تحقيق في رأي المولى محمّد طاهر القمي في كتابه (بهجة الدّارين)؛ نقد للموقف الفلسفي و العرفاني في باب الجبر و التفويض

فهيمة جعفرى [1]

الملخّص: أعمدت المؤلّفة في هذه المقالة تحقيقة في آراء المولى محمد طاهر القمي (م ١٠٩٨ ق.) في ما وردت في الكتاب غير المطبوع (بهجة الدارين في الأمر بين الأمرين) و توصّلت ضمن نظرة مقارنة مع آراء الفلاسفة و العرفاء إلى نتائج. و في هذا التحقيق عولجت بعض القواعد الفلسفيّة الّتي هي مبنى آراء الفلاسفة في الجبر و التفويض و اختيار الإنسان، مع نقد المولى محمد طاهر القمي كما أوضحت جملة من الآيات الشريفة و الروايات الكريمة التي اعتمدها القمي.

الكلمات المفتاحيّة: الجبر؛ التفويض؛ اختيار الإنسان؛ الأمر بين الأمرين؛ محمد طاهر القمي؛ بهجة الدارين في الأمر بين الأمرين؛ نقد الآراء الفلسفيّة؛ نقد آراء العرفاء.

١. ماجستير، جامعة القرآن و الحديث، طهران.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

المقدّمة

كتاب (بهجة الدارين في الأمر بين الأمرين) تأليف المولى محمد طاهر القمي، المتوفى سنة ١٠٩٨ الهجريّة، و هو شيخ الإسلام و من كبار علماء الدّين في قم. كتبها في سنة ١٠٥٥ أي قبل تأليف و تبويب أبواب العدل من موسوعة (بحار الأنوار) في مدينة قم المقدّسة [١].

و قد تناول المؤلف في هذا الكتاب موضوع الجبر و التّفويض و اختيار الإنسان و الآراء المطروحة في هذا الباب، تبياناً و نقداً. و كان القمي قد أشار في جميع مؤلّفاته - و هي بالفارسيّة - إلى هذا البحث، مثل (تحفة الأخيار) و (سفينة النجاة)، إلّا إنّه بالالتفات إلى أهمّيّة الموضوع، حرّر كتاباً مستقلّاً باللغة العربيّة، بغرض إثبات الأمر بين الأمرين و إبطال الجبر و التّفويض - المطلقين - و الرّدّ على الشبهات.

و هو في الكتاب المشار إليه، و بعد تبيين آراء مختلفة في باب الجبر أو التفويض و نقدها، أجاب عن شبهتين مهمّتين في التّرجيح بلا مرجّح و تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة، ثمّ أورد روايات متعددة لإثبات نظرية الأمر بين الأمرين و بيان معنى هذه النظرية. و لدى البحث أبدى اهتماماً بمطالب فى ما يتعلّق بالقضاء و القدر و البداء، و كذا نقد بعض عقائد الفلاسفة، مثل الإعتقاد بالعقول العشرة و قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد) و الحدوث الذاتي و الحدوث الدّهري.

و نقل المولى إسماعيل الخواجوئي الإصفهاني (م ١١٧٣ ق.) و هو من أكابر علماء إصفهان، في كتابه (سبع رسائل) ضمن رسالة (إبطال الزّمان الموهوم) عن القمي فى كتابه هذا (بهجة الدارين) مطالب نقد فيها رأيه في إطار حدوث العالم.

و في هذه المقالة ترد الإشارة إلى أنّ النّسخة الخطّيّة من الكتاب، هي نسخة قديمة و معتبرة، موجود في مكتبة مرتضوي في مشهد المقدّسة في إيران، و النسخة كتبها محمد شفيع بن ناد علي القمي، في شهر جمادى الثانية ١٠٨٦، و تقع في ٧٨ ورقة.

و قد أعددنا في هذا التحقيق صورة هذه النسخة من (مركز إحياء التراث) بقم، برقم ٢٥٧٨/٢.

١. رأي الفلاسفة و نقده

يدافع الفلاسفة المسلمون - في بحث الجبر و التفويض و نقدهما و إثبات الإختيار - عن الأمر

١. كتب أبواب العدل من (بحار الأنوار) في سنة ١٠٨٠ ق. كما ذكر حسين درگاهي و على اكبر تلافي، في: كتاب شناسى علامهٔ مجلسي، ص ١٠٣.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

بين الأمرين، و يعدّونها النظريّة الأرقى.. و من جملتهم صدر المتألّهين في كتابه المشهور (الأسفار)، كما قال بعد توضيح نظرية الحكماء:

«أنت تعلم أنّ هذا المذهب أحسن من الأوّلَين و أسلم من الآفات و أصحّ عند ذوى البصائر النافذة في حقائق المعارف، فإنّه متوسّط بين الجبر و التفويض، و خير الأمور أوسطها». (صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج ٦ ص ٣٧٢).

و لكن تفسيرهم لهذه النظرية يتفاوت عمّا يبيّنه المتكلّمون.

أمّا الأستاذ المصباح بعد نقده الأشاعرة و المعتزلة في مسألة إختيار الإنسان، أوضح بما أدناه و يكتب ما تعريبه:

«مع أنّ الفلاسفة يصدّون إسناد جميع الظّواهر – و إن كانت مستندة إلى الواسطة – بما فيها أفعال الإنسان الإختياريّة إلى الله تعالى صحيحاً، و لكنّهم يعتبرون هذا الإسناد على أساس علّة العلل في واجب الوجود و يبرّرونه.. حتّى أدلى صدر المتألّهين بتبيين صحيح و أثبت أنّ العلل المتوسّطة – في البين – معلولة أيضاً لله تعالى و أنّها لا استقلال لها.. بل إنّ إفاضة الوجود بالمعنى الدّقيق للكلمة مختصّة بالله سبحانه، و أنّ سائر العلل بمثابة مجاري للفيض مع اختلاف المراتب و تفاوتها، و هي – الوسائط – ذات دورٍ بين العين الأصل و سائر المخلوقات الأخرى. و على هذا، يكون معنى العبارة المشهورة (لا مؤثّر في الوجود إلّا الله) أنّ التأثير المستقلّ و إفاضة الوجود مخصوص بالله تعالى». (المصباح، آموزش فلسفه، ج ٢ ص ٣٩١).

و يُضيف – ضمن الإجابة و الرّدّ على شبهة القائلين بالتّفويض و استناد فعل الواحد إلى فاعلَين، و قولهم باستحالة ذلک و باعتباره أنّه يحمل معنى الأمر بين الأمرين – التالي:

«إستناد فعل الواحد على أو إلى إرادة فاعلَين يكون محالاً إذا كان الفاعلان في العرض سواء، فيكونان مؤثّرَين في إنجاز ذلک الفعل الفرض، و يكونان – حسب الاصطلاح – فاعلاً بالنيابة. أمّا إذا كان الفاعلان في طول أحدهما، فإنّه لا إشكال في استناد الفعل إلى أيّ منهما. و إن استناد الفعل إلى الفاعلَين الطوليين لا يقتصر في المعنى على أنّ أصل وجود الفاعل المستقلّ مستنداً إلى فاعل بلا واسطة.. بل إنّه فضلاً عن أنّ جميع شؤون وجوده أيضاً مستنده إلى الفاعل الموجد.. و حتّى لدى أدائه الأفعال الاختياريّة لا يكون غنيّاً مستقلّاً عنه، و أنّه يستلهم تفاصيل شؤونه و وجوده منه.. و هذا هو المعنى الصحيح ل: "لا جبر و لا تفويض، بل الأمر بين الأمرين"». (المصباح،

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

نفس المصدر، ص ٣٩٢).

و العلّامة الطباطبائي يورد الكلام بهذا الإيضاح في (نهاية الحكمة) و يقول:

«و فاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان لا في عرضه، حتى تتدافعا و لا تجتمعا... و قد عرفت أنّ الفاعليّة طوليّة، و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، و إلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه». (الطّباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٣٠٢ – ٣٠٣).

و هذا المعنى هو الذي ينسبه الفلاسفة – في تبرير الأفعال الاختياريّة إلى الانسان مع بيان أنّ كلّ فعل بواسطة أو بلا واسطة – إلى الله تعالى:

«ما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الإختياريّة إلّا و هو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط». (الطباطبائي، نفس المصدر، ص ٣٠١).

و في الواقع، يعتبر الفلاسفة أنفسهم مدافعين عن نظريّة الأمر بين الأمرين، و يجهدون في تفسيرها بالنحو المبيّن. و لكن ينبغى أن نقول: أنّ هذا النّحو في تفسير الفلاسفة للأمر بين الأمرين و بداعي الاعتقاد بأصلٍ يعبّر عنه بالضرورة العِليّة و المعلوليّة.. و القاعدة المشهورة بأنّه (الشيء ما لم يجب لم يوجد) ناشئة من هذا الأصل.. هذا في حال أنّ المتكلّمين يعدّون لازم اعتقاد الفلاسفة هذا، جبراً؛ و يتّهمونهم بالقول بالجبر .كما يقول المولى محمد طاهر[1] القمي أيضاً:

«إنّ الإيجاب الذي قال به الحكماء و أتباعهم قريب من الجبر، بل عين الجبر، و لكن في صورة الإختيار». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢١٩).

و سندلي بمزيد في الإيضاح تبعاً.

قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) و نقدها

هذه القاعدة فرع على أصل العليّة و تقول: ما لم يبلغ الشيء حدّ الوجوب والضرورة، لا يمكن أن يوجد. وطبقاً لأصل العليّة، فإنّ الممكن – لكي يوجد أو يعدم – بحاجة إلى مرجّح خارجيّ (العلّة).

يقول الملا صدرا:

١. يبيّن أحد أساتذة الفلسفة المعاصرين، و ضمن نقده و تحقيقه في هذه القاعدة بصراحة أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا قائلين بالجبر، و وقفوا في مواجهة الأصل الشيعي (الأمر بين الأمرين). انظر: غلام رضا فيّاضي، "نقد و بررسى قاعدهٔ الشيء ما لم يجب لم يوجد"، مجلة آيين حكمت، السنة الأولى، العدد ٢، شتاء ١٣٨٨ الشمسيّة.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

«إنّ لكلّ ممكنٍ ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، و ما لم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم، فلابدّ له في رجحان كلّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه». (صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج ١ ص ٢٢٢).

و يوضّح العلّامة الطباطبائي هذا الأصل بما أدناه:

«لا ريب أنّ الممكن الذي يتساوى نسبته إلى الوجود و العدم عقلاً يتوقّف وجوده على شيء يسمّى علّة و عدمه على عدمها». (الطباطبائي، بداية الحكمة، ص ٤٧).

إنّ مسألة حاجة الممكن إلى العلّة أمر بديهيّ و غير قابلة للإنكار. و لكنّ الكلام منصبٌّ على طبيعة العلاقة بين العلّة و المعلول و حقيقتها.. فهل هناك ضرورة بينهما أم لا؟ يقول الفلاسفة أنّ العلاقة بينهما علاقة ضروريّة، بمعنى أنّه في صورة وجود العلّة التامّة للشيء يكون وجوده ضروريّاً.. و في صورة عدم وجود العلّة التامّة، فإنّ عدم العلّة التامّة علة تامّة في العدم، و عدم الشيء يكون حينها ضروريّاً [١].

هذا في حال أنّ بعض المتكلّمين يعدّون العلاقة بين العلّة و المعلول – في أفعال الإختياريّة على الأقلّ – علاقة أولويّة.. و هم يذهبون إلى عدم لزوم العلّة لإيجاد المعلول، و أنّه لا ضرورة لوجود المعلول، بل إنّه يكفي للإيجاد ترجيح ظرف الوجود على العدم، و إخراج الممكن من حالة التّساوي بالنسبة إلى الوجود و العدم. و عليه، فالمعلول، و مع أنّ علّته التامّة موجودة، إلّا أنّ وجوده غير قطعيّ و غير ضروريّ.. و إنّما له الأولويّة بالنّسبة إلى العدم..

و سبب معتقد المتكلّمين هذا عائد إلى أنّ تعميم كلام الحكماء في الأفعال الإراديّة خطأ، و موجب للجبر في هذه الأفعال.. و لذا فقد قالوا أنّ الإنسان حين يقوم بفعلٍ ما، و في حال توفّر جميع المقدّمات و الشّروط، فإن أداؤه لا يكون ضروريّاً، بل هي الأولويّة على أبعد تقرير.. و ذلك أنّه لو كان أداؤه ضروريّاً و واجباً للزم أن يكون الفاعل جبراً.. و هذا يتنافى مع اختيار و إرادة الفاعل. (الآخوندي، در سايه سار حكمت، شرح و توضيح بداية الحكمة، ص ١١٧).

و على هذا، يختلف المتكلّمون مع الفلاسفة، حيث يذهب الأوّلون إلى أنّه لا عموميّة لقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) و لا لزوم في ضرورة وجود العلّة للمعلول، بل ثَمّ أولويّة تتحصّل له و فيه و هذا يكفي في وجوده.

١. يُذكر أنّه من رأي مخالفي الفلاسفة أنّ عدم العلّة التامّة أحد علل معدوميّة الفعل، و أنّ أحد دلائله وجود العلّة التامّة و عدم إرادته.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

و بعد، إنّ يقبل المولى محمد طاهر القمي اتّفاق الحكماء و المتكلّمين في نفي الأولويّة الذّاتيّة، يتطرّق إلى بيان اختلافهم في الأولويّة الغيريّة و يقول ما تعريبه: [1]

«اختلف الحكماء و المتكلّمون في الموضوع: هل أنّ فعل الفاعل يصدر بطريق الوجوب أم بطريق الأولويّة؟ فكان اعتقاد الحكماء و أبي الحسن البصري و أتباعه أنّ الفعل يصدر عن الفاعل بطريق الوجوب.. و قالوا أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد. و ذهب جماعة من المتكلّمين إلى أنّ الفعل كان له – في نظر الفاعل – أولويّة و أرجحيّة.. فصدر عنه من دون أن يصل حدّ الوجوب، ولا يمكن أن يكون خلاف ذلک. و هذا مذهب حقّ». (القمي، سفينة النّجاة، ص ٨٠).

و كذا يقول:

«إنّه ظهر و ثبت بما حقّقناه، صحّة صدور الفعل عن الفاعل بالأولويّة بلا وجوب». (القمي، بهجة الدّارين، ص ٢٢٢).

وعليه، فإنّ القمي أيضاً هو من جملة المتكلّمين المعتقدين بأنّه مع وجود العلّة التّامّة، يكون صدور الفعل عن الفاعل عن أولويّة فحسب، دون الوجوب. فرأيه أنّ الحكماء يعتبروه فاعلاً موجباً لا مختاراً، و ذلک أنّه يقول في تعريف الفاعل المختار و الموجب، ما تعريبه:

«إذا كان صدور الفعل عن الفاعل واجباً، و تخلّفه غير ممكن، فإنّهم يصفون الفعل بالواجب و الفاعل بالموجب، و إن لم يكن صدور الفعل عن الفاعل واجباً و كان أداؤه و تركه ممكنَين.. فإنّ المتكلّمين يصفون هذا الفاعل بالقادر.. فإذا كان الفاعل – بفعله و عدم فعله – قادراً بإرادته، فهو مختار». (القمي، سفينة النجاة، ص ٧٩).

و هو يرى كما في لغة العرب، أنّ الجبر صادق في الإيجاب، و أنّ كلّ مفسدة لازمة لمذهب الجبر كذلک لازمة لمذهب الإيجاب. (القمي، نفس المصدر، ص ٨٤).

و هو يذهب إلى أنّ إحدى الدّلائل ردّ القول بالأولويّة في آراء الحكماء أنّهم يعدّون التّرجيح بلا مرجّح أو التّرجيح المرجوح محالاً.. إذ يقول:

«لأنّ بطلان القول بالأولويّة مبنيّ على امتناع ترجيح المرجوح عقلاً». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٢).

وهذا في حال كونه قائلاً بإمكانه إذ لازم قول الحكماء هذا بطلان الثّواب و العقاب.. كما

١. الأولويّة الذّاتيّة هي أنّ الأولويّة تنشأ في ذات الممكن، دون أن تعطيه العلّة ذلک. و الأولويّة الغيريّة هي أن يتأتّى الترجحان في ناحية الغير – العلّة – أي أنّ ذات الشيء واحدة بالنّسبة للوجود و العدم، ولكنّ العامل الخارجي يرجّح أحد الطّرفين للشيء. (الآخوندي، نفس المصدر).

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

يقول:

«أمّا التّرجيح بلا مرجّح و ترجيح المرجوح، فذهب الحكماء و كثير من المتكلّمين إلى استحالتها، فلزم القول ببطلان الثّواب و العقاب و مدح المحسن و ذمّ المسيء». (نفس المصدر، ص ٢٢١).

و يذهب إلى أنّ دليل الحكماء الآخر على نفي الأولويّة و إثبات الإيجاب، حيث يقولون:

«في صورة وجود العلّة التّامّة للفعل، فإنّ تركه غير ممكن، و في حال عدم توفّر العلّة التّامّة فإنّ فعله غير ممكن». (القمي، سفينة النجاة، ص ٨٢).

و عقيدة الحكماء هذه مبنيّة على أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة محال، و هي تمثّل ذات البحث الّتي تناولناه ضمن توضيح قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) و انتقدناه.. و لكن المولى محمد طاهر في كتابه (بهجة الدارين) بحث هاتين الشّبهتين بالتّفصيل و ردّهما معاً.. و كذا نحن نتناولهما تباعاً.

شبهة التّرجيح بلا مرجّح

إحدى دلائل الفلاسفة لإثبات الإيجاب، أنّه بخصوص أفعال الإنسان، لزوم وجوب أحد طرفي الفعل أو تركه ليتحقّق.. و في غير هذه الصورة إذا وقع الفعل و لما يبلغ درجة الوجوب، أي: كان الفعل أو تركه مساوٍ للإنسان، فإنّه يقع التّرجيح بلا مرجّح، و إذا وقع الفعل في وقت كان جانب التّرك راجحاً؛ فإنّه في هذه الصّورة يكون ترجيح المرجوح و هم هنا يحكمون ببطلان الأولويّة، لقولهم: مع وجود الأولويّة في طرف، و كان وقوعه ممتنعاً في الطّرف الآخر. و هذا هو الوجوب.. و إذا كان وقوعه في الطّرف الآخر جائزاً فإنّ الأولويّة في هذه الصّورة ليست أولويّة.

و التّقرير الآخر للشبهة هو: مع وجود الرّجحان في طرف، فهل أنّ وقوع الطّرف المرجوح ممكناً أم لا؟ فإن يكن ممكناً فهو المطلوب.. و هذا هو الوجوب الّذي تُنكرونه. و إن كان وقوع المرجوح مع وجود الرّجحان في الطّرف الآخر ممكناً.. فهذا أكثر استحالة [1] من حصول أحد الطّرفين المتساويين بلا مرجّح. (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٤).

نقل القمي هذا الدّليل عن قول المحقّق الطوسي.. و قال في ردّه:

«حينئذ لا نسلّم عدم كون الأولويّة أولويّة و وقوع ترجيح المرجوح، فإنّ الإمكان على ما بيّنّاه

١. لأنّ الأوّل ترجيح مرجوح، و الثّاني ترجيح بلا مرجّح؛ و في الواقع إنّ وقوع المرجوح أبعد كثيراً من وقوع واحد في الطرفين المتساويين بدون مرجّح.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

آنفاً على نوعين: إمكان عقلي و إمكان عادى. و كذا الوجوب و الإمتناع. و الإمكان المفروض في وقوع الطّرف الآخر هو الإمكان العقلي لا العادي، بل مع الأولويّة وقوع الطّرف محال عادةً و إمكان وقوع الطّرف عقلاً مع امتناعه عادةً لا يستلزم عدم كون الأولويّة أولويّة و وقوع ترجيح المرجوح، بل المستلزم لهما هو إمكانه عادة». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٥).

كما يقول ردّاً على هذه الشبهة ما تعريبه:

«وقوع الطّرف المرجوح عقلاً ليس محالاً، و فيه إمكتن عقلي، و لكنّه في العادة محال و ممتنع. و بتعبير أبسط: إذا وجد طرف في الفعل أو تركه أولويّة، فإنّ وقوع الطّرف الآخر ليس محالاً عقلاً، و هو في الإمكان العقلي ممكن الوقوع، و لكنّه عادةً لا يقع و إشكال الفلاسفة هذا ناشٍ من أنّ نوعي الإمكان لم يحيطا بالتفاتهم.. و إنّما يرد إشكالهم حين يُدّعى أنّ وقوع الطّرف المرجوح ممكن عادةً.

و كمثال على هذا، متى ما يجد الكاتب منفعة في الكتابة و كانت هي راجحةً و لها أولويّة لديه.. فإنّه سيريه إن يكتب، مع أنّه من الممكن، بالإمكان العقلي، إن يترك الكتابة، و لكنّ التّرك في العادة محال، غير أنّه لن يحقّق شيئاً في أن لا يستطيع ترك إرادة الكتابة». (القمي، سفينة النّجاة، ص ٨٠).

بهذا البيان، اعتبرالقمي دليل الفلاسفة هذا لردّ الأولويّة و إثبات الإيجاب مردوداً.

و لعلّ من المناسب أن تذكّر هذه النّقطة في الجواب على هذه الشبهة، و هي على سبيل المثال: إنّ الله تعالى مخيّر بين الفعل الحسن و الأحسن، فليس لازماً أن يفعل الأحسن، و إن فعل الحسن فإنّه لا يجانب الحكمة و العدالة.. و هذا يعني أنّ ترجيح المرجوح ليس قطعيّاً لزوماً.

شبهة تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة

كما مرّ الإيضاح، فإنّ دليل الفلاسفة الآخر في ردّ القول بالأولويّة هم أنّهم يرون أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة محال. و استدلالهم أنّه إذا حصلت العلّة التّامّة للشيء فإنّ المعلول يتحقّق وجوباً.. و إذا كان عدم المعلول ممكناً مع وجود العلّة التّامّة -كما يعتقد القائلون بالأولويّة - فإنّه في هذه الصورة يقع تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة و بدليلين، يذهبون إلى بطلان التّالي - إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة - و بالنّتيجة يبطل المقدّم أيضاً و يثبت القول بإيجاب الإثبات.

و يبيّن القمي هذه الشبهة بالبيان التّالي:

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

«شبهة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة فهو أنّه لو لم يجب إختيار العبد لأحد طرفي فعله الإختياري و تركه بالنّسبة إلى المبادي الّتي ليس شيء منها باختياره، لزم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة. أما بيان الملازمة فبأنّه إن لم يتحقّق بعض المبادي التي يتوقّف عليها الإختيار، امتنع تحقّقه و إن وجد جميع ما يتقفّف عليه و أمكن عدمه، لزم إمكان التّخلّف عن العلّة التّامّة. و لهم على بطلان التّالي – و هو إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة دليلان». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٧).

و ها نحن نتناول بيان دلائل الفلاسفة:

الدليل الأوّل

و هذا الدّليل يتأتّى من أنّ القول بالأولويّة و إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة مستلزم لبطلان أصل (إستحالة التّرجّح بلا مرجّح) و بعبارة أخرى: إذا كانت العلّة التّامّة هي المائز الوحيد للأولويّة و لم يكن ثَمّ ضرورة في البين.. و في الواقع أمكن تخلّف المعلول مع وجود العلّة التّامّة و لم يوجد المعلول، ففي هذه الصّورة لا يكون التّرجّح بلا مرجّح محالاً. هذا في حال أنّ الجميع متّفقون على أنّ ذلک محال، و قد أذعن القمي لهذا المطلب:

«اعلم أنّ المنسوبين إلى العلم، اختلفوا في استحالة الترجيح بلا مرجّح و ترجيح المرجوح بعد ما اتّفقوا على استحالة الترجّح بلا مرجّح و ترجّح المرجوح». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٧).

و على هذا، فإنّ التّالي باطل، و بالتّبع باطل ذلک المقدّم، و يثبت أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة غير ممكن، و بهذا يثبت قول الإيجاب.

و أورد القمي بيان هذا الإشكال عن القوشجي:

«هو إنّه يجب وجود المعلول عند وجود علّته التّامّة و إلّا فلنفرض وجوده معه في زمان و عدمه معه في زمان آخر. فوجوده في ذلک الزّمان إن كان لأمر لم يوجد في الزّمان الآخر، لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، و إن لم يكن لأمرٍ، لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح، لأنّ التّرجّح الحاصل من الفاعل مشترک بين الزّمانين. و بهذا يندفع ما يقال من أنّه لمَ لا يكون هذا ترجيحاً بلا مرجّح من المختار و أنّه جائز عند بعضهم. إنّما المستحيل – إتّفاقاً – هو التّرجّح بلا

١. المراد من التّرجّح بلا مرجّح: عدم ترجيح معلول بلا علّة على معلول آخر، و في الواقع، عدم توفّر العلّة الفاعليّة.. و هذا محال.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

مرجّح من المختار، لأنّا نفرض إرادته أو تعلّقها لكونه من شرائط التأثير موجوداً في الزّمانين معاً. فلا يُتصوّر منه ترجيح مخصوص بأحد الزّمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجّحاً بلا مرجّح. و إنّه باطل، بديهة و اتّفاقاً». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٧؛ نقلاً عن القوشجي في شرحه على تجريد الاعتقاد).

و يُضيف قائلاً: في فرضنا الجائز لدى البعض، لم يقع التّرجيح بلا مرجّح و إنّما وقع التّرجّح بلا مرجّح الذي هم محال لدى جميع العقلاء. و ذلک أنّنا فرضنا أنّ إرادة الفاعل و تعلّقها بالفعل في شرائط التأثير في زمانين متساويين (أي: وجود العلّة التّامّة في زمانين بشكل متساوي) و عليه، لا يمكن أن يقال إنّ التّرجيح مخصوص بأحد الأزمنة، بل الترجيح حاصل من فاعل في زمانين مشتركين.. فإنّ وجود المعلول في أحد هذين الزّمانين ترجّح بلا مرجّح، و هو باطل بالاتّفاق.

و يقرّر العلّامة الطباطبائي هذا الاشكال بالنّحو أدناه:

«إنّ في القول بالأولويّة إبطالاً لضرورة توقّف الماهيّات الممكنة في وجودها و عدمها على علّة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويّة للجانب الآخر و حضور علّته التّامّة. و قد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّة». (الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٦٠).

و يشرح الأستاذ المصباح هذه العبارة بما تعريبه:

«المقدّمة الأولى: إذا كان المرجّح (العلّة التّامّة) يقتضى الأولويّة، فإنّ الترجّح بلا مرجّح ليس محالاً؛ بمعنى أنّ فرض مرجّح يقتضى الأولويّة دون اقتضاء الضروريّة، بأنّه يستلزم بطلان أصل -استحالة الترجّح بلا مرجّح - و لإيضاح الملازمة؛ ينبغي الأحد بعين النّظر جانب المرجوح. و لازمة أولويّة الرّاجح هي أنّه مع فرض تحقق المرجح و حصول الرّجحان و الأولويّة لجانب الرّاجح، و مع فرض عدم المرّجح لجانب المرجوح، بأنّه من الجائز تحقّق المرجوح أيضاً أمّا جواز التّحقّق في جانب المرجوح، فهو ليس سوى إمكان ترجّحه.. فتكون لازمة الأولويّة أنّ جانب المرجوح بلا مرجّح يمكن ترجّحه. و بعبارة أخرى: لازمه إمكان التّرجّح بلا مرجّح في جانب المرجوح. و في الواقع إنّ لازمة الأولويّة تكون مع فرض تحقّق العلّة التّامّة في جانب و حصول الأولويّة و الرّجحان له، فإنّه يلزم أيضاً حيث يكون جانب المرجوح قائلاً للتّحقّق من دون حصول علّته التّامّة. و دليل أنّ تحقّق العلّة التّامّة في جانب المرجوح محال، هو أنّنا فرضناه مرجوحاً، و فرضنا الجانب الآخر

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

راجحاً. و على هذا الفرض يكون تحقّق العلّة التّامّة في طرف سبباً في رجحان و أولويّة الطرف الآخرفحسب، و بالعكس، فيكون رجحان و أولويّة جانب واحد فقط مسبّباً لتحقّق العلّة التّامّة للطرف الآخر. و عليه، إذا فرضنا أنّ أحدهما لم يتحقّق فيه الرّجحان، بمعنى عدم تحقّق العلّة التّامّة في الطرف الآخر.

المقدّمة الثّانية: أنّ التّالي باطل، و أنّ الترّجّح بلا مرجّح محال.

و النّتيجة: محال أن يكون المرجّح يعطي الأولويّة، بل هو يضفي الضرورة». (المصباح، شرح نهاية الحكمة، ج ٢ ص ٢١٢ – ٢١٣).

ردّ القمي على الدّليل الأوّل

أمّا القمي فيقول لدى الجواب على الدّليل الأوّل ما تعريبه:

«الفعل مع وجود العلّة التّامّة أولى من التّرك، و ترك المعلول مع وجود العلّة التامّة ممكن غير واقع، و عليه فإنّ ممّا بيّنّاه لا يلزم الترجّح بلا مرجّح. و على تقدير أن لا يكون ذلك، لا يلزم الترجّح بلا مرجّح الذي هو محال.. لأنّ الترّجّح بلا مرجّح الذي هو محال عند العقلاء .. بمعنى حصول الفعل و أثره بدون فاعل و مؤثّر.. و ممّا قرّره، لا يتأتّى هذا اللازم و إنّما الذي يكون لازماً؛ إمكان الترّجيح و تأثير الفاعل بلا مرجّح.. و هذا – ممّا اخترناه و ذكرناه – لا قصور فيه». (القمي، سفينة النجاة، ص ٨٣).

و قد أورد في (بهجة الدارين) هذا المضمون أيضاً في جواب القوشجي:

«و أما الجواب عن الدليل الأول على بطلان التالي فبمنع الملازمة؛ لأنّا لا نسلّم على تقدير عدم وجوب المعلول عند العلّة فرض وقوعه معها في وقت و عدمه معها في وقت؛ بل الحقّ أنّ وجود المعلول عند وجود العلّة أولى، فلا يمكن عدمه عادة عند وجود العلّة لامتناع وقوع ترجيح المرجوح عادةً على ما حقّقناه سابقاً. و إن سلّمنا لزوم فرض وقوعه في وقت دون آخر، على ما ذكره، فلا نسلّم لزوم الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ المراد به هو حصول الأثر بلا تأثير مؤثّر و لم يلزم ممّا ذكره من اشتراك الأرادة بين الزّمانين الترجّح بهذا المعنى. نعم، اللازم منه الترجيح بلا مرجّح بمعنى تخصيص القادر أحد مقدوريه بالوقوع بدون داعٍ مختصٍّ». (القمي، بهجة الدارين، ص ٢٢٨).

و على هذا؛ فإنّ القمي لا يقبل مبنى هذا الدّليل – وقوع الترجّح بلا مرجّح – و بذهب إلى أنّه في فرضهم بأنّه لم يقع سوى الترّجيح بلا مرجّح.. و هذا جائز.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

الدّليل الثاني

بدواً يبيّن هذا الدّليل عن العلّامة الطّباطبائي:

«فإنّ حصول الأولويّة في أحد جانبي الوجود و العدم لا ينقطع به جواز وقوع الطّرف الآخر و السّؤال في تعيّن الطّرف الأولى مع جواز الطّرف الآخر على حاله، و إن ذهبت الأولويّات إلى غير النّهاية حتّى ينتهى إلى ما يتعيّن به الطّرف الأولى و ينقطع به جواز الطّرف الآخر، و هو الوجوب». (الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٦٠).

يقول الأستاذ مصباح في شرح هذه العبارة ما تعريبه:

«المقدّمة الأولى: إذا حقّقت العلّة الأولويّة الوجود أو العدم في الماهيّة، فإنّ الماهيّة مع فرض تحقّق العلّة جائزة الطّرفين.

المقدّمة الثّانية: إذا كانت الماهيّة لو تزل جائزة الطّرفين مع فرض تحقّق العلّة، فإنّ "سؤال لم" [يعنى: السّؤال عن العلّة] لا يقطع بخصوص الماهيّة.

ما يوضح الأمر الموجب لسؤال لم، أنّ الماهيّة جائزة الطّرفين. فإذا ما فرضنا وجود مرجّح و يضفي طرف الوجود الأولويّة، لأنّ ظرف العدم جائز للماهيّة، فإنّ الماهيّة جائزة الطّرفين و لا يقطع سؤال لم.. فإنّ فرض وجود المرجّح الأوّل الموجب لقطع سؤال لم، لم يتحقّق و لقطع السّؤال ينبغي افتراض مرجّح آخر. و ها نحن ننقل الكلام في هذا المرجّح. و هذا المرجّح أيضاً إذا كان مفضيّاً للأولويّة بالدّليل المذكور، و مع فرض وجود ذلک السّؤال و كانت الحاجة إلى فرض المرجّح الثّالث، و لو استمرّت سلسلة المرجّحات و الأولويّات، فإنّها لا توجب قطعاً لسؤال لم مادامت لا توجب شيئاً.

المقدّمة الثّالثة: إذا لم يقطع سؤال لم، فإنّ المرجّح المذكور حقيقة ليست علّة و مرجّحاً.

النتيجة: إذا فرضنا علّة حقّقت للماهيّة أولويّة الوجود أو العدم.. فهذه العلّة ليست علّة و مرجّحاً واقعيّاً. و بعبارة أخرى إنّ فرض العلّة مع فرض الأولويّة غير متناسبَين فإدّعاء المتكلّمين المبنى على تحقّق العلّة المحقّقة للأولويّة للماهيّة باطل». (المصباح، شرح نهاية الحكمة، ج ٢ ص ٢١٠ – ٢١١).

و يُقال في هذا الدّليل:

مع حضور العلّة التّامّة، فالمحال أن يتخلّف المعلول أو أن لا يقع، و مع وجود العلّة التّامّة، فإنّ المعلول يصير واجباً، و ذلک أنّه إذا كان البناء على حدّ قولكم – مع وجود المعلول تتحقّق الأولويّة فحسب، نفي هذه الصّورة يكون عدم المعلول جائزاً فحسب، و هذا يعني أنّه مع كون العلّة التّامّة

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

موجودة، فإنّ طرف الوجود أو العدم لم يتعيّن بعد. و على هذا سنحتاج لهذا التّعيّن علّة أخرى، حتّى يتعيّن أخيراً واحد من طرفي الوجود أو العدم على سبيل القطع. و هكذا يكون قولكم بخصوص الأولويّة باطلاً. وادّعاؤنا عن عدم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة ثابتاً.

و يورد القمي هذا الدّليل من إيضاح ابن سينا و يقول:

«و أمّا الثّاني فما ذكره ابن سينا في إلهيّات الشّفا و هو أنّه لو لم يكن المعلول واجباً بالعلّة و بالقياس إليها ممكناً أيضاً، فكان يجوز أن يوجد و أن لا يوجد غير متخصّص بأحد الأمرين و هذا محتاج من رأس إلى وجود شيء ثالث متعيّن له به الوجود عن العدم أو العدم عن الوجود عند وجود العلّة، فيكون ذلک علّة أخرى و يتمادى الكلام إلى غير النّهاية. و إذا تمادى إلى غير النّهاية لم يكن مع ذلک قد تخصّص له وجود، فلا يكون قد حصل له وجود، و هذا محال؛ لا لأنّه ذاهب إلى غير النّهاية في العلل فقط، فإنّ هذا في هذا الموضع بعد، مشكوک في إحالته؛ بل لأنّه لم يوجد بعد ما به يتخصّص. و قد فرض موجوداً فقد صحّ أن كلّ ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب». (القمي، بهجة الدّارين، ص ٢٢٨ نقلاً عن: إلهيّات الشفا لابن سينا ص ٣٩).

ردّ القمي على الدّليل الثّاني

لدى الرّدّ على دليل الفلاسفة هذا على محال إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة، قال القمي ما أدناه:

«و الجواب عن الثّاني بأنّه إن أراد بقوله: "يجوز أو يوجد و يجوز أن لا يوجد"، الجواز العادي، فالملازمة ممنوعة؛ لأنّ عدم الوجوب لا يستلزم إلّا الإمكان العادي و هو أعمّ من الوقوع. و إن أراد به الجواز و الإمكان العقلي فالملازمة مسلّمة ، و لكن لا يلزم أن لا يكون متخصّصاً بأحد الأمرين، لكن يلزم أن يكون محتاجاً من رأس إلى شيء ثالث، بل الحقّ على ما حقّقناه أنّ المعلول مع العلّة و إن كان ممكناً غير واجب عقلاً، و لكنّه أولى و أوجب عادة لامتناع ترجيح المرجوح عادة، فهو حينئذ متخصّص بالوجود، فلا يلزم الاحتياج إلى شيء ثالث». (القمي، بهجة الدّارين، ص ٢٢٨).

و في الواقع، إنّ المبنى في ردّ و جواب القمي، التفكيک بين الإمكان و الامتناع العقلي و العادي فهي وجهة نظره؛ إذا قلنا: مع وجود العلّة التّامّة لا يكون وجود المعلول واجباً، و إنّما تتحقّق له

١. إذ في الجواز العادي لابدّ أن يأتي المعلول تبعاً للعلّة التّامّة، أي مع وجود العلّة التّامّة يوجد المعلول عادة، و عدم وجود المعلول ممتنع عادة؛ أمّا في الجواز العقلي فالمعلول يمكن أن يوجد أو لا يوجد، أي مع وجود العلّة التّامّة فإنّ وجود و عدم وجود المعلول له إمكان عقلي.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

الأولويّة، بمعنى أنّه في الناحية العقليّة؛ المعلول الممكن مع وجود العلّة التّامّة لا يوجد، أمّا عادة فالمعلول يوجد و لعدم المعلول امتناع عادي.

و فضلاً عن ردّه دليلي الفلاسفة بخصوص بطلان إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة بالمضامين التي أوردها.. فإنّه يورد إجابة كليّة على أصل الشبهة و يقول:

«فأمّا الجواب عن أصل الشبهة؛ فبمنع بطلان التّالي و هو إمكان تخلّف المعلول عن علّته التّامّة عقلاً؛ لأنّ الحقّ إمكانه عقلاً و إن امتنع عادة». (القمي، بهجة الدارين، ص ٣٩).

و على هذا، فهو ذاهب إلى أنّ لتخلّف المعلول عن العلّة التّامّة إمكاناً عقليّاً، و إن كان ممتنعاً في العادة و لا يقع.

رأي العرفاء و نقده

العرفاء من ناحيتهم؛ اتّجهوا كالفلاسفة - و بدليل مبانيهم العقائديّة الّتي لهم في مسألة الجبر و التفويض - إلى الجبر، و إن كانوا يحاولون تبرير اختيار الإنسان بنحوٍ من الأنحاء.

و كمثال هذا، نجد ابن عربي في مقام نفي جبر الانسان، يسلبه كلّ نوع من أنواع الفعل.. و يعدّه غير القابل للتّصوّر أن يكون له فعل.. و في الواقع فإنّ رأيه يذهب إلى أنّ سلب الجبر من الانسان سالبة بانتفاء الموضوع. (جهانگيري، محيى الدين ابن عربي چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامي، ص ٤٦٣).

فهؤلاء كما الفلاسفة يعتقدون بأصالة و وحدة الوجود، مع تفاوت أنّ الفلاسفة يثبتون - بزعمهم - هذه المسألة بالبرهان، و لكنّ العرفاء يدّعون ذلک بالكشف و الشهود. (الخراساني، هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة، ص ٦٢١).

و يفسّر الشيخ حسن زاده الآملي وحدة الوجود بالتّالي:

«معنى وحدة الوجود هو أنّ في العالم حقيقة موجودة واحدة و هي "الله"؛ فيما الموجودات الأخرى لا يمكن أن نسمّيها شيئاً، أي: طبقاً للنّظر العرفاني الدقيق و العرفاني و البرهاني المنوّر بنور البصيرة، فإنّه لا حقيقة غير الله في العالم... و إن بدا بنظر أهل الظاهر ثَمّ موجودات عديدة، فهي برأيهم عبارة عن تعبير مجازي، و لكنّ أهل المعرفة لا يرون شيئاً إلّا الله القائل: "و ما رميت إذ رميت و لكنّ الله رمى"». (حسن زاده آملي، هزار و يک كلمه، ج ٤، ص ٢٤٤ و ٢٤٦).

و كذا يقول:

«في عقيدة وحدة الوجود يمكن نسبة كلّ فعل إلى الله و إن صدر عن المخلوق». (حسن زاده آملي،

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

نفس المصدر، ص ٣٣٤).

و في الحقيقة، يقول العرفان بأنّه لا وجود لشيء إلّا الله، حيث يكون الحديث في الجبر و التفويض.. و ما هو موجود عبارة عن حقيقة واحدة و هو وجود حضرة الحقّ. و ما يتصوّر بغير الحقّ و ما سواه، ليس إلّا شأن من شؤونه و تجلٍّ لوجود الواحد؛ في الحقيقة. (يثربي، عرفان نظري، ص ٢٨٨).

و يصف القمي أهل العرفان باعتبارهم أتباع الحلّاج و بايزيد و يقول ما تعريبه:

«بناءً على مذهب هذه الطائفة المعتقدة بوحدة الوجود، فإنّ جميع الأفعال من الله، و ذلک أنّهم يؤمنون بأنّ الوجود المطلق هو ذات الله، و أنّ ما سواه عدم محض و مجرّد خيال و وهم». (القمي، تحفة الأخيار، ص ٣٥٣).

و ينقل عن ابن عربى في (الفتوحات المكيّة) بالقول:

«العرفاء من أهل الله لا يعتقدون أن لأحدٍ قدرة و أنّ بهذه القدرة يقع فعل». (حسن زاده آملي، نفس المصدر، ص ٣٥٤).

حينما نطالع آراء العرفاء فيما يرتبط بالجبر و التّفويض، نرى أنّ لهم وجهات نظر شبيهة بالأشاعرة.. و لكن يجب أن يقال إنّ العرفاء ذهبوا إلى أبعد من الأشاعرة، لأنّ الأشاعرة يعتقدون أنّ الله المتعال هو موجد أفعال العباد، و هو في الوقت نفسه زوّد العباد بالقدرة و الإرادة، و لكن هذه القدرة و الإرادة لا تأثير لها في إيجاد الأفعال، و يُعربون عن هذا المعتقد بالقول: "لا مؤثّر في الوجود إلّا الله".. و لكنّ العرفاء يذهبون إلى أنّ العباد لا قدرة و لا إرادة لهم، و أنّ الله هو موجد الأفعال. (خواجگي شيرازى، النظامية في مذهب الإمامية، ص ١١٨ – ١١٩).

و القمي يشير إلى تفاوت بين الأشاعرة و العرفاء في مسألة أنّ الأشاعرة يعتبرون العبد غير الرّبّ و إنّما فعله من الله، إلّا أنّ العرفاء يعدّون فعل العبد من الله و أن ذاته عين الله.

و حين الرجوع إلى مزاعم ابن عربى بخصوص أفعال الإنسان، نجده أشدّ تطرّفاً من الأشاعرة في هذه المسألة، و يؤكّد – خلافاً لهم – نفي قدرة الإنسان .. و فضلاً عن ذلک، فإنّه يعتبر الخلق كما الدمى في مسرح الأطفال، التي هي ليست إلّا مجرّد آلات.. و هو يعتقد أنّ الفاعل و المحرّک الواقعي هو الله تعالى.. و الخلق عبارة عن آلات فعله.. و في الواقع، نسبة العالم إلى الله تعالى كنسبة حركة الدمى إلى محرّكها. (جهانگيري، محيى الدين ابن عربى چهره برجسته عرفان اسلامى، ص ٤٦٠).

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

آفاق الآيات و الروايات و شرح القمي لها

إلى هنا توضّحت الآراء المشهورة في باب أفعال الإنسان و النقد الوارد على كلّ منها، و قلنا أنّ أتباع و مؤيّدي كلّ نظريّة ينسبون آراءهم و وجهات نظرهم إلب الآيات القرآنيّة، و يزعمون بأنّ ظاهر الآيات تؤيّد آراءهم.

و كمثال على ذلک؛ الآيات الّتي يتشبّث بها الجبريّون، و هي عبارة عن:

«وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكُوا» (الأنعام / ١٠٧).

«وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما فَعَلُوه» (الأنعام / ١٣٧)

«سَيَقُولُ الَّذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ» (الأنعام / ١٤٨)

«وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَميعاً» (يونس / ٩٩)

«كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدي مَنْ يَشاء» (المدّثّر / ٣١)

«وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمين» (التّكوير / ٢٩)

و يدّعي الجبريّون أنّ اياتٍ من هذا الطّراز تُشير إلى أنّ الإنسان لا دور له في أفعاله، و على حدّ قول الأشاعرة فإنّ الإنسان مجرّد مكتسب للأفعال، و من ذلک ما قاله السّمعيّات:

«أمّا السّمعيّات كثيرة جدّاً» ، و بإيراد ستّ آيات قرآنيّة، يُشير إلى أنّ أفعال الانسان تنجرّ بقدرة الله. (التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٨ – ٢٤٥).

و في المقابل، يستند أتباع نظريّة التّفويض في إثبات مدّعياتهم إلى آيات قرآنيّة. مثل:

«وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُون» (الأعراف / ٢٨)

«ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْديكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد» (الأنفال / ٥١)

«مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَ ما رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد» (فصّلت / ٤٦)

و لكن حين نرجع إلى روايات الأئمّة المعصومين؛ الذين هُم المفسّرون الحقيقيّون لآيات القرآن، نشاهد أنّ لهم منحىً آخر في ما تقدّم، تحت عنوان «أمر بين أمرين» . و في جملة ذلک، ما روي عن مولانا الإمام الصادق٧ إذ قال:[1]

١. كما تبيّن، فإنّ الفلاسفة في باب أفعال الإنسان و ضمن نقدهم نظريّة الجبر و التفويض، تراهم يتبعون القول بالأمر بين الأمرين، و لكنّ التفسير الذين يدلون به لهذه الفطريّة خاطيء في وجهة نظر بعض المتكلّمين، و أنّه يمنهي إلى القول بالجبر.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

«لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. قَالَ [الراوي:] قُلْتُ: وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهِ فَتَرَكْتَهُ، فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ». (الصدوق، التوحيد، ص ٣٦٢).

و كذا ورد في حديث آخر في نفي الجبر و التّفويض و إثبات الأمر بين أمرين، حيث قال:

«عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ٨ قَالا: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا، وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْراً فَلَا يَكُونَ. قَالَ: فَسُئِلَا٨: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالا: نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ». (الصدوق، التوحيد، ص ٣٦٠).

و في حديث آخر عن الإمام الصادق٧ مستنداً إلى آية «إيّاك نعبد و إيّاك نستعين» أبطل عقيدة التّفويض و قال لشخص كان يعتقد بالتفويض بعد أن تلا الآية المذكورة:

«مَنْ تَسْتَعِينُ وَ مَا حَاجَتُكَ إِلَى الْمَعُونَةِ إِنَّ الْأَمْرَ إِلَيْكَ؟» (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥ ص ٥٦).

و على هذا، نشاهد في الأحاديث الّتي وردتنا عن الائمّة الأطهار: (الّذي نقل جِلّها القمي في كتابه بهجة الدّارين، سيّما رسالة الإمام الهادي٧ في هذا المضمار نقلاً عن تحف العقول و مصادر أخرى) و ضمن نفي الجبر و التّفويض، أنّهم أثبتوا بينهما - أي غيرهما - منزلة عنونوها بالأمر بين الأمرين. و قد استندوا عليهم الصّلاة و السّلام في بعض الروايات لإثبات هذه العقيدة الحقّة إلى آيات القرآن العظيم. و علماء الشيعة واتّباعاً للأئمّة المعصومين: أكّدوا هذا الكلام في أفعال الإنسان، و بالنّظر إلى أحاديث هذا الباب كانت لهم تفاسيرهم.

و المولى محمد طاهر القمي بدوره، و بعد أن ردّ بشكل مفصّل عقيدة الجبر و التفويض و رأي الفلاسفة، تناول توضيح مفهوم الأمر بين الأمرين بذكر حديث عن الإمام الصادق٧.

قال القمي:

«فإنّه من تتبّع الكتاب و السنّة و آثار الأئمّة: بقلب صحيح، علم قطعاً بأنّ الطّاعة و المعصية لا يكونان إلّا بتوفيق الله و عصمته و خذلانه و إرادته و مشيّته و قضائه و قدره. و هذا المعنى هو الأمر الّذي أشار إليه الصادق٧ بقوله: "لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" [الكليني، الكافي، ج ١ ص ٣٨٩] و حاصل هذا المذهب أنّ الطّاعة و المعصية صادرتان من العبد باختياره؛ بتوفيق الله و عصمته و خذلانه و مشيّته و إرادته و قضائه و قدره؛ و لكن بتعلّق هذه المذكورات لا يجب صدور

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

الفعل من الفاعل و لا إرادته وجوباً عقليّاً؛ بل يصير الفعل أولى و واجباً عادياً، و لا يلزم على هذا التقدير مفسدة بطلان الثّواب و العقاب و خلق الجنّة و النّار». (القمي، بهجة الدّارين، ص ٢٢٠).

و على هذا، يبيّن هو: حاصل عقيدة الدمر بين الأمرين الّتي أوردت في الأحاديث، هو أنّ الطّاعة و المعصية باختيار الإنسان نفسه، فتصدر عنه؛ أمّا توفيق الله و خذلانه و مشيئته و إرادته و قدره و قضاؤه، فلكلّ ذلک دور في فعل الإنسان، و لكنّها لا تكون سبباً أن يصدر الفعل عن الفاعل بصورة الواجب العقلي، و إنّما مع تعلّق هذه الأمور يصبح صدور الفعل عن الفاعل ذا أولويّة و يصبح واجباً بشكل عادي. بمعنى: حينما يختار الإنسان فعلاً عادة، فإنّه يصدر عنه بلحاظ تعلّق هذه الأمور به.

و الأحاديث الواردة مؤيّدة لهذا المعنى أيضاً، و من جملتها ما روي عن أميرالمؤمنين٧:

«وَ رُوِيَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَضَاءِ وَ الْقَدَرِ، فَقَالَ: لَا تَقُولُوا وَكَلَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَتُوَهِّنُوهُ، وَ لَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتُظَلِّمُوهُ، وَ لَكِنْ قُولُوا: الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَ الشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ، وَ كُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ». (الطبرسي، الاحتجاج، ج ١ ص ٢٠٩).

قال القمي في معنى التوفيق و الخذلان ما تعريبه:

«التوفيق يعني أنّه بعد أن أقدر الله عبده و مكّنه على فعل الطّاعات و ترک المعاصي، آعانه فضلاً على ذلک، بوجهٍ يتقرّب الإنسان إلى الطاعة و يتبعّد عن المعصية. و يسمّى هذا المعونة بالتوفيق و لطف الله تعالى، كما يسمّى إهماله في معصيته و عدم إعطائه التّوفيق بالخذلان. فنشاهد أنّه ينهى الله عبده عن معصية في حين، ولكن يخذله و لا يوفّقه لترک تلک المعصية، و يأمره بطاعة في حين آخر، و لكن يخذله و لا يوفّقه لإتيان تلک الطّاعة. و يسمِ هذا التوفيق و الخذلان بالإرادة و المشيّة». (القمي، سفينة النّجاة، ص ٨٩ و ٩١).

و ورد أيضاً معنى التّوفيق و الخذلان عن الأئمّة الهداة:، كما نشاهد نموذجاً منها كما يلي:

«عن عبدالله بن الفضل الهاشمي عن أبي عبدالله٧ – و ساق الحديث إلى أن يقول: – قَالَ فَقُلْتُ: فَقَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَ "وَ ما تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ" [هود / ٨٨] وَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ "إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلا غالِبَ لَكُمْ وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ" [آل عمران / ١٦٠] فَقَالَ:

إِذَا فَعَلَ الْعَبْدُ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الطَّاعَةِ، كَانَ فِعْلُهُ وِفْقاً لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ سُمِّيَ الْعَبْدُ بِهِ مُوَفَّقاً. وَ إِذَا أَرَادَ الْعَبْدُ أَنْ يَدْخُلَ فِي شَيْءٍ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ، فَحَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَيْنَهُ وَ بَيْنَ

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

تِلْكَ الْمَعْصِيَةِ فَتَرَكَهَا، كَانَ تَرْكُهُ لَهَا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى. وَ مَتَى خُلِّيَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْمَعْصِيَةِ، فَلَمْ يَحُلْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا حَتَّى يَرْتَكِبَهَا، فَقَدْ خَذَلَهُ وَ لَمْ يَنْصُرْهُ وَ لَمْ يُوَفِّقْهُ». (الصدوق، معاني الأخبار، ص ٢١).

و قال العلامة الطباطبائي في شرح الحديث:

«محصل بيانه٧ أن توفيقه تعالى وخذلانه من صفاته الفعلية؛ فالتوفيق هو نظمه الأسباب بحيث تؤدي العبد إلى العمل الصالح أو عدم إيجاده بعض الأسباب التي يستعان بها على المعصية. والخذلان خلاف ذلك. وعلى ذلك فمتعلّق التوفيق الأسباب، لأنّه إيجاد التوافق بينها وهي المتّصفة بها ، وأما توصيف العبد به فمن قبيل الوصف بحال المتعلّق». (الطباطبائي، الميزان، ج ١٠ ص ٣٧٦).

و كذا يقول في موضع آخر:

«وتوضيح المقام أن الله سبحانه خلق الإنسان على فطرة سليمة ركز فيها معرفة ربوبيته وألهمها فجورها وتقواها، وهذه هداية فطرية أولية ثم أيدها بالدعوة الدينية التي قام بها أنبياؤه ورسله.

ثم إن الإنسان لو جرى على سلامة فطرته واشتاق إلى المعرفة والعمل الصالح هداه الله فاهتدى العبد للإيمان عن هدايته تعالى ، وأما جريه على سلامة الفطرة فلو سمي اهتداء فإنما هو اهتداء متفرع على السلامة الفطرية لو سميت هداية.

ولو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره وجهل مقام ربه وأخلد إلى الأرض واتبع الهوى وعاند الحق فهو ضلال منه غير مسبوق بإضلال من الله وحاشاه سبحانه لكنه يستعقب إضلاله عن الطريق مجازاة وتثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه وسلب التوفيق عنه». (نفس المصدر، ج ١٢ ص ٥٣ – ٥٤).

الاستنتاج

في رأي المولى محمد طاهر القمي، و مستنداً على كتاب بهجة الدّارين في الأمر بين الأمرين:

١. ليس الإنسان محكوماً بالجبر في أفعاله، خلافاً لقول الأشاعرة و أهل الجبر، لأنّه في هذه الحالة يبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد؛ و الله سبحانه مبرأ من اللغو و العبث.

٢. الإنسان مختار، ولكن ليس اختياره مطلقاً، خلافاً لقول المعتزلة، لأنّه في هذه الحالة غلّت أيدي الله – و نعوذ بالله – و ليس هذا الإختيار كما قال الفلاسفة أنّهم يعدّون اختيار الإنسان في طول الإرادة الإلهيّة، الّذي ينجرّ إلى الجبر.

٣. بل الإنسان مختار لأن يعمل بالطّاعة أو المعصية، بتوفيق من الله تعالى أو بخذلانه. يعني أنّه إن

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

أراد طاعة يهيّء الله له الأسباب و بهذا يوفّق لتلك الطّاعة؛ و يمكن أن لا يهيّء الله الأسباب، و لا يوفّق للطاعة.

٤. و في المقابل، إن أراد باختياره معصية و وفّقه الله بترک تلک المعصية، يعني يحول بينه و بينها، فالإنسان قادر إن يختار اجتنابها أو ارتكابها. و بعبارة أخرى، إعطاء التوفيق فعل الله و قبول الإنسان ذلک التوفيق فعل الإنسان.

٥. إعطاء التّوفيق من الله إلى الإنسان بفعل الطّاعة أو بترک المعصية يعطى الإنسان أولويّة بذلک الفعل، و لا يوجب الفعل للعبد.

المصادر

القرآن العظيم

١.آخوندي، محمد حسين. در سايه سار حكمت، شرح و توضيح بداية الحكمة، قم: هاجر، ١٣٨٦ ش.

٢. ابن سينا، حسين. الشفا (الالهيات). قم: مرعشي، ١٤٠٤ ق.

٣. التفتازاني، مسعود. شرح المقاصد، قم: الشريف الرضي، ١٤٠٩ ق.

٤. جهانگيري، محسن. محيى الدين ابن عربي چهرۀ برجستۀ عرفان اسلامي، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٩٠ ش.

٥. حسن زاده آملى، حسن. هزار و يک كلمه. قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨١ ش.

٦. الخراساني، محمد جواد. هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٦ ق.

٧. درگاهى، حسين، تلافى، على اكبر. كتابشناسى علامه مجلسى، تهران: شمس الضحى، ١٣٨٦ ش.

٨. صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم. الحكمة المتعالية، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨١ م.

٩. الصدوق، محمد بن على. التوحيد، قم: جماعة المدرسين، ١٣٩٨ ق.

١٠. الصدوق، محمد بن على. معانى الاخبار، قم: جماعة المدرسين، ١٤٠٣ ق.

١١. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان. بيروت: الأعلمي، ١٤٠٣ ق.

١٢. الطباطبائي، محمد حسين. بداية الحكمة، قم: جماعة المدرسين.

١٣. الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة، قم: جماعة المدرسين.

١٤. الطبرسي، أحمد بن علي. الاحتجاج، مشهد: نشر المرتضى، ١٤٠٣ ق.

١٥. فياضى، غلامرضا. نقد و بررسى قاعدۀ "الشيء ما لم يجد لم يوجب". فصلنامۀ ايين حكمت. شماره ٢، زمستان ١٣٨٨ ش.

١٦. قمى، محمد طاهر. سفينة النّجاة. تهران: نيک معارف، ١٣٧٢ ش.

١٧. قمى، محمد طاهر. تحفة الأخيار، قم: هدف، ١٣٦٩ ش.

١٨. القمى، محمد طاهر. بهجة الدّارين. مشهد: مكتبة المرتضوى، ١٠٨٦ ق. (تاريخ كتابة النسخة المخطوطة)

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]

١٩. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي، قم: دار الحديث، ١٤٢٩ ق.
٢٠. المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
٢١. مصباح يزدي، محمد تقي. آموزش فلسفه، تهران: بين الملل، ١٣٨٦ ش.
٢٢. مصباح يزدي، محمد تقي. شرح نهاية الحكمة، قم: مؤسسه امام خمينى، ١٣٨٧ ش.
٢٣. يثربي، يحيى. عرفان نظري، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٠ ش.

[Downloaded from lava-al-hamd.ir on 2026-02-06]