

شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء السابع

العلّة والمعلول - ٢

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل السادس

في العلة الفاعليّة

- أمور تمهيدية
 - ♦ المراد من الفاعل
 - ♦ تقسيم العلل إلى أربع، تقسيم أرسطي
 - ♦ في سبب تسمية العلل بالداخلية والخارجية
- المبحث الأول: في تعريف العلة الفاعليّة
- المبحث الثاني: البرهان على ضرورة وجود العلة الفاعليّة
- تعليق على النصّ
- بحوث تفصيليّة
 - ♦ برهان آخر على ضرورة وجود العلة الفاعليّة لكلّ ممكن
 - ♦ موارد نقض المادّيين على وجود العلة الفاعليّة

الفصل السادس

في العلة الفاعلية

قد تقدّم أنّ الماهية الممكنة في تلّبسها بالوجود تحتاج إلى مرجّح لوجودها، ولا يرتاب العقل أنّ لمرجح الوجود شأنًا بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهية من الشأن بالنسبة إليه. فللمرجّح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأنٌ شبيهٌ بالإعطاء، نسمّيه: «فعلًا» أو ما يفيدُ معناه، وللماهية شأنٌ شبيهٌ بالأخذ، نسمّيه: «قبولًا» أو ما يفيدُ معناه. ومن المحال أن تتصّف الماهيةُ بشأن المرجّح، وإلا لم تحتج إلى مرجّح، أو يتّصف المرجّحُ بشأن الماهية، وإلا لزم الخلف. ومن المحال أيضاً أن يتحدّ الشأنان، فالشأن الذي هو القبولُ يلازمُ الفقدانَ، والشأن الذي هو الفعلُ يلازمُ الوجدانَ. وهذا المعنى واضحٌ في الحوادث الواقعة التي نشاهدها في نشأة المادّة، فإنّ فيها عللٌ تحركُ المادّة نحو صورٍ هي فاقدةٌ لها، فتقبلُها وتتصوّرُ بها، ولو كانت واجدةً لها لم تكن لتقبلُها وهي واجدةٌ، فالقبولُ يلازمُ الفقدانَ، والذي للعلل هو الفعلُ المناسبُ لذاتها الملازمُ للوجدان.

فالحادثُ المادّي يتوقّف في وجوده على علةٍ تفعله نسمّيها: «علةٌ فاعليةٌ»، وعلى علةٍ تقبله ونسمّيها: «العلة المادية»، وسيأتي إثباتُ أنّ في الوجود ماهياتٍ ممكنةً مجردةً عن المادّة، وهي لإمكانها تحتاجُ إلى علةٍ مرجّحة، ولتجرّدِها مستغنيةٌ عن العلة المادية، فلها أيضاً علةٌ فاعليةٌ، فلا غنى لوجودٍ ممكن - سواءً كان مادياً أو مجرداً - عن العلة الفاعلية. فمن رامَ قصرَ العلل في العلة المادية ونفى العلة الفاعلية فقد رامَ إثباتَ فعلٍ لا فاعلَ له، فاستسمنَ ذا ورمَ.

الشرح

أُمُور تمهيدية

عقد المصنّف هذا الفصل والفصول اللاحقة في هذه المرحلة لتفصيل البحث في العلل الأربع وأقسامها وأحكامها، وإن كان قد تعرّض لها بصورة مختصرة في الفصل الثاني.

وقبلولوج في البحث في هذا الفصل، ينبغي تقديم عدّة أُمُور تمهيدية:

الأمر الأوّل: المراد من الفاعل

حينما يتناول الفلاسفة الإلهيون البحث في العلّة الفاعليّة، ينبثق هذا السؤال: ما هو المراد من العلّة الفاعليّة أو الفاعل؟ فهل المراد من الفاعل هو الفاعل الإلهي أم الفاعل الطبيعي؟
الجواب على هذا السؤال هو: إنّ مراد الفلاسفة الإلهيين من الفاعل أو العلّة الفاعليّة هو الفاعل الإلهي.

والمقصود من الفاعل الإلهي هو مفيض الوجود وواهب الصور الجوهرية، ومثله الأعلى هو الواجب تعالى، وبحسب تعبير الفلاسفة هو مخرج الماهية من اللسيّة إلى الأيسيّة، من العدم إلى الوجود ومن البطون إلى الظهور، وإذا أردنا تشبيه الفاعل الإلهي، فهو من قبيل النفس الإنسانيّة، فالإنسان يمكن أن يوجد أيّ صورة يشاء في ذهنه - نعم، النفس لا تبدع الصور وإنّما يمكنها أن تلفّق منها فتوجد صوراً لا مصداق لها في الخارج؛ من قبيل أن تحدث صورة

لحيوان ببدن إنسان له جناحان وهكذا، أمّا الفاعل الإلهي فهو يبدع الأشياء... وبهذا يتّضح أنّ مراد الفيلسوف الإسلامي من الفاعل هو الفاعل الإلهي. أمّا الفاعل الطبيعي، فهو معدّ ومهيّء الشيء لإفاضة الصورة عليه، من قبيل البناء الذي بحركة يده يهيّء إفاضة الصور من الفاعل الإلهي، ومن قبيل الأب، فهو فاعل مادّي وطبيعيّ يقوم بإلقاء النطفة في رحم الأمّ، وبعمله هذا يقرب الممكن من طروء الصور النوعيّة عليه حتّى تتحرّك من مرحلة إلى أخرى، إلى أن تصلح لإفاضة الصورة الإنسانيّة المجردة.

أمّا المادّيون الذين يؤمنون بقانون العلية فقد ذهبوا إلى حصر قانون العلية في العلل المادّية فقط، ورفضوا وجود فاعل إلهي، مطلقاً، وأنّ الموجودات تنتهي إلى علة مادّية واجبة الوجود لذاتها.

وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي أنّ مراد المادّيين من: «قصرهم العلل في العلل المادّية ليس بمعنى قصرهم إيّاها في العلة المادّية التي تعدّ كقسم من العلل الأربع والتي هي جزء مقوّم للمعلول، بل المراد بالعلل المادّية هاهنا ما يشمل الفاعل الطبيعي والمعدّات أيضاً»^(١).

قال العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: «وأمّا العلة الفاعلية فقد اعتمدوا في وجودها على وضوحه، غير أنّ المشتغلين بالأبحاث الطبيعيّة اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العلة في العلة المادّية؛ ولذلك نسبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق، حيث ذكروا أنّ العالم يستند في وجوده إلى فاعل من غير مادة وهو الله عزّ اسمه، والحقّ في ذلك قول الحكماء، فإنّنا لا نشكّ في أنّ الآثار الحادثة من المادّيات عند تفاعلها مختلفة بالفعل والانفعال. فإذا حدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم نشكّ أنّ هناك أثرين، أثراً للنار وأثراً للقطن، وأنّ أثر النار كأنّه شيءٌ موجودٌ لها في نفسها تعدّيه إلى غيرها، كالشرح

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٢٥٣، رقم (٢٥٣).

١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وإن لم يكن رشحاً، وأن أثر القطن ليس موجوداً له قبل الاقتران، وإنما يجدها بالاقتران مع النار، فالمؤثران يختلفان بالإعطاء والأخذ، والأمر في جميع الحوادث المادية على هذا النمط، فالعلل المادية من جهة آثارها على قسمين، قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان، والإعطاء وقسم منها على نعت فقدان والأخذ، والأول العلة الفاعلية، والثاني العلة القابلية، وأحكامهما مختلفة^(١).

الأمر الثاني: تقسيم العلل إلى أربع، تقسيم أرسطي

إن تقسيم العلل إلى أربعة أقسام - فاعلية وغائية ومادية وصورية - تقسيم أرسطي، فإذا فرضنا أن الفاعل إنسان وأخذنا بنظر الاعتبار مجموعة من الأعمال التي يمارسها في المادة الخارجية - وليس الأعمال النفسية من التصور والتصديق والشوق والإرادة وغيرها - سوف يكون هذا التقسيم الأرسطي واضحاً، فالتصرفات التي يمارسها الإنسان في المادة الخارجية تقوم على أربعة أركان، وهي: الفاعل والغاية والمادة والصورة، والفاعل هو ذات الإنسان، كالنجار الذي يصنع السرير من الخشب، أما الغاية فهي الفائدة المترتبة على السرير، وتعد الغاية من زاوية كونها متممة ومكملة للعلّة الفاعلية؛ لأن تصور الغاية يدفع إرادة الإنسان إلى الفعل، وتنقل الإنسان من درجة الفاعل بالقوة إلى درجة الفاعل بالفعل، وعليه فإن الغاية تندرج تحت العلة الغائية، أما الصورة فهي الحالة والفعلية التي يعطيها الإنسان للمادة الخارجية وهي المعلول الواقعي للعلّة الفاعلية، وهي هيئة السرير. أما المادة فهي عبارة عن الشيء الذي يقبل الصورة، وهي الخشب في المثال.

قال الفخر الرازي: «بيان الحصر فنقول ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٩١.

جزءاً داخلياً فيه أو لا يكون. فإن كان، فإمّا أن يجب عند حصوله حصول الشيء وإمّا أن لا يجب. فالأوّل هو الصوريّة؛ لأنّ صورة الشيء إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه، والثاني هو المادّية؛ لأنّ جزء الشيء إذا وجد عند عدم الشيء فهو لا محالة قابل لتحقّق تلك الماهيّة، إمّا وحده أو مع غيره....
وأما ما لا يكون جزءاً من الشيء: فإمّا أن يكون عليّته من حيث وجوده في الذهن أو لا يكون من هذا الاعتبار. فالأوّل هو العلة الغائيّة، والثاني هو العلة الفاعليّة.

ثمّ إنّ العلة الفاعليّة إمّا أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون، فالأوّل مثل الماهيّات بالنسبة إلى لوازمها، والثاني مثل الباري تعالى للعالم.
فإن قيل قد أخللتكم بالجنس والفصل مع أنّهما جزء أقوام الماهيّات المركّبة. فنقول: 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).

الأمر الثالث: في سبب تسمية العلل بالداخلية والخارجية

من الواضح أنّ العلة تنقسم إلى علة داخلية وخارجية، والعلل الداخلية - وتسمّى أيضاً: «علل القوام» وهي المادّة والصورة المقومتان للمعلول - والعلل الخارجية - وتسمّى أيضاً: «علل الوجود» - هي الفاعل والغاية.
والسؤال الذي ينبثق في المقام هو: لماذا سمّيت العلة المادّية والصوريّة بالعلل الداخلية، وسمّيت العلة الفاعليّة والصوريّة بالعلل الخارجية؟
الجواب: إنّنا إذا قسنا هذه العلل الأربع إلى المعلول، نجد أنّ العلة المادّية والصوريّة تكون عللاً داخلية؛ لأنّها مقومة لوجود المعلول، بمعنى: أنّها

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٨٧.

١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

داخلة في وجود المعلول، والمعلول متوقّف عليها، أمّا العلة الفاعليّة الغائيّة فهي علل خارجيّة؛ لأنّها ليست مقوّمّة لوجود المعلول من الداخل، إذ ليس وجودهما وجود المعلول، بل هي وجود آخر وراء وجود المعلول، وعلى هذا الأساس أطلق عليهما بالعلل الخارجيّة، وأطلق على العلة الماديّة والصوريّة بالعلل الداخليّة.

المبحث الأوّل: في تعريف العلة الفاعليّة

بعدما تبين معنى العلة وأصولها الكلية ونفي الدور والتسلسل في العلل وما إلى ذلك، شرع المصنّف في العلة الفاعليّة وقدمها على بقيّة العلل؛ لوضوحها ولأهمّيّتها وكثرة أقسامها، لأنّ الفاعل بإطلاق الكلمة يشمل كلّ من صدر منه فعل ما، سواء من غير ذي شعور أو من ذي شعور.

ومّا تقدّم اتّضح أنّ العلة الفاعليّة عبارة عمّا به الوجود، أي: الشيء الذي يكون وجود المعلول بسببه، وتبين المراد من الفاعل الإلهي وأنّه معطي ومفيض الوجود للمعلول، وبحسب تعبير المصنّف: إنّ الفاعل هو الشيء الذي يصدر عنه المعلول.

وفيما يلي بعض تعريفات الأعلام للعلّة الفاعليّة:

قال التفتازاني في تعريف العلة الفاعليّة: «علّة الشيء إن كانت خارجة عن الشيء، فإنّما أن يكون الشيء بها، وهي العلة الفاعليّة...»^(١).

وعرّفها السيوري: «العلّة إن كانت خارجة عنه (المعلول)؛ فإنّما أن يكون منها وجوده فهي العلة الفاعليّة...»^(٢).

وفي اللوامع الإلهيّة قال: «إذا صدر شيء عن شيء إمّا استقلالاً أو بانضمام،

(١) شرح المقاصد: ج ١، ص ١٥٢.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي: ص ١٥٩.

في العلة الفاعلية ١٣

فالثاني علة والأول معلول. ثم العلة لا يجوز أن تكون نفس المعلول؛ لأنَّ الشيء لا يقدّم على نفسه؛ وحينئذٍ إمّا تكون داخلية والمعلول معها بالقوة وهي المادية، أو بالفعل وهي الصورية، أو خارجية ومنها الوجود وهي الفاعلية^(١).

وعرفها القوشجي في شرح تجريد العقائد، حيث قال: «العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده؛ ثم المحتاج إليه إمّا جزء للمحتاج أو أمر خارج عنه؛ والثاني - أعني ما يكون خارجاً - إمّا ما منه الشيء وهو الفاعل والمؤثر، وإمّا ما لأجله الشيء وهو العلة الغائية»^(٢).

وقد ابتدأ المصنّف هذا الفصل في بيان العلة الفاعلية؛ لأنّها المقدّمة ترتيباً، كما قرأنا في أقسام العلل - مضافاً إلى أهمّيّتها ودورها في نسبة الأفعال إلى الفاعل.

وفي هذا الفصل يقيم برهاناً على ضرورة وجود علة فاعلية لكلّ موجود ممكن، ولا تكفي العلة المادية لتحقيق الفعل، بل لابدّ من العلة الفاعلية سواء في الموجودات المادية أو المجردة.

المبحث الثاني: البرهان على ضرورة وجود العلة الفاعلية

يمكن تقرير هذا البرهان بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: احتياج الماهية في تلّبسها بالوجود إلى مرجّح

وهذه المقدّمة تقدّمت في الفصل الأوّل وكذا في الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة، وتبيّن: أنّ الماهية في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بدّ لرجحان أحدهما من أمر آخر وراء الماهية وهو العلة.

(١) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ج ١، ص ٢٧.

(٢) شرح تجريد العقائد، الطبعة الحجرية: ص ١١٣.

المقدمة الثانية: للمرجح شأن مع الوجود غير ما للوجود مع الماهية

لا يرتاب العقل بأنّ المرجح له شأن مع الوجود يختلف عن شأن الوجود مع الماهية، فإنّ شأن المرجح مع الوجود هو شبيه بالإعطاء يطلق عليه الفعلية والوجدان.

أمّا شأن الوجود مع الماهية فهو الأخذ والقبول دون الفعلية والإعطاء. وبعبارة أخرى: لدينا ثلاثة أشياء هي (مرجح) و(وجود) و(ماهية) فما هي علاقة الوجود بالمرجح؟ وما هي علاقة الوجود مع الماهية؟ أمّا علاقة الوجود بالمرجح، فهو الإعطاء، أي: إنّ العلة تعطي الوجود للماهية، فنسبة الوجود إلى المرجح هي الوجدان. أمّا علاقة الوجود مع الماهية فهي علاقة الفقدان؛ لأنّ الماهية فاقدة لهذا الوجود، فنسبتها إلى الوجود هو الفقدان. إذن للوجود مع المرجح شأن وهو الوجدان، وللماهية مع الوجود شأن آخر وهو الفقدان.

ومن الملاحظات الحرّية بالالتفات:

١. إنّ المراد من المرجح في المقام هو الوجود؛ لما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وأنّ هذا الوجود هو الذي يأتي إلى الماهية من ناحية المرجح وهو العلة التامة، لأنّ الترجيح الحاصل للمعلول هو الرجحان المانع من النقيض؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ومثل هذا الرجحان لا يحصل إلّا بالعلّة التامة؛ لأنّه بها - العلة التامة - يصير المعلول واجباً بها.

وبهذا يتّضح أنّ الفاعل إذا كان علّة تامة، كان المرجح هو العلة التامة وهو المعطي، وإذا كان الفاعل جزء العلة التامة كان الفاعل بعض أجزاء المرجح. ٢. إنّ المصنّف عبّر بأنّ المرجح أو بعض أجزائه - بالنسبة إلى الوجود -

شبيهة بالإعطاء، ولم يقل (شأن الأخذ). والوجه في ذلك: أنَّ الماهية قبل إفاضة الفاعل وإيجادها ليست بشيء حتى تأخذ الوجود من الفاعل. وبعبارة أخرى: إنَّ الإعطاء في العرف نقل الشخص ملكه إلى غيره، وفي المقام لا يوجد نقل ولا غيره، لأنَّ العلة لا تنقل الوجود المتحقق لنفسها أو لغيرها إلى معلولها، وليس هناك معلول قبل الإعطاء، لأنَّ المعلول يوجد بعد الإعطاء.

المقدمة الثالثة: استحالة اتّصاف الماهية بالمرجّحية

إنَّ استحالة اتّصاف الماهية بالمرجّحية واضحة، لأنَّ شأن الماهية هو الأخذ والقبول، وليس من شأن الماهية أن تقتضي المرجّح من نفسها؛ لأنَّ نسبتها إلى الوجود هو فقدان، ولو كانت الماهية تتّصف بالمرجّحية لذاتها لم يحتج إلى مرجّح. وهو باطل؛ لما تقدّم في المقدمة الأولى من: أنَّ الماهية في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وفاقد الشيء لا يعطيه.

المقدمة الرابعة: استحالة اتّحاد الوجدان والفقدان

وهذه المقدمة واضحة، فإنَّ شأن الماهية هو القبول، وهو ملازم للفقدان، وفاقد الشيء لا يعطيه، كما هو واضح في الحوادث المادية؛ حيث إنَّ هذه الحوادث تكون فاقدة للصور، فتتلبّس وتقبل هذه الصور نتيجة تحريك مجموعة من العلل، ولو كانت هذه الحوادث واجده لهذه الصور، فلا يمكن أن تقبلها؛ لأنَّ تحصيل الحاصل محال.

النتيجة: أنَّ الشيء الممكن يتوقّف في وجوده على علة تفعله تسمّى علة فاعلية، أي أنَّها مفيضة للوجود، وهذا الأمر واضح في الحوادث المادية، فإنَّ الحادث المادي يتوقّف في وجوده على علة تفعله تسمّى علة فاعلية، أي أنَّها مفيضة للوجود، وكذلك يحتاج إلى علة تقبل ذلك الحادث بصورته تسمّى

١٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

بالعلة المادية.

وسياتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة إثبات أن في الوجود ماهيات ممكنة مجردة عن المادة مفارقة لها - غير الماهيات المادية - تسمى بما وراء الطبيعيات وهي لإمكانها ولاستواء نسبتها إلى الوجود والعدم تحتاج إلى علة مرجحة تخرجها من حد الاستواء، ولكنها لتجردها لا تحتاج إلى علة مادية.

أما الحادث المادي فهو يحتاج إلى علة تؤثر فيه وتوجده، يطلق عليها علة فاعلية، وكذلك يحتاج إلى علة تقبل أثر ذلك الفاعل تسمى بالعلة المادية.

تعليق على النص

• قوله **فَرَسَخَ** «في العلة الفاعلية».

بمعنى: في إثبات ضرورة وجود العلة الفاعلية لكل ممكن ومعلول.

• قوله **فَرَسَخَ**: «وقد تقدّم».

أي في الفصل الأول من هذه المرحلة، وكذا في الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الرابعة.

• قوله **فَرَسَخَ**: «إن الماهية الممكنة في تلبسها بالوجود».

قيد الإمكان في الماهية هو قيد توضيحي؛ لأن الماهية لا تكون إلا ممكنة، وقد تقدّم في الفصل الأول من المرحلة الرابعة أن الإمكان من لوازم الماهية، وعليه يكون هذا القيد (الإمكان) للماهية قيداً توضيحياً.

فالقيد وإن كان توضيحياً لكن المصنّف وصف به الماهية، لكونه مشعراً بالعلة، أي أن الماهية تحتاج إلى علة لإمكانها.

نعم، بناء على مبنى أن الماهية كيفية الوجود، وأن اللواجب ماهية أيضاً، يكون الإمكان قيداً احترازياً.

- قوله **قُلَيْبٌ**: «نسميه فعلاً أو ما يفيد معناه».
- ما يفيد معنى الفعل، من قبيل: الإيجاد والإفاضة ونحوها.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «وإلا لزم الخلف»، لأنّ المرجح لو اتّصف بالماهية يصير محدوداً كسائر الماهيات الموجودة، وإذا صار مثل سائر الماهيات، لم يكن مرجحاً لها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وعدم كونه مرجحاً خلف كونه مرجحاً.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «الشأن الذي هو الفعل يلزم الوجدان»، لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «وهذا المعنى واضح في الحوادث الواقعة التي نشاهدها».
- جاء بصيغة الجمع للعلل، لأنّ الحوادث معلولة للعقل الفعّال، والعقل الفعّال معلول لعقل آخر وهكذا، إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى، هذا على مبنى المشاء.
- وهناك وجه آخر على طريقة الإشرافيين وهو أنّ الحوادث المذكورة معلولة لعقول عرضية كلّ منها علة لنوع خاص من أنواع هذه الحوادث.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «فتقبلها وتتصوّر بها».
- أي: تتلبس الحوادث بهذه الصور.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «الذي للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان».
- يكون الفعل مناسباً لذات العلة على أساس السنخية بين العلة والمعلول، وفيه إشارة كذلك إلى أنّ الفاعل واجد لكمال المعلول، ولذا يكون الفعل ملازماً للوجدان.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «سيأتي إثبات أنّ في الوجود ماهيات ممكنة».
- سيأتي ذلك في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «فمن رام قصر العلل في العلة المادية».

١٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

أي: حصر العلل في الجوهر القابل للصورة، سواء كان هو المادة الأولى أو الثانية، من قبيل القول بأن البيضة علة للدجاجة.

• قوله **فَرَسَّخَ**: «فاستسمن ذا ورم».

أي حسب المتورّم سميناً، وهو مثل يضرب لمن رأى شخصاً أو شيئاً متورّماً فظنّه سميناً، وهو ليس كذلك، وفي المقام جاء به المصنّف كناية عن توهم المادّيين بأنّ العلة المادّية مؤثّرة وعلة فاعليّة، وهي في الحقيقة ليست كذلك.

خلاصة الفصل السادس

- المقصود من الفاعل الإلهي هو مفيض الوجود وواهب الصور الجوهرية، ومثله الأعلى هو الواجب تعالى، أمّا الفاعل الطبيعي فهو معدّ ومهيّء الشيء لإفاضة الصورة عليه، من قبيل البناء.
- الماديّون الذين يؤمنون بقانون العلية ذهبوا إلى حصر قانون العلية في العلل المادية فقط، ورفضوا وجود فاعل إلهي، مطلقاً.
- العلة الفاعلية عبارة عن ما به الوجود، أي: الشيء الذي يكون وجود المعلول بسببه.
- استدللّ على ضرورة وجود العلة الفاعلية، باعتبار أنّ الماهية محتاجة في تلبّسها بالوجود إلى مرجّح، وللمرجّح شأن مع الوجود غير ما للوجود مع الماهية.
- وشأن الوجود مع الماهية هو الأخذ والقبول دون الفعلية والإعطاء وهو ملازم للفقدان، والنتيجة: أنّ الشيء الممكن يتوقّف في وجوده على علة تفعله تسمّى علة فاعلة، أي أنّها مفيضة للوجود، وهذا الأمر واضح في الحوادث المادية، فإنّ الحادث الماديّ يتوقّف في وجوده على علة تفعله تسمّى علة فاعلة، أي أنّها مفيضة للوجود، وكذلك يحتاج إلى علة تقبل ذلك الحادث بصورته تسمّى بالعلة المادية.

بحوث تفصيليّة

المبحث الأوّل: برهان آخر على ضرورة وجود العلّة الفاعليّة لكلّ ممكن

هذا البرهان ذكره المصنّف في أصول الفلسفة، وحاصله أنّنا إذا نظرنا إلى مسألة العلّة في الظواهر المادّية، فإنّنا نحصل على نفس النتيجة التي حصلنا عليها عن طريق التحليل العقلي، وهي ضرورة وجود العلّة الفاعليّة لكلّ ممكن ومعلول.

وقد اتّبع المصنّف هذا الطريق عن طريق دراسة موردين:

الأوّل: الظواهر الطبيعيّة.

والثاني: الأعمال والمصنوعات البشريّة.

ففي المورد الأوّل ذكر أنّنا لا يمكن أن نتصوّر أنّ الماء الذي حرارته عشر درجات، وتضاف عليه عشر أخرى، تبقى حرارته عشر درجات، وأنّ المادّة التي لها فعلاً صورة التفاحة قد أخذت لنفسها صورة التفاحة مع وجودها، ونفهم في النتيجة أنّ رابطة المعلول مع المادّة رابطة القبول، فالمادّة ليست الفاعل الذي يعطي الأثر لأنّ الماء يقبل الحرارة وهو بنفسه لا يملكها، والنار هي الواجدة للحرارة وهي التي تعطيها الماء، فالماء علّة مادّية لا فاعليّة، فلا تكفي العلّة المادّية لتحقيق الفعل والأثر (المعلول).

وفي المورد الثاني قال المصنّف: إنّ اللقمة التي نأكلها، واللباس الذي يقتطعه الخياط من القماش ويخيطه والباب الذي يصنعه النجار من الخشب، نلاحظ أنّ الصور الوجوديّة والأشكال الجديدة التي تحصل فيها ترتبط بجميع أطراف وأجزاء العلل، لكنّ نسبتها إلى الجميع ليست واحدة، فمثلاً نسبة القميص إلى الخياط غير نسبته إلى القماش، لأنّ الخياط هو كمن يعطي

شيئاً من عنده (الفعل والعمل) والقماش هو ما يأخذ شيئاً من غيره (القبول والانفعال)، ومن الواضح أنّ لهاتين النسبتين المختلفتين خاصّتين مختلفتين، خاصّة النسبة التي تظهر مع القابل، وهي ليست كون القابل واجداً لفاعلية الأثر، وإن كان له قبوله.

وكلماً أجرينا هذا الاختبار في الموادّ والموارد المختلفة يتّضح اختلاف هاتين النسبتين (الفعل والانفعال) والخاصّة التي تختصّ بكلّ منهما، ومن هنا نحكم أنّ لكلّ فعل فاعلاً، ولن ينوجد أيّ موجود محتاج إلى العلة، من دون العلة الفاعلية، وإن كان له بقيّة العلل^(١).

المبحث الثاني: موارد نقض الماديين على وجود العلة الفاعلية

أورد الماديون بعض النقوض على العلة الفاعلية، ومن هذه النقوض:

١. الحركة السريعة للنور من دون أن يكون لها فاعل ومحرك.
 ٢. الحركة الدائمة للمادة، من دون أن يكون دليل على وجود فاعل الحركة.
 ٣. وجود عالم المادة المعلوم لحركات الذرات التي كانت تسبح في الفضاء، وعندما تصادمت تكوّنت كرات كان لها آثار وخواصّ معيّنة من خلال تركيبات مختلفة، مع أنّه لم يكن هناك علة غير المادة عند ظهور هذه الصور.
- وأجاب العلّامة الطباطبائي على موارد النقض هذه بأنّها لا نحصل على قانون العلية من خلال مشاهدة الحوادث الطبيعية، بل عن طريق التحليل العقلي، والمقصود من العلية هو الرابطة الوجودية بين العلة والمعلول، لا صرف تعاقب ظاهرتين. والحوادث المادية والأفعال البشرية تظهر لنا أنّ رابطة المادة مع الأثر والفعل ليست سوى القبول، ويكون القبول فيما لو لم يكن للقابل ذلك الأثر، وعليه لا يمكن أن تكون المادة هي المعطية للأثر.

(١) انظر: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ج ٢، ص ٢٧٢.

٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وعلى ما تقدّم، الذي يبدو فيما يرتبط بهذه الموارد (مثل حركة النور) أنّ قابل الحركة (المتحرّك) هو نفسه يعطي الحركة لنفسه، ولا يوجد فاعل للحركة (محرّك)، فيجب أن نقبل أحد هذين المطليين:

الأوّل: تلك الظاهرة مركّبة، فوجودها واقعاً مركّب من وجودين: وجود الفاعل ووجود القابل، تعطي بأحدهما وتأخذ بالآخر.

الثاني: إذا كانت بسيطة فهي فقط قابل، وفاعل الأثر منفصل عنها.

ولذا في مورد حركة النور وذرات العالم التي تتحرّك بشكل دائم، فإذا كان لها صورة وفعليّة تعطي لها الحركة، وكانت من جهة أخرى تقبل الحركة، فلا بدّ من القول أنّ وجودها وجودان: فاعل وقابل. ومن هنا أثبت الفلاسفة الإلهيون الفاعل اللامادي، فضلاً عن أنّ المادّة - مع أنّها واحدة - لها حركات مختلفة، فسيكون لكلّ منها علة خارجة عن المادّة «لأنّ للمعلولات المختلفة عللاً مختلفة، وبما أنّ المادّة واحدة فلا يمكن أن تكون علة جميع هذه الحركات واحدة»، فلا محيص عن إثبات العلة الفاعليّة في مورد كلّ معلول^(١).

(١) انظر المصدر السابق: ص ٢٨٢.

الفصل السابع

في أقسام العلّة الفاعليّة

- المبحث الأول: أقسام العلّة الفاعليّة
- المبحث الثاني: التفصيل في أقسام العلّة الفاعليّة
- تعليق على النصّ

الفصل السابع في أقسام العلة الفاعلية

ذكروا للفاعل أقساماً، أنهاها بعضهم إلى ثمانية. ووجه ضبطها - على ما ذكروا - أنَّ الفاعل إما أن يكون له علمٌ بفعله ذو دخلٍ في الفعل أو لا، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالطبع» أو لا يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالقسر». والأوّل - أعني الذي له علمٌ بفعله ذو دخلٍ فيه - إما أن لا يكون فعله بإرادته وهو «الفاعل بالجبر»، أو يكون فعله بإرادته، وحينئذٍ إما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو «الفاعل بالرضا، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله، وحينئذٍ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداعٍ زائدٍ على ذاته وهو «الفاعل بالقصد»، وإما أن لا يكون مقروناً بداعٍ زائدٍ بل يكون نفس العلم منشأً لصدور المعلول، وحينئذٍ إما أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو «الفاعل بالعناية»، أو غير زائد وهو «الفاعل بالتجلي»، والفاعل - كيف فرض - إن كان هو وفعله المنسوبُ إليه فعلاً لفاعل آخر كان «فاعلاً بالتسخير».

فللعلة الفاعلية ثمانية أقسام:

الأوّل: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية، فهي تفعل

أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله ولا فعله ملائم لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض، فإنّ الأفعال عندئذٍ تنحرف عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يُكره على فعل ما لا يريد.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة لفعله عن علم، وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله، وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله، كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيلي بها عين تلك الصور، وله قبلها علم إجمالي بها؛ لعلمه بذاته الفعّالة لها، وكفاعة الواجب (تعالى) للأشياء عند الإشرافيين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم وإرادة، وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد، كالإنسان في أفعاله الاختيارية، وكالواجب عند جمهور المتكلمين.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له علم سابق على الفعل، زائد على ذاته، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقع على جذع عال، فإنّه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب (تعالى) في إيجاد الأشياء عند المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل، وله علم تفصيلي

به هو عينُ علمه الإجماليِّ بذاته، كالنفس الإنسانية المجردة، فإنَّها لما كانت صورةً أخيرةً لنوعها، كانت - على بساطتها - مبدأً لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعلَّيتها واجدةٌ لها في ذاتها، وعلمُها الحضورِيُّ بذاتها علمٌ بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميز بعضها من بعض، وكالواجب (تعالى) بناءً على ما سيأتي إن شاء الله أنَّ له (تعالى) علماً إجمالياً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعلُ بالتسخير، وهو الفاعلُ الذي هو وفعله لفاعل، فهو فاعلٌ مسخَّرٌ في فعله، كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخَّرة في أفعالها للنفس الإنسانية، وكالعلل الكونية المسخَّرة للواجب (تعالى).

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان أقسام العلة الفاعليّة، وقد ذكر في نهاية الحكمة أنّ للعلة الفاعليّة أقساماً ستّة، في حين أنها في تعليقه على الأسفار إلى خمسة أقسام، كما سنشير، أمّا صدر المتألّفين فقد ذكر في الأسفار أقساماً ستّة للعلة الفاعليّة.

ومّا تجدر الإشارة إليه: أنّ هذا النمط من التقسيم للعلة الفاعليّة الذي يذكره المصنّف لم يكن مأثوراً عن القدماء، حيث إنّ القدماء قسّموا كلّ واحد من العلل إلى ما بالذات وما بالعرض، وإلى القريبة والبعيدة، وإلى العلة الخاصّة والعامة، وإلى العلة الجزئية والكلية ونحوها من الأقسام. وحيث إنّ المصنّف لم يتعرّض لتقسيم القدماء، لذا نذكر هذه الأقسام في البحوث التفصيليّة في أواخر الفصل إن شاء الله تعالى.

المبحث الأوّل: أقسام العلة الفاعليّة

قال المصنّف: إنّ الحكيم السبزواري في منظومته^(١) أحصى أقسام العلة الفاعليّة وأنها إلى ثمانية أقسام، أمّا وجه ضبط هذه الأقسام فهو أنّ الفاعل إمّا عالم بفعله علماً مؤثراً في الفعل أو لا.

والقسم الثاني - علمه غير مؤثّر بفعله - ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: فعله ملائم لطبعه، وهو الفاعل بالطبع.

الثاني: أن يكون فعله غير ملائم لطبعه، وهو الفاعل بالقسر.

(١) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٠٦.

في أقسام العلة الفاعلية ٢٩

الثالث: أن يكون هو وفعله يرجع إلى فاعل مسخر في فعله، وهو الفاعل بالتسخير.

والقسم الأول - وهو العالم بفعله علماً مؤثراً في الفعل - ينقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: إذا كان الفعل ليس بإرادته، وهو الفاعل بالجبر.

الثاني: أن يكون الفعل بإرادته، لكن ليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي بفعله وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله، وهو الفاعل بالرضا.

الثالث: أن يكون له علم تفصيلي قبل فعله بفعله، وصدر عن محض إرادته، وهو الفاعل بالقصد.

الرابع: أن يكون له علم سابق على الفعل خارج عن الذات، وهو الفاعل بالعناية.

الخامس: أن يكون له علم تفصيلي بفعله، وهو - علمه التفصيلي - عين علمه الإجمالي بذاته، وهو الفاعل بالتجلي.

المبحث الثاني: التفصيل في أقسام العلة الفاعلية

الأول: الفاعل بالطبع: وهو الذي لا علم ولا إرادة له بفعله، لكن فعله موافق لطبعه، أي أن فعله موافق لطبيعته، بمعنى موافق للصورة النوعية الموجودة في ذلك الموجود، كالنفس في مرتبة القوى البدنية - كالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة - وأنها تفعل أفعال قواها بالطبع، بناء على مبنى صدر المتألهين في نسبة القوى إلى النفس من كون النفس في وحدتها وبساطتها عين القوى، ولذا قال المصنف: «كالنفس في مرتبة القوى» وأما على الرأي السائد قبل صدر المتألهين فالنفس تغاير القوى الأخرى.

وكانار، فإن إحراقها ليس بإرادة ولا شعور، بل باقتضاء طبعها.

وفي الفاعل بالطبع يوجد قيدان أحدهما سلبي، والآخر إيجابي، أما القيد

٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

السلبى فهو عدم وجود علم بالفعل، وبطبيعة الحال إن لا يوجد علم فلا يوجد اختيار، لأنّهم فسّروا الفاعل الاختياري بأنّه الذي له علم بفعله وله إرادة بفعله أيضاً. والقيد الإيجابي: أنّ هذا الفعل موافق للطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر: وهو الذي لا يكون له علم ذو دخل في فعله أو ليس له علم بفعله أصلاً، ولا فعله ملائم لطبعه، من قبيل النفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية، لكن لا عند صحّتها، كما في القسم الأوّل، بل عند انحرافها لمرض أو عاهة، وإنّها تنحرف عن مجرى الصّحة لعوامل قاسرة، حيث إنّها - النفس - تصدر منها بعض الأفعال من غير دخل لعلمها في صدورها، من قبيل حركة القلب ونبضه وأفعال الجهاز التنفّسي وعملية الهضم، فهذه الأفعال تقع سواء علمت النفس بها أم لا.

أو من قبيل الحجر الذي يرمى من السقف إلى فوق، فهو مخالف لطبيعته؛ لأنّ مقتضى الصورة النوعية للحجر هو أن ينجذب إلى مركز الأرض - إمّا للجاذبية أو لأيّ نظرية أخرى - فالحجر فاعل بالقسر.

لكن سيأتي أنّ هذه الحركة التي ترفع الحجر من أسفل إلى أعلى ليس فاعلها نفس الحجر، وإنّما الإنسان الذي يرميه.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، لكنّ هذا الفعل ليس باختياره، وإنّما يجبره ويفرضه عليه فاعل آخر، فهو وإن كان يعلم بفعله، لكنّ فعله ليس مؤثراً في إيجادهِ.

وسيأتي الإشكال من المصنّف في عدّه نوعاً مستقلاً.

الرابع: الفاعل بالرضا: وهو الذي يصدر منه الفعل عن علم وإرادة، وعلمه التفصيلي بفعله عين تحقّق فعله، وليس له قبل الفعل إلّا علم إجماليّ بذلك الفعل، وهذا العلم الإجمالي بعلمه يحصله بواسطة علمه بذاته، فعلمه بذاته مصدر لعلمه الإجمالي بمعلوله، من قبيل الإنسان حينما يفعل الصور

الخيالية أي يتخيلها، فعلمه بهذه الصور عين الصور، لكن له قبلها - أي قبل الصور - علم إجمالي، ومنشأ هذا العلم الإجمالي بالصور هو علمه بذاته، لعلمه الحضورى بنفسه.

وكذلك من قبيل فاعلية الواجب تعالى للأشياء عند الإشرافين، كما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة، حيث ذهبوا إلى أن فاعليته تعالى للأشياء فاعلية بالرضا، وأن جميع الأشياء صور عينية للواجب تعالى، وهذا ما ذكره الأملي في درر الفوائد بقوله: «حاصل مذهب شيخ الإشراق في علم الحق - جل شأنه - هو الذي قد تقدّم نقله في أقسام الفاعل بالرضا الذي يقول به الشيخ الإشراقي، وهو: أن له تعالى علماً بالأشياء في مرتبة ذاته، الذي هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلاً، ويكون علمه بذاته تفصيلاً علماً بما سواه إجمالاً؛ لأن ذاته تعالى علة لما سواه، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فهو بعلمه بذاته الذي هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالاً، وهذا علم في مرتبة ذاته لأنه عين ذاته، ويكون علمه التفصيلي بما سواه عين ما سواه، ففي العلم الإجمالي الكمالى يتحد العلم والعالم، وفي العلم التفصيلي يتحد العلم والمعلوم، بمعنى: أن المعلوم بنفسه علم ومعلوم، وهذا كما في الصور العلمية التي في النفس، حيث إنها علم وإنها أيضاً معلوم، بل المعلوم بالذات ليس إلا هي. وأمّا ذوات الصور العينية التي هي المحكية بتلك الصور العلمية، وتكون الصور العلمية حاكيات عنها، فهي معلومة بالعرض... فلذلك يحكم على الصورة العينية المعلومية، فإنه حكم الصور العلمية حقيقة ويسند إلى العينية بالعرض»^(١).

الخامس: الفاعل بالقصد: وهو الذي له علم وإرادة بفعله، تفصيلي قبل

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٤٩٤.

٣٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

الفعل، بداع زائد، من قبيل الإنسان في أفعاله الاختيارية، فالإنسان الذي يكتب مثلاً فإنّ له إرادة وداعياً إلى هذه الكتابة، وله علم تفصيلي أيضاً بكتابته قبل أن يضع القلم على الورقة.

قال الشيخ حسن زادة الآملي في تعليقه على الأسفار: «الفاعل بالقصد هو الفعّال الذي له الداعي الزائد على ذاته ويستكمل بفعله، فهذا الفاعل منفعل أولاً، ثمّ يصير فاعلاً»^(١).

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذاته، وأن يكون هذا العلم كافياً لصدور الفعل من غير داعٍ زائد على العلم، من قبيل الإنسان الواقف على جذع عالٍ، فإنّه بمجرد توهم السقوط^(٢) يسقط على الأرض، فنفس العلم يكون منشأ لصدور الفعل الخارجي دون تخلّل الإرادة بين العلم والفعل الخارجي.

وكالواجب تعالى في إيجاد الأشياء عند المشائين، حيث فسّروا الإرادة بأنّها العلم بالنظام الأصلح، أي أنّ الإرادة ليست صفة مستقلة قبال العلم، وإنّما ترجع إلى العلم، كما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة.

قال صدر المتألهين: «يستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه: أنّ الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهيئتها وأشكالها الخارجية بالحسّ والرصد صورتها العقلية، وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة، بل ربّما يكون الأمر بالعكس كصورة بيت أنشأها البناء أولاً في ذهنه بقوة خيالية ثمّ تصير تلك الصورة

(١) تعليقه الشيخ حسن زاده الآملي على الأسفار: ج ٢، ص ٢٨٨.

(٢) لا يخفى أنّ المراد من التوهم ليس الصور الجزيئية، وإنّما هو القوّة العقلية المضافة إلى أمر جزئيّ، فالسقوط أمر كليّ لكن أضيف إلى شيء خاصّ صار جزئياً.

محركة لأعضائه إلى أن يوجد لها في الخارج، فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي، بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي.

وقد مرّ في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الأولى أنّ جنس العلم الذي هو من جملة أقسامها وأجناسها منقسم إلى فعلي وانفعالي، والفعلي منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والانفعالي بعكس ذلك، سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية أو لا. فعلم صانع البيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الأول، لكنّه ليس سبباً موجباً تاماً، بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآلة ووضع خاصّ وزمان خاصّ وشرائط أخرى.

فنقول: نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار إلى نفسه الصانعة، ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي إلى نفس مصنّفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصوّره كافياً لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج، فصدور الأشياء عن الباري جلّ اسمه في الخارج بأنّها عقلت أولاً فصدرت، وتعقله تعالى إيّاها ليست بأنّها وجدت أولاً فعقلت؛ لأنّ صدورها عن عقله لا عقله من صدورها. فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أولاً ثمّ نوجدتها من جهة أنّ المعقول منها سبب للموجود في الجملة، مع وجوه من الفرق كثيرة^(١).

السابع: الفاعل بالتجليّ: وهو الذي يفعل الفعل ويكون علمه بفعله منظوياً في علمه بذاته، وعلمه الإجمالي بالأشياء في عين الكشف التفصيلي لها، كالنفس الإنسانية المجردة، وإنّها لما كانت صورة أخيرة لنوعها، فتكون مبدأ لجميع كمالاتها الثانية؛ لأنّ النفس الإنسانية هي الكمال الأوّلي، فهي علة قريبة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ١٨٩.

٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

- بناء على مبنى المشائين - لجميع كمالاتها الثانية، فالنفس المجردة واجدة لجميع كمالاتها في ذاتها، وعلمها الحضورى بذاتها هو علم حضورى بتفاصيل كمالاتها الثانويّة وإن لم يتميّز بعضها من بعض.

وكذلك من قبيل الواجب تعالى الذي له علم إجمالي قبل الإيجاد في عين العلم التفصيلي، كما سيأتي في المرحلة الثانية عشرة.

لكن لا يخفى الفرق بين العلم الإجمالي في المقام وبين العلم الإجمالي في الفاعل بالرضا، ففي الفاعل بالرضا علم إجمالي لكنّه علم مبهم، أمّا في الفاعل بالتجليّ فإنّ العلم الإجمالي ليس المراد به العلم المبهم، لأنّه من المحال أن يكون مبهماً ويكون مفصّلاً في آن واحد، وإنّما المقصود منه هو العلم الإجمالي البسيط غير المركّب، فهو مصدر وخلاق للعلم التفصيلي. ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علم فحضرك الجواب في الوقت وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل. وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك من بسيط العلم منيع تنيع وتجري منه التفاصيل، ويسمّى: «عقلاً إجمالياً»^(١) فهو من جهة علم إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ لأنّ المجتهد قبل أن يجيب عن الأسئلة يكون لديه علم إجمالي، ولكن بعد أن يسأل فإنّه يجيب بالتفاصيل، فالعلم الإجمالي هو الأصل والعلوم التفصيليّة فروعه وآثاره.

وبهذا يتّضح الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي الفلسفي والعلم الإجمالي والتفصيلي في علم الأصول، فإنّ العلم الإجمالي عند الأصوليين يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة وجهل من جهة أخرى، لأنّه علم بصورة كليّة كالعالم بنجاسة أحد الإنانين مثلاً وجهل بأيّ من الإنانين بعينه، وكلّما ازدادت

(١) نهاية الحكمة، الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة: ٢٤٨.

أطراف العلم الإجمالي ازداد الإبهام والجهل.
 أما العلم الإجمالي الفلسفي فهو علم بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها والخلاق لها.
 كما أن العلم التفصيلي في علم الأصول هو العلم المحض الذي يتميز بكونه أقوى من العلم الإجمالي الأصولي، بخلاف العلم التفصيلي الفلسفي فإنه أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي؛ لأنه متفرع عليه.
 وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين في بيان حقيقة العلم الإجمالي الفلسفي بأنه هو علم تفصيلي بوجه وإجمالي بوجه آخر؛ وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، فهو الكل في وحده، «فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها» فمع كون هذا العلم الإجمالي بسيطاً، لكنه أشرف من العلم التفصيلي، حيث قال: «إن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه وذلك؛ لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط. ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحده»^(١).
 قال المحقق محمد تقي الآملي في درر الفوائد: «إنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وإنما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة وأن بسيط الحقيقة كل الأشياء، فكما أن وجوده - تعالى وتقدس - مع وحدته كل الوجودات بحيث لا يشذ عن سعة وجوده وجود، فكذلك علمه بذاته - الذي يكون عين ذاته لا أمراً زائداً على ذاته - يعلم كل الأشياء حيث لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٦٩.

٣٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

يكون شيء خارجاً عنه، وإذا كان كل الأشياء حاضراً لدى ذاته، فكل الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الذي هو عين ذاته لا بعلم آخر، وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل إجمالياً في عين الكشف التفصيلي، أمّا أنّه إجمالي فبمعنى أنّه علم واحد متعلّق بذاته الذي هو عين ذاته، وأمّا أنّه تفصيلي فلاّنه علم بجميع ما عداه الذي لا يشدّ عن حيطه ذاته وسعة وجوده^(١) وسيأتي مزيد تفصيل في المرحلة الثانية عشرة.

الثامن: الفاعل بالتسخير: وهو الفاعل المسخّر للغير، أي: فوقه فاعل آخر يسخره، كالقوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانيّة، بناءً على ما ذهب إليه جمهور الحكماء من تغاير النفس وكلّ قوة من قواها، أمّا على مبنى صدر المتألّهين من كون النفس في وحدتها عين القوى، فليس هناك إلّا فاعل واحد هو النفس.

وعليه لا معنى للتسخير المتوقّف على تغاير المسخّر والمسخر.

قال صدر المتألّهين: «الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوّة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادّة السفليّة من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانيّة والنباتيّة فيما يصدر عنها طاعة للنفس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك؛ فإنّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاّة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إيّاها المقوّمه لوجوداتها.

ففاعليّتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري، ومخالف أيضاً للإرادي من حيث أنّه إرادي. مثال ذلك: أنّ النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار فهذه حركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضاً إلى البدن. فإذا نسبتها

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٤٦.

في أقسام العلة الفاعلية ٣٧

إلى النفس فسمّها اختياريّة، وإذا نسبتّها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّها تسخيريّة؛ إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعيّة»^(١).

وكذلك من قبيل العلل الكونيّة المسخّرة للواجب تعالى، بناء على مبنى المشاء من تعدّد الفواعل، أنّ في الوجود عللاً فاعليّة تنتهي إليه تعالى، كما يشير إليه المصنّف في الفصل الثامن بقوله: «وأما بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيّات الجوهريّة والعرضيّة المتلبّسة بالوجود المستقلّة في ذلك، فهو تعالى علة تنتهي إليها العلل كلّها... والعلل كلّها مسخّرة له»^(٢).

وأما بناءً على مبنى صدر المتألّهين الذي يرى الله تعالى مؤثراً بحقيقة معنى الكلمة وأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا هو، وأنّ ما نسمّيها عللاً فاعليّة ليست إلّا معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل تعالى، فليس هناك فواعل في الكون حتّى تكون مسخّرة أو غير مسخّرة.

تعليق على النصّ

- قوله **فَرَسَخَ**: «أنهاها بعضهم إلى ثمانية». وهو الحكيم السبزواري في شرح المنظومة.
- قوله **فَرَسَخَ**: «ووجه ضبطها على ما ذكروا أنّ الفاعل...». هذا التعبير يشعر أنّ المصنّف لم يرتض هذا التقسيم، وقد تقدّمت مناقشته في عدّ الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية قسمين مستقلّين قبال الفاعل بالقصد.
- قوله **فَرَسَخَ**: «والأوّل أعني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه». ذكر الشيخ الفيّاض أنّ الأوّل أن يقول: والأوّل - أعني الذي له علم بفعله ذو دخل في فعله أيضاً - إمّا أن يكون فعله ملائماً لنفسه، وإمّا أن لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٣.

(٢) انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٢٦.

٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

يكون فعله ملائماً لنفسه، والثاني يكون الباعث له على الفعل إكراه من مختار غيره مع كونه في حدّ نفسه كارهاً له، فيسمّى الفاعل بالإكراه، وإمّا أن يكون الباعث له على الفعل ظروف وأحوال خارجيّة تدعوه إلى فعل ما يكرهه ويطلق عليه بالفاعل بالاضطرار، وما يكون فعله ملائماً لنفسه، إمّا أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله إلى آخر ما ذكر، وعلى هذا يختصّ الفاعل بالقصد بما يكون فعله ملائماً لنفسه.

إن قلت: على هذا لا يكون هناك فرق جوهري بين الفاعل بالقصد وبين القسمين اللذين ذكرتموهما؟

فالجواب: الفرق بينهما كالفرق بين الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر، فإنّ الفاعل في القسمين هي الطبيعة - كما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة - غاية الأمر أنّه قد يكون فعلها ملائماً لطبعها وقد لا يكون كذلك، فلا بدّ إمّا من حذف الفاعل بالقسر وإمّا من قبول القسمين المذكورين^(١).

• قوله: «الرابع الفاعل بالرضا... كفاعليّة الواجب عند الإشراقيين».

فإنّ علم الواجب عند الإشراقيين ليس بحضور صورها وارتسامها، بل بحضور واقعيّاتها الخارجيّة عنده، فعلى هذا ما من موجود صادر عنه تعالى إلّا وهو عين علمه تعالى.

وأورد عليهم صدر المتألّهين بأنّ كون الأشياء بما هي مادّية ومجرّدة حاضرة عند الواجب تعالى بوجودها العيني غير تامّ؛ لما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة من أنّ المجرّدات حاضرة بوجودها العيني عند الواجب تعالى ويعلمها علماً حضورياً، أمّا الموجودات المادّية فهي ليست حاضرة عند الواجب بوجودها العيني، وإنّما حاضرة

(١) انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٦٣.

بوجودها المجرد، لأنّ التجرد شرط في العلم والعالم والمعلوم، وعلى هذا فإنّ العلم بالموجودات المادية لا يكون بحضور الوجود المادي بوجوده العيني الخارجي، وإنّما بوجوده المجرد، وهذا ما أشار إليه صدر المتأهّلين بقوله: «إنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحد ولا انكشاف لها عند مبادئها إلّا بوسيلة أنوار علميّة متّصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»^(١) وسيأتي مزيد توضيح في المرحلة الثانية عشرة.

• قوله قُلُوبٌ: «إمّا أن يكون علمه مقروناً بداع زائد على ذاته».

تقييد الداعي بكونه زائداً على الذات؛ احترازاً من كون الفاعل قد يكون الداعي له للفعل عين ذاته، كما في الفاعل غير المستكمل بفعله.

• قوله قُلُوبٌ: «والفاعل - كيف فرض -». أي كيف فرض من الأقسام السبعة المتقدمة.

• قوله قُلُوبٌ: «الفاعل بالتجليّ وهو الذي يفعل الفعل وله علم تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته».

المراد من الإجمال في الفاعل بالتجليّ ليس العلم المبهم المقابل للعلم التفصيلي، بل المراد منه: العلم البسيط الذي فيه جميع العلوم التفصيليّة وهو خلاق لها، كملكة الاجتهاد التي هي منبع ومصدر جميع الأحكام الشرعيّة، وعلى هذا يكون العلم الإجمالي في المقام أقوى من العلم التفصيلي، بخلاف العلم الإجمالي في علم الأصول الذي يكون أضعف من العلم التفصيلي الأصولي كما هو واضح، وسيأتي تفصيل البحث في المرحلة الحادية عشرة.

• قوله قُلُوبٌ: «كان فاعلاً بالتسخير».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ١٦٤.

٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

تقدّمت الإشارة في ثنايا البحث أنّ الفاعل بالتسخير ليس قسماً مستقلاًّ
قبال الأقسام السبعة، لأنّ جميع الأفاعيل المتقدّمة يمكن أن تكون فاعلاً
بالتسخير كما لو كان فاعل فوقها.

الإشكالات على التقسيم المتقدم للفواعل

١. أنّ الفاعل بالجبر ليس مقابل الفاعل بالقصد

٢. الفاعل بالعناية مقابل الفاعل بالقصد

خلاصة الفصل

بحوث تفصيليّة

- المبحث الأوّل: في الفاعل وأقسامه
- المبحث الثاني: النفس الإنسانيّة مصداق لجميع أقسام الفاعل
- المبحث الثالث: أقسام الفاعل التي تصدق على الواجب تعالى
- المبحث الرابع: في كَيْفِيّة اكتشاف أقسام الفاعل
- المبحث الخامس: حصر الفلاسفة القدماء الفاعل بالقصد بالواجب
- المبحث السادس: أحكام مشتركة للعلل
 - ♦ الحكم الأوّل: جميع العلل تنقسم إلى ما بالذات وما بالعرض
 - ♦ الحكم الثاني: كلّ علة من العلل إمّا قريبة وإمّا بعيدة
 - ♦ الحكم الثالث: جميع العلل إمّا خاصّة وإمّا عامّة
 - ♦ الحكم الرابع: كلّ علة إمّا كلية وإمّا جزئيّة
 - ♦ الحكم الخامس: تقسيم العلل إلى بسيطة ومركّبة
 - ♦ الحكم السادس: جميع العلل إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة

وفي عدّ الفاعلِ بالجبرِ والفاعلِ بالعنايةِ نوعينِ بجياهما مباينينِ
للفاعلِ بالقصد، نظرٌ.

توضيحه: أنا ننسب الأعمال المكتنفة بكلّ نوعٍ من الأنواع
المشهودة - أعني كمالاتها الثانية - إلى نفس ذلك النوع، فكلُّ نوعٍ علّةٌ
فاعليّةٌ لكمالاته الثانية. والأنواعُ في ذلك على قسمين: منها ما يصدرُ
عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسّطَ فيه العلمُ كالعناصر، ومنها ما
للعلم دخلٌ في صدور أفعاله عنه كالإنسان. والقسمُ الثاني مجهّزٌ
بالعلم، ولا ريبَ أنّه إنّما جُهّزَ به لتمييز ما هو كماله من الأفعال ممّا
ليس بكمالٍ له ليفعل ما فيه كماله ويترك ما ليس فيه ذلك. كالصبيّ
يلتقم ما أخذه، فإن وجدَه صالحاً للتغذي - كالفاكهة - أكله، وإن لم
يجده كذلك تركه ورمى به، فتوسيطه العلمُ لتشخيص الفعل الذي فيه
كمالُه، وتمييزه من غيره، والذي يوسّطه من العلم والتصديق إن كان
حاضراً عنده غيرَ مفتقرٍ في التصديق به إلى تروٍّ وفكرٍ - كالعلوم
الناشئة بالملكات ونحوها - لم يلبث دون أن يريد الفعلَ فيفعله، وإن
كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به، أخذَ في تطبيق العناوينِ
والأوصافِ الكمالية على الفعل، فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً
فعله، وإن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. وهذا الميلُ والانعطافُ إلى أحدِ
الطرفين هو الذي نسميه «اختياراً» ونُعَدُّ الفعلَ الصادرَ عنه فعلاً
اختيارياً.

فتبين أنَّ فعلَ هذا النوعِ مِنَ الفاعلِ العلميِّ يتوقَّفُ على حضور التصديقِ بوجوب الفعل، أي كونه كمالاً وكون ما يقابله - أي الترك - خلاف ذلك، فإن كان التصديقُ به حاضراً في النفس من دون حاجةٍ إلى تعمُّلٍ فكريٍّ لم يلبثْ دون أن يأتيَ بالفعل، وإن لم يكنْ حاضراً احتاجَ إلى تروٍّ وفكرٍ حتَّى يطبَّقَ على الفعلِ المأتيِّ به صفةُ الوجوب والرجحانِ، وعلى تركه صفةُ الاستحالةِ والمرجوحيةِ، من غيرِ فرقٍ بين أن يكونَ رُجحانُ الفعلِ ومرجوحيةُ التركِ مستنديينِ إلى طبعِ الأمرِ، كمن كان قاعداً تحتَ جدارٍ يريدُ أن ينقضَّ عليه، فإنَّه يقومُ خوفاً من انهدامه عليه، أو كانا مستنديينِ إلى إجبارٍ مجبرٍ، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدارٍ فهَدَّدهُ جبارٌ أنَّه إن لم يَقمْ هَدَمَ الجدارَ عليه، فإنَّه يقومُ خوفاً من انهدامه عليه. والفعلُ في الصورتينِ إراديٌّ، والتصديقُ على نحو واحد.

ومن هنا يظهرُ أنَّ الفعلَ الإجباريَّ لا يباينُ الفعلَ الاختياريَّ ولا يتميزُ منه بحسبِ الوجودِ الخارجيِّ؛ بحيثُ يصيرُ الفاعلُ بالجبر قسيماً للفاعلِ بالقصد. فقصارى ما يصنعه المجبرُ أنَّه يجعلُ الفعلَ ذا طرفٍ واحدٍ فيواجهُ الفاعلُ المكروهَ فعلاً ذا طرفٍ واحدٍ ليس له إلا أن يفعله، كما لو كان الفعلُ بحسبِ طبيعه كذلك. نعم، العقلاءُ في سُنَنهم الاجتماعيةِ فرَّقوا بينَ الفعلينِ حفظاً لمصلحةِ الاجتماعِ، ورعايةً لقوانينهم الجاريةِ المستتبعةِ للمدح والذمِّ والثواب والعقاب. فانقسامُ الفعلِ إلى الاختياريِّ والجبريِّ انقسامٌ اعتباريٌّ لا حقيقيٌّ.

ويظهر أيضاً: أنَّ الفاعلَ بالعناية من نوع الفاعلِ بالقصد، فإنَّ تصوّر السقوطِ ممَّن قامَ على جذعِ عالٍ - مثلاً - علمٌ واحدٌ موجودٌ في الخائف الذي أدهشه تصوّر السقوطِ فيسقط، وفيمن اعتادَ القيامَ عليه بتكرار العملِ فلا يخاف ولا يسقط، كالبَّاءِ - مثلاً - فوق الأبنية والجدرانِ العاليةِ جدًّا.

فالصاعدُ فوقَ جدارٍ عالٍ، القائمُ عليه، يعلمُ أنَّ من الممكنِ أن يثبتَ في مكانه فيسلم، أو يسقطَ منه فيهلك، غير أنَّه إن استغرقه الخوفُ والدهشةُ الشديدةُ وجذبتْ نفسه إلى الاقتصارِ على تصوّرِ السقوطِ سقطَ، بخلافِ المعتادِ بذلك، فإنَّ الصورتينِ موجودتانِ عنده من دونِ خوفٍ ودهشة، فيختارُ الثباتَ في مكانه، فلا يسقطُ. وفقدانُ هذا الفعلِ العنائيِّ للغاية الصالحةِ العقلانيَّةِ لا يوجبُ خلوةً من مطلقِ الداعي، فالداعي أعمُّ من ذلك - كما سيأتي في الكلام على اللعب والعبث.

الشرح

هناك إشكالان على ما تقدّم من التقسيم للفواعل:
 الإشكال الأوّل لم يتعرّض له المصنّف في المقام لكن ذكره في تعليقه على
 الأسفار، وسنذكره في نهاية الفصل.
 الإشكال الثاني يفيد بأنّ الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية ليسا قسمين من
 الفاعل في مقابل الفاعل بالقصد الذي يفعل الفعل بالاختبار، وسنتناول أوّلاً
 الفاعل بالجبر ثمّ الفاعل بالعناية:

١. الإشكال على أنّ الفاعل بالجبر ليس مقابل الفاعل بالقصد

لكي يتّضح الإشكال من دون التباس ينبغي تقديم مقدّمتين:
 المقدّمة الأولى: إنّ الصورة النوعيّة علّة فاعليّة للكلمات الثانية لما تقدّم في
 الفصل السابع من المرحلة السادسة في إثبات الصورة النوعيّة، حيث قال
 المصنّف: «حجّة أخرى: إنّنا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من
 العوارض اللازمة والمفارقة. واختصاص كلّ من هذه المختلفات الآثار بما
 اختصّ به من الآثار ليس إلّا لمخصّص بالضرورة. ومن المحال أن يكون
 المخصّص هو الجسميّة المشتركة؛ لاشتراكها بين جميع الأجسام، ولا المادّة
 المشتركة؛ لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء، ولا موجود
 مفارق؛ لاستواء نسبته إلى جميع الأجسام. ويمتنع أن يكون المخصّص هو
 بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصّص أثر بأثر سابق، فإنّنا ننقل الكلام إلى
 الأثر السابق فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم

الذي عنده الأثر، والأولان محالان، فيبقى الثالث - وهو استناد الآثار إلى أمرٍ غير خارج من جوهر الجسم - فيكون مقوّمًا له، ومقوّم الجوهر جوهر. وإذا كان هذا المقوّم الجوهري أخصّ من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوعة له. ففي الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية هي مبادٍ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع^(١).

المقدمة الثانية: إنّ الأفعال تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأفعال التي تصدر من الفاعل بالطبع، من غير أن يكون للعلم به دخل في تحقّق ذلك الفعل، كما تقدّم بيانه في الفاعل بالطبع.

الثاني: الفاعل الذي يكون لعلمه دخل في فعله، كالإنسان، فإنّ علمه دخيل في إيجاد فعله، لذا يحتاج إلى أن يتصوّر الكمال في ذلك الفعل ثمّ يصدق بالفائدة فينبثق منه شوق أكيد إلى الفعل ثمّ تحصل له إرادة إلى الفعل، وبعد ذلك يحرك عضلاته، فيتحقّق الفعل خارجاً، وهكذا بالنسبة إلى كلّ فاعل علمي يكون لعلمه دخل في إيجاد فعله لا بدّ أن يمرّ بهذه المراحل لكي ينجز عمله.

فلو كان الإنسان جالساً تحت جدار مائل، وهبّت ريح عاصف تؤدّي بذلك الجدار إلى السقوط، فيبادر الإنسان مباشرة إلى تصوّر الفعل وهو القيام، ثمّ يصدّق بفائدة قيامه، فيحصل له شوق أكيد إلى القيام ثمّ عزم وجزم... فيقوم من مكانه. ومن الواضح أنّ فعله هذا - القيام - هو فعل اختياريّ، فالإنسان باختياره أن يقوم أو لا يقوم.

وعلى هذا الأساس ذكروا أنّ الأفعال الاختيارية التي تصدر من الإنسان على نوعين:

الأول: الأفعال التي يفعلها بعد أن يتصوّر الفعل ثمّ التصديق بفائدته فيحصل له شوق أكيد وجزم وعزم على الفعل، من قبيل أن يشتري بيتاً فقد يحتاج إلى أيام

(١) نهاية الحكمة المرحلة السادسة، الفصل السابع: ص ١٣٦.

بل شهور يفكر ويتأمل إلى أن يتم تلك المراحل ومن ثمّ يتحقّق الفعل.

الثاني: الأفعال التي تصدر من الإنسان من دون حاجة إلى تأمل وتفكير وترو؛ لوجود ملكة التصديق بالفائدة، من قبيل تكلم الإنسان، فالتكلم فعل اختياريّ، لأنّه لا يتكلم إلّا بعد تصوّر الفائدة والتصديق بها... فكلّ حرف وكلمة تصدر من الإنسان هي فعلٌ اختياريّ، لكن هذا الفعل - لوجود ملكة التصديق بفائدته - لا يشعر بتلك المراحل من التصوّر والتصديق والشوق والجزم... ومن قبيل أنّه يقوم من مقامه مباشرة بمجرد إحساسه بالخطر.

وإذا تبين ذلك نقول: لا فرق بين الإنسان الذي قام من الجدار المائل بمجرد شعوره بسقوطه، وبين قيام الإنسان الذي كان جالساً وجاء إليه ظالم وقال له: إن لم تقم أقتلك، فهو يفعل القيام باختياره؛ إذ لا فرق بين الفاعل الطبيعي (سقوط الجدار المائل بواسطة الريح العاصف) وبين الفاعل غير الطبيعي (تهديد الظالم إيّاه)، إذ إنّ كلا الفعلين باختياره، والشاهد على ذلك هو أن ذلك الإنسان يستطيع أن يبقى في مكانه ولا يقوم.

ومن هنا يتّضح أنّنا حينما نحلّل الفاعل بالاختيار، نجد أن لا فرق بين الفاعل بالجبّر وبين الفاعل بالقصد، إذ كما أنّ الفاعل بالقصد يتصوّر الفائدة للفعل ويرجّح الفعل على الترك، فكذلك الفاعل بالجبّر فإنّه يتصوّر فائدة الفعل المجبر عليه فيرجّحه على الترك، كلّ ذلك باختباره. نعم، الفرق بينهما هو أنّ الفاعل بالقصد غير المجبر أمامه طريقان إمّا الفعل وإمّا الترك، أمّا الفاعل المجبر فهو ينسدد أمامه أحد الطريقتين، ويبقى أمامه طريق واحد.

وعلى هذا فلا فرق من الناحية الفلسفيّة بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالجبّر، إذ كلاهما بالاختيار.

أمّا من الناحية الاجتماعيّة، فإنّ العقلاء والشارع كذلك فرّقوا بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالجبّر، من جهة ترتيب بعض الآثار الاعتباريّة من قبيل

الثواب والعقاب، فالفعل المجبر عليه لا تترتب عليه الآثار، لذا لا يترتب الشارع الآثار على العقود التي أكره وأجبر على إيقاعها، فلا يترتب أثر البيع من النقل والانتقال على البيع الإكراهي.

ومن الواضح أنّ هذه الآثار إنّما هي آثار اعتبارية، وليست آثاراً حقيقية تكوينية، وهذا ما يشير إليه المصنّف في تفسير الميزان حيث قال:

«والفعل الإرادي الصادر عن علم وإرادة ينقسم ثانياً إلى قسمين: فإنّ ترجيح أحد جانبي الفعل والترك إمّا مستند إلى نفس الفاعل من غير أن يتأثر عن آخر كالجائع الذي يتروّى في أكل خبز موجود عنده حتّى رجّح أن يبقيه ولا يأكله لأنّه كان مال الغير من غير إذن منه في التصرّف فانتخب الحفظ واختاره أو رجّح الأكل فأكله اختياراً، وإمّا أن يكون الترجيح والتعيين مستنداً إلى تأثير الغير كمن يجبره جبار على فعل بتهديده بقتل أو نحوه، ففعله إجباراً من غير أن يكون متعيّناً بانتخابه واختياره. والقسم الأوّل يسمّى فعلاً اختيارياً، والثاني فعلاً إجبارياً.

هذا وأنت تجد بجودة التأمل أنّ الفعل الإجباري وإن أسندناه إلى إجبار المجبر وأنّه هو الذي يجعل أحد الطرفين محالاً وممتنعاً بواسطة الإجبار فلا يبقى للفاعل إلّا طرف واحد، لكن الفعل الإجباري أيضاً كالاختياري لا يقع إلّا بعد ترجيح الفاعل المجبور جانب الفعل على الترك وإن كان الذي يجبره هو المتسبّب إلى الفعل بوجه، لكن الفعل ما لم يترجّح بنظر الفاعل وإن كان نظره مستنداً بوجه إلى إجبار المجبر وتهديده، لم يقع، والوجدان الصحيح شاهد على ذلك، ومن هنا يظهر أنّ تقسيم الأفعال الإرادية إلى اختيارية وجبرية ليس تقسيماً حقيقياً ينوّع المقسم إلى نوعين مختلفين بحسب الذات والآثار، فإنّ الفعل الإرادي إنّما يحتاج إلى تعيين وترجيح علميّ يعيّن للفاعل مجرى فعله، وهو في الفعل الاختياري والجبري على حدّ سواء، وأمّا أنّ

ترجيح الفاعل في أحدهما مستند إلى رسله وفي آخر إلى آخر، فلا يوجب اختلافاً نوعياً يؤدي إلى اختلاف الآثار. ألا ترى أنّ المستظلّ تحت حائط إذا شاهد أنّ الحائط يريد أن ينقضّ، فخرج خائفاً عدّ فعله هذا اختيارياً؟ وأمّا إذا هدّده جبّار بأنّه لو لم يقم لهدم الحائط عليه، فخرج خائفاً عدّ فعله هذا إجبارياً من غير فرق بين الفعلين والترجيحين أصلاً، غير أنّ أحد الترجيحين مستند إلى إرادة الجبّار^(١).

وعن الإشكال القائل (بأنّه يكفي وجود فرق بين الفعلين، بأنّ الفعل الاختياري يوافق في صدوره مصلحة عند الفاعل وهو فعل يترتب عليه المدح والذمّ ويتبعه الثواب والعقاب إلى غير ذلك من الآثار، وهذا بخلاف الفعل الإجباري فإنّه لا يترتب عليه شيء من ذلك).

أجاب فضيلته: بأنّ «الأمر على ما ذكر، غير أنّ هذه الآثار إنّما هي بحسب اعتبار العقلاء على ما يوافق الكمال الأخير الاجتماعي، فهي آثار اعتباريّة غير حقيقيّة، فليس البحث عن الجبر والاختيار بحثاً فلسفياً لأنّ البحث الفلسفي إنّما ينال الموجودات الخارجيّة وآثارها العينيّة، وأمّا الأمور المنتهية إلى أنحاء الاعتبار العقلانيّة فلا ينالها بحث فلسفيّ ولا يشملها برهان البتّة، وإن كانت معتبرة في بابها، مؤثّرة أثرها، فالواجب، أن نرد البحث المزبور من طريق آخر، فنقول: لا شكّ أنّ كلّ ممكن حادث مفتقر إلى علة، والحكم ثابت من طريق البرهان، ولا شكّ أيضاً أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ إذ الشيء ما لم يتعيّن، طرف وجوده بمعين، كان نسبته إلى الوجود والعدم بالسويّة، ولو وجد الشيء وهو كذلك لم يكن مفتقراً إلى علة...، فإذا فرض وجود الشيء كان متّصفاً بالضرورة مادام موجوداً، وهذه الضرورة إنّما اكتسبها من ناحية

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٠٧.

في أقسام العلة الفاعلية ٥١

العلة، فإذا أخذنا دار الوجود بأجمعها كانت كسلسلة مؤلفة من حلقات مترتبة متوالية كلّها واجبة الوجود، ولا موقع لأمر ممكن الوجود في هذه السلسلة»^(١).
ومّا تقدّم يتّضح أنّ الفاعل بالجبر ليس قسماً في قبال الفاعل بالقصد، وإنّما كلاهما فاعل بالقصد والاختيار.

تعريف صدر المتألهين للفاعل بالجبر

عرّف صدر المتألهين الفاعل بالجبر بأنّه الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه الاختيار، كما هو ظاهر من قوله: «وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة (وهي الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل بالجبر) في كونها غير مختارة في فعلها وفي أنّ فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي إياها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في أفاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والأعضاء، وهذه القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصادرة عن القوى الغذائية والمنمية وحركات النبض والانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط والأرواح ومبادئها القوى المستعلية النفسانية...»^(٢).

فالظاهر أنّ مراده **فَاعِلٌ** من الفاعل بالجبر هو: أن يكون صدر الفعل عنه بقهر قاهر بحيث يسلب عنه الاختيار بالكلية لا الفاعل المكره الذي يختار

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٠٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٢٣.

الفعل لأجل تهديد الغير... ويؤيده أنه صرح تارةً بكون الفاعل بالجبر مشاركاً مع الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر في كونها جميعاً بالتسخير، وأخرى بنفي الاختيار عنه، ومنه يتضح أن مراد صدر المتأهين من الفاعل بالجبر هو الفاعل المسلوب الاختيار مطلقاً، وهو يختلف عن مراد العلامة الطباطبائي الذي ذهب إلى أن الفاعل بالجبر هو الفاعل الاختياري؛ لذا ذكر بأنه يدخل تحت الفاعل بالقصد.

وقد ذكر الشيخ مصباح الزدي: «أن كلمة الجبر التي تستعمل في مقابل (الاختيار) تارةً تلحظ بعنوان أنها (نقيض الاختيار) وبهذا المعنى تطلق أيضاً على الفاعل الطبيعي والقسري، وتارةً تختص بالموارد الذي له شأنية الاختيار، فالفاعل المختار الذي يواجه ظروفاً خاصة ويقع تحت تأثير عامل خارجي أقوى منه فيفقد اختياره يسمى مجبوراً. والمقصود من (الفاعل بالجبر) هو هذا المعنى الثاني.

ولكنه لا بد من الالتفات إلى أن فقدان الاختيار له مراتب، فالشخص الذي يتعرض للتهديد مثلاً فيؤذي فعلاً عن إكراه فإن فعله يعتبر لوناً من ألوان الفعل الجبري. وكذا من يواجه ظروفاً صعبة فيضطر - لاستمرار حياته - للأكل من لحم الميتة فإن فعله يعد أيضاً من ألوان الفعل الجبري، ولكنه في موارد الإكراه والاضطرار لا يسلب الاختيار تماماً وإنما اختيار الفاعل يصبح أضيق بالنسبة إلى الظروف العادية. والظاهر أن مقصود الفلاسفة من الفاعل بالجبر ليس مثل هذه الموارد، وإنما مقصودهم منه ذلك المورد الذي يسلب فيه اختيار الفاعل بأكمله. ولهذا يمكن القول في مثل هذا الفعل أنه صادر في الواقع من (المجبر) ونسبته إلى الشخص (المجبر) إنما هي نسبة الانفعال كما أشرنا إلى ذلك في مورد الفعل القسري»^(١).

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٩٧.

٢. الإشكال على أنّ الفاعل بالعناية ليس مقابل الفاعل بالقصد

الفاعل بالعناية الذي ذكره المشاء ذلك الفاعل الذي له علم بفعله قبل الفعل، والعلم بالفعل علة تامة لتحقيق الفعل بالخارج، ومثلوا له بالواقف على جذع عالٍ، فإنه بمجرد تصوّر السقوط يسقط، فعلمه بالفعل - السقوط - علة تامة لتحقيق السقوط في الخارج.

والمصنّف يرفض هذه المقالة ويقول: إنّ العلم بالفعل ليس علة تامة لتحقيق الفعل في الخارج، والشاهد على ذلك هو أنّ الذين لهم ملكة الوقوف على الأماكن العالية كالبنّائين والرياضيين الذين يتسلّقون الأماكن العالية بالحبال، لا يسقطون، مع أنّهم يتصوّرون السقوط، لذا يضعون تحتهم الشباك ليقبضهم من ضرر السقوط إن سقطوا، فعلى الرغم من أنّهم تصوّروا السقوط، لكن لا يسقطون، فلو كان العلم بالفعل - السقوط - علة تامة لتحقيق الفعل، لما تخلّف الفعل، سواء في الذي عنده ملكة الوقوف على الأماكن العالية أو الذين ليس لهم ملكة الوقوف على تلك الأماكن.

وهذا بدوره يكشف عن أنّ العلم بالفعل - السقوط مثلاً - ليس علة تامة لتحقيقه، ومن هنا يتّضح أنّ هذا الفعل فعل اختياريّ فيدخل في الفاعل بالقصد والشاهد على ذلك: لو داهم أسدٌ إنساناً سويّاً، فهو باختياره إمّا أن يهرب من الأسد وإمّا أن يبقى واقفاً في مكانه، لكن البعض يستولي عليه الخوف والفرع، فيبقى واقفاً ثابتاً في مكانه ولا يستطيع أن يهرب، فمع أنّ الوقوف هنا اختياري، لكن حيث إنّ الدهشة أخذت مأخذاً من الشخص بنحو يتصوّر أن لا طريق له إلاّ الوقوف في مكانه، يختار الوقوف، وفي مقابل ذلك نجد البعض تأخذه الدهشة أيضاً ويسيطر عليه الخوف، فلا يتصوّر أمامه إلاّ طريق واحد وهو الهرب، فيختار الهرب، ففي مثل هذه الحالات يكون الفعل اختياريّاً، لا إجباريّاً.

وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «في كون الفاعل بالعناية غير الفاعل بالإرادة نظر؛ فإنّ تصوّر السقوط ممّن قام على جذع عال علم واحد موجود في الخائف المدهوش الذي يسقط به، وفي من اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به، كالبناء فوق الأبنية والجدران العالية. ولو كان علّة، لم يختلف. والظاهر: أنّه من قبيل الفعل بالقصد. فالصاعد فوق الجدار العالي يعلم أنّه يجب أن يعيّن واحداً من الثبات عليه والسقوط عنه، غير أنّ شدّة الخوف والدهشة جذبت نفسه إلى القصر على تصوّر السقوط فلم يبق عنده إلّا تصوّر السقوط فيسقط، بخلاف المعتاد فإنّ الصورتين عنده موجودتان، فلا يسقط لاختياره الثبات، وله شواهد ونظائر في الإنسان المتوحّش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع في الهلكة، فربّما يثبت عنده صورة الفرار فقط حبّاً للبقاء فيفرّ من غير تروّ، وربّما يثبت عنده صورة الوقوع فيه فيلقي بنفسه إلى التهلكة كالمستسبع ونحوه»^(١).

إن قلت: بناء على ما تقدّم في بداية الحكمة وسيأتي في الفصل الثاني عشر أنّ لكلّ فعل غاية، وإذا كان كذلك فما هي الغاية المترتبة على فعل السقوط، إذ من الواضح أنّ نهاية السقوط إلى الأرض هي الموت، وهي غير مقصودة من الفاعل العاقل قطعاً، وعليه تنخرم القاعدة الكلّية التي تقول أنّ لكلّ فعل غاية؟

يجيب العلامة الطباطبائي: بأنّ عدم وجود غاية عقلائيّة لا يعني أنّ هذا الفعل - السقوط مثلاً - فاقد لمطلق الغاية؛ لما سيأتي من أنّ الغاية أعمّ من أن يكون منشؤها عقلائيّاً أم غير عقلائيّ، إذ قد تكون الغاية هي نفس ما ينتهي إليه الفعل، ولا تكون للفعل غاية فكريّة عقلائيّة، كما في لعب الأطفال أو

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ٢٢٣. تعليقة رقم (١).

الفعل العبثي، حيث إنه على الرغم من فقدانه للغاية العقلية، لكن له غاية وهي ما ينتهي إليها الفعل، كما سيأتي تفصيله في الفصل الثاني عشر.

تعليق على النص

- قوله **فَرَسَّ**: «أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكمالية على الفعل».
- المراد من العناوين والأوصاف هي ما كان يعتقد بكونها كما لا له، من قبيل الراحة والرفاه، أو العبادة ورضا الله تعالى ونحوها.
- قوله **فَرَسَّ**: «إن انتهى إلى التصديق بكونه كما لا لفعله، فعله».
- وذلك لأن التصديق عند المصنّف يستتبع الشوق بالضرورة، ومن غير اختيار وإرادة، والشوق يستتبع الإرادة بالضرورة أيضاً، كما تقدّم في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة، ويتّضح بذلك أن كلّ فعل نشأ عن التصديق بكونه خيراً للفاعل، فهو فعل إراديّ.
- قوله **فَرَسَّ**: «حتّى يطبّق على الفعل المأتيّ به صفة الوجوب والرجحان».
- أي يطبّق على الفعل الذي يريد أن يأتي به، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ (المائدة: ٦) أي: إذا أردتم القيام إلى الصلاة.
- قوله **فَرَسَّ**: «ويظهر أنّ الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد».
- إنّا نقبل من السيّد العلامة أنّ الفاعل بالعناية ليس فاعلاً مستقلاًّ قبال الفواعل الأخرى، لكنّا لا نقبل أن يكون الفاعل بالعناية فاعلاً مختاراً، بل هو فاعل بالطبع لأنّ الإنسان الذي يقف على جذع عالٍ، تحصل لديه إحدى حالتين، إمّا حالة التوازن، وإمّا حالة عدم التوازن، فالذي ليس عنده ملكة الوقوف على الأماكن العالية، ينتابه الخوف فيرتجف ويفقد حالة التوازن، وحينئذٍ تفعل القوانين الطبيعية فعلها فتجذبه إلى الأرض فيسقط، ومن الواضح أنّ سقوطه هذا ليس باختياره، والشاهد على ذلك: أنّ لو فرضنا

٥٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

إنساناً نائماً وضع في مكانٍ عالٍ بشكل متوازن، فحيث إنَّه وضع بصورة متوازنة فلا يسقط، لكنَّه لو استيقظ ووجد نفسه في هذا المكان العالي عندئذٍ تأخذه الدهشة، فيفقد توازنه ومن ثمَّ تجذبه الأرض فيسقط، فسقوطه هذا ليس باختياره، ومن هنا يتَّضح أنَّ الفاعل بالعناية ليس فاعلاً بالاختيار - كما ذهب إليه المصنّف - وإنَّما هو فاعل بالطبع.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «فإنَّ تصوّر السقوط ممَّن قام على جذع عالٍ».

أورد صاحب وعاية الحكمة على استدلال المصنّف من كون الفاعل بالعناية نوعاً من الفاعل بالقصد، بأنَّ المصنّف لم يستدلَّ على ذلك وإنَّما ناقش في مثال تصوّر السقوط لمن قام على جذع عالٍ، فغاية بيان المصنّف هو أنَّ هذا المثال ليس من أفراد الفاعل بالعناية، ومن الواضح أنَّ الفاعل بالعناية لا ينحصر في هذا المثال، وعليه لابدَّ من تقديم دليل على أنَّ الفاعل بالعناية نوع من الفاعل بالقصد^(١).

• قوله **قُلَيْبٌ**: «وهذا الفعل العنائي للغاية الصالحة العقلائيَّة لا يوجب خلوه من مطلق الداعي».

تعبيره بالداعي بدل الغاية يفيد أنَّ الداعي هو الغاية أيضاً.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «كما سيأتي في الكلام على اللعب والعبث».

يأتي في الفصل الثاني عشر من هذه المرحلة.

(١) انظر وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣٣٢.

خلاصة الفصل السابع

- أقسام العلّة الفاعليّة: الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل بالجبر، والفاعل بالرضا، والفاعل بالقصد، والفاعل بالعناية والفاعل بالتجلي والفاعل بالتسخير.
- أشكال المصنّف بأنّ الفاعل بالجبر ليس مقابل الفاعل بالقصد، إذ لا فرق بين الفاعل بالجبر وبين الفاعل بالقصد، إذ كما أنّ الفاعل بالقصد يتصوّر الفائدة للفعل ويرجّح الفعل على الترك، فكذلك الفاعل بالجبر فإنّه يتصوّر فائدة الفعل المجبر عليه فيرجّحه على الترك، كلّ ذلك باختياره.
- أشكال المصنّف على أنّ الفاعل بالعناية ليس مقابل الفاعل بالقصد؛ لأنّ العلم بالفعل ليس علّة تامّة لتحقيق الفعل في الخارج.

بحوث تفصيليّة

المبحث الأوّل: في الفاعل

الفاعل في اللغة هو «من أوجد الفعل»^(١)، وقد استعملت كلمة «الفاعل» بمعناها الاصطلاحي - عند النحاة - منذ نشأة النحو، فقد ذكر بأنّ أبا الأسود الدؤلي «وضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف»^(٢).

وأقدم من عرّف الفاعل عند النحاة هو ابن السّراج (ت ٣١٦ هـ) حيث قال: «الفاعل: الذي بنيته على فعل تحدّث به عنه، نحو: قام عبد الله... فعبد الله مبنيّ على قام، وقام حديث عنه»^(٣).

وعرّف أيضاً بأنّه أسم أسند إليه ما تقدّمه من فعل أو شبهه، وإن لم يكن ما أسند إليه صادراً عنه، فالملاك هو صرف الإسناد، قال الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ): «الفاعل هو ما كان المسند إليه من فعل أو شبهه مقدّماً عليه أبداً، كقولك: ضرب زيد، وزيد ضارب غلامه، وحسن وجهه (أي أنّ رافع الفاعل ليس الفعل وحده، بل هو) ما أسند إليه من الفعل أو ما كان في معناه من الأسماء... نحو أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة بأسماء الفاعلين، نحو قولك: زيدٌ ضاربٌ غلامه وحسنٌ وجهه ومضروبٌ أخوه، فهذا في تقدير يضرب غلامه، وحسنٌ وجهه، ويضرب أخوه»^(٤).

(١) شرح التصريح على التوضيح، لخالد بن عبد الله الأزهرى: ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) المقرّب، لابن عصفور: ص ١١٣، نقلاً عن سير أعلام النبلاء: ج ٤، ص ٨٣.

(٣) الموجز في النحو: ص ٢٩.

(٤) المفصل في علم العربيّة: ص ١٨.

الفاعل في الاصطلاح

يطلق الفاعل عند الطبيعيين بأنّه محرّك المادّة الموجودة من حال إلى حال. أمّا الفاعل عند الإلهيين من الحكماء فهو معطي الوجود أو ما به وجود الشيء^(١)، لذا قال صدر المتألهين في بداية الأسفار: «الحمد لله فاعل كلّ محسوس ومعقول، وغاية كلّ مطلوب ومسؤول...»^(٢).

وقال الحكيم السبزواري في بيان اصطلاح الإلهيين في الفاعل بأنّه «معطي الوجود بإخراج الشيء من الليس إلى الأيس [ثمّ قال إنّ الحكيم الطبيعي يطلق الفاعل أحياناً على] الفاعل الذي لم يوجد مادّة الشيء ولا صورته، بل إنّما حرّك مادّة موجودة من حال إلى حال. والإلهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون: النّجار فاعل للسّرير، والنار للإحراق، لكن لا بما هم إلهيون، وأشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨ و ٥٩)^(٣).

تقدّم في الشرح على المتن تقسيم الفاعل إلى ثمانية أقسام، كما ضبطها الحكيم السبزواري، والملاحظ في كلمات السبزواري عدّ الفاعل بالتسخير في أقسام الفاعل في شرح المنظومة، لكنّه لم يذكره من جملة أقسام الفاعل في تعليقه على الأسفار، حيث قال في التعليقة: «أقول: وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفي والإثبات أن يقال: الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا، والثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر، والأوّل إمّا أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر، أو يكون: فإنّما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ويكون علمه بذاته هو علمه

(١) انظر: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.

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

(٣) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤١٨.

٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

السابق بفعله إجمالاً لا غير فهو الفاعل بالرضا، أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً: فإمّا يقرن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد، أو لا بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلول: فإمّا أن يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية، أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته وذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم، ولذا لم يذكره هنا^(١).

أما صدر المتألهين فقد عَنَوَنَ البحث بـ«أصناف الفاعل ستّة» وابتدأ من الفاعل بالطبع وانتهى بالفاعل بالرضا، ولم يذكر الفاعل بالتسخير ولا الفاعل بالتجلي، نعم ذكر الفاعل بالتجلي في السفر الثالث تحت عنوان ((العلم الإلهي)) وبعد ذلك أشار بالتعريف لثلاثة من أقسام الفاعل، وهي: الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل بالجبر، كما تقدّم آنفاً.

المبحث الثاني: النفس الإنسانية مصداق لجميع أقسام الفاعل

بعد أن عرفنا أقسام الفاعل، يتّضح أنّ جميع هذه الأقسام المتقدّمة يمكن أن نجد لها مصداقاً في النفس الإنسانية، وهذا البحث وإن أشار إليه المصنّف في المتن، لكنّ تخصيصه بالبحث في المقام وتسليط الضوء عليه لا يخلو من فائدة، وفيما يلي بيان ذلك:

١. الفاعل بالطبع، من قبيل النفس في مرتبة القوى الطبيعيّة والبدنيّة، كالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، كما صرّح الشيخ في رسالته المختصرة في النفس المسماة بـ«هدية الرئيس»^(٢).

٢. الفاعل بالقسر، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعيّة البدنيّة عند انحرافها

لمرض.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٢٢ الحاشية.

(٢) انظر رسائل ابن سينا: ص ١٧٦؛ طبيعيات الشفاء: ص ٢٩٤.

في أقسام العلة الفاعلية ٦١

٣. الفاعل بالجبر، كالنفس الخيرة الصالحة حينما تُكره على ضرب اليتيم ظلماً، أو الإكراه على ارتكاب القبائح أو الإكراه على شهادة الزور والكذب على الله تعالى.

٤. الفاعل بالقصد، كالنفس في أفعالها الاختيارية، لأجل تحصيل أغراضها واستكمال ذاتها، كالكتابة والمشي ونحوها.

٥. الفاعل بالعناية، من قبيل سقوط الإنسان من مكان عالٍ بمجرد توهم السقوط.

٦. الفاعل بالرضا، من قبيل فعل النفس للصور الخيالية.

٧. الفاعل بالتجلي، كالنفس الإنسانية البسيطة المجردة الجامعة لجميع شؤون قواها، بناء على أن النفس في وحدتها كل القوى.

٨. الفاعل بالتسخير، كالقوى الطبيعية الحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية؛ بناءً على قول جمهور الحكماء من أن النفس غير القوى، وأن القوى خادمة للنفس.

نعم على مبنى صدر المتألهين من أن النفس في وحدتها كل القوى، حينئذ تكون النفس في مرتبة كل قوة من القوى الطبيعية، ففي مرتبة القوة الطبيعية تكون - النفس - قوة طبيعية، وفي مرتبة القوة النباتية تكون قوة نباتية وهكذا، فليس هناك إلا فاعل واحد وهو النفس.

المبحث الثالث: أقسام الفاعل التي تصدق على الواجب تعالى

بعد بيان أقسام الفاعل، ينبثق هذا السؤال وهو أي من أقسام الفاعل يطلق على الواجب تعالى، وفيما يلي نستعرض أقسام الفاعل والقائل بإطلاق كل قسم منها على الواجب تعالى مع مناقشته.

وقبل الدخول في البحث نذكر بأن الفاعل بالقسر وبالإجبار، لا يوجد

٦٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

قائل به؛ لاستلزامه - مع قطع النظر عن الاضطراب والجبر الذي يستحيل تصوّره في الباري تعالى - التكلّف والتجسّم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وكذلك لا يوجد من يقول بأنّ فاعليّة الواجب تعالى بالتسخير؛ إذ لا يتصوّر موجود يسخر الواجب تعالى في أفعاله وهو الواجب الوجود من جميع الجهات، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ (الحج: ٦٣). وقال تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١٢).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «وبان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع له»^(١).

فجميع الأشياء مسخر له تعالى، كما في قوله تعالى:

- * ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (لقمان: ٢١).
 - * ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ (الأعراف: ٥٥).
 - * ﴿الطَّيْرُ مُسَخَّرَاتٌ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النحل: ٨٠).
 - * ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (النحل: ١٣).
 - * ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ (إبراهيم: ٣٢).
 - * ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢).
 - * ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ﴾ (الجن: ٣٤).
 - * ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ (الأنبياء: ٨٠).
 - * ﴿وَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ (ص: ٣٧).
 - * ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١٢).
- أما القائلون ببقية الفواعل، فكما يلي:

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٥٠.

في أقسام العلة الفاعلية ٦٣

١. الفاعل بالطبع، ذهب بعض الطباعية^(١) والدهرية، إلى أن مبدأ الكل هو المادة ولا يوجد شيء وراء المادة. قال صدر المتألهين: «إذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعية والدهرية - خذهم الله تعالى - إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع...»^(٢). وهذا القول تقدّم بطلانه في المباحث السابقة، وتبيّن أن مبدأ الكل هو الواجب تعالى.

٢. الفاعل بالقصد، قال جمهور المتكلمين أن فاعلية الله تعالى بالقصد، وأن غرضه تعالى زائد على ذاته؛ لأن نسبة القوة والقدرة - من دون انضمام الدواعي والصوارف - متساوية إلى الفعل والترك. ونوقش هذا القول: أن الفاعل بالقصد مستكمل بفعله؛ لأنه في حد ذاته فاقد للغرض، ويحتاج قبل الفعل إلى التروّي والتأمل والتصديق بالفائدة، ومن الواضح أن الواجب تعالى منزّه عن كلّ هذه النواقص. ولا يخفى أن هؤلاء ذهبوا إلى ذلك بحسب قدرهم لا على قدره تعالى، وبحسبهم ليس بحسبه جلّ جلاله عمّا يصفون، وتعالى شأنه عمّا يقولون، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ٩١) وما أحسن ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال لأصحابه: «كلّ ما ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدّر الموت، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن الله زبائنتين فإنهما كماهما، وتتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى

(١) قال الشيخ حسن زاده: «الطباعية هم المنكرون للمعاد دون المبدأ، والدهرية هم المنكرون للمبدأ والمعاد جميعاً» تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٨٩.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٢٤.

به، وإلى الله المفزع»^(١).

مضافاً إلى أنّ لازم هذا القول هو لزوم تجسيم الواجب تعالى عن ذلك علوّاً كثيراً؛ لأنّ الاستكمال بالفعل من خواصّ الأجسام التي تتكامل بالحركة، وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، بقوله: «بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها؛ وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه»^(٢).

٣. الفاعل بالرضا، وهو قول الإشرافيين؛ قال صدر المتألهين: «إذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنّه ذهب جمع من الطباعيّة والذهريّة - خذلهم الله تعالى - إلى أنّ مبدأ الكلّ فاعل بالطبع، وجمهور الكلاميين إلى أنّه فاعل بالقصد، والشيخ الرئيس - وفقاً لجمهور المشائين - إلى أنّ فاعليته للأشياء الخارجيّة بالعناية، وللصور العلميّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا، وصاحب الإشراف تبعاً لحكماء الفرس والروافيين إلى أنّه فاعل للكلّ بالمعنى الأخير»^(٣).

٤. الفاعل بالعناية، وهذا القول نسب إلى المشاء كما تقدّم.

وفي مقام مناقشة هذا القول نتعرّض لما ذكره الشيخ حسن زادة في المقام، حيث ذكر أنّ نسبة هذا القول إلى المشاء غير خالية من الإشكال، وأنها بعيدة كلّ البعد عن حكماء المشاء، واستشهد لذلك بمجموعة من كلمات حكماء المشاء واستظهر منها عدم القبول بأنّ فاعليّة الواجب تعالى بالعناية بالمعنى المتقدّم الذي يلزم أن يكون علمه تعالى علماً حصولياً.

فيقول: إنّ أرسطو وأتباعه يقولون أنّ عناية الفاعل هذه هي للفعل وأنّ

(١) مشرق الشمسين: ص ٣٩٨.

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ٤٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٢٤.

الفائدة والنفع يرجع إلى الفعل ليستكمل به، أمّا الواجب تعالى فهو فوق التمام وفوق الكمال، وهو فاعل الكلّ بالعناية من غير نفع يرجع إليه، وإيجاده عناية صرفة وصرف العناية.

وقال الشيخ ابن سينا: «لو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثمّ كان ينظّم الأمور التي بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً بالغاية والغرض»^(١).
ثمّ يضيف: أنّ فاعل الكلّ، حيث إنّ كلّ الكمال ومسبّب الأسباب وعلة العلل، يكون علمه بنظام العالم، وتعبير الفلاسفة: إنّ علمه تعالى بالنظام، الربوبي هو السبب في إيجاد العالم بنحو أشرف وأحسن نظام، وهذا ما يشير إليه الحكيم السبزواري في منظومته بالقول:

فالكُلّ من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني^(٢)

ومن الواضح أنّ هذا النظر الشريف والعالي يتّفق مع البراهين العلميّة، وقائم على أساس متين.

وعلى هذا الأساس يكون معنى العناية هو أنّ جميع الخيرات والفعليّات من البداية إلى النهاية منظّمة في الواحد بسيط الحقيقة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء).

وعلق الشيخ حسن زادة على هذا المعنى بالقول: إنّ العناية بهذا التفسير مطابقة للقواعد العقلية ولا إشكال فيها^(٣).

لكنّ هذا المعنى غير ظاهر من قول المشاء، بحسب نظر الآخرين، لأنّه هو

(١) التعليقات: ص ١٨؛ شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي: ج ٢، ص ٣٠٨.

(٢) شرح المنظومة: ج ٣، ص ٦٠٧.

(٣) انظر: خير الأثر في ردّ الجبر والقدر (فارسي): ص ١٨٨.

٦٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

الشائع في كتب المعقول عند الفلاسفة وأّنه الظاهر من تعبير الشيخ في النمط السابع من الإشارات، حيث يذكر فيه أنّ علم الواجب بالأشياء الخارجيّة قبل الإيجاد علم عنائي وأنّ الصور مرتسمة في ذات (الواجب تعالى) وعلم الواجب بهذه الصور العلميّة هو علم حصولي، بمعنى أنّ العلم الحصولي التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها لا بنحو الاتحاد ولا بنحو العينيّة ولا بنحو الجزئيّة وإنّما هو بنحو العروض والقيام، كقيام الصور الحصوليّة بالنفس الإنسانيّة، فكما أنّ صور الأشياء الحاصلة لدى الإنسان ليست عين ذاته ولا هي متّحدة مع ذاته ولا هي جزء من ذاته وإنّما هي عارضة على الذات، فكذا علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها فهو علم حصوليّ عارض على الذات المقدّسة قائم بها بالثبوت الذهني.

ومن المعلوم أنّ المشّائين لم يرد في كلماتهم الثبوت الذهني وإنّما هو مستقّى من كلماتهم، أي لازم قولهم بأنّ للواجب علماً حصولياً وهو أن يكون بنحو الثبوت الذهني.

ومن الواضح أنّ لازم هذا القول في بادئ النظر هو أنّ ذات البسيط الواحد يكون فاعلاً وقابلاً، وأنّ ذات الباري تعالى معروض ومحلّ للصور وغير ذلك من الإشكالات والاعتراضات الأخرى التي يذكرها الخواجة الطوسي وغيره على المشّاء.

ثمّ يضيف - الشيخ حسن زادة - بأنّ ما يثير العجب هو أنّ الشيخ الرئيس في النمط الرابع من الإشارات - مضافاً إلى إقامته البرهان على كون الباري تعالى واحداً - يثبت أنّه تعالى واحد وأحديّ أيضاً، وأنّ ذاته تعالى منزّه من تركيب المادّة والصورة ومن الجنس والفصل ومن الوجود والماهيّة وغيرها من التركيبات الأخرى، وأنّ علمه عين ذاته، وفي عين هذه التعبيرات والاستدلالات على تنزّه الواجب تعالى من أيّ نوع من أنواع التركيب، نجد

في أقسام العلة الفاعلية ٦٧

أنّ الظاهر من كلماته في النمط السابع أنّ علمه بالأشياء الخارجيّة من طريق الصور المرتسمة في ذاته تعالى.

وخلاصة ما تقدّم من كلام الشيخ حسن زادة هو أنّ فاعل الكلّ إذا كان فاعلاً بالعناية، وفسّرنا ذلك بأنّه علمه بالأشياء الخارجيّة من طريق الصور المرتسمة في ذاته تعالى، فإنّ هذا يتنافى مع القوانين العقلية، وإسناد هذا المعنى من الفاعل بالعناية لا يتناسب ولا يتلاءم مع أساطين الفن من قبيل أرسطو والفارابي وابن سينا وأتباعهم.

وعند تتبع كلماتهم في المواضع المختلفة من مسفوراتهم نجد أنّ هنالك قرائن كثيرة تكشف عن أنّ هذا المعنى من الفاعل بالعناية غير مراد بل بعيد كلّ البعد عنهم. ثمّ يذكر الشيخ حسن زادة. بعض كلماتهم في المقام.

قال الشيخ في النمط الثالث من الإشارات في تعريف الإدراك: «إدراك الشيء: هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك - يشاهدها ما به يدرك - فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك - إذا أدرك - فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقّق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي»^(١).

وهذا المعنى يبيّنه المحقّق الطوسي بصورة واضحة وصریحة حيث يقول: «الشيء المدرك، إمّا أن يكون مادياً أو لا يكون. فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجيّة انتزاعاً ما على الوجه المفصّل في الفصل التالي لهذا الفصل، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع»^(٢).

(١) شرح الإشارات، المحقّق الطوسي: ج ٣، ص ٣٠٨.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٣١٠.

٦٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

بمعنى أن التمثّل وحضور حقيقة الشيء أعمّ من المفارق والمادّي، وهذا التمثّل في النفس الناطقة وفي المفارقات النوريّة وفي الواجب تعالى، لكن تمثّل الصورة العلميّة في الصقع الربوبي لا يلزم منه أن تكون ذاته تعالى محلّ الكثرة والأشكال المتكثّرة، الذي يلزم منه الامتياز والتكثّر في الذات؛ لأنّ تمثّل الصور العلميّة في ذات الأحدي بالوجود الجمعي النوري. وإطلاق التمثّل على الفعلية العلميّة مثل إطلاق الصورة عليه، وليس بمعنى الصورة الهندسيّة.

وكذلك في الفصل العاشر في النمط الثالث، في مراتب القوى النظرية للنفس يقول الشيخ الرئيس «أما الكمال فإنّ يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثّلة في الذهن، وهو نورٌ على نور»^(١). وهذه العبارة صريحة في إطلاق التمثّل على المعقولات، وأنّه - التمثّل - ليس من قبيل الصورة والشكل الهندسي.

وكذلك في الفصل الحادي عشر في النمط الثالث في تعريف الحدس بقول الشيخ الرئيس: «أما الحدس - وهو أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة - إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإمّا من غير اشتياق وحركة، ويتمثّل معه ما هو وسط له أو في حكمه»^(٢). ففي العبارات نجد إطلاق الحدّ الأوسط على التمثّل وعلى لوازمه، وأنّه متفرّع على النتيجة والمطلوب.

وفي الفصل الثالث عشر في النمط الثالث في إثبات العقل الفعّال يقول: «الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسماني ولا منقسم. فليس فيه شيء كالتصرّف وشيء كالخزّانة - ولا يصلح أن يكون هو كالتصرف -

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٣٥٤.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٢ ص ٣٥٨.

وشيء من الجسم وقواه كالخزانة؛ لأنّ المعقولات لا ترسم في جسم، إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة. وقوله: فبقي أنّ هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك - وإثبات الجوهر المفارق - وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات، وإنّما قال عن جوهرنا، ولم يقل عن جسمنا؛ لأنّ الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً. قوله: (إذ هو جوهر عقليّ بالفعل) إشارة إلى أنّ ارتسام المعقولات بالفعل فيه، إنّما كان لأنّه جوهر عقليّ بالفعل، لأنّ الجسم لم يمكن أن ترسم فيها؛ لأنّه جوهر غير عقليّ، والنفس لم يمكن أن يرسم فيها؛ لأنّها جوهر عقليّ لا بالفعل بل بالقوة. وقوله: إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها الصور العقلية، الخاصة بذلك الاستعداد الخاصّ لأحكام خاصّة^(١) بمعنى: أنّ الارتسام يرجع إلى تحقّق وتقرّر الحقائق العلمية والمعاني العقلية.

وفي الفصل الرابع عشر في إثبات الجوهر العاقل للجسم والجسماني يقول «إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أنّ المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع... وإذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فإنّما يعقل من حيث لا ينقسم، فإذا لا يرسم فيما ينقسم في الوضع، وكلّ جسم وكلّ قوّة في جسم منقسم»^(٢).

وفي موارد كثيرة يطلق الارتسام على تحقّق المعاني العقلية.

وفي الفصل التاسع في النمط السادس في العلم العنائي للباري بمخلوقاته يقول: «لا تجد إن طلبت مخلصاً إلّا أن تقول إنّ تمثّل النظام الكليّ في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه

(١) المصدر السابق: ج ٢، ص ٣٦٥.

(٢) المصدر السابق: ج ٢، ص ٣٦٨.

٧٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وتفاصيله معقولا فيضانه، وذلك هو العناية»^(١).

وفي التعليقات يقول: «العناية هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام»^(٢).

وفي الفصل التاسع في النمط الثامن في إثبات اللذات العقلية يقول: «وكمال الجوهر العاقل: أن يتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه، الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه، بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيواني. والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب»^(٣).

وكذلك في إلهيات النجاة يقول: «فصل في معاد الأنفس الإنسانية... إنَّ للنفس الناطقة كمالها الخاص بها: أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل»^(٤).

وتوجد تعبيرات كثيرة في الإشارات والشفاء والتعليقات والنجاة وكتب غيرها في إطلاق التمثيل والارتسام على تقرّر الحقائق العلمية والمعاني العقلية.

وهناك تعبير أفضل حيث يقول في التعليقات: «كيفية صدور الكثرات عن المصادر الأول... الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لعرض بل

(١) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ١٥١.

(٢) التعليقات: ص ١٦.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٣٤٥.

(٤) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ٦٨٦.

في أقسام العلة الفاعلية ٧١

لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمّى فيضاً^(١).

ومن هنا يكون ما سوى الباري تعالى قائماً به، وأنّ المؤثر المطلق هو الحقّ تعالى، وأنّ الحقّ مساوٍ للوجود.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح: أنّ المراد من الارتسام - في كلمات الشيخ وغيره من حكماء المشاء في علم الواجب تعالى - ليس هو الارتسام المتعارف الذي هو انتقاء الصورة الهندسيّة في المحقّ (القابل) وإنّما المراد من الارتسام هو فوق المعنى المتعارف؛ من قبيل قيام الصور العلميّة بالذات، يعني: هي عين الذات، وهذا ما ينقله الشيخ البهائي عن الشيخ الرئيس حيث يقول: «قال الشيخ الرئيس أبو علي في رسالته التي وضعها لتحقيق علم الباري جلّ وعزّ: «العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للأمر الخارجي، وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها.

ولا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر، فإنّه يستلزم الدور والتسلسل وأن لا يكون علماً له؛ وليست صوراً معلّقة أفلاطونيّة لأنّنا أبطلنا ذلك، ولا من الموجودات الخارجيّة؛ إذ العلم لا يكون إلّا صورة، فلم يبق من الاحتمالات إلّا أن يكون في صقع من الربوبيّة.

وأنت إن لم تدرك كيفيّة هذا، فلا بأس؛ لأنّ خطر العلم أضيق من ذلك، وليس إلى هذا المطلب العالي مطمح وسيّما في دار الغرور، فلا تلتبس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقربون والأنبياء والأولياء العارفون عن الوصول إليه إلّا من فضله الله تفضيلاً. فإن أردت لمعة من ذلك فجاهد نفسك، وتفكّر في خلواتك وفرّغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تطمئنّ

(١) التعليقات: ص ١٠٠.

وهذه العبارات واضحة في أن الشيخ الرئيس يعرف الصورة العلمية في صقع الربوبية بأنها مثال مطابق للخارج.

ومراده من المثال - كما يظهر من كلماته في الإشارات - أن كلمة مثال مصدر ثانٍ في باب المفاعلة الذي يقوم بين طرفين. فالصورة العلمية مماثلة للخارج، وبالعكس أنها - الصورة العلمية - عين رقيقة العلم والعلم حقيقتها.

والصورة العلمية مطلقاً غير خارجة عن الذات، وهو يختلف عن المقام؛ إذ في المقام أن العلم مطلقاً غير خارج عن الذات الربوبية.

إذن يتضح عدم صحة نسبه ما اشتهر (من أن العلم الإلهي بنحو الارتسام) إلى المشاء: وهو ما ذكره الشيخ حسن زادة بقوله: «إن إسناد العلم الحسولي الارتسامي - بمعناه السائر في الألسنة - من كونه زائداً على العالم زيادة متصلة في علم الباري تعالى على غيره إلى المعلم الثاني والشيخ الرئيس يأباه التحقيق»^(٢).

وبهذا يتضح أن الفاعل بالعناية هو نفس الفاعل بالتجلي، وعلم الباري بالجزئيات بنحو كلي في الصقع الربوبي في مقام جمع الجمع - وبعبارة أخرى: في مقام الأحدية - موضع اتفاق مع الحكمة المتعالية^(٣).

ومما يؤيد ما ذهب إليه الشيخ حسن زادة: أن صدر المتألهين ذكر أن الفاعل بالعناية ينقسم إلى قسمين:

الأول: هو علم ارتسامي زائد على الذات

الثاني: أن هذا العلم عين الذات.

وقد ذهب صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار إلى أن فاعلية الحق

(١) كشكول الشيخ البهائي: ج ٤، ص ٤٦٢.

(٢) شرح المنظومة، تعليق آية الله الشيخ حسن زاده الأملي: ج ٣، ص ٥٧٧.

(٣) خير الأثر في الجبر والقدر: ص ١٩٤ - ١٩٥.

تعالى بالعناية، بالمعنى الثاني، حيث قال: «وسنحقق لك - في مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى - أن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأول وأن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع؛ لاستلزامه - مع قطع النظر عن الاضطراب - التكثر بل التجسم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا... إلا أن الحق هو الأول منهما؛ فإن فاعل الكل - كما سيجيء - يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأً لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية»^(١).

ولكنه في الجزء السادس ذكر أن فاعلية الواجب تعالى بالتجلي «فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحدثته كلّ الأشياء. ونحن قد أقمنا البرهان - في مباحث العقل والمعقول - على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء. وإن أردت الإطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك. فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته، بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمه بذاته أو خارجة منفصلة عنها. فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجهه، والإجمالي بوجهه؛ وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٢٤.

٧٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكلّ من حيث لا كثرة فيها، فهو الكلّ في وحدة»^(١).

وفي الشواهد الربوبية قال: «وفاعليّة الأوّل سبحانه... بالتجليّ عند أهل الله ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾ (بقرة: ١٤٨)»^(٢).

وفي مفاتيح الغيب قال: «اعلم أنّ فعله تعالى عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها، وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي المسماة بالأعيان الثابتة عند قوم، وبالمهيات عند قوم آخر، وليست هي مجعولة كما علمت، وقد قيل: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود؛ وذلك لأنّ الحقّ له الوجود كلّ، وله الكمال الأتمّ والجلال الأرفع، ما من كمال وجوديّ إلّا ويوجد فيه أصله ومبدؤه وغايته، وليس نعت من النعوت الكمالية خارجاً عنه - وإلّا لكان في الواجب الوجود جهة إمكانيّة، وهو ينافي أحديّته وبساطته - فكلّ بسيط الحقيقة لابدّ وأن يكون كلّ الموجودات على ترتيب نظام سببيّ ومسببيّ آت من الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ فالأخسّ، حتّى لا ينثلم وحدته. فالإيجاد إفاضة الحقّ وجوده على الأعيان، ووجوده ليس سوى ذاته»^(٣).

والظاهر أنّ صدر المتألّهين إمّا يرى أنّ الفاعل بالعناية بالمعنى الثاني هو الفاعل بالتجليّ، أو أنّه اختار فاعليّة الواجب بالعناية في الجزء الثاني من الأسفار ثمّ انصرف عنه إلى الفاعل بالتجليّ. وهذا ما ذكره الشيخ حسن زادة في تعليقه على الأسفار - بعد أن عدّ صدر المتألّهين أقسام الفاعل لكنّه لم يذكر الفاعل بالتسخير والفاعل بالتجليّ - حيث قال: «لم يأت بالفاعل بالتسخير،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٢٦٩.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ٥٥.

(٣) مفاتيح الغيب: ص ٣٣٥.

وبالفاعل بالتجلي هاهنا وإن نفوه بالأول في أثناء التعريف بالأقسام الثلاثة الأولى، والعارف صاحب الفتوحات ذهب إلى أنه سبحانه فاعل بالتجلي، والمصنّف يختاره بعدئذٍ. وأمّا هاهنا فاختار بأنّه تعالى فاعل بالعناية كما ذهب المشاء إليه، فإمّا أن نظره إلى أنّ الفاعل بالعناية يؤول إلى الفاعل بالتجلي، فلا فرق بينهما في المآل، وإمّا أنّه اختار هاهنا الفاعل بالعناية ثمّ انصرف عن رأيه هذا واختار الفاعل بالتجلي.

ثمّ إنّ تعبيراته هاهنا عن الفاعل بالعناية ليست على سياق واحد؛ وذلك لأنّ الصنف الخامس الذي هو في تعريف الفاعل بالعناية يمكن تأويله إلى الفاعل بالتجلي، لكنّه قال بعد أسطر: (والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين إلى أن فاعليته تعالى للأشياء الخارجيّة بالعناية، وللصور العلميّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا) وهذا كالصرّيح على أنّ الصور العلميّة حاصلة مرتسمة زائدة على ذاته، فعلى هذا لا يصحّ التأويل المذكور فينبغي القول بالانصراف^(١).

المبحث الرابع: في كيفية اكتشاف أقسام الفاعل

ذكر الشيخ مصباح اليزدي في المنهج الجديد بحثاً بيّن فيه كيفية اكتشاف الفلاسفة لأقسام الفاعل، حيث إفاد بأنّ الفلاسفة القدماء تعرّفوا على نوعين من الفعل والتأثير في العالم:

الأول: الفعل الإرادي الذي تقوم به الموجودات الحيّة ذات الشعور بإرادتها، وتكون فيه جهة الحركة وسائر الخصائص تابعة لإرادة الفاعل، من قبيل الأفعال الاختيارية للإنسان والتي تتحقّق بأشكال مختلفة.

الثاني: الفعل والتأثير الصادر من الموجودات التي لا إحساس لها ولا إرادة

(١) تعلّيق الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٨٦.

٧٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ويكون دائماً متشابهاً ولا اختلاف فيه، حيث قالوا: إنّ لكلّ نوع من الموجودات الجسمانيّة طبيعة خاصّة، ولذاتها اقتضاء معيّناً، ومن جملة هذه الموجودات العناصر الأربعة التي هي التراب والماء والهواء والنار، حيث يقتضي كلّ واحد منها مكاناً طبيعياً وكيفيّات طبيعيّة خاصّة، فمثلاً: إذا جعل في مكان آخر بواسطة عامل خارجيٍّ فإنّه يتحرّك نحو مكانه الأصلي نتيجةً لميله الطبيعي، وبهذا الشكل كانوا يفسّرون سقوط الحجارة ونزول المطر وارتفاع ألسنة النيران، واعتبروا الطبيعة بعنوان كونها مبدأً للحركة.

ثمّ بالالتفات إلى أنّ الحركات والآثار قد تظهر في الأشياء أحياناً على خلاف مقتضى طبيعتها، فمثلاً نتيجة لهبوب الرياح يتعالى الغبار والتراب نحو السماء، فقد أثبتوا قسماً ثالثاً من الأفعال وسّمّوه بـ«الفعل القسري» ونسبوه إلى الطبيعة المقسورة، واعتقدوا أنّ الغبار الذي هو من جنس التراب، يرتفع نحو السماء بحركة قسريّة ويعود إلى الأرض بحركة طبيعيّة، واعتقدوا في مورد هذه الحركات أنّها لا تدوم إطلاقاً، وقد اشتهر عنهم قولهم: «القسر لا يدوم». ومن ناحية أخرى وبالالتفات إلى أنّه قد يتحرّك الفاعل ذو الإرادة أيضاً على خلاف رغبته ويغدو مجبراً نتيجة لتسلّط فاعل أقوى منه عليه، فقد أثبتوا لوناً آخر من الفاعليّة سّمّوه بـ«الفاعل الجبري» والذي هو في مورد الفاعل الإرادي، مثل: الفعل القسري بالنسبة للفاعل الطبيعي.

وانصرف الفلاسفة المسلمون إلى التعمّق والتأمّل في مجال الفاعل الإرادي فقسّموه إلى قسمين:

الأوّل: الفاعل بالقصد.

الثاني: الفاعل بالعناية.

وأساس هذا التقسيم هو الالتفات إلى الفرق بين موارد الفاعل بالإرادة، فهو أحياناً يحتاج إلى دافع زائد على ذاته، مثل الإنسان؛ فلكي يتحرّك بإرادته من

في أقسام العلة الفاعلية ٧٧

مكان إلى مكان آخر لابد أن يوجد في نفسه دافع لذلك، وسمّوا هذا القسم بـ«الفاعل بالقصد».

وأحياناً لا يحتاج الفاعل الإرادي لظهور دافع فيه، وأطلقوا عليه اسم «الفاعل بالعناية» واعتبروا فاعلية الله تعالى من قبيل القسم الثاني. ثم أثبت الإشراقيون باستعمال الدقة نوعاً آخر من الفاعل العلمي والاختياري وهو الذي يكون فيه علم الفاعل التفصيلي بفعله عين ذاته، مثل العلم التفصيلي للإنسان بصورته الذهنية، فهو عين تلك الصور، وقبل تحقّقها ليس له علم تفصيلي بها، وإنما له علم إجماليّ هو عين العلم بذات الفاعل، وسمّوا هذا النوع من الفاعلية بـ«الفاعلية بالرضا» واعتبروا الفاعلية الإلهية من هذا القبيل.

وبالتالي أثبت صدر المتألهين - مستلهماً من نصوص الوحي وأحاديث العرفاء - نوعاً آخر من الفاعل العلمي وهو الذي يكون فيه العلم التفصيلي بالفعل موجوداً في مقام ذات الفاعل وهو عين العلم الإجمالي بذاته (الفاعل بالتجلي) واعتبر الفاعلية الإلهية من هذا القبيل، ولإثبات هذا اللون من الفاعلية استعان بأصول الحكمة المتعالية ولاسيما بموضوع التشكيك الخاصي وتمتّع العلة المانحة للوجود بجميع كمالات معلولاتها.

وانتبه الفلاسفة المسلمون إلى أنّه أحياناً يؤثّر فاعلان في طول بعضهما لإنجاز فعل، والفاعل البعيد ينجز الفعل بواسطة الفاعل القريب، فأثبتوا نوعاً آخر من الفاعلية أطلقوا عليها اسم «الفاعلية بالتسخير» وهي تقبل الاجتماع مع ألوان من الفاعلية، فمثلاً اعتبروا هضم الطعام الذي يتم بواسطة القوى البدنية ولكن تحت سلطة وتدبير النفس، من قبيل «الفعل التسخيري». ثم بناءً على أصول الحكمة المتعالية وبالالتفات إلى أنّ أيّ علة فهي بالنسبة إلى علّتها التي تمنحها الوجود تعتبر ربطاً محضاً، فقد ثبت وجود مصداق

٧٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

أوضح للفاعل التسخيري، وتمّ الظفر بتفسير فلسفي أكثر إتقاناً لنسبة الفعل إلى أكثر من فاعل واحد طويلاً، ومن جملة ذلك نسبة أفعال الإنسان الاختيارية لنفسه وللمبادئ العالية والله تعالى.

وهكذا كما بيّن الحكيم السبزواري - فإنّ الفاعل يمكن تقسيمه إلى ثمانية أقسام: الفاعل بالطبع، والفاعل بالقسر، والفاعل بالقصد، والفاعل بالجبر، والفاعل بالتسخير، والفاعل بالعناية، والفاعل بالرضا، والفاعل بالتجلي^(١).

المبحث الخامس: حصر الفلاسفة القدماء الفاعل بالقصد بالواجب

كان الفلاسفة وقبل أن يشتوا الأنواع المختلفة للفاعل الإرادي من قبيل الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلي، كانوا يتصورون أنّ الفاعل المختار ينحصر في الفاعل بالقصد، وعلى هذا الأساس اعتبر بعض المتكلمين أنّ فاعلية الله سبحانه وتعالى هي فاعلية بالقصد، وحتى بعد أن نزه الفلاسفة المسلمون الساحة الإلهية من أمثال هذه الفاعلية المستلزمة للنقص والصفات الإمكانية، فإنّ بعض المتكلمين اتهموهم بإنكار كون الله جلّ وعلا مختاراً.

لكنّ التحقيق أنّ للاختيار مراتب، وأعلى هذه المراتب مختصة بالباري تعالى، وأنزل تلك المراتب موجودة في الفاعل بالقصد. ولكي يتضح هذا الموضوع بشكل لا لبس فيه، ينبغي إلقاء الضوء على معنى الإرادة والاختيار، فإنّ لكلّ من الإرادة والاختيار استعمالات مختلفة ولها مناسبات فيما بينها، وعدم الالتفات إلى هذه المعاني والفرق بينها قد يؤدي إلى الوقوع بالخلط والاشتباه.

ولذا ينبغي أن نشير أولاً إلى موارد استعمال كلّ منهما ثم نقوم بتطبيقها على أقسام الفاعل.

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٩٥-٩٦.

معنى الإرادة

كلمة «الإرادة»^(١) لها معنى عام يرادف تقريباً الحب والرغبة، وبهذا المعنى تستعمل في مورد الله تعالى، كما أنها تعرف في مورد الإنسان بعنوان كونها كيفية نفسانية (في مقابل الكراهة)، ومن هذه الجهة فهي مثل العلم الذي يشمل - من ناحية - العلم الذاتي الإلهي، ويشمل - من ناحية أخرى - العلوم الحصولية للإنسان التي تعتبر من قبيل الكيفيات النفسانية.

ولابدّ من التنبيه على أنّ «الإرادة التشريعية» التي تتعلّق بالفعل الاختياري لفاعل آخر هي أيضاً أحد مصاديق الإرادة بمعناها العام.

المعنى الثاني للإرادة هو عقد العزم على إنجاز فعل، وتتوقّف على تصوّر ذلك الفعل والتصديق بلون من الفائدة (ومن جملتها اللذة) له، وتعتبر علامة على «الفصل الحقيقي» للحيوان (وهو المتحرّك بالإرادة)، ومن مشخصات الفاعل بالقصد أيضاً. وهناك دراسات عديدة حول حقيقتها، وكثير من الفلاسفة يعدّها من قبيل الكيفيات النفسانية وفي مقابل (الكراهة)، إلاّ أنّه يبدو لنا كون الإرادة بهذا المعنى فعل النفس، ولا ضدّها. وبقليل من التسامح يمكن اعتبار حالة الحيرة في مقابلها.

وقد ذُكر للإرادة معنى أخصّ، وهو ينحصر في الموجود العاقل، وهو عبارة عن العزم الناشئ من الترجيح العقلي، وهي لا تستعمل بهذا المعنى في مجال الحيوانات. وحسب هذا المعنى يكون الفعل الإرادي مرادفاً للفعل التدبيري، ويقع في مقابل الفعل الغريزي والالتدادي الخالص.

(١) ذكرنا بالتفصيل تعريف الإرادة وأقسامها والأقوال فيها في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة

معنى الاختيار

يطلق الاختيار على معانٍ أربعة:

المعنى الأول: الاختيار مقابل الجبر، وهو عبارة عن كون الفاعل ذي الشعور يفعل الفعل على أساس رغبته ومن دون أن يكون مُجبراً أو مقهوراً من قبل فاعل آخر.

المعنى الثاني: وهو أن يكون للفاعل رغبتان متضادّتان فيرجّح إحداهما على الأخرى، وهذا المعنى من الاختيار مساوٍ للانتخاب، ويعتبر الأساس والملاك للشواب والعقاب.

المعنى الثالث: وهو قبال الفعل الإكراهي الذي يأتي نتيجة لضغط الآخرين وتهديدهم، فيختار الإنسان المكره الفعل، ففي هذه الحالة يكون الإنسان مختاراً في الحقيقة؛ إذ بإمكانه أن لا يمثل لإرادة الآخرين وإن تعرّض للأذى أو القتل.

المعنى الرابع: وهو قبال الفعل الاضطراري، وذلك أن يكون انتخاب الفعل من قبل الفاعل نتيجة لضيق إمكانياته، فيبيع داره مثلاً لأجل علاج ولده، أو يأكل الميتة في زمان القحط، فإنّ فعله هذا باختياره لكن نتيجة لظروف معيّنة اضطرّته لذلك الفعل.

إذن: الاختيار قد يُطلق في قبال الجبر، وقد يطلق قبال الفعل الإكراهي، وقد يطلق قبال الفعل الاضطراري، وقد يطلق في مورد ترجيح أحد الفعلين على الآخر أو إحدى الرغبتين على الأخرى.

وبناءً على ما تقدّم من وجود المعاني المختلفة للإرادة والاختيار، نأتي إلى أقسام الفاعل المدرك:

أمّا بالنسبة إلى الفاعل بالقصد، فيمكن اعتباره فاعلاً له إرادة بالمعاني الثلاثة؛ لأنّه يرغب في عمله ويعقد العزم أيضاً على إنجازه، ويكون هذا العزم

في أقسام العلة الفاعلية ٨١

قائماً على أساس ترجيح العقل، وتكون الأفعال القصدية التي هي أفعال
إلتذاذية صرفة غير إرادية بالمعنى الثالث فحسب.

وأما الاختيار بمعانيه الأربعة فيمكن أن يصدق على الفاعل القصد،
ولكن هناك ألوان من الأفعال القصدية لا تسمى اختيارية بالمعنى الثاني أو
الثالث أو الرابع، إلا أنها جميعاً اختيارية بالمعنى الأول، من قبيل التنفس الذي
لا يميل الإنسان إطلاقاً لتركه ليس اختيارياً بالمعنى الثاني، وكذا الفعل
الإكراهي فهو ليس اختيارياً بالمعنى الثالث، وتناول لحم الميتة في زمن القحط
ليس اختيارياً بالمعنى الرابع. وإن كانت هذه جميعاً اختيارية بالمعنى الأول،
لأن الفاعل فيها ليس مسلوب الاختيار تماماً.

وأما الفاعل بالعناية وبالرضا وبالتجلي فإنه يمكن اعتباره هؤلاء ذوي
إرادة بالمعنى الأول فحسب، لأنهم ليسوا بحاجة إلى التفكير والتصميم. وهم
يُعتبرون ذوي اختيار بالمعنى الأول والثالث والرابع، لأنهم لا يقومون
بأعمالهم بالإجبار وتحت ضغط العوامل والظروف الخارجية، وبالمعنى الثاني
فحسب لا يمكن عدّهم ذوي اختيار، لأنهم ليسوا على مفترق الطرق لترجيح
واحد من بين الدوافع المتضادة.

واتّضح ممّا تقدّم أيضاً: أنّ الإرادة بالمعنى الأول، والاختيار بالمعنى الأول
متساويان دائماً من حيث المورد، ولكن الإرادة بالمعنى الثاني والثالث أخصّ من
الاختيار بالمعنى الأول والثالث والرابع، لأنها لا تصدق في مورد الفاعل بالعناية
والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلي، بخلاف الاختيار بالمعاني المذكورة فإنه يصدق
في جميع هذه الموارد، وبهذا يتّضح أنّ نفي الإرادة بالمعنى الثاني والثالث عن الله
تعالى أو المجردات التامة لا يعني نفي الاختيار عن مثل هذا الفاعل.

واتّضح أيضاً أنّ الإرادة بمعنى التصميم على إنجاز فعل يمكن عدّها فعلاً
اختيارياً، وإن لم تكن من قبيل الفاعل بالقصد ولا مسبوقة بإرادة أخرى

وتصميم آخر، ولعلّ فاعليّة النفس بالنسبة للإرادة يمكن عدّها من نوع الفاعليّة بالتجليّ.

وبالتالي فقد توصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ أرفع مراتب الاختيار تختصّ بالله تعالى، لأنّه الوحيد الذي لا يقع تحت تأثير أيّ عامل خارجيّ، بل هو منزّه عن التضادّ في الدوافع الباطنية، ثمّ تأتي مرتبة اختيار المجرّدات التامّة، لأنّها تقع تحت تسخير الإرادة الإلهيّة فحسب، إلّا أنّها لا تتعرّض لأيّ ضغط، ولا يستولي عليها التضادّ الباطني، ولا يطرأ عليها تسلّط أحد الدوافع على الرغبات الأخرى. وأمّا النفوس المتعلّقة بالمادّة، مثل الإنسان، فإنّ لها مرتبة من الاختيار أنزل ممّا سبق، وتبليور إرادتها متأثرة بالعوامل الخارجيّة والداخليّة بشكل أو بآخر. وفي نفس الوقت فإنّ جميع أفعالها الاختياريّة ليست على مستوى واحد، فاختيار الإنسان مثلاً في إيجاد صورته الذهنيّة - وهو من قبيل الفعل بالرضا - أعظم بكثير وأكمل من اختياره في إنجاز أعماله البدنيّة - وهي من قبيل الفعل بالقصد -، لأنّ هذه الأفعال الأخيرة تحتاج إلى شروط غير اختياريّة أيضاً^(١).

المبحث السادس: أحكام مشتركة للعلل

هذه الأحكام أوردها الشيخ في الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء^(٢) ولخصّها الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة^(٣) وبنفس عبارات المباحث المشرقيّة نقلها صدر المتألّهين في الأسفار^(٤).

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٠١، بتصرّف يسير.

(٢) طبيعيات الشفاء: ج ١، ص ٢٣ - ٢٥.

(٣) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٤٣.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ١٩١.

في أقسام العلة الفاعلية ٨٣

ومن الواضح أنّ حصر العلل، بالأنواع الأربعة - فاعلية وغائية وصورية ومادية - ليس حصراً عقلياً، ولذا فإنّ عدّ الأحكام المشتركة بستّة أحكام ليس من الحصر العقلي أيضاً، وهذه الأحكام الستة التي تشترك فيها العلل هي:

الحكم الأوّل: جميع العلل تنقسم إلى ما بالذات وما بالعرض.

الحكم الثاني: كلّ علة من العلل إمّا قريبة وإمّا بعيدة.

الحكم الثالث: جميع العلل إمّا خاصّة وإمّا عامّة.

الحكم الرابع: كلّ علة إمّا كلية وإمّا جزئية.

الحكم الخامس: تقسيم العلل إلى بسيطة ومركبة.

الحكم السادس: جميع العلل إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة.

وفيما يلي بيان المراد من ذلك:

الحكم الأوّل: تقسيم العلل إلى ما بالذات وما بالعرض

هذا الحكم يشير إلى أنّ العلة الفاعلية تنقسم إلى ما بالذات وما بالعرض، والفاعل بالذات هو مبدأ الفعل، أمّا الفاعل بالعرض فليس هو المبدأ الحقيقي للفعل.

وقد ذكر للفاعل بالعرض أقسام خمسة، وهي أيضاً ليست من الحصر العقلي.

القسم الأوّل: الفاعل بالقياس، أي أنّ فعله بالذات هو إزالة ضدّ فينسب إليه بالعرض وجود الضدّ الآخر؛ لاقتران حصول هذا الضدّ بزوال ذلك الضدّ، من قبيل السقمونيا^(١) فإنّه يفعل فعلاً كإسهال الصفراء، ويكون ذلك

(١) نقل الشيخ حسن زاده في تعليقه على الأسفار عن بحر الجواهر للهروي: «سقمونيا بفتح السين وسكون القاف وضمّ الميم وكسر النون، أنّه لبن حشيشة تشبه اللبلاب حارّ يابس» انظر تعليقه الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٥.

٨٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الفعل مزيلاً للحرارة التي تكون مضادة وممانعة للبرودة التي هي ضد الحرارة، فيقوى الضد الآخر وهو البرودة، فتضاف البرودة إلى السقمونيا.

القسم الثاني: الفاعل الذي يزيل المانع من فاعل آخر فينسب الفعل إليه بالعرض، من قبيل الشخص الذي يزيل أعمدة السقف، بالتالي يسقط السقف، فينسب إلى زائل الأعمدة أنه فاعل بالعرض بالنسبة إلى سقوط السقف.

القسم الثالث: أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعض هذه الصفات يكون فاعلاً لشيء بالذات، فينسب إلى الصفات الأخرى بأنه فاعل بالعرض من قبيل أن نقول: الكاتب يبني، فإن وصف البناء من جهة كتابته لا يكون بانياً ولكن يقال له من جهة كتابته فاعلاً بالعرض، وهكذا فيما لو قيل أن الجسم الأسود متحرك أو الباني يكتب.

القسم الرابع: الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري، كالحجر إذا وقع من الأعلى على شخص وشجّ عضواً منه، فيكون الحجر بالنسبة لشجّ هذا الشخص فاعلاً بالعرض، لأن فعل الحجر بالذات أن يهبط إلى الأرض على أساس الطبيعيات القديمة - نتيجة لأثر الميل الطبيعي إلى مركز الأرض - وشجّ الشخص ليس فعلاً بالذات له.

القسم الخامس: أن يكون المقارن لا على سبيل الوجوب يُجعل فاعلاً. وأمّا المادّة القابلة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها قابلة للصورة المعينة كالدهن للاشتعال مثلاً، أمّا المادّة القابلة بالعرض فتتقسم إلى قسمين:

الأول: أن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادّة المقبول، كما يجعل الماء مثلاً مادّة للهواء.

الثاني: أن يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقف القابلية عليه، فيجعل معه قابلاً، كما يقال: الطبيب يتعالج، فإنه لا يتعالج من حيث هو طبيب، بل من حيث هو مريض، ومن هذه الجهة يكون قابلاً بالعرض.

وأما الصورة والغاية فتتقسم كلّ منها إلى بالذات وبالعرض، والصورة بالذات نظير الشكل للكرسي، وبالعرض نظير السواد والبياض للكرسي، لأنّ السواد والبياض ليس لهما مدخلية في حقيقة الكرسي، وأما تقسيم الغاية إلى ما بالذات وما بالعرض فهو نظير ما تقدّم.

الحكم الثاني: تقسيم العلل إلى قريبة وبعيدة

معنى الفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل من دون واسطة بينه وبين فعله كالوتر - وهو عضو عصبي يأتي من العضلات إلى الأعضاء - لتحريك العضلات.

والفاعل البعيد هو الذي بينه وبين فعله واسطة أو أكثر من قبيل الشوق والتصديق والإدراك... التي تكون ما قبل القوة المحركة للعضلات.

وأما المادة فهي أيضاً تنقسم إلى قريبة وبعيدة، والمادة القريبة: هي التي لا يتوقّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها، أو على حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن.

والمادة البعيدة هي التي تحتاج إلى انضمام لشيء آخر، أو حدوث حالة جديدة؛ لأنّها - المادة البعيدة - إمّا أنّها وحدها ليست بقابل وإنّما جزء القابل، أو كانت هي القابل لكن لا بدّ من حالة جديدة حتّى يصل على النصاب والاستعداد.

والأوّل مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا بعد أطوار كثيرة.

والصورة القريبة كالتربيع للمربع، فالأضلاع الأربعة مادة له والتربيع صورته.

والصورة البعيدة مثل الزاوية للمربع، لأنّ الشيء الذي له زوايا لأجل أن يكن مربّعاً، فإنّه يحتاج إلى وجود صورة التربيع.

٨٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وأما الغاية القريبة فمن قبيل الصحة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء، لأنّ الصحة ليست هي المطلوب النهائي للإنسان وإنّما الصحة لأجل تحصيل السعادة.

الحكم الثالث: تقسيم العلة إلى خاصّ وعامّ

الفاعل الخاصّ هو ما ينفعل عنه شيء واحد، كالنار المحرقة لواحد. والفاعل العامّ هو الذي ينفعل عنه كثيرون، كالنار المحرقة لكثيرين. والعامّ قد يكون فاعلاً لكلّ شيء، كالواجب تعالى. والمادة الخاصة فهي: ما لا يمكن أن يحلّها إلّا تلك الصورة، مثل جسم الإنسان لصورته.

والمادة العامة، مثل: الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرها. والهيولى الأولى مادة لكلّ. أمّا الصورة الخاصة فإذا كانت ذاتية فيه حدّ الشيء وفعليّة، وإذا كانت عرض فهي خاصّة. والعامة مثل أجناس الصور، لأنّ الجنس فوق كلّ صورة يكون صورة عامّة.

أما الغاية الخاصة كالقرب للخلوص، والعامة وهي التي تحصل من طرق متعدّدة كإسهال الصفراء للسقمونيا وشرب البنفسج والترنجيبين^(١).

الحكم الرابع: تقسيم العلة إلى كلية وجزئية

المراد من الفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي، كلّ في مقابل نظيره، بمعنى: إذا كانت العلة شخصية يكون المعلول شخصياً أيضاً، وإذا كانت العلة نوعيّة أو جنسيّة

(١) انظر تعليقه الشيخ حسن زاده على الأسفار: ص ٢٥٨.

يكون المعلول نوعياً وجنسياً أيضاً.

والمراد من الفاعل الكلّي هو: الذي لا يوازي الشيء بمثله، أي لا يراعي الشيء في الفاعل الجزئي، من قبيل مطلق الطبيب للعلاج الخاص، أو الصانع بالنسبة للعلاج الخاص.

والمادة الجزئية، كما تقدّم في الفاعل الجزئي، فالمادة الجزئية التي في الشخص لا بدّ أن يكون المعلول شخصياً، مثل هذا الخشب لهذا السرير، والمادة النوعية هي التي لا بدّ أن يكون المعلول فيها نوعياً وهكذا.

أمّا المادة الكلية فهي التي لا يقابل الشيء بمثله، أي: لا يراعي الشرط المتقدّم. أمّا في الصورة فلا يوجد تفاوت بين الكلية والجزئية والعموم والخصوص، أي في الصورة يوجد كلية وجزئية لكنّها لا تتفاوت ولا تختلف مع الصورة العامة والخاصة المتقدمة.

والغاية الخاصة من قبيل قبض زيد على الغريم في حركته المخصوصة. وأمّا الغاية الكلية كالانتقام من الظالم، أي مطلق الظالم أعمّ من الفرد المخصوص أو غيره.

الحكم الخامس: تقسيم العلل إلى بسيطة ومركبة

البسيط هو الشيء الأحدي الذات، وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأوّل، وهو بسيط الحقيقة، الذي لا يتركّب من أيّ نحو من أنحاء التركيب. والفاعل المركّب هو ما تكون منه مؤثريّة لاجتماع عدّة أمور، إمّا متّفقة النوع كعدّة رجال يحركون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة.

وأمّا المادة البسيطة فكاهيولي للجسميّة، والمادة المركبة كالعقاقير^(١) للترياق.

(١) العقاقير اسم يقع على جميع الأدوية، وأحدها عقار، قال الجوهري: الترياق بالكسر

٨٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار، والصورة المركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور. والغاية البسيطة مثل الشبح للأعلى، والمركبة هي المطلوب المركب من أمور كلّ واحد منها غير مستقلّ بالمطلوبية.

الحكم السادس: تقسيم العلة إلى ما بالقوة وبالفعل

فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصحّ اشتعالها فيه، والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة، وقد تكون بعيدة كقوة الصبي على الكتابة.

والموضوع قد يكون بالقوة، وقد يكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته. وأمّا الصورة فقد تكون بالفعل وذلك عند وجودها، وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن عدم الصورة في الموضوع المعين، وأمّا كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل؛ لأنّ الغاية بالقياس على شيء صورة بالقياس إلى صورته، كما أنّ الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل.

دواء السموم فارسي معرّب، والعرب يسمّون الخمر ترياقاً لأنّه يذهب بالغمّ، وفي بحر الجوار للهروي: الترياق بالكسر لفظة يونانية مشتقة من تربوق، قال: وفي التلخيص: بفتح التاء وسمّي الأفيون - وهو عبارة عن الخشخاش - ترياقاً أيضاً لأنّه ييسط الروح البخاري ويحلّله كتسمية الخمر به، انظر تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٨.

الفصل الثامن

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله

- الأدلّة على أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى
 - ١ . على مبنى المتعالية
 - ٢ . على مبنى حكمة المشاء
- تعليق على النصّ
- بحوث تفصيليّة: بحث في استدلال المشهور على أن لا مؤثّر إلّا الله
 - ♦ الدليل الأوّل: وهو دليل حكماء المشاء
 - ♦ الدليل الثاني: لشيخ الإشراق

الفصل الثامن

في أنه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله سبحانه

قد تقدّم: أنّ العليّة والمعلوليّة سارية في الموجودات، فما من موجودٍ إلا وهو علّةٌ ليست بمعلولةٍ أو معلولٌ ليس بعلّةٍ أو علّةٌ لشيءٍ ومعلولٌ لشيءٍ.

وتقدّم: أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى علّةٍ ليست بمعلولةٍ وهو الواجب تعالى.

وتقدّم: أنّه تعالى واحدٌ وحده حقّة لا يتثنى ولا يتكرّر، وغيره من كلّ موجودٍ مفروض واجبٌ به، ممكنٌ في نفسه.

وتقدّم: أن لا غنى للمعلول عن العلّة الفاعليّة، كما أنّه لا غنى له عن العلّة التامّة، فهو تعالى علّة تامّةٌ لكلّ، في عين أنّه علّة فاعليّة.

وتقدّم: أنّ العليّة في الوجود، وهو أثرُ الجاعل، وأنّ وجودَ المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علّته قائمٌ بها، كما أنّ وجودَ العلّة مستقلٌّ بالنسبة إليه، مقوّمٌ له، لا حكم للمعلول إلا وهو لوجود العلّة وبه. فهو تعالى الفاعلُ المستقلُّ في مبدئيّته على الإطلاق، والقائمُ بذاته في إيجادهِ وعلّيّته، وهو المؤثرُ بحقيقة معنى الكلمة، لا مؤثرٌ في الوجود إلا هو. ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاكُ العليّة والإيجادِ إلا

الاستقلال النسبي. فالعلل الفاعلية في الوجود معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأول وفاعل الكلّ تعالى.

هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيل المتحققة بمراتبها في الأعيان، وأمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية والعرضية المتلبسة بالوجود، المستقلة في ذلك، فهو تعالى علة تنتهي إليها العلل كلّها، فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علة علته، وعلة علة الشيء علة لذلك الشيء، فهو تعالى فاعل كلّ شيء، والعلل كلّها مسخرة له.

الشرح

بعد أن أثبت المصنّف أنّ كلّ فعل ممكن يحتاج إلى علّة فاعليّة، وبيّن أقسام العلّة الفاعليّة، شرع في هذا الفصل للبحث في أنّه هل توجد فواعل متعدّدة، أم لا يوجد إلاّ فاعل واحد، ولذا يكون التسلسل المنطقي لهذا البحث في هذا الموضع.

فالغرض الأساس من هذا الفصل هو لإثبات التوحيد الأفعالي، خلافاً للمعتزلة الذين زعموا استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال، وأنّ الفواعل المستقلّة متعدّدة.

ونحن فصلنا البحث في التوحيد الأفعالي وتعرّضنا لنظريّة الأشاعرة والمعتزلة ونظريّة الأمر بين الأمرين في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة؛ إذ إنّ الفصل الرابع عشر كان البحث في قدرته تعالى وهو بمعنى مبدئيّه، بينما البحث في هذا الفصل في العلّة الفاعلة وأنّ المؤثّر - أي معطي الوجود ومفيضه - هو الواجب تعالى، فالبحث في الموضوعين لا يختلف من حيث المحتوى والمضمون وإن اختلف العنوان، ومما يدلّ على ذلك: أنّ البرهانين اللذين أقامهما المصنّف في هذا الفصل لإثبات أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله هما نفس البرهانين اللذين استدلّ بهما في إثبات قدرته ومبدئيّه تعالى. نعم، الغرض من تكرار هذا الفصل في المرحلة الثانية عشرة هو لإثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختيارية للإنسان وحلّ مسألة الجبر والتفويض.

الأدلة على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى

أقام المصنّف دليلين لإثبات أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، أحدهما على مبنى الحكمة المتعالية، والآخر على مبنى المشاء.

الدليل الأول: على مبنى الحكمة المتعالية

يبتني هذا الدليل على عدد من المقدمات التي نقّحت في الأبحاث السابقة: المقدمة الأولى: الوجود أصيل: كما تقدّم في الفصل الأول من المرحلة الأولى.

المقدمة الثانية: الوجود مشكّك: وهذه المقدمة أيضاً تقدّمت في الفصل الثالث من المرحلة الأولى وثبت أن الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وما به الاختلاف عين ما به الامتياز، وبتعبير المصنّف: «حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز - في كلّ مرتبة - إلى ما به الاشتراك»^(١). إلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنقص هويّاتها لا بأمر آخر»^(٢). وفي موضع آخر قال: «وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة في سنخ الموحودية»^(٣).

وعلى هذا الأساس تختلف هذه الوجودات المتكثّرة فيما بينها بالوجود وتشارك بالوجود أيضاً، فيكون الوجود هو ما به امتيازها واختلافها وما به اشتراكها واتّفاقها.

(١) نهاية الحكمة: الفصل الثالث من المرحلة الأولى: ص ١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٣٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٢، ص ٩٩.

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله ٩٥

المقدّمة الثالثة: أنّ العلّية والمعلوليّة سارية في الموجودات: وقد تقدّم الكلام حول هذه المقدّمة في الفصل الأوّل والخامس من هذه المرحلة، وثبت أنّ نظام هذا العالم هو نظام العلّية والمعلوليّة، وليس نظام الاتفاق والصدفة. المقدّمة الرابعة: أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى الواجب تعالى: هذه المقدّمة تقدّمت في الفصل الخامس من هذه المرحلة، إذ أثبتنا بطلان التسلسل وأنّ العلل لا بدّ أن تنتهي إلى علّة ليست معلولة وهي الواجب تعالى.

المقدّمة الخامسة: الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة: وهذه المقدّمة أيضاً تقدّمت في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة وثبت أنّ الواجب تعالى واحد لا يتثنى ولا يتكرّر؛ لأنّه صرف الشيء وصرف الشيء لا يثنى ولا يتكرّر، حيث قال العلامة: «قد تبين بما مرّ: أولاً: أنّ الوجود الواجبي وجود صرف لا ماهيّة له ولا عدم معه، فله كلّ كمال في الوجود. وثانياً: أنّه واحد وحدة الصرافة، وهي المسماة بـ«الوحدة الحقّة» بمعنى: أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له، امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من وجود وعدم، وخرجت عن محوضة الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: إنّّه واحد لا بالعدد»^(١).

المقدّمة السادسة: المعلول محتاج إلى الفاعل والعلّة التامّة: وهذه المقدّمة تقدّمت أيضاً في الفصل السادس من هذه المرحلة، وثبت أنّ الله تعالى في عين أنّه علّة فاعليّة فهو علّة تامّة أيضاً، لأنّه لما أراد أن يصدر الفعل أولاً، لا تتوقّف فاعليّته وإيجاده للفعل على شيء لا مادّة ولا صورة ولا شرط ولا معدّ ولا أيّ شيء آخر، لأنّ قبل الإيجاد لا يوجد شيء حتّى تكون فاعليّته متوقّفة

(١) نهاية الحكمة الفصل الرابع من المرحلة الرابعة: ص ٧٣.

على شيء، فهو في عين أنه علة فاعلية فهو علة تامة.
المقدمة السابعة: أن أثر الجاعل هو الوجود لا غير: وقد تقدّم الكلام عن هذه المقدمة في الفصل الأول من هذه المرحلة.
المقدمة الثامنة: أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته: وهذه المقدمة تقدّم الكلام عنها أيضاً في الفصل الأول من هذه المرحلة، وثبت أن المعلول وجود رابط قائم بعلة، وأن وجود العلة مستقل بالنسبة إلى وجود المعلول.

النتيجة

إن كل فعل يصدر في الوجود سواء اختيارياً أم لا، فهو فعل للواجب تعالى وهو علة الفاعلة، وأنه الفاعل المستقل على الإطلاق، فيكون هو الفاعل القريب والمباشر لكل شيء؛ لأن ما سوى الواجب هو عين الفقر والتعلق والحاجة إلى الغني الذي لا غني غيره، فلا واسطة بينه وبين غيره.
ومن هنا يتضح أن ما يطلق عليه بالعلل الفاعلية في الوجود إنما تكون معدات - سواء اختيارية أم غير اختيارية - تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل الحقيقي وهو الواجب تعالى بإعدادها لقبولها، ومنه يتضح أن إطلاق الفاعل على غيره تعالى إنما هو بحسب النظر البدوي لا النظر الدقي.
ويتضح كذلك: أن غير الواجب تعالى ليس له استقلال في التأثير والعلية؛ لأن ملاك العلية هو التقويم لوجود المعلول، كما هو مقتضى كون المعلول وجوداً رابطاً، والتقويم لا يتم إلا بالاستقلال، لأن الربط يحتاج إلى مستقل يقوّمه.

وبعبارة أخرى: إن كون المعلول موجوداً في غيره الذي هو الفاعل، يحتاج إلى أن يكون الفاعل موجوداً في نفسه، وهذا ما ذكره المصنف في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «إن وجود المعلول - بما أنه مفتقر في حد ذاته - وجود رابط بالنسبة إلى علة، لا نفسية فيه، وليس له إلا التقويم بوجود

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلا الله ٩٧

علّته، من غير أن يحمل عليه بشيء، أو يحمل به على شيء^(١) ولذلك لا يمكن كونه معلوماً ولا عالماً.

نعم، يكون لغير الواجب تعالى استقلال نسبيّ إلى معلوله، لكنّ هذا الاستقلال النسبي إنّما هو في اعتبار العقل، حيث يلاحظ المعلول - الذي هو وجود رابط - موجوداً في نفسه ويعتبر مستقلاًّ كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الثانية، من دون أن يتبدّل الواقع عمّا عليه، فما في الواقع ليس إلاّ وجوداً رابطاً، لكنّ العقل حيث يقيسه إلى ما هو معلول له، يراه غير متعلّق بمعلوله، فيعتبره مستقلاًّ مع أنّ هويّته عين الربط بعلّته، ولا استقلال له أصلاً. وإذا لم يكن له استقلال إلاّ في اعتبار العقل، والمفروض أنّ ملاك العليّة والفاعليّة هو الاستقلال، لم يكن علّة فاعليّة إلاّ في اعتبار العقل، وأمّا بحسب الواقع والحقيقة والعينيّة فليس فيه من العليّة عين ولا أثر.

إيضاح معنى المعدّ

لا يخفى أنّ المراد من المعدّ في المقام هو معناه المصطلح الذي تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة، حيث قال: «وشأن المعدّات تقريب المادّة إلى إفاضة الفاعل بإعدادها بقبولها».

ومن هنا يتّضح أنّ إطلاقهم الفاعل على غيره تعالى إنّما هو بحسب النظر البدوي، وبعبارة أخرى: مرادهم من الفاعل في تلك الموارد ما به الوجود، لا ما منه الوجود.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «اعلم أنّ القوم أوّل ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال المهيّات الكلّيّة بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت

(١) نهاية الحكمة المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثاني.

بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتّصاف بأحد منها، فحكموا أولاً بأنّ كلّ مفهوم بحسب ذاته إمّا أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما، فحصل الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته، والممكن لذاته، والممتنع لذاته. وأمّا احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات، وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً، ثمّ لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أنّ احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي وإن خرج من التقسيم في أول الأمر، فوضعوا أولاً: معنى الواجب على ذلك الوجه. فإذا شرعوا في شرح خواصّه، انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير، وهذه عادتهم في بعض المواضع؛ لسهولة التعليم، كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسميّة ونسبة العلّة والإفاضة والآثار إليها أولاً؛ ثقةً بما بينوا في مقامه أن لا مؤثّر في الوجود إلا الواجب، وإنّما ينسب العلّة والتأثير إلى ما سواه من المبادئ العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنّها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحقّ وتكثّرات لجهات جوده ورحمته. ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصّة، حيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثمّ نفترق عنهم في الغايات؛ لئلاّ تنبو الطبائع عمّا نحن بصده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستئناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفافاً بهم^(١).

الفرق بين النظر الدقيّ والنظر البدوي

يمكن بيان الفرق بين النظرين بالشكل التالي:

الفرق الأوّل: على النظر الدقيّ يكون الواجب تعالى فاعلاً قريباً لكلّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٨٤-٨٥.

في أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ٩٩

معلول، بينما على النظر البدوي يكون الواجب تعالى فاعلاً قريباً لمعلول واحد فقط، وهو الصادر الأول.

الفرق الثاني: المقصود من تقييد المؤثر في عنوان الفصل بقوله **فَأَيُّهَا**: (بحقيقة معنى الكلمة) على النظر الدقي إخراج المعدّ حيث إنّه ليس فاعلاً بالحقيقة، بينما المراد منه على النظر البدوي إخراج الفاعل المسخر. وبعبارة أخرى: هذا القيد على النظر الدقي: لإفادة أنّ المراد بالمؤثر هو الفاعل المفيض، وعلى النظر البدوي: لإفادة أنّ المراد به هو الفاعل بالذات وبالأصالة.

الفرق الثالث: أنّ النظر الدقي مسوق على مباني الحكمة المتعالية من أنّ المعلول وجود رابط، والنظر البدوي مسوق على ما يراه المشاؤون من كون المعلول وجوداً محتاجاً إلى العلة، سواء كان مستقلاً أم رابطاً.

الفرق الرابع: أنّ النظر الدقي هو نظر الموحدّين حقاً؛ إذ الأفعال كلّها حتّى أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة له تعالى، إذ هو تعالى فاعل قريب لها في بعده وبعيد في قربه. وأمّا النظر البدوي فهو قريب من طريقة المفوضة؛ إذ عليه يوجد الله تعالى القدرة والإرادة في العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور؛ فلا فرق بينهما وبين طريقة المعتزلة - وهم المفوضة - إلا أنّ العبد وفعله لا يحتاجان إلى الله تعالى في البقاء، حيث إنّ المعلول عند المعتزلة لا يحتاج إلى العلة في بقائه ويحتاج إليه في هذه الطريقة.

قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «حاصل هذه الطريقة أنّ الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب في هذه الطريقة، وأمّا في طريقه الراسخين فهو تعالى قريب في بعده وبعيد في قربه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٧١، تعلية رقم (١).

١٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الفرق السادس: أنّ النظر الدقيّ مبتنٍ على النظر إلى وجود المعلول، والنظر البدوي ناظر إلى ماهيّة المعلول.

الفرق السابع: ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «فرق بينه وبين سابقه أنّ في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة. فعلى الأوّل: للفعل استناد إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطة ومن طريقه، والانتساب طويّ لا عرضيّ، فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى ولا يلزم الجبر الباطل؛ لأنّ العلة الأولى إنّما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار، فلا يقع إلّا اختياراً ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتّى يبطل به اختيار فاعله وتسقط إرادته. وعلى الثاني: للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطة من جهة إحاطته به في مقامه، كما أنّ له استناداً إلى فاعله الممكن ولا يلزم جبر؛ لأنّ إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياريّ، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد. هذا وقد ظهر بذلك أنّ المذهبين غير متدافعين»^(١).

وقال أيضاً - في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة - في الفرق بين النظرين: «ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً - كما يفيد هذا البرهان - وبين كونه فاعلاً بعيداً، كما يفيد البرهان السابق المبنيّ على ترتّب العلل وكون علة علة الشيء علة لذلك الشيء، فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة لوجود ماهيّات العلل والمعلولات على ما يفيد النظر البدوي، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق»^(٢).

الفرق الثامن: أنّه على النظر الدقيّ يتمّ قولهم «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» بما يشتمل عليه من المستثنى منه والمستثنى، بينما على النظر البدوي لا يتمّ ذلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٣٧٢، تعليقة رقم (٢).

(٢) نهاية الحكمة: الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله ١٠١

على الحقيقة؛ لأنّه إنّما يفيد فاعليّته تعالى لكلّ فعل، ولا ينفي فاعليّته غيره. فلا يتمّ ذلك القول إلّا من جهة المستثنى.

الفرق التاسع: على النظر الدقّي لا يوجد فاعلٌ غيره تعالى، وما نسّميه فاعلاً لا يكون بالحقيقة إلّا معدّات، وعلى النظر البدوي يكون هناك فواعل غيره، وإن كانت فواعل مسخّرة. وبعبارة أخرى: إنّ على النظر الأوّل ينحصر المفيض للوجود في وجوده تعالى، وأمّا على النظر البدوي فغيره تعالى أيضاً يكون مفيضاً معطياً للوجود بإذن الله.

الفرق العاشر: إطلاق الفاعل على غيره على النظر الدقّي إنّما هو بمعنى ما به الوجود، فإنّ غيره على هذا الرأي إنّما يكون مجرى لفيفه تعالى، بينما هو على النظر البدوي بمعنى ما منه الوجود.

الفرق الحادي عشر: أنّه إذا قيل إنّ الفواعل غيره تعالى في طول الواجب تعالى، فالمراد به على النظر الأوّل أنّها لكونها معدّاتٍ ومجاريّ لفيفه تعالى لا تكون في عرضه تعالى؛ لأنّ المعدّ ليس في رتبة المفيض، بينما المراد بالطوليّة على النظر الثاني أنّها فواعل مسخّرة هي وأفعالها فعل للواجب تعالى.

الدليل الثاني: على مبنى المشاء

هذا الدليل يعتمد على مقدّمات مشتركة مع مقدّمات الدليل الأوّل، لذا نكتفي بذكر عناوين هذه المقدّمات، وهي:

المقدّمة الأولى: العلّية والمعلوليّة سارية في الموجودات.

المقدّمة الثانية: سلسلة العلل تنتهي إلى الواجب تعالى.

المقدّمة الثالثة: الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة.

المقدّمة الرابعة: المعلول يحتاج إلى الفاعل وإلى العلّة التامّة.

المقدّمة الخامسة: الواجب تعالى كما أنّه فاعل لكلّ، كذلك هو علّة تامّة.

المقدّمة السادسة: أثر الجاعل هو الوجود.

١٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

ومن جميع هذه المقدمات يتّضح أنّ الواجب تعالى علة لكل فعل حدوثاً وبقاءً، سواء بواسطة أم من دون واسطة؛ إذ على مبنى المشاء القائلين بالعلل الطوليّة: أنّ بعض الأفعال خلقها الواجب تعالى مباشرة وبلا واسطة، وبعض الأفعال خلق تعالى عللها، وتلك العلل خلقت أفعالها، وعلى هذا فالواجب تعالى خلق الإنسان والإنسان خلق أفعاله، وحيث إنّ علة العلة للشيء علة لذلك الشيء، فالواجب تعالى علة للإنسان ولأفعاله، وهذه هي الطوليّة التي يقول بها المشاء، فهو تعالى فاعل كل شيء، والعلل كلّها مسخرة له.

تعليق على النصّ

- قوله **فَلْيَسَّرْ**: «لا مؤثر في الوجود... إلّا الله». المراد من المؤثر هو الفاعل، أي البحث في حكم من أحكام الفاعل هو المؤثرية، ولذا يكون هذا الفصل كالفصلين السابقين اللذين عقد البحث فيها حول أحكام الفاعل.
- قوله **فَلْيَسَّرْ**: «بحقيقة معنى الكلمة».

هذا القيد يختلف باختلاف المبنى الفلسفي، ففي ضوء مبنى صدر المتألهين يكون المراد من المؤثر - بحقيقة معنى الكلمة - هو الفاعل المفيض الذي منه الوجود، الذي يقابل الفاعل المعدّ.

أمّا على مبنى المشاء، فيكون المراد من الفاعل بحقيقة معنى الكلمة هو الفاعل غير المسخر، وهو المؤثر الذي لا يكون معلولاً، وفي مقابله الفاعل المسخر الذي هو وفعله لفاعل آخر.

- قوله **فَلْيَسَّرْ**: «ما من موجود إلّا وهو علة ليست معلولة أو علة لشيء ومعلول لشيء». لا يخفى أنّ هذا يختلف بحسب المبنى، فعلى مبنى صدر المتألهين يكون ما سوى الله تعالى معدّاً، أمّا على مبنى المشاء فيمكن لغير الواجب تعالى أن يكون له الإيجاد والفاعليّة.

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله ١٠٣

- قوله فُلَيْسَ: «وقد تقدّم أنّه تعالى واحد وحدة حقّة».
- تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.
- قوله فُلَيْسَ: «وتقدّم أن لا غنى للمعلول عن العلة الفاعليّة».
- تقدّم في الفصل السادس من هذه المرحلة.
- قوله فُلَيْسَ: «فهو تعالى علة تامّة في عين أنّه علة فاعليّة».
- يجب أن يعكس القضية، ويقول: «فهو تعالى علة فاعليّة للكلّ في عين أنّه علة تامّة، وذلك لأنّه يريد إثبات فاعليّة الله تعالى للكلّ وانحصار التأثير والفعل بحقيقة معنى الكلمة فيه تعالى، لذا يجب عكس القضية».
- قوله فُلَيْسَ: «وقد تقدّم أنّ العليّة في الوجود وهو أثر الجاعل».
- تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.
- قوله فُلَيْسَ: «وإنّ المعلول رابط بالنسبة إلى علّته».
- أي: رابط إلى علّته الفاعليّة.
- قوله فُلَيْسَ: «ولا حكم للمعلول إلّا وهو لوجود العلة وبه».
- أي أنّ الإيجاد من المعلول ليس إلّا إيجاداً من علّته، لأنّ الذي وجوده عين الربط، يكون إيجاده عين الربط أيضاً، لأنّ إيجاد الشيء ليس بأمر زائد على وجوده.

خلاصة الفصل الثامن

- أقام المصنّف دليلين لإثبات أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، أحدهما على مبنى الحكمة المتعالية، والآخر على مبنى المشاء.
- الدليل الأوّل: يتّني هذا الدليل على عدد من المقدمات التي نقّحت في الأبحاث السابقة، الأولى: الوجود أصيل، والثانية: الوجود مشكّك والثالثة: أنّ العلّة والمعلوليّة سارية في الموجودات، والرابعة: أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، والخامسة: أنّ الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والسادسة: المعلول محتاج إلى الفاعل والعلّة التامة، والسابعة: أنّ أثر الجاعل هو الوجود لا غير، والثامنة: أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته، فينتج: أنّ كلّ فعل يصدر في الوجود فهو فعل للواجب تعالى وهو علّته الفاعلة.
- يتّضح ممّا تقدّم أنّ غير الواجب تعالى ليس له استقلال في التأثير والعلّة، لأنّ ملاك العلّة هو التقويم لوجود المعلول، نعم يكون لغير الواجب تعالى استقلال نسبيّ.
- ذكر صدر المتألّهين أنّ إطلاقهم الفاعل على غيره تعالى إنّما هو بحسب النظر البدويّ، لا الدقيّ.
- ثمة عدّة فروق بين النظر الدقيّ وبين النظر البدويّ.
- الدليل الثاني: على أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، مبنى المشاء، ويعتمد على مقدمات مشتركة مع مقدمات الدليل الأوّل، وينتج أنّ الواجب تعالى علّة لكلّ فعل، حدوثاً وبقاءً، سواء بواسطة أم من دون واسطة.

بحوث تفصيلية

بحث في استدلال المشهور على أن لا مؤثر إلا الله

تعرض صدر المتألهين إلى أدلة مشهور الحكماء لإثبات أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، وعقب ذلك بالنقد والمناقشة لهذه الأدلة، وفيما يلي نذكر أدلتهم ثم مناقشة صدر المتألهين لها:

الدليل الأول: وهو دليل حكماء المشاء

ويمكن بيان هذا الدليل بصورة قياس اقتراني، وهو كما يلي:

القياس الأول:

الصغرى: كل ما هو غير الواجب فهو ممكن.

وهذه المقدمة واضحة، كما لا يخفى.

الكبرى: كل ما هو ممكن فهو مشتمل على العدم.

ودليل الكبرى واضح أيضاً؛ لأن غير الواجب لا بد أن يكون مركباً من الفقدان والوجدان: من وجود وعدم ذاتي؛ لأن غير الواجب في ذاته عدم.

النتيجة: كل غير الواجب مشتمل على عدم.

القياس الثاني:

الصغرى: وهي نتيجة القياس الأول «غير الواجب مشتمل على العدم».

الكبرى: العدم والعدمي غير مؤثر.

النتيجة: غير الواجب تعالى غير مؤثر، أي: لا يوجد مؤثر في الوجود إلا

الواجب تعالى، وهو المطلوب.

هذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أن

١٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب تعالى، والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط كالاختبارات والشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى، فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد. وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله: أن الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً أو جسماً لا يفيد وجوداً أصلاً وإلا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزء علة الوجود، وهو محال، فلا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو برئ من القوة من جميع الوجوه، وهو الواجب وجوده لا غير^(١).

مناقشة الدليل الأول

أورد صدر المتألهين على هذا الدليل عدداً من المناقشات، وهي:

المناقشة الأولى: أن نفس الأمر له ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبطة بالوجود الخارجي.

المرتبة الثانية: مرتبطة بالوجود الذهني.

المرتبة الثالثة: مرتبطة بذات الماهية.

ومن الواضح أن الإمكان وإن كان ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو، ولكنه غير ثابت في نفس الأمر؛ لأن الإمكان وصف بلحاظ ذات الماهية وعارض لها، ومن الواضح أن الماهية بلحاظ بعض مراتب الواقع الأخرى كالوجود الذهني والخارجي ليست موصوفة بالإمكان، وإنما متصفة بالفعليّة والوجوب بتحصيل الفاعل إيّاها.

فالماهية لا تتصف بالعدم بلحاظ الواقع؛ لأن الواقع له معنى واسع، ووصفها بالعدم بلحاظ بعض مراتب الواقع هو بلحاظ الماهية بما هي، لا يعني إمكان وصفها بالعدم في جميع مراتب الواقع.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢١٧.

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله ١٠٧

وبعبارة أخرى: إنّ الإمكان هو سلب الضرورة من طرفي الوجود والعدم، ومن الواضح أنّ ذات الممكن بلحاظ مرتبة ذاته يتّصف بالإمكان، أمّا في الواقع الخارجي فيتّصف بأحد الطرفين إمّا العدم وإمّا الوجود، واتّصاف الممكن بأمر عديمي في نحو من أنحاء الواقع، لا يوجب اتّصافه بذلك الأمر في جميع مراتب الواقع ونفس الأمر، من قبيل أن نقول أن زيدا متحرّك في مكان من الأمكنة، فلا يمكن أن نقول أن زيدا ساكن في مكان آخر، وهذا نظير ما ذكرناه من أنّ الطبيعة تتحقّق بفرد واحد، وتتفني بانتفاء جميع أفرادها. والخلاصة: أنّ ما ذكره المستدلّ من أنّ امتناع بعض الممكنات في إفادتها للوجود لا يلزم منه اشتراك الوجود والعدم في إفادة الوجود، وهذه المناقشة ذكرها صدر المتألّهين بقوله: «وهذه الحجّة وإن استحسنها الجمهور، لكن يرد عليه: أنّ الإمكان المعبر عنه بالقوّة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو، لكنّه غير ثابت له في نفس الأمر، بل الثابت له فيها إنّما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إيّاه، وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتّصاف الموجود به في الواقع؛ لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة.

والسرّ فيه: أنّ الإمكان أمرٌ عديمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع، واتّصاف الشيء بأمر عديمي في نحو من أنحاء الواقع، لا يوجب اتّصافه بذلك الأمر في الواقع، هذا بخلاف الأمر الوجودي؛ فإنّ الاتّصاف به في مرتبة، يوجب الاتّصاف به في الواقع. فإنّ زيدا - مثلاً - إذا كان متحرّكاً في مكان من الأمكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه أنّه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت، بل إذا لم يكن متحرّكاً أصلاً، نظير هذا ما قالوه من أنّ تحقّق الطبيعة بتحقيق فرد ما، وعدمها بعدم جميع الأفراد، فحينئذٍ لم يظهر ممّا ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً

١٠٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

للوجود، ولا يلزم منه شركه العدم والقوة وإفادة الوجود والتحصيل أيضاً^(١).

المناقشة الثانية: لو سلمنا أن الإمكان صفة ثابتة للممكن في جميع مراتب الواقع وغير مختص بمرتبة واحدة من المراتب، وأن الممكن يتصف بحيثيتين، حيثية الوجود وحيثية الماهية في جميع مراتب الواقع، وبلحاظ حيثية الوجود يتصف بالفعلية، وبلحاظ حيثية الماهية يتصف بالعدم، لكن مع هذا لا يمكن أن نقول أن العدم له مدخلية في منشأ الأثر، وإنما منشأ الأثر بلحاظ الفاعلية وحيثية الوجود، وتعدد الحيثيات للممكن نظير تعدد الأوصاف والشؤون في الحيوان، فالحيوان له شؤون مختلفة من قبيل اللون والقياس والشكل الخاص، ولكن على الرغم من تعدد هذه الشؤون والحيثيات، لا تكون جميع هذه الشؤون والحيثيات دخيلة في الحركة والإحساس.

وهذه المناقشة ذكرها صدر المتألهين بقوله: «هب أن الإمكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع، لكن لا يلزم من ذلك أنه إذا كان فاعلاً لشيء، يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكناً، بل الفاعلية له بحيثية وجوده، كما أن اللونية للحيوان مثلاً لا مدخل لها في تحريكه وإحساسه»^(٢).

المناقشة الثالثة: لو سلمنا أن الإمكان الذي هو أمرٌ عديمي، له مدخلية في التأثير، لكن يمكن أن تكون مدخلية على نحو الشرطية والإعداد، من قبيل الهوى والمادة الأولى في تأثير الصورة - عند القائلين بجواز تأثير الصور - لكن تأثير المادة لا بمعنى أن المادة هي الفاعلة، وإنما من جهة الإعداد والشرط ليس إلا، وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «ولو سلم أن فاعليته لا تحصل

(١) المصدر السابق.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١١٨.

في أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ١٠٩

إلا بإمكانه، لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود، بل ربّما يكون شرطاً وخارجاً، كما أنّ مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز أن يكون لها تأثير، إنّما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها، لا لأن تكون المادة هي الفاعلة القريبة»^(١).

المناقشة الرابعة: وهذه المناقشة نقض على حكماء المشاء. وحاصل هذا النقض هو أنّه بناء على قولهم من أنّه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، فكيف يوجّهون صدور العقل الثاني والجسم الفلكي، حيث إنّهم يقولون إنّ الصادر الأوّل له حيثّتان، الأولى حيثيّة الوجود وهي منشأ لصدور العقل الثاني، وحيثيّة الإمكان وهي منشأ لصدور الجسم الفلكي الأوّل، فإنّهم بنوا على أنّ الإمكان مؤثر في إيجاد المخلوقات. فلو كان المؤثر هو الواجب تعالى فقط، ولا يوجد مؤثر غيره، فكيف يوجّهون إيجاد المخلوقات. وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً، لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان، والإمكان عديمي، فأين التخلّص من وساطة الإمكان؟»^(٢).

المناقشة الخامسة: إنّ الإمكان «وإن كان صفة ثابتة للممكن، لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثيّة الإمكان حتّى لا يكون لها حيثيّة أخرى سوى كونه ممكناً، وخصوصاً عند المشائين القائلين بأنّ الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي، فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود»^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر السابق.

١١٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وبعد هذه المناقشات ذكر صدر المتأهّين أنّ هذا المطلب الشريف - وهو أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى - لا يمكن إثباته بتلك الحجّة الضعيفة^(١).

الدليل الثاني: لشيخ الإشراف

شيخ الإشراف استدلّ على أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الواجب تعالى بطريق آخر، وتقرير هذا الاستدلال بالشكل التالي:

إنّ الموجودات على قسمين:

١. موجودات نورانية

٢. موجودات ظلمانية.

والجواهر العقلية تعدّ من الموجودات النورانية.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ الجواهر العقلية فعّالة بكونها وسائط للوجود الأوّل وهو الفاعل الحقيقي، كما أنّ النور القوي لا يجعل النور الضعيف مستقلاًّ بالإنارة، فالنجوم لها نور لكن لأجل سطوع نور الشمس فإنّ جميع الأشياء تأخذ نورها من الشمس، ونور الشمس مانع من ظهور أيّ نور آخر، وأنّه المشهود فقط، وبقية الأنوار مقهورة له، وعلى هذا فإنّ الواجب تعالى هو المؤثّر المطلق مع الوساطة وبدونها.

وهذا الاستدلال نقله صدر المتأهّين في الأسفار بقوله: «وأما ما ذكره صاحب الإشراف في الهياكل بقوله: والجواهر العقلية وإن كانت فعّالة إلّا أنّها وسائط جود الأوّل وهو الفاعل، وكما أنّ النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكّن الوسائط؛ لو فور فيضه وكمال قوّته، وفي حكمة الإشراف بقوله: وكماله يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التامّ عليه في نفس ذلك

(١) المصدر السابق.

في أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله ١١١

التأثير، فنور الأنوار هو الغالب مع كلّ واسطة، والمحصل فعلها والقائم على كلّ فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه»^(١).

مناقشة صدر المتألهين لشيخ الإشراق

إنّ استدلال شيخ الإشراق وإن كان أقوى وأمتن من برهان حكماء المشاء، لكنّه أيضاً لا يصدق عليه برهان، بل هو صورة برهان، وإنّه برهان إقناعي لا يمكن الاكتفاء به في أسلوب المحادثة والمناظرة، لذا يجب تنميته بقواعد إشراقية، حيث قال: «فهو وإن كان في القوّة والمتانة أقوى من الحجّة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تنميته بقواعد إشراقية، لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعي لا يجوز الاكتفاء به في أسلوب المباحثة والمناظرة»^(٢).

والسبب في كونه إقناعياً - بحسب تعبير الشيخ حسن زادة - هو «أنّ النور الضعيف وإن كان غير ظاهر تحت النور القوي، ولكن لم لا يجوز أن يكون النور الضعيف مع النور القوي فاعلاً لشيء، والبرهان الحكمي مبني على الوجود الصمدي، والمساوق للحقّ سبحانه»^(٣).

وقد علّق الشيخ مصباح اليزدي على هذا الكلام بقوله: «اعلم أنّ لهذا الكلام تفاسير:

أحدها: نفى التأثير مطلقاً عن غير الواجب تعالى، كما حكى عن الأشاعرة، وهو باطل بالضرورة، بل به ينسدّ باب إثبات الواجب بالبرهان.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٩.

(٣) تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار: ج ٢، ص ٢٨٥.

١١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ثانيها: نفي التأثير الذي لا يحتاج إلى تأثير الغير عن غيره سبحانه، وهو مقتضى كونه علّة أولى تنتهي إليه سلسل الفواعل، وكون الجميع مسخّرات بأمره، كما عليه جميع الفلاسفة وغير الأشاعرة من المتكلّمين.

وثالثها: نفي التأثير الاستقلالي عن غيره سبحانه، بمعنى: كون جميع الفواعل روابط محضة غير مستقلّة في الذات والتأثير، وكونها مجاري فيضه أو شرائط لقابليّة القوابل. وهذا هو ما أثبتته صدر المتألّهين عليه السلام بالبرهان، وبذلك فتح باباً عظيماً لحلّ مسائل التوحيد، ومن جملتها التوحيد الأفعالي المبحوث عنه هاهنا، وهو مفاد الحوقلة وكثير من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، فجزاه الله عنا خير جزاء المعلّمين.

وجدير بالذكر أنّ إطلاق المعدّ على غيره سبحانه من الفواعل، يكون باصطلاح خاصّ غير ما مرّ، وذلك أنّ له اصطلاحات ثلاثة:

الأوّل: ما يقرب المادّة إلى تأثير الفاعل ويهيئها له، وهو ما مرّ.

الثاني: ما يقتضي التغيّر بوجهه، فيشمل الفاعل الطبيعي دون المجرد.

الثالث: ما يفيض الوجود استقلالاً، فيشمل ما سوى الله تعالى من العلل، وهو المراد به هاهنا^(١).

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٥٦، رقم (٢٥٥).

الفصل التاسع

في أنّ الفاعل أقوى وأقدم من فعله

- المبحث الأول: في أنّ الفاعل أقوى وأشدّ من فعله
- المبحث الثاني: في أنّ الفاعل أقدم من فعله
- المبحث الثالث: في الإجابة على إشكاليّة مقارنة العلة مع المعلول
- تعليق على النصّ
- خلاصة الفصل التاسع
- بحث تفصيلي في أقوائية العلة على المعلول

الفصل التاسع

في أنّ الفاعل التامّ الفاعليّة أقوى وأشدُّ من فعله وأقدم

أمّا أنّه أقوى وجوداً وأشدُّ، فلأنّ الفعل - وهو معلوله - رابطٌ بالنسبة إليه، قائمٌ الهويّة به، وهو المستقلّ الذي يقومُه ويحيطُ به. ولا نعي بأشديّة الوجود إلا ذلك.

وهذا يجري في العلة التامة أيضاً، كما يجري في الفاعل المؤثر. وقد عدّ صدر المتألهين عليه السلام المسألة بديهيةً، إذ قال: «البداهة حاكمة بأنّ العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية، وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء» انتهى.

وأما أنّه أقدم وجوداً من فعله، فهو من الفطريّات، لمكان توقّف وجود الفعل على وجود فاعله. وهذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلة التامة وسائر العلل. والقول بأنّ العلة التامة مع المعلول، لأنّ من أجزائها المادّة والصورة اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول، فلا تتقدّم عليه؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، مدفوعاً بأنّ المادّة - كما تقدّم - علة ماديّة لمجموع المادّة والصورة، الذي هو الشيء المركّب، وكذا الصورة علة صوريّة للمجموع منهما. وأمّا المجموع الحاصل منهما فليس بعلة لشيء. فكل واحدٍ منهما علة متقدّمة، والمجموع معلول متأخّر، فلا إشكال. وهذا معنى ما قيل: «إنّ المتقدّم هو الآحاد بالأسر، والمتأخّر هو المجموع بشرط الاجتماع».

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل للبحث في أنّ الفاعل التامّ الفاعليّة - أي الفاعل الذي لا نقص في فاعليّته وإيجاده - يكون أقوى وأشدّ من معلوله وفعله ولأهميّة هذا الحكم عقد له المصنّف فصلاً مستقلاً.

وهيكليّة البحث في هذا الفصل بالشكل التالي:

المبحث الأوّل: في أنّ الفاعل أقوى وأشدّ من فعله.

المبحث الثاني: في أنّ الفاعل أقدم من فعله.

المبحث الثالث: في الإجابة على إشكاليّة مقارنة العلة مع المعلول.

المبحث الأوّل: الفاعل أقوى وأشدّ من فعله

وهذا الحكم هو من أحكام العلة الفاعليّة أي العلة الموجودة والمؤثّرة، وهو الفاعل الإلهي لا الفاعل الطبيعي. والدليل على أنّ الفاعل التامّ الفاعليّة أقوى وأشدّ من فعله ومعلوله، هو لأنّ المعلول عين التعلّق والربط بالفاعل الذي هو وجود غنيّ مستقلّ، وضرورة العقل حاكمة بأنّ الغنيّ والمقوم والمستقلّ أقوى وأشدّ من المعلول الرابط.

وهذا البحث من الضروريّات العقليّة التي تعلو على البرهنة والاستدلال؛ لأنّ الشيء إذا انتهى إلى الضرورة لا يحتاج على إقامة البرهان والدليل، ولذا عدّ صدر المتألّهين المسألة بأنّها بديهية كما ذكر المصنّف ذلك في المتن^(١).

(١) سيأتي تفصيل كلام صدر المتألّهين في نهاية البحث.

في أنّ الفاعل أقوى وأقدم من فعله ١١٧

وهذا الحكم - وهو أشدّية الفاعل من فعله - كما يجري في الفاعل المؤثّر والموجد، كذلك يجري في العلّة التامة؛ لأنّ العلّة التامة مشتملة على الفاعل المؤثّر، فإذا كان الفاعل المؤثّر أقوى من معلوله فالعلّة التامة أقوى من معلولها أيضاً.

المبحث الثاني: الفاعل أقدم وجوداً من فعله

وهذا الحكم من النظريّات التي قياساتها معها، فإنّ الدليل على كون الفاعل أقدم من فعله، هو: أنّ الفاعل علّة، والفعل معلول، ومن الواضح أنّ العلّة متقدّمة على معلولها، والمعلول متأخّر عنها.

وهذا الحكم - وهو أنّ الفاعل أقدم من فعله - كما يجري في الفاعل التامّ المؤثّر، كذلك يجري في سائر العلل الأخرى من العلّة المادّية والصوريّة والغائيّة، فيجب تقدّم هذه العلل على المعلول.

المبحث الثالث: إشكاليّة تقدّم العلّة ومقارنتها مع المعلول

حاصل هذا الإشكال ما ذكر أنّ العلّة المادّية والعلّة الصوريّة من أجزاء العلّة التامة، وبناءً على ما تقدّم من تقدّم العلّة التامة على معلولها يلزم تقدّم العلّة المادّية والعلّة الصوريّة على المعلول، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّ نفس المعلول مركّب من المادّة والصورة، وإنّ المعلول ليس شيئاً وراء المادّة والصورة، وعليه يلزم أن يكون المعلول متأخّراً ومتقدّماً.

والجواب على هذا الإشكال تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة وذكرنا أنّ المادّة علّة مادّية للمركّب - وهو مجموع المادّة والصورة - والصورة علّة صوريّة للمركّب من المادّة والصورة، فكلّ واحد من المادّة والصورة علّة متقدّمة، أمّا المجموع منهما فهو معلول متأخّر.

١١٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

والمجموع الحاصل منهما ليس علة لشيء، ولو كان المجموع عين الأجزاء
لكان المجموع علة للأجزاء. ومنه يعلم: أن المجموع - وهو المركب الحقيقي
الحاصل من تألف الأجزاء - أمر غير الأجزاء.

وهذا هو معنى قولهم: إن المتقدم منها هو الآحاد والأجزاء بالأسر - أي
جميع العلل لا بشرط الاجتماع - وأما المجموع فهو المتأخر بشرط الانضمام
 واجتماع بعضه إلى بعض، فلا تناقض.

تعليق على النص

- قوله **فَلَيْسَ**: «الفاعل التام الفاعلية».
- المراد من الفاعل التام الفاعلية هو الفاعل الذي لا نقص في فاعليته
وإيجاده، أي: ما يكون فاعلاً بالفعل لتوفر جميع العلل الأخرى معه.
- قوله **فَلَيْسَ**: «وهو المستقل الذي يقومه».
- أي الفاعل المستقل الفاعلية.
- قوله **فَلَيْسَ**: «وهذا يجري في العلة التامة أيضاً».
- لأن العلة التامة مشتملة على الفاعل المؤثر، فإذا كان الفاعل المؤثر أقوى
من المعلول، فلا بد أن تكون العلة التامة أقوى من المعلول أيضاً.
- قوله **فَلَيْسَ**: «كما يجري في الفاعل المؤثر أيضاً».
- لا يخفى أن الفاعل المؤثر ليس إلا نفس العلة التامة، وليست العلة التامة إلا
الفاعل المؤثر وهو الواجب تعالى.
- قوله **فَلَيْسَ**: «فيما يقع به العلة».
- أي في الوجود؛ لما تقدم من أن المجعول بالذات هو وجود المعلول، فتكون
العلة الفاعلية أقوى من معلولها في الوجود.
- قوله **فَلَيْسَ**: «وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء».

في أنّ الفاعل أقوى وأقدم من فعله ١١٩

أي في غير العلة المؤثرة، لا تكون المسألة بديهية وإنما نظرية تحتاج إلى دليل في نفيها أو إثباتها.

• قوله **فَرَسَخَ**: «أما أنه أقدم وجوداً فهو من الفطريات».

لا يخفى أنّ الحكم بأقدمية العلة الفاعلية على المعلول لا يختصّ بالفاعل فقط، بل هو من الأحكام المشتركة لجميع أقسام العلل، لذا من الأولى أن يذكر هذا الحكم في عداد الأحكام المشتركة بين العلل، وليس في هذا الفصل المخصص للعلّة الفاعلية.

• قوله **فَرَسَخَ**: «وهذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلة التامة وسائر العلل».

هذا على مبنى المشاء القائلين بوجود علل مؤثرة أخرى غير الواجب تعالى، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فإنّ العلة التامة هي نفس الفاعل المؤثر، وأمّا سائر العلل فهي ليست عللاً حقيقية وإنما هي معدّات، وكان الوجه في تقدّمه كونها مقربات للفعل.

• قوله **فَرَسَخَ**: «كما تقدّم». في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

• قوله **فَرَسَخَ**: «إنّ المتقدّم هو الأحاد بالأسر».

قال الزبيدي في تاج العروس: والأسر في كلام العرب: شدة الخلق، يقال: فلان شديد أسر الخلق، إذا كان معصوب الخلق غير مسترخ، وفي التنزيل: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ (المرسلات: ٢٨)، أي: خلقهم، ويقال: هذا الشيء لك بأسره: أي كله، وجاءوا بأسرهم: أي جميعهم^(١).

(١) انظر تاج العروس: ج ٦، ص ٢٢.

خلاصة الفصل التاسع

• الحكم الأول من أحكام العلة الفاعلية هو: أن الفاعل أقوى وأشدّ من فعله؛ لأنّ المعلول عين التعلّق والربط بالفاعل الذي هو وجود غنيّ مستقلّ، وضرورة العقل حاكمة بأنّ الغنيّ والمقوم والمستقلّ أقوى وأشدّ من المعلول الرابط.

• الحكم الثاني من أحكام العلة الفاعلية هو: أنّ الفاعل أقدم وجوداً من فعله؛ لأنّ الفاعل علة والفعل معلول، ومن الواضح أنّ العلة متقدّمة على معلولها، والمعلول متأخر عنها.

• أشكل على أنّ العلة المادية والعلة الصورية من أجزاء العلة التامة، وبناءً على تقدّم العلة التامة على معلولها يلزم تقدّم العلة المادية والعلة الصورية على المعلول، وأجيب بأنّ المادة علة مادية للمركّب - وهو مجموع المادة والصورة - والصورة علة صورية للمركّب من المادة والصورة، فكلّ واحد من المادة والصورة علة متقدّمة، أمّا المجموع منهما فهو معلول متأخر.

بحث تفصيلي في أقوائية العلة على المعلول

هذا المطلب ذكره الشيخ في الفصل الثالث (المقالة السادسة) من إلهيات الشفاء، ولخصه الفخر الرازي في المباحث المشرقية^(١) ونقله صدر المتألهين في الأسفار وأشار إلى بعض النقاط المهمة فيه. وقبل الشروع ببيان هذا الحكم، نذكر بأنّ للعلّة أقساماً متعدّدة، منها تقسيمها إلى علل القوام - المادّة والصورة أو الجنس والفصل - وإلى علل الوجود وهي الفاعل والغاية.

وكذلك يقسّم الفاعل إلى الفاعل الطبيعي والفاعل الإلهي. إذا تبين ذلك نقول: إنّ الحكم بأقوائية العلة من المعلول لا يشمل جميع تقسيمات العلة وإنّما هو خاصّ بالفاعل الإلهي، ومن الواضح أنّ الحكم بأقوائية الفاعل الإلهي من معلوله قريب من البداهة؛ لأنّ المعلول رابط بالنسبة إلى علته، وعلته مستقلة، ومن الواضح أنّ المستقلّ أقوى من الرابط. نعم، إذا كان موضوع البحث علل القوام أو الفاعل الطبيعي، فلا يمكن الجزم بأقوائية العلة من المعلول ولا تكون المسألة بديهية بل نظرية تحتاج إلى استدلال.

والشيخ الرئيس فصل القول بهذه المسألة، حيث إنّ في بادئ الأمر قسّم العلة إلى علة ذاتية وإلى علة طبيعية وإلى علة شخصية.

ومراد من العلة الطبيعية علل القوام، وهي: المادّة والصورة أو الجنس والفصل، فإذا كان الشيء محتاجاً إلى المادّة والصورة، والجنس والفصل، فلا بدّ من مغايرة ماهية المعلول لماهية العلة في هذا المورد بالإجمال والتفصيل؛ لأنّه

(١) المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٥١.

١٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

على فرض عدم المغايرة يكون شيء واحد علة ومعلولاً، وهو محال؛ لأنّه يلزم عليّة الشيء لنفسه.

وأما العلة الشخصية فهي من قبيل: هذه النار علة لتلك النار، وفي هذه الحالة لا يجوز أن يكون المعلول أقوى من العلة في تلك الطبيعة.

بيان ذلك: يمكن تصوّر هذه الحالة على فروض ثلاثة:

الفرض الأوّل: المعلول أقوى من العلة.

الفرض الثاني: المساواة بين العلة والمعلول.

الفرض الثالث: العلة أقوى من المعلول.

أما الفرض الأوّل - المعلول أقوى من العلة - فهو محال؛ لأنّ في هذا الفرض يكون للمعلول زيادة على العلة، لكن هذه الزيادة في المعلول معلولة أيضاً وتحتاج إلى علة، ولا يمكن أن تكون معلولة لنفسها كما هو واضح، كذلك لا تكون علتها مادة الفاعل، لأنّ المادة مستعدّة وقابلة وليست فاعلة، إذاً هذا الفرض باطل.

أما الفرض الثاني أي تساوي العلة مع المعلول، فهذا التساوي إنّما يتصور بناءً على أصالة الوجود في وجوديهما، لا في شيء آخر.

وبناءً على ذلك فيستحيل تساويهما من جهة التقدّم والتأخّر؛ لأنّ العلة مفيدة والمعلول مستفيد، فهما وإن تساويا في النارية، لكنّ المفيدة أقدم من المستفيدة، لا في كونها ناراً، بل في أنّها موجودة، وكذا الأب يتقدّم على الابن لا في كونه إنساناً، بل في كونه موجوداً.

لكنّ صدر المتألّهين ذكر بأنّ المعلول إذا لم يشارك العلة في الماهيّة ولا في المادة، بل في الوجود «فالحقّ أنّ الوجود في العلة أقوى وأقدم وأغنى وأوجب، لكنّ الشيخ ذكر أنّ التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشدّ والأضعف والأقوى والأنقص؛ لأنّ الوجود - من حيث هو وجودٌ - لا يقبل ذلك، بل

في أنّ الفاعل أقوى وأقدم من فعله ١٢٣

الاختلاف بين العلة والمعلول إنّما يكون في أمور ثلاثة: التقدّم والتأخّر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان^(١).

ووجه صدر المتألمين كلام الشيخ الرئيس بأنّه لعلّه «أراد بالوجوب هاهنا نفس المعنى العامّ الذي يقال له الوجود الإثباتي الذي يُحمل على الماهيّات في الذهن ويُعرض للنسبة بينها وبينه كقيّة الوجود والإمكان والامتناع؛ ولذلك قيّد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود، وأمّا الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنّه ممّا يتفاوت في الشدّة والضعف والقوّة، كيف والشيخ قد صرّح في كثير من مواضع كتبه بأنّ بعض الموجودات قويّة الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهها، وأيضاً الماهيّة قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي، والتفاوت بينهما بالوجودين، ولا شكّ أنّ الخارجي أقوى من الذهني لأنّه مبدأ الآثار المختصّة دون الذهني»^(٢).

ووجه الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار كلام الشيخ بقوله: «لعلّه بنى ما ذكره على أنّ الشدّة والضعف من خواصّ الكيف عند القوم والوجود ليس بعرض ولا بجوهر، لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنّف قدس سرّه أولى لتوصيفه الوجود بالقوّة والضعف وإن لم يكن في تقييده الوجود بالحيثيّة دلالة على ما أراده»^(٣).

إذن فالصحيح هو الفرض الثالث، وهو أنّ العلة أقوى من المعلول.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه: تعليقة رقم (١).

الفصل العاشر

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

- الأَقْوَال في المسألة
- ١. عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً
- ٢. جواز أن يكون الواحد البسيط قابلاً وفاعلاً مطلقاً.
- ٣. التفصيل على أساس معنى القبول
- أدلة القول الثالث
- تعليق على النصّ

الفصل العاشر

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحداً فاعلاً وقابلاً مطلقاً. واحترز بقيد «وحدة الحيثية» عن الأنواع المادية التي تفعل بصورها وتقبل بموادها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها، وتقبلها بمادتها.

وذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقاً. والحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجي فلا يجامع القبول الفعل في شيء واحد بما هو واحد، وما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف والانتزاع من ذات الشيء من غير انفعال وتأثير خارجي كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما.

والحجة على ذلك: أنّ القبول - بمعنى الانفعال والتأثير - يلزم فقدان، والفعل يلزم الوجدان، وهما جهتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد. وأمّا لوازم الماهيات مثلاً كزوجية الأربعة فإنّ تمام الذات فيها لا يعقل خالية من لازمها حتى يتصور فيها معنى فقدان، فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف، ولا ضير في ذلك.

الشرح

في هذا الفصل يبيّن المصنّف حكماً آخر من أحكام الفاعل وهو أنّ الأمر البسيط يستحيل أن يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد.
والمراد من الفاعل - كما تقدّم - هو معطي الوجود، والمراد من القابل هو الآخذ للوجود، ومن البديهيّ أنّه يستحيل أن يكون شيءٌ واحدٌ معطياً وآخذاً لنفس الشيء، لأنّ الإعطاء يلزم الوجدان، والآخذ يلزم الفقدان، فيستحيل أن يكون شيءٌ واحدٌ قابلاً وفاعلاً.
هذا بيان المسألة إجمالاً وإليك التفصيل.

الأقوال في المسألة

في المسألة أقوال ثلاثة:

الأوّل: عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً وهو قول المشهور.

توضيحه: أنّ المراد من الإطلاق في هذا القول هو: أنّ الفاعل والقابل يطلق على معنيين:

المعنى الأوّل: الفاعل بمعنى المؤثر والمعطي، أمّا المراد من القابل فهو المتأثر والآخذ.

ومن الواضح أنّ المؤثر والمعطي يلزم الوجدان، والمتأثر والآخذ يلزم الفقدان. وهذا هو المراد من المعنى الأوّل من الفاعل والقابل.

المعنى الثاني: ليس المراد من الفاعل بمعنى المعطي وأنّ القابل بمعنى

في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٢٩

الآخذ والمتأثر، وإنما المراد من الفاعل معنى آخر، من قبيل الزوجية بالنسبة للأربعة، فالأربعة علة للزوجية، فهي فاعلة ومعطية، ومن جهة أخرى الأربعة قابلة للزوجية، لأن الأربعة تقبل الاتصاف بالزوجية فهي قابلة.

وإذا تبين ذلك نقول: إن أصحاب القول الأول يقولون إن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً مطلقاً، سواء كان القبول بالمعنى الأول وهو الانفعال، أو بالمعنى الثاني وهو الاتصاف، كاتصاف الأربعة بالزوجية، وهذا بخلاف القول بالتفصيل وهو القول الثالث الذي فصل بين القبول بمعنى الانفعال، فلا يجوز، وبين القبول بمعنى الاتصاف، فيجوز، كما سيجيء.

ومن الجدير بالذكر أن المصنف قيد هذا الواحد بقوله «الواحد من حيث هو واحد» لإخراج الأشياء المركبة، إذ إن الشيء المركب يمكن أن يكون فاعلاً من جهة وقابلاً من جهة أخرى، من قبيل زيد الطبيب إذا تمرّض فمن حيث إنه طبيب يكون فاعلاً، ومن جهة أنه مريض فهو قابل لأنه آخذ للعلاج.

وهكذا في جميع المركبات المادية، المركبة من المادة والصورة، فبصورها تكون فاعلة، وبموادها تكون قابلة، كالنار فهي تعطي الحرارة بصورتها وتقبل الحرارة بهادتها.

إذن مصبّ البحث في المقام هو الفاعل الواحد من حيث إنه واحد.

الثاني: جواز أن يكون الواحد البسيط من حيث إنه واحد قابلاً وفاعلاً مطلقاً

وهو ما ذهب إليه المتأخرون من الفلاسفة، كما سيأتي بيانه.

الثالث: التفصيل على أساس معنى القبول

أي التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال واستكمال الشيء خارجاً فلا يجوز أن يكون شيء واحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً، وأمّا

١٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف وأنّه منتزع من ذات الشيء من دون انفعال ولا تأثر خارجي، فيجوز اجتماع القبول والفعل لشيء واحد، من قبيل لوازم الماهية حيث يجوز اجتماعها، كما سيّضح، وهو ما ذهب إليه صدر المتألهين واختاره المصنّف.

أدلة القول الثالث

استدلّ لهذا القول بأنّ الفاعلية بمعنى: الإعطاء والوجدان، والقابلية بمعنى: الأخذ والفقدان، فإذا كان الشيء الواحد - بما هو واحد - فاعلاً وقابلاً، يلزم أن يكون واحداً وفاقداً في آن واحد، وهو محال، هذا إذا كان القبول بمعنى الانفعال.

وأما في موارد الماهيات ولوازمها - نظير الزوجية للأربعة والفردية للثلاثة - فلا محذور في كون شيء واحد فاعلاً وقابلاً؛ لما ذكرنا أنّ القبول فيها ليس بمعنى الانفعال والاستكمال، بل الاتّصاف فيها بمعنى الانتزاع من ذات الشيء من دون تأثر خارجي، لأنّ تمام الذات في الماهيات لا يعقل أن تكون خالية من لوازمها كي يتصوّر فيها الفقدان، بل القبول فيها ليس بالمعنى الحقيقي للقبول، وإنّما بمعنى الاتّصاف، وبهذا يتّضح أنّ القبول بمعنى الاتّصاف والموصوفية إنّما هو بالمعنى المجازي للقبول لا المعنى الحقيقي.

وهذا القول^(١) هو الذي ذهب إليه صدر المتألهين واختاره العلامة الطباطبائي، حيث فصلوا بين ما كان القبول بمعنى الانفعال واستكمال الشيء خارجاً، فيمتنع أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً، وبين ما إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف وأنّه منتزع من ذات الشيء، فيجوز أن يكون شيء واحد قابلاً فاعلاً، من قبيل لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، فالأربعة علة للزوجية،

(١) قدّمت القول الثالث لأجل الحفاظ على التسلسل في المتن.

في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٣١

فالأربعة فاعلة، وهي أيضاً متّصفة بأنّها زوج، فتكون قابلة، ولا محذور في ذلك، وهذا ما ذكره صدر المتألمين بقوله: «والتحقيق أنّ القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل، فالشيء لا يستكمل بنفسه. وأمّا إذا كان بمجرد الاتّصاف بصفة غير كمالية، تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة، فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفكّ عنه كلوازم الماهيّات سيّما البسيطة، ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد، أي: جهة الفاعلية والقابلية فيها»^(١).

واختار هذا القول أيضاً: الفيض الكاشاني حيث قال: «الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجددين؛ للتقابل البين بين القوّة والفعل من جهة واحدة، ولا متناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأنّ الشيء لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه، لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدأ تغير الشيء لابدّ وأن يكون غيره لا محالة. وأمّا الاتّصاف اللزومي فيجوز أن يكون المبدأ والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئية الماهيّات للوازنها وقبولها إيّاها»^(٢).

وقال العلامة الحلي: «الشيء البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً؛ لأنّ اعتبار كونه فاعلاً غير اعتبار كونه قابلاً؛ ضرورة أنّه بالاعتبار الأوّل مفيد، وبالاختبار الثاني مستفيد، فهذان الاعتباران أو أحدهما إن كان داخلياً فيه لزم التركيب، وإن كانا خارجين كان مصدرهما لهما. فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يكون أحدهما داخلياً؛ لما مرّ»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٧٧.

(٢) أصول المعارف، الفيض الكاشاني: ص ٦٩.

(٣) إيضاح المقاصد: ص ٢٠٠.

تعليق على النصّ

- قوله **فُلَيْسَ**: «في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً».
- أي: يمتنع أن يكون فاعلاً لفعل وقابلاً له، وبعبارة أخرى: يمتنع أن يكون مؤثراً في أثر واحد وهو يكون متأثراً من ذلك الأثر بعينه.
- قوله **فُلَيْسَ**: «المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً».
- لا يخفى أنّ موضوع القاعدة هو الواحد بما هو واحد، كما سيصرّح به المصنّف بعد أسطر، مضافاً إلى ما يظهر من أدلّة المجوّزين والمانعين، فيشمل المركّب الحقيقي بما هو واحد أيضاً، وإن كان لا يشمل به هو كثير ذو أجزاء، لذا من الأولى استبدال البسيط بالواحد.
- وبيان ذلك: أنّ الواحد - بما هو واحد - لا يساوق البسيط؛ لأنّ المركّب بالتركيب الحقيقي هو واحد أيضاً ويمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد، وإن كان - بما أنّه ذو أجزاء - خارجاً عنه وعن حكمه، فيمكن أن يكون فاعلاً ببعض الأجزاء وقابلاً ببعض الآخر.
- قوله **فُلَيْسَ**: «التأثر يلزم الفقدان، والفعل يلزم الوجدان، وكلاهما جهتان متباينتان».
- الفقدان والوجدان من الملكة والعدم، لذا يكونا من المتباينين.
- قوله **فُلَيْسَ**: «أمّا لوازم الماهيّة مثلاً كالزوجيّة».
- لا يخفى أنّ لوازم الماهيّات اعتباريّة، كما هو الحال بالماهيات أنفسها، وعليه فالفاعليّة والمعلوليّة في الماهيّات تكون اعتباريّة، وهذا ما تبين في الفصل الأوّل من هذه المرحلة من أنّ العلّية والمعلوليّة في الوجود.

أدلة المشهور على امتناع البسيط أن يكون فاعلاً وقابلاً

- الدليل الأول
مناقشة العلامة للدليل الأول
 - الدليل الثاني
استدلال المتأخرين على الجواز مطلقاً
 - تعليق على النص
 - خلاصة الفصل العاشر
 - بحوث تفصيلية
- ١ . مناقشة الفخر الرازي لأدلة المشهور
 - ٢ . استفادة الشيخ من قاعدة امتناع اجتماع الفاعل والقابل

واحتج المشهور على الامتناع مطلقاً بوجهين:

أحدهما: أنَّ الفعلَ والقبولَ أثرانِ متغايران، فلا يصدرانِ عن الواحدِ من حيثُ هو واحد.

الثاني: أنَّ نسبةَ القابلِ إلى مقبولة بالإمكان، ونسبةَ الفاعلِ التامِّ الفاعليَّةِ إلى فعله بالوجوب. فلو كان شيءٌ واحدٌ فاعلاً وقابلاً لشيءٍ كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان والوجوب معاً، وهما متنافيان، وتنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومات. والحجتانِ لو تمَّتَا لم تدلَّا على أكثرِ من امتناع اجتماع الفعل والقبول - بمعنى الانفعال والتأثر - في شيءٍ واحدٍ بما هو واحدٌ. وأمَّا القبولُ - بمعنى الاتِّصافِ كاتِّصافِ الماهياتِ بلوازمها - فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكانٌ. والحجتانِ مع ذلك لا تخلوانِ من مناقشة.

أمَّا الأولى، فلأنَّ جعلَ القبولِ أثراً صادراً عن القابلِ يوجبُ كونَ القابلِ علَّةً فاعليَّةً للقبول، فيردُّ الإشكالُ في قبول القابلِ البسيطِ للصورة حيثُ إنه يفعلُ القبولَ ويصيرُ جزءاً من المركَّب، وهما أثرانِ لا يصدرانِ عن الواحد.

وأمَّا الثانيةُ فلأنَّ نسبةَ العلَّةِ الفاعليَّةِ - بما أنَّها إحدى العللِ الأربع - إلى الفعلِ ليست نسبةً الوجوب، إذ مجردُ وجودِ العلَّةِ الفاعليَّةِ لا يستوجبُ وجودَ المعلولِ ما لم ينضمَّ إليها سائرُ العلل. اللهمَّ إلا أن يكونَ الفاعلُ علَّةً تامَّةً وحدها. ومجردُ فرضِ الفاعلِ تامِّ الفاعليَّةِ -

والمراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقيّة العلل إليه - لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب.

واحتج المتأخرون على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحداً فاعلاً وقابلاً بلوازم الماهيات سيما البسائط منها، فما منها إلا وله لازم أو لوازم كالإمكان وكونه ماهيةً ومفهوماً، وكذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب تعالى، كوجوب الوجود والوحدانية، فإن الذات فاعل لها وقابل لها.

والحجة - كما عرفت - لا تتم إلا فيما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف، فالقبول والفعل فيه واحد. وأمّا ما كان القبول فيه انفعالاً وتأثراً واستكمالاً، فالقبول فيه يلزم فقدان، والفعل يلزم الوجدان، وهما متنافيان لا يجتمعان في واحد.

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٣٧

الشرح

استدلّ المشهور على امتناع أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً
بدليلين:

الدليل الأول

وهذا الدليل يبتني على أصليين موضوعين:
الأصل الأول: جريان قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد في غير
الواجب تعالى.
الأصل الثاني: أنّ قاعدة الواحد لا تختصّ بالفاعل وإنما تجري في القابل
أيضاً.

وعلى هذا الأساس لو كان الشيء الواحد - من حيث هو واحد - صدر
منه الفعل والقبول، للزم صدور الكثير عن الواحد، وهو محال؛ لقاعدة
الواحد. فإذا كان الشيء الواحد فاعلاً يعني: أنّه منشأ لصدور الفعل، وإذا
كان قابلاً يعني: الأخذ، وهو أثر آخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد سبباً
لشيئين، وهو ينافي قاعدة الواحد التي تقول: إنّ الواحد لا يصدر منه إلا
واحد.

وقد ناقش المصنّف هذا الدليل بما يلي:

المناقشة الأولى: أنّ هذا الدليل باطل - بغضّ النظر عن صحّة الدعوى -
بمعنى: أنّنا حتّى لو قبلنا الدعوى - وهي امتناع أن يكون شيءٌ واحد قابلاً
وفاعلاً مطلقاً - فإنّ غاية ما يثبت به هذا الدليل هو امتناع اجتماع الفعل والقبول

١٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

بمعنى الانفعال والفقدان والأخذ في شيء واحد بما هو واحد، لكنّه - الدليل - لا يثبت امتناع اجتماع الفعل والقبول، فيما إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف، كاتّصاف الماهيّات بلوازمها؛ لأنّ الاتّصاف ليس أثراً صادراً حتّى يجري فيه البرهان ويقال أنّ الفعل والاتّصاف أثران، فلا يصدران عن الواحد بما هو واحد، والسبب في عدم كون القبول - بمعنى الاتّصاف كاتّصاف الماهيّات بلوازمها - أثراً صادراً عن القابل هو ما تقدّم في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة السادسة من أنّ القبول لو كان زائداً على ذات القابل احتاج إلى قبول آخر، فننقل الكلام إليه ويتسلسل.

المناقشة الثانية: وهي مناقشة نقضيّة، وهي: لو قلتم أنّ القبول أثر صادر عن القابل، فهذا يوجب أن يكون القابل علّة فاعليّة للقبول، فيرد عليكم نفس الإشكال وهو صدور الأثرين عن الواحد بما هو واحد؛ وذلك لأنّ الفاعل البسيط وهو الهيولى والمادّة الأولى، يقبل الصورة، فقبوله للصورة أثر صادر منه، ثمّ إذا انضمت إليه الصورة يقبل أن يكون جزء المركّب من «المادّة الأولى والصورة» فقبوله الجزئيّة أيضاً أثر صادر عنه، فيلزم صدور أثرين عن الواحد البسيط - وهما قبوله للصورة وقبوله أن يكون جزءاً للمركّب - وهو محال.

الدليل الثاني

إنّ نسبة القابل بالقياس إلى مقبوله بالإمكان، أمّا نسبة الفاعل التامّ الفاعليّة بالقياس إلى فعله فهو بالوجوب، وإذا كان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد، كانت النسبة إلى ذلك الشيء بالإمكان والوجوب معاً، وهو خلف وتناقض؛ لأنّ تنافي وتناقض اللوازم موجب لتنافي الملزومات وتناقضها، فمثلاً: شيء واحد نسبته إلى (أ) بالإمكان؛ لأنّه قابل له، فإذا

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٣٩

فرضنا نسبة ذلك الشيء إلى (أ) بالوجوب لأنّه فعله، يلزم التنافي.

وقد ناقش المصنّف هذا الدليل بما يلي:

المناقشة الأولى: وهي عين المناقشة الأولى التي أوردت على الدليل الأوّل، وهي أنّ غاية ما يثبت هذا الدليل هو امتناع اجتماع الفعل والقبول فيما إذا كان القبول بمعنى الانفعال والأخذ، ولا يثبت امتناع الاجتماع فيما إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف، لأنّ الاتّصاف ليس أثراً صادراً لكي يجري فيه الدليل.

المناقشة الثانية: إنّ القبول بمعنى الاتّصاف لا يسبق مقبوله إمكان حتّى يجري فيه الاستدلال، ويقال أنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، والسبب في عدم سبق الإمكان لمقبوله هو لأنّ المقبول لازم الذات، كما هو المفروض، ونسبة الشيء إلى لازمه بالوجوب لا الإمكان.

المناقشة الثالثة: إنّ العلة الفاعليّة لو حدها لا تكون نسبتها إلى الفعل نسبة الوجوب، إلّا إذا انضمت إليها الشرائط وعدم الموانع وتسبقها العلل الأخرى التي هي كالمعدّات.

نعم إذا كان الفاعل هو الواجب تعالى، فإنّه لا يحتاج إلى معدّات وشرائط لفاعليّته، وإنّما الشرطيّة ترجع إلى قابليّة المعلول لا إلى فاعلية الفاعل، وعليه يكون الدليل تامّاً ببيان نسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله ليست بالوجوب، بل بالإمكان، فلا يجتمعان في البسيط الواحد.

استدلال المتأخّرين على الجواز مطلقاً

الفلاسفة المتأخّرون قالوا بجواز أن يكون الشيء الواحد - بما هو واحد - قابلاً وفاعلاً مطلقاً، أي: سواء كان القبول بمعنى الانفعال والأخذ أو كان بمعنى الاتّصاف. واستدلّوا لذلك بموردين:

المورد الأوّل: لوازم الماهيّة كالأربعة، فإنّها - الأربعة - علة فاعليّة للزوجيّة

١٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وقابلة للزوجيّة أيضاً.

والمناقشة في هذا واضحة، لأنّ القبول في الماهيّات ليس بمعنى الفقدان والأخذ وإنّما بمعنى آخر وهو الاتّصاف، وعليه فلا مانع من اجتماع الفاعليّة والقبول الذي هو بمعنى الاتّصاف.

نعم إذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثير والاستكمال الذي يلزم الفقدان، والفاعليّة تلازم الوجدان والتحقّق، فحينئذٍ يستحيل اجتماعهما في شيء واحد.

المورد الثاني: المفاهيم التي تنطبق على عنوان الواجب تعالى، نظير الواحد ووجوب الوجود وامتناع عدمه وصفاته الانتزاعيّة الزائدة على ذاته، حيث إنّ ذاته تعالى فاعلة لهذه اللوازم وقابلة لها.

والمناقشة فيه واضحة أيضاً؛ فإنّ القبول بمعنى الاتّصاف لأجل اختلاف اللوازم.

تعليق على النصّ

• قوله **قُلَيْبٌ**: «واحتجّ المشهور على الامتناع مطلقاً».

قول المشهور هو القول الذي ذهب إليه الجمهور.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «إنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب». هذا الإمكان هو الإمكان بالقياس وكذلك الوجوب في نسبة الفاعل إلى فعله، فهو وجوب بالقياس.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «فرد الإشكال في قبول القابل البسيط للصورة».

المراد من القابل البسيط هو الهيولى والمادّة الأولى التي تقبل الصورة وتكون علة مادّية للجسم المركّب منها ومن الصورة.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «إذ مجرّد وجود العلة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول».

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٤١

بمعنى: لا يستلزم؛ لأنّ معنى استوجبه: استلزمه واستحقّه، لذا يقال: استحقّ فلان الأمر أي استوجبه. ومنه إذا استحققت ولاية الله والسعادة إن كنت مستحقّها ومستوجبها...^(١).

• قوله **قُلَيْشٍ**: «اللّهم إلّا أن يكون الفاعل علّة تامّة وحده».

إذا كان الفاعل علّة تامّة وحده، فإنّ نسبة الفاعل إلى فعله تكون بالوجوب، لكنّها ليست نسبته بما هو فاعل، بل بما هو علّة تامّة، فغاية ما تثبته الحجّة عند ذلك هو امتناع كون الواحد علّة تامّة لشيء وقابلاً له، وتخرج بذلك عن محلّ الكلام.

• قوله **قُلَيْشٍ**: «مجرد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة... لا يوجب تغيير نسبته إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب».

هذا جواب على إشكال مقدّر، وهو: أننا لو سلّمنا بأنّ نسبة الفاعل إلى الفعل ليست نسبة الوجوب، لكنّه إنّما يصحّ فيما إذا لوحظ الفاعل مجرّداً، وأمّا في ماهو محلّ الكلام وهو الفاعل التامّ الفاعليّة فلا، من قبيل الإنسان مثلاً، فهو لا يقدر على رفع الحجر وحده، ولكنّه يرفعه بانضمام ثلاثة أشخاص إليه، فإنّ مجرّد قدرته على رفع الحجر بانضمام ثلاثة إليه لا يوجب قدرته على ذلك في نفسه.

• قوله **قُلَيْشٍ**: «لا يوجب تغيير نسبته إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب».

أورد الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة على كلام المصنّف المتقدّم بأنّه (لا يتوافق مع ما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، من أنّ الإمكان بالقياس لا يتحقّق بين موجودين مطلقاً)^(٢).

(١) انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٥٤٩.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٢٥٧.

وقد استحسّن الشيخ الفيّاضي هذا الرأي^(١).

وقد ذكر المصنّف هذا الكلام في المرحلة الرابعة بقوله: (ولا إمكان بالقياس بين موجودين، لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن أو بالعكس وبينهما علّية ومعلوليّة، وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات)^(٢).

• قوله **فَرَسَّ**: «سَيَا البسائط منها، فما منها إلّا وله لازم أو لوازم». وبذلك لا يمكن القول بأنّها تقبل بأجناسها وتفعل بفصولها مثلاً، فالفاء في العبارة للسببية.

• قوله **فَرَسَّ**: «كالإمكان وكونه ماهيّة ومفهوماً».

ذكر الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة أنّ تعبير المصنّف آنف الذكر «قد يستظهر منه كون كلّ ماهيّة مفهوماً، وأنّ الماهيّة قسم من المفهوم، ينافي ما صرّحوا به في الوجود الذهني من أنّ للماهيات وراء الوجود الخارجي الذي يترتب عليها فيه آثارها وجوداً آخر...، فإنّه صريح في أنّ الماهيّة توجد في الخارج بوجود خارجي ولا تكون عند ذلك مفهوماً؛ لأنّ المفهوم هو الوجود الذهني.

فلا بدّ أن يراد من كون الماهيّة مفهوماً كونها قابلة للفهم، فإنّها هي التي تفهم من الأشياء الخارجيّة عند العلم الحسولي بها، على ما قرّره في الوجود الذهني؛ فكلّ ماهيّة فهي قابلة للفهم، وإن لم تكن مفهومة بالفعل. وهذا كما أنّ كلّ ماهيّة - بالحمل الشائع - ماهيّة، أي مقول في جواب ما هو، بمعنى أنّها تقبل أن تحضر في الذهن وتقال في جواب ما هو. وليس معنى كونها مقولاً

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٩٥.

(٢) نهاية الحكمة: المرحلة الرابعة، الفصل الثاني: ص ٦٥.

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٤٣

على الأشياء في جواب ما هي، كونها محمولاً بالفعل. وعلى هذا فكل ماهية بالحمل الشائع فهي ماهية، بمعنى: أنّ كل ما فرضته من الماهيات فهو قابل للحمل على الأشياء في جواب ما هو؛ وليس ذلك إلاّ بأنّه قابل للحضور في الذهن، وإن لم يكن حاضراً فيه بالفعل. وبما ذكرنا ظهر أنّ كون كل ماهية مفهوماً بهذا المعنى لا ينافي ما تقرّر في محله من أنّ النسبة بين الماهية والمفهوم عموم وخصوص من وجه، فافهم»^(١).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٦٩٥.

خلاصة الفصل العاشر

- الحكم الثالث من أحكام الفاعل وهو أنّ الأمر البسيط يستحيل أن يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد؛ ويستحيل أن يكون شيء واحد معطياً وآخذاً لنفس الشيء.
- طرحت في مسألة أنّ الأمر البسيط يستحيل أن يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد أقوال ثلاثة:
- القول الأوّل:** ما ذهب إليه المشهور من الحكماء من عدم جواز كون الشيء فاعلاً وقابلاً مطلقاً.
- القول الثاني:** ما ذهب إليه المتأخرون من الفلاسفة، وهو جواز أن يكون الواحد البسيط من حيث إنّهُ واحد قابلاً وفاعلاً مطلقاً.
- القول الثالث:** التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال واستكمال الشيء خارجاً فلا يجوز أن يكون شيء واحد من حيث واحد فاعلاً وقابلاً، وأمّا إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف وأنّه منتزِع من ذات الشيء من دون انفعال ولا تأثر خارجيٍّ، فيجوز اجتماع القبول والفعل لشيءٍ واحد، من قبيل لوازم الماهية حيث يجوز اجتماعها، وهو القول المختار.

بحوث تفصيليّة

١. مناقشة الرازي لأدلة المشهور على امتناع اجتماع الفاعل والقابل

استدلّ المشهور بدليلين على امتناع اجتماع الفاعل والقابل في شيء واحد مطلقاً، كما تقدّم في ثنايا البحث وتقدّمت مناقشة العلامة الطباطبائي للمشهور. وفي المقام نذكر مناقشة الفخر الرازي لأدلة المشهور.

مناقشة الفخر الرازي للدليل الأوّل

كان الدليل الأوّل الذي استدلّ به المشهور على امتناع اجتماع الفاعل والقابل في شيء واحد مطلقاً - أي: سواء كان القبول بمعنى الاتّصاف أو بمعنى الانفعال - هو: أنّ القبول والفعل أثران، فإذا صدر الفعل والقبول من الواحد بما هو واحد، لزم التنافي مع قاعدة (الواحد لا يصدر إلّا من واحد)، وقد أورد الفخر الرازي على هذا الاستدلال عدّة مناقشات هي:

المناقشة الأولى: متوجّهة صوب صغرى الدليل، وحاصلها: أنّ المؤثر والمتأثر ليسا وصفين وجوديين، وعليه فلا يحتاجان إلى علّة، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّا بيّنا أنّ المؤثرية والتأثرية ليسا وصفين وجوديين حتّى تفتقر إلى علّة»^(١).

المناقشة الثانية: وهي متوجّهة إلى كبرى القياس، وحاصلها: أنّ الكبرى - وهي إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد - غير تامّة^(٢)، وقد ذكرنا كلمات الفخر الرازي على عدم قبوله لقاعدة الواحدة عند البحث في تلك القاعدة.

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٦٣٦.

(٢) انظر المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٦٣٦.

مناقشة صدر المتألهين للفخر الرازي

صدر المتألهين دفع الإشكاليين المتقدمين من الفخر الرازي بالشكل التالي:
دفع الإشكال الأول: إنَّ القول بأنَّ التأثير والمتأثر ليسا وصفين وجوديين،
يعدّ مخالفة لبداهة العقل، لأنَّ معنى التأثير هو الإفادة ومعنى المتأثر هو
الاستفادة، وكلاهما وصفان وجوديان.

وما استدللَّ على كونهما اعتباريين، بأنَّ التأثير لو كان أمراً وجودياً فلا بدَّ أن
يحتاج إلى مبدأ آخر وننقل الكلام إلى المبدأ فيسلسل.
فجوابه: بأنَّ مؤثرية المؤثر بنفس ذاته، نظير ما تقدّم في مسألة الوجود
والوحدة ونظيرهما، وهذا ما ذكره بقوله: «البداهة حاكمة بأنَّ الإفادة
والاستفادة صفتان وجوديتان، والمنازع مكابر، والذي استدللَّ به على
اعتباريتهما هو أنَّ التأثير لو كان وجودياً لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله.
وحلّه كما بيّناه في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما»^(١).

دفع الإشكال الثاني: الإشكال الثاني للفخر الرازي متوجّه إلى كبرى
الاستدلال وهو قاعدة الواحد، وقد تقدّم سابقاً تمامية قاعدة الواحد.

نقض التفتازاني على استدلال المشهور

هذا النقض ذكره التفتازاني في شرح المقاصد وأجاب عنه، وحاصل هذا
النقض هو أنّه إذا امتنع أن يكون الواحد بما هو واحد فاعلاً وقابلاً، لامتنع أن
يكون الفعل البسيط منشأً لصدور أثرين، كالعقل الأوّل الذي هو من
المجردات العالية، فهو متأثر من المبدأ الأعلى، ومؤثر في كونه مجرى الفيض
للممكنات الأخرى.

إن قلت: إنَّ المصحّح لقابلية العقل البسيط هو اختلاف الجهة؛ إذ من جهة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٧٨.

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٤٧

يكون متأثراً من المبدأ الأعلى، ومن جهة أخرى يكون مؤثراً؟
فنقول: في محلّ البحث لا يمكن اختلاف الجهة، لأنّ الشيء بالقياس إلى أمر خارج عن نفسه يمكن أن توجد جهتين مختلفتين، أمّا بالقياس إلى نفس الشيء فلا يمكن أن توجد جهتان.

إن قلت: هذا أوّل الكلام، بل توجد جهتان بالقياس إلى نفس الشيء، كما في الطبيب الذي يعالج نفسه، فهو فاعل وقابل باعتبارين. فإذا قلت: في المعالجة لا يوجد شيء واحد بسيط وإنّما توجد جهات متعدّدة.
قلنا: إنّ في البسيط توجد جهة قبول وجهة فعل، ومفهوم التأثير غير مفهوم التأثير، وكلّ واحد من هذين المفهومين مختلف عن الآخر.
وهذا ما ذكره التفتازاني بقوله: «بأنّ لا نسلم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

على أنّه لو صحّ ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر.
فإن دفع باختلاف الجهة فإنّ الفاعليّة لذاته وقابليّته باعتبار تأثره عمّا يوجد المقبول.

قلنا: فليكن حال القابليّة والفاعليّة للشيء الواحد أيضاً كذلك.
فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا: أوّل المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه؟

فإن قيل: الكلام على تقدير اتّحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً؛ إذ لا اتّحاد جهة أصلاً^(١).

جواب صدر المتألّهين للنقض المتقدّم

أولاً: إنّ الحكماء لا يجوزون أن يكون شيء واحد بسيط فاعلاً وقابلاً،

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ج ١، ص ١٦١.

لكي ينقض عليهم.

وثانياً: إنَّ مادّة النقص غير متحقّقة، لأنّ المستشكل يظنّ أنّ العقل الأوّل واسطة بين الواجب وبقية الممكنات، ويكون قابلاً بالنسبة إلى الواجب، وفاعلاً بالنسبة إلى الممكنات، لكنّ هذا الظنّ باطل.

بيان ذلك: تقدّم في بحث حاجة الممكن إلى الواجب وفي مباحث الوجود والماهية، بناءً على أصالة الوجود، وأنّ المجعل بالذات هو الوجود وليس الماهية أو الصيرورة، وتبيّن أنّ المدار في العلية والجعل على الوجود، أمّا الماهية فهي خارجة عن مدار التأثر والتأثير. وإذا قلنا أنّ الماهيات الممكنة تقبل الفيض، فإنّ ذلك لأجل التعلّم والتعليم فقط؛ فإنّ الذهن يحلّل الموجود الممكن إلى وجود وماهية ويقول: إنّ الماهية مغايرة مع الوجود، وإنّ الماهية تقبل الوجود من الواجب، ومن الواضح أنّ هذا باعتبار الذهن، وهو متوقّف على تجريد العقل للماهية عن الوجود، ولا يخفى أنّ الماهية المجردة عن الوجود تكون فاقدة للواقعية والحقيقة العينية، ومن هنا يتّضح أنّ الفاعلية والقابلية للماهية ليست أمراً حقيقياً وواقعياً.

ولو فرضنا مغايرة الماهية للوجود بلحاظ الواقع لكان الموجود الممكن مركّباً خارجياً، وفي هذه الصورة لا يكون بسيطاً، وعليه لا يكون مورداً للنقض.

ويصبح هذا الأمر^(١) واضحاً حينما نلتفت إلى أنّ المفاهيم من قبيل الممكن والماهية أو القبول والمقبول، حيث نجد أنّها موجودة في ظرف الذهن، أمّا في الخارج فهي موجودة بوجود واحد، وهذه الواقعية الخارجية ليست شيئاً مقابل الواجب، وإنّما هي عين الربط والفقر والحاجة، نظير الحركة الجوهرية

(١) انظر رحيق مختوم، القسم الثالث من الجزء الثاني: ص ٢٠٣.

في أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٤٩

أو اتحاد العاقل والمعقول، ففي الحركة الجوهرية توجد واقعية واحدة، أما الحركة والمتحرك فهي مفاهيم مختلفة ينتزعها الذهن.

وكذلك في مسألة اتحاد العالم والمعلوم أيضاً توجد واقعية واحدة، لكن الذهن يحللها إلى مفهوم العالم والمعلوم والعلم.

وهكذا الأمر في المقام، فإن الواقعية واحدة، أما مفهوم الفيض والاستفاضة والمستفيض ومفهوم القابل والمقبول، فهي مفاهيم تحكي عن هذه الواقعية.

أما النقص بمعالجة الطبيب لنفسه فهو غير وارد؛ لأن الطبيب الذي يعالج نفسه ليس موجوداً بسيطاً، وإنما هو مركب حقيقي خارجي ولا توجد حقيقتان، معالج ومتعالج؛ لأن مثل العاقلية والمقبولية والقابلية والمقبولية هي ماهيات متكررة بلحاظ الذهن، والشخص المريض بلحاظ بدنه يكون مريضاً وقابلاً للعلاج، وبلحاظ عقله النظري أو العملي يكون فاعلاً ومبدأ للعلاج.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «أما صحة كون الشيء قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر فليس ممّا جوزوه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضاً عليهم؛ إذ مادة النقص غير متحققة، فإن الذي يتوهم نقضاً على القاعدة هو كون العقل متوسطاً بين الواجب وسائر الممكنات، بأن قبل منه وفعل فيها، لكن ليس كون المعلول موجوداً بقابليته للوجود أو تأثر المحلّ به، فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثرها هنا كما مرّ في مباحث الوجود، بل المجعول هو نفس الوجود لا اتّصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع. نعم، ربّما يحلل الذهن الوجود الممكن إلى ماهية ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مرّ ذكره من أخذ الماهية أولاً مجردة عن الوجود مطلقاً ثم اعتبار لحوق الوجود بها، فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلاً لشيء، فظهر أن

١٥٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

القابلية إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير، وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول. لكنّ القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثيري، جاز أن يكون عين الفعل. وأمّا النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد؛ إذ ليس هناك مجرّد تغاير الاعتبارين فقط كالعقلية والمعنوية بل تعدّد الاعتبارين المتكثّرين للذات الموصوفة بهما، فالنفس، بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة - مبدأ فاعليّ، وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي^(١).

وبهذا يتّضح أنّ إشكال الفخر الرازي والنقض الأخير على استدلال المشهور غير وارد، لكنّ هذا لا يعني صحّة استدلال المشهور على امتناع اجتماع الفاعل والقابل في شيء واحد؛ وذلك لما تقدّم من إشكالات العلامة الطباطبائي في ثنايا البحث.

مناقشة الفخر الرازي للدليل الثاني

تقدّم أنّ الدليل الثاني لمشهور الحكماء على امتناع كون شيء واحد بما هو واحد فاعلاً وقابلاً، هو أنّ نسبة الفاعل إلى مقبولة بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب التامّ والإمكان والوجوب متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومات. وأجاب عنه العلامة الطباطبائي بأنّ نسبة الفاعل إلى فعله بالإمكان أيضاً، إلّا في الواجب تعالى.

وفيما يلي مناقشة الفخر الرازي لاستدلال المشهور، ثمّ بيان جواب صدر المتألّهين على الفخر الرازي.

وحاصل مناقشة الفخر الرازي: أنّه يجوز أن يكون الفاعل والقابل واحداً؛ وذلك بأن تكون نسبة المقبول غير نسبة القابل، وهذا ممكن، بل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٧٩.

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٥١

واقع، كما في لوزام الماهيات كالزوجيّة للأربعة، فإنّ الأربعة فاعلة للزوجيّة، وهي - الأربعة - متّصفة بالزوجيّة، فتكون قابلة لها. وهذا ما ذكره بقوله: «يجوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ولكن تكون نسبة المقبول غير نسبة التأثير، وكيف لا نقول ذلك ويصحّ أن نعقل إحدى النسبتين عند الجهل بالأخرى، وإذا كان كذلك كانت إحدى النسبتين بالإمكان والأخرى بالوجوب.

والذي يدلّ على جواز أن يكون الشيء الأحديّ الذات قابلاً وفاعلاً: أنّ الماهيات علل للوازمها متّصفة بها، فالفاعل والقابل واحداً أما أنّها علل لتلك اللوازم، فلاّن ذلك الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيّته لصحّ ثبوت ذلك الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها، فلا تكون اللوازم لوازم، هذا خلف. وأمّا إنّها متّصفة بها فلاّن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير، فالإمكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها، والزوجيّة حاصلة من ماهيّة الأربعة فيها، وتساوى الزوايا من المثلث حاصل من الماهيات فيها»^(١).

فإن قيل: إنّ هذه الماهيات التي تكون فاعلة وقابلة للوازمها مركّبة، فتكون فاعلة باعتبار بعض أجزائها، وقابلة باعتبار جزء آخر، وعليه فلا يلزم اجتماع القابل والفاعل، أجاب الفخر الرازي على هذا الإشكال بما يلي:
١. إنّ في كلّ مركّب بسيطاً، وإنّ لكلّ واحد من تلك البسائط شيئاً من اللوازم، وواحدة من هذه اللوازم هو شيءيّته وأحديّته.

وكل حقيقة مركّبة «لها وحدة مخصوصة، واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علّة لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع وإلاّ لكان حاصلاً قبل

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص: ٦٣٦.

ذلك الاجتماع، وليس للقابل له أيضاً أحد أجزائه؛ فإنّ السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا للقائمتين ولا الأضلع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو كذلك، وإذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع، والقابل أيضاً هو ذلك المجموع، فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً، وهو المطلوب.

ويدلّ عليه ما بيننا من أنّ المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة، والمفهوم من هذا الواجب يمنع، فتعيّن هذا الواجب زائد على كونه واجباً، وثبت أنّ ذلك أمر ثبوتيّ، وثبت أنّه من لوازم ماهيّته، واللوازم كائنة ما كانت معلولات، فإذا كان فاعل ذلك التعيّن وقابله هو حقيقة الباري تعالى، وهي بسيطة، وأيضاً: فعلمه تعالى بالأشياء، صور مطابقة للأشياء والصور المطابقة للأشياء مخالفة لذاته، وهي من لوازم ذاته، ومن معلولات ذاته، وهي أيضاً في ذاته فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب^(١).

جواب صدر المتألهين على الفخر الرازي

ذكر صدر المتألهين بأنّ فخر الرازي وكثيراً من المتأخرين لم يفرّقوا بين القبول بمعنى الانفعال والتأثر وبين القبول بمعنى الاتّصاف، وحيث إنّ يجوز اتّحاد الفاعل والقابل فيما إذا كان القبول بمعنى الاتّصاف، قالوا بجواز اتّحاد الفاعل والقابل في جميع الموارد.

لكنّ هذه مغالطة واضحة، ناشئة من الاشتراك اللفظي لكلمة «القبول»، وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «وقع الاشتباه على المتأخرين سيّما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأيّ معنى كان واحداً، ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين، فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٦٣٧.

في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ١٥٣

استعمالات القوم، فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيف في صفات الله الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وأنّ ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية، تعالى عن النقص علواً كبيراً، ولم يعلموا أنّ برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية وإثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل، حتى لو لم يجز في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساعاً، حاشا الجنب الإلهي عن ذلك»^(١).

إن قيل: يمكن أن تتعدّد جهتا الإمكان والوجوب، أي: أن معنى قابلية الشيء لأمر أنّه لا يمتنع حصوله فيه، بمعنى الإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب.

أجاب صدر المتأهّلين على ذلك بأنّ «بأن معنى القابلية والاستعداد أنّه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل، وهو المعنى الخاص، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقّق معناه في أحد نوعيه، أعني الوجوب، بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعمّ على وجه لا يحتمل إلّا الإمكان الخاص فينا في تعيّن الوجوب الذي لا يحتمله، وبالجمله فكون المادّة الحاملة لقوّة وجود الشيء وإمكانه غير القوّة الفاعلة الموجبة له ممّا لا يليق الخلاف فيه بين المحصّلين؛ إذ كلّ من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصّب يحكم بأنّ الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه»^(٢).

٢. استفادة الشيخ من قاعدة امتناع اجتماع الفاعل والقابل

الشيخ الرئيس استدلّ على بعض المسائل بالاستفادة من قاعدة امتناع كون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ١٨٢.

الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، ومن جملة هذه الموارد أنّه استدّل على أنّ كلّ عنصر من العناصر له مبدأ للحركة من قبيل الحجر الساقط على الأرض لا يمكن أن يكون متحرّكاً بنفسه؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قابلاً وفاعلاً، فلا يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ معطي الحركة وقابلاً للحركة، وهذا ما ذكره بقوله: «كلّ عنصر فإنّه من حيث هو عنصر، إنّما له القبول فقط، وأمّا حصول الصورة فله من غيره، وما كان من العناصر أو القوابل مبدأ للحركة إلى الأثر موجود في نفسه ظنّ أنّه متحرّكٌ إليه بنفسه، وليس كذلك. فقد تبين لنا في مواضع أخرى أنّه لا يجوز أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد من غير أن يتجزّأ ذاته، لكنّ العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحرّكاً عن الطبيعة»^(١).

واستفاد صدر المتألّهين أيضاً من هذه القاعدة في بعض الموارد، منها أنّه أضاف قيد «الحيثيّة» في تعريف القوّة، حيث ذكر أنّ القوّة هي «مبدأ التغيّر من شيء في شيء آخر من حيث هو» ففي هذا التعريف أضاف قيد «من حيث هو» لأنّه مع حذف قيد الحيثيّة سوف يتعارض مع مفاد قاعدة «الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً» وهذا ما ذكره بقوله: «قد علمت أنّ القوّة قد يقال لمبدأ التغيّر من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنّما وجب التقييد بهذه الحيثيّة لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب، وإلاّ لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحده، وذلك ممتنع في المركّب أيضاً فضلاً عن البسيط»^(٢).

(١) الشفاء (الإلهيات): ص ٢٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٥.

الفصل الحادي عشر

في العلة الغائية وإثباتها

- المبحث الأول: في تعريف العلة الغائية
- المبحث الثاني: الدليل على وجود العلة الغائية
 - ♦ الارتباط بين الغاية والحركة
 - ♦ الاتحاد بين الغاية والحركة
 - ♦ علاقة الحركة والغاية بالمحرك وبالمتحرك
- تعليق على النص

الفصل الحادي عشر في العلة الغائية وإثباتها

سيأتي - إن شاء الله - بيان أن الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة، فهناك كمال ثانٍ يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهية إليه، فهو الكمال الأخير الذي يتوصل إليه المتحرك بحركته، وهو المطلوب لنفسه، والحركة مطلوبة لأجله، ولذا قيل: «إن الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها، وإنها لا تكون مما تقتضيه ذات الشيء». وهذا الكمال الثاني هو المسمى «غاية الحركة»، يستكمل بها المتحرك، نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص، ولا يخلو عنها حركة وإلا انقلبت سكوناً. ولما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة كان بينهما نوع من الاتحاد، ترتبط به الغاية بالمحرك كمثل الحركة، كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة.

الشرح

البحث عن العلة الغائية من المباحث المهمة في الفكر الفلسفي، وقد وصف الشيخ هذا البحث بأنه أفضل أجزاء الحكمة^(١)، وتبعه في ذلك بهمنيار في التحصيل^(٢) وقال صدر المتألهين في الأسفار: «اعلم أن النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة، بل أفضل أجزاء الحكمة»^(٣) وقال الشيخ مرتضى المطهري: «البحث عن العلة الغائية من أهم الأبحاث الفلسفية، فهو بحث يؤثر رفضه أو قبوله بشكل كامل على طبيعة رؤية الإنسان للعالم، وقد لا تكون هناك مسألة فلسفية لها الأثر الفصيل بحجم ما لهذه المسألة من أثر، ففضيلة الخير والشر وكيفية وقوع الشر في القضاء الإلهي مرتبطة بهذا البحث»^(٤).

وسوف يكون الشروع في هذه الأبحاث فيما تعرّض له المصنّف في المتن، تاركين بقية المباحث إلى آخر الفصل لبحثها تحت عنوان بحوث إضافية وتفصيلية. والأبحاث التي تناولها المصنّف كما يلي:

المبحث الأول: في تعريف العلة الغائية.

المبحث الثاني: الدليل على وجود العلة الغائية.

(١) انظر الفصل السادس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

(٢) التحصيل، بهمنيار: ص ٥٤٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٠.

(٤) شرح المنظومة، ترجمة السيّد عمار أبو رغيف: ص ٢٨٦.

المبحث الأول: في تعريف العلة الغائية

عرف المصنّف العلة الغائية بأنّها «الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله». وعرفها في أصول الفلسفة بقوله: «هي الصورة الأكمل لوجود كلّ شيء يسير على طريق التكامل، فيبدّل الصورة الناقصة لوجوده بتلك الصورة»^(١). ويمثّلون ذلك عادة بالصناعات البشريّة، فيأخذون الكتابة مثلاً، فيقولون إنّ الكتابة على الورق لها فاعل وغاية، والفاعل هو الكاتب، والغاية هي ما يستهدفه الكاتب من غرض في كتابته، كاستهداف انتقال الفكرة إلى الآخرين؛ أو لأجل حفظ الفكرة بغية الاستفادة منها في الاستدكار الشخصي ونحو ذلك، فلو لم يكن للكاتب أيّ غاية وهدف، لم يندفع إلى الكتابة، فالكتابة وجدت لأجل الهدف الذي استهدفه الكاتب.

وهناك تعريفات متعدّدة للعلّة الغائيّة، منها:

ما ذكره ابن سينا في إلهيات الشفاء، حيث قال: «العلّة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها»^(٢).

وفي موضع آخر قال: «إنّ السبب للشيء لا يخلو إمّا أن يكون داخلياً في قوامه وجزءاً من وجوده أو لا يكون، وأمّا إن لم يكن جزءاً من وجوده فإمّا أن يكون ما هو لأجله أو لا يكون، فإن كان ما هو لأجله فهو الغاية»^(٣).

وفي موضع آخر بقوله: «التي لأجلها الشيء، ويؤمّها الشيء، لا يبطل مع وجودها الشيء، بل يستكمل بها الشيء»^(٤).

(١) أصول الفلسفة والمذهب الواقعي: ج ٢، ص ٣٠١؛ وهناك تعريفات أخرى وأقسام متعدّدة للعلّة الغائيّة نذكرها في البحوث التفصيليّة.

(٢) إلهيات الشفاء: ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٥٨.

(٤) الإشارات: ص ٢٩٥.

١٦٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وفي النجاة عرّفها بأنّها «التي لأجلها توجد الأشياء»^(١).
وفي الإشارات: «غاية الشيء ما إليه يتحرّك، ومتى وصل إليه وقف»^(٢).
وعرّفها أبو البركات بأنّها «التي لأجلها فعل الفاعل، ووجد الحاصل»^(٣).
وقال الأبيحي: «... والثاني - أعني ما يكون خارجاً عن المعلول - إمّا ما به
الشيء كالنجار له، أي للسريّر، وهو الفاعل والمؤثّر، وإمّا ما لأجله الشيء
كالجلوس عليه له، وهو الغاية أي: العلة الغائيّة»^(٤).
وقال صدر المتألّهين: «الغاية هي: ما يفاد لأجله الوجود؛ سواءً كان نفس
الفاعل أو أعلى منها»^(٥)^(٦).
وفي تعليقه على الشفاء قال: «الغاية الحقيقيّة هي آخر ما ينتهي إليه الفعل
ويسكن لديه الفاعل المقتضي؛ كما أنّ المبدأ في الحقيقة أوّل ما يفقر إليه صدور
الفعل»^(٧).

المبحث الثاني: الدليل على وجود العلة الغائيّة

الاستدلال على إثبات العلة الغائيّة يتوقّف على بيان الحركة، والمراد من
الحركة هي كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة، - كما سيأتي في مرحلة
القوّة والفعل - وعرّف المصنّف الحركة في بداية الحكمة بأنّها خروج الشيء من
القوّة إلى الفعل.

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ١٩٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٣، ص ١٣٨.

(٣) المعتبر في الحكمة: ج ٢، ص ١٠.

(٤) المواقف، الأبيحي: ج ١، ص ٤٢٣.

(٥) كذا في المصدر، ولعلّ تأنيث الضمير باعتبار لفظة (نفس الفاعل).

(٦) المبدأ والمعاد، صدر المتألّهين: ص ١٣٨.

(٧) تعليقه صدر المتألّهين على الشفاء: ص ٢٥٢.

فالحركة كمال أول للشيء، وهي - الحركة - مقدّمة للكمال الثاني. قال الشيخ في الشفاء في بيان تعريف أرسطو للحركة - على ما حكاه صدر المتأهّلين في الأسفار - «الحركة ممكن الحصول، وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمالٌ لذلك الشيء، فإذا الحركة كمال لما يتحرّك، ولكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث أنّه لا حقيقة لها إلاّ التعدي إلى الغير والسلوك إليه، فما كان كذلك فله - لا محالة - خاصيتان، إحداهما: أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجّه توجّهاً إليه. الثانية: أنّ ذلك التوجّه ما دام كذلك، فإنّه بقي منه شيء بالقوّة، فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوّة، فإذا هويّة الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل، وأمّا سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين؛ فإنّ الشيء إذا كان مربّعاً بالقوّة صار مربّعاً بالفعل، فحصول المربّعة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئاً، وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوّة»^(١).

وقد صرح الشيخ في موضع آخر من الشفاء في بيان تعريف أرسطو بأنّ الحركة كمال أول لما بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين من حيث أنّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين كليهما، حيث إنّ الحركة إنّما تكون موجودة ما لم يصل المتحرّك إلى المقصود، فالمتحرّك مادام متحرّكاً يكون بالقوّة بالنسبة إلى ما لم يتلبّس بعد به من الحركة، كما أنّه بالقوّة بالنسبة إلى الوصول إلى الغاية^(٢).

ومّا تقدّم يتّضح أنّ الكمال الثاني مطلوب لذاته، أمّا الكمال الأول وهو الحركة فهو مطلوب لغيره، أي لأجل الكمال الثاني، بشهادة أنّ الإنسان لو

(١) الشفاء، نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٢٣.

(٢) انظر الشفاء (الطبيعيّات): ج ١، السماع الطبيعي ص ٨٢.

كان يستطيع أن يصل إلى الكمال الثاني بلا حركة، لترك الحركة.
ولذا قيل: إنّ «الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة»^(١).

قال صدر المتألهين: «رسموا الحركة بأنّها فعل وكمال أوّل للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي له بالقوة» فإنّ الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل وفي مكان آخر بالقوة، فإنّه ما دام في المكان الأوّل ساكناً فهو بالقوة متحرّك، وبالقوة واصل إلى مكان مقصود؛ فإذا تحرّك حصل فيه كمال أو فعل أوّل؛ وبه يتوصّل إلى كمال أو فعل ثان هو الوصول إلى الغاية، لكنّه ما دام له هذا الكمال فهو بعد بالقوة في المعنى الذي هو الغرض في الحركة، وهو الوصول إلى الغاية. فالحركة إذن كمال أوّل لما بالقوة من جهة ما [هو] بالقوة، فإنّ الحركة كمال الشيء من حيث هو بالقوة في مكان يقصده لا من حيث هو بالفعل إنسان أو نحاس؛ فكأنّه كمال يلي الكمال الذي هو فيه بالقوة أو الكمال الذي يوصل إلى الكمال الذي له بالقوة، فيجب أن يكون الكمال الأوّل بسبب من الكمال الثاني ومتعلّقاً به، وإذا كان كذلك فالحركة [له] وجود بين القوة المحضة والفعل المحض»^(٢).

فالحركة غير مطلوبة لنفسها، وبرهانه يأتي في مرحلة القوة والفعل وأنّ الحركة هي خروج من القوة إلى الفعل^(٣).

وعلى أساس وجود خروج من القوة إلى الفعل في عالم المادة، يثبت وجود الغاية، وإلا - أي لو لم توجد غاية - لما وجدت حركة، بل انقلبت الحركة إلى

(١) التعليقات: ص ١٠٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٢٣.

(٣) لا يخفى أنّ هذا التعريف للحركة مبنيّ على تصوّر الأرسطيّ والمشائيّ، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فهو يختلف تماماً كما سيأتي.

سكون، وبهذا يتبين استحالة وجود حركة بلا غاية ولا جهة ولا منتهى إليها، إذ لو لم توجد غاية لكانت الحركة سالبة بانتفاء الموضوع. فبناءً على وجود حركة في هذا العالم فلا بد أن توجد غاية. ومن الجدير بالذكر أن كلامنا في غاية الفعل لا في غاية الفاعل^(١). إذن تبين أن الحركة خروج من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى التمام، ومن فقدان إلى الوجدان، من قبيل أن الإنسان يتحرك إلى المكان (ب) ليحقق غاية معينة، فلو كان الإنسان مالكاً لذلك الكمال الموجود في المكان (ب) فإنه لم يتحرك من (أ) إلى (ب).

فالإنسان إذا كان واجداً للشبع لا يتحرك للأكل، لأن الذي يحركه نحو الأكل هو الجوع، فلو كان شبعاناً لم يتحرك للأكل. فالمحرك هو فقدان لأجل أن يستكمل بذلك الفعل وتلك الحركة، والمقصود من الكمال الذي يحصل من الحركة سواء الكمال الواقعي أم بحسب تخيل الإنسان.

الارتباط بين الغاية والحركة

بناءً على ما تقدم من أن الحركة لا يمكن أن توجد من دون غاية، يتضح أن بين الغاية والحركة نسبةً وارتباطاً موجوداً في الخارج، بمعنى أنه ليست كل حركة توصل إلى كل غاية، ولا كل غاية تتحقق من أي حركة، بل كل حركة تنتهي إلى غاية معينة، فإن بذرة التفاح بعد الاستقرار في الأرض تتحرك نحو غاية معينة وهي إنتاج ثمرة التفاح، ولا تنبت ثمرة أخرى. وعليه لا بد أن يكون بين حركة كل بذرة وغايتها ارتباط ونسبة محققة في الخارج، ولو لم يكن هناك ارتباط موجود لجاز أن ينبت من البرّ الشعير، ومن الشعير البرّ مثلاً، ومن بذرة التفاح برتقال ونحو ذلك، وهو ضروريّ البطلان، وسيأتي بيان

(١) لأن غاية الفاعل قد تنطبق مع غاية الفعل وقد تختلف كما سيأتي لاحقاً.

هذا المطلب بشكل مفصل في المرحلة التاسعة، حيث يذكر المصنّف هناك: «إنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغيّر فيصير غير ما كان أولاً، كالجوهر غير النامي، يمكن أن يتبدّل إلى الجوهر النامي، والجوهر النامي يمكن أن يتبدّل فيصير حيواناً، وذلك مع تعيين القابل والمقبول، ولازم ذلك أن تكون بينهما نسبة موجودة ثابتة»^(١).

الاتحاد بين الغاية والحركة

لما ثبت أنّ بين كلّ حركة وغايتها ارتباطاً خاصاً موجوداً في الخارج، استنتج منه أنّ هذا الارتباط الموجود يوجب نوعاً من الاتحاد بينهما، والمراد من الاتحاد بين الغاية والحركة ليس من قبيل اتّحاد الموضوع مع المحمول، وإنّما المراد من الاتحاد هو أنّ الوجود واحد متّصل سيّال، ولكن حينما نضع يدنا على هذه المرتبة نقول: وجود ناقص أو بالقوّة، وحينما نضع يدنا على تلك المرتبة نقول: وجود كامل أو بالفعل، وهذه هي الحركة الجوهرية التي تقدّم الكلام عنها في بداية الحكمة، وسيأتي تفصيلها.

ففي الحركة الجوهرية يكون الوجود واحداً متّصلاً سيّالاً، أمّا تعدّد الصور فهو بلحاظ عالم الذهن، لا في عالم الواقع والخارج. إذن بين الغاية والحركة نوع من الاتّحاد، أي أنّ الغاية والحركة موجودان بوجود واحد، وهذا الوجود الواحد في مرتبة منه بالقوّة والنقص، وفي مرتبة منه بالفعل والكمال.

أمّا الدليل على هذا النحو من الاتّحاد بين الغاية والحركة فهو ما تقدّم في المرحلة الثانية من أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجودي بينهما، وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «إنّ تحقّق الوجود الرابط بين

(١) نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثاني.

الطرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما، وذلك لما أنّه متحقق فيهما غير متميّز الذات منهما، ولا خارج منهما. فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركّبات، فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد^(١).

علاقة الحركة والغاية بالمتحرّك وبالمتحرّك

إنّ الغاية ترتبط بالمتحرّك وبالمتحرّك أيضاً، أمّا ارتباطها واتّحادها بالمتحرّك فلأنّ الحركة هي فعل المتحرّك، فهي معلولة له، والمعلول عين الربط بعلة موجودة بعلة قائم بها، وإذا ثبت ارتباط الحركة بالمتحرّك، يثبت أنّ الغاية ترتبط بالمتحرّك أيضاً؛ لارتباط الغاية بالحركة المرتبطة بالمتحرّك.

أمّا ارتباط واتّحاد الحركة بالمتحرّك - وهو الجسم مثلاً - فهو من قبيل ارتباط المقبول بقابله.

وإذا ثبت الارتباط بين الحركة والمتحرّك، كذلك يثبت نفس هذا الارتباط بين الغاية والمتحرّك (المعلول) وكذلك يثبت الارتباط بين المتحرّك (فاعل الحركة) والمتحرّك؛ لارتباط المعلول مع علته.

وبعبارة أخرى، لما كانت الحركة مرتبطة مع غايتها، وأنّ الحركة مرتبطة أيضاً بالمتحرّك (الجسم) فالمتحرّك مرتبط بالغاية، وحيث إنّ المتحرّك (الفاعل) مرتبط مع المتحرّك (المعلول)، ينتج: أنّ الغاية مرتبطة بالمتحرّك.

تعليق على النصّ

• قوله قوله: «سيأتي إن شاء الله بيان أنّ الحركة كمال أول».

سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة.

هذا وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي أنّ السيّد الطباطبائي ركّز «في بيانه

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية: ص ٣٨.

١٦٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

هذا على تعريف الحركة المأثور عن المعلّم الأوّل كأصل موضوع، وهو خلاف ما التزم به في سائر المباحث من تقديم ما لا يتوقّف على المتأخّر، وأضاف إليه أنّ الكمال الثاني مطلوب لنفسه، والكمال الأوّل مطلوب لأجل الثاني.

ويلاحظ عليه: أنّ المطلوبية صفة ذات إضافية، ولا تعقل بدون المضاف، فإذا لم يصحّ اتّصاف الطرف بالطلب لم يصحّ اتّصاف الحركة وغايتها بالمطلوب، وقد أشرنا في التعليقة السابقة إلى أنّ الموجود الفاقد للشعور لا يتّصف بالطلب حقيقة.

فغاية ما يستفاد من هذا البيان أنّه إذا كان الكمالان مطلوبين كان الثاني هو المطلوب لنفسه، ومع ذلك فيمكن أن يناقش فيه بأنّ الشخص ربّما يزعمه الجلوس في مكان خاصّ، فيشتاق إلى الخروج عنه فيختار مكاناً آخر ويتحرّك إليه، فبالنسبة إلى هذا الشخص تكون الحركة مطلوبة لنفسها، ويكون الوصول إلى غاية الحركة مطلوباً بالتبع، فليتأمّل.

ثمّ إنّ تسمية الحركة وغايتها كمالاً للمتحرّك إنّما هو باعتبار إمكانها له، ومعناه أنّه أمرٌ وجوديّ يمكن أن يكون الشيء واجداً له - ولو كان ذلك بقيمة فقد ما يجده بالفعل - وهذا ما يُشعر به قيد الحيثية المأخوذ في التعريف، ولا يستلزم ذلك كون المتحرّك في حال الحركة أو في حال الوصول إلى الغاية أكمل وجوداً منه في حال سكونه^(١).

• قوله قُضِيَ: «كان بينهما نوع من الاتّحاد».

وذلك لما مرّ في الفرع الثاني من فروع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية، من أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجودي بينهما.

• قوله قُضِيَ: «ترتبط به الغاية بالمحرّك».

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ مصباح اليزدي: ص ٢٦٣، تعليقة رقم (٢٥٩).

أي: كما أنّ الحركة مرتبطة بالحرّك، لأنّه فعله ومعلوله، والمعلول عين الربط بعَلّته، موجود في علّته، قائم بها، كذلك الغاية أيضاً ترتبط بالحرّك، لارتباطها بالحركة المرتبطة به.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ للغاية والحركة وجوداً واحداً كما تقدّم، فكما أنّ الحركة ترتبط بالحرّك ارتباط الفعل بفاعله، كذلك الغاية ترتبط بالحرّك ارتباط الفعل بفاعله، وكما أنّ الحركة ترتبط بالمتحرّك ارتباط المقبول بقبّله، كذلك الغاية ترتبط بالمتحرّك ارتباط المقبول بقبّله.

• قوله قُضِيَ: «لما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة».

لأنّ الحركة لا يمكن أن توجد من دون غاية، كما لا يمكن أن تكون الحركة إلى غاية منتهية إلى غاية أخرى.

أقسام الأفعال

- القسم الأول: أن يكون الفعل حركة
- القسم الثاني: أن لا يكون الفعل حركة
 - ◆ الغاية للمحرّك العلمي
 - ◆ غاية الواجب تعالى
- النتائج المتحصلة
 - ١ . الغاية قد تتحد مع الفاعل وقد لا تتحد
 - ٢ . الغاية تتقدّم بوجودها العلمي في الفاعل العلمي
- مناقشة قول الحكماء الأقدمين
- إشكالية عليّة العلّة الغائيّة لفاعليّة الفاعل
- تعليق على النصّ

ثم إنَّ المحرَّك إذا كان هو الطبيعة وحركت الجسم بشيءٍ من الحركات العرضية الوضعية والكيفية والكمية والأينية مستكملاً بها الجسم، كانت الغاية هو التمام الذي يتوجَّه إليه المتحرِّك بحركته، وتطلبه الطبيعة المحركة بتحريكها. ولولا الغاية لم يكن من المحرك تحريك ولا من المتحرك حركة. فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنما يريد الوضع الثاني، فيتوجَّه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيالٍ يستبدل به فرداً آتياً إلى فردٍ مثله حتى يستقرَّ على وضع ثابتٍ غير متغيِّر فيثبت عليه، وهو التمام المطلوب لنفسه، والمحرك أيضاً يطلب ذلك.

وإذا كان المحرك فاعلاً علمياً لعلمه دخل في فعله كالنفوس الحيوانية والإنسانية، كانت الحركة بما لها من الغاية التي هو التمام مرادةً له، لكنَّ الغاية هي المرادة لنفسها، والحركة تتبعها، لأنها لأجل الغاية كما تقدّم، غير أنَّ الفاعل العلمي ربّما يتخيّل ما يلزم الغاية أو يقارنها غايةً للحركة فيأخذه منتهىً إليه للحركة، ويوحّد بينهما تخيلاً فيحرك نحوه، كمن يتحرّك إلى مكانٍ ليلقى صديقه، أو يمشي إلى مشرعةٍ لشرب الماء، وكمن يحضر السوق لبيع ويشترى.

هذا كلّه فيما كان الفعل حركةً عرضيةً طبيعيةً أو إراديةً. وأمّا إذا كان فعلاً جوهرياً، كالأنواع الجوهرية، فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة فسيأتي إن شاء الله أنّها جميعاً متحرّكةً بحركةٍ جوهريّة، لها

وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها، فلها تمام هو وجهتها التي تولّيها، وهو مرادٌ عللها الفاعلة المحركة لنفسه، وحركاتها الجوهرية مرادةٌ لأجله، وإن كان الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً وفعلًا عن المادة فهو لمكان فعلية وجوده وتنزّهه عن القوة لا ينقسم إلى تمامٍ ونقصٍ كغيره، بل هو تمامٌ في نفسه، مرادٌ لنفسه، مقصودٌ لأجله، والفعل والغاية هناك واحدٌ، بمعنى أنّ الفعل بحقيقته التي في مرتبة وجود الفاعل غايةٌ لنفسه التي هي الرقيقة، لا أنّ الفعل علةٌ غائيةٌ لنفسه متقدّمةٌ على نفسه؛ لاستحالة عليّة الشيء لنفسه. فقد تبين أنّ لكلّ فاعلٍ غايةً في فعله، وهي العلة الغائية للفعل، وهو المطلوب. وظهر ممّا تقدّم أمورٌ:

أحدها: أنّ غاية الفعل - وهي التي يتعلّق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة لنفسه - قد تتحدّ مع فعله - بمعنى كون الغاية هي حقيقة الفعل المتقرّرة في مرتبة وجود الفاعل - ومرجعُه إلى اتّحاد الفاعل والغاية، كما إذا كان فعلُ الفاعل موجوداً مجرداً في ذاته، وفعله تامٌّ الفعلية في نفسه مراداً لنفسه، وقد لا تتحدّ مع الفعل، بل يختلفان، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية أو من الجواهر التي لها نوعٌ تعلّق بالمادّة كالنفوس والصور المنطبعة في الموادّ، فإنّ الفاعل يتوصّل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك، والحركة غيرُ مطلوبةٍ لنفسها، فتتحقّق الحركة وتترتّب عليها الغاية، سواءً كانت الغاية راجعةً إلى الفاعل، كمن يحزنه ضرٌّ ضريرٌ فيرفعه ابتغاءً للفرح، أو

راجعةً إلى المادة، كمن يتحرّك إلى وضع يُصلحُ حاله، أو راجعةً إلى غيرهما، كمن يكرّم يتيمًا ليفرح.

وثانيها: أنّ الغاية معلومةٌ للفواعل العلمية قبل الفعل وإن كانت متحققةً بعده مترتبةً عليه. وذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدةٌ لفعلها، والإرادة - كيفما كانت - مسبقةٌ بالعلم، فإن كان هناك تحريكٌ كانت الحركة مرادةً لأجل الغاية.

فالغاية مرادةٌ للفاعل قبل الفعل وإن لم يكن هناك تحريكٌ، وكان الفعل هو الغاية، فإرادته والعلم به إرادةٌ للغاية وعلمٌ بها. وأمّا قولهم: «إنّ الغاية قبل الفعل تصوّرًا وبعده وجودًا»، فإنّما يتم في غير غاية الطبائع، لفقدانها العلم. وأمّا قولهم: «إنّ العلة الغائية علةٌ فاعليةٌ لفاعلية الفاعل»، فكلامٌ لا يخلو عن مساححةٍ، لأنّ الفواعل الطبيعية لا علم لها حتّى يحضرها غايتها حضوراً علمياً يعطي الفاعلية للفاعل، وأمّا بحسب الوجود الخارجي فالغاية مترتبةٌ الوجود على وجود الفعل، والفعل متأخّرٌ وجوداً عن الفاعل بما هو فاعلٌ، فمن المستحيل أن تكون الغاية علةً لفاعلية الفاعل. والفواعل العلمية غير الطبيعية إمّا غايتها عين فعلها والفعل معلولٌ لفاعلها، ومن المستحيل أن يكون المعلول علةً لعلته، وإمّا غايتها مترتبةٌ الوجود على فعلها متأخرةً عنه، ومن المستحيل أن تكون علةً لفاعل الفعل المتقدّم عليه، وحضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجوداً ذهنيّ هو أضعف من أن يكون علةً لأمر خارجيّ وهو الفاعل بما هو فاعل.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف أن لكلّ فعل غاية، شرع في تفصيل هذا البحث، حيث قسّم الأفعال إلى أقسام، لكي تتّضح غاية كلّ فعل وفاعله. وتقسيمه للأفعال بالنحو التالي:

القسم الأوّل: أن يكون الفعل حركة.

القسم الثاني: أن لا يكون الفعل حركة، من قبيل الموجودات المجردة فإنّها فعل، لكنّها ليست حركة، وتفصيل البحث كالتالي:

القسم الأوّل: أن يكون الفعل حركة

وهذا القسم بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ. الحركة العرضيّة، وهي إمّا حركة إراديّة وإمّا طبيعيّة.

ب. الحركة الجوهريّة، كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة من أنّ الجوهر إمّا متعلّق بالمادّة بوجه فيكون متحرّكاً بالحركة الجوهريّة، فهو حركة. أو يكون جوهرًا مجرداً وليس بحركة.

وإذا تبّين ذلك نقول: المحرّك إمّا طبيعيّ أو علميّ. فالمحرّك إذا كان طبيعيّاً^(١) كانت الحركة طبيعيّة، وغايتها ما ينتهي إليه الحركة، وبيانه ما يلي:

(١) هذا على مبنى المشاء الذي يقسّم الفاعل إلى المعطي الوجود وإلى معطي الحركة، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فإنّ المعطي الوجود ومعطي الحركة مرتبط به تعالى، والموجودات الأخرى معدّة.

الغاية للفاعل الطبيعي

إنَّ الطبيعة إذا حرَّكت الجسم وتحرك^(١) فطبيعة الشيء وهي الصورة النوعية الفارقة للعلم والإرادة، تحرك مادتها الثانية - لأنَّ كلَّ موجود في عالم المادة مركَّب من صورة ومادة - بشيء من الحركات العرضية الوضعية كما لو خرج الجسم من وضع إلى آخر، أو الحركة الكيفية، كما لو كانت حركة الجسم من كيف إلى كيف آخر، أو الحركة الأينية كما لو تحرك الجسم من أين إلى أين آخر، أو كانت الحركة كمية كما لو تحرك الجسم من كم إلى كم آخر - ليستكمل الجسم بهذه الحركات، أي يستكمل المتحرك وهو الفعل. فالغاية حينئذٍ تكون منتهى الحركة الذي يتوجَّه إليه المتحرك بحركته ويطلبه.

ولو لا الغاية لا يوجد من المحرك تحريك ولا من المحرك حركة. إذن الوجه في عدم إمكان الحركة إذا لم توجد غاية هو ما تقدّم من أنَّ الحركة سير وخروج من القوة إلى الفعل فلا بدَّ لها - الحركة - من جهة تتوجَّه إليها، ولا يمكن فرض حركة لا تكون متوجَّه إلى جهة، هذا كلّه إذا كان الفاعل طبيعياً.

الغاية للمحرك العلمي

إذا كان المحرك فاعلاً علمياً أي يكون لعلمه دخلٌ في فعله، فيتصوّر الغاية من فعله ثم يتوجَّه إليها، فالحركة مرادة لأجل الغاية، لكن الغاية مرادة لنفسها.

نعم، قد يلتبس الأمر على الفاعل العلمي، فيتخيّل ويظنّ أنَّ لازم غاية

(١) المقصود من كون المحرك هو الطبيعة: الصورة النوعية وليس من قبيل ضرب الإنسان للكرة بقدمه؛ لأنَّ هذا بحث آخر، إذ إنَّ ضرب الكرة يكون معدّاً حتّى على مبنى المشاء.

١٧٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الحركة أو ما يقارن لازم الحركة - وهو منتهى الحركة - هو المقصود بالذات له وأنه العلة الغائية لفعله، من قبيل أن يتحرك زيد إلى مكان لملاقاة صديقه، فاللقاء بالصديق ليس غاية الحركة وإنما هو مقارن لغاية الحركة التي هي منتهى الحركة، والشاهد على ذلك هو أنه قد لا يجد صديقه، فهنا غاية الفعل تحققت؛ لأن هذا خروج من القوة إلى الفعل، وإن لم تتحقق غاية الفاعل وهي لقاء الصديق.

وهكذا فيمن يذهب إلى السوق، فغاية الفاعل هي البيع والشراء في السوق، لكن البيع والشراء ليس هو غاية الحركة، لذا قد تتحقق غاية الحركة وهي الكون في السوق، ولم تتحقق غاية الفاعل وهي البيع والشراء. إذن لا يشترط تطابق غاية الحركة (الفعل) مع غاية الفاعل، بل قد يتطابقان وقد يختلفان. ومن هنا يتضح أن غاية الحركة وهي الكون في السوق - مثلاً - مرادة من الفاعل بالعرض وليست مقصودة بنفسها، وإنما المقصود بنفسه هو البيع والشراء أو لقاء الصديق.

ولذا لو كان بالإمكان لقاء الصديق بلا أن يكون في السوق لما تحرك إلى السوق.

نعم في بعض الأحيان يوحد الفاعل بين غايته وغاية الحركة؛ للاتحاد بين غاية الفاعل وهي لقاء الصديق، وغاية الفعل، (الحركة) وهي منتهى إليه الحركة، لأنه يلقي صديقه في الموضع الذي تنتهي إليه الحركة، فحيث يوجد نحو من الاتحاد بين غاية الفاعل وغاية الفعل (الحركة) يجعل غايته غاية الفعل، لكن هذا ليس صحيحاً، وإنما هو ظن وتخيّل، والصحيح هو أن غاية الفعل (الحركة) شيء وغاية الفاعل شيء آخر.

وهذا ما يشير إليه الشيخ مصباح بقوله: «لكلمة (الغاية) اصطلاح آخر حيث تطلق على ما تنتهي إليه الحركة، وفقد يؤدي الاشتراك اللفظي في هذه

الكلمة إلى اشتباه وخلط، ولاسيما إذا التفتنا إلى أنه في الأفعال التدريجية الملازمة للحركة لا تحصل النتيجة المطلوبة إلا عند انتهاء الحركة. ومن الاشتباهات التي يمكن أن تحصل نتيجة للخلط بين هذين الاصطلاحين أن يظن شخص أن الغاية بالذات للحركة هي المطلوب بالأصالة للفاعل، وأن نفس النقطة التي تنتهي إليها الحركة لأجل أنها تتصف بالغاية بالذات فهي لابد أن تكون مطلوبة للفاعل بالأصالة، بينما من الممكن أن يكون هناك أمر مقارن لانتهاء الحركة يعتبر غاية بالعرض للحركة هو بعينه المطلوب الأصل للفاعل وقد تعلق قصده الأولي بنفس ذلك الأمر. مثلاً: يتحرك شخص للقاء صديق ومقصوده الأصل من الحركة هو الاجتماع بصديقه، بل هدفه الأصل هو اللذة التي يشعر بها من الاجتماع به، بينما الغاية بالذات للحركة هي تلك النقطة التي تنتهي إليها الحركة، وغاية المتحرك من جهة كونه متحركاً هي الوصول إلى نفس تلك النقطة، ويعتبر اللقاء مع الصديق في ذلك المكان غاية بالعرض للحركة، فضلاً عن اللذة أو الفائدة المترتبة على ذلك اللقاء^(١).

وهذا كله فيما إذا كان الفعل حركة عرضية وطبيعية أو إرادية. وبهذا يتضح أن الفاعل إذا كان علمياً وكان فعله حركة، فالمراد له هو الحركة والغاية لكن الغاية مرادة بالذات، والحركة مرادة بالعرض.

القسم الثاني: إذا لم يكن الفعل حركة

هذا القسم من الأفعال هو ما كان الفعل جوهرياً من قبيل المجردات فإنها فعل، لكنها ليست حركة كالأنواع الجوهرية، وهو على نحوين:
النحو الأول: أن يكون من الجواهر التي لها تعلق بالمادة، سواء كان تعلقها بالمادة ذاتاً وفعللاً كالأجسام بأنواعها أو كان متعلقاً بالمادة فعلاً فقط لا ذاتاً

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١١٤.

١٧٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

كالنفوس، فهذه الموجودات متحركة بحركة جوهرية، ولها وجودات سيالة تدريجية تنتهي في حركتها إلى وجودات ثابتة غير سيالة تستقر عليها، ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ (البقرة: ١٤٨)، وهو ذلك التمام الذي تنتهي إليه الحركة وهو عالم التجرد، وهو المقصود لنفسه في العلل الفاعلة المحركة، أمّا الحركة فهي مقصودة بالعرض.

النحو الثاني: أن يكون الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً وفعلاً عن المادة، أي أن هذا الفعل ليس حركة؛ لكونه مجرداً تجرداً تاماً، فهنا أيضاً توجد لهذا الفعل غاية، وغايته هو نفسه، أي: نفس الفعل، ويكون الفعل والغاية واحداً. بيان ذلك: إن الفعل بما هو فعل له مرتبتان:

مرتبة للفعل في رتبة العلة؛ لما تقدّم من أن العلة واجدة لكمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، أي: واجدة لكمال المعلول بنحو البساطة - بسيط الحقيقة كلّ الأشياء - وبعبارة أخرى: إن الفعل في مرتبة العلة هو حقيقة، مقابل الرقيقة التي هي مرتبة الفعل وفي مرتبة المعلول.

وإذا تبين ذلك نقول: إن المراد من كون الغاية هي الفعل، هو الفعل الحقيقة لا الفعل الذي هو الرقيقة.

إذ لو قلنا أن الغاية هي الفعل في مرتبة المعلول أي مرادنا من الفعل الرقيقة، للزم تقدّم الشيء على نفسه، لأن الفعل في رتبة المعلول، وحيث إن العلة الغائية في رتبة العلة، فإذا كان الفعل هو الغاية بمعنى الرقيقة، لزم تقدّم الشيء على نفسه.

وهذا بخلاف ما لو كان مرادنا من اتحاد الفعل مع الغاية هو الفعل في رتبة العلة - أي الحقيقة - فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه كما هو واضح.

وتحصّل ممّا تقدّم: أن لكلّ فاعلٍ غايةً في فعله، وهذه الغاية هي العلة الغائية للفعل، أي: هي الموجبة لإيجاد الفعل، ولولا تلك العلة الغائية لما وجد

الفعل.

فالإنسان لو لم يتصوّر الشيع ويصدّق بفائدته ويجزم.. لا يحرك عضلاته لإيجاد الأكل خارجاً، إذن هذه الغاية - وهي الشيع - مسبقة بعلّة غائيّة هي التي حرّكت الفاعل لإيجاد الفعل.

غاية الواجب تعالى

لأجل أن تتّضح ما هي غاية الواجب تعالى في أفعاله، لابدّ من تقديم بعض المقدمات.

المقدّمة الأولى: الله تعالى مرید لذاته: وهذه المقدّمة يأتي بيانها في المرحلة الثانية عشرة، وحاصلها: أن الله تعالى لعلمه بذاته يكون مبتهجاً بذاته. المقدّمة الثانية: الله تعالى بسيط الحقيقة: وهذه المقدّمة أيضاً يأتي إثباتها في المرحلة الثانية عشرة ويثبت أنّه تعالى غير مركّب بأيّ نحو من اتّحاد التركيب....

المقدّمة الثالثة: كلّ بسيط الحقيقة فهو كلّ الأشياء: وهذه المقدّمة مترتبة على المقدّمة الثانية، وبتعبير صدر المتألّفين «إنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل»^(١).

ومعنى أنّه تعالى كلّ الأشياء هو: أنّه سبحانه واجد لوجودات وكمالات الأشياء لا بحدودها وسليبيّاتها، من قبيل النور الذي إضاءته ألف درجة مثلاً، فهو واجد لكمال النور الذي درجته عشرون، لكن ليس بحدّ العشرين، لأنّه لو كان واجداً للضوء ذي الدرجة عشرين مع حدّه، لكان نوراً وموجوداً آخر، مع أنّه نور ذو وجود واحد بسيط، لكنّه شديد.

وإلى هذه الحقيقة أشار صدر المتألّفين بقوله: «البرهان قائم على أنّ كلّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ١١٢.

١٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجوديّة، إلّا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كلّ الوجود، كما أنّ كلّ الوجود»^(١).

وقد توّغل المصنّف في بيان مرتكزات هذه الفكرة في تعليقه على الأسفار حيث قال: «ومّا يجب أن لا تغفل عنه: أنّ هذا الحمل (أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشائع؛ فإنّ الحمل الشائع - كقولنا: زيد إنسان، و: زيد قائم - يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيّتي إيجابه وسلبه اللتين تركّبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركّب، صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركّباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجوديّة فحسب، وإن شئت فقل: إنّّه واجد لكلّ كمال، أو إنّّه مهيمن على كلّ كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المطلق»^(٢).

وبهذا يتّضح: أنّ حمل الأشياء على الواجب تعالى هو حمل الرقيقة على الحقيقة، أي: حمل الوجود والكمال الوجودي دون ماهيّاتها وحدودها وسلبيّاتها ونقائصها.

قال صدر المتألّهين: «فكلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كلّ شيء، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة، فهذا تمام كلّ الأشياء على وجه أشرف وألطف، ولا يسلب عنه شيء إلّا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات، وإذ هو تمام كلّ شيء، وتام الشيء أحقّ بذلك الشيء من نفسه، فهو أحقّ من كلّ حقيقة بأن يكون هو هي بعينها، من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على

(١) المصدر نفسه: ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، حاشية رقم (١١).

نفسها، فأتقن ذلك وكن من الشاكرين»^(١).

النتيجة: من جميع المقدمات - وهي أن الله تعالى يحب ذاته، وأن ذاته كل الأشياء - ينتج أن الله محب لكل شيء ومريد لكل شيء، وأن ذاته هي المرادة بالذات. أما حبه لآثار ذاته فهو حبٌ يتبع حبه لذاته، فيكون حبه لآثار ذاته حباً عرضياً. وهذا ما ذكره صدر المتألهين - في: المبدأ والمعاد - بقوله: «فلو أحب الواجب مفعوله وأراد له لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه، لا يلزم أن يكون وجوده له بهجة وخيراً، بل بهجته إنما هي - بما هو - محبوبة بالذات، وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من جماله وكماله.

فلا يلزم من إحابه تعالى وإرادته له استكماله بغيره، لأن المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته. كما أنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره، لكان المحبوب لك في الحقيقة ذلك الإنسان على ما قيل:

أمر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

قال الشيخ في تعليقاته: لو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود، ثم كان ينتظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض. انتهى. ومن هاهنا يظهر حقيقة ما قيل: لو لا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ج ٦، ص ١١٤.

(٢) المبدأ والمعاد: ص ١٣٥.

النتائج المتحصّلة

من جميع ما تقدّم ينتج ما يلي:

النتيجة الأولى: الغاية قد تتحد مع الفاعل وقد لا تتحد

الغاية تارةً تتحد مع الفاعل وتارةً لا تتحد؛ لما ثبت في المجرّدات التامة في ذاتها وفعلها أنّ الفعل هو الغاية، وتبيّن أنّ المراد من الفعل هو الحقيقة لا الرقيقة، وتبيّن أيضاً أنّ هذا الفعل هو ذات الفاعل، ينتج أنّ الفاعل متحد مع الغاية، فهو الأوّل والآخر وهو المبدأ والمنتهى. وهذا ما يشير إليه صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «إنّك لو نظرت حقّ النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً، إنّما التغير بحسب الاعتبار؛ فإنّ الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع، فإنّما أكل لأنّه تخيل الشبع، فحاول أن يستكمل وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنّهُ شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تاماً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية. فاعلم أنّ العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال»^(١).

إذن في المجرّدات التامة يكون الفاعل عين الغاية.

أمّا إذا كان الفعل مرتبطاً بالمادّة، فلا تتحد الغاية مع الفاعل، بل الغاية مغايرة للفاعل كما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية - سواء كانت طبيعية أم إرادية - أو كان الفعل من الجواهر التي لها نحو ارتباط وتعلّق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٠.

في العلة الغائية وإثباتها ١٨٣

بالمادة، نظير النفوس والصور المنطبعة في المواد، فإنّ الفاعل في هذه الموارد يتوصّل إلى غايته المطلوبة من طريق الحركة.

وهذه الغاية هي المطلوبة والمقصودة للفاعل بالأصالة، أمّا الحركة فهي ليست مطلوبة بالأصالة، وإنّما مطلوبة ومرادة بتبع الغاية، سواء كانت الغاية راجعة إلى الفاعل، من قبيل: الشخص الذي يحزن لضّرّ الضرير فيرفعه ابتغاء للفرح، أي فرح نفسه لا فرح الضرير، أو كانت الغاية راجعة إلى المادة القابلة للحركة - والحركة هي المعلول والفعل - وهي مادة الفاعل، فترجع في الإنسان إلى بدنه، من قبيل: الإنسان الذي يتعب البدن من النوم على الجانب الأيمن، فيتحرّك إلى الجانب الأيسر لإزالة التعب الحاصل من الوضع السابق. أو كانت الغاية راجع إلى غير الفاعل والمادة، من قبيل: من يكرم يتيماً ليفرح. إذن تحصل ممّا تقدّم أنّ الغاية تارة متّحدة مع الفاعل كما في المجرّدات التامة، وأخرى لا تتّحد الغاية مع الفاعل، بل قد تختلف فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيّة أو من قبيل الجواهر التي لها نوع تعلق بالمادة. ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من أنّ الغاية ترجع إلى الفاعل أو إلى المادة أو غيرهما هو بالنظر البدوي، أمّا في النظر الدقيق فإنّ الغاية راجعة على الفاعل دائماً، كما يصرّح بذلك في الأمر الثالث كما سيأتي.

النتيجة الثانية: أنّ الغاية تتقدّم بوجودها العلمي في الفاعل العلمي

الفاعل العلمي قبل أن يفعل الفعل يتصوّر الفعل أولاً ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ يحصل له شوق شديد إلى الفعل ثمّ يحرك العضلات، بعد ذلك يتحقّق الفعل خارجاً. إذن في الفواعل العلميّة، تكون العلة الغائيّة سابقة على الفعل تصوّراً، لكنّها - الغاية - مترتبة على الفعل خارجاً، فالإنسان الجائع يتصوّر الشبع ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ يحصل له شوق ثمّ يحرك العضلات فيوجد الفعل

خارجاً^(١).

بيان ذلك: إنّ الفواعل العلميّة - التي لعلمها دخل في إيجاد الفعل - لها إرادة، والإرادة^(٢) كيفما فسّرناها، مسبوقة بالعلم، فإن كان الفعل حركة لابدّ أن يكون تحريكاً وتكون الحركة مرادة، لكن لا لذاتها، بل لأجل الغاية، فالغاية مرادة للفاعل قبل إيجاد الفعل والحركة خارجاً. هذا فيما إذا كان الفعل حركة.

أمّا إذا لم يكن الفعل حركة، كما في الموجودات المجردة تجرّداً تامّاً، يكون نفس الفعل هو الغاية، أي الفعل الذي هو الحقيقة لا الفعل الذي هو الرقيقة، فتكون إرادة الفعل والعلم به إرادة للغاية وعلماً بها؛ لإتّحاد الفعل والغاية. وبهذا يتّضح أنّ الفواعل العلميّة التي فعلها حركة، تكون الغاية سابقة على الفعل تصوّراً، ولاحقة للفعل وجوداً وخارجاً. أمّا في المجرّدات التامة التي فعلها ليس حركة، فتكون الغاية متّحدة مع الفعل.

مناقشة قول الحكماء الأقدمين

ذكر بعض الحكماء الأقدمين أنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً وبعده وجوداً. والمناقشة فيه واضحة، إذ إنّهُ يتمّ من الفواعل العلميّة التي يكون فعلها حركة جوهرية أو عرضية التي يمكن أن تتصوّر الفعل والتصديق بفائدته... أمّا الفواعل الطبيعيّة التي لا علم لها بفعلها لا يمكن أن تتصوّر الفعل

(١) سواء فسّر الإرادة بالشوق أو إجماع العزم أو الحبّ أو الابتهاج.

(٢) لذا ميّزوا بين الغاية والعلّة الغائية، وقالوا: إنّ العلّة الغائية سابقة على الفعل في الوجود الخارجي، أمّا الغاية فهي متأخرة عن الفعل الخارجي، لكنّ هذا القول ليس صحيحاً بالإطلاق، كما سيأتي توضيحه في التعليقات.

في العلة الغائية وإثباتها ١٨٥

والتصديق بفائدته... ولذا لا يكون لهذه الفواعل الطبيعية تصوّر للغاية قبل الفعل.

وأما الفواعل العلمية التي ليس فعلها حركة، فقد تبين أنّ الغاية موجودة قبل الفعل الخارجي (الرقيقة) لأنّ الغاية هي الفعل بحقيقته الموجودة في الفاعل.

إذن يرد على مقولة الحكماء الأقدمين هذه نقضان:

الأوّل: بالفواعل الطبيعية، إذ في هذه الفواعل لا يوجد علم وتصور وتصديق بالفائدة، وعليه فلا يمكن أن تكون الغاية قبل وجود الفعل.

الثاني: بالفواعل التي هي عين الغاية، والغاية عين الفاعل وجوداً، فهذا النحو من الفاعل، لا يوجد فيه تصوّر وتصديق بالفائدة - كما في الواجب تعالى - فإنّ الغاية هناك عين الفاعل، والغاية عين الفعل بمعنى الحقيقة.

نعم، تتم مقولة الأقدمين - وهي أنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً وبعده وجوداً - في الفواعل القصديّة وهي الفواعل التي يتصور الفعل بقصد زائد على ذاتها، كما تقدّم في تعريف الفاعل بالقصد، وهذا ما يشير إليه صدر المتألمين في الأسفار بقوله: «إن قلت: الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل، لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه، فلو كان الواجب تعالى فاعلاً وغاية لزم أن يكون متقدماً على وجود الممكنات بالذات متأخراً عنها كذلك، فيكون شيء واحد أوّل الأوائل وآخر الأواخر.

قلت: قد مرّ أنّ تأخر الغاية عن الفعل وجوداً وترتّبها عليه إنّما يكون إذا كانت من الكائنات، وأما إذا كانت ممّا هو أرفع من الكون فلا يلزم، بل الغاية في المعلولات الإبداعية تتقدّم عليها علماً ووجوداً باعتبارين، وفي الكائنات تتأخّر عنها وجوداً وإن تقدّمت عليها علماً.

ولك أن تقول: أنّ الواجب تعالى أوّل الأوائل من جهة كونه علة فاعليّة

١٨٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

لجميع الأشياء - كما سنبرهن عليه - وعلّة غائيّة وغرضاً لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتشوّق إليه طبعاً وإرادة؛ لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي. فمصحّح الاعتبار الأوّل: نفس ذاته بذاته، ومصحّح الاعتبار الثاني: صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كما لايتها الأوّلية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانويّة ليتشبّه بمبدئها بقدر الإمكان، وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتيّة والغاية العرضيّة^(١).

إشكال وجواب

ذكر الشيخ الرئيس^(٢) أنّ العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل. بيان ذلك: تقدّم أنّ العلة الفاعليّة هي التي تعطي وجود الفعل، أمّا العلة الغائيّة فهي علة لفاعليّة الفاعل، أي أنّ العلة الغائيّة تحوّل الفاعل بالقوّة إلى فاعل بالفعل، وهذا هو معنى أنّ العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، أي تُخرج الفاعل من القوّة إلى الفعل، هذه هي المقولة الموجودة في كلمات القوم وكلمات المشاء^(٣).

والجواب على ذلك: إنّ هذه المقولة وهي - أنّ العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل - فيها مسامحة من وجهين:

الوجه الأوّل: في الفواعل العلميّة

ففي هذه الفواعل لا يعقل أن تكون الغاية علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٨.

(٢) انظر شرح الإشارات والتنبيهات للمحقّق الطوسي: ج ٣، ص ١٦.

(٣) انظر النجاة: ص ٢١٣؛ شرح الإشارات، للمحقّق الطوسي: ج ٣، ص ١٥-١٦؛ طبيعيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الحادي عشر.

بدليل أن الفاعل العلمي على قسمين:

القسم الأول: الفاعل العلمي الذي تكون غايته مترتبة على فعله، أي متأخرة عن فعله.

القسم الثاني: الفاعل العلمي الذي تكون الغاية عين الفعل.

أمّا في القسم الأول، فيستحيل أن تكون الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، بنفس البيان المتقدم في الفواعل الطبيعية؛ لأن الغاية في هذا القسم متأخرة عن وجود الفعل، والفعل متأخر عن الفاعل، ومن المحال أن يكون المتأخر بمرتبتين عن الفاعل، متقدماً عليه، ليكون علة فاعلية له - أي للفاعل -.

وأمّا القسم الثاني - وهو ما كانت الغاية عين الفعل - فأيضاً يستحيل أن تكون الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، بدليل: أن الغاية في هذا القسم هي عين الفعل، والفعل متأخر عن الفاعل، فإذا كانت الغاية علة فاعلية للفاعل، يلزم تقدّمها عليه، تقدّم العلة على المعلول، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال، هذا بحسب الوجود الخارجي.

إن قلت: إن الغاية بوجودها الذهني هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل، وليس بوجودها الخارجي، ومن الواضح أن الغاية بوجودها الذهني متقدمة على فاعلية الفاعل.

وهذا معنى ما أراده الحكيم السبزواري بقوله: «علة فاعل بماهيّتها معلولة له بأنّيّتها»^(١).

والمراد من ذلك كما بيّنه الشيخ المطهري: «أن ماهية العلة الغائية علة للعلة الفاعلية ومعلول لها بحسب وجودها [ثم ذكر أن] هضم هذه الفكرة يبدو عسيراً للوهلة الأولى، فالشيء الواحد يكون علة من حيث الماهية ومعلولاً من

(١) انظر: شرح المنظومة، المختصر: ص ٢٨٦.

حيث الوجود! أفليس الماهيّة والوجود أمراً واحداً، وهو مصداق لماهيّة الشيء ووجوده معاً، وليساً وجودين وواقعين مستقلّين؟

الإجابة على هذه المشكلة: أنّ المقصود هو أنّ العلّة الغائيّة بحسب الوجود الذهني علّة للعلّة الفاعليّة، أمّا بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة لها. إذ أخذنا بنظر الاعتبار أفعال الإنسان التي تصدر منه بنحو الاختيار نلاحظ: أنّ الإنسان ما لم يتصوّر فائدة لأفعاله، أي وجود ذهني للغاية، فسوف لا يتوفّر على إرادة للفعل. وحال حصول الصورة الذهنيّة للغاية، والفائدة من الفعل، حينئذٍ تنبعث إرادته ويصدر عنه الفعل، إذن فالإنسان فاعل، شرط أن يتوفّر على صورة ذهنية للغاية، وما لم يتوفّر على هذه الصورة لا يكون فاعلاً. إذن: التصوّر الذهني للغاية هو الذي يصير الإنسان فاعلاً، وهو العلّة الفاعليّة للإنسان. إذن: صحّ القول: إنّ الوجود الذهني للغاية علّة للعلّة الفاعليّة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: حيث إنّ الغاية والفائدة هي أثر يترتب على الفعل، أي أنّ فعل الإنسان وسيلة وسبب لوجود الغاية وتحقيق الفائدة، إذن: الغاية بحسب الوجود الخارجي أثر ومسبّب لفعل الإنسان^(١).

وبهذا يتّضح أنّ الإنسان ما لم يتصوّر الفائدة من القلم لا يشتريه، إذن: الفائدة من القلم بحسب الوجود الذهني هي التي تصير الإنسان مشترياً. ثمّ إنّ الوجود الخارجي لفائدة القلم، أي الانتفاع به في الكتابة، هذا الانتفاع معلول ونتيجة لشرائه. إذن الإنسان أوجد الفائدة بواسطة الشراء الذي هو فعله، على هذا الأساس صحّ أن نقول: إنّ العلّة الغائيّة بحسب الوجود الذهني علّة للعلّة الفاعليّة، وبحسب الوجود الخارجي معلول لها.

(١) شرح المنظومة، شرح الشيخ المطهري، ترجمة السيّد عمار أبو رغيف: ص ٢٨٨.

فالجواب على هذا الإشكال، هو: أن الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجي، لأن الوجود الخارجي هو الذي يكون منشأ ترتب الآثار، لا الوجود الذهني؛ لذا يكون الوجود الخارجي أقوى من الوجود الذهني، والوجود الذهني أضعف من الخارجي، وعليه فلا يعقل أن يكون الأضعف وجوداً علةً للأقوى وجوداً، فإذا كان الوجود الذهني علةً لفاعلية الفاعل، لابد أن يكون أقوى من الوجود الخارجي، ومن الواضح أن الفاعل وجود خارجي؛ لما تقدّم في الفصل التاسع من هذه المرحلة أن العلة أقوى وأقدم من معلولها حيث قال: «الفاعل التام الفاعلية أقوى من فعله»^(١).

الوجه الثاني: في الفواعل غير العلمية

بيانه: إن هذه المقولة مطلقة وشاملة للفواعل غير العلمية، وهو غير صحيح؛ وذلك لأنه لو كانت العلة الغائية علةً فاعليةً، فلا بد أن تحضر الغاية حضوراً علمياً، أي تحضر الصورة العلمية للفعل في ذهن الفاعل، لكي تعطي الفاعلية للفاعل، والحال أن الفواعل غير العلمية ليس لها علم لا تصوراً ولا تصديقاً بالفائدة، وعليه فلا معنى أن تكون العلة الغائية علةً فاعليةً لفاعلية الفاعل. هذا بحسب الوجود الذهني.

أما بحسب الوجود الخارجي، فالغاية مترتبة على الفعل، أي متأخرة عن الفعل، والفعل مترتب على الفاعل، فلو كانت الغاية علةً فاعليةً لفاعلية الفاعل، يلزم أن يكون المتأخر متقدماً، وهو محال.

إذن في الفواعل الطبيعية يكون الإشكال واضحاً على تلك المقولة القائلة بأن العلة الغائية علةً فاعليةً لفاعلية الفاعل.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل التاسع: ص ١٧٧.

تعليق على النصّ

- قوله **فُلَيْسَ**: «ثم إنَّ المحرّك إذا كان هو الطبيعة».
- الطبيعة هي الصورة النوعيّة إذا كانت فاقدة للعلم والإرادة.
- قال **فُلَيْسَ**: «الطبيعة قوّة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد، من غير إرادة»^(١).
- قوله **فُلَيْسَ**: «ثم إنَّ المحرّك إذا كان هو الطبيعة وحركت الجسم».
- أي: حرّكت جسمها الذي هو مادتها - فإنَّ الطبيعة وهي الصورة النوعيّة تحلّ في الجسم، وهو مادة ثانية لها - وليس المراد جسماً آخر خارجاً عنها، إذ الطبيعة بالنسبة إليه لا تكون فاعلاً لحركته، وإنّما هي معدّة لها.
- قوله **فُلَيْسَ**: «كانت الغاية هو التمام الذي يتوجّه إليه المتحرّك بحركته».
- المراد من التمام في المقام هو ما يرادف الكمال؛ يشهد لذلك استبدال المصنّف للتمام بالكمال في كلماته؛ فإنّه قد مرّ آنفاً قوله **فُلَيْسَ**: «فهناك كمالٌ ثانٍ يتوجّه إليه المتحرّك بحركته المنتهية إليه، فهو الكمال الأخير الذي يتوصّل إليه المتحرّك بحركته، وهو المطلوب لنفسه، والحركة مطلوبة لأجله» حيث جاء بنفس المضامين مع التعبير بالتمام بدل الكمال.
- قوله **فُلَيْسَ**: «ولولا الغاية لم يكن من المحرّك تحريك ولا من المتحرّك حركة».
- والوجه في عدم إمكان وجود حركة من دون وجود الغاية هو ما مرّ، من أنّ الحركة سير وخروج، فلا بدّ لها من جهة تتوجّه إليها، ولا يمكن فرض حركة لا تكون متوجّهة إلى جهة. فإذا ادّعى زيد مثلاً أنّه يتحرّك، ثمّ إذا سئل عن جهة حركته أجاب بأنّه يتحرّك ولكن لا إلى جهة، لم يكن لهذا الجواب معنى إلاّ أنّه لا حركة له أصلاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٢٤٩.

فهو كمن يدعي أنه يتحرك ويدعي مع ذلك أن سرعته - والمراد من السرعة مطلق السيلان الذي هو خاصة لازمة للحركة - صفر. لكن الشيخ مصباح اليزدي أورد على ذلك بأن كلام المصنّف فيه خلط بين الغاية والجهة، فإن الذي لا يتم بدونه حركة هي الجهة سواء انتهت إلى غاية أم لا.

وقد أيد الشيخ الفيّاضي إيراد الشيخ مصباح، حيث قال: «لا يخفى عليك ما فيه من الخلط بين الجهة والغاية، كما نبّه عليه شيخنا المحقق - دام ظلّه - فالذي لا يتم بدونه حركة هي الجهة، سواء انتهت إلى غاية أم لم تنتهِ»^(١). وقد أجاب الشيخ جواديّ الآملي على هذا الإيراد بما حاصله: إنّ الحركة لم تنحصر في الحركة الأينية، ولا يكون المراد من الجهة هنا هي الجهة الأينية، بل المراد من الجهة هي الجهة الفلسفية، وهي المسافة الخاصة التي بينها وبين الحركة ارتباطاً وجودي^(٢).

ومن الواضح أنّ الجهة الفلسفية بالمعنى المذكور هي نفس الغاية التي يتوجّه إليها المتحرك بحركته، وهذا غير ما يريده الشيخ مصباح اليزدي الذي فرّق بين الغاية والجهة، فقال أنّ الغاية هي التي يتوجّه إليها المتحرك ويقصدها، أمّا الجهة فهي ما ينتهي إليه المتحرك لا محالة، وإن لم يتوجّه إليه ولم يكن يقصده، فما لا يتم بدونه الحركة هي الجهة لا الغاية.

• قوله قدس سره: «تطلبه الطبيعة المحركة بتحريكها».

أي: تقتضيه الطبيعة المحركة.

• قوله قدس سره: «لعلمه دخل في فعله».

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ الفيّاضي: ج ٣، ص ٧٠٠.

(٢) انظر رحيق مختوم، القسم الرابع من المجلّد الثاني: ص ٤١١.

١٩٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

صفة ثانية للفاعل تفسر الصفة الأولى - أي وصف - بعد الوصف وتوضيح بقوله (علمياً) فإن معنى كون الفاعل فاعلاً علمياً هو أن لعلمه دخلاً في فعله، فذكره تنبيه على ما مرّ في الفصل السابع من تعريف الفاعل العلمي.

• قوله **فُلَيْسَ**: «والحركة تتبعها الحركة كما تقدّم»، أي: في أول الفصل.

• قوله **فُلَيْسَ**: «ربما يتخيّل ما يلزم الغاية أو يقارنها غاية للحركة».

التخيّل هنا بمعنى الزعم والظنّ، كما يدلّ عليه تعدّيه إلى مفعولين، أي: يزعم ويظنّ لازم الغاية أو مقارنها غاية للحركة، فيصير اللازم أو المقارن مقصوداً بالذات له وعلّة غائيّة لفعله.

• قوله **فُلَيْسَ**: «ويوحّد بينهما تخيلاً». المراد بالتخيّل هنا أيضاً هو الزعم والظنّ، أي: يزعم أنّ ما يلزم الغاية متّحد بالغاية.

• قوله **فُلَيْسَ**: «فسيأتي إن شاء الله». في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

• قوله **فُلَيْسَ**: «هو وجهتها التي تولّيها». أي: هو موضعها الذي تقصده، والوجهة: الموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده، وولّى الشيء: استقبله بوجهه. وهو اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ (البقرة: ١٤٨).

• قوله **فُلَيْسَ**: «فقد تبين أنّ لكلّ فاعل غاية في فعله».

أورد الشيخ الفيّاض على قول المصنّف من أنّ لكلّ فاعل غاية في فعله بأنّه غير تامّ؛ «لأنّ الفعل إمّا حركة أو غير حركة، أمّا في ما إذا كان حركة فوجوب وجود الغاية مبنيّ على استحالة الحركة غير المتناهية.

واستدلّوا على الاستحالة تارةً بأنّه لو لا الغاية لم يتمّ حركة وانقلب سكوناً.

وقد عرفت ما فيه.

وأخرى بأنّ الحركة خروج من القوّة إلى الفعل، فمقتضى تعريفه وجود منتهى له هو الفعل الذي يخرج المتحرّك بحركته إليه.

ويرد عليه: أنّ الحركة هي الوجود السيّال - أي الممتدّ بامتداد تدريجي -

وتعريفه بالخروج من القوة إلى الفعل، مسلّم إن أريد من الفعل ما لكلّ جزء مفروض منها بالنسبة إلى سابقه، حيث إنّ فعلية له، كما أنّ السابق قوّة لهذا الجزء، فهو ممنوع إن أريد من الفعل الغاية التي تنتهي إليها الحركة؛ فإنّ الحركة إذا لم تكن متناهية لم يضرّ ذلك بكونها حركة.

وثالثة بأنّ كلّ جزء من الحركة يفرض، فهو محدود ببداية ونهاية، وهكذا الكلّ؛ لأنّ الكلّ ليس إلّا مجموع الأجزاء.

وفيه: أنّ الكلّ إن كان مجموع أجزاء متناهية العدد، كان متناهياً؛ لتناهي مقدار كلّ جزء.

وأما إن كان الكلّ مجموع أجزاء غير متناهية العدد، فتناهي كلّ من الأجزاء لا يستلزم تناهي الكلّ، كما لا يخفى.

وأما في ما إذا لم يكن الفعل حركة، فلم يبرهن المصنّف في كلامه على وجود الغاية ووجودها، فلا موجب لجعل الفعل نفسه غاية لنفسه^(١).

• قوله **فَإِنَّ**: «هي العلة الغائية للفعل».

هذا تصريح منه **فَإِنَّ** بأنّ الغاية والعلّة الغائية متساويتان.

قال الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: «قد مرّ في الفصل التاسع وجوب تقدّم كلّ علّة على معلولها؛ لمكان توقّف المعلول عليها، ومنه يظهر أنّه لا وجه لعدّ غاية الحركة علّة غائية للحركة، سواء كانت الحركة عرضية، وسواء كانت العرضية منهما طبيعة أم إرادية.

نعم، لو ثبت كون حقيقة الفعل التي هي في وجود الفاعل علّة غائية للأفعال التي هي جواهر مجرّدة، لم يتوجّه الاعتراض المذكور على عليّتها، ولكن كونها غاية وعلّة غائية أوّل الكلام.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٧٠٢.

ثم لا يخفى عليك: أنّ ما جاء في صدر هذا الفصل إلى هنا إنّما هو مقتضى النظر البدوي، وينتهي الكلام في ذيل الفصل إلى أنّ الغاية والعلة الغائية لكلّ فاعل هو ذات الفاعل، وبعبارة أخرى: هي كمال الفاعل سواء كان حاصلًا له قبل الفعل، أم كان ممّا يحصل بعد الفعل وبواسطته.

ويرد عليه الاعتراض المذكور بالنسبة إلى ما يحصل بعد الفعل^(١).

• قوله **فَرَسَّخَ**: «سواء كانت الغاية راجعة إلى الفاعل، كمن يحزنه ضرّ ضرير... أو راجعة إلى المادّة».

المراد من الفاعل في المثال هو النفس، والمراد من المادّة هو البدن.

• قوله **فَرَسَّخَ**: «وأما قولهم: إنّ الغاية قبل الفعل تصوّرًا وبعده وجودًا فإنّما يتمّ في غير غاية الطبائع لفقدانها العلم».

تعليل لمفهوم الحصر، أعني عدم تماميّة ما ذكره في غاية الطبائع، لا لمنطوقه وهو تماميّة في غير غاية الطبائع.

هذا وقد أورد عليه صاحب «الوعاية في شرح النهاية» بقوله: «فيه نظر؛ إذ قد تقدّم في أنّ للغاية في الفواعل الطبيعية وجودًا قبل الفعل يعيّن للفاعل فعلاً خاصّاً بحيث ينتهي ذلك الفعل إلى تلك الغاية المطلوبة، ولا ضرر في أنّ ذلك الوجود ليس وجوداً علميّاً؛ لأنّ العلة الغائية عبارة عمّا لأجله يكون الفاعل فاعلاً لفعل معيّن خاصّ، بحيث لولاه لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك الفعل الخاصّ، فشأن العلة الغائية توجيه الفاعل نحو فعل خاصّ.

وهذا الشأن كما أنّه موجود في الفواعل العلميّة - لأنّ تصوّر الآثار المترتبة على الفعل والتصديق برجحانها يوجّه الفاعل نحو فعل خاصّ ينتهي إلى تلك الآثار المطلوبة - كذلك موجود في الفواعل الطبيعية، فإنّ لكلّ طبيعة متحرّكة

(١) المصدر السابق: ج ٣، ص ٧٠٣.

استعداداً معيناً خاصاً قبل الحركة يقتضي فاعليّة المحرّك بالنسبة إلى حركة خاصّة، بحيث لو لا ذلك الاستعداد لم يكن المحرّك محرّكاً بالنسبة إلى تلك الحركة الخاصّة، فإنّ في حبة البرّ مثلاً استعداداً خاصاً معيناً يعيّن للقوّة المنميّة المحرّكة مسيراً خاصاً معيناً، ويقتضي أن تكون تلك القوّة المنميّة المحرّكة محرّكة لحركة خاصّة معيّنة بحيث ينتهي إلى البرّ فقط لا إلى الشعير مثلاً، فإذا كان هذا الاستعداد هو الذي لأجله يكون الفاعل فاعلاً لفعل خاصّ، فهو العلة الغائيّة السابقة لذلك الفعل، فقولهم: (إنّ الغاية قبل الفعل) تامّ حتّى في الطبائع»^(١).

• قوله قزويني: «وأما قولهم إنّ الغاية علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، فكلام لا يخلو من مسامحة».

المسامحة من وجهين:

الأوّل: إنّهُ أطلق القول لكلّ فاعل مع أنّه يصحّ في الفواعل العلميّة فقط.
الثاني: عدّت العلة الغائيّة علة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، مع أنّها شرط متمم لفاعليّته، وليس علة فاعليّة لفاعليّته.
وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي: «أنّ المسامحة في تسمية الشرط فاعلاً، وليس ذلك بغريب»^(٢).

أمّا صاحب وعاية الحكمة فقد أيد أصل مدّعي المصنّف في المقام وهو أنّ عدّ العلة الغائيّة علة فاعليّة كلام لا يخلو من المسامحة، لكنّه ناقش في البرهان الذي يثبت هذا المدّعي، ثمّ ذكر وجهاً آخر لإثباته، حيث قال: «مدّعي المصنّف هنا وإن كان حقّاً إلّا أنّ البرهان الذي يثبت به المدّعي لا يخلو من

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣٤٨.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي: ص ٢٦٤، تعليقة رقم (٢٦٥).

١٩٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

مناقشة - كما سنشير إلى وجهها - فإذن: الأولى إثبات المدعى بوجه آخر بأن يقال: إنَّ حيثية الفاعلية في الفاعل بالذات والفاعل الحقيقي عين ذات المعلول» إذ لو لم يكن كذلك لم يكن الفاعل فاعلاً بالذات، بل كان فاعلاً بوصفه الزائد عليه، وهذا خلاف المفروض.

إذا عرفت هذا نقول: «لو كانت العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كانت علة فاعلية بذات الفاعل أيضاً؛ لمكان الاتحاد بينهما، لكنّ التالي باطل، فكذا المقدم. أمّا بيان بطلان التالي؛ فلأنّ العلة الغائية إمّا وجود ذهني وإمّا وجود خارجي، فإن كانت وجوداً ذهنياً كما في النفوس الحيوانية، كانت أضعف وجوداً من الفاعل الذي هو وجود خارجي، فلا يمكن أن تكون فاعلة له؛ وإن كانت وجوداً خارجياً، فهو إمّا أن يكون استعداداً سابقاً على الفعل كما في الفواعل الطبيعية، ومن المعلوم أنّ الاستعداد أضعف من الفعل فضلاً عن فاعل الفعل، فلا يمكن أن يكون فاعلاً لذات الفاعل، وإمّا أن يكون الفاعل ذات الفاعل، كما في الفواعل المجردة التامة، فلا يمكن أن تكون فاعلة لذات الفاعل أيضاً؛ لأنّ العلة الغائية نفس ذات الفاعل على الفرض، فلو كانت فاعلة لها لزم تقدّم الشيء على نفسه، فإذن ثبت أنّ العلة الغائية لا يمكن أن تكون علة فاعلية لفاعلية الفاعل، وهو المطلوب»^(١).

• قوله فَرَسَاحٌ: «والفواعل العلمية غير الطبيعية».

لا يخفى عليك: أنّ «غير الطبيعية» قيد توضيحي، لما تقدّم قبل أسطر من أنّ الفواعل الطبيعية لا علم لها.

• قوله فَرَسَاحٌ: «والفواعل العلمية غير الطبيعية إمّا غايتها عين فعلها».

تقدّم أنّها في الحقيقة عين الفاعل، وإن كان لا يحصل بذلك فرق فيما نحن

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣٤٩.

في العلة الغائية وإثباتها ١٩٧

بصدده هنا؛ لأنها إذا كانت عين الفاعل لم يمكن أن تكون علة لفاعلية الفاعل أيضاً، فإن الشيء لا يكون علة لنفسه.

• قوله **قَرِيْبٌ**: «حضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجود ذهني».

من الواضح أنّ حضور الغاية للفاعل فيما إذا كان مفارقاً بالكلية، إنّما هو بعلمه الحضورى بها، وليس من الوجود الذهني والعلم الحسولي في شيء. نعم، هذا العلم الحضورى أيضاً لا يمكن أن يكون علة فاعلية لفاعلية الفاعل، لأنّه متّحد بالفاعل بل عينه، ويستحيل أن يكون الشيء علة فاعلية لنفسه.

فاعلية الفاعل العلمي عين ذاته

- الغاية شرط متمم لفاعلية الفواعل العلميّة
- النتيجة الثالثة
- إشكاليّة استكمال العالي بالسافل، وجواب العلامة
- تعليق على النصّ

والحق - كما سيأتي تفصيله - أنَّ الفواعل العلميَّة بوجوداتها النوعيَّة عللٌ فاعليَّةٌ للأفعال المرتبطة بها، الموجودة لها في ذيل نوعيَّتها. كما أنَّ كلَّ نوعٍ من الأنواع الطبيعيَّة مبدؤه فاعليٌّ لما يوجد حوله ويصدر عنه من الأفعال، وإذ كانت فواعلٌ علميَّة، فحصول صورة الفعل العلميَّة عندها شرطٌ متممٌ لفاعليَّتها يتوقف عليه فعليَّة التأثير. وهذا هو المراد بكون العلَّة الغائيَّة علَّةً لفاعليَّة العلَّة الفاعليَّة، وإلَّا فالفاعل بنوعيَّته علَّةٌ فاعليَّةٌ للأفعال الصادرة عنه القائمة به، التي هي كمالاتٌ ثانية له يَسْتَكْمِلُ بها.

وثالثُها: أنَّ الغاية وإن كانت بحسب النظر البدويِّ تارةً راجعةً إلى الفاعل وتارةً إلى المادَّة وتارةً إلى غيرهما، لكنَّها بحسب النظر الدقيق راجعةٌ إلى الفاعل دائماً، فإنَّ مَنْ يُحَسِّنُ إلى مِسْكِينٍ ليسرَّ المسكين بذلك، يتألَّم من مشاهدة ما يراه عليه من رثاثة الحال، فهو يريد بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه، وكذلك مَنْ يسيِّرُ إلى مكانٍ ليستريح فيه، يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب. وبالجملَةِ: الفعل دائماً مسانحٌ لفاعله، ملائمٌ له، مرضيٌّ عنده، وكذا ما يترتَّب عليه من الغاية فهو خيرٌ للفاعل، كمالٌ له.

وأما ما قيل: «إنَّ العالي لا يُسْتَكْمَلُ بالسافل ولا يريده، لكونه علَّةً، والعلَّة أقوى وجوداً وأعلى منزلةً من معلولها». فمندفعٌ - كما قيل - بأنَّ الفاعل إنَّما يريده بما أنَّه أثرٌ من آثاره، فالإرادة بالحقيقة متعلِّقة

بنفس الفاعل بالذات وبغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه. فالفاعل حينما يتصور الغاية الكمالية يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببية للغاية، فالجائع الذي يريد الأكل ليشبع به - مثلاً - يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية، أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلي الخارجي. فإن كان للفاعل نوع تعلق بالمادة كان مستكملاً بفعليّة الغاية التي هي ذاته بما أنه فاعل. وأمّا الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع. وإن كان مجرداً عن المادة ذاتاً وفعلاً، فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغايته التي هي في الحقيقة ذاته التامة الفعليّة.

فظهر ممّا تقدّم:

أولاً: أنّ غاية الفاعل في فعله إنّما هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وأمّا غاية الفعل المترتبة عليه فإنّما هي غاية مرادة بالتبع. وثانياً: أنّ الغاية كمال للفاعل دائماً، فإن كان الفاعل متعلقاً بالمادة نوعاً من التعلق كان مستكملاً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وإن كان مجرداً عن المادة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته، من غير أن يكون كمالاً بعد النقص وفعليّة بعد القوة. ومن هنا يتبيّن أنّ قولهم: «إنّ كلّ فاعل له في فعله غاية فإنّه يستكمل بغايته وينتفع بها»، لا يخلو من مساحّة، فإنّه غير مطرد إلا في الفواعل المتعلقة بالمادة نوع تعلق.

الشرح

يشير المصنّف في هذا المقطع إلى أنّ فاعليّة الفاعل العلمي عين ذاته، فالفاعل فاعل بنفس ذاته لا يحتاج في فاعليّته إلى علّة، لأنّ آثار كلّ نوع وأفعاله مستندة إلى صورته النوعيّة، أي أنّ الله تعالى خلق هذه الفواعل بنحو تكون فاعليّتها ذاتيّة، وليست فاعليّتها بأمر خارجيّ عن ذاتها، كما تقدّم في الحركة؛ فإنّ الله تعالى خلق بعض الموجودات متحرّكة بالجعل البسيط لا أنّه جعل الموجود ثمّ جعل له الحركة.

وفي المقام كذلك، فالله تعالى جعل الفاعليّة ذاتيّة للفواعل العلميّة، ومن هنا ذكر المشاء أنّ الصور النوعيّة هي العلل القريبة للأفعال الصادرة من تلك الأنواع، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فإنّ الصور النوعيّة هي العلل المعدّة لإفاضة الوجود من الله تعالى.

وبعبارة أخرى: إنّ فاعليّة الفاعل، وهي عليّته، من صفات وجوده، ومن الواضح أنّ صفات كلّ وجود عينه.

فإذا كانت هناك حاجة، فإنّما هي في أصل الوجود، كما إذا كان الفاعل ممكن الوجود، وأمّا بعد تحقّق وجوده فلا يحتاج إلى علّة لفاعليّته.

ولا يخفى أنّ الفاعليّة الذاتيّة ليست مختصّة بالفواعل العلميّة، بل الفواعل غير العلميّة كذلك تكون فاعليّتها ذاتيّة، فإنّ الصورة النوعيّة الطبيعيّة تكون مبدأً فاعلياً أي معدّاً لما يوجد حولها من الآثار، كأثر الإحراق والحرارة والضياء... من النار.

٢٠٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وبهذا يتّضح أنّ الفواعل سواء كانت علميّة، أو غير علميّة، تحتاج في فاعليّتها إلى علة أخرى، لأنّ آثار كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعيّة، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في الفصل اللاحق.

الغاية شرط متمم لفاعليّة الفواعل العلميّة

إذا كان الفاعل علميّاً، فإنّه لكي يخرج من القوّة إلى الفعل، يحتاج إلى شرط أو معدّ، والشرط هو العلم بالغاية، وعليه: فإنّ حصول الغاية في الذهن شرط متمم لفاعليّة الفاعل العلمي، والوجه في كون العلم بالغاية شرط الفاعليّة، هو: أنّ مقتضى كون الفاعل فاعلاً علميّاً، يكون لعلمه دخل في فعله، ولا معنى لدخالة العلم في الفعل إلّا كون الفعل ناشئاً من العلم متوقّفاً عليه، كما تقدّم في بحث الإرادة في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة حيث قال: «فظهر بذلك:

أولاً: أنّ المبدأ الفاعلي لأفعال الإنسان الإراديّة بما أنّها كما لايتها الثانية هو الإنسان بما أنّه فاعل علميّ، والعلم متمم لفاعليّته، يتميّز به الكمال من غيره، ويتبعه الشوق من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة، وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقّف على إرادة أخرى وإلّا لتسلسلت الإرادات، فعدّ الإرادة علة فاعليّة للفعل في غير محله. وإنّما الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعليّة الفاعل.

وثانياً: أنّ أفعال الإنسان - ممّا للعلم دخل في صدوره - لا تخلو من إرادة الفاعل حتّى الفعل الجبري^(١)، وكذا في الفصل السابع من هذه المرحلة في الفاعل بالجبر.

إن قيل: إنّ العلة الغائيّة لها تأثير في فاعليّة الفاعل سواء قلنا أنّ العلة

(١) نهاية الحكمة: المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر.

فاعلية الفاعل العلمي عين ذاته ٢٠٥

الغائية علة لفاعلية الفاعل أم شرط في فاعليته، فعلى كلا التقديرين فإن للعلة الغائية تأثيراً في فاعلية الفاعل.

الجواب: فرق كبير بين أن تكون العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل وبين أن يكون العلم بالغاية شرطاً أو معدداً لفاعلية الفعل، إذ بناء على كون العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل، لا بد أن تكون أقوى وأسبق من معلولها. أما إذا كانت الغاية شرطاً معدداً لفاعلية الفاعل فلا يشترط أن تكون أقوى من المعلوم؛ لما تقدم من أن الشرط المعد لا يشترط فيه أن يكون أقوى من المشروط، بل قد يكون الشرط أو المعد أضعف من المشروط أو أقوى. وفي المقام فإن العلة الغائية حين العلم بها وإن كانت وجوداً أضعف؛ لأن وجودها وجود ذهني وهو أضعف من الوجود الخارجي، إلا أن هذا لا يضر في كونها معدة لفاعلية الفاعل؛ لعدم اشتراط أقوائية الشرط والمعد من المشروط.

النتيجة الثالثة

ما ذكرنا في النتيجة الأولى بأن غاية الجواهر التي لها نوع تعلّق بالمادة كالنفوس، إما ترجع هذه الغاية إلى الفاعل، كمن يحزنه ضرّ الضرير، فالفاعل يرفع ضرّ الضرير لأجل فرح نفسه وابتهاجه؛ لأنّ هذا المنظر يؤذيه، وإما ترجع الغاية إلى المادة كمن يقلب بدنه من جانب إلى آخر ليستريح. وإما ترجع الغاية إلى غير الفاعل والمادة كمن يكرّم يتيماً ليفرح، كلّ هذا إنما هو بالنظر البدوي.

وأما بالنظر الدقيق فإن الغاية دائماً ترجع إلى الفاعل، فإنّ الذي يُحسن إلى المسكين، فإنّ إحسانه بسبب أنّه - الفاعل - يتألّم من حال المسكين وما يرى عليه من الحالة المؤلمة والبؤس، وكذلك الذي يتحوّل من جانب إلى جانب

٢٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ليستريح بدنه، فإنّه في الحقيقة يريد إراحة نفسه؛ لما يجده في بدنه من التعب، فالفاعل دائماً يريد كما لا لنفسه، ومقصوده الأصلي من جميع أفعاله الصادرة منه هو نفسه.

والحاصل: أنّ فعل الفاعل يكون دائماً مسانخاً للفاعل ومرضياً له، وكذلك ما يترتب على الفعل من غاية، لأنّ أثر الفاعل هو معلول له، ومن الواضح أنّ المعلول دائماً مسانخ متلائم مع الفاعل، وعلى هذا الأساس فإنّ الفعل هو خير وكمال للفاعل.

وتوضيح المراد من كون الفعل مسانخاً لفاعله هو أنّ للفعل مرتبتين، إحداهما: مرتبة طالبة، والأخرى: مرتبة مطلوبة، وهاتان المرتبتان تشكّلان حقيقة ورقيقة، فما من شيء إلا وله مرتبتان: قبل الفعل وهي حقيقة، وبعد الفعل وتسمّى رقيقة.

والفاعل له مرتبتان أيضاً: مرتبة طالبة، يعني قبل الغاية، ومرتبة من الفاعل مطلوبة، يعني بعد الغاية. ولكن هذه المرتبة الثانية للفعل - وهي الغاية للفعل - تكون مطلوبة بالعرض، كما في مثال إكرام المسكين لرفع الفاعل رتبة وجوديّة ودرجة من درجات الكمال، فالغاية بالذات ترجع إلى الفاعل، أمّا رفع حاجة المسكين فهي غاية بالعرض.

وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «فلوجود الفاعل مرتبتان إحداهما طالبة مجملّة والأخرى مطلوبة مفصّلة، والطلب نسبة داخلية في الذات، وقد عرفت أنّ النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها، وبالمجملّة: لذات الفاعل نسبة إلى الفعل من حيث صدوره عنها، وهي نسبة منه، ونسبة من حيث رجوعه إليها، وهي نسبة لأجله. وللفاعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين في الذات؛ إحداهما: مرتبه نفس الفعل، والأخرى: مرتبة الغاية، وهي مرتبة كمال الفعل، ينتهي إليه في وجوده. ومن

هنا يظهر: أنّ كلّ موجود ينحلّ إلى أصل الوجود وكماله، فإنّ لفاعله غاية. وأيضاً: كلّ ما ليس له غاية - وهو نفس الغاية - فغير مجعول بالذات»^(١). واستدلّ العلامة الطباطبائي على أنّ الغاية دائماً ترجع إلى الفاعل ببرهان ذكره في تعليقه على الأسفار حيث قال: «البرهان عليه أنّا لو فرضنا فاعلاً له فعل ولفعله غاية، كان صدور الفعل - أي: وجوده - لأجل الغاية، بمعنى: أنّه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل. فالفعل من حيث صدوره متوقّف على الغاية، وتوقّف حيثيّة الصدور عليها عين توقّف فاعليّة الفاعل عليها، والفاعل المفروض فاعل بالذات، فللغاية نحو من الوجود هي بحسبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج»^(٢).

وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «لو نظرت حقّ النظر إلى العلة الغائيّة وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعليّة دائماً، إنّما التغير بحسب الاعتبار، فإنّ الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيّل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنّهُ شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعليّة لما يجعله فاعلاً تامّاً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين. فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائيّة، وباعتبار الوجود العيني غاية.

فاعلم أنّ العلة الغائيّة لا تنفكّ عن الفاعل، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال، فظهر أنّ تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح، وإلى ما يكون في القابل، وإلى ما يكون في غيرهما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢ ص ٢٧٠، تعليقة رقم (١).

(٢) المصدر نفسه.

٢٠٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

كرضا فلان، غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول، وهو: ما يكون في نفس الفاعل؛ فإن الباني لا يبنى. والمحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحة تعود إلى نفسه، سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً، وكذا تقسيمهم الآخر: أنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه حركة، وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملاحة عن غيره أو للقاء صديق؛ إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركة الإرادية^(١).

إشكالية استكمال العالي بالسافل

حاصل هذا الإشكال هو: أنه بناء على أن غاية الفعل كمال للفاعل، يلزم استكمال العالي^(٢) وجوداً (وهو الفاعل والعلّة) بالسافل وجوداً (وهو المعلول والفعل) وهو محال كما ثبت في محله. وبعبارة أخرى: إن الفعل أضعف وجوداً من الفاعل، والفاعل واجد لكمال المعلول بنحو أعلى وأشدّ، وواجد الشيء لا يطلبه ولا يريده، لأنّه تحصيل حاصل، فلا يمكن أن يكون فعله مطلوباً له. والجواب على ذلك: أن مطلوبة الفعل ليست بالذات، بل بالعرض لأنّها من لوازم مطلوبة ذات الفاعل التامة. ففي الفواعل التي تستكمل بأفعالها فإنّ هذه الفواعل لها مرتبتان من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٠.

(٢) المراد من الاستكمال هو الاستكمال الوجودي وليس الاستكمال الأخلاقي، والاستكمال الوجودي أعمّ من أن يكون بالقرب الإلهي أو البعد الإلهي؛ إذ في كليهما استكمال.

الوجود: مرتبة من الوجود قبل إيجاد الفعل، ومرتبة من الوجود بعد إيجاد الفعل، فالفاعل طالب لتلك المرتبة العالية، ولكن هذا الفعل الذي ينجّزه يكون بمنزلة المعدّ الذي يخرج من مرتبة إلى مرتبة أعلى، من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، أو من مرتبة كاملة إلى أكمل، إذن غاية الفاعل هي المرتبة العالية، أمّا الفعل فهو غاية بالعرض؛ لأنّ الفعل معدّ للفاعل للوصول للمرتبة الأكمل، فيكون الفعل مراداً ومطلوباً بالعرض، وعليه فلا يكون الفاعل مستكملاً بالسافل.

فتحصل ممّا تقدّم: أنّ المطلوب بالذات للفاعل، عبارة عن نفس ذاته الكاملة التامة؛ إذ كلّ فاعل يريد يحبّ أن تكون ذاته واجدة لكلّ الكمالات التي يمكن أن تتحقّق له، لكن أحد شروط تماميّة الذات هو الفاعليّة؛ لأنّها كمال لها، فلو فقدت هذا الكمال لكانت ناقصة، فمطلوبيّة الذات التامة تستلزم مطلوبيّة فاعليّة الذات، ومطلوبيّة فاعليّة الذات تستلزم مطلوبيّة فعلها الذي هو لازم لفاعليّتها ومن شؤون ذاته؛ فإذا مطلوبيّة الذات التامة يستتبع مطلوبيّة الفعل. وإذا كان كذلك، فلا يتوجّه الاعتراض المذكور؛ لأنّ العالي لم يُرد السافل حقيقة، بل يريد ذاته التامة الكاملة أولاً وبالذات، أمّا فعل الذات والغاية المترتبة عليه فمراد بالعرض.

وأما فيما إذا كان الفاعل مجرداً عن المادّة فعلاً وذاتاً كالواجب تعالى، كانت الغاية ذاته، فإنّ غايته الذاتيّة ومحبوبه الحقيقي ليست إلّا ذاته؛ لأنّ ذاته كمال محض، والكمال المحض محبوب بذاته، لكنّ محبوبيّة ذاته، تستلزم محبوبيّة فاعليّته التي هي عين ذاته، ومحبوبيّة فاعليّته تستلزم محبوبيّة فعله الذي هو لازم لفاعليّته التامة، ففعله محبوب وغاية له بالعرض لا بالذات.

ثم إنّ ذاته تعالى لم تستكمل لغايته الذاتيّة والعرضيّة؛ لأنّ الاستكمال فرع النقص، ولا نقص في ذاته تعالى، بل ذاته محض الكمال.

فظهر ممّا تقدّم:

١. إنّ غاية الفاعل في فعله أولاً وبالذات هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وأمّا غاية الفعل الصادر من الفاعل فهي غاية مرادة للفاعل بالعرض لا بالذات، وقد عبّر المصنّف أنّ الفعل مراد بالتبع، ومقصوده من التبع هو العرض؛ للفرق بين بالعرض وبالتّبع كما نشير في التعليق.

٢. إنّ الغاية كمال للفاعل مطلقاً ودائماً بلا شذوذ، فإن كان الفاعل متعلّقاً بالمادّة نحو تعلّق - سواء ذاتاً وفعللاً كالمادّيات أو فعللاً فقط كالنفوس - كان الفاعل مستكملاً بالغاية التي هي ذاته الفاعليّة، لأنّ الغاية في الحقيقة هي فعليّة الاقتضاء الذي لذاته الفاعلة، وهذه الفعليّة هي الكمال الذي يحصل للفاعل، وهذا الكمال يتّحد مع الفاعل عند حصوله، فالفاعل يستكمل بالغاية التي ذاته الفاعلة.

وأما إذا كان الفاعل مجرّداً عن المادّة ذاتاً وفعللاً، فالغاية هي عين ذات الفاعل، التي هي كمال ذاته من غير استكمال.

وممّا تقدّم يتّضح أيضاً: أنّ العالي لا يستكمل بواسطة السافل، سواء في الفاعل المجرّد ذاتاً وفعللاً أم في الفاعل المتعلّق بالمادّة، مع الاختلاف في أنّ الفاعل المجرّد تجرّداً تامّاً لا يوجد فيه استكمال أصلاً، أمّا في الفاعل المادّي فيمكن للفاعل أن يستكمل، لكن هذا الاستكمال في الحقيقة بواسطة غاية الفاعل التي هي نفس فاعليّة الفاعل، وإسنادها إلى الفعل إنّما هو إسناد إلى غير ما هو له.

وكذلك يتّضح أنّه قولهم «بأنّ كلّ فاعل له في فعله غاية، فإنّه يستكمل بغايته وينتفع بها» لا يخلو من مسامحة، لأنّ هذه المقولة ليست حكماً كلياً وعمماً لكلّ فاعل، وإنّما مختصّة بالفواعل التي لها نحو تعلّق بالمادّة؛ لأنّ مثل هذه الفواعل تستكمل بغاياتها، أمّا الفواعل المجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعللاً، فلا

تستكمل بغايتها.

بعبارة أخرى: إنّ الكامل لا يستلزم الاستكمال دائماً، فقد يكون الكمال بالاستكمال وقد لا يكون بالاستكمال، كما في الكامل المطلق؛ إذ لا معنى أن يستكمل الكامل المطلق، لأنّه كامل، وكذا المجردات المجرد تجرّداً تامّاً، فإنّ الغاية كمالها ولكنّها لا تستكمل بها.

فالمستشكل تصوّر بأنّ كلّ كمال فهو استكمال، لذا استشكل بأنّه كيف يستكمل العالي بالسافل.

وهذا الإشكال وقع فيه الأشاعرة أيضاً، حيث ذكروا أنّه لو قالوا: إنّ الله تعالى غاية، فلا بدّ أن يستكمل بغايته، وحيث إنّّه تعالى كامل ومطلق ولا معنى للاستكمال في حقّه تعالى، فلا بدّ من نفي الغاية عنه تعالى، وأن لا تكون أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، كما سيأتي بيانه في البحث اللاحق.

ومن هذا البيان يتّضح أيضاً: حقيقة فاعليّة الواجب، وأنّه عين الغاية وتامّهما، وأنّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله إلّا ذاته الموحدة بوصف كونها فاعلة، وأنّ الغاية متّحدة معه، ولا ينبعث نحو الفعل إلّا باعتبار نفسه، وكلّما يترتّب على غاية ذاته من الموجودات والتجليات لوجوده الأعظم، غاية بالعرض لوجوده لا بالأصالة.

فالفاعل بهذه الكيفيّة التي بيّناها هو التامّ في ذاته وفاعليّته وغايته، وكلّما يصدر عنه من الأشياء بغاياتها، يقع تبعاً لوجوده تعالى وفاعليّته، ووجوده عين ذاته وغايته، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الذي ليس فوقه فاعل، وتامّ الفاعليّة على وجه لا فاعليّة أعلى منه وكلّ فاعليّة وعلّيّة فهي تنتهي إلى فاعليّته وغايته تعالى.

فذاته تعالى بما أنّها عين العلم بنظام الخير، غاية لكلّ خير، ووجود لما عداه، وإنّ الله تعالى هو المبدأ لكلّ كمال، وغاية لكلّ غاية، وإنّ غاية ذاته تعالى هي

٢١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

عين ذاته المقدسة من غير تعدد ولا تفاوت ولا تحليل عقلي. وما بيناه لا يتنافي مع أن الفاعلية تستدعي الغاية، ولا مغايرة بين ذاته وغايته؛ لأن غايته عين وجوده.

وهذا هو معنى الواجب بالذات، فهو يقتضي لذاته الوجود والعينية، وأنه موجود وواجب لذاته، وأن ذاته عين وجوده، ووجوده عين ذاته وغايته المقدسة.

تعليق على النص

- قوله **فَلْيَسِّرْ**: «فحصول صورة الفعل العلمية عندها شرط متمم لفاعليتها». أي: حضور صورة الفعل على ما هو عليه من كونه ذا غاية كذا، شرط متمم لفاعليتها. ووجه كونه شرطاً في فاعليتها أن مقتضى كون الفاعل فاعلاً علمياً فيكون لعلمه دخل في فعله، ولا معنى لدخالة العلم إلا كون الفعل ناشئاً من العلم متوقفاً عليه. وقد تقدّم تفصيله في مبحث الإرادة، في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة. وتقدّم أيضاً في الفصل السابع من هذه المرحلة عند المناقشة في الفاعل بالجبر ما يفيد المقام.
- قوله **فَلْيَسِّرْ**: «يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب».

كلام العلامة الطباطبائي واضح وصريح في أن التعب من شؤون البدن، والنفس تدركه، فتتصدى لإراحة نفسها من هذا الإدراك. وهو مبني على تفسير اللذة والألم من أتمها نفس الإدراك؛ فهنا تعب وهو من شؤون البدن، وألم وهو من شؤون النفس، والنفس تدرك تعب البدن، فالإنسان يحرك بدنه من مكان إلى مكان؛ لأنه يريد إراحة نفسه من الألم الذي هو إدراك تعب البدن هذا.

فاعلية الفاعل العلمي عين ذاته ٢١٣

ولكن يبدو أنّ التعب من عوارض النفس، يعرضها بواسطة البدن، فتحرك البدن لإزاحته.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «الفاعل إنّما يريد به ما هو أثر من آثاره». أي: يريد السافل، وهو هنا ما يترتب على الفعل من الغاية.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «فالإرادة بالحقيقة متعلّقة بنفس الفاعل بالذات». الإرادة هنا ليست بمعنى العزم والإجماع، لأنّها لا تتعلّق إلّا بالأفعال الاختيارية. وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «لابدّ من تفسير الإرادة هاهنا بالمحبّة؛ لوضوح أنّ الإرادة بمعناها المصطلح لا تتعلّق بالنفس»^(١).

• قوله **قُلَيْبٌ**: «يشاهد نفسه بما له من الاقتضاء والسببيّة للغاية». الاقتضاء والسببيّة هنا أعمّ من الطلب بمعنى الحبّ، ومن الإعداد؛ وذلك لأنّه في الفاعل المجرد عن المادّة ذاتاً وفعلاً حبّ وطلب، وفي الفاعل المتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق إعداد؛ لأنّ هذا النوع من الفاعل يعدّ نفسه بفعله لقبول الكمال من المبدأ الأعلى.

• قوله **قُلَيْبٌ**: «فهو مستكمل بها بالتبع». المراد بالتبع هنا هو بالعرض. وكذا ما يأتي بعد أسطر. والدليل على ذلك ما يلي:

الأوّل: إنّ المصنّف أشار في ذيل تنبيه هذا الفصل إلى ما ذكره هنا، حيث جعل ما بالتبع مقابلاً لما بالحقيقة.

الثاني: إنّ الأمر المبين الخارج عن هويّة الشيء لا يكون كما لاه.

الثالث: ما نجده في كلام صدر المتألّهين **قُلَيْبٌ** في هذا المقام، حيث عطف قوله: «على سبيل التبعيّة» على قوله: «ما هو بالعرض»، حيث قال في الأسفار:

(١) تعلية على نهاية الحكمة، الشيخ مصباح اليزدي: ص ٢٦٤، رقم (٢٦٨).

«ما وجد كثيراً في كلامهم (من أن العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه، وإلاّ لزم كونه مستكماً بذلك السافل، لكون وجوده أولى له من عدمه، والعلّة لا تستكمل بالمعلول) لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه؛ إذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد، لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية. فلو أحبّ الواجب تعالى فعله وأراد له لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده، لا يلزم من إيجابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيراً له تعالى، بل بهجته إنّما هي بما هو محبوبة بالذات، وهو ذاته المتعالية التي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله... والغرض أن محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه، فالمحسوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته، كما أنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان»^(١).

• قوله **فَدَيَّرَ**: «فإنّما هي غاية مرادة بالتبع». المراد من ما بالتبع هو ما بالعرض. وهو قيد لمجموع قوله **فَدَيَّرَ**: «غاية مرادة» من الموصوف والوصف. ولو جعل قيداً لكلّ منهما لوجب أن يستعمل إمّا في معنيين، فإنّ غاية الفعل غاية بالعرض للفاعل ومراد بالتبع له، أو يستعمل في الجامع المشترك بين ما بالتبع وما بالعرض، بأن يكون بالتبع بمعنى بالواسطة ويراد بالواسطة ما هو أعمّ من الوساطة في الثبوت والواسطة في العروض.

• قوله **فَدَيَّرَ**: «إن كان مجرداً عن المادّة مطلقاً». أي: ذاتاً وفعلاً، كالعقول وكالواجب تعالى.

• قوله **فَدَيَّرَ**: «من غير أن يكون كمالاً بعد النقص». أي: من غير أن يكون استكماً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٦٤.

الاتجاهات في غاية الواجب تعالى في أفعاله

- الأول: اتجاه الأشاعرة ومناقشة المصنّف لهم
- الثاني: اتجاه المعتزلة ومناقشة المصنّف لهم
- المبني الحقّ في غاية الواجب تعالى
- أي حيثيّة في الواجب جعلت غاية
- ♦ القول الأول: حيثيّة العلم بالنظام الأحسن
- ♦ القول الثاني: حيثيّة الحبّ والابتهاج
- الله تعالى غاية الغايات
- تعليق على النصّ
- خلاصة الفصل الحادي عشر
- بحث تفصيلي في العلة الغائيّة
- ♦ النظرية الأولى: اختصاص العلة الغائيّة بالفاعل الذي له حركة إرادية
- ♦ النظرية الثانية: أنّ العلة الغائيّة تحكم كلّ فاعل

تنبيه: ذهب قومٌ من المتكلمين إلى أنَّ الواجبَ (تعالى) لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو معنى قولهم: «إنَّ أفعالَ الله لا تُعَلَّلُ بالأغراض». وذهب آخرونَ منهم إلى أنَّ له (تعالى) في أفعاله غاياتٍ ومصالحَ عائدةً إلى غيره وينتفعُ بها خلقُه.

ويردُّ الأوَّلُ ما تقدَّم أنَّ فعلَ الفاعل لا يخلو من أن يكونَ خيراً مطلوباً له بالذات أو منتهياً إلى خيرٍ مطلوبٍ بالذات، وليس من لوازم وجودِ الغايةِ حاجةُ الفاعل إليها، لجواز كونها عينَ الفاعل - كما تقدَّم -. ويردُّ الثاني: أنَّه وإن لم يستلزم حاجته (تعالى) إلى غيره واستكمالهِ بالغاياتِ المترتبةِ على أفعاله وانتفاعه بها، لكن يبقى عليه لزومُ إرادةِ العاليِ للسافل وطلبِ الأشرَفِ للأخسَّس. فلو كانت غايته - التي دعتُه إلى الفعل وتوقَّفَ عليها فعلُه، بل فاعليته - هي التي تترتَّبُ على الفعل من الخيرِ والمصلحةِ لكان لغيره شيءٌ من التأثير فيه، وهو فاعلٌ أوَّلُ تامُّ الفاعليةِ، لا يتوقَّفُ في فاعليته على شيء. بل الحقُّ - كما تقدَّم - أنَّ الفاعل بما هو فاعلٌ لا غاية لفعله بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثُه نحو الفعل إلا نفسه، وما يترتَّبُ على الفعل من الغاية غايةٌ بالتبع، وهو (تعالى) فاعلٌ تامُّ الفاعليةِ وعلةٌ أوَّلَى، إليها تنتهي كُلُّ علةٍ، فذاته (تعالى) بما أنَّه عينُ العلمِ بنظام الخير غايةٌ لذاته الفاعلة لكلِّ خيرٍ سواه، والمبدأ لكلِّ كمالٍ غيره.

ولا يناقض قولنا: «إنَّ فاعليةَ الفاعلِ تتوقَّفُ على العلةِ الغائيةِ»

الظاهر في المغايرة بين المتوقّف والمتوقّف عليه، قولنا: «إنّ غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية». فالمراد بالتوقّف والاقتضاء في هذا المقام المعنى الأعمّ الذي هو عدم الانفكاك. فهو - كما أشار إليه صدر المتألمين - من المساحات الكلاميّة التي يُعتمدُ فيها على فهم المتدرّب في العلوم، كقولهم في تفسير الواجب بالذات: «إنّه الأمر الذي يقتضي لذاته الوجود. وإنّه موجودٌ واجبٌ لذاته» الظاهر في كون الذات علّة لوجوده ووجوده عينه.

وبالجملة: فعلمه (تعالى) في ذاته بنظام الخير غايةً لفاعليّته التي هي عين الذات، بل الإمعان في البحث يعطي أنّه (تعالى) غاية الغايات. فقد عرفت أنّ وجود كلّ معلول - بما أنّه معلول - رابطٌ بالنسبة إلى علّته لا يستقلّ دونها. ومن المعلوم أنّ التوقّف لا يتمّ معناه دون أن يتعلّق بمتوقّف عليه لنفسه، وإلاّ لتسلسل. وكذا الطلب والقصد والإرادة والتوجّه وأمثالها لا تتحقّق بمعناها إلاّ بالانتهاء إلى مطلوبٍ لنفسه ومقصودٍ لنفسه ومرادٍ لنفسه ومتوجّهٍ إليه لنفسه. وإذا كان (تعالى) هو العلة الأولى التي إليها ينتهي وجود ما سواه، فهو استقلال كلّ مستقلٍّ وعماد كلّ معتمد، فلا يطلب طالب ولا يريد مريد إلاّ إياه، ولا يتوجّه متوجّه إلاّ إليه بلا واسطة أو معها، فهو (تعالى) غاية كلّ ذي غاية.

الشرح

في هذا التنبيه يشير المصنّف إلى ما ذهب إليه متكلمو العامّة - الأشاعرة والمعتزلة - في غاية الواجب تعالى في أفعاله، حيث انقسموا إلى اتجاهين:

الاتّجاه الأوّل: اتّجاه الأشاعرة

فقد ذهبوا إلى القول بأنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض والغايات، فالله تعالى يفعل لا لغرض وغاية.

واستدلّوا على ذلك بأنّ كلّ فاعل لغرض وقصد وغاية، فهو محتاج إلى غرضه ومقصوده، وكلّ محتاج فهو مستكمل بغرضه، وحيث إنّ الله تعالى كامل ويستحيل عليه النقصان، إذن فلا يوجد لأفعاله غرض.

قال المحقّق الكاشاني في أصول المعارف: «الذي يفعل لغاية يكون غير تامّ من وجهين، الأوّل: من حيث أنّه يقصد به وجود تلك الغاية، فلا بدّ أن يكون وجودها أولى به وأليق، وإلاّ لم يكن غاية له أصلاً، فيكون مستكملاً بذلك الوجود ومستفيداً منه تلك الأولوية. الثاني: من حيث أنّه يُتمّ بهائيّة تلك الغاية فاعليّته، فيكون هو ناقصاً في فاعليّته. ولما كان تعالى تامّاً بذاته لا يتطرّق إليه نقصان أصلاً، فإذن لا غاية لفعله، بل هو فاعل بذاته»^(١).

وقال الأيجي «لنا - بعدما بيّنا من أنّه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء - وجهان:

(١) أصول المعارف: ص ١١٣.

٢٢٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال.

فإن قيل: لا نسلم الملازمة؛ لأنّ الغرض لا يكون عائداً إلى غيره، فليس كلّ من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه؟

قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام، وإلّا لم يصلح أن يكون غرضاً له. كيف وإنّا نعلم أنّ خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة.

وثانيهما: إنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً للفعل وبتوسّطه؛ إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيّناه، فلا يكون شيء من الكائنات إلّا فعلاً له لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلّا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض، وأيضاً فلا بدّ من الانتهاء إلى ما هو الغرض^(١).

مناقشة المصنّف للأشاعرة

تقدّم فيما سبق أنّه يستحيل أن يصدر فعل من فاعل من دون غاية، ففعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات، سواء كان الفاعل مجرداً تامّاً أم متعلّقاً بالمادّة.

ومن الواضح أنّ وجود الغاية للفاعل لا يستلزم كون الفاعل محتاجاً؛ لما تقدّم من أنّ غاية الواجب تعالى عين ذاته، وهو تعالى يحبّ ذاته وكمالات ذاته، وحبّه لذاته مستلزم لحب آثار ذاته والأفعال الصادرة من ذاته.

ومن هنا يتّضح الجواب عن سبب خلق الله تعالى لهذا العالم، وهو: أنّ

(١) المواقف الأيحي: ج ٣، ص ٢٩٥.

حبّه تعالى لذاته يستلزم حبّه لآثار ذاته بالعرض^(١).
 بعبارة أخرى: إنّ فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون نفسه هو الغاية أو
 يكون منتهياً إلى غاية.

والأوّل: فيما إذا كان الفعل من الجواهر المجردة، فهي لتامها مرادة
 لنفسها، ويكون الفعل والغاية هناك بمعنى واحد، أي الفعل بمعنى الحقيقة -
 لا الرقيقة - في مرتبة وجود الفاعل غاية لنفسه التي هي الرقيقة.
 والثاني: فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيّة أو الجوهريّة،
 فتكون الحركة مطلوبة لأجل الفعلية التي تحصل بها، والفعلية هي الغاية وهي
 المطلوبة بالذات.

الاتّجاه الثاني: اتّجاه المعتزلة

حيث قالوا: إنّ أفعال الله تعالى لها غايات ومصالح، لكنّها لا ترجع إليه
 تعالى، وإنّما ترجع إلى مخلوقاته^(٢).
 واستدلّوا على ذلك: بأنّ صدور الفعل من الفاعل الحكيم من دون غاية
 وغرض يكون عبثاً، والعبث قبيح والقيح لا يصدر من الله تعالى.
 ولذا لا يمكن أن يصدر من الله تعالى فعل غير معلّل بالأغراض، لكنّهم
 قالوا بأنّ هذه الغايات والأغراض لا ترجع إليه تعالى، وإنّما ترجع فائدتها إلى
 الفعل، أي ترجع إلى مخلوقاته تعالى.

فإنّهم من جهة حفظوا المبنى العقلي، وهو: أنّ أفعاله تعالى معلّلة
 بالأغراض، ولا يصدر منه القبيح، ومن جهة أخرى تخلّصوا من إشكال
 الأشاعرة القائل بأنّ الغرض يستحيل أن يرجع إلى الله تعالى، لأنّه كامل، ولو

(١) سيأتي في البحوث التفصيليّة مزيد توضيح للغاية من خلق الله تعالى للعالم.

(٢) انظر كشف المراد ص ٣٠٦.

٢٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

رجع الغرض إليه تعالى للزم أن يكون ناقصاً وهو محال، فالله تعالى لا يستكمل بفعله، لذا قال المعتزلة بأنّ فائدة أفعاله ترجع إلى مخلوقاته.

وهذا ما اختاره المحقق الطوسي في التجريد حيث قال: «المسألة الرابعة في أنّه يفعل لغرض... ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه»^(١).

واختار هذا القول أيضاً العلامة الحليّ في كشف المراد، حيث قال: «أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنّه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً غير فائدة، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض فإنّ عبث والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتجّ المخالف بأنّ كلّ فاعل لغرض وقصد فإنّ ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان.

والجواب: النقص إنّما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أمّا إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا، كما نقول: إنّّه تعالى يخلق العالم لنفعهم»^(٢).

مناقشة المصنّف للمعتزلة

ناقش العلامة هذه المقولة بأنّ إرجاع الغاية إلى غيره تعالى، وإن لم يستلزم ما ذكره الأشعري من أنّ الغاية إذا كانت راجعة إلى الله تعالى، يلزم أن يكون سبحانه مستكماً بفعله، إلّا أنّ مقولة المعتزلة يلزم منها محذور آخر.

بيان ذلك: أنّ الغرض لو كان يرجع إلى فعله تعالى ومخلوقاته، سوف ينبثق هذا السؤال، وهو: أنّ هذا الغرض - وهو رجوع الفائدة والنفع إلى الخلق - لو فرضنا أنّه لم يوجد خلق، فالله تعالى هل يكون فاعلاً بالقوّة أم بالفعل؟

(١) كشف المراد، المحقق الطوسي، تحقيق الشيخ حسن زاده ص ٤٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

في العلة الغائية وإثباتها ٢٢٣

من الواضح أنه لو لم يتحقق هذا الغرض لكان الله تعالى فاعلاً بالقوة وليس فاعلاً بالفعل؛ لأنّ الذي يخرج من كونه فاعلاً بالقوة إلى صيرورته فاعلاً بالفعل هو ترتّب المنفعة على الفعل، ولو لم ترتّب المنفعة على الفعل لما كان فاعلاً بالفعل. وهذا يعني أنّ فاعليّة الله تعالى متوقّفة على ما يترتّب على الفعل من منفعة.

ومن الواضح أنّ ما يترتّب على الفعل من منفعة يكون سافلاً وجوذاً، وهذا يستلزم أن تكون فاعليّة الفاعل العالي (وهو الله تعالى) متوقّفة على السافل، وهو مستحيل كما تقدّم.

المبنى الحقّ في غاية الواجب تعالى

المبنى الحقّ في المسألة هو أنّ الله تعالى له غاية في أفعاله وهي ذاته تعالى، أمّا ما يرجع من فائدة هذه الغاية على المخلوقات فهي مرادة بالعرض لا بالذات. وهذه الحقيقة ليست مختصة به تعالى وإنّما في جميع الموجودات المجردة تجرّداً تامّاً، فإنّ غايتها ذاتها، أمّا ما يصدر منها من فعل وغاية مترتبة على الفعل فتكون غاية بالعرض.

والحاصل أنّ نظريّة الحكماء تتلخّص في أمرين:

١. إنّ أفعاله سبحانه غير متّصفة بالعبث واللغو، وإنّ هنا مصالح وحكماً ترتّب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النظام.

٢. إذا لوحظ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكانى جملة واحدة، والغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكانى، وليس شيئاً وراءه، وعند ذاك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنّما الغرض نفس ذاته، لئلا يكون ناقص الفاعليّة، لأنّ الحاجة إلى

٢٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

شيء خارج عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعلية، والمفروض أنه سبحانه تام في فاعليته، غني في ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته.

أيّ حيثية في الواجب جعلت غاية؟

وقع البحث بين الأعلام في أن الواجب تعالى لما كانت غايته هي ذاته، ولا غاية له أولاً وبالذات إلا ذاته، لكن السؤال هو أيّ حيثية في الفاعل - الواجب تعالى - جعلت غاية؟ اختلف الأعلام إلى قولين:

القول الأول: حيثية العلم بالنظام الأحسن

ذهب البعض إلى أن حيثية التي بها صار الفاعل - الواجب تعالى - غاية هي حيثية العلم بالنظام الأحسن، فهذه حيثية جعلت منه غاية للإيجاد، بمعنى أنه لو لا علمه بالنظام الأحسن لما كان فاعلاً بالفعل، ولما وجد الفعل. وبما أن حيثية علمه بالنظام الأحسن هي عين ذاته، فتكون فاعليته عين ذاته، وغايته عين فاعليته، وهذا ما يشير إليه المصنّف في المتن بقوله: «لا غاية لفعله بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة. ممّا هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه... فذاته تعالى - بما أنه عين العلم بنظام الخير - غاية لذاته الفاعلة لكل خير سواه...».

وهذا ما ذكره صدر المتألمين بقوله: «وأما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير»^(١).

إذن الذي يدعوه إلى إفادة الخير هو علمه بالنظام الأحسن.

وقال الشيخ في التعليقات: «لو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٣.

على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته، الذي هو الكمال.

فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغاية والغرض. كذلك لو عرفنا مثلاً الكمال في بناء نبيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال، كان الغرض ذلك الكمال. فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل، كان الفاعل والغرض واحداً^(١).

القول الثاني: حيثية الحب والابتهاج

وهو ما ذهب إليه المحققون من الحكماء، حيث قالوا: إننا لا نقبل أن تكون حيثية العلم هي الغاية، وإنما الغاية هي حيثية الحب والابتهاج، وهي المعبر عنها بالإرادة الذاتية؛ فحبه تعالى لذاته هو الذي يترشح منه حبه لآثاره ويكون هو المنشأ لإيجاد الفعل، قال الشيخ مصباح اليزدي في حواشيه على نهاية الحكمة: «المسألة الثالثة: في العلة الغائية لأفعال الله تعالى. قد عرفت أن العلة الغائية لفعل الفاعل المختار في الحقيقة هو حب الفاعل، فإذا ثبت أن للواجب تعالى حباً وابتهاجاً بذاته لذاته، وأن حب الشيء يستلزم ذاتاً حباً لوازمه وآثاره، صح أن يعتبر حبه تعالى لذاته بالأصالة ولآثاره بالتبع مقتضياً لأفعاله، فصح إطلاق العلة الغائية على حبه الذي هو عين ذاته، ويلزم اتحاد العلة الفاعلية والعلة الغائية فيه سبحانه، ويجري ذلك في جميع المجردات التامة. وأتباع المشائين جعلوا علمه بنظام الخير هو الغاية، وقد عرفت أن العلم بما أنه علم لا يكون مقتضياً للفعل، واتحاد العلم بذاته سبحانه لا يوجب جعل حيثية العلم هو الغاية، وإلا فليكن القدرة أو الحياة غاية!»^(٢).

(١) التعليقات: ص ١٨.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٥٨)، ص ٢٦١.

إن قيل: إن قولكم إن فاعلية الفاعل تتوقف على العلة الغائية، يناقض قولكم إن غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية؛ وذلك لأن لازم التوقف هو وجود مغايرة بين المتوقف والمتوقف عليه، أي وجود اثنيّة؛ لأنّه إن لم يكونا متغايرين لزم توقف الشيء على نفسه، وهو محال، ومن الواضح أنّ التغاير ينافي العينية بين الذات الواجبة مع غايتها؟

الجواب: إنّ المقصود من التوقف والاقتضاء في المقام ليس هو العلية والتأثير والتأثر الحقيقي، لكي يستلزم تقدّم المتوقف عليه والمقتضي على المتوقف والمقتضى، وإنّما المقصود من التوقف والاقتضاء هو بمعنى عدم انفكاك المتوقف والمتوقف عليه بحسب الوجود الخارجي، وإن كان بحسب التحليل العقلي والواقع النفس أمري أحدهما متوقفاً والآخر متوقفاً عليه، فحينما نقول: إن فاعلية الفاعل تتوقف على العلة الغائية، أو قولنا: إنّ العلة الغائية مقتضي لفاعلية الفاعل، يعنى أنّ فاعلية الفاعل لا تنفك عن العلة الغائية، وأن أحدهما عين الأخرى خارجاً. نعم، بحسب التحليل العقلي والنفس أمري يمكن أن يكون أحدهما متوقفاً على الآخر.

وإلى هذا أشار صدر المتأهّلين بأنّ التعبير بالتوقف من المسامحات الكلاميّة التي يعتمد فيها على فهم المتدرب، حيث قال: «هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فإنهم كثيراً ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعمّ منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك؛ اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم. كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على أنّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية في الحقيقة؛ فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها. أليس لو فرضنا الغاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وغاية؟ فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمّدة أو ثناء أو إيصال

نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس، وأمّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولاً فهو ممّا ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان^(١).

وهذا من قبيل قولهم: إنّ واجب الوجود هو الأمر الذي يقتضي الوجوب لذاته، فإنّ اقتضاء الواجب الوجود لذاته لا يعني أنّ وجود الله تعالى معلول وله علة وهي ذاته، إذ لو كان هذا هو مرادهم للزم تقدّم الشيء على نفسه، وإنّما مرادهم هو أنّ مقتضى ذاته لا يحتاج إلى علة من الخارج.

وهذا من قبيل جواب الشخص الذي يُسأل: بإذن من دخلت؟ فيقول: بإذن نفسي، بمعنى إنّني لا أحتاج إلى إذن، وليس أنّه أحتاج إلى الإذن، ونفسه أذنت له. وعليه فمعنى أنّ وجود الواجب هو مقتضى ذاته، ليس بمعنى أنّ هناك مقتضياً ومقتضى، بل المراد أنّه موجود بنفسه من غير احتياج إلى فاعل أو قابل.

الله تعالى غاية الغايات

فيما سبق ثبت أنّ لكلّ فاعل غاية في فعله، وثبت أيضاً أنّ غاية الفاعل ذاته، فغاية الواجب تعالى في نفسه ذاته.

وفي المقام يريد المصنّف أن يثبت أنّ غاية الغايات والمخلوقات هي الله تعالى. وقبل البرهان على ذلك لابدّ أن نستذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ كلّ معلول، فهو وجود رابط بالنسبة إلى علّته، ولا يوجد له أيّ استقلال مقابل علّته، كما تقدّم.

المقدّمة الثانية: أنّ التوقّف لا يكون له معنى حقيقي وواقعي إلا إذا انتهى إلى متوقّف قائم بنفسه، وإلا للزم التسلسل في العلل الفاعليّة. كما تقدّم في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٢.

استحالة التسلسل في العلل الفاعليّة.

وإذا تبين ذلك نقول إنّ البرهان على استحالة التسلسل في العلل الغائيّة، وأنّه لا بدّ أن تنتهي الغايات إلى غاية ما بعدها غاية هو عين ما تقدّم في استحالة التسلسل في العلل الفاعليّة.

بيان أنّ غاية وقصد وإرادة الفاعل في فعله هو نفسه، وغايته هو ذاته، أمّا الفعل فهو مقصود بالعرض.

وحيث إنّ ذات الفاعل ممكنة معلولة فهي أيضاً مقصودة بالعرض - وإن كانت بالنسبة إلى معلولها مقصودة بالذات - وفاعلها مقصود بالذات، وهكذا حتّى ينتهي إلى فاعل ليس في ذاته معلولاً لشيء ويكون مقصوداً بالذات على الإطلاق، وهو الواجب تعالى، وإلاّ للزم التسلسل، أو لم يتحقّق قصد وإرادة أصلاً.

فالإنسان له غاية في فعله، وغايته بالذات هو نفسه وذاته الفاعلة، وحيث إنّ هذه الذات الإنسانيّة الفاعلة ممكنة معلولة في نفسها، فهي بالحقيقة فعل مقصود بالعرض - وإن كانت بالنسبة إلى معلولها مقصودة بالذات - والمقصود بالذات هو مفيض الوجود، ومفيض الوجود له غاية وهي ذاته، فإن كان ممكناً لا بدّ أن تكون غايته المفيضة تنتهي إلى الواجب تعالى، فالكلّ موجود لأجله، وهو الغاية القصوى التي تنتهي إليها الغايات؛ لاستحالة التسلسل، لأنّه تعالى فاعل الفواعل وغاية الغايات، فيكون الأوّل والآخر.

قال العلامة في حاشيته على الأسفار في برهان انتهاء الغايات إلى الواجب تعالى: «أنّ الشيء لا يكون مقصوداً إلاّ لاستقلاله. ومن المبرهن عليه: أنّ وجودات الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالى، ونسب وجود به من حيث هي موجودة، فالواجب هو المقصود الحقيقي بها»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٧٧، تعليقة رقم (١).

وقال السهروردي: «ويجب عليك أن تعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود، ليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات، وإن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة - في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها - به من جهة ما يكون على كمال لائق بها، وإن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية والعنصرية كمالاً ما وعشقا إلى ذلك الكمال، وإن تصور فقد ذلك الكمال»^(١).

وقال صدر المتألهين في الأسفار: «تبين أن الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الأقصى، فليعلم أن هاهنا غايات آخر وهمية، كما أشرنا إليه، زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لبس وعماية، من غير بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف مع ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة، ولا الله مولاهم وسيدهم، وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي الشيطان من الطواغيت. فإن شئت سمهم: عبدة الهوى، وإن شئت سمهم: عبدة الطاغوت، فقد نزل بكل ذلك القرآن. فمن تولّى الله وأحب لقاءه، وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي، تولاهم وهو يتولّى الصالحين. ومن تعدّى ذلك وطغى وتولّى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى طاغوت، فتشخص لكل معبوده ووجه إليه، كما في قوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الفرقان: ٤٣) وإنك لتعلم أن النظمات الوهميّة والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى»^(٢).

(١) مجموعة مصنفات شيخ إشراق (بالفارسية): ج ١، ص ٤٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٨٥.

٢٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وفي «المبدأ والمعاد» قال: «وَمَا يَجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَعْتَقِدَ: أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى كَمَا أَنَّهُ غَايَةٌ لِلْأَشْيَاءِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ، فَهُوَ غَايَةٌ بِمَعْنَى: أَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ طَالِبَةٌ لِكَمَالَاتِهَا وَمُتَشَبِّهَةٌ بِهِ فِي تَحْصِيلِ ذَلِكَ الْكَمَالِ بِحَسَبِ مَا يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّهَا لَهَا وَشَوْقٌ إِلَيْهِ، إِرَادِيًّا كَانَ أَوْ طَبِيعِيًّا.

وَالْحُكَمَاءُ الْإِلَهِيُّونَ حَكَمُوا بِسِرِّيَانِ الْعَشْقِ وَالشَّعُورِ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى تَفَاوُتِ طَبَقَاتِهِمْ، ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (البقرة: ١٤٨) يَحْنُ إِلَيْهَا وَيَقْتَبِسُ بِنَارِ الشَّوْقِ نُورَ الْوُصُولِ لَدَيْهَا. وَإِلَيْهِ أَشِيرُ بِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا إِيَّاسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ١٤٤).

وَقَدْ صَرَّحَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ فِي عِدَّةِ مَوَاضِعٍ مِنَ التَّعْلِيقَاتِ بِأَنَّ الْقُوَى الْأَرْضِيَّةَ - كَالنَّفُوسِ الْفَلَائِكِيَّةَ وَغَيْرَهَا - لَا تَحْرُكُ الْمَادَّةَ لِتَحْصِيلِ مَا تَحْتَثُّهَا مِنَ الْمَزَاجِ وَغَيْرِهِ، وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ مِنَ التَّوَابِعِ اللَّازِمَةِ، بَلِ الْغَايَةِ فِي تَحْرِيكَاتِهَا كَوْنُهَا عَلَى أَفْضَلِ مَا يُمْكِنُ لَهَا لِیَحْصَلَ لَهَا التَّشَبُّهُ بِمَا فَوْقَهَا، كَمَا فِي تَحْرِيكَاتِ نَفُوسِ الْأَفْلَاقِ أَجْرَامِهَا، بَلَا تَفَاوُتَ.

فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ غَايَةَ جَمِيعِ الْمَحْرَّكَاتِ مِنَ الْقُوَى الْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ فِي تَحْرِيكَاتِهَا لَمَّا دَوَّنَهَا اسْتِكْمَالُهَا بِمَا فَوْقَهَا وَتَشَبُّهُهَا بِهِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ سِلْسَلَةُ التَّشَبُّهَاتِ وَالِاسْتِكْمَالَاتِ إِلَى الْغَايَةِ الْأَخِيرَةِ وَالْخَيْرِ الْأَقْصَى الَّذِي يَسْكُنُ عِنْدَهُ السَّلَاقُ وَتَطْمَئِنُّ بِهِ الْقُلُوبُ، وَهُوَ الْوَاجِبُ جَلَّ مَجْدُهُ، فَيَكُونُ غَايَةَ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا. وَبِهَذَا يَعْلَمُ حَقِيقَةُ كَلَامِهِمْ: لَوْلَا عَشْقُ الْعَالِي لَانْطَمَسَ السَّافِلُ^(١).

تعليق على النصّ

• قَوْلُهُ قُلُوبٌ: «ذَهَبَ قَوْمٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ». وَهُمْ الْأَشَاعِرَةُ^(٢).

(١) المبدأ والمعاد: ص ١٣٧.

(٢) كما في كشف المراد ص ٣٠٦، ومفتاح الباب لأبي الفتوح بن مخدوم الخادم الحسيني

- قوله **فُلَيْسَ**: «ذهب آخرون منهم». وهم المعتزلة^(١).
- قوله **فُلَيْسَ**: «ما تقدّم». في أوّل هذا الفصل.
- قوله **فُلَيْسَ**: «هي التي تترتب على الفعل من الخير والمصلحة».
- الضمير (هي) يرجع إلى (غايته) وهو إمّا مبتدأ وما بعده خبره، والجملة خبر (كانت) أو هو ضمير فصل وما بعده خبر (كانت).
- قوله **فُلَيْسَ**: «هو فاعل أوّل».
- ذكر الأوليّة للدلالة على أنّه لا يعقل توقّفه في فاعليّته على غيره، لأنّه لما كان فاعلاً أوّل، لم يكن هناك شيء سواه حتّى يمكن توقّف فاعليّته عليه.
- قوله **فُلَيْسَ**: «بل الحقّ - كما تقدّم - أنّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله بالحقيقة إلّا ذاته». وهو ما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) وقوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»^(٢).
- قوله **فُلَيْسَ**: «ما يترتب على الفعل من الغاية غاية بالتبع».
- تقدّم فيما سبق: أنّ المراد بالتبع في المقام هو بالعرض، والشاهد على ذلك: هو حصر الغاية الحقيقية في ذات الفاعل في قوله **فُلَيْسَ**: «لا غاية لفعله بالحقيقة إلّا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة».
- قوله **فُلَيْسَ**: «فداته تعالى، بما أنّه عين العلم بنظام الخير، غاية لذاته».

العربشاهي المتوفى سنة ٩٧٦هـ، طبع مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة الرضويّة المقدّسة بمشهد، ١٣٧٢هـ ش، وكذا في النافع يوم الحشر للسيوري: ص ٢٩، وشرح المقاصد: ج ٢، ص ١٥٦؛ المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٤٢؛ وغيرهم....

(١) وذهب إليه الطوسي في التجريد، والعلامة في كشف المراد: ص ٣٠٦؛ والنافع: ص ٢٩.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٤، ص ١٩٩.

لما كانت الغاية هي المطلوبة والمحجوبة والمرادة بالذات، وكانت الإرادة عندهم عبارة عن العلم بالنظام الأحسن، أعني نظام الخير، وكانت الغاية عين ذات الفاعل، جعلوا غايته تعالى في أفعاله العلم بنظام الخير، الذي هو عين ذاته تعالى. وأورد عليه الشيخ الفيّاضي بالقول: «إنّ الغاية وإن كانت عبارة عما تعلّق به الإرادة بالذات، إلّا أنّ الإرادة هاهنا ليست بالمعنى المبحوث عنه في صفاته تعالى، لأنّ الإرادة بذلك المعنى لا تتعلّق إلّا بالفعل الاختياري، دون الذوات والأعيان. وإنّما الإرادة في المقام بمعنى الحبّ، كما يدلّ عليه إردافه بها في كثير من المواضع.

فكان عليه أن يقول: فذاته تعالى بما أنّه عين الحبّ بنظام الخير غاية لذاته، سيّما أنّه ينكر عليهم القول بالإرادة الذاتية وتفسيرها بالعلم أشدّ الإنكار، كما سيأتي في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة»^(١).

• قوله فَرَسَّ: «كقولهم في تفسير الواجب بالذات أنّه الأمر الذي يقتضي لذاته الوجود... ووجوده عينه».

الواو للحال، أي: والحال أنّ وجوده عينه، ولا يمكن أن يكون الشيء علة لنفسه؛ لاستلزامه توقّف الشيء وتقدّمه على نفسه، وهو محال.

• قوله فَرَسَّ: «وكذا الطلب والقصد والإرادة والتوجّه وأمثالها».

المراد من أمثالها: من قبيل الحبّ.

• قوله فَرَسَّ: «فهو استقلال كلّ مستقلّ، وعماد كلّ معتمد».

الأوّل إشارة إلى كونه تعالى مبدأ المبادئ، والثاني إشارة إلى كونه تعالى غاية الغايات.

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ الفيّاضي: ص ٧١٧.

خلاصة الفصل الحادي عشر

- عرّف المصنّف العلة الغائية بأنّها الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله.
- استدلّ على إثبات العلة الغائية على أساس وجود خروج من القوة إلى الفعل في عالم المادّة، فلو لم توجد غاية لما وجدت حركة، بل انقلبت الحركة إلى سكون.
- بين الغاية والحركة نسبة وارتباط موجود في الخارج، فكلّ حركة تنتهي إلى غاية معنيّة.
- لما ثبت أنّ بين كلّ حركة وغايتها ارتباط خاصّ موجود في الخارج، استنتج منه: أنّ هذا الارتباط يوجب نوعاً من الاتحاد بينهما، والمراد من الاتحاد هو: أنّ الوجود واحد متصل سيّال.
- إنّ الغاية ترتبط بالمحرّك وبالمتحرك أيضاً.
- المحرّك إذا كان طبيعياً كانت الحركة طبيعيّة، وغايتها ما ينتهي إليه الحركة، وإذا كان المحرّك فاعلاً علمياً، فالحركة مرادة لأجل الغاية، لكنّ الغاية مرادة لنفسها، نعم قد يلتبس الأمر على الفاعل العلمي، فيتخيّل أنّ لازم غاية الحركة أو ما يقارن لازم الحركة - وهو منتهى الحركة - هو المقصود بالذات.
- غاية الواجب تعالى هي ذاته، لأنّ الله تعالى يحبّ ذاته، وحيث إنّ ذاته كلّ الأشياء، فينتج: أنّ الله يحبّ كلّ شيء ومريد لكلّ شيء، وأنّ ذاته هي المرادة بالذات، أمّا حبّه لآثار ذاته فهو حبّ بتبع حبّه لذاته.
- الغاية قد تتحد مع الفاعل كما في المجردات، وأخرى لا تتحد الغاية مع

٢٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الفاعل، بل قد تختلف كما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية أو من قبيل الجواهر التي لها نوع تعلق بالمادة.

• الغاية تتقدم بوجودها العلمي في الفاعل العلمي.

إشكالية أن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، أجب المصنف عنها بأن هذه المقولة فيها مساحة من وجهين:

الوجه الأول: في الفواعل العلمية، إذ لا يعقل أن تكون الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، لأن الفاعل العلمي على قسمين.

القسم الأول: الفاعل العلمي الذي تكون غايته مترتبة على فعله، أي: متأخرة عن فعله.

القسم الثاني: الفاعل العلمي الذي تكون الغاية عين الفعل، فيستحيل أن تكون الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل؛ لأن الغاية في هذا القسم متأخرة عن وجود الفعل، والفعل متأخر عن الفاعل.

والقسم الثاني - وهو ما كانت الغاية عين الفعل - أيضاً يستحيل أن تكون الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، لأن الغاية في هذا القسم هي عين الفعل، والفعل عين الفاعل، فإذا كانت الغاية علة فاعلية للفاعل، يلزم تقدمها عليه. إن قلت: إن الغاية بوجودها الذهني هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل.

الجواب: إن الوجود الذهني أضعف من الوجود الخارجي.

الوجه الثاني: إن هذه المقولة مطلقة وشاملة للفواعل غير العلمية، وهو غير صحيح.

• الغاية شرط متمم لفاعلية الفواعل العلمية.

• قولنا بأن الغاية ترجع إلى غير الفاعل والمادة، كمن يكرم يتيماً ليفرح...

إنما هو بالنظر البدوي، وأما بالنظر الدقيق فإن الغاية دائماً ترجع إلى الفاعل.

• أشكل بأنه بناء على أن غاية الفعل كمال للفاعل، يلزم استكمال العالي

في العلة الغائية وإثباتها ٢٣٥

وجوداً (وهو الفاعل والعلّة) بالسافل وجوداً (وهو المعلوم والفعل) وهو محال.

وأجاب المصنّف بأنّ مطلوبيّة الفعل ليست بالذات، بل بالعرض لأنّها من لوازم مطلوبيّة ذات الفاعل التامة.

• ذهب الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض والغايات، فالله تعالى يفعل لا لغرض وغاية.

• وأجاب المصنّف بأنّه يستحيل أن يصدر فعل من فاعل من دون غاية، ووجود الغاية للفاعل لا يستلزم كون الفاعل محتاجاً.

• ذهب المعتزلة إلى أنّ أفعال الله تعالى لها غايات ومصالح، لكنّها لا ترجع إليه تعالى، وإنّما ترجع إلى مخلوقاته .

وأجاب المصنّف بأنّ إرجاع الغاية إلى غيره تعالى، يلزم منها محذور آخر. وهو: لو فرضنا عدم وجود خلق، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً بالقوّة وليس فاعلاً بالفعل؛ لأنّ الذي يخرج من كونه فاعلاً بالقوّة إلى صيرورته فاعلاً بالفعل هو ترتّب المنفعة على الفعل، ولو لم ترتّب المنفعة على الفعل لما كان فاعلاً بالفعل، وهذا يعني أنّ فاعليّة الله تعالى متوقّفة على ما يترتّب على الفعل من منفعة، فيلزم أن تكون فاعليّة الفاعل العالي (وهو الله تعالى) متوقّفة على السافل، وهو مستحيل.

• المبني الحقّ في المسألة هو: أنّ الله تعالى له غاية في أفعاله وهي ذاته تعالى، أمّا ما يرجع من فائدة هذه الغاية على المخلوقات فهي مرادة بالعرض لا بالذات.

بحث تفصيلي في العلة الغائية

في موضوع العلة الغائية توجد نظريتان أساسيتان:
النظرية الأولى: إنّ العلة الغائية تختصّ بالفاعل الذي له حركة إرادية وهو الإنسان والحيوان. أمّا سائر الأفعال في الكون فليس لها علة غائية.
النظرية الثانية: إنّ العلة الغائية تحكم كلّ فاعل وتسيطر على معلولات ومخلوقات العالم، كما ذكرها المصنّف في ثنایا البحث.

النظرية الأولى: اختصاص العلة الغائية بالفاعل الذي له حركة إرادية
حاصل هذه النظرية هو: أنّ العلة الغائية منحصرة بالفاعل الذي يفعل الفعل بإرادته كالإنسان والحيوان، أمّا سائر الأفعال في الكون فليس لها علة غائية.

بل الغائية حتّى في دائرة الوجود الإنساني، فهي محدودة بحدود الفعاليات الإرادية التي يمارسها الإنسان، أمّا ما هو خارج الفعاليات الاختيارية فلا غاية، كما هو الحال في عمليات الجهاز الهضمي والقلب والكبد والكلية وغيرها، لأنّها لا تحصل بإرادة. بل الغاية لا تحكم حتّى الأفعال الإرادية للإنسان بشكل كامل، حيث إنّ هناك أفعالاً إرادية تصدر من الإنسان بلا هدف، وهي ما يدخل تحت مصطلح (العبث)^(١).
وهذا ما ذكره الشيخ مصباح اليزدي^(٢)، بعد أن قام بتحليل للأفعال الاختيارية وأنّ الفعل الاختياري والإرادي - بالمعنى العام للإرادة والاختيار -

(١) كما سيأتي تفصيله في الفصل الثاني عشر.

(٢) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٠٨، بتصرّف يسير.

لا يتمّ من دون علم وشعور فاعله به، سواء كان ذلك العلم عين ذات فاعل كما هو في الفاعل بالتجليّ، أم كان العلم عين نفس الفعل كما في مورد الفاعل بالرضا، أم كان ذلك العلم من لوازم العلم بالذات كما قالوا به في مورد الفاعل بالعناية، أم كان العلم من العوارض المفارقة للذات كما يتحقّق في مجال الفاعل بالقصد.

ولا يوجد أيضاً فعل إراديّ واختيار ليس لفاعله أيّ لون من ألوان الحبّ والرضا والرغبة فيه. وهو يؤدّيّه بنفور واشمئزاز تامّين. وحتىّ الشخص الذي يتناول الدواء المرّ من دون رغبة فيه، أو يجعل نفسه تحت اختيار جرّاح ليتر عضواً فاسداً من جسمه، فإنّه لما كان يحبّ سلامة نفسه، ولا تحصل هذه السلامة إلّا عن طريق تناول الدواء المرّ أو قطع العضو الفاسد، فهو يرغب من هذه الجهة في تناول ذلك الدواء وبتر ذلك العضو من بدنه، رغبة تطفى على النفور من الطعم المرّ، والألم الناشئ من قطع العضو. نعم، يختلف حبّ الفعل والرغبة فيه باختلاف أنواع الفاعل، ويصدق عليه مفاهيم مختلفة.

ففي الفاعل بالتجليّ يصدق مفهوم «الحبّ» وأنّه ذلك الحبّ الذي هو في ذات الفاعل.

وفي الفاعل بالرضا يصدق عليه مفهوم «الرضا».

وفي الفاعل بالعناية يكون مفهوم الحبّ من لوازم حبّ الذات.

وفي الفاعل بالقصد يكون مفهوم الحبّ من قبيل الكيفيّات النفسانيّة والعوارض المفارقة للذات مثل «الشوق».

وأعمّ المفاهيم الذي يشمل جميع الموارد هو مفهوم «الحبّ» بمعناه العامّ. وملاكه إدراك الملازمة والكمال في المحبوب، ويمكن التعبير عن ذلك بـ«المطلوبيّة».

٢٣٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

ثم انتهى إلى أن قوام الفعل الاختياري هو بأن يعلم الفاعل بالفعل الملائم لذاته ثم يحبه ويريده لهذه الجهة، غاية الأمر أن الفاعل الاختياري يكون أحياناً واجداً لجميع كمالاته فيتعلق حبه بالفعل من جهة كونه أثراً من كمالاته، مثل المجردات التامة، وأحياناً يتعلق حبه بالكمال الذي يفقده وهو يقوم بالفعل من أجل الوصول إليه والظفر به، مثل النفوس الحيوانية والإنسانية التي تؤدي أفعالها الاختيارية للوصول إلى أمر يلائم ذواتها وهي تحصل على لذة وفائدة منه.

والفرق بين هذين القسمين هو: أن الحب لـ «الكمال الموجود» يكون منشأ لأداء الفعل في الفاعل الاختياري الواجد لجميع كمالاته، مضافاً إلى أن الكمال الموجود يكون علة لأداء الفعل وليس له أي لون من ألوان المعلولية بالنسبة إليه. بينما الحب لـ «الكمال المفقود» والشوق للظفر به يصح أن يكون منشأ للنشاط في المورد الثاني. ويحصل الكمال المفقود بواسطة الفعل، فيتصف حينئذ بلون من «المعلولية» بالنسبة إليه.

إلا أنه في الموردين يكون الكمال هو المطلوب والمحبوب بالأصالة، ويصبح الفعل مطلوباً ومحبوياً بالتبع.

المراد من الكمال المطلوب

والمقصود من الكمال هنا هو صفة وجودية تتلاءم مع ذات الفاعل، وهي أحياناً تصبح منشأ لأداء الفعل الاختياري، وأحياناً توجد نتيجة له. والكمال الذي يحصل نتيجة للقيام بالفعل الإرادي أحياناً يكون هو الكمال النهائي للفاعل أو مقدمة للوصول إليه، وفي هذه الصورة يسمى في اصطلاح الفلاسفة بـ «الخير الحقيقي»، وأحياناً يكون ملائماً لإحدى قوى الفاعل وإن كان مزاحماً لكمالاته الأخرى أو لكماله النهائي وينتهي بضرر للفاعل في المجموع، وفي هذه الصورة، يسمى بـ «الخير المظنون».

مثلاً: النتيجة الطبيعية التي تترتب على أكل الغذاء هي كمال للقوة النباتية المشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات، واللذة الحاصلة من ذلك كمال للقوة التي تدرك ذلك وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان، أمّا إذا كان تناول الطعام بنية صحيحة بحيث يكون المقصود منه كسب القوة لأداء الواجبات الإلهية فإنه يؤدي إلى الكمال الإنساني أيضاً، ويصبح في هذه الصورة وسيلة لكسب «الخير الحقيقي». وأمّا إذا كان للتذاذ الحيواني بشكل محض، ولا سيما إذا استفيد فيه من المأكولات المحرّمة، فإنه يؤدي إلى كمال لبعض قوى الشخص ولكنه يلحق الضرر بكماله النهائي، وفي النتيجة لا يحصل على الكمال الحقيقي للإنسان، ولهذا يسمّى بـ«الخير المظنون».

وفي ضمن ذلك اتضح التناسب بين كلمتي «الاختيار» و«الخير»، لأنّ كلّ فاعل مختار فهو يؤدي تلك الأفعال التي تتناسب مع كماله فحسب، ومن جملة ذلك الفاعل بالقصد فهو يقوم بعمله باعتباره وسيلة للوصول إلى كماله و(خير)، سواء كان خيراً حقيقياً أم خيراً متخيلاً. وسواء كان هذا الخير المفروض هو الحصول على لذة أم التخلص من ألم وعذاب^(١).

إنّ قيل: إنّ هذه القاعدة الكلية - وهي: أنّ الغاية ترجع إلى ذات الفاعل - ليست تامة؛ لما نجد من أنّ هناك أناساً محنّكين يقومون ببعض أعمالهم الاختيارية على الأقل من أجل خير الآخرين ولا يلتفتون فيها إطلاقاً إلى خير أنفسهم، وحتى أنّه في بعض الأحيان يضحّون بأرواحهم من أجل الآخرين. إذن: لا يمكن القول بشكل عام: أنّ كلّ فاعل بالقصد، فهو يؤدي عمله من أجل الوصول إلى كماله وخيره الذاتي!

والجواب على هذا الإشكال تقدّم في الشرح وقلنا: أنّ مثل هذه الأعمال

(١) انظر المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٠٩.

٢٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

التي تؤدّي نتيجة لـهياج العواطف أو بقصد الوصول إلى الثواب الأخروي والرضوان الإلهي، هي في النهاية تؤدّي إلى خير يعود على الفاعل، أي: إمّا أن تؤدّي إلى إشباع عواطفه، وإمّا أن يظفر بالمقامات المعنويّة والأخرويّة والرضوان الإلهي نتيجة لتلك التضحيات.

إذن: الدافع الأصيل للفاعل هو الوصول إلى كماله وخيره، والخدمة للآخرين هي في الحقيقة وسيلة لتحصيل الكمال. غاية الأمر: أنّ دوافع الإنسان تؤثر فيه أحياناً بصور واعية، وأخرى بصورة نصف واعية، وأحياناً بصور غير واعية. فمثلاً في الموارد التي يتركّز فيها التفات الإنسان - نتيجة لهياج العواطف - نحو منافع الآخرين ومصالحهم فإنّه لا يوجد لديه التفات واع لخيره وكمال، ولكنّه لا يعني أنّ هذا ليس له أيّ تأثير عليه. ودليل ذلك أنّه لو سئل: لماذا تقوم بهذه التضحية؟ لأجاب: لأنّ قلبي يحترق، أو لأنّ هذا الفعل فضيلة، وهو مقتضى الإنسانيّة، أو لأنّ له ثواباً ويؤدّي إلى الفوز برضا الله تعالى، إذن: الدافع الأصيل هو إشباع العاطفة أو الالتذاذ بخدمة الآخرين، أو الظفر بفضيلة وكمال إنسانيين أو الفوز بالثواب الأخروي ورضا الله والقرب منه، وإن كان الفاعل أثناء أداء الفعل ليس ملتفتاً بشكل واعٍ إلى هذا الدافع الباطني.

الفرق بين الغاية والعلّة الغائيّة

ذكروا أنّ هناك فرقاً بين الغاية والعلّة الغائيّة، حيث قالوا: «أتضح من خلال شرحنا للأفعال الاختيارية أنّ مثل هذه الأفعال علاوة على احتياجها للفاعل الذي يكون بنفسه علّتها الفاعليّة وأنّها متوقّفة على علمه وإرادته أيضاً، وفي الفاعل بالقصد يكون تصوّر النتيجة المترتبة على الفعل القصدي - أي اللذة والخير والفائدة والكمال الحاصلة منه - مفجّراً لرغبته للقيام بذلك الفعل، إذن: التصميم على أداء الفعل يتوقّف على الرغبة التي تتعلّق أصالة

بنتيجة الفعل، وبالتبع بنفس الفعل.

وحصول هذه الرغبة مشروط بتصوّر الفعل ونتيجته والتصديق بمطلوبية النتيجة، ولما كانت نتيجة الفعل مطلوبة بالأصالة (في مقابل نفس الفعل المطلوب بالتبع) فهي تسمّى بـ (الغاية)، والعلم والرغبة فيها تسمّى بـ (العلّة الغائية). وعلى هذا الأساس يتم إثبات علّة أخرى هي: (العلّة الغائية) لإنجاز الفعل الاختياري^(١).

وقال الشيخ الفيّاض: «يبدو أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه شيخنا المحقّق دام ظلّه، من الفرق بين الغاية والعلّة الغائية، وأنّ العلة للفاعل هي حبه لما يراه كما لاّ له، سواء كان كما لاّ حاصلاً قبل الفعل، فهو يفعل الفعل ويحبّه لكونه أثراً لذلك الكمال، أم كان ممّا يحصل بالفعل، فهو يفعل الفعل لأجل الوصول إليه، فالفعل في الصورتين مقصود بالتبع، والمقصود بالذات هو كمال الفاعل. ومنه يتبيّن: أنّ العلة الغائية مختصة بالفاعل العالم، وأمّا غيره فلا علة غائية له، وإن كان لفعله غاية ينتهي إليها فعله.

وأنّ الفاعل العلمي المستكمل بفعله، غايته هو الكمال الحاصل بسبب فعله، وعلّته الغائية هو حبه لذلك الكمال. وأنّ الفاعل العلمي غير المستكمل لا غاية له، وعلّته الغائية هو حبه للكمال الذي هو عين ذاته، ويكون الفعل أثراً له، فيحبّ الفعل بتبع حبه لذاته، ولأجل ذلك يفعله ويوجده»^(٢).

وفي ذيل هذا البحث ذكر الشيخ مصباح عدداً من التنبيهات، منها:
١. ليس من اللازم كون العلة الغائية مغايرة للعلّة الفاعلية وزائدة عليها، وإنّما هذه المغايرة والتعدّد تقتصر على الفاعل بالقصد الذي تكون فيه المبادئ

(١) المصدر السابق: ص ١١٢.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٧٠٢.

من علم ورغبة زائدة على ذاته. وأمّا في سائر أنواع الفاعل المختار فمن الممكن أن يكون العلم الإجمالي أو التفصيلي بالفعل والغاية، وكذا الحبّ الأصيل للغاية والحبّ التبعية والفرعي للفعل، يمكن أن يكونا عين ذات الفاعل أو من لوازمه، وكلّ ما يلزم وجوده في جميع أنواع الفاعل المختار إنّما هو العلم والإرادة بمعناهما العامّ سواء كانا عين الذات أم زائدين على الذات، وسواء كان العلم حضورياً أم حصولياً، وسواء كانت الإرادة عين الحبّ للذات وبالتالي عين الذات أم كانت فعلاً أو كفيّة زائدة على الذات، وسواء كانت من لوازم الذات أم من العوارض المنفكة عن الذات «المفارقة».

وبهذا يتّضح أنّ عدم وجود العلم والإرادة الزائدين على الذات في بعض أقسام الفاعل المختار لا يعني سلب العلة الغائيّة، وإنّما هو بمعنى وحدة العلة الفاعليّة والعلة الغائيّة، كما في المجرّدات التامة فإنّ العلم والحبّ وسائر صفاتها الكماليّة عين ذاتها، ولا يوجد تعدّد ولا تغاير بينها وبين الذات، وعينيّة هذه الصفات للذات لا يعني نفي العلم والحبّ والقدرة والحياة وأمثالها عنها.

٢. إنّ العلم بالنتيجة المطلوبة أو العلم بخيريّة الفعل هو الذي يعدّه الفلاسفة عادةً علّة غائيّة، وأحياناً يقولون: إنّ تصوّر الغاية أو وجودها الذهني هو العلة الغائيّة، وأحياناً يعبرون بأنّ ماهيّة الغاية التي تتحقّق قبل إنجاز الفعل بالوجود الذهني هي العلة الغائيّة، ويعتبرون العلم علّة لظهور الرغبة والشوق فيقولون: إنّ العلم يوجد الشوق.

إلاّ أنّه يبدو لنا أنّ هذه التعبيرات لا تخلو من تسامح، والأفضل أن نسمّي الحبّ بالمعنى العامّ، والذي يظهر في بعض الموارد بصورة ارتياح وشوق، باسم العلة الغائيّة، لأنّ الحبّ للخير والكمال هو الذي يدفع الفاعل المختار نحو إنجاز الفعل، والعلم في الواقع هو شرط لتحقيقه وليس العلة الموجدة له.

ومن الواضح أنّ اعتبار ماهيّة الغاية هي العلة الغائيّة لا ينسجم مع القول بأصالة الوجود، وإن وجد في ثنايا أحاديث أتباع المشائين القائلين بأصالة الوجود أيضاً.

٣. إنّ ضرورة علم الفاعل وحبه لنتيجة فعله الاختياري لا يعني أن يكون للفاعل التفاتٌ تفصيليٌّ وواعٍ للفعل ونتيجته، أو أنّ نتيجة الفعل لابدّ أن تكون في الحقيقة هي المطلوب الواقعي والكمال والخير الحقيقيين للفاعل، وإنّما الالتفات الإجمالي كافٍ أيضاً، كما أنّ الاشتباه في تشخيص الخير لا يلحق ضرراً باختياريّة الفعل، ولا يجعله فاقداً للعلّة الغائيّة.

وبناء على هذا: فمن اعتاد على القيام بفعل من الأفعال، لا يلزم أن يكون له التفات تفصيليٌّ للفعل وكيفية أدائه ونتيجته، بل الأفعال الناشئة من العادة تتمتع أيضاً بلون من العلم بالمطلوبيّة، وهذا المقدار كافٍ لكونها اختياريّة. وكذا الأفعال التي تؤدّي برحاء الوصول إلى النتيجة المطلوبة، فهي ناشئة في الواقع من الحب للخير، وإن كان خيراً متخيلاً، أو أنّها لا تصل إلى النتيجة المطلوب بسبب موانع معيقة، وفي الواقع فإنّ العلة الغائيّة في مثل هذه الأفعال هي الرغبة في لون من اللذة والخير والأمل في الوصول إليها.

٤. بالالتفات إلى علاقة العلّة بمعناها العام والقائمة بين جميع ظواهر العالم قد تصبح غاية أحد الأفعال وسيلة للوصول إلى أمر آخر يترتب عليه، ويكون ذلك الأمر الآخر وسيلة أيضاً للظفر بأمر ثالث. مثلاً: قد يتّجه شخص إلى أحد المراكز العلميّة بقصد التعلّم، ويتّخذ تحصيل العلم مقدّمة للعمل بالواجبات الإلهيّة، ويتّخذ العمل وسيلة للتقرّب إلى الله جلّ وعلا، وهو الكمال النهائي للإنسان. فمثل هذا الشخص يكون منذ البدء قد جعل جهة حركته نحو الله تعالى، وعلته الغائيّة هي نفس التقرّب إلى الله عزّ وجلّ، وإن كان قد اتخذ عللاً غائيّة متوسّطة كلّ واحدة منها تعتبر بدورها وسيلة

لغاية أرفع منها وأعلى.

إلا أنه قد يكون دافع الشخص لتحصيل العلم هو إشباع غريزة البحث عن المجهول فحسب، وفي هذه الصورة تصبح العلة الغائية هي نفس ذلك الدافع. كما أنه من المحتمل أن يكون مقصوده الأصيل هو الوصول إلى الثروة أو المناصب الدنيوية عن طريق العلم.

إذن: العلة الغائية لكل شخص هي ذلك الشيء الذي يأخذه بعين الاعتبار عند بدئه الفعل، وهو يقوم بالفعل من أجل الوصول إليه، وإذا كانت هناك آثار مترتبة على فعله وهو غير ملتفت إليها إطلاقاً، أو أن الالتفات إليها لا تأثير له على أداء الفعل، فإنها لا تعتبر علة غائية لفعله.

ويستنتج من هذا البحث نتائج متعددة أهمها ما يأتي:

أ. قد يكون للفعل الواحد عدة أهداف في طول بعضها، ويصبح الهدف القريب وسيلة للهدف الثاني، وهكذا حتى يصل إلى الهدف النهائي.

ب. إن كون نتيجة الفعل هدفاً ليس تابِعاً تماماً لعلاقة العلية بين الفعل ونتيجته، وإنما له علاقة أيضاً بالنتائج الفاعل (نيته)، ومن هنا يتضح دور النية في الأفعال القيمية.

ج. لا يمكن أن تستمر الأهداف المتعددة لفعل واحد لا إلى نهاية؛ لأن كون الأهداف المتوسطة أهدافاً تابعاً للهدف النهائي وتشكل مطلوبيتها في ظل مطلوبيته، ومادام الفاعل غير ملتفت إلى مطلوب نهائي فإنه لا يمكن أن يتخذ أموراً أخرى بعنوان كونها وسيلة للوصول إليه، لأن الغرض هو أن مطلوبيتها تابعة لمطلوبية الغاية النهائية. فلو فرضنا أن كل هدف وسيلة لهدف آخر، فإن هذه جميعاً تصبح تابعة، وفرض توابع من دون متبوع إنما هو فرض متناقض ومستحيل.

إذن: لا بد من كون شيء مطلوباً بالأصالة حتى تصبح أشياء أخرى

مطلوبة بتبعه.

وأما بالنسبة للأفعال الإنسانية فإن الأمر أوضح، لأن كل إنسان يدرك في أعماقه وبالعلم الحضوري أن أي فعل يقوم به فهو يؤديه من أجل الوصول إلى هدف نهائي معين. وعلاوة على هذا فإن الإنسان لا قدرة له على تصوّر أمور غير متناهية والالتفات إليها حتى يستطيع أن تكون له أهداف غير متناهية، ويتصوّر لونا آخر من التعدّد في العلل الغائية، وهو ما إذا كانت هناك دوافع متعدّدة، وهي بمجموعها تؤثر في إنجاز الفعل، وحتى أنه قد يكون كل واحد منها كافياً وحده وإن لم تكن معه دوافع أخرى.

بعبارة أخرى: قد يؤدي الفاعل عملاً لعدة أهداف في عرض بعضها، وحسب القول المشهور: «يضرب هدفين بحجر واحد».

وعلى هذا الأساس فإنه ليس من المستحيل اجتماع علتين غائيتين لفعل واحد، وذلك على العكس من اجتماع علتين فاعليتين تامتين في عرض بعضهما فإنه أمر مستحيل.

النظرية الثانية: العلة الغائية تحكم كل فاعل

وهذه النظرية تقول: إن العلة الغائية تحكم كل فاعل وتسيطر على معلولات ومخلوقات العالم وهذا ما ذكره الشيخ في الفصل التاسع عشر من ثامن الإشارات، حيث قال: «إذا نظرت في الأمور وتأملتتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كما لا يخصّه وعشقا إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية»^(١). وقال الطوسي في شرح الإشارات: «وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن

(١) الإشارات والتنبيهات: ص ١٤٢.

فيه سريانه في جميع الكائنات»^(١).

وقال الشيخ حسن زادة في تعليقه على كشف المراد: «هذه الرسالة قد طبعت مع عدة رسائل أخرى للشيخ مترجمة بالفرنسية أيضاً، وكتبها الشيخ باسم تلميذه أبي عبد الله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: أبو عبد الله منّي بمنزلة أرسطاطاليس من أفلاطون»^(٢).

وذكر الخواجة في شرح الفصل السابع من رابع الإشارات في البحث عن العلة الغائية ما هذا لفظه: «اعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال: إنها موجودة في الخارج؛ لأن وجودها متوقّف على وجود المعلولات، فإذا تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجودة لا يكون علة للموجودة، ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب: إنّ الطبيعة ما لم تقتضي لذاتها شيئاً كائن ما مثلاً لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء. فكون ذلك الشيء مقتضاهاً أمرٌ ثابتٌ دالٌّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوة، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلة الغائية لفعلها»^(٣).

وأيد ذلك الشيخ حسن زادة بقوله: «الحقّ أنّ الطبائع لها غايات وكلّ طبيعة تسعى إلى غاية الغايات ومبدأ المبادئ الله رب العالمين، ونعم ما قال صاحب الحكمة المنظومة:

(١) شرح الإشارات والتنبيهات للمحقّق الطوسي: ج ٣، ص: ٣٦٣.

(٢) كشف المراد، تعليقه الشيخ حسن زادة: ص ٢٠١.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات للمحقّق الطوسي: ج ٣، ص ١٧.

وكل شيء غاية مستتبع حتى فواعل هي الطبائع^(١)

وقال صدر المتألهين في الأسفار: «إن الله تعالى قد جعل - لواجب حكمته - في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق؛ لأن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور»^(٢).

ومما يشهد على أن الطبيعيات لها غايات: وحدة النظام الحاكية عن وحدة الصنع والتدبير، الدالة على أن الحياة والشعور سارية في الكل، وينتهي الأمر إلى أن الوجود المطلق الحق القيوم هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأن الخلق هو الموجود المقدر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمتكلمه، وأن ما نزل من الموجودات من الصقع الربوبي ما نزل بكلّيته، بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى.

وعليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان ألسنة تراجمه:

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٣ و ٤).

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥١).

﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: ٤).

ويشهد لذلك عدد من الروايات، ففي الرواية في توحيد الصدوق في الرد على الثنوية والزنادقة، بإسناده عن هشام بن الحكم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال

(١) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٢٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ط ١، ص ٢٤١.

عز وجل: لو كان فيهما آلهة إلا لله لفسدتا^(١).

وفي توحيد المفضل: «يا مفضل إن اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجاري المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينة، وكذلك سمته الفلاسفة ومن ادعى الحكمة فكانوا يسمونه بهذا الاسم إلا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرًا ونظامًا حتى سمّوه زينة، ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والإتقان، على غاية الحسن والبهاء»^(٢).

نظرية أرسطو حول العلة الغائية

ذكر الشيخ مصباح اليزدي^(٣) أن أرسطو في الكتاب الأول «ما بعد الطبيعة» وبعد الإشارة إلى آراء الفلاسفة السابقين حول علة وجود الظواهر، يعلن أن أي واحد منهم لم يلتفت إلى العلة الغائية بشكل دقيق، ثم قام أرسطو بتحليل الحركة والتغير في الموجودات المادية ووصل إلى النتيجة التالية: أن كل موجود متحرك ومتغير فهو يسير نحو غاية هي كماله، ونفس الحركة التي هي مقدمة للوصول إلى الغاية المذكورة تعتبر أول كمال له، ولهذا يعرف الحركة بأنها: «كمال أول لموجود بالقوة من حيث إنه بالقوة».

ويضيف - أرسطو - أن لكل موجود كمالاً خاصاً، ولهذا فإن لكل متحرك غاية معينة يريد الوصول إليها، وهذا الكمال يكون أحياناً نفس الصورة التي يريد الظفر بها، مثل صورة شجرة البلوط لنواة البلوط التي هي في حالة النمو، ويكون أحياناً عرضاً من أعراضها، مثل الحجارة التي تتحرك من السماء نحو الأرض، ويعتبر الاستقرار على الأرض واحداً من أعراضها وكمالها.

(١) التوحيد، للصدوق: ص ٢٥٠.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٤٥.

(٣) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٢.

والحاصل: أن كلّ موجود طبيعيّ فله ميل طبيعيّ خاصّ نحو غاية معيّنة، وهو يؤدّي حركته نحو تلك الغاية وذلك المقصد، وهذه هي العلة الغائية لتحقق الحركة وتعيّن جهتها.

ويعتبر أرسطو كلّ العالم موجوداً واحداً، وله طبيعة تشمل كلّ الطبائع الجزئية (مثل الجمادات والنباتات والحيوانات)، ولما كان وصوله إلى كماله متوقفاً على وجود تناسب خاصّ بين الطبائع الجزئية وكميّة وكيفية معيّنتين في أفراد كلّ واحدة منها، ولهذا فإنّ ميل طبيعة العالم إلى كماله يؤدّي إلى استتباب نظام خاصّ بين الظواهر، حيث تعتبر كلّ واحدة منها جزءاً من أجزائه أو عضواً من أعضائه.

مناقشة الشيخ مصباح لنظرية أرسطو

في مقام المناقشة ذكر الشيخ مصباح اليزدي^(١) عدّة مناقشات: المناقشة الأولى: لو سلّمنا بصحة البيان المتقدّم، فإنّه لا يستطيع أن يثبت إلّا العلة الغائية للحركة وتغيّر الموجودات الجسمانيّة، وليس لكلّ معلول سواء كان مجرداً أم مادّياً، وسواء كان متحرّكاً أم ساكناً. المناقشة الثانية: بناء على ما تقدّم من أنّ الفاعل الطبيعيّ «فاعل بالطبع» فاقد للشعور والإرادة، فتكون نسبة «الميل الطبيعيّ» إليه ليست إلّا تعبيراً استعارياً، كما يعتبر الكيميائيّون أنّ بعض العناصر لها «ميل تركيبيّ». وفرض سلب الشعور والإرادة عن الفاعل بالطبع وإثبات الميل والإرادة الحقيقية «المتضمّنة لمعنى الشعور» له إنّما هو فرض متناقض.

وأما إذا فسّرنا الميل الطبيعيّ بـ «جهة الحركة»، تلك الجهة التي يقتضيها طبع الموجود المتحرّك، واعتبرنا هذا التعبير من باب التشبيه والاستعارة، ففي

(١) المصدر السابق.

٢٥٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

هذه الصورة لا يتم إثبات حقيقة باسم العلة الغائية، وغاية ما يمكن استنتاجه عندئذ هو أنّ كلّ حركة تكون بمقتضى طبع المتحرّك فإنّ جهتها تتعيّن أيضاً بمقتضى طبعه.

المناقشة الثالثة: لا يمكن إثبات كون غاية الحركة كمالاً لكلّ متحرّك، بمعنى أنّ كلّ متحرّك يتكامل بحركته دائماً، حتّى يمكن في ظلّ ذلك تفسير الحركة بأنّها «كمال أول...»، لأنّ كثيراً من الحركات والتغيّرات يكون نزولياً ونحو النقص، مثلاً: حركة ذبول النباتات والحيوانات، فإنّها بعد وصولها إلى ذروة نموّها تبدأ سيراً نزولياً نحو الجفاف والموت، وكذا استقرار الحجارة على الأرض وأمثال ذلك فإنّه لا يمكن اعتباره كمالاً للجّمادات.

وبناء على هذا فإنّه على فرض أن يكون هناك معنى صحيح للقول بأنّ لكلّ موجود ميلاً طبيعياً نحو كماله، فإنّ الحركات النزوليّة والسائرة ضدّ الكمال تكون فاقدة للعلّة الغائيّة.

المناقشة الرابعة: من الصعب حقّاً إثبات الوحدة الحقيقيّة لعالم الطبيعة، وكذا إثبات أنّ له ميلاً طبيعياً نحو الكمال، وتعليل النظام والانسجام السائد بين أجزاء العالم بمثل هذا الميل، كما أنّ فرض وجود نفس كليّة للعالم ووجود شوق نفسانيّ له نحو الكمال هو فرض لا يتمّتع بدليل على أقلّ تقدير، ولم نظفر لحدّ الآن ببرهان يثبته. ولو ثبت أنّ للعالم الطبيعي نفساً وشوقاً، نفسانياً كان من الواجب اعتبار حركاته «إراديّة» لا «طبيعيّة»، وفي هذه الصورة لا يصبح وجود العلة الغائيّة لأفعاله من قبيل العلة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة^(١).

جواب الشيخ مصباح لعدد من الشبهات

بعد مناقشة الشيخ مصباح لنظريّة أرسطو، أجب على عدد من الشبهات

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٣-١٢٤.

التي يمكن أن تختلج في الذهن بحسب تعبيره، وهي:

الشبهة الأولى: إنَّ الأفعال الطبيعية إذا لم تكن لها علة غائية فستكون ظواهر اتِّفاقية تحدث صدفةً، بينما القول بالصدفة والاتِّفاق باطل.

الشبهة الثانية: إنَّه إنكار العلة الغائية للظواهر الطبيعيَّة لا يمكن تقديم تفسير معقول لسيادة النظام والانسجام العجيب على العالم.

الشبهة الثالثة: إذا لم تكن علاقة ضروريَّة بين الفعل الطبيعي و غايته فإنَّ أيَّ ظاهرة طبيعيَّة لا يمكن التنبؤ بها، فمثلاً: سوف يكون احتمال نموِّ شجرة زيتون من نواة بلوط احتمالاً معقولاً^(١).

وقبل أن يجيب على الشبهة الأولى ذكر أنَّه لكي يتَّضح الجواب لابدَّ من تقديم توضيح حول الصدفة ومعانيها المختلفة، وحاصل ما ذكره عن الصدفة ما يلي:

معاني الصدفة

حينما يقال «إنَّ الحادثة الكذائيَّة قد وجدت اتِّفاقاً أو صدفة» فمن المحتمل أن يراد أحد هذه المعاني الستَّة، وهذه المعاني للصدفة أشرنا إليها في ثنايا الشرح، لكن نعيدها باختصار:

١. أن يكون المقصود أنَّ الحادثة المفروضة ليس لها علة فاعليَّة.
 - ومن البديهي أنَّ الصدفة بهذا المعنى مستحيلة.
 ٢. أن يكون المقصود أنَّ فعلاً قد قصد من فاعل على خلاف ما يتوقَّع منه، ومثل هذه الصدفة ليس أمراً مستحيلاً، ولا علاقة لها بموضوع البحث.
 ٣. المقصود أنَّ الفاعل قد أدَّى فعلاً بإرادته من دون هدف، فالفعل الإرادي قد تحقَّق من دون علة غائيَّة.
- وهذا فرض غير صحيح؛ لأنَّ العلة الغائيَّة لا تؤثر دائماً بصورة واعية، وفي

(١) المصدر السابق: ص ١٢٥.

مثل هذه الموارد التي يتصوّر أنّ الفعل الإرادي قد تمّ فيها من دون هدف، قد كان هناك في الواقع هدف إلاّ أنّه لم يكن واعياً تماماً.

٤. أن يكون المقصود من الفاعل قد قام بعمل من أجل هدف خاصّ ولكنه قد انتهى إلى نتيجة لم يكن يقصد إليها، مثل أن يحفر شخص الأرض للوصول إلى الماء الجوفي ولكنه صدفةً يجد كنزاً. ومثل هذه الصدفة ليست مستحيلة.

٥. المقصود هو أنّ ظاهرة لم يتعلّق بها قصد أحد على الإطلاق. وهذا هو ما يراه الماديّون بالنسبة لوجود هذا العالم، وهو باطل كما ثبت في محله.

٦. إنّ المقصود هو أنّ ظاهرة لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعي، وهذا هو نفس موضوع البحث. ومثل هذه الصدفة - إن صحّ تسميتها بالصدفة - ليست غير مستحيلة فحسب، وإنّما بالالتفات إلى معنى الفاعل بالطبع والتسليم بوجوده هي ضروريّة^(١).

وبعد أن بيّن معاني الصدفة ذكر بأننا لو «أخذنا بعين الاعتبار المعاني المختلفة للصدفة فسوف يتّضح لنا أنّ إنكار القصد والهدف للفاعل الطبيعي لا يعني قبول الصدفة بمعانيها غير الصحيحة.

وفي ضمن ذلك أتّضح الجواب أيضاً على الشبهة الثانية؛ فإنّ إنكار القصد والهدف لطبيعة العالم الكلّية - على فرض وجود مثل هذه الطبيعة - أو للطبائع الجزئية - حسب ما نقل من تعبير عن أرسطو - لا يستلزم نفي كون العالم هادفاً، وحسب عقيدة الإلهيين يكون كلّ فاعل في العالم أعمّ من المجرد والماديّ تحت تسخير الإرادة الإلهية، وتكون الفاعلية الإلهية فوق كلّ فاعلية أخرى، ولهذا فإنّ أيّ حركة أو سكون في العالم لا يمكن أن يكون متعلّق بالإرادة الإلهية،

(١) المنهج الحديدي لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٥.

وبهذا يكتسب النظام والانسجام الذي يسود ظواهر العالم وضوحاً أكبر.
وأما بالنسبة للشبهة الثالثة فنقول: إنّ تحقّق نتائج معيّنة دائماً أو في أغلب الأحيان بحيث يمكن التنبؤ بها، ناتج عن السنخية بين العلة والمعلول، أي: إنّ لنواة البلوط سنخية مع شجرة البلوط فحسب دون سائر الظواهر. وقبول السنخية بينهما لا يعني التسليم بوجود شيء يسمّى «الميل الطبيعي» في نواة البلوط حتّى نعتبره العلة الغائية لظهور البلوط»^(١).

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ في موضوع العلة الغائية نظريتين أساسيتين، النظرية الأولى تذهب إلى أنّ العلة الغائية تختصّ بالفاعل الذي له حركة إرادية وهو الإنسان والحيوان. أمّا سائر الأفعال في الكون فليس لها علة غائية.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ مصباح وأيده الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة، حيث قال: «ويبدو أنّ الحق هو ما ذهب إليه شيخنا المحقّق - دام ظلّه - من الفرق بين الغاية والعلة الغائية، وأنّ العلة الغائية للفاعل هي حبه لما يراه كما لا له، سواء كان كما لا قبل الفعل، فهو يفعل الفعل ويحبه لكونه أثراً لذلك الكمال، أم كان ممّا يحصل بالفعل، فهو يفعل الفعل لأجل الوصول إليه، فالفعل في صورتين مقصود بالتبع، والمقصود بالذات هو كمال الفاعل، ومنه يتبيّن أنّ العلة الغائية مختصة بالفاعل العالم، وأمّا غيره فلا علة غائية له، وإن كان لفعله غاية ينتهي إليها فعله»^(٢).

والنظرية الثانية تذهب إلى أنّ العلة الغائية تحكم كلّ فاعل وتسيطر على معلولات ومخلوقات العالم، وقد ذهب إليه مشهور الحكماء.

(١) المصدر السابق: ص ١٢٦.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٧٠٣.

الفصل الثاني عشر

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية

- المورد الأوّل: في الأفعال العبثية
- المورد الثاني: وهي الأمور التي تحصل بدون مقدّمة خاصّة
- الجواب على شبهة (العبث)
 - ♦ المقدّمة الأولى: للغاية اصطلاحان
 - ♦ المقدّمة الثانية: للنفس قوى متعدّدة
 - ♦ المقدّمة الثالثة: كيفيّة تأثير قوى النفس بعضها في البعض
 - ♦ المقدّمة الرابعة: لكلّ واحدة من قوى النفس غايتها الخاصّة بها
 - ♦ المقدّمة الخامسة: كيفيّة ممارسة قوى النفس لفاعليّتها
 - ♦ النتيجة المتحصلة
- تعليق على النصّ

الفصل الثاني عشر

في أنّ الجزاف والقصدَ الضروريَّ والعادةَ وما يناظرُها من الأفعال لا تخلو
عن غاية

قد يُتوهَّم أنّ من الأفعالِ الإراديّةِ ما لا غايةَ له، كملاعبِ الأطفالِ،
والتنفّيسِ، وانتقالِ المريضِ النائمِ من جانبٍ إلى جانبٍ، واللعبِ
بالحِيةِ، وأمثالِ ذلك. فينتقضُ بذلكَ كليّةُ قولهم: «إنَّ لكلَّ فعلٍ غايةً».
ويندفعُ ذلكُ بالتأمّلِ في مبادئِ أفعالنا الإراديّةِ وكيفيّةِ ترتّبِ
غاياتها عليها. فنقول: قالوا: إنّ لأفعالنا الإراديّةِ وحركاتنا الاختياريّةِ
مبدأً قريباً مباشراً للحركاتِ المسماةِ أفعالاً، وهو القوّةُ العاملةُ المنبثّةُ
في العضلاتِ المحرّكةِ إيّاها، وقبلَ القوّةِ العاملةِ مبدأً آخرُ هو الشوقيّةُ
المنتهيةُ إلى الإرادةِ والإجماعِ، وقبلَ الشوقيّةِ مبدأً آخرُ هو الصورةُ
العلميّةُ من تفكّرٍ أو تخيلٍ يدعو إلى الفعلِ لغايتهِ، فهذه مباد ثلاثةُ
غيرِ الإرادةِ.

أمّا القوّةُ العاملةُ فهي مبدأٌ طبيعيٌّ لا شعورَ له بالفعلِ، فغايتها ما
تنتهي إليه الحركةُ، كما هو شأنُ الفواعلِ الطبيعيّةِ.

وأما المبدآنِ الآخرانِ - أعني الشوقيّةُ والصورةُ العلميّةُ - فربّما
كانت غايتُهُما غايةَ القوّةِ العاملةِ، وهي ما تنتهي إليه الحركةُ، وعندئذٍ
تتحدُّ المبادئُ الثلاثةُ في الغايةِ، كمن تخيلَ الاستقرارَ في مكانٍ غيرِ

مكانه فاشتاق إليه، فتحرك نحوه واستقر عليه. وربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة، كمن تصور مكاناً غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه.

والمبدأ البعيد - أعني الصورة العلمية - ربما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر، وربما كانت فكرية ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل. وأيضاً ربما كانت وحدها مبدأً للشوقية، وربما كانت مبدأً لها بإعانة من الطبيعة كما في التنفس، أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، أو من الخلق والعادة كاللعب باللحية.

فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية (كالإنسان يتخيل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه، ويسمى: «جزافاً») كان لفعله بما له من المبادئ غايته. وإذا عقب المبدأ العلمي الشوقية - بإعانة من الطبيعة كالتنفس، أو من المزاج كانتقال المريض من جانب أملة الاستقرار عليه، إلى جانب ويسمى «قصدًا ضروريًا»، أو بإعانة من الخلق كاللعب باللحية ويسمى الفعل حينئذ «عادة» - كان لكل من مبادئ الفعل غايته.

الشرح

بعد أن أثبت المصنّف في الفصل السابق أنّ لكلّ فاعل غاية، عقد هذا الفصل للإجابة على الإشكالات التي ترد على هذه القاعدة - وهي أنّ لكلّ فاعل غاية - حيث أورد البعض على هذه القاعدة إشكالاً، حاصله أنّنا في جملة من الموارد نجد فاعلاً، لكنّه لا غاية له، ويمكن ملاحظة هذه الحالة في موردين، كما يلي:

المورد الأوّل: في الأفعال العبيّة

وذلك مثل من ملاعب الأطفال فهي أفعال إرادية صادرة من فواعل اختيارية إرادية، لكنّها لا غاية لها، كما أشار إلى ذلك الفارابي في رسالة في فضيلة العلوم حيث قال: «لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً، فلا تضبط لبعدها، فيظنّ بتلك الأمور أنّها اتّفاقية»^(١). بل الإنسان العاقل في كثير من الأحيان يقوم بأعمال كثيرة، لكن بعض العقلاء يصفونها بأنّها عبث^(٢) وكذلك في كثير من الأعراف والعادات الاجتماعية التي يلتزم بها الناس، لكن ليس لديهم دافع إلهيّ سوى أنّها أعراف وعادات.

(١) الأعمال الفلسفية، مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم: ص ٢٨١.

(٢) شرح المنظومة المختصر للشيخ مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف: ص ٣٢١.

المورد الثاني: وهي الأمور التي تحصل بدون مقدّمة خاصّة

وذلك كما لو سافر شخص إلى بلد ورأى ثمة صديقه القديم أو كما لو ذهب شخص إلى السوق ليشتري بعض حاجياته فالتقى بشخص يبحث عنه منذ سنين. في هذه الأمثلة يقول التقيت صدفة بصديقي القديم، كذلك لو حفر الإنسان بئراً في داره فعثر اتفاقاً على كنز.

الجواب على شبهة العبث

ولأجل الإجابة على شبهة «العبث» ينبغي تقديم بعض المقدّمات^(١):

المقدّمة الأولى: للغاية اصطلاحان

يستخدم مصطلح الغاية في معنيين: أحدهما «ما إليه الحركة»، والآخر «ما لأجله الحركة». والحركة حقيقة ترتب بعدة أشياء، منها الفاعل، ومنها الغاية. بيان ذلك: إنّ كلّ حادث يقع في العالم يمكن فرض حدوثه بأحد نحوين: النحو الأوّل: أن يكون تحقّق الحادث بشكل دفعيٍّ وآنيٍّ الوجود. أي أنّ وجوده يتحقّق في آن لا في زمان. مثلاً: لو فرضنا جسمين كرويين منفصلين عن بعضهما، ثمّ تماسا، فتماسهما ولقاؤهما متحقّق في «آن» لا في زمان. أي أنّ هذا اللقاء والتماس لا يحتاج إلى زمان وإن كان قصيراً جداً بل لا مدّة ولا زمان له أساساً. وهذا التماس واللقاء لا يمكن تقسيمه إلى قسمين أو جزئين، ومثل هذا الأمر نسمّيه «دفعيٍّ الوجود» و«آنيٍّ الوجود».

النحو الثاني: أن يكون تحقّق الحادث بشكل تدريجيٍّ، أي أنّ وجوده يستدعي مدّة وزماناً، فيكون قابلاً للانقسام زمانياً، بحيث يمكن القول إنّ

(١) انظر شرح المنظومة المختصر للشيخ مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف: ص ٣٢٣ - ٣٣٠.

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية ٢٦١

جزءاً منه وقع في جزء من الزمان، وكلّ وقع في كلّ الزمان، وبعبارة أخرى: إنّ وجوده يتجسّد كحركة.

بعد بيان ذلك نقول: «إنّ الحركة عبارة عن وجود الشيء التدريجي. ومجرّد كون الشيء تدريجياً، فمن المحتّم أن تكون له بداية ونهاية ووسط. وإن كانت هذه البداية والنهاية والوسط فرضيّة نسبيّة. وبعبارة أخرى: إنّ هذا الوجود يتحقّق من جهة إلى جهة، خلافاً للقسم الأوّل؛ حيث ليس هناك اتّجاه من شيء إلى شيء، أي: أنّ اللقاء والتماسّ ليس حقيقة تكون على نحو الاتّجاه من صوب إلى صوب في ذاتها. نعم، هذه الحقيقة ليست لها كميّة تقبل الانقسام والتبعض، فضلاً عن كونها فاقدة للجهة. وهي أمر في ذاته وحقيقة وجوده بسيط وواحد. أمّا في القسم الأوّل فالاتّجاه صوب نقطة معيّنة مقوّم لحقيقة الذات، لذا نقول إنّ الحركة لا معنى لها بدون: «ما إليه الحركة»^(١).

«والمعنى الآخر للغاية هو: «ما لأجله الحركة. ومن الممكن أن تكون الغاية بهذا المعنى أمراً مغايراً للمعنى الأوّل، وأن يكون ذو الغاية غير متقوّم في ذاته بالحركة، بل من الممكن أن لا يكون ذو الغاية غير متقوّم في ذاته بالحركة، بل من الممكن أن لا تكون هناك حركة في البين. أي: لا ينبغي أن نقصر مفهوم (ما لأجله الحركة) بالتعريف المتقدّم، بل لابدّ من تعميم مفهومها ليشمل غير الحركة أيضاً. أي: من الممكن أن يحصل أمر دفعيّ الوجود وآنيّ الوجود لأجل هدف، نظير لقاء الشئيين وتماسّهما، كما في الكرتين مثلاً، فنوجد التماسّ واللقاء والتوازي بينهما لأجل هدف خاصّ. إذن: هناك فرق بين الغاية بالمعنى الأوّل والغاية بالمعنى الثاني»^(٢).

(١) شرح المنظومة المختصر، للشيخ الشهيد مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف: ص ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٤.

المقدمة الثانية: للنفس قوى متعددة

هناك قوى مختلفة لدى الإنسان، وقد صنّف القدماء قوى الإنسان إلى ثلاثة أصناف أساسية: وهي القوى العاملة، والقوى الشوقية، والقوى المدركة، وهي كما يلي:

١. القوى العاملة: وهي عبارة القوى المبثوثة في عضلات الجسم، والتي هي مبدأ حركات البدن، مثلاً: الذراع يتحرّك، الأصابع يتحرّك كلّ واحد منها بشكل مستقلّ، الرجل تتحرّك، القلب والكبد والكلية والأمعاء والمعدة كلّها تتحرّك، وكلّ هذه الحركات تحصل على أثر قوى مبثوثة في العضلات بواسطة الأعصاب الحركية. وهذه القوى التي هي مبدأ حركة عضلات البدن تسمّى «القوة العاملة».

على أن لا نغفل أنّ القوى الطبيعية، التي هي منشأ الحركات العضوية على قسمين، قسم منها يخضع لأمر الإرادة، وقسم منها لا يخضع لأمر الإرادة، فحركات اليد والأصابع من القسم الأوّل، أمّا حركات القلب والمعدة وأمثالها فهي من القسم الثاني.

٢. القوى الشوقية: وهي عبارة عن مبادئ الميول الإنسانية الطبيعية أو المكتسبة، مثل الميل للأكل واللبس والاستراحة، والميل الجنسي وميول الأبوة والبنوة وحبّ النوع وطلب العلم والعبادة والميل الفنيّ.. فكلّ واحد من هذه الميول ينشأ عن قوّة في وجود الإنسان تحرك وتوجد هذه الميول، وهذه القوّة تسمّى القوّة الشوقية^(١).

٣. القوى المدركة. وهي عبارة عن القوى التي تقوم بالإدراك وإيصال

(١) أطلق الشيخ الرئيس في (الشفاء) على القوى الشوقية والعاملة القوى المحركة، وسمّى الشوقية محرّكة باعثة، والعاملة محرّكة عاملة.

موارد التقص على قاعدة: لكل فاعل غاية ٢٦٣

المعلومات إلى الذهن أو تجزئة وتحليل وتركيب الصور الذهنية أو حفظها كالحواس الظاهرية (السامعة والباصرة) والحواس الباطنة (التخيل والحفظ). وكل واحدة من هذه القوى الثلاث لها دورها في أفعالنا الإرادية كالأكل والشرب والتكلم والكتابة وكل لون من ألوان الأفعال الإرادية، الذي يقع في دائرة وجودنا.

المقدمة الثالثة: كيفية تأثير قوى النفس بعضها في بعض

يقول الحكماء: «العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة»، أي أن القوة المدركة هي التي تثير القوى الشوقية فتحرك الميل، والقوة الشوقية هي التي تثير وتحرك القوة العاملة حتى ينتهي الأمر إلى العمل. فكل فعل اختياري ينشأ بشكل مباشر عن القوة العاملة. لكن القوة العاملة تحركها القوة الشوقية وتصل بها من القوة إلى الفعل. ثم القوة المدركة هي التي تحرك القوة الشوقية. إذن فالقوة المدركة هي مبدأ القوة الشوقية، والقوة الشوقية مبدأ القوة العاملة، والعاملة مبدأ الفعل والعمل الخارجي. بعبارة أخرى: القوة العاملة المبدأ القريب للفعل، والقوة الشوقية المبدأ البعيد للفعل، والقوة المدركة المبدأ الأبعد للفعل.

تقوم القوى المدركة بفعاليات توصيل المعلومات ودفع القوى الشوقية وتحريكها، وتقوم القوى الشوقية بتحريك ودفع القوى العاملة، وتقوم القوى العاملة بتحريك البدن أو تحريك عضو من أعضائه. ومن هنا قال الحكماء: «العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة»^(١).

(١) المصدر السابق: ص ٣٢٦.

المقدمة الرابعة: لكلّ واحدة من قوى النفس غايتها الخاصة بها

تقدّم أنّ لكلّ فعل غاية، أي: أنّ كلّ فعل أو كلّ فاعل له غاية خاصّة به، وهذا يعني: أنّ كلّ فعل أو فاعل له غايته المتعلقة به.

وحيث إنّ قوى الإنسان تنقسم إلى: مدركة، وشوقيّة، وعاملة - كما تقدّم في المقدمة الثالثة - وكلّ واحدة منها لها مراتب وأنواع مختلفة، فحينئذ يكون لكلّ قوّة من هذه القوى غايتها المرتبطة بها، فمثلاً: لا يمكن أن نتظر من القوّة العاملة الغاية التي نتظرها من القوّة الشوقيّة، وأن نتظر من القوّة المدركة الغاية التي نتظرها من العاملة، أو نتظر من الحاسة الغاية التي نتظرها من العاقلة... إذن: فكلّ قوّة بنفسها لها غايتها الخاصّة.

المقدمة الخامسة: كيفيّة ممارسة قوى النفس لفاعليّتها

من الممكن أن يكون هناك انسجام وتنسيق كامل بين جميع القوى المتقدّمة، كما يمكن أن لا يكون هناك انسجام كامل. مثلاً: من الممكن أن يصدر بواسطة القوى العاملة فعل مسبوق بالشوق والرغبة والإرادة، وهذا الشوق والإرادة مسبوق بالفكر وإقرار العقل؛ كما لو كان الإنسان جائعاً وكان هناك غذاء سالم ومشروع وأراد أن يأكله، فحينما يأكل، فسوف يكون فعله صادراً من القوى العاملة وموافقاً لميله ورغبته الطبعيّة، ومصاحباً للإدراك والإرادة الأخلاقية أيضاً. ففي هذا المثال هناك تنسيق كامل بين القوى العاملة والمدركة والشوقيّة.

ويمكن أحياناً أخرى أن يصدر عن الإنسان عمل بالإكراه والإجبار، كما لو قام بفعل من أجل حفظ نفسه، فهنا تمارس القوّة العاملة والقوّة العاقلة دورها، لكنّ الشوقيّة لا تمارس دوراً وإن كانت هناك إرادة للفعل. وأحياناً أخرى يمكن أن يكون الفعل مطابقاً للشوق والرغبة لكنّه لا

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية ٢٦٥

يطابق العقل، كما لو رأى العقل أنّ على الإنسان تقليل ساعات النوم واللهو وزيادة ساعات الدرس، لكن طبعه يدفعه إلى اللهو واللعب، فمقتضى الطبع هنا شيء ومقتضى العقل شيء آخر. إذن: ليس هناك تنسيق بين القوى.

ويمكن أحياناً أن لا يكون لإحدى القوى أيّ لون من الفعاليّة، بينما تمارس القوى الأخرى فعاليتها. وعلة عدم التنسيق هناك ليس التناقض والتدافع بين القوى، بل العلة هي سكون وركود بعض القوى وفعاليّة القوى الأخرى، كما هو الحال في الأفعال التي تصدر بالطبع من الأطفال، مثلاً: يعكف الطفل في ساعات الدرس على اللعب وهو لم يبلغ رشده العقلي بعد، لكي يفهم ويدرك المصلحة.

والنتيجة المتحصلة ممّا تقدّم ما يلي:

١. بناء على المقدّمة الأولى إنّ للغاية معنيين، أحدهما «ما إليه الحركة» والآخر «ما لأجله الحركة».

نقول: إنّ الغاية تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: أن تكون غاية للفعل شرط أن يكون الفعل تدريجياً ومن جنس الحركة، وهي عبارة عن الشيء الذي ينتهي إليه الفعل (ما إليه الحركة).
الثاني: أن تكون غاية للفاعل، وهي عبارة عن الشيء الذي لأجله يقوم الفاعل بفعله (ما لأجله الحركة).

٢. بناء على ما تقدّم من أنّ كلّ فعل اختياريّ للفاعل له عوامل ثلاثة، لكنّها طولية، أحدها فاعل قريب (القوّة العاملة)، والآخر (القوّة الشوقية)، والثالث (القوّة المدركة).

ومن هنا ينبثق هذا السؤال وهو: هل غاية هؤلاء الفاعلين أمر واحد دائماً أم تختلف؟

وإذا كانت تتعدّد وتختلف ففي أيّ وقت يكون هناك تنسيق وانسجام،

ومتى لا يكون تنسيق وانسجام؟

وحينما لا يكون هناك انسجام، فكيف تقع، وعلى أيّ كَيْفِيَّةٍ تحصل؟
بعبارة أخرى: هل يجب أن يكون في كلّ الموارد مبادئ فاعليّة ويجب أن
تصل غاياتها جميعاً، أم أنّ بعض الموارد تتوفّر على بعض المبادئ ولا تحصل
على مبادئ أخرى، وغاية المبدأ الذي له دور حاصلة دائماً، أمّا الغاية التي لا
تحصل فهي غاية المبدأ الذي ليس له دور.

والجواب: إنّ غاية القوّة العاملة وغاية الفعل واحدة على الدوام، لكن
غاية القوّة الشوقيّة والقوّة المدركة قد تكون متّحدة مع غاية الفعل وقد تكون
مغايرة لها.

إيضاح ذلك: إنّ غاية كلّ فعل - كما قلنا - تعني «ما لأجله الوجود».
لنتعرف هنا على فاعليّة كلّ قوّة، وما هي فاعليّة كلّ واحد من الفاعلين
المتباعدين وهدف هذه الفعالية. أمّا فعالية القوّة العاملة فهي عبارة عن إيجاد
الحركة المفروضة، وفعالية القوّة الشوقيّة عبارة عن بعث وتحريك القوّة
العاملة، وفعالية القوّة المدركة عبارة عن إيجاد الشوق والميل والإرادة.
بعد أن تبين معنى الغاية وعرفنا نوع فعالية الفاعلين، ينبغي أن نتعرّف
على السبب والغاية التي بموجبها توجد القوّة المدركة الشوق، وتبعث القوّة
الشوقيّة القوّة العاملة وتحركها، وتحدث القوّة العاملة الحركة الخارجيّة
العضويّة.

فنعول: إنّ غاية القوى العاملة دائماً هي «ما إليه الحركة»، والقوّة العاملة
الإنسانيّة - من هذه الناحية - في حكم الطبيعة الجامدة.

أمّا غاية القوّة الشوقيّة فهي اللذة الجزئيّة، وغاية قوّة الخيال الشوق،
ويمكن أن نقول إنّ غاية قوّة الخيال هي اللذة الجزئيّة أيضاً.
أمّا غاية القوّة العاقلة فهي الوصول إلى المصالح الكلّيّة الراجحة، التي

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية ٢٦٧

لوحظ فيها جميع جوانب السعادة.

إذن: كلّ قوّة من هذه القوى تريد أن تصل إلى كما لها المناسب لها. مثلاً: القوّة الشوقيّة تريد أن تصل إلى نقطة تحقّق عبرها أكبر قدر من اللذة، فهي تمارس فعاليتها في الحقيقة لكي توجد الشيء الذي إليه الشوق. وذلك من قبيل ما: لو تحرّك شخص من نقطة لكي يذهب إلى نقطة أخرى، فمن الممكن هنا أن تكون حركته من أجل أحد هدفين: الأوّل: أن يكون الهدف مجرد الوصول إلى النقطة الثانية، لأنّه تعب أو ضجر من المكث في النقطة الأولى. فما يشاق إليه هو الانتقال من مكان إلى آخر.

الثاني: أن يكون الهدف من الانتقال من مكان إلى مكان ومن مدينة إلى مدينة عملاً وفعلاً يمارسه في ذلك المكان، كما لو أراد لقاء شخص في ذلك المكان.

«ما إليه الحركة» في كلا المثالين هو المكان الثاني. أمّا «ما لأجله الحركة» في المثال الأوّل فهو عين «ما إليه الحركة» لكنّه في المثال الثاني يتغير عنه. وهذا ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء، حيث قال: «لانبعاث هذا الشوق علّة ما لا محالة: إمّا عادة، وإمّا ضجر عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإمّا حرص من القوى المحركة والمحسّنة على أن يتجدّد لها فعل تحريك وإحساس، والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد، أعني بحسب القوّة الحيوانيّة والتخييليّة. واللذة هي الخير الحسي، والتخييلي، والحيواني، بالحقيقة وهي المظنونة خيراً، بحسب الخير الإنساني. فإذا كان المبدأ تخيلاً حيوانياً فيكون خيره لا محالة خيراً تخيلاً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيراً حقيقياً

أي بحسب العقل»^(١).

وبهذا يتّضح أنّ «ما إليه الحركة» أحياناً يكون عين «ما لأجله الحركة»، ويتغيّر أحياناً أخرى.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بقوله:

يليق أن نذبّ عن أمر العتب	إذ دون غاية يظنّ إن حدث
فغاية فيما إليه الحركة	و ما لأجله غدت مشتركة
فغاية العاملة أو لاهما	و ربّما شوقيّة غيّى كما
من حيّز بحيز سأمأ ترد	و ربّما غايتها لا تتحدّ ^(٢)

واتّضح كذلك أنّ الإدراك الذي يكون سبباً للفعل قد يكون خيالياً حيناً، وقد يكون عقلياً آخر. والإدراك الخيالي يعيّن تصوّراً جزئياً بشأن موضوع جزئيّ، أمّا الإدراك العقلي يعني فكراً كلياً يستدعي رؤية وتدبيراً، من قبيل أنّ الإنسان يحسّ تارةً برغبة لكي يكون إلى جانب الشبّاك ويطلّ على الشارع. فهنا لديه إدراك جزئيّ بعث في الإنسان شوقاً، وعمل جزئيّ وهو الوقوف إلى جانب الشبّاك.

وتارةً أخرى أنّ الإنسان يفكر في مستقبله ويحاول تحديد شروط سعادته في الحياة، من إتقان صناعة أو فنّ، ووسائل الوصول إلى تحصيل هذه الخبرة. ففي الحالة الأولى يريد الإنسان الشيء الذي تصوّره واندفع إليه، أمّا في الحالة الثانية فيما يريده الإنسان أمر يحصل عليه بعد سنين متهادية، لكنّه أمر ضروريّ لأجل سعادة الإنسان ويستدعي تدبيراً وتمحيصاً بغية الوصول إليه. وإذا تبينّت هذه المقدمات نقول:

(١) الشفاء، الإلهيات الفصل الخامس فصل: في إثبات الغاية: ص ٢٨٣.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٤٢٢.

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية ٢٦٩

إنّ القوّة العاملة إذا وصلت إلى غايتها، فإن كانت القوّة المؤثرة في القوّة العاملة هي القوّة الخياليّة وحدها، فإنّما أن يكون هناك مؤثّر آخر أيضاً وهو الطبع أو المزاج أو الخلق أو العادة، والفعل لا يخرج من الحالات التالية:

١. إذا كانت غاية القوّة العاملة متّحدة مع غاية القوّة الشوقيّة، فالفعل يسمّى «عبثاً».

٢. إذا كانت غاية القوّة العاملة متّحدة مع غاية القوّة الشوقيّة، لكن الشوقيّة لم تصل إلى هدفها فيسمّى الفعل «باطلاً».

٣. إذا وصلت الشوقيّة إلى غايتها وكان المؤثّر هو الخيال فقط فالفعل يسمّى «مزاجاً».

٤. إذا كان مؤثّر آخر وكان من قبيل المكتسبات فيسمّى «عادة».

٥. إذا كان المؤثّر من قبيل الطبع أو المزاج فيسمّى «قصداً ضرورياً».

والجميع يسمّى عبثاً سواء كان قصداً ضرورياً أو عادة أو مزاجاً.

وبهذا يتّضح أنّ جميع هذه الأفعال إذا لم يكن لها غاية فكريّة، لا يعني أنّها لا غاية لها.

تعليق على النصّ

• قوله فَلْيَحْزَنْ: «إنّ الجزاف والقصد الضروري والعادة وما يناظرها من الأفعال لا تخلو من غاية».

بهذه المناسبة لا بأس بالإشارة إلى حقيقة مهمّة أثبتتها مدرسة الحكمة المتعالية وهي: أنّ جميع الموجودات لها مرتبة من العلم والشعور، وإذا كانت كذلك فلا يمكن القول بأنّ الفواعل الطبيعيّة لا غاية لها لأنّها فاقدة للعلم والشعور، لأنّ الوجود ملازم للشعور والعلم.

فكما أنّ أصل الوجود له مراتب مختلفة، فسيكون للشعور والإدراك

٢٧٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

مراتب مختلفة أيضاً. لكنّ الشعور والإدراك في الموجودات ليس بالضرورة أن يكون مثل الشعور والإدراك عند الإنسان والحيوان.

قال صدر المتألهين: «نفي الشعور مطلقاً عنها ممّا لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والنظر يوجبانه، فإنّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي، لما فعلته بالذات ضرورة، وإذا لم يكن لمقتضيتها وجود إلاّ أخيراً، فله نحو من الثبوت أولاً المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن على سبيل الرؤية والقصد».

ثمّ يبين هذا المطلب ببيان أوضح فيقول: «يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور، كما أن لكلّ منها مرتبة من الوجود والظهور، لأنّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة عين ذات الواجب تعالى، وهو بذاته المتّصفة بها مع جميع الأشياء، لأنّها مظاهر ذاته، ومجالي صفاته، غاية الأمر أنّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً، حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوّة وضعفاً»^(١).

الشعور في الموجودات من وجهة نظر النصوص القرآنيّة والروائيّة

هناك جملة من النصوص القرآنيّة والروائيّة تشير إلى أنّ جميع الموجودات تتمتع بالشعور والإدراك، ومن جملتها النصوص القرآنيّة والروائيّة التي ترتبط بشهادة الأعضاء والمكان والزمان على أفعال الإنسان يوم القيامة.

قال العلامة الطباطبائي: «اعلم أنّ الشهادة على الأعمال على ما يفيد كلامه تعالى لا يختصّ بالشهداء من الناس، بل كلّ ما له تعلّق ما بالعمل كالملائكة والزمان والمكان والدين والكتاب والجوارح والحواسّ والقلب، فله فيه شهادة، ويستفاد منها أنّ الذي يحضر منها يوم القيامة هو الذي في هذه النشأة الدنيويّة، وأنّ لها نحواً من الحياة الشاعرة بها، تتحمّل بها خصوصيّات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

موارد النقض على قاعدة: لكل فاعل غاية ٢٧١

الآمال، وترسم هي فيها، وليس من اللازم أن تكون الحياة التي في كل شيء سنخاً واحداً كحياة جنس الحيوان ذات خواص وآثار كخواصها وآثارها، حتى تدفعه الضرورة، فلا دليل على انحصار أنحاء الحياة في نحو واحد^(١).

الشعور ليس شرطاً لتحقيق الغاية

ذكر الشهيد المطهري أنه لو سلمنا بأن الفواعل الطبيعية فاقدة للشعور، فإننا نقول: إن الشعور ليس شرطاً للغاية، وقد أثبت ذلك من خلال عملية سبر وتقسيم حيث قال: «يوجد عدة خصوصيات في الأفعال التي يقوم بها الإنسان لأهداف معينة، كأن يأكل ليشبع، وينام ليستريح، وآلاف الأعمال الأخرى. وهذه الخصائص هي:

١. الفاعل هو الإنسان.
 ٢. للفاعل علم بعمله ونتيجته.
 ٣. العامل المجري للعمل هو الإرادة.
 ٤. يفرح الفاعل إذا وصل إلى نتيجة عمله، ويحزن إذا لم يصل.
 ٥. يتوجه الفاعل إلى الهدف، وينتخب من الأعمال التي يصحّ صدورها عنه عملاً معيناً يكون وسيلة الوصول إلى الهدف.
 ٦. الفاعل بهذه الوسيلة يرفع حاجته ويكمل نقصه.
- والآن يجب أن نرى ما هو مناط الغائية؟ ولنصل إلى النتيجة يجب أن نجري تجربة ذهنية تسمى في المنطق بالسبر والتقسيم.
- فإذا فرضنا أن الفاعل ليس الإنسان، لكن جميع الخصائص الأخرى مجتمعة فيه، فمن الواضح أن الفعل يكون غائياً، فليس لإنسانية الفاعل دخل في غائية الفعل.

(١) الميزان: ج ١، ص ٣٢٣.

٢٧٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ونفرض للمرتبة الثانية أنّ الفاعل لا يسرّ ولا يحزن، لكن جميع الجوانب محفوظة، ففي هذه الصورة نفهم بسهولة أنّ الفعل غائيّ، وأنّ وجود السرور والحزن ليس دخيلاً في مناط غائيّة الفعل.

ونفرض للمرتبة الثالثة أنّ الفاعل عالم بالغاية والوسيلة، ويتكامل بتلك الغاية، لكن بدون أن يكون هناك عامل الإرادة، ويتوجّه إلى الهدف على أساس قوّة داخلية طبيعيّة، فنرى أيضاً أنّ غائيّة الفعل محفوظة، فليس للإرادة دور معيّن في غائيّة الفعل.

ونفرض للمرتبة الرابعة أنّ الفاعل إذ يتوجّه إلى الهدف، أنّه يبدّل نقصه إلى كمال مع الوصول إليه، لكنّه لا علم له بالنسبة للهدف ووسيلة الوصول إليه، فسرى أيضاً أنّ غائيّة الفعل محفوظة.

والآن إذا كان التوجّه إلى الهدف يجرّ إلى انتخاب وسيلة معيّنة، وكان هناك تكامل، وكانت سائر الخصوصيّات محفوظة، فسرى أنّ الغائيّة ليست محفوظة.

ونستنتج: أنّ ما له دخالة في غائيّة الفعل هو الجانبان الآخران، وبما أنّهما لا ينفكّان عن بعضهما في الخارج فهما يرجعان إلى أمر واحد، وعليه فإنّ ما يشكّل روح الغاية هو:

سير الموجود المتحوّل المتكامل في جهة معيّنة هي جهة سيره الكمال، وتقع جميع فعاليّاته كمقدّمة للوصول إلى ذلك الكمال^(١).

وبعبارة أخرى: «الحاكم في الطبيعة هو أصل التكامل، وهذا التكامل موجود في الموجودات عديمة الشعور بنحو ما، وفي الحيوانات التي لها غرائز بنحو آخر، وفي الإنسان الذي له عقل وإدراك خاصين بنحو غيره. وكلّ ما

(١) أصول فلسفه وروش رئاليسم - بالفارسية - : ج ٣، ص ٢٣٩ - ٢٤١.

موارد النقض على قاعدة: لكلّ فاعل غاية ٢٧٣

تقوم به سائر الموجودات بحكم الطبيعة أو بحكم الغريزة، فالإنسان موظّف أن يقوم به بحكم العقل والإرادة. وإذا فرضنا أنّ هذه الأفعال لم تكن على عهد العقل والإدراك، فلا تكون غائيّة، فما الفرق بين طحن الطعام بواسطة الأسنان لتهيئته للهضم، وبين نشاط المعدة لذلك السبب؟...»^(١).

ويقول صدر المتألّمين بعد بيان انقسام الفعل بلحاظ مبادئه وغاياته: «فقول القائل أنّ العبث من دون غاية غير صحيح، فإنّ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس له مبدأ له، بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له. ففي العبث ليس مبدأ فكري البتّة، فليست فيه غاية فكريّة، وأمّا المبادئ الأخر فقد حصلت لكلّ منها غاية في فعله تكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه... ثمّ أنّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممّن يلعب بلحيته مثلاً علّة لا محالة إمّا عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدّد لها فعل، إلى غير ذلك من أسباب جزئيّة لا يمكن ضبطها، والعادة لذيدة، والانتقال من المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد، كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانيّة. واللذّة خير حسّي أو تخيّلّي، فهي خير حقيقيّ للحيوان بما هو حيوان، وظنّي بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خالياً عن خير حقيقيّ بالقياس إلى ما هو مبدأ له، وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٢٤٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٣.

إشكالات وردود

١. كون المريض النائم لا يوجد لديه مبدأ علمي وصورة خيالية
٢. ترتب الفعل الارادي
 - ♦ تعليق على النص
 - ♦ بحث في المعجزة
١. القرآن يصدّق قانون العلّية العام
٢. المعجزة لا تخرج عن قانون العلة والمعلول
٣. المعجزة فعل النبي بإذن الله تعالى
٤. الغرض من المعجزة
٥. الفرق بين المعجزة وبين السحر والكرامة

ولا ضيرَ في غفلةِ الفاعلِ وعدمِ التفاتِهِ إلى ما عنده مِنَ الصورةِ الخياليّةِ للغايةِ في بعضِ هذهِ الصورِ أو جميعِها، فإنّ تخيّلَ الغايةِ غيرُ العلمِ بتخيّلِ الغايةِ، والعلمُ غيرُ العلمِ بالعلم. والغايةُ في جميعِ هذهِ الصورِ المسمّاةِ عبثاً ليست غايةً فكريّة. ولا ضيرَ فيه، لأنّ المبدأَ العلميَّ فيها صورةٌ تخيليّةٌ غيرُ فكريّة، فلا مبدأً فكريَّ فيها حتّى تكونَ لها غايةٌ فكريّة.

وإن شئتَ فقل: إنّ فيها مبدأً فكريّاً ظنيّاً ملحوظاً على سبيلِ الإجمال، يلمحُ إليه الشوقُ المنبعثُ من تخيّلِ صورةِ الفعل، فالطفلُ مثلاً يتصوّرُ الاستقرارَ على مكانٍ غيرِ مكانِهِ، فينبعثُ منه شوقٌ ما، يلمحُ إلى أنّه راجحٌ ينبغي أن يفعلَ، فيقضي إجمالاً برجحانه، فيشتدُّ شوقُهُ، فيريدُ، فيفعلُ من دونِ أن يكونَ الفعلُ مسبوقاً بعلمٍ تفصيليّ يتمُّ بالحكم بالرجحان، نظيرَ المتكلمِ عن ملكةٍ، فيلفظُ بالحرفِ بعدَ الحرفِ من غيرِ تصوّرٍ وتصديقٍ تفصيليّ، والفعلُ علميّ اختياريّ.

وكذا لا ضيرَ في انتفاءِ الغايةِ في بعضِ الحركاتِ الطبيعيّةِ أو الإراديّةِ المنقطعةِ دونَ الوصولِ إلى الغايةِ، ويسمّى الفعلُ حينذاك «باطلاً»، وذلك أنّ انتفاءَ الغايةِ في فعلٍ أمرٍ، وانتفاءُ الغايةِ بانقطاعِ الحركةِ وبطلانِها أمرٌ آخر، والمدعى امتناعُ الأوّلِ دونَ الثاني، وهو ظاهر.

وليُعلمَ أنّ مبادئَ الفعلِ الإراديّ منّا مترتبةٌ على ما تقدّم، فهناك

قوةً عاملةً يترتب عليها الفعل، وهي مترتبة على الإرادة، وهي مترتبة على الشوقية من غير إرادة متخللة بينهما، والشوقية مترتبة على الصورة العلمية الفكرية أو التخيلية من غير إرادة متعلقة بها، بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا. ولا ينافيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانية، لأن الصفات النفسانية تلازم العلم. قال الشيخ في الشفاء: «لانبعث هذا الشوق علّة ما لا محالة، إمّا عادةً، أو ضجرًا عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإمّا حرصًا من القوى المحركة والمحسّسة على أن يتجدّد لها فعل تحريك أو إحساس. والعادة لذيدة، والانتقال عن المملول لذيد، والحرص على الفعل الجديد لذيد، أعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية. واللذة هي الخير الحسي والتخيّل والحيواني بالحقيقة، وهي المظنونة خيرًا بحسب الخير الإنساني. فإذا كان المبدأ تخيليًا حيوانيًا فيكون خيره لا محالة تخيليًا حيوانيًا، فليس إذن هذا الفعل خاليًا عن خير بحسبه، وإن لم يكن خيرًا حقيقيًا - أي بحسب العقل - انتهى.

ثم إنّ الشوق لما كان لا يتعلّق إلا بكمالٍ مفقودٍ غير موجودٍ كان مختصًا بالفاعل العلمي المتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق، فالفاعل المجرد ليس فيه من مبادئ الفعل الإراديّ إلا العلم والإرادة، بخلاف الفاعل العلمي الذي له نوعٌ تعلّق بالمادّة، فإنّ له العلم والشوق والإرادة والقوة الماديّة المباشرة للفعل، على ما تقدّم، كذا قالوا.

الشرح

١. كون المريض النائم لا مبدأ علمي وصورة خيالية لديه

بناء على ما ذكره العلامة من الموارد المتقدمة من أن للمريض النائم صورة خيالية وهي المبدأ العلمي، وهي السبب لانتقاله من جانب إلى جانب، على هذا الأساس يقول المستشكل: إن المريض النائم لا يوجد لديه مبدأ علمي وصورة خيالية لكي يتحقق له الشوق ثم تحريك العضلات؟ وأجاب المصنّف: إن المبدأ العلمي موجود عند المريض النائم، لكن العلم بالمبدأ العلمي غير موجود، فالنائم له علم بالمبدأ العلمي وهو الصورة الخيالية، لكنه ليس له علم بعلمه.

إن قيل: إن قولكم بأن الأفعال العبيّة لا مبدأ فكري لها، وتفسيركم المبدأ الفكري بأنه التصديق بالخير والفائدة، هو قول خاطئ وإن الأفعال العبيّة لها مبدأ فكري؛ وذلك لما نلمسه بالوجدان من أن كثيراً من الأفعال العبيّة لها مبدأ فكري، حيث إن ما يصدر من عقلاء هذا العالم من أهل العقل أفعال لها مبدأ فكري، أي لها تصوّر وتصديق بالفائدة وشوق وإرادة ثم قوة محرّكة للعضلات، ثم إنجاز هذا الفعل خارجاً، فكيف تقولون إن الأفعال العبيّة ليس لها مبدأ فكري؟

أجاب المصنّف: لو سلّمنا وتنزّلنا عن الجواب الأوّل وقلنا: إن كلّ فعل له مبدأ فكري بما في ذلك الأفعال العبيّة، لكن المبدأ الفكري وهو التصديق بالفائدة والكمال على نحوين:

الأول: أن يكون ذلك الكمال كمالاً حقيقياً له.

الثاني: أن يكون كمالاً مظهرناً.

والمراد من الكمال الحقيقي هو المطابق للواقع، والمراد من الكمال الظني هو الكمال غير المطابق للواقع، وإنّما يعدّ كمالاً ظناً وجهلاً مركّباً. ومنشأ الاشتباه أنّ الفعل يكون خيراً حيوانياً لمرتبة الحيوانية، لكن الإنسان لكونه واجداً لمرتبة الحيوانية يراه خيراً لنفسه بما أنّه إنسان.

فالفرق بين الفعل الحكمي والفعل العبثي هو أنّ الفعل الحكمي يكون الكمال الحقيقي فيه هو الكمال المطابق للواقع، أمّا في الفعل العبثي يكون الكمال فيه غير مطابق للواقع، وإنّما يتخيّل أنّه الكمال الحقيقي. وهناك فرق آخر بين الفعل الحكمي والفعل العبثي، فإنّ المبدأ الفكري في الفعل العبثي ملحوظ بنحو الإجمال، أمّا في الفعل الحكمي فهو - المبدأ الفكري - ملحوظ بنحو التفصيل، إلّا أنّ هذا الفرق غالباً لا دائمياً، فالمهم هو الفرق الأول.

وبعبارة أخرى: إنّ للظنّ معنيين:

١. الاعتقاد الراجح غير الجازم؛ وهو المعنى الأخصّ له المتداول بينهم.
٢. ما ليس بيقين من الاعتقاد. فيشمل الظنّ بالمعنى الأول، والجهل المركّب والتقليد.

بيان ذلك: إنّ اليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت، فإذا كان الظنّ اعتقاداً غير يقينيّ فهو يشمل الاعتقاد غير الجازم وهو الظنّ بالمعنى الأخصّ، والاعتقاد الجازم غير المطابق للواقع وهو الجهل المركّب، والاعتقاد الجازم المطابق للواقع غير الثابت.

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «والحكم بالطرف الراجح: إمّا أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح، أو لا يقارنه، بل يقارن تجويزه، والأوّل هو

الجازم، والثاني هو المظنون الصرف. والجازم: إمّا أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه، أو لا يمكن. فإن لم يمكن فهو اليقين، ويستجمع ثلاثة أشياء: الجزم والمطابقة والثبات. وإن أمكن فهو الجازم المطابق غير الثابت، والجازم غير المطابق هو الجهل المركّب. وقد يطلق الظنّ بإزاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف؛ لخلوها إمّا عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة، أو عنهما وعن الجزم^(١).

ولا يخفى: أنّ المراد من الظنّ هنا هو المعنى الثاني الشامل للجهل المركّب والظنّ الكاذب وغيرهما، ومصادقه في محلّ الكلام خصوص الجهل المركّب والظنّ الكاذب. ويدلّ عليه ما في كلام الشفاء من التقابل بينه وبين الحقيقة، حيث قال: «والحيواني بالحقيقة، وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الإنساني»^(٢).

وحاصل مراده عليه السلام - على ما يستفاد من حكاية كلام الشيخ، كما سيأتي - أنّ النفس الإنسانية لما كانت ذات مرتبة حيوانية، فلها ملذّات حسية وخيالية، وواضح أنّها ليست خيراً للإنسان بما أنّه إنسان، وإنّما هي خير له بما أنّه حيوان، ولكنّ الإنسان في جميع موارد العبث لا يلتفت إلى خيريّة الفعل تفصيلاً حتّى يميّز بين ما هو خير له بما أنّه إنسان، وما هو خير له بما أنّه حيوان، فيقضي إجمالاً بالرجحان ظانّاً أنّه خير إنسانيّ، مع أنّ الحقيقة خلاف ذلك، وليس ما قضى برجحانه إلّا راجحاً وخيراً حيوانياً.

ثمّ إنّ عدم الوصول إلى الغاية في فعل معيّن لا يعني أنّ لا غاية لهذا الفعل، إذ قد يكون سبب عدم الوصول إلى الغاية لوجود مانع يمنعه، وهذا ما ذكر

(١) شرح الإشارات، المحقّق الطوسي: ج ٣، ص ١٣.

(٢) إلهيات الشفاء: ص ٢٨٩.

٢٨٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله»^(١).

٢. ترتّب الفعل الإرادي

هذا المطلب تقدّم في الأبحاث السابقة وهو مبادئ الفعل الإرادي - للإنسان فعلاً - مترتبة بعضها على بعض، فتوجد القوة العاملة التي يترتب عليها الفعل وهي (أي القوة العاملة) مترتبة على الإرادة، والإرادة مترتبة على الشوق وهو (الشوق) مترتب على العلم.

والمراد من الإرادة في المقام هو العزم والإجماع والجزم، وليس بمعنى الميل والحب، وأن لا يتخلل بين الشوق والإرادة إرادة أخرى، وإلا للزم التسلسل في الإرادات.

فالمصور النوعية هي التي تفعل الشوق، هذا على مبنى المصنّف. أما على مبنى غير المصنّف من بعض الحكماء فالذي يفعل الشوق هو العلم، ولذا عقّب ذلك بقوله: «كذا قالوا» أي الحكماء. فعلى مبنى المصنّف أنّ الفاعل لكلّ هذه الأفعال من الشوقية والإرادة والقوة العاملة وتحريك العضلات هو الصورة النوعية، لكنهم ينسبونّها إلى العلم من باب أنّه متمم لفاعلية الفاعل، بل بعض الأحيان ينسونها إلى مقارنات العلم من العادة والضجر والخلق... مع أنّ هذه ليست مبادئ للأفعال.

تعليق على النصّ

- قوله **فَلْيَتَرَفَّعْ**: «وما يناظرها من الأفعال». من قبيل الباطل.
- قوله **فَلْيَتَرَفَّعْ**: «قالوا: إنّ لأفعالنا الإرادية وحركاتنا الاختيارية مبدأ قريباً».

(١) بداية الحكمة ص ٩٣.

موارد النقض على قاعدة: لكل فعل غاية ٢٨٣

نسب المصنّف هذا القول إلى الحكماء تمرّضاً له؛ وذلك لما تقدّم منه فَرِحَ في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة أنّ المبدأ الفاعلي لأفعالنا الإرادية إنّما هو النفس، والعلم متمم لفاعليّتها، لأنّها فاعل علمي، والشوق والإرادة من لوازم العلم المتمم للفاعليّة. وقد تحقّق في موضعه: أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فهي نفسها القوّة العاملة المباشرة للحركات.

فما ذكروه من وجود مبادئ ثلاثة مترتبة لأفعالنا الاختيارية، يخالف لما استقرّ عليه رأيه القويم.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكماء جروا في ما قرّروه في المقام على ما هو المشهور بينهم من أنّ العلة الغائيّة - وهي الغاية - هي ما ينتهي إليه الفعل، أو ما يترتب عليه من الفوائد والآثار، بينما الغاية على ما حقّقه فَرِحَ في الفصل السابق لا تكون إلّا كمال الفاعل، وهي بنفسها علة غائيّة للفعل.

• قوله فَرِحَ: «القوّة العاملة المنبثّة في العضلات المحركة إيّاها». حيث إنّها تقبض العضلات تبسطها.

• قوله فَرِحَ: «وقبل الشوقيّة مبدأ آخر هو الصورة العلميّة من تفكّر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته». التخيّل: عبارة عن تصوّر الفعل والتصديق بخيريّته بحسب القوّة الشهويّة أو الغضبّيّة دون العقل، والتفكّر عبارة عن تصوّر الفعل والتصديق بخيريّته بحسب العقل سواء كان بحسب القوّة الشهويّة أو الغضبّيّة خيراً أم لا.

وتوضيح ذلك: إنّ ما يتصوّره الفاعل على أنحاء:

الأوّل: أن يكون خيراً ولذيذاً عند العقل فقط كغضّ البصر عمّا حرّم الله من الصور الجميلة الذي هو خير ومطلوب عند العقل فقط.

الثاني: أن يكون خيراً ولذيذاً عند القوّة الشهويّة أو الغضبّيّة فقط كالنظر إلى ما حرّم الله من الصور الجميلة الذي هو خير عند القوّة الشهويّة فقط.

الثالث: أن يكون خيراً ولذيذاً عندهما كتقبيل الولد الذي هو خير ومطلوب عند العقل والقوة الشهوية.

فالمبدأ الفكري عبارة عن تصوّر الفعل والتصديق بخيريّته بحسب العقل؛ والمبدأ التخيلي عبارة عن تصوّر الفعل والتصديق بخيريّته بحسب القوة الشهوية والغضبيّة من دون العقل.

ولا يخفى أنّ إدراك صورة الفعل جزئياً هو شرط لانبعث الفاعل المختار نحو الفعل، لأنّ إدراك الفعل على وجه كلي لا ينبعث عنه الفاعل، والإدراك الجزئي إمّا إحساس أو تخيل، ولكنّ الإحساس لما كان مشروطاً بحضور المحسوس بالعرض، وقبل الفعل ليس هناك فعل يتعلّق به الإحساس، انحصر إدراك الفاعل العالم لفعله في التخيل.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادة». الصحيح: غير الإرادة، بخلاف ما في النسخ من قوله **فُلَيْحٌ**: «غير الإرادية» كما يدلّ عليه قوله **فُلَيْحٌ**: «المنتهية إلى الإرادة والإجماع» قبل أسطر. وأصرح منه ما سيأتي بعد أكثر من صفحة حيث عدّ الإرادة من مبادئ الفعل الاختياري.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «وربّما كانت فكرية، ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل». قوله: «جزئي» قيد توضيحي لا احترازي؛ لأنّ التخيل لا يكون إلّا جزئياً.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية، كالإنسان يتخيّل صورة مكان فيشتاق إليه، فيتحرّك نحوه ويسمّى جزافاً».

قال صاحب الوعاية: «هذا خلاف اصطلاح القوم، فإنّ الجزاف عندهم عبارة عن الفعل الذي يكون مبدؤه الأوّل تخيلاً وحده، ويكون للمبدئين الأوّلين غاية غير ما تنتهي إليه الحركة.

قال صدر المتأهّين: ثمّ كلّ غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدأها تشوّق فكريّ، فلا يخلو: إمّا أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق، أو التخيل مع

موارد النقض على قاعدة: لكل فعل غاية ٢٨٥

طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المريض، أو التخيّل مع خلق وملكة نفسانيّة داعية إلى ذلك الفعل بلا رؤية كاللعب باللحية. فيسمّى الفعل في الأوّل جزافاً، وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً، وفي الثالث عادة»^{(١)(٢)}.

• قوله **فَرَسَخَ**: «من الخلق والعادة كاللعب باللحية». عطف العادة على الخلق هنا لما سيأتي بعد أسطر من تسمية الفعل الذي مبدؤه التخيّل بإعانة من الخلق بأنّه عادة، وهذا يدلّ على أنّ العادة مشترك لفظي يستعمل تارةً بمعنى الخلق، وأخرى بمعنى الفعل الذي مبدؤه التخيّل بإعانة من الخلق.

• قوله **فَرَسَخَ**: «العلم غير العلم بالعلم».

من الواضح أنّ العلم علم بنفسه ومعلوم بذاته، ولا يحتاج إلى علم آخر؛ فمراده **فَرَسَخَ** أنّ العلم غير الالتفات إليه، كما يدلّ عليه قوله **فَرَسَخَ**: «ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته إلى ما عنده». وإلا لو كان العلم بالعلم لازماً في كلّ علم لذهب الأمر إلى غير النهاية».

• قوله **فَرَسَخَ**: «الغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية ولا ضير فيه». لأنّ الفاعل في جميع موارد العبث يشبه الفاعل الطبيعي في عدم وجود مبدأ فكريّ له. فكما لا ضير في عدم وجود الغاية الفكرية في الفواعل الطبيعية، كذلك لا ضير في عدم وجودها في الفاعل العاثر.

• قوله **فَرَسَخَ**: «يلمح إليه الشوق المنبعث من تحيّل صورة الفعل».

لا يخفى أنّ الشوق لا ينبعث بمجرد تصوّر الفعل وتخيّله، وإلا لكان كلّ من تخيّل فعلاً انبعث إليه، وليس كذلك بالضرورة. فوجود الشوق في موارد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٢؛ إلهيات الشفاء: ص ٤٥١؛ التحصيل: ص ٥٤١.

(٢) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣٥٨.

العبث دليل على وجود التصديق بالفائدة فيها، ولكنه تصديق إجمالي ظنيّ.

- قوله **قُلَيْبٌ**: «يتمّ بالحكم بالرجحان». أي: ينتهي إلى الحكم بالرجحان.
- قوله **قُلَيْبٌ**: «المنقطعة دون الوصول إلى الغاية». أي: قبل الوصول. قال في المعجم الوسيط: «دون»: ظرف مكان منصوب، وهو بحسب ما يضاف إليه، فيكون بمعنى تحت، كقولك: دون قدمك بساط. وبمعنى فوق، نحو السماء دونك. وبمعنى غير، نحو ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾. وبمعنى قبل، نحو: دون قتل الأسد أهوال. واسم فعل، بمعنى: خذ، وتوصل بكاف الخطاب، فيقال: دونك الدرهم. وبمعنى الوعيد، كقول السيّد لخادمه: دونك عصياني^(١).

ومراذه من بعض الحركات الطبيعيّة التي لا تصل إلى غايتها كأزهار الشجرة إذا ضربها البرد، فإنّ في الشجرة قوّة هي بصدد إيصال الأزهار إلى الثمرة الناضجة، فإذا ضربها البرد سمّي هذا الفعل باطلاً.

فإن قلت: «انقطاع الحركة لا يوجب انتفاء غايتها؛ لأنّ نقطة انقطاعها هي غايتها».

قلت: «إنّ لحركة واحدة غايات متعاقبة، والقوّة المحركة الطبيعيّة بصدد إيصال فعلها إلى كلّها، والفعل بالنسبة إلى الغايات التي لم تحصل سمّي باطلاً، لا بالنسبة إلى الغايات التي حصلت؛ قال صدر المتألّهين: «الغاية لمبدأ من تلك المبادئ من حيث إنّها غاية له، إذا لم توجد يسمّى الفعل بالقياس إليها باطلاً»^(٢).

- قوله **قُلَيْبٌ**: «ويسمّى الفعل حين ذاك باطلاً؛ وذلك أنّ انتفاء الغاية في فعل أمر». مقصود المصنّف **قُلَيْبٌ** - وإن كان قد لا تفي به العبارة - أنّ انتفاء الغاية في

(١) المعجم الوسيط: مادّة: دون.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٢.

فعلٍ أمرٌ، وعدم وصول الفاعل بفعله إليها أمرٌ آخر.

• قوله فَلْيَعْلَمِ: «بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا». لعل المصنّف فَلْيَعْلَمِ يريد بقوله: «كذا قالوا» إلى ما في كلامهم من النظر، لأنّ الفاعل للشوق إنّما هي النفس، والعلم لا يكون إلّا معدّاً له؛ وذلك لأنّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعيّة، وهي النفس في الإنسان. وقد تقدّمت الإشارة من المصنّف فَلْيَعْلَمِ إلى ذلك في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة.

مضافاً إلى أنّ كلامهم بعدّهم الإرادة فعلاً اضطرارياً ليس صحيحاً؛ لأنّ الإرادة وإن لم تكن إراديّة إلّا أنّها اختياريّة؛ فإنّ الملاك في اختياريّة الفعل استناده إلى حبّ الفاعل بعد علمه. وإن شئت فقل: هو كون الفاعل مائلاً إليه، منعطفاً نحوه، كما مرّ من المصنّف فَلْيَعْلَمِ التصريح بذلك في الفصل السابع من هذه المرحلة، حيث قال: «وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسمّيه: اختياراً، ونعدّ الفعل الصادر عنه فعلاً اختياريّاً»^(١).

ويشهد لذلك كون أفعاله تعالى اختياريّة، مع أنّه سيأتي في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة أنّها ليست مسبقة بالإرادة، إذ الإرادة ليست من صفات ذاته تعالى عند المصنّف فَلْيَعْلَمِ.

• قوله فَلْيَعْلَمِ: «إنّ الشوق لما كان لا يتعلّق إلّا بكمال مفقود غير موجود، كان مختصّاً بالفاعل العلمي المتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق». وهي النفس؛ فإنّها على رأي المشائين متعلّق الفعل بالمادّة، وإن كانت مجرّدة في ذاتها، وعلى رأي صدر المتألّهين فَلْيَعْلَمِ ومن تبعه فهي متعلّقة بالمادّة في مرتبة من مراتب ذاتها، وهي مرتبتها الطبيعيّة، وإن كانت مجرّدة بحسب مرتبتها المثاليّة والعقليّة.

• قوله فَلْيَعْلَمِ: «فالفاعل المجرّد ليس فيه من مبادئ الفعل الإرادي إلّا العلم

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٢٥.

٢٨٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

والإرادة». لم يتعرّض المصنّف للقوّة العاملة؛ لأنّها واضحة، حيث إنّها مادّيّتها وكونها قوّة منبثّة في العضلات، لا يتصوّر وجودها في المجرّد. ولعلّه قدّس سرّه أُلح إلى ذلك بقوله الآتي: «والقوّة المادّية المباشرة للفعل».

• قوله قدّس سرّه: «فالفاعل المجرّد». بالتجرّد التام الذي لا يتعلّق بالمادّة نوعاً من التعلّق.

• قوله قدّس سرّه: «كذا قالوا». لعلّه قدّس سرّه يشير بذلك إلى عدم قبوله وجود الإرادة في المجرّدات؛ وهذا ما يمكن استفادته من بعض كلماته قدّس سرّه - كما في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة، عند إنكار الإرادة الذاتيّة للواجب تعالى - أنّ الإرادة لا يعرف لها معنى إلّا الكيفيّة النفسانيّة في الحيوان.

• قوله قدّس سرّه: «بعض من الصفات النفسانيّة؛ لأنّ الصفات النفسانيّة تلازم العلم»، كالعادة، والحرص، والضجر عن هيئة، وإرادة الانتقال إلى هيئة أخرى.

خلاصة الفصل الثاني عشر

- أورد على قاعدة «لكل فاعل غاية»؛ بالنقض بموردين:
المورد الأول: في الأفعال العبيّة، فهي أفعال إرادية صادرة من فواعل اختيارية إرادية، لكنها لا غاية لها.
المورد الثاني: وهي الأمور التي تحصل بدون مقدّمة خاصّة، كما لو حفر الإنسان بئراً في داره فعثر اتفاقاً على كنز.
- الجواب على شبهة العبث بأنّ جميع هذه الأفعال - سواء كان عبثاً أو باطلاً أو مزاحاً أو عادة - لها غاية، لكن هذه الغاية ليست غاية فكرية.
- أشكل بأنّ المريض النائم لا يوجد لديه مبدأ علمي وصورة خيالية لكي يتحقّق له الشوق ومن ثمّ تحريك العضلات؟
وأجاب المصنّف بأنّ المبدأ العلمي موجود عند المريض النائم، لكنّ العلم بالعلم بالمبدأ العلمي غير موجود.
- إن قيل: إنّنا نلمس بالوجدان أنّ كثيراً من الأفعال العبيّة لها مبدأ فكريّ.
- أجاب: إنّ التصديق بالفائدة والكمال على نحوين:
الأول: يكون ذلك الكمال كما لا حقيقة له.
- الثاني: يكون كما لا مطنونا. فيظنّ الإنسان أنّ الفعل يكون خيراً حيوانياً لمرتبة الحيوانية، لكنّ الإنسان لكونه واجداً لمرتبة الحيوانية يراه خيراً لنفسه بما أنّه إنسان.

الفصل الثالث عشر

في نفي الاتفاق

- المراد من الاتفاق
- معنى الصدفة
- بطلان القول بالاتفاق
- تعليق على النص

الفصلُ الثالثُ عشر

في نفي الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

رُبَّمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ مِنَ الْغَايَاتِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى الْأَفْعَالِ مَا هُوَ غَيْرُ مَقْصُودٍ لِفَاعِلِهَا، فَلَيْسَ كُلُّ فَاعِلٍ لَهُ فِي فَعْلِهِ غَايَةً. وَمَثَلُوا لَهُ بِمَنْ يَحْفَرُ بئراً لِيَصَلَ إِلَى الْمَاءِ فَيَعْتَرَّ عَلَى كَنْزٍ، فَالْعَثُورُ عَلَى الْكَنْزِ غَايَةٌ مُرْتَبَةٌ عَلَى الْفِعْلِ غَيْرُ مُرْتَبِطَةٍ بِالْحَافِرِ وَلَا مَقْصُودَةٌ لَهُ، وَبِمَنْ يَدْخُلُ بَيْتاً لِيَسْتَظِلَّ فِيهِ فَيَنْهَدُمُ عَلَيْهِ فَيَمُوتُ، وَلَيْسَ الْمَوْتُ غَايَةً مَقْصُودَةً لِلدَّخَالِ. وَيُسَمَّى النُّوعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْاتِّفَاقِ «بِخْتَاً سَعِيداً» وَالنُّوعُ الثَّانِي «بِخْتَاً شَقِيّاً». وَالْحَقُّ أَنَّ لَا اتِّفَاقَ فِي الْوُجُودِ.

وَالْبَرَهَانُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْأُمُورَ الْمُمْكِنَةَ فِي وَقْعِهَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: دَائِمِيَّ الْوُقُوعِ، وَأَكْثَرِيَّ الْوُقُوعِ، وَمُتَسَاوِيَّ الْوُقُوعِ وَاللَّاقِوعِ، وَأَقْيَّ الْوُقُوعِ. أَمَّا الدَّائِمِيُّ الْوُقُوعِ وَالْأَكْثَرِيُّ الْوُقُوعِ، فَلِكُلِّ مِنْهُمَا عِلَّةٌ عِنْدَ الْعَقْلِ بِالضَّرُورَةِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْأَكْثَرِيَّ الْوُقُوعِ يَعَارِضُهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مَعَارِضٌ يَمْنَعُهُ مِنَ الْوُقُوعِ، بِخِلَافِ الدَّائِمِيِّ الْوُقُوعِ حَيْثُ لَا مَعَارِضَ لَهُ، وَإِذَا كَانَ تَخَلَّفَ الْأَكْثَرِيَّ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَنِ الْوُقُوعِ مُسْتَنْدَافاً إِلَى مَعَارِضٍ مَفْرُوضٍ فَهُوَ دَائِمِيَّ الْوُقُوعِ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَعَارِضِ بِالضَّرُورَةِ، مِثَالُهُ الْوَلِيدُ الْإِنْسَانِيُّ يُولَدُ فِي الْأَغْلَبِ ذَا أَصَابِعٍ خَمْسٍ وَيَتَخَلَّفُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فَيُولَدُ وَلَهُ إِصْبَعٌ زَائِدَةٌ لَوْجُودِ مَعَارِضٍ يَعَارِضُ الْقُوَّةَ الْمَصَوَّرَةَ فَيَمَّا تَقْتَضِيهِ مِنَ الْفِعْلِ، فَالْقُوَّةُ الْمَصَوَّرَةُ بِشَرْطِ

عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً.

ونظير الكلام يجري في الأقلّي الوقوع، فإنه مع اشتراط المعارض الخاص الذي يعارض السبب الأكثرّي دائمي الوقوع بالضرورة، كما في مثال الإصبع الزائدة، فالقوة المصورة كلما صادفت في المحل مادة زائدة تصلح لصورة أصبع على شرائطها الخاصة، فإنها تصوّر إصبعاً دائماً.

ونظير الكلام الجاري في الأكثرّي الوقوع والأقلّي الوقوع يجري في المتساوي الوقوع واللاوقوع كقيام زيد وقعوده. فالأسباب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها ولا في غايتها. والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية ونسبة الغاية إلى غير ذي الغاية. فعثور الحافر للبر على الكنز إذا نُسب إلى سببها الذاتي - وهو حفر البر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته - غاية ذاتية دائمة، وليس من الاتفاق في شيء. وإذا نُسب إلى مطلق حفر البر من غير شرط آخر كان اتفاقاً وغاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتي الدائم. وكذا موت من انهدم عليه البيت وقد دخله للاستظلال إذا نُسب إلى سببه الذاتي - وهو الدخول في بيت مشرف على الانهدام والمكث فيه حتى ينهدم - غاية ذاتية دائمة، وإذا نُسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقاً وغاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتي.

والكلام في سائر الأمثلة الجزئية للاتفاق على قياس هذين المثالين. وقد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التي عرفت حالها.

الشرح

بعدما أثبت المصنّف في الفصل السابق أنّ لكلّ فعل غاية، سواء كان الفاعل علمياً أم غير علمي، شرع في هذا الفصل لردّ توهم آخر، وهو إنكار الرابطة الضرورية بين الفعل والغاية، بمعنى: أنّه وإن كان لكلّ فعل غاية، لكن ليس هناك رابطة ضرورية بين الفعل وبين الغاية المترتبة على ذلك الفعل، فتارة: هذا الفعل الذي صدر من الفاعل يعطينا الغاية (أ)، وتارة: نفس هذا الفعل الذي صدر من الفاعل يعطينا الغاية (ب). وقد يريد الغاية (ب) ولكنّه ينتج (أ)، فلا ملازمة بين الأفعال الصادرة وبين الغايات المترتبة عليها، فقد يعمل الإنسان الأعمال والطاعات لتحصيل ملكة العدالة، لكنّه يحصل على ملكة الفسق؛ لعدم الملازمة الضرورية بين هذه الأفعال وما يترتب عليها من غايات. وهذا معنى القول بأنّ الرابطة بين الفاعل والغاية اتّفاقية أي «صدفة» كما يعبر البعض.

ولأجل بيان المطلب بشكل واضح، ينبغي أن نسلّط الضوء على معنى الاتفاق والصدفة.

المراد من الاتفاق

يطلق الاتفاق على أحد معنيين:

الأوّل: نفي العلة الفاعلية، كما ذهب إلى ذلك الطبيعيّون القائلون بعدم وجود فاعل للكون وأنّه وجد وصار بنفسه بالاتّفاق، كما هو الظاهر من البعض.

الثاني: نفي العلة الغائية، أي: عدم وجود رابطة تكوينية بين الفعل الصادر من الفاعل والغاية المترتبة عليه، فالفعل قد تصدر منه الغاية (أ) وقد تصدر منه الغاية (ب)، وهذا هو المراد بالاتفاق في مقام البحث، أي: ما يعبر عنه بالصدفة، لكن حيث إن للصدفة معانٍ ستة لذا من اللازم بيان هذه المعاني، وتحديد المعنى المراد في المقام.

معنى الصدفة

أشرنا في أبحاث سابقة إلى أن للصدفة معاني متعددة منها:

١. أن يكون المقصود أن الحادثة المفروضة ليس لها علة فاعلية.
- ومن البديهي أن الصدفة بهذا المعنى مستحيلة، ولكن ذلك لا علاقة له بالمسألة التي هي موضوع البحث.
٢. أن يكون المقصود أن فعلاً قد قصد من فاعل على خلاف ما يتوقع منه، كما يقال: «إن الشخص الفلاني المتقي قد ارتكب صدفةً ذنباً عظيماً». ومثل هذه الصدفة ليس أمراً مستحيلاً، والصدفة بهذا المعنى أيضاً لا علاقة لها بموضوع البحث.
٣. أن يكون المقصود أن الفاعل قد قام بعمل من أجل هدف خاص ولكنه قد انتهى إلى نتيجة لم يكن يقصد إليها، مثل أن يحفر شخص الأرض للوصول إلى الماء الجوفي ولكنه صدفةً يجد كنزاً. ومثل هذه الصدفة ليست مستحيلة، ولا يلزم منها أن يتحقق الفعل الإرادي من دون علة غائية، لأن العلة الغائية هي نفس الأمل في الوصول إلى الماء وقد كان موجوداً في نفس الفاعل، وأما تحقق ذلك الأمل في الخارج فليس له علة بالنسبة للفعل، وإنما هو معلول يترتب عليه في ظروف خاصة.
٤. أن يكون المقصود هو أن ظاهرة لم يتعلّق بها قصد أحد على الإطلاق.

في نفي الاتفاق..... ٢٩٧

وهذا هو ما يراه الماديون بالنسبة لوجود هذا العالم، وأما رأي الإلهيين فهو أنّ جميع ظواهر هذا العالم تتحقّق طبق الإرادة الإلهيّة، وسوف يأتي توضيح ذلك في البحوث التفصيليّة تحت عنوان: هل للعالم هدف أم لا.

٥. أن يكون المقصود هو أنّ ظاهرة لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعي. ومثل هذه الصدفة «إن صحّ تسميتها بالصدفة» ليست غير مستحيلة فحسب، وإنّما بالالتفات إلى معنى الفاعل بالطبع والتسليم بوجوده هي ضرورة^(١).

وبهذا يتّضح أنّ المراد بالصدفة هو المعنى الثالث وهو انتفاء الرابطة بين الفعل وما يترتّب عليه.

ومثّلوا لذلك بمن حفر بئراً ليشرب الماء منه، فاتّفق أن عثر على كنز، ويطلقون على هذه الحالة اسم البخت السعيد، أمّا إذا كانت الغاية التي حصل عليها سيئة فيطلقون عليه البخت الشقي، كما إذا جاء شخص إلى جدار ليستظلّ به من الحرّ، فانهدم الجدار عليه.

فإنّ غاية الذي يحفر البئر هو الوصول إلى الماء، لكن حصل على الكنز، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، وعليه فلا توجد رابطة ضروريّة بين الأفعال وبين الغايات المترتبة عليها. ومن هنا قالوا بأنّ هذا العالم يتحرّك بلا هدف ولا غاية، كما سيأتي تفصيله^(٢).

بطلان القول بالاتفاق

إن من يقول بالاتفاق هو بالحقيقة جاهل بالسبب، أي جاهل سبب ما تحقّق، فالذي حفر البئر ليشرب الماء وعثر على الكنز فهو جاهل بعلة وجود

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) سيأتي تفصيل البحث في أنّ العالم صدفة أم لا، في البحوث التفصيليّة.

الكنز.

ففي لوح الواقع والتكوين: لكل فعل غاية لا تتخلف ولا تختلف، لكنّا في بعض الأحيان نجهل الأسباب والغايات المترتبة على الأفعال، فننسب الغاية إلى غير سببها اتفاقاً، وهذا الاتفاق ليس في الواقع ونفس الأمر وإنّما بمعنى الجهل بالسبب، فالذي جلس قرب الجدار ليستظّل به، فانهدم عليه، يقال له اتفاق، لكن في الواقع أنّ انهدام الجدار فعل وله علّة وسببه الخاصّ، فكلّما كان هناك جدار مائل إلى السقوط وهبّت ريح عاصف، وكان الإنسان جالساً تحته، حينئذٍ يسقط هذا الجدار على الإنسان، وهذه الحالة دائمة، إلّا أنّ الإنسان أحياناً يجهل سبب سقوط الجدار فيتصوّر أنّه سقط صدفةً، مع أنّه ليس بصدفة ومن دون علّة، بشهادة أنّه لو كان ذلك الإنسان مهندساً ويعرف قوّة البناء وضعفه، فهو بمجرّد أن يرى الجدار مائلاً، سوف يتعد عنه ولا يجلس تحته لمعرفة بعلة سقوطه.

إذن لأجل الجهل بالأسباب والغايات المترتبة ينسب الإنسان الغاية إلى غير سببها الحقيقي.

وتوضيح ذلك من خلال البرهان التالي:

الأمر الممكنة على أنحاء، وهي:

١. أن تكون دائميّة الوقوع.
٢. أن تكون أكثرية الوقوع.
٣. أن تكون متساوية الوقوع واللاوقوع.
٤. أن تكون أقلية الوقوع.

أمّا بالنسبة للقسم الأوّل - دائمي الوقوع - فهو لا يتخلف أبداً.

أمّا القسم الثاني - الأكثرية الوقوع - فهو بالحقيقة دائمي الوقوع، لكنّه قد يعارضه معارض فيتخلف في بعض الأحيان، نظير الطفل إذا خرج من بطن

أمّه، فتارةً يخرج من بطن أمّه من دون أن يكون له أصبع زائدة على الخمسة في يده، وأخرى يكون له أصبع زائدة، وهذه الحالة - وجود أصبع زائدة - لأجل وجود معارض يعارض القوة المصوّرة فيما تقتضيه من العمل، فإذا لم يعارضها معارض كانت الأصابع خمساً.

وهكذا الأمر بالنسبة للتساوي في الوقوع واللاوقوع، فقد يتحقّق وقد لا يتحقّق؛ من قبيل: قيام زيد وعوده، فهو دائمي الوقوع لولا حصول ما يعارضه.

وكذلك الأقلّي الوقوع فهو يتحقّق إذا تحقّق الشرط الذي يمنعه من الوقوع بشكل دائميّ، فالأقلّي بهذا الشرط - وهو وجود المعارض - دائميّ الوقوع. وهذا ما ذكره في بداية الحكمة في الفصل التاسع من المرحلة السابعة، حيث قال: «وإذا كان الأكثرى والأقلّي دائمين بالحقيقة، فالأمر في المساوي ظاهر؛ فالأمر كلّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلّف.

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كماليّ مترتب على فعل فاعل ترتباً دائميّاً لا يختلف ولا يتخلّف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطريّاً بوجود رابطة وجوديّة بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية»^(١).

وبهذا يتّضح أنّ جميع هذا الأقسام ترجع إلى أنّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يتخلّف ولا يختلف، ففي مثال حفر البئر لو نظرنا إليه مع تحقّق جميع شرائطه وارتفاع موانعه، يكون العثور على الكنز دائميّاً. وهكذا بالنسبة إلى الجدار المائل إلى الانهدام، فهو مع توفّر شرائطه وارتفاع

(١) بداية الحكمة: ص ١٢٣.

٣٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

موانعه يكون دائمي السقوط على من يستظلّ تحته في وقت معيّن، وهذه الأمور دائمة لا تختلف ولا تتخلّف لا أنّه قد يسقط وقد لا يسقط.

إذن الأسباب الحقيقيّة التامة دائمة التأثير ولا تتخلّف فيها، ولا في غاياتها، وأنّ القول بالاتّفاق ناشئ من الجهل بالأسباب الواقعيّة، فإنّ من نظر إلى مطلق الحفر والاستظلال، وجد الغاية اتّفاقية، وأمّا من نظر إلى الحفر بشروطه للكنز والمستظلّ بشروطه من وقوع الجدار، كان الكنز غير متخلّف عن الحفر، وموت الإنسان عن وقوع الجدار في الوقت المعين إذا أقدم عليها الشخص وكان عالماً بترتب الكنز والانهدام، فلا يقع اتّفاقاً، فالاتّفاق إنّما يلزم عدم العلم بترتب العلة الواقعيّة.

فالتخلّف إنّما هو بين مطلق العلة والعلة الحقيقيّة التي يترتب عليها الكنز وبين موت المستظلّ تحت الجدار.

تعليق على النصّ

• قوله **فَرَسٌ**: «ربّما يتوهم أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها». ولا مرتبطة به، كما سيصرّح **فَرَسٌ** به بعد هذا.

• قوله **فَرَسٌ**: «فالعثور على الكنز».

فالفاء للسببيّة، فالمعنى، فإنّ العثور على الكنز.

• قوله **فَرَسٌ**: «يسمّى النوع الأوّل من الاتّفاق بختاً سعيداً».

يفرّق أرسطو بين الاتّفاق والبخت بأنّ الأوّل أعمّ من الثاني، لأنّ الثاني - البخت - يطلق على الأمور المتعلّقة بالإنسان، بينما الأوّل - الاتّفاق - يتعلّق بالإنسان وغيره من الأمور الطبيعيّة؛ فلا يقال للحجارة التي يشيّد بها المعبد أنّها سعيدة البخت بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام. ولا يطلق البخت إذا كان الفرس نجاً بحركة خاصّة من الهلاك، مع أنّه من الاتّفاق.

قال الشيخ في الشفاء: «الاتفاق أعم من البخت في لغتنا هذه، فإن كل بخت اتفاق، وليس كل اتفاق بختاً. فكأنهم لا يقولون بخت إلا لما يؤدي إلى شيء يعتد به، ومبدؤه إرادة عن ذي اختيار من الناطقين البالغين. فإن قالوا لغير ذلك كما يقال للعود الذي يشق نصفه لمسجد ونصفه لكنيف، إن نصفاً منه سعيد ونصفاً منه شقي، فهو مجاز. وأما ما بدؤه طبيعي فلا يقال إنه كائن بالبخت، بل عسى أن يخص باسم الكائن من تلقاء نفسه، إلا إذا قيس إلى مبدأ آخر إرادي، فإن الأمور الاتفاقية تجري على مصادمات تحصل بين شيئين أو أشياء، وكل مصادمة فإما أن يكون فيها كلا المتصادمين متحرّكين إلى أن يتصادما، أو يكون أحدهما ساكناً والآخر متحرّكاً إليه، فإنه إذا سكن كلاهما على حال غير التصادم الذي كانا عليها لم ينتج ما بينهما تصادم. وإذا كان كذلك فجائز أن تتفق حركتان من مبدئين، أحدهما طبيعي والآخر إرادي يتصادمان عند غاية واحدة تكون بالقياس إلى الإرادي خيراً يعتد به أو شراً يعتد به، فيكون حينئذٍ بختاً له لا محالة، ولا يكون بالقياس إلى حركة الطبيعي بختاً»^(١).

وفرق الشيخ بين رداءة البخت وسوء التدبير، حيث قال: «فرق بين رداءة البخت وسوء التدبير، فإن سوء التدبير هو اختيار سبب في أكثر الأمور يؤدي إلى غاية مذمومة، ورداءة البخت هي أن يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤدٍ إلى غاية مذمومة، ولكن يكون عند متوليها السيئ البخت يؤدي إليها.

والشيء الميمون هو الذي تكرر حصول أسباب مسعدة بالبخت عند حصوله، والشيء المشؤم هو الذي تكرر حصول أسباب مشقية بالبخت عند حصوله، فيستشعر من حصول الأول عود ما اعتيد تكرّره من الخير، ومن

(١) الشفاء (الطبيعيّات): ج ١ ص ٦٦.

٣٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

حصول الثاني عود ما اعتيد تكرّره من الشرّ. وقد يكون للسبب الواحد الاتفاقية غايات اتفاقية غير محدّدة، ولذلك لا يتحرّز عن الاتفاق التحرّز عن الأسباب الذاتية، ونستعيد بالله من الشقاوة»^(١).

• قوله فُتَيْحٌ: «أما الحقّ أن لا اتفاق في الوجود».

ولو سلّمنا بوجود الاتفاق في الوجود، فهو في نظر الجاهل بالسبب.

• قوله فُتَيْحٌ: «إنّ الأمور الممكنة في وقوعها على أربعة أقسام».

هذا بحسب النظر البدوي، وإلا ففي الحقيقة جميع الأمور دائميّة، كما تقدّم في ثنايا البحث.

(١) المصدر نفسه: ص ٦٧ .

نظريات القدماء في وجود العالم المادي

- الأولى: نظرية ذي مقراطيس
 - الثانية: نظرية انباز قلس
 - تعليق على النص
 - بحوث تفصيلية
١. هل للعالم هدف
 ٢. الحركة القسرية ليست دائمية ولا أكثرية.
 ٣. الحركة الطبيعية والقسرية لا تختص بالحركات المكانية
 ٤. الموارد المستندة إلى قاعدة دوام القسر الدائمي
 ٥. إشكال على الحركة القسرية وجوابه

وقد نُسِبَ إلى ديمقراطيس أن كينونة العالم بالاتفاق. وذلك أن
الأجسام مؤلفة من أجرامٍ صغارٍ صلبةٍ منبثّةٍ في خلاءٍ غير متناهٍ، وهي
متشاكلّة الطوائع مختلفة الأشكالٍ دائمة الحركة، فاتفق أن تصادفت
منها جملةً اجتمعت على هيئةٍ خاصّة، فكان هذا العالم، ولكنه زعم أن
كينونة الحيوان والنبات ليست باتفاق.

ونُسِبَ إلى أنباز قلس أن تكون الأجرام الأسطوقسيّة بالاتفاق،
فما اتفق منها أن اجتمعت على نحوٍ صالح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق
أن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى.
وقد احتجّ على ذلك بعدّة حُجج:

الحجة الأولى: أن الطبيعة لا رويّة لها، فكيف تفعل فعلها لأجل
غاية؟

وأجيب عنها: بأن الرويّة لا تجعل الفعل ذا غاية، وإنما تُميّز الفعل
من غيره وتعيّنه، ثم الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا بجعلٍ جاعل،
فاختلاف الدواعي والصوارف هو المحوِّج لإعمال الرويّة المعيّنة، ولولا
ذلك لم يحتج إليها، كما أن الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك،
فالمتكلّم بكلامٍ يأتي بالحرف بعد الحرف على هيئاتها المختلفة من غير
رويّة يترّوى بها، ولو ترّوى لتبدّل وانقطع عن الكلام. وكذا أرباب
الصناعات في صناعاتهم لو ترّوى في ضمن العمل واحد منهم لتبدّل

وانقطع.

الحجة الثانية: أنّ في نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد والموت، وأقساماً من الشرّ والمساءة في نظام لا يتغيّر عن أسباب لا تتخلّف، وهي غير مقصودة للطبيعة، بل لضرورة المادّة، فلنحكم أنّ أنواع الخير والمنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط من غير قصد من الطبيعة ولا داع يدعوها إلى ذلك.

وأجيب عنها: بأنّ ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيّة غاياتها لانقطاع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجّهة إلى غاية أن تبلغها، وقد تقدّم الكلام في الباطل. وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور - وهي على نظام دائمي، فهي أمور خيرها غالب على شرّها - فهي غايات بالقصد الثاني، والغايات بالقصد الأوّل هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور.

وتفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء. فمثل الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور مثل النجار يريد أن يصنع باباً من خشبة، فيأخذ بالتّحت والنّشر، فيركّب ويصنع، ولازمه الضروريّ إضاعة مقدار من الخشبة بالنّشر والتّحت، وهي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

الحجة الثالثة: أنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فإنّها تُحلّل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيّض وجه الثوب.

وأجيب عنها: بأنَّ الطبيعة الواحدة لا تفعلُ إلاَّ فعلاً واحداً له غايةً واحدة، وأمَّا ترتُّبُ آثارٍ مختلفةٍ على فعلها فمن التوابع الضرورية لمقارنة عواملٍ وموانعٍ متنوّعةٍ ومتباينة.

فقد تحصّل من جميع ما تقدّم: أنَّ الغايات المترتبة على أفعال الفواعلِ غاياتٌ ذاتيةٌ دائميةٌ لعلِّها وأسبابها الحقيقية. وأنَّ الآثار النادرة التي تُسمّى اتفاقياتٍ، غاياتٌ بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقية وهي بعينها دائميةٌ بنسبتها إلى أسبابها الحقيقية. فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجودية بينها وبين السبب الفاعلي الحقيقي. ولو جاز لنا أن نشكَّ في ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب لجاز لنا أن نشكَّ في ارتباط الفعل بالفاعل، ولهذا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية كالفائية، وحصروا العلة في العلة المادية، وقد تقدّم الكلام في العلة الفاعلية.

الشرح

يشير المصنّف إلى نظريّات قدماء الفلاسفة في وجود العالم المادّي:

الأولى: نظريّة ذي مقراطيس

نسب إلى ذي مقراطيس أنّ العالم المادّي وجد بالاتّفاق، أي من باب الصدفة، بمعنى: أنّ الأجسام مؤلّفة من أجرام صغار صلبة منبّثة في خلايا غير متناهية، وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال، دائمة الحركة، فاتّفق أن تصادمت جملة منها فاجتمعت على هيئة خاصّة، فكان هذا العالم، أي عالم المادّة. نعم فيما يرتبط بوجود الحيوان والنبات، لم ينوجد بالاتّفاق، وإنّما مرتبط بمقدّمات أنتجت هذه النتائج. ولم تنقل لنا حجّة على هذا القول، كما ذكر ذلك الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة^(١).

الثانية: نظريّة انباز قلس

حاصلها: إنّ الأجرام أي المركّبات التي تكوّنت من العناصر الأوّليّة - وهي الماء والتراب والنار والهواء - متكوّنة بالاتّفاق، فهذه المركّبات التي تركّبت من العناصر الأوّلية، وصارت معدناً أو نباتاً ونحو ذلك إنّما حصلت بالاتّفاق لا بفعل له غاية معيّنة مترتّبة عليه.

نعم، نفس العناصر الأوّلية وهي الماء والهواء والتراب والنار ليست

(١) تعليقه على نهاية الحكمة: ص ٢٧٠، رقم (٢٧٧).

في نفي الاتفاق..... ٣٠٩

متكوّنة بالاتّفاق.

و هذه المركّبات منها ما اتّفق أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء، فالنسل باقٍ، ومنها ما اتّفق أن لم يكن صالحاً للبقاء، فلم يبق وتلاشى وعُدم. وقد استدلّ لهذه النظريّة بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: الطبيعة لا علم لها

إنّ الطبيعة - أي الفواعل الطبيعيّة - لا علم لها، وإذا لم يكن لها علم، فلا معنى أن تكون لها غاية، لأنّ الغاية إنّما هي للفعل الذي يصدر من الفاعل العلمي، وإذا لم يكن الفاعل علمياً فلا يكون لفعله غاية. ونوقش هذا الدليل بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: إنّ الفواعل ليست جميعاً طبيعيّة، بل بعضها طبيعيّة وبعضها غير طبيعيّة أي علميّة.

المناقشة الثانية: إنّ الغاية لا تختصّ بالفاعل العلمي دائماً؛ لما تقدّم من أنّ الغاية هي ما تنتهي إليه الحركة - الفعل - سواء كان الفاعل عالماً به أم لا، فالنار غايتها الإحراق، فإذا وقعت على الثوب أحرقته، والبذرة إذا وضعت في التراب تخرج الثمرة سواء علمت بذلك أم لا، وهذا هو معنى قولهم إنّ هناك ارتباطاً تكوينيّاً بين الأفعال وبين الغايات المترتبة عليها.

المناقشة الثالثة: إنّ الرويّة والعلم والتفكّر لا تجعل الفعل ذا غاية، وإنّما لها شأنية تميّز الفعل عن غيره وتعيّنه بعد التميّز، فإذا تزاхت الأفعال والدواعي، فإنّ العلم والرويّة يرجح البعض على البعض الآخر، ألا ننظر إلى المتكلّم إذا تكلم بخطابة أو شعر، فإنّه يأتي بالحروف مترتبة بعضها بعد بعض من غير تأمل ولا تصوّر ولا رويّة، ولو تأمل لتلجج في كلامه، ونظير ذلك أرباب الصناعات كالحدّاد والنجار والمهندس فإنّ هؤلاء لو وقعت منهم

الروية لوقفوا عن العمل، بل يكفي الارتكاز الذهني.
وهذه المناقشات يتّضح بطلان نظرية انباز قلّس.

قال صدر المتألهين: «ليس إذا عدت الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأنّ الفعل الصادر عنها غير متوجّه إلى غاية؛ فإنّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنّما تميّز الفعل الذي يختار ويعيّنه من بين أفعال يجوز اختيارها ثمّ يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدّي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل، حتّى لو قدّر كون النفس مسلّمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية، كما في الفلك، فإنّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية. ومّا يؤيد ذلك أنّ نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى روية أخرى.

وأيضاً: أنّ الصناعات لا شبهة في تحقّق غايات لها ثمّ إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية بل ربّما تكون مانعة كالكتاب الماهر لا يروّي في كلّ حرف وكذا العوّد الماهر لا يتفكّر في كلّ نقرة. وإذا روّى الكاتب في كتبه حرفاً أو العوّد في نقره يتبلّد في صناعته. فللطبيعة غايات بلا قصد وروية. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه، ومبادرة اليد في حكّ العضو من غير فكر ولا روية. وأوضح منه: أنّ القوّة النفسانية إذا حرّكت عضواً ظاهراً فإنّما تحرّكه بواسطة الوتر، والنفس لا شعور لها بذلك»^(١).

الدليل الثاني

وهذا الدليل أقوى من الدليل السابق، وحاصله:
أنّنا نجد في نظام الطبيعة أنواعاً وأصنافاً من الفساد والفناء والموت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٧.

وأشواعاً من الشرور والبؤس كما هو واضح، لأنّ عالم المادّة عالم التزاحم والتعارض، فوصول بعض من هذه الموجودات المادّية إلى كمالها يستلزم تضيق الطريق على استكمال بعض آخر فيفسد، فالنبات مثلاً يقطع الغنم ليتغذى به، والغنم يذبحه الإنسان، والإنسان يقتله إنسان آخر ليأخذ ماله وهكذا، وهذا النظام ثابت لا يتغير.

وبهذا يتضح أنّ عالم الطبيعة عالم الفساد والشرور في الموجودات المادّية.

إن قلت: إنّ الفساد في عالم الطبيعة والمادّة غير مقصود؟

قلنا: فليكن نظام الخيرات غير مقصود للطبيعة أيضاً، ولا داعي يدعو الطبيعة إلى ترتب هذه الأمور عليها، وهذا معناه عدم وجود الرابطة الضرورية بين الفاعل والغاية المترتبة على الفعل؛ لأنّها غير مقصودة للفاعل. ونوقش: إنّ ما كان من هذه الشرور هو من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعة إلى غاياتها لانقطاع حركاتها، وليس ذلك من فاعليّة الفاعل، فالبذرة لا تصير سنبلة لمانع كاللدودة وغيرها.

وعلى هذا فإن كان مقصودكم من الفساد والموت هو عدم بلوغ الفواعل الطبيعيّة لغاياتها لوجود المانع، فقد تقدّم أنّه ليس بمحال؛ لأنّ عالم المادّة هو عالم التزاحم والتنافع والتضادّ، فبعض الموجودات المادّية تصل إلى غاياتها التي وجدت لأجلها، وبعضها قد لا تصل لمانع، لكنّ هذا شيء، وعدم وجود غاية لكلّ فعل شيء آخر، والمحال هو الثاني دون الأوّل.

وإن كان مرادكم من أنواع الشرور، هي الشرور التي تلازم الخيرات دائماً، فمن الواضح أنّ هذه الشرور لا تمنع تحقّق الخيرات وإن كانت هذه الشرور ملازمة للخيرات؛ لأنّ الخيرات هي المقصودة بالذات، أمّا الشرور الملازمة لها فهي مقصودة بالعرض، وهي - أي الشرور - لا تمنع وجود الخيرات.

فإنّ الأفعى تجذب السموم في الهواء، فيصفو الهواء بذلك ويصير قابلاً

٣١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

لتنفّس الإنسان، ومّا لم ينكشف خيراته من هذه الموجودات نعلم يقيناً أنّ لها خيرات بالإجمال، وهي المقصودة بالذات، أمّا ما يحصل منهما من شرّ، فهو مقصود بالعرض لا بالذات، وهذا ما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة في بحث القضاء^(١) من تقسيم الموجودات على أقسام خمسة وهي:

«ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، وما يتساوى خيره وشرّه، وما شرّه أكثر من خيره، وما هو شرّ محض، ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة؛ لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح أو ترجيح المرجوح على الراجح، ومن الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين والوجود الذي لا يخالطه بخل: أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتمّ، وأن يوجد ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه؛ لأنّ في ترك الأوّل شرّاً محضاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً. فما يوجد من الشرّ نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير وإنّما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير»^(٢).

قال صدر المتألّهين: «وفي الشبهة الثانية: أنّ الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة، أمّا الأعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجّهة إلى غاية أن تبلغ إليها. فالموت والفساد والذبول كلّ ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة. وهاهنا سرّ^(٣) ليس هذا المشهد موضع بيانه، وأمّا نظام الذبول فهو أيضاً متأدّ إلى غاية، وذلك لأنّ له سببين أحدهما بالذات وهو الحرارة، والآخر بالعرض

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثامن عشر.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٣، ص ١٨٨.

(٣) ذكر الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار أنّ مراده بالسرّ هو «أنّ في نظام الكلّ كلاً منتظماً وأنّ الكلّ غايات بالنسبة إلى الأسباب التي في البدايات» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٨، تعليقة رقم (١).

وهو الطبيعة، ولكلّ منهما غاية. فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادّة إليه وتفنّيها على النظام ذلك للحرارة بالذات، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد، بعد إمداد ولكن كلّ مددٍ تالٍ يكون الاستمداد منه أقلّ من المدد الأوّل، كما سيأتي في علم النفس. فيكون نقصان الإمداد سبباً لنظام الذبول بالعرض، والتحليل سبباً بالذات للذبول، وفعل كلّ واحد منهما متوجّه إلى غاية. ثمّ إنّ الموت وإن لم يكن غاية بالقياس إلى بدن جزئيّ فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب؛ لما أعدّ للنفس من الحياة السرمديّة. وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنيّة التي بسببها تستعدّ للأخرة على ما يعرف في علم النفس^(١).

الدليل الثالث

لو كان هناك رابطة ضروريّة بين الفاعل والغاية المترتبة على الفعل فلا بدّ أن تكون الغاية واحدة دائماً، والحال أنّنا نجد الأمر ليس كذلك، حيث نجد أنّ الفعل واحد، لكن الغايات المترتبة عليه متنوّعة، وهذا خير شاهد على عدم وجود رابطة ضروريّة بين الفاعل وبين الغاية المترتبة على فعله، من قبيل حرارة الشمس مثلاً، فهي فعل واحد لكن لها غايات متعدّدة فهي - الحرارة - تحلّل الشمع وتعقد الملح وتبيّض الثوب وتحقّق الرطب، وعليه فلا توجد رابطة ضروريّة بين الفعل وبين الغاية المترتبة عليه.

ونوقش: إنّ الطبيعة الواحدة ليس لها إلا أثر واحد ومعلول غير متعدّد، وليس لها إلا غاية واحدة، وأمّا اختلاف الآثار فيها وتعدّداتها فهو يرجع إلى اختلاف قابليّة الأجسام لذلك، والشاهد على ذلك هو أنّنا لو حفظنا القوابل، وجعلنا الشرائط واحدة، نجد أنّها تفعل فعلاً واحداً لا يتغيّر، لكن إذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٧.

٣١٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

اختلفت الشرائط، عند ذلك يتعدّد الأثر، وهذا يعني أنّ اختلاف الأثر يرجع إلى المادّة والقابل وليس إلى الفاعل.

قال صدر المتألّمين: «في الشبهة الثالثة أنّ القوّة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأمّا سائر الأفاعيل كالعقد والحلّ والتسويد والتبييض وغيرها فإنّها هي توابع ضروريّة»^(١).

ثمّ عقب ذلك بما ذكر في كتاب الشفاء من إبطال مذهب انبازقلس ببيانات مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتّفاق على أنّه من الرموز والتجوّزات أو أنّه مختلق عليه؛ لدلالة ما تصفّحه ووجده من كلامه على قوّة سلوكه وعلوّ قدره في العلوم، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة أنّ البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّ وحبة شعير أنبت البرّ برّاً والشعير شعيراً، فعلم أنّ صيرورة جزء من الأرض برّاً والآخر شعيراً لأجل أنّ القوّة الفاعلة تحرّكها إلى تلك الصورة، لا لضرورة المادّة لتشابهها. ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة باختلافها ليس بالماهية الأرضية بل لأنّ قوة في الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي. فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها، لزم التسلسل. وإن لم يكن كذلك، كانت القوّة المودعة في البرّ لذاتها متوجّهة إلى غاية معيّنة، وإلا فلم لا ينبت الزيتون برّاً والبطيخ شعيراً.

ومنها: أنّ الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوّقة كلّها خيرات وكمالات، ولهذا إذا تأدّت إلى غايات مضادة كان ذلك في الأقلّ، فلهذا يطلب الإنسان لها سبباً عارضاً فيقول: ماذا أصاب هذا الحيوان حتّى مرض وذبل؟ ولم لا ينبت البرّ والشعير؟ وإذا كان كذلك فالطبيعة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٨.

في نفي الاتفاق..... ٣١٥

متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق. وأيضاً: إنّنا إذا أحسننا بقصور من الطبيعة أعناها بالصناعة، كما يفعل الطبيب معتقداً أنّه إذا زال العائق واشتدّت القوة توجّهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير، وهذا يدلّ على المقصود^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **فَرَسَّيْ**: «أنّ الطبيعة لا رويّة لها».

الرويّة: النظر والتفكير في الأمور.

ومن الواضح أنّ المراد من الفكر في المقام هو معناه اللغوي، وهو مطلق التصرّف في المعقولات. فحاصل الدليل: أنّ الطبيعة ليس لها التصرّف في المعقولات - إذ لا عقل لها - فلا يعقل أن تصدّق بفائدة لفعالها، حتّى تفعل فعلها لأجل تلك الفائدة؛ وذلك لأنّ التصديق نوع من التصرّف في المعقول الذي هو هنا الموضوع، وذلك بالحكم عليه بأنّه كذا.

• قوله **فَرَسَّيْ**: «أجيب عنها».

المجيب هو صدر المتألّهين **فَرَسَّيْ**^(٢)، وكذا في الإجابة عن الحجّتين الآتيتين، كما تقدّم في الشرح.

• قوله **فَرَسَّيْ**: «الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا بجعل جاعل».

فلا يمكن أن يعدّ الرويّة جاعلاً لها، كما زعمه المستدلّ.

• قوله: «الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا بجعل جاعل».

والدليل على ذلك هو: أنّ غاية الفعل الواقعيّة تترتب عليه، وإنّ توهم الفاعل أنّ للفعل غاية أخرى.

فالساعي في طريق ينتهي إلى الكوفة يصل إليها وإن كان يزعم أنّه سالك

(١) المصدر السابق: ص ٢٥٩.

(٢) في الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٧.

إلى البصرة.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «هي غير مقصودة للطبيعة، بل لضرورة المادّة»، لأنّ عالم المادّة عالم التزاحم والتعارض، فوصول بعض ما فيه إلى كماله مستلزم لأن يضيق المجال عن استكمال بعض آخر، فيفسد.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «فلنحكم أنّ أنواع الخير والمنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط». أي: في نظام لا يتغيّر عن أسباب لا تتخلّف. والجار والمجرور متعلّق بعامل مقدّر، حال من «المنافع المترتبة» وخبر «أنّ» هو قوله **فُلَيْحٌ**: «من غير قصد من الطبيعة».

• قوله **فُلَيْحٌ**: «وأجيب عنها بأنّ ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل...». إشارة إلى ما في هذا العالم من الشرور. وليست إشارة إلى الشرور التي تعرّض لها أنبأذ قلّس؛ فإنّ تلك الشرور إنّما هي خصوص القسم الثاني، وهي التي تكون على نظام دائميّ.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «قد تقدّم الكلام في الباطل». تقدّم أنّ انقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية، غير كون الفاعل لا غاية له في فعله، كما تقدّم في الفصل السابق.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «فهي أمور». أي أنّها غايات أمور.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «تفصيل الكلام في هذا المعنى في بحث القضاء». في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله **فُلَيْحٌ**: «فإنّها تحلّ الشمع». الشمع بفتحيتين: هو ما تفرزه النحل وتصنع منه بيوتها المسدّسة وتحفظ فيه عسلها. وفي اللسان عن ابن سيدة: «الشَّمْع والشَّمْع لغتان فصيحتان» بالتحريك ويسكّن^(١).

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، بيروت - لبنان الطبعة الأولى: ج ٣، ص ١٢٣٨.

- قوله **فُلَيْحٌ**: «أما ترتب آثار مختلفة على فعلها فمن التوابع الضرورية». تنبيه على وجود الرابطة الضرورية بين الفعل والغاية وبين الفعل والفاعل.
- قوله **فُلَيْحٌ**: «قد تقدّم الكلام في العلة الفاعلية». تقدّم ضرورة صدور الممكن عن العلة الفاعلية بحكم العقل، كما تقدّم الكلام في العلة الغائية، وأنّه لا يتحقّق ممكن إلاّ بعلّة غائيّة. فالذين أنكروا العلّتين أو أحدهما اختلط عليهم مسألة ضرورة وجود العلّتين بمسألة العلم بشخص العلة أو نوعها، أي اشتبه عليهم مقام الإثبات والثبوت، ولم يلتفتوا إلى أنّه إذا لم يحصل لهم العلم بأنّ العلة ما هي؟
- لا ينبغي أن ينكروا أصل ضرورة العلة بعد قيام البرهان عليها.
- قوله **فُلَيْحٌ**: «قد تقدّم الكلام في العلة الفاعلية». في الفصل السادس من هذه المرحلة.

خلاصة الفصل الثالث عشر

- الغرض من عقد هذا الفصل ردّ توهم آخر، وهو: إنكار الرابطة الضرورية بين الفعل والغاية، والجواب أنّ الجهل بالأسباب والغايات المترتبة يدفع الإنسان أن ينسب الغاية إلى غير سببها الحقيقي.
- نظريات قدماء الفلاسفة في وجود العالم المادّي.
- النظرية الأولى: نظرية ذي مقراطيس، بأنّ العالم المادّي وجد بالاتّفاق، أي من باب الصدفة.
- النظرية الثانية: وهي لإنباز قلّس حاصلها: أنّ الأجرام أي المركّبات التي تكوّنت من العناصر الأولية متكوّنة بالاتّفاق، لا بفعل له غاية معيّنة مترتبة عليه.
- وقد استدللّ لهذه النظرية بعدّة أدلّة:
- الدليل الأوّل: الفواعل الطبيعيّة لا علم لها، وإذا لم يكن لها علم فلا معنى أن تكون لها غاية.
- نقّش هذا الدليل بعدّة مناقشات:
- المناقشة الأولى: إنّ الفواعل ليست جميعاً طبيعيّة، بل بعضها طبيعيّة وبعضها علميّة.
- المناقشة الثانية: إنّ الغاية لا تختصّ بالفاعل العلمي دائماً.
- المناقشة الثالثة: إنّ الرويّة والعلم والتفكّر لا تجعل الفعل ذا غاية.
- الدليل الثاني: أن عالم الطبيعة عالم الفساد والشروع في الموجودات المادّية.

- ونوقش هذا الدليل بأنّ ما كان من هذه الشرور هو من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعة إلى غاياتها لانقطاع حركاتها، وليس ذلك من فاعليّة الفاعل.
- الدليل الثالث: أنّ الفعل واحد، لكن الغايات المترتبة عليه متنوّعة، وهذا خير شاهد على عدم وجود رابطة ضروريّة بين الفاعل وبين الغاية المترتبة على فعله.
- ونوقش هذا الدليل بأنّ الطبيعة الواحدة ليس لها إلّا أثر واحد ومعلول غير متعدّد، وليس لها إلّا غاية واحدة، وأمّا اختلاف الآثار فيها وتعدّدها فهو يرجع إلى اختلاف قابليّة الأجسام لذلك.

بحوث تفصيلية

١. هل للعالم هدف

لا يخفى أن الفلاسفة الماديين يعتبرون جميع ظواهر العالم - عدا ما يوجد بواسطة الإنسان والحيوانات - صدفة ولا هدف لها. بمعنى: أن حصول أي ظاهرة لم يتعلّق بها قصد أحد على الإطلاق.

وأما الفلاسفة الإلهيون فإنهم يعدّون الظواهر الطبيعيّة ذات هدف، ولكنهم يبيّنون هدفيّة العالم بصور متنوّعة أهمّها هذه الوجوه الثلاثة^(١):

الوجه الأوّل: إنّ لكلّ العالم طبيعةً أيضاً، ويكون ميله إلى كماله مؤدياً إلى التناسب والانسجام بين أنواع الظواهر الجزئية، وهذا ما ذهب إليه الأرسطويّون، حيث أثبتوا لكلّ طبيعة ميلاً خاصّاً نحو غاية معيّنة بحيث يؤدّي إلى حركتها باتجاهها.

وأورد عليه الشيخ مصباح بعدّة إیرادات، منها^(٢):

١. لو سلّمنا أنّ هذا البيان صحيح، لكنّه لا يستطيع أن يثبت إلاّ العلة الغائيّة لحركة وتغيّر الموجودات الجسمانيّة، وليس لكلّ معلول سواء كان مجرداً أم مادّياً، وسواء كان متحرّكاً أم ساكناً.

٢. في ضوء أنّ الفاعل الطبيعي (الفاعل بالطبع) هو فاعل فاقده للشعور والإرادة، فحينئذٍ تكون نسبة «الميل الطبيعي» إليه ليست سوى تعبير استعاري، كما يعتبر الكيميائيّون أنّ بعض العناصر لها «ميل تركيبّي». وفرض

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٧.

(٢) انظر المصدر نفسه: ص ١٢٣.

في نفي الاتفاق..... ٣٢١

سلب الشعور والإرادة عن الفاعل بالطبع وإثبات الميل والإرادة الحقيقية (المتضمنة لمعنى الشعور) له إنّما هو فرض متناقض.

وأما إذا فسرنا «الميل الطبيعي» بـ «جهة الحركة» تلك الجهة التي يقتضيها طبع الموجود المتحرك، واعتبرنا هذا التعبير من باب التشبيه والاستعارة، ففي هذه الصورة لا يتم إثبات حقيقة باسم العلة الغائية، بل غاية ما يمكن استنتاجه عندئذ هو أنّ كلّ حركة تكون بمقتضى طبع المتحرك، فإنّ جهتها تتعين أيضاً بمقتضى طبعه.

الوجه الثاني: إنّ بعض الأفلاطونيين المحدثين وأتباع مدرسة الإسكندرية وأصحاب الذوق العرفاني ذهبوا إلى أن لكلّ موجود لونا من الشعور والإرادة وإن كان بصورة ضعيفة وباهتة، وعن هذا الطريق يجيئون على بعض الإشكالات الواردة على نظرية أرسطو.

وذكر الشيخ مصباح اليزدي أنّه بناء على هذه النظرية يصبح كلّ فاعل في العالم فاعلاً إرادياً، ولا بدّ حينئذ من حذف الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر من أقسام الفاعل، لأنّ الجمع بين قبول الفاعل بالطبع وإثبات الشعور والإرادة لكلّ فاعل (كما هو لازم مجموع كلامهم) يستلزم الجمع بين النقيضين. وكذا لا ينسجم إثبات الشعور للموجودات الطبيعية مع ضرورة كون العالم مجرداً (كما سوف نبينه في محله)، وعلى أيّ حال فإنّ أظهر إشكال يرد على هذا القول هو أنّ مثل هذا الموضوع لا يمكن إثباته بالبرهان^(١).

الوجه الثالث: إنّ كلّ فاعل طبيعيّ فهو فاعل مسخر، وتوجد فوق فاعليّته فاعليّة المبادئ العالية، وفي النهاية توجد فاعليّة الله تعالى. وبناء على هذا تصبح جميع الحوادث ذات هدف وعلة غائية، إلّا أنّه ليس في أعماق الطبيعة، بل في

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٨.

٣٢٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ذات الفاعل الذي هو فوق الطبيعة، وأمّا ما يتحقّق في العالم الطبيعي فهي
غايات الحركات وليست عللاً غائية!

قال الشيخ مصباح اليزدي: «حسب نظرية أصالة الوجود لا بدّ من القول
أنّ الطبائع بمعنى الماهيات أمور اعتباريّة ولا اقتضاء لها بالنسبة لأُمور
وجوديّة، وأمّا الوجودات الخاصّة التي تعتبر أفراداً للطبائع غير ذات الشعور
فإنّها لا تتمتع بإرادة وقصد بالنسبة لكمالها أو لكمال العالم، كما أنّها لا إرادة لها
أيضاً لعدم ذلك، إلّا أنّ علاقات العلّة والمعلوليّة قد ربطتها بشكل يؤدّي إلى
سيادة النظام العجيب، وبهذا المعنى يكون لكلّ واحد منها سهم في استقرار
هذا النظام، ولا يعني هذا أنّ لها قصداً وإرادةً بالنسبة إلى ذلك، وليس هو
بمعنى أنّ النظام قد فرض عليها بصورة قسريّة وجبريّة»^(١).

ويتابع الإلهيّون هذه النظرية ويدافعون عنها.

إلّا أنّ المادّيين ذكّروا من ناحية أخرى بما يقع في سياق الوجود من نقص
وشرّ، وبعض الاختلالات في النظام، واعتبروا كلّ ذلك نقضاً لهدفه وغائيّة
الطبيعيّة.

وقد أجاب الإلهيّون على اعتراضات المادّيين، كما أنّ المادّيين بدورهم
ذهبوا إلى إمكانيّة تفسير بدائع الخلق دون إدخال عنصر الهدفيّة في سياق
الوجود، وفي القرن المعاصر على وجه الخصوص تابع المادّيون فلسفة النشوء
والارتقاء، وذكروا أصولاً ونواميس تشتقّ من أصل العلّة الفاعليّة فقط،
وادّعوا أنّ هذه النواميس تستنبط من السياق اللاشعوري للطبيعة، وهذا
السياق اللاشعوري وحده كافٍ لتسويق وتفسير خلق الكائنات الحيّة، وبهذا
يوجّهون ضربة لأهمّ نقطة ارتكاز في أدلّة الإلهيين، وعلى أساس ما يدّعون

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ١٢٩.

يضحي نظام الخلق غنيًا عن العلة الغائية.

٢. الحركة القسرية ليست دائمية ولا أكثرية

من القواعد المرتبطة التي تتكئ في إثباتها على إثبات العلة الغائية لعالم الخلق: القاعدة التي تقول إنَّ الحركة القسرية ليست دائمية ولا أكثرية، بتقريب: أنَّ مقتضى العناية الإلهية أن يصل كلَّ موجود من الموجودات إلى الغاية التي خُلق من أجلها. فإذا وُجد القسر الدائمي أو الأكثرية يلزم عدم وصول موجودات عالم الخلق إلى الغاية التي خُلق من أجلها، وهو خلاف العناية الأزلية للواجب تعالى، وكلَّ شيء خلاف العناية الأزلية للواجب تعالى لا يمكن أن يتحقق كما هو واضح.

المراد من الحركة القسرية

ولكي يتضح المطلوب لابدَّ من معرفة المراد من الحركة القسرية أولاً؛ إذ يقسم الحكماء الحركة إلى قسمين:

الأولى: الحركة الطبعية، وهي الحركة التي يكون فاعلها فاقداً للإرادة وتكون حركة الجسم بنفسه وبحكم ميل وقوة ذاتية.

الثانية: الحركة القسرية، وهي الحركة التي يكون فاعلها فاقداً للإرادة، لكنَّ الجسم يتحرك تحت تأثير عامل خارجي.

وتوسم بالقسرية أي بكونها جبراً وقمعاً؛ لأنَّ الحركة تنتج جرّاء قدرة خارجية ترد على الجسم، وتسلب الفعالية عن الطبع الأولي للجسم، ويتحرك الجسم خلافاً لاتّجاهه الأصلي، فهي تنجز بالجبر والقمع، ومن هنا سميت قسرية.

مثلاً: إذا كان لدينا حجر، فمجرّد أن نرفع اليد عنه سوف يتّجه صوب الأسفل، أي: أنَّ مجرّد التخلّي عن الحجر كافٍ لحركته نحو الأسفل، ولا

٣٢٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

حاجة بنا إلى توجيه قوّة تحرّكه نحو الأسفل. أمّا إذا أردنا أن نرميه نحو الأعلى فنحتاج حينئذٍ إلى قوّة تحرّكه صوب الأعلى.

يرى الفلاسفة أنّ حركة الحجر من الأعلى نحو الأسفل تتمّ بمقتضى طبع الحجر وتنسجم مع طبيعة الجسم الأولي. لذا تسمّى الحركة الطبيعية. أمّا حركته من الأسفل نحو الأعلى فتتمّ بمقتضى قوّة خارجيّة توجّه إليه، خلافاً لمقتضى الطبع الأولي للجسم، لذا تسمّى الحركة قسريّة؛ لأنّ الجسم بحكم طبعه الأولي يميل ذاتاً ليتحرّك من الأعلى نحو الأسفل. أمّا العكس فينشأ جرّاء ضربة ترد عليه.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ المطهري: إنّ الحركة القسريّة تنشأ - من وجهة نظر الفلاسفة - عن طبيعة الجسم ذاته، ولكن ليست طبيعته الأولى، بل طبيعته الثانويّة (أي طبيعته وهو تحت تأثير عامل خارجي). بمعنى: أنّ الحجر حينما يسقط من الأعلى نحو الأسفل فإنّه ينزل بطبيعته، وحينما يتحرّك نحو الأعلى فهو بطبيعته أيضاً، لكنّه في الحالة الثانية يتحرّك نحو الأعلى تحت تأثير ضربة خارجيّة ترد عليه.

لكن ليست الضربة الخارجيّة هي عامل الحركة؛ لأنّ الضربة الخارجيّة تحدث في «آن» ثمّ تذهب، بل لا بدّ من القول بأنّ هناك حالة ثانويّة تحدث في الطبيعة على أثر الضربة، والطبيعة بنفسها هي التي تدفع الحجر ليصعد نحو الأعلى. وبلغة فيزيائيّة: إنّ الضربة تحدث ردّ فعل في الحجر، وردّ الفعل لا يعني أنّ ميزة الطبيعة النوعيّة للحجر هي الحركة، لكنّه يتحرّك صوب جهة في الحالة الطبيعيّة، وفي غير الحالة الطبيعيّة يتحرّك صوب جهة أخرى^(١).

(١) انظر شرح المنظومة، ترجمة السيّد عمار أبو رغيف: ص ٢٩٢.

البرهان على امتناع الحركة القسريّة الدائميّة والأكثرية

الحركة القسريّة لا تدوم، ولا بدّ أن تنتهي، خلافاً للحركة الطبيعيّة، التي يمكن أن تدوم، وفي المقام يمكن تقديم برهانين:

البرهان الأوّل

إنّ النظام الأحسن من عناياته تعالى، ومقتضى العناية الإلهيّة أن يصل كلّ موجود من الموجودات إلى الغاية التي خُلق من أجلها. فإذا وجد القسر الدائمي أو الأكثرية يلزم عدم وصول موجودات عالم الخلق إلى الغاية التي خُلقوا من أجلها، وهو خلاف العناية الأزليّة للواجب تعالى، وكلّ شيء خلاف العناية الأزليّة للواجب تعالى لا يمكن أن يتحقّق، كما هو واضح. وبهذه المقدّمات ينتج أنّ القسر لا يكون دائميّاً أو أكثريةً.

وهذا ما يشير إليه ابن سينا عند حديثه عن وجود الشرور، فيذكر أنّ وجود الشرور في عالم الخلق هو نتيجة التزاحم في عالم المادّة، وأنّها (الشرور) تحصل نتيجة قسر العناصر المادّية بعضها لبعض، وهي ليست دائميّة ولا أكثرية. فإذا كانت هذه الشرور إلى جانب خيرات كثيرة، فليس من حكمة الباري تعالى أن يترك الخيرات الكثيرة الدائمة والأكثرية لأجل شرور قليلة في أمور شخصيّة ليست دائمة. وهذا ما ذكره بقوله: «فإنّ المادّة قد علم من أمرها أنّها تعجز عن أمور، وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنّها يتم لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهيّة أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية، لأجل شرور في أمور شخصيّة غير دائمة»^(١).

وفي موضع آخر قال: «لكنّ الأمر الأكثرية هو حصول الخير المقصود في الطبيعة، والأمر الدائم أيضاً. أمّا الأكثرية فإنّ أكثر أشخاص الأنواع في كنف

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٢١.

٣٢٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

السلامة من الاحتراق، وأمّا الدائم فلا أنّ أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة، وفي الأقلّ ما يصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها، وكذلك في سائر تلك الأسباب المشابهة لذلك، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرّية أقلية^(١).

الفخر الرازي في مقام ردّ نظرية انباز قلّس^(٢) في تكوّن عالم الطبيعة بالاتفاق، ذكر أنّنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخلية في الأمور الطبيعية، لكننا ننكر - بشدّة - الدائمي والأكثرية، وهذا ما ذكره بقوله: «والحقّ أنّنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية بالقياس إلى أفرادها. فإنّه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض، ولا حصول هذه الحبّة من البرّ في هذه البقعة من الأرض، ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم أمراً دائماً ولا أكثرية، بل نسامح في أنّها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكننا ندعى أنّ للقوى الفعّالة الطبيعية غايات معيّنة، والمراد بالغاية - على ما ذكرنا - المعلولات التي يكون تأدّي القوى إليها دائماً أو أكثرية^(٣).

أمّا صدر المتألّهين فقد ذكر أنّه على أساس النظام الأحسن في عالم الخلق، يستحيل وقوع القسر الدائمي والأكثرية، وهذه من القواعد المعتمدة، ثمّ أضاف أنّ هذه القاعدة مورد استفادة كثيرة في الفكر الفلسفي، وهي مورد استناد كثير من الموارد.

وهذا ما ذكره بقوله: «اعلم أنّ الأصول الحكيمّة دالّة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة وأنّ لكلّ موجودٍ من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتاً وهي خيره وكماله، وأنّ الواجب - جلّ ذكره - أوجد الأشياء على وجه

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٢٠.

(٢) سيأتي تفصيلها في الفصل اللاحق.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٣٢.

تكون مجبولة على قوّة ينحفظ بها خيرها الموجود وتطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠). فلأجل ذلك يكون لكلّ منها عشقٌ للوجود وشوقٌ إلى كمال الوجود، وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرّك إليها بالذات، وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتّى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات، إلّا أن يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر، لكنّ العوائق ليست أكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره وإلّا لبطل النظام وتعطلت الأشياء وبطلت الخيرات ولم تقم الأرض والسماء ولم ينشأ الآخرة والأولى ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: ٢٧)»^(١).

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في المنظومة:

إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كلّ ممكن لغاية^(٢)

البرهان الثاني

ذكره المطهري بقوله: «إنّ علّة عدم دوام الحركة القسريّة هي أنّ كلّ حركة تواجه على الدوام معوّقات، تسعى لإيقاف الحركة. فإذا كانت الحركة طبيعيّة وكانت القوى المعوّقة بمجموعها أقلّ من القوّة الطبيعيّة، فسوف تستمرّ الطبيعة بحركتها حتماً.

أمّا إذا كانت الحركة الطبيعيّة حركة قسريّة فبحكم كونها ناتجة إثر عامل خارجي، وبحكم كون المعوّقات تقف مقابل القاسر الأوّلي، فسوف يخفّ أثر العامل الخارجي، ويبطل بالتدريج، وتعود الطبيعة إلى حالتها الأولى. وعلى هذا الأساس: إذا كانت الحركة القسريّة واقعة في الخلاء، وليس هناك أيّ معوّق، فسوف تستمرّ على الدوام.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٣٤٧.

(٢) انظر شرح المنظومة، للشيخ المطهري: ص ٢٩٣.

٣٢٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وهذا الأسلوب من الإجابة يمكن إفادته من كلام بعض الفلاسفة، كابن سينا في قوله: «لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك»^(١).

٣. الحركة الطبيعية والقسرية لا تختص بالحركات المكانية

ذكر الشيخ المطهري أن: «الحركة الطبيعية والقسرية لا تختص بالحركات المكانية، بل يمكن تعميمها إلى سائر الحركات. فشجرة الصفصاف مثلاً تمضي - حسب طبعها الأولي - في حركتها الكمية نحو الأعلى، لكنها يمكن أن تنحني وتنحرف تحت تأثير عامل خارجي. على أنه يمكن القول إن مثل هذه الحركة حركة مكانية أيضاً وليست حركة كمية»^(٢).

وفي السياق ذاته ذكر المطهري أن: «قدماء الحكماء ذهبوا إلى أن الحركات الموجودة في العالم نظير الحركات في الكواكب والنجوم أو في الغلاف الجوي للكرة الأرضية، أو داخل ذرات، وحتى حركات نمو النباتات، بل حركات الحيوان الداخلية، كل هذه الحركات حركات طبيعية، ويندر وجود الحركات القسرية، نظير قذف الصخور من كوكب إلى كوكب، ولعل المد والجزر يمكن عدّه من هذا القبيل، كما هو الحال في طيران الطيور أو الطائرة أو الصاروخ مادام في دائرة الغلاف الجوي للأرض.

ونظير هاتين الحالتين نجدّها في الأفعال الإرادية للإنسان، فبعض حركات الإنسان توافق طبعه مائة في المائة، أي أن الطبع والغريزة للإنسان تتّجه بالإنسان صوب اختيار هذه الحركات، نظير التنفّس والنوم والأكل

(١) المصدر السابق: ص ٢٩٣.

(٢) شرح المنظومة المختصر: ص ٢٩٤.

في نفي الاتفاق..... ٣٢٩

واختيار الزوجة، وكما أنّ هناك أفعالاً تخالف طبع ومقتضى الغزيرة البشرية مثل شرّ الدواء أو تسليم المال إلى اللصّ.

وعلى أساس هذا المقياس يمكن قراءة بعض الظواهر الروحيّة. مثلاً: هناك بحث نفسيّ يدور حول: الدين هل هو فطريّ أم غير فطريّ؟ وهذا السؤال يعني هل الإنسان - لو خلّي وطبعه، دون تأثير أيّ عامل خارجيّ سواء كان فرداً أو جماعة - يتّجه نحو الدين ومفاهيمه، أم هو يتّجه نحو الدين جرّاء العادات والأعراف الاجتماعيّة أو تحت تأثير عوامل أخرى؟^(١).

٤. الموارد المستندة إلى قاعدة دوام القسر الدائم

المورد الأوّل: امتناع التناسخ

ذكر صدر المتألّهين أنّه على أساس الحركة الجوهرية في الطبائع، تكون جميع الموجودات الطبيعيّة والأنواع الصوريّة لها حركة جوهرية متوجّهة إلى غاياتها، وحيث إنّ الحركة الجوهرية حركة اشتدادية إلى الكمال، إذن على هذا الأساس: فإنّ كلّ حركة راجعة، مستلزمة للرجوع إلى النقص، وهو محال. وعليه يستحيل التناسخ؛ لاستحالة تبديل الإنسان - بأيّ نحو من الأنحاء - إلى صورة حيوان، وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أنّ الموجودات الصوريّة كالطبائع والنفوس متوجّهة نحو غاياتها الوجوديّة، خارجة عمّا لها من القوّة الاستعدادية إلى الفعلية، والنفوس ما دامت في بدنّها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً وأشدّ تحصّلاً سواء كانت من السعداء في

(١) شرح المنظومة المختصر: ص ٢٩٤.

٣٣٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

النشأة الأخرى أو من الأشقياء. وقوة الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر والاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلاً والمقارن مفارقاً، فكون النفس الإنسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعاً، كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفساً حيوانية غير مجردة ذاتاً وفعلاً كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده ويصادمه القول بأنّ للأشياء غايات ذاتية وأنها بحسب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها، مشتاقة بغرائزها إلى غاياتها، فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشد إلى الأنقص، ومن الأقوى إلى الأضعف، بحسب الذات، ممتنع جداً^(١).

إن قيل: إمكان انتقال الإنسان إلى صورة أحد الحيوانات عن طريق القسر، لا عن طريق الحركة الجوهرية، كما ذهب لذلك بعض أصحاب التناسخ. أجاب صدر المتألهين: إنّ القسر محال في نظر العقل سواء كان دائماً أم أكثرياً؛ حيث قال: «هذا غير جائز بوجهين:

الأول: أنّ مثل هذه الأشياء لا يكون دائماً ولا أكثرياً، كما بيّن في موضعه، والذي ذهبوا إليه من الانتقال النزولي إنّما يكون في أكثر أفراد النفوس الإنسانية، وأهل الارتقاء الاستكمالية إلى الملكوت الأعلى قليل عندهم، كما أنّ عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا أيضاً.

والثاني: أنّ هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها مادام وجود الموضوع قسر قاسر ولا إجبار ولا اتفاق إلا القواطع التي توجب العدم والهلاك والانقطاع، وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقاً^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ١٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ١٧.

المورد الثاني: امتناع تناسخ النفوس بوجه آخر

من الموارد التي تستند إلى قاعدة امتناع القسر الدائمي والأكثري: إبطال القول بالتناسخ أيضاً بتقريب: أن النفس الناطقة إذا وصلت في تكاملها العلمي إلى مقام العقل المستفاد، ومن حيث كمالها العملي وصلت إلى الانقطاع الكلي عن التعلقات والرذائل الأخلاق، ثم بعد ذلك تعلقت وترددت في الأجسام البشرية من دون خلاص ولا اتصال بالملكوت الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر، والعناية تأبى ذلك والقسر لا يكون دائماً ولا أكثرياً^(١).

المورد الثالث: إثبات وحدانية الله تعالى

ومن الموارد أيضاً: إثبات وحدانية الله تعالى، ولا يخفى أن إثبات وحدانيته تعالى لها طرق متعددة، لكن إحدى تلك الطرق هي عبارة عن إثبات وحدة العالم، وإثبات وحدة العالم لها طرق متعددة أيضاً، ومن بين هذه الطرق: أننا لو فرضنا وجود عالم آخر غير هذا العالم، فيكون تعدد أفراد كل نوع من الأنواع يتم من طريق القسر، لأنه لو لم يوجد القاسر لا يقبل النوع الواحد أن تتعدد أفرادها، وعليه إذا فرضنا أن التعدد والانفصال في العوالم بصورة دائمة، فهو يستلزم القسر الدائمي. وحيث إن القسر الدائمي محال، يثبت أن التعدد والانفصال في العوالم محال أيضاً. وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «وأيضاً الذي بالقسر من الضرورة أن يزول ويعود إلى ما كان أولاً عليه بالذات، فتلك العوالم ستجمع ثانية، فهي مجتمعة وغير مجتمعة أبداً»^(٢).

(١) انظر المصدر السابق: ص ٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ٩٥.

٥. إشكال على الحركة القسريّة وجوابه

ذكر الشيخ المطهري أنّه يوجد إشكال مهمّ على الحركة القسريّة، يترتب على أثره صيرورة البحث حول الحركة الطبيعيّة والقسريّة في عصرنا الراهن أمراً باطلاً، ولا يمكن الاستفادة منه عملياً، فليس له قيمة فلسفيّة ولا عمليّة، وهذا الإشكال متوجّه صوب تقسيم الحركة إلى طبيعيّة وقسريّة، حيث يقول الإشكال: إنّ هذا التقسيم باطل؛ لأنّ «التقسيم يقوم على أساس قانون حاجة الحركة إلى قوّة محرّكة، وهذا الأساس هو النظريّة الأرسطيّة القديمة التي حكمت العالم ألفي عام، حتّى مجيء نيوتن وعلماء الطبيعة الآخرين، حيث أبطل وحلّ محلّه قانون الجبر في الحركة، الذي هو أساس الفيزياء النيوتنيّة، وعلى أساس هذا القانون لا يحتاج الجسم إلى عامل في حركته نفسها؛ لأنّ ميزة الجسم هي أنّه يحفظ قهراً حالته القائمة باستمرار، دون حاجة إلى عامل خارجي، فإذا كان لدى الجسم مقدار محدود من الحركة فإنّه يحفظه على الدوام دون تدخل عامل خارجي، فالجسم إنّما يحتاج إلى عامل لتغيير وضعه، أي أنّ أثر القوّة الخارجيّة هو تغيير حالة الجسم، أي يسرع أو يبطئ أو يغيّر جهتها. إذن العلاقة بين الحركة والقوّة ليست في أصل الحركة، وإنّما في تغيير جهة الحركة».

وعلى هذا الأساس يضحى تقسيم الحركة إلى طبيعيّة وقسريّة بلا أساس، لأنّه يقوم على الفرض الأرسطي الذي يقول إنّ العلاقة بين الحركة والقوّة في أصل الحركة^(١).

جواب الشيخ المطهري على الاشكال

ينطلق جواب الشهيد المطهري من تجديد نقطة منهجيّة في البحث هو إيضاح مقولة: «إنّ أصل الحركة مرهون بقوّة» حيث ذكر أنّ هذه المقولة هي

(١) شرح المنظومة المختصر: ص ٢٩٥.

في نفي الاتفاق..... ٣٣٣

نظرية أرسطو، التي حكمت ألفي عام، حيث: ذهب علماء السلف إلى أنّ حركة كلّ جسم رهن قوة، لكنّهم - بحكم معالجتهم الموضوع من زاوية فلسفية، لا من زاوية طبيعية وفيزيائية - أغفلوا القوة الخارجية التي ترد على الجسم، وذهبوا إلى أنّ الحركة رهن قوة، مرادهم من الحركة هو ذات الحركة، لا مجرد تغييراتها وتحولاتها، وهي - أي الحركة - تتحد مع الجسم المتحرك، طبقاً للبرهان الفلسفي.

وذهبوا إلى أنّ الجسم في واقعه مركّب من جهتين وحيثيتين، وهو بإحدهما متحرك وهي جهة كونه جرمًا محسوساً، ومحرك بالحيثية الأخرى وهي حيثية غير قابلة للمس، وتكتشف بقوة العقل فقط، وهذه الحيثية هي ما يسمونه بـ «الصورة النوعية» أو «الطبيعة»....

وهؤلاء العلماء ذهبوا إلى أنّ الحجر سواء نزل إلى الأسفل أو صعد إلى الأعلى فهو ينزل ويصعد تحت تأثير قوته الداخلية والذاتية. وحينما يصعد من الأسفل على الأعلى فإنّما يصعد بفعل ردّ فعل قوته الذاتية والداخلية، الذي ينشأ جرّاء ضربة خارجية ترد على الجسم. وليس هناك عالم من علماء السلف ذهب إلى أنّ كلّ حركة تحتاج إلى عامل خارجي يؤثر باستمرار على هذه الحركة.

ويبدو أنّ هذا الارتباك نشأ جرّاء مقولة الفلاسفة بضرورة وجود قوة محرّكة، فتوهم أنّ مراد الفلاسفة من القوة المحركة، هي القوة الخارجية التي ترد على الجسم، والتي هي مورد بحث علماء الفيزياء، والثابت في الفيزياء الحديثة هو عدم حاجة الحركة إلى قوة خارجية ترد على الجسم، أمّا غنى الحركة عن القوة الذاتية والداخلية للجسم، وهل كلّ جسم يتمتّع بهذه القوة؟ فهذه المفاهيم لا تقع في حوزة البحث الفيزيائي ولا يمكن أن تقع.

أمّا من الناحية العملية: فقلنا إنّ هناك نظريتين بصدد القسر، وعلى أساس

٣٣٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

إحدى النظريّتين تكون الحركة القسريّة غير قابلة للدوام حتّى ولو وقعت في الخلاء ومع عدم وجود المانع والمعوّق. وبديهيّ أنّ هذه النظريّة تتضارب وقانون الجبر في الحركة.

أمّا وفق النظريّة الأخرى فالحركة القسريّة تفقد قوّتها تدريجيّاً حينما تواجه المعوّقات، ولا تتوقّف أبداً إذا كانت هذه الحركة واقعة في الخلاء، وهذه النظريّة تتطابق مائة في المائة مع قانون الجبر في الحركة^(١).

(١) انظر شرح المنظومة المختصر، لمطهري: ص ٢٩٦-٢٩٧.

الفصل الرابع عشر

في العلة المادية والصورية

- تعريف العلة المادية
- المادة الأولى والثانية
- الدليل على إثبات العلة المادية
- مناقشة المصنّف للطبيين
- ١. المادة ذاتها القبول فلا تعطي الفعلية
- ٢. المادة غير صالحة لإعطاء الوجوب للمعلول
- ٣. أنّ المادة لا تؤثر إلا أثراً واحداً
- تعليق على النصّ

الفصل الرابع عشر في العلة المادية والصورية

قد عرفت أنّ الأنواع التي لها كمالٌ بالقوّة، لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهرٍ يقبلُ فعليةً كمالاتها الأولى والثانية من الصور والأعراض. فإن كانت حيثيته حيثية القوّة من جهةٍ وحيثية الفعلية من جهةٍ، كالجسم الذي هو بالفعل من جهةٍ جسميته وبالقوّة من جهةٍ الصور والأعراض اللاحقة لجسميته، سمي: «مادّةً ثانية». وإن كانت حيثيته حيثية القوّة محضاً، وهو الذي تنتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل، وهو الذي بالقوّة من كلّ جهةٍ إلّا جهةً كونه بالقوّة من كلّ جهةٍ، سمي: «هيولى» و«مادّةً أولى».

وللمادّة عليّةٌ بالنسبة إلى النوع المادّي المركّب منها ومن الصورة، لتوقّف وجوده عليها توقّفاً ضرورياً. فهي - بما أنّها جزءٌ للمركّب - علّةٌ له، وبالنسبة إلى الجزء الآخر الذي تقبله - أعني الصورة - مادّةٌ لها ومعلولةٌ لها؛ لما تقدّم أنّ الصورة شريكةُ العلة للمادّة. وقد حصر جمعٌ من الطبيعيين العلية في المادّة فقط، منكربين للعلل الثلاث الأخر.

ويدفعه أولاً: أنّ المادّة حيثية ذاتها القوّة والقبول، ولازمها فقدان، ومن الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء الفعلية وإيجادها الملازم للوجدان، فلا يبقى للفعلية إلّا أن توجد من غيرِ علةٍ، وهو

محال.

وثانياً: أنّه قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا كانت المادّة شأنها الإمكان والقبول فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزَع من وجود المعلول، وحقيقته الضرورة واللزوم وعدم الانفكاك، فوراء المادّة أمر لا محالة يستند إليه وجوب المعلول ووجوده، وهو العلّة الفاعليّة المفيضّة لوجود المعلول.

وثالثاً: أنّ المادّة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثراً واحداً متشابهاً، وقد سلّموا ذلك، ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للمادّة من صفة الوحدة ذاتاً وصفةً، وهو كون كلّ شيء عين كلّ شيء، وضرورة العقل تبطله.

الشرح

تعريف العلّة المادّية

لكي تتّضح العلّة المادّية، لابدّ من استذكار مقدّمة تقدّمت في الفصل الخامس من المرحلة السادسة حاصلها: إنّ الأنواع تنقسم إلى قسمين: الأول: الأنواع التي تكون جميع كمالاتها موجودة بالفعل، وهي الموجودات المجردة تجرّداً تامّاً، والتي ينحصر نوعها في فرد واحد. الثاني: الأنواع التي تكون بعض كمالاتها بالفعل، والبعض الآخر بالقوّة. والقسم الثاني من الأنواع تخرج كمالاتها التي بالقوّة بواسطة الحركة، ممّا يعني أنّ هذه الأنواع استعداداً، والاستعداد يحتاج إلى حامل له، وليس إلّا المادّة.

ففي عالم الطبيعة توجد أشياء تتحوّل إلى أشياء أخرى، من قبيل تحوّل حبة الحنطة إلى سنبل، حينما تزرع في أرض مع وجود العوامل الأخرى، كالأرض الصالحة والجو المناسب وغير ذلك. فحبة الحنطة مثلاً لها القابليّة أن تتحوّل إلى شيئاً آخر، فكلّ شيء لا يمكن أن يكون أيّ شيء، بل يمكن أن يصير شيئاً أو أشياء في ضوء ما يتمتّع به من إمكانيّة، ويطلق الحكماء على هذه الإمكانيّة بـ«الاستعداد» أو «الإمكان الاستعدادي»^(١).

وقد أثبت الحكماء أنّ أيّ شيء لا يوجد بدءاً من دون استعداد قبليّ،

(١) لا يخفى الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي.

٣٤٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وبدون موضوع حامل لهذا الاستعداد، لذا قالوا: كلّ حادث مسبوق بمادة^(١).
لكنّ هذا لا يعني أنّ المادة مستعدة أن تكون كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء لا
يمكن أن يحصل من أيّ مادة وبلا استعداد وإمكانية مسبقة.
وهذا يتّضح أنّ كلّ حادث وكلّ ظاهرة لابدّ أن تحمل قوّة واستعداداً،
واسم حامل القوّة والاستعداد باعتبار «مادة» أو عنصر، وباعتبار آخر «علة
مادية» أو «عنصريّة»، وهذا المعنى الذي أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:
«حامل قوّة الشيء عنصره بوحدة أو ضمّ ما يغيّره»^(٢)

المادة الأولى والثانية

إنّ المادة التي هي تحمل الاستعداد، لها إطلاقان:
الأوّل: المادة الأولى. وهي بمعنى صرف القبول والاستعداد الذي ليس
لديه أية فعلية إلا فعلية الاستعداد، فهي بالقوّة بالنسبة لجميع الكمالات،
ويطلق على المادة الأولى أيضاً: الهیولی، وهذا هو المعنى المقصود في مباحث
الجوهر والعرض والتي تستعمل في مقابل الصورة، وهي أحد الأنواع
الخمس للجوهر.
ولا يخفى أنّ هذا بناء على مبنى المشائين الذين يقولون بأنّ الجسم ينحلّ إلى
المادة الأولى والصورة الجسميّة، خلافاً للإشراقيين القائلين بأنّ الجسم لا
ينحلّ، وإنّما هو أمر بسيط ليس مركّباً من جزئين: مادة أولى وصورة جسميّة.
قد يقال: إنّ المادة الأولى إذا كانت استعداداً فقط وليس فيها فعلية، وإنّما
فعليتها أنّها قوّة الأشياء، فهذا يعني أنّها فقدان محض، وأنّها عدم، والعدم لا
يقبل شيئاً.

(١) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق الشيخ حسن زاده: ص ١٢٤.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٣٦.

الجواب: إنّ المادّة الأولى ليست عدماً محضاً، لأنّ العدم لا يقبل شيئاً ولا يستعدّ لشيء، في حين إنّ المادّة الأولى تقبل كلّ شيء، وهي تقبل كلّ الصور، إذن هي ليست عدماً.

الثاني: المادّة الثانية. والمقصود بها: الجسم الذي يتركّب من المادّة الأولى والصورة، فالجسم وإن كان فعلياً من جهة كونه جسماً، إلّا أنّه بالقوّة بالنسبة لما يترتّب عليه لاحقاً من الصور النوعيّة والأعراض.

وهذا يتّضح: أنّ المراد بالمادّة الثانية ليس كونها قبال المادّة الأولى والثالثة... بل المراد بالمادّة الثانية أنّها ليست مادّة أولى. فالجسم في أيّ مرحلة وجد، يسمّى مادّة ثانية بالنسبة إلى المرحلة اللاحقة.

ومّا ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ إطلاق المادّة الثانية على الجسم ليس بلحاظ صورته، وإنّما بلحاظ مادّته.

الدليل على إثبات العلة المادية

إنّ المادّة - سواء كانت الأولى أو الثانية - إذا نسبت إلى كلّ نوع مادّي، وهو المركّب من المادّة والصورة، أطلق عليها - أي على المادّة - علة مادية للمركّب، لأنّ المركّب يتوقّف على أجزائه^(١).

فالهوى مثلاً علة مادية للجسم، والجسم أيضاً علة مادية للحديد، لأنّ المركّب متوقّف على أجزائه، وبدون أجزائه لا يمكن أن يوجد.

وعلى هذا الأساس فإنّ المادّة من هذه الجهة تكون أحد أجزاء المركّب، وإنّما علة للمركّب.

(١) تقدّم أنّ العلية تطلق على معنيين، المعنى الأوّل: وهو أنّ العلية تطلق على مطلق التوقّف. المعنى الثاني: تطلق العلية على معطي الوجود، وفي المقام مرادنا من العلية مطلق التوقّف.

٣٤٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

أمّا لو نسبت المادّة إلى الجزء الآخر من المركّب وهو الصورة، فلا تكون المادّة علّة وإنّما تكون معلولاً، لأنّ الصورة شريك العلّة للمادّة، أي أنّ الصورة شرط لوجود المادّة، كما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة السادسة، حيث قال المصنّف في نهاية الحكمة: «إنّ المادّة لما كانت متقوّمة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعليّة بالنسبة إليها، غير أنّها ليست تامّة الفاعليّة لتبدّل الصور عليها، والمعلول الواحد لا تكون لها إلّا علّة واحدة، فللمادّة فاعل أعلى وجوداً من المادّة والمادّيات، يفعل المادّة ويحفظ وجودها باتّحاد صورة عليها بعد صورة، فالصورة شريكة العلّة للمادّة»^(١)، وفي بداية الحكمة قال: «وليست الصورة علّة تامّة ولا علّة فاعليّة لها، لحاجتها في تعيينها وفي تشخيصها إلى المادّة، والعلّة الفاعليّة إنّما تفعل بوجودها الفعلي، فالفاعل لوجود المادّة جوهر مفارق للمادّة من جميع الجهات، فهو عقل مجرد أوجد المادّة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجد فيها المادّة. فالصورة جزء للعلّة التامّة، وشريكة العلّة للمادّة، وشرط لفعليّة وجودها»^(٢).

والحاصل أنّ الجوهر الذي يقبل الكمالات الأولى والثانية للنوع، حينما ننسبه إلى المركّب يسمّى بالعلّة المادّية، وحينما ننسبه إلى الجزء الآخر من المركّب الذي به فعليّة المركّب يسمّى مادّة.

مناقشة المصنّف للطبيين

يذهب الطبيعيّون الذين ينكرون ما وراء المادّة إلى حصر العلّية بالمادّية فقط، ويجعلون الصورة معلولة للمادّة وينكرون الفاعل والغاية، فالمادّة عندهم علّة تامّة لوجود الصورة.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السادس: ص ١٣١.

(٢) بداية الحكمة، الفصل السابع من المرحلة السادسة: ص ٩٧.

وأورد المصنّف على الطبيعيين مناقشات ثلاث:

الأولى: المادّة ذاتها القبول فلا تعطي الفعلية

تقدّم في الفصل السادس من المرحلة السادسة أنّ حيثيّة المادّة الذاتية هي القبول، والقبول ملازم للفقدان، وعليه فلا يمكن للمادّة التي حيثيّة القبول أن تعطي وتفيض الفعلية، لأنّ الإفاضة والإعطاء والإيجاد ملازم للوجدان، وفاقد الشيء لا يعطيه، وبناء على هذا فلو قلنا أنّ المادّة تكفي لإعطاء الفعلية وننكر وجود أيّ علّة أخرى فلا بدّ أن نقول: الفعلية توجد من دون علّة. وهو محال.

الثانية: المادّة غير صالحة لإعطاء الوجوب للمعلول

تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فالمعلول لا يوجد إلّا بعد أن يصل إلى مرحلة الوجوب. وحيث إنّ المادّة شأنها القبول والإمكان والاستعداد، وإنّ الرابطة بين المادّة والكمالات اللاحقة لها هو إمكان بالقياس، فالمادّة غير صالحة لإعطاء الوجوب للمعلول، وعلى هذا الأساس فإنّ الوجوب المنتزع من وجود المعلول لا بدّ أن ينتزع من شيء وراء المادّة، وهو العلّة الفاعلية المفيضة لوجود المعلول.

الثالثة: أنّ المادّة لا تؤثر إلّا أثراً واحداً

إنّ المادّة واحدة ذاتاً وصفة، أي: إنّ المادّة واحدة بالعدد. وهذا معنى أنّها واحدة ذاتاً، فهي واحدة بالخصوص؛ لأنّ المادّة الأولى لا تتعدّد ولا تتكرّر؛ فإنّ صرف الشيء لا يتشّنى ولا يتعدّد. أمّا كون المادّة واحدة صفة، فبمعنى أنّ لها مطلق القبول.

٣٤٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

فعلى فرض أن يكون للمادة تأثير^(١) ويمكن أن تكون علة فاعليّة، يلزم أن يكون أثرها واحداً في جميع الموارد؛ لاستحالة صدور الكثير من الواحد، وللسنخية بين العلة والمعلول، فالمادة لا يصدر منها إلا أثر واحد وهو باطل بالضرورة، لأن ذلك يعني أن تكون - مثلاً - الصورة الإنسانية والفرسيّة والبقرية والنباتيّة والحديدية كلّها واحدة، لصدورها عن علة واحدة، وهو باطل بضرورة العقل؛ لوجود التباين الواضح بين هذه الحقائق والذوات والأنواع.

هذا وقد سلّم الطبيعيّون بهذه القاعدة، وهي أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فقالوا إنّ المادة لا تؤثر إلا أثراً واحداً، في ضوء ما قاموا به من تجارب، فعَمّموا ما شاهدوه في تجاربهم، من ثمّ حصلوا بالتجربة على قاعدة كليّة، مع أن التجربة لا تنال إلا موارد محصورة.

تعليق على النصّ

- قوله **فَرَسَّ**: «قد عرفت أن الأنواع...».
- كما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة السادسة.
- قوله **فَرَسَّ**: «الأنواع التي لها كمال بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من...».
- المراد بالأنواع: أنواع الأجسام؛ لأنّ الجسم مركّب في جوهر ذاته من القوّة والفعل، وتسمّى حيثيّة القوّة مادة، وحيثيّة الفعل صورة.
- وقد ذكر الشيخ المطهري عدّة أمور متعلّقة بالمادة والصورة، وهي:
- ١. وجود ارتباط دائم بين الماضي والمستقبل، ولا ينفصم المستقبل عن الماضي، مضافاً إلى أن ظواهر الوجود ليست أموراً مستقلة ومنفصلة عن بعضها.

(١) مع قطع النظر عن المناقشة الأولى والثانية التي ثبت بها عدم القدرة على التأثير، وعدم كونها علة فاعليّة.

٢. أن ارتباط الماضي بالمستقبل لا يعني أن كل ماضٍ مرتبط بأيٍّ مستقبل، بل الماضي الخاص ذو علاقة بمستقبلٍ خاص، والمستقبل الخاص مرتبط بماضٍ خاص.

٣. هذا الارتباط من قبيل علاقة القوة بالفعل، فكل ماضٍ قوة للمستقبل، وكل مستقبل فعلية للماضي، وهذا المستقبل بدوره قوة لمستقبل آخر. أي أن علاقته بمستقبله عين علاقة ماضية به.

٤. بما أن العلاقة بين الماضي والمستقبل من قبيل العلاقة بين القوة والفعل، فهي ليست علاقة سطحية، بل يشكّل الماضي والمستقبل واقعاً واحداً، يمتدّ من الماضي إلى المستقبل «وعلى هذا الأساس ذهب صدر المتألهين إلى أنه لا يتيسر خروج الأشياء من القوة إلى الفعل إلا عن طريق الحركة والتحوّل التدريجي، بحيث تحفظ الوحدة الاتصالية، سواء كان الخارج من القوة إلى الفعل عرضاً أم جوهرًا.

بحكم كون جواهر وأعراض الوجود عامة تقبل التغير، وتخرج من القوة إلى الفعل، ولا يتيسر خروجها إلا عن طريق الحركة تدريجياً لا عن طريق الكون والفساد؛ إذن فهي تحصل بقانون الحركة، وتحفظ لها الوحدة الاتصالية بين الماضي والمستقبل، كما تحفظ وحدة الموضوع والمادة. وهذا يعني: أن الحركة الجوهرية أمرٌ ضروريٌّ وحتميٌّ، والنظام الموجود في العالم لا يتعدى الحركة؛ لأنّ الحركة عبارة عن الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل»^(١).

• قوله **فَلَيْسَ**: «لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعلية كمالاتها».

المراد من لفظة «جوهر» الأولى هو المعنى اللغوي، وهي حقيقة الشيء، فجوهر الذات هو حقيقة الذات وصميمها، وأمّا لفظة الجوهر الثانية فيراد بها

(١) شرح المنظومة، ترجمة السيّد عمار أبو رغيف: ص ٢٧٢.

٣٤٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

المعنى الاصطلاحي في الفلسفة.

• قوله **فَرَسَّ**: «كمالاتها الأولى والثانية من الصور والأعراض».

المراد من الصور: الكمالات الأولى، والمراد من الأعراض: الكمالات الثانية، وهو من اللفّ والنشر المرتبين.

• قوله **فَرَسَّ**: «هو الذي ينتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل».

وهو الجوهر الذي تنتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل، والمراد من التحليل هو التحليل الفلسفي العقلي؛ فإنّ المادّة وإن كانت جزءاً خارجياً للأنواع الجوهرية المادية، إلّا أنّ الذي يكشف عن وجودها هو العقل من طريق التحليل، لأنّ المادّة لا تناهيد الحسّ والتجربة.

• قوله **فَرَسَّ**: «هو الذي بالقوّة من كلّ جهة، إلّا جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة». فهو في كونه أمراً بالقوّة ليس بالقوّة، وبهذا تمتاز عن العدم المحض. كما تقدّم في صدر الفصل السادس من المرحلة السادسة.

• قوله **فَرَسَّ**: «إلّا من جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة سمّي هيولى ومادّة أولى».

يظهر من عبارته أنّ الهيولى اسم مختصّ بالمادّة الأولى.

• قوله **فَرَسَّ**: «لما تقدّم أنّ الصورة شريكة العلّة للمادّة».

تقدّم في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

• قوله **فَرَسَّ**: «قد حصر جمع من الطبيعيين العلّة في المادّة فقط».

الطبيعيّون يجعلون الصورة معلولة للمادّة، وينكرون الفاعل والغاية، لأنّ المادّة عندهم علّة تامّة لوجود الصورة.

ولا يخفى أنّ مرادهم بالمادّة هي المادّة الثانية، وهي الجسم مجرداً عن كلّ صورة نوعية.

• قوله **فَرَسَّ**: «قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

• قوله **فَلَيْسَ**: «إنّ المادّة ذات طبيعة واحدة».

إنّ الطبيعيين لما حصروا العلة في العلة المادية كانت جميع الأجسام المركّبة بصورها المختلفة ناشئة عن الأجسام البسيطة، وهي العناصر، وكانت العناصر بأجمعها ناشئة عن الجسم الذي هو مرادهم بالمادّة.

• قوله **فَلَيْسَ**: «إنّ المادّة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر - إن أثرت - إلّا أثراً واحداً».

مراده **فَلَيْسَ** من قوله: «إن أثرت» هو الإشارة إلى عدم إمكان تأثير المادّة؛ لما تقدّم في المناقشة الأولى والثانية.

• قوله **فَلَيْسَ**: «لازمه رجوع ما للأشياء إلى ما للمادّة من صفة الوحدة ذاتاً وصفةً». بمعنى أنّ الموجودات المادية الموجودة بالفعل، كالماء والتراب والحديد والنحاس والفرس والبقر وغيرها، هي شيء واحد، لأنّ المادّة ليست في ذاتها إلّا واحدة بالخصوص؛ لأنّها في ذاتها صرف القوّة، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر، وأيضاً: ليس لها إلّا صفة واحدة وهي القبول. فلو كانت الأشياء معلولات لها، لزم كون الأشياء واحدة ذاتاً وصفةً؛ وذلك لمكان السنخية بين العلة والمعلول واستحالة صدور الكثير عن الواحد، وهو باطل بالضرورة.

العلة الصوريّة

- المراد من العلة الصوريّة
- الرابطة بين الصورة والمادّة
- الصورة الأخيرة مالكة لآثار الصور السابقة
 - ♦ المقدّمة الأولى: الصورة النوعيّة منشأ الآثار
 - ♦ المقدّمة الثانية: اختلاف الآثار دليل اختلاف الصور
- نظريّة الحكمة المتعالية (اللبس بعد اللبس)
- تعليق على النصّ
- بحوث تفصيليّة
- ١. النظريّات في بقاء الصورة السابقة وعدمها عند مجيء اللاحقة
 - ♦ النظريّة الأولى: نظريّة اللبس بعد اللبس
 - ♦ النظريّة الثانية: نظريّة الكون والفساد
 - ♦ النظريّة الثالثة: الفعليّات المترابطة
- ٢. تفصيل البحث في أن حقيقة الشيء بصورته الأخيرة

وأما العلة الصوريّة، فهي: الصورة - بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل - بالنسبة إلى الشيء المركّب منها ومن المادّة، لضرورة أنّ للمركّب توقُّفاً عليها. وأما الصورة بالنسبة إلى المادّة فليست علة صوريّة لها؛ لعدم كون المادّة مركّبةً منها ومن غيرها مفتقرةً إليها في ذاتها، بل هي محتاجةٌ إليها في تحصيلها الخارج من ذاتها، ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها ومحصلة لها كما تقدّم بيانه.

واعلم أنّ الصورة المحصلة للمادّة ربّما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورةٍ لاحقة، ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار - نظراً إلى كونها صورةً محصلةً للمادّة - إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة بالنسبة إليها، كالنبات مثلاً، فإنّ الصورة النباتيّة صورةً محصلةً للمادّة الثانیة التي هي الجسم، لها آثارٌ فعلیّةٌ هي آثارُ الجسميّة والنباتیّة. ثمّ إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتيّة جزءاً من مادّتها وملكت الصورة الحيوانيّة ما كان لها من الأفعال والآثار الخاصّة. وهكذا كلّما لحقت بالمركّب صورةٌ جديدة عادت الصور السابقة عليها أجزاءً من المادّة الثانیة وملكت الصورة الجديدة ما كان للصور السابقة من الأفعال والآثار، وقد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقته.

الشرح

الصورة هي ما به فعلية الشيء، أى: ما به يتحقق ويتحصّل الشيء، وبه تترتب آثار الشيء. وهذا هو المراد من الصورة في المقام. وهناك إطلاقات أخرى للصورة، بينها اشتراك لفظي، ومن هذه الإطلاقات^(١).

١. تطلق الصورة على كلّ ما له صلاحية فعلية أن يعقل، فيشمل الجواهر المفارقة للمادة (العقول)، وهذا المعنى لا يبحث عنه في بحث العلل الأربعة.
٢. تطلق الصورة على كلّ هيئة وفعل يتحقّق في المادة (وحده أو مع الصورة المركّبة)، بحيث يشمل الحركات والأعراض التي تحصل في الموادّ والأجسام، ولا ينظر إلى هذا المعنى في مبحث العلل.
٣. تطلق الصورة على ما تتكامل به المادة، وإن لم يكن بالفعل واجداً لذلك الكمال، وهو الغاية، ولذا تطلق الصورة بهذا المعنى على الغاية أو العلّة الغائية.
٤. تطلق الصورة على ما تقوم به المادة الفعلية، وهو العلّة الصوريّة في بحث العلل الأربع.

٥. تطلق الصورة على الشكل الذي يحصل في التركيبات الصناعية في الموادّ، ولا ينظر الفيلسوف إلى هذا المعنى في مبحث العلّة والمعلول، ولكن يبحث حوله تسامحاً ولتقريب المطلب.

قال الشيخ في الشفاء: «وأما الصورة، فنقول: قد يقال صورة لكلّ معنى

(١) انظر الشفاء، المقالة الثالثة، الفصل الرابع.

بالفعل يصلح أن يعقل، حتّى تكون الجواهر المفارقة صوراً^(١) بهذا المعنى، وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل في قابل وحدانيّ أو التركيب، حتّى تكون الحركات والأعراض صوراً، ويقال صورة لما يتقوّم به المادّة بالفعل، فلا يكون حينئذٍ الجواهر العقليّة والأعراض صوراً، ويقال صورة لما يكمل به المادّة وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصّحّة وما يتحرّك إليها بالطبع، ويقال صورة خاصّة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك، ويكون كلّية الكلّ صورة في الأجزاء أيضاً^(٢).

المراد من الصورة والعلة الصورية

تقدّم في المبحث السابق أنّ المادّة هي حامل قوّة واستعداد الشيء، أي أنّها عبارة عن مناط استعداد شيء.

أمّا الصورة، فهي مناط فعليّة ذلك الشيء، أي أنّها عبارة عن وجود ذلك الشيء بالفعل، ففي مثال حبة الحنطة نجد أنّ الحبة تحمل استعداد السنبلة، بمعنى أنّ وجود السنبلة بالقوّة، لكن وجود السنبلة بها فيها من آثار واقعيّة إنّما يحصل بعد صيرورة الاستعداد فعليّاً.

والمراد من العلة الصوريّة هو أنّ الصورة إذا نسبناها إلى المركّب وهو

(١) قال الشيخ حسن زاده، في تعليقه على المنظومة: «بل أطلق على الواجب صورة الصور؛ لأنّه الفعليّة الصرفة ومجمع الفعليّات، كما أطلق عليه فاعل الفواعل وغاية الغايات ومبدأ المبادئ. وفي الحديث: «إنّ الله خلق آدم على صورته» وصلوح معقوليّته وجوب معقوليّته لنفسه؛ لأنّه غاية التجرّد، وكلّ مجرد عقل وعافل ومعقول»؛ شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٣٣، تعليقة رقم (٣).

(٢) إلهيّات الشفاء: ج ٢، ص ٢٨٢.

٣٥٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الجسم، تكون - الصورة - علة صورية للمركب، لأن المركب يتوقف على أجزائه، أمّا إذا نسبنا الصورة إلى الجزء الآخر وهو المادة فلا تكون - الصورة - علة صورية، وإنّما تكون شريك العلة للمادة، أي أنّها شرط لوجود المادة، كما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

وهذا يتّضح أنّ الفرق بين المادة والصورة، هو: أنّ المادة قبول، والصورة فعلية.

ولا يخفى أنّ قول المصنّف في تعريف الصورة بأنّها ما به الشيء بالفعل، أنّ مقصوده من الشيء هو الجسم المادي، وليس مطلق الوجود، وإلاّ للزم أن تكون المجردات لها علة صورية، مع أنّ المجردات ليست مركبة من مادة وصورة، ولذا لا بدّ أن نفسر الشيء في التعريف بالجسم المادي.

الرابطة بين الصورة والمادة

ذكرنا آنفاً أنّ الصورة ليست علة صورية للمادة، لأنّ المادة ليست مركبة من الصورة وغير الصورة، وليست المادة محتاجة لها في ذاتها.

نعم، الصورة شرط لوجود المادة، وتمام لفاعلية الفاعل الذي هو من علل الوجود، وليست من علل القوام حتّى يمكن أن تكون علة صورية لها.

فالمادة محتاجة للصورة في تحصيلها، والمراد من التحصيل هو الوجود، والوجود خارج عن ذاتها، زائد عليها، كما تقدّم بيانه في الفصل السادس من المرحلة السادسة، حيث قال: «فهى - أعني المادة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليّ محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحصيله، وهو المسمّى: صورة»^(١).

ومّا تقدّم يتّضح الفرق بين الصورة والعلّة الصورية، فإنّ الصورة إذا

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السادس: ص ١٣٠.

نسبناها إلى المركب منها ومن المادة تسمى علة صورية، لتوقف المركب على أجزائه، ومطلق التوقف هو أحد معاني العلية. وإذا نسبناها إلى الجزء الآخر وهو المادة تسمى صورة، وليست علة صورية، والأمر كذلك بالنسبة للمادة، فإذا نسبناها إلى المركب تسمى علة مادية، وإذا نسبناها إلى الصورة تسمى «مادة».

الصورة الأخيرة مالكة لآثار الصور السابقة

لكي يتضح المطلب لابد من تقديم مقدّمتين:

المقدمة الأولى: الصورة النوعية منشأ الآثار

ذكرنا أنّ الصورة هي فعلية الشيء، والمقصود بفعلية الشيء هو وجود الشيء، لأنّ الفعلية تساوق الوجود - كما تقدّم مراراً - ووجود الشيء المحدود له آثار خاصّة به، لأنّ الوجود المحدود له آثار معيّنة خاصّة لحده.

كما تقدّم ذلك في الفصل السابع من المرحلة السادسة، حيث قال: «إنّا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها هي بيّنة الثبوت لها، ممتنعة الانفكاك عنها، فإنّا لا نقدر أن نتصوّر جسماً دون أن نتصوّره مثلاً عنصراً أو مركباً معدنياً أو شجراً أو حيواناً وهكذا، وتلبّس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو أمارة كونها من مقوماته، ولما كان كلّ منها أخصّ من الجسم فهي مقومة لجوهر ذاته، فيحصل بانضمام كلّ منها إليه نوع منه، ولا يقوم الجوهر إلّا جوهر، فهي صور جوهرية منوّعة»^(١).

فالصورة النوعية منشأ فعلية الأنواع، والفعلية مساوقة للوجود، والوجود منشأ لترتب الآثار، وبهذا يتّضح أنّ الصورة النوعية منشأ ترتب الآثار.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السابع: ص ١٣٤.

المقدمة الثانية: اختلاف الآثار دليل اختلاف الصور

الوجود الذي له مراتب متعددة، فله في كلّ مرتبة من مراتبه سنخ من الآثار، ففي المرتبة الأولى - مثلاً - له سنخ من الآثار، وفي المرتبة الثانية له سنخ آخر من الآثار وهكذا؛ من قبيل النطفة في أوائل تكوّنها، لها أثر واحد وهو النمو، وليس لها أثر آخر، فلا يوجد عندها إحساس ولا تعقل ولا... لكن في مرتبة لاحقة يكون لها عدّة من الآثار، فيكون لها نموّ وحسّ وحركة، وفي مرتبة لاحقة بعد ذلك يكون لها آثار أخرى، فيكون لها نموّ وإحساس وحركة وتعقل.

وهذه الآثار المختلفة دليل على اختلاف مبادئها، فالسنخ الأوّل من الآثار له مبدأ يختلف عن مبدأ السنخ الثاني والثالث، وكذلك السنخ الثاني من الآثار له مبدأ يختلف عن مبدأ السنخ الأوّل والثالث.

فحيث إنّ الآثار مختلفة فلا بدّ أن تكون مؤثراتها وموجداتها ومبادئها مختلفة، والمبدأ القريب لهذه الآثار دليل اختلاف الوجود، واختلاف الوجود دليل على اختلاف الفعلّيات، واختلاف الفعلّيات دليل على اختلاف الصور النوعيّة.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ الموجود الذي كان في رتبة (أ)، له سنخ من الآثار وهو النموّ فقط وهو مرتبط بصورة خاصّة، وحينما نأتي إلى المرتبة (ب) فتوجد آثار أخرى إضافة إلى أثر النموّ، وهو الحركة والحسّ. وهذه الآثار أيضاً مرتبة بصورة أخرى تختلف عن الصور في المرتبة (أ)، وعلى هذا ينبثق السؤال التالي وهو: أنّ الموجود لما يصل إلى المرتبة (ب) فهل الصورة السابقة في مرتبة (أ) موجودة أم لا؟ وفي المقام توجد نظريّات ثلاث، لكنّ المصنّف لم يتعرّض إلّا لنظرية واحدة، لذا نقتصر على ذكر هذه النظرية، وسيأتي البحث في بقيّة النظريّات في البحوث التفصيليّة.

نظريّة الحكمة المتعالية (اللبس بعد اللبس)

وحاصلها أنّ الصورة اللاحقة حينما تأتي، سوف يزول حدّ الصورة الأولى، بمعنى: أنّ حدّ الفعلية السابقة يزول، أمّا كمالها - الفعلية السابقة - فهو موجود في الصورة اللاحقة.

ففي الصورة اللاحقة كمال الصورة السابقة وزيادة، وعليه يكون للصورة اللاحقة جميع آثار الصورة السابقة وزيادة. وبعبارة أخرى: إنّ الصورة اللاحقة أبطلت حدّ الصورة السابقة ولم تبطل أصل فعليّتها، فتبقى فعلية الصورة السابقة لكن من دون حدّ، وإذا بطل حدّ الصورة السابقة لا تكون صورة وإنّما تكون مادّة ثانية للصورة اللاحقة، وهذا يعني أنّ الصورة السابقة تكون جزءاً من المادّة والمجموع من «المادّة الأولى والصورة التي صارت جزءاً منها».

وبهذا يتّضح أنّ كلّ صورة سابقة تكون بمنزلة المادّة للصورة اللاحقة، فيكون للصورة السابقة استعداد فقط؛ لأنّه بزوال الحدّ عنها لا تبقى صورة، وإذا لم تبقى صورة، فتكون مادّة ثانية للصورة اللاحقة، أي مادّة في مرتبة عالية من الوجود. وبهذا تكون الصورة اللاحقة واجدة لجميع آثار الصورة السابقة.

قال صاحب وعاية الحكمة: «إنّ الصور السابقة تصير موجودة بوجود الصورة الأخيرة، فتصير الأفعال والآثار الصادرة عن الصور السابقة مستندة إلى وجود الصورة الأخيرة؛ وذلك لأنّ الصورة عين الفصل، والتفاوت بالاعتبار، والفصل الأخير متّحد الوجود مع الفصول والأجناس السابقة؛ ولذا يحمل عليها، فيكون لكلّها وجود واحد، وإذا كان هناك وجود واحد، فذلك الوجود الواحد إمّا أن يكون للفصل الأخير، ووجودات الفصول والأجناس السابقة منطوية فيه، وإمّا أن يكون بالعكس، لكنّ الثاني باطل؛

٣٥٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

لأنّ وجود الفصل الأخير أشدّ وأكمل ولا ينطوي الأكمل بما هو أكمل في الأضعف، فثبت الأوّل، وهو المطلوب»^(١).

تعليق على النصّ

- قوله فَدَلَّ: «ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها، كما تقدّم بيانه» في الفصل السادس من المرحلة السادسة.
- قوله فَدَلَّ: «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادة ربّما كانت جزءاً من المادة بالنسبة إلى صورة لاحقة».

ربّما تكون الصورة جزءاً من المادة بالنسبة للصورة اللاحقة وربّما لا تكون جزءاً من المادة للصورة اللاحقة؛ وذلك لما سيأتي منه فَدَلَّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة بأنّ الحركة الجوهرية - بغضّ النظر عن كون الحركة اشتدادية مطلقاً، لكونها خروجاً من القوة وهو النقص إلى الفعل وهو الكمال - قسماً، اشتدادية كصيرورة الجسم غير النامي جسماً نامياً ثمّ حيواناً ثمّ إنساناً، وغير اشتدادية كصيرورة الماء هواءً والهواء ماءً، وتسمّى الأولى بالحركة الطولية، والثانية بالعرضية. وسيصرّح فَدَلَّ في مبحث موضوع الحركة في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة بأنّ القسم الثاني من الحركة الجوهرية يكون بطريق اللبس بعد الخلع، فالصورة تكون جزءاً من المادة في الحركات الاشتدادية فقط، وليس في الحركات غير الاشتدادية.

وهذا ما ذكره بقوله: «وفي القسم الأوّل - وهو الحركة الطولية - المادة الأولى موضوع للصورة الأولى، ثمّ هما معاً موضوع للصورة الثانية، لا بطريق الخلع واللبس كما في القسم الأوّل، بل بطريق اللبس بعد اللبس. ولازم ذلك أن تكون الحركة اشتدادية لا متشابهة، وكون مادة الصورة الأولى معزولة عن

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣٦٩.

موضوعيّة الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادّة الأولى والصورة الأولى معاً^(١).

- قوله فُتَيِّحٌ: «ربّما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة».
- إذا كانت الصورة جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة، فإنّ الصورة تفقد فعليّتها حينذاك، وإلاّ لزم اجتماع الفعليتين، وهو محال؛ لاستلزامه كون الواحد كثيراً، لأنّ الفعلية مساوقة للوجود.
- فالمادّة الثانية وإن كانت ذات فعلية قبل تحقّق الصورة التي هي مادّة لها لكنّها تتبدّل قوّة محضة بحلول تلك الصورة فيها، وهذا معنى كونها جزءاً من المادّة، لأنّ المادّة هي حيثيّة القوّة الملازمة للفقدان، وهذا ما ذكره المصنّف في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة^(٢).
- قوله فُتَيِّحٌ: «لذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار... إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة»، لما تقدّم من أنّ الصورة تصير جزءاً من المادّة، والمادّة ليس من شأنها الفعل والتأثير.
- قوله فُتَيِّحٌ: «نظراً إلى كونها صورة محصّلة للمادّة» تعليل لقوله: «كان لها».
- أي: كان لها الأفعال والآثار بسبب أنّها كانت صورة محصّلة للمادّة.
- قوله فُتَيِّحٌ: «وهكذا كلّما لحقت بالمركب صورة جديدة عادت الصور السابقة». المراد من «عادت» بمعنى: صارت الصور السابقة عليها أجزاء من المادّة الثانية.

- قوله فُتَيِّحٌ: «قد تقدّم أنّ الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع».
- تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

(١) نهاية الحكمة، الفصل التاسع من المرحلة التاسعة: ص ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه.

بحوث تفصيليّة

١. النظريّات في بقاء الصورة السابقة عند مجيء اللاحقة

ذكرنا في الشرح السّؤال التالي، وهو: أنّ الصورة السابقة هل تنعدم فعليّتها عند مجيء الصورة اللاحقة، وقلنا في المقام توجد نظريّات ثلاث:

النظرية الأولى: نظرية اللبس بعد اللبس

وهي نظرية الحكمة المتعالية وتقدّم تفصيلها وحاصلها أنّ: كلّ صورة سابقة تكون بمنزلة المادّة للصورة اللاحقة، فتكون للصورة السابقة استعداد فقط لا فعليّة لها؛ لزوال الحدّ عنها، وإذا زال الحدّ لا تبقى صورة، وإذا لم تبقى صورة فتكون مادّة ثانية للصورة اللاحقة، وبهذا تكون الصورة اللاحقة واجدة لجميع آثار الصورة السابقة.

مناقشة الشيخ مصباح لنظرية اللبس بعد اللبس

أورد الشيخ مصباح اليزدي على هذه النظرية بأنّها مبنية على استحالة تعدّد الفعلّيات في المركّب الحقيقي، ولم توجد إلّا فعليّة واحد، وتنسب هذه الآثار إلى هذه الفعلية الواحدة، إلّا أنّه لا دليل على بطلان فعليّة الصور السابقة.

وهذا ما ذكره بقوله: «هذا الكلام مبنيّ على ما أشرنا إليه، من نفهم تعدّد الفعلّيات عن مركّب حقيقيّ. فحيث لم يوجد في مركّب إلّا فعليّة واحدة، لم تكن الآثار إلّا منتسبة إلى تلك الفعلية الواحدة. لكن قد عرفت أنّه لا دليل على نفي الفعلّيات المترابكة. فهل ترى أنّ البدن يفقد فعليّته بتعلّق النفس به، وتملك النفس آثاره التي كانت له - على حدّ التعبير الوارد في المتن - ثمّ بعد الموت وانقطاع تعلّق النفس به تحدّه فعليّة جديدة تنتسب إليها نفس تلك

الآثار»^(١).

وسياقي بيان ذلك عند التعرّض لنظريّة الشيخ مصباح اليزدي.

النظريّة الثانية: نظريّة الكون والفساد

وهذه النظريّة للمشائين، حيث ذهبوا إلى أنّ الصورة الأولى تفسد وتوجد صورة جديدة وهي نظريّة الكون والفساد.

بيان ذلك: إنّ لفظ الكون يعني الوجود في اللغة العربيّة، ويستعمل في الاصطلاح الفلسفي مرادفاً لـ «الحدوث» تقريباً، أمّا كلمة «الفساد» فتستعمل في مقابل الكون وهي تعني الانعدام، وبناءً على هذا يكون مفهوم «الكون» أخصّ من مفهوم «الوجود» لأنّه لا يستعمل في مورد الموجودات الثابتة^(٢).

وحاصل هذه النظريّة هي أنّ صورة الموجود السابق - عند مجيء الصورة اللاحقة - تزول وتفسد وتوجد مكانها صورة أكمل تتمتع بكمال الصورة السابقة أيضاً، فمثلاً عندما توجد الصورة النباتيّة في مجموعة من العناصر فإنّ العناصر المذكورة تزول بفعليّتها في ضمن النبات، وإنّ الصورة الموجودة هي الصورة النباتيّة فحسب، وأمّا العناصر المذكورة فهي موجودة بالقوّة فقط. وحينما تتعلّق النفس الحيوانيّة بموادّ معيّنة، فالموجود بالفعل هو الصورة (النفس) الحيوانيّة، وأمّا بدنه فهو موجود بالقوّة.

مناقشة نظريّة الكون والفساد

نوقشت هذه النظريّة بأنّ المادّة يستحيل أن تنفكّ عن صورة ما، لأنّ المادّة هي استعداد محض، فلكي تتحصّل ويكون لها فعلية لا بدّ لها من صورة. فإذا قلنا بنظريّة الكون والفساد، ففي حال فساد الصورة الأولى بعد مجيء الصورة

(١) تعليقة الشيخ مصباح: رقم (٢٨١)، ص ٢٧٦.

(٢) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٢٩٣.

٣٦٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

اللاحقة، يلزم أن تكون المادة أنا ما بلا صورة، وهو محال.

النظرية الثالثة: الفعليّات المتراكبة

ذهب إلى هذه النظرية الشيخ مصباح اليزدي، وحاصلها: أن الصور والفعليّات السابقة باقية على حالها عند مجيء الصور اللاحقة، وأن الصور اللاحقة توجد في طول السابقة وتتحد معها بنحو من الاتحاد^(١).

فعند مجيء الصورة اللاحقة تكون الصورة السابقة موجودة، وهذا يعني أن لها فعليّتها، ومعنى أن لها فعليّتها: أن لها وجودها، ومعنى أن لها وجودها: أن لها وجودها بالإضافة إلى حدّها؛ لأنّ وجودات الصورة متناهية محدودة.

مناقشة النظرية الثالثة

أورد على هذه النظرية باستحالة اجتماع صورتين في شيء واحد، وذلك لأنّ الصورة هي فعلية الشيء وشيئته، ويلزم من تعددها تعدد الشيء، وهو محال؛ لاستلزامه كون الواحد كثيراً.

قال العلامة الطباطبائي: «الصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع ولها الآثار المترتبة؛ إذ لا حكم إلا للفعلية، ولا فعلية إلا واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية. وهذا معنى قولهم: إن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة»^(٢).

أجاب الشيخ مصباح اليزدي على المناقشة السابقة بما يلي:

«أولاً: وحدة الموجود المركّب وحدة بالعرض بلحاظ وحدة الصورة الفوقانيّة، وفي الحقيقة فإنّ الموجود المركّب موجودات قد اتّحدت فيما بينها بشكل ما، لا أنّه موجود واحد حقيقيّ.

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل التاسع: ص ٢٦٦.

ثانياً: نستطيع أن نطرح المسألة بهذه الصورة: هل من الجائز اجتماع صورتين في مادّة واحدة أم لا؟ كما يلاحظ في عنوان هذا البحث. ومن الواضح أنّ المباحث الواقعيّة لا يمكن حلّها بالاعتماد على الألفاظ والعناوين. وعلى أيّ حال فهذا السؤال مطروح: هل للموادّ المكوّنة للنبات والحيوان والإنسان صورة وفعليّة غير الصورة النباتيّة والنفس الحيوانيّة والإنسانيّة، أم عندما توجد الصورة النباتيّة في الموادّ الأوليّة أو تتعلّق النفس الحيوانيّة والإنسانيّة بالبدن فإنّ الموادّ السابقة تفقد صورها وفعليّاتها، وحسب الاصطلاح تفسد صورها، وبعد موت النبات والحيوان والإنسان وتحوّل كلّ واحد من هذه الثلاثة إلى موادّ أوليّة فإنّ صوراً حديثة توجد للموادّ من جديد؟^(١).

وأجاب على ذلك بأنّه لا يمكن الشكّ أنّ الصور السابقة باقية على حالها وتوجد صور جديدة توجد في طولها الصور السابقة وتتحدّ معها بنحو من الأنحاء، وإذا فسدت الصور اللاحقة أو قطع التعلّق، فإنّ الفعليّة السابقة تبقى على حالها ولا تظهر لها صورة حديثة من جديد.

ثمّ ذكر مؤيِّداً لذلك وهو «أنّ كثيراً من ذرّات العناصر والموادّ المعدنيّة والآليّة يمكن مشاهدتها بصورة مستقلّة بالعين المسلّحة، ونستطيع أن نرى في بدن الإنسان ملايين بل مليارات الكائنات الحيّة ومن جملتها كريات الدم البيض والحمراء، ويمكن إخراجها من بدنه وحفظها في ظروف خاصّة.

إذن لا تكون الموادّ المعدنيّة والآليّة موجودةً بفعليّاتها وصورها الخاصّة في ضمن وجود النبات والحيوان والإنسان فحسب، وإنّما توجد بالفعل موجودات نباتيّة وحيوانيّة كثيرة في ضمن الحيوان الأكمل والإنسان،

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٢٩٧.

٣٦٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

ويتحقّق الروح الحيواني والإنساني بعنوان أنّه صورة فوقانيّة واقعة في مرتبة أعلى وفي طول صورها ونفوسها.

أحقاً يمكن قبول أنّ بدن الحيوان والإنسان عند تعلّق الروح به، ليس له وجود بالفعل مستقلّ عن وجود الروح، فإذا مات الحيوان أو الإنسان وفارق روحه بدنه فإنّ البدن يكتسب وجوداً بالفعل وتظهر فيه من جديد صورة حديثة؟!

وبناءً على هذا لا ينبغي التردّد في إمكان اجتماع صورتين طوليتين أو أكثر في مادّة واحدة، بل إنّ ذلك كثير الوقوع، والذي لا يمكن إنّما هو اجتماع صورتين متضادّتين في مادّة واحدة، حيث هما واقعتان في عرض بعضهما^(١).

كيف يمكن التمييز بين الصور الطولية والصور العرضيّة؟

ثمّ طرح الشيخ مصباح سؤالاً وهو: كيف يمكن التمييز بين الصور الطولية والصور العرضيّة؟

وأجاب على ذلك بأنّ معرفة الصور الطولية والعرضيّة لا يمكن إلّا من خلال التجربة، أي: إذا ثبت بالتجربة أنّ الصورة ليست قابلة للاجتماع مع صورة أخرى فهي عرضيّة، أمّا إذا ثبت بالتجربة أنّ الصورة المعيّنة قابلة للاجتماع مع صورة أخرى فهي طوليّة، من قبيل صورة الماء والبخار وصور العناصر المختلفة فهي صور عرضيّة متضادّة، أمّا صور العناصر فهي قابلة للاجتماع مع الصور النباتيّة أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة، ولهذا تعدّ من الصور الطولية. «وكذا من الممكن اجتماع صور الأحياء المنحطّة مثل الخلايا والكريات مع الصور الأعلى، مثل صورة الحيوان الأكمل والإنسان، ومن هنا كانت صور الحيوانات العالية وصورة الإنسان طوليّة بالنسبة إلى سائر الصور.

(١) انظر المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢، ص ٢٩٧.

بالنظر إلى هذا الاختلاف بين الصور فإنه يمكن تقسيمها إلى طائفتين: إحداهما: الصور المتعاقبة أو المتضادة أو العرضية، والأخرى: الصور المترابكة أو الطولية. ومن الواضح كون هذا التقسيم من قبيل التقسيمات الإضافية والنسبية، ولهذا فمن المحتمل أن تعدّ صورة متعاقبة بالنسبة إلى صورة معينة، ومترابكة بالنسبة إلى صورة أخرى^(١).

٢. تفصيل البحث في أنّ حقيقة الشيء بصورته الأخيرة

إنّ البحث في تقوّم المركّب من الصورة والمادة هو المركّب الحقيقي وليس المركّب الاعتباري.

والمركّب الحقيقي هو الذي توجد فيه وحدة حقيقية، والشيء الذي فيه وحدة حقيقية هو الشيء الواحد، والشيء الذي له وجود واحد له ماهية واحدة.

وبناء على هذه الأصول فإنّ المركّب الحقيقي لا يمكن أن تكون الأجناس والفصول فيه صادقة بالفعل، لأنّه لو كانت الأجناس والفصول صادقة بالفعل يلزم أن يصدق أكثر من نوع بالفعل، فلا يكون وجوداً واحداً. ولهذا ذهب صدر المتألّهين إلى أنّ فعلية الشيء المركّب بالصورة الأخير والفصل الأخيرة فقط.

وهذا ما ذكره بقوله: «انكشف لك ممّا ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية: أنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركّبة ليس إلّا مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متّحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في

(١) المصدر السابق: ١٩٨.

٣٦٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

تقرّر ذاته وقوام حقيقته، وإن كان كلّ منها مقوّمًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة. مثلاً: القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها ممّا يقوم المادّة الأولى؛ لأجل كونها جسماً فقط، كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً، كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لأجل كونها حيواناً كمبدأ الحسّ والحركة الإرادية، وبعضها لأجل كونها إنساناً كمبدأ النطق. وكلّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثمّ بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود. فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أولاً، صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع أخيراً، وتكون الصورة الأخيرة مبدأً للجميع ورئيسها، وهي الخوادم والشعب»^(١).

وفي موضع آخر قال: «كلّ حقيقة تركيبية فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادّة، فإنّ المادّة من حيث إنّها مادّة، مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل؛ إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام، والضعف إلى القوّة، وتقوم الحقيقة ليس إلّا بالصورة، وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتّى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادّة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها؛ لما علمت أنّ المادّة لا حقيقة لها أصلاً إلّا قوّة الحقيقة، وقوّة الحقيقة من حيث إنّها قوّة الحقيقة ليست حقيقة... ومن هذا السبيل تحقّق وجه لما صار إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده، مع أنّ الحدّ عندهم ليس لمجرّد التنزيل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤.

بمعنى أنّ علماء المنطق لما عرفوا النوع، اكتفوا ببيان الفصل الأخير، فهذا يعني أنّ تمام حقيقة الشيء بفصله الأخير، أمّا الفصول الأخرى فهي من باب زيادة الحدّ على المحدود.

لكن العلامة الطباطبائي له تعليلتان على كلام صدر المتألّمين إحداهما في ذيل الفصل السابع يقول فيها: «ليس المراد به أنّ طرو الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس والفصول السابقة عن كونها أجناساً وفصولاً مقومة وانقلابها عن ذاتها، فإنّ ذلك من أفحش المحال، بل المراد أنّ انتزاع الأجناس والفصول من الموادّ والصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء لو فرض مفارقه الصورة الأخيرة سائر الموادّ والصور وبقاؤها بدونها؛ وذلك لاشتغالها على فعلية الذات وحدها وللبحث ابتناء على القول بالحركة الجوهرية وأنّ الأنواع الجوهرية المركبة خارجاً إنّما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركة جوهرية اشتدادية»^(١).

والتعليقة الأخرى للعلامة الطباطبائي جاءت في ذيل عبارات صدر المتألّمين الذي ذكر أنّ الصورة الأخيرة هي المقوم، أمّا الصور السابقة فهي بمنزلة القوى والفروع أو الشرائط لحدوث الصورة الأخيرة، حيث قال صدر المتألّمين: «المختار عندنا هو القسم الثالث أي كون المقوم هو واحداً من الصور، والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولاً، كما حقّقناه في مباحث الكلّيات»^(٢).

أمّا تعليقة العلامة فقد جاء فيها: «هذا بظاهره لا يلائم ما يحقّقه ﷺ في مباحث القوة والفعل من الحركة الجوهرية وأنّ عروض الصور لموادّها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٥، تعليقة رقم (٢).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٤٨.

٣٦٨ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وتقويمها إنّما هو بالحركة الاشتدادية بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع واللبس، ولازمه كون الفعلية السابقة بفعليتها مادة وقوة للفعلية اللاحقة، وإباء الفعلية عن الفعلية إنّما هو في العرض دون الطول؛ فإنّ فعلية المادة الثانية إنّما هي بالنسبة إلى المادة الأولى، وهي بعينها قوة بالنسبة إلى الصورة اللاحقة، فهي من حيث إنّها صورة ذات تحصيل وتمام، وإن كانت من حيث إنّها مادة ذات إبهام وإطلاق. فالفعليات المادية باقية بعينها، غير أنّها مندكة في فعلية الصورة الأخيرة، والفعل فعلها هذا، ومن الممكن إرجاع كلّ من الأقوال الثلاثة إلى هذا^(١).

أمّا عبارات الحكيم السبزواري فهي قريبة لكلمات صدر المتألمين، حيث ذكر في تعليقه على كلام صدر المتألمين في ذيل الفصل السابع أنّه: «لما فرغ من كون شيئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرع في كون شيئية الشيء بالصورة الأخيرة لا بالصور الأخرى، وبالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى، وأنها شرائط خارجة ومعدّات خارجة لا شطور وأجزاء إلّا لحقائق آخر متفرقة أو لحقائق مترتبة في وجود واحد؛ كوجود الإنسان، إذا أخذت بشرط لا، أعني موادّ وصوراً. وقد ذكر في هذه الحكمة العرشية مطالب عالية أربعة، أولها: أنّ شيئية الشيء بالصورة الأخيرة فقط، وثانيها - وهو لازم الأول -: أنّ لكلّ شيء صورة واحدة والبواقي فروعها، ولا يجوز صور متعدّدة لشيء واحد، وثالثها: أنّ الفصل نحو من الوجود اختياراً... ورابعها: وجود الكلّي الطبيعي بنحو الاقتصاد والوسط»^(٢).

فالسبزواري أيضاً يقول بأنّ المقوم للشيء المركّب هو الصورة الأخيرة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٤٨، تعلية رقم (٢).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٥، تعلية رقم (٣).

وهذا ما أكّده بقوله: «الصورة الأخيرة الواحدة وحدة جمعيّة لإعدادة يشتمل بوحدتها على جميعها، وكون البواقي بمنزلة الفروع أو الشرائط إنّما هو عند أخذها بنعت الكثرة إذ بناءً على الحركة الجوهرية وأنّ التغيّر استكماليّ كلّها مراتب صورة واحدة سيّالة تتبدّل ذاتها من أولى إلى ثانية ومن ثانية إلى ثالثة وهكذا، مع أصل محفوظ وسنخ باقٍ، كما ذكره في أوائل سفر النفس: أنّ النفس المدبّرة للبدن واحدة متّصلة بلا تكوّن وتفاسد في الحركة الاستكمالية ولا تعطيل في السوابق ولا تفويض في الفاعل الطبيعي، فهذا هو معنى الواحد عنده، لا ما يفهمه غيره من الواحد»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٤٨، تعليقة رقم (٣). وسيأتي تفصيل ذلك في الحركة الجوهرية في المرحلة اللاحقة.

التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي لا انضمامي

- استدلال صدر المتألّهين
- تعليق على النصّ

واعلم أيضاً أنّ التركيبَ بين المادّة والصورة ليس بانضماميّ كما
يُنسب إلى الجمهور، بل تركيبٌ اتّحاديٌّ كما يقضي به اجتماعُ المبهَمِ
والمحصّلِ، والقوّة والفعل، ولولا ذلك لم يكن التركيبُ حقيقيّاً ولا
حَصَلَ نوعٌ جديدٌ له آثارٌ خاصّة.

الشرح

لكي يتضح نحو التركيب بين المادة والصورة وهل هو تركيب اتّحادي أم انضمامي، ينبغي بيان كلا التركيبين:

التركيب الاتّحادي: هو أن يكون وجود بعض الأجزاء في الخارج عين وجود غيره من الأجزاء الأخرى، وتحصله بعين تحصيلها، فتكون وحدة الأجزاء وحدة حقيقية، وتغايرها بحسب الاعتبار كالإنسان مثلاً، فإنّه مركّب من الحيوانية والناطقة ولكنهما موجودتان بوجود واحد، فإنّ العقل هو الذي يحلّل ذلك الواحد إلى اثنين بفرض وجود أحدهما مع عدّ الآخر.

التركيب الانضمامي: وهو أن يكون كلّ جزء من أجزاء المركّب موجوداً مستقلاً مغايراً للجزء الآخر في مقام الوجود والتحصيل، ولكن اعتبر اتّحادهما، فتكون وحدة المركّب وحدة اعتبارية، مثل الدار والمدرسة مثلاً، فإنّ كلّ واحد من أجزائهما مغاير لسائر الأجزاء حقيقة، ولكن عين الاعتبار تنظر إلى جميع الأجزاء بنظر الوحدة، ففي هذا القسم من التركيب لا يصحّ حمل بعض الأجزاء على غيره، ولا حملها على الكلّ، ولا حمل الكلّ عليها؛ لأنّ مناط الحمل هو الهوية والاتّحاد بحسب الوجود، والمفروض عدمها في المقام.

وإذا تبين ذلك نقول: ذهب الجمهور من الفلاسفة^(١) إلى أنّ التركيب بينهما هو تركيب انضمامي، وتبعهم الحكيم السبزواري. والتحقيق هو ما ذهب إليه المتأخرون وبعض القدماء من الفلاسفة إلى أنّ التركيب بينهما اتّحادي لا

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٤.

انضماميّ كالمصنّف وصدر المتأهّين.

واستدلّ المصنّف على ذلك بأنّ المادّة والصورة من قبيل اتّحاد المبهّم والمحصّل، وتحقّق المبهّم بالتحصيل والفعليّة، وحصول ما بالقوّة فعلاً، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون الاتّحاد انضماميّاً، لأنّ اللامتحصّل إذا تحقّق من ناحية التحصّل والفعليّة، فهو عين الاتّحاد، ولو لم يكن التركيب بينهما حقيقياً، فلم يترتب على الشيء أحكامه وآثاره المترتبة على وحدة الوجود. ولا يخفى أنّ القول بكون التركيب بين المادّة والصورة تركيباً اتّحادياً سواء كانت المادّة الأولى أم الثانية لا اشتراكهما في كونها مبهمّة التحصّل بالصورة الحالة فيها وكونها قوّة لفعليّتها.

قال المحقّق اللاهيجي: «قد مرّ مراراً أنّ الأجزاء الخارجيّة موجودة في الخارج بوجودات متعدّدة، ولذلك امتنع الحمل فيما بينها، بخلاف الأجزاء العقليّة فإنّها موجودة في الخارج بوجود واحد، ولذلك يحمل بعضها على بعض، لكون مناط الحمل هو الاتّحاد في الوجود، فالمادّة والصورة موجودتان بوجودين اثنين في الخارج، والجنس والفصل بوجود واحد، وهذا المشهور وما أطبق عليه الجمهور.

وقد خالف في ذلك سيّد المدقّقين، فزعم أنّ المادّة والصورة أيضاً موجودتان بوجود واحد في الخارج، كالجنس والفصل، وذهب إلى أنّ التركيب على قسمين:

أحدهما: التركيب الانضمامي، وهو أن ينضمّ شيء لشيء آخر ويكون لكلّ منهما ذات على حدة في المركّب منهما حتّى تكون في المركّب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبّات، وتركيب البخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة.

والثاني: التركيب الاتّحادي، وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتّحداً معه، ويكون لكليهما في المركّب منهما ذات واحدة في الخارج هي عين كلّ منهما

٣٧٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

وعين المركّب منهما، من قبيل قولنا زيد كاتباً فهما ذات واحدة في الخارج؛ ومعنى التركيب فيه أنّ العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين نظراً إلى أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر ثمّ يصير عينه، أو إلى أنّهما قد يكونان أمراً واحداً ثمّ قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنّّه عين أحدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر، كالجسم والنامي، فإنّهما أمر واحد هو الشجر، ثمّ إذا قطع انعدم من حيث إنّّه عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم، وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم^(١).

استدلال صدر المتألهين على أنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي

ساق صدر المتألهين أربعة أدلّة على كون التركيب بين المادّة والصورة تركيباً اتّحادياً لا انضمامياً، وقد مهّد لذلك بمقدّتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الموجودات «متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكماليّة بحيث يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره إلّا متفرّقة، وبعضها ليس كذلك؛ لنقصه في الوجود. مثال الأوّل: الإنسان؛ إذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد».

المقدّمة الثانية: «إنّ التركيب قسمان أحدهما أن ينضمّ شيء إلى شيء آخر يكون لكلّ منهما ذات على حدّة، وفي المركّب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبّات، ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعياً، بل إمّا صناعيّ كالبيت وإمّا اعتباريّ كالخبر الموضوع بجانب الإنسان، وإمّا طبيعيّ بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض...

والثاني أن يتحوّل شيء في ذاته إلى أن يصير شيئاً آخر ويكمّل به ذاتاً واحدة فيكون هناك أمرٌ واحد وهو عين كلّ واحد منهما وعين المركّب،

(١) شوارق الإلهام: ص ١٧٢.

كالجنين إذا صار حكيماً، وبالجملية: كل مادة طبيعية إذا تصوّرت بصورة جوهرية. والتركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيباً اتحادياً^(١). وبعد هاتين المقدّمتين ذكر تلك الأدلة، وهي:

الدليل الأوّل: صحّة الحمل بين المادة الصورة، من قبيل قولنا: الحيوان جسم نام، والنبات جسم، والجسم جوهر قابل، ومن الواضح أنّ مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود، إلّا أنّ جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية، «وبالجملية كيفيّة كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحداً في نفس الأمر هو أنّ اعتبار هذا التركيب - كما أشرنا إليه - من حيث إنّ للعقل أن يحلّل هذا الواحد الطبيعي إلى جزئين واعتبر كلّاً منهما غير الآخر؛ نظراً إلى أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر ثمّ يصير عينه، لا أنّ لهما وجودين في هذا المسمّى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور؛ إذ البرهان يكذّبه، أو نظراً إلى شيء آخر وهو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسيّ وفصليّ ثمّ انعدم ذلك الأمر من حيث إنّ عين أحدهما ويبقى من حيث إنّ عين الآخر، فالنظر الأوّل في التغيّرات الاستكمالية الطبيعية، والثاني في التغيّرات الاتفاقية والقسرية. مثال الأوّل: الحبة إذا صارت نباتاً والنطفة إذا صارت حيواناً، مثال الثاني: الشجر إذا قطع، أو قلع والماء إذ صار هواء، فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنّ عين النامي ويبقى من حيث إنّ عين الجسم، وكذا الكلام في الماء إذا صار هواء، انعدم من حيث إنّ ماء ويبقى من حيث إنّ جسم، فالأجزاء في هذه المركّبات الطبيعية تحليلية عقلية أيضاً كما في البسائط الخارجية لا أنّها ذوات متعدّدة في الخارج؛ إذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداها على الأخرى بأيّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٣.

اعتبار أخذت، كما نُقل عن بعض المحققين أنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع أن يحمل أحدهما على الآخر ويقال: هو هو، أو يقال: المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد، وإن فرض بينهما أي ارتباط ممكن. يشهد بهذا بديهية العقل، لكنّ المادّة تحمل على المركّب المذكور إذا أخذ بوجه كما علّم في موضعه»^(١).

الدليل الثاني: «إنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة. مثلاً: ليس في الياقوت جزء ناريّ بالفعل وإلاّ كانت الصورة الياقوتيّة حالة فيها؛ لأنّ حلولها في مجموع الأجزاء حلول السريان، كما أطبق عليه جمهور مثبتيها، ولو كانت الصورة الياقوتيّة حالة في الجزء الناري وهو حينئذٍ نار بالفعل يكون جسم واحد ناراً وياقوتاً معاً وهو محال، ويتحقّق ياقوت غير مركّب من العناصر الأربعة وهو خلاف ما اتّفقوا عليه، وكيف يكون الجزء الناري موجوداً فيه ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجوداً فيه مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائيّة، وأنّ الأجزاء العنصريّة ليست حاصلة بالفعل، كان أيّ جزء انفرض فيه وإن كان في غاية الصغر ياقوتاً، فإذا لم يكن الأجزاء العنصريّة حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها إلّا تركيباً من هذا القبيل»^(٢).

والسبب في ذلك هو أنّ العناصر تنقلب أخلاطاً والأخلاط تنقلب نطفة، والنطفة تنقلب علقه وهكذا، إلى أن تنقلب حيواناً. وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقياً بالفعل فيما هو اللاحق حتّى تكون فيه كثرة في نفس الأمر ويكون التركيب بينهما تركيباً انضمامياً، بل كلّ واحد من الغذاء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٤،

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٥.

وأجزائها أمر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الأمر، نعم يمكن للعقل أن يحلل ذلك فيقسّم كلّ واحد منها حسب آثاره وخواصّه إلى أقسام بعضها مادّة له باعتبار، أو جنس باعتبار، وبعضها الآخر صورة له باعتبار وفصل باعتبار آخر.

الدليل الثالث: إنّ مادّة الشيء هي التي يكون بها الشيء بالقوّة، وصورته هي التي يكون بها الشيء بالفعل، وعلى هذا الأساس لابدّ أن يكونا متّحدين وتكون صورة الشيء بعينها ذلك الشيء، ولذا قال الحكماء بأنّ الهيولى قوّة محضة لكلّ شيء.

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «و الظاهر أنّ الشرف - أعني البراءة عن القوّة - مرّتب في صنفى المراتب على التكافى منه، من الجانبين إلى الهيولى التي وجودها ليس إلّا كونها بالقوّة، فهي في نهاية الخسّة»^(١).

«وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله: لأنّ الهيولى شيء بالقوّة، متى حصلت فهي الجسم، وما ذكره بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل أنّ الهيولى شيء ليست في موضوع، فهي إذن جوهر، والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل يعدّها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصورة.

كيف ولو كان تركيب الجسم منها على أن يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الأمر لم يصحّ تعريف الصورة بأنّها ماهيّة الجسم كما لا يصحّ تعريف السقف بأنّه ماهيّة البيت لكنّهم عرفوا الصورة بأنّها ماهيّة الشيء التي بها هو هو، كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال: إنّ لكلّ جسم طبيعة ومادّة وصورة وأعراضاً، وصورته هي ماهيّته التي بها هو هو، ومادّته هي المعنى الحامل لماهيّته. وأمّا إذا كان تركيب الجسم منها على أن يكونا ذاتاً واحدة، صحّ

(١) شرح الإشارات و التنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج ٣ ص ٢٦٤.

٣٨٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

تعريف صورة الجسم بماهيته؛ لأنّ هذا الأمر الواحد هو صورته، غاية الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمراً آخراً مبهماً، وقد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود في نفس الأمر^(١).

الدليل الرابع: يبتني على ما ذكره المحققون من أنّ النفس صورة للبدن، والبدن هو المادة^(٢)، ويمكن صياغة هذا الاستدلال بالشكل التالي:

الصغرى: النفس تتّصف بصفات معينة للبدن. والدليل على هذه الصغرى: أنّنا نعلم بالوجدان: أنّ الذي يشير إليه منه بأننا هو المتحرّك الجالس الأكل الشامّ الذائق «فنقول: أنا أجلس وأكل وأشمّ وأذوق وغير ذلك، من غير تجوّز واستعارة. وهذه كلّها بخصوصيّتها: صفات البدن وقد اتّصفت بها النفس.

الكبرى: كلّ ما اتّصف بصفة معيّنة لشيء فهو عين ذلك الشيء. ودليل ذلك هو ما ثبت في مقامه من أنّ الصفة الواحدة المعيّنة لا تقوم بموصوفين؛ لأنّ العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه، ولا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجوداً لأمرين مختلفين من غير أن يتّحدا بنحو من الوجود، فثبت أنّ النفس يكون عين البدن، فإذا ثبت أنّها عين البدن ثبت أنّ كلّ صورة عين مادّتها؛ إذ لا قائل بالفصل، ولأنّ غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين المادة من النفس بأن تكون عين البدن.

النتيجة: النفس عين البدن، أي: أنّ التركيب بينهما تركيب اتّحادي لا انضمامي^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٦.

(٢) انظر: رسائل ابن سينا: ص ٨٢؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ١٥٢؛ التحصيل: ص ٢٤٩.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥، ص ٢٨٦.

تعليق على النصّ

- قوله **فُلَيْسَ**: «أنّ التركيب بين المادّة والصورة ليس بانضمامي». سواء كانت المادّة الأولى أم الثانية؛ لاشتراكهما في كونها مبهمّة متحصّلة بالصورة الحالّة فيها وكونها قوّة لفعليّتها.

خلاصة الفصل الرابع عشر

- المراد من المادّة هو الحامل للاستعداد الموجود في الأنواع المادّية.
- المادّة الأولى: هي بمعنى صرف القبول والاستعداد الذي ليس لديه أيّة فعلية إلّا فعلية الاستعداد، فهي بالقوّة بالنسبة لجميع الكمالات، والمقصود بالمادّة الثانية هي الجسم الذي يتركّب من المادّة الأولى والصورة.
- استدلّ على إثبات العلّة المادّية بأنّ المادّة إذا نسبت إلى كلّ نوع مادّي وهو المركّب من المادّة والصورة أطلق عليها - المادّة - علّة مادّية للمركّب، لأنّ المركّب يتوقّف على أجزائه.
- الطبيعيّون حصروا العلّة بالمادّة فقط.
- أورد المصنّف على الطبيعيين مناقشات ثلاث:
- الأولى: المادّة ذاتها القبول فلا تعطي الفعلية.
- الثانية: المادّة غير صالحة لإعطاء الوجوب للمعلول.
- الثالثة: أنّ المادّة لا تؤثر إلّا أثراً واحداً.
- الصورة هي ما به فعلية الشيء أي: ما به يتحقّق ويتحصّل الشيء، وبه تترتّب آثار الشيء.
- وهذه الصورة إذا نسبناها إلى المركّب وهو الجسم، تكون الصورة علّة صوريّة للمركّب.
- الرابطة بين الصورة والمادّة هي أنّ الصورة شرط لوجود المادّة ومتمّم لفاعلية الفاعل.
- الصورة الأخيرة مالكة لآثار الصور السابقة، وعلى أساس نظرية الحكمة المتعالية (وهي: اللبس بعد اللبس) أنّ الصورة اللاحقة حينما تأتي

سوف يزول حدّ الصورة الأولى، بمعنى: أنّ حدّ الفعلية السابقة يزول، أمّا كمال الفعلية السابقة فهو موجود في الصورة اللاحقة.

• التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي لا انضمامي.

العلل الداخلية والخارجية:

وفي ختام هذا الفصل لا بأس بالإشارة إلى العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية، فنقول: ممّا تقدّم يتبيّن أنّ العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية هي أنّ العلل الداخلية عين الأجزاء التي تشكّل المعلول، فهي عين المعلول. أمّا العلل الخارجية - الفاعلية الغائية - فهي موجدة المعلول، والمعلول أثرها، ومن ثمّ فهما متغايران، أي: ليست العلة الخارجية داخلية في وجود المعلول، ولا المعلول داخل في وجود العلة، من قبيل الكرسي والنجار، فالنجار غير الكرسي، والكرسي غير النجار.

ومن الواضح أنّ الفاعل في الصناعات البشرية فاعل الصورة دائماً وليس فاعل المادّة، فالنجار يوجد هيئة الكرسي الخاصة (صورته) أمّا مادّة الكرسي (الخشب) فهي ليست صنع النجار^(١).

(١) انظر شرح المنظومة المختصر، الشيخ المطهري: ص ٢٦٧.

الفصل الخامس عشر

في العلة الجسمانية

- المراد من محدودية أو تناهي التأثير
- الدليل على أنّ أفعال العلل الجسمانية متناهية
- كلام صدر المتألهين في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل إلاّ بمشاركة الوضع
- تعليق على النصّ
- خلاصة الفصل

الفصل الخامس عشر في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً عدّة ومدّة وشدة، لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة بجواهرها وأعراضها. فما لها من الطبائع والقوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعاض كلّ منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدود ذاتاً وأثراً.

وأيضاً: العلل الجسمانية لا تفعل إلّا مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة المنفعلة. قالوا: «لأنّها لمّا احتاجت إلى المادّة في وجودها، احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها، وحاجتها إلى المادّة في إيجادها هي أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها. ولذا كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دخلٌ في كيفية تأثير العلل الجسمانية.

الشرح

المقصود من العلة الجسمانية هي الصور النوعية؛ لما تقدّم من أنّ الأفعال والآثار التي للأنواع الجسمانية إنّما تنشأ من صورها النوعية، وهي حالة منطبعة في الجسم يطلق عليها العلة الجسمانية، ويطلق عليها العلة المادية أيضاً، كما سيأتي من المصنّف في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة، حيث يقول: «إنّ العلة المادية لا تفعل إلاّ بتوسّط المادة وتخلّل الوضع بينها وبين معلولاتها»^(١).

والآثار والأفعال التي تصدر من هذه العلة الجسمانية محدودة من جهات ثلاث هي:

١. محدودة المقدار أو كمية التأثير.

٢. محدودة في المدة أو زمان التأثير.

٣. محدودة في الشدة أو كيفية التأثير.

وقد ذكر السبزواري هذه المحدوديات بقوله:

«قد انتهى تأثر ذات مدة في مدة وعدّة وشدة»^(٢).

المراد من محدودية أو تناهي التأثير

المقصود من تناهي ومحدودية التأثير ما هو بلحاظ التعداد والزمان والشدة، ومن الواضح: أنّ التناهي وعدم التناهي من مختصات الكمّ - كما

(١) المرحلة العاشرة، الفصل التاسع: ص ٢٦٧.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٤٣.

تقدّم في مبحث الكم^(١) - ولذا فإن الصورة النوعية التي هي مبدأ الآثار والأفعال الخاصة، ليست بما هي هي، معروضة للتناهي، بل بلحاظ الكم المنفصل (للعدد) أو الكم المتصل غير قارّ الذات (الزمان). وعلى هذا الأساس إذا قيل أنّ تأثير العلة الجسمانية متناهٍ، فيعني أنّ فعلها وأثرها متناهٍ من ناحية التعداد والزمان، وعلى هذا الأساس نستنتج: أنّ للفاعل غير الجسماني (المجرّد) أفعالاً غير متناهية، فهو يستطيع أن يوجد عدداً من الآثار غير المتناهية.

والتناهي بلحاظ زمان وقوع الفعل على نحوين:
 الأول: أن يكون فعل الفاعل متناهياً من ناحية كثرة وإدامة الزمان.
 والثاني: أن يكون متناهياً من ناحية قلة الزمان؛ ولذا فإنّ لتناهي فعل العلة الجسمانية صوراً ثلاثاً:
 الصورة الأولى: تعداد الأفعال والآثار (العدّة)، أي: أنّ عدد أفعاله متناهٍ.
 الصورة الثانية: امتداد وطول الزمان (المدة)، أي: أنّ فعله من ناحية البقاء والدوام متناهٍ.
 الصورة الثالثة: قلة الزمان (الشدة)، أي أنّ فعله متناهٍ من ناحية سرعة حصوله في أقلّ زمان.

وذلك من قبيل شخصين يطلقان السهام - مثلاً - فإذا كان أحدهما يطلق عدداً أكبر من السهام، في صورة اتّحاد الشروط من وحدة الزمان والقوس وغيره - فيقال أنّ هذا الفاعل أقوى من ناحية عدد الفعل، وإذا كانت السهام التي يطلقها أحدهما تتابع سيرها في زمان أكثر، فيقال: إنّ هذا الفاعل أقوى من ناحية إدامة وبقاء الفعل، وإذا كان سهم أحدهما يطوي مسافته في زمان أقلّ، فيقال: إنّ الفاعل أقوى من ناحية سرعة الفعل.

(١) انظر نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الثامن والتاسع.

٣٩٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وهذا ما ذكره العلامة الحلي في كشف المراد بقوله: «إنّ التناهي وعدمه الخاصّ به - أعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عمّا من شأنه أن يكون متناهيًا - إنّما يعرضان بالذات للكمّ، إمّا المتّصل كتناهي المقدار ولا تناهيه، أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه، ويعرضان لغيره بواسطة كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد، فإنّ عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر، وأمّا ما يتعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متّصل في زمان أو أعمال متوالية، يفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال، والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون إمّا مع وحدة العمل واتّصال زمانه أو مع فرض الاتّصال في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته، فأصناف القوى ثلاثة:

الأوّل: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة، كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، وهاهنا الشدّة بحسب قلة الزمان، فيكون ما لا يتناهى في الشدّة واقعاً لا في زمان، وإلّا لكان الواقع في نصفه أشدّ ممّا لا يتناهى في الشدّة، وهذه قوّة بحسب الشدّة.

والثاني: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتّصال في أزمنة مختلفة، كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء، وهاهنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقلّ، فيقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناهٍ، وهذه قوّة بحسب المدة.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقلّ، وهاهنا يقع لغير المتناهيّة عمل غير متناهي العدد، وهذه قوّة بحسب العدة.

فقد ظهر من هذا أنّ التناهي وعدمه الخاصّ به إنّما صدقا على المؤثر بأحد

الاعتبارات الثلاثة»^(١).

وقال ابن سينا في طبيعيات الشفاء: «إنَّ قوَّة الأجسام صورها لا تشتدَّ ولا تضعف... [ولكن] القوَّة يقع بينها وبين قوَّة أخرى تفاوت في أمور: منها سرعة ما تفعله وبطؤه، ومنها طول مدَّة استبقاء ما تفعله وقصرها، ومنها كثرة عدَّة ما تفعله وقلَّتْها.

مثال الأوَّل: إنَّ أشدَّ الراميين قوَّة فهو أسرعهما بالرمي لمسافة معيَّنة قطعاً. ومثال الثاني: إنَّ أشدَّ الراميين قوَّة هو أطولهما زمان نفوذ الرمية في الجوّ مع تساوي المعاني الأخر.

ومثال الثالث: إنَّ أشدَّ الراميين قوَّة هو أكثرهما قدرة على رمي بعد رمي. وإذا كان التفاوت يقع من هذه الوجوه، فالتزايد يقع على هذه الوجوه، والأزيد يقع على هذه الوجوه. فالذهاب في الزيادة إلى غير غاية، يقع على هذه الوجوه»^(٢).

الدليل على أنَّ أفعال العلل الجسمانية متناهية

ساق العلامة الطباطبائي دليلين على أنَّ فعل العلل الجسمانية متناهية من الجهات المذكورة.

الأوَّل: بناءً على الحركة الجوهرية فإنَّ العلل الجسمانية متحرّكة بجواهرها وأعراضها، وكلّ جزء منها محفوف بعدمين، لأنَّ الجزء السابق قد انتفى والجزء اللاحق لم يتحقّق إلى الآن، فينتج أنَّ فعله وأثره محدود في زمان خاصّ. وبعبارة أخرى: إن واقعية الجسم وقواه الطبيعية تتحقّق بشكل تدريجي، ولذا فإنَّ الأثر الذي يحصل منه محدود بزمان معيّن، وعليه فلا يمكن أن يكون

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي: ص ١٩١.

(٢) الشفاء، قسم الطبيعيات، المقالة الثالثة، الفصل العاشر: ص ٢٢٣.

٣٩٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

فعله غير متناهٍ من ناحية الشدة؛ لأنّ الذي يكون غير متناهٍ من ناحية الشدة حينما لا يكون وقوع الفعل محتاجاً إلى الزمان، وهذا مختصّ بالفاعل المجرد عن المادة.

ومن جهة أخرى: إنّ الموجود الجسماني ليس لأجزائه ثبات وبقاء، وعليه فلا تكون الأفعال والآثار المترتبة عليه باقية في أزمنة غير متناهية، والنتيجة أنّ فعله وأثره محدود في زمان خاصّ.

الثاني: إنّ العلل الجسمانية لا يقع منها التأثير أو الفعل إلّا في وضع خاصّ وحالة مخصوصة بين صورتها وبين مادّتها؛ وذلك لأنّ الصورة محتاجة إلى المادة في وجودها وثبوتها، فلا بدّ أن تكون الصورة محتاجة إلى المادة في الإيجاد أيضاً؛ لأنّ الوجود متفرّع على الإيجاد، وينتج من ذلك: أنّ عدد أفعال العلل الجسمانية متناهٍ ومحدود؛ لأنّ تحقّق الوضع المكاني المذكور هو شرط تأثيره، فإذا تغيّر الوضع ينتهي التأثير.

ولا يخفى أنّ المراد من الوضع في المقام هو نسبة مجموع الشيء إلى الخارج منه.

والفرق بين هذين الدليلين هو أنّ الدليل الأوّل ناظر إلى المحدودية الزمانية للعلل الجسمانية، والدليل الثاني ناظر إلى محدوديتها المكانية، ولذا استدلّ في الدليل الأوّل بالحركة الجوهرية أنّ كلّ موجود ماديّ محفوف بعدمين سابق ولاحق، واستند في الدليل الثاني بدخالة الوضع والنسب الخاصة المكانية في تأثير العلل الجسمانية.

كلام صدر المتأهّلين في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل إلّا بمشاركة الوضع حاصل استدلال صدر المتأهّلين على أنّ العلل الجسمانية لا يقع منها التأثير أو الفعل إلّا بمشاركة الوضع، ما يلي:

بناءً على ما ثبت وتحقق أنّ المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله، ثبت أنّ القوة القريبة من الفعل وهى الصورة النوعية مفتقرة إلى المادة في فعلها، وذلك لأنّ وجود المادة وجود وضعي، فيثبت كذلك أنّ كلّ ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع، فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أي: فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه، لم يفعل فيه^(١).

ثمّ فصل - صدر المتألهين - هذا المطلب بقوله: «إن أردت زيادة شرح فنقول: كلّ قوة تقتضي أثراً وفعلاً فلا يخلو إمّا أن يكون تأثيرها مختصاً بمحلّ معين حتّى يكون تأثيرها في غير ذلك المحلّ مترتباً على تأثيرها في ذلك المحلّ، حتّى يكون كلّما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر، وإمّا أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في محلّ مترتب على تأثيرها في محلّ آخر. مثال الأوّل: القوة النارية، فإنّ تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلّها. فكلّما كان أقرب إليه، كان وصول السخونة إليه أشدّ وأقدم. فالقوة متى كانت كذلك، نعلم أنّ لها تعلّقاً بذلك الجسم إمّا لا احتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية، وإمّا لا احتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس، فعند ذلك صحّ القول بأنّها تفعل بمشاركة الوضع وأمّا القوة التي لا يتوقّف تأثيرها في فعلها إلّا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون إفاضته غير مختصة [مختصة] بشيء دون شيء من الأجسام، وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلّق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كلّ الوجوه، فيكون من المفارقات العقلية»^(٢).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٧٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٧٨.

٣٩٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

وعلى هذا الأساس وصل إلى نتيجة أخرى، وهي: أنّ القوى الجسمانية يستحيل «أن يكون لها تأثير في وجود المجردات، ولا في صفاتها؛ لأنّ القرب والبعد ما لا حيّز له. وإذا ثبت هذا، ثبت أنّ القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة، فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام»^(١).

إشكال وجواب

ثمّ ذكر صدر المتألهين إشكالاً وأجاب عليه، أمّا الاشكال فهو: كما لا تأثير للجسماني في المجرد لأنّه لا وضع له بالنسبة إليه، فكذلك يجب أن لا يوجد انفعال ولا تأثر للجسماني عن المجردات؛ إذ لا وضع لها بالنسبة إليها، فوجب أن لا تنسب الأجسام في وجودها إلى شيء من المجردات^(٢).

والجواب على هذا الاشكال هو: أنّ مؤثرية المجرد يكفي في تحقّقها «في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً. متى تحقّق الإمكان الذاتي، فاض الأثر عنه، سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا، وأمّا مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحقّقها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعيّة من محلّ القوة الجسمانية، وذلك مستحيل على المفارق والمادة، إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفصلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة، وبين المعنيين فرق»^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٧٩؛ المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٦٢٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٧٩؛ المباحث المشرقيّة: ج ١،

ثم ذكر صدر المتألهين إشكالاً آخر مفاده: «أليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة إليه»^(١). وأجاب على ذلك بأنّه: «ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وأن علة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه، كما سيجيء بيانه، فهو شرط على وجه، لفيضان المعلول عن العلة، لا أنّه مؤثّر في ذلك، وهكذا حال كلّ محلّ لما يحلّ فيه. وكذا كلّ قوّة حالة في محلّ، فإنّها غير مؤثّرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوّة، كما سيعود ذكره؛ إذ لا وضع لكلّ من المحلّ والحال بالقياس إلى صاحبه»^(٢).

تعليق على النصّ

- قوله قوله: «فما لها من الطبائع والقوى الفعّالة منحلّة منقسمة...». القوى الفعّالة عطف تفسيري للطبائع، فإنّ القوى الفعّالة في الأنواع الجسمانية ليست إلّا صورها النوعية، ويعبر عنها بالطبائع.
- قوله قوله: «العلل الجسمانية لا تفعل إلّا مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة المنفعلة».

ذكر الشيخ الفيّاضي: «أنهم وإن قالوا باتّصاف غيره تعالى بالفاعلية حقيقة، لكن لا يقولون بفاعلية العلل الجسمانية إلّا بالنسبة إلى ما فيها من الأفعال والآثار، وهي الأعراض الحالة فيها، وأمّا بالنسبة إلى الخارج عنها - من الأجسام وموادّها - فهي لا تكون إلّا عللاً إعدادية، والفاعل ليس إلّا تلك الأجسام؛ فالنار مثلاً إنّما هي علة معدّة لاحتراق الخطب، الفاعل لها نفس

٣٩٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

طبيعة الخطب. فالتعبير بالفعل والإيجاد إنما هو مطابق لمصطلح الحكيم الطبيعي، حيث يسمّى ما هو معدّ لتغيّر جسم آخر فاعلاً. وبما ذكرنا ظهر أنّ المراد من الفعل في هذا الحكم الإعداد، بينما المراد منه في الحكم السابق الإيجاد، أو الأعمّ من الإيجاد والإعداد^(١).

• قوله قَالَ: «قالوا لأنّها لما احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها».

ذكر الشيخ الفيّاض في تعليقه أنّ نسبة المصنّف هذا الكلام إلى القول، فيه «إشعار بضعف استدلالهم؛ ووجه الضعف هو أنّ المراد من الفاعل إمّا أن يكون هو الفاعل الإلهي، أو هو الفاعل الطبيعي - الفاعل الإلهي هو الذي يفيض الوجود، والفاعل الطبيعي هو المعدّ لحركة جسم آخر -.

فعلى الأوّل فعندهم أنّ الصور النوعيّة علة فاعليّة لأعراضها، مع أنّه لا يعقل هناك ما ذكروه؛ إذ الصور النوعيّة والأعراض كلتاها حالتان في مادّة واحدة، فلا معنى لوجود وضع خاصّ بين العلة وهي الصورة المتّحدة بالمادّة، مع المادّة المنفصلة، بعد كون المادّة المنفصلة نفس المادّة المتّحدة بالعلة.

وعلى الثاني لا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ العلة المعدّة لا تكون موجودة حتّى يصحّ أن يقال: إنّها لما احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها»^(٢).

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٧٥٠.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، الشيخ الفيّاض: ج ٣، ص ٧٥١.

خلاصة الفصل الخامس عشر

- العلة الجسمانية هي الصور النوعية، ويطلق عليها: العلل المادية أيضاً.
- الآثار والأفعال التي تصدر من هذه العلل الجسمانية محدودة من جهات ثلاث هي:

١. محدودة المقدار أو كمية التأثير.
 ٢. محدودة في المدة أو زمان التأثير.
 ٣. محدودة في الشدة أو كيفية التأثير.
- المقصود من تناهي ومحدودية التأثير هو بلحاظ التعداد والزمان والشدة.
 - ساق العلامة الطباطبائي دليلين على أنّ فعل العلل الجسمانية متناهٍ من الجهات المذكورة.

الدليل الأول: بناء على الحركة الجوهرية فإنّ العلل الجسمانية متحركة بجواهرها وأعراضها، وكلّ جزء منها محفوف بعدمين، لأنّ الجزء السابق قد انتفى والجزء اللاحق لم يتحقّق إلى الآن، فينتج أنّ فعله وأثره محدود في زمان خاصّ.

الدليل الثاني: إنّ العلل الجسمانية لا يقع منها التأثير أو الفعل إلّا في وضع خاصّ بين صورتها وبين مادّتها، وعليه فلا بدّ أن تكون الصورة محتاجة إلى المادّة في الإيجاد أيضاً؛ لأنّ الوجود متفرّع على الإيجاد، وينتج من ذلك أنّ عدد أفعال العلل الجسمانية متناهٍ ومحدود، لأنّ تحقّق الوضع المكاني المذكور هو شرط تأثيره، فإذا تغيّر الوضع ينتهي التأثير.

المصادر

١. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥هـ.
٢. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، الطبعة الثانية، طهران.
٣. أصول فلسفة وروش رئاليسم (فارسي) العلامة الطباطبائي، انتشارات إسلامي، قم المقدّسة.
٤. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، ١٤٢١هـ.
٥. أصول المعارف، ملّا محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، مكتب التبليغ الإسلامي.
٦. الأعمال الفلسفيّة، مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم.
٧. إلهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، ١٤٢٨هـ، نشر ذوي القربى، قم.
٨. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي.
٩. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي.
١٠. بداية الحكمة، لمؤلّفه العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق:

٤٠٠ شرح نهاية الحكمة؛ العلّة والمعلول - ج ٢

عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لمجموعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٨ هـ.

١١. تاج العروس من جواهر العاموس، محمد مرتضى الزبيدي.

١٢. التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهری،
منشورات جامعة طهران.

١٣. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين
بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١، صححه وعلق عليه: المحقق البار
السيد هاشم الحسيني الطهراني منشورات جماعة المدرسين في الحوزة
العلمية في قم المقدسة.

١٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمد بن إبراهيم صدر
التأهين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم المشرفة، ١٣٧٨ هـ.

١٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقه الشيخ حسن زاده
الأملي.

١٦. خير الأثر في ردّ الجبر والقدر، الشيخ حسن زادة (فارسي).

١٧. درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي،
قم، ١٤٠٨ هـ.

١٨. رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية (بالفارسية)، الشيخ جواد آملی.

١٩. رسائل ابن سينا.

٢٠. شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقق الطوسي.

٢١. شرح التصريح على التوضيح، لخالد بن عبد الله الأزهری، مصر، دار
إحياء الكتب العربية.

٢٢. شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله
التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١ هـ.

٢٣. شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تحقيق آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦ هـ.
٢٤. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم؛ أيضاً: ترجمة عمّار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، ١٤١٧ هـ.
٢٥. شرح تجريد العقائد، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبعة الحجرية، ت ١٢٨٥.
٢٦. الشفاء، تعلية صدر المتألهين، انتشارات بيدار.
٢٧. شوارق الإلهام، المحقق اللاهيجي، الطبع الحجري.
٢٨. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الملا صدرا، الشيرازي (ت ١٠٥٠)، تصحيح وتعليق: جلال الدين آشتياني، منشورات جامعة مشهد.
٢٩. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٣٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المحقق الطوسي، تحقيق: الشيخ حسن زاده، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ هـ ش، انتشارات شكوري، قم.
٣١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة، الطبعة السابعة المنقحة.
٣٢. كشكول، الشيخ البهائي، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
٣٣. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، للشيخ مقداد السيوري الحلي، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢، تبريز.
٣٤. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم المقدسة.

- ٤٠٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢
٣٥. المبدأ والمعاد، صدر المتألهين، طبع انجمن حكمت وفلسفة، إيران.
٣٦. مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط ٢، ١٤٠٨ - ١٣٦٧ ش، نشر: مكتب النشر الثقافة الإسلامية.
٣٧. مجموعة مصنفات شيخ إشراف، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي (بالفارسية).
٣٨. مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، الملقب بمجمع النورين ومطلع النيرين، للمحقق العلامة والمدقق الفهامة سعيد الدارين ذي الرياستين الشيخ البهائي، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.
٣٩. المعتبر في الحكمة.
٤٠. المعجم الوسيط، المجمع العلمي في القاهرة - بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٤١. مفاتيح الغيب، مؤسسة تحقيقات فرهنگي.
٤٢. مفتاح الباب، لأبي الفتوح بن مخدوم الخادم الحسيني العربشاهي المتوفى سنة ٩٧٦ هـ، طبع مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة بمشهد، ١٣٧٢ هـ ش.
٤٣. المفصل في علوم العربية، جار الله الزمخشري.
٤٤. المقرّب، لابن عصفور، تحقيق: أحمد الجوّاري وعبد الله الجبوري.
٤٥. المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، الشيخ مصباح اليزدي، ترجمة: الشيخ محمد عبد المنعم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦ هـ.
٤٦. المواقف، الأيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ - ١٩٩٧ م، دار الجليل، لبنان - بيروت.
٤٧. الموجز في النحو، ابن السراج، تحقيق مصطفى الشويمي وابن سالم دامجي.

المصادر ٤٠٣

٤٨. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٤٩. النافع يوم الحشر، للسيوري.
٥٠. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين عبد الله، ابن سينا، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ ش، مؤسّسة انتشارات جامعة طهران.
٥١. نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، تعلّيقة الشيخ غلام رضا الفياضي، ١٣٨٠ هـ.
٥٢. نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، تعلّيقة الشيخ مصباح اليزدي.
٥٣. 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.
٥٤. وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاقى الأصفهاني.

الفهرس

الفصل السادس

في العلة الفاعلية

أموور تمهيدية	٨
الأمر الأول: المراد من الفاعل	٨
الأمر الثاني: تقسيم العلل إلى أربع، تقسيم أرسطي	١٠
الأمر الثالث: في سبب تسمية العلل بالداخلية والخارجية	١١
المبحث الأول: في تعريف العلة الفاعلية	١٢
المبحث الثاني: البرهان على ضرورة وجود العلة الفاعلية	١٣
المقدمة الأولى: احتياج الماهية في تلبسها بالوجود إلى مرجح	١٣
المقدمة الثانية: للمرجح شأن مع الوجود غير ما للوجود مع الماهية	١٤
المقدمة الثالثة: استحالة اتّصاف الماهية بالمرجحية	١٥
المقدمة الرابعة: استحالة اتّحاد الوجدان والفقدان	١٥
تعليق على النص	١٦
خلاصة الفصل السادس	١٩
بحوث تفصيلية	٢٠
المبحث الأول: برهان على ضرورة وجود العلة الفاعلية لكل ممكن	٢٠
المبحث الثاني: موارد نقض الماديين على وجود العلة الفاعلية	٢١

الفصل السابع

في أقسام العلة الفاعلية

المبحث الأول: أقسام العلة الفاعلية	٢٨
--	----

٤٠٦ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢
٢٩ المبحث الثاني: التفصيل في أقسام العلة الفاعلية
٣٧ تعليق على النص
٤١ الإشكالات على التقسيم المتقدم للفواعل
٤٦ ١. الإشكال على أنّ الفاعل بالجبر ليس مقابل الفاعل بالقصد
٥١ تعريف صدر المتألهين للفاعل بالجبر
٥٣ ٢. الإشكال على أنّ الفاعل بالعناية ليس مقابل الفاعل بالقصد
٥٥ تعليق على النص
٥٧ خلاصة الفصل السابع
٥٨ بحوث تفصيلية
٥٨ المبحث الأول: في الفاعل
٥٩ الفاعل في الاصطلاح
٦٠ المبحث الثاني: النفس الإنسانية مصداق لجميع أقسام الفاعل
٦١ المبحث الثالث: أقسام الفاعل التي تصدق على الواجب تعالى
٧٥ المبحث الرابع: في كيفية اكتشاف أقسام الفاعل
٧٨ المبحث الخامس: حصر الفلاسفة القدماء الفاعل بالقصد بالواجب
٧٩ معنى الإرادة
٨٠ معنى الاختيار
٨٢ المبحث السادس: أحكام مشتركة للعلل
٨٣ الحكم الأول: تقسيم العلل إلى ما بالذات وما بالعرض
٨٥ الحكم الثاني: تقسيم العلل إلى قريبة وبعيدة
٨٦ الحكم الثالث: تقسيم العلل إلى خاصّ وعامّ
٨٦ الحكم الرابع: تقسيم العلل إلى كلية وجزئية
٨٧ الحكم الخامس: تقسيم العلل إلى بسيطة ومركبة

الفهرس ٤٠٧

الحكم السادس: تقسيم العلل إلى ما بالقوة وبالفعل ٨٨

الفصل الثامن

٨٩ في أنّه لا مؤثر في الوجود إلّا الله

الأدلة على أنّ لا مؤثر في الوجود إلّا الله تعالى ٩٤

الدليل الأوّل: على مبنى الحكمة المتعالية ٩٤

إيضاح معنى المعدّ ٩٧

الفرق بين النظر الدقي والنظر البدوي ٩٨

الدليل الثاني: على مبنى المشاء ١٠١

تعليق على النصّ ١٠٢

خلاصة الفصل الثامن ١٠٤

بحوث تفصيليّة ١٠٥

بحث في استدلال المشهور على أنّ لا مؤثر إلّا الله ١٠٥

الدليل الأوّل: وهو دليل حكماء المشاء ١٠٥

مناقشة الدليل الأوّل ١٠٦

الدليل الثاني: لشيخ الإشراق ١١٠

مناقشة صدر المتألهين لشيخ الإشراق ١١١

الفصل التاسع

١١٣ في أنّ الفاعل أقوى وأقدم من فعله

المبحث الأوّل: الفاعل أقوى وأشدّ من فعله ١١٦

المبحث الثاني: الفاعل أقدم وجوداً من فعله ١١٧

المبحث الثالث: إشكاليّة تقدّم العلة ومقارنتها مع المعلول ١١٧

تعليق على النصّ ١١٨

خلاصة الفصل التاسع ١٢٠

٤٠٨	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢
١٢١	بحث تفصيلي في أقوائية العلة على المعلول
	الفصل العاشر
١٢٥	في أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً
١٢٨	الأقوال في المسألة
١٢٨	١. عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقابلاً مطلقاً
١٢٩	٢. جواز أن يكون الواحد البسيط من حيث إنه واحد قابلاً وفاعلاً مطلقاً
١٢٩	٣. التفصيل على أساس معنى القبول
١٣٠	أدلة القول الثالث
١٣٢	تعليق على النص
١٣٣	أدلة المشهور على امتناع البسيط أن يكون فاعلاً وقابلاً
١٣٧	الدليل الأول
١٣٨	الدليل الثاني
١٣٩	استدلال المتأخرين على الجواز مطلقاً
١٤٠	تعليق على النص
١٤٤	خلاصة الفصل العاشر
١٤٥	بحوث تفصيلية
١٤٥	١. مناقشة الرازي لأدلة المشهور على امتناع اجتماع الفاعل والقابل
١٤٥	مناقشة الفخر الرازي للدليل الأول
١٤٦	مناقشة صدر المتأهين للفخر الرازي
١٤٦	نقض التفتازاني على استدلال المشهور
١٤٧	جواب صدر المتأهين للنقض المتقدم
١٥٠	مناقشة الفخر الرازي للدليل الثاني
١٥٢	جواب صدر المتأهين على الفخر الرازي

٤٠٩	الفهرس
١٥٣	٢ . استفادة الشيخ من قاعدة امتناع اجتماع الفاعل والقابل
	الفصل الحادي عشر
١٥٥	في العلة الغائية وإثباتها
١٥٩	المبحث الأول: في تعريف العلة الغائية.....
١٦٠	المبحث الثاني: الدليل على وجود العلة الغائية.....
١٦٣	الارتباط بين الغاية والحركة.....
١٦٤	الاتحاد بين الغاية والحركة.....
١٦٥	علاقة الحركة والغاية بالمحرك وبالمحرك.....
١٦٥	تعليق على النص
١٦٩	أقسام الأفعال
١٧٤	القسم الأول: أن يكون الفعل حركة
١٧٥	الغاية للفاعل الطبيعي
١٧٥	الغاية للمحرك العلمي
١٧٧	القسم الثاني: إذا لم يكن الفعل حركة
١٧٩	غاية الواجب تعالى
١٨٢	النتائج المتحصلة.....
١٨٢	النتيجة الأولى: الغاية قد تتحد مع الفاعل وقد لا تتحد
١٨٣	النتيجة الثانية: أن الغاية تتقدم بوجودها العلمي في الفاعل العلمي
١٨٤	مناقشة قول الحكماء الأقدمين
١٨٦	إشكال وجواب
١٨٦	الوجه الأول: في الفواعل العلمية
١٨٩	الوجه الثاني: في الفواعل غير العلمية.....

٤١٠	شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢
١٩٠	تعليق على النص
١٩٩	فاعلية الفاعل العلمي عين ذاته
٢٠٤	الغاية شرط متمم لفاعلية الفواعل العلمية
٢٠٥	النتيجة الثالثة
٢٠٨	إشكالية استكمال العالي بالسافل
٢١٢	تعليق على النص
٢١٥	الاتجاهات في غاية الواجب تعالى في أفعاله
٢١٩	الاتجاه الأول: اتجاه الأشاعرة
٢٢٠	مناقشة المصنّف للأشاعرة
٢٢١	الاتجاه الثاني: اتجاه المعتزلة
٢٢٢	مناقشة المصنّف للمعتزلة
٢٢٣	المبنى الحق في غاية الواجب تعالى
٢٢٤	أيّ حيثية في الواجب جعلت غاية؟
٢٢٤	القول الأول: حيثية العلم بالنظام الأحسن
٢٢٥	القول الثاني: حيثية الحب والابتهاج
٢٢٧	الله تعالى غاية الغايات
٢٣٠	تعليق على النص
٢٣٣	خلاصة الفصل الحادي عشر
٢٣٦	بحث تفصيلي في العلة الغائية
٢٣٦	النظرية الأولى: اختصاص العلة الغائية بالفاعل الذي له حركة إرادية
٢٣٨	المراد من الكمال المطلوب
٢٤٠	الفرق بين الغاية والعلة الغائية
٢٤٥	النظرية الثانية: العلة الغائية تحكم كلّ فاعل

الفهرس ٤١١

نظرية أرسطو حول العلة الغائية ٢٤٨

مناقشة الشيخ مصباح لنظرية أرسطو ٢٤٩

جواب الشيخ مصباح لعدد من الشبهات ٢٥٠

معاني الصدفة ٢٥١

الفصل الثاني عشر

موارد النقض على قاعدة: لكل فاعل غاية ٢٥٥

المورد الأول: في الأفعال العبيية ٢٥٩

المورد الثاني: وهي الأمور التي تحصل بدون مقدمة خاصة ٢٦٠

الجواب على شبهة العبث ٢٦٠

المقدمة الأولى: للغاية اصطلاحان ٢٦٠

المقدمة الثانية: للنفس قوى متعددة ٢٦٢

المقدمة الثالثة: كيفية تأثير قوى النفس بعضها في بعض ٢٦٣

المقدمة الرابعة: لكل واحدة من قوى النفس غايتها الخاصة بها ٢٦٤

المقدمة الخامسة: كيفية ممارسة قوى النفس لفاعليتها ٢٦٤

تعليق على النص ٢٦٩

الشعور في الموجودات من وجهة نظر النصوص القرآنية والروائية ٢٧٠

الشعور ليس شرطاً لتحقيق الغاية ٢٧١

إشكالات وردود ٢٧٥

١. كون المريض النائم لا مبدأ علمي وصورة خيالية لديه ٢٧٩

٢. ترتب الفعل الإرادي ٢٨٢

تعليق على النص ٢٨٢

خلاصة الفصل الثاني عشر ٢٨٩

٤١٢ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

الفصل الثالث عشر

٢٩١

في نفي الاتفاق

٢٩٥ المراد من الاتفاق

٢٩٦ معنى الصدفة

٢٩٧ بطلان القول بالاتفاق

٣٠٠ تعليق على النص

٣٠٣ نظريات القدماء في وجود العالم المادي

٣٠٨ الأولى: نظرية ذي مقراطيس

٣٠٨ الثانية: نظرية انباز قلس

٣٠٩ الدليل الأول: الطبيعة لا علم لها

٣١٠ الدليل الثاني

٣١٣ الدليل الثالث

٣١٥ تعليق على النص

٣١٨ خلاصة الفصل الثالث عشر

٣٢٠ بحوث تفصيلية

٣٢٠ ١. هل للعالم هدف

٣٢٣ ٢. الحركة القسرية ليست دائمية ولا أكثرية

٣٢٣ المراد من الحركة القسرية

٣٢٥ البرهان على امتناع الحركة القسرية الدائمة والأكثرية

٣٢٨ ٣. الحركة الطبيعية والقسرية لا تختص بالحركات المكانية

٣٢٩ ٤. الموارد المستندة إلى قاعدة دوام القسر الدائم

٣٢٩ المورد الأول: امتناع التناسخ

٣٣١ المورد الثاني: امتناع تناسخ النفوس بوجه آخر

٤١٣	الفهرس
٣٣١	المورد الثالث: إثبات وحدانيّة الله تعالى
٣٣٢	٥. إشكال على الحركة القسريّة وجوابه
٣٣٣	جواب الشيخ المطهري على الاشكال
	الفصل الرابع عشر
٣٣٥	في العلّة المادّية والصوريّة
٣٣٩	تعريف العلّة المادّية
٣٤٠	المادّة الأولى والثانية
٣٤١	الدليل على إثبات العلّة المادّية
٣٤٢	مناقشة المصنّف للطبيين
٣٤٣	الأولى: المادّة ذاتها القبول فلا تعطي الفعلية
٣٤٣	الثانية: المادّة غير صالحة لإعطاء الوجوب للمعلول
٣٤٣	الثالثة: أنّ المادّة لا تؤثر إلّا أثراً واحداً
٣٤٤	تعليق على النصّ
٣٤٩	العلّة الصوريّة
٣٥٣	المراد من الصورة والعلّة الصورية
٣٥٤	الرابطة بين الصورة والمادّة
٣٥٥	الصورة الأخيرة مالكة لآثار الصور السابقة
٣٥٥	المقدّمة الأولى: الصورة النوعيّة منشأ الآثار
٣٥٦	المقدّمة الثانية: اختلاف الآثار دليل اختلاف الصور
٣٥٧	نظريّة الحكمة المتعالية (اللبس بعد اللبس)
٣٥٨	تعليق على النصّ
٣٦٠	بحوث تفصيليّة
٣٦٠	١. النظريّات في بقاء الصورة السابقة عند مجيء اللاحقة

٤١٤ شرح نهاية الحكمة؛ العلة والمعلول - ج ٢

النظرية الأولى: نظرية اللبس بعد اللبس ٣٦٠

مناقشة الشيخ مصباح لنظرية اللبس بعد اللبس ٣٦٠

النظرية الثانية: نظرية الكون والفساد ٣٦١

مناقشة نظرية الكون والفساد ٣٦١

النظرية الثالثة: الفعليات المترابطة ٣٦٢

مناقشة النظرية الثالثة ٣٦٢

كيف يمكن التمييز بين الصور الطولية والصور العرضية؟ ٣٦٤

٢. تفصيل البحث في أنّ حقيقة الشيء بصورته الأخيرة ٣٦٥

التركيب بين المادة والصورة التّحادي لا انضمامي ٣٧١

استدلال صدر المتألهين على أنّ التركيب بين المادة والصورة التّحادي .. ٣٧٦

تعليق على النصّ ٣٨١

خلاصة الفصل الرابع عشر ٣٨٢

الفصل الخامس عشر

في العلة الجسمانية ٣٨٥

المراد من محدودية أو تناهي التأثير ٣٨٨

الدليل على أنّ أفعال العلل الجسمانية متناهية ٣٩١

كلام صدر المتألهين في أنّ القوى الجسمانية لا تفعل إلاّ بمشاركة الوضع ٣٩٢

تعليق على النصّ ٣٩٥

خلاصة الفصل الخامس عشر ٣٩٧

مصادر الكتاب ٤٠١