

المبحث السابع عشر بیان أن ترتب الموجودات بعضها على بعض، هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها أم لا؟

فعند من ذهب من الملمین، إلی أن للحدوث دخلاً فی الاحتیاج إلی المؤثر، لیس موجوداً لذاته علة لموجود أصلاً.

وعند من ذهب إلی أن علة الاحتیاج إلیه، هو الإمكان وحده، وأثبت الصفات الحقیقیة لله تعالی.

فذاة تعالی، علة لتلك الصفات، وأما سائر الممكنات، فالحق - كما مر - من أن الكل مستنده إلی إیجاد الله تعالی، إبتداءً باختیاره بلا إیجاب ذاتي منه، ولا علية حقیقیة لبعضها بالنسبة إلی بعض.

نعم، جرت عادة تعالی، لحكمة خفية لا یعلمها إلا هو بترتب بعضها علي بعض، بحيث لا يتخلف الأول عن الثاني إلا قليلاً، مع قدرته التامة علي إیجاد كل منهما بدون الآخر، وعلي جعل الثاني مترتباً علي الأول، وعلي جعل الأول مترتباً علي ما يترتب علیه ضده.

مثلاً: لا یجوز فی نفس الأمر، أن یترتب احتراق القطن علي ملاقة الماء له، وعدم احتراقه علي ملاقة النار له، من غیر تفاوت بین هذا، و بین ما هو الواقع الآن، بالنظر إلی طبیعتي الماء والنار.

ولو جرت عادته تعالی بهذا، واستمرت مشاهدته، ثم لاحظ ملاحظ، احتراق القطن بالنار، وعدم احتراقه بالماء، لكان یستبعده كما یستبعد الآن عكسه.

نعم لإيجاد بعض الأشياء، شرائط لا يمكن إيجادها بدونها، كإيجاد العرض، فإنه لا يمكن بدون وجود محل له.

وأما الفلاسفة: فإنهم ذهبوا إلي أن الموجودات من حيث ذواتها، بعضها علة حقيقية لبعض، واثبتوا بين الممكنات أيضاً تلك العلية.

فكلهم متفقون علي أن العلة الأولي، هي واجب الوجود.

فإنه بحسب ذاته، علة موجبة لوجود الممكن الأول منه، وقد مرت إشارة إلي مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض، وعلية بعضها لبعض، إلي العقل العاشر، الذي يسمونه المبدأ الفياض، والعقل الفعال كما مر.

وأما الموجودات العنصرية، ففي كلامهم أن فاعلها أي شئ، نوع اختلاف واضراب.

ففي مواضع من كلامهم، أن طبائع بعضها علة فاعلية لبعض، كما يقولون: الخفة علة للميل إلي المحيط، والثقل علة للميل إلي الكركز، والجسمية علة للتحيز، وطبيعة الماء علة للبرودة، وطبيعة النار علة للسخونة، إلي غير ذلك.

ومرادهم: العلة الفاعلة المستقلة.

تشهد بهذا، أحكامهم المترتبة علي هذه الإطلاقات، وفي أكثرها: أن العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور والأعراض، بل للنفوس البشرية أيضاً، هي المبدأ الفياض.

وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الأشياء، بشروط وأسباب معدة،

يُحصل بها لتلك الأشياء، استعداد الوجود وقابليتها له، وفيضانها من المبدأ علي ما هي لاثقة به.

وأما الفاعل للكل، فهو المبدأ لا غير، فناسب أن نجعل المبحث ثلاثة فنون، لإبطال قولهم الأول، ولإبطال قولهم الثاني، ولدفع ما أورده علي المذهب الحق.

الفن الأول

قالوا: طبائع الأشياء علل فاعلية لأمر وجودية، إما في ذوات تلك الأشياء، كيبس النار وسخونتها، وإما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه.

ولأمر عدمية، كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتام، وعدم صلوح الجماد للتكلم.

ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع، ولهذا ينكرون، أو يؤولون بعض معجزات الأنبياء، كعدم تأثر بدن إبراهيم عليه السلام، بنار نمرود، وانشقاق القمر، وتسبيح الحصي، وغير ذلك.

أما عدم قبول الفلكيات للخرق، فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي، وليست بتامة، كما تبين في موضعه، ولانشغل هنا بنقلها وتزييفها، تحرزا عن الإطالة والسأمة.

وأما في غيره، فلا دليل لهم علي ما ذكروا، إلا ما شاهدوا مراراً من ترتب شئ علي شئ، وهذا لا يدل علي العلاقة العقلية، والعلية الحقيقية، بل علي السببية العادية، ولا نزاع فيها، وإنما الكلام في استحالة التخلف.

وهم معترفون بجواز خرق العادة، بل بوقوعه.

والعادة: عبارة عن الأمر المستمر، المشاهد مراراً.

وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله، بل استمرت العادة علي حالها، إلي زمان وقوع ذلك الخارق.

فمن أين علم أن إحراق النار قطن، ليس من العاديات، التي استمرت مع جواز وقوع خلافها؟

غايته: أنه لم يقع إلي الآن، أو وقع من قبل، لكن لم يسمع به، لوقوع زمان متناول في البين، فإن ادعوا الضرورة في أن ترتب الشيء يفيد العلم بعلية الثاني للأول، فهي ممنوعة، إذ دعوي الضرورة مع خلاف أكثر العقلاء غير مسموعة.

كيف، وهم أيضا قائلون في أكثر المواضع، ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لاغير. فهم أيضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب للعلم بالعلية والمعلولية، فضلا عن كونه ضروريا أو نظريا. فتحقق أنه لا وجه لحكمهم بعلية كما ذكر، وهو المراد ببطلانه هنا، مع انه مبني علي نفي كون الله تعالي فاعلا مختارا للجميع، وهو باطل كما بين في مواضعه.

الفن الثاني

قالوا: كل الحوادث في عالمنا هذا، أثر المبدأ الفياض، وهو المتصرف في هيولي العناصر، بإفاضة الصور والأعراض والنفوس عليها، وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته، لا بخل فيه ولا عدم.

وإنما يتأخر ما يتأخر من الفيض، لعدم تمام استعدادات المحل له، فإن وجود كل حادث، موقوف علي استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها، واردة علي المحل، أعني الهيولي أو الموضع، أو البدن، مستندة إلي الحركات الفلكية السرمدية.

وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قرباً متدرجاً، ويستعد المحل لقبوله كذلك، إلي أن ينتهي إلي استعداده القريب، الذي لا يحتاج إلي شئ آخر، فحينئذ يفيض من المبدأ، ذلك الحادث علي المحل.

وبواسطة تلك الاستعدادات، تختلف أثار المبدأ، مع كونه واحداً بالذات.

وقد يكون بعض الشروط أيضاً متحداً مع اختلاف الأثر، كمقابلة شعاع الشمس، فإنها تجعل ثوب القصار أبيض، ووجهه أسود، وتلين الشمع، وتصلب الطين.

هذ قولهم الثاني، وهو أوهن من الأول، لأن الترتب المذكور هناك، كان سبباً لتطرق شبهة العلية.

وأما هنا، فليس شئ أصلاً يصلح لأن يتوهم دليلاً علي ما ذكروه.

ومن أين علم أن فاعل تلك الحوادث، ليس العقل الاول، أو واحد آخر من المبادئ التي هي أعلي من العقل العاشر؟

ومن أين علم عدم تعدد الفاعل للعنصریات، كما للفلكیات، مع كثرة الأولي، وقلة الثانية؟

ومن أين علم كون هذا العقل موجبا بالذات، لا فاعلاً بالاختيار؟

فإن شيئاً من هذه الأحكام، ليس له دليل أصلاً، وما ذكره في معرض الدليل، علي كون الباري تعالي موجباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار، فمع عدم تمامه، لا جريان له ههنا قطعاً

ثم إن قولهم هذا، ناقض لكثير من قواعدهم، منها حكمهم: بأن حركة الثقيل إلي صوب المركز، والخفيف إلي جانب المحيط طبيعية، لأن مبدأ هذه الحركة، أي فاعلها علي القول، هو العقل، لا طبيعة الثقيل أو الخفيف.

هذا إذ حكموا بأن كل الحوادث السفلية منه، وهو مبدأ وفاعل لها.

ومنها: حضرهم الحركات والميول في الطبيعية، والقسرية والإرادية، لأن حركات الأجسام السفلية، وميولها علي هذا التقدير، ليست طبيعية كما ذكرنا، إذ المبدأ خارج عن المتحرك، ولا قسرية لوجهين:

أحدهما: أنهم فسروا الحركة القسرية، بما يكون مبدؤها خارجاً عن المتحرك، وممتازاً عنه في الوضع.

وكذا في الميل القسري، والقيد الثاني منتفٍ هنا، إذ لا وضع للعقل.

وثانيهما: أنهم شرطوا في الحركة والميل القسرين، أن يكونا علي

خلاف الميل الطبيعي، فلما لم يكن الميل طبيعياً، لم تكن حركة قسرية، ولا ميل قسرياً، ولا إرادية، سيما حركات الجمادات، لأن الحركة الإرادية ما يكون، مع قصد المبدأ واختياره، وكذا الميل الإرادي، والمبدأ عندهم موجب لا مختار.

ومنها: حكمهم بأن كل جسم له حيز طبيعي، بمعنى: أنه إذا خلي وطبعه، أي فرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما هو خارج عنه، لكان له مكان معين، لا ينتقل عنه إلا لقاسر.

ولو وقع خارجاً عنه، لكان طالباً له، حتى لو ارتفع المانع، لعاد إليه بطبعه.

ووجه التناقض: أن حصوله في ذلك المكان من أعراضه.

والمفروض: أن فاعل جميع الأعراض، هو العقل الفعال، فلا يكون مقتضي طبع الجسم، وإلا لأجتمع علتان مستقلتان علي معلول واحد، وهو محال.

الفن الثالث

أنهم قالوا للمليين: إن ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها إلي الفاعل المختار، مستلزم لأشياء مستبعدة، وأمور مستنكرة، لا يقول بها عاقل، ولا يقبلها قابل، وذلك لأن طرفي المقدور، في صحة تعلق الإرادة بهما، متساوياً النسبة، وبعد تعلقها بأحدهما، جاز في كل آن، أن يتغير ويتعلق بالأخر.

وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية، المتعلقة بالممكنات قطعاً.

إذ يجوز أن يكون أماننا جبال شواحق، عليها نيران مشتعلة وأشجار مرتفعة، لم يرد الله تعالى أن نراها، فلم يخلق فينا رؤيتها، وعلي يميننا جنان ذوات أفنان، وأشجار وحدائق، وعلي يسارنا رياض وحياض وأزهار وشقائق، ومن ورائنا طبول هوائل، وبوقات بوائق، ولم يخلق فينا سماعها، وعلي رؤوسنا طواويس ولقالق، وتحتنا زرابي ونمارق، وفي أيدينا مقامع ومطارق، إلا أنا لا نرى شيئاً منها، ولا نسمعه، ولا نحس به، لعدم إرادة الله تعالى خلق علمه فينا.

ويجوز أيضاً، أن يصير أهل السوق حكماء فضلاء، وأقمشتهم كتباً حكيمة، وصفحاً إلهية، وأن تصير أواني البيت مشايخ زهاداً عباداً، والذبابة شباباً شديداً، إلي غير ذلك مما لا يتناهى عداداً، لم نتيقن بخلافها، لإمكان جميع ذلك، وجواز تعلق إرادة الله تعالى بها، بعد غيبتنا عن السوق والبيت.

وكذا يلزم أن لا يكون شيء من علومنا البديهية، والحاصلة بالنظر، لا

في الإلهيات، ولا في غيرها يقينياً، بل مجزوماً به أيضاً.

لأنه يجوز عندكم، أن لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالأمور الضرورية، ولو بعد أسبابها، ولا العلم بالنتيجة، ولو بعد النظر الصحيح.

بل خلق فينا الجهل بها، فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة، أو بعد النظر، مجزوماً به.

وفساد هذه اللوزام غني عن البيان.

والجواب: أن مثل ما أوردتموه علينا، وارد عليكم أيضاً، فإنكم معترفون بأن طرفي الممكن بالنظر إلي ذاته، متساويان بالنسبة إلي الوقوع، وأيهما يقع، يقع لمرجح.

والمرجحيات من وجود الأسباب والشرائط، وارتفاع الموانع، كثيرة لا يرجى ضبطها.

كيف، وأنتم تقولون: لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ، فكيف يتصور ضبطها لأحد.

وإذا كان كذلك، فلعل شيئاً من شرائط رؤية الجبال، وما شابهها من المذكورات، يكون مفقوداً، فلهذا لا نراها، مع كونها موجودة هنالك، فلا يكون علمنا بعدمها يقينياً، بل مجزوماً به أيضاً.

وكذا الحال في عدم سماع الأصوات، والإحساس بالأشياء المذكورة.

وإذا جوزتم الكون والفساد، وعموم فيض المبدأ وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات، فيجوز أن يحصل لأهل السوق في زمان غيبتنا عنها، استعداد تلك الحكم والفضائل، لسبب لا نطلع عليه، وإن كان على

خلاف العادة، فإنكم معترفون بإمكان خرق العادات.

فتفيض من المبدأ هي عليهم، ولا شيء فيه غير الاستبعاد للألف بالمعتاد.

ويجوز أن تخلع هيوليات أقمشتهم صورها، وتلبس صور الكتب والصحائف لوقوع أسباب ذلك، وكذا الكلام في أواني البيت وذبانه.

وكذا، أنتم معترفون بأن الحسن قد يغلط، ولا سبيل لكم إلي عدم الاعتراف به، فإن كل أحد يعلم أنه يرى القطرة النازلة في الهواء، خطأ مستقيماً مستطيلاً، والشعلة الدائرة دائرة، والشجر المنتصب على الشط، متكسباً في الماء، والحلقة الصغيرة، المقربة من العين كالخاتم، دائرة عظيمة، والعظيمة من بُعد، صغيرة.

وأمثال هذه كثيرة، بحيث لا مجال لإنكارها، فلا يكون شيء من إدراك المحسوسات يقيناً، لأن إمكان الغلط في جميع صور إدراك المحسوسات ثابت.

ومع إمكان الغلط لا يحصل اليقين، إذا لم يكن شيء من إدراك المحسوسات علماً يقينياً، فلا يكون شيء من العلوم يقينياً، لأن جميعها فروع إدراك الحواس، ومبنية عليه، والمبني على غير اليقيني، لا يكون يقينياً ضرورة.

وإنما قلنا: جميع العلوم، فروع إدراك الحواس، لأن الإنسان في مبدأ فطرته، خالٍ عن الإدراكات كلها، ثم يحصل له الإحساس بالجزئيات، فإذا استعمل الحواس فيها، يتنبه لمشاركات بينها ومباينات، كما إذا أحس بأفراد من الحرارة، يتنبه لمشاركة بينهما.

وإذا أحس بالحرارة مع البرودة، تنبه لمباينة بينهما، وانتزع منها صوراً كلية، يحكم ببعضها على بعض، إيجاباً أو سلباً، إما بدهشة عقله، كما في البديهيات، أو بمعونة شيء آخر، من تجربة، أو سماع، أو نظر، كما في باقي الضروريات، وفي النظريات، فتبين أن الإلزام وارد عليكم أيضاً، فما هو جوابكم، هو جوابنا.

والجواب عن الكل: أن إمكان عدم حصول العلم، شيء في نفس الأمر، وإمكان عدم ذلك الشيء فيها، لا ينافي حصول العلم به علماً يقينياً، إما بخلق الله تعالى فينا اليقين به، كما هو الحق، أو بسبب آخر كما هو زعمهم، فنعلم ذلك الشيء قطعاً ولا نتردد فيه، مع أننا نعلم أن نقيضه ممكن، وعدم علمنا به أيضاً ممكن.

فإني أعلم قطعاً أن مماسي الآن قلم وقرطاس، وأعلم قطعاً أنه لا يحتمل أن لا يكون كذلك، مع أنني أعلم قطعاً أنه يمكن في نفس الأمر، أن يكونا الآن مماسين لي، ومن أنكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة.

وهذا الجواب - على رأي أهل الحق - في غاية الوضوح، إذ لا بُعد في أن يخلق الله تعالى في العبد، العلم اليقيني بأحد طرفي الممكن، مع علم العبد بإمكان الطرف الآخر.

لأن علم العبد لا مدخل له بالعلية، في حصول علم آخر، أو في انتفائه، بل كل من الله ابتداءً.

وأما الذاهبون إلى استناد العلوم إلى المقدمات العقلية، فيتطرق على رأيهم الشبهة، في أن الشخص إذا كان بإمكان عدم الشيء الآن، كيف يتيقن بوجوده الآن؟

وجوابها ما حررناه.