المقالة الخامسة

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

و فيه مطالب :

المطلب الأوّل

في النظم

لما بيّن كونه قيّوماً و أكّده بنفي ما ينافيه ، أراد أن يترتب عليه ما يتفرّع عليه من وجود آثار القيّومية و توابعها ، و قد تقرّر في علم الميزان أنّه إذا أريد تعريف المبادي البسيطة و القوي الفعّالة ، تعرّف بأفاعيلها و لوازمها و آثارها ، و قد صرّح بعض رؤساء المنطقيين بأنّ تعريف الشيء البسيط بآثاره المنبعثة عن نفس ذاته الناشية عن حاقّ حقيقته ليس بأقلّ ايضاحاً و كشفاً من التعريف بالحدّ للمركب ، لايصال هذا النحو من الخواص الي حاقّ خصوصيّة ما هو خاصة له ، كايصال الحدّ الي حاقّ حقيقة المحدود .

مثلا : تعريف الجوهر النطقي ـ أي النفس الانسانية ـ بـ«ادراک الكليّات» ، و تعريف فصل الحيوان ـ أي النفس الحيوانية ـ بـ«الحساس» ، و تعريف الهيولي بـ«المستعد» و أمثال ذلک ليست أقل فائدة من التحديد ، إذ كما أنّ مفهوم الحدّ منتزع من نفس ذات المحدود و أثر حاصل منها ، كذلک هذه المفهومات حكايات لذوات تلک القوي و المبادى الفصليّة و الجنسيّة .

فاذا تقرّر هذا الكلام أقول : كنه ذات الواجب و هويته الأحديّة و إن لم يكن معلوماً لأحد غيره و لايمكن تعريفه أصلا ـ لابالحدّ لعدم تركبّه ، و لا بالخواصّ والآثار ، إذ لاشيء أجل نوريّة و انكشافاً منه حتّي تصير وسيلة لانكشاف ذاته ، إذ المعرّف للشيء يجب أن يكون أجلي منه ، و سبب خفائه غاية وضوحه و انكشافه ـ لكن لنا سبيل الي معرفة صفاته المختصّة ، مثل : الالهيّة ، و القيّومية ، و الخالقية المطلقة ـ ؛ لأنّها مفهومات عامة كلية متعلّقة

بذوات الممكنات و هيا كل الماهيات التي بمنزلة صفحات و سطوح مصيقلة وقعت عليها أشعة هذه الصفات من النور الحقيقي و النيّر الالهي الذي هو نور السموات و الأرض .

فللعقل أن يتصّورها 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 ، لاباعتبار قوة أخري قائمة بها .

و هذا التصور من العقل المكحل بنور الهداية و الحكمة لهذه الصفات ، و من استلزم تصوّر مّا 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 ذلک لايستوجب أن يمكن لأحد أن يعرف الذات الأحديّة مع قطع النظر عن النسب و الاضافات ، لأنّ تعقل الحق الأولّ باعتبار ذاته بذاته مستحيل قد أقيمت علي استحالته البراهين القطعيّة ، و أمّا تعقله باعتبار أنّه قيّوم للعالم ، و انّه مبدأ الموجودات ، و خالق ما في السموات و الأرض ، أو انّه مسلوب الكثرة والاشتراک ، واحد أحدي ، فللعقل سبيل الي الاكتناه بهذه المعاني .

فحينئذ نقول : قوله سبحانه : ﴿له ما في السموات و ما في الارض﴾وقع تأكيداً و تعريفاً للحي القيّوم ، لأنّ معني«القيّوم»إذا كان مقّوم الممكنات و جاعل الماهيات و هي منحصرة في ما في السّموات و ما في الأرض ـ؛ لأنّ الأولّ عبارة عن الأجرام البسيطه المستديرة الأشكال و المستديرة الحركات الشوقية الاراديّة ، مع نفوسها المحركة القريبة المتشوّقة الي نيل الكمال ، المشتهية الي المبدأ الفعّال ، و عقولها المتحركة البعيدة المعشوقة لنفوسها تحريكاً مقدّساً عن المباشرة و الانفعال ، منزّهاً عن التجدّد و الانتقال . و أمّا الثاني فهي عبارة عن العناصر الأربعة و المواليد الثلاثة مع صورها و نفوسها الثلاثة الأرضيّة ، أعني النباتية و الحيوانية و الانسانيّة ـ فاذا لم تعرف اضافة هذه الأشياء اليه تعالي لم تعرف كونه قيّوماً .

فكما أنّ من لم يعرف ذاته تعالي من جهة الالهيّة و القيّومية فكأنّه لم يعرف شيئاً من العالم الامكاني ـ لما تقرّر في الميزان أنّ العلم التام بذي السبب لايحصل إلّا من جهة العلم بسببه ، فكذا العكس ، فان لم يعرف شيئاً من العالم الامكاني ، فكأنه لم يعرف الاله القيّوم أصلا .

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

أنّها اله حتي يعرف المألوه فهو الدليل عليه»ـ انتهي ـ.[1]

أقول: يشبه أن يكون النزاع بينه و بينهم لفظياً، إذ لايبعد أن يكون مرادهم من اسم«اللّه»تلك الذات القديمة الأحديّة مع قطع النظر عن صفة الالوهية، و لاشبهة للجميع في أنّ معرفة ذاته تعالي ـ من حيث ذاته المجردة عن كلّ نعت و صفة ـ لايتعلّق بمعرفة العالم، لكن الخلاف في أنّ حقيقة الواجب سبحانه أهو نفس الوجود القائم بذاته بشرط سلب الزوائد و القيود المكانية عنه؟ أو الموجود المطلق المقدّس عن الاطلاق و التقييد جميعاً؟

فالأوّل هو مذهب الحكماء، و الثاني هو مذهب ابن العربي و متابعيه، و لهذا ذكر متصلا بكلام نقلناه منه قوله: «ثمّ بعد هذا في ثاني الحال يعطيك الكشف أنّ الحق نفسه كان عين الدليل علي نفسه و علي ألوهيّته، و أنّ العالم ليس إلّا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، و أنّه يتنوّع و يتصوّر 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 الملک و الخلق، و تقريره أنّه لما كان واجب الوجود واحداً، كان ما عداه ممكن الوجود لذاته، و كلّ ممكن الوجود فله مؤثّر، وكلّ مؤثّر فهو معلول محدث باحداثه مبدع، بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملک و الايجاد.

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

أحدهما: أن يكون الموصوف بذلک الوجود نفس ذات الوجود، والآخر أن يكون ماهيّة 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 ذلک وجوده النسبي عين وجوده لأمر آخر ـ و هذا كوجود الممكنات عند جمهور الحكماء المنسوب الي ماهياتها.

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

---

١. فصوص الحكم، ص٨١

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 : «إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه» بمعني أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجوداً ، بل بمعني أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه ، و غيره من الأعراض وجودها في موضوعه وجود ذلک الغير أعني العرض .

و الثالث : الوجود المضاف الذي لايزيد علي الماهية ، و مع هذا وجوده النسبي عين وجوده في نفسه ، هذا كوجود الواجب المضاف الي الممكنات بالالهيّة و القيّومية .

الرابع : الوجود المضاف الزائد علي الشيء المغائر لوجوده في نفسه ، كوجود الفرس للانسان .

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

فقوم من العقلاء ذهبوا الي أنّه من قبيل القسم الثالث ، لما شاهدوا بحسب الظاهر أنّ لها وجوداً منفصلا عن وجود باريها ، فهي موجودات مستقلة في الموجوديّة الزائدة علي ذواتها الامكانيّة ـ سواء كانت جواهراً أو أعراضاً ـ و لها نسبة الي الباري جلّ اسمه بالمخلوقيّة ، و هذا هو المشهور و عليه الجمهور .

و ذهب قوم الي أنّ وجودها له تعالي كوجود الأعراض لموضوعاتها ، و هم جماعة من مقلّدة أهل العرفان ، و المتشبهين بالصوفية ، المغترين بظواهر عباراتهم ـ مثل أنّ نسبة الحوادث اليه تعالي كنسبة الأمواج للبحر ـ فتوهّموا أنّ إله العالم مادة الممكنات ، جهلا بأنّ مادة الشيء أمر ناقص بالقوة و جهلا بأنّ الفاعل للشيء لايمكن أن يكون قابلا مستعداً له .

و قوم آخر ذهبوا الي أنّ نسبة وجودات الممكنات الي ذات الحق تعالي من قبيل القسم الأوّل ـ و هم الراسخون في العلم من الحكماء ، القائلين بأنّ للموجودات الامكانيّة تحصّلا بحسب الخارج ، غير مستفاد من تحصّل الماهيّات بل الماهيّة يحتاج في تحصّلها و تحقّقها الي الوجود ، و كلّ وجود يتقوّم بوجود علّته الجاعلة إيّاه جعلا بسيطاً ، فيكون كونها في نفسها هو عين فيضانها عن جاعلها الذي هو الوجود النسبي ، و تحقيق ذلک يحتاج الي بسط في الكلام مع صفاء تام و لطف شديد في المدارک و الأفهام .

المطلب الثالث
في كلمة «ما»

اعلم أنّ«ما»هاهنا هي الـموصولة، و الفرق بينها و بين«مـن»سـواء كانتا موصولتيـن أو استفهاميتين أنّ«من»إنّما يستعمل فـي ذوي العقول دون«ما»و لكن بينهما فرق آخر عندمـا استعملتا استفهاميتين: و هو أنّ أحدهما سؤال عن ماهية الشيء و حقيقته، و الآخر سؤال عن هويته و نحو وجوده.

و أمّا النكتة فـي ايـراد لفظ«ما»في قـوله: ﴿له ما في السـمـوات و ما فـي الأرض﴾ دون «من» في الموضعين، مع أنّ الموجود في كلّ منهما مشتمل علي ذوي العقول و غير ذوي العقول هي أنّه لما كان الغرض نسبة المـوجودات اليه سبحانه بالمخلوقيّة و المملوكيّة، و كان الغالب فيها ما لايعقل، أجري الغالب مجري الكلّ، فأطلق القول و عبّر عن الجميع بلفظ«ما»تنبيهاً علي أنّ المراد من هذه الاضافة مجردّ المخلوقيّة.

هذا ماقيل، لكن في الحكم بأنّ الغالب في السماويّات ما لايعقل محل نظر و كذا في السماويّات و الأرضيّات جميعا، فانّ الأفلاک و ما فيها أحياء ناطقون مسبّحون لربّهم عند الحكماء الاسلاميّين، و ما وقع في الحديث أنّه«ليس فيها موضع قدم إلّا و يوجد فيه ملک ساجد أو راكع»[1] يؤيد ذلک.

و في بعض خطب أميرالمؤمنين صلوات اللّه عليه من كتاب نهج البلاغة[2] تصريحات بليغة ناصّة علي كون الأفلاک و ما فيها من الملائكة مسبّحون لربّهم و ساجدون و راكعون بحيث لايسأمـون، إذ لايغشاهم نـوم العيـون و لافترة الأبدان و لاشبهة فـي أنّ التسبيـح و الصلاة لايصدر إلّا من العقلاء، و أيضاً قوله تعالي: ﴿كلّ في فلک يسبحون﴾(الأنبياء(٢١): ٣٣) ـ حيث وقع بالواو و النون ـ يؤيّد ما ذكرناه و ينوّر ما قرّرناه.

فالوجه أن يقـال: إنّ هذه الآية لما كانت في مقام اثبات التـوحيد و الجلالة و القهر لـه تعالي، و توسيع ملک وجوده و تفسيح دائرة هويّته بحيث يتقهّر و يضمحل الكلّ عند عظمة

---

١. الدر المنثور، ج٥، ص٢٩٣

٢. نهج البلاغه، خطبه شماره ١ و ٨٩

كبريائه، و تفني كلّ فيء و ظل حين سطوع نور جلاله و بهائه، فالمناسب فيه أن يجعل الكلّ ـ و إن كانوا عقلاء كاملين في وجوداتهم ـ 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 الملک اليوم لله الواحد القهار﴾ (غافر(۴۰): ۱۶) 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 فانّه إذا ظهر علوّه و عظمته فمن ذا الذي يكون له رتبة الوجود في جنب عظمته و علوّه، و لذلک عبّر عن الجميع بلفظ «ما» الدالة علي مطلق الشيئية العامّة، التي تشمل المعدوم و الموجود و المحال والممكن، لكونها غريقاً في الابهام بعيداً عن التحصّل و التعيّن.

و ممّا يدلّ علي هذا ـ أي جعل ذوي العقول مستهلكة العقول في جنب عظمته و سطوح نور جلاله و سطوته ـ قوله تعالي: ﴿له ما في السموات و الأرض كلّ له قانتون﴾ (البقرة(۲): ۱۱۶) حيث أتي 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
فی معنی کلمة «فی»

اعلم أنّ بعض المتكلمين النافين لوجود ضرب من ملائكة الله المقرّبين كالعقول و النفوس تمسّكوا بهذه الآية و أمثالها على نفى المجرّدات بأنّ الله تعالى لمّا كان غرضه عرض ما يوجد فى مملكته و سلطانه من الموجودات و اظهار المالكية بجميع الممكنات، بحيث لايخرج عن اقليم ايجاده و خالقيّته و ملكه شيء أصلا، فلو كان فى عالم القدرة شيء غير جسمانى لكان ينبغى أن يكون معدوداً من جملة ما أضيف اليه تعالى باضافة الانشاء و الخلق و الملک، و منخرطاً مع سائر المعدودات فى الذكر، بل هو أولى بالذكر من غيره لكونه أشرف و أعظم منها، فلمّا اقتصر على ما فى السموات و ما فى الأرض و لم يذكر غيرها، علم من ذلک أن ليس للمجرّد وجود، و ذلک لأنّ لفظة «فى» موضوعة لنسبة

الظرفيّة، و طرفا هذه النسبة و هو الظرف و المظروف كلاهما جسمانيان، و كلّ ما فى السموات و الأرض لايكون إلّا جسمانيّاً و هو المطلوب.

و أمّا الجواب: فقبل الخوص فيه يجب أن يعلم كلّ أحد أنّ الحقائق الكلية و العلوم الحقيقية لايمكن أن تقتنص من الاطلاقات اللفظيّة، فانّ لكلّ حقيقة سبب خاص و علة قربية لاتوجد إلّا بها، و كما أنّ ذات كلّ حقيقة لاتحصل إلّا من وجه خاص. فكذا العلم بها أيضاً لايحصل أنّ من جهة العلم بمباديها و مقدّماتها، إذ العلم هو صورة المعلوم، فهذا هو طريق اليقين و العرفان، و أمّا الظنون و سائر الادراكات فربّما يحصل من غير هذا الوجه.

ففى مقام لاينجح فيه إلّا المعرفة التامة و الكشف الصريح لايمكن استنباطه من الألفاظ، لأنّ دلالتها ليست قطعيّة، نعم فى العمليّات التى هى أحكام خاصة و المقصود منها العملى خاصة أو الرياضة النفسيّة، أو المصلحة النوعيّة و النظام الجملى، فمجرّد الظن و الرجحان كاف للعمل به، لأنّ العلم هنا وسيلة العمل فلايكون أشرف منه، و أمّا المعارف الالهيّة كمعرفة الذات و معرفة الصفات و معرفة كيفيّة الأفعال فلايصح الاكتفاء فيها بالأخذ لها من الألفاظ استقلالا، بل على سبيل التأييد و التنبيه، كما هو دأب أكثر المتكلّمين.

و فى قوله تعالى: ﴿**إنّ الظن لايغنى من الحق شيئاً**﴾(يونس(١٠): ٣۶) اشعار لطيف بما ذكر، إذ الحق عبارة عن الاعتقاد الصحيح الذى يطابقه الواقع فافهم تهتد.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ لفظة «فى» استعمل فى معان مختلفة تدلّ على بعضها بالاشتراك و على بعضها بالتجوّز، فانّ كون الماء فى الكوز، و كون الشىء فى الزمان، و كون الجزء فى الكلّ و كون الشىء فى المكان، و كون الخاص فى العام، و كون الكل فى الأجزاء، و كون الكلى فى الجزئيّات، و كون الشىء فى الخصب و الراحة، و كونه فى الحركة، ليست لفظة «فى» فى جميعها بمعنى واحد.

فكون الماء فى الكوز ليس بمعنى كون الشىء فى الشهر و السنة، و كون السواد فى الثوب ليس بمعنى كون الجسم فى المكان، و كذلك كون الماهيه 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 لايحصى و لايجمع الكل إلّا اضافة مّا.

و ليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة «فى» ، فانّ «مع» و «على» و «اللام» و غيرها ممّا يدلّ على اضافة مّا ، و ليست مترادفة و لامرادفة لها ، و الاضافة المكانيّة تغائر الاضافة الزمانيّة فى ذاتها ، و إذا لم يكن نفس الاضافة مراداً بلفظة «فى» و خصوص الاضافة مختلفة فيهما و لكلّ واحد مدخل فى معنى «فى» فاللفظ واقع بينهما بالاشتراك .

و أمّا كون الكلّ فى الأجزاء فهو بالتجوّز أشبه ، لأنّ الكلّ هو مجموع الأجزاء و المغايرة شرط صحة الاضافة ، و لا يكون فى كلّ واحد أيضاً ، و يقال أيضاً : إنّ الجزء فى الكل فلايكون بمعنى واحد ، و إلّا يلزم اشتمال الشىء على ما يشتمل عليه ، و كذلک كون الشىء فى نفس الأمر بالتجوّز أشبه .

فان قلت : يجمع الكلّ الاشتمال و الاحاطة .

قلت : المرجع و المآل فى الاشتمال و الاحاطة أيضاً الى الظرفيّة ، فانّه ليست احاطة الزمان و ظرفيّته للشىء الزمانى كاحاطة المكان و ظرفيّته للمتمكن ، بمعنى ظرفية الماء فى الكوز و المتمكن فى المكان الحقيقى العرفى ، سواء كان سطحاً أو بعداً مجرداً .

فقد علم ممّا ذكر أنّ لفظة «فى» مستعملة فى معان كثيرة الاختلاف لايجمعها معنى محصّل نوعى أو جنسى ، فيحتاج فى التخصيص بأحد المعانى الى قرينة ، فقوله تعالى : ﴿فى السموات﴾ يشمل بحسب أصل الاستعمال للأحوال القائمة بها ـ أعراضاً كانت أو صوراً ـ و للأجزاء المقداريّة المركوزة فيها ـ كالكواكب و الأفلاک الجزئيّة و العناصر و الأجزاء المعنويّة مثل المادة و الصورة و النفس و الأبدان ـ و الأمور المتعلّقة بها ـ كالملائكة المدبّرة إيّاها و المحرّكة لها بأمر مبدعها القيّوم ، و كالنفوس و العقول المقوّمة لها بقواها المنطبعة و المجردة .

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

المطلب الخامس
فی دلالة هذه الآیة علی توحید الأفعال کما مرّت الاشارة الیه

اعلم أنّ بعضهم قد احتجّوا بهذه الآیة علی أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالی، قالوا: لأنّ قوله تعالی﴿ما فی السموات و الأرض﴾، یتناول کلّ ما یکون فیهما، و من جملة ذلک أفعال العباد، فوجب أن یکون منسوبة الیه تعالی انتساب الملک و الخلق الی المالک و الخالق، لما مرّ أنّ هذه الاضافة اضافة الملک و الایجاد و لاستحالة توارد الموجدین الفاعلین علی مفعول واحد بالعدد.

و کما أنّ اللفظ یدلّ علی هذا المعنی، فالعقل أیضاً یؤکّده؛ لأنّ کلّ ما سواه فهو ممکن لذاته، و الممکن لذاته لایترجّح إلّا بتأثیر واجب الوجود لذاته، و إلّا لزم الترجیح من غیر مرجّح و هو محال.

و اعلم أنّ هذا الدلیل العقلی جدلی من قِبَل الأشاعرة الذاهبین الی تجویز الترجیح من غیر مرجّح، و لا یمکنهم أن یصحّحوا عقیدتهم فی هذا الباب بهذا الدلیل، بل غرضهم الزام المعتزلة، و مع ذلک فغیر تامّ، إذ للمعتزلة أن یمنعوا ذلک مستنداً بأنّ الممکن یجوز أن یترجّح بممکن آخر، و ذلک المرجّح لامکانه یترجّح إمّا بممکن آخر أو بواجب الذات، و علی التقدیرین لابدّ من الانتهاء الی الواجب بالذات جلّ اسمه دفعاً للتسلسل أو الدور.

فاذن لیس من شرط الممکن أن یکون مرجّح وجوده ابتداء هو الواجب، إذ مجرّد المکان لایقتضی ذلک و لاخصوصیّة کلّ ممکن، بل خصوصیّة بعض الممکنات یستدعی الاستناد بالواسطة کالمادیّات و المتغیّرات و المرکّبات، فانّ المرکب مثلا لابدّ فی وجوده من سبق وجودات الأجزاء لتقوّمه بها، فلایمکن أن یکون وجود الکلّ و الجزء فی درجة واحدة یکون کلّ منهما منسوباً الیه تعالی بالجعل و الایجاد من غیر توسط، و کذلک أفعال الحیوان ـ من الاحساس و التحریک ـ و أفعال النبات ـ من التغذیة و التنمیة و التولید ـ و کذلک الأفعال القبیحة الانسانیّة و مبادیها مثل الحسد والکبر و الجهل المرکب و الشهوة و الغضب و نظائرها لایجوز أن ینسب الیه تعالی من دون وساطة المبادی القریبة؛ لأنّه منزّه عن الفحشاء و المنکر و البغی.

و اعلم أنّ مذهب الأشاعرة لیس من توحید الأفعال فی شیء، و لا أیضاً ما ذهب الیه المعتزلة من کون العباد خالقین لأفعالهم مستقلین فی وجودها، بل الحق الصحیح الذی

ذهب اليه خواص الامامية و محقّقوهم، و يستفاد من أحاديث الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و يكون مطابقاً لمّا عليه متألّهة الحكماء و الرواقيون: أنّ فياض الوجود منحصر فى الواجب بالذات، و الوسائط مكثّرات لحيثيّات جوده وجهات فيضه.

وادّعى المحقّق الطوسى ـ رضوان الله عليه ـ اطباق الحكماء على ذلک، و ذكر أنّ ما يوجد فى كلامهم من نسبة التأثير و الافاضة الى بعض الممكنات ـ المتوسطة بينه تعالى و بين المراتب النازلة ـ إنّما يكون من باب المساهلة فى التعاليم فى باب كيفية صدور الكثير عن الواحد الحقيقى بحسب الواسطة، من غير أن يكون للوسائط دخل فى الايجاد، بل شأنها مجرّد الاعداد و تكثير جهات الفيض للواهب الجواد.

و يؤيّد ما ذكره قول بعض المشائين: الأوّل يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع، و بتوسطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً.

و قول بعض توابع الرواقيين أنّ النور القوى لايمكّن النور الضعيف فى الانارة، فالقوة القاهرة الواجبية لاتمكّن الوسائط لشدة نوريّتها و قهرها للكلّ، ليس شأن ليس فيه شأنه تعالى.

و تحقيق هذا المقام أنّ لكلّ ممكن ماهية و وجوداً به يتحقّق ماهيته و يتحصل و الوجود فى الجميع معنى واحد بسيط لااختلاف فيها إلّا بالشدة و الضعف، و الكمال و النقص، و أمّا الاختلافات النوعيّة و الجنسيّة بين الممكنات و تخصيص كلّ منها بنقائص و ذمائم و خواص و لوازم فانّما هومن جهة ماهياتها و مراتب امكاناتها الناشئة من تنزّلات الوجود.

فالفائض من الواحد الحقيقى و القيّوم الأحدى هو أمر واحد منبسط على هياكل الممكنات و ذلک الأمر هو محصّلها 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 بالتقدّم و التأخّر و الأوليّه و اللحوق ناشئة عن خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود.

فالوجود فى كلّ مرتبة يقتضى ماهية خاصة، تلزمها خواص و لوازم حاصلة بلاجعل جاعل و تأثير مؤثّر، لأنّ الماهية و لوازمها غير مجعولة، فعين الكلب مثلا ماهية تقتضى النجاسة العينيّة من غير جعل و افاضة يتعلّقان بها و إنّما الفائض من البارى جلّ ذكره هو وجودها، فليس له تعالى إلّا افاضة الوجود، فانّ نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على

القوابل حتى القاذورات و الأعيان النجسة ـ شخصيّة كانت أو نوعيّة ـ و منشأ تخصصات الأفعال و الآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التى ما شمّت 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 اليقينى المناسب لأهل البحث على هذا المطلب الشريف فهو مثبت فى بابه ، ليس هنا مجال بيانه ، لأنّه يطول به الكلام و يخرج عمّا نحن بصدده من المرام .