما لأجله الوجود والمفعول له، ويتشكّل منها ومن غيرها ممّا له الدخل في مبادئ الاختيار، مبادئ الاختيار التي هي المرجح و شرط الفاعل عند من يقول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً،

في بيان أنّ السعادة
والشقاوة من
الذاتيات بحث
فلسفي وكلامي
وأخلاقي

وبدون تلك الدواعي لا تحقق مبادئ الاختيار؛ لكونها من أجزائها المترتب بعضها على بعض، فهي دخيلة في تحقق المرجح لأعمال القادر ولو لحسنها.

فعلى القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً فتلك الدواعي إذا تحققت مع سائر ماله الدخيل في مبادئ الاختيار التي هي المرجح للطرف الذي تحققت له يلزم الجبر بمعنى تمكّن الفاعل من تأثيره بالفعل في الطرف الذي له المرجح دون الآخر؛ لعدم تمامية الفاعل لأختياره، وتأثيره فيه بالفعل، والفاعل الناقص كعدمه من جهة عدم التأثير بالفعل، سواء كانتا من الذاتيات أو من المفارقات.

وعلى القول بكونه فاعلاً تاماً لا دخل لمبادئ الاختيار التي ملائمتها من أجزائها ودخيلة في تحققها في فاعلية الفاعل القادر، وتأثيره بالفعل في أحد الطرفين من الإيجاد والإمساك على البدل؛ لعدم احتياجه في تأثيره بالفعل إلى مبادئ الاختيار، سواء كانتا من الذاتيات أو من العوارض؛ لأنّ له التمكّن من كلّ منهما على البدل بدونها، والمفروض أنّ السعادة والشقاوة بواسطة ملائمتها ومقتضياتها من الدواعي الدخيلة في تحقق مبادئ الاختيار التي هي المرجحة للقادر لإيجاده أو تركه على القول بكونه ناقصاً وهي المرجحة لحسن العمل وممدوحيته على القول بكونه تاماً، فثبت أنّ مسألة كون السعادة والشقاوة من الذاتيات، وعدم كونها منها لا دخل لها في مسألة الجبر والاختيار، وإنّما الدخيل في تلك المسألة مسألة كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً أو فاعلاً ناقصاً أو كون الفاعل هو الله تعالى دون غيره كما

يقول الأشعري والحكيم، أو القول بعدم جواز تخلّف المعلول عن العلة التامة مطلقاً الذي منشأه القول بكون الفاعل القادر ناقصاً وإنما هي مسألة فلسفية، وكلامية، ومن نتائجها إمكان إزالتها وعدمه، ولذا يبحث عنها في علم الأخلاق الذي يبحث فيه عن تهذيبها أيضاً، ومنشأ الاختلافات والأقوال في مسألة الجبر والاختيار هو الغفلة عن كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، أو عدم إمكان إثباته لهم، وقولهم بكونه فاعلاً ناقصاً، أو قولهم بكون الفاعل والموجد هو الله تعالى دون غيره، كما بيّناه سابقاً، وفي الكتاب.

في بيان أن المنشأ للقول بانتهاء عمل الإنسان القادر إلى السعادة والشقاوة هو القول بكونه فاعلاً ناقصاً

ووجه القول بانتهاء عمل الإنسان القادر إلى السعادة والشقاوة، وأنهما ذاتيتان، ومنشأ الأعمال الحسنة والسيئة هو التخلّص من الجبر الأشعري؛ لأنّه لازم القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور، وفي اختياره مع القول بأنّ العمل الاختياري يكفي في كونه اختياريّاً أن يكون مسبوقاً بالإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار؛ لعدم ثبوت الاختيارية بمعنى كون الفاعل القادر متمكناً من كلّ من الإيجاد أو تركه للعمل على البدل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده التي هي مورد اختلاف الأشاعرة وغيرهم، كالمعتزلة لأجل بعض ما يرد عليها غير قابل للدفع بنظره، ومع القول بكون مبادئ الاختيار غير اختيارية بمعنى عدم كونها مسبوقاً بالإرادة للزوم التسلسل إن كانت اختيارية؛ إذ أحد أجزائها وهو الأخير الذي يتوقّف عليه اختيارية العمل الاختياريّ بالمعنى المذكور؛ لأنّه ما به الاختيار هو الإرادة المسماة بالاختيار أيضاً.

فلو كانت مبادئ الاختيار اختيارية فجزؤها الأخير أيضاً اختياري، فيلزم التسلسل، ولو كان سائر الأجزاء اختياريًا ينقل الكلام إلى الإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادهيه وهلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل، فلا بدّ من أن ينتهي مبادئ الاختيار إلى أمر غير اختياري، وهو إرادة الله تعالى؛ لأنّه ليس هناك مبادئ الاختيار؛ للزوم النقص في الفاعلية إلاّ الداعي وهو التصديق بالفائدة الذي هو عين ذاته تعالى كانهاء قدرته إلى قدرته تعالى، فيلزم أن ينتهي عمل الإنسان القادر إيجاباً وتركاً إلى إرادته تعالى، وهذا هو الجبر الأشعري من وقوع عمل العبد بقدرته تعالى ولو بالواسطة، وهو مناف لكو العبد مختاراً، ويترتب على عدم كونه مختاراً أمور كثيرة من التوالي الفاسدة كترتبها على قول الأشعري عند العدلية القائلين بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهو من لوازم مقالة صاحب الكفاية عليه السلام ومن يحذو حذوه من علماء الشيعة، ولذا التجأ إلى القول بانتهاء العمل المقدور للإنسان إلى السعادة والشقاوة الذاتيتين؛ للتخلص منه.

ويرد عليه: أولاً: أنّ القول بانتهاء العمل المقدور للإنسان إلى السعادة والشقاوة الذاتيتين لا يوجب التخلص من الجبر الأشعري؛ لأنّ استناد العمل المقدور الموجود في الخارج إلى الذاتيّ وماهيّة الشيء ودخالته فيها إن كان إلى رتبة الذات تماماً أو بعضها؛ فإنّها خالية عن الوجود والعدم؛ لإمكانها الماهوي، فليست بموجودة ولا بمعدومة وما ليس بموجود كيف يكون دخيلاً في وجود الأمر الخارجي؛ للزوم تأثير المعدوم في الموجود، وكان الموجود أثر المعدوم وإن كان بلحاظ

في الإيراد الأول على صاحب الكفاية بأنّ القول بانتهاء العمل إلى السعادة والشقاوة لا يوجب التخلص من الجبر الأشعري

وجودها الخارجي، فبناءً على أصالة الوجود - كما هو مبني هذا القائل - ليس للماهية أصالة وتحقق خارجي بالذات، وحقيقة بحيث تكون بنفسها منشأ الآثار، وإنما لها الوجود بالعرض والمجاز؛ لأنَّ تحققها الأصيل أيضاً مستلزم لتحقيق الأصيلين في الخارج، ويترتب عليه التالي الفاسد، كما برهن في محلّه، فليس لها إلاّ الوجود بالعرض والمجاز من باب استناد وجود القابل إلى المقبول؛ لأنها مفهوم منتزع من الوجود الخارجي، وتكون معقولاً ثانوياً ومحمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان بالنسبة إلى منشأ انتزاعه، وما ليس له الوجود الحقيقي في الخارج وبالحمل الشائع فليس بموجود فيه، وما ليس بموجود فيه، كيف يكون دخيلاً في وجود العمل؛ للزوم تأثير المعدوم حقيقة في الموجود حقيقة، فالعمل الموجود في الخارج من آثار منشأ انتزاع الماهية في الخارج وهو الوجود المجعول من الله تعالى وإيجاده، فالإيمان والكفر، والإطاعة والعصيان من آثار فعل الله تعالى، لا من آثار ذاتيات الإنسان وماهيته حتى تستند إليه لا إلى الله تعالى، فيرجع إلى الجبر الأشعري؛ لانتهاه وجود العمل المقدور إلى الله تعالى وقدرته الذاتية لا إلى ذاتي الإنسان وماهيته بعد كونه غير اختياريّ، لعدم اختيارية ما به يكون العمل المقدور اختيارياً وهو الإرادة على حسب اعتقاده، والذي لا يعلّل ولا يحتاج إلى العلة هو الماهية في وجدانها لذاتها وذاتياتها؛ لواجديّة كلّ ماهية لذاتها ولذاتياتها بالذات، لباإعطاء الغير، فوجدانها لهما فوق الجعل، ولكن وجودها الخارجي بالعرض معلّل بما يعلّل به منشأ انتزاعها تبعاً له.

في الإبراد الثاني
على صاحب الكفاية
بأن السعادة
والشقاوة ليستا
ذاتيتين

وثانياً: يرد عليه أن السعادة والشقاوة ليستا من الذاتيات، بل من العوارض المفارقة، قابلتان للاكتساب والإزالة، وليستا أيضاً من العوارض التي خلقها الله تعالى على حسب ما اقتضاه القضاء الضروري اللازم الإلهي لحفظ النظام، وتماميته كمحبة الإنسان لنفسه، ولأولاده، ونحوها؛ لترتب التوالي الفاسدة عليها الدالة على امتناعها الوقوعي؛ لإخلالها بالنظام التام الكياني الإلهي، كما سيأتي بيانها مفصلاً.

وثالثاً: يرد عليه أن المبنى باطل وهو كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً بالذات لا يتمكّن إلا من اختيار خصوص أحد طرفي العمل المقدور بنفسه، ويحتاج إلى المرجح وهو مبادئ الاختيار الدخيلة في تمكّنه من تأثيره بالفعل في أحد الطرفين بخصوصه المترتب عليه عدم اختيارية العمل؛ لعدم اختيارية ما به الاختيار، فينتهي إلى قدرته تعالى، فيلزم الجبر الأشعري وهو وقوع عمل العبد بقدرته تعالى مع عدم كونه مختاراً فيه.

أقول لا محذور في انتهاء عمل العبد إلى الله تعالى وقدرته؛ لكون مقدّماته من الممكنات بعد كونه مختاراً فيه، بمعنى كونه متمكناً من كلّ من إيجاده أو تركه عند تحقّق العلة التامة لإيجاده مادام موجوداً مع ماله الدخّل في فاعليته وقد مرّ بيانه مستدلاً. وقوله بعدم اختيارية عمل الإنسان لعدم اختيارية ما به الاختيار المنجر إلى استناد عمله إلى قدرته تعالى وجوابه عمّا ينجر إليه ليس في محله؛ إذ لا دليل يدلّ على إثباته، بل الدليل يكون على بطلانه.

وجه بطلان المبنى ترتب التوالي الفاسدة عليه ممّا يترتب على الجبر

الأشعري - وقد مرّ بيانها سابقاً - الدالة «إنّا» على بطلان متلوّها، ومع بطلانه لا يبقى وجه لما يترتب عليه. وللجواب الذي أجيب به - وقد أثبتناه سابقاً مفصّلاً - أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بالذات يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله أو تركه على البدل عند تحقّق العلة لإيجاده من دون الاحتياج إلى مبادئ الاختيار التي هي المرجّحة لأحد الطرفين بحيث يتمكّن من الطرف الذي ليس له المرجّح مع وجود المرجّح للطرف الآخر وإن كان قبيحاً؛ للغويّته، وكونه بلانتيجة وفائده. إنّما الكلام في التمكن لا في القبح. ما لم يمنع عنه مانع، ولا دخل لغيره عرضاً في تأثيره في أحد الطرفين، وأنّه وحده مؤثّر فيه مادام موجوداً مع ماله الدخّل في فاعليّته، وعدم المانع عنها، ولا ينافي كونه متمكّناً عند تحقّق سائر ما له الدخّل في عمله أنّ وجودهما مرتبطان بالغير بناء على أصالة الوجود في الممكنات، بل هما عين الارتباط بالغير - كما أثبتناه في محله - إلى أن ينتهي إلى الله تعالى؛ لعدم لزوم التسلسل أو الخلف والتناقض على التحقيق مع القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً وحده وبلا دخالة غيره في عمله عرضاً، فالارتباط الذاتي الوجودي للفاعل وما له الدخّل في عمله بغيره وكونهما عين الربط بغيره لا ينافي استقلاله في فاعليّته، بمعنى تأثيره في عمله وحده وبلا دخالة غيره فيه عرضاً وبنحو الاشتراك في الفاعليّة والتأثير في العمل وإنّما هما معاً محقّقان للأمر بين الأمرين؛ لأنّ الارتباط الذاتي الوجودي للفاعل ولسائر ماله الدخّل في عمله موجب لعدم التفويض وكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل وحده وبدون دخالة

غيره في عمله بنحو الشركة في الفاعلية عرضاً، فلا يكون جزء الفاعل والمقتضي، بل يكون تمام الفاعل والمقتضي موجباً لكونه مختاراً في عمله، و متمكناً من كل من إيجاده وتركه على البدل وهذا هو الاختيار وعدم الجبر، فيحصل منهما الأمر بين الأمرين وهذا من ثمرات كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً وبركاته، وبناء عليه لا يضرّ انتهاء عمل الفاعل القادر من حيث الداعي إلى السعادة والشقاوة، أي الفضائل النفسانية ورذائلها؛ لأنهما بلحاظ ملائماتهما الموجودة في الأعمال والحاصلة بها تكونان من الدواعي بوجودهما الذهني من ملائماتهما والتصديق بهما كذلك التي من أجزاء مبادئ الاختيار سواء كانت فرضاً من الذاتيات أو من العوارض؛ إذ بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً لاجل قدرته وهي القوة المؤثرة التي لها اقتضاء التأثير بالذات وبنفسها ووحدها في خصوص كل من الطرفين بلا احتياج إلى المرجح ومبادئ الاختيار إلا تصوّر العمل وتصور ما يرتبط به وإنما هي دخيلة في حسن العمل وعدم قبحه عقلاً وعقلاء؛ لعدم لغويته، وكونه ذا فائدة في فعله أو ذا مفسدة في تركه، فليس مبادئ الاختيار من أجزاء العلة التامة للعمل المقدور، فلم تكن دخيلة في تمكّن الفاعل القادر في الإيجاد أو الترك على البدل، وإنما هي دخيلة في حسن العمل ولذا غالباً لو لم يكن دائماً يأتي الفاعل القادر ويختار الطرف الذي فيه المرجح لحسنه؛ لعدم لغويته الموجبة لقبحه وعدم حسنه مع تمكّنه من الطرف الآخر أيضاً بخلاف ما إذا قلنا: إنه فاعل ناقص محتاج إلى المرجح ومبادئ الاختيار في أصل تمكّنه من أحد الطرفين؛ إذ مع وجود المرجح لأحد الطرفين لا يتمكّن

من الطرف الآخر لتمامية الفاعل بدون المرجح لتأثيره في أحد الطرفين بخصوصه، فمع عدم المرجح لأحد الطرفين لا يتمكن من اختياره والتأثير فيه، كما أن انتهاء عمل الفاعل القادر إلى الله تعالى وإلى قدرته التي هي عين ذاته من جهة انتهاء فاعله وسائر ماله الدخلى في وجوده لأجل إمكانهما الوجودي وكونهما مرتبطين ذاتاً ووجوداً بالغير إلى أن ينتهي إليه تعالى لا يضرب بكونه مختاراً بمعنى كونه متمكناً من كل من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاده، كما مرّ بيانه.

وقول الحكيم السبزواري في منظومته:

في بيان كلام
الحكيم السبزواري
بأن لوجود أعمالنا
تعلقين ما هو مراده
من هذين التعلقين

لكن كما الوجود منسوب لنا والفعل فعل الله وهو فعلنا
إن كان مراده أنه كما أن وجودنا له إضافتان وتعلقان ذاتاً أحدهما
تعلقه به تعالى ويعبر عنه بفعله وإيجاده، ثانيهما تعلقه بماهيتنا الخاصة
ويعبر عنه بوجودنا (وهاتان الإضافتان وهذان التعلقان عين وجودنا)
كذلك وجود عملنا له تعلقان: أحدهما تعلقه إلى وجودنا ويعبر عنه
بإيجادنا، وثانيهما: تعلقه بماهية عملنا ويعبر عنه بوجود عملنا وحينئذ
إن كانت إضافة وجود عملنا إلينا إضافته إلى فاعله وموجده فإن كان
وجودنا فاعلاً تاماً لعمله فلا يضرب بكوننا مختارين غير مجبورين في
إيجاد أعمالنا وتركها على البدل كون فعلنا فعل الله وإيجادنا لعملنا
إيجاد الله له من جهة أن إضافة وجود أعمالنا إلى وجودنا هو إيجادنا له
وأثر لوجودنا ومن جهة أن إضافة وجودنا إلى الله تعالى هو إيجاده له
وأثر لوجوده فوجود أعمالنا بالواسطة فعل الله وإيجاده بالواسطة

الطولية لا العرضية وهي لا تضرّ باختياريّة العمل وإن كان وجودنا فاعلاً ناقصاً لعمله فيضّر بكوننا مختارين بالاختيار الذي هو شرط لكثير من الأمور، وكونه مسبقاً بالإرادة لا يفيد وحينئذ إنتهاء إيجادنا لعملنا إلى إيجاده تعالى بالنحو المذكور انتهاء لإيجادنا غير الاختياري إلى الإيجاد الاختياري لله تعالى وهذا جبر كما أنّه إن كان إضافة وجود عملنا إلى وجودنا إضافة إلى العلة المعدّة وإضافته إليه تعالى إضافة إلى الفاعل والموجد على ما هو مذهب الحكيم من أنّ معطي الوجود والفاعل منحصر فيه تعالى. وسائر العلل التكوينيّة علل معدّة بالمعنى الأعمّ فوجودنا بالنسبة إلى وجود أعمالنا كالعلة القابليّة فالله تعالى عند تحقّق سائر ماله الدخل في تحقّق أعمالنا من وجودنا وإرادته للعمل وغيرهما يوجد أعمالنا وهذا جبر محض أيضاً لأننا لسنا موجدين لأعمالنا وعلى أيّ تقدير على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً انتهاء إيجاده لعمله إلى إيجاده تعالى له بالأخرة لا يضرّ باختياريّة عملنا إيجاداً وتركاً على البدل؛ إذ بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً يكون فاعلاً مباشراً وبلا واسطة لعمله بدون دخالة غيره عرضاً ما لم يمنع عنه المانع، ويتمكّن من كلّ من إيجاده وتركه عند تحقّق تمام ما له الدخل في إيجاده ولكن مقدّمات عمله وما يتوقّف عليه ممّا لم يكن اختياريّاً، كحياته، ووجوده ونحوها حيث تكون ممكن الوجود، فلا بدّ من انتهائها إلى واجب الوجود بالذات وهو الله تعالى حتى لا يلزم الدور والتسلسل أو الخلف والتناقض على التحقيق، وهذا الانتهاء من حيث العلة الفاعليّة إلى الله تعالى طويلاً لا يستلزم الجبر وإنّما هو مستلزم لعدم استقلال

الفاعل القادر في عمله إيجاباً أو تركاً؛ لأنّ فاعلية الفاعل القادر وتأثيره في عمله بأحد النحويين من الإيجاب والترك يتوقف على وجود مقدماته حتى ما يكون غير اختياريّ له، كحياته ووجوده ونحوها حدوثاً وبقاءً. وعلى أنّه لا يمنع عنه مانع وهو الله تعالى وهذا الانتهاء مقوم الأمر بين الأمرين؛ لأنّه جزء المقوم لهما؛ فإنّه مركّب من كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالمباشرة وبلا واسطه، كما ذكر، وعدم كونه مستقلاً وغير محتاج إليه تعالى في ايجاد عمله أو تركه، كما يقول المفوض، فهو من جهة كونه فاعلاً تامّاً بالمباشرة مختاراً ليس بمجبور ومن جهة مقدمات عمله محتاج إليه تعالى غير مستقلّ في عمله ولم يفوض إليه عمله مطلقاً، ليس تفويضاً فمن الجهتين المذكورتين يكون عمل الإنسان القادر أمراً بين الأمرين لا جبر ولا تفويض، كما دلّ عليه الروايات الواصلة إلينا من أهل بيت العصمة والوحي صلوات الله عليهم أجمعين. وأمّا قوله: إنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات، فلا بأس بالإشارة إليه وإن لم يتوقف عليه مسألة الجبر والاختيار، كما بيّناه مفصلاً، ولكنّه دخيل في معرفة إمكان إزالتها وعدمه وهي فائدة مهمّة لتكامل الإنسان وتعالیه بسبب تهذيب النفس من الشقاوة والردائل الإدراكيّة والأخلاقيّة وتخليتها من الأرجاس الباطنيّة الدخيلة في الأعمال وقوعاً غالباً المضرّة للفاعل ولغيره فرداً واجتماعاً، صغيراً وكبيراً، وتزيّنها بالسعادة والفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة الدخيلة فيها، كذلك المفيدة للفاعل ولغيره كذلك، ولذا وقعا موضوع علم الأخلاق الذي هو من أهمّ العلوم وأشرفها الدخيل في إصلاح الإنسان الموجب

لإصلاح الدنيا والآخرة للبشر؛ لأنّ الأولى منشأ الشرور والفساد والإفساد بأقسامها الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخرويّة، والثانية منشأ الخيرات والبركات، والصلاح، والإصلاح بأقسامها الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخرويّة، عصمنا الله تعالى من الأولى ورزقنا الثانية.

فإنّ الصفات النفسانيّة من الادراكات، كالاقتادات وسائرهما كالظنّ والوهم والشكّ ومن الأخلاقيات تحصيلها وإزالتها وتشديدها وتضعيفها من الأمور الاختياريّة بالواسطة بسبب الدليل والأعمال الاختياريّة المناسبة لها في الأخلاقيات من حيث الدخالة في تحقّقها كذلك، ومن حيث تأثرها عنها؛ فإنّ التأثير والتأثر من الطرفين فإنّ الأخلاقيات تصير داعية إلى الأعمال المناسبة لها التي يتحقّق بها ما يلائمها وليستا من الأمور غير الاختياريّة والذاتيات غير اختياريّة، ولأجل هذا يبحث في علم الأخلاق من أسبابها وما يعالجها، ونحن مأمورون بالاعتقاد ببعض الأمور، كالاقتقاد بالله تعالى بوجوده، وبصفاته الثبوتيّة والسليبيّة، وبالنبوّة العامّة والخاصّة، وبولاية الأئمّة الإثني عشر سلام الله عليهم أجمعين، وبالمعاد وغيرها، ويترتّب الثواب على تحصيلها والعقاب على عدمه، وبعضها يكون تركه موجباً للكفر، والثواب والعقاب يترتّبان عقلاً وعقلاءً على الأمر الاختياريّ، وما يقال من أنّ الصفات النفسانيّة غير اختياريّة لا بدّ من أن يكون المراد منه أنّها غير اختياريّة بلاواسطة لا حتّى بالواسطة؛ لأنّها مقدورة واختياريّة بالواسطة والمقدوريّة والاختياريّة بالواسطة كافية لتعلّق التكليف، ولترتّب الثواب والعقاب،

فيمكن تحصيل الاعتقادات النظرية بأسبابها الموجبة لها، أي بسبب تحصيل أسبابها من الدلائل ولو بالتعلم من الغير إن احتاج إليه ومن أغراض بعثة الرسل تعليم ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم وتركيتهم من العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة الدخيلتين في فساد معاشهم ومعادهم، والقرآن الكريم يحذّر ويذمّ كثيراً عن متابعة العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة، والتحذير والتخويف والمذمة على العمل يصحّان بالنسبة إلى أمر مقدور واختياريّ، ويمدح من زكّى نفسه من العقائد الباطلة، ومن الأخلاق الرذيلة أو حصّل العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة بعد القسم المتعدّد، ويذمّ من لم يزكّها ويدنّسها بالعقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة قال بعده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^١ وإن لم يكن تركيتها بالمعنيين وتركها كذلك من الأمور الاختيارية ولو بالواسطة، فكيف يصحّ مدح العمل غير المقدور وذمه فلا تكون السعادة وهي العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة والشقاوة وهي العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة من الذاتيات؛ للزوم عدم إمكان تحصيلهما وإزالتها، فلا وجه لمدح تحصيلهما أو إزالتها أو تنميتها وتقويتها ولذمّ عدم تحصيلهما وإزالتها؛ لكونهما غير مقدورين.

لا دليل عقلي
ولانقلي على كون
السعادة والشقاوة
ذاتيتين

واعلم، أنه لا دليل عقليّ قطعيّ ولا نقلي كذلك يدلّ على أنّ السعادة التي يكون المراد منها الفضائل النفسانية من الإدراكية والأخلاقية،

كالاقتادات الصحيحة وكالأخلاق الحسنة، كمحبة الله تعالى ومحبة أوليائه وبغض أعدائه وأعدائهم، وهكذا الشقاوة التي يكون المراد منها الرذائل النفسانية كذلك، كالاقتادات الباطلة والشك فيما يجب الاعتقاد به، وكالأخلاق الرذيلة، كالحسد والبخل ونحوهما من الذاتيات مطلقاً أعم من الذاتي في باب الكليات، ومن الذاتي في باب البرهان والمراد من الأول هو الجنس والفصل، ومن الثاني ما ينتزع من الشيء أي المفهوم المنتزع من ذات الشيء من دون حيثية تقييدية، كانتزاع مفهوم الموجود من الوجود الخارجي لزيد مثلاً، وانتزاع مفهوم الشيء منه من دون تقييده بشيء خارج عن ذاته، ويسمى بذاتي باب البرهان، وبالمحمول من صميمه، ومسألة أن السعادة والشقاوة من الذاتيات من المسائل الاعتقادية والحكمة النظرية لا العملية لأنهما من الأمور النفسانية الواقعية النظرية.

والغرض من البحث عنهما هو معرفتهما والعلم بهما لا العمل بهما، كالبحث عن وجوب الصلاة والحج، وإثباتهما أو نفيهما في نفس الأمر والواقع وإحرازهما كذلك يحتاج إلى دليل قطعي عقلي أو نقلي، ولا يكفي الدليل الظني لهما؛ لأنه موجب للظن بهما فلا يحصل القطع بهما إثباتاً أو نفيًا، فيكون الواقع مردداً.

ثم إن المراد من كونهما من الذاتيات، إما أنهما من الفصول المنوعة بأن تكون النفس الإنسانية جنساً وأحدهما فصلاً، وإما أنهما من المشخصات والمفردات بأن تكون النفس نوعاً كما هو المعروف، وأحدهما مشخصاً ومفرداً، فيكون منتزعاً من ذات مصداق لوجدانه

بالذات وبلاحيثية تقييدية لحيثية السعادة أو الشقاوة مفهوم السعيد أو الشقي، ويكون ذاتي باب البرهان، ومحمولاً من صميمه له بناء على أصالة الوجود أو يكون كلّ منهما من المكثرات للنوع ومقومات الأفراد بسبب انضمامه إليه، فيحصل الفرد السعيد أو الشقيّ بناء على أصالة الماهية، فكلّ منهما من المشخصات والمفردات والمكثرات الفردية. والأقوال في ذاتيتهما وعدمها ثلاثة:

في بيان الأقوال
الثلاثة في كون
السعادة والشقاوة
ذاتيتين أم لا

أحدها: أنّهما مطلقاً ذاتية. ثانيها: أنّهما مطلقاً ليستا بذاتية، بل من العواض المفارقة، ثالثها: أنّ بعضهما ذاتية وبعضهما ليس بذاتية، ويكون من العوارض المفارقة.

واستدلّ الأوّل بأنّهما من الفصول المنوعة، وأنّ النفس الإنسانيّة جنس وهما فصلان له ينوّعانه إلى أنواع سعيدة وشقيّة؛ لأنّ الأخلاق برمتها تابعة للمزاج، والمزاج لا يتبدّل، والمراد من المزاج جميع مراتبه بعرضه العريض من أوّله إلى انتهائه في جميع مدّة العمر للإنسان، لا المزاج في زمان خاصّ يمكن تبدّله إلى غيره، فهما من اللوازم التكوينيّة لمزاج بدن الإنسان ولا ينفكّان عنه، ولا يمكن إزالتها مع بقاء المزاج الخاصّ المقتضي لهما، فتبدّل المزاج واختلافه حسب اختلاف السنّ من الرضاعة والصبابة والشباب والشيخوخة لا يضرّ بذاتيهما وكونهما من لوازمهما التي لا ينفكّان عنه، وعدم انفكاكهما عنه دالّ إمّا على كونهما من الذاتيات، وإمّا على كونهما من لوازمه الوجودية له غير المنفكّ عنه.

ففي كلّ وقت كلّ منهما تابع للمزاج الخاصّ الذي يناسب أحدهما

ويقتضيه ويستدعيه؛ فإنَّ كلَّ مزاج خاصٌّ يقتضي أحدهما ما كان موجوداً ولا ينفكُّ عنه.

والجواب عنه أولاً: بأنه يلزم تعدّد نفس شخص واحد حسب تعدّد اختلاف مزاجه في أزمنة عمره، فيكون له نفوس لانفس واحد؛ لأنَّ تعدّد المزاج يوجب تعدّد لازمه من السعادة والشقاوة والمفروض أنّهما من الذاتيات فلازم مزاج يغير ذاتاً لازم مزاج آخر ولازمه تعدّد الشخص الواحد، لأنَّ تعدّد الجزء يوجب تعدّد الكلِّ وثانياً: بأنّهما ليسا تابعين للمزاج المقتضي لأحدهما، والمناسب له لا المزاج بعرضه العريض بمعنى كونهما تابعين في كلِّ وقت للمزاج الذي فيه؛ إذ الأمزجة المختلفة حسب اختلاف الأوقات لعمر الإنسان وحياته تقتضي أحدهما ولا المزاج الخاصّ الذي في وقت خاصّ يناسب أحدهما ويستدعيه ويقتضيه كخصوص زمان الشباب دون غيره أو الهرم دون غيره ويختصّ أحدهما بأحدهما والآخر بالآخر؛ لأنّه يشاهد الإنسان من كان جباناً سواء كان نفسه أو غيره، وتكلف في إتيان أعمال لا يناسب صفة الجبن الداعي إلى تركه وتحمل مشقّته الجسمية والنفسانية واستقام وداوم عليه، كإيقاع نفسه في الحروب والمواضع الهائلة والمخوفة ونحوها ممّا ينافي صفة الجبن، ويناسب صفة الشجاعة، ويستدعيها، فيصير شجاعاً وتزول عنه صفة الجبن حتّى في الوقت الذي له مزاج يناسبها وتستدعيه وتقتضيه؛ فإنَّ مخالفة الصفة النفسانية لمقتضاها عملاً سواء كانت فضيلة وسعادة أو رذيلة وشقاوة إحدى الطرق والأسباب الموجبة لإزالة الصفة النفسانية مطلقاً ثبوتاً؛ لأنَّ المخالفه العمليّة

لمقتضاها توجب أنس النفس للعمل المخالف المناسب لضدها، كالشجاعة في المثال وضعف الأنس مع الصفة الموجودة فيها عند تكراره وتداومه وتحمل مشقته إلى حد يصير قوياً وشديداً فيها، ومع شدته تزول الصفة التي كانت موجودة لتضادها والنفس ليست قابلة لقبول كل منهما معاً بل لأحدهما لا بخصومه أيّ منهما كان كما هو شأن كل محلّ للعرض، وهذا أمر ممكن لكل إنسان بالنسبة إلى نفسه أن يعمل به كذلك، فيعلم منه وبسببه أن الصفة النفسانية قابلة للزوال لحصول العلم الحضورى بزوال صفته النفسانية بسببه، وحصول ضدها وهو أحسن الطرق والأسباب وأنتجها لتهديب النفس وتخليتها عن الرذائل التي منها الشرور والنقمة والبعد عن مقام الإنسانية والبعد عن القرب الإلهي وتزيينها وتحليلتها بالفضائل التي فيها تمام الخيرات والبركات والوصول إلى المقام الشامخ الإنساني والقرب الإلهي، والخروج عن العالم الحيوانية الشهوية والغضبية المردي إلى أودية الهلاكة الدنيوية والأخروية، والأمر كذلك بالنسبة إلى تحصيل الصفة النفسانية سعادةً كانت أو شقاوةً إذا لم تكن حاصلة في النفس بإتيان العمل الذي يناسبها والمداومة عليه وتكراره على نحو ما ذكرناه آنفاً، والمداومة على الأحكام الشرعية، وتحمل مشاقها، والعمل بها، وممارستها ومراقبتها وعدم مخالفتها تورث تهديب النفس وتخليتها عن الصفات الرذيلة، وتشريفها وتحليلتها بالفضائل الأخلاقية كما أن الصفات النفسانية إذا تحققت في النفس تكون دخيلة في الأعمال الحسنة والسيئة؛ لأنها من جهة ملائمتها تصير داعية بالاختيار إلى العمل الذي

لاشك في تأثير مزاج البدن في الصفات النفسانية سعادة كانت أو شقاوة

يحصل به ما يلائمها، ولا إشكال في تأثير مزاج البدن ولو بعضاً في الصفات النفسانية المناسبة له، سعادةً كانت أو شقاوةً، ولا فرق في المزاج بين الحاصل من التوارث والدخيل فيه نطفة الأب واللام في الرحم في تحقّقه، وأقسام التغذية التي يتغذّاها الأمّ مادام كون الطفل فيه، وبين الحاصل من غيرهما بعد التولّد في طول مرّ العمر من الرضاعة إلى تمامه إنّما الكلام في أنّهما من لوازمه التي لا تنفك عنه بحيث يكون علّة تامّة لا تقبل المنع، ولا مانع له ولا شكّ في أنّه قابل للمانع إن كان مؤثراً، فهو أحد الأسباب القابلة للمنع عنه، أي عن تأثيره، ومن الأسباب الدخيلة في حصول السعادة المعاشرة مع الأتقياء وأهل الورع والمراقبين لأنفسهم وفي حصول الشقاوة المعاشرة مع الأراذل وغير المتورّعين والذين إلههم هواهم، ولهم النفس الأمّارة بالسوء.

ولموعظة أهل الله تعالى، والعاملين بما يقولون، والذين لا يتخلّفون عن أوامر الله تعالى ونواهيه دخالةً كاملة في تحصيل الفضائل وإزالة الرذائل.

ومن الأسباب تربية الآباء والأمّهات قولاً وعملاً لاسيّما عملاً في تحصيل الفضائل والسعادة، ومنها في تحصيل الرذائل أقوالهما المنحرفة المضلّة، وأعمالهما القبيحة المردية المهلكة.

وأحسن الأسباب لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف القرآنية والسنة النبوية والولوية من الاعتقادات والأخلاقيات والعملية والاعتقاد بها والتخلّق بها أي بسبب العمل بالوظائف العملية كلّاً لابعضاً، وكثيراً يشاهد في الخارج صيرورة الشقيّ سعيداً وبالعكس بسبب من الأسباب

في بيان أن أحسن الطرق لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف القرآنية والسنة النبوية والولوية

الدخيلة فيهما والتاريخ يحكي في طوله عن تبديل أحدهما بالآخر ولولا التطويل لذكرنا كثيراً منهما.

واستدلّ القائلون بكونهما من الذاتيات بالدليل النقليّ أيضاً، وليعلم أنّ إثبات الأمور الاعتقاديّة التي يكون المطلوب فيها هو العلم بها على ما هي عليه، والاعتقاد بها وإحرازها كذلك يتوقّف على القطع بكونه كلام المعصوم عليه السلام، وعلى القطع بالمراد الجدّي منه من كلامه. والأوّل يتوقّف على نقل كلامه بنحو التواتر في جميع الطبقات، أو المقرون بالقرينة القطعيّة المفيدة لكون المنقول كلامه. والثاني: يتوقّف على كونه نصّاً ومفيداً للقطع بمراده الجدّي، أو مقروناً بقرينة مفيدة للقطع بمراده الجدّي من كلامه ومع حصول القطعين يضمّ إليهما أنّ المعصوم عليه السلام لعصمته لا يخطأ في إدراك الواقع إن كان مدلول الكلام من الأمور الممكنة لا الممتنعة ذاتاً، أو وقوعاً، فيحصل القطع بالواقع على ما هو عليه، والاعتقاد به، فمع كون السند من العدول أو الثقات مع عدم تواتره وعدم اقترانه بالقرينة القطعيّة فضلاً عن كونه غير عادل أو غير ثقة من سائر أقسام الرواية والنقل، أو مع كون دلالة المنقول غير قطعيّة بل ظنيّة كالظواهر، فلم يكن نصّاً ولا مقروناً بالقرينة القطعيّة لا يصحّ الاستدلال بالدليل النقليّ لإثبات الأمور الاعتقاديّة، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين، ولا يمكن أن يكون المعلول أقوى من العلة، فما هو سبب للظنّ بشيء كيف يصير سبباً للقطع به؟ وهو من قبيل وجود المعلول ووجود الممكن بالذات بدون العلة وهو تناقض؛ للزوم أن يكون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه. إذا عرفت هذا فتعرف أنّ ما استدلّ به

من الدليل النقلي لا يكفي لإثبات المدعى، وليس في محله هنا؛ لأنه قد استدلّ بما في روضة الكافي: سهل، عن بكر بن صالح، رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل»^١.

في بيان أن ما استدلّ به من الدليل النقلي على مدعاه لا يكفي لإثباته

هذه الرواية مرفوعة مرسلة، ومن روي عنه بكر بن صالح مجهول غير معلوم، مع أن في السند سهل بن زياد الذي يروي عنه الكافي كثيراً، وهو غير موثوق، والنجاشي ضعف بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبة، قال: «روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام، ضعيف»^٢ إلخ انتهى.

فالسند لو كان صحيحاً أو موثقاً لم يفد هنا؛ لإفادته الظن فضلاً عن كونه مرفوعاً. وورد مرسلأ في الفقيه.^٣

وأما الدلالة، فليس نصاً في المدعى وهو الاختلاف بالذات بين الناس للاختلاف في السعادة والشقاوة، كاختلاف الذهب والفضة ذاتاً من جهة أجزائهما غاية ما يدعى هو الظاهر فيه وهو لا يفيد، مع أنه يحتمل أن يكون المراد غير ما هو المدعى، وقال المذيل في الذيل: روى العامة هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله هكذا: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا تفقّهوا».

أقول: نقله في الشوارق بهذه العبارة في أن النفوس متّحدة بالنوع بقوله: «قيل» إلى هذا يشير «الناس معادن كمعادن الذهب و

في بيان قوله صلى الله عليه وآله: «السعيد سعيد في بطن أمة والشقي شقي في بطن أمة»

١. الكافي، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧.

٢. رجال النجاشي، ص ٧٩.

٣. الفقيه، ج ٤، النوادر، ح ٧٧، رواه مرسلأ.

الفضة، خيار هم في الجاهلية خيارهم في الإسلام» بدون جملة «إذا تفقها».

واستدل أيضاً بأن «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه وهذه رواية منسوبة إلى رسول الله ﷺ»^١.

وفسرت السعادة والشقاوة بالفضائل النفسانية ورتائلها، فالسعيد هو الواجد للفضائل، والشقي هو الواجد للرتائل. وفسرت كلمة «في بطن أمه» بكونهما ذاتيين؛ لأنهما معهما من أول خلقتهما.

أقول: قال الصدوق في كتاب التوحيد في باب السعادة والشقاوة:

حدّثنا الشريف أبو عليّ محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ، عن الفضل بن شاذان، عن محمّد بن أبي عمير، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ: «والشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه»؟ فقال: «الشقي من علم الله وهو في بطن أمه، أنه سيعمل أعمال الشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه سيعمل أعمال السعداء»، قلت له: فما معنى قوله ﷺ:

«اعملوا فكلّ ميّسر لما خلق له»؟ فقال: «إن الله عزّ وجلّ خلق الجنّ والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٢ فيسرّ كلّاً لما خلق له، فالويل لمن

١. الشوارق، ج ٢، المسألة الخامسة.

٢. الذاريات (٥١) الآية ٥٦.

استحبّ العمى على الهدى»^١.

أقول: قد بيّنا أنّ الاستدلال بالدليل النقلي لإثبات الأمور الاعتقاديّة المطلوب فيها حصول القطع بها، وإحرازها على ما هي عليه، وهو لا يحصل إلّا بالقطع بها لا الظنّ بها، فضلاً عن الشكّ والوهم إذا كان رواية، وكلاماً منقولاً عن المعصوم عليه السلام، فلا بدّ من القطع بكونه كلام المعصوم عليه السلام وهو لا يحصل إلّا بالتواتر سنداً، وبالقرينة القطعيّة العقليّة والنقليّة المقرونة به، ومن القطع بالمراد الجدّي له من كلامه، سواء كان مطابقاً للمراد الاستعمالي أو مخالفاً له، وهو لا يحصل إلّا بكونه نصّاً، وله دلالة قطعيّة عليه، أو مقروناً بالقرينة المفيدة للقطع به عقليّة كانت أو نقلية، وإذا ضمّ إلى القطعين أنّ المعصوم عليه السلام لا يخطأ في إدراكه للواقع، مضافاً إلى كون المدلول ممكناً ذاتاً ووقوعاً، لا ممتنعاً ذاتاً ووقوعاً، فحينئذ يفيد الدليل النقلي القطع بالمدلول أيّ شيء كان، فإن لم يكن الدليل النقلي واجداً لما ذكر وكان فاقداً له - ولو بعضه - فلا يفيد القطع بالمدلول، فلا يحصل المطلوب وهو الاعتقاد الجزميّ بالأمر الاعتقادي وإحرازه على ما هو عليه، فإنّ المعلول تابع للعلّة؛ فإنّها توجد ما يكون علّة له لا غيره، ولذا قالوا: النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

ويحتمل أن يكون المراد أنّ الناس كمعادن الذهب والفضّة حاوون لما له شرافة وكرامة بالذات وهو أحد جزئي وجوده الإنساني؛ لأنّه مرگّب من النفس المختصّة بالإنسان، ومن البدن الذي هو مشترك في

خصوصياتها مع الحيوانات، ومن الأوّل ينتزع ما يعبر عنه بالفصل، وعن الثاني ما يعبر عنه الجنس، ويتشكّل منهما نوع من الحيوان، وكلّ الناس مشتركون في الجزء الأوّل ذاتاً وإن كانوا مختلفين من حيث كمال الوجود ونقصه المستلزمين لاختلاف الاستعداد وقوّة إدراك الأشياء، وقوّة كسب الفضائل الأخلاقيّة وذرائلها، ومختلفين من حيث تعلّقها بأبدان مختلفة دخيلة في تحصيل إدراك الأشياء، وكسب الأخلاقيّات، فالتشبيه بمعادن الذهب والفضّة إشارة إلى اختلاف مراتب الوجود كمالاً ونقصاً لا إلى اختلاف الذات نوعاً أو شخصاً شقاوة وسعادة، كما أنّ كلّاً من الذهب والفضّة يستعدّ لأن يتخلّص من الاختلاطات المقرونة به، ويصير مصقّى، فيستعدّ لأن يصنع منه مصنوعات عالية متفاوتة في الغلاء والبهاء وإلاّ فليس له قيمة تعنى به، فكذلك الإنسان الذي له النفس الإنساني المتفاوتة من حيث كمال الوجود، وسعته، ونقصه، وضيّقه، ومحدوديته الموجبين لقوّة الاستعداد وضعفه من جهة الإدراك وإحراز الأشياء الدقيقة وغيرها، ومن حيث سرعة الإدراك وبطئه، ومن حيث كثرة الإدراك للأشياء وقلّته، ولقوّة الاستعداد لكسب الفضائل من الأخلاق أو رذائلها وضعفه، ويحتمل أن يكون المراد ممّا في آخرها «خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام». إذ في بعض الروايات «من كان له في الجاهليّة أصل فله في الإسلام أصل» إنّ من كان منهم تابِعاً لإدراكات عقله من الاعتقادات الصحيحة، وتابِعاً لما تقتضيه الأخلاق الحسنّة أو كان تابِعاً في زمان الفترة للنبي السابق فصار مسلماً فيتابع الإسلام ويعمل به حسب ما يحكم عقله ويدركه وتقتضيه أخلاقه

الحسنة، ويطيع النبيّ الأعظم ﷺ في الوظائف التي جاء بها للناس، ومن لم يكن في الجاهليّة كذلك، بل كان يخالف عقله فيما يستقلّ به من إدراكاته وكان تابعاً لما يقتضيه الأخلاق الرذيلة، أو لم يكن تابعاً في زمان الفترة تابعاً للنبيّ السابق ﷺ فإذا جاء الإسلام فلا يقبله ولا يتابع أحكامه.

ولا يوجد فيما استدلّ به لإثبات أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات لنفس الإنسان دليل عقليّ قطعيّ، ولا نقليّ قطعيّ، لاسيّما النقليّ؛ لعدم تماميّته سنداً ودلالة؛ لعدم وجدانه لما يعتبر في كونه قطعياً ومفيداً للقطع بالمدعى حتّى يكون بعض ما استدلّ به من المرسلات، أو لا ظهور له فيه فضلاً عن كونه مفيداً للقطع.

الاستدلال بحديث
«السعيد سعيد في
بطن أمّة والشقيّ
شقيّ في بطن أمّة»
وبيان كيفية
الاستدلال به

ومما استدلّ به له ما هو منسوب الى النبيّ الأكرم ﷺ «السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه» واستفيد من كلمة «في بطن أمّه» أنّهما ذاتيان للنفس؛ لدالتهما على أنّهما مع الإنسان من بدء تكوّنه، ونشأة وجوده الإنساني وهو الرحم؛ إذ يتعلّق به الروح فيه خصوصاً على مبنى كونه جسمانيّة الحدوث وروحانية البقاء؛ إذ الرحم محلّ تشكّل ما له الدخّل في تحقّق الإنسان جسماً وروحاً، وحقيقته وذاته، ففيه تتحقّق ماله الدخّل في إنسانيّة الإنسان كذلك، فإذا كان محلّ تحقّق السعادة و الشقاوة للإنسان هو الرحم، فهما -كسائر ماله الدخّل في تشكّل الإنسان، وحقيقته، وذاته- دخيلان أيضاً. وفيه بعد الإغماض عن السند، وأنّه ليس قطعياً ولم يحصل القطع بكونه كلام المعصوم ﷺ فلا وجه للاستدلال به في الأمور الاعتقاديّة؛ لدلالته على ما هي عليه،

عدم صحة
الاستدلال بالنبوي
لعدم واجديته لملاك
الاستدلال في
المسألة الاعتقادية

والاعتقاد الجزمي به المطلوب فيها أنه لا يتم دلالة على الذاتية مع أنها ليست قطعية أيضاً لقيام الدليل القطعي على عدم الذاتية وهو ترتب التوالي الفاسدة على كونها ذاتيتين المستلزم لكون الأعمال من لوازمها غير المنفكة عنهما من لغوية جعل الأحكام وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وعدم استحقاق المطيع للأجر والعاصي للعقاب، وعدم صحة إجراء العقاب على العاصي؛ لكونه ظلماً عليه، لعدم استحقاقه له، وغيرها وهو برهان إني دلّ على بطلان المتلو، ومما يمكن القطع بعد ما بسببه قدرة كل إنسان وتمكّنه من تغيير الصفات النفسية من الأخلاقيات، كمن كان بخيلاً داعياً له إلى الإمساك عن الإنفاق حتى الواجبات ويعمل عملاً مخالفاً لما يدعو إليه بأن ينفق ولو كان عسراً عليه. لأن مخالفة هوى النفس خصوصاً ما صار منها ملكة راسخة فيها، عسرة جداً ولذا قلّمنا يوفق لمخالفتها من أفراد الناس ويواظب عليها ويراقب ويمارس مدة طويلة يزول بخله بسبب ترك ما يدعو إليه، وإتيان ما هو مضاف له، ويصير جواداً بحيث يستلذّ من الإنفاق فضلاً عن أن يكون عسراً عليه، وشاقاً له، وبالعكس إذا كان جواداً يستلذّ من الإنفاق لكونه ملائماً له، ويتألم من تركه، فترك الإنفاق مدة طويلة مع تمكّنه منه، وعدم المانع منه وداوم مدة، فيصير بخيلاً، ويكون الإنفاق عسراً عليه، ويتألم منه؛ لأنه غير ملائم لصفة البخل، وهذا طريق قطعي إلى إحراز إمكان تغيير الصفات النفسانية من الأخلاقيات، وعلم الأخلاق صنع وجعل لتبيين طريق كسب الفضائل، وإزالة الرذائل؛ لكونهما ممكنين.

امكان تحصيل العلم
الحضوري بعدم
كون السعادة
والشقاوة من
الذاتيات بسبب
مخالفة ماتقتضياته
عملاً بالممارسة
والمداومة عليه

ولذا تكون المواظبة على العمل بالوظائف الدينية وعدم مخالفتها يورث كسب الفضائل، ورفض الرذائل، وهذا طريق في أيدي جميع طبقات الإنسان ذكورها وأناؤها.

نعم، الأشخاص متفاوتة من حيث شدة الصفات وضعفها، فيحتاج إلى ممارسة أكثر وأقل ومن حيث تمكنه مما هو له دخالة في كسبها وإزالتها و سائر الجهات، الذخيلة فيهما وعلى أيّ تقدير، كسب الفضائل والرذائل وإزالتها من طريق الأعمال الملائمة والمنافرة لهما أمر ممكن ولا وجه للشكّ فيه، وكلّ شخص يتمكن منه، فمن يعتقد بإمكان ما ذكر بالطريق المذكور، فليعمل به بشرط أن يتحمّل مشقة مخالفة هوى النفس، فإنّه عسر جداً وقد عبّر عنه بالجهاد الأكبر، فإن دخل فيه وأدامه يذعن بوقوعه فضلاً عن إمكانه؛ لأنّه يحصل له العلم الحضورى بالتغيّر والتبدّل بالضد؛ لأنّهما من الصفات النفسية على ما فسّرنا به والعلم بها علم حضورى؛ لحضور المعلوم بوجوده الواقعيّ عند العالم لا بصورته وهو طريق عامّ لا يختصّ بشخص أو صنف من الطبقات، وبهذا الطريق يمكن الوصول إلى الغرض الأقصى من خلقة الجنّ والإنسان وهو صيرورته عبداً بقول مطلق كما قال الله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ بحيث لا يتخلف عن شيء من أوامره ونواهيه وغيرهما من الوظائف العملية، ويصير منقاداً مطلقاً، ومطيعاً صرفاً، لعدم ما يدعو من جهة وجود مقتضاه وملائمه في الأعمال إلى تخلف الإنسان عن الوظائف العملية وهو الأخلاق الرزيلة، ووجود ما يدعو كذلك من جهة وجود ملائمة في الأعمال إلى العمل بالوظائف وعدم التخلف عنها وهو

أحسن الوسيلة
المعملية لتغيير
الصفات النفسانية
غير ما اقتضاه القضاء
الإلهي على طبق
الحكمة العمل
بالأحكام الشرعية
والمداومة عليه

فضائل الأخلاق بضميمة الاعتقادات الصحيحة والعلم بالوظائف، وثمره العبودية المطلقة صيرورة النفس مطهرة ومزكاة من أرجاس الأخلاق وأنجاسها، ومخلّاة منها، ومزينة ومخلّاة بفضائلها وكرائمها وشرائفها، فتصير محلاً قابلاً لإفاضة الأنوار الإلهية وإشراقها عليها من عالم الغيب من الله تعالى وجنوده، فيرى بعين القلب ما لا يرى بعين الرأس، فتجري منابع الحكمة من قلبه على لسانه، فمن لم يطلق نفسه ولم يرخ عنانها، ولم يسلمه إلى هواها إلى أن تصير جموحاً ولم يتبعه إلى أن يصير أمره فرطاً ويتخذ إلهه إياه وأجمعها بلجام مخالفة أهوائها وملائماتها الناشئة من رذائلها الداعية إلى الأعمال السيئة القبيحة لا ينكر إمكان تبديل الشقاوة بالسعادة وبالعكس، ويدعنه كمال الإذعان؛ لحصول العلم به له بالعلم الحضورى الذي هو أقوى وأشرف من العلم الحسولى، فالرواية المستدلّ بها وهي «السعيد سعيد» إلخ لا تصلح للاستدلال بها للمدعى؛ لعدم كون السند قطعياً وكذا دلالتها عليه، مع أنه قد فسرها ما نقلناه عن توحيد الصدوق عليه السلام حيث قال موسى بن جعفر عليه السلام في جواب السائل عن المراد منها أن معناها والمراد الجدّي منها أن الشقيّ من علم الله وهو في بطن أمّه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمّه سيعمل عمل السعداء، فالسعيد هو الذي يعلم الله تعالى حين كونه في الرحم بأنّه يصدر منه عمل السعداء بعد تولّده، وخروجه عنه، وصلوحه لإتيان عملهم بسبب حصول القدرة له عليه، وحصول سائر ما له الدخل فيه، والشقيّ من علم الله تعالى حين كونه في الرحم بأنّه يصدر منه عمل الأشقياء بعد خروجه عنه، وصلوحه لإتيان عملهم بسبب وجود قدرته،

تفسير موسى بن
جعفر عليه السلام لحديث
السعادة والشقاوة
بما يدلّ على عدم
كونهما من الذاتيات

وسائر ما له الدخل فيه له، وعلى هذا ليس المراد من الرواية أنهما ذاتيان، وإنما المراد منها أنه يصير سعيداً أو شقيّاً بعد تولّده، ولم يكن قبله السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً، فالرواية بصدد بيان أن الله عالم قبل تحقّق الأشياء بكيفيّة تحقّقها وحالاتها بعده؛ فإنّه عالم بما سيحيى في الآتي ولا يختصّ علمه بالأمور المتحقّقة بالفعل، وبما مضى، فالمراد منها خلاف المدّعى، وأنّ السعادة والشقاوه ليستا ذاتيين، بل من العوارض المفارقة، إذ حين كونه في الرحم وأوّل زمان حياته لم يكن سعيداً أو شقيّاً وإنما يصير أحدهما بعد تولّده؛ إذ جملة «وهو في بطن أمّه» حال «الله» الذي هو فاعل «عَلِمَ» ومفعول «سيعمل عمل الأشقياء» و«سيعمل عمل السعداء» ومفادها مع ذي الحال «أنّ الله تعالى عَلِمَ في حال كون الشقيّ أو السعيد وحين كونه في بطن أمّه أنه يعمل في المستقبل عمل الأشقياء أو السعداء» لا أنّه يكون شقيّاً أو سعيداً في حال كونه في بطن أمّه وحين كونه فيه؛ لعدم كونها حالاً للشقيّ أو السعيد وإنما تكون حالاً لكلمة «الله» فهي ذوالحال بمفادها لا كلمة «الشقيّ أو السعيد» بمفادها.

وفي الفقيه في النوادر في آخره: وروى محمد بن عليّ الكوفي عن إسماعيل بن مهران، عن مرّازم، عن جابر بن يزيد، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وقع الولد في جوف أمّه صار وجهه قبل ظهر أمّه إن كان ذكراً، وإن كانت أنثى صار وجهها قبل بطن أمّها، يدها على وجنتيه، وذقنه على ركبتيه، كهيئة الحزين المهموم فهو كالمصرور^١، منوط بمعاء من سرّته إلى سرّة أمّه، فبتلك السرّة يغتذي من

طعام أمه وشرابها إلى الوقت المقدّر لولادته، فبيعت الله عزّ وجلّ إليه ملكاً، فيكتب على جبهته شقيّ، أو سعيد، مؤمن، أو كافر، غنيّ، أو فقير، ويكتب أجله، ورزقه وسقمه وصحّته^١ إلى آخر الحديث، فإنّه طويل، ومحلّ الشاهد ومورد الاستدلال في الرواية جملة «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» إلى آخر المعطوفات؛ فإنّه يمكن أن يستدلّ بجملة «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» أنّ الشقاوة والسعادة ذاتيّان ببيان أنّ المراد من كتابة الملك تكويناً على جبهته جعل علامة عليها، دالة على أنّه شقيّ أو سعيد في بطن أمه، فيخرج منه شقيّاً أو سعيداً، ولكن يرده أنّ ما ذكره بعدهما وهو «مؤمن أو كافر، غنيّ أو فقير»؛ إذ هو عطف بيان للشقيّ والسعيد، أو بدل، وأيّهما كان يبيّن المعطوف المعطوف عليه، وأنّ المراد من الشقيّ هو الكافر والفقير، ومن السعيد هو المؤمن والغنيّ وشيء منها ليس ذاتياً؛ لإمكان تبدّل كلّ منها بالآخر.

وأيضاً «ويكتب أجله ورزقه وسقمه وصحّته» عطف على «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» أي الملك يكتب أيضاً على جبهته أجله، ورزقه، وسقمه، وصحّته، ومعلوم أنّه ليس شيء منها من الذاتيات مع أنّها من المكتوبات على جبهته مع ما سبق، فلا بدّ من أن يكون المراد أنّ الملك يكتب على جبهته أنّه يصير بعد ولادته مؤمناً أو كافراً، غنيّاً أو فقيراً، وأنّه تكون مدّة حياته عند خروجه عن بطن أمه أيّ مقدار وما يرتزق في مدّة حياته، وأنّه يصير سقيماً دائماً أو بعضاً وصحيحاً كذلك مع أنّه - كما بيّنا - لا تصلح هذه الروايات لكونها دليلاً لإثبات

الأمر الاعتقادي ما لم تكن معتزدة بالقرينة القطعية؛ فإن العلة سواء كانت ثبوتية أو إثباتية لا يترتب على وجودها إلا ما تكون هي علة تامّة له، ومؤثّرة فيه؛ لوجدانها لما هو دخيل في تحقّقه، فالعلة لحصول الظنّ بشيء لا يمكن أن تكون علة للقطع به؛ للزوم تحقّق الشيء الممكن بلا علة وهو محال وتناقض، وأن المحتاج إلى العلة لا يحتاج إليها، وهذا هو المراد من القول بأن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

وفي رواية ابن أبي عمير، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يسأل السائل عنه عليه السلام - بعد جوابه عن السؤال الأوّل بعدم ذاتية السعادة والشقاوة - عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له»؛ فقال «إنّ الله عزّ وجلّ خلق الجن والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فيسّر كلّاً لما خلق له، فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى».

وكان السائل يزعم أنّ المطيع لا يثمّن إلا من الإطاعة، وكذا العاصي لا يثمّن إلا من العصيان؛ لأنّه هيأ للأوّل أسباب الإطاعة ومقدماتها وجعلها له فقط، وللثاني هيأ أسباب المعصية كذلك، ولذا سأل عنه عليه السلام أوّلاً عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقيّ من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه» حيث زعم أنّ مراده صلى الله عليه وآله من قوله الذي سأل عنه هو ما زعمه، فأجاب عليه السلام، وكأنّه لم يقنع، وكان في ذهنه بعد شيء، فسأل ثانياً عن قوله الآخر صلى الله عليه وآله الذي يزعم أنّ المراد منه ما اختلج في ذهنه وهو: «اعملوا، فكلّ ميسّر لما خلق له» فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ المراد من قوله صلى الله عليه وآله «لما خلق له» صيرورة كلّ إنسان بنحو

العام الاستغراقي عبداً بقول مطلق لله تعالى في اعتقاداته، وأخلاقياته، وأعماله الجوارحي، أي في وظائفه النفسانية والروحية ووظائفه الجوارحية حتى يصل إلى كماله الدنيوية والأخروية كل بقدر سعة وجوده وتمكّنه من الأسباب، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^١ وقد حصر الغرض الأقصى والداعي للداعي النهائي من خلق الجن والإنس في صيرورة كل منهما عبداً له تعالى بالمعنى المذكور، وحيث إنّ الغرض من خلق كل جن وإنس، وكل فرد منهما ما ذكر، فالحكيم تعالى أعطى كل جن وإنس خلقه الأسباب والمقدمات التي هي دخيلة في تمكّن كل فرد منهما في صيرورته عبداً له تعالى بانتخابه واختياره لإطاعته وترك معصيته لقدرته على كل منهما؛ إذ صيرورة كل فرد منهما عبداً له تعالى تكون بإطاعة كل فرد منهما وتركه لمعصيته، فجعل كل فرد منهما قادراً على إطاعته وترك معصيته ليحصل الغرض من خلقه كل منهما بجعل كل ما له الدخل في قدرته فيهما له، فكل إنسان يكون مطيعاً أو عاصياً قادراً على كل من الإطاعة والعصيان لا على أحدهما وهذا معنى قوله ﷺ: «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له» أي أطيعوا الله واتركوا معصيته؛ فإنّ الله تعالى هيباً لكل إنسان ما يتمكّن بسببه على كل منهما، أي من الإطاعة والمعصية لا أنّ بعضه يتمكّن من أحدهما كالإطاعة فقط وبعضه الآخر يتمكّن من الآخر كالمعصية فليست السعادة والشقاوة ذاتيتين حتى تكون الأولى موجبة للإطاعة فقط والثانية موجبة للمعصية، فيترتب عليهما التوالي الفاسدة.

في بيان قوله ﷺ:
«اعملوا فكلّ ميسر
لما خلق له»

وقوله عليه السلام في آخر كلامه: «فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى» - وهو يتضمّن التهديد أو الذمّ أي من اختار طريق الضلالة على طريق الهداية لصيرورته عبداً يكون الويل له - يدلّ على قدرة كلّ إنسان موظّف على كلّ من الذهاب إلى طريق الضلالة المانعة عن الوصول إلى الغرض من الخلقة وإلى طريق الهداية الموصلة إليه. من تخلف عن طريق الهداية إلى طريق الضلالة والعمى فهو من مصاديق «من استحبّ العمى على الهدى، واختار العمى» والذهاب إلى طريق الضلالة لداعوية أهوائه النفسانية أو تسويلات شياطين الجنّ أو الإنس إليها، وترك طريق الهدى باختياره مع قدرته عليه؛ لعدم الداعي له عليه؛ لغلبة دواعي الذهاب إلى طريق الضلالة باختياره على دواعي الذهاب إلى طريق الهداية باختياره.

وقد استدلّ أيضاً ببعض الروايات الآخر ليس موثقاً سنداً فضلاً عن كونه قطعياً، فليس مفيداً في مثل هذه المسألة، وبعضها لا دلالة له على المدعى نحو «إذا حدثت أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّق، وإذا حدثت أنّ رجلاً زال عن خلقه فلا تصدّق». ^١ قال رواه أحمد بسند صحيح عن أبي الدرداء.

في عدم وثاقة ما استدلّ به من الأحاديث مثل: قوله عليه السلام: «إذا حدثت أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّق...»

«ولو سمعتم أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّقوه، وإن سمعتم أنّ رجلاً تغيّر عن خلقه فلا تصدّقوه». ^٢

ويرد على ما ذكر أنّه غير صالح للاستدلال به سنداً، فإنّ كلّ من

١. كشف الخفاء، ص ٨٧، ح ١.

٢. تحفة الاحوزي في شرح الترمذي، ج ٦، ص ٣٥٨.

طريق العامة، ولا دلالة له؛ لأنه يحتمل - على فرض تمامية السند - أن يكون المراد منه صعوبة تغيير الخلق إذا صار ملكة إلى حدّ كاد أن يكون محالاً عادياً بحيث لا يتحمّل إعباء ما هو دخيل في التغيير لصعوبته إلاّ القليل جدّاً، وقليلاً ما لشدّة صعوبته صار مثلاً سائراً بين الناس الفُرس ملاً شدن چه آسان - آدم شدن چه مشكل.

وقال بعض الأدّقاء: «عالم شدن چه مشكل - آدم شدن محال است». والتجربة العمليّة وسائر ماله الدخّل في التغيير شاهدان على إمكانه.

في ما استدلّ به
لإمكان تغيير
الصفات النفسانية
من التجربة والتأريخ
والوجدان

واستدلّ بإمكان تغيير الصفات النفسانيّة، إنّا نرى بالوجدان والحسّ بالنسبة الشرير الأكثر أنّ الشرير يصير بمصاحبة الخير خيراً. والخير بمجالسة الشرير ومصاحبته شريراً، ونرى أنّ التأديبات من الأبوين والمعلّمين وأهل الموعظة والنصيحة من الذين يعملون بما يقولون فيه أثر عظيم في زوال الأخلاق، ولولاه لبطلت السياسات والتأديبات ولغت الشرائع والديانات، وإمكان تغيير خلق البهائم؛ إذ ينتقل الصيد من التوحّش إلى الأنس، والفرس من الجماح إلى الانقياد، والكلب من الهراشة إلى التأدّب، فكيف لا يمكن في حقّ الإنسان؟ وقيل بالتفصيل لأنّ بعض الأخلاق في بعض الأشخاص غير قابل للتغيير، كالحدس والتحفظ وجودة الذهن، وحسن التعقل، ومقابلاتها وأضدادها.

وفيه أنّ عدم قبول ما ذكر للتغيير يرجع إلى سعة قوّة الإدراك وشدّة وجوده، وكمال وجوده وهي أمر تكوينيّ لا يمكن أن تتغير إلاّ بإرادته تعالى، و عدم قبول مقابلاتها يرجع إلى ضعف قوّة الإدراك، وضيق

وجودها لا إلى الإدراكات التي من صفات النفس، والكلام فيها، فإنها قابلة للتغير لامنشأها؛ فإنه ليس اكتسابياً وإنما الصفات النفسانية الاكتسابية يمكن تحصيلها إن لم تكن في النفس، وإزالتها إن كانت وليست ذاتية لا ذاتي باب الكلّيات من الجنس والفصل، أو المفردات والمشخصات؛ فإن ماهيات الأعراض التي تعرض على معروضاتها ليست مشخّصة لمعروضاتها، وموجبة لصيرورتها جزئياً حقيقياً بحيث لا تصدق على متعدّد من الأفراد؛ لأنّها بنفسها كلّيّة كماهيّة البياض قابلة للصدق والحمل على المتعدّد من مصاديقها، ومعلوم أنّ ضمّ كلّي إلى كلّي ولو كان متعدّداً لا يوجب تشخّص المنضمّ إليه.

نعم، يوجب تضيق الانطباق على الأفراد، مثلاً الإنسان بحسب مفهومه قابل للإنطباق والحمل على أفراد، ولكن ليس الإنسان الأبيض قابلاً للإنطباق والصدق على تلك الأفراد، لعدم صدقه وانطباقه على غير الأبيض من الأفراد، وإنما التشخّص بالوجود أي مصداق مفهوم الوجود؛ فإنه جزئي حقيقي، فكلّ شيء يتشخّص به، ويعبّر عن تلك العوارض بعلامات التشخّص؛ فإنّ عروضها في الخارج على معروضاتها يدلّ على تشخّص معروضاتها؛ لأنّ وجودها تعلّقّي بها لأنّها علّة قابليّة لها، ولا يمكن تحقّقه بدونها، فلا بدّ من أن يكون معروضاتها موجودة، وإلاّ فيلزم قيام الوجود بالمعدوم، وكون المعدوم علّة قابليّة للموجود، فليست هي ذاتية لا ذاتي باب الكلّيات من الجنس والفصل، ولا من المفردات والمشخصات، ولا ذاتي باب البرهان، والمحمول من صميمه الذي ينتزع من منشأ وحده، ومن ذاته بلا تقييد بأمر خارج من ذاته،

ويحكي عن الحيثية الذاتية لمنشأه، ولا يمكن تحصيله بدون منشأه ولا إزالته كذلك.

وأما الصفات غير الاكتسابية كالحاصلة من التوارث من الوالد والأم لأجل نطفتهما الدخيلة في تكوّن الولد المؤثر في صفات النفس، كتأثير المزاج المختلف في الصفات المختلفة النفسانية - كما مرّ بيانه - وكالحاصلة في النفس بإيجاد الله تعالى فيها لما تقتضيه حكمته على طبق النظام الأتم الإلهي، كمحبّة الإنسان لحياته وبقاءها وكمالاته، وأولاده حياتهم وبقاءهم وكمالاتهم، وكراهته عن موته وجهله، وعدم سائر كمالاته وهكذا بالنسبة إلى أولاده، وخوفه ممّا يضرّه بأقسام الضرر ومراتبه، خصوصاً مع عدم القدرة على دفعه، وهكذا، وهكذا.

ويعبر عن هذه الصفات بالجبليّة أو بالفطريّة؛ لأنّها مقترنة مع خلق نفس الإنسان التي هي محلّها، وأنّه تعالى خلقها مع خلقة النفس الإنسانيّة فهي أيضاً غير ذاتيّة بقسميها فإنّها وإن كانت مقترنة مع وجود الإنسان حسب ما هو مقتضى الحكمة الإلهيّة؛ لأنّ عدمها يضرّ بالنظام الأتمّ إلّا أنّها مع ذلك ليست ذاتيّة، وأنّ الله تعالى جعل وجودها منضماً إلى وجود معروضاتها، وأوجدتها فيها بحيث لو فرض عدمها لا يوجب عدم معروضاتها من النفوس الإنسانيّة للأناسي.

وفي نهج البلاغة في الخطبة الأولى، عند تشريح كيفية خلق العالم بما فيه، لتعلّمه ممّن خلقه وصنعه، فهو عالم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بلا قيد بقدر الطاقة البشريّة وهذا القيد ملغى في حقّه؛ لأنّه متعلّم مكتب الوحي من جانب من خلق العالم وصنعه بجميع

خصوصياته عن علم وقدرة وحكمة، يقول: «وغرّز الغرائز وألزمها أشباحها» أي جعل وخلق الصفات التي جعلها وخلقها مع خلقه النفوس الإنسانيّة مقترنة بها وهي مقرونة معها دائماً ومادام حياة الإنسان؛ لاحتياجه إليها لحفظ النظام الأتمّ حسب ما اقتضته الحكمة الكاملة البالغة الإلهيّة. هذا بناء على رجوع الضمير في «أشباحها» بمعنى أشخاصها إلى الأشياء دون الغرائز، كما هو مقتضى سياق ما سبق وهذا لا يقتضي كونها ذاتيّة بأحد قسميها، فهي من الأعراض اللازمة، وغير المنفكّ عن وجود النفوس وغير ذاتيّة لاقتضاء الحكمة الإلهيّة لجعلها كذلك؛ حفظاً للنظام الأتمّ المبنيّ على الحكمة، فالصفات غير المكتسبة سواء كانت ممّا خلقه الله تعالى لحفظ النظام أو تحصل بالتوراث الدخيل في حصولها، أو ممّا للمزاج دخل في حصولها ليست من الذاتيات بقسميها مع إمكان إزالة الشقّ الثاني والثالث أيضاً.

وقد يستدلّ على ذاتيّة السعادة والشقاوة بالمعنى الذي مرّ ذكره، ويقول به صاحب الكفاية^١ ونحوه بالآية الكريمة ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾^١ وفي المحكيّ عن الفخر الرازي في تفسيره في ذيل الآية:

فيما استدلّ به صاحب الكفاية لإثبات ذاتيّة السعادة والشقاوة من الآيات الكريمة

إنّ الآية تدلّ على كون النفوس الناطقة الإنسانيّة مختلفة بالماهية، وذلك أنّه تعالى بيّن في الآية المتقدّمة أنّ القرآن بالنسبة إلى بعض النفوس يفيد الشفاء والرحمة، وبالنسبة إلى بعض آخر يفيد الخسار

والخزي - ثم أتبعه بقوله - ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الكمال والذكاء، وبتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها منه آثار الخزي والضلال، كما أن الشمس تعقد الملح، وتلين الدهن، وتبييض ثوب القصار وتسود وجهه، وهذا إنما يتم إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهياتها، فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور، وبعضها كدرة ظلمانية يظهر فيها منه ضلال على ضلال ونكال على نكال، انتهى.

في رد ما استدل به
الفخر الرازي
لإثبات منشأة
اختلاف النفوس ذاتاً
لاختلاف التأثير

أقول: استدل على ذاتية فضائل الصفات النفسانية وذرائلها بأن الآية السابقة تدل على اختلاف تأثير القرآن في النفوس الإنسانية؛ فإنه يؤثر في بعضها بترتب آثار الخير والكمال عليه، وفي الآخر بترتب آثار الخزي والشر والانحطاط، ومنشأ اختلاف التأثير اختلاف النفوس ذاتاً من حيث اقتضاء الأثر، فيكون بعضها مقتضياً ناقصاً ذاتاً لأثر، والآخر مقتضياً ناقصاً ذاتاً لأثر آخر، والقرآن شرط متمم لتمامية المقتضي والدخيل في تأثيره بالفعل وفي ترتب أثره عليه، فعند وصول القرآن إليهما كل منهما يؤثر بالفعل فيما يقتضيه ذاتاً، كما أن حرارة الشمس إذا وصلت إلى الملح يترتب عليه الانعقاد، وإلى الدهن يترتب عليه تليينه وإلى الثوب القصار تبييضه، وإلى وجهه اسوداده، وحيث إن النفوس السعيدة وهي الطاهرة من رذائل الأخلاق، والمتحلية بفضائلها الذاتية مقتضية لآثار الخير والأعمال الحسنة، فعند وصول القرآن إليها يعمل بما فيه من الهداية إليها، فيترتب على عملها طبق هداية القرآن من الخيرات والبركات، وأن النفوس الشقية متدنسة برذائل الأخلاق الذاتية مقتضية

لآثار الشرّ والخزي والانحطاط، فيترتب على مخالفة القرآن لما فيه من الهداية إلى طريق الحق آثار الشرّ والخزي والانحطاط.

وقوله تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ - بعد بيان اختلاف تأثير القرآن في النفوس الناطقة الإنسانيّة - بيان لعلّة اختلاف تأثير القرآن فيها، وأنّه لأجل اختلاف شاكلة النفوس وذاتيّاتها من فضائل الصفات النفسانيّة ورذائلها، فشرطيّته لتامية المقتضي بالنسبة إلى كلّ منهما تختلف آثارها؛ لأجل اختلاف المقتضيين من جهة الاقتضاء الذاتي، فمن الآيتين يستفاد اختلاف النفوس الإنسانيّة ذاتاً، وعلى هذا، فالمناسب هنا من المعاني اللغويّة التي ذكرت للشاكلة هو الشكل والهيئة للشيء المشكّلة له ذاتاً.

وأما السجّيّة وإن كانت مناسبة لكنّها لم يذكر في اللغة، وإنما استفادها صاحب المفردات من الآية بمناسبة المقام، كما يكون الأمر كذلك في كثير من الموارد.

أقول: الجواب عن الاستدلال بالآية على ذاتيّة السعادة والشقاوة أنّ الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات ولو بضميمة الآية السابقة، وإّما هي بصدد بيان أنّ وقوع الأعمال الجوارحيّة يكون بداعويّة الصفات النفسانيّة من جهة أنّ ملائمتها وماتلتدّ به متحقّقة بسببها، كالحسود لأجل حسده يلتدّ من وقوع ضرر على المحسود، ولذا يتصدّى لارتكاب عمل بلا واسطة أو بالواسطة يوجب وقوعه عليه، فالحسد لأجل ملائمه وما يلتدّ به صاحبه بسببه لوخلي وطبعه ولم يكن مزاحم ومانع خارجيّ أو داخلي يصير داعياً لاختيار عمل فيه ملائمه.

في الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة بأن الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة ذاتيتان بل بصدد بيان وقوع الأعمال الجوارحيّة بداعويّة الصفات النفسانيّة

ولو قلنا: إنّ الفاعل القادر فاعل تامّ لا يحتاج في فاعليّته وتأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجّح ومبادئ الاختيار، كما هو الحقّ المختار وأثبتناه في المقدّمة، وفي الكتاب مفصّلاً بالبرهان؛ فإنّه متمكّن عند تحقق العلة التامة لإيجاده من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل.

ولو كان لأحد الطرفين مرجّح دون الآخر يتمكّن من اختيار ما ليس له المرجّح، لكونه فاعلاً تامّاً ذاتاً وبدون المرجّح وهو مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالة المرجّح في تماميّة الفاعل القادر لاختيار أحد الطرفين إلّا أنّه مع ذلك حيث يكون المرجّح دخيلاً في حسن العمل حسناً فاعليّاً عقلاً وعقلاءً، وفي ممدوحيّته وعدم قبحه الفاعلي لعدم لغويّته، وكونه ذا مفسدة أو ذا مصلحة تركاً أو إيجاباً، فكلّ فاعل قادر مع تمكّنه ذاتاً من اختيار كلّ من الطرفين على البدل ولو الطرف الذي ليس له المرجّح يختار ماله المرجّح وقوعاً؛ لحسنه الفاعلي دون ما ليس له؛ لقبحه الفاعلي عقلاً وعقلاءً مع تمكّنه منه أيضاً، ولا فرق في اختياره للطرف الذي له المرجّح بين كون الصفة النفسانيّة التي تكون داعية إلى أحد طرفي العمل المقدور بواسطة ملائمها الذي من أجزاء المرجّح ومبادئ الاختيار من الذاتيات، أو من العوارض المقارفة؛ فإنّ العمل الاختياريّ بحسب الوقوع خارجاً وصدوره عن القادر تابع للمرجّح الذي يكون الداعي - وهو نتيجة العمل بوجوده الذهني - من أجزائه، ولا يتمّ بدونه؛ لحسن العمل الذي له المرجّح حسناً فاعليّاً؛ لعدم لغويّته وفائدته وقبحه إذا لم يكن له المرجّح للغويّته؛ فإنّ مخالفة ما يلائمه الصفات النفسانيّة

عملاً وعدم إتيان ما فيه ملائمتها صعب جداً مع التمكن من المخالفة، ولذا عبّر عنها بالجهاد الأكبر، وقليلاً ما يوجد أن يختار هذا الجهاد الأكبر؛ لصعوبته الروحية وتآلمه النفساني، فالمراد الجدّي من الآية المباركة يمكن ويحتمل أن يكون كلّ إنسان قادر يختار من أحد طرفي العمل المقدور إيجاباً أو تركاً ما يدعو إليه صفته النفسانيّة من جهة ملائمتها الذي يلتذّ صاحبها به لوخلي وطبعه، ولا يخالفه لتآلم صاحبها من المخالفة، سواء كان صاحب صفة كريمة وفضيلة، أو صاحب صفة لئيمة ورذيلة لاسيّما إذا صارت ملكة، وإذا كان أمر عمل القادر بحسب الوقوع في الخارج وإتيانه باختياره كذلك لوخلي وطبعه ولم يكن هناك مانع ومزاحم، وإذا كان المراد الجدّي من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ ما ذكر، فيفهم المراد الجدّي من آية قبلها بأنّ القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين، وللظالمين زيادة خسار لأنّ المؤمنين إذا وصل إليهم القرآن فيؤمنون به، ولأجل إيمانهم بالله تعالى وبالنبوة، واعتقادهم بهما، وعلمهم بلوازم العمل بالقرآن اعتقاداً وعملاً من التقرب إلى الله تعالى بزيادة الكمالات العلميّة والأخلاقيّة والوصول إلى درجات الآخرة ومنازلها، والتباعد عن دركاتها وانحطاطاتها وعقوباتها فتصير هي دواعي من جهة لوازمها وملائماتها إلى العمل بالقرآن ومتابعته وعدم التخلف باختيارهم لحصول المرجح للعمل بما فيه على طبق شاكلتهم من الاعتقادات، وأخلاقهم الفاضلة، كما أنّ الظالمين وغير الراعين لحقّهم وحقّ الله تعالى والظالمين لأنفسهم والله تعالى إذا وصل القرآن إليهم، ويفهمون ما فيه من الأمور الاعتقاديّة والعلميّة فيعملون على طبق

شاكلتهم وهي الكفر بالله وبالرسول وبالمعاد وبما أنزل الله من الوظائف العمليّة وأخلاقهم الرذيلة، وكلّ منها داع إلى التخلّف عن العمل بالقرآن وما فيه باختيارهم لا بالجبر، فيكون وصول القرآن إليهم خساراً لهم لتخلّفهم وعدم العمل به والعمل على طبق شاكلتهم من الصفات النفسانيّة الداعية إلى التخلّف، وعدم العمل اعتقاداً وعملاً، فثبت أنّ الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات، وإنّما تكون بصدد بيان الوقوع، وأنّ الإنسان القادر يأتي بعمله خارجاً اختياراً على طبق شاكلته من السعادة أو الشقاوة لوخلّي وطبعه، لحسنه عنده، سواء كانت السعادة والشقاوة ذاتيتين أو من العوارض المفارقة.

فعلى هذا، تفسير الرازي للآية بما فسّره يكون على خلاف الواقع؛ لترتب التوالي الفاسدة على كون السعادة والشقاوة من الذاتيات إن كانتا موجبتين لجبر العمل للإنسان القادر وقد أثبتنا عدم كونهما ذاتيتين سابقاً بعد إثبات أنّه لا دخل لكونهما ذاتيتين في كون العمل الإنساني غير اختياريّ بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور وإن كانت دخيلة في حسنه الفاعلي؛ لعدم لغويّته؛ فإنّ الفاعل القادر حين تحقّق جميع ما له الدخل في إيجاد العمل غير مبادئ الاختيار يتمكّن من كلّ من إيجاد والإمساك عنه على البدل، سواء كانت السعادة والشقاوة ذاتيتين أو من العوارض المفارقة سواء صارتا ملكة أم لا.

نعم، مخالفتها عملاً أمر صعب، خصوصاً إذا كانتا ذاتيتين أو صارتا ملكة، هذا بالنسبة إلى التمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك، وأمّا من

جهة الوقوع وفعليّة الإيجاد أو الإمساك عنه تكونان مرجّحتين للأعمال التي يتحصّل بها ملائمتها إلا قليلاً؛ لصعوبة مخالفتها الموجبة للتألم النفساني والروحي الذي تحمّله أصعب من تحمّل الألم الجسماني بمراتب، ولذا سوق مخالفتها كساد جدّاً، ولا يوجد لها مشترٍ إلا القليل.

وقال بعض الأساطين من أساتيدنا في تفسيره الشريف في ذيل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ في ردّ من قال: يكون السعادة والشقاوة من الذاتيات، أو هما مقتضيان بقضاء أزلي لازم، كصاحب الكفاية، ومن قال بمقالته ومع ذلك يقول: إنّ إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل الوظائف والأحكام ليست بداعي جعل الداعي إلى متعلقاتها لإتيانها أو تركها الذي من ثمراته تهذيب النفس من الرذائل وتحليلتها بالفضائل، بل لإتمام الحجّة على الناس حتى يتمّ موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب؛ فإنّ إتيان الطاعة وارتكاب المعصية ليسا سببين و موضوعين تامين لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحّة إجرائهما وأنهما موضوعان ناقصان لهما محتاجان إلى المتمّم، ومتمّمهما هو إقامة الحجّة لهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب لإيصال الأحكام؛ فإنّ وصول الأحكام إلى الناس موجب لتماميّة موضوع حكم العقل باستحقاقهما.

وتمسّك بقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَخْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^١ ما نصّه وقول القائل:

لو كانت السعادة والشقاوة من لوازم الذات لما يحتاجان في لحوقهما إلى حجة

إنَّ السعادة والشقاوة ذاتيتان لا تتخلفان عن ملزومهما كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة أو مقضيتان بقضاء أزلي لازم، وأنَّ الدعوة لإتمام الحجَّة لا لإمكان التغيير ورجاء التحوُّل من حال إلى حال، فالأمر مفروغ عنه، قال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ مدفوع بأنَّ صحَّة إقامة الحجَّة بعينها حجة على عدم كون سعادة السعيد وشقاوة الشقي لازمة ضرورية؛ فإنَّ السعادة والشقاوة لو كانتا من لوازم الذات لم تحتاجا في لحوقهما إلى حجة؛ إذ لا حجة في الذاتيات فتلغو الحجَّة، وكذا لو كانتا لازمتين للذوات بقضاء لازم أزلي لاقتضاء ذاتي من الذوات كانت الحجَّة للناس على الله سبحانه فتلغو الحجَّة منه تعالى، فصحَّة إقامة الحجَّة من قبله سبحانه تكشف عن عدم ضرورة شيء من السعادة والشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان مع قطع النظر عن أعماله الحسنة والسيئة، واعتقاداته الحقَّة والباطلة.

على أنَّ توصل الإنسان بالفطرة إلى مقاصد الحياة بمثل التعليم، والتربية، والإنذار، والتبشير، والوعد، والوعيد، والأمر، والنهي وغير ذلك أوضح دليل على أنَّ الإنسان على ملتقى خطين، ومنشعب طريقين: السعادة والشقاوة، وفي إمكانه أن يختار أيًّا منهما شاء، وأن يسلك أيًّا منهما أراد ولكل سعي جزاء يناسبه، قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ وأنَّ سعيد سوف يرى ثم ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾^١ فهذا نوع من الارتباط مستقر بين الأعمال والملكات، وبين الذوات،

وهناك نوع آخر من الارتباط مستقرّ بين الأعمال والملكات، وبين الأوضاع والأحوال، والعوامل الخارجة عن الذات الإنسانيّة المستقرّة في ظرف الحياة، وجوّ العيش، كالآداب، والسنن، والرسوم، والعادات التقليديّة؛ فإنّها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها، وتزجره عن مخالفتها، ولا تلبث دون أن تصوّره صورة جديدة ثانية تنطبق أعماله على الأوضاع والأحوال المحيطة به المجتمعّة المؤتلفة في ظرف حياته، وهذه الرابطة على نحو الاقتضاء غالباً غير أنّها ربّما يستقرّ استقراراً لامطمح في زوالها من جهة رسوخ الملكات الرذيلة أو الفاضلة في نفس الإنسان، وفي كلامه تعالى ما يشير إلى ذلك، كقوله: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^١ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^٢ ولا يضرّ ذلك صحّة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة والإنذار والتبشير؛ لأنّ امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى سوء اختارهم، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. انتهى.

أقول: توضيح كلامه أنّ صاحب الكفاية^{رحمته} ومن يحذو حذوه يعتقدون بأنّ الإطاعة والأعمال الحسنة من لوازم السعادة والصفات الفاضلة النفسانيّة التي لا تنفك عنها كما أنّ المعصية والأعمال السيئة من لوازم الشقاوة والصفات الرذيلة النفسانيّة كذلك؛ فإنّهما من الذاتيّات للإنسان كما هو صريح كلامه التي لا يمكن تغييرها؛ للزوم انقلاب الذات

في توضيح مراد صاحب الكفاية بأنّ تغييرهما يوجب انقلاب الذات بناء على أصالة الماهية أو أصالة الوجود

١. يس (٣٦) الآية ١٠.

٢. البقرة (٢) الآية ٧.

سواء كانتا من ذاتيات باب الكلّيات من الفصول، أو من المفردات والمشخصات بناء على أصالة الماهية، أو من ذاتيات باب البرهان والمحمول من صميمه بناء على أصالة الوجود، سواء كانتا أمراً جامعاً منتزعاً من الأفراد بما هما قدران مشتركان، أو من خصوصية كلّ فرد، أو من الأمور التي جعلها الله تعالى للإناسي؛ لاقتضاء قضاء لازم إلهي وإن كانتا منضمّتين إليهم؛ للزوم إعطاء ذي حقّ حقّه كما سيجيء بيانه فلا ينفكّان عنهم، فهما على أيّ تقدير غير اختياريّ لا ينفكّان عن الذات، والإطاعة والعصيان من لوازمهما ومن مقتضياتهما غير المنفكّين منهما، كعدم انفكّاك كلّ لازم عن ملزومه التامّ فكونهما من الذاتيات أو من لوازم قضاء لازم إلهي، وكذا عدم انفكّاك الإطاعة والمعصية عنهما وكونهما أمرين غير اختياريين؛ لكونهما من لوازمهما أمر مفروع عنه، فإقامة الحجّة للناس بإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف ليست لتهديب النفوس وتحليلتها؛ لعدم قابليّة السعادة والشقاوة للتغيير والتحوّل إلى غيرهما، وإنّما الغرض منها هو إتمام الحجّة على الناس؛ فإنّ إتيان عمل الطاعة وارتكاب المعصية ليسا سببين وموضوعين تامّين لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحّة إجراء الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة؛ فإنّهما سببان وموضوعان ناقضان محتاجان إلى المتّم، كالفاعل الناقص ومتّمها هو إقامة الحجّة لهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف ومعها يتمّ موضوع الاستحقاق وصحّة إجراء الثواب والعقاب، وبدونهما لا يتمّ، ولا يصحّ.

فأجاب بأنّ إقامة الحجّة كذلك بعينها حجّة على عدم كون السعادة

للسعيد والشقاوة للشقي لازمته ضرورية لا ينفكان عنهما فإنهما لو كانتا من لوازم الذات فإن كانت إقامة الحجّة لتحصيلها، فهي لا أثر لها فيه؛ لأنّهما حاصلتان بالذات، وكذا لو كانتا بقضاء لازم إلهي لقيامهما حينئذ بإرادة الله تعالى لحكمة اقتضت جعلهما لازمين لهما وإن كانت لإزالتها فيلزم انقلاب الذات أو خلاف قضاء لازم إلهي فتلغو الحجّة وبلا فائدة، والعقل لا يرتكب اللغو فضلاً عن الحكيم تعالى؛ وإنما كانت الحجّة للناس على الله تعالى في ارتكاب المعاصي والأعمال السيئة؛ لعدم قدرتهم على تركها، وإقامة الحجّة من قبل الله تعالى لحكمته تكشف عن عدم كونها لغواً ومفيدة، فهي تكشف عن عدم ضرورة ولزوم شيء من السعادة والشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان، ولا تكونان ذاتيتين، ولا بقضاء لازم إلهي، وأنهما مكتسبتان بسبب الأعمال الحسنة المأمور بها، والسيئة المنهي عنها بمعونة الاعتقادات الصحيحة والباطلة؛ لوجود الارتباط بينهما وبين الأعمال الحسنة والسيئة؛ لدخالة كلّ منهما في الآخر بالتأثير والتأثر من الطرفين، وهذا ممكن يحصل بالتجربة لكلّ من أراد أن يكتسب أحدهما لو كان فاقداً لهما، أو أراد تضعيفه، أو أراد تشديده بالأعمال الحسنة والسيئة إن كان واجداً لهما، كما أنّ من كان واجداً لأحدهما لو خلى وطبعه ومع عدم المانع من الأمور الخارجيّة يأتي بالعمل الذي هو مطابق لمقتضى أحدهما لأجل وجود ملائمة فيه كما فصلناه سابقاً.

الدليل الأول على إثبات عدم ذاتية السعادة والشقاوة للإنسان الفاعل القادر وهو في الحقيقة جواب عن صاحب الكفاية ومن يحدو حذوه

واستدلّ أيضاً لإثبات عدم كون السعادة والشقاوة من الذاتيات ولا بقضاء لازم إلهي بتوسّل الإنسان بالفطرة لأجل وصوله إلى مقاصده

دليله الثاني لإثبات عدم ذاتية السعادة والشقاوة

الحيويّة، وتنظيم أموره المحتاج إليها في حياته إلى أمور دخيلة في الأعمال التي هي موصلة إليهما، مثل التعليم والتربية، والإنذار والتبشير، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، وغير ذلك؛ فإنّها دخيلة ومؤثّرة في الأعمال الدخيلة في الوصول إلى المقاصد، كما أنّ الأعمال دخيلة في حصول السعادة والشقاوة في النفوس.

فلو كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو بقضاء لازم إلهي، وكانت الأعمال من لوازمها غير المنفكّ منهما، كان التوسّل بها أمراً لغواً وبلا فائدة مع أنّه ليس الأمر كذلك، وبالقطع واليقين يكون الأمور المذكورة مؤثّرة في الأعمال وهي تابعة لها، وموصلة إلى المقاصد، كتأثيرها في حصول السعادة والشقاوة.

واستدلّ أيضاً على عدم كون السعادة والشقاوة من الذاتيّات ولا بقضاء لازم إلهي لا ينفكّ عنهما الأعمال بأنّ الأعمال قد تكون تابعة ومتأثّرة عن العوامل الخارجة عن ذات الإنسان المستقرّة في ظرف الحياة وجوّ العيش كالآداب، والسنن، والرسوم، والعادات التقليديّة؛ فإنّها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها وتزجره عن مخالفتها، ولا تلبث دون أن تصوّره صورة جديدة ثانية تنطبق أعماله على الأوضاع والأحوال المحيطة به المجتمعّة المؤتلفة في ظرف حياته، أي يؤثّر أعماله التابعة للآداب والرسوم التقليديّة في الصفات النفسانيّة المتناسبة معها الداعية إلى إتيانها بعد أن لم تكن فيها، فلو كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو بقضاء لازم إلهي لم يتخلّف الأعمال عنها مع أنّه ليس الأمر كذلك، وأنّها تكون تابعة لغيرها من الأمور الخارجة عن النفس،

وعند تكرّر الأعمال يحصل الأُنس بينها وبين النفس فتتأثر منها، وتوجد فيها الصفات المناسبة لها، فتصير داعية إلى سنخ الأعمال التي حصلت منها.

ثمّ قال ما يكون مراده منه ﷻ أنّ الشقاوة الحاصلة من تكرّر الأعمال كالسعادة الداعية إلى سنخ الأعمال التي كانت دخيلة في حصولها في النفس تكون غالباً؛ بمرتبة قابلة للزوال؛ لعدم استقرارها ورسوخها فيها، وإقامة الحجّة بالدعوة إلى الأعمال وبيان الأحكام المتعلقة بها، والإنذار من مخالفتها، والتبشير بموافقتها تمنع عن داعويتها إلى الأعمال المناسبة معها؛ لأنّها في الداعوية إلى الأعمال لم تصل إلى حدّ عدم الزوال وإلى حدّ لم تكن إقامة الحجّة مانعة عن داعويتها؛ لكونها دواعي قابلة للمنع عن داعويتها، ويعبر عنها بالداعوية الاقتضائية، أي القابلة للمنع عنها.

في بيان أن الشقاوة
الحاصلة من تكرّر
الأعمال تكون غالباً
بمرتبة قابلة للزوال
لعدم رسوخها في
النفس

وقد تصل إلى حدّ لا تقبل المنع عن داعويتها لاستقرارها في النفس ورسوخها فيها، فلا مطمح في زوالها وفي مانعية إقامة الحجّة عن داعويتها، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^١ إلى غير ذلك، كقوله تعالى ﴿كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^٢ ولا يضرّ ذلك بصحة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة، والإنذار والتبشير؛ لأنّ امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى

١. البقرة (٢) الآية ٦ و ٧.

٢. المطففين (٨٣) الآية ١٤.

سوء اختيارهم، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.
أقول: قوله: إذا كانت الشقاوة راسخة في النفس مانعة عن داعوية
الحجة القائمة على الأحكام والوظائف، ويمتنع داعوية الحجة، وامتناع
داعوية الحجة لا يضر بصحة إقامة الحجة عليهم بالدعوة، وجعل
الوظائف الداعية إلى العمل، والإنذار من العقاب، والوعد بالثواب؛ لأن
امتناع داعوية الحجة تكون بسوء الاختيار بقاء عند صيرورة الشقاوة
راسخة مستقرة في النفس مع أن قبل صيرورتها كذلك كانت داعوية
الحجة ممكنة، وهذه تكفي لصحة إقامة الحجة الموجب مخالفتها
الاستحقاق للعقاب، كما هو مقتضى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار.

يرد عليه أن الصفات النفسانية من السعادة والشقاوة الداعية إلى
الأعمال التي فيها ملائمتها بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً
لا يحتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل
المقدور، كما يتناه وبرهناً عليه لا توجبان عدم مقدورية العمل، وعدم
تمكّن القادر من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل عند تحقق
العلّة التامة لإيجاده ولو كانتا من الذاتيات أو من العوارض التي خلقت
على حسب ما اقتضاه القضاء الضروري واللازم الإلهي لفرض تمامية
الفاعل القادر بدون مبادئ الاختيار بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور
من إيجاده والإمساك عنه فضلاً عن صيرورتها راسخة ومستقرة وملكية،
فمع كونها كذلك يقدر الفاعل القادر على كلّ من الإيجاد والإمساك عنه،
وكونها كذلك لا تمنع عن قدرته على كلّ منهما على البدل عند تحقق كلّ

ما له الدخل في إيجاد العمل ولو على خلاف مقتضى مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالتها في القدرة على شيء من الطرفين.

نعم، حيث إنها دخيلة في الحسن الفاعلي للعمل الاختياري، وممدوحيته، وعدم قبحه ومذموميته؛ لكونه ذا فائدة، وعدم كونه لغواً فالفاعل القادر لا يختار العمل القبيح بحسب الوقوع في الخارج وإيجاده أو تركه للغويته ويختار أحد الطرفين الذي له المرجح وقوعاً مع تمكنه من عدم اختياره، فلا تصير إقامة الحجة لغواً؛ لتمكّنه من العمل بالوظائف الدالة عليها الحجّة وإن كان صعباً صعوبةً شديدةً إذا كانتا من الذاتيات أو بقضاء لازم فرضاً، أو صارتا ملكةً راسخةً؛ لأنّ غاية دخالتهما كونهما داعيين بلحاظ ملائماتهما، والداعي من إجراء مبادئ الاختيار التي هي المرجح لاختيار الفاعل القادر أحد طرفي العمل المقدور، والمفروض أنّ مبادئ الاختيار ليست دخيلة في التمكّن من اختيار أحد طرفي المقدور؛ إذ الفاعل القادر على الفرض متمكّن من اختيار كلّ منهما على البدل بدونها، بل يتمكّن من عدم اختيار الطرف الذي له المرجح ومبادئ الاختيار، واختيار الطرف الذي ليس له المرجح، بل يتمكّن من عدم اختيار الطرف الذي له المرجح، ومبادئ الاختيار، واختيار الطرف الذي ليس له المرجح، وحيث إنّ الغرض من جعل التكاليف إنشاؤها بداعي جعل ما يمكن أن يصير عند صيرورته فعلياً وواصلاً داعياً للمكلف إلى ما تعلق به إيجاداً أو تركاً، أو تخيراً بالإمكان الوقوعي، فالشقي الذي له الصفات الرذيلة يتمكّن من العمل الذي يكون مأموراً به، ويطيع أمر الله تعالى، ولا يعصيه ويخالف هواه

الذي يدعو إلى معصية أمر الله تعالى ومخالفته؛ لعدم كون شقاوته موجباً لسلب قدرته على إطاعة أمره تعالى، وإنما صارت موجبة لصعوبتها لالعدم التمكّن منها، فإقامة الحجّة صحيحة ومفيدة لجميع أصناف الناس سعدائهم وأشقيائهم، والفرق بينهما بسهولة إطاعة الله تعالى، وصعوبتها لا التمكّن منها، وعدمه منها، فلا يحتاج لصحّة إقامة الحجّة لمن صارت الشقاوة راسخة وملكة له إلى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار التي هي قاعدة عقلية يستدلّ بها لإثبات أنّه يكفي لاستحقاق العقاب على مخالفة أمره تعالى أو نهيه القدرة على متعلّق التكليف حدوثاً، وأنّ بقاءها ليس شرطاً إذا كان سلبها بقاء بسوء اختيار المكلف؛ فإنّ العقل يرى الملازمة بين مخالفة أوامر الله تعالى أو نواهيه واستحقاق العقاب عليها؛ لكونها معصية إذا كان المكلف قادراً على متعلّق التكليف عند صيرورته فعلياً وواصلاً إليه بجميع شؤونه بمقدار يتمكّن من الإطاعة، ولو لم يطع وصار غير قادر عليها بسبب منه بسوء اختياره، فعدم القدرة بقاءً حينئذ لا يضرّ باستحقاق العقاب، وهذا معنى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وهذا موضعها ومحلّ أعمالها، فتبيّن كيفية شرطية القدرة لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف، وأنّها شرط له ابتداءً وحدثاً لا بقاءً إذا كان سلب القدرة بسوء اختيار المكلف.

وأما إذا كان سلبها بسبب ليس باختياره فبقاؤها شرط أيضاً لاستحقاق العقاب على المخالفة، فليس إجراء العقاب ظلماً على العبد. وهذا بخلاف التكليف؛ فإنّ القدرة على متعلّق التكليف شرط حدوثاً

في بيان ان قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس محلّ البحث من مصاديقها

وبقاءً مطلقاً، وأنّ عدم بقائها مضرّ بصحة التكليف وعدم لغويته ولو كان سلبها بسوء اختيار المكلف، ومن قبل نفسه بالاختيار؛ لأنّ الغرض من التكليف جعل الداعي أي جعل ما يمكن إمكاناً وقوعياً أن يصير داعياً فعلياً عند فعليته و وصوله بجميع شؤونه الإمكانية للمكلف لاختياره وانتخابه لاحد طرفي العمل المقدور تكويناً، فإن كان أمراً فعند فعليته ووصوله إليه بجميع شؤونه يصلح لأن يصير داعياً إلى إيجاد العمل، ويتمكّن المكلف من جعله داعياً إلى إيجاده، وإن كان نهياً كذلك يصلح لأن يجعله المكلف داعياً إلى تركه، وجعل التكليف بداعي جعل الداعي الإمكانية الوقوعي إلى إيجاد العمل أو تركه باختياره وانتخابه يقتضي كون المكلف قادراً على كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، ولا بدّ من أن يكون قادراً و متمكناً من كلّ من طرفي المقدور تكويناً حدوثاً وبقاءً وإلا فلا يمكن جعله داعياً إلى الإيجاد أو الترك بالاختيار، والانتخاب، فإن لم يكن قادراً و متمكناً من كلّ منهما وكان قادراً على الإيجاد فقط دون الترك، فالأمر به لغو؛ لأنّه يوجد سواء أمر به المولى أم لم يأمر، ولا يحتاج إلى الداعي للاختيار والانتخاب وإن نهى عنه فإنّه لغو؛ لأنّه لا يقدر على الترك، فكيف يجعله داعياً إليه ويختاره عملاً؟ فكون الغرض من التكليف جعله بداعي جعل الداعي الإمكانية الوقوعي عند صيرورته فعلياً، ووصوله إلى المكلف مع جميع ما يرتبط به إلى أحد طرفي العمل المقدور يقتضي عقلاً أن يكون متعلّقه مقدوراً و متمكناً منه إيجاداً وتركاً، حدوثاً وبقاءً، وإلا فيكون لغواً وبلا فائدة والعمل بلا فائدة قبيح ولا أقلّ من أنّه يوجب استحقاق الذمّ والملامة فلا يرتكبه

العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى.

وإن كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً - ولا يتمكن من اختيار أحد طرفي العمل بنفسه ويحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما إلى أمر خارج عن الذات وهو المرجح لأحدهما ويعبر عنه بمبادئ الاختيار إذا كان له المرجح لأحد الطرفين - يتمكن من ارتكابه إيجاباً أو تركاً ولم يتمكن من الطرف الآخر؛ لعدم كونه فاعلاً تاماً ومؤثراً بالفعل فيه، لعدم المرجح له لذاك الطرف، فيلزم الجبر بمعنى عدم تمكن الفاعل القادر من كل من الإيجاد والترك على البدل، وكونه مختاراً بمعنى كون ما ارتكبه من الإيجاد أو الترك مسبقاً بالإرادة لا يوجب اختيارية العمل التي توجب عدم لغوية التكليف، وتصحح استحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما وتحقق ما هو شرط لهما.

وعلى القول به فمما يوجب جبر العمل وعدم اختياريته غالباً هو السعادة والشقاوة؛ لكونهما داعيتين لأحد طرفي المقدور بلحاظ ما يلائهما، وتكونان دخيلتين في تحقق المرجح المتمم لفاعلية الفاعل القادر لأحد طرفي المقدور، فلا يصح التكليف ولا الاستحقاق، ولا إجراؤهما.

في الإيراد الذي
أورده صاحب
الكفاية على نفسه

والعجب من صاحب الكفاية عليه السلام حيث إنه بعد بيان أن الإطاعة والعصيان من لوازم السعادة والشقاوة، وأنهما من الذاتيات، وأنهما لا ينفكان عنهما فلا يقدر السعيد على المعصية والشقي على الإطاعة، للزوم تخلف اللازم عن الملزوم أورد على نفسه بقوله: «إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ، والانداز»،

فأجاب بقوله: «ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربه أنسه: ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذُّكْرَ يُتَنَفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^١ وليكون حجة على من ساءت سريرته، وخبث طينته ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾^٢ كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة انتهى موضع الحاجة في بحث التجري في المجلد الثاني؛ فإن إرسال الرسل، وإنزال الكتب لأجل بيان الوظائف الاعتقادية والأخلاقية والعملية والأوليان إرشاديتان، والثالثة تعبدية في ما لا يدركه العقل من المستقلات و غيرها؛ إذ فيما يدركه العقل مطلقاً يكون الحكم الشرعي إرشادياً، والحكم الشرعي مطلقاً إنما يصح فيما إذا كان متعلقه أمراً مقدوراً بمعنى كون المكلف متمكناً تكويناً من كل من إيجاده وتركه على البدل وإلا فيكون لغواً وبلا فائدة وهو مما لا يرتكبه العاقل وقوعاً فضلاً عن الحكيم؛ فإن الحكم الشرعي إما إرشاد إلى الحكم العقلي، وإما إلى مصلحة المتعلق أو مفسدته، أو إلى جزئيته، أو مانعيته، والغرض من الأول هو التأكيد، والثاني هو الترغيب والترهيد، والثالث إلى دخالته في شيء أو مانعيته عن شيء، وكل ذلك إنما هو لأجل أن يصير داعياً بنحو إلى اختيار متعلقه وانتخابه بإعمال القدرة فيه من الإيجاد أو الترك دون الطرف المقابل لأجل الدواعي الأخر الشهوية أو الغضبية أو الخارجية التقليدية وغيرها لأجل أن يصل إلى ما هو الداعي للداعي

١. الذاريات (٥١) الآية ٥٥.

٢. الأنفال (٨) الآية ٤٢.

مما يترتب على المتعلق أو الاحتراز عما يترتب عليه من المنافع والمضار المختلفة من الدنيوية والأخروية، والنفسانية والجسمانية، والاجتماعية والفردية.

وإما يكون بداعي البعث الإمكانى الوقوعى لاختياره لمتعلقه إيجاداً أو تركاً كذلك، أو التخيير فيما إذا كان الإيجاد أو الترك على نحو سواء لا يعلمه المكلف، فيكون مختاراً لاختيار كل منهما، وكل ذلك يقتضى أن يكون متعلق الحكم الشرعى مقدوراً بالمعنى الذى يتناه وإلا فإما يكون من طلب الحاصل، وإما المنع عما يجب وقوعه، وكلاهما لغو وبلا فائدة لا يرتكبه العاقل وقوعاً فضلاً عن الحكيم تعالى فإن لم يترتب على الأحكام الغرض المطلوب منها، فأى فائدة فى إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، والوعد لموافقها والوعيد والإنذار على مخالفتها؟ فكيف ينتفع السعيد ومن حسنت سريره من هداية الله تعالى، ويهتدي بهدأيته مع أنه لا يقدر إلا على عمل صالح ويأتي بالأعمال الحسنة بلا اختيار ويترك الأعمال السيئة كذلك؟ فلا يفيد الذكرى والتذكير من رسول الله ﷺ؛ لعدم انتفاعه منه، فسواء هداه الله إلى الأعمال الحسنة أو السيئة أم لم يهتد وسواء يذكر النبي ﷺ بهما أم لا؛ فإنهما على السواء، فبيان الأحكام لا أثر له بالنسبة إلى الغرض منها وهو الداعوية بالنسبة إلى السعيد، ومن حسنت سريره، وكذلك يكون بالنسبة إلى الشقي ومن خبث طينته؛ لعدم قدرته إلا على العمل السيئ حسب مقتضى ذاته من الشقاوه، فبيان الأحكام بالنسبة إليه أيضاً لا أثر له ويكون بلا فائدة، هذا كله بالنسبة إلى بيان الأحكام من جهة الغرض منها بالنسبة إلى تأثيرها فيه.

وأما بالنسبة إلى تأثير بيانها في استحقاق الثواب لموافقها والعقاب على مخالفتها، فعلى القول باستحقاق الثواب والعقاب بحكم العقل وبإدراكه الملازمة بين موافقة حكم المولى عملاً وإطاعته، واستحقاق الثواب على العمل، وبين مخالفته عملاً ومعصيته، واستحقاق العقاب يكون قيام الحجّة على الحكم الفعلي للمولى، سواء كان علماً أو غيره، ولو كان أصلاً عملياً نفيّاً أو إثباتاً هو الجزء الأخير لتحقق موضوع حكم العقل من الاستحقاق المذكور؛ لأنّ الموضوع لحكمه هو موافقة الحكم الفعلي الذي قام عليه الحجّة التي هي الأعمّ من العلم وغيره بجميع شؤونه ممّا يرتبط به الذي يعبر عنه بالحكم المنجز أو المعذور منه، وفعليّة الحكم بمعنى تحقّقه خارجاً تكون تبعاً لتحقق ما يتوقّف عليه خارجاً، كالموضوع والشرط، وعدم المانع وتنجزه يتوقّف على فعليّته وقيام الحجّة عليه، وعلى جميع ما يتوقّف عليه.

والمراد من الحجّة هنا هو الحجّة الأصوليّة لخصوص المنطقيّة وهي عبارة عن الجزء الأخير لتحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب ويعبر عنه بالمنجز والمعدّر وعناوين الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق أحد الأمرين أولهما ما يكون موضعاً تامّاً

في بيان الأقسام الثلاثة من الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق أحد الأمرين أولهما ما يكون موضعاً تامّاً

أحدها: ما يكون موضعاً تامّاً لا مانع له، كعنواني: العدل، والظلم حيث إنهما بحيث ليس شيء من العناوين العارضة عليهما مانعاً عن موضوعيّتهما لاستحقاقهما وعن الملازمة العقليّة بينهما وبين استحقاقهما، فالأوّل في أيّ مورد تحقّق يكون موجباً لاستحقاق مدح فاعله، واستحقاق الأجر والحريّ به والحقيق به إذا كان بالنسبة إلى

المولى، ويكون الظلم كذلك بالنسبة إلى استحقاق العقاب وطروء أي عنوان عليهما لا يمنع عن موضوعيتهما للمحمول العقلي لهما، فيكونان موضوعين له، ولا مانع لهما لمحمولهما.

ثانيهما: ما يكون موضوعاً تاماً يطرأه المانع كعنواني: الصدق، والكذب حيث إنهما - لو خليا وأنفسهما - يكون الأول ذا حسن فاعليّ وموجباً للمدح واستحقاق الثواب، والثاني ذا قبح فاعليّ وموجباً للذم واستحقاق العقاب.

وأما إذا طرأ الأول عنوان المهلك للمؤمن، فيصير ذا قبح فاعليّ؛ لصيرورته ذا مفسدة أقوى من مصلحته إذا كان بدون هذا العنوان.

وإذا طرأ الثاني عنوان المنجي للمؤمن من الهلاكة، فيصير ذا حسن فاعليّ؛ لصيرورته ذا مصلحة أقوى من مفسدته - لو خلي وطبعه - .

ثالثها: ما لا يكون بعنوانه الخاصّ موضوعاً تاماً للحسن أو القبح الفاعليّ وليس له بالذات ما يقتضي أحدهما - أي يكون بالذات - ولو خلي وطبعه - لا اقتضاء بالنسبة إلى أحدهما وإنما يصير مقتضياً لأحدهما وموضوعاً تاماً له إذا صار معنوياً بأحد الأولين؛ لأجل تقيده ببعض القيود التي يصير معه معنوياً بعنوان أحدهما، ويحمل عليه بالحمل السائب، كحمل الكلّي على ما ينطبق عليه وما يتحد معه وجوداً، ويشمل هذا جميع عناوين الأفعال الاختيارية غير الأولين، وإطاعة أحكام الله تعالى وعصيانها، أي موافقة أحكامه عملاً ومخالفتها كذلك، ويعبر عنهما بامثالها وعدمها من الموضوعات التامة عند العقل؛ لحكمه باستحقاق ثواب المطيع وباستحقاق عقاب العاصي لأجل عملهما وهو

الإطاعة أو العصيان.

والمراد من حكمه المذكور إدراكه الملازمة بين إطاعة المطيع واستحقاقه للثواب لأجلها، وإدراكه الملازمة بين عصيان العاصي واستحقاقه للعقاب، وقد مضى أنّ الإطاعة المذكورة عبارة عن امتثال الحكم الفعلي الذي قام عليه الحجّة؛ فإنّ امتثال الحكم الإنشائيّ ليس موضوعاً لحكم العقل، وكذا عصيانه؛ لعدم تعلّقه - بعد - بالمطيع والعاصي الخارجيّين، وموافقة الحكم الفعلي الذي لم يقم عليه الحجّة لا تكون موضوعاً لحكم العقل بأحد الاستحقاقين إلّا أن يؤتى بداعي الأمر الاحتمالي أو يترك بداعي النهي الاحتمالي، فيصير معنواً بعنوان الانقياد للمولى، وأنّ الفاعل أو التارك منقاد لربّه وخاضع عنده حتى في أحكامه الاحتماليّة فضلاً عن المحرزة، وما قامت عليه الحجّة.

وكذا عصيانه لا يكون موضوعاً لحكم العقل بأحدهما إلّا قبل الفحص عن الحجّة، والحكم الفعلي عبارة عن الحكم الذي تحقّق في الخارج موضوعه وهو المكلف وشرائطه، كالدلوك لوجوب الصلاة، وعدم مواعنه كقرء المرأة في أيّامه، وكسدّ الطريق إلى الحجّ لوجوب الحجّ.

والمراد من الشرط أعمّ من الشرعيّ وهو الذي يكون دخيلاً في صيرورة متعلّقه ذا خصوصية مؤثّرة في المصلحة المترتبة عليه، أو المفسدة المترتبة عليه، كغليان عصير العنب قبل ذهاب ثلثيه بناء على حرّمته؛ فإنّ متعلّق الحكم لا يكون بدون الشرط الشرعيّ ذا خصوصية مؤثّرة في إحداهما.

والشرط العقلي وهو القدرة على المتعلق وشرائطه، كالوضوء وموانعه كالفهقة ووجه شرطيتها أن الغرض من التكليف بأقسامه انشاؤه بداعي جعل ما يمكن إمكاناً وقوعياً أن يصير داعياً للمكلف إلى أحد طرفي العمل المقدور تكويناً، ويختاره إيجاباً أو تركاً، كالجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة ليصل إلى ما هو الداعي للداعي للمولى وهو المصالح أو المفسدات الملزمة أو غير الملزمة أو يصير داعياً له للتخيير لاختيار أي طرف أراد فيما إذا لم يكن للعمل مصلحة ومفسدة أو هما متساويتان.

فإذا لم يكن العمل مقدوراً تكويناً ولم يكن المكلف متمكناً من كل من إيجاب العمل أو تركه على البدل، وكان متمكناً من خصوص أحدهما، يكون التكليف لغواً وبلافاضة؛ لأن العمل يؤتى به أو يترك تكويناً، سواء تعلق التكليف به أم لا، أو كان التكليف بما يمتنع صدوره من المكلف فيكون لغواً وبلافاضة وكذا إقامة الحجّة على الحكم لبيانه أو نفيه يكون لغواً وبلافاضة واللغو لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى كما أنه إذا لم يكن العمل مقدوراً فلا يصير الحكم فعلياً، لعدم تحقق شرطه، فلا يتعلق بالمكلف الخارجي، فموافقته عملاً لا يوجب استحقاق الثواب، ومخالفته لا يوجب استحقاق العقاب، سواء قام عليه الحجّة أم لا؛ لأنه حينئذ حكم إنشائي غير متعلق بالمكلف في الخارج، نعم يصح أن يفتي المفتي به، وأيضاً يرى العقل الملازمة بين إطاعة حكم المولى وعصيانه.

والأول عبارة عنده عن موافقة حكمه عملاً المتعلق بالعمل المقدور

تكويناً وعن مخالفته كذلك، وإذا لم يكن مقدوراً فموافقته ليست إطاعة عنده، ولا مخالفته عصياناً، والأولى لا توجب استحقاق الثواب، والثانية لا توجب استحقاق العقاب، ومع عدم الاستحقاق يكون إجراء الثواب وإعطاؤه تفضلاً لا أجراً على العمل، وإجراء العقاب يكون ظلماً على العاصي عقلاً؛ لعدم استحقاقه له. هذا كله إن كان استحقاق الثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية بحكم العقل.

وأما بناءً على كونهما من باب قاعدة اللطف وهي عبارة عن أن الإنسان إذا أتى بعمل لأجل غرض ولكنه ليس وحده كافياً لترتب الغرض عليه؛ إذ ليس علة تامة له ويحتاج إلى عمل آخر ينضم إليه يكون متمماً له ودخيلاً في ترتب الغرض عليه بحيث لو يأت به يكون العمل لغواً وبلا فائدة؛ لعدم ترتب الغرض المطلوب الذي أتى به لأجل ترتبه عليه، فإن لم يأت بالعمل الآخر بعده مع تمكنه منه عن عمد واختيار صار موجباً لصيرورة العمل الأول الذي أتى به لغرض لغواً وبلا فائدة؛ لاحتياجه إلى الضميمة الاختيارية في ترتبه عليه ولم يأت بها، فيكون ناقضاً لغرضه بعدم إتيان ما هو دخيل في ترتبه مع تمكنه منه مع أنه وسيلة للوصول إلى الغرض ولطف وحيلة لترتبه على العمل الأول لكونه جزء العلة للغرض، فعدم الإتيان بالعمل الاختياري الدخيل في ترتب الغرض موجب لنقض الغرض وتركه جزء العلة للغرض اختياراً ونقض الغرض من العناوين القبيحة الفاعلية عقلاً وعقلاء كسائر العناوين القبيحة عقلاً وعقلاء، وفاعله يذم بسببه عندهما، ومصاديقه متعدّدة في الأعمال المتداولة العرفية والعادية، نحو من أقام مجلساً

عظيماً هيئاً فيه طعاماً كثيراً لإطعام الناس ولكن لم يُعلِّمهم ولم يدعوهم له، وفي العلوم كالمسائل الأصولية والفقهية، والأولى كمن ذكر في كلامه مطلقاً وما دلّ على الجامع والقدر المشترك نحو: «اعتق رقبة» حيث استعملت كلمة في الجامع بين أصنافه وأفراده ولكن كان المراد الجدّي هو المقيّد أي الرقبة المؤمنة ولم يذكر متصلاً ولا منفصلاً ما يدلّ على القيد، كان هذا من مصاديق نقض الغرض والمنع عن تحقّقه اختياراً؛ لأنّ الكلام الذي فيه المطلق لم يكن مفيداً للمراد الجدّي ويحتاج إلى الضميمة وهو ما يدلّ على القيد والمتكلم متمكّن منه فإن لم يذكره يصر ناقضاً لغرضه الذي ذكر الكلام لإفادته وهو المقيّد، ومانعاً عن تحقّقه وهو قبيح عقلاً وعقلاء ولذا بمقتضى قاعدة قبح نقض الغرض يقال: إذا ذكر المطلق مع تحقّق مقدّمات الحكمة، فيحمل الكلام على أنّ المراد الجدّي هو المطلق عند عدم ذكر ما يدلّ على القيد لئلا يترتب عليه التالي الفاسد وهو نقض الغرض.

والثانية: كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد يستدلّ عليهما بقاعدة اللطف؛ لكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دخيلين في إجراء الأحكام الإلهية، فأيجابهما من الله تعالى والإلزام بهما منه تعالى دخيل أيضاً في إجراء الأحكام الأخر بلحاظ ما يترتب عليهما من استحقاق الثواب على إيجابها واستحقاق العقاب على تركها؛ لأنّ جميع الناس إن عملوا بهذين الوظيفتين، قلّما يتفق ترك المعروف وإتيان المنكر، خصوصاً إذا روعيت شرائطهما وكيفيّتهما ومراتبهما، ولأجل هذا جعلنا من الواجبات، وذكرت منافع لإتيانها، ومضارّ ومفاسد لتركها.

وعلى أيّ تقدير، قاعدة اللطف تقتضي وجوب جعل الأحكام، ووجوب إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها والمراد من الوجوب على الله تعالى هو الوجوب العقلي، والواجب العقلي ما يترتب على إتيانه المدح بالنسبة إلى الله تعالى عقلاً، وعلى تركه الذمّ كذلك، والحرام العقلي ما يترتب على إتيانه الذمّ عقلاً، وعلى تركه المدح كذلك، وبالنسبة إلى المخلوق المدح واستحقاق الثواب في الأوّل على إتيانه، والذمّ واستحقاق العقاب على تركه وبالعكس في الثاني-؛ لأنّ الإنسان خلق ناقصاً من حيث الكمالات الإدراكية، قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١، وأهل المعقول جعلوا للعقل مراتب أربعة:

إحداها: العقل الهولاني وهو الخالي بالذات عن الإدراكات بالفعل، وله القابلية المحضة لتحصيلها، كالهولي الخالية عن الصور بالذات، ولها القابلية المختصة لقبولها، وكذا خلق ناقصاً وفاقداً للكمالات الأخلاقية ونقائصها بالذات إلا ما هو من الغرائز النفسانية والجسمانية التي اقتضتها الحكمة الإلهية لتمامية النظام الكلّي والجزئي، وجعل له استعداد التكامل وأسبابها، ومن أسباب التكامل والنقصان أعماله الاختيارية المتضمنة لما يوجب إصلاح الفرد وتكامله، وإفساده ونقصانه، وإصلاح الاجتماع الصغير والكبير وإفسادهما، وإصلاح النظام الدنيوي والأخروي، وتكاملهما، وإفسادهما ونقصانهما، وإصلاح النفوس وتكاملها وإفسادها ونقصانها، وإصلاح الأبدان والأجسام الأخر وإفسادهما.

الإنسان غير المعصوم لا يدرك خصوصيات جميع الأعمال من المنافع والمضارّ حتى يأتي بما يتضمّن الأولى ويجتنب عمّا يتضمّن الثانية، وما يدركه منها قد يخطئ في إدراكه، فيجب على الحكيم المتعالي بحكم قاعدة اللطف بالمعنى المذكور جعل الأحكام المتعلقة بالأعمال على طبق ما يقتضيه كلّ عمل من المصلحة الملزمة وغير الملزمة، ومن المفسدة كذلك، وما ليس له اقتضاء خاصّ لأجل أن تصير داعيةً إلى متعلقاتها المقدورة عند صيرورتها فعليّةً وواصلةً إلى المكلف بها بالحجّة إثباتاً أو نفيّاً فيأتي بمتعلقاتها أو يتركها اختياراً ويصل إلى ما يترتب عليها من المصالح والمنافع بأنواعها، ولا يقع فيما يترتب عليها من المفسد والمضارّ بأنواعها حتى يصل الإنسان المكلف إلى ما خلق له من العبوديّة المطلقة ومن جميع الجهات، وما يترتب عليها من أنواع الكمالات، ويجب عليه إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، وإيصالها إلى الأناسيّ لتعليم الوظائف والأحكام المجعولة حتى يعملوا بها بجعلهم لها دواعي إلى متعلقاتها التي فيها مصالحهم المصلحة لهم أو المفسد المهلكة لهم، فيصلون إلى الأولى ولا يقعون في الثانية باختيارهم؛ لأنّهما في أعمالهم الاختيارية والمقدورة تكويناً.

ويجب عليه تعالى أيضاً جعل الثواب والعقاب على الأعمال، والوعد بالأوّل، والوعيد بالثاني؛ ترغيباً وتخويفاً وتبشيراً وإنذاراً؛ لأنّهما دخيلان في إجراء الأحكام والعمل بها، بل يجب عقلاً من باب قاعدة اللطف إجراء العقاب؛ لأنّه إن لم يجب عقلاً فيجترئ الناس على مخالفة الأحكام، فيصير جعلها وجعل الثواب والعقاب لغواً، وحيث إنّ الأحكام

تابعة للخصوصيات التي في متعلقاتها في الأحكام التكليفية وفي أنفسها في الأحكام الوضعية المؤثرة في المصالح والمفاسد المترتبة عليها على مذهب العدلية، وأن الغرض -بلا واسطة- من جعل أقسام الأحكام التكليفية إنشاؤها بداعي جعل ما يمكن أن يصير داعياً عند صيرورته فعلياً ومنجزاً إمكاناً وقوعياً، ومرجحاً لأحد طرفي العمل المقذور تكويناً من الإيجاد أو الترك بالاختيار والانتخاب، فلا بد من أن يكون متعلق الأحكام الأعمال مقدوراً تكويناً بأن يتمكن الإنسان من كل من إيجاده وتركه على البدل لا أن يتمكن من خصوص أحدهما دون الآخر حتى لا يكون جعل الأحكام لغواً وبلا فائدة، فلا ينبغي صدوره عن العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى مجده وعظمته.

ولابد أيضاً من كون الملاكات من المصالح والمفاسد المترتبة على الأعمال مترتبة على الأعمال المقدورة والاختيارية؛ لأنها الداعية للداعي لجعل الأحكام والغرض الأقصى من جعلها، فيكون جعل الثواب والعقاب على موافقة أحكام العمل المقذور والاختياري، ومخالفته دون العمل الإجمالي؛ لأن جعل الأحكام له لغو وبلا فائدة.

وأيضاً لابد من أن يكون إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيان الأحكام والوظائف المتعلقة بالأعمال المقدورة وإلا فيكونان لغوين وبلا فائدتين كما هو مما يستلزمه قول صاحب الكفاية عليه السلام من ذاتية السعادة والشقاوة، ولزوم ترتب الأعمال الحسنة على الأولى، والأعمال السيئة على الثانية. فبناء على أن إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيان الأحكام، وكذا جعلها، وعلى أن جعل الثواب والعقاب لإجراء الأحكام، وكذا إجراؤها

خارجاً في الدنيا والآخرة من باب قاعدة اللطف أيضاً بالمعنى الذي يبيّناه، ومن باب الوجوب العقلي لا بدّ من كون متعلّقات الأحكام من الأعمال هي الأعمال المقدورة، ومن كون جعل الثواب والعقاب على الأعمال المقدورة أيضاً - كما مرّ بيانه - لا كما يقول صاحب الكفاية عليه السلام إذ على قوله يكون جعل الأحكام وإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيانها وإيصالها، وجعل الثواب والعقاب لغواً، ولا يكون لله تعالى على الناس حجة بسبب إرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف، بل يكون للناس على الله تعالى حجة؛ لكونهم مجبورين على المعصية.

وأما بناء على كون استحقاق الثواب والعقاب من باب تجسّم الأعمال - وتجسّده عند خروج الروح عن البدن ومفارقتها عنه، وتبدّل الموجودات الذهنيّة وكيفيّاتها القائمة بالذهن والروح بالموجودات المفرّحة والمؤذية، وتشكّلها بأشكالها، وكانت معه في عالم بعد الدنيا، كعالم البرزخ وأنّ الأخلاق الكريمة والفاضلة تبدّل بالأولى وتشكّل بأشكالها، والأخلاق اللئيمة والرذيلة تبدّل وتشكّل بالثانية لأنّ الأخلاق الكريمة واللئيمة مادّتان للموجودات المفرّحة والمؤذية، فبعد خروج النفس ومفارقتها عن البدن تتصوّر ان بصورهما وتكونان مصاحبتين لصاحبيهما مفرّحة لصاحبها أو مؤذية له، كما يستفاد من الآيات المتعدّدة أنّ الجزاء نفس الأعمال لا أنّه بسبب الأعمال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ تَجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^١

﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^١ ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٢ ﴿إِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٣ ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^٤ فيبيني على أن الأعمال الحسنة والسيئة كما تكونان من توابع الأخلاق الفاضلة والكريمة والأخلاق الرذيلة والليمة بعد وجودهما في النفس، لكونهما بلحاظ ملائمتها المتحققة في الأعمال المناسبة لهما داعيتين إلى الأعمال، كذلك الأعمال الحسنة والسيئة دخيلتان عند تكرّرها في حصول الأخلاق الفاضلة والكريمة، والأخلاق الرذيلة والليمة عند عدمها فيها والأعمال المخالفة؛ لملائمتها عند تكرّرها دخيلة في تضعيفها وإزالتها مع الدوام إلى حدّ لا داعوية لهما إلى الأعمال المناسبة لهما، وهذا أمر وجدانيّ يحصل لكلّ من أراد أن يجرب الأمر، أو أراد أن يهدّب نفسه ويستكملها، أو أراد أن يدنّسها ويدنّسها ويجعلها محلّ الأرجاس والأنجاس الباطنيّة؛ فإنّ الأعمال الحسنة والسيئة وسيلة إلى ما ذكر، ومن أحسن الوسائل والطرق لتهديب النفس من الأخلاق الرذيلة وتكريمها، واستكمالها بالصفات الكريمة، المداومة على موافقة الوظائف الدينيّة، وعدم التخلف عنها، وهذا أمر ممكن

١. الصّافات (٣٧) الآية ٣٩.

٢. يس (٣٦) الآية ٥٤.

٣. الطور (٥٢) الآية ١٦.

٤. النمل (٢٧) الآية ٩٠.

ويمكن منه بمقدار القدرة كلّ الطبقات من الرجال والنساء إذا كانوا عارفين وكانت عارفات بالأحكام ولو بالتقليد الصحيح؛ فإنّ تكرار الأعمال يوجب أنس النفس بها نحو أنس النفس بالإنفاق وأنسها بالإمساك عنه، والأوّل هو السخاوة والثاني هو البخل، ويعبّر عن ابتداء حصوله بـ«الحال» وبعد تمرّكه ورسوخه يعبّر عنه بـ«الملكة».

ولازم الحال سرعة الزوال بالمزِيل، ولازم الملكة بطء الزوال به، وقد تصل إلى حدّ يصعب زواله إلى حدّ يشكل تأثير المزيلات العادية في زوالها، ولكن مع ذلك لا توجب سلب القدرة عن مخالفتها بحيث صار العمل غير مقدور وبالإجبار حتّى لا يصحّ التكليف به.

نعم، بحسب الوقوع بالاختيار لا يختار صاحبها مخالفتها عملاً نعوذ بالله تعالى من الأخلاق الرذيلة إذا وصلت إلى هذا الحدّ، والله تعالى وفقنا لتحصيل الأخلاق الكريمة الواصلة إلى الحدّ المذكور، وعلى أيّ تقدير، حصول الأخلاق الكريمة واللئيمة في النفوس بسبب الأعمال الحسنة العقلية أو الشرعية، وبسبب الأعمال السيئة كذلك من لوازم الأعمال وآثارها وتوابعها التكوينية - لا الاعتبارية الجعلية، كاستحقاق الثواب والعقاب عقلاً على بعض الأعمال، ويعبّر عنهما بالحسن والقبح الفاعليين كحسن العدل وقبح الظلم؛ فإنّ المشهور أنّ الحسن والقبح الفاعليين العقليين أمران اعتبارياً اعتبرهما العقلاء؛ لحفظ النظام، وأنهما من القضايا المشهورة العامة، والكلام في كونهما اعتباريين، أو من الأمور النفس الأمرية الانتزاعية في محلّه - فإنّها من آثار الأعمال الخارجية الموجودة في الذهن، ومن الكيفيات النفسانية؛ فإنّ الأعراض

النفسانية من الأمور التكوينية الموجودة بوجود مغاير لوجود النفس قائم بها وإذا تبدّلا بالموجودات المفرحة والمؤذية بعد المفارقة عن البدن لكونهما مادّتين لها، لازمتين لها مؤنستين لها، فتكونان ثواباً وعقاباً تكوينيين وعلى أيّ تقدير، هما تحصلان في النفس بالأعمال الاختيارية بعد أن لم يكن كثير منهما فيها.

وأهل السلوك وتهذيب النفس وتحليلتها من طريق الرياضة ومخالفة أهواء النفس بإتيان ما لا يلائم أهواءها وترك ما يلائم أهواءها يصلون إلى كسب كرائم الأخلاق، وإلى رفض رذائلها واتفق هذا الوصول في الخارج بالمشاهدة مع نقل التاريخ الموثق لوقوعه بالنسبة إلى الأفراد الكثيرة الذين سلكوا طريق متابعة الشرع والعمل بأحكامها دائماً التي متعلقاتها لا بدّ من أن تكون مقدورة واختيارية تكويناً، كما مرّ بيانه، فاستحقاق الثواب والعقاب بناء على كونهما من الأمور التكوينية يستدعيان أيضاً أن لا تكون السعادة والشقاوة من الذاتيات أو بقضاء لازم إلهي، وكانت الأعمال الحسنة والسيئة من اللوازم غير المنفكة منهما، وغير اختيارية للإنسان.

وتوجيه كلام صاحب الكفاية لبيان فائدة إرسال الرسل، وإنزال الكتب الذي قاله في جواب الإيراد على نفسه - بأنّهما بلا فائدة على مبنى ذاتية السعادة والشقاوة، وأنّ الإطاعة والعصيان من لوازمهما الضرورية بحيث لا يتمكّن المطيع من العصيان والعاصي من الإطاعة؛ للزوم الانفكاك بين الملزوم واللازم - بأنّ مراد صاحب الكفاية من جوابه عن الإيراد عليه أنّ الإطاعة والعصيان موضوعان ناقصان لاستحقاق

الثواب والعقاب، وتمايئتها لهما مشروطة بإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف والأحكام وإيصالها إلى الناس، ففائدة إرسال الرسل وإنزال الكتب صيرورة الإطاعة والعصيان موضوعين تامين لاستحقاق ثواب المطيع و لاستحقاق عقاب العاصي لايفيد، ولايرفع الإشكال بوجه بعد كون الإطاعة والعصيان أمرين غير اختياريين، وهو بالمزاح أشبه من الجدّ، وبالمغالطة أقرب من الاستدلال، ولذا على مبناه -من ذاتية السعادة والشقاوة، وكون الإطاعة والعصيان من لوازمها الضرورية وغير المنفكة منهما- إشكال لزوم لغوية جعل الأحكام، ولغوية إرسال الرسل، وإنزال الكتب -لبيانها وإيصالها إلى الناس، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، ولغوية الوعد والوعيد بهما، وعدم صحة إجرائهما، وكون إجراء العقاب ظلماً؛ لعدم الاستحقاق- وارد عليه، ولا دافع لهذه التوالي الباطلة وهذا التوجيه ليس بجواب عنهما.

وظهر ممّا أوردناه على ما قاله صاحب الكفاية عليه السلام من انتهاء الأعمال الحسنة والسيئة إلى السعادة و الشقاوة وهما من الذاتيات وقد أوجد هما الله تعالى على حسب ما يقتضيه القضاء الضروري اللازم الإلهي عدم تمايئة ما ذكره بعض الأساطين من تلامذته في الجواب عمّا قد يرد على ما أوجده الله تعالى في نظام التكوين نحو إيجاد من سيوجد منه الموبقات والمهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد من أنّه مناف للرحمة الواسعة الإلهية الشاملة لكل شيء، وجوابه عنه بما قاله صاحب الكفاية عليه السلام من انتهاء الأعمال الحسنة والسيئة إلى السعادة و الشقاوة وهما من الذاتيات وأوجدهما الله تعالى؛

لاقتضاء القضاء الضروري اللازم الإلهي لإيجادهما.
واستدلّ عليه ودليله مركّب من مقدّمات أربعة، قال:

وتحقيق الجواب بتمهيد مقدّمات نافعة:

الأولى: أن لكلّ ماهيّة من الماهيات في حدّ ذاتها حدّاً ما هوياً بحيث
لوزيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهيّة عن كونها هي وكانت
ماهيّة أخرى، مثلاً ماهيّة الشجر جوهر ممتدّ نام، فلو زيد على هذا
الحدّ الماهويّ «الحساس» خرجت عن كونها ماهيّة الشجر وكانت
ماهيّة الحيوان، كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور «النامي» خرجت
عن الشجريّة ودخلت في الجماد إلخ.

الثانية: قد تقرّر في مقرّه أن لماهيّة الأشياء نحو وجود في العلم الأزلي
الربّانيّ بتبع العلم بالوجودات أو بتبع الصفات والأسماء إلخ.

الثالثة: أن سنخ الوجود - كما برهن عليه في محلّه - هو المجمعول
بالأصالة وبالذات، والماهيّة مجعولة بالتبع وبالعرض، وإلا فوجدان
الماهيّة لذاتها وذاتيّاتها ولوازمها غير محتاج إلى جعل وتأثير، ولا يعقل
الجعل بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين لوازمه.

الرابعة: أن كلّ ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده إلا إذا توقّف
على ممتنع بالذات؛ إذ لانقص في طرف علّة العلل من حيث المبدئيّة
والعلّيّة، فلا بدّ من أن يكون النقص إمّا في المعلول والمفروض إمكانه،
أو في الوسائط من الأسباب والشرائط، والنقص المانع ليس إلا امتناعها
الذاتي، وإلا فيجري في تلك الوساطة. هذا البيان فاحتفظ به واغتنم. إذا
تمهّدت هذه المقدّمات وتدبّرت فيها حقّ التدبّر تعرف أن تفاوت

الماهيات الجنسيّة والنوعيّة والصفّيّة والشخصيّة في أنفسها ولوازمها بنفس ذواتها لا بجعل جاعل وتأثير مؤثر فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهيّته وحيث كانت الماهيات موجودة في العلم الذاتيّ وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود وكان الواهب الجواد فيّاضاً بذاته غنيّاً بنفسه، فيجب عليه إفاضة الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الوجود، وحيث إنّ الوجود بمقدار قبول القابل وعلى طبق حال السائل كانت الإفاضة عدلاً وصواباً؛ إذا الشيء لا ينافي مقتضاه، إفافضة الوجود على الماهيات كائنه ما كانت إفافضة على ما يلائم الشيء حيث إنّ الشيء يلائم ذاته وذاتيّاته ولوازمه، فالاعتراض إن كان بالإضافة إلى مرتبة الذات والماهية فهو باطل بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته والسعيد سعيد كذلك في حدّ ذاته كما عرفت، والذاتي لا يعلّل إلاّ بنفس ذاته، وإن كان بالإضافة إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من إفافضة الوجود على وفق قبول القابل - القوابل عدل وصواب - وهذا معنى ما ورد من أنّ «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» وهو معنى قوله ﷺ: «السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه» إلى آخر ما قال، انتهى موضع الحاجة.

أقول: يرد أولاً: على مقدمته الرابعة القائلة بأنه إذا كان الفاعل هو الله تعالى كما هو مبني الحكيم في إيجاد كلّ ما سوى الله تعالى من الممكنات لانحصار معطي الوجود عنده فيه تعالى، وأنّ علل ما سوى علل معدّة بالمعنى الأعمّ، أي غير العلة الفاعليّة، والمعلول هو الممكن، كما هو كذلك، فالعلة تامّة لتماهيّة الفاعل وعدم احتياجه إلى غيره في

تأثيره بالفعل في المعلول، والمعلول تامّ في القابليّة وهو إمكانه الذاتيّ والمانع ليس إلا الامتناع الذاتيّ وهو غير متحقّق؛ لأنّ المفروض أنّ المعلول ممكن بالذات ليس في رتبة ذاته الوجود ولا العدم، والممتنع بالذات ذاته عين العدم، فيجب صدور كلّ ممكن وإيجاده، ويمتنع عدم إيجاده؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامّة وهو أمر ممتنع وقوعاً؛ لترتب التالي الفاسد عليه وإن احتاج إلى الوسائط من العلل غير الفاعليّة، فهي من الممكنات، فيجب صدورها وإيجادها لتماميّة الفاعل والقابل، فالعلة تامّة لإيجادها أيضاً، ويمتنع عدم إيجادها وقوعاً كذلك بأنّ وجود الممكن بالذات لا يكفي الفاعل التامّ، وإمكانه الذاتيّ، بل لا بدّ من إمكانه الوقوعي أيضاً بأن لا يترتب على وجوده تال فاسد، والشاهد عليه أنّ هناك أموراً ممكنة بالذات لم تتحقّق في الخارج ولم يوجد لها الله تعالى مع أنّ الفاعل تامّ، وكذا القابل؛ لإمكانها الذاتيّ، كإنسان له عشرون رأساً، أو كان طوله عشرين ذراعاً وإن كان محتاجاً في وجوده إلى وسائط موقوف عليها، فيجب إيجادها؛ لتماميّة الفاعل والقابل، ومجال المثال وسيع مع أنّه لم يقع ما ذكر وأمثاله في الخارج وليس ذلك إلا لأجل الامتناع الوقوعي لها، ولو لاجل كونها مخلّة بالنظام الكيانيّ الأتمّ مع أنّه قد بر هنا على أنّ تخلف المعلول عن العلة التامّة غير جائز وممتنع وقوعاً فيما إذا كانت علّتها الفاعليّة فاعلاً بالطبع أو فاعلاً قادراً مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في تأثير الفعل في أحد طرفي العمل المقدور، وبدونها لا يتمكّن منه. وأمّا على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لا يحتاج إليها فيه،

فلا يمتنع تحلف المعلول عن العلة التامة.

نعم، اختيار أحد الطرفين بدون المرجح قبيح و مذموم عقلاً وعقلاء لاسيما إذا كان للطرف الآخر مرجح ولا يختاره العاقل غالباً وقوعاً فضلاً عن الحكيم المطلق.

وقلنا: خروج العلة التامة - التي علتها الفاعلية هي الفاعل القادر - عن تلك القاعدة خروج موضوعي، ولا تكون مصداقاً لها حتى يشملها حكماً.

وثانياً: يرد على ما ادّعاه في النتيجة من أنّ السعادة والشقاوة ذاتيتان للسعيد وللشقيّ بأنه يتوقّف على كونهما من الفصول، ومنوعين للإنسان إلى نوعين بأن كانت النفس الإنسانيّة جنساً يكون السعيد من الإنسان نوعاً والشقيّ نوعاً آخر؛ لأنّ ماهيّة الممكنات الموجودة على أصالة الوجود هي المفاهيم المنتزعة عن الوجود الخاصّ الخارجي المغاير للوجود الآخر الخاصّ والتغاير لأجل خصوصيّتهما التي تكون منشأ للأثر المغاير، فمنشأ الانتزاع هو الوجود الخاصّ بحيث يكون خصوصيته الدخيلة في اختلاف الأثر دخيلة في منشأ الانتزاع من دون تقيده بقيد، ويكون المفهوم المنتزع محمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان لمنشأه، ولذا يحكي عن الحيثيّة الذاتيّة له، وأنّه واجد لهذا المفهوم، فالماهيات للممكنات الموجودة في الخارج بناء على أصالة الوجود مفاهيم منتزعة عن الوجودات الخاصّة بلا تقيدها بقيد، ومن المحمولات من صميمه والذاتيّات في باب البرهان ولها الوجود بالعرض تتبع وجود منشأ انتزاعها من باب إسناد وجود القابل إلى المقبول، وليس لها وجود مختصّ بها في الخارج؛ للزوم وجود الأصلين.

واستدلوا على عدمه وأنه ممتنع وقوعاً؛ لترتب التالي الفاسد عليه، وهذا فيما إذا كان الماهية نوعاً أو فصلاً لاصنفاً أو فرداً؛ فإن الصنف مفهومه أمر انتزاعي ومعقول ثانوي وهو النوع المقيد بأحد عوارضه الكلية، نحو الإنسان العالم، وهذا المفهوم منتزع عن الوجود الإنساني الذي هو معروض للعلم، فهو محمول بالضميمة، ومفهوم كلي منطبق على الكثيرين، فليس الإنسان العالم ذاتياً للوجود الإنساني من دون تقييد بقيد؛ لأنه لا يصح أن ينتزع منه؛ لعدم وجدانه بالذات للعلم، وإنما يصير واجداً له إذا عرض عليه، وضم وجوده إلى وجوده، كما أن الفرد الحقيقي والجزئي والمتشخص يكون مفهومه مثلاً هو الإنسان المعروض للعوارض المشخصة بحيث توجب عدم صدقه على كثيرين بناء على كون التشخص بالعوارض المشخصة مع أن مفاهيم العوارض غير الموجودة أمور كلية قابلة للصدق على كثيرين توجب تضيق دائرة صدق النوع، ولا توجب تشخصه، والعوارض المشخصة الموجودة عارضة على النوع الموجود منضم وجودها إلى وجوده، فليست ذاتية، فكون السعادة والشقاوة ذاتيتين يتوقف على كون السعيد والشقي نوعين من الإنسان، ويكون السعادة والشقاوة فصلين لهما، ولم يثبت كونهما فصلين، ولم يدل عليه دليل بل الدليل موجود على عدم كونهما ذاتيتين، كما أثبتناه سابقاً، واستدلنا عليه، وترتب التالي الفاسد الذي ذكرناه سابقاً عليه دليل «إني» على عدم ذاتيتهما، وكونهما من العوارض لا من الذاتيات؛ إذ قلنا سابقاً: إن من لوازم كونهما ذاتيتين امتناع تهذيب النفس من الرذائل لمن كان شقياً وصوررتها خالية منها، وتحليلتهما بالكرائم

والفضائل، وصيرورته إنساناً كاملاً يحصل له قرب تكويني بالكمال المطلق، ويصير قلبه عرش الرحمان، ومحلّ العلم الإفاضي والإشراقي منه تعالى، أو من جنوده، فيرى الأشياء بقلبه كما هي، ويتّصف بصفات كريمة شريفة عالية شامخة، كحبّ ما يحبه الله تعالى، فلو كان عدوّاً له، وبغض ما يبغضه ولو كان أقرب الناس إليه: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...﴾^١ وهذا الإيمان هو الإيمان الإفاضي والإشراقي من الله تعالى أو من جنوده المشروط بطهارة النفس عن الرذائل الاعتقاديّة والأخلاقيّة الحاصلة بالعمل المخالف لما يلائمها الذي من الأمور الممكنة الصعبة، وعبر عنه بـ«الجهاد الأكبر» فيما هو منقول عن رسول الله ﷺ وليس هذا الإيمان هو الإيمان الاكتسابي بالدليل؛ لأنه يجتمع مع محبة المبعوض عند الله تعالى وبغض المحبوب عند الله، والرضا في حقّه بما يرضى به الله تعالى، والرضا بقضاء الله تعالى وقدره، والصبر في المصائب، وفي طاعة الله تعالى، وترك معصيته والخشية منه تعالى التي من لوازم العلم الإفاضي لا الاكتسابي، لاجتماعه مع عدم الخوف منه تعالى والخشية والكمالات الأخر الشامخة الرفيعة التي لو كانت الشقاوة ذاتية لصار الإنسان محروماً عنها؛ لامتناع حصولها له؛ للزوم انقلاب الذات وهو محال.

وأيضاً من لوازمها لغويّة جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وعدم استحقاق الثواب والعقاب عقلاً، وعدم صحّة جعلهما، والوعد والوعيد بهما شرعاً، وعدم صحّة إجرائهما في الدنيا والآخرة، وهي توالي فاسدة لها دلالة إنّيّة على فساد متلوّها وملزومها وهو كونهما ذاتيّتين مع أنّ الوجدان والعلم الحضوريّ بتهذيب النفس وتحليلتها يحصل لمن أتى بالأعمال المخالفة لملائمات الرذائل، وبالأعمال الموافقة لملائمات الفضائل عند إدامتهما، وكذا تأثير التعليم الأخلاقيّ، والتربية الأخلاقيّة، والتأديبات، والمعاشرات في تهذيب الأخلاق شاهدة على عدم ذاتيّتهما. وتبديل السعيد شقيّاً وبالعكس بالأمر المذكورة يشاهد بين الناس، والتأريخ يخبر ويحكى عنه في الأدوار بالنسبة إلى الأشخاص.

وثالثاً: يرد على قوله: -«إنّ إيجاد السعيد والشقيّ يكون باقتضاء القضاء الضروريّ اللازم الإلهي لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة؛ لأجل تماميّة الفاعل وهو الله تعالى، وتماميّة القابل لإمكانهما الذاتي وعدم المانع عن إيجادهما إلّا الامتناع الذاتي وهو غير متحقّق فيهما؛ لإمكانهما الذاتيّ حسب ما هو مفاد المقدّمة الرابعة»- بأنه قد ذكرنا أنّ وجود الممكن كما يتوقّف على إمكانه الذاتيّ، كذلك يتوقّف على عدم امتناعه الوقوعيّ أيضاً، وهو هنا موجود؛ لترتب التالي الفاسد على إيجاده من الأمور المذكورة؛ فإنّ ذاتيّتهما منافية للغرض الأقصى من خلقه الإنسان القادر وهو وصوله بجميع أصنافه إلى الكمال الممكن من العبوديّة المطلقة المستلزمة لصيرورته مهذباً عن الرذائل الإدراكيّة

والأخلاقية، ومحلى بالفضائل الإدراكية والأخلاقية وهما معاً قلة كمال الإنسان وكرامته وشرافته.

ولصحة جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لإيصالها الدخيلة في إصلاح الفرد والمجتمع بجميع شؤونهما المعنوية والمادية والديوية والأخروية.

ولصحة استحقاق الثواب والعقاب، ولإجرائهما، وتنافي ذاتيهما لما ذكر موجب لامتناعهما الوقوعي، فالعلة التامة لإيجاد السعيد والشقي بحيث يكون السعادة والشقاوة من الذاتيات ليست بموجودة؛ لأجل الامتناع الوقوعي الذي يترتب على إيجاده التالي الفاسد القطعي، فيكونان دون الجعل وجوداً.

ورابعاً: يرد على قوله: «يلزم البخل العملي ومنع الفيض من الفياض والجواد المطلق إن لم يوجد هـما، وعدم إعطاء الحق لمستحقه مع مطالبته بلسان الحال من إمكانه الذاتي بأن الله تعالى كما يكون فياضاً وجوداً كذلك يكون فاعلاً قادراً تاماً حكيماً، وحكمته تقتضي إيجاد النظام الأتم حتى لا يلزم إيجاد المرجوح وصدوره منه الذي لا ينبغي صدوره منه، لقبحه.

والنظام الذي خلق الإنسان ناقصاً إن لم يكن فيه جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لإيصالها، وعدم الاستحقاق للثواب والعقاب، وعدم صحة إجرائهما الدخيلة في تكامل الإنسان وإصلاحه الفردي والاجتماعي، مادياً ومعنوياً، دنيوياً وأخروياً، أو كانت هي متحققة ولكن لم يتمكن الإنسان السعيد والشقي من أن يستفيدا منها-

نظام ناقص غير تامّ فضلاً عن كونه أتمّ، فإيجادهما مخلّ بتماميّة النظام الكيانيّ التي تقتضيه حكمة الحكيم المطلق، ويكون أقبح من إعطاء مال السفيه إيّاه؛ لأنّ إيجاد الشقيّ موجب للضرر لنفسه في الدنيا والآخرة ولغيره بخلاف إعطاء مال السفيه إيّاه؛ فإنّه مضرّ لنفسه في الدنيا لو لم يكن إسرافاً.

وهل حكمة الفيّاض والجواد الحكيم تقتضي إيجاد الشقيّ المذكور مع ما يترتّب عليه من التوالي الفاسدة، فيمتنع امتناعاً وقوعياً، ويكون دون الجعل أو تقتضي عدم إيجاده؟ وكذا عدم إيجاد السعيد الذي تكون سعادته ذاتيّة؟ وإنّما حكمته تقتضي أن لا يوجد ههما وأن يجعل الإنسان القادر فاعلاً تامّاً حتى لا يترتّب عليه تلك التوالي الفاسدة، ويترتّب على إيجاده ما هو الغرض الأقصى من خلقته من وصوله إلى كماله الممكن بجميع أصنافه حسب مراتب استعداده للوصول المذكور، وهذا ميسّر مع كون السعادة والشقاوة من العوارض اللاحقة القابلة للكسب والزوال والإزالة كما هو الواقع، ويكون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً حتى لا يكون الوصول المذكور صعباً، ولا يكون جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لغواً وبلا فائدة، فيكون قبيحاً، وحتىّ يصحّ استحقاق الثواب والعقاب وإجراؤهما وهكذا، وهذا المحقّق قليل النظير وعظيم الشأن، قائل بالتوحيد الأفعالي، وأنّ الموجد ومعطي الوجود منحصر في الله تعالى، وأنّ علل ما سوى الله تعالى علل معدّة بالمعنى الأعمّ كما هو مذهب الحكماء.

وقد ذكر في البحث عن لزوم الجبر من مذهبهم أنّ الإنسان على

مذهبهم لا يكون موجداً لعمله وتاركاً له؛ لأنّ الموجد لعمله والتارك له هو الله تعالى، ويكون الإنسان كالعلة القابلية له، وأنه عند إرادته لعمله، وتحقق سائر ماله الدخل فيه غير العلة الفاعلية بوجوده تعالى، وعند عدمها يتركه.

وهل يجوز جعل الأحكام للإنسان الذي لا يقدر على إيجاد عمله وتركه؟

وما فائدة جعل الأحكام التي يكون الغرض من جعلها جعل الداعي الإمكانية للفاعل لمتعلقاتها والتارك لها ليجعلها داعياً ومرجّحاً لأحد طرفي العمل المقدور؟

وهل عدم امتثالها موجب لاستحقاق العقاب؟

وهل العمل الموافق لها موجب لاستحقاق الثواب؟

وهل المكلف والمستحقّ للثواب والعقاب ومن يجري عليه الثواب والعقاب هو الفاعل أو العلة القابلة أو غيرها؟

وهل الحرمة متعلقة بالغاصب أو بالأرض؟

وهل الغاصب هو المستحقّ للعقاب أو الأرض، لكونها علة قابلية للتصرف فيها؟

ويرد على هذا المذهب إيرادات عديدة ذكرت في محالها ويرد على التوحيد الأفعالي بالمعنى المذكور تلك الإيرادات، وصرف أنّه تعالى يوجد عمل الإنسان عند إرادته للعمل فيكون عمله مسبوقاً بإرادته ليس دافعاً للإيرادات.

فقد بحثنا عنه مفصلاً مع أنّه ينقل الكلام إلى إرادته؛ فإنّه موجودة

بإيجاد الله تعالى؛ لأنه من الممكنات، وكلّ ممكن موجود بإيجاده؛ لأنه معطي الوجود فقط.

وقد أجبنا عن التمسك بالرواية المنسوبة إلى رسول الله ﷺ: «السعيد من سعد في بطن أمّه، والشقي من شقي في بطنه» مفصلاً عند الجواب عن كلام صاحب الكفاية رحمته الله، وبيننا المراد منه نقلاً للرواية المنقولة عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام.

واعلم، أنّه - حسب ما حقّقناه، واستدللنا عليه - يكون الصفات النفسانيّة غير الإدراكيّة من الأمور الأخلاقيّة بأقسامها اكتسابيّة اختياريّة حدوثاً وبقاءً، إثباتاً ونفيّاً ويتمكّن الإنسان من تحصيلها وإزالتها بسبب أمور ذكرناها، ومذكورة في علم الأخلاق إلّا ما جعله الله تعالى، وخلق في النفس حسب ما اقتضاه القضاء الضروريّ اللازم الإلهي؛ لدخاله في النظام الأتمّ الذي اقتضته حكمة الحكيم، كمحبّة الإنسان وجوده، وبقائه وكمالاته، وكرهته عن فنائه ونقصاناته الكماليّة، ومحبّته لأولاده ونحوهما وإلّا ما يكون المزاج والتوارث دخيلاً في تحقّقه في النفس حدوثاً، ولكن هذا القسم بقاء اختياريّ يمكن تشديده، وتضعيفه وإزالته، وكلاهما غير ذاتيّين كسائر الأمور الأخلاقيّة.

والأوّل من هذا القسم غير اختياريّ حدوثاً لا يمكن إزالته، ويعبر عنه بالأمر الغريزي الذي خلقه الله تعالى لما ذكرناه، كما أنّ الصفات النفسانية الإدراكيّة من العلم والظنّ والشكّ والوهم أمور اختياريّة بالنسبة إلى الأمور النظرية يمكن تحصيلها وإزالتها بسبب أسبابها، فإنّ الاختياريّ على قسمين: اختياريّ بلاواسطة يتمكّن الإنسان من إيجاد

والإمساك عنه، واختياريّ بالواسطة بسبب اختياريّة سببه، ولذا يجب الاعتقاد بوجود الله تعالى وصفاته، وبالنبوة الخاصّة، والإمامة الخاصّة، وبالمعاد ونحوها وجوباً عقلياً وشرعياً إرشادياً إلى حكم العقل وإدراكه الملازمة بين الاعتقادات المذكورة، واستحقاق الثواب لأجلها، وبين عدمها واستحقاق العقاب لأجله، واستحقاق الثواب والعقاب إنّما يكونان على الأمر الاختياريّ وإلاّ فيكون تفضلاً لا أجراً، ويكون ظلماً على العبد؛ لعدم استحقاقه للعقاب بحكم العقل وإدراكه الملازمة بين عدم الاستحقاق والظلم.

وظهر ممّا حقّقنا سابقاً أيضاً أنّ الإنسان القادر ليس فاعلاً ناقصاً بالذات بأن لا يتمكّن من إيجاد العمل وتركه على البدل عند تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاده إن احتاج إليه، وإنّما تمكّنه من أحدهما بالخصوص يحتاج إلى تحقّق المرجّح له وهو مبادئ الاختيار، وهو شرط تماميّة الفاعل وتأثيره بالفعل في خصوص أحد الطرفين؛ لتعريفهم قدره بقوة مؤثّرة لها اقتضاء التأثير في كلّ من الطرفين على البدل على نحو سواء بالذات، وليس لها اقتضاء التأثير في خصوص أحدهما أيضاً على البدل بدون المرجّح وتكون لا اقتضاء بالنسبة إلى تأثيرها في خصوص أحدهما على البدل بدون المرجّح، فتححتاج إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في خصوص أحدهما على البدل، وهذا معنى كونه فاعلاً ناقصاً، وجعله تعالى الإنسان القادر، وخلقه كذلك خلاف مقتضى القضاء الضروريّ اللازم الإلهي؛ لامتناعه الوقوعي؛ لترتّب التوالي الفاسدة على جعله وخلقه كذلك؛ لاستلزامه لكونه مجبوراً لامختاراً في عمله ولازمه

التوالي الفاسدة من لغويّة جعل الأحكام وغيرها ممّا ذكرناه مفضلاً
فيكون مخلّلاً بتماميّة نظام الخلقة الإلهيّة وإنّما يكون فاعلاً تاماً بالذات،
وأنّه بدون المرجّح يتمكّن من خصوص كلّ من الإيجاد والترك على
البدل عند تحقّق العلة التامّة لإيجاد العمل من دون لزوم ترتّب تال فاسد
عليه، وما توهم ترتبه قد أجبنا عنه سابقاً؛ لأنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة
التي لها اقتضاء التأثير في خصوص كلّ من الطرفين للعمل المقدور من
إيجاده وتركه على البدل بدون المرجّح ومبادئ الاختيار، فعند تحقّق
العلة التامّة لإيجاده يتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاده والإمساك
عنه بالذات، ولو لم يكن لشيء من الطرفين مرجّح، بل إن كان لأحد
الطرفين مرجّح يتمكّن من انتخاب الطرف الذي ليس له المرجّح وإن
كان قبيحاً ومذموماً عقلاً و عقلاءً ولذا غالباً يختار وينتخب الطرف
الذي له المرجّح بحسب الوقوع لا بحسب التمكن، وجعله تعالى وخلقه
للإنسان القادر كذلك يكون على طبق ما اقتضاه القضاء الضروري
الإلهي بحسب الوقوع لإمكانه الذاتي والوقوعي معاً؛ لعدم ترتّب التالي
الفاسد عليه، بل هو دخيل في تماميّة نظام الخلقة الإلهيّة التامّة، بل الأتمّ
كما أنّ كونه فاعلاً ناقصاً مخلّ بتماميّة النظام المذكور، وموجب لنقصه
تعالى -تعالى الله الحكيم عن ذلك علواً كبيراً- ويتفرّع على كون الإنسان
القادر فاعلاً تاماً، وأنّ المرجّح لا دخل له في تمكّنه من كلّ من الطرفين
بالخصوص على البدل، وأنّه مع قطع النظر عن المرجّح وبدونه وبالذات
له التمكن والتأثير في خصوص كلّ من طرفي العمل من الإيجاد والترك
على البدل، وإنّما المرجّح دخيل في حسن العمل وعدم قبحه وإن كان

الغالب يأتي وقوعاً بالطرف الذي له المرجح له؛ لحسنه، وعدم قبحه؛ لعدم لغويته، وعدم كونه ذا مفسدة.

ثم إن جميع الأصناف للإنسان القادر المختلفين من حيث الصفات النفسانية الإدراكية والأخلاقية الملتفتين إلى أعمالهم وخصوصياتها غير غافلين عنها قادرين ومتمكّنين من كلّ من إيجاد عملهم وتركها على البذل عند تحقق العلة التامة لإيجاده بدون المرجح من دون أن يلزم تال فاسد إلا كون العمل قبيحاً ومذموماً لا غير مقدور، وحيث إن إتيان العمل المقدور بدون المرجح قبيح عقلاً وعقلاء؛ للغويته يستحقّ فاعله للذمّ والملامة، فغالباً يكون إتيان أحد طرفي العمل المقدور مع المرجح لحسنه وعدم قبحه لالكونه غير مقدور بدونه، ولذا كلّ من كان له المرجح للعمل الحسن ولم يكن له المرجح لتركه أو كان له المرجح للعمل القبيح ولم يكن له المرجح لتركه أو كان له المرجح لكلّ منهما على السواء، أو مع رجحان أحدهما، أو لم يكن له المرجح لشيء من الطرفين متمكّن من كلّ من الطرفين إيجاداً أو تركاً على البذل من غير تفاوت؛ لكونه فاعلاً تاماً بدون المرجح ولا دخل للمرجح في أصل التمكّن، وإنما هو دخيل في حسن العمل، فالمرجح لأحد الطرفين دون الآخر لا يوجب سلب القدرة عن الطرف الذي ليس له المرجح.

وأما بحسب الوقوع، فغالباً على نحو القدر المتيقّن يؤتى بالعمل المقدور على مقتضى المرجح إيجاداً أو تركاً، ومن لم يكن له المرجح لشيء من الطرفين لا يأتي به وقوعاً وإن تمكّن من إتيانه إلا أنه يرى إتيانه كالعمل الذي لفاعل له.

فمن كان له النفس الأمّارة ووصلت صفاتها الرذيلة في الشدّة إلى حدّ لا يزاحمها في الداعوية إلى الأعمال القبيحة والسيئة من جهة ملائمتها مزاحم داخليّ من الصفات الكريمة الداعية إلى العمل الحسن؛ لعدمها، أو لكونها ضعيفة في الداعويّة، ولا يزاحمها الاعتقادات الصحيحة من جهة داعويّتها إلى الأعمال الحسنة إمّا لعدمها، وإمّا لضعفها في الداعويّة، ولا مزاحم خارجي كذلك؛ له التمكن من إتيان الأعمال الحسنة مع الصعوبة الشديدة التي تحمّلها في غاية الصعوبة للتألم النفساني الحاصل من عدم الوصول إلى ملائمت الصفات الرذيلة؛ لعدم كون تلك الصفات الرذيلة موجبة لسلب القدرة بالنسبة إلى إتيان الأعمال الحسنة وترك الأعمال القبيحة والسيئة.

وكذا من كان له النفس المطمئنّة، ووصلت صفاتها الكريمة في الشدّة إلى حدّ في الداعوية من جهة ملائمتها لا يزاحمها مزاحم داخليّ؛ لعدمها، أو لضعفها في الداعويّة، ولا مزاحم خارجي، لرجحانها في الداعويّة من غيرها مع تعاضدها بالاعتقادات الصحيحة الداعية إلى الأعمال الحسنة، له التمكن من إتيان الأعمال السيئة وترك الأعمال الحسنة.

ومن له النفس اللوامة وهو من له الصفات الكريمة واللئيمة معاً، ولم يصل شيء منهما في الشدّة إلى حدّ لا يزاحمه مزاحم في الداعويّة، وإنّما قد يقع التزاحم بين صفاته الكريمة والرذيلة مع رجحان أحدهما أو لتعاضد أحدهما بالمرجّح الخارجي، فيرتكب العمل القبيح والسيئ لأقوائيّة الرذيلة وبعد الارتكاب يتوجّه إلى عاقبة عمله القبيح، فيصير

نادماً، فيلوم نفسه مع تعاضد الاعتقادات الصحيحة الداعية إلى الأعمال الحسنة في صيرورته نادماً لائماً لنفسه.

وقد يرتكب الأعمال الحسنة ويأتي بها؛ لقوة الصفات الكريمة، أو لتعاضدها بالمرجح الخارجي، له التمكن - بلا إشكال - من كل من إيجاد الفعل المقذور وتركه على النحو الأولي.

والنفوس الثلاثة لافرق بينها في أصل التمكن من كل من إيجاد العمل وتركه عند تحقق كل ماله الدخل في إيجاد العمل؛ لكونها فاعلين تامين، وهم على نحو سواء في أصل التمكن من كل من الإيجاد والترك عند تحقق ما ذكروا، إنما الاختلاف بينها في الوقوع، وصدور العمل من الفاعل القادر التام.

فإن الأولى: تأتي بالأعمال السيئة خارجاً دون غيرها؛ لوجود الدواعي بلا مزاحم لها في النفس لا يضرّها؛ لحسنها بزعمها.

والثانية: تأتي بالأعمال الحسنة دون غيرها كذلك؛ لحسنها واقعاً.

والثالثة: تأتي بكلّ منهما؛ لوجود الداعي لكلّ منهما، فبناءً على أنّ الإنسان القادر فاعل تامّ بالذات وبدون المرجح، وأنّ المرجح ليس دخيلاً في أصل التمكن، وإنّما هو دخيل في حسن العمل وعدم قبحه؛ لعدم لغويته.

فعصمة المعصوم عليه السلام لا تجعله غير متمكّن من العصيان و مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه، وله التمكن معها لكلّ من الإطاعة والعصيان، ولإتيان الأعمال الحسنة والقبیحة.

وكذا العدالة للعادل بالنحو الأولي، لكونها فاعلين تامين لا دخل

للمرجح في تمكّنها من كلّ من إيجاد العمل وتركه.

نعم، هما بحسب الوقوع الخارجي لا يرتكبان المعاصي والأعمال السيئة؛ لعدم الداعي لهما لها؛ لأنّ العصمة داعية بلا مزاحم إلى الأعمال الحسنة، ولازوال لها مع كونها من العوارض، ولا تكون ذاتية؛ لأنها مخلوقة في نفس المعصوم بإيجاد الله تعالى لها على طبق ما يقتضيه القضاء الضروري اللازم الإلهي؛ لكونها دخيلة في تماميّة النظام التامّ الإلهي ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^١، وأنّه بدونها ناقص قطعاً، ولذا ورد في كلماتهم عليهم السلام «لولا الإمام لساخت الأرض».

عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أتبقي الأرض بغير إمام؟ قال: «لا»، قلت: فإننا نروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّها لا تبقي بغير إمام إلا أن يسخط الله تعالى على أهل الأرض، أو على العباد؟ قال: «لا تبقي، إذا لساخت»^٢ والروايات بهذا المضمون متعدّدة؛ إذ شرط بقاء أهل الأرض وجود الإمام عليه السلام، لدخالة وجوده الشريف في تماميّة نظام الكون الإمكانى المطابق لمقتضى حكمة الحكيم تعالى الذي وصف نفسه به كثيراً في كتابه الكريم في جميع أفعاله وهو العالم بها يضعها موضعها الحكمي، ولذا لا يسأل عمّا يفعل؛ لعدم الوجه للسؤال عن أفعاله بعد علمه بها على ما هي عليه، وبخصوصيّاتها، وموضعها المناسب لها، فلا جهل ولا خطأ،

١. الأحزاب (٣٣) الآية ٣٣.

٢. الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأرض لا تخلو من الحجّة، ح ١١.

فلا وجه للسؤال وفي أفعالها منافع غير واصلة إلى نفسه؛ لأنه غنيّ بالذات في الوجود وفي الكمالات لانقص فيه حتى يحتاج إلى رفع نقصه بسبب أفعاله، فمع عدم وجود الإمام عليه السلام يصير النظام ناقصاً مخالفاً لمتقضى الحكمة، فلا ينبغي صدوره منه تعالى؛ لقبحه (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) فإنّ الحكيم القادر على خلق العالم الذي لانقص فيه إن تركه وخلق الناقص، فهو قبيح قطعاً عقلاً وعقلاء لا يصدر منه وقوعاً؛ لقبحه لتركه الأصلح والأفيد لا لعدم التمكن؛ لأنه فاعل قادر تامّ. فانقدح ممّا ذكرنا أنّ كلّاً من السعيد والشقيّ فاعل قادر تامّ يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله و تركه على البدل على نحو سواء من جهة التمكن، وإنّما الفرق بينهما بحسب وقوعه وصدوره منهما بالفعل؛ لأنه تابع غالباً لو لم نقل دائماً؛ للمرجّح الذي هو في أحد الطرفين من الإيجاد والترك الموجب لحسنه وعدم قبحه في نظر الفاعل القادر، سواء كان المرجّح عقلياً أو شهوياً أو غضبياً.

نعم، يصعب على السعيد إتيان العمل القبيح والسيئ؛ لعدم المرجّح أو لضعفه مع تمكّنه منه، وكذلك يصعب على الشقيّ إتيان العمل الحسن والإطاعة كذلك، وحيث إنّ كلّ فرد من أفراد أصناف الناس القادرين فاعل تامّ، يكون له التمكن من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل، ويكون مختاراً، والاختيار بهذا المعنى شرط لكثير من الأمور، كجعل التكليف، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، وإيصالها إلى الناس، واستحقاق الثواب والعقاب، وإجرائهما، وتهذيب النفس، ونحوها، ولذا جميع أصناف القادرين من الناس مكلفون بالتكاليف الإلزامية وغيرها

بلا استثناء؛ فإنَّ الغرض الأدنى من إنشاء التكليف جعل ما يمكن أن يكون داعياً بالإمكان الوقوعي عند صيرورته فعلياً وواصلاً إلى المكلف مع جميع ما يرتبط به بنحو من الأصول محقق لموضوع حكم العقل أعم من القطع وغيره ويعبّر عنه بالمنجز والحجّة الأصوليّة؛ فإنَّ الأحكام التكليفيّة من الأمور القصدية بمعنى أنّها بأيّ داعٍ وغرض أنشئت تصير مصاديق لذلك الداعي، فإنَّ طلب شيءٍ إذا أنشئ واعتبر بداعي جعل الداعي والبعث الإمكانيّ إلى متعلّقه الناشئ من المصلحة الملزمة فيه، فهو الوجوب، والناشئ عن المصلحة غير الملزمة، فهو الاستحباب.

وإذا أنشئ المنع عن الشيء واعتبر بداعي جعل الداعي والزجر والمنع الإمكانيّ الوقوعي عن الفعل الناشئ من المفسدة الملزمة فيه فهو الحرمة، والناشئ عن المفسدة غير الملزمة فهو الكراهة.

وإذا أنشئت حلّيّة الشيء واعتبرت بداعي التخيير الإمكانيّ في الفعل والترك الناشئ عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلّق أو عن تساويهما مع وجودهما فيه بدون رجحان أحدهما، فهو الإباحة.

وإذا أنشئ طلب الشيء بداعي التهديد نحو: اعمل ما شئت يكون تهديداً.

وإذا أنشئ بداعي الإرشاء إلى أنّ متعلّقه جزء لعمل أو شرط له نحو: اسجد أو اركع في صلاتك واسترعورتك في صلاتك، يكون مصداقاً للإرشاد والإعلام، وهكذا وليس هنا محلّ البحث عن الأقسام، والغرض بيان أنّ التكاليف الخمسة التي أنشئت واعتبرت بداعي جعل الداعي الإمكانيّ من الأمور القصدية، وتكون مصاديق للغرض الذي جعلت

لأجله، فيكون بعضها كالوجوب داعياً وبعثاً إلزامياً إمكانيّاً.
والاستحباب داعياً بعثاً غير إلزامي، والحرمة داعياً وزجراً إلزامياً.
والكراهة داعياً وزجراً غير إلزامي. والإباحة داعياً تخييرياً؛ لعدم اطلاع
الناس عن عدم كون المتعلّق ذا مصلحة أو مفسدة موجبة للطلب أو
المنع، فلا يكون لغواً؛ فإنّ الأعمال القصدية على ثلاثة أقسام:

أحدها: هو الأعمال الصادرة من الإنسان خارجاً من المقولات
والمعقولات الأولية، كالقيام والعقود، والأكل، والشرب، والذهاب
والإياب، والتكلم وهكذا؛ فإنّها قصدية بمعنى كونها مسبقة بالإرادة
والقصد الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي المرجّحة
لأحد طرفي العمل المقدور، وتتوقّف على القصد وقوعاً.

ثانيها: هو العنوان المنتزع من القسم الأوّل ولو يؤت به بداعي تحقّق
ذلك العنوان، كمن قطع بكون شيء حراماً، لكونه خمراً ولم يكن كذلك
في الواقع؛ لكون قطعه جهلاً مركّباً، وكونه مايعاً مباحاً، وتجرّأ وارتكبه،
وشربه لابداعي الهتك لله تعالى، بل بداعي كونه مسكراً ووصوله إلى ما
يترتب عليه من المنفعة المزعومة؛ فإنّه يتحقّق هتك المولى بسبب هذا
العمل والشرب، وينتزع منه الهتك.

ثالثها: هو العنوان المنتزع من القسم الأوّل بشرط أن يؤتى به بداعي
تحقّق ذلك العنوان بسببه؛ لكونه منشأ الانتزاع له إذا أتى به بداعي
تحقّقه، نحو قيام الإنسان من مكانه عند ورود شخص عليه بداعي
تعظيمه بسبب هذا القيام؛ فإنّ القيام بداعي التعظيم يكون مصداقاً له؛
لكونه منشأ انتزاعه.

والتكاليف الخمسة التي تنشأ بداعي جعل الداعي الإمكانى الوقوعي عند صيرورتها فعليّةً وواصلّةً إلى المكلف مع ما يرتبط به، نحو وصول تكون مصداقاً للداعي الإمكانى الذي يكون هو الغرض من إنشائها، والتكليف بهذا المعنى شامل لكلّ إنسان قادر؛ لكونه فاعلاً تامّاً يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله أو تركه عند تحقّق العلة التامة لإيجاده، وإن كان مالميس له المرجح قبيحاً بزعمه ويكون صعباً أيضاً إن كان مرجوحاً وكان الطرف الآخر له المرجح، فلا يكون لغواً لإمكان جعله داعياً لمتعلّقه ويؤتى به بداعيّه.

نعم لو كان التكليف بداعي جعل الداعي بالفعل بعد الجعل أي أنشئ واعتبر بداعي جعل ما يصير داعياً بالفعل بعد الإنشاء، فهو لغو؛ فإنّ داعويّة التكليف يتوقّف على فعليّته ووصوله، فإن كان مشروطاً بشرط وجوده متأخّر عن الإنشاء، لا يكون فعليّاً ومتعلّقاً بالمكلف الخارجى؛ لأنّ الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة لا الخارجيّة بحيث يكون التكليف متعلّقاً بخصوص الأشخاص لا الجامع والكلّي المنطبق عليها؛ لأنّه خلاف الواقع في الأحكام القانونيّة والحكم غير الفعلية والإنشائية، ولو وصل إلى المكلف لا يجب امتثاله؛ لعدم تعلّقه به، ومع عدم وصوله لا يمكن أن يصير داعياً جزمياً إلى العمل ومتعلّقاً؛ لأنّ الداعي هو الشيء بوجوده الذهنيّ.

نعم، يصحّ الإفتاء به إذا ثبت للمجتهد ووصل إليه بالحجّة، كما أنّه لو أنشئ التكليف بداعي جعل ما يصير داعياً بالفعل عند صيرورته فعليّاً وواصلّاً إلى المكلف مع ما يرتبط به نحو وصول، فيكون هو أيضاً لغواً؛

لعدم صيرورته داعياً فعلياً للعصاة والفسّاق، فلا يشملهم، فثبت أنّ التكاليف الخمسة تشمل جميع أفراد أصناف القادرين؛ لكون كلّ واحد منهم فاعلاً تاماً.

أمّا قول صاحب الكفاية رحمه الله:

أنّ السعيد لا يتمكّن من المعصية، والشقي لا يتمكّن من الإطاعة؛ لكون السعادة والشقاوة من الذاتيات والإطاعة من اللوازم غير المنفكة، لكون السعيد فاعلاً ناقصاً بالذات وتماهيته بسبب المرجح، والمرجح لعمل السعيد هو ملائمت الأفعال الكريمة، وليس له مرجح المعصية، لعدم وجود الأخلاق الرذيلة حتّى يصير فاعلاً تاماً بسبب ملائمتها، فهو فاعل تامّ للإطاعة، وفاعل ناقص للمعصية، والفاعل الناقص لا تأثير له بدون المرجح فلا يتمكّن منها، وكذا الشقيّ فاعل تامّ للمعصية؛ لوجود المرجح لها فيه، وفاعل ناقص للإطاعة، فلا يتمكّن منها.

فيرد عليه لغويّة جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما؛ لأنّ كلّها مشروط باختياريّة العمل والمفروض عدمها، فأجاب بما أجاب.

وقلنا: إنّ الإيراد وارد عليه. وجوابه عنه لا يصحّ؛ لأنّه قائل بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وبأنّ معنى كون الإنسان مختاراً أنّ عمله مسبوق بالإرادة و الاختيار ولو تمكّن من أحد طرفي العمل المستدور دون الآخر.

وبيّنا مفصلاً أنّ المبنى خلاف الواقع؛ لقيام الدليل على بطلانه، وأثبتنا أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بالذات، ولا يرد عليه الإيرادات الواردة؛

لتحقّق الاختيارية التي هي شرط لأمر كثيرة، فلا وجه للإيراد.
 وقلنا: -بناء على التحقيق من كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً- لو فرض
 أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات لماضراً كونهما منها في الاختيارية
 بالمعنى المذكور ويتمكّن الفاعل القادر التام من كلّ من إيجاد عمله
 وتركه على البدل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده وقد بيّنا سابقاً
 واستدللنا بأنّه ليس شيء من الأخلاقيات فضائلها ورذائلها من
 الذاتيات، وكلّها من العوارض حتّى ما خلقه الله تعالى على حسب ما
 اقتضاه القضاء الضروري اللازم الإلهي كحبّ الإنسان بقاءه وكمالاته
 وأولاده، وكراهته فناءه ونقصانه، وفناء أولاده، وكلّها اختيارية، ويتمكّن
 صاحبها من تحصيلها وتشديدها وتضعيفها إلّا ما خلقه الله تعالى على
 طبق ما اقتضاه قضاؤه الضروري اللازم؛ لدخاله في تمامية النظام
 التكويني وإلّا ما يكون تابعاً للمزاج والتوارث حدوثاً. وأمّا بقاء، فهو
 أيضاً اختياري بالمعنى المذكور.

نعم، بحسب الوقوع السعيد لا يأتي بالمعصية خارجاً؛ لصعوبته لالعدم
 تمكّنه، بل لعدم المرجّح عنده لها، والعمل الاختياري بحسب الوقوع
 في الخارج - غالباً لو لم يكن دائماً- تابع للمرجّح، وهذا لا يوجب
 لغوية جعل التكليف وسائر التوالي الفاسدة؛ لأنّ صحّته وصحة غيره
 يدور مدار تمكّن المكلف الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد والترك على
 البدل.

وكذا الشقي لا يأتي بالإطاعة حسب الوقوع؛ لعدم المرجّح لها عنده،
 ولكنّه لا يضرّ بتمكّنه منها الذي هو شرط التكليف وغيره؛ لعدم دخالة

المرجح في التمكن بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، وإنما هو دخيل في الوقوع وصدوره من الفاعل بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل في مقام انتخاب أحد طرفي العمل المقدور إيجاباً أو تركاً، ينتخب ما فيه المصلحة والمنفعة بنظره عقلياً أو شهوياً أو غضبياً في انتخاب الإيجاد، وينتخب ما فيه المفسدة والضرر كذلك في انتخاب الترك؛ لحسنهما وعدم قبحهما بنظره.

وبناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً بالذات ومختاراً بدون المرجح - وأنه ليس للمرجح دخالة في التمكن من كل من الإيجاد والترك على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل، وإنما هو دخيل في انتخاب أحد طرفي العمل المقدور واختياره وقوعاً غالباً لو لم نقل دائماً - يمكن أن يقال: إنّ بعض الآيات الموهمة للجبر، كقوله تعالى:

﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾^١

﴿وَمَا أَبْرَىٰ ۚ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^٢

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٣

﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٤

ونحوها ليس ناظراً إلى بيان عدم التمكن من مخالفة الشاكلة، والصفات النفسانية، ومن مخالفة النفس الأمّارة، وإلى بيان عدم تمكن الكافر من

١. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.

٢. يوسف (١٢) الآية ٥٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٦.

٤. يس (٣٦) الآية ١٠.

الإيمان، وإنما الآيات المذكورة ونحوها ناظرة إلى بيان ما هو الواقع في الخارج، والصادر من الفاعل القادر التامّ تبعاً للمرجّح الدخيل في الوقوع بالانتخاب والاختيار لافي التمكن، ولذا يتمكن من له الشاكلة أية شاكلة كانت فضيلةً أو رذيلةً، حالاً أو ملكةً من مخالفتها عملاً؛ لأنها لأجل ما يلائمها دخيلة في تحقّق المرجّح لأحد طرفي العمل المقدور لإتيان الفاعل القادر التامّ به بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار؛ لأجل عدم لزوم لغوية العمل حسب ما اقتضته شاكلته من الفضيلة أو الرذيلة التي صارت ما يلائمها داعياً دخيلاً في تحقّق المرجّح.

وكذا من له النفس الأمّارة -التي ليست لها فضيلة تراحمها، أولها فضيلة ضعيفة مغلوبة لقوة الرذائل وشدّتها، فلأتراحمها تتمكن من مخالفتها عملاً بأن لاتأتي بما تقتضيه الرذائل بمالها من الملائمات وإن كانت في شدّة الصعوبة؛ لعدم ماله الدخيل في تحقّق المرجّح للطرف المخالف من الفضيلة، أو لضعفها؛ لكونه فاعلاً تامّاً يتمكن من اختيار ما ليس له المرجّح، بل المرجوح فإنّ هذا من لوازم كونه فاعلاً تامّاً بالذات لا يحتاج إلى المرجّح في اختيار أحد الطرفين.

وكذا الكافر يتمكن من الإيمان بأن يبدّل كفره بالإيمان؛ لأنّ الكفر ليس ذاتياً له ولا من لوازم الذاتيات، وإنما هو من الصفات الإدراكية العارضة ومستند إلى مدرك ولو التقليد من أهله، ويمكن إبطاله بالدليل بالفحص عنه، وإنما لا يؤمن لأجل عدم مبالاته، أو لأجل تعصّبه ونحوهما.

وكلّ ما كان من قبيل الآيات المذكورة ممّا يوهم بظاهره الجبر،

فليس المراد الجدّي منه مطابقاً للمراد الاستعمالي الموهّم للجبر، ويحمل على أنّه في مقام بيان الوقوع لا التمكّن، لقيام الدليل على كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً، وأنّه بجميع أصنافه مختار، بمعنى كونه متمكّناً بالذات من كلّ من إيجاد عمله أو تركه على البدل بلا احتياج إلى المرجّح، وأنّه لا دخل في تمكّنه، وأنّ الوقوع تابع له بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار.

وهذا مفتاح يفتح به المشكلات في هذا الباب من غير احتياج إلى التمسك بتوجيهات مخدوشة مزيفة لاتنحلّ بها العقدة. الحمد لله الذي هدانا لهذا، وله الشكر على ما أنعم. اللهم اجعلنا من الشاكرين لنعمك.

تنبيه

وليعلم أنّ كلمة «العلّة» تستعمل ويراد منها معانٍ متعدّدة: أحدها: ما يتوقف عليه غيره، والعلّة بهذا المعنى أشمل المعاني لها؛ لأنّه يشمل علّة عدم الممكن أيضاً؛ إذ قد يراد من الممكن الماهيّة الممكنة، وقد يراد منه الوجود الممكن والإمكان الذي يتّصف به الماهيّة معناه خلوّ رتبة ذاتها من الوجود والعدم، وعدم شيءٍ منهما من مقوماته وذاتياته، ولذا يصحّ أن يسلبا معاً عن رتبة الذات من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فيقال: الإنسان بحسب رتبة ذاته ليس موجوداً ولا معدوماً، أي رتبة ذاته فاقدة لكلّ منهما وخالية منهما، وهذه قضية صادقة مطابقة لما في نفس الأمر من رتبة الذات؛ لأنّها منها فالماهية، ليست بالذات

واجدة للعدم؛ لعدم كونه من مقومات ذاتها، كالوجود، ففي اتّصافها بأحدهما يحتاج إلى الأمر الخارج عن الذات ويعبّر عنه بالواسطة في الثبوت وبالعلّة أيضاً، وعلّة عدم الماهيّة الممكنة عدم العلة التامة للوجود فيما إذا كانت العلة الفاعليّة للمعلول هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر على القول بكونه فاعلاً ناقصاً.

وأما على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً كما هو الحقّ عندنا، فعلة عدم الممكن أمران: أحدهما: عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول. والثاني: هو الفاعل القادر عند تحقّق العلة التامة لوجود المعلول وعدم اختياره وانتخابه لإيجاده ويختار وينتخب الإمساك عن إيجاده؛ لقدرته وتمكّنه حينئذ من كلّ من إيجاد عمله ومن الإمساك عنه، وعدم إيجاده على البدل ونتيجته عدم المعلول لتمكّنه من كلّ منهما بالذات وبدون المرجّح ولو كان ما اختار وانتخبه من أحد الطرفين لا يكون له مرجّح بل مرجوحاً لوجود المرجّح لغير المنتخب والمختار، وعلى أيّ تقدير عدم الممكن واتّصافه به يحتاج إلى غير الماهيّة، ويتوقّف عليه، ويعبّر عنه بعلّة عدم الماهيّة الممكنة. وأما الإمكان الذي يتّصف به الوجود هو ارتباط ذاته بالغير، بل عين الارتباط بالغير لاشيء له الارتباط به برابط حتّى يلزم من فرض فقدان الرابط استقلاله وصورته واجب الوجود بالذات، فعند تحقّق الوجود الإمكانيّ بناء على أصالة الوجود في الممكنات أيضاً شيئان: الوجود الإمكانيّ وما هو مرتبط به وما به الربط عين ذاته لاشيئاً آخر حتى يكون هناك ثلاثة أشياء: الوجود الإمكانيّ، وما يرتبط به، والرابط حتى

يلزم المحذور المحال وعلى أيّ تقدير، عدم الوجود الإمكانيّ كوجوده مرتبط بالغير، وليس عين ذاته؛ لتنافيه لذاته، وذلك الغير إمّا عدم وجود ما يرتبط به وفقدانه، وإمّا عدم انتخاب إيجاده وانتخابه للإمساك عنه إذا كان الفاعل قادراً.

وقد يراد منها ما له الدخّل في وجود المعلول، بمعنى أنّه بدون وجوده لا يوجد المعلول أعمّ من أن يوجد المعلول عند وجوده أم لا، وبهذا المعنى ينطبق على العلة التامة، وعلى كلّ واحد من أجزائها سواء كانت العلة الفاعليّة قادراً أو غير قادر، وكذا الأمر بالنسبة إلى الإطلاقات اللاحقة.

وقد يراد منها ما له الدخّل في وجود المعلول، بمعنى أنّه بدون وجوده لا يوجد المعلول، كما أنّ وجوده وحده لا يكفي لوجود المعلول، وبهذا المعنى ينطبق على ما ليس بعلة تامة، كبعض الأجزاء، ويعبّر عنه بالعلة الناقصة.

وقد يراد منها ما يدور مدار وجوده وعدمه وجود المعلول وعدمه، وبهذا المعنى ينطبق على العلة التامة بخصوصها.

وقد يراد منها خصوص العلة الفاعليّة سواء كانت قادراً أو غير قادر، وليس إطلاق العلة واستعماله مختصاً بالعلة التامة التي علتها الفاعليّة هو الفاعل بالطبع وغير القادر، ولا مختصاً بالعلة الفاعليّة التي هي غير قادر لالغة ولا اصطلاحاً، فإطلاق العلة على علة عدم المعلول، وعلى الله تعالى سواء كان علة تامة لفعله؛ لكفاية إمكانه الذاتي وإمكانه الوقوعي لإيجاده، أو جزء العلة؛ وكونه علة فاعليّة؛ لاحتياجه إلى القابل وشرط

القابلية، أو الزمان أو المكان لا إشكال فيه؛ إذ لا محذور له؛ فإنه المبدأ لكلّ موجود ومعطي الوجود له إمّا بلا واسطة أو بالواسطة، وهذا هو العلة، وقد أطلق عليه المبدأ والخالق لكلّ شيء، والأول في القرآن الكريم وفي الروايات المأثورة عن أهل بيت الوحي عليهم السلام.

جبر الطولي المقوم للأمر بين الأمرين

اختيار الإنسان
بمعنى التمكّن من
الإيجاد والترك على
البدل وليس العبد
مجبوراً لإيجاد العمل
أو تركه مع تحقّق
علته التامة

والحقّ أنّ الإنسان في أعماله المقدورة له، والمستندة إلى قدرته مختار، بمعنى أنّ الإنسان عند تحقّق العلة التامة لعمله المقدور - أي لإيجاده - له التمكّن من إيجاده، و له التمكّن من الإمساك عن إيجاده على البدل، لا بمعنى أنّ عمله مسبوق بالإرادة وسائر ما له الدخل في مبادي الاختيار، وله التمكّن من إيجاده من دون التمكّن من الإمساك عن إيجاده؛ لأنّه إجبار على الإيجاد، لعدم تمكّنه من الإمساك والترك. والاختياريّ بالمعنى الأوّل محلّ البحث بين الأشاعرة والعدليّة من المعتزلة والشيعة، فإنّه محلّ النفي والإثبات، فالأشعريّ ينفيه، والعدليّة تُثبت به بخلاف الثاني، فإنّ الأشعريّ يقول: من قال بالثاني، فهو يقول بالجبر مثلنا، إنّما الاختلاف في كَيْفِيَّة الجبر لا في أصله؛ إذ نحن نقول: فعل العبد فعل الله، وإنّه ليس بموجد لعمله بقدرته، وهو وإن يقل بإيجاده لعمله بقدرته إلاّ أنّه ليس له التمكّن على الإمساك عن الإيجاد والترك، وهذا إجبار على الإيجاد.

والشاهد على ما ذكر أن بعض الأدلة التي أقاموها لإثبات الجبر - كدليلهم الثاني والبعض الآخر - يثبت الجبر بالمعنى الثاني، فقالوا - ردّاً على المعتزلة - بأنه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته وكان موجداً له بقدرته، للزم الجبر بالمعنى الثاني ولا يثبت الاختيار الذي هو محلّ البحث؛ لأنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لا بقدره الله تعالى، لاحتاجت القدرة إلى المرجح؛ لأنها وإن كانت لها الخصوصية التي لها اقتضاء الإيجاد والإمسك معاً لكن كلٌّ من الاقتضائين ناقص وغير تامّ لما يترتب عليهما من الإيجاد والإمسك، فيكون القادر فاعلاً ناقصاً غير تامّ ذاتاً وبنفسه بالنسبة إلى كلٍّ من الإيجاد والإمسك، فصيورته فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كلٍّ منهما تحتاج إلى المرجح الذي يصيِّره تامّاً، ويعبّر عنه بمبادي الاختيار، وإذا كان القادر فاعلاً ناقصاً، وكان متمكناً من كلٍّ من الفعل والترك، فإمّا أن يتمكن من الفعل وإيجاد العمل بدون المرجح، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلة التامة؛ لعدم تماميّة الفاعل، فيلزم الترجّح بلا مرجح، و لازمه انسداد باب إثبات الصانع بسبب الممكنات الموجودة إنّما، مع أنّه يلزم التناقض؛ للزوم كون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه وكان مستقلاً في الوجود وواجداً له بالذات.

وإن كان تمكّنه من إيجاد العمل متوقفاً على المرجح وحينئذٍ فالمرجح إمّا يكون غير اختياريّ، وإمّا هو اختياريّ.

وعلى الأوّل يكون العمل مستنداً إلى أمر غير اختياريّ وغير مقدور بجميع مبادئه، فهو غير اختياريّ وغير مقدور.

وعلى الثاني يحتاج إلى المرجح؛ لكونه مقدوراً واختيارياً، فلا بدّ من

الانتهاء إلى أمر غير مقدور وغير اختياريّ حتى لا يلزم التسلسل المحال، فيكون العمل مستنداً أيضاً إلى غير المقدور وغير الاختياريّ، ومعلوم أنّ المستند إلى غير المقدور والاختياري غير مقدور وغير اختياري أي ليس للإنسان التمكن من إيجاده ومن الإمساك عنه على البدل. وأيضاً لو تحقق المرجح لإيجاد العمل، وصار القادر فاعلاً تاماً بالنسبة إلى إيجاد عمله، وصار سائر أجزاء العلة لإيجاده متحققاً - إن احتاج إليها - ولم يكن للإمساك مرجح، فالإنسان مجبور في الإيجاد بمعنى التمكن من صدور العمل وعدم تمكنه من الإمساك عنه، لوجود المرجح للإيجاده وعدم ماله الدخل في الإمساك، وهو القدرة عليه مع المرجح له؛ لأنّ المفروض عدم المرجح للإمساك، فيمتنع استناده إلى القدرة والتمكن من الإيجاد، وعدمُ التمكن من الإمساك هو الإيجاب على الإيجاد، فوَقوع عمل العبد بقدرته لا بقدرة الله تعالى أيضاً مستلزم للجبر، فيعلم ممّا ذكر أنّ محلّ إنكار الأشعري ونفيه هو الاختياري بالمعنى الأوّل أصالةً وبالذات، وهمّه نفيه، لا الاختياري بالمعنى الثاني، ولا أصلُ إيجاد العبد لعمله بقدرته وإن ادّعوا أنّ بعض أدلّتهم يفيد عدم وقوع عمل العبد بقدرته بل بقدرة الله تعالى، وقد بيّناه مفصلاً وأجبنا عنه.

وجواب^١ المعتزلة ومن تابعهم عن دليلهم الثاني المفيد لكون العبد مجبوراً في إيجاد عمله - ولو قلنا بأنه واقع بقدرته ويوجد به؛ لكونه

١. مبتدأ وجوابه قوله: «فرار عن الجواب» في الصفحة الآتية.

فاعلاً ناقصاً غير تام، ويحتاج في تمامية فاعليته وتأثيره في أحد طرفي المقدور إلى المرجح وهو مبادئ الاختيار التي منها الإرادة التي هي الجزء الأخير منها؛ لكون أجزائها طولية، مضافاً إلى أن تخلف المعلول عن العلة التامة محال مترتب عليه التالي الفاسد عقلاً مطلقاً حتى فيما إذا كانت العلة الفاعلية هو الفاعل القادر بأن العمل الاختياري عبارة عما كان مسبوقاً بالإرادة، وتكون الإرادة من أجزاء علته ولو لم يتمكن الفاعل عن ترك العمل والإمسك عن إيجاده؛ لوجود العلة التامة لإيجاده، وعدم إمكان التخلف عنه مع عدم المرجح للإمسك عنه، ويكفي لكون العمل إرادياً واختيارياً كونه مسبوقاً بالإرادة، وكونها من أجزاء علته ولو لم يتمكن الفاعل عن تركه لما ذكر - فرار عن الجواب عن الإشكال الذي أورده الأشعري على العمل الاختياري الذي هو محل البحث، وما هو ينكره وينفيه، وقبول للإشكال؛ لكون المعتزلي ومن تابعه قائلاً بكون القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج إلى المرجح في اختياره لأحد طرفي المقدور، وبأن تخلف المعلول عن العلة التامة محال مطلقاً حتى فيما إذا كانت العلة الفاعلية هي القادر لا الفاعل بالطبع فقط، ففسر العمل الاختياري بما يكون ملائماً لكون القادر فاعلاً ناقصاً، ولمحالية تخلف المعلول عن العلة التامة، مع أنه عمل إجباري؛ لعدم تمكن الفاعل إلا من إيجاد العمل دون الإمسك، كالفاعل بالطبع عند تحقق العلة التامة لمعلوله.

والفرق بينهما - بأن الفاعل القادر عمله مسبوق بالاختيار والإرادة، وعالم به قبل إيجاده دون الفاعل بالطبع - لا يفيد في عدم إجبارية العمل

في الفرق بين
المعنيين للاختيار
وأن المعنى الأول هو
محل النزاع

بعد أن لم يكن الفاعل متمكناً إلا من الإيجاد دون الترك والإمساك عنه، وكون الفاعل القادر والفاعل بالطبع من هذه الجهة على نحو سواء عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل، فيترتب عليه من التوالي الفاسدة ما يترتب على عدم كون العمل المقدور للإنسان اختيارياً بالمعنى الأول بل إجبارياً.

إذا عرفت أن محلّ الاختلاف هو الاختياري بالمعنى الأول لا الثاني، فاعلم أن اثبات الاختياري بالمعنى الأول بعد الفراغ عن إمكان تحقق قسمين لمفهوم الموجود إمكاناً وقوعياً: أحدهما: واجب الوجود بالذات، وثانيهما: ممكن الوجود بالذات، وقد أثبتناه في كتاب التوحيد مفصلاً، وبعد الفراغ عن أن ملاك احتياج المعلول الممكن إلى العلة هو إمكانه لحدوثه لامستقلاً ولا شرطاً ولا شرطاً، وقد ثبت في محله ويجيء في البحث عن الردّ على التفويض إن شاء الله تعالى، وبعد الفراغ عن أن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة التامة، ومع عدمها - ولو كان عدم بعض أجزائه غير العلة المعدة - لا يمكن تحقيقه؛ للزوم تحقق المحتاج إلى الغير بدونه وهو تناقض، وأن المحتاج إلى الغير لا يحتاج إليه، وأن المرتبط بالغير لا يرتبط به، كذلك الأمر في اتصافه بالعدم، وأنه فيه يحتاج إلى الغير؛ لعدم كونه واجداً له ذاتاً؛ لخلوّ ذاته عن الوجود والعدم - بناء على أصالة الماهية - ولكون وجوده مرتبطاً بالغير فعدمه يكون مرتبطاً بالغير أيضاً - بناء على أصالة الوجود - وبعد الفراغ عن أن ممكن الوجود الموجود يمكن - إمكاناً وقوعياً - أن يكون موجداً وعلّة فاعليّة ومعطيّ الوجود لممكن الوجود في الخارج.

وقد أثبتناه واستوفينا البحث عن القول بعدم إمكانه والقول بإمكانه في القسم الثاني من الجبر اللازم من قول الحكيم والفيلسوف من أن انحصار الموجد ومعطي الوجود والعلّة الفاعليّة في الواجب تعالى بالذات تتوقّف على أمور:^١

في الأمور التي يتوقّف عليها انحصار الموجد ومعطي الوجود والعلّة الفاعليّة في الواجب تعالى

أحدها: تعريف الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع، فإنّه وإن كان للفاعل أقسام قد ذكر في محله إلا أنّ الكلام هنا في خصوص الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع.

ويعرّف بأنّه الموجد والفاعل الذي له التمكن من إيجاد العمل المقدور ومن الإمساك عن إيجاده على البدل لأجل واجديته لخصوصيّة تسمّى بالقدرة وهي القوّة التي تقتضي التمكن من إيجاد العمل المقدور ومن الإمساك عنه على البدل بوحدتها وبساطتها. وهي عين الذات في الواجب تعالى، وغير الذات وزائدة عليها في الفاعل القادر ممكن الوجود في قبال الفاعل بالطبع.

ويعرّف^٢ بأنّه الفاعل والموجد الذي له إيجاد العمل فقط، وليس له الإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامة للمعلول؛ لأجل واجديته لخصوصيّة مؤثّرة في الإيجاد دون الإمساك عنه.

ثانيها: أنّه هل الفاعل القادر المذكور فاعل تامّ بما أنّه قادر مع قطع النظر عن المرجّح؟ ويعبّر بمبادئ الاختيار وهي: الالتفات إلى العمل مع خصوصياته، والتصديق بفائدته من المصلحة أو المفسدة الراجعة إلى

الأمر الثاني في احتياج الفاعل القادر إلى المرجّح وعدمه

١. ذكر أمران.

٢. أي الفاعل بالطبع.

الفاعل أو غيره، وحصول الشوق المطلق إلى العمل والاشتياق إليه فعلاً أو تركاً، وإحراز عدم المانع عنه، والشوق الأكيد الذي يعبر عنه بالإرادة باستثناء الالتفات إلى العمل مع خصوصياته لدخالته في تأثير القدرة بالفعل مطلقاً؛ إذ الغافل عن العمل وخصوصياته لا يتمكن من إعمال قدرته في الإيجاد، أو الإمساك عنه.

فمعه هل يتمكن الفاعل القادر عند تحقق سائر ماله الدخل في تحقق العمل أيضاً إن كان محتاجاً إليه من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل إن فرض عدم تحقق سائر مبادئ الاختيار دون الالتفات المذكور، أو مع تحقق سائرهما غير الالتفات المذكور؟

هل الفاعل القادر تام
الفاعلية ولو مع قطع
النظر عن المرجح

هل يتمكن من إعمال القدرة على خلاف ما اقتضاه سائر المبادي من المرجحية والداعوية أيضاً أم لا؟ وأنه مع عدم تحقق سائر مبادي الاختيار ولو بعضها لا يتمكن من إعمال القدرة أصلاً وانتخاب أحد طرفي المقدور أصلاً، وعلى فرض تحققه أيضاً لا يتمكن من إعمال القدرة على خلاف مقتضى مرجحيته وداعويته إلى الإيجاد، أو الإمساك عنه كالفاعل بالطبع حين تحقق كل ما له الدخل في إيجاد المعلول والعمل، وهذا بحث مهم يبتني عليه مسألة الجبر والاختيار بالمعنى الذي هو محلّ البحث بين الأشعري والعدليّة؟ فيه وجهان بل قولان:

اشتراط تمامية
فاعلية الفاعل بوجود
المرجح

أحدهما: أنّ الفاعل القادر فاعل ناقص، ومقتضى غير تامّ وتماميته لاختيار أحد طرفي العمل المقدور بالفعل مشروطة بمرجح في أحد طرفيه يكون دخيلاً في تأثير القدرة في خصوص أحد طرفيه واقتضائه بعد أن لم يكن كذلك، وكان على نحو سواء في اقتضاء التأثير بالنسبة

إليهما؛ لأنَّ القدرة هي القوَّة المؤثِّرة التي لها اقتضاء التأثير في إيجاد العمل واقتضاء الإمساك عنه على نحو سواء، ولا رجحان لأحدهما على الآخر بوجه، ولذا لو خلَّيت وطبعها، ليس لها ذاتاً التأثير بالفعل في أحد طرفيه بالخصوص واختياره؛ لعدم كون القادر مقتضياً تاماً لكلِّ منهما ذاتاً، وفاعلاً تاماً لأجل قدرته، ولذا تُشبه بالماهية التي لها القابليَّة الذاتية على نحو سواء لقبول الوجود، أو العدم على البدل؛ لإمكانها الماهوي وخلوَّ رتبة ذاتها عن كلِّ منهما، ولا رجحان ولا أولويَّة لتلك القابليَّة الذاتية لقبول خصوص أحدهما، ولذا تحتاج في اتِّصافها بأحدهما بالخصوص إلى المرجَّح الخارجي وهو معطي الوجود مع ماله الدخيل أيضاً مع الاحتياج إليه، أو ما يستند إليه العدم في فاعليَّتها وتأثيرها بالفعل في خصوص أحد طرفي المقدور واختيارها له إلى المرجَّح الخارجي الدخيل في الخروج عن استواء الاقتضاء لخصوص أحدهما إلى رجحان اقتضاء أحدهما بالخصوص بالفعل وهو مبادي الاختيار التي ذكرناها، وهي شرط تاميَّة الفاعل القادر وتأثيره الفعلي في أحد طرفي المقدور واختياره، نظير اقتراب النار بالجسم المحترق بحيث كانت مؤثِّرة في إحراقها له فإنَّه دخيل في تأثيرها فيه بالفعل، وشرط في تاميَّة فاعليَّتها وتأثيرها بالفعل.

ولازم تعريف القدرة بما ذكر أنه تحتاج في اختيارها لأحد طرفي المقدور بالخصوص إلى المرجَّح لتصير تامَّة في الفاعليَّة والتأثير والخروج عن حدِّ الاستواء، ولو أثَّرت في خصوص أحدهما واختارته بدون المرجَّح، للزم الترجَّح بلامرَّح أي تحقُّق المعلول - وهو هنا

إثبات لزوم وجود
المرجح في فاعلية
الفاعل من طريق
تعريف القدرة

العمل - بدون العلة التامة لأجل عدم تمامية الفاعل والعلّة الفاعليّة، المستلزم لعدم تحقّق العلة التامة.

وأيضاً إذا كان المرجّح لأحد طرفي المقدور بالخصوص دون الآخر، فيمكن لها التأثير فيه واختيارها له إمكاناً وقوعياً دون الطرف الآخر؛ لامتناع تأثيرها فيه واختيارها له امتناعاً وقوعياً لأجل عدم تماميتها في الفاعليّة والتأثير فيه وفي اختيارها له، فيلزم الجبر في التأثير في خصوص أحدهما وعدمه في الآخر، فليس لها التمكن من اختيار كلّ منهما على البدل.

والتعريف المذكور للقدرة متّفق عليه بين الحكماء والفلاسفة وكثير من أهل الكلام، ولذا قالوا: الفاعل القادر هو الذي لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل، لا ولو شاء لم يفعل؛ لأنّ ترك العمل دائماً مستند إلى عدم المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو المشيئة والاختيار والإرادة، فهو مستند إلى عدم المشيئة بخلاف الفعل ووجود العمل، فإنّه مستند دائماً إلى المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو المشيئة والإرادة، فهو مستند إلى المشيئة والإرادة التي بها يتمّ الفاعليّة.

وبناءً على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً - لعدم احتياجه إلى مبادي الاختيار في تأثيره الفعلي في كلّ من الفعل والترك على البدل وإن كان محتاجاً إليها في حسن أحد طرفي المقدور وممدوحيته وعدم مذموميته وقبحه - يمكن أن يكون كلّ من الفعل والترك مستنداً إلى

١. هذا عدل قوله: «أحدهما» فهو بمنزلة قوله: «وثانيهما».

المشيئة والاختيار^١ - بمعنى كونه مستنداً إلى إعمال القدرة فيه في كلّ منهما على البدل - وإلى العلة الفاعلية والقوة المؤثرة؛ لعدم دخالة غيرها من المبادي الاختيارية في الإيجاد، وكذا الترك، لتمكّن القادر من كلّ منهما إذا تحققت العلة التامة للإيجاد؛ لا أنّ الترك مستند دائماً إلى عدم العلة التامة لإيجاد العمل، أو لعدم المرجح له بل قد يستند إلى أحدهما وهو فيما إذا لم يتحقق العلة التامة لإيجاد العمل ولو لأجل عدم تحقق بعض أجزائها، أو لم يتحقق الداعي لإيجاده من جهة عدم الوقوع لأجل أنّ الفاعل القادر العاقل لا يأتي بالعمل المقدور إذا لم يكن له الداعي إلى إيجاده، لا أنّه لا يتمكّن من إيجاده عند عدم الداعي له.

وقد يكون مستنداً إلى التمكّن من الإمساك عن الإيجاد للقدرة عليه أيضاً كماله التمكّن من الإيجاد، وهذا فيما وصلت النوبة إلى إيجاد العمل وهو فيما تحققت العلة التامة للإيجاد بأن يكون الفاعل القادر وحده علة تامة للإيجاد؛ لعدم احتياج العمل إلى غير الفاعل كالواجب تعالى في أعماله التي لا تتوقّف على شيء آخر، وكالنفس بالنسبة إلى أعمالها النفسانية الاختراعية، أو فيما إذا تحقّق سائر ما يتوقّف عليه العمل إن احتاج إلى غير الفاعل القادر أيضاً كالكتابة والتكلّم للإنسان - مثلاً - فحين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل الفاعل القادر له التمكّن على الإيجاد لتحقق كلّ ماله الدخّل في الإيجاد مع كون الفاعل قادراً، وله

١. لا يخفى أنّه بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً تكون المشيئة والإرادة الدخيلة في أصل إيجاد العمل وتركه بمعنى تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، لا بمعنى الشوق المؤكّد الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار الدخيلة في حسن العمل وعدم قبّحه.

التمكّن أيضاً من الإمساك عن إيجاد العمل لاعن إيجاد عدم العمل؛ للزوم التناقض، ولذا لا يقبل النقيض المقابل له، فمعنى اختيارية العمل المقدور تمكّن الفاعل القادر من الإيجاد، وتمكّنه من الإمساك عنه حين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل، وهذا هو معنى القدرة التي يكون الفاعل القادر بها فاعلاً تاماً.

ومن لوازمها عدم لزوم مسبوقية العمل بالاختيار والإرادة التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار كما قالت بها العدلية في الردّ على إيراد الأشعري عليها - بناءً على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً بالذات، وتاميته تتوقف على مبادي الاختيار - من أنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لا بقدرة الله تعالى، وكان متمكناً عن إيجاده والإمساك عنه مع كونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى كلّ منهما:

فإمّا أن يتمكّن من إيجاد العمل بلامرّجّح دخيلٍ في صيرورته فاعلاً تاماً مع كونه فاعلاً ناقصاً، فيلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرّجّح وعلّة موجدة؛ لعدم تاميته في الموجدية والمؤثريّة وهو مستلزم لتحقّق الممكن بلاعلّة تامة؛ لعدم بعض أجزائها لأجل نقصانه وهو مستلزم لانسداد باب إثبات الصانع بسبب الممكنات الموجودة إنّاً؛ لعدم احتياج الممكن في وجوده إلى العلة.

وإمّا أن يتمكّن من الإيجاد مع المرّجّح لابدونه، فإن كان المرّجّح عملاً مقدوراً للعبد، فهو أيضاً يحتاج إلى المرّجّح وهكذا، فلا بدّ من انتهائه إلى مرّجّح لم يكن عملاً مقدوراً للعبد حتّى لا يلزم التسلسل الذي هو محال؛ لاستلزامه لتحقّق سلسلة غير متناهية من الموجودات

الممكنة التي كل واحد منها محتاج إلى الآخر المحتاج إلى الغير وبدون تحقق ذلك الغير لا يوجد إذا كان ممكناً كما هو المفروض؛ إذ لو كان متحققاً، لكان داخلياً في السلسلة؛ لوجود ملاك كونه فيها فيه، وهو كونه محتاجاً إلى الغير، فيلزم تحقق المعلول بلا علة، فلا بد من انتهاء المرجح إلى مرجح غير اختياري وغير مقدور للعبد، فيلزم عدم استقلال العبد في إيجاد عمله، وعدم تمكنه منه مستقلاً؛ لدخالة أمر غير مقدور له في فاعليته وتأثيره في العمل المقدور، فالفاعل هو وغيره لانفسه وحده هو الموجد، فليس هو وحده متمكناً من كل من الإيجاد والإمسك عنه، فيستند فعله أو تركه إليه وإلى غيره مما هو ليس مقدوراً له.

وفيه: أن المرجح - سواء كان فعل الغير أو منتهياً إليه - ليس موجداً للعمل ولو نحو جزء الفاعل والموجد، وإنما هو دخيل في صيرورة القادر تاماً في إيجاده للعمل، فبعد تحققه يكون القادر بنفسه وبدون دخالة غيره يوجد، فلا يرجع الإيجاد إلى إيجاد الغير.

نعم، يوجب أن لا يكون القادر متمكناً من الترك؛ لعدم الفاعل التام له، فليس متمكناً منه ومختاراً ومستنداً إلى قدرته.

وأيضاً لما كان عمل العبد ممكناً، فما لم تتحقق علته التامة بجميع أجزائها مما له الدخل في وجود العمل لا يمكن للعبد، ولا يتمكن من إيجاد العمل، لأنه فاعل له وهو بعض العلة التامة، وإلا فيلزم تحقق المعلول بدون العلة التامة، وإذا تحققت العلة التامة - سواء كان بنفسه علة تامة، أو مع غيره - تصل النوبة حينئذ إلى إيجاده للعمل، وحينئذ لا يتمكن من الترك والإمسك؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو

محال، فيلزم كون إيجاد العمل إجبارياً؛ لعدم التمكن من الإمساك أيضاً. وأيضاً إذا كان للفعل وإيجاد العمل مرجحاً دون الترك، فلا يتمكن من الترك أيضاً من جهة كونه ناقصاً بالنسبة إلى كل من الفعل والترك، ويحتاج في اختيار كل منهما إلى مرجح يصيره فاعلاً بالفعل بالنسبة إليه، والمفروض أنه ليس المرجح متحققاً للترك، فكيف يتمكن منه مع كونه فاعلاً ناقصاً بدون المرجح، فيكون إيجاد العمل إجبارياً؛ لعدم التمكن من الترك والإمساك عن إيجاده، فليس العمل المقدور اختيارياً بمعنى التمكن من إيجاده والإمساك عنه الذي هو مجلّ البحث؟ فأجابت العدلية عن الإشكال بأجوبة:

جواب العدلية من
دليل الإشاعة وأنه
يكفي في اختيارية
العمل مسبوقيته
بمبادئ الاختيار

أحدها: أن اختيارية العمل المقدور ليست بمعنى كون الفاعل القادر متمكناً بالفعل من إيجاد العمل والإمساك عنه ولو على البدل حتى يرد الإشكال المذكور بل يكفي في اختيارية العمل المقدور كونه مسبقاً بمبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار ولو لم يتمكن من الإمساك والترك إذا تحقق المرجح لإيجاد العمل، وعدم تحققه للإمساك عنه؛ لكونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إليه.

وأيضاً لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته وموجداً بإيجاده، فحيث إن عمله ممكن الوجود وكلّ ممكن الوجود ما لم يجب صدوره من جانب العلة لا يمكن تحققه، ووجوب صدوره متوقف على تحقق علته التامة، وعنده يجب صدوره من العلة الفاعلية ومع وجود العلة التامة لوجود الممكن - وهنا هو عمل العبد المقدور للعبد - فلا يتمكن الفاعل من الإمساك عن إيجاده حينئذٍ؛ للزوم تخلف المعلول عن علته التامة لو

لم يصدر من الفاعل حينئذٍ وهو محال؛ للدليل الدالّ عليه في محله فيكون إيجاد العمل إجبارياً؛ لعدم التمكن من تركه أيضاً. وهذا إيراد آخر من الأشعري على العدليّة بناء على القول باختياريّة عمل العبد وصدوره منه بقدرته بالاختيار.

وأما الدليل على أنّ الفاعل القادر ناقص في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه، وأنّه محتاج إلى المرجّح وهو مبادي الاختيار، فلعلّه أنّه يرى القادر بالوجدان والعلم الحضورى - لكون مبادي الاختيار من الأمور النفسانيّة وصفات النفس - أنّ صدور عمله المقدور والإمساك عنه لا ينفك وقوعاً عن المرجّح ومبادي الاختيار فيرعم أنّهما يدوران مدار وجود المرجّح ومبادي الاختيار، وأنّه بدونها لا يأتي بشيء منهما، ولا يجوز تخلف شيء منهما من مبادئ الاختيار أبداً، وهذا يكشف عن أنّ كلّاً منهما، يتوقّف على المرجّح أيضاً، وإلا فلا بدّ من أن يقع بدونهما ولو بعض الأوقات والموارد مع أنّه ليس كذلك، فهما موقوفان على المرجّح أيضاً، ولازمه كون الفاعل القادر ناقصاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل ذاتاً ولو خلّي وطبعه، ولذا قالوا: القدرة لها اقتضاء إيجاد العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه على حدّ سواء، وليس لها اقتضاء خصوص أحدهما ذاتاً، وإنّما اقتضاء خصوص أحدهما يحتاج إلى المرجّح، وإلا فيلزم الترجيح بلامرجّح المنجرّ إلى الترجّح بلامرجّح أي يلزم من تأثير القادر بلامرجّح ومبادي الاختيار تحقّق العمل المقدور الذي هو ممكن الوجود بدون علّة فاعليّة تامّة ومقتضى تامّ، وهو مستلزم لتحقّق الممكن بدون العلّة التامّة؛ لعدم العلّة الفاعليّة له.

في الدليل على كون
الفاعل القادر ناقصاً
في فاعليّته وتأثيره
بالفعل في إيجاد
العمل أو تركه

في أن ما قالوا من
استدلالهم على
شرطية المرجح
للفاعل لا يدل على
أزيد من وقوع العمل
خارجاً مع المرجح.

أقول: يرد عليه أن ما استدّلوا به على شرطية المرجح ومتمميتها للفاعل يدلّ على أن العمل المقدور لا يقع في الخارج، ولا يصدر من الفاعل القادر خارجاً إلا مع المرجح ولكن هذا أعمّ أي صدور العمل خارجاً من الفاعل القادر مع المرجح مردّد بين كون ملزومه هو القادر مع المرجح وبشرطه، وكونه هو القادر مع دخالة المرجح في حسن العمل وممدوحيته من دون دخالة المرجح في أصل الصدور لإمكانه بدونه، فصدور العمل خارجاً، ووقوعه مع المرجح لازم مردّد بين الأمرين لا يدلّ على أن ملزومه أيهما بالخصوص من كونه متوقفاً على المرجح أيضاً أم لا؟؛ لأنّه يمكن أن لا يكون متوقفاً عليه، في أصل الإيجاد ولكنّه مع ذلك يكون مقارناً له خارجاً دائماً؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل لا يختار، ولا ينتخب أحد طرفي المقدور بدون المرجح؛ لأنّه يلزم أن يكون لغواً وبلا فائدة وبلا مصلحة في الفعل وبلا مفسدة في الترك، وهذا أمر قبيح ومذموم عقلاً وعقلاء، والعاقل لا يُقدّم عليه لا أنّه لا يتمكّن منه بدون المرجح كما هو المدعى، واللازم المردّد بين الأمرين لا يدلّ على أن أحدهما المعين هو الملزوم له، فيمكن أن يكون الفاعل القادر متمكناً من كلّ من إيجاد العمل المقدور والإمساك عنه بدون المرجح؛ لكونه فاعلاً تاماً بالنسبة إلى كلّ منهما لكنّه مع ذلك لا يأتي بأحدهما مع عدم المرجح؛ لأنّه قبيح ومذموم عند العقل والعقلاء.

وبعبارة أخرى: وقوع العمل خارجاً وصدوره من الفاعل القادر العاقل مع المرجح دائماً يوجب العلم الإجمالي بأنّ منشأه أحد الأمرين: أحدهما: دخالة المرجح في تحقّق العمل إيجاباً أو إمساكاً؛ لكون

القادر فاعلاً ناقصاً وتاميته بالمرجح، فالمرجح هو شرط الفاعل الدخيل في فعلية تأثيره في العمل.

ثانيهما: هو دخالة المرحح في حسن العمل وممدوحيته عقلاً وعقلاء، فالمرجح دخيل في حسن العمل وممدوحيته لا في أصل تحقق العمل؛ لإمكان تحققه بدونه؛ لكون القادر فاعلاً تاماً ذاتاً، ولا يحتاج في تأثيره بالفعل في العمل إلى المرحح إلا أنه معه حسن وممدوح، وبدونه قبيح ومذموم، فكون كل من الأمرين بالخصوص منشأ لصدور العمل من القادر العاقل محتمل لا أن أحدهما المعين - وهو دخالة المرحح في تحقق العمل وصدوره منه - معلوم بالتفصيل كما هو المدعى والمشهور عند القائلين به، فتعين أنّ المعلوم بالإجمال والعلم التفصيلي بكونه هو أحد الأمرين المعين وبالخصوص يحتاج إلى الدليل الذي يدلّ عليه، وصرف وقوع العمل خارجاً من القادر وصدوره منه دائماً مع المرحح لا يكفي في دلالة على أن منشأه هو دخالة المرحح في أصل تحقق العمل إيجاباً أو إمساكاً؛ لكون القادر فاعلاً ناقصاً في التأثير في العمل ويحتاج إلى المتمم والشرط، ولادليل عليه بل الدليل على خلافه؛ لدلّالة على عدم دخالة المرحح في تحقق العمل إيجاباً أو إمساكاً وإن كان دخيلاً في حسن العمل الصادر من القادر العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى وممدوحيته وعدم قبحه ومذموميته، فيدلّ على أنّ المعلوم بالإجمال هو دخالة المرحح في حسن العمل وممدوحيته عقلاً وعقلاء وعدم قبحه ومذموميته عندهما، فيرفع الإجمال و يوجب العلم التفصيلي بأنّ المرحح دخيل في حسن العمل لافي تحققه، فيكون

الفاعل القادر فاعلاً تاماً لاناقصاً، وذلك الدليل هو البرهان «الإن» على عدم دخالة المرجح في أصل تحقق العمل؛ إذ لو كان دخيلاً فيه، لترتب عليه التوالي الفاسدة عقلاً ونقلًا من طريق برهان الخلف والقياس الاستثنائي الانفصالي فيقال:

الفاعل القادر إما فاعل ناقص تحتاج تماميته وتأثيره بالفعل في تحقق العمل إيجاباً أو إمساكاً إلى المرجح ومبادي الاختيار، فمع عدمه يلزم الترجح بلا مرجح، وتحقق الممكن بدون المحتاج إليه؛ لعدم تمامية المقتضي والفاعل ومعطي الوجود.

والدليل على كونه ناقصاً صدور العمل المقذور من القادر دائماً مع المرجح لابدونه، ولا يتخلف عنه في شيء من الأعمال المقدورة إيجاباً أو إمساكاً منه.

وإما فاعل تام لا تحتاج تماميته إليه في أصل تحقق العمل المقذور وصدوره من الفاعل القادر والدليل عليه - بعد عدم تمامية دليل الشق الأول لما ذكرناه آنفاً ورددناه - أنه يلزم من دخالته في تحقق العمل وصدوره من القادر توالٍ فاسدة عقلية ونقلية وسيأتي بيان التوالي الفاسدة بحيث إن أمر دخالة المرجح في أصل تحقق العمل يدور بين الوجود والعدم، فإذا ثبت عدم دخالته فيه، فيتعين فيه، وإلا فيلزم الخلف؛ لانحصاره بين الدخالة وعدمها، أي النقيضين، ولا شق ثالث، فعدم أحدهما مستلزم لتحقيق الآخر حتى لا يلزم ارتفاع النقيضين، وعدم دخالته في أصل التحقق لا ينفي دخالته في حسن العمل وممدوحيته؛ لعدم التنافي بينهما؛ إذ لو كان دخيلاً في أصل التحقق، يلزم

الجبر، ويترتب عليه توالٍ فاسدة عقلية ونقلية، ووجه لزوم الجبر قد مرّ بيانه.

وعمدة الدليل على لزومه أنه إذا كان الفاعل القادر ناقصاً ومحتاجاً في فعلية تأثيره واختياره لأحد طرفي المقدور من العمل إلى المرجح فإن تحقق المرجح لأحدهما دون الآخر؛ لعدمه، أو لمرجوحيته مع تحقق سائر ما له الدخل في أحدهما أيضاً إن كان محتاجاً إليه، فيتمكّن الفاعل القادر من إتيان ماله المرجح، ولا يتمكّن من إتيان ما ليس له المرجح لكونه فاعلاً ناقصاً ليس له حينئذٍ المرجح الذي له دخل في تمكّنه بالفعل لفاقد المرجح، فيتمكّن من إتيان الطرف الذي له المرجح واختياره بالفعل فقط؛ لكونه فاعلاً تاماً بالنسبة دون الطرف الآخر؛ لعدم تماميته بالنسبة إليه، وهذا - أي التمكّن من أحد طرفي المقدور دون الآخر - هو الجبر المستند إلى نقص الفاعل بالذات وعدم كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً كذلك، وتماميته تتوقف على المرجح، فقبل تحقق المرجح لأحد الطرفين ليس للفاعل القادر التمكّن لإتيان شيء منهما واختياره له؛ لكونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى كلّ منهما؛ لعدم المرجح لشيء منهما، وحينئذٍ وإن لم يتحقق العمل خارجاً إلا أنه من جهة عدم تحقق العلة التامة لتحقيقه لا لأجل الإمساك عن إيجاده المستند إلى الفاعل القادر، فالترك يكون بالإجبار، ومن جهة عدم تحقق العلة التامة للإيجاد لا لأجل الإمساك عنه المستند إلى الفاعل القادر؛ لعدم تمكّنه منه؛ لكونه ناقصاً بالنسبة إليه أيضاً.

وبعد تحقق المرجح لأحدهما يحصل له التمكّن من الإيجاد دون

الإمساك عنه؛ لكونه ناقصاً بالنسبة إلى الإمساك عنه على الفرض، فيكون الإيجاد بالإجبار؛ لعدم تمكنه من الإمساك حينئذٍ عنه.

والجواب عنه بأن وجود المرجح لإيجاد العمل يكفي لكونه اختياريًا؛ لأن العمل الاختياري عبارة عما يتوقف على الإرادة والاختيار وكان مسبقاً بها وكانت من أجزاء علته، والإرادة في العمل الصادر من الفاعل القادر إذا كان له المرجح تكون كذلك؛ لأنها الجزء الأخير لعلته، وليس معنى العمل الاختياري هو العمل الذي يتمكن الفاعل القادر من كل من إيجاده والإمساك عنه بالفعل؛ للزوم ترتب التالي الفاسد عليه؛ لأنه يتوقف على وجود المرجح لكل على حد سواء، ومع ذلك يكون متمكناً من كل منهما وهو لا يمكن؛ لأنه إذا كان لكل منهما مرجح كإحراز المصلحة والمفسدة معاً فيه، فإن كانتا متساويتين فتتزامان في المرجحية، فمرجحية كل منهما بالفعل، يوجب التمكّن من كل من الإيجاد والإمساك عنه بالفعل وهو موجب لاجتماع النقيضين، ومرجحية أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجح، ومع رجحان أحدهما على الآخر يكون هو المرجح دون الآخر لمرجوحيته تسليم للإيراد الوارد على محلّ البحث من الاختياري وجواب له بما لا يرفع الإيراد من لزوم الجبر إن كان الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً؛ لأنه مستلزم للجبر بالمعنى الأول، والاختياري بالمعنى الذي قالوه يترتب عليه من التوالي الفاسدة التي تترتب على الجبر الأشعري.

وأيضاً يمكن أن يستدل على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقدور، محتاجاً في تماميته كذلك إلى

المرجّح بأنّ الفاعل القادر يدور بين كونه فاعلاً تامّاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه غير محتاج إلى المرجّح، وكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المتمّم والمرجّح ولاشقّ ثالث له.

لكنّ الأوّل لا يمكن؛ لأنّه مستلزم لتخلّف المعلول عن العلة التامة حين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل؛ لأنّه إذا كان الفاعل القادر فاعلاً تامّاً في التأثير ذاتاً، وغير محتاج إلى المرجّح بأن يكون متمكناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه بدونه، فحيث إنّ ممكن الوجود لا يمكن تحقّقه بدون العلة التامة لوجوده، فالفاعل القادر إن كان علة تامة لفعله - لتجرّد فعله كالنفس بالنسبة إلى أفعالها الذهنيّة - أو كان علة ناقصة لكن تحقّق سائر أجزاء العلة التامة لفعله إذا كان مادياً كالكتابة، فحين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل المقدور يتمكّن من الإمساك عن الإيجاد أيضاً، فيلزم تخلّف المعلول عن العلة التامة، وأنّه لم يصدر من الفاعل إيجاد العمل مع وجود العلة التامة له، وهذا أمر محال؛ لترتب الأمر المحال عليه الكاشف إنّاً عن محالّيّة الملزوم والمترتب عليه كما بيّن في محله.

وحيث إنّ تخلّف المعلول عن العلة التامة من لوازم كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً فمحالّيته كاشفة عن محالّيّة ملزومه وهو كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، فيكون فاعلاً ناقصاً ذاتاً في تأثيره بالفعل بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور من العمل، فيحتاج اختيار كلّ منهما بالفعل إلى المرجّح بعد تحقّق سائر أجزاء العلة التامة إن احتاج إيجاد العمل إليه أيضاً.

أقول: أمّا كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجح في تأثيره بالفعل واختياره كذلك لأيّ من طرفي العمل المقدور، فقد مرّ جوابه، فإنه مستلزم للجبر، وأنّ الفاعل لا يتمكّن دائماً إلا من أحد طرفي المقدور، أو أحد العملين المقدورين إذا كانا متضادّين من جهة عدم تماميته بالنسبة إلى الطرف الآخر فيكون أحدهما بلاعلة فاعليّة دائماً، وهذا وإن لم يكن جبراً أشعريّاً؛ لصدور العمل بقدرة العبد لا بقدرة الله تعالى على الفرض إلاّ أنّه يترتب عليه أيضاً كثير من التوالي الفاسدة التي تترتب على الجبر الأشعريّ، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما الاستدلال على ناقصيّته - بلزوم ترتّب التالي الفاسد العقلي على تماميته وهو لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة الذي هو أمر محال قد دلّ الدليل على محاليّته إن كان فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجح - فالجواب عنه يجيء عن قريب - إن شاء الله تعالى - بأنّ مادّ على عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة لا يدلّ على عدم جوازه فيما إذا كان الفاعل والعلة الفاعليّة فاعلاً قادراً تامّاً، وإنّما يدلّ على عدم جواز تخلفه عنها فيما إذا كان الفاعل والعلة الفاعليّة فاعلاً بالطبع، أو كان فاعلاً قادراً ناقصاً، فيكون الفاعل والعلة التامة - التي علّتها الفاعليّة فاعل قادراً تامّاً - خارجة عن مدلول دليل عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة تخصّصاً لاتخصيصاً، ويبيّن في الأمر الثالث وجه خروج العلة التامة عن تلك القاعده إذا كانت علة الفاعليّة فاعلاً قادراً تامّاً وعدم خروجها عنها إذا كانت فاعلاً قادراً ناقصاً.

الأمر الثالث: وهو أنّه إذا كانت العلة الفاعليّة للعلة التامة للمعلول هو

الفاعل القادر التامّ غير المحتاج إلى المرجّح، لا يلزم ترتّب التوالي الفاسدة المترتبة على تخلف المعلول عن العلة التامة على تخلف المعلول عن العلة التامة التي علتها الفاعلية هو الفاعل القادر التامّ، وهذا يتوقّف على بيان ما أقاموه على عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في البحث عن الأحكام المتعلقة بالعلة التامة.

قالوا: من أحكامها ولوازمها عدم جواز تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة بأن يتحقّق كلّ ما له الدخّل في وجود المعلول، وحينئذٍ يمتنع امتناعاً وقوعياً عدم وجود المعلول حين تحقّق وجود العلة التامة له سواء وجد في الزمان الثاني لوجود العلة التامة له، أو لم يوجد أصلاً، وفي زمانٍ بعد تحقّقها.

والدليل على امتناع عدم وقوعه حين وجودها بجميع ما له الدخّل في وجوده أنّه يلزم ترجّح المرجوح - وهو تحقّق عدم المعلول في الزمان الأوّل - لتحقّق العلة التامة له لوجود المرجّح والعلة التامة لوجود المعلول فيه، وعدم المرجّح والعلة لعدمه فيه وهو عدم العلة التامة لوجود المعلول الذي هو علة لعدمه؛ لفرض وجود العلة التامة لوجوده في الزمان الأوّل، فتحقّق عدم المعلول حين تحقّق العلة التامة لوجوده وفي الزمان الأوّل لوجودها تحقّق المرجوح وما ليس له المرجّح والعلة، ويعبّر عنه بالترجّح بلامرجّح أي تحقّق ما يحتاج إلى العلة بدون المحتاج إليه، والعلة؛ إذ عدم المعلول كوجوده يحتاج إلى غيره وهو عدم العلة التامة لوجوده؛ لعدم واجديته لعدمه ذاتاً أيضاً، فيحتاج في واجديته له أيضاً إلى غيره، فيلزم من عدم وجود المعلول في الزمان

الأول لوجود العلة التامة له، وتحقق عدمه فيه ترجح عدمه بلا مرجح أي تحقق عدمه بدون تحقق ما يحتاج إليه وهو عدم تحقق العلة التامة لوجوده؛ إذ المفروض تحقق العلة التامة لوجوده في الزمان الأول وهو تحقق المحتاج إلى غيره بدون تحقق الغير المحتاج إليه وهو تناقض، وإن المحتاج إلى الغير ليس يحتاج إليه.

ولافرق في لزوم الترجح بلا مرجح المذكور بين كون الفاعل والعلة الفاعلية لوجود المعلول في العلة التامة فاعلاً قادراً مختاراً، أو فاعلاً موجباً غير مختار كالفاعل بالطبع؛ لأنه إذا كان فاعلاً قادراً مختاراً، فقد تحقق بجميع ماله الدخل في فاعليته وتأثيره بالفعل أيضاً وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فلاحالة منتظرة لفاعليته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل، فلاوجه حينئذٍ لعدم إيجاده للعمل، وإلا فيلزم ما ذكر وهو التالي الفاسد العقلي الدالّ إنّما على امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود علته التامة وعدم تحققه حين تحققها وفي زمان تحققها؛ إذ امتناع اللازم والمعلول منشؤه امتناع الملزوم والعلة له، لأنه مسبب عنه، هذا بالنسبة إلى التالي الفاسد العقلي المترتب على عدم تحقق وجود المعلول حين تحقق وجود العلة التامة لوجود المعلول في الزمان الأول لوجودها الذي هو برهانٌ إنّي على امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة حين وجودها وفي زمانها، وإذا لم يتحقق وجود المعلول في الزمان الذي هو زمان لوجود العلة التامة له وكان عدم تحققه فيه مستلزماً لما ذكر وتحقق وجوده في الزمان الثاني لوجود العلة التامة فيه على الفرض فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على

وجوده في الزمان الأوّل بمعنى أنّه يلزم أن يكون وجوده في الزمان الثاني لوجود العلة التامة بدون العلة، ويكون وجوده بالذات وبنفسه وغير مستند إليها مع وجود العلة التامة له فيه.

والوجه في عدم استناده فيه إلى العلة التامة مع وجودها فيه أنّه لو كان وجوده في الزمان الثاني مستنداً إلى وجود العلة التامة؛ للزم أن يكون وجوده في الزمان الأوّل لها مستنداً إليها أيضاً، ولم يتخلف وجوده عن وجودها فيه؛ لأنّها بعينها موجودة في الزمان الأوّل فرضاً مع أنّه مع فرض وجودها فيه تخلف، ولم يتحقّق وجوده في الزمان الأوّل لها، فلم تؤثر العلة التامة في وجوده في الزمان الأوّل لوجودها، وإذا كانت العلة التامة لوجود المعلول في الزمان الثاني بعينها هي العلة التامة لوجوده، وفي الزمان الأوّل، ولم تؤثر هي في الزمان الأوّل في وجوده؛ لتخلفه عن وجودها على الفرض فيه، فلا بدّ من أن لا تؤثر في وجوده في الزمان الثاني؛ لوجودها أيضاً؛ لوحدة العلة في الزمانين، وأنّ الموجود في الزمان الأوّل عين الموجود في الزمان الثاني مع عدم شيء من الزمانين دخيلاً فيها، فعدم تأثيرها في وجوده في الزمان الأوّل كاشف عن عدم كونها مؤثّرة في وجوده فيه مع وجودها فيه، فلا بدّ من أن لا تكون مؤثّرة في وجوده في الزمان الثاني؛ لوجودها أيضاً، فيكون وجود المعلول في الزمان الثاني لوجودها غير مستند إلى وجودها، ومستنداً إلى ذاته، وأنّه واجد لوجوده ذاتاً؛ إذ وجدان شيء لشيء إمّا بالذات وإمّا بالغير ولا ثالث، وإذا لم يكن بالغير، فيكون بالذات، وإذا كان وجود المعلول الممكن بالذات، فيكون بلا علة، وهذا هو الترجّح

بلامرّجّح، وهذا أمر محال؛ للزوم التناقض، وهذا برهان إنّي آخرُ يدلّ على امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة التامة لوجوده، هذا كله إذا لم يتحقّق المعلول في الزمان الأوّل؛ لوجود العلة وتخلّف وجوده عن وجودها في الزمان الأوّل، وتحقّق في الزمان الثاني لوجود العلة، فيه أيضاً على الفرض، ويتفرّع عليه أنّه يترتّب على كلّ منهما تالٍ فاسدٌ عقلي هو دليل على عدم جواز تخلف وجود المعلول عن وجود علته زماناً، وإذا تحقّقت العلة التامة لوجود المعلول، ولم يتحقّق المعلول أبداً مادامت موجودة، يلزم دائماً ترجّح المرجوح أي تحقّق عدم المعلول مع عدم ما يحتاج إليه وهو عدم العلة التامة لوجوده؛ إذ المفروض أنّ العلة التامة لوجودٍ موجودةٌ دائماً، فيلزم أن يكون عدمه بالذات، وهو مستلزم للتناقض؛ كعدم تحقّقه في الزمان الأوّل لوجودها فيه حيث يلزم تحقّق عدم المعلول فيه أيضاً بدون ما يحتاج إليه؛ لفرض وجود العلة التامة فيه، فيكون عدمه بالذات، وهو مستلزم للتناقض، وهذا دليل آخرُ أيضاً على عدم جواز تخلف وجود المعلول عن وجود علته التامة زماناً.

ومن لوازمه الجبر مطلقاً حتّى في العمل المقدور إذا كان الفاعل قادراً بمعنى عدم التمكن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البديل عند تحقّق العلة التامة للإيجاد، بل له التمكن من الإيجاد فقط دون الإمساك عنه، فالعمل الاختياري بهذا المعنى وتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه حين تحقّق العلة التامة لإيجاده يمتنع امتناعاً وقوعياً للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة المستلزم للتالي الفاسد، والمحال العقلي الكاشف عن فساد متلوّه ومحالّيته وهو التخلف

المذكور المترتب على كون الفاعل القادر متمكناً من كلّ منهما حين ماذكر، وإذا كان التخلف المذكور محالاً، فملزومه أيضاً - وهو تمكّن الفاعل القادر عن كلّ من الإيجاد والإمساك حين تحقق العلة التامة لإيجاد العمل - محال.

والجواب عن عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً حتى فيما إذا كانت العلة الفاعلية هو الفاعل القادر المستلزم لترتب التوالي الثلاثة الفاسدة الكاشفة عن عدم الجواز المذكور أنه يبتني على انحصار علة عدم المعلول بعدم وجود العلة التامة لوجوده وهو فيما إذا كانت العلة الفاعلية لوجود المعلول حين تحقق العلة التامة له هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر الناقص ذاتاً المحتاج في تأثيره بالفعل في إيجاد المعلول إلى المرجح ومبادي الاختيار عند من يقول بكونه ناقصاً ذاتاً في تأثيره بالفعل في الإيجاد والإمساك، فيحتاج فيه إلى المرجح في كلّ منهما، وبدونه لا يتمكّن من شيء منهما ولو كان سائر الأجزاء متحققاً لو كان وجود المعلول محتاجاً إليها أيضاً.

توضيح ذلك: أنه إذا كانت العلة الفاعلية لوجود المعلول حين تحقق العلة التامة له هو الفاعل بالطبع، فحيث إنّ الفاعل بالطبع له اقتضاء إيجاده دون الإمساك عنه؛ لأنه فيه خصوصية تقتضي الإيجاد له دون الإمساك عنه، فحين تحقق العلة التامة لوجود المعلول لا تقتضي العلة الفاعلية إلاّ إيجاد المعلول؛ إذ ليس فيها خصوصية تقتضي الإمساك عنه أيضاً على البدل.

فينحصر العلة وماله الدخل في عدم المعلول بعدم وجود العلة التامة

لوجود المعلول لعدم ما يقتضيه غيره حينئذٍ، فإذا تحققت العلة التامة لوجود المعلول وتخلّف عنها، لم يتحقق وتحقق عدمه حين تحققها، يلزم من تحقق عدمه دون وجوده حين تحققها ترجّح المرجوح - أي تحقق عدمه الذي ليس له ماله الدخل فيه و هو عدم العلة التامة لوجوده - إذ ليس له ماله الدخل فيه إلا إتياءه على الفرض لأجل عدم اقتضاء العلة الفاعلية إلا إيجاد المعلول دون الإمساك عنه حتى تكون هي أيضاً دخيلة في عدمه أيضاً من جهة اقتضاءها الإمساك عن إيجاده أيضاً.

وكذا يلزم ترجّح المرجوح - أي تحقق عدم المعلول بدون تحقق ماله الدخل فيه وهو عدم تحقق العلة التامة لوجوده - إن لم يتحقق وجود المعلول أصلاً مع وجود العلة التامة له لما ذكر، وإن تحقق وجود المعلول في الزمان المتأخّر عن زمان وجود العلة التامة له، يلزم ترجّح أحد المتساويين - أي تحقق وجود المعلول في الزمان المتأخّر عنه بدون العلة التامة - لما ذكرنا من الوجه سابقاً آنفاً، ولانعيد.

كما أنه إذا كانت العلة الفاعلية لوجود المعلول حين تحقق العلة التامة له هو الفاعل القادر مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً بالذات، ولا يتمكن من الإيجاد والإمساك بالفعل على البدل، ويحتاج في تمكّنه من أحدهما بالفعل إلى المرجّح ومبادي الاختيار حين تحقق جميع ماله الدخل في وجود المعلول إن احتاج إلى غير الفاعل أيضاً، يلزم أيضاً انحصار عدم ماله الدخل في عدم المعلول في عدم تحقق العلة التامة لوجوده، وما يكون دخيلاً في عدم المعلول ليس غير عدم العلة التامة لوجوده؛ لأنّ الفاعل القادر وإن كان له خصوصية تقتضي التمكّن من كلّ

من الإيجاد والإمساك ذاتاً وهي القدرة إلا أنه فاعل ومقتضى ناقص ذاتاً بالنسبة إلى التمكن المذكور، ويحتاج فيه إلى المرجح الذي يصير به تاماً ومؤثراً بالفعل للتمكن من أحدهما بالخصوص، فإذا تحقق المرجح لإيجاد العمل، وتحقق سائر أجزاء العلة التامة لإيجاده - إن احتاج إليه أيضاً - فلا يتمكن الفاعل القادر حينئذٍ بالفعل إلا من إيجاد العمل دون الإمساك عنه؛ لعدم تمامية الفاعل له من جهة عدم المرجح للإمساك عنه، وعدم العمل على الفرض، فينحصر ما له الدخل في الإمساك عن الإيجاد وعدم العمل وتركه في عدم تحقق العلة التامة لإيجاده؛ لعدم ماله الدخل في عدم العمل وتركه إلا إياه على الفرض وهو إما بعدم المرجح لإيجاد العمل ووجوده للإمساك عنه، أو بعدم وجود سائر ماله الدخل في إيجاده كلاً أو بعضاً إن احتاج إليه، فإذا تحققت العلة التامة لإيجاد العمل - من الفاعل والمرجح له مع سائر ما له الدخل فيه - وتخلّف إيجاد العمل ولم يصدر من الفاعل القادر المذكور يترتب عليه التوالي الثلاثة الفاسدة، لما ذكر من الوجه لها.

وأما على القول بأنّ العلة الفاعلية لوجود المعلول حين وجود العلة التامة له إذا كان فاعلاً قادراً، وكان متمكناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل لكون الفاعل القادر مقتضياً وفاعلاً تاماً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك على البدل وتمكّن ذاتاً وبدون المرجح من كلّ منهما على البدل بالفعل حين الوصول إلى فاعليته وتأثيره بالفعل وهو حين مذكر، فلا يلزم ترجح المرجوح إن تخلّف وجود المعلول عن وجود العلة التامة حين وجودها، ولم يصدر من الفاعل القادر وجود

العمل ولم يوجد أصلًا أو لم يوجد مادامت موجودة.
وكذا لا يلزم ترجّح أحد المتساويين إن لم يوجد حين وجودها
ويوجد في الزمان المتأخّر عن حين وجودها.
أما الأوّل، فلأنّه إذا تحقّقت العلة التامة لإيجاد العمل وهو المعلول
وكان الفاعل هو القادر مع القول بكونه مقتضياً وفاعلاً تامّاً ذاتاً وبدون
المرجّح بالنسبة إلى أصل إيجاد العمل والإمسك عنه على البدل وإن
كان ممدوحية كلّ منهما وحسنه يتوقّف وقوعاً على المرجّح، ولذا غالباً
- لو لم يكن دائماً - يكون المرجّح موجوداً؛ لأنّ الإنسان العاقل لا يأتي
بالعمل غير المدوح والمذموم وقوعاً وإن أمكن وقوعه حينئذٍ تكون
العلة التامة لكلّ من إيجاد العمل والإمسك عنه على البدل موجودة
بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمسك عنه على البدل سواء كان المرجّح
لما يقع ويصدر موجوداً كما هو الغالب، أم لا؛ لعدم دخالته بالنسبة إلى
أصل الإيجاد والإمسك عنه على البدل، لأنّه إذا كان القادر فاعلاً تامّاً
ذاتاً، فكونه قادراً و متمكّناً من الإمسك أيضاً يكفي للإمسك عنه حينئذٍ
إذ هو بمنزلة عدم العلة التامة لوجود المعلول أي العمل، فلو تخلف
المعلول ولم يوجد الفاعل القادر العمل حين تحقّق العلة التامة لإيجاده،
ويمسك عن إيجاده مع تمكّنه عنه، لتحقّق ماله الدخل فيه سواء لم يوجد
أصلاً أو يوجد في زمان متأخّر، لا يلزم ترجّح المرجوح أي تحقّق
عدم المعلول وعدم العمل بدون ما يتوقّف عليه، لأنّ القدرة على
الإمسك والتمكّن منه أيضاً حين وجود العلة التامة لإيجاد العمل يكفي
لترك العمل والإمسك عن إيجاده والتمكّن من الإمسك أيضاً حين

وجودها يقع موقع عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول والعمل من جهة الأثر، فيكون ترك العمل وعدمه والإمساك عن إيجاده مع المرجح وما يتوقف عليه؛ لأنّ ترك العمل المقدور وعدم إيجاد القادر له تارة يكون لأجل عدم وجود العلة التامة، وتارة يكون لأجل الإمساك عنه وإعمال القدرة فيه مع وجود العلة التامة لإيجاده لأجل التمكن من كلّ منهما بالفعل حينئذٍ؛ لكونه فاعلاً تاماً ذاتاً، وحينئذٍ إن كان المرجح أيضاً للإيجاد كالعلم بالمصلحة فيه ويعبر عنه بالداعي والعلّة الغائية متحققاً فيكون الإمساك قبيحاً ومذموماً لا غير ممكن وإن كان المرجح كالعلم بالمفسدة في الإيجاد للترك والإمساك عن الإيجاد مع التمكن من الإيجاد أيضاً؛ لعدم دخالة المرجح في أصل الإيجاد والإمساك، فيكون الإمساك عن إيجاد العمل ممدوحاً أيضاً.

فعدم الفعل وتركه والإمساك عن إيجاده حين تحقق العلة التامة لإيجاده وفي زمان تحققها، وكذا عدمه وتركه والإمساك عن إيجاده دائماً ومادامت العلة التامة لإيجاده موجودة لا يكون بدون المرجح وما يتوقف عليه حتى يكون ترجح المرجوح بل يكون مع المرجح وما يتوقف عليه بمعنى العلة التامة له لا بمعنى الداعي والعلّة الغائية وهو القدرة والتمكن من الإمساك عنه أيضاً على البدل دائماً، وإذا كان تحقق العمل في الزمان المتأخّر عن زمان وجود العلة التامة لوجوده وفي الزمان الثاني يوجد القادر مع عدم إيجاده في الزمان الأوّل، لا يلزم ترجح أحد المتساويين - أي وجود العمل في الزمان الثاني بلا علة تامة - لأنّ الفاعل القادر على الفرض يتمكن في كلّ زمان عند تحقق العلة

التامة لوجود العمل من كل من الإيجاد والإمساك عنه على البدل ففي الزمان الأوّل و حين تحقّق وجودها اختار الإمساك عن الإيجاد للتمكّن منه أيضاً، فيكون الإمساك عنه فيه مستنداً إلى تمكّنه منه والقدرة عليه وفي الزمان الثاني اختار وجود العمل و إيجاده فيه للتمكّن منه بالفعل لوجود العلة التامة لإيجاده، وإن تمكّن من الإمساك عنه أيضاً، فتوقّف إيجاده فيه مستند إلى قدرته والتمكّن من إيجاده، فلا تشمل قاعدة عدم جواز تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة له العلة التامة التي تكون علته الفاعلية فاعلاً قادراً، وتكون خارجة عنها تخصّصاً لاتخصيصاً؛ لشمولها للعلة التامة التي تكون علته الفاعلية فاعلاً بالطبع، أو فاعلاً قادراً مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً، ومحتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل بالنسبة إلى كل من الإيجاد والإمساك عنه.

إن قلت: سلّمنا أنّ قاعدة عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة لا تشمل المعلول للعلة التامة - التي علته الفاعلية هي الفاعل القادر مع كونه فاعلاً تاماً لا يحتاج في تأثيره وإيجاده للعمل المقدور إلى المرجّح - فتلك القاعدة لا تقتضي امتناع كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، فيكون عند تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل المقدور متمكناً من كل من إيجاده والإمساك عنه إلاّ أنّه يترتب على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً تالٍ فاسدٌ عقلي آخرٌ كاشف عن امتناع كونه فاعلاً تاماً؛ لأنّه إن كان فاعلاً تاماً غير محتاج إلى المرجّح لتأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور إذا وصلت النوبة إليه لتأثيره فيه بالفعل وهي فيما إذا تحققت العلة التامة لإيجاده للعمل، فحينئذٍ يتمكّن من كل من إيجاده والإمساك

عنه، لتحقق العلة التامة لكل من الإيجاد والإمساك عنه وما يتوقف عليه كل منهما لفرض تحقق العلة التامة لإيجاد العمل وكفاية القدرة على الإمساك عنه والتمكّن منه للإمساك عنه بالفعل من دون الاحتياج إلى شيء آخر، وهذا لازم كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً غير محتاج إلى المرجح في تأثيره بالفعل في العمل المقدور فيما إذا وصلت النوبة له إليه.

وإذا تحققت العلة التامة لكل من إيجاد العمل والإمساك عنه عند تحقق العلة التامة لإيجاده؛ فإنه حينئذٍ إما يؤثر كل منهما بالفعل، وإما لا يؤثر شيء منهما كذلك، وإما يؤثر أحدهما دون الأخرى، ولأربع؛ لدوران الأمر بينها أي يدور أمر المؤثر بين الثلاثة لانحصار أطراف المعلوم بالإجمال والمؤثر فيها لكنه لا يمكن شيء منها؛ لأنّ الأول مستلزم لاجتماع النقيضين، والثاني مستلزم لارتفاع النقيضين، والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح لتمامية كل منهما لتأثيره في أثره، وهذه التوالي الفاسدة والممتنعة عقلاً ترتّب على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، ومعلوم أنّ امتناع التالي كاشف إنّما عن امتناع متلوّه وملزومه؛ لأنّه معلول له، وامتناعه ناشٍ من امتناعه، فهذه التوالي الفاسدة عقلاً دالة إنّما على امتناع كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً، ولا بدّ من أن يكون فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجح كما هو المشهور؛ لعدم ترتّب تالي فاسد عليه. قلت: نعم، إذا كان الفاعل القادر فاعلاً تاماً ذاتاً غير محتاج في تأثيره بالفعل وتمكّنه من كل من إيجاد العمل المقدور والإمساك عنه كذلك إلى المرجح، فيتحقق العلة التامة لكل من الإيجاد والإمساك عنه عند تحقق

العلّة التامة لإيجاد العمل المقدور.

والقول بأنه لا يمكن تأثيره في كليهما ولا عدم تأثيره في شيء منهما يصحّ؛ للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما الممتنع الكاشف عن امتناع ملزومهما لكن امتناع هذين اللازمين وقوعاً لا يكشف عن عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه؛ إذ امتناعهما يكون لأجل أنّ معلولين حيث يكونان متناقضين لا يمكن تحقّقهما من هذه الجهة لا من جهة عدم تمكّن الفاعل القادر منهما، فالمنع من جانب المعلول لا من جانب الفاعل، ولذا حيث إنّه لا تالي فاسد من تحقّق أحدهما على البدل، فالقول بامتناع تأثيره في أحدهما أيضاً لا يصحّ؛ إذ يمكن تأثيره في أحدهما على البدل بدون تالي فاسد أي يمكن تأثيره في أحدهما وحده دون الآخر أي أيّ منهما كان لأحدهما المعين دون الآخر.

والقول بلزوم الترجيح بلا مرجّح خلاف الواقع؛ لأنّه إن كان المراد من المرجّح هو ما يتوقّف عليه وجود الممكن أو عدمه من العلّة التامة له، فهو موجود لكلّ من الإيجاد والإمساك عنه على الفرض؛ لتحقّق العلّة التامة لإيجاد العمل، ولكفاية القدرة على الإمساك عنه وحدها لترك العمل وعدم إيجاده، فإذا ترتّب على أحدهما معلوله من الإيجاد أو الإمساك وترك العمل يكون مع المرجّح بالمعنى المذكور وليس بدون المرجّح، وبعد عدم إمكان تأثير كليهما؛ للزوم اجتماع النقيضين، وعدم إمكان تأثير شيء منهما؛ للزوم ارتفاع النقيضين لاوجه؛ لعدم تأثير أحدهما؛ لإمكانه وعدم ترتّب تالي فاسد عليه.

نعم، إن كان التأثير لأحدهما المعين والخاصّ دائماً، يلزم الترجيح بلامرّجّح؛ لعدم خصوصيّة في أحدهما المعين تقتضي التأثير دائماً دون الآخر؛ لكون كلّ منهما علّة تامّة لمعلوله على نحو سواء على الفرض.

وأما إن كان التأثير لأحدهما على البدل -بمعنى أنّ الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لكلّ من الإيجاد والإمساك عنه يتمكّن بسببها من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل أي يتمكّن من أحدهما أي أيّ منهما كان لا أنّه متمكّن من خصوص أحدهما دون الآخر -فله أن يختار وينتخب أيّاً منهما كان في مقام إعمال القدرة وتأثيرها في العمل، وهذا معنى اختياريّة كلّ من إيجاد العمل المقدور والإمساك عنه ووقوعه بالمشيئة معاً، وهذا معنى تأثير القدرة في كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل، فلا يلزم الترجيح بلامرّجّح؛ لتمكّنه من انتخاب كلّ منهما على البدل أي أحدهما أيّ منهما كان ابتداءً وإدامة.

وإن كان المراد من المرّجّح هو خصوص ما للفاعل القادر عند تأثيره بالفعل في الإيجاد أو الإمساك عنه وهو مبادي الاختيار لاسائر ماله الدخل في وجود العمل المقدور؛ فإنّه إن لم يكن موجوداً عند تأثيره في أحدهما، يلزم عدم حسن العمل إيجاباً أو إمساكاً وعدم ممدوحيّته عقلاً وعقلاء؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل لا يُقدم وقوعاً على عمل بدون مبادي الاختيار التي منها المصلحة فيه أو المفسدة إيجاباً وإمساكاً لا أنّه لا يتمكّن من إيجاد العمل والإمساك عنه؛ لأنّ المفروض هو كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى الإيجاد والإمساك عنه ذاتاً من دون مبادي الاختيار والمرّجّح بمعنى الداعي وإن كان المرّجّح بمعنى الداعي

موجوداً، أيضاً فيصير العمل لأجله حسناً وممدوحاً أيضاً لا يمكن الصدور أو الإمساك بسببه.

إن قلت: إن الفاعل القادر حين تحقق العلة التامة لإيجاد العمل إن كان متمكناً من الإمساك وترك العمل أيضاً، يلزم احتياج عدم المعلول إلى علة وجودية وأمر موجود وهو القدرة عليه، ومعلوم أن أثر العلة الموجودة هو إيجاد المعلول، فيلزم إيجاد عدم المعلول وترك العمل وهو مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لا تصاف بعدم بالوجود وهو تال فاسدٌ عقليّ كاشف عن بطلان متلوّه وهو القدرة على الإمساك وترك العمل. قلت: بعد أن عدم المعلول كوجوده يحتاج إلى غيره؛ لعدم وجدانه له ذاتاً، فيحتاج إلى غيره لئلا يلزم أن يصير المحتاج إلى غيره غير محتاج إليه وهو تناقض.

فكما أنه يمكن أن يستند عدم المعلول إلى عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول، كذلك يمكن استناده إلى أمر وجودي كالقدرة على ترك العمل المقدور والإمساك عن إيجاده^١، لكن استناد ترك العمل المقدور إلى القدرة ليس بمعنى إيجادها له حتى يلزم التناقض، وإنما معناه الإمساك عن إيجاد العمل وبالفارسيّة «خودداری کردن از ایجاد است» لا إيجاد ترك العمل والإمساك عن الإيجاد، وعدم أعمال القدرة فيه مستلزم لترك

١. ومعنى هذا أن القادر إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ لأنه بناء على كون القادر فاعلاً غير محتاج لانتخاب أحد طرفي المقدور إلى مبادئ الاختيار في أصل الإيجاد والترك على البديل، فمعنى خشيته وإرادته لأحدهما تمكّنه من إيجاده تركه على البديل، لا بمعنى الشوق المؤكّد إلى أحدهما الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي شرط الفاعل القادر في تأثيره في أحدهما بناء على كونه فاعلاً ناقصاً.

العمل المقدور وعدمه، فالقدرة على الإمساك عن إيجاد العمل وتركه بمنزلة عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول من جهة الأثر وعدم المعلول.

وقولهم بانحصار علة عدم المعلول في عدم وجود العلة التامة لوجود المعلول يبتني على اعتقادهم بأن الفاعل القادر فاعل ناقص، ومحتاج إلى المرجح في تماميته وتأثيره بالفعل، كما مرّ بيانه مستوفى.

والقول بأن عدم المعلول والممكن لا يحتاج إلى العلة وإنما العدم مطلقاً لا شيء محض، وإنما وجوده يحتاج إليها في غير محله مطلقاً بل لا بدّ من التفصيل؛ لأنه إن كان المراد من العلة مفيد الوجود والموجد ومعطي الوجود، فالعدم لا يحتاج إليها؛ للزوم التناقض، وإن كان المراد من العلة ما يتوقف عليه غيره ومحتاجاً إليه وموقوفاً عليه، فهو في غير محله؛ لأنّ ممكن الوجود في كلّ من اتّصافه بالوجود والعدم محتاج إلى غيره.

أمّا بناء على أصالة الماهية، فلعدم اتّصافها بشيء منهما ذاتاً؛ لخلوّ ذاتها عن كلّ منهما، فتحتاج في اتّصافها بأحدهما إلى أمر خارج عن الذات، وإلا فيلزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه ومستقلاً، وهو تناقض. وبناءً على أصالة الوجود وإن كان وجود الممكن عين ذاته إلاّ أنّه قائم بغيره ذاتاً، فإذا كان وجوده قائماً بغيره، فعدمه يكون بسبب عدم غيره، أو عدم إرادته إذا كان فاعلاً مختاراً لذاته، لأنّهما نقيضان، ونقيض الوجود القائم بالغير عدمه أي العدم التابع لعدم الغير أو لعدم إرادته، فعدم المعلول لوجوده محتاج إلى غيره، وذلك الغير قد يكون

عدم العلة التامة لوجود المعلول وقد يكون القدرة على الإمساك عن إيجاده كما مرّ بيانه.

والدليل على كون الفاعل القادر فاعلاً تاماً ذاتاً ولا يحتاج في تأثيره عند وصول النوبة إليه إلى المرجح والتمّم لفاعليته وتأثيره في العمل المقدور هو ما يترتب على كونه فاعلاً تاماً من الأمور الحقّة الصحيحة المبني عليها الأمور الاعتقاديّة التي يقتضيها المذهب العدل الحقّ والإسلام الواقعي الذي هو من عند الله الحكيم من طريق الوحي والقرآن الكريم ولسان نبيّه الأعظم وأوصيائه العظام - صلوات الله عليهم أجمعين - الذين غصبت العتاة والمردّة حقّهم وأغلقوا أبواب بركاتهم من العلوم الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعملية الدخيلة في تكامل الإنسان في الجهات الثلاث وإيصال كلّ إنسان إلى كماله الممكنة حسب استعداده الموجود فيه المختلف في الأناسيّ الموجب لإصلاح أمورهم الدنيويّة والأخرويّة ورفع ما يوجب فسادها، فيصلون إلى ما يقتضيه فطرة كلّ إنسان وتدعوه إلى الوصول إليه، ويجتهد له كمال الجهد والاجتهاد من التعيّن المقرون بالسعادة والخيرة في جميع الجهات في الدنيا والآخرة إلى الأبد.

وأيضاً حرّمهم من حكومتهم الحقّة التي عُيّنّت لهم، الدخيلة في نشر تلك البركات وإيصالهم إلى الناس وإجرائها بينهم بالعدالة والقسط، فظلموا عليهم وعلى أهل العالم والبشر بسبب الظلم عليهم، فصاروا محرومين من تلك البركات إلى ظهور قائمهم - صلوات الله عليه وعليهم وعجّل الله فرجه الشريف - وغرسوا شجرة الاختلاف بين المسلمين

وعدم الاتحاد بينهم الموجب للتشاجر والنزاع والسبّ والشتم واللعن والضرب والقتل وهتك الحرمه بينهم، ولغلبة الكفر والكفار عليهم لأجل عدم اتّحادهم، وللشقاق بينهم كما نرى بالعيان، والجهل والفساد والظلم والحرمان بين الناس في جميع الأمكنة والأزمنة، وانتشرت أغصانها في جميع أكناف العالم وأطرافها ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^١ لكونه تعالى عادلاً حكيماً،^٢ ومن صحّة إرسال الرسل وإنزال الكتب، وصحّة جعل الأحكام وعدم لغويّة جعلها، وصحّة الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب بسبب امتثالها أو مخالفتها، وصحّة إجراء العقاب في الدنيا والآخرة.

كلّ ذلك لأجل عدم لزوم نقض الغرض من خلقه الإنسان الناقص بدواً، المستعدّ للتكامل بكسب الكمال العلمي والأخلاقي بأسبابهما الدخيلين في تحقّق الحياة الطيّبة الدنيويّة والأخرويّة ووصول الإنسان إلى سعادته المطلوبة فطرةً بالعمل بوظائفه العمليّة المجعلولة له؛ لصيرورتها داعية إمكانيّة عند فعليّتها ووصولها إلى المكلف إلى انتخاب أحد طرفي العمل المقدور والتمكّن منه تكويناً.

وجميع ذلك يتوقّف على كون الإنسان فاعلاً قادراً تاماً في فاعليّته ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور عند تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل ووصول النوبة إلى إيجاده للعمل المقدور وتمكّناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل؛ لأنّه إذا ثبت أنّ الإنسان -الذي

١. الشعراء (٢٦) الآية ٢٢٧.

٢. عطف على «الأمر الحقة الصحيحة» في الصفحة المتقدمة.

هو أفضل المخلوقات - خلق ناقصاً و عارياً عن الكمالات العلميّة والأخلاقيّة ولكن له استعداد التكامل في الجهتين بتحصيلهما بأسبابهما؛ لتمكّنه منه بسبب امتيازهِ عن غيره من المخلوقات بالقوّة العقليّة المتفكّرة المستمدّة من القوى المدركة الأخرى الظاهريّة والباطنيّة لتحصيل الكمالات العلميّة بأنواعها، وبالقدرة عليه وعلى كسب الأخلاق الفاضلة الكريمة التي بها شخصيّة الإنسان وكرامته وشرافته بأسبابها المختلفة التي بُيّنت في محلّها المقدورة، له ومنها العمل بالوظائف العمليّة وملازمتها وعدم التخلف عنها، وعلى رفض الأخلاق اللئيمة والخسيّة التي بها انخفاضه وانحطاطه ولآمته وخساسته ولحاقه بالموجودات الخسيّة بأسبابها التي في قدرته، ومنها الجهل بأسباب تحصيل الأخلاق الكريمة أو عدم رعايتها ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١ ويعبّر عن هذه المرتبة في العلوم العقليّة بالعقل الهيولاني أي الخالي عن الإدراك كالهيولى الأولى الخالية عن الصور القابلة لقبولها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾^٢ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^٢.

فعدالته تعالى إعطاؤه الأشياء ما هو حقيق وحرّيّ لها ومحتاجة إليه، وحكمته مع أنّ أعماله الاختياريّة لا تخلو عن المنافع والبركات والمصالح وعن المضارّ والمفاسد اللتين تقتضيان إرسال الرسل وإنزال الكتب مع ما ذكر بعدهما لهداية الإنسان والبشر إلى طريق وصوله إلى

١. النحل (١٦) الآية ٧٨.

٢. الشمس (٩١) الآيتان ٩ و ١٠.

الكمالات والخروج عن الاستعداد لها إلى الوصول إلى فعليتها بالمقدار الممكن لكل فرد بماله من الاستعداد والسعي في فعليته بالمقدار المقدور له حتى لا يلزم من خلق الإنسان الناقص المستعدّ نقض الغرض منه بعد عدم كون أصل خلقته وافياً لحصول الغرض منها الذي خلق لأجله وهو الوصول إلى كمالاته العلميّة والأخلاقيّة والحياة الطيّبة الدنيويّة والأخرويّة وتحصيلها بالاختيار.

وإنّما يحتاج إلى المتّمّ الدخيل في حصوله، فعليه تعالى أن يفعلها حتى لا يلزم نقض الغرض الذي لا ينبغي أن يرتكبها العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى فإنّه قبيح عقلاً وعقلاء فإنّ الغرض الأقصى من خلقته ناقصاً وإعطاء الاستعداد له للتكامل مع جعل وسائله له في نفسه وفي غيرها لكسب الكمالات العلميّة والأخلاقيّة بأسبابهما بالاختيار وكسب الحياة الطيّبة الدنيويّة والأخرويّة المحبوبة والمطلوبة فطرةً بالعمل بالوظائف العمليّة اختياراً هو الوصول المذكور وتحصيلها بالاختيار، وإلا فيخلق كلّ إنسان كاملاً من أوّل الأمر حتى لا يحتاج إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب وبيان الوظائف الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعمليّة.

ومعلوم أنّ بيان الوظائف بسبب الرسل - سواء كانت إرشاديّة وبداعي الإرشاد أو باعثيّة وبداعي جعل الداعي إلزاميّة كانت أو غير إلزاميّة - يكون لأجل جعل ما يصير داعياً إلى أحد طرفي العمل المقدور تكويناً إيجاباً وتركاً لانتخاب القادر لأحدهما للوصول إلى ما يترتب عليه ممّا هو كمال أو ما هو دخيل في الكمال أو ما يكون انحطاطاً أو ما هو دخيل فيه، فتكون متممة لأصل الخلقة، ودخيلة في حصول الغرض

منها، لاحتياج الإنسان إلى بيانها بسببهم لأجل خطائه في إدراك الواقعيّات كثيراً فيما يمكنه إدراكه ككثير من الاعتقاديّات، فإنّهم مختلفون في قوّة الإدراك وفي تحصيل الإدراك وأسبابه وعدم إدراكهم للوظائف العمليّة التي هي دخيلة في تحصيل الحياة الطيّبة الدنيويّة والأخرويّة بجميع شؤونها وخصوصيّاتها، فيحتاجون إلى من يدركها من غير خطأ ويبينها لهم.

وكذا جعل الجزاء من الثواب والعقاب على إطاعتها ومخالفتها متمّ لجعل الوظائف ودخيل في عدم نقض الغرض من جعل الأحكام والوظائف، وبالواسطة متمّ للخلقة، دخيل في عدم نقض الغرض منها؛ لأنّ للإنسان شهوةً وغضباً داعيين إلى مخالفة الوظائف إذا لم تكن موافقةً لمقتضاهما، فلا بدّ ممّا يكون هو رادعاً عن أن تكون متابعتهما مطلقة حتّى إذا اقتضت مخالفة الوظائف، وكذا لزوم إجرائهما بأقسامها في الدنيا والآخرة متمّ لجعل الوظائف في ترتّب ما أريد من جعلها من العمل بها وجعلها داعياً للعمل بها حتّى يترتّب على العمل بها من جلب المصالح ودفع المفاسد أو رفعها، فإنّ الإنسان المكلف بها إذا اعتقد بأنّه لا يترتّب على موافقتها ثواب ولا على مخالفتها عقاب، أو اعتقد بأنّ ما أوعد به من الثواب، أو أوعد عليه من العقاب لا يجري، لا يعمل بها إلّا القليل والأوحديّ ممّن وصل إلى مقام العصمة أو من يتلوّتلوه، فيكون عمله بها حبّاً أو شكراً لله كما في الحديث، فلا يصل الإنسان إلى كماله الممكن الذي هو الغرض الأقصى والداعي للداعي النهائي من خلّفته، وإليه يشير الآية الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فإنّ

الإنسان إذا صار عبداً مطلقاً ومطيعاً له تعالى في جميع أعماله بحيث لا يعمل إلا بما هو وظيفته في كل ما يفعله ويتركه، فقد وصل إلى مقام العبودية المطلقة التي هي أكمل وأفضل الكمالات الإنسانية؛ لأنها من لوازم كمال العرفان بوجود المبدأ تعالى وصفاته الجميلة والجليلة، وأفعاله المتصفة بالعدل والقسط وبالحكمة والإتقان والإصلاح وتخليّة النفس وتزيينها بالأخلاق الكريمة الإلهية وتضعيف القوى الشهوية والغضبية بأقسامها وجعلها مطيعتين منقادتين لها، فلا تكون النفس مطيعة لهما بل هما مطيعتان لها وهي مطاعة، وتستعملها فيما تريد ممّا ينفعها ولا يضرّها وتترتب عليها الكمالات الشامخة الرفيعة كالخشية من الله تعالى والرضا بقضائه وقدره والحبّ في الله والبغض في الله والصبر في طاعته وترك معصيته وفي المصائب المختلفة وعدم الشكوى عنها وهكذا.

وإذا وصل العبد إلى هذا المقام تصير نفسه محلاً قابلاً لإفاضة العرفان القلبي المفاض من الله تعالى أو جنوده، الذي يعبر عنه برؤية القلب، فيراه الأشياء به كما هي، ويتصرّف في الأشياء بإذنه تعالى.

وهذا المقام مقام العبد المطلق لله تعالى، فالعبودية المطلقة الاختيارية أفضل الكمالات للإنسان، ولذا يرى الله تعالى مقام العبودية المطلقة الاختيارية لنبيه الأعظم ﷺ من بين مقاماته وصفاته الكريمة حقيقاً وحرية للعروج من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى والسير في ملكوت السماوات والوصول إلى مقام قرب «قرب قوسين أو أدنى» ولإيحاء الأسرار الخفية الإلهية إليه في مقام «قرب قاب قوسين أو

أداني» كما في القرآن الكريم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾^١ ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ
قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾^٢

فكونه تعالى عادلاً وحكيماً في أفعاله، ولم يكن ظالماً ولا غياً فيها،
وصحة إرسال الرسل، وإنزال الكتب لأجل عدم لزوم نقض الغرض من
خلقة الإنسان الناقص المستعد للتكامل لعدم كفايتها وحده لترتب
الغرض منها عليها وهو الغرض الأقصى منها والداعي للداعي النهائي
لها، أي الوصول إلى كماله الممكن له، وكذا صحة غيرهما ممّا ذكرناه؛
لكون كلّها دخيلاً في ترتب الغرض من الخلقة عليها كما ذكرنا، يصحّ
فيما إذا كان الإنسان مختاراً في أعماله المقدورة، بمعنى كونه متمكناً
من كلّ من إيجادها والإمساك عنها عند تحقق العلة التامة لإيجادها،
ولا يكفي تمكّنه من إيجادها حينئذٍ دون الإمساك عنها كما قالوا بكفايته
حيث فسّروا العمل الاختياري بما يكون مسبوقاً بالإرادة والاختيار،
التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار التي هي المرجحة لانتخاب
أحد طرفي المقدور من الأعمال مع قولهم بأنّ الفاعل القادر فاعل
ناقص ذاتاً محتاج في تماميته وتأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور
إلى المرجح ومبادي الاختيار، فإذا كان المرجح لأحد طرفي المقدور،
لا يتمكّن الفاعل القادر من الطرف الآخر؛ لعدم تمامية العلة الفاعلية
المحتاج إليها العمل المقدور، فالاختيارية -بمعنى تمكّنه من كلّ من

١. الإسراء (١٧) الآية ١.

٢. النجم (٥٣) الآية ٨ - ١٠.

الإيجاد والإمساك عنه - لا يتحقق لأنّ المرجح - الدخيل في تمامية الفاعل القادر بالفعل دائماً - يكون لأحد الطرفين؛ إذ مع فرض المرجح لكلّ منهما يقع التمانع والتزاحم، ولا يتحقق شيء منهما، مع قولهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لإيجاده فعند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل المقدور لا يتمكن الفاعل القادر من الإمساك عنه وتركه؛ للزوم تخلف المعلول عن العلة التامة، وقالوا بامتناعه مطلقاً حتى لو كان الفاعل هو القادر لا بالطبع؛ لما يترتب على تخلفه من الأمر الممتنع الكاشف إنّاً عن امتناع متبوعه وما يترتب عليه وقد مرّ بيانه والجواب عنه.

وبالجملة، كونه تعالى عادلاً حكيماً، وصحة إرسال الرسل، وإنزال الكتب إلى آخر ما ذكرناه يصحّ فيما إذا كان الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل المقدور اختيارياً، بمعنى كونه متمكناً من الإيجاد والإمساك عنه الذي هو محلّ البحث بين الأشاعرة والعدلية من المعتزلة والشيعة لا بمعنى كون العمل المقدور مسبوقاً بالإرادة والاختيار التي هي الجزء الأخير لمبادي الاختيار التي هي المرجح لأحد طرفي العمل المقدور من الإيجاد أو الترك.

ولو كان الطرف الآخر غير متمكّن منه وغير مقدور كما قالوا في ردّ الأشاعرة.

ولو لم يكن الفاعل القادر متمكناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل حين تحقق العلة التامة لإيجاده لترتب على عدم تمكّنه المذكور التوالي الفاسدة العقلية والنقلية الكاشفة عن فساد متلوّها،

وتكون برهاناً إنشائياً على عدم صحته، فلا بدّ من أن يكون متمكناً من كلّ منهما على البدل، فتكون التوالي الفاسدة المترتبة على عدم التمكّن المذكور دليلاً على وجوده؛ لترتّبها على عدمه دون وجوده؛ إذ الأمر دائر بين الوجود والعدم، فإذا لم يصحّ العدم، فالوجود صحيح، وإلا فيلزم الخلف والتناقض، والتوالي الفاسدة على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر نقلي.

وحيث إنّ القائلين بالجبر في أعمال الإنسان بعضهم يقولون بأنّ العلة الفاعليّة لأعماله والموجد لها هو الله تعالى - العياذ بالله - كالأشاعرة وبعض الفلاسفة والحكماء مع الفرق بينهما بأنّ الأشاعرة يقولون: إنّ العلة التامة لأعمال الإنسان هو الله تعالى ولا دخل لعلل ماسوى الله في تحققها إلا أنّ عادة الله جرت في إيجاد أعماله عند تحقّق عللها التكوينيّة فيوجدّها عند تحقّقها، مثلاً يوجد تكلم الإنسان عند تحقّق كلّ ماله الدخل في تحقّقه من الأسباب غير ما سوى، الله كسلامة اللسان والقدرة عليه، وتحقّق مبادي الاختيار، فيوجد الله تعالى حينئذٍ تكلمه من دون أيّ دخل لشيء من أجزاء العلل التكوينيّة في وجود تكلمه، ويعبّرون عن إيجاد الله تعالى له بـ«خلقه»، وعن مقارنة إيجاده لتحقّق علل ماسوى الله التكوينيّة بـ«الكسب»، فيقولون بأنّ تكلم الإنسان خلقه الله بمعنى أنّه أوجده وهو مخلوق له، وكسبه الإنسان وهو مكسوب له، وبأنّ بعض الحكماء يقول بأنّ الله تعالى هو الفاعل والموجد لأعمال الإنسان، وعلل ماسوى الله من العلل التكوينيّة تكون من قبيل العلل المعدّة والقابليّة وشرائط القابل الأعمّ من المعروض

للعرض ومحلّ الصور الجسميّة والمتعلّق كالبدن للنفس.
 وحيث إنّ علل ما سوى الله من الممكنات، ومحتاجة إلى العلة، فهي
 من أفعال الله تعالى أيضاً وموجودة بإيجاده فكلّ من عمل الإنسان
 وعلله التكوينيّة موجود بإيجاده تعالى، فيرجع إلى قول الأشاعرة.
 ويلحق بهما العرفاء، والفرق بينهما وبينهم أنّهما يعتقدان بتعدّد الله
 تعالى والإنسان وجوداً، وأنّهم يقولون بوحدة الوجود والموجود خارجاً
 وهو الموجود الواحد الشخصي لا بشرط وهو موجود واحد شخصي
 واجب بالذات لا بشرط واللاتعّين من جميع الجهات، فيكون قابلاً للتقيّد
 بالماهيات الممكنة والأعيان الثابتة، الموجب لإمكان ترتّب آثار
 الماهيات الممكنة عليه وقد مرّ بيانه سابقاً، فهو الفاعل لجميع أعمال
 الإنسان والموجد لها؛ لعدم وجود للإنسان بوجود مختصّ به، فإنّ تقيّد
 الوجود الواجبي بالماهيات والأعيان الثابتة لا يوجب وجود الماهيات
 المختصّ بها، وإنّما هي باقية على الاتّصاف بالعدم كما صرح به في
 اصطلاحات العرفاء وغيرها.

وبعضهم يقولون بأنّ الإنسان هو الفاعل والموجد لأعماله المقدورة
 لكنّهم يقولون بالجبر وعدم تمكّن الفاعل القادر عند تحقّق العلة التامة
 لإيجاد العمل من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه بل من الإيجاد فقط
 دون الترك والإمساك عنه؛ لأجل كونهم قائلين بكون الفاعل القادر
 فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي
 المقدور، وبامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لإيجاده مطلقاً حتّى
 فيما إذا كانت العلة الفاعليّة والمقتضي والموجد له هو الفاعل القادر وقد

مرّ بيان كلّ من الدليل لهم والجواب عنه.

فلا بدّ من بيان التوالي الفاسدة المترتبة على القول بالجبر في أعمال الإنسان المقدورة في موردين: أحدهما يختصّ بما يترتب على قول البعض الأوّل والقائلين بأنّ الفاعل والموجد لأعمال الإنسان هو الله تعالى، والآخر بما يترتب أيضاً على البعض الثاني والقائلين بأنّ الفاعل والموجد لأعماله المقدورة نفسه لا غيره.

أمّا ما يترتب على الأوّل، فما يترتب على خصوص قول الأشعري هو سدّ باب الاستدلال على وجود الصانع و الباري تعالى بوجود ما سوى الله من الحوادث بالبرهان الإيني، وذلك لأجل الاختلاف بين غير المحقّقين من أهل الكلام والمحقّقين منهم والحكماء في أنّ المحجوج لما سوى الله في وجودها إلى غيرها المنجرّ إلى إثبات الصانع تعالى.

هل هو إمكانها أو حدوثها أو المركّب منهما أو الإمكان بشرط الحدوث؟

واختارت الأشاعرة الثاني، أي حدوثها كما هو المذكور في كلماتهم المكتوبة في كتبهم الكلاميّة، وعلى مختارهم يتوقّف إثبات الصانع والعلم به على القياس الذي يكون العلم بكلّ من صغراه وكبراه موجباً للعلم بوجود الصانع بمعونة بطلان الدور والتسلسل، أو برهان الخلف على ما هو التحقيق عندنا، فيقال: العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث، والعلم بالصغرى يحصل بالحواسّ وبغيرها، ولكنّ العلم بالكبرى لا طريق إليه بناء على أنّ المحجوج إلى العلة هو حدوث الحادث إلّا الاعتقاد، والعلم بأنّ كلّ إنسان تحقّق عمله المقدور الذي من الحوادث

في أنّ المتصوّر
لاحتياج الممكن إلى
الله أربعة: الإمكان،
الحدوث، المركّب
منهما، الإمكان
بشرط الحدوث.
ومختار الأشعري هو
الثاني أي الحدوث

والموجودات بعد العدم من بين الحوادث يحتاج إلى الفاعل والموجد له ولم يوجد بدون العلة والموجد ثم يقاس غيره من الحوادث به، ويقال: فكما أن هذا الحادث يحتاج إلى العلة الموجدة لعلمنا بأن وجوده معلول لها، فغيره أيضاً يحتاج إلى العلة الموجدة أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما في الحدوث، وأنهما مشتركان فيه، فإن كان اتّصاف عمل الإنسان به موجباً لاحتياجه إلى العلة الموجدة، فاتّصاف غيره به كافٍ فيه أيضاً. إن قلت: نفس حدوث الحادث يكفي في احتياجه في وجوده إلى الغير وهو متحقق في كلّ حادث، ولا يختصّ بعمل الإنسان حتى يقاس به غيره.

قلت: حدوث الحادث إن كان علة لاحتياجه إلى العلة الموجدة له - كما هو مختار الأشعري كالإمكان الماهوي أو الوجودي عند الحكيم - لم يكف لإثبات الصانع بسبب وجود الحادث لأجل كونه علة، لاحتياج وجود الحادث إلى غيره، ويلزم سدّ باب إثبات الصانع إن لم يثبت أن عمل الإنسان المقذور الذي هو من الحوادث يحتاج في وجوده إلى الإنسان القادر، وأنه بقدرته يوجد، ثم يقاس به غيره من الحوادث في احتياجها إلى العلة الموجدة لها، لاشتراكها في الجامع والقدر المشترك الذي هو الحدوث.

وذلك لأنّ معنى علة الاحتياج إلى العلة الموجدة أن للشيء خصوصية تستدعي وتقتضي أنه في وجوده محتاج إلى العلة الموجدة له، فإن يوجد مع تلك الخصوصية بدونها، يترتب عليه تالٍ فاسدٌ عقلي، وأمر ممتنع محال كاشفٌ إنّما عن فساد متلوّه وامتناعه، مثلاً بناء على

أصالة الوجود في الممكنات أيضاً يقال: الوجود الإمكانى ممكن الوجود، وعلّة احتياجه إلى العلة الموجدة له هو إمكان وجوده، وإمكان الوجود معناه افتقار ذاته واحتياجه إلى غيره، وأنّ ذاته متعلّقة ومرتبطة به، وليس قائماً بذاته كالواجب تعالى حيث إنّ وجوده واجب بالذات، ووجوبه الذاتى واتّصافه بوجوب الوجود بالذات يقتضى أنّ وجوده قائم بنفسه، ولا يحتاج فيه إلى غيره وأمرٍ خارج عن ذاته مطلقاً، فإن تحقّق ممكن الوجود بدون العلة الموجدة له، يلزم التناقض؛ إذ مع فرض كونه ممكن الوجود ذاتاً، واتّصافه به ذاتاً بالمعنى المذكور إنّ يوجد بدون العلة الموجدة، يلزم أن يكون ما ذاته قائم بالغير ومحتاج إليه غير قائم به وغير محتاج إليه، كما أنّه إن كان وجود الواجب قائماً بالغير ومحتاجاً إليه، يلزم التناقض، وأنّ ما ليس قائماً بالغير و محتاجاً إليه يكون قائماً به ومحتاجاً إليه؛ لأنّه خلاف مقتضى وجوبه الذاتى وكونه متّصفاً به ذاتاً، ولذا يكون علة عدم احتياج وجود الواجب بالذات والمبدأ تعالى هو وجوبه الذاتى وكونه متّصفاً به بالذات، فإن كانت علة احتياج الحادث والموجود بعد العدم إلى غيره، والعلة الموجدة له هي حدوثه - حيث إنّّه واجد له ذاتاً، لأنّه إمّا ذاتيّ باب البرهان له إن كان المراد منه هو المفهوم المنتزع منه، وإمّا عين ذاته ووجوده الخارجى إن كان المراد منه هو الوجود الخارجى بعد العدم - فلا بدّ من أن يلزم التناقض من تحقّقه خارجاً بدون العلة الموجدة له مع اتّصافه به ذاتاً وأنّ ما يحتاج إلى الغير لم يكن محتاجاً إليه لكن حدوث الحادث - وإن كان ذاتياً له بالمعنى المذكور - ليس علة لاحتياجه إلى العلة الموجدة له؛

لأنه إن كان المراد منه هو مفهومه المنتزع من وجوده بعد العدم. فإن كانت العلة للاحتياج هو المفهوم المنتزع مع قطع النظر عن وجوده الخارجي بالعرض من باب وجود المقبول بوجود القابل، فهو أمر اعتباري^١ لا يصلح ولا يصح لأن يكون علة ودخيلاً في احتياج الوجود الخارجي بعد العدم، وإن كان بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض علة للاحتياجه إلى العلة الموجدة لوجود الحادث خارجاً، يلزم الدور؛ لأن وجوده بالعرض متأخر رتبة عن وجود منشأ الانتزاع الذي هو وجود مجازي له وعلة قابلية له، فهو متوقف على منشأ انتزاعه، فلو كان منشأ انتزاعه متوقفاً عليه، للزم الدور.

وإن كان المراد من حدوث الحادث وجوده الخارجي بعد العدم، وأنه علة للاحتياج الحادث إلى العلة الموجدة له، يلزم أن لا يحتاج الحادث في بقاءه إلى العلة، ويصير واجب الوجود بالذات بعد أن لم يكن كذلك كما هو مقالة المفوضة المرتب عليها التالي الفاسد العقلي كما يجيء فيما بعد إن شاء الله تعالى فإذا لم يكن حدوث الحادث علة للاحتياجه في وجوده إلى العلة الموجدة له لما ذكرناه.

فإن تحقق ووجد في الخارج بدون العلة الموجدة له مع اتصافه به، لا يترتب على وجوده بدونها تالٍ فاسد عقلي كالتناقض ونحوه، ولازمه أن ينسب باب إثبات الصانع بسبب وجود الحوادث، ولا يمكن إثباته به من باب برهان «الإن» كما هو المعروف؛ لإمكان وجود الحادث بدون

١. أي له وجود ذهني حقيقي، وليس له وجود خارجي حقيقي مختص به، بل له وجود خارجي مجازي وبالعرض؛ لكونه منتزعا من المنشأ الخارجي لأنه اعتباري محض في قبال النفس الأمري.

العلّة الموجدة له بناء على القول بكون حدوث الحادث علّةً لاحتياجه في وجوده إلى العلة الموجدة له، مع أنّ كلّ حادث ممكن الوجود؛ لأنّه إمّا وجوده أصيل، وإمّا ماهيته، وأيّ منهما كان أصيلاً يكون ممكناً، وإمكانه علّة لاحتياجه إلى العلة الموجدة له بدون تالٍ فاسد عقلي، فالحادث من جهة إمكانه محتاج إلى العلة الموجدة له، فلو وُجد بدونه، للزم التناقض.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حدوث الحادث وإن لم يكن في نفس الأمر علّة لاحتياج وجوده إلى العلة الموجدة له إلاّ أنّه يكون دليلاً وعلّة للعلم بأنّ وجوده ليس قائماً بذاته كالواجب تعالى، وبأنّ وجوده قائم بغيره؛ مع قطع النظر عن كونه دليلاً على إمكانه لأنّه لو كان قائماً بذاته وغير محتاج إلى العلة الموجدة له، لكان أزلاً وأبداً كما هو شأن الوجود الواجب بالذات، والمفروض أنّه حادث وموجود بعد العدم ولم يكن موجوداً أزلاً وفيه، فحدوث الحادث وإن لم يكن دخيلاً في نفس الأمر في وجوده والعلّة النفس الأمريّة له لكن يكون علّة العلم بأنّ وجوده ليس قائماً بذاته حتّى لا يحتاج إلى العلة الموجدة له؛ إذ لو كان قائماً بذاته، لكان موجوداً أزلاً والمفروض أنّه حادث، فوجوده -سواء كان عين ذاته كالقول بأصالة الوجود في الممكنات، أو لم يكن عين ذاته كالقول بأصالة الماهيّة فيها - حيث يكون حادثاً وموجوداً بعد العدم يدلّ حدوثه على أنّه ليس قائماً بذاته بل بغيره، فلا معنى لكونه موجوداً بنفسه وبدون العلة الموجدة؛ لأنّه مستلزم لكونه قائماً بذاته وغير محتاج إلى غيره، فلا بدّ من أن يكون متحقّقاً أزلاً لا بعد العدم وهو ينافي

حدوثه ووجوده بعد العدم.

ولا يعقل الاتفاق والصدفة مع كونه حادثاً؛ لأنّ معنى كونه موجوداً بنفسه وبدون العلة إمّا كونه قائماً بنفسه وغير محتاج إلى غيره وأنّه بذاته موجود لوجوب وجوده، فهو الواجب بالذات والمفروض أنّه حادث والواجب بالذات موجود أزلاً وأبداً، فهو ممكن بالذات وكان محتاجاً إلى علة الوجود؛ لعدم وجدانه له وعدم اتّصافه به ذاتاً على الفرض لإمكانه، ومع كونه ممكناً، فإن لم تكن علة وجوده غيره، فلا بدّ من أن يكون موجداً لنفسه وعلة لوجود نفسه.

ويرد عليه أنّه محال؛ لأنّه من جهة كونه علة لا يحتاج إلى نفسه، ومن جهة كونه معلولاً محتاج إلى نفسه وهذا تناقض.

وأيضاً إمّا أن يوجد نفسه في حال وجوده وهو تحصيل الحاصل، وإمّا في حال عدمه، فيلزم تأثير المعدوم في الموجود فاتّصاف ممكن الوجود بالذات بالاتفاق وبدون العلة له وبنفسه أمر محال، سواء كان حادثاً أو غير حادث فحدوث الحادث يكون علة العلم لاحتياجه إلى الغير مع قطع النظر عن كونه دليلاً على إمكانه، وعلى أيّ حال، الإشكال وارد على الأشعري؛ لأنّه قائل بأنّ حدوث الحادث علة واقعية ودخيل في نفس الأمر في وجوده كالأمكان عند الحكيم.

في أن علية الحدوث كما ذهب إليه الأشعري غير صحيحة

ولا يرد الإشكال المذكور على الحكيم؛ لأنّه يقول بأنّ علة الاحتياج إلى العلة الموجدة لما سوى الله تعالى هو إمكانه إمّا الماهوي، وإمّا الوجودي على القولين في الأصالة في الممكنات.

في أن الإشكال الوارد على علية حدوث الحادث لا يرد على علية إمكانه كما ذهب إليه الحكيم

وقد يقال: إنّ حدوث الحادث يدل على إمكانه الذاتي، والوجه في

قد يقال: إن وجه
علية حدوث الحادث
هو كشفه عن إمكانه،
فالحادث علة
لكشفه عن إمكانه

دلالتها عليه أن الموجود الخارجي دائر بين واجب الوجود بالذات،
وممكن الوجود بالذات، ومنحصر فيهما؛ لامتناع تحقق ممتنع الوجود
ذاتاً أو وقوعاً، وحدث الحادث دليل على عدم كونه واجب الوجود
بالذات، وإلا كان موجوداً أزلاً لابعث العدم، وكان متصفاً بالقديم
لأبالحادث أي غير مسبوق لا بالغير ولا بالزمان، فإذا لم يكن واجب
الوجود بالذات والقديم؛ لحدوثه المفروض، فيكون ممكن الوجود
بالذات؛ لانحصار الموجود الخارجي فيهما، فإذا لم يكن الموجود
المعلوم وجوده أحدهما، فيكون الآخر، وإلا فيلزم الخلف؛ للعلم بأنه
ليس غيرهما، فحدثه دليل على عدم كونه واجب الوجود بالذات،
وبضميمة انحصار الموجود الخارجي فيهما والعلم بأنه أحدهما، وبأنه
ليس غيرهما يحصل العلم بكونه ممكن الوجود بالذات.

وحيث إن ممكن الوجود بالذات له جهتان وحيثيتان، ومركب من
أمرين: ماهيته ووجوده - لذا يقال: «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية
ووجود» وإن كان المتحقق في الخارج أحدهما لا كليهما كما ثبت في
محلّه - والإمكان الذاتى لماهية وكونها متصفة به بالذات - إن كانت
متحققة في الخارج بناء على أصالة الماهية في الممكنات لا بانضمامه
إليه، ولذا يكون المفهوم المشتق منه محمولاً من صميمه وذاتى باب
البرهان - معناه خلو ماهيته عن الوجود والعدم، وليس شيء منهما
لاتمام ذاته ولا بعض ذاته، فليست واجدة لشيء منهما ذاتاً، ومعنى
الإمكان الذاتى لوجوده - إن كان متحققاً في الخارج كذلك - هو افتقاره
إلى غيره ذاتاً وأن ذاته التي هي عين وجوده مرتبطة ومتعلقة بغيره، وأنه

متّصف به ذاتاً، والمفهوم المشتقّ منه ينتزع من ذاته بلاضمّ ضميمة، ويكون محمولاً من صميميه وذاتيّ باب البرهان، وليس إمكانه بمعنى خلوّ ذاته عن الوجود والعدم؛ للزوم سلب الشيء عن نفسه إذ الوجود بناء على أصالته عين ذاته، وقد قلنا: إنّ حدوث الحادث وإن لم يكن علّة في نفس الأمر؛ لاحتياجه إلى العلّة الموجدة ولكنّه دليل وعلّة العلم؛ لعدم كونه قائماً بنفسه، وواجب الوجود وغير محتاج إلى غيره، وإلا كان موجوداً أزلاً، فيكون قائماً بغيره؛ لعدم معقوليّة الصدفة وكون الموجود موجوداً بنفسه وبلاعلّة موجدة في غير القائم بنفسه وواجب الوجود بالذات مطلقاً؛ للزوم كونه علّة وموجداً لنفسه وهو مستلزم للتالي الفاسد كما مرّ بيانه، فحدوث الحادث إذا أحرز يكون دليلاً على أنّه قائم بغيره ولوجوده علّة موجدة، فيمكن إثبات الصانع به مع قطع النظر عن إمكانه وإن كان كلّ حادث ممكن الوجود؛ لانحصار الموجود الخارجي في الواجب بالذات والممكن بالذات، وإذا لم يكن واجباً بالذات كما هو المفروض، فيكون ممكناً بالذات.

إلا أنّ الكلام في أنّ حدوث الحادث يكفي في دلالته على كونه قائماً بالغير مع قطع النظر عن إمكانه الذي لا ينفكّ عنه وفرض عدم إحرازه أيضاً، فيمكن إثبات الصانع بسببه وإن لم يكن العلّة النفس الأمريّة؛ لاحتياجه إلى العلّة الموجدة له.

ومما يترتّب على قول من يقول بأنّ الفاعل والموجد للأشياء الممكنة - ومنها أعمال الإنسان المقدورة - هو الله تعالى - سواء لم يكن لغير الفاعل من علل ما سوى الله كالقابل وشرطه والعلّة المعدّة تأثير في

في أن لازم كون الله تعالى موجداً للأشياء هو جواز كونه تعالى ظالماً وعابثاً العياذ بالله

المعلول كما هو قول الأشعري، والظاهرُ من بعض كلمات الأشعري ودلائله أنّ الوجه في إيجاده تعالى للأشياء لكونه هو الفاعل الأقوى، فيمنع عن تأثير غيره من الفواعل سواء كان أثرها موافقاً لأثره أو منافياً له لا أنه ليس لعل ما سوى الله الأثر المختصّ به؛ لعدم وجدانها للخصوصيّة الدخيلة في أثرها المختصّ بها، أو كان لها التأثير المختصّ بها كما هو قول الحكيم وقد يعبر عنها بـ«ما به» أو مجرى الفيض في قبال «ما منه» أي الفاعل والموجد ومعطي الوجود- جواز وإمكان أن يكون الله تعالى ظالماً وعابثاً؛ لأنّه هو الموجد لكلّ شيء ممكن الوجود. ومنه أعمال الإنسان المقدورة التي منها ما هو ظلم على الغير كالقتل بغير حقّ، وغصب مال الغير وضرب الغير للتشفيّ كضرب اليتيم له، وإتلاف مال الغير عمداً بإحراقه وإتلافه وإعدامه ونحوها، فإن كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى وهو موجدّها، فهذه أفعال الله تعالى، فهو الظالم للإنسان المستند إليه.

ومنه الأعمال المقدورة التي لا يترتب عليها فائدة وتكون لغواً، فإنّ الموجد لها هو الله تعالى على قول الأشعري وبعض الحكماء، فهو اللاغي والآتي بعمل بدون فائدة المنافي للحكمة، وكإرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام، لأنّ إرسال الرسل لأجل هداية الناس وبيان وظائفهم الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعملية التي يوجب العملُ بها تكاملهم وسعادتهم الدنيويّة والأخرويّة، وكذا إنزال الكتب وجعل الأحكام التي يتضمّنها الكتب.

والغرض من جعل الوظائف وبيانها بلسان الرسل والكتب جعل

ما يمكن أن يصير داعياً للناس لاختيار وانتخاب أحد طرفي المقدور من متعلقات الوظائف، فيجعلونه مرجحاً لإعمال القدرة في متعلقها فعلاً أو تركاً، ويعملون بمقتضاه بإعمال القدرة فيما يقتضيه ويدعو إليه، وإذا لم تكن أعمال الإنسان عملاً له بإيجاده أو إمساكه، وكان عملاً لله بإيجاده وإمساكه، فكل ما ذكر يكون لغواً وبلا فائدة.

في أن الغرض من جعل الأحكام هو جعل ما يمكن أن يصير داعياً لاختيار أحد طرفي المقدور

وكذا جعل الثواب على موافقة الوظائف، وجعل العقاب على مخالفتها لأنهما لتقوية داعوية الوظائف في مقام العمل بها، وهي تتوقف على قدرة الإنسان المكلف على عمله المقدور وتمكّنه، ومع كونه بإيجاده تعالى وفعلاً له لا يبقى لها مجال لهما، فيكون جعلهما لغواً.

ومن مصاديق الظلم المستند إليه تعالى - على القول بأن الله موجود أعمال الإنسان وفاعلها - إجراء العقوبات المقررة للإنسان لأجل مخالفته للوظائف أعم من العقوبات الدنيوية والأخروية، فإنه بغير استحقاق لها؛ لأنّ المخالفة على الفرض من فعل الله، فكيف يستحق غير الفاعل العقوبة فإنه لم يعمل ما يوجب العقوبة ولم يفعله، فيعاقب غير المرتكب لها وهذا ظلم صريح بين أعاذنا الله من هذه المقالة وأمثالها، ومعلوم أنّ الظلم مطلقاً من العناوين القبيحة عقلاً وعقلاء.

في أن لازم الجبر الآخر هو عقاب غير المرتكب للعصيان وهو ظلم، تعالى الله عنه

وقد أرشد إلى قبحة الشرع، وأكد عليه كتاباً وسنةً وقد أنكره شديداً، وأنه لا يصح ولا ينبغي صدوره مطلقاً من أيّ فاعل مدرك له ولقبحة، فإنّ قبحة متفق عليه الكلّ ومن المشهورات العامة، وجميع العقلاء يدعونون بقبحة كإذعانهم بحسن العدل حتى غير المليين ويكونان

كالبديهية الأولى في أنّ تصوّر الموضوع والمحمول يكفي في التصديق بالثاني للأول.

والفرق بينهما وبين البديهية الأولى أنّ المحمول فيهما اعتباري عقلائي دعا إلى اعتباره كما يكون الأمر كذلك في الأحكام الشرعية أعمّ من التكليفية والوضعية، اللتين فيهما الملاك الواقعي والنفس الأمري في متعلقها أو في نفسها الذي يكون العمل بهما دخيلاً في تحقّقه خارجاً، والمحمول فيها أمر واقعي نفس الأمري وإن قال بعض بأنّ المحمول فيهما أي الحسن والقبح أيضاً من الأمور النفس الأمرية لا الاعتبارية وهو في غير محله كما حقّقناه في علم الأصول.

في المراد من
الحسن والقبح في
مورد البحث

ولا يخفى أنّ المراد من الحسن والقبح هنا وفي مورد البحث استحقاق الفاعل للعمل للمدح أو الذمّ والثواب أو العقاب إن كان إنساناً لأجل عمله الموجب لاستحقاقه لأحدهما ويعبّر عنهما بالحسن الفاعلي والقبح الفاعلي.

ويجيئان أيضاً إمّا بمعنى الكمال والنقص نحو «العلم حسن» أي كمال إدراكي للإنسان، و«الجهل قبيح» أي نقص إدراكي له وعيب له، و«السخاوة حسنة» أي كمال أخلاقي له، و«البخل قبيح» أي نقص أخلاقي له.

أو بمعنى الملاءمة والموافقة للطبع والمنافرة له، نحو «الغذاء الحلو حسن» أي موافق لطبع البعض ومزاجه، و«الغذاء المرّ قبيح» أي غير موافق ومنافر للطبع والمزاج.

أو بمعنى موافقة الغرض والهدف والمنافرة له نحو «قتل زيد حسن»

أي موافق لغرض أعدائه وقبيح أيضاً أي منافر لغرض أحبائه.
وإمّا بمعنى المصلحة والمفسدة مثلاً يقال: ردّ الأمانة حسن أي ذو
مصلحة، وإتلاف مال الغير قبيح أي ذو مفسدة.

ويرجع المعنى الأخير إلى مصلحة العمل ومفسدته، ويعبّر عنه
بالحسن الفعلي والقبح الفعلي؛ إذ الغرض من العمل هو المصلحة
المعلومة الداعية إلى العمل أو المفسدة المعلومة كذلك، وليس شيء من
المعاني المذكورة غير المعنى الأوّل محلّ البحث هنا وليست هي المرادة
منهما في باب حسن الأعمال المقدورة للإنسان وقبحها، فالعدل والعمل
المتّصف به صدر من أيّ فاعل - سواء كان هو الله تعالى أو الإنسان
- يكون حسناً أي موجباً لاستحقاق فاعله للمدح (ستايش) على عمله،
والظلم والعمل المتّصف به الصادر من أيّ فاعل كذلك يكون قبيحاً، أي
موجباً لاستحقاق فاعله للذمّ (نكوهش) على عمله.

وأما استحقاق الثواب والعقاب فلامعنى لهما لله تعالى فإنه لا يتأثر من
الثواب ولا من العقاب حتى يستحقّهما فإنه موجود كامل من جميع
الجهات لا تأثير لشيء في أن يوجب كماله أو زيادته ولا في أن يوجب
نقصه وتألّمه.

و[أمّا] جواب الأشعري عن التالي الفاسد والإشكال، فبأنّ استحقاق
الإنسان للمدح والثواب لعمله الحسن والعدل واستحقاق الذمّ والعقاب
لعمله القبيح والظلم؛ لأجل كونه محللاً لهما؛ وكونهما كسباً له؛ لأجل
محلّيته لهما وإن كانا بإيجاد الله تعالى ففي غير محلّه؛ لأنّه.

أولاً: لا دخل لهذا المحلّ وهو الإنسان بوجهه في تحقّق العدل أو

الظلم ولو بنحو العلة القابلية كما صرّحت الأشاعرة به، وأنّ علل ما سوى الله تعالى لا دخل لها بوجه في عمل الإنسان، فكيف يستحقّ الإنسان الذي هو المحلّ لهما المدح والذّم، أو الثواب والعقاب بهما، وصرف مقارنة فعل الله تعالى من العدل أو الظلم التي هي منشأ انتزاع مفهوم الكسب منهما لا يوجب استحقاقه لأحدهما لمحلّهما مع عدم دخالة المحلّ بوجه في منشأ الانتزاع الذي هو فعل الله تعالى بالحمل الشائع على مذهب الأشاعرة من أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله أي أجزاء العلة من العلل التكوينية ممّا سوى الله تعالى ليس لشيء منها التأثير المختصّ به وتام التأثير في كلّ ممكن الوجود له تعالى وهو العلة التامة لإيجاد كلّ ممكن الوجود.

عدم صحة الكسب
الأشعري لتعلق
التكليف بعمل
الإنسان

وثانياً: إن كان الكسب فعلاً فإن كان فعلاً للإنسان، فهو خلاف مذهب الأشعري من أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، وإن كان فعلاً لله تعالى، فالإشكال باقٍ بحاله.

وقد انقدح ممّا ذكر أنّه إن كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى لأجل أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله، فأعمال الإنسان الواقعة عبثاً وبلا غرض وفائدة هي أفعال الله تعالى؛ لأنّه موجد لها وهو منافٍ لكونه تعالى حكيماً لا يصدر منه إلاّ الأفعال المتقنة وذوات المنافع والمصالح، ومعلوم أنّه لا ينبغي صدور العمل العبث وبلا فائدة من العاقل عند العقل والعقلاء لقبحه، وكيف ينبغي صدوره من الله الذي هو خالق العقل والعقلاء. وقول الأشعري: إنّ المتّصف بالظلم والعبث هو الإنسان، فهو الظالم والعاث لا الله تعالى؛ لأنّ الخالق والموجد لشيء - ومنه أعمال العباد -

لا يتّصف به، وإنما المتّصف به هو المحلّ، فالخالق والموجد لشيء غير المتّصف، ألا ترى أنّه إذا أوجد الله تعالى السواد أو البياض في محلّ، فهو لا يتّصف بالسواد و البياض، ولا يصحّ أن يقال: الله أسودّ أو أبيضُ وإّما يصحّ اتّصاف المحلّ بهما كالجسم، فالمتّصف بالظلم والعبث هو الإنسان؛ لأنّه محلّهما، ولا يتّصف بهما الله تعالى، لأنّه خالقهما وموجدهما، فيصحّ أن يقال: الإنسان ظالم وعابث، ولا يصحّ أن يقال: الله ظالم وعابث، لا وجه له.

عدم صحّة كلام
الأشعري في نسبة
الظلم والعبث إلى
الإنسان

وذلك أنّ غالب مبادي العناوين المشتقّة تعلقّي الوجود بالموجد له وبغيره، وتعلّقه بغير الموجد يختلف حسب اختلاف مبادئها، وتعلّق وجود المبادي بالموجد وبغيره يوجب صحّة اتّصاف كلّ منهما بصفة، فإذا ضرب زيد عمراً، يتّصف زيد بالضارب وعمرو بالمضروب، ولذا ينتزع مفهوم «الضارب» من زيد المقيّد بإيجاد الضرب، والمضروب ينتزع من عمرو المقيّد بكونه محلاً لوقوع الضرب عليه، وإذا سوّد شخص جسماً، فالشخص يتّصف بالسوّد، والجسم يتّصف بالسواد، فيقال: الشخص مسوّد أي موجد للسواد، والجسم أسود أي محلّ حلّ فيه السواد وعرض عليه، لتعدّد تعلق وجود المبدأ بالفاعل وغيره الموجب لصحّة اتّصاف كلّ من الفاعل وغيره بصفة، فكلّ من الصفتين يدلّ على أحد التعلّقين لوجود المبدأ للفتين، وهيئة المشتقات الوصفية تختلف معانيها ومفادها من جهة الدلالة على التعلّقين لغّة وعرفاً، وبعض يدلّ على تعلق وجود المبدأ لها بالفاعل والموجد له، وآخر يدلّ على تعلق وجوده بغير الفاعل والموجد الذي يختلف حسب

تعلق مبادي
المشتقات بالموجد

اتّصاف الفاعل
والموجد بمبدأ
المشتقات

اختلاف تعلق وجود المبدأ بغير الفاعل والموجد له، فالظالم والضارب والآكل والشارب ونحوها أُطلق على موجد مبدئها، وتدلّ عليه لغة وعرفاً، والأسود والأبيض والأحمر والقاعد والجالس والمضروب ونحوها تدلّ على المحلّ والمعروض القائم به وجود المبدأ أيضاً لغة وعرفاً.

فقول الأشعري بعدم صحّة اتّصاف الفاعل والموجد للمبدأ به مطلقاً في غير محلّه لا بحسب نفس الأمر، ولا لغةً، لوجود ملاك اتّصاف كلّ من الفاعل والموجد لمبدأ الاشتقاق وغيره بمبدأ المشتقات في غالب الصفات، ولذا يصحّ انتزاع مفهوم المشتقّ من منشأ انتزاعه لاجل كلّ من الجهتين الحاكي عن منشأ انتزاعه كما بيّنا وهي التي تكون تعلقيّ الوجود بهما، هذا من جهة وجود ملاك الاتّصاف بالمبدأ.

وأما لغةً، فقد بيّنا أنّ هيئة المشتقات الوصفية مختلفة في الدلالة على الجهتين: جهة تعلق وجود المبدأ بالفاعل والموجد له كالظالم والضارب والناصر، وجهة تعلقه بغيره كالمحلّ كالمضروب والأسود والمقتول والمنصور والأبيض.

اختلاف هيئة
المشتقات في
الدلالة على الفاعل
والحمل

والقسم الأوّل: مفهومه ينتزع عن ذات الفاعل مقيداً بقيام وجود المبدأ به قياماً صدورياً.

وبعبارة أخرى: مقيداً بقيام إيجاده له، وينتزع عن غير الفاعل كالمحلّ والقابل والمعروض مقيداً بقيام وجود المبدأ به قياماً حلولياً.

وبعبارة أخرى ثالثة: مقيداً بقيام وجوده به، والمشتقّ الذي لمبدئه تعلق بالفاعل وجوداً فقط وهو الموجد له من دون أن يكون متعلقاً بغيره أيضاً كالكاذب والصادق - بمعنى الموجد لكلام مفاده غير مطابق للواقع

والموجد لكلام مفاده مطابق للواقع - له مفهوم ينتزع من الفاعل والموجد لمبدئه مقيداً بقيام وجوده به صدورياً فقط، فتدل هيئة ذلك المشتق على الموجد لمبدئه.

وأما كونه تعالى ظالماً من جهة إجراء العقاب إذا كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى وهو الموجد لها عند من يقول به، فلاجل أن الإنسان حينئذٍ ليس مرتكباً للمعصية وموجداً لعمل يكون معصية ومخالفاً لأمره تعالى أو نهيه على الفرض، وإنما هو محل له من دون أي دخالة للمحل في تحقق المعصية على قول الأشعري.

وأما على قول بعض الحكماء وإن كانت علل ما سوى الله لها دخالة نحو المعد والقابل وشرطه إلا أنه حيث يكون ممكن الوجود مطلقاً يوجد بإيجاد الله تعالى وهو فاعله، ومقدمات عمل الإنسان من الممكنات أيضاً، فتوجد بإيجاده تعالى، فعمل الإنسان ومقدماته توجدان بإيجاده تعالى، فعلى القولين لم يرتكب الإنسان المعصية ولم يوجد لها بل أوجدها الله تعالى فقط، فلا يستحق الإنسان العقاب ومعلوم أن إجراء العقاب على غير المستحق له ظلم بين - تعالى الله عنه علواً كبيراً - لأنه قبيح عقلاً وعقلاء لا ينبغي صدوره من العاقل فضلاً عن الله العادل المطلق، وقد دلّ النقل على عدم صدوره منه تعالى أيضاً وأخبر عنه، فيكون تصديقاً لما أدركه العقل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^١ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^٢

نسبة الظلم إلى الله
تعالى على مذاهب
الأشعري

ترتب نفس
الإشكال على مذهب
الحكماء

١. النساء (٤) الآية ٤٠.

٢. يونس (١٠) الآية ٤٤.

﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^١ ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾^٢ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^٣ والآيات كثيرة جداً ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^٤ ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^٥ ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعَالَمِينَ﴾^٦

لزوم العبث بناء على مذاهب الأشعري

وأما كونه عبثاً لو كان الفاعل و الموجد لأعمال الإنسان المقدورة هو الله تعالى إذا كانت أعمالهم المقدورة عبثاً، وبلا غرض، فلأن الله تعالى فعلها وأوجدها حينئذٍ لا الإنسان على الفرض، والموجد لعمل كالذهاب إلى جهة بلا غرض وهدف هو عبث ولاغ، والعمل اللغو وبلا غرض قبيح عقلاً وعقلاء أي فاعله يستحق لأجل ارتكابه له المذمة على عمله المذكور، فلا يرتكبه العاقل فضلاً عن الحكيم المطلق.

نفي العبث عن فعله تعالى وتنزيهه عنه

وقد دلّ الدليل النقلى أيضاً على عدم صدوره من الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^٧

١. يس (٣٦) الآية ٥٤.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٤٧.

٣. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٠؛ الروم (٣٠) الآية ٩.

٤. فاطر (٣٥) الآية ١٨.

٥. غافر (٤٠) الآية ١٧.

٦. آل عمران (٣) الآية ١٠٨.

٧. آل عمران (٣) الآية ١٩١.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^١ ﴿وَمَا خَلَقْنَا
السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ
كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^٢ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٣.

وأما لزوم كونه تعالى عابثاً في إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل
الأحكام، والوعد والوعيد بالثواب والعقاب لو كان الفاعل لأعمال
الإنسان هو الله تعالى، فلما ذكرناه آنفاً من:

وجسود الغرض له
تعالى في إرسال
الرسل وإنزال الكتب

أنّ نتيجة إرسال الرسل وإنزال الكتب والغرض منهما تبليغ الأحكام
والوظائف وبيانها.

ونتيجة جعل الأحكام جعل ما يمكن إمكاناً وقوعياً داعياً للمكلف
إلى متعلقه عند فعليته ووصوله إليه مع ما يرتبط به ومرجحاً لانتخابه في
مقام العمل لإعمال القدرة فيه.

ونتيجة الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب وجعلهما جعل ما هو دخيل
في فعلية داعوية الأحكام والعمل بها وإجرائها، وترتب نتيجة ما ذكر
والغرض منها عليها يتوقف على القدرة التكوينية للمكلف الإنساني على
متعلق الأحكام والتمكّن منه إيجاداً وتركاً على البدل عند تحقق العلة
التامة لإيجاد متعلقها بأن يكون فاعلاً تاماً غير محتاج إلى المرجح في
أصل الإيجاد والترك، وإنما احتياجه إليه لأجل حسن صدوره أو تركه

١. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٥.

٢. ص (٣٨) الآية ٢٧.

٣. الدخان (٤٤) الآيتان ٣٨ و ٣٩.

وممدوحيته عقلاً و عقلاء، وحينئذ تكون تلك المذكورة ذات نتيجة وتترتب عليها نتائجها وإن لم يكن المكلف متمكناً من كل من إيجاد متعلقاتها والإمساك عنه على البدل كذلك، فلا يترتب على المذكورات نتائجها والغرض منها.

وعدم تمكن المكلف من كل منهما على البدل كذلك أعم من أن لم يتمكن من شيء من إيجادها والإمساك عنه لأجل صيرورتها متعلقة قدرته تعالى إيجاداً أو إمساكاً عنه على البدل مع كونه تعالى فاعلاً أقوى في التأثير في عمله من المكلف وإعمال قدرته في أحدهما كما هو مذهب الأشعري والحكيم.

أو لأجل كون الإنسان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجح في أصل الإيجاد والترك بالفعل مع وجود المرجح لأحد طرفي المقدور دون الآخر، فيتمكن من أحدهما دون الآخر؛ لعدم الفاعل التام للطرف الآخر، فلا يتحقق، أو لأجل أنه لو كان الفاعل القادر فاعلاً تاماً متمكناً من كل من الإيجاد والإمساك عنه على البدل عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل للزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وإمكانه إمكاناً وقوعياً مع أنه ممتنع وقوعاً؛ لترتب التالي الفاسد عليه كما مر بيانه مستوفى، فلا بد من أن لا يتمكن من الإمساك عن الإيجاد أيضاً عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل، ولا بد من تمكنه من الإيجاد فقط حتى لا يترتب التالي الفاسد على التمكن من كل منهما على البدل من جواز تخلف وجود المعلول عن العلة التامة له، فيكون فاعلاً ناقصاً.

والوجه في عدم ترتب نتائج تلك الأمور المذكورة عليها - إن لم يكن

المكلف فاعلاً تاماً، فيكون الله تعالى عابثاً لأنها من أفعاله - أن تلك الأمور صدورها منه تعالى لأجل تتميم خلقه الإنسان التي كان الغرض الأقصى والنهائي منها والداعي للداعي وبلاواسطة إيصال الإنسان إلى كماله الممكن وقوعاً حسب اختلاف أفراده من جهة الاستعداد وسائر الشرائط، وكان الغرض بلاواسطة إيجاد ما يمكن - إمكاناً وقوعياً - أن يصل إلى كماله الممكن وقوعاً، وهذا الغرض بلاواسطة لا يكفيه خلقه الإنسان الناقص المستعدّ للوصول إلى الكمال الممكن وقوعاً، لأنه لا بدّ من أن يكون الفعل الاختياري الذي يوجد لأجل غرض بلاواسطة علّة تامّة لوجود ذلك الغرض لاجزاء العلّة مع تحقّق سائر ما له الدخّل في وجوده، وإلاّ فيكون لغواً قبيحاً مذموماً عقلاً وعقلاء لا ينبغي صدوره من العاقل، ولا يقدم عليه فضلاً عن الحكيم.

عدم ترتب شيء من تلك المفاصد على المذهب الحق

وحيث إنّ خلقه الإنسان الناقص المستعدّ للوصول إلى الكمال وحدها هي جزء العلّة التامة للغرض بلاواسطة؛ لعدم كونها وحدها ممّا يمكن أن يترتب عليها الوصول إلى الكمال الممكن للإنسان المخلوق لكنّها مع تلك الأمور يمكن أن يترتب عليها الوصول إلى الكمال، فهي متمّمة للعلّة التامة للغرض بلاواسطة لخلق الإنسان حتّى لا تكون لغواً وبلافائدة؛ لكونها جزء العلّة له وكون خلقه الإنسان مع تلك الأمور علّة تامّة للغرض بلاواسطة لها يتوقّف أيضاً على كون الإنسان فاعلاً قادراً تاماً بأن يكون أعماله المقدورة أفعالاً له وموجودة بإيجادها لأفعالاً لغيره وموجودة بإيجاد الغير، ويكون فاعلاً قادراً تاماً متمكناً من كلّ من إيجادها والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامة لإيجادها.

إرسال الرسل متمم للغرض من خلقه الإنسان

وذلك التوقف المذكور لأجل أن الأحكام المرسلة مع الكتاب -الموعود- على موافقتها الثواب، وعلى مخالفتها العقاب، مع لزوم إجرائها عقلاً، وكون المكلف فاعلاً تاماً تكون داعية إلى العمل اوزاجرة عنه وإلا فلا يكفيان في الدخالة في العمل وإجراء الأحكام إن لم يكن لازماً عقلاً أو لم يكن المكلف بالأحكام فاعلاً قادراً تاماً فيكون جعل الأحكام لغواً وبلا فائدة؛ لعدم إمكان أن تصير دواعي له عند فعليتها ووصولها إليه؛ لأنه إن يكن متعلقها عملاً لمكلف بل لغيره - نحو أن يكون عملاً له تعالى كما هو مذهب الأشعري وبعض الحكماء - فجعل الداعي لعمل المكلف حتى يكون مرجحاً وداعياً له لأحد طرفي المقدور من عمله لا معنى له؛ إذ ليس للإنسان المكلف حينئذٍ عمل مقدور، وليس هو فاعل العمل وموجدّه حتى يحتاج إلى المرجح لانتخاب أحد طرفيه، ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما أنه إن لم يتمكن إلا من أحد طرفيه فقط دون الآخر - كالذي يقول بأن الفاعل القادر الإنساني فاعل ناقص يحتاج إلى المرجح في تأثيره في أحد طرفي المقدور مع كون جميع مقدمات العمل غير مقدور؛ لأنه إما فعل غير القادر، وإما [فعل] فاعل ناقص يحتاج إلى المرجح يجب وجوده معه وما ليس له المرجح يمتنع تحققه؛ لعدم تمامية الفاعل له، فإذا حصل المرجح لأحد طرفيه، فلا يتمكن من الطرف الآخر لعدم تمامية الفاعل بالنسبة إليه، أو الذي يقول بعدم جواز تخلف وجود المعلول عن العلة التامة عند وجودها، فلا يتمكن الفاعل القادر عن ترك العمل حين تحقق العلة التامة لوجوده، وإلا فيلزم التخلف المذكور - فلا

لامعنى يجعل
الداعي لعمل المكلف
إن لم يكن فاعلاً تاماً

معنى لجعل الداعي للمكلف لانتخاب أحد طرفي مقدور الذي هو متعلق التكليف إيجاباً أو تركاً؛ لأنه لا يتمكّن تكويناً إلا من أحد طرفيه المعين دون الآخر سواء تعلّق به التكليف أم لا، فلا أثر للتكليف حينئذٍ. والتكليفُ بالعمل وجعل الداعي لفاعله إنما يكون لتعيين أحد طرفي المقدور قانوناً بعد أن يكون متمكناً من كلّ من الطرفين تكويناً تبعاً للملاك الذي في العمل المقدور ومع عدم التمكّن إلا من أحد طرفيه تكويناً، فلا معنى لجعل الداعي للمكلف لتعيين أحد طرفي المقدور له تبعاً قانوناً للملاك حتّى يختار المكلف وينتخب أحد طرفيه لتعيين أحد طرفيه تكويناً عليه، فلا موضوع للاختيار والانتخاب؛ فإنّه مشروط بالتمكّن من الطرفين على البديل تكويناً، فيكون جعل التكليف وجعل الداعي لغواً وبلافايده من جهة الداعويّة، فيكون حينئذٍ جاعل التكليف وجعل الداعي عابثاً.

الاختيار مشروط
بالتمكّن من
الطرفين

و[أمّا] جواب الأشعري عن إشكال العبث بالنسبة إلى تلك الأمور، فبأنّ الإنسان وإن لم يكن خالقاً وموجداً لعمله المقدور إلا أنّه حيث يكون محلاً له، وأنّه تعالى يخلقه ويوجده فيه، فهو فاعله باعتبار كونه محلاً له؛ لأنّ الخالق والموجد غير الفاعل، والمحليّة للعمل تكفي لإطلاق الفاعل عليه لأنّه لأجل محليّته للعمل الذي أوجده تعالى فيه يحصل له الكسب، ويصير كاسباً له وفاعلاً له، ومن جهة كسبه له وكونه كاسباً وفاعلاً يصحّ جعل الأحكام له تكليفاً لها وتعلّق الأحكام بعمله ولا يكون تكليفه بها عبثاً من جهة أنّه لا يوجد عمله؛ إذ يكفي في صحّة التكليف بالعمل وعدم لغويّته كون العمل كسباً له وفعالاً له.

جواب الأشعري عن
إشكال العبث

الجواب عن جواب
الأشعري

وفيه أولاً: أنّ الفاعل للعمل لغةً مرادف للخالق والموجد له، ولو فرض هنا اصطلاح فيه وأنه بحسبه كان إطلاقه على محلّ العمل صحيحاً فمع أنّ المحلّ لا دخل لإيجاد العمل بوجه حتّى بنحو العلة القابليّة بناء على مذهب الأشعري وأنه لا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى، أي لا موجد تامّ ولا علة تامّة لإيجاد الممكنات مطلقاً إلاّ الله تعالى، فكيف يصحّ تكليف الإنسان بالأحكام حتّى تصير عند فعليّتها ووصولها دواعيَ لمتعلقاتها ومرجّحة لانتخابها من إيجادها أو تركها.

الجواب عن إشكال
لزوم اللغوّة

ومن يقول بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً، محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فإنّ أجاب عن إشكال لزوم لغويّة تلك الأمور - ومنها جعل الأحكام للأعمال المقدورة للإنسان - بأنّ الإنسان فاعل الأعمال وموجدتها على مذهبنا، وكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره في أحد طرفي المقدور من العمل، ومع تحقّق المرجّح لأحدهما دون الآخر لعدمه أو لضعفه وقوّة مرجّح مقابله، فيجب صدور الطرف الذي له المرجّح؛ لتامميّة الفاعل وتحقّق سائر أجزاء العلة التامّة إن احتاج العمل إلى غيره أيضاً، ويمتنع صدور الطرف الآخر لعدم تامميّة الفاعل له، ويكفي لعدم تامميّتها عدم تحقّقه ولو كان سائر أجزاء العلة التامّة موجوداً إن كان المعلول وجود العمل لعدم تامميّة العلة التامّة لأجل عدم تحقّق بعض أجزائه وهو الفاعل والموجد على الفرض - لا يضرّ باختياريّة العمل ومقدوريّته التي هي شرط صحّة تعلق التكليف بالعمل؛ لأنّ الاختياريّة - بمعنى كون الفاعل القادر متمكناً من كلّ من

إيجاد العمل وتركه وإمساكه عنه حين تحقق العلة التامة لإيجاده. وإن كان لم تكن بمتحققه حينئذٍ إلا أن الاختيارية -بمعنى كون العمل المقدور مسبقاً بمبادي الاختيار منها الإرادة التي هي جزء الأخير منها- موجودة حينئذٍ، والاختيارية بهذا المعنى تكفي لصحة تلك الأمور التي منها جعل الأحكام وعدم لغويتها؛ ووجوب صدور الطرف الذي له المرجح ولزومه، وامتناع صدور ما ليس له المرجح لا يضران بالاختيارية بالمعنى المذكور.

لا وجوب صدور الأول ولزومه عقلاً بسبب الاختيار والإرادة؛ إذ بتحققها تحقق الجزء الأخير من المرجح لأحد الطرفين للعمل، فيصير الفاعل تاماً، ومع تحقق سائر ما له الدخل في وجود العمل قبله -إن احتاج إليه- تتحقق العلة التامة لوجود العمل، فيجب صدور العمل، وإلا فيلزم تخلف وجود المعلول عن العلة التامة وهو محال عقلاً؛ لترتب تال فاسد عقلي عليه.

الاختيار بمعنى
مسبوقية العمل
بالإرادة يكفي لصحة
التكليف

ولا امتناع صدور الثاني بسبب عدم الاختيار وعدم الإرادة؛ إذ مع عدم المرجح ومبادي الاختيار للثاني والطرف الآخر لا يتحقق الاختيار والإرادة التي هي جزء الأخير لمبادي الاختيار؛ لأن لزوم صدور الأول يكون بسبب الاختيار وتحققه وتحقق الإرادة، وهذا يؤكد اختيارية العمل وكونه متوقفاً على الاختيار والإرادة، وامتناع صدور الثاني يكون لأجل عدم الاختيار والإرادة، وهذا أيضاً يؤكد اختيارية العمل وتوقفه، ولذا بدونها يمتنع تحقق العمل؛ لعدم تمامية الفاعل حينئذٍ الدخيل في تحققه.

عدم صحة جواب
من قال بأن القادر
فاعل ناقص

فيرد عليه أنّ الغرض من إرسال الرسل وإنزال الكتب بيان الوظائف والأحكام وما تتوقّف عليه، وبيان ما له الدخّل في إجرائها، وأنّ الغرض من الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، ولزوم إجرائهما عقلاً تقوية داعوية الأحكام للعمل بها، والغرض من الأحكام جعل الداعي الإمكانى وقوعاً عند فعليّتها ووصولها مع ما تتوقّف عليه لمتعلّقها وهو أحد طرفي المقدور: إمّا إيجاد، وإمّا تركه بإعمال القدرة في أحدهما بأن يصير الحكم داعياً للمكلف لإيجاد العمل أو تركه حسب ما يقتضيه التكليف، فبناء على كون الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور، محتاجاً في تأثيره بالفعل في كلّ منهما إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فقبل حصول المرجّح لأحدهما أي لأحد طرفي متعلّق التكليف - بأن لم يصل إلى الداعوية الفعلية الإمكانية الوقوعية ولم يكن له داع نفساني لا لفعله ولا لتركه - هو غير مقدور بالفعل بالنسبة إلى كلّ من الطرفين؛ لعدم تامة الفاعل من جهة عدم المرجّح الدخيل في تامة وتأثيره بالفعل.

شروط التكليف هو
القدرة على متعلّقه
قبل الحكم

فإن قلنا بأنّ شرط التكليف هو القدرة على متعلّقه مع قطع النظر عن الحكم، فلا بدّ من أن يكون متعلّقه مقدوراً بالفعل قبله أي يكون كلّ من طرفي العمل مقدوراً بالفعل على البدل قبله حتّى يصير الحكم المتعلّق بأحد الطرفين مرجّحاً لانتخاب أحد الطرفين إيجاداً أو تركاً وإمساكاً وهذا فيما إذا قلنا بأنّ الفاعل القادر فاعل تامّ والمفروض أنّه ناقص، فلا يصحّ التكليف بالمتعلّق؛ لعدم مقدورية متعلّقه، فيلزم كونه لغواً؛ لعدم شرطه العقلي.

وإن قلنا بكفاية القدرة الناقصة بالنسبة إلى الطرفين ذاتاً لتعلق التكليف بأحد طرفي المقدور، فتصير قدرة تامّة بالنسبة إلى متعلق التكليف لوجود المرجح؛ إذ التكليف بوجوده يصير داعياً إلى متعلقه ومرجّحاً لإيجاده أو تركه.

فإن كان مقتضى التكليف إيجاباً للعمل لكونه واجباً أو مستحبّاً، فتركه ممتنع؛ لعدم القدرة بالفعل للفاعل عليه، وإيجاده وصدوره من الفاعل ضروريّ ولازم عقلاً عند سائر ماله الدخل فيه إن احتاج إليه لئلا يلزم تخلف وجود المعلول عن العلة التامة.

وإن كان مقتضاه ترك العمل لكونه حراماً أو مكروهاً، فإيجاده ممتنع؛ لعدم القدرة بالفعل للفاعل عليه من جهة عدم المرجح، وتركه لازم وضروريّ عقلاً، لكفاية القدرة بالفعل للفاعل لتركه، والتكليف الذي امتثاله ضروريّ ولازم عقلاً ولا يتمكن الفاعل إلاّ منه، ومخالفته ممتنعة، لا يستحقّ فاعله الثواب عليه؛ لكونه لازم الصدور و لم يكن متمكناً من تركه، فكلّ من متعلق التكليف ومباده غير مقدور.

أمّا المتعلق فمعلوم. وأمّا مباده كوجود الفاعل وقدرته ومالم يكن عن أفعال القادر، فمعلوم أيضاً.

وأمّا المرجح لأحد طرفي العمل، كتصوّر الحكم وما يرتبط به إلى حصول إرادة العمل وإن كان فعلاً للفاعل ومن لوازمه لكنّها أيضاً واجب الصدور لاحتياجه إلى المرجح، ومعه تكون لازمة الصدور، فإذا لم يستحقّ الفاعل الثواب على إيجاب العمل، فالوعد بالثواب به، والوعيد بالعقاب عليه، وإجراء الثواب وإعطاؤه له لغو.

عدم استحقاق
الفاعل للثواب على
العمل المقدور أحد
طرفيه؛ لعدم
مقدوريته

وحيث إنَّ الحكم لا يوجب امتثاله الثواب، ولا يصحَّ إجراؤه وإعطاؤه فلا يصير داعياً إلى العمل لغالب الناس، وإنما يصير داعياً للأوحدِيّ، كالمعصوم عليه السلام، فجعل التكليف أيضاً لغو لغالب الناس بإرسال الرسل وإنزال الكتب لإيصاله.

هذا فيما إذا كان مقتضى التكليف إيجاد العمل كالوجوب والاستحباب، وكذا الأمر إذا كان مقتضاه تركه، وإن كان للمكلفٍ داعٍ نفساني بالفعل إلى إيجاد العمل أو تركه، وكان أقوى في الداعويّة إلى إيجاد العمل أو تركه من داعويّة التكليف إلى أحدهما، فماله الداعي النفساني - سواء كان إيجاد العمل أو تركه - يجب تحقّقه؛ لتماميّة الفاعل إذا تحقّق سائر ماله الدخل فيه إن كان إيجاد العمل والطرف الآخر الذي ليس له الداعي النفساني يمتنع تحقّقه؛ لعدم تماميّة الفاعل له وهو يكفي في امتناع تحقّقه مطلقاً، فما يجب تحقّقه لأجل تحقّق الفاعل التامّ بواسطة المرجّح والداعي النفساني، وتحقّق سائر ماله الدخل في العمل إن احتاج إليه، فإن كان ما يجب تحقّقه من أحد طرفي العمل المقدور هو إيجاد العمل، فيصير الطرف الآخر - وهو تركه - ممتنعاً؛ لعدم الفاعل التامّ والمؤثر له، وبدونه يلزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه، فالتكليف بإيجاد العمل وطلب إيجاده يكون طلباً للحاصل الذي فوق الجعل ويكون لغواً؛ لحصول ما يكون الطلب داعياً لتحصيله، فلا وجه لجعل الداعي إلى تحصيله والنهي عن إيجاده - وعلى المشهور طلب تركه -؛ لأنّه نهي عن العمل الذي هو ممتنع التحقّق، وتكليف بأمر محال وغير مقدور وما لا يطاق، فيكون لغواً؛ لعدم صيرورته داعياً بالفعل إلى متعلّقه،

التكليف بإيجاد
العمل طلب لتحصيل
الحاصل

فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الأحكام وكذا الوعد بالثواب على الموافقة، والوعيد على المخالفة كلها لغواً أيضاً، ويكون إجراء الثواب بلا استحقاق وإجراء العقاب ظلماً؛ لعدم استحقاقه لعدم مقدورية عدم المخالفة كما إذا كان الداعي النفساني إلى ترك العمل متحققاً.

فقولهم بأن اختيارية العمل المقدور للإنسان - التي بها يصح التكليف به ويصح مقدماته ولوازمه من إرسال الرسل وإنزال الكتب والوعد والوعيد، وإجراء الثواب والعقاب - عبارة عن كون العمل المقدور مسبقاً بالإرادة والاختيار ولو لم يكن متمكناً من كل من إيجاد العمل والإمساك عنه حين تحقق العلة التامة، وأنه تكفي لصحة تعلق التكليف وصحة ما ذكر ليس في محله؛ للزوم لغوية التكليف وسائر ما ذكرناه. مع أن إجراء العقاب على ترك الواجب، أو ارتكاب الحرام عند وجود الداعي النفساني لتركه أو ارتكابه ظلم مع كونه واجب الصدور، ولا يتمكن فعله أو تركه، فالعاصي لا يصح عقابه وإجراؤه عليه؛ لكونه ظلماً له ولا يلتزم بما ذكر من يقول بأن الفاعل القادر فاعل ناقص وليس بفاعل تام.

ومن التوالي الفاسدة - المترتبة على قول من يقول بأن عمل الإنسان القادر ليس بإيجاده بقدرته وإنما الموجد لعمله وفاعله والمقتضي له هو الله تعالى، إما بنحو العلة التامة كالأشعري، وإما بنحو العلة الفاعلية ك بعض الحكماء - جواز التكليف بغير المقدور؛ لأن جميع أعمال الإنسان تقع بإيجاد الله تعالى وتركه بقدرته، ولا يقع بإيجاد الإنسان وتركه شيئاً من أعماله إيجاباً أو تركاً؛ لعدم قدرته عليها مع وقوعها

من التوالي الفاسدة
المترتبة على الجبر
جواز التكليف بغير
المقدور

بقدرته تعالى بإعمالها؛ لكونها أقوى من قدرته، فيجوز التكليف بالطيران إلى الهواء، وبالكتابة بلايد أو القلم أو الدواة ومع عدمها كلها، وبإحياء الموتى وإعادة الموتى إلى الدنيا، وإنزال المطر من السماء، وبالعروج إلى السماء ببدنه ونحوها؛ لأنَّ كلها غير مقدور للإنسان، كأعماله مع كونها مقدورة له تعالى.

مع أنَّ التكليف بالأمر المذكورة عند العقل والعقلاء لايجوز للغويته من جهة عدم إمكان صيرورته داعياً بالفعل، ويجوز أيضاً إجراء أنواع العقاب على مخالفتها عند القائل المذكور على حسب اختلاف التكليف ومخالفتها مع أنه ظلم على الإنسان الذي لم يعمل عملاً ولم يرتكب معصيةً وصرف كونه محلاً للعمل مع عدم دخالته بوجهه في تحقّقه لايجب جواز التكليف بها.

عدم إمكان إثبات صدقه تعالى من التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر

ومن التوالي الفاسدة المترتبة على قول من يقول بأنَّ أعمال الإنسان بإيجاده تعالى وتركه عدمُ إثبات أنه تعالى صادق ليس بكاذب، وعدم إثبات أنه عادل ليس بظالم، وأنه حكيم وليس بلاغٍ وعابث، وعدم إثبات نبوة نبيٍّ؛ وذلك لأنه مبنيٌّ على أنَّ الموجد لكلِّ شيء هو الله تعالى، ومنه الأعمال القبيحة سواء كانت من الإنسان أو منه تعالى نفسه، فيجوز أن يصدر منه الكذب؛ لأنه إذا كان إيجاد الكذب في الإنسان جائزاً ولم يقبح هذا، فيجوز الكذب في كلامه أيضاً بأن يوجد كلاماً كاذباً في الإخبار عن شيء ولم يقبح، وإذا كان إيجاد الظلم في الإنسان جائزاً ولم يقبح، فيجوز أن يظلم الناس أيضاً ولم يقبح بأن يحرقه في النار بلاستحقاق، فمع جوازه وعدم قبح صدوره منه لايمكن إثبات

كونه صادقاً والاعتقاد به، ومع جواز صدور الظلم وعدم قبحه منه لا يمكن إثبات عدله والاعتقاد به، ومع جواز صدور العمل اللغو والعبث منه تعالى لا يمكن إثبات حكمته وأنه حكيم؛ لأنه إذا كان إيجاد العمل اللغو وبلافائده والعبث في الإنسان جائزاً منه، يجوز صدوره بلا قبح أيضاً، ومع جواز صدور العمل القبيح بأن يوجد العمل القبيح في الإنسان بأن يوجد الظلم فيه بإتلاف مال الغير وسرقته وإيجاد الزنى و اللواط فيه وهكذا و لم تقبح إيجاد هذه الأمور فيه، فصدور العمل القبيح يجوز منه تعالى فحينئذ لا يمكن إثبات نبوة النبي ﷺ بواسطة إتيانه بالمعجزة مع جواز إعطاء المعجزة بيد المدعي للنبوة والكاذب في ادّعائها وعدم قبحه، فيدعو الناس إلى ما ليس فيه مصالحهم وما فيه مفسادهم؛ لعدم اطلاعه عليهما، فيكون مضلاً لهم بمعونة إعطاء الله المعجزة بيده، فيكون الله تعالى دخيلاً في إضلالهم أعاذنا الله من هذه الأمور وأمثالها.

وجميع ما ذكر من التوالي الفاسدة يترتب على قول العارف الاصطلاحي؛ لأنه يقول: جميع ما في الكون من آثاره تعالى؛ لعدم تحقق شيء هو منشأ الأثر إلا الله تعالى؛ لقوله بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج مع كونه لا بشرط التعيين وقابليته للتقيّد بكلّ ماهيّة ممكنة حتى يمكن ترتّب آثارها عليه من دون ترتّب آثارها عليها؛ لعدم وجودها في الخارج بوجودٍ مختصّ بها بسبب التقيّد بها أي تقيّد وجود الواجب تعالى بالماهيات الممكنة وبتعبيرهم بالأعيان الثابتة. فإنّ أثر التقيّد المذكور صحّة ترتّب آثار الماهيات الممكنة على الوجود الواجب بالذات ممّا ينافي الوجود الواجبى بلا تقيّد بالماهيات

ترتب جميع تلك
المفاسد على قول
العارف الاصطلاحي

الممكنة ككونه مركباً وعارضاً على معروض وفي المكان وفي الزمان وحادثاً وفانياً وهكذا، فجميع الأعمال - التي تنسب إلى الإنسان بأنواعها وأقسامها من الأعمال الحسنة والقيحة - يصدر من الله تعالى لأجل تقيده وجوده تعالى بماهيته مع بقائها على كونها معدومة بعد التقيده أيضاً، فلامؤثر في الخارج إلا الله تعالى، وأنه لامؤثر لوجود غيره تعالى فيه.

مساوغة القول
بالوحدة الشخصية
للوجود مع القول
بالجبر

وتفسير وحدة الوجود والموجود بما ذكر عبارة عن وحدة الوجود والموجود المؤثر الواجب مع تعدد الوجود والموجودات التي هي آثاره، ولكن الظاهر من كلمات أهل العرفان أنه ليس في دار التحقق إلا وجود وموجود واحد شخصي واجب الوجود بالذات، وأنه لا بشرط التعيين مطلقاً قابل للتقيده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة، وهذا التقيده يوجب تجليته بها وآثارها، وتجليته بهما عين وجوده، وليس له وجود آخر كما أنه ليس للماهيات وآثارها وجود خارجي بواسطة التقيده المذكور، فهما يصيران بالتقيده المذكور الإنسان السرابي وآثارها السرابية «كل ما في الكون وهم أو خيال» فليس في البين مؤثر وأثر له موجود غير وجوده وتجليته وجلوته وهو عين وجوده، كما صرح به بعض أساطينهم، وقد ذكرناه سابقاً.

فقال بعض الأعاظم من أهل الكلام:

كلام بعض
المتكلمين في ما
يترتب على وحدة
الوجود

ومما يترتب على أن الموجد لأعمال الإنسان هو الله تعالى إلحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك؛ لأن من جملة أفعال العباد الشرك بالله تعالى ووصفه بالأضداد والأنداد والأولاد، وشتمه وسبه،

فلو كان الله تعالى فاعلاً لأعمال العباد، لكان فاعلاً للأفعال كلها، ولكل هذه الأمور، وذلك يبطل حكمته؛ لأنّ الحكيم لا يشتّم نفسه، وفي نفي الحكمة إحقاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقولات الرديّة.

وأيضاً لو كان الله تعالى فاعلاً لأعمال العباد، للزم التكليف بما لا يطاق وبغير مقدور، فيكون لغواً، وإجراء العقاب على مخالفته يكون ظلماً.

ومما يترتب على القول المذكور أنّه يستلزم مخالفة العقل والنقل؛ لأنّ العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله، لم يستحقّ ثواباً ولا عقاباً بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولوجاز ذلك، لجاز منه تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة والأبالسة، فيكون الله تعالى أسفّه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك، فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^١ ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^٢ ومما يترتب على القول المذكور أنّه يلزم أن يكون الله سبحانه أشدّ ضرراً من الشيطان لأنّ الله لو خلق الكفر في العبد ثمّ يعذّبه عليه، لكان أضرّ من الشيطان لأنّ الشيطان؛ لا يمكن أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾^٣ ولأنّ دعاء الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى، والله سبحانه يضطرّهم إلى القبائح ولو كان كذلك، لحسن من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذم الله تعالى

١. القلم (٦٨) الآية ٣٥ و٣٦.

٢. ص (٣٨) الآية ٢٨.

٣. إبراهيم (١٤) الآية ٢٢.

عن ذلك علواً كبيراً. انتهى كلامه رفع مقامه.

فساد التالي دالّ إنّ
عن فساد المتلوّ

ونكتفي بهذا المقدار من التوالي الفاسدة عقلاً المترتبة على القول بكون الموجد لأعمال الإنسان المقدورة هو الله تعالى، وأنّه فاعلها، وليس الإنسان فاعلاً وموجداً لها، وعلى القول بكونه موجداً لها دون الله تعالى ولكنه فاعل ناقص ذاتاً محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجح ومبادي الاختيار.

وتلك التوالي الفاسدة برهان عقليّ إنّي على فساد المتلوّ والملزوم المستلزم لها، فتدلّ «إنّا» على أنّ الفاعل والموجد لأعمال الإنسان المقدورة ليس هو الله تعالى مستقلاً، وعلى أنّه ليس فاعلاً ناقصاً لأعماله المقدورة، وبضميمة أنّ الفاعل لعمله المقدور والموجد ليس هو الله تعالى ونفسه لامستقلاً - للزوم استناد الواحد إلى المتعدّد بنحو الاستقلال، فيلزم تعدّد الواحد لكون العمل الواحد فعلاً لكلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر على الغرض وهو محال - ولا بنحو الاشتراك بأن يكون كلّ منهما جزء الفاعل، وكلاهما فاعل معاً؛ لأنّه يلزم النقص في فاعليّته تعالى، وأنّه محتاج في إيجاد شيء إلى غيره، فيوجب النقص في قدرته وفي كمالها، فيدور أمر الموجد والفاعل للأعمال المقدورة للإنسان بين كونه هو الله تعالى مستقلاً، أو هو مع الإنسان، أو كونه نفس الإنسان دون الله تعالى، وعلى تقدير كونه الإنسان نفسه إمّا يكون فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجح، وإمّا يكون فاعلاً تاماً ذاتاً غير محتاج إليه في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور على البديل عند تحقّق العلة التامة لإيجاده، فبدورانه بين الأمور الأربعة وانحصاره فيها

دوران الأمر بين أن
يكون موجد الأعمال
إمّا هو الله تعالى
وحده أو هو مع
الإنسان أو الإنسان
وحده

والعلم الإجمالي بأنه أحدها مع التفصيلي بعدم كونه غيرها بضميمة الدليل الإتي على عدم كونه الثلاثة الأولى يعلم أنه هو الرابع، وإلا فيلزم الخلف وكونه غيرها ولو احتمالاً مع أن المفروض هو العلم التفصيلي بعدم كونه غير الأربعة؛ لانحصاره فيها على الفرض وهذا هو القياس الاستثنائي الانفصالي يسمّى ببرهان الخلف.

إلى هنا قد أثبتنا ببرهان الخلف بأن الأعمال المقدورة للإنسان تقع بقدرته، وأنه الفاعل والموجد لها بالمباشرة، وأنه فاعل تام، ولا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجح ومبادي الاختيار بأن تكون شرطاً للفاعل، ويكون في تأثيره بالفعل في أحدهما محتاجاً وإن كان شرطاً لحسن العمل إيجاباً أو تركاً وممدوحيته وعدم قبحه لا لأصل الإيجاد والترك.

والإشكال عليه -بأنه إن كان الإنسان فاعلاً بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقدور- فحين تحقق العلة التامة لإيجاده يلزم تحقق العلة التامة لكل من طرفي العمل المقدور.

أمّا بالنسبة إلى إيجاده، فلأن المفروض وجود العلة التامة له. وأمّا بالنسبة إلى الإمساك عنه، فلكفاية القدرة عليه وحدها له، لأنها بمنزلة عدم وجود العلة التامة لوجود العمل أثراً وحينئذ لا يمكن تأثير كل منهما؛ للزوم اجتماع النقيضين، ولا عدم تأثير شيء منهما؛ للزوم ارتفاع النقيضين، ولا تأثير أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، والدوران بين الثلاثة -مع ترتب التالي الفاسد العقلي على كل منها الدال على فساد متلو كل منها- يكون دليلاً على عدم كون الفاعل القادر الإنساني فاعلاً

أعمال الإنسان
المقدورة له تقع
بقدرته مع كونه فاعلاً
تاماً

ما يرد على القول
المختار والجواب
عنه

تاماً بل فاعلاً ناقصاً.

وكذا الإشكال بأنّ الفاعل القادر الإنساني إن كان فاعلاً تاماً بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور يلزم أن تكون العلة لعدم العمل والإمساك عنه أمراً وجودياً وهو القدرة مع أنّ العلة لعدم المعلول - أيّ شيء كان - عدم العلة لوجود المعلول لا أمر وجودي.

المراد من سنخية
العلة مع المعلول

وأيضاً لا يمكن أن يكون العدم أثراً لأمر وجودي وموجود؛ لأنّ أثر الموجود وجودي ووجود شيء آخر، لأنّ العدم لا واقعية له ولا شيء محض، فكيف يقع أثراً لأمر وجودي، فمع وقوعه أثراً له بمعنى إيجاده وإعطائه الوجود يلزم وجود عدم المعلول وهو تناقض وقد مرّ جوابهما مستقصى ولا نعيد وسنخية العلة مع المعلول لا تقتضي عدم المعلول أثراً للأمر الموجود؛ لأنّ مسألة سنخية العلة مع المعلول معناها واجدية العلة لخصوصية ذاتية أو عرضية تقتضي التأثير في المعلول مع أنّ مقتضى القدرة على العمل المقدور كونها منشأ لوجود المعلول والإمساك عنه معاً؛ لوجود الاقتضاءين فيها، فلا إشكال في أنّ القدرة قوة مؤثرة تامة بالنسبة إلى طرفي العمل المقدور من دون المرجح، فالفاعل القادر مقتضى وفاعل تامّ بالنسبة إليهما من دون المرجح إلاّ أنّه عند تحقق العلة التامة للإيجاد إن احتاج إلى غير الفاعل له التمكن من أن يؤثر بالفعل في أحدهما على البدل لا في خصوص أحدهما المعين دائماً، لئلا يلزم الترجيح بلامرجح، ولا يؤثر فيهما بالفعل لا لأجل نقص فيه وعدم تمكنه من التأثير فيهما بل لأجل خصوصية المعلولين وهما النقيضان، فإنّه لا يمكن ويمتنع تحققهما معاً كالمعلول الذي ليس له علة قابلية كما

أنه لا يمكن عدم تأثيره في شيء منهما لأجل خصوصية المعلولين أي النقيضين، فيلزم ارتفاعهما المحال.

وأما تأثيره في أحدهما - أيًا منهما كان - فلا إشكال ولا محذور فيه، فيمكن إمكاناً وقوعياً إما أن يوجد العمل، وإما أن يمسك عنه بمعنى أنه يتمكن من التأثير في كل منهما بالفعل على البدل إما هذا، وإما هذا لا أنه يتمكن من التأثير في خصوص أحدهما بالفعل دون الآخر؛ للزوم الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ القادر يتمكن من التأثير في كل من الإيجاد والإمسك عنه وهذا هو معنى القدرة على العمل^١، ومعنى الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع الذي له يتمكن من خصوص الإيجاد دون الترك. ومن الأجوبة للعدلية عن إشكال الأشاعرة:

إشكال الأشاعرة
على العدلية في
إثبات الجبر

بأنه إن كانت أعمال العباد المقدورة واقعة بقدرتهم، فيلزم... لأنّ القدرة هي القوة المؤثرة الناقصة والمقتضي الناقص ذاتاً بالنسبة إلى كل من إيجاد العمل والإمسك عنه، يحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما إلى المرجح وشرط الفاعل الدخيل في تأثيره بالفعل في المعلول إذا وصلت النوبة إلى تأثيره بالفعل في العمل، فإذا تحقق المرجح لأحد طرفي المقدور، فلا يتمكن القادر من الطرف الآخر، لعدم تمامية الفاعل بالنسبة إلى العمل الذي يتمكن الفاعل من الإيجاد دون الترك، فهو غير

١. إذ بناء على كون القادر فاعلاً تاماً له يتمكن من كل من إيجاد العمل والإمسك عنه عند تحقق العلة التامة لإيجاده، وهذا يتمكن هو مشيئة بالنسبة إليهما على البدل، وأنه لو شاء فعل ولو شاء ترك وأمسك عن الإيجاد، أي له يتمكن من كل منهما على البدل وليس له المشيئة بالنسبة إلى الإيجاد والترك بمعنى الشوق المؤكد لعدم دخالته في أصل الإيجاد والترك.

مقدور كالفاعل بالطبع حيث إنه يتمكن من الإيجاد دون الترك، ويكون موجباً - بفتح الجيم - لامختاراً. انتهى.

إنهم قالوا: إنَّ الفاعل القادر يتمكن من ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، فيكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً غير محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور إلى المرجح.

الجواب عن
الإشكال والتمسك
برغيفي الجائع

وقد ذهب إلى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا لذلك بأمثلة كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه لرفع الجوع؛ فإنه يتناول أحدهما ولا ينتظر حصول المرجح لاختياره لأحدهما للأكل، ولا يمنعه شيء من الأكل لأجل حصول المرجح له، والعطشان يحضره إنان متساويان من جميع الوجوه لرفع العطش يشرب من أحدهما من دون أن ينتظر حصول المرجح لشرب أحدهما، والهارب من السبع أو العدو إذا عن^١ له طريقان متساويان من جميع الوجوه لحصول الهرب منه والخلاص من شره، فإنه يسلك أحدهما من دون أن ينتظر لحصول المرجح للذهاب إلى أحدهما.

صحة وقوع أحد
الأمرين المتساويين

ويدعون أن صحة وقوع أحد الأمرين المتساويين من الأمور المذكورة وإمكانه بدون المرجح أمر وجداني، وإذا كان هذا أمراً وجدانياً وأمراً بديهياً غير محتاج تصديقه إلى الدليل الدال عليه، كيف يمكن الاستدلال على عدم صحته وإمكانه.

وقد يجاب عنه بأنه إن كان أمراً بديهياً، لم يقع الاختلاف في إمكانه

وعدمه مع أنّ الحكماء وكثيراً من المتكلمين ينكرون إمكانه. وقد يجاب عنه بأنه حيث إنّ احتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى العلة أمر بديهيّ؛ إذ بدونها يلزم التناقض، وأنّ وجود المرجّح لأحد طرفي العمل المقدور للفاعل القادر جزء العلة التامة؛ لكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من الطرفين، فبدونه لا يصير الفاعل تاماً، فلا تتحقّق العلة التامة؛ لعدم تماميّة العلة الفاعليّة، سواء كانت العلة بسيطة أو مركّبة، فيلزم تحقّق الممكن والمحتاج إلى غيره بدونه، ولذا يقال: عدم المرجّح للفاعل القادر يرجع إلى الترجّح بلا مرجّح أي تحقّق الممكن بدون ما يتوقّف تحقّقه عليه، فلا بدّ من أن يقال في مورد الأمور المذكورة من الأمثلة بأنّه هناك المرجّح للفاعل القادر موجود لكن لا يعلمه الجائع وغيره، والمعتبر في المرجّح هو وجوده في الواقع لا العلم به لئلا يلزم مخالفة الأمر البديهي.

ولكن الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المرجّح كالشبع في مورد الأمثلة المذكورة قائم بالجامع والقدر المشترك الموجود بعين وجود كلّ واحد من أكل كلّ من الرغيفين، وشرب كلّ من القدحين، والذهاب إلى كلّ من الطريقتين؛ لأنّ المرجّح هو طبيعيّ الشبع، ورفع الجوع، والرواء و رفع العطش، والخلاص والنجاة من السبع أو العدو، وكلّ منها موجود في كلّ من الأمرين من الأمور المذكورة بلا تفاوت بينهما و وجود كلّ منها في كلّ من الأمرين من الأمور المذكورة دالّ على قيام كلّ منها بالجامع والقدر المشترك بين كلّ من الأمرين من الأمور المذكورة، وأنّ أكل خصوص أحد الرغيفين وشرب خصوص القدحين والذهاب إلى

الحقّ في الجواب أنّ
المرجّح مترتب على
طبيعيّ الشبع
الموجود في كلّ من
الرغيفين وطبيعي
غيرهما

خصوص كل من الطريقتين، وخصوص أكل أحد من الرغيفين أو شرب ماء خصوص أحد القدحين، أو الذهاب إلى خصوص أحد من الطريقتين لادخل له في تحقق المرجح الدخيل في تأثير الفاعل القادر بالفعل فيماله المرجح، فحيث إنَّ طبيعيَّ الشبع، ورفع الجوع، والرواء، والنجاة من السبع أو العدو حاصل بأكل كل من الرغيفين، وبشرب ماء كل من القدحين وبالذهاب إلى كل من الطريقتين لافرق في اختيار كل منهما ولو لم يكن لخصوص أحدهما مرجح؛ لعدم كون المرجح خصوصاً أحدهما من الثلاثة بل الجامع الموجود في كل من الأمرين، فلا إشكال في وجود المرجح في مورد الأمثلة، إنَّما الكلام في دخالته في تمامية الفاعل القادر ودخالته في تأثيره بالفعل في خصوص أحد الطريقتين كما هو المشهور، أو أنَّه دخيل في حسن تحقق أحد الطريقتين وممدوحيته وعدم قبحه لافي تمامية الفاعل القادر؛ إذ هو بدون فاعل تام كما هو التحقيق الحقيقي بالقبول كما، بيَّناه مفصلاً.

ثمَّ إنه لا إشكال في شرطية القدرة على العمل المتعلق للتكليف به حتى لا يلزم التكليف بغير المقدور، فيلزم لغويته؛ لعدم صيرورته داعياً إمكانياً وقوعياً عند فعليته و وصوله - مع ما يرتبط به - إلى المكلف، إنَّما الكلام في أنَّ القدرة التي - هل هي شرط عقلي للتكليف - هي القدرة قبل تحقق العمل زماناً أو القدرة على العمل حين تحققه وفي زمانه؟

والأول قول العدلية من المعتزلة والشيعة، والثاني قول الأشعري، والقول الأول يبني على القول بأنَّ القدرة هي القوة الفاعلة والمؤثرة ذاتاً بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقدور للإنسان من دون الاحتياج إلى

اشتراط التكليف
بوجود القدرة

بيان أنَّ القدرة قبل
تحقق العمل شرط
عقلي للتكليف عند
العدلية

ابتناء قول العدلية
على أنَّ القدرة هي
القوة الفاعلة التامة

المرجح في تأثيرها في أحد الطرفين إذا وصلت النوبة إلى تأثيرها وشرط الفاعل الدخيل في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين؛ لأنه إذا كانت تامّة في التأثير في أحدهما ذاتاً حين وصلت النوبة إلى تأثيرها، فيمكن أن يتحقّق قبل زمان إيجاد العمل لأنه حينئذٍ ذات القدرة ووجودها شرط للتكليف ويمكن تحقّقها قبله ولا يلزم محذور وتالٍ فاسد.

وأما على القول بكونها قوّة فاعلة مؤثّرة في الطرفين ناقصةً تحتاج في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين إلى المرجح كما هو مبنى القول الثاني، فهي قبل تحقّق المرجح لأحد الطرفين كالإيجاد لا يصحّ التكليف معها؛ إذ الفاعل معها لا يقدر على إيجاد العمل، ولا على تركه؛ لكونه فاعلاً ناقصاً مع عدم المرجح، وبعد تحقّق المرجح لأحد الطرفين كالإيجاد مع تحقّق سائر ماله الدخيل فيه - إن احتاج إليه - يكون الإيجاد واجباً بالغير مع عدم القدرة على الترك؛ لعدم تمكّنه منه أيضاً؛ لعدم المرجح بالنسبة إليه على الفرض، فالفاعل بالنسبة إليه ناقص، فالترك غير مقدور والإيجاد واجب، وضروريّ فالفاعل بالنسبة إليه موجب - بالفتح - من جهتين -: من جهة عدم التمكّن من الترك؛ لعدم تماميّة الفاعل لأجل عدم المرجح، ومن جهة كون إيجاد العمل واجباً بالغير عند تحقّق العلة التامّة - لامختار وقادر.

واستدلّت الأشاعرة على مدّعاهم - بناء على القول بأنّ القدرة قوّة فاعلة مؤثّرة ناقصة ذاتاً محتاجة إلى المرجح في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين - بأنّه لا يصحّ التكليف قبل تحقّق المرجح؛ لعدم تماميّة القدرة

استدلال الأشاعرة
على مدّعاهم من
شرطيّة القدرة حين
العمل

على أحد الطرفين، فليس شيء منهما مقدوراً للقادر ولو كان سائر ماله الدخل في إيجاد العمل موجوداً، وشرط التكليف هو القدرة التامة لالناقصة حتى لا يلزم التكليف بغير مقدور، فلا بد من أن يكون القدرة مع المرجح شرطاً وهي التي تكون في زمان إيجاد العمل فيما إذا كان سائر ماله الدخل موجوداً لتامة العلة حينئذٍ.

ما يرد على استدلال
الأشاعرة

ولكن يرد عليه أنه بناء عليه يكون الإيجاد واجباً بالغير وغير مقدور ويكون الترك أيضاً غير مقدور؛ لامتناع تعلق القدرة به؛ لأنها غير تامة بالنسبة إليه لعدم المرجح له، وإذا كان ترك العمل غير مقدور، فالعمل غير مقدور، وكان موجباً - بالفتح - والقادر هو المتمكن من كل من الإيجاد والترك على البذل.

والدليل النقلي أيضاً دلّ على تقدّم القدرة على إيجاد العمل، وأنه شرط للتكليف دون القدرة مع الفعل زماناً:

١ . حدّثنا أبي عليه السلام قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعلٍ، ولانهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة، ثم أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهي وقبل الأخذ والترك وقبل القبض والبسط»^١.

الأحاديث الدالة على
اشتراط التكليف
بالقدرة

٢ . حدّثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام، قال: حدّثنا محمد

١ . التوحيد للصدوق، باب الاستطاعة، ح ١٩.

بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يكون من العبد قبض ولا بسط إلا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط»^١.

٣. حدّثنا أبي عليه السلام قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسن، عن أبي شعيب المحاملي وصفوان بن يحيى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول - وعنده قوم يتناظرون في الأفاعيل والحركات - فقال: «الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله - عزّ وجلّ - بقبض ولا بسط إلا والعبد لذلك مستطيع»^٢.

والروايات متعدّدة وهي وإن كانت ظنيّة سنداً ودلالة لا قطعيّة والمسألة اعتقاديّة لاعلميّة حتّى يكتفى فيها بالدليل الظني الذي هو حجة إلا أنّ الدليل العقلي قرينة موجبة للقطع بمطابقة مضمونها للواقع، فيعلم أنّ ما صدر منهم عليه السلام مطابق للبرهان الدالّ على الواقع، وأنهم عليه السلام يحيطون بالأمور النفس الأمريّة في الأمور الاعتقاديّة وإن كان ماورد منهم فيها إرشادي لا مولوي، فيوجب أن يعتني الطالب لكشف الأمور الواقعيّة بماورد منهم فيها أيضاً، ويستفيد من إرشاداتهم ولم يبادر إلى التأويل والحمل على خلاف الظاهر مادام يمكن إقامة البرهان على ما هو ظاهر فيه، الذي هو قرينة مفيدة للقطع بأنّ ما هو الظاهر ممّا ورد منهم مطابق للواقع؛ كما هو كذلك في الروايات المذكورة.

إرشادية الأحاديث
في الأمور الاعتقاديّة

١. نفس المصدر، ح ٢٠.

٢. نفس المصدر، ح ٢١.

القدرة التامة عند
تحقق العلة التامة
يمكن أن توجد قبل
العمل وتحققه

ولا يخفى أنه حيث إنَّ القدرة التامة التي يمكن -إمكاناً وقوعياً- أن تؤثر بالفعل في إيجاد العمل أو تركه على البدل كانت شرطاً للتكليف، فالقدرة بهذا المعنى قبل تحقق العمل إيجاداً أو تركاً إنما يمكن تحققها على القول بكونها تامة ذاتاً، وغير محتاج إلى المرجح في الإيجاد والإمساك، وإنما تحتاج إليه حتى يقع العمل ممدوحاً وحَسَناً حُسناً فاعلياً غير مذموم وقبيح؛ إذ هي عند تحقق العلة التامة للإيجاد متحققة قبل العمل إيجاداً أو تركاً؛ لعدم امتناع تخلف وجود العمل عن العلة التامة، وحينئذٍ القدرة على كلٍّ من إيجاد العمل وتركه قبلهما -بمعنى ما يمكن أن يؤثر بالفعل في أحد الطرفين للعمل المقدور عند تحقق العلة التامة للإيجاد- موجودة.

وأما على القول بكون القدرة ناقصة ذاتاً، لا يمكن تأثيرها بالفعل في كلٍّ من الطرفين قبل المرجح ولو على البدل ولو تحقق سائر ماله الدخل في العمل؛ لعدم تمامية الفاعل بدون المرجح، فشرط التكليف قبل وجود المرجح غير موجود، وبعده تبقى القدرة بالنسبة إلى الطرف الآخر على نقصها، فليس كلٌّ من الطرفين مقدوراً بالقدرة التامة، فيكون العمل غير مقدور؛ لعدم مقدورية أحد الطرفين، وبالنسبة إلى الطرف الذي له المرجح، إن لم يحتج إلى غير الفاعل يصر واجباً بالغير.

وإن احتاج إلى غيره فقبل تحقق المحتاج إليه يكون العمل غير مقدور، وبعد تحققه يصير واجباً بالغير، فمن قال بأنَّ القدرة قوة فاعلة ناقصة ذاتاً وبدون المرجح، فلا بدَّ من أن يقول بأنَّ القدرة -التي هي شرط وهي القدرة التامة، وما يمكن أن تؤثر في أحد طرفي العمل

المقدور لو وصلت النوبة إلى تأثيرها وتحقق سائر ماله الدخل أيضاً- هي حين تحقق العمل لاقبله لما ذكرنا آنفاً. ولا يختص هذا القول بالأشعري لأن غيره أيضاً يقول بأن القدرة قوة فاعلة ناقصة، وإنما هو المشهور.

ومما يترتب على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تاماً لأجل قدرته التامة، وعلى القول بكونه فاعلاً ناقصاً لأجل قدرته الناقصة أنه على الأول يتعلق القدرة بالضدين على البدل - أي أحدهما أيًا منهما اختار - لا بأحدهما المعين وبالخصوص، لأنه إذا كان فاعلاً تاماً، فعند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل يكون قادراً على كل من الإيجاد والإمساك عنه بالفعل على البدل؛ لتحقيق العلة التامة لكل من الإيجاد والإمساك أما تحققها للإيجاد، فلأنه المفروض.

الفرق بين كون
الفاعل تاماً أو ناقصاً

وأما للإمساك عنه، فلكون القدرة التامة والمؤثرة بالفعل وحدها كافية للإمساك، فإنها بمنزلة عدم وجود العلة التامة للإيجاد أثراً، ولا يتمكن من كل منهما معاً؛ لأنّ تمكّنه من كل من الإيجاد والإمساك عنه معاً موجب لاجتماع النقيضين، وهذا التمكّن هو المشيئة على الفعل والترك.

وعلى الثاني لاتصلح القدرة المؤثرة بالفعل لتعلقها إلا بالطرف الذي له المرجح لامتناع تعلقها بما ليس له المرجح؛ لعدم تماميته في الفاعلية وتأثيره بالفعل فيه لبقائها على نقصانها الذاتي في الفاعلية بالنسبة إلى

١. فالقادر عند تحقق العلة التامة لإيجاد العمل إن شاء فعل وإن شاء ترك.

المراد من الضدين
هو المتنافيين

خصوص كل من الطرفين والمراد من الضدين هو المتنافيان في التحقق فيشمل النقيضين كما هما المراد في محل البحث.

وهذا البحث وقع في الكلام بين الأشعري وغيره إلا أنه واقع بين كل من يقول بكون القدرة تامّة غير محتاجة إلى المرجح في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين عند وصول النوبة إلى تأثيرها، ومن يقول بكونها ناقصة محتاجة إلى المرجح لتأثيرها بالفعل في أحد الطرفين بل هذا البحث جارٍ في كل عملين مقدورين ولو لم يكونا متنافيين، وكان لأحدهما المرجح دون الآخر، فالبحث لا يختصّ بالمتنافيين.

إلى هنا كان الكلام
في الدليل الدالّ على
أن الموجد للأعمال
هو الإنسان نفسه

إلى هنا كان الكلام في الدليل العقلي الدالّ على أن موجد الأعمال المقدورة للإنسان هو نفسه، وليس موجدها هو الله تعالى كما قاله الأشعري والحكيم، وعلى أن الفاعل القادر يكون فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كل من طرفي العمل المقدور لافاعلاً ناقصاً، كما قال به أكثر العدليّة. وأورد نقضاً على الأشاعرة ردّاً على دليلهم الدالّ على أنه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته وبإيجاده أو تركه، للزم الجبر؛ لأنه فاعل قادر ناقص ذاتاً محتاج إلى المرجح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله، فمع وجود المرجح لأحد الطرفين لا يتمكّن من الطرف الآخر، ويمتنع تأثيره فيه؛ لعدم المرجح له، ومعه ليس الفاعل القادر تامّاً بالنسبة إليه ومؤثراً بالفعل والفاعل الناقص كعدمه في التأثير، فيلزم المعلول بلاعلّة فاعليّة، فيكون العمل غير مقدور؛ لعدم التمكن من كل من الطرفين ولو على البدل.

مضافاً إلى أنه بالنسبة إلى الطرف الذي له المرجح يكون صدوره

واجباً بالغير ممتنعاً عدم صدوره بالغير؛ للزوم تخلف وجود المعلول عن علته التامة، فمن هذه الجهة يكون العمل غير مقدور، فيكون العمل المقدور للعبد إجبارياً إن كان واقعاً بقدرته وبإيجاده أو تركه ولو لم يكن فعل الله تعالى.

فيقال: مقتضى ولازم هذا الدليل كون أعمال الله تعالى^١ بالإجبار، وكونه غير مختار في أعماله؛ لأن القدرة حقيقة واحد مشتركة بين أفرادها.

لا فرق بين قدرة الواجب تعالى وقدرة العباد من حيث مفهومها وماهيتها وحقيقتها؛ فإنها في كل منها بمعنى واحد وهي القوة المؤثرة والفاعلة التي لها اقتضاء الإيجاد والإمساك معاً على السوية، فحسب هذا الدليل المقتضي لكون الفاعل القادر غير مختار، فالله تعالى يكون كذلك؛ لأنه فاعل قادر لأجل قدرته الذاتية، فإذا كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله.

فلا فرق بين الفاعل القادر الإلهي وغيره في كونه ناقصاً محتاجاً إلى المرجح فيما ذكر، فيلزم الجبر في أعماله تعالى، وكون قدرة الله تعالى واجباً بالذات، وكون قدرة العبد ممكناً بالذات إنما يوجب الفرق بينهما

١. لا يخفى أن هذا الدليل غير تام بالنسبة إلى قدرته تعالى؛ لأنه فاعل تام، ولو قلنا بأن الإنسان القادر فاعل ناقص إذ لا يمكن تحقق مبادئ الاختيار في حقه تعالى إلا العلم بالعمل وما يترتب عليه؛ لأن غيرها أمور زائدة على الذات، مستلزمة للنقص في فاعليته تعالى لاحتياجه إلى غيره فيها وأما العلم بالعمل قبل تحققه، فعين ذاته وعلم حضوره به كما مرّ بيانه، مضافاً إلى أنه قد أثبتنا أن القادر مطلقاً فاعل تام.

في أنّ قدرته تعالى عين ذاته لا تحتاج في تحقّقها إلى أمر خارج عن ذاته المقدّسة، وأنّ قدرة العبد ممكنة بالذات إلى غيره في تحقّقه. وإنّما هو فرق مصداقيّ لا ما هويّ؛ لاشتراكها في حقيقة القدرة وماهيّته ولا يوجب الفرق في حقيقة القدرة وذاتها في كونها قدرة فاعلة تامّة ذاتاً، أو فاعلة ناقصة ذاتاً، سواء كانت قدرته تعالى أو قدرة غيره وإنّما طبيعيّ القدرة ناقص لا بعض أقسامه.

دليل الأشاعرة على
عدم المرجّح في
أفعاله تعالى

وقالت الأشاعرة بأنّه تعالى فاعل تامّ غير محتاج إلى المرجّح، وقالوا بامتناع المرجّح لقدرته تعالى في تأثيرها في أحد طرفي المقدور، واستدلّوا عليه بأنّه مستلزم لاستكمالها ورفع نقصه بسبب عمله؛ لأنّه لا يصلح لكونه غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، ويوجب نقصاً له لا يكون باعثاً على الفعل، وسبباً لإقدامه فكلّ ما يقع غرضاً للفاعل وجب أن يكون وجوده أصلح وأولى للفاعل وأليق من عدمه وهو معنى الكمال، فيصير الفاعل مستكماً بوجوده ويكون ناقصاً بدونه.

نعم، أفعاله يترتب عليها المصالح الراجعة إلى النظام وإلى الأشخاص لكنّها ليست مرجّحة وداعية وغرضاً له تعالى؛ للزوم الاستكمال.

هذا دليل الأشاعرة على عدم المرجّح لأعمال الله تعالى وامتناعه، وهذا هو الدليل على كون قدرته تعالى تامّة لا تحتاج إلى المرجّح دون قدرة العبد؛ فإنّها محتاجة إلى المرجّح لكونها ناقصة.

ونسبوه إلى الحكماء بأنهم قالوا بأنّ الفاعل لا يفعل لأجل المساوي

نسبة الدليل إلى
الحكماء أيضاً في
نفي المرجح عن
فعله تعالى

أو السافل، وإنما يفعل لأجل الأعلى، وليس وجود أعلى وكمال أعلى من وجوده وكماله، فلا يفعل لأجل شيء، فلا مرجح لأفعاله تعالى ليس في محله؛ لأنه لا يفعل لأجل تحصيل ما يرجع إلى نفسه؛ فإنه يوجب استكماله المستلزم لنقصه الذاتي ولكن لا دليل على عدم جواز فعله لأجل غرض يرجع إلى غيره من النظام الكلي أو الموجودات الخاصة، ولا يترتب عليه تالٍ فاسدٌ عقلي، والحكماء ينفون الأول دون الثاني، فلا إشكال في أن يكون الغرض والمرجح لفعل الله تعالى، لكونه راجعاً إلى غيره لا إلى نفسه فإنه الموجب لاستكماله، فإن كانت القدرة قوة فاعلة ناقصة، فلا فرق بين قدرته تعالى وقدرة الإنسان، فإن كان نقص قدرة الإنسان موجباً لكونه غير مختار في أعماله، فكذا الأمر في أعماله تعالى لكن قد أثبتنا أن القدرة قوة فاعلة تامة في كل من الله تعالى والإنسان، فلا موضوع للإشكال، ولا احتياج إلى الجواب، فالقول بأنه تعالى فاعل موجب -بفتح الجيم- منشأه كون القدرة مطلقاً قوة فاعلة ناقصة^١ محتاجة إلى المرجح كما هو كذلك في الإنسان المبني عليه إشكال الأشاعرة على العدلية، فيرد عليهم بالنسبة إليه تعالى.

مضافاً إلى أن كون القدرة ناقصة توجب نقص الذات؛ لأن فاعليته تعالى مشروطة بأمر خارج عن الذات ومحتاجة في فاعليته إلى غيره

١. وإنما له منشأ آخر يلتزمون به وهو عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقاً، ولو كانت العلة الفاعلية هي القادر سواء كان هو الله تعالى أو غيره وهو الإنسان، ومعلوم أن كل ممكن معلول لشيء ما لم يتم علته لا يمكن أن يتحقق ولو كان الفاعل له هو الله تعالى وعند تحققها لا يمكن ويمتنع تخلفه عنها وعدم تحققه فيكون الفاعل مجبوراً وموجباً.

والأشعري ينكره فإنه يقول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض حتى لا يلزم الاستكمال.

والقول بأن القدرة مطلقاً قوّة فاعلة ناقصة مستلزمة لكونه تعالى فاعلاً موجّباً - بفتح الجيم - وكون الإرادة قديمةً فيه تعالى وحادثه في العبد لا يدفع إشكال لزوم كونه تعالى فاعلاً موجّباً؛ لأنّ الإرادة هي الجزء للمرجّح ومبادي الاختيار والإرادة عندهم زائدة على الذات كسائر صفاته تعالى عندهم فتوجب النقص في الفاعليّة.

بعض الآيات الدالّة
على خلاف قول
الأشعري

إلى هنا كان الكلام في الأدلّة العقليّة الدالّة على أنّ الأعمال المقدورة للإنسان واقعة بقدرته، ويتمكّن من إيجادها والإمساك عنه.

والأدلّة النقلية القرآنيّة والروائيّة لها أيضاً تدلّ على ما دلّ عليه الدليل العقلي خلافاً لقول الأشعري وبعض الحكماء، والآيات الدالّة على ما ذكر كثيرة جداً مختلفة من حيث الدلالة على ما ذكر، فبعضها ظاهر في أنّه فاعل لأعماله وتاركها، فهو دالّ عليه من جهة واحدة نحو ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^١ فإنه ظاهر في إسناد العبادة إلى الضمير ويعبر عنه بضمير المتكلّم مع الغير، أي نحن الأناسيّ نعبدك فقط، وهذا الإسناد إسناد صدوري وإيجادي حيث إنّ العبادة تعلقيّة الوجود؛ إذ وجودها متعلّق بالعابد تعلّق الفعل بالفاعل والموجود بالموجد، ومتعلّق بالمعبود تعلّق الفعل على ما وقع عليه، وبتعبير علم النحو «المفعول به»، وبتعبير علم الأصول «متعلّق المتعلّق» ونحو ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ

الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ^١ في توصيف المتقين فإن جملة «يقيمون الصلاة» تدلّ على إيجاد المتقين للصلاة فإن كلمة «يقيمون» لها دلالات ثلاث على مدلولات ثلاثة، فإنها من المشتقات التي يعبر عنها بالفعل المضارع لها مادة وهيئة وفاعل المادة وهو كلمة الواو أي واو الجمع، فإن الهيئة تدلّ على إضافة المادة إلى الفاعل وهي إيجاده لها وإعطاؤه الوجود لها بعد أن لم تكن موجودة، فتصير موجودة، فإن إيجاد الشيء ووجوده شيء واحد ذاتاً له تعلقان: تعلق إلى الفاعل وهو ما يعبر عنه بالإيجاد، وتعلق إلى المادة وهو ما يعبر عنه بوجودها، وهذان التعلقان عين وجود المادة، فوجود المادة عين التعلق بالفاعل وعين التعلق بالمادة، فجملة «يقيمون الصلاة» تدلّ على إيجاد المتقين لإقامة الصلاة، وتدلّ على جعل البسيط أي خلق الشيء وجعله وإيجاده، فالفاعل والموجد هو المتقين والموجد والمفعول به والمجعول هو إقامة الصلاة.

الإيجاد له تعلق إلى
الفاعل وتعلق إلى
المادة

وما بيّنناه في جملة «ويقيمون الصلاة» جارٍ في جملة «وممّا رزقناهم ينفقون» فالجملتان تدلان على أنّ الأناسي المتقين يوجدون الصلاة والإنفاق، ومن هذا القبيل كثير في القرآن الشريف.

وأما «يؤمنون بالغيب وبما أنزل إليك» و«يوقنون» في جملة «بالآخرة هم يوقنون» فالهيئة فيها تدلّ على إضافة المادة إلى المحلّ

إسناد الإيمان في
الآية الشريفة إلى
المحلّ

والمعروض لا إلى الفاعل، وتدلل على اتّصاف المحلّ والمعروض بالإيمان والإيقان، فإنّ الإيمان والإيقان بمعنى الاعتقاد الجزمي أيضاً تعلّقوا الوجود بثلاثة أمور: بالسبب والعلّة الفاعليّة؛ لكونه ممكن الوجود؛ وبالمعروض وهو النفس الإنسانيّة؛ لكونه كيفاً نفسانياً؛ وبالمتعلّق وهو ما يعتقد به؛ لعدم العلم بلا معلوم. والمتّقين بنفوسهم معروض للإيمان بالغيب وبما أنزل، وللإيقان بالآخرة، فالهيئة تدلّ على وجود الإيمان والإيقان في المحلّ لاعلى إيجاد الموجد لهما.

وفي الآية قد ذكر أمران ممّا يتعلّق به الإيمان والإيقان: أحدهما: المحلّ والمعروض لهما وهما «المتّقون»، والآخر: «هو المعتقد والمعلوم» هو ما أنزل إليك ومن قبلك والآخرة، ولم يذكر ما يدلّ على السبب بالمطابقة.

ونحو ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^١ فإنّ هيئة «ينقضون» و«يقطعون» و«يفسدون» تدلّ على إضافة المادّة من النقض والقطع والإفساد إلى الفاعل إلّا أنّ الأوليين تدلانّ على نقض عهد الله وتركه وإعدامه و قطع ما أمر الله بإيصاله وتركه وإعدامه، وهما من أعمال الإنسان واقعتان بقدرته.

والثالثة: تدلّ على الإفساد في الأرض، ومصاديقه قد تكون إيجاد الشيء كغصب الأموال وضرب الناس وشتيمهم وسبهم، وقد تكون إعدام

إسناد النقص والقطع إلى الإنسان في الآية الشريفة

الشيء كقتل النفس و إحراق الأموال وتخریب البيوت والأراضي ونحوها.

﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^١.

مفاد ظاهر الآية «وما كان لي عليكم» أنّ الشيطان يخاطب الإنسان العاصي ويقول: إنّي لم أجبرك على المعصية ومخالفة أمر الله تعالى أو نهيّه، و ليس لي هذا النحو من السلطنة والسلطة عليك، وإنّما لي الوسوسة وإلقاء ما يصير داعياً إلى اختيار ترك الواجب، أو ارتكاب الحرام في نفسك، وجعل المرجح للترك، أو الإيجاد لأحد طرفي العمل المقدور، وأنت انتخبت أحدهما بقدرتك وباختيارك لحسنه في نظرك، أو قبحه لأجل ذلك الداعي الذي ألقته في نفسك.

فالآية تدلّ على أنّ العمل المقدور للإنسان يقع بقدرته واختياره، وأنّه يوجد ويتركه، فالإنسان موجد لعمله وتاركه لا أنّ الموجد لعمله هو الله تعالى كما هو مقالة الأشعري والحكيم، بل تدلّ على أنّ الإنسان القادر فاعل تامّ لعمله إيجاباً وتركاً، والمرجح ليس دخيلاً في أصل الإيجاد والترك، وإنّما هو دخيل في حسنه وعدم قبحه، لأنّ الشيطان يدّعي أنّي دعوتكم وأوجدت الداعي والمرجح لأحد طرفي العمل المقدور لكم، ولم أجبركم على العمل إيجاباً أو تركاً، ولذا مع ادّعائه

دلالة الآية على وقوع
العمل بقدره
الإنسان

إسناد الملامة إلى
نفس الإنسان
لاستحقاقه لها

لجعل الداعي لهم يقول: لوموا أنفسكم ولا تلوموني أي أنتم مستحقون للملامة لأنفسكم، ولست مستحقاً لملامتكم، وإنما هذا إذا لم يكن جعل الداعي لهم من قبله يوجب امتناع الطرف الآخر، ويوجب لزوم إيجاب ماله الداعي ووجوبه بالغير، ويكون باقياً - بعد جعل الشيطان الداعي لهم من قبله - على كونه مختاراً بالنسبة إلى الطرفين بعد في أصل الإيجاد وتركه، وكان الداعي دخيلاً في حسن الفعل أو الترك وعدم قبحه. ونكتفي بهذا المقدار في هذا القسم مما يدل بظاهره على أن العمل المقدر للإنسان يقع بقدرته بإيجاده وتركه.

والقسم الثاني: ما يدل على الوعد والوعيد على الأعمال المقدورة للإنسان ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ إلى أن قال الله تعالى: ﴿لَا جَزْمَ لَنَا فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ﴾ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١﴾ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴿٢﴾ جَنَاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا ﴿٣﴾ - إلى آخر الآية - وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿٤﴾ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَا بٍ﴾ ﴿٥﴾ مَن جَاءَ

الاستدلال بالآيات
الدالة على الوعد
والوعيد

١. هود (١١) الآية ١٩ - ٢٣.

٢. الرعد (١٣) الآية ٢٢ - ٢٥.

٣. الرعد (١٣) الآية ٢٩.

بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ * وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١﴾

والآيات من هذا القبيل أيضاً كثيرة، وهذه الآيات تدلّ على أن الإنسان القادر هو الموجد لأعماله والتارك لها من جهتين: إحداهما: دلالة هيئة الفعل عليهما. ثانيتهما: الوعد بالثواب على العمل والوعيد به؛ فإنهما من لوازم الاستحقاق على العمل، والعمل المستحقّ عليه الثواب والعقاب هو الذي أوجده الفاعل لا ما أوجده الله تعالى فيه، وإلا فلا يكون مستحقاً لهما، فلا وجه للثواب والأجر، ويكون هو المتفضّل حينئذٍ لا الثواب، ويكون إجراء العقاب عليه ظلماً.

الوعد والوعيد من لوازم الاستحقاق

والقسم الثالث: ما يدلّ على أن الله ليس بظالم نحو ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ٢ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يضاعفها وَيؤتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ٣ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٤ ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٥ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٦ ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٧ ﴿وَمَا اللَّهُ

ماتدل على نفي الظلم عنه تعالى

١. النمل (٢٧) الآية ٨٩ و٩٠.

٢. آل عمران (٣) الآية ١٨٢.

٣. النساء (٤) الآية ٤٠.

٤. يونس (١٠) الآية ٤٤.

٥. آل عمران (٣) الآية ١١٧.

٦. النحل (١٦) الآية ١١٨.

٧. التوبة (٩) الآية ٧٠.

يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴿١﴾

والآيات كثيرة وهذه الآيات تدلّ على أنه لا يظلم الناس فلو كان الموجد لأعمال الناس هو الله تعالى كما يقول الأشعري والحكيم، والعرفاء فما يفعله الناس من أعمال الظلم موجدها هو الله تعالى فهو الظالم لا الناس.

ولو أجرى العقاب عليهم لأجل مخالفتهم لأوامره ونواهيه كما أوعده عليها، فهو ظلم على الناس؛ لأنّ مخالفتهم تكون بإيجاد الله تعالى، فهي فعله تعالى لافعلهم، فكيف يعاقب الناس على عمل أوجده وعلى فعله وهو ظلم عليهم؟ فكيف لا يظلم الناس؟ فقولهم خلاف ما يدلّ عليه القرآن الكريم.

جواب الأشعري عن الاستدلال بهذه الآيات وما يرد عليه

وجواب الأشعري عن هذه الآيات - بأنّ الموجد للعمل غير فاعله، وأنّ الناس يكسبون العمل ولأجل كسبهم له هم الظالمون، والعقاب لأجل كسبهم للعمل - قد مرّ جوابه بأنّ الفاعل هو الموجد لغةً وعرفاً، وهما مراد فان، والكسب الذي يدّعونه هو المفهوم المنتزع عن مقارنة إيجاده تعالى مع أنّه لو كان الكسب عملاً، فهو يوجد بإيجاد الله لعمل الإنسان عند تحقّق الأسباب العاديّة له من دون دخالة لتك الأسباب فيه، فالإنسان لا يوجد شيئاً، فكيف يكون ظالماً لغيره؟ وكيف يعاقب على أمر لم يوجده ولا دخل له في تحقّقه؟ وهذا من أظهر أفراد الظلم على الناس، وكون الإنسان محلاً لعمله مع أنّه لا دخالة له بوجه في

تحققه كيف يستحق العقاب أو الثواب؟

والآيات الكثيرة دالة على أنّ الناس هم الظالمون لأجل ارتكابهم لأعمال هي من مصاديق الظلم كالتعديّات التي وقعت منهم على غيرهم وكمخالفتهم لأمر الله ونواهيه ومعصيتهم فإنّهم الظالمون له تعالى، فيستحقّون العقاب كترك الصلاة والزكاة والصوم ونفقة من يجب عليه وكشرب الخمر وأكل مال الغير بدون إذنه وقتل النفس بغير حقّ ونحوها وكلّها من مصاديق ترك العمل وإيجاده، وكون المرتكب محلاً من دون دخل منه في العمل إيجاباً أو تركاً لا يوجب أن يصير ظالماً كما مرّ بيانه مكرّراً.

والقسم الرابع الآيات الدالة على ذم الكفر وارتكاب المعاصي ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْواتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾^١ ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^٢ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾^٣ ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾^٤ ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^٥ ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٥ ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجاً﴾^٦ ﴿وَتَصُدُّونَ عَنْ

الآيات الدالة على
ذم الكفر والعصيان

١. البقرة (٢) الآية ٢٨.

٢. البقرة (٢) الآية ٥٨.

٣. آل عمران (٣) الآية ٩٨.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٢.

٥. آل عمران (٣) الآية ٧١.

٦. آل عمران (٣) الآية ٩٩.

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ ﴿١﴾ ﴿رَأَيْتَ الْمُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً﴾ ٢
 ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ
 اللَّهِ﴾ ٣.

في نقل كلام صاحب
 بن عبّاد

نقل عن الصاحب بن عبّاد قال:

كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده، وينهى عن المنكر وقد أَرادَه، ويعاقب
 على الباطل وقدّره، وكيف يصرفه عن الإيمان ويقول: أتى تصرفون
 ويخلق فيهم الكفر، ثم يقول: كيف تكفرون ويخلق فيهم ليس الباطل،
 ثم يقول: لم تلبسون الحقّ بالباطل وصدّهم عن سواء السبيل، ثم يقول:
 لم تصدّون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: وماذا عليهم
 لو آمنوا بالله، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: أين تذهبون؟ وأضلّهم عن
 الدين حتّى أعرضوا ثمّ قال: فما لهم عن التذكرة معرضين؟!

جواب الأشعري عن
 الاستدلال والجواب
 عنه

وقول الأشعري بأنّ ذمّ العباد على الكفر والمعاصي لأجل كسبهم
 للكفر والمعاصي وكونهم محللاً لهما ليس في محله؛ لأنّهم بعد ما يقولون
 بأنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله وكلّ شيء مخلوق له تعالى، ويوجد
 بإيجاده، فالتشبيث بكسبهم للكفر والمعاصي وكونهم كاسبين لهما ومحللاً
 لهما مع عدم كون الكسب عملاً خارجياً موجوداً بإيجادهم، ولو كان
 عملاً خارجياً يكون موجوداً بإيجاد الله تعالى على مذهبهم وعدم دخل
 المحلّ في وجود العمل بوجه لا يدفع الإشكال فإنّ المذمة والتوبيخ على

١. الأعراف (٧) الآية ٨٦.

٢. النساء (٤) الآية ٦١.

٣. إبراهيم (١٤) الآية ٣.

العمل إنما يصح فيما إذا كان العامل للعمل مستحقاً لهما وهو فيما إذا كان بإيجاده أو تركه دون ما إذا كان بإيجاد غيره وتركه.

والقسم الخامس: الآيات الدالة على أن العباد مختارون في أعمالهم وتقع على طبق مشيئتهم واختيارهم وانتخابهم، فتنفي ما يدعيه الأشعري من أنها تقع على طبق مشيئة الله تعالى إيجاباً أو تركاً ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^١ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذِكْرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^٢ ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾^٣ وبعدهما ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا الْأَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذِكْرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^٤ ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذِكْرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾^٥ ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾^٦.

الآيات الدالة على اختيار العباد في أعمالهم

وبعض الآيات يدل على إنكار ورد من نفى المشيئة عن نفسه وسلبها عنها وأثبتها له تعالى وأضافها إليه نحو ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

الآيات الدالة على أن وقوع الشرك ليس بمشيئة الله

١. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

٢. المزمل (٧٣) الآية ١٩.

٣. المدثر (٧٤) الآية ٣٦ و ٣٧.

٤. الإنسان (٧٦) الآية ٤ و ٢٩.

٥. المدثر (٧٤) الآية ٥٥.

٦. النبأ (٧٨) الآية ٣٩.

وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١﴾ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ
بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢﴾.

والظاهر من الآيتين المطابق للبرهان أن ما تقولون وتدعون - بأن
إشراكنا وتحريمنا لبعض الأشياء وعبادتنا للأصنام تقع بمشيئة الله إيجاباً
أو تركاً - أمر اعتقادي لاعلمي يحتاج إلى الإدراك الجزمي غير المقرون
باحتمال الخلاف حتى ينكشف الواقع بلا ترديد فيه، وأنتم لا دليل لكم
يفيد العلم والإدراك الجزمي بما تقولون به وتدعون إياه وإنما لكم
الخُص والتخمين المفيد للظن المقارن لاحتمال الخلاف، فالواقع مردّد
بين الأمرين: الراجح والمرجوح، فلا ينكشف ما هو الواقع على ما هو
عليه، فلا حجة لكم فيما تدعون وتقولون به، فما تقولون كذب وافتراء
على الله تعالى لكونه خلاف الواقع كما دلّ عليه الدليل العقلي وقد مرّ
بيانه مفصلاً.

والقسم السادس: الآيات الدالة على الأمر بأعمال، والنهي عن
أعمال أخر.

وجه دلالتها على المدعى من أن أعمال الإنسان تقع بقدرته إيجاباً
أو تركاً هو أن الغرض والداعي من الأوامر والنواهي المولوية - سواء
كانت إلزامية أو غير إلزامية - هو جعل الداعي المرجح لأحد طرفي
العمل المقدور إيجاباً أو تركاً ليختار المأمور ذلك الطرف لأجل ذلك
المرجح المولوي، ولا يأتيه بداع غيره من الدواعي غير المولوية، وذلك

١. الأنعام (٦) الآية ١٤١.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٢٠.

لأنه إذا رأى الأمر أن العمل بالمأمور به إذا وقع عن اختياره، يترتب عليه مصلحة له أو للمأمور كما إذا كان الأمر غير الله تعالى، أو مفسدة له أو للمنهى كذلك، أو مصلحة لخصوص المأمور أو مفسدة له سواء كان قادراً على إجباره أم لا، فلا يبقى في اختيار الأمر والناهي -مما له دخل في حصول المصلحة و عدم حصول المفسدة المذكورتين- إلا الأمر بالعمل المترتب عليه المصلحة أو النهي عن العمل المترتب عليه المفسدة، فيأمر بالعمل بداعي جعل الداعي للمأمور إلى إيجاده، وينهى عن العمل بداعي جعل الداعي له إلى تركه عند صيرورتهما فعليّةً ووصولهما بالحجة إليه داعياً إيجابياً وقوعياً، فلا بد من أن يكون عمل المأمور واقعاً بقدرته إيجاباً أو تركاً حتى يصح الأمر به والنهي عنه، وإلا فيكونان لغواً؛ لأنه إذا كان عمل الإنسان واقعاً بقدرته تعالى إيجاباً أو تركاً، فلا عمل للمأمور والمنهى حتى يحتاج إلى المرجح لأحد طرفيه لإيجاده أو تركه.

ويذكر بعض الآيات المذكورة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لِنَفْسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^١ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^٢ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^٣ ﴿وَآتُوا

استدلال بآيات
التكاليف الواجبة
والمحرمة على نفي
الجبر

١. البقرة (٢) الآية ١١٠.

٢. البقرة (٢) الآية ١٨٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٧٨ و ٢٧٩.

الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ
 أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿١﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا
 يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿٢﴾ وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ
 وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
 الْعِقَابِ * حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
 وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ
 وَمَا ذُبِحَ عَلَىٰ النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسْقُ الْيَوْمِ ﴿٣﴾ يَا أَيُّهَا
 الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَانُ قَوْمٍ
 عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
 تَعْمَلُونَ ﴿٤﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ
 أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الظَّالِمِينَ ﴿٥﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
 وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦﴾ قُلْ تَعَالَوْا
 أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِمُ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
 وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ
 مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ
 وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا

١. النساء (٤) الآية ٢ - ١٠.

٢. المائدة (٥) الآية ٢ و ٣ و ٨ و ٥١.

٣. المائدة (٥) الآية ٩٠.

وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢ هذا قليل من كثير.

والقسم السابع: الآيات الدالة على أنه تعالى لا يأتي بعمل لغو وبلا فائدة؛ لأنه عمل قبيح ومذموم عقلاً وعقلاء لا يأتيه العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ ٣.

الاستدلال بما يدل على نفي اللغو والعبث عن فعله تعالى ويمدح الفكر والاعتبار

يمدح الله تعالى الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض ويقولون ويدعون بأن خلقتهما ليست باطلة ولغواً وبلاغرض ونتيجة، ويعدهم من أولي الألباب وأصحاب التعقل والتفكر والمتعمقين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ٤ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يَذْهَبِكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بَعِيزٌ﴾ ٥ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا

١. الأنعام (٦) الآية ١٥١-١٥٣.

٢. الأعراف (٧) الآية ٣٣.

٣. آل عمران (٣) الآية ١٩٠ و١٩١.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٤.

٥. إبراهيم (١٤) الآيتان ١٩ و٢٠.

إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿١﴾ ﴿خَلَقَ اللَّهُ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ٢ ﴿أَوْ
لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا
بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ ٣ ﴿وَمَا
خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ٤ ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ
وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ ٥ .

هذه الآيات تنافي قول من يقول بأن أعمال الناس المقدورة لا تقع
بقدرتهم إيجاباً أو تركاً، وإنما الموجد لها والتارك لها هو الله تعالى
كالأشعري وبعض الحكماء والعارف الاصطلاحي من القائلين بوحدة
الوجود والموجود الشخصي؛ لأنه حينئذ تكون أعمال الناس - التي تقع
لغواً وعبثاً - من أفعال الله تعالى، وأن الأوامر والنواهي المتعلقة بأعمالهم
تكون لغواً وبلافايدة وعبثاً كما مرّ بيانه آنفاً، فلا نعيد والله - تعالى وعزّ
شأنه - أحقّ بالتصديق منهم، ونكتفي بما ذكرناه من الآيات دليلاً على
المدعى من أن الأعمال المقدورة للأناسي تقع بقدرتهم إيجاباً أو تركاً.
ولا يخفى أن كلاً من الطوائف المذكورة من الآيات وإن كان كل
طائفة منها بالنسبة إلى واحدة واحدة منها لا يفيد العلم بالمراد الجدّي لله

وجه دلالة الآيات
على نفي قول
الأشعري

١. الحجر (١٥) الآية ٨٥.

٢. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٤.

٣. الروم (٣٠) الآية ٨.

٤. الدخان (٤٤) الآيتان ٣٨ و ٣٩.

٥. الجاثية (٤٥) الآية ٢٢.

تعالى الذي هو المدعى إلا أن مجموعها لأجل التعاضد وتقوية بعضها لبعض يفيد القطع بالمراد الجدّي ولو سلّم أن كلّ طائفة لاتفيد القطع بالمراد الجدّي، الذي هو المدعى؛ فإن مجموع الطوائف لاشكّ في أنها تفيد القطع به لتعاضدها.

مضافاً إلى الدليل بل الدلائل العقلية التي أقمناها من التوالي الفاسدة المترتبة على أن أعمالهم المقدورة تقع بقدرة الله تعالى إيجاباً أو تركاً فإنّ كلّ واحد منها يكون برهاناً إنيّياً على بطلان متلوّها من عدم كون أعمالهم واقعة بقدرتهم وإيجادهم وتركهم بل بإيجاد الله تعالى وتركه، فمن الآيات المذكورة يستفاد كون أعمالهم تقع بقدرتهم، وبعضها يدلّ أيضاً على أنّهم فاعلون تامّون لا يحتاجون إلى المرجّح في إتيانها أي في أصل الإيجاد أو الترك وإن كانوا محتاجين إليه في حسنها وعدم قبحها ومذموميتها، ولو سلّم عدم دلالة عليه أيضاً فالدلائل العقلية قرينة على أن المراد الجدّي منها أن أعمالهم تقع بقدرتهم وأنهم فاعلون تامّون لاناقصون أيضاً.

دلالة الآيات
المذكورة على أن
أعمال الناس تقع
بقدرتهم

وقد استدلت الأشاعرة أيضاً بآيات دالة على مدّعاهم بزعمهم تُعارض الآيات التي تمسك العدالة بها على مدّعاهم. وقبل التمسك بالآيات أجابوا عمّا يُورد عليهم على مذهبهم من أنّه تعالى خالق لكلّ شيء.

قال في شرح المقاصد:

فإن قيل: التمسك بالكتاب والسنة يتوقّف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ ودلالة المعجزة، وهذا لا يتأتّى مع القول بأنّه

مذهب الأشاعرة
يلازم القول بأن الله
خالق كلّ شيء

خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح، وأنه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزة. قلنا: العلم بانتفاء تلك القوادح - وإن كانت ممكنة في نفسها - من العاديات الملحقة بالضروريات؛ على أن هذا الاحتجاج إنما هو على المعترفين بحجّة الكتاب والسنة والتمسّكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد، فلو توقّف حجّيتهما على ذلك كان دوراً!

أقول: يجيب عن الإشكال الوارد عليهم - بناء على مذهبهم وأنه لا يتمكّنون من العلم بصدق كلامه تعالى حتى يكون دليلاً على مدّعاهم؛ لقولهم بإيجاده تعالى لكل شيء حتى الشرور والقبائح، ويعتقدون أنه لا يقبح صدور القبائح منه تعالى من التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في صدق كلامه تعالى وثبوت النبوة ودلالة المعجزة - بأن تلك القوادح في صدق كلامه تعالى وثبوت النبوة ودلالة المعجزة وإن كانت ممكنة ثبوتاً ووقوعاً، وليست بممتنعة وقوعاً، ولا يترتب عليهما تالٍ فاسدٌ إن تحققت إلا أنا نعلم علماً ضرورياً أنها لم تقع خارجاً هذا أولاً.

وثانياً: إن استدلالنا بالآيات والسنة للاحتجاج وإقامة الحجّة على التمسّكين بهما في نفي كونه تعالى خالقاً للشرور والقبائح وأفعال

عدم صحة جواب
الاشكالية عن
الاشكال

العباد، فيكون جدلاً لا برهاناً ودليلاً على المدعى.

ويرد على جوابه الأول أنهم بعد أنهم يعتقدون بأنه تعالى خالق كل شيء حتى القبائح، وبأنه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب، وبأن وقوع هذه الأمور وصدورها منه تعالى ممكن وقوعاً؛ لعدم قبحها، فمن أين علموا علماً ضرورياً بأن هذه الأمور لم تقع ولم تصدر منه خارجاً؟ وأي شيء يكون مستند هذا العلم؟ وهل هو من الضروريات العقلية أو النقلية؟ ومعلوم أنه ليس من الأول، وإلا لم يكن محل الاختلاف، ولا من الثاني؛ لعدم الدليل النقلية المفيد للعلم بعدم وقوعه فضلاً عن كونه ضرورياً، فيكون نظرياً يحتاج إلى الدليل، فبناءً وعلى مذهبهم لا دليل لهم على عدم الوقوع.

ويرد على الجواب الثاني أنه إن دلت الآيات التي استدلوها بها على فرض دلالتها دلالة قطعية على مدعاهم، يكون الاستدلال بها جدلاً نتيجه إسكات الخصم لاعترافه بالدليل، ولا يفيد المستدل؛ لعدم صحة الاستدلال بها على مدعاه على مذهبه؛ لعدم إذعانه بصدق كلامه تعالى لاحتمال كذبه عنده على فرض كونه كلامه، ولاحتمال عدم كونه كلامه لاحتمال عدم نبوة من يدعي النبوة مع أنه لا دلالة لتلك الآيات على مدعاهم، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وأما الآيات التي استدلوها بها، فبعضها وردت بلفظ «الخلق» لكل شيء أو لعمل العبد أو بلفظ «الجعل» أو «الفعل» أو بلفظ غير ما ذكر. ذكرها في شرح المقاصد وجعلها ستة أدلة، والمهم عندهم الدليل الأول والثاني حيث يتضمن الأول لفظ «الخلق» مع لفظ «العموم»

يرد على الجواب
الثاني بأن
الاستدلال بالآيات
جدل

والثاني يتضمّن لفظ «الخلق» ولفظ «وما تعملون». قال في شرح المقاصد:

استدلال الأشاعرة
على مذهب الجبر
ببعض الآيات

الدليل الأوّل: قال: منها ما ورد في معرض التمدّح بأنّه الخالق وحده
كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^١ و ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^٢ ﴿إِنَّا كُلَّ
شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^٣ ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ
شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^٤ وهـ.

تقريب الدلالة أنّ الآية دلّت على خلق كلّ شيء مع تفريع لزوم
عبادة الناس له، فهي بصدّد بيان أنّه تعالى حيث خلق كلّ شيء وأعطى
وجود كلّ ما صدق عليه مفهوم الشيء الأعمّ من كلّ مفهوم، فيستحقّ أن
تعبدوه، والمراد هو الأناسي، فيلزم عقلاً عبادته؛ لاستحقاقه لها؛ لإعطائه
نعمة الوجود لكلّ ما صدق عليه مفهوم الشيء، فحيث إنّ مفهوم الشيء
قابل للصدق والحمل على كلّ موجود ولفظ ﴿كُلٌّ﴾ عامّ دالّ على كلّ
فرد من أفراد مفهوم الشيء، فلفظ ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وإن كان ظاهراً في
العموم ويحتمل أن يكون المراد الجدّي أنّه خالق لبعض الأشياء كأفعال
نفسه إلاّ أنّه بقرينة تفريع لزوم العبادة عليه، وأنّه لأجل خلقه لكلّ شيء
يجب عبادتكم له يصير صريحاً في أنّ المراد خلق كلّ شيء أعمّ من
أفعاله بالمباشرة وبلا واسطة وغيرها من الموجودات حتّى أعمال
الإنسان، ويرتفع احتمال أنّ المراد منه خلق بعض الأشياء كأفعال نفسه؛

لعلّ مراد الآية
الشريفة أنّه تعالى
خالق لبعض الأشياء

١. الأنعام (٦) الآية ١٠١؛ الرعد (١٣) الآية ١٦؛ الزمر (٣٩) الآية ٦٢ و غافر (٤٠) الآية ٦٢.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٠١ والفرقان (٢٥) الآية ٢.

٣. القمر (٥٤) الآية ٤٩.

٤. الأنعام (٦) الآية ١٠٢.

٥. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٨.

إذ حينئذ يكون هو تعالى كسائر من يعمل عملاً اختيارياً ويوجد ككل الحيوانات الأعم من الإنسان، فلا وجه لمدحه بأن يكون مستحقاً لعبادته لأجل خلق أعماله.

وأما شمول ﴿خالق كل شيء﴾ لوجوده تعالى أيضاً فلا وجه له بحسب المراد الجدّي بعد شموله له بحسب عموم المفهوم، والمراد الاستعمالي؛ لقيام البرهان العقلي على أنّ وجوده تعالى فوق الجعل والخلق؛ لكونه واجداً له ذاتاً، فلا يحتاج فيه إلى غيره مطلقاً، فيلزم تحصيل الحاصل المحال عقلاً، فوجوده تعالى خارج عن عموم ﴿خالق كل شيء﴾ تخصّصاً لا تخصيماً مع أنّ خصوصيّة الكلام قد تقتضي القطع بأن المتكلم ليس مشمولاً لعموم مدلول الكلام حسب المراد الجدّي نحو «أكرمت كل من دخل الدار» فإنّ من وصل إليه هذا الكلام ويفهم معناه، يحصل له القطع بأن المراد الجدّي للمتكلم من هذا الكلام غير المتكلم به حسب تفاهم أهل المحاورة من خصوصيات الكلام المتداول بينهم، ولا يشملهم عموم هذا الكلام، وهكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾. هذا غاية تقريب ما استدلّ به صاحب شرح المقاصد من الآية الأولى في كلامه.

قال:

وكذا قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^١ تمسكاً

استدلال آخر من الأشاعرة

بالعموم، وبأنّ قوله: «وخالق كلّ شيء» إزالة لما يتوهم من أنّ العبيد وإن لم يكونوا شركاء له في الخلق على الإطلاق لكنهم يخلقون بعض الأشياء، وإلا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركاً قطعاً.
وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^١ أي خلقنا كلّ موجود ممكن من الممكنات بتقديرٍ وقصدٍ، أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة. إلى آخر ما ذكر.

الجواب عن الاستدلال وإنها لاتدلّ على أنه تعالى خالق بالمباشرة

أقول: يرد على الاستدلال بالآية الأولى أولاً: بأنّه لاتدلّ بعمومها على أنّ الموجد لأعمال العباد أيضاً هو الله تعالى بالمباشرة وبلا واسطة، فإنّ تفرّيع الأمر بعبادته على خلقه لكلّ شيء؛ لأجل كونه مستحقاً لها؛ لكونه منعماً لوجود كلّ شيء وما يترتب عليه، وشكر المنعم حسن عقلاً وعقلاء وممدوح، والأمر إرشاديّ إلى حسن عبادته وممدوحيتها لكونه منعماً، وعبادة العباد تكون شكراً له تعالى إذ كانت أعمالهم العباديّة واقعة بقدرتهم وموجودة بإيجادهم؛ إذ لو كانت موجودة بإيجاده تعالى لم تكن شكراً منهم له تعالى لكونها عملاً له تعالى، فتفرّيع الأمر بعبادتهم له على خلقه لكلّ شيء لاستحقاقه لها قرينة على أنّ المراد الجدّي من كلّ شيء غير أعمال العباد خلافاً للمراد الاستعمالي حتّى تقع أعمالهم شكراً له تعالى إذ لو كان شاملاً لأعمال العباد أيضاً، لكانت أعمالهم أفعالاً له تعالى، فلاتكون مصاديق شكر العباد له تعالى، فيكون التفرّيع في غير محلّه ولغواً تعالى الله عنه هذا أولاً.

وثانياً: أنه مع الإغماض عمّا ذكر يكون قوله تعالى: «خالق كلّ شيء» وإن كان مشتملاً على لفظ «كلّ» الذي هو من ألفاظ العموم وضعاً، ومدخوله كلمة «شيء» التي مفهومها أعمّ المفاهيم إلاّ أنه مع ذلك ظاهر في العموم، وليس بنصّ أي لا يفيد القطع بأنّ المراد الجدّي له تعالى من كلامه هذا هو إيجاد كلّ شيء حتى أعمال العباد، وإنّما هو ظاهر فيه، وله دلالة ظنيّة نوعيّة عليه مع أنّ المسألة من الأمور الاعتقاديّة المتوقفة على القطع بالمراد الجدّي حتى ينكشف الواقع كشفاً قطعياً بضميمة أنّه لا يكذب لقبحه، وحيث إنّ ظاهر فيه، فيحتمل أن يكون المراد الجدّي غير أعمال العباد، فلا يحصل القطع بالواقع ولا ينكشف به، وليس له نظائر مترادفة المعنى كثيرة إلى حدّ حصل من تعاضدها وتقوية بعض لبعض منها القطع بالمراد الجدّي.

ثانياً كلمة «كلّ»
ظاهرة في العموم
وليست نصّاً فيه

وثالثاً: أنّ له ولأمثاله معارضاتٍ أكثر من مقابلها جداً قد ذكرنا بعضها دالّة على أنّ أعمال العباد المقدورة موجودة بإيجادهم لا بإيجاده تعالى وهي - لكثرة كلّ طائفة ومجموع الطوائف لتعاضدها - أقوى دلالة ممّا دلّ على أنّ أعمال العباد موجودة بإيجاد الله تعالى، فتمنع عن دلالة معارضها دلالةً قطعيّة على أنّ الموجد لأعمال العباد هو الله تعالى؛ لحصول القطع منها أنّ الموجد لأعمال العباد هو العباد باختيارهم وبقدرتهم.

وجود المعارض لهذا
الاستدلال

ورابعاً: أنّ الأدلّة العقليّة الدالّة على أنّ أعمال العباد تقع بقدرتهم وإيجادهم قرينةً قطعيّة على المراد الجدّي ممّا دلّ على أنّه تعالى خالق كلّ شيء.

أمّا إيجاد كلّ شيء ولو بالواسطة لا بالمباشرة، فيعمّ أعمال العباد أيضاً؛ لأنّها مخلوقة له تعالى بالواسطة؛ لأنّه مبدأ لكلّ موجود ممكن الوجود بعضه بالمباشرة وبعضه بالواسطة.

ماتدلّ على وقوع
أعمال العباد
بقدرتهم يدلّ على
المراد الجدّي من
هذه الآيات

وأما إيجاد ما سوى أعمال الفاعل القادر جمعاً بين الأدلة طبق قاعدة الجمع بينها وسائر ما استدّلوا به من الآيات ممّا فيه لفظ «الخلق» مع لفظ «العموم» أو غيره فيمكن الخدشة في دلالتها على مدّعاهم من خلقه تعالى لأعمال العباد بالمباشرة مع أنّه تكون الأجوبة الثلاثة الأخر أجوبةً عنها أيضاً، فلانطيل الكلام.

استدلال آخر من
الأشاعة

وأما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^١ حكاية قول إبراهيم لعبدة الأصنام وقبله قال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾^٢ فإنّ الاستدلال به يتوقّف على أنّ كلمة «ما» في ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ما المصدرية، فيكون المعنى والله خلقكم وعملكم، فيكون شاهداً على مدّعاهم ولكن ليست ظاهرة في كونها مصدرية فضلاً عن كونها نصّاً؛ إذ يحتمل جدّاً حسب ظاهر اللفظ أن يكون ما الموصولة، وتكون جملة ﴿تَعْمَلُونَ﴾ صلة لها، وحذف الضمير المفعول لها الراجع إلى مفاد كلمة «ما» وحذف الضمير في الصلة معمول متداول، فيكون المراد من كلمة «ما» حينئذٍ الأصنام لأعمالهم، والآية السابقة وهي ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ قرينة على المراد من كلمة «ما» في ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وهي الأصنام؛ لأنّ المراد من كلمة «ما» في ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ هو الأصنام،

الجواب عن هذا
الاستدلال

١. الصافات (٣٧) الآية ٩٦.

٢. الصافات (٣٧) الآية ٩٥.

فيكون المراد ممّا تعملون ما تنحتون وما تصنعون، فالظاهر من ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ بقرينة ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ هو الأصنام لاعملهم، ومع قطع النظر عنه يكون ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ مجملاً مردّداً بين كون المراد هو الأصنام وكونه عملهم، فلا يكون دليلاً على مدّعاهم.

ومع الإغماض عنه يكون ظاهراً في مدّعاهم، ولا يكفي الظهور في الأمور الاعتقاديّة المتوقّفة على الإدراك الجزمي لا الظنيّ مع أنّه معارض بأقوى منه من الآيات كما مرّت، وكونه مخالفاً للدليل العقلي القطعي بل للأدلة القطعيّة، وقد مرّت، فلا يقاومها. والحمد لله تعالى على نعمائه.

عدم جواز التمسك
بالظواهر في
الاعتقادات

التفويض

يقع الكلام في
التفويض والأمر بين
الأمرين

إلى الآنَ كان الكلام في الجبر بالنسبة إلى العمل المقذور للإنسان،
وأنه هل الفاعل والموجد لعمله المقذور هو الله تعالى، أو نفس الإنسان؟
فقد ذهب إلى الأوّل واعتقد به الأشعري وبعض الحكماء بالصراحة
وأهل العرفان الاصطلاحي؛ لأنهم يعتقدون بعدم وجود الإنسان حتّى
يكون فاعلاً لعمله بخلاف الأشعري وبعض الحكماء؛ لأنهم يعتقدون
بوجوده ولكن يقولون بعدم كونه فاعلاً لعمله، وإنما الفاعل لعمله هو الله
تعالى، وقد بيّنا كلامهم وأدلّتهم على مدّعاهم مفصّلاً، وأجبنا عنها كذلك.

هل الإنسان مستقلّ
في أعماله أو يحتاج
إليه تعالى؟

وبعد الفراغ عن الجبر، وعدم صحّته، وكونه خلاف الواقع - كما دلّ
عليه الدليل العقلي والنقلي وبيّناهما مفصّلاً - يقع الكلام في أنه بعد
الفراغ عن أنّ الإنسان هو الفاعل والموجد لعمله المقذور - كما هو معتقد
العدليّة من المعتزلة و الشيعة الإثني عشرية - هل يكون الإنسان القادر
مستقلاً في إيجاد عمله، وأنه لا دخل لوجوده تعالى في فاعليّته لعمله
بحيث لو فرض عدمه، لما ضرّ عدمه في فاعليّة الإنسان لعمله وإيجاده

له، ومع وجوده تعالى لا يمكن أن يمنعه عن عمله وإيجاده له، أو يحتاج إلى وجوده تعالى في فاعليته بحيث لو لم يكن لم يبق إنسان حتى يكون فاعلاً وموجداً لعمله بل لا يبقى شيء في عالم الوجود، ومع وجوده يمكن أن يمنع الإنسان عن عمله إيجاباً أو تركاً؛ لكونه فاعلاً أقوى؟ فيه قولان:

والأول: مختار المعتزلي من أهل السنة.

والثاني: مختار الشيعة الإثني عشرية؛ تبعاً لأئمتهم المعصومين -سلام الله عليهم أجمعين- والأول يسمى بالتفويض، والثاني يسمى بالأمر بين الأمرين، فالكلام يقع في مقامين:

الفرق بين مذهب الشيعة ومذهب المعتزلة

المقام الأول: في التفويض، ومختار المعتزلة وبيان ما استدلوا به على مدعاهم من كونهم في أعمالهم المقدورة مستقلين في إيجادها والإمساك عنها، ولا دخل لوجوده تعالى فيهما، وأن أمر إيجاد أعمالهم والإمساك عنها مفوض إليهم، ولا يمكنه أن يمنعهم عنهما.

المقام الأول في التفويض كما اختاره المعتزلة ودليلهم

ولا يخفى أن البحث في التفويض بالمعنى المذكور لا بمعنى عدم كون الإنسان مكلفاً بالتكاليف الإلهية، وأنه فوض إليهم أمر أعمالهم، وأنهم مختارون في إيجادها أو تركها على ما أرادوا وشاءوا، ويباح لهم الأعمال كلها ولا واجب ولا حرام ولا مستحب ولا مكروه، ويسمّون بأهل الإباحة، ولا بمعنى أن أمر الخلقة للعالم فوض إلى النبي ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام أو سائر الأئمة عليهم السلام فإنهما وإن كانا باطلين وعلى خلاف الواقع للدليل القطعي على عدمه من الوحي القطعي والسنة القطعية ولكن الكلام في هذا البحث ليس فيهما، وكون الولاية التكوينية

في تحرير محل النزاع في المراد من التفويض وأقسام التفويض

المطلقة للنبي الأكرم ﷺ أو الأئمة المعصومين عليهم السلام بموهبة الله تعالى وإعطائه لهم لا يلازم كونهم موجدين بالفعل لما يقدرون عليه حتى إيجاد العالم؛ لأنهم عليهم السلام عبد مطلق له تعالى، ولا يعملون بدون إذنه، ولا يسبقونه بالقول، ولا يفعلون إلا ما يؤمرون، وقد ورد عنهم في وصفهم: «وعباد المكرمين الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «المطيعون لله، القوامون بأمره، العاملون بإرادته».

والوحي الإلهي والسنة النبوية والولوية القطعيتان مشحونة ببيان التكليف الإلهية للإنسان من الواجبات والمحرمات، والمستحبات والمباحات، والأحكام الوضعية، وبأن الله -تبارك وتعالى- خالق الأشياء إما بلا واسطة وبالمباشرة، وإما بالواسطة وقوعاً، ولو أمكن إيجاده عن غيره كالنبي ﷺ والولي عليه السلام بإذنه أيضاً كما وقع منهما الإيجاد لبعض الأشياء في موارد المعجزة؛ فإن المعجزة الصادرة عن النبي ﷺ والولي عليه السلام قد تكون فعل الله بيدهما كقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^١ وقد تكون فعل أنفسهما عليهم السلام وبإيجادهما بإذن الله تعالى، كما قال عليه السلام: «يا أسد الله خذ عدو الله» فإن الأسد كان بإيجاده عليه السلام بإذنه تعالى وقال الله تعالى خطاباً لعيسى على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾^٢.

استدلال المعتزلة على مذهب التفويض بالحدوث

ثم إن المعتزلة استدلوا على مدعاهم من التفويض بالمعنى الذي هو محل البحث هنا - من استقلال الإنسان في إيجاد عمله المقدور أو تركه

١. الأنفال (٨) الآية ١٧.

٢. المائدة (٥) الآية ١١٠.

من دون احتياج إليه تعالى - بأنّ علّة احتياج ما سوى الله تعالى إليه هو حدوثهم؛ لحصرهم لما سوى الله في الحوادث من الأجسام والأعراض والنفوس المتعلّقة بها، والظاهر من كلماتهم وعباراتهم واستدلالاتهم لإثبات الصانع بحدوث العالم ببرهان «الإنّ» وبأفعاله أنّ الحدوث مستقلاًّ علّة لاحتياج الحادث إلى الواجب تعالى لامع الإمكان شرطاً أو شرطاً وإن لم يكن الفرق بين كونه مستقلاًّ علّة له وكونه شرطاً أو شرطاً في إثبات مدّعاهم.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد وقع الاختلاف بين الحكماء وغير المحقّقين من المتكلّمين في علّة احتياج ما سوى الواجب تعالى إليه، هل هو إمكانه أو حدوثه؟

في أنّ علّة احتياج الممكن إلى الله هو إمكانه لحدوثه كما عليه الحكيم والمتكلّم

وقلنا سابقاً: معنى كون شيء علّة احتياجه إلى الغير أنّ له خصوصيّة ذاتيّة وهي لذلك الشيء تكون ذاتيّ باب البرهان، ومن لوازم ذاته المقتضي لتوقّف وجوده على الغير بحيث لو وُجد بدون الغير لترتب عليه التالي الفاسد العقلي والأمر المحال، وجميع الحكماء الإلهيين والمتكلّمين قد اتّفقوا على كون ما سوى الله محتاجاً في وجوده إليه، وبدونه لا يمكن وجود الأشياء إلّا أنّهم اختلفوا فيما هو المقتضي لاحتياج ما سواه في وجوده إليه تعالى، والحكيم يقول: هو الإمكان، وغير المحقّقين من المتكلّمين يقول: هو الحدوث مستقلاًّ أو غير مستقلّ، وما يوجد في كلماتهم دليلاً للمعتزلة على مدّعاهم من عدم احتياج الإنسان القادر إليه تعالى في إيجاد أعماله المقدورة أو الإمساك عنه هو أنّ علّة احتياج ما سوى الله من الحوادث إليه في وجودها هو

حدوثها لإمكانها مستقلاً.

في دليل كون العلة
هو الحدوث كما عليه
المعتزلة ومعنى
الحدوث وهو الوجود
بعد العدم

والمراد من حدوثه هو وجوده بعد عدمه البديل له وبناء على كون
علة احتياج ما سوى الله تعالى إليه هو حدوثه، يلزم عدم احتياجه إليه
تعالى في البقاء واستمرار وجوده؛ لعدم ما هو الملاك للحاجة إليه وعدم
ما يقتضيها؛ إذ وجوده مقيّداً بكونه بعد عدمه هو الملاك والعلة للحاجة
إليه على الفرض.

عدم احتياج الممكن
في بقائه إلى الواجب
عند المتكلمين

والبقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود أي الوجود الثاني بعد الوجود
الأول أو الوجود الأول المستمرّ والممتدّ، فالملاك للحاجة إليه تعالى
ليس بموجود في بقاء ما سوى الله من الحوادث، لذا قالوا: لوجاز
وأمكن عدم الواجب تعالى ما ضرّ عدمه بقاء وجود العالم، ولا يترتب
عليه تالٍ فاسدٌ من جهة بقاء العالم بدونه، وإذا كان الحادث في بقاءه
مستقلاً في وجوده وغير محتاج إلى غيره وهو الله تعالى، يكون مستقلاً
في إيجاده أيضاً؛ لأنّه من آثار وجوده، فيتمكّن من إيجاد أعماله
ومعلولاته بدون الغير.

ولا يخفى أنّه ليس المراد -مرادهم- من الحدوث هو ذات المفهوم
الانتزاعي مع قطع النظر عن وجوده الخارجي بالعرض المستند إليه
مجازاً وهو وجود منشأ انتزاعه الذي بمنزلة العلة القابليّة له، فيتّصف
المفهوم بالوجود لأجل اتّصاف علته القابليّة به، لأنّه أمر اعتباري
محض، أي معدوم ذهنياً وخارجاً، وله رتبة الذات فقط، وليس له وجود
حتى الوجود الذهني حسب رتبة الذات، فكيف يكون علة ودخيلاً في
الوجود الخارجي للحادث؟ والمعدوم ليس أثره الوجود الخارجي ولو

بنحو جزء العلة إلا في العلة المعدّ كما قالوا، ولا مفهوم الحدوث المنتزع عن الوجود الخارجي بعد العدم بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض كما مرّ بيانه؛ لزوم الدور؛ لأنّ وجوده بالعرض يتوقّف على وجود منشأ انتزاعه توقّف المعلول على علته القابليّة.

المراد من الحدوث هو الوجود الخارجي الواقع بعد العدم

فلو توقّف الوجود الخارجي للحادث عليه للزم الدور، فيكون المراد من الحدوث في استدلالهم هو الوجود الخارجي له الواقع بعد العدم وبعد اتّصافه بالعدم وهو لأجل خصوصيّة الذاتيّة - وهي كونه بعد العدم ولذا انتزع منه مفهوم الحدوث والحادث منه ويكونان ذاتيّ باب البرهان ومحمولين من صميمها له - يكون علة وملاكاً لاحتياجه إلى الغير وهو الله تعالى. فالحادث لا يحتاج في بقاءه إلى الواجب تعالى، لعدم ملاك الاحتياج إليه، لأنّه وجود بعد الوجود لا بعد العدم.

وحيثُ يرد عليهم لزوم القول بالشرك له تعالى؛ لأنّ الموجود إذا لم يكن محتاجاً في وجوده إلى الغير، فوجوده ذاتي وغير قائم بغيره، ولم يكن لغيره دخالة في وجوده وهو الواجب وجوده بالذات ولو بقاءً، ويكون اتّصافه بالوجود ذاتياً له بذاتيّ باب البرهان، وينتزع منه مع قطع النظر عن غيره مطلقاً، وهذا هو الشرك بالبارئ تعالى؛ لا اتّصافه بما يتّصف به مع أنّ أدلّة التوحيد عقلاً ونقلًا تنفيه ولو كان الشرك له بقاءً هذا أولاً.

وثانياً: أنّه يلزم أن يكون موجود واحد بلحاظ حدوثه محتاجاً إلى الغير في وجوده، وغير قائم بذاته، وقائماً بغيره، وبلحاظ بقاءه غير محتاج إلى الغير، وقائماً بالذات، وواجب الوجود بالذات، ولادخل

في بيان ما يرد على استدلال المعتزلة

لوجود غيره مطلقاً في وجوده بقاءً، فيكون واجداً لوجوده بنفسه من دون دخالة شيء فيه مع أنه حدوثاً واجد لوجوده لأجل وجود الغير، وإعطائه لوجوده إياه وغير ذاتي له، فكيف يكون وجود واحد لموجود واحد ذاتياً، أي غير محتاج إلى العلة، وموجوداً بالذات لا بالغير، وغير قائم بغيره، وغير ذاتي، وقائماً بالغير؟ وهذا يقتضي تعدد الوجود حدوثاً وبقاءً، لعدم إمكان أن يكون وجود شيء واحد ذاتياً وغير ذاتي ولو بلحاظ الحدوث والبقاء؛ لأنّ الذاتي وغير الذاتي متناقضان والمفروض أنه واحد؛ لأنّ الباقي هو الحادث؛ إذ معنى البقاء إمّا الوجود في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأوّل، أو استمرار الوجود الأوّل، والموجود الأوّل، والثاني أعمّ من الأوّل؛ لشموله للحادث وغيره، وإلا لم يكن له بقاء - وسيجيء إن شاء الله تعالى - أنه إذا كان الموجود الحادث في وجوده بعد عدمه محتاجاً إلى الغير بأن يوجدّه ويعطيه إياه فإنّ ما يعطيه الغير والمُعطى هو الوجود الحادث والقائم بالغير وغير الذاتي؛ لكونه مسبقاً بعدم على الفرض، فكيف يصير قائماً بالذات وذاتياً وأبدياً غير قابل للفناء؟

وثالثاً: أنه يلزم أن يصير أبدياً غير قابل للفناء مع كونه حادثاً من الحوادث ويعدم ويفني كما هو شأن كلّ حادث، ونرى بالعيان فناء الحوادث.

وقد يقال: لو كانت علة احتياج الحادث إلى الغير (وهو الواجب تعالى) حدوثه مع قطع النظر عن إمكانه الذاتي، لزم إمكان الصدفة والاتفاق بمعنى إمكان تحقّق الحادث بنفسه وبدون غيره، فلا يمكن

في إيراد آخر على المتزلة وهو غير وارد عليه

إثبات الصانع بسبب وجود ما سواه تعالى من أفعاله من الحوادث المسمّى ببرهان «الإن»؛ لأنه يتوقّف على احتياج وجود ما سواه عليه، وبدونه لا يمكن تحقّق ما سواه؛ لأنه إذا تحقّق الحادث بنفسه وبدون إيجاد الغير، لا يترتب عليه تالٍ فاسدٌ كاشف عن فساد متلوّه؛ إذ يصدق عليه الوجود الحادث، ويحمل عليه بالحمل الشائع وهو مصداق لمفهومه مصداقاً حقيقياً مع أنّه لم يعطه الغير على الفرض، فلا يمكن إثبات الصانع به وهو خلاف المتفق عليه من إمكانه حتّى المعتزلي.

ولكن هذا الإيراد غير وارد؛ لأنّ اتّصاف الوجود الحادث بالحدوث اتّصافاً ذاتياً لباب البرهان، لكونه ذاتيّ باب البرهان له، يدلّ على عدم كونه قائماً بذاته، أي دالّ على عدم وجوده قائماً بذاته وغير قائم بالغير، وإلاّ لم يكن مسلوباً عنه أزلاً مع أنّه مسلوب عنه أزلاً فاحتاج إلى الإيجاد، فصار وجوده حادثاً بعد أن كان مسلوباً عنه، فكان غير متّصف به قبله وأزلاً، وإذا كان المفروض أنّ الوجود هو الحادث، وحدوثه دالّ على عدم كونه قائماً بالذات، وكونه محتاجاً إلى الغير، فلا يمكن أن يتحقّق بنفسه مستقلاً وبدون إعطاء الغير؛ لأنّ الموجود بنفسه ومستقلاً.

عدم ورود إشكال
الصدفة على
المعتزلة

إمّا الوجود الواجب بالذات وغير قائم بالغير وغير محتاج إليه، ولازمه أن يكون وجوده أزلياً وأبدياً، ولا يمكن سلب وجوده؛ للزوم سلب الذاتي عن الشيء وتحقّق الشيء بدون ذاته وذاتياته تناقض، والمفروض أنّه حادث مسلوب عنه الوجود أزلاً؛ لأنّ وجوده بعد عدمه. وإمّا يكون موجوداً حادثاً أوجد نفسه؛ لأنّ الموجود الخارجي

عندهم، إمّا الواجب القديم، وإمّا الحادث مع أنّ إيجاد الشيء لنفسه مستلزم إمّا لتحصيل الحاصل إن كان في حال وجوده، وإمّا تأثير المعدوم في الموجود إن كان في حال عدمه.

وأيضاً يلزم أن لا يكون محتاجاً إلى نفسه من جهة كونه علّة لنفسه، ويكون محتاجاً إلى نفسه من جهة كونه معلولاً لنفسه وهو تناقض، ولذا قلنا سابقاً: «إنّ حدوث الحادث دالّ على عدم كونه قائماً بنفسه، وعلى كونه محتاجاً إلى غيره - وقلنا: - إنه لا يعقل الصدفة والاتّفاق، بمعنى تحقّق الحادث بدون العلّة ومتحقّقاً بنفسه مع كونه حادثاً؛ للزوم كونه إمّا واجباً وهو خلف لأنّه حادث، وإمّا موجوداً لنفسه وهو محال؛ لما يترتّب عليه من التالي الفاسد - ولذا قلنا: - حدوث الحادث واتّصافه به ذاتاً دالّ على كونه قائماً بالغير، ومحتاجاً إليه في وجوده الخارجي مع قطع النظر عن إمكانه الماهوي وإمكانه الوجودي لما ذكرناه.»

في أنّ الحدوث دالّ
على إمكان الحادث
فلا فرق بين كون
العلّة هي الحدوث أو
الإمكان

وقد يقال: إنّ المدلول عليه بالحدوث هو إمكانه الذاتي إمّا الماهوي، وإمّا الوجودي، لأنّ لازم كلّ منهما كون تحقّق الممكن بالذات مسبقاً بالعدم البديل، والنقيض له لا مسبقاً بزمان فيه عدمه.

نعم، القول بكون حدوث الحادث علّة لاحتياجه إلى الغير لا يصحّ؛ للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه من لزوم الشرك وغيره من محدوديّة قدرته تعالى، وأنّه لا يقدر على إبقائه وإعدامه بقاءً وعاجز عنهما مع أنّ قدرته عين ذاته كوجوده وهي كوجوده غير محدودة بحدّ، وأنّها مطلقة فتكون في فاعليّتها تامّة مطلقة يقدر على كلّ ممكن الوجود حدوثاً وبقاءً، كقدرتنا على مخترعات نفوسنا في أذهاننا حدوثاً وبقاءً ممّا

ذكرنا؛ للزوم استغنائه عن العلة بقاءً.

والحق، أنّ علة احتياج جميع ما سوى الله تعالى من الحوادث الزمانيّة وغيرها هي إمكانه الذاتي لاحدوئه؛ لأنّه المقتضي والمستدعي لاحتياج تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدون إعطاء الغير لتحقّقه إيّاه، يترتب عليه التالي الفاسد العقلي وهو لزوم أن يكون المحتاج في تحقّقه إلى الغير غير محتاج إليه وهو تناقض من دون ترتّب تالٍ فاسدٍ على كون أحدهما علة لاحتياج الممكن إلى غيره من لزوم الشرك وغيره، وهذا بخلاف كون الحدوث علة لاحتياج تحقّقه الخارجي إلى غيره؛ لأنّه وإن كان مقتضياً ومستدعياً لاحتياج تحقّقه الخارجي إلى غيره - كما ذكرنا آنفاً من كون الحدوث دالاً على كون الحادث محتاجاً إلى غيره في تحقّقه - إلاّ أنّه يترتب أيضاً على كونه علة لاحتياج تحقّقه إلى الغير تالٍ فاسدٍ عقلي من لزوم الشرك وغيره، كما مرّ.

الحق هو مذهب
الحكماء في أن وجه
الاحتياج هو الإمكان
الذاتي

ويعتبر في كون ما هو العلة لاحتياج غير واجب الوجود إلى غيره أن يستدعي ذاتاً احتياج تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدونه، لزم منه تالٍ فاسدٍ عقلي وهو التناقض، وأن لا يترتب على كونه علة للاحتياج المذكور تالٍ فاسدٍ عقلي أيضاً، وهاتان الخصوصيتان من لوازم إمكان الممكن وغير الواجب دون حدوث الحادث، وكونه مسبوقاً بالعدم البديل والنقيض؛ لأنّه وإن كان واجداً للخصوصيّة الأولى إلاّ أنّه ليس واجداً للخصوصيّة الثانية، فلا يكفي أن يكون علة لاحتياج الحادث إلى غيره.

توضيح ذلك: أنّ كلّ موجود ممّا سوى الله تعالى - أي الوجود الذي

في توضيح كون علة
الاحتياج إلى الواجب
تعالى إمكان
الممكن دون حدوثه

ليس بواجب الوجود بالذات - يكون موجوداً محدوداً غير واجد لجميع مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية، كما يكون واجب الوجود بالذات كذلك - أي يكون واجداً لجميع مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية - وليس وجوده ولا كمالات وجوده محدوداً بحدّ، وليس له نهاية وغير منتهٍ إلى مرتبة خاصّة بحيث يكون فاقداً لمرتبة عُليا منها، ولذا يكون وجوداً محضاً وصرفاً لا ماهيّة له وغير محدود، بخلاف غيره ممّا ليس بواجب الوجود بالذات، فإنّ وجوده وتحقّقه محدود بحدّ خاصّ في أيّ مرتبة من الوجود وكمالاته كان ولو كان في مرتبة عُليا بمعنى أنّه فاقد لمرتبة عُليا منها، وهذا الفقدان لا ينفكّ عن وجود غير واجب الوجود بالذات ولو كان في مرتبة عُليا للموجود الممكن بالذات لا مرتبة عُليا منها، فلا يكون موجوداً صرفاً ومحضاً وبلا ماهيّة وبلا حدّ بل يكون موجوداً محدوداً بحدّ خاصّ فاقد لمرتبة عُليا فله الحدّ والماهيّة، وهذا الحدّ والماهيّة من لوازم كونه ناقصاً وغير تامّ وفاقداً لمرتبة عُليا، فالموجود الذي ليس بواجب الوجود بالذات له جهتان وحيثيّتان: إحداهما: كونه موجوداً، والأخرى: كونه موجوداً ناقصاً ومحدوداً، فينتزع منه من الجهة الأولى مفهوم «الموجود» بل مفهوم «الوجود»؛ لكون المفهوم المنتزع منه من الذاتي لباب البرهان، ومن الجهة الثانية مفهوم آخر كاشف عن مرتبة من الوجود، وعن خصوصيّة الوجود، كمفهوم الإنسان أو الفرس أو الحجر وهكذا، وهذا هو معنى «كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهيّة ووجود» وهذا بخلاف الموجود الواجب بالذات، فله جهة واحدة وهي كونه موجوداً ووجوداً؛ لعدم كونه

بيان وجه كون كل
ممكن زوجاً تركيبياً

محدوداً وفاقداً لمرتبة عُلْيَا، فليس له جهة أُخرى كانت للموجود الذي لم يكن بالواجب بالذات، فلا ينتزع منه إلا مفهوم الوجود والموجود؛ فإنه لا يصلح إلا لانتزاع مفهوم «الموجود» و«الوجود» منه ولا ينتزع من وجوده مفهوم آخر كاشف عن حدّه الخاصّ ومرتبته الخاصّة به، ويعبّر عنه بالماهية له؛ لعدم المنشأ له فيه.

وقد وقع الاختلاف في أصالة إحدى الجهتين للموجود الممكن، وأنّ المتحقّق في الخارج أيّ من الجهتين له على قولين:
أحدهما: أنّ الأصل والمتحقّق في الخارج ومنشأ الآثار فيه هو وجوده.

في أنّ المتحقّق في الخارج من جهتي الممكن هو وجوده لاماهيته وهي التي تحكي عن خصوصية الموجود الخاص

ثانيهما: هو ماهيته وما يحكي عن خصوصية الموجود الخاصّ، ولسنا هنا بصدّد التحقيق في مسألة أصالة إحدى الجهتين والحيثيتين لما سوى الله تعالى، وللموجود الذي ليس بواجب والموجود المحدود في وجوده وكمالاته، وقد تعرّضنا لهذه المسألة في كتاب التوحيد مفصّلاً وأثبتنا بالبرهان أنّ الأصل والمتحقّق خارجاً من الجهتين والحيثيتين له هو وجوده لا ماهيته، وأنّ أصلها ممتنعة وقوعاً، وإنّما نحن هنا بصدّد إثبات أنّ الموجود المحدود وغير الواجب بالذات له الإمكان الذاتي بمعنى الذاتي لباب البرهان لا ذاتي باب الكلّيات، سواء كان الأصل وجوداً ما سوى الله تعالى والموجود المحدود وجوداً وكمالاً، أو ماهيته، وأنّه هو العلة والمستدعي لاحتياج المتّصف بالإمكان الذاتي إلى غيره في وجوده أو تحقّقه وخارجيته بمعنى أنّه مع اتّصاف الموجود المحدود بالإمكان الذاتي لو تحقّق بدون المعطي

في بيان أصالة الوجود واعتبارية الماهية

لتحقّقه، لزم تالٍ فاسدٌ عقلي من التناقض، وأن المحتاج إلى غيره في تحقّقه يكون غير محتاج إليه، ولا يترتب على كونه علّة لاحتياجه إلى غيره والمعطي في تحقّقه خارجاً تالٍ فاسدٌ من الشرك وغيره، كما يترتب على كون الحدوث علّة له، وهذا التالي الفاسد - المترتب على كون الحدوث علّة لاحتياج الحادث في تحقّقه إلى غيره والمعطي له - يدلّ إنّما على عدم كون حدوث الحادث علّة لاحتياجه إلى غيره في تحقّقه والمعطي له.

عدم كون الحدوث
علّة لاحتياج

وإثبات أنّ ما سوى الله تعالى من الأمور المتحقّقة في الخارج سواء كانت من الحوادث أو غيرها إن كان له الإمكان الذاتي وهو العلّة لاحتياجه في تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدونه، للزم التالي الفاسد العقلي مع أنّه لا يترتب على كونه علّة لاحتياجه في تحقّقه إلى غيره تالٍ فاسد أيضاً يتوقّف على إثبات أنّ ما سوى الله تعالى من الأمور المتحقّقة في الخارج محدود وجوداً وكمالاً له، وأنّه ليس له وجود غير محدود وكمال وجود غير محدود، وإلا لكان واجب الوجود بالذات.

في أنّ للموجود
المحدود آثاراً
ولو لم يكن دالّة على
محدودية وجوده
وكمال وجوده

وللموجود المحدود آثار ولو لم يكن دالّة على محدودية وجوده وكمال وجوده سواء كان من الجواهر أو الأعراض، وسواء كان من المجرّدات أو المادّيات، فإنّ لكلّ من الأقسام آثاراً ولو لم يكن مختصّة بالموجود المحدود ومن شؤونه لا يترتب على واجب الوجود بالذات والموجود غير المحدود بحدّ وجوداً وكمالاً كمحدودية مراتب الوجود وكمالاته والتركيب الخارجي أو العقلي والاحتياج إلى المحلّ والمعروض والزمان والمكان والتبدّلات والمسبوقية بالعدم وعدم البقاء بعد تحقّقه ونحوها.

وهذه الآثار واللوازم بعضها محسوس بالحواس، وبعضها يعلم بالدليل والبرهان، وهذه الآثار واللوازم المختلفة من آثار الأقسام المختلفة من الموجودات المسماة بأسامٍ خاصة دالة على ماهياتٍ خاصة لتلك الموجودات المحدودة، فالموجود والمتحقق في الخارج المحدود بحدٍّ خاصٍّ ككونه جماداً خاصاً كالحجر، ونباتاً خاصاً كالشجر، أو حيواناً خاصاً غير ناطق كالفرس، أو حيواناً ناطقاً كالإنسان وهكذا الذي له جهتان وحيثيتان متحققتان بتحقق واحد لما ثبت في محلّه من أنّ الأصالة والتحقق الخارجيّ لإحدهما لا لكليتهما.

فالتحقق فيه إمّا الوجود الخاصّ وإمّا الماهية الخاصة - على القولين في الأصالة وإن كان التحقيق عندنا هو الوجود الخاصّ - وعليه فإن كان المتحقق فيه هو الماهية الخاصة للموجود المحدود، فحيث إنّ الماهيات الخاصة مطلقاً رتبة ذاتها خالية عن الوجود والعدم؛ لأنّ كلّ ماهية خاصة مقوّم ذاتها غير الوجود والعدم، فذاتها خالية عن كلّ منهما كما أنّها خالية عن غير ذاتياتها مطلقاً - وهذا معنى الإمكان الذاتي الماهوي للموجود المحدود والناقص في قبال غير المحدود والكامل بلانهاية، ولذا قالوا: الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة أي ليست في رتبة ذاتها واجدة للوجود ولا للعدم، وليست بحسبها متّصفة بالوجود والعدم، وإنّما هي في رتبة ذاتها واجدة لمقوّم ذاتها وذاتها وذاتياتها فقط، ولذا يحمل الذاتيات عليها بالحمل الأوّلي الذي يكون الملاك في الحمل فيه هو اتّحاد المحمول مع الموضوع في رتبة الذات، لا الاتّحاد في الوجود نحو «الإنسان حيوان ناطق»

معنى الإمكان
الذاتي الماهوي

الحمل الأوّلي الذاتي
والشائع الصناعي

وغيرها، والخارج عن الذات لا يحمل عليها بالحمل الأولي بل يحمل عليها بالحمل الشائع الذي يكون الملاك والموجب لصحته هو الاتحاد في الوجود إن كان، فماهية الوجود المحدود بحدّ والناقص ممكنة بالذات أي الوجود والعدم ليسا من مقومات ذاتها لا كلاً ولا جزءاً فذاتها خالية عنهما وهذا هو معنى الإمكان الماهوي للموجود المحدود، فليست هي واجدةً لهما ذاتاً ومتّصفة بشيءٍ منهما كذلك - فلا بدّ في اتّصافها بأحدهما من أن يكون بالغير وبسبب أمر خارج عن ذاتها يجعلها متّصفة بأحدهما، ويعطيه إيّاها، وإلا فيلزم اتّصاف الشيء بشيءٍ ذاتاً مع أنّه لم يكن من ذاتيّاته ومتّصفاً به كذلك وهذا خلف وتناقض، وهذا هو معنى كون الإمكان الذاتي الماهوي علّة لاحتياجها في تحقّقها في الخارج إلى غيرها مع أنّه لا يترتّب على كونه علّة لاحتياج الماهية إلى غيرها في تحقّقها خارجاً تالٍ فاسدٌ عقلي دالّ على فساد متلوّه.

في أن اتّصاف
الماهية بالوجود أو
العدم يحتاج إلى
الغير لخلوها عنهما
ذاتاً

في أن المتحقّق في
الخارج إن كان وجود
الممكن فهو يحتاج
إلى غيره لكونه
محدوداً وغير واجد
لتمام مراتب الوجود
وكمالاته

وإن كان المتحقّق في الخارج هو الوجود الخاصّ والمحدود بحدّ خاصّ دون ماهيته، وكان هو الأصيل ومنشأ الآثار الخارجيّة للموجود المحدود، فكونه محدوداً بحدّ خاصّ وناقصاً وفاقداً لمرتبة عُلّيا يقتضي ويستدعي كونه محتاجاً إلى غيره في تحقّقه ولم يكن متحقّقاً بنفسه ولم يكن قائماً بذاته وغير محتاج إلى غيره في تحقّقه؛ إذ لو كان مستغنياً عن غيره في تحقّقه، لكان واجداً لتمام مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية مع أنّه فاقد لمرتبة عُلّيا، فيحتاج إلى غيره في وصوله إليها ورفع نقصها.

احتياج الممكن إلى
الغير يكون بالذات
بنحو ذاتي باب
البرهان

ولا يمكن أن يكون موجود واحد في مرتبة من وجوده غير محتاج

إلى غيره وفي مرتبة أخرى منه محتاجاً إليه، فيكون واجب الوجود بالذات وممكن الوجود بالذات، والمستغني عن الغير وغير مستغني عنه مع كونه موجوداً واحداً مع لزوم الشرك والقول بوجود الشريك له تعالى من جهة عدم احتياجه إلى غيره في أصل وجوده وأدلة التوحيد تنفيه، فالموجود المحدود يكون محتاجاً إلى غيره في أصل تحققه.

ومعنى إمكانه الذاتي هو احتياج ذاته في تحققه الخارجي إلى غيره وهو الواجب تعالى لا بمعنى خلوّ ذاته عن الوجود والعدم؛ إذ خلوّ ذاته عن الوجود مستلزم لسلب الشيء عن نفسه، وأنه لم يكن الشيء واحداً لنفسه وهو تناقض، فمعنى إمكان الوجود المحدود هو احتياجه بنفسه إلى غيره، فبناء على أصالة الوجود في ماسوى الله تعالى يكون الوجود المحدود بحدّ خاصّ بأقسامه بذاته محتاجاً إلى غيره في تحققه الخارجي بل يكون عين الاحتياج إلى الغير وعين التعلّق والارتباط به لا شيء له الاحتياج إليه أو التعلّق أو الارتباط به كما حقّقناه في كتاب التوحيد وأقمنا أدلة ثلاثة عليه.

وهذا هو معنى الإمكان الذاتي للموجود المحدود - بناءً على أصالة الوجود، فيما سوى الله تعالى شأنه - ويكون علّة لاحتياج الموجود المحدود إلى غيره في تحققه في الخارج، ولو تحقّق بدونه فيه، لزم أن يكون المحتاج إلى الغير ذاتاً غير محتاج إليه كذلك، والمتعلّق والمرتبطة بالغير ذاتاً لا يكون متعلّقاً ومرتبطةً به ذاتاً وهذا تناقض مع أنه لا يلزم من كونه علّة لاحتياجه إلى الغير في تحققه تالٍ فاسدٌ كاشف عن فساد متلوّه كما يلزم في الحدوث لو كان علّة لاحتياج الحادث إلى غيره في

بناء على أصالة
الوجود كلّ ما سوى
الله يكون محتاجاً
إليه تعالى

تحققه في الخارج كما مرّ بيانه.

فثبت إلى هنا أنّ علّة احتياج الموجود المحدود مطلقاً إلى غيره في تحققه خارجاً هو إمكانه الذاتي إمّا الماهوي، وإمّا الوجودي بالمعنى الذي ذكرنا لكلّ منهما لاحدوثة، كما قال به المعتزلة القائلون بالتفويض في أعمال العباد.

والمراد بكون الإمكان للماهيّة أو للوجود ذاتياً واتّصافه بالذاتي لهما أنّ الماهيّة للموجود المحدود في الإمكان الماهوي -بناء على أصالتها مع قطع النظر عن غير ذاتيّاتها- لها حيثيّة -وهي خلوّها عن الوجود والعدم وعدم كونهما من ذاتيّاتها أيضاً غير مقومّاتها- توجب صحّة انتزاع مفهوم الممكن عنه بمعنى الخالي عن الوجود والعدم في الإمكان الماهوي المشتقّ منه لفظ الممكن فيصحّ انتزاع مفهوم الممكن عنها عن ذاتها بلا ضمّ ضميمة أمر خارج عن ذاتها بها، فيسمّى المحمول من صميمه -أي المفهوم المنتزع من الذات- ويحمل عليه بالحمل الشائع ويسمّى ذاتيّ باب البرهان؛ لخروجها عن الذات وكفاية الذات بلاضمّ ضميمة أمر خارج عنها بها لانتزاعه منها، فهذا وصف ذاتي للماهيّة لاتنفكّ عنها أبداً حتّى حال الوجود والعدم واتّصافها بأحدهما بالفعل.

وأنّ الوجود الخارجي للموجود المحدود في الإمكان الوجودي -بناء على أصالته مع قطع النظر عن غيره وعن أمر خارج عن ذاته له - حيثيّة وهي احتياج ذاته إلى غيره وتعلّقها وارتباطها بغيره بحيث لا يمكن تحقّقها بدونه بل قلنا: على التحقيق الثابت بالبرهان هو بذاته

الممكن بذاته عين
الاحتياج والتعلق
بالواجب

عين الاحتياج إلى الغير وعين التعلق والارتباط به لاشيء له الاحتياج إلى غيره وشيء له التعلق والارتباط به، وهذا معنى إمكانه الذاتي، فيصح أن ينتزع منه مفهوم الممكن الذي هو مشتق من الإمكان بمعنى المحتاج إلى الغير والمرتبط والمتعلق بالغير بلاضمٍ ضميمة إليه، فيكون منشأ الانتزاع له بذاته وغير مقيد بأمر خارج عنها، فيكون محمولاً من صميمه له وذاتيّ باب البرهان له وقد مرّ وجه التسمية بهما.

فمفهوم الممكن لوجود الموجود المحدود بالمعنى المذكور وصف ذاتي له لا ينفك عنه أبداً ومادام متحققاً في الخارج.

إذا عرفت أنّ علّة احتياج الموجود المحدود في تحقّقه خارجاً هو إمكانه بالمعنيين المذكورين له لجهتين وحيثيتين له، لاحدوثه، فكيف يمكن وقوعاً بقاءه بعد وجوده بإيجاد الغير له بدونه؟ مع أنّ معنى بقاء الموجود هو استمرار وجوده السابق في اللاحق من الزمان لاتجدده الملازم لتعدّد وجوده السابق بعينه الموجد بإيجاد غيره له في الزمان اللاحق وفيما بعد، فالتعدّد في الظرف لا في المظروف، فالحقّ أنّه لا يمكن بقاءه بالمعنى المذكور بدون الموجد والمعطي لوجوده؛ لترتب التالي الفاسد العقلي عليه الدالّ إنّما على فساد متلوّه.

وتوضيح ذلك أنّه إن كان الأصيل والمتحقّق خارجاً ومنشأ الآثار الخارجية ماهيّة الموجود المحدود، فعلة احتياجها في تحقّقها خارجاً إلى الغير هو الإمكان الماهوي أي خلوّ ذاتها عن الوجود والعدم وعدم كون شيء منهما لاتمام الذات ولا جزء الذات، فلا تتّصف ذاتاً بالوجود والتحقّق، ولا بالعدم، فاتّصافها بأحدهما يحتاج إلى أن يجعل غيرها

في أن علّة احتياج الممكن إلى العلّة موجودة وباقية بعد الإيجاد أيضاً بخلاف ما إذا كانت حدوته

توضيح حاجة الممكن إلى العلّة حدوثاً وبقاءً

إيّاها متّصفة به، فاتّصافها بالتحقّق الخارجي لا بدّ من أن يعطيه غيرُها إيّاها؛ لأنّ اتّصاف شيء بشيء إمّا لأجل وجدانه له ذاتاً تماماً أو بعضاً وجزءاً، وإمّا لأجل إعطاء الغير إيّاه له، ولاشَقّ ثالث له وعليه ما يعطيه المعطي من التحقّق الخارجي لها وجودها كان أو خارجيّتها - فسمّ إيّاه أيّ شيء شئت - إمّا يجعله تمامَ ذاتها أو بعضَ ذاتها أو أمراً ينضمّ بها.

عدم احتياج الممكن
يساوق الانقلاب

ولا يصحّ شيء ممّا ذكر؛ إذ الأوّل يوجب انقلاب الذات إلى ذاتٍ أخرى وهو أمر محال؛ للزوم ذهابٍ وفناءٍ شيء وتحقّق شيء آخر، والشيء الآخر المتحقّق ليس تحقّقه تحقّق الشيء الذاهب والفاني، فما هو تمامَ ذات المتحقّق الخارجي غير الماهيّة الخالية عنه، فلم تصر ماهيّة الموجود المحدود متحقّقةً خارجاً مع لزوم أن يصير الممكن حدوثاً واجبَ الوجود بالذات بقاءً، وهو مستلزم للشرك ولا إمكان أن يكون واجب الوجود بالذات مجعولاً وهو مستلزم للتناقض.

والثاني: يوجب انقلاب الذات أولاً؛ لأنّ المركّب من جزءين ذاتاً مثلاً غير المركّب من ثلاثة أجزاء أحدها ما إعطاه إيّاه المعطي وهو غير ذاتيّاته، فيترتب عليه ما يترتب على الأوّل.

وثانياً: يلزم تركّب الشيء الخارجي من الماهيّة الاعتباريّة وغير الخارجيّة ومن التحقّق الخارجي ولا يمكن تحقّق هذا المركّب خارجاً؛ لاعتباريّة أحد جزئيه.

والثالث: - وهو أن يجعل التحقّق الخارجي منضمّاً به وقائماً به كقيام العرض بمعرضه - يوجب قيام الأمر الخارجي والموجود بغير الموجود خارجاً وبالمعدوم فيه وهو محال، ولذا قلنا في كتاب التوحيد: كون

الماهية أصيلة غير ممكن.

ومع فرض إمكان تحقق الماهية بإعطاء الغير إياه لها فما يعطيه الغير ويجعله لها - بعد أن لم تكن واجدة له ذاتاً - يكون بإيجاده، وإيجاد شيء أمرٌ تعلقي الذات بالموجد - ويعبر عنه بالإضافة الإشراقية وإيجاده - وبالموجود لأنه وجوده، فأمر واحد ذاته عين التعلق بالموجد - بالكسر - والمعطي، وبالموجود، فتحقق الماهية خارجاً - الذي أعطاه الغير إياه لها - ذاته عين التعلق بالموجد والمعطي، فكيف يمكن أن يبقى بدون وجود المعطي القائم به ذاته؟

ومن المعلوم عدم إمكانه؛ للزوم أن يصير غير المستقل ذاتاً والمحتاج إلى غيره في ذاته مستقلاً ذاتاً وغير محتاج إليه كذلك وهو تناقض. هذا كله بناء على أصالة الماهية وأن علة الاحتياج إلى الغير في التحقق هو الإمكان الماهوي.

وإن كان الأصيل والمتحقق في الخارج ومنشأ الآثار الخارجية للأشياء هو وجود الموجود المحدود، فعلة احتياج تحققه في الخارج هو الإمكان الوجودي وهو كون ذاته مرتبطاً ومتعلقاً بالغير ومحتاجاً ومضافاً إلى الغير فإذا أوجده الغير - وهو الموجد والجاعل ومعطي الوجود للشيء - فإنه يوجد ويجعل ويعطي ما ذاته متعلق ومرتب بالغير، ومحتاج ومضاف إلى الغير بل ذاته عين التعلق والارتباط بالغير، وعين الاحتياج والإضافة إلى الغير لاشيء له التعلق والارتباط وعين الاحتياج والإضافة إلى الغير كما أقمنا عليه الأدلة الثلاثة في كتاب التوحيد فالوجود الخارجي المحدود إذا أوجده الموجد والجاعل

إن كان الأصيل هو وجود الأشياء فعلة الاحتياج هو الإمكان الوجودي

والمعطي له بعد أن لم يكن، فقد أوجد وجعل وأعطى ما ذاته عين الارتباط والتعلق بالموجد والجاعل والمعطي و عين الاحتياج والإضافة إليها، فالموجود بالإيجاد هو أمر غير مستقل ذاتاً، فلا يمكن ويمتنع بقاءه بدون الموجد والجاعل والمعطي؛ للزوم أن يصير غير المستقل في التحقق مستقلاً، والمحتاج إليها في تحققه -الذي هو عين ذاته - والمضاف إليها ذاتاً غير محتاج وغير مضاف إليها، وأن يصير ما هو عين التعلق والارتباط بها غير متعلق وغير مرتبط في ذاته بها وهو تناقض وأمر محال وممتنع، فيدلّ على امتناع ملزومه من بقاء وجود الموجد المحدود بدون الموجد والجاعل والمعطي له وهذا هو المدعى.

ما يدعيه المعتزلي
من بقاء الحادث بعد
حدوثه لوجه له

فما يدعيه المعتزلي من بقاء الحادث بعد حدوثه بإيجاد الموجد له ليس صحيحاً، ولا بأس بذكر ما يفيد ما أقمنا عليه البرهان من عدم إمكان بقاء الموجد المحدود بدون وجود الموجد والجاعل والمعطي لوجوده من كلام صاحب الشوارق في آخر بحث الاحتياج الممكن في بقائه إلى العلة.

قال:

قد مرّ مراراً أنّ المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون، فالواجب بذاته هو الكائن بنفسه، والممكن الوجود هو الكائن بغيره لابنفسه، والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به، فأثر العلة في الممكن هو أنّها تجعله كائناً وقد مرّ أنّ الوجوب الذاتي لا يمكن أن يستند إلى ما سوى الذات بأن يجعل شيء واجباً بالذات، فالعلة إذا جعلت المعلول كائناً، جعلته كائناً بذاته لابذاته، وإلا لزم أن

يجعل العلة معلولها واجباً بالذات، فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي إلى الغير.

فظهر أن كون المعلول إتماً هو بالعلة، فبعد العلة لا يمكن أن يكون له كونٌ بالعلة؛ لأن ما ليس له كونٌ لا يمكن أن يكون لغيره كونٌ به، فلو كان للمعلول كونٌ بعد العلة، لكان كونه بنفسه لا بغيره، فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال، فثبت أن الممكن لا يمكن أن يكون له كونٌ بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن إلى العلة في البقاء؟ انتهى كلامه.

وقال قبل هذه العبارات:

وليس الوجود والعدم بالقياس إلى ماهية الممكن كذلك أعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح أن يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساوي الصدور بالنظر إلى ذاتها، فاحتاجت إلى المرجح ليدعوها إلى أحدهما بل ماهية الممكن لا يتصور متساوي صدور الوجود والعدم منها أصلاً، فتحتاج إلى مرجح يقتضي أحدهما لها، فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها، والمراد من العلية وإفادة الوجود هو الاستتباع بأن يكون وجود المعلول تابعاً لوجود العلة من حيث هي علة، كالظلّ لذي الظلّ والضوء للمضيء، فلا يمكن تحقّق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقّق التابع بعد المتبوع، والظلّ بعد الشاخص، والضوء بعد المضيء، إلى آخره. انتهى.

وقال بعض المحشّين في ذيل كلامه:

وقوله: «والمراد من العلية وإفادة الوجود هو الاستتباع»: اعلم، أنه ليس المراد من التبعية تبعية موجود لموجود آخر يكون مبايناً له مباينةً

كلام اللاهيجي في
المقام

المعلول محتاج إلى
العلة حدوداً وبقاءً
عند اللاهيجي

عزليّة، كيف؟ والوجودات الإمكانية بذواتها مرتبطة إلى علّة العلل -عظم مجده- وبحقائقها متعلّقة إلى مبدأ المبادي -جلّ كبرياؤه- فحقائقها حقائقُ تعلّقيّة، وذواتها ذوات لَمَعانيّة كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وغيرهما لاستقلال لهما ولا يمكن للعقل أن يشير إليهما مع عزل الملاحظة عن جاعلها، وإلا لم يكن الوجود وجوداً بل المراد منها من التبعيّة تبعيّة الفيء للشيء، فما يكون هذا شأنه، وارتباطه إلى الفاعل مقومّه وتعلّقه بالفاعل بذاته كيف يتصوّر له بقاء بعد الفاعل؟ ومتى يعقل له ثبات بعد الجاعل؟

إلى آخر موضع الحاجة.

اللاهيجي لم يقدّم
دليلاً على مدّعاة

ولا يخفى أنّ الماتن والمحشي بيّنا المدّعي من أنّ وجود المعلول بنفسه وبذاته مرتبط ومتعلّق بالموجد والجاعل ومعطي الوجود، ولم يقيما دليلاً مفصّلاً على هذا المدّعي هنا وفي الحاشية أيضاً. حاصل الكلام أنّ وجود المعلول محض الربط بالفاعل أي معنى حرفي غير مستقلّ، ومثل هذا الوجود لا يتصوّر استقلاله بحسب ذاته. انتهى.

هذا ما ذكرناه من أنّ وجود الموجود المحدود بناء على أصالة الوجود عين التعلّق والارتباط بالفاعل والموجد ومعطي الوجود، وعين الاحتياج والفقر والإضافة إليه ولكن لم يُقدّم دليل عليه في الحاشية مع أنّه أمر برهاني يطول الكلام ببيانه، فراجع إلى كتاب التوحيد قد استوفينا حقّه فيه، وبيّناه مفصّلاً.

وخلاصة ما بيّناه على نحو الاختصار جداً في كتاب التوحيد دليلاً على كون الوجود الإمكانى - بناء على أصالة الوجود - عينَ التعلّق والارتباط بالموجد والفاعل ومعطي الوجود، وعينَ الاحتياج والافتقار والإضافة إليه أنّ الوجود الإمكانى بعد أن إمكانه الوجودي يقتضي ارتباطه وتعلّقه بالموجد والفاعل كما بيّناه يقع الكلام في أنّ هذا الارتباط والتعلّق بنفس الوجود الإمكانى وبذاته، فيكون أمران: أحدهما: الموجد والفاعل وهو المرتبط به والمتعلّق - بالفتح - والآخر: الوجود الإمكانى وهو المرتبط والمتعلّق - بالكسر - وليس هنا أمر ثالث يكون هو الرابط بينهما ووسيلة الارتباط، أو إنّ هذا الارتباط في التعلّق بالموجد والفاعل بسبب أمر ثالث وهو الرابط للوجود الإمكان بما ذكر، فيكون عند تحقّق الوجود الإمكانى أمور ثلاثة:

خلاصة كلام المصنّف في كتاب «توحيد ناب»

في أنّ هنا أمرين: أحدهما الموجد والفاعل، والآخر الوجود الإمكانى وليس هنا أمر ثالث رابط للوجود الإمكانى ممّا ذكر

الأوّل: الموجد والفاعل والجاعل.

الثاني: الوجود الإمكانى والموجد - بالفتح - والمفعول والمجعول.

الثالث: الرابط للوجود الإمكانى بالموجد والفاعل والجاعل؟

والحقّ هو الأوّل دون الثاني، والدليل عليه أمور ثلاثة:

أحدها: أنّه إن كان الارتباط والتعلّق بما ذكر بسبب أمر ثالث، يرد عليه أنّه مع فرض عدم بقاء الرابط وانعدامه إن بقي الوجود الإمكانى مع عدمه، يلزم بقاء الوجود الإمكانى بدون ارتباطه وتعلّقه بما ذكر، فيكون مستقلاً في الوجود وغير محتاج بالموجد والفاعل في وجوده وتحقّقه وهو خلاف إمكانه الذاتي الذي لا ينفكّ عنه، وأنّه بنفسه وبذاته محتاج إلى الموجد والفاعل، ومتعلّق ومرتبّط به، وكان علّة احتياجه إمكانه

في أنّ مقتضى أمور ثلاثة هو كون المتعلّق عين المتعلّق والارتباط عين المرتبط وليس هنا أمر ثالث يكون هو سبب الارتباط

الذاتي واحتياج ذاته إلى ما ذكر وتعلقها وارتباطها به، فيلزم التناقض. وإن لم يبق مع عدمه، فيثبت المطلوب وهو كون الوجود الإمكانى عينَ التعلق والارتباط بالموجد والفاعل، وعينَ الاحتياج إليه لا أنه مرتبط به بسبب أمر ثالث.

الوجود الرابط ليس
إلا وجود الممكن

وثانيها: أن الرابط إما يكون واجب الوجود بالذات، وإما ممكن الوجود بالذات ولا ثالث؛ لأنه خارجي واقعي حتى يمكن أن يكون رابطاً لأمر خارجي بأمر خارجي آخر، والأمر الاعتباري المحض أو الانتزاعي لا يمكن أن يكون كذلك، فإن كان واجباً فمع أنه يلزم الشرك وتحقق شريك الباري تعالى المخالف لأدلة التوحيد فيقع حينئذٍ طرف الارتباط لا كونه رابطاً؛ إذ الكلام في ارتباط الوجود الإمكانى بالواجب وجوده بالذات، فإذا كان واجب الوجود، فهو المرتبط حينئذٍ لا الرابط وهو خلف؛ لأنه أمر ثالث غير الطرفين على الفرض، فلا يكون حينئذٍ أمر ثالث يكون رابطاً، فلا يكون ثلاثة أمور بل أمرين وهو خلف.

وإن كان ممكن الوجود بالذات، فيقع الكلام فيه في أنه بعد الفراغ عن كونه مرتبطاً بالموجد والفاعل والفاعل هل يكون الارتباط بأمر ثالث، أو بنفسه وبذاته وأنه عين التعلق والارتباط بما ذكر؟ فإن كان بأمر ثالث وهو واجب الوجود، فيلزم ما ذكر من التالي الفاسد، وإن كان الأمر الثالث ممكناً، يلزم التسلسل.

انتزاع الاحتياج إلى
الغير من الوجود
الإمكانى

ثالثها: أنه يمكن ويصح أن ينتزع من الوجود الإمكانى مفهوم مشتق وصفي نحو «المحتاج إلى الغير» و «المتعلق» و «المرتبط به» و «المفتقر إليه» يكون ذاتيً باب البرهان لمنشأ انتزاعه، ومحمولاً من صميمه له

وهو الوجود الإمكانى؛ لأنّ منشأ الانتزاع لما ذكر من المفاهيم المنتزعة منه حيث يكون واجداً لمبدأ الاشتقاق ومتّصفاً به بذاته لا لأجل انضمام أمر له وجود مغاير إليه، فيكون بالذات متّصفاً بمبدأ الاشتقاق - أي الاحتياج إلى الغير والتعلّق والارتباط به - لا لأجل انضمام الاحتياج إلى الموجد والافتقار إليه الموجد بوجود مغاير منضمّ إلى الوجود الإمكانى ولا لأجل انضمام التعلّق والارتباط إلى الموجد والفاعل الموجد بوجود مغاير منضمّ إليه؛ إذ ليس في الخارج إلاّ الموجد والفاعل والوجود الإمكانى، فليس في الخارج احتياج الوجود الإمكانى إلى الموجد والفاعل بوجود مغاير له، وارتباطه وتعلّقه به بوجود مغاير منضمّ إليه موجب لا تصافه بها؛ إذ اتّصاف شيء بشيء إمّا يكون بوجدان الذات للوصف، ويكون الموصوف واجداً للوصف بذاته لا بسبب ضمّ ضميمة الوصف إليه الخارج عن ذاته، وإمّا يكون باتّصاف شيء بشيء لا بالذات ولا يكون الموصوف واجداً بذاته للوصف بل يكون واجداً له بسبب انضمامه إليه؛ لكونه خارجاً ويكون محمولاً بالضميمة والأوّل نحو «زيد ماشٍ» والثاني نحو «زيد قائم» واتّصاف الوجود الإمكانى بالاحتياج إلى الموجد والفاعل، وبالتعلّق والارتباط به من قبيل الأوّل؛ فإنّ الوجود بنفسه وبذاته متّصف بما ذكر لا بانضمام ما ذكر إليه؛ لوجدان ذاته لما ذكر لا لوجدانه له لأجل الانضمام به، والمفهوم المشتقّ الوصفى المنتزع إذا كان ذاتيّ باب البرهان لمنشأ انتزاعه ومحمولاً من صميمه له كما يكون منشأ انتزاعه مصداقاً له ويصحّ حمله عليه بالحمل الشائع؛ لكونه واجداً لمبدأ اشتقاقه ولا بشرط

حمل الاحتياج إلى
الغير على الوجود
الإمكاني

من الحمل عليه بالنسبة إليه كذلك مبدأ اشتقاقه، فيكون منشأ انتزاعه
مصدّقاً له؛ لكونه واجداً له بالذات، فيكون عينَ مبدأ الاشتقاق ذاتاً
وموجوداً بعين وجوده، ويحمل عليه بالحمل الشائع؛ لكونه موجوداً
بعين وجوده خارجاً، فهما متحدًا الوجود الذي هو ملاك الحمل الشائع.
فحيث إنَّ المحتاج إلى الموجد والفاعل والمفتقر إليه والمتعلّق
والمرتبط به وأمثالها مفاهيمٌ مشتقةٌ منتزعة عن الوجود الإمكانى
وتكون من قبيل ذاتيّ باب البرهان والمحمول من صميمه له، فهو بذاته
متّصف بمبدأ الاشتقاق فيها لا لأجل ضمّه إليه، فيكون هو كما يكون
مصدّق تلك المفاهيم المشتقة المنتزعة عنه، وتحمل هي عليه بالحمل
الشائع؛ لاتّحادهما وجوداً كذلك مبدؤها وهو الاحتياج والارتباط
والتعلّق، فيكون الوجود الإمكانى مصداقاً لها؛ لأنّ ذاته عين ذاتها أي
عين الاحتياج والتعلّق والارتباط لفرض اتّصافه بها ذاتاً، فهو واجد لها
ذاتاً، فيكون عينها ذاتاً كما يصحّ حمل مبدئها عليه بالحمل الشائع؛
لاتّحادهما وجوداً، مثلاً البياض الموجود خارجاً -بناءً على أصالة
الوجود- وجوده كما يكون مصداق مفهوم الأبيض لكونه واجداً لمبدئه
ويصحّ حمله عليه لاتّحادهما وجوداً، فإنّ الوجود بالعرض لمفهوم
الأبيض متحد مع وجود الأبيض الخارجى وهو البياض الموجود فى
الخارج كذلك يكون مصداق مفهوم البياض لكون ذاته عين ذاته وواجد
له بذاته لا بالانضمام، ويصحّ حمل مفهوم البياض عليه لاتّحادهما
وجوداً اتّحاد الكلي مع مصداقه، فثبت أنّ الوجود الإمكانى من الجواهر
والأعراض -بناءً على أصالة الوجود- عينُ الاحتياج إلى الموجود

ما كان ذاته متعلق
الوجود بغيره
لا يمكن بقاؤ بدونه
لحظة

والفاعل ومعطي الوجود، وعينُ الافتقار إليه وعينُ التعلُّق والارتباط به؛
لما ذكر من الأدلة الثلاثة.

فإذا كان وجود ما سوى الله تعالى - من الوجودات المحدودة من
الحوادث وغيرها - محتاجاً بذاته إليه تعالى ومتعلقاً ومرتبطاً به ومضافاً
إليه ومفتقراً إليه بل عين الاحتياج إليه وعين التعلُّق والارتباط به وعين
الإضافة والافتقار إليه ولو بالواسطة، فلا يمكن بقاءه بدون لحظة،
ويكون نسبة وجود ما سواه تعالى في ارتباطه به تعالى وتعلُّقه به كنسبة
الوجودات الذهنية الاختراعية فيما ذكر؛ فإنها بالفتات الذهن إليها توجد
فيه ومع عدم بقاء الالتفات له إليها تُعدم فيه ولا تبقى كأن لم تكن أصلاً.
به اندك التفاتي زنده دارد آفرينش را

اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

ولاتنافي بين ارتباط وجود ما سوى الله تعالى به تعالى بالنحو
المذكور، وبين أنه لكلّ موجود من موجودات ما سوى الله تعالى وجود
مختصّ به ووجود مغاير لوجوده تعالى، فالتفويض - بمعنى أن الحوادث
بعد وجودها بإيجاد الله تعالى لها لا تحتاج في بقائها إليه تعالى بحيث لو
جاز عدمه، لماضّر عدمه وجود العالم كما قالوا - قولٌ على خلاف
البرهان كما بيّناه مفصلاً، وعلى بطلانه أيضاً يبتني الأمر بين الأمرين كما
يبتني على بطلان أن الموجد والفاعل لأعمال الإنسان المقدور هو الله
تعالى كما يقول به الأشعري والحكيم.

عدم التنافي بين
وجود الموجودات
وكون وجودها عين
الربط إليه تعالى وأن
وجودها مغاير
لوجوده تعالى

وفي حاشية المحقق الآملي عليه السلام على المنظومة للحكيم السبزواري

في بحث مرجح حدوث العالم:

كلام المحقق الأملي
في حاشية المنظومة

الظاهر أنّ الأشعري ينكر العلّية والمعلوليّة بين الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض لا بين الأشياء وبين الحقّ تعالى بل هو يقول بانحصار العلّية بينه تعالى وبين العالم، وإنّما ترتّب المعاليل على علّتها بمحض جري العادة - إلى أن قال - وفي مقابلتهم المعتزلة يقولون بعدم مدخليّة الحقّ في ضوء السراج أصلاً بل هو مستند إلى السراج محضاً.

في أن أعدل الأقوال
هو قول الحكماء
والعارف الاصطلاحي

وأعدل الأقوال في هذا المقام قول الحكماء - القائلين بمدخليّة الأسباب في وجود المسبّبات وتحقّق الترتّب بينهما ترتّباً واقعياً مع انحصار العلّية الفاعليّة بالحقّ المتعال، وأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى وكون الأسباب عللاً معدّة والنتيجة استحالة صدور المسبّبات بدون أسبابها مع كون المؤثّر الفاعلي هو الحقّ تعالى شأنه عن أن يكون له شريك في الفاعليّة. انتهى.

في أن الأمر بين
الأمرين أمر برهاني

أقول: وسنبيّن - إن شاء الله تعالى - أنّ الأمر بين الأمرين أمر برهاني دلّ الدليل العقلي عليه كما بيّناه وكذا دلّت عليه الروايات المنقولة عن أئمة الهداة المعصومين - سلام الله عليهم أجمعين - وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

والدليل العقلي قرينة قطعيّة على صدقها ومطابقة مضمونها للواقع المكشوف بالبرهان العقلي، فلا يضرّ ظنيّة سندها ودلالاتها إن كانتا كذلك.

في الاستدلال على
عدم حاجة الممكن
في البقاء إلى العلة

وقد يستدلّ على عدم حاجة الممكن في البقاء إلى العلة بأنّه لو كان الممكن الموجود بإيجاد علّته محتاجاً في بقائه إلى العلة أيضاً، فالمؤثّر والموجد لوجود الممكن إمّا يكون له تأثير فيه بعد تأثيره فيه أولاً، أم

لا يكون له تأثير فيه بعده وكلاهما محال.

أمّا الثاني، فظاهر؛ إذ لا معنى لكون الشيء مؤثراً في شيء ومتصفاً بالتأثير فيه ولم يكن له تأثير فيه ولم يكن هو متأثراً منه، فيكون علّة بلا معلول مع أنّ العلّيّة والمعلوليّة متضائفتان وهما متكافئتان قوّةً وفعلاً. وأمّا الأوّل، فلأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر وهو إمّا الوجود الذي كان حاصلًا قبل هذه الحالة وابتداءً، فهو تحصيل الحاصل، والحاصل فوق التحصيل ولا يحتاج إليه، والتحصيل يستدعي احتياج الحاصل إلى سببه وموجده لأنّه إيجاد لما لم يكن حاصلًا وموجوداً وهما متناقضان، وإمّا وجود جديد، فيكون التأثير في أمر جديد لا في الباقي وهو خلاف المفروض، فالممكن في بقاءه لا يحتاج إلى العلّة؛ إذ على تقدير لا تأثير للعلّة في شيء، وعلى تقدير لا تأثير له في بقاءه بل في وجود أمر جديد.

وقد أُجيب عنه بأننا نختار الشقّ الثاني أعني كون التأثير في أمر جديد إلّا أنّه إن كان المراد من البقاء هو استمرار الوجود الحاصل بإيجاد العلّة أوّلاً، وكون الوجود الحاصل في الآن الأوّل بعينه في الآن الثاني بحيث يكون التعدّد في الظرف لا في المظروف ومع وحدته في الآنين فالتأثير يكون في البقاء بالمعنى المذكور، وحينئذٍ فمعنى التأثير في أمر جديد هو إبقاء الوجود الحاصل في الآن الأوّل في الآن الثاني لا إعطاء وجودٍ آخرٍ للشيء الحاصل في الآن الأوّل في الآن الثاني من غير انقطاع زمان بين وجوده الابتدائي وبين وجوده الثاني إن كان المتبادر من الوجود الثاني ما يكون زمانه منقطعاً عن زمان الوجود

الجواب عن
الاستدلال

الأوّل؛ إذ المتبادر من البقاء هو الأوّل، وعليه فلا يلزم خلاف الفرض؛ لأن الباقي عين الأوّل.

وإن كان المراد ببقاء وجود الشيء هو عدم انقطاع الوجود الحاصل بالعلّة عن الوجود الثاني بزمان كالآن - بأن لا يقع الوجود الثاني في الآن الثالث بل يقع في الآن الثاني التالي للآن الأوّل الواقع فيه الوجود الحاصل بالعلّة ابتداءً وهكذا - فمعنى التأثير في أمر جديد هو الوجود الثاني المتّصل بالوجود الأوّل - بأن يقع في الآن المتّصل بالآن الأوّل الواقع فيه الوجود الحاصل بالعلّة وهكذا - ولا يلزم خلاف الفرض على هذا؛ لأنّ المراد من البقاء هو استمرار فيض الوجود بإفاضة العلّة على سبيل الاتّصال وعدم الانقطاع وقد حصل، وإنّما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلاً عن الوجود الأوّل في الحقيقة، وإن كان متّصلاً بحسب الحقّ.

ما يرد على الجواب
وتوضيح معنى البقاء

ويرد على الجواب على الشقّ الأوّل منه بأنّه إذا كان معنى البقاء استمرار الوجود الأوّل، وأنّ الوجود في الآن الثاني بعينه هو الوجود في الآن الأوّل وكان الاختلاف في الظرف دون المظروف، فلامعنى لتأثير العلّة في أمر جديد؛ إذ لم يصدر منه إلاّ الوجود الأوّل ولم يصدر بعده شيء منه، فلا تأثير له في الآن الثاني بعد تأثيره في الآن الأوّل حينئذٍ؛ لأنّ التأثير معناه إيجاد الأثر والمفروض أنّ الباقي بعينه هو الأثر في الآن الأوّل الحاصل بالتأثير فيه، فيلزم تحصيل الحاصل إن كانت العلّة في الآن الثاني مؤثّرة في البقاء، ولا وجه للقول بأنّ البقاء وصف للوجود، وأنّ العلّة تؤثّر في الآن الثاني في وصفه لا في أصل الوجود

حتى يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ بقاء الوجود الأوّل ليس عرضاً له ومحمولاً بالضميمة له بل هو عنوان انتزاعي من الوجود الأوّل في الآن الثاني، فيكون وصفاً ذاتياً - أي ذاتيّ باب البرهان - ومحمولاً من صميمه لا بالضميمة، فالإشكال باقي بحاله.

وعلى الشقّ الثاني منه: أنّ تأثير العلة في الآن المتّصل بالآن الأوّل - الواقع فيه الوجود بالعلة ابتداءً وهكذا في أمر جديد ووجودٍ ثانٍ بأن يصدر من العلة وجودات متعدّدة في آناات متتالية متّصلة - ليس إبقاء الوجود الأوّل وتأثيراً في بقائه حقيقةً بالحمل الشائع، وإنّما تأثيرها في وجود مغاير للوجود الأوّل مماثل له، وإن أُطلق عليه بقاء الوجود الأوّل، كان بالمسامحة والمجاز عقلاً.

كيفية تأثير العلة في
الآن الثاني

والجواب عن الإشكال هو ما قدّ مناه من كفيّة قيام وجود المعلول بالعلة الفاعليّة وأنّه بذاته متعلّق ومرتبّط به ومحتاج ومفتقر إليه بل هو عين التعلّق والارتباط به، وعينُ الاحتياج والافتقار والإضافة إليه، ومع كونه كذلك لا يمكن بقاءه بدون الفاعل والموجد ومعطي الوجود؛ للزوم أن يكون غير المستقلّ في التحقّق مستقلاًّ فيه وهو تناقض، فمادام المعلول متحقّقاً في الخارج، وموجوداً فيه لا بدّ من وجود الفاعل والموجد أيضاً.

الجواب عن
الإشكال

نعم، يمكن تحقّق ذات الفاعل والموجد وبقاؤه ولا يبقى معه وجود المعلول؛ لعدم إدامته إيجاده له، فوجود ذات الفاعل والموجد وبقاؤه ممكن بدون وجود الممكن والموجود المحدود لكن وجود الموجود المحدود بدون منه ممتنع ابتداءً وبقاءً.

في التمسك بأمثلة
جزئية لعدم احتياج
الممكن الموجود في
البقاء إلى الموجد
والفاعل ومعطي
الوجود وهو دليل
نقضي

وقد يتمسك لعدم احتياج الممكن الموجود في البقاء إلى الموجد والفاعل ومعطي الوجود بأمثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء، وبقاء الولد بعد الوالد.

ولا يخفى أن التمسك بالأمثلة الجزئية دليل نقضي على ردّ القول بأنّ الموجود الممكن والمحدود يحتاج في بقائه إلى الموجد والعلّة الفاعليّة ومعطي الوجود كما يحتاج في أصل تحقّقه وخروجه عن كتمّ العدم إلى عالم الوجود إليه، وكلاهما بدون وجود الموجد والفاعل ممتنع على نحو الكبرى الكليّة والقضيّة الحقيقيّة فيشمل حكمه كلّ موجود ممكن ومحدود.

ومن مصاديق هذا الموضوع الكليّ البناء والولد مع أنّهما ليسا مشمولين لحكم موضوع تلك الكبرى والقضيّة الحقيقيّة؛ لأنّهما موجودان ممكنان ومحدودان ومع ذلك باقيا مع عدم وجود الفاعل والموجد؛ وحيث إنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة للجامع والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة في الخارج ولو بوجود منشأ الانتزاع، ولادخل لخصوصيّة أفرادها في الحكم، وإنّما هو بوجوده الخارجي تمام الموضوع لحكمه وإن كان وجوده في الخارج بعين وجود أفرادها، وحكمه شامل لكلّ فرد من أفرادها؛ لاتّحادها معها وجوداً ولذا يصحّ إسناد حكمه إليها أيضاً حقيقةً؛ لاتّحاد وجودها إلاّ أنّ إسناد الحكم إلى أفرادها هو إنّما لأجل اتّحاد موضوعه معها وجوداً لا لأجل أنّها بخصوصياتها تقتضي الحكم كإسناد التعجّب إلى زيد لأجل كونه إنساناً ومتّحد الوجود معه لا لأجل أنّه زيد.

توضيح الدليل وبيان
مفاد القضيّة اللفظيّة
الدالة على القضيّة
الحقيقيّة

وإذا تعلّق حكم بالجامع الموجود في الخارج المتّحد مع كلّ فرد من أفراد وجوداً بنحو القضية الحقيقيّة - بأن كان في القضية اللفظيّة ما يدلّ على شمول الحكم لكلّ فرد من أفراد الجامع نحو «كلّ إنسان متعجّب» و«كلّ معلول محتاج في بقائه أيضاً إلى الفاعل والموجد» ولم يوجد فرد أو أفراد للجامع غير مشمول لحكم الجامع، فهذا يدلّ على أنّ الحكم يكون للجامع الموجود مع كلّ فرد من أفراد، وإن يوجد فرد أو أفراد للجامع المتّحد معه أو معها وجوداً غير مشمول للحكم الذي تعلّق بالجامع بنحو القضية الحقيقيّة - فهذا يدلّ على أنّ الحكم ليس للجامع الموجود في الخارج؛ لامتناع تخلف الحكم عن موضوعه التامّ لأنّه كالعلّة التامّة؛ له فتخلّفه عنه يوجب الخلف؛ لأنّ المفروض أنّ الجامع موجود مع فرد، وأنّه موضوع للحكم، فعدم شمول الحكم لفرد المتّحد معه وجوداً دالّ على أنّ الجامع الموجود بوجوده ليس موضوعاً للحكم الذي رتبّ عليه في القضية حتّى لا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه التامّ.

وفيما نحن فيه من مورد البحث من يعتقد بأنّ الموجود الممكن محتاج في بقائه أيضاً إلى الفاعل ويحكم بنحو القضية الحقيقيّة بأنّ كلّ ممكن موجود محتاج في بقائه أيضاً إلى الموجد والفاعل، فيشمل الحكم كلّ موجود ممكن، ومن مصاديقه البناء والولد مع أنّهما ليسا مشمولين لحكم تلك القضية الكلّيّة؛ لأنّهما يَبْقِيَان بعد عدم وجود الباني والبناء وبعد عدم وجود الوالد، فعدم الشمول لحكم تلك القضية يدلّ «إنّاً» على أنّ عدم كون الجامع بين أفراد المتّحد معها وجوداً موضوعاً

عدم شمول الحكم
لبعض الأفراد دليل
على عدم ذلك
الحكم للموضوع
فيها

للحكم المذكور، فلا يصحّ القول بأنّ كلّ ممكن موجودٌ ومحدود، وكلّ معلولٍ محتاجٌ في بقاءه أيضاً إلى الموجد والفاعل، فعدم شمول الحكم لبعض الأفراد للموضوع في القضية الحقيقية دليل على عدم ذلك الحكم للموضوع فيها وهو القدر الجامع والمشارك الموجود مع كلّ فرد من أفرادها حتّى لا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه التامّ، فالتمسك بأمثلة جزئية - الذي هو دليل نقضي - استدلال بعدم شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع للقضية الحقيقية على عدم الحكم المذكور لموضوع تلك القضية؛ للزوم تخلف الحكم عن الموضوع التامّ الذي هو كتخلف المعلول عن العلة أثراً إن كان حكماً له.

والجواب عن التمسك والاستدلال المذكور - إن كان مبنياً على أنّ البناء والوالد هما الموجدان والفاعلان للبناء والولد - كما هو ظاهر الاستدلال رداً على من يقول بأنّ الممكن الموجود محتاج في بقاءه أيضاً إلى الموجد والفاعل - أنّهما ليسا موجدين وفاعلين لهما، وإنّما هما علتان معدّتان والمعدّ - الذي هو أحد أجزاء العلة التامة للمعلول إن احتاج إليه - هو الذي بعده بعد وجوده دخيل في صدور المعلول عن العلة الفاعلية لا أنّه بنفسه موجد للمعلول كالحركة من البيت - مثلاً - للوصول إلى مكان للقاء الصديق كمنزله، فإنّ الحركة من المبدأ في كلّ مكان فيما بين المبدأ والمقصد علة معدّة للقاء الصديق في المقصد، وعند انتهاء الحركة بالوصول إلى المقصد يتحقّق لقاء الصديق الذي هو المعلول ويصدر من الفاعل والموجد له، فلقاء الصديق في المقصد وإن لم يمكن بدون طيّ الطريق إليه بالحركة فيه للوصول إليه إلا أنّ الحركة

الجواب عن الدليل

في الطريق الذي فيما بين المبدأ والمقصد علّة معدّة لاموجدة وفاعلة؛ لأنّ الموجد والفاعل للقاء مكانيّ متحيّز وأفعاله تابعة له، فإذا كان في مكان لا يتمكّن من إيجاد عمل مقدور له في مكان بعيد جدّاً؛ لعدم كونه فيه الذي هو شرط صدور العمل منه فيه، فلا بدّ له من طيّ الطريق للوصول إليه حتّى يتمكّن من إيجاد العمل فيه لحصول الشرط حينئذٍ؛ فإنّ البناء بسبب حركات يده علّة معدّة لتحقيق البناء باتّصال أجزائه ووضع كلّ منها في محلّ مناسب له، فتحقّق الهيئات المخصوصة والصور المختلفة للأبنية يكون بإيجاد موجدتها وفاعلها المفيد لوجودها؛ لأنّها من الحوادث والموجودات الممكنة الحادثة، والبناء علّة فاعليّة لحركات يده التي هي وضع كلّ جزء من الأجزاء في المحلّ المناسب له، ثمّ تحدث تلك الهيئات والصور المختلفة الممكنة لوجودها، فتحتاج إلى العلة الفاعليّة، وإلاّ فيلزم وجود موجود ممكن بدون الموجد والفاعل ومعطي الوجود وهو خلاف مقتضى إمكانه الذاتي، فيلزم التناقض.

وكذلك الوالد ليس فاعلاً وموجداً للولد، وإنّما هو علّة معدّة بسبب حركاته البدنيّة الموجبة لانتقال النطفة إلى الرحم لتستعدّ لقبول صورة العلقه من موجدتها وهكذا إلى حصول صورة الإنسان وتكامله البدني بإيجاد فاعلها وموجدتها، فالوالد علّة فاعليّة لحركات بدنه الموجبة لانتقال النطفة إلى الرحم لعلّة فاعليّة لإيجاد النطفة، ثمّ العلقه وهكذا إلى حصول صورة الإنسان، فالوالد علّة فاعليّة لحركة بدنه لأنّها بقدرية توجد وحركة بدنه علّة معدّة لحصول النطفة في الرحم، والنطفة في

الرحم علة معدة لحصول صورة العلقه، والعلقه علة معدة لحصول صورة المضغه وهي علة معدة لحصول صورة الإنسان وبدنه، والصور المتبادلة المتعاقبة أمور حادثة ممكنة الوجود محتاجة إلى العلة الفاعلية والموجد ومعطي الوجود حتى لا يلزم تحقق الممكن بالذات بدون الموجد والفاعل، فيلزم التناقض.

فإن كان الاستدلال بأمثلة جزئية كما ذكر لأجل إثبات أن الموجود الممكن والمحدود لا يحتاج في بقائه إلى بقاء شيء من أجزاء علته التامة - وإن كان هذا الشق بعيداً من أن يكون منشأ الإشكال - ببيان أن كلاً من أجزائها دخيل في وجود المعلول والممكن الموجود، وبدون تحققه لا يمكن تحققه، وإلا فيلزم تحقق الممكن بدون العلة لأجل عدم بعض أجزائها وهو محال، ومن الأجزاء للعلّة التامة هي العلة المعدّة وهي لا تبقى حين تحقق المعلول.

وجود المعلول وإن كان متوقفاً على كل جزء من أجزاء العلة إلا أن كيفية التوقف مختلفة

فيدلّ على عدم احتياج المعلول في بقائه إلى وجود شيء من أجزاء العلة التامة له حتى الفاعل؛ لاشتراك الكل في الدخالة في تحقق المعلول حدوثاً، فعدم دخل بعضها في بقائه يكشف عن عدم دخل سائرهما فيه لأجل الاشتراك المذكور.

ففيه: أن وجود المعلول وإن كان متوقفاً على كل جزء من أجزاء العلة ويترتب على مجموعها بحيث لو لم يكن أحدها لم يوجد إلا أن كيفية التوقف مختلفة لأجل اختلاف كيفية دخالة كل واحد منها في وجوده، وبالنتيجة أثر الدخالة يختلف، ولذا لا بد من بيان كيفية دخالة أجزاء العلة التامة في وجود المعلول.

فاعلم، أنّ أجزاء العلة التامة عبارة عن الفاعل - والموجد للمعلول ومعطي وجوده - ويعبّر عنه بالعلة الفاعلية - وشرط الفاعل المختار، وشرط الفاعل الموجب وغير المختار إن كان ناقصاً، والقابل وما يقبل المعلول والعلة القابلية عند صدور من الفاعل، وشرطه إن كان ناقصاً، وعدم المانع عن صدور المعلول من العلة التامة إن قلنا بأنه من أجزاء العلة التامة مع كونه عديمياً.

في عد أجزاء العلة التامة وشرح معانيها وبيان كيفية دخالتها

ومنشأ اختلاف كيفية التأثير والدخالة أنّ لكلّ منها خصوصية ذاتية وغير ذاتية - هي شرط في دخالة كلّ ذي دخالة في شيء - تقتضي وتستدعي اختلاف كيفية دخالة صاحبها في وجود المعلول مع كيفية دخالة غيره ممّا له الدخل فيه.

ولذا تكون العلة الفاعلية - إن كانت علة ناقصة وجزء العلة التامة - شأنها إيجاد المعلول بالفعل عند تحقق سائر ما له الدخل في وجوده، وسائر أجزائها ليس له هذا الشأن، ولا يتمكن منه.

في تعريف العلة الفاعلية

وشرط الفاعل والعلة الفاعلية - إن كان ناقصاً حيث إنه لا يتمكن بنفسه وبالذات عن إيجاد المعلول بالفعل إذا وصلت النوبة له لإيجاده فيحتاج إلى أمر خارج وغيره هو الأمر الخارج الدخيل في تأثيره بالفعل فيه وإيجاده له كذلك كتأثير النار في إحراق جسم حيث إنه متوقف على تماميتها معه إن كانت علة فاعلية وتماستها معه ليس دخيلاً في خصوصياتها المؤثرة وإنّما هو دخيل في تأثيرها بالفعل في الإحراق وإيجاد الحرق، وكمبادي الاختيار للفاعل القادر إن قلنا بأنه فاعل ناقص، وأنّه ذاتاً وبنفسه لا يتمكن من تأثيره بالفعل في أحد طرفي

في تعريف شرط العلة الفاعلية وأنّ العلة الفاعلية الناقصة يحتاج في تأثيره إلى شرايط مختلفة

العمل المقدور، وإنما يتوقف على وجود المرجح لأحدهما، ومعه يتمكن من تأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو الإمساك عنه كما هو المشهور شهرةً عظيمةً قريبةً بالاتفاق، ولازمه أنه عند تحقق المرجح لأحدهما وصلت النوبة إلى تأثيره في العمل كإيجاده، فلا يتمكن من تأثيره بالفعل في الطرف الآخر؛ لعدم تمامية الفاعل بالنسبة إلى الطرف الآخر، فيكون الطرف الذي له المرجح إجبارياً وغير مختار؛ لامتناع اختياره للطرف الآخر الذي ليس له المرجح، فيكون كالفاعل بالطبع الذي له اقتضاء التأثير في إيجاد أثره دون تركه، فيكون تأثيره فيه بإيجاده إجبارياً، ولذا يعبر عنه بالفاعل الموجب - بفتح الجيم - والفاعل القادر إن قلنا بأنه فاعل ناقص ويحتاج إلى المرجح يكون فاعلاً موجباً بالنسبة إلى الطرف الذي له المرجح؛ لامتناع تأثيره بالفعل في الطرف الآخر؛ لعدم المؤثر بالفعل بالنسبة إليه.

والقابل وهو العلة القابلية - أعمّ ممّا لا يحتاج في وجوده إلى المقبول كالمعروض القابل للعرض أو يحتاج إلى المقبول في وجوده كالمادة القابلة للصورة الجسميّة أو النوعيّة - وهو محلّ للمعلول لاحتياجه إليه، فالفاعل يوجد فيه، وممّا لا يحتاج في وجوده إلى المقبول ويحتاج إليه في أفعاله وأعماله كالبدن الإنساني بالنسبة إلى نفسه وروحه، فإنّها متعلّقة به؛ لأنّ النفس والروح في أعمالها المادّيّة تحتاج إلى البدن - وهي جميع أعمال الجوارح الدخيلة في كسب الكمالات الإدراكيّة ودرئها وكسب الكمالات الأخلاقيّة ودرئها، وأعماله الدخيلة في حياته الطيّبة الدنيويّة الفرديّة والاجتماعيّة وحياته الخسيّة الدنيويّة،

في تعريف القابل
والعلة القابلية

إحتياج النفس في
أعمالها المادّية إلى
البدن

كذلك وأعماله الدخيلة في حياته الأخروية الطيبة من اللذائذ المعنوية والمادية، وفي حياته الأخروية الخسيصة من الآلام الروحية والبدنية من أنواع العقوبات فإنّ النفس يكسبها بمعونة البدن المادي الموجود في هذه النشأة، وله أمد معيّن وأجل مسمّى «الدنيا مزرعة الآخرة» - فالعلة القابلية تتفعل وتتأثر عن العلة الفاعلية وتقبل أثرها وتقع محلاً لأثرها، فهي دخيلة في وجود المعلول أيضاً لاحتياجه إليها أيضاً وبدونها لا يمكن تحقّقه.

وشرط القابل ماله الدخل في قبوله للمقبول بالفعل كوقوع النطفة في الرحم وسائر ماله الدخل في قبولها لصورة العلقة وكوقوع الحبوب في التراب مع سائر ماله الدخل ليصير نباتاً وهكذا، والبدن الإنساني إذا صار كاملاً، تتعلّق النفس به بالفعل لا قبل كماله.

في تعريف شرط القابل

والعلة المعدة في قبال سائر أجزاء العلة التامة عرّفوها بأنّه ما يكون بعده بعد وجوده دخيلاً في صدور المعلول من العلة الفاعلية كطيّ الدرج للسلم للصعود على السطح.

في تعريف العلة المعدة

والصحيح تعريفه بأنّه ما بوجوده التدريجي دخيل في صدور المعلول من الفاعل؛ لأنّ العدم ليس بشيء في الواقع ولا شيء محض، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في وجود شيء وفي أمر وجودي.

ولا يخفى أنّ العلة المعدة اصطلاحاً هي ما ذكرناه وقد تطلق على غير العلة الفاعلية من سائر أجزاء العلة التامة كما في تعبيرات أهل الحكمة؛ فإنّهم يقولون بأنّ العلة الفاعلية هو الله تعالى لجميع ما سواه، ويعتبرون عن العلة التكوينية الدخيلة في وجود المعلول غير العلة الفاعلية بالعلل

في معنى آخر للعلة المعدة

المعدّة حيث إنهم قائلون بدخالة جميع أجزاء العلة التامة في وجود المعلول إلا أنهم يقولون بأنّ العلة الفاعليّة والموجد ومعطي الوجود للمعلول هو الله تعالى فقط دون غيره.

وقد نقلنا عن بعض الحواشي ما هو مذهب الحكماء في قبال الأشعري القائل بأنّه لا مؤثّر في وجود المعاليل والموجودات الممكنة إلا الله تعالى، ولا دخل لغيره من العلل التكوينيّة المعروفة بوجه في وجود شيء من الممكنات الموجودة؛ لما استندوا إليه من الدلائل العقليّة والنقليّة التي ذكرناها ورددناها كما رددنا قول الحكيم بكون الفاعل هو الله تعالى لا غيره، وأنّ غيره من العلل التكوينيّة علة معدّة بالمعنى الأعمّ.

وبعضهم يعبر عن الفاعل والموجد بـ«ما منه الوجود» وعن غيره بـ«ما به الوجود» أو بـ«مفيض الوجود» عنه، وبـ«مجرى الفيض» عن غيره، فمن اختلاف كفيّة دخالة أجزاء العلة التامة في وجود المعلول يعلم أنّ قياس سائر أجزاء العلة التامة بالعلة المعدّة في عدم دخالتها أيضاً في بقاء الموجود الممكن في غير محلّه. فإنّ جميع أجزاء العلة التامة دخيل بلا استثناء إلا أن كفيّة الدخالة مختلفة.

في تعبير بعضهم من الفاعل والموجد بما منه الوجود أو مفيض الوجود وعن غيره بما به الوجود أو مجرى الفيض

فالتمسك بأمثلة جزئية لإثبات عدم احتياج الموجود الممكن وبتعبير المعتزلة: الموجود الحادث في بقائه إلى العلة الفاعليّة فالموجودات الممكنة بإيجاد الله تعالى، وأنّه فاعلها لا تحتاج في بقائها إلى وجوده تعالى، وأنها بعد وجودها باقية غير مستندة إلى الفاعل بكلاشقيّه في غير محلّه.

في أنّ التمسك بأمثلة جزئية لإثبات عدم احتياج الموجود الممكن في بقائه إلى العلة الفاعليّة في غير محلّه

فقول المعتزلة - القائلين بأنَّ الإنسان موجد لأعماله المقدورة وفاعل لها وهو معطي الوجود لها - بالتفويض، وأنَّه مستقلٌّ في أعماله وقد فوّض إليه أعماله المقدوره، ولا دخل له تعالى في أعماله المقدورة ولا تستند إليه تعالى بوجه بالفعل ولو بالواسطة ليس في محلّه؛ لأنَّه تعالى هو الموجد للإنسان ولقدرته ممّا له الدخل في أعماله من الأمور التكوينيّة التي ليست من الأعمال الاختياريّة له، فوجود الإنسان المركّب من الروح والبدن وقدرته قائم به تعالى ومتعلّق به بل عين التعلّق به كما مرّ، فكيف يكون مستقلاًّ في أعماله، ولا تستند إلى غيره ولو بالواسطة؟ فكما أنّ قول الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي القائلين بأنَّه تعالى موجد لأعمال الإنسان المقدورة أيضاً باطل، كذلك قول المعتزلي القائل بأنَّه مستقلٌّ في إيجاده أعماله المقدورة وتركها ولا دخل له تعالى فيها بوجه ولو بالواسطة باطل.

فالحقّ هو الأمر بين الأمرين الذي وصل إلينا من أئمّة الهداة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - الموافق للبرهان العقلي، وإنّما أعمال الإنسان المقدورة توجد بإيجاده لها وأنَّه الموجد والفاعل ومعطي الوجود لها كما مرّ بيانه، ومع ذلك ليس مستقلاًّ في إيجادها بالواسطة وإن كان مستقلاًّ في إيجادها بالمباشرة وبلا واسطة، وأنَّه وحده يوجدها وهو فاعلها وموجدها لا هو مع غيره يوجدها لكنّه حيث إنّ وجوده ووجود قدرته فعل له تعالى، وموجودان بإيجاده ولهما التعلّق ذاتاً به تعالى بل هما عين التعلّق به تعالى، فله أن لا يبقيهما ولا يديم وجودهما، ومع عدم وجودهما لا يبقى فاعل وموجد بالمباشرة وبلا واسطة لعمل الإنسان.

عدم صحة استدلال
المعتزلة

في أنّ نتيجة ما ذكر
إلى الآن من بطلان
الجبر والتفويض هو
ثبوت الأمر بين
الأمرين الذي وصل
إلينا من أئمّة الهداة
صلوات الله عليهم

عدم استقلال
الإنسان بالواسطة
واستقلاله بلا واسطة
فسي إيجاد عمله
وتركه على البذل

نعم، مادام وجودهما باقياً بإيجاده تعالى يكون الإنسان فاعلاً وموجداً لأعماله المقدورة، ويتمكن من كل من إيجادها والإمساك عنها عند وجود العلة التامة لإيجادها من دون دخالة غيره في عرضه في إيجادها أو الإمساك عنها، وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي هو نتيجة أن الإنسان فاعل تام لإيجاد أعماله المقدورة أو الإمساك عنها عند تحقق العلة التامة لإيجادها، كما أثبتناه مفصلاً ونتيجة أن وجود الإنسان وقدرته وسائر ماله الدخل في تحقق أعماله من الأمور غير المقدورة من أفعال الله تعالى، ويكون الموجد لها ومعطي الوجود لها هو الله تعالى، فهي متعلقة ذاتاً به تعالى بل هي عين التعلق والارتباط به تعالى، فالإنسان مستقل في إيجاد أعماله المقدورة والإمساك عنها بالباشرة، وأنه وحده يوجد لها ويمسك عن إيجادها لامع الغير مادامت علته التامة موجودة بإيجاد الله تعالى، وباقية بإبقائه لها، فلو انقطع إفاضة الوجود آنأ ما عنها، فلا يبقى إنسان حتى يكون منه إيجاد عملٍ أو الإمساك عنه، فكيف لادخل لوجوده تعالى ولو بالواسطة في أعمال الإنسان؟

احتياج الإنسان إليه
تعالى دائماً

ولكن هذا لا ينافي أن يكون الإنسان - مادام هو موجوداً، وكذا سائر ماله الدخل في علة عمله - قادراً ومتمكناً من كل من إيجاد عمله والإمساك عنه وهو الموجد لأعماله ومعطي الوجود لها لاغيره وقد أقمنا الدليل العقلي والنقلي على كون الإنسان فاعلاً تاماً لا يحتاج إلى المرجح في إيجاد عمله المقدور والإمساك عنه عند تحقق العلة التامة لإيجاده، وإنما يحتاج إليه عندها في حسن عمله وكونه ممدوحاً عقلاً وعقلاءً، وغير مذموم وقبيح كذلك، فهو عند تحققها متمكن من كل من

الإنسان فاعل تام
وهو عين الربط به
تعالى

إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل ولو لم يكن هناك لشيء من الطرفين مرجح بل لو كان لأحدهما مرجح دون الآخر، فله أعمال قدرته في الطرف الذي ليس له المرجح؛ لعدم دخالة المرجح في تأثير قدرته بالفعل في أحد الطرفين على الفرض، فلو اختار وانتخب أحد الطرفين وكان المرجح له، فهو حسن ممدوح عقلاً وعقلاءً، ولو اختار أحدهما ولم يكن لشيء منهما مرجح أو اختار ما ليس له المرجح مع وجوده في الطرف الآخر فمختاره عمل قبيح مذموم عقلاً وعقلاءً لا غير مقدور، وقد بيّناه مراراً، وقد أقمنا الدليل أيضاً على أنّ الإنسان القادر - الذي هو فاعل تامّ عند تحقق العلة التامة لإيجاد عمله المقدور؛ لعدم احتياجه إلى المرجح لأحد الطرفين في إيجاده أو تركه - وجوده ووجود قدرته وسائر ماله الدخل في عمله المقدور - ممّا لم يكن من أعمالها المقدورة ويكون غير مقدور له - من أفعال الله تعالى ومتعلّقة ومرتبطة به بل عين التعلّق والارتباط به، فما دامت موجودةً وبقيةً بإيجاده تعالى وإبقائه يتمكّن الإنسان القادر على أعماله، ويتمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه وحده ما لم يمنعه عن أحدهما وإن لم يوجد ما له الدخل في عمل الإنسان وكان من أفعاله تعالى أو لم يبق بعض ما له الدخل فيه بعد إيجاده تعالى له، فلا يتمكّن الإنسان من عمله؛ لأنّ تمكّنه منه إيجاباً أو تركاً يكون مشروطاً بتحقيق ماله الدخل في عمله بإيجاده تعالى وإبقائه، ومع عدمه يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وأيضاً تمكّنه من كلّ منهما عند تحقق العلة التامة لإيجاده بإيجاده

تمكّن الإنسان من
كلّ من الإيجاد
والإمساك مشروط
بشرطين

تعالى لها وإبقائها يتوقّف أيضاً على عدم منعه تعالى عن الإيجاد أو الترك تكويناً؛ لأنّه فاعل أقوى من الإنسان والعلة التامة التي كانت علّتها الفاعليّة أقوى تأثيراً في معلولها من العلة التامة التي علّتها الفاعليّة تكون غير أقوى تمنع غير الأقوى عن تأثيرها في معلولها فيما إذا كان أثرهما ومعلولهما متضادين أو متناقضين وهي قاعدة كليّة، فتمكّن الإنسان القادر من كلّ من إيجاد عمله المقدور أو الإمساك عنه مشروط بشرطين:

أحدهما: وجود العلة التامة لعمله المقدور وبقاؤها بإيجاد الله تعالى وإبقائه.

ثانيهما: عدم كونه مانعاً عن عمله عند تحقّق العلة التامة لعمله المقدور ﴿وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^١ فكيف لا يحتاج إليه تعالى في إيجاد عمله والإمساك عنه عند تحقّقها كما يقول به المعتزلي ويقول بالتفويض.

﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^٢
والظاهر من الآية أنّ الله تعالى غالب على عباده فيما أراد أن يغلب عليهم وأنّهم تحت تسخيرهم بما لهم من وجودهم وصفاتهم وأعمالهم إن أراد أن يتصرّف فيها أو أراد أن يمنعهم عن إيجادهم لعمل، ويكفّهم عنه كما هو مقتضى البرهان العقلي، كما مرّ بيانه.

١. آل عمران (٣) الآية ٤٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٧ و ١٨.

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ

إِذَا نَسِيتَ﴾^١

والظاهر من الآية أنه إذا أراد خلاف ما أراد العبد، فلا يقع ما أراد؛ لكونه فاعلاً أقوى منه وهذا مقتضى القاعدة العقلية، ولذا نهى الله تعالى نبيه ﷺ نهياً إرشادياً عن إخباره بأنه يفعل في الآتي كالغد على نحو الإطلاق؛ لئلا يكون كذباً إن لم يقع فيما بعد لأجل إرادة الله تعالى خلاف ما أراد، ويقول: إذا نسيت التقيّد حين الإخبار فاذكره بعد ما ذكرت بل لا بدّ من تقيّده بمشيئة الله لذلك العمل أن يصدر منّي بأن يُبقي مباديه وما يتوقّف عليه من وجودي وقدرتي وغيرهما، وبأن لا يمنعني من إيجاده بإرادته خلاف ما أردت، كلّ ذلك مقتضى البرهان العقلي، كما مرّ، فيكون قرينة قطعية على المراد الجدّي من الآية ومطابقة الظاهر من الآية للواقع قطعاً، فالدليل العقلي والنقلي متعاضان في نفي التفويض كالجبر.

فإذا دلّ الدليل العقلي والنقلي على نفي الجبر بمعنى أنّ أعمال العباد المقدورة تقع بإيجاده تعالى، وأنّها من أفعاله لا من أفعالهم، أو بمعنى أنّها تقع بإيجادهم، وأنّها من أفعالهم لا من أفعاله لكنّهم لا يتمكّنون إلا من الطرف الذي له المرجح دون الآخر، وحين تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل لا يتمكّنون من كلّ من إيجاد العمل أو الإمساك عنه، وعلى نفي التفويض وأنّ العبد مستقلّ في أعماله المقدورة بعد وجوده ووجود ما

في أن لازم نفي الجبر والتفويض بالدليل العقلي والنقلي هو ثبوت الأمر بين الأمرين لدوران الاحتمالات بين الثلاثة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

يتوقف عليه تلك الأعمال بإيجاد الله تعالى، ولا يحتاج في التصرف في أعماله إيجاداً أو تركاً إلى بقاءه تعالى، وأنه لا دخل له تعالى بالفعل بوجه في أعماله ولو بالواسطة؛ لأنه إذا كان العبد مستقلاً في بقاءه بعد وجوده وهو الموجد لعمله وكذا سائر ما يتوقف عليه عمله، فلا دخل له تعالى في أعماله بالفعل لا عرضاً ولا طولاً وبالواسطة بحيث لو جاز وأمكن عدمه، لم يضرّ عدمه بقاء الأشياء الموجودة، بإيجاده ولا تحقق ما يترتب عليها من اللوازم والآثار بإيجادها يثبت^١ الأمر بين الأمرين؛ لدوران أمر عمل الإنسان المقدور له الواقع في الخارج بين ثلاثة أمور: الجبر، والتفويض، والأمر بين الأمرين على ما بيّناه كيفيته وهو منحصر فيها ولاشقّ رابع، والحصر عقلي يلزم من تحقق شقّ رابع تالٍ فاسدٍ عقلي دالّ إنّما على فساد متلوّه، فمع انحصاره في الثلاثة والعلم بأنه لاشقّ رابع له، فإذا امتنع أن يكون جبراً وتفويضاً، فلا بدّ من أن يكون أمراً بين الأمرين؛ لإمكانه وعدم الدليل على بطلانه، وإلا فيلزم الخلف وأنّ ما علم وقوعه خارجاً لم يكن واقعاً وهو تناقض. الحمد لله، و له الشكر على ما أنعم.

الأمر بين الأمرين

أقول: لا بأس بذكر ما ذكره شارح المقاصد الذي هو من الأشاعرة في خاتمة البحث عمّا يعتقدّه الأشعري من الجبر، ويعتقده المعتزلي من التفويض، وذكر أدلة الطرفين واختياره لمذهب الأشعري؛ لتقديمه أدلتهم على أدلة المعتزلة من اعترافه بالأمر بين الأمرين وفاقاً للرازي قال:

في نقل أدلة
التفتازاني على
الجبر وأدلة دالة على
التفويض وتعارضها

خاتمة: امتناع الترجّح بلا مرجّح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يدعوان إلى الجبر، وحسن المدح والذمّ والأمر والنهي وكون الأفعال تابعة لقصد العبد داعية إلى القدر - وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر - وكثرة السفه والعبث والقبح في الأفعال يليق بالقدر، والآيات والأخبار متكاثرة في الجانبين، فالحقّ أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين إذ المبادي القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرار، فالإنسان مضطّرّ في صورة الاختيار.

ثمّ قال:

مشيراً إلى ما ذكره الإمام الرازي من أنّ حال هذه المسألة عجيبة؛ فإنّ الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة - ويذكر بعض الأدلّة العقلية للطرفين ممّا يكون مقدّماته بديهية وما يكون مقدّماته، نظرية، ويذكر بعض الأدلّة الخطابية الإقناعية لهما، ويقول: إنهما متعارضان متدافعان، ويقول:

أمّا الدلائل السمعية فالقرآن مملوّ ممّا يوهم الأمرين وكذا الآثار وكذا الأقوال؛ فإنّ أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين - إلى أن قال -: ونحن نقول: الحقّ ما قال بعض أئمة الدين: إنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأنّ المبادي القريبة لأفعال العباد على قدرته، والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره، فإنّ الإنسان مضطّر في صورة مختارٍ كالقلم في يد الكاتب والوئد في شقّ الحائط، وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوئد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني^١. انتهى كلامه.

الإنسان مضطّر
بصورة الاختيار عند
الأشاعة

خلاصة كلامه أنّ جميع أدلّة الطرفين متكافئة متعارضة، ولا مرجّح لأدلة أحدهما بالخصوص، ومعلوم أنّ الدلائل المتعارضة في مقام الدلالة ومقام الإثبات كالعلة التامة المزاحمة للعلة التامة الأخرى لأنّ الأولى علة تامة للثبوت الخارجي والثانية أي الدليل علة تامة للإثبات والثبوت الذهني المتساويتين في التأثير في معلولهما فتمانعان، فلا يؤثر شيء منهما، فالدليلان المتعارضان مع عدم المرجّح لأحدهما

كون المسألة جدلية
الطرفين عند
التفتازاني

بالخصوص لا يكون شيء منهما دليلاً على مدلوله بالفعل، ولا يفيد القطع به إن كان من الأمور الاعتقاديّة كما فيما نحن فيه، فلا يصحّ الأخذ بأحدهما بالخصوص، فإنّه ترجيح بلا مرجّح.

ولابدّ من الجمع بين الدليلين بأن يحمل كلّ منهما على معنى لا ينافي مدلول الآخر بأن يحمل أدلّة الجبر على المبادي البعيدة وبالواسطة للعمل المقدور للإنسان بأن يقال بأنّه حيث لا بدّ من انتهاء كلّ ممكن إلى واجب الوجود بالذات، ففاعل الكلّ وموجده هو الله تعالى؛ إذ لولاه لم يكن موجود ممكن في دار التحقّق وإن كان بعض الموجودات من أفعاله بالمباشرة، وبعضها من أفعاله وبإيجاده بالواسطة ولكن كونه مبدأ الكلّ، ففعل العبد من هذه الجهة ومن جهة الوسائط الأخر بينه تعالى وبين العبد الدخيلة في فعل العبد بالواسطة - يكون فعلاً إجبارياً لإجباريّة مقدّماته ومن جهة مقدّماته القريبة - كوجوده وقدرته وسائر ماله الدخل في عمله إن احتاج إليه - وإن كانت هي غير اختياريّة للعبد إلاّ أنّه بعد تحقّقها يكون العبد مختاراً، ويتمكّن من كلّ من الإيجاد والترك، فيكون عمله اختيارياً من هذه الجهة، فيؤخذ بكلا الدليلين بأن يحمل أدلّة الأشاعرة على المبادي البعيدة، وأدلّة المعتزلة على المبادي القريبة؛ إذ حينئذٍ لاتنافي بينهما، فنتيجة الجمع بين الدليلين هو الأمر بين الأمرين، وأنّه لا جبر ولا تفويض.

في أن الأمر بين
الأمرين مما أقيم
عليه الدليل
بالخصوص لا أنّه
كان نتيجة الجمع
بين الدليلين

ولكن قد أثبتنا بطلان كلا الدليلين وأقمنا الدليل على الأمر بين الأمرين،
فالدليل قد دلّ على خصوص الأمر بين الأمرين لا أنّه نتيجة الجمع
بينهما، فإنّ الجمع بين الدليلين يتوقّف على الدليل والشاهد على الجمع.

وتنافي الدليلين المتعارضين مع إمكان الجمع الاحتمالي في نفسه وبلا شاهد الجمع لا يكون شاهداً على الجمع ودليلاً على مدلوله الواقعي لهما أو لأحدهما خصوصاً إذا كان من الأمور الاعتقاديّة المتوقّفة على القطع به، وغاية ما يفيد هو الظنّ وهو غير حجّة فيها مطلقاً، وفي الأمور العمليّة أيضاً غير حجّة إذا لم يكن على حجّيته دليل؛ لعدم حجّيته الذاتيّة، وإليه يشير ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ والذمّ عليه في القرآن الكريم والسنة.

والغرض من نقل كلام الأشعري القائل بالجبر بيان أنّه بعد تحيّره في المسألة لأجل تعارض دليله ودليل مخالفه فيها، التجأ للخلاص من العويصة والمخمصة إلى الأمر بين الأمرين، وأنّه لا جبر ولا تفويض، الذي قال به بعض أئمة الدين، ولعلّه خصوص الإمام الصادق عليه السلام المعاصر للذين أخذوا منه واعترف بأنّه الحقّ، ولو أخذوا منه جميع ما أخذوا ولم يتركوه، لاهتدوا إلى الصراط المستقيم، ولن يضلّوا ولا يضلّون غيرهم، ولن يتّبّعوا أئمة الضلال والصادّين عن طريق الحقّ فإنّ قول بعض أئمة الدين - سلام الله عليه - بالأمر بين الأمرين، وأنّه لا جبر ولا تفويض لأجل علمه بالأمور الواقعيّة في دار التحقّق من الأعلى إلى الأسفل بتعليم من الله تعالى بالواسطة من طريق الوحي أو بالإلهام إلى نفوسهم المطهّرة من الأرجاس الباطنيّة التي معها لا تقبل النفس أنوار العلوم الواقعيّة الكاشفة عن حقائق الأشياء كما هي بحيث لا خطأ لها، فإنّهم أهل آية التطهير الذين خلقهم طاهرين مطهّرين من تلك الأرجاس، فهم تعلّموا من الله تعالى الصانع للعالم العالم بجميع

التجاء الأشعري إلى القول بالأمر بين الأمرين وإلى كلام الأئمة المعصومين

خصوصيات مصنوعاته كما هي فإنه الفاعل القادر المختار ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^١ ولا يعزب عن علمه شيء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^٢ فعلم متعلمي مكتبه وتلامذته ما يعلم إلا ما خص نفسه بعلمه، فأراهم الأشياء كما هي، ومنها مسألة أعمال العباد، وأنه من موجدتها، وأنّ الموجد لها إن كانوا أنفسهم، فهل هم مستقلون أم لا؟ فعلمهم الله تعالى أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، وبيّنوه في كلماتهم الشريفة وهو المطابق للبرهان كما بيّناه.

وقبل ذكر الروايات الشريفة الواصلة إلينا من أهل بيت الوحي وأئمة الهدى - صلوات الله عليهم أجمعين - ينبغي الإشارة إلى أنّ مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وأنه لا جبر ولا تفويض - التي قد وقع البحث عنها من قديم الأيام بالنسبة إلى الأعمال المقدورة للإنسان -:

تارة بأنّ الفاعل والموجد ومعطي الوجود لها هو الله تعالى أو الإنسان، ويبحث عن الفاعل الخاص الذي وقع الاختلاف في تعيينه، وأنه هو الله تعالى أو الإنسان، فيقال: الفاعل لها هو الله تعالى، أو الإنسان؟ فيكون الاختلاف في تعيين الفاعل، وفي الاصطلاح يكون البحث عن لِمَ الثبوت لها وفي تعيينه، وهذا الاختلاف واقع بين الأشعري والحكيم و العارف الاصطلاحي، وبين غيرهم من العدلية كالمعتزلة والشيعة.

في أنّ مسألة الجبر والاختيار تارة من حيث كون الفعل صادراً من الله أو العبد هذا هو ما يقع النزاع بين الأشعري وغيره وأخرى يقع البحث في أنّ العبد بعد تحقّق العلة التامة لإيجاد العمل قادر على تركه أم لا؟

وتارة بعد الفراغ عن أنّ الفاعل المباشر والموجد لها هو الإنسان لا

في استقلال العبد وعدمه

١. الملك (٦٧) الآية ٤٤.

٢. آل عمران (٣) الآية ٥.

الله تعالى بأنه إذا تحققت العلة التامة لإيجادها، فهل الإنسان متمكّن من كلّ من إيجادها والإمساك عنه أم لا، بل يتمكّن من إيجادها دون الإمساك عنه؟ وهذا الاختلاف واقع بين العدليّة، فكثير منهم -لولا الأكثر حتى الشيعة قالوا بالثاني، وقليل منهم- في غاية القلّة -قالوا بالأوّل، وهو الحقّ عندنا كما بيّناه مفصّلاً وهذا بحث عن لِمَ الثبوتى بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور عن فاعليّة الفاعل، وأنّه فاعل للطرفين على البدل، أو للطرف الذي له العلة التامة لإيجاده فقط، فيكون بحثاً عن أنّ الإنسان الفاعل يكون فاعلاً لكلّ من الطرفين على البدل، أو لطرف واحد، فالبحث عن فاعليّة لِمَ الثبوتى بالنسبة إلى الطرفين وتمكّنه منهما، أو الطرف الواحد، وهذا الاختلاف بين العدليّة القائلين بفاعليّة الإنسان لأعماله المقدورة.

وتارة أخرى بعد الفراغ عن كون الإنسان فاعلاً وموجداً لأعماله المقدورة -سواء كان متمكّناً من الطرفين عند تحقّق العلة التامة لإيجاده على البدل، أو من إيجاده فقط حينئذٍ- بأنّ الإنسان الفاعل والموجد لعمله المقدور هل يكون مستقلاً في إيجاده، ولا يحتاج بالفعل إلى الله تعالى فيه بحيث لو فرض عدمه، لما ضرّ عدمه بإيجاده لعمله ولو بالواسطة، ويتمكّن منه مع فرض عدمه أم لا؟ وهذا اختلاف في استقلال الإنسان الفاعل والموجد لعمله في فاعليّته لعمله وعدم استقلاله فيها.

وهذا البحث واقع بين الشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين، و بين المعتزلة القائلين بالتفويض، وجميع هذه الاختلافات في أحوال الفاعل والموجد لعمل الإنسان وعلته الفاعليّة أمور واقعيّة تكوينيّة، فيكون

وجود النزاع بين
الشيعة والمعتزلة

بحثاً عن الأحوال المختلفة له حسب الأنظار المختلفة من تعيينه ومن فاعليته لكل من الطرفين، أو لأحدهما، ومن استقلاله في إيجاد عمله وعدم استقلاله فيه.

ومن الأمور الاعتقاديّة التي يكون الغرض من البحث عنها بالنحو المذكور هو العلم بها والاطّلاع عليها، وإنّ الواقع وما في نفس الأمر أيّ منها؛ لاختلاف الآثار المترتبة عليها، ولذا يبحث عنها في الحكمة والكلام، وليس البحث عنها بالنحو المذكور من الأمور التبعديّة، ولذا ما ورد من الأدلّة النقلية الدالّة على إثبات بعضها ونفي البعض الآخر إرشادات إلى الأمور الواقعيّة والقضايا النفس الأمرية موضوعها ومحمولها، وإخبارات عنها من المطلع عليها من طريق الوحي أو الإلهام والعلوم الإفاضية والإشراقية.

البحث عن حكم
المسألة الفقهية
وما يترتب عليه

نعم، بعد الفراغ عن هذا البحث في المسألة وتنقيحه وإحراز المذاهب الثلاثة وصحّتها وبطلانها تصل النوبة إلى البحث التبعدي عنها وحكم المعتقد بها وما يترتب عليه من الحكم الشرعي وضعاً أو تكليفاً في علم الفقه كما تعرّضوا في كتاب الطهارة، ولذا تكون المبادي التصديقيّة والدليل للمسألتين مختلفة؛ إذ لا بدّ في الأولى من أن تكون المبادي التصديقيّة لها مفيدة للقطع بها؛ لأنّ موضوعها ومحمولها من الأمور النفس الأمرية التي يكون الغرض من البحث عنها هو الاعتقاد وإحرازها القطعي وكشفها بالقطع بمطابقة صورها الحاضرة في الذهن للواقع بخلاف المسألة الثانية، فإنّه يكتفى فيها بالمبادي التصديقيّة الظنيّة التي قام الدليل على حجّيتها أيضاً؛ لأنّ الغرض من البحث عنها هو العمل بما

تتضمّن من الحكم الشرعي المحمول لموضوعها الذي يكفي في ثبوته وسقوطه قيام ما هو الحجّة بين المولى والعبد عليه، الدخيل عقلاً وعقلاء في استحقاق الثواب والعقاب وعدمه كذلك ولو لم يفد القطع بالحكم الشرعي وما هو مرتبط به؛ إذ قيام الحجّة المذكورة عليه يكفي عقلاً وعقلاء لحسن العمل به وقبحه ثبوتاً وسقوطاً، والتفصيل في محله.

ونذكر بعض الروايات الواصلة إلينا عن أئمة الهداة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - في ردّ الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين وهي من بركات نعمة الولاية وهي النعمة العظمى لمن تنعم بها وأنعمها الله تعالى؛ إذ تدور مدارها سعادة الدنيا والآخرة لمن اعتقد بها واتّبعها، ولا يتخلف عنها، وشكراً لهذه النعمة، وتعظيماً وتكريماً لها نذكر بعض ما دلّ عليهما، فإن كان متواتراً ونصّاً، فهو المطلوب والدليل على المقصود، وإن لم يكن كذلك بل كان ظنيّاً سنداً أو دلالة أو كليهما فلا بأس به بعد وجود القرينة العقلية الدالة قطعاً على مطابقته للواقع، والمفيدة للقطع بأنّ المراد الجدّي الذي يكون الكلام ظاهراً فيه لوخلي وطبعه من عدم الجبر والتفويض وثبوت الأمر بين الأمرين مطابق للواقع ونفس الأمر بمعونة القرينة العقلية المفيدة للقطع.

ففي توحيد الصدوق عليه السلام قال: حدّثنا سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله - عزّ وجلّ - خلق الخلق، فعلم ما هم سائرون إليه 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

في التبرك بذكر
بعض الروايات
الواردة في إثبات
الأمر بين الأمرين
وردّ الجبر والتفويض

آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله»^١.

دلالة الحديث على
اختيار الإنسان
وتمكنه من الإيجاد
والإمسك

الرواية من جهة السند موثقة؛ لكون روايتها من الثقات، وأمّا دلالتها، فإنه عليه السلام بعد أن بيّن احتياج الخلق إلى الهداية حيث علّم ما هم سائرون إليه وما هو عاقبة أمرهم لولا الهداية وتركوا وكانوا مهملين فأمرهم ونهاهم يقول عليه السلام: «فما أمرهم به من شيء - إلى قوله عليه السلام - فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» وهذه القطعة من الكلام تدلّ على كون الإنسان مختاراً في أعماله المقدورة، ويتمكّن من كلّ من إيجادها أو الإمساك عنها، ويكون إيجادها باختياره وانتخابه إذا كانت مأموراً بها، وكذا تركها إذا كانت منهيّاً عنها، فالمأمور به ممّا يتمكّن الإنسان المأمور من إيجاده ويوجد بإيجاده لا بإيجاد الغير، فلا يكون فعل الله تعالى والموجود بإيجاده، وأيضاً إذا أوجده، فيكون إيجاده باختياره وانتخابه لتمكّنه من الترك والإمسك عنه أيضاً، فلا يكون مجبوراً على إيجاده، وغير متمكّن من تركه، فلا يكون إتيان المأمور بالإيجاب لا بمعنى كونه فعل الغير وموجوداً بإيجاده، ولا بمعنى كونه موجوداً بإيجاده وعدم تمكّنه من تركه.

وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به» فإنّ الظاهر من جعل السبيل لهم إلى إيجاد المأمور به جعلهم مختارين ومنتخبين لإيجاده، وإلا فلم يصحّ الأمر به ويكون لغواً وبلا فائدة إن كان فعل الغير، أو كان فعله مع عدم تمكّنه من تركه، وقد مرّ سابقاً وجه اللغويّة إن كان فعل الغير وموجوداً بإيجاده، أو كان فعله مع عدم تمكّنه

١. التوحيد للصدوق، ج ١، الباب ٢٩، باب نفي الجبر والتفويض.

من تركه؛ إذ قوله ﷺ فقد جعل لهم السبيل الى الأخذ به بمنزلة الجزاء لقوله ﷺ: «فما أمرهم به من شيء» لتضمّنه معنى الشرط نحو: «الذي يأتيني فله درهم» أي كلّ عمل أمر الله به، فقد جعل المأمور وخلقه وأوجده بحيث يكون متمكناً من كلّ من الإيجاد له والإمساك عنه على البدل باختياره وانتخابه حتى يصحّ الأمر به ولا يكون لغواً وبلافاً، فإذا أمر بعمل، فالمأمور يتمكّن من إيجاده باختياره وانتخابه، وكذا الأمر ويجري ما قلنا في قوله ﷺ: «فما نهاهم عنه من شيء»، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» أي كلّ مانهاهم الله تعالى عنه من عمل، فقد جعل المنهيّ تكويناً وخلقاً بحيث يتمكّن من كلّ من إيجاد المنهيّ عنه والإمساك عنه حتى يصحّ النهي عنه، ولا يكون لغواً وبلافاً، فيترك المنهيّ المنهيّ عنه باختياره وانتخابه، فيكون تركه عملاً له لا عمل الغير. وأيضاً قد تركه باختياره وانتخابه مع تمكّنه من إيجاده أيضاً، فالجملتان تدلانّ على كون الإنسان مختاراً في عمله ويقع بقدرته بالمباشرة باختياره وانتخابه، وعلى نفي الجبر، وأنّه لا يكون واقعاً بالجبر لا بإيجاد الغير ولا بإيجاده مع عدم تمكّنه من تركه ولا بترك الغير، ولا يتركه مع عدم تمكّنه من إيجاده؛ إذ وقوعه بالجبر بأيّ نحو كان، يكون الأمر به أو النهي عنه لغواً وبلافاً وهو أمر قبيح مذموم عقلاً وعقلاء لا يرتكبه العاقل عمداً فضلاً عن الحكيم تعالى.

توضيح مفاد
الحديث

وقوله ﷺ: «ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله» دالّ على دخالته تعالى بالواسطة ونفي التفويض؛ لأنّه ﷺ بعد بيانه في الجملتين السابقتين «إنّ الإنسان متمكّن من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل

دخالته تعالى في
العباد بالواسطة

بالمباشرة وليس عمله إجبارياً بشيء من المعنيين له» بيّن في الجملة الآخيرة أنّ إيجاد الإنسان لعمله أو تركه عن اختياره، وبانتخابه بالمباشرة مشروط بإذن الله تعالى، والمراد من إذن الله كما بيّناه سابقاً أمران:

في أن لإذن الله
تعالى معنيين
أحدهما إيجاد ما له
الدخل في إيجاد
عمله والآخر عدم
المنع عن إيجاد
عمله

أحدهما: إبقاؤه تعالى وعدم إعدامه لما له الدخل في إيجاد عمله وتركه بعد إيجاده له من الأمور غير الاختيارية التي من أفعاله تعالى كوجوده وقدرته ونحوهما.

ثانيهما: عدم منعه عن إيجاد عمله أو تركه عند تحقق كلّ ما له الدخل في عمله وإيجاده بأن يريد خلاف ما أرادته الإنسان؛ فإنه تعالى علّة أقوى من كلّ علّة تامّة، ففي مقام التزاحم في التأثير لأجل تنافي الأثرين والعملين يكون تعالى مانعاً عن تأثير غيره؛ لكونه أقوى من كلّ مؤثر في التأثير وقوّته في التأثير هو المرجّح لتأثيره دون غيره فإنه علّة تامّة اختيارية ليس لها مانع وغيره من العلل التامّة سواء كانت اختيارية أو غير اختيارية تقبل المانع ولها المانع وهو الله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو العزيز بمعنى المؤثر الذي لا يغلبه شيء كما جاء في القرآن الكريم كثيراً.

توضيح المراد من
إذنه تعالى لكل
إنسان في أفعاله
وأنه الإذن التكويني

فالمراد من الإذن -الذي جعل في الرواية شرطاً لإيجاد الإنسان لعمله وتركه بالاختيار والانتخاب بالمباشرة- هو الإذن التكويني من الله تعالى لعبده، ومصداقه في مورد عمل الإنسان الأمران المذكوران.

والمراد من إذنه لعيسى بن مريم -على نبينا وآله وعليه السلام- في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى كما ورد في القرآن الكريم في

آل عمران وفي المائدة - هو الإذن التكويني أيضاً بالمعنى المذكور الذي بيّناه هنا وفي السابق، فقد دلّت الرواية الشريفة على الأمر بين الأمرين، وأنه لا جبر ولا تفويض.

والمراد بالأمر بين الأمرين أنّ عمل الإنسان لا يدور أمره بين الجبر والتفويض، ولا ينحصر فيهما لاعتقلاً ولا وقوعاً حتّى تكون الملازمة بين عدم أحدهما وثبوت الآخر؛ لعدم كونهما متناقضين ولاضدين ليس لهما ثالث؛ لوجود شقّ ثالث في قبال الجبر والتفويض بأن لا يكون عمله موجوداً بإيجاد الغير ومتروكاً بتركه، فيكون عمله غير إيجاداً أو تركاً كما يقول الأشعري بل عمله موجود بإيجاده ومتروك بتركه، فيكون العمل عملاً له إيجاداً أو تركاً، ولكن لا يكون - مع تمكّنه من إيجاد عمله لتحقق سببه وعند تحقّق العلة التامة لإيجاده - أن لا يكون متمكناً من تركه، أو مع تمكّنه من تركه أن لا يتمكن من إيجاد له لوجود المرجّح له دون إيجاداه كما يقول كثير من أصحابنا الشيعة، بل بأن يكون محتاجاً بالفعل إلى الله تعالى طويلاً وبالواسطة في إيجاد عمله أو تركه باختيار منه وانتخابه؛ لكونه فاعلاً تامّاً وليس له شريك في الفاعليّة بالمباشرة، وأنّه فاعل مباشر وحده لا أنّه بعد أنّه فاعل بالمباشرة لإيجاد عمله أو تركه وليس له شريك في الفاعليّة بالمباشرة لإيجاده أو تركه لم يكن محتاجاً بالفعل إلى الله تعالى بالواسطة كما يقول به المتعزلي ويعبّر عنه بالتفويض، فيكون عمله شقاً ثالثاً، ويكون غير الجبر والتفويض، فيكون الجبر والتفويض من قبيل الضدين لهما ثالث يمكن أن لا يتحققا وتحقق أمر ثالث مضاف لهما.

الجبر والتفويض من
قبيل الضدين اللذين
لهما ثالث

تفسير الأمر بين
الأمرين

فالأمر بين الأمرين عبارة عن كون الإنسان موجداً لعمله المقدر، وتاركاً له بالمباشرة، وأنه حين تحقق العلة التامة لإيجاد عمله متمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل، ومحتاج بالفعل إلى وجوده تعالى بالواسطة في كلّ من إيجاده لعمله وتركه بالمباشرة.

والوجه والدليل لإثبات ما ذكر قد مرّ بيانه مفصّلاً ولانعيد والرواية الشريفة تدلّ عليه، وفسرناها، وبيّنا المراد الجدّي منها، وأنها أثبت الأمر بين الأمرين بنفي الجبر والتفويض.

إثبات الأمر بين
الأمرين من طريق
نفي الجبر
والتفويض

فيستفاد منها إمكان إثبات الأمر بين الأمرين بنفي الجبر و نفي التفويض؛ لأنّ عمل الإنسان يدور بين الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين و لاشقّ رابع له لترتب التالي الفاسد عليه؛ لأنّه حينئذٍ إمّا ليس شيء منها، فيلزم ارتفاع النقيضين وإمّا مجموعها و هو مستلزم للتناقض، وإذا دار أمره بين الثلاثة وكان منحصرّاً فيها، فإذا لم يكن جبراً ولا تفويضاً، فلا بدّ من أن يكون أمراً بين الأمرين، وإلاّ فيلزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه خارجاً، وهذا إثبات للأمر المرّدّد بين الأمور وتعيينه في أحدها من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي إذا كان بين الأمور التعاند والتنافي، فيقال: عمل الإنسان إمّا جبر، وإمّا تفويض وإمّا أمر بينهما لكنّه ليس بجبر؛ لترتب التالي الفاسد عليه كما مرّ بيانه والروايات تدلّ على أنّ عمل الإنسان القادر مأمور به أو منهيّ عنه من جانب الله تعالى، فلو كان جبراً، لزم لغويّة الأمر والنهي ولكنّه أيضاً ليس بتفويض؛ لأنّه واقع بإذن الله وبيّنا معنى إذن الله التكويني؛ لأنّ مقدّماته

من أفعال الله تعالى كوجود الإنسان وقدرته ونحوهما، فهي متعلقة ذاتاً به تعالى.

وأيضاً إنه تعالى أقوى من كلِّ فاعل قادراً كان أو غير قادر؛ لأنه قادر وقدرته غير محدودة بحدٍّ، ومطلقة، فتؤثر في كلِّ ممكن إذا تعلقت به وأراد إيجاده أو إعدامه، ففي مقام التزاحم بينه وبين غيره يكون قدرته نافذة غالبية على غيرها لمحدودية فاعليته.

— معنى الإذن
التكويني

وفي الحديث الثالث^١ قال: حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله، قال: حدّثنا علي بن الحسين السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبدالرحمن، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالوا: «إنَّ الله - عزَّ وجلَّ - أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمَّ يعذبهم عليها والله أعزُّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلاً عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالوا: «نعم، أوسع ممَّا بين السماء والأرض».

قد استدللَّ على الأمر بين الأمرين في الرواية بنفي الجبر والتفويض لانحصار عمل الإنسان في الثلاثة، فإذا انتفى الاثنان، فيثبت الآخر مع إمكانه، وإلا فيلزم الخلف، وهذا من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي ويسمى ببرهان الخلف، فيقال: وقوع عمل الإنسان في الخارج أو تركه فيه إمَّا بالجبر، وإمَّا بالتفويض، وإمَّا بالأمر بين الأمرين.

استدلال الإمام عليه السلام
في الحديث من
طريق القياس
الاستثنائي

١. التوحيد للصدوق، الباب ٢٩ من أبواب نفي الجبر والتفويض، ح ٣.

واستدلّ في الرواية على عدم كونه بالجبر ببرهان الإنّ وترتب التالي الفاسد عليه الدالّ إنّاً على فساد المتلوّ أي الجبر فقالا عليه السلام: إن كان عمل الإنسان بالجبر وفعل الله تعالى وبإيجاده وتركه، فحيث إنّ من أعمال الإنسان هي المعاصي وترك الواجبات وإتيان المحرّمات الموجبة لتعذيب الله تعالى له عليها مع أنّه لو كانت من أفعال الله تعالى الصادرة منه والموجدة بإيجاده أو المتروكة بتركه، يلزم العذاب والعقاب على عمل لم يرتكبه الإنسان، فلم يستحقّ العذاب والعقاب عليه، فيكون ظلماً عليه وهو قبيح لا ينبغي صدور من العاقل فضلاً من الحكيم وقد نفى الله تعالى في الآيات المتعدّدة في القرآن الكريم صدور الظلم من نفسه، فيلزم كذبه، فلا يكون عمل الإنسان بالجبر.

واستدلّ فيها على عدم كونه بالتفويض بأنّ الله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون.

وفي مفردات الراغب: «العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب من قولهم: أرضٌ عزاز أي صلبة، ثمّ قال: العزيز الذي يُقهر ولا يُقهر». ويصحّ أن يقال: هو الذي يكون مانعاً ولا يصير ممنوعاً وهو القاهر والغالب الذي لا يصير مقهوراً ومغلوباً.

والسرّ فيه أنّ قدرته غير محدودة فهي قوّة فاعلة ليس لفاعليّتها حدّ تنتهي إليه لا من جهة الأثر الممكن، ولا من جهة المانع لكونها أقوى من كلّ مؤثر لأجل قدرته المطلقة، فكيف يمكن أن يريد خلاف ما أراه الإنسان القادر، ولا يقع مراده و وقع مراد الإنسان مع أنّه أقوى؟ وهذا خلاف القاعدة العقليّة، فكيف يكون عمل الإنسان القادر مفوضاً إليه

انحصار عمل الإنسان إمّا في الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين

بمعنى كونه قادراً مطلقاً ومؤثراً في عمله مطلقاً بحيث لا يمنعه مانع، ولم يكن له مانع مع أن الله تعالى أقوى تأثيراً في أعماله؟ فلم يكن عمل الإنسان مفوضاً إليه؛ للزوم أن يكون أقوى من الله تعالى في التأثير في عمله وهو خلاف البرهان، وهذا معنى قولهما عليهما السلام: «والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون» أي لا يوجد.

ومع نفي الجبر والتفويض يثبت الأمر بين الأمرين؛ لانحصار عمل الإنسان في الثلاثة، وإلا فيلزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه، وهذا نتيجة القياس الاستثنائي الانفصالي وهو أن عمل الإنسان إما بالجبر، وإما بالتفويض وإما بالأمر بين الأمرين لكنه ليس بالجبر ولا بالتفويض لترتب التالي الفاسد المذكور عليهما، فيكون أمراً بين الأمرين، وإلا فيلزم الخلف.

وفي آخر الحديث أنهما عليهما السلام سئلا عن وجود أمر مغاير للجبر والتفويض: هل منزلة بينهما؟ فأجابا عليهما السلام بأنه «نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» ولعل المراد أنه في قباليهما أمر موجود محقق وسيع شامل لجميع الأعمال المقدورة لجميع الأناسي، وأن لقدرة الله تعالى لها الدخل فيها، وكذا لقدرة الإنسان لها الدخل فيها على نحو ما بيّناه في معنى الأمر بين الأمرين، فكما أن وسعة ما بين السماء والأرض كثيرة، كذلك وسعة الأمر بين الأمرين الذي في قبالي الجبر والتفويض كثيرة وهذا بخلاف الجبر؛ ففيه ليس لقدرة الإنسان سعة أصلاً، وبخلاف التفويض الذي لقدرة الله تعالى فيه ضيق لا تشمل أعمال الإنسان.

المراد من كون الأمر بين الأمرين أوسع مما بين السماء والأرض

وفي التوحيد للصدوق: أبي عليه السلام، قال: حدّثنا سعد بن عبدالله، قال:

الحديث الرابع في
نفي الجبر
والتفويض

حدّثنا أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكُم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه؟» قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: «الله - عزّ وجلّ - لم يُطع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّاً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحلّ وفعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه» ثمّ قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه»^١.

تفسير معنى
الحديث

قد نفى عليه السلام الجبر بقوله: «لم يُطع بإكراه» أي ليست إطاعة العباد له تعالى بإجباره لهم عليها، فإنّ الإكراه يكون المراد منه هنا الإيجاب بأن تكون حركاتهم التي تحصل بها الإطاعة بإرادته تعالى لإرادتهم؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكانت تلك الحركات لبدن الإنسان من أفعاله تعالى بآلية جوارحه، فلا يجوز الأمر بها والنهي عنها للغويّتها، فلا يصحّ إعطاء الثواب لها، وإجراء العقاب لأجلها؛ لعدم الاستحقاق حينئذٍ فالأوّل تفضّل لا الأجر، والثاني ظلم على العباد.

ونفى التفويض بقوله عليه السلام: «ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه» أي ليست مخالفة العباد له تعالى بترك الواجبات، وإتيان المحرّمات لأجل غلبتهم عليه تعالى، وعجزه عن منعهم عنهما حتّى يكون العباد مستقلّين في أعمالهم وهي غير مقدورة له تعالى ومفوّضة

١. التوحيد للصدوق، باب الجبر والتفويض، ح ٧.

إليهم؛ للزوم محدودية قدرته تعالى وهي مخالفة للبرهان القائم على عدم محدوديتها، فلا يعقل عجزه عن شيء.

وقوله عليه السلام: «ولم يهمل العباد في ملكه» أي لم يفوض أمور أعمالهم إليهم بحيث ليس له التصرف والدخالة في أعمالهم، وليس له المنع عنها، وأنهم مستقلون، ولا مانع لهم يمنعهم كما قالت اليهود: يد الله مغلولة بعد الخلق.

تأثيره تعالى في
أفعال العباد

ثم صرح بالأمر بين الأمرين بقوله عليه السلام: «هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم» أي له الملكية التكوينية بالنسبة إلى أعمالهم بالواسطة إيجاداً التي جعلهم مالكين لها بالملكية التكوينية لهم، ولهم التصرف فيها بما شاؤوا وهو القادر على أعمالهم بالواسطة التي جعلهم قادرين عليها ويتمكنون من كل من إيجادها والإمساك عنه، وكذا له المنع عنها بإعدام أسبابها التي من أفعاله، وأيضاً له المنع عن تأثير قدرتهم عند المزاحمة والمصلحة، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

وفي التوحيد للصدوق رحمته الله: حدّثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد -رضي الله عنهما- قالاً: حدّثنا سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة؟ فقال لي: «اكتب قال الله -تبارك وتعالى-: يا ابن آدم! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أدت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة، فمن نفسك، وذلك أنا

الحديث الخامس
هنا

أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك منّي، وذلك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يُسألون، قد نظمت لك كلّ شيء تريد^١. انتهى.

القرينة القطعية على
تعيين المراد الجذّي
من الحديث

رواة الحديث كلّها من الثقات وإن كان هذا السند وحده غير قطعيّ ولكن الروايات الواردة الدالّة على نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين في أبواب مختلفة يمكن أن يدعى تواترها الإجمالي؛ لكثرتها.

وأما الدلالة، فموافقتها للدليل العقلي القطعي بل الأدلّة العقلية القطعية توجب أن يكون الدليل العقلي القطعي قرينة قطعية على المراد الجذّي منها، ويحصل القطع به لأجلها.

وأما هذه الرواية، فيقول عالم آل محمّد أبو الحسن الرضا عليه السلام في جواب من قال له: بعض أصحابنا يقول بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة والقدرة أي بوقوع عمل الإنسان بقدرته لا بقدره الله ما قال الله تعالى في الحديث القدسي الموحى إلى رسوله صلى الله عليه وآله.

الحديث القدسي في
المشيئة

أيضاً الذي نقله الصدوق رحمته الله قبل هذا الباب عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، عن الله، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله «أروي حديثي أنّ الله - تبارك وتعالى - يقول: يا بن آدم! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد، وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي»^٢ إلخ.

مخاطباً ابن آدم والإنسان أنّ مشيئتي وإرادتي - التي منشأها قدرتي

١. التوحيد للصدوق، باب المشيئة والإرادة، ح ٦.

٢. المصدر، الباب ٥٥، ح ١١.

المطلقة - تكون سبباً وموجبةً لأن تشاء ما تشاء لنفسك، أي تكون متمكناً من إيجاد كل عمل والإمساك عنه؛ لأنني جعلتك سمياً بصيراً قوياً، أي عالماً ذا قدرة؛ لأن غالب المعلومات من طريق السمع والبصر أي بمشييتي خلقتك عالماً ذا قدرة متمكناً من إيجاد كل عمل مقدور لك والإمساك عنه، فبسبب القوة والقدرة التي أعطيتك إياها وأوجدتها لك تؤدّي وتأتي بما أمرتك به، وبسبب نعمتي التي أنعمت عليك من القدرة على أعمالك لك القوة والقدرة على معصيتي ومخالفة ما نهيتك عنه، فأنا بمشييتي وقدرتي جعلتك ذا قدرة على أعمالك ومتمكناً منها، فتكون موجودة بإيجادك ومتروكة بتركك بالمباشرة وبلا واسطة مادامت قدرتك، وما تتوقف هي عليه باقيتين بمشييتي؛ لأنهما من أفعالي التي هي متعلقة بي ذاتاً، فأعمالك أنت الفاعل لها بالمباشرة لادخل لغيرك بالمباشرة فيها، وتكون مرتبطة ومتعلقة بالواسطة بالفعل، وهذا هو الأمر بين الأمرين، وأنه لا جبر ولا تفويض.

معنى الأمرين
الأمرين

ثم يقول الله تعالى لبيان إتمام إحسانه ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ أي ما تأتي به من الأعمال الحسنة من الموافقة لأوامري وللنواهي لي، وما تأتي به من الأعمال السيئة المخالفة لأوامري وللنواهي لي.

فالأولى منشأها هو الله تعالى؛ لأنه هيأ لك وجعلها لك ماله الدخل فيها من الأمور التكوينية من وجودك والقدرة عليها وسائر ماله الدخل فيها تكويناً، ومن بيان وظائفك الشرعية لتكون داعية لك إليها، وزاجرة لك عنها، فأتيت بأعمالك بقدرتك جعلها الله لك، وبداعوية ما جعله

كيفية إسناد الحسنة
إليه تعالى والسيئة
إلى الإنسان

داعياً لك لإتيانها، وتركتها بقدرتك كذلك وبزاجريّة ما جعله زاجراً لك عنها لا بداعويّة و زاجريّة القوى الشهويّة والغضبّيّة والهوى النفسانيّة، فتكون الأعمال الحسنة حينئذٍ من الله تعالى أي بمقدّمات إهيّة، فلها صبغة الله.

والثانية منشؤها نفسك أي هواها وبداعويّتها من القوى الشهويّة والغضبّيّة التي نهى الله تعالى عن متابعتها إرشاداً، فتحققت أعمالك بداعويّة هوى نفسك التي لا يرضى بها الله تعالى لكونها مخالفة لأوامره ولنواهيه أي مع جعل الداعي لك للإيجاد أو الإمساك عنه، فليس منشؤها هو الله تعالى بل منشؤها نفسك الطاغية العاتية الخارجة عن حدّ العبوديّة، ولذا قال بعدها: وذلك أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني.

ومما ذكر يعلم وجه الأولويّة فيهما، والسرّ في جميع ما ذكر ما قاله وهو «وذلك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يُسألون» أي جميع أعماله إيجاباً أو تركاً على طبق العدالة المطلقة الشاملة لجميع الأشياء، وعلى طبق الحكمة البالغة والعلم بمصالحها ومفاسدها الراجعة إلى العباد على ما هي عليه، وإتيانها على طبقها إيجاباً أو تركاً ومن كان جميع أعماله إيجاباً وتركاً كذلك لا يبقى له مجال للسؤال عن وجه إتيانها أو تركها للعلم بوجهها وعلتها قبل السؤال عنه لمن عرف الفاعل لها وهو الله العدل الحكيم.

وأما غيره تعالى وغير من عصمه الله تعالى يحتمل في حقّه الخطأ في تشخيص العمل الحسن وفي حقّه الظلم وعدم إتقان العمل وكونه ذا

في بيان وجه عدم سؤال الله تعالى عن أعماله

في بيان وجه السؤال من أعمال العباد

مفسدة، فيبقى مجال السؤال عن عمله حتى يحصل الاطمينان به بالسؤال والتفحص، ويكشف حقيقة العمل فإن السؤال لكشف الواقع ولصحة العمل وهو فيما إذا لم يعلم قبل السؤال صحته كما في غيرهما غالباً، فالعمل الصادر من الله تعالى وممن عصمه الله ليس محلاً للسؤال؛ لعدم وجود شرط السؤال وهو احتمال عدم صحته.

وأما العمل الصادر من غيرهما، فشرط السؤال عنه موجود، ولذا لا يصح السؤال عما يفعلان، وأنه لغو بخلاف الصادر من غيرهما، فإن السؤال منه صحيح وليس بلغو.

والمراد ممّا يستحبّ حين النهوض إلى القيام في الصلاة من القول: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» هو الأمر بين الأمرين أي أنا أقوم وأقعد وأوجد القيام والقعود بالمباشرة بقدرتي التي أعطانيها الله تعالى بسبب قوة الله تعالى وقدرته بالواسطة، لأنّ إيجادي للقيام والقعود بالمباشرة مشروط بشرطين:

تفسير معنى «بحول
الله وقوته أقوم
وأقعد»

أحدهما: إبقاء الله لوجودي ولقدرتي وسائر ماله الدخّل في إيجادي لهما، وعدم إعدامه لهما؛ لأنّي مادامت هي موجودة بإيجاد الله تعالى وإبقائه أكون قادراً أن أوجدهما بالمباشرة.

ثانيهما: أن لا يمنعني الله تعالى عنهما ما يمنع عن تأثير قدرتي فيهما بأن يريد عدم صدور القيام والقعود منّي حين ما أردت إيجادهما، فتؤثر قدرته دون قدرتي؛ لكونه أقوى الفاعلين كما هو مقتضى القاعدة العقلية حين التزاحم بين العلة التي هي أقوى والعلة التي هي ضعيفة، وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي دلّ الدليل العقلي عليه أيضاً كما مرّ بيانه مفصلاً

ومستوفى، وليس المراد منه أن قيامي وقعودي بإيجاد الله بالمباشرة لا بإيجادي حتى يكون جبراً وهو مقالة الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحى.

وفي الكافي: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن الصباح بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من قال إذا صلتى المغرب ثلاث مرّات: الحمد لله الذي يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما يشاء غيره، أُعطي خيراً كثيراً»^١.

الحديث السابع في
عدم محدودية
قدرته تعالى

في بيان المراد من
قوله عليه السلام: «يفعل ما
يشاء الله تعالى
ولا يفعل ما يشاء
غيره»

والظاهر من قوله عليه السلام: «يفعل ما يشاء» في الرواية المذكورة أن مراده منه: إن الله - تبارك وتعالى - هو الفاعل القادر الذي يتمكن من أن يفعل كلّ ما شاء وأراد، وليس فوقه من يمنعه ولا يحتاج إلى غيره فيما يفعله بالواسطة لإبقائه وإبقاء قدرته وغيرهما، لكونه ذا قدرة مطلقة غير محدودة، فهي عين ذاته؛ لعدم محدوديّتها وعدم نقصها، فلازم عدم محدوديّتها بحدّ وعدم نقصها كونها عين ذاته، وأن لا يقبل المانع ولم يكن له مانع يمنعه عن عمله بخلاف غيره ممّا هو فاعل قادر يفعل بالمشيئة والإرادة التي منشأها قدرته كالإنسان؛ فإنّه لا يتمكن أن يفعل كلّ ما يشاء؛ لأنّه يحتاج إلى غيره ولو بالواسطة، وأنّه يمنعه المانع، ويقبل المانع عند التزاحم؛ لكون قدرته محدودة ناقصة زائدة على ذاته، ولنقصانها يمنعها القدرة المطلقة، فهو فاعل قادر يفعل ما يشاء مشروطاً بشرطين:

١. الكافي، ج ٢، كتاب الدعاء، باب الدعاء في إدبار الصلاة، ح ٢.

أحدهما: بقاء وجوده وقدرته وغيرهما بإبقاء الله تعالى بعد إيجادها.
 ثانيهما: عدم منعه عن فعله لأجل التضاحم، فليس إيجاد له بقدرته
 ومشيته مطلقاً بل مقيداً بقيد دين دون الله تعالى، وهذا معنى أنه لا يفعل ما
 يشاء غيره، ومعنى أن الله تعالى يفعل ما يشاء، وهذا هو الأمر بين
 الأمرين، وأنه لا جبر ولا تفويض.

وليس المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الحمد لله الذي يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما
 يشاء غيره» هو التوحيد الأفعالي بمعنى أن كل ما سوى الله تعالى هو
 فعله وموجود بإيجاده بالمباشرة وبلا واسطة حتى الأعمال المقدورة
 للإنسان، فإنه القول بالجبر في تلك الأعمال، وأنها موجودة بإيجاده
 تعالى. وقد بينّا بطلانه بالدليل العقلي والنقلي.

ليس معنى الحديث
 هو التوحيد الأفعالي
 بلا واسطة
 وبالمباشرة منه
 تعالى

نعم، التوحيد الأفعالي - بمعنى أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق له
 وموجود بإيجاده ولو بالواسطة كأعمال الإنسان لأن الممكن وجوده
 بالغير وكل ما بالغير محتاج في تحققه إلى الغير لإمكانه، فلا بد من
 انتهائه إلى ما بالذات وواجب الوجود بالذات، وإلا فيلزم تحقق المحتاج
 إلى الغير في تحققه بدونه وهو تناقض - لا يوجب الجبر وكون عمل
 الإنسان بالجبر بأن يوجد بإيجاد الله تعالى بالمباشرة وبلا واسطة كمقالة
 الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي، فلا يكون الإنسان حينئذ
 فاعلاً وموجداً لعمله، فالتوحيد الأفعالي - بمعنى أن كل ممكن وجد أو
 يوجد بعد في الخارج ففاعله وموجده بالمباشرة وبلا واسطة هو الله
 تعالى شأنه - هو جبر مخالف للدليل العقلي والنقلي كما مر.

فالمراد الجدّي من الرواية المذكورة الواردة في تعقيب صلاة المغرب

المراد من الحديث
هو الأمر بين
الأمرين

ليس هو التوحيد الأفعالي بالمعنى الباطل المذكور كما لعلة قيل، أو يمكن أن يقال، بل المراد منه هو الأمر بين الأمرين بالنسبة إلى الفاعل القادر غير الله تعالى وبالنسبة إليه أنه تعالى فاعل وموجد مطلق لما يوجد؛ لكون قدرته مطلقة، فلا يحتاج إلى غيره في أفعاله بأن يُبقيه ويبقي قدرته، ولا يمنعه مانع عند التزاحم بل هو المانع لغيره، لكونه أقوى الفواعل ولا فاعل أقوى منه، ويعبّر عنه بالعزیز والغالب غير المغلوب ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^١ قد عرف نفسه وهو أعلم بنفسه، فيمكن له أن يعرف نفسه على ما هو عليه، ويتمكن منه، فإنه من شأنه، فإنه فوق إدراك غيره، ولذا لولا تعريفه لنفسه وتعليمه لغيره من أوليائه المقربين من الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام وتعليمهم لغيرهم ممن اتبعوهم واستفادوا منهم، لم يكن يُعرف كذلك كما لم يعرفه غيرهم، وقد ضلّوا وأضلّوا كثيراً.

وفي توحيد الصدوق نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام بسندين:

الحديث الثامن في
بيان مراده من
القضاء والقدر

أحدهما: بسنده عن عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام واحدٍ بعد واحدٍ، عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وثانيهما: بسنده، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام واحد بعد واحد، عن أمير المؤمنين عليه السلام:

دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

«أجل يا شيخ، فوالله! ما علوتم تلعة، ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدره».

مراده عليه السلام من قضاء الله وقدره هنا هو القضاء والقدر التشريعي بمعنى أنه رأى المصلحة وعلمها فأمر على طبقها بالذهاب إلى الحرب مع أهل الشام.

وبين هذا في حديث بعد هذا الحديث في التوحيد، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين؛ فما القضاء والقدر اللذان ساقانا، وما هبطنا وادياً، وما علونا طلعة إلا بهما؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «الأمر من الله والحكم» ثم تلا هذه الآية: «﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾».

فقال الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال: «مهلاً يا شيخ، لعلك تظنّ قضاءً حتماً، وقدراً لازماً لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمّدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الأمة ومجوسها؛ يا شيخ، إن الله - عز وجل - كلف تخيراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطعَ مُكرهاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» فنهض الشيخ وهو يقول:

تفسير الامام عليه السلام
لمعنى القضاء والقدر

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً
إلى آخر ما قال في مدحه عليه السلام.

يسأل السائل أمير المؤمنين عليه السلام عن ذهابه إلى الشام للحرب مع معاوية: هل هو بقضاء من الله وقدره؟ فأجابه عليه السلام: نعم، جميع حركاتنا في هذا السفر بقضائه وقدره حتى الذهاب إلى ارتفاع تلعة، والهبوط إلى منخفض كبطن الوادي، فقال السائل: فأحتسب عنائي وتعبي ومشقتي في هذا السفر بأنواعه عند الله، أي أعدّ عنائي وأجعله في عداد البلايا التي من قبل الله تعالى يثاب على الصبر عليها كما يدلّ كلام أهل اللغة على هذا المعنى لمثل هذا الكلام في كلام العرب في استعمالاتهم؛ لأنّه أوقعها عليّ وأوردها عليّ وأوجدها فيّ؛ لأنّها كانت بتدبيره وقدره، وبقضائه وإيجاده وفعله، فليس لي أجر لأجلها؛ لعدم استحقاقي له؛ لعدم إتياني بها وإنما هي من أفعال الله تعالى.

كون عمل الإنسان
القادر بالقضاء
والقدر التكويني
يوجب الجبر وبطلان
الثواب والعقاب

وقد يفسّر كلامه بأن أرجو من الله أن يتفضّل عليّ بالأجر والثواب. لكن هذا ما يتفرّع على ما أراد من كلامه. والدليل على ما فسّرناه كلام أمير المؤمنين عليه السلام جواباً عن كلامه، وهو قوله: «مهلاً يا شيخ» أي اسكت، ولا تقل هذا الكلام «لعلك تظنّ قضاء حتماً وقدرًا لازماً».

أي أنت ظننت أنّ مرادي من قضاء الله وقدره هو القضاء والقدر التكوينيّان، وأنّ ما أتيتم به في هذا السفر بتدبيره تعالى له وإيجاده له، فيكون ما أتيتم به جبراً وبالإجبار مع أنّه إن كان ما يرد عليكم في هذا السفر من التعب والمشقة هو بتدبير الله وعلمه به قبل تحقّقه وقدره وبإيجاده تعالى له بعدّ على طبق ما علمه من المصلحة، وبقضائه كما يكون الأمر كذلك في أفعاله الصادرة لاجل النظام الأتمّ كما هو شأن كلّ

عمل اختياري للقادر، يلزم بطلان الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولا معنى للوعد والوعيد والإخبار بالثواب على العمل والإطاعة وبالعقاب على المخالفة، فإنّ الأمر بالعمل والنهي والزجر عنه يكون لغواً وبلافائدة، لأنّه لجعل الداعي والمرجّح للمكلف لاختياره و انتخابه بقدرته ما تعلق به الأمر أو النهي وهذا فيما إذا كان العمل فعل المكلف وبإيجاده أو تركه وبإمسাকে عن إيجاده والمفروض أنّ العمل فعل الله وبإيجاده ويكون إجراء الثواب والعقاب بلا استحقاق، فلا معنى للأجر على العمل، فيكون تفضلاً لا أجراً ويكون إجراء العقاب ظلماً، لعدم صدور المعصية منه لعدم كونها عمل المكلف، ولا معنى للوعد والوعيد، وجعل الثواب والعقاب لأنّهما لتتميم داعوية التكليف لإجرائه والعمل به، ومع لغوية التكليف لا معنى لتتميمه حتى يعمل به.

ثمّ قال عليه السلام أيضاً: «يلزم ممّا تظنّ أنّه لم يكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمّدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المذنب» أي لو كان عمل الإنسان من فعل الله تعالى وإيجاده فيه وبالإجبار، لما كان العاصي مستحقاً للوم والمذمة لأجل عمله، ولما كان المطيع مستحقاً للمدح والتحسين لأجله؛ لأنّهما لم يعملوا عملاً، لكونهما مجبورين فيه، وأجبرهما الله تعالى عليه بإيجاده فيهما، ولكان المطيع والمحسن أولى وأحقّ وأحرى باللوم والمذمة من المذنب؛ لأنّه لو لا الإجبار على الإطاعة من قبل الله تعالى وبإيجاده لها فيه، لكان تاركاً للواجب ومرتكباً للمنهيّ عنه باختياره وإرادته، ولكان المذنب أولى وأحقّ وأحرى بالمدح والإحسان؛ لأنّه لو لم يكن مجبوراً

ما ترتب في الحديث
على القول بالجبر

بترك الواجب وارتكاب المنهي عنه والحرام، لكان مطيعاً باختياره وإرادته أي فهذه التوالي الفاسدة مترتبة على القول بكون عمل الإنسان بالإجبار من الله تعالى بإيجاده له فيه الدالة إننا على فساد متلوها كما مرّ بيانه، فقال عليه السلام: «تلك المقالة مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وقدريّة هذه الأمة ومجوسها»؛ لأنّ المشركين كانوا يقولون: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾^١ ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾^٢ أي ما أشركنا، فكانوا ينسبون عبادتهم للأصنام إلى الله تعالى وإلى مشيئته، والمجوس كانوا ينسبون الخير إلى يزدان، والشرّ إلى أهريمن لا إلى أنفسهم، ومن قال بهذه المقالة من هذه الأمة، فهو مثل المجوس في مقالته واعتقاده كالقائلين بالجبر. إلى هنا كان كلامه عليه السلام في ردّ الجبر، فقال عليه السلام ما يدلّ على الأمر بين الأمرين: وهو قوله عليه السلام «يا شيخ، إن الله - عزّ وجل - كلّف تخيراً، ونهى تحذيراً» إلى آخر كلامه عليه السلام.

أي أمر ببعض الأعمال بداعي جعل الداعي للإنسان لأن يجعله عند فعليته ووصوله إليه بحجّة مع ما يرتبط به داعياً ومرجّحاً لإيجاد متعلّقه، وباختياره وانتخابه يوجد؛ لقدرته وتمكّنه من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على السواء تكويناً بإقدار الله تعالى له وتمكينه له من كلّ منهما كذلك، فيوجد متعلّق الأمر بانتخابه واختياره له بالمباشرة مطابقاً لمقتضى الداعي والمرجّح بقدرته التي جعلها الله تعالى له تكويناً كجعل

١. النحل (١٦) الآية ٣٥.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٢٠.

نفسه وسائر ما له الدخل في عمله ممّا ليس مقدوراً له، وإلا فيكون الأمر بالعمل بداعي جعل الداعي له لإيجاده لغواً كما مرّ بيانه.

وكذا نهى وزجر عن بعض أعمال الإنسان بداعي جعل الداعي له لأن يجعله عند فعليّته ووصوله مع ما يرتبط به داعياً ومرجّحاً لتركه والإمساك عن إيجاده بقدرته عليه باختياره وانتخابه له لا بالإجبار على تركه من الله تعالى، وإلا فيكون النهي عن العمل لغواً وبلا فائدة، فالنهي عن العمل لأن يجعله داعياً إلى تركه، فيتحرّز ويتجنّب عنه لئلا يقع في مفسدة إيجاده، فأمره تعالى ببعض الأعمال للإنسان والنهي عن بعضها دليلان على كون متعلّقيهما مقدوراً له، وأنّ إيجاده أو تركه بقدرته بالمباشرة لا بإيجاد الله تعالى وتركه كما هو مقالة الأشعري ومن يحذو حذوه، فالإنسان قادر على عمله ومتمكّن من كلّ من إيجاده أو تركه لأنه مجبور في كلّ منهما.

الأوامر والنواهي إنّما تكون لجعل الداعي المقتضي لمقدورية العمل

ثمّ يقول عليه السلام: «ثمّ لم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مُكرهاً» أي عصيان الإنسان له تعالى ومخالفته لأوامره ونواهيها ليست لأجل عجزه وعدم قدرته على منعه للعاصي عن عصيانه ومخالفته لأوامره ونواهيها، وإلا فيلزم محدوديّة قدرته تعالى وكونها ناقصة مع أنّها عين ذاته وعين وجوده خارجاً، ومتّحد معه تحقّقاً، وإنّما الاختلاف بينهما مفهوماً، فكما أنّ وجوده غير محدود بحدّ فلا يكون ناقصاً، كذلك قدرته؛ بحكم اتّحادهما خارجاً وأحدهما عين الآخر في نفس الأمر، فهو القادر على كلّ شيء ممكن الوجود إيجاباً وبقاءً وإعداماً فالله تعالى قادر على منع الإنسان عن عمله بإعدام نفسه وإفناؤه أو سلب قدرته مع وجوده، وعلى

التلازم بين عدم محدودية وجوده تعالى وعدم محدودية قدرته

منعه عن تأثير قدرته مع التزامه مع بقائها وبقاء وجوده، لكونه أقوى الفاعلين، فالإنسان مع قدرته على عمله إيجاباً أو تركاً بالمباشرة لكنها مشروطة بأمرين كما مرّ بيانه، فلا تفويض، ولا يكون مستقلاً في عمله مطلقاً، ولم يكن قدرته على عمله بالمباشرة غير مشروطة بشرط.

وقوله عليه السلام: «ولم يُطع مكرها» معناه أنّ إطاعة الإنسان لأوامره تعالى

إثبات الأمرين
الأمرين بسبب نفي
الجبر والتفويض
لأنحصار عمل
الإنسان في الثلاثة

ونواهيه ليست بالإجبار؛ لترتب التوالي الفاسدة عليه، فبالجملتين نفى التفويض والجبر، يثبت الأمر بين الأمرين لأنحصار عمل الإنسان في الثلاثة، فمع عدم الاثنين منها - وهما الجبر والتفويض - فثبت الأمر بين الأمرين لئلا يلزم الخلف، فقال عليه السلام: بعد قوله: «ولم يُطع مكرها»: «ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»؛ إذ لو كان عمل الإنسان جبراً وبإيجاده تعالى - كما يقول الأشعري ومن يحذو حذوه - كان الأمر والنهي، وجعل الثواب والعقاب بالوعد بالأوّل والوعيد بالثاني لغواً وبلافاضة بل إرسال الرسل وإنزال الكتب يكونان لغواً وبلافاضة أيضاً والعاقلة لا ينبغي أن يصدر منه اللغو فضلاً عن الحكيم، وكلّ ما يخلق ويصدر منه ممّا سواه من السماوات والأرض وما بينهما كلّ واحد منها بأجزائها التي لا تحصى بأجناسها وأنواعها وأفرادها لغرض يرجع إلى غيره من المصالح والمنافع، ومن أفعاله تعالى جعل الأحكام ووعدته بالثواب للمطيع ووعدته بالعقاب للعاصي أي ليس شيء ممّا خلق وفعل وأوجد لغواً وبلافاضة، فكيف يكون جعل الأحكام لغواً؟!!

لا يخلو فصل الله
تعالى من وجود
الغرض في فعله
تعالى الرجوع إلى
غيره

في توحيد الصدوق عليه السلام: حدّثنا أبي عليه السلام قال: حدّثنا سعد بن عبد الله،

الحديث التاسع في
الاستطاعة

قال: حدّثنا أبو الخير صالح بن أبي حمّاد، قال: حدّثني أبو خالد السجستاني عن عليّ بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال:

«مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لمتكلّمهم: أبالله تستطيع، أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يردّ عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنك إن زعمت أنك بالله تستطيع، فليس لك من الأمر شيء، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع، فقد ادّعت الربوبية من دون الله عزّ وجلّ، فقال: يا أمير المؤمنين، لا بالله أستطيع، فقال عليه السلام: أما إنك لو قلت غير هذا، لضربت عنقك»^١.

والإمام عليه السلام في هذا الحديث في مقام ردّ التفويض وإثبات الأمر بين الأمرين والظاهر أنّ الجماعة الذين كانوا يختصمون في مسألة عمل الإنسان وأنه يستطيع، ويأتي به بقدرته أم لا من المفوضة فسأل عليه السلام عن متكلّمهم -القائل بأنّ الإنسان يستطيع أن يأتي بأعماله ويقدر عليه، ويتمكّن منه - عن كيفية استطاعته على عمله وقدرته وأنها بسبب إقدار الله تعالى له على عمله وجعله قادراً ومستطيعاً على عمله، فيأتي بعمله بالمباشرة وحده بقدرته التي أعطها الله تعالى إيّاه، ولم يشاركه الله تعالى في إيجاد عمله حتّى يؤتى به بإيجادهما، فيكون العمل لهما وإيجادهما بل أتى به وحده بدون مشاركة الله تعالى مع احتياجه إلى الله تعالى بالفعل بالواسطة لا بالمباشرة أو يأتي بعمله مع الله تعالى، فيكون العمل واقعاً بإيجادهما معاً بالمشاركة، أو يأتي بعمله بقدرته

إنّ المفوضة يرون
أنّ أعمال الإنسان
بإستطاعته

مستقلاً وبالمباشرة من دون احتياجه إلى الله تعالى بالفعل ولو بالواسطة، ولم يقدر ولم يتمكن من الجواب لجهله به، فقال ﷺ: «إن زعمت أنك بالله تستطيع» وهو الشقّ الأوّل وهو الجواب الصحيح، فقال ﷺ: بناء على هذا فأريك في عمل الإنسان غير صحيح وباطل. ورأيه هو الشقّ الثالث؛ لأنّه من أهل التفويض.

الصورة الأولى: من الاستطاعة صحيحة

ثمّ قال ﷺ: «وإن زعمت أنك مع الله تستطيع» وهو الشقّ الثاني «فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه» أي فقد زعمت أنك شريك في أعماله تعالى وأنّه محتاج في أعماله وإيجادها إلى غيره وهو مستلزم لعجزه تعالى عن أعماله وهو مستلزم لمحدوديّة قدرته تعالى مع أنّها عين ذاته، فهي كوجوده تعالى غير محدود بحدّ، فهو قادر على كلّ شيء وله الفاعليّة المطلقة المستقلّة، فهذا الشقّ أي الشقّ الثاني فاسد باطل؛ لترتّب التالي الفاسد عليه الدالّ «إنّا» على فساد متلوّه، فأبطل ﷺ الشقّ الثاني ونفاه بما يترتّب عليه من التالي الفاسد.

الثانية: استطاعة الإنسان مع الله باطل

الثالثة: استطاعة الإنسان دون الله تعالى أيضاً باطل

ثمّ قال: «وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع» وهو الشقّ الثالث «فقد ادّعت الربوبيّة من دون الله» أي ادّعت إيجاد عملك بقدرتك بالمباشرة من دون احتياجك بالفعل إليه تعالى بالواسطة، وادّعاؤك لعدم احتياجك إليه تعالى بالفعل بالواسطة معناه عدم احتياجك إليه تعالى في بقائك وبقاء قدرتك وغيرهما ممّا يتوقّف عليه عملك بعد إيجاده تعالى لها وهي من أفعال الله تعالى، وما هو في وجوده لا يحتاج إلى غيره هو الربّ والواجب وجوده مع استلزامه لمحدوديّة قدرته تعالى التي هي عين وجوده الذي لا حدّ له، فله الفاعليّة المطلقة المستقلّة التي ليس لها

مانع، فكيف لا يحتاج الإنسان في بقاءه إليه تعالى بعد وجوده مع أنه ممكن ووجوده بذاته مرتبط ومتعلق به تعالى بل عين الارتباط والتعلق به، فلا استقلال في بقاءه بدونه تعالى؟! فيحتاج في عمله أيضاً إليه تعالى كما له تعالى المنع عن تأثير قدرته عند التزاحم، فلا يستقلّ طولاً في عمله، فأبطل عليه السلام الثالث أيضاً كالقسم الثاني، فثبت الشقّ الأوّل؛ لانحصار الإنسان القادر على عمله والتمكّن من إيجاده وتركه في قبال القول بالجبر في الأقسام الثلاثة التي ذكرها عليه السلام، فإذا انتفى القسمان منها لترتب التالي الفاسد عليهما، يثبت القسم الآخر، أي الأوّل الذي ليس له تالٍ فاسدٌ، وإلا فيلزم الخلف وهو الأمر بين الأمرين.

والروايات الواردة في الأمر بين الأمرين كثيرة في أبواب متفرقة ومختلفة ونحن نكتفي بهذا المقدار الذي هو قليل من الكثير وقد أثبتناه بالأدلة العقلية المفيدة للقطع، به والمسألة نظرية اعتقادية واقعية النفس الأمرية حكيمية كلامية، والغرض من البحث عنها إحراز أمر واقعي والنفس الأمري، وأنه أيّ شيء، وأنّ فاعل عمل الإنسان وموجده هو الله تعالى أو نفسه؟ وعلى تقدير كونه هو الفاعل والموجد، هل يكون مستقلاً في إيجاده، ولا يحتاج إليه تعالى بالفعل حتّى بالواسطة أو يحتاج إليه بالواسطة وإن لم يكن محتاجاً إليه بالمباشرة؟

ولكن هذه المسألة العقلية من المسائل التي يمكن إثباتها بالنقل المفيد للقطع أيضاً إن كان، ولا يترتب عليه تالٍ فاسدٌ من الدور ونحوه كإثبات الواجب تعالى بالقرآن وكلماته تعالى وإثبات نبوة النبي صلى الله عليه وآله بقوله.

والروايات الواردة في الأمر بين الأمرين -الذي من مختصات الشيعة

كثرة الأحاديث الدالة على الأمر بين الأمرين

إمكان إثبات المسألة بالدلائل العقلية بلامحذور الدور

الإمامية وأرشد إليه أئمتهم الهداة المعصومون الذين هم أهل بيت الوحي والذين من أتاهم نجا لاهتدائه، ومن لم يأتهم هلك لضلّاله - كثيرة جداً متفرقة في أبواب مختلفة يمكن أن يدعى من جهة سندها تواترها الإجمالي لو لم نقل بتواترها المعنوي أولاً.

وثانياً: لو تنزلنا وقلنا بكونها ظنية ولو كان موثقة أو لم يكن بعضها موثقاً أيضاً ولكن دقة محتواها المطابق للقواعد العقلية وعمقها وظرافتها ولطافتها - بحيث يصعب على أهل الفن دركها على ما هو عليه، فيخلص من وادي الجبر والتفويض حقيقة لا تعبد إلا من وفقه الله تعالى وأسعده وأعانه على فهمه وتصديقه - تشهد على صحة سندها؛ لأن إدراك هذا الأمر الدقيق العميق الظريف اللطيف يختص بمن أحاط بالأمر التكوينية حتى مثل هذا الأمر ونحوه، وليس هو إلا صانع العالم وخالقه ومن هو علمه من الأنبياء والأوصياء - صلوات الله عليهم أجمعين - ومن تعلم منهم، ووفقه الله تعالى لفهم نحو هذه الأمور وقد تكون كيفية المحتوى دليلاً على صحة السند وصدوره ولو كان ضعيفاً حسب القواعد وقد يكون الأمر بالعكس، ويكون المحتوى مضطرباً بحيث لا يليق بالمعصوم عليه السلام فيكون دليلاً وشاهداً على عدم صدور الرواية ولو كان سندها صحيحاً على حسب القواعد هذا من جهة السند.

وأما من جهة الدلالة، فالقرينة العقلية المفيدة للقطع - وهي الأدلة العقلية - كافية للقطع بالمراد الجدّي منها و لو لم نقل: إن تعاضدها وتعاونها لكثرتها يوجب القطع به أيضاً.

أقول: المسائل النظرية الواقعية التي يمكن إثباتها أو نفيها بالنقل أيضاً

قوة مضمون تلك الروايات شاهدة على صدق محتواها وصحة سندها

كالعقل لا بدّ من الرجوع إلى الدليل النقلي إن كان - سواء كان مفيداً للقطع أو مفيداً للظنّ - وذلك لأجل أنّ غير المعصوم عليه السلام في معرض عدم إدراك الواقع ونفس الأمر وإدراك خلافه لأسباب متعدّدة من جهة ضعف الإدراك ومرتبة العلم وعدم أسباب الإدراك ونحوها.

والشاهدُ عليه اختلاف الأقوال والإدراكات في مسألة واحدة واختلاف شخص واحد في زمانين فيها، فإن كان موافقاً للدليل العقلي فهما يتعاضدان فيوجبان كثرة الاطمينان. وإن كان مخالفاً للدليل العقلي إن كان، فإن لم يكن مفاد النقلي ممتنعاً بل ممكناً، فإن كان الدليل العقلي نظرياً، يمكن القول بكون النقلي مانعاً عن إفادة العقلي للقطع بمدلوله دون العكس، لصدوره من المعصوم عليه السلام على الفرض، وإن كان بديهياً، فهو مانع عنه.

والمراد من الدليل النقلي المفيد للقطع أن يكون متواتراً سنداً ونصاً ودلالةً إن كان، أو مقروناً بالقرينة المفيدة للقطع بالمراد الجدّي منه، وإن كان الدليل النقلي المخالف للعقلي ظنياً سنداً أو دلالةً أو كليهما، فالأولى أن لا يبادر بالتأويل بل يتفكّر ويتعمّق فيه فإن كان مفاده أمراً ممكناً ولم يكن ممتنعاً فلعله يظفر بدليل عقلي مطابق لمفاده، أقوى من دليله العقلي، فيصير مانعاً عن إفادة الدليل العقلي للقطع بمدلوله، وإن ورد الدليل النقلي في الأمور الاعتقاديّة الممكنة وكان ظنياً ولم يكن دليل عقلي على خلافه، فلا ينبغي أن لا يعتنى به، ونبذه وراء الظهر لأجل كونه ظنياً بل لا بدّ من التفحص للوصول إلى قرينة قطعيّة مفيدة للقطع بمراده عقلاً أو نقلاً فيحصل الوصول إلى الواقع.

الأولى عدم المبادرة إلى تأويل الدليل النقلي المخالف للدليل العقلي

كيفية التمسك
بالدليل النقلي في
بعض المسائل
الاعتقادية التي
لا يمكن الوصول
إليها إلا بالدليل
النقلي

ولنا روايات كثيرة في الأمور الاعتقادية الممكنة من هذا القبيل، وإن كان الدليل مفاده من الأمور الاعتقادية الممكنة ولا يمكن الوصول إليه إلا من طريق النقل لعدم طريق للدليل العقلي إليه كخصوصيات عالم البرزخ وعالم القيامة وما يقع فيه من أنواع الثواب والعقاب وخصوصيات الجنة وجهنم ونحوها، فإن كان مفيداً للقطع فيعتقد بها، وإلا فيعتقد بما هو الواقع فيه في الواقع بمعنى الإذعان بما يقع فيه إجمالاً؛ إذ يعلم بوقوع شيء وهو أن للجنة أبواباً ولكن لا يعلم عددها بخصوصه ومرّد بين أمور مثلاً فيقطع بوقوع عنوان ينطبق على أيّ منها كان في الواقع كعنوان «أحدها» فمتعلق الإدراك الجزمي والقطع في الذهن هو ذلك العنوان المنطبق على ما هو الواقع لاصورة خصوص ما هو في الخارج، والعلم الإجمالي في الأصول في باب العلم الإجمالي هو القطع بعنوان ينطبق على ما هو الواقع المرّد بين أمرين أو أمور، ولو لا السقيفة المحرّفة للحقّ عن موضعه وجعله في موضع باطل، لكان باب مدينة العلم مفتوحاً واحداً بعد واحد للطالبيين له، فيراجعون إليهم ويسألون عن كلّ ما يحتاجون عن بابها وعن العالمين بما يحتاجون، وكان زمام أمر الأمة بيد من كان يقول: «سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق السماوات من طرق الأرض» وكان يقول: «إنّ هاهنا لعلماء جمّاً لو وجدت حملة» وكان يقول: «ينحدر عني السيل، ولا يرقى إليّ الطير» فيرفع الجهل عن وجه الأرض ونشر العلم في جميع أطرافها وأكنافها: بعيدها وقريبها، سهلها وجبلها، وبرّها وبحرها، فلم يبق فيها جاهل، فقد ظلموا وأحرموا أهل العالم، وهذا ظلم عظيم ارتكبه،

شورى السقيفة
أورتث إنسداد باب
العلم في كثير من
المسائل

وأوقعوا الاختلاف بين الأمة الإسلامية والشقاق والنفاق بينهم، فصاروا مطعماً للكفار وأعداء الدين لتشتتهم وتفرقتهم وعدم اتّحادهم وتخاذلهم، وعدم تناصرهم وعدم كونهم يداً واحدة على الأعداء، فاجتمعوا عليهم من الجوانب، وحقروهم وجعلوهم تحت سيطرتهم، وصاروا حاكمين عليهم بالمباشرة أو بالواسطة، وجعلوهم أذلاء صاغرين داخرين، هاتكين لحرمتهم، متدخلين في جميع شؤونهم وآدابهم وسننهم ولسانهم، ونهبوا أموالهم ومنابعهم وجعلوهم محتاجين إليهم في جميع أمورهم، فصاروا منقادين لهم، فصاروا أذلاء بعد كونهم أعزّاء، ولا حيلة لهم إلا الرجوع إلى ما كان به عزّتهم وعظمتهم وشوكتهم وسيطرتهم على الكفار وهو الإسلام الذي جاء به النبي الأكرم ﷺ والاعتصام به - وهو حبل الله الوثيق - يحصل به العزة المكفورة غير المشكورة، وبه يحصل الاتّحاد الإسلامي الموجب للغلبة على الأعداء كالذي في صدر الإسلام في حكومة رسول الله ﷺ في المدينة، وعلى الأسف أن كثيراً من الدول الإسلامية صاروا تابعين للمستكبرين الحكّام في الدول الكفرة، واتّخذوهم أولياء لهم، ويرون عزّتهم في المتابعة لهم والمرادة معهم، ويتبعون عندهم العزة وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾^١ ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُّهُمْ أَلْيَتُّهُمْ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾^٢ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ *

بيان سبب إذلال المسلمين وضرورة تمسكهم بحبل الله حتى يحصل لهم العزة مرة ثانية

١. الممتحنة (٦٠) الآية ١.

٢. النساء (٤) الآية ١٣٩.

بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ﴿١﴾ وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا
النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هُدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ
أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٢﴾

في الأسف على
ما جرى على
المسلمين في هذه
القرون

وقد نبذوا كلام الوحي وراء ظهورهم وخالفوه ولم يعملوا به، فوقعوا
فيما وقعوا مما ليس في شأن المسلمين مما بيننا قليلاً منه، وقد خرجنا
عن محلّ بحثنا ودخلنا فيما دخلنا مما له بعض الارتباط به إظهاراً
لأسفي وحزني مما ورد على المسلمين بأيدي الكفار مدة مديدة طويلة
من السنين لأجل ما بيّنت آنفاً.

اللهم انصر الإسلام وأهله، واخذل الكفر وأهله، ونبه المسلمين عن
النوم العميق القريب بالموت، وعجّل في فرج من في فرجه فرج
المستضعفين في جميع أنحاء العالم، واجعلنا من المنتظرين المستعدّين
لظهوره مما هو شأن المنتظر له، آمين.

إلى هنا قد انقذح مما ذكر حقيقة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين،
وأنّ أيّاً منها واقع في نفس الأمر حسب مقتضى الأدلة العقلية والنقلية.

في الآثار الاعتقادية
المرتبة على كل
واحد من الجبر
والتفويض والأمر
بين الأمرين بعد
انقذاح حقيقتها
وإثبات الأمر بين
الأمرين

وأما الآثار المترتبة على كلّ واحد منها، فاما الآثار الاعتقادية - وهي
الاعتقاد بما يترتب على كلّ واحد من اللوازم والآثار - فقد علم أيضاً
مما بيّناه من التوالي الفاسدة المرتبة على القول بالجبر نحو لغوية إرسال
الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوعد بالثواب والوعيد بالعقاب
وعدم استحقاق الثواب لأجل الإطاعة وعدم العقاب لأجل العصيان،

١. آل عمران (٣) الآية ١٣٩ - ١٥٠.

٢. البقرة (٢) الآية ١٢٠.

فيكون الأوّل تفضلاً إن تحقّق لا أجراً، والثاني ظلماً على العاصي، لعدم استحقاقه وغيرها ممّا ذكرنا سابقاً، فإنّ الاعتقاد بالجبر في عمل الإنسان يستلزم الاعتقاد بما ذكر لكونه من لوازمه.

كما علم أيضاً ممّا بيّناه سابقاً من التالي الفاسد على القول بالتفويض من محدوديّة قدرته تعالى ونقصها المستلزم لنقص وجوده تعالى؛ لكونها عين ذاته؛ لأنّها من الصفات الثبوتية الذاتية، فكما أنّ وجوده تعالى غير محدود بحدّ كذلك قدرته غير محدودة، فليس لمتعلّقها حدّ أيضاً، فيصحّ تعلّقها بكلّ ممكن، وتؤثّر فيه، ولا يمنعها مانع؛ لكونها أقوى من كلّ مؤثّر.

وكما علم أيضاً ممّا ذكرناه سابقاً أنّه لا يترتب على الأمر بين الأمرين ما يترتب عليهما من التالي الفاسد، فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوعد والوعيد لأجل تتميم الخلقة؛ لأجل عدم كفايته للغرض الأقصى لخلقة الإنسان وهو وصوله إلى حصول الكمال الممكن له، ويصير الإنسان مستحقاً للأجر على الإطاعة، وللعقاب على المعصية، ولا يكون إعطاء الأجر تفضلاً بل أجراً، ولا يكون أجر العقاب على المعصية ظلماً؛ لاستحقاقه له بسبب مخالفة حكم المولى وعصيانه.

وأما الآثار العمليّة المترتبة على كلّ واحد منها، فإنّ القائل بالجبر في عمل الإنسان وأنّه ليس فعلاً له، وليس هو موجداً بل هو فعل الله تعالى وهو الموجد له، أو تاركه، وليس له دخل في إيجاد أو تركه إذا التفت إليه، فلا يرى وجهاً لإقدامه على إيجاد عمل أو تركه سواء كان دخيلاً في أموره الشخصية والفرديّة أو في أموره الاجتماعيّة، وسواء كان أمراً

في الآثار العمليّة
المترتبة على كلّ
واحد من الثلاثة من
الجبر والتفويض
والأمر بين الأمرين

مفيداً، أو مضرّاً، وسواء كان عبادياً أو توصلياً، وسواء كان من الواجبات أو المحرّمات، فلا يقدم على عمل إيجاباً أو تركاً، وينتظر لعمل الله تعالى في حقّه في جميع شؤونه من الأمور المذكورة، مثلاً لو صار جائعاً، لا يقدم على الأكل؛ لعدم فائدة لإقدامه عليه، وينتظر في إيجاب أكل الغذاء فيه وكذا لو صار عطشانياً، وإذا كان في هواء بارد شديد ويكون عرياناً، فلا يقدم على لبس ما يصونه من البرد الشديد، وينتظر لعمل الله تعالى في حقّه بأن يلبسه لباساً صائناً له منه، وإذا ورد سارق في داره لسرقة أمواله ويراه، فلا يقدم على المنع عنها، ويذره أن يسرق، وينتظر لما يصنعه الله تعالى من منعه لها، أو عدم منعه لها، أو أراد شخص أن يقتله، فلا يدافع عن نفسه، ولا يمنعه عن قتله، وينتظر لما يصنعه الله تعالى من المنع عنه، أم لا، فيقتله وإذا هجم العدوّ بجنده على مملكة لتصرّفها فأهلها لا يدافعون عنها، ويتنظرون لما يصنع الله تعالى من الدفاع وعدمه، ويذرون أن يرد بجنده فيها، ويتصرّفها ويعمل ما يشاء من القتل والنهب والإسارة وذهاب الأنفس والأعراض والأموال بما شاء، وهكذا وهكذا، وهذا أمر مخالف لما يعمل الأشعري في الموارد المذكورة، وإنما يعتمد على قدرته على عمله إيجاباً أو تركاً، ويعمل بما فيه مصلحته أو دفع المفسدة عن نفسه مطابقاً لما هو الواقع ونفس الأمر من قدرته وتمكّنه من إيجاب العمل والإمساك عنه كالقائل بأنّ الإنسان متمكّن من كلّ من إيجاب عمله أو تركه، وأنّه الموجد لعمله أو تاركه، ولا يمكث ويعمل عمل القادر المتمكّن من كلّ منهما في جميع الموارد المذكورة ونحوها، ولا يلتزم بما ذكر أشعريّ ذو شعور كما نرى من

الجبر يلزم ما
لا يلتزم به أحد

الأشعري لا يمكنه
الالتزام بلوازم كلامه

أعمالهم الصادرة عند الأمور المذكورة وقوعاً وخارجاً، وعملهم المخالف لما يعتقدون حسب ما يدعون، وإقامتهم عليه الدليل كاشف عن فساد مقالتهن وفساد أدلتهم إذ هي ليست أدلة بل مضلة تصلح لإضلال تابعيهم اعتقاداً لأعمالاً.

وقد اعترف بعض أئمتهم بالأمر بين الأمرين، وقال:

نحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين، وذلك لأن المبادي القريبة لأفعال العباد تدل على قدرته، والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره، فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب، والوَتَد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني. انتهى كلامه.

اعتراف بعض
الأشاعرة بمذهب
الحق

وقد نقلنا كلامه سابقاً مفصلاً عن شرح المقاصد:

أقول: المثال الذي ذكره وشبهه الإنسان فيه بالقلم في يد الكاتب وبالوتد لشق الحائط ليس في محله؛ لأن القلم ليس فاعلاً مختاراً بالمباشرة، محتاجاً بالواسطة إلى الكاتب بل هو ليس فاعلاً وموجداً للكتابة، وإنما الفاعل والموجد لها هو الكاتب، والقلم شرط فاعليته وإيجاده لها بالفعل؛ لأنه يحتاج إلى الآلة في إيجاده.

في توضيح المثال
المذكور بأن هذا
التشبيه ليس في
محله

وأما الوتد، فلو كان فاعلاً لشق الحائط بالمباشرة ولكنه ليس فاعلاً مختاراً بالمباشرة، متمكناً من كل من إيجاد الشق والإمساك؛ فإنه فاعل

بالطبع لو كان فاعلاً، فتشبيه الإنسان المختار - بحيث لا يكون مجبوراً في عمله ولم يفوض إليه أيضاً كما بيّناه مفصلاً وأقمنا عليه البرهان - بالقلم للكتابة، وبالوتد لشق الحائط ليس في محله؛ فإنّ المثال لا ينطبق على الممثل.

في أن التالي الفاسد المذكور مشترك بين الأشعري والحكيم والعارف

وما قلنا في الآثار العملية الفاسدة المترتبة على القول بالجبر مشترك بين الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي؛ لأنّ الحكيم وإن كان قائلاً بأنّ علل ما سوى الله تعالى - التي هي علل معدّة بمعنى كونها غير الفاعلية لا بالمعنى الاصطلاحي للمعدّة - دخيلة في وجود المعلول الممكن بغير الإيجاد خلافاً للأشعري لقوله بعدم دخالتها بوجه لكنّها من الممكنات، فموجدها هو الله تعالى، فإذا كان معلول من المعاليل محتاجاً إليها أو إلى بعضها، فلا بدّ أولاً: من أن يوجد الله تعالى أو بوجوده الله تعالى، فبعد إيجادها أو إيجادها يوجد المعلول، فعمل الإنسان إذا كان متوقفاً على علل ما سوى الله تعالى، فلا بدّ من أن يوجد الله تعالى، فيوجد عمل الإنسان بعد إيجادها مع عدم كونها علّة فاعلية وموجدة لعمل الإنسان، فالموجد لعمل الإنسان وما يتوقف عليه هو الله تعالى، ولا علّة فاعلية في دار التحقق غيره تعالى.

اشترك الحكيم والعارف الاصطلاحي في لوازم مذهب الأشعري

فيرد على الحكيم ما يرد على الأشعري المشركين في القول بكون الفاعل والموجد لعمل الإنسان هو الله تعالى.

مساوغة القول بوحدة الوجود والوجود لقول الأشاعرة في الجبر

وأما العارف الاصطلاحي - القائل بوحدة الوجود والموجود في دار التحقق وحدة شخصية لاسنخية - فإن كان قائلاً بأنّ الكثرات الممكنة ليست موجودة خارجاً بوجود مختصّ بها في قبال وجوده تعالى بل

هي مجالٍ ومظاهرُ وجوده تعالى وإنما هي متجليةٌ بجلوته تعالى، وظاهرةٌ بظهوره، وجلوته تعالى وظهوره عين وجوده لاغيره، وإلا فيلزم تعدد الوجود والموجود - وهو خلاف ما هو المعروف منهم، وصريح كلمات بعضهم كصاحب اصطلاحات العرفاء - فتكون الكثرات أموراً خياليةً وهميةً كسرابٍ بقية يحسبه الظمان ماءً، وعلى هذا فلا إنسان موجود حتى يكون له عمل، فيقال: إن الموجد لعمله هل هو الله تعالى أو نفسه.

وإن كان قائلاً بأن للكثرات الممكنة وجوداتٍ مختصةً بها يغير وجودها وجوده تعالى إلا أنها موجودة بإيجاد الله تعالى وهو الفاعل والموجد لها، ولا فاعل ولا موجد في دار التحقق إلا الله تعالى، فهو كالأشعري.

ويرد عليه ما يرد عليه إلا أن الشق الثاني خلاف مقالة العرفاء وتصريح بعض أساطينهم، هذا كله مع أنه لا يبقى معنى لعبادة الله تعالى، وإتيان العمل بداعي أمر الله وتركه بداعي نهيه، أو إتيان العمل بداعي التذلل والتخشع لله تعالى؛ لعدم عمل للعبد حينئذٍ؛ لأنه بإيجاد الله تعالى على الفرض، أو بتركه حتى يكون الداعي له هو أمره أو نهيه أو التذلل والتخشع له، ولا يمكن صدور عبادة من العبد؛ لأن العمل العبادي فعل الله تعالى وموجود بإيجاده ومع، أنه يحصل للعبد سوء الظن بالله تعالى، ويقول بأنه لم خلقتني، ثم أمرتني ونهيتني، ثم حملتني على معصيتك من مخالفة أوامرك ونواهيك بإيجادك أو بتركك، ثم تعاقبني على مخالفتها مع عدم استحقاقي للعقاب؛ لأن كلها بيدك؟ ونحو هذه اللوازم

استبعاد التزام
القائل بالجبر بلوازم
كلامه

العملية التي يبعد أن يلتزم بها القائل بالجبر مع كونه مسلماً.
مضافاً إلى الحرمان عن اللذائذ المعنوية الروحية الحاصلة لأهل
القرب إلى الله تعالى في عباداتهم ودعواتهم الخالصة وهي فوق اللذائذ
الجسمانية بمراتب؛ لأنه لا يتأتى منه عبادة حقيقية صادرة منه، فإنها من
ثمراتها لا من ثمرات فعل الله تعالى فيه.

ومضافاً إلى الحرمان عن القرب إلى الله تعالى قرباً معنوياً وصورته
إنساناً كاملاً بالوصول إلى مقام العرفان الإفاضي، ويعبر عنه بالشهودي،
والتخلُّق بأخلاق الله تعالى بسبب العبادات المقبولة المشروطة بشرائط
إدراكية وأخلاقية وعملية، والكلام في محله.

ترتب الآثار
الاعتقادية على
القول بالتفويض

وأما القائل بالتفويض كالمعتزلة، فمع ترتب الأثر الاعتقادي الفاسد
على قوله من محدودية قدرته تعالى، وأنه لا يقدر على إعدام الممكنات
بعد إيجادها، وهكذا مستلزم لمحدودية قدرته، وأنها لا تؤثر في إبقائها
وإعدامها بعد إيجادها.

وبعض أدلتهم وإن كان يقتضي أن عدم تأثير قدرته تعالى في الإبقاء
والإعدام؛ لأجل عدم تحقق علّة الاحتياج إلى الفاعل في بقائها وهو
الحدوث ونحوه، كما بيّناهما لمحدودية قدرته تعالى لكن قد بيّنا أن
علّة احتياج الحادث في وجوده إلى الواجب تعالى وإن لم تكن حدوثه
إلا أن حدوث الحادث كاشف عن احتياجه إلى الواجب تعالى في
وجوده، وإلا فيلزم أن يكون واجب الوجود بالذات، أو يكون موجداً
لنفسه، وكلاهما محال كما بيّناه سابقاً.

فالقول بعدم احتياج الحادث في بقائه إليه تعالى موجب لمحدودية

قدرته تعالى المتحدة مع وجوده خارجاً، فيلزم محدودية وجوده أيضاً؛ لا تحادهما خارجاً وهي باطلة، فيترتب على قوله التالي الفاسد العملي أيضاً وهو محروميته عن الاستعانة به تعالى في شروع أعماله وفي بقائها وفي ترتب آثارها عليها لأجل المانع ابتداءً أو بقاءً؛ إذ يمكن أن يعدم بعض ما يتوقف عليه عمله قبل إيجاده: من وجوده، أو قدرته أو، غيرهما، فلا يصدر العمل منه من أول الأمر.

ترتب التوالي
الفاصلة العملية على
مذهب التفويض مثل
المحرومية عن
الاستعانة به تعالى

ويمكن أن يعدم بعض ما ذكر بعد إيجاده لعمله، فلا يبقى.
ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته في عمله من أول الأمر، فلا يتحقق عمله، ويسمى بالدفع.

ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته بعد إيجاده لعمله، فلا يبقى؛ لكونه أقوى من قدرته في الصورتين، ويمكن أن يمنع من تأثير عمله في أثره كالمصلحة والمنفعة حدوثاً أو بقاءً، وفي كل هذه الموارد يحتاج الإنسان إلى الاستعانة من الله تعالى لتحقيق عمله أو بقاءه أو تحقق أثره أو بقاءه. وأيضاً يكون محروماً عن الاستعانة به تعالى لمنعه عن الموانع غير الله لعمله بأنواع المنع كما ذكر، وعن الاستعانة به في الابتلاء بالعدو، وبالموجودات المضرة المهلكة، وبالأضرار المهلكة التي لا يوجد لها ما يعالجها، أو لا يمكن تحصيلها، وكذا سائر أنواع البليات السماوية والأرضية التي يمكن دفعها، أو رفعها بالاستعانة بالله تعالى؛ لأنه أقوى العلل.

وقد ورد في الروايات الكثيرة الاستعانة بالله بالدعاء والطلب منه في جميع الأمور كدفع الأمور المذكورة ورفعها، وللوصول إلى أنحاء الحوائج الدنيوية والأخروية، وبغير الدعاء من الصلاة والأذكار

الروايات الدالة على
لزوم الاستعانة بالله
تدل على نفي مذهب
التفويض

والصدقات له تعالى ونحوها، ودلّ الدليل على أنّ الاستعانة بها من الله كانت مؤثرة ومفيدة في الموارد الكثيرة، والتجربة شاهدة على كونها مؤثرة كثيراً ما ونقلها موجب للتطويل.

وقد ورد أنّ الدعاء يردّ القضاء أي الاستعانة به من الله والطلب يكون الاستعانة بالدعاء دخيلاً في أن لا يؤثر العلة التامة التكوينية نحو مرض السرطان المهلك في أثره؛ لكونه مانعاً عن تأثيرها، وأنها عند عدمه تؤثر في أثره حسب الروابط التكوينية بين الأشياء كما هو شأن كلّ مانع، فإنّ الممنوع يؤثر عند عدم المانع عن تأثيره لا أنّ عدم المانع دخيل في وجود أثر الممنوع، فإنّ العدم مطلقاً لشيء محض، ولا خارجيّة له حتى يكون دخيلاً في الأمر الخارجي، فالقول بأنّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة لوجود المعلول مخالف للواقع.

قد وردت الاستعانة بالدعاء في أمور كثيرة نذكر بعضها تيمناً:
 في الكافي: الحسين بن محمّد الأشعري، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أتى النبيّ صلى الله عليه وآله رجل، فقال: يا نبيّ الله، الغالب عليّ الدين ووسوسة الصدر، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: قل: توكلتُ على الحيّ الذي لا يموت، الحمد لله الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له وليّ من الذلّ، وكبره تكبيراً، فصبر الرجل ماشاء الله، ثمّ مرّ على النبيّ صلى الله عليه وآله فهتف به، فقال: ما صنعت؟ فقال: إذ مننت ما قلت لي يا رسول الله، ففضى الله ديني، وأذهب وسوسة صدري»^١.

وفيه أيضاً:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الدعاء مفاتيح النجاح، ومقاليد الفلاح»^١.
قال النبي صلى الله عليه وآله: «ألا أدلكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم، ويدرّ
أرزاقكم؟» قالوا: بلى، قال: «تدعون ربكم بالليل والنهار؛ فإنّ سلاح
المؤمن الدعاء».

الاستعانة من الله
تعالى في جميع
الأمر بسبب الدعاء

وفيه: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن
سالم بن سالم، عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إنّ
الدعاء يردّ ما قد قدر وما لم يقدر» قلت: وما قد قدر عرفته، فما
لم يقدر؟ قال «حتى لا يكون»^٢.

وقد وردت أدعية خاصّة لأمر مختلفة ولكن يستفاد ممّا ورد في
أبواب الدعاء صحّة الاستعانة من الله في جميع الأمور بسبب الدعاء
والطلب منه حدوثها وبقائها، إيجابها وإعدامها، وأنّه لا محدوديّة لقدرته
بالنسبة إلى الأمور الممكنة المحتاجة إلى الفاعل والموجد ولو
بالواسطة، فقول المعتزلي باستغناء الممكن في بقائه عن الله تعالى
- فالإنسان مستقلّ في عمله إيجاباً أو تركاً ولا يحتاج إلى الله تعالى -
مستلزم لمحروميّته عن الاستعانة به تعالى في جميع أعماله إيجاباً أو
تركاً حدوثاً وبقاءً وفي المنع عن موانعها حدوثاً وبقاءً.

استلزام كلام
المعتزلة للحرمان
عن الدعاء

وقد ورد في الاستعانة بالدعاء لدفع أنواع البلايا ما يدلّ عليها كما
في الكافي: عنه (أي أحمد بن محمد بن خالد) عن إسماعيل بن مهران،

١. المصدر، باب أنّ الدعاء سلاح المؤمن، ح ٣.

٢. المصدر، باب أنّ الدعاء يردّ البلاء والقضاء، ح ٢.

عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من قال في دبر صلاة الفجر ودبر صلاة المغرب سبع مرّات: بسم الله الرحمن الرحيم لاحول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، دفع الله - عزّ وجلّ - عنه سبعين نوعاً من أنواع البلاء أهونها الريح - قد فُسر بالاستسقاء - والبرص والجنون، وإن كان شقيّاً، محي من الأشقياء، وكتب في السعداء»^١.

تواتر الروايات الدالة على لزوم الاستعانة بالدعاء إجمالاً

عنه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا صلّيت الغداة والمغرب، فقل: بسم الله الرحمن الرحيم، لاحول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم سبع مرّات، فإنّه من قالها، لم يصبه جنون ولا جذام ولا برص ولا سبعون نوعاً من أنواع البلاء»^٢.

والروايات الواردة في الاستعانة بالدعاء كثيرة جداً فيصحّ ادّعاء التواتر الإجمالي فيها.

في الآثار العملية المترتبة على القول بالأمرين

وأما الآثار العمليّة المترتبة على القول بالأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولا تفويض بعد الآثار الاعتقاديّة المترتبة عليه المعلومة ممّا بيّناه سابقاً؛ فإنّ القائل بالأمر بين الأمرين بعد أنّه يعتقد بأنّه عند تحقّق العلة التامة لإيجاد عمله متمكّن من كلّ من إيجاد والإمساك ولو لم يكن المرجّح لإيجاده؛ لأنّه لا دخل في أصل الإيجاد والإمساك، وإنّما هو دخيل في حسنهما وعدم قبحهما - وقد مرّ تفصيله - يرى نفسه محتاجاً بالفعل في إيجاد عمله وشروعه وفي إبقائه إليه تعالى؛ لأنّ علة إيجاد

الآثار العملية المترتبة على مذهب الأمرين الأمرين

١. المصدر، كتاب الدعاء، باب القول عند الإصباح والإمساء، ح ٢٥.

٢. المصدر، ح ٢٨.

عمله - وهي وجوده وقدرته وغيرها ممّاله الدخل وليس من أفعاله - من أفعال الله تعالى ولو بالواسطة لأنّها من الممكنات، والله قادر على عدم إبقائها كلّاً أو بعضاً وعدم إيجاده لعمله من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا علة له حينئذٍ حتى يكون معلولاً، وكذا قادر على عدم إبقائها بعد إيجاده لعمله بها، فلا يبقى عمله الذي هو المعلول لعدم بقاء علته.

وأيضاً قادر على أن يمنع من تأثير قدرته في عمله مع وجود علته التامة لإيجاده من الابتداء، فلا يقدر على إيجاده ابتداءً؛ لوجود المانع عن إيجاده لكونه تعالى فاعلاً أقوى، وهذا المنع يسمّى بالدفع.

ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته في بقاء عمله بعد وجوده بإيجاده؛ لكونه تعالى فاعلاً أقوى منه، وهذا المنع يسمّى بالرفع ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فالقائل بالأمر بين الأمرين ممكنة من كلّ من إيجاد عمله والإمساك بالمباشرة وبلا واسطة حين تحقق العلة التامة لإيجاده ولا دخل لغيره معه بالمباشرة، وفي العرض في إيجاد عمله والإمساك عنه إلا أن هذا التمكّن المباشري المستقلّ مشروط بشرطين:

أحدهما: وجود العلة التامة لعمله حدوثاً، وبقاؤها بعد وجودها بإيجاد الله تعالى لها، وإبقائها؛ لأنّها ممكن الوجود ووجودها متعلّق به تعالى حدوثاً وبقاءً، فإذا وجدت بإيجاده تعالى وأبقيت بإبقائه تؤثّر، فيتمكّن الإنسان القادر حينئذٍ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البديل بالمباشرة بلا دخالة غيره معه بالمباشرة.

تمكّن العبد لمباشرة أعماله مشروط بوجود العلة التامة لأعماله حدوثاً وبقاءً وعدم منعه تعالى عن التأثير

ثانيهما: عدم منعه تعالى عن تأثير قدرته حينئذٍ بأن يريد تعالى خلاف ما أراد الفاعل القادر حينئذٍ؛ إذ لو أراد تعالى خلاف ما أراد، فالتأثير لقدرته عند التزاحم؛ لكونه فاعلاً أقوى، فمع تأثير قدرته لا يبقى مجال لتأثير قدرة الفاعل القادر الإنساني؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدين إن كان الأثران ضدّين، فإذا تحقّق الشرطان: الأوّل: وجود العلة التامة بإيجاده تعالى وبقاؤها بإبقائه.

الثاني: عدم منعه تعالى عن تأثير قدرته، وعن إيجاد الفاعل القادر لعمله أو عن تركه والإمساك عن إيجاده بعد وجودها وبقائها، فالقائل بالأمر بين الأمرين يرى نفسه بعد تحقّق الشرطين متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك بالمباشرة بالاستقلال بمعنى عدم دخل غيره في أحدهما بالمباشرة ولو بنحو جزء العلة مادام الشرطان موجودين، ولكن يرى نفسه غير مستقلّ طويلاً وبالواسطة في إيجاد عمله والإمساك عنه لأجل الشرطين، فيرى نفسه غير مستقلّ ومحتاجاً بالفعل طويلاً إليه تعالى في إيجاد عمله أو تركه، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين، وأنه لا جبر ولا تفويض، وعليه فهو محتاج بالفعل في إيجاد عمله والإمساك عنه إليه تعالى دائماً تكويناً، ولا يمكن إيجاده لعمله أو إمساكه عنه بدون وجوده تعالى كما يتّناه مفضّلاً، ومع هذا الاحتياج إليه تعالى دائماً فالإنسان القادر يرى نفسه محتاجاً.

إلى الاستعانة منه تعالى في شروع عمله وبقائه أي عمل كان بأن يطلب منه التوفيق منه بأن يهتئ ما يتوقّف عليه عمله ويبقيه ولا يمنعه عن إيجاده أو إتمامه، وبأن يرفع الموانع الأخر لعمله بأنواعها دفعاً ورفعاً

معنى الأمر بين
الأمرين عدم
استقلال الإنسان

من الموانع المختلفة - التي يبتلى بها كل إنسان - من الفردية والاجتماعية.

وإلى الاستعانة منه تعالى للوصول إلى أنواع الحوائج المهمة وغير المهمة، ولدفع المصيبات ورفعها بأنواعها ولدفع البلايا ورفعها بأنواعها فردية كانت أو اجتماعية، أرضية كانت أو سماوية، وداخلية كانت أو خارجية.

القول بالأمر بين الأمرين يوجب الاعتقاد بلزوم الاستعانة منه تعالى دائماً

وحيث إنه يرى نفسه متمكناً من كل من إيجاد عمله والإمساك عنه بالمباشرة ولا دخالة لغيره بالمباشرة في عمله إيجاداً أو إمساكاً عنه، فيصير راجياً في الوصول إلى ما يترتب على عمله من الآثار من المنافع الدنيوية والأخروية، وإلى المقامات الدنيوية والأخروية، وإلى الكمالات الإنسانية بأنواعها من الإدراكات والأخلاق الكريمة الحسنة بالجد والسعي والاجتهاد في العمل الدخيل فيها، ولا يكون مأيوساً عن الوصول إلى ما ذكر، فيصير إنساناً طالباً متحرّكاً مجدداً ساعياً مجتهداً راجياً لإنساناً مأيوساً غير متحرّك كسلاً فشلاً، فيستفيد من رأس ماله القيم الذي أعطاه الله تعالى وهو عمره العزيز النفيس، ولا يضيعه بأمر باطل، ويكون ضنيناً به، ويصرفه فيما يهّمه، ويرى الأولوية في صرفه في الأهمّ لافي غيره ما أمكن؛ لأنه بعد ذهابه لا يرجع، ويبقى التأسّف عليه، ويقول غير المستفيد منه: ياليتني لم أضيّعه «إضاعة الفرصة غصّة، واغتنموا الفرص».

الاعتقاد بالأمر بين الأمرين يوجب أن يكون زمام السعادة الدنيوية والأخروية بيد الإنسان

وبالجملة، القائل بالأمر بين الأمرين بيده زمام سعادته الدنيوية والأخروية، وبيده شقاوته الدنيوية والأخروية؛ إذ بالعمل الاختياري

يمكن تحصيل سعادتهما والاجتناب عن شقاوتهما مع الاستعانة من الله تعالى في كل عمل، وفي جميع الأحوال ولا بد من الجد والاجتهاد في تحصيل السعادة، والاجتناب عن الشقاوة؛ فإن شخص الإنسان ليس باختياره وغير قابل للكسب والتحصيل فإنه بيده تعالى وبتقديره، ولكن شخصيّة الإنسان من الكمالات الإدراكيّة والأخلاقيّة باختياره، ويمكن تحصيلها واكتسابها بتحصيل مقدماتها وما هو الدخيل في تحقّقها من المقدمات العلميّة والعملية، وكذا فقدان الشخصيّة وانحطاط الإنسان بفقدان الكمالات المذكورة وقيام ضدها مقامها باختيار الإنسان لإمكان تحصيلها بمقدماتها، وإرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوظائف وامتّمها تكون لأجل وصول الإنسان إلى سعادة الدارين والاجتناب عن شقاوتهما باختياره وبعمله الاختياري بهداية الوحي ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^١ ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^٢ لاطّلاع صاحبه على طرق الوصول إلى الأوّل، والاجتناب عن الثاني؛ لكونه حكيمًا رحيماً رؤوفاً بالعباد، ولا يرجع إليه نفع من إطاعتهم، ولا ضرر من معاصيهم.

الاعتقاد بالأمر بين
الأمرين من
خصائص الشيعة
الإمامية

والأمر بين الأمرين في أعمال الإنسان من مختصّات الشيعة الإثني عشرية بهداية أهل العصمة والأئمة الهداة وخزان العلم الإلهي - صلوات الله عليهم أجمعين - وأمر الولاية والاعتقاد بإمامتهم هو النعمة العظمى الإلهية لأهل الولاية، ولا بد من شكرهم لها، والاستفادة من أوليائهم

١. الإنسان (٧٦) الآية ٣.

٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

بمتابعتهم، والاقتراء بهم، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لشكر هذه النعمة العظمى علماً وعملاً، ويمتّعنا بلوازمها بجعلنا عالمين بما وصل منهم إلينا، وعاملين بها، ويحيينا محياهم، ويميتنا مماتهم، ولا يفرّق بيننا وبينهم، ويحشرنا في زمرة آمين.

بناء الإسلام على
الولاية

في الكافي: أبو عليّ الأشعري، عن الحسن بن عليّ الكوفي، عن عباس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه»^١ يعني الولاية.

عليّ بن إبراهيم عن أبيه وعبدالله بن الصلت جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن جرير بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم والولاية». قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: «الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ، والواليّ هو الدليل عليهنّ - إلى أن قال عليه السلام - أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله - عزّ وجلّ - حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان» ثمّ قال: «أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنّة بفضل رحمته».

عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وأبو عليّ الأشعري، عن محمّد بن

عرض عمرو بن
حريث دينه علي أبي
عبدالله ﷺ

عبدالجبار جميعاً عن صفوان، عن عمرو بن حريث، قال: دخلت على أبي عبدالله ﷺ وهو في منزل أخيه عبدالله بن محمد، فقلت له: - جعلت فداك - ما حوّلك إلى هذا المنزل؟ قال: «طلب النزهة» فقلت: ألا أقصّ عليك ديني؟ فقال: «بلى» قلت: أدين الله بشهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان وحجّ البيت، والولاية لعليّ أمير المؤمنين بعد رسول الله ﷺ، والولاية للحسن والحسين، والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمّد بن عليّ، ولك من بعده - صلوات الله عليهم أجمعين - وأنكم أئمتي، عليه أحياناً، وعليه أموت، وأدين الله به، فقال: «يا عمرو، هذا والله دين الله ودين آبائي الذي أدين الله به في السرّ والعلانية»^٢ إلى آخر ما قاله ﷺ له.

عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى (بن عبيد بن يقطين)، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن عيسى بن السري، قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: حدّثني عمّا بُنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا أخذت بها زكّي عملي ولم يضرّ فيّ جهل ما جهلت بعده، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله ﷺ، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحقّ في الأموال من الزكاة، والولاية التي أمر الله - عزّ وجلّ - بها وولاية آل محمّد ﷺ، فإنّ رسول الله ﷺ قال: من مات ولا يعرف إمامه مات

ضرورة معرفة الإمام

١. المصدر، ح ٥.

٢. المصدر، ح ١٤.

ميتة جاهليّة، قال الله عزّوجلّ: ﴿وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^١ فكان عليّ عليه السلام، ثمّ صار بعده حسن، ثمّ من بعده حسين، ثمّ من بعده عليّ بن الحسين، ثمّ من بعده محمّد بن عليّ، ثمّ هكذا يكون الأمر، إنّ الأرض لا تصلح إلّا بإمام، ومن مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة، وأحوج ما يكون أحدكم إلى معرفته إذا بلغت نفسه هاهنا». قال: وأهوى بيده إلى صدره يقول: «حينئذٍ لقد كنت على أمر حسن»^٢.

وفيه: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء بن زرّين، عن محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كلّ من دان الله - عزّوجلّ - بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله، فسعيه غير مقبول وهو ضالّ متحيّر، والله شأنى لأعماله - إلى أن قال - وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق. واعلم، يا محمّد، أنّ أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله، قد ضلّوا وأضلّوا، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدّت به الريح في يوم عاصف، لا يقدرّون ممّا كسبوا على شيء، ذلك هو الضلال البعيد».

فيه: محمّد بن عليّ بن الحسين^٣، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال لنا عليّ بن الحسين عليه السلام: «أيّ البقاع أفضل؟» فقلنا: الله ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال: «أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح في قومه ألف سنة إلّا خمسين عاماً يصوم النهار، ويقوم الليل

اشتراط قبول كل
عبادة بالاعتقاد
بالولاية

عدم النفع بعباده لا
ولاية فيها

١. النساء (٤) الآية ٥٩.

٢. الكافي، ج ٢، باب دعائم الإسلام، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٨، الباب ٢٩، ح ١ (طبعة آل البيت).

٣. في الفقيه، ج ٢، ص ١٥٩.

توثيق رجال سند
الحديث

في ذلك المكان، ثم لقي الله بغير ولايتنا، لم ينفعه ذلك شيئاً»^١.
وفي عقاب الأعمال: عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن أحمد بن
محمد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن عاصم، عن أبي حمزة مثله.
أقول: رجال سند عقاب الأعمال من الثقات على الظاهر، وأمّا رجال
سند الفقيه كلّها من الثقات إلا محمد بن الفضيل.

وفي مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن أبي حمزة الثمالي، فقد روّيته
عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن
أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي
حمزة ثابت بن دينار الثمالي - إلى أن قال - وهو ثقة عدل قد لقي أربعاً
من الأئمة: علي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى
بن جعفر عليه السلام^٢.

الحمد لله الذي هدانا لهذه النعمة العظمى وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا
الله، الحمد لله رب العالمين، وله الشكر على ما أولانا، ونسأله إدامتها إلى
خاتمة أمرنا ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ ودفعوهم عن مقامهم الذي جعله
الله لهم وأزالوهم عن مراتبهم التي رتبهم الله فيها ﴿أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾
فإنهم إن استقرّوا في مقامهم الذي جعله الله لهم، وفي مراتبهم التي رتبهم
فيها، لوصلت الناس كلّهم ذكورهم وإناثهم إلى الكمالات التي هم
مستعدّون لها بمقدار استعداداتهم المختلفة المتفاوتة، وصار العدل
والقسط حاكماً في جميع أنحاء العالم وأرجائه قريبها وبعيدها حتى

١. الكافي، ج ٢، باب دعائم الإسلام، ح ١٢.

٢. مشيخة الفقيه، ج ٤، ص ٣٦.

أقصى البلاد في كلِّ دورة وزمان، وصاروا كلُّهم متنعمًا بالنعمة الإلهية التي كانوا محتاجين إليها وهيأها الله لهم بأنحاءها وأقسامها ولم يقع بينهم تبعض مفرط مهلك واختلاف الطبقات الفاحش غير المستحقِّ الكريه، ولم تكن الطواغيت وأهل الجور والمستكبرون حاكمين على الضعفاء والمستضعفين؛ إذ دولتهم ﷺ دولة كريمة تعزُّ الإسلام وأهله، وتذلُّ الكفر والنفاق وأهلها، وكانت في صدد كرامة الإنسان وبسط العدل والقسط وبتَّ العلم والمعرفة، فلم يقع ظلم وجور على وجه الأرض في جميع العالم ولا يرى عليه ولم يكن اختلاف وتشتت وتفرّق بين المسلمين من جهات عديدة حتى يغلب الكفار عليهم ويذلّوهم ويحقّروهم كما يكون الأمر كذلك في دولة وليِّ الله الأعظم بقيّة الله حجة بن الحسن العسكري صلوات الله عليه وعلى آبائه الطيّبين الطاهرين، وعجّل الله في فرجه الشريف المبارك، وسهّل مخرجه وفي تشكيل دولته الكريمة، وجعلنا من أنصاره وأعوانه وشيعته والتابعين له اعتقاداً وعملاً. آمين يا ربّ العالمين.

اللهم اجعل عاقبة أمرنا خيراً، وأحينا محيا محمّد وآله ﷺ وأمتنا مماتهم، وارزقنا شفاعتهم.

الفهارس

✓الآيات

✓الروايات

✓الاصطلاحات

✓الأشعار

✓الأعلام

✓الفرق

✓الكتب

الآيات

عَوَجًا، ٦٨٧	أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ، ٧٠٥
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، ٢٩٤	أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، ٤٠٨
أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ، ٧٠٢	إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، ٤١٧
أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ، ٦٦٦	إِصْلَوهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا، ٥٥٦
إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا، ٧٣، ٧٤	أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ، ٦٩٠
إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، ٧٠١، ٧٠٣	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا، ٦٥٢، ٦٩٦
إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا، ٧٤	أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ، ٦٦٦
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ، ٥٣٨	إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ، ٦٩٢
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا، ٦٩٥	إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، ٤٢٢، ٧٥٢، ٨٠٤
إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، ٣٣٠، ٣٧٧	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ، ١٠٠، ٧٥٩
إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ، ٢٦٤	الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ، ٦٨٧
إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ، ٧٥٩	الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا، ٦٥٠، ٦٨٨	يَحْسَبُونَ، ٣٤٧
إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ، ٦٥٠	الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ
إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا، ٧٣	الْمُؤْمِنِينَ، ٧٩٢
٨٠٧، ٦٩٢	الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَنْبَغُونَهَا

بَلِ اللَّهِ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ، ٧٩٣
 ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، ٤٧٦
 ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى، ٥٣٣
 جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا، ٦٨٧
 حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ، ٦٩٥
 خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، ٧٠١، ٧٠٢
 خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى
 أَبْصَارِهِمْ، ٥٣٤، ٥٣٨
 خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ، ٦٩٧
 خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، ٧٠١
 ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ
 مَآبًا، ٦٩٢
 ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ، ٦٨٨
 ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، ٧٠١
 رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا، ٦٩١
 سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا، ٤٧٦، ٦٣١
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، ٣٩٨
 سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ، ٣٧١
 سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ، ٦٩١
 سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ، ٦٩٢
 شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، ٣٧٠
 فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ،

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا، ٦٨٧
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ، ٥٨٣
 إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ، ٢٦٥
 إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا، ٣٤٩
 إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ
 اللَّيْلِ، ٦٩٦
 إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، ٣٢٧، ٣٤٨،
 ٤٧٥
 إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ،
 ٥٧٦
 إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا،
 ٦٩٢
 أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ، ٦٩٧
 أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، ٣١٠
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ، ٧٠، ٦٨٣
 أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ، ٨١١
 الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ
 جُنُوبِهِمْ، ٦٥١، ٦٩٦
 الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَىٰ الْآخِرَةِ، ٦٩١
 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ، ٦٨٤
 أَلِيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا، ٦٩٥
 الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ،

- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ. ٦٩٤
 فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. ٣٧١
 فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. ٢٦٥
 فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ. ٣٣٠، ٣٧٦
 فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا. ٦٨٨
 فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ. ٦٩٢
 قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ. ٦٩٠
 قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. ٥٠٣، ٦٢٧
 قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا. ٤٠٨،
 ٦٩٦
 قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ. ٦٩٥
 قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. ١١٧
 قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ. ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨.
 ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٨٣
 قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا. ٤٦، ٣٤٧
 كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرَةٌ. ٦٩٢
 كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. ٥٣٨
 كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. ٣٧١
 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ. ٦٩٢
 كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ. ٦٩٠
 لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. ٣٧١
 لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.
 ٥٦٥، ٤٧٥، ٣٤٨
 لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ. ٦٨٧
 لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ. ٤٦٥
 لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ٧٢٩
 لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا
 عِوَجًا. ٦٩٠
 لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا
 تَعْمَلُونَ. ٦٩٠
 لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ. ٦٩٠
 لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. ٦٩٢
 لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ. ٧٨٣
 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٣٠.
 ٤٢٧، ٣٦٨
 لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِي وَيَخِيئَ مَنْ حَيَّ. ٥٣٢،
 ٥٤٤، ٥٣٣
 مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ. ٧٧٤
 مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.
 ٦٩٧، ٦٥٢
 مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ٧٢٩
 مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. ٦٦٦
 مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ.
 ٦٨٨
 مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ. ٣٧٨
 نَذِيرًا لِلْبَشَرِ. ٦٩٢

وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا، ١٥٤، ٦٢٦، ٨١١
وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَّكُمْ،

٦٨٦

وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ، ٦٩٣، ٧٨٣
وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا، ٥٠٣

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ٧٨٠

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ،

٨٠٧، ٦٩٢

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ، ٧٤،

٢٦٤

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، ٣٧١

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ، ٦٥١

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، ٦٩٥

وَلَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ،

٤٠٨

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُ غَدًا، ٤٢٢،

٨٠٤، ٧٥٢

وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا، ٣٥١

وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ، ٣٣٢

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، ٣٧٠، ٤٢٧

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ

تَتَّبِعَ، ٧٩٣

وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ، ٥٨٣

وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ، ٤٦٥

وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ، ٧٥١

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ، ٨١٠

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا، ٦٩٤

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا

الصَّلَاةَ، ٦٨٧

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، ٣٧١

وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، ٦٨٧

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ

قَبْلِكَ، ٦٨٤

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ، ٥٥٢، ٦٢٧

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، ٧٠٥

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ، ٣٥٥

وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، ٤٠٨

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ، ٥٣٣

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ، ٧٥١

وَتُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ، ٧٠٩

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ، ٦٩٥

وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ

وَلِتُجْزَىٰ، ٦٩٧

وَذَكَرْنَا فِي الذِّكْرِ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ، ٥٤٤

وَسِوَاهُ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ، ٥٣٤،

٥٨٣

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ، ١٩٢، ٧٥١، ٧٧٩، ٨٠٤

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٦٨

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، ٣٣٠، ٣٧٢

هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، ٣٠٧، ٣٣٠، ٣٦٩

هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ، ٧٠٢

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ، ٦٩٠

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا،

٧٩٢

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ، ٦٩٥

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا، ٦٩٤

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، ٦٩٤

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ،

٦٩٥

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى،

٦٩٥

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ

فُرْقَانًا، ٣٤٨

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ،

٧٩٢

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ، ٥٥٥

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ، ٣٨١، ٣٨٥

يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، ٦٨٥

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ، ٦٥١

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ، ٦٥١، ٦٨٩

وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، ٥٥٦

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، ١١٧

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، ٥١١،

٥١٦، ٥٢٠، ٥٢١، ٦٢٩

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا، ٦٥٢

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا، ٦٥٢،

٦٩٦، ٦٩٧

وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ، ٦٩٦

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ، ٦٥١

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، ٣١،

٢٤٢، ٢٤٣، ٢٩٩، ٣٤١، ٣٧٦، ٤٠١، ٧٠٩

وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ٦٨٨

وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ٦٨٨

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ، ٦٥١

وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ، ٦٦٦

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ،

٥٥٦، ٦٨٨

وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ، ٣٧١

وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، ٦٥١

الروايات

المطيعون لله، القوامون بأمره، العاملون بإرادته،

٧٠٩

إِنَّ الدَّعَاءَ يَرُدُّ مَا قَدَّرَ وَمَا لَمْ يَقْدَرِ، ٨٠٢

إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ خَلْقَهُ عَلَى

الذنوب، ٧٢

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَجَلَّى لِعِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ رَأَوْهُ، وَأَرَاهُمْ

نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَجَلَّى، ٣٣٠

إِنَّ اللَّهَ -عَزَّوَجَلَّ- أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ خَلْقَهُ

عَلَى الذنوب، ٧٦٨

إِنَّ اللَّهَ -عَزَّوَجَلَّ- خَلَقَ الْخَلْقَ، فَعَلِمَ مَا هُمْ

سَائِرُونَ إِلَيْهِ، ٧٦٢

إِنَّكَ إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ، فَلَيْسَ لَكَ مِنْ

الأمْرِ شَيْءٌ، ٧٨٦

إِنَّ هَاهُنَا لَعَلْمًا جَمًّا لَوْ وَجَدْتَ حَمَلَةً، ١٥٣، ٧٩١

إِنَّهُ لِبِكْلِ مَكَانٍ، وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَانَ، ٣٣٠، ٣٨٣

إِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ وَالْمَغْرِبَ، فَقُلْ: بِسْمِ اللَّهِ، ٨٠٣

إِذَا وَقَعَ الْوَلَدُ فِي جَوْفِ أُمِّهِ صَارَ وَجْهَهُ، ٥١٨

إِرَادَتَهُ فَعَلَهُ، ٤١٧

الاستِطَاعَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ، لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ -عَزَّوَجَلَّ-

بِقَبْضِ وَلَا بَسْطِ، ٦٧٦

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لَخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ، وَالظَّاهِرُ لِقُلُوبِهِمْ

بِحُجَّتِهِ، ٤٢٢

الدَّعَاءُ مَفَاتِيحُ النِّجَاحِ، وَمَقَالِيدُ الْفَلَاحِ، ٨٠٢

السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيَّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ

أُمِّهِ، ٥٦١

السَّعِيدُ مِنْ سَعْدٍ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيَّ مِنْ شَقِيٍّ فِي

بَطْنِهِ، ٥٧٠

الشَّقِيَّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مِنْ سَعْدٍ فِي

بَطْنِ أُمِّهِ، ٥٢٠

اللَّهُمَّ ارْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ، ٣٣٦

- أتى النبي ﷺ رجل، فقال: يا نبي الله، ٨٠١
 أجل يا شيخ، فوالله! ما علوتم تلعة، ٧٨٠
 أروي حديثي أن الله - تبارك وتعالى - يقول: يابن
 آدم! بمشيئتي، ٧٧٣
 أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أن رجلاً
 عمّر ما عمّر نوح، ٨١٠
 ألا أدلكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم، ٨٠٢
 ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا
 تخاصمون عليه أحداً، ٧٧١، ٧٥
 بصير لا يوصف بالحاسّة، ٤١٠
 بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة،
 والصوم، والحجّ، والولاية، ٨٠٨
 بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة،
 والزكاة، والحجّ، والصوم والولاية، ٨٠٨
 تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من، ٤١٠
 جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً، ٣٩٨
 حدّثني عمّا بُنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا
 أخذت بها زكّي، ٨٠٩
 خرق علمه باطن غيب السُّترات، وأحاط بغموض
 عقائد السريرات، ٤٢٢، ٤٢٦
 خلق الخلق من غير رويّة إذ كانت الرويات
 لاتليق، ٤٢٢، ٤٢٥
 خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ٤٠٠
 خلقهم لا من شيء، ٣٩٦
 رأيت ربّي بعين ربّي، ٣٣٠
 رحيم لا يوصف بالرقّة، ٤١٠
 سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق
 السماوات، ١٥٣، ٧٩١
 صانع لا يجارحة، ٤١٠
 فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في
 بطن أمّه، ٤٨٨
 فقال ﷺ: «أفأعبد ما لأرى؟» فقال: وكيف
 تراه؟، ٤١٠
 قال: «طلب النزّهة» فقلت: ألا أقصّ عليك، ٨٠٩
 قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها، ٤١٠
 قلت: فقولك: اللطيف، فسره لي فإنّي أعلم، ٤١٨
 قلت له: أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم
 بالاستطاعة، ٧٧٢
 كان الله ولم يكن معه شيء، ٣٥، ٣٣٢، ٣٩٦، ٤٠٠
 كان ولم يكن معه شيء، ٢٤٠
 كبير لا يوصف بالجفاء، ٤١٠
 كلّت الألسن عن غاية صفته، والعقول عن كنه
 معرفته، ٤١٨
 كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، فهو مخلوق، ٣٦٠
 كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ مغانيه، فهو
 مخلوق مثلكم، ٤٩، ٣٥٨

فهو كافر، ٤٢٧	كلّ من دان الله - عزّ وجلّ - بعبادة يجهد فيها، ٨١٠
من عرف نفسه فقد عرف ربه، ٤١٧	كيف الكيف، فلا كيف له، وأين الأين، ٤٢٦
من قال إذا صلّى المغرب ثلاث مرّات، ٧٧٧	لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، ١٣٥،
من قال في دبر صلاة الفجر ودبر صلاة المغرب،	٤٦٤
٨٠٣	لا فرق بينك وبينها وبينهم إلا أنهم عبادك، ٤١٥
من كتم علماً نافعاً، ألجمه الله يوم القيامة، ٢٦٥	لا يقاس بالناس ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط،
وإرادته إيجاده، ٤١٧	٤١٨
والرضا في حقّه بما يرضى به الله تعالى، والرضا	لا يكون من العبد قبض ولا بسط إلا باستطاعة
بقضاء الله، ٥٦٥	متقدّمة للقبض والبسط، ٦٧٦
والشقيّ من شقيّ في بطن أمّه، والسعيد من سعد	لطيف لا يوصف بالخفاء، ٤١٠
في بطن أمة، ٥١١	ليس العلم بكثرة التعلّم بل نور يقذفه الله في قلب
والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، ٤٨٨	من يشاء أن يهديه، ٣٥٣
وعباده المكرمين الذين لا يسبقونه بالقول وهم	ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج، ٣٣٠،
بأمره يعملون، ٧٠٩	٣٨٧
ولا تحيط به الأفكار، ٤١٨	ما كلف الله العباد كلفةً فعلٍ، ولانهاهم عن شيء،
ولو سمعتم أن جبلاً زال عن مكانه فصدّقوه، ٥٢٢	٦٧٥، ٧٤
هو في الأشياء كلّها غير متمازج بها، ولا بائن	متكلّم لابرويّة، ٤١٠
عنها، ٣٨٧	مع كلّ شيء لا بمقارنته وغير كلّ شيء لا بمزايلة،
يا أسد الله خذ عدوّ الله، ٧٠٩	٣٧٩، ٣٣٠
يا أشباه الرجال ولا رجال، ٤١٣	من أخلص لله أربعين صباحاً، جرت ينابيع
يريد لابهمة، ٤١٧	الحكمة، ٣٥٣
ينحدر عنّي السيل، ولا يرقى إليّ الطير، ٧٩١	من شبّه الله بخلقه، فهو مشرك، ومن أنكر قدرته،

الاصطلاحات

اجتماع النقيضين، ٧٠، ٨٨، ١٢١، ١٢٢.	آثار الماهيات، ٥٧، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣.
١٧٦، ١٨٤، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٢.	٦٦٤، ٦٣٤
٢١١، ٢١٧، ٢٣٢، ٣٤٢، ٤٥٤، ٤٥٥.	آثار الممكن، ٢٣٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٤، ٣١٤.
٨٠٥، ٤٦٢، ٤٦١، ٦٢١.	٣١٩، ٣١٦
اختيار الإنسان، ٨٣، ٨٠٧.	آثار الواجب بالذات، ٣٦٧
إذن الله التكويني، ٧٦٧.	إبقاء الله، ٧٧٦، ٧٧٨
إرادة الله، ١٥٨، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٩٤.	اتحاد العالم والمعلوم، ١٤٤
٧٥٢	اتحاد كل كلي مع مصداقه، ٤٤١، ٧٣٣
إرادة الله، ١٥٨، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٩٤.	إثبات، ٢٥، ٨٥، ٨٩، ٩٧، ١٠٦، ١١٢، ١٤٠.
٧٥٢، ٥٣٦	٢٣٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٩.
إرادة قديمة، ١١٩.	٢٩٢، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٢٩، ٣٤٣، ٣٥٧.
ارتفاع النقيضين، ١٩١، ٣١٦، ٤٥٤، ٤٥٥.	٣٦٨، ٣٩١، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٧٩، ٤٨٥.
٤٥٧، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٦٨، ٧٦٧.	٥٩٠، ٦٣٥، ٦٣٨، ٦٤٣، ٧١٠، ٧١٤.
إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ٨، ١٠، ١٦، ١٩.	٧١٩، ٧٤١، ٧٦٧، ٧٨٦، ٧٨٨.
٢٥، ٢٧، ٢٨، ٦٣، ٧١، ٧٨، ٢٣٦، ٣٥٨.	إثباتية، ٣٤٠، ٥٢٠.
٤٠٥، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٨٥، ٥١٥، ٥٢٢.	إجباري، ١١٤، ٤٥٢، ٤٧٨، ٥٩٢.

اقتضاء تام، ٤٥، ١٠٤، ١١٦، ١٢٦، ٤٥٨،	٥٢٥، ٥٤٤، ٥٥٥-٥٥٢، ٥٥٨، ٥٥٩،
٤٦٧، ٤٦٩	٥٦٦-٥٦٨، ٥٨١، ٦٢٦-٦٢٨، ٦٣١،
اقتضاء خاص، ٥٥٣	٦٣٢، ٦٥٢، ٦٥٩، ٦٦٢، ٧٨٥، ٧٩٣،
الآثار الخلقية المكنونة، ٣٣٤	٨٠٧
الأثر، ٣١، ٣٢، ١١٦، ١٨١، ٢١١، ٢٣٥،	إرشادي، ٦٧٦، ٧٠٣
٣٠٦، ٤١٤، ٤٢٠، ٤٥٦، ٥٢٧، ٥٦٣،	استحقاق الثواب، ١٧، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٨،
٦١٨، ٦٢٤، ٦٤٣، ٦٦٤، ٧٣٦، ٧٣٧،	٥٤٣، ٥٤٧، ٥٤٩-٥٥٢، ٥٥٥، ٥٦٦،
٧٦٩، ٧٩٩	٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٧، ٦٤٦، ٧٦٢، ٧٩٣،
الأثر والنتيجة، ٤٥٦	استحقاق الثواب والعقاب، ٨، ١٠، ١٦، ١٩،
الأحكام التكاليفية، ٥٥٤، ٥٧٨	٢٥، ٦٣، ٨١، ٢٣٦
الأحكام الوضعية، ٥٥٤، ٧٠٩	استحقاق العقاب، ١٧، ١٢٧، ١٣٤، ٢٣٦،
الاختلاف بالشدة والضعف، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩١،	٤٨٨، ٥٤١، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٥٠-٥٥٢،
الاختيار، ٥٣، ٦١، ٦٨، ٧٣، ٨٢، ٨٣، ١٠٦،	٥٧١
١١٧، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩،	استعداد التكامل، ٥٥٢، ٦٢٧
١٣٥-١٣٨، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،	اسم، ٢٢، ٣٦، ٣٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٠، ٣٠٩،
١٩٠، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨،	اسم السوى والغير، ٣٢، ٤٠، ٢٥٤،
٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٨، ٤٤٧-٤٥٢، ٤٦١،	إسناد صدوري، ٦٨٣
٤٧٣، ٤٧٦-٤٨٠، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٨،	إضافات، ٢٩٤
٥٠١، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٩٠،	إضافة إشراقية، ٢٤٢، ٢٩٩
٥٩٥، ٦٠١، ٦٣١، ٦٥٨، ٦٦٢، ٧٥٥،	إضافة الوجود، ٣١، ٢٤٢، ٢٥٤، ٢٠١،
الاختيارية، ٧٢، ٨٠، ١٠٥، ١٠٧، ١١٦،	اعتبار، ٣٤، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٣٠٩، ٤٠١،
١٢٦، ١٣٢-١٣٤، ١٥٦، ١٦٣، ١٩٨،	اعتبارات، ٣٥، ٣٧، ٣٧٩،
١٩٩، ٢٣٦، ٢٧٤، ٢٠٤، ٢٢٥، ٢٣٣،	اعتباري، ٥٨، ١٤٤، ١٨٦، ٦٣٨، ٦٤٥، ٧١١،

الارتباط، ٨، ٩٨، ١٢٢، ٢١١، ٢٧٢، ٣٨١.	٤٣٩، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٦٩، ٤٩٣، ٥٠٢.
٣٨٢، ٣٨٥-٣٨٨، ٣٩٢، ٤١٩، ٤٩٧.	٥٠٣، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٨.
٥٣٤، ٥٣٦، ٥٨٦، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٧.	٥٨٢، ٦٢٧، ٦٣٠، ٦٥٧، ٦٥٨، ٧٤٨.
٧٢٩، ٧٣٠-٧٣٣، ٧٣٨، ٧٨٨، ٧٩٣.	٧٦٥
الارتباط الذاتي، ٣٨٢، ٤٩٧.	الاختيارية المشروطة، ٤٤٦
الأزل، ٣٥، ١١٨، ١١٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٧.	الاختيارية بالفعل، ٤٤٦
١٤٨، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٨.	الأخذ والإيجاد، ٧٤
٢٠٠	الآخر، ٤١، ١١٢، ١٩٤، ٢٦٢.
الاستبناع، ٧٢٨.	الأختس، ٣٠، ٤٥، ٥٣.
الاستقلال (استقلال)، ٢٢، ٥٣، ٧٢، ٧٦، ٨١.	الأخلاق، ٨٣، ٣٢٧، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠.
٩١-٩٣، ١٠٦، ١١٣، ١٣٨، ١٩١، ١٩٥.	٤١٢، ٥٠٣، ٥١٣، ٥١٧، ٥٢٧، ٥٥٦.
٣٥٦، ٤٨٠، ٥٠٠، ٦٠٠، ٦٦٧، ٧٠٩.	٥٥٧، ٥٨١، ٦٢٧، ٨٠٦.
٧٢٩، ٧٦٠.	الإدراك الجـزمي، ٥١، ١٤٦، ١٥٠.
الأسماء، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٩٥، ٥٦٠.	١٧٠-١٧٢، ٣٦٠، ٤٢٣، ٦٩٣، ٧٠٦.
الإشراق القلبي، ٥٢.	٧٩١
الأشرف، ٤٥، ٥٣.	الإذن التكويني، ٧٦٥، ٧٦٦.
الأشعرى، ١٠، ٢٤، ٦٣، ٧٠، ٧٧، ٨٦.	الإرادة، ٦١، ٦٤، ٨١، ٨٢، ١٢٠، ١٢١.
١٠٤-١٠٦، ١٠٨، ١١٦، ١٢٦، ١٣٦.	١٢٣-١٢٥، ١٢٨-١٣٠، ٢٣٦، ٣٢٤.
١٣٧، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٧.	٤٣١، ٤٣٥-٤٣٧، ٤٤٢-٤٤٤، ٤٤٧-٤٤٩.
١٨٢، ١٨٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٩.	٤٥١، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣.
٢١٥، ٢١٦، ٢٣٥، ٤٠٥، ٤٣٩، ٤٥٢.	٤٧٨، ٤٩٥، ٥٩٢، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١.
٤٦٤، ٤٧٠، ٤٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٧.	٦٠٧، ٦٥٨، ٦٨٣، ٧٧٧.
٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٩، ٦٠٧، ٦٣٥، ٦٣٦.	الإرادة والشوق الأكيد، ٤٣١، ٤٣٥، ٤٦٧.

الأعيان الثابتة، ٣٠، ٣٢، ٣٧-٣٩، ٤٤، ٤٩،	٤٤٢، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٣،
٨٠، ٢٣٧، ٢٤٠-٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥١-٢٥٥،	٤٥٦، ٤٥٧، ٤٧٩، ٤٨٣، ٤٨٩، ٧٠٧،
٢٩٧، ٣٠٠، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٠٣، ٤٠٤،	٧٢٤، ٧٢٧، ٧٥٥، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٧٧،
٤٢٨، ٤٣٤، ٤٤٤، ٤٤٥،	٧٨٤، ٧٩٥، ٧٩٧، ٨٠٨،
الأفعال، ٣١، ١٠٤، ١٥٦، ١٦١، ١٩٩، ٢٤٢،	الاشعري، ٤١، ٤٤٠،
٢٤٣، ٢٩٩، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٢٢،	الأصيل، ١٣، ٤٩٥، ٧٢١، ٧٢٤، ٧٢٦،
٤٧٣، ٥٤٦، ٤٤٧، ٧٥٥،	الإضافة، ٣١-٣٣، ١٢٢، ١٨٠، ٢٤٣-٢٤٠،
الاعتناء الذاتي، ٢٠٥، ٤٣١، ٤٦٨، ٥٢٨،	٢٥٦، ٢٧٢، ٢٩٤، ٢٩٧-٢٩٩، ٣٤٠،
الاعتناء الناقص، ٤٦٨،	٣٤٤، ٣٧٥، ٣٩٢، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤،
الامتناع الوقوعي، ١٧٦، ٣٣٦، ٤٩٦، ٥٦٢،	٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٤، ٧٣٨،
٥٦٦،	الإضافة الإشراقية، ٢٤٣، ٢٧٢، ٢٩٤، ٢٩٧،
الأمر الخارجي، ١١، ١٥، ١٧٠، ١٧٩، ١٩٧،	٣٠٠، ٣٤٠، ٣٤٤، ٤٠٤، ٧٢٦،
٢١٩، ٢٨٠، ٢٨٨، ٣١٧، ٤٩٤، ٧٢٥،	الإضافة الاعتبارية، ٢٩٤،
٨٠١،	الإطلاق الذاتي، ٢٣٨،
الأمر المحال، ٤٦، ٥٤، ٧٩، ٣٧٠، ٤٣٣،	الاعتباري، ٥٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٦٣، ٣٦٤،
٦٠٨، ٧١٠،	٧٣١،
الأمر بين الأمرين، ٢٨، ٢٩، ٥٣، ٦٩، ٧٠،	الإعراض، ٢٨٥،
٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٩٦، ١٠٠،	الأعراض، ٤٨، ٨٧، ٩٠، ١٨٠، ٢٨٥، ٢٩٧،
١٣٥، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٩٨، ٥٠١، ٧٣٤،	٣٦٤، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٥٨، ٧١٠، ٧١٩،
٧٣٥، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٣، ٧٥٥، ٧٥٧،	٧٩٥، ٧٣٣،
٧٦٢، ٧٦٦-٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤،	الأعيان، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٢٤١، ٢٤٢،
٧٧٦، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٨-٧٨٥،	٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٩٨، ٣١٠، ٣٢٠،
٧٩٣، ٧٩٤، ٨٠٥، ٨٠٧،	٣٩٤، ٤٠١، ٤٢١،

٤٧٨ . ٤٦٢ . ٤٥٧-٤٥٤ . ٤٥٢ . ٤٥١	الأمر والنهي، ٧٤ . ٧٥ . ٢٢٧ . ٥٢٧ . ٦٧٥
٥٠٠ . ٤٩٢ . ٤٨٧ . ٤٨٥ . ٤٨١ . ٤٧٩	٦٩٤ . ٧٥٥ . ٧٦٧ . ٧٨٠ . ٧٨٢ . ٧٨٥
٥٧٧ . ٥٧٢ . ٥٥٤ . ٥٤٤ . ٥٤٢ . ٥٣٢	الإمكان الاستعدادي، ٢١٢ . ٢١٤ . ٢١٦
٥٩٥ . ٥٩٤ . ٥٩١ . ٥٩٠ . ٥٨٩ . ٥٨٣	٢١٧ . ٢٢٠
٦١٤ . ٦١٣ . ٦٠٨ . ٦٠٧ . ٦٠٠-٥٩٨	الإمكان الذاتي، ٩٧ . ٢١٢ . ٢١٤-٢١٧
٦٥٣ . ٦٣٤ . ٦٣٢ . ٦٢٣-٦١٨ . ٦١٦	٢٢٥ . ٢٩٨ . ٣٢٠ . ٦٤١ . ٧١٨-٧٢٢
٦٧٨ . ٦٧٧ . ٦٧٥ . ٦٧٤ . ٦٧٠ . ٦٦٨	الإمكان الذاتي الماهوي، ٢١٤ . ٧٢٠ . ٧٢١
٧٥١ . ٧١٤ . ٧٠٩ . ٦٨٧ . ٦٨٦ . ٦٨٠	الإمكان الماهوي، ٩٨ . ٢١٤ . ٧٢١ . ٧٢٣
٨٠٣ . ٧٩٧ . ٧٦٤ . ٧٥٧	٧٢٤ . ٧٢٦
الإيمان الإفاضي والإشراقي، ٥٦٥	الإمكان الوجودي، ٩٨ . ٧٢٣ . ٧٢٦
الباطنية، ٣٧ . ٢٦٦ . ٢٨٥ . ٤٨٩ . ٥٠١ . ٥٥٦	الإمكان الوقوعي، ٧١ . ٥٤٠ . ٥٧٨
٧٥٨	الإمكان ماهوي، ٢١٤
البديهة، ٢٢ . ٢٤ . ٢٥	الأمر القصديّة، ٥٧٨
البديهة الثانويّة، ٢٤	الأمر النفس الأمريّة، ٢٨٣ . ٥٥٧ . ٦٤٥
البيسط، ١٩٤ . ٢٩٣ . ٣١٥ . ٣٦٤ . ٦٨٤	٦٧٦ . ٧٦٦
البطون، ٢٥١ . ٢٥٤ . ٢٥٧	الأوامر والنواهي المولويّة، ٦٩٣
البقاء، ٣٨٨ . ٥١٤ . ٧١١ . ٧١٣ . ٧١٩ . ٧٣٥	الأوّل، ٤١ . ١١٢ . ١٩٤ . ٢٦٢
٧٣٩ . ٧٣٧	الأوليّة، ٢٤ . ٦٤٥
التابعيّة، ١٦٦ . ١٧٧	الإيثار، ٣٥١
التالي، ٦٣ . ٨٥ . ٨٨-٩١ . ٩٣ . ٩٤ . ٩٨	الإيجاد، ٢٤ . ٢٥ . ٢٨ . ٥٩ . ٦١ . ٦٢ . ٦٤
١٠١ . ١٠٣ . ١٠٥ . ١٠٦ . ١٠٨ . ١٠٩	٦٧-٦٩ . ٧٢ . ٧٥ . ٨٢ . ١٠٨ . ١١٠ . ١٨٣
١٣٤ . ١٤٠ . ١٦٤ . ٢٣٥ . ٢٥٠ . ٢٢٧	١٩٧ . ٢٠١ . ٢٠٢ . ٢٠٥ . ٢٠٦ . ٢٣٣
٧٣٧ . ٢٣٦	٢٥١ . ٢٥٠ . ٢٣٣ . ٢٣٥ . ٢٣٧ . ٢٤٤-٢٤٧

٨٠٥، ٧٨٨، ٧٧٨، ٧٦٥، ٦٣٢	التأثير، ٢٧، ٦٣، ٦٥، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ١١٠،
التشبيه، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٣٠٥، ٣٠٧،	١١٥، ١٢٤، ١٦٨، ١٩١، ١٩٥، ٢٠٥،
٣٠٨، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٤١٨، ٤٢٨،	٣٠٦، ٤٢٢، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٨،
التشخيص، ٥٢٤، ٥٦٤،	٤٩٨، ٥٢٧، ٥٧٢، ٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠٤،
التشكيك الخاصي، ١١، ١٣، ١٤، ١٦، ١٥٨،	٦٢٢، ٦٤٧، ٦٦٩، ٦٧٠، ٧٣٦، ٧٣٧،
١٨٤، ١٨٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٣٣،	٧٦٥، ٧٥٦
٢٧١-٢٧٤، ٢٩٣، ٢٩٥-٢٩٧، ٣١٥،	التأثير بالفعل، ٢٧، ٤٩٢، ٥٩٦،
٣٤٤، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٨٢،	التباين الذاتي، ٢٧٤، ٢٩١، ٣١٩، ٣٢٣،
التصديق، ٥٩، ١٢٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩،	التباين بالذات، ١٢
١٥٦، ١٧٤، ١٧٥، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٨٨،	التباين بتمام الذات، ١٨٤، ٢٢٢،
٣٧٥، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٩٤، ٥٩٤، ٦٤٥،	التجرد، ٣٠
التصور، ١٤٦، ١٥٦،	التجليات الإمكانية، ١٨٦
التعدد، ١١-١٤، ١٦، ٣٥، ٤٤، ١٥٩،	التجلي الإلهي، ٣٣
١٨٤-١٨٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٥١،	التخصيص، ٦٠، ٦٨، ١٢١، ١٣١، ٤٤٢،
٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٨٩،	التخير الإمكانية، ٥٧٨
٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٦،	الترجيح، ١٢٠
٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٨، ٣٦٣، ٣٦٧، ٧٣٦،	الترجيح بلامرجح، ٨٨، ١٣٧، ١٩٠، ١٩١،
التعلق، ٢٧، ٣٥، ١٢٢، ١٥٤، ٢١٠، ٢١١،	١٩٥، ٤٣٢، ٤٤١-٤٤٣، ٤٥٣-٤٥٨،
٢١٤، ٣١٤، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٥،	٦٠٢، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٦٨-٦٧٠،
٣٨٦، ٤١٤، ٤٢٦، ٤٦١، ٤٨٤، ٧٢٢،	التركب الاعتباري، ٣٦٣، ٣٦٤،
٧٢٤، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٣٠، ٧٣٢، ٧٣٣،	التركيب، ١٣، ١٥٩، ٢٨٦، ٧١٩،
٧٤٨، ٧٤٩، ٧٨٨،	التركيب الخارجي أو العقلي، ٧١٩،
التعین، ٣٥، ٣٦، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٨،	التزاحم، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ١٩١-١٩٣، ١٩٦،

٧٠٩، ٥٨١، ٥٨٠، ٦٦٣	٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٤-٢٨٦
التكليف، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ١١٦، ١٢٧،	٢٨٩، ٢٩٣، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٩-٣١٣،
١٣٣، ١٣٤، ١٦٤، ١٦٥، ٢٣٦، ٤٠٣،	٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤١،
٤٠٥، ٤٤٧، ٥٠٢، ٥٤١-٥٤٣، ٥٤٩،	٣٦٧، ٣٩٤، ٤٢٤، ٤٢٨، ٤٦٤، ٤٦٥،
٥٥٧، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٢، ٦٥٦، ٦٥٩-٦٦٣،	التعينات، ٤١، ٢٥٥، ٢٧١، ٣٣٤، ٣٩٤
٦٦٦، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٧، ٧٨٢	التعينات الاشتقاقية الاسمية والفعلية، ٣٣٤
التمانع، ٨٧، ٨٨، ٤٥٨، ٤٣٢،	التفويض، ٢٩، ٥٢، ٥٣، ٦٩، ٧٣، ٧٥، ٧٦،
التمييز الخارجي، ١٨٥	٨١، ٩٦، ٣٧٨، ٤٠٤، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٩٧،
التمكّن، ٢٢، ٥٩، ٦٢، ٧٢، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩،	٥٩٣، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٥،
١١٤، ١١٥، ١٢٥-١٢٧، ١٤٢، ١٧٦،	٧٥٩، ٧٦٢، ٧٦٤، ٧٦٦-٧٦٨، ٧٧٠،
١٩٩، ٢٣٥، ٢٣٢-٢٣٤، ٢٤٢، ٤٥٠،	٧٧١، ٧٧٣، ٧٨٥-٧٨٧، ٧٨٩، ٧٩٣
٤٥١، ٤٦٠، ٤٨٠، ٤٨٥، ٤٩٠، ٥٣١،	التقدّم الرتبي، ٧٥
٥٧٢، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨٢-٥٨٥، ٥٨٩،	التقيّد، ١٤، ٢٩، ٣٠، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٥٧، ٧٨،
٥٩٨، ٦٠١، ٦٠٦، ٦١٣، ٦١٧، ٦١٨،	٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣،
٦٥٣، ٦٧٠، ٦٧٤، ٦٧٩، ٨٠٤	٢٥٧، ٢٥٩، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٤،
التنافي، ١١، ٣١٤، ٣٢٦، ٣٩٥، ٦٠٥، ٧٦٧،	٢٩٢، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٧،
التنزيه، ٢٥٨-٢٦٢، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨،	٣١٩، ٣٢٣، ٣٦٧، ٣٧٧، ٣٨٠، ٤٠٤،
٣٦٨، ٤٢٨	٤٢٤، ٤٦٤، ٧٥٢
التوارد، ٨٧، ٨٨، ١٩٦	التقيّد، ٥٦، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠،
التوحيد الأفعالي، ١٠، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣٣،	٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٨، ٢٨٢، ٣٢٩، ٣٣٩،
٥٦٨، ٥٦٩، ٧٧٨، ٧٧٩	٣٨٥، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠١
التوحيد الخاصّ الخاصّي، ٢٩٦	التكاليف، ٨، ١٠، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٦٣،
التوحيد الذاتي، ٣١٦، ٤٢٧، ٤٢٨،	٧١، ٧٨، ١٣٤، ٢٣٦، ٥٤٠، ٥٧٧، ٥٧٨،

.١١٤ .١٠٦ ٨٩ ٨٨ ٨٥ ٨٣ ٨١ .٧٥	التوحيد الذاتي والصفاتى، ١٧
.١٣٣-١٣٠ .١٢١ .١٢٠ .١١٨-١١٦	الثبوت العلمى، ٢٣٨
.١٩٠ .١٨٩ .١٧٦ .١٦٢ .١٣٧-١٣٥	الثواب، ٨ .١٦ .١٧ .٢٠ .٢١ .٢٣ .٢٥ .٢٨
.٢٣٣ .٢٢٣ .٢١٦ .٢٠٩ .٢٠٧ .١٩٩	.١١٦ .١٢٨ .١٣٤ .١٣٥ .٣٣٩ .٤٠٣
.٤٢٢ .٤٠٥ .٤٠٤ .٣٧٤ .٢٣٧ .٢٣٥	.٤٨٨ .٤٨٣ .٤٧٢-٤٧٠ .٤٤٧ .٤٠٥
.٤٤٩ .٤٤٦ .٤٣٩ .٤٣٨ .٤٣٣-٤٣١	.٥٥٥ .٥٥٤ .٥٤٦ .٥٣٥ .٥٣٢ .٥٠٢
.٤٩٣-٤٩١ .٤٨٣ .٤٨٠ .٤٦٧ .٤٦٤ .٤٦٣	.٤٤٧ .٤٤٦ .٤٤٥ .٤٢٩ .٥٨١ .٥٥٨
.٥٨٤ .٥٦٨ .٥٤٣ .٥٠١ .٥٠٠ .٤٩٨	.٧٨٢ .٧٨١ .٧٧١ .٦٩٠ .٦٦٢ .٦٦٠
.٦١٣ .٦٠٧ .٦٠٦ .٥٩٥ .٥٩٤ .٥٨٩	٧٨٥
.٧٥٥ .٧٥٣ .٧٥٢ .٧٠٧ .٦٨٠ .٦٧٩	الثواب والعقاب، ٨ .١٠ .١٦ .١٩ .٢٠ .٢١
.٧٧٨ .٧٧١-٧٦٧ .٧٦٤ .٧٥٩ .٧٥٧	.١٨٨ .١٣٥ .١١٦ .٨٤ .٦٣ .٢٨ .٢٥ .٢٣
٧٨٣	.٤٧٢-٤٧٠ .٤٠٥ .٤٠٣ .٣٣٩ .٢٣٦
الجبر الأشعري، ١١٦ .١٣٧ .١٤١ .١٩٤	.٥٤٣ .٥٣٥ .٥٣٢ .٤٧٩ .٤٧٦
.٤٩٧-٤٩٣ .٤٧٠ .٤٥٢ .٢٣٥ .٢١٥	.٥٦٧ .٥٦٦ .٥٥٩ .٥٥٧ .٥٥٥-٥٥٣
٦٠٩ .٧٩١ .٨١٢	.٤٤٦ .٤٢٩ .٥٨١ .٥٧٧ .٥٧١ .٥٦٨
الجبر المعتزلى، ١٣٧	.٧٨٥ .٧٨٢ .٧٨٠ .٧٦٢ .٦٨٨ .٦٤٧
الجعل، ٨١ .٨٣ .٤٥٧ .٤٧١ .٤٧٤ .٤٩٥	٧٩١
.٧٠٠ .٦٨٤ .٦٦١ .٥٨٠ .٥٦٧ .٥٦٠	الجاعل، ٢١٠ .٢١١ .٣٢٣ .٧٢٦ .٧٢٧
٧٠٢	٧٣١ .٧٣٠ .٧٢٩
الجعل التكوينى، ٧٤	الجامع، ٣٦ .١١٩ .١٢٢ .١٥٤ .٣١٧ .٤٤٠
الجعل المركب، ٣٢٣	.٧٤٠ .٦٧٣ .٦٣٦ .٥٨٠ .٥٥١ .٤٤١
الجنس، ٢٩١ .٥٠٤ .٥١٣ .٥٢٤	٧٤١
الجواهر، ٨٧ .٩٠ .٢٩٧ .٣٦٤ .٧١٩ .٧٣٣	الجبر، ٧ .١٠ .١٧ .٢٣ .٥٢ .٦٠ .٦٩ .٧٢

الجوهـر (جـوهـر)، ١٠٤، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٠،	الحمل الشائع، ١٢، ١٣، ١٠٢، ١٤٤، ١٤٩،
٥٦٠، ٣١٢	٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٨٢، ٣٠٤، ٣٢٧،
الجهاد الأكبر، ٤٩١، ٥١٦، ٥٣٠، ٥٦٥،	٣٤٠، ٤٩٥، ٥٤٧، ٦٤٧، ٧١٤، ٧٢١،
الجهل، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٧، ٣٤٥، ٣٥٩، ٦٢٦،	٧٢٣، ٧٣٢، ٧٣٨،
٧٩١، ٦٤٥	الحمل الشائع، ١٣
الحادث، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢،	الحيثيات الذاتية، ٥٥
٧١١، ٧١٣، ٧١٤-٧١٦، ٧١٩، ٧٢٧،	الحيثية الإطلاقيه، ٢٣١، ٢٨١، ٢٨٤،
٧٩٩	الحيثية التعليقيه، ٢٩، ١٩٧، ٢٦٩، ٣١٩،
الحدوث، ١٩٠، ١٩١، ٢٥٧، ٤٨٧، ٥١٤،	الحيثية التقيديه و التعليقيه، ٤٧، ٤٢٠، ٤٢٨،
٦٣٦، ٧١٠-٧١٢، ٧١٦، ٧٢٢،	الحيثية التقيديه، ٢٦٩، ٣١٩، ٣٧٣،
الحرام العقلي، ٥٥٢	الحيثية الذاتية، ١٤، ٥٥، ٥٧، ٣٢٧، ٣٩٩،
الحركة القسريه، ١٥٦	٥٢٥، ٥٦٣
الحسن الفاعلي، ٨، ٢٨، ٥٢٩، ٥٤٠، ٦٤٥،	الحيثية الواحدة، ٤٧
الحضرة الواحديه، ٢٩٩، ٤٠١،	الخروج الموضوعي، ٦٨
الحقيقه، ٤٥، ٥٢، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٧٠،	الخشية الدائمة، ٣٥١
٢٨٦، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٣،	الخلف، ٤٣، ٦٤، ٧٢، ٩١، ١٢٠، ٢٠٤، ٢٢٩،
٣٧٩، ٤٠١، ٤١٢، ٤١٤، ٤٥٠، ٧٣٧،	٢٣٤، ٣١٤، ٣٢١، ٣٨٥، ٣٩١، ٣٩٦،
الحكم الشرعي، ٥٤٤، ٥٤٥، ٧٦٢،	٣٩٧، ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٥٩، ٤٩٧، ٦٠٥،
الحكم العقلي، ٥٤٤	٦٣٣، ٦٦٨، ٧٥٣، ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٨٨،
الحكم الفعلي، ٥٤٦، ٥٤٨،	الخلق والإيجاد، ٣٩٩
الحكم غير الفعلي، ٥٨٠	الداعي الإمكاناني، ١٣٣، ٥٤٢، ٥٦٩، ٥٧٨،
الحكمة المتعالية، ١٨٤، ٢٧٥، ٢٩١، ٣٦٣،	٥٨٠، ٦٥٩،
الحمل الأولي، ٧٢٠، ٧٢١،	الداعي الإمكاناني الوقوعي، ٥٤٢، ٥٨٠، ٦٥٩،

١٧١، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ٢٢١، ٣٢٣،	الدلالة الظنّية النوعيّة، ٩٥، ٢٢٩
٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٢، ٥٢٣، ٥٥٧، ٧٣٤،	الدليل الإثني، ٦٦٨
٧٦١، ٧٩١	الدليل النقضي، ١١٨
الربط، ٣٤، ٢١٠، ٢٧٢، ٢٩٩، ٣٧٤، ٣٧٥،	الدور والتسلسل، ٢٠، ٤٣، ٦٩، ٩٩، ٢٣٤،
٤٩٧، ٥٨٦، ٧٢٩	٥٠٠، ٦٣٥
الرضا، ١٤٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٨٣،	الذات، ١٠-١٢، ٣٤، ٥٢، ٥٩، ٨٧، ١٠٢،
١٨٤، ١٩٨، ٣٥١، ٣٧٥، ٥٦٥، ٦٣٠،	١٠٩، ١١١، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٤٠،
الرفع، ٨٠٤	١٥٢، ١٦١، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٤، ٢٠٤،
السالبة بانتفاء الموضوع، ١٧٥، ١٨٣، ٢٠٢،	٢١١، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٢،
٢٣٧، ٣٠٨، ٣٥٢، ٣٨٠، ٦٥٥، ٧٥٠،	٢٣٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٩٥،
٨٠٤	٣٠٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٨، ٣٥٩، ٣٦٠،
السعادة والشقاوة، ٨٤، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤،	٣٩٩، ٤٠١، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٩،
٤٨٢، ٤٩١-٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠١،	٤٣٨، ٤٦٨، ٤٧٤، ٤٩٤، ٥١٣،
٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤،	٥٣٣-٥٣٦، ٥٤٣، ٥٦١، ٥٦٥، ٥٨٥،
٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣١-٥٣٧،	٥٨٦، ٦٢٤، ٦٨٢، ٦٨٣، ٧١١، ٧٢٠،
٥٣٩، ٥٤٣، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٦٤،	٧٢٣-٧٢٥، ٧٢٧، ٧٣٢
٥٦٧، ٥٨١، ٥٨٢	الذاتيات، ٨١، ٨٤، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٩١،
السلب التحصيلي، ٢٤٧، ٢٨٢	٤٩٢، ٤٩٦، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٩،
السلب الكلّي، ٤٠٦	٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣١-٥٣٥، ٥٣٧،
السوى، ٣٤، ٤٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٣٣١، ٣٣٥،	٥٣٩، ٥٤٣، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٦٧، ٥٨٢،
الشرط، ٢٧١، ٢٩٨، ٤٥٢، ٤٨٠، ٥٤٨،	٥٨٤، ٧٢٠
٦٠٤، ٧٤٢، ٧٦٤	الذهن، ١٥، ٤٩، ٥١، ٥٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٨،
الشرط المتعمّم، ٤٧٣	١٥٠-١٥٢، ١٥٦، ١٦١، ١٦٩، ١٧٠،

٧٠٦، ٦٧٦	الشوق والاشتياق، ٤٤٤
الظهور، ٤٤، ٩٥، ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٩٨، ٤٠٧،	الشهودي، ٢٨، ٧٩٩
٧٠٦، ٤٢٩	الصفات الثبوتية، ١٩٤، ١٩٦، ٣٥٤، ٤٢٨،
العارض، ٣٧، ٢٣٢	٧٩٤
العارضة، ١٢، ٥٢، ٢٤٧، ٥٤٦، ٥٨٤	الصفات السلبية، ٣٧٢، ٤٢٧
العالم المجرد، ١٤٣، ٣٨٢	الصفات النفسانية، ٢٨٦، ٣١٨، ٤٣٩، ٥٠٢،
العبد، ٢٥، ٣١، ٣٢، ٥٣، ٧٤، ٧٦، ٨٥، ٨٦	٥٠٧، ٥٠٨، ٥١٥، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٧-٥٢٩،
٨٨-٩٣، ٩٥، ٩٧، ٩٩-١٠١، ١٠٤،	٥٣١، ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٧٠، ٥٧٣، ٥٨٣
١٠٦-١١٠، ١١٢-١١٥، ١١٩، ١٢١،	الصورة الذهنية، ٤٩، ٥١، ٥٢، ١٤٥، ١٤٦،
١٣٥-١٤٢، ١٥٥، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨،	١٤٨-١٥٠، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤،
١٧١، ١٧٣-١٧٦، ١٧٧، ١٨٤،	١٧٩، ١٨٠، ٣٥٧، ٣٦٠
١٨٩-١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٤٢،	الضرورة، ١١٦، ٢٩٧، ٤٣٩
٢٩٨، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٧٠، ٤٧٦،	الضرورة الأزلية والأبدية، ٣١٨
٤٨٠، ٤٨١، ٤٩٤، ٤٩٦، ٥٧١، ٥٨٩،	الضعيف، ١١-١٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٣،
٥٩٠، ٥٩١، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٣٠، ٦٦٦،	٢٧٤، ٤٦٢
٦٧٥، ٦٧٩، ٦٨١، ٦٨٣، ٧٠٠، ٧٥٢،	الظاهر، ٣١، ٣٢، ٤٠، ٤٦، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٦،
٧٥٣، ٧٥٥، ٧٥٧، ٧٦٢، ٧٩٨،	٢٦٢، ٢٩٩، ٣٢٩، ٤٠٠، ٤٠١،
العبودية، ٣١، ٣٢، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٩٨، ٢٩٩،	الظاهرية، ٣٧، ٤٨٩، ٦٢٧
٣٤٠، ٤٠١، ٥١٧، ٥٥٣، ٥٦٦، ٦٣٠،	الظل الثاني، ٣٢، ٤٠، ٢٥٤
٧٧٥	الظن، ٩٥، ٢٤٣، ٢٧٢، ٣٠٩، ٣٤٣، ٣٤٦،
العدلية، ٢٥، ٥٢، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٨٣،	٤٢٣، ٤٦٣، ٥١٠، ٥١٢، ٥٢٠، ٥٧٠،
١٣٣، ١٥٦، ١٧٦، ١٩٠، ٤٣٣، ٤٣٥،	٧٩٨، ٧٥٨
٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٧٣، ٤٧٤،	الظني، ٥٠، ٩٥، ٩٦، ١٤٦، ٤٢٣، ٥٠٤،

٢٣٧، ٢٧٥، ٢٧٦، ٣٩٤، ٧٠٧	٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٦، ٤٩٤، ٥٥٤، ٥٨٩
العرفان الإفاضي الشهودي، ٢٦١، ٢٧٦،	٥٩٥، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٣٢، ٦٧٣، ٦٧٩
٣٢٤، ٣٣٦، ٣٤٦	٦٨٢، ٦٩٨، ٧٠٧، ٧٥٩، ٧٦٠
العرفان الشهودي، ٣٧٧، ٤٢٥	العدم، ١١، ١٢، ١٨-٢٠، ٢٢، ٢٧، ٣٤، ٤٧
العرفان الشهودي والإفاضي، ٢٨٤	٥٤، ٥٧، ٥٨، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٩٦، ١٥٩
العقاب، ٨، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ١٢٨	١٧٦، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٧، ٢١٠، ٢١٢-٢١٤
١٣٤، ١٨٨، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٠٣، ٢٠٥	٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧
٢٢١، ٢٧٠-٢٧٢، ٢٧٩، ٢٨٣، ٥٠٢	٢٣١، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٧٧
٥١٥، ٥٢٥، ٥٤١، ٥٤٣-٥٥٥، ٥٥٩	٢٨٢، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣١٠، ٣١٤
٥٦٧، ٥٦٩، ٥٨١، ٦٢٩، ٦٤٤، ٦٤٦	٣١٦-٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٤٥
٦٤٧، ٦٥٠، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٦	٣٧٣، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٣٨
٦٨٨-٦٩٠، ٦٩٩، ٧٧١، ٧٨٢، ٧٩١	٤٥٦، ٤٦٨، ٤٩٤، ٥٦٢، ٥٨٥، ٥٩٣
٧٩٣	٥٩٦، ٦٠٥، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٣٣
العقل، ١١، ١٣، ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٥١، ٥٦، ١٤٣	٦٣٦-٦٤٢، ٦٦٩، ٧١٢، ٧٢٠-٧٢٤
١٤٥، ١٤٦، ١٥١، ١٧٠-١٧٢، ٢١٨	٧٢٨، ٧٣٩، ٧٤٦، ٨٠١
٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٥	العدم الأول، ٢٢٣
٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٦٧-٢٦٩	العدم الثاني، ٢٢٤
٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٣	العرفان، ٥٢، ١٨٧، ٢٥٠، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٧٦
٣٠٠، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩	٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣٢٧
٣٣١، ٣٤١-٣٤٤، ٣٧٦، ٤٥٤، ٤٨٥	٣٢٨، ٣٢٣، ٣٤٤، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٦٨
٥٣٢، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٥٠	٣٧٠، ٣٨١، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١١
٥٧١، ٦٠٣، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٦٦	٤٢٥، ٤٣٠، ٦٦٥
العقل الأول، ٢١٨	العرفان الاصطلاحي، ٥٢، ٥٣، ١٨٦، ٢٢٣

العلم الإفاضي، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٣٢٥-٣٢٧.

٥٦٥، ٤٧٤

العلم الاكتسابي، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٥٠، ٣٥٣

العلم التصديقي، ١٤٩

العلم التفصيلي، ١٠٤، ١٠٥، ٤٥٨، ٤٥٩.

٦٠٤، ٦٦٨

العلم الحسولي، ٤٩، ٥١، ٥٢، ١٤٣-١٤٥.

١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٦١، ١٦٩، ١٧٢.

١٨٠، ١٨٢، ١٨٩، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠.

٣٦١، ٥١٧

العلم الحسولي الانفعالي، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٩

العلم الحسولي الفعلي، ١٤٥، ١٤٦.

١٤٩-١٥١، ١٦١

العلم الحسوري، ٢٤، ٤٩، ٥١، ١٠٢، ١٠٣.

١٠٥، ١١٦، ١١٧، ١٤٣، ١٥٢، ٣٥٧.

٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٩، ٤٢٦، ٤٥٣، ٤٥٤.

٥٠٧، ٥١٦، ٥٦٦، ٦٠٢

العلّة التامة، ٩، ١٧-١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩.

٥٩، ٦٠-٦٨، ٧٠-٧٢، ٨٠، ٨١، ٨٩.

١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٣-١١٦، ١٢١.

١٢٤-١٢٦، ١٢٨، ١٣٠-١٣٤، ١٣٦.

١٣٧، ١٦٤، ١٧٦، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦.

١٩٩، ٢٠٠-٢٠٧، ٢٢٣-٢٣٠، ٢٣٥.

العقل الثاني، ٢١٨

العقل العاشر، ٢١٨

العقل الهيولاني، ٣٢٠، ٥٥٢، ٦٢٧

العقول الطولية، ٢١٨

العقول الكلية، ٢٩٨

العقول المتكافئة العرضية، ٢١٨

العلل التكوينية، ٢٢، ٢٣، ٢٠٩، ٥٠٠، ٦٣٣.

٦٤٧، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٦٥

العلم، ٢٤، ٢٨، ٤٩-٥٢، ٥٤، ٨٣، ٩٥، ٩٦.

١٠٠، ١٠٣-١٠٦، ١١٧، ١٣٨، ١٤٣-١٤٧.

١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٥-١٥٧.

١٥٩-١٦١، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠-١٧٥.

١٧٧، ١٧٩، ١٨٠-١٨٣، ١٨٧، ٢٣٩.

٢٦٦، ٢٦١، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٧-٣٦١.

٣٨٢، ٣٩٤، ٤٠٩، ٤١١، ٤٢٣، ٤٦٨.

٥٤٦، ٦٣٥، ٦٤١، ٦٧٢، ٦٨٠، ٦٨٥.

٦٩٧، ٦٩٩، ٧٦١

العلم الإجمالي، ١٥٧، ١٦٠، ٤٥٨، ٤٥٩.

٦٠٣، ٦٦٨، ٧٩١

العلم الأزلي، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٧-١٤٩، ١٥٤.

١٦٤، ١٦٦-١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣.

١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣، ١٨٨.

١٨٩، ١٩٥، ٥٦٠

١٩٢، ٢١٣، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٥	٢٢٦، ٢٥٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦
٢٧٨، ٥٠٠، ٥٦٩، ٦٤٧، ٦٥٧، ٧١١	٢٢٨، ٢٢٩، ٢٢٢-٢٢٤، ٢٢٤-٢٢٥
٧٤٤، ٧٤٥	٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠
العلة المعدة، ٩، ٢٦، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٩٦	٢٧٨-٢٨٠، ٢٨٣-٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١
٥٠٠، ٥٩٣، ٦٤٢، ٧١٢، ٧٤٣، ٧٤٤	٢٩٦، ٢٩٩، ٥٢٩، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤
العلة الناقصة، ٦٣، ١١١، ١٢٤، ٥٨٧	٥٧٢، ٥٧٣، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤
العلة والمعلولية، ٢٤٠، ٧٣٥، ٧٣٦	٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٧-٥٩٨
العمل الاختياري، ٨٣، ١٠٣، ١٠٥	٦٠٦، ٦٠٨-٦١٤، ٦١٦-٦٢٠، ٦٢٣
العمل القبيح، ٤٧١، ٥٤٠، ٥٧٤، ٥٧٧، ٦٦٤	٦٢٤، ٦٢٦، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٥٣-٦٥٥
العوارض المشخصة، ١٢، ٢٩٠، ٢٩١، ٥٦٤	٦٥٧، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٧-٦٧٠
الغاية القصوى، ٢٥٨	٦٧٢، ٦٧٤، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٨٢، ٧٤٣
الغرائز، ٥٥٢، ٥٢٦	٧٤٤، ٧٤٩، ٧٥٠-٧٥٢، ٧٦٠
الغرض الأقصى من خلقه، ٥١٦، ٥٦٦، ٥٦٨	٧٦٦، ٧٦٧، ٨٠١، ٨٠٣-٨٠٥
٦٢٨، ٧٩٤	العلة التامة التكوينية، ٨٠١
الغيب المطلق، ٢٧٠	العلة الفاعلية، ٨، ٩، ١٦، ١٨، ٢٧، ٥٩، ٦٠
الفاعل، ٨، ٩، ١٨، ١٩-٢٤، ٢٦-٢٩، ٥٢	٨٨، ١١٠، ١٢٤، ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٥
٨٣، ٨٢، ٨١، ٧٧، ٧٦، ٧٠، ٦٢-٥٨	٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٣١-٢٣٤، ٢٤٥
١٠٠، ١٠١، ١٠٨-١١٠، ١١٤، ١١٩	٢٥٩، ٢٦٧، ٢٨٢-٢٨٤، ٢٦١، ٢٦٩
١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٦	٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨
١٤٣، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٣-١٥٨، ١٦٠-١٦٣	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٤-٢١٦
١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ٢٠١-٢٠٣	٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٦٢، ٢٨٥
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٧٦	٢٣٩، ٢٤١-٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧
٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٢	العلة القابلية، ٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٨، ٥٦، ١٢٠

١٣٢ . ١٣٥ . ١٥٦ . ١٧٥ . ٢٠٤ . ٢٠٧ .	الفاعل بالفعل، ١٨، ٨٢، ٤٢٢، ٤٣٥، ٤٥١
٤١٦ . ٤٢٢ . ٤٣٣ . ٤٤٠ . ٤٤٥ . ٤٥٣ .	الفاعل بالقصد، ١٥٦، ١٦٣
٤٥٦ . ٤٦٣ . ٤٦٥ . ٤٦٧ . ٤٦٩ . ٤٧٢ .	الفاعل بالمباشرة، ٨١، ٢١٥، ٤٦٤
٤٧٣ . ٤٧٦-٤٧٨ . ٤٨١ . ٤٨٣ . ٤٩١ .	الفاعلية، ٧، ٩، ٦٠، ٦٩، ١١٣-١١٥، ١١٨
٥٠١ . ٥٢٩ . ٥٣١ . ٥٣٩ . ٥٦٦ . ٥٦٨ .	١٥٦، ١٥٧، ٢٠٥، ٣٠٦، ٤٥٩، ٤٧١
٥٧١ . ٥٧٣ . ٥٧٧ . ٥٨٥ . ٥٨٧ . ٥٩١ .	٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٥٠، ٥٦٢، ٥٩٦
٥٩٨ . ٦٠٠ . ٦٠٢ . ٦٠٤ . ٦١٧ . ٦١٨ .	٥٩٧، ٦٧٨، ٦٨٣، ٧٨٧
٦٢٣ . ٦٢٨ . ٦٣٢ . ٦٥٥ . ٦٥٧ . ٦٦٠ .	الفرد الحقيقي و الجزئي، ٥٦٤
٦٦٢ . ٦٧٠ . ٦٧٥ . ٦٨٢ . ٦٨٨ . ٧٠٧ .	الفصل، ٢٩١، ٥٠٤، ٥٢٤
٧٥٠ . ٧٦٩ . ٧٧١ . ٧٧٢ . ٧٨٤ . ٨٠٥ .	الفلك الأول، ٢١٨
القبح الفاعلي، ٨، ٥٤٧، ٦٤٥	الفيض المقدس، ٣٠٠، ٣٤٤
القبح الفعلي، ٨، ٦٤٦	الفيض المقدس المنبسط، ٣٠٠
القبض والبسط، ٧٤، ٦٧٥	الفيض المنبسط، ٢٧٢، ٤٠٤
القدر، ٥٣، ٧٢، ٧٣، ١١٩، ٢٧٣، ٤٤١، ٧٥٥ .	القائم بالغير، ٢٨٦، ٦٢٤، ٦٣٧، ٧١٣، ٧١٤
٧٦٨، ٧٨١، ٧٨٦	القابل، ٩، ١٨، ١٥٢، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٣٥
القدر المشترك، ١١٩، ١٨١، ٢٧٣، ٤٤٠ .	٢٥٠، ٢٦٠، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٠
٤٤١، ٤٧٠، ٥٥١، ٦٣٦، ٦٧٢، ٧٣٩	٣١٣، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٣٦، ٣٤٠
القدرة، ٢٢، ٥٨، ٦٥، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٧ .	٣٦٤، ٤٢٠، ٤٧١، ٥٦١-٥٦٣، ٥٦٦
٩٤، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨-١١٠ .	٥٨٧، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٧٤٤
١١٤-١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٤٥، ١٦٦ .	٧٤٦، ٧٤٥
١٧٦، ١٧٧، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠١-٢٠٣ .	القادر، ٢٠، ٥٣، ٥٨، ٦٤، ٦٧، ٦٩، ٧٥، ٧٦
٢١٥، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤٢٠، ٤٣١ .	٨٠-٨٣، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٣
٤٣٣، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٥٦، ٤٥٨ .	١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨

القلب، ٢٤٨، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٤.	٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٧٨، ٥١٧، ٥٢٥.
٢٥٧، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٠، ٢٧٤، ٥١٧.	٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٩، ٥٥٧، ٥٧٢.
٦٣.	٥٧٤، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٨.
القوابل، ٤٤، ٤٥، ٢٧١، ٢٦٣، ٥٦١.	٥٩٩، ٦٠٢، ٦١٦-٦١٨، ٦٢٠-٦٢٣.
القيام الحلولي، ١٤٤.	٦٢٥، ٦٤٤، ٦٥٢، ٦٥٩، ٦٦٠.
القيام الصدوري، ١٤٤، ٢٢٦.	٦٦٨-٦٦٠، ٦٧٣-٦٧٥، ٦٧٧، ٦٧٨.
القيد، ١٥، ٤٧، ٥٧، ١٨٥، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥٧.	٦٨٠-٦٨٢، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٧.
٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٢، ٣٠٣، ٣١٣، ٣١٧.	القرب العلمي، ٤١٤.
٣٧٧، ٤٠٢، ٥٢٥، ٥٥١.	القرب الوجودي، ٤١٤.
القيد الاعتباري، ٥٧.	القرينة العقلية، ٥٠، ٣٧٠، ٣٧٨، ٣٨٤، ٣٨٨.
القيود، ٣٠، ٣٦، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٦٨.	٤٢٥، ٧٦٢.
٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٢، ٥٤٧.	القرينة القطعية، ٥٠، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٨.
الكسب، ٤٠٤، ٤٢٣، ٤٤٧، ٤٥٦، ٤٨٩، ٤٩١.	٣٨٤، ٤٢٥، ٥٠٩، ٥١٢، ٥٢٠.
الكشف التفصيلي، ١٥٨، ١٦٠، ١٨٤.	القضاء الضروري اللازم الإلهي، ٤٩٦، ٥٣٩.
الكشف والشهود، ٥٤، ٢٤٦، ٢٩٥.	٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٦.
الكلّيات، ٢٩١.	٥٨٢.
الكلّي الطبيعي، ٢٨٦.	القضاء اللازم، ٤٧١.
الكمال العلمي، ٦٢٦.	القطع، ٢٥، ٥٠، ٥٤، ٨١، ٩٥، ٩٨-١٧٠.
الكيفيات النفسانية، ١٠٢، ٤٢٥، ٥٥٧.	١٨٨، ٣٤٩، ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٨٤.
اللابشرط المفهومي، ٢٤٧.	٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٧٢.
اللابشرط الوجودي، ٢٤٧.	٥٠٩، ٥١٢، ٥١٥، ٦٨٥، ٦٩٨، ٧٠٢.
المادة والصورة، ٣٠، ٥٧.	٧٠٤، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٧٣، ٧٩١.
المانع، ٢٠، ٢١، ٥٩، ٧٠، ٨١، ١٦٧، ١٩٢.	القطع بالصدور، ٣٦٦.

٥٢٧ . ٥٩٠ . ٥٩٣ . ٦٠٠ . ٦٠٥ . ٦١٠ .	١٩٦ . ٣٢٦ . ٤١٦ . ٤٤٤ . ٤٦٣ . ٤٩٧ .
٦١١ . ٦١٤ . ٦٢٣ . ٦٢٤ . ٦٣١ . ٦٦١ .	٥٠٠ . ٥١٥ . ٥٣٦ . ٥٤٦ . ٥٤٧ . ٥٦٦ .
٦٧٢ . ٦٧٧ . ٧١٦ . ٧١٩ . ٧٢٢ . ٧٢٤ .	٥٩٥ . ٧٤٤ . ٧٦٥ . ٧٦٩ . ٧٧٧ . ٧٧٩ .
٧٢٦ . ٧٢٧ . ٧٣١ . ٧٣٣ . ٧٧٨ .	٨٠٠ . ٨٠١ . ٨٠٤ .
المحدود، ١٣ . ٥٦ . ٥٧ . ١٩٤ . ٢٤٩ .	المهيات الممكنة، ٢٩-٣٢ . ٣٧ . ٤١ . ٤٢ .
٢٦٠-٢٦٢ . ٢٧٨ . ٢٨٢ . ٣١٤-٣١٦ .	٤٤ . ٤٥ . ٤٦ . ٤٨ . ٤٩ . ٥٥-٥٨ . ٧٨-٨٠ .
٧١٨-٧٢٧ . ٧٢٩ . ٧٣٨ . ٧٤٣ .	٢١٤ . ٢٣٧ . ٢٣٨ . ٢٤١-٢٤٣ . ٢٤٩ .
المحمولات بالضميمة، ١٨٥ . ٢١١ .	٢٥٠ . ٢٥٢-٢٥٤ . ٢٦١ . ٢٦٥ . ٢٩٤ .
المحمولات من صميمه، ١٨٠ . ١٨٥ . ٢١١ .	٢٩٨ . ٣٣٦ . ٣٣٩ . ٣٤٠ . ٣٦٧ . ٣٩٤ .
٥٦٣	٤٠٣ . ٤٢٤ . ٤٦٤ . ٤٦٥ .
المحمول من صميمه، ٧٩ . ٢٤٦ . ٢٨١ . ٢٩٣ .	المبادي التصديقية، ٢٦٦ . ٧٦١ .
٣٢٧ . ٣٨٥ . ٥٢٤ . ٥٣٥ . ٧٢٣ . ٧٢٣ .	المباشرة، ٩٧ .
المختار، ٢٦ . ١٠٥ . ١٢١ . ١٣٠ . ١٣٢ . ١٥٦ .	المتكثر، ١١ . ٣٠ . ٢٩٣ .
١٦٢ . ٢١٦ . ٢٣٦ . ٣٢٤ . ٤٤٨ . ٤٥٠ .	المتواطئ، ١٤ . ١٦ .
٤٧٥ . ٧٤٤ . ٧٥٩ . ٧٩٧ .	المثل، ٣٦٨ .
المراتب العقلية والعينية، ٢٧١ .	المثل الأفلاطونية، ٢١٨ .
المرجع، ٥٩ . ٦١ . ٦٤ . ٦٦ . ٧١ . ٩٢ . ١٠٢ .	المجالى، ٧٩ . ٢٣٨ . ٢٥٨ . ٢٧١ . ٢٩٥ . ٢٩٨ .
١٠٦ . ١٠٩ . ١١١ . ١١٣ . ١١٩ . ١٢١-١٢٣ .	المجعل بالأصالة، ٥٦٠ .
١٢٥ . ١٢٦ . ١٢٨ . ١٣٠ . ١٣٦ . ٢٠١ .	المجعلية، ٢١٠ . ٢١٣ .
٢٠٥ . ٤٣١ . ٤٣٢ . ٤٣٤-٤٣٧ . ٤٤٠ .	المحتاج، ٢٩ . ٥٠ . ٦٣ . ٩١ . ١٢١ . ١٢٢ .
٤٤٢-٤٤٤ . ٤٥٣ . ٤٥٤ . ٤٥٦ . ٤٧٢ .	١٢٤ . ٢٠١ . ٢٣٤ . ٢٧٩ . ٣٦٤ . ٣٧٤ .
٤٨٠-٤٨٦ . ٤٩٢ . ٤٩٨ . ٤٩٩ . ٥٢٩ . ٥٤٠ .	٣٨٦ . ٣٩٠ . ٣٩١ . ٣٩٣ . ٤١٤ . ٤٣٤ .
٥٤٣ . ٥٧٢ . ٥٧٣ . ٥٧٧ . ٥٨٠ . ٥٨٢ .	٤٣٨ . ٤٤٢ . ٤٥٢ . ٤٨٠ . ٥٠٩ . ٥٢٠ .

٥٨٤	٥٩٠-٥٩٢	٥٩٦	٥٩٩	٥٦٥	٥٦٧-٥٦٩	٥٩٥	٦٣٠	٦٥٠
٦٠١-٦٠٨	٦١٠	٦١٤	٦١٩-٦١٦	٦٥١				
٦٢١	٦٢٤	٦٣٢	٦٥٢	٦٥٥	المظاهر، ٣٥، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٧٩، ٢٣٨، ٢٥٧،			
٦٥٧-٦٦٠	٦٦٧	٦٦٩-٦٧٥	٦٧٧	٢٥٩	٢٦١	٢٧٠	٢٧١	٢٩٤
٦٧٩-٦٨٢	٦٩٣	٧٤٥	٧٥٠	٢٩٧	٢٩٨	٣٠٦	٣٣٤	
٨٠٣				المظاهر الاشتقاقية، ٣٣٤				
المزاج، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥٧٠، ٦٤٥				المظهر، ٤٤، ٢١٦، ٢٥٧، ٢٧٠				
المزايلة، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٣، ٤٠٢				المعبود، ٣١، ٣٢، ٥٠، ١٨٧، ٢٢٢، ٢٣٣				
المسبوق بالإرادة، ١٦٢، ٤٤٧، ٥٨١، ٥٨٩				٢٤٢	٢٤٣	٢٦٦	٢٩٩	٣٠٠
المشاهدة، ٢٢، ٣٢٦، ٣٧٦				٣٤١	٣٤٤	٤٠١	٤٠٣	٤٠٤
المشاهدة الباطنية، ٢٤				المعجزة، ٦٦٤، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠٩				
المشتق الوصفي، ٧٣٢				المعقولات الأولية، ٧٩، ٥٧٩				
المشروط، ١٢٨، ٥٦٥				المعقولات الثانية، ١٨٥، ٢٧٧، ٢٩١، ٣١٧				
المشيئة والإرادة، ٤٣٦، ٤٣٧، ٥٩٧، ٧٧٧				المعقول الثانوي، ٢٨١				
المطابقة، ٥١، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١، ١٧٩				المعية، ٣٧٣، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٨				
١٨٠، ٢٩٢، ٣٦٠				المعية التكوينية، ٣٨٢				
المطلق، ١٣، ٢٩، ٣٥، ٣٧-٤٠، ٤٥، ٥٥				المعية العلمية، ٣٧٣				
٥٦	٥٩	١٢٤	٢٣٧	٢٤٣	٢٤٠	٢٤٣	٢٧٣	٢٧٣
٢٤٦-٢٤٩	٢٥٤	٢٥٦-٢٥٨		المعية مع الغير، ٣٧٣				
٢٦٠-٢٦٢	٢٨٥	٢٨٦	٢٨٧	المغايرة الوجودية، ٣٨٣				
٣٠١	٣٠٣	٣٠٦	٣١٢	المفهوم الكلي، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨٧				
٣١٩	٣٤٠	٣٤٤	٣٤٣	المفيض، ٢٢٤، ٢٦٧، ٣٢٤، ٣٢٥				
٤٠١	٤١٦	٤٧٢	٤٧٤	المقارنة، ٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٤٠٢				

المؤثر بالفعل، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٥٥، ٧٤٥	المقارنة الاتفاقية لا اللزومية، ٨
النبوة، ٤١٠، ٤٩٩، ٧٠٠	المقدم، ٨٥، ٨٨-٩٥، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٣
النظام التام الإلهي، ٥٧٦	١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ٤٢٧، ٤٣٦
النفس، ٢٤، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٧٩، ١٠٢، ١٠٩	المقدورية والاختيارية بالواسطة، ٥٠٢
١٣٥، ١٤٣، ١٤٦، ١٨٧، ٢٣٩، ٢٤٨	المقولات الأولية، ٢٩٠، ٢٩١
٢٦٦، ٢٧٦، ٢٨٤، ٣٢٧-٣٢٥، ٣٣٦	المقولة، ٥٦
٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥٤	المقوم، ٢١٩، ٢٢٠، ٣١٠، ٣٢٢، ٥٠١، ٥٨٩
٣٥٧، ٤٠٩، ٤١٢-٤١٤، ٤٧٤، ٤٩٠	المقيد، ١١، ٣٨، ٥٧، ١٥٩، ١٧٢، ١٨٠
٥٠١، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٥، ٥٢٤	١٨٥، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٠
٥٢٥، ٥٣٧-٥٣٩، ٥٥٦-٥٥٨، ٥٦٣-٥٦٦	٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠-٢٦٢، ٢٨٢
٥٧٠، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨٢، ٥٨٤	٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥-٣٠٨
٦٠٢، ٦٣٠، ٦٨٥، ٦٩٠، ٧٤٥، ٧٤٦	٣١٢-٣١٤، ٣١٧، ٣١٨، ٣٥٨، ٣٦٧
النفس الأمري، ٤٤٣، ٤٦٥، ٤٣٨، ٦٤٥	٣٦٨، ٣٧٧، ٤٠٢، ٥٥١، ٥٦٤، ٦٤٨
النقيضين، ٧٠، ٨٨، ١٢١، ١٢٢، ١٧٦، ١٨٤	الملكية التكوينية، ٧٧٢
١٩١، ١٩٥، ٢٠٢، ٢١١، ٢٢٣، ٢٢٦	المنع، ٧٧، ٤٢٢، ٥٠٨، ٥٣٨، ٥٤٥، ٥٥١
٢٣٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣٤٢، ٤٥٤، ٤٥٥	٥٧٨، ٧٧٢، ٧٨٨، ٧٩٥، ٨٠٠، ٨٠٤
٤٥٧، ٤٦٢، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٢٠، ٤٢١	المنع الإمكانية، ٥٧٨
٤٦٣، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٩، ٧٦٧، ٨٠٥	الموجد، ٨، ٩، ١٠، ٢١، ٢١، ٢١٠، ٢١٨
النور الباطني، ٥٤	٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧-٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣-٢٣٥
الواجب العقلي، ٥٥٢	٢٣٧، ٢٩٩، ٤٦٧، ٤٧٠، ٤٩٣، ٥٩٤
الواجب بالذات، ٣٠، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٧، ٧٩	٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٤٩، ٤٨٤
٨٠، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٢	٤٨٦، ٧٠٧، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٤٠
٣٢٢، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٦٨	الموجود المطلق، ٤٥

الوجوب الأزلي، ٢٩٧	٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٠٦
الوجوب الذاتي، ٢٣٢، ٧٢٧، ٧٢٨	٤٢٤، ٤٢٨، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٢
الوجوب العقلي، ٥٥٥، ٥٥٢	٦٦٤، ٧١٤، ٧١٧، ٧١٨
الوجوب بالغير، ٢٢٥	الواجب بالغير، ٥٠
الوجودات العَرَضِيَّة، ٢٢٢	الواحد، ١٠-١٢، ١٤-١٦، ٢٩، ٣٥، ٤١
الوجود البحت، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٣٠٩	٤٥، ٤٧، ٥٧، ٥٨، ٧٨، ٧٩، ٩١، ٩٢، ٩٩
٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٤٠١	١٠١، ١٤٤، ١٨٤، ١٩٥، ٢١٨-٢١٩
الوجود الحقيقي، ١٦، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٣٤	٢٢٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٥٢-٢٥٦، ٢٦١
٤٩٥، ٤٠٦	٢٧٠-٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٦
الوجود الخارجي، ١٣-١٥، ٣٨، ٤٣، ٤٥	٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠
١٥١، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٥، ٥٧، ٥٥، ٥١	٣٠٢، ٣٠٥-٣٠٧، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦
١٨٩، ١٨٤، ١٨١، ١٧٥، ١٧٤، ١٥٢	٣٢١، ٣٢٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٩٤، ٣٩٥
٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٣، ٢٢١، ٢٢٠، ١٩٧	٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٦، ٥٠٦، ٤٣٤
٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧١، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٤٨	٦٦٧، ٦٦٠
٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٧٨، ٢٧٦	الواحد الحقيقي، ٢٣٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٧٠
٢٩٧، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٨٨	٢٧٢، ٤٠١
٣٢٧، ٣١٧، ٣١٣، ٣١١، ٣٠٧، ٣٠٦	الواحد السنخي، ١١، ١٨٥
٤٣٧، ٥٠٤، ٤٩٥، ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٤٤	الواحد الشخصي، ٢٩، ٤٥، ٧٨، ٢٣٧، ٢٧٦
٧٢٦، ٧٢٣، ٧١٢، ٧١١	٢٩٤، ٣١٣، ٤٣٤
الوجود الخاص، ١٤، ١٦، ٥٥، ٥٧، ٢٢٠	الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، ١٠، ١٦، ٢١٨
٧٢١، ٧٢٠، ٥٦٣، ٣١٧، ٣١٥، ٢٢١	الوجدان الشهودي، ٣٣٩
٣٠٣، ٢٢٢، ٢١٩	الوجدان والعلم الحضورى، ١٠٣، ٣٦٤، ٤٥٣
الوجود العارض، ٣٧، ٣٥	٤٥٤، ٥٦٦، ٦٠٢

الوجود الكلي الطبيعي، ٢٨٧	الوهم، ٢٦٨، ٣٢٨، ٥٠٢، ٥١٢، ٥٧٠
الوجود المتعين، ٢٥٠، ٢٥٢	إمكان الممكن بالذات، ٢٣٨
الوجود المجازي، ١٦	انتزاع، ١٤، ٤٦، ٤٧، ٢١١، ٢٨١، ٢٨٣
الوجود المطلق، ١٣، ٣٨، ٤٠، ٥٦، ٢٣٧	٢٩٣، ٣٣٩، ٣٨٥، ٤٩٥، ٤٤٧، ٤٤٩
٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٥، ٣٠٦	٧٢٣
٣١٢-٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٤٤، ٣٦٣	انتزاع الماهية، ٤٦، ٤٧، ٢٨٣، ٣٣٩، ٤٩٥
٣٦٨، ٣٦٥	انفعالي، ٥٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١
الوجود المماثل، ١٧٠، ١٧٢، ٣٠٥، ٣٦٧	١٨٢
الوجود المنبسط، ٢١٨	انقلاب الذات، ١٤٠، ٢٣٢، ٢٨٤، ٣١٨
الوجود الواجبي البسيط، ١٩٤	٥٢٤، ٥٢٦، ٥٦٥، ٧٢٥
الوجود بالعرض، ٥٦٣، ٤٩٥	انقلاب العلم جهلاً، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦
الوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق، ٤٥، ٢٩	١٦٧، ١٧٧، ١٧٨
الوحدة الحقة الأصلية، ٢١٨	إيجاد، ٨، ٩، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٥، ٥٣، ٥٨
الوحدة الحقة الظلية، ٢١٨	٦٠-٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٧
الوحدة السخية، ١١، ١٢، ١٥٨، ١٨٤، ٢٣٣	٨١، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٨، ٩٩-١٠٢
٢٧٣، ٣٠٠، ٣٦٣	١٠٤، ١٠٧-١١٠، ١١٣، ١١٧، ١١٨
الوسائط، ٢٢	١٢٩، ١٥٠، ١٨٢، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٢
الوقوع، ٦٠، ٧١، ١٧٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٥٨٣	٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٢، ٣٨٨، ٤١٦، ٤١٧
٧٠٠، ٥٩٨، ٥٨٥	٤٣١-٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٤-٤٤٦
الولاية، ٢٤٥، ٣٤٥، ٣٥٥، ٤٠٦، ٧٠٨	٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٦
٨٠٨، ٨٠٧، ٧٦٢	٤٥٨-٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠
الولاية التكوينية المطلقة، ٧٠٨	٤٧٢، ٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٦
	٤٩٠، ٤٩٩، ٥٠١، ٥٣١، ٥٤٢، ٥٥٩

إيجاد الفاعل، ١٨، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٤٨، ٨٠٥	٥٦١، ٥٦٦، ٥٦٩-٥٧١، ٥٧٣
إيجاد الله، ٨، ١٩، ١٣٦، ٢٠٩، ٢٣٧، ٢٤٧	٥٧٥-٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٥، ٥٨٦
٣٩٦، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٩٩	٥٩٠-٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٦، ٥٩٨-٦٠٣
٥٢٥، ٥٧٠، ٥٢٣، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٨٩	٦٠٨، ٦١١، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٨-٦١٦
٦٩١، ٦٩٨، ٧٠٤، ٧٢٤، ٧٤٧، ٧٤٩	٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٣، ٦٦٠-٦٦٣
٧٥١، ٧٥٣، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٨٤	٦٦٧، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٧، ٦٨٤، ٦٨٥
٧٩٨، ٨٠٤	٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٧، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١٤
أجزاء العلة التامة، ٩، ١٨، ٢٢، ٢٧، ٤٤	٧٢٦، ٧٣٧، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٩
١١٠، ١٢٤، ١٣٠، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٩	٧٥٠-٧٥٢، ٧٦١، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٧٤
٤٣٥، ٤٦٧، ٤٧٢، ٤٩٨، ٤٠٨، ٤١٦	٧٨٦، ٧٨٧، ٧٩٥، ٨٠٣-٨٠٥، ٨٠٦
٤٥٧، ٧٤١، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٦، ٨٠١	إيجاد الإنسان، ٢٣، ٤٦٢، ٧٦٥
أسماء، ٣٧	إيجاد العمل، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١
أشكال الأعيان الثابتة، ٣٨، ٨٠	٦٢، ٦٦، ٧٠، ٧٥، ٧٨، ١٠١، ١٠٣
أصالة الماهية، ٩٨، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٧	١٠٧-١١٠، ١١٢-١١٤، ١١٨، ١٥٠
٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٩٢	٢٠١-٢٠٣، ٤١٦، ٤٣١، ٤٣٣
٣٩٣، ٤٢٨، ٥٣٥، ٥٩٣، ٤٢٤، ٤٤١	٤٣٥-٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢-٤٤٥، ٤٤٧
٧٢٦	٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٩
أصالة الوجود، ١٠، ١٣، ١٥، ١٦، ٣٤، ٤٦	٤٦٩، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩١، ٥٤٠
٤٧، ٥٥، ٥٧، ٩٨، ١٥٨، ١٨٤، ٢٠٤	٥٤٢، ٥٤٩، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٩٠، ٥٩٢
٢١١، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٣	٥٩٤-٥٩٦، ٥٩٨-٦٠٢، ٦٠٨، ٦١٣
٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣	٦١٦، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٣٢
٢٩١، ٣٢٣، ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٧٢	٦٥٨، ٦٦٠-٦٦٢، ٦٦٤، ٦٧٠، ٦٧٤
٣٨٥، ٣٩٢، ٤٣٨، ٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠٥	٦٧٥، ٦٧٧، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٥٢، ٧٩٥

٨٢ ٨١ .٧٥ .٧٤ .٧١-٦٩ .٦٧ .٦٥	٦٣٧ .٦٢٤ .٥٩٣ .٥٨٦ .٥٦٣ .٥٣٥
١٠٦ .١٠٩ .١١٠ .١١٢ .١١٣ .١٢٠	٦٣٩ .٧٢٢ .٧٢٩ .٧٣٠ .٧٣٣
١٢٤ .١٢٦ .١٢٧ .١٢٨ .١٣٣ .١٦٩	أصيل، ٦٣٩
١٧٤ .١٩٧ .٢٠٣ .٢٠٥ .٢٢٩ .٣١٠	أفعال الله، ١٦ .١٩ .٧٧ .١٥٦ .٢٣٧ .٤٦١
٣٢٤ .٣٤٦ .٣٤٨ .٣٤٩ .٣٥٥ .٣٩٩	٦٣٤ .٦٤٣ .٦٤٧ .٦٩٧ .٧٤٩ .٧٥٠
٤١٣ .٤٢٥ .٤٣١-٤٣٦ .٤٤٣	٧٦٨ .٧٦٩ .٧٨١ .٧٨٧
٤٤٥-٤٤٨ .٤٥١ .٤٥٤ .٤٥٧ .٤٦١	أقسام العلم، ١٤٣ .١٥٤
٤٦٨ .٤٧٢ .٤٨٠ .٤٨٢ .٤٨٤ .٤٨٥	أقسام الفاعل، ١٤٣ .١٤٧ .١٥٣ .١٥٤
٤٨٩ .٤٩١ .٤٩٢ .٤٩٦ .٥٢٧ .٥٣٩	أمرأ محلاً، ٥٤ .٣٣٩
٥٤٣ .٥٤٢ .٥٨٠ .٥٩٥ .٥٩٦ .٦٠١	أمر انتزاعي، ١١ .١٤ .١٨٥ .٢١٤ .٢٨٠
٦٠٢ .٦٠٤-٦٠٨ .٦١١ .٦١٥ .٦١٦	٢٨١ .٢٨٢ .٣٣٧ .٥٦٤
٦١٨-٦٢٠ .٦٢٢ .٦٣١ .٦٣٢ .٦٥٣	أمر تكويني، ٣٤٦ .٤٦٣ .٥٢٣
٦٥٧ .٦٥٩ .٦٦٣ .٦٦٩ .٦٧٠ .٦٧٤	أمر عدمي، ٢١٤
٦٧٧ .٦٧٨ .٦٧٩ .٧٤٤ .٧٤٥ .٧٥٣	أمر وجداني، ١٠٢ .٤٣٩ .٥٥٦ .٦٧١
٧٦٠ .٧٨٧ .٧٩٦	بالتجلي، ١٥٨
بالقوة، ٢١٣ .٣٥١ .٦٢٧	بالذات، ٦٢ .٦٦
بالمباشرة، ٢٨ .٧٦ .٨١ .١٩٩ .٢١٠ .٢١٥	بالعرض، ١٥ .٥٦ .١٨٥ .١٨٦ .٢١٤ .٢٢٠
٣٨٤ .٤٦٠ .٤٦١ .٤٦٣ .٤٦٤ .٤٧٠	٢٢١ .٢٨١ .٢٨٢ .٢٩١ .٢٩٩ .٤٧١
٤٨٤ .٤٦٨ .٧٠١ .٧٠٣ .٧٠٩ .٧٤٨	٤٧٢ .٤٩٥ .٥٦٠ .٦٣٨ .٧١١ .٧١٢
٧٥٧ .٧٦٥ .٧٧٤ .٧٧٦ .٧٧٨ .٧٨٤	٧٣٣
٧٨٦ .٧٨٧ .٧٨٨ .٧٩٦ .٨٠٤ .٨٠٦	بالعرض والمجاز، ١٥ .٥٦ .١٨٥ .٢١٤
بالمطابقة، ١٧٩ .٢٩٢ .٦٨٥	٢٢١ .٢٩٩ .٤٩٥
بالمعنى الأخص، ١٥٦ .١٦٣ .١٧٤	بالفعل، ١٠ .١٨ .٢٠ .٢٨ .٥٩ .٦٠ .٦٢ .٦٤

٦٢٠، ٦١١، ٥٩٩، ٤٤٣	بالواسطه، ٧٧٢، ٤٩٩، ٩٨
بلاواسطه، ٥٠١، ٤٧٠	بدیهی، ٦٧٢، ٢٣٢، ١١٦، ٩٣، ٢٥
بنفسه، ٤٨، ٤٩، ٨٤، ١٤٦، ١٧٠، ٢٤١	بدیهی ثانی، ١١٦
٢٤٣، ٢٦٦، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٩٦، ٤٠٥	برهان الإنّ، ١٣٤، ١١١، ١١٠، ٩٧، ٤٩، ٢٠
٤٣٩، ٤٦١، ٤٨٨، ٤٩٦، ٥٤٣، ٥٩٠	١٣٩، ١٧٣، ٢٣٣، ٢٣٥، ٣٦٠، ٣٨٨
٦٠٠، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٢، ٧١٣-٧١٥	٣٩٢، ٣٩٣، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٤، ٤٤٢
٧٢٢، ٧٢٧-٧٣١، ٧٤١، ٧٤٤، ٧٧٩	٤٥٣، ٤٨٩، ٥١٥، ٦٠٥، ٦١٣، ٦٣٥
تابع، ٣١، ١٤٣، ١٤٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠	٦٣٨، ٧١٠، ٧١٤، ٧٦٩
١٧٥، ١٧٨، ١٨٢، ٤٦٥، ٤٨٥، ٤٨٨	برهان الخلف، ٦٣٥، ٦٠٥، ٤٠٠، ٣٩٦، ٢٩٠
٥٠٦، ٥٢٩، ٥٧٧، ٥٨٢، ٥٨٥	بسیط، ٣٨١، ٣٦٣، ٢٩١، ٢٢٠، ١٩٦، ١٥٩
تأثیر الفاعل، ٨٢، ٤٥١، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٨٢	٤١٤، ٣٩٥
٦٧٣	بسیط الحقیقه، ٣٦٣، ٢١٩، ١٥٩
تجلی، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٩، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٣	بُعد وجودی وکمالی، ٤١٦، ٤١٥
٤٠٢، ٤٢٢، ٤٢٣	بغض، ٦٣٠، ٥٦٥، ٥٠٤، ٤٧٥، ٣٥٣، ٣٥١
تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی، ٣٣٣	بقاء، ٣٢٩، ٢٤٩، ٢٠٠، ٧٨، ٧٧، ٦٩، ٥٤، ٧
تحصیل الحاصل، ٧٠، ٩١، ٩٢، ١٤٥، ١٤٩	٣٨١-٣٨٣، ٣٨٧، ٣٨٨، ٤١٠، ٤٦١
١٥١، ١٧٥، ١٩٥، ٢١٧، ٣٨٥، ٤٣٩	٥٠١، ٥٠٥، ٥٢٥، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٢
٦٤٠، ٧٠٢، ٧٣٧	٥٧٠، ٥٧٦، ٥٨٢، ٧١١-٧١٣، ٧١٥
تحقق العلة التامة، ٢٥، ٥٩، ٦١، ٦٢	٧١٦، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٠
٦٦-٦٨، ٧٠-٧٢، ٧٤، ٧٨، ٨٠، ٨١	٧٣٤، ٧٣٦، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٣، ٧٤٧
١٠٧، ١١٣-١١٦، ١٢١، ١٢٥، ١٢٨	٧٥٣، ٧٧٨، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٧، ٨٠٠
١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٤، ١٧٦، ١٨٩	٨٠٢، ٨٠٤
١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٥، ٢٢٤-٢٢٦	بلامرجح، ٤٤٠، ١٢٢، ٦٨، ٦٧، ٦٤، ٦٣

.٤٢٥ .٤٢٦ .٤٢٨ .٤٤٥ .٤٤٦ .٤٤٨

.٤٧٨ .٤٧٤ .٤٧٢ .٤٧١ .٤٥٥-٤٥٢

.٥٩٢ .٥٦٦ .٥٦٢ .٤٩٣ .٤٨٦ .٤٨٤

.٦١٤ .٦١٣ .٦١٠-٦٠٨ .٦٠١ .٦٠٠

٦٨٢ .٦٥٣ .٦٣٤ .٦٣٢ .٦١٩

تخيّل نفساني، ٥٤

ترجيح، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ١١٣، ١١٤، ١٢١

.١٩١ .١٩٢ .١٩٥ .٢٥١ .٢٤٠ .٢٤٣

٤٦٢ .٥٩٩ .٦٧١

تركيب، ٣٦، ٣٧

تصديق، ١٤٥، ١٨١

تصوّر، ٢١، ٢٨، ٣٣، ٦٠، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧١

.١٧٤ .١٧٣ .١٥٠ .١٤٦ .١٤٥ .١٢٤ .٨٢

.١٨١ .٢٠١ .٢١١ .٢٣١ .٢٣٢ .٢٣٤

٣٧٩ .٤١٦ .٤٤٤ .٤٩٨ .٤٤٥

تعدّد الواحد، ١١، ١٣، ٥٨، ٩١، ٩٢، ١٩٥

٢٨٣ .٢٩٧ .٣٢١ .٤٦٧

تعدّد الوجود والوجود، ٥٠، ٥٣، ٧٨، ٢٧٣

٢٧٥ .٤٦٥ .٧٩٨

تعيّن، ٢٩، ٣٦، ٢٤٩، ٢٥٠-٢٥٢، ٢٧١

٢٨٠ .٢٨٦ .٢٨٩ .٢٩١ .٣١٠ .٣٤٣

تفويض، ٧٦٧

تقدّم، ٧٥، ٨٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٦٧٥

.٢٢٨ .٢٢٩ .٢٣٥ .٢٢٦ .٢٢٣ .٢٣٥

.٤٢٦ .٤٢٨ .٤٣٩ .٤٤٢ .٤٤٤

.٤٤٦-٤٤٩ .٤٥٦ .٤٥٦ .٤٥٣-٤٥١

.٤٦٠-٤٦٣ .٤٦٩ .٤٧٦ .٤٧٩ .٤٨١

.٤٨٢-٤٨٧ .٤٩٠ .٤٩٦ .٤٩٩ .٥٢٩

.٥٧٢ .٥٧٣ .٥٨٠ .٥٨٢ .٥٨٣ .٥٨٦

.٥٨٩ .٥٩٢ .٥٩٤ .٥٩٧ .٥٩٩ .٦٠٦

.٦٠٨ .٦١٠ .٦١١ .٦١٣-٦٢٠ .٦٢٢

.٦٢٣ .٦٢٦ .٦٣١ .٦٣٢ .٦٣٤

.٦٥٢-٦٥٥ .٦٥٨ .٦٦٢ .٦٦٧-٦٧٠

.٦٧٤ .٦٧٧ .٦٧٨ .٧٤٩-٧٥٢ .٧٦٠

.٧٦٦ .٧٦٧ .٨٠٣ .٨٠٤

تحقّق الكثرات، ٢١٨

تحقّق خارجي بالذات، ١٥، ٤٩٥

تخصيص، ٢٣٣

تخلّف، ٥٩، ٦٣، ٦٥، ٩٨، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٣

.١٣٧ .١٩٠ .٢٠٢ .٢٠٤ .٢٠٦ .٢٠٧

.٤١٣ .٤٢٣ .٤٢٦ .٤٤٥ .٤٥٤ .٤٨٤

.٤٨٧ .٥١٦ .٥٢٢ .٥٤٣ .٦٠٢ .٦١٠

.٦١١ .٦١٣ .٦١٦ .٦١٧ .٦٥٣ .٦٥٨

.٦٧٧ .٧٤٠ .٧٤١

تخلّف المعلول عن العلة التامة، ٦٠، ٦٤، ٦٨

.١٢٥ .١٢٨-١٣٢ .١٩٩ .٢٠١ .٢٠٧

جعل الأحكام والتكاليف، ٤٨٣	تقيّد الوجود الواجب بالذات، ٥٨
جعل بسيط، ٣٨١، ٣٩٥	تمام الذات، ١١، ١٨٤، ٢٢٢، ٧٢٤
جعل تأليفي، ٧٤	تماميّة، ٥٤، ٩٥، ١٣٢، ١٤٢، ٢٢٧، ٢٩٠،
جعل مركّب، ٣٨١، ٣٩٥	٣٨١، ٥٥٩، ٥٧٦، ٥٩٢، ٥٩٧، ٦٧٤
جنس، ٥٠٥	تماميّة العلة، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٥،
جهل مركّب، ٥٤، ٣٤٠، ٣٨١	١٢٨، ٢٠١، ٤٤٩، ٤٨٢، ٤٣١، ٦٥٧،
حادث، ٢٥٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٦٠، ٤٠٠،	٦٧٢، ٦٧٥
٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦٤٣،	تمامية الفاعل، ٦٢، ١١٩، ١٣١، ١٧٧، ٤٣٢،
٧١٥	٤٣٦، ٤٤٢، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٢،
حجاب، ٤٣، ٢٦٣، ٣٣٣	٥٢٩، ٥٣٩، ٥٦١، ٥٧١، ٥٩٠، ٥٩٦،
حدّ ماهويّ، ١٥٨، ٢٢٢، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤،	٦١٦، ٦٥٥، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٧٠، ٦٧٣،
٢٩٢، ٣١٥، ٣١٦، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢١	٧٤٥
حدوث، ١١٨، ٢٥٠، ٣٥٧، ٣٩٩،	تمكّن بالفعل، ١٢٧
٦٣٥-٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦١٥، ٧٣٤،	تناقض، ١٣، ٥٦، ١٢١، ١٨٢، ١٩٨، ٣١٩،
٧٩٩	٣٢٢، ٣٧٤، ٣٩١، ٤٢٦، ٤٥٤، ٥٢٠،
حدوثاً، ٧، ٥٤، ٦٩، ٧٠، ٧٧، ٣٨١-٣٨٣،	٥٩٣، ٦١١، ٦٢٣، ٦٤٠، ٦٦٩، ٧١٤،
٣٨٧، ٣٨٨، ٤٦١، ٥٠١، ٥٤١، ٥٤٢،	٧١٥، ٧١٦، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٦، ٧٢٧،
٥٧٠، ٥٨٢، ٧١٣، ٧١٥، ٧٢٥، ٧٤٣،	٧٣٨، ٧٥٣، ٧٧٨
٨٠٠، ٨٠٢، ٨٠٤	توحيد الذات والصفات، ١٠
حُسن، ٦٠، ٦٧، ٧٢، ٨٤، ١٣٠، ٢٤٣، ٢٧٢،	ثبوتية، ٥٢٠
٣٠٩، ٣٤٣، ٤٨٦، ٤٨٨، ٥٧٢، ٥٧٥،	جبر الأشعري والحكيم، ٥٢
٥٩٨	جبر العدلية، ٢٥، ٤٣١
حصولي انفعالي، ٥٢، ١٤٣، ١٨١، ١٨٢،	جزئي حقيقي، ٥٥، ٢٤٤، ٢٤٦، ٥٢٤

٧١٨، ٥٣٥	حصولي فعلي، ١٤٣
ذهني، ١٥، ٨٤، ١٠٢، ١٥١، ٢٩١، ٢٩٩،	حضور تفصيلي، ١٥٨
٣٠٠، ٣١٢، ٣١٧، ٣٥٦، ٤٠٣، ٤٣٨،	حقائق وجود الأشياء، ٣٨
٧٥٦	حقيقة القدرة، ٤٨١
رتبة الذات، ١٠٢، ١٥٢، ٢١٤، ٢٢١، ٣٠٣،	حكم، ٣٥-٣٧، ٨٩، ٣٧٦، ٤٤٠، ٤٨٧،
٧٢٠، ٧١١، ٥٨٥، ٤٩٤	٧٩٤، ٧٦١، ٧٤٠، ٥٤٩، ٥٤٦، ٥٣٢
زائداً على ذاته، ٤٩، ١٤١، ١٤٣، ١٧٩، ١٨١،	حيثية الإطلاق الذاتي، ٢٣٨
١٨٢، ١٨٩، ١٩٨، ٢٩٠، ٣١٢، ٣٢٠،	حيثية تقييدية، ٣٠، ٧٩، ١٩٤، ٢٣١، ٢٣٧،
٣٣٧	٥٠٤، ٣٦٢، ٣٣٦، ٢٧٨، ٢٤٥
زائدة على ذاته، ١٤٣، ٣٤٥، ٣٥٩، ٤٢٧،	خروج تخصصي، ٤٨٧
٧٧٧، ٤٦٨، ٤٨٣، ٧٧٧	دافع، ٥٥٩
زيادة الصفات على الذات، ١٧٧، ٤٢٩،	دليل جدلي، ١٩٠
سببية، ٤٨، ٢٢٤، ٢٣٠، ٤٤١،	ذات الحق، ٢٤٠، ٤٠١
سعادة، ٨١، ٤١٠، ٤٨٨، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٣،	ذاتاً ووقوعاً، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٩٤، ٣٩٦،
٨٠٧، ٧٦٢	٥١٢، ٤٤٢، ٤٢٩، ٤٢٥، ٣٩٧
سلب الذاتي، ٧١٤	ذاتيات، ٨٣، ١٤٦، ١٩٤، ٢١١، ٤٩٥، ٥٣٥
شأن، ٣١، ٥٦، ٧٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٩٩،	ذاتيات باب البرهان، ١٩٤، ٢١١، ٥٣٥
٣٢٦، ٣٤٦، ٤٠١، ٤٥٦، ٥٠٧، ٤٣٩،	ذاتي باب البرهان، ١٣، ٤٦، ٥٥، ٥٧، ٧٩،
٨٠١، ٧٩٣، ٧١٣	١٧٢، ١٨٥، ٢٤٦، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩٣،
شدة، ١٢، ١٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٩١، ٢١٩، ٥٢٣،	٣٣٧، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٩٥، ٥٠٥، ٥٢٥،
شرط التكليف، ٥٨٢، ٤٥٩، ٤٧٥، ٤٧٧،	٥٤٣، ٤٣٧، ٤٤١، ٤٤٢، ٧١٠، ٧١٢،
شرط الفاعل، ٨، ٩، ٦٠، ١١٠، ١١٤، ١٢٩،	٧١٧، ٧١٨، ٧٢٣، ٧٣١، ٧٣٣
١٣٠، ١٤٥، ١٧٨، ١٨١، ٢٠٣، ٤٣١،	ذاتي باب الكلّيات، ١٧٢، ٥٠٤، ٥٢٤، ٥٢٥،

ظَلَّ وجود الحقّ، ٢٩٤	٤٤٢، ٤٥٩، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٩١، ٤٠٤
ظهور، ٣٠، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ١٥٣، ٢٥١، ٢٥٣	٦٢٣، ٦٤٨، ٦٧٠، ٦٧٤، ٧٤٤
٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٩٤	شرط القابل، ٩، ٢٠٩، ٢٣٥، ٧٤٦
٢٩٧، ٣٣٢، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤٢٣، ٥١٤	شرط القابليّة، ٢١٣، ٥٨٨
عالم الغيب المحيط، ٥٤	شريك الباري، ٣٩٧، ٧٣١
عالم الغيب المطلق، ٢٥٤	شقاوة، ٨١، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٠٦-٥٠٨، ٥٣٣
عالم الوجود، ١٨، ٢٢، ٧٠٨، ٧٣٩	شؤون ذاتيّة، ٢٩٨، ٤٠١
عبد مطلق، ٧٠٩	صدور الكثير، ٩٩، ٢١٨، ٢٣٢
عدم المعلول، ٦٤-٦٦، ١٣١، ٢٠٢-٢٠٤	صدور الكثير عن الواحد، ٩٩
٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧-٢٣٠، ٥٨٦	صفة، ٣٦، ٣٧، ٩٤، ١٢٠، ١٢١، ١٣٩، ١٥٢
٥٨٧، ٦١٠، ٦١٣-٦١٥، ٦١٧، ٦٢٣	٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣٤٥، ٣٦١
٦٢٤، ٦٦٩	٤١٢، ٤٢٠، ٤٢٩، ٤٤٢، ٥٠٦، ٥٣٠
عدم أصالتها، ٥٦	صور الأعيان الثابتة، ٣٨
عدم وجود العلة التامة، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٧	صورت، ٣٣٣، ٣٥٦
١٣١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٢٧	صورة الحقّ، ٣٣، ٤٠، ٢٥٥
٤٢٢، ٤٨٤، ٥٨٦، ٦١٨، ٦٢٣، ٦٢٤	ضروريّ، ٥٠، ٢٦٦، ٣١٨، ٦٦٠، ٦٧٤
٦٦٨، ٦٧٨	طريقيّة، ١٧٨
عدميّة، ٣٣، ٣٤، ٢٥١	طور العقل، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٦٨، ٢٨٥، ٣٠٠
عرض، ١٧، ٢٠، ٢١، ٩١، ١٩٥، ٢٩٧	٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤١-٣٤٤
عَرَض، ١٠٤، ١٦١، ١٨٠، ٢٨١، ٢٩٧	طولاً، ٢٤، ٢٩، ٥٤، ٦٩، ٧٦، ٧٧، ٩٢، ١١٥
عَرْضاً، ٢٩، ٧٦، ٩٢، ١١٥، ١٩٥، ٣٩٩	١١٨، ١٩٥، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٩٠، ٥٠٠
٤٦٢، ٤٩٧، ٧٥٣	٧٥٣، ٧٦٦، ٧٨٨، ٨٠٥
عقلاً بالملكة، ٣٢٠	ظَلَّ، ٢٩٤، ٣٣٥

٢٣٩ . ٢٤٨ . ٢٤٩ . ٢٥٢ . ٢٦٥ . ٢٧٠	عقليّ، ١١، ٧٠، ٩٤، ١٣٩، ١٨٥، ٢١٧
٢٧٣ . ٢٧٤ . ٢٧٦ . ٢٧٩ . ٢٨١ . ٢٨٢	٢٤٨، ٢٥٧، ٢٨٠، ٣١٣، ٣٤٣، ٣٢٩
٢٩٣ . ٢٩٤ . ٢٩٦ . ٥٠١ . ٥٦٩ . ٦٣٤	٢٤٣، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥١٤، ٦١٣، ٦١٩
٢٣٦ . ٢٤٧ . ٢٥٠ . ٢٦٢ . ٢٩٤ . ٧٥٠	٢٢٣، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٨
٧٥٣ . ٧٦٥ - ٧٧٠ . ٧٧٣ . ٧٧٨ . ٧٨٢	٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٢، ٧٢١
٧٨٣ . ٧٨٥ - ٧٨٨ . ٧٩٤ . ٧٩٧	٧٥٣، ٧٩٠
عين الارتباط، ٩٨، ٢١١، ٢٧٢، ٣٨٦، ٣٨٧	٧، ١٠، ١٧، ٢٠٩، ٢٣٥، ٥٦١، ٥٦٨
٢٩٢ . ٢٩٧ . ٥٨٦ . ٧٢٧ . ٧٨٨	٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٩٧
عين الذات، ١٨٩، ٢٣٢، ٥٩٤	٩، ٢٦
عين الذات (عين ذاته)، ٦٩، ٧٢، ٨٣، ١٣٩	علم إجمالي، ١٥٧
١٤٤ . ١٤٧ . ١٥٧ . ١٥٨ . ١٦٣ . ١٨٢	علم الأخلاق، ٤٩٣، ٥٠١، ٥٠٢، ٥١٥، ٥٧٠
١٨٣ . ١٨٩ . ١٩٦ . ١٩٨ . ٢٠٠ . ٢١٧	علم الحق، ٣٣، ٤٠، ٢٥٥
٢٣٢ . ٢٤٦ . ٢٧١ . ٢٧٩ . ٢٨٠ . ٢٩٣	علم الله، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٨، ١٥٢
٣١٢ . ٣١٤ . ٣٢٠ . ٣٢٢ . ٣٢٧ . ٣٧٣	١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٨، ٥١١، ٥١٧
٣٨٥ . ٣٩٩ . ٤١٥ . ٤٢٩ . ٤٦٨ . ٤٧٠	علم تصوّري، ١٤٦
٤٩٤ . ٤٩٩ . ٥٨٦ . ٥٨٧ . ٥٩٤ . ٦٢٤	علم حصولي انفعالي، ١٤٧، ١٧٩
٦٣٧ . ٦٣٩ . ٦٤٢ . ٦٨١ . ٧١٥ . ٧٢٧	علم حصولي فعلي، ١٧٨
٧٣٣ . ٧٧٧ . ٧٨٤ . ٧٨٧	علم حضوري إجمالي، ١٥٨، ١٦٠
عين الربط، ٣٤، ٢١٠، ٢٩٩، ٣٧٤، ٣٧٥	علم طريقي، ١٧٣
٤٩٧	علّة إثباتيّة، ٣٤٠
عين ذات، ٢٢٠، ٢٤٤، ٣٦٠، ٣٨٥	علّة احتياج الحادث، ٦٣٧، ٧١٣، ٧٩٩
عينيّة، ٤٣	عمل الإنسان، ٧، ٨، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٦١، ٦٣
غيب الغيوب، ٢٧٠	٨٠، ٨٣، ٨٤، ٢١٦، ٤٣١، ٤٣٣

٧٠١، ٦٦٥، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٠٨، ٤٩٣	فاعل بالمباشرة، ٧٦٦
٨٠٧، ٧١٣	فاعل تام، ٥٩، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٨٤، ٤٣٢
١٨٢، ١٤٩، ١٢٠، ١١٦، ٤٧، ٢٤، قادر،	٤٥٦، ٤٦٢، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٨٦
٥٩٤، ٥٨٧، ٥٧٧، ٥٤١، ٥٢٩، ٤١٦	٤٨٧، ٥٢٩، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٩٤
٧٨٧، ٧٨٤، ٧٧٧، ٧٦٨، ٦٨٠، ٦٧٤	٦٠٥، ٦٥٩، ٦٦٢، ٦٦٩، ٦٧٣، ٦٨٠
٨٠٤	٦٨١، ٦٨٦، ٧٤٩، ٧٥٠
قاعدة التحسين والتقييح، ٤٧٦، ٤٩٤	فاعل موجب، ٦٨٢
قاعدة اللطف، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٥	فاعل ناقص، ٢٤، ٦٠، ٦١، ٦٦، ٨١، ١١٩
قبح، ٥٤٧، ٥٥١، ٥٥٧، ٦٦٣، ٦٦٤	١٣٦، ١٧٦، ٢٠٧، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٤
قرب تكويني، ٥٦٥	٤٥٣، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٩
قضية استثنائية، ١٠٧	٥٨١، ٥٩٥، ٦٠٥، ٦٢٤، ٦٣١، ٦٥٥
قياس استثنائي اتصالي، ٨٥، ٩٣، ١٠١، ١٠٧	٦٥٧، ٦٦٢، ٦٦٧، ٦٨٠، ٧٤٥
قياس اقتراني، ٨٦، ٤٨٧	فرق مصداقي، ٦٨١
قيام حلولي، ١٦١	فقدان ونقصان، ٥٦
قيام صدوري، ١٦١، ٤٢٦	فناء، ٤٣، ٢٨٤، ٣٦٤، ٥٨٢، ٧١٣، ٧٢٥
قيد اللاتعين، ١٨٦	قائماً بالذات، ٢٣٢، ٣٧٣، ٦٣٧، ٦٣٩، ٧١٤
قيودات، ١٥، ٣٦	٧٢١
كتم العدم، ١٨-٢٠، ٢٢، ٢٧، ٧٣٩	قائم بذاته، ٥٢، ٢٦٩، ٤١٥، ٤٢٨، ٧١٢
كثرة، ٣٦، ١٥٩، ١٨٤، ١٨٦، ٢١٨، ٢١٩	قائم بغيره، ٦٢٤، ٦٣٩، ٦٤٢، ٧١٢، ٧١٣
٢٧٤، ٣٢٤، ٥١٣، ٧٥٥، ٧٩٠	قائم بنفسه، ٦٣٧، ٦٤٢
كسب، ٨، ١٨٧، ٥١٣، ٥١٥، ٥١٦، ٥٥٨	قابل، ٢٩، ٤٤، ٥٥، ٥٦، ٧٨، ١٨٤، ٢٤٨
٧٤٥، ٦٢٨، ٦٢٧	٢٥٥، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٩١، ٢٩٢
كسب الإنسان، ٤٠٤	٣١٥، ٣٤٤، ٣٦٥، ٣٩٤، ٤٢٠، ٤٢٦

٢٦٢ . ٢٦٨ . ٢٦٩ . ٢٧٥-٢٧٧ . ٢٨٢ .	كمال الظهور، ٣١، ٤٤
٢٨٣ . ٢٨٧ . ٢٨٨ . ٢٩٨ . ٢٩٩ . ٣٠٣ .	كيف نفساني، ١١٦، ٤٢٠، ٤٢٦
٣٠٨ . ٣١٢ . ٣٢١ . ٣٢٧-٣٢٩ . ٣٦٨ .	لاقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى الوجود والعدم، ٤٦٨
٣٧٣ . ٤٢٧ . ٤٦٨ . ٤٧١ . ٤٧٤ . ٤٩٥ .	لابشروط، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٧٨، ٢٤٨، ٢٤٩
٥٠٥ . ٥٦٠ . ٥٦١ . ٥٦٣ . ٥٨٥ . ٥٨٦ .	٢٥٥، ٢٦٥، ٢٧٠-٢٧٢، ٢٧٧-٢٨٠
٦٤١ . ٦٤٤ . ٧١٧ . ٧٢٠ . ٧٢١ . ٧٢٣ .	٢٩٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٣٦
٧٢٤ . ٧٢٥	٣٦١، ٣٦٧، ٣٩٤، ٦٣٤، ٦٦٥
ماهية خاصة، ١٣، ١٥، ٥٨، ١٨٥، ٣١٣ .	لاجبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، ١٣٥
٣٢٧ . ٣٣٨ . ٧٢٠	٤٦٤، ٧٥٩
مبادئ الاختيار، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٥٣، ٥٨، ٥٩ .	لازم خاص، ١٤٦
٦٠ . ٦٢-٦٥ . ٦٧ . ٦٩ . ٧١ . ٧٢ . ٧٨ . ٨١ .	لازم عام، ١٤٦
٨٣ . ٨٤ . ١٠٤ . ١٠٩ . ١٢٢-١٢٤ . ١٢٨ .	لا مؤثر في الوجود إلا الله، ٩، ٢٣٣، ٦٤٧
١٢٩ . ١٣٠ . ٢٠١ . ٢٠٣ . ٢٠٥ . ٤١٦ .	٦٥٧، ٦٩١، ٧٣٥
٤١٧ . ٤٣١ . ٤٣٤ . ٤٣٧ . ٤٤٣-٤٤٨ .	لِمَ الثبوتي، ٧٥٩، ٧٦٠
٤٥١ . ٤٥٣ . ٤٥٦-٤٦٠ . ٤٦٧-٤٦٩ .	لوازم إطلاق، ٤٢، ٤٣، ٨١
٤٧٠ . ٤٧٣ . ٤٧٦ . ٤٧٧ . ٤٨١ . ٤٨٦-٤٨٤ .	لوازم الوجود، ٤٠٣
٤٨٨-٤٩٤ . ٤٩٧ . ٤٩٨ . ٥٢٩ . ٥٣١ .	ما به الاختلاف، ١١، ٢٧٣
٥٣٩ . ٥٤٠ . ٥٦٢ . ٥٧٢ . ٥٨٩ . ٥٩٥ .	ما به الاشتراك، ١١، ٢١٩
٥٩٧ . ٥٩٩ . ٦٠٢ . ٦٠٥ . ٦١١ . ٦١٤ .	ماهية (الماهية)، ١٣، ١٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣
٦١٥ . ٥٩٢ . ٥٩٥ . ٦٢٣	٤٥، ٤٧، ٥٦، ٥٨، ٧٩، ٨٣، ١٠٢
مباينة عزليّة، ٧٢٩	١٠٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢
مبدأ، ٥٢، ٩٨، ١١٢، ١٥٤، ١٨٢، ١٩٧ .	١٨٥، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٣
٢١٢ . ٢١٥ . ٢٣١ . ٢٦٥ . ٢٦٦ . ٢٧٦ .	٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤-٢٤٦، ٢٤٩

٣١٠ . ٣١١ . ٣١٧-٣١٩ . ٣٢٢-٣٢١	٣١٨ . ٣١٢ . ٢٩٢ . ٢٨٨ . ٢٧٩ . ٢٧٧
٣٢٧ . ٣٢٩ . ٣٢٣ . ٣٥٥ . ٣٦٤ . ٣٦٩	٣٢١ . ٣٢٢ . ٣٢٧ . ٣٥٠ . ٣٨٥ . ٣٩٥
٣٧٠ . ٣٧٩ . ٣٨٦ . ٣٩٥ . ٤٠٤ . ٤٢٥	٧٥٧ . ٧٣٣ . ٧٠٥
٤٢٩ . ٤٣٤ . ٤٣٦ . ٤٤٥ . ٤٤٦ . ٤٥٤	مبدأ العالم، ٥٢ . ٣١٨ . ٣٩٥
٤٦٢ . ٤٧٠ . ٤٨٠ . ٥٢٠ . ٥٢٣ . ٥٦٥	مبني العرفان، ٥٢ . ٥٣
٥٩٢ . ٥٩٩ . ٦٠١ . ٦٠٢ . ٦٠٨ . ٦٠٩	متبوع، ١٤٦ . ١٤٧ . ١٩٠
٦١٣ . ٦١٤ . ٦٣٦ . ٦٤٠ . ٦٥٨ . ٦٦١	متشخص، ٥٥ . ٢٢٠ . ٢٤٦ . ٢٨٢ . ٢٩٣
٦٦٧ . ٧١٥ . ٧٢٥ . ٧٢٧ . ٧٢٨ . ٧٣٦	متمكّن، ٢١ . ٢٨ . ٧٠ . ٨٠ . ١٢٧ . ١٣٣ . ١٤١
٧٤٣ . ٧٩٩	١٨٣ . ٢٠٢ . ٢٠٣ . ٤٥٠ . ٤٥٩ . ٤٨٥
مخالفة، ٤٦ . ٥٢ . ٥٤ . ٩٣ . ١٢٩ . ١٧٣ . ٢٣٩	٥٢٩ . ٥٤٠ . ٥٥١ . ٥٧٣ . ٥٧٥ . ٦٢٢
٢٨٠ . ٢٨٨ . ٣٣٩ . ٣٧٢ . ٣٨١ . ٤٥٤	٦٣٢ . ٧٤٩ . ٧٦٠ . ٧٦٣ . ٧٦٤ . ٧٦٧
٦٠٨	٧٨٤ . ٧٩٥ . ٨٠٣
محبّة، ٣٥١ . ٣٥٣ . ٣٧٥ . ٥٠٤ . ٥٦٥ . ٥٧٠	مجرى الفيض، ٩ . ٢٧ . ٢٨ . ٢١٠ . ٢٢٤
محدود، ١٦ . ٣٠ . ٤٧ . ٢٢٢ . ٢٤٦ . ٢٧٧	٦٤٣ . ٧٤٧
٢٩٢ . ٣١٦ . ٣٢٨ . ٣٦٢ . ٣٩٠ . ٣٩١	مجمولة بالتبع، ٥٦٠
٤١٦ . ٤٢١ . ٧١٧ . ٧١٩ . ٧٣٩ . ٧٨٧	مجهولة الكنه، ٢٤٦ . ٢٧٥
محلّ، ٥٦ . ٦٤ . ٦٥ . ٧٠ . ٨٨ . ١٠٧ . ١٢٧	مجال، ١١ . ١٤ . ١٥ . ٤٩ . ٥٠ . ٥٨ . ٥٩ . ٧٠
١٣٢ . ١٩٩ . ٢٠٧ . ٢٣٠ . ٢٣٨ . ٣٢٦	٧٩ . ٩١-٩٣ . ٩٥ . ١٠٢ . ١٠٦ . ١١١
٣٤٤ . ٣٤٦-٣٤٨ . ٣٥٧ . ٣٦٧ . ٤٠٠	١١٢ . ١٢١ . ١٢٢ . ١٣٤ . ١٣٨-١٤١
٤٠٥ . ٤١١ . ٤٢٦ . ٤٣٣ . ٤٣٨ . ٤٤٦	١٦١ . ١٦٤ . ١٧٣ . ١٧٦ . ١٩٠ . ١٩٢
٤٨١ . ٥٠٧ . ٥١٤ . ٥١٩ . ٥٤١ . ٥٨٩	١٩٥ . ١٩٧ . ٢١٩ . ٢٢٧ . ٢٢٨ . ٢٣٩
٥٦٥ . ٥٩٠ . ٥٩٢ . ٥٩٣ . ٦٠١ . ٦٣٢	٢٤٣ . ٢٤٤ . ٢٤٩ . ٢٥٠ . ٢٦٠ . ٢٦٥
٦٣٤ . ٦٤٨ . ٦٥٧ . ٧٠٠ . ٧٠٩ . ٧٤٥ . ٧٩٣	٢٧٤ . ٢٨٠ . ٢٨٢-٢٨٥ . ٢٨٨ . ٢٩٢

مطلق الوجود، ٢٤٧، ٢٤٢، ٢٤٥	محمول بالضميمة، ١٨٠، ٥٦٤، ٧٣٢
معطي الوجود، ٨، ٩، ١٠، ١٦-٢٠، ٢٦-٢٩	محو العبودية، ٣١، ٣٢
٩٧-٩٩، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥، ٢٢٣، ٢٢٤	محو عين العبد، ٢٤٢
٢٣١، ٢٣٣-٢٣٥، ٣٢٠، ٣٢٦، ٤٨٣	مراتب الوجود، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٤، ٢٧٨
٥٠٠، ٥٤١، ٥٤٨، ٥٧٠، ٥٨٨، ٥٩٣	٢٩٣، ٣٤٢، ٤١٥، ٥١٣، ٧١٧، ٧١٩
٥٩٤، ٥٩٦، ٦٠٥، ٦٢٤، ٦٤٣، ٧٢٦	٧٢١
٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٣٩	مرايا، ٢٥١-٢٥٤، ٣٣٥
٧٤٢-٧٤٤، ٧٤٧-٧٤٩، ٧٥٩	مرايا الإمكانية، ٣٣٤
معقول ثانوي، ٥٦، ٢٨١، ٢٩١، ٥٤٤	مرتبة الأحدية، ٢٥٤
معقول ثانوي فلسفي، ٥٦، ٢٨١	مرتبة الواحدية، ٢٥٤
مغالطة، ١١٧، ٣٧٠، ٣٧٨، ٣٨١، ٤١٢، ٤٢٥	مرجح خارجي، ١٠١، ١٢٠، ١٢٢
٤٣٩	مركب، ٨٠، ٨٢، ١٣٨، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٤٥
مغاير، ١٤، ٤٣، ٥٧، ١٦٢، ١٨٣، ٢١٤	٣٨١، ٥٠١، ٥١٣، ٥٦٠، ٦٤١
٢٤١، ٢٤٢، ٢٨١، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠٥	مركباً اعتبارياً، ٣١٥
٣٣٨، ٣٤٣، ٣٨٣، ٥٥٨، ٧٣٢، ٧٣٤	مركب من الأجزاء، ٢٨٩، ٢٨٦
٧٣٨، ٧٧٠	مساوق للوجوب، ٢٩٦
مفهوم إضافي، ١٧٩	مساوق للوجود الواجبي، ٣٠٤، ٣٦٨
مفهوم إضافي انتزاعي، ١٨٠	مساوق للوجود الوجوبي، ٢٦٠
مفهوم الوجود، ١٢، ١٣، ٥٧، ٢٦٩، ٢٧٣	مساوق لوجوب الوجود، ٢٩٧، ٣٠٦
٢٧٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٣١٧	مسببات تكوينية، ٣٤٦
٥٢٤، ٧١٨	مشروط، ٢٣، ٥٥، ٧٨، ١٤٥، ١٤٨-١٧١
مفهوم ماهية، ١٣	٤٤١، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٧٩، ٦٥٦، ٧٥١
مفهوم وجود، ٤٧	٧٦٥، ٧٧٦، ٨٠٤

٢٢٢، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٨٥.	مفيض الوجود، ١٦، ١٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٧٤٧.
٥٦٣، ٥٧٩، ٦٣٨، ٦٤٧، ٧٢٤، ٧٢٢.	مقام الإطلاق، ٢٥٩.
٧٣٩	مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه، ٢٥٨.
من شيء، ٣٩٨، ٤٠٠، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤.	مقام العبد المطلق، ٦٣٠.
مولوي، ٦٧٦، ٦٩٣.	مقام القرب، ٤٧٦.
نحو المؤثرية والفاعلية، ١٧٨.	مقام قرب «قاب قوسين أو أدنى»، ٦٣٠.
نسب، ٢٥١، ٢٩٤.	مقام لا اسم ولا رسم له، ٢٥٤، ٢٧٠.
نسبة، ١٠، ٣١، ٢٥٠-٢٥٢، ٢٦٨، ٢٩٨.	مقيد، ٣٦، ٣٧، ٥٦، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥١.
٢٩٩، ٣٢٨، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤.	٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٨، ٢٨٤، ٣٠٣.
٧٣٤	٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢-٣١٥، ٣٢٢، ٣٤٣.
نظام التكوين، ٥٨٢، ٥٥٩.	٣٦٢، ٣٦٨، ٣٨٥، ٣٩٤، ٤٢٤، ٧٢٤.
نظري، ٨٥، ٨٦، ٩٣، ٤٤٣.	ملازمة، ١٠٧، ١٩٨، ٢٧٨، ٢٩٢، ٣١٣، ٣١٥.
نفس الأمر، ٤٦، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٧٥.	مماثلة، ٥١، ٣٥٩.
١٠٢، ١٤٥، ١٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٣.	ممتنع الوقوع، ٣٤٢، ٣٤٣، ٤٠٤.
٣١٩، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٥٤، ٣٧٠.	ممكن، ١٠، ١٣، ٢١، ٢٦، ٢٧، ٤٣، ٨٦، ٨٩.
٣٧٦، ٥٠٤، ٥٨٥، ٦٣٩، ٦٤٢، ٦٤٩.	٩٠، ٩٢، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٥، ١٥٧.
٧٦١، ٧٦٢، ٧٨٤، ٧٩٠، ٧٩٣، ٧٩٥.	١٨٧، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧.
نقيض العدم، ٤٧، ٥٧، ٣١٦.	٢٢٠، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٨٦.
واجب الصدور، ١٢٨-١٣٠، ١٣٦، ١٦٥.	٣١٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٣.
٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤٩، ٢٦٠، ٢٦٢.	٥٠٧، ٥١٦، ٥٣٦، ٥٥٦، ٥٦٢، ٥٧٠.
واجب الوجود، ٢٩، ٩٧-٩٩، ١٢٠، ١٦١.	٦١٨، ٦٤٠، ٦٨٢، ٧٠٠، ٧٠٣، ٧٢٦.
١٦٤، ١٧٧، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٣.	٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٥٧، ٧٧٨، ٧٩٤.
٢٦٩، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٩٦، ٣٣٦.	منشأ الانتزاع، ٤٧، ٥٥، ٥٧، ١٧٩، ٢٢١.

وجدان شيء لشيء، ١١٠، ٢٨٧، ٦١٢	٣٦٠، ٣٩١، ٣٩٦، ٣٩٧، ٦٤٢، ٧١٦
وجود إضافي نسبيّة، ٢٥٦	٧٣١
وجود الحق، ٣١-٣٤، ٤٠، ٤١، ٢٤٢-٢٤٤	واجب الوجود بالذات، ٢٩، ٣٢، ٨٣، ١٨٦
٢٦٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣٤٤، ٤٠١	٢٢٣، ٢٢٤، ٢٦٥، ٢٧٦، ٣٢٢، ٣٣٦
٤٠٤	٣٢٨، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٧، ٣٧٤، ٣٩٠
وجود الخلق، ٤١، ٤٣	٣٩٢، ٤٢١، ٥٠٠، ٥٨٦، ٥٩٣، ٦٣٨
وجود العلمي، ٩	٦٤١، ٦٦٥، ٧١٢، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢٢
وجود الممكن، ٩، ١٠، ٢٦، ٢٧، ١٠٦، ١١١	٧٢٥، ٧٣١، ٧٥٧، ٧٧٨، ٧٩٩
١١٢، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٤	واجب بالذات وجوداً وكماً، ٧٨
٢٥٢، ٣٨٥، ٤٨٠، ٥٠٩، ٥٦٢، ٥٦٦	واحد، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ٣٨، ٤١
٦٢١، ٦٢٤، ٧٢٨، ٧٣٨	٤٧، ٤٨، ٥٧، ٥٨، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ٩٣
وجود الممكنات، ٨، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٧	٩٨، ١٢٣، ١٤١، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٧، ١٥٨
١٧٨، ٢٨٣، ٣٣٩	١٦٠، ١٩٣، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٤٤
وجود الواقعي، ٥٢	٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٥
وجود حقيقي، ١٥، ١٨٥، ٢٥١	٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٦٢
وجود خاص، ١٤، ١٦، ٤٧، ٥٠، ٥٧، ٥٨	٣٦٢، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤
٢١٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٨١، ٣١٦، ٣٣٨	٣٩٩، ٤٠٢، ٤٣٥، ٤٨٢، ٥٠٦، ٥٨٧
٤٠٢، ٤٠٣	٦٣٤، ٦٧٢، ٦٨٠، ٦٨٤، ٦٩٨، ٧١٣
وجود ذهني، ٦٣٨	٧٢٠، ٧٢١، ٧٤٣، ٧٦٨، ٧٧٩، ٧٨٥
وجود عمل الإنسان، ٧، ٨، ٢٧	٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٣، ٧٩٤
وجود لابشرط، ٣٠٩	واحدة، ٣٠٦
وجود مجازي، ٦٣٨	والقيد، ١١
وحدت الذاتي، ١٣	والولاية، ٨٠٨

وسائط، ٢٢٤، ٥٦٢	وحدة الفاعل، ٢٢، ٢٣، ٢٤
وصف ذاتي، ٧٢٣، ٧٢٤	وحدة الوجود، ٣٤، ٢٦٨، ٣٠٠
وصف سلبي، ٢٤٥	وحدة الوجود والموجود الشخصي، ٢٤، ٥٨
هوية العالم، ٣٣، ٢٥٥	٢٦٦، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩١، ٣٠١، ٣٠٩
	٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٥٧

الاشعار

- اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود / کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود، ۳۲۳، ۳۹
- امور اعتباری نیست موجود / عدد بسیار ویک چیز است معدود، ۳۳۴
- این‌که گویی این کنم یا آن کنم / این، دلیل اختیار است ای صنم، ۲۱۶
- أنت الإمام الذي نرجو بطاعته / يوم النجاة من الرحمن غفراناً، ۷۸۰
- به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را / اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها، ۷۳۴
- پس از این رو، هستی اشیا / راست چون هستی سراب بود، ۳۳۲، ۳۵
- جمع وفرّق فإنّ العین واحدة / وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر، ۴۱
- جهان را نیست هستی جز مجازی / سراسر کار او لهو است و بازی، ۳۳۵
- چون هیچ مثال، خالی از مصدر نیست / پس هر چه در او نظر کنی حق باشد، ۳۳۴
- در باغ اگر چه لاله خود رو بود / سرو و سمن و نسترن خوشبو بود، ۳۳۴
- در بحر اگر چه موج تو بر تو بود / چون نیک بدیدم آن همه خود او بود، ۳۳۴
- در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری / گر صورتش ببینی وگر ماده یکی است، ۳۳۵، ۳۹
- دل گفت مرا علم لدنی هوس است / تعلیم کن گرت بدین دست رس است، ۳۸
- عقیب داع درکنا الملائما / شوقاً مؤکداً إرادة سما، ۴۶۹
- عکس را کی باشد از نور انقطاع / موج را چون باشد از بحر انفصال، ۳۳۵
- عین نور و بحر دان این عکس و موج / چون دویی این جا محال آمد محال ۳۳۵

- فآداب أرباب العقول لذي الهوى / كآداب أهل السكر عند ذوي العقل، ٢٦٤
- فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا / وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا، ٤١
- فإنّا أعبد حقاً / وأنّ الله مولانا، ٤٢
- فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً، ٣٠١، ٤٢٨
- فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً / وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً، ٢٥٨
- فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً / وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً، ٢٥٨، ٣٦٨
- فأعطيناه ما يبدو / به فينا فأعطانا، ٤٢، ٢٦٣
- فصار الامر مقسوماً / بإياه وإيانا، ٤٢، ٢٦٣
- ففي الخلق عين الحق إن كنت ذا عين / وفي الحق عين الخلق إن كنت ذا عقل، ٣٣١
- فكن حقاً وكن خلقاً / تكن بالله رحماناً، ٤٢، ٢٦٣
- فلا تحجب بإنسان / فقد أعطاك برهاناً، ٤٢، ٢٦٣
- فلولاه ولولانا / لما كان الذي كانا، ٤٢، ٢٦٣
- فما أنت هو بل أنت هو وتراه / في عين الأمور مسرّحاً ومقيداً، ٢٥٩، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٦٨
- فمن قال بالإشفاق كان مشركاً / ومن قال بالإفراء كان موحداً، ٢٥٨، ٣٠١، ٣٠٤
- كثرت چون نيك ورنگری عين وحدت است / ما را شكی نماند دراین، گرترا شكی است، ٣٣٥، ٣٣٩
- كلّ ما في الكون و همّ أو خيال / أو عكوس في مرايا أو ظلال، ٣٣٥
- کیست آدم؟ عكس نور لم یزل / چیست عالم؟ موج بحر لا یزال، ٣٣٥
- گرچه آب و حباب باشد دو / در حقیقت حباب آب بود، ٣٥، ٣٣٢
- گفتم كه الف گفت دگر گفتم هیچ / در خانه اگر كس است يك حرف بس است، ٣٨
- لاح في ظلّ السوى شمس الهدى / لاتكن حيران في تيه الضلال، ٣٣٥
- لا یحتجّنك أشكال تشاكلها / عمّن تشكّل فیما فهی أستار، ٣٥، ٣٣٢
- لست أعني برباب وبهند وبسلمی / غیره فاعتبروه فهو الإسم والمسمی، ٣٦
- لكن كما الوجود منسوب لنا / والفعل فعل الله وهو فعلنا، ٤٩٩

- لي حبيب قد يسمي باسم كل من يسمي / فانا عن ذاك اكني في صريح أو معني، ۳۶
 مصدر به مثل هستي مطلق باشد / عالم هم اسم و فعل و مشتق باشد، ۳۳۴
 موجّهائی که بحر هستی راست / جمله مر آب را حباب بود، ۳۳۲، ۳۵
 والبحر بحر علی ما كان في قدم / إنّ الحوادث أمواج وأنهار، ۳۳۲، ۳۵
 وإنّا عينه فاعلم / إذا ما قلت إنساناً، ۲۶۳، ۴۲
 وإن قلت بالأمرین كنت مسدّداً / وكنت إماماً في المعارف سيّداً، ۲۵۸، ۳۰۱، ۳۶۷، ۴۲۸
 وإن كنت ذاعين وعقل فماترى / سوى عين شيء واحد فيه بالشكل، ۳۳۱
 وجود اندر کمال خویش ساری است / تعینها امور اعتباری است، ۳۳۴
 وغذّ خلقه منه / تكن روحاً وريحاناً، ۴۲
 وغذّ خلقه منه / فكن روحاً وريحاناً، ۲۶۳
 ومن منح الجهال علماً أضاعه / ومن منع المستوجبين فقد ظلم، ۲۶۴، ۲۹۴
 هر شیشه که بود سرخ یا زرد وکبود / خورشید در آن هم به همان رنگ نمود، ۳۳۳، ۳۹
 يعطي عمومها عموم الجعل / ونفي إعطا القوة للفعل، ۲۱۳

الأعلام

١٧٧، ١٧٨، ٥٢٦	ابن العربي، ٤١، ٤٤، ٢٦٣، ٣٠١، ٣٥٥
القاضي روزبهان (القاضي الأشعري)، ١٤٨،	الفتازاني، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ١١٠، ١١٥، ١١٦،
١٥٠، ١٦٣، ١٦٥-١٦٧، ١٧٧، ١٨١،	٤٧٩، ١٤٢
١٨٢	الجامي، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٢٤٤، ٢٤٧-٢٥٠،
المحقق السبزواري، ٢١٠، ٢١٨، ٢٣٤، ٤٩٩،	٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٩٣، ٢٩٨،
٧٣٤	٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥٦،
المحقق الطوسي، ١٥٥، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٧،	٤٠٤
١٧٨، ١٨٧، ١٨٨	الجنيد، ٣٥، ٣٣٢
المحقق اللاهيجي، ٤٤، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٦٨،	الراغب الأصفهاني، ٤٢٠
٣٢٨	السيد حيدر الأملي، ٤٠، ٤١، ٢٥٦، ٢٦٢،
المعصومين <small>عليهم السلام</small> ، ٢٦، ٣٢٤، ٣٦٦، ٤٠٦،	٢٩٨، ٣٠١، ٣٣١، ٣٤١، ٣٧٩، ٣٨٣،
٤٠٩، ٤٩٠، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧٢٥، ٧٤٨،	٤٠٤، ٤٠٦، ٧٣٤، ٧٣٥
٧٦٢	الشيخ الأكبر، ٤٠
النبي <small>صلى الله عليه وآله</small> ، ٢٦٥، ٣٤٦، ٣٥٨، ٣٧٦،	الشيخ الرئيس (ابن سنا)، ١٥٢، ١٨٧، ٣٩٣،
٣٧٧، ٣٨٢، ٥١٠، ٥١٤، ٥٤٥، ٦٦٤،	الفارض، ٣٨
٧٠٨، ٧٠٩، ٧٨٨، ٧٩٢، ٨٠١، ٨٠٢،	الفخر الرازي، ٩٢، ٩٤، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،

رسول الله ﷺ، ٣٢، ٣٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٦.	النراقي، ٢١
٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٨.	امام الصادق عليه السلام، ٢٦، ٧٥٨
٣٧٦-٣٧٨، ٣٨٢، ٤١٢، ٤٩١، ٥١٠.	أبو حامد الغزالي، ٢٢-٢٤، ٢٨، ٢٤٥، ٢٤٩.
٥١١، ٥١٤، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٤٥.	٢٢٥، ٢٦٧
٥٦١، ٥٦٥، ٥٧٠، ٦٣٠، ٦٦٤، ٧٠٩.	أبي الحسن الرضا عليه السلام، ٧٥، ٤١٨، ٥٧٦، ٧٧١.
٧٥٢، ٧٧٣، ٧٨٨، ٧٩٢، ٨٠١، ٨٠٢.	٧٧٣، ٧٧٢
٨٠٩	أبي جعفر عليه السلام، ٧٢، ٣٩٨، ٧٦٨، ٨٠٨.
سعد بن عبدالله، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٧٦٢، ٧٧٠.	أبي حامد الإصفهاني (تُرْكِه)، ٢٩٥، ٢٩٦.
٧٧٢، ٧٨٥، ٨١١	أبي عبدالله عليه السلام، ٧٤، ٤٢٦، ٥١٠، ٥٧٦، ٦٧٥.
سليمان بن جعفر الجعفري، ٧٥، ٧٧١	٦٧٦، ٧٦٢، ٧٦٨، ٧٧٧، ٨٠١، ٨٠٣.
صاحب بن عباد، ٦٩١	٨٠٩
صدرالدين القونوي، ٤٤، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٩٥.	أحمد بن محمد بن خالد، ٧٥، ٧٧١، ٨٠٢.
٢٩٧، ٢٩٨، ٣٢٨، ٣٤٠	أحمد بن محمد بن عيسى، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦.
عبد الرزاق الكاشي (كاشاني)، ٤٠، ٢٣٩.	٧٧٢
٢٤٠، ٢٩٥، ٣٠٩	أمير المؤمنين عليه السلام، ٤١٠، ٧٠٨، ٧٧٩، ٧٨٠.
علامة (علامة الحلبي)، ١٦٦، ١٧٨، ١٩٨.	٧٨١، ٧٨٦، ٨٠٢، ٨٠٩.
محمد بن أبي عمير، ٧٤، ٤٢٦، ٥١١، ٦٧٥.	أهل بيت العصمة، ١٣٥، ١٥٣، ٣٥٤، ٣٩٥.
محمد رضا قمشهاي، ٤٠٤	٤٦٥، ٥٠١، ٦٢٩، ٨٠٧.
محمد عبده، ٤١٠	جابر الجعفي، ٣٩٨
محمود الكاشي، ٣٨	جعفر بن محمد عليه السلام، ٧٧٩، ٨١١.
موسى بن جعفر عليه السلام، ٥١١، ٥١٧، ٥٧٠، ٨١١.	حجة الإسلام (غزالي)، ٢٤٥.
مؤيد الدين الجندي، ٣٥، ٣٣٢	حسين بن سعيد، ٧٤، ٦٧٥.
هشام بن سالم، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٨٠٢.	ذُعلب اليماني، ٤١٠.

الفرق

الأصوليين، ٨١، ٤٦٧	الأشاعرة، ٩، ٨٥، ٨٦، ٩٨، ١١٥، ١١٩،
الحكماء، ٨٢، ٢٠٩، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٨٢،	١٢١، ١٢٣، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣،
٢٨٨، ٣٢٩، ٤٦٩، ٥٦٨، ٥٩٧، ٦٣٣،	١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٨٩، ٤٣٣، ٤٣٦،
٦٤٣، ٦٥٠، ٦٥٥، ٦٨١، ٦٩٧، ٧٠٧،	٤٣٩، ٤٤٩، ٤٧٣، ٤٧٧، ٤٧٩، ٤٨١،
٧٣٥، ٧٤٧	٤٨٧، ٥٨٩، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٥، ٦٤٧،
الحكيم، ١٠، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٥٢،	٦٧٠، ٦٧٤، ٦٨١، ٦٩٨، ٧٥٥، ٧٥٧،
٦٣، ٧٧، ٢٠٩، ٢١٢، ٣٥٢، ٤٥٢، ٤٦٤،	الإشراقيون، ٢١٨
٤٧٣، ٤٨٣، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥٣٦، ٥٤٥،	الأشعري، ١٠، ٢٤، ٥٢، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٧٧،
٥٥٤، ٥٦٨، ٥٧٢، ٥٩٤، ٦٢٨، ٦٣٦،	١٠٤-١٠٨، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١٢٦،
٦٤٠، ٦٥٤، ٦٨٦، ٦٩٦، ٧٣٤، ٧٤٨،	١٣٦-١٣٨، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٨٢،
٧٦٤، ٧٧٧، ٧٨٥، ٧٩٧	١٨٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢١٥،
الزندقة، ٢٥٨، ٢٦٠	٢٣٥، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٧٠،
السوفسطائي، ٣٤٣، ٣٦٤	٢٧٤، ٢٨٣، ٢٩٣، ٢٩٤، ٥٨٩، ٥٩١،
الشيعة، ٢١، ٦٤، ١٢٩، ١٩٤، ٢٣١، ٢٤٨،	٦٠٢، ٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥٣، ٦٧٩، ٦٨٣،
٥٨٩، ٦٧٣، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٥٩، ٧٦٠،	٦٩١، ٧٣٥، ٧٥٥، ٧٥٩،
٧٨٨	الاشعري، ٦١

٧١٠	العدلية، ٢٥، ٥٢، ٦١، ٦٣، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٩٤.
المجوس، ٧٨٣	٥٥٤، ٥٨٩، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٣٢، ٦٧٣.
المشاء، ١٦١، ١٦٣، ١٨٤	٦٧٩، ٧٠٧
المعتزلة، ٧، ٦٤، ١٠٦، ١١٦، ١٢١، ١٣٢.	العرفاء، ٢٤، ٣٢، ٤٠، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠.
١٣٥، ١٣٨، ١٤٢، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٧.	٧٨، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٧، ٢٩٨.
٥٨٩، ٥٩١، ٦٣٢، ٦٧٣، ٧٠٧-٧٠٩.	٣٥٦، ٤٢٤، ٦٣٤، ٦٨٩، ٧٩٨
٧٢٣، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٥٧، ٧٦٠	الفلاسفة، ١٠٨، ١٠٩، ١١٥، ١٥٢، ٢٠٩.
أهل الإياحة، ٧٠٨	٢٦٧، ٢٧٦، ٣٩٥، ٤٣٥، ٤٧٧، ٥٩٧.
أهل العرفان، ١٨٦، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٥٠، ٢٦٩.	٦٣٣
٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٠.	الفهلويين، ١٨٤، ٢٢٢، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٩١.
٣٠٩، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦١، ٣٦٨.	٣٦٣
٣٧٧، ٣٨٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٤٥، ٧٠٧	المتكلمين، ٨٢، ٨٦، ٨٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٥٢.
أهل الكلام، ١٩٩، ٥٩٧، ٦٣٥، ٦٤٥	١٥٦، ٣٩٥، ٤٦٩، ٤٧٧، ٦٧١، ٦٧٢.

الكتب

الفصوص، ٤٠، ٣٠١	اصطلاحات الصوفية، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٥٤
الفقيه، ٥١٠، ٥١٨، ٨١١	٢٦٧، ٢٩٨، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٦
الكافي، ٧٧٧، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٨	الإشارات، ١٥٢، ٣٩٣
الكفاية، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٨	الأقرب، ٤٢٢
٤٨٢، ٤٩٤، ٥٢٦، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٤٣	التجريد، ١٦٦
٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٧٠، ٥٨١	التحصيل، ٢١٣
المفردات، ٤٢٠، ٥٢٨	التوحيد، ٤٦، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٦٩، ٧٤، ٧٥
المقاصد، ٧٥٥	٧٩-٨١، ٢٢٣، ٢٢٣، ٢٢٨، ٣٣٠، ٣٥٢
المنظومة، ٢١٣، ٤٦٩، ٤٩٩، ٧٣٤	٣٥٣، ٣٦٤، ٣٧٣-٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٣
المواقف، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨	٣٩٢، ٣٩٨، ٤١٨، ٤٢٥، ٤٢٦، ٥١١
النصوص، ٣٦٩	٥٩٣، ٧١٨، ٧٢٢، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٩
الوسائل، ٤٠٨	٧٣٠، ٧٧٠، ٧٧٢
الهادية، ٢٧٠، ٢٩٨، ٣٢٨	الشوارق، ٤٤، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦
بحار الانوار، ٣٣٠	٢٧٩، ٢٩٨، ٣٢٨، ٥١٠، ٧٢٧
تحفة اللاحوزي في شرح الترمذي، ٥٢٢	الصحاح، ٤٢٢
تفسير الكبير، ٥٢٦	الصحيفة السجادية، ٤١٨

فصوص الحكم، ٤١، ٢٤٣، ٢٩٣، ٣٠٩	تمهيد القواعد، ٢٩٦
كشف الخفاء، ٥٢٢	توحيد، ٣٨٧، ٤١٨، ٥١٧، ٧٦٢، ٧٧٩، ٧٨٥
گوهر مراد، ٢٢٣	جامع الأسرار، ٤٠، ٣٠١، ٣٣١، ٣٤١، ٣٧٩
مشيخة الفقيه، ٨١١	٣٨٣، ٤٠٦
مفردات الراغب، ٤٢٣، ٧٦٩	جامع السعادات، ٢١
مقدمة شرح المقدمة للقيصري، ٢٩٧	حاشية المحقق الأملي على المنظومة، ٧٣٤
نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ٣٤	دلائل الصدق، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٧
٢٤٤، ٢٤٩، ٣٢٣، ٣٤٣، ٢٥٠، ٣٥٦	روضة الكافي، ٥١٠
نقد النقود في معرفة الوجود، ٤٠، ٤١، ٢٥٦	شرح الإشارات، ١٨٧، ١٨٩
نهج البلاغة، ٣٣٠، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٧	شرح المقاصد، ٨٥، ٨٩، ١٠٧، ١١٦، ١٩٠
٤١٠، ٥٢٥	١٣٧، ٤٣٩، ٤٧٩، ٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٢
نهج الحق، ١٦٦	٧٩٦، ٧٠١
	عقاب الأعمال، ٨١١

فهرس التفصلي

	مقدمة
دخالة أجزاء العلة التامة في وجود المعلول..... ١٨	آراء القائلين بالجبر والتفويض والأمر بين الأمرين. ٧
بانحصار العلة الفاعلية في الله تعالى مستلزم للجبر..... ١٨	مقالة الأشعري..... ٩
التوحيد الأفعالي الطولي..... ٢٠	الفرق بين قول الحكيم وقول الأشعري..... ١٠
في الأقسام الأربعة للتوحيد..... ٢١	الوحدة السنخية على القول بإصالة الوجود
قول النراقي في التوحيد..... ٢٢	تنافي..... ١١
الإشكال وارد على مبني وحدة الفاعل..... ٢٣	الزائد في المرتبة الشديدة متحد..... ١٢
إيراد النراقي على الغزالي..... ٢٤	في بيان أن التشكيك الخاصي لا يجري في
الإيراد على النراقي..... ٢٥	الموجودات العرضية وأن تعددها ليس باختلاف
اختيارية عمل الإنسان على مبني الحكيم..... ٢٦	المرتبة..... ١٢
الإيراد على من أورد في الذيل على النراقي..... ٢٦	الماهية أمر انتزاعي بناء على أصالة الوجود..... ١٣
عدم صحة ما ذكره المذيل لإثبات اختيارية عمل الإنسان..... ٢٨	الماهية المعري عن الوجود الخارجي والذهني... ١٥
ما يبني عليه اختيارية عمل الإنسان..... ٢٩	القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصي مستلزم
وجوده تعالى من جهة... يقبل التقييد..... ٣٠	للجبر..... ١٦
	التوحيد الأفعالي موجب للجبر..... ١٧

- ٥٤ الشخصي
- ٥٤ مدعى العرفاء مقطوع العدم لمحالته
- أصالة الوجود في الممكنات أيضاً تكون الماهية ذاتي
- ٥٥ باب البرهان
- تقيّد الوجود الواجب بالذات ينافي إطلاق
- ٥٦ وجوده
- ٥٨ القسم الرابع من أقسام الجبر
- ٦١ جواب العدلية عن إيراد الأشاعرة عليهم
- ٦٢ الإيراد على العدلية
- إيراد الأشاعرة على العدلية القائلين باختيارية عمل
- ٦٣ الإنسان
- ٦٥ الجواب عن إيرادهم على العدلية
- ٦٨ عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
- ٧١ محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدلية
- ٧١ محلّ البحث هو كون مبادئ الاختيار جزء العلة التامة
- متعلق التكليف هو العمل الذي يكون المكلف
- ٧٣ قادراً
- ٧٥ الأحاديث الدالة على نفي الجبر والتفويض
- ٧٧ عمل الإنسان القادر ليس بالإجبار
- ٧٧ مخالفة قول الأشعري والحكيم لمفاد الروايات
- ٧٨ على مذهب العرفاء لاموضوع للجبر والتفويض
- ما يدعى العرفان من وحدة الوجود والوجود
- ٧٩ الشخصي
- ٣١ كلام العارف القاشاني في محو العبودية
- ٣٢ نقل كلام العارف القاشاني أنه صريح في
- كلام المعلق على الرسالة حول وحدة الوجود
- ٣٣ والوجود
- ٣٤ قول العارف الجامي في وحدة الوجود والوجود
- ٣٥ نقله لكلام الجندي وتمجيده له
- ٣٦ توضيحات لكلام الجندي
- ٣٧ تشبيه العارف الجامي للوجود الواجبي المطلق
- ٣٨ توضيح كلام العارف الجامي
- ٣٩ تشبيه الله تعالى بالنور المحسوس
- ٤١ نقل السيد الحيدر الآملي لقول ابن العربي
- ٤٣ في توضيح قول ابن العربي
- ٤٤ توضيح ما نقله اللاهيجي
- ٤٤ حكاية اللاهيجي لقول بعض أساطين العرفاء
- الاستدلال إجمالاً على عدم إمكان تقيّد الوجود
- الواجب
- ٤٦ الاستدلال بعض الداخلين في مدرسة العرفاء
- ٤٨ أن العلم الحضورى به تعالى يتوقف على ما يدعى
- العرفاء
- ٤٩ إثبات إمكان الاستدلال على وجوده تعالى
- ٥١ الرواية التي استدلت بها على مراده من عدم إمكان
- العلم الحسولي
- ٥٢ قول العرفاء من وحدة الوجود والوجود

استدلال التفتازاني على إثبات المقدم بالنصوص
القرآنية..... ٩٤

عدم صحة الاستدلال على مذهب الجبر بالآيات ٩٤

الإيراد الثاني هو عدم دلالتها على المدعى..... ٩٥

الاستدلال بالآيات الأول هو المعارضة بالأقوى
منها..... ٩٥

المسائل العملية والاعتقادية بكفاية الدليل الظني ٩٦

أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين..... ٩٦

الجواب عن الدليل الثاني للأشاعرة..... ٩٧

الإيراد الثالث على الجبر هو ترتب التوالي الفاسدة
عليه..... ٩٧

لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب..... ٩٧

بطلان التلازم المدعى بين المقدم والتالي..... ٩٨

إمكان كون الممكن معطي الوجود أساس لبعض
المسائل الفلسفية والكلامية..... ٩٩

انحصار الموجد في الله تعالى منوط بعدم إمكان كون
الممكن معطي الوجود..... ٩٩

الدليل الثاني من الوجود العقلية للأشاعرة..... ١٠٠

كلام الأشعري على وقوع أفعال العبد بقدرته الله
تعالى..... ١٠١

فيما يشهد بعدم شعور العبد بأفعاله أحياناً..... ١٠١

إثبات التلازم بين المقدم والتالي..... ١٠٢

الجواب عن دليل الأشعري..... ١٠٣

وجه عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب بالذات
بالأعيان الثابتة..... ٨٠

القسم الأول: جبر الأشاعرة

استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر..... ٨٥

تمسك أصحاب الجبر بقياس اقتراني..... ٨٦

إثبات مذهب الجبر بقاعدة شمول قدرة الله تعالى ٨٦

أدلة شمول قدرة الله تعالى عندهم..... ٨٧

ثلاثة: النصوص، دليل التوارد، ودليل التمانع..... ٨٧

الدال على المدعى منها خصوص الآيات..... ٨٧

الدليل الثاني والثالث يحتاجان إلى إثبات
الصغرى..... ٨٩

ترجيح الدليل الأول وهو النصوص على سائر
الأدلة..... ٨٩

في تبين الدليل الأول على إثبات الجبر..... ٩٠

الواقع عند اجتماع قدرة الله تعالى..... ٩١

توضيح برهان الخلف..... ٩١

في أنه تعالى خالق كل الأشياء ومنها أعمال العباد ٩٢

استدلال الرازي على أن كل ممكن يقع بقدرته
تعالى..... ٩٢

أن الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع
الممكنات..... ٩٣

لزوم إثبات المقدم وكذا الملازمة لنظريتهما..... ٩٣

- ما يشهد ببطلان اللازم من الوجوه الأول صدور افعال
اختيارية من النائم..... ١٠٣
- أن الالتفات إلى العمل من شرائط فعلية فاعلية الفاعل
القادر..... ١٠٤
- عدم لزوم العلم التصوري بماهية الفعل ١٠٤
- أن كلام الأشعري ادعاء بلا دليل..... ١٠٥
- لزوم الالتفات بالمعنى الأول دون الثاني..... ١٠٥
- ثالث أدلة التفتازاني على إثبات الجبر..... ١٠٦
- تبيين المراد من الدليل الثالث للأشعري..... ١٠٧
- لزوم البحث عن معنى القدرة في تعريف القادر..... ١٠٨
- تعريف القدرة في قبال المقتضي للفعل..... ١٠٨
- ثبوت الملازمة بناءً على تمامية اقتضاء القدرة..... ١٠٩
- عدم ثبوت الملازمة بناءً على نقصان تأثير
القدرة..... ١٠٩
- أن الترجيح بلا مرجح يرجع إلى الترجح
بلا مرجح..... ١٠٩
- توقف الدليل الثالث للجبر على التفسير الثاني
للقدرة..... ١١٠
- توقف ترجيح الفعل على الترك على المرجح..... ١١٠
- أن عدم وجود المرجح يساوق وقوع المعلول
بلا علة..... ١١١
- أن إمكان الترجيح بلا مرجح يلزم انسداد باب إثبات
الصانع..... ١١١
- لا يمكن أن يكون المرجح عملاً اختيارياً للعبد..... ١١٢
- الثاني من الأمور عدم تمكنه من الترك..... ١١٣
- في ما يترتب على عدم كون المرجح من العبد وهو
أمر ثلاثة..... ١١٣
- التنافي بين الاختيار ووجوب وقوع المعلول..... ١١٣
- ثالث الأمور المترتبة على عدم كون المرجح من العبد
سلب اختيار العبد..... ١١٤
- تبيين مفاد الدليل الثالث..... ١١٤
- الجمع بين اختيار العبد وضرورة تحقق المعلول عند
تحقق علته..... ١١٤
- مفاد الدليل الثالث..... ١١٥
- اشتراك الجبر الأشعري مع الجبر العلي
والمعلولي..... ١١٥
- اعتراض المعتزلة وجواب التفتازاني عنه..... ١١٦
- بدهة اختيار الإنسان..... ١١٧
- الاشكال النقضي من المعتزلة على الأشاعرة..... ١١٨
- أن دليلهم إسناد الجبر إلى الله تعالى..... ١١٨
- أنه لو كان معنى القدرة في الواجب... لا يمكن دفع
النقض..... ١١٩
- جواب الأشاعرة عن الإشكال..... ١١٩
- عدم صحة جواب الأشاعرة..... ١٢٠
- احتياج تعلق الإرادة إلى المتعلق بوجود
المرجح..... ١٢٠

- ١٣١ عدم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة
- ١٣١ خروج الفاعل القادر عن القاعدة تخصصاً
- ١٣١ لاتخصيصاً
- ١٣٢ الجواب عن التقريب الثاني للجواب عن الدليل
- ١٣٢ الرابع
- ١٣٣ أن اختيارية العمل بالمعنى الأول لاتصحح
- ١٣٣ التكليف
- ١٣٤ اختيارية العمل بالمعنى الثاني لاتصحح الثواب
- ١٣٤ والعقاب
- ١٣٤ أن بعض الأجوبة تسليم للإشكال
- ١٣٥ أن الدليل الثالث للأشاعة ليس برهاناً
- ١٣٥ ما يترتب على مسألة أمر بين الأمرين
- ١٣٦ أن الدليل الثالث مستلزم للجبر بمعنى آخر
- ١٣٧ أن المعتزلي أيضاً يلتزم بالجبر
- ١٣٧ أن المعتزلي يرى عدم احتياج الفاعل الناقص إلى
- ١٣٧ المرجح
- ١٣٧ الدليل الرابع للأشعري على عدم صدور فعل
- ١٣٧ العبد
- ١٣٨ كلام شارح المقاصد
- ١٣٨ إثبات الجبر من طريق علمه تعالى
- ١٣٩ لزوم علمه تعالى بأفعال العباد
- ١٣٩ أن علم الله أزلاً بوقوع عمل العبد غير منفك عن علمه
- ١٤٠ بوقوعه بقدرته
- ١٢١ أن الإرادة مرجحة للفعل في طريقي الهارب
- ١٢٢ الجواب عن مثال قدحي العطشان وطريقي الهارب
- ١٢٢ ورغيفي الجوعان
- ١٢٣ أن الغرض مترتب على الجامع
- ١٢٣ الاعتراض الرابع للمعتزلة على الأشاعة
- ١٢٤ عدم إمكان تحقق المعلول عند تحقق العلة
- ١٢٤ الناقصة
- ١٢٤ أنه إذا كانت العلة التامة غير اختيارية فالعمل المستند
- ١٢٤ إليها أيضاً غير اختياري
- ١٢٥ عدم التنافي عند المعتزلي بين وجوب صدور
- ١٢٥ الفعل
- ١٢٦ أبتناء الجواب على تعلق القدرة بالفعل على
- ١٢٦ البديل
- ١٢٦ التزام المعتزلي بالجبر والاختيار في عمل واحد
- ١٢٧ أن إسناد الفعل والترك إلى الفاعل الناقص إسناد
- ١٢٧ مجازي
- ١٢٨ أنه ليس ملاك الاختيار تمكن الفاعل من الفعل
- ١٢٨ والترك
- ١٢٨ بيان تقرير آخر للدليل لرد إشكال الأشاعة
- ١٢٩ إذعان بعض علماء الشيعة للإشكال
- ١٢٩ في الجواب عن إشكال الأشاعة
- ١٣٠ في ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة
- ١٣٠ في أن الفاعل التام لا يحتاج في فعله إلى شرط

- التنافي بين أزليّة علمه تعالى واختيارية العبد ... ١٤١
- أنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لزم انقلاب
علمه ١٤١
- وجه الملازمة بين كون عمل العبد بقدرته ولزوم
انقلاب علمه ١٤١
- أنّ نتيجة الدليل الرابع بالتقريب الثاني ١٤٢
- كلام التفتازاني في بيان المراد من الدليل ١٤٢
- ابتناء هذا الدليل نفيّاً وإثباتاً على مسألة كون علمه
تعالى من أيّ قسم ١٤٣
- أقسام العلم الحضوريّ وهي ثلاثة ١٤٣
- تعريف العلم وأقسامه ١٤٣
- اتّحاد العلم والمعلوم وجوداً في القسم الثالث ... ١٤٤
- أنّ ملاك الحضور والمعلوميّة في الأقسام
مختلف ١٤٤
- أنّ العلم الحصوريّ الفعليّ لا يمكن أن يكون هو
التصديق ١٤٥
- تقسيم العلم الحصوريّ إلى الفعليّ والانفعاليّ ... ١٤٥
- أنّ العلم الانفعاليّ طريق وكاشف عن المعلوم ... ١٤٥
- تعريف التصديق ١٤٦
- فعليّة العلم التصوريّ ١٤٦
- أنّه هل علمه تعالى الأزليّ حصوريّ أو حضوريّ ١٤٧
- عدم كون علمه تعالى الأزليّ حضورياً ١٤٧
- كون علمه تعالى حصورياً فعلياً عند روزبهان ... ١٤٨
- الإشكال الأوّل على ما ذهب اليه القاضي
روزبهان ١٤٨
- المراد من مطابقة الصورة الذهنية للخارج ١٤٩
- لزوم الدور وكذا تحصيل الحاصل من كون علمه
تعالى حصورياً ١٤٩
- أنّ إعمال القدرة في الفعل والترك يحتاج إلى
الالتفات ١٥٠
- بيان لزوم الدور من كون العلم قبل الابداع
حصورياً ١٥١
- الإشكال الثاني على كلام روزبهان ١٥٢
- كلام الإشارات في تصوير علمه ١٥٢
- كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل الابداع ١٥٢
- عدم ذكر كيفية علمه تعالى في الكتاب والسنة . ١٥٣
- أنّ أعظم الظلم عدم الرجوع إلى أهل بيت
الوحي ١٥٣
- أنّه هل يجوز أن يكون العلم الأزليّ حصورياً ... ١٥٤
- أنّه هل قدرة العبد توجب كون علمه تعالى
جهلاً؟ ١٥٥
- تقسيم الفاعل ١٥٥
- تعريف الفاعل القادر المختار وأقسامه الأربعة . ١٥٦
- تعريف الفاعل بالقصد ١٥٦
- أنّ علم الفاعل بالرضا علم إجماليّ ١٥٧
- تعريف الفاعل بالرضا ١٥٧

- وجه تسمية هذا الفاعل بالفاعل بالرضا ١٥٧
- وجه كون علم الفاعل بالرضا إجمالياً ١٥٧
- ابتناء الفاعل بالرضا على القول بالحقائق المتباينة ١٥٨
- تعريف الفاعل بالتجلي ١٥٨
- معنى قولهم: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها ١٥٩
- معنى كون علمه تعالى بالأشياء إجمالياً ١٥٩
- أن علمه تعالى بذاته علم بجميع مراتب مادونها ١٦٠
- الفرق بين الفاعل بالتجلي والفاعل بالرضا ١٦٠
- معنى الفاعل بالعناية ١٦١
- كلام المشاء في الفاعل بالعناية ١٦١
- أن مصاديق الفاعل بالتسخير هي مصاديق الفاعل بالطبع ١٦٢
- أن العلم في الفاعل بالقصد يمكن أن يكون عين الذات ١٦٣
- الرجوع إلى كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل خلقها ١٦٣
- أنه تعالى عند الأشاعرة فاعل بالعناية بمقتضى مذهبه ١٦٤
- التنافي بين العلم الأزلي ومقدورية العمل عند فخرالدين الرازي ١٦٤
- كلام فخرالدين الرازي ١٦٥
- كلام المحقق الإيجي في الاعتراض على الرازي ١٦٥
- كلام المحقق الطوسي والعلامة الحلبي ١٦٦
- جواب القاضي روزبهان ١٦٦
- كلام القاضي روزبهان ١٦٦
- الفرق بين الدليل الأول والرابع ١٦٧
- الفرق بين الدليل الثاني والثالث ١٦٨
- أن العلم الأزلي لا يمكن أن يكون دخيلاً في الدليل الرابع ١٦٨
- أنه ليس العلم بوجود شيء في الخارج شرطاً لفاعلية الفاعل ١٦٩
- المراد من مطابقة الصورة الذهنية لما في الخارج ١٧٠
- اشتراك العلم والقطع في كونهما متعلقين للإدراك ١٧٠
- عدم ترتب التالي الفاسد المذكور في الدليل الرابع ١٧١
- أن وجود العلم يتوقف على وجود المعلوم ١٧١
- بيان المراد من لزوم مماثلة الصورة للخارج ١٧١
- أن العلم الأزلي بوقوع العمل غير دخيل في وجود المعلوم ١٧٢
- المراد من لفظ العلم ١٧٢
- طريقة علم العالم بفعله الصادر منه ١٧٢

- ١٨٣ أن العلم الأزلي يكون عين ذاته تعالى
- ١٨٣ أنه مع اتحاد العلم والعالم والمعلوم لا مجال لاستدلال الأشعري
- ١٨٣ تعريف التشكيك الخاصي
- ١٨٤ أن أصالة الوجود والتشكيك الخاصي مما يبتني عليه الفاعل بالتجلي
- ١٨٤ دوران أمر علم الواجب بين الفاعل بالتجلي والفاعل بالرضا
- ١٨٤ رجوع ما به الامتياز في التشكيك الخاصي إلى ما به الاشتراك
- ١٨٤ أن التعدد والتمايز بين الوجودات... ليس إلا باختلاف المراتب
- ١٨٥ أن القول بالتشكيك الخاصي مستلزم للقول بوحدة الوجود
- ١٨٦ مستند أهل العرفان للقول بوحدة الوجود
- ١٨٧ أن القول بالحقائق المتباينة يلزم القول بكون علمه تعالى إجمالياً
- ١٨٧ كفاية الاعتقاد الإجمالي بما يجب الاعتقاد به
- ١٨٨ كفاية الاعتقاد الاجمالي بمثل هذه الأمور
- ١٨٨ يستفاد من القرآن والروايات أنه تعالى عالم بما سيقع
- ١٨٨ أن تابعية العلم للمعلوم مبني على كون علمه تعالى زائداً على ذاته
- ١٧٣ أن العلم الموضوعي مستلزم للتناقض
- ١٧٣ اشتراك الفاعل القادر والفاعل بالعناية
- ١٧٣ الفرق بين تصوّر العمل قبل وجوده
- ١٧٤ اشتراك الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية
- ١٧٥ أن العلم المأخوذ في الدليل الرابع
- ١٧٥ العلم الطريقي تابع للمعلوم
- ١٧٦ هنا إشكال وجوابه أنه راجع إلى الدليل الثالث
- ١٧٧ أن روزبهان الأشعري يرى صحة الدليل الرابع
- ١٧٧ أن روزبهان الأشعري يرى أن علمه... دخيل في عمل العبد
- ١٧٧ كلام روزبهان الأشعري في تصحيح الدليل الرابع
- ١٧٧ اعتراض روزبهان الأشعري
- ١٧٨ توقّف العلم الحسولي الانفعالي على وجود متعلمه في الخارج
- ١٧٩ وجه اشتراط العلم الحسولي بوجود المعلوم خارجاً
- ١٧٩ أن مفهوم المطابق... من المحمولات من صميمه
- ١٨٠ عدم دخالة العلم الحسولي في وجود المعلوم
- ١٨١ أن العلم الأزلي انفعالي وعلم المهندس فعلي
- ١٨١ أن قياس العلم الأزلي بعلم المهندسين قياس مع الفارق
- ١٨٢ الجواب الثاني عن روزبهان

- الفرق بين الجبر الأشعري وجبر الإنسان في أعماله... ١٨٩
- أنّ الدليل الرابع... لا يثبت الجبر الأشعري ١٨٩
- الدليل الخامس للأشاعرة على مذهب الجبر ... ١٩٠
- إثبات الجبر من طريق التزاحم ١٩١
- أنّ ما ذكره التفتازاني... غير صحيح ١٩١
- أنّ الترجيح عند تزاحم القدرتين لما هو أقوى ملاكاً ١٩٢
- أنّ الفرق بين الدليل الخامس والأول ١٩٣
- أنّ الجواب عن الخامس هو الجواب عن الدليل الأول ١٩٣
- الدليل الجدلي لإثبات مذهب الجبر ١٩٤
- أنّ الدليل الخامس أيضاً لا يدلّ على مدعى الأشعري ١٩٤
- عدم تمكّن العبد ممّا علمه الله تعالى واقعاً ١٩٥
- عدم تمكّن العبد ممّا هو خلاف علمه ١٩٥
- الجواب النقضي عن الدليل الجدلي ١٩٦
- الملازمة بين تعلق علمه تعالى بشيء وتعلق قدرته به ١٩٦
- التوالي الفاسدة المترتبة على التلازم المدعى... ١٩٧
- الجواب الحلّي عن الدليل المذكور الجدلي ١٩٨
- أنّ تمكّن العبد من الفعل والترك لا ينافي علمه تعالى الأزلي ١٩٨
- أنّ الأفعال الاختيارية للعباد تكون بقدرته ١٩٩
- أنّ أفعال العباد قائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة ٢٠٠
- امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ٢٠١
- أنّ الفاعل القادر لا يحتاج... إلى المرجح ٢٠١
- أنّ الفاعل القادر عند تحقق العلة التامة متمكّن من الفعل ٢٠٢
- أنّ عدم العمل الاختياري قد يستند إلى عدم العلة التامة ٢٠٢
- أنّ الفاعل بالطبع وكذا الفاعل القادر... لا يتمكّنان من ترك المعلول ٢٠٣
- أنّ وجه امتناع تخلف وجود المعلول عند وجود العلة التامة ٢٠٤
- أنّه مع وجود المرجح لوجود المعلول لا يبقى علة ٢٠٥
- أنّه إذا كان الفاعل قادراً ليس عدم المعلول مستنداً بعدم وجود العلة ٢٠٦
- عدم تخصيص قاعدة امتناع تخلف المعلول عن العلة ٢٠٧
- أنّ نتيجة شمول قاعدة امتناع تخلف وجود المعلول عن العلة ٢٠٧
- القسم الثاني: جبر الحكماء
- القسم الثاني من الجبر ٢٠٩

- استدلال المحقق السبزواري على إثبات عموم قدرته ٢١٠
- أن الدليل يبتني على أمرين ٢١٠
- الأمر الثاني في أن التأثير بإيجاد الشيء منحصراً في الواجب والموجود ٢١١
- أن إمكان الممكن يستدعي احتياجه إلى الجاعل ٢١١
- عدم صلاحية الممكن للتأثير ٢١٢
- أن نتيجة هذا الاستدلال عبارة عن كون الممكن الوجود علّة معدّة ٢١٣
- كلام المحقق السبزواري في المنظومة ٢١٣
- الجواب الأول عن استفادة الجبر من مسلك الحكماء ٢١٤
- أن الإمكان الاستعدادي على تقدير عدمي ٢١٤
- أن الإمكان الذاتي الماهوي أمر عدمي ٢١٤
- الجواب الثاني عن استفادة الجبر من مسلك الحكماء ٢١٥
- الشاهد على تنافي الدليل مع مسألة عموم قدرته تعالى ٢١٦
- أن الشاهد على منافاة هذا الدليل ما ذكره في الحاشية ٢١٦
- يلزم من تأثير الممكن في ممكن... شركة العدم ٢١٦
- بيان الإشكال على مذهب أصالة الماهية ٢١٧
- الجواب الرابع من استفادة الجبر عن مسلك الحكماء ٢١٨
- أن الجمع المذكور... ليس أحسن ٢١٨
- تعريف التشكيك الخاصي ٢١٩
- أن الجمع بين القاعدة وصدور الكثير منه تعالى غير ممكن ٢٢٠
- منشأ صيرورة الواحد متعدداً ٢٢٠
- عدم إمكان تعدد الوجودات الخارجية بسبب ماهياتها ٢٢١
- عدم إمكان تعدد الوجودات الخارجية بسبب ماهياتها ٢٢١
- عدم جريان التشكيك الخاصي بين الوجودات العرضية ٢٢٢
- أن القول بوحدة الوجود الشخصي والموجود كذلك باطل برهاناً ٢٢٢
- استدلال المحقق اللاهيجي على انحصار الموجود به تعالى ٢٢٣
- تبيين قاعدة الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد ٢٢٥
- ثبوت الملازمة... بين وجوب أحد النقيضين وامتناع النقيض الآخر ٢٢٦
- الإيراد الأول مما يرد على كلام اللاهيجي ٢٢٦
- الإيراد الثاني على كلام اللاهيجي ٢٢٧
- أن العلة التامة لعدم المعلول هي فقدان واحد ٢٢٧

٢٣٦..... التكليف

القسم الثالث: جبر العرفاء

أنّ القول بوحدة الوجود والموجود وحدة

٢٣٧..... شخصيّة

٢٣٨..... أنّ الواجب له حيثتان

٢٣٨..... فيقع البحث عن أمور أربعة

ثالث الأمور اثبات محالّة وحدة الوجود

٢٣٩..... والموجود

ثاني الأمور الأربعة في الدليل العقلي والعرفان

٢٣٩..... الشهودي

رابع الأمور في المفسد المترتبة على وحدة الوجود

٢٣٩..... والموجود

٢٤٠..... المراد من وحدة الوجود والموجود

قول المحقق الكاشاني في المراد من قول «الكلّ به

٢٤١..... موجود»

المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد في كلام

٢٤٢..... المحقق الكاشاني

المراد عن الاتّحاد في كلام العرفاء في كلام المحقق

٢٤٣..... الكاشاني

٢٤٤..... أنّ الله تعالى ليس غير الوجود البحث

٢٤٤..... نقل كلام العارف الجامي

٢٤٦..... الفرق بين كلام الحكماء والعرفاء فيه تعالى

٢٢٨..... أنّ الممكن لا يمكن أن يكون موجداً

إذا كانت العلة التامة ممكنة يجب صدور المعلول

٢٢٩..... منه

٢٢٩..... أنّ سدّ أبواب عدم المعلول هو بتحقق كلّ ما له الدخل

٢٢٩..... لزوم تحقق كلّ ما له الدخل في وجوده المعلول

٢٣٠..... أنّ حصر الموجد فيه تعالى

٢٣٠..... فيما يرد على حصر الموجد فيه تعالى

عدم تمامية الدليل المذكور لانحصار الموجد في

٢٣٢..... الواجب تعالى

كلام آخر للمحقق للآهيجي على ثبوت الانحصار فيه

٢٣٢..... تعالى

الإشارة إلى التنافي بين قاعدة الواحد وانحصار

٢٣٣..... الموجد فيه تعالى

٢٣٣..... المنافاة بين انحصار الموجد فيه تعالى

٢٣٤..... أنّ التمسك ببطلان الدور والتسلسل لإثبات

الواجب

٢٣٤..... أنّ القول بالانحصار المذكور... بوجود الممكن ممّا

لا يجتمعان

٢٣٤..... أنّ المفسد المترتبة على قول الأشعري مترتبة على

٢٣٥..... انحصار معطي الوجود فيه تعالى

٢٣٦..... أنّ الاختيار بمعنى مسبوقية العمل بالإرادة لا يصحّ

٢٣٦..... استحقاق العقاب

٢٣٦..... أنّ صرف مسبوقية العمل بالمبادي لا يكفي في صحّة

- توضيح ما مرّ من المنظوم بعض التوضيح ٢٦٠
- كلام السيد حيدر الأملي ٢٦٢
- أشعار محي الدين في فصوصه في عدم التمايز بين
الواجب والممكن ٢٦٣
- تبيين العالم بما ليس بصحيح ٢٦٤
- بيان انحصار الوجود الخارجي فيه تعالى عند السيد
حيدر ٢٦٥
- بيان أدلة العرفاء على إثبات وحدة الوجود ٢٦٦
- أنّ العمدة لإثبات المدعى من الأمرين هو
الثاني ٢٦٧
- نقل كلام صاحب الشوارق... في إثبات مراد
الصوفيّة ٢٦٨
- أنّ كلام صاحب الشوارق اللاهيجي مطابق لكلام
الجامي ٢٦٨
- أنّ مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود ٢٦٩
- نقل صاحب الشوارق كلام صدرالدين القونوي . ٢٧٠
- نقل صاحب الشوارق بقيّة كلام صدرالدين
قونوي ٢٧١
- بعض التوجيهات لكلام العرفاء ٢٧٢
- أنّ الممكنات ليست مصاديق بالذات لمفهوم
الوجود ٢٧٣
- أنّ التشكيك الخاصّي... مستلزم لوحدة الوجود
والموجود ٢٧٣
- في إطلاقه تعالى من كلّ قيد حتّى عن قيد
الإطلاق ٢٤٧
- انحصار طريق معرفة الواجب في العرفان
الشهودي ٢٤٨
- امتناع العقل عن كلام الصوفية عند العارف
الكاشاني ٢٤٩
- المنافاة بين كلام العارف الجامي والعارف
الكاشاني ٢٤٩
- تبيين العارف الجامي مراد العرفاء من وحدة الوجود
والموجود ٢٥٠
- أنّ صريح كلام العارف الجامي هو كون الواحد واجباً
وممكناً ٢٥٢
- أنّ الايجاد فسّر في كلام العارف الجامي
بالتجلي ٢٥٣
- أنّ الخفاء والبطون صفة عارضة للأعيان ٢٥٤
- الكلام العارف الكاشاني في الاصطلاحات ٢٥٤
- كلام العارف الجامي في أنّ الظاهر في مرآة... آثار
أحكام أعيان الماهيات ٢٥٥
- كيفية تحقق الكثرة ٢٥٥
- كلام السيّد حيدر الأملي في جامع الأسرار ٢٥٦
- كلام صاحب جامع الأسرار في نقد النقود ٢٥٦
- الاستدلال بالقرآن على أنّه جامع للتنزيه
والتشبيه ٢٥٩

- ٢٨٤ حصر الطريق في العرفان الشهودي والإفاضي .
- ٢٨٥ استدلال القيصري على وحدة الوجود
- ٢٨٦ توضيح مراد القيصري من كلامه
- ٢٨٧ توضيح استدلال القيصري
- ٢٨٨ وجه محالية الشقّ الأول من كلام القيصري
- ٢٨٨ محالية الشقّ الثاني من كلام القيصري
- ٢٨٩ مالا وجود له لا يكون معطياً للوجود
- ٢٩٠ بيان ما يرد على استدلال القيصري
- أنّ القول بمحالية الشقّ الثاني بالدليل المذكور ليس في محله
- ٢٩٠ توضيح ما يرد على استدلال القيصري
- أنّ إثبات وحدة الوجود والموجود الشخصي يبتني على إبطال الامتياز
- ٢٩١ أنّ الدليل المذكور لا يثبت كون الوجود الخارجي منحصرأ في الوجود الواجبي
- ٢٩٢ أنّ الدليل المذكور لا يكفي لإثبات مدعى العارف
- ٢٩٣ أنّ تأويل كلامهم... غير صحيح
- ٢٩٥ ملائمة التشكيك مع التوحيد الوجودي
- كلام شارح مقدّمة القيصري في عدم ملائمة التشكيك
- ٢٩٧ ليس مراد العرفاء من الإضافة، الإضافة الاشراقية
- ٢٧٤ أنّ قوام التعدّد بوجودان كلّ من الأمرين
- ٢٧٤ محالية إصالة الماهية حتّى في الممكنات
- القول الثاني: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في ما سواه
- ٢٧٥ عدّ الأقوال في تبين ما في الخارج وأنها خمسة
- القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع التشكيك الخاصّي
- ٢٧٥ القول الرابع: أصالة الوجود في الواجب والممكن
- ٢٧٥ الأمر الثاني: في إقامة الدليل على مدعى أهل العرفان ٢٧٦
- الدليل العقلي الموجود في الشوارق على مدعى العرفاء
- ٢٧٦ الطريق الثاني لإثبات مدعى العرفاء
- ٢٧٧ أنّ كون الواجب مطلقاً لا يلازم كونه لا بشرط ...
- ٢٧٩ تفسير قوله: «وإن كان متعيّناً»
- أنّ الجواب الصحيح عن الإشكال هو اختيار الشقّ الثاني
- ٢٨١ حكاية الماهية عن الخصوصية في منشاء انتزاعها
- ٢٨٣ وجود الماهية في الواجب تعالى مستلزم لتحديده بحدّ ماهويّ
- ٢٨٤ أنّ العرفان الشهودي يمكن تحصيله من طريق السلوك العملي
- ٢٨٤

- استلزام التشكيك لتعدد الوجود ونفيه ٢٩٨
- عند العرفاء ٢٩٨
- نقل كلام العارف الكاشاني... في شرح المراد من محو العبودية ٢٩٨
- كلام الكاشاني في انكار الإضافة الإشراقية ٢٩٨
- تصريح العارف الكاشاني... ينافي تفسير مرادهم منها ٢٩٩
- الفرق بين الانتزاعي والاعتباري ٢٩٩
- أن مجموع الأمور المذكورة يقضي بعدم صحة تأويل كلامهم ٣٠٠
- نقل كلام شارح الفصوص... في تفسير كلام صاحب الفصوص ٣٠١
- نفي التشبيه والتنزيه ٣٠١
- تفسير الجمع في اصطلاح العرفان ٣٠٣
- شرح الكاشاني لقوله إليه يرجع عواقب الثناء... ٣٠٣
- شرح قوله: فمن قال بالإشفاق كان مشركاً ٣٠٤
- القول بإثنيّة الوجود بين الواجب والممكن شرك ٣٠٤
- استلزام إثبات وجود لغيره تعالى للشرك عند الصوفية ٣٠٥
- مساوغة الوجود الخارجي للوجوب ٣٠٥
- شرح قوله: ليس كمثل شيء ٣٠٧
- شرح قوله: هو السميع البصير ٣٠٧
- الجمع بين التشبيه والتنزيه ٣٠٨
- استدلال عبد الرزاق القاساني على الوحدة الشخصية ٣٠٩
- مخالفة وحدة الوجود مع ضرورة الأديان ٣٠٩
- نقد كلام الكاشاني ٣١١
- عدم تمامية دليل القاشاني على مدّعاء ٣١٣
- استدلال القاشاني على انحصار الوجود الخارجي به تعالى ٣١٤
- عدم تمامية الدليل وأن وجود المطلق لا يلزم عدم المقيد ٣١٥
- بناء على التشكيك الخاصّي الوجود الواجبي شامل لسنخ وجود ما دونه ٣١٥
- بقاء إشكال ترتب آثار الممكن على الواجب ٣١٦
- الجواب عن هذا الاستدلال ٣١٦
- دليل آخر لإثبات وحدة الوجود والموجود ٣١٦
- أن العمدة عند العرفاء... هو العرفان الإفاضي والشهودي ٣٢٤
- نقل صاحب الشوارق... كلام صدر الدين القونوي ٣٢٨
- استناد الكاشاني إلى الكشف كما في الاصطلاحات ٣٢٩
- استدلال العرفاء بالأدلة النقلية ٣٣٠
- أشعار محي الدين في وحدة الوجود ٣٣١

- ٣٥١ والثالث هو الرضا بما قسمه الله
- ٣٥٢ الآية الثالثة الدالة على المراد
- أن الإيمان العرفاني الإفاضي مضاد لمحبة العارف
- ٣٥٢ لمخالف الله
- ٣٥٣ الاستدلال بالسنة على المراد
- ٣٥٣ أن العرفان الإفاضي قسم آخر من العلم
- ٣٥٤ أن المضاد للعرفان الإفاضي ما هو
- عدم إمكان الاستفادة من القرآن الكريم إلا بالرجوع
- ٣٥٥ إلى المعصومين
- أن العلم الحضورى... يتوقف على وحدة الوجود
- ٣٥٨ والموجود
- ٣٥٩ الجواب عن الدليل المذكور
- أن في ذهن بعض الطلاب أن الوجود الواجبي... غير
- ٣٦٢ مقيد بشيء
- تشبيه وحدة الوجود والموجود بالفضاء الواسع ٣٦٢
- ٣٦٢ الجواب عن الإشكال... في ذهن بعض الطلاب
- ٣٦٤ أن الكثرات... لا تناسبها وحدة الوجود والموجود
- ٣٦٥ الجواب عن التشبيه بالفضاء الواحد الواسع
- ٣٦٥ الجواب عن الآيات التي استدلت بها
- أنه قد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق
- ٣٦٥ الوجود
- ذكر مقدمة مفيدة قبل الجواب عن الآيات
- ٣٦٦ والروايات
- ٣٣١ كلام عن العارف البار عبد الرحمان الجامي
- ٣٣٦ لأمر الثالث في رد أدلتهم العقلية
- ٣٣٦ عدم تمامية أدلة الصوفية العقلية
- أن توجيه كلام العرفاء بالإضافة الإشرافية غير
- ٣٤٠ صحيح
- ٣٤١ تعريف العرفان الإفاضي
- أن المدرك بالعرفان الإفاضي خصوص
- ٣٤٢ الممكنات
- نقل كلام العارف البار عبد الرحمان الجامي فيما يثبت بالعرفان
- ٣٤٣ الإفاضي
- ٣٤٤ أن العرفان الإفاضي غير مفيد
- ٣٤٤ أن محل العرفان الإفاضي هو النفس والقلب
- ٣٤٦ أن السير والسلوك العملي غير المطابق للشرع
- ٣٤٧ أن الكشف قد يكون بإيحاء الشيطان
- ٣٤٨ اختصاص الإلهام الإلهي بطهارة نفس صاحبه
- ٣٤٩ اشتراط إعطاء الفرقان بالتقوى الإلهي
- ٣٤٩ معنى إعطاء الفرقان
- ٣٤٩ انحصار الخشية من الله في خشية العلماء
- ٣٥٠ دليل عدم المضادة بين العلم الاكتسابي والمعصية
- ٣٥١ اللازم الثاني هو الرضا بقضاء الله تعالى
- ٣٥١ لوازم العرفان الإفاضي وهي كثيرة
- ٣٥١ اللازم الخامس محبة المطيع لله وبفض مخالفه
- ٣٥١ اللازم الرابع هو الإيثار

- ٣٩٣ نقل كلام ابن سينا من الإشارات ٣٩٣
- ٣٩٣ الأنحاء الثلاثة لكون الشيء الواحد منشأً لأمر ٣٩٣
- ٣٩٥ النحو الثالث في منشئية الواحد للكثير ٣٩٥
- ٣٩٦ أن الخلق والايجاد لا يخرج من ثلاثة ٣٩٦
- نقل رواية دالة على أن حصول التكثّر الأمور المتعدّدة ٣٩٨
- ٣٩٩ بيان وجه دلالة الرواية على حدوث العالم ٣٩٩
- نقل كلام العارف البارع الكاشاني في تفسير محو العبوديّة ٤٠١
- الأمر الرابع وهو في ترتب المفسد على القول بوحدة الوجود ٤٠٣
- ٤٠٣ لوازم وحدة الوجود والموجود الشخصي ٤٠٣
- نقل كلام الشيخ المعظم محمّد رضا المعروف بقمشه اي ٤٠٤
- ٤٠٤ صراحة كلام بعض العرفاء للقول بوحدة الوجود والموجود ٤٠٤
- ٤٠٤ أن اللازم الآخر لوحدة الوجود فتح باب التأويل في الآيات ٤٠٦
- ٤١١ أن الإيمان به تعالى على قسمين ٤١١
- ٤١٢ احتمال كون المراد من قوله: بحقائق الإيمان ... ٤١٢
- ٤١٥ أن الفرق بين الله والمعصومين ٤١٥
- ٤٢٠ تفسير الرحمة عند الراغب الأصفهاني ٤٢٠
- ٤٢٢ في بيان معنى التجليّ لفةً، وأنواع التجليّ ٤٢٢
- الاستدلال بالآيات على وحدة الوجود ٣٦٨
- والموجود ٣٦٨
- الجواب الإجمالي عن الاستدلال بالآيتين ٣٦٩
- إمكان إثباته تعالى بسبب مخلوقاته ٣٧٥
- الإرجاع إلى كتاب توحيد ناب ٣٧٥
- الاستدلال بالقرآن على المدعى ٣٧٦
- الجواب عن الاستدلال بالقرآن ٣٧٦
- الاستدلال بأية أخرى ٣٧٧
- أن الآيات والروايات... ليست نصّاً في مدعاهم ٣٧٧
- الجواب بعدم العلم بصدور هذه الروايات ٣٨٠
- الجواب عن المأخوذ عن نهج البلاغة ٣٨١
- أن المراد من معيّنه لغيره معيّة قيوميّة فلا يوجد بدونه ٣٨١
- تبيين المراد من كونه تعالى غير كلّ شيء ٣٨٣
- لابمزايلة ٣٨٣
- الجواب عن الاستدلال ٣٨٤
- الجواب عن الاستدلال بخطبة نهج البلاغة ٣٨٤
- الاستدلال بقوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج ٣٨٧
- المراد من قوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج ٣٨٧
- إمكان إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات ٣٨٨
- أن المراد من كونه تعالى في الأشياء ومعها ٣٨٨
- توضيح إمكان إثبات الواجب بالذات ٣٨٩

ففي أن أجوبة الأشعري عن العدلية لاتثبت
 مدعاهم ٤٣٩
 مع وجود العلة التامة فالفاعل لايتمكن من
 الترك ٤٣٩
 البديهي هو الذي لايقبل الاختلاف ٤٤٠
 الجواب عن الاستدلال بقدحي العطشان ٤٤٠
 جواز الترجيح بلامرجح ٤٤٠
 دليل نقضي يستفاد منه حكم كلي ٤٤٠
 وجود الغرض في القدر المشترك بين الإنائين .. ٤٤١
 وقد يجاب باستحالة الترحح بلامرجح دون الترجيح
 بلامرجح ٤٤٢
 هل المرجح دخيل في أصل الإيجاد ٤٤٢
 وجود الإرادة بدون المراد؛ لكونه تعلقي الوجود مع
 اقتضائها ذاتاً لتعلقها بكل من طرفي المقدور
 تكفيان لتعلقها بأي ٤٤٣
 ليس تعلق الإرادة بأحد الإنائين بلامرجح ٤٤٣
 بيان أن كون القادر فاعلاً ناقصاً لاينافي تمكنه . ٤٤٤
 تعدد الإرادة للفاعل القادر ٤٤٤
 مبادي الاختيار ٤٤٤
 اختيار الفاعل ... مستلزم لوجوب صدوره وامتناع
 تركه ٤٤٦
 ... الفرق بين الاختيارية المشروطة والاختيارية
 بالفعل ٤٤٦

في أنه قد يتمسك بالخطبة المذكوره لإثبات مدعى
 العرفاء ٤٢٤
 القسم الرابع: جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة)
 الجبر بمعنى عدم التمكن من كل من الطرفين على
 البديل ٤٣٢
 لزوم الجبر في الصور الثلاث إن كان الفاعل القادر
 فاعلاً ناقصاً ٤٣٢
 أن من أقسام الجبر جبر العدلية ٤٣٣
 الدليل الأول من استدلال الأشاعرة ٤٣٣
 معنى اختيارية العمل وكونها بهذا المعنى محل
 الاختلاف ٤٣٣
 مع وجود المرجح للإيجاد فلايقدر على الترك .. ٤٣٤
 الاختياري الواقعي هو العمل الذي بعد تحقق علته
 التامة ٤٣٥
 تعريف الفاعل الحقيقي عند الفلاسفة ٤٣٥
 في أن إشكال الأشاعرة على العدلية مبني على
 كون... هو الفاعل الناقص ٤٣٦
 وجود المشيئة بين الفعل والترك ٤٣٦
 الشوق الأكيد وأثره في الإيجاد ٤٣٧
 الدليل الثاني للأشاعرة على الجبر غير الأشعري ٤٣٨
 بمعنى تمكن القادر من أحد طرفي العمل المقدور ٤٣٨
 الاستدلال بالبدهة ٤٣٩

- اختيارية العمل لها معنيان ٤٤٧
- ليس المراد من الاختيار تمكّن الفاعل من الإيجاد
والترك ٤٤٧
- التأسّف من ذهاب جلّ الأصحابنا الشيعة إلى...
اختيارية العمل ٤٤٨
- أنّ جواب العدليّة عن الأشاعرة التزام بإشكالهم ٤٤٩
قاعدة عدم جواز تخلّف المعلول عن العلة تختصّ
بالعلة الطبعيّة ٤٤٩
- الفرق بين الفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار ٤٥٠
- عند تحقق الإرادة يتحقّق العلة التامة للإيجاد .. ٤٥١
شرط اختيارية العمل هو التمكّن من كلّ من الفعل
والترك ٤٥٢
- الإنسان فاعل تامّ وغير محتاج إلى المرجّح ٤٥٣
- إن قلت: الإنسان حسب الوقوع عملاً فاعل ناقص ٤٥٣
التوالى الفاسدة المترتبة على كون الإنسان فاعلاً
تاماً ٤٥٤
- دخالة المرجّح واضح لأجل العمل ٤٥٤
- عدم جواز تخلّف المعلول عن العلة مختصّ بالفاعل
بالطبع ٤٥٥
- أصلتها ٤٦٨
- تعريف المتكلمّ للقدرة بما لا يشمل قدرته
تعالى ٤٦٨
- المتكلمّ والحكيم... يعتقدان أنّ الإنسان القادر فاعل
ناقص ذاتاً ٤٦٩
- قول صاحب الكفاية بأنّ الإنسان القادر فاعل
ناقص ٤٦٩
- جواب صاحب الكفاية عن إيراد الجبر عليه ٤٧١
- إيرادنا على جواب صاحب الكفاية ٤٧٢
- بيان الفوائد المترتبة على اختيارية عمل الإنسان
القادر ٤٧٤
- بيان معنى اختيارية عمل الإنسان القادر ٤٧٦
- القائلون بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً ٤٧٩
- في عدم كون الإنسان القادر مختاراً ٤٨٠
- الدليل الثالث للأشاعرة في ردّ العدليّة ٤٨١
- بيان تابعيّة تأثير الإنسان القادر في خصوص أحد
طرفي العمل ٤٨٢
- يترتب على الجبر... بعض ما يترتب على قول
الأشعري والحكيم ٤٨٣
- كون الإنسان القادر مختاراً... يتوقّف على إثبات كونه
فاعلاً تاماً ٤٨٤
- استحقاق الثواب للإطاعة واستحقاق العقاب للمعصية
يصحّ فيما إذا كانتا بالاختيار ٤٨٧
- القسم الخامس: جبر صاحب الكفاية
- قول صاحب الكفاية بالجبر ٤٦٧
- اشترك الإنسان القادر... مع الماهية بناء على

- ٥١٥ والشقاوة من الذاتيات
- ٥١٥ الاستدلال
- ٥١٦ أحسن الوسيلة العملية لتغيير الصفات النفسانية
- ٥١٧ تفسير موسى بن جعفر عليه السلام لحديث السعادة والشقاوة
- ٥٢١ بيان قوله عليه السلام: «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له»
- ٥٢٢ عدم وثاقه ما استدلّ به من الأحاديث
- ٥٢٣ في ما استدلّ به لإمكان تغيير الصفات النفسانية
- ٥٢٦ والشقاوة
- ٥٢٧ ردّ ما استدلّ به الفخر الرازي لإثبات منشأة اختلاف النفوس
- ٥٢٨ الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة
- ٥٣٣ لو كانت السعادة والشقاوة من لوازم الذات لما يحتاجان في... إلى حجة
- ٥٣٤ توضيح مراد صاحب الكفاية
- ٥٣٦ الدليل الأول على إثبات عدم ذاتية السعادة والشقاوة
- ٥٣٦ دليله الثاني لإثبات عدم ذاتية السعادة والشقاوة
- ٥٣٨ أنّ الشقاوة الحاصلة من تكرّر الأعمال... قابلة للزوال
- ٥٤١ إنّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس محلّ البحث
- ٤٨٧ الإنسان القادر فاعل تام بالذات
- ٤٩٠ في بيان أنّ الإنسان فاعل قادر بالذات لا ينافي لانتهاه عمله
- ٤٩١ في بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات
- ٤٩٣ في بيان أنّ المنشأ للقول بانتهاه عمل الإنسان... هو القول بكونه فاعلاً ناقصاً
- ٤٩٤ في الإيراد الأوّل على صاحب الكفاية
- ٤٩٦ في الإيراد الثاني على صاحب الكفاية
- ٤٩٩ في بيان كلام الحكيم السبزواري بأنّ لوجود أعمالنا تعلّقين
- ٥٠٣ لا دليل عقلي ولا نقلي على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين
- ٥٠٥ في بيان الأقوال الثلاثة في كون السعادة والشقاوة ذاتيتين أم لا
- ٥٠٧ لاشكّ في تأثير مزاج البدن في الصفات النفسانية
- ٥٠٨ في بيان أنّ أحسن الطرق لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف
- ٥١٠ في بيان أنّ ما استدلّ به من الدليل النقلي على مدّعاء لا يكفي
- ٥١٠ في بيان قوله عليه السلام: «السعيد سعيد في بطن أمّة والشقيّ شقيّ في بطن أمّة»
- ٥١٤ الاستدلال بحديث «السعيد سعيد في بطن أمّة..»
- امكان تحصيل العلم الحضورى بعدم كون السعادة

- الإيراد الذي أورده صاحب الكفاية على نفسه.. ٥٤١
- الأقسام الثلاثة من الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل..... ٥٤٦
- القسم السادس: جبر الطولي المقوم للأمر بين الأمرين
- اختيار الإنسان بمعنى التمكّن من الإيجاد والترك ... ٥٨٩
- الفرق بين المعنيين للاختيار..... ٥٩٢
- الأمر الثاني في احتياج الفاعل القادر إلى المرجّح وعدمه..... ٥٩٤
- الأمر التي يتوقّف عليها انحصار الموجد ومعطي الوجود..... ٥٩٤
- اشتراط تاميّة فاعليّة الفاعل بوجود المرجّح .. ٥٩٥
- هل الفاعل القادر تامّ الفاعلية..... ٥٩٥
- إثبات لزوم وجود المرجح في فاعلية الفاعل... ٥٩٦
- جواب العدليّة من دليل الإشاعة..... ٦٠١
- الدليل على كون الفاعل القادر ناقصاً في فاعليّته..... ٦٠٢
- أنّ ما قالوا من استدلالهم على شرطية المرجّح للفاعل..... ٦٠٣
- أنّ المتصوّر لاحتياج الممكن إلى الله أربعة..... ٦٣٥
- أنّ الإشكال الوارد على عليّة حدوث الحادث لا يرد على عليّة إمكانه..... ٦٤٠
- أنّ عليّة الحدوث كما ذهب إليه الأشعري غير صحيحة..... ٦٤٠
- قد يقال: إنّ وجه عليّة حدوث الحادث هو كشفه..... ٦٤١
- أنّ لازم كون الله تعالى موجداً للأشياء..... ٦٤٢
- التوالي الفاسدة المترتّبة على الجبر..... ٦٤٣
- أنّ الغرض من جعل الأحكام هو جعل ما يمكن أن يصير داعياً..... ٦٤٤
- أنّ لازم الجبر الآخر هو عقاب غير المرتكب للعصيان..... ٦٤٤
- المراد من الحسن والقبح في مورد البحث..... ٦٤٥
- عدم صحة الكسب الأشعري لتعلّق التكليف بعمل الإنسان..... ٦٤٧
- تعلّق مبادي المشتقّات بالموجد..... ٦٤٨
- عدم صحّة كلام الأشعري في نسبة الظلم والعبث إلى الإنسان..... ٦٤٨
- اتّصاف الفاعل والموجد بمبدأ المشتقّات..... ٦٤٩
- اختلاف هيئة المشتقّات في الدلالة على الفاعل والحمل..... ٦٤٩
- ترتب نفس الإشكال على مذهب الحكماء..... ٦٥٠
- نسبة الظلم إلى الله تعالى على مذاهب الأشعري ٦٥٠
- لزوم العبث بناء على مذاهب الأشعري..... ٦٥١
- نفي العبث عن فعله تعالى وتنزيهه عنه..... ٦٥١
- وجود الغرض له تعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب..... ٦٥٢

- إرسال الرسل متمم للغرض من خلقه الإنسان... ٦٥٤
عدم ترتب شيء من تلك المفاسد على المذهب الحق
..... ٦٥٤
لامعنى لجعل الداعي لعمل المكلف إن لم يكن فاعلاً
تاماً..... ٦٥٥
الاختيار مشروط بالتمكّن من الطرفين..... ٦٥٦
جواب الأشعري عن إشكال العبث..... ٦٥٦
الجواب عن إشكال لزوم اللغوية..... ٦٥٧
الجواب عن جواب الأشعري..... ٦٥٧
الاختيار بمعنى مسبوقية العمل بالإرادة يكفي لصحة
التكليف..... ٦٥٨
شرط التكليف هو القدرة على متعلقه قبل الحكم ٦٥٩
عدم صحة جواب من قال بأن القادر فاعل
ناقص..... ٦٥٩
عدم استحقاق الفاعل للثواب على العمل
المقدور..... ٦٦٠
التكليف بإيجاد العمل طلب لتحصيل الحاصل. ٦٦١
من التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر جواز التكليف
بغير المقدور..... ٦٦٢
عدم إمكان إثبات صدقه تعالى من التوالي
الفاسدة..... ٦٦٣
ترتب جميع تلك المفاسد على قول العارف
الاصطلاحي..... ٦٦٤
كلام بعض المتكلمين في ما يترتب على وحدة
الوجود..... ٦٦٥
مساوغة القول بالوحدة الشخصية للوجود مع القول
بالجبر..... ٦٦٥
دوران الأمر بين أن يكون موجد الأعمال إمّا هو الله...
أو هو مع الإنسان..... ٦٦٧
فساد التالي دالّ إنّما عن فساد المتلوّ..... ٦٦٧
أعمال الإنسان المقدورة له تقع بقدرته..... ٦٦٨
ما يرد على القول المختار والجواب عنه..... ٦٦٨
المراد من سنخية العلة مع المعلول..... ٦٦٩
إشكال الأشاعرة على العدلية في إثبات الجبر... ٦٧٠
الجواب عن الإشكال والتمسك برغيفي الجائع. ٦٧١
صحة وقوع أحد الأمرين المتساويين..... ٦٧١
الحق في الجواب أنّ المرجح مترتب على طبيعي
الشيء..... ٦٧٢
ابتناء قول العدلية على أنّ القدرة هي القوة الفاعلة
التامة..... ٦٧٣
اشتراط التكليف بوجود القدرة..... ٦٧٣
بيان أنّ القدرة قبل تحقق العمل شرط عقلي للتكليف
عند العدلية..... ٦٧٣
استدلال الأشاعرة على مدّعاهم من شرطية القدرة
حين العمل..... ٦٧٤
الأحاديث الدالة على اشتراط التكليف بالقدرة. ٦٧٥

- ما يرد على استدلال الأشاعرة ٦٧٥
- إرشادية الأحاديث في الأمور الاعتقادية ٦٧٦
- القدرة التامة عند تحقق العلة التامة يمكن أن توجد قبل العمل ٦٧٧
- الفرق بين كون الفاعل تاماً أو ناقصاً ٦٧٨
- المراد من الضدين هو المتنافيين ٦٧٩
- إلى هنا كان الكلام في الدليل الدالّ على أنّ الموجد... هو الإنسان ٦٧٩
- دليل الأشاعرة على عدم المرجح في أفعاله ٦٨١
- نسبة الدليل إلى الحكماء أيضاً في نفي المرجح عن فعله ٦٨٢
- بعض الآيات الدالة على خلاف قول الأشعري . ٦٨٣
- إسناد الإيمان في الآية الشريفة إلى المحلّ ٦٨٤
- الإيجاد له تعلق إلى الفاعل وتعلق إلى المادة ... ٦٨٤
- إسناد النقص والقطع إلى الإنسان في الآية الشريفة ٦٨٥
- دلالة الآية على وقوع العمل بقدرة الإنسان ٦٨٦
- إسناد الملامة إلى نفس الإنسان لاستحقاقه لها . ٦٨٧
- الاستدلال بالآيات الدالة على الوعد والوعيد... ٦٨٧
- الوعد والوعيد من لوازم الاستحقاق ٦٨٨
- ما تدل على نفي الظلم عنه تعالى ٦٨٨
- جواب الأشعري عن الاستدلال بهذه الآيات ... ٦٨٩
- الآيات الدالة على ذم الكفر والعصيان ٦٩٠
- جواب الأشعري عن الاستدلال والجواب عنه . ٦٩١
- في نقل كلام صاحب بن عبّاد ٦٩١
- الآيات الدالة على اختيار العباد في أعمالهم ٦٩٢
- الآيات الدالة على أنّ وقوع الشرك ليس بمشيئة الله ٦٩٢
- استدلال بآيات التكليف الواجبة والمحرمّة على نفي الجبر ٦٩٣
- الاستدلال بالآيات الدالة على التكليف الشرعية ٦٩٤
- الاستدلال بما يدلّ على نفي اللغوية والعبث عن فعله ٦٩٦
- وجه دلالة الآيات على نفي قول الأشعري ٦٩٧
- دلالة الآيات المذكورة على أنّ أعمال الناس تقع بقدرتهم ٦٩٨
- مذهب الأشاعرة يلزم القول بأنّ الله خالق كلّ شيء ٦٩٨
- عدم صحة جواب الأشاعرة عن الإشكال ٦٩٩
- يرد على الجواب الثاني بأنّ الاستدلال بالآيات جدل ٧٠٠
- استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر ببعض الآيات ٧٠١
- لعلّ مراد الآية الشريفة أنّه تعالى خالق لبعض الأشياء ٧٠١

عدم احتياج الممكن في بقاءه إلى الواجب عند
 المتكلمين ٧١١
 دليل كون العلة هو الحدوث كما عليه المعتزلة... ٧١١
 المراد من الحدوث هو الوجود الخارجي الواقع بعد
 العدم ٧١٢
 بيان مايرد على استدلال المعتزلة ٧١٢
 إيراد آخر على المتزلة وهو غير وارد عليه..... ٧١٣
 عدم ورود إشكال الصدفة على المعتزلة ٧١٤
 أن الحدوث دالّ على إمكان الحادث ٧١٥
 الحق هو مذهب الحكماء في أن وجه الاحتياج هو
 الإمكان ٧١٦
 بيان وجه كون كلّ ممكن زوجاً تركيبياً..... ٧١٧
 توضيح كون علة الاحتياج... إمكان الممكن... ٧١٧
 أن المتحقّق في الخارج من جهتي الممكن هو
 وجوده ٧١٨
 بيان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ٧١٨
 عدم كون الحدوث علة للاحتياج..... ٧١٩
 أن للموجود المحدود آثاراً ولوازم..... ٧١٩
 الحمل الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي..... ٧٢٠
 معنى الإمكان الذاتي الماهوي ٧٢٠
 احتياج الممكن إلى الغير يكون بالذات ٧٢١
 أن اتصاف الماهيّة بالوجود أو العدم يحتاج إلى
 الغير ٧٢١

عدم شمول قوله تعالى: «خالق كلّ شىء» لوجوده
 تعالى ٧٠٢
 استدلال آخر من الأشاعرة..... ٧٠٢
 الجواب عن الاستدلال وإنها لاتدلّ على أنه تعالى
 خالق بالمباشرة ٧٠٣
 ثانياً كلمة «كلّ» ظاهرة في العموم وليست نصّاً
 فيه ٧٠٤
 وجود المعارض لهذا الاستدلال ٧٠٤

القسم السابع: التفويض

استدلال آخر من الأشاعرة..... ٧٠٥
 الجواب عن هذا الاستدلال ٧٠٥
 ماتدلّ على وقوع أعمال العباد بقدرتهم ٧٠٥
 عدم جواز التمسك بالظواهر في الاعتقادات... ٧٠٦
 الفرق بين مذهب الشيعة ومذهب المعتزلة..... ٧٠٨
 المقام الأوّل في التفويض كما اختاره المعتزلة... ٧٠٨
 في تحرير محلّ النزاع في المراد من التفويض... ٧٠٨
 هل الإنسان مستقلّ في أعماله أو يحتاج إليه
 تعالى؟ ٧٠٩
 يقع الكلام في التفويض والأمر بين الأمرين... ٧٠٩
 استدلال المعتزلة على مذهب التفويض
 بالحدوث..... ٧٠٩
 أن علة احتياج الممكن إلى الله هو إمكانه..... ٧١٠

- ٧٣١ انتزاع الاحتياج إلى الغير من الوجود الإمكانى .
- ٧٣٣ حمل الاحتياج إلى الغير على الوجود الإمكانى
- ٧٣٣ لحظة ما كان ذاته متعلق الوجود بغيره لا يمكن بقاء بدونه
- ٧٣٣ لحظة
- ٧٣٤ عدم التنافي بين وجود الموجودات وكون وجودها
- ٧٣٤ عين الربط عين الربط
- ٧٣٥ الاستدلال على عدم حاجة الممكن في البقاء إلى
- ٧٣٥ العلة العلة
- ٧٣٥ أن الأمر بين الأمرين أمر برهاني أن الأمر بين الأمرين أمر برهاني
- ٧٣٥ أن أعدل الأقوال هو قول الحكماء والعارف
- ٧٣٥ الاصطلاحى أن أعدل الأقوال هو قول الحكماء والعارف
- ٧٣٥ كلام المحقق الآملى في حاشية المنظومة كلام المحقق الآملى في حاشية المنظومة
- ٧٣٦ الجواب عن الاستدلال الجواب عن الاستدلال
- ٧٣٧ مايرد على الجواب وتوضيح معنى البقاء مايرد على الجواب وتوضيح معنى البقاء
- ٧٣٨ الجواب عن الإشكال الجواب عن الإشكال
- ٧٣٨ كيفية تأثير العلة في الآن الثانى كيفية تأثير العلة في الآن الثانى
- ٧٣٩ توضيح الدليل وبيان مفاد القضية اللفظية الدالة على
- ٧٣٩ القضية الحقيقية توضيح الدليل وبيان مفاد القضية اللفظية الدالة على
- ٧٣٩ التمسك بأمثلة جزئية لعدم احتياج الممكن... إلى
- ٧٣٩ الموجد التمسك بأمثلة جزئية لعدم احتياج الممكن... إلى
- ٧٤٠ عدم شمول الحكم لبعض الأفراد دليل على عدم ذلك
- ٧٤٠ الحكم للموضوع فيها عدم شمول الحكم لبعض الأفراد دليل على عدم ذلك
- ٧٤١ الجواب عن الدليل الجواب عن الدليل
- ٧٢١ أن المتحقق في الخارج إن كان وجود الممكن فهو
- ٧٢١ يحتاج إلى غيره أن المتحقق في الخارج إن كان وجود الممكن فهو
- ٧٢٢ بناء على أصالة الوجود كل ما سوى الله يكون
- ٧٢٢ محتاجاً بناء على أصالة الوجود كل ما سوى الله يكون
- ٧٢٣ الممكن بذاته عين الاحتياج والتعلق بالواجب .
- ٧٢٣ توضيح حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً ..
- ٧٢٤ أن علة احتياج الممكن إلى العلة موجودة وباقية بعد
- ٧٢٤ الإيجاد أن علة احتياج الممكن إلى العلة موجودة وباقية بعد
- ٧٢٥ عدم احتياج الممكن يساوق الانقلاب عدم احتياج الممكن يساوق الانقلاب
- ٧٢٥ إن كان الأصيل هو وجود الأشياء فعلة الاحتياج هو
- ٧٢٦ الإمكان إن كان الأصيل هو وجود الأشياء فعلة الاحتياج هو
- ٧٢٦ ما يدعيه المعتزلى من بقاء الحادث بعد حدوثه لا وجه
- ٧٢٧ له ما يدعيه المعتزلى من بقاء الحادث بعد حدوثه لا وجه
- ٧٢٧ المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً عند
- ٧٢٨ اللاهيجى المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً عند
- ٧٢٨ كلام اللاهيجى في المقام كلام اللاهيجى في المقام
- ٧٢٩ اللاهيجى لم يقم دليلاً على مدّعاءه اللاهيجى لم يقم دليلاً على مدّعاءه
- ٧٣٠ خلاصة كلام المصنّف فى كتاب «توحيد ناب» .
- ٧٣٠ أن مقتضى أمور ثلاثة هو كون المتعلق عين
- ٧٣٠ المتعلق خلاصة كلام المصنّف فى كتاب «توحيد ناب» .
- ٧٣٠ أن هنا أمرين: أحدهما الموجد والفاعل، والآخر
- ٧٣٠ الوجود الإمكانى أن هنا أمرين: أحدهما الموجد والفاعل، والآخر
- ٧٣١ الوجود الرابط ليس إلا وجود الممكن الوجود الرابط ليس إلا وجود الممكن

أن لازم نفى الجبر والتفويض... هو ثبوت الأمر بين

الأمرين ٧٥٢

القسم الثامن: الأمرين الأمرين

في نقل ادلة التفتازاني على الجبر..... ٧٥٤

الإنسان مضطرب بصورة الاختيار عند الأشاعرة . ٧٥٦

كون المسألة جدلية الطرفين عند التفتازاني ٧٥٦

أن الأمر بين الأمرين ممّا أقيم عليه الدليل..... ٧٥٧

التجاء الأشعري إلى القول بالأمر بين الأمرين... ٧٥٨

أن مسألة الجبر والاختيار تارة من حيث كون الفعل

صادراً من الله ٧٥٩

استقلال العبد وعدمه ٧٥٩

وجود النزاع بين الشيعة والمعتزلة ٧٦٠

البحث عن حكم المسألة الفقهية وما يترتب

عليه ٧٦١

التبرك بذكر بعض الروايات الواردة في إثبات الأمر

بين الأمرين ٧٦٢

دلالة الحديث على اختيار الإنسان وتمكّنه من

الإيجاد والإمساك ٧٦٣

توضيح مفاد الحديث ٧٦٤

دخالته تعالى في العباد بالواسطة ٧٦٤

توضيح المراد من إذنه تعالى لكل إنسان في

أفعاله ٧٦٥

الجواب عن مثال البناء والبناء..... ٧٤٢

وجود المعلول وإن كان متوقفاً... إلا أن كيفية التوقف

مختلفة ٧٤٣

تعريف العلة الفاعلية ٧٤٤

تعريف شرط العلة الفاعلية ٧٤٤

عدّ أجزاء العلة التامة وشرح معانيها وبيان كيفية

دخالتها..... ٧٤٤

إحتياج النفس في أعمالها المادية إلى البدن..... ٧٤٥

تعريف القابل والعلّة القابلية ٧٤٥

تعريف العلة المعدة ٧٤٦

تعريف شرط القابل ٧٤٦

معنى آخر للعلّة المعدة ٧٤٦

أن التمسك بأمثلة جزئية... في غير محلّه ٧٤٧

تعبير بعضهم من الفاعل والموجد بما منه

الوجود ٧٤٧

عدم استقلال الإنسان... في إيجاد عمله وتركه . ٧٤٨

عدم صحة استدلال المعتزلة ٧٤٨

نتيجة ما ذكر إلى الآن من بطلان الجبر

والتفويض ٧٤٨

إحتياج الإنسان إليه تعالى دائماً ٧٤٩

الإنسان فاعل تامّ وهو عين الربط به تعالى ٧٥٠

تمكّن الإنسان من كلّ من الإيجاد والإمساك

مشروط ٧٥١

- ٧٧٤ الإنسان
- ٧٧٥ وجه عدم سؤال الله تعالى عن أعماله
- ٧٧٥ وجه السؤال من أعمال العباد
- ٧٧٦ تفسير معنى «بحول الله وقوته أقوم وأقعد»
- ٧٧٧ الحديث السابع في عدم محدودية قدرته تعالى
- في بيان المراد من قوله ﷺ: «يفعل ما يشاء الله...»
- ٧٧٧ ليس معنى الحديث هو التوحيد الأفعالي بلا واسطة وبالمباشرة منه تعالى
- ٧٧٨ المراد من الحديث هو الأمر بين الأمرين
- ٧٧٩ الحديث الثامن في بيان مراده من القضاء والقدر
- ٧٨٠ تفسير الامام ﷺ لمعنى القضاء والقدر
- كون عمل الإنسان القادر بالقضاء والقدر... يوجب الجبر
- ٧٨١ ما ترتب في الحديث على القول بالجبر
- ٧٨٢ بيان المراد من مقالة مجوس هذه الأمة
- ٧٨٣ الأوامر والنواهي إنما تكون لجعل الداعي المقتضي لمقدورية العمل
- ٧٨٤ التلازم بين عدم محدودية وجوده تعالى
- إثبات الأمر بين الأمرين بسبب نفي الجبر والتفويض
- ٧٨٥ لا يخلو فصل الله تعالى من وجود الغرض في فعله تعالى
- ٧٨٥ أن لاذن الله تعالى معينين
- ٧٦٥ الجبر والتفويض من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث
- ٧٦٦ إثبات الأمر بين الأمرين من طريق نفي الجبر والتفويض
- ٧٦٧ تفسير الأمر بين الأمرين
- ٧٦٧ معنى الإذن التكويني
- ٧٦٨ استدلال الإمام ﷺ في الحديث من طريق القياس الاستثنائي
- ٧٦٨ المراد من العزة
- ٧٦٩ انحصار عمل الإنسان إما في الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين
- ٧٦٩ المراد من كون الأمر بين الأمرين أوسع مما بين السماء والأرض
- ٧٧٠ الحديث الرابع في نفي الجبر والتفويض
- ٧٧١ تفسير معنى الحديث
- ٧٧١ الحديث الخامس هنا
- ٧٧٢ تأثيره تعالى في أفعال العباد
- ٧٧٢ الحديث القدسي في المشيئة
- ٧٧٣ القرينة القطعية على تعيين المراد الجدّي من الحديث
- ٧٧٣ معنى الأمر بين الأمرين
- ٧٧٤ كيفية إسناد الحسنه إليه تعالى والسيئة إلى

- الحديث التاسع في الاستطاعة ٧٨٦
- إنَّ المفوضة يرون أنَّ أعمال الإنسان باستطاعته ٧٨٦
- الثالثة: استطاعة الإنسان دون الله تعالى أيضاً
- باطل ٧٨٧
- الثانية: استطاعة الإنسان مع الله باطل ٧٨٧
- الصورة الأولى: من الاستطاعة صحيحة ٧٨٧
- كثرة الأحاديث الدالة على الأمر بين الأمرين .. ٧٨٨
- إمكان إثبات المسألة بالدلائل النقلية بلامحذور
- الدور ٧٨٨
- قوة مضمون تلك الروايات شاهدة على صدق
- محتواها ٧٨٩
- تعاضد العقل والنقل ٧٨٩
- الأولى عدم المبادرة إلى تأويل الدليل النقلي
- المخالف للدليل العقلي ٧٩٠
- كيفية التمسك بالدليل النقلي في بعض المسائل
- الاعتقادية ٧٩١
- شورى السقيفة أورتث إنسداد باب العلم ٧٩١
- بيان سبب إذلال المسلمين وضرورة تمسكهم بحبل
- الله ٧٩٢
- الأسف على ماجرى على المسلمين في هذه
- القرون ٧٩٣
- الآثار الاعتقادية المترتبة على... واحد من الجبر
- والتفويض والأمر بين الأمرين ٧٩٤
- في الآثار العملية المترتبة على... الجبر والتفويض
- والأمر بين الأمرين ٧٩٤
- الجبر يلزم ما لا يلتزم به أحد ٧٩٥
- الأشعري لا يمكنه الالتزام بلوازم كلامه ٧٩٥
- اعتراف بعض الأشاعرة بمذهب الحق ٧٩٦
- توضيح المثال المذكور بأنَّ هذا التشبيه ليس في
- محلّه ٧٩٦
- اشترك الحكيم والعارف الاصطلاحي في لوازم
- مذهب الأشعري ٧٩٧
- أنَّ التآلي الفاسد المذكور مشترك بين الأشعري
- والحكيم والعارف ٧٩٧
- مساوقة القول بوحدة الوجود والموجود لقول
- الأشاعرة في الجبر ٧٩٧
- استبعاد التزام القائل بالجبر بلوازم كلامه ٧٩٨
- ترتب الآثار الاعتقادية على القول بالتفويض .. ٧٩٩
- ترتب التوالي الفاسدة العملية على مذهب
- التفويض ٨٠٠
- الروايات الدالة على لزوم الاستعانة بالله تدلّ على
- نفي مذهب التفويض ٨٠٠
- الاستعانة بالدعاء ٨٠١
- الاستعانة من الله تعالى في جميع الأمور بسبب
- الدعاء ٨٠٢
- استلزام كلام المعتزلة للحرمان عن الدعاء ٨٠٢

- تواتر الروايات الدالة على لزوم الاستعانة
بالدعاء ٨٠٣
- الآثار العملية المترتبة على مذهب الأمر بين
الأمرين ٨٠٣
- الآثار العملية المترتبة على القول بالأمر بين
الأمرين ٨٠٣
- تمكّن العبد لمباشرة أعماله مشروط بوجود العلة
التامة لأعماله ٨٠٤
- معنى الأمر بين الأمرين عدم استقلال الإنسان . ٨٠٥
- القول بالأمر بين الأمرين يوجب الاعتقاد بلزوم
الاستعانة منه تعالى دائماً ٨٠٦
- الاعتقاد بالأمر بين الأمرين يوجب أن يكون زمام
السعادة الدنيوية والأخروية بيد الإنسان ٨٠٦
- الاعتقاد بالأمر بين الأمرين من خصائص الشيعة
الإمامية ٨٠٧
- بناء الإسلام على الولاية ٨٠٨
- ضرورة معرفة الإمام ٨٠٩
- عرض عمرو بن حريث دينه علي أبي
عبدالله ﷺ ٨٠٩
- عدم النفع بعباده لا ولاية فيها ٨١٠
- اشتراط قبول كل عبادة بالاعتقاد بالولاية ٨١٠
- توثيق رجال سند الحديث ٨١١

ملخص

جبر و اختیار یا مجبور و مختار بودن انسان در افعال و کردار، دو موضوع پراهمیت در اندیشه بشری است. متکلمان مسلمان نیز از دیرباز با جدیت به این دو مقوله پرداخته‌اند؛ به طوری که دو مکتب کلامی «مفوض» و «جبریه» را پی افکنده‌اند.

اما این سخن کوتاه و پر مغز امام جعفر صادق (ع) که: «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین»، فصل الخطاب همه بحث‌های کلامی در این باره شد. با این رهنمود عمیق، افتخار علمی دیگری برای شیعه رقم خورد و اصالت و ژرفایی مکتب کلامی تشیع را نشان داد.

بی‌تردید، فهم و تبیین «امر بین الامرین» قرن‌هاست که از ظرافت‌های دانش کلام است و متکلمان به آن، عنایت جدی داشته‌اند. در روزگار معاصر، آیت‌الله سید حسین شمس پس از سال‌ها اندیشه و پژوهش در این مقوله، به شیوه‌ای بدیع در هشت فصل به نقد و بررسی «جبر» و «تفویض» پرداخته و سرانجام «امر بین الامرین» را به اثبات رسانده است.

مؤسسه بوستان کتاب

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیده کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، نبش کوچه ۱۷، ص پ: ۹۱۷

تلفن: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵ ، فاکس: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴ ، پخش: +۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶

الامر بين الأمرين

پژوهشی پیرامون نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین

آیه الله سید حسین شمس

بوسنت

۱۳۸۶

Abstract

Predestination and freewill have been two highly important ideas in human thought throughout ages. Like many other thinkers, Muslim theologians have dealt with these two questions since the advent of Islām as well. In fact, they founded the two theological schools of “Mufawwidah” (proponents of freewill) and “Jabrīyyah” (proponents of predestination) in the early decades of Islāmic era.

The brief but highly meaningful phrase by Imām Ja‘far aṣ-Ṣadigh (‘A) that “Lā Jabr-a wa Lā Tafwīd, wa Lākin Amr-a Bayn al-Amrayn” (No Predestination and No Freewill, but the Middle Way), however, ended all theological disputes in this regard. This very novel and original solution to this long-standing problem brought about another scholarly honor to the Shī‘ah sphere of rational thought and demonstrated the depth and innovative ability of the Shī‘ah school of theology.

Undoubtedly, the understanding and explanation of the principle of “Amr-a Bayn al-Amrayn” (the Middle Way) has been one of the most complicated propositions of the discipline of theology since the beginning of history, immensely studied and vehemently argued about by theologians and philosophers of various creeds in different parts of the world. In the contemporary era, following years of research and investigation into this principle, Āyatallāh Sayyid Ḥusayn ash-Shams has embarked upon the study and critique of the two propositions of predestination and freewill in an original method in this book trying to prove Imām aṣ-Ṣādigh’s principle of “Amr-a Bayn al-Amrayn” in its eight different chapters.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

al-Amr-u Bayn al-Amrayn

Tahghīgh-un Anīgh
Hawl-a Nafy-i l-Jabr-i wa t-Tafwīd
wa Ithbāt-u l-Amr-i Bayn al-Amrayn

al-Amr-u Bayn al-Amrayn
An In-depth Investigation
into Disproving Predestination and Freewill
and Proving al-Amr-u Bayn al-Amrayn

Āyatallāh as-Sayyid Husayn ash-Shams

Būstān-e Ketāb Publishers

1386/2007

يعتبر الجبر والتفويض أو أن يكون الإنسان مُستيراً أو مختيراً موضوعين مُهمّين في الفكر البشري وقد تدارس علماء الكلام المسلمون منذ القدم وبصورة جادة هذين المفهومين وأسسوا مدرستين كلاميتين. هما مدرسة «المفوضة» ومدرسة «الجبرية». حتى جاء كلام الإمام الموحّد والثّر حيث قال «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»، جاء ليحسم جميع المناقشات الكلاميّة ويكون فصل الخطاب في ذلك.

وأضحى هذا التوجّه المعمّق مفخرة علميّة أخرى للشيعة وأبان عن الأصالة والعق الكامنين في مدرسة الشيعة الكلاميّة.

لاشك إن فهم الأمر بين الأمرين وتبينه كان لقرون ولا يزال من دقائق علم الكلام وأنّ المتكلمين أبدوا به اهتماماً جاداً.

وفي عصرنا الحاضر فإنّ آية الله السيّد حسين الشّمس قام بعد سنين من الفكر والبحث في هذا المفهوم بتقدّر دراسة لاجبر والتفويض حتى تمكّن في النهاية من إثبات مفهوم الأمر بين الأمرين وبأسلوب مبتدع وفي ثمانية فصول.



ولد آية الله السيّد حسين الشّمس

في سنة ١٣٠٤ش في مدينة مشهد المقدّسة

وبدأ دراساته الحوزويّة الرسميّة عند أساتذة تلك الديار البارزين. وفي سنة ١٣٢٩ش هاجر إلى طهران لإكمال العلوم العقليّة وحضر النمط الرابع من كتاب «الإشارات» عند مهدي الحائري اليزدي و «شرح المنظومة» عند الحاج آغا رضا القاضي و «الأسفار الأربعة» عند السيّد رفيعي القزويني. وحضر خارج الفقه والأصول عند آية الله السيّد احمد الخوانساري. وفي قم في نهايات سنة ١٣٣٢ش أتمّ الأسفار وكذلك حضر أبحاث خارج الكفاية عند العلامة آية الله الطباطبائي. وحضر أبحاث خارج الفقه عند آية الله البروجردي وخارج الأصول عند الإمام الخميني. وفي سنة ١٣٣٤ش رجع إلى مشهد وعند ما علم بإقامة آية الله الميلاني في مشهد إنصرف عن شدّ الرحال إلى النجف الأشرف وحضر بجد واشتياق في دروس ذلك الفقيه الجليل.

وقام باهتمام منذ السنين الأولى من دراسته بتدريس الدروس الحوزويّة من المقدمات حتى السطوح العالية. وأقام منذ سنة ١٣٥٩ش في مدينة قم وواصل تدريس خارج الفقه والأصول والأبحاث الفلسفيّة والعقائديّة. إن حصيلة دروس سماحته وثمار أفكاره العقليّة المطبوعة حتى الآن هي مايلي: التوحيد الخالص، والتوحيد من وجهة نظر جديدة (بالفارسيّة)، والأمر بين الأمرين ومشكاة الأصول (بالعربيّة).

ولسماحته كتب ورسائل أخرى عقائديّة وفقهيّة وأصوليّة بدعيّة التي انتظمت لديه عبر سنين ولكن بقيت مخطوطة لم تطبع.

مؤسسة بوستان كتاب