

واحد و هو سلب الامكان، و هو المصحح لجميع السلوب، فسلب المادة - أي مفهوم التجرد - ليس من صفات الله تعالى بالذات، بل من ضرورات اللازمة من سلب الامكان عنه و الاشتراك في اللوازم العامة لا يوجب الاشتراك في الملزومات و لا يلزم اشتراك الواجب و الممكن في الشئية و المفهومية، و الامكان العام اشتراكهما في الذات، فيسد بذلك اثبات الواجب و العلم به تعالى للزوم الاشتراك بين الواجب و الممكن في الثبوت و المعلوماتية.

المقالة الخامسة

فيما يتعلّق بقوله سبحانه: ﴿له ما في السموات و ما في الأرض﴾

و فيه مطالب:

المطلب الأول

في النظم

لما بيّن كونه قيّوماً و أكّده بنفي ما ينافيه، أراد أن يترتب عليه ما يتفرّع عليه من وجود آثار القيومية و توابعها، و قد تقرّر في علم الميزان أنه إذا أريد تعريف المبادي البسيطة و القوي الفعالة، تعرّف بأفاعيلها و لوازمها و آثارها، و قد صرح بعض رؤساء المنطقيين بأن تعريف الشيء البسيط بآثاره المنبعثة عن نفس ذاته الناشئة عن حاقّ حقيقته ليس بأقلّ ايضاحاً و كشفاً من التعريف بالحدّ للمركب، لا يصلح هذا النحو من الخواص الي حاقّ خصوصية ما هو خاصة له، كما يصلح الحدّ الي حاقّ حقيقة المحدود.

مثلاً: تعريف الجوهر النطقي - أي النفس الانسانية - ب«ادراك الكليات»، و تعريف فصل الحيوان - أي النفس الحيوانية - ب«الحساس»، و تعريف الهولي ب«المستعد» و أمثال ذلك ليست أقلّ فائدة من التحديد، إذ كما أن مفهوم الحدّ منتزع من نفس ذات المحدود و أثر حاصل منها، كذلك هذه المفهومات حكايات لذوات تلك القوي و المبادي الفصلية و الجنسية.

فاذا تقرّر هذا الكلام أقول: كنه ذات الواجب و هويته الأحديّة و إن لم يكن معلوماً لأحد غيره و لا يمكن تعريفه أصلاً - لا بالحدّ لعدم تركبه، و لا بالخواصّ والآثار، إذ لا شيء أجل نورية و انكشافاً منه حتّى تصوير وسيلة لانكشاف ذاته، إذ المعرف للشيء يجب أن يكون أجلي منه، و سبب خفائه غاية وضوحه و انكشافه - لكن لنا سبيل الي معرفة صفاته المختصة، مثل: الالهية، و القيومية، و الخالقية المطلقة -؛ لأنّها مفهومات عامة كلية متعلّقة

بذوات الممكنات و هياكل الماهيات التي بمنزلة صفحات و سطوح مصيقلّة وقعت عليها أشعة هذه الصفات من النور الحقيقي و النير الالهي الذي هو نور السموات و الأرض .
فللعقل أن يتصوّرها و يدلّ عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الحاضرة في الذهن، و إذا تصوّرها العقل بكنهها فقد تصوّر الذات الأحديّة من هذا الوجه؛ لأنّها صفات تنشأ من نفس ذات الحق و تنبعث من حاقّ حقيقتها، لا باعتبار قوة أخري قائمة بها .

و هذا التصور من العقل المكحل بنور الهداية و الحكمة لهذه الصفات، و من استلزم تصوّر ما ينبعث هي عنه و ينشيء من حيث كونه مبدأ ألها و ينبوعها، لثبوتها لما ذكرنا أنّ القوي تعرف بأفاعيلها و آثارها المنبعثة عن صرف ذاتها إلّا أنّ ذلك لا يستوجب أن يمكن لأحد أن يعرف الذات الأحديّة مع قطع النظر عن النسب و الاضافات، لأنّ تعقل الحق الأوّل باعتبار ذاته بذاته مستحيل قد أقيمت علي استحالته البراهين القطعيّة، و أمّا تعقله باعتبار أنّه قيوم للعالم، و أنّه مبدأ الموجودات، و خالق ما في السموات و الأرض، أو أنّه مسلوب الكثرة و الاشتراك، واحد أحدي، فللعقل سبيل الي الاكتناه بهذه المعاني .

فحينئذ نقول: قوله سبحانه: ﴿له ما في السموات و ما في الأرض﴾ وقع تأكيداً و تعريفاً للحقّ القيوم، لأنّ معني «القيوم» إذا كان مقوم الممكنات و جاعل الماهيات و هي منحصرة في ما في السموات و ما في الأرض-؛ لأنّ الأوّل عبارة عن الأجرام البسيطة المستديرة الأشكال و المستديرة الحركات الشوقية الارادية، مع نفوسها المحركة القريبة المتشوّقة الي نيل الكمال، المشتبهة الي المبدأ الفعّال، و عقولها المتحركة البعيدة المعشوّقة لنفوسها تحريكاً مقدّساً عن المباشرة و الانفعال، منزهاً عن التجدد و الانتقال . و أمّا الثاني فهي عبارة عن العناصر الأربعة و المواليد الثلاثة مع صورها و نفوسها الثلاثة الأرضيّة، أعني النباتية و الحيوانية و الانسانية - فاذا لم تعرف اضافة هذه الأشياء اليه تعالي لم تعرف كونه قيوماً .

فكما أنّ من لم يعرف ذاته تعالي من جهة الالهية و القيومية فكأنّه لم يعرف شيئاً من العالم الامكاني - لما تقرّر في الميزان أنّ العلم التام بذوي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه، فكذا العكس، فان لم يعرف شيئاً من العالم الامكاني، فكأنّه لم يعرف الاله القيوم أصلاً .

و من هنا يستتم ما ذكره ابن العربي في الفص الابراهيمي: «إنّ الحكماء و أباحامد أدعوا أنّ الله يعرف من غير نظر في العالم، و هذا غلط، نعم، تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف

أنها له حتى يعرف المألوه فهو الدليل عليه»- انتهى -^١

أقول: يشبه أن يكون النزاع بينه وبينهم لفظياً، إذ لا يبعد أن يكون مرادهم من اسم «الله» تلك الذات القديمة الأحديّة مع قطع النظر عن صفة الألوهية، ولا شبهة للجميع في أن معرفة ذاته تعالي - من حيث ذاته المجردة عن كل نعت و صفة - لا يتعلّق بمعرفة العالم، لكن الخلاف في أن حقيقة الواجب سبحانه أهو نفس الوجود القائم بذاته بشرط سلب الزوائد و القيود المكانية عنه؟ أو الوجود المطلق المقدّس عن الاطلاق و التقييد جميعاً؟

فالأوّل هو مذهب الحكماء، و الثاني هو مذهب ابن العربي و متابعيه، و لهذا ذكر متصلاً بكلام نقلناه منه قوله: «ثمّ بعد هذا في ثاني الحال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل علي نفسه و علي ألوهيته، و أن العالم ليس إلّا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، و أنّه يتنوّع و يتصور بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها، و هذا بعد العلم به منّا أنّه إله لنا».

المطلب الثاني

في تحقيق الاضافة المستفادة من حرف «اللام» في قوله: ﴿له﴾

قيل: المراد من هذه الاضافة اضافة الملك و الخلق، و تقريره أنّه لما كان واجب الوجود واحداً، كان ما عداه ممكن الوجود لذاته، و كلّ ممكن الوجود فله مؤثّر، و كلّ مؤثّر فهو معلول محدث باحداثه مبدع، بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك و اليجاد.

أقول: المستفاد من هذا الكلام الوجود الارتباطي المنسوب الي غيره، و الوجود المنسوب الي غيره قسمان:

أحدهما: أن يكون الموصوف بذلك الوجود نفس ذات الوجود، و الآخر أن يكون ماهية غير الوجود، و علي التقديرين هذا الوجود النسبي إمّا عين وجود الشيء في نفسه أم غيره، فهاهنا أربعة احتمالات:

أحدها الوجود المضاف الذي هو غير زائد علي نفس الشيء الموجود و مع ذلك وجوده النسبي عين وجوده لأمر آخر - و هذا كوجود الممكنات عند جمهور الحكماء المنسوب الي ماهياتها.

و الثاني: الوجود المضاف الزائد علي ماهية الشيء، المتحد مع وجوده في نفسه - كوجود

الأعراض و الصور لموضوعاتها و موادها .

قال بعض الحكماء : وجود الأعراض في أنفسها هي وجوداتها لموضوعاتها سوي العرض الذي هو الوجود ، فانه لما كان مخالفاً لها لم يصح أن يقال : «إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه» بمعنى أن للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجوداً ، بل بمعنى أن وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه ، و غيره من الأعراض وجودها في موضوعه وجود ذلك الغير أعني العرض .

و الثالث : الوجود المضاف الذي لا يزيد علي الماهية ، و مع هذا وجوده النسبي عين وجوده في نفسه ، هذا كوجود الواجب المضاف الي الممكنات بالالهيّة و القيومية .
الرابع : الوجود المضاف الزائد علي الشيء المغائر لوجوده في نفسه ، كوجود الفرس للانسان .

فاذا تقرّر هذا فاعلم أن العقلاء اختلفوا في أن موجوديّة المعلول بالقياس الي جاعله التام - كموجوديّة ما في السموات و ما في الأرض له تعالي - من أي قسم من هذه الأقسام الأربعة؟

فقوم من العقلاء ذهبوا الي أنه من قبيل القسم الثالث ، لما شاهدوا بحسب الظاهر أن لها وجوداً منفصلاً عن وجود باريها ، فهي موجودات مستقلة في الموجوديّة الزائدة علي ذواتها الامكانية - سواء كانت جواهرأ أو أعراضاً - و لها نسبة الي الباري جل اسمه بالمخلوقيّة ، و هذا هو المشهور و عليه الجمهور .

و ذهب قوم الي أن وجودها له تعالي كوجود الأعراض لموضوعاتها ، و هم جماعة من مقلّدة أهل العرفان ، و المتشبهين بالصوفية ، المغترين بظواهر عباراتهم - مثل أن نسبة الحوادث اليه تعالي كنسبة الأمواج للبحر - فتوهّموا أن إله العالم مادة الممكنات ، جهلاً بأن مادة الشيء أمر ناقص بالقوة و جهلاً بأن الفاعل للشيء لا يمكن أن يكون قابلاً مستعداً له .

و قوم آخر ذهبوا الي أن نسبة وجودات الممكنات الي ذات الحق تعالي من قبيل القسم الأول - و هم الراسخون في العلم من الحكماء ، القائلين بأن للموجودات الامكانية تحصلاً بحسب الخارج ، غير مستفاد من تحصيل الماهيات بل الماهية يحتاج في تحصيلها و تحقّقها الي الوجود ، و كل وجود يتقوم بوجود علته الجاعلة إياه جعلاً بسيطاً ، فيكون كونها في نفسها هو عين فيضانها عن جاعلها الذي هو الوجود النسبي ، و تحقيق ذلك يحتاج الي بسط في الكلام مع صفاء تام و لطف شديد في المدارك و الأفهام .

المطلب الثالث

في كلمة «ما»

اعلم أن «ما» هاهنا هي الموصولة، و الفرق بينها وبين «من» سواء كانتا موصولتين أو استفهاميتين أن «من» إنما يستعمل في ذوي العقول دون «ما» ولكن بينهما فرق آخر عندما استعملتا استفهاميتين: وهو أن أحدهما سؤال عن ماهية الشيء و حقيقته، و الآخر سؤال عن هويته و نحو وجوده .

و أما النكتة في ايراد لفظ «ما» في قوله: ﴿له ما في السموات و ما في الأرض﴾ دون «من» في الموضوعين، مع أن الموجود في كل منهما مشتمل علي ذوي العقول و غير ذوي العقول هي أنه لما كان الغرض نسبة الموجودات اليه سبحانه بالمخلوقيّة و المملوكيّة، و كان الغالب فيها ما لا يعقل، أجري الغالب مجري الكل، فأطلق القول و عبّر عن الجميع بلفظ «ما» تنبيهاً علي أن المراد من هذه الاضافة مجرد المخلوقيّة .

هذا ما قيل، لكن في الحكم بأن الغالب في السماويّات ما لا يعقل محل نظر و كذا في السماويّات و الأرضيّات جميعا، فإن الأفلاك و ما فيها أحياء ناطقون مسبحون لربهم عند الحكماء الاسلاميين، و ما وقع في الحديث أنه «ليس فيها موضع قدم إلّا و يوجد فيه ملك ساجد أو راعع»^١ يؤيد ذلك .

و في بعض خطب أمير المؤمنين صلوات الله عليه من كتاب نهج البلاغة^٢ تصريحات بليغة ناصّة علي كون الأفلاك و ما فيها من الملائكة مسبحون لربهم و ساجدون و راععون بحيث لا يسأمون، إذ لا يغشاهم نوم العيون و لافرة الأبدان و لا شبهة في أن التسييح و الصلاة لا يصدر إلّا من العقلاء، و أيضاً قوله تعالي: ﴿كلّ في فلك يسبحون﴾ (الأنبياء ٢١): ٣٣ - حيث وقع بالواو و النون - يؤيد ما ذكرناه و ينور ما قررناه .

فالوجه أن يقال: إن هذه الآية لما كانت في مقام اثبات التوحيد و الجلالة و القهر له تعالي، و توسيع ملك وجوده و تفسيح دائرة هويته بحيث يتقهر و يضمحل الكل عند عظمة



١ . الدر المنثور، ج ٥، ص ٢٩٣

٢ . نهج البلاغة، خطبه شماره ١ و ٨٩

كبريائه، و تفني كلّ فيء و ظل حين سطوع نور جلاله و بهائه، فالمناسب فيه أن يجعل الكلّ - و إن كانوا عقلاء كاملين في وجوداتهم - بمنزلة ذوي النقائص في الوجود .
 أو لا تري الي قوله : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلّا باذنه﴾ كيف يدل علي حالة طلوع شمس الحقيقة و ظهور الوحدة التامة و فناء كلّ شيء و رجوعه اليه عند القيامة كذوبان الجميد بطلوع الشمس، كما قال تعالي حكاية عن مثل هذه الحالة : ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ (غافر ٤٠ : ١٦) مشيراً الي ظهور دولة حكم المرتبة الأحديّة، و كذا قوله ﴿و هو العليّ العظيم﴾ يشير الي هذا المقام، أي بروز الوحدة التامة و فناء الكثرات و زوال التعيّنات فأنّه إذا ظهر علوه و عظمته فمن ذا الذي يكون له رتبة الوجود في جنب عظمته و علوه، و لذلك عبّر عن الجميع بلفظ «ما» الدالة علي مطلق الشئيّة العامّة، التي تشمل المعدوم و الموجود و المحال و الممكن، لكونها غريباً في الابهام بعيداً عن التحصّل و التعيّن .
 و ممّا يدلّ علي هذا - أي جعل ذوي العقول مستهلكة العقول في جنب عظمته و سطوح نور جلاله و سطوته - قوله تعالي : ﴿له ما في السموات و الأرض كلّ له قانتون﴾ (البقرة ٢) :
 (١١٦) حيث أتى أشياء بعينها في مقام واحد هو مقام الأحديّة و ظهور سلطان الذات و تجلّي العظمة و الجلال باسم الابهام، و في مقام آخر هو مقام الكثرة و ظهور سلطان الأسماء و تجلّي صفات الرحمة و الجمال باسم الجمعيّة الكماليّة تنبيهاً علي ما ذكرناه .

المطلب الرابع

في معنى كلمة «في»

اعلم أنّ بعض المتكلمين النافين لوجود ضرب من ملائكة الله المقرّبين كالعقول و النفوس تمسكوا بهذه الآية و أمثالها علي نفى المجردات بأنّ الله تعالي لمّا كان غرضه عرض ما يوجد في مملكته و سلطانه من الموجودات و اظهار المالكية بجميع الممكنات، بحيث لا يخرج عن اقليم ايجاده و خالقيته و ملكه شيء أصلاً، فلو كان في عالم القدرة شيء غير جسماني لكان ينبغي أن يكون معدوداً من جملة ما أضيف اليه تعالي باضافة الانشاء و الخلق و الملك، و منخرطاً مع سائر المعدودات في الذكر، بل هو أولى بالذكر من غيره لكونه أشرف و أعظم منها، فلمّا اقتصر علي ما في السموات و ما في الأرض و لم يذكر غيرها، علم من ذلك أن ليس للمجرد وجود، و ذلك لأنّ لفظة «في» موضوعة لنسبة

الظرفية، و طرفا هذه النسبة و هو الظرف و المظروف كلاهما جسمانيان، و كل ما فى السموات و الأرض لا يكون إلّا جسمانياً و هو المطلوب .

و أمّا الجواب : فقبل الخوص فيه يجب أن يعلم كل أحد أن الحقائق الكلية و العلوم الحقيقية لا يمكن أن تقتنص من الاطلاقات اللفظية، فان لكل حقيقة سبب خاص و علة قريبة لا توجد إلّا بها، و كما أن ذات كل حقيقة لا تحصل إلّا من وجه خاص . فكذا العلم بها أيضاً لا يحصل أن من جهة العلم بمبادئها و مقدماتها، إذ العلم هو صورة المعلوم، فهذا هو طريق اليقين و العرفان، و أمّا الظنون و سائر الادراكات فربما يحصل من غير هذا الوجه .

ففى مقام لا ينجح فيه إلّا المعرفة التامة و الكشف الصريح لا يمكن استنباطه من الألفاظ، لأن دلالتها ليست قطعية، نعم فى العمليات التى هى أحكام خاصة و المقصود منها العملى خاصة أو الرياضة النفسية، أو المصلحة النوعية و النظام الجملى، فمجرد الظن و الرجحان كاف للعمل به، لأن العلم هنا وسيلة العمل فلا يكون أشرف منه، و أمّا المعارف الالهية كمعرفة الذات و معرفة الصفات و معرفة كيفية الأفعال فلا يصح الاكتفاء فيها بالأخذ لها من الألفاظ استقلالاً، بل على سبيل التأيد و التنبيه، كما هو دأب أكثر المتكلمين .

و فى قوله تعالى : ﴿إِنَّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ (يونس: ١٠: ٣٦) اشعار لطيف بما ذكر، إذ الحق عبارة عن الاعتقاد الصحيح الذى يطابقه الواقع فافهم تهتد .

فاذا تقرّر هذا فنقول : إن لفظة «فى» استعمل فى معان مختلفة تدل على بعضها بالاشتراك و على بعضها بالتجوز، فان كون الماء فى الكوز، و كون الشئ فى الزمان، و كون الجزء فى الكلّ و كون الشئ فى المكان، و كون الخاص فى العام، و كون الكل فى الأجزاء، و كون الكلى فى الجزئيات، و كون الشئ فى الخصب و الراحة، و كونه فى الحركة، ليست لفظة «فى» فى جميعها بمعنى واحد .

فكون الماء فى الكوز ليس بمعنى كون الشئ فى الشهر و السنة، و كون السواد فى الثوب ليس بمعنى كون الجسم فى المكان، و كذلك كون الماهية فى الخارج ليس بمعنى كونها فى الذهن، و كون اللفظ فى المعنى ليس بمعنى كون النقوش فى الكتاب، بل لفظة «فى» يختلف معناها فى هذه المواضع و غيرها اختلافاً كثيراً لا يحصى و لا يجمع الكل إلّا اضافة مّا .

و ليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة «فى»، فان «مع» و «على» و «اللام» و غيرها ممّا يدلّ على اضافة مآ، و ليست مترادفة و لامرادية لها، و الاضافة المكانية تغائر الاضافة الزمانية فى ذاتها، و إذا لم يكن نفس الاضافة مراداً بلفظة «فى» و خصوص الاضافة مختلفة فيهما و لكل واحد مدخل فى معنى «فى» فاللفظ واقع بينهما بالاشتراك .
و أمّا كون الكلّ فى الأجزاء فهو بالتجوز أشبه، لأنّ الكلّ هو مجموع الأجزاء و المغايرة شرط صحة الاضافة، و لا يكون فى كلّ واحد أيضاً، و يقال أيضاً: إنّ الجزء فى الكلّ فلا يكون بمعنى واحد، و إلّا يلزم اشتمال الشىء على ما يشتمل عليه، و كذلك كون الشىء فى نفس الأمر بالتجوز أشبه .

فان قلت : يجمع الكلّ الاشتمال و الاحاطة .

قلت : المرجع و المآل فى الاشتمال و الاحاطة أيضاً الى الظرفية، فانه ليست احاطة الزمان و ظرفيته للشىء الزمانى كاحاطة المكان و ظرفيته للممكن، بمعنى ظرفية الماء فى الكوز و الممكن فى المكان الحقيقى العرفى، سواء كان سطحاً أو بعداً مجرداً .

فقد علم ممّا ذكر أنّ لفظة «فى» مستعملة فى معان كثيرة الاختلاف لا يجمعها معنى محصّل نوعى أو جنسى، فيحتاج فى التخصيص بأحد المعانى الى قرينة، فقولته تعالى : ﴿فى السموات﴾ يشمل بحسب أصل الاستعمال للأحوال القائمة بها - أعراضاً كانت أو صوراً - و للأجزاء المقدارية المركوزة فيها - كالكواكب و الأفلاك الجزئية و العناصر و الأجزاء المعنوية مثل المادة و الصورة و النفس و الأبدان - و الأمور المتعلقة بها - كالملائكة المدبرة إياها و المحركة لها بأمر مبدعها القيوم، و كالنفوس و العقول المقومة لها بقواها المنطبعة و المجردة .

فالمراد من لفظة «فى» هنا إمّا جميع هذه المعانى المحتملة أو البعض، فالأول أولى على ما هو سياق الآية كما ذكره القائل، إذ التخصيص خلاف الأصل لاشتمال الجميع على قدر جامع كلى، و هو مثل اضافة التعلّق و الارتباط .

المطلب الخامس

فى دلالة هذه الآية على توحيد الأفعال كما مرّت الاشارة اليه

اعلم أنّ بعضهم قد احتجّوا بهذه الآية على أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، قالوا : لأنّ قوله تعالى ﴿ ما فى السموات و الأرض ﴾ ، يتناول كلّ ما يكون فيهما ، و من جملة ذلك أفعال العباد ، فوجب أن يكون منسوبة اليه تعالى انتساب الملك و الخلق الى المالك و الخالق ، لما مرّ أنّ هذه الاضافة اضافة الملك و الايجاد و لاستحالة توارد الموجدين الفاعلين على مفعول واحد بالعدد .

و كما أنّ اللفظ يدلّ على هذا المعنى ، فالعقل أيضاً يؤكّده ؛ لأنّ كلّ ما سواه فهو ممكن لذاته ، و الممكن لذاته لا يترجّح إلّا بتأثير واجب الوجود لذاته ، و إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح و هو محال .

و اعلم أنّ هذا الدليل العقلى جدلى من قبيل الأشاعرة الداهيين الى تجويز الترجيح من غير مرجّح ، و لا يمكنهم أن يصحّحوا عقيدتهم فى هذا الباب بهذا الدليل ، بل غرضهم الزام المعتزلة ، و مع ذلك فغير تامّ ، إذ للمعتزلة أن يمنعوها ذلك مستنداً بأنّ الممكن يجوز أن يترجّح بممكن آخر ، و ذلك المرجّح لا مكانه يترجّح إمّا بممكن آخر أو بواجب الذات ، و على التقديرين لا بدّ من الانتهاء الى الواجب بالذات جلّ اسمه دفعاً للتسلسل أو الدور . فاذن ليس من شرط الممكن أن يكون مرجّح وجوده ابتداء هو الواجب ، إذ مجرد المكان لا يقتضى ذلك و لا خصوصيّة كلّ ممكن ، بل خصوصيّة بعض الممكنات يستدعى الاستناد بالواسطة كالماديات و المتغيّرات و المركّبات ، فانّ المركب مثلاً لا بدّ فى وجوده من سبق وجودات الأجزاء لتقومه بها ، فلا يمكن أن يكون وجود الكلّ و الجزء فى درجة واحدة يكون كلّ منهما منسوباً اليه تعالى بالجعل و الايجاد من غير توسط ، و كذلك أفعال الحيوان - من الاحساس و التحريك - و أفعال النبات - من التغذية و التنمية و التوليد - و كذلك الأفعال القبيحة الانسانية و مبادئها مثل الحسد والكبر و الجهل المركب و الشهوة و الغضب و نظائرها لا يجوز أن ينسب اليه تعالى من دون وساطة المبادئ القريبة ؛ لأنّه منزّه عن الفحشاء و المنكر و البغى .

و اعلم أنّ مذهب الأشاعرة ليس من توحيد الأفعال فى شىء ، و لا أيضاً ما ذهب اليه المعتزلة من كون العباد خالقين لأفعالهم مستقلين فى وجودها ، بل الحق الصحيح الذى



ذهب اليه خواص الامامية و محققوهم ، و يستفاد من أحاديث الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، و يكون مطابقاً لما عليه متألهة الحكماء و الرواقيون : أن فياض الوجود منحصر في الواجب بالذات ، و الوسائط مكثرات لحيثيات جوده و جهات فيضه .

و ادعى المحقق الطوسي - رضوان الله عليه - اطباق الحكماء على ذلك ، و ذكر أن ما يوجد في كلامهم من نسبة التأثير و الافاضة الى بعض الممكنات - المتوسطة بينه تعالى و بين المراتب النازلة - إنما يكون من باب المساهلة في التعاليم في باب كيفية صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بحسب الواسطة ، من غير أن يكون للوسائط دخل في اليجاد ، بل شأنها مجرد الاعداد و تكثير جهات الفيض للواهب الجواد .

و يؤيد ما ذكره قول بعض المشائين : الأول بيدع جوهرأ عقلياً هو بالحقيقة مبدع ، و بتوسطه جوهرأ عقلياً و جرماً سماوياً .

و قول بعض توابع الرواقيين أنّ النور القوي لا يمكن النور الضعيف في الانارة ، فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لشدة نوريتها و قهرها للكل ، ليس شأن ليس فيه شأنه تعالى .

و تحقيق هذا المقام أن لكل ممكن ماهية و وجوداً به يتحقق ماهيته و يتحصل الوجود في الجميع معنى واحد بسيط لا اختلاف فيها إلا بالشدة و الضعف ، و الكمال و النقص ، و أما الاختلافات النوعية و الجنسية بين الممكنات و تخصيص كل منها بنقائص و ذمائم و خواص و لوازم فأنما هو من جهة ماهياتها و مراتب امكاناتها الناشئة من تنزلات الوجود . فالفائض من الواحد الحقيقي و القيوم الأحدي هو أمر واحد منبسط على هياكل الممكنات و ذلك الأمر هو محصلها و مخرجها من القوة الى الفعل و من العدم الى الوجود و من الكمون الى البروز ، فالوجود أمر واحد مجعول للواحد الحق ، و المراتب المختلفة بالتقدم و التأخر و الأوليه و اللحق ناشئة عن خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود .

فالوجود في كل مرتبة يقتضى ماهية خاصة ، تلزمها خواص و لوازم حاصلة بلا جعل جاعل و تأثير مؤثر ، لأن الماهية و لوازمها غير مجعولة ، فعين الكلب مثلا ماهية تقتضى النجاسة العينية من غير جعل و افاضة يتعلقان بها و إنما الفائض من البارى جل ذكره هو وجودها ، فليس له تعالى إلا افاضة الوجود ، فان نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على

القوالب حتى القاذورات و الأعيان النجسة - شخصية كانت أو نوعية - و منشأ تخصصات الأفعال و الآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود . إذا عرفت هذا فقس عليه أفعال العباد و اجعلها وقاية عن نسبة الشرور و الآفات الى الحق الجواد .



فهذه صورة المسألة عند هؤلاء الأكابر ، و أمّا البرهان اليقيني المناسب لأهل البحث على هذا المطلب الشريف فهو مثبت في بابه ، ليس هنا مجال بيانه ، لأنّه يطول به الكلام و يخرج عما نحن بصدده من المرام .

المقالة السادسة

في معنى قوله سبحانه : ﴿ من ذا الذي يشفع عنده إلاّ باذنه ﴾

و فيه مشاعر :

المشعر الأوّل

في معنى «الشفاعة»

أعلم أنّ الشفاعة - أي ما به يصير الشخص شفيحاً - هو نور يشرق من الحضرة الالهية على جواهر الواسائط بينه و بين النازلين في مهوى البعد و النقصان ، به يجبر النقائص الحاصلة من تضاعف الامكان ، فالمتوسطون في سلسلة البدو : هم العقول الفعّالة ، ثمّ النفوس العمّالة ، ثمّ الطبايع النقالّة الكلية . و في سلسلة العود : الأنبياء ، ثمّ الأولياء ، ثمّ العلماء .

فكما أنّ الأشخاص هناك يتقومّ بالطبايع ، و هي يتقومّ بالنفوس ، و النفوس يتقومّ بالعقول ، و نور الوجود إنّما تفيض من الحقّ تعالى على الكلّ لكن على العقول بالاستقامة و على غيرها بالانعكاس من بعض الى بعض ، فكذلك هاهنا يتقومّ الناس بحسب الحياة الأخرويةّ و الوجود العلمي المعادى بالعلماء ، والعلماء بالأولياء ، و الأولياء بالأنبياء ، و نور الهداية و الوجود المعادى إنّما تفيض منه تعالى على جوهر النبوة و تنتشر منها الى كلّ من استحكمت مناسبتها مع جوهر النبوة بالانعكاس لشدة المحبة و كثرة المواظبة على السنن ، و كثرة الذكر له بالصلوة عليه ، كما قال تعالى حكاية عنه : ﴿ فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم ﴾ (آل عمران (3): ٣١) .