

شرح نهاية الحكمة

العلة والمعلول

تقريراً لدروس المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

سر شناسمه: حیدری، سید کمال، ۱۳۳۸ -
 عنوان قرار دادی: نهایه الحکمه. شرح
 عنوان و نام پدید آور: شرح نهایه الحکمه: العلة والمعلول/ تقریرا لدروس السيد کمال الحیدری؛ علی
 حمود العبادي.
 مشخصات نشر: قم: دار فراقده، ۱۳۹۲-
 مشخصات ظاهري: ج. ۱
 شابک: ۲۴۰۰۰۰ ریال دوره: ۰ - ۹۱ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ؛ ج. ۱: - ۹۶۴ - ۹۷۸
 ۷ - ۸۹ - ۲۹۰۲
 وضعيت فهرست نویسی: فیپا.
 یادداشت: عربی.
 موضوع: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۸۱-۱۳۶۰. نهایه الحکمه. نقد و تفسیر
 موضوع: فلسفه اسلامی
 شناسه افزوده: عبادی، علی حمود عناد
 شناسه افزوده: طباطبائی، محمد حسین، ۱۲۸۱-۱۳۶۰. نهایه الحکمه. شرح
 رده بندی کنگره: ۱۳۹۲ BBR ۱۳۹۲ ح ۹۰۳/ن
 رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱
 شماره کتابشناسی ملی: ۳۲۸۵۹۷۷

شرح نهایه الحکمه العلة والمعلول ج ۱

تقریراً لأبحاث المرجع الديني السيد کمال الحیدري

بقلم:	الشيخ علي حمود العبادي
الطبعة الأولى:	۱۴۳۴هـ - ۲۰۱۳م
المطبعة:	ستاره
سعر الدورة:	۲۴۰۰۰۰ ریال
ISBN (ج ۱):	۷ - ۸۹ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸
ISBN (دورة):	۰ - ۹۱ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸

جميع الحقوق محفوظة للناسر
 دار فراقده للطباعة والنشر
 قم - ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

تعدّ هذه الدراسة جزءاً من مجموعة دروس ألقيناها في شرح نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، حاول تلميذنا فضيلة العلامة الحجّة الشيخ علي حمود العبادي دامت توفيقاته أن يخرجها بصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنيّة والتوضيحية عليها؛ ممّا كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وبعد ملاحظة ما قرّره وجدت أنها تستوعب جميع التفاصيل التي عرضتُ لها بدقة وعمق وحسن بيان؛ ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ جليل للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار. وإني إذ أشكر له هذا الجهد المبارك أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة راجياً أن يواصل الشوط ، لاسيّما مع ما تعيشه الأمة من تساؤلات مختلفة في هذا المجال، آملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلّبات الفكرية والعقائدية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كمال الحيدري

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيّدنا محمد، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، عصمة المعتصمين ومنار المهتدين، والسلام على صفوة أصحابه الصالحين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

إنّ الله تعالى قد خلق الإنسان لأجل أن يبلغ غايته، وهي تحقيق كماله المتمثّل بالقرب الإلهي وتحقيق صبغة التوحيد في قلبه؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨).

ومن الواضح أنّ جميع العلوم الشرعية تعدّ مقدّمة لوصول الإنسان إلى تلك الغاية، وهي القرب الإلهي وتحقيق التوحيد في قلبه، إلّا أنّ بعض هذه العلوم تكون مقدّمة قريبة وبعضها بعيدة وبعضها متوسّطة. فمثلاً علم الفقه بما يشتمل على المسائل الفردية والاجتماعية والمسائل التي تتكفّل بسياسة المدن وتعمير البلاد وتدبير المنزل وتنظيم العباد، يكون مقدّمة للعمل، والعمل بدوره يكون مقدّمة لحصول المعارف العليا وتحقيق التوحيد في قلب الإنسان. وكذلك علم الأخلاق الذي يعدّ مقدّمة لتهذيب النفوس وتزكيتها، يعدّ

٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

مقدّمة لتهيئة النفس واستعدادها لتلقّي المعارف الإلهية والقرب الإلهي.
ولا يخفى أنّ كمال المعرفة الإلهية والقرب الإلهي يتوقّف على معرفة الإنسان بخالقه ومعرفة صفاته وأسمائه الحسنی وكيفية خلقه للأشياء على وجهها الأكمل ومعرفة كيفية عنايته تعالى بمخلوقاته وكيفية تدبيرها، مضافاً إلى معرفة النفس الإنسانية وطرق اتّصالها بالله تعالى، وغير ذلك من المقدّمات التي يتوقّف عليها كمال الإنسان ووصوله إلى القرب الإلهي والسعادة العظمى والشرف العظيم والدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة؛ ذلك لأنّ القرب الإلهي لا يمكن أن يتحقّق إلّا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة، كما جاء في الحديث الشريف: «ليس إلى الله طريق يُسلك إلّا بالعلم»^(١). فبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربه: «إنّ بالعلم تهتدي إلى ربك»^(٢) و«من علم اهتدى»^(٣) وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «العمل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلّا بعداً»^(٤).

ويطلق على العلم الذي يتوصّل بواسطته إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنی... العلم الأعلى، أو الفلسفة الأولى، كما ذكر ذلك العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة بقوله: «الحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً: الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى، وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للموجود وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليه تنتهي

(١) مصباح الشريعة المنسوب إلى الإمام الصادق: ص ١٤.

(٢) روضة الواعظين: ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٥.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٤٤.

سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو الله عز اسمه^(١). وعلى هذا الأساس يكون العلم الأعلى أو الفلسفة الأولى من أشرف العلوم، لأن شرف العلم بشرف موضوعه وغايته، وإلى ذلك أشار صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة [أي قسم الإلهيات بالمعنى الأخص] التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥) وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦) وهو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدأ، وثانيهما العلم بالمعاد. ويندرج في العلم بالمبدأ: معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد: معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات. وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما، فقال جل ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١)، وقال في مدح الناظر في أمر نفسه والمزكي لها عن الأغشية المادية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)^(٢).

ومن الواضح أن المعيار والملاك الذي يعتمد عليه هذا العلم الذي يتوصل من خلاله إلى معرفة الواجب هو العقل والتعقل، ولعل هذا من الواضحات التي تعلو على البرهنة والاستدلال، فمثلاً: إننا نجد قضية توقف

(١) بداية الحكمة: ص ٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٩.

٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

إثبات وجود الباري تعالى على العقل واضحة لا ريب فيها، إذ لا يمكن الاستدلال على وجود الباري تعالى بواسطة الشرائع بما هي شرائع؛ لأنّ مشروعية الشرائع إنّما هي بانتسابها إلى الله تعالى، وعلى هذا فالإيمان بها متوقّف على الإيمان بوجود الله تعالى. فلو أخذ الاستدلال على وجود الله تعالى من الشرائع، للزم الدور الباطل. ولذا نجد أنّ موقف الأنبياء حيال إثبات وجود الله تعالى هو موقف المذكّر والمنبّه للاستدلال العقلي، وهكذا بالنسبة لأصول الدين الأخرى.

ومن هذا المنطلق نجد هذا الحشد المتنوّع من النصوص القرآنية والروائية التي تؤكّد أهمية العقل.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ العقل وإن كان له إطلاقات متعدّدة لا يناسب التعرّض لها دور المقدّمة، لكن ما نتوخاه من العقل في هذه المقدّمة هو تلك القوّة التي من خلالها يتوصّل الإنسان إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى ونحوها من مقدّمات وصول الإنسان إلى القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه.

إلا أنّ النقطة الجديرة بالذكر هي أنّ القول بأنّ العقل أساس المعارف الإلهية لا يعني أنّ العقل هو المعيار والملاك الوحيد في جميع مسائل الدين، لأنّ العقل مهما كان له دور في الوصول إلى المعارف الإلهية العليا، إلّا أنّه له حدود لا يتجاوزها ويقف عاجزاً عن معرفة جملة من المسائل الأخرى، من قبيل التفاصيل الجزئية لكثير من مسائل الشريعة كتفاصيل المعاد وتفاصيل العبادات ونحوها من المسائل الأخرى التي لا يمكن للعقل إبداء الرأي فيها. والشيء الذي يسترعي الالتفات هو أنّ البحث في معرفة الواجب تعالى ليس غاية في نفسه، كما أشرنا آنفاً، وإنّما هو وسيلة وواسطة لتحقيق القرب الإلهي

ونيل السعادة العظمى. فلو لم يكن الباعث على هذا العلم طلب الحق والقرب الإلهي، وإنّما كان هو نفس العلم وتعلّم فنونه لا غير، فلا يكون علماً إلهياً ولا حكمته حكمة إلهية. لذا يقول صدر المتألمين في المقام: «وليعلم أنّ معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها... مجرد البحث، كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإنّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض»^(١). ومن الواضح أنّ بحث العلة والمعلول من أهمّ المقدمات التي يتوقّف عليها الوصول إلى الهدف وهو البحث في معرفة الواجب تعالى الذي يعدّ وسيلة وواسطة لتحقيق القرب الإلهي كما أشرنا.

منهج العلامة آية الله الحيدري في شرح نهاية الحكمة

يتميز منهج السيّد الأستاذ العلامة الحيدري في شرح نهاية الحكمة بما يلي:

١. تميزت طريقة الأستاذ الحيدري بمنهجية خاصّة ساهمت في إعطاء الطالب تمرّساً في المسائل الفلسفية من خلال إطلاعه على نصوص فلسفية أخرى لكلّ مسألة، لاسيّما كتاب الأسفار، والشواهد الربوبية، والمبدأ والمعاد، بالإضافة إلى مصادر أخرى لكبار الفلاسفة كالشيخ الرئيس والشيخ السهروردي والميرداماد وغيرهم، إذ في كلّ مطلب تقريباً يُرجع الأستاذ إلى عدد من المصادر ليكسب الطالب رؤية واسعة حول المسائل الفلسفية.
- كذلك تساهم هذه المنهجية في تمرين الطالب على العودة بنفسه إلى الآراء ومتابعتها بنفسه في مصادر أخرى لغرض الاستزادة أو المقارنة، ممّا يعطي للطالب أثراً كبيراً في ترسيخ المطالب في ذهنه.
٢. عرض الأقوال والآراء المختلفة في البحث بأسلوب جميل واضح وبكلّ أمانه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١١.

١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

٣. يشير الأستاذ إلى الدوافع الكامنة وراء الأقوال.
٤. من الخصائص المهمة التي يمتاز بها السيد الأستاذ: الإشارة في خاتمة كل بحث إلى ما يؤيد تلك المسألة المبحوث عنها من نصوص قرآنية وروائية. ولا يخفى ما لهذه النقطة من أهمية وأثر كبير في البحث، لأنّ النقل يعدّ مفتاحاً يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفته^(١)، ومن هنا نجد أنّ الكثير من الفلاسفة وصلوا إلى تسجيل إنجازات كبيرة على صعيد الأبحاث الفلسفية، نتيجة لاستهدائهم بسراج النقل.
٥. تحرير محلّ النزاع في المسائل التي يقع فيها الخلاف.
٦. بيان ثمرة المسألة الفلسفية، وكيفية الاستفادة منها في البحوث الأخرى، لاسيّما في بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ.
٧. التسلسل المنطقي للبحث، كما تقدّم، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ المسألة.

منهج التقرير

من الواضح أنّ مادّة الشرح هي مجموعة من الدروس التي ألقاها سماحة الأستاذ على مجموعة من الطلبة في حوزة قم المقدّسة، وقد اقتضى تقريرها بالشكل المائل أمامك عزيزي القارئ اتّباع منهج خاصّ، تبعاً لما تملّيه طبيعة تحويل الدروس إلى مادّة مقروءة. ويمكن تلخيص منهج التقرير بالنقاط التالية:

١. الحفاظ على تسلسل البحث على وفق ما كان عليه في المتن، ما عدا بعض الأبحاث التي اقتضى تنظيمها التقديم والتأخير.

(١) عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة: الخطبة (١)، ص ٤٣.

٢. استحداث عناوين أخرى تسهم في سهولة المطالعة ومعرفة محتوى ومضمون البحث.
٣. تدوين الأبحاث وفتحها في ضوء مراجعة عدد من المصادر الأخرى.
٤. بحث المسألة من وجهة النظر الكلامية في ضوء النصوص القرآنية والروائية، والمصادر الأخرى التي أحال إليها السيد الأستاذ.
٥. في نهاية كل بحث وضعت تعليقات السيد الأستاذ على المتن توضيحاً له، أو ما أفاده دام ظلّه من ملاحظات أخرى، تحت عنوان «تعليق على النص».
٦. كما ذيلت كل فصل ببحوث إضافية تحت عنوان: «بحوث تفصيلية».
٧. التأكّد من سلامة النصوص المقتبسة من مصادرها الأصلية. وكذلك تخريج الأقوال من المصادر المعتبرة.
٨. حرصت على الإفادة من المصادر والمراجع الأساسية والقديمة لأصالتها.

إهداء

أسأل الله تعالى أن يتقبّل مني هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت وأن تكون موضع رضاهم.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل لأخي العزيز عبد الرضا افتخاري؛ لما بذله من جهد مشكور بالمراجعة اللغوية للكتاب وإخراجه بهذه الصورة الجميلة.

قم المقدّسة/ عشّ آل محمّد ﷺ

علي حمود عناد العبادي

الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٢ هـ

الفصل الأول

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأنّهما في الوجود

المبحث الأول

إثبات العلّة والمعلول، وأنّهما أمران واقعيان

- تعليق على النصّ
- بحوث تفصيلية

١. في تعريف العلّة والمعلول
٢. كيفيّة تعرّف الذهن على مفهوم العلّة والمعلول
٣. هل أصل العلّية أمر بديهيّ؟

الفصل الأول

في إثباتِ العلّيةِ والمعلوليّةِ وأنّهما في الوجود

قد تقدّم: أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهي - في رجحان أحد الجانبين لها - محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها، وأمّا ترجّح أحد الجانبين لا مرجّح من ذاتها، ولا من غيرها، فالعقل الصريح يُحيله.

وعرفت سابقاً: أنّ القولَ بمحاجتها - في عدمها - إلى غيرها نوعٌ من التجوّر، حقيقته: أنّ ارتفاع الغير - الذي تحتاج إليه في وجودها - لا ينفك عن ارتفاع وجودها؛ لمكان توقّف وجودها على وجوده، ومن المعلوم أنّ هذا التوقّف على وجود الغير؛ لأنّ المعدوم لا شيءٌ له، فهذا الوجود المتوقّف عليه نسميه: «علّة»، والشيء الذي يتوقّف على العلّة: «معلولاً» له.

الشرح

العلّة والمعلول، من المسائل المقسّمة في الفلسفة؛ حيث إنّها تقسّم الوجود إلى: وجود معلول، ووجود علّة، مضافاً إلى أنّها من العوارض العامّة للوجود، وقانون العلّة والمعلول من القوانين التي لا يمكن أن يستغني عنها أيّ علم من العلوم، سواء العلوم الرياضية، أو المنطقية، أو الأخلاقية، أو الطبيعية، فهو يعتبر أساس الفهم والإثبات العلمي؛ إذ بدونه ستفقد الفلسفة والعلوم الأخرى قيمتها العلمية، وتنهار الأدلّة والبراهين، وكذلك نجد: أنّ مسألة العلّة والمعلول من المباحث الأولى في الفلسفة، كما سيّضح في ثنايا البحث.

وقبلولوج في البحث ينبغي بيان جملة من الأمور، وهي:

الأمر الأوّل: تعريف العلّة والمعلول.

الأمر الثاني: كيفية تعرّف؛ الذهن على مفهوم العلّة والمعلول.

الأمر الثالث: في ضرورة احتياج المعلول إلى العلّة.

الأمر الرابع: في بداهة وجود العلّة والمعلول.

لكنّ المصنّف لم يتناول في هذا الفصل إلّا بحثين أساسيين من مباحث العلّة والمعلول، وهما:

المبحث الأوّل: إثبات العلّة والمعلول، وأنها أمران واقعيان.

المبحث الثاني: أنّ الأثر الذي تضعه العلّة هو الوجود.

لكنّا سوف نتعرّض للمباحث الأخرى المتعلقة ببحث العلّة والمعلول - والتي

لم يتعرّض لها المصنّف - في البحوث التفصيلية والإضافية في نهاية البحث.

المبحث الأول: في إثبات العلّة والمعلول

استدلّ المصنّف على إثبات أصل وجود العلّة والمعلول من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الماهيّة في حدّ ذاتها: لا موجودة، ولا معدومة.

وهذه المقدّمة تقدّم إثباتها في الفصل الأول من المرحلة الخامسة، وتبيّن أنّ الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، أي: لا الوجود ضروري لها، ولا العدم؛ لأنّه إذا كان الوجود ضرورياً لها استحال عليها العدم، وإذا كان العدم ضرورياً لها استحال عليها الوجود، وهو خلاف ما نجده ونلمسه بالضرورة في عالمنا الذي فيه موجودات لم تكن، ثمّ وجدت، ووجدت ثمّ أصبحت بعد ذلك غير موجودة، ومرجع ذلك إلى إمكانها الماهوي.

ولذا قال المصنّف: «الماهية - وهي: ما يقال في جواب ما هو؟ - لما كانت - من حيث هي، وبالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها - لا تأبى أن تتّصف بأنّها موجودة، أو معدومة، كانت في حدّ ذاتها: لا موجودة، ولا لا موجودة، بمعنى: أنّ الموجود واللاموجود ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها بأن يكون عينها، أو جزءها، وإن كانت لا تخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر، بنحو الاتّصاف بصفة خارجة عن الذات»^(١).

المقدّمة الثانية: احتياج الماهيّة - في ترجّحها إلى أحد الجانبين - إلى مرجّح غيرها.

لما تبين حال الماهيّة في المقدّمة الأولى، وأتّهما في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بدّ لرجحان أحدهما من أمر آخر وراء الماهيّة، وهو العلّة، وإلا - أي: لو كانت بذاتها مرجّحة لأحد الجانبين - لاستلزم التناقض؛ وذلك لأنّنا فرضنا أنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو قلنا: إنّها توجد بلا

(١) نهاية الحكمة: ص ٧٢.

١٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

علّة، أو تنعدم بلا علّة، للزم التناقض؛ لأنّ ما فرضته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، صار غير متساوٍ؛ لأنّه وجد بلا علّة من الخارج، ومن الواضح أنّ النسبة بين قولنا: متساوٍ، وغير متساوٍ، تناقض واضح. وبعبارة أخرى: يستلزم: عدم كون الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم في حدّ ذاتها، بل تكون إمّا واجبة الوجود، أو ممتنعة الوجود، وهو انقلاب في الذاتي، وهو محال.

فتحقّق الماهية بنفسها - من دون علّة خارجة - محال، إلّا على القول بالأولوية، وقد تقدّم بطلانها؛ لذا قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إمّا تجويز نفس كون الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته - مع بطلانه الذاتي - فلا يتصوّر من البشر تجشّم ذلك، ما لم يكن مريض النفس»^(١).

النتيجة: أنّ هناك موجودات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، تحتاج في وجودها إلى علّة خارجة عن ذاتها، والمحتاج إلى الغير يسمّى معلولاً، والذي يتوقّف عليه المعلول في تحقّقه يسمّى علّة. وبهذا يتّضح: أنّ عالمنا عالم العلّية والمعلوليّة.

وقد ذكر الطباطبائي هذا الاستدلال في أصول الفلسفة بقوله: «أولاً: ليست هناك ماهية - على الإطلاق - تتوفّر على الوجود، دون أن يجب وجودها، وتتوفّر على الضرورة.

ثانياً: إنّ هذا الوجوب تحصل عليه بواسطة موجود آخر، وإلّا فالماهية بذاتها تتساوى نسبتها للوجود والعدم.

نستنتج ممّا تقدّم: كلّ موجود تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فإنّ وجوده - الذي يساوي الوجوب - ينشأ من موجود آخر (العلّة)، ويمكن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٢٠٠.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ١٩

التعبير عن هذه النتيجة بالعبارة التالية: (لا بدّ للممكن من علّة في وجوده)، على أساس البيان المتقدّم، فحينما نضع اليد على أيّ حادثة أو ظاهرة في العالم، يلزمنا القول: إنّها موجودة، ووجودها ضمن شروطها وخصوصياتها ضروريّ حتميّ، وإنّما وجدت جرّاء تعاضد وتعاون مجموعة من الظواهر الأخرى (العلّة)، ولو لم تكن علّتها موجودة لم توجد، وبعبارة أخرى: يلزمنا القول: وجود العلّة علّة لوجود المعلول»^(١).

والشيء الذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ «الموجود المتعلّق - المعلول - من جهة تعلّقه ونسبته إلى الموجود المرتبط به فحسب يسمّى معلولاً، لا من جهة أخرى، ولا بالنسبة إلى موجود آخر. وكذا العلّة، فهي من جهة أنّ موجوداً آخر متعلّق بها وبالنسبة إلى ذلك الموجود تسمّى علّة، وليس من أيّ جهة، ولا بالنسبة إلى أيّ موجود.

فالحرارة مثلاً من جهة تعلّقتها بالنار وبالنسبة لعلّتها، هي معلولة، لا من جهة أخرى، والنار من جهة كونها منشأ لظهور الحرارة وبالنسبة إلى تلك الحرارة الناشئة منها هي علّة، لا من جهة أخرى، وبناء على هذا فلا منافاة بين أن يكون موجود معيّن علّة بالنسبة إلى شيء معيّن، ومعلولاً بالنسبة إلى شيء آخر، وحتىّ أنّه لا منافاة في أن تكون الحرارة - المعلولة لنار معيّنة - علّة لظهور نار أخرى، كما أنّه لا منافاة في أن تكون للموجود حيثيّات أخرى، علاوة على حيثية العلّة، أو حيثية المعلوليّة، ويتمّ بيانها بمفاهيم أخرى، فللنار - مثلاً - حيثيّات أخرى بالإضافة إلى حيثية العلّة، ويحكى عنها بمفاهيم من قبيل: الجوهر، الجسم، القابل للتغيير، ... وكلّ واحد منها ليس عين حيثية العلّة»^(٢).

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ج ٢، ص ٢٣٣.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٩.

٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وبهذا يتّضح أنّ قولنا: إنّ عالمنا عالم العلّية والمعلوليّة، لا يعني: أنّ كلّ شيء في هذا العالم إمّا علّة، وإمّا معلول، بل قد يجتمع بأن يكون شيء واحد علّة لشيء ومعلولاً لشيء آخر، فما نرمي إلى إثباته هو: أنّ هذا العالم فيه محتاج، وفيه محتاج إليه، أمّا أنّ سلسلة العلل مستمرّة أم لا؟ فهو بحث آخر سنأتي إلى بيانه في دليل إبطال التسلسل؛ إذ إنّ غاية ما نريد إثباته في المقام هو: أنّ هذا العالم عالم العلّية والمعلوليّة.

احتياج عدم إلى علّة تعبير مجازي

لا يخفى إنّ قولنا: أنّ الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وإنّها تحتاج في ترجّحها - في جانب عدم - إلى علّة، أنّ هذا التعبير - أي: احتياج عدم إلى علّة - تعبير مجازي، ومن باب المسامحة والتجوّز؛ وإلّا فإنّ عدم لا شيء له حتّى يحتاج إلى علّة.

بيان ذلك: التعبير العرفي الدارج على الألسن هو: أنّ علّة عدم المطر مثلاً، هي عدم الغيوم، أو أنّ علّة عدم المطالعة هي عدم وجود فرصة للمطالعة، وكذلك يعبر بأنّ علّة وجود «أ» هي عدم «ب» أو أنّ عدم «أ» هي علّة وجود «ب». فتعتبر علّة عدم شيء أحياناً أمراً عدميّاً، وأخرى أمراً وجوديّاً، كما يعتبر عدم شيء علّة لوجود آخر.

لكنّ الصحيح: أنّ عدم لا يقع علّة أو معلولاً، والتعبير الدارج على الألسن من: اعتبار عدم شيء علّة أو معلولاً لوجود شيء آخر، يرجع في الحقيقة إلى: أنّ الحكم أولاً وبالذات راجع إلى أنّ الوجود هو الذي لم يقع علّة لوجود ذلك الشيء، بمعنى: أنّنا نرفع العلّية الوجودية عن وجود ذلك الشيء في الخارج، ثمّ نعتبر - بالمسامحة - أنّ للعدم وجوداً خارجيّاً، فنقول إنّ عدم الشيء الفلاني علّة لعدم شيء آخر، فمثلاً حينما نقول: أنّ سيّارة الإطفاء لم تأت، فاحترق البيت

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٢١

بكامله، فاعتبرنا عدم مجيء السيّارة علّة لاحتراق البيت بالكامل، مع أنّ الأمر لم يكن كذلك؛ لأنّ احتراق البيت له عوامل متعدّدة، منها وجود الموادّ القابلة للاحتراق، ووجود النار القريبة، وغير ذلك من العوامل.

وبتعبير الشيخ المطهري: «العوامل الوجودية تتبادل التأثير فيما بينها، ونتيجة هذا التأثير والتأثر تتغيّر مسيرة حركة الأشياء، وبواسطة هذا التغيّر لا يتحقّق الأثر المعلول الذي يمثل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثر لحصلت النتيجة بنفسها، فالأثر في مثل هذه الموارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعدومة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلى سلسلة عوامل أخرى يمكن أن تؤثر في تلك العوامل، وأثّرت العوامل الأولى في النتيجة أثرها، لذا نقول: إنّ عدم العوامل الأخرى علّة وجود الأثر المفروض، في حين إنّ الأثر المفروض - في الواقع - هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولى.

وعلى أساس ذلك نقول بالنسبة لعلّة الأمر الوجودي للأمر العدمي، فهنا نفرض العوامل من الصنف الثاني علّة لعدم المعلول، في حين إنّ المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولى، وعدم العوامل الأولى بدوره لا يتعدّى كونه تغييراً لمجرى ومسير سلسلة عوامل»^(١).

وإلى هذا المعنى أشار الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بقوله:

كذاك في الأعدام لا علّة وإنّ بها فاهوا فتقرّيبية

أي: لا توجد في الأعدام علّة حقيقية، فقولهم: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»: تقرّيبية، أي: قول على سبيل التقريب والمجاز، فإنّ الحكم بالعلّة عليها بتشابه الملكات، فإذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار أنّ الغيم علّة المطر، فبالحقيقة قيل: لم تتحقّق العلّة التي كانت بين الوجودين،

(١) شرح المنظومة: ص ١٧١.

٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وهذا كما يجري أحكام الموجبات^(١) على السوالب في القضايا، فيقال: سالبة حملية أو شرطية، متصلة أو منفصلة أو غيرها، كل ذلك بتشابه الموجبات^(٢).

نعم، هناك تلازم بين عدم العلة وعدم المعلول، لا أن عدم المعلول متوقف على عدم العلة؛ للفرق بين التلازم والتوقف؛ لأن التوقف لا يكون إلا في الوجود، وينسب هذا التوقف إلى الأعدام من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أي: المجاز العقلي.

(١) وعلل شيخنا الأستاذ حسن زادة ذلك بقوله: «لأنّ العدم ليس رابطياً، وكان الفلاسفة المتقدمون على أن النسبة الحكمية في كلّ قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، وأنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل وربط، بل سلب وحمل وقطع ربط، وإنّما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه... فاعلم: أنّ المقام المحمود هو معرفة حقائق الكلمات الوجودية، فينبغي لطالبيه والسالك إليه أن يبحث عنها، فالقضايا المعتمدة في العلوم هي الموجبات الحاكية عن أحوال تلك الكلمات السامية والباحثة عن نسبة تلك الأحوال إليها، فإن أقبل للسائر العلمي التعبير بقضية سالبة فإنّما يعبر ويخبر عن سلب تلك النسب، لا أنّ السوالب لها أصالة في العين؛ والقضية السالبة تحكي عن النسبة الخارجية؛ وذلك لعدم السلب في الخارج رأساً، وهذا أصل قويم وحكم حكيم ألقيناه عليك إيجازاً، فافهم. وأنت تعلم: أنّ نوره - سبحانه - قد ملأ كلّ شيء، فما في العين ليس إلاّ نوره، فأين العدم حتّى يكون رابطياً؟ ولا وعاء له إلاّ في الذهن بضرب من دعايات الوهم والخيال، فمن تفوّه بأنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية فهو بمعزل عن الحقّ جدّاً، فتبصّر». (شرح المنظومة، الحكيم السبزواري:

ج ٢، ص ١٧١، تعليقة رقم (٣).

(٢) المصدر نفسه.

تعريف العلّة والمعلول

تستعمل كلمة «العلّة» في اصطلاح الفلاسفة في صورتين: إحداهما، عامّة، والأخرى خاصّة.

أمّا المفهوم العام للعلّة، فهو عبارة عن ذلك الوجود الذي يتوقّف عليه تحقّق موجود آخر، وإن لم يكن وحده كافياً لتحقيقه.

والمفهوم الخاصّ للعلّة هو عبارة عن ذلك الوجود الذي يكفي وحده لتحقيق موجود آخر. وبعبارة أخرى: إنّ الاصطلاح العامّ للعلّة يعني: ذلك الوجود الذي بدونّه يستحيل تحقّق موجود آخر. أمّا الاصطلاح الخاصّ للعلّة فهو: ذلك الوجود الذي بوجوده يتحقّق موجود آخر بالضرورة.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «العلّة لها مفهومان؛ أحدهما: هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما: هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى: علّة تامّة وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأوّل، وإلى علّة غير تامّة تنقسم إلى صورة ومادّة وغاية وفاعل»^(١). وتعريف المصنّف في المتن ناظر إلى الاصطلاح العامّ في تعريف العلّة؛ لأنّ الذي يتوقّف عليه وجود الشيء أعمّ من العلّة التامّة أو جزء العلّة^(٢).

تعليق على النصّ

• قوله: «الفصل الأوّل: في إثبات العلّة والمعلوليّة».

إنّ هذا العالم هو عالم العلّة والمعلوليّة، وقد أشار العلامة إلى هذه الحقيقة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٢٨.

(٢) هناك تفصيل في تعريف العلّة نذكره في البحوث التفصيليّة.

٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

في تفسير الميزان بقوله: «بصدق قانون العلّية العامّ فيما بين الموجودات المادّية ينتج: أنّ نظام الوجود في الموجودات المادّية - سواء كانت على جري العادة، أو خارقة لها - على صراط مستقيم، غير متخلّف، ووتيرة واحدة في استناد كلّ حادث فيه إلى العلة المتقدّمة عليه، الموجبة له»^(١).

وقد صرّح الإمام أمير المؤمنين بأنّ نظام الوجود والخلق قائم على أساس نظام العلة والمعلول؛ حيث قال عليه السلام: «وكُلّ قائم في سواء معلول» أي: أنّ كلّ موجود غير الله فهو معلول، وأنّ الله هو العلة، وبناءً على هذا فإنّ أهميّة هذا البحث المعمّق، المطروح في دائرة الإلهيّات، تتجلّى - في منظور أمير المؤمنين عليه السلام - في قاعدة أنّ: كلّ موجود إمّا علة وإمّا معلول.

فنظام الوجود هو نظام العلة، والموجود الذي يكون عين ذاته هو العلة المحضّة، أمّا الموجودات التي لا يكون وجودها عين ذاتها فهي موجودات معلولة لا محالة.

وبناءً على هذا: فإنّ له عليه السلام استدلالاً يستنكر فيها وجود بناء من غير بانٍ، وفعل من غير فاعل، فيقول عليه السلام: «وعجبت لمن شكّ في الله وهو يرى خلق الله»^(٢). أي: إنّني لأعجب ممّن ينكر الله وهو يرى خلقه، وكيف ينكر الإنسان الخالق وهو يرى الخلق، والخلق موجود لا يملك وجوده ولا بدّ له من خالق وموجد؟!

أمّا إذا كان وجود الخلق عين ذاته فلماذا كان مسبوقاً بالعدم؟ ولماذا يتعرّض للفناء؟ إنّ ما يكون مسبوقاً بالعدم، وما يؤوّل إليه، لا يمكن أن يكون وجوده ملكاً له، وإذا كان كذلك فإنّه محتاج إلى مفيض يفيض الوجود

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٧٨.

(٢) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٥٥.

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٢٥

عليه، ولهذا عجب عليه السلام مَنْ رأى الخلق وأنكر الخالق ولم يؤمن بالله، وقول الإمام علي عليه السلام هذا هو في الحقيقة نفس قول الله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠).

ويستدلّ عليه السلام - أيضاً - بالظواهر الباطنيّة والتغيّرات النفسيّة على وجود الله تعالى شأنه، فيقول: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود»^(١). أي: إنني عرفت الله بما يطرأ على الروح من تغيّر وتبدّل؛ حيث رأيت الإنسان يصمّم على شيء ثمّ يندم عليه، ويعزم ثمّ يثنّي، ويعتقد ويؤمن بشيء ثمّ يتراجع عنه؛ والسبب هو أنّ هذه الوقائع النفسيّة ليست قائمة بنفسها، كما أنّها ليست قائمة بالإنسان نفسه؛ لأنّها إذا كانت قائمة بنفسها فلماذا تقبل حيناً، وتدبر حيناً آخر؟ لماذا تكون إيجابيّة تارة، وسلبيّة تارة أخرى؟ تكون موجودة طوراً، ومعدومة طوراً آخر؟ إذا كانت قائمة بالنفس فلماذا تسلب منها؟

• قوله: «فهذا الوجود المتوقّف عليه نسّميه علّة». المراد من العلّة هنا هي العلّية بالمعنى الأعمّ، أي: أعمّ من الفاعل الإلهي والفاعل الطبيعي، أي: سواء كان معطي الوجود، أو لم يكن معطي الوجود.

• قوله: «قد تقدّم» في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة، والفصل السادس من المرحلة الرابعة.

• قوله: «وأما ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح من ذاتها ولا غيرها فالعقل الصريح يحيله».

ذكر الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة بأنّ الأولى أن «يقال: لما كانت الماهيّة في حدّ ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، احتاجت في وجودها إلى مرجّح غيرها، وإلاّ لزم عدم كونها متساوية النسبة إلى الوجود

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٣٠.

٢٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

والعدم، سواء أكانت ذاتها مرجّحة لوجودها أم لم يكن هناك مرجّح أصلاً، فإنّ كلا التقديرين مستلزم لترجّح وجودها بمجرّد ذاتها، فلم تكن في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، هذا خلف.

ولكن بعد اللتّيّ والتي يبقى هاهنا إشكال وهو: أنّ الماهيّة عندهم اعتباريّة، وكذلك إمكانها، فلا يمكن أن توجب الحاجة إلى العلّة، مع أنّ الحاجة أمر حقيقي. وبعبارة أخرى: لا يمكن بناء أمر حقيقي - وهي العلّة - على أمر اعتباري هو الإمكان، فكان اللازم أن يستفاد في الاستدلال من الإمكان بالمعنى الذي مرّ منّا في مباحث الموادّ الثلاث، وهو كون الوجود بحيث يقبل بذاته أن يخلفه العدم، فيقال: إنّ الوجود الذي بذاته يقبل أن يخلفه العدم يكون مستوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيحتاج ترجّح وجوده إلى مرجّح خارج عن ذاته...» إلى آخر الاستدلال^(١).

• قوله: «وقد عرفت سابقاً: أنّ القول بحاجتها إلى غيرها نوع من التجوّز». تقدّم في الفصلين الثاني والرابع من المرحلة الأولى.

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٠٢.

بحوث تفصيليّة

(١) في تعريف العلّة والمعلول

العلّة لغةً

العلّة: المرض، وصاحبها معتلّ، علّ المريض يعلّ، فهو عليل^(١).
وقال في القاموس: العلّة بالكسر: المرض، علّ يعلّ واعتلّ وأعلّه تعالى،
فهو معلّ وعليل^(٢).
وقال في الصحاح: واعتلّ، أي: مرض، فهو عليل، واعتلّ عليه بعلّة^(٣).

العلّة في الاصطلاح

فيما يلي جملة من تعريفات الأعلام للعلّة:
قال بهمنيار في التحصيل: «كلّ وجود شيء يكون معلولاً من وجود آخر،
وجود ذلك الآخر لا يكون معلولاً من وجود الأوّل، فإنّ الأوّل نسّميه علّة،
والثاني معلولاً»^(٤).
وقال الشيخ في رسالة الحدود: «إنّ العلّة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون
وجود ذات أخرى، وإنّما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا الفعل

(١) لسان العرب: ج ١١، ص ٤٧١.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ١٣، والقاموس المحيط: ج ٤، ص ٢١.

وتاج العروس: ج ٨، ص ٣٢.

(٣) الصحاح: ج ٥، ص ١٧٧٤.

(٤) التحصيل: ص ٥١٩.

٢٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

ليس من وجود ذلك الفعل^(١)، والعبارة وإن كانت مضطربة لكنها تعطي مراده من العلة.

وقال السهروردي: «ونعني بالعلة: ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بته، من دون تصوّر تأخر»^(٢)، وفي المطارحات قال: «يكفي أن يقال: إن العلة على أحد مفهوميها هي ما يجب به وجود شيء آخر»^(٣)، ومراده من المفهوم الآخر من العلة: ما أوعز إليه في موضع آخر من نفس الكتاب بقوله: «والعلة قد تقال ويعنى بها: ما يتوقّف وجود الشيء عليه، وهذا إمّا أن يكون كلّ ما يجب به وجود الشيء، أو جزء ما يجب به وجود الشيء؛ فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلة، وعلى كلّها»^(٤).

وقال المحقّق الطوسي: «كلّ شيء يصدر عنه أمر بالاستقلال أو بالانضمام فإنّه علة لذلك الأمر، والأمر معلول له»^(٥)، وتعبيره بالصدور يشمل كافّة العلل الأربع.

وأورد عليه القوشجي في شرحه للتجريد: بأنّ «الصواب أن يقال: العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده»^(٦).

وقال القاضي: «العلة هي الصنعة الموجبة لمن قامت به حكماً»^(٧).

(١) رسائل ابن سينا: ص ١١٧.

(٢) حكمة الإشراق: ص ٦٢.

(٣) المطارحات: ص ٣٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٣٥.

(٥) انظر كشف المراد: ص ١١٤.

(٦) شرح التجريد: ص ١١٢.

(٧) الشامل في أصول الدين: ص ٦٤٦.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٢٩

وقال الفخر الرازي: «العلّة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته ووجوده»^(١).
وقال التفتازاني: «قد يراد بالعلّة: ما يحتاج إليه الشيء»، وفي تعريف العلّة
الفاعلية قال: «هو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال وبانضمام الغير إليها»^(٢).
وقال السيّد الشريف الجرجاني: «العلّة: ما يتوقّف عليه وجود الشيء،
ويكون خارجاً مؤثراً»^(٣).

وفي رسائل إخوان الصفا: «العلّة هي السبب الموجب لكون شيء آخر»^(٤).
وقال العلامة الحلي: «العلّة هي ما يحتاج الشيء إليه، وهي إمّا أن تكون
جزءاً من المعلول، أو خارجة عنه، والأوّل إمّا أن يكون جزءاً يحصل به الشيء
بالفعل، أو بالقوّة، والأوّل: الصورة، والثاني: المادّة، وإن كانت خارجة فإمّا
أن تكون مؤثّرة، أو يقف التأثير عليها، فالأوّل: فاعل، والثاني: غاية»^(٥).
وقال الفارابي: «العلّة ما يجب أن يوجد مع المعلول»^(٦).

وقال ابن سينا: «إنّ العلّة: هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات
أخرى إنّما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل»^(٧).
وقال الفيض الكاشاني: «السبب، ويقال له العلّة: ما يجب الشيء
بوجوده، ويمتنع بعدمه»^(٨).

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٥٦ و ٥٨٦.

(٢) شرح المقاصد: ص ١٥٦.

(٣) التعريفات: ص ٦٦.

(٤) رسائل إخوان الصفا: ج ٣، ص ٣٥٨.

(٥) كشف المراد: ج ١، ص ١٣٨.

(٦) تعليقات الفارابي: ص ٦.

(٧) رسائل، مقالة حدود: ص ١١٧.

(٨) أصول المعارف: ص ٥٧.

٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وقال اللاهيجي في شوارق الإلهام: «العلّة: هي كلّ شيء يصدر عنه أمر إمّا بالاستقلال، أو الانضمام، فإنّه علّة لذلك الأمر»^(١).

والملاحظ في هذه التعريفات للعلّة: أنّ بعضها يأتي بمعنى: إيجاب المعلول، وبعض منها بمعنى: توقّف وجود المعلول واحتياجه إلى العلة، وبعض منها بمعنى: أنّ العلة منشأ صدور المعلول، وإن كان منشأ الصدور يرجع في الحقيقة إلى التوقّف والاحتياج.

(٢) كيفية تعرّف الذهن على مفهوم العلة والمعلول

لكي تتضح كيفية تعرّف الذهن على مفهوم العلة والمعلول لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان أقسام المفاهيم. تنقسم المفاهيم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المفاهيم الأوليّة، وهي المفاهيم التي ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ولذا سُمّيت بـ«المعقولات الأوليّة» كمفهوم الإنسان، البقر، الشجر....

القسم الثاني: المفاهيم الفلسفيّة، ويطلق عليه أيضاً: «المعقولات الثانية الفلسفية»، وهذه المفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجيّة مباشرة، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، من قبيل: أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر.

قال الشهيد مطهري: «وهذه المفاهيم وإن لم تأتِ إلى الذهن من خلال الحواسّ مباشرة، إلّا أنّها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع»^(٢)، فمثلاً: عندما نقول: «الله تعالى واجب

(١) شوارق الإلهام: ج ١، ص ١٨٧.

(٢) شرح المنظومة، الشيخ المطهري: ج ٢، ص ٤٣.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٣١

الوجود، الإنسان ممكن الوجود» فمعناه: الله تعالى يتّصف خارجاً بالوجود، وأنّ الإنسان يتّصف بالإمكان خارجاً.

القسم الثالث: المفاهيم المنطقيّة، وهي المفاهيم التي لا تأخذ من الواقع الخارجي مباشرة كما في المفاهيم الأوّليّة، ولا تنطبق على الخارج بنحو من أنحاء الانطباق كما في المفاهيم الفلسفية، وإنّما تحصل المفاهيم المنطقيّة بعد أن يقوم الإنسان بعملية تحليل ذهنيّ للمقولات الماهويّة، فيجد فيها مثلاً مشتركاتٍ ومختصّاتٍ، فيسمّي المشترك منها جنساً والمختصّ فصلاً، ويجد كذلك أنّ بعض المفاهيم تدخل في حدّها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمّي الداخل في الحدّ والحقيقيّة بالذاتي، ويسمّي الخارج عن الحقيقيّة بالعرضي، وهكذا باقي المفاهيم المنطقيّة.

وعلى هذا فقولنا: (الإنسان نوع) بمعنى: أنّ النوعية وصف للإنسان في الذهن، وليس وصفاً للإنسان في الخارج^(١).

مفهوم العلّة والمعلول من المفاهيم الفلسفيّة

بعد بيان أقسام المفاهيم يتّضح أنّ مفهوم العلّة والمعلول من المقولات الثانية الفلسفيّة؛ وليس من الماهويّة، أي أنّ انطباق مفهوم العلّة والمعلول على مصاديقهما ليس كانطباق المفاهيم الماهويّة على أفرادها، فإنّ المفاهيم الماهويّة مقوّمه لما تنطبق عليه من الأفراد، وأمّا مفهوم العلّة والمعلول فهو كسائر المفاهيم الفلسفيّة، اعتباراً عقليّاً انتزاعيّاً، فالعقل حينما «يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات

(١) لمزيد من التوضيح، راجع دروس في الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١، ص ٢٧٣.

٣٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

والمقارنات، فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات وأحسنا بالحرارة آلاف المرات أيضاً، ولكننا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلة والمعلول لن يحصل إطلاقاً^(١).
أما كيف يتزعزع الذهن مفهوم العلة والمعلول، فسيّضح في البحث اللاحق.

نظريّتان في كيفة انتزاع الذهن لمفهوم العلة والمعلول

النظرية الأولى: نظرية الحسّ

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى: أنّ منشأ تصوّر العلة والمعلول هو التجربة ومشاهدة الطبيعة، فعند ملاحظة التقارن والتعاقب بين ظاهرتين بشكل منظم، كما لو رأينا النار والحرارة يتحقّقان دائماً مع بعضهما، أو إحداها بعد الأخرى، أو عند ضرب الكرة فتتحرك، فالتعاقب بين ظاهرتين نستفيد منه العلية والمعلولية.

إذن، منشأ مفهوم العلة والمعلول هو الحسّ، وهذا يعني: أنّ محتوى هذين المفهومين ليس شيئاً سوى التعاصر، أو التعاقب المنظم لظاهرتين.
وممن ذهب إلى هذه النظرية «هيوم» حيث «زعم أنّ تكرار اقتران الحادثتين في الخبرة الحسية يثير في الذهن انطباعاً معيناً، وهو يهيئ الذهن واستعداده لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى»^(٢).

وقد نوقشت هذه النظرية بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّ التعاقب المنظم بين ظاهرتين لا يختصّ بالعلة والمعلول، فهناك كثير من الظواهر التي توجد دائماً متعاقبة ولا توجد بينها علاقة العلية، مثل الليل والنهار، وكذلك لو فرضنا أنّ هناك علة قد أدت إلى وجود معلولين،

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ١، ص ٢٠١.

(٢) نقلاً عن شوارق الإلهام: ج ١، ص ١٨٧.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٣٣

فالمعلولان المفروضان يوجدان دائماً معاً، ولكن أيّاً منهما ليس علّة للآخر.
وعليه: تكون النسبة بين موارد العلّة وموارد التعاقب هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

قال الشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء: «وأما الحسّ فلا يؤدّي إلّا إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيئان وجب أن يكون أحدهما سبباً للآخر، والإقناع الذي يقع للنفس - لكثرة ما يورده الحسّ والتجربة - فغير متأكّد على ما علمت إلّا بمعرفة أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعيّة واختياريّة، وهذا في الحقيقة مستند إلى إثبات العلل والإقرار بوجود العلل والأسباب»^(١).

المناقشة الثانية: إنّ التعاقب المنظّم بين ظاهرتين لا يجري في مجال العلل الناقصة؛ لأنّه بوجود أيّ واحدة منها لا يتّصف وجود المعلول بـ«الضرورة»، بل إنّ وجود المعلول مع فرض وجود جميع أجزاء العلّة التامّة باستثناء جزء واحد، يكون وجوده مستحيلاً؛ لأنّ معنى ذلك استغناء المعلول عن هذا الجزء.

المناقشة الثالثة: لو فرضنا أنّ المعلول من الموجودات الزمانيّة، وكان جزء من أجزاء العلّة التامّة على الأقلّ زمانيّاً أيضاً، فإنّ العلّة والمعلول يتحقّقان في زمان واحد، ولن تكون هناك فاصلة زمانيّة بين تحقّق العلّة التامّة وتحقّق المعلول؛ لأنّه لو فرضنا بعد تحقّق جميع أجزاء العلّة التامّة يمرّ زمان - وإن كان قصيراً جداً - ثمّ بعد ذلك يتحقّق المعلول، فلازم ذلك أن لا يكون وجود المعلول ضرورياً في ذلك الزمان المفروض، في حين إنّ مقتضى وجوب المعلول بالقياس إلى علّته التامّة أنّه بمجرد تماميّة العلّة يصبح وجود المعلول ضرورياً.

وأما إذا كانت العلّة والمعلول من قبيل المجرّدات، وليس أيّ واحد منهما زمانيّاً فحينئذٍ لا معنى للتقارن الزماني، وكذا إذا كان المعلول زمانيّاً لكنّ العلّة

(١) إلهيّات الشفاء: ص ٢٧٠.

٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

من قبيل المجردات التامة؛ لأنّ معنى «التقارن الزماني» هو: أنّ هناك موجودين يتحقّقان في «زمان واحد»، أمّا في المجرد التام فلا يتحقّق في ظرف الزمان، وليس له نسبة زمنيّة إلى أيّ موجود، ولمثل هذا الموجود إحاطة وجودية وحضور بالنسبة إلى معلوله، ومن المستحيل أن يكون معلوله غائباً عنه. وبهذا يتّضح بطلان هذه النظرية.

النظرية الثانية: نظرية العلم الحضورى

وهذه هي نظرية الطباطبائي القائلة: بأنّ النفس تعرّفت على مفهوم العلة والمعلول من خلال العلم الحضورى بنفسها وبآثارها، من النشاطات والتصرّفات التي تقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنيّة، فتجد أنّها صادرة منها، وأنّ وجودها مرتبط بها، فمن ذلك ينتزع مفهوم العلة والمعلول من خلال هذه الملاحظة، ثمّ تعمّمها إلى سائر الموجودات.

وبيان ذلك يحتاج إلى مقدّمة تقدّم تفصيلها في بداية الحكمة، وسيأتي تفصيلها أكثر في مرحلة العاقل والمعقول، وحاصلها هو: أنّ كلّ علم حصولى لابدّ أن يكون مسبوقاً بعلم حضورى؛ لأنّ النفس حينما تريد أن تأخذ صورة معيّنة - أي: علماً حصولياً - فلا بدّ أن يكون صاحب الصورة موجوداً وحاضراً عندها لكي تأخذ له صورة، وإلا - أي: لو لم يكن حاضراً - فيستحيل أن تأخذ له صورة ومفهوماً، فالصورة تحتاج أن يكون صاحب الصورة حاضراً عند النفس.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ الإنسان يعلم نفسه، ويعلم بآثار نفسه بالعلم الحضورى، بمعنى: يعلم إرادته بعلم حضورى، فالإرادة أثر من آثار النفس، وعند ذلك تقيس النفس التي هي مبدأ الإرادة إلى الإرادة التي هي أثر لها، تجد أنّ هذا الأثر يتوقّف على هذا المبدأ، ولولاه لما وجد، بخلاف العكس، فالتوقّف موجود من طرف واحد، أمّا في الطرف الآخر فلا يوجد توقّف،

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٣٥

فأخذ من المتوقّف - بالكسر - علماً حصوليّاً سمّاه المعلول، أمّا المتوقّف عليه أطلق عليه اسم: العلّة. إذن، الذهن تعرّف على مفهومي العلّة والمعلول من خلال العلم الحضورى بالنفس وبآثارها، واستطاع كذلك أن يفهم الكثير من أحكام العلّة والمعلول، من قبيل: استحالة تحقّق المعلول عند عدم علّته. وهذه النظرية هي الصحيحة، بخلاف النظرية المتقدّمة^(١).

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ مصباح اليزدي، حيث قال: «الحقّ أنّ النفس تجد هذه الرابطة أولاً بين نفسها وبين أفعالها كالإرادة - مثلاً - بالعلم الحضورى، حيث تصدر الإرادة عن النفس، وتقوم بها، وتتوقّف عليها، وبالمقايضة بينهما تستعدّ لإدراك مفهومي العلّة والمعلول على وجه خاصّ. ومن الواضح: أن لا يلزم لانتزاعهما سبق إدراك مفهوم النفس ومفهوم الإرادة، ولا أيّ مفهوم آخر، وإنّما يكفي العلم الحضورى بهما، والالتفات إليهما، من حيث قيام أحدهما بالآخر، وصدوره عنه، وأخذ ذلك بعين الاعتبار.

ثمّ إنّ النفس تجد نظير هذه الرابطة بين الأمور النفسانيّة التي تعلم بها حضوراً، فتجد توقّف بعضها على بعض وإن لم يكن على نعت الصدور والقيام، فيستعدّ لإدراك مفهومي العلّة والمعلول العامّين، أي: مطلق المتوقّف والمتوقّف عليه»^(٢).

(٣) هل أصل العلّة أمرٌ بديهيّ؟

لم يطرح هذا البحث بصورة مستقلة عند الفلاسفة المتقدّمين؛ لذا تعرّض

(١) انظر: أصول الفلسفة وروش رئاليسم (فارسي): ج ٦، ص ٢٩١؛ مجموعة آثار الشهيد المطهري (فارسي): ج ٦، ص ٣١٤.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢٧، رقم (٢٣١).

٣٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

له ابن سينا في ذيل مسألة «إثبات واجب الوجود»، وصدر المتأهّلين تناوله في ذيل بحث «الضرورة العلّية». أمّا الطباطبائي فقد طرح هذه المسألة بعنوان أنّها واحدة من المسائل الفلسفيّة.

وفيما يلي نتعرّض لعدد من الأدلّة على أصل العلّية:

١. استدلال ابن سينا

تعرّض ابن سينا للاستدلال على أصل العلّية في الإشارات والتنبيهات، في بحث إثبات واجب الوجود، بعد أن قسّم الموجود إلى: واجب وممكن، وأنّ الممكن يحتاج إلى علّة، حيث قال: «ما حقّه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس من وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء، أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود من غيره»^(١).

فالموجود الممكن في ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولأجل الخروج من حالة التساوي يوجد فرضان:

الأوّل: أن يحتاج إلى مرجّح.

الثاني: أن لا يحتاج إلى مرجّح.

والفرض الثاني باطل؛ لأنّ الترجيح بلا مرجّح باطل بالبدهة، فيثبت الفرض الأوّل، وهو احتياج الممكن - في الخروج من حالة التساوي - إلى علّة.

٢. استدلال صدر المتأهّلين

استدلّ صدر المتأهّلين - على إثبات أصل العلّية - بنفس دليل ابن سينا، لكن بعبارة أخرى، حيث قال: «المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم؛

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ١٩، النمط الرابع.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٣٧

لما عرفت: أنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة، فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجّح، ولا بدّ أن يكون ذلك المرجّح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح، وإلاّ لكان غنياً عنه، ثمّ المرجّح للوجود لما امتنع أن يكون عديمياً وجب أن يكون وجودياً فإذن لا بدّ من وجود المرجّح حال حصول الراجح، وهو المطلوب»^(١).

وقال الشيخ جواد آملّي - في تعليقه على الاستدلال المتقدّم - : إنّ ضرورة وجود العلّة عند وجود المعلول هي ضرورة بالقياس - أي: نسبة العلّة إلى المعلول ونسبة المعلول إلى علّته - من القضايا التحليليّة التي لا تحتاج إلى استدلال؛ لأنّ العلّة والمعلول من المفاهيم المتضايفة، وعند تعقّل أحدهما يتعقّل الآخر^(٢).

ثمّ قال: من ألطف التعابير في سبب احتياج المعلول إلى العلّة ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تلك الخطبة العظيمة التي عبّر عنها السيّد الرضي بقوله: «وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة»^(٣)، حيث قال فيها أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ معروف بنفسه مصنوع، وكلّ قائم في سواه معلول»^(٤).

إشكال الشهيد الصدر على استدلال صدر المتألّهين

اعترض السيّد الشهيد - في الأسس المنطقيّة للاستقراء - على الاستدلال المتقدّم بقوله: «هذه الحجّة إذا حلّلناها بعمق، نجد أنّها لا تزيد على الاستدلال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٣١.

(٢) انظر: رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية: ج ٢، من القسم الثاني، ص ٣٥٨.

(٣) انظر: نهج البلاغة: ص ١٢٠.

(٤) نهج البلاغة: خطبة ١٨٦.

٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

على مبدأ العلّية بنفسه؛ لأنّها تفترض أنّ الحادثة لكي توجد لابدّ أن يكتسب وجودها رجحاناً، هذا الرجحان بحاجة إلى مرجّح، ومن الواضح: أنّ القضية القائلة: إنّ الرجحان بحاجة إلى مرجّح، هي نفسها تعبير عن مبدأ العلّية الذي نحاول الاستدلال عليه؛ إذ ما لم يثبت مبدأ العلّية مسبقاً، يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجّح، أي: بدون سبب، وهكذا نجد: أنّ القضية - التي يركز عليها الاستدلال على مبدأ العلّية - تفترض مسبقاً مبدأ العلّية، فلا استدلال إذن خاطئ من الناحية المنطقية^(١).

٣. استدلال العلامة الطباطبائي

ذكر العلامة الطباطبائي - في نهاية الحكمة - دليلاً على إثبات أصل العلّية والمعلوليّة كما تقدّم في مطاوي البحث، لكنّه في أصول الفلسفة ذكر دليلين آخرين:

الدليل الأوّل: وهو يتألف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: كلّ ماهيّة ممكنة بذاتها، لا توجد ما لم يجب وجودها. فالوجود إذن مساوٍ للوجوب.

المقدّمة الثانية: كلّ ماهيّة ممكنة لا يمكن أن تجب إلّا بسبب خارجي؛ لأنّ معنى كونها ممكنة: أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، ومعنى الوجوب: ترجّح نسبتها إلى الوجود، فما لم يفترض وجود شيء آخر تستمدّ منه الوجوب، تظلّ نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتة.

والنتيجة: أنّه ما دام الوجود مساوياً للوجوب، وما دام وجوب الماهيّة الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلّا من سبب خارجي، فمن الطبيعي أنّها لا توجد إلّا بسبب خارجي.

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ص ١١٢.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتمّها في الوجود ٣٩

وهذا ما ذكره بقوله: «طريق آخر: الطريق الذي أشرنا إليه هو الطريق الذي يطويه الإنسان بنظرة ساذجة، والنظرة الفلسفيّة الدقيقة تنتهي إلى نفس النتيجة. لقد أثبتنا في المقالة الثامنة:

أولاً: ليست هناك ماهيّة - على الإطلاق - تتوفّر على الوجود، دون أن يجب وجودها، وتتوفّر على الضرورة.

ثانياً: إنّ هذا الوجود تحصل عليه بواسطة موجود آخر، وإلا فالماهية بذاتها تتساوى نسبتها للوجود والعدم.

نستنتج ممّا تقدّم: كلّ موجود تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فإنّ وجوده - الذي يساوي الوجود - ينشأ من موجود آخر (العلّة)، ويمكن التعبير عن هذه النتيجة بالعبارة التالية: لا بدّ للممكن من علّة في وجوده.

على أساس البيان المتقدّم، فحينما نضع اليد على أيّ حادثة أو ظاهرة في العالم يلزمنا القول: إنّها موجودة، ووجودها ضمن شروطها وخصوصياتها ضروريّ (حتمي). وإنّها وجدت جرّاء تعاضد وتعاون مجموعة من الظواهر الأخرى (العلّة)، ولو لم تكن علّتها موجودة لم توجد. وبعبارة أخرى: يلزمنا القول: وجود العلّة علّة لوجود المعلول»^(١).

إشكال الشهيد الصدر على الاستدلال المتقدّم

اعترض الشهيد الصدر على الاستدلال المتقدّم بقوله: «هذه الحجّة تشتمل على نفس الخلل المنطقي الذي اكتشفناه في الحجّة السابقة» أي: ما تقدّم من استدلال صدر المتألّهين «لأنّنا حين نأخذ الفقرة الأولى في هذه الحجّة، وهي الفقرة القائلة: (إنّ الماهيّة الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها)، ونتّبع طريقة الفيلسوف الذي ساق تلك الحجّة في إثبات محتوي هذه الفقرة، نجد: أنّه قد

(١) أصول الفلسفة: ص ٢٢٩، المقالة التاسعة.

٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

برهن على هذه الفقرة بمبدأ العلّية، بينما هو يستخدمها هنا كجزء من الحجّة التي يستدلّ بها على هذا المبدأ.

ولتوضيح ذلك نتساءل: لماذا لا توجد الماهيّة الممكنة ما لم يجب وجودها؟ والفيلسوف العقلي يجيب على هذا السؤال عادة: بأنّ الماهيّة الممكنة إذا وجدت علّتها، فإنّما أن تكتسب منها الوجوب؛ وإنّما أن لا تكتسب، ورغم ذلك توجد، والأوّل هو المطلوب، والثاني يعني: أنّ الماهيّة الممكنة من الجائز أن توجد رغم عدم وجوبها، وتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهذا يؤدّي إلى إمكان وجود الماهيّة بدون علّة رأساً؛ إذ لو جاز أن توجد في حالة وجود العلّة - مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم - جاز أن توجد في حالة عدم وجود العلّة أيضاً مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم.

وهكذا نلاحظ بوضوح: أنّ البرهان الذي استخدم لإثبات الفقرة الأولى القائلة: (إنّ الماهيّة الممكنة لا توجد بدون وجوب)، قد افترض - بصورة مسبقة - مبدأ العلّية، وحاجة الشيء الممكن إلى العلّة، فليس من المعقول منطقياً أن ندخل تلك الفقرة كجزء في الحجّة التي يستدلّ بها على مبدأ العلّية. وأنا أرى: أنّ الأفضل للفلسفة العقلية، التي تؤمن بأنّ مبدأ العلّية قضية عقلية قبلية، أن تتجه إلى القول بأنّه قضية أولية في العقل، بدلاً عن الاتجاه إلى استنباطه من قضايا عقلية مسبقة، وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط العقلي، مادام قضية أولية^(١).

الدليل الثاني: حيث استدلّ العلامة الطباطبائي على أصل العلّية من طريق العلم الحضورى، ونسبة الأفعال والعواطف إلى النفس، حيث قال: «على أساس قياسنا للنسبة بين ذاتنا وأفعالها ثبتت للأفعال الأخرى التي تشبه

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ص ١١٣.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٤١

أفعالنا (المعلومات الحسيّة التي نحصل عليها عن طريق الحسّ)، والتي ليست تحت اختيارنا، نثبت جوهرًا آخر، وهو موضوع هذه الصفات والآثار، فهذا السواد والبياض اللذان نراهما، وهذه الحرارة والبرودة اللتان نحسّ بهما، وهذا الطعم الذي نذوّقه، وهذه الرائحة التي نشمّها، والنغمة التي نسمعها، كلّ هذه الظواهر تعود لذلك الشيء الذي يتوقّف على هذه الصفات، فهذه الصفات على غرار صفتي علمي وإرادتي، اللتين لا تحصلان بدون (أنا)، فهذه الصفات إذن غير ذاتي، بل هي إلى جانب ذاتي؛ لأنّ أيّا منها ليست تحت اختياري، ومن هنا ندعّن بوجود واقع خارج ذواتنا... من هنا تبلور أرضيّة قانون العلّة والمعلول العام، فيقرّر الإنسان بشكل قاطع أنّ الفعل لا يقع إطلاقاً بدون فاعل، وأنّ كلّ معلول يتطلّب علّة، ثمّ بحكم ملاحظة الحوادث والظواهر المختلفة يتأيد هذا القانون باستمرار، ويصمد أمام الاختبار، وعلى هذا الأساس ينعطف الإنسان حين سماع أيّ صوت، والإحساس بأيّ حدث صغير أو كبير، على البحث عن علّته. وإن لم يستطع تحديد العلّة لحدث ما، فسوف يفترض له علّة مجهولة^(١).

ثمّ يقول: إنّ هذه الظاهرة يمكن أن تجدها لدى كلّ موجود ذي إحساس، حتّى المجانين والمتخلّفين عقلياً، فهؤلاء يتكلّمون من أجل تفهّم وتفهم أغراضهم، ويمارسون أعمالاً بغية إيصال مقاصدهم وهكذا... بل أدنى درجات الملاحظة تؤكّد أنّ أساس حياة كلّ كائن حي - بحجم ما لديه من شعور ووعي - يتّكئ على هذا القانون - (قانون العلّة والمعلول)، ولو كان الإنسان أو أيّ كائن حسّاس آخر لا يؤمن بعلّة ومعلوليّة ما بين ذاته وبين فعله، وما بين فعله وبين إنجاز هدفه.

(١) أصول الفلسفة: ص ٢٢٣ المقالة التاسعة.

٤٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

هذا، ولكنّ الطباطبائي ذكر أنّ حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولى التي لا تحتاج إلى استدلال، حيث قال: «حاجة الممكن - أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم - إلى أمر وراء ماهيّته، من الضروريات الأولى التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها، فإنّا إذا تصوّرنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وتوقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهية، لم نلبث دون أن نصدق به. فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين - أعني الوجود والعدم - متوقّف على أمر وراء نفسه، ونسمّيه: (العلة) لا يرتاب فيه عقل سليم. وأمّا تجويز اتّصافه - وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين - بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخرج عن الفطرة الإنسانية»^(١).

٤. استدلال الشيخ المطهري

ذكر الشيخ المطهري: أنّ حاجة الممكن إلى العلة من الأوّلّيات، أي: من البديهيّات الأولى التي لا يمكن أن يرفضها الذهن. ومعنى كونها بديهيّة: هو أنّها لا تحتاج إلى برهان، وإن تردّد أحد في قبولها فإنّ تردّده ينشأ من عدم تصوّره للقضية بصورة صحيحة، ولا ينشأ من أنّه يتصوّر المسألة تصوّراً صحيحاً ثمّ يشكّ فيها. وذكر لتوضيح هذا مثلاً، وهو: إذا كان لدينا ميزان دقيق وحساس للغاية، وكفّته متوازنتان جدّاً، فلا يمكن أن ترجّح إحدى الكفتين على الأخرى من دون سبب. وعليه: فإنّ تحقّق رجحان إحدى الكفتين بلا سبب مستحيل، وإنّ استحالة من البديهيّات، وهو ما يعبر عنه: باستحالة الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ

(١) نهاية الحكمة: ص ٧٩.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٤٣

رجحان أحد الأمرين المتساويين من جميع الجهات على الأمر الآخر من دون أيّ علّة ومؤثّر، هو من القضايا التي لا يقبلها العقل.

وفي المقام قال: «الأمر كذلك في مسألة إمكان الماهيّة، فإنّه يعني: أنّ هنالك ذاتاً يستوي بالنسبة لها الطرفان، فمثلاً: إذا كانت درجة حرارة ماء معيّن (٤) درجة مئويّة، فمن المعلوم أنّه بالنسبة للماء نفسه لا فرق بين أن ترتفع تلك الدرجة إلى (٥) درجة مئويّة، أو تنخفض إلى (٣) درجات مئويّة؛ حيث يقبل الماء الأمرين على السواء، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، أمّا أيّهما الذي يقبله الماء فذلك يرتبط بالعوامل الخارجيّة؛ إذ هي المسؤولة عن إضافة درجة ما لحرارته أو خفض درجة منها.

وبناء على ذلك: هل يمكن أن ترتفع حرارة الماء أو تنخفض بذاتها من دون تدخّل أيّ عامل خارجي؟

كذلك الأمر بالنسبة للبياض أو السواد في الأجسام أو غيرها من الأمثلة الأخرى.

فحركة هذه المروحة ممكنة الوجود، بمعنى: أنّها بالنسبة لذاتها يمكن أن تكون متحرّكة، ويمكن أن تكون غير متحرّكة (ساكنة)، ومن المحال أن تقبل المروحة إحدى الحالتين من دون تدخّل عامل خارجي.

ونحن جعلنا الوجود هنا مقابل العدم، فقد يقول قائل: إنّ فقدان عامل الوجود كاف، فنقول: هذا صحيح لو جعلنا أحد الطرفين هو عامل العدم، وهذا يعني: أنّ علّة الوجود لم توجد، وعادة يقال: إنّ علّة الوجود هي الوجود، وعلّة العدم هي العدم.

ولذا نقول: إنّ هذا الشيء لم يوجد بسبب عدم وجود علّة وجوده.

إذن، لا شكّ في أنّ الممكن يحتاج إلى عامل إيجابي (مثبت) لكي يوجد،

٤٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وهذا أمر بديهي، لا يحتاج إلى استدلال، وإنما يحتاج إلى التعريف فقط»^(١).

العلامة الحليّ يذهب الى أن حاجة الممكن الى علة أمر بديهي

ذكر العلامة الحليّ: أن حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات التي لا تحتاج إلى برهان، حيث قال: «أقول: اختلف الناس هنا فقال قوم: إن هذا الحكم ضروريّ، أعني احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان؛ فإنّ كلّ من تصوّر تساوي طرفي الممكن، جزم بالضرورة أنّ أحدهما لا يترجّح من حيث هو متساوٍ، أعني: من حيث ذاته، بل من حيث إنّ المرجّح ثابت، وهذا الحكم قطعيّ لا يقع فيه شكّ، وقال آخرون: إنّ استدلاليّ، وهو خطأ، وسبب غلطهم أنّهم لم يتصوّروا الممكن على ما هو عليه»^(٢).

ومن ذكر أنّ احتياج الممكن إلى علة من القضايا الأولية الحكيم السبزواري، حيث قال:

قد لزم الإمكان للمهيّة وحاجة الممكن أوّليّة^(٣)

الملاك في القضية البديهيّة

فيما يلي لمحة إجمالية للملاك في القضية البديهيّة، فنقول: إنّ البديهيّات بحثت في كتب المنطق تحت عنوان «مبادئ القياس» وفي بعض الكتب المنطقيّة الأخرى بعنوان «الضروريات» أو «الواجب قبولها».

والشيخ في برهان الشفاء بيّن أقسام القضايا البديهيّة من طريق تقسيم الضروريات إلى ضروريات ظاهريّة، وأخرى باطنيّة، وجعل المحسوسات

(١) شرح المنظومة، للمطهرى: ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٥٤.

(٣) شرح المنظومة، للسبزواري: ج ٢، ص ٢٥٤.

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٤٥

والتواترات والمجربّات في ذيل القضايا الضروريّة الظاهريّة، وجعل الأوّلّيات والفطريات في ذيل القضايا الضروريّة الباطنيّة.

وعلى أيّ حالة: لا نريد الخوض في تفصيل هذه المسألة، ونكتفي بقول مشهور المناطقة، الذي يذهب إلى تقسيم القضايا البديهيّة (اليقينيّة) إلى ستّة أقسام، وهي القضايا اليقينيّة الرئيسيّة التي تشكّل المنطلقات الأوّلية لليقين في المعرفة البشريّة، من قبيل: أنّ النقيضين لا يجتمعان، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء، وأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية.

وهذه القضايا الستّ هي:

١. الأوّلّيات: وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أي: بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية، من قبيل قولنا: «النقيضان لا يجتمعان»، و«الكلّ أعظم من الجزء».

٢. المحسوسات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ، ولا يكفي تصوّر الطرفين. والحسّ على قسمين: ظاهر وباطن، فالقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر تسمّى حسيّات، كالحكم بأنّ هذه النار حارّة، وأنّ الشمس مضيئة، والقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الباطن تسمّى وجدانيّات، كالعلم بأنّ لنا فكراً وألماً، ونحو ذلك.

٣. التجريبيّات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة، وأنّ المعدن يتمدّد بالحرارة، وأكثر مسائل العلوم الطبيعيّة من نوع المجربّات.

٤. المتواترات: وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع؛ وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على

٤٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الكذب، ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وينزل القرآن الكريم على النبي ﷺ، وبوجود بعض الأمم السالفة والأشخاص الذين لم نعاصرهم.

٥. الحدسيّات: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قويّ من النفس يزول معه الشكّ، مثل حكمنا بأنّ القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيّارة مستفاد نورها من نور الشمس، وأنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها، ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس، قريباً وبُعداً.

٦. الفطريّات: وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها، أي: أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كأوليات، بل لابدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلمّا أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه، مثل حكمنا بأنّ الاثنين خمس العشرة، فإنّ هذا حكم بديهي، إلّا أنّه معلوم بوسط؛ لأنّ الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه، وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى، كلّ منها يساويه فهو خمس ذلك العدد، فالاثنتان خمس العشرة، ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

هذه القضايا الست تشكّل القاعدة الرئيسيّة للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول في المنطق الأرسطي، والقضايا المستدلّة والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة هي البناء العلويّ أو الفوقيّ في تلك المعرفة، ويستمدّ كلّ استنتاج في هذا البناء مبرّره من التلازم بين التصديق واليقين

في إثبات العلّة والمعلوليّة وأتّهما في الوجود ٤٧

بالقضيّة الفوقيّة، والتصديق واليقين بمجموعة من القضايا السابقة المستدلّ بها. هذا هو القول المشهور لدى المناطقة، وإن نوقش من قبل البعض^(١).

والملاك المشهور في القضيّة البديهيّة الأوّلية هي: أن يكون ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر من دون حاجة إلى الحدّ الأوسط، أي: أن تصوّر الموضوع والمحمول كافٍ في التصديق بالحكم^(٢).

وبناء على هذا الملاك في القضية البديهية - وهو: عدم احتياج ثبوت المحمول إلى الموضوع إلى الحدّ الأوسط - تكون مسألة احتياج الممكن إلى علّة من القضايا البديهية، إذ إنّنا لا نحتاج في ثبوت المحمول (وهو الاحتياج إلى العلّة) للموضوع (وهو المعلول) إلى حدّ أوسط، بل تصوّر الموضوع والمحمول كافٍ في التصديق بها.

ويمكن أن يقال إنّ ما أقيم من البراهين لإثبات حاجة المعلول إلى العلّة إنّما هي منبّهات لذلك الأمر البديهي، وليست براهين حقيقة.

(١) انظر: شرح الشمسيّة: ص ١٦٦.

(٢) لأجل توضيح هذا الأمر أكثر انظر: منطق الشفاء، كتاب البرهان: ج ٤، ص ٦٣؛ الجوهر النضيد: ص ٢٠٣، الفصل الخامس؛ المنطق المظفر: ج ٣، ص ٣٥٣؛ أساس الاقتباس: ص ٣٥، المقالة الخامسة.

المبحث الثاني الأثر الذي ترضه العلة

- الفرق بين مسألة الجعل وأصاله الوجود
- الاستدلال على أنّ مجعول العلة هو وجود المعلول
- تعليق على النصّ
- خلاصة الفصل الأوّل
- بحوث تفصيليّة (في الجعل)
- الجهة الأولى: في تعريفه
- الجهة الثانية: في أقسام الجعل
- الجهة الثالثة: في أثر الجعل
- ♦ القول الأوّل: المجعول هو الماهيّة
- ♦ القول الثاني: المجعول هو الاتّصاف
- ♦ القول الثالث: تعلّق الجعل بالوجود

ثمَّ إِنَّ مَجْعُولَ الْعِلَّةِ وَالْأَثَرَ الَّذِي تَضَعُهُ فِي الْمَعْلُولِ هُوَ: إمَّا وجودُ المَعْلُولِ، أو ماهيَّتهُ، أو صيرورةُ ماهيَّتهِ موجودةً، لكنَّ يستحيلُ أن يكونَ المَجْعُولُ هُوَ المَاهِيَّةُ؛ لما تقدَّمَ أنَّها اعتباريَّةٌ، والذي يستفيدُه المَعْلُولُ مِنْ عِلَّتِهِ أَمْرٌ أَصِيلٌ؛ على أَنَّ الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ رَابِطَةٌ عَيْنِيَّةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَ الْمَعْلُولِ وَعِلَّتِهِ، وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ شَيْءٍ عِلَّةً لِكُلِّ شَيْءٍ، وَكُلُّ شَيْءٍ مَعْلُولًا لِكُلِّ شَيْءٍ، وَالْمَاهِيَّةُ لَا رَابِطَةَ بَيْنَهَا فِي ذَاتِهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا. ويستحيلُ أن يكونَ المَجْعُولُ هُوَ الصَّيْرُورَةُ، لِأَنَّ الْأَثَرَ الْعَيْنِيَّ الْأَصِيلَ - حينئذٍ - هِيَ الصَّيْرُورَةُ الَّتِي هِيَ أَمْرٌ نَسْبِيٌّ قَائِمٌ بِطَرَفَيْنِ، وَالْمَاهِيَّةُ ووجودُها اعتباريَّانِ على الفرض، وَمِنْ الْمَحَالِ أَنْ يَقُومَ أَمْرٌ عَيْنِيٌّ أَصِيلٌ بِطَرَفَيْنِ اعتباريَّينِ، وَإِذَا اسْتَحَالَ كَوْنُ الْمَجْعُولِ هُوَ المَاهِيَّةُ أو الصَّيْرُورَةُ، تَعَيَّنَ أَنَّ الْمَجْعُولَ هُوَ الْوُجُودُ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِمَّا تَقَدَّمَ:

أَوَّلًا: أَنَّ هُنَاكَ عِلَّةً وَمَعْلُولًا.

وِثَانِيًا: أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ مَعْلُولٌ.

وِثَالثًا: أَنَّ الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ رَابِطَةٌ وَجُودِيَّةٌ بَيْنَ الْمَعْلُولِ وَعِلَّتِهِ، وَأَنَّ هَذِهِ الرَابِطَةُ دَائِرَةٌ بَيْنَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ وَوُجُودِ الْعِلَّةِ، وَإِنْ كَانَ التَّوَقُّفُ وَالْحَاجَةُ وَالْفَقْرُ رَبَّمَا تُنْسَبُ إِلَى الْمَاهِيَّةِ، فَمُسْتَقَرُّ الْحَاجَةِ وَالْفَقْرِ بِالْأَصَالَةِ هُوَ وَجُودُ الْمَعْلُولِ، وَمَاهِيَّتُهُ مُحْتَاجَةٌ بِتَبَعِهِ.

وَرَابِعًا: أَنَّهُ إِذْ كَانَتِ الْحَاجَةُ وَالْفَقْرُ بِالْأَصَالَةِ لِلْوُجُودِ الْمَعْلُولِ - وَهُوَ

محتاج في ذاته، وإلا لكانت الحاجة عارضة، وكان مستغنياً في ذاته، ولا معلوليّة مع الاستغناء - فذات الوجود المعلول عين الحاجة، أي: إنّه غير مستقلّ في ذاته، قائمٌ بعلّته التي هي المفيضه له. ويتحصّل من ذلك: أنّ وجود المعلول - بقياسه إلى علّته - وجودٌ رابطٌ، موجودٌ في غيره، وبالنظر إلى ماهيّته - التي يطرّد عنها العدم - وجودٌ في نفسه جوهريّ أو عرضيّ، على ما تقتضيه حال ماهيّته.

الشرح

مغزى هذه المسألة هو: أنه لو وجدت ماهية من قبيل الإنسان «الإنسان موجود»، فما هو الأثر الذي صدر من العلة؟ والأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

القول الأول: إنَّ مجعول العلة هو ماهية المعلول، وقد ذهب إلى هذا القول: الإشرافيون، لما نسب إليه من القول بأصالة الوجود.

قال شيخ الإشراق - في حكمة الإشراق - : «ولما كان الوجود اعتبارياً، فللشيء من علته الفياضة هويته»^(١).

ونسب هذا القول أيضاً إلى المحقق الدواني^(٢).

القول الثاني: إنَّ مجعول العلة هو وجود المعلول، أي: وجود الإنسان.

القول الثالث: إنَّ مجعول العلة هو صيرورة ماهية المعلول موجودة، أي: إنَّ العلة خلقت اتّصاف المعلول بالوجود.

وقد نسب إلى حكماء المشاء القولان: الثاني والثالث.

قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: «لكن محققوهم (المشاء) مشوا إلى جانب مجعولية الوجود، وغيرهم إلى مجعولية الاتّصاف، وصيرورة الماهية موجودة»^(٣).

(١) حكمة الإشراق: ص ٤١٦.

(٢) كليات فلسفة (فارسي): ص ٣١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٢٧.

٥٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وقال صدر المتألهين: «فجمهور المشائين ذهبوا - كما هو المشهور - إلى أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول، وفسره المتأخرون بالموجودية، أي: اتّصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّ الأثر الأوّل هو ماهية الاتّصاف، أو ذات المعلول، أو نفس الوجود؛ لاستغناء الماهيات بحقائقها التصوريّة عندهم من الجاعل»^(١).

ولا يخفى أنّ هذه المسألة - وهي مسألة الجعل - من المسائل المعنونة في كلمات الحكماء والمتكلمين، وأفردوا لها باباً مستقلاً، كما صنع ذلك صدر المتألهين، حيث جعلها في الجزء الأوّل من الأسفار قبل مباحث العلة والمعلول، وقد أشار إلى ذلك الشيخ المطهري بقوله: «يعود بحث الجعل إلى العصر المتأخر عن ابن سينا، وكذلك شيخ الإشراق، إلّا أنّه قد يستفاد من كلمات الشيخ إشارات لهذه المسألة... وقد أثرت أقوال مختلفة في مسألة الجعل، نسب بعضها للمشائية، فيما نسبت الأخرى للإشراقيين، نظير ما تقدّم في مسألة أصالة الوجود...»^(٢).

لكنّ العلامة الطباطبائي تعرّض لها استطراداً في هذا الفصل. وقبل الاستدلال على هذه المسألة ينبغي بيان العلاقة بين مسألة الجعل ومسألة أصالة الوجود؛ إذ لقائل أن يقول: بناءً على أصالة الوجود يكون أثر ومجموع العلة هو وجود المعلول، لا ماهيته، ولا الاتّصاف، وهذا ما سوف نتناوله في البحث التالي.

الفرق بين مسألة الجعل وأصالة الوجود

الفرق بين أصالة الوجود ومسألة الجعل يتّضح من خلال النقاط التالية:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) شرح المنظومة، للشيخ المطهري: ج ١، ص ٢٨٨.

الأثر الذي تضعه العلة..... ٥٥

١. إنَّ القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية لا ربط له بمسألة العلية والمعلولية؛ لأنَّ مسألة أصالة الوجود أو الماهية مسألة عامّة، يتناولها الإلهي والمادي، بل حتّى الذي ينكر قانون العلية والمعلولية، ويؤمن: أنَّ هذا العالم عالم المصادفات، لا عالم العلية والمعلولية، فيبحث أنَّ المتحقّق بالخارج هل هو ما بإزاء الوجود، أم ما بإزاء الماهية؟

أمّا مسألة الجعل فهي تأتي بعد الإيمان بوجود خالق ومخلوق، والإيمان بنظام العلية والمعلولية.

٢. إنَّ مسألة أصالة الوجود تشمل الواجب والممكن معاً، أمّا مسألة الجعل فهي مختصة بالممكن؛ لأنَّ الممكن هو الذي يكون مجعولاً، فنقول: إنَّ الأثر الذي تضعه العلة في المعلول هل هو الوجود، أم الماهية، أم الصيرورة والاتّصاف؟

نعم، قد تتداخل المسألتان في بعض الموارد؛ إذ يمكن أن نستفيد من مسألة أصالة الوجود بأنَّ الأثر الذي تضعه العلة في معلولها هو الوجود، لا الماهية، ولا اتّصاف الماهية بالوجود.

قال الشيخ حسن زاده في رسالة الجعل: «إنَّ مسألة أصالة الوجود في الجعل غير مسألة أصالته في التحقّق؛ لأنَّ القائلين بجواز الترجيح بلا مرجّح، أو الأولوية الذاتية، أو البخت والاتّفاق يمكنهم البحث في أصالة الوجود أو الماهية في التحقّق دون الجعل؛ إذ الممكن زوج تركيبّي له ماهية ووجود، بل يمكن للإلهي - أيضاً - التكلّم فيها قبل إثبات الصانع، بخلاف مسألة الجعل. فإن قلت: كلّ من قال من الإلهيين بأصالة أحدهما في التحقّق قال بأصالته في الجعل، وبالعكس، فثبوت أصالة الوجود أو الماهية في التحقّق يغني عن إثبات أصالته في الجعل؛ لما بينهما من التلازم، فما الحاجة إلى عقد باب على

حدة؟

قلت: ليس الأمر كما زعمت؛ فإنّ بعضاً من الحكماء - القائلين بأصالة الوجود في التحقّق - يقول بأصالة الاتّصاف في الجعل، فتحقّق الوجود أو الماهيّة لا يثبت الاتّصاف ولا ينفيه، على أنّ غرضهم بيان أقسام الجعل، والإشارة إلى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً؛ لما يترتّب عليه من الفوائد. هذا ما أفاده الحكيم الهيدجي في تعليقاته على مبحث جعل المنظومة^(١).

وقال الشارح القوشجي: «اختلفوا في أنّ الماهيّات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ على أقوال ثلاثة:

الأوّل: ما اختاره المصنّف، وهو: أنّها كلّها مجعولة بجعل الجاعل، سواء كانت مركّبة أو بسيطة.

الثاني: أنّها غير مجعولة مطلقاً، مركّبة كانت أو بسيطة.

الثالث: أنّ المركّبة مجعولة بخلاف البسيطة^(٢).

وعلق الشيخ حسن زاده على مقالة المحقّق الطوسي، بأنّ: «المستفاد من كلام المحقّق الطوسي - في شرحه على النمط الرابع من إشارات الشيخ، ومن كلماته الأخرى - هو: عدم اعتقاده في مجعوليّة الماهيّات برأسها أصالة، ومراده من تحقّق الحاجة في المركّب والبسيط باعتبار صيرورتها موجودة بتبعيّة الوجود، بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما، ومن ذهب على أنّها غير مجعولة مطلقاً ناظر إلى جعلها بالأصالة، فالقولان واحد.

والقول الثالث ناظر إلى أنّ البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيّات

(١) رسالة في الجعل: ص ٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، القوشجي، نقلاً عن رسالة في الجعل للشيخ حسن زادة: ص ٩.

الموجودة في الخارج، فهي موجودة بالتبع أيضاً، فإن جعل زيد في الخارج هو جعله متكماً بكم كذا، متلوّناً بلون كذا، وهكذا، لا أنّ الجعل مرّة يتعلّق بالماهيات، وأخرى بأعراضها، فالأقوال ناظرة إلى أمر فارد، ولا تنازع فيها.

وهذا نحو جعل الجنس والفصل في أنّهما واحد، ففي الرابعة من ثاني المقصد الأوّل من تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي: «وجعلاهما واحد»^(١).

وأوضح الشارح العلامة الحليّ في كشف المراد عبارة الماتن: وهي قوله: «وجعلاهما واحد» بقوله: «إنّما كان جعلاهما واحداً لأنّ الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثمّ يميّزه بانضمام الفصل إليه، فإنّ المطلق لا وجود له، بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق، واعتبر هذا في اللونية فإنّما لو كان لها وجود مستقلّ فهي هيئة، أمّا في السواد فيوجد السواد لا واحد، هذا خلف، أو في محلّه فالسواد عرضان: لون وفصله، لا واحد، هذا خلف، فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً».

وهكذا في آخر الفصل الثاني من ذلك المقصد حيث قال: «الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحاً، بل أعاد الضمير إليهما؛ لكونها في حكم المصرّح بهما، وإنّما كان جعلاهما واحداً؛ لأنّ الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثمّ يميّزه بانضمام الفصل إليه، فإنّ المطلق لا وجود له، بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق، واعتبر هذا في اللونية، فإنّما لو كان لها وجود مستقلّ فهي هيئة إمّا في السواد فيوجد السواد لا بها، هذا خلف، أو في... فالسواد عرضان: لون وفصله، لا واحد، هذا خلف، فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً»^(٢).
وبهذا يتّضح: أنّ مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية مسألتان مختلفتان.

(١) رسالة الجعل، الشيخ حسن زاده: ص ٩.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٨٩.

الاستدلال على أنّ مجعول العلة هو وجود المعلول

يتّضح الاستدلال على كون مجعول العلة هو وجود المعلول لا ماهيته من خلال الاستدلال على بطلان كون المجعول هو الماهية، وكذلك بطلان كون المجعول هو الصيرورة، وبيان ذلك من خلال:

١. الاستدلال على بطلان كون المجعول هو الماهية

البرهان الأول: بعد حصر مجعول العلة بالأمر الثلاثة - وهي وجود المعلول، أو الماهية، أو صيرورة الماهية موجودة - نقول: يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية؛ وذلك لما تقدّم في المرحلة الأولى من: أنّ الماهية أمر اعتباري متزع من الخارج، أمّا الذي يستفيدة المعلول من علته فهو أمر حقيقي خارجي، ومن الواضح أنّ الأمر الأصيل الحقيقي لا بدّ أن تكون علته قد أفاضت عليه أمراً أصيلاً له وجود خارجي حقيقي، وعليه فلا يمكن أن تكون الماهية - التي هي أمر اعتباري - هي المفاضة من قبل العلة. وبهذا يتّضح أنّ المجعول هو الوجود وليس الماهية.

البرهان الثاني: تقدّم فيما سبق: أنّ العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ورابطة حقيقية عينية خارجية، خاصّة، فالعلاقة بين النار والحرارة علاقة حقيقية خاصّة، أي: لكلّ معلول علة خاصّة؛ وإلاّ لو لم تكن بين العلة ومعلولها علاقة حقيقية وكانت أمراً اعتبارياً لكان كلّ شيء علة لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، ومن المعلوم أنّ الماهية من حيث هي لا رابطة بينها وبين غيرها، كما تقدّم في بيان اعتبارات الماهية في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، وبهذا يبطل القول: بأنّ المجعول هو الماهية.

٢. البرهان على بطلان كون المجعول هو الصيرورة

استدلّ على بطلان كون المجعول هو الصيرورة: بأنّ الصيرورة هي نسبة

قائمة بين الماهية والوجود، كالنسبة القائمة بين الإنسان والوجود، ومن الواضح أنّ هذه النسبة أمرٌ اعتباري قائم بالطرفين، وليست أمراً عينياً، وقد تقدّم: أنّ مجعول الماهية أمرٌ عينيّ أصيل، وإذا كان مجعول العلة أمراً أصيلاً فمن المحال أن يقوم هذا الأمر الأصيل بين أمرين اعتباريين، هما الوجود والماهية على الفرض بأنّهما غير أصيلين، وعلى هذا فالمجعول من المعلول والأثر الذي تضعه العلة يستحيل أن يكون هو الصيرورة، بل لابدّ أن يكون مجعول العلة هو وجود المعلول، وليس ماهيته، ولا صيرورة ماهيته موجودة. إن قيل: لماذا تقولون إنّ مجعول العلة واحد، وهو إمّا وجود المعلول، أو وجود ماهيته، أو صيرورة ماهيته موجودة؟ فلماذا لا يكون المجعول اثنين؟ الجواب: لأنّ هذا المجعول هو واحد شخصي، وهو إمّا الوجود، أو الماهية، أو الصيرورة.

النتائج المترتبة على ما تقدّم

١. إنّ هناك علةً ومعلولاً؛ وذلك لأنّ الشيء إمّا واجب، وإمّا ممكن، وإمّا ممتنع، فإذا كان واجباً أو ممتنعاً فلا يحتاج إلى العلة، أمّا إذا كان ممكناً متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فلاجل أن يكون لابدّ أن يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وهذه قضية بديهية أولية، كما تقدّم بيانه.
- إذن، يوجد واقع فيه علةً ومعلول، لا كما تخيل البعض من قبيل هيوم الذي ذهب إلى أنّ فكرة العلوية ليست إلّا أمراً ذهنياً ينشأ من تداعي المعاني، وأنّ الذهن بعد أن يرى دائماً أو غالباً أنّ الألف بعد الباء يجعل في ذهنه ما نسميه علةً للألف، فبرؤيته للألف يحدس بالباء، وعلى العكس معلولاً.
٢. إنّ كلّ ممكن فهو معلول؛ لأنّ غير الممكن فهو إمّا ممتنع بالذات فلا يحتاج إلى علة، وإمّا واجب بالذات فهو أيضاً غير محتاج إلى علة؛ لأنّ ذاته هي

٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

المقتضية لوجوبه.

٣. إنّ العلية والمعلولية رابطة وجودية بين المعلول وعلته، وليست رابطة اعتبارية.

٤. إنّ هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول ووجود العلة، أي: أنّ هذه الرابطة قائمة بين وجودين، وهما: وجود المعلول ووجود العلة، دون الماهية ووجودها، أو صيرورتها وجوداً.

فمستقرّ الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول. نعم، تنسب الحاجة إلى الماهية بالعرض؛ لمكان الاتحاد بين الوجود والماهية، فيسري حكم أحد المتحدّين إلى الآخر بتبعه، أي: بعرضه.

٥. إنّ المعلول - بالقياس إلى علته - وجود رابط؛ لأنّ ارتباط المعلول بعلته هو لأجل حاجته وفقره؛ وحيث إنّ الحاجة والفقر عين وجود المعلول كان الارتباط عين وجوده، وهو كون وجود المعلول عين الربط، لا استقلال له في وجوده.

نعم، إذا نظر إلى نفس المعلول وذاته التي يطرد عنها العدم كان له وجود في نفسه، ويكون هذا المعلول الذي ينظر إليه في نفسه إمّا جوهرًا، أو عرضاً. وسيأتي تفصيله في البحوث التفصيلية .

تعليق على النصّ

• قوله قَالَ: «والأثر الذي تضعه في المعلول».

من الواضح: أنّ مجعول العلة هو نفس المعلول، وليس أثراً في المعلول، إلّا أنّ العقل يحلّل المجعول إلى شيء أثّرت فيه العلة، فيعبّر عن المجعول بالأثر الذي تضعه العلة في المعلول.

وكذلك الكلام في قوله قَالَ: «والذي يستفيده المعلول من علته».

الأثر الذي تضعه العلة..... ٦١

• قوله **فَلَيْسَ**: «لما تقدّم»، أي: في الفصل الثامن من المرحلة الأولى.
• قوله **فَلَيْسَ**: «والماهية لا رابطة بينها في ذاتها وبين غيره»، بمعنى: لا رابطة عينية بينها في ذاتها وبين غيرها؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، والتقييد في قوله: «في ذاتها» إشارة إلى أنّ الماهية وإن كانت في وجودها مرتبطة بالعلة إلّا أنّ هذا الارتباط في الحقيقة إنّما هو ارتباط وجودها، لا ارتباط ذاتها في ذاتها.

• قوله **فَلَيْسَ**: «الصيرورة التي هي أمر نسبيّ قائم بطرفين». إنّ الصيرورة - وهي الاتّصاف - هي نفس النسبة التي بين الماهية والوجود، وليست أمراً منسوباً إلى النسبة، كالمقولات النسبية.
• قوله **فَلَيْسَ**: «إنّ العلية والمعلوليّة رابطة وجوديّة بين المعلول وعلّته»؛ لما تقدّم من: أنّه لو لم تكن رابطة عينية خاصّة بين المعلول وعلّته لكان كلّ شيء علةً لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء.
• قوله **فَلَيْسَ**: «فمستقرّ الحاجة والفقر»، الفاء للسببية؛ لأنّ الجملة في موضع التعليل لما قبلها.

• قوله **فَلَيْسَ**: «بالنظر إلى ماهيته»، أي: أنّ المعلول وإن كان على ما هو وجوداً رابطاً؛ إذ ما هو عليه هو الاحتياج إلى العلة، والاحتياج إلى العلة - الذي هو ارتباطه بعلّته - عينه، فهو وجود رابط، لكن للعقل أن يحلّل المعلول إلى ماهية ووجود، وذلك الوجود هو نفس الارتباط، ويلاحظ ماهيته في حدّ نفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالعلة، فيجدها ماهية جوهرية أو عرضية، وصف وجودها بالجوهرية أو العرضية بتبعها، فهو وجود في نفسه، جوهر أو عرض.
وبما ذكر **فَلَيْسَ** ينحلّ ما قد يتوهم من: أنّ القول بكون المعلول وجوداً رابطاً لا يترك مجالاً للقول بالماهيات وانقسامها إلى الجوهر والعرض.

خلاصة الفصل الأوّل

- العلة والمعلول من المسائل المقسّمة لموضوع الفلسفة؛ لأنّها تقسّم الوجود إلى: وجود معلول، ووجود علة.
- استدللّ المصنّف على إثبات أصل وجود العلة والمعلول من خلال بيان أنّ هناك موجودات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، تحتاج في وجودها إلى علة خارجة عن ذاتها، والمحتاج إلى الغير يسمّى معلولاً، والذي يتوقّف عليه المعلول في تحقّقه يسمّى علة.
- تستعمل كلمة «العلة» - في اصطلاح الفلاسفة - في صورتين: إحداها عامّة، والأخرى خاصّة.
- أمّا المفهوم العام للعلة، فهو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتوقّف عليه تحقّق موجود آخر، وإن لم يكن وحده كافياً لتحقّقه.
- والمفهوم الخاصّ للعلة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقّق موجود آخر.
- الأقوال في الأثر الذي تضعه العلة، ثلاثة:
- القول الأوّل: أنّ مجعول العلة هو ماهيّة المعلول.
- القول الثاني: أنّ مجعول العلة هو وجود المعلول، أي: وجود الإنسان.
- القول الثالث: أنّ مجعول العلة هو صيرورة ماهيّة المعلول موجودة.
- الصحيح: أنّ مجعول العلة هو وجود المعلول، لا ماهيّته، ولا الصيرورة.
- النتائج المترتبة على ما تقدّم:
- ١. أنّ هناك علة ومعلولاً.

الأثر الذي ترضعه العلة..... ٦٣

٢. أنّ كلّ ممكن فهو معلول.

٣. أنّ العلّية والمعلوليّة رابطة وجوديّة بين المعلول وعلّته، وليست رابطة اعتباريّة.

٤. أنّ هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول ووجود العلة.

٥. أنّ المعلول - بالقياس إلى علّته - وجود رابط.

بحوث تفصيلية (في الجعل)

الجهة الأولى: في تعريفه

للجعل في اللغة معانٍ متعددة، يأتي بمعنى صيره، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ﴾ (الأعراف: ٢٧)، أي: صيرناها، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مريم: ٣٠) أي: صيرني.

ويأتي بمعنى المشاركة، كما تقول: جعل له كذا على كذا، أي: شارطه به عليه، ومنه الجعالة.

ويأتي بمعنى التوجه والشروع، فيقال: جعل يفعل كذا، أي: أقبل وأخذ، وهو بمعنى التوجه، والشروع في الشيء، والاشتغال به.

ويأتي بمعنى سمى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً﴾ (الزخرف: ١٩)، أي: سموهم.

وبمعنى الاعتقاد، كقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ (النحل: ٥٧).

ويأتي بمعنى التبيين، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٥)، أي: بيناه. وقيل: معناه: قلناه، وأنزلناه.

ويأتي بمعنى الخلق والإيجاد، فيتعدى إلى مفعول واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (الأنعام: ١)، أي: خلقها، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠) وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (النحل: ٧٨).

ويكون بمعنى التشريف، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

وَسَطًا ﴿البقرة: ١٤٣﴾ أي: شرفناكم^(١).

والجعل في الاصطلاح الفلسفي، هو: إيجاد علة لمعلول.

ومحلّ النزاع في المقام هو: هل الجعل أو العلية - أو أيّ شيء نطلق عليه، كالتكوين والخلق والإبداع أو الإيجاد - تتعلّق بالوجود أم الماهية أم النسبة بين هذين؟ وعلى هذا الأساس يرتبط بحث الجعل بالعلة والمعلول من جهة، ويرتبط ببحث الوجود والعدم من جهة أخرى؛ لأنّ البحث في السؤال عن أنّ الجعل هل يتعلّق بالوجود أم الماهية أم النسبة بينهما التي يطلق عليها الصيرورة؟

قال الحكيم السبزواري: «لما كان الممكن زوجاً تركيبياً له ماهية ووجود، وكان بينهما اتّصاف، تشبّثوا في مجعوليّة الممكن جعلاً بسيطاً على ثلاثة أقوال، كما قلنا: في كون ماهية، أو وجود، أو صيرورة (عبارة أخرى للاتّصاف، فقد يعبرون بهذا، وقد يعبرون بتلك)... نسب الأوّل للإشراقي، فقالوا: أثر الجاعل أوّلاً وبالذات نفس الماهية، ثمّ يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود، ولا للاتّصاف؛ لأنّهما عقليّان، مصداقهما نفس الماهية، كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل - كون الذات ذاتاً - إلى جعل على حدة»^(٢).

الجهة الثانية: في أقسام الجعل

ينقسم الجعل إلى قسمين:

الأوّل: الجعل البسيط، وهو جعل الشيء، من قبيل إيجاد الجسم.

(١) تاج العروس للزبيدي: ج ١٤، ص ١٩٠.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٢٢٥.

٦٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الثاني: الجعل المركّب، وهو جعل الشيء شيئاً، من قبيل إعطاء الجسم حرارة معيّنة، أو شكلاً معيّناً، أو لوناً خاصّاً.

وفي الجعل البسيط يكون الفعل «جعل» متعدّياً إلى مفعول واحد، كما في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) فقد تعدّى الفعل إلى مفعول واحد، بينما في الجعل المركّب يكون الفعل «جعل» متعدّياً إلى مفعولين؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا﴾ (المائدة: ٩٧).

قال الحكيم السبزواري:

للربط والنفسي الوجود إذ قسم فالجعل للتأليف والبسيط عمّ
«(للربط) أي: إلى الوجود الرابط - متعلّق بقسم - (و) إلى الوجود
(النفسي الوجود) المطلق؛ (إذ) توقّيتية (قسم فالجعل للتأليف والبسيط عمّ)
أي: الوجود لما كان مقسوماً إلى الرابط والنفسي فعمّ الجعل وانقسم إلى:
الجعل التألّيفي والجعل البسيط.

وقد خرج من هذا تعريفهما، فالجعل البسيط ما كان متعلّقه الوجود
النفسي والجعل المؤلّف ما كان متعلّقه الوجود الرابط، فإنّ الأوّل جعل الشيء
وإفاضة نفس الشيء، وبلسان الأدباء: الجعل المتعدّي لواحد، والثاني جعل
الشيء شيئاً، والجعل المتعدّي لاثنين، والليبي يحدس من ذلك ما نحن بصدد
إثباته من: مجعوليّة الوجود؛ حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام
الوجود»^(١).

وقال الشيخ حسن زاده: «اعلم: أنّ الجعل من الأفعال المتعدّية إلى
مفعولين، متّحدين مصداقاً، متغايرين مفهوماً، كأفعال القلوب، لا مثل
الإعطاء والإحضار والإطعام وغير ذلك، وقد يجيء بمعنى خلق، فيتعدّى إلى

(١) شرح المنظومة: ج ٢٢، ص ٢٢٣.

الأثر الذي تضعه العلة..... ٦٧

مفعول واحد. والجعل بالمعنى الثاني هو الجعل البسيط، وبالأوّل هو الجعل المؤلّف، ويعبّر عنه بالجعل المركّب أيضاً.

والجعل البسيط هو: جعل الشيء وإفاضة نفس الشيء، والمؤلّف: جعل الشيء شيئاً، فالجعل البسيط: ما كان متعلّقة الوجود النفسي، والمؤلّف ما كان متعلّقه الوجود الرابط^(١).

الجعل المركّب يتعلّق بالعرضيّات المفارقة

الجعل المركّب أو التأليفي يتعلّق بالأعراض المفارقة، والمراد من العرض المفارق هو: ما يقبل الانفكاك عن معروضه، ويكون في مورد المحمولات بالضميمة، أي: في مورد الأمور العينية التي يكون العارض فيها خارج المعروض، من قبيل الأشياء التي تعرض على الإنسان كالعلم مثلاً، فالإنسان الجاهل يتحوّل إلى إنسان عالم، والعاجز يتحوّل إلى قادر؛ بحصول صفة العلم والقدرة له.

وقد أشار صاحب المنظومة إلى هذا المعنى بقوله:

في عرضي قد بدا مفارقاً لا غير بالجعل المؤلّف انطقاً

أي: أنّ الجعل التأليفي يكون في موضوع واحد فقط، وهو الموضوع الذي يكون فيه شيئان: أحدهما عارض، والآخر معروض، وتكون رابطة العارض بالمعروض رابطة إمكانية وليست ضرورية، أي: يكون الجعل التأليفي في الحالة التي يتّصف فيها المعروض بصفة عرضيّة مفارقة.

قال الشيخ حسن زاده: «إنّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة؛ لخلوّ الذات عنها، ولا يتصوّر بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين

(١) رسالة في الجعل: ص ١٠.

٦٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

ذاتيَّاته، ولا بينه وبين عوارضه اللازمة، كالإنسان إنسان، والإنسان حيوان، والأربعة زوج؛ لأنَّها نسب ضروريَّة، ومناطق الحاجة هو الإمكان، والوجوب والامتناع مناطق الغنى»^(١)، ولذا قال الشيخ الرئيس: «ما جعل الله الشمس مشمشاً ولكن أوجده»^(٢).

وقال الحكيم السبزواري: «بل جعل موجوداً، فإنَّ الشمس مشمش في ذاته؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلبه عن نفسه محال»^(٣).

وقال الشيخ المطهري في تعليقه على مقالة السبزواري: «لا شك أنَّ الجعل في الأمور المجردة (اللامادية، والتي ليست لها علاقة بالمادة) جعل بسيط، ولا معنى للجعل المركب في المجردات، فالمجردات لا تقع موادَّ لجعلين، وتحقق أصل وجودها وكما لاتها بجعل واحد. نعم، لا مانع من اعتبار نحوين للقضية في المجردات (قضية بسيطة باعتبار أصل الوجود، ومركبة باعتبار كمالات الوجود)، ولا مانع أيضاً من اعتبار جعلين فيها، ولكن لا وجود لجعلين واقعيين في نفس الأمر والواقع»^(٤).

الجهة الثالثة: في أثر الجعل

تقدّم الاختلاف في أثر الجعل بالذات، بمعنى أنَّ العلة إذا أنتجت معلولاً، فما هو الشيء الذي أنتجته العلة الذي هو أثرها بالذات، فهل أثر العلة بالذات هو وجود المعلول، أم ماهية المعلول، أم صيرورة المعلول موجوداً التي يعبر عنها بالاتِّصاف؟

(١) رسالة في الجعل: ص ١١.

(٢) نقلاً عن شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٩٣.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٩٣.

(٤) شرح المنظومة: ص ١٩٤.

قال الشيخ حسن زادة: «اختلفوا في الجعل البسيط على أقوال ثلاثة؛ وذلك لأنّ الممكن مجعول، وكلّ ممكن زوج تركيبّي، له ماهيّة ووجود، وبينهما اتّصاف لا محالة، أي: اتّصاف الماهيّة بالوجود، وقد يعبرون عن الاتّصاف بالصيرورة والنسبة ونحوهما أيضاً.

فذهب بعض إلى أنّ الماهيّة مجعولة بالذات، وبعضهم إلى أنّ الاتّصاف مجعول بالذات، وبعض آخر إلى أنّ الوجود مجعول بالذات، وهذا هو الحقّ عندنا، وعند قاطبة المحقّقين من أساطين الحكمة ومشايخ العرفان»^(١).
وتفصيل البحث: أنّ الأقوال ثلاثة وهي:

القول الأوّل: المجعول هو الماهيّة

والقائلون بأنّ المجعول بالذات بالجعل البسيط هو الماهيّة، اختلفوا إلى ثلاثة فرق:

الفرقة الأولى: قالوا: إنّ الجاعل هو الواجب بالذات وهو وجود بحث، أي: أنّ الوجود عين ذات الواجب، أمّا في الماهيّات الاعتباريّة فالوجود زائد. وهذا ما ذهب إليه صاحب القيسات، حيث قال: أنّ الوجود المطلق - المشترك بين جميع الموجودات - عين الذات في الحقيقة الواجبة، زائد على الماهيّة في الماهيّات الممكنة، فالقيوم الواجب بالذات جلّ ذكره، ماهيّة هي بعينها إنّّيّة، والماهيّة الممكنة ماهيّة وراء إنّّيّة. أليس بالتقسيم الحاصر الدائر بين النفي والإثبات: الموجود إمّا هو متقرّر الذات بنفس ذاته، أو ليس هو متقرّر الذات بذاته، بل من تلقاء جاعل يبدع جوهر ذاته؟! فإن كان متقرّر الحقيقة بذاته، فهو الواجب بالذات، وإن كان متقرّر الذات، لا بنفس ذاته، بل

(١) رسالة في الجعل: ص ١٠.

من تلقاء غيره، فهو الممكن بالماهية.

وقد دريت: أنَّ الوجود هو نفس الوجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة، ومطابقه نفس جوهر الذات، فإذا كانت الذات متقررة بنفسها، كان يصحّ - لا محالة - انتزاع الوجودية المصدرية منها... فإذا، قد استتبَّ: أنَّ الوجود العيني المتأصل عين حقيقة القيوم الواجب بالذات، وزائد على ماهية الذات الممكنة، ومن سبيل آخر قد تعرّفت أنَّ الوجود لا يجوز أن يكون من لوازم الماهية على الاصطلاح الصناعي. فإذا: وجب أن يكون وجود الوجود بذاته في حاقّ الأعيان عين ذاته، ونفس حقيقته، كما الحقيقة الإنسانية عين ذات الإنسان، لا من لوازم ماهيته، كما الزوجية للأربعة. فإذا: قد استبان أنَّ الوجود الأصيل الحقّ - في حاقّ الأعيان ومتن الواقع - هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات، تعالى سلطانه^(١).

وقال الشيخ حسن زاده في توضيح مقالة صاحب القبسات (إنَّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات...): «إنَّ مفهوم الوجود المطلق لا يكون عين الحقيقة الواجبة، بل ظاهر هذا القول يفيد ما اختاره المشاء في الوجود. ثمَّ إنَّ كان الوجود في الماهيات الاعتبارية، فمن أيّ جهة يعتبر الوجود فيها؟ على أنَّه قال في الوميض الأوّل من القبس الثاني: (الوجودات بأسرها من عوارض الماهية)، فيمكن على ذلك أن يقال: إنَّ الجعل تعلّق بالماهية من حيث إنَّ الوجود من حيث هو ليس بمجعول، والماهية أصيلة في الجعل والتحقّق بهذا المعنى، وهو يرجع إلى التوحيد الحقّ الصمدي الذي اختاره الكمّل من الموحّدين، وإن كان قد اشتهر أنَّه قائل بأصالة الماهية، ونطق به صريحاً تلميذه

الأثر الذي تضعه العلة..... ٧١

في الأسفار، وسائر صحفه، فتدبر^(١).

الفرقة الثانية: قالوا: إنّ الجاعل الواجب بالذات وجود بحث صرف أيضاً كالفرقة الأولى، إلاّ إنّهم لا يقولون بأنّ الوجود زائد على الماهية، وأنّه أي الوجود يعتبر وأنّه - أي الوجود - ينتزع منها، بل يقولون: إنّ إطلاق الوجود على الماهيات يكون بمعنى أنّها منسوبة إلى جاعلها، ف«موجود» صيغة نسبة، كما تقول: لابن، وتامر، وأترابها.

قال الشيخ حسن زاده: «كون الماهية منسوبة إلى جاعلها هو نسبة المعلول إلى علته، والعلّة قائمة على معلولها، فتلك النسبة ليست النسبة الاعتبارية، كقول: هذا المال لزيد، بل هي النسبة الحقيقية النورية، والإضافة الاشرافية، كقوله سبحانه: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (النساء: ١٧٢)، وهذا الانتساب هو ذوق التألّه بلا مرأ.

وما في الكتب الرائجة - من تفسير الانتساب المذكور في كلمات أهل ذوق التألّه، من بينونة الفاعل وانتساب الفعل إلى فاعله هو نحو: اللابن والتامر - فهو بمعزل عن التحقيق، وهؤلاء الأكابر - كالدواني وأمثاله - كيف يذهبون إلى هذا التوحيد والجعل في الجاعل وجعله؟! ولا أرتضي بذلك التفسير، ولا أصوّب حمل أنظارهم القويمة في التوحيد على هذا الوجه المعوّج^(٢).

وقال صاحب كتاب مصباح الأنس: «إنّه لا وجود في الحقيقة للصورة؛ لأنّها صور النسب العدمية، ومعنى موجوديّتها: انتساب الوجود إليها، فلا وجود إلّا للذات الأحديّة، والباقي نسبه وأحواله»^(٣).

(١) رسالة في الجعل، الشيخ حسن زادة: ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨.

(٣) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: ٥٤٠.

٧٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الفرقة الثالثة: قالوا: بأن الجاعل الواجب بالذات ماهية مجهولة الكنه، والماهيات مجعولة بالأصالة، أي بالذات، وإثباتها ظلال الماهية الواجبة بالذات، وهؤلاء يقولون بالتشكيك في نفس جوهر الماهية، كما ذهب إليه شيخ الإشراق. قال صاحب القبسات: «سمعت شيخ الإشراق يقول في المطارحات، مستتباً للتشكيك في الذاتيات بالكمالية، والنقص في نفس الجوهر الماهية بهذه العبارة: ثم إذا بين أن الوجود من الأمور الاعتبارية، ولا تتقدم العلة على معلولها إلا بماهيتها، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة، والعلة جوهرية أقدم من جوهر المعلول، وكل أمر يشترك فيه العلة والمعلول، وما في المعلول مستفاد من العلة، وهو كظل الأمور العقلية، فكيف ساواها في الجوهرية؟ أي: أن الوجود أمر ذهني، فليس التقدم إلا بالماهية، فتقدم جوهرية العلة على جوهرية المعلول، وهو مذهب أفلاطن والأقدمين»^(١).

مناقشة صدر المتألهين للقائلين بأن المجعول هو الماهية

ناقش صدر المتألهين القائلين: بأن المجعول هو الماهية، من جهة المبنى، ومن جهة البناء:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة المبنى، وحاصلها: إن أدلة القائلين: بأن المجعول هو الماهية، مبتنية على اعتبارية الوجود، وأن الأصل هو الماهية، وهذا باطل؛ لأن الأصل هو الوجود، والماهية اعتبارية، وهذا ما ذكره بقوله: «إن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري، معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها، ونحن قد بينا لك: أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية، بل هي أحق الأشياء بكونها

(١) القبسات: ص ٦٧.

حقائق، والوجود العام أمرٌ عقليٌّ مصدرِيٌّ كالحيوانيّة المصدريّة، والفرق بين القبيلين ممّا لوّحنا إليه آنفاً، وسيّضح ذلك، وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان^(١).
 المناقشة الثانية: وهي مناقشة بنائيّة، وحاصلها: لو سلّمنا أنّ الأصيل هو الماهيّة، والوجود اعتباريٌّ، لكن يأتي هذا السؤال وهو: هل الماهيّة كافية لانتزاع مفهوم الوجود وحمله على الماهيّة؟

فإن قلنا بالإيجاب، وأنّ ذات الماهيّة كافية لانتزاع مفهوم الوجود، وحمله عليها، للزم: «الانقلاب عن الإمكان الذاتيّ إلى الوجوب الذاتيّ؛ فإنّ مناط الوجوب بالذات عندهم هو: كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأً لانتزاع الموجودية ومصادقاً لحملها عليه، ومناطق الإمكان الذاتيّ هو: أنّ لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك، فالممكن بعد صدور ماهيّته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصادقاً لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه، بل مع قطع النظر عن أيّ اعتبار كان سوى نفس ذاته، لكان الوجود ذاتيّاً له، ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتيّ وحمل الموجود، بأنّ الذاتيّ للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثيّة تعليليّة أو تقيديّة، وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهيّة عن الجاعل، لأنّنا نقول: كون الماهيّة صادرة، أو مرتبطة بالعلّة، أو غير ذلك، إمّا أن يكون مأخوذاً مع الماهيّة في كونها محكيّاً عنها بالوجود، أو لا، فإن لم يكن عاد المحذور، وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتيّ إلى الوجوب الذاتيّ، وإن كان مأخوذاً فيكون داخليّاً في المحكيّ عنه بالوجود ومصادق حمل الموجود، فيكون الصادر عن الجاعل وأثره المترتب عليه: المجموع، المسمّى بالماهيّة، وتلك الحيثيّة، فليكن وجود الماهيّة تلك الحيثيّة، فأثر الفاعل - إذن - هو اتّصاف الماهيّة بالوجود، كما هو رأي المشائين على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤٠٦.

المعنى السالف ذكره»^(١).

المناقشة الثالثة: لو كانت الماهية بذاتها مفتقرة إلى الجاعل، للزم تقدّم الجاعل عليها، تقدّم الذاتي على ذي الذاتي، فيلزم عدم إمكان تصوّر الماهية مع قطع النظر عن الفاعل، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّنا يمكننا أن نتصوّر بعض الماهيات مع قطع النظر عن غيرها، ونحكم عليها بأنّها من حيث هي ليست إلّا هي.

المناقشة الرابعة: ومفادها: أنّ النوع الذي له أشخاص كثيرة في الخارج «تكون لماهيته النوعية حصولات متعدّدة، فلو كان الصادر عن الجاعل نفس الماهية من حيث هي هي فما معنى تعدّدها في نفسها؟ وقد تقرّر أن لا ميز في صرف الشيء ومعناه.

وليس لقائل أن يقول: الامتياز والتعدّد إنّما يحصلان من جهة النسبة إلى الجاعل، فتعدّد النسبة إلى الجاعل يوجب تعدّد الأشخاص.

لأنّنا نقول: متى كان الجاعل واحداً، والماهية من حيث هي حدّها وحقيقتها واحدة، كانت النسبة واحدة، فما معنى تعدّد النسبة مع اتّحاد الطرفين؟ فهذا ممّا يؤذن بأنّ موجودية الشيء ليست بنسبته إلى فاعله.

ولا له أن يقول: اختلاف استعدادات القوالب يستدعي اختلاف الإضافات - أي الحصولات -؛ لأنّنا نقول: الاستعدادات والشرائط أمور خارجة عن نفس الحصولات، ولا شبهة في أنّ الإنسان متكثر الأعداد، وأشخاصها أمور متكثّرة في أنفسها، وليس تكثرها بحسب الماهية، بل بحسب العدد والهوية، ولا يكفي في ذلك تكثر الرابط والمعدّات، وأمّا العوارض المسماة بالعوارض الشخصية فهي من لوازم الشخص وأمارات الهوية الشخصية عند المحقّقين، وليس شيء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤٠٦.

الأثر الذي تضعه العلة..... ٧٥

ههنا داخلاً في ذات الشخص الجوهرى، وكلامنا في ما به يمتاز الشخص عن شخص آخر من نوع واحد»^(١).

وبهذا يتضح بطلان القول: بأن المجعول هو الماهية.

القول الثاني: المجعول هو الاتّصاف

حيث قالوا: إنّ المجعول بالجعل البسيط هو الاتّصاف، وهذا ما ذكره المحقق اللاهيجي في الشوارق بقوله:

«ويمكن اختيار كون التأثير - يعني به الجعل - في الاتّصاف أيضاً، لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبي، بل بأن يكون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً، محلّله العقل إلى ماهية هي الموصوف ووجود هو الصفة، فيصفها به، فلما كان كون هذا الأمر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور إنّما هو بجعل الجاعل المؤثر، فإنّ الجاعل حيث جعله جعلاً بسيطاً، فقد جعله بحيث كذا، صدق أنّ تأثير المؤثر إنّما هو في جعله بحيث كذا، وهو معنى جعله متّصفاً بالوجود، أعني الاتّصاف، وهذا هو مراد الشيخ، حيث قال - في جواب من سأله عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش -: الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً، بل جعل المشمش موجوداً»^(٢).

وذكر الحكيم السبزواري: أنّ كلام اللاهيجي ناظر إلى المشائين، حيث قال: «محقّقو المشائين مشوا إلى جانب معقولية الوجود، وغير محقّقهم إلى جانب معقولية الاتّصاف، وصيرورة الماهية مجعولة، ولعلّ هؤلاء أرادوا أنّ أثر الجاعل أمرٌ بسيط محلّله العقل إلى موصوف وصفة، وبالحقيقة ذلك الأمر البسيط

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٠٨.

(٢) شوارق الإلهام: ص ١٢٨.

٧٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

هو الوجود، وإلا فظاهره سخيّف؛ لأنّ الاتّصاف فرع تحقّق الطرفين وأنّه أمرٌ انتزاعيٌّ^(١).

وقال الشيخ حسن زاده: «بين كلام صدر المتألّهين والمتألّه السبزواري، وبين كلام المحقّق اللاهيجي فرقٌ؛ من حيث إنّ اللاهيجي أخذ الموصوف ماهيّة، والصفة وجوداً، على مبناه من القول على أصالة الماهيّة، وأنّهما أخذوا الوجود أصلاً، على مشربهم العذب الفرات»^(٢).

أدلة القائلين بأنّ المجعول هو الاتّصاف ومناقشتها

استدلّ على كون المجعول هو الاتّصاف بعدّة أدلّة، هي:

الدليل الأوّل

ويمكن تقريبه بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: مناط الحاجة إلى الفاعل هو الإمكان.

المقدّمة الثانية: الإمكان هو كميّة نسبة الوجود المحمولي، أو الرابطي إلى الماهيّة.

النتيجة: المحتاج إلى الجاعل ليس إلّا النسبة وهي صيرورة الماهيّة موجودة^(٣).

مناقشة صدر المتألّهين للدليل الأوّل

إنّ مناط الحاجة إلى الفاعل ليس الإمكان، بل هو «أرفع ممّا هو المشهور وما فهمه الجمهور، وقد مرّ أنّ سبب الحاجة إلى العلة ليس هو الإمكان، بل كون الشيء نفسه متعلّق الوجود بغيره»^(٤)، بمعنى: أنّ مناط الحاجة إلى الفاعل

(١) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٢٢٨.

(٢) رسالة في الجعل: ص ٢١.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١، ص ٤٠٢.

(٤) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكيّة: ص ٧٣.

هو الإمكان الفقري.

وأوضح الحكيم السبزواري هذه المناقشة بقوله: «أي: لو كان المراد من عليّة الإمكان بمعنى: سلب الضرورتين، أو تساوي الطرفين للحاجة هو الوسطة في الإثبات لكان موجّهاً، لكن لا يتمّ مطلوب المستدلّ، وكذا موجّه لو كان المراد بالإمكان ما هو مصطلح المصنّف قريب في الوجودات الخاصّة الإمكانية، وأريد بالعليّة نفي عليّة الغير، كما في قولهم: الواجب ما يقتضي الوجود لذاته؛ لأنّ الفقر والتعلّق بالقيوم تعالى ذاتيّ للوجودات، والذاتيّ لا يعلّل، وأمّا إذا أريد بالإمكان: السلب أو التساوي المذكوران، وأريد بالعليّة للحاجة: الوسطة في الثبوت، فليس موجّهاً من أصله؛ لأنّ الإمكان بهذا المعنى إنّما يحصل في اعتبار العقل، فيلزم أن يكون الممكن مجعولاً في اعتبار العقل لا غير.

وأيضاً: لا بدّ وأن يكون ما به الاحتياج محتاجاً؛ لأنّ نسبة العلة إلى المعلول نسبة التأمّ إلى الناقص، فيلزم الإمكان بالغير، وهو باطل. اللهمّ إلّا أن لا يكون الإمكان واسطة في العروض، ولا واسطة في الثبوت، من قبيل النار لحرارة الماء، بل من قبيل الشمس لها.

وأيضاً: لا بدّ وأن يكون المحتاج الحقيقي نفس ما به الاحتياج، فاحدس من ذلك أنّ الوجود مجعول؛ لأنّه المحتاج بالذات، بل نفس الحاجة والربط والتعلّق^(١).

الدليل الثاني

وهو ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «بأنّ الوجود لما ثبت كونه زائداً على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الوجود،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤٠٤، تعليقة رقم (٣).

وهل هذا إلا شاكلة الماهية بالقياس إلى الذاتيات». وقد أوضح الحكيم السبزواري هذا الدليل بقوله: «إنَّ المجعول بالذات لابدَّ أن يكون مستحقاً لحمل الوجود بعد الجعل، والماهيات ليست كذلك؛ إذ بعد فرض مجعوليَّتها لا يصلح لحمل الوجود الحقيقي الذي هو كالمضاف الحقيقي، والأبيض الحقيقي ونحوهما، إلا الوجود المشهور؛ إذ لا يصير الوجود عيناً لها، ولا جزءاً، ولهذا هالكة أزلاً وأبداً، وما شئت رائحة الوجود سرمداً، وهذا حق متين، ولكن لا يلزم منه مجعوليَّة الاتِّصاف؛ لكونه أيضاً اعتبارياً فتعيَّن الوجود للمجعوليَّة، فهو الأصل في المجعوليَّة كما هو الأصل في التحقُّق»^(١).

مناقشة صدر المتألهين للدليل الثاني

حيث أورد عليه بأنَّ «جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه، وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم، وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود، فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعوليَّة والموجودية، وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبيَّة بنفس ذاته الأزليَّة السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى، ولم يكن هو إلا هو، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه، ويباينه من وجه»^(٢). وبهذا يتضح بطلان القول: بأنَّ المجعول هو الاتِّصاف.

القول الثالث: تعلق الجعل بالوجود

أصحاب القول الثالث ذهبوا إلى أنَّ المجعول بالجعل البسيط هو الوجود، وقد ذكر صدر المتألهين ما يقرب من أربعة عشر دليلاً، أعرضنا عن تفصيلها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٠٥.

مراعاة لعدم الإطالة^(١).

قال صدر المتألهين: «الحق في هذه المسألة على ما يؤدّي إليه النظر الصحيح هو معنوية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات؛ لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل. وقد بينّا أنّ المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبطاً بالعلة نحواً من الارتباط مجهول الكنه سواء أكان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلّقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تحلّل بين الماهية وبينه أو لم يكن كذلك»^(٢).

تحقيق الشيخ حسن زاده في المقام

ذكر الشيخ حسن زاده في رسالة في الجعل: أنّ الجعل عند القائلين بأصالة الوجود في الممكنات أيضاً على فرق ثلاثة، وهذه الفرق هي:

الفرقة الأولى: المشاؤون، حيث ذهبوا إلى أصالة الوجود، والتشكيك في إطلاق الوجود على الموجودات وكونها حقائق مختلفة.

الفرقة الثانية - من القائلين بأصالة الوجود -: اعتقدوا بأنّ الوجود أمر واحد عينيّ، مطلق، سعي، وسعت رحمته كلّ شيء، وهو حقيقة واحدة ذات مراتب، بالشدة والضعف، والغنى والفقر، والكمال والنقص، أي: أنّ الوجود مشكّك بهذا المعنى، ومع ذلك أنّ الخالق في مقام عزّه وهو الواحد العزيز القهار، والمخلوق فقير، بل فقر وربط ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ وهذا المذهب هو مختار صدر المتألهين.

الفرقة الثالثة: وهم أهل العرفان، حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود واحد شخصي، بمعنى: أنّه حقيقة واحدة ذات مظاهر، فالوجود مشكّك بهذا المعنى.

(١) انظر: مجموع رسائل فلسفي: ص ١٩٠-١٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤١٤.

٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وهذان الفريقان قائلان بوحدة الوجود، ومرادهما من الوحدة هذه: أن الوجود هو الصمد الحق، أي: لا جوف له، بمعنى: أنه لا يشذ عنه شيء، ويعبرون عن هذه الوحدة الحقّة بغير المتناهيّة أيضاً، كما يعبرون عنها أيضاً بـ«بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، والوجود عندهم ليس بمجموع، بل هو يساوق الحق.

والكثرة عند الفريقين في عين الوحدة مقهورة فيها، والوحدة في عين الكثرة قاهرة عليها، وإن كانت الوحدة عند الأوّل طور، وعند الأخير طور آخر^(١).

الفرق بين التشكيك عند المشاء وصدر المتألهين

ذكر الشيخ حسن زاده: أن التشكيك عند صدر المتألهين هو التفاوت التشكيكي في الحقيقة الواحدة، أي: أن المحمولات حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص.

أمّا التشكيك عند المشاء فهو التفاوت التشكيكي في المطلق الخارج المحمول، أي: الخارج من صميم الشيء، والمحمولات حقائق متباعدة عندهم. وبعبارة أخرى: التشكيك على مذهب المشاء تشكيك عامّي، وعند صدر المتألهين تشكيك خاصّي، وهذا التشكيك في حقيقة الوجود مذهب المحققين من الحكماء، كما نصّ به المتأله السبزواري أيضاً في آخر الغوص في المتواطى، حيث قال قوله في الغوص المذكور: «الحاصل: أن الكلّي إن لم يكن فيه التفاوت فهو متواطٍ، كالبياض الصادق على بياض هذا الثلج وذاك الثلج وذلك الثلج، وإن كان فيه التفاوت فإن كان بأمور زائدة من القوابل والعوارض فهو المشكك بالتشكيك العام، كنور الشمس الصادق على الضياء ونور القمر

(١) رسالة في الجعل: ص ٢٢.

الأثر الذي تضعه العلة..... ٨١

والأظلال، وهذا يسمّى مشكّكاً؛ إذ فيه التفاوت، وعماماً؛ إذ كون الكلّي فيه التفاوت يشمل هذا والخاصّي، ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطي؛ إذ التفاوت بالزوائد، ففي هذه الأنوار يرجع الشدّة والضعف والعلّية والمعلوليّة إلى وجودها لا إلى ماهيّتها.

وإن كان فيه التفاوت وبنفسه التفاوت، بأن يكون لنفس الحقيقة عرض عريض، وفي ذاته وبذاته التهام والنقصان، فهو المشكّك بالتشكيك الخاصّي. والنور الحقيقي عند الشيخ الإشراقي هكذا. وعند المحقّقين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا؛ إذ لها درجات متفاضلة في الكمال^(١).

وقال الشيخ حسن زاده في ذلك: «يعني: كما أنّ الإنسان - مثلاً - يصدق على أفرادهِ متواطئاً، والتفاوت فيها بالأمور الزائدة التي هي عوارض مشخّصة أو مصنّفة، فكذلك نور الشمس صادق على الضياء، وهو الأصلي الذاتي الذي غير مكتسب، وعلى نور القمر المكتسب؛ قال عزّ من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٦).

وعلى الأظلال أيضاً، والتفاوت فيها بالزوائد، والمراد بالزوائد - ها هنا - الوجودات المتفاوتة شدّة وضعفاً وعلّية ومعلوليّة، العارضة على ماهيّة النور ذهناً. فقله: (ففي هذه الأنوار) متفرّع على قوله: (ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطي؛ إذ التفاوت بالزوائد)، والمراد من هذه الأنوار هو نور الشمس والقمر والأظلال. ثمّ مراد الشيخ الإشراقي من النور الحقيقي هو حقيقة الوجود عند المحقّقين من الحكماء، واختلاف التعبير مجرّد اصطلاح المشاء، كما هو ديدنه المعروف الظاهر من كتبه سيّما كتابه: حكمة الإشراق^(٢).

(١) شرح المنظومة: ج ١، ص ١٢٦.

(٢) رسالة في الجعل: ص ٢٧.

الفرق بين التشكيك عند صدر المتألهين ومذهب العرفاء

الوجود عند صدر المتألهين حقيقة واحدة ذات مراتب، أمّا عند العرفاء فهو حقيقة واحدة ذات مظاهر، أي: واحد شخصي له مظاهر، فالتشكيك عند العرفاء بلحاظ سعة المظاهر وضيقها.

إن قيل: إذا كان الوجود هو الحقّ الصمد، أي: على وحدته الشخصية، فأين امتياز الخالق عن المخلوق، والمحيط عن المحاط؟

وأجاب الشيخ حسن زادة بأنّ (تميّز المحيط عن المحاط إنّما هو بالتعيّن الإحاطي، لا بالتعيّن التقابلي، ألا ترى قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (النساء: ١٢٧) ولم يقل: على كلّ شيء محيطاً؟ فافهم.

وتدبر في ذلك كلام الوصي عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التميّز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»^(١)، وقوله عليه السلام: «داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء»^(٢)، ونحوها من كلماته الأخرى»^(٣).

أمّا معنى التعيّن (الإحاطي والتقابلي): فقال: «إنّ التعيّن إنّما يتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل له، أو على سبيل الإحاطة.

لا يخلو أمر الامتياز عنهما أصلاً؛ وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغيّره، إمّا أن يكون ثبوت صفة للتميّز، وثبوت مقابله لما يمتاز عنه كالمقابلات، وإمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر، كتميّز الكلّ من حيث إنّهُ كلّ، والعامّ من حيث إنّهُ عامّ بالنسبة إلى أجزائه وجزئياته.

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٧٧.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٦٧، باب أنّه لا يعرف إلاّ به.

(٣) رسالة في الجعل: ص ٣١.

الأثر الذي تضعه العلة..... ٨٣

وأمارات التميّز في القسم الأوّل منه لا بدّ وأن يكون خارجاً عن المتعيّن؛ ضرورة أنّها نسب، أو مبادي نسب من الأمور المتقابلة.

وفي الثاني لا يمكن أن يكون أمراً زائداً على المتعيّن؛ ضرورة أنّه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعيّنة، وبه صارت الحقيقة هي؛ إذ حقيقة الكلّ إنّما تحقّقت كليّته باعتبار إحاطته الأجزاء، وبها يمتاز عن أجزائه.

وكذلك العامّ إنّما يتحقّق عموميه باعتبار إحاطته الخصوصيّات والجزئيّات، وجمعها تلك الخصوصيّات، وبها يمتاز عن خواصّه، ولا شكّ أنّ الهيئّة المجموعيّة والصور الإحاطيّة التي للأشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيّات واحديّة جمعها.

فحينئذ نقول: إنّ التعيّن الواجبي إنّما هو من هذا القبيل؛ إذ ليس في مقابلته تعالى شيء^(١).

(١) رسالة في الجعل: ص ٣١.

الفصل الثاني

في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى:

- تامة وناقصة
- واحدة وكثيرة
- بسيطة ومركبة
- قريبة وبعيدة
- داخلية وخارجية
- حقيقية وغير حقيقية

بحوث إضافية

١. في سبب تسمية المادة والصورة بالعلل الداخلية
٢. في أقسام العلة الناقصة
٣. اختلاف الفلاسفة والمناطق في بحث العلل
٤. هل العلة في أقسام العلل مشترك لفظي أم معنوي؟

الفصل الثاني

في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة. فالعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق، والعلة الناقصة هي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول في تحققه، لا على جميعه.

وتفترقان: بأن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول - كما سيأتي - ومن عدمها عدمه، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، لكن يلزم من عدمها عدمه؛ لمكان توقف المعلول عليها وعلى غيرها. وليعلم: أن عدم العلة - سواء كانت علة تامة أو ناقصة - علة تامة لعدم المعلول.

وتنقسم - أيضاً - إلى الواحدة والكثيرة؛ لأنّ المعلول من لوازم وجود العلة، واللازم قد يكون أعم.

وتنقسم - أيضاً - إلى بسيطة ومركبة، والبسيطة ما لا جزء لها، والمركبة خلافها، والبسيطة قد تكون بسيطة بحسب الخارج، كالعقل والأعراض، وقد تكون بسيطة بحسب العقل، وهي: ما لا تركب فيه خارجاً من مادة وصورة، ولا عقلاً، من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لا تركب فيه، من وجود وماهية، وهو الواجب تعالى.

وتنقسم - أيضاً - إلى قريبة وبعيدة، فالقريبة ما لا واسطة بينها

وبين معلولها، والبعيدة ما كانت بينها وبين معلولها واسطة، كعلّة العلّة.

وتنقسم - أيضاً - إلى داخلية وخارجية، فالداخلية هي المادّة بالنسبة إلى المركّب منها ومن الصورة، وهي التي بها الشيء بالقوّة، والصورة بالنسبة إلى المركّب، وهي التي بها الشيء بالفعل، وتسميان «علّتي القوام»، والخارجية هي الفاعل، وهو الذي يصدر عنه المعلول، والغاية وهي التي يصدر لأجلها المعلول، وتسميان: «علّتي الوجود»، وسيأتي بيانها.

وتنقسم - أيضاً - إلى علل حقيقيّة، وعلل معدّة، وشأن المعدّات تقريب المادّة إلى إفاضة الفاعل بإعدادها لقبولها، كنصرام القطعات الزمانيّة المقرّبة للمادّة إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لتسليط الضوء على بيان بعض أقسام العلة، إلّا أنّه قد تعرّض لم يتعرّض إلى جميع أقسام العلة^(١)؛ حيث أقتصّر على بعض أقسامها، من قبيل: تقسيم العلة إلى تامّة وناقصة، وإلى واحدة وكثيرة، وإلى بسيطة ومركّبة، وإلى قريبة وبعيدة، كما يتّضح من البيان التالي:

١. انقسام العلة إلى تامّة وناقصة

تنقسم العلة إلى تامّة وناقصة، المراد من العلة التامّة: العلة التي تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلّا أن يوجد، بمعنى: أنّ الممكن المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم لا يمكن أن يدخل الوجود إلّا أنّ تسدّ أمامه تمام أبواب العدم، بواسطة العلة التامّة. فلو بقي باب من أبواب العدم فلا يمكن أن يوجد، وهذا هو معنى القاعدة المتقدّمة القائلة: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فإذا تمتّ العلة التامّة، فلا توجد حالة منتظرة، وهذا هو معنى قولهم: إنّ المعلول يلازم وجود العلة، أي: إذا قيس المعلول إلى العلة التامّة فلا بدّ أن يتّصف المعلول بالوجود.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ قولنا: إنّ وجود المعلول يلازم وجود العلة التامّة، ليس مختصّاً بالفواعل الطبيعيّة، وإنّما يشمل ما لو كانت العلة التامّة فاعلاً طبيعيّاً، أو فاعلاً ارادياً اختياريّاً، خلافاً لما ذكره بعض المحقّقين في

(١) نتعرّض لبقية أقسام العلة في البحوث التفصيليّة.

٩٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

علم الأصول: من اختصاص هذه القاعدة بالفواعل الطبيعية، ولا تجري في الفواعل الإرادية، ظناً منهم أنّ الوجوب ينافي الاختيار، مع أنّ الصحيح أنّ الاختيار هو أحد أجزاء العلة التامة، فالأفعال الإنسانية الاختيارية - مثلاً - يتوقف وجودها على الإنسان وإرادته، وعلى أمور غير محصورة أخرى، من المادة والشرائط الزمانية والمكانية، فهي إذا نسبت إليها جميعاً كانت النسبة الحاصلة نسبة الوجوب والضرورة، وأمّا إذا نسبت إلى الإنسان وحده، أو إلى الإنسان المرید فقد نسبت إلى جزء العلة التامة، وكانت النسبة هي الإمكان، دون الوجوب، وسيأتي تفصيله في الفصل اللاحق.

وضابط العلة التامة هو: أن يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه.

أمّا العلة الناقصة: فهي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول أي أنّها لا تستقلّ بالتأثير، بل تكون مشاركة لغيرها فيه.

وضابطها: أن لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه، بمعنى: أنّ العلة الناقصة لا تؤمّن كلّ الاحتياجات التي يحتاجها المعلول لوجوده.

فمثلاً: حصول الكتابة يتوقف على أمور متعدّدة، كالورق، والقلم، وحركة أصابع يد الكاتب، وإرادته، وعدم وجود مانع على الورق...، فالعلة التامة عبارة عن مجموع هذه الأسباب والمقدّمات التي من ضمنها ارتفاع المانع، فإذا تحققت جميع هذه المقدّمات يصبح وجود المعلول حتمياً، أي: استحالة تخلف المعلول عن العلة.

أمّا إذا وجدت بعض هذه المقدّمات التي لولاها لم تحصل الكتابة، بأن وجد بعض هذه المقدّمات، فهي لا تكفي لتحقيق الكتابة.

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا التقسيم بقوله: «العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامّة، وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأوّل، وإلى علّة غير تامّة تنقسم إلى صورة ومادّة وغاية وفاعل»^(١).

أمّا الحكيم السبزواري فقد أشار إلى هذا التقسيم من خلال البيت الذي يقول فيه:

إنّ الشيء الذي إليه افتقرا فعلة والشيء معلولاً يرى
فمنه ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه ما دخل

ومّا ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ العلة الناقصة هي كلّ جزء من الأجزاء لا بشرط من حيث الأجزاء الأخرى، وليست العلة الناقصة هي كلّ جزء من الأجزاء بشرط عدم الأجزاء الأخرى، كما ذهب إلى ذلك بعض المحقّقين في تعريف العلة الناقصة، حيث قال: «العلّة الناقصة كلّ جزء من العلة التامّة بشرط عدم وجود الأجزاء الأخرى»، لأنّ هذا التعريف للعلّة الناقصة هو تعريف خاطئ؛ لأنّ العلة الناقصة هي كلّ جزء من أجزاء العلة التامّة، سواء وجدت الأجزاء الأخرى أم لا، ولعلّ في تعريف المصنّف كلمة توهم أنّ مراده من العلة الناقصة هو التعريف الخاطئ الذي يقول: إنّ العلة الناقصة هي كلّ جزء بشرط عدم الأجزاء الأخرى.

ومّا يشهد على صحّة تعريفنا للعلّة الناقصة - وهي كلّ جزء من أجزاء العلة التامّة، سواء وجدت الأجزاء الأخرى أم لا - هو: أنّهم عندما يعرفون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٢٧.

٩٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

العلّة الناقصة يقولون: التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول، أي: أنّ هذا الجزء لا يلزم منه وجود المعلول، ولكنّه قد يكون المعلول موجوداً إذا كانت الأجزاء الأخرى موجودة معه، وهذا يعني: أنّ العلة الناقصة هي لا بشرط من حيث الأجزاء الأخرى، وليست بشرط لا من الأجزاء الأخرى.

وبهذا تنتهي من هذه النقطة إلى حصيلة هي: أنّ الصحيح في تعريف العلة الناقصة هو أجزاء العلة لا بشرط من جهة الأجزاء الأخرى، سواء وجدت الأجزاء الأخرى معها أم لم توجد.

وبهذا يتّضح الفرق بين العلة التامة والعلة الناقصة في: أنّ العلة التامة هي التي يلزم من وجودها وجود المعلول كما سيأتي بيانه مفصّلاً في الفصل الثالث، ويلزم من عدمها عدم المعلول.

أمّا العلة الناقصة فهي التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول. ويشتركان في: أنّ العلة التامة والناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول.

٢. انقسام العلة إلى واحدة وكثيرة

وتنقسم العلة إلى واحدة وكثيرة .

والعلة الواحدة: هي العلة التي ينحصر تحقّق المعلول بها، كالغيم المستجمع لشرائط المطر، فالمطر لازم للغيم فقط.

أمّا العلة الكثيرة: فهي التي يتحقّق المعلول بكلّ واحدة منها على نحو البدليّة، كالنار بالنسبة إلى الحرارة، فالحرارة قد تصدر من النار، وقد تصدر من الاحتكاك والشمس ونحوها.

إن قيل: إنّ العلة الكثيرة على معلول واحد يتنافى مع قاعدة: أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، فكيف يصدر معلول واحد من علل كثيرة؟

الجواب: إنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، هو الواحد الشخصي،

والمقصود بالواحد في المقام هو الواحد النوعي أو الجنسي، كما يكون كل من النار والشمس والحركة علة للحرارة، وليس المقصود أن تجتمع علل تامة التأثير على معلول شخصي واحد، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الرابع.

٣. انقسام العلة إلى بسيطة ومركبة

قبل بيان معنى العلة المركبة والعلة البسيطة لابد من بيان المراد من المركب والبسيط، ومن الواضح: أن النسبة بين البساطة والتركيب هي نسبة العدم إلى الملكة؛ وذلك لأن المركب على أقسام، وعليه لابد أن يكون البسيط على أقسام أيضاً، وعلى هذا الأساس ينبغي بيان أقسام البسيط والمركب.

أقسام التركيب

القسم الأول: التركيب من المادة والصورة الخارجيتين، وهذا القسم لا تحقق له إلا في عالم الأجسام؛ لأن عالم المادة والصورة عالم الاستعداد وعالم الخروج من القوة إلى الفعل، وفي قبال هذا التركيب يوجد البسيط في الخارج، كالعقول والأعراض، فإنها - أي: الأعراض - بسائط خارجية غير مركبة من المادة والصورة؛ لأنها لا وجود لها في نفسها كما تقدم، وإنما هي قائمة بالجوهر، وهذا لا يتنافى مع القول بأن العرض مركب من جنس وفصل.

القسم الثاني: التركيب من الأجزاء العقلية بالمعنى الأخص، وهي المادة والصورة العقلية، ويسمى - أيضاً - بالأجزاء الذهنية بالمعنى الأخص، كتركيب الأعراض من المادة والصورة العقلية، وفي قبال هذا التركيب توجد بسائط ذهنية وهي الاجناس العالية؛ إذ لو كانت مركبة للزم خلف كونها أجناساً عالية.

القسم الثالث: التركيب من الوجود والماهية، أي: من الأجزاء التحليلية،

كتركيب الممكن من الوجود والماهية؛ إذ إنَّ كلَّ ممكن فهو زوج تركيبٍ من الوجود والماهية، وفي قبالها البسيط، أي: غير المركَّب من الوجود والماهية، وهو الواجب تعالى كما هو المشهور بين الحكماء، وهو أعلى وأشدَّ درجات البساطة؛ لأنَّ الشيء الذي لم يكن مركَّباً من الوجود والماهية فبالألوية القطعية فهو غير مركَّب من جنس وفصل، وغير مركَّب من المادة والصورة الخارجية؛ لأنَّ ما لا ماهية له لا جنس ولا فصل له، وما لا جنس ولا فصل له لا مادة ولا صورة خارجية له؛ لأنَّ الجنس والفصل يؤخذ من المادة والصورة الخارجية، فما لا مادة ولا صورة له فلا جنس ولا فصل له، وما لا ماهية له لا جنس ولا فصل له، ومن هنا نقول: إنَّ الله تعالى أشدَّ بساطة.

وهناك أنواع أخرى من التركيب، كالتركيب من الأجزاء المقدارية، وهي أجزاء الكم المتصل، التي لا تكون إلَّا أجزاء بالقوَّة، وتسمَّى أجزاء وهمية، أي: أنَّ انقسامها بتوهم العقل، لا بحسب الواقع الخارجي، والتركيب من الوجدان والفقدان، كما سيأتي بحثها في المرحلة الثانية عشرة. وبعد بيان هذه المقدمة نأتي إلى العلل، فنقول: إنَّ العلل بعضها مركَّبة، وبعضها بسيطة، فالعلة البسيطة هي التي لا يكون لها جزء، والمركَّبة هي التي لها أجزاء، وأقلُّها جزآن.

وتنقسم العلة البسيطة إلى أقسام؛ إذ قد تكون بسيطة في الخارج، كالعقل والأعراض، وقد تكون بسيطة في العقل، أي: في الذهن فقط، دون الخارج، وهي التي لا ترَكَّب فيها من مادة وصورة، أي أنَّها عقلاً لا ترَكَّب من جنس وفصل؛ إذ إنَّ كلَّ بسيطٍ عقليٍّ فهو بسيطٌ خارجيٍّ، وأبسط البسائط: الذي لا ترَكَّب فيه من وجودٍ وماهية، وهو الواجب تعالى.

٤. انقسام العلة إلى قريبة وبعيدة

العلّة القريبة: هي التي لا واسطة بينها وبين معلولها، كحركة القلم بالإصبع والكتابة.

والعلّة البعيدة: هي مطلق ما كانت بينها وبين معلولها واسطة، كعلّة العلة، من قبيل إرادة كتابة الإنسان أو اليد بالنسبة لفتح الباب بواسطة المفتاح. ولا يخفى: أنّ تقسيم العلة إلى قريبة وبعيدة يأتي على مبني المشائين القائلين بتعدد الفواعل، وليس على مبني الحكمة المتعالية التي ترى أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، كما يأتي بيانه في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

٥. انقسام العلة إلى داخلية وخارجية

المقصود من العلة الخارجية: العلة التي يكون وجودها خارجاً عن ذات المعلوم، وتسمّى بـ«علة الوجود» وهي العلة الفاعليّة والعلّة الغائيّة. والمراد من العلة الفاعليّة: ما يطلق عليه الفاعل بالجملة، أي: الشامل للفاعل الإلهي والفاعل الطبيعي، والعلّة الغائيّة: هي التي لأجلها يصدر الفعل. والعلّة الداخلية: هي التي تكون داخلية في ذات المعلوم، كالجُزء للكلّ وهي العلة الماديّة والعلّة الصوريّة، وتسمّى بـ«علة القوام»، وهي تتحد مع المعلوم، بخلاف الأولى.

والمراد من العلة الماديّة: هي التي يتقوم بها وجود شيء، كالأجزاء بالنسبة للمركّب، فإنّ المركّب متقوم بأجزائه، كالخشب بالنسبة إلى الكرسي، فلو تأملنا في «خياطة القميص، سنجد: أن تحقّق القميص - الذي هو معلول - يتوقّف على قطعة قماش لتخاط بأدوات الخياطة المتوفرة بيد الخياط على شكل خاصّ، فوجود القميص يتوقّف على جميع العناصر التالية: ١. الفاعل (الخياط) ٢. الغاية (اللبس والارتداء) ٣. المادّة (قطعة القماش) ٤. الصورة

(هيئة وشكل القميص)...»^(١).

أما العلة الصورية: فهي نفس فعلية الشيء بحيث إذا سلب عنه يخرج عن كونه شيئاً، ويصير غيره، من قبيل السرير والمنضدة والكرسي، فإن سريرية السرير علة صورية للسرير، وإنسانية الإنسان علة صورية للإنسان.

ومن الواضح أن هذا التقسيم ليس تقسيماً لمطلق العلة، وإنها هو تقسيم للعلّة الناقصة فقط؛ حيث إنّها تنقسم إلى مادّة وصورة وفاعل وغاية، ومن الواضح: أن كلّ واحدة من هذه العلل تعدّ علة ناقصة، ومن هنا نجد أن صدر المتأهّين وغيره قسّموا العلة أولاً إلى علة تامّة وناقصة، ثم قسّموا العلة الناقصة إلى مادية وصورية وفاعلية وغائية.

قال صدر المتأهّين: «العلّة لها مفهومان؛ أحدهما: هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما: هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامّة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأوّل، وإلى علة غير تامّة تنقسم إلى صورة ومادّة وغاية وفاعل»^(٢).

لكنّ الطباطبائي جعل هذا التقسيم في عرض التقسيمات الأخرى للعلّة.

٦. انقسام العلة إلى حقيقية وغير حقيقية

من الواضح: أن جعل العلة المعدّة قبال العلل الحقيقية يكشف عن أن العلة المعدّة ليست علة حقيقية، لأنّ التقسيم قاطع للشركة؛ ولذا يكون هذا التقسيم للعلّة تقسيماً مجازياً، لا حقيقياً، وأنّ المقسم هو العلة بمعناها المجازي العام الشامل للعلّة الحقيقية والمعدّة؛ لأنّ المراد من العلة الحقيقية: هي التي

(١) أصول الفلسفة: ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٢٢.

يتوقف عليها وجود المعلول، وينعدم بانعدامها.
 أمّا المعدّ: فهو ما يتوقف المعلول على عدمه بعد وجوده، من قبيل قطعات
 الزمان التي تنصّرم ليفاض الوجود على هذه المادّة، فالزمان يمرّ وينعدم لكي
 يفاض الوجود على تلك المادّة الخاصّة، فقطعات الزمان معدّ لوجود المعلول،
 لكنّ وجود المعلول غير متوقّف عليه؛ لأنّ المعدّ عند المشاء هو العدم بعد الوجود
 لكي يهبّئ لوجود الآخر، ومن الواضح: أنّ المعدّ والمهيّئ لوجود الآخر ليس
 علة؛ لأنّ العلة هو ما يتوقف عليه، وهنا لا يتوقف وجود المعلول على المعدّ.

إن قيل: ما الفرق بين المعدّ بهذا المعنى وبين المانع؟
 الجواب: أنّ المانع هو ما لعدمه دخل في وجود المعلول، أمّا المعدّ فهو ما
 لعدمه - بعد وجوده - دخل في وجود المعلول، أي: لكي يتحقّق الأثر لابدّ أن
 يوجد الزمان، ثمّ ينعدم.

أمّا الفرق بين المعدّ والمقتضي، فإنّ المقتضي هو الذي ينشأ منه وجود
 المعلول، كالنار لتسخين الماء، فللكي يتحقّق وجود المعلول لابدّ من وجود
 المقتضي، بخلاف المعدّ؛ فإنّه يحتاج إلى عدمه بعد وجوده.

وهذا المعنى يشير إليه الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله:
 «لأنّ المعدّ ما يوجد ثمّ يعدم حتّى يصير المعدّ له موجوداً، فإنّ الشيء إمّا أن
 يكون وجوده موقوفاً عليه لوجود الشيء، أو عدمه موقوفاً عليه له، أو
 كلاهما، والأوّل هو المقتضي، والثاني هو المانع، والثالث هو المعدّ»^(١).

نعم، للمعدّ استعمال آخر في كلماتهم، وهو المعدّ بالمعنى اللغوي، أي:
 مطلق المهيّئ، ويقابله الفاعل المفيض للوجود، المخرج للشيء من كتم العدم
 إلى الوجود، وهو الواجب تعالى، وبهذا المعنى يطلق المعدّ على جميع أقسام

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٦٩.

العلل، ما عدا الفاعل الإلهي.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله: «إنّ المعدّ في الاصطلاح: ما يكون عدمه بعد وجوده موقوفاً عليه للمعلول والفاعل عند الطبيعيين لا بدّ من وجوده عند وجود معلوله، بل الجمهور - أيضاً - يوافقونهم في هذا الاصطلاح، ويقابلونه بالمعدّ، ألا ترى أنّهم إذا عدّوا علل المركّب - كالسرير - يعدّون النجار علّة فاعلية، وهو فاعل حقيقة بالإضافة إلى علله الأخرى، من قطع الخشب، وصورة السرير والجلوس عليه، وكذا البناء بالنسبة إلى اللبنة في الأخشاب والطين وصوره البيت والاستكنان، فيه، وقس عليهما....»

وأما الإلهي فنظره إلى الوجود، والحقّ هو معطي الوجود، فمخرج الشيء من كتم العدم إلى فضاء الكون وجاعل مادّته وصورته وفاعله وغايته، وأما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحريك مادّة موجودة لا بصنعهم، بل بصنع الله تعالى إلى صورة مفاضة من الله، فالفاعل الحقيقي عند الإلهي هو الله تعالى^(١).

وفي تعليقه في الجزء التاسع من الأسفار يقول: «ومذهب الحكماء أنّ العلل معدّات، فيجوز... الخ، ومراد القوم بكون القوّة معدّة معناها اللغوي، أي: المهيّئ والواسطة في إيصال أثر المؤثر الحقيقي، والمصنّف فَصِّلَ - أيضاً - أطلق المعدّ بهذا المعنى على المبادئ المقارنة والمفارقة في الإلهيات، وفي كتابه المبدأ والمعاد، حيث ذكر أنّ الفاعل الحقيقي المعطي للوجود لا يكون إلّا ما هو عرّي وبرّي ممّا بالقوّة مطلقاً، وهو ليس إلّا واجب الوجود بالذات تعالى، وما عداه معدّات ووسائط الوجود»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢١٣، تعلية رقم (٢).

(٢) المصدر السابق: تعلية رقم (٢).

تعليق على النص

• قوله **فَلَيْسَ** : «في انقسامات العلة».

تقدّم في ثنايا البحث: أنّ هذه الانقسامات في هذا الفصل ليست جميع الانقسام للعلة، والمراد من العلة هنا هي أعمّ من الفاعل والمادة والصورة والغاية، أي: مطلق ما يتوقّف عليه المعلول.

وهناك أقسام أخرى لم يذكرها المصنّف، وقد جعل الحكيم السبزواري من أقسام العلة: العام والخاص، والمراد من العام ما ينفع عنه كثير، كالنار المحرقة لأشياء عديدة، والمراد بالخاص هو ما ينفع عنه واحد^(١).

وذكر المحقّق الطوسي في التجريد بعض أقسام العلة في باب البرهان، وأوضحه المحقّق الحلّي؛ حيث عدّه من أقسام العلة التامة والناقصة، وبالذات وبالعرض، وبالفعل وبالقوة، وعامة وخاصة، وكلّية وجزئية، ومراده من العلة الذاتية كعلية الفصل لتحصل النوع، ومن العرضية كحركة السيارة وهي علة لركابها، ومن العلة بالفعل كالنار بالقياس إلى ما يحرقه الآن، وبالقوة استعدادها لما له استعداد الإحراق، ومن العامة كالضعف لكلّ مرض، والخاصة كالعفونة للحمّى، والكلية كالإنسان علة وجود زيد، والطبيب علة علاج الأمراض، والجزئية كأب زيد علة وجود زيد^(٢).

• قوله **فَلَيْسَ** : «والعلة الناقصة هي التي تشتمل على بعض ما يتوقّف...».

أشرنا إلى أنّ هذا التعريف للعلة الناقصة يوهم بإرادة التعريف الخاطيء للعلة الناقصة، وهو وجود بعض أجزاء العلة دون البعض، وبينّا أنّ هذا تعريف خاطيء.

(١) شرح المنظومة: ج ١، ص ٣٤٣.

(٢) الجوهر النضيد: ص ١٧٦.

١٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

والصحيح في التعريف هو: أنّ العلة الناقصة هي كلّ جزء من أجزاء العلة التامة، سواءً اجتمعت جميع أجزاء العلة التامة أم لا، أي: كلّ جزء لا بشرط من اجتماع الأجزاء الأخرى وعدم اجتماعها.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «كما سيأتي» في الفصل الآتي.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «وليعلم: أنّ عدم العلة سواء كانت علة تامة أو ناقصة».

المراد من «سواء» هو وصف للعلّة، لا وصف لعدم العلة.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «وتنقسم إلى بسيطة ومركبة».

النسبة بين البسيط والمركّب هي نسبة الملكة والعدم، فيقابل كلّ قسم من المركّب قسم من البسيط.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «الصورة بالنسبة إلى المركّب».

الألف واللام للعهد الذكري، أي: المركّب الذي تقدّم ذكره، وهو المركّب من المادة والصورة.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «تسميان علّتي القوام».

من الواضح: أنّ علل القوام تطلق على المادة والصورة، وتطلق كذلك على الجنس والفصل المقومان للماهية، لكن حيث إنّ المادة والصورة أمران عينيّان يتوقّف عليهما وجود الجسم الذي هو وجود خارجي، وأنّ الجنس والفصل ليسا علة حقيقية للماهية، وإنّما عليّة اعتباريّة؛ لأنّ الماهية من حيث هي اعتباريّة، فعلى هذا يخصّصون علل القوام - في بحث تقسيمات العلة - بالمادة والصورة.

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «سيأتي بيانها». أي: في الفصول اللاحقة، من الفصل

السادس إلى الفصل الرابع عشر.

خلاصة الفصل الثاني

١. عقد المصنّف هذا الفصل لتسليط الضوء على بيان بعض أقسام العلة، من قبيل تقسيم العلة إلى تامّة وناقصة، وإلى واحدة وكثيرة، وإلى بسيطة ومركّبة، وإلى قريبة وبعيدة.
٢. العلة التامّة: هي ما يكفي وجوده لوجود المعلول، فلا يتوقّف وجود المعلول على تأثير شيء آخر، وضابط التامّة هو: أن يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه.
- أما العلة الناقصة: فهي التي لا تستقلّ بالتأثير، بل تكون مشاركة لغيرها فيه، وضابطها: أن لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه، بمعنى: أن العلة الناقصة لا تؤمّن كلّ الاحتياجات التي يحتاجها المعلول لوجوده.
٣. وتنقسم العلة إلى بسيطة ومركّبة، والبسيطة: هي التي لا يكون لها جزء، والمركّبة: التي لها أجزاء، وأقلّها جزآن، والعلة البسيطة على أقسام، إذ قد تكون بسيطة في الخارج، كالعقل والأعراض، وقد تكون بسيطة في العقل، أي: في الذهن فقط دون الخارج، وهي التي لا تتركب فيها من مادّة وصورة، ولا مركبة عقلاً من جنس وفصل؛ إذ إنّ كلّ بسيط عقليّ فهو بسيط خارجي، وأبسط البسائط هو غير المركّب من وجود وماهيّة، وهو الواجب تعالى.
٤. وتنقسم العلة إلى قريبة وبعيدة، والقريبة: هي التي لا واسطة بينها وبين معلولها، كحركة القلم بالإصبع والكتابة، والعلة البعيدة: هي مطلق ما كانت بينها وبين معلولها واسطة، كعلة العلة، كاليد بالنسبة لفتح الباب بواسطة المفتاح.

١٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

٥. وتنقسم العلة إلى خارجية وداخلية، والخارجية: هي التي يكون وجودها خارجاً عن ذات المعلول، وتسمى بـ«علة الوجود»، وهي العلة الفاعلية والعلّة الغائية.

والعلّة الداخلية: هي التي تكون داخلة في ذات المعلول، كالجُزء للكلّ، وهي العلة المادية والعلّة الصورية، وتسمى بـ«علة القوام»، وهي تتحد مع المعلول، بخلاف الأولى.

٦. وتنقسم العلة إلى علة حقيقية وإلى غير حقيقية.

ومن الواضح: أنّ جعل العلل المعدّة قبال العلل الحقيقية يكشف عن أنّ العلة المعدّة ليست علة حقيقية؛ لأنّ التقسيم قاطع للشركة؛ ولذا يكون هذا التقسيم للعلّة تقسيماً مجازياً، لا حقيقياً.

والمراد من العلة الحقيقية: هي التي يتوقّف عليها وجود المعلول، بحيث ينعدم بانعدامها.

أمّا المعدّة: فهي ما يتوقّف المعلول على عدمه بعد وجوده، من قبيل قطعات الزمان التي تتصرّم لكي يفاض الوجود على هذه المادة، فالزمان يمرّ وينعدم لكي يفاض الوجود على تلك المادة الخاصة، فقطعات الزمان معدّ لوجود المعلول، لكن وجود المعلول غير متوقّف عليه.

بحوث تفصيلية

١. في سبب تسمية المادة والصورة بالعلل الداخلية

إنَّ السبب في تسمية العلل المادية والصورية بالعلل الداخلية، هو لأنَّ العلتين المادية والصورية غير خارجتين عن حقيقة المعلول؛ لأنَّ المادة أو العلة المادية تحمل استعداد الشيء، والصورة أو العلة الصورية مناط فعلية المعلول، أي: أنَّ المعلول في مرحلة القوة والاستعداد يطلق عليه «مادة»، وهو نفسه يسمَّى «صورة» في مرحلة الفعلية، وبهذا يتَّضح أنَّ كلَّ واحد من المادة والصورة مرحلة لواقع واحد، وسيُتَّضح البحث بشكل أكثر عند الولوج في المبحث اللاحق.

٢. في أقسام العلة الناقصة

تقدّم أنَّ المصنّف قسّم العلة الناقصة إلى أربعة أقسام، وهي: العلة المادية، والعلّة الصورية، والعلّة الفاعلية، والعلّة الغائية، وتقسيم العلة الناقصة إلى هذه الأقسام الأربعة هو المشهور بين الفلاسفة، وهو ما ذكره ابن سينا بقوله: «والعلل كما سمعت، صورة وعنصر وفاعل وغاية...»^(١).

فذكر أربع علل، ولم يتعرّض لذكر علة خامسة، وهي موضوع الأعراض، لكنّ الخواجه نصير الدين الطوسي بيّن السبب في عدم ذكر الشيخ الرئيس للعلّة الخامسة، وهي الموضوع، وقد علل ذلك بأنّ الشيخ ليس غافلاً عن العلة الخامسة، وهي الموضوع، بل لأنّه ليس في صدد استقصاء جميع

(١) إلهيات الشفاء، المقالة السادسة: ص ٢٥٧.

العلل؛ حيث إنّ مقصوده في ذلك الفصل كان لبيان علل الجواهر، ومن الواضح: أنّ علل الجواهر أربع، وهي: العلة المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية.

ومّا يشهد لذلك: أنّ الشيخ في إلهيات الشفاء يصرّح بأنّ العلل من جهة تكون أربعة أقسام، ومن جهة أخرى تكون خمسة أقسام؛ حيث إنّها تكون أربعة أقسام عند القائلين بعدم وجود فرق بين المادّة والموضوع، وتكون خمسة أقسام عند القائلين بوجود فرق بين المادّة والموضوع، وهو ما ذكره ابن سينا بقوله: «إنّ السبب للشيء لا يخلو إمّا أن يكون داخلياً في قوامه، وجزءاً من وجوده، أو لا يكون، فإن كان داخلياً وجزءاً من وجوده، فإنّما أن يكون بالقوّة فقط، ويسمّى هيولى، أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة، وأمّا إن لم يكن جزءاً من وجوده، فإنّما أن يكون ما هو لأجله، أو لا يكون، فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية، وإن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إمّا أن يكون وجوده منه بأن لا يكون فيه إلّا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون فيه، وهو أيضاً عنصره، أو موضوعه»^(١).

على أنّ هناك تفاوتاً في كلمات ابن سينا، ففي النجاة عدّد العلل إلى ستّة أقسام، حيث قال: «المبدأ يقال لكلّ ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، إمّا عن ذاته، وإمّا عن غيره، ثمّ يحصل عنه وجود شيء آخر، ويتقوم به، ثمّ لا يخلو: إمّا يكون كالجزء لما هو معلول له، أو لا يكون كالجزء.

وإن كان الجزء، فإنّما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، كأنك تتوهم

(١) إلهيات الشفاء، المقالة السادسة: ص ٢٥٨.

العنصر موجوداً، ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل، بل كان بالقوة.

وإما يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة، مثال الأول: الخشب للسري، مثال الثاني: الشكل والتأليف للسري. وإن لم يكن كالجزم، فإما أن يكون مباناً أو ملاقياً لذات المعلول، فإن كان ملاقياً، فإما أن يكون ينعت المعلول به، وهذا هو كالصورة للهوى، وإما أن يكون ينعت بالمعلول، وهذا هو كالموضوع للعرض.

وإن كان مباناً، فإما أن يكون الذي منه الوجود، وليس الوجود لأجله، وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو كالغاية، فتكون العلل هوى للمركب، وصورة للمركب، وموضوعاً للعرض، وصورة للهوى، وفاعلاً، وغاية^(١).

فالخلاصة: أن ابن سينا ذكر أن أقسام العلل ستة، وهي: هوى للمركب، وصورة للمركب، وموضوع للعرض، وصورة للهوى، وفاعل، وغاية.

وذكر الأبي تقسيماً آخر للعلّة الناقصة، وعدّها خمسة أقسام، حيث قال: «تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده، إما جزء له، أو خارج عنه، والثاني إما محلّ للمعلول، فهو الموضوع بالقياس إلى العرض، والمحلّ القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها، وإما غير محلّ له، فإما ما منه الوجود، أو ما لأجله الوجود، أو لا هذا ولا ذاك، وحينئذٍ إما أن يكون وجودياً وهو الشرط، أو عديمياً وهو عدم المانع، والأول - أعني: ما يكون جزءاً - إما أن يكون جزءاً عقلياً، وهو الجنس والفصل، أو جزءاً خارجياً وهو

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ٥١٨ - ٥١٩.

١٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

المادة والصورة»^(١).

إشكال ودفع

قد يقال: إنَّ الشيخ - في الإشارات والتنبيهات وإلهيات الشفاء والنجاة - لم يتعرَّض إلى وجود الشرائط وعدم الموانع في تحقُّق المعلول. والجواب: إنَّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنَّ شرائط تحقُّق المعلول من توابع العلة الفاعليَّة، أمَّا عدم المانع فهو من توابع العلة المادِّية، وهو يلتقي مع ما ذهب إليه صدر المتألَّهين، الذي لم يذكر الشرائط وعدم الموانع من أقسام العلل إذ قال: «وقد يخصَّ الفاعل بما منه الشيء المبائن من حيث هو مبائن، ويسمَّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضاً يختلف اعتبار عليَّتها إلى ما منها كالنوع العنصري، وإلى ما فيها كالهيات، فربَّما يجمع الجميع في اسم العلة المادِّية؛ لاشتراكها في معنى القوَّة والاستعداد، فيكون العلل أربعاً»^(٢).

٣. اختلاف الفلاسفة والمناطق في بحث العلل

الشيء الذي يسترعي الالتفات هو: أنَّنا حينما نستقرئ تقسيمات الفلاسفة للعلل لم نجد للجنس والفصل ذكراً في هذه التقسيمات، في حين إنَّ المناطق يعدُّون الجنس والفصل من علل القوام^(٣)، فهل يوجد اختلاف بين الفلاسفة والمناطق في المقام؟

هنالك عدَّة أجوبة على ذلك:

الجواب الأوَّل: وهو للفخر الرازي، وحاصله: أنَّ الفرق بين المادة

(١) المواقف: ج ١، ص ٤٢٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة: ج ٢، ص ١٢٨.

(٣) انظر شرح المنظومة: ج ١، ص ١٢٦.

والصورة والجنس والفصل فرق اعتباري، فكلّ من المادّة والصورة إذا أخذت بشرط لا فهي مادّة وصورة، وإذا أخذت لا بشرط فهي جنس وفصل، وهذا ما ذكره بقوله: «لا فرق بينهما وبين المادّة والصورة إلّا في الاعتبار، لأنّا لو أخذنا كلّ واحد منهما مجرّداً عن الآخر كانا مادّة وصورة، وإن أخذناهما لا بشرط شيء كانا جنساً وفصلاً»^(١).

الجواب الثاني: أنّ الجنس والفصل يمكن حمل أحدهما على الآخر، وكذا حمل كلّ منهما على النوع، في حين إنّ العلة والمعلول لا يمكن حمل أحدهما على الآخر.

الجواب الثالث: أنّ عمل الفلاسفة مرتبط بالمعقولات الفلسفيّة الثانية التي تحكي عن الخارج، أمّا عمل المناطقة فهو مرتبط بالمعقولات المنطقيّة الثانية التي يكون العروض والاتّصاف في الذهن، وعلى هذا الأساس يختلف المناطقة عن الفلاسفة في بحث العلل.

وبعبارة أخرى: إنّ العلل لها حيثّتان:

الأولى: حيثيّة الخارج.

الثانية: حيثيّة العقل.

فالفلاسفة ينظرون إلى حيثيّة الخارج، وهي علل الوجود، أي: الفاعل، والغاية، وعلل الماهيّة (المادّة والصورة)، أمّا المناطقة فهم ينظرون إلى العلل من حيثيّة العقل - الذهن - يعني: الموضوع (النفس)، والفاعل (عقل فعّال)، والغاية، وعلل الماهيّة وهي الجنس والفصل^(٢).

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٨٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع: ص ١٢.

٤. هل العلة في أقسام العلل مشترك لفظي أم معنوي

أجاب شيخ الإشراق على هذا السؤال: بأن اسم العلة مشترك معنوي بين جميع أقسامها، حيث قال: «ومن ظنّ اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك، أخطأ خطأ فاحشاً، ثمّ العجب أنّه يذكر أنّ العلة إلى كذا وكذا، ثمّ يقول: العلة عليها بالاشتراك، وكيف يقسم اللفظ المشترك»^(١).

وذهب صدر المتألهين إلى الاشتراك المعنوي أيضاً، حيث قال: «القائل بأنّ إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخطئ، لا سيّما ويذكر أنّ العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا، بل الحقّ أنّها مقولة على الكلّ بالمعنى الثاني»^(٢).

وقال الشيخ حسن زاده في تعليقه على الأسفار: «كأنّ القائل بالاشتراك اللفظي لما رأى كلّ واحدة من هذه الأربعة غير الأخرى، توهم أنّ إطلاق العلة عليها كإطلاق العين على الذهب والشمس والبصر والينبوع مثلاً، ولم يدر أنّ كلّ واحدة منها علة، وإطلاق العلة عليها من هذه الحيثية بالاشتراك المعنوي، سيّما أنّ هذا القائل يذكر أنّ العلة تنقسم إلى صورة ومادّة وغاية وفاعل، والشيء ما لم يكن له معنى عامّ مشترك، لم يصحّ جعله مقسماً لأقسامه»^(٣).

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١، ص ٣٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٢٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ١٧٧، تعليقه الشيخ حسن زادة.

الفصل الثالث

الفرق بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس

- الاستدلال على وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة
- تعليق على النصّ

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها

وهذا وجوب بالقياس، غير الوجوب الغيري الذي تقدّم في مسألة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة؛ فلأنه لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة لجاز عدمه، ولو فرض عدمه مع وجود العلة التامة، فإما أن تكون علة عدمه - وهي عدم العلة - متحققة، وعلة وجوده موجودة، كان فيه اجتماع النقيضين، وهما علة الوجود وعدمها، وإن لم تكن علة عدمه متحققة كان في ذلك تحقق عدمه من غير علة، وهو محال، وكذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده، ولو فرض وجوده مع تحقق علة عدمه - وهي عدم العلة الوجود - فإن كانت علة الوجود موجودة اجتمع النقيضان، وهما علة الوجود، وعدمها الذي هو علة العدم، وإن لم تكن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.

برهان آخر: لازم توقف وجود المعلول على وجود العلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة.

وبتعبير آخر: كون عدم العلة علة موجبة لعدم المعلول، وتوقف هذا المعلول الذي هو عدم المعلول على علته التي هي عدم العلة،

لا زمة امتناعه بانعدامها، أي: وجوب وجود المعلول عند وجود علته، فافهم ذلك.

فإن قلت: الذي تستدعيه حاجة الممكن إلى المرجح، وتوقف وجوده على وجود علة تامة، استلزام وجود العلة التامة في أي وعاء كانت هي وجود المعلول في أي وعاء كان، وأما كون المعلول والعلة معاً في الوجود، من غير انفكاك في الوعاء، فلا. فلم لا يجوز أن توجد العلة مستلزماً لوجود المعلول، ولا معلول بعد، ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعد برهته، ولا علة في الوجود، أو تكون العلة التامة موجودة، ولا وجود للمعلول بعد، ثم يسنح لها أن توجد المعلول، فتجده؟ وهذا فيما كانت العلة التامة فاعلة بالاختيار بمكان من الوضع.

قلت: لا معنى لتخلل العدم بين وجود العلة التامة ووجود معلولها بأي نحو فرض، فقد تقدم: أن توقف وجود المعلول على وجود العلة إنما يتم برابطة وجودية عينية يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً، قائم الذات بوجود العلة التامة المستقل. ففرض وجود المعلول في وعاء، وعلته التامة معدومة فيه، فرض تحقق الوجود الرابط، ولا مستقل معه يقومه، وذلك خلف ظاهر. وفرض وجود العلة التامة، ولا وجود لمعلولها بعد، فرض وجود مستقل مقوم بالفعل، ولا رابط له يقومه بعد، وذلك خلف ظاهر.

وأما حديث الاختيار، فقد زعم قوم: أن الفاعل المختار كالإنسان - مثلاً - بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية، علة تستوي نسبتها إلى الفعل والترك، فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب؛ لتساوي النسبة، وهو خطأ، فليس الإنسان الفاعل باختياره علة تامة للفعل، بل هو

علّة ناقصة، وله علل ناقصة أخرى، كالمادة وحضورها، واتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل، واستقامة الجوارح الفعّالة ومطاوعيتها، والداعي إلى الفعل والإرادة، وأمور أخرى كثيرة، إذا اجتمعت صارت علّة تامّة يجب معها الفعل.

وأما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلّة التامة، نسبة الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب، والكلام في وجوب المعلول عند وجود العلّة التامة لا مطلق العلّة، على أنّ تجويز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه إنكاراً لرابطة العلّية، ولا زمة تجويز علّية كلّ شيء لكلّ شيء، ومعلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء.

الشرح

هذه المسألة من الفروع المهمّة لقاعدة العلّية، وقد طرحها الفلاسفة المتأخرون تحت عنوان «ضرورة العلّية والمعلوليّة» أو «التلازم العلّي والمعلولي»، وقبل الدخول في البحث ينبغي بيان بعض الأمور:

الأمر الأوّل: الفرق بين مسألة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة، وبين مسألة الشيء ما لم يجب لم يوجد، التي تقدّمت في بحث الموادّ الثلاث: الوجوب، والإمكان، والامتناع.

فإنّ فلاسفة الإسلام قالوا بوجود تمايز واختلاف بين المسألتين، وإن وجد تشابه بينهما؛ إذ إنّ مسألة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» في مبحث الموادّ الثلاث قائمة على أساس الوجوب الغيري، أمّا هذه المسألة - وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة - فهي قائمة على أساس الوجوب بالقياس، أي: قياس المعلول إلى علّته التامة، وهذا ما ذكره المصنّف في المتن بقوله: «وهذا وجوب بالقياس، غير الوجوب الغيري الذي تقدّم في مسألة: الشيء ما لم يجب لم يوجد».

ويختلف الوجوب الغيري عن الوجوب بالقياس بوجهين:

الأوّل: الوجوب الغيري هو الوجوب المختصّ بالمعلول، في مقابل القول بكفاية الأولويّة، فإنّ الممكن المعلول يجب بالغير كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، في بحث أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ومعنى أنّ هذا الوجوب مختصّ بالمعلول هو: أنّه من طرف واحد، وهو طرف المعلول.

الفرق بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس ١١٥

أما الوجوب بالقياس فهو لا يختصّ بالمعلول، بل يعمّ العلة أيضاً، أي: وجوب المعلول بالقياس إلى العلة، ووجوب العلة بالقياس إلى المعلول؛ لأنّه وجوب مقاس إلى الطرفين، لا من طرف واحد.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجوب الغيري حال المعلول في نفسه، مع قطع النظر عن اعتبار العلة، وإن كان من إعطاء العلة؛ ولذا لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر العلة، أمّا الوجوب بالقياس فهو حال المعلول باعتبار قياسه إلى علته، فما لم يعتبر العقل العلة - بما هي علة - ولم يقس إليها المعلول، لم يحكم بوجوبه عند وجودها.

الثاني: الوجوب الغيري لا يتحقّق إلّا فيما إذا كان أحد الشيئين معلولاً، والآخر علة له، أمّا الوجوب بالقياس فهو يتحقّق حتّى فيما إذا كانا معلولي علة ثالثة، كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، حيث قال في ضابطة الوجوب بالقياس: «والضابط فيه: أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علية ومعلوليّة، أو يكونا معلولي علة واحدة؛ إذ لولا رابطة العلية بينهما لم يتوقّف أحدهما على الآخر، فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر»^(١).

الأمر الثاني: أنّ الوجوب بالقياس - أي: وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة - لا ربط له بمفهوم العلة والمعلول، وإنّما يرتبط بذات العلة وذات المعلول؛ لأنّ منشأ الأثر في الخارج ليس المفهوم، وإنّما ذات العلة^(٢).

الأمر الثالث: أنّ الوجوب في هذه المسألة - وهي وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة - بديهيّ، أو شبه بديهيّ، والسبب في كون هذا الوجوب بديهيّاً هو لأجل أنّ معنى احتياج المعلول إلى العلة يرجع إلى الرابطة بين العلة

(١) نهاية الحكمة: ص ٦٤، الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

(٢) انظر: رحيق مختوم: ج ٢ من شرح الجزء الأوّل، ص ٣٦٠.

١١٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

والمعلول، وهي رابطة حقيقيّة، رابطة الغنى والفقر، والمقوم والمتقوم، كما تقدّم في الفصل السابق، ولكن على الرغم من كون هاتين المسألتين بديهيتين، نجد أنّ المصنّف أقام ما يشبه برهانين لإثبات المسألة الأولى، وهي وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

ولا يخفى: أنّ من ثمرات معالجة هاتين المسألتين: الإجابة على عدد من الشبهات، من قبيل: شبهة الجبر بالنسبة إلى فعل الإنسان، ومسألة دوام الفيض الإلهي منذ الأزل؛ إذ إنّ معنى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة يعني: التعاصر والتقارن بين العلة والمعلول، بلا فصل بينهما؛ ولذا طرح الفلاسفة هذه المسألة في بحث دوام الفيض؛ لأنّ الواجب تعالى فاعل تامّ، وإذا كان كذلك لا بدّ أن يكون معلوله وفعله غير منفكّ عنه، فهو تعالى دائم الفيض على البريّة منذ الأزل، مقابل المتكلّمين الذين ذهبوا إلى أنّ هناك فاصلة بين وجود العلة وبين المعلول، كما سيّضح.

الاستدلال على وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة

ذكرنا أنّ هذه المسألة بديهية أو شبه بديهية؛ لذا ما يقام من براهين على هذه المسألة لا يعدو كونها منبهات، لا براهين حقيقيّة، وقد ساق المصنّف برهانين أو منبهين على ذلك:

البرهان الأوّل

لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، لجاز عدمه، أي: عدم المعلول، وعلى هذا فإنّما أن تكون علة عدمه - وهي عدم علة الوجود - موجودة، أو لا، والتالي باطل بكلا قسميه؛ لأنّ القسم الأوّل منه - وهو عدم علة الوجود - مستلزم لاجتماع النقيضين: وجود علة الوجود - كما هو المفروض - وعدم علة الوجود.

الفرق بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس ١١٧

وأما بطلان القسم الثاني - وهو عدم وجود علّة العدم - فهو مستلزم لتحقيق المعلول - عدم المعلول - من دون علّته، وهو محال عقلاً بالبداهة. وفي ذيل هذا البرهان تعرّض المصنّف إلى مسألة استطرادية، وهي شق آخر من البرهان عكس الشق الأول.

وحاصل هذا الشق، هو: لو لم يجب عدم المعلول عند عدم علّته لجاز وجوده؛ لأنّ الواقع لا يخلو: إمّا وجود المعلول، وإمّا عدمه، ولو فرض وجوده مع تحقيق علّة عدمه - وهي عدم علّة الوجود - فإن كانت علّة الوجود موجودة، لزم اجتماع النقيضين، وهما: علّة الوجود، وعدم علّة الوجود، وإن لم تكن علّة الوجود موجودة - والفرض وجود المعلول - لزم وجود المعلول مع عدم وجود علّته، وهو محال، كما تقدّم في الفصل السابق.

البرهان الثاني

وهذا البرهان يمكن بيانه بالشكل التالي:

إنّ وجود المعلول يتوقّف على علّته، كما تقدّم في الفصل السابق، وعلى هذا يمتنع وجود المعلول من دون علّته، فإذا لم توجد علّة وجوده يجب عدمه، وإذا وجب عدمه فهذا يعني: أنّ عدم علّة الوجود علّة لعدم المعلول، أي: عدم المعلول متوقّف على عدم علّة الوجود، فيمتنع وجود عدم المعلول مع وجود العلّة؛ لأنّ عدم عدم العلّة يساوي وجود العلّة، فيجب وجود المعلول عند وجود العلّة؛ لأنّ امتناع العدم يساوي الوجوب^(١).

واستدلّ ابن سينا على ذلك: بأنّ العلّة إذا انفكّت «عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكها في سائر الأزمنة، وما كان كذلك لم يكن علّة لشيء»^(٢).

(١) سيأتي تفصيل هذا البحث والنظريّات المطروحة في المقام في البحوث التفصيليّة.

(٢) شرح الإشارات: ج ١، ص ٢٣٢.

واستدلّ العارف المعروف محمد بن الفناري بـ«أنّ الذات علّة تامّة، ولا يتخلّف عنها معلول، وإلّا لزم رجحان وجود الممكن بلا مرجّح؛ لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلّف إلى وجود المعلول، وهو محال من وجوه، كانهقلاب حقيقة الإمكان وتعدّد الواجب وحدوثه»^(١).

لكنّ الشيخ مصباح اليزدي - في تعليقه على النهاية - أورد على البرهان الذي ذكره العلامة الطباطبائي: بأنّ فيه تسامحاً واضحاً؛ وذلك لما تقدّم من: أنّ القول بأنّ عدم العلة علّة موجبة لعدم المعلول، تجوّز؛ لأنّ الأعدام لا يوجد فيها توقّف وعلّية، نعم يوجد بين عدم العلة وبين عدم المعلول تلازم، لا توقّف.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وأما ما ذكره من الوجهين فلا يصحّ عدّهما برهانين على القاعدة؛ فإنّ امتناع تحقّق العدم في غير زمان تحقّق علّته ليس أوضح من امتناع وجود المعلول في غير زمان وجود علّته، ولعلّه أشار إلى هذا بقوله: فافهم ذلك»^(٢).

وأورد على هذا البرهان - أيضاً - الشيخ الفيّاض، حيث قال: «معنى العلة التامة وإن كان أنّها واجدة لجميع ما يتوقّف عليه المعلول، بحيث لا يحتاج المعلول في تحقّقه إلى أمر آخر، إلّا أنّ عدم تحقّق المعلول بعد تحقّقها لا يستلزم كون تحقّقه رهن أمر آخر، فلا مانع من أن يوجد جميع ما يحتاج إليه المعلول، ولا يوجد المعلول؛ لكون الفاعل فاعلاً مختاراً، له أن يختار وجود المعلول بعد وجود جميع ما يحتاج إليه المعلول وأنّ يختار بقاءه على العدم. إن قلت: الاختيار الذي ذكرتموه جزءاً من أجزاء العلة التامة - فيما

(١) مصباح الأنس: ص ٢٦.

(٢) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: تعليقه رقم (٢٣٥).

الفرق بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس ١١٩

فرضتموه - خارج عما هو محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام إنّما فيما إذا تحقّقت العلة التامة بجميع أجزائها، بينما لم يتحقّق في الفرض المذكور الاختيار الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة.

قلت: الاختيار له معنيان:

الأوّل: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وهي صفة ذاتية للفاعل، متحقّقة معه من بدء وجوده.

وثانيهما: انتخاب الفعل، وهي صفة فعلية لا واقع لها وراء الفعل، فلا يعقل كونه من أجزاء علته^(١).

وسأتي تفصيل ذلك في البحوث التفصيلية.

تعليق على النصّ

• قوله **فُلَيْسَ**: «وهذا وجوب بالقياس، غير الوجوب الغيري الذي تقدّم» في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

• قوله **فُلَيْسَ**: «وعلة وجوده موجودة». أي: أنّ علة عدمه متحقّقة، والحال أنّ علة وجوده موجودة، فالواو في «وعلة وجوده» حالية.

• قوله **فُلَيْسَ**: «البرهان الأوّل». وقد أورد الشيخ الفيّاضي على هذا البرهان: بأنّ فيه مصادرة على المطلوب؛ لأنّ عدم تحقّق المعلول قد يستند لعدم علته، وقد يستند لاختيار الفاعل؛ إذ قد تتحقّق العلة التامة لكنّ المعلول لم يتحقّق؛ لأنّ الفاعل المختار لم يرد تحقّق المعلول بعد.

بعبارة أخرى: إنّ هذا البرهان مصادرة على المطلوب؛ لأنّ انحصار علة عدم المعلول في عدم علة الوجود لا يتمّ إلّا بعد إثبات وجوب وجود المعلول

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦١٨.

١٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

عند وجود علته التامة^(١).

• قوله **فَلَيْسَ**: «وكذا لو لم يجب عدمه عند علته لجاز وجوده».

هذه مسألة استطرادية، وهي شق آخر من البرهان، عكس الشق الأول، تعرّض لها لأجل مناسبتها لمحلّ الكلام.

(١) انظر: تعليقة على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦١٥.

إشكالات وردود مرتبطة بالمقام

- الإشكال الأول على وجوب وجود المعلول عند وجود علّته
- الإشكال الثاني: نقض القاعدة بالواجب تعالى
- ردّ المتكلمين على مناقشة المصنّف، وجوابه على الردّ
- محاولة أخرى للمتكلمين والاعتراض عليها وجوابه
- عودة إلى إشكال المتكلمين، وأقوال المتكلمين على الإشكال
 - ◆ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح لوجوب الفعل
 - ◆ المرجّح هو الإرادة
 - ◆ المرجّح علمه تعالى
 - ◆ المرجّح علمه تعالى بالأصلح

فإن قلت: هب أن الإنسان الفاعل المختار ليس بعلة تامة، لكن الواجب - عز اسمه - فاعل مختار، وهو علة تامة لما سواه. وكون العالم واجباً بالنسبة إليه ينافي حدوثه الزماني؛ ولذلك اختار قوم: أن فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح، واختار بعضهم: أن الإرادة مرجحة بذاتها، لا حاجة معها إلى مرجح آخر، واختار جمع: أن الواجب - تعالى - عالم بجميع المعلومات، فما علم منه أنه ممكن سيقع يفعله، وما علم منه أنه محال لا يقع لا يفعله، واختار آخرون: أن أفعاله - تعالى - تابعة للمصالح، وإن كنا غير عالمين بها، فما كان منها ذا مصلحة في وقت تفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت، فعله في ذلك الوقت دون غيره.

قلت: معنى كونه - تعالى - فاعلاً مختاراً: أنه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك، فيوجب عليه؛ فإن الشيء المفروض إما معلول له، وإما غير معلول، والثاني محال؛ لأنه واجب آخر، أو فعل لواجب آخر، وأدلة التوحيد تبطله، والأول - أيضاً - محال؛ لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه، ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه.

وأما حدوث العالم - بمعنى ما سوى الواجب - حدوثاً زمانياً، فمعنى حدوث العالم حدوثاً زمانياً كونه مسبقاً بقطعة من الزمان،

خالية من العالم، ليس معها إلا الواجب - تعالى - ولا خبر عن العالم بعد، والحال أنّ طبيعة الزمان طبيعة كمية ممكنة موجودة معلولة للواجب - تعالى - ومن فعله، فهو من العالم، ولا معنى لكون العالم - وفيه الزمان - حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمني، ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان.

وقد استشعر بعضهم بالإشكال، فدفعه بدعوى: أنّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ وهميٌّ غير موجود.

وهو مردود: بأنّ دعوى كونه اعتبارياً وهمياً اعترافٌ بعدم الحدوث الزماني حقيقةً.

ودفع الإشكال بعضهم: بأنّ الزمان حقيقة منتزعة من ذات الواجب - تعالى - من حيث بقائه.

وردّ: بأنّ لازمه التغيّر في ذات الواجب تعالى وتقدّس؛ فإنّ المنتزع عين المنتزع منه، وكون الزمان متغيّراً بالذات ضروريٌّ.

وأجيب عنه: بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزع المنتزع منه، بعدم المطابقة.

وهو مردود: بأنّ تجويز المغايرة بين المنتزع والمنتزع منه من السفسطة، ويبطل معه العلم من رأس؛ على أنّ فيه اعترافاً بطلان أصل الدعوى.

وأما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجح يرجّحه، وقد مثّلوا له بالهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان، فإنّه يختار أحدهما لا لمرجح.

ففيه: أنّه دعوى من غير دليل، وقد تقدّمت الحجة أنّ الممكن

المتساوي الجانبين يحتاج في ترجيح أحد الجانبين إلى مرجح.
فإن قيل: إن المرجح هو الفاعل مثلاً بإرادته، كما مرّ في مثال
الهارب من السبع.

أجيب: بأن مرجعه إلى القول الآتي، وسيأتي بطلانه.
وأما مثال الهارب من السبع فممنوع، بل الهارب المذكور على فرض
التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه، ولا يتحرك أصلاً؛ على أن
جواز ترجيح الممكن من غير مرجح ينسب به طريق إثبات الصانع تعالى.
وأما قول القائل: «إنَّ الإرادة مرجحة بذاتها، يتعين بها أحد
الأفعال المتساوية من غير حاجة إلى مرجح آخر»، ففيه: أنَّ الإرادة لو
رجحت الفعل فإنما ترجحه بتعلقها به، لكن أصل تعلقها بأحد
الأمر المتساوية الجهات محال.

ودعوى: أنَّ من خاصّة الإرادة ترجيح أحد الأفعال المتساوية، لا
محصل لها؛ لأنها صفة نفسانية علمية، لا تتحقّق إلا مضافةً إلى
متعلّقها الذي رجّحه العلم السابق لها، فما لم يرجح العلم السابق
متعلّق الإرادة لم تتحقّق الإرادة حتّى يترجّح بها فعل.

وأما قول من قال: «إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات، فما علم منها
أنّه سيقع يفعله، وما علم منها أنّه لا يقع لا يفعله»، وبعبارة أخرى:
«ما علم أنّه ممكن فعله، دون المحال»، ففيه: أنَّ الإمكان لازم الماهية،
والماهية متوقّفة في انتزاعها على تحقّق الوجود، ووجود الشيء متوقّف
على ترجيح المرجح، فالعلم بالإمكان متأخّر عن المرجح بمراتب، فلا
يكون مرجحاً.

وأما قول من قال: «إنَّ أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن

كنّا لا نعلمُ بها، فما كانَ منها ذا مصلحةٍ في وقتٍ تفوّتَ لو لم يفعلهُ في ذلكَ الوقتِ، أخرهُ إلى ذلكَ الوقتِ»، ففيهِ، مضافاً إلى ورودِ ما أُورِدَ على القولِ السابقِ عليه: أنّ المصلحةَ المفروضةَ - المرتبطةَ بالوقتِ الخاصِّ لأيِّ فعلٍ مِنْ أفعالهِ كيفما فرضتْ - ذاتُ ماهيّةٍ ممكنةٍ، لا واجبةٍ ولا ممتنعةٍ، فهي نظيرةُ الأفعالِ ذواتِ المصلحةِ مِنْ فعلهِ تعالى. فمجموعُ ما سواهُ تعالى مِنْ المصالحِ وذواتِ المصالحِ فعلٌ لَهُ تعالى، لا يتعدّى طورَ الإمكانِ، ولا يستغني عن علةٍ مرجّحةٍ هي علةٌ تامّةٌ، وليسَ هناكَ وراءَ الممكنِ إلّا الواجبُ تعالى، فهو العلةُ التامّةُ الموجبةُ لمجموعِ فعلهِ، لا مرجّحٌ له سواه. نعم، لما كانَ العالمُ مركّباً ذا أجزاءٍ، لبعضها نسبٌ وجوديّةٌ إلى بعضٍ، جازَ أن يقفَ وجودُ بعضِ أجزائه في موقفِ الترجيحِ لوجودِ بعضٍ، لكنّ الجميعَ ينتهي إلى السببِ الواحدِ الذي لا سببَ سواه، ولا مرجّحَ غيره، وهو الواجبُ عزّ اسمه.

فقد تحصّلَ من جميعِ ما تقدّمَ: أنّ المعلولَ يجبُ وجودُهُ عندَ وجودِ العلةِ التامّةِ. وبعضُ من لم يجد بُدّاً من وجوبِ وجودِ المعلولِ عندَ وجودِ العلةِ التامّةِ قال بـ: «أنّ علةَ العالمِ هي إرادةُ الواجبِ دونَ ذاته تعالى، وهو أسخفُ ما قيلَ في هذا المقامِ؛ فإنّ المرادَ بإرادتهِ إن كانت هي الإرادةُ الذاتية، كانت عينَ الذاتِ، وكانَ القولُ بعليّةِ الإرادةِ عينَ القولِ بعليّةِ الذاتِ، وهو يفرّقُ بينهما، بقبولِ أحدهما، وردّ الآخرِ. وإن كانت هي الإرادةُ الفعليةُ - وهي من صفاتِ الفعلِ الخارجةِ مِنَ الذاتِ - كانت أحدَ الممكناتِ وراءَ العالمِ، وفستنتجُ منها وجودَ أحدِ الممكناتِ، هذا.

الشرح

الإشكال الأول على وجوب وجود المعلول عند وجود علته

أثار المتكلمون هذا الإشكال، حيث زعموا بطلان قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة؛ لأن ما تستدعيه حاجة الممكن إلى العلة التامة - ويخرجه من حد التساوي من الوجود والعدم إلى دائرة الوجود - هو استلزام وجود العلة التامة في أي وعاء زمني كانت العلة، ولم تشترط مقارنتهما معاً، وعلى هذا: فلا مانع من أن توجد العلة التامة وفي نفس الوقت لا يوجد المعلول، ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعد برهة من الزمان، فيتحقق المعلول بعد انعدام علته ولو بزمان يسير.

وكذلك يمكن أن توجد العلة التامة ثم بعد ذلك يسنح للعلّة التامة أن توجد المعلول، وهذا وإن لم يمكن تصوّره في الأمور التكوينية التي لا اختيار فيها للفواعل والعلل، لكنّه ممكن في الفواعل الاختيارية كالإنسان مثلاً، فحيث إنّ الإنسان علّة تامّة لصدور الكلام منه، لكن بما أنّ الإنسان مختار، فيختار السكوت وعدم الكلام، فهنا تحققت العلة التامة ولم يتحقق معلولها، وإلا - أي: إذا وجب صدور الفعل من الإنسان - لم يصدق أنّه فاعل بالاختيار، وإنّما يكون فاعلاً موجّباً، وعلى هذا الأساس قالوا بعدم التلازم بين وجود المعلول وبين تحقق علته التامة.

وخلاصة الإشكال هو: أنّه إذا كان تحقق المعلول ضرورياً عند تحقق علته التامة، يستلزم أن يكون الفاعل مجبوراً، وهو ينافي اختيارية الفاعل المختار.

جواب المصنّف على الإشكال

يتّضح بطلان هذا الإشكال بالتأمّل والوقوف على حقيقة العلاقة بين العلة التامة والمعلول التي تقدّمت في الفصل السابق، وأنها علاقة حقيقيّة تكوينيّة وأنّ المعلول عين الربط والتعلّق بعلته، ربطاً حرفيّاً، قائم الذات به لا بنفسه، بل بوجود العلة التامة، وعلى هذا: فلا معنى لتخلّل العدم بين وجود العلة التامة ومعلولها، فهذا التخلّل مستحيل بأيّ نحو فرض، أي: سواء بنحو: أنّ العلة التامة توجد ثمّ تنعدم، أم بنحو: أنّ العلة التامة توجد ولا معلول بعد، ثمّ يسنح لها أن توجد المعلول، وقد تقدّم: أنّ التعاصر والتقارن والربط بين العلة التامة والمعلول إمّا بديهيّ، أو شبيه بالبديهيّ؛ لأنّ عدم تحقّق المعلول في زمان تحقّق العلة التامة، يرجع إمّا إلى أنّ المعلول متوقّف على وجود أمر آخر لم يوجد بعد، وهو خلاف الفرض، وإمّا يرجع إلى وجود مانع من تحقّق المعلول، وهذا يعني عدم تحقّق العلة التامة؛ لفقدانها لهذا الشرط العدمي، وهو خلاف الفرض أيضاً^(١).

أمّا بالنسبة إلى قولهم^(٢) من: أنّ تحقّق المعلول ضروريّ عند تحقّق علته التامة، يستلزم أن يكون الفاعل مجبوراً، وهو ينافي اختياريّة الفاعل المختار، فقد أجاب العلامة على ذلك بما يلي:

أولاً: إنّ الإنسان مثلاً ليس علة تامّة لفعله، بل هو علة ناقصة لفعله؛ لوجود علل ناقصة أخرى، كالمادّة وحضورها، واتّحاد زمان حضورها مع زمان الفعل، واستقامة الجوارح الفعّالة، وكذا الآلات والوسائط، والداعي إلى الفعل والإرادة، وغير ذلك من الأمور قبلها أو بعدها، إذا اجتمعت كلّها

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٣١.

(٢) انظر: شرح الإشارات، المحقق الطوسي: ج ٣، ص ١٣١.

إشكالات وردود مرتبطة بالمقام..... ١٢٩

صارت علّة تامّة يجب معها الفعل، أمّا الإنسان فقط فهو جزء من أجزاء العلّة التامة، وكلامنا في العلّة التامة لا مطلق العلّة، وعلى هذا: فلا تنتقض القاعدة بفعل الفاعل المختار.

ثانياً: إنّ قولكم بإمكان تحقّق العلّة في حين إنّ المعلول غير متحقّق كما في الفاعل المختار بحسب زعمكم، فهو إنكار لرابطة العلّية والمعلوليّة بين العلّة التامة ووجود المعلول، وهذا لازمه صدور كلّ شيء من كلّ شيء، وعلّية كلّ شيء لكلّ شيء، بمعنى: أنّ المعلول يتحقّق سواء وجدت علّته التامة أم لا، وليس لوجودها وعدمها أيّ تأثير في معلولها، وهذا واضح البطلان؛ لأنّه سفسطة، فتكون النار علّة للبرودة مثلاً، والحرارة علّة للظلام؛ إذ لا رابطة ولا علاقة حقيقيّة بين العلّة التامة والمعلول في الوجود.

الإشكال الثاني: نقض القاعدة بالواجب تعالى

قال المتكلّمون: لو سلّمنا أنّ الإنسان ليس علّة تامّة لفعله، لكنّ الواجب تعالى فاعل مختار، وهو علّة تامّة للعالم بأجمعه؛ إذ لا يتصوّر وراءه أمر آخر يتمّ علّيته، فيلزم على قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة: أن يكون العالم قديماً، وليس حادثاً زمانياً، ولا سبيل إلى ذلك؛ لأنّ فيه سدّاً لباب إثبات الصانع؛ لأنّ الملاك - في احتياج المعلول إلى العلّة عند المتكلّم - هو الحدوث، فلو كان العالم قديماً فهذا يعني أنّه لا يحتاج إلى صانع. وبذلك انتهى المستشكل إلى: أنّ العلّة التامة إذا كانت فاعلة بالاختيار لم يجب وجود معلولها عند وجودها؛ لأنّ الفاعل المختار تستوي إليه نسبة الفعل والترك.

ويتبيّن هذا الإشكال بشكل واضح بعد بيان مقدّمتين:

المقدمة الأولى: في معنى الحدوث الزماني عند المتكلمين

الحدوث الزماني له معنيان، المعنى الأول: مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، فإذا كان الشيء معدوماً زماناً قبل وجوده ثم صار موجوداً، سمي حادثاً زمانياً، كمسبوقية وجود اليوم بالأمس، ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس، أو مسبوقية وجود زيد بعدمه قبل ولادته، ويقابله القديم الزماني، وهو كون الشيء غير مسبوق بعدم زماني.

والمعنى الآخر للحدوث الزماني: هو كون الشيء له ابتداء، فكل شيء له ابتداء فهو حادث زماني، ويقابله القديم الزماني، وهو كون الشيء لا ابتداء له، أي: ليس متناهيًا.

والمقصود من العدم الزماني في المقام هو المعنى الأول؛ حيث يدعي المتكلمون: أن عالم الإمكان كان مسبوقاً بقطعة من الزمان خالية منه.

المقدمة الثانية: في استدلال المتكلمين على الحدوث الزماني لعالم الإمكان

حاصل استدلالهم هو: أن العالم الإمكانى منقطع الأول، غير منقطع الآخر؛ لأن الآخرة دائمة غير منقطعة، أما الزمان فهو غير منقطع الأول، وغير منقطع الآخر، وعلى هذا فإن كون صدر الزمان خالٍ من العالم، أي: مضى زمان ما وهو غير مشغول بالعالم، وعلى هذا: يتضح أن عالم الإمكان حادث؛ لأنه مسبوق بعدم زماني؛ حيث مضى زمان ولم يكن العالم موجوداً.

وقد تقدم الكلام في استدلال المتكلمين على حدوث العالم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وقد استندوا في ذلك الاستدلال إلى قاعدة عندهم مؤداها «لو ثبت قدمه امتنع عدمه، وكل ما امتنع عدمه فهو واجب» وعلى أساس هذه القاعدة قالوا باستحالة القدم الزماني لغير الواجب تعالى؛ لأنه إذا ثبت قدمه يمتنع عدمه، وما امتنع عدمه يثبت وجوب وجوده،

إشكالات وردود مرتبطة بالمقام..... ١٣١

وحيث إن الأدلة قامت على وحدانية الواجب تعالى، فعلى هذا لو وجد القديم الزماني، - غير الواجب تعالى - للزم تعدد الواجب، وهو ينافي أدلة وحدانية الواجب.

وقد أشار المصنّف إلى هذا الاستدلال في المرحلة الرابعة بقوله: «وقد استدّلوا على نفي علّة الإمكان وحده للحاجة: بأنّه لو كانت علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان - من دون الحدوث - جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا يسبقه عدم زمانيّ، وهو محال، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود، فدوام الوجود يغنيه عن العلّة»^(١).

مناقشة المصنّف للإشكال الثاني

المناقشة الأولى: إنّ المعنى الحقيقي للاختيار هو أن يكون الفاعل راضياً بفعله، وغير مجبور عليه، وهذا المعنى من الاختيار متحقّق بحقّ الباري تعالى بتمام معنى الكلمة؛ لأنّ الذي يجبره إمّا أن يكون واجباً آخر، أو معلولاً للواجب الآخر، وإمّا شيء من مخلوقاته ومعلولاته، والأوّل والثاني محالان؛ لأنّ أدلة وحدانية الواجب تبطل وجود واجب آخر، والثالث محال أيضاً؛ للزومه إلى تأثره عن معلوله، أي: أنّه يستلزم تأثير المعلول - الذي وجوده وجود رابط قائم بعلّته، ومتأخّر عن علّته - مؤثراً في علّته المتقدّمة، وهو يلزم أن يكون المتأخّر متقدّماً، وهو محال.

مضافاً إلى أنّ الواجب تعالى منزّه عن التأخّر والمعلوليّة والإمكان من جميع الجهات.

أمّا بالنسبة لما ذكره: من أنّه بناء على قاعدة وجوب وجود المعلول عند

(١) نهاية الحكمة: ص ٦٣.

١٣٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وجود علته التامة يلزم أن يكون العالم قديماً وليس حادثاً زمانياً.
فالجواب عليه: أننا نرجع الكلام إلى الزمان نفسه، فنقول: إنَّ الزمان إمّا واجب، وإمّا ممكن، ولا ثالث لهما، فإن كان واجباً، لزم تعدّد الواجب، وهو محال؛ لأن أدلة وحدانيّة الواجب تبطله.

وإن كان الزمان ممكناً، فهو فعل الواجب تعالى، ويكون حكمه حكم عالم الإمكان، فيكون منقطع الأول؛ إذ لا فرق بين إمكان الزمان وغيره، أو بين الظرف والمظروف، فالكلّ فعل الله تعالى، وعلى هذا: فلا يوجد قبل العالم زمان حتّى يقال: إنَّ العالم مسبوق بعدم زمني.
المناقشة الثانية:^(١) لو سلّمنا معكم بأنّ الزمان غير منقطع الأول والآخر، وأنّه قديم، إلّا أنّ القول بقديم الزمان يناقض قولكم بانحصار القديم بالواجب تعالى.

المناقشة الثالثة: سيأتي في المرحلة العاشرة أنّ الزمان كمّ عارض للحركة، والحركة عارضة للجسم، فالزمان بالتالي يكون عارضاً للجسم، فلو كان الزمان قديماً لا متناهياً، للزم أن يكون الجسم لا متناهياً أيضاً، إذ لا معنى لتناهي المعروض من دون تناهي العارض؛ لعدم بقاء العارض بعد فقد المعروض، وعلى هذا: فإنّ عدم تناهي الأجسام يعني: قدم العالم، وهو يناقض قولكم بحدوث العالم.

ردّ المتكلمين على مناقشة المصنّف

حاول بعض المتكلمين التخلّص من المناقشة المذكورة التي تضمّنت القول بأنّ الزمان إمّا واجب أو ممكن، فقالوا: إنّ الزمان يمكن أن لا يكون

(١) المناقشة الثانية والثالثة ذكرهما المصنّف في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشرة.

واجباً ولا ممكناً، ولا محذور في ذلك؛ لأنَّ القسمة إلى واجب وإلى ممكن ليست قسمة حاصرة، وعلى هذا قالوا: إنَّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ، والأمر الاعتباري لا منشأ لانتزاعه، ولا مصداق يحاذيه في الخارج، فهو من قبيل الزوجية والملكية ونحوها من الأمور الاعتبارية التي لا مصداق لها في الخارج، وليس لها منشأ انتزاع، وإنَّها هي أمور اعتبارية اعتبرها الشارع لتنظيم حياة الناس، فالزمان أمر اعتباري وهمي، أي: لا هو متأصل، ولا له منشأ انتزاع، وعلى هذا: فالزمان أمر عديمي لا واقع له، وهو خارج عن مقسم الإمكان والوجوب؛ لأنَّ التقسيم إلى واجب وإلى ممكن يختصُّ بالموجودات الحقيقية المتأصلة. وقد أجاب المصنّف: إنَّ قولكم بكون الزمان أمراً اعتبارياً وهمياً، يعني: أنَّ الزمان غير موجود حقيقة، وعلى هذا فيستوي القول بحدوث العالم مع القول بقدمه زماناً؛ إذ يمكن أن نعتبر العالم حادثاً، ويمكن أن نعتبره قديماً، ويمكن أن نعتبره لا حادثاً ولا قديماً؛ لأنَّ الزمان أمر وهمي لا حقيقة له، ولا منشأ انتزاع له.

قال المحقّق الداماد في القبسات: «إنَّ المتكلّفين لما لا يعنيههم، المسمّون بالمتكلّمين، وأعني: هم المعتزلة والأشاعرة، تحاملت أوهامهم في سبيل حدوث العالم، أن بين الباري الحقّ وأوّل العالم عدماً موهوماً، أزيلاً سيّلاً، ممتدّاً، تهاديه الوهمي في جهة الأزل لا إلى نهاية، ومنتهاً في جهة الأبد عند حدوث أوّل العالم، ولا يستشعرون أنَّ ذلك من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه، وتصاوير القريحة السوداوية وتخايلها»^(١).

ثم اورد أربعة إیرادات:

الإیراد الأول قال فيه: «لما تعرّفت أنّه لا يتوهم في الدهر حدّ وحدّ،

١٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وتصرّم وتجدّد، وفوات وحقوق، وامتداد وانقضاء، وتمادٍ وسيلان؛ إذ ذلك من لوازم وجود الحركة، واتّصال التغيّر، وتدرّيج الحصول شيئاً فشيئاً، وإذا كان كذلك فكيف يتصوّر في العدم الصريح الساذج والليس الصرف الباتّ تمايز حدود، وتلاحق أحوال، وتغاير أحيان، واختلاف أوقات، حتّى يُتوهّم التهادي والسيلان والنهائية واللا نهائية؟! ^(١).

وأما الثاني فذكر فيه: «لأنّه لو تصحّح في العدم ما توهّموه، لكان هو الزمان بعينه، أو الحركة بعينها؛ إذ كان متكمّماً سيّلاً، كلّ أزيد - لا محالة - من بعضه، وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فإمّا أنّه بالذات على تلك الشاكلة، فيكون هو الزمان؛ أو بالعرض، فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا على الزمان أو على الحركة اسم (العدم). فليت شعري، بأيّ ذنب استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم والإلحاق بالعدم؟! ^(٢).

وأما الإيرادان الأخيران فقال فيهما: «فلأنّه - حينئذٍ - يكون البارئ الحقّ سبحانه واقعاً في حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدميّ، تعالى عن ذلك، والعالم في حدّ آخر بخصوصه، حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه - سبحانه - وبين العالم، ويتصحّح تأخّر العالم وتخلّفه عنه - سبحانه - في الوجود. فإذا، إذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التهادي، كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، هما حاشيته وطرفاه.

وأما رابعاً، فلأنّ حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة؛ إذ لا اختلاف في العدم، ولا مخصّص من استعدادٍ أو حركة أو غير ذلك، فلم يختصّ العالم بهذا الحدّ، ولم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله؟! ^(٣).

(١) القبسات: ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

محاولة أخرى للمتكلّمين

حاول بعض المتكلّمين من الأشاعرة^(١) التخلّص من مناقشة المصنّف المتقدّمة، وحاصل هذه المحاولة هي: أنّ الزمان ليس أمراً اعتبارياً لا واقع له، وإنّما هو أمر انتزاعي، ومنشأ انتزاعه الواجب تعالى، فالزمان وإن لم يكن حقيقة متأصلة عينية في الخارج، لكن له منشأ انتزاع موجود حقيقة، وعلى هذا يكون الزمان موجوداً حقيقة بوجود منشأ انتزاعه، وهو الواجب تعالى، كالفوقية والتحتية، الموجودة بعين وجود موضوعها.

ولا يخفى: أنّ المتكلّمين اضطّروا إلى القول بأنّ منشأ انتزاع الزمان هو الواجب تعالى؛ لأنّهم لو قالوا: إنّ منشأ انتزاعه الجسم، للزم أن يكون العالم قديماً زماناً؛ لأنّ الزمان متأخّر عن المادّة، فلا يكون عالم المادّة مسبقاً بعدم زمني، ولهذا اضطّروا إلى القول بأنّ منشأ انتزاع الزمان هو الواجب تعالى.

واعترض عليهم: بأنّ لازم انتزاع الزمان من الواجب - تعالى - عروض التغيّر لذات الواجب تعالى؛ لمسانخة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه، فإذا كان الأمر الانتزاعي متغيّراً - وهو الزمان - فلا بدّ أن يكون منشأ انتزاعه - وهو الواجب تعالى - متغيّراً أيضاً.

قال المحقّق محمد تقي الآملي في درر الفوائد: «إنّ الزمان الموهوم فصحة تصوّره متوقّفة على جواز انتزاع الذات السيّال الممتدّ التدريجي الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغيّر، ولا متبدّل، مع عدم المناسبة بينهما، مع لزوم المناسبة بين الأمر الانتزاعي وبين منشئه، والحكماء ينكرونه بأشدّ الإنكار»^(٢).

(١) انظر: تعليقة الحكيم السبزواري على الأسفار: ج ٣، ص ١٤٢، تعليقة رقم (١).

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٢٦١؛ وانظر: تعليقة الحكيم السبزواري على الأسفار:

ج ٣، ص ١٤٢، تعليقة رقم (١).

١٣٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

وأجيب: بأن لا محذور أن يكون الأمر الانتزاعي شيئاً ومنشأ انتزاعه شيئاً آخر، فلا ضرورة لمطابقة المنتزع مع منشأ انتزاعه، وهو الواجب تعالى، فقد يكون الأمر الانتزاعي متغيراً غير سيّال ومنشأ انتزاعه ثابتاً غير متغير.

قال المصنّف في تعليقته على الأسفار: «النزاع بين هؤلاء وبين المتكلّمين في الحدوث الزمني، وأمّا الحدوث الذاتي فلا نزاع فيه، وقد أخرج المتكلّمون نفس الزمان من مورد النزاع، فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث؛ فراراً من لزوم الخلف بإثبات الزمان قبل الزمان، بل قالوا بعدم تناهيه في جانبي الأزل والأبد، ولما ألزموا باستلزامه القول بقدم العالم؛ لكون الزمان أحد الممكنات، ذكر بعضهم: أنّه أمر موهوم لا حقيقة له، ولازمه نقض جميع ما أبرموه من حدوث العالم زماناً؛ ولذا اضطرّ آخرون إلى القول بكون الزمان منتزعاً من ذات الواجب تعالى وتقدّس، ولما أورد عليهم: لزوم التغيّر في الذات، أجابوا عنه بجواز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه، وهو من مغايرة المفهوم للمصداق الذي لا محصّل له إلاّ السفسطة»^(١).

وأجيب: إنّ القول بعدم لزوم مطابقة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه يعني الالتزام بالسفسطة، وهدم لقواعد العلم؛ لأنّ جميع العلوم قائمة على المطابقة بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه، فانتزاع ما هو من خواصّ المادّة من غيرها سيّما الواجب تعالى، سفسطة واضحة.

مضافاً إلى وجود إشكال آخر وهو: أنّ الزمان لو كان أمراً انتزاعياً فلا حقيقة له لكي يكون العالم مسبوقاً بالعدم الزمني حقيقة، فلا يكون العالم حادثاً زمانياً، الذي هو أصل دعواهم.

وبهذا يتّضح: أنّ وجود المعلول متعاصر مع وجود علّته التامة، سواء كان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٩٨، تعليقة رقم (٢).

الفاعل مختاراً، أم لا.

وبهذا يتبين: أنّ دوام الفيض من الواجب تعالى لا يتنافى مع اختيار الفاعل.

عودة إلى إشكال المتكلمين

كان إشكال المتكلمين بأنّ الواجب تعالى فاعل مختار، وهو علّة تامّة للعالم بأجمعه، ولا يتصور وراءه أمر آخر يتمّ عليّته، فيلزم - على قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة - أن يكون العالم قديماً، وليس حادثاً زمانياً، وهو باطل؛ لأنّ فيه سداً لباب إثبات الصانع؛ لأنّ الملاك في احتياج المعلول إلى العلّة - عند المتكلمين - هو الحدوث الزماني، فلو كان العالم قديماً زماناً فهذا يعني أنّه لا يحتاج إلى صانع.

ولأجل هذا الإشكال ذهب المتكلمون إلى أقوال متعدّدة وهي:

القول الأوّل: فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح لوجوب الفعل

ذهب بعض المتكلمين إلى أنّ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح لوجوب الفعل؛ لأنّ الاختيار هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن شاء ترك، فهو متساوي النسبة إلى الفعل والترك، وللفاعل المختار أن يرجّح أحد الطرفين من دون مرجّح، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين، كما قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: «والأشعري النافي للمرجّح»^(١).

ولا يخفى: أنّ هذه المسألة - وهي: أنّ الفاعل المختار هل يحتاج إلى مرجّح، أم لا - من المسائل العويصة في الفلسفة والأصول، وبتعبير الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ هذه القاعدة هي إحدى معارك الآراء، وقد دارت حولها مناقشات طويلة، لا بين المسلمين فقط، بل بين علماء اللاهوت من المسيحيين

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ج ٣، ص ٨٥.

١٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

وفلاسفتهم أيضاً، ونقل عن بعض المصوّرين الغربيين أنّه صوّر حمراً مات جوعاً وعطشاً؛ لاستواء طريقين متساويين بينه وبين محلّ الماء والعشب، يريد بذلك الاستهزاء بمقالة الفلاسفة في استحالة الترجيح بلا مرجّح، وهذا نظير ما قالوا: إنّ الهارب من السبع إذا عنّ له - أي: ظهر أمامه - طريقان متساويان لا يبقى متحيّراً في اختيار أحدهما حتّى يدركه السبع، بل يختار أحد الطريقين لينجي نفسه.

واستنتج بعضهم: أنّ المحال هو الترجّح بلا مرجّح، وهذه الأمثلة ونظائرها إنّما يرّجح الفاعل أحد المتساويين بإرادته، لا أن يترّجح ذلك بلا مرجّح. وزعم بعضهم: أنّ الترجيح بلا مرجّح إنّما يكون قبيحاً - كترجيح المرجوح - إذا لم يكن ضرورة في أحدهما، وإلا فلا يكون قبيحاً، فضلاً أن يكون محالاً، وقد اختلط عليه أمر الترجيح الفلسفي بالترجيح الأخلاقي، وإنّما كلام الفلاسفة في حصول المعلول بلا علّة تامّة له، ومرادهم باستحالة الترجيح بلا مرجّح: استحالة صدور الفعل من الفاعل الذي هو علّة ناقصة من دون ضمّ ما يتّم العلّة^(١).

مناقشة المصنّف للقول الأوّل

لكي يتّضح المطلوب بشكل واضح ينبغي بيان المعاني المتصوّرة لقاعدة الترجيح بلا مرجّح.

ويمكن تصوير قاعدة الترجيح بلا مرجّح على أربعة معان:

المعنى الأوّل: وجود المعلول بلا علّة

أي: ترجيح أحد المتساويين بلا مرجّح. ولأجل بيان ذلك لابدّ من بيان

(١) تعلية على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي: ص ٢٣٦، رقم (٢٣٨).

المراد من المتساويين؛ إذ يطلق التساوي على معنيين:

الأول: التساوي بالمعنى المتقدم في الماهية، وهو كونها متساوية إلى الوجود والعدم، أي: الإمكان، فيمكن أن توجد، ويمكن أن لا توجد، فلا الوجود واجب لها، ولا العدم واجب لها.

الثاني: التساوي، بمعنى: أن هذا مساوٍ لهذا، كالتساوي بين الرغبةين الموجودين أمام الجائع، بمعنى: أن كلاهما الرغبةين يؤدي الغرض.

ولا يخفى الفرق بين معنيي المتساويين؛ إذ كل واحد من الشيئين الموجودين المتساويين يؤدي الغرض، بخلاف التساوي في الماهية.

والبحث في المقام هو التساوي في الماهية، وأنها يمكن أن توجد، ويمكن أن لا توجد، لكن السؤال هو: هل الماهية يمكن أن توجد من دون علة؟

والجواب: كلاً؛ لأنه لو وجدت بلا علة للزم التناقض، أي: ما فرض أنها متساوية إلى الوجود والعدم يلزم كونها غير متساوية، ويكون الوجود ضرورياً لها فقط، ويستحيل عليها العدم، وهذا هو معنى استحالة الترجيح بلا مرجح، أي: أن الممكن يوجد بلا علة، وهذا المعنى من الترجيح بلا مرجح مرجعه إلى الترجيح بلا مرجح، أي: ترجح أحد الطرفين بلا علة، وهو محال، ولا اختلاف بين الحكيم والمتكلم في هذا، بل هو من الأحكام العقلية، أو المنتهية إليها.

المعنى الثاني: عدم وجود المعلول مع تحقق علته التامة

بمعنى: أن العلة التامة موجودة، لكن الممكن يبقى على حالة التساوي ولا يوجد أبداً. نعم، بعد إعمال الإشاء يخرج من حالة التساوي، فتحقق العلة التامة لا يغير من حال تساوي الممكن، وهذا يعني: أن وجود العلة التامة كعدمها، ولا توجد رابطة بين العلة ومعلولها.

١٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه المصنّف بقوله: «للزّم أن يكون كلّ شيء علةً لكلّ شيء...»، وللزّم إنكار قانون العلّية والمعلوليّة.

ومن الواضح: أنّ هذا المعنى - من قاعدة الترجيح بلا مرجّح أيضاً يرجع إلى الترجّح بلا مرجّح، وهو محال.

المعنى الثالث: تحقّق الفعل بلا غاية

المعنى الثالث لقاعدة الترجيح بلا مرجّح هو: أن يوجد فعل بلا أن تكون له غاية، أي: لا توجد له علة غائيّة، وسيأتي أنّه يستحيل أن يوجد فعل بلا علة غائيّة؛ لأنّ البرهان قائم على أنّ العلة الغائيّة علة للعلّة الفاعليّة، فإذا لم توجد غاية فيستحيل أن يفعل الفاعل فعله.

إذن، إذا كان مرادهم من: الترجيح بلا مرجّح محال، هو: وجود الفعل بلا علة غائيّة، فهذا المعنى سيأتي أنّه موضع خلاف لا موضع اتّفاق.

المعنى الرابع: الترجيح بين الفعلين المتساويين اللذين يحقّق كلّ منهما غرض الفاعل

بمعنى: أنّه قد يكون أمام الإنسان شيئان ليس لأحدهما رجحان على الآخر، لكنّ الإنسان يرجّح أحدهما، من قبيل: ما لو أراد أحد أن يشتري شيئاً ما، فيعرض عليه اثنان من هذا الشيء، متساويان في تمام مواصفاتها، ولا يوجد أيّ فرق بينهما؛ لمطابقتها تمام الانطباق، ويقال له: اختر أحدهما، فهل يتمكّن أن يرجّح أحدهما على الآخر؟

قال المتكلّم: الترجّح بلا مرجّح ليس محالاً؛ حيث تمسّك بالمعنى الرابع، وقال: الوجدان يقضي أنّ الترجيح بلا مرجّح ليس محالاً، فالجائع له أن يرجّح أيّهما شاء، من دون الحاجة إلى مرجّح، بل البعض نجده يرجّح المرجوح على الراجح، فيرجّح الدنيا على الآخرة، بل قال المتكلّمون: إنّ الترجيح بلا

مرجح ليس محالاً بل ممكن، وواقع.

هذه هي المعاني الأربعة لقاعدة الترجيح بلا مرجح، التي يوجد فيما بينها اشتراك لفظي، مما سبب في وقوع الخلط فيها، الأمر الذي أفضى إلى إنكارها. وقد بحثت هذه المسألة في الفلسفة وعلم الكلام، وكذلك في الفلسفة الغربية، وذكروا في بيانها هذين المثالين:

١. مثال الهارب: فلو تعقب عدوُّ أحداً، وكان هذا المعقب يعلم أنَّ العدوَّ يريد أن يقتله، فسيهرب حتماً، فإرّاً بأقصى سرعته، فإذا وصل إلى مفترق طريقين لا فرق بينهما، فهل إنّه يقف على رأسهما؛ خشية الترجيح بلا مرجح، أم إنّه سيسلك أحدهما بلا تردد؟

من الواضح: أنّه سوف يستمرّ في جريه، ويسلك دون توقّف.

٢. مثال الرغيفين: لو قدّم أحد رغيفين - لا يوجد بينهما فرق - إلى جائع، وكان أحدهما يشبع الجائع، فهل يمسك هذا الجائع عن تناول أحدهما، فراراً من الترجيح بلا مرجح، أم إنّه سيتناول أحدهما من دون الالتفات إلى هذا الأمر؟

الصحيح هو الثاني؛ لأنّ الجائع لا يجد أيّ محذور في تناول أحدهما. وذكر الشهيد مطهري قضى أنّهم ذكروا في الفلسفة الأوروبية مثال «حمار بوريدان» و بوريدان أحد الفلاسفة، حيث قالوا: لو قدّم للحمار قبضتان متساويتان من العلف، إحداها عن يمينه، والأخرى عن يساره، فأيهما يختار؟ فقالوا: سيختار أحدهما.

وقد أجاب الحكماء على ما أفاده المتكلّمون بقولهم: هنالك فرق بين الترجيحات، التي يحسّها الإنسان ويعرفها، وبين الترجيحات الأخرى التي لا يحسّ الإنسان بعامل الترجيح فيها.

١٤٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وبتعبير آخر: إنهم اعتبروا الوقوع دليلاً على الإمكان هنا، حيث قالوا: لما كان هذا الشيء واقعاً، فهو إذن ممكن، في حين إن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ سلوك الإنسان وتصرفاته تخضع لمجموعة من العوامل النفسية والعقلية والسيولوجية، ولا يستطيع الإنسان دائماً أن يعرف دوافع كلّ سلوك يصدر عنه. واختيار الإنسان - وترجيحه لأحد الأمرين دون الآخر - لابدّ أن يخضع لعلّة ودافع يجعله يختار أحدهما دون الآخر.

فمثلاً: قد يختار الإنسان دائماً - في حالة التساوي - ما يقع على الجانب الأيمن منه، أو بالعكس؛ لوجود مرجّح مركّز في نفسه، من دون أن يشعر بأنّ هذه العادة مستحكمة في سلوكه.

ومن المعلوم: أنّ الجانب اللاشعوري في النفس الإنسانية ذو أثر كبير في إنتاج السلوك وتحديد المواقف الإنسانية المتنوّعة.

وعلى هذا الأساس لا يصحّ ما قاله المتكلّمون، من: أنّ وقوع الشيء دليل على إمكانه؛ لأنّ هذا القول نشأ من تجاهل دور الأسباب النفسية في السلوك^(١).

ونحن نذهب إلى خلاف ما ذهب إليه الحكماء، من: استحالة الترجّح بلا مرجّح في المقام، أي: المعنى الرابع، حيث نقول: إنّنا لا نحتاج إلى مرجّح في هذه الحالة، أي: المعنى الرابع، وهذا ما نلمسه بالوجدان؛ إذ إنّنا نختار أحد الفعلين المتساويين، أو أحد الطريقتين المتساويتين من كلّ جهة، بلا مرجّح. وهذا لا يعني تخصيصاً للقاعدة العقلية؛ وذلك لأنّ هذه الحالة خارجة تخصّصاً من القاعدة العقلية، وهي الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ قاعدة الترجيح بلا مرجّح غير شاملة للمورد.

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ٣، ص ١٠٧.

ولا يخفى: أنَّ منشأ الشبهة هو: اشتراك لفظ التساوي، فتصوّر البعض أنَّ القول بأنَّ الممكن متساوٍ هو نفس التساوي بين الرغبةين، مع أنَّ التساوي هنا بمعنى، والتساوي هناك بمعنى آخر؛ إذ معنى تساوي الممكن: أنَّه يمكن أن يوجد، ويمكن أن يعدم، أمّا التساوي بين الفعلين فهو: أنَّ كلاً من الفعلين يحقق غرض الفاعل؛ إذ إنَّ تناول أيٍّ من الرغبةين يحقق الشبع للجائع^(١).
 إن قيل: لعلَّ المرجح موجود لكن لا يلتفت إليه.

ونجيب: بأنَّ هذا المرجح الثبوتي لا قيمة له؛ لأنَّ الذي يريد أن يرجح أحد الفعلين على الآخر لابدَّ أن يكون ملتفتاً إلى جهة الترجيح، أمّا أنَّ المرجح موجود في الواقع، لكن غير ملتفت إليه، فهذا لا أثر له في تقديم هذا الفعل على ذاك.

إذن، ما ذكره جملة من الحكماء - من قبيل صدر المتألهين وغيره - من: أنَّ المرجح موجود، لكن غير ملتفت إليه، غير نافع في المقام؛ لأننا نحتاج إلى المرجح الذي يلتفت إليه الفاعل لكي يرجح على أساسه هذا الفعل دون ذاك.
 فحاصل جواب المصنّف يكمن في نقطتين:

١. أنَّ كون الفاعل لا يحتاج إلى مرجح، دعوى بلا دليل.
٢. أن ترجح الممكن إلى أحد الجانبين محال، وقد تقدّم الكلام حول هذه النقطة مفصلاً - في الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة - حيث قال المصنّف: «إنَّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً، وهو (الإمكان)، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتاب العقل في أنَّ تلبّسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند

(١) سيأتي في البحوث التفصيلية مزيد تفصيل لقاعدة: استحالة الترجيح بلا مرجح.

١٤٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

إليها؛ لمكان استواء النسبة، ولا أنه يحصل من غير سبب، بل يتوقف على أمر وراء الماهية، يخرجها من حد الاستواء، ويرجح لها الوجود أو العدم، وهو (العلة)، وليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلا بإيجاب الوجود؛ إذ لولا الإيجاب لم يتعين الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال: أنها لم صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتم من العلة إيجاد إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك»^(١).

وبهذا تبين: أنه لو لم يتحقق مرجح استحالة حصول أحد الجانبين. إن قيل: إن المرجح هو إرادة الفاعل، كما في الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما، لا مرجح.

الجواب: إن هذا مرجعه إلى القول الآتي، الذي تأتي مناقشته وإبطاله. مضافاً إلى أن ترجح الممكن بلا علة يستلزم سد باب إثبات الصانع عندهم، أي: المتكلمين؛ لأن الطريق إلى إثبات الصانع عند المتكلمين هو: أن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر المرجح، فإن جاز ترجح الممكن من غير مرجح، لم يحتج وجود الممكن إلى علة ومرجح، فتكون جميع الممكنات غير محتاجة إلى مرجح، فلا توجد رابطة عليّة ومعلوليّة بين العلة والمعلول، وهذا يعني: تحقق الحادث الزماني - الذي هو مناط الحاجة إلى العلة عندهم - بلا علة، فينسد عليهم باب إثبات الصانع؛ لجواز وجود الممكنات بلا مرجح وعلة.

ولا يخفى: أن المصنّف يذهب إلى استحالة الترجيح بلا مرجح، حتى في مثال الهارب الذي يرجع إلى المعنى الرابع من قاعدة الترجيح بلا مرجح، فذهب في مثال الهارب إلى: أنه لو لم يوجد مرجح يرجح أحد الطرفين،

(١) نهاية الحكمة: ص ٥٨، وانظر: المباحث المشرقية للفخر الرازي: ج ١، ص ٤٨٠، والأسفار: ج ٢، ص ١٣٤.

وكون الطريقتين متساويين من جميع الجهات، فإنّه يقف في موضعه ولا يتحرّك.

لكنّا - كما تقدّم آنفاً - نقول: إنّ ذلك خلاف الوجدان؛ إذ إنّنا نرى بالوجدان: أنّ في الهارب - ونحوه من الأمثلة - ترجّح أحد الطرفين وإن كانا متساويين من جميع الجهات، وتبيّن أنّ المتساويين في مثال الهارب غير المتساويين في قاعدة الترجيح بلا مرجّح، وأنّه في هذا المثال ونحوه يكون خارجاً تخصّصاً من قاعدة الترجيح بلا مرجّح، وبهذا يتّضح أنّ ما ذكره جملة من الأصوليين من النقض على قاعدة الترجيح بلا مرجّح بمثال الهارب والجائع خلط بين التساوي بالمعنى الأوّل والمعنى الرابع.

القول الثاني: المرجّح هو الإرادة

ذهب أصحاب هذا القول: إلى أنّ المرجّح هو إرادت، فإذا أردت الفعل، فالإرادة هي المرجّح لإيجاد الفعل، دون الحاجة إلى مرجّح آخر، وممّن ذهب إلى هذا القول: بعض الأشاعرة من المتكلّمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري^(١).

وحاصل جواب المصنّف هو: أنّ الإرادة من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، كالعلم والقدرة، التي تحتاج إلى متعلّق، فقد يكون متعلّقها الوجود أو العدم أو هذا الطرف أو ذاك.

لكنّ السؤال هو: لماذا تعلّقت الإرادة بالوجود دون العدم؟ ولماذا تعلّقت بهذا الطرف دون ذاك؟ وما هو المرجّح لتعلّقها بأحد الأطراف؟ وعلى هذا لم

(١) انظر: شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٣٦. الأسفار: ج ٦ ص ٣٢٠. وأيضاً ذهب إليه المتأخّرون من المعتزلة على ما نقل عنهم السبزواري في تعليقه على الأسفار: ج ٦، ص ٣٢٥.

١٤٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

ينقطع السؤال بِلِمَ وجد؟ ولمَ لم يوجد؟ إذن، الكلام في مبادئ الإرادة، فإننا حينما نأتي إلى فعل من الأفعال نسأل أولاً: لماذا تعلّقت إرادته تعالى بإيجاد هذا الفعل؟ ولماذا وُجد بهذا النحو وبهذه الكيفية؟ ولماذا خلق الله - تعالى - الإنسان بهذه الكيفية دون غيرها؟ ولماذا لم يخلق تعالى إنساناً ذا خمسة رؤوس مثلاً، وهذا من الأسئلة التي تتّجه صوب سبب ومبادئ تعلّق الإرادة.

وبعبارة أخرى: إنّ الإرادة لا تصلح أن تكون بنفسها مرجّحة للفعل؛ لأنّها أمر ذو أضافة، ولا تتحقّق إلّا بعد تعيّن متعلّقها، ومن الواضح: أنّ تعيّن متعلّقها مقدّم على تحقّقها، فلا بدّ أن تحتاج إلى مرجّح في الرتبة السابقة على الإرادة، ومن هنا اضطرّ الحكماء أن يقولوا: إنّ المرجّح هو العلم بالنظام الأصلح، أو إنّ المرجّح هو الإرادة الذاتية، أو الحبّ، أو الداعي، ونحوها من الأقوال.

إن قيل: إنّ من خصوصيّات الإرادة ولوازمها: ترجيح أحد الأفعال المتساوية، أي: يكفي بنفسها في المرجّحية من غير حاجة إلى مرجّح آخر. الجواب: إنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ كلامنا ليس في أنّ الإرادة إذا تعلّقت بفعل، هل تكفي في تحقّقه أم لا؟ وإنّما الكلام في سبب تعلّق الإرادة بهذا الفعل؛ لأنّ الإرادة صفة نفسانيّة علميّة لا يمكن أن تتحقّق إلّا مضافة إلى متعلّقها، الذي رجّحه العلم السابق لها، وهو العلم بالمصلحة في المعلوم، أو الداعي، أو الحبّ، أو غيرها، وعلى هذا: فما لم يرّجح العلم السابق أو الحبّ، أو... متعلّق الإرادة لم تتحقّق الإرادة، ومن ثمّ لا يمكن أن يترجّح بها فعل من الأفعال.

القول الثالث: المرجّح علمه تعالى

ذهب أصحاب هذا القول إلى: أنّ المرجّح عند الواجب تعالى هو علمه،

فما علم من الأفعال أنه ممكن سيقع يفعله، وما علم منه أن الفعل يستحيل أن يقع، فلا يفعله.

وهذا القول هو الظاهر مما نسب إلى جمهور أهل السنّة، من أن إرادته تعالى نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها، فما علم أنه أراد في الوقت الذي علم أنه يكون فيه، وما علم أن لا يكون إراد أن لا يكون^(١).

وقريب منه ما نسب إلى الحسين بن محمد النجّار، الذي كان يقول: «إن الله لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم وقته، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون»^(٢).

قال صدر المتأهّين: «ومنهم من قال: إنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيعلم: أنه أي المعلومات يقع، وأيّها لا يقع، فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع؛ لأنه لو لم يقع كان علمه جهلاً، وإذا كان ذلك مختصاً بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع، فلا جرم يريد ما يعلم أنه يقع، ولا يريد غيره؛ لأن إرادة المحال محال»^(٣).

وأجاب المصنّف عن ذلك جواباً نقضياً جدلياً على مبانيهم؛ لأنّ المتكلّمين يرون: أن العلم متأخّر وجوداً عن وجود المعلوم، فيكون تابعاً وليس بمتبوع فلا يكون مرجّحاً، وذلك لأنّ الإمكان متأخّر رتبة عن الوجود؛ لأنّ الإمكان لازم الماهيّة، والماهيّة متوقّفة - في انتزاعها - على تحقّق الوجود؛ لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ووجود الشيء متوقّف على المرجّح، فيكون العلم بالإمكان متأخّراً عن المرجّح - بالفتح - بثلاث مراتب

(١) انظر: الفرق بين الفرق، للأسفرائيني: ص ٢٥٩.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٣١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٣٣.

١٤٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

أو أربع، وهي: الإمكان، ثم الماهية، ثم الوجود، ثم ترجيح المرجح، ومن المحال أن يكون المرجح - وهو العلم بالفرض - متأخراً؛ لأنّ لازمه تأثير المتأخر في المتقدم، وهو محال.

إذن، الحاجة إلى المرجح تكون قبل الإيجاد، لا بعده، وما ذكرتموه على مبانيكم - وهو: أنّ المرجح عند الواجب تعالى هو علمه - يلزم أن يكون المرجح - المتأخر بمراتب - متقدماً، وهو من الدور المضمر، الذي هو أشدّ فساداً من الدور المصرّح.

ومن الواضح: أنّ هذا الجواب جديّ، مبتنٍ على مباني المتكلمين، وليس جواباً برهانياً، وسيأتي - في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة - أنّ العلم لا يتوقّف على وجود المعلول، بل علمه الذاتي يكون علة لوجود المعلوم؛ لأنّه تعالى عالم بالأشياء بجميع خصوصيّاتها قبل إيجادها.

جوابان آخران لصدر المتأهّلين

وقد أجاب صدر المتأهّلين بجوابين آخرين:

الأوّل منهما مبنيّ على أنّ العلم تابع للمعلوم، أي: أنّ تخصيص وقوعه في وقت معيّن تابع لقصدّه فيها، فلو كان القصد إلى إيقاعه في ذلك الوقت تابعاً لعلمه بوقوعه فيه للزم الدور، حيث قال: «الذي ذكروه ثالثاً أنّه يريد ما علم أنّه سيقع، فنقول: علمه بوقوعه في وقت كذا إذا كان تابعاً لوقوعه في ذلك الوقت المعيّن، ولا شكّ أنّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصدّه إلى إيقاعه فيه، فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه، لزم الدور»^(١).

وأما الجواب الثاني فهو مبنيّ على أنّ علمه تعالى ليس تابعاً للمعلوم، بل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٣٤.

إشكالات وردود مرتبطة بالمقام..... ١٤٩

علمه سبب لتحصل الممكنات، مقدّم عليها، لا أنّه تابع لتحقيقها، حيث قال: «قد علمت بطلان شيئية المعدومات، وأنّ الماهيات تابعة للوجودات، وستعلم أنّ علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات، متقدّم عليها، لا أنّه تابع لحصولها»^(١).

وعلق الحكيم السبزواري على الجواب الثاني بقوله: «عنى علمه في الأزل بما عليه الشيء، إن كان بسبب شيئية الوجود لزم الدور، وإن كان بسبب شيئية الماهية يلزم ثبوت المعدوم، وإن كان بسبب شيئية الماهية والعين الثابت متقدراً بوجود الحق تعالى تبعاً وتطفلاً كما سيجيء في الإلهيات، فهو شيء لم يصلوا إليه فضلاً عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى وأبسط في وجود بسيط الحقيقة، مع أنّ ذلك العلم الأزلي الوجوبي لا يكون مخصّصاً للحدوث لكونه فعلياً»^(٢).

وعلق عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «العلم من الصفات ذات الإضافة، ولا يعقل بدون فرض متعلّق له، فالمتعلّق إن كان هو الماهية الموجودة في الخارج فوجودها - بصرف النظر عن تعلّق العلم به - واجب بالغير، فوجوبه ليس ناشئاً عن العلم، وإلاّ لدار، وإن كان المتعلّق نفس الماهية بدون الوجود لزم ثبوت الماهية قبل الوجود، وهو محال؛ خلافاً لما زعمه بعض المتكلمين.

فإن قلت: متعلّق العلم هو الماهية الموجودة في علم الباري تعالى. قلت: لهذا الكلام تفسيران: أحدهما ما يزعمه العامة من أنّ الله تعالى ذهنًا كذهن الإنسان توجد فيه صور الأشياء، وتلزم عليه توالٍ فاسدة جدًّا،

(١) المصدر السابق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٣٥، تعليقة رقم (٢).

١٥٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وثانيهما ما قال به صدر المتألهين في باب علم الباري تعالى، وأشار إليه الحكيم السبزواري، من تحقق كل شيء بنحو البساطة في ذاته تعالى؛ لاشتماله على كل الكمالات، فهذا المعنى - مضافاً إلى أنه بعيد عن أذهان هؤلاء - لا يصحّ تخصّص المعلول؛ لأنّ هذا العلم هو عين ذاته سبحانه، وحكمه حكم الذات^(١).

القول الرابع: المرجّح علمه تعالى بالأصلح

ذهب بعض المتكلّمين إلى: أنّ المرجّح هو علمه تعالى بالأصلح، فهؤلاء فرضوا: أنّ الله تعالى لا يفعل إلّا لمصلحة، فأفعاله تعالى تابعة للمصالح الواقعيّة، وإن كنّا لا نعلم بتلك المصالح، فما كان من أفعاله تعالى له مصلحة في وقت معيّن، فعله في ذلك الوقت دون غيره؛ إذ لا مصلحة في غير وقته المعيّن.

وممن ذهب إلى هذا القول: جمهور قدماء المعتزلة، كما نقل ذلك الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «وقيل - القائل هو المعتزلي -: إنّ المرجّح علم ربنا تعالى وتقدّس بالأصلح»^(٢).

وهذا القول يوافق مبنى المعتزلة القائلين بأنّ خلق العالم في زمان خاصّ دون غيره من الأزمنة، هو لأجل وجود مصلحة في خلقه في ذلك الوقت، لأنّه تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل إلّا لمصلحة.

وقد أجاب المصنّف عن ذلك بجوابين، أحدهما نقضيّ، والآخر حليّ:

الجواب الأوّل - وهو النقضي -: وهو عين ما تقدّم في الجواب عن العلم، وحاصله: أنّ المصلحة نفسها لا تكفي للترجيح ما لم تكن معلومة، والعلم بالمصلحة متأخّر عن المصلحة، وهي متأخّرة عن وجود الفعل، ووجود الفعل

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٣٨ رقم (٢٣٩).

(٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ج ٣، ص ٨٥، وانظر الأسفار: ج ٦، ص ٣٢٥.

متوقّف على ترجيح المرجّح، فلو كان العلم بالمصلحة مرجّحاً لوجود الفعل
لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

الجواب الثاني - وهو الجواب الحليّ - وحاصله: أنّ المصلحة إمّا واجبة،
وإمّا ممتنعة، وإمّا ممكنة، فإن كانت واجبة فهو باطل؛ لأنّ أدلّة وحدانيّة
الواجب تبطله؛ وإن كانت ممتنعة فهي معدومة؛ لأنّ كلّ ممتنع معدوم،
والمعدوم لا شيءيّة له حتّى يكون العلم به مرجّحاً ومنشأً للآثار؛ وإن كانت
ممكنة، صارت جزءاً من العالم، وكلامنا في مجموع العالم، وهو ما سوى
الواجب تعالى.

مضافاً إلى أنّ الزمان من لوازم الجسمانيّات التي في هذا العالم، وليس قبل
خلق العالم زمان.

نعم، لما كان العالم مجموعاً مركّباً، ذا أجزاء مترابطة فيما بينها بنسب
وجودية، كما هو شأن المركّبات؛ والتركيب معلول الحاجة، والحاجة تقتضي
وجوداً لتلك النسب الوجودية، فعلى هذا: يجوز أن يكون تحقّق بعض الأجزاء
مرجّحاً لوجود البعض الآخر، لكنّ الجميع ينتهي إلى الواجب تعالى.
ويتحصّل من جميع ما تقدّم: صحّة قاعدة وجوب وجود المعلول عند
وجود علّته التامة.

القول الخامس: إنّ علّة العالم إرادته تعالى

وفي خاتمة هذا البحث يذكر المصنّف قولاً آخر، يصفه بأنّه أسخف ما
قيل؛ حيث ذهب صاحب هذا القول - بعدما لم يجد مناصاً من عدم إنكار
قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة - إلى أنّ علّة العالم هي
إرادة الواجب تعالى، وهو غير القول المتقدّم الذي يقول: إنّ علّة العالم هي
ذات الواجب تعالى، والمرجّح هو إرادته.

١٥٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

فلكي يتخلص من الإشكالات المتقدمة، قال: إِنَّ عِلَّةَ الْعَالَمِ هِيَ إِرَادَةُ الْوَاجِبِ تَعَالَى، لَا ذَاتَهُ؛ إِذْ لَوْ قُلْنَا: أَنَّ عِلَّةَ الْعَالَمِ هِيَ ذَاتُهُ تَعَالَى، فَحَيْثُ إِنَّ الذَّاتَ قَدِيمَةً، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ قَدِيمًا، وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ كَانَتِ الْعِلَّةُ هِيَ الْإِرَادَةُ، وَحَيْثُ إِنَّ إِرَادَتَهُ تَعَالَى مَخْلُوقَةٌ حَادِثَةٌ فَيَكُونُ الْعَالَمُ حَادِثًا. وَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ: بِأَنَّ مَرَادَكَ مِنَ الْإِرَادَةِ إِمَّا الذَّاتِيَّةَ، وَإِمَّا الْفَعْلِيَّةَ، فَإِنَّ كَانَتِ الْعِلَّةُ هِيَ الْإِرَادَةُ الذَّاتِيَّةَ، فَهِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الذَّاتِ وَبَيْنَ الْإِرَادَةِ، فَلَا مَعْنَى لِلْقَوْلِ بِأَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ هِيَ الْإِرَادَةُ دُونَ الذَّاتِ. وَإِنْ كَانَتِ الْعِلَّةُ التَّامَّةَ هِيَ الْإِرَادَةُ الْفَعْلِيَّةَ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْفِعْلِ، فَهِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ أَيْ: أَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ، وَكَلَامُنَا فِي مَجْمُوعِ الْعَالَمِ، بِمَا يَعُمُّ الْإِرَادَةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَلَا يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ عِلَّةً لِنَفْسِهِ.

تعليق على النص

- قوله **فَلَيْسَ**: «فِي أَيْ وَعَاءٍ كَانَتْ هِيَ». هذه العبارة هي الصحيحة، بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير بـ«كَانَتْ هُوَ».
- قوله **فَلَيْسَ**: «الْعِلَّةُ التَّامَّةُ فَاعِلَةٌ بِالِاخْتِيَارِ بِمَكَانٍ مِنَ الْوُضُوحِ». أَيْ: خصوصاً إذا كان الفاعل مختاراً، فهو عِلَّةٌ تَامَّةٌ، لكن لم يرد، ثُمَّ بَعْدَ بَرَهَةٍ مِنَ الزَّمَانِ أَرَادَ. وَالْفَاعِلُ بِالِاخْتِيَارِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ عِلَّةً تَامَّةً بِنَفْسِهِ، كَمَا فِي الْوَاجِبِ تَعَالَى، أَمْ يَكُونُ جُزْءًا مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ، كَمَا فِي الْإِنْسَانِ.
- قوله: «إِنَّ الْفَاعِلَ الْمُخْتَارَ... عِلَّةٌ تَسْتَوِي نَسْبَتِهَا إِلَى الْفِعْلِ وَالْتِرْكِ».
- المراد من العِلَّةِ فِي الْعِبَارَةِ: هِيَ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ لِلْفِعْلِ، كَمَا يَشْهَدُ لِذَلِكَ قَوْلُهُ فِي الْعِبَارَةِ الْلَّاحِقَةِ، وَهِيَ: «وَهُوَ خَطَأً، فَلَيْسَ الْإِنْسَانُ الْفَاعِلُ بِاخْتِيَارِهِ عِلَّةً تَامَّةً لِلْفِعْلِ»، وَكَذَا قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْمُخْتَارَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ تَامَّةٍ».
- قوله **فَلَيْسَ**: «عَلَى أَنْ تَجْوِيزِ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ».

- الفاعل المختار بكونه علّة تامّة، كما هو فرضهم.
- قوله **فُلَيْسَ**: «إنكار لرابطة العلّية». لأنّه يلزم أن تكون العلّة التامّة كغيرها من الأشياء الأجنبية عن المعلول، في كون نسبتها إلى المعلول إمكاناً بالقياس، فيجوز وجود المعلول وعدمه على حدّ سواء، فلو جاز كونها علّة والحال هذه، يلزم أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء.
- قوله **فُلَيْسَ**: «وهو علّة تامّة لما سواه». أي: لمجموع العالم بأجمعه.
- قول **فُلَيْسَ**: «ولذلك اختار قوم: أنّ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح».
- أي: لما قال المتكلّمون بالحدوث الزماني للعالم، والحدوث في وقت دون وقت يستدعي مرجّحاً يرجّح حدوث العالم في ذلك الوقت المعين، فيسألون عن المرجّح للحدوث في ذلك الوقت، فأجابوا تارة بأنّ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجّح، وأخرى بأنّ الإرادة أو العلم أو المصلحة مرجّحة.
- قوله **فُلَيْسَ**: «لاستلزامه تأثير المعلول». أي: أنّه لو كان وجود المعلول متوقّفاً على إيجاد العلّة، فلو كان إيجاد العلّة أيضاً - متوقّفاً على وجود المعلول - بأن يكون المعلول مجبراً للعلّة على الفعل - لزم الدور.
- قوله **فُلَيْسَ**: «وأما حدوث العالم، بمعنى ما سوى الواجب».
- قيّد المصنّف العالم بما سوى الواجب؛ لأنّ المتكلّم لا يرى أنّ هناك موجوداً ما سوى الواجب إلّا وهو مادّي، فلا مجرد إلّا الواجب سبحانه، وما عداه فهو مادّي.
- قوله **فُلَيْسَ**: «والحال أنّ طبيعة الزمان طبيعة كميّة». لأنّه كمّ غير قارّ، كما تقدّم.

- قوله **فُلَيْسَ**: «تجويز المغايرة بين المنتزع والمنتزع منه من السفسطة».
- سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر: أنّ السفسطة على أنحاء

١٥٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

متعدّدة، تشترك جميعها في إنكار العلم.

• قوله قُلَيْبٌ: «ودعوى أنّ من خاصّة الإرادة ترجيح أحد الأفعال

المتساوية».

تقدّم في ثنايا البحث: أنّ التساوي يطلق على معنيين: أحدهما التساوي في

الماهية، والآخر التساوي في الفعلين اللذين يؤدّي كلّ منهما غرض الفاعل،

كالتساوي بين الرغيفين أو بين الطريقين.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول

- البرهان الأوّل
- البرهان الثاني
- تعليق على النصّ
- بحوث تفصيليّة

(١) الجبر الفلسفي؛ الدليل الأوّل

١. نظريّة الفلاسفة

٢. نظريّة المتكلّمين

٣. نظريّة بعض الأصوليين

الدليل الثاني: الإرادة ليست اختياريّة

(٢) في استحالة الترجيح بلا مرجّح

(٣) استحالة عدم وجود المعلول مع تحقّق علّته التامة

(٤) استحالة توارّد علّتين مستقلّتين على معلول واحد

وأما مسألة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول؛ فلأنه لو لم تكن العلة واجبة الوجود عند وجود المعلول، لكانت ممكنة؛ إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجه، وإذ كانت ممكنة كانت جائزة لعدم، والمعلول موجود قائم الوجود بها، ولا زمه وجود المعلول بلا علة. فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً، لا بقاءً، فمن الجائز أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول، ويبقى المعلول على حاله. قلت: هو مبني على ما ذهب إليه قوم - من أن حاجة المعلول إلى العلة في الحدوث دون البقاء، فإذا حدث المعلول بإيجاد العلة انقطعت الحاجة إليها، ومثلوا له بالبناء والبناء، فإن البناء علة للبناء، فإذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء، ولم يضره عدمه. وهو مردود، بأن الحاجة إلى العلة خاصة لازمة للماهية؛ لإمكانها في تلبسها بالوجود أو عدم، والماهية - بإمكانها - محفوظة في حالة البقاء، كما أنها محفوظة في حالة الحدوث، فيجب وجود العلة في حالة البقاء، كما يجب وجودها في حالة الحدوث. على أنه قد تقدم: أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط قائم بها، غير مستقل عنها، فلو استغنى عن العلة بقاء كان مستقلاً عنها، غير قائم بها، وهذا خلف.

برهان آخر: قال في الأسفار: «وهذا - يعني: كون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث - أيضاً باطل؛ لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق، وكون ذلك الوجود بعد عدم، وتفحصنا عن علة

الافتقار إلى الفاعل: أهى أحد الأمور الثلاثة، أم أمرٌ رابعٌ مغايرٌ لها؟ لم يبقَ من الأقسامِ شيءٌ إلا القسمُ الرابعُ.

أمّا العدمُ السابقُ فلأنّه نفى محضٌ، لا يصلحُ للعلية، وأمّا الوجودُ فلأنّه مفتقرٌ إلى الإيجادِ المسبوقِ بالاحتياجِ إلى الوجودِ، المتوقّف على علةٍ الحاجةِ إليه، فلو جعلنا العلةَ هي الوجودَ لزمَ تقدّمُ الشيءِ على نفسه بمراتب.

وأما الحدوثُ فلافتقاره إلى الوجودِ؛ لأنّه كفيّةٌ وصفةٌ له، وقد علمتَ افتقارَ الوجودِ إلى علةٍ الافتقارِ بمراتب، فلو كانَ الحدوثُ علةً الحاجةِ لتقدّمَ على نفسه بمراتب، فعلةُ الافتقارِ زائدةٌ على ما ذكرتَ.

وقد اندفعتُ بما تقدّمَ مزعمةٌ أخرى لبعضهم، وهي قولهم: «إنّ من شرطِ صحّةِ الفعلِ سبقُ العدمِ»، والمرادُ بالسبقِ السبقُ الزمانيُّ. ومحصله: أنّ المعلولَ بما أنّه فعلٌ لعلتهِ يجبُ أن يكونَ حادثاً زمانياً، وعلّوه: بأنّ دوامَ وجودِ الشيءِ لا يجامعُ حاجتهُ، ولازمُ هذا القولِ أيضاً عدمُ وجودِ المعلولِ عندَ وجودِ العلةِ.

وجهُ الاندفاع: أنّ علةَ الحاجةِ إلى العلةِ هي الإمكانُ، وهو لازمُ الماهيةِ، والماهيةُ معَ المعلولِ كيفما فرضَ وجودُها، من غيرِ فرقٍ بينَ الوجودِ الدائمِ وغيره، على أنّ وجودَ المعلولِ رابطٌ بالنسبةِ إلى العلةِ، قائمٌ بها، غيرُ مستقلٍّ عنها، ومن الممتنعِ أن ينقلبَ مستغنياً عن المستقلِّ الذي يقومُ به، سواءً كانَ دائماً أو منقطعاً، على أنّ لازمَ هذا القولِ خروجُ الزمانِ من أفقِ الممكناتِ، وقد تقدّمتُ جهاتُ فسادِهِ.

الشرح

بعدما انتهى المصنّف من المسألة الأولى، وهي: مسألة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، شرع في بيان المسألة الثانية، وهي: وجوب العلة التامة عند وجود المعلول، وهي على العكس من المسألة الأولى، وقد ساق المصنّف برهانين على ذلك:

البرهان الأوّل على وجوب العلة التامة عند وجود المعلول

إذا كان المعلول موجوداً، فلا بدّ من وجوب علته التامة؛ لأنّه إذا لم تكن علته التامة واجبة، لكانت إمّا ممكنة، وإمّا ممتنعة؛ لأنّ الحصر عقليّ في الموادّ الثلاث: الوجوب، والإمكان، والامتناع. أمّا فرض الامتناع، فهو خلف فرض العلية؛ لأنّ الفرض وجود المعلول، فلو كانت العلة ممتنعة لاستحال وجود المعلول؛ لأنّ العدم يستحيل أن يكون علة لمعلول.

مضافاً إلى أنّ «العلة بالقياس إلى المعلول لو كانت ممتنعة، فلم تجتمع علة مع معلولها، مع أنّنا نرى اجتماع العلة والمعلول في كثير من الموارد، كما يعترف به الخصم أيضاً، وكيف تكون العلة ممتنعة بالقياس إلى معلولها، والامتناع بالقياس إنّما يتحقّق لو كان المعلول بوجوده طارداً لوجود العلة، وليس كذلك»^(١).

(١) تعلية على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٤، رقم (٥٣).

١٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وأما الشق الثاني، وهو: أن تكون العلة ممكنة، فهو باطل أيضاً؛ لأنه لا يجوز أن تكون العلة ممكنة، مع أن المعلول موجوداً ومتحققاً؛ لأنه يلزم وجود المعلول بلا علة، وهو محال عقلاً، كما تقدّم.
وعلى هذا الأساس لا بدّ من وجوب العلة عند وجود المعلول.

الإشكال على البرهان المتقدم

إنّ المعلول يحتاج إلى العلة في الحدوث فقط^(١)، ولا يحتاج إليها في البقاء، وعلى هذا: فيمكن أن تنعدم العلة بعد حدوث معلولها؛ إذ بعد موت البناء يبقى البناء، كما هو مشاهد، لاسيّما في التماثيل والنحوت والصور ونحوها.
وهذا الإشكال مبنيّ على حصر حاجة المعلول إلى العلة بالحدوث فقط، وهو مردود بما يلي:

أولاً: إنّ ملاك الاحتياج إلى العلة ليس هو الحدوث، بل ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، ومن الواضح: أنّ الإمكان لازم الماهية في الحدوث والبقاء.
أمّا مثال البناء والبناء، فيرد عليه: أنّ البناء ليس علة حقيقية للبناء، بل حركات يده علة معدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، والعلة الحقيقية للاجتماع هي طبائع نفس الأجزاء، وهي أيضاً علة لبقائه مدّة يعتدّ بها، وهذا ما صرّح به المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «بأنّ البناء ليس علة موجدة للبناء، بل حركات يده علة معدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثمّ اليبوسة علة لبقائه مدّة يعتدّ بها»^(٢)

(١) وهو قول جمهور المتكلمين. انظر: شرح الإشارات للمحقق الطوسي: ج ٣، ص ٦٨، وتقدّم هذا البحث والجواب عليه في البحوث التفصيلية في نهاية الفصل الأوّل.

(٢) بداية الحكمة: ص ٦٩، الفصل التاسع من المرحلة الرابعة.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٦١

ثانياً: تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة: أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى علّته وجود رابط، قائم بها، فهو غير مستقلّ عنها، فلو كان احتياج المعلول إلى علّته في الحدوث فقط، للزم كونه مستقلاًّ عن علّته بقاءً، وهو خلف ما فرض كونه رابطاً، قائماً بعلّته، غير مستقلّ عنها.

البرهان الثاني على وجوب العلة التامة عند وجود المعلول

هو ما ذكره صدر المتألّمين في الأسفار، وبيانه:
حيث إنّ الحدوث عند المتكلّمين هو مسبوقيّة الوجود بالعدم، وهذا المعنى لو حلّلناه نجد أنّ له أركان ثلاثة:
الأوّل: العدم السابق.

الثاني: الوجود اللاحق.

الثالث: ترتّب الوجود بعد العدم، وهو الحدوث.

فلو تفحصنا هذه الأركان الثلاثة للبحث عن أيّها يكون ملاك الحاجة إلى العلة، فلا نجد أنّ أيّاً منها يصلح أن يكون ملاك الحاجة إلى العلة، وعليه: لا بدّ أن يكون ملاك الحاجة إلى العلة شيئاً رابعاً مغايراً لهذه الثلاثة؛ وذلك لما يلي:

أمّا الأوّل، وهو العدم السابق، فمن المستحيل أن يكون هو الملاك في الحاجة إلى العلة؛ لأنّ العدم بطلانٌ محض، لا يصلح للعلية.

أمّا الثاني، وهو الوجود اللاحق، فلا يصلح أن يكون ملاكاً للحاجة إلى العلة؛ لأنّ الوجود متأخّر رتبة عن الإيجاد، والإيجاد متأخّر رتبة عن الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجود - أي: الوجود بالغير - متأخّر عن الإيجاب، والإيجاب متأخّر عن الإمكان، والإمكان متأخّر عن الحاجة، وعليه: لو كان ملاك الحاجة إلى العلة هو الوجود، للزم تقدّم الوجود على

١٦٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

نفسه بمراتب خمس، فيلزم أن يكون المتأخر متقدماً، وهو محال.
وأما الثالث، وهو الحدوث - الوجود بعد العدم - فكذا لا يصلح أن يكون ملاكاً للعلية؛ لأنّ الحدوث صفة للوجود، وبما أنّ الحدوث متأخر عن الوجود؛ لتأخر الصفة عن الموصوف، والوجود (الموصوف) متأخر عن علة الحاجة إلى العلة بخمس مراتب، كما تقدّم آنفاً، فيلزم تقدّم الحدوث على نفسه بست مراتب، وهو محال.

وبهذا يتّضح عدم صلاحية أيّ من هذه الأركان الثلاثة - وهي: العدم السابق، والوجود اللاحق، والحدوث - إلى أن يكون علة الحاجة إلى العلة، وعليه: لا بدّ أن يكون الملاك في الحاجة إلى العلة أمراً آخر غير هذه الثلاثة. ولا يخفى: أنّ صدر المتأهّلين طوى المراحل، ولم يذكر منها إلا ثلاثة، وإلاّ فهي أكثر ممّا ذكر؛ لأنّ الماهية تقرّرت، فأمكنّت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجدت، فأوجدت، فحدثت، وهي ما يقارب سبع مراحل.

اندفاع شبهة أخرى

حاصل هذه الشبهة: أنّ من شرط صحّة الفعل - أي: من شرط إمكان الفعل؛ لأنّ الصحّة في الفلسفة بمعنى الإمكان - هو أن يكون مسبوقاً بعدم زمني؛ لأنّه لو لم يكن مسبوقاً بعدم زمني، يلزم أن يكون ذلك الفعل دائماً، وإذا كان دائماً كان قديماً، وإذا كان قديماً لم يحتج إلى علة؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه^(١).

وقد ذكر صاحب وعاية الحكمة: أنّ الفرق بين هذا الإشكال والإشكال السابق، هو: أنّ السابق يرى أنّ علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث، أمّا هذا

(١) تقدّم هذا الإشكال وجوابه في البحوث التفصيليّة من الفصل الأوّل.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٦٣

الإشكال فهو يرى أنّ علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان مشروطاً بالحدوث^(١). قال صدر المتألهين: «إنّ لهذا المطلب - حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه - لابدّ من مزيد تأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة»، ثم ذكر عشرة براهين عليه، وبعد ذلك تعرّض لشبهات المخالفين ودفعها^(٢).

الجواب على الإشكال

أولاً: إنّ ما تقدّم من الإشكال يتمّ فيما لو بنينا على أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث، وقد تقدّم بطلانه، وثبت: أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، لا الحدوث، ومن الواضح: أنّ الإمكان ملازم للماهية، من دون فرق بين الوجود الدائم وغيره.

وثانياً: ما تقدّم - مراراً - من أنّ وجود المعلول وجود رابطي بالنسبة إلى العلة، قائم بها، غير مستقلّ عنها، ويستحيل أن ينقلب الوجود الرابطي إلى وجود مستقلّ مستغنٍ عن العلة؛ لأنّ الوجود الرابطي عين الفقر والحاجة، فإذا انقلب إلى مستغنٍ، فهو يعني سلب الشيء عن نفسه، وهو محال.

وثالثاً: إنّ اشتراط صحّة الفعل بمسبوقيته للعدم، لازمه خروج الزمان من دائرة الممكنات، وقد تقدّم بطلانه؛ إذ لا سبق زمني للزمان، مع أنّه معلول، والحاصل: أنّ الزمان بنفسه ليس حادثاً زمانياً رغم معلوليّته.

وهذا ما ذكره المصنّف في الفصل السادس من المرحلة الرابعة بقوله: «ما ذكره منتقض بنفس الزمان؛ إذ لا معنى لكون الزمان مسبوقاً بعدم زمني، مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهية إمكانية إثبات للحركة الراسمة للزمان، وفيه إثبات متحرّك تقوم به الحركة، وفيه إثبات الجسم المتحرّك والمادّة

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاق الأصفهاني: ص ٣٠٦.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٩٢.

١٦٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

والصورة، فكلّما فرض وجود لماهيّة ممكنة كانت قبله قطعة زمان، وكلّما فرضت قطعة زمان كانت عندها ماهيّة ممكنة، فالزمان لا يسبقه عدم زماني^(١).

قال صدر المتألّهين: «اعلم: أنّه ليس من شرط الفعل - مطلقاً - أن يكون مسبوقاً بالعدم، كما زعمه المتكلّمون؛ وذلك لذهابهم إلى أنّ علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث، دون الإمكان فقط»^(٢).

ولا يخفى: أنّ الفخر الرازي قال في المباحث المشرقيّة: «لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه»، وذكر عشرة براهين على ذلك، ثمّ أجاب على شبهات المخالفين^(٣).

تعليق على النصّ

• قوله **قُلْتُ**: «فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً».

قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «قد مرّ الكلام في الفصل السابع من المرحلة الرابعة، وإنّما تعرّض له ههنا أيضاً؛ لأجل أنّ بقاء المعلول بعد فناء العلة نوع آخر من الانفكاك بينهما، فلو ثبت إمكانه كان ناقضاً لقاعدة التزامن، وكان ينبغي حلّ شبهة بقاء البناء بعد موت البناء - وأمثالها - بأنّ هذه العلل من قبيل العلل المعدّة، والكلام في العلة الحقيقيّة التي تشمل الفاعل الحقيقي، وعلل القوام»^(٤).

• قوله **قُلْتُ**: «وقام البناء على ساقه». أي: اشتدّ. قال في المعجم الوسيط: قامت الحرب ونحوها على ساق: اشتدت.

(١) نهاية الحكمة: ص ٨١، الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ١٨.

(٣) انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٨٥ - ٤٩٤.

(٤) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٣٩، تعليقه رقم (٢٤١).

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٦٥

- قوله **فُلَيْسَ**: «وقد تقدّم أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط». تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.
- قوله **فُلَيْسَ**: «ولازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود علّته». فإنّ الله تعالى علة تامّة لوجود العالم، وعلى هذا القول - وهو: اشتراط صحّة الفعل بكونه مسبوقاً بعدم - لا بدّ أن يمضي زمان يكون العالم فيه معدوماً، حتّى يمكن إيجاده، وهو من تخلّف المعلول عن علّته التامة، وهو إنكار للقاعدة السابقة، وهي: وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة.
- قوله **فُلَيْسَ**: «وقد تقدّمت جهات فساد» في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وفي هذا الفصل.

خلاصة الفصل الثالث

- المسألة الأولى: وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة مسألة بديهية، أو شبه بديهية؛ لذا ما يقام من براهين على هذه المسألة لا تعدو كونها منبهات، لا براهين حقيقية، وقد ساق المصنّف برهانين على ذلك.
- أثار المتكلمون هذا الإشكال وهو إذا كان تحقّق المعلول ضرورياً عند تحقّق علّته التامة، لزم أن يكون الفاعل مجبوراً، وهو ينافي اختيارية الإنسان.
- أجاب المصنّف بما يلي:
 ١. إنّ الإنسان ليس علّة تامة لفعله، بل هو علّة ناقصة لفعله؛ لوجود علل ناقصة أخرى، كالمادّة وحضورها، واتّحاد زمان حضورها مع زمان الفعل....
 ٢. يلزم إنكار رابطة العلّية والمعلوليّة بين العلّة التامة ووجود المعلول، وهذا لازمه صدور كلّ شيء من كلّ شيء، وعلّية كلّ شيء لكلّ شيء، وهذا واضح البطلان؛ لأنّه سفسطة.
- نقض المتكلمون على القاعدة بالواجب تعالى، فإنّه فاعل مختار، وهو علّة تامة للعالم بأجمعه، حيث قالوا: بناء على قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة يلزم أن يكون العالم قديماً، وليس حادثاً زمانياً.
- وناقش المصنّف ذلك: بأنّ المعنى الحقيقي للاختيار هو أن يكون الفاعل راضياً بفعله، وغير مجبور عليه، وهذا المعنى من الاختيار متحقّق بحقّ الباري تعالى بتمام معنى الكلمة.
- أجوبة المتكلمين على الإشكال القائل بأنّه يلزم على قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة أن يكون العالم قديماً، وليس حادثاً

زمانياً، وهو باطل، وأجوبتهم ما يلي:

الجواب الأول: فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح لوجوب الفعل.

• مناقشة المصنّف للجواب الأول بما يلي:

١ - أن كون الفاعل لا يحتاج إلى مرجح دعوى بلا دليل.

٢ - أن ترجح الممكن إلى أحد الجانبين محال.

• الجواب الثاني: قالوا المرجح هو الإرادة.

وناقشه المصنّف بأن الإرادة من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، كالعلم والقدرة التي تحتاج إلى متعلق، فقد يكون متعلقها الوجود أو العدم، أو هذا الطرف، أو ذاك.

لكنّ السؤال هو: لماذا تعلّقت الإرادة بالوجود دون العدم؟ ولماذا تعلّقت بهذا الطرف دون ذاك؟ وما هو المرجح لتعلّقها بأحد الأطراف؟ وعلى هذا لم ينقطع السؤال بِلَمّ وجد؟ ولم لم يوجد؟

• الجواب الثالث: قالوا: المرجح علمه تعالى.

أجاب المصنّف جواباً نقضياً جدلياً على مبانيهم، بأنّه يلزم أن يكون العلم بالإمكان متأخراً عن المرجح بثلاث مراتب، أو أربع، وهي الإمكان، ثمّ الماهية، ثمّ الوجود، ثمّ ترجيح المرجح، ومن المحال أن يكون المرجح - العلم بالفرض - متأخراً؛ لأنّ لازمه تأثير المتأخّر في المتقدّم.

• الجواب الرابع: قالوا: المرجح علمه تعالى بالأصلح.

وأجاب المصنّف بجوابين: أحدهما نقضي، والآخر حليّ.

الجواب الأول - وهو النقضي -: أن المصلحة نفسها لا تكفي للترجيح ما لم تكن معلومة، والعلم بالمصلحة متأخّر عن المصلحة، وهي متأخّرة عن وجود الفعل، ووجود الفعل متوقّف على ترجيح المرجح، فلو كان العلم

١٦٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

بالمصلحة مرجحاً لوجود الفعل للزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.
الجواب الثاني - وهو الجواب الحلّي -: حاصله: أنّ المصلحة إمّا واجبة،
وإمّا ممتنعة، وإمّا ممكنة، فإن كانت واجبة فهو باطل؛ لأنّ أدلة وحدانيّة
الواجب تبطله؛ وإن كانت ممتنعة فهي معدومة؛ لأنّ كلّ ممتنع معدوم.
• المسألة الثانية وهي وجوب العلة التامة عند وجود المعلول، وهي على
العكس من المسألة الأولى، وقد ساق المصنّف برهانين على ذلك.

بحوث تفصيلية

المبحث الأول: الجبر الفلسفي

من المسائل التي ترتبط ببحث العلية هو بحث الجبر والاختيار، وهذه المسألة لها مقامان من البحث:

المقام الأول: وهو بحث كلامي وقع بين المعتزلة القائلين بالتفويض، وبين الأشاعرة القائلين بالجبر، وبين الشيعة الإمامية القائلين بالأمر بين الأمرين، وينصب النزاع في تشخيص الأفعال الصادرة من الإنسان، فالمعتزلة ذهبوا إلى أن الفاعل محضاً هو الإنسان، أي: التفويض، وأمّا الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الفاعل محضاً هو الله تعالى، وأمّا الشيعة الإمامية فقالوا بأن لكل منهما نصيباً في الفاعلية بالنحو المناسب له.

ونحن لا نريد تفصيل هذا البحث، وإنما نقتصر على المقام الثاني.
المقام الثاني: وهو بحث فلسفي، وينصبّ البحث فيه على أن فاعل هذه الأفعال - سواء فرضنا في المقام الأول هو الإنسان أم الله تعالى، أم كلاهما معاً - هل تصدر منه اختياراً، أم من دون اختيار؟

أدلة القائلين بالجبر الفلسفي

ذكر للجبر الفلسفي دليلان:

الدليل الأول: قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد

وهذا الدليل يتركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الاختيار ينافي الضرورة؛ لأنّ الضرورة تساوق

١٧٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الاضطرار المقابل للاختيار، من قبيل حركة يد المرتعش التي هي ضرورية.
المقدمة الثانية: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنّ الفعل الصادر منه ممكن من الممكنات، فتسوده القوانين السائدة في كلّ عالم الإمكان، القائلة بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد.

والجمع بين هاتين المقدمتين يثبت أنّ الإنسان مجبور وغير مختار في أفعاله؛ لأنّ الفعل لا يصدر من الإنسان إلّا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار.
وبعبارة أخرى: بناءً على قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فإنّ الشيء الممكن في حدّ ذاته لا يقتضي الوجود، ولا العدم، فنسبة الوجود والعدم إليه متساوية، ولا يتّسم بهما إلّا بلحاظ أمر خارج عن ذاته، غير أنّ اتّصافه بالوجود يتوقّف على انضمام عامل إلى ماهية الممكن حتّى يضيفي عليها الوجود، في حين أنّه يكفي في اتّصافه بالعدم لحاظ عدم العامل، وعدم العلة، وعلى هذا: فلو وجد عامل خارجي يقتضي وجوده اقتضاءً إيجابياً، يتحقّق، وإلّا يكون تطرّق العدم إليه جائزاً وممكناً، ومعه لا يمكن أن يتحقّق ويتلبّس بالوجود.

وفي ضوء ما سلف وتأسيساً عليه: ربّ القول بالجبر؛ لأنّ فعل العبد لا يصدر منه إلّا بالوجوب، والوجوب ينافي الاختيار.

الجواب على الدليل الأوّل

هنالك عدّة أجوبة على الدليل الأوّل وهي:

الجواب الأوّل: نظرية الفلاسفة

مشهور الفلاسفة اعترفوا بالمقدمة الثانية؛ حيث قالوا: إنّ فعل الإنسان مسبوق بالضرورة، على أساس قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولكن قالوا بعدم التنافي بين قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبين الاختيار؛ لأنّ الاختيار

جزء من العلة التامة.

بعبارة أخرى: إن قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، قاعدة مسلّمة، لا غبار عليها، لكنّ استنتاج الجبر من القاعدة غير صحيح؛ لأنّ غاية ما تفيدُه القاعدة: أنّ المعلول يتحقّق بالإيجاب والإلزام إذا تحقّقت علّته التامة، وأمّا كون الفاعل فاعلاً موجباً - بالفتح - ومجبوراً فلا يستفاد منها.

بيان ذلك: أنّ الفاعل لو كان فاعلاً طبيعياً، غير مختار، فإنّه يصدر الفعل منه بالوجوب، مع امتناع العدم، ويكون الفعل واجباً والفاعل موجباً (بالفتح)، وأمّا إذا كان الفاعل مختاراً، فصدور الفعل منه يتوقّف على اتّصاف فعله بالوجوب، والعامل الذي يضيفي هذا الوصف على المعلول هو نفس الفاعل، فهو باختياره وحرّيته يوصل الفعل إلى حدّ يكون صدوره عنه على نحو الوجوب واللزوم، وعلى هذا: يكون الفاعل المختار فاعلاً موجباً، أي: معطياً الوجوب لفعله، ومن الواضح: أنّ هذا الفاعل لا يمكن أن يوصف - لا هو، ولا فعله - بالجبر^(١).

الجواب الثاني: نظريّة المتكلمين: رفض قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

أنكر المتكلّمون قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ لأنّ الضرورة تساوق الاضطرار المنافي للاختيار، وقالوا: إنّ الفعل يتحقّق بالأولويّة من دون حاجة إلى الضرورة^(٢).

(١) انظر: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء: ج ٢، ص ٥٠٠. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ١٩٨. نهاية الحكمة، الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

(٢) انظر: نهاية الحكمة، الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

وقد ناقش الفلاسفة القول بالأولوية، وتبين بطلانها^(١).

وذكر الشهيد الصدر جواباً آخر، وهو: أن «مجرد كون الفعل ليس ضرورياً لا يكفي في كونه اختياريّاً للفاعل؛ فإنّ إنكار مبادئ العلية معناه - بحسب الحقيقة - التسليم بالصدفة، ومن الواضح: أن الصدفة غير الاختيار، فلو فرض - محالاً - أن الماء غلى بلا علة وبلا نار فهذا معناه تحقق الغليان صدفة، وليس معناه: أن الغليان كان اختياريّاً للماء؛ لأنّه وجد بلا علة، فإنّ هذا غير ما يراه العقل اختياريّاً»^(٢).

الجواب الثالث: نظرية بعض الأصوليين

ذهب كلّ من المحقق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر إلى التفصيل في قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث قالوا: بأنّ هذه القاعدة تجري في العلل غير الاختيارية ولا تشمل الأفعال الاختيارية للإنسان. قال المحقق النائيني: «الفعل الخارجي فهو اختياريّ بالاختيار، ووجوب وجوده به لا ينافي الاختيار؛ لأنّه وجوب نشأ من الفعل الأوّل، وهو الاختيار، وإعمال القدرة، والوجوب إذا كان في طول الاختيار فلا ينافي الاختيار، وما نحن فيه كذلك، فلهذا يكون خارجاً عن قاعدة: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد...»^(٣).

ومقصوده أن منشأ الفعل الأوّل هو الاختيار وإعمال القدرة، جواباً على الإشكال الثاني، وهو: أن الإرادة ليست اختيارية كما سيّضح لاحقاً.

(١) المصدر السابق.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٣.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٣٥-١٣٩.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٧٣

أما السيد الشهيد فقد ذكر: بأننا نقبل من المحقق النائيني بنحو الإجمال ما ذكره من: أنه لا بدّ من رفع اليد في الأفعال الاختيارية عن إطلاق قوانين العلية، وقاعدة: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد^(١).

فهو قد يرفض جريان قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، في الأفعال الاختيارية، ويخصّصها بالأفعال غير الاختيارية، كما سيأتي كلامه مفصلاً في مناقشة الدليل الثاني لأصحاب الجبر.

أما السيد الخوئي فقد ذكر السبب في عدم جريان قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، في الأفعال الاختيارية، بقوله: «القاعدة المذكورة وإن كانت تامة في الجملة إلا أنه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية؛ والسبب في ذلك: أن هذه القاعدة تركز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فإنّ وجوب المعلول - كما تقدّم - مرتبة نازلة من وجود العلة، وليس شيئاً أجنباً عنه، وعلى هذا: فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة؛ لفرض أنّه متولّد منها، ومستخرج من صميم ذاتها، وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة، ومن الطبيعي: أنّه لا يمكن تفسير الضرورة المذكورة على ضوء مبدأ العلية إلا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلاً...»^(٢).

إنكار بعض المعاصرين قاعدة: الشيء ما لم يجب

الشيخ الفيّاض ينكر قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، ويقول: يمكن توجيه هذه القاعدة بجعلها مختصة بالضرورة اللاحقة، لا الضرورة السابقة على وجود المعلول. وقدّم لذلك عدّة أدلّة:

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، السيد الخوئي: ج ١، ص ٥٤.

الدليل الأول: الوجدان

إنّ القاعدة، باطلة؛ لأنّا نرى بالوجدان: أنّ العلّة التامّة متحقّقة، بما فيها الاختيار والإرادة، لكنّ الإنسان لم يفعل الفعل^(١).

الدليل الثاني: قبل تحقّق المعلول لا ثبوت للوجوب

وهذا الدليل يتركّب من عدّة مقدّمات

المقدّمة الأولى: الشيء قبل وجوده معدوم؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

المقدّمة الثانية: كلّ معدوم يكون العدم له ضرورياً، من باب الضرورة بشرط المحمول.

المقدّمة الثالثة: كلّ ما يكون العدم ضرورياً له يكون الوجود ممتنعاً له؛ لاستحالة اجتماع النقيضين.

المقدّمة الرابعة: كلّ ما يكون الوجود ممتنعاً له لا يكون الوجود واجباً، ولا أولى له.

النتيجة: قبل تحقّق المعلول لا الوجوب ثابت له، ولا الأولويّة ثابتة له^(٢).

الدليل الثالث: لو تمّت القاعدة لتحقّق وجوب المعلول عند تحقّق علّته التامّة

لو كانت قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد تامّة، للزم أن يكون وجوب المعلول متحقّقاً عند تحقّق علّته التامّة، مع أنّ وجوده لم يتحقّق بعد، وهذا يعني: عدم مساوقة الوجوب للوجود، وهو باطل؛ لما ثبت في محلّه من: أنّ الوجوب مساوق للوجود، وببطلان التالي يبطل المقدّم، أي: بطلان قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد^(٣).

(١) انظر: مجلّة حكمت آيين (فارسي): ص ٤١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٤١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ص ٤٢.

الدليل الثاني للجبر الفلسفي: الإرادة ليست اختيارية

هذا هو الدليل الثاني الذي استدلل به أصحابه على الجبر، وهو أهم إشكال في المقام؛ حيث جعل العقول حيارى، والأفهام صرعى. وقبل بيان الدليل نذكر: بأن الفلاسفة ذهبوا إلى أن الأفعال الإرادية - برمتها وبتمام أنواعها - لا تتحقق إلا إذا تحققت علته التامة، وقالوا أيضاً أن الإرادة من أجزاء العلة التامة، فإذا بلغت الإرادة حداً استحالت تخلف المراد؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة.

قال صدر المتألهين: «ما يقال من أن الفرق بين الموجب والمختار: أن المختار ما يمكنه أن يفعل، وأن لا يفعل، والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل، كلام باطل؛ لأنك قد علمت: أن الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة، وهناك يمتنع حدوث المراد إلا عند من نفى العلية والمعلولية بين الأشياء كالأشاعرة، ومتى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل، ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة»^(١).

وفي موضع آخر قال: «إن إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لأحد ذينك الطرفين على الآخر، وأما إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل»^(٢).

وقال المحقق الأصفهاني: «الإرادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل؛ لأن معناه: صدور المعلول بلا علة تامة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣١٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٣١٧.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٠٠.

عود على بدء

بعد بيان هذه المقدمة نرجع الى بيان هذا الدليل، حيث استدللّ على الجبر الفلسفي بأنّ الضابطة في تمييز الفعل الاختياري عن غيره هو: سبق الإرادة عليه وعدمه، فما صدر عنها فهو فعل إراديّ اختياريّ، وما صدر لا عنها فهو اضطراريّ غير إراديّ، ولكنّ هذه الضابطة لا تنطبق على نفس الإرادة؛ لأنّه لو كانت الإرادة أمراً اختياريّاً، للزم صدورها عن إرادة ثانية، وينتقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإمّا تتوقّف السلسلة عند إرادة غير صادرة عن إرادة أخرى، فيلزم الجبر، وإمّا لا يقف، فيتسلسل، وهو محال.

وبعبارة أخرى: إنّ الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بالإرادة، وأمّا نفس الإرادة فلا تكون اختياريّة، لأنّا ننقل الكلام إلى الإرادة الثانية منها، فهل هي كذلك أم لا؟ وعلى الثاني يثبت كونها غير اختياريّة؛ لعدم سبق إرادة عليها، وعدم نشوئها من إرادة أخرى، وعلى الأوّل ينقل الكلام إليها مثل الأولى، فإمّا أن يتوقّف في إرادة غير مسبوقة فيلزم الجبر، أو يتسلسل وهو محال. وعليه يلزم الجبر الفلسفي.

وقد نقل صدر المتألّهين هذا الإشكال عن الفارابي في فصوصه، حيث جعل للإشكال شقوقاً، وهي كما يلي:

استكشف عن اختيارك هل هو حادث أم قديم؟

١. إن كان قديماً لزم أن يصحبك ذلك الاختيار منذ أوّل وجودك، وهو

باطل.

٢. وإن كان حادثاً - ولكلّ حادث محدث - فما هو المحدث؟ فإن كان

نفسه بإيجاده بالاختيار، يلزم التسلسل.

٣. إذا كان بإيجاده لكن لا بالاختيار، فيكون مجبوراً على الاختيار.

٤. وإن كان المحدث غيره، فهو ينتهي إلى الأسباب الخارجة عن الإنسان التي ليست باختيار.

قال المعلم الثاني الفارابي: «إِنَّ ظَنَّ ظَانَ أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ، وَيَخْتَارُ مَا يَشَاءُ، اسْتَكْشَفَ عَنْ اخْتِيَارِهِ: هَلْ هُوَ حَادِثٌ فِيهِ بَعْدَمَا لَمْ يَكُنْ، أَوْ غَيْرَ حَادِثٍ. فَإِنْ كَانَ غَيْرَ حَادِثٍ فِيهِ لَزِمَ أَنْ يَعْجِبَهُ ذَلِكَ الْاِخْتِيَارُ مِنْذُ أَوَّلِ وَجُودِهِ، وَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَطْبُوعاً عَلَى ذَلِكَ الْاِخْتِيَارِ، لَا يَنْفَكُ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَ حَادِثاً – وَلَكُلِّ حَادِثٍ مُحَدَّثٍ – فَيَكُونُ اخْتِيَارُهُ عَنْ سَبَبٍ اقْتِضَاهُ، وَمُحَدَّثٍ أَحْدَثَهُ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ أَوْ غَيْرُهُ، فَإِنْ كَانَ هُوَ نَفْسُهُ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِيجَادُهُ لِلْاِخْتِيَارِ بِالْاِخْتِيَارِ، وَهَذَا يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، أَوْ يَكُونُ وَجُوداً لْاِخْتِيَارِهِ فِيهِ لَا بِالْاِخْتِيَارِ، فَيَكُونُ مُجْبوراً عَلَى ذَلِكَ الْاِخْتِيَارِ مِنْ غَيْرِهِ، وَيَنْتَهِي إِلَى الْأَسْبَابِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْاِخْتِيَارِ»^(١).

ومما تقدّم يتضح أن الإرادة ليست اختيارية ومن ثم يثبت الجبر الفلسفي.

الجواب على الدليل الثاني

وفي المقام توجد عدة أجوبة:

الجواب الأول: لصدر المتأهّلين

ذكر صدر المتأهّلين في مقام الجواب على الجبريّة بأنّ «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته. والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، وإلا لم يفعل»^(٢).

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٩٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٨٨.

١٧٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وأورد عليه السيّد الخميني: بأنّ البحث في واقع الإرادة وحقيقتها، فإذا كانت ظاهرة في الضمير الإنساني في ظلّ عوامل نفسانيّة، أو أرضيّة وسماويّة، فلا تكون أمراً اختياريّاً. وبالنتيجة لا يكون الفعل أيضاً فعلاً اختياريّاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ ما ذكره إنّما يتمّ في الأفعال الجوارحيّة، وأمّا الأفعال الصادرة عن النفس مباشرة - من تصوّر والتصديق والإرادة - فلا يمكن أن يكون الملاك في اختياريّته هذا المعنى، فيدور أمرها أنّها إمّا جبريّة، أو اختياريّة لكن بملاك آخر، وما هو هذا الملاك؟ وهو غير مذكور في كلامه»^(١).

الجواب الثاني: للمحقّق الخراساني

هذا الجواب لم يذكره المحقّق الخراساني في هذا المقام، بل ذكره في مبحث التجري، وحاصله: أنّ اختياريّة الإرادة وإن لم تكن بها، إلّا أنّ مبادئها يكون وجودها غالباً بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه عن اللوم والمذمة أو التبعة أو العقوبة^(٢).

وأجيب: بأنّ الكلام في مبادئ الإرادة؛ لأنّ تلك المبادئ لا تخلو: إمّا أن تكون مسبوقة بالإرادة، أو لا، فعلى الأوّل يلزم عدم كونها أفعالاً اختياريّة وإن كانت أفعالاً إراديّة؛ وذلك لأنّ الإرادة السابقة على تلك المبادئ إرادة غير اختياريّة، وغير مسبوقة بإرادة أخرى، وإلّا ينقل الكلام إليها، ويلزم التسلسل، وعلى الثاني يلزم عدم كونها فعلاً إرادياً للنفس أيضاً، بل تكون أفعالاً صادرة عن النفس بلا إرادة.

(١) لبّ الأثر في الجبر والقدر، السيّد الخميني، تقرير الشيخ جعفر السبحاني:

ص ١٨٧.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ص ٢٥٩.

الجواب الثالث: للعلامة الشيخ الحائري

حاصل ما ذكره الشيخ الحائري هو: أنّ ما اشتهر من أنّ الإرادة لا تتعلّق بها الإرادة، ولا تكون مسبقة بأخرى، أمر غير صحيح، بل تتحقّق الإرادة لمصلحة في نفسها.

وهذا ما ذكره بقوله: «الدليل على ذلك هو الوجدان؛ لأنّنا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاصّ عشرة أيّام، بملاحظة أنّ صحّة الصوم والصلاة تامة تتوقّف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتّباً على نفس البقاء واقعاً، فتتعلّق بالإرادة إرادة»^(١).

ونوقش: بأنّ هذا لا يدفع الإشكال أيضاً؛ إذ غايته كون الإرادة الأولى اختياريّة؛ لسبقها بإرادة ثانية، وأمّا الإرادة الثانية فهي بعد باقية على صفة غير الاختياريّة؛ لأنّ الميزان في الفعل الاختياري - حسب معايير القوم - كونه مسبوقاً بالإرادة، فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير اختياريّة^(٢).

الجواب الرابع: للعلامة الطباطبائي

حاصل هذا الجواب هو: أنّ الحوادث بالنسبة إلى علّتها التامة واجبة الوجود، وبالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان وأفعاله، فللأفعال نسبتان: النسبة الأولى نسبتها إلى علّتها التامة، والنسبة الثانية هي نسبتها إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضروريّة وجوبيّة، والنسبة الثانية نسبة ممكنة، وكلّ فعل من الأفعال ضروريّ الوجود بملاحظة علله التامة، ويمكن بملاحظة أجزاء علّته، وبما أنّ الإرادة ليست علة تامة

(١) درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي: ج ٢، ص ١٥.

(٢) انظر: لبّ الأثر في الجبر والقدر: ص ١٦٧.

١٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

للفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان، لا نسبة الوجوب^(١).
وقد نوقش بنفس المناقشة التي أوردت على كلام صدر المتألهين،
وحاصلها: أنّ ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار، فإذا كانت الإرادة
أيضاً خارجة عن الاختيار فلا يتّصف الفعل بالاختيار ولا الإرادة به، وما
ذكره صحيح؛ إذ لا شك أنّ نسبة الفعل إلى أجزاء العلة التامة نسبة ضرورية،
وإلى بعضها إمكانية، لكنّ هذا لا يحلّ الإشكال؛ لأنّ البحث في أنّ مدار
اختيارية الفعل هو الإرادة، فإذا كانت الإرادة - التي هي جزء العلة للفعل -
غير اختيارية، فيوصف الفعل بالجبر واللزوم^(٢).

الجواب الخامس: للسيد الخوئي

أجاب السيّد الخوئي في «المحاضرات» في كلام مفصّل، محصّله: أنّه قدّس
بنى نظريّته على أمرين:
الأوّل: أنّ الإرادة لا تعقل أن تكون علة تامة للفعل.
الثاني: الأفعال الاختيارية - بكافة أنواعها - مسبوقة بإعمال القدرة
والسلطنة.

أمّا الأمر الأوّل فقد استدلّ عليه ببيان بعض النقاط، وهي:
الأولى: ما نلمسه من الفرق الواضح بين حركة يد المرتعش وحركة يد
غير المرتعش، فإنّ حركة النبض وحركة الأصابع، حركة الدم وحركة اليد
يمنة ويسرة، فلو كانت الإرادة علة تامة، وكانت حركة العضلات معلولة لها،
كان حالها عند وجودها حال حركة يد المرتعش، أو حركة النبض والدم؛ مع
أنّ ذلك - مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان والضمير - خاطئ جداً ولا واقع له

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٩٩.

(٢) انظر: لبّ الأثر في الجبر والقدر: ص ١٨٧.

أبدا .

والسبب في ذلك: أنَّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علته التامة، بل الفعل - على الرغم من وجودها وتحققها تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل، ولها أن لا تفعل، ولو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات لم يكن للنفس تلك السلطنة، ولكانت عاجزة عن التأثير مع فرض وجودها.

الثانية: أنَّ الإرادة تشترك مع الخوف في كونها من الصفات النفسانية، ويترتب على كل واحد أمور: فإذا خاف يرتعش البدن ويصفر اللون؛ وإذا أراد يترتب عليه المراد، فلو كانت الإرادة علة تامة للفعل - من دون أن يتوسط بينها وبين المراد سلطان النفس واختياره - لزم أن يكون ما يترتب على الخوف والإرادة على وزان واحد، مع أنه خلاف الوجدان.

الثالثة: قد يوصف الفعل بالاختياري من دون سبق إرادة عليه، كما إذا سقط من شاهق، فدار أمره بين: أن يقع على ولده الأكبر، أو الأصغر، فبطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر؛ لشدة علاقته بالأكبر، ومن البديهي: أن اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه أو موته وإرادته له، فلو كانت الإرادة علة تامة للفعل، لكان صدوره منه محالاً؛ لعدم وجود علته، وهي الإرادة، وإنما الفعل معلول أعمال القدرة وسلطان النفس، لا إرادة الفعل.

وبعدما انتهى فصل من بيان هذه النقاط الثلاث، استنتج ما يلي:
أولاً: أنَّ الإرادة لا تكون علة تامة للفعل، ولا توجب خروجه عن تحت سلطان النفس واختياره.

ثانياً: على فرض التسليم، أنَّ العلة غير منحصرة فيها، بل هناك علة

أخرى، وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس.

هذا كلّه فيما يرتبط بالأمر الأوّل.

وأما فيما يتعلّق بالأمر الثاني - وهو: أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الإنسان باختياريه وإعمال قدرته، وهو بكافّة أنواعه مسبوق بإعمال القدرة والسلطنة - فحاصل ما ذكره ما يلي:

إذا ثبت أنّ الإرادة ليست علّة تامّة للفعل، فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل إلى أمر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبرّ عنهما بالاختيار، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أنّ الله عزّ وجلّ قد خلق النفس للإنسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها، وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس - في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة - إلى إعمال سلطنة وقدرة أخرى.

وبعد هذا استنتج من هذا البيان أمرين هما:

الأوّل: أنّ الأمر الاختياري إنّما يصدر عن الفاعل بإعمال قدرته، لا بإرادته، نعم الإرادة تكون مرجّحة لاختياريه.

الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجّح إلّا أنّه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدون المرجّح، بل من ناحية خروجه عن اللغو^(١).

وأورد عليه السيّد الخميني بما يلي:

أوّلاً: الفرق بين حركة يد المرتعش وتحريك اليد يمنة ويسرة هو: الفرق بين الفعل المفروض على الإنسان من غير طلب واختيار، والفعل الذي فرضه الإنسان على نفسه. فكون الإرادة علّة تامّة للفعل غير المنفكّة عن المراد، لا

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه، السيّد الخوئي: ج ٢، ص ٥٩.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٨٣

ينافي كون الفاعل هو الذي فرض الفعل على نفسه عن اختيار سابق على الإرادة.

وقد يبين ذلك بمثال آخر، وهو: الفرق بين سقوط من ألقى بنفسه من شاهق، ومن دفعه شخص آخر منه، فإن السقوط بما هو هو - بعد الاندفاع - أمر خارج عن الاختيار، لكن يعاقب على الأول، دون الثاني، وما هذا إلا لأن الفاعل في الأول هو الذي فرض الفعل على نفسه عن اختيار، والثاني هو الذي فرض الغير عليه، وفي ضوء ذلك: فوضوح الفرق بين حركة المرتعش وتحريك الإنسان يده ليس معلولاً لعدم كون الإرادة علة تامة له، ولا عدم جريان قاعدة: «الفعل ما لم يجب لم يوجد»، بل الفرق رهن سبق الاختيار في الأول قبل الفرض، دون الثاني.

ثانياً: أن الإرادة وإن كانت - مثل الخوف - في كل كون كل علة تامة لما يترتب عليهما من الآثار، لكن تفترق عنه بأن النفس غير قادرة على الاجتناب عن الخوف وأثره، فلأجل ذلك يعد المؤثر والأثر أمراً غير اختياري، وهذا بخلاف الإرادة فإنها علة تامة للأثر، لكن في وسع النفس الابتعاد عنها بالاختيار الموجود في النفس، قبل التصميم والجزم.

ثالثاً: إن السقوط على الولد الأصغر فعل إرادي للفاعل وإن كان فاقداً للشوق النفسي، وقد عرفت: أن الشوق لا يلزم الإرادة، بل القوة العاقلة تدفعه إلى اختيار ذاك الجانب، فأصل السقوط وإن كان غير إرادي، لكن اختيار الجانب المعين إرادي قطعاً. وأما قوله: «...ولو كانت الإرادة علة تامة للفعل لكان صدوره منه محالاً؛ لعدم وجود علة وهي الإرادة» فهو كلام غريب؛ لأنه خلط بين أصل السقوط واختيار جانب خاص، فالأول فاقد للإرادة، والثاني واجد لها قطعاً.

الجواب السادس: للمحقّق النائي

حاصل ما أجاب به المحقّق النائي هو: أنّ الموجود في النفس المترتب عليه حركة العضلات، هل هو أمور ثلاثة: التّصوّر، والتصديق بالفائدة، والشوق المؤكّد المعبر عنه بالإرادة كما هو المعروف، أم هناك أمر آخر متوسّط بين الإرادة والحركة، ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله، لا نسبة الكيف إلى موضوعه؟

والحقّ هو الثاني، أي: أنّ هناك مرتبة أخرى بعد الإرادة تسمّى بالطلب، وهو نفس الاختيار وتأثير النفس في حركة العضلات.

والبرهان عليه: أنّ الصفات العامّة للنفس - من التّصوّر والتصديق والإرادة - كلّها غير اختياريّة، فإن كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النفس فيها وبلا اختيارها، يلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس وحركاتها، وهو باطل وجداناً؛ فإنّ النفس تامّة التأثير في العضلات من دون أن يكون لها مزاحم في سلطانها وملكها.

وما يقال في الجواب عنها: بأنّ استحقاق العقاب مترتب على الفعل الاختياري - أي: الفعل الصادر عن الإرادة، وإن كانت الإرادة غير اختياريّة - فهو لا يسمّن ولا يغني من جوع؛ بداهة أنّ المعلول لأمر غير اختياري، غير اختياريّ.

وبذلك يتّضح: أنّ عليّة الإرادة هادم لأساس الاختيار، بخلاف ما إذا أنكرنا عليّة الصفات النفسانيّة (الثلاث) للفعل، وقلنا: إنّ النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرّك خارجيّ، وتأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من قبل ذاتها، فلا يلزم محذور.

فإن قلت: إنّ الذي جعلته متوسّطاً بين الإرادة وحركة العضلات،

ممكّن، لا واجب، فهو يحتاج إلى علّة، فهل علّته التامة اختيارية، أم غير اختيارية؟ لا سبيل إلى الأوّل؛ لاستلزامه التسلسل، وعلى الثاني يلزم الجبر.

قلت: إنّ المتوسّط أمر ممكّن، حادث، وهو نفس الاختيار الذي هو فعل النفس، وهو بذاته يؤثّر في وجود الاختيار، فلا يحتاج إلى علّة موجبة لا ينفك أثرها؛ إذ العلّة بنحو الإيجاب إنّما هي في غير الأفعال الاختيارية. نعم، لا بدّ في وجوده من فاعل وهو النفس، ومرجّح وهو الصفات النفسانية، والاحتياج إلى المرجّح لأجل خروج الفعل عن العبيّة^(١).

وقد ذكر الشهيد الصدر مثلاً لتقريب مراد المحقّق النائيني، وهو: أنّ الإنسان حينما يلتفت إلى عمل ما - كالصلاة - وتنقدح في نفسه الإرادة الجديّة الكاملة، لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة بمعنى يخرجها عن قدرة الإنسان، فالنفس حتّى بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرّك نحو الصلاة أو لا تتحرّك، وحينما يصدر منها فعل الصلاة فقد صدر في الحقيقة من النفس - بعد ما تمتّ عندها الإرادة - عملان طوليان:

أحدهما: فعل خارجيّ وهو الصلاة، والآخر: فعل نفسيّ قائم بصقع النفس، وهو أسبق رتبة من الفعل الخارجي، وهو تأثير النفس وحملتها وإعمالها للقدرة، فالفعل يوجد بإعمال القدرة والاختيار، وهذا الفعل النفسيّ - وهو: إعمال القدرة والتحرّك والتأثير - نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محلّه كالإرادة، وهذه الحملة والتحرّك التي هي فعل نفسيّ ليست معلولة للإرادة وفقاً لقوانين العلّة، بل النفس بعد الإرادة يبقى بإمكانها أن تتحرّك نحو الفعل، وأن لا تتحرّك.

وإذا لاحظنا هذين الفعلين نرى أنّهما اختياريّان، أمّا فعلها الأوّل

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٩٠.

١٨٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

- وهو: توجّه النفس وتأثيرها - فهو أمر اختياري؛ إذ لم يتحتّم ولم يصبح وجوده ضرورياً بالإرادة حتّى يلزم خروجه من الاختيار، وأمّا فعلها الثاني - وهو: الفعل الخارجي كالصلاة - فهو وإن أصبح ضرورياً بعد الاختيار، لكنّ هذه الضرورة لا تنافي الاختيار؛ لأنّها ضرورة نشأت من الاختيار؛ إذ نشأت من الفعل الأوّل الذي هو عين اختيار النفس وإعمالها لقدرتها، والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الاختيار^(١).

الجواب السابع: نظرية السيد الشهيد

حاصل هذه النظرية هي أن نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان على الجبر.

ويتّضح هذا الفرض من خلال عدّة نقاط:

الأولى: أنّ قاعدة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، لو كانت قاعدة مبرهنة، فلا يمكن الالتزام بالتخصيص؛ لأنّ القاعدة العقلية التي يقوم عليها البرهان العقلي غير قابلة للتخصيص والتقييد.

بما أنّ هذه القاعدة ليست مبرهنة، وإنّما هي قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل، وإن كان قد يبرهن على ذلك: بأنّ الحادثة لو وجدت بلا علة لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال، لكنّك ترى: أنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجح هي عبارة أخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علة....

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٥. هذا وقد ناقش السيد الشهيد نظرية المحقّق النائيني بمناقشات طويلة لا يسع المقام لذكرها.

إذن، فلا بدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية^(١).

الثانية: «أنّ الفطرة السليمة تحكم: بأنّ مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود، وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود: أحدهما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين، ويصحّح الوجود، والثاني: السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم تملك السلطنة رأى العقل - بفطرته السليمة - أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلّ منهما في شيء:

فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان. إذن، فالسلطنة لو وجدت فلا بدّ من الالتزام بكفايتها.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية؛ لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكنّ صدوره من السلطنة ليس ضروريّاً؛ إذ لو كان ضروريّاً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل)، وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٧.

١٨٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

مصادقاً للسلطنة، وأنّ له أن يفعل، ومن السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار، لا من الوجوب، ولا من الصدفة. وقد تحصّل: أنّ المطلوب في هذه النقطة الثانية: أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقة للاختيار، وكفت في صدور الفعل.

الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هي موجودة، أم لا؟ يمكن البرهان على إثباتها في الجملة، وتعيينها في الله، وهذا خارج عما نحن بصدد، ويرجع إلى بحث قدرة الله.

وأما في الإنسان الذي هو الداخل في محلّ البحث فلا برهان عليه، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع، أو بالوجدان، بأن يقال - مثلاً -: إنّنا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة؛ بناء على دعوى: أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى، من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نرى أنّنا نرجّح بلا مرجّح، كما يقال في رغيفي الجائع، وطريقي الهارب، فلو كان الفعل لا يصدر إلّا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقى جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما بناء على قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح، وإنّ عرض هذا الكلام على الحكماء لقالوا: إنّ المرجّح موجود في علم المولى، أو بعض الملائكة المدبّرين للأمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم المرجّح دائماً، حتّى في علم المولى أو الملائكة، فأيضاً رجع إلى الوجدان^(١).

وما ذكره سيدنا الشهيد قدس سرّه فيه مواضع للنظر والتأمل، كالذي ذكره

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٧ - ٣٨.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٨٩

أخيراً من مثال رغي في الخبز للجائع وطريقي الهارب، حيث بيّنا سابقاً الخلط الواقع فيهما؛ نوكل الحديث عنها إلى محل آخر.

إلى هنا خرجنا بهذه النتائج:

١. إنّ الأفعال النفسانيّة تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة، بل يكفي في صدورها الاختيار الذاتي الثابت للنفس.

٢. إنّ هذه الأفعال - كما هي غير مسبقة بالإرادة - غير مسبقة بمبادئها أيضاً، فليس قبل صدورها تصوّر، ولا تصديق، ولا شوق، ولا عزم، ولا جزم.

٣. إنّ الأفعال القلبية الاختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتي الثابت لها.

وأما الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك:

أولاً: قضاء الفطرة والبداهة بذلك، فإنّ كلّ نفس كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، وأنّ سلطان الفعل والترك بيدها، ولها أن تقدم على عمل، وأن لا تقدم عليه، ولا شيء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، وإن أنكره الإنسان فإنّها ينكره باللسان وهو معتقد به.

وثانياً: أنّ فاقد الكمال لا يكون معطيه، فالنفس واجدة للاختيار في مقام الفعل، ويعدّ فعلها فعلاً اختيارياً لأجل كونه مسبوقاً بالإرادة، فمفيض الاختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات، وهذا نظير ما يقال: إنّ الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس، وهي واجدة لها في مقام الذات، فمن كانت له ملكة علم النحو ثمّ سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية، فهي كانت موجودة في صميم الملكة وذات النفس بوجود بسيط إجمالي، لا بوجود تفصيلي، وهذا يدلّنا على أنّ كلّ ما يظهر للنفس في مقام الفعل والتفصيل - ومنه الاختيار - فهي واجدة

١٩٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات^(١).

المبحث الثاني: في استحالة الترجيح بلا مرجح

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الأساسية في الفكر الفلسفي؛ لكونها مورد استناد لجملة وافرة من المسائل الفلسفية.

وقد تقدّم في ثنايا البحث: أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ الملاك في حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان؛ لأنّ الماهية بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، فتكون نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فلا بدّ من وجود شيء آخر يخرجها من حدّ التساوي، وذلك الشيء هو العلة؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح.

والسؤال المطروح في المقام هو: أنّ قاعدة «استحالة الترجيح بلا مرجح» هل هي قضية بديهية أم نظرية؟ وفي المسألة قولان:

القول الأوّل: أنّها قضية نظرية

واستدلّوا على ذلك بعدّة أدلّة، منها:

الدليل الأوّل: وحاصله: أنّه عند عرض قضية «استحالة الترجيح بلا مرجح» على العقل السليم فإنّه يحكم بعدم مساواتها في الوضوح مع القضية البديهية القائلة: «الواحد نصف الاثنين»؛ لأنّ القضية الثانية - الواحد نصف الاثنين - لها درجة من الوضوح بشكل كبير، وأعلى من قضية «استحالة الترجيح بلا مرجح»، وهذا يكشف عن عدم بدهية قضية «استحالة الترجيح بلا مرجح».

الدليل الثاني: أنّ أكثر العقلاء من مختلف الفرق قالوا بإمكان وجود الممكن بدون سبب، وإذا جاز ذلك يتّضح أنّ قضية «استحالة الترجيح بلا

(١) انظر: لبّ الأثر في الجبر والقدر: ص ١٩٢-١٩٤.

وجوب العلة النامة عند وجود المعلول ١٩١

مرجح» ليست بديهيّة، وقد ذكروا ستّة موارد لوقوع الممكن بلا سبب، وهي كما ذكرها الفخر الرازي كالتالي:

١. إنّ بعضهم يقول: إنّّه - سبحانه وتعالى - خلق العالم في وقت معيّن دون سائر الأوقات، لا لمرجح يختصّ به ذلك الوقت.

٢. بعضهم يقول: إنّّه - سبحانه وتعالى - خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة، من الوجوب والحظر، والحسن والقبح، من غير أن يكون في تلك الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام.

٣. إنّ الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى غرضه، فإنّه يختار أحدهما دون الآخر، لا لمرجح.

٤. المخير بين أخذ رغيفين متساويين من كلّ الوجوه.

٥. في بعض الأحكام التي يختصّ بها أحد المتماثلين دون الآخر: أنّه لا يعمل لأنّه بأي شيء علّل فسد.

٦. الذوات بأسرها متساوية في الذاتية، ثمّ إنّ بعضها يختصّ بصفة معيّنة دون سائر الصفات، لا لأمر، وإذا كان وقوع الممكن لا عن سبب، كما ذهب إليه جمع كثير من العقلاء، فكيف يجعل ذلك من الأوّلّيات؟! وإن جعلتموه نظرياً فلا بدّ من البرهان^(١).

وهذه الموارد الستّة أخذت من أقوال العقلاء من مختلف الفرق، والنتيجة المتحصّلة من ذلك هي: جواز وقوع الممكن بلا سبب، وإذا كان كذلك فكيف تكون قاعدة «استحالة الترجيح بلا مرجح» من القضايا البديهيّة؟! وفي ضوء ما سلف قالوا: إنّ هذه القاعدة خارجة عن دائرة البديهيّات، ومعدودة من القضايا النظرية.

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات: ج ١، ص ٢١٨.

١٩٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

ومن الجدير بالذكر: أنّ هذه الموارد الستة ذكرها الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة لإبطال «استحالة الترجيح بلا مرجح» ولكنّه في الوقت ذاته ذكر بأنّ هذه القاعدة مورد اتفاق الحكماء، حيث قال: «الحكماء اتّفقوا على أنّ الإمكان هو المحجوج إلى السبب، وبرهان ذلك: أنّ الشيء إذا كان يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، وكلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، استحال أن يترجّح أحدهما على الآخر إلّا لسبب»^(١).

وفي كتاب الأربعين قال: إنّ العلماء - في تقرير هذه القاعدة - انقسموا إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: اعتبرت هذه القضية من القضايا البديهيّة.

والفرقة الثانية: اعتبرت هذه القضية من القضايا النظرية.

ثمّ نقل برهان القائلين بنظريّتها، وبعد ذلك خدش في برهانهم، حيث قال: «وللعلماء في تقرير هذه المقدّمة قولان: أحدهما: أنّها مقدّمة أولية بديهيّة. القول الثاني: أنّ هذه المقدّمة برهانيّة، فأحسن ما قيل في هذا المقام: أنّ الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان؛ فلمّا ثبت أنّ ماهيّة الممكن مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان - أيضاً - لاجتمع النقيضان، وهو محال. وعندني: أنّ هذه الحجّة ضعيفة؛ لأنّ التناقض إنّما يلزم لو كانت الماهيّة مقتضية للاستواء، أو مقتضية للرجحان أيضاً، أمّا من يقول: الماهيّة مقتضية للاستواء والرجحان فإنّه حصل لا لعلّة إليه لا لذاته ولا لغيره، لم يلزم التناقض على هذا القول...»^(٢).

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) الأربعين في أصول الدين: ص ٧١

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ١٩٣

القول الثاني: الترجيح بلا مرجح قضية بديهية

وهذا ما ذهب إليه أكثر الحكماء، بل قالوا: إن بداهتها من الوضوح بدرجة بداهة قضية «الواحد نصف الاثنين».

ومن الذين ذهبوا إلى بداهة قاعدة «استحالة الترجيح بلا مرجح»: صدر المتألهين، وأجاب على القائلين بنظريتها: بأن القضايا البديهية متفاوتة في الوضوح فيما بينهما، حيث قال: «وأما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأننا متى عرضنا قولكم: (الطرفان لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما، فامتنع الترجيح إلا بمنفصل) على العقل، مع قولنا: الواحد نصف الاثنين، وجدنا الأخيرة فوق الأولى في القوة والظهور، والتفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى بالنسبة إلى الأخيرة، وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

فالظلم فيه ظاهر؛ إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لا يتفاوت، على أن الحكم الفطري والحدسي كالاقتناص مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود؛ لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية، واستعداداتها الثانوية كسبية، فالسلائق العقلية في إدراك نظم الحقائق وتأليفها وزانها وزان السلائق الحسية والسمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات، وجهة الوحدة في العقلية كجهة الوحدة في السمعية، والتخالف كالتخالف، وكل من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال، أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة إلا بمنفصل، ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية؛ لخبائة ذاتية وقعت من سوء قابليتها

١٩٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

الأصليّة، وعصيان جبليّ، اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانيّة، والمدينة الفاسقة السفليّة»^(١).

وكذلك ممّن ذهب إلى بدايتها: الفيض الكاشاني، الذي هو من تلاميذ صدر المتألّهين، حيث أفاد: أنّ مقتضى العقل السليم يقرّ بها، وذكر الحديث الشريف «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بالأسباب»^(٢)؛ مؤيداً للقاعدة، فقال: «أصل: قد تقرّر في مراكز العقول السليمة: عدم جواز ترجّح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح، ولا أن يرّجّحه غيره بدون ذلك، وأنّه لا يجوز أن يدخل في دار الوجود أمراً جزافاً، ولا اتفاقاً، كما قال مولانا الصادق عليه السلام: أبى الله أن يجري الأمور إلّا بالأسباب»^(٣).

وشهاب الدين السهرودي ذكر: أنّ هذه القاعدة لها دور كبير في إثبات جملة من المسائل الفلسفيّة، لكنّه ذكر القاعدة بهذه الصورة وهي «استحالة الترّجح بلا مرجّح» أي: من باب تفعل، وليس ترجيح من باب تفعيل. وقد استدلّ هذا الفيلسوف كسائر الفلاسفة، حيث قال: «والممكن لا يترّجح وجوده على عدمه من نفسه... إذ لو ترّجح أحدهما على الآخر بنفسه لكان واجباً، أو ممتنعاً، فالترّجح بغيره...»^(٤).

وفي جوابه على الفخر الرازي قال: «التشبّث بقدحي العطشان، ورغيفي الجائع، وطريقي الهارب في جواز الترجيح بلا مرجّح إنّما وقع من الأشعري، وأنّ تعلم: أنّ إثبات المطلوب بالأمثلة الجزئية غير معقول... إذ لا يمكن أن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١، ص ٢٠٧.

(٢) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، الحديث: ٧.

(٣) أصول المعارف: ص ٤٠.

(٤) حكمة الإشراق (همراه شرح قطب الدين شيرازي)، ص ١٧٥.

يحكم حكماً كلياً بمجرد عدم المرجح في هذه الأمثلة الجزئية، إلا أن يكون منظورهم المناقشة مع خصمهم، لا الاستدلال على الحكم الكلي بها. ثم إنَّ الفاعل عند الأشعري هو الله تعالى؛ حيث يقول بالجبر، فالمرجح لا بد أن يكون عند الله تعالى؛ لفعله، لا عند العبد، وكذا على مذهب أهل الحق القائلين بالأمر بين الأمرين، فمطالبة المرجح - الذي في نظر العبد خاصة - يناسب مذهب التفويض، وإليه أشار بقوله: إنَّ الله في خلق الكائنات، إلخ، وبقوله: قدَّر الله - سبحانه - وقضى، أي: قدَّر وقضى أنَّه لو دخل الطريق الآخر افترسه سبع، أو وقع في بئر، أو غير ذلك، فأذهب الله تعالى إلى غير ذلك الطريق؛ صوناً له، فمن فوّض الفعل إلينا لا نضائق أن نكون في بعض الأفعال القريبة مسخرين، وأن يجري بعض أفعال الله تعالى أو الملك على أيدينا»^(١).

وأما العرفاء فقد تمسكوا بهذه القاعدة لإثبات جملة من المسائل، ومنهم: محمد بن حمزة في شرح كلام صدر الدين قونوي، حيث ذكر: عدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة، وتمسك بقاعدة: استحالة الترجيح بلا مرجح. وحاصل استدلاله: أنَّه إذا تخلف المعلول عن علته لزم رجحان وجود الممكن بلا مرجح؛ لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلف إلى وجود المعلول، ثم ذكر: أنَّه إذا لم يكن الترجيح بلا مرجح محالاً، يلزم عدّة إشكالات، هي:

١. انقلاب حقيقة الإمكان.

٢. تعدد الواجب.

٣. حدوث الواجب^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٠٨، حاشية رقم (١).

(٢) انظر: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: ص ٢٦.

ثمّ طرح أحد الإشكالات، وهو مثال الجائع بعنوان «إن قلت»، وبعد ذلك أجاب عليها، حيث قال: «فإن قلت: قد وقع في اختيار الجائع أحد الرغيفين المتساويين من كلّ وجه ونحوه ممّا ذكره. قلت: المرجّح ثمة موجود، وهو الاختيار، ولا ننقل الكلام إليه؛ لأنّه نسبة لا وجود له، فلا يستدعي مرجّحاً، كذا قيل. والتحقيق: أنّ اختياره يستند إلى اختيار الحقّ الحاصل أزلاً لكلّ شأن مع آية، والاستناد إليه لا يمنع اختيار العبد؛ لأنّه صورته ومظهره»^(١).

والملاحظ في جواب شارح كتاب مصباح الأنس: أنّه يجيب عن الإشكال المعروف، وهو إشكال «اختيار الجائع لأحد الرغيفين من دون مرجّح» بجواب يختلف عن الأجوبة المطروحة من قبل سائر الحكماء؛ إذ إنّ جواب الحكماء عن هذا الإشكال هو: أنّ المرجّح لاختيار الجائع لأحد الرغيفين موجود في الواقع ونفس الأمر، لكنّه مجهول في نظرنا، في حين إنّ جواب شارح مصباح الأنس يقول: «والتحقيق: أنّ اختياره يستند إلى اختيار الحقّ الحاصل أزلاً لكلّ شأن مع آية، والاستناد إليه لا يمنع اختيار العبد؛ لأنّه صورته ومظهره».

وأما القاضي عضد الدين فقد أنكر قاعدة: استحالة الترجيح بلا مرجّح، من أساسها، حيث قال: «التاسعة: لهم أيضاً قالوا: الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجّح، ويجوز المسلمون من القادر، فإنّه يجوز أن يترجّح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجّح يدعوه إليه»^(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) المواقف، مع شرح الجرجاني (فارسي): ج ١، ص ١١٤.

المبحث الثالث: استحالة عدم وجود المعلول مع تحقق علته التامة

ذكرنا في ثنايا البحث: أنّ هذه المسألة من المسائل الفلسفية الأساسية في الفكر الفلسفي، بل نستطيع القول: إنّها أساس لجميع المسائل الفلسفية، وقد تقدّمت في الشرح: البراهين التي ذكرها المصنّف، وفي المقام نذكر بعض الإضافات: نبتدئ بذكر ما أفاده الشيخ الرئيس في المقام، حيث قال - في مبحث التقدّم والتأخّر -: «وإذا تقرّر هذا: فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً، كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة، فإن كان دائماً الوجود كان معلوله دائماً الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية؛ لأنّه يمنع مطلق العدم للشيء، فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء، فهذا هو المعنى الذي يسمّى إبداعاً عند الحكماء، وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق، فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس، ويكون له من علته أن يكون أيس»^(١).

وفي موضع آخر من مباحث التقدّم والتأخّر قال: «فإنّه إذ صار بحيث يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق، وجب وجود المعلول. فإذا، وجود كلّ معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عند وجود المعلول، وهما معاً في الزمان، أو الدهر، أو غير ذلك، ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود؛ وذلك لأنّ وجود ذلك لم يحصل من هذا»^(٢).

وأما قطب الدين الشيرازي - في شرح كلام شهاب الدين السهروردي في هذا الباب - فقد قال: «وأما أنّ الأنوار القاهرة كذلك؛ فلأنّ تأثيره في المعلول الأوّل لا بدّ وأن يكون أزليّاً؛ لأنّه إمّا أن يجب صدوره عنه، أو يمتنع، والثاني باطل، وإلا لما وجد، فتعيّن الأوّل.

(١) إلهيات الشفاء: ص ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦٧.

بيان الشرطيّة: إنّ المعلول الأوّل إن لم يتوقّف على غير ذات الواجب وجب صدوره؛ لاستحالة انفكاك الأثر عن العلة التامة، وإن توقّف على غير ذات الواجب امتنع صدوره؛ لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الأوّل ... وعلى هذا يدوم العالم مع دوام الواجب، ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما، وعدم أولوية أحدهما بالعلية، والآخر بالمعلولية، على ما يقوله المتكلّمون من: أنّ العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك، وهو محال؛ فإنّ دوام أثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك، واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه، وهو المراد من قوله: وقد علمت أنّ الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع، وكلّما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع، مع أنّه منه، فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه، مع أنّه منه، ولا يلزم منه محال^(١).

وفي مبحث بطلان التسلسل في العلل، ذكروا هذه النكتة، وهي: أنّ جميع من استدلّ على بطلان التسلسل في العلل ذكر شرطين أساسيين، هما:
الأوّل: الترتّب في سلسلة العلة والمعلول.

الثاني: اجتماع العلل في مرتبة ذات المعلول.
أي: عدم انفكاك المعلول عن علته؛ لأنّه في غير هذه الصورة يكون برهان إبطال التسلسل ناقصاً.

وهذا ما يشير إليه عضد الدين، بقوله: «المقصد السابع: في بيان مقدّمة يتوقّف عليها إبطال التسلسل، وهي أن تقول: العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة مع المعلول، أي: في زمان وجوده، وإلا - أي: وإن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان - فقد افترقا...»^(٢).

(١) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ٣٩٣.

(٢) المواقف (مع شرح الجرجاني): ج ١، ص ٥٣٣.

وأما الفخر الرازي، ففي باب العلة والمعلول - حينما أراد تعريف العلة - ذكر تعريفاً للعلّة جامعاً لجميع العلل، وهذا التعريف يكشف بوضوح عن عدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة، حيث قال: «وإذا أردنا أن نحدّ العلة بحيث يشترك فيه هذه الأربع، قلنا: العلة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته، أو وجوده، أما الشرائط فهي بالحقيقة أجزاء العلل المادية؛ لأنّ القابل إنّما يكون قابلاً للفعل معها، وأما الآلات والأدوات فهي بالحقيقة أجزاء للعلّة الفاعليّة إذا كانت فاعليّتها لا تتمّ إلّا معها، فإنّ تمتّ دونها امتنع توسّطها»^(١).

وفي مقام الاستدلال على عدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة قال: «...لأنّ ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقّق فصدور الأثر عنه إمّا أن يكون ممكناً، أو واجباً، فإن كان ممكناً استدعى سبباً؛ لأنّ الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح، فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثراً إلّا مع ذلك المرجّح؛ وقد فرضنا أنّ مؤثريّته غير متوقّفة على شيء آخر، هذا خلف. ثمّ إنّ الكلام في صدور الأثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجّح إليه باقٍ، فإن كان أيضاً بالإمكان، لزم افتقاره إلى مرجّح آخر، ويتسلسل، فثبت أنّه متى وجد المؤثر - مستجمعاً لجميع الأمور التي باعتبارها كان مؤثراً - وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه...»^(٢).

وأما صدر المتألهين لما استدللّ على استحالة تخلف المعلول عن علته التامة، ولزوم وجود المعلول عند وجود علته التامة، ذكر عبارة الفخر الرازي من دون أيّ تفاوت، حيث قال: «...لأنّ ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقّق فصدور الأثر عنه إمّا ممكن أو واجب، فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٧٧ - ٤٧٨.

٢٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

مرجحاً، فحينئذ لا يصير المرجح مرجحاً إلا مع ذلك المرجح الآخر، وقد فرضنا أن مؤثره غير محتاج إلى شيء آخر، هذا خلف، ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باقٍ، فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه...»^(١).

وأما محمد بن حمزة، الذي هو من العرفاء المعروفين، ففي باب استحالة تخلف المعلول عن علته التامة أقام برهاناً على ذلك، يختلف بطبيعته عن سائر البراهين التي أقيمت على هذه المسألة، حيث ذكر أن العلة إذا كانت تامة، فلا «يتخلف عنها معلوها، وإلا لزم رجحان وجود الممكن بلا مرجح؛ لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلف إلى وجود المعلول، وهو محال من وجوه، كانقلاب حقيقة الإمكان، وتعدد الوجوب وحدوثه»^(٢).

وقد ذكر صدر الدين قونوي - في استحالة تخلف المعلول عن علته التامة - قول الشيخ محي الدين بن عربي: بأن مقتضى الكشف الصريح هو عدم تخلف المعلول عن علته التامة، حيث قال: «قال الشيخ رحمته الله أفاد الكشف الصريح: أن الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له مادامت ذاته»^(٣).

المبحث الرابع: استحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد

من القواعد الفلسفية المهمة: استحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، وقد ذكر لذلك شرطان:

الأول: استقلال كل واحدة من علتين.

الثاني: أن يكون المعلول واحداً شخصياً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٣١.

(٢) مصباح الأنس: ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ٢٠١

إذ لو لم تكن كل من علتين مستقلتين، ففي هذه الحالة يكون كل واحدة من علتين علتة ناقصة، وحينئذ لا يكون من مصاديق توارد علتين على معلول واحد.

وكذلك فيما لو لم يكن المعلول واحداً شخصياً، وكان واحداً نوعياً، أو جنسياً، ففي هذه الحالة يمكن أن يسند المعلول إلى أكثر من علة. وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون المعلول في المقام واحداً شخصياً. وقد استدلل على هذه القاعدة صاحب حكمة عين القواعد، المعروف بالكاتب^(١)، حيث قال:

وقد بحث هذه القاعدة متكلم من المتكلمين الكبار بشكل مفصل، وهو عضد الدين، وقال: «البحث الثالث: في أن المعلول المشخص لا يجتمع عليه علتان مستقلتان، وإلا لكان واجباً بكل واحدة منهما؛ لوجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامة، لكن وجوبه بأحدهما يوجب الاستغناء عن الآخر، فيلزم استغناؤه عن كل واحد منهما عند وجوبه بكل واحد منهما. ولأنه لو لم يكن لكل واحدة منهما مدخل في وجوده لم يكن أحدهما علة تامة. وإن كان لكل واحد منهما مدخل كان كل واحدة منهما جزء العلة التامة، وقد فرض أنهما علتان مستقلتان، هذا خلف»^(٢).

وقد ذكر التفتازاني: أن المعتزلة يقولون بإمكان توارد علتين مستقلتين على

(١) حكمة العين، تأليف: علي بن عمر الكاتب القزويني، صاحب (الشمسية) والمتوفى سنة ٦٧٥ هـ، وقد سماه بذلك؛ لأنه ألفه بعد تأليفه كتاب (عين القواعد) في علم المنطق وسئل أن يضم إليه الحكمة، فسماه بحكمة العين، والشرح للعلامة الحلّي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. انظر: الذريعة، للطهراني: ج ١٣، ص ٢١٢.

(٢) إيضاح المقاصد عن حكمة عين القواعد، شرح العلامة الحلّي: ص ١٠٨.

٢٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

معلول واحد، ومثلوا لذلك بالجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ^(١)؛ حيث إنّه واحد، ومع ذلك يمكن صدوره من علتين تامّتين مستقلّتين، كما «لو فرضنا جوهرًا فردًا ملتصقًا بيد زيد وعمرو، يدفعه زيد، ويجذبه عمرو، في زمان واحد، على حدّ واحد من القوّة والسرعة، فالحركة مستندة إلى كلّ منهما بالاستقلال؛ لعدم الرجحان، مع أنّها واحدة بالشخص؛ ضرورة امتناع اجتماع المثليين؛ ولذا فرضناها في جوهر الفرد دون الجسم، حيث يمكن تعدّد المحلّ. والجواب: منع استنادها إلى كلّ واحد بالاستقلال، بل إليهما جميعاً، بحيث يكون كلّ منهما جزء علة، وليس من ضرورة تركّب العلة تركّب المعلول وتوزيع أجزائها على أجزائها، أو إلى الواجب تعالى، كما هو الرأي الحقّ»^(٢).

وأجابهم عضد الدين الإيجي بقوله: «المقصد الثاني: الواحد بالشخص لا يعلّل بعلتين مستقلّتين؛ لوجهين:

الأوّل: لو علّل الواحد بالشخص بمستقلّتين لكان محتاجاً إليهما؛ للعلّة، مستغنياً عنهما؛ إذ بالنظر إلى كلّ واحد منهما يوجد ذلك المعلول الشخصي، ولو لم يوجد الأمر الآخر؛ إذ الفرض أنّ كلّ واحد منهما مستقلّ، وهو معنى الاستغناء، فيلزم أن يكون في زمان واحد محتاجاً إلى كلّ واحد من المستقلّتين، وغير محتاج إليهما.

الثاني: إمّا أن يكون لكلّ واحد منهما أثر، فكلّ واحد منهما جزء العلة التامة، أو لأحدهما فقط، فهي العلة دون الأخرى، أو لا أثر لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلة، والأقسام كلّها باطلة»^(٣).

(١) انظر: الكليات، لأبي البقاء: ص ١٣١.

(٢) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٧.

(٣) المواقف للإيجي (مع شرح الجرجاني): ج ١، ص ٥٠٦.

وجوب العلة التامة عند وجود المعلول ٢٠٣

لكنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي ذكر قاعدة مشابهة لقاعدة: استحالة توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد، وعقد بحثاً مفصّلاً ذكر فيه عدّة براهين، بعضها مشابه لبرهان استحالة: توارد علّتين على معلول واحد. وعليه يمكن القول: إنّ هذه القاعدة كانت محلّ بحث عند المتكلّمين. قال عبد الجبار المعتزلي: «فصل: في أنّ المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدور القادرين على وجهه. اعلم: أنّ هذا أصل لا بدّ من معرفته في الدلالة على أنّه تعالى واحد...»^(١).

وفي مقام الاستدلال على ما ذكره قال: «وقد علمنا: أنّ من حقّ كلّ قادرين أن يصحّ من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره، ويصحّ من الآخر أن يدعوه الداعي إلى أن لا يوجد مقدوره، وكذلك فقد يصحّ من أحدهما أن يريد مقدوره، ويصحّ من الآخر أن يكره ذلك، فيجب - لو قدرا على مقدور واحد، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، والآخر إلى أن لا يوجد - أحد أمرين: إمّا أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعي إلى إيجاده؛ وذلك يوجب كونه فعلاً للآخر، وإن اجتهد في الانصراف، أو لا يوجد؛ لأنّ أحدهما دعاه الداعي إلى أن لا يوجد؛ وذلك يوجب نفي كونه فعلاً لمن اجتهد في إيجاده مع التخلية، وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلاً لفاعله، ونفي كون الفعل عن القادر عليه»^(٢).

وأما صدر المتألّهين فقد طرح هذه القاعدة بهذه الصورة، حيث قال: «فصل: في أنّ المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة؟ أمّا الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علّتين مستقلّتين مجتمعتين، أو متبادلتين

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي: ج ٤، ص ٥٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦٢.

تبادلاً ابتدائياً، أو تعاقبياً.

وجه الاستحالة في الكلّ: أنّهما إمّا أن يكون لخصوصيّة كلّ منهما، أو أحدهما مدخل في وجود المعلول، فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة، بل وجب وجوده بمجموعهما، وإمّا أن لا يكون لشيء من الخصوصيّتين مدخل في ذلك، فكانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك بينهما، والخصوصيّات ملغاة، فيكون العلّة - على التقديرين - أمراً واحداً ولو بالعموم... وبوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقلاً بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود يستحيل تعلّقه بالغير؛ فهو مع كلّ واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى، فيمتنع افتقاره إليهما مع أنّه واجب الافتقار إليهما؛ هذا خلف^(١).

وقال الفيض الكاشاني في المقام: «أصل: لا يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصي أو نوعي، علّتان فاعليّتان مستقلّتان، سواء كانتا مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً، اللهم أن يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعدّدة...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٢) أصول المعارف: ص ٦٦.

الفصل الرابع

قاعدة الواحد

- الجهة الأولى: في تاريخ قاعدة الواحد
- الجهة الثانية: في بيان الألفاظ الواردة في القاعدة
- الجهة الثالثة: الاستدلال على قاعدة الواحد
- الجهة الرابعة: الاعتراضات الواردة على قاعدة الواحد
- الجهة الخامسة: النتائج المتفرّعة على قاعدة الواحد

بحوث تفصيلية

١. المراد من الواحد من قاعدة الواحد
٢. براهين الفلسفة على قاعدة الواحد
٣. قاعدة الواحد عند المتكلمين
٤. تطبيقات قاعدة الواحد
٥. العلاقة بين قاعدة الواحد وقاعدة إمكان الأشرف
٦. قاعدة السنخية
٧. تفصيل البحث في الوجود الرابط

الفصل الرابع

في أَنَّ الواحدَ لا يصدرُ عنه إِلَّا الواحدُ

والمرادُ بالواحدِ: الأمرُ البسيطُ الذي ليسَ في ذاتهِ جهةٌ تركيبيةٌ
مكثرةٌ، فالعلةُ الواحدةُ هي العلةُ البسيطةُ التي هي بذاتها البسيطةُ
علةٌ، والمعلولُ الواحدُ هو المعلولُ البسيطُ الذي هو بذاته البسيطةُ
معلولٌ، فالمرادُ بالواحدِ: ما يقابلُ الكثيرَ الذي له أجزاءٌ أو آحادٌ متباينةٌ
لا ترجعُ إلى جهةٍ واحدةٍ.

بيانه: أَنَّ المبدأَ الذي يصدرُ عنه وجودُ المعلولِ هو وجودُ العلةِ،
الذي هو نفسُ ذاتِ العلةِ، فالعلةُ هي نفسُ الوجودِ الذي يصدرُ عنه
وجودُ المعلولِ، وإن قُطِعَ النظرُ عن كلِّ شيءٍ، ومِنَ الواجبِ أن يكونَ
بينَ المعلولِ وعَلَّتِهِ سَخِيَّةً ذاتيةً، هي المخصَّصةُ لصدوره عنها، وإلاَّ
كانَ كلُّ شيءٍ علةً لكلِّ شيءٍ، وكلُّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ، فلو صدرَ
عنِ العلةِ الواحدةِ - التي ليسَ لها في ذاتِها إِلَّا جهةٌ واحدةٌ - معاليلُ
كثيرةٌ بما هي كثيرةٌ متباينةٌ لا ترجعُ إلى جهةٍ واحدةٍ، تفرّرت في ذاتِ
العلةِ جهاتٌ كثيرةٌ متباينةٌ متدافعةٌ، وقد فُرِضَتْ بسيطةً ذاتِ جهةٍ
واحدةٍ، هذا خلفُ، فالواحدُ لا يصدرُ عنه إِلَّا الواحدُ، وهو المطلوبُ.

وقد اعترضَ عليه بالمعارضة: أَنَّ لازمَهُ عدمُ قدرةِ الواجبِ تعالى
على إيجادِ أكثرٍ مِن واحدٍ، وفيهِ تقييدُ قدرتهِ، وقد بُرهنَ على إطلاقِ
قدرتهِ، وأنها عينُ ذاتهِ المتعاليةِ.

ويردّه: أنّه مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّه بطلان محض، لا شيء له، فالقدرة المطلقة على إطلاقها، وكلّ موجود معلول له تعالى بلا واسطة، أو معلول معلول، ومعلول المعلول معلول حقيقة، ويتفرّع عليه:

أولاً: أنّ الكثير لا يصدر عنه الواحد، فلو صدر واحد عن الكثير، فإنّما أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة، يستند كلّ فرد منها إلى علّة خاصّة، كالحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة وغيرها، أو تكون وحدته عدديّة ضعيفة، كالوحدة النوعيّة، فيستند وجوده إلى كثير، كالميولي الواحدة بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة، على ما قالته الحكماء، وقد تقدّم الكلام فيه.

وإنّما أن يكون للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول، وإنّما أن يكون الكثير مركّباً ذا أجزاء، يفعل الواحد بواحد منها، فينسب إلى نفس المركّب.

وثانياً: أنّ المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيرة، سواء كان على سبيل الاجتماع في عرض واحد؛ لأنّه يؤدّي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدّي إلى الكثرة، أو كان على سبيل التوارد، بقيام علّة عليه بعد علّة؛ للزوم ما تقدّم من المحذور.

وثالثاً: أنّه لو صدر عن الواحد كثير، وجب أن يكون فيه جهة كثرة وتركيب يستند إليها الكثير غير جهة الوحدة المفروضة، كالإنسان الواحد الذي يفعل أفعالا كثيرة، من مقولات كثيرة متباينة بتمام الذات.

الشرح

هذا الفصل في قاعدة الواحد، والبحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: في تاريخ قاعدة الواحد

استحوذت هذه المسألة على اهتمام الباحثين منذ القدم، لكنّ السؤال الذي يطرح في أول البحث في «قاعدة الواحد» هو: متى بدأت هذه القاعدة؟ وهل هي مستحدثة في الفلسفة الإسلامية - أي: في العصر الإسلامي - أم موروثه عن الحكمة والفلسفة اليونانية، أم هي أقدم من الفلسفة اليونانية التي تسمى بفلسفة الأقدمين؟

ذهب البعض إلى أنّ نقطة البداية لقاعدة الواحد انطلقت من الفلسفة اليونانية، أي: من أرسطو، وقبل هذا التاريخ لا أثر لها في كلمات الأقدمين الذين سبقوا أرسطو.

قال الفيلسوف المعروف «زنون»، وهو من تلاميذ أرسطو: «وسمعت معلّمي أرسططاليس أنّه قال: إذا صدر عن واحدٍ حقيقيّ اثنان، لا يخلو إمّا أن يكونا مختلفين في الحقائق، أو متّفقين في جميع الأشياء، فإن كانا متّفقين لم يكونا اثنين، وإن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة»^(١).

وذكر ابن رشد: أنّ قاعدة الواحد منسوبة إلى اثنين من فلاسفة اليونان هما: أفلاطون وثامسطيوس، إذ قال: «هذا مذهب المحدثين من فلاسفة الإسلام

(١) مجموعة رسائل الفارابي: ص ٧.

٢١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

كأبي نصر وغيره، وقد يظنّ أنّه مذهب ثامسطيوس من القدماء وأفلاطون^(١). وفي كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو جاء فيه: «فإن قال قائل، كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنّه واحد محض مبسوط، ليس فيه شيء من الأشياء، فلمّا كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلّها؛ وذلك أنّه لمّا لم يكن هوية انبجست منه الهوية^(٢)».

لكنّ المحقّق الاشتياني - في كتابه «قاعدة الواحد أساس التوحيد» - يناقش نسبة القاعدة إلى الفلسفة اليونانية، ويقول: إنّ هذه القاعدة موروثّة من الأقدمين، أي: قبل الفلسفة اليونانية^(٣).

كلمات الأعلام في قاعدة الواحد

لا يخفى: أنّ قاعدة الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، هي قاعدة معروفة عند الحكماء، بل عدّها السيّد الداماد من أمّهات الأصول العقلية، حيث قال: «من أمّهات الأصول العقائدية: أنّ الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه - من تلك الحيثية - إلّا واحد، فلعلّ هذا الأصل - بما تلونه عليك - من فطريات العقل الصريح^(٤)».

وقال القاضي ابن رشد: «وهذه القضية القائلة: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، هي قضية اتّفق عليها القدماء حين تفحصوا عن المبدأ الأوّل للعلم بالفحص الجزئي، وهم يظنّونه الفحص البرهاني، فاستقرّ رأي الجميع

(١) انظر: قواعد كلّ فلسفي در فلسفة اسلامي، غلامحسين ديناني: ج ٢، ص ٦١٢.

(٢) أثولوجيا: ص ٢٩٣، نقلاً عن المصدر السابق: ج ١، ص ٤٥٢.

(٣) انظر: قاعدة الواحد أساس التوحيد: ص ١٥.

(٤) انظر: القبسات: ص ٣٥٠.

منهم: أنّ المبدأ واحد للجميع، وأنّ الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد، فلمّا استقرّ عندهم هذان الأصلان، طلبوا: من أين جاءت الكثرة؛ وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم، وهو: أنّ المبادئ اثنان، أحدهما للخير، والآخر للشر^(١).

وقال صاحب «شرح التجريد» الأصفهاني الربّاني: «إنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بديهيّ لا يتوقّف إلا على تصوّر طرفيه، فإن وقع فيه تردّد بالنسبة إلى بعض الأذهان فإنّما هو بسبب عدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي تعلّق به الحكم»^(٢).

وقال حمزة فناري، وهو من العرفاء المعروفين في «شرح مفتاح غيب الجمع والوجود»: «اعلم: أنّ هذا الأصل مسلّم عندنا، لكن في تفريعهم: أنّ الواحد الصادر عن الحقّ تعالى هو العقل الأوّل منه، ذكره الشيخ في الرسالة المفصّحة، وهو: أنّه لم لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر الأوّل عن ذات الحقّ تعالى هو الوجود العامّ»^(٣).

وقد آمن بهذه القاعدة كلّ من الفارابي وابن سينا والسهروردي وسائر فلاسفة الإسلام^(٤).

قال الشيخ شهاب الدين السهروردي: «لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات، كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصوير مركّبة ممّا يوجب النور ويوجب الظلمة،

(١) انظر: قواعد كلّ فلسفي: ج ٢، ص ٦٢٥، ٦٣٧.

(٢) شرح التجريد، الأصفهاني الربّاني، بواسطة: قاعدة الواحد أساس التوحيد: ص ١٧.

(٣) شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، نقلناه عن قاعدة الواحد: ص ١٧.

(٤) منتخبات من آثار حكماء إيران (فارسي): ج ١، ص ٢٤٤.

وقد تبين لك استحالتة»^(١).

وقال قطب الدين الشيرازي في شرح كلام السهروردي: «في أنّ الواحد الحقيقي، وهو الواحد من جميع الوجوه، لا يصدر منه - حيث هو كذلك - أكثر من معلول واحد، وإن جاز صدور أكثر من ذلك، باعتبارات وشرائط مختلفة، مثل تعدّد الآلات والقوابل، وما يجري مجراهما، وهذا الحكم قريب من الوضوح، يكفي فيه مجرد التنبيه، وإنّا يتوقّف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي»^(٢).

لكنّ بعض متكلمي الشيعة خالفوا هذه القاعدة، من قبيل العلامة الحلي، والفاضل المقداد، كما يأتي توضيحه في البحوث التفصيليّة^(٣).

وأما المحقّق اللاهيجي فقد آمن بقاعدة الواحد، بل ادّعى بدهتها، ففي ضمن كلام طويل الذيل يبيّن فيه قاعدة الواحد وأدلتها، وردّ الإشكالات الواردة عليها، يقول: «فالحقّ ما ذكره الشارح القديم، من أنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، بديهيّ لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه، فإن وقع فيه تردّد بالنسبة إلى بعض الأذهان فإنّما هو بسبب عدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي تعلّق به الحكم»^(٤).

وقد أيد هذه القاعدة: يعقوب بن إسحاق الكندي، وهو من الفلاسفة الإسلاميين الأوائل، الذين ترجموا آثار فلاسفة اليونان إلى العربيّة، ففي رسالة صغيرة وجهها إلى عليّ بن الجهم^(٥) في باب إثبات وحدانيّة الله تعالى، وتناهي

(١) شرح حكمة الإشراق (الشهرزوري): ص ٣٢٥.

(٢) شرح حكمة الإشراق (قطب الدين الشيرازي): ص ٣٠٥.

(٣) انظر: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦٩-١٧١.

(٤) شوارق الإلهام، اللاهيجي: ج ١، ص ٢٠٦.

(٥) علي بن الجهم: شاعر خراساني الأصل، من المقربين للمتوكّل، توفّي سنة ٤٤٩ هـ.

العالم المادّي، نجد أنّه يفصّل في قاعدة الواحد، وإليك مقطعاً من عباراته: «المحدّث واحد، والمحدّث لا يخلو أن يكون واحداً، أو كثيراً، فإن كان كثيراً فهم مركّبون؛ لهم اشتراك في حال واحدة لجميعهم، أي: لأنّهم أجمعين فاعلون، والشيء الذي يعمّه شيء واحد إنّما يتكثر أن ينفصل بعضه عن بعض بحال ما، فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة، فهم مركّبون ممّا عمّمهم ومن خواصّهم ... والمركّبون لهم مركّب؛ لأنّ مركّباً ومركّباً من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأوّل، وإن كان كثيراً، وفاعل الكثير كثير دائماً، وهذا يخرج بلانهاية، وقد اتّضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل، فإذاً ليس كثيراً، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين»^(١).

وأما متكلّموا الأشعرية فقد أنكروا قاعدة الواحد.

وممن صرّح بالمخالفة لقاعدة الواحد: الفخر الرازي، حيث قال: «فنصرّح بالحقّ الذي يجب أن لا نستحي منه، وهو: أنّه لا مانع من أن تكون للعلّة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة...»^(٢). سيأتي تفصيل ذلك في البحوث التفصيلية. وفي نقد المحصّل قال: «مسألة العلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة...»^(٣). وأما المعتزلة فقد آمنوا بقاعدة الواحد^(٤). وسيأتي تفصيل هذه الأقوال وبيان أدلّتها ومناقشتها، في البحوث التفصيلية.

(١) رسالة في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم: ص ٣٨.

(٢) المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات: ج ١، ص ٤٦٧.

(٣) نقد المحصّل، خواجه نصير الدين الطوسي: ص ٢٣٧.

(٤) انظر: نقد المحصّل: ص ٢٣٧.

الجهة الثانية: في بيان الألفاظ الواردة في القاعدة

تقدّم في المرحلة السابقة: أنّ الواحد يطلق على أنحاء متعدّدة، وما يهّمنا في المقام قسمان:

الأوّل: الواحد الحقيقي: وهو ما اتّصف بالوحدة لذاته، من غير واسطة في العروض، أي: الواحد البسيط من جميع الجهات، بمعنى: أنّه غير مركّب بأيّ نحو من أنواع التركيب التي يأتي الحديث عنها في المرحلة الثانية عشرة^(١).

(١) أقسام التركيب:

القسم الأوّل: التركيب من الوجود والماهية، أي: من الأجزاء التحليلية، وسيأتي البحث عنه تفصيلاً في المرحلة الثانية عشرة.

القسم الثاني: التركيب من الأجزاء العقلية بالمعنى الأخصّ، وهي المادّة والصورة العقليتان، ويسمّى أيضاً بالأجزاء الذهنية بالمعنى الأخصّ.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء الحدية، وهما الجنس والفصل، أي: الحدّ المنطقي، فكلّ ماهية محدودة بحدّين من جهة العموم وهي الجنس، ومن جهة الخصوص وهي الفصل.

القسم الرابع: التركيب من المادّة والصورة الخارجيتين.

القسم الخامس: التركيب من الأجزاء المقدارية، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلّا أجزاء بالقوّة، وتسمّى أجزاء وهمية، أي: أنّ انقسامها بتوهم العقل، لا بحسب الواقع الخارجي.

ويمكن تقسيم هذه الأقسام بنحو آخر، وهو: أنّ الانقسام إمّا انقسام بالفعل، وإمّا بالقوّة، والانقسام بالفعل إمّا إلى مادّة وصورة خارجيّة، وإمّا إلى مادّة وصورة ذهنيّة، وإمّا إلى جنس وفصل، وإمّا إلى وجود وماهية، والانقسام بالقوّة فهو: الانقسام إلى الأجزاء المقدارية فقط.

وهناك قسم سادس من التركيب وهو: التركيب من الوجدان والفقدان، وهما:

والقدر المتيقن من قاعدة الواحد هو: جريانها في الواجب تعالى؛ إذ لا يوجد موجود بسيط من كلّ جهة إلا الواجب تعالى، فالمراد من الواحد الواقع في المستثنى منه هو العلة الفاعلية، وهو الواجب تعالى.

ويكون المراد بالواحد المستثنى هو العقل الأول، أو النظام الجملي عند السيّد الداماد^(١)، أو الوجود المنبسط والفيض المقدّس عند العرفاء، أو الوجود المنبسط عند صدر المتألّهين.

قال في الأسفار: «وهذا ليس كما زعموه؛ إذ تلك الحجّة غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه».

الثاني: المراد من الواحد هو: الحيثيّة الواحدة التي يصدر عنها المعلول، ولو كانت مقترنة بحيثيّات أخرى، وعلى هذا فلا تختصّ قاعدة الواحد بالواجب تعالى، وإنما تجري في المركّبات التي تتركّب من بسائط، فإنّ أجزاءها البسيطة لا يصدر منها إلا معلول واحد^(٢).

وهذا ما يظهر من كلمات جملة من الحكماء، كالحكيم السبزواري. ونحن لا نريد الدخول في تحقيق الحال في كون القاعدة تجري في الواحد النوعي أم لا؛ لأنّ المصنّف لم يتعرّض لهذا البحث^(٣).

الوجود والعدم في كلّ موجود مركّب من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة.

ومما يجدر الإشارة إليه هو: أنّ هذا القسم من التركيب أرجعه المصنّف إلى التركيب من الوجود والماهية، على خلاف البعض، حيث جعلوه قسماً مستقلاًّ قبال التركيب من الوجود والماهية.

(١) القبسات: ص ٤١٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٦٠.

(٣) سيأتي البحث مفصلاً في البحوث التفصيليّة في: أنّ قاعدة الواحد هل تجري أيضاً

المراد من الصدور

معنى الصدور - في «لا يصدر» - هو العلة، فيكون المعنى: أن العلة الواحدة لا يصدر منها إلا معلول واحد، والمراد بالعلة هنا هي: العلة الفاعلية، دون غيرها من العلل، والسبب في اختصاصها بالعلة الفاعلية، هو لأن القاعدة بناء على اختصاصها بالواجب تعالى، لا مورد للعلة المادية والصورية والغائية عند الواجب تعالى.

قال المحقق الاشتياني: «المراد من الصدور في القاعدة الشريفة هو صدور إيجادي، أي: إخراج المعلول من الليس إلى الأيس، ومن الهلاك السرمدي والظلمة الى الليس الوجودي والنورانية... وبعبارة أخرى: إن المراد من الصدور في هذه القاعدة هو الفاعل باصطلاح الحكماء الإلهيين والفلاسفة المؤخدين؛ هو معطي الوجود، ومبدأ الحركة، ومنشأ التغيير، والخروج من القوة إلى الفعل، وليس المراد منه العلة الإعدادية أو المادية...»^(١).

ولا يخفى: أن المراد بعدم الصدور - في «لا يصدر» - هو عدم إمكان الصدور، أي: يمتنع صدور أكثر من معلول من علة واحدة، في قبال قول المتكلم الذي قال بوجوب صدور أكثر من معلول من علة واحدة، كما سيأتي بيانه في البحوث التفصيلية.

الجهة الثالثة: الاستدلال على قاعدة الواحد

يمكن تقريب الاستدلال على القاعدة بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: المراد من الواحد هو: الواحد البسيط، غير المركب بأي

في الواحد النوعي، أم لا؟

(١) أساس التوحيد في قاعدة الواحد (فارسي): ص ٤٩.

نحو من أنحاء التركيب، وهو الواجب تعالى، وهذا ما يأتي إثباته في المرحلة الثانية عشرة.

المقدمة الثانية: المعلول قائم بوجود علته.

وهذه المقدمة ثبتت في الفصول المتقدمة، وتبين: أنَّ المعلول موجود بوجود علته، أي: أنَّ وجود المعلول قائم بوجود علته، ووجود علته هو نفس ذات العلة وليس أمراً آخر، كما هو واضح.

المقدمة الثالثة: وجوب المساخة بين العلة والمعلول.

إنَّ بين المعلول وعلته سنخية ذاتية؛ إذ لو لم توجد سنخية بين المعلول وعلته، لكان من الجائز أن يكون كل شيء علة لكل شيء، ومعلولة كل شيء لكل شيء؛ لانعدام الضابطة والملاك بين العلة والمعلول، فيمكن أن تكون النار مثلاً علة للبرودة، ونحو ذلك، وهذا ينتهي بدوره إلى السفسطة، وهو باطل بالضرورة^(١).

النتيجة: لو صدرت من العلة الواحدة البسيطة - التي ليست لها إلا جهة واحدة - معاليل كثيرة متباينة بطبيعتها، بحيث لا ترجع إلى جهة واحدة، فهذا يعني: تقرّر جهات كثيرة متباينة في ذات العلة، وهو خلاف فرض كون العلة بسيطة ذات جهة واحدة، أي: أنَّ الشيء الواحد حقيقة لا يمكن أن يصدر عنه أمور متباينة الحقائق؛ لتنافي الجهة الواحدة مع الجهات الكثيرة، فلاجل أن تصدر جهات كثيرة فلا بد أن تكون العلة ذات جهات كثيرة، وهو خلاف الفرض، من كون العلة بسيطة ذات جهة واحدة.

قال صدر المتألهين: «إنَّه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد (الف) و(ب) مثلاً، و(ألف) ليس (ب)، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة (ب)، وما

(١) سيأتي تفصيل الاستدلال على قاعدة السنخية في البحوث التفصيلية.

ليس (ب)، وذلك يتضمّن اجتماع النقيضين^(١).

وفي ضوء المقدمة الأولى، وهي: أنّ المراد من الواحد هو الواحد البسيط غير المركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، يختصّ جريان قاعدة الواحد بالواجب تعالى؛ إذ لا يوجد موجود بسيط من كلّ جهة إلّا الواجب تعالى، فالمراد من الواحد الواقع في المستثنى منه هو: العلة الفاعليّة، وهو الواجب تعالى، ويكون المراد بالواحد المستثنى هو: العقل الأوّل، أو النظام الجملي عند السيّد الداماد^(٢)، أو الوجود المنبسط والفيض المقدّس عند العرفاء، أو الوجود المنبسط عند صدر المتألّهين.

قال صدر المتألّهين: «فاعلم: أنّ المذكور في مدارك المتأخّرين من أهل البحث: أنّ الحجّة في تعدّد القوى عند الحكماء - كالشيخ وغيره - أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعل واحد - إلى أن قال - وهذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجّة غير جارية إلّا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه، وليست القوى كذلك»^(٣).

وقال أيضاً في حاشية إلهيات الشفاء: «وليس هذا المطلب - أي: عدم جواز صدور أفعال كثيرة عن فاعل واحد في مادّة واحدة - مبنياً على قاعدتهم: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، كما توهمه كثير من المتأخّرين، فأرادوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم البسيط كالأرض مثلاً، فإنّ لها مقداراً جسميّاً، وسطحاً، ولوناً غبراً، ونقلاً، ويبوسة، وبرودة، وكوناً في الحيز، وسكوناً، كلّ ذلك من فعل الطبيعة، ولم يعلموا أنّ قولهم: الواحد لا يصدر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٢٠٥.

(٢) القبسات: ص ٤١٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٦٠.

عنه إلا الواحد، مختص بالواحد من جميع الجهات، وهذا مبني على قاعدة أخرى، وهو أن تكثر أفراد النوع الواحد لا يمكن أن يكون إلا بسبب تكثر المادة، أو تكثر استعداداته، فإن الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الأفراد، لا يقع بها إلا اختلاف في الأفراد، فلا بد في ذلك من أسباب خارجة من الطبيعة، ومن قوة استعداد المادة قابلة للتكثر والانقسام حتى تحصل بها الكثرة العددية، فإذا كان الفاعل واحداً والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه إلا أمراً متفقاً متشابهاً بها، فإذا اقتضى شكلاً يجب أن يكون غير مختلف الأجزاء وغير الكرة من الأشكال كاليضي والمفرطح لا يكون كذلك»^(١).

وتبعه على ذلك المحقق الآملي في تعليقه على شرح المنظومة، حيث قال: «اعلم أن محل البحث في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة عن ذاته، ولا اعتبارية زائدة في العقل، ولا يتوقف فعله على شرط، ولا آلة، ولا قابل خارجي، بل كل ما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزّي مسلوب عنه، فمثل هذا الفاعل لو كان فاعلاً لمتعدد في عرض واحد يجب أن تكون منشئته للمتعدد: إما بأن يكون من حيث ذاته منشأً لشيء، وبخصوصيته الطارئة عليه منشأً لشيء آخر، أو يكون بخصوصية منشأ لشيء وبخصوصية أخرى منشأً للآخر، وكيف كان: فيتركّب ذلك البسيط، وهو خلاف الفرض»^(٢).

وقال المحقق اللاهيجي في مبحث العلّية والمعلولية: «إنّ الفاعل المستقل

(١) حاشية صدر المتألمين على إلهيات الشفاء: ص ١٤٤.

(٢) درر الفوائد، المحقق محمد تقي الآملي: ج ١، ص ٣٧٥.

٢٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الوجود والماهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج، أو اعتبارية زائدة في العقل، ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل، فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلا أمر واحد^(١).

وذكر الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة في توضيح مفاد القاعدة وبيان مغزاها وتعيين مجراها، بأنه هذا يتوقف على معرفة مفهوم الواحد والصدور المأخوذ فيهما. ثم ذكر أن المراد من الواحد ههنا هو الواحد البسيط، كما صرح به في المتن، لكن عرفت سابقاً: أن البسيط مفهوم مشكك، فقد يطلق على ما لا يتركب من مادة وصورة خارجيتين، فيشمل الأعراض والعقول، بل نفس المادة والصورة؛ وقد يطلق على ما لا يتصور له أجزاء بالفعل ولا بالقوة، حتى لو كان ذلك بتبع الموضوع، فينحصر في المجردات، وقد يطلق على ما ليس له أجزاء عقلية أيضاً، ولا يتصور له أي تركيب حتى من المهية والوجود، فيختص بذات الواجب تبارك وتعالى.

فإن كان المراد بالبسيط هذا المعنى الأخير اختص جريان القاعدة بالواجب تعالى، فيثبت بها: أنه لا يصدر منه في المرتبة الأولى إلا أمر واحد، هو العقل الأول، كما قالت به قاطبة الحكماء، أو النظام الجملي كما اختاره السيد الداماد^(٢)، أو الوجود المنبسط والفيض المقدس كما هو مختار العرفاء، وقد حاول صدر المتألهين وبعض أتباعه الجمع بين مقالة الحكماء والعرفاء^(٣).

وعلى هذا: يكون المراد بالصدور هو: صدور المعلول عن الفاعل الحقيقي

(١) أساس التوحيد: ص ٤٣.

(٢) راجع: القيسات: ص ٤١٠، وص ٣٦١-٣٦٣، وراجع أساس التوحيد: ص ٥٠٤.

(٣) راجع: أساس التوحيد: ص ٧٢-٧٤.

الحق، والاستناد الخالص المحض إلى العلة المفيضة للوجود، من غير استناد إلى شرط أو استعداد خاص حاصل من المعدّات، وقد صرح صدر المتألّهين بهذا الاختصاص في موضع من الأسفار^(١)، لكنّ ظاهر كثير من كلمات الحكماء، بل صريح بعضها هو: عدم الاختصاص، ونقل عن بعضهم جريان القاعدة في المعدّات أيضاً^(٢).

وقد ذكر صدر المتألّهين اثنا عشر برهاناً لإثبات الصادر الأوّل، من جملتها البرهان الذي اعتمد على قاعدة الواحد، حيث قال: «المناهج لإثبات هذا الوجود المفارق القدسي، المتوسطة في الشرف والعلوّ بينه تعالى وبين عالم الخلق، الواسطة لإفاضة الخير والجلود على الدوام كثيرة... والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد، فبالضرورة يجب أن يكون أقرب الأشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة متبرّئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوّة الاستعداديّة، مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصحّ أن يكون واسطة في إفادة الخير والجلود من المعطي الحق، على ما عده من المخلوقات، وشرح الفيض الدائم على سائر المجعولات، فهو لا محالة أمر عقليّ وجوهر قدسيّ؛ لانتفاء هذه النعوت، من الجسم وجزئيّه، وهما: المادّة والصورة، وكماله وهو النفس، فضلاً عن العرض»^(٣).

ثمّ جاء بتأييدٍ نقليّ على ذلك، حيث قال: «تأييد سماعي: قال مفيد المشائين ومعلّمهم في أثولوجيا، في عاشر ميامره: الواحد المحض هو علة الأشياء كلّاً، وليس بشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء

(١) راجع: الأسفار: ج ٨، ص ٦٠، والشوارق، المسألة الثانية من الفصل الثالث.

(٢) راجع: أساس التوحيد: ص ٥٠ - ٥١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٦٢.

٢٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

كلّها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء؛ وذلك أنّ الأشياء كلّها انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها، وإليه مرجعها، فإن قال قائل: كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي لا مثبوتة فيه ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنّه واحد محض مبسوط، ليس فيه شيء من الأشياء، فلمّا كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلّها؛ وذلك أنّه لمّا لم يكن هوّة انبجست منه هوّة.

أقول: واختصر القول أنّه لمّا لم يكن شيئاً من الأشياء رأيت الأشياء كلّها منه، غير أنّه وإن كانت الأشياء انبجست منه فإنّ هوّة الأولى - أعني به: هوّة العقل - هي التي انبجست منه بغير وسط، ثمّ انبجست منه جميع هوّيات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسّط هوّة العقل والعالم العقلي، وأقول: إنّ الواحد المحض هو فوق التمام والكمال، وأمّا العالم الحسيّ فناقص؛ لأنّه مبتدع من الشيء التام، وهو العقل، وإنّما صار العقل تامّاً كاملاً؛ لأنّه مبتدع من الواحد المحض الحقّ الذي هو فوق التمام، ولم يكن بممكن أن يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسّط، ولا يمكن للشيء التام أن يبدع تامّاً مثله؛ لأنّ الإبداع نقصان، أعني به: أنّ المبدع لا يكون في درجة المبدع، بل يكون دونه. انتهى كلام الفيلسوف المقدّم بعبارة^(١).

وبناءً على التعميم فالمراد بالبسيط هو: الحيثيّة الواحدة التي يصدر عنها المعلول، ولو كانت مقترنة بحيثيّات أخرى.

وبعبارة أخرى: فإنّ المركّب إنّما يتركّب من بسائط، فكلّ من أجزائه البسيطة لا يصدر عنه إلّا معلول واحد، فتعدّد المعاليل تابع لتعدّد الحيثيّات، فلا تكون كثرة من الحيثيّات الموجودة في العلة^(٢).

(١) المصدر السابق: ج ٧، ص ٢٧٢.

(٢) انظر: تعلّيق على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي: ص ٢٤١، تعلّيق رقم (٢٤٣).

خصائص الصادر الأوّل

من أهمّ خصائص الصادر الأوّل، أو العقل الأوّل، ما يلي:

١. إنّ وجود الصادر الأوّل وجود ظلّي لوجود الواجب تعالى، فيكون متقوّمًا بعَلّته التامّة المستقلّة، وهو الواجب تعالى، والمراد من الوجود الظلّي ليس من جميع جهات وخصوصيّات الظلّ، وإنّما من جهة كون الظلّ متقوّمًا بشخصه فقط، أمّا باقي الجهات والخصوصيّات التي في الظلّ - من قبيل كونه أمرًا عديمًا - فغير مُراد هنا؛ لأنّ العقل الأوّل وإن كان وجوده فقيرًا متقوّمًا بالواجب تعالى، لكنّه ليس أمرًا عديمًا؛ لأنّ الوجود الفقري أمر وجوديّ، لا أمر عديميّ.

وفي بعض النصوص الروائيّة إشارة إلى هذا المعنى، كما في دعاء اليوم السابع والعشرين من شهر رجب، حيث جاء فيه: «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ الْأَعْظَمِ، الَّذِي خَلَقْتَهُ فَاسْتَقَرَّ فِي ذَلِكَ».

٢. إنّ الصادر الأوّل أشرف معلول في عالم الإمكان؛ لبساطته، وأقربيته إلى الواجب تعالى.

٣. إنّ الصادر الأوّل؛ لأجل إمكانه، تلزمه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة، فهو مع كمال شدّته الوجودية يلزمه النقصان الذاتي والمحدوديّة الإمكانية؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، وكلّ وجود محدود لا يخلو عن الحدّ أي: الماهيّة، ولأنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة كما تقدّم، فالمحدوديّة الإمكانية تعني المرتبة الوجودية للعقل الأوّل.

الجهة الرابعة: الاعتراض الوارد على قاعدة الواحد ومناقشته

قبل بيان الاعتراض لا بأس بالإشارة إلى أنّ المعارض في المقام لا يناقش الدليل على قاعدة الواحد، وإنّما يقيم دليلاً آخر على ما يدّعيه، ولازم هذا

٢٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

الدليل بطلان قاعدة الواحد، ولذا أطلق عليه اعتراض، فهو لم يتعرّض لإبطال الدليل الذي أقيم على قاعدة الواحد، وهذا بخلاف المناقشة التي تتوجّه إلى مناقشة نفس مقدّمات الدليل أو نتيجته.

بيان الاعتراض: ذكر هذا الاعتراض الأشاعرة، كالعلامة الإيجي، والسيد الشريف في المواقف وشرحه^(١)، وحاصله: بناء على قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، يلزم تقييد قدرة الواجب تعالى، وهو يتنافى مع ما ثبت في محله من: أنّ الله قادر على كلّ شيء، وسيأتي إثباته في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، فهو تعالى قادر على خلق عدّة أشياء في عرض واحد. نعم، هو قادر أيضاً على خلق عدّة أشياء بعضها في طول البعض الآخر، لكنّ هذا لا يتنافى مع مدّعي قاعدة الواحد، والذي ينفع المعارض هو قدرته تعالى على خلق الأشياء في عرض واحد، وهو ما يتنافى مع قاعدة الواحد، القائلة: بأنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، التي يلزم منها تقييد قدرة الواجب تعالى^(٢).

أجاب المصنّف عن ذلك، بأنّ صدور الكثير من الواحد محال؛ بالبرهان العقلي، ومن الواضح: أنّ القدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّ المحال بطلان محض، لا شيء له، وعلى هذا: فإنّ استحالة صدور أكثر من واحد في عرض واحد من الواجب تعالى ليس منشؤها عجز وعدم قدرة الفاعل، وإنّما ترجع إلى عدم قابلية القابل على أخذ الفيض من الواجب تعالى.

فالقدرة الإلهية على إطلاقها، والكلّ معلول له تعالى، سواءً كان بلا واسطة أو مع الواسطة؛ لأنّ معلول المعلول معلول حقيقةً على مبنى المشاء، الذين يرون العلل أو الوسائل وسائط الفيض أيضاً، أمّا على مبنى الحكمة

(١) انظر: المواقف: ص ١٧٢، وشرح المواقف: ص ٤٨٥.

(٢) هناك اعتراضات أخرى يأتي بيانها في البحوث التفصيلية.

المتعالية فالكل معلول له تعالى، بلا واسطة، وهو تعالى فاعل قريب للكل. وسيأتي تفصيل الكلام فيه في الفصل الثامن من هذه المرحلة، والفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

الجهة الخامسة: النتائج المتفرعة على قاعدة الواحد

يتفرع على قاعدة الواحد عدة فروع، منها:

الفرع الأول: وهذا الفرع يتفرع على أصل قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلا واحد، وحاصله: أن الكثير لا يصدر عنه الواحد، فإذا وجدنا كثيراً صدر من الواحد، نكتشف - ببرهان الإن - أن ما فرض واحداً ليس بواحد، فهو إما متعدد، وإما واحد، ولكنه مركب له أجزاء وحيثيات متعددة، كالإنسان إذا صدرت منه أفعال متعددة، وعندئذ نكتشف: أن الإنسان مركب، وله قوى متعددة، ومن كل حيثية يصدر منه فعل واحد.

أو من قبيل الواحد النوعي، الذي له أفراد كثيرة، ويستند كل فرد من هذه الأفراد إلى علة خاصة، كالحرارة التي تعدّ واحدة، نجد أنها تصدر من علل متعددة كالنار والنور والحركة وغيرها^(١).

وكذلك: ما لو كانت وحدة الواحد وحدة عددية ضعيفة مبهمة، كالهوى، أي: المادة الأولى، فهي واحدة بالعدد؛ لأنّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتعدّد، والصور المتواردة عليها متعددة، بناءً على مبنى الحكماء السابقين على صدر المتألهين، القائلين بالكون والفساد، النافين للحركة الجوهرية، كما تقدّم الكلام في الفصل السادس من المرحلة السادسة، من: أن الصور المتواردة على المادة هي بالحقيقة صورة واحدة سيّالة، نتزع من كل حدّ من

(١) ذكرنا آنفاً وجود خلاف في كون المراد من الواحد في قاعدة «الواحد» هو الواحد الشخصي أم النوعي، وسيأتي في البحوث التفصيلية بيان ذلك.

٢٢٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

حدودها صورة مغايرة لما ننتزع من الحد السابق عليه والحد اللاحق له، فالمادة الأولى أو الهيولى مستندة في وجودها إلى عقل مفارق، وهذا العقل المفارق وإن كان واحداً، لكنه يقيم وجود الهيولى بالصور المتعاقبة عليها.

وكذلك ما لو كان للكثير جهة وحدة يستند إليها المعلول، كما في المركبات الحقيقية، حيث يحصل من تألف الأجزاء أمر واحد ذو أثر خاص، كالماء المركب من الأوكسجين والهيدروجين، فالمعلول الواحد - كرفع العطش مثلاً - يستند إلى الصورة المائية، لا إلى الأوكسجين والهيدروجين.

والحاصل: أن السنخية الذاتية بين المعلول وعلته، تكون مخصصة لصدور المعلول عنها، فإن هذه السنخية إن كانت في العلة الأولى فلا يمكن صدور المعلول عن العلة الثانية، وإن كانت في الثانية فلا يمكن صدوره عن الأولى، وإن كانت في مجموعهما فلا يمكن صدوره عن كل واحد منهما وحده، وإن كانت في كل منهما ليس المعلول صادراً عن الكثير بما هو كثير، بل عن الكثير بما أنه ذو جهة واحدة، وهي: السنخية المشتركة فيهما.

وهذه النتيجة استتجت من أصل القاعدة، وهي: الواحد لا يصدر منه إلا واحد.

الفرع الثاني: وهو إذا كان الواحد لا يصدر منه إلا واحد، نكتشف: أن الواحد لا يصدر إلا عن واحد، أي: أن الواحد الموجد لا يصدر إلا عن علة واحدة، وهذه النتيجة عكس القاعدة، بمعنى: إذا وجد واحد حقيقي فلا يعقل أن تتوارد عليه علل كثيرة متباينة بما هي متباينة، سواء كانت العلل في عرض واحد، أم في حالة كون العلل متواردة على المعلول الواحد؛ لأنه يلزم اجتماع النقيضين؛ أي: يلزم أن يكون المعلول الواحد في عين أنه واحد، ليس بواحد، فيكون كثيراً؛ لأن كل علة لها إفاضة خاصة بها، فإذا كانت العلل

كثيرة، يلزم أن يكون المعلول كثير أيضاً، وهو خلاف فرض كونه واحداً.
 وبعبارة أخرى: إنّ العلة الأولى تعطي وجوداً، والثانية تعطي وجوداً آخر،
 فيحصل للمعلول وجودان، فلا يكون المعلول واحداً، مع أنّه واحد بحسب
 الفرض، فيلزم أن يكون كثيراً وليس بكثير، وهو من اجتماع النقيضين.
 وأمّا في حالة توارد العلل على المعلول الواحد، يلزم وجود حيثيات كثيرة
 في المعلول الواحد، فيلزم المحذور المتقدّم، وهو: تقرّر جهات كثيرة في ذات
 المعلول، وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة، وهو خلف.
 ومردّد ذلك إلى وجوب السنخية بين ذات المعلول وبين كلّ علة من تلك
 العلل.

ولا يخفى: أنّ الفرع الثاني عين الفرع الأوّل مآلاً، إلّا أنّ الأوّل بصدد بيان
 حكم العلة، والثاني بصدد بيان حكم المعلول.
 الفرع الثالث: وهو متفرّع على أصل القاعدة، وحاصله: إذا صدر من
 العلة الواحدة معاليل كثيرة، فلا بدّ أن تكون في هذه العلة الواحدة جهات
 وحيثيات متعدّدة، كالإنسان الواحد تصدر منه أفعال كثيرة متباينة بتمام
 الذات، وكلّ فعل يرجع إلى مقولة معيّنة، فإذا تصوّر شيئاً مثلاً في ذهنه فهذا
 يرجع إلى مقولة الكيف، وفي نفس الوقت إذا فعل فعلاً آخر في الخارج، فهو
 يرجع إلى مقولة الفعل، وهكذا.

ومن الجدير بالذكر أنّ الأولى أن يعكس ترتيب بيان هذه الفروع، بأن
 يقدّم الفرع الثالث ويُجعل الأوّل؛ لأنّه - الفرع الثالث - من متفرّعات أصل
 القاعدة مباشرة، ثمّ يذكر الفرع الثاني؛ لأنّه عكس القاعدة ومستفاد منها، ثمّ
 يذكر الأوّل؛ لأنّه من متفرّعات عكس القاعدة.

تعليق على النص

- قوله فَلْيَبَيِّنْ: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد».
- تقدّم في الشرح: أنّ المراد من الواحد هو العلة الفاعلية، وأورد الشيخ الفيّاضي على ذلك بقوله:
- «الأول: أنّ دليل القاعدة عامّ يشمل العلة المادية مثلاً، فإنّه يجب وجود سنجية ذاتية بين الحادث وبين علته المادية، وإلاّ لتحققت كلّ صورة مادية في كلّ مادة.
- الثاني: أنّهم يعتذرون عن كون الصور المتعدّدة المتواردة على الهيولى علة لها، بضعف وحدة الهيولى، لا بعدم كون الصورة علة فاعلية للهيولى، فيفهم أنّ مرادهم من موضوع القاعدة ليس خصوص العلة الفاعلية.
- الثالث: ما سيأتي من المصنّف فَلْيَبَيِّنْ في الفصل العاشر، من عدّ كون الهيولى علة مادية للجسم أثراً صادراً عن الهيولى، ومشمولاً للقاعدة.
- الرابع: أنّ المصنّف فَلْيَبَيِّنْ ذكر هذا الفصل في عداد الفصول التي يتعرّض فيها لأحكام مطلق العلة، ولو كان من أحكام الفاعل لزم تأخيرها وذكرها في عداد مباحث الفاعل التي تبتدئ من الفصل السادس. كما لا يخفى»^(١).
- قوله فَلْيَبَيِّنْ: «فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير الذي له أجزاء...».
- أورد الشيخ الفيّاضي على ما استدللّ به المصنّف على قاعدة الواحد بأنّ:
- «مقتضى البرهان هو: أنّ العلة التي لها سنج واحد من الوجود لا يصدر عنها إلاّ ما يناسب ذلك السنج، فلا يمنع عن صدور الكثير عن موجود له أكثر من سنج واحد من الوجود، سواء كان ذا أجزاء وجهات خارجيّة أم لم يكن.
- فالواجب تعالى وإن كان واحداً، وليس له كثرة أصلاً، لا أفرادية ولا

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٨، رقم التعليقة (١).

أجزائية، إلا أنه - لكونه مشتملاً على جميع ما في العالم من الكمال - لا مانع من صدور الموجودات عنه، فتذكر ما يذكرونه في علمه تعالى بالأشياء قبل خلقها، من أن الواجب لكونه علّة لجميع المخلوقات، واجد لجميع ما في معلولاته بنحو أعلى وأشرف، فعلمه بذاته علم بجميع مخلوقاته علماً ذاتياً قبل الخلق، فكيف يكون بوحدته واجداً لجميع مخلوقاته، ولا يمكن أن يكون بوحدته مسانخاً لها؟!!

والإنصاف: أن في المقام مغالطة، من جهة جعل الوحدة والبساطة مساوقة لعدم وجود الجهات الكثيرة، بينما الواجب الواحد - بالوحدة الحقّة البسيطة غاية البساطة - مشتمل على جميع الجهات الوجودية التي للأشياء، وسيجيء: أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وأيضاً سيجيء في الفصل الثامن: أنه فاعل قريب للكلّ، مفيض لوجوداتها^(١).

• قوله ﷺ: «من الواجب أن يكون بين المعلول وعلته نسخية ذاتية». إنما تكون هذه النسخية ذاتية؛ لأنه لو لم تكن كذلك - بل كانت زائدة على ذات العلّة - للزم أن تكون نفسها معلولة للذات، فاستدعت نسخية أخرى تخصّص صدورها عن ذات العلّة، ثمّ نقلنا الكلام في النسخية السابقة، فيتسلسل. فإذا، يجب أن تكون النسخية ذاتية؛ دفعاً للتسلسل.

ثمّ قاعدة تسانخ العلّة والمعلول ممّا صرح به الحكيم المطلق في قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤)، كما سيأتي.

ومن الجدير بالذكر: أن النسخية أخصّ من كون العلّة واجدة لمرتبة وجودية هي أعلى من مرتبة وجود المعلول؛ وذلك لأنّ الحديد والرصاص مثلاً في الكثرة العرضية، لكلّ منهما أثر خاصّ، ولا ريب أن مقتضى كون

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٨، رقم التعليقة (٣).

٢٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الحديد والرصاص في مرتبة واحدة من الوجود - بضميمة كون العلة أقوى من المعلول - أن يكون كل من الحديد والرصاص أعلى وجوداً من أثر الآخر، مع أنه لا يكفي ذلك لصدور أثر الرصاص من الحديد وبالعكس. نعم، تستلزم السنخية وجدان العلة كمال المعلول^(١).

• قوله قَالَ: «فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة»

وهذا بخلاف ما إذا كانت المعاليل كثيرة بالعدد، لكنّها متّحدة في سنخ الوجود، إذ في هذه الحالة لا يمتنع صدورها من علة واحدة مسانخة لها.

• قوله قَالَ: «معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة». ذكر الشيخ الفيّاض في تعليقه: لأنّه «قد يتوهم أنّ هذه الحجّة إنّما تستقيم على القول بأصالة الماهيّة، أو القول بتباين الوجودات، وأمّا على أصالة الوجود وتشكيكه فلا كثرة إلا وترجع إلى جهة واحدة هي الوجود، فلا تتمّ الحجّة.

وفيه: أنّ التشكيك لا ينفي وجود الاختلاف؛ بل أكثر من ذلك فإنّه يؤكّد الاختلاف، وأنّه عينيّ خارجيّ؛ لأنّ ما به الاختلاف على التشكيك عين الوجود، والتشكيك هو اختلاف الوجودات في عين كون جميعها موجودة، نظيره في الماهيّات: أنّ زيدا وعمراً مختلفان في عين أنّ كليهما إنسان»^(٢).

• قوله قَالَ: «فالواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وهو المطلوب». استدلّ صاحب وعاية الحكمة على قاعدة الواحد بوجه آخر، حاصله: «إنّ معلول كلّ علة صرف التعلّق بتلك العلة الخاصّة، وصرف الشيء لا

(١) انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٨، رقم التعليقة (٤).

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٨، رقم التعليقة (٥).

يتشنى ولا يتكرّر، فينتج من الشكل الأوّل: أنّ معلول كلّ علّة لا يتشنى ولا يتكرّر، أمّا الصغرى فلأنّ المعلول عين التعلّق بعلّته الخاصّة، كما تقدّم في الفصل الأوّل، فلو لم يكن صرف التعلّق - بل كان مشوباً بغير التعلّق - لصار التعلّق جزءاً لهويّة المعلول لا عيناً لها، وهذا خلف، وأمّا الكبرى فلأنّ الصرف لو تكثر لا حتاج كلّ منها إلى ما به يمتاز عن غيره، فلا يكون شيء منهما صرفاً، وهذا خلف.

وأما النتيجة فحاصلة على الشكل الأوّل، وهذا البرهان لم أجده في كلمات القوم، بل هو من فضل ربّي عليّ، فله الحمد وله الشكر^(١).
• قوله ﷺ: «لأنّه بطلان محض، لا شيء له».

أورد الشيخ الفيّاض على التعبير آنف الذكر: بأنّ فيه من صبغة الاعتزال؛ لأنّهم يقولون بأنّ المعدوم الممكن شيء، بخلاف المعدوم الممتنع.
«وأما على ما هو الحقّ - كما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الأولى - فالوجود مساوق للشيئية، وما لا وجود له فلا شيء له، سواء كان ممتنعاً أم لا. قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً﴾ (مريم: ٩)، فكان عليه أن يعلّل عدم تعلّق القدرة بالمحال بأنّ المحال لا يقبل الوجود، فعدم وجوده ينشأ من نقص قابليّته، ولا يضرّ بعموم قدرته، وهي عين ذاته.
إن قلت: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فهل هو قادر على الوجود، أو على المعدوم، أو عليهما؟

قلت: الشيء هنا استعمل في المعدوم الذي يقبل أن يوجد بعلاقة الأوّل والمشاركة، نحو قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾^(٢).

(١) وعاية الحكمة: ص ٣١٠.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٨، رقم التعليقة (٧).

• قوله **قَالَ**: «ويردّه: أنّه مستحيل بالبرهان».

ذكر صاحب وعاية الحكمة جواباً آخر على هذا الاعتراض، ووصفه بالدقيق، حيث أفاد بأنّ الصادر الأوّل معلول صرف (أي: أنّ هويّته قد امتلأت من حيثيّة المعلوليّة، فلا يوجد فيها حيثيّة أخرى مغايرة لحيثيّة المعلوليّة)، والمعلول الصرف بوجوده الواحد وجود لكلّ المعاليل، فينتج: أنّ الصادر الأوّل بوجوده الواحد وجود لكلّ المعاليل.

ثمّ استدل على الصغرى - وهي أن الصادر الأوّل معلول صرف - بقوله: «فلأنّ الصادر الأوّل لو وجد فيه حيثيّة أخرى مغايرة لحيثيّة معلوليّته للزم أن لا يكون بتمامه صادراً عن الواجب، مع أنّ المفروض أنّه صادر منه، هذا خلف، وأيضاً لو كان كذلك للزم أن يكون الصادر الأوّل مركّباً من جزئين مغايرين، فيكون وجوده متأخراً عنهما، فليس هو صادراً أولاً، بل يصير صادراً ثالثاً؛ لتأخّره عنهما، وقد فرضنا أنّه الصادر الأوّل، هذا خلف. فإذا ثبت: أنّ الصادر الأوّل معلول صرف^(١).

واستدل على الكبرى وهي - المعلول الصرف بوجوده الواحد وجود لكلّ المعاليل - بقوله: (لأنّ المعلول الصرف لو لم يكن بوجوده الواحد وجوداً لكلّ هو من سنخه لكانت ذاته متقوّمّة من حيثيّة المعلوليّة، ومن عدم بعض ما هو من سنخه، فلم يكن صرفاً في المعلوليّة؛ وذلك لتخلّل عدم ما هو من سنخ المعلوليّة في ذاته، ومن المعلوم: أنّ عدم مسانخ الشيء لا يكون مسانخاً له، فدخل فيها الأجنبيّ، هذا خلف، فإن ثبت أنّ المعلول الصرف بوجوده الواحد وجود لكلّ المعاليل، فإذا ثبتت الصغرى والكبرى ثبتت النتيجة، وهي: أنّ الصادر الأوّل بوجوده الواحد وجود لكلّ المعاليل، فالأشياء

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣١١.

الممكنة الموجودة كلّها موجودة بوجوده الواحد الجامع، فـ(بوجوده ثبتت الأرض والسماء)، وإلى هذه اللطيفة أشار قوله تعالى: ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦) فإنّ الصادر الأوّل هو الرحمة الواسعة الجامعة لكلّ شيء، وهي الحقيقة المحمدية، والكرسي الذي وسع السموات والأرض.

والنتيجة: (إذا ثبت نتيجة القياس اندفع إشكال تقيّد القدرة المطلقة الواجبة؛ وذلك لأنّ الممكنات كلّها موجودة بنفس وجود الصادر الأوّل، فلا شيء إلّا أنّه معلول للواجب بعين معلوليّة وجود الصادر الأوّل للواجب^(١).

• قوله فُلَيْحٌ: «كلّ موجود معلول له تعالى بلا واسطة، أو معلول معلوله». من الواضح: أنّ هذا ينسجم مع مبنى المشاء، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فجميع ما سوى الواجب تعالى معلول له تعالى بلا واسطة، وهو تعالى فاعل قريب لكلّ، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في الفصل الثامن من هذه المرحلة، والفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله فُلَيْحٌ: «كالحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة وغيرها».

المراد من غيرها: من قبيل الغضب.

• قوله فُلَيْحٌ: «كالوحدة النوعية». هذا تشبيه بالوحدة النوعية، وليس

تمثيلاً. والتمثيل هو قوله فُلَيْحٌ: «كالهيولى الواحدة بالعدد».

• قوله فُلَيْحٌ: «قد تقدّم الكلام فيه». تقدّم الكلام في: أنّ الصور المتواردة

على المادّة هي بالحقيقة صورة واحدة سيّالة، تنتزع من كلّ حدّ من حدودها صورة مغايرة لما تنتزع من الحدّ السابق عليه والحدّ اللاحق له.

• قوله فُلَيْحٌ: «قد تقدّم الكلام فيه». في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

• قوله فُلَيْحٌ: «يستند إليها المعلول». أي: المعلول الواحد.

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣١١.

خلاصة الفصل الرابع

- القدر المتيقن من قاعدة الواحد هو: جريانها بالواجب تعالى؛ إذ لا يوجد موجود بسيط من كلّ جهة إلّا الواجب تعالى، فالمراد من الواحد - الواقع في المستثنى منه - هو العلة الفاعلية، وهو الواجب تعالى، ويكون المراد بالواحد المستثنى هو العقل.
 - المراد من الصدور - في «لا يصدر» - هو العلة، فيكون المعنى: أنّ العلة الواحدة لا يصدر منها إلّا معلول واحد، والمراد بالعلة هنا هي العلة الفاعلية، دون غيرها من العلل.
 - حاصل الاستدلال على قاعدة الواحد هو: أنّه لو صدرت من العلة الواحدة البسيطة - التي ليست لها إلّا جهة واحدة - معاليل كثيرة متباينة بطبيعتها، بحيث لا ترجع إلى جهة واحدة، فهذا يعني تقرّر جهات كثيرة متباينة في ذات العلة، وهو خلاف فرض كون العلة بسيطة ذات جهة واحدة.
 - اعترض على قاعدة الواحد: بأنّه يلزم تقييد قدرة الواجب تعالى، وهو يتنافى مع ما ثبت في محله من: أنّ الله قادر على كلّ شيء.
 - نوقش هذا الاعتراض: بأنّ صدور الكثير من الواحد محال بالبرهان العقلي، ومن الواضح: أنّ القدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّ المحال بطلان محض، لا شيء له، وعلى هذا: فإنّ استحالة صدور أكثر من واحد في عرض واحد من الواجب تعالى ليس منشؤها عجز وعدم قدرة الفاعل، وإنّما ترجع إلى عدم قابلية القابل على أخذ الفيض من الواجب تعالى.
 - يتفرّع على قاعدة الواحد عدّة فروع، منها:
- الفرع الأوّل: إذا وجدنا واحداً صدر من الكثير، نكتشف - ببرهان الإن -

أنّ ما فرض واحداً إمّا واحد نوعيّ له أفراد كثيرة، ويسند كلّ فرد من هذه الأفراد إلى علّة خاصّة، من قبيل الحرارة الصادرة عن النار والنور والحركة، وإمّا تكون وحدته عددية ضعيفة، كالهوى الواحد بالعدد، فيستند وجوده إلى الكثير، وهو العقل المفارق الذي يقيم وجودها بالصور المتعاقبة عليها واحدة بعد الأخرى.

الفرع الثاني: نكتشف من قاعدة الواحد: أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد، أي: أنّ الواحد الموجد لا يصدر إلّا عن علّة واحدة، وهذه النتيجة عكس القاعدة.

الفرع الثالث: إذا صدر من العلّة الواحدة معاليل كثيرة، فلا بدّ أن تكون في هذه العلّة الواحدة جهات وحيثيّات متعدّدة، كالإنسان الواحد تصدر منه أفعال كثيرة متباينة بتمام الذات، وكلّ فعل يرجع إلى مقولة معيّنة.

بحوث تفصيلية

المبحث الأول: المراد من الواحد في قاعدة الواحد

وقع الخلاف في المراد من الواحد الصادر في قاعدة الواحد، فهل المقصود منه الواحد الشخصي، أم الواحد النوعي، أم يشملهما؟ وفي المقام توجد تفسيرات ثلاثة للواحد الصادر:

التفسير الأول: المراد من الواحد هو المعلول الواحد الشخصي

وهو مراد الحكماء؛ حيث ذهبوا إلى أنّ المراد من الواحد هو الواحد الحقيقي بالوحدة الحقّة الحقيقية، واختار هذا القول كلّ من ابن سينا في الإشارات والتنبيهات، والسيد الداماد، وصدر المتأهّلين^(١).

وذكرنا في ثنايا البحث: أنّ الواحد الشخصي هو القدر المتيقّن من القاعدة، سواء أريد من الواحد هو الواحد الشخصي، أم النوعي، كما في التفسير الثاني اللاحق.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ المعلول الواحد لا يصدر إلّا عن العلّة الواحدة، إنّ وحدة المعلول قد يعنى بها وحدته الشخصية، فيكون مفاد القاعدة: أنّ المعلول الشخصي لا يصدر من عدّة علل تامّة التأثير»^(٢).

(١) انظر: شرح الإشارات: ج ٣، النمط الخامس: ص ١٢٢-١٢٥؛ القبسات: ص ٤١٠؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٠٩؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٣٧٥.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٢٤٤.

التفسير الثاني: المراد من الواحد هو المعلول الواحد النوعي

وقد ذهب إليه بعض الفلاسفة. قال الشيخ مصباح اليزدي: «وقد يعنى بوحدة المعلول وحدته بالنوع، وإن كان متكثرًا بالشخص، فيكون مفاد القاعدة: أنّ النوع الواحد من المعلول لا يصدر إلّا عن نوع واحد من العلة، وهذا ممّا وقع فيه الخلاف»^(١).

وقال المحقّق الأصفهاني - على ما نقله الميرزا الاشتياني -: «الظاهر أنّ مناط الحكم هو كون الفاعل واحداً، سواء كان له جهة أخرى، وسواء كونه فاعلاً أم لا»^(٢).

وذهب الشيخ المطهري إلى أنّ المراد بالواحد أعمّ من الواحد الشخصي والنوعي، حيث قال: «ما كان مورداً لنظر الحكماء في البداية هو الواحد الشخصي، لكنّ هذه القاعدة تجري إلى حدّ ما في الآحاد النوعيّة، أي: الأفراد المختلفة من نوع واحد، والنتيجة: أنّ الأفراد المختلفة بقدر ما يكون لها تشابه نوعي، يكون لها تشابه من ناحية الآثار والخواصّ، وعليه: يكون مفاد هذا القانون في الواحد الشخصي: أنّ كلّ واحد حقيقي علة يرتبط فقط مع واحد حقيقي معلول، ومفاده في الواحد بالنوع: أنّ كلّ فئة من أفراد الواحد بالنوع ترتبط بسلسلة من آثار الواحد بالنوع.

ونستنتج من القسم الأوّل: أنّ صدور الموجودات من مبدأ الكلّ - والذي هو بحكم البرهان بسيط وواحد من جميع الجهات - هو على طبق نظام معيّن، أي: أنّ صدور الموجودات بالترتيب، وحتماً للمعلول الأوّل مدخلة في ذلك - ليس المقصود الأوليّة الزمانيّة - ومن ثمّ معلول المعلول الأوّل، وهكذا.

(١) المصدر السابق.

(٢) نقلاً عن قاعدة الواحد أساس التوحيد، ميرزا مهدي الاشتياني: ص ٤٣.

٢٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

ونستنتج من القسم الثاني - السنخية في الواحد بالنوع - أنّ الطبيعة تطوي دائماً مسلكاً واحداً، أي: أنّه في الطبيعة تعطي دائماً الشرائط المتساوية نتيجة متساوية، وإذا تصوّرنا في بعض الموارد أنّ الشرائط متساوية، ورأينا في الوقت نفسه أنّ النتيجة مختلفة، فيجب أن نعلم أنّ الشرائط واقعاً لم تكن متساوية، وكانت مختلفة، سوى أنّنا لم ندركها^(١).

وبناءً على كون الواحد هو الواحد النوعي، يمكن أن نقول: إنّ المعلول الواحد بالنوع لا يصدر إلا عن علة واحدة بالنوع.

والذين اختاروا هذا التفسير لم يكونوا محلّ اتفاق، بل انقسموا إلى فرقتين: الفرقة الأولى: هم مجموعة من الفلاسفة الذين آمنوا بأنّ المعلول الواحد بالنوع يمكن أن يكون له علل متعددة، وقد ذكر شيخ الإشراق مثلاً على ذلك، وهو: أنّ الحرارة هي معلول واحد نوعي، ولكن يمكن أن يصدر من علل متعددة، كالشمس والنار ونحوها، حيث قال: «وأما الأمر الكلّي - كالحرارة المطلقة - يجوز أن يقال بوجه ما أنّ عللاً كثيرة... فإنّها يجوز أن يقع جزئيات منها بسبب الحركة، وأخرى بسبب الشعاع، وأخرى بسبب ملاقة النار»^(٢).

وقد ذكر صدر المتألهين نفس مثال الحرارة للواحد النوعي، حيث قال: «وأما الواحد النوعي، فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد، كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة، وأخرى بالشعاع، وأخرى بالغضب، وأخرى بملاقة النار، والدليل المذكور غير جارٍ فيه»^(٣).

(١) أصول الفلسفة: ج ٣، ص ٢٠٣.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المشارع والمطارحات: ج ١، ص ٣٧٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢١١.

الفرقة الثانية: وهم بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى عدم ادّعاء كون المعلول الواحد بالنوع له علّة واحدة بالنوع بصورة مطلقة، بل فصلوا في ذلك؛ لأنّ العلل والمعاليل تقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: علل الوجود

فإذا كان المقصود من الواحد العلّة في قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد» هو علل الوجود، ففي هذه الحالة تجري قاعدة الواحد. بيان ذلك: بناء على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول، فلا بدّ أن تكون العلّة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فإذا لم تكن العلّة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فلا يمكن صدور المعلول منها.

القسم الثاني: علل غير الوجود

إذا كان المقصود من العلّة في قاعدة الواحد هي العلّة من علل غير الوجود، فلا تجري قاعدة الواحد.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «والذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعي عن الفواعل المفيضّة المتكثّرة نوعاً؛ أداءً لحقّ التناسخ... وأمّا صدور الحرارة عن أشياء متعدّدة فليس صدور فعل عن فاعل حقيقي للوجود»^(١).

التفسير الثالث: المراد من الواحد هو مطلق الواحد

بعض الحكماء ذهبوا إلى أنّ المراد من الواحد في القاعدة هو: أنّ مطلق المعلول الواحد لا يمكن أن يصدر من علل كثيرة، أي: أنّ كلّ معلول - سواء كان واحداً بالشخص أم بالنوع - له علّة واحدة فقط، ومن المحال أن يكون

(١) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٢٤٥.

٢٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

للمعلول الواحد - سواء كان واحداً بالشخص أم بالنوع - عِلَّتَانِ مستقلَّتَانِ ولو بنحو البدلية أو التناوب أو التعاقب.

وإلى هذا المطلب أشار المحقق الميرداماد بقوله: «فوحدة المعلول بطباعها مستدعية وحدة العلة، ويمتنع أن يستند معلول ما واحد، وحدة بالشخص أو بالنوع إلى عِلَّتَيْنِ مستقلَّتَيْنِ ولو بنحو البدلية، وسواء الامتناع أ كان ذلك على التعاقب أو الاستعقاب»^(١).

المبحث الثاني: براهين الفلاسفة على قاعدة الواحد

هناك عدد من البراهين على قاعدة الواحد، منها:

البرهان الأول

وهو من أهم البراهين التي أقيمت على قاعدة الواحد، وقد ذكر ابن سينا هذا البرهان بعنوان «تنبيه»، ولكن الخواجة نصير الدين - في شرح الإشارات - بين أن السبب في عنوانه هذا البرهان بعنوان «تنبيه» هو لأن هذا البرهان قريب من الوضوح، حيث قال: «يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم هذا الفصل بالتنبيه، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية»^(٢).

وحاصل هذا البرهان: وجود حثيتين لشيء واحد، صدر من إحدى هاتين الحثيتين «ألف»، وصدر من الحثية الثانية «باء»، وهذا لا يخرج من أحد ثلاث حالات:

(١) القيسات: ص ٣٦٨.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٦٨٤.

الحالة الأولى: كل واحدة من الحثيتين مقومة لذلك الشيء الواحد الذي هو العلة.

الحالة الثانية: كل واحدة من الحثيتين لازمة لليلة.

الحالة الثالثة: واحدة من الحثيتين مقومة لليلة، والأخرى لازمة لها. أما بالنسبة للحالة الأولى - وهي كل من الحثيتين مقومة لليلة - فلازمها أن تكون العلة مركبة، فلا تكون العلة واحدة من كل وجه. وأما الحالة الثانية - أي: الحثيتين لازمتين لليلة - فبما أن اللازم معلول، ومعلول الشيء صادر من ذلك الشيء، فيعود التقسيم من رأس في أن الشيء الواحد صدر عنه أحد اللازمين، فينتهي إلى حثيتين من مقومات العلة؛ لأن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

وأما الحالة الثالثة - وهي إحدى الحثيتين مقومة، والأخرى لازمة - فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في درجة واحدة؛ لأن حثية المقوم غير حثية اللازم؛ إذ إن المقوم متقدم؛ لأنه ذاتي، واللازم أمرٌ عرضي فلا يكون متقدماً، فيعود التقسيم من الرأس في أن المفهوم الذي صدر عنه أحد اللازمين مغاير لمفهوم أنه صدر عنه اللازم الثاني، فإن كان لا ينتهي إلى كثرة في المفهوم لزم أن يكون كل لازم بواسطة لازم آخر، وهذا الكلام - مع أنه يلزم عنه إثبات لوازم مترتبة غير متناهية فيه - قول بإثبات علل ومعلولات غير متناهية، ويلزم عنه نفي اللوازم أصلاً؛ لأن تلك الماهية إما أن تقتضي لما هي أن يكون لها لازم، أو لا تقتضي، فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لها لما هي هي، فيكون بغير وسط، وقد فرض كلها بوسط، هذا خلف.

وإن كانت الماهية لا تقتضي شيئاً من اللوازم أصلاً، فهذا اعتراف بأنه ليس لها شيء من اللوازم، وبهذا يتضح: أن القول بإثبات اللوازم الغير

٢٤٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

المتناهية يوجب فساد القول بها، والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم، ويرجع حاصل ذلك إلى: أن ذلك اللازم هو المعلول فقط، فيكون المعلول واحداً، وبهذا يتضح: أن العلة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من معلول واحد.

فالواحد الحقيقي - وهو ما لا تركيب فيه، ولا له جهات وصفات في الخارج - يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج.

وهذا البرهان ذكره الشيخ الطوسي بقوله: «تنبيه [في بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب - من حيث هو واحد - إلا شيئاً واحداً بالعدد].»

إذا كان الواحد يجب عنه شيان، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم، مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته، أو من لوازمه، أو بالتفريق، فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً، فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين، إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق، فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة^(١).

مناقشة الفخر الرازي للبرهان الأول

حاصل هذه المناقشة هو: أن الواحد يمكن أن يسلب عنه أشياء كثيرة، كما لو قلنا: هذا الشيء ليس بحجر، وليس بشجر، وقد يوصف الشيء الواحد بأشياء كثيرة أيضاً، كقولنا: الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل الشيء الواحد أشياء كثيرة، كالجوهر للسواد والحركة.

ومن الواضح: أن مفهوم سلب الأشياء عن ذلك الشيء يختلف عن مفهوم اتصافه بتلك الأشياء، ويختلف أيضاً عن مفهوم قبوله لتلك الأشياء، فيعود التقسيم المذكور، وهو تقسيم الحثيتين إما مقومتان، وإما لازمتان، وإما إحداها لازمة والأخرى مقومة، فيلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا

(١) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ١٢٣.

واحد، ولا يوصف إلا بواحد، ولا يقبل إلا واحداً^(١).

مناقشة المحقق الطوسي للفخر الرازي

إنَّ سلب الشيء عن الشيء، واتّصاف الشيء بالشيء، وقبول الشيء، للشيء أمور لا تتحقّق عند وجود شيء واحد لا غير، فإنّها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدّمها، حتّى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة، وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال.

بيانه: «إنَّ السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب، ومسلوب عنه، يتقدّمانه، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذلك الاتّصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة، والقابليّة إلى قابل وإلى اختلاف حال القابل، فإنَّ الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها.

وأما صدور الشيء عن الشيء فأمرٌ يكفي في تحقّقه فرض شيء واحد هو العلّة، وإلاّ لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد.

لا يقال: الصدور أيضاً لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق شيء يصدر عنه شيء.

لأنّا نقول: الصدور يقع على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلّة والمعلول من حيث يكونان معاً، وكلامنا ليس فيه.

والثاني: كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، وهو - بهذا المعنى - متقدّم على المعلول، ثمّ على الإضافة العارضة لهما، وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً.

(١) انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٨٩؛ شرح الإشارات، الطوسي: ج ٣، ص ٦٨٦.

٢٤٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا بذاتها، بل بحسب حالة أخرى. أما إذا كان المعلول فوق واحد، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، ويلزم منه التكثر في ذات العلة، كما مرّ^(١).

وقال المحقق محمد تقي الآملي: «محصل الجواب: أنّ ما ذكر من النقوض - أعني: كون الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة، وكونه قد يتّصف بصفات متعدّدة، وكونه قد يقبل أموراً متكرّرة - إن أراد به الواحد من جميع الجهات، فهو باطل مردود؛ لأنّ الدليل جارٍ فيه، والحكم غير متخلّف، وإن أراد به الواحد العددي، فالدليل غير جارٍ فيه، فلا نقض»^(٢).

البرهان الثاني

وهذا البرهان ذكره الشيخ الرئيس في جواب بهمنيار، حينما طالبه بدليل لإثبات قاعدة الواحد، وقد ذكره صدر المتأهّلين في الأسفار بقوله: «لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد (ألف) و(ب) مثلاً، و(ألف) ليس (ب)، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة (ب) وما ليس (ب) وذلك يتضمّن اجتماع النقيضين»^(٣).

وقرّره الفخر الرازي بقوله: «إنّ كذا إذا صدر عنه (ألف) و(ب)، فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة (الف) وما ليس (ألف)؛ وذلك تناقض»^(٤).

(١) شرح الإشارات، المحقق الطوسي: ج ٣، ص ٦٨٦.

(٢) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآملي: ج ١، ص ٣٧٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٠٥.

(٤) المباحث المشرقة: ج ١، ص ٥٩٠.

مناقشة الفخر الرازي للبرهان الثاني

قال الفخر الرازي في مناقشته للبرهان الثاني: «الحجة الثانية فهي سخيفة جداً؛ لأننا إذا قلنا: إن كذا صدر عنه (أ)، فنقيضه أنه لم يصدر عنه (أ)، لا أنه صدر عنه ما ليس (أ)، فإن نقيض قولنا: واجب أن يكون، ليس أنه واجب أن لا يكون، كيف وهما قد يكذبان! بل نقيضه أنه ليس بواجب أن يكون، وكذلك (ممکن أن يكون) ليس نقيضه أنه (ممکن أن لا يكون)، فإنهما يصدقان معاً، بل إنه (ليس يمكن أن يكون)، فكذلك ها هنا نقيض أنه صدر عنه (أ)، ليس هو أنه صدر عنه ما ليس (أ)، بل إنه لم يصدر عنه (أ)، ومما يقرّر ذلك هو أن الجسم إذا قبل الحركة وقبل السواد، والسواد ليس بحركة، فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك، فكذلك فيما قالوه.

والشيخ قد نصّ على هذا في الفصل الأول من سابعة قاطيغورياس الشفاء، وهو الفصل الذي يذكر فيه أقسام المتقابلات، فقال: وليس قولنا: في الخمر رائحة، وليس فيه رائحة، هو قولنا: فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة، فإن في الأول القولين لا يجتمعان، وفي الثاني يجتمعان، وأيضاً فلأن النفس إذا أدركت وتحركت - والحركة غير الإدراك - فقد فعلت الإدراك، وما ليس بإدراك، ولا يلزم التناقض»^(١).

البرهان الثالث

ذكر هذا البرهان الفخر الرازي في المباحث المشرقية، حيث قال: «إن العلة لابد وأن تكون ملائمة للمعلول، فإننا نعقل بين النار والإحراق ضرباً من

(١) المصدر السابق: ج ١، ص ٥٩٢.

٢٤٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الملاءمة لا توجد تلك الملاءمة بين الماء والإحراق، وإذا ثبت ذلك فلا يخلو،
إمّا أنّ تلاؤمها بجهة واحدة، أو بجهتين، ومحال أنّ تلاؤمها بجهة واحدة؛ لأنّ
الملاءمة هي المشابهة، والشيء الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشيء
مساوي الحقيقة لحقيقتين مختلفتين، والمساوي للمختلفين مختلف، فتكون العلة
الأحدية الذات مخالفة لنفسها، أو تكون مركبة، وكلاهما خلف، وإن كانت
العلة ثلاث المعلومين بجهتين كانت العلة مركبة في الماهية^(١).

مناقشة الفخر الرازي للبرهان الثالث

وصف الفخر الرازي هذا البرهان بالضعف أيضاً؛ لأنّ الملاءمة هي
المماثلة، فلو اعتبرنا المماثلة في العلة، فلا يخلو من أحد صورتين:

الأولى: أن تكون المماثلة بينهما من جميع الجهات.

الثانية: أن تكون المماثلة من بعض الجهات.

أما الصورة الأولى - وهي المماثلة من جميع الجهات - فهي باطلة؛ إذ لا
يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، مضافاً إلى أنّ ذلك يبطل الاثنيّة.

أما الصورة الثانية - أي: المماثلة من بعض الجهات - فهي باطلة أيضاً؛ لأنّ
واجب الوجود إذا كان مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه، يلزم وقوع الكثرة
في ذاته تعالى، وهو باطل، كما هو واضح^(٢).

تقرير صدر المتأهّلين للبرهان الثالث

قرّر صدر المتأهّلين هذا البرهان بما حاصله: إنّ بين العلة ومعلولها نحو
ملاءمة ومناسبة، وهذه المناسبة لا توجد بين العلة وغير معلولها، مثلاً: بين

(١) المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٨٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٩٣.

النار والإحراق، والماء والتبريد، والشمس والإضاءة، ولذلك لا توجد هذه الملائمة بين النار والتبريد، وبين الماء والإحراق، وبين الأرض والإشراق. فلو صدر من الواحد الحقيقي معلولان، فلا يخرج عن حالتين: الحالة الأولى: أن يصدر المعلولان من العلة الواحدة، من جهة واحدة. الحالة الثانية: أن يصدر المعلولان من العلة الواحدة، من جهتين. أما الحالة الأولى فهي باطلة؛ لأنّ الملاءمة هي المشابهة، «والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة، وهي الاتحاد في الحقيقة، إلّا أنّ هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة، وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة، فمرجع المشابهة إلى الاتحاد في الحقيقة. ثمّ إنّ الواحد الحقيقي من كلّ وجه، هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته، فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين، والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف، والمفروض أنّه واحد، هذا خلف»^(١). أما الحالة الثانية: فلازمها التركيب في الذات الواحدة، ومن ثمّ لم تكن العلة علة حقيقية واحدة.

إشكال العلامة الطباطبائي على تقرير صدر المتألهين

وصف العلامة الطباطبائي تقرير صدر المتألهين للبرهان المتقدم: بأنّه برهان خطابي وإقناعي، وخارج عن البيان البرهاني، وهذا ما ذكره في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنّ هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بياناً برهانياً؛ إذ لو كان المراد بالمشابهة والمماثلة معناهما الاصطلاحي، وهو الاتحاد في الكيف، والاتحاد في الماهية النوعية، لم يجر البيان فيه تعالى، ولا في شيء من العلل البسيطة الجوهرية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٣٦.

٢٤٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

مضافاً إلى كونه ممنوعاً من أصله، ولو كان المراد غير ذلك. وإنما عبّر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوُّز والتشبيه، كانت الجملتان زائدتين، لا تنفعان شيئاً، وكان يكفيه أن يقال: والملاءمة هي الاتحاد في الحقيقة»^(١). وبعد ذلك قرّر العلامة هذا البرهان بتقرير آخر، حيث قال: «الأولى أن يقال في تقرير البرهان: إنّ العلة المقتضية يجب أن يكون بينها وبين معلولها مناسبة ذاتية وارتباط خاصّ، يرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها، والارتباط الذاتي بين الوجودين يقتضي - بنوع من الوحدة - السنخية بينهما، بحيث لا يفرقان إلّا بالشدة والضعف، فلو صدر عن الواحد الحقيقي البسيط اثنان، فإمّا بجهة واحدة، أو بجهتين، لا سبيل إلى الأوّل؛ لاستلزامه صيرورة ذلك الواحد اثنين، وهو واحد، هذا خلف، ولا سبيل إلى الثاني؛ لاستلزامه كون العلة مركّبة غير بسيطة، هذا خلف»^(٢).

البرهان الرابع

إذا عرضنا النار على جسم فسختته، ثمّ إذا عرضنا الماء على ذلك الجسم أيضاً فيبرد، ففي هذه الحالة يحصل لنا اليقين بأنّ ماهية النار مخالفة مع ماهية الماء، وإذا كان اختلاف الآثار يفيد العلم باختلاف المؤثرات في ماهياتها، فكيف لا يقتضي العلم بتعدّدها؛ لأنّ الغيرية أدنى درجات الاختلاف؟!^(٣).

مناقشة الفخر الرازي للبرهان الرابع

ناقش الفخر الرازي ذلك بقوله: «أمّا الحجّة الرابعة فهي ركيكة جدّاً، فإنّنا إذا عرضنا النار على جسم فسختته، ثمّ عرضنا الماء عليه فبرّده، فإنّنا نحكم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٧، ص ٢٣٦.

(٣) المباحث المشرقة: ج ١، ص ٥٨٩.

باختلاف الماء والنار في طبيعتهما، لا لاختلاف الآثار، بل لتخلف الآثار، فإنّا لما رأينا أنّ الماء لم يسخن ولم يقارنه التسخّن فعلمنا أنّ طبيعته مخالفة لطبيعة النار؛ إذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الأثر عنها، حتّى أنا لو رأينا شيئاً واحداً، ووجدناه مقارناً لأفعال كثيرة، ووجدناها غير متخلفة عنه، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات، بل هو بعينه محلّ النزاع، فظهر ضعف هذه الأدلة»^(١).

البرهان الخامس

هذا البرهان مذكور في كتاب التحصيل لبهمنيار، وحاصله: أنّه من المعلوم أنّ العلة فيها نوع من الخصوصية، وهذه الخصوصية تكون منشأ لصدور المعلول؛ ولذلك إذا لم توجد هذه الخصوصية في العلة، فلا يمكن تحقّق المعلول الخاصّ من العلة، ويكون صدور أيّ معلول موجب للترجيح بدون مرجّح، فلا يصدر أيّ معلول من علّته. وبهذا يتّضح أنّه لا بدّ من وجود خصوصيّة في العلة، مناسبة وملائمة للمعلول، حتّى يتحقّق المعلول.

وعلى هذا الأساس: أنّ الشيء الواحد البسيط الذي لا تركيب فيه لا يكون علةً لشيئين من جهة واحدة، «فإنّ صدور (ألف) عن (ج) من حيث يجب صدور (ب) عنه، لم يكن (ج) واجب الصدور عنه؛ فإنّه إنّ صدر (ج) من حيث يجب صدور (ب) عنه، كان من حيث وجب صدور (ب) عنه يصدر عنه ما ليس (ب)، فلا يكون إذن صدور (ب) عنه واجباً. فإذاً، كلّ بسيط فإنّ ما يصدر عنه أولاً يكون أحديّ الذات»^(٢).

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٩٣.

(٢) التحصيل، بهمنيار: ص ٥٣١.

٢٥٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وذكر هذا البرهان أيضاً ملأ رجب علي التبريزي - من حكماء المشاء في عصر الدولة الصفوية - في إحدى رسائله، حيث أورده في باب لزوم السنخية بين العلة والمعلول، وضرورة وجود مناسبة ذاتية بين العلة والمعلول، ثم أضاف: «وهذه المناسبة الذاتية التي ذكرناها هي بمنزلة ملكة الصانعين بالنظر إلى صناعيهم، كملكة الشاعر بالنسبة إلى الشعر، فإن هذه الملكة هي العلة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر، دون غيره من الصناعات»^(١).

استدلال شيخ الإشراق على قاعدة الواحد

ذكر شيخ الإشراق عدة استدلالات على قاعدة الواحد، منها:
الدليل الأول: ما ذكره بقوله: «لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات، كان ذلك الغير جوهرها، أو هيئتها، والمعنى: أنه لا يجوز أن يصدر عنه نور وغير نور، جوهرها كان، أو عرضاً، إذ لو جاز ذلك، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة؛ لأن النور لما كان غير الظلمة، فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك، وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك، فإننا نعلم بديهية: أن الأشياء إذا تساوت نسبتها إلى موجدتها، وجب تساويها في جميع ما لها، فما كانت تكون أشياء، والتي نسبتها إلى العلة الموجبة واحدة، فلا تقتضي أن يكون لواحدتها من العلة ما ليس للآخر، فما يكون واحد منها غير الآخر.

ونحن إنما يتكثر أفعالنا لتكثر إرادتنا وأغراضنا، وإرادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منّا إلا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا، فكيف من لا جهة فيه أصلاً.

(١) مجموعة من آثار حكماء إيران، عن: قواعد كلي فلسفي در فلسفة إسلامي: ج ١ ص ٤٥٧.

وإذا كان كذلك، فلا بدّ من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين، وهو محال؛ لأنّ جهتي الاقتضائين، إمّا أن تكونا لازمتين له، أو مقوّمتين، أو الواحدة منهما مقوّمة والأخرى لازمة، وعلى التقديرات يلزم تركّب ذات الواحد الحقيقي. أمّا على الثاني والثالث فواضح، وأمّا على الأوّل، فلعود الكلام إلى اللازمين أنّهما لا يصدران عن الواحد الحقيقي إلّا من جهتين مختلفين أيضاً، فإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، وهو محال كما علمت، أو ينتهي إلى جهتين هما من مقوّماته.

فذاات نور الأنوار - الذي هو الواحد الحقيقي - تصير مركّبة ممّا يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالة؛ لكون ذاته بسيطة، لا تركيب فيها بوجه ما أصلاً^(١).

الدليل الثاني، وحاصله: أنّ النور من حيث هو نور «إن اقتضى فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران، فإنّ أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان، وقد بينا امتناعهما، وهذا يكفي في حصول كلّ شيئين منه، كيف كانا»^(٢).

وذكر قطب الدين الرازي في شرح الاستدلال المتقدّم: «استدلّ على امتناع صدور نورين بقوله: ولا يحصل منه (أي: من نور الأنوار) نوران، فإنّ أحدهما غير الآخر؛ إذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين، بل شيئاً واحداً، فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، ولأنّ اختلاف الاقتضاء يدلّ على اختلاف جهة الاقتضاء، كما سبق تقريره، فالجهتان المختلفتان إن كانتا من عوارضه عاد الكلام إليهما حتّى ينتهي إلى جهتين في ذاته؛ لامتناع التسلسل،

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٠٧.

٢٥٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

ففيه (أي في نور الأنوار) جهتان، وقد بينّا امتناعهما؛ لكونه أبسط ما في الموجودات»^(١).

وحيث إنّ البراهين المتقدّمة فيها نوع من الإجمال، ذكر شيخ الإشراق تفصيلاً لها، حيث قال: «وفي التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين، ثمّ يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم جهتان في ذاته، وهو محال»^(٢).

وقال قطب الدين الرازي في شرح عبارة الشيخ: «وفي التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين؛ لأنّ الاثنين لا تتصوّر إلّا باختلاف، إمّا بالحقيقة، أو بعرضي غير متّفق فيهما؛ إذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنيّة، والمقدّر خلافه، ولا بدّ أيضاً أن يشتركا في شيء كالجوهرية أو العرضية أو النورية أو غيرهم.

ثمّ يعود الكلام إلى ما به الافتراق والاشتراك بينهما، بأن نقول: ما به الاشتراك والامتنياز أمران متغايران بالحقيقة، صدرّا عن الواحد الحقيقيّ، فيلزم جهتان في ذاته؛ لما مرّ غير مرّة، وهو محال، كما عرفت»^(٣).

المبحث الثالث: قاعدة الواحد عند المتكلّمين

هناك تفسيران للمتكلّمين تجاه قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلّا واحد:

التفسير الأوّل: قاعدة الواحد عند متكلّمي الشيعة والأشاعرة

إذا كان المراد من المعلول - في قاعدة الواحد - هو المعلول الواحد

(١) المصدر السابق: ص ٣٠٧.

(٢) مجموعه مصنّفات شيخ إشراق: ج ٢، ص ١٢٦.

(٣) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ٣٠٧.

الشخصي، فهذا يعني أنّ المعلول الواحد الشخصي له علة تامّة واحدة، ولا يمكن أن يكون للمعلول الواحد الشخصي علتان تامّتان مستقلّتان.

وتوافق جميع متكلمي الشيعة والأشاعرة على هذا التفسير، وقدّم كلّ فريق منهم أدلّته الخاصّة، ولكنّ هذه الأدلّة متقاربة، نسوق فيما يلي بعضها:

الدليل الأوّل

المعلول الواحد الشخصي لا يمكن أن يكون له علتان تامّتان مستقلّتان؛ لأنّه بناء على هذا تكون كلّ من العلتين علة تامّة للمعلول، وعليه: فلا يحتاج إلى العلة الثانية، وهذا ما ذكره التفتازاني في شرح المقاصد بقوله: «إنّه يلزم احتياجه إلى كلّ من العلتين المستقلّتين لكونهما علة، واستغناؤه عن كلّ منهما، لكون الأخرى مستقلة بالعلية»^(١).

الدليل الثاني

إذا كان المعلول الواحد يتوقّف على كلّ من العلتين التامّتين، يلزم أن لا تكون كلّ من العلتين علتين تامّتين، بل تكون كلّ واحدة من العلتين جزء علة، وعلة ناقصة؛ لأنّ معنى العلة التامة المستقلة هو: أن يكون وجود المعلول مستنداً إليها فقط، ولا تحتاج إلى أمر آخر، فإذا توقّف وجود المعلول على العلتين معاً، فلازمه أن تكون العلتان علة واحدة، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ كلّ واحدة من العلتين لا تكفي لإيجاد المعلول.

وإلى هذا الدليل أشار التفتازاني بقوله: «إنّه إن توقّف على كلّ منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة، بل جزء علة؛ لأنّ معنى استقلال العلة أن لا يفتقر في

(١) شرح المقاصد: ج ٢، ص ٨٧، تلخيص المحصل: ص ٢٣٦، شوارق الالهام: ج ١، ص ٢١٣.

٢٥٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

التأثير إلى شيء آخر، وإن توقّف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الأخرى، وإن لم تتوقّف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة^(١).

الدليل الثالث

المعلول الواحد الشخصي له علة تامّة واحدة؛ لأنّه إذا كان له علّتان تامّتان، يلزم أن يكون المعلول - عند نسبته إلى هاتين العلّتين - محتاجاً وغير محتاج. بيان ذلك: إنّ المعلول الواحد الشخصي عند نسبته إلى علّته التامّة الأولى، يكون وجود المعلول بالضرورة، وعليه: فلا يحتاج إلى علّته التامّة الثانية. وكذلك يكون المعلول ضروريّ الوجود عند نسبته إلى علّته التامّة الثانية، فيلزم عدم احتياجه إلى علّته التامّة الأولى، ونتيجة ذلك: أنّ المعلول الواحد الشخصي يجب أن يكون محتاجاً إلى كلّ من العلّتين التامّتين، وغير محتاج إليهما، وهو بديهيّ البطلان^(٢). وبهذا يتّضح في ضوء هذا التفسير: أنّ المعلول الواحد الشخصي له علة تامّة واحدة.

نظر متكلّمي المعتزلة حول تفسير الواحد بالواحد الشخصي

إنّ المعتزلة رفضوا هذا التفسير، وهو: أنّ المعلول الواحد الشخصي له علة تامّة واحدة، وقالوا بجواز صدور المعلول الواحد الشخصي من علّتين تامّتين مستقلّتين، ومثّلوا لذلك بالجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزّأ^(٣)؛ حيث

(١) شرح المقاصد: ص ٨٧، شرح المواقف: ج ٤، ص ١١٦.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦٠، إيضاح المقاصد: ص ١٠٨، شرح المواقف: ج ٤، ص ١١٢.

(٣) بيان المراد من الجوهر الفرد: لا شكّ في وجود الجسم ذي الأبعاد الثلاثة، وهذا

إنَّه واحد، ومع ذلك يمكن صدوره من علّتين تامّتين مستقلّتين، كما «لو فرضنا جوهرًا فردًا ملتصقًا بيد زيد وعمرو، يدفعه زيد، ويجذبه عمرو، في زمان واحد، على حدّ واحد من القوّة والسرعة، فالحركة مستندة إلى كلّ منهما بالاستقلال؛ لعدم الرجحان، مع أنّها واحدة بالشخص؛ ضرورة امتناع اجتماع المثليين، ولذا فرضناها في جوهر الفرد دون الجسم، حيث يمكن تعدّد المحلّ.

والجواب: منع استنادها إلى كلّ واحد بالاستقلال، بل إليهما جميعاً، بحيث يكون كلّ منهما جزء علة، وليس من ضرورة تركّب العلة تركّب المعلول وتوزيع أجزائها على أجزائها، أو إلى الواجب تعالى، كما هو الرأي الحقّ^(١). لكنّ الأشاعرة خالفوا المعتزلة في ذلك، وأبطلوا مقالتهم، وآمنوا بأنّ حركة الجوهر الفرد مثل سائر حوادث العالم التي تستند إلى الحقّ تعالى.

أمّا بقيّة المفكرين الإسلاميين - كالفلاسفة - فقد رفضوا مقالة المعتزلة أيضاً، وآمنوا بأنّ حركة الواحد الشخصي في المقام لم تستند إلى تأثير زيد بالاستقلال، ولا إلى تأثير بكر بالاستقلال، وإنّما تأثير كلّ واحد منهما مشروط بتأثير الآخر أيضاً، فيكون كلّ واحد منهما جزء علة، وليس علة مستقلة^(٢).

الجسم المعلوم حسّاً يقبل الانفكاك قطعاً، لكنّ السؤال هو: هل ينتهي تفكيكه إلى حدّ لا تقبل أجزاؤه الانفكاك حتّى يكون ما منه تألّف الجسم أجزاءً متناهية كلّ واحد منها غير قابل للانفكاك، أم يقبل انقسامات لا نهاية لها بالفعل أو بالقوّة؟ قال المتكلّمون بالأوّل، وسمّوا ما لا يقبل التجزئة بالجوهر الفرد. (انظر: كليّات أبي البقاء: ص ١٣١؛ والرسائل التسع، للمحقق الحليّ: ص ٢٨٦).

(١) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٧.

(٢) انظر شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٧.

٢٥٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

التفسير الثاني للواحد الصادر عند المتكلمين هو الواحد النوعي

وهذا التفسير يعني: أنّ المعلول الواحد النوعي لا يصدر إلا من علّة تامّة، واحدة بالنوع.

بعبارة أخرى: إنّ المعلول الواحد النوعي له علّة نوعيّة تامّة واحدة. وجميع المتكلمين لم يوافقوا على هذا التفسير، بل آمنوا بأنّ المعلول الواحد النوعي يمكن أن تكون له علل تامّة كثيرة، أي: أنّ بعض المعلولات تكون لها علّة تامّة واحدة، والبعض الآخر تكون لها علل تامّة كثيرة، ومثّلوا لذلك بنفس المثال الذي جاء به الفلاسفة، وهو: أنّ الحرارة - وهي معلول واحد نوعي - لها علل كثيرة، من قبيل النار، وشعاع الشمس، والحركة، والغضب والأدوية...^(١).

نظر متكلمي المسلمين حول تفسير الواحد بالواحد النوعي

ذكرنا في الصفحات السابقة نظر متكلمي المسلمين حول تفسير الواحد الصادر بالواحد الشخصي، وفي المقام نستعرض رأي متكلمي المسلمين حول التفسير الثاني، وهو: أنّ المراد بالواحد الصادر في قاعدة الواحد هو: المعلول الواحد النوعي.

ومن الجدير بالذكر: أنّ التفسير الثاني هو الذي أصبح محطاً للبحث والنزاع في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة أكثر من التفسير الأوّل.

وفي المقام ينقسم المتكلمون إلى قسمين:

القسم الأوّل: الذين يؤمنون بقاعدة الواحد على تفسير الواحد بالواحد النوعي، وأنّ المعلول الواحد النوعي لا يصدر إلا من علّة تامّة واحدة بالنوع.

(١) انظر: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦١؛ إيضاح المقاصد، العلامة الحلي: ص ١٠٩؛ شرح المقاصد: ج ٢، ص ١١٨؛ شرح المواقف: ج ٤، ص ٨٧.

القسم الثاني: المخالفون لقاعدة الواحد.

وفيما يلي نشير باختصار إلى كلا القسمين:

القسم الأول: الموافقون لقاعدة الواحد

بعض المتكلمين من قبيل الخواجة نصير الدين الطوسي^(١)، والمحقق الأصفهاني، والفاضل النوري، والعلامة السبزواري - على ما نقله الميرزا الاشتياني - آمنوا بقاعدة الواحد، وفسروا الواحد الصادر بالواحد النوعي^(٢).

القسم الثاني: المخالفون لقاعدة الواحد

ذهب أكثر متكلمي المسلمين إلى مخالفة قاعدة الواحد، وقد بينوا هذه المخالفة بأشكال مختلفة في كتبهم وآثارهم، من قبيل: نقد أدلة الفلاسفة كما تقدّم، وإقامة الدليل على جواز صدور الكثير من الواحد الحقيقي، والإتيان بموارد نقضية لقاعدة الواحد.

وحيث إننا ذكرنا مناقشتهم لأدلة الفلاسفة، نكتفي بعرض دليلهم على بطلان قاعدة الواحد، وبيان ما قدّموه من موارد النقض للقاعدة.

أدلة المخالفين لقاعدة الواحد

بعض المتكلمين - المخالفين لقاعدة الواحد - حاول إقامة الدليل على بطلان قاعدة الواحد، وجواز صدور الكثير من الواحد الحقيقي:

الدليل الأول

إنّ العقل لو تأمّل في قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، لحكم بجواز صدور الكثير من الواحد الحقيقي؛ وذلك لأنّ صدور الكثير من

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٦٨٦، النمط الخامس.

(٢) انظر: أساس التوحيد في قاعدة الواحد: ص ٤٣.

٢٥٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الواحد الحقيقي ليس بممتنع بالذات، ولا ممتنع بالغير. ولو ادّعي خلاف ذلك، فعلى المدّعي إقامة الدليل على عدم جواز صدور الكثير من الواحد. وهذا ما نقله التفتازاني بقوله: «إنّ العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعاً لذاته، ولا لغيره، فمن ادّعى الامتناع فعليه البرهان»^(١).

مناقشة التفتازاني للدليل الأول

وحاصل هذه المناقشة هو: أنّ ما قدّمه من دليل على بطلان قاعدة الواحد، ليس بدليل منطقي، ويفتقر لضوابط الدليل المنطقي^(٢).

الدليل الثاني

قالوا: من أوضح الأدلة على جواز صدور الكثير من الواحد هو الوقوع، ونحن إذا تأملنا في عالم الخلق نشاهد جميع الموجودات في هذا العالم مخلوقة لله تعالى، من دون واسطة، وقد نقل التفتازاني هذا الدليل بقوله: «وأما الثاني، فلأنّ الأصل هو الإمكان ما لم يمتنع البرهان، ولأنّ استناد الكلّ إلى الواجب ابتداءً»^(٣).

دليل الغزالي على بطلان قاعدة الواحد

أبو حامد الغزالي - وهو من أبرز أعلام علم الكلام - أنكر بشدة قاعدة الواحد، وقال: إنّ هذه القاعدة لا أساس لها، ولو أنّ أحداً من الناس حكاها عن رؤية رآها في منامه لكان ذلك دليلاً على سوء مزاجه، وهذا ما ذكره بقوله: «قلنا: ما ذكرتموه تحكّمت، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو

(١) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٨.

حكاهما الإنسان عن منام رآها لاستدلّ به على سوء مزاجه، ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقليل: إنّه ترهات لا يفيد غلبات الظنون»^(١).

ومن إشكالاته على هذه القاعدة: أنّ الذي يعتقد بقاعدة الواحد لا يستطيع أن يعتقد بأنّ هذا العالم من فعل الله تعالى؛ لأنّ هذا العالم مركّب من عناصر مختلفة، فعلى أساس قاعدة الواحد يلزم أنّ الحقّ تعالى - الذي هو خالق هذا الكون - مركّب أيضاً.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الوجه الثالث: في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل، وهو أنّهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلّا شيء واحد، والمبدأ الأوّل واحد من كلّ وجه، والعالم مركّب من مختلفات، فلا يتصوّر أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم»^(٢). وفي موضع آخر قال: «وهذا تلبّيس على أصلهم، بل لا يتصوّر على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله»^(٣).

وسياقي الجواب عن كيفية صدور الكثرة في هذا العالم، وأنّه لا تنافي بين كون الله تعالى علّة لجميع المخلوقات وبين قاعدة الواحد.

كلام الفخر الرازي في بطلان قاعدة الواحد

السبب في مخالفة الفخر الرازي لقاعدة الواحد هو: كونها تنافي قدرة الباري تعالى؛ لأنّه على أساس قاعدة الواحد يعني: أنّ الحقّ تعالى قادر على إيجاد العقل الأوّل فقط مباشرة، ومن دون واسطة، وغير قادر على إيجاد

(١) تهافت الفلاسفة: ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٠.

٢٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

المعلولات الأخرى إلا عن طريق العقل الأوّل، وهذا ينافي عموم قدرته تعالى على كلّ شيء.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «المسألة الثالثة والعشرون: في أنّه لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلاّ بقدرة الله تعالى... واعلم: أنّ المخالفين في هذه المسألة فرق كثيرة: الفريق الأوّل من المخالفين في هذه المسألة الفلاسفة، الذين يقولون: إنّ المعلول الأوّل لذات الله شيء واحد، وهو العقل الأوّل، وأمّا سائر الأشياء فهي معلولات معلولاته، ولهم فيه شبهه»^(١).

ولا يخفى: أنّ الفخر الرازي وقف بالنّد من الفلاسفة في قاعدة الواحد، وقد سبق أن ذكرنا مناقشته وإنكاره الشديد لأدلة الفلاسفة على قاعدة الواحد، بل أخذ يطلق الكلمات المهينة على كلام الفلاسفة، لاسيّما على الشيخ الرئيس ابن سينا، ومن جملة كلماته: «ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدّعون الكياسة، والعجب ممّن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثمّ إذا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الأدلة حتّى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان»^(٢).

وقد تقدّمت مناقشة العلامة الطباطبائي لهذا الإشكال، وتبيّن أنّ صدور الكثير من الواحد محال عقلاً، والقدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّ المحال بطلان محض لا شيء له، وعلى هذا: فقدرة الحقّ على عمومها وإطلاقها، وأنّ كلّ موجود معلول له تعالى، سواء كان بواسطة أم بدون واسطة.

(١) الأربعين في أصول الدين: ص ٢٣٩.

(٢) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤٦٦.

موارد نقض المتكلمين لقاعدة الواحد

ذكر المتكلمون - المخالفون لقاعدة الواحد - عدداً من الموارد النقضية لقاعدة الواحد، ومن هذه الموارد:

١. إنَّ الجسميّة على الرغم من كونها أمراً واحداً، لكنّها تقتضي أثرين، الأوّل: التحييز، والثاني: قبول الأعراض، وهذا ما ذكره التفتازاني بقوله: «الأوّل: أنّ الجسميّة - وهي أمر واحد - تقتضي أثرين، هما: التحييز، أي: الحصول في حيّز ما، وقبول الأعراض، أي: الاتّصاف بها، فإنّ نوقش في استنادهما إلى مجرّد الجسميّة، وجعل للحيّز والأعراض مدخل في ذلك بنقل الكلام إلى قابليّة الجسم للتحيز، وقابليّته للاتّصاف بالأعراض، فإنّهما يستندان إلى الجسميّة لا محالة، وإنّ نوقش في وحدة الجسميّة: بأنّ لها وجوداً أو ماهيّة، وإمكاناً، وجنساً، وفصلاً وغير ذلك، قلنا: هي بجميع ما فيها، ولها شيء واحد يستند إليه كلّ من الأمرين، ولا معنى لاستناد الكثير إلى الواحد سوى هذا»^(١).

٢. إنّ كلّ ما يصدر من العلّة فله وجود وماهيّة، ومن الواضح: أنّ الوجود والماهيّة معلولان، وعليه: حتّى لو فرضنا أنّ العلّة واحدة من جميع الجهات، لا بدّ أن يصدر منها معلولان، وهما: الوجود، والماهيّة. وهذا ما أشار إليه التفتازاني بقوله: «والثاني: أنّ كلّ ما يصدر فله ماهيّة ووجود، وكلاهما معلولان»^(٢).

٣. النقطة التي تكون في مركز الدائرة، فإنّها واحدة، وهي تكون مبدأ لجميع الخطوط الكثيرة من المركز إلى محيط الدائرة.

(١) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

٢٦٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

قال التفتازاني: «الثالث: أن النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط»^(١).

٤. على مبنى «قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» يلزم «أن لا تحدث سلسلة الموجودات، ولزم في كل شيئين عليّة أحدهما للآخر، ولو بوسط»^(٢).

ردّ المحقق الطوسي لإشكالات المتكلمين

لا يخفى: أن قاعدة الواحد من القواعد البالغة الأهمية عند الخواجة نصير الدين الطوسي، وقد عمل جاهداً في سبيل ردّ إشكالات المتكلمين، وقد خصّص مساحة واسعة من آثاره لردّ هذه الإشكالات. وقد ذكرنا سابقاً: أنه وصف قاعدة الواحد بأنها قريبة من الوضوح، وأن هذه الإشكالات ظهرت نتيجة غفلة الناس عن معنى الوحدة الحقيقية، كما سيّضح من البحث اللاحق.

وفي هذا المسار جاء سؤال الخواجة لحكيم معروف معاصر له، هو أثر الدين الأبهري^(٣)، ونصّ هذا السؤال هو: «إن كان سبب صدور الكثرة عن العلة الواحدة الأولى كثرة في ذات المعلول الأوّل، كالوجوب والإمكان

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الأبهري: أثر الدين، المفضّل بن عمر بن المفضل، المنطقي، الشهير بالأبهري، السمرقندي، المتوفّى سنة ٦٦٣ (ثلاث وستين وستمائة)، له من التصانيف: الإشارات، إيساغوجي في المنطق، تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق، زبدة الكشف، كشف الحقائق في تحرير الدقائق أيضاً في المنطق، مختصر كليّات الخمس أيضاً في المنطق. مغني الطلاب (حاشية على شرحه لإيساغوجي)، شرح الهداية الأثيرية. (انظر: الذريعة: ج ٦، ص ١٣٨؛ وقواعد كليّ فلسفي: ج ١، ص ٤٦٣).

والتعقّل، على ما قيل، فمن أين جاءت الكثرة؟ إن صدرت عن العلة الأولى، فلا يخلو إمّا أن صدرت معاً، أو على ترتيب، فإن صدرت معاً لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الأولى كثرة في ذات المعلول الأوّل. وإن صدرت على ترتيب لم يكن المعلول الأوّل معلولاً أوّلاً. وإن لم يصدر عن العلة الأولى، فمن الجائز أن يحصل كثرة من غير استناد إلى العلة الأولى. وكلّها محال، فما وجه التفصّي عن هذه المضايق؟^(١).

ولكن لم يرد الجواب في هذه الرسالة، ولكن يمكن أن نعرف الجواب من عقيدة الفيلسوف أثير الدين الأبهري في كتابه المعروف بـ«شرح الهداية» حيث جاء فيه: «العلّة الفاعلة متى كانت بسيطة، أي: كانت واحدة في ذاتها، لم يكن لها صفة ولم يكن فعلها مشروطاً بأمر استحالة أن يصدر عنها أكثر من الواحد؛ لأنّ ما يصدر عنه أثراً فهو مركّب؛ لأنّ كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر؛ لإمكان تعقل كلّ منهما بدون الآخر؛ فمجموع هذا من المفهومين أو أحدهما إن كان داخلياً في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته. وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما، أي للمفهومين؛ إذ لو كانا مستندين إلى غيره لم يكن هو وحده مصدراً للأثرين. والمقدّر خلافه، فكونه مصدراً لهذا المفهوم غير كونه مصدراً لذلك المفهوم. وينقل الكلام إليهما، فينتهي للاحالة إلى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات لامتناع التسلسل. وقد يقدر الدليل بطريق البسيط، فيقال: إن كان كلّ واحد - من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذاك - نفس الواحد الحقيقي، كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان. وإن دخلا فيه أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط، وإن خرجا أو خرج أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل

(١) الرسائل الثلاث، الخواجه نصير الدين الطوسي: ص ٤.

٢٦٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

فقط، وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً، فالأقسام ستة، وكلها محال»^(١).

الجواب على أسئلة الخواجة

ذكرنا آنفاً: أن واحدة من أهم المشكلات التي واجهت المحقق الطوسي - في قاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد - هي كيفية وجود الكثرة في المعلول الأول، أو الصادر الأول، وهذا الإشكال من الإشكالات الكبيرة المطروحة في أكثر الآثار الكلامية التي تعرّضت لقاعدة الواحد.

ولا يخفى: أن الجواب على هذا السؤال على مبنى الحكمة المتعالية واضح؛ لأنّه على أساس القاعدة الكلية - وهي: كلّ ممكن زوج تركيبي، له ماهية ووجود - يكون التركيب لازماً ذاتياً لكلّ معلول له خاصية الإمكان، وعلى هذا الأساس تكون الكثرة من اللوازم الذاتية للموجود الممكن.

وإلى هذا المعنى يشير صدر المتألهين بقوله: «فإن الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الإمكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر؛ ولهذا حكموا: بأنّ كلّ ممكن زوج تركيبي؛ لاشتماله على الإمكان والوجود، وحكموا: بأنّ إمكانه لأجل ماهيته، ووجوده لأجل إيجاب علته، وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع، مع حصوله في الواقع، ممّا يستلزم تركيباً عقلياً في ذاته، كما أنّ عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر، ممّا يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادّة وصورة، فهذه الصفات وإن كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف»^(٢).

وقال المحقق محمد تقي الآملي: «إنّ مرادهم من الواحد الصادر عن الحقّ

(١) شرح الهداية، للمبيدي: ص ١٤١، نقلاً عن قواعد كليّ فلسفي: ج ١، ص ٤٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٣٢.

الواحد - تعالى شأنه - هو الوجود المنبسط، وكلمة الرحمانية وفيضه المقدس، وهو واحد حقيقي بالوحدة الحقّة الحقيقية، كما أنّ الحقّ الواحد - تعالى شأنه - واحد بالوحدة الحقّة الأصلية، وتعرض الكثرة على ذاك الوجود الواحد المنبسط الذي لا كثرة فيه، باعتبار كثرة الإضافات بالنسبة إلى الماهيات الاعتبارية؛ وذلك لأنّ لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف؛ لأجل انبساطه، ولكلّ مرتبة من مراتبه إضافة إلى مهية إمكانية، بكونها وجوداً لها، ومصدرراً لأحكامها، ومظهراً لآثارها، فالمرتبة الأولى منها - لغاية شدتها بالقياس إلى المراتب النازلة - وجود لماهية العقل الأوّل، والحقيقة المحمّدية مصدر لأحكامها، وعلى هذا فقس سائر المراتب، وكثرة المراتب لا ينافي أحدية الذات، بل يؤكدها؛ إذ لو كان له مرتبة واحدة فقط - وكان محدوداً بها - كان في ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد سائر المراتب، فلا يكون أحدياً، واشتماله على تلك المراتب المتضادة ليس كاشتغال الكلّي على جزئياته؛ لكونه متشخصاً، وإنّما يطلق عليه الكلّي بمعناه العرفاني، لا المنطقي، ولا كاشتغال الكلّ على أجزائه؛ لكونه أحدياً، بل ضرب آخر من الاشتغال، كاشتغال النفس الناطقة للصور العلمية في مرتبة كونها قلباً، وهذا معنى قول المصنّف الذي قال: لا تتكثّر إلّا بتكثّر الموضوعات، وعروض الإضافات إنّما هو في العقل، وإلّا فالوجود والماهية متّحدان في الخارج، فليس في البين معلول آخر سوى الوجود المنبسط حتّى يكون في البين تفويض أصلاً^(١).

وقد ذكر الشيخ جوادي آملي: بأنّ المحقّق الطوسي هو أحد المحرّرين لقاعدة الواحد، والمدافعين عنها، حينما ذكر هذا الجواب حول كيفية حصول الكثرات في هذا العالم، وهو ما أشار إليه بقوله: «ومع وحدته (أي: وحدة

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٧٧.

٢٦٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الفاعل التام من جميع الجهات) يتحد المعلول، ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات»، أي: أنه لما تبين «أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد، لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة، بحيث يكون أي موجود فرضته علة لأي موجود فرضته، أو معلولاً له، إما قريبة، أو بعيدة، فلا يوجد شيئان يستغني أحدهما عن الآخر، والوجود يكذب هذا، فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية، بل إضافية، يمكن أن يتكرر بها التأثير، قالوا: لأن المعلول الأول - بالنظر إلى ذاته - ممكن، وبالنظر إلى علته واجب، وله ماهية، ووجود مستفاد من فاعله، وهو يعقل ذاته؛ لتجرده، ويعقل مبدأه، وهذه جهات كثيرة إضافية يقع بها التكرر، ولا تثلم وحدته، ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء»^(١).

وبعد أن ذكر الشيخ جوادي كلام المحقق الطوسي قال: إن بعض الأعلام الكبار - كالعلامة الحلي الشارح لكلام المحقق الطوسي - أنكر هذه الحقيقة، وهي: كيفية تحقق الكثرات، التي أوضحها المحقق الطوسي في كلامه المتقدم، والسبب في ذلك هو عدم إحاطة العلامة الحلي، وعدم إحداقه بالمحور الأصلي لقاعدة الواحد، حيث قال العلامة الحلي في رده لكلام المحقق الطوسي: «وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط؛ لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير؛ لأنها أمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا تكون شروطاً فيه»^(٢).

أما الفاضل القوشجي - في شرح تجريد الاعتقاد - فقد بسط القول في قاعدة الواحد، وبيان أدلتها، ورد الإشكالات الواردة عليها، وبعد ذلك ذكر: أن سبب اعتراضات المتكلمين على قاعدة الواحد هو: أنهم لم يبلغوا إلى عمق

(١) كشف المراد: ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ١١٧.

هذه القاعدة، ولذا نجد الفخر الرازي يشنّ حملة على الشيخ الرئيس ويقول: والعجب ممّن يفني عمره في تعليم المنطق ... وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان، كما ذكرنا ذلك آنفاً^(١).

جواب صدر الدين قونوي على سؤال الخواجة

من المعلوم أنّ الخواجة وجّه سؤاله - عن كَيْفِيَّة وجود الكثرة في المعلول الأوّل، أو الصادر الأوّل - إلى صدر الدين قونوي أيضاً، وهو من الحكماء المعاصرين له، وهذا السؤال وجواب صدر الدين لم يرد في رسائل الخواجة الثلاث، ولكن ورد في مصباح الأنس بعنوان «إن قلت»، وكان الجواب بعنوان «قلت»، وكانت عبارة شارح كتاب مصباح الأنس بالشكل التالي:

«فإن قلت: إن كانت الاعتبارات الثلاثة الأوّل وجودية تعدّد الصادر الأوّل، وإن كانت عدميّة، كيف صارت علّة للموجود أو جزء علّة؟ قلت: هي شرط العلّة، كما أنّ كلّما تكثّر المعلول تكثرت العلّة، وكلّما اتّحد العلّة اتّحد المعلول، مرّ في نحو محاذاة الشمس لإحداثها الضوء في الأرض، ومدار اعتبار مثلها في العقل الأوّل دون الحقّ، كون الحقّ واحداً من كلّ وجه ... وليس العقل واحداً من كلّ وجه، فثبت بعكس النقيض».

والشارح - بعد بيان الإشكال والجواب المتقدّم - أضاف بقوله: «ثمّ اعلم: أنّ الأصل مسلّم عندنا، لكن في تعريفهم: أنّ الواحد الصادر الأوّل عن الحقّ - تعالى - هو العقل الأوّل، منع ذكره الشيخ في الرسالة المفصّحة، وهو: لم لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر الأوّل عن ذات الحقّ هو الوجود العامّ، كما هو عند المحقّقين، وهو الفيض الذاتي المعبرّ عنه بالتجلّي الساري في حقايق الممكنات، والإمداد الإلهي المقتضي قوام العالم، وهو الوجود المنبسط، والرقّ

(١) انظر: شرح تجريد الاعتقاد، للفاضل القوشجي: ص ١٥٦-١٥٨.

المنشور، والنور...»^(١).

وقريب من هذا القول ذكره في رسالة النصوص، الموجودة في نهاية عنوان مفاتيح مفاتيح الفصوص، حيث قال: «والحقّ - سبحانه وتعالى - من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا واحد؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده - من حيث كونه واحداً - ما هو أكثر من واحد، لكنّ ذلك الواحد عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات، وما وجد منها وما لم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أوّل موجود، المسمّى - أيضاً - بالعقل الأوّل، وبين سائر الموجودات، ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، فإنّه ماثمة عند المحقّقين، إلّا الحقّ، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله أوّلاً، متّصفة بالوجود ثانياً»^(٢).

وفي كتاب مفتاح الغيب قال صدر الدين قنوي: «في أنّ الحقّ سبحانه لمّا لم يصدر عنه - لوحده الحقيقة الذاتية - إلّا الواحد، فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى، المسمّى بالعقل، وعندنا الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات، ما وجد فيها وما لم يوجد، ممّا سبق العلم بوجوده»^(٣).

وقد أجاب السيّد الإمام الخميني - في تعليقه على مصباح الأنس - عن بعض الشكوك التي ترد حول الصادر الأوّل والوجود العامّ، بقوله: «والجواب عنه، وعن سائر الشبهات: أنّ الوجود المفاض ليس له ماهيّة، بل هو وجود محض، متعلّق بالواجب تعالى، وربط محض، وتعلّق صرف، ومعنى

(١) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود: ص ٣٠.

(٢) رسالة النصوص: ص ٧٤، نقلاً عن رحيق مختوم: ج ٢، ق ٣، ص ٤٤٣.

(٣) مفتاح الغيب: ص ٦٩-٧٠، نقلاً عن المصدر السابق.

حرفي، وبهذا يفرق بينه وبين الواجب تعالى؛ فإن الواجب قيوم بذاته، مستقل في هويته، والوجود العام المتقوم به ذاتاً صرف الاحتياج، ومحض الفاقة»^(١).
ثم قال: «والحقّ الحقيق بالتصديق عند المشرب الأحلى، والذوق الأعلى: أنّ الوجود العام لا يمكن أن يشار إليه، وأن يحكم عليه بحكم، لا عين الحقّ، ولا غيره، لا مفيض، ولا مفاض، لا هو من الأسماء الإلهية، ولا الأعيان الكونية، بل كلما يشار إليه أنّه هو، هو غيره؛ لأنّه صرف الربط، ومحض التعلّق، وكلّ ما كان كذلك فهو معنىً حرفي، لا يمكن أن يحكم عليه بشيء أصلاً؛ ولهذا يقتضي ذوق التألّه أن تكون الماهيات مجعولة ومفاضة وظاهرة، وأمّا الوجود فنسبة المجعولة إليه باطلة، ومع أنّه مشهود كلّ أحد، ولا مشهود إلّا هو، لا يمكن أن يحكم عليه بأنّه مشهود، أو موجود، أو ظاهر، أو غير ذلك من الأسماء والصفات، وبهذا جمعنا بين القول بأصالة الوجود ومجعولة الماهية، وبين قول العرفاء الشاخصين القائلين: بأنّ الماهية مجعولة، وبين قول بعض أرباب المعرفة وبعض أرباب التحقيق القائلين: بأنّ الوجود مجعول والماهيات اعتبارية، فافهم واغتنم»^(٢).

وحاصل قول الامام الخميني ما يلي:

١. إنّ الوجود المفاض ليس له ماهية، بل هو وجود صرف.
٢. الفرق بين الوجود المفاض وبين الوجود الواجب تعالى، هو: أنّ الوجود المفاض وجود رابط، ومعنى حرفي، لا استقلال له، وهو عين الفقر والحاجة إلى الواجب تعالى، وأمّا الواجب تعالى فهو وجود مستقلّ، وقائم

(١) التعليقات على شرح فصوص الحكم وعلى مصباح الأنس: ص ٢٨٧، نقلاً عن المصدر السابق: ص ٤٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

٢٧٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

بذاته، فالمحور الأصلي للفرق بين الوجود المفاض وبين الواجب تعالى هو: الفقر والغنى.

وقال الحكيم السبزواري: «إِنَّ لَذَلِكَ الْكَلَامَ - أعني: قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد - بطناً لو تَفَطَّنَ الجمهور به لم يَسْلُوا عن أغماد أوهامه سيوف الاعتراضات عليهم، منها: أَنَّهُ يلزم من هذه القاعدة التفويض؛ إذ من جزئياته: أَنَّ الواحد الحقيقي أوجد العقل فحسب، وفوّض - على زعمهم - أمر الإيجاد إليه، ولكن إن هذا إلا إفك افتروه عليهم، بل مغزى مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾، وذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذي لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات، ومعلوم أَنَّهُ كلمة محتوية على كلّ الكمالات، وصدوره صدور كلّ الوجودات، ولو كان المراد العقل فالعقل - أيضاً - مشتمل على كلّ العقول، بل كلّ الفعليات؛ ولذا قالوا في التحقيق: لا مؤثر في الوجود إلا الله، ولكن مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام، لم يهملوا اعتبار السنخية، ويَبْنُوا أَنَّ أَوَّلَ صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية لا بدّ أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة، لكن الظليّة لا الواحد بالوحدة العددية المحدودة»^(١).

ابن عربي وقاعدة الواحد

حينما نطالع آثار محي الدين نجد: أَنَّهُ ينفي صريحاً مدّعى الفلاسفة في قاعدة الواحد، ويبطله، ومثال على ذلك في تمثيله بالنقطة والدائرة: يبحث قاعدة الواحد ويبطلها، حيث يذكر: أَنَّ جميع الخطوط الخارجة من نقطة مركز الدائرة إلى الخارج متساوية، تبدأ من النقطة وتنتهي في محيط الدائرة، والنقطة في المركز هي واحدة، ولا تتعدّد أصلاً، وفي عين الحال الخطوط الخارجة منها

(١) شرح منظومة الحكمة: ج ٢، ص ٤٨٨.

متكثرة، وهذه النقطة لها حيثية واحدة مع تمام نقاط المحيط المقابلة لها؛ لأنه إذا اختلف تقابلها مع نقاط المحيط يجب أن تكون النقطة المركزية قابلة للانقسام، وفي النتيجة لا تكون واحدة، مع أنها واحدة غير قابلة للانقسام. ثم إن هذه النقطة واقعة مقابل جميع نقاط المحيط.

وبعد هذه المقدمات ذكر النتيجة، وبين فيها: أنه على هذا الأساس يتضح: أن الكثرة تظهر من العين الواحدة التي هي غير متكثرة في نفسها، ويبطل قول القائل: بأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، وبهذا التمثيل طُبّق وجود الرابطة بين الموجودات الكثيرة وبين الخالق.

وهذا ما ذكره بقوله: «كُلَّ خَطٍّ يَخْرُجُ مِنَ النُّقْطَةِ إِلَى الْمَحِيطِ مَسَاوٍ لَصَاحِبِهِ، وَيَنْتَهِي إِلَى نَقْطَةٍ مِنَ الْمَحِيطِ، وَالنُّقْطَةُ فِي ذَاتِهَا مَا تَعَدَّدَتْ وَلَا تَزِيدَتْ مَعَ كَثْرَةِ الْخُطُوطِ الْخَارِجَةِ مِنْهَا إِلَى الْمَحِيطِ، وَهِيَ تَقَابِلُ كُلِّ نَقْطَةٍ مِنَ الْمَحِيطِ بِذَاتِهَا؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَا تَقَابِلُ بِهِ نَقْطَةٍ مِنَ الْمَحِيطِ غَيْرَ مَا تَقَابِلُ بِهِ نَقْطَةٍ أُخْرَى لَانْقَسَمَتْ، وَلَمْ يَصَحَّ أَنْ تَكُونَ وَاحِدَةً، وَهِيَ وَاحِدَةٌ، فَمَا قَابَلَتْ النُّقْطَ كُلَّهَا عَلَى كَثَرَتِهَا إِلَّا بِذَاتِهَا، فَقَدْ ظَهَرَتْ الْكَثْرَةُ عَنِ الْوَاحِدِ الْعَيْنِ، وَلَمْ يَتَكَثَّرْ هُوَ فِي ذَاتِهِ، فَبُطِلَ قَوْلُ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لَا يَصْدُرُ عَنِ الْوَاحِدِ إِلَّا وَاحِدٌ، فَذَلِكَ الْخَطُّ الْخَارِجُ مِنَ النُّقْطَةِ إِلَى النُّقْطَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْمَحِيطِ هُوَ الْوَجْهُ الْحَاصِلُ الَّذِي لِكُلِّ مَوْجُودٍ مِنْ خَالِقِهِ سَبْحَانَهُ»^(١).

وبعد ذلك استشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، ثم قال: «فالإرادة هنا هو ذلك الخط الذي فرضناه خارجاً من نقطة الدائرة إلى المحيط، وهو التوجه الإلهي الذي عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد؛ لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقطة التي في

(١) الفتوحات المكية: ج ١، ص ٢٦٠.

٢٧٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

الوسط المعيّنة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه، وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات، وهي محصورة في جوهر متحيّز وجوهر غير متحيّز وأكوان وألوان، والذي لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كلّ نقطة من كلّ دائرة من الدوائر، فإنّه يحدث فيها دوائر الأنواع، وعن دوائر أنواع وأشخاص، فاعلم ذلك، والأصل النقطة الأولى لهذا كلّ، وذلك الخطّ المتّصل من النقطة إلى النقطة المعيّنة من محيطها يمتدّ منها إلى ما يتولّد عنها من النقط في نصف الدائرة الخارجة عنها، وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة وعلّة ذلك الامتياز بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن، فلا يتمكّن أن يظهر عن الممكن الذي هو دائرة الأجناس دائرة كاملة، فإنّها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتياز، وذلك محال، فتكوّن دائرة كاملة من الأجناس محالّ ليتبيّن نقص الممكن عن كمال الواجب الوجود لنفسه، وصورة الأمر فيها هكذا: صورة شكل الأجناس والأنواع من غير قصد للحصر إذ للأنواع أنواع حتّى ينتهي إلى النوع الأخير كما ينتهي إلى جنس الأجناس»^(١).

وفي موضع آخر ينقض على الحكماء الذين يقولون بأنّ الكثرة صدرت من المعلول الأوّل لوجود الاعتبار الثلاثة فيه فقال: «قول القائل إنّما وجد عن المعلول الأوّل الكثرة وإن كان واحد الاعتبار ثلاثة وجدت فيه وهي علّته ونفسه وإمكانه، فنقول لهم: ذلكم يلزمكم في العلّة الأولى، أعني: وجود اعتبارات فيه وهو واحد، فلم منعتم أن لا يصدر عنه إلّا واحد، فإنّما أن تلتزموا صدور الكثرة عن العلّة الأولى، أو صدور واحد عن المعلول الأوّل،

(١) المصدر السابق: ص ٢٦٠.

وأنتم غير قائلين بالأمرين»^(١).

وفي موضع آخر يقول: نحن نتساءل عن هذا الواحد بهذا الوصف وهو أنه واحد من جميع الوجوه، هل موجود أم لا؟

فمع هذا الوصف - الواحد من جميع الوجوه - ما هو المراد منه؟ فحينما نحلل هذا السؤال نعثر على بعض النكات المهمّة، فلمّا نصف الوجود أو العدم بهذا الوصف - وهو: أنه واحد من تمام الوجوه - نتساءل: ما هو المراد من الواحد من جميع الوجوه؟ هل يوجد ترديد في الوجود؟ قطعاً لا يوجد أيّ ترديد في الوجود، لكن يجب أن نقول: المراد من الواحد وهو الواحد من تمام وجوه الوحدة، وفي عين الحال أنه مصدر الأشياء الأخرى، فإنّ مثل هذا الشيء وهكذا رابطة لا توجد في الوجود الخارجي، ولا يوجد لها تحقّق أصلاً؛ لأنّه إذا كان المصدر واحداً لا بدّ أن تكون الصوادر لها نحو من الوحدة، وإذا كانت الصوادر كثيرة، يجب أن يكون المصدر له نحو من الكثرة.

والله تعالى في مرتبة ذاته واحد من تمام الوجوه، لكنّه تعالى ليس مصدراً للأشياء في مرتبة ذاته، فالله تعالى في مرتبة ذاته غنيّ مطلق، ومستور مطلق، أمّا في مرتبة الأسماء والصفات فتوجد له رابطة وجودية، بمعنى العالم بلحاظ الوجود الصادر من مرتبة الأسماء والصفات ومعرفة العالم لله تعالى مربوط بهذه المرتبة، وهذه المرتبة مصدر كثرات العالم، وهو كثير أيضاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ألا ترى أهل الشرائع - وهم أهل الحقّ - يقولون بنسبة الألوهة لهذا الموجد للممكن المألوه، ومعقول الألوهة ما هو معقول الذات، فالأحدية معقولة لا تتمكّن العبارة عنها إلّا بمجموع، مع كون العقل يعقلها، وهي أحدية المجموع وآحاده؟!»

(١) الفتوحات المكيّة: ج ١ ص ٤٢.

ألا ترى أنّ التجلّي الإلهي لا يصحّ في الأحديّة أصلاً؟! وما ثمّ غير الأحديّة، وما يتعقّل أثر عن واحد، لا جمعيّة له، فيا ليت شعري كيف جهلت العقول ما هو أظهر من الشمس، فيقول ما صدر عن الواحد إلّا واحد، ويقول: إنّ الحقّ واحد من جميع الوجوه، وهو يعلم أنّ النسب من بعض الوجوه، وأنّ الصفات في مذهب الآخر من بعض الوجوه، فأين الواحد من جميع الوجوه؟ فلا أعلم من الله بالله، حيث لم يفرض الوحدة إلّا أحديّة المجموع، وهي أحديّة الألوهة له تعالى، فقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْحَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤)، وهي تسعة وتسعون اسماً مائة إلّا واحداً، وكلّ اسم واحد مدلوله ليس مدلول عين الاسم الآخر، وإن كان المسمّى بالكلّ واحداً، فما عرف الله إلّا الله^(١).

ثمّ يضيف «مسألة: لا يصدر عن الواحد من كلّ وجه إلّا واحد، وهل ثمّ من هو على هذا الوصف، أم لا؟ في ذلك نظر للمنصف، ألا ترى الأشاعرة ما جعلوا الإيجاد للحقّ إلّا من كونه قادراً، والاختصاص من كونه مريداً، والأحكام من كونه عالماً، وكون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً، فليس قولهم بعد هذا (إنّه واحد من كلّ وجه) صحيحاً في التعلّق العامّ، وكيف وهم مثبتو الصفات زائدة على الذات قائمة به تعالى؟ وهكذا القائلون بالنسب والإضافات، وكلّ فرقة من الفرق ما تخلّصت لهم الوحدة من جميع الوجوه، إلّا أنّهم بين ملزم من مذهبه القول بعدمها، وبين قائل بها، فإثبات الوجدانيّة

(١) الفتوحات المكيّة: ج ١، ص ٧١٥.

إنّما ذلك في الألوهيّة، أي: لا إله إلّا هو، وذلك صحيح، مدلول عليه^(١).

ومن جميع هذه الكلمات يظهر: أنّ الشيخ ابن عربي ينكر قاعدة الواحد بالمعنى الذي ذكره مشهور الفلاسفة قديماً وحديثاً، من أنّ صدور الكثير من الواحد البسيط ممتنع عقلاً، وإنّما يعتقد أنّ ذلك ممكن عقلاً، وإن كانت عباراته مختلفة في مسألة الوقوع وعدمها، فإنّ الظاهر من بعضها أنّه تعالى وإن كان قادراً على إيجاد موجودات متعدّدة دفعة واحدة وفي عرض واحد، إلّا أنّه لم يقع منه ذلك، بل اختار أن يكون أوّل موجود صدر منه هو جوهر بسيط روحاني.

قال في الباب الأوّل من التدابير الإلهية: «إنّ أوّل موجود اخترعه الله تعالى جوهر بسيط روحاني فرد....»

ولو شاء الله سبحانه لا اخترع موجودات متعدّدة دفعة واحدة، خلافاً لما يدّعيه بعض الناس من أنّه لا يصدر عن واحد إلّا واحد، ولو كان هذا لكانت الإرادة قاصرة والقدرة ناقصة، إذ وجود أشياء متعدّدة دفعة واحدة ممكن لنفسه غير ممتنع، والممكن محلّ القدرة، فإن ثبت أنّ أوّل موجود، هو واحد، فاختيار منه تعالى^(٢).

(١) الفتوحات المكيّة: ج ١، ص ٤٥.

(٢) التدابير الإلهية، طبعة ليدن: ص ٧١٥، نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع حاشية الشيخ حسن زادة آملي: ج ٢ ص ٤١٤.
وهذا هو مختارنا في قاعدة الواحد، إنّّه على مستوى الإمكان فلا استحالة في أن يصدر الكثير من الواحد بالنسبة إلى الحقّ تعالى، وإن كان على مستوى الوقوع، فإنّه لم يصدر منه ابتداءً إلّا واحد.

المبحث الرابع: تطبيقات قاعدة الواحد

بعد ما انتهى البحث - في قاعدة الواحد - إلى هذه النتيجة، وهي: أنّ قاعدة الواحد من القواعد الفلسفيّة المهمّة، ينبغي أن نذكر بعض التطبيقات لهذه القاعدة. والتطبيقات التي نستعرضها شاملة للموارد التالية:

١. الموارد التطبيقية للذين آمنوا، بالقاعدة، كالحكماء في استدلالاتهم المتقدمة.
٢. الموارد التي لا تنسجم مع بعض الاستدلالات المتقدمة، والتي استند إليها الحكماء، ونوقشت من قبل آخرين.

٣. بعض الموارد التي اشتبه في كونها من موارد القاعدة.

ولا يخفى: أنّ لقاعدة الواحد تطبيقات في العلوم الحقيقيّة، كالفلسفة والعلوم الطبيعيّة والرياضيّة ونحوها، ولها تطبيقات أخرى في العلوم الاعتباريّة، نظير علم الفقه والأدبيّات ونحوها، وأهميّة هذا التقسيم ناشئة من التفاوت الأساسي بين العلوم الحقيقيّة والاعتباريّة.

العلوم الحقيقيّة والاعتباريّة

وقبلولوج في البحث لابدّ من توضيح وبيان العلوم الحقيقيّة والعلوم الاعتباريّة.

يمكن القول بشكل إجمالي: إنّ المراد من العلوم الحقيقيّة هو: أنّ موضوعها مأخوذ من الوجود الحقيقي، ومحمولات مسائلها برهانيّة، بمعنى: وجود ضرورة ذاتية بين المحمولات والموضوعات، أي: كونها عرضاً ذاتيّاً. أمّا العلوم الاعتباريّة فإنّ موضوعها ومحمول مسائلها - كليهما - قائم على أساس الاعتبار، وليس مأخوذاً من الواقع، ولذا لا يوجد أيّ ربط ذاتي بين مسائلها، وليس لها دوام وضرورة ذاتية^(١).

(١) انظر: حاشية العلامة الطباطبائي على كفاية الأصول: ص ١٠-١١؛ رحيق مختوم

تطبيقات القاعدة في العلوم الحقيقية

١. فاعلية الواجب تعالى للعالم

واحد من أهم تطبيقات هذه القاعدة يقع في مسألة فاعلية الواجب تعالى في عالم الخلق، فبناء على اعتقاد الحكماء بأن الواجب تعالى واحد من جميع الجهات، وغير مركب بأي نحو من أنحاء التركيب، فلا يصدر منه إلا معلول واحد، لا أكثر، في مقابل ذلك فإن المتكلمين يعتقدون عدم جريان القاعدة في الواجب تعالى، إما بدليل عدم قبول أصل قاعدة الواحد، وإما على فرض قبولها، لكن يقولون: إن الواجب تعالى ليس فيه جهة واحدة، وعليه قالوا بإمكان صدور المعلولات الكثيرة المتعددة من دون واسطة، وفي عرض الآخر^(١)، كما تقدّم في ثنايا البحث.

٢. فاعلية الصادر الأوّل

بناءً على ما ذهب إليه حكماء المشاء من: أن العقل الأوّل هو المخلوق الأوّل لله تعالى، فيكون - العقل الأوّل - منشأ لوجود المعلولات مثل العقل الثاني، والنفس الفلكي والجرم الفلكي.

والسؤال الذي يوجّه إلى الحكماء هو: بناء على أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فكيف تقولون أن العقل الأوّل وهو موجود واحد، يكون منشأ لوجود أكثر من معلول، وهذا السؤال لا يختصّ بالعقل الأوّل بل يشمل الثاني

الشيخ جواد آمل: ج ١، القسم الأوّل: ص ٢١٤-٢٢٤، الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعم: ج ١ ص ٣٥٦.

(١) تقدّم: أن القائل بذلك هو الغزالي الذي أنكر أصل القاعدة، وعلى فرض صحتها أنكر جريانها في الواجب تعالى. انظر: تهافت الفلاسفة: ص ١٤-١٥٣.

والثالث والرابع إلى العاشر^(١).

وأجاب حكماء المشاء على ذلك: بأن صدور المعلولات المتعددة من الصادر الأول والصدورات التي تليها، ليس فيها أي تناقض مع قاعدة الواحد؛ لأن العقل الأول في عين أنه واحد، فإن له جهات متعددة، وهذا التعدد في الجهات مصحح لإيجاد المعاليل المتعددة^(٢).

٣. قاعدة إمكان الأشرف

أي: إن إثبات قاعدة الأشرف يبتني على قاعدة الواحد، بتقريب:
لو لم يوجد الأشرف قبل الأخس، لكان إما أن يوجد الأشرف مع الأخس، وإما أن يوجد الأشرف بعد الأخس، وإما أن لا يوجد الأشرف: لا قبل الأخس، ولا بعده، والتالي باطل بجميع احتمالاته، فالمقدم مثله، فيثبت أن الأشرف يوجد قبل الأخس، وهو المطلوب.

أما بطلان التالي فلما يلي:

أما بطلان الاحتمال الأول - وهو: أن يوجد الأشرف مع الأخس - فلا أنه يلزم صدور الكثير من الواحد؛ إذ يلزم أن يصدر شيئين من الذات الواجبة البسيطة من كل جهة، وهو ينافي قاعدة الواحد المتقدمة القائلة: بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث اللاحق، الذي يتناول العلاقة بين قاعدة الأشرف وقاعدة الواحد.

وه. نفي أن تكون النفس أو الصورة هي الصادر الأول

على أساس قاعدة الواحد ووحدانية الواجب تعالى، يأتي هذا السؤال

(١) انظر: تهافت الفلاسفة: ص ١٤٣-١٤٩.

(٢) انظر: أجوبة المسائل النصيرية، الفارابي: ص ٢٣٠-٢٣٢.

وهو: ما هو الموجود الأوّل الصادر من الواجب تعالى؟
 في المقام نجد: أنّ الحكماء لهم تعبيرات مختلفة، فالبعض عبّر بالفيض المنبسط، وآخر بالعقل الأوّل، أو النفس، أو الجسم، أو الصورة، أو المادّة.
 في مقام البحث عن النفس أو الصورة - بكونها أحد العناوين المختارة - نجد: أنّ صدر المتأهّلين رفض أن تكون النفس أو الصورة هي الصادر الأوّل، أعمّ من الصورة الجسميّة أو النوعيّة، وواحدة من الاستدلالات على ذلك هو ما ذكره صدر المتأهّلين نفسه، حيث أنكر أولاً أن يكون الصادر الأوّل هو النفس، فقال: «ذاته - جلّت كبريائه - في غاية الكمال والفعليّة والوجوب، بحيث لا يتطرّق فيه شوب عدم ونقيصة، فأوّل ما يصدر ويترتب عليه يجب أن يكون أشرف الموجودات التي لا يصفو عن شوب عدم ونقص، فيجب أن يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس، فضلاً عمّا دونها؛ وذلك لأنّ النفوس - بما هي نفوس - قد شيب فيها ضربان من العدم:
 أحدهما: العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج؛ لأنّه مندمج في الوجود، فلا يوجب تركيباً خارجياً ولا ذهنياً إلّا في ظرف التحليل العقلي....

وثانيهما: هو العدم الواقعي، المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود، أعني: القوّة والفعل، فإنّ النفس أبداً فيها شيء بالقوّة، وهو كما لها المنتظر، وشيء بالفعل، وهو وجودها؛ إذ لو لم يكن لها كمال مترقّب ولا حالة منتظرة، كانت عقلاً لا نفساً، ففيها نوعان من العدم، فلا يصحّ أن يكون هو أقرب المفطورات من الحقّ الواحد، وأشرف الدرجات بعد درجة الأوّل»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٧، ص ٢٥٨-٢٥٩؛ وانظر: أساس التوحيد: ص ١١٥.

٢٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

ثم استدلل على عدم جواز كون الصادر الأول هي الصورة، حيث قال: «ولا يصح أيضاً أن يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد؛ لأنّ مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعاً، ففيها دخول العدم من ثلاثة أوجه: الوجهان المذكوران في النفس، الوجه الثالث: أن العدم سبب لوجودها، والوجود سبب لعدمها، والعدم الأول هو قوّة وجودها، والعدم الثاني عنها هي مادّة تكوّنها، وتقدّم الأول عليها تقدّم بالطبع، وتأخر الثاني عنها تأخر بالذات، فذاتها في كلّ حين محفوفة بالعدمين؛ لأنّها تدريجيّة الحصول وجوداً وبقاء. والفرق بين النفس والطبيعة أنّها - أعني: النفس الكلّيّة الفلكيّة - مستمرة الحقيقة الذاتية، متجدّدة الهويّة التعلّقيّة، فلها في ذاتها الشخصية حيثيّتان: إحداهما تجرّديّة عقلية باقية، والأخرى تعلقيّة تدبيريّة متبدّلة، وأمّا الطبيعة فإنّما هي عين الهويّة التعلّقيّة المتجدّدة في ذاتها الشخصية، وإن كان لكلّ طبيعة نوعيّة سبب عقليّ ذو عناية بها، لكنّها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبّر النوري، وظاهر: أنّ الصورة المقداريّة - لتضاعف الأعدام فيها - لا يمكن أن يكون أوّل الصوادر، وتلك الأعدام أوّلها عدم الكمال لأنّهم اللازم للقصور الإمكانى، والثاني هو فقد الكمال المنتظر، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كلّ وقت وزمان، والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كلّ حدّ ومكان، وأمّا الهيولى الأولى فهي القوّة الصرفة والإمكان الاستعدادي المحض»^(١).

٦. علم الواجب تعالى بغيره

علم الواجب تعالى بالمعلول في مقام الفعل هو عين وجود المعلول، وذات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٥٨-٢٥٩، وانظر: أساس التوحيد: ص ١١٥.

المعلول عين معلوميته للحق تعالى.

وواحد من أدلة علم الواجب بغيره، مستفاد من قاعدة الواحد، بالبيان التالي:

المقدمة الأولى: الواجب تعالى علّة لوجود غيره من المعلولات، وهذه المقدمة واضحة كما تقدّم في الأبحاث السابقة.

المقدمة الثانية: علمه تعالى بنفسه علّة لعلمه بغيره، وهذه المقدمة واضحة؛ لما تقرّر عند الحكماء من أنّ العلم بالعلّة مستلزم العلم بالمعلول^(١).
المقدمة الثالثة: علم الواجب بنفسه عين ذاته؛ لأنّ الصفات الذاتية عين الذات.

النتيجة: وجود المعلول - الذي هو في ذات الواجب - هو عين علم الواجب العقلي بالمعلول.

ولا يوجد فرق بين هاتين الحثيتين؛ لأنّه إذا كان وجود المعلول شيئاً آخر غير علمه تعالى، يلزم أن يكون كلّ واحد من هذين الأمرين - وجود المعلول، والعلم بالمعلول - مستنداً إلى علّة واحدة، وهي الواجب تعالى، وهو محال؛ لأنّه يلزم صدور الكثير من الواحد^(٢).

وقال الشيخ حسن زاده في توضيح ما تقدّم: «لما كان وجوده تعالى علّة لوجود ما سواه، وعلمه بذاته علّة لعلمه لما سواه، وقد حكمت بأنّ ذاته وعلمه بذاته - وهما العلّتان - واحد بلا خلاف واختلاف، فاحكم بأنّ الصادر منه وعلمه بذلك الصادر - وهما المعلولان - واحد لا اختلاف»^(٣).

(١) شرح المنظومة: ج ٣، ص ٥٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: حاشية رقم (٤).

٧. إثبات قوى النفس

وهذا التطبيق ذكره الشيخ جوادى آملي، وحاصله: أنّ النفس تصدر منها آثار وأفعال مختلفة ومتعدّدة، وحيث إنّ مقتضى قاعدة الواحد: أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد، يلزم أن تكون هذه الآثار المتعدّدة للنفس لا تصدر إلّا من واحد، ومن هنا أثبتوا أنّ للنفس قوى متعدّدة، وكلّ قوّة تكون منشأ لصدور أثر واحد من هذه الآثار^(١).

٨. مغايرة قوّة الخيال مع الحسّ المشترك

لقاعدة الواحد تطبيق في مبحث النفس وقواها، بيان ذلك: أنّ واحدة من القوى الباطنيّة للنفس هي قوّة الخيال، وهي عبارة عن خزانة المحسوسات، ويطلق عليها الحسّ المشترك.

لكنّ البعض أثبت مغايرة قوّة الخيال للحسّ المشترك بعدّة أدلّة، وواحدة من هذه الأدلّة هي قاعدة الواحد، وقد ذكر لذلك وجهين:

الوجه الأوّل منها - الذي هو محلّ الشاهد - هو: أنّ الحسّ المشترك يقبل الصور المحسوسة، وقوّة الخيال حافظة للصور المحسوسة، وقوّة القبول غير قوّة الحفظ لسبيين:

«أحدهما: القبول قد يوجد من غير حفظ، كما في الماء؛ إذ فيه قوّة قبول الأشكال دون حفظها، فلو كان أحدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك.

وثانيهما: أنّ القبول منشأ الإمكان والاستعداد، والحفظ منشأ الوجوب والفعليّة، فهما حيثيّتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع»^(٢)، على هذا الأساس فإنّ الحسّ المشترك غير قوّة الخيال.

(١) انظر: رحيق مختوم، القسم الثالث من الجلد الثاني: ص ٤١٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٨، ص ٢١٢.

وأشكل صدر المتألهين على الوجه الأوّل بأنّه: «مبنّي على قاعدة: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، نشأ من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة، كما مرّ ذكره»^(١).

وقال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «وقد مرّ في بيان تعدّد القوى، وبناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين»^(٢).

٩. مغايرة القوى الإدراكية للإنسان مع قواه العملية

الفارابي في فصوص الحكمة يعتقد: أنّ روح الإنسان لها قوتان متفاوتتان: الأولى: القوة العملية، والثانية: القوة الإدراكية، حيث قال: «إنّ قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدراك، والعمل ثلاثة أقسام: نشيء، وإنساني، وحيواني، والإدراك قسمان: حيواني، وإنساني، وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان، ويشاركه في كثير منها غيره. العمل النشائي في غيره حفظ الشخص وتنميته بالغذاء وحفظ النوع بالتوليد، وقد سلّط عليهما إحدى قوى روح الإنسان، وقوم يسمونها القوى النباتية»^(٣).

واستدلّ البعض على ذلك باستدلالٍ مبنيّ على قاعدة الواحد، بالبيان التالي:

المقدّمة الأولى: النفس الإنسانية مجرّدة، وهي أمر واحد، ولها أفعال متعدّدة؛ لأنّها تدرك وتفعل.

المقدّمة الثانية: أنّ الأمر الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فلا بدّ أن يصدر

(١) المصدر السابق: ج ٨، ص ٢١٢.

(٢) المصدر السابق: تعليقة رقم (٣).

(٣) فصوص الحكمة وشرحه، الفارابي: ص ٦٤.

هذان الفعلان من حيثيتين متفاوتتين في النفس.
وهذا ما ذكره بقوله: «إنا لا نشك في أن للنفس الناطقة الإنسانية المجردة إدراكاً وفعلاً؛ والواحد لا يصدر عنه مختلفان إلا من حيثيتين؛ فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الإدراك والعمل، والعمل مقصود بالتبع؛ لأن المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية؛ لأنه يبقى ببقائها، وبه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس»^(١).

١٠. تركيب الجسم من الهيولى والصورة

واحدة من أدلة تركيب الجسم من الهيولى والصورة هي قاعدة الواحد، بالبيان التالي، كما قرره الفخر الرازي:

المقدمة الأولى: للجسم حيثتان: الجسمية، والقوة.

المقدمة الثانية: الجسم من حيث الجسمية أمر بالفعل، ومن حيث استعداداه فهو بالقوة.

المقدمة الثالثة: الشيء الواحد من حيث هو واحد، لا يمكن أن يقتضي القوة والفعلية؛ لأن الأمر الواحد لا يصدر إلا من واحد.

النتيجة: الجسم مركب من شيئين هما: الهيولى، والصورة.

وهذا ما أشار إليه الفخر الرازي بقوله: «البرهان الثاني: قالوا: كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل، ومن حيث إنه مستعد أي استعداد ثبت فهو بالقوة، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوة وفعلاً؛ لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فإذاً، يكون الجسم مركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل، وقد عرفت: أن الذي يقال من أن الواحد لا يصدر عنه

(١) فصوص الحكمة والإنسان: ص: ١٢٩.

إلا الواحد، كلام ليس عليه حجة^(١).
إلا أنه حيث إنّ قاعدة الواحد غير تامة عند الفخر الرازي، فالاستدلال غير تام.

١١. قوى وأفعال الأجسام

يعتقد ابن سينا: أنّ القوى الجسميّة الواحدة يصدر منها فعل واحد من علة فاعليّة، وعليه: فلا يمكن أن تصدر الأفعال المختلفة من الجسم، وهذا ما ذكره بقوله: «يجب أن لا يشكّ في استحالة وقوع الأفعال المختلفة؛ إذ كانت المادّة واحدة، والقوّة واحدة، والسبب الفاعلي واحداً». فتعلم أنّ القوّة الواحدة يصدر عنها فعل واحد، وأنّ الفاعل الطبيعي الواحد لا يصدر إلا عن قوّة واحدة، فإن كان ذلك الفعل الطبيعي واحداً بالجنس، كحركة الماء والأرض إلى أسفل، فإنّ هاتين الحركتين واحدة بالجنس، لا بالنوع؛ لأنّهما يشتركان ويفترقان في أمرٍ ذاتيّ لهما^(٢).

١٢. إثبات الدائرة

يعتقد بعض الحكماء استفادة إثبات الدائرة على أساس قاعدة الواحد. والدليل الثاني لابن سينا في إثبات الدائرة في إلهيّات الشفاء، في المقالة الثالثة، في بحث الكيفيّات في الكمّيّات ذكر هذا البيان:
أ. في عالم الأجسام يوجد بسيط، وكلّ جسم بسيط مكوّن من طبيعة واحدة.
ب. جميع آثار وصفات الجسم - مثل الشكل، والوضع، والأين، والحركة - منتسب إلى هذه الطبيعة.

(١) المباحث المشرقيّة: ج ٢، ص ٤٩.

(٢) الشفاء، الطبيعيات: ج ٢، ص ٤.

٢٨٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

ج. لا يوجد اختلاف في شكل الجسم الطبيعي، مثل الامتداد، وتعدّد السطوح، أو الخطوط.

د. الشكل الذي له هذه الخصائص هو الشكل الكروي فقط.

النتيجة: الشكل الطبيعي هو شكل كروي.

وبهذا الترتيب أثبت وجود الدائرة، وهذا ما ذكره بقوله: «قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود الدائرة؛ وذلك لأنّه تبين لنا أنّ جسماً بسيطاً، وتبين أنّ كلّ جسم بسيط فله شكل طبيعي، وتبين أنّ شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتّة في أجزائه، ولا شيء من الأشكال الغير المستديرة كذلك؛ فقد صحّ وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة، فقد صحّ وجود الدائرة»^(١).

وهذا المطلب مستفاد من قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلا واحد، كما ذكره صدر المتألهين في حاشيته على الشفاء^(٢).

وفي المقابل ناقش صدر المتألهين في استفادة هذا المطلب من قاعدة الواحد، وذكر: أنّه مستفاد من قاعدة أخرى، مفادها: أنّ تكثّر أفراد النوع الواحد لا يمكن أن يكون إلا بسبب تكثّر المادة، أو تكثّر استعداداتها، وهذا ما أشار إليه في تعليقه على برهان الشيخ، حيث قال: «هذا ثاني الوجوه الثلاثة لإثبات الدائرة، وهو: أنّه قد ثبت في العلم الطبيعي أنّ في الوجود أجساماً بسيطة، وأنّ كلّ جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب إليها جميع ما له من الصفات والآثار، كالشكل والوضع والأين والحركة وغيرها، وبين أنّ الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه، ولا شيء من الأشكال غير الكرة إلا فيه اختلاف امتداد، وتعدّد سطوح أو خطوط أو نقاط، فلا يكون طبيعياً؛

(١) إلهيات الشفاء: ص ١٤٩، المقالة الثالثة، الفصل التاسع.

(٢) انظر: الحاشية على إلهيات الشفاء: ص ١٤٥.

إذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كلّ ما يفعله إلاّ واحداً، وليس هذا المطلب مبنياً على قاعدتهم: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، كما توهمه أكثر المتأخرين، فأوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم البسيط، كالأرض مثلاً، فإنّ لها مقداراً جسمياً، وسطحاً، ولوناً غبراً، وثقلاً ويبوسة، وبرودة، وكوناً في الخير، وسكوناً، كلّ ذلك من فعل الطبيعة، ولم يعلموا أنّ قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد مختصّ بالواحد من جميع الجهات، وهذا مبنيّ على قاعدة أخرى، وهو: أنّ تكثّر أفراد النوع الواحد لا يمكن أن يكون إلاّ بسبب تكثّر المادة، أو تكثّر استعداداتها^(١).

١٣. تعدّد القوى النباتية

واحدة من الموارد التي تصوّرها البعض أنّها من تطبيقات عكس قاعدة الواحد هو: تعدّد القوى النباتية؛ حيث إنّ الحكماء ذكروا أنّ للبدن أربعة أفعال، وهي: الجذب، والمسك، والإحالة، والدفع، ويقولون: إنّ هذه الأفعال لا يمكن أن تنسب إلى قوّة واحدة، حتّى لو فرضنا أنّ لهذه القوّة حيثيّات متعدّدة، وعلى هذا الأساس قالوا: بما أنّ الأفعال متعدّدة، فلا بدّ من تعدّد القوى.

صدر المتأهّلين - ضمن دفاعه عن لزوم تعدّد وتكثّر القوى - قال: إنّ الدليل على ذلك ليس قاعدة الواحد؛ لأنّ قاعدة الواحد تجري في البسيط من جميع الوجوه، والبدن ليس بسيطاً من جميع الوجوه، وهذا ما ذكره بقوله: «... فإذا ثبت وجود هذه الأفعال الأربعة في البدن - أعني: الجذب، والإمسك، والإحالة، والدفع - فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوّة واحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار، بأن يكون تلك القوّة جاذبة عند ازدياد الطعام،

(١) الحاشية على إلهيات الشفاء: ص ١٤٥.

وماسكة له بعد الازدراء، ومغيّرة له عند الإمساك، ودافعة للفضل المستغني عنه، لا لما قيل: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، فإنّه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه، بل لأنّ هذه الأفاعيل أمور متخالفة، إمّا متضادة كالجذب والدفع، وإمّا ينفك بعضها عن البعض، فقد يكون العضو ضعيفاً في أحد هذه الأربع، وقوياً في غيره، ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال ذلك، وأمّا آلات هذه القوى، فالقوة الجاذبة آلتها الليف المتطاول، والماسكة آلتها الليف المورّب، والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض، هذا ما قالوه، وظاهر أنّ المراد منه أنّ في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب، فإنّ جاذبة كلّ عضو أو ماسكة أو دافعة يحتاج إلى آلة عصبية، لا أنّ جاذبة كلّ ذرّة من العضو يحتاج إلى ليف متطاول، ودافعة إلى ليف مستعرض^(١).

وتقدّم الخلاف في الشرح: أنّ قاعدة الواحد هل هي مختصة في الواحد البسيط من كلّ الجهات، أم غير مختصة به؟

١٤. عدم إمكان جمع وصفي القابليّة والفاعليّة في أمر واحد

حاصل هذا الادّعاء هو: أنّ القابليّة بمعنى: التّأثّر والانفعال، وهو ملازم للفقدان والعدم، أمّا الفاعليّة فهو ملازم للوجدان، وحيثيّة الوجدان والفقدان حيثيّتان متباينتان ومتغايرتان، وغير قابلة للجمع، والأمر الواحد أو البسيط لا يستطيع أن يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة.

وهناك دليل آخر شبيه بما تقدّم، مستفاد من قاعدة الواحد، ذكره العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة، ببيان: أنّ إسناد الفعل والقبول إلى أمر واحد بما هو واحد يعني: أن معلولين صادريّن من علّة واحد، وهو ينافي قاعدة الواحد، كما سيأتي في الفصل العاشر من هذه المرحلة، حيث قال:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٨٦.

«والحجة على ذلك: أنّ القبول - بمعنى: الانفعال والتأثر - يلزم الفقدان، والفعل يلزم الوجدان، وهما جهتان متباينتان متدافعتان، لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد»^(١).

١٥. تعريف الفكر

واحدة من مباحث المقدمات في علم المنطق هو: بيان الغرض من علم المنطق، وأنّه «آلة قانونيّة تعصم مراعاتها عن أن يضلّ في فكره»^(٢).

وبهذه المناسبة أخذوا في تعريف الفكر وتحليله، وأنّه عبارة عن الانتقال من الأمور التصوريّة أو التصديقيّة الحاضرة في الذهن إلى أمور غير حاضرة في الذهن، وهذا ما ذكره الحكيم السبزواري في تعريف الفكر، حيث قال: «الفكر حركة من المبادئ إلى المطالب، ومن المطالب إلى المبادئ»^(٣).

وقال الفخر الرازي في شرح الإشارات: «وأعني بالفكر ها هنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصورة، أو مصدّق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً، أو وضعاً وتسليماً إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، وهيئة، وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب، وقد يقعان لا على وجه صواب»^(٤).

ومن الواضح: أنّ هذا الانتظام قائم على أساس نظم وضوابط خاصّة، وعلم المنطق يعيّن الضوابط التي على أساسها يتمّ الانتقال إلى المعنى المجهول.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٢٩، المرحلة الثامنة، الفصل العاشر.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات (الفخر الرازي): ص ٧.

(٣) شرح المنظومة: ج ٥، ص ١٧٣.

(٤) شرح الإشارات والتنبيهات (الفخر الرازي): ص ٧.

٢٩٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

والشيء الذي يطرح في المقام هو: أنّ الأمر الحاضر بالذهن يكون بمثابة العلّة للوصول إلى المطلوب، وعلى هذا الأساس يطرح هذا السؤال، وهو: أنّه لماذا يجب وجود مقدّمتين لكي يتمّ الوصول إلى المعلول الواحد؟ إذ لو وجدت مقدّمتين يلزم استناد المعلول الواحد على أكثر من علّة، وهو محال؛ لأنّه ينافي عكس قاعدة الواحد، وهذا هو محلّ الشاهد في المقام.

١٦. الإمكان الثبوتي

في مباحث الجهات الثلاث (الإمكان، الامتناع، الوجوب) يطرح هذا السؤال، وهو: هل الإمكان الخاصّ أمر ثبوتي؟ إنّ الفخر الرازي يورد عدّة إشكالات على كون الإمكان أمراً ثبوتياً. وبعد أن يذكر خمسة أدلّة على كون الإمكان أمراً عدمياً، يذكر في الدليل الثاني الذي يقيمه هو: أنّه برهان جدليّ ونقضيّ، يستفاد من قاعدة الواحد. وحاصل استدلاله ما يلي:

المقدّمة الأولى: يمكن للمادّة قبول الصور اللامتناهية.

المقدّمة الثانية: الإمكان هو قبول الشيء لأجل ما فيه من مادّة، مثل السواد، وهو غير إمكان قبول شيء آخر، كالأبيض. المقدّمة الثالثة: وجود إمكان متفاوت بلا نهاية.

النتيجة: إذا كان الإمكان أمراً وجودياً يلزم خلاف الفرض؛ لأنّ الفرض هو أنّ الإمكان أمر واحد، وليس ما لا نهاية، وعلى هذا يكون الإمكان أمراً عدمياً.

وهذا ما ذكره بقوله: «والحقّ عندي أنّ الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً، وبراهينه خمسة: الأوّل: ... الثاني: وهو أنّ إمكان قبول السواد مغاير لإمكان قبول البياض؛ لأنّه يصحّ أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر، فإن كانت

المادّة قابلة لأُمور غير متناهية على البدل لزم أن تكون فيها إمكانات غير متناهية، فتكون فيها معانٍ غير متناهية، هذا خلف.

فإن قيل: الحكماء عوّلوا في بيان أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد على أنّ مفهوم أنّه صدر عنه كذا، غير مفهوم أنّه صدر عنه شيء آخر، وأنتم قد زيفتم هذه الطريقة، فكيف عوّلتُم عليها الآن؟!

فنقول: هب أنا زيفناها، ولكنّها لازمة على أصولهم، وأيضاً فلا شكّ أنّ اختلاف المفهوم يدلّ على التغير، ولكنّا قلنا في العلّة التي يصدر عنها معلولان: أنّ اختلاف المفهوم عائد إلى نسبي المؤثر إلى الأثرين، لا إلى نفس المؤثر، فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر، وأمّا هاهنا فاختلاف المفهوم إنّما وقع في هذه الإمكانات المشخّصة، فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدّد فيها^(١).

١٧. الطلب والإرادة

وتقدّمت الإشارة إليه في بحث الجبر الفلسفي.

تطبيقات قاعدة الواحد في الأمور الاعتباريّة

١. حجّية خبر الواحد

ذكر فقهاء الأشاعرة والمعتزلة: أنّ الخبر المتواتر لا يفيد العلم؛ لأنّه أمر محال. بيان ذلك: لو كان الخبر المتواتر سبباً لحصول العلم، نقول: إنّ هذا العلم، إمّا مأخوذ من الخبر الأخير، وإمّا مأخوذ من هذا الخبر مع بعض آخر من الأخبار.

ففي الصورة الأولى - أي: العلم مأخوذ من واحد - يلزم أن يكون العلم ناشئاً من خبر واحد، لا من أخبار متواترة.

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات: ج ١، ص ١٢٠.

وفي الصورة الثانية - أي: العلم مأخوذ من هذا الخبر مع بعض آخر من الأخبار - يلزم أن تكون الأخبار المتعدّدة والمتكثّرة سبباً لحصول العلم الواحد، وهو غير ممكن؛ لأنّه ينافي العكس في قاعدة الواحد لا يصدر إلّا من واحد، وعلى هذا الأساس: فإنّ العلم اليقيني لا يحصل من المتواتر.

قال الآمدي: «المسألة الثالثة: اتّفقت الأشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أنّ خبر التواتر لا يولّد العلم، خلافاً لبعض الناس، وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين: الأوّل: أنّهم قالوا: لو كان خبر التواتر مولّداً للعلم، فالعلم إمّا أن يكون متولّداً من الخبر الأخير، أو منه ومن جملة الأخبار المتقضية: فإن كان الأوّل، فهو محال، وإلّا لتولّد منه بتقدير انفراده، وإن كان الثاني، فهو ممتنع؛ لأنّ الأخبار متعدّدة، والمسبّب الواحد لا يصدر عن سببين، كما لا يكون مخلوق بين خالقين»^(١).

٢. موضوع علم الأصول

بحث الأصوليون بحثاً مفصّلاً حول الدليل على وجود موضوع لكلّ علم، وعدمه، وطرحوا ثلاثة أدلّة على اعتبار الموضوع، وقد استدّلوا على ذلك بثلاثة وجوه، وما يهّمنا في المقام هو الوجه الأوّل.

وحاصله: أنّ لكلّ علم غرضاً واحداً يتحقّق بمعرفة مسائله، والمسائل بما هي كثيرة لا تؤثر في الواحد بما هو واحد؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، فلا محالة تكون وحدة الغرض كاشفة عن وحدة المؤثر فيه، وهو موضوع العلم الجامع بين مسائله، ويبتني على ذلك اعتبار وجود الموضوع في كلّ علم.

وممن استدلّ بذلك صاحب الكفاية، حيث قال: «إنّ موضوع كلّ علم

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ج ٢، ص ٢٣.

- وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي: بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده، والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم»^(١).

وقال المحقق الأصفهاني في شرح مراد الأخوند: «قد عرفت سابقاً: أن العلم عبارة عن مجموع قضايا متشعبة، يجمعها الاشتراك في غرض خاص دوّن لأجله علم مخصوص، فلا محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله، وقد عرفت سابقاً أيضاً: أن أمر العلم يتم بتدوين جملة من القضايا المتحدة في الغرض، ولا يتوقف حقيقته على تعيين حقيقة الموضوع، إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، إلا أن الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالسنخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الجزء الآخر»^(٢).

مناقشة السيّد الخوئي للدليل المتقدم

أورد السيّد الخوئي على البرهان المتقدم: أنه لو سلّمنا به، فهو يجري في العلل الطبيعية، وليس في الفواعل الإرادية، ثم ذكر أن الغرض الذي يترتب على مسائل العلوم لا يخلو إما أن يكون واحداً شخصياً، أو واحداً نوعياً، أو عنوانياً؛ وعلى أي تقدير: لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ماهوي

(١) كفاية الأصول: ص ٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ١، ص ١٣.

وحدانيّ بين تلك المسائل.

أمّا على الأوّل - وهو: الواحد الشخصي - «فإنّه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا على كلّ مسألة مسألة، بحيالها واستقلالها، فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو، فتكون كلّ مسألة جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الوحداني على المركّبات الاعتباريّة من الشرعيّة: كالصلاة ونحوها، أو العرفيّة؛ فإنّ المؤثر فيه مجموع أجزاء المركّب بما هو، لا كلّ جزء جزء منه، ولذا لو انتفى أحد أجزائه، انتفى هذا الغرض، فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحدانيّ بينها، بقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير، فإنّ استناده إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة، ليكشف عن وجود الجامع؛ إذ سببيّة المجموع - من حيث هو - سببيّة واحدة شخصيّة، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصيّ إلى علة واحدة شخصيّة، لا إلى علل كثيرة ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ المؤثر في الغرض - الذي يترتب على مجموع القضايا والقواعد - المجموع من حيث المجموع، لا كلّ واحدة واحدة منها؛ والمفروض - كما عرفت - أنّ سببيّة المجموع سببيّة واحدة شخصيّة فاردة، فاستناده إليه ليس من استناد الواحد إلى الكثير، بل - حقيقة - من استناد معلول واحد شخصيّ إلى علة كذلك. فإذن، لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتيّ بين المسائل»^(١).

وأما على الثاني - وهو أن يكون الواحد نوعياً - «بأن كان الغرض كلياً له أفراد، يترتب كلّ فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها واستقلاله - كما هو الصحيح - فالأمر واضح؛ إذ بناء على ذلك - لا محالة - يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل والقواعد، فيترتب على كلّ مسألة بحيالها غرض خاصّ، غير الغرض

(١) محاضرات في أصول الفقه، السيّد الخوئي: ج ١، ص ١٦.

المرتّب على مسألة أخرى، مثلاً: الاقتدار على الاستنباط - الذي يترتب على مباحث الألفاظ - يباين الاقتدار على الاستنباط المرتّب على مباحث الاستلزامات العقلية، وهما يباينان ما يترتب على مباحث الحجج والأمارات، فإنّ الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية اقتدار على استنباط الأحكام الشرعية على نحو البتّ والجزم، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج والإمارات، وهكذا... وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتيّ وحدائيّ بين موضوعات هذه المسائل؛ لأنّ البرهان المزبور لو تمّ فإنّما يتمّ في الواحد الشخصي البسيط، بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا أنّ الغرض واحد نوعي فلا يكشف إلّا عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصي^(١).

وأما على الثالث - وهو أن يكون الواحد عنوانياً - فبطلانه أوضح من الثاني؛ لأنّ «القاعدة المزبورة لو تمّت فإنّما تتمّ في الواحد الحقيقي، لا في الواحد العنواني، والمفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان، لا بالحقيقة؛ فإنّ صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، والاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، وهكذا، ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان الذي انتزع من مجموع أغراض متعدّدة بتعدّد القواعد المبحوث عنها في العلوم؛ ليشار به إلى هذه الأغراض. فإذا كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتيّ؟ فإنّ الواحد بالعنوان لا يكشف إلّا عن واحد كذلك»^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٧.

المبحث الخامس: العلاقة بين قاعدة الواحد وقاعدة إمكان الأشرف

قاعدة الواحد وقاعدة إمكان الأشرف من القواعد المهمة، لاسيما عند مدرسة الحكمة المتعالية والعرفان النظري، والمدعى في المقام هو: أن قاعدة إمكان الأشرف تثبت بواسطة قاعدة الواحد، وقبل الولوج في هذا البحث نشير إلى أن هنالك اتجاهين في المقام:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المحقق الاشتياني والعلامة الطباطبائي، من: إمكان إثبات قاعدة إمكان الأشرف، من دون الاعتماد على قاعدة الواحد.
الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه الميرداماد وصدر المتألهين، من: أن إثبات قاعدة إمكان الأشرف يعتمد على قاعدة الواحد.
ولكي يتضح المطلوب لابد من بيان المراد من قاعدة إمكان الأشرف.

المراد من قاعدة إمكان الأشرف

حاصل هذه القاعدة هو: أن الممكن الأخس إذا وجد، يلزم أن يوجد الممكن الأشرف قبله.

والمراد بالإمكان هنا هو: الإمكان الوقوعي، فضلاً عن الإمكان الذاتي؛ لأن الإمكان الذاتي وإن كان يلزم الإمكان الوقوعي في المجردات التامة، لكنه قد يوجد مانع من وقوعه، فالعقل الثاني - مثلاً - وإن كان ممكناً ذاتاً، لكنه قد يوجد مانع يمنع من تحققه، من قبيل استلزامه لصدور الكثير من الواحد. ومن الجدير بالذكر أن هذه القاعدة كانت مورد اهتمام واعتناء الحكماء، وأول من استعمل هذه القاعدة هو المعلم الأول، واعتنى بشأنها كذلك شيخ الإشراق، حيث قال: «ومن القواعد الإشرافية: قاعدة إمكان الأشرف، وهي: أن الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله»^(١).

(١) حكمة الإشراق: ص ٣٦٧.

وقال صدر المتألهين بعد التعرّض لمفادها: «وهذا أصل شريف برهانيّ، عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثير فوائده، متوفّر منافعه، جليل خيراته وبركاته، وقد نفعا الله - سبحانه - به نفعاً كثيراً، بحمد الله وحسن توفيقه، وقد استعمله معلّم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في أثولوجيا كثيراً، وفي كتاب السماء والعالم، حيث قال - كما هو المنقول عنه -: يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو أكرم، وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات، وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود، وبيان سلسلتي البدو والعود، وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقي إمعاناً شديداً في جميع كتبه، كالمطارحات والتلويحات، وكتابه المسمّى بحكمة الإشراق، حتّى في مختصراته، كالألواح العماديّة، والهيكل النوريّة، والفارسي المسمّى بـ(پرتو نامه)، والآخر المسمّى بـ(يزدان شناخت)»^(١).

الاتّجاهات في قاعدة إمكان الأشرف

الاتّجاه الأوّل: قاعدة إمكان الأشرف لا ترتبط بقاعدة الواحد

يذهب هذا الاتّجاه إلى: أنّ إثبات قاعدة إمكان الأشرف لا يعتمد على قاعدة الواحد، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الاشتياني، حيث قال: «قاعدة إمكان الأشرف لا تحتاج في إثباتها إلى قاعدة الواحد، وليست هي محسوبة من فروع قاعدة الواحد»^(٢).

وكذلك ممّن ذهب إلى ذلك العلامة الطباطبائي.

وقد استدلّ على ذلك بالبرهان التالي:

المقدّمة الأولى: الوجود حقيقة مشكّكة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٧، ص ٢٤٤.

(٢) قاعدة الواحد أساس التوحيد: ص ٤٠.

٢٩٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وهذه المقدمة سيأتي بيانها في الفصل الأول من المرحلة الثانية عشرة، ويتبين: أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، بالشدة والضعف، والفعل والقوة، والشرف والخسة، وأنّ هذا التشكيك مرجعه إلى العلية والمعلولية، فالأشدّ والأشرف علة للأضعف والأخسّ.

المقدمة الثانية: وقوع العلية والمعلولية بين الممكنات.

المقدمة الثالثة: إنّ المعلول - على مبنى الحكمة المتعالية - وجود رابط، قائم بعلة، أمّا العلة فهي وجود مستقلّ قائم بنفسه.

وهذه المقدمة - أيضاً - تقدّم الكلام عنها في هذه المرحلة.

وإذا تبينّت هذه المقدمات - وهي: أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، وأنّ مرجع التشكيك إلى العلية والمعلولية - يتّضح وجوب وجود الأشرف قبل الأخسّ، وأنّه - الأشرف - علة للأخسّ؛ لما تقدّم من المقدمات، من: أنّ مرجع الشرافة والخسة إلى العلية والمعلولية، وبذلك يلزم أن يكون الأخسّ معلولاً للأشرف. وإلا - أي: لو لم يكن الأشرف قبل الأخسّ - للزم أن يكون الأخسّ - الذي هو وجود رابط، موجود بعلة - موجوداً بلا علة مباشرة، وهو يعني استقلاله، وأنّه غير متقوم بالأشرف، وهو خلف ما تقدّم، من كون الأخسّ رابطاً متقوماً بالأشرف.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الشرافة والخسة في الوجود ترجعان إلى العلية والمعلولية، بمعنى: أنّ الوجود الأشرف علة للأخسّ، فعلى هذا: لو وجد الأخسّ ولم يوجد الأشرف قبله، للزم أن يكون وجود الأخسّ وجوداً رابطاً من دون وجود مستقلّ، وهو محال. إذن، لا بدّ أن يوجد الأشرف قبله.

وقد ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار بقوله: «وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين في الوجود، ولا محالة

تختصّ واحدة منها بالواجب تعالى، والباقية بالممكنات، وبينها ما هو أشرف، وما هو أخسّ، ثمّ إنّ رجوع وجود المعلول - بالنسبة إلى وجود العلة الفيّاضة - إلى الوجود الرابط الذي لا يستقلّ في نفسه بوجه دون أن يتقوم بوجود نفسيّ هو المقوم له، يوجب كون المراتب بحيث كلّ مرتبة ذاتية منها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها، متقومة به، وهو مقومها، فلو فرضناها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث، كانت المرتبة الدانية رابطة متقومة بما فوقها لا غير، والمتوسطة وجوداً نفسياً مقوماً لما دونها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها، متقومة به، والعالية وجوداً نفسياً، متقومة لما دونها مطلقاً. إذا تمّهدت هذه المقدمة، فنقول: لو تحقّق ما هو أخسّ ولم يتحقّق ما هو أشرف قبله - سواء تحقّق معه أو بعده، أو لم يتحقّق أصلاً - لزم تحقّق ما فرض متقوماً بالذات بدون مقومه، هذا خلف»^(١).

وذكر هذا الاستدلال في نهاية الحكمة بهذه الصورة، حيث قال: «يمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك، فإنّ الشرافة والخسة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فترجعان إلى العلّية والمعلولية، مألها إلى كون الشيء مستقلاًّ موجوداً في نفسه، وكونه رابطاً قائماً بغيره موجداً في غيره، فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها، قائمة به، وأخسّ منه، ومقومة لما دونها، مستقلة بالنسبة إليه، وأشرف منه، فلو فرض ممكنان أشرف وأخسّ وجوداً، كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخسّ قبلية وجودية، وإلاّ كان الأخسّ مستقلاًّ غير رابط ولا متقوم بالأشرف، وقد فرض رابطاً متقوماً به، وهذا خلف»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٣، ص٢٤٥، تعلية العلامة

الطباطبائي رقم (٣).

(٢) نهاية الحكمة: ص٣٨٦.

٣٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

مما تقدّم يتضح أنّهم استدّلوا على قاعدة إمكان الأشرف من دون الاعتماد على قاعدة الواحد.

الاتّجاه الثاني: إثبات قاعدة إمكان الأشرف يعتمد على قاعدة الواحد

وهو ما ذهب إليه الميرداماد وصدر المتأهّلين. واستدلّ على هذا الاتّجاه بعدّة طرق، وقد قرّر صدر المتأهّلين تقريرين لذلك:

الأوّل: لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ، لكان إمّا أن يوجد الأشرف مع الأخسّ، وإمّا أن يوجد الأشرف بعد الأخسّ، وإمّا أن لا يوجد الأشرف: لا قبل الأخسّ، ولا بعده، والتالي باطل بجميع احتمالاته، فالمقدّم مثله، فيثبت: أنّ الأشرف يوجد قبل الأخسّ، وهو المطلوب.

أمّا بطلان التّالي فلما يلي:

أمّا بطلان الاحتمال الأوّل - وهو: أن يوجد الأشرف مع الأخسّ - فلاّنه يلزم صدور الكثير من الواحد؛ إذ يلزم أن يصدر شيئان من الذات الواجبة البسيطة من كلّ جهة، وهو ينافي قاعدة الواحد المتقدّمة، القائلة: بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

وأمّا بطلان الاحتمال الثاني - وهو: أن يوجد الأشرف بعد الأخسّ - فلاّنه يلزم أن يكون الأخسّ واسطة في الفيض، أو علة للأشرف، ويلزم أن يكون المعلول أشرف وجوداً من العلة، وهو محال؛ لما ثبت في محلّة، من: أنّ العلة أقوى وأشرف وجوداً من المعلول.

وأمّا بطلان الاحتمال الثالث - وهو: أنّ الأشرف لا يصدر لا قبل الأخسّ، ولا بعده - فلاّ أنّ الأشرف مجرّد تامّ، يكفي إمكانه الذاتي في وقوعه، فلو لم يصدر الأشرف من الواجب تعالى، فهذا يعني: أنّه يستدعي علة أعلى وجوداً وأشرف من الواجب تعالى، وهو محال؛ لأنّ الواجب تعالى فوق ما

لا يتناهى بما لا يتناهى.

وإذا بطل التالي - وهو: هذه الاحتمالات الثلاثة - فيبطل المقدم، وهو: أن الأشرف لا يوجد قبل الأخس، ومن ثم يثبت المدعى، وهو: أن الأشرف يوجد قبل الأخس.

قال صدر المتأهين: «إن الممكن الأخس إذا وجد عن الباري - جلّ ذكره - فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وإلا فأمّا إن جاز أن يوجد معه، فيلزم أن يصدر عن الواجب لذاته - في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئاً، أحدهما الأشرف، والآخر الأخس، وهو محال، وأمّا إن جاز وجوده بعد الأخس وبواسطته، فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته، وأمّا إن لم يجز صدور الأشرف: لا مع الأخس، ولا بعده، ولا قبله، كما هو المفروض، مع أنه ممكن، والممكن لا يلزم من فرض تحقّقه محال، فإن لزم فإنها يكون لأسباب خارجة عن ذاته وذات موجدته، وإلا لم يكن ممكناً، وهو خلاف المقدّر، فإذا فرض وجوده وليس بصادر فرضاً عن الواجب الوجود أولاً قبل الأخس، وقد استحال وجوده مع الأخس، ولا بعده بلا واسطة، أو بواسطة معلول آخر من المعلولات - فبالضرورة وجوده لكونه ممكناً، ولم يكن علته واجب الوجود، ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له، أشرف ممّا عليه واجب الوجود حتّى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته، من جهة أنّه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلاً أكرم وأشرف من فاعل هذا الصادر، وفاعل الصادر الأوّل ليس إلّا الباري الواجب تعالى، فيلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعاً، يكون أعلى وأشرف من الأوّل سبحانه، وذلك محال؛ لأنّ واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧، ص ٢٤٦.

٣٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الثاني: كلما وجد الأخس فلا بد من وجود الأشرف قبله، وإلا للزم أحد أربعة إشكالات:

الأول: يلزم خلاف الفرض.

الثاني: يلزم صدور الكثير من الواحد.

الثالث: يلزم صدور الأشرف من الأخس.

الرابع: يلزم وجود جهة أشرف مما موجود عند الواجب تعالى.

بيان ذلك: لأنّه لو لم يصدر الأخس بواسطة الأشرف، فيلزم الإشكال الأول وهو خلاف الفرض أي لم يوجد الأخس.

ولو صدر الأخس من دون واسطة، والحال أنّ الأشرف صادر من الحق تعالى أيضاً، لزم الإشكال الثاني، وهو: صدور الكثير من الواحد، وهو محال. وإذا كان الأشرف صدر من معلوله، لزم صدور الأشرف من الأخس، وهو باطل.

وإذا لم يتحقق صدور الأشرف: لا من الواجب تعالى، ولا من معلوله، لزم وجود جهة أشرف مما موجود عند الباري تعالى، وهو محال. وإذا بطلت هذه الفروض الأربعة، يلزم أن لا يصدر الأخس من الواجب - تعالى - قبل وجود الممكن الأشرف.

وهذا التقرير ذكره شيخ الإشراق، وقرّره قطب الدين الرازي الشيرازي في شرح حكمة الإشراق - بعد أن ذكر أنّ قاعدة إمكان الأشرف أصل عظيم - حيث قال: «هذا أصل عظيم مفيد، وهو من فروع: أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، وبيانه: أنّ الممكن لما كان منه الأخس والأشرف، ووجد الأخس، فيدلّ على أنّ الممكن الأشرف وجد قبله؛ لأنّ الممكن الأخس إذا وجد كان من معلولات الواحد لذاته، إن كان صدوره بواسطة معلول آخر

كان ذلك علّة لهذا الممكن الأخسّ، متقدّماً عليه بالذات، وهو أشرف منه، وإن كان صدوره عنه لا بواسطة، فإن صدر عنه مع ذلك الممكن الأشرف - أيضاً - لا بواسطة، فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان، وهو محال، وإن صدر عنه الأشرف بواسطة المعلول أشرف من العلّة، فإنّ الممكن الأخسّ بالفرض صدر عنه بلا واسطة، فإذا صدر عنه الأشرف بواسطة لزم صدور الأشرف عن الأخسّ، وهو محال، وإن لم يصدر عنه الأشرف، مع إمكانه بالفرض المذكور، وكلّ ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وإن جاز أن يلزم لأسباب خارجة عن ذاته، فإذا فرض وقوعه لا بواجب الوجود، ولا ببعض معلولاته؛ لامتناع صدور الأشرف عن الأخسّ، فيستدعي وقوعه جهة أشرف ممّا عليها واجب الوجود، وذلك محال، وإذا لم يجز صدور الأشرف عنه على تقدير صدور الأخسّ، ولا عن بعض معلولاته وعن جهة أشرف ممّا عليها واجب الوجود، صحّ قوله: (إنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فيلزم أن يكون ممكن الأشرف قد وجد).

وما بعده بيان لهذه الملازمة، وإذا لم يكن في الوجود أشرف من الواجب لذاته فلا أشرف من معلوله الأقرب، وهكذا ترتيب الشرف والخصّة بحسب الصعود والنزول على الترتيب، فلا يصدر عن الأخسّ الأشرف، بل عن الأشرف الأخسّ، إلى آخر المراتب^(١).

وقال الميرداماد في القبسات: «قاعدة إمكان الأشرف، وهو أصل شريف، كريم مغزاه، عظيم جدواه، استعمله معلّم المشائين ومفيدهم الصناعة، في أثولوجيا، وفي كتاب السماء والعالم، والشريك في الرئاسة في مواضع عديدة في الشفاء والتعليقات، وعليه أسّس في ساير كتبه ترتيب نظام الوجود، وكذلك

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٣٩٠.

٣٠٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الشريك في التعليم، وغاص فيه شيخ أصحاب الذوق والتفريد - في المطارحات، والتلويحات، وحكمة الإشراق - غوصاً عميقاً، وابتحث عنه من مقلّديه صاحب الشجرة الإلهية ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً^(١).

المبحث السادس: قاعدة السنخية

حظيت مسألة السنخية باهتمام بالغ من قبل الحكماء؛ لما يترتب عليها من فوائد وثمرات مهمة، ومفاد هذا الأصل: أنه يوجد بين العلة والمعلول نوع رابطة تكوينية وذاتية، غير موجودة بين تلك العلة ومعلول آخر، أو بين ذلك المعلول وعلة أخرى، ولازم عدم الارتباط المذكور: أن يصدر كل شيء من كل شيء، وبما أن هذا اللازم باطل فالملزوم (عدم السنخية بين العلة والمعلول) باطل أيضاً، فيصح نقيضه، وهو: وجود السنخية بين العلة والمعلول. فدائماً يصدر من علة معينة معلول معين، والعلة مبدأ حصول معلول واحد، ويحصل المعلول الواحد من علة واحدة، وإذا تصوّرنا في بعض المواضع أن علة واحدة هي مبدأ لحصول معلولات متعددة، فالواقع ليس كذلك، بل تكون هذه العلة ليس واحداً، بل هي في الواقع مجموعة من حيثيات وخصوصيات تكوينية وذاتية مختلفة، كل منها مبدأ لظهور معلول خاص.

الأدلة على أصل السنخية

يمكن أن يستدل على أصل السنخية بدليين:

الدليل الأول: الدليل الحسي والاستقرائي

حينما يجري الإنسان استقراءً ميدانياً للأشياء التي حوله يجد: أن للأشياء خواص معينة ثابتة، ودائماً تظهر من خلال شرائط وعلل معينة نتائج

(١) القبسات: ص ٢٧٣.

ومعلولات معينة، ويصل من خلال هذا الاستقراء إلى أن لكل من المواد المعدنية وغيرها خاصية مختصة بها، فخاصية النار هي الإحراق، وخاصية الماء إطفاء النار، ومن نطفة خاصة يتولد حيوان معين، وهكذا.

فجميع ما يشاهده الإنسان ويلمسه من حوله يرى: أنه يسير على ضوء أصل السخية، وهو ما يجعل هذا الأصل في تفكير الإنسان أمراً قطعياً، بحيث إذا حصل على مورد مخالف لذلك الأصل يحكم بأنه يوجد في هذا المورد عامل خاص طبيعي أو غير طبيعي، ما زال خافياً عليه.

مناقشة الدليل الأول

يمكن أن يلاحظ على الدليل الأول بعض الملاحظات؛ إذ لا يمكن إثبات أصل السخية - كأصل كلي حاكم على نظام الخلق - عن طريق الاستقراء والتجربة؛ لأنه:

١. الاستقراء محدود بحدود المشاهدات الجزئية لا أكثر، وتبني قانونيته على سلسلة أصول عقلية مسلّمة، من جملتها أصل السخية، والنتيجة: أن إثبات أصل السخية عن طريق التجربة يستلزم الدور.

وهذا ما ذكره الشيخ المطهري بقوله: «هذا الاستدلال ضعيف ما لم يشفع بمقدمة قياسية؛ لأنّ الذهن غير قادر على اكتشاف القانون الكلي بمجرد استقرار الجزئيات، بل تتدخل بعض الأصول العقلية غير التجريبية في جميع المواضع التي يكشف الذهن - عبر الاستقراء والتجربة - قانوناً كلياً، وقد أثبتنا أنّ هناك مجموعة قوانين وأصول تتكئ عليها القواعد التجريبية، وقانون السخية بين العلة والمعلول أحد هذه القوانين والمسلّمات الأساسية، ومن الواضح: إذا أردنا أن نثبت هذا القانون ذاته بالتجربة فهذا يستلزم الدور»^(١).

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ج ٢، ص ٢٥٩.

٣٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

٢. لم تصل القوانين التجريبية إلى مرحلة لا تقبل النقض من الناحية المنطقية؛ لأنه ليس من الميسر تقريباً للبشر أن يستجمعوا جميع العوامل الدخيلة فيما يرتبط بالتجربة الكاملة، ولهذا تنقض القوانين التجريبية، والمعطيات التجريبية يبطل لاحقاً سابقها، فإذا جعلنا الملاك - في مورد أصل السنخية - التجريبيات القديمة، فستنقضها التجريبيات الجديدة العلمية للبشر في مورد عالم الذرات، التي تدلّ على: أنّ الطبيعة لا تطوي مسلكاً واحداً.

الدليل الثاني: الدليل العقلي

لم يعتمد الفلاسفة الإلهيون على صرف المشاهدات السطحية والمطالعات العلمية لإثبات أصل السنخية، بل وصلوا إلى هذه النتيجة من خلال مجموعة أصول عقلية مسلّمة.

وحاصل دليل الحكماء على أصل السنخية هو: أنّه إذا لم تنعقد بين المعلول والعلّة الموجدة له نوع رابطة تكوينية وذاتية، يكون بواسطتها المعلول المرتبة المنتزعة للعلّة، والعلّة المرتبة العالية لوجود المعلول، فلازمه أن يكون على حدّ سواء من ارتباط العلة مع ذلك المعلول، وارتباطها مع المعلولات الأخرى، وارتباط المعلول المذكور مع العلل الأخرى.

وهنا يطرح هذا السؤال: لماذا صدر المعلول المفروض من هذه العلة الخاصة؟ ولماذا تؤثر العلة المفروضة في هذا المعلول المعين؟

ويجاب على هذا السؤال فقط من خلال أصل السنخية.

وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي بقوله: «ذكر الحكماء: أنّ بين الفعل وفاعله - ويعنون به المعلول وعلّته الفاعلة - سنخية وجودية، ورابطة ذاتية، يصير بها وجود الفعل كأنّه مرتبة نازلة من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنّه مرتبة عالية من وجود فعله، بل الأمر على ذلك بناء على أصالة الوجود

وتشكيكه، ويبنوا ذلك: بأنه لو لم يكن بين الفعل المعلول وعلته الفاعلة له مناسبة ذاتية وخصوصية واقعية - بها يختص أحدهما بالآخر - كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره، كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره، فلم يكن لاستناد صدور الفعل إلى فاعله معنى، ونظير البرهان يجري في المعلول بالنسبة إلى سائر العلل، ويثبت الرابطة بينه وبينها، غير أن العلة الفاعلة لما كانت هي المقتضية لوجود المعلول - ومعطي الشيء غير فاقده - كانت العلة الفاعلة واجدة لكمال وجود المعلول، والمعلول ممثلاً لوجودها في مرتبة نازلة^(١).

وهذا واضح على مبنى الحكمة المتعالية التي تقول: إن المعلول يحتاج في وجوده إلى العلة الموجدة له، وهذا الفقر هو عين ذاته وهويته، وإلا إذا كان عارضاً على ذاته وهويته، فالنتيجة أن يكون المعلول غير محتاج إلى علته من ناحية الذات، ولازمه أن يكون المعلول مستقلاً، مع أنه غير مستقل، وهو خلاف الفرض، وعليه: فإن وجود المعلول بالنسبة إلى علته الفاعلية هو عين الربط والتعلق، والاستقلال الذي يبدو في بادئ الأمر له هو في الحقيقة وجه لاستقلال ووجود علته، والنتيجة: لوجود المعلول مسانحة ذاتية وحقيقة مع وجود علته؛ لأن المرتبة النازلة من وجود علته.

ويمكن تقرير الاستدلال المذكور بشكل أوضح بما يلي:

١. مقتضى العلة والمعلول بين شيئين هو ارتباطهما، لا تباينهما.
٢. هذه الرابطة هي نوع الإيجاد والانوجد.
٣. الارتباط الوجودي للمعلول بالعلّة هو عين واقعية المعلول، وليس أمراً عارضاً على واقعيته.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٩٤.

٣٠٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

٤. كلّ معلول هويته عبارة عن الارتباط بعلة خاصة، لا العلة بشكل مطلق، فإذا تغيرت العلة فلا يتغير فقط طرف الانتساب، بل النسبة أيضاً تتغير.

ونتيجة هذه المقدمات: أنّ وحدة وكثرة هوية المعلول ترتبط بوحدة وكثرة العلة، أي: أنّه إذا كانت العلة واحدة فالمعلول أيضاً واحد، وإذا كان المعلول متعدداً، فالعلة أيضاً متعددة.

قال صدر المتألهين: «لابدّ أن تكون للعلة خصوصية، بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يعبر عنها تارة بالصدر، ومرة بالمصدرية، وطوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول؛ وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتى أنّ الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي، بل أمر مخصوص، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول، المتقدّم على الإضافة العارضة لهما»^(١).

وبهذا يتضح ما يلي:

١. قانون السنخية ليس قانوناً طبيعياً.

٢. لم يستدلّ الفلاسفة عليه عن طريق مشاهدة الظواهر الطبيعية. نعم، قد استندوا إليها كمؤيد لا أكثر.

أصل السنخية في نظر الفيزياء الجديدة

ذكر الشيخ المطهري في اصول الفلسفة والمذهب الواقعي: أنّ بعض العلماء الفيزيائيين الرياضيين قال: إنّ القرن العشرين حقق خطوات مهمة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٠٥.

نحو العلم، وأول خطوة هي معاينة قسم صغير جداً من المادة، فلم يكن للعلماء وسيلة ليجعلوها تحت المعاينة الدقيقة، وكان حكمهم على جزء من المادة فقط يتعلّق به الإحساس من خلال الحواس الخمس... وفي آخر شهور القرن التاسع عشر كشف البروفسور ماكس بلانك بعض القضايا المتعلقة بالضوء، التي كانت مجهولة حتّى ذلك الوقت، وأثبت: أنّه لا يمكن تفسير مثل هذه الأمور الطبيعيّة من خلال قانون العليّة، بل يمكن أن ترتبط بأيّ فكر ميكانيكي، أي: الوجوب والاضطرار المستفادين من قانون العليّة. واعتبر بلانك: أنّ جريان الأمور الطبيعيّة يتمّ من خلال حركات متتالية، وأثبت: أنّ الحركات الصغيرة التي تحصل في الطبيعة هي كلّها على هذا المنوال....

والعلوم القديمة - قبل القرن العشرين - كانت تقول: إنّها إذا أشرنا إلى الوضع الحالي للعالم بـ(أ) فإنّ وضعه الآتي سيكون على الشكل (ب)، وهو مستنتج من (أ)، لكنّ العلوم الحديثة أوصلتنا إلى هذه النتيجة: أنّه لا يمكن الحكم بشكل قاطع أنّ وضع (أ) هو الشكل (ب)، أو (د)، أو (ج)، أو أيّ وضع آخر....

وتوجد أمثلة فيزيائيّة كثيرة، اعتقد على أثرها كثير من علماء الفيزياء: بأنّ قانون العليّة لا يصدق فيما يرتبط بالأكترونات والذرّات^(١).

تحقيق الشيخ المطهري لأصل السنخية في نظر الفيزياء الجديدة
من جملة تحقيقات الشيخ المطهري لهذه النظرية^(٢). حيث ذكر ما يلي:
أولاً: «نحن لا نريد أن ننكر المشاهدات التجريّة للعلماء الكبار ونوابغ

(١) أصول فلسفة: ج ٢، ص ٢٠٣.

(٢) انظر أصول فلسفة: ج ٢، ص ٢٠٣.

٣١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

العالم الفيزيائيين، ولا نستطيع ذلك، ولكن ما نستطيعه وما نريده هو أن نتقد استنباطاتهم الفلسفية...».

ثانياً: «يعدّ من القوانين الفلسفية الخالصة قانون العلّية مع تفرّعاته، من قبيل قانون ضرورة العلّية والمعلوليّة، وقانون السنخية، وبطلان الدور والتسلسل، وغيره، ويمكن معالجته - نفيّاً أو إثباتاً - من خلال الأصول الفلسفية فقط، والعلوم لا تستطيع لا أن تنفي ولا أن تثبت هذه القوانين، ولا تستطيع أن تستغني عنها، وما يمكن أن يعملها الفيزيائي أو غيره، هو: أن يقبل هذا القانون ومتفرّعاته بصورة أصول موضوعية، ويستفيد منه فيما يمكنه ذلك، ويختار الصمت فيما لا يمكنه».

ثالثاً: «الخطأ الأساسي لهؤلاء العلماء أنهم اعتبروا قانون العلّية قانوناً تجريبياً، وبما أنّ ما يقع مورداً للتجربة هو من سنخ المادّة، فاضطّروا إلى اعتبار قانون العلّية منحصراً بالموادّ والأجسام، ولذلك ساووا بين العلّية والميكانيك، وفي الميكانيك: الأصل الواقعي الوحيد هو المادّة والحركات الميكانيكيّة، ومن هنا: فإنّ كلّ ما رأوه من المشاهدات العلميّة والتجريبية ليس قابلاً للتفسير من خلال الميكانيك، إلى أن استنبطوا أنّ الروابط العلّية والمعلوليّة ليست منحصرة بالروابط المادّية والميكانيكيّة، وسحبوا خطّ البطلان إلى قانون العلّية، وأظهروا أنّ الحوادث التي تجري داخل الذرّة تحصل فيما وراء قانون العلّية».

رابعاً: «المسلّم هو: أنّ علماء الفيزياء المتأخّرين لم يستطيعوا أن يحاسبوا الوضع الداخلي للذرّة بحيث يكون لهم توقّعات قطعيّة، ومن البديهيّ: أنّه لا دليل على أنّ العلم اليوم قد قطع آخر مسيرته وعرف جميع العوامل، وإمكان التوقّع القطعي ليس لازماً لواقعيّة قانون العلّية، بل هو لازم لإطلاع البشر

على المقدمات والعلل المؤثرة في التوقع، فمقتضى المحاكمة المنطقية أن نقول: ليس لدينا علم بوجود هكذا عوامل، ومنشأ جهلنا أحد أمرين:

١. أصلاً لا يوجد هكذا عوامل.

٢. هي موجودة لكن لا نعلمها^(١).

الفرق في السنخية بين العلل المانحة للوجود والعلل المادية الإعدادية

ذكر الشيخ مصباح الزيدي: أن السنخية والمناسبة التي لا بد منها بين العلة والمعلول تختلف في مورد العلل المانحة للوجود عنها في مورد العلل المادية والإعدادية، ففي مورد العلل المانحة للوجود يمكن إثبات خاصة هذه السنخية بالبرهان العقلي، ولا يمكن ذلك في العلل الإعدادية المادية.

بيان ذلك: بما أن العلة المانحة للوجود تفيض الوجود للمعلول، فلا بد أن يكون لها هذا الوجود حتى تمنحه للمعلول، ولو لم يكن لها هذا الوجود فإنها لا تستطيع أن تفيضه؛ لأن معطي الشيء لا يكون فاقداً له، وبالالتفات إلى أن إعطاءها الوجود للمعلول لا ينقص منها شيئاً، فإنه يتضح ثبوت هذا الوجود لها بصورة أكمل، حيث يعتبر وجود المعلول شعاعاً منه، وظلاً له. وبهذا يتضح: أن السنخية بين العلة المانحة للوجود ومعلولها تعني: أن للعلة كمال المعلول بصورة أكمل، ولو كانت هناك علة فاقدة للون من ألوان الكمال الوجودي فإنها لا تستطيع أن تمنحه لمعلولها.

وبعبارة أخرى: كل معلول فهو يصدر من علة تتمتع بكماله بشكل أكمل. ويتضح هذا الموضوع أكثر بالالتفات إلى كون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علته المفيض للوجود، وإلى وجود التشكيك الخاصي بينهما.

(١) المصدر السابق: ص ٢٧٣.

٣١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

«إلاّ أنّه لا وجود لمثل هذه السنخية بين العلل المادية والإعدادية من جهة، ومعلولاتها من جهة أخرى؛ لأنّها ليست معطية ولا مفيضة للوجود، وإنّما تأثيرها محدود بإحداث التغييرات في وجود المعلولات، وبالالتفات إلى أنّ كلّ شيء لا يؤدّي إلى أيّ تغيير فإنّنا نعلم إجمالاً بضرورة وجود لون من المناسبة والسنخية بينها أيضاً، ولكن لا يمكن إثبات خاصّة هذه السنخية بالبرهان العقلي، بل بواسطة التجربة فحسب يمكن تشخيص الأمور التي تؤدّي إلى تغييرات خاصّة في الأشياء، وفي أيّ ظروف، وبمساعدة أيّ شيء تتمّ هذه التغييرات.

فالعقل مثلاً لا يستطيع أن يدرك بالتحليلات الذهنية، هل الماء موجود بسيط، أم هو مركّب من عناصر أخرى؟ وعلى الفرض الثاني: كم هو عدد العناصر المكوّنة له؟ وما هي تلك العناصر؟ وما هي الشروط اللازمة لتركيبها؟ وهل توجد لهذه الشروط المفروضة بدائل، أم لا؟ إنّ إثبات كون الماء مركّباً من عنصرين، هما: الأوكسجين والهيدروجين بنسبة خاصّة، وأنّه لا بدّ لتركيبها من توفّر درجة حراريّة خاصّة وضغط معيّن، وأنّ مرور الشرارة الكهربائيّة يؤثّر في سرعة التركيب، كلّ هذه الأمور لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق التجربة»^(١).

ثمرات وفوائد قاعدة السنخية

لا يخفى: أنّ قانون السنخية بين العلّة والمعلول له ثمرات وفوائد كثيرة، وتبني عليه جملة من المسائل المهمّة في الفكر الإسلامي، وفيما يلي نشير إلى بعض ثمرات هذه القاعدة:

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٧٠.

الثمرة الأولى: إثبات قاعدة الواحد

قانون السنخية تبني عليه قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلا واحد، التي هي من المسائل المهمة في الفلسفة، كما تقدّم بيانه.

الثمرة الثانية: أن يكون المجعول هو الوجود لا الماهية

حيث إنّ الواجب تعالى هو مبدأ المخلوقات، وإنّ وجوده تعالى وجود صرف، فلا بدّ أن يكون المجعول هو الوجود، لا الماهية. وبعبارة أخرى: إنّ الجعل والإيجاد لا بدّ أن يتعلّق بوجود الأشياء، لا ماهياتها؛ لعدم وجود سنخية ومناسبة بين الحقّ تعالى وبين ماهيات الأشياء. ويمكن بيان ذلك بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: عدم السنخية بين الوجود والماهية.

والدليل على ذلك هو: أنّ حيثية الوجود هي حيثية الإباء عن العدم، وحيثية الماهية هي: أنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، أي: أنّ حيثيتها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم، فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، ومن الواضح: عدم وجود أيّ سنخية بين حيثية الإباء عن العدم، وحيثية عدم الإباء.

المقدمة الثانية: إنّ واجب الوجود لا ماهية له.

كما تقدّم في المرحلة الرابعة: أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته، بمعنى: أنّه لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به، وسيأتي في المرحلة الثانية عشرة تفصيل البحث فيه - كما هو المشهور -.

النتيجة: لا بدّ أن يتعلّق الجعل والإيجاد بوجود الأشياء، لا ماهياتها؛ لعدم وجود سنخية ومناسبة بين الحقّ تعالى وبين ماهيات الأشياء.

قال صدر المتأهّلين: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقّق كون

٣١٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الواجب عين الوجود والوجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء، لا ماهياتها الكلية؛ لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى»^(١).

إشكال على قاعدة السنخية

بناء على لزوم كون المجعول هو الوجود، لا الماهية - لعدم السنخية بين الواجب تعالى وبين الماهية - يلزم على القول بأصالة الماهية إنكار قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، بل يمكن القول: إنه لو تعلّق الجعل بالوجود - بناء على قاعدة السنخية - للزم عدم احتياج الماهية إلى العلة، ومن ثم تكون الماهية واجبة، وهو باطل بالضرورة، فينتج بطلان قاعدة السنخية.

جواب الإشكال

إنّ الجعل يتعلّق بالوجود، ولا يلزم إنكار قاعدة السنخية، أو صيرورة الماهية واجبة؛ وذلك لأنّ الجعل لا يمكن أن يتعلّق بالماهية؛ لأنّها أدنى من مرتبة الجعل، والشئ الفاقد لصلاحيّة قبول الجعل لا يمكن أن يتعلّق به الجعل والإيجاد.

وبعبارة أخرى: إنّ الجعل والإيجاد يقتضي تحصّلاً ما، ومن الواضح: أنّ الماهية لا تحصّل لها؛ لذا لا يمكن أن يتعلّق بها الجعل والإيجاد.

وهذا ما أشار إليه صدر المتأهّلين بقوله: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقّق كون الواجب تعالى عين الوجود والوجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية؛ لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى، وليس إذا خرج الماهية عن حيّز الجعل فقد ألحق بالواجب في الاستغناء عن العلة؛ لأنّ الماهية إنّما كانت غير مجعولة لأنّها دون الجعل؛ لأنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٤١٨.

الجعل يقتضي تحصيلاً ما، وهي في أنّها ماهيّة لا تحصيل لها أصلاً... وواجب الوجود إنّما كان غير مجعول؛ لأنّه فوق الجعل من فرط التحصيل^(١).

المبحث السابع: تفصيل الكلام في الوجود الرابط

لأجل تفصيل البحث في إثبات الوجود الرابط العليّ والمعلولي، ينبغي تقديم المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: الوجود الرابط في الحكمة المتعالية وفي حكمة المشاء

يطلق الوجود الرابط - في الحكمة المتعالية - على ما سوى الواجب تعالى، بمعنى: أنّ المعلول مطلقاً - بالنسبة إلى علّته المفيضة - رابط محض، لا استقلال له، فالوجودات المعلولة روابط محضة، لا استقلال لها، وإضافتها إلى علّتها المفيضة إضافة إشراقية، قائمة بطرف واحد عينيّ، هو وجود علّتها، وهو الواجب تعالى.

وفي قبال هذا الوجود الرابط، يوجد وجود آخر يطلق عليه: الوجود الرابطيّ وهو الذي ذهب إليه المشاء، وهو: أنّ وجود المعلول - بالنسبة إلى علّته - وجود رابطيّ، بمعنى: أنّ للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة، إلّا أنّه منسوب إليها، ولا يصحّ سلب هذا الانتساب عنه، أي: لا يصحّ انسلاخ المعلول عن هذا الانتساب إلى العلة.

قال الشيخ حسن زاده: «الوجود الرابطي بهذا المعنى - أي: عند المشاء - يأباه فطرة التوحيد؛ فإنّ الكلّ روابط صرفة، لا نفسيّة لها بالنسبة إلى الوجود الصمدي، إلّا أن يكون مراد القوم من الانتساب: الإضافة الإشراقية بقرينة كلماتهم الأخرى في الجعل... وبالجملّة: إنّ هذين الوجودين - الرابط

(١) أصول المعارف، صدر المتألّهين: ص ٦٤.

٣١٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

والرابطي - هما الموجودات المعلولة مطلقاً، المعبرة بها سواء سبحانه.
وإطلاق الروابط أو الروابط المحضة عليها في الحكمة المتعالية سائرة
دائرة جداً، وقد يعبر عنها بالوجود المرتبط أيضاً، فالرابط والرابطي - بهذا
المعنى - يعمان أعيان جميع ما سواء سبحانه، ولا يختصان بالقضايا^(١).

المقدمة الثانية: الوجود الرابط قبال الرابطي

يطلق الوجود الرابط في قبال الرابطي بمعنى آخر، يختصان بالقضايا
والمركبات التقييدية.

بيان ذلك: أن الوجود ينقسم إلى قسمين:

١. الوجود المحمولي.

٢. الوجود غير المحمولي.

ثم الوجود المحمولي بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ. يكون ناعياً.

ب. غير ناعياً.

والوجود المحمولي الناعتي «هو الوجود الرابطي، وغير المحمولي أيضاً
رابطي.

وكان الحكماء - قبل صاحب الأسفار وأستاذه الميرداماد - يطلقون
الوجود الرابطي بالاشتراك اللفظي على كلا القسمين: من الوجود المحمولي
الناعتي ومقابل المحمولي، والتمييز بينهما كان بحسب موارد استعمالهما^(٢).

وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ؛ لذا قال صدر المتألهين في
الأسفار: «وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ، فلو اصطلح على الوجود

(١) رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي: ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥١.

الرابط لأوّل الرابطين، والرابطي للأخير، وبإزائهما الوجود المحمول لأوّل المعنيين، والوجود في نفسه للأخير... يقع الصيانة عن الغلط»^(١).
وقال الشيخ حسن زاده: «الوجود المحمولى - ونسمّيه الوجود المستقلّ، والوجود النفسي، أي: وجود الشيء في نفسه - له معنى مستقلّ اسمي، يحمل على موضوعات القضايا، كقولك: المادّة موجودة، والصورة موجودة، والجسم موجود، والبياض موجود، والإنسان موجود، والعلم موجود، والصور الخياليّة موجودة، والعقل موجود، والله سبحانه موجود، فالوجود المحمولى تارة يتعلّق بماهية، وتارة لا يتعلّق بها كالأمثله المذكورة؛ فإنّ الله تعالى شأنه فرد، وما سواه زوج تركيبى، فمعنى عدم تعلّق الوجود المحمولى به سبحانه أنّه وجود بحت.

فالوجود المحمولى وجود مطلق، وإطلاقه في قبالة الوجود المقيّد... فمفاد الوجود المحمولى مفاد كان التامّة، المتحقّق في الهليّات البسيطة، أي: ثبوت الشيء فقط، كحمل الوجود على الماهية، فإنّ الوجود نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء للماهية حتّى يكون فرع ثبوت الماهية، فالقاعدة الفرعية غير جارية في وجود الماهية رأساً، فلا حاجة إلى تخصيصها، أو تبديل الفرعية بالاستلزام، أو التفوّه بتقرّر الماهية أصالةً واعتباريّة الوجود.
ويعبر عن الوجود المحمولى في الفارسيّة بـ(هست)، نحو: الإنسان موجود، فيقال بالفارسيّة: إنسان هست.

ولذلك يقال في المنطق: إنّ القضية التي محمولها الوجود المطلق ثنائيّة. ثمّ بما تقدّم في معنى الوجود الرابط - من أنّ له معنى حرفياً - يعلم أنّ المعنى الحرفي لا يخبر عنه؛ إذ لو أخبر عن هذا الوجود لزّم الانقلاب، فإذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٨٢.

٣١٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

نظرنا إلى الوجود الرابط بالاستقلال، وأخبرنا عنه بقولنا مثلاً: الوجود الرابط موجود بالغير، خرج عن كونه وجوداً رابطاً، بل كان له حينئذ معنى اسمي^(١).

المقدمة الثالثة: بيان الوجود في نفسه وسائر النفسيات

إنّ الواجب تعالى وجود بنفسه، فهو وجود في نفسه ولنفسه بطريق أولى، وأمّا ما سواه سبحانه فكّل واحد منها وجوده بغيره، بمعنى: أنّها موجودة بالواجب بذاته. وما سوى الواجب تعالى على أنحاء:

١. ما يكون لها وجود في نفسه، وهو على أنحاء أيضاً:

أ. أن يكون لنفسه كالجواهر غير الحالة.

ب. أن يكون لغيره، كالأعراض مطلقاً، وكالجواهر الحالة، مثل الصورة الحالة في محالها، وكذا النفوس المنطبعة ونظائرها.

٢. لا يكون لها وجود في نفسه، وهي الوجود الرابط.

ففي الواجب نفسيات ثلاثة، أي: في نفسه، لنفسه، بنفسه، وفي الجواهر يوجد الأوّل لأن أي: في نفسه، لنفسه، وفي العرض: الأوّل فقط، أي: في نفسه.

«وإذا صار الجوهر ناعاً فله وجود في نفسه لغيره، كالعرض من هذه الحيثية، أعني بها: كونه لغيره، ومع ذلك صدق عليه تعريف الجوهر: بأنّه الموجود لا في موضوع، ولا يصدق عليه تعريف العرض: بأنّه الموجود في موضوع؛ وذلك لأنّ الموضوع أخصّ من المحلّ؛ ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره ولا يكون ذلك الغير موضوعاً له.

وأمّا الوجود الرابط فالنسيات الثلاثة كلّها مسلوقة عنه، ومحكوم بكونه وجوداً بالغير؛ لأنّه في عداد ما سواه سبحانه، لكنّه أضعف مراتب الوجود،

(١) انظر: رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي: ص ٥٢.

فالوجود الرابط قسيم للنفس، وأمّا الرابطي فقسّم منه»^(١).
وعلى هذا الأساس: فإنّ الوجود الرابط الحقيقي هو عين الربط والتعلّق
بالغير، بل ومن دون لحاظ الغير لا يمكن إدراكه، أي: الوجود الرابط.

المقدّمة الرابعة: تفاوت الوجود الرابط مع النسبة الحكميّة

الفرق بين الوجود الرابط والنسبة الحكميّة، هو: أنّ النسبة الحكميّة هي
لحاظ الاتحاد، أو عدم الاتحاد بين الموضوع والمحمول، ومن هذه الجهة فإنّ
النسبة الحكميّة توجد في جميع القضايا الحملية، أمّا الوجود الرابط فهو لا
يتحقّق إلّا في القضايا الحملية المركّبة، وهذا ما ذكره حسن زاده بقوله: «وهو
- أي: هذا الوجود الرابط - ما يقع رابطاً في القضايا الحملية الإيجابيّة التي
مفادها كان الناقصة فقط، على التفصيل الذي ستسمعه، وفي المركّبات
التقيديّة الإيجابيّة فقط؛ لأنّ السلبية - سواء كانت في القضايا، أو في المركّبات -
سلب الربط.

فالموجود الرابط من حيث إنّّه في مقابل المحمولى فلا نفسيّة له أصلاً، أي:
ليس له وجود في نفسه، ومن حيث إنّّه يقع رابطاً في الحملات الإيجابيّة التي
مفادها كان الناقصة فهو وراء النسبة الحكميّة الاتحادية التي تكون في جميع
القضايا، موجبة كانت أو سالبة، بسيطة كانت أم مركّبة.

وبعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكميّة والوجود الرابط، هو: أنّ
الأوّل يوجد في جملة العقود، سواء كانت بسيطة أو مركّبة، موجبة أو سالبة،
وأمّا الثاني لا يوجد إلّا في الحملات الإيجابيّة، أي: في الموجبات المركّبة، وفي
المركّبات التقيديّة الإيجابيّة، وأنّ النسبة الحكميّة ربّما توجد بدون الوجود

(١) رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي: ص ٥٩.

٣٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

الرابط، كالتشكيك في النسبة، فإنّ التشكيك في النسبة لا يمكن إلّا بعد تصوّرها، وأمّا الوجود الرابط فلا يكون إلّا بعد الحكم^(١).

وفي موضع آخر قال: «لما كان الوجود الرابط متحقّقاً في الموجبات من الهليّات المركّبة - التي مفادها مفاد كان الناقصة - فالقضايا التي مفادها كان التامة - أي: قضايا الهليّات البسيطة مطلقاً، كقولنا: الإنسان موجود، وكذا القضايا التي مشتملة على الحمل الأوّل، كقولنا: الإنسان إنسان - عارية عن الوجود الرابط؛ إذ لا معنى لتحقيق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه»^(٢).

وبعد بيان هذه المقدّمات نذكر الأدلّة التي أقيمت على إثبات الوجود الرابط.

أدلّة إثبات الوجود الرابط

استدلّ على إثبات الوجود الرابط بطريقتين:

الطريق الأوّل: من طريق تحليل القضايا الحملية المرتبطة بالمنطق.

الطريق الثاني: من طريق البحث الفلسفي، أي تحليل العلّة والمعلوليّة.

أمّا الطريق الأوّل فقد قُرب بعدد من الأدلّة:

الدليل الأوّل

ما ذكره الطباطبائي في نهاية الحكمة، وحاصله: أنّ القضايا الخارجيّة التي موضوعها ومحمولها منطبق في الخارج، مثل زيد قائم، أو الإنسان ضاحك، وكذلك في المركّبات التقيديّة، من قبيل: قيام زيد، أو ضحك زيد، نجد بين أطرافها أمراً نسمّيه رابطاً، لا نجده في الموضوع وحده، ولا في المحمول

(١) رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي: ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٣.

وحده، ولا بين الموضوع مع غير محموله، ولا بين المحمول وغير موضوعه.
فلا محالة أنّ هناك وجوداً وراء الموضوع والمحمول، وليس موجوداً في
نفسه مستقلاً منفصلاً عن الطرفين، وإنّما هو قائم بهما، وليس بخارج عنهما،
بل هو متحقّق فيهما، رابط بينهما، غير متميّز الذات عنهما.

قال: «هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج،
كقولنا: (زيد قائم)، و(الإنسان ضاحك) مثلاً، وأيضاً مركّبات تقيديّة
مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد، وضحك الإنسان، نجد فيها بين
أطرافها - من الأمر الذي نسّميه نسبة وربطاً - ما لا نجده في الموضوع وحده،
ولا في المحمول وحده، ولا بين الموضوع وغير المحمول، ولا بين المحمول
وغير الموضوع، فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل
الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما، ومفارقاً لهما، كمفارقة أحدهما
الآخر، وإلاّ احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع، ورابط آخر يربطه بالمحمول،
فكان المفروض ثلاثة: خمسة، واحتاج الخمسة إلى أربعة روابط آخر، وصارت
تسعة، وهلمّ جرّاء، فتسلسل أجزاء القضية أو المركّب إلى غير النهاية، وهي
محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن، موجود في الطرفين، قائم بهما،
بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين
أحدهما، أو جزءه، ولا أن ينفصل منهما، والطرفان اللذان وجوده فيهما هما
بخلافه، فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه، وهو (المستقلّ)، ومنه ما
وجوده في غيره وهو (الرابط)»^(١).

ثمّ فرّع عليه بأنّ «الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي
يتحقّق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن؛

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٨، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل.

٣٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيّين، والضابط: أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس^(١).

الدليل الثاني

وهو ما ذكره الشيخ جواديّ آملي في الرحيق المختوم بشكل قياس استثنائي، وحاصله: إذا لم يكن في كلّ قضية رابط واقعي مطابق للنسبة الحكميّة، يلزم إمكان تبديل الموضوع أو المحمول في كلّ قضية مع موضوعات ومحمولات أخرى، ويلزم أن لا يوجد تفاوت في صدق تلك القضايا، والتالي باطل؛ لأنّ كلّ قضية يكون بين موضوعها ومحمولها اتصال وربط خاص، وهو الضامن لصدق تلك القضية، فيثبت وجود الرابط. ثمّ يضيف: بأنّ هذا الرابط في غاية الضعف، وهو فاقد للماهية المستقلّة، وإنّما واقعيّته وثبوته بتبع واقعيّة وثبوت الموضوع والمحمول، وإدراكه أيضاً بتبعهما^(٢).

وأما نظر الشيخ الآملي حول موطن الوجود الرابط، فهو مطابق لنظر العلامة الطباطبائي، من: أنّ موطن الوجود الرابط تابع لموطن الموضوع والمحمول؛ لأنّ الوجود الرابط عين التعلّق بهما، ومن الواضح: أنّ موطن الموضوع والمحمول ينحصر في أربع حالات:

الأولى: أنّ موطنهما - الموضوع والمحمول - في الخارج، من قبيل: الإنسان عالم.

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: رحيق مختوم: القسم الثاني من الجزء الأول: ص ٣٩٠.

الثانية: أن موطنهما في الذهن، من قبيل: الإنسان نوع.
الثالثة: أن موطن الموضوع في الخارج، وموطن المحمول في الذهن، مثل:
زيد ممكن.

الرابعة: عكس الحالة الثالثة، أي: أن موطن الموضوع في الذهن، وموطن
المحمول في الخارج.

والحالة الرابعة واضحة البطلان؛ لأن الموضوع الذهني لا يمكن أن
يتّصف بأمر خارجي.

أمّا الحالة الثالثة، فتواجه أشكالا أيضاً، وهو: عدم إمكان وجود الرابط
بين الأمر الذهني وبين الوجود العيني الخارجي.

وعلى هذا الأساس ذهب الطباطبائي إلى: أن المحمولات مثل الإمكان
تابعة لموضوعاتها المتحقّقة في الخارج، حيث قال: «الإمكان موجود بوجود
موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان كما
قال به بعضهم، ولا أنه موجود في الخارج بوجود مستقلّ منحاز كما قال به
آخرون. أمّا أنه موجود في الأعيان بوجود موضوعه؛ فلاّنه قسيم في التقسيم
للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو
الإمكان هو في الأعيان، وإذ كان موضوعاً في التقسيم - المقتضي لا تصاف
المقسم بكل واحد من الأقسام - كان في معنى وصف ثبوتي يتّصف به
موضوعه، فهو معنى عدمي له حظّ من الوجود، والماهيّة متّصفة به في
الأعيان، وإذ كانت متّصفة به في الأعيان فله وجود فيها على حدّ الأعدام
المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعته لموصوفاتها، موجودة بوجودها،
والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود،
وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

٣٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وقد اتضح بهذا البيان: فساد قول من قال: (إنَّ الإمكان من الاعتبار العقلية المحضة، التي لا صورة لها في خارج، ولا ذهن)؛ وذلك لظهور أنَّ ضرورة وجود الموجود أمر، وعاءه الخارج، وله آثار خارجية وجودية^(١).
وأما الحالتين الأوليين، فإنَّ الوجود الرابط متحقّق فيهما، فإذا كان موطن الموضوع والمحمول هو الذهن، فيكون الذهن موطن تحقّق الرابط أيضاً، وكذلك إذا كان موطن تحقّق الموضوع والمحمول هو الخارج، فيكون موطن تحقّق الرابط هو الخارج أيضاً.

الدليل الثالث

وهو على أساس الطريقة البحث الفلسفي، وحاصله: أنّه بناء على قبول أصل العلية - على أساس أصالة الوجود والإمكان الفقري - تكون الرابطة بين العلة والمعلول رابطة وجودية، كما تقدّم في الشرح.

إشكال

بناء على أنَّ ثبوت شيء بغير نفسه متفرّع على ثبوته في نفسه، فلو كان الوجود رابطاً في الهليّات المركّبة، يلزم أن يكون للوجود الرابط ثبوت في نفسه، وثبوته للموضوع لا بدّ له من ثبوت آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا ما أشار إليه صدر المتأهّلين بقوله: «ربّما يتشكّك بأنّه إذا كان الوجود رابطاً في الهليّات المركّبة فيلزم للمحمول وجود؛ إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه، ثمَّ إنّ ثبوته للموضوع ثابت أيضاً للموضوع، فيكون له أيضاً ثبوت ثابت هو أيضاً للموضوع، وهكذا إلى غير النهاية»^(٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ٥٩، المرحلة الرابعة، الفصل الأوّل.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

وذكر الحكيم السبزواري في تعليقه: أن مراد صدر المتألهين «بالمحمول هنا: الوجود الرابط، لا معناه المتعارف حتى يرد: أن ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت، وأيضاً لا دخل لثبوت المحمول الأول الذي في الهلية المركبة في ورود هذا الإشكال، كما لا يخفى، فلهذا الوجود للغير - الثابت للموضوع - وجود في نفسه، ثم إن ثبوت هذا الوجود في نفسه - ولكن للموضوع؛ لكونه ناعتيّاً - ثابت أيضاً للموضوع وهكذا، وحاصل الفك: أن المغالطة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي، فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود، وثبوت لا ثابت»^(١).

جواب الإشكال

إن هذا الإشكال ناشئ من الخلط بين الوجود الرابط والوجود الرابطي، وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «يفكّ عقدة التشكيك بما سبق من: أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود، أو منه، إذا كان محمولاً، أو رابطيّاً، أي: ثابتاً لغيره، وكثيراً ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات، الغير الملحوظة بالذات، وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق، وكون الشيء ذا حقيقة، سواء أ كان لنفسه، أو غيره، وهو الذي يقال له: الوجود الرابطي، لا الرابط، كما مرّ سابقاً»^(٢).

الفرق بين الوجود الرابط في العلية مع الرابط في القضايا

يمكن تلخيص الفرق بين الوجود الرابط في العلية مع الوجود الرابط في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٢٨، تعليقة رقم (٢).

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٢٨.

٣٢٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ١

القضايا بما يلي:

١. الرابط في القضايا قائم بطرفين، هما: الموضوع والمحمول، أمّا الرابط الخارجي فهو قائم بوجود واحد، وهو العلّة الحقيقيّة، وهو الواجب تعالى.
٢. الرابط في القضايا نوع من الإضافة المقوليّة، أمّا الرابط في مبحث العلّة فهو حاصل من الإضافة الإشراقيّة.
٣. موضوع بحث الرابط في القضايا هو علم المنطق أمّا موطن بحث الرابط في العلّة فهو في الفلسفة.
٤. الرابط في القضية هو مفهوم، أمّا الرابط في العلّة والمعلوليّة، فله تحقّق في الخارج، وليس مفهوماً.

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

- في استحالة الدور
- في استحالة التسلسل
 - ♦ برهان الوسط والطرف
 - ♦ برهان الأسد الأخصر
 - ♦ الداماد يذهب إلى استحالة التسلسل التصاعدي
 - ♦ شروط استحالة التسلسل
 - ♦ استحالة التسلسل في جميع العلل

في استحالة الدور في العلل

- المبحث الأول: تعريف الدور
- المبحث الثاني: أقسام الدور
- المبحث الثالث: استحالة الدور
- تعليق على النصّ
- بحث تفصيلي في أدلة إبطال الدور

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا الدورُ فهو توقّف وجودِ الشيءِ على ما يتوقّف وجودُهُ عليه، إمّا بلا واسطة، كتوقّف (أ) على (ب) وتوقّف (ب) على (أ)، ويسمّى: (دوراً مصرّحاً)، وإمّا مع الواسطة، كتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ)، ويسمّى: (دوراً مضمرّاً).
واستحالته قريبه من البداهة، فإنّه يستلزم تقدّم الشيءِ على نفسه بالوجود، وهو ضروريّ الاستحالة.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان طبيعة العلل ونحو جريانها، وأنّ نظام العلّة لا ينسجم مع الدور والتسلسل، وقد تعرّض الفلاسفة لهذا البحث عقيب مباحث العلل، لارتباط الدور بمباحث العلل، ويعدّ هذا البحث من المسائل الفلسفيّة، وأنّه من العوارض العامّة لموضوع الفلسفة. وفي المقام تناول المصنّف هذه المسألة ضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في تعريف الدور

المبحث الثاني: في أقسام الدور

المبحث الثالث: في بيان استحالة الدور

المبحث الأوّل: تعريف الدور

الدور لغة

الدور في الأصل مصدر «دار، يدور» إذا سار مستديراً كسير الرحى، وفي لسان العرب «دار يدور واستدار يستدير بمعنى إذا طاف حول الشيء وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتدأ منه»^(١).

الدور اصطلاحاً

عرّف الدور بتعريفات متعدّدة، لكن المصنّف لم يذكر إلّا تعريفاً واحداً^(٢)، حيث عرّفه بأنّه: عبارة عن توقّف وجود المعلول على علّته، التي تتوقّف على

(١) لسان العرب: ج ٤، ص ٢٩٦، مفردة (دور).

(٢) نذكر بقيّة التعريفات للدور في نهاية البحث في بحوث تفصيليّة.

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٣٣

وجود المعلول، وبيان مختصر: إن الدور هو توقّف كلّ من الشيئين على الآخر. ولا يخفى أنّ هذا التعريف ليس تعريفاً حقيقياً؛ لأنّ التعريف بـ(ما) الحقيقية إنّما يكون في الماهيات المركّبة من الجنس والفصل، أمّا إذا لم تكن للشيء ماهية أو كانت له ماهية لكنّها غير مركّبة، فلا يمكن التعريف بـ(ما) الحقيقية، نعم يمكن التعريف بـ(ما) الشارحة، و(ما) الشارحة يمكن التعريف بها سواء كان للمعرّف ماهية أو كان مفهوماً، موجوداً أو معدوماً^(١).
وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة أنّ تعريف المصنّف للدور «يتصوّر بين العلّة والمعلولة؛ لأنّ التوقّف المأخوذ في التعريف أمانة المعلولة، والمتوقّف عليه هو العلّة»^(٢).

المبحث الثاني: أقسام الدور

ينقسم الدور إلى قسمين:

الأوّل: الدور المصرّح، وعرفه المصنّف بأنّه توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف وجوده عليه بلا واسطة كتوقّف (أ) على (ب) وتوقّف (ب) على (أ). وهناك تعريفات أخرى للدور المصرّح، منها: «توقّف كلّ واحد من الشيئين على صاحبه، فيما هو متوقّف عليه فيه بمرتبة واحدة، كما يتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (أ)»^(٣).

وعرف كذلك بـ«توقّف كلّ واحد من الشيئين على الآخر، فإذا كان التوقّف في كلّ واحدة من الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرّحاً، وإن

(١) انظر: المنطق، للمظفر: ص ١١٢.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٢٤٧، رقم (٢٤٤).

(٣) انظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦٦، وانظر: شرح المصطلحات الكلامية: ص ١٤٩.

٣٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

كان أحدهما أو كلاهما بمراتب كان مضمراً^(١).

والحاصل أنّ الدور المصرّح هو كون التوقّف بمرتبة لا يتخلّل بين الشئين شيء ثالث، ويسمّى صريحاً وظاهراً أيضاً، فهو مصرّح لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه صراحة^(٢).

الثاني: الدور المضمّر: عرّفه المصنّف بأنّه توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف وجوده عليه مع الواسطة، كتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ).

وعرّفه صاحب إرشاد الطالبين بأنّه «توقّف كلّ واحد من الشئين على صاحبه فيما هو متوقّف عليه فيه بمراتب كما يتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ)»^(٣).

فالدور المضمّر كون التوقّف بمراتب بأن يتخلّل بينهما ثالث، وسمّي مضمراً لخفاء ذلك الاستلزام، ويسمّى دوراً خفياً أيضاً.

وقد «يأتي الدور بمعانٍ أخرى ليست بمحال كالـدور الإضافي المعّي؛ وهو تلازم الشئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما مع الآخر؛ والدور المساوي؛ وهو توقّف كلّ من المتضائفين على الآخر ونحوهما، ولكنّ الدور المحال هو الدور التوقفيّ التقدّمي من المصرّح والمضمّر وهو الدور الحقيقي»^(٤).

موضع بحث الدور

من الجدير بالذكر أنّ الدور كما يبحث في الفلسفة في مبحث العلة والمعلول،

(١) انظر: شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ١٤٩.

(٢) انظر: تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ١٩٤.

(٣) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦٦.

(٤) المصدر السابق.

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٣٥

يبحث كذلك في المنطق في باب التعريفات، مثال الدور المصرّح في المنطق، كما في تعريف الشمس بأنّها (كوكب يطلع في النهار) والنهار لا يعرف إلّا بالشمس، إذ يقال في تعريفه: (النهار: زمان تطلع فيه الشمس) فتوقّفت معرفة الشمس على معرفة النهار، ومعرفة النهار حسب الفرض متوقّفة على معرفة الشمس، والمتوقّف على المتوقّف على شيء متوقّف على ذلك الشيء، فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفة الشمس متوقّفة على معرفة الشمس.

ومثال الدور المضمّر: كما في تعريف الاثنين بأنّها (زوج أوّل) والزوج يعرف بأنّه (منقسم بمتساويين) والمتساويان يعرفان بأنّها (شيئان أحدهما يطابق الآخر) والشيئان يعرفان بأنّها (اثنان) فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنتين. وهذا دور مضمّر في ثلاث مراتب، لأنّ تعدّد المراتب باعتبار تعدّد الوسائط حتّى تنتهي الدورة إلى نفس المعرف - بالفتح - الأوّل. والوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيئان.

وكذلك يبحث في باب القياس، تحت عنوان قياس الدور، وهو عبارة عن تألّف نتيجة القياس، مع عكس إحدى المقدّمتين أو عينها، ونستنتج منها مقدّمة أخرى، ويكون ذلك عندما يطلب الدليل على إحدى مقدّمتي القياس، فإذا قيل: كلّ إنسان ناطق. وكلّ ناطق ضاحك، فالنتيجة: كلّ إنسان ضاحك، فإذا طلب دليل على صغرى القياس وهي (كلّ إنسان ضاحك) فيكون الجواب بالشكل التالي:

كلّ إنسان ضاحك (نتيجة القياس الأوّل) وكلّ ضاحك إنسان (عكس كبرى القياس) ينتج: كلّ إنسان ضاحك (وهي صغرى القياس الأوّل).

المبحث الثالث: استحالة الدور

ذكر المصنّف أنّ استحالة الدور قريبة من البداهة، لأنّه يستلزم تقدّم الشيء

٣٣٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

على نفسه بالوجود، وتقدّم الشيء على نفسه مستلزم لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ضروري الاستحالة.

قال الفارابي: «لا يجوز أن يكون الشيء علة نفسه؛ لأنّ العلة تتقدّم على المعلول بالذات، وذلك إذا قلنا (ب) علة (ب) فإنّنا نعني بذلك أنّ وجود (ب) من وجود (ب) بالفعل؛ وقضيّة هذا تقتضي أن يكون وجود العلة متقدّماً على المعلول ولا يكون للشيء وجودان أحدهما متقدّم وعلة؛ والآخر متأخّر ومعلول؛ حتّى يكون الشيء علة نفسه»^(١).

مضافاً إلى لزومه اجتماع النقيضين؛ لأنّه بما هو متقدّم يعني أنّه موجود، وحيث أنّه متأخّر، يعني أنّه ليس بموجود في هذه الرتبة، ومن الواضح أنّ «موجود» و«ليس بموجود» في رتبة واحدة، يعني: اجتماع النقيضين.

بعبارة أخرى: إنّ الدور هو توقّف كلّ من الشيئين على الآخر، أي: كلّ واحد من الشيئين يكون علة ومعلولاً للآخر، ولازم العلية عدم الاحتياج، ولازم المعلوليّة هو الاحتياج، والجمع بين الاحتياج وعدم الاحتياج من جهة واحدة هو التناقض.

قال المحقّق الحلّي: «أمّا بطلان الدور، فلاّنه لو جاز أن يكون الأثر علة لمؤثره لزم أن يكون علة في نفسه، فيلزم أن يكون موجوداً حال ما يفرض معدوماً، أو مستغنياً حال ما يفرض محتاجاً، وكلّ ذلك باطل»^(٢).

قال صدر المتألّهين: «أمّا بطلان الدور فلاّنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه وتأخّره عن نفسه وحاجته إلى نفسه والكلّ ضروري الاستحالة لأنّ الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدّماً عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدّماً عليه كان الشيء

(١) الفارابي في حدوده ورسومه، فرهنك نامه فلسفي: ص ٤.

(٢) المسلك في أصول الدين: ص ٥٣.

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٣٧

مقدّمًا على نفسه بمرتين، هذا في الدور المصرّح، ثمّ كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدّم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها»^(١).

ولا يخفى أنّ الدور بما هو دور ليس محالاً، ولكنّه يكون محال للزومه إلى المحال الذاتي وهو تقدّم الشيء على نفسه الذي يؤول إلى اجتماع النقيضين، ومن الواضح أنّ اجتماع النقيضين من المحال الذاتي.

وأما سبب كون الدور قريباً من البداهة فهو: «إنّ قضية استحالة الدور وإن كانت نظريّة إلّا أنّها تتبيّن بقياس بسيط، أوسطه استلزام تقدّم الشيء على نفسه، فهي نظريّة تنتهي إلى البديهيّ بلا واسطة، وهذا بخلاف ما يحتاج إثباته إلى القياس المركّب، فإنّه إنّما يستنتج من مقدّمات كلّها أو بعضها نظريّة تحتاج إلى إقامة برهان عليها، فلا تنتهي إلى البديهيّات إلّا بواسطة بعض النظريّات»^(٢).

ولا فرق في استحالة الدور بين المصرّح والمضمّر، غايته أنّ الدور الصريح من غير واسطة، وتوقّف الدور المضمّر على الوسائط وهما من جهة المحالّة على حدّ سواء، لأنّ مآل كلّ واحد منهما على توقّف الشيء على نفسه، بل ويلزم من الدور كون الشيء موجوداً، وغير موجود من قبل نفسه، فمن تحقّق وجوده عدم وجوده، وملاك الدور وإن كان هو توقّف الشيء على نفسه ولكن يستلزم علّة الشيء لنفسه، وذلك محال بضرورة العقل، إلّا أنّه دائماً مستلزم لوجود الشيء قبل وجوده، وكونه علّة لنفسه ومعلولاً لها، وذلك محال، وهذا اللازم لا فرق فيه بين ما كان بلا واسطة أو كان مع الوسائط.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٢.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٣٧، رقم (١).

بحث تفصيلي في أدلة إبطال الدور

ذكر الفخر الرازي في المطالب العالية ثلاثة أدلة على أبطال الدور، وهذه الأدلة ذكرها المتأخرون أيضاً^(١) وفيما يلي تقرير هذه الأدلة:

الدليل الأول

ثبت أن العلة متقدمة على معلولها، فإذا فرضنا شيئين - مثل (أ) و(ب) - كل منهما علة للآخر، كان كل واحد منهما متقدماً على الآخر، مثلاً: إذا كان (أ) متقدماً على (ب) فإن (ب) مقدّم على (أ) أيضاً، وإذا كان كل منهما متقدماً على الآخر لزم كونه متقدماً على المتقدّم على نفسه، والمتقدّم على المتقدّم على الشيء الواحد متقدّم على نفسه، وهو محال^(٢).

وقد أورد على هذا الاستدلال بإشكالين:

الأول: أن قولكم بأن العلة متقدمة على معلولها: إن كان المراد من التقدم هو التقدم الزماني، فهو باطل، «لأنّا بينا أن هذا التقدم محال، وأيضاً فقد بينا أنه لو صحّ القول بالتقدم الزماني فإنه يسقط هذا الدليل.

وأما إن أردتم به التقدم بالذات والعلية، فنقول: القول بإثبات التقدم بالذات والعلية، كلام وقع في ألسنة الفلاسفة، فيجب البحث عنه.

فنقول: هل مرادكم من التقدم بالعلية: كون هذا مؤثراً في ذاك وعلة له وموجباً، أم تريدون به أمراً آخر غير هذا التأثير؟ فإن كان المراد هو الأول كان

(١) انظر: شرح المواقف: ج ٤، ص ١٥؛ وانظر شرح المقاصد: ج ٢، ص ١١١-١١٣؛ وانظر الأسفار: ج ٢، ص ١٤١-١٤٤.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ١، ص ١٣١.

قولكم: «العلّة متقدّمة على المعلول» معناه: أنّ العلّة علّة للمعلول، وحينئذٍ لا يبقى لهذا التقدّم مفهوم سوى العلّية، وعلى هذا التقدير فقولكم: «لو كان كلّ واحد منهما علّة للآخر، لكان كلّ واحد منهما علّة للآخر»، وحينئذٍ لا يبقى بين مقدّمة هذه الشرطيّة، وبين تاليها فرق البتّة فيكون كلاماً فاسداً، وأمّا إن عنيتم بالتقدّم مفهوماً آخر سوى العلّية والمؤثريّة، فلا بدّ من بيانه، فإنّه غير معقول.

فإن قالوا: «التقدّم بالعلّية له مفهوم مغاير للتقدّم الزماني ولنفس العلّية» أمّا أنّه مغاير للتقدّم بالزمان، فلاّئك حين حرّكت إصبعك فقد تحرّك الخاتم. ويمتنع أن تكون حركة الإصبع متقدّمة بالزمان على حركة الخاتم، وإلاّ لزم تداخل الجسمين، وهو محال، فهاهنا قد حصل التقدّم بالعلّية، ولم يحصل التقدّم بالزمان، فقد ظهر التغاير^(١).

وأما بيان أنّ التقدّم بالعلّية مفهوم مغاير لنفس العلّية، فلاّئه من البديهيّ أنّ وجود العلّة إذا لم يتمّ ويكمل فإنّه يستحيل أن يصدر عنها المعلول، ومن البديهيّ أيضاً أنّ تحقّق العلّة بتمامها «أمرٌ مغاير لكونها علّة لذلك المعلول، وهذا يدلّ على أنّ التقدّم بالعلّية أمر مغاير لنفس تلك العلّية^(٢).

وأجاب صدر المتألّهين عن هذا الإشكال بأنّ: «المراد بالتقدّم المعنى المصحّح لقولنا وجد فوجد، على ما هو اللازم في كون الشيء علّة لشيء بمعنى: أنّه ما لم يوجد العلّة لم يوجد المعلول، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: وُجدت حركة اليد فوُجدت حركة الخاتم، ولا يصحّ أن يقال: وُجدت حركة الخاتم، فوُجدت حركة اليد. وهذا المعنى بديهيّ الاستحالة بالنظر إلى الشيء ونفسه^(٣).

(١) المطالب العالية: ج ١، ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٤٣.

٣٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الثاني: حاصل هذا الإشكال أنّه يمكن أن يكون الشيء علة بما هو علة له من غير لزوم تقدّمه على نفسه، وسند المنع وجهان:

الوجه الأول: إنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء الآخر، لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء، مثلاً: زيد محتاج إلى أبيه، وكذلك أبو زيد محتاج إلى جدّ زيد، أمّا زيد فهو لا يحتاج إلى الجدّ، لأنّ العلة القريبة كافية لتحقيق الشيء، من غير احتياج إلى العلة البعيدة، وإلاّ لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

الوجه الثاني: إنّ الشيء بماهيته علة للشيء، وهذا الشيء الثاني علة للشيء الأول، مثلاً: الغاية من بناء العمارة يكون علة فاعليّة للمهندس، والمهندس علة تحقّق العمارة في الخارج. وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «وثانيهما: أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء، هو علة لوجود ذلك الشيء»^(١).

وقد أجيب عن الوجه الأول: بأنّه إذا لم توجد العلة البعيدة للشيء - مثلاً جدّ زيد الذي هو علة بعيدة لزيد - فلا تتحقّق العلة القريبة (أبو زيد) وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء - أي لم يوجد زيد - وهو معنى احتياج الشيء إلى العلة البعيدة، وتخلّف الشيء عن علته القريبة، هو فيما لو وجدت العلة القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول.

وأجيب عن الوجه الثاني: إنّ قول الفلاسفة بأنّ العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، هو عليّتها من جهة ماهيّتها. وعلى هذا الأساس يوجد فرق في حيثيّة التقدّم والتأخّر، فإنّ العلة الغائيّة من جهة ماهيّتها هي علة ومقدّمة على فاعليّة الفاعل، لكن من جهة وجودها، فهي متأخّرة عن فاعليّة الفاعل، والمراد من الدور الباطل هو كون الشيء علة للشيء الآخر والشيء الآخر علة للأوّل من نفس الحيثيّة التي يكون بها معلول للأوّل.

(١) المصدر السابق.

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٤١

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «لأنّ كون ماهيّة الشيء علّة لما هو علّة لوجوده مع أنّه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلّة، ليس ممّا نحن فيه، أعني الدور المفسّر بتوقّف الشيء على ما يتوقّف عليه؛ لتعدّد الجهات في الموقف عليه، كما أنّ الصورة تتوقّف على المادّة بجهة، وتوقّف عليها المادّة بجهة أخرى»^(١).

الدليل الثاني

لو كان شيان كلّ منهما علّة للآخر، فيلزم أن يكون كلّ منهما مفتقراً ومحتاجاً إلى الآخر، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء يجب كونه مفتقراً إلى ذلك الشيء. مثلاً: إذا كان (أ) محتاجاً إلى (ب) و(ب) محتاجاً إلى (أ) فيلزم أن يكون (أ) محتاجاً إلى (أ) وهو محال؛ لوجهين^(٢):

الوجه الأوّل: «إنّ المفتقر إلى الشيء محتاج إليه والمفتقر إليه غير محتاج إلى المفتقر. فلو كان الشيء الواحد مفتقراً إلى نفسه، لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الواحدة، محتاجاً وغنياً، وذلك جمع بين النقيضين وهو محال»^(٣).

الوجه الثاني: الاحتياج والافتقار إلى الشيء هو نسبة مخصوصة بين المفتقر والمفتقر إليه، ومن الواضح أنّ النسبة لا يمكن أن تتحقّق إلا بين أمرين فقط. وعلى هذا الأساس فإنّ الأمر الواحد من جهة واحدة - أي نسبة الشيء إلى

(١) قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «قولهم: العلّة الغائيّة بماهيّتها علّة لما

هو علّة لها بوجوده، فليس المراد به عليّة شيء ماهيّتها، بل عليّتها بوجودها الذهني»؛

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٣ تعليقة رقم (١).

(٢) انظر: المطالب العالية: ج ١، ص ١٣٨؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة:

ج ٢، ص ١٤٣؛ شرح المقاصد: ج ٢، ص ١١٣.

(٣) المطالب العالية: ج ١، ص ١٣٨.

٣٤٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

نفسه - يمتنع أن تتحقق النسبة فيه، وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله «الثاني وهو أن الافتقار إلى الشيء نسبة مخصوصة، بين المفتقر والمفتقر إليه، والنسبة لا يمكن حصولها إلا بين أمرين، فالأمر الواحد بالاعتبار الواحد يمتنع حصول النسبة فيه»^(١).

وأورد صدر المتألهين على ما ذكره الفخر الرازي - من أن النسبة لا تتحقق إلا بين أمرين - أنه غير تام؛ لأن التغير الحقيقي بين الشيئين ليس شرطاً في حصول النسبة، بل يمكن التغير الاعتباري بين شيئين مثل العاقليّة والمعقوليّة، وهذا ما ذكره بقوله: «والكلّ ضعيف. أمّا حكاية النسب فليس كلّ نسبة ممّا يقتضي التغير الخارجي، بل ربّما يكفي التغير الاعتباري كالعاقليّة والمعقوليّة...»^(٢).

لكنّ الحكيم السبزواري لم يرتض بمناقشة صدر المتألهين، وذكر بأنّ في اجتماع المتقابلين - كاجتماع المتقدّم والمتأخّر والعلة والمعلول - لا يكفي صرف التغير الاعتباري، مع الفارق بين هذه الموارد وبين العاقليّة والمعقوليّة، وهذا ما ذكره بقوله: «لا يخفى أنّ التغير الاعتباري لا يكفي في اجتماع المتقابلين. والتقدّم والتأخّر والعليّة والمعلوليّة ليسا من قبيل العاقليّة والمعقوليّة؛ للتعاقد بين الأوّلين دون الأخير، إلّا عن عدم كفايته لما لم يكن بديهياً حتّى يكون منعه مكابرة خارجاً عن آداب المناظرة»^(٣).

الدليل الثالث

قالوا: «لو كان كلّ واحد منهما علّة للآخر، لكان كلّ واحد منهما علّة لعلّة نفسه، وعلّة العلة علّة، فيلزم كون كلّ واحد منهما علّة لنفسه، وذلك محال».

(١) المصدر السابق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٢، تعليقة رقم (٣).

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٤٣

ولقائل أن يقول: مدار هذه الحجّة على قولهم: «إنّ علّة الشيء علّة لذلك الشيء»، وهذا كلام مبهم يجب البحث عنه. فيقال: إن أردتم بقولكم: «علّة الشيء يجب كونها علّة لذلك الشيء»، ويجب كونها مؤثّرة في ذلك الشيء، وموجدة له، فهذا باطل قطعاً، لأنّه على هذا التقدير تكون علّة العلّة علّة قريبة للشيء، وكونها علّة قريبة لذلك الشيء يمنع من كونها علّة للعلّة، فقولكم: «علّة علّة الشيء يجب كونها علّة قريبة لذلك الشيء» كلام متناقض.

وإن أردتم به أنّها علّة لعلّة الشيء، فهذا مسلّم، إلّا أنّه يرجع حاصل الكلام فيه، إلى أنّ علّة علّة الشيء يجب كونها علّة لعلّة ذلك الشيء، ومعلوم أنّ هذا الكلام عبث ولا فائدة فيه^(١).

الوجوه المذكورة على إمكان الدور

ذكر الفخر الرازي بعض الوجوه التي احتجّ بها البعض على عدم امتناع الدور، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأوّل: إنّ الهيولى والصورة كلّ منهما محتاج إلى الآخر، والجوهر والعرض يحتاج كلّ منهما إلى الآخر وهو دور^(٢).

وأورد عليه: «إنّا لا نقول بالهيولي والصورة. أمّا الجسم فإنّه مستلزم للحصول في الحيّز، إلّا أنّ ذات الجسم توجب الحصول في الحيّز المطلق، وعلى هذا التقدير فالملازمة (بينهما) لأنّ ذات الجسم توجب الحصول في الحيّز المطلق»^(٣).

(١) المطالب العالية: ج ١، ص ١٣٨.

(٢) انظر: المطالب العالية: ج ١، ص ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه.

٣٤٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الوجه الثاني: «إنّ المضافين يتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر وهو دور، ولا يقال: إنّ وجوب مقارنتهما لأجل أنّ العلة الواحدة (موجبة) لهما معاً، لأنّنا نقول: هذا لا يصحّ على قول الفلاسفة، لأنّ عندهم: الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»^(١).

وأورد عليه: إنّ المضافين يجب حصولهما معاً، وكون كلّ واحد منهما مفتقراً إلى الآخر أمر محال^(٢).

الوجه الثالث: إنّ العلّية والمعلوليّة من باب المضاف، والمضافان يوجدان معاً، فالعلّية والمعلوليّة يوجبان المعية، والمعية تنافي حصول التقدّم، فوجب أن يمتنع حصول التقدّم بين العلة وبين المعلول.

وأورد عليه: «إنّ ذات العلة وذات المعلول شيء، وكون هذا علة لذلك، وكون ذاك معلولاً لهذا، شيء آخر، فالتضايّف والمعية إنّما حصلت بينهما باعتبار كونها علة ومعلولاً، أمّا إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكلّ واحد منهما، فبهذا الاعتبار يحصل التقدّم والتأخّر»^(٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

في استحالة التسلسل في العلل

- المبحث الأول: تعريف التسلسل
- المبحث الثاني: شرائط التسلسل
- المبحث الثالث: في أدلة إبطال التسلسل
- تعليق على النصّ

وأما التسلسلُ فهو ترتُّبُ شيءٍ موجودٍ على شيءٍ آخرٍ موجودٍ معه بالفعل، وترتُّبُ الثاني على ثالثٍ كذلك، والثالثُ على رابعٍ، وهكذا إلى غيرِ النهاية. سواءً كانَ ذهابُ السلسلةِ كذلك من الجانبين - بأن يكونَ قبلَ كلِّ قبلٍ، وبعدَ كلِّ بعدٍ - أو من جانبٍ واحدٍ. لكنَّ الشرطَ على أيِّ حالٍ أن يكونَ لأجزاء السلسلةِ وجودٌ بالفعل وأن تكونَ مُجمِعةً في الوجودِ وأن يكونَ بينها ترتُّبٌ. والتسلسلُ في العللِ ترتُّبُ معلولٍ على علَّةٍ وترتُّبُ علَّته على علَّةٍ وعلَّةٍ علَّته على علَّةٍ، وهكذا إلى غيرِ النهاية. والتسلسلُ في العللِ محالٌ. والبرهانُ عليه: أنَّ وجودَ المعلولِ رابطٌ بالنسبةِ إلى علَّته لا يقومُ إلَّا بعلَّته، والعلَّةُ هو المستقلُّ الذي يُقوِّمُهُ كما تقدَّم. وإذا كانت علَّته معلولةً لِثالثٍ وهكذا، كانت غيرَ مستقلةٍ بالنسبةِ إلى ما فوقها، فلو ذهبتِ السلسلةُ إلى غيرِ النهاية ولم تنتهِ إلى علَّةٍ غيرِ معلولةٍ تكونُ مُستقلةً غيرَ رابطةٍ، لم يتحقَّقَ شيءٌ من أجزاء السلسلةِ؛ لاستحالةِ وجودِ الرابطِ إلَّا معَ مستقلٍّ.

الشرح

الفلاسفة القدماء - مثل الفارابي^(١) وابن سينا^(٢) - لم يبحثوا أدلة بطلان التسلسل في بحث مستقل، وإنما بحثوه ضمن أدلة إثبات واجب الوجود. أما الفلاسفة والمتكلمون المتأخرون، كالفخر الرازي^(٣) والخواجه نصير الدين الطوسي^(٤) والقاضي عضد الدين الأيجي والشريف الجرجاني^(٥) والتفتازاني^(٦) وصدر المتألهين^(٧) وملاهادي السبزواري^(٨) والعلامة الطباطبائي، بحثوا التسلسل في بحث العلة والمعلول في باب مستقل بعنوان «أدلة بطلان التسلسل» فكان بحث التسلسل عند المتأخرين نقل من الإلهيات بالمعنى الأخص إلى الإلهيات بالمعنى الأعم. ويقع البحث في التسلسل ضمن الهيكلية التالية:

المبحث الأول: في تعريف التسلسل

المبحث الثاني: في شرائط التسلسل المحال

المبحث الثالث: في البراهين على بطلان التسلسل

(١) انظر: رسالة إثبات المفارقات، للفارابي.

(٢) إلهيات الشفاء، المقالة الثامنة، الفصل الأول: ص ٣٢٧؛ نعم، أشار إليه في بحث العلل في شرح عيون الحكمة: ص ٤٩.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٩٦؛ المطالب العالية: ج ١، ص ١٤١.

(٤) كشف المراد للعلامة الحلي، تصحيح الشيخ حسن زاده: ص ١١٧.

(٥) شرح المواقف: ج ٤، ص ١٦٠-١٧٨.

(٦) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٦٤.

(٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤١ و ص ٣٥٣.

(٨) شرح المنظومة: ج ٢.

المبحث الأول: تعريف التسلسل

التسلسل في اللغة: هو أن تتلاحق أمور عقب بعضها، سواء كانت حلقات هذه السلسلة متناهية أم غير متناهية، وسواء كانت بينها علاقة علّية والمعلولة أم لا.

قال ابن منظور: «والسلسلة: اتّصال الشيء بالشيء. وشيء مسلسل: متّصل بعضه ببعض»^(١).

وقال ابن منظور: «شيء مسلسل: متّصل بعضه ببعض، ومنه سلسلة الحديد. وسلسلة البرق: ما استطال منه في عرض السحاب»^(٢).

قال تعالى: ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾ (الحاقة: ٣٣) وقال تعالى: ﴿سَلْسِلٌ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾ (الإنسان: ٤) وقال: ﴿وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾ (غافر: ٧١). وروي «يا عجباً لقوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل»^{(٣)(٤)}.

التسلسل في الاصطلاح

المتكلمون والفلاسفة خصّوا التسلسل بدائرة أقلّ ممّا في المعنى اللغوي، وفيما يلي نذكر أولاً تعريف المصنّف ثمّ التعريفات الأخرى.

عرّف المصنّف التسلسل بأنّه ترتّب شيء موجود على شيء آخر موجود معه بالفعل وترتّب الثاني على الثالث والثالث على الرابع وهكذا لا إلى نهاية، سواء كانت السلسلة تصاعديّة أي في سلسلة العلل بأن كان قبل كلّ قبل قبل، أم كانت السلسلة تنازليّة في سلسلة المعلولات بأن يكون بعد كلّ بعد بعد،

(١) تاج العروس، للزبيدي: ج ١٤، ص ٣٥٥.

(٢) لسان العرب: ج ١١، ص ٣٤٥.

(٣) مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت: ج ٢، ص ٣٠٢.

(٤) انظر مفردات غريب القرآن، للراغب الأصفهاني: ص ٢٣٧.

٣٥٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وقد ذكر للتسلسل شرائط تأتي في البحث اللاحق.

وفيماء يلي بعض تعريفات الأعلام للتسلسل:

١. قال الأبيحي: «التسلسل... هو أن يسند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها وهلّم جرّاً إلى غير نهاية»^(١).

٢. قال التفتازاني: «يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية بأن يكون كلّ ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية. فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنتين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين، إلّا فهو التسلسل»^(٢).

٣. وقال صاحب التعريفات: «هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة؛ لأنّه لا يخفى أن يكون في الآحاد والمجمعة في الوجود أو لم يكن فيها، كالتسلسل في الحوادث، والأوّل إمّا يكون فيها ترتيب أو لا، الثاني، كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأوّل إمّا أن يكون ذلك الترتيب طبيعةً، كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات، أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخيران، دون الأوّلين»^(٣). وعرف أيضاً بأنّه عبارة عن «تتالي أمور بينها ارتباط لا إلى نهاية»^(٤). وعرفه صاحب إرشاد الطالبين بأنّه «عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الأعداد»^(٥).

(١) المواقف: ج ١، ص ٤٤٩.

(٢) شرح المقاصد، للتفتازاني: ج ١، ص ١٦٤.

(٣) التعريفات: ص ٢٥، نقلاً عن المصطلحات الكلامية: ص ٦٨.

(٤) أنوار الملوك في شرح الياقوت: ص ٣٤، نقلاً عن المصطلحات الكلامية: ص ٦٨.

(٥) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ص ١٦٧.

وفي اصطلاحات الفنون عرّف بأنّه «عبارة عن ترتّب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب؛ سواء كان الترتّب وضعياً أو عقلياً»^(١). والملاحظ أنّ بعض الفلاسفة ذكروا في تعريف التسلسل أنّه مختصّ بالعلل، لكن حينما أقاموا البراهين لإبطال التسلسل ذكروا بعض البراهين التي لا ترتبط بالعلّة والمعلول، من قبيل برهان المسامطة وبرهان التطبيق والبرهان السلمي، كما سيأتي بيانها في البحوث التفصيليّة.

المبحث الثاني: شرائط التسلسل

ذكر المصنّف للتسلسل المحال شروطاً ثلاثة:

الشرط الأوّل: أن تكون جميع حلقات السلسلة موجودة بالفعل
ولهذا حينما عرّف التسلسل قال: «ترتّب موجود على آخر موجود بالفعل».

وبهذا الشرط يخرج العدد من التسلسل المحال، فإنّ العدد يتسلسل لا إلى نهاية، لكن ليست جميع مراتبه موجودة بالفعل، بل بعضها بالقوّة. فإنّه لا توجد مرتبة من العدد إلّا ويمكن وجود ما هو أكثر منه، والموجود منه بالفعل، فهو متناهٍ دائماً، كما يأتي تفصيله في التنبيه الثاني.

الشرط الثاني: أن تكون جميع السلسلة مجتمعة في الوجود

وبهذا الشرط تخرج الحوادث الزمانيّة المترتبة بعضها على بعض، من قبيل العناصر التي تتركّب فتصير معدناً ثمّ نباتاً ثمّ حيواناً ثمّ إنساناً ثمّ يصير جماداً وهكذا، فهذه الحوادث على مبنى بعض الفلاسفة أنّها لا متناهية، لأنّها كانت موجودة بوجود الله تعالى، ولكنها غير مجتمعة في الوجود، لأنّ كلّاً منها إنّما يتكوّن بعد فساد الوجود السابق له وقبل وجود اللاحق.

(١) كشاف اصطلاحات الفنون: ص ٦٩٠.

الشرط الثالث: أن يكون بين أجزاء السلسلة ترتب عليّ ومعلوليّ
وهذا الشرط تخرج الحوادث الزمانيّة العرضيّة، فإنّها وإن كانت مترتبة بعضها على بعض لكنّها ليس بينها ترتب عليّ ومعلوليّ، وكذا تخرج الأمور التي بينها تعاقب زماني من دون أن يكون بينها ترتب عليّ ومعلوليّ، كوجود اليوم المتفرّع على وجود أمس، ووجود أمس المتفرّع على اليوم الذي قبله وهكذا؛ لأنّ في مثل هذا التعاقب لا يوجد ترتب عليّ ومعلوليّ؛ إذ الموجودات السابقة تكون معدّات بالنسبة للموجودات اللاحقة، وليست عللاً، لذا تكون هذه الأمور خارجة عن حريم استحالة التسلسل.

المبحث الثالث: في أدلة إبطال التسلسل

هناك براهين متعدّدة لإبطال التسلسل ذكرها الفلاسفة والمتكلّمون في مسفوراتهم، ويبيّن صدر المتألّمين عشرة منها في الأسفار، والمصنّف ذكر ثلاثة براهين فقط، وتعرّض للبراهين الأخرى في البحوث التفصيليّة في آخر الفصل.

البرهان الأوّل: برهان الوجود الرابط المستقلّ

هذا البرهان مشتقّ من مباني صدر المتألّمين ويبتني على بعض المقدّمات، وهي:

المقدّمة الأولى: الجعل يتعلّق بالوجود لا بالماهية

وهذه المقدّمة تقدّم الدليل عليها في الفصل الأوّل.

المقدّمة الثانية: حقيقة المعلول عين الربط والتعلّق بعلته

وهذه المقدّمة تقدّمت أيضاً في الفصل الأوّل وتبيّن أنّ المعلول شأن من

شؤون علته وأنّه عين الربط بعلته.

النتيجة: لو كانت سلسلة المعلولات لا متناهية ولم تنته إلى علة مستقلة غير

معلولة، لكانت هذه السلسلة من المعلولات مستقلة غير رابطة، فيلزم أن لا

يتحقّق أيّ جزء من أجزاء هذه السلسلة؛ لاستحالة وجود الرابط إلّا مع

مستقلّ وينتج أيضاً أنّه يلزم من التسلسل نفي الوجود كلّ، وهو ضروريّ البطلان. وهذا البرهان ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «ويمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر وهو أنّه قد ثبت أنّ الجعل والعلية في الوجود، وثبت أنّ وجود المعلول بالقياس إلى العلة وجود رابط، وأنّ الوجود النفسي الذي يقوم به هو وجود علته. فلو ذهبت سلسلة العلية والمعلولة إلى غير النهاية لزم أن يتحقّق هناك وجودات رابطة متعلّقة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقلّ وهو محال، وليست المقايضة المذكورة اعتباريّة، حتّى يكتفى بالاستقلال الإضافي بينها، وإنّما مرجعها إلى تحقّق مراتب الشدّة والضعف، فافهم»^(١). وهذا الوجه يبطل الدور أيضاً كما يبطل التسلسل.

تعليق على النصّ

- قوله قزويني: «وترتيب الثاني على ثالث موجود معه كذلك».
 - المراد من (كذلك) هو ترتيب الثاني على ثالث موجود معه بالفعل.
 - قوله قزويني: «والتسلسل محال والبرهان عليه...».
- في كتاب المواقف - الذي خصّص فصلاً كاملاً في إثبات استحالة التسلسل - ذكر عضد الدين الأيجي مقدّمة مهمّة يتوقّف عليها إبطال التسلسل حيث قال: «المقصد السابع في بيان مقدّمة يتوقّف عليها إبطال التسلسل وهي أن نقول: العلة المؤثّرة يجب أن تكون موجودة مع المعلول أي في زمان وجوده وإلا - أي إن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان، بل قبله - فقد افترقا أي جاز افتراقهما، فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة، فليس وجوده لوجودها فلا علية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٦، تعليقة رقم (٢).

بينهما^(١).

- قوله فُتِيحٌ: «والعلّة هو المستقلّ الذي يقومّه»، أي: يقوم المعلول.
 - قوله فُتِيحٌ: «كما تقدّم»، أي: في الفصل الأوّل.
 - قوله فُتِيحٌ: «وإذا كانت علّته معلولة لثالث وهكذا».
- أي: إذا كانت علّته معلولة لثالث ورابطة بالنسبة إلى علّته ولا تقوم إلّا بعلّته.

(١) المواقف: ج ١، ص ٤٤٨.

برهان الوسط والطرف

- تقرير الفارابي لبرهان الوسط والطرف
- تعليق على النصّ

برهان آخر: وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف، أقامه الشيخ في الشفاء، حيث قال: «إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علّة ولعلّته علّة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول وعلّته وعلّة علّته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علّة العلّة علّة أولى مطلقة للآخرين - وكان للآخرين نسبة المعلوليّة إليها، وإن اختلفا في أنّ أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة - ولم يكونا كذلك، لا الأخير ولا المتوسط، لأنّ المتوسط الذي هو العلّة المماسّة للمعلول علّة لشيء واحد فقط، والمعلول ليس علّة لشيء. ولكل واحد من الثلاثة خاصيّة، فكانت خاصيّة الطرف المعلول أنّه ليس علّة لشيء، وخاصيّة الطرف الآخر أنّه علّة لكلّ غيره، وخاصيّة الوسط أنّه علّة لطرف ومعلول لطرف، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد. وإن كان فوق واحد فسواء ترتّب ترتيباً متناهياً أو غير متناهٍ، فإنّه إن ترتّب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصيّة الواسطة بالقياس إلى الطرفين ويكون لكلّ من الطرفين خاصيّة، وكذلك إن ترتّب في كثرة غير متناهية ولم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي مشتركاً في خاصيّة الواسطة، لأنّك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كلّ واحد منها معلول، والجملة متعلّق الوجود به، ومتعلّق الوجود بالمعلول معلول، إلّا أنّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلّة له، وكلّما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً. فليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولى، فإنّ جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف، وهذا محال.

الشرح

هذا البرهان ذكره أرسطو في المقالة الأولى، ثم نقله الفارابي في أول رسالة إثبات المفارقات، وبعد ذلك تعرّض له الشيخ بعبارات موجزة في المقالة الثامنة من الفصل الأول، لكنّه في إلهيات الشفاء بيّنه بالتفصيل، وحكاه صدر المتألّهين في الأسفار عن الشفاء^(١).

تقرير البرهان

لو أخذنا سلسلة مكوّنة من حلقات ثلاث، نجد أنّ في كلّ حلقة من هذه الحلقات توجد خصوصيّة تكوينيّة واقعيّة، وهذه الخصوصيّات هي:

١. الحلقة الأخيرة، وخصوصيّتها أنّها معلولة فقط وليست علّة لشيء آخر؛ إذ ليس تحت هذه الحلقة معلول، لأنّ الفرض ثلاث حلقات فقط.
٢. الحلقة الثانية، وخصوصيّتها أنّها علّة للحلقة التي تحتها ومعلولة لما فوقها.
٣. الحلقة الأولى، وخصوصيّتها أنّها علّة للحلقة الثانية بدون واسطة، وعلّة للحلقة الأولى بواسطة، مضافاً إلى أنّها ليست معلولة لعلّة أخرى.

فاتّضح أنّ كلّ واحدة من الحلقات الثلاث مختصّة بخصوصيّة تكوينيّة واقعيّة، فالحلقة الأولى علّة فقط وليست معلولة لعلّة أخرى، على العكس من الحلقة الأخيرة التي هي معلولة دون أن تكون علّة لشيء آخر، أمّا الحلقة الثانية فهي علّة لما تحتها - الحلقة الأخيرة - ومعلولة لما فوقها وهي الحلقة الأولى.

ففي هذه السلسلة توجد حلقة واحدة لها خصوصيّة الوسط، ولكن يمكن فرض حلقات أخرى تكون لها خصوصيّة الوسط، فتكون علّة لما تحتها

(١) انظر تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ١٩٦.

ومعلولة لما فوقها، لكنّا أخذنا ثلاث حلقات لكي يتبين المطلوب بشكل واضح.
فإذا فرضنا أنّ سلسلة العلل والمعلولات لها حلقات وسط أكثر من
واحدة، فهذه السلسلة لها إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أنّ عدد الحلقات فيها كثير، لكنه متناهٍ.

الحالة الثانية: أنّ عدد الحلقات كثير وغير متناهٍ.

ومن الواضح أنّه في كلتا الحالتين، نجد أنّ حكم الوسط متساوٍ، أي أنّ
الحلقات المعنونة بعنوان الوسط لها خصوصيّة الوسط وهي أنّه تقوم بطرفين،
سواء كانت السلسلة متناهية أم لا.

لكن في الحالة الأولى - السلسلة متناهية - لا إشكال في تحقّقها؛ لأنّ الحلقة
الأولى تكون علّة العلل وهي مستقلة وليس لها خصوصيّة الوسط، فلا يلزم
أيّ محذور في ذلك.

أمّا الحالة الثانية - وهي كون السلسلة غير متناهية - فإنّ جميع حلقاتها ما
عدا المعلول الأوّل، لها خصوصيّة الوسط، ومن الواضح أنّ تحقّق الوسط من
دون طرفين محال؛ لأنّه إذا صار وسط بلا طرف يعني ما فرض وسط ليس
بوسط، وكون شيء وسطاً ولا وسط هو من اجتماع النقيضين.

وبهذا يتّضح أنّ التسلسل في العلل باطل، فلا بدّ من انتهاء السلسلة، إلى
علّة مستقلة غير معلولة لشيء آخر.

وقد ذكر المصنّف في بداية الحكمة أنّ هذا البرهان يجري في كلّ سلسلة
مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت علّة تامّة
أم ناقصة، والناقصة سواء كانت فاعليّة أم غائيّة أم ماديّة أم صورّيّة، ما عدا
العلل المعدّة؛ وذلك لأنّ العلل المعدّة سمّيت عللاً مجازاً لا على نحو الحقيقة،
ومحلّ الكلام في العلل الحقيقيّة.

وهذا ما ذكره الشيخ الرئيس في نهاية البرهان، حيث قال: «وهذا البيان يصلح

٣٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان استعملنا له في العلل الفاعلية بل علمت أن كل ذي ترتيب في الطبع فإنه متناهٍ، وذلك في الطبيعيات»^(١). وكذلك ذهب الميرداماد - في القبسات - إلى شمول هذا البرهان لجميع العلل^(٢)، ووصفه صدر المتألهين بأسد البراهين لإبطال التسلسل^(٣). وقال الشيخ حسن زادة في تعليقه على الأسفار: «إن برهان الوسط والطرف يصح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل من الفاعلية والغائية والصورية والمادية»^(٤).

تقرير الفارابي لبرهان الوسط والطرف

وقد قرّر الفارابي هذا البرهان في رسالة إثبات المفارقات: حيث قال: «البرهان على إثبات الموجود الذي لا سبب له - وهذا يحتاج إلى برهان آخر في أنه مفارق -: لما كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة، وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علّة أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدّة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له؛ وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً؛ إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلّة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلّة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلّة، والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته؛ فإن

(١) انظر الشفاء، الفصل الأوّل، المقالة الثامنة.

(٢) انظر القبسات: ص ٢٢٩.

(٣) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٥.

(٤) تعليقه الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٠١.

الحدوث أيضاً لعلّة هذه صفته. وبالجمله فلا تأثير للفاعل، أي في الحدوث، أي في سبق العدم، أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم، بل هذا له من ذاته، وما له من ذاته، فلا سبب له»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **فَرَسَّ**: «برهان الوسط والطرف أقامه الشيخ في الشفاء».

قرّر الشيخ حسن زادة الآملي برهان الشيخ بتقرير آخر قريب ممّا في الشفاء، حاصله: «بعد ما تحقّق - في ما سلف - أنّ علّة الوجود للشيء موجودة معه، أنّه لو لم ينته سلسلة العلل إلى علّة أولى غير معلولة لكانت السلسلة واسطة بلا طرف، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ المعلول وعلّته وعلّة علّته إذا قيس بعضها إلى بعض كانت علّة العلّة لهما، ولهما نسبة المعلوليّة إليها، والأخير معلول بلا علّة، وعلّة العلّة علّة له بمتوسّط، وهذا المتوسّط علّة له بغير متوسّط، كما أنّه معلول للأولى بلا متوسّط، فإن ترتّبت سلسلة العلل في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصّة الواسطة بالقياس إلى الطرفين؛ وكذلك في ما نحن فيه، أعني إن ترتّب في كثرة غير متناهية؛ لأنك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير، والجمله نفسها معلولة؛ إذ كلّ واحد من آحاد الجمله معلول، والجمله متعلّقة الوجود بآحادها، ومتعلّق الوجود بالمعلول معلول، كما أنّ الجمله علّة للمعلول الأخير وشرط في وجوده، وكلّما زدت في الحصر والأخذ كان ذلك الحكم إلى غير النهاية باقياً، فليس يجوز إذن أن يكون جملة علل موجودة ليس فيها علّة غير معلولة، فإنّ جميع الغير المتناهية واسطة بلا طرف، وهذا محال»^(٢).

(١) رسالة المفارقات، نقلاً عن تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) منظومة الحكمة: ٢، ص ٤٥٣، تعليقة رقم (٢٦).

٣٦٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

- قوله **فُلَيْسَ**: «لكنّ الشرط على أيّ حال».
- هذه الشروط الثلاثة سيأتي البحث عنها في آخر الفصل.
- قوله **فُلَيْسَ**: «وأن تكون مجتمعة».
- بهذا الشرط تخرج أجزاء الزمان والحوادث الزمانية، لأنّ بعضها معدومة عند وجود البعض الآخر، كما سيأتي تفصيله في التنبيه الثاني.
- قوله **فُلَيْسَ**: «وأن يكون بينهما ترتّب».
- المراد من الترتّب هو الترتّب العليّ والمعلولي، أي يكون بين أجزاء السلسلة توقّف بعضها على بعض وجوداً، وقد تقدّم في الفصل الأوّل المراد من المتوقّف والمتوقّف عليه، حيث قلنا أنّ المتوقّف عليه يطلق عليه (علّة) أمّا المتوقّف فيطلق عليه بـ(المعلول) وعلى هذا الأساس لا يتحقّق التسلسل إلّا في سلسلة العلل والمعاليل، وبهذا يتّضح أنّ قوله (والتسلسل في العلل ترتّب معلول على علّة...) من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ، لأنّ التسلسل يقع في جانب العلل وقد يقع في جانب المعاليل.
- قوله **فُلَيْسَ**: «والعلّة هو المستقلّ الذي يقومه... كما تقدّم».
- تقدّم في الفصل الأوّل، أنّ العلّة تقوم المعلول، وأنّ المعلول قائم بعلّته.
- قوله **فُلَيْسَ**: «والجملة متعلّق الوجود به ومتعلّق الوجود بالمعلول معلول». أي: أنّ الجملة المذكورة متعلّقة الوجود بكلّ واحدة منها، وحيث إنّ كلّ واحدة منها معلول، فيلزم أن تكون الجملة كلّها معلولة.
- وبيان آخر: إنّ كلّ واحدة من حلقات السلسلة معلولة، فتكون السلسلة كلّها معلولة أيضاً؛ لأنّ السلسلة ليست إلّا أفرادها.
- قوله **فُلَيْسَ**: «فإنّ جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف».
- ذكر الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة أنّ «التعميم في البرهان وأنّ جميع غير المتناهي يكون واسطة لا طرف وهو محال، وذلك لأنّ

هذا البرهان ارتكز في هذا التعميم على عنواني الوسط والطرف، وهذين العنوانين متضايقان، ومع الشك في وجود الطرف يكون صدق عنوان الوسط على الموجودات التي فرضت غير متناهية مشكوكاً فيه.

لا يقال: يثبت عنوان الوسط لها بإثبات خاصته وهو كون العلوية مشفوعة بالمعلوية.

فإنه يقال: إنما يثبت ذلك في تسلسل العلل، ففرض معلوية الجملة مستلزم لقبول علّة وراءها، وأمّا في غير العلل فليس هناك ما يثبت شيئاً وراء الجملة غير المتناهية حتّى يثبت لها عنوان الوسط. فالسرّ في ثبوت عنوان الوسط للعلل المتّصفة بالمعلوية أيضاً هو ثبوت كونها معلولة، فالتركيز في البيان ليس على ما بالذات، ومع التركيز على عنوان المعلوية يرجع إلى برهان الفارابي، ولعلّه لذلك سمّي بالأسدّ علاوة على كونه أخضر.

وإن سلّمنا في غير العلل صدق كون كلّ واحد من الحلقات متلوّاً بآخر، واستلزامه لكون المجموع متلوّاً بآخر، وسلّمنا صحّة إطلاق الجملة والمجموع على غير المتناهي، كان البرهان جارياً في الحوادث المتعاقبة في طول الزمان أيضاً؛ لصدق أنّ كلّ واحد منها مسبوق بآخر، وليس في البرهان ما يدلّ على اشتراط الاجتماع في الوجود؛ لعدم توقّف عنواني الوسط والطرف على ذلك. ومع الإصرار على هذا الشرط يمكن أن يقال أنّه يكفي اجتماعها في وعاء الدهر كما ذهب إليه السيّد الداماد^(١) واستنتج منه امتناع امتداد الحوادث إلى لا نهاية في جانب الأزل^(٢).

(١) انظر القيسات: ص ٢٢٨.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٤٨ رقم (٢٤٧).

برهان الأسد الأخر

- تقرير البرهان
- تعليق على النص

برهان آخر: - وهو المعروف بالأسد الأخر - للفارابي، أنه إذ كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد الأخير في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فإذا بداهة العقل قاضية بأنه لا بد من أن يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله، حتى يوجد شيء ما بعده؟

وهناك حجج أخرى أقيمت على استحالة التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقشة.

الشرح

عرّف هذا البرهان بأنّه أخصر براهين التسلسل؛ لقلة مقدماته، لذا عبّر عنه ببرهان الأسدّ الأخصر.

تقرير البرهان

إنّ كلّ حلقة من حلقات سلسلة العلل والمعاليل، يتوقّف وجودها على وجود حلقة سابقة عليها؛ لأنّ الفرض أنّ السلسلة هي سلسلة علل ومعاليل، فإذا لم تتحقّق الحلقة السابقة لم تتحقّق الحلقة اللاحقة التي هي معلولة لسابقتها. بعبارة أخرى: إنّنا إذا وضعنا يدنا على أيّ حلقة من حلقات هذه السلسلة اللامتناهية من العلل والمعاليل، وتساءلنا: كيف وجدت؟ فالجواب أنّ وجودها متوقّف على علّتها وهي الحلقة السابقة عليها، ففي هذه السلسلة اللامتناهية تكون جميع حلقاتها مشروطة بوجود علّة لها وهي حلقة سابقة عليها، فإذا كانت جميع حلقات السلسلة اللامتناهية مشروطة بوجود علّة سابقة عليها، لا يمكن أن تدخل أيّ حلقة إلى دار الوجود والتحقّق.

وذلك من قبيل: أنا لو فرضنا أنّ مجموعة من الأشخاص كانوا في سجن، وأرادوا أن يخرجوا من السجن، لكن كلّ واحد منهم شرط أن لا يخرج إلّا إذا خرج أحدٌ قبله، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يخرج أحد منهم، فإذا رأينا أنّهم خارجون من السجن، فلا بدّ أن نحكم بأنّ واحداً منهم على الأقلّ نقض هذا الشرط، وأنّ خروجه ليس مشروطاً بخروج غيره.

وإذا تبين هذا المثال يتضح بطلان التسلسل، فإنّ كلّ شيء لو كان وجوده مشروطاً بوجود شيء سابق عليه لكان اللازم منه أن لا يوجد شيء أصلاً، فإذا رأينا أشياء موجودة، فنحكم بأنّ وجود شيء على الأقلّ غير مشروط بوجود غيره، وهو المطلوب.

قال الحكيم السبزواري: «بديهة العقل تحكم بأنّه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء لم يوجد شيء قبله، ولا يوجد شيء بعده»^(١).

وقد قرّر صدر المتأهّلين برهان الفارابي بالشكل التالي: «وهو أنّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلّا وهو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلّا ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل؛ فإذا بداهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتّى يوجد شيء ما بعده»^(٢).

وهناك براهين أخرى لم يتعرّض لها المصنّف^(٣) لأنّها لا تخلو من مناقشة بحسب تعبيره فلا يخفى.

والشيخ مصباح اليزدي ذكر في تعليقه على نهاية الحكمة «أنّ البراهين التي أقيمت على استحالة التسلسل في قسمين: منها ما يختصّ بتسلسل العلل، ومنها ما يعمّ العلل والمعاليل وغيرها، كما أنّ بعضها يختصّ بالأبعاد كالبرهان السلمي وبرهان المسامطة، وهذان البرهانان وبرهان التطبيق تشكّل من مقدّمات رياضيّة، ويرد عليها أنّ الأحكام الرياضيّة تختصّ بالمقادير المنتهية، فلا يصحّ تعميمها إلى غير المنتهية حتّى تترتب عليها توالٍ فاسدة مذكورة في

(١) منظومة الحكمة: ج ٢، ص ٤٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٦٦.

(٣) نتعرّض لذكر هذه البراهين في البحوث التفصيليّة في نهاية البحث.

٣٧٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

هذه البراهين، وقد أشار الأستاذ فَلَيْسَ إلى أنّ أكثر البراهين لا تخلو من مناقشة، وأمّا البراهين المذكورة في المتن فتختصّ بتسلسل العلل، وإن كان ربّما يعمّم البرهان الثاني إلى غيرها أيضاً^(١).

تعليق على النصّ

• قوله فَلَيْسَ: «بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلّا وهو كالواحد الأخير». جاء في القبسات بهذه العبارة، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله فَلَيْسَ (كالواحد فقط).

• قوله فَلَيْسَ: «كانت علّة العلّة مطلقة للآخرين».

أي كانت علّة العلّة غير معلولة، وهي علّة للمعلولين الآخرين.

• قوله فَلَيْسَ: «وكان للآخرين نسبة المعلوليّة إليها وإن اختلفا».

أي أنّ نسبة المعلول وعلّته إلى هذه العلّة المطلقة نسبة المعلوليّة وإن اختلف المعلول وعلّته في أنّ أحدهما وهو المعلول المطلق معلول لهذه العلّة المطلقة بتوسّط المعلول الثاني، وأنّ العلّة معلول بلا واسطة.

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٢٤٦، رقم (٢٤٤).

الداماد يذهب إلى استحالة

التسلسل التصاعدي لا التنازلي

- مناقشة المصنّف لصاحب القبسّات
- المقام الأوّل: في العلل التامّة
 - ♦ مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف
 - ♦ مناقشة صاحب الوعاية للمصنّف
 - ♦ تعليق الحكيم السبزواري على المحقّق الداماد
- المقام الثاني: جريان البرهانين لاستحالة التسلسل التنازلي في العلل الناقصة
 - ♦ مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف

تنبيه

قال بعضهم: «إنَّ معيارَ الحكم بالاستحالة في كلِّ من البراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل هو استجماعُ شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية، ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد بأن تترتب العلل لا إلى نهاية له، لا في جهة التنازل بأن يترتب معلولٌ على علته، ثم معلولُ المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير النهاية. والفرق بين الأمرين أنَّ العللَ مجتمعةً في مرتبة وجود المعلول ومحيطَةٌ به. وتقدُّمها عليه إنما هو بضربٍ من التحليل، بخلاف المعلولات، فإنَّها ليست في مرتبة علليها، فذهابُ السلسلة متصاعدةً يستلزمُ اجتماعَ العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي تبتدئُ منه السلسلة مثلاً، بخلاف ذهابِ السلسلة متنازلةً، فإنَّ المعلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمعُ على العلة الأولى التي تبتدئُ منها السلسلة مثلاً» - انتهى كلامه ملخصاً.

وأنتَ خيرٌ بأنَّ البرهانيين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابي جاريان في صورتي التصاعد والتنازل جميعاً فيما كانت السلسلة مؤلفةً من عللٍ تامة. وأمَّا العللُ الناقصة فيجري البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدة؛ لوجوب وجودِ العلة الناقصة عند وجودِ المعلول ومعه، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة؛ لعدم وجوب وجودِ المعلول عند وجودِ العلة الناقصة. فما ذكره - من أنَّ معيارَ الاستحالة هو اجتماعُ اللامتناهي في جزءٍ من أجزاء السلسلة وهو متأثٌّ في صورة التصاعد دونَ التنازل - ممنوعٌ.

الشرح

في هذا التنبيه يذكر المصنّف مطلباً ذكره المحقّق الداماد^(١) حاصله: أنّ الشرائط التي ذكرت لاستحالة التسلسل - وهي الترتّب العليّ والمعلولي في حلقات السلسلة - تثبت استحالة التسلسل التصاعدي، ولا تثبت استحالة التسلسل التنازلي، خصوصاً برهان الشيخ وهو برهان الوسط وبرهان الفارابي. وقد ذكر المحقّق الداماد أنّ سبب ذلك هو لأنّ العلة موجودة في مرتبة المعلول، فالمعلول إذا تحقّق في أيّ مرتبة من مراتب الواقع لا بدّ أن تتحقّق العلة في نفس تلك المرتبة، فلا يمكن أن يتحقّق المعلول في مرتبة من مراتب الواقع إلّا بتحقيق علته في تلك المرتبة، وإلاّ لكان المعلول مستقلاً وهو باطل، كما تقدّم. فإذن العلة مجتمعة الوجود في مرتبة معلولها، بخلاف المعلول فإنّه لا يمكن أن يكون في مرتبة علته، ولا يتحقّق في أفق وجودها، لأنّ المعلول أضعف وجوداً من العلة، فلا يكون في مرتبة علته، فهو غير مجتمع في مرتبة علته، وعليه ففي التسلسل التنازلي لا تجري هذه البراهين لاستحالته؛ لفقد شرط الاجتماع في الوجود؛ لأنّ المعلول لا يجتمع مع علته في الرتبة، وبذلك لا يكون التسلسل التنازلي محالاً.

مناقشة المصنّف لصاحب القبسات

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في العلل التامة.

(١) القبسات: ص ٢٣٣.

المقام الثاني: جريان البرهانين لاستحالة التسلسل التنازلي في العلل الناقصة.

المقام الأول: في العلل التامة

ذكر المصنّف أنّ البرهانين مجريان فيما إذا كانت السلسلة تصاعديّة أو تنازليّة، أمّا جريانها في التصاعد فلما تقدّم من استحالة التسلسل في العلل، أمّا جريانها في التنازل فبيانها بالشكل التالي:

في خصوص جريان برهان الشيخ في استحالة التسلسل التنازلي؛ فلاّنه لو ترتّب معلول على علّة، ثمّ معلول المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير نهاية، لكان جميع ما هو علّة ومعلولاً يكون وسطاً - كما هو الحال في التسلسل التصاعدي - ومن الواضح أنّ الوسط يحتاج إلى طرفين، وأحد الطرفين موجود بالفرض وهو العلّة الأولى، فيجب أن يكون الطرف الآخر موجوداً أيضاً وهو المعلول المحض، لأنّه لو لم تنته السلسلة إلى معلول محض ليس علّة لشيء آخر، لتحقّق الوسط من دون طرف، وهو محال.

أمّا بالنسبة لجريان برهان الفارابي لإثبات استحالة التسلسل التنازلي، فلاّ أنّ وجود المعلول مشروط بتحقّق غيره، وهذا الغير سواء كان قبله أم بعده، وعليه يكون برهان الفارابي جارياً في استحالة التسلسل التنازلي أيضاً. وبهذا يتّضح أنّ البرهانين مجريان في استحالة التسلسل التصاعدي والتنازلي.

مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف

أورد الشيخ الفيّاضيّ على ما ذكره المصنّف من جريان برهان الفارابي لاستحالة التسلسل التنازلي بأنّ المعلول هو الذي يتوقّف على وجود علّته، لا أنّ وجود العلّة يتوقّف على وجود معلولها، وعليه فإنّ وجود المعلول هو الذي يشترط وجود علّة سابقة له، ومن الواضح أنّ اشتراط وجود علّة سابقة لوجود المعلول إنّما يتمّ في التسلسل التصاعدي لا التسلسل التنازلي، وهذا ما

٣٧٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

ذكره بقوله: «إنّ برهان الفارابي بنفسه لا يجري في السلسلة المتنازلة؛ إذ لا يصدق أنّ كلّ واحد من آحاد السلسلة النازلة لا يدخل في الوجود ما لم يكن بعده شيء يكون معلولاً له، فإنّ العلة لا يتوقّف وجودها على وجود معلولها»^(١).

ثمّ ذكر - الشيخ - برهاناً آخر لإثبات استحالة التسلسل التنازلي، حيث قال: «نعم إقامة برهان على منوال برهان الفارابي لإبطال التسلسل في السلسلة المتنازلة بأن يقال:

إنّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالفعل لا إلى نهاية إلّا وهو الواحد الأوّل، في أنّه ليس يوجد إلّا ويوجد آخر من بعد، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا توجد إلّا ويوجد وراءها شيء آخر من بعد، فإذا بداهة العقل قاضية بأنّ هناك موجوداً ليس وراءه موجود آخر، فتتناهى السلسلة»^(٢).

ذكر الشيخ وجه المغالطة في كلام المحقّق الداماد، بوجود الفرق بين الاجتماع في الوجود - وهو إن كان المعلول موجود، فلا بدّ أن تكون علته موجودة - وهذا الشرط من شرائط استحالة التسلسل، أمّا الاجتماع في الرتبة - وهو أن يكون المعلول في رتبة علته - فهو ليس من شرائط استحالة التسلسل، وفي المقام - أي في التسلسل التنازلي - نجد أنّ شرط التسلسل وهو الاجتماع في الرتبة متوفّر، سواء تحقّق الإجماع في الوجود أم لا.

نعم، الاجتماع في الرتبة يلازم الاجتماع في الوجود، لكن ليس الاجتماع في الوجود ملازماً للاجتماع في الرتبة.

وهذا ما ذكره بقوله: «كان الأولى أن يتعرّض للمغالطة الموجودة في كلام

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضيّ على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٥٣.

(٢) المصدر السابق.

التسلسل التصاعدي لا التنازلي ٣٧٧

المحقق الداماد ق.م.م.، وهي أنّ ما تعرّض له المحقق الداماد ق.م.م. من وجود العلل في مرتبة وجود المعلول وعدم وجود المعاليل في مرتبة وجود العلل وإن كان حقاً - وذلك لإحاطة العلّة بالمعلول دون العكس - ولكن الشرط في التسلسل ليس هو وجود أجزاء السلسلة في مرتبة جزء من أجزائها، وإنما الشرط هو كونها مجتمعة في الوجود، بأن تكون جميع أجزاء السلسلة موجودة بالفعل، قبال ما إذا انعدمت بعض أجزائها. وإذا اتّضح وجه المغالطة وأنّ الشرط ما هو، يعلم أنّ هذا الشرط متحقق في السلسلة المتنازلة، كما أنّه متحقق في السلسلة المتصاعدة»^(١).

مناقشة صاحب الوعاية للمصنّف

وقد أورد صاحب الوعاية على ما ذكره المصنّف أيضاً، بقوله: «وجه التأمل في برهان الفارابي في صورة التنازل؛ فلأنّ وجود اللاحق مشروط بوجود السابق، ولذا يلزم من عدم السابق المطلق عدم الموجودات اللاحقة - كما تقدّم توضيحه - لكن وجود السابق ليس مشروطاً بوجود اللاحق حتّى يلزم من عدم اللاحق المطلق (وهو المعلول الذي ليس علّة) عدم الموجودات السابقة، اللهم إلا أن يرجع برهان الفارابي إلى نوع من برهان التضاييف بأن يقال - مثلاً - السابق المطلق واللاحق المطلق متضائفان، فلو لم يوجد في السلسلة اللاحق المطلق لم يوجد السابق المطلق، ولو لم يوجد السابق المطلق لم يوجد شيء أصلاً، مع أنّ هناك أشياء موجودة، هذا خلف، لكن ليعلم أنّ برهان التضاييف بأشكاله مغاير لبرهان الفارابي فتدبر»^(٢).

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٥٣.

(٢) وعاية الحكمة: ص ٣٢١.

تعليق الحكيم السبزواري على المحقق الداماد

ذكر الحكيم السبزواري تعليقا على قول المحقق الداماد، حيث قال: «واعلم أنّ غرض السيّد رحمته الله من هذا التحقيق إمّا أنّ التسلسل إلى جانب المعلول ممتنع بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض النازل طولا وإن لم يتناه عرضا، ولكن لا تجري براهين امتناع التسلسل إلى جانب العلة - من التطبيق والتضاييف والحيثيات وغيرها - فيه، وإمّا أنّه ممكن ذاتا فقط، وإمّا أنّه ممكن وقوعا.

والثالث ليس بمقصود قطعاً، كيف؟ ولو وقع ذلك لما انتهت سلسلة البسائط إلى الهيولى ولا العوالم الطولية إلى عالم الملك، أما تسمع قول الإشراقي حيث قال: (يتنزل الأنوار القاهرة الأعلون إلى قاهر لا ينشأ منه نور قاهر في الطبقة الطولية، كالأنوار الحسية حيث تصل في الإفاضة إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنزلات والإصطكاكات) وقول المشائي بانتهاء العقول إلى العقل العاشر؟ والظاهر أنّ الأوّل أيضاً ليس بمقصود، إذ الدليل إنّما دلّ على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة، لا على أنّه لا يمكن أن يكون لشيء لازم وللأزمه لازم وهكذا إلى غير النهاية، غايته أنّه لم يقع. فبقي الشق الثاني.

ثم قال: «أقول: هذا الفرق حق، لكن ليس مؤثراً في عدم إجراء البراهين في التنازل المعلولي، فإنّ الكلام في العلل الحقيقية لا المعدّة، فإذا كانت العلة المقتضية موجودة فالمعاليل كلّها موجودة في زمان واحد وشبهه، إذ تخلف المعلول عن العلة الحقيقية لا يجوز وإن كان وجود كلّ في مرتبة، وإن ترتّب لها وجود ارتفع به التكرّر الرتبي لم تكن سلسلة، لا في التنازل ولا في التصاعد، وحينئذٍ فيجري التطبيق وغيره، لكون الآحاد موجودة عند وجود علّتها في زمان واحد وشبهه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٩، تعليقة رقم (١).

ومن الجدير بالذكر أنّ صدر المتأهّين نقل كلام صاحب القبسات وسكت عنه من دون تعليق سلبي أو ايجابي، ولذا يكتب الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «ليت شعري لم سكت المصنّف رحمته عن النفي والإثبات، ولعلّه سكت تأدّباً، والله تعالى أعلم بمراد عباده»^(١).

المقام الثاني: جريان البرهانين لاستحالة التسلسل التنازلي في العلل الناقصة ذكر المصنّف أنّ البرهانين يجريان في استحالة التسلسل في العلل الناقصة في حالة التسلسل التصاعدي والتنازلي. أمّا استحالته في التسلسل التصاعدي فلو جوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول؛ لما تقدّم من أنّ العلة الناقصة هي التي يلزم من عدمها عدم المعلول، فإذا لم توجد العلة الناقصة لم يوجد المعلول. أمّا في حالة التسلسل التنازلي؛ فلأنّ العلة الناقصة إذا لم تكن موجودة فلا يوجد المعلول.

مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف

الشيخ الفيّاضيّ أورد على مقالة المصنّف في العلة الناقصة بأننا نسأل أنّه في حالة التسلسل التنازلي هل العلة الناقصة موجودة أم لا؟ فإن لم تكن العلة الناقصة موجودة، فلا يوجد تسلسل تنازلي أصلاً، حتّى نقول أنّ التسلسل التنازلي محال أم لا، إذ هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. وإن كانت العلة الناقصة موجودة ضمن العلة التامة، لأنّ العلة الناقصة جزء العلة التامة، فيلزم استحالة التسلسل التنازلي، لتحقيق فرض الاستحالة، بلا فرق بين التسلسل التصاعدي والتنازلي. وهذا ما ذكره بقوله: «لا يخفى أنّ العلل الناقصة إن كانت ضمن العلل

(١) المصدر السابق.

٣٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

التامة فهي مجتمعة مع المعاليل، فشرط الاستحالة متحقق، ولا يبقى فرق بين السلسلة المتنازلة والسلسلة المتصاعدة، وإن كانت لا في ضمنها ففرض سلسلة مترتبة منها فرض تحقق المعلول من دون علته التامة وهو محال، سواء كانت السلسلة متناهية أم غير متناهية، وعليه فلا يتحقق هناك سلسلة متنازلة حتى يبحث عن شمول أدلة استحالة التسلسل لها^(١).

تعليق على النص

• قوله **فَلْيَرَأَى**: «قال بعضهم».

المراد به السيد المحقق الداماد في القبسات.

• قوله **فَلْيَرَأَى**: «وأنت خير بأن البرهانين المتقدمين... جاريان في صورتى

التصاعد والتنازل».

ذكر صاحب الوعاية توجيهاً لكلام المحقق الداماد، حيث قال: «ليس مراد المحقق الداماد من الاجتماع في الوجود ما توهمه المصنّف من قاعدة (وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة) وقاعدة (وجوب وجود العلة عند وجود المعلول) حتى يرد على المحقق إشكال المصنّف بأن الاجتماع كما يتحقق في صورة التصاعد يتحقق في صورة التنازل إذا كانت العلل المفروضة فيها تامة، بل مراد المحقق من الاجتماع في الوجود ما تقدّم آنفاً من أن المعلول في أي مرتبة تحقق، تحققت العلة في نفس تلك المرتبة، وذلك لأنّ شئيّة المعلول بنفس شئيّة علته، فتحقق المعلول في أي مرتبة بنفس تحقق العلة في تلك المرتبة^(٢) فإذاً: العلة مجتمعة الوجود في مرتبة معلوها بخلاف المعلول، فإنّه لا يكون في مرتبة علته ولا يتحقق في أفق وجودها، فهو غير مجتمع

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضيّ على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٥٣.

(٢) وهذا هو الذي يعبر عنه بالمعية القيومية.

الوجود في مرتبة علته، فإذا شرط الاجتماع في الوجود موجود في السلسلة المتصاعدة وغير موجودة في السلسلة المتنازلة، فأشكال المصنّف غير وارد على المحقّق^(١).

ثمّ ذكر بأنّ المحقّق الداماد جعل اتّحاد جهة ذهاب السلسلة وجهة الترتّب والاجتماع من شروط الاستحالة، «وهذا الشرط موجود في السلسلة المتصاعدة فقط، لأنّ جهة اللانهاية فيها إلى الفوق وجهة الاجتماع والترتّب كذلك إلى الفوق، فالجهات متوافقة (إذ كلّ معلول يتوقّف على علته وعلته فوقه لا دونه، فهو مترتّب على ما فوقه لا على ما دون، وكذا العالي يجتمع مع السافل، بخلاف العكس - كما تقدّم - فالاجتماع للعالي لا للسافل، فجهة الاجتماع إلى الفوق وهي جهة اللانهاية) لكن هذا الشرط غير موجود في السلسلة المتنازلة فإذا شرط أيضاً غير موجود في السلسلة المتنازلة، فلا يجري فيها أدلة استحالة التسلسل، فأشكال المصنّف غير وارد. نعم، يمكن الإشكال على المحقّق بأنّ جريان أدلة التسلسل غير متوقّف على الاجتماع بهذا النحو وعلى اتّحاد الجهة فتدبر^(٢).

ثمّ قال: لكي يتّضح ما ذكرنا ينبغي نقل كلام المحقّق. وإليك نصّ كلام المحقّق الداماد، وهو: «نقول في صورة التصاعد تكون العلل المترتبة المتصاعدة إلى لا نهاية مجتمعة الحصول بأسرها لا محال في مرتبة ذي المعلول الأخير، فيكون الترتّب والاجتماع في الوجود جميعاً في جهة اللانهاية، فأما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون متحقّقة في مرتبة ذات العلة. أليس المعلول لا يتصحّح له الوجود في مرتبة ذات العلة على خلاف الأمر في العلة؟

(١) وعاية الحكمة: ص ٣٢١.

(٢) وعاية الحكمة: ص ٣٢١.

٣٨٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

فإنَّها واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلول بتة فإذن ليس يتحقَّق شيء من المعلولات في مرتبة ذات شيء من العلل، فضلاً عن تحقُّق المعلولات الغير المتناهية في مرتبة ذات العلَّة. فإن في المعلولات المرتَّبة إلى لا نهاية تكون اللانهاية جهة، هي جهة الترامي والتنازل، والترتَّب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة أخرى خلاف تلك الجهة وهي جهة الترقِّي والتصاعد فليتبسَّر»^(١).

(١) راجع: القبسات: ص ٢٣٤ وص ١٨٤.

شروط استحالة التسلسل

- أن تكون أجزاء السلسلة موجودة بالفعل.
- أن تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود.
- أن تكون مترتبة بعضها على بعض ترتيباً عللياً ومعلولياً.
- تعليق على النصّ

تنبيه آخر: تقدّم أنّ التسلسل إنّما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل وأن تكون مجتمعة في الوجود وأن يترتب بعضها على بعض. فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل، لأنّ الموجود منه متناهٍ دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة في الوجود كالحوادث الزمانيّة بعضها معدومة عند وجود بعض؛ لتناهي ما هو الموجود منها دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود، لكن لا ترتّب بينها، وهو توقّف البعض على البعض وجوداً، كعدد غير متناهٍ من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها. والوجه في ذلك أنّه ليس هناك مع فقد شيء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غير متناهية حتى يجري فيها براهين الاستحالة.

الشرح

الغرض من عقد هذا التنبيه هو لأجل بيان شروط استحالة التسلسل، وقد تقدّم في بداية هذا الفصل بيان هذه الشروط، وفي المقام يزيد بها توضيحاً. وهذه الشرائط هي:

الشرط الأول: أن تكون أجزاء السلسلة موجودة بالفعل.

الشرط الثاني: أن تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود.

الشرط الثالث: أن تكون مترتبة بعضها على بعض ترتباً عللياً ومعلولياً.

وعلى هذا الأساس لو كانت بعض أجزاء السلسلة موجودة بالقوة، من قبيل بعض مراتب العدد، فلا يستحيل تسلسلها؛ لفقد الشرط الأول وهو الوجود بالفعل، لأنّ الوجود من العدد بالفعل يكون متناهياً، وإن كانت المراتب الذاهبة إلى الأعلى غير المتناهية موجودة بالقوة، فهذا التسلسل ليس مستحيلاً؛ لعدم وجود سلسلة غير متناهية بالفعل. مثلاً: إنّ كلّ جسم ينقسم إلى لا نهاية، أي: إنّ لا يقف، بمعنى أنّ عدد أجزائه الموجودة بالفعل بعد كلّ انقسام متناهٍ دائماً، وإن كانت المراتب العالية الذاهبة إلى غير نهاية موجودة بالقوة، فمثل هذا لا يستحيل تسلسله؛ لفقد الشرط الأول، وهو عدم وجود أجزاء السلسلة اللامتناهية بالفعل.

أمّا الشرط الثاني - وهو الاجتماع في الوجود - فلو كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل لكنّها فاقدة للشرط الثاني، فلا يستحيل تسلسلها، من قبيل الحوادث الزمانيّة التي تترتب بعضها على بعض كالعناصر، حيث تتركّب فتتحوّل إلى معدن، والمعدن يتحوّل إلى نبات، ثمّ إلى حيوان ثمّ إلى إنسان ثمّ

يصير جماداً وهكذا، فهذه الحوادث على مبنى دوام الفيض وأزليّة المادّة غير متناهية؛ لأنّها موجودة بوجود الله تعالى، ولكنّها غير مجتمعة في الوجود، لأنّ كلّاً منها إنّما يتكوّن بعد فساد سابقه وقبل وجود لاحقه.

أمّا الشرط الثالث وهو الترتّب العليّ بين أجزاء السلسلة، فلا يستحيل التسلسل - حتّى لو توفّر الشرطان الأوّل والثاني - إذ لو لم يكن بينها ترتّب عليّ ومعلولي، وكانت موجودات متفرّقة لا ترتّب عليّ بينها، لم تجر فيها البراهين السابقة التي تتوقّف على الترتّب العليّ كبرهان الفارابي أو برهان الوسط وبرهان الربط.

تعليق على النصّ

• قوله **فَرَجَّ**: «تقدّم أنّ التسلسل إنّما يستحيل فيما...» تقدّم في بداية الفصل عند تعريف التسلسل.

• قوله **فَرَجَّ**: «وكذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود».

ذكر صاحب وعاية الحكمة أنّ اعتبار هذا الشرط في جريان كلّ من البراهين ممنوع، فإنّ بعضها جار وإن لم يعتبر فيه هذا الشرط كبرهان التطبيق الذي اخترعه المحقّق الطوسي، ولذا أجرى نفسه هذا البرهان في إثبات تناهي الحوادث الماضية المتعاقبة.^(١) وكبرهان الفارابي فإن حصل هذا البرهان عبارة عن أنّ الوجودات اللاحقة مشروطة بوجود السابق المطلق، فلو لم يتحقّق السابق المطلق لم يتحقّق شيء أصلاً، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى موجود في الأمور المترتبة المتعاقبة في الأزمنة المختلفة، فلو كان هناك أمور غير متناهية بالفعل بحيث يتوقّف بعضها على بعض لجرى فيه هذا البرهان، نعم اعتبار هذا الشرط في برهان المصنّف لازم؛ لأنّ هذا البرهان يعتمد على الوجود

(١) نقد المحصّل: ص ٢٠٩؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٥١.

٣٨٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الرابط والوجود الرابط لا يمكن تحقّقه إلّا مع تحقّق ما يرتبط به، وكذا في برهان الشيخ؛ لأنّ هذا البرهان يعتمد على أنّ مجموع ما كان علّة ومعلولاً وسط، فإذا لم يكن أفراد المجموعة مجتمعة في الوجود لم يتحقّق هناك وسط حتّى يجري فيه البرهان، لأنّ ثبوت الوسطيّة للمجموعة فرع ثبوت المجموعة والمفروض أنّ المجموعة لا توجد في زمان ما»^(١).

ثمّ تعرّض إلى السبب في اعتبار الفلاسفة لاشتراط الاجتماع في الوجود، هو حذر الفلاسفة «من لزوم الحدوث الزمانيّ للعالم المادّي كما يعتقد المتكلّمون، لكن دفع مزعمة الحدوث بمعنى كون العالم مسبوقاً بالعدم الزماني لا يتوقّف على اعتبار هذا الشرط في أدلّة بطلان التسلسل، فإنّ العالم المادّي لا يكون حادثاً زمانياً وإن كان التسلسل في الأمور المتعاقبة غير المتناهية محالاً؛ وذلك لأنّ مجموع العالم المادّي حقيقة واحدة سيّالة، كما سيأتي، والكثرة في الحقيقة السيّالة ليست بالفعل، بل بالفرض، فليس في العالم المادّي حوادث متكرّرة بالفعل فضلاً عن كونها غير متناهية حتّى يجري فيه البراهين»^(٢).

(١) وعاية الحكمة: ص ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٤.

البراهين المتقدمة تثبت استحالة التسلسل

في جميع العلل

- استدلال صدر المتأهّين على استحالة التسلسل في جميع العلل
- صور التسلسل غير المتناهية في العلل الصوريّة
- استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة
- بحوث تفصيليّة

(١) البراهين على استحالة التسلسل

١. برهان التطبيق
٢. برهان التضايّف
٣. برهان الحيثيّات
٤. برهان آخر
٥. برهان آخر
٦. برهان السلم
٧. برهان الترتّب
٨. برهان الإمكان والوجوب
٩. برهان المسامّة

(٢) الاستدلال ببطلان التسلسل على إثبات الواجب تعالى

(٣) كلام الشيخ حسن زادة في استحالة التسلسل

تنبيه آخر: مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها من العلل الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة، كما أنّ مقتضاها استحالته في العلل التامة، لأنّ الملاك في الاستحالة ذهابُ التوقّف الوجوديّ إلى غير النهاية، وهو موجودٌ في جميع أقسام العلل. ويتبيّن بذلك أيضاً: استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة، كأن يكون مثلاً للجنس جنسٌ إلى غير النهاية أو للفصل فصلٌ إلى غير النهاية، لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة مأخوذتين لا بشرط، على أنّ الماهيّة الواحدة لو تركّبت من أجزاء غير متناهية، استحالَ تعقّلها، وهو باطل.

الشرح

مراد المصنّف من عقد هذا التنبيه هو الإشارة إلى أنّ مقتضى البراهين المتقدّمة على استحالة التسلسل، تثبت الاستحالة في جميع العلل، أي في العلة الفاعليّة والصوريّة والمادّية والغائيّة.

بيان ذلك: أمّا التسلسل في العلة الغائيّة فهو من قبيل أنّ الفعل الواحد له غاية وهذه الغاية لها غاية أخرى، وهكذا لا إلى نهاية.

والتسلسل في العلة المادّية من قبيل أنّ الشيء الواحد مركّب من مادّة وصورة، وهذه المادّة لها مادّة وصورة، ثمّ هذه المادّة الثانية لها مادّة وصورة، وهكذا لا إلى نهاية.

والتسلسل في العلة الصوريّة من قبيل: أنّ الشيء الواحد مركّب من مادّة وصورة، وهذه الصورة أيضاً مركّبة من مادّة وصورة، وهكذا لا إلى نهاية.

لكن لا يخفى أنّه ليس جميع البراهين المتقدّمة تثبت استحالة التسلسل في هذه العلل، بل بعض البراهين تثبت ذلك، كبرهان الوسط والطرف للشيخ الرئيس وبرهان الفارابي؛ لأنّ ملاك الاستحالة - وهو التوقّف الوجودي - الذي يستجمع الشرائط الثلاثة لاستحالة التسلسل وهي الاجتماع في الوجود وكون أجزاء السلسلة موجودة بالفعل والترتّب العلي... أمّا برهان المصنّف فهو مختصّ بالعلل المفيضة للوجود، كما تقدّم.

استدلال صدر المتألّهين على استحالة التسلسل في جميع العلل

ذكر صدر المتألّهين أنّ استحالة التسلسل شاملة لجميع العلل من الفاعليّة والغائيّة والصوريّة والمادّية.

البراهين المتقدمة تثبت استحالة التسلسل ٣٩٣

أما بالنسبة لاستحالة التسلسل في العلل الغائية، فلا تها علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً، فهي ملحقة بالعلة الفاعلية، فالأدلة الدالة على استحالة التسلسل في العلل الفاعلية - كما تقدّم بيانها - دالة على استحالة التسلسل في العلل الغائية أيضاً.

أما استحالة التسلسل في العلل الصورية، فلأن العلة الصورية شريكة للعلة الفاعلية، والأدلة الدالة على استحالة التسلسل في العلة الفاعلية تشملها. أما استحالة التسلسل في العلل المادية، فإن العلة المادية وإن لم تكن علة فاعلية، لكنّها فعل للعلة الفاعلية، وحيث إنّ ثبت استحالة التسلسل في العلل الفاعلية، ثبت تناهي فعلها أيضاً، فتكون العلة المادية متناهية^(١). وهذا ما ذكره بقوله في الدلالة على تناهي العلل كلّها:

«البراهين المذكورة دلّت على أنّ العلل من الوجوه كلّها متناهية وأنّ في كلّ منها مبدأ أول، وأنّ مبدأ الجميع واحد؛ وذلك لأنّ الفاعل والغاية لكلّ شيء هما أقدم من المادّة والصورة، بل الغاية أقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية؛ لأنّ الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنّهما أقدم من هاتين؛ على أنّ الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار، فهي داخلية في طبقة الفاعل كالغاية. فالبيان الدالّ على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل وإن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية»^(٢).

وهناك وجه آخر ذكره صدر المتألّهين لاستحالة التسلسل في العلل الصورية حاصله: بناء على ما تقدّم في ثانيا البحث من أنّ العلة الصورية لو كانت لا متناهية، يلزم أن تكون الماهية لا متناهية أيضاً - لأنّ الصورة هي

(١) انظر رحيق مختوم للشيخ جواد آملی، القسم الثالث من الجزء الثاني: ص ١٦١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٧٠.

٣٩٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الفصل لا بشرط - فيلزم أن تكون للماهية فصول لا متناهية، فلا يمكن تعقلها؛ لعدم إمكان إدراك اللامتناهي، والحال أننا نتعقلها، فيدلّ على أنها متناهية. وهذا ما ذكره بقوله: «وأما تناهي العلل الصوريّة فهو من جهتين: إحداهما: أن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة...، وثانيتهما: أن الصور أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون للماهية الواحدة أجزاء غير متناهية»^(١).

لكنه فَيَتَرَكُ ذكر بحثاً مفصلاً لإثبات استحالة التسلسل في العلل المادية، حاصله: أن مادة الشيء تطلق على معنيين:

المعنى الأول: هو الجزء القابل للصورة.

المعنى الثاني: هو الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءاً قابلاً لشيء آخر، كالماء إذا صار هواءً، فإنّ الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية. وإذا تبين ذلك نقول: أما تناهي المواد بالمعنى الأول - الجزء القابل للصورة - فلاّنه لو كان قابلاً لكلّ قابل آخر لا إلى نهاية، لكانت أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية، وهو محال، لأنّ الماهية مركّبة من المادة والصورة، وأنّ الجنس عين المادة، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار، وكذا الحال في الصورة والفصل، فإذا فرضنا أن العلة المادية لا متناهية، يلزم أن تكون الماهية مركّبة من أجناس وفصول لا متناهية، فلا تكون قابلة للإدراك، لعدم إمكان إدراك؛ الذهن للامتناهي، وبهذا يتّضح استحالة التسلسل في المادة بالمعنى الأول.

أما استحالة التسلسل في المادة بالمعنى الثاني - وهو الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءاً قابلاً لشيء آخر - فلاّنّ مادة الهواء إذا قبلت الصورة المائية فمادة الماء يمكن أن تقبل الصورة الهوائية، وفي هذه الحالة يمكن انقلاب كلّ من الماء إلى الهواء، والهواء إلى الماء، وإذا كان كذلك فلا تكون إحداهما مادة للأخرى أولى من الثانية، فلا تكون إحداهما مقدّمة على الأخرى.

(١) المصدر السابق: ج ٢، ص ١٧١.

نعم، في حالة واحدة لا يستحيل فيها التسلسل إلى ما لانهاية، كما لو قلنا أنّ شخصاً من الماء له تقدّم بشخصه على شخص آخر من الهواء، إذ لا مانع أن تكون لكلّ مادّة مادّة، أخرى إلى ما لانهاية، أي يكون كلّ شخص يتولّد منه شخص آخر قبله وهكذا، إذ في هذه الحالة لا يتوفّر أحد شرائط استحالة التسلسل وهو الاجتماع في الوجود، وعليه فلا تجري فيها براهين استحالة التسلسل، كما هو الحال في أشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها، فلا مانع من تسلسلها لا إلى نهاية.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «إنّ مادّة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة، وقد يراد به الذي من شأنه أن يصير جزءاً قابلاً لشيء آخر، كالماء إذا صار فيه هواء، فإنّ الجزء القابل للصورة المائيّة صار قابلاً للصورة الهوائيّة، فنقول: أمّا تناهى المواد بالمعنى الأوّل؛ لأنّه لو كان لكلّ قابل قابل آخر إلى لا نهاية، لكان أجزاء الماهيّة الواحدة غير متناهية، وذلك محال.

وأما بيان تناهى المواد بالمعنى الثاني؛ فلأنّ مادّة الهوائيّة إذا أمكن أن يقبل صورة المائيّة فمادّة الماء أيضاً يصحّ أن يقبل الصورة الهوائيّة، فإذا يصحّ انقلاب كلّ منهما إلى الأخرى. وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادّة الأخرى من الآخر، بأن يكون مادّة الأولى، بل ليس ولا واحد منهما مقدّماً على الآخر في النوعيّة، بل يجوز أن يكون شخص من المائيّة تقدّم بشخصيّة على شخص آخر من الهواء، ونحن لا نمنع من أن يكون لكلّ مادّة، مادّة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة، فلو لم تكن للصورة نهاية، أي يكون كلّ شخص فهو إنّما يتولّد من شخص آخر قبله؛ لأنّ هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٧٠.

صور التسلسل غير المتناهي في العلل الصوريّة

وفي المقام لا بأس بذكر ما أفاده الشيخ مصباح اليزدي في بيان صور التسلسل غير المتناهي في العلل الصوريّة، ويمكن بيانه من خلال الوجوه التالية^(١):

الوجه الأوّل: لو كانت المركّبات الموجودة في زمان واحد غير متناهية، فتكون صورها غير متناهية أيضاً. وفي هذه الصورة لا تجري فيها براهين استحالة التسلسل؛ لفقد شرط الترتّب فيها، إلّا على مذهب من لا يرى الترتّب شرطاً في التسلسل، فيمنع وقوع حوادث غير متناهية في زمان واحد استناداً على براهين التسلسل.

الوجه الثاني: لو كانت المركّبات المتعاقبة في طول الزمان غير متناهية، فتكون صورها غير متناهية أيضاً، وهذا الوجه لا يشمل براهين التسلسل لفقد شرط الاجتماع في الوجود.

الوجه الثالث: أن تكون الصور متعاقبة على مادّة واحدة بالكون والفساد، وهذا أيضاً ممّا لا يمنعه جمهور الفلاسفة.

الوجه الرابع: أن تكون الصور متراكبة على مادّة واحدة في زمان واحد - عند من يجوز تراكم الصور المتعدّدة بالفعل - وهذا مستحيل لتناهي كلّ موجود مادّي. وأمّا جريان براهين التسلسل فيها فممنوط بجريانها في المعاليل، لأنّه لا عليّة بين الصور إلّا من جهة توقّف كلّ صورة عالية على صورة سافلة، والصورة السافلة تعدّ مبدأ السلسلة، فغاية ما يلزم منه تسلسل المعاليل لا تحقّقها بلا علّة مبتدئة.

الوجه الخامس: أن تفرض لكلّ صورة صورةً أخرى لا على وجه

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٥٠ رقم (٢٥٢) بتصرّف يسير.

الترابك، بل على وجه التضامن، بأن تكون كلّ صورة مركّبة من جزئين يكون أحدهما علّة صوريّة للمجموع وهكذا إلى غير النهاية.

وهذا الفرض مضافاً إلى أنه ينافي بساطة الصورة وتناهي الموجودات المادّية، يكون مجرى براهين التسلسل أيضاً حتّى عند من يخصّها بالعلل، سوى البرهان الأوّل المذكور في المتن؛ حيث إنّّه يختصّ بالعلل المفيضة كما نبّهنا عليه، لكنّ الكلام في عدّ الصورة علّة للمركّب، فلنقائل أن يمنع ذلك استناداً إلى أنّ المجموع المركّب عنوان انتزاعيّ، وليس بين المادّة والصورة وبين المجموع تأثير وتأثر خارجيّ حتّى يصدق عليه عنوان العلّة حقيقة ويثبت لها أحكام العلّة ممّا يختصّ بالتأثير العيني^(١)، مضافاً إلى ما في وجود الهوى من الشكّ، لو لم يكن نفيها معلوماً.

وأما فرض تعدّد الصور العرضيّة للمادّة الواحدة ففرض ساقط، فضلاً عن لا تنهايتها، لأنّ بتعدّها تتعدّد المادّة، ويرجع الأمر إلى الوجه الأوّل. وممّا تقدّم يتّضح حال العلل المادّية في التناهي وعدمه، وجريان براهين التسلسل فيها.

وأما العلّة الغائيّة فهي التي لأجلها يصدر الفعل عن الفاعل، ووجودها الخارجي وإن كان متأخراً عن الفعل وليس له عليّة للفعل المتقدّم عليه إلا أنّ وجودها العلمي متقدّم عليه ومتّمّ لفاعليّة الفاعل، وسيأتي تفصيل الكلام فيها. وأما عدم تناهي العلل الغائيّة^(٢) فيتصوّر على وجوه:

أحدها: أن تكون لأمر غير متناهية مجتمعة في الوجود علل غائيّة غير متناهية، بحيث يكون لكلّ واحد منها علّة غائيّة متناهية. وهذا كالوجه الأوّل

(١) سيأتي تفصيل ذلك في بحث العلّة الصوريّة والمادّية.

(٢) راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٩ وص ٢٦٥؛ والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٣٩؛ والتحصيل: ص ٥٥٩.

٣٩٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

المذكور في العلل الصوريّة.

ثانيها: أن تكون لأمر متعاقبة غير متناهية علل غائيّة كذلك، وهذا بحذاء الوجه الثاني من الوجوه المذكورة هناك.

وثالثها: أن تتناوب العلل الغائيّة في طول زمان وجود المعلول، بحيث يكون وجوده في الزمان الأوّل معلولاً لعلّة غائيّة خاصّة، وفي الزمان الثاني معلولاً لغاية ثانية، وفي الزمان الثالث لغاية ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الوجه - على فرض صحّته - يحاذي الوجه الثالث المذكور في العلل الصوريّة.

رابعها: أن تكون لفعل واحد غاية، وللغاية غاية أخرى وهكذا، بحيث يكون الوصول إلى كلّ غاية ذريعة إلى الوصول إلى غاية فوقها. وتسلسل مثل هذه الغايات مستحيل، لأنّ المفروض توقّف وجود المعلول عليها، فيجري فيه برهان الفارابي وبرهان الشيخ، بل البرهان الأوّل أيضاً، لأنّ العلة الغائيّة متمّمة لفاعليّة الفاعل كما أشرنا إليه.

وأما فرض كون الغاية متضمّنة لغاية أخرى حتّى يتناظر مع الوجه الخامس مع الوجوه المذكورة في العلل الصوريّة فساقط، لأنّ العلة الغائيّة مغايرة لوجود المعلول، فلا يصحّ أن تكون الغاية مشتملة على غاية أخرى، سواء في الوجود العيني أو العلمي. لكن يتصوّر هاهنا وجه آخر لا يجري في العلل الصوريّة، وهو اجتماع غايات متعدّدة لفعل واحد، وحكمه نظيره حكم الوجه الأوّل.

استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة

استدلّ المصنّف على استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة بوجهين:

الوجه الأوّل: بناء على ما تقدّم من استحالة التسلسل في العلل الماديّة

الصوريّة، يتبيّن استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة أيضاً؛ وذلك لأنّ المادّة هي الجنس، والصورة هي الفصل؛ إذ لا فرق بين المادّة والجنس وبين الصورة والفصل إلّا بالاعتبار؛ لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا، وعليه فيستحيل أن يكون للماهيّة جنس ولهذا الجنس جنس آخر لا إلى نهاية، فإذا استحال التسلسل في المادّة كما تقدّم، كذلك يستحيل التسلسل في الجنس أيضاً، وكذا يستحيل أن يكون للجنس فصل ولهذا الفصل فصل آخر لا إلى نهاية.

الوجه الثاني: إذا كانت أجزاء الماهيّة غير محدودة، فلا يمكن تعقلها، لعدم إمكان تعقل الشيء اللامحدود، وهو باطل بالوجدان؛ لأنّا نتعقل الأشياء التي حولنا، وبهذا يتّضح استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة.

وبعبارة أخرى: إنّ الماهيّة هي ما يقال في جواب ما هو، والقول - وهو الحمل - يتوقّف على تعقل المحمول وتصوّره. فإذا استحال تعقل ماهيّة، استلزم خروجها عن كونها ماهيّة. هذا خلف.

تعليق على النصّ

• قوله فَرَسَخَ: «لو تركّبت الماهيّة من أجزاء غير متناهية، استحال تعقلها». أورد الشيخ الفيّاضيّ على الوجهين اللذين ذكرهما المصنّف في استحالة تسلسل أجزاء الماهيّة بأنّه «لا يمكن التعويل على شيء من الوجهين؛ لأنّ الذي يمكن تسليمه من لوازم الماهيّة هو قبولها للفهم وللحمل، لا المفهوميّة والمحموليّة بالفعل، وقبولها للأمريّن لا ينافي قصور الفاعل عن الفهم والحمل، لمكان محدوديّة علمه، لأنّ ذلك يرجع إلى عجز الفاعل ونقصه في فاعليّته، لا إلى انتفاء قابليّة القابل وانعدامها»^(١).

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضيّ على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٥٧.

بحوث تفصيلية

المبحث الأول: البراهين على استحالة التسلسل

ذكر الفلاسفة والمتكلمون براهين كثيرة على إبطال التسلسل، وبعض هذه البراهين كانت موضع قبول الجميع، والبعض الآخر أصبحت مورداً للنقد والاعتراض.

ولعل أكثر من ذكر هذه البراهين مع بيان الاعتراضات الواردة عليها هو صدر المتألهين، حيث نقل في الأسفار هذه البراهين مع اعتراضاتها، فضلاً عن إضافاته فذكر.

وفي هذا المبحث نشير إلى أهم البراهين التي أقيمت على إبطال التسلسل. وقد تقدم أن العلامة الطباطبائي ذكر ثلاثة من هذه البراهين، فلا نعيدها.

١. برهان التطبيق

قبل تقرير هذا البرهان لا بأس بالإشارة إلى نقطة مرتبطة به، وهي أن هذا البرهان يجري في الأشياء التي يتوفر فيها أمران، الأول: أن تكون جميع الموجودات في السلسلة موجودة بالفعل، والثاني: أن تكون هذه الموجودات مترتبة بعضها على بعض، وهذا الترتب أعظم من الترتب العلي والمعلولي أو الترتب في الأبعاد والمقادير والأعداد الطبيعية. وحيث إن البعض اشترط أن يكون الترتب في هذا البرهان ترتباً علياً ومعلولياً، لذا يقرر هذا البرهان بتقريرين:

التقرير الأول: على أساس الترتب العلي والمعلولي

لو وجدت سلسلة من العلل والمعالي غير المتناهية من طرف، لکنها

البراهين المتقدمة تثبت استحالة التسلسل ٤٠١

متناهية من الطرف الآخر، فلو قطعنا من الطرف المتناهي بعض الحلقات، فتحصل لدينا سلسلتان، إحداهما السلسلة الناقصة التي قطع منها بعض الحلقات، والأخرى التامة التي لم يقطع منها شيء.

وهذا الفرض لا يخرج عن إحدى حالتين:

الحالة الأولى: إمّا أن تكون السلسلة التامة متساوية مع الناقصة، بمعنى أنّ كلّ حلقة في السلسلة التامة لها مقابل من السلسلة الناقصة، ففي هذه الحالة يلزم التساوي بين السلسلتين، وهو خلاف الفرض، لأنّ الفرض أنّ إحدى السلسلتين أقلّ من التامة بمقدار ما قطع من الناقصة، فلو كانتا متساويتين، لزم تساوي الجزء مع الكلّ وهو محال بالضرورة.

الحالة الثانية: عدم تساوي السلسلتين، وأنّ السلسلة التامة أكثر من الناقصة بمقدار ما قطع من الناقصة من حلقات، فإذا تعيّن بحسب التطبيق هذا الفرض، فلا بدّ أن تنتهي السلسلة الزائدة بمقدار ما نقص من السلسلة الناقصة، ولازم ذلك هو تناهي السلسلتين، لأنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ.

وهذا ما ذكره التفتازاني بقوله: «الوجه الثاني، ويسمّى برهان التطبيق، وعليه التعويل في كلّ ما يدعى تناهيه أنّه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علّة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحد، فتحصل جملتان إحداهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثمّ تطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ والجزء وهو محال. وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلّا بأن يوجد جزء من التامة، لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها إلّا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها؛ ضرورة أنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ»^(١).

(١) شرح المقاصد: ج ٢، ص ١٦٨.

التقرير الثاني: على أساس المقدار الواحد

لو كان لدينا سطح يمتدّ منه خطّان متوازيان لا متناهيان من طرف ومتناهيان من الطرف الآخر، فلو قطعنا من الطرف المتناهي مقدار منه، فيكون الخطّ المقطوع أقلّ من الخطّ الأوّل بمقدار ما قطع، ثمّ نطبق الخطّ الناقص على الخطّ الكامل، فلا يخرج من إحدى حالتين: الأولى: أن يكون الخطّان متساويين، لكنّ هذا محال؛ لا استحالة تساوي الكامل مع الناقص.

الثانية: أن يكون الخطّ الناقص أقلّ من الخطّ الكامل بمقدار ما قطع من الناقص، فيلزم أن يكون الخطّان الكامل والناقص متناهيين، لأنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه^(١).

الإشكالات الواردة على برهان التطبيق

أورد على هذا البرهان عدد من الإشكالات:

الإشكال الأوّل: يتوجّه صوب المقدّمة التي اتّكأ عليها البرهان، وهي المقدّمة القائلة بأنّه إذا كانت إحدى السلسلتين أنقص من الأخرى، لزم تناهيهما. وهذه المقدّمة باطلة؛ لأنّ هذا التطبيق لا يثبت تناهي الطرف الذي فرض أنّه غير متناهٍ، فإنّ غير المتناهي لا يصير متناهياً بنقصان شيء منه، والشيء ربّما يكون متناهياً من جهة وغير متناهٍ من جهة أخرى، وهذا ما ذكره التفتازاني بقوله: «نقض المقدّمة القائلة بأنّ إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها بأنّ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقلّ من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لاتناهيها اتّفاقاً»^(٢).

(١) انظر حكمت إلهي عام وخاصّ (فارسي)، مهدي إلهي قمشه اي: ص ٨٤.

(٢) شرح المقاصد: ج ٢، ص ١٦٨.

البراهين المتقدمة تثبت استحالة التسلسل ٤٠٣

الإشكال الثاني: وهو إشكالٌ نقضي بعدد من الموارد وهذه الموارد هي:

١. لو صحَّ هذا البرهان، للزم أن تكون الأعداد متناهية، مع أنَّ الأعداد لا متناهية باتِّفاق الفلاسفة والمتكلِّمين؛ لأنَّنا يمكن أن نفرض سلسلة من الواحد إلى غير النهاية وسلسلة أخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثمَّ نطبّق بينهما، فيثبت في ضوء هذا البرهان تناهي الأعداد، وهو باطل بالاتِّفاق.

٢. إنَّ لازم برهان التطبيق أن تكون مقدورات الله تعالى ومعلوماته متناهية إذا طُبّق بينها وبين الناقصة منها بوحدة.

بيان ذلك: إنَّ معلومات الله تعالى أعمَّ من الممكن والمحال، فمعلوماته تعالى أكثر من مقدوراته، والحال أنَّ مقدوراته لا متناهية.

٣. لازم هذا البرهان أيضاً أن تكون الحركات الفلكيّة متناهية؛ للتطبيق بين سلسلة هذه الدورة، والدورة التي قبلها - لأنَّ دورات زحل أقلَّ من دورات القمر، لأنَّ زحل يتمُّ دورة في ثلاثين سنة شمسيّة، والقمر يتمُّها في قريب الشهر - والقول بأنَّ الحركات الفلكيّة متناهية، باطل عند الفلاسفة القائلين بقدّم العالم.

٤. عين النقص السابق يرد في مورد النفوس الناطقة؛ إذ بناء على التطبيق، يلزم تناهي النفوس الناطقة، وهو باطل عند الفلاسفة؛ لأنَّهم يقولون بعدم تناهي النفوس الناطقة.

وهذه النقوض ذكرها التفتازاني ونقلها صدر المتألّهين بنفس العبارة، حيث قال: «نقض أصل الدليل بأنّه لو صحَّ لزّم أن تكون الأعداد متناهية لأنّنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ثمَّ نطبّق بينهما، وتناهي الأعداد باطل بالاتِّفاق، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلِّمين، وأن تكون الحركات الفلكيّة متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه

٤٠٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة... وحاصل الاعتراض أننا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة؛ ولا نسلم لزوم تساويهما فإن ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وإن سمي مجرد ذلك تساوياً؛ فلأن استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد إحداهما فوق عدد الأخرى، وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقصت من أحدهما ألوف^(١).

وقد أجيب على هذه النقوض بأنه إذا كانت شرائط استحالة التسلسل متوفرة - وهي الاجتماع في الوجود والترتب بينها - ثبت استحالة التسلسل، أمّا ما ذكر من نقوض فهي بالواقع فاقدة لشرائط استحالة التسلسل.

أمّا النقض بالأعداد، فإنّ برهان التطبيق غير جارٍ فيها، لأنّها - الأعداد - من الاعتباريات، وما هو داخل في الوجود منها فهو متناهٍ «وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنّها عندهم متناهية في الحقيقة، ومعنى لا تناهيها أنّها لا تنتهي إلى حدّ لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر. وأمّا عند الحكماء فيما تكون موجودة معاً بالفعل مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات، فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم؛ لكونها غير مترتبة»^(٢).

إن قيل: ما تقدّم من خروج الأعداد ومقدورات ومعلومات الله تعالى عن برهان التطبيق هو تخصيص للأدلة العقلية، وهو باطل، وعليه يتّضح أنّ قولهم

(١) المصدر السابق: ص ١٦٨؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢،

ص ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه.

بالتخصيص للأدلة العقلية هو اعتراف ببطلان برهان التطبيق.
والجواب: إن هذه الموارد المذكورة خارجة عن الدليل العقلي تخصّصاً لا تخصيصاً، وإلى هذا أشار صدر المتأهّين بقوله: «لأنّا نقول إنّ الدليل لا يجري في صورة النقض، بل يختصّ جريانه بما عداها. أمّا عند المتكلّمين، فنظراً إلى أنّ ما لا تحقّق له لا يمكن التطبيق فيه إلّا بمجرد الوهم واستحضاره، والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين أحادها مفصّلاً، فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار، بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر، فإنّه لا بدّ أن يقع بإزاء كلّ جزء من السلسلتين جزء من الأخرى، فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية، وأمّا عند الحكماء فنظراً إلى أنّ التطبيق بحسب نفس الأمر إنّما يتصوّر فيما له مع الوجود ترتّب وضعي أو طبيعيّ ليوحد بإزاء كلّ جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الأعداد^(١) ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة»^(٢).

تقرير الحكيم السبزواري لبرهان التطبيق

حاصل تقرير الحكيم السبزواري لهذا البرهان هو: «أنّا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فإن كلّ واحد من تلك السلسلة علّة

(١) ذكر الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار أنّ برهان التطبيق لا يجري في الأعداد لأنّ «جميع مراتبها غير موجودة كما في الحركات الفلكية وليس المراد أنّ الأعداد من الاعتبار كما مرّ في مسلك المتكلّمين لأنّ الكمّ المنفصل موجود عند كثير من الحكماء» انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٥، تعليقة رقم (٢).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٤٥؛ شرح المقاصد: ج ١، ص ١٦٨؛ المطالب العلية: ج ٢، ص ١٥١.

٤٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

باعتبار ومعلول باعتبار، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدّد باعتبار النسبتين، فإنّ الواحد من تلك السلسلة من حيث إنّهُ علةٌ مغاير له من حيث إنّهُ معلول، فإذا أطبقنا كلّ ما صدق عليه نسبة المعلوليّة على كلّ ما صدق عليه نسبة العلّية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كلّ واحد منها علةٌ تارة ومن حيث كلّ واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إنّ العلل سابقة على المعلولات في طرف المبتدأ، فإذا المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل، والعلل الزائدة عليها إنّما زادت بمقدار متناهٍ فتكون الجملتان متناهيتين^(١).

٢. برهان التضايف

يعتمد هذا البرهان على وجود التضايف بين بعض المفاهيم، ففي المفاهيم المتضايفة لا بدّ من استدعاء أحدهما للآخر على نحو الفعلية أو الشائيّة، وقد قرّر هذا البرهان بتقريرات متعدّدة منها:

التقرير الأوّل: وهو لصدر المتألّهين، حاصله: أنّ مفهومي العلة والمعلول من المفاهيم المتضايفة، فلو كانت سلسلة العلل والمعالييل غير متناهية، ولم تنته إلى علةٍ محضة غير معلولة لشيء آخر، للزم أن يكون عدد المعلولات أكثر من العلل بواحد، لأنّ كلّ علةٍ لها مضاييف ومقابل وهو المعلول، وفي حالة التسلسل اللامتناهي يبقى المعلول الأخير من دون علةٍ، وهو باطل؛ لأنّ العلة والمعلول متضايفان، وعليه لا بدّ أن يكون التسلسل باطلاً.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقياس استثنائي حيث قال: «لو لم ينته سلسلة

(١) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زاده آملي: ص ١٨٠، وص ١٢٠ بتحقيق الزنجاني.

العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء لزم عدم تكافؤ المتضائفين، لكنّ التالي باطل، فكذا المقدم. أو نقول: لو كان المتضائفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة، لكنّ المقدم حقّ، فكذا التالي.

بيان حقيقة هذا المقدم وبطلان ذلك التالي؛ هو أنّ معنى التكافؤ فيهما أنّهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر، وإذا انتفى انتفى. ووجه اللزوم أنّ المعلول الأخير يشتمل على معلوليّة محضة، وكلّ ممّا فوّقه على عليّة ومعلوليّة، فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليّة محضة لزم في الوجود معلوليّة بلا عليّة^(١).

التقرير الثاني: حاصل هذا التقرير: «لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل، وهو باطل ضرورة تكافؤ العليّة والمعلوليّة.

بيان اللزوم أنّ كلّ علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الأخير»^(٢).

التقرير الثالث: أنّ «نأخذ جملة من العليّات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليّات، ثمّ نطبّق بينهما. فإنّ زادت أحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العليّة والمعلوليّة؛ لأنّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلّ معلوليّة عليّة وإبزاء كلّ عليّة معلوليّة. وإنّ لم تزد، لزم عليّة بلا معلوليّة؛ ضرورة أنّ في جانب التناهي معلوليّة بلا عليّة وهو المعلول الأخير، فيلزم الخلف؛ لأنّ التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٢؛ شرح المقاصد: ج ١، ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٣.

الإشكالات على برهان التضاييف

الإشكال الأول: إنّ المكافئ والمضاييف للمعلول المحض هو عليّة المعلول الذي فوقه بلا واسطة، وليس المضاييف له العلة الذي على رأس السلسلة والتي تكون عليّتها للمعلول المحض بالواسطة.

وأجيب: إنّ المراد من التضاييف بين العلة والمعلول هو أن يوجد بإزاء كلّ معلوليّة عليّة، وهذا يقتضي أن يكون للمعلول المحض عليّة محضة أيضاً^(١).

الإشكال الثاني: هذا الإشكال أورده العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، وحاصله: أنّ هذا البرهان يفترض تسلسل العلل والمعلولات إلى غير النهاية، ممّا يعني وجود المعلول بلا علة، وهو مستحيل، إذ يستحيل أن يوجد معلول من دون علة، وبعبارة أخرى: إنّ سلسلة العلل والمعاليل أعمّ من الناقصة والتامة لا بدّ أن تصل إلى نقطة نهاية، وعليه يتّضح عدم تماميّة هذا البرهان، وهذا ما ذكر بقوله: «يرد على العبارتين جميعاً المنع من تحقّق معلول في الوجود لا يكون علة سواء فرضت السلسلة مؤلّفة من العلل التامة أو الناقصة. وبعبارة أخرى: انقطاع السلسلة من جانب المستقبل ممنوع»^(٢).

٣. برهان الحيثيات

هذا البرهان ذكره شيخ الإشراق في شرح حكمة الإشراق^(٣) وكذلك نقله الميرداماد في القبسات^(٤) وذكره التفتازاني في شرح المقاصد^(٥) ونقله صدر المتألّهين في الأسفار بنفس عبارات المقاصد.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٢، تعليقة رقم (١).

(٣) انظر شرح حكمة الإشراق: ص ١٨٠.

(٤) انظر القبسات: ص ١٥٤.

(٥) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٦٩.

وهذا البرهان يجري في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتيب والأوضاع.

وبيانه: إنّ بين المعلول الأخير - أو الجزء الأخير لجريان هذا البرهان في غير العلل - وبين كلّ واحدة من العلل البعيدة الواقعة في السلسلة، يوجد مقدار متناهٍ، لأنّ هذا المقدار محصور بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهي نفس السلسلة؛ لأنّ السلسلة لا تزيد على المتناهي إلّا بواحد، بحكم الحدس؛ إذ العقل يحسّ بأنه إذا كانت كلّ قطعة من السلسلة متناهية، فلا بدّ أن يكون المجموع متناهياً أيضاً.

قال صدر المتأهّلين: «إنّ ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكلّ من الأمور الواقعة في السلسلة متناهٍ؛ ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهي السلسلة؛ لأنّها حيثنّ لا تزيد على المتناهي إلّا بواحد بحكم الحدس^(١) وأنّه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكلّ جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلّا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدأ مدرّجاً على ما هو المفهوم من قولنا سنيّ ما بين خمسين إلى ستين وإلّا فجزئين، فيصلح الدليل المنظر وإصابة المطلوب، وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم؛ لأنّه قد لا يدعن المقدمة الحدسيّة، بل إنّها يمنعها مستنداً بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين... متناهياً كما في المسافة، وأمّا على تقدير لا تناهيها

(١) ذكر المحقّق اللاهيجي في الشوارق في تعليقه على هذه العبارة: «أنّها تعني أنّ هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم؛ لأنّه قد لا يدعن المقدمة الحسيّة. وبعبارة أخرى: إنّها احتاج البرهان إلى الحدس؛ لعدم إمكان اعتبار العقل في الجانب الآخر واحداً معيّناً كما اعتبر في جانب المعلول، بل يلاحظه مجملاً، فربّما توقّف في ذلك الحكم الأذهان التي لا حدس لها». انظر شوارق الإلهام: ج ١، ص ٢٠٧.

٤١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

كما في السلسلة، فلا؛ إذ لا ينتهي إلى ما... بين آخر أزيد منه، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً^(١).

لكن الحكيم السبزواري لم يسند تناهي المجموع إلى الحدس، وإنما أسنده إلى قاعدة كلية ذكرها المحقق الداماد، وحاصل هذه القاعدة أن حكم كل حلقة من حلقات السلسلة يوجب ثبوت هذا الحكم إلى مجموع الحلقات، فإذا قلنا أن كل فرد من المخلوقات فهو ممكن الوجود، فيثبت أن جميع المخلوقات ممكنة أيضاً.

والحكيم السبزواري ذكر هذه القاعدة بعد تقريره لبرهان الحثيات، حيث قرّر هذا البرهان بهذا النحو: «وهو أنه لو ترتّب حثيات وأمور غير متناهية، فما بين المعلول الأخير أو الجزء الأخير أو كل حثية وبين حثية أخرى، أية حثية كانت من السلسلة متناهية؛ ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين. فالكُل أيضاً متناهٍ. وقالوا: هذا حكم حدسيّ يحكم به العقل المتحدّس، وليس من قبيل حكمه على الكلّ بما حكم به على كل واحد. كأن يقال: كل جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكُل أيضاً دون الذراع. بل من قبيل أن يقال: إذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي، لا يزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع»^(٢).

ثم ذكر هذه القاعدة الكلية للمحقق الداماد التي اعتمدها في البرهان حيث قال: «والقانون الضابط: أن الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد، إذا صحّ على جميع تقادير الوجود لكل من الأحاد مطلقاً، منفرداً كان عن غيره أو ملحوظاً على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً، من غير امتراء. وإن اختصّ بكل واحد واحد بشرط الانفراد، كان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٤.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٥١.

حكم الجملة غير حكم الأحاد»^(١).

والأول: كالحكم بالإمكان على كل ممكن، والثاني: كالحكم على كل إنسان بإشباع رغبة إياه^(٢).

تقرير المحقق اللاهيجي لبرهان الحثيات

وحاصل هذا التقرير بعبارة المحقق اللاهيجي: «أنه لو ترتبت حثيات أو أمور إلى غير نهاية، لكانت أية حثية لا تخلو إما أن تكون ما بين كل حثية من تلك الحثيات مثلاً وما بين حثية أخرى منها أية حثية فرضت متناهيًا أو غير متناه، فإن كان متناهيًا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم أن يكون الكل أيضاً متناهيًا لوقوعه بين حثيتين منها المعلولية والعلية؛ وهذا حكم إجمالي حديسي يحكم به العقل المتحدس، وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد، كما لو قيل: كل واحد من أبعاد هذا الذراع دون الذراع، بل من قبيل ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض على سبيل الاستيعاب الشمولي دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع، فليتفطن. وإن لم يكن متناهيًا على سبيل الكلية، بل كان الواقع بين حثية واحدة وبين حثية أخرى أية حثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين»^(٣).

الإشكالات على برهان الحثيات

أورد على هذا البرهان بالنقض بالأعداد بأن الاستلزام بين الشيء المتألف من أعداد متناهية وبين تناهي المجموع غير تام؛ وهذا ما ذكره صدر المتألهين - بعد أن وصف البرهان بالضعف، حيث قال: «لأنه إعادة للدعوى، بل ما هو

(١) القبسات: ص ٢٢٩.

(٢) انظر شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٥١.

(٣) شوارق الإلهام: ج ١، ص ٢٠٧، الطبع الحجري، نقلاً عن تعليقة الشيخ حسن زاده على منظومة الحكمة: ج ٢، ص ٤٥٢، تعليقة رقم (٢٣).

٤١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

أبعد منه وأخفى؛ لأنّ التآلف من نفس الأحاد أقرب إلى التناهي من التآلف من الأعداد التي كلّ منها متناهية الأحاد، فالمنع عليه أظهر، فإنّه إنّما يتمّ لو كانت عدّة الأعداد متناهية، وهو غير لازم، ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أنّ هذا استدلال بثبوت الحكم، أعني: التناهي لكلّ على ثبوته للكلّ وهو باطل^(١).

٤. برهان آخر

وهذا هو البرهان العاشر في الأسفار، وحاصله: إنّ سلسلة العلل والمعلولات اللامتناهية لا تخرج من إحدى حالتين:
الحالة الأولى: أن تكون السلسلة قابلة للتقسيم بمتساويين، فتكون السلسلة زوجيّة.

الحالة الثانية: أنّ السلسلة غير قابلة للتقسيم بمتساويين، فتكون فرديّة.
وكلّ زوج أقلّ بواحد من الفرد الذي بعده، مثلاً: العدد أربعة أقلّ من الخمسة بواحد، كذلك كلّ فرد أقلّ من العدد الزوجي الذي بعده بواحد، فالخمسة أقلّ من الستّة بواحد، وكلّ عدد أقلّ من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة؛ لأنّه محصور بين حاصرين، إذ إنّهُ إمّا أقلّ منه بواحد أو أكثر منه بواحد، وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «إنّ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إمّا أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أو لا فيكون فرداً، وكلّ زوج فهو أقلّ بواحد من فرد، بعده كالأربعة من خمسة، وكلّ فرد فهو أقلّ بواحد من زوج بعده كالخمسة، من الستّة، وكلّ عدد يكون أقلّ من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة. كيف لا، وهو محصور بين حاصرين هما ابتداءه وذلك الواحد الذي بعده؟»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٦٧.

وأورد على هذا البرهان بأن الزوجية والفردية من خواص الأعداد المتناهية، وهذه الخاصية لا يمكن طرحها في الأمور اللامتناهية، لأن هذا الفرض وهو أن كل عدد أقل من العدد الذي بعده بواحد، وأكثر من العدد الذي قبله بواحد، إنما يتأتى في الأعداد المتناهية المحصورة بين حاصرين، ولا يتم في الأعداد اللامتناهية؛ لأن السلسلة اللامتناهية غير قابلة للزيادة.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين بقوله: «ورّد بأننا لا نسلّم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد، وإنما يلزم لو كان متناهياً فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي، وقد يطوي حديث الزوجية والفردية، فيقال: كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً، والمنع فيه ظاهر»^(١).

وأورد عليه الحكيم السبزواري بقوله: «هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهية كالنفوس الناطقة المفارقة عن أبدانها في الأيام الخالية عند الحكماء وصور عالم المثال عند الإشرافية وكلوازم الأوّل سبحانه من أسماؤه الجزئية وصورها العلمية من الأعيان الثابتة عند العرفاء وكلماته التي لا تنفذ ولا تبعد وتجليّاته وتنعمات أهل الجنة وعقوبات أهل النار عند أهل الشرع، والصور العلمية المرتسمة في ذات الله سبحانه عند انكسيانس، والماهيات الثابتة عند المعتزلة، والعقول العرضية بانضياف النفوس الكاملة بعد المفارقة عن الأبدان عند الإشرافي كما قال الشيخ الإشرافي في حكمة الإشراف أن الكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من الأنوار إلى غير النهاية انتهى، ثم إن هذا يعطينا مبدأ برهان على التوحيد الخاصي بأن هذه اللانهايات القطعية لو تحقّق فيها الكثرة تحقّق فيها العدد، فتحقّق فيها الزوجية والفردية فتتناهى، هذا خلف، فالكثرة وجوداً فيها غير متحقّقة»^(٢).

(١) المصدر السابق: ج ٢، ص ١٦٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٦، تعلية رقم (٣).

٥. برهان السلم

تقرير هذا البرهان: من نقطة واحد يمكن رسم خطين لتشكيل زاوية قائمة أو منفرجة - الزاوية الحادة فيها إشكال - ونفرض أن هذين الخطين غير متناهيين، فإذا وصلنا بين الخطين خطاً ثالثاً يكون وتراً لهما، فيتشكّل مثلث، ومن البديهي أن الوتر الأعلى يكون مشتملاً على امتداد الوتر الذي دونه وزيادة. وفي هذه الحالة يلزم أن يكون الوتر غير متناهٍ أيضاً، لأن الوتر بين ضلعين لا متناهيين يكون لا متناهياً أيضاً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى. إن هذا الوتر محصور بين حاصرين، فيكون متناهياً، فيكون الوتر لا متناهياً ومتناهياً، وهو جمع بين النقيضين، وهو باطل، فيلزم بطلان التسلسل^(١).

وأورد عليه بالنقض: إذ بناء على هذا يلزم أن تكون الأعداد متناهية، لأن كل عدد نضع يدنا عليه فهو محصور بين حاصرين، إذ كل عدد فهو أكثر من العدد الذي قبله بواحد، وأقل من الذي بعده بواحد، وعليه تكون الأعداد متناهية، وهو باطل، لأن الأعداد لا متناهية.

٦. برهان الترتب

حاصل هذا البرهان هو أن سلسلة العلل والمعاليل مترتبة ترتباً عالياً ومعلولياً، بمعنى أن وجود كل معلول في هذه السلسلة متّصل بعلة فوقه، وعلته متّصلة بعلة فوقها أيضاً وهكذا، وفي هذه الحالة إذا كانت السلسلة لا متناهية ولا توجد علة في رأس السلسلة غير معلولة لغيرها، فهذا يعني أن مجموع السلسلة لم يتحقّق أبداً، لأن هذا يعني وجود جميع العلل والمعلولات من دون علة، وهو يتنافى مع قانون العلية، وهذا يبطل التسلسل في العلل

(١) حكمة إلهي عام وخاص (فارسي)، مهدي إلهي قشمة اي: ص ٨٤.

والمعاليل، ومثال ذلك - كما ذكره الحكيم السبزواري - : «لبنات تتكئ بعضها على بعض أو أبدان كذلك، فلو لا قائم مقيم متكئاً عليه لها فلا متكئات أيضاً، وإذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتب العللي والمعلولي»^(١).

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «إنَّ كلَّ سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة. فإذا كان كلَّ سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلوليّة على الترتيب، يجب أن يكون فيها علّة هي أولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب، التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب، وإلاّ لم يكن المعلوليّة قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر، فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علّة بعينها لا يكون لها علّة لبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يصادم استيعاب المعلوليّة جميع السلسلة بالأسر، والحاصل: أنّ استغراق المعلوليّة على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علّة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلامٌ متناقض»^(٢).

٧. برهان الإمكان والوجوب

وقد قرّر هذا البرهان بتقريرات متعدّدة، منها:

التقرير الأوّل: لو كانت سلسلة العلل والمعاليل لا توجد على رأسها علّة غير معلولة لغيرها، فحيث إنّ كلّ حلقة من حلقات تلك السلسلة ممكنة الوجود، والممكن يمتنع تحقّقه من دون علّة، ففي هذه الحالة نقول: إنّ علّته إن كانت واجبة الوجود بالذات فهو المطلوب، وتنقطع السلسلة ويبطل التسلسل.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٥، تعليقة رقم (٢).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٦٥.

٤١٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

وإن كانت علته واجبة الوجود بالغير، وأتمها ممكنة بالذات، فيكون حالها حال بقيّة الممكنات في امتناع وجودها من دون علة واجبة الوجود لذاتها، في رأس السلسلة، فلا توجد السلسلة. وهذا ما ذكره المحقق الحلي بقوله: «وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية... كلّ واحد من تلك الجملة ممكن وكلّ ممكن ممتنع حصوله بدون علته الواجبة، فكلّ واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علته الواجبة، ثمّ تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب؛ لانقطاع السلسلة حينئذٍ. وإن كانت واجبة بغيرها، كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة، فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة»^(١).

التقرير الثاني: إذا كانت سلسلة العلل والمعلولات لا متناهية، فهذه السلسلة متشكّلة من آحاد كلّها ممكنة، وبما أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى مؤثّر، والحال أنّ المؤثّر لا يخرج من الحالات التالية:

١. أن يكون المؤثّر نفس تلك السلسلة، لكن هذه الحالة مستحيلة، لاستحالة تأثير الشيء في نفسه.

٢. أن يكون المؤثّر خارج السلسلة، أي خارجاً عن الممكنات، فيكون واجب الوجود بنفسه، وهو المطلوب، لأنّه على هذا الفرض تنقطع السلسلة ويبطل التسلسل.

٣. أن يكون المؤثّر جزءاً من السلسلة، وهذا الفرض محال أيضاً؛ للزوم كون الشيء مؤثّراً في نفسه وفي علله التي لا تتناهى، وهو من أعظم المحالات. مضافاً إلى أنّ المجموع لا بدّ أن يكون له علة تامّة، وكلّ جزء ليس علة تامّة. وهذا ما ذكره المحقق الحلي بقوله: «إنّا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل

(١) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زاده: ص ١٧٨.

ومعلولات إلى ما لا يتناهى، فتلك الجملة - من حيث هي جملة - ممكنة لتركبها من الأحاد الممكنة، وكلّ ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر، فإمّا أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال؛ لاستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه، وإمّا أن يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فتنقطع السلسلة، وإمّا أن يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال وإلاّ لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله التي لا تتناهى، وذلك من أعظم المحالات. وأيضاً فإنّ المجموع لا بدّ له من علّة تامّة، وكلّ جزء ليس علّة تامّة؛ إذ الجملة لا تجب به، وكلّ جزء لا يصلح أن يكون علّة تامّة للمجموع، وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة^(١).

وقد ذكر الشيخ حسن زادة الآملي في تعليقه على هذا البرهان أنّ الشيخ ذكره «في الفصل الثاني عشر من رابع الإشارات وقد صدره بالتنبيه. وكذا ذكره في الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشارح هنا قريب ممّا ذكره الشيخ فيه، فلا بأس بما أتى به في المبدأ والمعاد توضيحاً للمراد، قال: فصل في أنّه لا يمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة إلى غير نهاية: وقبل ذلك فإنّا نقدّم مقدّمات، فمن ذلك أنّه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية؛ وذلك لأنّ جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً وإمّا أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر، وهذا لا نمنعه. وإمّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيها، فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الجملة - بما هي تلك الجملة - واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود في ذاتها. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكلّ واحد منها ممكن الوجود، يكون الواجب الوجود يتقوّم بممكنات الوجود، هذا محال، وأمّا إن

(١) المصدر السابق: ص ١٨١.

٤١٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود. فإمّا أن يكون خارجاً منها أو داخلياً فيها. فإن كان داخلياً فيها، فإمّا أن يكون كلّ واحد واجب الوجود - وكان كلّ واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علّة للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وما ذاته كافية في أن توجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها، ولا يجوز أن يكون علّة ممكنة، فإنّا جمعنا كلّ علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى علّة واجبة الوجود، فليس لكلّ ممكن علّة ممكنة معه^(١).

٨. برهان المسامطة

وقد قرّر هذا البرهان بوجهين^(٢):

التقرير الأوّل، إنّنا نفرض خطّاً غير متناهٍ ودائرة خرج من مركزها خطّاً آخر غير متناهٍ أيضاً موازياً لذلك الخط، فإذا تحرّكت الدائرة حول مركزها حدثت المسامطة بين الخطّين بعد توازيهما، ثمّ لازم حدوث المسامطة بينهما حدوث نقطة هي أوّل نقطة التلاقي، إذ لو لا التلاقي أصلاً لكان الخطّان باقيين على التوازي وقد فرض زوال التوازي، وحدثت المسامطة، هذا خلف، ولو كان التلاقي موجوداً لكن لا يوجد هناك نقطة هي أوّل نقطة التلاقي مسبوقاً بالعدم، بل لم يزل موجوداً فيما قبل، فلم تكن المسامطة حادثة، بل كانت أزليّة، وقد فرض حدوثها بعد التوازي، هذا خلف أيضاً. فإذن ثبت أنّ الدائرة إذا تحرّكت حدثت هناك نقطة هي أوّل نقطة التلاقي،

(١) انظر تعليقة الشيخ حسن زادة الأملي على كشف المراد: ص ١٨٠.

(٢) انظر وعاية الحكمة: ص ٢٢٠ - ٢٢٣.

لكن حدوث هذه النقطة محال عند فرض عدم تناهي الخطّ، إذ لا يمكن أن يفرض على الخطّ غير المتناهي نقطة إلا وقبلها نقطة أخرى هي أولى بالأولية، وإذا امتنع حدوث هذه النقطة امتنع حدوث الحركة المستديرة، وهو باطل بالضرورة، فإذن فرض عدم تناهي الأبعاد باطل.

التقرير الثاني: إنّنا نفرض خطّاً غير متناهٍ ودائرة خرج من مركزها خطّاً آخر غير متناهٍ أيضاً مسامتماً لذلك الخطّ. فإذا تحركت الدائرة حول مركزها بمقدارٍ مساوٍ للزاوية التي بين الخطّين زالت المسامطة وحدث التوازي بينهما، ثمّ لازم زوال المسامطة بين الخطّين وجود نقطة هي آخر التلاقي، إذ لو لم توجد نقطة هي آخر التلاقي، لكان التلاقي بين الخطّين مستمراً دائماً فلا يحدث التوازي أصلاً وهو خلاف الضرورة، إذ الدائرة إذا تحركت بمقدارٍ مساوٍ للزاوية التي بين الخطّين حدث التوازي بين الخطّين بالضرورة، فإذن لازم زوال المسامطة وجود نقطة هي آخر التلاقي بين الخطّين، لكن وجود هذه النقطة عند فرض عدم التناهي محال، إذ لا يمكن أن يفرض على الخطّ غير المتناهي نقطة إلا وقبلها نقطة أخرى هي أولى بالآخريّة، وإذا امتنع تحقق هذه النقطة امتنع تحقق الحركة المستديرة وهو باطل بالضرورة، فإذن فرض عدم تناهي الأبعاد باطل^(١).

المبحث الثاني: الاستدلال ببطلان التسلسل على إثبات الواجب

استدلّ جملة من الأعلام على إثبات الواجب تعالى ببطلان التسلسل، من جملتهم الفارابي وابن سينا.

قال الفارابي: «... وإنّ الأمور الممكنة الوجود لا يجوز بأن تترقّى في العلّية والمعلوليّة لا إلى نهاية له ولا أن يكون دور، بل ينتهي إلى أنّ واجب الوجود

(١) المصدر السابق.

٤٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

بذاته هو الموجود الأوّل، وأنّ الواجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال، وأنّه هو السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات»^(١).

واستدلّ ابن سينا على إثبات الواجب من خلال بطلان التسلسل بالشكل التالي: من الواضح أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فهو إمّا واجب وإمّا ممكن، فإذا كان واجباً ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود.

ثمّ ذكر أنّه لكي يتمّ هذا المطلوب ينبغي تقديم عدد من المقدمات، ومن هذه المقدمات: «فمن ذلك أنّه لا يمكن أن يكون في زمانٍ واحد، لكلّ ممكن الذات، علّة ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأنّ جميعاً إمّا أن يكون موجوداً معاً، وإمّا أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً، لم يكن الغير المتناهي في زمانٍ واحد، ولكن واحدٌ قبل الآخر، ولنؤخّر الكلام في هذا. وإمّا أن يكون موجوداً معاً، ولا واجب وجود فيه: فلا يخلو: إمّا أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة وجدت متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود في ذاتها.

فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكلّ واحد منها ممكن؛ يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود، هذا محال.

وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود، فإمّا أن يكون خارجاً منها، أو داخلياً فيها.

فإن كان داخلياً فيها؛ فإمّا أن يكون واحدٌ منها واجب الوجود، وكان كلّ واحد منها ممكن الوجود، هذا خلف، وإمّا أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علّة لوجود الجملة، وعلّة الجملة علّة أوّلاً لوجود أجزائها؛ ومنها هو، فهو

(١) رسالة الدعاوى القلبية، الفارابي: ص ٢، نقلاً عن قواعد كليّ فلسفيّ: ج ١، ص ١٣٨.

علّة لوجود نفسه.

وهذا مع استحالته، إن صحّ، فهو من وجه ما نفس المطلوب.
فإنّ كلّ شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته؛ فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف، فبقى أن يكون خارجاً عنها. ولا يمكن أن يكون علّة ممكنة، فإنّا جمعنا كلّ علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذا خارجة عنها، وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علّة واجبة الوجود، فليس لكلّ ممكن علّة ممكنة معه، فوجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد محال^(١).

وقال شيخ الإشراق السهروردي: «...ثمّ لا يذهب الأنوار القائمة المرتبة سلسلتها إلى غير النهاية؛ لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترّبات المجتمعّة، فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة البرازخ وهيئاتها إلى نور، أي مجرّد عن جميع الموادّ، القائم بذاته، ليس وراءه نور وهو نور، الأنوار، لأنّ جميعها منه...»^(٢).

المبحث الثالث: كلام الشيخ حسن زادة في استحالة التسلسل

ذكر الشيخ حسن زادة الأملي في تعليقه على الأسفار أنّ هناك أصليين في مبحث استحالة التسلسل:

الأصل الأوّل: ذكر فيه شرائط استحالة التسلسل، من قبيل وجود أجزاء السلسلة بالفعل والترتب العليّ والمعلولي بين أجزاء السلسلة، كما تقدّم بيانه.
الأصل الثاني: وهو الأصل المأخوذ من كلمات العلامة الميرزا أبي الحسن الشعراني - بحسب تعبير الشيخ حسن زادة - ويرمي هذا الأصل إلى أنّ

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ٥٥٧.

(٢) حكمة الإشراق (مع شرح قطب الدين شيرازي): ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

٤٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الغرض من إبطال التسلسل هو إثبات واجب الوجود بالذات، ثمّ يشير إلى أنّ كلّ من الإلهي والطبيعي يؤمنون ويتفقون على أنّ هذه الموجودات الممكنة لا بدّ أن تنتهي إلى واجب الوجود بالذات، لأنّ المادّي يقول إنّ الأصول الأزليّة^(١) التي تسمّى بالجواهر الفرد أو الأجزاء التي لا تتجزأ بعد تصادمها ظهرت هذه الموجودات بهذا النحو، وقد نقل الشيخ الرئيس هذا القول عنهم في أوائل الطبيعيات.

وعلى هذا فالمادّي يقول بانتهاء الموجودات إلى واجب الوجود بالذات بعد بطلان التسلسل، والإلهي يقول أيضاً يثبت واجب الوجود بالذات على أساس استحالة التسلسل.

إلا أنّ الفرق بين الإلهي والمادّي هو: أنّ الإلهي بعد أن ثبت بطلان التسلسل، وانتهاء الموجودات الإمكانية إلى واجب الوجود بالذات، يجب عليه أن يثبت أن واجب الوجود بالذات هو مفارق، بمعنى أنّه: حيّ وعالم ومريد ومدبّر وغيرها من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وهذا ما نلمسه واضحاً في كلماتهم، فالفارابي مثلاً في بداية رسالة إثبات المفارقات، بعد تقريره لبرهان الوسط والطرف لاستحالة التسلسل، ولزوم انتهاء الموجودات الممكنة إلى واجب الوجود بالذات، يعقّبه ببحث آخر وهو إثبات أنّ واجب الوجود بالذات مفارق، حيث يقول: «البرهان على أنّه مفارق، أنّه لو كان جسماً... الخ» كما ذكرنا عبارته في البحث السابق^(٢).

(١) التعبير بالأصول الأزليّة ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١٦٣، في نهج البلاغة، حيث قال: «لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة، ولا أوائل أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته، ليس لشيء منه امتناع...».

(٢) انظر تعليقه الشيخ حسن زاده الأملي على الأسفار: ج ٢، ص ١٩٦-١٩٨.

المصادر

١. أجود التقريرات، السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسّسة صاحب الأمر، قم.
٢. الإحكام في أصول الأحكام، الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي.
٣. الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر البكري الشافعي، الفخر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٤. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥هـ.
٥. أساس التوحيد وقاعدة الواحد، المحقق مهدي الاشتياني (فارسي).
٦. الأسس المنطقية للاستقراء، الشهيد محمد باقر الصدر، دار المعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
٧. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، الطبعة الثانية، طهران.
٨. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، ١٤٢١هـ.
٩. أصول فلسفة وروش رئاليسم (فارسي) العلامة الطباطبائي، انتشارات إسلامي، قم المقدّسة.

- ٤٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
١٠. أصول المعارف، ملّا محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، مكتب التبليغ الإسلامي.
١١. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، شيخ الطائفة الفقيه أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران.
١٢. إلهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، ١٤٢٨هـ، نشر ذوي القربى، قم.
١٣. أنوار الملوكوت في شرح الياقوت.
١٤. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي.
١٥. بداية الحكمة، لمؤلفه العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لمجموعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٨هـ.
١٦. تاج العروس من جواهر العاموس، محمد مرتضى الزبيدي.
١٧. التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطّهری، منشورات جامعة طهران.
١٨. التعريفات، السيّد الشريف علي بن محمد علي الجرجاني.
١٩. التعليقات، ابن سينا.
٢٠. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، إعداد: عبد الله نوراني، طهران.
٢١. التلويحات، شيخ الإشراف السهروردي.
٢٢. الجوهر النضيد، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، طبع قديم.
٢٣. حاشية العلامة الطباطبائي على كفاية الأصول، بنياد علمي وفكري علامة طباطبائي (مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية).
٢٤. حكمة الإشراف (مع شرح قطب الدين شيرازي).

٢٥. حكمة العين، علي بن عمر الكاتب القزويني، صاحب (الشمسية)، والمتوفى سنة ٦٧٥ هـ، وقد سماه بذلك؛ لأنه ألفه بعد تأليفه كتاب (عين القواعد) في علم المنطق وسئل أن يضم إليه الحكمة، فسماه بحكمة العين، والشرح للعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. انظر: الذريعة، للطهراني.
٢٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعلية الحكيم السبزواري.
٢٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعلية الشيخ حسن زاده الأملي.
٢٨. حكمت إلهي عام وخاص (فارسي)، مهدي إلهي قمشه اي.
٢٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم المشرفة، ١٣٧٨ هـ.
٣٠. درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٨ هـ.
٣١. دروس في التوحيد، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.
٣٢. دروس في الحكمة المتعالية، للسيد كمال الحيدري، دار الصادقين، ١٤٢٠ هـ.
٣٣. الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠.
٣٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني.
٣٥. رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية (بالفارسية)، الشيخ جواد آمل.
٣٦. رسالة إثبات المفارقات، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، طبعة حيدرآباد، الهند، ١٣٤٦ هـ.
٣٧. رسالة الدعاوى القلبية، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، مطبعة دائرة المعارف حيدرآباد، الهند.

- ٤٢٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
٣٨. رسالة في الجعل والعمل الضابط في الرابط والرابطي، للشيخ حسن زادة.
٣٩. رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم؛ من سلسلة فلاسفة العرب الكندي، طبعة القاهرة.
٤٠. روضة الواعظين، محمد بن الفتال النيسابوري، تحقيق: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، انتشارات الشريف الرضي، قم المقدسة.
٤١. شرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي.
٤٢. شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة - مشهد الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٤٣. شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ.
٤٤. شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تحقيق آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦هـ.
٤٥. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم؛ أيضاً: ترجمة عمّار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، ١٤١٧هـ.
٤٦. شرح المواقف.
٤٧. شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد شهرزوري، تصحيح وتحقيق ومقدمة: حسين ضيائي تربتي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ط ١، ١٩٩٣م.
٤٨. شوارق الإلهام، المحقق اللاهيجي، الطبع الحجري.
٤٩. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الملا صدرا، الشيرازي (ت ١٠٥٠)، تصحيح وتعليق: جلال الدين آشتياني، منشورات جامعة مشهد.

٥٠. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٥١. الفارابي في حدوده ورسومه، فرهنك نامه فلسفي.
٥٢. الفتوحات المكيّة، لأبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائفي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٥٣. الفتوحات المكيّة، لأبي عبد الله محمد بن علي محيي الدين المعروف بابن عربي الحاتمي الطائفي، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥هـ.
٥٤. الفرق بين الفرق، لعبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥٥. فلسفة يا بجوهش حقيقت، لوين، ترجمة (فارسية) جلال الدين مجتبوي، انتشار جاويد، طهران.
٥٦. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسّسة الرسالة، بيروت.
٥٧. القبسات، السيّد محمّد باقر الداماد الحسيني، جامعة طهران، ١٩٩٥م.
٥٨. القواعد الجليّة... شرح الشمسية في المنطق، للشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف الشهير بالعلامة الحلّي المتوفّى سنة ٧٢٦هـ.
٥٩. قواعد المرام في علم الكلام: للشيخ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، المتوفّى سنة ٦٧٩، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٦٠. قواعد كليّ فلسفي در فلسفة إسلامي، غلام حسين إبراهيمي دنياني، الطبعة الثانية، طهران، ١٩٨٧، بالفارسية.
٦١. الكافي، شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعليقات علمية للميرزا أبي الحسن الشعراني، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤هـ.

- ٤٢٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
٦٢. كشاف اصطلاحات الفنون، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦ م.
٦٣. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الخواجة نصير الدين الطوسي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ هـ ش، انتشارات شكوري، قم المشرّفة.
٦٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، الطبعة السابعة المنقّحة.
٦٥. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.
٦٦. كليّات فلسفة، أروم استرو، ترجمة جلال الدين مجتبوي، انتشارات حكمت، طهران.
٦٧. الكليّات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ م.
٦٨. لبّ الأثر في الجبر والقدر، الإمام الخميني، تقرير الشيخ جعفر السبحاني.
٦٩. لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٧٠. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم المقدّسة.
٧١. مجلة حكمت آيين (فارسية)، جامعة باقر العلوم عليه السلام، ١٣٨٨ هـ.
٧٢. مجموعة آثار الشهيد المطهري (فارسي).
٧٣. مجموعة رسائل الفارابي، طبع حيدر آباد.
٧٤. محاضرات في أصول الفقه، السيد الخوئي، تقرير الشيخ إسحاق الفياض، مؤسّسة أنصاريان، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٥٧ هـ ش.
٧٥. المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار المعتزلي.

٧٦. مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٧٧. مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، ١٤١٦هـ، انتشارات مولى، طهران.
٧٨. مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى.
٧٩. المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
٨٠. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس (ت: ٣٩٥)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤ هـ.
٨١. المغنى في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الأسد آبادي (ت ٤١٥)، تحقيق: محمود محمد الخضير، المؤسسة المصرية، ١٩٥٨ م.
٨٢. مفردات غريب القرآن، للراغب الأصفهاني.
٨٣. مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد)، دراسة وتحليل، د. جيرار جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢.
٨٤. مقالات الإسلاميين، للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٣٠)، تحقيق: محيي الدين، مكتبة النهضة، مصر، ١٣٦٩ هـ.
٨٥. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٨٦. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ مصباح اليزدي، ترجمة الشيخ محمد عبد المنعم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦ هـ.
٨٧. المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ - ١٩٩٧ م، دار الجليل، لبنان - بيروت.
٨٨. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين

٤٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

في الحوزة العلمية، قم المقدسة.

٨٩. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين عبد الله، ابن سينا، الطبعة

الثانية، ١٣٧٩ هـ ش، مؤسسة انتشارات جامعة طهران.

٩٠. نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ عباس الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.

٩١. نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي، ١٣٨٠ هـ.

٩٢. نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ مصباح اليزدي.

٩٣. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي.

٩٤. نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيّدنا أمير

المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة

مفتي الديار المصرية سابقاً، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان.

٩٥. وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاق الأصفهاني.

الفهرس

٥	المقدمة
٩	منهج العلامة آية الله الحيدري في شرح نهاية الحكمة
١٠	منهج التقرير
١١	إهداء
	الفصل الأول
١٣	في إثبات العلّية والمعلوليّة وأنها في الوجود
١٧	المبحث الأول: في إثبات العلّة والمعلول
٢٠	احتياج العدم إلى علّة تعبير مجازي
٢٣	تعريف العلّة والمعلول
٢٣	تعليق على النصّ
٢٧	بحوث تفصيليّة
٢٧	(١) في تعريف العلّة والمعلول
٢٧	العلّة لغة
٢٧	العلّة في الاصطلاح
٣٠	(٢) كيفيّة تعرّف الذهن على مفهوم العلّة والمعلول
٣١	مفهوم العلّة والمعلول من المفاهيم الفلسفيّة
٣٢	نظريّتان في كيفيّة انتزاع الذهن لمفهوم العلّة والمعلول
٣٢	النظريّة الأولى: نظريّة الحسّ

٤٣٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

- النظرية الثانية: نظرية العلم الحضوري ٣٤
- (٣) هل أصل العلية أمرٌ بديهيٌّ؟ ٣٥
١. استدلال ابن سينا ٣٦
٢. استدلال صدر المتألهين ٣٦
- إشكال الشهيد الصدر على استدلال صدر المتألهين ٣٧
٣. استدلال العلامة الطباطبائي ٣٨
- إشكال الشهيد الصدر على الاستدلال المتقدم ٣٩
٤. استدلال الشيخ المطهري ٤٢
- العلامة الحلي يذهب الى أن حاجة الممكن الى علة أمر بديهي ٤٤
- الملاك في القضية البديهية ٤٤
- المبحث الثاني: الأثر الذي تضعه العلة ٤٩
- الفرق بين مسألة الجعل وأصالة الوجود ٥٤
- الاستدلال على أن مجعول العلة هو وجود المعلول ٥٨
١. الاستدلال على بطلان كون المجعول هو الماهية ٥٨
٢. البرهان على بطلان كون المجعول هو الصيرورة ٥٨
- النتائج المترتبة على ما تقدم ٥٩
- تعليق على النص ٦٠
- خلاصة الفصل الأول ٦٢
- بحوث تفصيلية ٦٤
- الجهة الأولى: في تعريفه ٦٤
- الجهة الثانية: في أقسام الجعل ٦٥
- الجعل المركب يتعلّق بالعرضيات المفارقة ٦٧
- الجهة الثالثة: في أثر الجعل ٦٨

الفهرس ٤٣٣

القول الأول: المجعول هو الماهية ٦٩

مناقشة صدر المتأهين للقائلين بأن المجعول هو الماهية ٧٢

القول الثاني: المجعول هو الاتصاف ٧٥

أدلة القائلين بأن المجعول هو الاتصاف ومناقشتها ٧٦

الدليل الأول ٧٦

مناقشة صدر المتأهين للدليل الأول ٧٦

الدليل الثاني ٧٧

مناقشة صدر المتأهين للدليل الثاني ٧٨

القول الثالث: تعلّق الجعل بالوجود ٧٨

تحقيق الشيخ حسن زاده في المقام ٧٩

الفرق بين التشكيك عند المشاء وصدر المتأهين ٨٠

الفرق بين التشكيك عند صدر المتأهين ومذهب العرفاء ٨٢

الفصل الثاني

في انقسامات العلة ٨٥

١ . انقسام العلة إلى تامة وناقصة ٨٩

٢ . انقسام العلة إلى واحدة وكثيرة ٩٢

٣ . انقسام العلة إلى بسيطة ومركبة ٩٣

أقسام التركيب ٩٣

٤ . انقسام العلة إلى قريبة وبعيدة ٩٥

٥ . انقسام العلة إلى داخلية وخارجية ٩٥

٦ . انقسام العلة إلى حقيقية وغير حقيقية ٩٦

تعليق على النص ٩٩

خلاصة الفصل الثاني ١٠١

٤٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

بحوث إضافية وتفصيلية ١٠٣

١. في سبب تسمية المادة والصورة بالعلل الداخلية ١٠٣

٢. في أقسام العلة الناقصة ١٠٣

إشكال ودفع ١٠٦

٣. اختلاف الفلاسفة والمناطق في بحث العلل ١٠٦

٤. هل العلة في أقسام العلل مشترك لفظي أم معنوي ١٠٨

الفصل الثالث

الفرق بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس ١٠٩

الاستدلال على وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ١١٦

البرهان الأول ١١٦

البرهان الثاني ١١٧

تعليق على النص ١١٩

إشكالات وردود مرتبطة بالمقام ١٢١

الإشكال الأول على وجوب وجود المعلول عند وجود علته ١٢٧

جواب المصنّف على الإشكال ١٢٨

الإشكال الثاني: نقض القاعدة بالواجب تعالى ١٢٩

المقدمة الأولى: في معنى الحدوث الزماني عند المتكلمين ١٣٠

المقدمة الثانية: استدلال المتكلمين على الحدوث الزماني لعالم الإمكان ١٣٠

مناقشة المصنّف للإشكال الثاني ١٣١

ردّ المتكلمين على مناقشة المصنّف ١٣١

محاولة أخرى للمتكلمين ١٣١

عودة إلى إشكال المتكلمين ١٣١

القول الأول: فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح لوجوب الفعل ١٣١

٤٣٥	الفهرس
١٣١	مناقشة المصنّف للقول الأوّل
١٣١	المعنى الأوّل: وجود المعلول بلا علّة
١٣١	المعنى الثاني: عدم وجود المعلول مع تحقّق علّته التامّة
١٣١	المعنى الثالث: تحقّق الفعل بلا غاية
	المعنى الرابع: الترجيح بين الفعلين المتساويين اللذين يحقّق كلّ منهما
١٣١	غرض الفاعل
١٣١	القول الثاني: المرجّح هو الإرادة
١٣١	القول الثالث: المرجّح علمه تعالى
١٣١	جوابان آخران لصدر المتأهّين
١٣١	القول الرابع: المرجّح علمه تعالى بالأصلح
١٣١	القول الخامس: إنّ علّة العالم إرادته تعالى
١٣١	تعليق على النصّ
١٣١	وجوب العلّة التامّة عند وجود المعلول
١٣١	البرهان الأوّل على وجوب العلّة التامة عند وجود المعلول
١٣١	الإشكال على البرهان المتقدّم
١٣١	البرهان الثاني على وجوب العلّة التامة عند وجود المعلول
١٣١	اندفاع شبهة أخرى
١٣١	الجواب على الإشكال
١٣١	تعليق على النصّ
١٣١	خلاصة الفصل الثالث
١٣١	بحوث تفصيليّة
١٣١	المبحث الأوّل: الجبر الفلسفي
١٣١	أدلة القائلين بالجبر الفلسفي

٤٣٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١

الدليل الأول: قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٣١

الجواب على الدليل الأول ١٣١

الجواب الأول: نظرية الفلاسفة ١٣١

الجواب الثاني: نظرية المتكلمين: رفض قاعدة الشيء ما لم يجب ... ١٣١

الجواب الثالث: نظرية بعض الأصوليين ١٣١

إنكار بعض المعاصرين قاعدة: الشيء ما لم يجب ١٣١

الدليل الأول: الوجدان ١٣١

الدليل الثاني: قبل تحقق المعلول لا ثبوت للوجوب ١٣١

الدليل الثالث: لو تمت القاعدة لتحقيق وجوب المعلول عند تحقق علته

التامة ١٣١

الدليل الثاني للجبر الفلسفي: الإرادة ليست اختيارية ١٣١

عود على بدء ١٣١

الجواب على الدليل الثاني ١٣١

الجواب الأول: لصدر المتأهين ١٣١

الجواب الثاني: للمحقق الخراساني ١٣١

الجواب الثالث: للعلامة الشيخ الحائري ١٣١

الجواب الرابع: للعلامة الطباطبائي ١٣١

الجواب الخامس: للسيد الخوئي ١٣١

الجواب السادس: للمحقق النائيني ١٣١

الجواب السابع: نظرية السيد الشهيد ١٣١

المبحث الثاني: في استحالة الترجيح بلا مرجح ١٣١

القول الأول: أنها قضية نظرية ١٣١

القول الثاني: الترجيح بلا مرجح قضية بديهية ١٣١

الفهرس ٤٣٧

المبحث الثالث: استحالة عدم وجود المعلول مع تحقق علته التامة ١٣١

المبحث الرابع: استحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ١٣١

الفصل الرابع

قاعدة الواحد ٢٠٥

الجهة الأولى: في تاريخ قاعدة الواحد ١٣١

كلمات الأعلام في قاعدة الواحد ١٣١

الجهة الثانية: في بيان الألفاظ الواردة في القاعدة ١٣١

المراد من الصدور ١٣١

الجهة الثالثة: الاستدلال على قاعدة الواحد ١٣١

خصائص الصادر الأول ١٣١

الجهة الرابعة: الاعتراض الوارد على قاعدة الواحد ومناقشته ١٣١

الجهة الخامسة: النتائج المتفرعة على قاعدة الواحد ١٣١

تعليق على النص ١٣١

خلاصة الفصل الرابع ١٣١

بحوث تفصيلية ١٣١

المبحث الأول: المراد من الواحد في قاعدة الواحد ١٣١

التفسير الأول: المراد من الواحد هو المعلول الواحد الشخصي ١٣١

التفسير الثاني: المراد من الواحد هو المعلول الواحد النوعي ١٣١

القسم الأول: علل الوجود ١٣١

القسم الثاني: علل غير الوجود ١٣١

التفسير الثالث: المراد من الواحد هو مطلق الواحد ١٣١

المبحث الثاني: براهين الفلاسفة على قاعدة الواحد ١٣١

البرهان الأول ١٣١

٤٣٨	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
١٣١	مناقشة الفخر الرازي للبرهان الأوّل
١٣١	مناقشة المحقّق الطوسي للفخر الرازي
١٣١	البرهان الثاني
١٣١	مناقشة الفخر الرازي للبرهان الثاني
١٣١	البرهان الثالث
١٣١	مناقشة الفخر الرازي للبرهان الثالث
١٣١	تقرير صدر المتألّهين للبرهان الثالث
١٣١	إشكال العلامة الطباطبائي على تقرير صدر المتألّهين
١٣١	البرهان الرابع
١٣١	مناقشة الفخر الرازي للبرهان الرابع
١٣١	البرهان الخامس
١٣١	استدلال شيخ الإشراق على قاعدة الواحد
١٣١	المبحث الثالث: قاعدة الواحد عند المتكلّمين
١٣١	التفسير الأوّل: قاعدة الواحد عند متكلّمي الشيعة والأشاعرة
١٣١	الدليل الأوّل
١٣١	الدليل الثاني
١٣١	الدليل الثالث
١٣١	نظر متكلّمي المعتزلة حول تفسير الواحد بالواحد الشخصي
١٣١	التفسير الثاني للواحد الصادر عند المتكلّمين هو الواحد النوعي
١٣١	نظر متكلّمي المسلمين حول تفسير الواحد بالواحد النوعي
١٣١	القسم الأوّل: الموافقون لقاعدة الواحد
١٣١	القسم الثاني: المخالفون لقاعدة الواحد
١٣١	أدلة المخالفين لقاعدة الواحد

الفهرس ٤٣٩

- الدليل الأول ١٣١
- مناقشة التفتازاني للدليل الأول ١٣١
- الدليل الثاني ١٣١
- دليل الغزالي على بطلان قاعدة الواحد ١٣١
- كلام الفخر الرازي في بطلان قاعدة الواحد ١٣١
- موارد نقض المتكلمين لقاعدة الواحد ١٣١
- ردّ المحقق الطوسي لإشكالات المتكلمين ١٣١
- الجواب على أسئلة الخواجة ١٣١
- جواب صدر الدين قونوي على سؤال الخواجة ١٣١
- ابن عربي وقاعدة الواحد ١٣١
- المبحث الرابع: تطبيقات قاعدة الواحد ١٣١
- العلوم الحقيقيّة والاعتباريّة ١٣١
- تطبيقات القاعدة في العلوم الحقيقيّة ١٣١
١. فاعليّة الواجب تعالى للعالم ١٣١
٢. فاعليّة الصادر الأول ١٣١
٣. قاعدة إمكان الأشرف ١٣١
- ٤ و ٥. نفى أن تكون النفس أو الصورة هي الصادر الأول ١٣١
٦. علم الواجب تعالى بغيره ١٣١
٧. إثبات قوى النفس ١٣١
٨. مغايرة قوّة الخيال مع الحسّ المشترك ١٣١
٩. مغايرة القوى الإدراكيّة للإنسان مع قواه العملية ١٣١
١٠. تركّب الجسم من الهيولى والصورة ١٣١
١١. قوى وأفعال الأجسام ١٣١

٤٤٠	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
١٣١	١٢. إثبات الدائرة.....
١٣١	١٣. تعدد القوى النباتية.....
١٣١	١٤. عدم إمكان جمع وصفي القابلية والفاعلية في أمر واحد.....
١٣١	١٥. تعريف الفكر.....
١٣١	١٦. الإمكان الثبوتي.....
١٣١	١٧. الطلب والإرادة.....
١٣١	تطبيقات قاعدة الواحد في الأمور الاعتبارية.....
١٣١	١. حجّة خبر الواحد.....
١٣١	٢. موضوع علم الأصول.....
١٣١	مناقشة السيّد الخوئي للدليل المتقدّم.....
١٣١	المبحث الخامس: العلاقة بين قاعدة الواحد وقاعدة إمكان الأشرف.....
١٣١	المراد من قاعدة إمكان الأشرف.....
١٣١	الاتجاهات في قاعدة إمكان الأشرف.....
١٣١	الاتجاه الأوّل: قاعدة إمكان الأشرف لا ترتبط بقاعدة الواحد.....
١٣١	الاتجاه الثاني: إثبات قاعدة إمكان الأشرف يعتمد قاعدة الواحد.....
١٣١	المبحث السادس: قاعدة السنخية.....
١٣١	الأدلة على أصل السنخية.....
١٣١	الدليل الأوّل: الدليل الحسي والاستقرائي.....
١٣١	مناقشة الدليل الأوّل.....
١٣١	الدليل الثاني: الدليل العقلي.....
١٣١	أصل السنخية في نظر الفيزياء الجديدة.....
١٣١	تحقيق الشيخ المطهري لأصل السنخية في نظر الفيزياء الجديدة.....
١٣١	الفرق في السنخية بين العلل المانحة للوجود والعلل المادية الإعدادية.....

الفهرس ٤٤١

ثمرات وفوائد قاعدة السنخية ١٣١

الثمرة الأولى: إثبات قاعدة الواحد ١٣١

الثمرة الثانية: أن يكون المجعول هو الوجود لا الماهية ١٣١

إشكال على قاعدة السنخية ١٣١

جواب الإشكال ١٣١

المبحث السابع: تفصيل الكلام في الوجود الرابط ١٣١

المقدمة الأولى: الوجود الرابط في الحكمة المتعالية وفي حكمة المشاء ١٣١

المقدمة الثانية: الوجود الرابط قبل الرابطي ١٣١

المقدمة الثالثة: بيان الوجود في نفسه وسائر النفسيات ١٣١

المقدمة الرابعة: تفاوت الوجود الرابط مع النسبة الحكمية ١٣١

أدلة إثبات الوجود الرابط ١٣١

الدليل الأول ١٣١

الدليل الثاني ١٣١

الدليل الثالث ١٣١

إشكال ١٣١

جواب الإشكال ١٣١

الفرق بين الوجود الرابط في العلية مع الرابط في القضايا ١٣١

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل ٣٢٧

في استحالة الدور في العلل ٣٢٩

المبحث الأول: تعريف الدور ١٣١

الدور لغة ١٣١

الدور اصطلاحاً ١٣١

٤٤٢	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
١٣١	المبحث الثاني: أقسام الدور
١٣١	موضع بحث الدور
١٣١	المبحث الثالث: استحالة الدور
١٣١	بحث تفصيلي في أدلة إبطال الدور
١٣١	الدليل الأول
١٣١	الدليل الثاني
١٣١	الدليل الثالث
١٣١	الوجوه المذكورة على إمكان الدور
١٣١	في استحالة التسلسل في العلل
١٣١	المبحث الأول: تعريف التسلسل
١٣١	التسلسل في الاصطلاح
١٣١	المبحث الثاني: شرائط التسلسل
٣٥١	الشرط الأول: أن تكون جميع حلقات السلسلة موجودة بالفعل
٣٥١	الشرط الثاني: أن تكون جميع السلسلة مجتمعة في الوجود
٣٥٢	الشرط الثالث: أن يكون بين أجزاء السلسلة ترتب عليّ ومعلوليّ
١٣١	المبحث الثالث: في أدلة إبطال التسلسل
١٣١	البرهان الأول: برهان الوجود الرابط المستقلّ
١٣١	تعليق على النصّ
١٣١	برهان الوسط والطرف
١٣١	تقرير البرهان
١٣١	تقرير الفارابي لبرهان الوسط والطرف
١٣١	تعليق على النصّ
١٣١	برهان الأسد الأخصر

٤٤٣	الفهرس
١٣١	تقرير البرهان
١٣١	تعليق على النص
١٣١	الداماد يذهب إلى استحالة التسلسل التصاعدي لا التنازلي
١٣١	مناقشة المصنّف لصاحب القبسات
١٣١	المقام الأول: في العلل التامة
٣٧٧	مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف
١٣١	المقام الثاني: جريان البرهانين لاستحالة التسلسل التنازلي في العلل الناقصة... ..
١٣١	تعليق على النص
١٣١	شروط استحالة التسلسل
١٣١	تعليق على النص
١٣١	البراهين المتقدمة تثبت استحالة التسلسل في جميع العلل
.....	
١٣١	استدلال صدر المتأهّلين على استحالة التسلسل في جميع العلل
١٣١	صور التسلسل غير المتناهي في العلل الصوريّة
١٣١	استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة
١٣١	تعليق على النص
١٣١	بحوث تفصيليّة
١٣١	المبحث الأول: البراهين على استحالة التسلسل
١٣١	١. برهان التطبيق
١٣١	التقرير الأول: على أساس الترتّب العليّ والمعلولي
١٣١	التقرير الثاني: على أساس المقدار الواحد
١٣١	الإشكالات الواردة على برهان التطبيق
١٣١	تقرير الحكيم السبزواري لبرهان التطبيق

٤٤٤	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ١
١٣١	٢. برهان التضاييف
١٣١	الإشكالات على برهان التضاييف
١٣١	٣. برهان الحيثيات
١٣١	تقرير المحقق اللاهيجي لبرهان الحيثيات
١٣١	الإشكالات على برهان الحيثيات
١٣١	٤. برهان آخر
١٣١	٥. برهان السلم
١٣١	٦. برهان الترتب
١٣١	٧. برهان الإمكان والوجوب
١٣١	٨. برهان المسامحة
١٣١	المبحث الثاني: الاستدلال ببطلان التسلسل على إثبات الواجب
١٣١	المبحث الثالث: كلام الشيخ حسن زادة في استحالة التسلسل
١٣١	المصادر
١٣١	الفهرس