إهداء

لكل جهد عقلي قلب يرفده

بكل حب وعرفان...إلى رفيقة دربي

إلى من سارت معي نحو الحلم خطوة بخطوة

بذرناه معاً وحصدناه معاً

وسنبقى معاً

شكر

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم التقدير لأستاذي الدكتور مزوز محمد لقبوله الإشراف على هذه الرسالة في ظروف خاصة واستثنائية، وقد حرص على اكتمالها. وفي سبيل ذلك زودني بنصائحه وتجربته ومنحني وقته الثمين وعلمه الغزير، ولم يبخل علي بكل المعلومات والملاحظات. و لا يفوتني كذلك، أن أتقدم بالشكر والعرفان للدكتور بناصر البعزاتي الذي كان مشرفاً على هذه الرسالة في البداية. كما أتقدم بالشكر والتقدير والاحترام للأساتذة الأفاضل في لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهد في قراءة الرسالة، وعلى ما أبدوه من ملاحظات قيمة بما يثري الرسالة. كما أتقدم بالشكر والتقدير لكل من ساهم ومد يد العون بشكل مباشر أو غير مباشر لاكتمال الرسالة.

Résumé

La philosophie islamique n'était pas une simple interprétation du système aristotélicien, mais, en s'appuyant sur ses outils et ses problèmes philosophiques, elle a pu réformer la plupart des questions de ce système, et traiter de nouvelles problématiques issues de la culture islamique dans un horizon spécifique et universel. Ce renouvellement créatif s'est manifesté essentiellement dans les domaines de l'ontologie et de la théologie d'après les contributions d'Al Fârâbî, Avicenne et Averroès, avec qui il atteint son stade ultime de maturité.

Alors que la modernité occidentale a inauguré, au 17ème siècle avec Descartes, l'élaboration d'un nouveau rationalisme, dans la perspective de dépasser le paradigme aristotélicien, la philosophie islamique, après Averroès, connaissait une véritable renaissance en Perse, avec Sadr Eddine Al Shirazy (Mollâ Sadrâ Shîrâzî, 1571-1641) qui réussit à mettre à jour sa propre philosophie dénommée: la sagesse transcendantale(Al Hikma Al Moutaâliah).

Cette sagesse transcendantale est constituée de deux principes essentiels : l'authenticité de l'Etre, et le mouvement substantiel, ou le mouvement au sein de la catégorie de la substance elle-même. Grâce à ces deux principes, Al Shirazy effectue un dépassement radical de la tradition aristotélicienne et avicennienne, tantôt dans le domaine de la philosophie de l'existence, comme dans celui de la philosophie naturelle. Le résultat fut la fondation d'un nouveau paradigme, c'est-à-dire une nouvelle vision cosmologique de la nature et de l'esprit, où on ne peut dissocier le métaphysique du physique, puisque l'Etre est Un, et est en mouvement subjectif, substantiel et éternel ; il s'agit d'un Devenir infini.

Nous tentons, dans cette thèse, d'élucider l'impact théorique de cette philosophie originale, pour démontrer son authenticité par rapport à d'autres systèmes philosophiques, aussi que son importance en tant qu'une nouvelle vision de la Nature, le Monde et l'Esprit, une vision jamais connue auparavant, et cela dans un horizon qui s'ouvre sur la modernité et la postmodernité.

Abstract

Evidently, the Islamic philosophy has never been a thorough interpretation of the Aristotelian philosophical system. Despite deploying its logical tools and philosophical issues, it managed to reconstruct plenty of issues embedded within this system. Additionally, it was able to add new themes and topics absorbed from its own Islamic culture and its new universal horizon.

Actually, this creative way of thinking and looking at things showed up significantly in the researches of existence and special theology with Al-FARABI and Avicenna. Ultimately, this innovative philosophy reached its maturity with Ibn Rushd.

As western modernity, with Decartes during the seventeenth century, started to set up a mind system which surmount the Aristotelian paradigm, the Islamic philosophy after the era of Ibn Rushd, especially concurrently with Decartes'time, knew a philosophical renewal and revival in Persia, with the famous philosopher Ispahan Sadr Eddine Shirazi (1571 – 1641), the one who established his own philosophical system, which he called the transcendental wisdom.

This philosophical system of the transcendental wisdom was set up and coined under two main criteria, namely the authenticity of existence and the substantive movement within the core statement. Thanks to these two principles he was able to announce audaciously the transgression of the existential, Ontological and natural philosophy of the Aristotle philosophical heritage, the Avicenna one. Conversely, he managed to launch a new paradigm which opens itself to cosmologic vision towards nature, the universe and the self in which the metaphysics is not separated from the physics. On the contrary, he believes that existence has become one moving body through an internal intrapersonal movement in a continuous process.

Indeed, this study is an attempt to show the importance of this philosophy as a pure philosophical system, as crucial as the great strings of the philosophical thought. It also aims at exploring its major inventions within its system as well as its organization inside an organized logical cognitive string, which produces applications in nature, universe and psychology, applications which philosophy has never witnessed before with an horizon that surmounts its era and touches both modernity and post-modernity

مقدمة

لقد ارتأيت قبل التمهيد لهذه الدراسة وأهدافها، عن خلفياتها و الصعوبات التي واجهتني أثناء تهيئتها ، وعن الإشكالات التي تجيب عليها والمنهج المعتمد، أن أبدأ بهذه المقدمة لأنوه إلى بعض الملاحظات الأساسية، والتي تجيب بشكل مسبق على أسئلة قد يقدرها القارئ أثناء سفره في هذه الدراسة.

أولاً: تحاول هذه الدراسة أن تقارب نظاماً فلسفياً- فلسفة الحكمة المتعالية- أسسه صدر الدين الشيرازي، وهو نظام ينبني على أصول ومفاهيم فلسفية تأخذ دلالاتها الخاصة ضمن سياقات استعمالها في مسائل وقضايا هذا النظام نفسه. بل أكثر من ذلك، فهذا النظام الفلسفي أخذ طابعاً مدرسياً ومؤسساتياً هو" مدرسة الحكمة المتعالية"، وقد هيمنت هذه المدرسة بمفرداتها ونظرياتها حوالي أربعمائة سنة ولا زالت في بلاد فارس وفي بعض الحواضر العربية في العراق ولبنان؛ حيث اعتبرت هذه المدرسة أقصى ما وصلت إليه الفلسفة الإسلامية، واختصرت الفلسفة في تعليمها وتعلمها لدرجة أنّ هناك اليوم حراكاً فكرياً حول كيفية الخروج من قبضة هذه المدرسة وطابعها التعليمي والانتقال بها إلى روح النقد والبحث الفلسفي المعاصر. لكن -حسب اطلاعي- لا توجد إلى الآن محاولة نقدية جادة استطاعت أن تتوفق في ذلك. كلّ هذا فرض علي في هذه الدراسة ولغاية تقديم هذه الفلسفة للباحث والقارئ المغربي بالخصوص، أولاً أن أبتعد عن تأويل المصطلحات الفلسفية لهذه" المدرسة" خارج مجال تداولها، أو استبدالها بمصطلحات معاصرة ومتداولة في سياقات وتقاليد فلسفية مغايرة. وللتغلب على هذه الصعوبة، ألحقت معجماً بهذه الدراسة لبعض المصطلحات "الصدرائية" وخصوصاً التي لم يتم تعريفها داخل البحث نفسه. ثانياً، تأجيل القراءة النقدية لهذا النظام الفلسفي حتى تتوسع الدراسات والبحوث التحليلية حوله خصوصاً أنّه يكاد يكون مجهولاً في الأوساط الأكاديمية، هذا مع يقيني التام أنّ الباحثين المغاربة لهم من التقاليد الفلسفية والمنهجية ما يؤهلهم قبل غيرهم لقراءة هذا النظام ونقده .

ثانياً: إنّ الأقوال التي يتم اقتباسها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي، وتعتمد في الاستشهاد والاستدلال، تترك كما هي واردة في الأصل ضمن متن الشيرازي؛ تنقل بأخطائها اللغوية والمطبعية، دون تصحيح أو تصرف حفاظاً على الأمانة العلمية. فوجبت الإشارة والتنبيه رفعاً لأيّة ملاحظة أو لوم لما يترتب عن هذه الأخطاء من قلق العبارة ولبسها.

ثالثا، لقد صمم العمل الذي تم إنجازه وفق صورة تقارب الإشكالية والمنهج اللذين حددناهما في التمهيد لهذه الدراسة و أهدافها؛ هذا التصميم يبدأ بمقدمة و تمهيد، ثم ننتقل إلى القسم الأول الذي يضم فصلين: الفصل الأول والفصل الثاني. ثم القسم الثاني الذي يضم فصلين

كذلك: الفصل الثالث و الفصل الرابع ، فخاتمة ومعجم لبعض المصطلحات و فهرس بالمراجع المعتمدة في الدراسة.

هذا وقد تناول التمهيد الإجابة عن خلفية الاختيار للموضوع ودواعيه ومختلف الصعوبات التي رافقت هذا الاختيار وأهداف الدراسة والإشكاليات التي ستعالجها بالإضافة إلى طبيعة المقاربة والمنهج المعتمد.

ففي الفصل الأول من القسم الأول، يتبين أنّ دراسة آراء الشيرازي لن تكون كاملة إذا ما تم إهمال دراسة مراحل حياته الفكرية وتطور فلسفته من نظام المشاء إلى نظام الحكمة المتعالية، وكذا أصول فلسفته والينابيع المتعددة التي نهل منها وقوفاً على المنهج الذي ارتضاه لنفسه ليميز مدرسته على المدرستين المشائية والإشراقية.

أما في الفصل الثاني من القسم نفسه، فقد وقفت على أنطولوجيا الشيرازي ؛ وبالضبط نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية التي تمثل إحدى الركيزتين الفلسفيتين اللتين أقام الشيرازي عليهما صرح نظامه الفلسفي، وكذلك نظرية الوحدة التشكيكية للوجود وحل مشكلة الكثرة والوحدة، مما سيمكننا بعد ذلك من فهم النتائج الجديدة في الفلسفة الطبيعية على مستوى التصورات والأدلة.

أما في الفصل الثالث من القسم الثاني فقد تناولت أكثر المفاهيم والنظريات إبداعاً في الفلسفة الطبيعة عند الشيرازي وهي نظرية الحركة الجوهرية. إذ وقفت في البداية على مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، وبالخصوص على نظرية أرسطو و المشائين في الحركة؛ وذلك بتحديد المقولات التي تقع فيها الحركة، وكذلك لوازم الحركة : الموضوع، الفاعل، مبدأ ومنتهى الحركة، الزمان، المسافة. ثم تطرقت لإشكال الحركة بين السابقين والشيرازي ، حيث سنقف على أهمية بقاء الموضوع أثناء الحركة بالنسبة للبراديغم السابق. كما سنتعرف على بعض المفاهيم الأساسية في بناء نظرية الحركة الجوهرية؛ كالامتداد الثابت و السيّال، الحركة القطعية والتوسطية، التدريجية والسيّالة. وتناولت مفهوماً أساسياً في النظرية وهو الفرد السيّال من المقولة وبشكل خاص الفرد السيّال من مقولة الجوهر. بعد ذلك وقفت على دلالة الحركة في الجوهر، والحركة في الأعراض، والحركة في الطبيعة على ضوء الحركة الجوهرية، ثم وقفت على القول بانتفاء الحاجة لبقاء الموضوع ثابتاً في براديغم الحركة عند الشيرازي. وفي الأخير تعرضت لأهم أدلة الشيرازي وأقواها لإثبات الحركة الجوهرية، وكذلك أهم الإشكالات التي تثيرها وردود الشيرازي عليها.

وخصصت الفصل الرابع من القسم الثاني لاستثمارات الشيرازي في نظرية أصالة الوجود والحركة الجوهرية للقول بتصورات ونظريات جديدة في الطبيعة والعالم والنفس، فبدأت بأولى النتائج وهي مقولة الحركة الجوهرية الاشتدادية؛ التي تتركب من القول بالحركة الجوهرية ووحدة الوجود التشكيكية أي ذات المراتب، ثم النتيجة الثانية وهي القول بالتركيب الاتحادي بين الصورة والمادة بدل نظرية التركيب الانضمامي عند المشاء، ثم النتيجة الثالثة هي نظرية الزمان كبعد رابع. وكانت النتيجة الرابعة هي جواب الشيرازي الجديد عن كيفية ربط الثابت بالمتغير والحادث بالقديم، مما ساهم في التمهيد لتناول نظريته بخصوص إشكال قدم العالم أو حدوثه، إذ قدم جواباً غير مسبوق انطلاقاً من الحركة الجوهرية. وفي الأخير تناولت بحثاً خاصاً في النفس بعنوان الحركة الجوهرية ومباحث النفس؛ فوقفت على نظريات جديدة حول النفس، يجوز وصفها بالثورية ولا أبالغ بلحاظ شروط اللحظة العلمية ، وهي : نظرية كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، ونظرية كون النفس في وحدتها كلّ القوى. لتنتهي الدراسة باستنتاجات وملاحظات حول التصور الكوسمولوجي الجديد عند الشيرازي على ضوء الفلسفة الطبيعة وبشكل خاص الحركة الجوهرية، وما عرفه من عناصر إبداع وتجديد، من أجل الانفتاح في الأخير على أهمية النظام الفلسفي للحكمة المتعالية وراهنتيه لتجديد القول الفلسفي في الحقل العربي والإسلامي.

تمهيد

1-خلفية الدراسة

إنّ محاولة إعادة رسم إحداثيات منحى الأفكار العلمية والفلسفية في جغرافية الحضارة العربية والإسلامية، يفترض عدم الاستسلام لما هو سائد في التأريخ للفلسفة العربية والإسلامية(نستعمل كلمة فلسفية في إطارها الموضوعي أي الموسوعي المتضمن للعلوم)، سواء عند العرب أو المستشرقين-مع وجود استثناءات طبعاً-، والذي ينتهي في أغلب نتائجه: إلى اكتمال صيرورة الفلسفة الإسلامية عند الانتقال إلى الغرب الإسلامي مع ابن رشد أساساً؛ وأنّ هذه الفلسفة لم تقدم عبر تاريخ طويل من النشاط، سوى فهم استرجاعي للمتون الأرسطية ومن ثم انطلاق اللحظة الأوروبية. يقول دانتي مؤلف الكوميديا الإلهية فيما معناه : كأنّه قيض لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ثم تفنى بعد بلوغ الهدف.

والحقيقة أنّ ابن رشد يمكن اعتباره خاتمة للفترة التي سبقته؛ تمثلت هذه الفترة بالبواكير الأولى للتفكير الفلسفي، تبدأ بالكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل والسهروردي... وتنتهي بالفيلسوف الكبير ابن رشد.

أما الفترة التي جاءت بعد ابن رشد، فتمثلت بنخبة من المفكرين الذين كان لهم أثر في بناء الفكر الفلسفي منذ القرن السادس الهجري، أمثال ابن ميمون(ت601ه)وفخر الدين الرازي(ت 606ه) وابن عربي(ت638ه)ونصير الدين الطوسي(ت672ه)وقطب الدين الشيرازي(710ه) وعضد الدين الإيجي (ت 756ه) ومحمد باقر الدماد (ت1041ه) وصدر الدين الشيرازي(1050ه) وملا هادي السبزواري (ت1289ه)...

وعند إمعان النظر في الفترتين، نجد أنّ الأولى قد تناولها الباحثون بالدراسة والتحقيق والنقد؛ فنجد الكثير من المؤلفات و الرسائل والبحوث العلمية وحتى المؤتمرات العلمية قد أقيمت حول رواد هذه الفترة، مما يجعلنا نعتقد أنّها أخذت نصيباً لا بأس به من الدراسة الأكاديمية والعلمية.

أما الفترة الثانية، فلا زالت شبه غير مكتشفة حتى لا أقول أنّها شهدت عزوفاً من الباحثين عن دراسة أولئك الذين جاؤوا بعد ابن رشد، وهو ما نجده حقاً في أوساطنا العلمية، فالمكتبة العربية تكاد تخلو من الدراسات حول المرحلة التي لحقت بابن رشد للأسباب التي ذكرناها أعلاه.

ومن أهم الأحداث الفكرية التي حدثت أثناء هذه الفترة، هو انتقال الميراث الفلسفي الإسلامي- ولاسيما السينوي منه- شرقاً إلى بلاد فارس، وخطه لنفسه مساراً جديداً اكتمل نضجه مع أكبر فلاسفة فارس، والذي انعقد الإجماع على أنّه أعظم فلاسفة العصر الحديث في هذه البلاد وهو: صدر الدين الشيرازي(1572م-1641م) المعروف بالملا صدرا.

تكاد تكون الأبحاث الأكاديمية الجادة في الوطن العربي عن فلسفة الشيرازي في بدايتها[1]،رغم إعلان بعض الأصوات هنا وهناك، عن اندهاشهم لما يوجد في هذه المنظومة الفلسفية، المبنية بإحكام ونسقية وموسوعية، من تصورات ومفاهيم إبداعية، سواءً في نظريته حول الوجود، أو نظريته في الحركة... مما يعد تطويراً وترميماً للأرسطية أحياناً، وتجاوزاً وقطيعة أحياناً أخرى. وفي المجمل هناك من اعتبر الملا صدرا مجدداً أصيلاً لمقولات الفلسفة الإسلامية في الطبيعة والوجود عبر حل مشكلات التوفيق بين المشائية والإشراق في فلسفة جديدة ، سماها بالحكمة المتعالية. ومن هنا فإنّ دراسة هذه الفلسفة تعد ضرورة في حد

[1]- في بحث قدمه الدكتور أحمد الماجد وهو باحث لبناني في الندوة الإقليمية حول النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا، والتي نظمها معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ببيروت أيام 15، 16، 17 نوفمبر 2016م، تناول فيه جرداً للدراسات والأبحاث العلمية لتي كتبت باللغة العربية حول فلسفة الشيرازي، حيث قسمها عبر ثلاث مراحل زمنية:

- المرحلة الأولى: بداية القرن العشرين وبالضبط من سنة 1929م إلى 1979م:

صدر أول بحث باللغة العربية عن الشيرازي من طرف العلامة أبو عبد الله الزنجاني سنة 1929م ونشر في المجمع العلمي بدمشق، وكان عبارة عن تعريف بالفيلسوف الشيرازي. ومن هذه السنة إلى 1979م نشرت عشر أبحاث ضمنها ثلاث أبحاث جامعية، وثلاث مؤلفات حول فلسفة الشيرازي نشرت بالعراق. وتوزعت هذه البحوث بين العراق، لبنان،مصر، وكذا فرنسا حيث ترجمت ثلاث أبحاث قصيرة لهنري كربان. وأهم ما جاء في هذه الدراسات هي التعريف بالشيرازي وبعض تجديداته الفلسفية، والأهم هو الإشارة والوعي بأنّ مع هذه الفلسفة هناك إمكانية للتأريخ للفلسفة الإسلامية بشكل مختلف.

-المرحلة الثانية: من 1979م إلى 2003م

مع حدث الثورة الإسلامية في إيران والحراك الفكري والثقافي التي ستحدثه ضمن ظروف الانقسام العالمي بين المعسكرين الشرقي والغربي، سيحضر سؤال مركزي: هل الدين يستطيع أن يقدم رؤية فلسفية كونية للعالم؟

والنتيجة هي نمو الأبحاث الأكاديمية والمؤلفات حول فلسفة الشيرازي خصوصا في الحواضر الشيعية؛ فقد صدر أربعة عشر كتاب، وأكثر من 26 دراسة توزعت بين لبنان، سوريا، لندن (الباحثين العرب في المهجر)، وقم (بالنسبة للمنتج فقط باللغة العربية أو الباحثين عرب). وورد التعريف بالشيرازي في خمس موسوعات ومعاجم. وأهم الموضوعات التي تناولتها هذه الأبحاث حول الشيرازي هي: نظرية المعرفة، أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، النفس، الحكمة العملية والبعد التعريفي عشرة أبحاث. أما الدراسات الأكاديمية فوصلت إلى إحدى عشر دراسات منها عشر أطروحات ماجستير ورسالة دكتوراه (لبنان ستة، مصر أربعة،دمشق واحدة).

وبالنسبة للمغرب العربي:هناك مقال واحد صدر في مجلة المنهاج، وكتاب الباحث إدريس هاني(خارج البحث الأكاديمي) من المغرب بعنوان" الفلسفة ما بعد ابن رشد، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية"، وكتاب آخر للدكتور محمد المصباحي"العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية". وهناك كذلك بحث قدم في مؤتمر الملا صدرا في إيران كتبه الدكتور عمار الطالبي من الجزائر.

المرحلة الثالثة: من 2003 إلى 2016 (تاريخ انعقاد الندوة).

وصلت المساهمات في الدراسات "الصدرائية"إلى خمسة وثمانون؛ اثنان وعشرون كتاباً، خمسة وأربعون دراسة وبحث نشرت في مجلات علمية، وأربعة وعشرون رسالة جامعية(عشرة في العراق وعشرة في لبنان وأربعة في مصر). ويبدو أن الباحث على الأقل-بحسب علمي- غفل عن رسالة الدكتوراه من المغرب للباحث عبد المالك بنعثو والتي تحولت إلى كتاب بعنوان "نظرية الفعل عند صدر الدين الشيرازي".

ذاتها لأنّها تؤسس لفهم تطور العقل الفلسفي الإسلامي ما بعد ابن رشد، وفي لحظة تاريخية حاسمة حيث بدأ تشكيل العقل من جديد مع الحداثة.

2- لماذا الفلسفة الطبيعية؟

ثمة عاملان تحكما في اختياري لبحث فلسفة الطبيعة عند صدر الدين الشيرازي؛ الأول معرفي عام، يتعلق بالحاجة المعرفية لدراسة فلسفة ملا صدرا، من حيث هي تجسيد للخطاب الفلسفي العربي والإسلامي الذي شهده النشاط الفلسفي ما بعد ابن رشد. وفي هذا الإطار سأحاول أن أقدم دليلاً عملياً على أنّ العالم العربي والإسلامي شهد نشاطاً فلسفياً على قدر من الأهمية في اللحظة التي أعقبت ابن رشد. ولا يخفى ما لهذا الجانب من أهمية، انطلاقاً من أنّ جدلاً واسعاً في نطاق تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية كان ولا يزال خارج إمكانية التفكير في نماذج فلسفية ما بعد ابن رشد. وقد ساهم في بناء هذه المسلّمة جيل كامل من المستشرقين والمفكرين العرب الذين قبلوا بهذه المسلّمة الرينانية، التي أوقفت النشاط الفلسفي عند ابن رشد. وأما الثاني فهو منهجي خاص، يتطلع إلى الاهتمام بالجانب الطبيعي بفلسفة الشيرازي- أقصد الفلسفة الطبيعية وليس الطبيعيات كلّها أي الجانب الإبداعي فيها من حيث المفاهيم والمعالجات الغير مسبوقة لبعض مسائل الطبيعة-، حيث ركزت جلّ المساهمات التي تناولت فلسفة الشيرازي ركزت على التعريف بفلسفته وتجديداتها بشكل عام، أو ركزت تخصصاً على مباحث الوجود والإلهيات الخاصة[1]، أو ربما تناولت الفلسفة الطبيعية لكن، إما بالتركيز بصورة خاصة على مفهوم محوري كالحركة الجوهرية -التي هي أكبر إبداع في الفلسفة الطبيعية لدى الشيرازي- و الاستغراق في تأويله مما يجعل الدراسة أقرب إلى الإيديولوجيا منها إلى الابستومولوجيا؛ وذلك أنّها غير ناظرة إلى انتظام المفهوم ضمن نسق من المبادئ والنتائج داخل المنظومة الفلسفية نفسها، بل هي تتطلع لإحراز نتائج برانية تتجاوب وأغراض ثقافية وجدلية[2]. أو أنها تعوم المفاهيم التجديدية عند الشيرازي ضمن بحث كلي في الطبيعيات[3]-حيث الكثير من الآراء والمفاهيم المشائية التي لا تجديد فيها- فلا تحقق الدراسة تلك الرؤية بين المفاهيم الإبداعية ونتائجها في تكوين فلسفة طبيعية جديدة؛ أي إذا صح القول الفصل بين البراديغم المشائيو البراديغم الصدرائي. ولذا فإن تركيز دراستنا على الفلسفة الطبيعية في فلسفة الشيرازي يتقصد إجلاء أهمية نتائج وثمرات فلسفة الشيرازي و تجليها في فلسفة الطبيعة.

---

[1]- تشكل فلسفة الشيرازي في قضايا الوجود والإلهيات الخاصة لاسيما مباحث المعاد وكذلك العرفان الدرس الرسمي في الحوزات الشيعة الإيرانية. وبذلك صدر العديد من المؤلفات والبحوث الحوزوية أي من طرف شيوخ وعلماء الدين حول هذه الموضوعات التي تتقاطع والمسائل الدينية والكلامية. للتفصيل أكثر أنظر: الرفاعي،عبد الجبار،**تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية**،دار الهادي،بيروت،ط2، 2005م

[2]- انظر مثلاً كتاب هادي العلوي: العلوي ،هادي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م. وهو عبارة عن قراءة ماركسية لمفهوم الحركة الجوهرية باعتباره يشكل تطوراً نوعياً للنزعة المادية في الفلسفة الإسلامية.

[3]- كنموذج لمثل هذه البحوث انظر مثلاً رسالة الدكتوراه المقدمة من الباحثة أحلام مجلي بجامعة الكوفة بعنوان: **مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدرالدين الشيرازي**،
https://uomustansiriyah.edu.iq/lib2018/elktrony.php?operation=view&pk0=29151

إنّ قيمة البحث تتجلى في أنّه مغامرة معرفية، من شأنها التعريف بفلسفة تكاد-على أهميتها- تكون مجهولة تماماً، وقد أكد هنري كربان على هذا النوع من الجهل والنسيان به

الفلسفة لدى الكثير من المستشرقين. هذا فضلاً عن أنّ البحث الأكاديمي والعلمي لا زال يفتقر إلى هذا النوع من البحوث. وإذا كانت المكتبة العربية قد شهدت عينة من الكتابة حديثاً حول ملا صدرا، وثمة محاولات مغربية في هذا الاتجاه، فسيكون بحث فلسفة الطبيعة في الفلسفة الصدرائية محاولة مغربية تخصصية في هذا المجال.

إنّ أهم ما يلفت الانتباه في الفلسفة الطبيعية عند الشيرازي، هو أنّها على الرغم من تقاطعاتها البراديغمية مع الفلسفة الطبيعية الأفلاطونية-الأرسطية في منظور المنهجية التوفيقية الفارابية والسينوية -في الجمع بين آراء الحكيمين-،فإنّنا نجد أنّ إدخال مفهومي أصالة الوجود والحركة الجوهرية اللذين تقوم عليهما الفلسفة الصدرائية من شأنه أن يقلب التصور كلّه، وكذا المبنى الفلسفي برمته-حتى لا نقول النموذج المعرفي بالكلّ-، مما يجعلها فلسفة تبدو أكثر غرائبية في زمانها، وحيث لا يمكن استساغتها إلا في لحظات تاريخية لاحقة. وهوما يجعل الفلسفة الطبيعية الصدرائية أكثر فهماً في ضوء الثورات المعرفية التي شهدتها العلوم الطبيعية، لا سيما ما بعد النيوتونية والفلسفة الطبيعية الميكانيكية. إنّ إثبات ملا صدرا فلسفياً للحركة الجوهرية فلسفياً، وتجاوزه للمفهوم الأرسطي للحركة، يمثل انقلاباً كبيراً في تاريخ الفلسفة الإسلامية عموماً والفلسفة الطبيعية خصوصاً. وهو انقلاب وإن جرى خارج نطاق التجربة وفي ضوء التحليل الفلسفي المجرد، إلا أنّه أخبر عن وجود تأمل فلسفي لا يستهان به، استطاع أن يقترب من الظاهرة الطبيعية أكثر مما فعلته الفلسفة الأرسطية. ولا شك أنّ هناك تحدياً منهجياً يطرح نفسه في سياق البحث؛ ففلسفة الطبيعة عند الشيرازي لا تتجلى إلا في إطار النسق العام الذي تقوم عليه فلسفة الحكمة المتعالية، والمبادئ التي أقام عليها هذه الفلسفة. ونعني هنا مفهوم أصالة الوجود، ومفهوم الحركة الجوهرية، اللذين لا يمكن تجاوزهما منهجياً لتقريب الفلسفة الطبيعية الصدرائية؛ بل كما سنرى، أنّ الجانب التجديدي في الفلسفة الطبيعة والذي هو موضوع هذا البحث، هو نتاج وانعكاس مباشر لتلك المفاهيم في صيغة تصورات ومقاربات جديدة لمسائل من قبيل: الحركة، الزمان، علاقة المادة بالصورة، علاقة الثابت بالمتغير والقدم بالحدوث، قدم العالم أو حدوثه، طبيعة النفس وقواها، حدوثها أو قدمها...إلخ

ومن هنا أرى أهمية التطرق لهذين المفهومين، وإعطاء الجانب الفلسفي والبرهاني عليهما مجالاً واسعاً من البحث قبل بسط النظر في الفلسفة الطبيعية، ما دامت هذه الأخيرة عند الشيرازي ليست منفصلة عن مجمل بنائه الفلسفي.

إنّ دراسة تطور وانتقال الأفكار الفلسفية والعلمية حول المتوسط قبل العصر الحديث تجعل من الوقوف على فلسفة الشيرازي الطبيعية، والمؤطرة زمنياً بُعيد نهاية العصر الوسيط، وبداية العصر الحديث، من أثمن اللحظات من أجل تحقيق غاية هذه الدراسة، والتي تتلخص في النقاط الآتية:

1- دراسة الكيفية التي انتقلت بها الأفكار والتصورات الطبيعية، والتجديدات التي أدخلتها هذه الفلسفة على الإرث الأرسطي-الإسلامي أساساً.

2-دراسة جانب من جوانب المرحلة التي لحقت مرحلة ابن رشد، لإثبات عكس ما يقوله بعض المستشرقين بأنّ الفلسفة الإسلامية انتهت مع ابن رشد، وذلك من خلال إثبات أنّ صدر الدين الشيرازي من كبار مجددي الفلسفة الإسلامية.

3-هذه الدراسة تعد نافذة للإطلاع على مسائل الفكر الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية، التي أسسها ووضع دعائمها صدر الدين الشيرازي. فعلى الرغم من أنّ هذا الفيلسوف يتميز بعقلية واسعة وذهنية فلسفية متميزة، إلا أنّ الدارسات حوله باللغة العربية ما زالت قليلة جداً، فكان الشيرازي أحد أولئك المبدعين الذين طالهم النسيان.

4-الوقوف على الفرادة المنهجية للحكمة المتعالية القائمة على التوفيق بين البرهان والذوق والنقل؛ حيث استطاع الشيرازي التوليف الخلاق بين أصول معرفية متعددة تمثلت في الموروث الفلسفي اليوناني والإسلامي، وحكمة الإشراق للسهر وردي، وعرفان ابن عربي، وآراء المتكلمين ، وكل هذا بتفاعل مع القرآن، ليشيد نظاماً معرفياً وفلسفياً حيث تتوحد علاقات أجزائه وعناصره في علاقات منسجمة لإنتاج المعرفة؛ أي أنه وإن اعتمد أصولاً غير برهانية في مقام ثبوت الكثير من المفاهيم فإنّه في مقام الإثبات استند على البرهان والعقل فقط.

5- كما لا تفوتنا القيمة الابستمولوجية التي تمنحنا إياها الفلسفة الطبيعية عند الشيرازي في حد ذاتها، من خلال دراسة أهم تصوراتها الطبيعية والكسمولوجية، والتي نورد بعضاً من الأمثلة عليها:

أ- لقد تبنى الشيرازي أطروحة الحركة في مقولة الجوهر-ضداً عن الفلاسفة الذين سبقوه-، رغم الإشكالات التي تثيرها من قبيل بقاء الموضوع، معتقداً أنّها حل لكثير من مسائل الكون وطبائع الأجسام؛ فكلّ ما بالعرَض ينتهي إلى كلّ ما بالذات، ولا بد للحركات العرضية أن تنتهي بالحركة الجوهرية، فالسكون في عالم الوجود مخالف للهدف من الخلق. وبالنتيجة هذه النظرية تقر بالصيرورة الدائمة للعالم، وتجعل شروط هذه الصيرورة كامنة في طبيعة المادة ذاتها، إنّها وحدة وجود متحرك، وفي حركته ينتج أوضاعاً وماهيات مختلفة، وخلف هذه

التغيرات المستديمة، هناك جوهر واحد يحافظ على وجوده؛ هذا الجوهر هو في مقام الثابت و السيّال في آن.

لعل الوضع العلمي لم يكن على مستوى كاف من النضج، لاستيعاب هذه الفلسفة التطورية. ولم يكن البحث الفيزيائي قد توصل إلى نظرية الطاقة، لكي تأخذ هذه النظرة الشيرازية مكانتها الرائدة في الابستومولوجيا المعاصرة.

ب- يدعم الشيرازي براهينه العقلية على بعض القضايا : كوحدة الوجود ومراتبه التشكيكية من جهة الشدة والضعف، ومسافة الحركة أو الفرد السيّال من المقولة، بتجارب واقعية. من هنا يمكن الحديث عن ملامح النهج التجريبي في الكوسمولوجيا الشيرازية، رغم النزوع المتعالي لفلسفته في رؤيتها العامة أو نسقها الشامل، من حيث هي رؤية تعادلية، تكاملية، تتقاطع عندها الرؤيتان معاً: المادية والمثالية. على أنّ المثالية هنا لا تمثل طارئاً غريباً على المعالجة الكوسمولوجية للشيرازي، طالما أنّ الأساس الذي يبني عليه حكمته المتعالية، يتجاوز في منطلقه وغايته، المنظور المادي الضيق، كي يعانق الحقائق في مختلف تجلياتها، وليجعل من مدرسته هذه نهجاً تلتقي عنده المادة بالمثال في تناغم إشراقي/واقعي.

ج-من المسائل التي عالجها الشيرازي في تعاطيه مع الكون والإنسان، مسألة قدم العالم أو حدوثه ، وقدم النفس أو حدوثها؛ فقدم تصورات غير مسبوقة لحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في المسألة الأولى بالاستناد على الحركة الجوهرية؛ وذلك بالقول بالحدوث الذاتي التجديدي للعالم أي الحدوث الزماني ، وفي نفس الوقت القول بقدمه من جانب عدم انقطاع الفيض. أما بالنسبة للنفس، فقد أبدع الشيرازي وقدم نظرية متكاملة تجاوزت النظرية الأفلاطونية في قدمها ووجودها قبل البدن، وتجاوزت قول المشائين بحدوثها مع البدن مع أنّ طبيعتها مجردة. فقال بنظرية كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء؛ أي أنّ البدن هو مرتبة دنيا من مراتب وجود النفس، فالنفس تبدأ مادية وبحركتها الجوهرية تبدأ بالتجرد وتستمر في تكاملها لتصل إلى أطوار أخرى. وقال أيضاً بنظرية كون النفس في وحدتها هي كلّ القوى مخالفاً المشائين وخصوصاً ابن سينا؛ أي أنّ النفس ليست سوى قواها في مرتبة فاعليتها وليس هناك شيء اسمه نفس وشيء آخر اسمه قوى.

وقبل أن نتطرق لإشكالية هذه الدراسة والمنهج المعتمد فيها ، لا بد من الوقوف على بعض الصعوبات التي واجهتني أثناء إعداد هذا البحث، وهي:

أ-انعدام مؤلفات الشيرازي في المكتبات العامة، وكذلك المراجع والدراسات التي تتناول فلسفته. مما اضطرني لطلبها من مكتبات خارج المغرب وبالخصوص من لبنان وإيران، وهو ما سبب لي ضياع مدة زمنية لا بأس بها من زمان البحث. وفي هذا السياق فإن سفري

إلى إيران كان حاسماً في توفير الكثير من المصادر و الدراسات، وكذلك لقاء متخصصين في فلسفة الشيرازي والاستفادة من معلوماتهم.

ب-صعوبة قراءة وفهم نص الشيرازي، مما فرض عليّ قراءته عدة مرات؛ فبالإضافة لاستعمال لغة معقدة في مفرداتها وتركيب عباراتها، فإنّ الأخطاء اللغوية الكثيرة؛ كورود الفعل بصيغة المذكر عوض التأنيث أو العكس، وكتابة الهمزة على الواو عوض الياء مثل لفظ "أسؤلته" والصحيح أسئلته، وارتباك في عائدية الضمائر في غياب الفواصل والنقط، وكذلك الأخطاء المطبعية، ووقوع الحذف في العبارة أو اختصار كلمة في حرف مثل ما ورد في الصفحة 313 من الجزء الخامس من كتاب "الأسفار"(هذا يدل على أنّ هناك قصوراً يعتري طبع و تحقيق متن الشيرازي)، كلّ هذا جعل العبارة قلقة وملتبسة.

ج- طريقة الشيرازي في عرض آرائه وإيصالها إلى الآخرين لم تكن مباشرة، بل تأتي دائماً- على حد قول أحد الباحثين- بولادة قيصرية. و ربما يعود سبب ذلك –كما سنرى في الفصل الأول- يعود إلى الفترة التي كان يعيشها الشيرازي؛ حيث العداء الذي كان يُواجه به من بعض رجال الدين الأصوليين، مما جعله يستخدم أسلوب الرمز و الإبطان، وقد استمر هذا

العداء حتى بعد وفاته؛ إلى الحد الذي وصل إلى منع تدريس كتابه "الأسفار" في مدارس قم العلمية.

هاتان الصعوبتين (ب وج) جعلتاني أستعين بالمراجع المشهورة بشرح "الأسفار"؛ ومن بينها: كتاب شرح المنظومة للسبزواري، بداية الحكمة ونهاية الحكمة للطباطبائي... وكذلك ساعدتني كثيراً الدروس المسموعة لشرح كتاب الأسفار لأحد المتخصصين الكبار وهو السيد كمال الحيدري أستاذ الفلسفة في حوزة قم[1].

د-قلة الدراسات التخصصية التي تناولت إشكالات معرفية جزئية في الفلسفة الإسلامية بشكل عام وفي فلسفة الشيرازي بشكل خاص، كموضوع الحركة، الزمان، المادة والصورة، حدوث العالم وغيرها.

ه- ومن أكبر الصعوبات هي أنّ تناول مفهوم أو رأي للشيرازي وكذلك الأدلة الوافية عليه، يقتضي أن يتم بحثه وتتبعه وكشف بنيته في متن الشيرازيكلّه أو على الأقل في كتابه "الأسفار العقلية الأربعة" عبر أجزائه التسعة.

[1]- إنّ الدرس الفلسفي الرسمي لطلاب الدراسات العليا في الحوزة الدينية هو الحكمة المتعالية للشيرازي، ويدرس كتابا: بداية الحكمة ونهاية الحكمة كاختصار لفلسفة الشيرازي، أما من يريد بعد ذلك أن يتخصص في الفلسفة فيحتاج دراسة دقيقة لكتاب الأسفار بأجزائه التسعة وهذا قد يمتد إلى خمسة عشر سنة !!! .

ورغم هذه الصعوبات، فإنّها بالعكس، تحولت لدي إلى حافز أكبر ووعي معرفي قوي بأهمية دراسة فلسفة صدر الدين الشيرازي.

3-إشكالية الدراسة والمنهج

صدر الدين الشيرازي هو أحد الفلاسفة المسلمين، الذين واصلوا النظر الفلسفي – بالمعنى الموسوعي-، وكانت طروحاته أصيلة في الفلسفة الطبيعية. فما هي حدود نقده وتجاوزه للأرسطية والموروث اليوناني-الإسلامي على مستوى تصورات ومفاهيم هذه الفلسفة؟ ما هي أهم التصورات التي تميز مظاهر الجدة عند الشيرازي؟ ما هي القيمة العلمية لهذه الأفكار حول الطبيعة؟ و بالنتيجة ما هو انعكاسها على مستوى التصور الكوسمولوجي؟ هل يمكن الحديث عن قطيعة معرفية في الفلسفة الطبيعية عن سابقيه؟ هل مثلت الفلسفة الطبيعية عند الشيرازي إرهاصاً حقيقياً لما ستشهده أوروبا بعد ذلك من حيث إعادة صياغة المناهج، وإقرار والوحدة والتطور في نظام الكون، وتوسيع مضمون الحركة وإقرار النسبية في الزمان؟

يفرض الجهل الكبير بفلسفة الشيرازي -في العالم العربي والمغرب بالخصوص- على الباحث ميلاً ظواهرياً -فينومينولوجياً- يهدف إلى تكوين تراكم معرفي بهذه الفلسفة يقل عنده التأويل ما أمكن؛ فالعملية تتطلب أولاً تقديماً وتعريفاً بهذه الفلسفة، وثانياً كشفاً وتحليلاً لأهم إبداعاتها في الفلسفة الطبيعة. ومن هنا، فإنّ الموضوع نفسه يفرض على الباحث مثل هذا الاختيار.

الملا صدرا صاحب مشروع ونظام فلسفي كبير هو فلسفة الحكمة المتعالية، فإلى جانب وجوب استخلاص الفلسفة الطبيعة من المتن الفلسفي الواسع، تتطلب هذه الفلسفة مستويين من القراءة؛ قراء منهجية تحيل على طبيعة المسار النقدي الذي اختطه الشيرازي في غمرة معالجته لآراء السابقين. وقراءة أخرى تنطبق من النهاية إلى البداية؛ أي القراءة التي تظهر الشيرازي في ثوب جديد، ووجه آخر، يكون فيه أكثر جذرية وحسماً في قضايا الطبيعة والكوسمولوجيا، ولاسيما عند استكمال نظرية الحركة الجوهرية.

القسم الأول: من حكمة المشاء إلى الحكمة المتعالية

تقديم

إنّ الوقوف على المسار الفكري والعلمي لصدر الدين الشيرازي، والكشف على أهم التيارات الفلسفية والفكرية التي تأثر بها، بالإضافة إلى أهم المصادر المعرفية التي شكلت ثقافته وخلفيته الفلسفية، سيمكننا من فهم الخصائص المنهجية التي تميزت بها مدرسته، والتي ادعت الشمول والتوفيق الخلاق بين كلّ مصادر المعرفة، وأقصد: العقل، والكشف، والنقل.

و بعبارة أوضح: سنقف على تطور فكر الشيرازي بين الرؤى الكونية الأساسية؛ أي الرؤية المشائية، والرؤية الإشراقية، والرؤية العرفانية، بالإضافة إلى الرؤية الكلامية، وصولاً إلى الرؤية الكونية الجديدة التي قال بها؛ أي الحكمة المتعالية.

إنّ مسألة "أصالة الوجود " هي مفتاح فلسفة الشيرازي، والانطولوجيا التي ستحكم مسائل وقضايا هذه الفلسفة؛ حيث ستحضر في جملة من القضايا والبراهين التي استند عليها ليقيم الكثير من النظريات والابتكارات في مبحث الوجود، والطبيعيات، وعلم النفس الفلسفي...الخ . بل إنّ المفهوم الأساس الثاني في هذا النظام الفلسفي الذي أقامه الشيرازي، وهو مفهوم الحركة الجوهرية، لم يكن ممكناً دون الاستناد إلى أصالة الوجود. سنتناول هذا المفهوم إذاً بتفصيل؛ من بداهة الوجود(الإقرار بالواقعية والحسم مع السفسطائية)، إلى الاشتراك المعنوي للوجود، ثم نقف على تاريخ المسألة، ونحدد بعض المفاهيم في بناء نظرية أصالة الوجود. وبعد ذلك سنعرض الأدلة التي طرحها الشيرازي وكذا مناقشته ورده على لإشكالات الممكنة، ثم نعطف عليها بعض نتائجها المباشرة في نظرية الوجود، كالوحدة التشكيكية للوجود؛ أي أنّ الوجود واحد لكن ذو مراتب تشتد و تضعف، و كيف تنحل مسألة الكثرة في العالم الخارجي (وهو قول الفلاسفة والمتكلمين)، والوحدة ونفي الكثرة(وهو قول العرفاء).

و سنستنتج من هذه النظرية أنّ الشيرازي قد حسم التردد -الذي كان ضمنياً في الفلسفة السابقة – بين أيهما يملأ الواقع الخارجي الماهية أو الوجود، ومن هو الأصيل فيهما، أي منشأ الآثار؛ إذ لا نعثر في التراث السابق على صدر الدين الشيرازي طرحاً لهذه المسألة بهذا الوضوح. والمقصود بهذه المسألة أنّ كلّ واحد من الأنواع الخارجية له ماهية نوعية، وله وجود: "إنسان مثلاً". إلا أنّه بحكم كون حقيقة كل شيء في الخارج لا تتعدى كونه أمراً واحداً، فالمتأصل في الواقع الخارجي واحداً من أمرين: إما الوجود وإما الماهية، ويكون الآخر اعتبارياً ولا حقيقة له؛ أي وجوده في الذهن فقط. و بالنسبة لرأي الشيرازي، فالوجود هو الأصيل والماهية حكاية ذهنية عن الوجود؛ أي مفاهيم وحدود عقلية انتزعها الذهن وتصورها جراء إدراكه لمحدودية الموجود.

لقد صاغ الشيرازي نظرية أصالة الوجود ووضعها في قالب منهجي، بحيث ربطها بالمباني الأخرى لنظامه الفلسفي، وشكل بها خط التباين بين نظامه الفلسفي وبين النظم الفلسفية الأخرى، وأعلن بذلك بداية خروجه عن فلسفة المشاء، وتأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة؛ أي الحكمة المتعالية.

الفصل الأول مسار فيلسوف: من المشائية إلى نظام الحكمة المتعالية

1-حياة الشيرازي الفكرية:

ولد صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بصدر المتألهين أو ملّا صدرا، سنة 979 ه أو 980 ه[1]في شيراز، في عائلة ثرية صاحبة نفوذ ؛حيث كان أبوه إبراهيم بن يحيى القوامي-على ما قيل- أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز[2]. وظهرت عليه منذ طفولته علامات الذكاء وتوقّد الروح، ما دفع بأبيه إبراهيم، الذي كان يتمنى لابنه أن يبلغ أرقى مراتب المعرفة، أن يبذل ما بوسعه كلّه من أجل تعليمه وتربيته، فحصّل ما تيسر من العلم في مسقط رأسه شيراز حتى وفاة أبيه، ثم رحل إلى العاصمة أصفهان موطن العلم والسلطان آنذاك من أجل استكمال معارفه العليا. وقد شكلّ هذا السفر نقطة بدء الحياة العلمية لصدر المتألهين والتي تنقسم على ما ذكره هو في مقدمة كتابه الأسفار إلى مراحل ثلاث[3].

أول هذه المراحل قضاها بغالبها في أصفهان منكبّاً على تحصيل العلوم النقلية والعقلية. أما العلوم النقلية، فقد تلقاها على الشيخ بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي 935-1031ه[4]،الذي وصفه ب«شيخنا البهائي وسندنا في العلوم النقليّة »[5]،وأما العلوم العقلية، فقد تلقاها على المير محمد باقر الحسين الإسترآبادي، المعروف بالمير داماد 969-1041ه، الذي نعته ب« سيدي وسندي وأستاذي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية السيد الأجلّ... المسمى بمحمد الملقّب بباقر الدماد[6]». وقد أدّى تتلمذه على هذين العلمين، وهما من أهل الرياضة والسير والسلوك، إلى تعلقه بالذوق العرفاني. ويروى أيضاً، أنّه استفاد في حقبة من الزمان من التعلم على يدي الحكيم والعارف والرياضي الفذ عصره المير أبي القاسم الفندرسكي 970-1049ه[7] .

كان ولع الشيرازي بالفلسفة والحكمة لا نهاية له، متطلعاً إلى اكتناه أسرارها وتبيين مراميها، فبذل جهوداً كبيرة لتحصيلها« ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي، من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج

---

[1]- لم تعرف بوجه الدقة، وإنما استفادها الباحثون من مؤلفات صدر الدين الشيرازي،فكما يذكر مثلاً أنّ سنة 1037ه هي سنة حله لمشكلة اتحاد العاقل والمعقول، وكان له من العمر ثمان وخمسون. وفي سنة 1044ه وهي سنة تأليفه"شرح أصول الكافي" كان له من العمر خمس وستون سنة وهذا يشهد أنّ ولادته كانت سنة 979ه. ويذكر كذالك أن سنة 1030ه هي سنة تأليفه لتفسير سورة الطارق، وكان له من العمر خمسون عاماً، وهذا يشهد أنّ سنة ولادته هي 980ه.

[2]- حسن،علي الحاج،**الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**،دار الهادي،بيروت، ط 1، 2005م،ص 13.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص4 إلى 9.

[4]- من مواليد بعلبك، أصله عاملي من جبع وهي من قرى جبل عامل،هاجر أبوه إلى بعلبك حيث ولد بهاء الدين ومنها هاجر إلى إيران.

[5]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح أصول الكافي**، مؤسسة صدرا ،طهران،ط1965،1م،ص12.

[6]- نفس المصدر، ص 16.

[7]- دغيم،سميح،**موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،ط1، 2004م،ص12.

خواطرهم وأنظارهم...وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلّمين، تحصيلاً يختار اللباب من كلّ باب»[1].

هذا الجهد المبذول، جعل الشيرازي يبدو كحكيم إلهي ذو نزعة فلسفية وصوفية. فأثارت آراءه حفيظة فقهاء عصره ونقمتهم، فأعلنوا عليه حرباً وصلت إلى حد تكفيره. ويكفينا في هذا المقام دليلاً، ما خطّه هو بنفسه في مقدمته للأسفار:« العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعدني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وأثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة وديا جيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان، ورفضهم للكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة، والأسرار الشريفة الربانية... وكلّ من كان في بحر الجهل والحمق أولج، وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل[2]».

في إطار مناخ التكفير والجحود، الذي خلقه الرافضون للاتجاه الفلسفي، وفي سياق الصراعات ما بين المذاهب والمشارب التي كانت تميز إطار الإنتاج النظري في محيط الشيرازي ، سيعيش هذا الأخير تحوّلاً داخلياً ، ويتجه دفعة واحدة نحو الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن. ولهذه الغاية، سيختار الابتعاد والانزواء في قرية بعيدة من قرى قم، تدعى "كهك"، ويبدأ المرحلة الثانية من حياته العلمية؛ منقطعاً إلى ممارسة العبادات والمجاهدات، آملاً استيضاح ما أشكل عليه من القضايا، لاسيما أنه الواقف على الفلسفتين المشائية البرهانية و الإشراقية العرفانية « فألجأني خمود الفطنة، وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال منكسر البال، متوفّراً على فرض أؤديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه، إذ التصرّف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات ممّا يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عمّا يوجب الملال والاختلال[3]».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص4.
[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص5-6.
[3]- نفس المصدر،ص 6-7.

واستمر على هذا الحال إلى أن انكشفت له "الأسرار والحقائق فيضاً ربانياً"، فتعزز عنده كما يقول، البرهان بالعرفان؛ حيث أمكنه أن يعاين بعين الشهود تلك الحقائق التي أدركها سابقاً بالعقل والبرهان:« فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء...زماناً مديداً... اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريّا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويّاً ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان[1]».

إنّ وصول الشيرازي إلى تصورات "فلسفية" جديدة، لن تنفع معها العزلة، وبالأحرى كمونها وحضورها الذهني فقط ،فكان أن اتّخذ السبيل لإخراجها من القوة إلى الفعل، أي تأليفها، وكذلك تعليمها لمن توفر فيه الاستعداد. وهذه مسألة طبيعية إنسانية في صيرورة أيّ مفكر حر ومبدع، بغَضِّ النظر عن المسوغ الذي يعطيه:« وحيث كان من دأب الرحمة الإلهيّة، وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمر ضروري يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار[2]».

بانتهاء مرحلة الانزواء، تبدأ المرحلة الثالثة في حياته العلمية، والتي انصبّ فيها جهد صدر المتألهين-وبعد إحاطته بالعلوم العقلية والنقلية وتسلّطه التام عليها وبعد كشفه لحقائق العوالم العليا- على تعليم الحكمة وتربية الطلاب والتأليف. وفي هذه المرحلة انبثقت الحكمة المتعالية وهي النظام الفلسفي المتبنّى لديه، معروضة في قالب آثاره العدّة وبالأساس في كتاب الأسفار. يقول:« اقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار...فأعملت فيه فكري... وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع... فصنّفت كتاباً إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال... فجاء بحمد الله كلاماً لا عوج فيه... إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهيّة في الحكمة البحثية وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية... واعلم أنّ للسلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة... فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية[3] ».

ظل صدر الدين الشيرازي على هذا الحال إلى أن وافته المنية وهو عائد من الحجّ للمرة السابعة سيراً على الأقدام، ودفن في ظاهر البصرة. وقد اتخذت هذه المنطقة اسمه؛ ولا تزال تعرف بالشيرازية إلى يومنا هذا.

---

[1]- نفس المصدر،ص 8.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص8.

[3]- نفس المصدر،من ص8 إلى ص13.

نستطيع إذاً، من خلال هذه النبذة المختصرة لحياة الشيرازي، التمييز بشكل عام بين مرحلتين أساسيتين في مسيرته العلمية: الأولى، يمكن اعتبارها مرحلة التحصيل العلمي. والثانية، مرحلة التأليف والتدريس.

1-1 مرحلة التحصيل العلمي:

يمكن الوقوف في هذه المرحلة التي حصّل فيها الشيرازي علومه، على نهجين في اكتسابه للمعرفة:

أ-النهج الأول: التلقي عن أساتذة والتحصيل الشخصي

انهمك الشيرازي بدايةً، في المراكمة المعرفية الكمية؛ وذلك عبر انفتاحه التعليمي على علوم متعددة، فدرس الفلسفة اليونانية والرواقية بجوار الفلسفة الإسلامية، وتعرّف على علم الكلام بالإضافة لتحصيله للعلوم الدينية المصنّفة في عصره؛ كالحديث والرجال وعلوم القرآن. وقد كانت دراسة الشيرازي لهذه العلوم على أستاذين وعلمين من أعلام الفكر في

ذلك العصر، هما الشيخ البهائي و الميرداماد؛ فدرس عن الأول -كما سبق أن أشرنا- العلوم ذلك العصر، هما الشيخ البهائي و الميرداماد؛ فدرس عن الأول -كما سبق أن أشرنا- العلوم النقلية، وعلى الثاني العلوم العقلية، والمعارف الإلهية و العرفانية التي كان له ولع شديد بها، فأتقنها وفهم مضامينها العميقة وتفاصيلها الدقيقة، فأراد أن يجلّي ما تبيّن له أنّه الجوهري، ويطرح الزوائد، مبدعاً ومصنّفاً فيها ما لم يتوصل له أحد من الحكماء من قبل "حسب ما أكده أكثر من دارس للشيرازي".

ب- النهج الثاني: الإشراق أو تلقي العلم اللدني.

ربما تكون حالة الجفاء، وضيق التفكير التي استقبلت بها أفكار وثقافة الشيرازي، دافعاً قوياً للعزلة، وبالتالي الاعتكاف في قرية "كهك". إلا أنّي أجدني أميل إلى اعتبار اختيار الانقطاع والعزلة، اختياراً منهجياً واعياً؛ طلباً للمعرفة الإشراقية، وذلك عبر تكثيف المجاهدات و الرياضات العملية، من عبادات وتصفية للنفس وتزكية لها، لعلها تحل ما أشكل عليه من مفارقات والتباسات لمسائل فلسفية حصّلها من دراسته النظرية العملية للتراث اليوناني ووريثه الإسلامي.

ودليلنا على ذلك؛ أقواله التي يبتهج من خلالها بما تكشّف له من معرفة في هذه الفترة:« اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريّا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويّاً ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها الآن، وانكشفت لي رموز

لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية، والخبايا الصمدانية. فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيّاً »[1].

تحققت للشيرازي-كما يدعي- في هذه المرحلة معرفة يقينية أفاضت عليه من العلة الأولى، فعلمها بالشهود والعيان. فجاءت أطروحاته الفلسفية ممزوجة بصنوف المعرفة؛ من العلوم العقلية المشائية إلى الإشراقات العرفانية، مروراً بالأدلة الشرعية النقلية. فجعلت من صدر الدين عملاقاً من عمالقة الفكر الفلسفي العرفاني الإسلامي،« وجعلت منه صاحب مدرسة جديدة في العلوم الإلهية والحكمية[2] ».

وبهذا التحصيل للمعرفة اللدنية، وانكشاف المسائل وتحقق العيان، تنتهي المرحلة الأولى من مراحل الحياة الفكرية لصدر المتألهين، وهي مرحلة التحصيل العلمي. فانتهى زمن العزلة، وقرر العودة إلى الحياة المجتمعية والدخول في مرحلة الخصوبة ؛وهي مرحلة التأليف والتدريس.

2-1 مرحلة التأليف والتدريس:

تبدأ هذه المرحلة بعد انقضاء عزلة الشيرازي ودخوله في الحياة الاجتماعية والثقافية، مُعلماً ومبدعاً، إلى زمن وفاته.

تميزت هذه المرحلة بالتأليف الخصب والتصنيف الوفير، أظهر فيها صدر الدين محصلة عزلته الطويلة، ولب ما تكاثف في ذهنه من تفاعلات، جعلته يجمع ما بين الاستدلال العقلي والكشف الشهودي. وهو على ما ذكره، أنّ الله ألهمه أن يخرج من عزلته ويعود ليعلن ما شعر به، وما أفاضه عليه من نعم ، ليخرجه من "القوة إلى الفعل". وهكذا شرع الشيرازي في تدوين علومه ومعارفه التي اكتسبها من جهتين: جهة الاجتهاد النظري؛ عبر الاطلاع الواسع والعميق على آراء القدماء والمحدثين من الفلاسفة والمتكلمين، وجهة الاتصال ب"العقل الفعال"؛ عبر التطهير والتزكية والتجرد من العلائق المادية.

فكانت ثمرة أعماله كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، وقد أجمع كلّ المهتمين والدارسين للشيرازي، أنّ هذا المؤلف هو الكتاب الأم لباقي المؤلفات، وأنّ جميعها عبارة عن تجريد لبعض الآراء التي ذكرها فيه، أو تلخيص له، أو هي دائرة في موضوع من موضوعاته ولكن بشكل أوسع.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص8.
[2]- شوربا، زينب إبراهيم،**الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي**،دار الهادي، بيروت،ط1، 2004م،ص32.

ومن المحتمل جداً أنّ هذا المؤلف كانت خميرته أو حتى بداية كتابته، قد تمت أثناء عزلة الشيرازي؛ فهو يقول في مقدمة الكتاب:« وأراد الله تقديمه[أي كتاب الأسفار]،وقد كان أجّله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجه من القوّة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل ».[1]

أمّا قبل "الأسفار"، فقد أجمع الدارسون أنّ للشيرازي ثلاث رسائل فقط، كان قد أشار إليها في هذا الكتاب نفسه؛ وهي: رسالة" طرح الكونين"، ورسالة "حدوث العالم"، ورسالة" حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية". وقد بنوا هذا الرأي بالاستناد على مجموعة من الإشارات على هذه الرسائل في كتاب "الأسفار"، فتقرر عندهم سبقها الزمني عليه(أي كتاب الأسفار).

غير أنّ الإشارة إلى رسالة أو كتاب بالنسبة للشيرازي لا تعني بالضرورة السبق الزماني للمشار إليه في المشار فيه. فقد سبق ذكر كتاب "الأسفار" في رسالة "حدوث العالم"، وذكرت هذه الأخيرة، كما سبق أن أشرنا من قبل، في كتاب " الأسفار". إلا أنّ الرسالة الوحيدة التي من الممكن اعتبارها ألّفت قبل "الأسفار" هي رسالة "طرح الكونين" أو "سريان الوجود" لأنّها تشتمل على أراء في الوجود عدل عنها في "الأسفار"[2].

بعد تأليف كتاب "الأسفار"، أبدع الشيرازي العشرات من الرسائل والكتب وهو يمارس التدريس في نفس الوقت. فذاع صيته، وقصده الطلاب من كلّ صوب وحدب في إيران، فاستدعاه والي فارس للتدريس في مدرسة شيراز، التي كان قد بناها بعد موافقة الشاه عباس الأول وذلك سنة(1022ه).

تحولت شيراز إلى مركز من أهم المراكز الثقافية والعلمية في إيران، فوجد فيها الشيرازي المجال الحيوي لكشف طروحاته المرتكزة على التوليف الخلّاق ما بين المعرفة النظرية البرهانية، بعد أن أمدّها بحجج منطقية أعادت تدقيق وصياغة الفلسفة المشائية، وما بين الإشراق، بعد أن خلّصه من نزعته الاحتقارية للعلوم الفلسفية. وهكذا كان تدريسه ،لتراث أرسطو وأفلاطون و أفلوطين وتراث الرواقيين وابن سينا والسهروردي وابن عربي و الميرداماد، بالإضافة إلى المنابع الأخرى التي استند إليها، كالقرآن وتعاليم الرسول والأئمة، ليس مجرد مزج كمي للمعطيات الموجودة، أو توفيق ما لا يتوافق بالضرورة، بل كان يدعم تصوراته التي تحصلت لديه من جهة بحثه النظري في أراء من سبقوه من الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، والمزكاة بتجربته العرفانية الخاصة، بشتى صنوف العلوم السائدة. فجاءت تعاليمه العرفانية مدعمة بالبراهين والحجج المنطقية، ومسنودة بالشواهد الدينية.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص8.
[2]- أنظر مقدمة محمد رضا المظفر في نفس المصدر،ج1،ص ز.

إنّ غزارة إنتاج صدر الدين، وإبداعه في الكثير من المشكلات الفلسفية، جعلت منه علماً فلسفياً كبيراً بعد انقضاء الدورة الفلسفية الإسلامية مع ابن رشد مروراً بابن سينا والغزالي. بل إنّ بعض الباحثين[1] جعله مجدد الفلسفة الإسلامية الكبير؛ بعد إجماع جل المؤرخين للفلسفة العربية الإسلامية، سواءاً كانوا عرب أو غربيين-باستثناء إيران ونسبيا العراق وبعض المواقع "الشيعية"-أنّ الدورة الفلسفية الإسلامية انتهت مع ابن رشد ،وبعد أن أتقن هذا الأخير شرح المتون الأرسطية.

أمّا في الحوزة العلمية في إيران، فيكاد يكون المنهج المتعارف على دراسته في الفلسفة، إلى يومنا هذا، هو اختصار الفلسفة الإسلامية لصدر المتألهين الشيرازي؛«حتى أنّ شيء من ابن سينا، وشيء من شيخ الإشراق السهروردي وربما يجري التعرف على بعض أفكارهما أحياناً عبر صدر المتألهين[2]».

إذاً يمكن الإقرار بأنّ منطقة فارس/إيران قد عاشت حركة فلسفية جديدة مع الشيرازي توجت بمدرسة قائمة بذاتها ،حيث أصبح فكره المحور الذي تدور حوله كلّ الكتابات والتصانيف بعده. فبرز له التلاميذ و الشراح والمريدون مذ ذاك إلى زمننا الحاضر. ومن أهم تلامذته وشراحه القدماء: ولداه إبراهيم واحمد، وصهراه فياض عبد الرزاق اللاهيجي (ت1662م)،ومحسن فيض كاشاني (ت1680م)، محمد باقر مجلسي(ت1700م) ،ونعمة الله شستري (1691م)،وأحمد الإحسائي(ت1828م)، ومحمد مهدي بروجردي(ت1743م)، والشارح الكبير للفلسفة "الصدرائية" صاحب المنظومة[3] ملا هادي السبزواري(ت1878م)، الذي يشرح كتاب "الأسفار".

أمّا من المعاصرين البارزين، الذي أبدعوا سواءاً في قراءتهم لفلسفة الشيرازي، أو من ناحية تدريسها، بل استلهموا منها الكثير من المفاهيم و الحلول الفلسفية المعاصرة ، و على سبيل المثال لا الحصر، نجد على رأسهم:

-السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب المصنفين الأهم والأشهر في دراسة فلسفة الشيرازي " بداية الحكمة" و"نهاية الحكمة" ، واللذان جاءا بناءً على طلب الحوزة العلمية لتسهيل وتبسيط دراسة كتاب الأسفار، الذي كان يأخذ الكثير من السنين من عمر طلبة الفلسفة لاستكمال ما يسمى" دورة كاملة في الأسفار". وكذلك ألف كتاباً فلسفياً ناقش فيه أسس الفلسفة الحديثة في أفق مفاهيم فلسفية جديدة –كنظرية الإدراكات الاعتبارية- استلهمها من نظريات الشيرازي، وهو كتاب "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي".

---

[1]- أنظر مثلاً كتاب الباحث المغربي إدريس هاني:**ما بعد الرشدية،ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**،مركز الغدير للدراسات الإسلامية،بيروت،ط1، 2000م.

[2]- الرفاعي،عبد الجبار،**تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية**،دار الهادي،بيروت،ط2، 2005م.

[3]- عبارة عن منظومة شعرية تُفصّل فلسفة ملا صدرا ونظرياته،وتُدّرس في الحوزة وشعب الفلسفة في إيران والعراق.

- الدكتور مرتضى مطهري صاحب العديد من المؤلفات الفلسفية منها: دروس فلسفية في شرح المنظومة (أربعة أجزاء).

-"فيلسوف "العراق الكبير محمد باقر الصدر صاحب الكتاب الجدلي"فلسفتنا"، والكتاب الفلسفي الأهم "الأسس المنطقية للاستقراء" حيث تبرز المفاهيم "الصدرائية بوضوح شديد".

ومن الأحياء المشهورين : محمد جواد آملي، و كمال الحيدري، والشيخ مصباح يزدي، والكثير من الباحثين...

ومن المشاهد التي تدل على قوة تأثير " الفلسفة "الصدرائية" : وجود معهد أبحاث في فلسفة الشيرازي في إيران ،يعقد مؤتمراً سنوياً ،يدعى له الكثير من الباحثين العرب والغربيين ؛حيث تقدم الدراسات الجديدة وتنشر في دوريات. وكذلك وجود حراك أكاديمي و ثقافي في هذا البلد ،تمثل الفلسفة الصدرائية وتيارها طرفا في مواجهة طرف آخر تمثله تيارات فلسفية أكاديمية تعارض هذه الفلسفة وتعمل على نقد أسسها؛ كالمدرسة "التفكيكية" و مدرسة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

3-1 مصنفاته

ترك الشيرازي موسوعة معرفية ضخمة؛ شملت آثار متنوعة وكثيرة في مجالات مختلفة، همّت العلوم العقلية والنقلية، وتناولت :القضايا الفلسفية، العرفان النظري، المنطق، التفسير والحديث...الخ. وقد خلف مكتبة زاخرة طبع الجزء الأكبر منها، ومازال البعض الآخر يحتاج إلى عملية تحقيق وطباعة.

ويمكننا تقسيم هذه الآثار إلى خمس مجموعات هي:

أ- النصوص الفلسفية:

والمراد من هذه المجموعة النصوص التي تتجه اتجاهاً فلسفياً بشكل رئيس، وهي تشمل:

-كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة المشهور ب "الأسفار" :يعتبر بحق أهم كتبه على الإطلاق، وهو موسوعته الفلسفية؛ إذ أنّه أورد فيه آراء المتقدمين، وأفكار المتأخرين منتقداً ومصححاً، مؤيداً أو هادماً، كما أورد فيه ما أفاضت به عبقريته من آراء خاصة وجديدة تمام الجدة، ويشتمل على الأمور العامة، الجواهر والأعراض، النفس، المبدأ والمعاد...الخ. وقد قسم الشيرازي كتابه إلى أربعة أسفار:

السفر الأول: من الخلق إلى الحق.

السفر الثاني: هو سفر بالحق في الحق.

السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق.

السفر الرابع: هو سفر بالحق في الخلق.

ويقع هذا المؤلف في طبعته الحديثة في تسع مجلدات، بينما وقعت طبعته الحجرية في أربع مجلدات.

-**كتاب الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: يعتبر من روائع الشيرازي؛ عرض فيه لأهم الآراء التي وردت في الأسفار دون مناقشة وعرض أراء الفلاسفة. ويشتمل على الأمور العامة، الجواهر والأعراض، النفس، المبدأ والمعاد...الخ. وقد طبع هذا الكتاب في إيران طباعة حديثة مع حاشية ملا هادي السبزواري عليه، وتحقيق وتصحيح جلال الدين الاشتياني.

-**كتاب المبدأ والمعاد**: وهو من أضخم كتبه الفلسفية بعد الأسفار؛ درس فيه معرفة الإلهيات بمعنى أخصّ، عودة المخلوقات أو المعاد، النبوات والمنامات، السياسات المدنية وغيرها من الموضوعات.

-**كتاب مفاتيح الغيب**: كتاب فلسفي، عرفاني، قرآني.

ب-الرسائل الفلسفية:

-**رسالة الحكمة العرشية**: المشهورة بالعرشية في المبدأ والمعاد. وهي تحتوي على قسمين؛ الأول مختص بالمبدأ أي الله ،صفاته وأسمائه. والثاني بالمعاد وكيفية رجوع المخلوقات إليه.

-**المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**: رتب صدر الدين هذه الرسالة على مقدمة وفنّين وخاتمة؛ يحتوي كل فنّ على ثمانية مظاهر. وقد بحث فيها موضوعين أساسين: المبدأ أو الإلهيات الخاصة، والمعاد وأحواله من موت ومعاد جسماني...

-**المشاعر**: يقول الشيرازي عنها "جعلت الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكل منها مشتمل على مشاعر، وسميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر".

-**رسالة في الحدوث**(حدوث العالم).

-**رسالة في اتصاف الماهية بالوجود**.

-رسالة في التشخّص.

-رسالة في سريان الوجود.

-رسالة في القضاء والقدر.

-رسالة الواردات القلبية.

-رسالة إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين.

-رسالة حشر الأشياء: عرفت هذه الرسالة تحت عناوين كثيرة منها: حشر العوام، طرح الكونين، المسائل القدسية ...

-رسالة خلق الأعمال: طرح في هذه الرسالة مسألتي الجبر والتفويض بعض أن استعرض أراء بعض المتكلمين.

- رسالة اتحاد العاقل والمعقول: رسالة في نظرية جديدة كلياً في مفهوم العقل والمعرفة.

-رسالة أجوبة المسائل النصيرية: هي رسالة جوابية افتراضية-الفرق الزمني حوالي 400 سنة- لإشكالات فلسفية صعبة كان قد طرحها نصير الدين الطوسي (595ه-627ه) على شمس الدين الخسرو شاهي(580ه-652ه) أحد المتكلمين و المفكرين البارزين في عصره، وأحد تلامذة الفخر الرازي. ويبدو أنّ« الخسرو شاهي لم يجبْه أو لأنّ الرسالة وصلت بعد وفاته، كما تدلّ على ذلك إشارة الشيرازي أنّ "ذلك المعاصر لم يأتِ بجواب" [1]» . وقد تضمنت –أقصد رسالة الشيرازي- قضايا: الزمان، النفس الإنسانية، علاقة الوحدة بالكثرة ...

-رسالة أجوبة المسائل الجيلانية: عبارة عن رسالة جوابية لصدر الدين عن مسائل طرحها أحد العرفاء من أصدقائه عليه في صيغة كتاب أرسله له. وتضمنت الرسالة أجوبة عن قضايا من قبيل : الحركة والحركة الجوهرية، الوجود الذهني، الصورة والمادة، النفس جسمانية الحدوث...

-رسالة أجوبة المسائل الكاشانية: رسالة جوابية لصدر الدين طرحها أحد تلامذته عليه في قضايا النفس والمعرفة.

-رسالة المسائل القدسية: فيها ما يسميه بأسرار الهوية الغيبية.

[1]- الشيرازي ،صدر الدين محمد، **في الجواب عن الأسئلة النّصيرية**،تحقيق سعيد الغانمي منشورات الجمل،بغداد،ط1، 2005م، ص11، مقدمة المحقق.

-**رسالة أصالة جعل الوجود:** هي رسالة في نظريته الإبداعية حول أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وقد أدرج في هذه الرسالة حوالي خمسة عشر برهاناً لإثباتها.

-**رسالة الحشرية:** وهي خاصة بأحوال المعاد.

-**رسالة الشواهد الربوبية:** اختص بعرض أهم نظريات ومفاهيم الحكمة المتعالية؛ أصالة الوجود، الوحدة التشكيكية للوجود، الوجود الذهني، الحركة الجوهرية، اتحاد الصورة والمادة، حدوث العالم، الكلي الطبيعي، النفس بسيطة كل القوى، اتحاد العاقل والمعقول...

-**رسالة المزاج:** هي دراسة لتكوين المزاج وعناصره الطبيعية، ومناقشة أراء الرازي وكذلك إشكالات الشيخ الرئيس.

-**رسالة لمّية في اختصاص الفلك بموضع معيّن:** هي جواب مختصر عن إشكال طرح عن ماهية الفلك وحركته.

-**رسالة زاد المسافر في المعاد الجسماني:** بحث في أحوال المعاد.

-**رسالة في الوجود:** طرح فيها مفهوم الوجود ووحدة الوجود عند مختلف المدارس: المشائية، الإشراقية، الكلامية والصوفية . وطرح آراءه الخاصة.

ج- الشروح والتعليقات:

-**شرح الهداية الأثيرية** : هو شرح فلسفي لكتاب أثير الدين الأبهري(ت 663ه) أحد المشائين المشهورين من أتباع ابن سينا.

- **إلهيات شفا:** هو كتاب ضخم يضم حوالي 800 صفحة في الطبعات الحديثة. وقد شرح وعلق فيه الشيرازي على الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا.

-**حاشية شرح حكمة الإشراق للسهروردي:** تعليق على شرح لقطب الدين الشيرازي.

-**حاشية تجريد الكلام:** تعليق ومناقشة لأشهر كتاب كلامي لنصير الدين الطوسي" تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام".

-**حاشية شرح التجريد:** وهي تعليق على شرح تجريد الطوسي للقوشجي علاء الدين بن محمد(ت 789ه).

-**حاشية الرواشح السماوية:** وهي تعليق على كتاب لأستاذه المير داماد.

د- الآثار التفسيرية القرآنية والروائية:

وتتضمن:

-**تفسير للقرآن الكريم:** عبارة عن شروح وتأويلات لسور وآيات قرآنية عكست التجربة العرفانية والفلسفية للشيرازي.

-**أسرار الآيات:** تدبر عميق في "أسرار وحقائق " بعض الآيات القرآنية، كتفسير آية الكرسي ، وتفسير آية "وترى الجبال"...

-**رسالة متشابهات القرآن** : دراسة في أصول التفسير.

-**رسالة في تفسير سورة التوحيد**

- **شرح أصول الكافي:** شرح لأهم كتاب في الحديث عند الإمامية وهو يتضمن روايات في أصول العقائد عندهم. ويعتبر هذا الشرح من أكثر الشروح عمقاً.

-**الإمامة:** كتاب في البراهين القرآنية والروائية وكذا العقلية على الإمامة.

و- آثار متفرقة:

-**رسالة التنقيح في المنطق** : كتاب في المنطق بوبه ورتبه حسب التقليد المشائي .

-**رسالة التصور والتصديق:** رسالة في العلم وأقسامه وكيفية حصوله.

-**إيقاظ النائمين:** كتاب في العرفان والفلسفة.

- **رسالة سه اصل بالفارسية:** كتاب للرد على علماء الظاهر.

-**كسر أصنام الجاهلية:** وضعه الشيرازي للرد على أعمال الجهلة من المتصوفة وعقائدهم وللتفريق بينهم وبين العرفاء المخلصين.

2-مصادر الفكر الصدرائي

إنّ تحديد المنابع الثقافية لدى صدر الدين الشيرازي ليست بالعملية السهلة؛ لأنّها ببساطة تعني أولاً وقبل كلّ شيء، الاطلاع على إنتاجه ومتابعة جميع آثاره. ثانياً، فهم فلسفته واستيعابها . ومع الإقرار بصعوبة ذلك، فلا مانع من سلوك اتجاه ما حتى يوصلنا لإدراك شيء من مميزات ثقافته. ولعل عرضنا لمصنفاته الكثيرة من قبل، وتقصي ما جاء فيها من إشارات إلى أفكار وابتكارات فلسفية جديدة وإلى عناوين تضمنت الإشارة إلى مناقشته

لأفكار الكثير من الأعلام. وكذلك استناداً لمادة هذه الدراسة ومختلف الدراسات المتراكمة والتخصصية حول فلسفة صدر الدين الشيرازي، نستطيع القول: أنّه تحدث في مؤلفاته عن مختلف المدارس وناقش أفكارهم؛ كالذرية والفيثاغورية و المشائية والأفلاطونية والكثير من فلاسفة اليونان القدماء؛ كأرسطو وسقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من الفلاسفة. و بشكل مستفيض فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والغزّالي والفخر الرازي، وكذلك تعرض لجمهرة المتكلمين، ومن الصوفية ابن عربي والسهروردي صاحب الإشراق.

وهذا يدلل بوضوح على الأثر الذي تركته المذاهب السابقة عليه؛ حيث نجده يتعرض لذكر مسائل ومطالب هذه المذاهب الفكرية، سواءً لجهة التأييد و الاستشهاد، أو النقض والرد، أو الشرح والتوضيح. وتكاد لا تخلو نحلة فكرية كانت رائجة بين المسلمين وغيرهم، لم يذكرها صدر المتألهين في آثاره؛ بدايةً من الفلسفة اليونانية القديمة بكامل فلاسفتها...إلى الفلسفات والمذاهب الفلسفية التي راجت في العالم الإسلامي، أي المشائية والإشراق، إلى المذهب الكلامي الإسلامي والنهج الذوقي العرفاني، وبالطبع الأثر الكبير للمنقول؛ القرآن وأحاديث الرسول وأهل بيته.

وهنا يمكن الادعاء، أنّ المذاهب الفكرية المتقدمة على الشيرازي، قد تركت آثارها على منهجه الفكري، وانعكس على مؤلفاته العديدة، بل من الباحثين من صرحوا بأنّ فلسفة صدر المتألهين هي نتيجة تلاقي هذه النحل الفكرية. ويبقى أنّ مقدار تأثير كل واحد منها كان مختلفاً عن الآخر[1]. فالشيرازي قد« استمد من جل المذاهب التي ظهرت في الإسلام، من المتكلمين إلى الفلاسفة فإلى أهل الباطن، بل أخذ عن الهرمسية والفيثاغورية الجديدة[2]». وهوما يؤكد هو نفسه في مقدمته لكتاب الأسفار، حيث يشير إلى مجمل الينابيع التي نهل منها فيقول:« وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفنّ من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار[3]».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان "للفلاسفة" والعرفاء المسلمين الذين ظهروا ما بين القرن السادس والتاسع الهجري الأثر البليغ في تكوين الثقافة الفلسفية للشيرازي. فلو بدأنا من نصير الدين الطوسي وتلميذه العلامة الحلي، قطب الدين الرازي، غياث الدين منصور الشيرازي، جلال الدين الدواني، صدرالدين القونوي، ابن عربي، السهروردي، الميرداماد، حيدر آملي، رجب البرسي، ابن تركة الأصفهاني... كل هؤلاء حفظوا الفكر الفلسفي من الاندثار، وقاموا بعملية مزج بين أصول الحكمة الإشراقية والفلسفة المشائية، وكذلك التلفيق

---

[1]- الحاج حسن،علي، **الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**،دار الهادي،بيروت،ط1، 2005م،ص38.

[2]- نصر،حسين، **دراسات إسلامية**،الدار المتحدة للنشر،بيروت،ط1 ،1975م،ص108.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص5.

بين الشرع والعرفان. كلّ هؤلاء العظماء الذين كان ظهورهم بعد عصر الانحطاط وزوال الفلسفة كما يعتبر البعض، شكلوا الأرضية لظهور صدر المتألهين الذي أسس للحكمة المتعالية؛ وبالتالي ليس من السهل الاطلاع على أصول الحكمة المتعالية من دون الرجوع إلى هؤلاء العظماء.

من هنا يمكن لنا أن نتعرض بإجمال لأهم الأصول والأسس الفكرية التي شكلت مصادر لفلسفته "الحكمة المتعالية:

2-1 الدين الإسلامي

إنّ المطالع لآثار صدر المتألهين ، يتبين له مدى اعتماده على القرآن وأحاديث الرسول وأهل بيته؛ أي أئمة الشيعة الإثنا عشرية . سواءً من ناحية الاستشهاد و دعم البرهان العقلي على القضايا المطروحة، أو حتى من ناحية البناء المفاهيمي لنظريات فلسفية جديدة كالحركة الجوهرية . وبكلّ وضوح، فإنّ عناصر "النظام الفلسفي" الذي أراد بناءه، ترتكز بشكل أساسي على الوحي، وتروم التوليف الخلاق بينه وبين العقل، وفي هذا الصدد يقول الشيرازي« فمن أثبت فلكاً ولم ير ملكاً، وأثبت معقولاً وأنكر منقولاً فهو كالأعور الدجال، فهلا نظر بالعينين

وما أثبت العالمين بحسب كل موجود وما جمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن[1]».

وينظر الملا صدرا إلى القرآن كنور عقلي يكشف به حقائق الأشياء؛« إن النور هو أحد أسماء القرآن الحسنى، ذلك لأن القرآن نور عقلي يمكن من خلاله كشف أحوال المبدأ والمعاد ومعرفة حقائق الأشياء [2]».أمّا عن أحاديث "المعصومين"-الرسول وأئمة أهل بيته -، فيعتبرها كنزاً مكنوناً من المعارف المتعددة ،وجب استنطاقه وإخراج مخبوئه:« إني قد صادفت من هذه الأحاديث أصدافاً علمية في بحر الحكمة والعرفان مشحونة بجواهر زواهر حقائق الإيمان، مكنونة فيها لآليء معاني القرآن، مدعمة بدعائم قوانين البرهان[3] ».

وهكذا استعمل الملا صدرا النقل في موارد متعددة منها: للاستشهاد، الاقتباس، التفسير والتأويل، أو للرد ونقد أراء وأفكار لا يتبناها أو يختلف معها، وكذلك للاستدلال على طروحاته الجديدة[4].

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تفسير سورة الواقعة**،انتشارات مولى،طهران،ط1، 1983م،ص 220.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **أسرار الآيات** ،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي،طهران، ط1، 1984م،ص32.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**شرح أصول الكافي**،مطالعات وتحقيقات فرهنكي،طهران،ط1، 1987م،ج1،ص168.

[4]- وكأمثلة على ذلك :

ما ذكرناه هو فقط نزر قليل من الآيات والأحاديث التي ساقها الملا صدرا في آثاره الفلسفية، وإلا فإن استقصاء كل الآيات والأحاديث التي استخدمها ، يحتاج إلى بحث واسع وخاص.

2-2 الفلسفة اليونانية

إنّ تقدير الشيرازي لفلاسفة اليونان القدامى وحضورهم في خلفيته الفكرية، وصل إلى مدى أن يراهم من أصحاب الأنبياء السابقين، ويرى أنّهم موحدون بكلّ ما للكلمة من معنى، وأنّهم متديّنون يحملون حكمةً أصيلةً :« واعلم أنّ أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية، ثلاثة من الملطيين: ثاليس وأنكسيمانس وأغاثاذيمون، ومن اليونانيين خمسة: أنباذوقليس وفيثاغورث وسقراط وافلاطنوارسطاطاليس قدس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم. وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة... هؤلاء الثمانية الأعلون، بمنزلة الأصول والمبادئ والآباء وغيرهم كالعيال لهم، وذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة

-استحضاره لعدة آيات وأحاديث توافق بحسبه على نظرية أفلاطون في تجرد النفس: كالآية "87 من التوبة" و" 14 من المطففين" والكثير من الآيات الأخرى .

انظر:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج8، ص309.

وأورد أحاديث متعددة لإثبات هذا المطلب؛ كالحديث المشهور"من عرف نفسه فقد عرف ربه" و"من رآني فقد رأى الحق"...

انظر: الشيرازي،صدر الدين محمد،**الشواهد الربوبية**،مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،ط1، 1996م،ص 217-221.

-ذكره بعض الآيات للاستدلال على وقوع الحركة في الجوهر: الآية"90 من سورة النمل"

نفس المصدر،ص 84. والأسفار،ج3،ص 110-111.

و أورد أحاديث الأئمة التي تؤيد المسألة .

انظر:الشيرازي،صدر الدين محمد، **كتاب المشاعر**،كتابخانه طهوري،طهران،ط2، 1984،ص66.

-جاء ببعض الأحاديث لإثبات أن الممكنات هي الفقر المحض وبالتالي هي محتاجة في كل المراتب إلى الوجود"الفقر سواد الوجوه في الدارين".

انظر:الأسفار، ج1،ص69.

- ذكر بعض الآيات لتأييد مفهوم الجعل البسيط أو مسألة أنّ أول ما يفيض عن واجب الوجود هو أمر وحداني:الآية "50 من سورة القمر" .

انظر:الشواهد الربوبية،ص139.

- ذكر شواهد من القرآن على بقاء النفس بعد البدن:"الآية 85 من سورة الإسراء"،"الآية 55 من سورة طه"أنظر:الأسفار،ج8،ص392.

وأنّ لها حركة جوهرية ترتقي وتتشكل من نشأة إلى نشأة أخرى:"الآية 11 من الأعراف"...

المصدر نفسه،ص 393.

-وكثير من القضايا الأخرى: كتوضيح ما يقصد بالقدرة والعناية والقضاء.

الأسفار،ج6، ص290-291.

و نقد المعطلة في قولهم بأنّ الفعل الإلهي خالي من الحكمة.

الأسفار،ج2،ص 259. ... الخ.

النبوة ولا خلاف لأحد منهم في أصول المعارف[1]». و يختص أرسطو وفلسفته بمكانة استثنائية ، فيقول عنه مثلاً:« فما أشد نور عقله وقوة عرفانه، وما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية وأعلى مرتبته[2]»، ويقول أيضاً:« أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله، إنّه من الأولياء الكاملين[3]».واعتبر فرفريوسمن« الراسخين في الحكمة[4] ». إنّ حسن الظن الكبير من الشيرازيفي هؤلاء الحكماء، جعله أحياناً عندما يستعرض الآراء المنقولة عنهم ، يعمل على توجيهها وتأويلها بنحو يجعلها سليمة عن الإشكال[5]؛ بل يصل في توجيهه وتأويله لآرائهم حداً يظن معه القارئ أنّ المسألة المبحوث عنها بالنحو الذي يعالجها في كتابه، كانت كذلك منذ بداية تاريخ الفلسفة وعند كل الفلاسفة المذكورين، وأنّهم كافة يوافقونه الرأي. وكمثال على ذلك ما يذكره عند تأويله وتوجيهه لرأي طاليس–القرن السادس قبل الميلاد- حيث يدعي أنّه يشير إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية[6].

واضح إذاً ، حجم التأثير الذي مارسته الفلسفة اليونانية في تكوين الإطار المعرفي والبنية المفاهيمية لآراء الشيرازي، إلا أنّه يخضع في الكثير من مباحث فلسفته الخاصة أي الحكمة المتعالية، لـتأثير مؤَلّف "أثولوجيا" والذي كان يظن أنّه لأرسطو[7]؛ لكنه- طبقاً للدراسات المعاصرة- ثبت أنّه لأفلوطين. وصدر الدين-وفي موارد عدّة وبعد إثبات رأيه الخاص- يذكر شواهد من الكتاب المذكور، ويذكر أنّ للمعلم الأول مثل هذا الرأي[8].وبالنتيجة فإنّ التأثير الفعلي لأرسطو في فلسفة الشيرازي تمّ بالواقع من خلال ابن سينا.

إنّ هذا التأثير الكبير للفلسفة اليونانية، و الدفاع عن مجموعة من أراءها، لم يمنع الشيرازي من تنقيح بعض الآراء ونقدها ثارة أخرى. ولأنّ المبحث هنا ،غرضه تأصيل المصادر المعرفية للحكمة المتعالية، فإنّنا سنكتفي بذكر بعض القضايا والنظريات اليونانية التي أختارها صدر المتألهين ودافع عنها. وهي:

---

[1]الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص 206-207.

[2]- المصدر نفسه،ج9،ص71.

[3]- المصدر نفسه،ج9،ص109.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**مفاتيح الغيب**،مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،لبنان،ط1، 1999م،ج2،ص501.

[5]- أنظر خاتمة كتاب الشيرازي رسالة في الحدوث المعنونة "في ذكر أقوال أعاظم الحكماء الأولين وأكابر الفلاسفة السابقين في حدوث العالم" :الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1م. من ص 152إلى ص242. وانظر أيضاً : الأسفار،ج5،من ص205 إلى 246.

[6]- ألأسفار،ج5،ص208.

[7]- أنظر ألأسفار: ج1،ص128؛ ج2،ص64،ص357؛ج3،ص317، 340، 460.

[8]- أنظر:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص128؛ج2،ص64 إلى 66، 356، 357؛ ج3،ص340،317 إلى 344؛ ج6، ص277 إلى280؛ج7، ص272، 273؛ج8،ص307، 308، 356، 357؛ج9،ص97، 98.

-نظرية أفلاطون في المثل: لقد دافع الشيرازي عنها وأقام أدلة جديدة على إثباتها، ورد على منتقديها :« والحق أنّ مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية، في غاية المتانة والاستحكام، لايرد عليه شيء من نقوض المتأخرين، وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجد لا يرد عليه شيء من النقوض » [1].

-أراء أرسطو في أبحاث الحركة: إن آراء أرسطو بشكل عام حاضرة بقوة في كتب الشيرازي، وبالخصوص ما يتعلق بأبحاث الطبيعة؛ كالحركة الطبيعية الأزلية، وإثبات احتياج المتحرك إلى محرك ينتهي إلى محرك لا يتحرك[2].

أمّا آراء "أثولوجيا" أفلوطين ،فكانت ملهمة وجلية في ما قدمه من أفكار جديدة:

-قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء :وهي من أهم نظريات صدر الدين الشيرازي في حل مشكلة كلامية وفلسفية قديمة حول علم الله التفصيلي، وبالرغم من أنّه هو الذي قدم البرهان المتين عليها، إلا أنّها مذكورة في أثولوجيا[3].

-قاعدة إمكان الأشرف وإمكان الأخص: وهي قاعدة استفادها شيخ الإشراق السهروردي ، وصدر الدين بشكل خاص في إثبات العوالم المجردة، وقد أشار بوجودها في أثولوجيا[4].

- النفس في وحدتها كل القوى: هذه النظرية من التجديدات الخاصة بأبحاث النفس ومن مرتكزات "النظام الفلسفي للحكمة المتعالية". وقد صرح صدر الدين بوجودها في أثولوجيا[5].

-الحركة الجوهرية: صحيح أنّ هذه النظرية هي من أهم إبداعات صدر الدين الشيرازي، ولما سينتج عنها من إعادة النظر في مفهوم الحركة، الطبيعة، العالم...إلا أنّه سيذكر أن أصولها موجودة في كلمات صاحب أثولوجيا(7). وهناك مسائل وقضايا كثيرة أخرى تأثر بها، ينسبها كذلك لأثولوجيا من قبيل: اعتبار الصادر الأول واحد لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار ، وما ينتج عن هذه الفكرة فيما يتعلق بكيفية صدور العالم المركب والمتكثر من البسيط...

-اتحاد العقل والعاقل والمعقول: هي من الابتكارات الفلسفية الجديدة للملا صدرا في نظرية العلم والإدراك. صحيح أنّه أقام البراهين المتينة عليها واستنكر بتعجب رفض الشيخ الرئيس

---

[1]- المصدر نفسه،ج1،ص307.

[2]- الزنجاني،أبو عبد الله، **الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي**،مؤسسة كيهان،طهران،ط2، 1998م،ص33.

[3]- أفلوطين،**أثولوجيا**، تحقيق عبد الرحمن بدوي ،انتشارات بيدار،قم، ط3، 1992م، الميمر العاشر،ص134.

[4]- نفس المصدر، الميمر السابع والثامن،ص84، 92. وانظر كذالك: الأسفار،ج7، ص244.

[5]- الأسفار،ج9،ص105. (7) الأسفار،ج3،ص 111-112.

لها، وأحكم تلك البراهين ضمن المباني والأصول الجديدة لمباحث النفس ،وأصالة الوجود ووحدته التشكيكية...إلا أنّه ينسب أصولها لفرفريوس.[1]

لاشك في وجود الكثير من النظريات اليونانية غير هذه التي ذكرت على سبيل المثال، تبين حجم حضور الفلسفة اليونانية وتأثيرها في فكر الشيرازي. وهذا بالطبع، لا يعني عدم مناقشته ومخالفته لهم في الكثير من الآراء؛ كمسألة حدوث العالم[2].غير أنّ ما يمكن ملاحظته أو بالأحرى استنتاجه، هو معالجته للمسائل "اليونانية" التي يمكن أن تلعب دوراً في تثبيت دعائم فلسفته؛ فقبل وطور ما يساعد في تشكيل مفاهيمه الجديدة، وترك ما لا قيمة لها بالنسبة لكمال فلسفته، ونقد منها ما يمكن أن يُشْكل على ما أراد بناءه.

2-3الفلسفة الإسلامية المشائية

من البديهي أن يكون الإرث الفلسفي المشائي ممثلاً بالكندي والفارابي، وبشكل خاص ابن سينا، هو الرابط الأساس بين الشيرازي والفلسفة؛ فالمشائية هي بمثابة " الفلسفة المدرسية" إذا جاز القول بالنسبة للطلاب والباحثين في تلك الفترة. ولهذا فإنّ فلسفة صدر الدين تشكلت في أكثر قضاياها، إما بالتوافق والإتباع معها، أو بالضد والنقد لها لاسيما بالنسبة للأصول والابتكارات الجديدة. ويرجع الشيرازي في الفكر الفلسفي العام، ويخضع بشدة لتأثير ابن سينا، فيرى أن لا أحد يعادله في الذكاء:« براعته وذكاءه الذي لا يعدل به ذكاء [3] ». ويكرر وصفه بعبارات من قبيل:« فاضل الفلاسفة[4]» ،« أفضل متأخري الفلاسفة [5]»،« أعظم الفلاسفة في هذه الدورة الإسلامية [6]»،« رئيس الفلاسفة[7]»،« الراسخ في الحكمة[8] » ،« الحادّ الفهم[9]» ، كما يصفه في موضع بأنّه من آبائه الروحانيين وأجداده العقلانيين[10]. وقد تعرض في كتبه أكثر من خمسمائة[11] مرة لآراء ابن سينا: تارة للاستشهاد، وأخرى للتوضيح، وثالثة للدفاع عنه أمام نقد الرازي، وشيخ الإشراق والعلّامة الدواني، وسائر الفلاسفة والمتكلمين، وأخيراً قد يذكره لنقده؛ ولكنه في مقام النقد وبسبب الدقة اللامتناهية لابن سينا في البحث يسير في البحث باحتياط لاجئاً إلى التفصيل[12]؛وعندما لا يجد

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص317.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1 م ، ص 152.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص105.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج2، ص207.

[5]- نفس المصدر،ج9،ص208.

[6]- نفس المصدر،ج7،ص153.

[7]- نفس المصدر،ج3،ص312؛ج9،ص151.

[8]- نفس المصدر،ج1،ص34؛ج3،ص245؛ج4،ص138.

[9]- نفس المصدر،ج9،ص108.

[10]- نفس المصدر،ج2،ص234، 235.

[11]- عبوديّت،عبد الرسول،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت، ط2010،1 م،ج1،ص62.

[12]- نموذج ذلك تجده في:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص321 إلى 335.

لديه حلاً في كتبه لبعض المسائل الجديدة التي جاء بها كاتحاد العاقل والمعقول مثلا، فإنّه يعتذر منه[1].

بشكل عام نستطيع أن نؤكد على أنّ الشيرازي استفاد كثيراً من آراء المشائين ومن ابن سينا على الخصوص وفي مختلف القضايا والمسائل الفلسفية. وكأمثلة على ذلك: مسألة إثبات أنّ الوجود موجود في الأعيان؛ حيث استحضر ما قاله ابن سينا ليؤكد ويستدل على هذه الفكرة فيقول« مما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان، ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء بقوله: والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لاشيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي[2] ».وذكر تأييداً من ابن سينا على مسألة أنّ المجعول هو الوجود وليس الماهية[3]،وتأييداً كذلك في مسألة كيفية تشخص الفصل[4].وصدّق الشيرازي على برهان ابن سينا حول قضية أنّ بقاء الموضوع ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد[5]. ونقل كلامه ووافقه على أكثر ما أورده من أدلة على تجرد النفس[6]. وهناك قضايا مشهورة عند المشائين وافق عليها الشيرازي؛ كآرائهم في دفع الشبهات الواردة على مسألة الشر في العالم[7].ومسألة تشخص الشيء بصورته التي قال بها الفارابي ووافقه عليها:« والحق أنّ تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمر زايد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه، فالمشخّص للشيءِ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني[8]».

ولأن الشيرازي صاحب أفكار وابتكارات جديدة، فإنّه لم يكتفي بموافقة أراء وأدلة المشائين، بل أحياناً أحكم أدلتهم وأزال التشويش والغموض الحاصل فيها، وأحياناً أخرى واجهها بالنقد والرفض الشديد، إلى درجة نسبة العجز لابن سينا ونعته بنعوت لاذعة:« والعجب إنّه [ابن سينا] كلّما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز، وذلك في كثير من المواضع[9] ».

---

[1]- المصدر نفسه،ج3،ص312.
[2]- المصدر نفسه،ج1،ص66.
[3]- المصدر نفسه،ج1،ص419.
[4]- المصدر نفسه،ج2،ص25.
[5]- المصدر نفسه،ج2،ص125.
[6]- المصدر نفسه،ج8،ص270.
[7]- المصدر نفسه،ج7،ص79-80.
[8]-المصدر نفسه،ج2،ص10.
[9]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج9، ص109.

ومن المسائل التي عارض فيها ابن سينا: منعه الحركة في مقولة الجوهر، وإنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية ولاتحاد العاقل والمعقول، ورفضه لاتحاد النفس بالعقل الفعال، وعجزه عن إثبات حشر الأجساد و تجرد القوة الخيالية للإنسان فصار متحيراً-كما يقول الشيرازي- في بقاء النفوس الإنسانية بعد البدن، وأنّه لم يعرف معنى العقل البسيط حين اعتبره هو إدراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل بترتيب علي ومعلولي. و هناك مسائل كثيرة أخرى عارضه فيها[1].وقد اعتبر الشيرازي أنّ من أسباب "زلاّت" الشيخ الرئيس في هكذا قضايا، هو ذهوله عن حقيقة الوجود-يقصد نظريته الجديدة في أصالة الوجود والوحدة التتشكيكية للوجود-، وصرفه الوقت في مجالات متعددة:« فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات إنّما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللّغة ودقائق الحساب، وفنّ ارثماطيقي وموسيقي، وتفاصيل المعالجات في الطبّ، وذكر الأدوية المفردة والمعاجين...وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها أهلا، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها ».[2]

2-4 علم الكلام الإسلامي

نشأ علم الكلام الإسلامي للدفاع عن الدين وتبيينه وتفسير عقائده ، والفيلسوف الإسلامي وإن اشتغل بالبرهان من أجل أن يصل إلى حقائق الوجود، فقد وجد أنّ الكلام شأناً من شؤونه يتداخل بشكل بنيوي في فلسفته؛ أولاً من جنبة البحث الفلسفي في الإلهيات الخاصة ، ثانياً من جنبة الهمّ الثقافي العام؛ حيث اختلاف المذاهب والمدارس وتناظرها ، من أهم القضايا الجدلية التي تحتاج إلى البراهين العقلية والنقلية. وصدر الدين الشيرازي لم يخرج عن هذا التقليد؛ فقد عاش في جو عرف ازدهاراً للأفكار والآراء الكلامية المختلفة لاسيما في حوزة شيراز، وقد تأثر بها تأثراً بالغاً. فجاءت كتاباته حافلةً بالاستشهادات الكلامية التي يقوم بتوضيحها وشرحها، وبمناقشتها ونقدها والرد على العديد منها، وخصوصاً في كتاب الأسفار.

ويعتبر الغزالي أكثر المتكلمين الذين تركوا آثاراً واضحة على الشيرازي؛ حيث ذكر آراءه في أماكن عديدة، فشرحها، ثم قام بنقدها. وكان يقدره تقديراً خاصاً ، لما يتميز به من عقلية علمية، حيث يقول عنه:« وإنما أوردنا كلام هذا البحر القَمقام الموسُوم عند الأنام بالإمام وحجة الإسلام ليكون تَلييناً لقلوب السالكين مسلك الإيمان... وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير [3]».

---

[1]- للوقوف على بعض هذه المسائل التي اتهمه فيها بالقصور والعجز وتبلد الذهن والحيرة،الخ. يمكن الرجوع إلى المصدر نفسه،ج9، من ص 108 إلى ص 120.

[2]- المصدر نفسه،ج9،ص119.

[3]- المصدر نفسه،ج2،ص326.

إن تأثر الشيرازي بالغزالي وبالمتكلمين بشكل عام، وتأييده لبعض مسائلهم، لم يمنعه منتوجيه النقد الحادّ لهم، خصوصاً فيما يتعلق بمنهجهم؛ حيث نسب إليهم أخطاء منهجية في المقدمات التي يتوسلونها في علم الكلام، كخوضهم في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات، ويزيد حيث يقول بأنّهم لا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات وليس غرضهم من العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب من الأدناس[1]. وكذلك لهم أخطاء منهجية على مستوى الأدلة؛ فهو ينعت الأدلة التي يعتمدونها في إثبات مقاصدهم« بالأدلّة المتزلزلة الأركان والأقيسة المختلّة الأصول الضّعيفة البنيان»[2]،وأنّ مجادلاتهم« ينبو عنها الأذواق السليمة عن الأمراض النّفسيّة والطّبائع الغير السّقيمة بأسقام العصبية[3] »، وأنّ من خصائصها-أي مجادلات المتكلمين-تضليل الناس بدل إرشادهم سبيل البرهان للوصول للحقائق؛ يقول:« عادة أكثر المتكلّمين في ارتكابهم طريق المجادلة من غير بصيرة ويقين، وإيرادهم المقدّمات الواهية، الواهنة الأساس الكثيرة الغلط والالتباس، والأنظار المقدوحة القياس المزخرفة بالأقاويل المضلّة للنّاس[4]».

خلاصة القول، فإنّ الشيرازي اهتم وتأثر بالكلام ومسائله في أكثر كتبه، لأنّ علم الكلام يأتي في طول الفلسفة الإسلامية وليس في عرضها؛ فشرح ووضح ودافع عن مسائله لجهة الدفاع عن الدين، وانتقد منهجه في معالجة المسائل لجهة توسله بالمقدمات الواهنة والأقيسة التغليطية والجدلية. واعتبر الشيرازي منهجه في طرح وتوضيح المسائل الكلامية هوالأصح؛ وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من العبارات التي نقد بها أسلوب الفرق الكلامية.

2- 5الحكمة الإشراقية والعرفان الإسلامي

لا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ من يعادل تأثير ابن سينا على الشيرازي، إن لم يكن أشد، هو صاحب الحكمة الإشراقية السهروردي. وقد وصل التأثير لدرجة أن يعتقد بعض المتخصصين في فلسفة الشيرازي كهنري كربان ، أنّ منهج الشيرازي إشراقي؛ حيث يقول:« كان يعرف[أي الشيرازي] آثار الشيخ[ابن سينا] عن قرب وقد شرحها إلا أنّ ملا صدرا هو في الوقت نفسه تعبير مشخص عن الإلهيات الإشراقية[5]». ومن أهم كتب الشيرازي الفلسفية، هو كتاب "تعليقة على حكمة الإشراق"، حيث تناول فيه كتاب الحكمة

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج9،ص201، 202.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **رسالة في الحدوث (حدوث العالم)**، مجمع صدرا للحكمة الاسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص 10. وكذلك الأسفار، ج1، ص 227.

[3] - المصدر نفسه،ص10.

[4]- المصدر نفسه،ص10.

[5]- مقال لهنري كربان: **مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية**، مجلة المحجة، العدد الصفر،2001م،ص23. وهو عبارة عن محاضرة ألقاها في كلية الآداب بطهران ونشرت باللغة الفرنسية في : " Studia Islamica" .

الإشراقية بالشرح والتوضيح، و الذي يقول عنه :« بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»[1]. وهذا يدل على تمكنه من مبادئ ومفاهيم الحكمة الإشراقية. بالإضافة أنّ العديد من كتب صدر المتألهين جاءت حافلة بالإشارات الإشراقية، وتقدير كبير لصاحب الإشراق لما يتمتع به من ذكاء خارق وعمق في المسائل العلمية واجتهاد في الرياضات الحكمية، ومرتبة عالية في كشف الأسرار الإلهية[2].

وفي اعتقادي أن سبب تأثر الشيرازي الكبير بالحكمة الإشراقية، هو منهجها القريب من المنهج الذي يبتغيه للوصول إلى الحقائق؛ ذلك أنّ الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق لدرك حقائق الوجود تكمن في المزاوجة بين طريق تهذيب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والأسرار، وهذه لا تختلف عن المسلك العرفاني. وبين طريق المشائين في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص للوصول للحقائق؛ فلا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كلّ واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها، وهذا ما يوصي به شيخ الإشراق طالبي الفلسفة والحكمة[3]. كما أنّ صدر الدين مضافا إلى التزامه بذلك يوصي من يقرأ مؤلفاته بذلك[4].

ومن المسائل التي تأثر بها الشيرازي، وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفة الإشراق، هي مسألة النور، والتي استلهمها الشيرازي لطرح نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ فالسهروردي يعتبر النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وأن اختلاف الأنوار هو من ناحية الرتبة أي النقص والكمال؛ فكلما كان النور أشد كان أكمل. هذه الخصائص النورية يجريها صدر المتألهين على الوجود؛ فالوجود هو الظاهر بنفسه والمظهر لغيره، وكلما كانت مرتبة وجود أشد فهو أكمل وجامع لكمالات ما دونه حيث الاختلاف الرتبي راجع للشدة والضعف ،الكمال والنقص. طبعاً هذا التناظر بين المفهومين لا يعني أنه ليس هناك اختلاف بين المنهجين؛ فالشيرازي يعتبر الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب تشكيكية، فوحدة الوجود هنا في عين كثرته، أي رتبه الطولية والعرضية؛ فلا تناقض بين الوحدة والكثرة . أما النور في الفلسفة الإشراقية فهو حقائق متعددة تختلف بالرتبة أي الشدة والضعف.[5]

---

[1]-الشيرازي صدر الدين، المبدأ والمعاد،دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص224.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج6، ص 179. وكذلك ج9، ص40.

[3]- السهروردي،شهاب الدين، **مجموعة مصنفات شيخ إشراق**،انجمن حكمت وفلسفة إيران،طهران،ط1976،1م،ج1، ص111 إلى ص113.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص12.

[5]- تفصيل هذه المسائل حول نظرية الوجود الصدرائية يوجد في الفصل الثاني من هذا البحث.

كما أكد الشيرازي وأيّد قاعدة السهروردي في كون النفس ذاتاً بسيطةً وإنيةً صرفة، وأضاف أنّها غير واقعة تحت مقولة الجوهر؛ حيث يقول في هذا الصدد« لو تأمّلت في أُصولنا السابقة، وتذكّرت ما بيّنه الشيخ المتألّه السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وإنية صرفة وذلك في التلويحات...لعلمت أنّ الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع، فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإنَّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها[1]».

أما بالنسبة إلى العرفان الإسلامي، فقد تأثر بفكر ابن عربي قبل أيّ شخص آخر؛ فاستلهم منه واجترح حلولاً لقضايا وإشكالات فلسفية، وجعل أحياناً أخرى من كشفه وشهوده مؤيداً لصحة رأيه في مسألة فلسفية، يكون قد توصّل إليها عن طريق الاستدلال[2]. وقد أكد العديد من المختصين هذا الدور الكبير للعرفان وبالتحديد عرفان ابن عربي في تشكيل الفكر الصدرائي؛ فمثلاً ، أحصى الأستاذ حسن زاده آملي في كتابه " العرفان والحكمة المتعالية" مواضع الأثر الذي تركه ابن عربي وتلامذته كالقيصري على كتابات الشيرازي حيث يقول:« أكثر المسائل التي نقلها صدر المتألهين عن الشيخ الأكبر ومشايخ الآخرين هي أساس مصادر حكمته المتعالية؛ وقد اعتمد في ذلك على كتب الفن أمثال تمهيد القواعد وشرح الفصوص للقيصري ومصباح الأنس والفتوحات المكية...[3] ».

ويشدد الشيرازي في كتاباته على جدارة المعرفة الحاصلة عن طريق العرفان ؛ فيقول في مفاتيح الغيب:« اعلم هداك الله. إنّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهذا أقوى وأحكم من سائر العلوم[4] ». ويقول أيضاً في كتابه إيقاظ النائمين:« فهذه يا حبيبي، طائفة من رموز إلهية وأسرار ربانية ومسائل ذوقية وعلوم كشفية...وإني قد حققت في سالف الزمان، مسألة التوحيد في كتبنا ورسائلنا على طريقة نظر بحثي، حسبما خلت أفهام الحكماء والفضلاء. وما ذكرت ههنا، فهو نمط آخر إلهي وأسلوب جديد قدسي لا يعرفه إلا عالم أوحدي ولا يدرك غوره إلا عارف حقي...[5] ».

أما أهم النظريات العرفانية التي تبناها صدر الدين الشيرازي وأعطى البراهين العقلية عليها ، وبنظرة سريعة وإجمالية هي:

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج2، ص44.

[2]- المصدر نفسه،ج1،ص198، 266 إلى 268؛ج2،ص358،357، 364؛ج6،ص286 إلى 289.

[3]- آملي،حسن زاده،**عرفان وحكمت متعالية**،ألف لام ميم،طهران،ط2001،1م،ص19.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**مفاتيح الغيب**،مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،لبنان،ط1، 1999م،ج1،ص220.

[5]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**إيقاظ النائمين**،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي،طهران،ط1، 1982م،ص3.

- الوجود: كثير من المفاهيم الخاصة بمبحث الوجود؛ كالماهية الإمكانية، الوجود الذهني، الماهية تابعة للوجود في كل حالاتها ... استلهمها الشيرازي من ابن عربي ودعمها بمقولات جديدة وأدلة قوية.

-المعلول من شؤون وأطوار العلة: يرى العرفاء أن الأشياء لا يمكن معرفتها إلا من خلال معرفة واجب الوجود، وقد اتبع الشيرازي العرفاء في هذا الأمر الخاص بالاهيات الخاصة، وعممه وطرح مسألة أنّ العلم بالمعلول لا يمكن أن يتم إلا من خلال العلم بالعلة. فالعلم التام بالعلة سبب للعلم التام بالمعلول. فمن يعلم حقيقة العلة سيطلع على أطوارها وشؤونها.

-الخلق المتجدد: تأثر صدر الدين بنظرية ابن عربي في مسـالة تجدد العالم من خلال نظريته حول تجدد الأمثال بحيث لا يوجد أي اتحاد بين القديم والحادث، وأنّ الماهيات تظهر من خلال التجلي أو الوجود المنبسط ،لكن لم يكن هناك أدلة تثبتها خارج التجربة العرفانية، فجاء الشيرازي بأدلة عليها، وخالفهم في مضمون الخلق المتجدد للعالم من ناحية اعتقاد العرفاء أنّه خلقٌ على قاعدة اللبس والخلع؛ أي أنّ الأشياء تخلع صورة وتلبس أخرى، أما الشيرازي فيقول باللبس بعد اللبس؛ أي أنّ الأشياء في كلّ آن ترتدي صورة أكمل من السابقة من دون أن تتخلى عنها وبذلك يكون هناك اتحاد بين القديم والجديد أو بتعبير نظرية الشيرازي حركة جوهرية[1].

-قضية الشر في العالم: وهو إشكال كلامي قديم ومعقد، طرح الشيرازي رأيه فيه بناءً أو بالموافقة على رأي الغزالي وابن عربي، ومِلاكُه أنّ العالم الموجود لا يمكن أن يكون هناك ما هو أفضل وأصلح منه حالاً لكلّ الكائنات. وقد ذكر أدلتهم وأتقنها.

-التفسير العرفاني للأخبار والأحاديث الدينية: يعتبر الشيرازي التفسير العرفاني للأحاديث، أي تجاوز ظاهرها والتعمق في معانيها الباطنية هو الأصح والأوفى تعبيراً عن الحقائق. فيقول مثلاً عند حديثه عن الأخبار الواردة حول مكان الجنة والنار وتناقضاتها:« هذه الأخبار والروايات وإن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناه علومهم ومعارفهم على أصول صحيحة برهانية، ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس ربعة النهار، بخلاف غيرهم من أصحاب البحث والجدال وأرباب الرواية من غير دراية؛ فإنّهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام[2] ».

إن رجوع الشيرازي إلى العرفاء، لم يكن تسامحاً مطلقاً مع منهجهم في كشف الحقائق دون قيد أو شرط ، بل إنّنا إذا عدنا لعباراته ستجدها دائماً مقيّدة بصنف خاص من العرفاء؛

---

[1]- للتفصيل في هذه النظرية يراجع **الفصل الثالث** من هذا البحث .

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج9، ص327.

أي الذين أحكموا متبنياتهم الكشفية بمقدمات بديهية وأصول برهانية، ومن لا يكون منهجه هذا النهج فهو خارج من الاعتبار، ولا يعد عنده من العرفاء؛ لذلك يقول عن العارف الحقيقي:« فالعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية والمعالم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني الذي لا يتطرق إليه وصمة ريب وشك وإن اختلف عليه الأحوال ومضت عليه النشآت مع اتصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الأخلاق وتطهير الملكات... [1] ». ويقول عن العرفاء الأدعياء:« وأكثر ما إعتاده عامة المتصوفة وعوام الوعاظ في هذا الزمان، كلمات مزخرفة شعرية...والمجلس لا يحويه إلا أجلاف العوام وسفهائهم وقلوبهم محشوة بالشهوات وبواطنهم غير منفكة عن الالتذاذات... سود الله تعالى وجوههم في الدارين بما ظهر فضيحتهم بالمشعرين...[2] ».وكان يعتبر أنّ بعض كلماتهم تشوش القلوب وتدهش العقول وتحير الأذهان ولا يكون لها مفهوم عند قائلها بل صدرت منه عن خبط في عقله وتشويش في خياله[3].

ثم بعد أن يرسم هذه الصورة يقدم لهم العلاج ويقول:« فمن أجل هذا صار واجباً على الحكماء والصوفية لو أرادوا فتح أبواب الحكمة والمعرفة للمتعلمين، وكشف الأسرار للمريدين، أن يروضوهم أولاً بفنون الرياضات النفسية والبدنية، ويهذبوا عقولهم بصنوف التأديبات الشرعية والحكمية؛ لكي يصفوا نفوسهم ويتهذب عقولهم...[4] ».

ويبقى ابن عربي -بالنسبة للشيرازي- هو مثال العارف الحقيقي الذي استفاد منه، وإن اختلف معه أحيانا، حيث يصرح بأن بعض تحقيقاته العرفانية، هي مطابقة لما توصل إليه بالحكمة البرهانية ،فيقول:« وإنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وإن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها[أي الحكمة البرهانية][5]».

و في مواضع كثيرة يستشهد بكلام ابن عربي ويصفه بأنّه« كلام برهاني[6]»،أو أنّ« كلامه محقق[7]».

وكخلاصة لعلاقة الشيرازي بالإشراق والعرفان ، سواءً تجربته هو نفسه أو من خلال تأثير شيخ الإشراق والعارف الأكبر، يمكن أن نؤكد على النقاط التالية:

أ- محاولته إحياء العرفان والإشراق في ظل الفلسفة-الحكمة المشائية-،وإدخالهما في عملية التوضيح العلمي والتحقيقي لمسائل فلسفية كعناصر من سنخها .

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**كسر أصنام الجاهلية**،مطبعة جامعة طهران،ط1، 1962م،ص39.

[2]- المصدر نفسه،ص27.

[3]- المصدر نفسه،ص32.

[4]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**كسر أصنام الجاهلية**،مطبعة جامعة طهران،ط1، 1962م،ص32.

[5]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج9، ص253.

[6]- المصدر نفسه،ج7،ص91.

[7]- المصدر نفسه،ج7،ص50.

ب- البرهنة على أكثر المسائل العرفانية والإشراقية والاستفادة منها كأصول ومقدمات لنظريات جديدة .

ج-توضيح مسائل الوجود والقضايا البرهانية بلغة العرفان(السير العكسي).

3- المنهج عند الشيرازي وخصائص نظام الحكمة المتعالية

3-1 في المنهج

في البداية، لابد أن نميز نظرياً بين الطريق أو المنهج الذي يُتوصل به إلى الكشف عن حقائق الموجودات كما هي في الواقع ونفس الأمر، وبين المنهج الذي يجب إتباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين؛ وبعبارة أخرى وجب التمييز بين مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات. ومن الواضح أنّ النتيجة المترتبة عن مقام الثبوت قد لا تكون قابلة للإثبات للآخرين؛ فمثلاً "الحقيقة" التي يصل إليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فتكون هناك ضرورة لإثباتها لهم. فبالمقام الثاني يتم تجميع معطيات الجهد البشري، وتتكامل العلوم والفلسفات، وإلا لو توقف الجهد المعرفي على المقام الأول لما استطاعت الأفكار أن تتلاقح وتتحاور فيما بينها لتنتهي إلى نتائج أكمل وأفضل، ولا كان بالإمكان إثبات الكثير من المعطيات إلى الآخرين.

وعلى هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في المقام الأول، وهو الطريق الموصل لتكوين رؤية كونية في المسائل والقضايا المطروحة أمام الإنسان، مع أنها قد تكون متفقة في الأسلوب أو المنهج الذي تتبعه في المقام الثاني، أي المنهج المتبع للحوار العلمي فيما بينها، وكذا إيصال الحقائق بشكل عام للآخرين. ولهذا نجد أن المنهج العقلي الذي يعتمد من حيث الهيئة والصورة القياس الأرسطي، ومن حيث المادة والمحتوى اليقينيات الأرسطية؛ أي القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة، قد تتفق مجموعة من المدارس المختلفة لإتباعه في المقام الثاني- بنسبة متفاوتة طبعاً- وإن كانت مختلفة فيما بينها في المقام الأول، لأنّ لكلّ منها طريقتها الخاصة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء.

إذاً، بلحاظ هذا المائز في المقام الأول أي منهج كشف الحقائق، انقسم مجال الفكر الإسلامي قبل الشيرازي إلى أربع اتجاهات كبرى، اختلفت حول أهمّ المسائل التي يقع البحث عنها في الفلسفة؛ كوحدة الوجود وكثرته، الأحكام العامة للوجود، أحكام الماهية، طبيعة الإدراك أو نظرية المعرفة، العلية، الثبات والتغير، الجوهر والعرض، حدوث العالم وقدمه، النفس وقواها ،خلودها أو زوالها، المعاد ومسائل أخرى . هذه الاتجاهات هي: الاتجاه الفلسفي، الاتجاه العرفاني ،الاتجاه الكلامي والاتجاه الإشراقي؛ وبعبارة أخرى: قبل

الشيرازي كان هناك أربع رؤى كونية متغايرة: الرؤية الكونية الفلسفية، الرؤية الكونية العرفانية ،الرؤية الكونية الكلامية والرؤية الكونية الإشراقية.

أما الرؤية الكونية الفلسفية، فهي نتاج عقلي؛ فالمنهج والأسلوب المتبع – نقصد في المقام الأول طبعاً- لتحقيق مسائلها، هو منهج الاستنباط والاستنتاج المنطقي انطلاقاً من مقولات بديهية، أي وضعها في قالب برهاني بحسب الاصطلاح. فالأساس وطريقة السير والنتيجة فيها كله عقلي. وأما الرؤية العرفانية، فهي نتاج الكشف والشهود. فالعارف يعتقد أن لا سبيل/منهج لكشف أسرار وحقائق الموجودات إلا من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية ، حتى ينال معرفة الله ، وأنّ« من عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كل واحد منها عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسمية [1] ».فالعارف يشهد الحقائق ويجعلها أساساً، ثم بعد ذلك يتوسل المنهج العقلي في تكاملها والاستنتاج منها. أما الرؤية الكونية الكلامية، فهي نتاج النقل. ووظيفة المتكلم هي تبيين أصول الدين التي نص عليها القرآن والروايات، والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك. ومن أجل أداء هذه الوظيفة ، فالمتكلم يتوسل بالعقل والنقل، ويستخدم أي منهج يفيده في ذلك سواء كان منهجاً برهانياً أو منهجاً جدلياً. وهذا يعني أنّ هذه الرؤية تعتمد النقل في المقام الأول، وفي المقام الثاني تحاول الاستعانة بالمعطيات العقلية لإثبات تلك المدعيات الدينية. أما بالنسبة للرؤية الكونية الإشراقية، فيمكن القول أنّ ظهورها في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ساهم في استئناف النشاط الفلسفي شرقاً بعد استكمال الدورة المشائية مع ابن رشد ، وبعد حالة الجمود والخمود الفكري الذي سيطرت بعده. فقد قامت على أسس جديدة مغايرة للأسس التي قامت عليها المشائية؛ فمن حيث المقام الأول ، أي مقام الثبوت أو منهج كشف الحقائق لم تختلف عن الرؤية العرفانية فيما يتعلق بتزكية النفس وتهذيبها للوصول إلى الشهود والكشف، لكنها تميزت عنها بالاعتماد على نهج المشائين - المقدمات والاستدلالات العقلية-وبنفس الدرجة للوصول للحقائق. فهي لا تكتفي بالعقل وحده كما لا تكتفي بالشهود وحده، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. هذه الطريقة سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها فلسفة الشيرازي.

يبقى سؤال مقدّر: لماذا لم نعتبر الرؤية الكونية الدينية وهي المهيمنة ثقافياً ومجتمعياً في تلك الفترة و يمثلها فقهاء وعلماء الدين الرسميون رؤية خامسة مع أن الدين هو الأفق الذي تتفاعل معه كلّ هذه الرؤى لتأسيس مشروعيتها؟. والجواب: أولاً، لأنّ الرؤية الكونية الدينية لا نجدها مدونة أمامنا في النصوص الدينية؛ بل لا بد من اعتماد المنهج النقلي لاستخراجها ضمن رؤية دينية من داخل النص الديني ، أي القرآن والروايات. ثانياً، الرؤية

[1]- الآملي،حيدر، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**،مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،ط1، 2005م،ص473

الكونية الدينية لا تعتبر رؤية منافسة للرؤى الكونية الأربع المتقدمة؛ بل جرت العادة على أن يرى كلّ فيلسوف أو عارف أو متكلم أنّ الرؤية الكونية الدينية تنطبق على نظامه الفكري المتبنى لديه؛ وذلك لأنّه من جهة يرى أنّ نظامه الفكري هو النظام الصحيح والمطابق للواقع والحقيقة، كما يرى من جهة أخرى أنّ مقتضى إيمانه الديني أن تكون الرؤية الكونية الدينية هي أيضاً صحيحة ومطابقة للواقع، ولا مفرّ له إلاّ من مطابقة الرؤية الكونية الدينية، ولو باللجوء إلى التأويل والتوجيه، مع نظامه الفكري المتبنى لديه، وإلا يقع في التناقض.

2-3 الحكمة المتعالية : مشروع التوفيق بين القران والعرفان والبرهان

لقد قلنا في المقدمة ، إنّ الساحة الفكرية قبل الشيرازي تشكلت من أربع مدارس أو رؤى كونية اختلفت في المنهج المتبع لفهم مسائل الوجود وكشف حقائقه، وهي الرؤية الكونية الفلسفية، الكلامية، العرفانية والإشراقية. وأثبتنا مدى تأثر الشيرازي بمقولات ومفاهيم هذه المدارس عند دراستنا لمصادره الفكرية، سواءً من جهة التبني وتقوية الأدلة، أو من جهة النقد وطرح نظريات بديلة. إلا أنّ وجود هذه المدارس في عرض بعضها البعض، قد أدى إلى وقوع مصادمات فكرية حادة أحياناً بين أتباعها، وسبباً لوقوع مصادمات دموية بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين المتكلمين والفقهاء من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك ما نجده واضحاً في كتابي "مقاصد الشريعة" و"تهافت الفلاسفة" للغزالي، وكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهروا بعقائدهم، إثر اتهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتحاد من قبل خصومهم الفقهاء والمتكلمين؛ فشيخ الإشراق السهروردي مثلاً، قتل بسبب تحريض عدد من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشر بها.

ولهذا، فقد انطلقت مبادرات عديدة لجمع أصول وقواعد هذه الرؤى ضمن منظومة فلسفية واحدة توفق بين مكاشفات العارف و واستدلالات الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتكئ عليها المتكلم والمحدث من جهة أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن. ولعل أول من حاول أن يجعل الأبحاث الفلسفية قائمة على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر الفارابي، ثم جاءت بعده محاولة ابن سينا، خصوصا في مقام العارفين من كتاب "الإشارات والتنبيهات"، لتنضج الفكرة أكثر مع شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى منهجه، ثم بعده ظهرت في كلمات شارح الإشارات المحقق الطوسي ...الخ.

لكن هذه المحاولات لم ترقى إلى تحقيق منظومة فلسفية متكاملة توفق في مقولاتها الأساسية ما بين المعارف القرآنية من جهة ، وبين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية من جهة أخرى، إلى أن جاء صدر المتألهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمة التاريخية. ومن

هنا تطرح عدة تساؤلات أساسية: 1- ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ هل هو بمعنى التلفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسسها المتكلمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصيلة إلى أن تكون الفلسفة التي ادعاها صدر الدين أي الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم إنّ الأمر ليس كذلك، بل إن تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكونة لها صيغتها الخاصة بها، وامتزجت واتحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلة دونما تناف لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟.2-إذا كان المنهج المعتمد في الفلسفة هو عبارة عن المنهج البرهاني وهو قوام التفلسف وشرطه الجوهري؛ أي أنّ الفلسفة وإن كان موضوعها الأساسي معرفة حقائق الوجود ،فإنها معرفة الوجود عقلاً لا مطلق معرفة الوجود. وإذا كان معيار كون قضية فلسفية صادقة لا يرجع فقط إلى ملاحظة مضمونها، بل لا بد من ملاحظة المنهج المعتمد في تحديد صدقها أي طريق البرهان. فهل التزم الشيرازي بهذا الشرط في القضايا الوحيانية والشهودية وجعل مدار صدقها على البرهان العقلي ومقدماته؟

بالنسبة للسؤال الأول: نعم قد يزعم البعض أنّ الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد، وأنّ كلّ ما أتى به هو التلفيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس السابقة عليه. بيد أنّ هذه الدعوى تبدو بعيدة جداً؛ لأنّ الحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة ولكنها موحدة ومبتكرة، حيث استطاعت أن تعالج مسائل فلسفية من خلال الأسس والنظريات الجديدة التي اكتشفتها؛ فلم تكن تلفيقاً ولا هي اقتباس من الآخرين، لأنّنا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقحها وبرهن عليها نجدها على أقسام:

الأول: إنّ بعض تلك القواعد والنظريات لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، وإنما طرحت في كلماته لأول مرة، كأصالة الوجود ،الوحدة التشكيكية للوجود والحركة الجوهرية...وترتب عليها معالجة جديدة لمسائل فلسفية وإشكالات ظلت شائكة ومحيرة(قدم العالم وحدوثه، علاقة النفس بالبدن، الوحدة والكثرة، علاقة الصورة بالمادة...). فشكلت منظومة جديدة حيث تستلزم مسائلها بعضها بعضاً.

الثاني: كان قسم منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: إنّ هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلا أنها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

إذاً، فالمنهج الذي اتبعه الشيرازي لإنتاج المعرفة لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، ولا المكاشفة فقط، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة-منعزلاً عن البرهان

والعرفان كالمتكلمين-؛ بل هو منهج تكاملي تنصهر فيه القواعد النظرية البرهانية مع الكشف والشهود؛ يقول صدر الدين في هذا الصدد:« جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان[1] »،و يقول أيضاً:« لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه ، وأما نحن فلا نعتمد على ما لا برهان عليه قطعاً ولا نذكره في كتبنا الحكمية[2] ». كما أن هذا المنهج يستدل و يؤكد مسائله بالاستشهادات النقلية؛ حيث« اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية[3] ».

وكخلاصة وتكملة للجواب عن السؤال الأول، نقول: إنّ قيمة كل منهج تتحدد بالقياس إلى قدرته على التجديد والإبداع، ولا يكون المنهج كذلك إلا إذا توفرت فيه صفتان رئيستان؛ الغنى في العناصر العلمية، والقدرة على إيجاد التناغم والانسجام بين هذه العناصر. ونحن نلحظ في الحكمة المتعالية هذه التعددية "العلومية" في المنهج، والتي تعني توفر علوم واتجاهات متعددة عند دراسة وتحليل المسائل، وتوفر منهج منطقي لمعالجة المعلومات -كما سنرى عند الجواب على السؤال الثاني من هذا البحث-، وتحويلها إلى رصيد مُنتج. وقد جمع صدر الدين أبحاثه من علوم الفلسفة والكلام والعرفان والحديث والتفسير، وبشكل تكاملي بديع؛ ففي بحثه لإثبات الصانع على سبيل المثال، نجده يعرض لطريقة الفلاسفة، وطريقة العرفاء، وطريقة الحكماء الطبيعيين، وطريقة علماء النفس، وطريقة المتكلمين؛ أي مشارب متعددة لمسألة واحدة، ويطلق حديثا على هذا المنهج" بالبيتخصصية" في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد ومجالات علمية أخرى. وقد كان السائد في المناهج السابقة هو الحصر المنهجي والاهتمام بعلم وحيد وتجاهل غيره إلى حد كبير، وهو ما أدى إلى غياب واضح للوحي لصالح العقل المجرد ثارةً كما في المشائية، أو لصالح الكشف العرفاني ثارةً أخرى كما في الإشراقية، حتى بدا كلّ منهما مصادماً للدين ومتنكراً له، وأحدث غربةً للفلسفة في الأوساط الدينية وعلماء الفقه والحديث خاصةً، فأنكروا الفلسفة واعتبروها معارضةً للدين. أما الملا صدرا فيعتقد جازماً بضرورة المطابقة بين الفلسفة والدين، وله في ذلك كلمات مشهورة كقوله:« وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة[4] » ، ويقول أيضاً: «رأيت التطابق بين البراهين العقليّة والآراء النقلية، وصادفت التوافق بين القوانين الحكمية والأصول الدينيّة[5] ».

وقد يظن البعض بأنه استقى أفكاره من الكتاب والسنة، ثم عاد إلى إلباسها ثوب البرهان والاستدلال. أو يتهمه البعض الآخر أنّه في تفسيره للقرآن والروايات قد أسقط آراءه عليهما،

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج8، ص143.

[2]- المصدر نفسه،ج9،ص234.

[3]- المصدر نفسه،ج1،ص9.

[4]- المصدر نفسه،ج8،ص303.

[5]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص6.

فلا يعدو أن يكون تفسيره لهما تطبيقاً، وهذا أحد أوجه النقد الذي قد يوجه للحكمة المتعالية ومنهجها. وفي اعتقادي وحسب ما اطلعت عليه من كتب الشيرازي، فإنّ الحقيقة لا هذا وذاك، بل مرجع ذلك إلى إيمان الشيرازي بالعلاقة التفاعلية بين العقل والنص؛ فيساعد العقل على فهم النص وتدبره، ثم يرشد النص العقل إلى حدوسات وآفاق بحثية جديدة .

وإذا كانت فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الشريعة والحكمة فكرة قديمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وقد سعى فلاسفة الإسلام إليها وادعوا تحقيقها؛ ابتداءً من المعتزلة، فالكندي، الفارابي، وصولاً إلى ابن سينا وابن رشد. فإنّ مشروع الشيرازي قد تميز من خلال منهجه الفريد بالمزج بين البرهان والقرآن والعرفان، على نحو غير مسبوق في البحث الفلسفي، وهو ما يصرح به ناصحاً المطالعين لفلسفة المشاء والإشراق« أن يرجع إلى طريقتنا[طريقة الحكمة المتعالية] في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والملبين من العرفاء[1]».

أما بالنسبة للسؤال الثاني، والمتعلق بالشرط البرهاني للقول الفلسفي عند الشيرازي، وهو بصياغة مختصرة: هل إنّ منهج الحكمة المتعالية هو أيضاً كسائر النظم الفلسفية الإسلامية يعتمد على البرهان؟ والجواب هو بالإيجاب، فالبرهان من وجهة نظر هذه الحكمة المتعالية لا يقتصر أمره على كونه طريقاً يُطمأن إليه للوصول إلى أحكام صادقة، ومنهجاً مرضياً للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء:« البرهان طريق موثوق به، موصل إلى الوقوف على الحقّ».[2]. بل إنّ الأحكام التي يوصلنا إليها إذا كانت عقلية، لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق البرهان:« وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية[3]».

من الواضح أنّه بموجب هذا الشرط الذي وضعه الشيرازي للوصول إلى نتائج في فلسفته، لا يمكن الاعتماد على أراء الكبار إلا ما تحقق برهانياً. لأنّ« المتبع هو البرهان، والحق لا يعرف إلّا بالبرهان لا بالرجال[4]».ولا يمكن جعل القضايا التي تصل عن طريق الوحي وإخبار الشرع بديلاً للبرهان وجعل النقل أصلاً والعقل فرعاً: إذ « لا يحمل كلامنا على...تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين[5]»،« وأنّى يصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر[6]». بل الأمر في ذلك على العكس تماماً فالعقل أصلٌ للنقل:« العقل أصلُ النقل، فالقدح في العقل، لأجل تصحيح النقل، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً[7]».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص474.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**شرح وتعليقات إلهيات شفا**،منشورات الجمل،بيروت،ط1، 2011م،ص66.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص91.

[4]- المصدر نفسه،ج3،ص475.

[5]- المصدر نفسه،ج7،ص326.

[6]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح أصول الكافي**، مكتبة محمودي،طهران،ط 1971،1م،ص438.

[7]- المصدر نفسه،ص249.

كما لايمكن بموجب الشرط العقلي البرهاني، أن يجعل الشيرازي من حاصل الكشف العرفاني –دون أن يكون مؤسساً بالاستدلال العقلي- مستنداً للأحكام الفلسفية؛ بل بالنسبة له الكشف الصحيح والتام في الأمور العقلية الخالصة غير ممكن إلا عن طريق والبرهان والحدس، هذا الأخير هو نتاج للرياضات العقلية والشرعية ونتيجة المجاهدات العلمية والعملية، وهو بمعنى الوصول إلى البرهان دون عناء التفكير بل بالإلقاء في الذهن دفعةً[1]؛ حيث يقول الشيرازي« لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، والكشف التام أيضاً لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلّا من طريق البرهان والتحدّس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية والحكمية والمجاهدات العلمية والعملية[2]».

وفي الأخير وبناءً على كل ما سبق، يمكننا أن نستنتج أنّ منهج الشيرازي لم يكن مجرد تلفيق لعناصر معرفية من مجالات متعددة أو متعارضة، أو أنّه عمل على تجميع كمي لمفاهيم سبق إنتاجها. بل نستطيع القول إنّه استطاع إقامة نظام فلسفي تتوحد فيه العناصر التي اعتمد عليها من برهان وعرفان وكلام في تركيبة خاصة، وعلاقات منسجمة بين أجزاء هذا النظام، أنتجت نظريات وأصول فلسفية جديدة(خاصة أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية)، شكلت رؤية كونية ومنظومة فلسفية في قبال الرؤى والمدارس التي كانت سائدة. واستطاع الشيرازي- وهذا هو الأهم- أن يثبت كل معطيات نظامه الفلسفي الحكمة المتعالية عن طريق المنهج العقلي والبرهاني، و حقق نجاحاً كبيراً في هذا المجال لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، وبالأخص المدرسة الإشراقية؛ التي حاولت ذلك ولم توفق له كثيراً، مع أن عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة. وربما هذا سر نجاح هذه المدرسة وتحولها إلى إطار فكري وفلسفي في فارس ظل سائداً لقرون متعددة وإلى يومنا هذا.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص516.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،المبدأ والمعاد،بنياد حكمت اسلامي صدرا،طهران،ط1، 2002م،ج2،ص445.

الفصل الثاني:
أصالة الوجود

يعد النظر في الوجود وأعراضه، أو الموجود من حيث هو موجود؛ أي بلحاظ(تصوره من جهة مخصوصة) كونه وجوداً وفقط لا بما هو جسما أو عددا، كيفا أو كمّا، الأساس الذي يحكم المباني المعرفية الأخرى عند أي فيلسوف ولاسيما إذا كان من أصحاب الأنساق الفلسفية والمعرفية الكبرى. وينطبق هذا القول- في أقل تقدير- على التقليد الفلسفي والعلمي في لحظتيه اليونانية والإسلامية؛ فالبيان الوجودي في مثل هكذا حالة، يفرض مقولاته ومفاهيمه على المباني المعرفية الأخرى من إلاهيات وطبيعيات ونظرية المعرفة والنفس..... و لا نبالغ فقد تصبح من مستلزمات تلك المفاهيم ؛ فأفلاطون مثلا ، في نظريته حول المثل، جاءت تصوراته للنفس ،لنظرية المعرفة، وكذلك للسياسة متماهية مع أنطولوجيته في المثل، بل لا مبالغة في المقام إذا اعتبرت تطبيقات لها ،أو بالأحرى نسخ لها بعناوين مختلفة.

في التجربة الفلسفية والفكرية الإسلامية اختلفت الرؤى الكونية الوجودية إلى أربع مدارس مشهورة هي: المدرسة المشائية، المدرسة الكلامية، المدرسة الإشراقية والمدرسة العرفانية. لكن في التأريخ والتقليد الفلسفيين في إيران هناك خمس مدارس، حيث تضاف مدرسة الحكمة المتعالية المرتبطة بصدر الدين الشيرازي، والتي تعتبر عندهم مدرسة التجديد والشمول. يرجع اختلاف هذه المدارس بالجملة يرجع إلى اختلاف المنهج المعرفي المتبع لكشف حقائق الوجود، وبالنتيجة نظريتهم في الوجود.

يكتسي البعد الأنطولوجي، إذاً، عبر مقولاته ومسائله أهمية حاسمة في الشكل الذي ستأطر به باقي مواضيع المنظومة المعرفية ، حيث النظر في المعارف المتعلقة بالطبيعة ،النفس .... لا ينفك يتداخل بالنظرة العامة للوجود . وهذا ما يؤكده صدر الدين الشيرازي بقوله :« وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية، أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود، كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا في الفلسفة الأولى[1]».

سنتعرض في هذا الفصل إلى أهم تجديدات صدر المتألهين في نظرية الوجود، والتي تعتبر أساس الإبداعات الفلسفية "الصد رائية" الأخرى كمفهوم الحركة الجوهرية ،النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، حدوث العالم ،اتحاد العاقل والمعقول وبسيط الحقيقة كل الأشياء.... الخ. فقد افتتح صدر الدين الشيرازي فلسفته بمسالة "أصالة الوجود" وعطف عليها مفهوم "تشكيك الوجود "،وأخذ يستلهم هاتين النظريتين ليقيم كل مسألة من مسائل الفلسفة ،ويعتبر الكثير من الدارسين والمتخصصين في مدرسة الحكمة المتعالية أن مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية الفصل الذي يميز الحكمة المتعالية عن النظامين الفلسفيين المشائي والإشراقي ،وهي التي يعتمد عليها في حل الكثير من المشاكل الفلسفية. فكما أن تمام

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص 25.

خصائص الإنسان ترجع في نشأتها إلى النفس الناطقة لديه، وهي الفصل المميز له عن سائر الحيوانات، فإن كافة خصائص الحكمة المتعالية ترجع في نشأتها إلى مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، التي كانت لها نتائجها في مختلف أبواب الفلسفة[1].ويقول أحد المتخصصين في الفلسفة "الصد رائية"« إننا لا نشاهد بحثا في الحكمة المتعالية لا تكون أصالة الوجود من مبانيه الأصلية[2] ».

ليس غرضنا في هذا الفصل أن نتناول مجمل نظرية الوجود والتي تعالج فيما تعالج أحكام الوجود والماهية والأحوال العامة للوجود، وكذلك الوجود بمعنى أخص أي الإلهيات ،وليس من هدف الفصل والبحث بشكل عام ، عرض الإشكالات التي مازالت تطرح حول نظرية الوجود والماهية "الصدرائية" نفسها كإشكال العلاقة بين الوجود والماهية على ضوء أصالة أحدهما، وإشكال الوجود الذهني....الخ. لكننا وكما سبقت الإشارة سنتناول أهم المفاهيم في هذه النظرية لنتمكن من بسط الفلسفة الطبيعية عند الشيرازي وخصوصا أهم إبداعه أي نظرية الحركة الجوهرية.

1-في بداهة مفهوم الوجود

يعتبر صدر الدين الشيرازي الوجودَ مفهوما بديهياً لا يحتاج إلى تعريف ولا إلى دليل؛ فهو ليس مفهوما نظريا اكتسابيا تتوقف معرفته على معرفة شيء آخر، كما أن تصور الوجود سابق على أي تصور، و تصور أي أمر في الذهن لا يتحقق إلا بعد إيجاده ، أي لاحق لتصور الوجود أولا . يقول صدر الدين الشيرازي في مطلع المقالة الأولى من كتاب "المبدأ والمعاد"« مفهوم الوجود نفس التحقّق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان، وهذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نوريّة، وهو أبسط من كل متصور وأوّل كل تصور، وهو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه، لفرط ظهوره وبساطته فإذا أريد تصويره للغفلة عنه فإنّما يراد تصوير ذلك على سبيل التنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت والحاصل وغير ذلك».[3]

---

[1]- عبوديّت، عبد الرسول،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،ط1،بيروت،2010 م،ج1،ص79.
وانظر كذالك ص102 حيث يقول" من الواضح أن الإختلاف بين النظم المشائية و الإشراقية يرجع إلى اختلافهما في المشرب.وأمّا إلى ماذا يعود اختلاف النظام الفلسفي للحكمة المتعالية معهما ؟ إن الجواب معلوم مسبقا:إنّ منشأ الإختلاف بينهما يرجع إلى اعتماد نظام الحكمة المتعالية على أصالة الوجود واعتبارية الماهية،وهي المسألة المفتاح في هذا النظام، وهي بمنزلة الفصل المقوم له"

[2]- حسن،علي الحاج،**الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**،دار الهادي،ط2005،1م،ص

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص 15.

إذاً، القول بأن الوجود مفهوم نظري يستلزم كون المعرِّف أجلى من المعرَّف، وليس هناك شيء أجلى وأوضح من الوجود لنعرِّف به الوجود. وأما من عرّف الوجود بأنه الثابت العين مثلا وغيره من التعاريف، فإنها ليست تعاريف حقيقية، ولكنها من باب شرح الاسم أو ترجمة الكلمة أي تعاريف لفظية ليس إلا؛ فالتعريف الحقيقي عبارة عن نوع المفاهيم التي تستوجب الوصول إلى معرفة الأشياء وطبيعتها، فعلى سبيل المثال إذا كان شخص ما يجهل ماهية المثلث، وقيل له أن المثلث شكل له ثلاثة أضلاع وثلاث زوايا فإن التعريف المتحصل هو تعريف حقيقي لأنه يفضي إلى معرفة مجهول تصوري انطلاقا من مفاهيم أوضح. أما التعريف اللفظي فهو عبارة عن بيان معنى اللفظ بواسطة لفظ آخر، كقولنا بأسد للغضنفر، وهذا يفيد تشخيص العلاقة بين اللفظ والمعنى وكذا يفيد المستمع إلى أنّ لفظ غضنفر إنما يختص بالحيوان الكذائي. وهو لا يؤدي –التعريف اللفظي- إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، كما إنه لا يؤدي إلى إضافة تصور جديد إلى ذهن الإنسان. والوجود ليس مفهوما تحليليا لهماهية أو ذاتيات تُعرَّف بالحد، أي الجنس و الفصل، أو تعرّف بالرسم (التعريف بلوازم وآثار الشيء المعروفة....) أي الخاصّة[1]؛ فلو كان للوجود جنسا كان ذلك الجنس أعمّمنه والوجود لا أعمّ منه . وكذلك لا فصل له، وهو ليس بفصل؛ لأن الفصل هو ما تصير به الماهية الجنسية الناقصة والمبهمة في ذاتها كالحيوانية مثلا، ماهية تامة نوعية كالإنسانية. وبتعبير آخر، بالفصل يتخصص الجنس ويتحقق في الخارج كماهية نوعية ،فعندما نقول "الإنسان حيوان ناطق"، فالناطقية كفصل هي من أخرج الحيوانية من الإبهام والنقص الذاتيين إلى التحصل والتمامية ليصير اتحادهما حقيقة واحدة هي النوع" الإنسان" ،و الفصول متعددة وكل فصل اتحد مع الجنس يشكل حقيقة مغايرة لحقائق أخرى . فاتضح أن الوجود ليس بفصل ليتحقق به ويظهر نوع خاص من جنس أعم منه، ولا هو بجنس ليكون له فصل يتخصص به. أما التعريف بالرسم فهو التعريف بالأعرَف ولا أعرف من الوجود « وأيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود. أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له. وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشا[2] ». وبما أن الوجود لا جنس ولا فصل له أي

---

[1]- دغيم،سميح،**موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،ط1، 2004م،ص403. «الخاصة هو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط-من حيث هو كذلك في جواب"أي شيء هو في عرضه" وكذالك يمكن مراجعة تعريف الرسم في ص 447"معرّف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوره.وشرطه أن يكون مساويا له في الصدق لا الأعمّ والأخصّ،وأجلى منه في المعرفة لا المساوي و الأخفى.وهو في المشهور حدٌّ إن كان بالفصل،ورسم إن كان بالخاصّة. »

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص 26-25. وأيضا :
الشيرازي، صدر الدين محمد، **المشاعر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، ص 103.

لا حد له، فلا برهان عليه « ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه، لأن الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس[1] ».

كخلاصة وترجمة لما يحاول أن يثبته صدر الدين الشيرازي، من كون مفهوم الوجود بديهي، بسيط، أعرف وأجلى.... هو أن كل واحد منا لديه تصور جلي عن "الوجود و "الكينونة"، وفي الواقع حتى الطفل يتعرف على هذه المفاهيم أثناء المراحل الأولى لنموه، عندما يبدأ بالقول "أمي موجودة" أو" أمي ليست موجودة" إذ أنه يدرك مسألتي "الوجود" و"عدم الوجود" من خلال الفطرة، وسيتضح أكثر في المرحلة التالية عندما ندرس "الوجود كمشترك معنوي" ،فمفهوم الوجود بالنتيجة هو عبارة عن مفهوم بسيط ،غير مركب، بديهي وواضح .

2-الوجود مشترك معنوي

بعد إثبات بداهة الوجود، يبقى تحديد هل هو مشترك معنوي ؟ أي له معنى ومفهوم واحد ،يصدق على مصاديقه ،وهو القاسم المشترك في مطلق الكائنات. أم هو مشترك لفظي؟ أي لفظ له معاني متعددة بلحاظ تعدد الماهيات الحاملة له("العين" مثلا لها معاني متعددة كالعين النابعة، والعين الباصرة والعين المخبرة كناية عن الجاسوس....) ولأنّ القضية تكتسي أهمية خاصة من حيث وحدة الموضوع في مقولة الوجود حتى يمكن اتخاذها موضوعا للفلسفة. يعني إثبات أن موضوع الفلسفة واحد وليس بمتعدد فيكون البحث في الأعراض الذاتية لموضوع العلم، وهذا خلاف لو كان العكس، أي القول بالاشتراك اللفظي، فستتعدد الموضوعات وبالتالي المسائل. بمعنى آخر؛ هل ثمة مفهوم واحد ومتحقق في ذهننا يشتمل ويستوعب كافة الواقعيات بأنواعها وأقسامها المختلفة وقابل للانطباق على كافة تلك الواقعيات؟ أم أن مثل هذا المفهوم ليس له وجود في ذهننا. كذلك يكتسي إثبات الاشتراك المعنوي للوجود أهمية خاصة، لما سيترتب عليه من مسائل فلسفية ومفاهيم تتحدد بها المعالجات التي طرحها "الملا صدرا" من قبيل: أصالة الوجود، حقيقة الوجود واحدة مشككة.....

يورد صدر الدين الشيرازي نصاً يختصر بكثافته الإشكال، كما يردُّ على الآراء التي تذهب بخلاف الاشتراك المعنوي للوجود، وذلك" ببراهين" لطيفة أو بالأحرى "مؤيدات":« أمّا كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليَّات، فإنَّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متباينة من كلّ الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، وليست هذه لأجل كونها متّحدة في الاسم،

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص 26.

حتى لو قدّرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات غير المتحدة في الاسم، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل، وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم يكن مقنعة للمجادل، والعجب إنّ من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به، لأن الوجود في كل شيء لوكان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا؛ فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أنّ الوجود مشترك».[1]. يبرز النص الإشكالات التي تتولد من القول بعدم الاشتراك المعنوي للوجود؛ فقد ذهب إلى ذلك الكثير من المتكلمين خوفا من السقوط في لزوم السنخية بين وجود الواجب ووجود الممكن، بين الخالق والمخلوق، وبين العلة والمعلول.... ولهذا قالوا أن وجود كل شيء هو عين ماهيته، فيكون الوجود مشترك لفظي، أو قالوا بالاشتراك المعنوي للممكنات وبالاشتراك اللفظي مع واجب الوجود.

لكن هذا يولِد إشكالات كما سبق القول، من أهمها أنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة؛ لأننا نصبح أمام وجودات متباينة لا تفيد سوى معانيها المتفردة، فقضية الإنسان موجود لا يفيد سوى معنى الإنسان، وكذلك في قضية الشجرة موجودة لا يفيد سوى معنى الشجرة وهلم جرا. وطبقاً لهذا الرأي فإن هنالك ما لا يحصى من المعاني للفظ "الوجود" والاشتراك القائم بين كافة تلك المعاني يندرج في إطار الاشتراك اللفظي. ومنشأ رواج هذا الاعتقاد -الاشتراك اللفظي للوجود- في أوساط المتكلمين هو الخلط بين المفهوم والمصداق وعدم التمييز بين خصوصياتهما.

إذاً، نحن أمام ثلاث احتمالات: الأول ،إما القول بالاشتراك المعنوي -ونحن هنا في باب المفاهيم العقلية ولسنا بصدد المصاديق- ، أي المعنى ذاته الذي ينتزع ، سواء عندما نطلق مصطلح "موجود" على الظواهر الإمكانية أو على الواجب بذاته، وهذا هو رأي صدر الدين الشيرازي . نؤكد مرة أخرى أن الكلام في المفهوم فقط لا في المصداق، وإلا فمِمّا لا إشكال فيه أن حقيقة الواجب في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن، مع العلم كما سنرى بناءاً على نظرية أصالة الوجود والوحدة التشكيكية، أنّ الوجود ليس فقط مشترك معنوي على المستوى المفهومي، أي المعنى المصدري الإنتزاعي، بل إنّ للوجود حقيقة وظهور و وحدة شخصية ذات مراتب. الثاني، القول بالانفصال (ليس كمثله شيء) أي معنى" موجود" في واجب الوجود مغاير لمعنى "موجود" في ممكنات الوجود وهذا يؤدي لتعطيل المعرفة؛ أي

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص 36-35.

عندما نقول "الله موجود" فإننا لا نستوفي ولا نتلقى شيئا من ذلك. ولا يكون القول، في هذا الموضع أكثر من لفظ يجري على اللسان. وهناك مجموعة من المتكلمين تعتقد بذلك. ونتيجة هذا القول تجرنا للاحتمال الثالث والقول بالتضاد؛ لأن حسب مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، فإن مقابل الوجود هو العدم، وليس عدم شيء مباين لعدم شيء آخر، فالعدم مشترك معنوي، وضده مشترك معنوي أي الوجود، وإلا ارتفع النقيضين وهو محال. وبتعبير واضح لو كان للموجود معنيان، واحد يستعمل في مورد الممكنات، وآخر في مورد الواجب، للزم من ذلك أن يكون كل من هذين المعنيين مصداق نقيض الآخر، ولو لم يكونا كذلك لوجب ارتفاع النقيضين. ومن جهة أخرى من البديهي القول أن نقيض معنى الوجود في مورد الممكنات هو العدم، أي سيكون الواجب في مثل هذه الحالة، مصداق العدم. وهو محال.

بقي أن نشير فقط أنّ "الشيخ الرئيس" ابن سينا قد قال بالاشتراك في مفهوم الوجود، إلا أنه اختلف مع "الملا صدرا"؛ لأنه جعل هذا الاشتراك في المفهوم لا ينفي كون الوجودات المتكثرة هي حقائق متباينة. بينما ذهب "الملا صدرا" أنّها- الوجودات المتكثرة وضمنها الوجود الواجبي- حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، وسيتضح هذا الأمر أكثر عندما عند ما سندرس مفهوم أصالة الوجود وآثارها لاسيما الوحدة التشكيكية للوجود.

3-الوجود زائد على الماهيّة عارض لها

3-1 معنى الماهية

إذا قصدنا معرفة اسم وحقيقة شيء، نسأل عنه بما هو ذلك الشيء. فالماهيّة هيما يقال في جواب "ما هو؟" . فمثلًا إذا كان الجواب: إنه حجر، أو شجر، أو حيوان، إلى غير ذلك، أو قلنا مثلا في جواب ما هو الإنسان أنّه "حيوان ناطق"، فالذي وقع في الجواب هو الماهية. بالنتيجة الماهية كل ما يستطيع أن يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوره لها تصورا تاما في جواب "ماهو؟". وبمعنى آخر الماهية هي القالب الذهني للموجودات العينية الإمكانية، أوهي« الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة [1] ». وهذه الماهيّة هي بالمعنى الأخص ؛لأنها قابلة للْكُنه والمعرفة الذهنية . وهناك الماهية بالمعنى الأعم، وهو ما به الشيء هو هو ،أي ما يتحقق به الشيء ، و تشمل مطلق الموجود حتى ما ليس له حد كالموجود الغير المحدود؛ فالواجب تعالى ماهيته إنيته . ولذلك سوف نقتصر في هذا المطلب على الماهية بالمعنى الأَخص .

[1]- الرفاعي،عبد الجبار،**مبادئ الفلسفة الإسلامية**،دار الهادي ،بيروت،ط 1،2001م،ج 1،ص 193.

2-3 الإشكال

بعد إثبات بداهة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي، ولاستكمال التحليل المفهومي للوجود كتوطئة للبحث في حقيقة الوجود[1]، واجه صدر الدين الشيرازي الإشكال المترتب عن القولين ، وهو العلاقة بين مفهوم الوجود وموضوعاته أو العلاقة بين الوجود والماهية ؛ فهل مفهوم الوجود يغاير الماهية أم هو عينها مساوٍ لها؟ أم هو جزؤها؟ ولطالما كان هذا الإشكال محل نزاع بين جمهور المشائين وأنصار الماهية ،لأن الجميع متفق على أن الوجود عين الماهية في الخارج ،لكن وقع الخلاف على مستوى التصور؛ فأنصار الماهية قالوا بأن الوجود عين الماهية تصورا كما أنه عينها خارجا، فمثلاً المتصور والمفهوم من "الماء" هو بعينه المتصور والمفهوم من الوجود. ولكن الفلاسفة المشائين ومعهم صدر الدين الشيرازي قالوا بأن الوجود غير الماهية تصوراً وإن كان متحداً معها خارجاً. يقول ملا هادي السبزواري في منظومته[2]:

«أن الوجود عارض المَاهية تصورا واتحدا هوية»

فجواب صدر الدين الشيرازي على الإشكال إذاً، هو اعتباره الوجود زائد على الماهية عارض لها وذلك بأن «مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت في الذهن أيضا غير منفكة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضا وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معا ويصفها به[3]»، فالمفهوم من أحدهما –الوجود والماهية- غير المفهوم من الآخر، لأن العقل يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض ؛فمثلا العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالكتاب ،الفرس، الشجرة...الخ، فإنه يرى كل ممكن زوج تركيبي له وجود وماهية، أي أن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوما مشتركا، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوما مختصا به دون غيره، ففي قولنا الكتاب موجود، الفرس موجود، الإنسان موجود، ندرك حيثية الوجود فيها كلها، وهي الجَنْبة المشتركة ،أي الوجود هو ما به الاشتراك. كما أن الذهن يدرك ما به الاختصاص، أي

---

[1]- يجب التمييز بين الوجود كحقيقة متشخصة وهذا موضوع يعالجه ابتداءً من نظرية "أصالة الوجود "وبالأخص في إبداعه لنظرية" بسيط الحقيقة كل الأشياء لا بشيء" وبين مفهوم الوجود الذهني والتصوري .

[2]- هادي بن مهدي بن هادي السبزواري (1873م- 1797م) المشهور بالحاج المولى هادي السبزواري، ويُلقَّب بـ (أسرار)هو عالم دين وحكيم متألّه وفيلسوف إيراني كبير، صاحب مؤلفات كثيرة في المنطق والفلسفة والحكمة، ويعتبر في عصره وريث مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي. ويعتبر مؤلفه "غرر الفوائد في فن الحكمة" المشهور ب "المنظومة" أشهر كتاب جامع شامل لفلسفة صدر الدين الشيرازي إلى يومنا هذا حيث نظم جميع المطالب الفلسفية من خلال الأبيات الشعرية. و"المنظومة" منذ ذاك الوقت وهي تدرس لطلبة الفلسفة العليا بالحوزات الدينية والعلمية وكذا الجامعات الإيرانية .ولمعرفة المزيد عن حياته العلمية راجع :
المطهري، مرتضى، **شرح المنظومة**، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت، ط2، 2009م، ص 7-6-5.والبيت في ص31

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص56.

أن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، الفرس، الإنسان)، تغاير الأخرى ،فندرك حيثية الماهية، وهي الجَنْبة الخاصة. فالذهن إذاً، يميز بينهما ويرى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا الأساس قال الفلاسفة ومعهم صدر الدين الشيرازي أن الوجود لا هو بعين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن، بل زائد عليها عارض لها.

3-3أدلة التغاير

1-دليل إفادة الحمل:«إنَّ حمل الوجود على الماهية، مفيد، وحمل الماهية و ذاتياتها عليها غير مفيد[1]» ، أي لولا المغايرة لكان حمل الوجود على الماهية حمل ذاتي تحليلي لا يفيد معنى خارج حدود الماهية من جنس وفصل ورسم. وحيث ثبت في محله أن الوجود ليس بحد، فإن حمله على الماهية يفيد أمرا آخر.

2- دليل الحاجة إلى الاستدلال: إن حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى نظر ودليل، لأنه لو كان من ذاتياتها لاحتجنا فقط إلى تحليل بسيط للذات إلى أجزائها لكي نحمل الذاتي على الذات «فإنَّ التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلا، بخلاف ثبوت الماهية وذاتيتها لها لأنها بينتا الثبوت لها[2]»، فعندما نحمل الحيوانية أو الناطقية على الإنسان "الإنسان حيوان ناطق" فإننا لا نحتاج إلى برهان، بل نحتاج فقط لتحليل ماهية الإنسان إلى أجزائها، حتى نحمل كل ما هو ذاتي لها على الذات ، فكما قيل في علم المنطق " لا يكتسب الحد بالبرهان" . بينما حين نسأل: هل هنا كإنسان موجود على سطح المريخ؟

نحتاج دليلا لإثبات الموجودية، ولهذا بعثت المركبات الفضائية من أجل اكتشاف إمكانية الحياة وبالتالي وجود الإنسان. ولذلك قال السبزواري:«ولافتقار حمله إلى الوسط[3]»أي افتقار حمل الوجود على الماهية إلى القياس وبالتالي إلى دليل.

3- دليل صحة السلب: إن الوجود لو كان عين الماهية أو جزء من ذاتياتها لما أمكن سلبه عنها، فلا نستطيع مثلا، أن نقول "الإنسان ليس بإنسان "أو نقول " الإنسان ليس بحيوان" أو ليس "بناطق" فلا يصح سلب الماهية عن نفسها، ولا سلب الأجزاء الذاتية المكونة للماهية، لأن مع سلبها لا تبقى تلك الماهية. بينما يصح سلب الوجود على الإنسان ولا محذور فيه، كقولنا "الإنسان ليس بموجود في هذه الغابة"، "الإنسان ليس بموجود، إذ هو قبل آدم لم يكن موجوداً". وهذا دليل على أن الوجود لا هو عين الماهية المحمول عليها ولا جزؤها« إذ

---

[1]- المصدر نفسه،ج1،ص244.
[2]- المصدر نفسه، ج،1، ص 244.
[3]- المطهري، مرتضى، **شرح المنظومة**، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت، ط2، 2009م، ص32.

يصحّ سلب الوجود عن الماهية، مثل العنقاء ليس بموجود، وليس يصحّ سلب الماهية وذاتيتاها عن نفسها[1]».

4-دليل اتحاد المفهوم: يقول الشيرازي:« فإنَّ الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر مختلفة[2]»، بمعنى آخر إذا كان الوجود عين الماهية لاختلف باختلاف الماهيات ، وحيث أنه مشترك معنوي، سنسقط في تناقض؛ فيكون مشتركا واحدا ومختلفا في آن معا، أي إذا كان الوجود عين الماهية، وهو مشترك معنوي ،لترتب على ذلك تساوي الماهيات وهذا خلاف الواقع. فتبين أن مفهوم الوجود واحد، مشترك في حمله على الماهيات المتعددة ،مغاير لها. وستتضح العلاقة-بين الوجود والماهية- أكثر وتحل الكثير من الإشكالات عندما يطرح صدر الدين الشيرازي نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

5-دليل الانفكاك في التعقل : يقول الشيرازي:«فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها ،لا الخارجي ولا الذهني[3]»، لأن الماهية من حيث هي هي، متساوية النسبة للوجود والعدم، فهي لا موجودة ولا معدومة ،فالوجود والعدم لا هما عين الماهية ولاجزؤها، إذ لا نقول مثلاً :"الإنسان حيوان ناطق موجود" أو "الإنسان حيوان ناطق معدوم" فنستطيع أن نجرد الوجود عن الماهية ونتصور الماهية" الإنسان حيوان ناطق" دون أن نتعقل وجودها في الخارج، أي نتعقل ماهية الإنسان مع الغفلة عن وجوده في الخارج. لكن قد يرد اعتراض، باعتبار التصور هو الوجود في الذهن !، فينفي "الملا صدرا" ذلك « لأنا لا نسلم أن التصور هو الكون في الذهن، وإن سلّم، فبالدليل، وإن سلم، فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره[4]».

إذاً، انطلاقا من هذه الأدّلة الخمسة التي بسطها صدر الدين الشيرازي يتبين «أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية[5]».

4-أصالة الوجود واعتبارية الماهية

لقد كان غرض صدر الدين الشيرازي في البحث السابق لمفهوم الوجود وأحكامه(مفهوم الوجود بديهي وأنه مشترك معنوي وغير مفهوم الماهية وإن اتحدا في الخارج) التوطئة للانتقال لبحث حقيقة الوجود ومصداقه، أي ؛هل أن مفهوم الوجود المغاير لمفهوم الماهية له حقيقة خارجية متعينة؟، ولأننا عندما ندرك شيئا في الخارج فإنه شيء واحد، ولكن العقل يحلله إلى شيئين : الماهية والوجود ، كقولنا مثلا: الإنسان موجود، الشجر موجود، النار موجودة ... وهكذا، فهل الوجود هو منشأ الآثار أم الماهية؟. فالنار لها

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، 244

[2]- المصدرنفسه، ج1، ص 244.

[3]- المصدرنفسه، ج1، ص 244.

[4]- المصدرنفسه، ج1، ص 244.

[5]-المصدر نفسه، ج1، ص 245

آثار في الخارج كالحرارة والإحراق والإضاءة، وهذه الآثار إما أن تكون مترتبة أولا وبالذات على الوجود أو على الماهية. فعلى القول بأن منشأ الأثر الخارجي هو وجود النار، فالوجود هو الأصيل. وعلى القول بأن منشأ الآثار هي ماهية النار، فالماهية هي الأصيلة حينئذ. وإذا كان الوجود هو الأصيل وأن الماهية اعتبارية فهل الوجود في الحقيقة والمصداق واحد أم متعدد؟

إنّ هذا البحث هو ما عرف في المسائل الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية بعنوان "أصالة الوجود"، وتعد هذه النظرية من أهم إبداعات صدر الدين الشيرازي والمرتكز الذي انطلق منه الملا صدرا لبناء منظومته الفلسفية، لقد«افتتح صدر المتألهين فلسفته مع أصالة الوجود ثم التشكيك في الوجود، وبعد ذلك استطاع أن يؤسس مدرسته الفلسفية على أساس هاتين المسألتين[1]»،و«إن القول بأصالة الوجود يترتب عليه نتائج كثيرة في الفلسفة، بل قد لا تجد مسألة فلسفية إلّا ويرتبط مصيرها بذلك».ويمكن أن نشير إلى مسألتين فلسفيتين مهمتين ترتبتا على القول بأصالة الوجود، وكل منهما تصبح بدورها أساسا لحل إشكالات فلسفية مهمة كما سنرى في الفصول اللاحقة، وهما: الحركة الجوهرية ،وعلاقة المعلول بالعلة.

1-4 مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود

لا نجد في الموروث الفلسفي اليوناني عرض لهذه المسالة بهذا العنوان وبشكل مستقل، ولا عند المشائين كذلك، وإنما أول من طرح قضية أصالة الوجود أو الماهية في الفلسفة كبحث قائم بذاته هو الميرداماد أستاذ صدر الدين الشيرازي، وإن كان هو من القائلين بأًصالة الماهية واعتبارية الوجود، حيث بسط المسألة بقوله: «ولمّا لم يكن بين الحقايق الخارجيّة[أي الماهيات الخارجية]وبين وجوداتها الخارجية اثنينية خارجية، لأن الوجود الخارجي ليس أمرا انضماميا كالسواد والبياض، على ما عرفت مشروحا في صحفنا الحكميّة، فبقي احتمالان: أحدهما أن يكون أثر الجاعل الحقايق الخارجية[أي الماهيات الخارجية]كالسواد والبياض، على ما عرفت مشروحا في صحفنا الحكميّة، فبقي احتمالان: أحدهما أن يكون أثر الجاعل الحقايق الخارجية[أي الماهيات الخارجية]والوجود أمرا انتزاعيا... وثانيهما ،أن

---

[1]- جاءت في: **مجموعة مقالات،الطباطبائي**،ج2،ص7،[بالفارسية] وبالنسبة ل(2) جاءت في:**أصول فلسفة،الطباطبائي**،ص383،[بالفارسية] .ولأن المصادر غير مترجمة للعربية فقد نقلناها بهذه الصيغة كما جاءت في مؤلف أحد كبار المتخصصين المعاصرين في فلسفة صدر الدين الشيرازي وهو السيد كمال الحيدري الموجود حاليا بإيران: الحيدري،كمال،**دروس في الحكمة المتعالية**،دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005م،ج1،ص183.
وصاحب القولين هوا لسيد محمد حسين الطباطبائي (1904م-1981م)من أبرز فلاسفة و عرفاء ومفكري إيران في القرن العشرين وهو أكبر شارح مشهور لفلسفة صدر الدين الشيرازي حيث يعد كتابيه "بداية الحكمة "و"نهاية الحكمة " المعتمدين لتدريس فلسفة الملا صدرا في الجامعات التخصصية وفي الحوزات الدينية في إيران والعراق وسوريا ولبنان.

يكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجية و الماهيات تكون أمرا انتزاعيا، على عكس ما هو التحقيق وهذا الاحتمال باطل[1]».

أما من حيث المضمون والفكرة، فقد اشتهر بين دارسي الفلسفة أن القول بأصالة الوجود منسوب إلى المشائين والقول بأصالة الماهية منسوب إلى الإشراقيين، ولكن ليس بشكل محكم نظريا تسير معه كافة المسائل المرتبطة بأحد الخيارين ،حيث نجد تداخلا لدى أصحاب الأطروحة الأولى لنتائج وقضايا لا تستقيم إلا مع القول بأصالة الماهية ،وكذلك بالنسبة للملتزمين بأصالة الماهية لا تتلاءم بعض الآراء والنتائج إلا مع القول بأصالة الوجود؛ فمثلا نجد ابن سينا وأتباعه، أنهم يلتزمون بأصالة الوجود[2]،مع التزامهم القول بوجود الكلي الطبيعي (الماهية الممكنة)في الخارج وهو لا يتلاءم إلا مع القول بأصالة الماهية، أو إنكارهم للحركة الجوهرية -كما سنرى في الفصل الخاص بالحركة الجوهرية- وهذا يدفع للاعتقاد بأصالة الماهية. ونلاحظ أن شيخ الإشراق السهروردي-رائد الأفلاطونية والقائل بالأعيان الثابتة - وأتباعه، والمعروف عنهم القول بأصالة الماهية، يرون التشخّص بالوجود أو لا يلتزمون بوجود ماهيات للمجردات، وهذا مما لا يمكن توجيهه إلا على القول بأصالة الوجود[3].

نعم ، لقد ورد في كلمات الفلاسفة من قبيل ابن سينا ونصير الدين الطوسي أن الوجود حتى في الممكنات أمر حقيقي وواقعي، ولم يرد في عباراتهم ذكر المسألة بنحو الترديد ودوران الأمر بين أصالة الوجود، وأصالة الماهية، بمعنى إما أن يكون الوجود هو الأصيل أو الماهية، فإذا كان الوجود أصيلا تكون الماهية اعتبارية.« كما أنهم لم ينتبهوا إلى أثار ولوازم أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولذا نجد بعض أقوالهم تبتني على أًصالة الماهية بالرغم من تصريحهم بان الوجود أمر أصيل. وكأنهم يقولون بأصالة الوجود والماهية معا، لأن هذه المسالة لم تتضح بشكل جلي لدى أولئك الفلاسفة، لذلك لا نلاحظ أي فصل وتفكيك دقيق لها[4]».

أما صدر الدين الشيرازي، فقد كان في مرحلة التعلم والشباب يتبع رأي أستاذه المير داماد في أصالة الماهية ، وقد عدل عن ذلك « وإني قد كنت شديد الذّب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّنا أنّ الأمر بعكس ذلك،

---

[1]- مصنفات المير داماد،ج1،ص507 [بالفارسية] منقول من كتاب :عبوديّت،عبد الرسول،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت،ط1 ، 2010 م،ج1،ص 106-105.

[2]- مثلا قول ابن سينا :|« قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته،وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود لشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست عي الوجود،أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود،ولا متقدم بالوجود قبل الوجود » (ابن سينا،أبي علي ،**الإشارات والتنبيهات**،تحقيق د.سليمان دنيا،دار المعارف،القاهرة ،ط3 ،1992م،القسم 3،ص30.

[3]- لتفصيل أكثر في الموضوع راجع من ص107إلى 114:عبوديّت،عبد الرسول،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت،ط1 ، 2010 م،ج1.

[4]- مرتضى،المطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، دار الكتاب الإسلامي،ط1995،1م،ص ،101.

وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين ،وأنَّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبدا كما سيظهر من تضاعيف أقوالنا الآتية[1] »،فحسم المسألة متبنيا بشكل صريح أصالة الوجود، مع قوة ودقة الأدلة والبراهين التي صاغها للدفاع عن النظرية ، وأفرد لها عنوانا خاصا وبحثا معمقا ،والأهم، أنه رتب عليها الكثير من المسائل الفلسفية الجديدة شكلت منظومة فلسفية متفردة(الحكمة المتعالية)، فيها تستلزم المسائل بعضها البعض.

2-4 تحرير محل النزاع

لكي نشخص محل النزاع بدقة، لابدّ أولا، أن نوضح المراد من المصطلحات المستخدمة في عنوان المسألة وهي "الوجود"، الماهية و الاعتبار.

1-2-4 الوجود

يطلق الوجود على ثلاث معاني: الأول؛ المعنى الحَرْفي الذي يكون رابطا في القضايا والذي يشار إليه في اللغة الفارسية بكلمة "است" ب فيقال: "زيد قائم است"، أو" is" بالإنجليزية، وهذا المعنى لا معادل له في اللغة العربية وإنما تعبر عنه الهيئة التركيبية في الجملة العربية، أي يدرك ضمن الجملة ويطلق عليه الوجود الرابط. والثاني؛ هو مفهوم الوجود الذي تقدم الكلام عنه في بداية البحث وقلنا أنه بديهي التصور ومشترك معنوي. أما الثالث؛ هو المقصود به نفس الحقيقة العينية الخارجية التي يتألف منها الواقع الخارجي والذي يحكي عنها مفهوم الوجود حكاية كل مفهوم عن مصداقه.

واضح أن محل النزاع والمقصود بالأصالة، ليس أصالة مفهوم الوجود، ولا المراد أصالة المعنى الحرفي، وإنما المراد هو أصالة الحقيقة العينية الخارجية التي تترتب عليها الآثار، أي المعنى الثالث.

2-2-4 الماهية

سبق أن ذكرنا أنها تستعمل بمعنيين:

الأول: المعنى الأخص؛ هو مصدر جعلي مأخوذ من "ما هو"، أي ما يجاب به

عن سؤال "ما هو؟"، وهو كلُّ ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوّرا تاماً، و هي قالب ذهني كلي للموجودات العينية القابلة للكنه، أي الموجودات المحدودة.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص49.

أما الحقيقة الوجودية التي لا حدّ لها كالوجود، فلا يوجد له ماهية، كذلك العدم لا حدود له، فلا ماهية أخص له.

الثاني: المعنى الأعم للماهية؛ أي ما به الشيء "هو هو" أي ما يتحقق به الشيء، وبهذا تكون شاملة، للمحدود وغير المحدود ، للمعنى الأخص والموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأول كالذات الإلهية والعدم ...

محل النزاع إذاً، والمقصود من كلمة الماهية في هذا البحث هو المعنى الأول، أي الماهية بمعنى أخص، لكن ليس المفهوم بل مصداق المفهوم، كالإنسان والماء والنار...

4-2-3 الأصالة والاعتبار

الأصيل هو: الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولا وبالذات، أي الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار. والمراد من الأصالة هي الأصالة في التحقق حيث يكون الخارج مصداق له بالأصالة، وبلا مجاز في الإسناد.

أما الاعتبار فهو: ما يقابل الأصالة، ومعناه أنه ليس له مصداق في الواقع العيني، وبالتالي لا يكون منشأً للآثار أولا وبالذات.

وبناءً على ذلك، فاعتبارية الماهية ،تعني كون الماهية محض اعتبار من الذهن للحكاية عما به يمتاز هذا الوجود عن ذلك، فعلة الامتياز في كل وجود هو نفس الوجود عينه، كما سنرى في القول بالوحدة التشكيكية للوجود والذي يعتبر نتيجة مباشرة للقول بأصالة الوجود. أما القائل بأصالة الماهية فيرى: أنّ ما في الخارج من المصداق هو مصداق للماهية بالذات، وأما مفهوم الوجود فليس إلا اعتبارا ذهنيا للحكاية عن أصالة الماهية ،التي هي ليست إلا عين الماهية.[1]

4-2-4محل النزاع

إذاً، بعد أن اتضح المراد من الألفاظ المستعملة، فإن الإشكال والنزاع بين الفلاسفة هو: من الذي يملأ الواقع الخارجي، وتترتب عليه الآثار الخارجية، أهو الوجود أم الماهية؟

فإذا كان الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون هو الحقيقة العينية فهو الوجود، عندها يكون هو الأصيل، هذا معنى أصالة الوجود، أما إذا كانت هي الماهية فإن الأصالة للماهية.

من البداهة أنّ العقل يحكم بأربع فرضيات لا غير، وهي:

---

[1]- للتوسع أكثر في اصطلاحات الوجود، الماهية، الأصالة والاعتبار أنظر:من ص873إلى ص884ومن ص1169إلى ص 1191. من : دغيم،سميح،**موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،ط1،2004م.

1-يكون الوجود والماهية اعتباريين، أي لا توجد حقيقة تملأ الواقع الخارجي وتترتب عليها الآثار الخارجية.

2- يكون كلاهما أصيل، أي كلاهما يملأ الواقع وتترتب عليه الآثار، فيصبح كل شيء حقيقته مزدوجة من ماهية ووجود.

3-الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

4-الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

إن الفرض الأول ينفي أي حقيقة عينية في الخارج ،وهذا معناه أن الوجود والماهية هما فقط من اعتبار الذهن ، وهذا يؤدي إلى السفسطة وإنكار للواقع الخارجي والموضوعي. فالفلسفة قامت على النقيض من السفسطائية« ولا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودا ولا أن ننكر الواقعية مطلقا إلاّ أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب[1] ».

أما الفرض الثاني، وهو كون الوجود والماهية كلاهما أصيلاً، أي كل منهما يملأ الواقع الخارجي وتترتب عليه الآثار الخارجية، فهو قول غير صحيح، لأنه يلزم منه محال، على اعتبار أن كل شيء سوف يتعدد، فكل شيء يصبح شيئين ،كالقلم في يدنا يصبح مزدوجا، ونحن ندرك بالبداهة والوجدان أن القلم له في الخارج حقيقة واحدة تترتب عليها الآثار. وكذلك لأن هذا ممتنع في نفسه لأن كل واحد من الأصيلين ،أي الوجود والماهية، يصبح له واقعية خاصة في الخارج، و عندما ينعكس في الذهن يحلله العقل من جديد إلى "وجود وماهية" فيكون مركبا منهما، ثم نأتي إلى كل واحد من هذين المفهومين لنجد أنه يتركب أيضا من "وجود وماهية" لأن المفروض أصالتهما في الواقع الخارجي، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ولا ننتهي إلى مفهوم لا يتركب منهما في الواقع العيني، وحيث إن الكثير مركب من الآحاد ولا وجود للآحاد حسب هذا الفرض، فإن الكثير أيضا لا يتحقق ، وهذا هو محذور السفسطة . ولهذا الفرضية الثانية باطلة.

يبقى إذن الفرض الثالث والرابع، فما هو الصحيح منهما؟

4-2-5 الأقوال في المسألة

إنّ القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية منسوب إلى المشائين وذهب إليه صدر الدين الشيرازي وأتباع مدرسته ؛مدرسة الحكمة المتعالية. والقول بأصالة الماهية، هو قول

[1]- الطباطبائي، محمد حسين،**نهاية الحكمة**،مؤسسة النشر الإسلامي،قم،ط4، 2007، ج1،ص8، 9.

منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي. وهناك قول ثالث وهو المنسوب إلى المحقق الدواني[1]، فقد قال بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن.

4-3أصالة الوجود

ينبني القول بأصالة الوجود عند الملا صدرا **ابتداءً**:

1-بنفي السفسطة والتسليم بالواقعية الموضوعية .

2-الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود.

3-وأن هذا المفهوم زائد على الماهية مغاير لها تصوراً.

ثانياً: إن هذه الواقعية التي تملأ الخارج لا يمكن أن تكون مصداقا حقيقيا للوجود والماهية معا، فإنه ليس في الخارج إلا أمر واحد؛ أي وإن اتحد الوجود والماهية مصداقا، غير أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر. وكل واحد من الوجود والماهية يصدق على المصداق الخارجي العيني على نحو الحقيقة اللغوية، ولكن صدق أحدهما عليه لا يكون إلا على نحو المجاز العقلي، وذلك« أنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره به يصير ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان وغيره -أعني الماهيات- به في الأعيان لا بنفسها[2]».

ثالثا:أن الواقعيات التي تملأ العالم الخارجي، هي أمور غير ماهويّة، وليست من سنخ الماهيات؛ فالإنسان يظن أن الواقعيات هي نفسها الماهيات، إلا أن هذه الأخيرة مجرد اصطلاحات اعتبارية.

رابعا: مفهوم الوجود له مصداق؛ أي يقبل الحمل على أيّ واقع بحمل هوهو، فكل واقع هو مصداق لهذا المفهوم، ويترتب على ذلك أن لا تكون حقيقة الوجود أمرا اعتبارياً عقلياً، بل تكون واقعا خارجياً:« إنّ لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيّات الأوليّة مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان[3]».

---

[1]- جلال الدين الدواني (1512م-1427م) قاض،باحث،يعد من الفلاسفة ولد في دوان من بلاد كازرون وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها . من مصنفاته :أنموذج العلوم - تعريف العلم - ثبت - إثبات الواجب – رسالة- حاشية على شرحالقوشجي لتجريد الكلام - أفعال العباد - حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازيّ - شرح **العقائد** العضدية - تفسير سورة الكافرون - الأربعون السلطانية – حديث- حاشية على مباحث الأمور العامة - شرح تهذيب المنطق - الأسئلة الشريفة القرآنية - شرح هياكل النور للسهروردي . (نقلا عن :الأعلام للزركلي)

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **المشاعر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، المشعر الثالث، ص 105.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص340.

خامسا: لقد أقام صدر الدين الشيرازي مجموعة من الأدلة على أصالة الوجود، ذكرها متناثرةً في كتابه "الأسفار"، وجمعها في كتابه "المشاعر"، فوصلت إلى ثمانية أدلة تتفاوت من حيث قوتها وصياغتها.

وإذا عرفنا أنه ردّ على المُشْكلين على أصالة الوجود، وفنّد أقوال وأدلة القائلين بأصالة الماهية كما سنبين بعد عرض أدلة الأصالة، اتضح لنا الإبداع والتطور اللذان أحرزهما الملا صدرا بلحاظ :

1-الموقف الإيجابي من الوجود.

2- الحسم المعرفي و الأنطولوجي لقضية عاشت التردد في سياق الفلسفة العربية-الإسلامية وخصوصا لدى المشائين.

3-بناء منظومة فلسفية تكون أصالة الوجود مرتكز لها.

4- 4 أدلة أصالة الوجود

البرهان الأول: تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم

الماهية بمعنى أخص أو الكلي الطبيعي بحسب الاصطلاح؛ هي المتعلقة بالموجودات الممكنة والمحدودة، كالإنسان والشجر والنحاس وغيره...ومن حيث هي هي أي في ذاتها، لا تقتضي الوجود ولا العدم، لأن الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما، فالماهية يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة. وإن لم تكن متساوية النسبة، وكان الوجود مأخوذا فيها، لما قبلت الاتصاف بالعدم، للزوم اجتماع النقيضين، وكذلك لو كان العدم مأخوذا فيها. فعندما نحلل ماهية ما، كماهية الإنسان مثلا، فإننا نقول "الإنسان حيوان ناطق" ولا نقول "الإنسان حيوان ناطق موجود" أو الإنسان حيوان ناطق غير موجود" لأن الوجود خارج عن ذات الماهية وهي متساوية النسبة للوجود والعدم. وفي المقابل هناك أمور داخلة في ماهية الإنسان، كالجوهر والجسم والحيوان ونحوها ونحن لا نستطيع القول إن الإنسان قد يكون جوهرا وقد لا يكون ،بل فرض الإنسانية هوهو فرض الجوهرية والجسمية والحيوانية، لكن لا نجد الوجود أو العدم كأجزاء في الإنسانية كماهية؛ فالإنسان ممكن أن يكون موجودا ويمكن ألا يكون موجودا. وهذا معناه أننا إذا لاحظنا الماهية-مع قطع النظر عن العلل الخارجية سواء كانت عللا موجدة للماهية أو عادمة لها- نرى أنها بحسب ذاتها لا تستحق حمل الموجودية ولا المعدومية عليها« فلو سئل: هل الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض، أي إن شيئا

منها ليست نفسه ولا داخلا فيه، وإن لم يكن خاليا عن شيء منها أو نقيضها في الأمر نفسه[1] ».

وببيان آخر، فإننا عندما نحمل شيئا على شيء آخر، نجد أن الحمل له صورتان لا ثالث لهما:

1-أن يكون الحمل تحليليا ذاتيا، أي نستخرج المحمول من ذات الموضوع وهو حمل الذاتي على الذات، فنقول مثلا :"الإنسان جوهر جسم حيوان ناطق"، فهذه المحمولات هي ذاتيات بالنسبة للإنسان ولا نستطيع حمل نقيضها على الإنسان، فعندما نقول : الإنسان جوهر، لا يمكن القول: الإنسان ليس بجوهر.

1-أن يكون الحمل تحليليا ذاتيا، أي نستخرج المحمول من ذات الموضوع وهو حمل الذاتي على الذات، فنقول مثلا :"الإنسان جوهر جسم حيوان ناطق"، فهذه المحمولات هي ذاتيات بالنسبة للإنسان ولا نستطيع حمل نقيضها على الإنسان، فعندما نقول : الإنسان جوهر، لا يمكن القول: الإنسان ليس بجوهر.

2-أن يكون الحمل تركيبيا، أي الذي نحمله على الموضوع ليس شيئاً استخرجناه من ذات الموضوع، بل هو أمر خارج عنه عرضَ عليه، مثل" الإنسان طويل" ،"الإنسان أبيض"، ففي هذه الحالة يمكن حمل نقيض المحمول على الموضوع، إذ نستطيع القول "الإنسان أبيض" و"الإنسان ليس بأبيض".

إذاً، خاصية الحمل الذاتي أنه لا يقبل حمل الذاتيات ونقيضها،« أما التركيبي فيقبل أن يحمل عليه الشيء أو خلافه فلا يستحيل حمل نقيضه على الذات. فالجوهرية أمر مستخرج من ذات مفهوم الجسم فلا مجال بعد لأن نقول يمكن أن لا يكون الجسم جوهراً ويمكن أن يكون جوهراً، لا نستطيع، بل الجسم هو جوهر بالضرورة أما أن الجسم أبيض أو أسود فأمر آخر. طبعا الجسم في الواقع إما أبيض أو أسود ولكن الجسم متساوٍ بالنسبة إلى البياض و السواد، والحال أن الجسم ليس حيادياً بالنسبة إلى الجوهرية لأن قوامه بها، فإذا سلبت عنه فلا جسم، أما اللون فإذا سلب فالجسم على حاله[2]».

بعد إثبات هذه المقدمة، يأتي السؤال: هل حمل الوجود والعدم على ماهية ما، من الحمل التحليلي أم التركيبي؟

إنّ الوجود والعدم ليسا من ذاتيات الماهية ولا مأخوذان في مفهومها كما رأينا، وحملهما على موضوع –ماهية - واضح أنه ليس حملا ذاتيا تحليليا، وإنما هما معنيان

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج2، ص8.
[2]- مطهري، مرتضى، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص95.

تركيبيان ليس داخلين في ذات الموضوع؛ أي يحملان على الماهية من باب حمل شيء من خارج ذات الموضوع على موضوع، وبالتالي يمكن حمل أحدهما و حمل نقيضه أيضا، فنقول: "الإنسان موجود "وكذلك "الإنسان معدوم". فإذن حمل الوجود والعدم على الماهية من الحمل التركيبي، وأنّ الماهية في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

وهنا يطرح السؤال الأساسي: من الذي أخرج الماهية من حالة الحيادبين الوجود والعدم وجعلها متلبسة بالوجود كقولنا الإنسان موجود؟

إن الذي أخرجها للوجود هو الوجود- وهذا معنى أصالة الوجود-، ولا يمكن أن تكون الماهية هي التي أخرجت نفسها بذاتها، لأن هذا انقلاب للماهية الممكنة إلى الواجب، فلو كانت موجودة بنفسها كانت واجبة« فالماهية الإمكانية لم تخرج ولا تخرج أبدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداَ[1]» . إذاً، لكي تخرج الماهية من حالة الاستواء إلى حالة الوجود لا بد من مخرج لها، وهذا المخرج لا يمكن أن يكون هو الماهية لأنها متساوية النسبة للوجود والعدم، فلا بد أن يكون هذا المخرج هو الوجود، فتكون الآثار الخارجية مترتبة عنه، وهو المتحقق في الخارج.لكن هناك إشكال مُقدّر وهو: قد نقبل بالمقدمة الأولى أي ضرورة المخرج للماهية من حد الاستواء لكي تستحق حمل الوجود، لكن لا نقبل أن يكون الاحتمال الأوحد لإخراج الماهية إلى الوجود هو الوجود؛ فهناك احتمال آخر هو أن يكون الانتساب إلى العلة أي الجاعل (الحق تعالى) هو الموجب لخروج الماهية عن حد الاستواء إلى الأصالة فتترتب عليها الآثار، فإن الماهية قبل الانتساب لا تستحق ذلك لأنها في ذاتها ليست إلا هي، ولكن بعد الانتساب إلى العلة (الواجب تعالى) تكتسب حيثية من الجاعل-وهي المسماة عند القائلين بأصالة الماهية في الممكن بالحيثية المكتسبة-بها تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة. وجواب هذا الإشكال: إن هذا الكلام غير تام، لأن السؤال الذي يطرح عن هذه« الحيثية المكتسبة فإن كان لها ما بإزاء أعني أنها أمر متأصل فهذا هو الذي يعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود أي أنه شيء أصيل له ما بإزاء في الخارج ويكون منشأ لخروج الماهية من حد الاستواء، سواء تسمى بالوجود أو الحيثية المكتسبة[لا مشاحتة في الاصطلاح]،إذ النزاع ليس في لفظ الوجود، وإن لم يكن له ما بإزاء ولم يحصل من انتساب الماهية إلى الجاعل شيء متأصل، بل حال الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل كحالها قبلها في أنها هي هي من دون زيادة شيء عن ذاتها، فيلزم أن تكون من حيث هي مستحقة لحمل الوجود عليها وهذا هو الانقلاب المحال»[2].

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص198.

[2]- الاملي،محمد تقي،**درر الفوائد**، "تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري"،مركز نشر الكتاب،طهران،ط2، 1957م، ج1،ص37-36.

وبعبارة مختصرة: إن أعطاها الجاعل شيئاً فهو الوجود، وإن لم يعطها شيئا ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة كان انقلابا وهو محال.

البرهان الثاني: الماهيات مثار الكثرة

يبتني هذا البرهان على ثلاث مقدمات:

الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، بمعنى أن كل ماهية في مقام ذاتها مغايرة للماهيات الأخرى، ومن هنا فإن الماهيات منشأ الاختلاف والتغاير.

الثانية: إن الحمل لكي يتم بين الموضوع والمحمول لابد من توفر شرطين:

أ- وجود مغايرة بين الموضوع والمحمول، وإلا فلا فائدة من حمل الشيء على نفسه، إذ الشيء الواحد من حيث هو واحد لو جعل موضوعاً فلا محمول له، ولو جعل محمولاً فلا موضوع له.

ب- أن يكون هناك جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول، وإلا فالمتباينان من كل جهة لا يصح حمل أحدهما على الآخر، مثل: الإنسان حجر« فهذه قضية كاذبة، فنحتاج إذن إلى مناط وحدة واتحاد أيضاً[1] ».

الثالثة: أن تحقق الحمل أمر بديهي، كقولنا: "الإنسان ناطق" أو "الإنسان ضاحك".

نستنتج من هذه المقدمات أن الماهيات مثار الكثرة، وأنه يوجد عندنا حمل بالضرورة، وأنّ الحمل يقتضي الاختلاف والمغايرة من جهة، والاتحاد من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فإن جهة التغاير مؤمنة من خلال الماهيات لأنها مثار الكثرة والمغايرة، وإنما السؤال يطرح حول هوية جهة الاتحاد بين الماهيات في الحمل؛ فهل هي الماهية أو الوجود؟.

فلو كانت الماهية هي مِلاك الاتحاد في الحمل، لما تحقق حمل أصلاً في القضايا ،لأن الماهيات - بحكم المقدمة الأولى- هي مثار الكثرة والمغايرة، فلا يمكن أن يكون منشأ الاختلاف هو نفسه منشأ للإتحاد.

يبقى الاحتمال الثاني؛ أي الوجود هو ملاك الاتحاد، به تتحقق القضية الحملية بين الموضوع والمحمول ،« فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله [2] ». فالوجود هو جهة الوحدة بين

---

[1]- مطهري، مرتضى، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص108.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **المشاعر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، المشعر الثالث، ص107.

الماهيتين المختلفتين ، وهذا يتم بناءً على القول بأصالة الوجود التي هي المنشأ لترتب الآثار. أما لو كان الوجود اعتباريا وكانت الأصالة للماهية، لتحقق الركن الأول في الحمل وهو التغاير ولكن لا يتوفر الركن الثاني وهو الاتحاد والوحدة؛ فلو فرضنا المستحيل و أنه يصح الحمل بين الماهيات المختلفة بناء على أصالة الماهية، لم يكن فرق بين الماهيات في حمل كل منها على الأخرى، مع أننا نرى صحة حمل "الضاحك" على الإنسان وعدم صحة حمل "الحجر" عليه. وهذا بخلاف لو كان الوجود أصيلاً فإن الركن الثاني محقق أيضاً، ولهذا قال الحكيم السبزواري في منظومته مشيراً إلى هذا البرهان:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت[1]

ويقول صدر الدين الشيرازي في "المشاعر" « أن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما إذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمرا انتزاعيا [اعتباريا وليس أصيلا] يكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدد من المعاني و الماهيات. وإذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين لأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي فكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى».[2]

البرهان الثالث: عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني

يتم إدراك الأشياء من خلال الماهيات، وهي الرابطة بين الذهن والخارج ، فالرابطة بين الذهن والكتاب الخارجي مثلا هي رابطة ماهوية، وأن ماهية المعلوم بالذات أي الصورة المدركة عن الواقع الخارجي، هي عين ماهية المعلوم بالعرض أي الواقع العيني الذي تحكي الصورة عنه ؛ فمثلا الإنسان الموجود في الخارج ، هو جوهر لأنه قائم لا في موضوع، وهو جسم له أبعاد ثلاثة، وهو ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة بما أنه نامٍ حساس متحرك بالإرادة وناطق، وإن نفس هذه الحدود من أجناس وفصول وخواص هي للإنسان الموجود في الذهن، وبالتالي فماهية الإنسان في الذهن هي نفسها في الخارج إلا أن الإنسان في الذهن لا تترتب عليه الآثار المترتبة على ماهيته في الخارج. ولو كانت الماهية هي الأصيلة، أي أنها منشأ لترتب الآثار الخارجية، والوجود أمراً اعتبارياً، لكانت آثارها الخارجية عين آثارها الذهنية؛ فلو تعقلنا مفهوم النار مثلا للزم أن تأتي آثار النار الخارجية وهي الإحراق والحرارة والإضاءة وغيرها من الخواص إلى الذهن أيضاً !، و هذا باطل وعكس الواقع، فالمقدمة مثله، أي بطلان أصالة الماهية. وبالتالي فالوجود هو الأصيل و هو منشأ ترتب الآثار وليس الماهية.

---

[1]- مطهري، مرتضى، **شرح المنظومة**، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت، ط2، 2009م،ص42 .

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **المشاعر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، المشعر الثالث، ص106.

لكن قد يقال : إنّ نفس الإشكال الوارد على القول بأصالة الماهية ينسحب على القول بأصالة الوجود؛ حيث لو كان الوجود أصيلاً ومنشأً للآثار في الخارج فإنه لا بدّ أن يكون منشأً لها في الذهن، بلحاظ أن الماهية الذهنية هي كذلك وجود في الذهن ،ومع تحقق الوجود فلابدّ من وجود الآثار أيضاً. يردّ صدر الدين الشيرازي على هذا الاعتراض بالقول بالحقيقة المشككة للوجود(وسندرس لاحقا هذا المفهوم الإبداعي والمحوري في المنظومة "الصدرائية" كنتيجة وتكامل مع القول بأصالة الوجود) ،فيقول:« إن من البين الواضح أن المراد بالخارج والذهن في قولنا هذا موجود في الخارج وذاك موجود في الذهن ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال بل المعنى بكون الشيء في الخارج أن له وجودا يترتب عليه آثاره وأحكامه وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك [1]»، أي أنه يعتبر مرتبة الوجود الذهني تختلف وتتفاوت عن مرتبة الوجود الخارجي لكن لنفس حقيقة الوجود، لأن الوجود حقيقة مشككة له مراتب متعددة ، له في كل مرتبة حكمه وآثاره المختصة به. فالوجود الذهني والوجود الخارجي هما مرتبتان من الوجود ولكل منهما أحكامها وآثارها الخاصة بها، وهذا بخلاف الماهية فإنه يستحيل فيها التشكيك.

إذاً، حاصل هذا البرهان: أن الماهية لو كانت أصيلة لوجب أن تترتب الآثار الخارجية على الماهيات الحاصلة في الذهن، والتالي باطل بالضرورة والوجدان، فتلك الآثار إذن هي للوجود دون الماهية، فيكون هو الأصيل. وإن اختلاف الوجود الذهني مع الوجود الخارجي من حيث ترتب الآثار وعدم ترتبها مع ورود الماهية غلى الذهن، هو خير دليل على أنها أمر اعتباري.

البرهان الرابع: جواز التشكيك في الوجود وعدم جوازه في الماهية

هذا دليل آخر كان من المفترض أن نؤخره أو نتجاوزه ؛لأن الملا صدرا يستنتجه من نظرية "الوجود حقيقة واحدة مشككة" والتي كما قلنا سنبحثها بعنوان مستقل بعد الانتهاء من نظرية أصالة الوجود، ولكن لقوته سنحاول عرضه بالقدر المتاح ، وينبني على مقدمتين:

أ-أنّ الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيث التقدم والتأخر، الشدة والضعف، القوة والفعل... الخ ؛فالعلة متقدمة على المعلول مع لزوم اجتماعهما معا في الزمان، فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان حركة المفتاح متقدمة على حركة المفتاح ،لأن اليد تتحرك فيتحرك المفتاح دون العكس؛ فلا يصح "تَحرك المفتاح فتَحركت اليد". و نجد أن بعض الموجودات أشد من بعض؛ كالواجب فإنه أشد وجوداً من الممكن. وكذلك الإنسان فله وجود بالقوة في النطفة ولو أنّ وجوده متحقق بالخارج وهو الوجود بالفعل.

[1]- المصدر نفسه،ص106.

ب-أنّ الماهية بالمعنى الأخص متساوية النسبة، فهي« بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية، ولا أولية أيضا لبعض أفرادها قياساً ببعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها[1] »،فإذاً لا يقع فيها التشكيك ولا يختلف حالها بالنسبة للقديم والحديث والشديد والضعيف...الخ؛ فحال الماهية بالنسبة للإنسان المتقدم والمتأخر، الجنين والكبير، الحي والميت، تنطبق عليهم جميعا ماهية الإنسان.

بناءً على المقدمتين، فلو كانت الماهية هي الأصيلة لما ترتب في الخارج تقدم وتأخر، أو شدة وضعف، لأنّ الماهية كما ثبت في المقدمة الثانية متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عن ذاتها ولا تشكيك فيها، لكن في المقدمة الأولى ثبت وجود التفاوت في الموجودات من حيث التقدم والتأخر، الشدة والضعف ...الخ ، فبطل القول بأصالة الماهية. ولأن الأمر يدور بين أصالة الماهية وأصالة الوجود، و التشكيك واقع في الوجود كما سيثبته الملا صدرا ، فالأصالة إذاً للوجود.

إلى هنا نكون قد أوردنا أهم البراهين التي ساقها صدر الدين الشيرازي، وباقي الأدلة مع قوتها إلا أننا لا نستطيع تقديمها لما تفترض من تمكن من نظريات إبداعية أخرى لصدر الدين الشيرازي؛ فنظرية الحركة الجوهرية -والتي سنفرد لها فصلاً خاصاً- ، قد استفاد منها صدر الدين الشيرازي للبرهان على أصالة الوجود وهو ما يعرف بدليل" الحركة الاشتدادية والتكاملية"، وكذلك نظرية الوجود خير محض التي استنتج منها دليلا آخر على أصالة الوجود، حيث الماهية ستعتبر من الأمور العدمية، وهذا الدليل لوحده ينهض على قائمة من الأبحاث الفلسفية؛ كالخير والشر، والحركة التكاملية...الخ. لكن من أجل الإضاءة أكثر على مثانة نظرية أصالة الوجود عند الشيرازي، سوف نستكمل هذه الأدلة من خلال النقد الذي وجهه صدر الدين الشيرازي لفلاسفة أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وهم كما يصرح« طائفة من شيعة أفلاطون والأقدمين القائلين إن الوجود اعتباري ذهني[2] »،ويقصد بالتحديد شيخ الإشراق السهروردي، وبدرجة ثانية المحقق جلال الدين الدواني لأن هذا الأخير يقول بأصالة الماهية في الممكن فقط وبأصالة الوجود في الواجب.

4-5نقد القول بأصالة الماهية

4-5-1 الرد على شيخ الإشراق السهروردي

تنسب أصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى شيخ الإشراق السهروردي، وقد ورد في أشهر كتاب له وهو "حكمة الإشراق" بحث خاص للمسألة بعنوان "حكومة الماهية على

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5 ، 1999م، ج1،ص94.
[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص60.

الوجود"[1]، يقوم على براهين قام صدر الدين الشيرازي في "الأسفار" بعرضها أولاً ،ثم الرد عليها وتبيان ثغراتها ثانيا، و بالنتيجة تأكيد أصالة الوجود ومثانتها أمام شبهات شيخ الإشراق؛ خصوصا عندما سيؤكد على أن بعض إشكالاته تلزم المشائين ولا تلزمه هو، لأنهم لم يفرقوا بين مفهومي الوجود: الإنتزاعي والحقيقي.

يقوم البرهان الأساسي للسهروردي كما عرضه صدر الدين الشيرازي على« أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له وجود أم لا فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجوده، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال ولا محيص إلا بأنَّ الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي[2] »، ومعناه أنه « لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل وهو محال[3] »، وانطلاقا من قاعدة قررها شيخ الإشراق ومفادها "كل شيء لزم من تحققه تكرره لا إلى نهاية فهو اعتباري" [4] يستنتج أن الوجود اعتباري والأصالة للماهية، لأن الأمر دائر بين أصالة أحدهما واعتبارية الآخر كما ذكرنا سابقاً، فإما أن يكون الوجود أصيلاً وإما أن تكون الماهية أصيلةً. وبيان هذا البرهان أننا عندما نقول "الشجرة موجودة" معناه أنّ هناك شيئاً ثبت له الوجود، أي أن "موجود" الذي هو اسم مفعول، وهو مشتق من المشتقات، يشتمل على ذات ومبدأ للاشتقاق كقولنا: عالم، شيء ثبت له العلم، أي ذات ومبدأ للاشتقاق. فيقع السؤال: هل الوجود المحمول في القضية "الشجرة موجودة" يحمل عليه الوجود كذلك أم لا؟ فإذا قلنا لا يحمل عليه ، فهذا معناه أن الوجود أمر اعتباري وليس متحققاً في الواقع الخارجي. وأما إذا قلنا يحمل عليه الوجود كذلك، فهذا معناه أنه شيء ثبت له الوجود، فينقل الكلام للوجود الثالث، ثم فالرابع حتى يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

وقد رد صدر الدين الشيرازي هذا البرهان باعتبار« ما تمسّك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود: من أنّ الوجود لو كان حاصلا في الأعيان فهو موجود، لأنّ الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، فلوجوده وجود إلى غير نهاية. فلقائل أن يقول في دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف: إن البياض أبيض، فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود كما أن البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود. أو يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته ،كما أنّ التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين

---

[1]- الرفاعي،عبد الجبار،**مبادئ الفلسفة الإسلامية**،دار الهادي ،بيروت،ط 1، 2001م،ج 1،ص211.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5 ، 1999م،

[3]- الطباطبائي،محمد حسين،**بداية الحكمة**،مؤسسة المعارف الإسلامية،قم،ط2،1998م،ص16.

[4]- الرفاعي،عبد الجبار،**مبادئ الفلسفة الإسلامية**،دار الهادي ،بيروت،ط1،2001م ،ج 1،ص211

أجزائه بالذات، من غير افتقار إلى زمان آخر».[1].إذن رد الشيرازي على "شبهة" السهروردي حاصل من الخلط الذي وقع فيه هذا الأخير من جهة نوع الاشتقاق أو الحمل؛ فالقول "الجسم أبيض" هو اشتقاق وحمل خارجي، فالجسم شيء والبياض شيء آخر عرض عليه، فالعارض غير المعروض .أما القول "البياض أبيض" هو اشتقاق ذاتي، فليس البياض شيئاً والعارض أي أبيض شيئاً آخر، إذ لا يوجد أي تعدد وتغاير بين الموضوع والمحمول، وإنما البياض أبيض بنفس ذاته لا بشيء عارض عليه ، كذلك في المقام فإن الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود عارض عليه ليلزم التكرار والتسلسل. فالموجود ليس ذاتاً ثبت لها الوجود، وإنما الموجود هو عين الوجود والواقعية، الوجود موجود، وكونه وجوداً هو عينه كونه موجوداً.

يبقى فقط الإشارة إلى أن "شبهة" السهروردي قد تكون فعالة مع المشائين ؛لأنهم انطلقوا في مباحثهم من مفهوم الوجود الانتزاعي الذهني لا الحقيقي والأصيل ،وقد انتبه الشيرازي لذالكورد عليه حيث يقول« والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشّائين، كما فعله في حكمة الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلا فيه، فهما متغايران في الأعيان، فالوجود زائد على الماهية، والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة، لأنَّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية لكن ما أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان[2] ».

2-5-4 الرد على المحقق الدواني

ينسب القول بأصالة الوجود في الواجب "تعالى" وأصالة الماهية في الممكن للمحقق جلال الدين الدواني، وهو كما سبق أن عرّفنا بسيرته أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن التاسع الهجري ، وقد تعرض الشيرازي لموقفه والمنسوب إلى ذوق المتألهين؛ أي المتعمقون في معرفة الواجب "تعالى" ،حيث قال في الأسفار:« وذهب جماعة أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى و الماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين[3] ».

إذاً، فالدواني يرى أن أصالة الوجود في الواجب فقط، هو وحده من يتصف بالوجود حقيقةً ،أما الممكنات أو الماهيات فانتسابها للوجود الواجبي هو ما يضفي عليها الموجودية

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص40.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1،

[3]- المصدر نفسه ، ج1، ص73-71.

أي الأصالة ،فالماهية بحد ذاتها بطلان ووهم وليس لها نصيب من الأصالة ، إلا أنه بعد خلقها من قبل الله تعالى وتحقق النسبة بين الخالقية والمخلوقية أصبحت الماهية موجودة وأصيلة. غير أن أصالة الماهية لا تعني أن لها وجوداً تتصف به بل تعني أن لها انتساباً إلى الوجود؛ فعندما نقول "الماهيات موجودة" أي منتسبة للوجود ،يعني هذا الانتساب وجود رابطة بين الشيء والمبدأ ،على عكس الاتصاف الذي يعني الاتحاد بين الشيء –الذات- والمبدأ. فنقول " زيد عالم" يعني متصف بالعلم ، هناك اتحاد بين الذات "زيد" والمبدأ "العلم"، ونقول "مراكشي، خضّار" فهنا شخص منسوب إلى مراكش، أو إلى الخضر وهو بائع الخضر، فلا يوجد اتحاد بين الذات والمبدأ ، أي بين زيد ومراكش ولا بين زيد والخضر، وإنما هناك ارتباط ونسبة بينهما ،بين الذات والمبدأ. وعلى هذا الأساس يرى الدواني أن الماهية قبل الانتساب اعتبارية ولكنها تتحقق وتوجد بالانتساب إلى الجاعل .

جاء رد الشيرازي على ذلك من نواحي متعددة:«أقول فيه نظر من وجوه[1] »، نكتفي بإحداها وأهمها: إنّ « القائلين بأنَّ وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود، بخلاف الممكنات، إلا أنَّ الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبّر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الرابط أو غير ذلك فالقول بأنَّ الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي، والموجود كلي متعدد دون الطريقة الأخرى لا وجه له ظاهراً بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في أنَّ موجودية الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات، سواءاً كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئاً آخر، ارتباطياً كان أو لا، فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك[2] ».ومعناه أن حصول الثبوت والتحقق للماهية بعد الانتساب للوجود الواجبي، هو نفسه معنى القول بأصالة الوجود، فإن ظلت الماهية على حالها بعد الانتساب للجاعل الواجب، فيلزم من ذلك الانقلاب وهو محال؛ ومعنى الانقلاب أن الماهية كانت قبل الانتساب أمراً اعتبارياً، وبعد الانتساب أصبحت أصيلة مع كونها هي هي لم يطرأ عليها أي تغيير في ذاتها، ويلزم منه أن تكون اعتبارية وأصيلة فيما الاعتباري هو مقابل الأصيل ، وهذا معنى الانقلاب ، وهو محال.

5-الوجود حقيقة واحدة مشككة

5-1 أهمية المسألة

بعد إثبات نظرية أصالة الوجود، أي أن الوجود هو منشأ ترتب الآثار، وهو عين الثبوت والتحقق، وأن الماهية اعتبارية و مجرد صورة و حكاية ذهنية للحقيقة الخارجية،

---

[1]- المصدر السابق،ج1 ،ص 73.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص74.

بتعبير آخر هي بمثابة علاقة الصورة بذي الصورة ، وكذلك بعد أن افترق صدر الدين الشيرازي عن السفسطة التي تنكر الواقع الموضوعي، يصبح من الحري التساؤل: إذا كان الوجود مشترك معنوي على مستوى المفهوم ،وحقيقة واحدة خارجية هي الأصيلة ومنشأ الآثار، فمن أين تأتي الكثرة و الاختلاف الموجودان في العالم - بلحاظ أن الماهية لا دخالة لها كونها اعتبارية - ؟ وهل هذه الكثرات التي تنعكس في الذهن على العالم الخارجي بصورة ماهيات أمور واقعية أم توهم محض؟ وكيف يمكن حل هذه المسألة الفلسفية الحاسمة لوحدة الوجود وكثرة الوجود ؟.

إن حل هذا الإشكال الفلسفي يقودنا إلى الركن الثاني في "مدرسة الحكمة المتعالية" بعد مسألة أصالة الوجود وهو "حقيقة الوجود واحدة مشككة"، وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الفصل فإن هاتين المسألتين تعدّان الأساس الذي انطلق منه صدر الدين الشيرازي لبناء صرح مدرسته، يقول الفيلسوف الإيراني مطهّري أحد أبرز أساتذة "الفلسفة الصدرائية" في القرن العشرين إلى جانب الطباطبائي:« إن توجيه الوحدة والكثرة في العالم من المسائل الأساسية في الفلسفة، ولها تاريخ طويل في الفكر الإنساني، وفي نظرنا أن هذا البحث أهم مسألة بعد "أصالة الوجود" ولها آثار مهمة في المسائل الفلسفية خصوصاً في مباحث الحركة[1] ».

إذاً، بدون الوصول إلى نتائج واضحة وحاسمة فيما يرتبط بوحدة الوجود وكثرة الوجود لا يمكن أن تحلّ الكثير من المسائل الفلسفية الأخرى التي أبدع فيها الشيرازي كنظرية الحركة الجوهرية، وبحث اتحاد العاقل والمعقول...الخ، وكذلك في الإلهيات خصوصاً بحث صدور الكثرة من الواحد "تعالى"، وقاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد"، ونظرية "بسيط الحقيقة كل شيء وليس بشيء"...الخ.

وبعبارة أخرى، فأصالة الوجود لم تكن نهاية المطلب في النظرية الأنطولوجية عند صدر الدين الشيرازي، فدون ذلك بقيت مسألة أساسية لا تقل أهمية من مسألة الأصالة وهي: تحرير محل النزاع المترتب على أصالة الوجود نفسها؛ ذلك أن مسألة الوحدة والكثرة في العالم من المسائل الأساسية التي يترتب عليها كذلك نموذج معالجة باقي القضايا، وخصوصا نظرية الحركة الجوهرية ونتائجها الغير مسبوقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

2-5تاريخ المسألة والأقوال فيها

لاشك أننا نجد في شذرات الفلسفات القديمة القول بالوحدة،« وإن كانت الأقوال بالوحدة مختلفة، فمنها قول بوحدة الحقيقة، كما في تراث الهند القديمة، ومنها قول بوحدة

[1]- نقلا عن : الحيدري،كمال،**دروس في الحكمة المتعالية**،دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005م،ج1،ص217.

العالم...الخ[1]» .أما في الفلسفة الإسلامية، فيمكن إجمال المواقف من مسألة وحدة الوجود وكثرة الوجود- بلحاظ القول أو التبني الضمني لأصالة الوجود- ضمن ثلاثة أقوال أساسية:

5-2-1 قول المتصوفة والعرفاء في المسألة:

نجد في تراث المتصوفة القول بوحدة الشهود ، ويقصدون بها حالة نفسية تتجلى للصوفي حيث لا يرى ولا يشهد إلا واجب الوجود "تعالى" و أما غيره فلا وجود له، فقد« ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلا، بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية، بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي[2] ». فرغم ما يبدو من أقوالهم أنهم من المؤمنين بأصالة الوجود، وأن حقيقة الوجود واحدة، لكن في المقابل ينفون وجود أي أثر للكثرة في هذه الوحدة، وقد اكتمل هذا الرأي وتبلور في صورته الأعلى عند ابن عربي حيث قال بوحدة الوجود الشخصية ،وهو الاتجاه الذي أشار إليه ملا صدرا بالقول:« وذهب جماعة إلى أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى و الماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى ،فالوجود واحد شخصي عندهم[3] » .فالعرفاء إذن مالوا إلى القول بوحدة الوجود والموجود، وهذا الوجود واحد شخصي، وواجب بالذات، وله مصداق واحد، وما يشاهد من كثرات إنما هو سراب ووهم. وهذه هي وحدة الوجود التي أطلقوا عليها " التوحيد الخاصِّي".

5-2-2 القول المنسوب للمشائين في المسألة:

إن كان المشائين قالوا بأصالة الوجود ولو ضمنياً، وأن الوجود مفهوم بسيط غير مركب، إلا أنهم قالوا بالكثرة الحقيقية في الأشياء؛ فكما أن الموجودات كثيرة فالوجود كثير أيضاً، بمعنى أنه يتحقق من الوجود بعدد كل الموجودات ،فحقائق الوجود متباينة بتمام الذات، فلا توجد جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية. نعم إن هذه الحقائق الوجودية ينتزع منها جميعا مفهوم الوجود البسيط، ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي، وهذا ما يعرف "بالتوحيد العامِّي".« فهذه المدرسة تؤمن أن الكثرة واقعية حقيقية، وأن الوحدة ذهنية مفهومية. وهذا معنى أن الكثرة لا ترجع إلى الوحدة في متن الأعيان[4] ». فالنار مثلاً في عالم الحس غير الماء ،والأرض غير السماء، والنار تسخن والماء يبرد، فالسخونة غير البرودة

---

[1]- الرفاعي،عبد الجبار،**مبادئ الفلسفة الإسلامية**،دار الهادي ،بيروت،ط 1، 2001م،ج 1،ص215.

[2]- اللاهيجي،عبد الرزاق،**شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**،مؤسسة الإمام الصادق،قم،ط2004،1م،ج1،ص148.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص73-71.

[4]- الحيدري،كمال،**دروس في الحكمة المتعالية**،دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005م،ج1،ص223.

بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدل على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فتكون كثرتها حقيقية ولا ترجع إلى جهة وحدة ، فالحقائق المتكثرة متباينة بتمام الذات، وأن الوحدة أي وحدة الوجود إنما هي وحدة مفهومية ذهنية منتزعة من الحقائق الوجودية المتكثرة. و سنعرض أدلة القوم لاحقاً بعد أن نحرر محل النزاع.

3-2-5 قول مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا:

وهو القول بأن الوجود ليس واحدا محضاً، وليس متبايناً بتمام ذاته، بل الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في وحدتها أي مشككة، فالوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد، فالوجود واحد في كل الأشياء مهما تكثرت وتعددت، فيرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك وهو الوجود، وما به الاشتراك إلى ما به الامتياز وهو الوجود. يقول الملا صدرا« إن الوجود حقيقة واحدة في الكلّ متفاوتة بالأتمّ والأنقص[1] »،أيتوصف حقيقة الوجود بدرجات ومراتب بحسب الكمال والنقص، أي لها مراتب شديدة كاملة كما أن لها مراتب ضعيفة ناقصة وما بينهما متوسطات. فجميع المراتب وجود لا غير وحقيقة واحدة دون سواها.

3-5 تحرير محل النزاع في المسألة

لكي نستطيع صياغة نظرية صدر الدين الشيرازي ، ونبين قدرتها على تقديم حل إبداعي فيه نوع من الاستبصار العلمي لمسألة الوحدة والكثرة، ونبين كذلك تماسك نظامها المنطقي وقدرته على تجاوز المنظورات المحدودة للمشائين والعرفاء للمسألة، فإننا نحتاج لتشخيص محل النزاع بدقة . ويتوقف ذلك على بيان جملة من الألفاظ المستعملة في عنوان المسألة وهي: حقيقة الوجود، الوحدة، التشكيك. وبما أنه سبق أن تناولنا مفهوم الوحدة في مقدمة هذا المبحث وكذلك عند عرض الأقوال في المسألة، فسنركز على حقيقة الوجود ومفهوم التشكيك.

1-3-5 حقيقة الوجود

لا يخرج معنى حقيقة الوجود عن ثلاث: فإما يراد به الوجود الواجب "تعالى"، أو يراد به تمام مراتب الوجود المتكثرة بما لها من سعة وانبساط ، فتشمل الواجب "تعالى" والممكن بجميع مراتبه و نشآته. أو يراد بحقيقة الوجود كنه الوجود، أي ذاك البعد المجهول وليس مفهومه البديهي، وهذا ما ذكره السبزواري في منظومته :

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص158.

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء [1]

إذاً ما هو المعنى المراد في المسألة بحقيقة الوجود؟ واضح أن المعنى المراد هو الثاني، أي كل مراتب الوجود الواجبي و الإمكاني ،والتي تبتدئ من المادة الأولى وتتصاعد فتشمل حتى الواجب.

2-3-5 التشكيك

أ-المفهوم المتواطئ والمفهوم المشكك

يعلمنا درس المنطق أن المفاهيم تقسم إلى مفاهيم متواطئة ومفاهيم مشككة، بعبارة أخرى« ينقسم الكلي إلى المتواطئ والمشكك[2] »؛ فلفظ الإنسان مثلاً، كمفهوم كلي يطلق على زيد وعمرو...الخ من الناس بنحو واحد، وليس بأنحاء متعددة ومختلفة، حيث الإنسان هو هو في عمرو وفي زيد، فمثل هذه المفاهيم التي تصدق بتساو على أفرادها تسمى متواطئة. أما مفهوم المشكك أو التشكيكي ، فهو ما نحسبه في أول وهلة واحداً، وإذا نظرنا إلى مصاديقه حسبناه متعدداً، فيجعلنا نشك في أنه مشترك معنوي أم لفظي؛ فمصاديقه ليست في نفس المرتبة الإنطباقية، فهي درجات وتفاوتات من حيث الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الكمال والنقص، القلة والزيادة، الكبر والصغر...الخ، « وبكلمة واحدةٍ: تتفاضل، وبهذا يكون بينها نوع من التمايز، وتبعاً لذلك تظهر الكثرة بينها، كما في البياض الشديد في الثلج، والبياض الضعيف في هذه الورقة[3] ».

ب-التشكيك العامي والتشكيك الخاصي

لكي يتحقق التشكيك لا بد من توفر أمور أربعة:

1-الكلي المشكك

2-المصاديق التي ينطبق عليها ذلك الكلي.

3-حيثية الاشتراك ما بين المصاديق.

4- جهة الاختلاف ما بينها.

إذا كانت جهة الاختلاف في شيء وحيثية الاتفاق والاشتراك في شيء آخر فالتشكيك عامي، وأما إذا رجعت جهة الاختلاف إلى حيثية الاشتراك، فصار ما به الامتياز عين ما به

---

[1]- مطهري، مرتضى، **شرح المنظومة**، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت، ط2، 2009م، ص 25.

[2]- المظفر،محمد رضا، **المنطق**،دار التعارف للمطبوعات،بيروت،ط3،2006م،ص 61

[3]- عبوديّت،عبد الرسول،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1،2010 م،ج1،ص192.

الاشتراك فهو التشكيك الخاصي. وكمثال على التشكيك العامي: نجد أن الوجود يصدق على الأب والابن معاً، ولكن صدقه على الأب مقدم وصدقه على الابن مؤخر، فهنا جهة الاتفاق والاشتراك هي الوجود، ولكن حيثية الاختلاف والافتراق ليست في الوجود، بل في الزمان، حيث إن زمان وجود الأب مقدم على زمان وجود الابن، فما به الامتياز هو الزمان، وما به الاشتراك هو الوجود. وبالنسبة للتشكيك الخاصي نضرب له مثالين، الأول عرفي حسي والثاني عقلي، فبالنسبة للأول نأخذ مثال النور الحسي ؛ حيث يختلف الضوء الشديد في الشمس عن الضوء الضعيف في الشمعة بشدته وضعفه، وبين الشمعة والشمس مراتب عديدة من النور، فهناك مصباح درجة إضاءته واطئة-كمصباح النوم- ومصباح درجة إضاءته أعلى وأعلى حتى نصل إلى الشمس ولكن لا بمعنى أن الشدة في الشديد شيء غير الضوء، ولا الضعف في الضعيف شيء غير الضوء، بل الضوء الشديد ليس شيئاً سوى الضوء، والضعيف أيضاً ليس شيئاً سوى الضوء، وهما في الوقت نفسه مختلفان من حيث درجة الشدة والضعف، فإذا نظرنا إلى ما به الامتياز نجده في النور وليس في شيء آخر، وإذا نظرنا إلى مابه الاشتراك والاتفاق فهو أيضاً في النور والضوء وليس في شيء آخر، « فالنور الحسي نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف والنور الضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزء مقوماً للنورانية حتى يخرج الضعيف منه ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة وليس ضعف الضعيف قادحا في نوريته ولا أنه مركب في النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف.[1] » أما المثال العقلي؛ فإن مراتب العدد المختلفة 1،2،3،4...الخ ، ينطبق عليها العدد، أو بالأحرى تشترك في العددية، لكن آثارها ولوازمها مختلفة ؛ فالاثنين زوج يقبل القسمة إلى متساويين طبيعيين ، والثلاثة فرد لا تقبل القسمة المنتجة لمتساويين طبيعيين، فيوجد اختلاف بين المرتبتين بلحاظ الآثار واللوازم المترتبة عليهما. إذاً، هناك ما به الاتفاق وهو العددية، لأن الاثنين والثلاثة عدد حقيقةً، وما به الامتياز الذي جعل الاثنين غير الثلاثة هو نفس العددية « وكما أنّ الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية[2]»، فما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وما به الاتفاق عين ما به الاختلاف.

يتضح مما سبق أن المقصود بالتشكيك عند صدر الدين الشيرازي هو التشكيك الخاصي، ونظراً لأهمية المفهوم في بناء نظرية التشكيك الوجودي، فقد أفرد في "الأسفار" بحثا مفصلاً عن التشكيك حيث يقول:« وسنبين في مبحث التشكيك أنَّ التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها ، قد يكون بنفس تلك الحقيقة، فحقيقة الوجود مما تلحقها

---

[1]- الطباطبائي،محمد حسين،**بداية الحكمة**،مؤسسة المعارف الإسلامية،قم،ط2،1998م،ص17.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج2، ص99

بنفس ذاتها التعينات والتشخصات، والتقدم والتأخر، والوجوب والإمكان، والجوهرية والعرضية، والتمام والنقص، لا بأمر زائد عليها عارض لها[1] ».

فحقيقة الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة متمايزة في الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الكمال والنقص، القوة والفعل...،فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، وما به التمايز والاختلاف بين مراتب الوجود هو الوجود نفسه، وواضح أن هذا لم يكن ممكناً لولا القول بأصالة الوجود.

4-5 الرأي المنسوب إلى المشائين وأدلته

إن ما هو منسوب إلى المدرسة المشائية هو قولها بالحقائق الوجودية المتباينة بتمام ذواتها، ولا توجد هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الخارجية و الواقعية. الإيجابي في هذا القول أن هذه المدرسة تقر أن الواقع الموضوعي الخارجي كثير حقيقةً، بخلاف ما يذهب إليه بعض المتصوفة من أن الواقع الخارجي لا تكثر فيه، لكن في المقابل تعتبر أن مفهوم الوجود المنتزع من هذه الحقائق الوجودية المتباينة بتمام ذواتها يصدق عليها بالاشتراك المعنوي، فالكثرة واقعية حقيقية و الوحدة ذهنية مفهومية فقط، وهذا معنى أن الكثرة لا ترجع إلى الوحدة في متن الأعيان.

ويمكن تحليل هذا المدّعى إلى دعويين :

الأولى: الواقع الخارجي كثير حقيقةً.

الثانية: أن هذه الحقائق الوجودية متباينة بتمام ذاتها ولا توجد بينها جهة اتحاد.

أما الدعوى الأولى فقد استدلوا عليها بقولهم أن الموجودات الخارجية تختلف من حيث الآثار المترتبة عليها؛ فالنار تختلف عن الماء في الآثار واللوازم، وهذا أي الماء يختلف في آثاره ولوازمه عن التراب، وهكذا...الخ. واختلاف الآثار واللوازم كالإحراق للنار والبرودة للثلج، يحكي عن اختلاف المؤثرات أي الملزومات، وبالتالي فالواقع الخارجي مؤلف من حقائق كثيرة لا واحدة كما يدعي المتصوفة.

والدعوى الثانية، استدلوا عليها بلحاظ الدعوى الأولى؛ فبما أن الحقائق متكثرة حقيقةً في الخارج، فهي بسيطة وليست مركبة، وبذلك يكون الاختلاف والتغاير بينها بتمام الذات، وإلا لزم أن تكون مركبةً مما به الاشتراك وما به الامتياز، والتالي باطل، لأن المفروض

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص120
وقد أفرد الشيرازي فصل خاص للتشكيك وأنواعه وكيفياته من ص427 إلى ص 446 من الجزء 1 من نفس المصدر.

بساطة المراتب الوجودية. فحال الموجودات نظير حال المقولات والأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة، كالجوهر والكم والأين والإضافة...الخ.

فالمشاؤون يذهبون إلى أن الموجودات الخارجية كثيرة وحقيقية وهي متباينة مختلفة فيما بينها بتمام الذات ، وأن وحدة الوجود المنتزعة من موجوديتها هي وحدة مفهومية ذهنية وليست خارجية، ففي الخارج كثرة الوجود والموجود. ومن الطبيعي أن يرد إشكال جوهري على هذه النظرة وهو: إذا كان الواقع الخارجي عبارة عن حقائق متباينة بتمام الذات، فكيف يحمل عليها جميعا مفهوم واحد بنحو الاشتراك المعنوي، وهو مفهوم الوجود العام البديهي؟،لأن الواحد من حيث هو واحد لا يمكنه أن يحكي على المتباينات من حيث هي متباينة متكثرة، فنقول مثلا، الماء موجود، الكتاب موجود، النار موجودة.

وجوابهم على ذلك : إنّ مفهوم الوجود العام لا يحمل على هذه الوجودات الخارجية المتباينة بتمام الذات ، بنحو صدق الذاتي على أفراده الخارجية، كصدق الإنسان على زيد وعمرو، أو صدق الكتاب على هذا الكتاب وذلك الكتاب، بل يصدق على مصاديقه الخارجية بنحو العرض اللازم ، كصدق مفهوم العرض على المقولات التسع العرضية؛ فإن هذه المقولات وإن كانت متباينة بتمام ذواتها ، إلا أنها جميعا تشترك في مفهوم عام عرضي هو مفهوم العرض فيقال: الكم عرض، الأين عرض، الكيف عرض...« وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها لازما لها، إذ لو كان داخلا كان جزءاً وينافي ذلك البساطة[1]».

هذا الرأي للمشائين مع أدلته، سيتعرض له صدر الدين الشيرازي بالنقد في سياق عرض نظريته وأدلتها.

5-5 نظرية صدر الدين الشيرازي: وحدة الوجود التشكيكية

إذا كان الوجود هو الأصيل وهو عين الثبوت والتحقق، وإذا كانت الكثرة واقع موضوعي والماهية اعتبارية، لزم إذن إرجاع التكثر إلى نفس الوجود. هنا طرح الشيرازي نظرية التشكيك الوجودي أو الوجود المشكك، والذي يعني أن الوجود هو جهة الاشتراك وجهة التميز بين الموجودات المختلفة، أي ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز. فالوجود ذو مراتب مشككة وليس مراتب ماهوية، مراتب ذاتية للوجود بحسب التقدم والتأخر، الشدة والضعف، القوة والفعل، العلة والمعلولية، النقص والكمال... الخ، فكل مفردات هذا التفاوت والاختلاف تعود إلى الوجود وتقع داخله دون ضميمة خارجية. فمقتضى التشكيك في الوجود أنه لا بد من القول بوجود نوع من الوحدة الخارجية العينية في كافة الواقعيات المتفاضلة؛ أي لابد من القبول بأن الواقعية الخارجية وحقيقة الوجود هما حقيقة خارجية واحدة، تحقق فيها

[1]- الطباطبائي،محمد حسين،**بداية الحكمة**،مؤسسة المعارف الإسلامية،قم،ط2 ،1998م،ص19.

التكثر عن طريق درجات التكثر من الكمال والنقص، فجاءت على صورة حقائق وجودية متكثرة. يقول صدر الدين الشيرازي « وأما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولويّة والأوَّلية والأقدمية والأشدّية، فلأنَّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتمّ وأقوى، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض. وأيضا فإنَّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم ،والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف[1] »، ويقول« إنّ الوجود حقيقة واحدة في الكلّ متفاوتة بالأتمّ والأنقص[2]»، فالحقيقة التي يشترك ويناظر موجود موجوداً آخر في وجوده من خلالها، تنطوي بعينها على اختلاف وتمايز يقع بين تلك الموجودات . ويمثل الشيرازي المسألة بالنور المادي، حيث يتمظهر الضوء عبر مراتب متعددة من حيث القوة والضعف، وبظهوره تظهر الأجسام وتبدو للحس. والتفاوت الحاصل في الأنوار المختلفة ،والذي يبدو للحس درجات من الشدة والضعف، لم يحصل جراء كون النور الضعيف مؤلفاً من الظلمة والضوء ،وذلك لأن الظلام أمر عدمي ولا يتمتع بشيء من الوجود، كما أن التفاوت لم يحصل جراء كون ضعف النور يفضي إلى ثلم مفهوم النور، إذ ستفتقد عندئذ حقيقة النور. كما لم يأتي التفاوت لأن قوة النور في النور الشديد أضافت شيئاً آخر لحقيقة النور، فجاءت القوة نتيجة هذه الإضافة !، فالقوة والضعف النوريتين يعودان لعين النورية في حدود ومراتب خاصة لكل منهما، وفي المحصلة هناك مرتبتان تشتركان في عين مفهوم النور، وتختلفان في نفس المفهوم بعينه. وعلى هذا المثال، تكون حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، التقدم والتأخر، العلة والمعلول، الكمال والنقص، الفعلية والقوة...الخ ، فأعلى مراتب الوجود هو كمال محض وفعلية محضة لا يشوبها نقص ولا حد وهي مرتبة واجب الوجود، وأسفل المراتب هي مرتبة المادة الأولى أو الهيولى التي هي بالقوة من كل جهة ولا فعلية لها في ذاتها إلا فعلية القوة، وبين هاتين المرتبتين اللتين تقع كل منهما في أقصى سلسلة الموجودات، هناك مراتب تتألف من الكمال والنقص، القوة والفعلية. فكلما صعدنا نحو الأعلى كان حظ الكمال والفعلية أوفر، في حين كلما نزلنا أسفل السلسلة تزايد النقص والقوة؛ فمثلا، الوجود النباتي هو أفضل وأكمل من الوجود الجمادي من أجل امتيازه بصفات النمو والتغذية والتوليد، والحال أن الوجود الجمادي فاقد لتلك الصفات فهو وجود متشابك بأعدام بالنسبة إلى الوجود النباتي. كما أن الوجود الحيواني أفضل من الوجود النباتي من جهة احتوائه على

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص36.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص158.

جميع صفات الوجود النباتي وإضافته عليه بصفات مثل الشعور والحركة بالإرادة. هذه الوجودات المذكورة كلها مشتركة في حقيقة الوجود ومفترقة بالكمال فيها والنقص. ومثل هذا التفاضل متحقق كذلك في أصناف الوجود النباتي، وأيضا في أنواع الوجود الحيواني.

وعلى هذا الأساس وطبقاً لمقتضى مبدأ التشكيك في الوجود، تعد حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة ؛فكل مرتبة شديدة محتوية على جميع أنواع الكمال الموجود فيما دونها من المراتب الدانية، ولا عكس، وإنَ المرتبة الضعيفة فاقدة لما تجده المرتبة الشديدة من الكمال، فالوجود علة في مرتبة ومعلول في مرتبة أخرى، ومجرد في مرتبة ومادي في مرتبة أخرى، وأنه بالفعل في مرتبة وبالقوة في مرتبة أخرى. وكل مرتبة من المراتب الأعلى شاملة للمراتب التي هي أسفل منه ومحيطة بها، كما أن كل مرتبة من المراتب السفلى محاطة بالمراتب الأعلى وواقعة في باطنها.

وبالنتيجة هذا التصور أو مفهوم الوحدة التشكيكية للوجود، فرض انقلاباً على مستوى بنية الموجودات التي كانت سلسلة ماهيات ليس بينها أي شكل من أشكال الارتباط الذاتي، وكانت غريبة ومتباينة بعضها عن البعض الآخر، فأصبحت مراتب لحقيقة واحدة بسيطة« إنَّ الوجود مع كونه حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الأشياء[1] »، حيث ترتبط بأكمل أشكال الارتباط: الوحدة في عين كونها مختلفة ،أي يكون ما به الاختلاف بين المراتب الوجودية هو الوجود، وما به الاشتراك بين هذه المراتب هو الوجود، فما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، وبصيغة أخرى يكون منشأ الكثرة هو منشأ الوحدة، وبذلك يثبت الشيرازي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، وكون الوجود على مراتب لا ينافي وحدة الوجود، فهذه المراتب تحفظ الوحدة والكثرة معاً، فالوحدة حقيقية، والكثرة حقيقية، والكثرة ترجع إلى الوحدة من غير أن تبطل الكثرة، على أن الوحدة الحقيقية سارية في جميع مراتب الكثرة، وهي غير قابلة للتصور، فكل شيء يدور من الوجود وفي الوجود وإلى الوجود« إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي تنتهي إليه جملة الحقائق وكل الماهيات[2]».

وهكذا أضحى عالم الوجود وفق هذا التصور بمثابة محيط من النور اللامتناهي، وقد حل مشعل هذا النور في قلب هذا المحيط بفعل قوته اللامتناهية غير المتحيزة بمكان وغير المحددة بزمان، ويضيء هذا المشعل بلمعانه وأشعته باستمرار، وتبدو لمعات هذا المشعل بدرجات مختلفة ، وأحكام وأثار متفاوتة على أساس القرب والبعد منه.

1-5-5 أدلة القول **بالوحدة التشكيكية**

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1،2011م،ص285.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص54.

نستطيع تحليل مدّعى هذه النظرية إلى دعويين أساسيين:

الأولى: أن متن الخارج حقيقة واحدة.

الثانية : أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة بالتشكيك الخاصي-ما به الاشتراك عين ما به الامتياز- .

أ- الدعوى الأولى: الوجود-الواقع الخارجي- حقيقة واحدة

الدليل الأول: هو قياس استثنائي، مقتضاه أن الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة، والتالي باطل فالمقدم مثله، أي الوجود ليس حقائق متباينة، إذ الوجود حقيقة واحدة. ولبيان هذا الدليل نحتاج إلى مقدمة هي : إن المفهوم والمصداق من حيث الذات و الذاتيات هما شيء واحد، وإلا لما أمكن أن نفهم المصداق من خلال المفهوم، فمفهوم زيد ومصداقه هو نفسه، ولما كان كذلك المفهوم حاكياً على المصداق، والتغاير إنما في مرتبة الوجود؛ فالمفهوم موجود بوجود ذهني، والمصداق موجود بوجود خارجي، الأول لايترتب عليه الآثار والثاني بالعكس يترتب عليه الآثار، وبتعبير آخر المفهوم هو المصداق في مرتبة الذهن أو بالوجود الذهني، والمصداق هو المفهوم في مرتبة الخارج أو بالوجود الخارجي، فالمفهوم والمصداق أمر واحد متغاير بلحاظ المرتبة الذهنية أو الخارجية.

يستنتج من هذه المقدمة، أن مفهوم الوجود والذي تبث أنه واحد و مشترك معنوي ، لا يمكن انتزاعه من المصاديق المتباينة بما هي كذلك، وإلا يلزم أن يكون الواحد عين الكثير والكثير عين الواحد ، وذلك محال لأن المفروض أن الكثرة المتحققة في الخارج لا توجد بينها جهة وحدة ترجع إليها تلك الكثرة، فلو التزمنا بإمكانية انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتباينة من حيث تباينها، لزم اجتماع الوحدة والكثرة – وهما متقابلتان- أي اجتماع النقيضين.

وعلى هذا الأساس فإن الوحدة المفهومية تنشأ من الوحدة العينية ،فإذا لم يكن بين الواقعيات العينية نوع من الاشتراك والوحدة الخارجية، فإن من غير الممكن أن تكون مصداقاً لمفهوم واحد« فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات- وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به، مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة أخرى كانت- لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات، متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتيّ أصلا».[1].

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص133. أنظر أيضا ص 134 ، وكذالك المصدر نفسه ج 6،ص62،60.

الدليل الثاني: يحتاج هذا الدليل أيضا إلى مقدمة مؤداها:« لكي يصح حمل مفهوم معين على مصداق معين نحتاج إلى مناط وملاك، وإلا لو لم يحتج إلى ذلك لأمكن حمل كل مفهوم على كل مصداق، وعلى هذا الأساس لصدق الحجر على الإنسان، والإنسان على الشجر وهكذا وهو محال. فإذن لا بد من مناط وملاك لصدق أي مفهوم على أي مصداق، وبتعبير آخر: إن هناك شيئا يشترط وجوده في المصداق لكي يصدق عليه ذلك المفهوم، وإذا لم يصدق المفهوم نفسه على فرد آخر فذلك بسبب فقدان الفرد لتلك الخصوصية التي كان يملكها الفرد الآخر.

وبناءً على ذلك يمكن أن يصدق على فردين مفهوم واحد إن كانت بينهما جهة اشتراك، أما إذا لم يكن بين الفردين أي جهة اشتراك وأي نوع من التناسخ، فمن غير الممكن لمفهوم كلي واحد أن يصدق على المصداقين معاً[1] ».

على أساس هذه المقدمة ،لو افترضنا أن هناك في الواقع الخارجي مصداقان (أ) و(ب)

2)وحاولنا انتزاع مفهوم واحد منهما، فستتولد لدينا فروض متعددة:

1- أن يؤخذ في المفهوم المنتزع خصوصية المصداق (أ) فلا ينطبق على المصداق (ب).

2-أن يؤخذ فيه خصوصية المصداق (ب) فلا ينطبق على المصداق (أ).

والسبب في ذلك هو أن المصداقين متباينان بتمام الذات ، ولا توجد بينهما جهة اشتراك أصلاً.

3- أن يؤخذ في الخصوصيتين معاً، وهذا سوف لا ينطبق لا على (أ) ولا على(ب)؛لأن المصداق (أ) ليس فيه شيء من خصوصية(ب)،و لا (ب) فيه شيء من خصوصية (أ)،لأن لا شيء منهما واجد لكلتا الخصوصيتين .

4- أن ينتزع المفهوم من الخصوصية المشتركة بينهما، وهذا الفرض منطقي إلا أنه خلاف الفرض، لأن المفروض أن المصداقين متباينين بتمام الذات، فلا توجد بينهما جهة اشتراك أصلاً.

وبهذين الدليلين ثبت أن مفهوم الوجود العام البديهي والمشترك المعنوي لا يمكن انتزاعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيث هي كذلك، فلزم وجود حيثية مشتركة جامعة بين هذه المصاديق تكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد، وإلا جاز انتزاع أي مفهوم من أي مصداق دون مناط وملاك، وهذا واضح البطلان. فلابد أن يكون هناك شيئاً

[1]- الحيدري،كمال،**دروس في الحكمة المتعالية**،دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005م،ج1،ص229.

خارجياً عينياً هو ما به الاشتراك بين الوجودات العينية وهو جهة الوحدة التي ترجع إليها جميع الكثرات.

ب-الدعوة الثانية : الوجود حقيقة واحدة مشككة ـبالتشكيك الخاصي-

هذه الدعوة ملاكها أن الحقيقة الواحدة ليست شخصية-كما قال العرفاء- ،بل حقيقة واحدة لها مراتب متعددة ومتخالفة، والدليل على ذلك هو نفس ملاحظة هذه المراتب الوجودية، كالحدوث والقدم، وما بالقوة وما بالفعل، والشدة والضعف، التقدم والتأخر، الشدة والضعف، الغنى والفقر، العلة والمعلول، الكمال والنقص وغيرها. هذه المراتب الحقيقية تنقسم إلى مراتب طولية للوجود، ومراتب مراتب عرضية للوجود أي كثرة في نفس المرتبة الوجودية.

1- الكثرة الطولية:

هي الكثرة التي تنبع من ذات حقيقة الوجود، وهي سلسلة طولية تبدأ بأدنى مراتب الوجود وتنتهي بأعلى المراتب، وتتميز بكون المراتب فيها بشكل عام مرتبطة بعضها ببعض من خلال العلية والمعلولية، لأن « المعلول لا يمكن أن يساوي علته في رتبة الوجود وإلا لم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر[1]»؛ فالمرتبة الأعلى علة للمرتبة الأضعف وهكذا حتى تنتهي إلى طرفين، أعلاهما الواجب باعتباره أعلى المراتب الوجودية وأدناهما المادة الأولى- الهيولى- وليس بعدها إلا العدم، وبتعبير آخر هناك سلسلة طولية للموجودات تفترض أن هناك تسلسلاً بين الموجودات أوعوالم مترتبة، تبدأ من عالم الطبيعة الذي هو أدنى العوالم، ثم عالم أشد منه في وجوده وهكذا إلى أعلى العوالم. والروابط في هذه العوالم هي رابطة المحيط والمحاط، فكل عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى منه في الوجود، كما أنه يكون أقوى منه في وجوده، وهذه السلسلة يعبر عنها بالسلسلة الطولية للعالم.

2- الكثرة العرضية:

هي الكثرة بالعرض لا بالذات، أساسها القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود في نفس المرتبة الوجودية، لا توجد بين مراتبها علية ومعلولية، وهذا لا يعني أنها متساوية من حيث الدرجة الوجودية، بل هي مختلفة، والأحرى تسميتها كثرة عرضية على أن نسميها مراتب عرضية بلحاظ عدم وجود طولية بينها أوعلية ومعلولية. يقول صدر الدين بأن الوجود« أمر عيني حقيقي يطرد به العدم، فهو نفس هوية الشيء، و به يتشخص كل ذي مهية، والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات، لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس ووجود

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص149.

السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص[1] ».ولتقريب المسألة للأذهان، نضرب مثال: فلو فرضنا أن أمامنا نافدة وفيها قطع زجاجية ملونة بألوان مختلفة، كالأحمر والأخضر والأصفر...الخ، ثم عكسنا ضوءاً بدرجة معينة على هذه النافدة، سنلاحظ أن كل قطعة تعكس ذلك النور بنحو مختلف. فالاختلاف هنا لم ينشأ من النور، لأن المفروض أنه بدرجة واحدة، وإنما نشأ من القوابل التي انعكس منها النور، وعلى هذا الأساس فالكثرة في نفس المرتبة الوجودية هي كثرة عرضية ، سببها القوابل المختلفة أي الماهيات التي تكون معروضة للوجود.

واضح أن الكثرة العرضية متحدة ومشتركة في الوجود ومتميزة بالماهيات ، وبالتالي لا يكون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف وهذا ما عرفناه سابقا بالتشكيك العامي، أما الكثرة الطولية التي بينها علة ومعلولية، فيكون ما به الامتياز هو الوجود، وما به الاشتراك هو الوجود أيضاً ،فيكون التشكيك فيها خاصياً . إلا أنه بناءاً على نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية فإنّ« ركن التشكيك يقوم على أساس أن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهذا متحقق بين هذه الوجودات المتكثرة، وإن لم يكن بينها علية ومعلولية [كثرة طولية]، لأن المفروض أن هذه الكثرة وإن كانت ماهوية [كثرة عرضية] إلا أنها موجودة في الخارج حقيقة[2] »، وإذا كانت هذه الكثرة العرضية موجودة ومتحققة في الخارج، وبلحاظ أصالة الوجود، يكون ما به امتيازها عين ما به اشتراكها وهو الوجود حتى لو تكثرت في نفس المرتبة الوجودية.

وعلى هذا الأساس يتضح أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، متكثرة في ذاتها ، وهذا التكثر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدها ، لأنها تدل على أنه ليس هناك إلا الوجود، حيث أن ما به الامتياز فيه هو الوجود، كما أن ما به الاشتراك هو الوجود، فيرجع كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وكل ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، وهذه هي نظرية الوحدة التشكيكية للوجود .

وكخلاصة لنظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، نستطيع أن نؤكد أنّ الشيرازي من خلا ل هذه الرؤية، قد أسس لفلسفة "وجودية" تنطلق من الإيمان بالواقعية كفاصل بين الفلسفة والسفسطة؛ واقعية هي منشأ الآثار، و الماهيات قوالب ذهنية حاكية عنها. وأسس على ضوء هذه الواقعية الأحكام المختلفة؛ كبداهة الوجود واشتراكه المعنوي وأصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود، وقدم براهين كثيرة لإثبات هذه النظرية والرد على الإشكالات الممكنة.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج4، ص120

[2]- الحيدري،كمال،**دروس في الحكمة المتعالية**،دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005م،ج1،ص235

ويمكن اعتبار أصالة الوجود المفهوم الأساسي الذي يميز فلسفة الحكمة المتعالية على النظم الفلسفية السابقة والمرتبطة بمعرفة الوجود.

القسم الثاني:
فلسفة الحركة

تقديم

تعتبر نظرية الحركة الجوهرية إحدى أكثر مبادئ صدر الدين الشيرازي إثارةً للدهشة، وتمثل أساساً لتفسيره لمجموعة من أعقد مشاكل الفلسفة الإسلامية، بل إنّ هذه النظرية ستجعلنا نستنتج أنّنا دخلنا إلى براديغم ونظام فلسفي جديدين يرسمان قطيعة مع كوسمولوجيا وطبيعيات أرسطو، والمشاء بشكل عام . فكما هو معروف، فإنّ الفلاسفة المسلمين المتقدمين، خصوصاً ابن سينا، حذوا حذو الفلسفة الطبيعية الأرسطية في حصر الحركة في المقولات العرضية الأربع وهي: الكم والكيف والوضع والأين، وأنكروا بشكل واضح إمكان الحركة في الجوهر. وكانت حجة ابن سينا الرئيسية هي أنّ الحركة تحتاج إلى موضوع يتحرك، وإذا كان جوهر الشيء يتغير من خلال الحركة الجوهرية، عندئذ لا يعود هناك موضوع للحركة. لكن الشيرازي سيعتبر أنّ هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين أحكام الماهية وأحكام الوجود، وأنّ التحليل الصحيح للحركة سيدلنا على أنّ تغير أعراض الشيء يحتاج في الواقع إلى تغير في جوهره. لأنّ الأعراض ليس لها وجود مستقل عن جوهرها، وأنّ الموضوع الباقي هو نفس هذا الوجود السيّال والمتحرك(مفهوم الفرد السيّال من مقولة الجوهر)، أي أنّ الحركة والمتحرك شيء واحد في الخارج. ووفق الحركة الجوهرية فإنّ كل موجود لا يكون ذلك الشيء في آن قبله ولا في آن بعده، وكلّ ما في هذا العالم الطبيعي بجميع جزئياته متغير متجدد سيّال بصورته النوعية، وصورته الجسمية، ومادته وأعراضه.

و لربما تنطبق الحركة الجوهرية أكثر على رأي العرفاء والمتكلمين بقولهم بالخلق المستمر للعالم، إلا أن الشيرازي سبين أنّ الأمر مختلف. فهم يقولون ب:"اللبس بعد الخلع"، أي أنّ العالم يدمر ويعاد خلقه في كلّ آن(الوجود بعد العدم) .أما هو فيقول ب"اللبس بعد اللبس"، أي أنّ صورة العالم ومادته، وكلّ موجود جزئي هي في صيرورة دائمة؛ بحيث أنّ صورة العالم مادته ذاتهما يصبحان مادة لصورة جديدة أكمل.

سوف تفضي نظرية الحركة الجوهرية إلى حدوث انقلابات على النظام المشائي في ما يخص علاقة الصورة بالمادة، والزمان كبعد رابع، وحدوث العالم، والحركة الجوهرية الاشتدادية، وهي توليف بين الحركة والوجود. ذلك أنّ الوجود يشتد بالحركة الجوهرية ويتكامل في الرتبة، وبالأخص تطبيقات الحركة الجوهرية على النفس الإنسانية. حيث سيطرح الشيرازي نظريات غير مسبوقة، كنظرية" النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء"، ونظرية" النفس في وحدتها كل القوى". وسيتمكن الشيرازي كذلك- من خلال أصالة الوجود والحركة الجوهرية-من معالجة مسألة علاقة الثابت بالمتغير معالجة نوعية.

إنّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّنا مع نظرية الحركة الجوهرية ونتائجها في الطبيعة والعالم والنفس- وإن جرت على مستوى التحليل العقلي المجرد- قد دخلنا إلى رؤية كسمولوجية قد يكون مكبوتها متمثلاً في فيزياء تتجاوز عصرها، إن لم نقل فيزياء محايثة لعصرنا.

الفصل الثالث:
الحركة الجوهرية

بعد أن تبنى الملا صدرا الأصالة للوجود ، وجعل الشيئية والتحقق مساوقان له ،وجعل وحدته في عين كثرته وكثرته في عين وحدته ، أي أنّه واحد ذو مراتب تشكيكية ، أدناها نقص وفقر محض ووجود بالقوة ، وأعلاها كمال محض وفعلية تامة وغنى مطلق، وبينهما مراتب طولية متعددة بلحاظ :الشدة والضعف، العلة والمعلولية، القوة والفعل ، الكمال والنقص ...، كانت الثمرة الرئيسية لهذه النظرية – أصالة الوجود-، وكما أجمع أغلب المهتمين والمتخصصين في فلسفة الشيرازي، هي نظرية "الحركة الجوهرية" ؛ حيث أكدوا بدرجات متفاوتة على النقلة التي أحدثتها هذه النظرية في مسار البحث الفلسفي والعلمي الإسلامي، وعلى قيمتها الابستمولوجية بالمقارنة مع أرسطو و المشائين المسلمين ؛ فقد« كان الحكماء قبل صدر المتألهين يقولون بالحركة أيضا، منذ أفلاطون ثم أرسطو إلى ابن سينا، وإن كان بعض الكتاب يتجاوز الموضوعية في حديثه عن هذه المسألة، فلا يعطي صدر المتألهين حقه، ويبين إنجازه الحقيقي هنا، فإن فلسفة صدر المتألهين استطاعت أن تقدم تفسيرا للحركة، لم يقل به أحد حتى الآن، في الشرق والغرب، حيث أضحت الطبيعة تساوي الحركة في هذا التفسير، وأن الطبيعة هي الحركة[1] »، و يعتبر باحث آخر الحركة الجوهرية بأنها« إحدى أهم الابتكارات الشيرازية، التي جعلت الفلاسفة الإمامية -حقاً- جديرين بلقب آباء المشائية ، والميتافيزيقا الإسلامية خلال القرن الحادي عشر الهجري؛... هذه الابتكارة التي أكسبت الفلسفة الإسلامية مزيداً من النضج والأهمية، ووضعت خطواتها على طريق التفكير الإيجابي للعالم[2] ». و ذهبت بعض الدراسات بعيداً في تشخيص نظرية الحركة الجوهرية ونتائجها الفلسفية، ونظرت لها كأفق فلسفي ثوري لم يوازيه في حينه فيزياء وكسمولوجيا مناسبين، أو لعلها كانت سابقة لزمانها فعقد لها مقارنات مع مفاهيم معاصرة وما بعد حداثوية [3].

---

[1]- المطهري،مرتضى، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**،دار الكتاب الإسلامي،طهران،ط1995،1م،ص 131.

[2]- هاني،إدريس، **ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**،مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط2000،1م، ص347.

[3]- أنظر على سبيل المثال دراسة هادي العلوي كدراسة ماركسية للحركة الجوهرية حيث رأى فيها النزعة الماركسية المادية: العلوي ،هادي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م.

وهناك دراسات قارنت نتائج الحركة الجوهرية وعقدت مقارنة بينها وبين أحدث النتائج الفيزيائية ؛ علي أحمد الشيخ ، مفهوم الزمن بين صدر الدين الشيرازي وآينشتاين:
http://www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

وكذالك دراسة عادل صابر الحلفي : **مفهوم الزمن في الحكمة المتعالية، حيث جاء فيها"**إن حقيقة النظرية النسبية لاينشتاين لا تفرق كثيرا عن صياغات الملا صدرا إذ تؤكد هذه النظرية على أنأبعادالإنسان الثلاثة " الطول والعرض والارتفاع " يضاف إليهما البعد الرابع وهو الزمن. على أن هذا البعد الأخير الرابع ليس مستقلا بنفسه بل متضمنا للأبعاد الثلاثة وداخل فيها وبذلك تحولت الجاذبية عند اينشتاين إلى مجال وليس إلى قوة كما عند نيوتن وهو عين التركيب الذي أنتج الحركة الجوهرية وأصالة الوجود لدى الملا صدرا"
www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

وتكتسي المسألة أهمية أكبر بلحاظ أن المدارس الفلسفية اليونانية والإسلامية قبل صدر الدين كانت ترى بأن الحركة تختص ببعض المقولات العرضية، ولا ترتبط بمقولة الجوهر؛ فلم يكتفوا بعدم إثبات الحركة في الجوهر، بل اعتبروها أمراً مستحيلاً، لأن شرط الحركة حسب البراديغم السائد يستلزم بقاء الموضوع، ولو تبدل جوهر الشيء في أثناء الحركة الجوهرية، فلن يحصل للحركة موضوع، لأنّ الجوهر هو موضوع الكون والفساد، والحركة واقعة في الأعراض مع كون وبقاء الجوهر- الموضوع . ولعل الدافع لهذا التفريق بين الحركة والكون هو الاحتراز من تعويم الحركة على مقولة الجوهر؛ فالجوهر ينعدم، يتحول، يحدث دفعةً على خلاف حركة التغير التدريجي في الأعراض، فالجوهر لا ينقص ولا يزيد، ولا يضعف ولا يشتد، تنعدم الصورة لتحل محلها صورة جديدة، كما يحدث للهواء حين يتحول إلى ماء. ويعتبر الملا صدرا أن هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين أحكام الماهية وأحكام الوجود، ويعتقد بأن تقديم تحليل صحيح عن الحركة ليس فقط يدلنا على وقوع الحركة في الجوهر، بل يفهمنا بأن هذا الأمر ضروري وقطعي؛ لأن عدم قبول الحركة في الجوهر سيؤدي إلى عدم إمكانية إثبات الحركة في الأعراض، فالحركة هي سيلان الوجود سواء أكان الوجود لنفسه-جوهر-، أم لغيره-أعراض-، والحركة في الجوهر لا تحتاج لموضوع ثابت تنسب الحركة إليه، لأن في الواقع الحركة والثبات هما وصفان تحليليان للوجود السيَّال ، وهكذا أوصاف لا تحتاج لموصوف عيني مستقل عن الوصف، بل وجودها عين وجود معروضاتها. وقد أثبت الملا صدرا بالأدلة والبراهين -كما سنرى عند بسط النظرية - أن الحركات التي تقع في الأعراض لا بد أن تكون مسبوقة بحركة في الجوهر؛ لأن مبدأ المتغيّر لا بد أن يكون متغيراً، وعلة المتغيّر لا بد أن تكون متغيرة أيضاً.

وبجانب البراهين والأدلة العقلية ، وانسجاماً مع منهج الحكمة المتعالية ،فقد أسند الملا صدرا نظريته في الحركة الجوهرية بالأدلة النقلية [1] والمشاهدات العرفانية؛« إن من اكتحل عين بصيرته بنور الإيمان وتنوّر قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدّلة، وطبايع الصور والأكوان متحوّلة متزايلة. فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال حركة جوهريّة وتجدّد ذاتيّ لا بمجرّد الصفات والأعراض فقط وفي المقولات الأربعة لا غير، لما زعمه المحجوبون من أهل النظر، بل كما أقيم عليه البرهان مطابقا لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان من أنّ الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هي حقيقة سيّالة

---

[1]- من بين الشواهد والمؤيدات القرآنية التي يستدل بها الشيرازي على الحركة الجوهرية في ثنايا جل مؤلفاته الآيات: [وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ...] - النمل88 ، [... بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ] - ق15 ، [يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ ...] – إبراهيم48 ،[... فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ]- فصلت11 ،[إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ] - فاطر16 ،[... كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ] – الأنبياء93 ... وفي هذا الصدد و تعليقا على الآية الأولى يقول هادي العلوي "الماركسي"« ويبدو لي من هنا أن الملا صدرا كان في استشهاده بها موفقا كل التوفيق، لأن دلالتها المباشرة مطابقة تمام المطابقة لما تفضي إليه فلسفته من وجود حركة خفية ولكنها هائلة في أعماق الوجود الطبيعي كله. » (أنظر:العلوي ،هادي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م،ص66.).

متجدّدة الذات غير قارّة بحسب الجوهر[1]». ولا يجب أن يفهم من هذا القول، أن الشيرازي يقول بنظرية العرفاء بالخلق المتجدد للعالم في كل آن - العالم يُدَمّر ويعاد خلقه- وهو ما يعرف عندهم ب"اللبس بعد الخلع"، أو لأنه تأثر بابن عربي في قبوله بالحركة الجوهرية؛ لأن هذا الأخير يفهم منه أنه يعتقد بأن التجدد والتبدل موجود في جميع الأعراض والجواهر، والعالم يتجدد في كل لحظة من باب تجدد الأمثال، في وقت لا يوجد أي اتحاد بين هذا الجديد والقديم[2]. بل إن الشيرازي يقول بمبدأ جديد جذرياً سماه "اللبس بعد اللبس"؛ أي الخلق المتجدد السيّال بذاته، حيث تفاض صورة أكمل من الصورة السابقة، فتكون هذه الصورة والمادة ؛ مادةً لقبول صورة جديدة، و يستمر هذا الأمر بشكل دائم على إثر الحركة الجوهرية حيث تتحرك جميع موجودات العالم في حركة صعودية لتصل إلى عالم رب نوعها.

إنّ نظرية الحركة الجوهرية بمقدار ما تمثل: من انقلاب على التقليد السابق في فهم الحركة ، و قوة في الأدلة والبراهين ، وقدرة على رد الإشكالات الواردة عليها، فإنها بنفس المرتبة وأكثر، ستؤدي إلى معالجات جديدة لإشكالات فلسفية ظلت موضع سجال بين القدماء، وسنلمس فيها أجوبة غير مسبوقة ومدعاة للتأمل، كقضايا : ربط الحادث بالقديم ،حدوث و قدم العالم ،مفهوم الزمان، علاقة النفس بالبدن ،النفس وحركتها، بالإضافة إلى نظرية المعرفة ومفهوم جديد هو اتحاد العقل و العاقل والمعقول، وفي الإلهيات نجد نظرية متكاملة في المعاد...الخ. ونظراً لطبيعة هذه الدراسة، فإننا سنركز فقط على الآثار المترتبة لهذه النظرية على وجود وانتظام العالم والطبيعة.

في البداية وسيراً على نهج الشيرازي؛ حيث يبسط أراء السابقين قبل أن يعرض رأيه، خصوصا عندما يقدم نظرية جديدة، فإننا في المبحث الأول سنقدم جرداً مختصراً لأهم أقوال السابقين حول الحركة، ثم نعرض نظرية الحركة الجوهرية ولوازمها، أدلتها ،والآثار المترتبة عليها بعد ذلك.

1-مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية والإسلامية

1-1-الحكماء الطبيعيون

حاول ما يعرف بالحكماء الطبيعيين: طاليس، أنكسماندريس، أنكسمانس، أنباذوقليس، لوقيبوس، ديموقريطس، هراقليطس... كل حسب حدسه لمادة العالم الأصلية (الماء، الهواء، النار، الذرة،...)، استبطان مفهوم "للحركة" المسؤولة عن تكوين الأشياء وفنائها من تلك المادة-الأصل؛ فالحب والكره، الخلخلة والتكاثف، الانضمام والانفصال، التصادم

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **تفسير سورة الواقعة**، انتشارات مولى،طهران،ط1، 1984م،ص139.

[2]- أنظر بحث د.فرح رامين ص 147، من مؤلف جماعي : **ركائز فلسفة صدر المتألهين**،دار المعارف الحكمية، بيروت، ط2008،1م.

والانحراف... يمكن اعتبارها مصاديق مضمرةً "للحركة"، لكن الأرجح أن الظرف الموضوعي لم يسمح لها أن تتحول إلى مسألة خاصة خارج البحث عن حدس المبدأ الواحد- الأصل. وربما هذا ما دفع بالشيرازي عند دراسته العامة التي أجراها للحركة من منظور من سبقه، استبعاد رؤية المدرستين الإيلية والأيونية لما وجد فيها ربما من تفسيرات "ساذجة"، كما أنه من البديهي استبعاده نظرة مؤسس المدرسة الإيلية برمنيدس والذي خلصت أفكاره للقول بأنّ العالم ساكن غير متحرك .لكننا لا نفهم عدم استدعاءه هراقليطس الذي كان حدسه بأن الأشياء في سيلان دائم؛ مع ما فيها من تقارب مع مفهوم الحركة الجوهرية . وسنرى الشيرازي في المقابل، يقفز مباشرةً إلى فيثاغورس وأفلاطون ثم أرسطو، لمّا وجد عندهم أصول البحث في الحركة كموضوع فلسفي خاص، وكذلك لأنهم وضعوا التعاريف والنظريات التي سادت وهيمنت بعد ذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي .

1-2- فيثاغورس وأفلاطون

صاغ أفلاطون مفهوم النفس الكلية المتحركة بذاتها والمحركة للعالم بحركتين: حركة فلك الكواكب الثابتة المشابه للنفس الكلية، وحركة فلك الكواكب المتغيرة اللامشابه لها وهي حركة هذا العالم، وقد عرفها« بأنّها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده »[1]، وبالتفاتة ذكية سيلحظ الشيرازي أن التعريف الأفلاطوني قريب من تعريف فيثاغورس:« وأمّا فيثاغورس فإنّه نقل عنه في تعريف الحركة إنّها عبارة الغيرية وهذا قريب ممّا ذكره أفلاطون إذ فيه إشارة إلى أنَّ حالها في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده[2] » . فالخروج عن المساواة والغيرية متقاربان، ما دام يعنيان كلاهما أن الشيء لا يساوي حاله في آن، حاله في آن آخر، وسنرى بعد عرض نظرية أرسطو، كيف تمكن الشيرازي من كشف الوحدة المعنوية بين مفهوم الحركة عند أفلاطون و فيثاغورس من جهة، وأرسطو من جهة أخرى مع اختلاف مفردات الصياغة.

1-3-أرسطو

نظراً لأهمية التعريف الأرسطي للحركة، حيث ستهيمن نظريته وتشكل القاعدة الأساسية لفهم الفلسفة الإسلامية لإشكالات الحركة ،والطبيعيات بشكل عام، ولأن نظرية الحركة الجوهرية ستقدم نفسها كتجاوز للأرسطية في المسألة ، فإننا في البداية سنحتاج لعرض المبادئ والتصورات التي بنى عليها أرسطو نظريته، أي ما يعرف بالمقولات التي

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص24.

[2]- نفس المصدر: ص 24،25.

تقع فيها الحركة، وعلى هذا الأساس سنذكر بما عرف بالمقولات العشر التي تندرج تحتها كل حقائق الموجودات.

1-3-1 المقولات العشر

كل الموجودات عند أرسطو تقع ماهياتها وحقائقها ابتداءً تحت مقولتين : الجوهر والعرض. والعرض يتكون من تسعة أعراض تسمى بالأجناس العالية، وبالنتيجة يصبح لدينا عشر مقولات ؛ وهي ما يقال في جواب ما هو، أي ماهيات الأشياء وحقائقها.

أولاً الجوهر:

هو الموجود في نفسه ولا يفتقر في وجوده إلى موضوع، وهو الكائن الحامل. بمعنى آخر هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده، أي أنها إذا تحققت في الواقع الخارجي لا تستند في وجودها على غيرها، بل تقوم بنفسها. وقد قسم الفلاسفة الجواهر إلى خمسة أقسام: العقل، النفس، الجسم، الصورة والمادة:

أ-**الجوهر العقلي**: وهو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، وهو عند فلاسفة الإسلام على مراتب: عقل هيولاني، عقل بالفعل، وعقل مجرد (عقل فعال).

ب-**الجوهر النفساني**: وهو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً، أي له ارتباط وتعلق بالمادة كالبدن؛ وذلك لتفعل النفس من خلاله ما تريد.

ج- **الجوهر الجسماني**: وهو الموجود الذي له أبعاد ثلاثة: طول، عرض، وعمق . وله زمان، ومكان، ويعرض عليه أعراض متعددة. ويتركب الجسم من جوهر مادي أو الهيولى، وآخر صوري.

ج-1 **الجوهر المادي أو الهيولى**: وهي المادة التي تكون واحدة في جميع الأشياء كالحجر، الشجر والحيوان...الخ، حيث تكون المادة في الجميع واحدة لا تختلف، وإنما الاختلاف يقع في صورة الأشياء التي تتوالى على الهيولى؛ نظراً لاحتوائها على القابلية والاستعداد للتشخص عند عروض الصور النوعية عليها فتظهر بواسطتها. فهي جوهر قابل ،أو قوة جوهرية محضة لا نصيب لها من الفعلية إلا بتحصل الصورة.

ج-2 **الجوهر الصوري**: وله أنواع مختلفة من جملتها الصور الجسمانية التي تعرض للهيولى وتلازمها بحيث لا تنفك عنها، وهي منشأ الآثار الصادرة عن أنواع الموجودات المادية والجسمانية. وأول ما تتنوع الجواهر بعد الجسمية المشتركة، إنما هو بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر، ثم العناصر مواد لصور أخرى؛ بمعنى أن: العنصر مركب من مادة وصورة جسمية، وهما مادة ثانية للصورة النوعية، ثم الصورة الجسمية والمادة الأولى

والصورة العنصرية كلها تعتبر مادة ثانية للصورة المعدنية. فالمعدن مركب في الجملة من العناصر، ثم جميعها تكون مادة ثانية للصورة النباتية، ثم جميعها تكون مادة ثانية للصور الحيوانية...الخ .

ثانياً العرض:

العرض هو الموجود لا في نفسه وهو مفتقر في وجوده إلى موضوع، وهو الكائن المحمول. أي هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج، وجدت في موضوع مستغن عنها كماهية القرب والبعد بين الأجسام، واللون العارض على الجسم. والأعراض تسع مقولات:

1- **الكم**: وهو عرض يقبل القسمة الوهمية(أي العقلية) بالذات، وهي التي تقع في مقابل القسمة الخارجية، فالخط مثلاً يقبل القسمة العقلية، ولكنه إذا انقسم بالقسمة الخارجية فإنه ينعدم. وينقسم الكم إلى متصل، ومنفصل: الكم المتصل هو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء، ويكون بين أجزاءه حدّ مشترك ؛كالخط، والسطح، والحجم... و هذه الأمثلة تسمى كماً متصلاً قار الذات، أي مستقراً وثابتاً بحيث تكون أجزاءه مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد. وهناك كم متصل غير قار الذات، أي غير مستقر وغير ثابت، وتكون أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، بل تكون أجزاؤه متدرجة ومنبسطة على أجزاء ومنبسطة على أجزاء الزمان؛ كالزمان الذي لا ثبات ولا قرار له، فكل مقطع منه ينتهي ليأتي مقطع آخر بدلاً عنه. أما الكم المنفصل، فهو ما لا يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك، وهو ما كانت أجزاؤه منفصلة بعضها عن بعض، كما في مراتب العدد.

2-**الكيف**: وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وينقسم إلى :

2-أ **كيف نفساني**: كالعلم، الإرادة، الحب، والبغض...الخ

2-**ب كيف كمي**: كاستقامة الخطوط والسطوح وانحنائها، وكالزوجية والفردية للأعداد...الخ

2-**ج كيف استعدادي**: كاستعداد البذرة لأن تكون شجرة...الخ

2- **د كيف محسوس -بالحواس الخمس الظاهرة-**: وهو إن كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمي انفعالاً، وإن كان راسخاً كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمي انفعالياً[1].

3- **الأين** : وهو نسبة شيء مادي إلى مكانه

4- **المتى** : وهو نسبة بين الشيء وبين زمانه، كاليوم، والأمس، وهذا العام...الخ.

---

[1]- الطباطبائي،محمد حسين،**بداية الحكمة**،مؤسسة المعارف الإسلامية،قم،ط2 ،1998م،ص103.

5- الوضع: وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها مع البعض الآخر، ونسبة المجموع إلى الخارج.

6- الملك : وتسمى الجدة« وهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة تامة كالتجلبب، أو إحاطة ناقصة كالتقمص، والتنعل [1] ».

7- الفعل: وهو عبارة عن تأثير شيء مادي(الفاعل)، في شيء مادي آخر(المنفعل) مثل قوله: ضربت زيداً.

8- الانفعال: وهو ما يحكي تأثر شيء مادي بشيء مادي آخر كسخونة الماء بالحرارة.

- الإضافة: وهي نسبة بين شيئين متلازمين ملازمة لا ينفك عنهما، كالأبوة والبنوة، وهذه مختلفة الأطراف، والأخوة من جهتين وهذه متشابهة الأطراف، والفوقية والتحتية. ومن خواص الإضافة: أن المضافين متكافئين وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوةً.

1-3-2-مفهوم الحركة الأرسطي

نَصّ التعريف المشهور للحركة عند أرسطو على أنها« كمال ما بالقوة بما هو كذلك- مثال ذلك: إن كمال المستحيل وهو يستحيل هو الاستحالة...وكمال المتكون والفاسد هو الكون والفساد، وكمال المتنقل: النقلة.[2] » . وينقل الشيرازي هذا التعريف للمعلم الأول بالقول:« الحركة كمال أوّل لمّا بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس [3] ». والمقصود من الأولية نفس التوجه؛ فالحركة الأرسطية تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة لكي تقع، وإلا إذا كانت فعلاً كلها، انقطعت وتوقفت؛« فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لا دفعة وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة. [4] »، وبتعبير أكثر تفسيراً من الشيرازي :« إنّه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجّها إليه. الثانية إنّ ذلك التوجه ما دام كذلك فإنّه بقي منه شيء بالقوّة فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي شيء بالقوّة؛ فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، وبأن لا يكون الّذي هو المقصود من الحركة حاصلاّ بالفعل[5] ».

---

[1]- نفس المرجع، ص 105.

[2]- أرسطو طاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين،تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1، 1984م،ص171.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص24.

[4]- نفس المصدر،ص22.

[5]- نفس المصدر،ص 23.

إنّ هذه التدقيقات "الشيرازية" في المفهوم الأرسطي، والكشف عن ظاهرة التدريج الاتصالي المتضمنة في التعريفين السابقين لأفلاطون و فيثاغورس للحركة؛ حيث يقول الشيرازي« ويمكن توجيه كلامهما [أفلاطون و فيثاغورس]بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه ، فإنّ الشيء إذا كان حاله في كلّ حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتّصال، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، و فيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد، ولا يرد عليهما إنّ كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال [1] »، تدل هذه التدقيقات، بلا شك، على أن صدر الدين الشيرازي، كان مدركاً لعمق هذا الاختلاف الفكري في إشكالية الحركة في الساحة الفلسفية السابقة له، من خلال كشفه: أولاً، للصلة الوثيقة التي تربط كل التعريفات السابقة، وإن بدت مختلفة ومتناقضة. ثانياً، التقريب بين تعريف أفلاطون وتعريف فيثاغورس من جهة وعدّهما ذوي معنى واحد، ومن جهة أخرى ربطهما مباشرةً بتعريف أرسطو للحركة الذي هو الوجه المرادف لهما، ما دامت الحركة عند أرسطو هي خروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً،

والذي يعني أن الحركة تحصل مقارنةً لجميع الزمان الذي تقع فيه، وليس لها آن تستهل به حصولها لأنها تقع تدريجياً، فهي حاصلة في كل آن من آناتها، وهو الفهم الذي كشف الشيرازي النقاب عنه في تعريفي أفلاطون و فيثاغورس، وهكذا فإن الشيرازي لا يرى خلافاً بين كل تلك التعريفات.

1-3-3- المقولات التي تقع فيها الحركة

بعد هذه اللمحة عن المفهوم الأرسطي للحركة ، ننتقل إلى أنواع الحركة أو المقولات التي تقع فيها الحركة . في البداية نشير إلى أن مباحث الحركة عند أرسطو قد شغلت أكثر من نصف كتاب الطبيعة ، حيث تداخل البعد الطبيعي بالبعد الميتافيزيقي لتحديد علة الحركة، وهكذا توصل لاعتبار الحركة في الأجسام المادية جزء من طبيعتها، أي راجعة لدافع ذاتي في حركتها؛ فالاتحاد بين الهيولى والصورة الذي تتم به الأشياء، ملاكه افتقار الأولى إلى الثانية، وهي علة ذاتية محايثة غير مفارقة. أما العالم ككل ،فيتحرك بفعل الإله ، وهو المحرك الأول. والحركة عند أرسطو هي حركة عرضية تعرض للجوهر الذي به تتقوم ماهية الشيء ، ولهذا فهي بالنسبة له، تقع في أربع مقولات من المقولات العشر للوجود، وتقع فيها حصراً ، وهي : الكيف ،الكم، والأين والوضع.

أ- الحركة في الكيف : يدخل تحت مقولة الكيف : اللون، الشكل، الرائحة، الطعم، السخونة والبرودة وغيرها من الكيفيات. وحركة الكيف تكون مثلاً؛ كالتغيير الحاصل في لون البرتقالة

[1]- نفس المصدر،ص 25

من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر القاني، ومن سخونة شيء إلى بروده، وكالتغيير العارض على النفس من الحب والبغض (الكيف النفساني) ...

ب- الحركة في الكم: وهي ما تقع فيما له مقدار؛ من نمو ونقص أي تبدل عظم ومقدار الشيء، كالنمو الحاصل في النبات والحيوان مع مرور الزمن.
ج-الحركة في الأين: تسمى حركة انتقالية، أي حركة النقلة في المكان؛ كحركة الشيء من نقطة إلى أخرى.

د-الحركة في الوضع: كدوران الشيء حول نفسه، وكحركة جسم الحيوان في حال مكوثه، كالقيام والقعود والاضطجاع، وحركة أعضائه.

لقد هيمنت مقاربة أرسطو للحركة، بل فلسفته كلها ،خلال الحقبة اللاحقة، وامتدت هذه الهيمنة المعرفية إلى عصر النهضة وبداية عصر الحداثة.

1-4-الفلاسفة المسلمون

بشكل عام، الفلاسفة المسلمون المتقدمون من الكندي إلى ابن رشد، وخصوصاً ابن سينا، حذوا حذو الفلسفة الطبيعية الأرسطية في حصر الحركة بالمقولات الأربع : الكم، الكيف، الأين والوضع، وكلها عوارض. وأنكروا بشكل واضح إمكان الحركة في الجوهر كما أرسطو من قبل؛ « والمتأخّرون من الحكماء كأبي علي[ابن سينا] ومن يحذو حذوه[من المشائين] مصرّون غاية الإصرار على نفي هذه الاستحالة الجوهريّة[أي لا يقبلون الحركة في الجوهر] ولذا قصّروا وعجزوا عن إثبات كثير من المقاصد الحقّة[1]»،لأن الحركة في نظرهم تحتاج إلى موضوع-جوهر، وإذا كان هذا الأخير يتغير فلا يعود هناك موضوع للحركة، ولهذا ميزوا بين الحركة والكون؛ فالجوهر موضوع الكون والفساد، ينعدم، يتحول، يحدث دفعة، على خلاف حركة التغير التدريجي –يسيراً يسيراً- التي تقع في الأعراض. فالجوهر لا يزيد ولا ينقص، ولا يضعف ولا يشتد، تنعدم الصورة الجوهرية لتحل محلها صورة جوهرية جديدة كما يحدث للهواء حين يتحول إلى ماء.
من هنا تتبين أهمية مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، التي فندت الدعاوى التي تعتبر الفلسفة الإسلامية اجتراراً وتكراراً للنظريات الأرسطية ، ولا يوجد فيها أي شيء جديد ؛ فمقولاتها كالحركة الجوهرية وغيرها ستقلب المنظومة الفلسفية كما سنرى رأساً على عقب.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **أسرار الآيات**، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، قم، ط1، 1984م، ص146.

1-5-إشكال الحركة بين السابقين وصدر الدين الشيرازي

يبدو كما رأينا من تاريخ مسألة الحركة، أن الفلاسفة كانوا في حالة تردد دائم بين القول بوجود الثبات والقول بوجود التغير؛ فبعضهم أنكر الثبات بالمطلق، والبعض الآخر أنكر التغير والحركة في الجملة، ومنهم من قال بكلا الأمرين. لقد كان برمنيدس من الفلاسفة الذين أنكروا أي نوع من التغير والتبدل، فكل الأشياء تتسم بالثبات، مع أن ملاحظة الواقع، تثبت بالبداهة وجود تغييرات لا يمكن إنكارها في داخل كل شيء وفي خارجه. أما هراقليطس، فكان من الفلاسفة الذين أنكروا الثبات في أي شيء، فكل الأشياء تتغير وتتبدل ولا وجود لأمر ثابت في هذا الكون، وبنفس النسبة فهذه النظرية غير مقبولة؛ لأن مايحصل في التغيرات التي تقع في الطبيعة أنّ الشيء مثل "أ" يتبدل في آن أو في مدة من الزمان إلى شيء آخر مثل "ب "، وهذا يستلزم أن يكون بينهما أمر مشترك، وإلا فإن كان التغير بمعنى أنّ "أ" تنعدم كلياً وتوجد "ب" محلها، دون أي سابقة، فإنّ هذا لا ينسجم مع التبديل والتغيير. ومن الواضح أنّ الأمر المذكور إنما يكون ممكناً متى كان بين "أ" السابقة و"ب" الحالية أمر مشترك ثابت في مرحلة وقوع ظاهرة التبديل والتبدل. فإذاً لا يمكن توجيه الكثير من التغييرات و التبدلات الواقعية دون تحقق الثبات. وبناء عليه لا يصح نفي الثبات على الإطلاق، كما لا يمكن تجاهل التغيير على الإطلاق، ولا بد لأجل توجيه ما يقع من تغييرات في الطبيعة من الالتزام بوجود كل من التغيير والثبات.

أما أرسطو فهو من الفلاسفة الذين يلتزمون بالثبات وبالتغيير؛ وذلك لأنه يرى أنه في أيّة عملية تبديل، مثل تبديل "أ" إلى "ب" فإن شيئاً مثل "ج" يبقى أمراً ثابتاً، فهو كان في "أ" وهو موجود الآن في "ب"، وباعتبار ذلك نقول : إنّ "ب" الحالية هي "أ" السابقة، وكذلك ثمة شيء مثل "د" كان في "أ" ثم صار معدوماً، وثمة شيء آخر مثل "و" هو الآن موجود في "ب"، وهو بديل لما كان سابقاً، وباعتبار هذا الأمر المتغير نقول: "ب" غير "أ". وبناء عليه، يكون كلّ من "أ" و "ب" بالضرورة مؤلفاً من أمرين:

1- الأمر المشترك بين "أ" و "ب" وهو عبارة عن "ج".
2- الأمر المختص بكل من "أ" و "ب" وهو عبارة عن "د" و "و".

إذاً وبشكل عام، ففي كل عملية تبديل لابد أن يتألف كل واحد من الأمرين يتبدل أحدهما إلى الآخر من عنصرين، الأمر المشترك الثابت والأمر المختص المتغير. فإن كان الأمر المشترك هو الجوهر، والأمر المختص المتغير هو الأعراض والصفات، كان التغيير في العرض. وإن كان الأمر المشترك هو جنبة الجوهر المادي للشيء ، والأمر المختص المتغير هو جنبة الجوهر الصوري منه، كان التغيير في الجوهر. مضافاً إلى أنّ أرسطو يعتقد أن التغيير في العرض لا يمكن أن يكون آنياً (المراد من الآن المقطع الزماني لا الجزء الصغير

منه)، بل هو في عين كونه تغييراً وظاهرةً محددة، يقع في زمان، ولو كان الزمان قصيراً. وهذا النوع من التغيير-التغيير الزماني لا الآني- هو "الحركة"؛ فمثلا تبدل التفاح الأخضر أو الحامض أو الصغير إلى التفاح الأحمر أو الحلو أو الكبير، فهنا لا يتبدل التفاح إلى غير التفاح، ولكن التغيير يقع في اللون أو الطعم أو الحجم في المدة التي يقع فيها التغيير، وكذلك مثال الحركات المكانية للأشياء. وفي هذا النوع من التغيير، لا بد أن يكون الجوهر الحامل للعرض أمراً ثابتاً ضمن عملية التبديل والتبدل، لأنه يؤدي دور حامل الحركة أيضاً، وهو الموصوف الحقيقي بالحركة، وهو الذي يطلق عليه "موضوع الحركة". وكما رأينا من قبل، فإن أرسطو يرى أن الحركة تقع في الكم والكيف والآن من الأعراض، ويعتقد في المقابل أن التغيير في الجوهر لا يمكن أن يكون زمانياً، بلهو بالضرورة آني؛ فمثلاً التبديل الجوهري لعنصر الهيدروجين إلى الهليوم، فإن ما يقع هو انعدام صورة الهيدروجين، وحدوث صورة الهليوم في المادة بدلا عنه، وبهذا يظهر الهليوم. وهذا النوع من التغيير- التغيير الآني في الجوهر- هو الذي يطلق عليه "الكون والفساد"، فالهيدروجين هو الجوهر الفاسد، والهليوم هو الجوهر الكائن.

وكما نلاحظ فإن الثبات في نظرية أرسطو هو الغالب، وأما التغيير، ومن ذلك الحركة، فهو أمر نادر، وذلك لأن جوهر الأشياء أمر ثابت بمرور الزمان، لكنه في مقاطع خاصة من الزمان، وبسبب استعدادات داخلية وظروف محيطة، يتغير بنحو آني، لا بنحو الحركة. وأما في الأعراض فالحركة تقع فقط في ثلاث أنواع منها، وأما الستة الباقية فهي فاقدة للحركة، مضافاً إلى أن الحركة تقع أحياناً في الثلاثة المذكورة ولا تقع أحياناً أخرى.

وقد تبنى الفلاسفة المسلمون السابقون ، سواء المشاؤون منهم أو الإشراقيون نظرية الثبات والتغيير الأرسطية. فالتزم هؤلاء بالتغيير في الجواهر والأعراض، والتزموا بما ذهب إليه أرسطو من أن التغيير في الجوهر آني ومن نوع الكون والفساد، وأما التغيير في الأعراض فهو زماني ومن نوع الحركة، مع فارق يرجع إلى أن الحركة تقع مضافاً إلى الأنواع الثلاثة في نوع رابع هو الوضع. وذلك لأن ابن سينا بيّن أن بعض الحركات التي جعلها أرسطو وأتباعه من الحركة في الأين، هي في حقيقتها حركة وضعية[1].

وأما صدر الدين الشيرازي فقد غير هذا البناء تغييراً كلياً؛ فبمقتضى أصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود، استطاع أن يجيب على كل الإشكالات المانعة من تبني الحركة في مقولة الجوهر أو الحركة الجوهرية، وبالنتيجة فإن الجوهر لا يتغير آنياً ودفعياً أي بالكون والفساد، بل هو يتغير ضرورةً بالتغير الزماني أي بالحركة. وعلى هذا الأساس، فكل جواهر عالم الطبيعة واقعة في الحركة وإن بدت لنا أنها ثابتة، هي في حال الحركة الجوهرية، أي أنها في تبدل مستمر. وعلى هذا التعميم، تكون الأعراض وصفات الأجسام

[1]- ابن سينا،أبوعلي، **الشفاء،الطبيعيات**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1984،1 م،ج1،ص113-114.

مع الأجسام نفسها في كل الأوقات في حال من الحركة، أي في تغير مستمر ومتتابع، فلا يمكن أن يتبدل جوهر الشيء وأن تبقى صفاته وأعراضه كالشكل والمقدار واللون...الخ بلا جوهر أو مع جوهر آخر. فالحركة في الجوهر تستلزم الحركة في كافة الأعراض أيضاً، أي أن حركة الأعراض تابعة لحركة الجوهر، متحركة ومتجددة بتحركه وتجدده، لا استقلال لها وإلا انتقلت بين موضوعات متعددة أو باتت بلا موضوع وكلاهما باطل.

وعلى هذا الأساس ، فإن الشيرازي رفع بساط السكون والثبات عن عالم الطبيعة، فكل موجود ممكن في هذا العالم لا يكون ذاته في آن قبله، ولا في آن بعده، أي لا يوجد بنفسه في "آنين"، فهو متجدد سيال بجوهره وأعراضه، بصورته النوعية و صورته الحسية. وبهذا يكون قد أحيا مجدداً مقولة هراقليطس. لكنه من جهة أخرى سيثبت، وعند بيانه لكيفية ربط السيال بالثابت أن كافة الأشياء ثابتة باعتبار ما، وهذا يذكرنا كذلك بمقولة برمنيدس. وبالتالي يمكن القول، أن الملا صدرا جمع بين الثبات والتغير، لكن ليس على طريقة أرسطو، بل بجدلية يصبح فيها قول هراقليطس، وقول برمنيدس مقبولين .

يضاف إلى ذلك، وبعد أن ثبَّت كون الشيء مادياً يساوي التغير و السيلان، سيعتبر في المقابل، كون الشيء مجرداً يساوي الثبات؛ فالموجودات إما ثابت مطلقاً، أو متحرك مطلقاً. وبناءً عليه ،فإن التقسيم إلى الثابت و السيّال يكون موازياً لتقسيم الموجود بما هو موجود(وليس من تقسيمات الموجود بما هو جسم أي من الطبيعيات المحكومة بالتغير والحركة) إلى مجرد ومادي، وهذا يتعلق بقسم الأمور العامة ، وبالتالي يكون قد نقل هنا بحث الحركة من الطبيعيات إلى الإلهيات.

2-نظرية الحركة الجوهرية

لقد شيد الشيرازي نظريته في الحركة الجوهرية على مجموعة من المفاهيم الأساسية والمتكاملة، والتي تتوقف معرفة هذه النظرية على إدراكها. فبعد أن تبين أن المراد من الحركة الجوهرية هو اعتبار الجوهر مسافة الحركة، كان من البداهة منهجياً ،التعرف أولاً على الحركة ولوازمها؛ ولإدراك دقيق لمفهوم الحركة، لابد من التعرف على الفرق بين مفهوم الحركة القطعية ومفهوم الحركة التوسطية، وهما – بدورهما- صورتان من التغيير الزماني، وإدراكهما يتوقف على معرفة الأنواع المرتبطة بالزمان والوصول لصورة صحيحة عنه والذي يتمثل في مفهوم الامتداد السيال حسب الشيرازي . وهكذا بالنسبة للوازم الحركة الأخرى، كمسافة الحركة، موضوعها، مبدأها ،منتهاها، وفاعلها، كلّها تشكل منظومة مفاهيمية استدلالية، توجد في طول النظرية، تشترك في نَظْمها ، وتخدم أغراضها وآثارها .

وقبل الشروع في بحث هذه المفاهيم، سنحتاج في البداية التعرف على الامتداد وخصائصه، وكذلك آثاره على تقسيم الأشياء والظواهر وعلى أنواع التغيير.

2-1- الامتداد

إن الفصل أو الصفة التي يتميز بها الامتداد، هي قابليته للانقسام بالفرض بذاته؛ أي أن العقل، وبغض النظر عن أي أمر آخر في الخارج، لا يرى في فرض انقسامه في الخارج أيَّ محال، ولا يشترط أن يكون الشيء منقسما بالفعل في الخارج ،أو يلزم منه أن يكون قابلا لتحقق الانقسام في الخارج، حتى يكون له امتداد، بل يكفي إمكان انقسامه بالفرض. فلو لوحظ الشيء بذاته، وكان ممكناً عقلاً، فرض أجزاءٍ له، أو فرض مقطع أو مقاطع له، فهذا هو الامتداد. وكمثال، نجد الخط والسطح والحجم كل واحد هو امتداد؛ فعندما نفترض نقطة في الخط، يمكن لنا أن نفترض لها جزأين، وكذلك الحال في السطح والجسم. والزمان كذلك، هو نوع من الامتداد يتحقق فيه الافتراض العقلي بالانقسام؛ فلو فرضنا آناً من الآنات، فإن ذلك الآن يمكن انقسامه فرضاَ إلى جزأين: جزء قد انقضى بحسب الفرض، وجزء هو بالنسبة إلى الآن مستقبلي. يقول الملا صدرا« ومما يجب أن يعلم: أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل إليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحة والتجاوز، فان الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال إليها لا بالحقيقة، بل بالمشابهة، بأن يقدر ويفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أي بحسب شخصه ووضعه لا بمهيته لكان أشبه الأشياء وأليقها بالجزئية هذه الأمور المسماة بالأجزاء لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل، فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة ،بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم[1] ».إذن من خلال ما قاله الشيرازي، يمكن ملاحظة وتأكيد الأمور التالية بالنسبة للامتداد:

أ- إنّ أجزاء كل امتداد هي بالفرض والقوة، وليست حقيقية وبالفعل؛ وذلك لأن المقاطع والانقسامات ما دامت بالفرض والقوة، كانت أجزاء الامتداد الأصلي، والتي هي المجموع،

بالفرض وبالقوة، لا بالحقيقة وبالفعل، لأن بمجرد ما تصبح الانقسامات حقيقية وبالفعل حين تحقق الامتداد في الخارج، فإن هذا الأخير-الامتداد- ينعدم ، وتحل مكانه امتدادات أصغر. فلا يعود الامتداد الأصلي موجوداً حتى تكون الامتدادات الأصغر منه المتحققة أجزاءً له، أي في هذه الحالة يكون مفهوما الجزء والكل لا معنى لهما .

ب-عندما يقال: "إن أجزاء كل امتداد هي بالقوة" فهذا لا يعني أن لا وجود لهذه الأجزاء في الخارج في الامتداد المذكور؛ وإنما المقصود كونها لا توجد في الخارج بنحو منفصل عن

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص26-25.

الامتداد المذكور. بتعبير آخر، فإن مفردة "بالقوة" تعني هنا "بالإجمال" في مقابل "بالتفصيل"، أي كل امتداد هو وجود جمعي لأجزائه. فصفة الجزئية هي أمر فرضي، كما أن صفة الكلية هي كذلك، وهذا لا يعني أنها غير موجودة حقيقة في الخارج وأننا فقط نفترض وجودها، بل إن ذات الأجزاء موجودة بنحو الحقيقة في الخارج بوجود إجمالي، ووصف الجزئية والتفصيلية فيها كما وصف الكلية في الامتداد الأصلي هو أمر فرضي وذهني.

ج-الأجزاء الفرضية في كل امتداد لابد من أن تكون من سنخ الامتداد الأصلي؛ أي إذا كان مثلاً الامتداد الأصلي هو الخط ، فإن أجزاء أصغر منه، هي حتماً من نوع الخط أيضاً. وهكذا ،فإن كان من السطح، فلا بد من أن تكون القطعات الأصغر من السطح أيضاً، وإن كان من الزمان فلا بد من أن تكون القطعات الأصغر من الزمان أيضاً، فالأجزاء المقدارية« تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم [1] ». و القطعات أو الأجزاء الحاصلة من التقسيم هي بنفسها كالامتداد الأصلي، تقبل الانقسام دائماً، ولا يمكن وبسبب تقسيمها أن نصل إلى أجزاء لا تكون قابلة للانقسام عقلاً أي لا تتجزأ، فالجزء الذي لا يتجزأ هو أمر محال، وكل امتداد قابل للانقسام الفرضي إلى ما لانهاية من أجزاء من نفس الامتداد، ولاوجود لامتداد لا يقبل التجزئة إلى أجزاء لا تتجزأ: لا الخط إلى النقاط ، ولا السطح إلى الخطوط، ولا الحجم إلى السطوح، ولا الزمان إلى الآنات.

د- إن تتالي النقاط والآنات والآنيّات محال، ذلك أنه من غير الممكن أن يقع العديد من النقاط بعضها إلى جانب بعضها الآخر دون أي فاصل بينها بنحو يكون بينها مماسة واتصال. فإن كان لدينا نقاط عدة فهذا يعني بالضرورة أن يكون بين كل نقطتين فاصل مكاني، ولو كان قصيراً جداً. وكذلك الحال فيما لو انضمت الآنات بعضها إلى جنب بعضها الآخر دون فاصل زماني بينها، فإنه محال. إذن يمكننا القول بشكل عام: إنّ تتالي الأجزاء التي لا تتجزأ من حيث هي لا تتجزأ هو أمر محال. وبالنتيجة، فكما لا يمكن انقسام الامتداد إلى أجزاء لا تتجزأ، كذلك لا يمكن وجود امتداد مركب من أجزاء لا تتجزأ؛ فكما يستحيل تجزئة الخط أو الآنات بعضها إلى جنب بعضها الآخر دون فاصل زماني بينها، فإنه محال. إذن بشكل عام، يمكننا القول: إن تتالي الأجزاء التي لا تتجزأ من حيث هي لا تتجزأ هو أمر محال.

وبالنتيجة، فكما لا يمكن انقسام الامتداد إلى أجزاء لا تتجزأ، كذلك لا يمكن وجود امتداد مركب من أجزاء لا تتجزأ؛ فكما يستحيل تجزئة الخط أو السطح أو حجم أو قطعة من الزمان من تركيب مجموعة من النقاط أو الخطوط أو السطوح أو الآنات، ولو كانت غير متناهية.

[1]-الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص26.

2-1-1-أقسام الامتداد

ينقسم الامتداد إلى ما يكون ذا بعد واحد كالخط والزمان، وإلى ما يكون ذا بعدين كالسطح، وإلى ما يكون ذا أبعاد ثلاثة كالحجم . وباعتبار آخر ينقسم الامتداد إلى الامتداد الثابت، كالامتداد المكاني الشامل للخطوط والسطوح والأحجام ، وإلى غير الثابت أو السيال كالزمان.

أ- الامتداد الثابت

هو الامتداد الذي يصح أن توجد أجزاؤه الافتراضية معاً؛ فمثلاً لو أخذنا سطح ورقة وهي امتداد ذو بعدين، وقسمناها إلى جزأين ، سواءً افتراضياً أو حتى فعلياً، فمن الواضح أن هذين الجزأين يوجدان معاً، فنقول أن السطح امتداد ثابت. وإجمالاً، فإن كل امتداد مكاني، كان خطاً، سطحاً أو حجماً، فهو ثابت.

ب- الامتداد السيال

في مقابل الامتداد الثابت، هناك امتداد غير ثابت وهو الامتداد السيال؛ يقول الشيرازي:« الحقائق الوجوديّة...هويتها هوية واحدة ذات شؤون متجددّة متخالفة بالتقدّم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها، لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة، بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل[1] ». إذن هذا الامتداد السيال هو الزمان، وهو امتداد لا يمكن ذاتاً وجود جزأيه الافتراضيين معاً؛ أي عندما يكون أحدهما موجوداً، يكون الجزء الآخر منعدماً، فالجزء المنعدم يطلق عليه "الجزء المتقدم" والجزء الموجود يطلق عليه "المتأخر". ومن جهة أخرى، فإن النصف أو الجزء الثاني المتأخر، وكما سبق في تعريف الامتداد بكون أجزاؤه الافتراضية هي من نوع الامتداد نفسه، فهو بدوره إذن امتداد سيال، حيث لو فرضنا انقسامه كذلك إلى جزأين صغيرين، أي رُبْعين، فطبقاً للتعريف لا يمكن وجودهما معاً، فالأول سيكون متقدماً، فينعدم حتى يوجد الربع الثاني الموجود المتأخر. وهذا الربع الأخير هو كذلك امتداد سيال، فينطبق عليه نفس "قانون الامتداد السيال". نلاحظ أن ما حسبناه امتداداً موجوداً في البدء، وبلحاظ التعريف، فإن نصفه الأول غير موجود، وبعد ذلك الربع الأول للنصف الثاني كذلك معدوم، أي ثلاثة أرباعه معدومة، وهكذا كلما أمكننا فرض تقسيمات أكثر فإن القسم المعدوم من الامتداد سوف يزداد، والقسم الموجود سوف ينخفض، وبما أن هذه

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص139.

التقسيمات فرضاً قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية، فنتيجة ذلك أن الامتداد المفترض في البداية يصبح بتمامه معدوماً، ولا وجود لأي جزء افتراضي منه. فهل يعني هذا أن الزمان أو الامتداد السيال أمر متوهم !؟ . الجواب بالنفي؛ لأنّ الإشكال أو اللبس وقع من جهة تصور مقطع من الزمان أو ما يسميه الفلاسفة " الآن" خارج الافتراض ، و في الواقع« حصول القطع ممتنع في الزمان[1]»، لأن الزمان كل ممتد تشكل اللحظات و الآنات مقاطع فرضية له ؛فكما لا نجد كلّ الزمان، فإننا لا نجد أي جزء فرضي له مهما كان مقداره صغيراً في "الآن"

2-1-2-الزمان أو الامتداد السيال وتقسيم الأشياء

بعد أن تحدد لدينا أن الامتداد السيال هو الزمان، يمكن تقسيم الأشياء بحسب ارتباطها بالزمان، أو عدم ارتباطها به؛ بعبارة أخرى، فالأشياء ،إما زمانية، أو غير زمانية.

أ- الأشياء غير الزمانية

الأشياء غير الزمانية هي الأشياء التي وجودها غير مرتبط بالزمان، ولا بأي مقطع زماني أي الآن؛ فهي لا تكون في الماضي، ولا في الحاضر، ولا في المستقبل، فهي ليست -بلحاظ الزمان- لا أزلية ولا أبدية، ولا حادثة ولا قديمة، فلا عمر لها ولا آن. بالنسبة لهذه الأشياء، كل ما وجد سواءً سابقاً، أو حالاً، أو سيوجد في المستقبل، هو لها موجود فقط، خارج كل زمان. ويرى الفلاسفة أن الموجودات المجردة التامة، أي سلسلة العقول والواجب بالذات هي من هذا النوع.

ب-الأشياء الزمانية

أما الأشياء المرتبطة بالزمان، فهي على نوعين :آنية و زمانية، والأخيرة تنقسم إلى تدريجية أو سيالة، وإلى مستمرة.

ب-1- الشيء الآني

في مدة من الزمان، ولو كانت قصيرة جداً؛ ومثال ذلك، اصطدام كرة حديدية متحركة مع أخرى أثناء تواجد الثانية في طريقها، فإن هذا التصادم- الاتصال هو آني، لأن اتصال الشيئين وتصادمهما يتحقق في الآن لا في زمان تدريجي أو مستمر.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص166.

ب-2-التدريجي أو السيّال

هو الظاهرة التي يتحقق وجودها في مدة من الزمان، وتكون منطبقة على زمانها كله، كالزمان يكون منطبقاً على نفسه ، فمن غير الممكن أن توجد الظاهرة جميعها في آن واحد، بل جميعها يوجد في مجموع مدة زمان عمرها؛ وبعبارة أوضح ، لو فرضنا للشيء أو الظاهرة أجزاء ،فإنه يكون بإزائها أجزاء افتراضية من الزمان ، توجد وتنعدم بها. وهكذا يكون معنى فرض انطباق الشيء التدريجي مع الزمان ، هو كون هذا الشيء أيضاَ امتداداً سيالاً مثله. وبالنتيجة ، وبحسب التعريف، يمكن تقسيمه إلى أجزاء افتراضية، بنحو لا يمكن أن يوجد جزءان فرضيان منه معاً؛ بل لا بد من انعدام الجزء الفرضي الأول منه حتى يوجد الجزء الفرضي الثاني منه، وينعدم هذا الأخير حتى يوجد الجزء الفرضي الثالث وهكذا، ولا يمكن فرض وجود مجموعة حتى مع جزء فرضي جِدُّ صغير منه ، في آن. نعم، يوجد مقطع فرضي منه في كل آن، أي في كل مقطع فرضي من مدة زمان عمره ، وهو غير المقاطع الفرضية في الآنات السابقة واللاحقة.

ب-3-المستمر

وفي مقابل السيّال، فإن المستمر هو الشيء الزماني غير المنطبق على الزمان وإن تحقق في مدة طويلة؛ وذلك لأنه يكون موجوداً بمجموعه في كل آن من آنات زمان عمره. ولأن الزمان سيال، فالآن ينعدم ،ولكن الشيء المستمر لا ينعدم بل هو موجود بتمامه في الآن الآخر أيضاً. وهذا الآن الثاني ينعدم كذلك ولكن الشيء لا ينعدم، وهكذا في الآنات الأخرى للمدة الزمانية. وبالنتيجة، لايمكن أن نفترض للشيء المستمر أجزاءً مشابهة لأجزاء الزمان تكون منطبقة عليها؛ أي أنه فاقد للامتداد السيال، فهو بسيط كالنقطة، لكنه مع ذلك أمر زماني وطويل العمر يوجد في كل آن من آنات زمن عمره، وهذا خلاف الأمر التدريجي أو السيال؛ حيث لايمكن أن يكون بنفسه في آن، بل لا يمكن وجود المقاطع الفرضية منه مجتمعة في الآن، وكل مقطع فرضي منه يوجد في آن فحسب، ومن غير الممكن وجود مقطع فرضي منه في أكثر من آن.

يجمل صدر الدين الشيرازي القول في هذه الأنواع الثلاثة لعلاقة الأشياء أو الظواهر بالزمان؛ حيث يقول« إنّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعة في آن يختص به، فإن استمر كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم ، وإن لم يبق كالأمور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول، وإماّ أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلّا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج، ولا

يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء ،فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد، ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أوحد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان، وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزاءه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء، فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه، وإمّا أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه، إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان؛ بل إنما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه[1]».

2-1-3-الزمان وأنواع التغير

نفس ملاك التقسيم الذي ربط الأشياء بعلاقتها بالزمان، يمكن اعتماده لتقسيم التغير؛ وبالتالي يكون لدينا: التغير على نوعين، تغير آني وتغير زماني، وهذا الأخير أي التغير الزماني، هو الحركة، والحركة إما تدريجية وتسمى حركة قطعية، أو حركة مستمرة وتسمى حركة توسطية.

أ-التغير الآني

هو التغير الذي يقع في آن واحد، أي في مقطع من الزمان، وهو المعروف بالتغير الدفعي، على عكس التغيير الزماني أو الحركة، والتي تقع في مدة ولو كانت قصيرة جداً. ويعتبرالتغير في الجواهر أو ما يعرف باسم "الكون والفساد" أشهر مصاديقه؛ ومثاله، تبدل عنصر من الهيدروجين إلى عنصر من الهليوم من خلال التفاعل الكيميائي، فهو تغير آني، وذلك أن الصورة بخواصها الهيدروجينية تزول في آن واحد من المادة، وتحدث صورة جديدة بخواص الهليوم؛ بتعبير الرياضيات، مدة التغير الآني "صفر"، خلافا للتغير الزماني أو الحركة فإن مدة زمانها ليست صفراً، مهما كانت قصيرة، بنحو تتجاوز فيه الصفر. بعبارة أخرى؛ إنّ التغير الآني أو الدفعي، إنما يتحقق في الآن، وإذا كان الآن طرفاً للزمان، فالتغير الآني لا يتحقق إلا حيث تنتهي الحركة والزمان؛ فالترك مثلاً، تغير دفعي يحصل بالابتداء

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص167-168.

في الحركة، والوصول كذلك هو تغير دفعي يحصل بانتهاء الحركة، وكذلك حال الاتصال والانفصال فهما كذلك تغيران آنيان.

ب-الحركة القطعية

يطلق على التغير الزماني أي الذي يقع في طول مدة من الزمان، ويكون منطبقاً على زمانه، التغيير التدريجي أو الحركة القطعية. والحركة القطعية هي تغيير واحد، ولكنها لانطباقها على الزمان تمتاز بامتداد سيال كالزمان، ونتيجة ذلك، فإنه من غير الممكن وجودها بمجموعها في آن واحد؛ أي عدم اجتماع أجزاءها في الوجود، بل مجموعها بتمامه يتحقق في مدة زمان الحركة، بنحو يكون بإزاء الأجزاء الفرضية للزمان المذكور أجزاء فرضية مشابهة للحركة المذكورة، يكون وجودها وعدمها مقارنين لوجود الأجزاء المشابهة من الزمان وعدمه؛ أي يكون وجود نصفها الأول في النصف الأول من الزمان المذكور، ونصفها الثاني في النصف الثاني من الزمان المذكور، وربعها الأول في الربع الأول من الزمان المذكور، وربعها الثاني في الربع الثاني من الزمان المذكور، وهكذا؛ ففي الآن الواحد لا وجود إلا لمقطع افتراضي منها، فلو قمنا بمطابقة الزمان مع الحركة، وتوقفنا عند حد أو جزء معين، فإن المقطع الموجود من الحركة ينطبق على المقطع الموجود من الزمان.

نستطيع القول، أن الحركة القطعية هي كل مجموعة واحدة ممتدة تقبل الانقسام إلى أجزاء فرضية مع فرض وجود مقاطع لها، بنحو لا يمكن وجود جزأين فرضيين منها معاً؛ بل لا بد من انعدام الجزء الفرضي الأول منها لكي ينال الجزء الفرضي الثاني وجوده، ولا وجود للجزء الفرضي الثالث منها إلا مع انعدام الجزء الفرضي الثاني وهكذا، ولا يمكن في أي حال من الأحوال أن توجد بتمامها أو بجزء منها مهما كان صغيراً في آن واحد. نعم في كل آن، يوجد فقط مقطع فرضي منها، غير المقاطع الفرضية الموجودة في الآنات السابقة أو اللاحقة. فالحركة القطعية إذن، واقعة في وعاء الزمان تقدّر به.

ج-الحركة التوسطية

يطلق على التغير الزماني أي الذي يقع في مدة زمانية ،ويكون غير منطبق على الزمان، التغيير المستمر أو الحركة التوسطية. فبخلاف الحركة القطعية، فإن الحركة التوسطية هي التغيير الذي يكون موجوداً بتمامه في كل آن من مدة زمان الحركة. فهو تغيير فاقد للامتداد السيال ومع ذلك يكون زمانياً وله عمر طويل؛ بمعنى أن له وجوداً في كل آن من آنات زمان الحركة، وفي كل آن نجد التغيير نفسه الذي كان في الآن السابق والذي سوف

يتحقق في الآنات اللاحقة. وباختصار ، لا وجود إلا لتغيير ثابت في الحركة التوسطية في طول مدة زمان الحركة وفي كافة الآنات.

ولكن، هل يعني هذا أنّ التغير يقع في آن واحد - كالتغيير الدفعي- ويبقى ثابتا في الآنات الأخرى طول المدة الزمانية؟ الجواب قطعاً لا؛ لأن التغيير يقع في كل آن في الحركة التوسطية. ولتوضيح الجواب أكثر، نعود إلى تعريف الحركة التوسطية ،فقد ذكر صدر الدين الشيرازي في تعريفها:« هو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركاً، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض. لكن ليس المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط ، وإلاّ لم يكن متحركاً عند خروجه منه ،بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة، وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط ، وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن، لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه».[1] ؛ بمعنى أنه متى كان الشيء بين نقطتين "أ" و"ب"، بنحو إذا كان في آن في نقطة، فهو لن يكون قبل ذلك الآن أو بعد ذلك الآن في تلك النقطة، فهذا الشيء الذي يكون بين "أ" و "ب"، هو في حال الحركة؛ وبعبارة أخرى: الحركة التوسطية هي كون الشيء بهذا النحو بين النقطتين. ووفقاً لهذا التعريف يظهر لنا، أولاً، أن الحركة التوسطية هي كالأمور المستمرة، موجودة في كل آن من آنات زمان الحركة بتمامها، وليست كالأمور التدريجية أو الحركة القطعية التي توجد بتمامها في تمام مدة زمان الحركة ولا يمكن وجودها بتمامها في أي آن. ثانيا، هي من جهة أخرى، ليست كالأمور المستمرة التي تكون ثابتة في طول الزمان؛ بل الحركة التوسطية هي تغير وحركة في كل آن؛ فلا يكون الشيء المتحرك في طول مدة زمان الحركة وفي أي آن ساكناً وثابتاً؛ لأنه متى كان كذلك لكان بذلك الحد نفسه قبل ذلك الآن وبعده. فالشيء المتحرك موجود في طول مدة الزمان، وموجود كذلك في كل آن في حد من المسافة مغاير للحد الذي كان عليه في الآن السابق أو اللاحق، وهذا هو التغيير. إذن نستطيع أن نقول: أن الحركة التوسطية بلحاظ أن الشيء هو نفسه بين المبدأ والمنتهى في طول مدة زمان الحركة، هي أمر ثابت كالأمور المستمرة التي تكون موجودة في كل آن. وبلحاظ نسبة الشيء المتحرك مع حدود المسافة، فإن الحركة التوسطية أمر متغير حيث تفترق من هذه الجهة -حدود المسافة- في كل آن عن الآن السابق واللاحق.

3-1-2 -هل الحركة قطعية أمتوسطية؟

قبل أن نقدم جواب الملا صدرا عن هذا الإشكال، وجب التنويه أننا بصدد الكلام عن صورتين للحركة أو التغير الزماني، وليس نوعين من الحركة الخارجية؛ فقد دارت

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص32

مناقشات بين الفلاسفة عن : أي الصورتين –الحركة القطعية والحركة التوسطية- لها وجود خارجي؟ ، وأيهما له فقط وجود ذهني دون أن ينطبق على الخارج؟، أم الصحيح أن كليهما ينطبق على الخارج باعتبار ما؟. وبعبارة أخرى: هل التغييرات الزمانية وأنواع الحركة التي نجدها في الخارج هي تدريجية وتنطبق على الزمان، حتى تكون مصداقاً للتصوير القطعي للحركة، أو أنها مستمرة ولا تنطبق على الزمان حتى تكون مصداقاً لتصوير الحركة التوسطية؟ أو أنها من جهة تدريجية ومن جهة أخرى توسطية، وبذلك تكون باعتبار مصداقاً لتصوير القطعي وباعتبار آخر مصداقاً لتصوير التوسطي؟ .

لقد وقع الاتفاق بين الفلاسفة السابقين على وجود الحركة التوسطية، ولكنهم اختلفوا في وجود الحركة القطعية؛ فابن سينا كما يبدو من كلامه ،وإن بشكل غير صريح، ينكر الحركة القطعية:« إن الحركة... كان مفهومها اسماً لمعنيين: أحدهما لا يجوز بالفعل قائماً في الأعيان والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان، فإنّ الحركة إن عنى بها الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى... لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن... وأما المعنى الموجود بالفعل... فهي حالته المتوسطة حين يكون ليس في الطرف الأول من المسافة ول يحصل عند الغاية...وهو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث إنّ أي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه... فهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركاً[1] ».

أما تلميذ ابن سينا بهمنيار[2]،فهو ينكر بشكل واضح الحركة القطعية، ويورد إشكالاً عليها ؛ حيث يعتقد أن الحركة مصداق حقيقي لمفهوم الحركة التوسطية، وأن ما يبدو للبعض حركة قطعية، هو محض خيال ؛ ذلك أن الحس ومن خلال ضمه الصور الحسية المأخوذة في كل لحظة لحظة للمتحرك في كل محل من المسافة، يتصور في مرتبة الخيال صورة ممتدة، كالدائرة من النار التي تنتقش في الخيال عندما يتم تدوير النار[3].

وكذلك جاء بعده الفخر الرازي وقدم فهماً جديداً للإشكال، فأنكر بشدة أي نوع من التدريج، وبالتالي أنكر الحركة القطعية [4]. وبقي هذا الإشكال على الحركة القطعية دون رد إلى أن جاء المير داماد أستاذ الملا صدرا، فقدم تحليلاً دقيقاً لإشكال الفخر الرازي، وأجاب عليه مقيماً ثلاثة براهين على وجود كلتا الحركتين-القطعية والتوسطية- في الخارج، وقال

---

[1]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،الطبيعيات**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1، 1984م،ج1،ص83-84.

[2]- هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني (ت. 458 هـ / 1066 م) فيلسوف من أفضل تلاميذ ابن سينا من آثاره:- "ما بعد الطبيعة" ،"مراتب الموجودات"، وأشهر كتبه وأعمقها والذي تضمن مجمل أفكاره "التحصيل" في الفلسفة والمنطق. وقد طبعت «مراتب الموجودات» و«ما بعد الطبيعة» سوياً في القاهرة :مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ / 1911 م. و"التحصيل" طبع في طهران بتحقيق من شهيد مرتضى مطهري - دانشكدهٔ إلهيات ومعارف اسلامى، 1349 هـ ش 1970 / م

[3]- ابن المرزبان،بهمنيار،**التحصيل**، مؤسسة انتشارات،طهران،ط 1، 1996م، ص 421،420.

[4]- الرازي،فخر الدين،**المباحث المشرقية**، انتشارات بيلار، قم ، ج1، ص 550،549.

في بعض كلامه:« لو لم يكن له-أي المتحرك- في الوجود إلّا الحركة التوسطيّة والآن السيّال لم يكن يتصوّر له بحسب الوجود في الخارج إلّا موافاة الحدود من دون موافاة شيء من المقادير المتّصلة التي هي بينها، فيلزم لا محالة أن يكون يطفر ما دام متحركاً بطفرات لا إلى نهاية[1] ».

أما صدر الدين الشيرازي، فلا يكتفي بالتأكيد على الحركة القطعية، بل إنه يدافع عنها بشدة:« إن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح، فكيف حكم بنفيها [2] ».ونجد أن بيانه لكافة المباحث المتعلقة بالحركة يعتمد على التصور القطعي للحركة، و نادراً ما تطرق للحركة التوسطية وإن قال بوجودها، فكأنه أخرجها من ساحة البحث ؛لأن بالنسبة إليه لا يمكن أن يكون الشيء زمانياً ولا ينطبق على الزمان[3].

إذاً، رأي صدر الدين هو أن الحركة بحسب طبيعتها تنطبق على الزمان، وتبعاً لذلك يكون بها امتداد سيال كالزمان بنحو تقبل الانقسام إلى الانقسامات الفرضية للزمان، وتكون ذات أجزاء فرضية مشابهة لأجزاء الزمان توجد بوجودها وتنعدم بانعدامها؛ أي أن النصف الأول من الحركة يكون موجوداً في النصف الأول من الزمان، والنصف الثاني منها يكون موجوداً في النصف الثاني منه؛ والربع الأول من الحركة في الربع من الزمان، وهكذا الربع الثاني منها في الربع الثاني من الزمان وهكذا، ويوجد في كل آن، وهو المقطع الافتراضي من الزمان، مقطع افتراضي من الحركة غير المقطع الافتراضي منها الموجود في آن آخر. ولا يمكن لأي حركة أن تكون قابلة للتنزل إلى تغييرات آنية أو إلى السكون؛ بل بشكل عام لا يمكن لأي تدريجي أن يتنزل ليصبح آنياً، بمعنى أنه لا بانقسام التدريجي وتجزئته يتحقق الآني، ولا بتركيب الآنات وتتاليها يتحقق التدريجي. وبناءً عليه، فكما لا يمكن الوصول من خلال التقسيمات الافتراضية للخط إلى النقطة، ومن التقسيمات الافتراضية للزمان إلى الآن ولو استمرت هذه التقسيمات ولم تقف عند حد من الحدود، كذلك لا يمكننا الوصول من التقسيمات الافتراضية للشيء التدريجي إلى شيء آني، ومن التقسيمات الافتراضية للحركة القطعية إلى التغيير الآني أو السكون. فلا الشيء التدريجي قابل للتجزئة إلى أشياء آنية، ولا الحركة قابلة للتجزئة إلى تغييرات آنية أو سكونات. وكما لا يمكن من تركيب النقاط الوصول إلى الخط ،ومن تركيب الآنات الوصول إلى الزمان، فكذلك لا نصل من تركيب الأشياء الآنية إلى شيء تدريجي، ومن تركيب التغييرات الآنية أو تركيب السكونات أو تركيب التغييرات الآنية والسكون المتخلل إلى حركة. فالشيء التدريجي هو في حقيقته غير الشيء

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص34.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص34.

[3]- المصدر نفسه،ج7،ص 289 إلى 297.

الآني، ولا يمكن أن يتنزل إليه، وكذلك الحركة الحقيقية مغايرة للتغيير الآني والسكون، ولا يمكنها أن تتنزل إليها. فالحركة هي نوع من التغيير ولكنه طويل وممتد. وليس هو مجموعة من التغييرات الآنية أو مجموعة من التغييرات الآنية والسكون المتخلل.

2-2- لوازم الحركة

يصاحب الحركة- التغير الزماني- لوازم، وهي الأمور التي تكون كل حركة واجدة لها بالضرورة؛ وهي أمور ستة: الزمان، المبدأ، المنتهى، الفاعل أو المحرّك، الموضوع أو المتحرِّك، و المسافة أو طريق الحركة؛« واعلم أنّ الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة: الفاعل، والقابل[أي الموضوع]، وما فيه الحركة[أي المسافة]،وما منه الحركة[أي المبدأ]،وما إليه الحركة[أي المنتهى]،والزمان[1] ».

سنتعرض في البداية لدور الزمان وعلاقته بالحركة، ونعرج بشكل مختصر على مبدأ ومنتهى الحركة وكذلك فاعلها. أما بالنسبة لموضوع ومسافة الحركة وخاصة الموضوع، فلا بد من بحثه بشكل تفصيلي لكي نصل إلى فهم صحيح للحركة الجوهرية.

2-2-1-زمان الحركة

ذكرنا أنه طبقاً لرأي الشيرازي فإن كل حركة تكون قطعية، وبالتالي تكون بنفسها وفي حد ذاتها امتداداً سيالاً، وبناءً على التعريف فإن الزمان أيضاً امتداد سيال. فهل يعني هذا أنّ كلّ حركة في الخارج، يوجد فيها امتدادان سيالان: الحركة وزمان الحركة؟ والجواب بالنفي، فليس في الخارج امتداد سيال عدا الامتداد السيال للحركة، والذي هو عين الحركة، ولكن ينتزع من هذا الامتداد باعتبار آخر، مفهوم الزمان أيضاً. فمفهوم الحركة وإن كان مغايراً في الذهن لمفهوم امتداد الحركة وهماً معاً مغايران لمفهوم الزمان، ولكن في الخارج زمان كل حركة هو عين الامتداد، وهما معاً عين الحركة نفسها؛ أي ههنا واقعية خارجية واحدة يصدق عليها، باعتبار، مفهوم الحركة والسيلان، وباعتبار آخر مفهوم الامتداد، وباعتبار ثالث مفهوم الزمان. يقول الشيرازي:« إنّ عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل. فإنَّ الحركة والزمان كما مرّ موجودان بوجود واحد؛ فعروض الزمان للحركة الّتي تتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية... فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين، وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية ، هذا كله في ظرف التحليل العقلي. وأما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص75.

معروض لأنهما شيء واحد[1] ». ويقول صدر الدين أيضاً« ومن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلّا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهني[2]».

ولأجل إدراك الفارق بين الاعتبارين، لابد لنا من الإحاطة بالفارق بين مقدار الشيء والشيء الذي له مقدار؛ وذلك لأن الفلاسفة يعتقدون أن الزمان هو مقدار الحركة[3] ولو أردنا الدقة أكثر لقلنا: بناءً على الحركة القطعية، التي لها امتداد سيال ذاتاً، يكون الزمان مقداراً للامتداد السيال للحركة:« الزمان قدر ذلك الاتصال[أي قدر اتصال الحركة] وتعينه أو هي باعتبار التعين المقداري[4]»، بمعنى آخر، إنّ « الخروج التجدّدي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة...أمّا قدر الخروج، فهو الزمان، فإنّ ماهيته مقدار التجدد[5]».

إذاً، فمقدار كل شيء، وإن كان مغايراً مفهوماً لامتداد ذلك الشيء، ليس في الخارج واقعية مغايرةً له، بنحو نجد في الخارج واقعيتين بإزاء المفهومين؛ بل ليس بإزاء هذين المفهومين، واحدة، ولكن هذه الواقعية إذا لاحظناها مطلقة ومبهمة، نقول إننا تصورنا امتداد الشيء، وإن لاحظناها من حيث إنه يمكن أن يكون لها تعين خاص نقول إننا تصورنا مقدار الشيء إذاً، الفرق بين مقدار الشيء والشيء نفسه، وتبعاً لذلك الفرق بين زمان الحركة والحركة نفسها، هو فرق لحاظ الشيء معيناً ولحاظه مبهماً ومطلقاً، لا الفرق بين الواقعيتين الخارجيتين المتغايرتين:« ولا يتوهمن أحد أن هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهرياً وعرضياً؛ بل إنّما الممتد بالذات موجود واحد، إن اعتبر مطلقاً، فهو جوهر مقوّم للجسم الطبيعي...وإن اعتبر متعيناً في تماديه...فكان جسماً من باب التعليمات وكذلك السطح[6] ».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص200.

[2]- نفس المصدر ص 141.

[3]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء**،**المنطق**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1، 1984م،ج1-المقولات-،ص114،113.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص180.

[5]- نفس المصدر ص 109، 110. وأيضاً يقو صدر المتألهين في كتابه **مفاتيح الغيب**، ص390« أمّا الزمان فهو مقدار الخروج[أي مقدار الحركة] فحقيقة الزمان ليست إلا مقدار التجدّد والانقضاء». وكذالك في كتابه العرشية، ص 231« الزمان مقدار التجدّد والتبدّل والحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً» .

[6]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص23-22.

إنّ الامتداد السيال بالنسبة إلى الحركة هو بالدقة كالامتداد الثابت ومقداره بالنسبة إلى الجسم[1].فكما إن للجسم امتداداً ثابتاً وإن له-تبعاً لذلك-مقداراً، فكل حركة لها ذاتاً امتداد سيال ومن ثم لها زمان. وكما إن الامتداد الثابت وكذلك المقدار لكل جسم أمر خاص بذلك الجسم، ولا يمكن أن يوجد الجسم بامتداد خارج عن وجوده يكون مستقلا عنه وله امتداده، فكذلك الحال في الامتداد السيال وفي الزمان فإن لكل حركة امتداداً وزماناً خاصين بها، ولا يمكن وجود حركة بامتداد سيال أو زمان خارج عن نفسها يكون مستقلاً عنها في امتداده وزمانه. وتبعاً لذلك فكما يتعدد الامتداد الثابت والمقدار بتعدد الأجسام، يتعدد الامتداد السيال والزمان بتعدد الحركات. فليس لدينا زمان أزلي وأبدي واحد يكون خارجاً عن كافة الحركات ومشتركاً بينها جميعاً، بنحو يكون لكل حركة، باعتبار انطباقها على ذلك الزمان لا باعتبار نفسها وفي ذاتها، امتداد زماني.

وبملاحظة هذه النتيجة، فما هو دور الزمان الأزلي الأبدي الواحد المشترك الذي يكون خارجاً عن الحركة، والذي تنطبق عليه الحركة متى كانت قطعية، والتي يكون لها بموجب هذا الانطباق امتداد سيال وزمان ذاتي؟ فهل لدينا نوعان من الزمان: أحدهما، الزمان الأزلي الأبدي المشترك، الذي تنطبق عليه كافة الحركات، والآخر الزمان الخاص الذاتي لكل حركة، بنحو يكون الثاني مقداراً للامتداد السيال للحركة، ولا يكون الأول مقداراً للامتداد السيال لأي حركة؛ بل يكون مستقلاً؟ الجواب بالنفي. فالزمان المشترك المذكور هو أيضاً مقدار للامتداد السيال للحركة ويختصّ بها؛ ومثال ذلك مقدار الامتداد السيال للحركة الوضعية للأرض، أو طبقاً لرأي القدماء مقدار الحركة الوضعية للفلك، فإنه لا يمكن أن يتعلق بحركة أخرى. نعم، الفارق الوحيد بينها وبين الزمان الخاص لسائر الحركات هو في أنّ المقدار لمّا كان امتداداً للحركة التي تكون في متناول كافّة الناس، ويأنسون بها، كانت قطعات ذلك الزمان كاليوم والليلة معياراً وحيداً لمقدار زمان سائر الحركات. فإذاً، كونه مشتركاً إنما هو بلحاظ كونه معياراً لمعرفة مقدار زمان كافة الحركات لا بلحاظ أنّ كافة الحركات تكون زمانية باعتبار انطباقها عليه؛ لأنّ انطباق الحركات على الزمان المذكور هو فقط بمعنى انطباق زمانها على الأجزاء و القطعات الفرضية للزمان المذكور. كما إنّ انطباق الجسم على المسطرة هو بمعنى انطباق امتداد الجسم على امتداد المسطرة، لا بمعنى أن الجسم وبسبب انطباقه على المسطرة يكون ممتداً.

[1]- يقول الشيرازي:«أمّا قدر الخروج،فهو الزّمان...وليس وجودُه وجودَ أمرٍ مغايرٍ لما يتقدّر به؛ على قياس الجسم التعليميّ بالنّسبة إلى الجسم الطّبيعيّ، حيث إنّه ليس له امتداد سوى امتداد الجسميّة، كما حقّق أنّ الفرق بينهما بالتّعيّن الامتداديّ واللاّتعين » .الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1م، ص54-53.

2-2-2-مبدأ الحركة ومنتهاها

قد يستدل على لزوم مبدآ ومنتهى لكل حركة بما يستفاد من تعريف الحركة نفسها باعتبارها " خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً "؛ فهناك قوة هي مبدأ الحركة، وفعليّة هي منتهاها، والحركة هي نفس الخروج أو التوسط بينهما.

وهنا قد يقع اشتباه على إطلاق هذه الملازمة يحتاج إلى تدقيق؛ ذلك أنه ليس المراد من أنّ لكل حركة مبدأً ومنتهى أنّ كل حركة هي بالضرورة منقطعة الأول ومنقطعة الآخر، وأنه من الاستحالة وجود حركة أزلية أو أبدية– كما يقال عن حركة الأفلاك- بل المراد أن لكل حركة اتجاهاً من نقطة إلى أخرى؛ وبعبارة أدق: كل حركة تسير من القوة إلى الفعلية، بمعنى أن موضوع الحركة أو المتحرك الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أمر ما يصير بالحركة تدريجاً بالفعل؛ فمثلاً، الجسم الذي يكون أبيضاً بالقوة يصبح أبيضاً بالتدريج بالحركة وأما العكس فهو غير ممكن؛ أي من غير الممكن أن يصبح الجسم الذي هو أبيض بالفعل بالحركة بالتدريج بالنسبة إلى ذلك الشخص نفسه بياضاً بالقوة.

إذاً، فالأمر الذي لابد من وجوده في كل حركة هو جهة الحركة، وليس المبدأ والمنتهى إلا تعين الجهة بهما، وهذا بصرف النظر عن بحث محدودية الحركة أو لا محدوديتها؛ أي أزليتها وأبديتها.

2-2-3-فاعل الحركة

إنّ المراد من فاعل الحركة أو المحرك هو الموجد للحركة. وما ينبغي ملاحظته فيما يرجع إلى فاعل الحركة هو أنّ الحركة هي نوع من الصفات فيكون خلقها وإيجادها من نوع إيجاد الصفات وخلقها. وإيجاد الصفة وخلقها يرجع في الحقيقة إلى خلق آخر في الموصوف بها عبر الخلق الأول لهذا الموصوف؛ ومثالا لك إيجاد الشكل فإنه بمعنى جعل الجسم ذا شكل. وفي الحقيقة لكل موصوف نوعان من الخلق والجعل:

أ- الخلق الأولي والذي به يكون وجود الشيء، أي ينتقل من العدم إلى الوجود. وهذا الخلق هو إضفاء للوجود وهو ما يطلق عليه بحسب الاصطلاح "الجعل البسيط".

ب- الخلق الثانوي وهو الذي يتحقق به التبدل. وبهذا الخلق، يصبح الموصوف الذي هو موجود بالفعل، ذا وصف أو يتغير وصفه؛ ومثال ذلك أن لا يكون متحركاً فيتحرك، أو يتبدل لونه وهكذا. وهذا النوع أو النحو من الخلق هو تبديل للموصوف وليس إيجاداً له، وهو ما

يطلق عليه بحسب الاصطلاح "الجعل التأليفي أو التركيبي"، أي جعل الموصوف ذا صفة؛ وبهذا لا يكون جعل الحركة إلا بمعنى الجعل التأليفي لموضوع الحركة. فإيجاد الحركة بمعنى جعل الجسم الذي هو موضوع الحركة متحركاً . يقول الشيرازي:« الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب؛ وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولا ومجعولا إليه[1]».

يرى الفلاسفة أن هذا النوع من الخلق أو الجعل التِركيبي مختص بالصورة النوعية الموجودة في الجسم، أي بحسب الاصطلاح "الطبيعة"؛ فالطبيعة الموجودة في كل نوع جسمي، توجد خصوصياتها وأوصافها العرضية بأقسام من الجعل التركيبي؛ ومثال ذلك، الصورة النوعية للماء، أو بحسب الاصطلاح الطبيعة الموجودة في الماء، فإنها توجب كون الماء في الظروف العادية سائلاً، وفي الهواء البارد جامداً، وقس على هذا. وبهذا يظهر، أن الفاعل المباشر لكل حركة تتحقق في أي نوع من الأجسام، سواء كان طبيعياً أو قسرياً، وسواء كان إرادياً أولا، هو الصورة النوعية نفسها أو الطبيعية الموجودة في ذلك الجسم. وسوف نبحث عن ذلك مجدداً عند البحث عن كيفية ربط السيال بالثابت.

2-2-4-موضوع الحركة

المراد من موضوع الحركة هو المتحرك، أو بلغة الاصطلاح القابل للحركة؛ ذلك أن الحركة النوعية صفة، والصفة لكي توجد لابد أن يكون لها –بالإضافة طبعا إلى وجود فاعل لها- قابل وموصوف. كاللون الذي يحتاج مضافا إلى الفاعل إلى قابل أيضا كالجسم. وقد اعتبر الكثير من الفلاسفة بأنّ موضوع الحركة لا يمكن أن يكون شيئاً غير الجوهر الجسماني؛ ففي كل حركة جسمٌ هو المتحرك، فالجسم مثلاً في الحركة المكانية هو الذي يتحرك، وبهذه الحركة ينتقل بشكل مستمر من مكان إلى مكان آخر وهكذا.

وموضوع الحركة يجب أن يكون موجوداً بالقوة والفعل أيضاً؛ لأنه إذا كان بالقوة محضاً، فمن غير الممكن أن يكون موجوداً، فكيف بقابليته للحركة واتصافه بها، وإن كان بالفعل محضاً لم تكن الحركة فيه ممكنة، لأننا ذكرنا في تعريف الحركة أنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً؛ فما لا يكون بالقوة بطبعه كالمجردات التامة، لا معنى للحركة فيه. إذاً، موضوع الحركة بالضرورة لابد من أن يكون بالقوة وبالفعل أيضاً، ولا يكون كذلك

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص396.

إلا الجواهر الجسمانية:« لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيالة ...يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى تعرض له الحركة؛ فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، ومحال أن يكون بالقوة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إمّا أن يكون بالفعل من كل وجه أولا يكون كذلك؛ والأول محال إذ ... كلّ ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركاً... فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراّ مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً وهذا هو الجسم».[1] .

أ-ثبات الموضوع وبقاؤه

يرى الفلاسفة السابقون أنّ محض وجود الموضوع لا يكفي لتحقق الحركة، بل يصرون على ضرورة ثبات الموضوع وبقاءه ما دامت الحركة، ويضيفون أنّ الحركة تحتاج إلى موضوع ثابت وباق؛ فلو لم يكن هناك موضوع ثابت تجري وتتجدد عليه الحركة كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل؛ فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً. ومثال ذلك: الجسم في وضع المتحرك، فهو وإن كان في حالة تبدل مستمر بحسب وضعه، لكنه حين الحركة وفي كل آن، هو نفس الجسم السابق ،ولا يتبدل بتبدل الوضع؛ أي أنه متحرك بحسب العرض والوصف، ولكنه ثابت بحسب جوهره وذاته، وليس متحركاً:« بقاء الموضوع شرط في الحركة[2]».

وقد ساق الفلاسفة مجموعة من الأدلة بحسب الأدوار الموكلة للموضوع الثابت: فبعضهم يرى أنّ الموضوع هو بمنزلة الجوهر التام التحصل [3] والذي هو معروض الحركة، وبعبارة أوضح: تثبت الأدلة بكون الموضوع هو بمنزلة المحلّ المستغني، كالجوهر الذي هو

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص60.
وانظر كذالك: الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص103-104.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص269.
وكذالك نفس المصدر ج 3 ص 87« موضوع كلّ حركة...وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه » . وفي: ج 9 ص109« إنّ موضوع الحركة وجب أن يكون باقياً ». وأيضاً بنفس الصيغة في :الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1، 1999م،ص75.

[3]- "التحصل" هو بمعنى الوجود، والمراد من "الجوهر التام التحصل" الجوهر الذي لا ينقصه شيء للوجود؛ فالمادة مثلاً ليست تامة التحصل؛ لأنها تحتاج في وجودها إلى الصورة، أما أنواع الأجسام فهي تامة التحصل. والمراد منه هنا هو الجوهر الذي لا يحتاج في وجوده إلى الحركة، كما هو الحال في موضوع الأعراض بالنسبة إليها؛ فالجسم الذي له حركة مكانية، يمكن وجوده، دون مثل هذه الحركة أيضاً،إذاً،موضوع الحركة بهذا المعنى هو جوهر تام التحصل، وهو معروض الحركة المذكورة.وبشكل عام الأجسام بالنسبة إلى الحركة العرضية هي كذالك.

معروض للعرض. وبعض آخر جعل الموضوع بمنزلة المادة الحاملة لاستعداد الحركة، وبعضهم جعله بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة.

فبالنسبة للدور الأول؛ أي الموضوع بمنزلة المحلّ المستغني، سنكتفي الآن بدليلين ، أما باقي الاستدلالات ونظراً لكونها من الأدلة الأساسية لدى الفلاسفة على نفي الحركة الجوهرية، ،فسوف نوكل أمرها إلى البحث الذي سنخصصه لحل إشكال الحركة الجوهرية.

أ-1 الموضوع بمنزلة المحل المستغني

الاستدلال الأول: يرى الفلاسفة السابقون أنّ الحركة عرض وكل عرض، مادام موجوداً، بحاجة إلى محلٍّ مستغنٍ يكون ثابتاً وباقياً، فالحركة إذاً، تحتاج إلى مثل هذا المحل، أي تحتاج إلى موضوع ثابت وباقّ. يقول الشيرازي:« إنّ الحركة لما كانت عرضاً قائماً بغيره فلابد له من قابل وفاعل، أما القابل لها فلا بد أن يكون أمراً ثابتاً حتى يعرض له الحركة ».[1]

ويطلق الملا صدرا في الأسفار عبارة "حالة سيّالة" بدل عبارة "عرضاً قائماً بغيره" قاصداً المعنى نفسه. وعلى أي حال، فهو لا يرتضي هذا الاستدلال؛ وذلك لأنّ الأعراض من الماهيات، ولأن كل ماهية بالضرورة واقعيةً مغايرةً لسائر الماهيات، وسوف يأتي في وجود الحركة والمسافة، أنه يرى أن الحركة هي نحو وجود لتلك الماهيات نفسها التي هي مسافة الحركة، وليست واقعية مغايرة لواقعيتها، فالحركة خارجة تماماً عن باب الماهيات، فهي ليست جوهراً ولا عرضاً. ويعبر عن هذا الموضوع غالباً بهذا التعبير: إنّ الحركة هي نفسها التجدد والانقضاء والسيلان والخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل، وليس شيئاً متجدداً ومنقضياً وسيّالاً يتصف بالخروج .ف« الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي ...فها هنا ثلاثة أشياء تجدد شيء وشيء به التجدد وشيء متجدد، والأول معنى الحركة، والثاني المقولة، والثالث الموضوع[2] ».

الاستدلال الثاني: نظراً إلى كون الحركة نحواً من وجود المسافة، فمن الممكن استبدال الدليل الأول بالقول إنّ مسافة الحركة هي بنحو الحصر إما كمية أو كيفية أو أين أو وضع؛ أي أنها عرض، فالحركة نحو وجود للعرض، وتبعاً لذلك، تحتاج إلى محل مستغن يكون ثابتاً وباقياً. وهذا الاستدلال أيضاً غير مفيد؛ لأنه لا يثبت لنا أن الحركة بما هي هي تحتاج

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001 م، ص106.
[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص109.

إلى موضوع ثابت وباق حتى يمكننا الحكم بأنه كلما وجدت الحركة فهي تحتاج بالضرورة إلى مثل هذا الموضوع؛ بل أكثر ما تثبته أن الحركة لما كانت تقع في العرض كانت بحاجة لمثل هذا الموضوع، لأنه إذا ثبتت الحركة في الجوهر –كما هي نظرية الشيرازي-، لم يشملها هذا الاستدلال، وبهذا تستغني عن الحاجة إلى موضوع؛ بل حتى في الحركة في الأعراض أيضاً يكفي الموضوع الواحد، المتصل أو السيّال، ولا حاجة إلى موضوع ثابت وباقٍ.

أ-2 الموضوع بمنزلة المادة

الاستدلال الثالث: يرتكز هذا الاستدلال على القاعدة المشهورة "كلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحملها". ومضمون هذه القاعدة أنّ كل أمر يكون حادثاً زماناً هو بالضرورة مسبوق باستعداد، وكل استعداد، لما كان عرضاً، كان محتاجاً إلى الجوهر المادي الحامل له. ويبين الفلاسفة أنّ هذا الجوهر المادي المذكور وهو الهيولى نفسها الموجودة في الأجسام ليس أمراً حادثاً، وإلّا استلزم ذلك التسلسل، ولمّا كان غير حادث فلا مجال لكونه زائلاً. ونتيجة الأمر أنه يبقى حتى مع زوال الاستعداد، ويكون حاملاً للمستعد له وهو الأمر الحادث؛ وبعبارة أخرى: المادة المذكورة، تحمل أمراً حادثاً بزوال الاستعداد. وعليه، فبناءً على القاعدة المذكورة، يكون وجود كل حادث بالضرورة في المادة الثابتة والباقية التي تحمل استعداده. ولكننا نعلم أن الحركة أيضاً أمر حادث؛ بل عين الحدوث لأنها الحدوث والزوال التدريجي نفسهما للشيء، فالحركة تكون موجودة بالضرورة في المادة الثابتة والباقية التي تحمل بشكل مسبق استعداداً لذلكّ. لأنّ« الحركة لكونها أمراً متغيّراً حادثاً محتاجة إلى محرّك فاعل تقوم به وإلى محلّ قابل تحلّ فيه[1]».

أ-3 الموضوع بمنزلة الحافظ للوحدة

الاستدلال الرابع: لو لاحظنا التبديل والتبدّل الآني كتبدّل عنصر الهيدروجين إلى عنصر الهليوم. فإنّ قوام أي تبديل، ومن ذلك التبديل المفروض، يكون بأمرين:

1- أن يكون هذا غير ذاك: أي الهليوم غير الهيدروجين.

2- أنّه هو نفسه: الهليوم الفعلي هو الهيدروجين السابق نفسه. فإن كان هذا هو ذاك ولم يكن مغايراً له، فلا تبديل في الحقيقة ولا تغيير؛ بل يكون الهيدروجين السابق باقياً، وإنما تبدل اسمه فقط. وإن كان هذا غير ذاك ولم يكن هو نفسه، فهذا يعني أنّ الهيدروجين قد انعدم تماماً وزال، وأنّ الهليوم حادث جديد ليست له أي واقعية سابقة، لا أنّ الهيدروجين تبدّل إلى

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**مجموعة رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001 م، ص304.

الهليوم. فحسب هذا الفرض لا يقع التبديل؛ بل تقع ظاهرة أخرى، وتغيير واحد. فلدينا إذاً، نوعان من التغيير الآني: زوال الشيء وحدوث شيء آخر دون فاصل بينهما. إذاً، هذه الوحدة –دون فاصل- هي مناط ظاهرة التبديل، وقد تقدّم أنّ قوام هذه الوحدة بوجود أمر مشترك بين الهليوم والهيدروجين يكون ثابتاً باستمرار هذه الظاهرة. و بناءً عليه، فلا بد، لأجل حفظ وحدة ظاهرة التبديل، من وجود أمر ثابت. و هذا الأمر يطلق عليه "الحافظ لوحدة التبديل"؛ ومن جهة أخرى، قوام كون هذا غير ذلك إنما يكون بزوال شيء وحدوث شيء آخر في محله أي بالتبدّل وعدم البقاء؛ أي لأجل تحقق ظاهرة التبديل لابد من وجود شيء متبدل وغير ثابت. والنتيجة هي أنه في كل تبديل وتبدّل نحن بحاجة إلى أمر غير ثابت ومتبدّل هو مناط التغيير، كما نحتاج إلى أمر ثابت وباق، هو الحافظ لوحدة ظاهرة التبديل.

ومن الواضح أنّ الحركة هي أيضاً تبديل تدريجي للشيء إلى شيء آخر، فيشملها هذا الحكم؛ أي أن قوام الحركة بأمرين:

1- الأمر غير الثابت الذي يتغير باستمرار في طول مدة زمان الحركة والموجب لكون الحركة نوعاً من التغيير والتبديل. وهذا الأمر هو الذي يطلق عليه: "المسافة" وهو أحد لوازم الحركة الستة، وسوف نتعرض له في البحث التالي.

2- الأمر الثابت الذي يبقى طول مدة زمان الحركة وهو الحافظ لوحدة الحركة. وهو الذي يطلق عليه: الموضوع. ولا شك في أنّ هذا الأمر ليس هو مسافة الحركة نفسها، وإلا لاستلزم ذلك أن يكون ثابتاً في طول مدة زمان الحركة وأن لا يكون ثابتاً في الوقت نفسه وهذا تناقض مستحيل:« المتبدل[وهو الموضوع] لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه[وهو المسافة][1]».

يظهر مما تقدم أنّ الحركة إذا لم يكن لها موضوع، أو كان لها موضوع، ولكنّه لم يكن ثابتاً وباقياً، فذلك يعني أنّه في حال الحركة، وفي كل آن، ثمة شيء يزول وينعدم تماماً، وثمة شيء آخر يحدث من جديد تماماً، دون وجود أيّ ارتباط بين الحادث والزائل؛ أي سوف يكون لدينا شيء آني الوجود دون ارتباط إلى ما لا نهاية، ونتيجة ذلك أن يكون لدينا بدل الحركة، والتي هي تغيير زماني واحد، مجموعة لا نهاية لها من حالات الحدوث والزوال الآني، وهو في الحقيقة بمعنى نفي الحركة.

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص269.

إذاً، وجود الموضوع الثابت الباقي هو الحافظ لوحدة الحركة، وبدونها لا يكون للحركة أي معنى:« الحركة لا بدّ فيها من أصل محفوظ وأمر ثابت، وإلّا لم تكن حركةً؛ بل تكوّنات وتفسّدات آنيّة[1]».

الاستدلال الخامس: تعرض الفلاسفة لهذا الاستدلال تحت العنوان الآتي "إنّ التسوّد ليس سواداً واحداً يشتد؛ بل اشتداد الموضوع في سواديّته". والمراد من "التسوّد" الحركة الاشتدادية في السواد؛ أي أنّه يشتد سواداً بالتدريج؛ ومضمون هذا العنوان هو أنّه في الاشتداد، الذي هو نوع من الحركة، من غير الممكن أن يكون الموضوع هو المسافة نفسها؛ بل الموضوع والموصوف بالاشتداد أمر آخر كالجسم، فالمتحرك هو الجسم لا السواد. وهذا العنوان يدل على أنّ غاية ما يثبته الاستدلال المذكور هو فقط حاجة الحركة إلى موضوع مغاير للمسافة، ولكنّ الحقيقة أنّه ليس كذلك؛ بل هو في الحقيقة بيان آخر للاستدلال السابق؛ لأنّ هذا الاستدلال يتضمن إثبات أمور ثلاثة في الحركة الاشتدادية:

1- أنّه يستحيل أن يكون موضوع الحركة الاشتدادية هو المسافة نفسها.
2- أنّه يستحيل أن لا يكون له موضوعاً أصلاً.
3- أنّه يستحيل أن يكون موضوعه متغيراً وسيّالاً، وبالتدقيق في الاستدلال على الأمرين الثاني والثالث يظهر لنا أنه يثبت الموضوع الثابت والباقي وهو الحافظ لوحدة الحركة. ففي هذا الاستدلال أيضاً يقوم الموضوع بدور الحافظ لوحدة الحركة.

وهذا الاستدلال ذكره صدر المتألهين في مواطن عدّة، تارةً بنحو كامل وأخرى بنحو ناقص. وسوف نسعى لتقديم أكمل بيان له بالنحو الممكن وذلك بشكل مختصر. ولهذا، نلحظ الحركة الاشتدادية في السواد ونبدأ بالسواد الأوّلي الضعيف. يرى الفلاسفة أنّه عندما تقع الحركة الاشتدادية فهي لا تخلو عقلاً من إحدى حالات سبع عند الوقوع، لاغير، لأنّه في ظرف الحركة المذكورة، إمّا أن يكون السواد الأوّلي بعينه باقياً أو لا. فإن كان باقياً فهو لا يخلو من إحدى حالات أربع هي كالآتي: إمّا هو أمر حادث في طول الحركة، أو لا، ولو كان حادثاً، فالحادث إمّا أن يكون أمراً غير السواد أو هو السواد نفسه، ولو كان الحادث هو السواد، فهو إمّا أن يكون متّحداً مع السواد الأوّلي أو لا. ومع فرض عدم البقاء، يمكن فرض حالات ثلاث: إمّا الحركة بما هي هي تكون قابلة للتحقق بدون موضوع كالجسم، أو لا، وفي الفرض الأول، إمّا أن لا يكون الموضوع حين الحركة ثابتاً وباقياً، أو أن يكون ثابتاً وباقياً. والممكن من هذه الحالات السبع هو خصوص الحالة الأخيرة والفروض الباقية مستحيلة. وبيان ذلك أنّه لو كان شخص السواد الأوّلي بعينه باقياً، ففي هذا الفرض:

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص623، تعليقة ملا هادي سبزواري.

1-إذا لم يحدث في طول الحركة أيّ أمر آخر، فلا وقوع للتغيير ولا للحركة، وذلك خلف الفرض وهو مستحيل.
2- إذا حدث أمر آخر، فإذا كان ذلك الأمر غير السواد، بمعنى أنّ السواد لم يشتد، فهو عبارة عن نفي كون الحركة اشتدادية، وهذا أيضاً خلف الفرض وهو مستحيل.
3- إذا كان الأمر الحادث المذكور هو السواد، فإن اتّحد مع السواد الأوّلي الباقي، فهذا يعني اتحاد أمرين فعليين وهو مستحيل.
4- ولو لم يتّحد مع السواد الأوّلي، فهذا يعني أن في الجسم سوادين متمايزين، وهو أولاً نفي لكون الحركة اشتدادية وهو خلف الفرض، وثانياً، هو مستلزم لاجتماع المثلين في محلّ واحد، وهما معاً محالان. إذاً، ثمة أربع حالات مستحيلة ومن غير الممكن أن يبقى السواد الأوّلي.

وأمّا لو لم يبق السواد الأوّلي بعينه، بمعنى أنّه زال وحدث محله سواد أشدّ، وأنّ هذا الزوال والحدوث يقع بنحو مستمر ما دامت الحركة، ففي هذه الصورة:

5- إذا لم يكن ثمة موضوع كالجسم بنحو يكون معروضاً للسواد المذكور بنحو مستمر، ويكون بالتبع موضوعاً للحركة في السواد، بمعنى أنّ السواد الأوّلي قد انعدم دون أن يشتدّ، فهو خلاف الفرض وهو محال.
6- وإذا كان الموضوع كالجسم موجوداً بنحو يكون معروضاً للحركة وموضوعاً لها مع عدم بقاء الجسم المذكور ثابتاً وباقياً؛ بل كان ممّا يتبدل دائماً بالسواد المذكور، بمعنى أنّ الأسود الأوّل ينعدم مقارناً للسواد الأوّل لا أنّ السواد الأوّل يصبح أشدّ سواداً، فهو بمعنى نفي الاشتداد وهو خلف الفرض وهو محال.
7- إذا وجد موضوع كالجسم، يكون ثابتاً وباقياً في طول الحركة، ويعرض له السواد المذكور آناً بعد آن، وبالتبع يكون موضوع الحركة في السواد، لم يكن ذلك مستلزماً لأي محذور؛ بل كان بمعنى أنّ الجسم يشتدّ سواداً، على نحو يكون موضوع الحركة الاشتدادية في السواد هو الجسم. إنّ ما أمكننا إثباته في هذا الاستدلال هو بالنحو الآتي: من الاحتمال الأول إلى الاحتمال الرابع، أثبتنا أنّه من غير الممكن أن تكون مسافة الحركة هي موضوع الحركة أيضاً، وفي الاحتمال الخامس، أثبتنا أنّه من المستحيل عدم وجود موضوع للحركة إطلاقاً، فالحركة بالضرورة هي موضوع مغاير للمسافة. وفي الاحتمال السادس، أثبتنا أنّه من المستحيل أن يكون الموضوع المذكور بنفسه متغيراً وسيّالاً. وبناءً عليه، فلكل حركة موضوع مغاير للمسافة الثابتة والباقية وهذا هو الشق السابع. إذاً، يكون فرض الحركة الاشتدادية دون فرض موضوع ثابت وباق فرضاً لأمر غير ممكن:« معنى التسود- مثلا- ليس أنَّ سواداً واحداً يشتدُّ حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد؛ كيف وذات الأول[أي شخص السواد الأول] في نفسها ناقصة، والزائدة[أي شخص السواد

الزائد] ليست بعينها ناقصة. ولا يتأتى لأحد أن يقول: ذات الأول باقية وينضم إليها شيء آخر. فإنّ الذي ينضم إليها[فيحصل الزائدة] إن لم يكن سواداً فما اشتدّ السواد في سوداويته بل حدث فيه صفة أخرى وإن كان الذي ينضم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة، أو المحل، أو الزمان، وهو محال. واتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما، أو انتفى أحدهما وحصل الآخر. فقد علم أنّ اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين، وعليه القياس في التضعّف».[1].

2-2-5-مسافة الحركة

يقصد من مسافة الحركة الطريق أو مسير الحركة، فهي تلك الخصوصية في المتحرك التي تكون في ظرف الحركة في حال تبدّل مستمر. وبتعبير فلسفي هي المقولة التي تقع فيها الحركة من مقولات الأجناس العالية (التي سبق الإشارة إليها في بحث المقولات الأرسطية التي تقع فيها الحركة من كيف وكم وأين ووضع)؛ ومثال ذلك، لو كان لدينا جسم أخضر اللون يتبدّل في مدّة دقيقة واحدة وبشكل تدريجي إلى اللون الأحمر، فإنّ فيه حركة؛ ذلك لأنّه في حالة تغيير تدريجي، والحركة فيه في الكيف ؛ وذلك لأنّ الخصوصية التي هي دائماً في حالة تغيير حين الحركة هي اللون، وهو من مقولة الكيف. وعلى هذا النحو مثلاً؛ حركة النبات حال النموّ، أو الكرة في حال الدوران حول محورها، أو كالجسم حال الانتقال، فإنّها بالترتيب هي مقولة الكمّ والوضع والأين.

إذاً وحسب الفلاسفة، مسافة الحركة هي كلّ نوع أو صنف من المقولة التي تكون للمتحرّك حال الحركة، وهي في كلّ آن غير ذلك النوع أو الصنف الذي كان له في الآن السابق أو الذي سوف يكون له في الآن اللاحق؛ ومثال ذلك ما تقدّم من اللون، فإنّ الجسم المفروض وهو المتحرّك نفسه له في كلّ آن نوع أو صنف من اللون غير النوع أو الصنف الذي كان له سابقاً أو الذي سوف يكون له لاحقاً. يقول الشيخ الرئيس:« إنّ قولنا إنّ مقولة كذا فيها الحركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان... الرابع، إن الجوهر [أي الجوهر الجسماني الذي هو المتحرك في كلِّ حركة أي موضوع الحركة] يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير، فنقول أما الجوهر فإنّ قولنا أنّ فيه حركة هو قول مجازي، فإنّ هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة .[2]»

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص424. وانظر أيضاً ج3، ص 82،81،70،69. وكذالك **الشواهد الربوبية** ، ص 121.

[2]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء، الطبيعيات**، مركز تحقيق التراث، قم، ط1، 1984م، ج1، ص98.

من الواضح أنّ تبدّل النوع أو الصنف مستلزم لتبدّل الفرد أيضاً؛ فلا يمكن أن لا يتبدّل الفرد ويتبدّل النوع أو الصنف. فإذا كان المتحرك حال الحركة في كلّ آن هو نوع أو صنف من مقولة المسافة، غير النوع أو الصنف الذي كان سابقاً أو الذي سوف يكون لا حقاً، فهذا مستلزم لأن يوجد في كلّ آن فرد من المقولة المذكورة غير الفرد الذي كان سابقاً أو الذي سوف يكون لاحقاً. إذاً، يمكننا القول إنّ مسافة الحركة هي المقولة التي يكون للمتحرك، حال الحركة في كلّ آن، فرداً منها غير الفرد الذي كان سابقاً أو الآتي لاحقاً، وبناءً عليه، لا يمكن أن تجد فرداً واحداً من مقولة المسافة، حال الحركة، في المتحرك في الآن، وإلّا فسوف يكون لدينا سكون أو ثبات بدل الحركة:« معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كلّ آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية [1]».

أ- الإشكالات والإجابة عنها

قد يستدعي القول : أن يكون للمتحرك في كل آن وفي ظرف حركته، فردٌ من مقولة المسافة غير الفرد السابق أو اللاحق على ذلك الآن، تتالي الآنات والآنيّات. الجواب بالنفي؛ وذلك لأنّ الأفراد المذكورة هي طبقاً لقول الفلاسفة وجودات بالقوة. فالمتحرك حال الحركة هو في كل آن مفروض، فرد بالقوة من المسافة، وليس فرداً بالفعل؛ أي للمتحرك فرد من المسافة بالقوة لا بالفعل، حتى يستلزم ذلك وجود أفراد متتالية في آنات متتالية لا نهاية لها.

لكن، هل يعني ذلك أنّه ليس للمتحرك حين الحركة أيّ فرد من مقولة المسافة، ليلزم من ذلك نفي الحركة؟ يرى الفخر الرازي ذلك. وذلك لأنّ الحركة ليست سوى التبدل المستمر لأفراد المسافة، ولا معنى لأن لا يكون للجسم في حال الحركة أيّ فرد من أفراد المسافة ومع ذلك يكون في حال تبدّل مستمر من جهتها. إذاً، كون الأفراد بالقوة مستلزماً لكون الحركة بالقوة وهو بمعنى فقدان الحركة ونفيها[2].

ويرى صدر المتألهين أنّ الجواب الصحيح هو بالنفي، وذلك لأنّ اصطلاح "بالقوة" يستخدم بمعنيين في الفلسفة:
1- الشيء الفاقد لشيء آخر والذي يمكنه أن يكون واجداً له.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص423.

[2]- الرازي،فخر الدين،**المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعة**،انتشارات بيدار،قم،1993م،ج1،ص656.

2-الشيء الواجد للشيء ولكن بنحو غير متمايز عنه، أي بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل، ومراد الفلاسفة هذا المعنى الثاني لا المعنى الأول المستلزم للفقدان:« ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل[1]».

إذاً عندما يقال: إنّ أفراد المسافة، حال الحركة، هي بالقوة، فليس ذلك بمعنى أنّها مفقودة، وأنّ المتحرك ليس واجداً لأيّ منها؛ بل بمعنى أنّها موجودة ولكنها ليست متمايزة عن غيرها حتى يستلزم ذلك تشخصها وتعددها، ولكي يكون لدينا حال الحركة أفراد آنية متتالية لا نهاية لها. وذلك تماماً كطيف الألوان الذي يكون واجداً لكافة الألوان غير فاقد لشيء منها، وفي الوقت نفسه، لا يمكن تمييز أيّ لون منها عن اللون الآخر، كما لا حدّ يمكن من خلاله التمييز بينها. وبناءً عليه، فللمتحرك في حال الحركة، أفراد من المقولة بنحو غير متمايز، والتمايز بينها غير ممكن إلا مع قطع الحركة، بمعنى أنّ الحركة لو انقطعت في آن مفروض للمتحرك، فسوف يكون له فرد خاص من المقولة، ولو انقطعت في آن مفروض آخر لكان لها فرد آخر من تلك المقولة غير الأول:« إنّ تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل، لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل، بمعنى أنّ أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبّس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه[2]».

وبملاحظة أنّ قوام الفرد بتمايزه وتشخّصه عن سائر الأفراد، فهل دعوى أنّ المتحرك حال الحركة واجد لأفراد المسافة، ولكن أياً من هذه الأفراد ليس بنحو يتمايز عن سائر الأفراد؛ بل التمايز والتشخص والخصوصية في كل فرد منها لا يتحقق إلا عن طريق القطع الفرضي للحركة في الآنات الفرضية للزمان تعني أنّ الأفراد التي نبحث عنها هي أفراد فرضية لمقولة المسافة وليست أفراداً حقيقية، ونتيجة ذلك أن يكون الجسم حال الحركة فاقداً في الحقيقة للأفراد المذكورة من المقولة؟ وبعبارة أخرى: لا شك في أنّ الحركة لو انقطعت في آن فرضي من آنات مدة الزمان، فسوف يكون للمتحرك في ذلك الآن فرد من أفراد المسافة مغاير للفرد الحاصل من انقطاع الحركة في غير ذلك الآن. ولكن لا ترديد أيضاً في أنّ الحركة لا تنقطع في الواقع طوال مدة زمان الحركة. فالنتيجة التي نصل إليها أنّ المتحرك حال الحركة فاقد لهذه الأفراد؛ أي أنّ الجسم طوال مدّة من الزمان هو في حال تغيير في اللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع، وهو في طول هذه المدة لا لون له، ولا شكل، ولا حرارة ولا وضع. وكذلك الحال في الجسم حال الانتقال أو النمو، ففي هذه الحال، لا مكان له ولا مقدار، وقس على هذا. فهل هذه النتيجة صحيحة؟ يرى العلامة الدواني، أنّ الجواب بالإيجاب، فالجسم فقط فيحال السكون يكون واجداً للأعراض المذكورة، وأما حال الحركة

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص73.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص425.

فهو فاقد لها وإنّما يتوسط بينها. والمراد من التوسط هو الحركة التوسطية نفسها؛ وبعبارة أوضح مع بعض المسامحة: إنّ الجسم حال السكون يتصف بالمقولة نفسها وأما في حال الحركة فهولا يتصف إلا بالحركة في المقولة لا بالمقولة نفسها. وطبقاً لهذا الرأي، الجسم الأخضر الذي يتبدل في مدة ساعة إلى الأحمر، هو جسم أخضر قبل الساعة المذكورة بالفعل وبعد هذه الساعة يكون أحمر بالفعل، ولكن في الساعة المذكورة هو بالفعل لا لون له؛ بل متوسط بين الأخضر والأحمر:« أجاب عنه العلامة الدّواني بأنّ المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الأفراد... والقدر الضروري هو أنّ الجسم لا يخلو من تلك الأعراض والتوسط فيها، وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهناً عليه، بل البرهان ربما اقتضى خلافه[1]».

وعلى الرغم من هذه الدعوى التي تبنّاها العلّامة الدّواني، يرى صدر المتألهين أن الجسم حال الانتقال له مكان بالفعل، وتبعاً لذلك له أينٌ بالفعل، وفي حال الحركة الوضعية له وضع بالفعل، وكذلك حال تغيير اللون أو الشكل أو الحرارة أو حال النمو أو الانبساط، له بالفعل لون وحرارة ومقدار وليس فاقداً لها، وكذلك الحال في كل حركة أخرى:« ولا يخفى ما فيه، فإنّ المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان حركته، فبالضرورة له أين بالفعل وإلاّ فيلزم الخلاء وهو محال. وأيضاً الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية، فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصلا[وهكذا في غيره][2].

فلا بد إذاً، في الجواب عن هذا السؤال من القول: إنّ المتحرك حال الحركة واجد لفرد بالفعل؛ نعم، لا بد من الالتفات إلى أنّ المقصود من الفرد بالفعل الفرد التدريجي والسيّال من المقولة لا الفرد الآني منها. وروح كلام صدر الدين أنّنا لو اعتقدنا بأنّ للمقولات بنحو الحصر أفراداً آنية، فإنّ كلام العلّامة الدّواني يكون مقبولاً؛ أي أنّ المتحرك حال الحركة لا يكون واجداً بنحو الحقيقة لأي فرد من الأفراد، ونتيجة ذلك أنّنا لا يمكننا وصفه بأي مقولة. لأنّ:« المتحرك لا يتصف في أثناء الحركة بفرد آني من أفراد ما فيه الحركة في الخارج قطعاً[3]».

وأما لو التزمنا بأنّ للمقولات فرداً سيّالاً أيضاً-وهو مما لابد من الالتزام به بموجب هذا الاستدلال-فلا شك في أنّ المتحرك، حال الحركة، هو في الحقيقة واجد لمثل هذا الفرد من المقولة.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج1، ص425.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص109.

ب -أصالة الماهية هي منشأ الإشكال

إنّ منشأ هذا الإشكال هو فيما كان يتبناه الفلاسفة من براديغم فكري وأساساً حول أصالة الماهية، وهي لا تتلاءم إلا مع الأفراد الآنية للمسافة. إذ بناءً على أصالة الماهية، فالماهية ليست مجرد صورة ذهنية عن الواقع الخارجي؛ بل هي الواقعية الخارجية نفسها، وبنحو مشخّص وخارجي. فالفرد من الماهية والذي هو الواقعية الخارجية التي هي مصداق لتلك الماهية، هو أيضاً تلك الماهية نفسها في الخارج ولكن بنحو مشخّص. ومن الطبيعي أن يكون عروض فرد ما من المقولة على الجسم هو بمعنى عروض الماهية النوعية للمقولة المذكورة على الجسم . وبملاحظة هذا الأمر، وكذلك بملاحظة تعريف المسافة يكون المراد من كون الجسم متحركاً في مقولة أنّه، في حال الحركة وفي كل آن، تعرض على الجسم المفروض ماهية نوعية من المقولة المذكورة غير الماهية النوعية التي تعرض له في آن آخر. ومن الواضح أنّ الماهيات إذا كانت متمايزة بالفعل بعضها عن بعض الآخر، فإنّ ذلك مستلزم لأن يعرض على الجسم طوال الحركة ماهيات آنية متتالية لا نهاية لها في آنات متتالية، وهذا يعني تتالي الآنات والآنيّات وهو محال. إذاً، على الرغم من كونها موجودة فهي ليست متمايزة بعضها عن بعضها الآخر؛ بل هي متمايزة بالقوة. والمراد من كونها متمايزة بالقوة قد يكون أحد معنيين:

1-بمعنى أنّه حال الحركة، هي فرد بالفعل، لكنه ممتد سيّال، من مقولة عارضة للجسم بنحو تكون الأفراد الآنية للمقولة، وهي الماهيات النوعية نفسها المبحوث عنها، مقاطع فرضية له. وهذا المعنى لا يتلاءم مع القول بأصالة الماهية؛ لأنّ ذلك مستلزم بأن تعرض حال الحركة ماهية نوعية ممتدة سيّالة من مقولة المسافة على الجسم الذي تكون مقاطِعَه الفرضية ماهية نوعية آنية الوجود للمقولة ؛ وباختصار، ذلك مستلزم لأن تكون الماهية النوعية هي وجود جمعي للماهيات النوعية غير المتناهية الآخر، وتشملها جميعاً وهو أمر غير معقول.

2-بمعنى أنّه حال الحركة، ليس ثمة فرد ممتد سيّال من المقولة يعرض على الجسم؛ بل ما يعرض على الجسم أفراد آنية من المقولة، أي ماهيات نوعية آنية الوجود من المقولة، ولكن بنحو لو أن الجسم توقف في أي آن حال الحركة عن الحركة، فهو في ذلك الآن معروض للماهية النوعية الخاصة من المقولة غير الماهية النوعية التي تتحقق في السكون الفرضي الآخر وفي الآن الآخر.

وقد ذكرنا أنّ المعنى الأول غير معقول بناءً على أصالة الماهية؛ أي لايمكن لنا أن نلتزم بأنّ للمقولة فرداً بالفعل ممتداً وسيّالاً يكون وجوداً جمعياً للماهية الآنية الوجود. فلا بد لنا من تفسير العلاقة بين المتحرك والمسافة بالأفراد الآنية بالقوة للمسافة بالنحو الذي ذكرناه

في المعنى الثاني، ويرد عليه الإشكال المبحوث عنه هنا، يوصلنا إلى نظرية الدواني وهي نظرية مردودة.

والحق هو أنّ علاقة المتحرك بمقولة المسافة لا يمكن القبول بها إلا مع فرض القبول بالفرد السيّال التدريجي، ومثل هذا الفرض لا يمكن الالتزام به إلا بناءً على أصالة الوجود. فبناءً على أصالة الوجود، تكون الماهية مجرد صورة ذهنية عن الواقع الخارجي، وليست هي الواقع الخارجي نفسه. فالفرد من الماهية والذي هو الواقعية الخارجية نفسها التي هي مصداق بالذات للماهية ليس من سنخ الماهية. ومن الطبيعي أن يكون عروض فرد من المقولة على الجسم ليس بمعنى عروض الماهية على ماهية أخرى؛ بل بمعنى عروض الواقعية المنتزعة من ذلك المفهوم الماهوي المندرج تحت المقولة أو من مفهوم المقولة على واقعية أخرى من المفهوم الماهوي للجسم. وبهذا يمكن أن يكون لدينا واقعية ممتدة وسيّالة تكون بمجموعها مصداقاً بالذات لبعض الأجناس المندرجة تحت تلك المقولة، ولكنها ليست مصداقاً بالذات لأي ماهية نوعية من تلك المقولة إلا بنحو ينتزع في كل مقطع فرضي من كل آن مفروض نوع خاص من المقولة غير النوع المنتزع من مقطع فرضي آخر في آن مفروض آخر[1]. ومثل هذه الواقعية لَمّا كانت متصلة، وكان الاتصال موجباً للوحدة الشخصية [2] كانت وجوداً واحداً وواقعية واحدة، وتبعاً لذلك فرداً واحداً من المقولة، وعلى الرغم من ذلك فإنه لمّا كان من الممكن أن ينتزع منها ماهيات نوعية إلى ما لا نهاية، كانت وجوداً لا نهاية له من الماهيات النوعية، ولكنها ليست وجوداً خاصاً لأي واحداً منها؛ بل هو وجود جمعي لها، ومن خلالها توجد الماهية النوعية التي لا نهاية لها، ولكن ليس في زمان واحد؛ بل واحدة بعد أخرى، كل واحدة منها في آن مفروض. يقول الشيرازي:«إنّ مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيّناه[حين اشتداد الحرارة] ومع ذلك كلّها موجودة بوجود واحد تدريجي[سيّال] فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوماً عن موجودات كثيرة إنّما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل، وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة...وأمّا كون الماهيّات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كلّياً[3]».

---

[1]- أنظر: مطهري،مرتضى،**مجموعة آثار**،منشورات صدرا،طهران،ط1976،1 م،ج11،ص 305 إلى 307 -323إلى327.

[2]-)« المتصل واحد له وجود واحد والوجود عين الهويّة الشخصية عندنا وعند غيرنا ممّا له قدم راسخ في الحكمة» الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1م، ص82.« الاتّصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية»الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج9، ص186، تعليقة السبزواري.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص329.

والخلاصة أنّه طبقاً لأصالة الوجود، فإنّ الفرد السيّال من المقولة هو الواقعية الخارجية والسيّالة نفسها التي تعرضنا لها بالحديث سابقاً شرط أن تكون بالذات مصداقاً للمقولة. والماهية بما أنّها ماهية لم تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما التحول والتغير واقع في حدود الوجود-بناءً على أصالة الوجود- وينتزع من كل حد من حدوده ماهية خاصة ثابتة بما أنها ماهية. وأمّا التحول من مقولة إلى مقولة أخرى فغير واقع.

ج-الفرد السيّال للمقولة

يمكننا الوصول ممّا تقدم توضيحه حول الأمور الآنية والمستمرة والتدريجية، إلى أنّ الفرد الآنيَّ من المقولة يوجد في آن فقط، وأنّ الفرد المستمر منها يوجد طوال مدّة زمنية، في كلّ آن منها، وذلك خلافاً للفرد السيّال والتدريجي؛ وذلك لأنّه لمّا كان واقعية منطبقةً على الزمان، لم يكن بالإمكان وجوده في آن؛ بل يوجد مجموعه في مدة زمان عمره، وكلّ جزء فرضي منه يكون موجوداً في جزء فرضي مشابه من الزمان المذكور، وفي كلّ آن لا وجود إلا لمقطع فرضي منه، وهو غير المقطع الفرضي في آن آخر؛ وبعبارة أخرى: كلّ فرد آني ومستمر يكون بسيطاً ولا معنى للجزء والكلّ فيه، مع فارق بينهما يرجع إلى أنّ الفرد الآني لا يتحقق وجوده إلا في آن بخصوصه، ولكن المستمر يوجد في كلّ آن، وذلك خلافاً للفرد التدريجي الذي هو كلٌّ ممتد مكون من أجزاء فرضية؛ ومثال ذلك الجسم المتحرك في الكيف، كالجسم الأصفر الذي يتبدّل إلى اللون الأحمر على امتداد ساعة وبشكل تدريجي، ففي طول هذه الساعة هو معروض فرد تدريجي و سيّال من الكيف، وبعبارة أخرى: له فرد سيّال من اللون-له لون سيّال- الفرد الذي يعرض مجموعه على الجسم في مجموع الساعة، لا في آن واحد: ففي نصف ساعة الأولى يكون نصفه الأول، وفي نصف الساعة الثانية يكون نصفه الثاني، وهكذا في كلّ آن مفروض منه يعرض منه فقط مقطع فرضي على الجسم غير ما يعرض عليه من مقطع فرضي في آن مفروض آخر. فلو فرضنا أنّنا ندرك لكلّ طول موجة من الضوء لوناً مغايراً للون في طول موجة أخرى، وتبعاً لذلك يكون لكلّ طول موجة ماهية نوعية خاصة مغايرة للأخرى، ففي هذا الفرض ينتزع من كلّ مقطع فرضي للفرد المفروض ماهية نوعية خاصة: فمن مقطع الأصفر الشديد، ومن آخر البرتقالي الخفيف، ومن ثالث البرتقالي الشديد وهكذا، وأمّا مجموعه فليس له ماهية نوعية؛ بل له فقط ماهية جنسية، أي اللون والكيف نفساهما. وبناءً عليه، فإنّ الفرد المفروض على الرغم من أنّه وجود واحد وواقعية واحدة، ولكنه وجود لا نهاية له للون- من الأصفر حتى الأحمر- ولكن ليس في زمان واحد؛ بل بنحو تكون كافة الألوان المذكورة في مدة ساعة كاملة، واحدة بعد أخرى، كلّ واحد منها في آن مفروض، يمكن انتزاعها من تلك الواقعية دون أن ندرك أي حدّ بين اللونين المذكورين؛ بل الصورة المدركة منها كطيف ممتد ومتصل، ولكن ليس طيفاً آنياً أو مستمراً بنحو يكون مجموعه موجوداً في آن واحد أو في أي آن نلحظه؛ بل هو طيف

سيّال يمكن ملاحظة مجموعه في مجموع الساعة، وأمّا في الآن الواحد فلا نرى فيه إلا مقطعاً فرضياً منه، كالخط الذي نرسمه بحبر ينمحي، ففي كلّ آن لا نشهد سوى نقطة منه. ففي حال الحركة، لا شك في أنّ واقعية كافة الألوان المذكورة موجودة في الجسم، ولكن لا بنحو منفصل بعضها عن بعضها الآخر أو متمايزٍ؛ بل ضمن وجود واحد بسيط جمعي سيّال، يعرض على الجسم في مدة ساعة بشكل تدريجي. يقول صدر الدين الشيرازي« الحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة إلا أنّ المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما[1]»، وأنّ« الحركة في كل مقولة يلزمها وجود فرد متصل شخصي تدريجي له في كل آن مفروض من زمان تلك الحركة حدّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده..»..[2]

إذاً، يمكن نستنتج مما سبق، أنّ نسبة الأفراد الآنية المفترضة من المقولة، والتي استعان بها الفلاسفة السابقون لتفسير علاقة الحركة بالمسافة، إلى الفرد الفعلي و السيّال من المقولة، والتي تبنّاها صدر المتألهين، هي نسبة المقاطع المفترضة المذكورة للامتداد الفعلي إلى ذلك الامتداد نفسه، مع فارق يرجع إلى أنّه بنظر هؤلاء تكون المقاطع الفرضية المذكورة هي الماهيات النوعية نفسها المندرجة تحت المقولة، ويرى صدر المتألهين أنّها هي منشأ انتزاع تلك الماهيات. فقد توصل هؤلاء في مبحث الحركة، إلى الأفراد المفترضة من المقولة: فإن انقطعت الحركة في آن مفروض، فالمتحرك في ذلك الآن له فرد فرضي من تلك المقولة؛ وأمّا لو لم ينقطع-وهو في الواقع لا ينقطع- فماذا نقول؟ ليس لدى هؤلاء جواب عن هذا السؤال. وأمّا كلام الشيرازي فهو حتى مع فرض عدم انقطاعه فإنّ له فرداً حقيقياً وبالفعل من المقولة، غاية الأمر أنّه ليس فرداً آنياً؛ بل هو فرد سيّال تكون الأفراد الآنية مقاطع فرضية منه[3]. يقول الشيرازي:« والحق أن أفراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليس منحصرة في الأفراد الآنية بل لها أفراد آنية هي معيار السكون وأفراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع، بل هي عينها على مذهب بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود إليه نسبة

---

[1]-)الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج4، ص48.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**مجموعة رسائل فلسفية**،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط 1، 2001م،ص144.

[3]-)« إنَّ الموجود من السواد مثلاً في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود وذالك مستمر،وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة، ولها أفراد آنية وجودها بالقوّة القريبة من الفعل والوجود. قد علمت أنّه متقدم على الماهية . فهاهنا لمطلق السواد وجود بالفعل،لكنَّ هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كلّ آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنيّة» الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص72،73 ؛ « إنّ السواد إذا اشتد،له في اشتداده فردٌ شخصيٌّ من الوجود زمانيٌّ متّصل بين المبدإ والمنتهى، وله حدود غير متناهية بالقوّة متخالفةٌ بالماهية أو غير متخالفة بها » الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص213. « وكما أنّ للسّواد عند اشتداده فرداً شخصيّاً زمانيّاً مستمرّاً ومتّصلاً بين المبدأ والمنتهى، وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوّة متخالفةٌ بالمعنى والمهيّة » الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1م، ص82.

النقطة إلى الخط والخطوط إلى السطح. فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل دون فرض أصلاً وأما الأفراد الآنية و الزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض، فلا يلزم خلوّ الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات والأينات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين إذ لا يوجد فرد واحد آنيّ منها في حال الحركة فضلاً عن تشافع الأينات منها أو كونها غير متناهية». [1]

د-المقولات بما هي مسافة

قد تبين ممّا سبق أنّ الحركة سير وسلوك، وأنّ المتحرك سائر و سالك، وأنّه بحاجة إلى مسافة أو طريق يسلكه. فهذه المسافة للحركة هي المقولة التي تقع فيها الحركة. وكما أشرنا في تاريخ مفهوم الحركة، فإنّ أرسطو يرى أنّ الحركة لا تقع إلا في ثلاث مقولات: في مقولة الكيف، كالتغيير التدريجي في لون الشيء أو شكله أو حرارته وأمثال ذلك. و في مقولة الكم، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متّصلة وتدريجية مثل تغير القصير إلى الطويل، و الصغير إلى الكبير. وفي مقولة الأين، كالحركات المكانية للأجسام أي انتقالها من مكان إلى مكان. ويرى ابن سينا ومن لحقه من الفلاسفة أنّ الحركة تقع في مقولة الوضع أيضاً كحركة الأرض على محورها. إذاً، من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة، المقولات التي يمكن أن تكون مسافة للحركة تنحصر في الكيف والكم والوضع والأين؛ وباختصار، الحركات إمّا أن تكون كيفية أو كمية أو وضعية أو أينية. ووقع النزاع حول الحركة في الجوهر، هل يمكن أن تقع أم لا؟ كما هو الحال في الصورة الجسمية أو في مجموع الجسم أو في النفس. وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يكون الجوهر مسافة للحركة أيضاً أم لا؟. ذهب الفلاسفة السابقون وعلى رأسهم ابن سينا إلى أنّ الحركة في الجوهر مستحيلة لأنّ وقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت باق مادامت الحركة باقية، ولا زم ذلك تحقق حركة من غير متحرك، إلاّ أنّ « المحكيّ من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنّهم لم ينصّوا عليه[2]» . ولكنّ صدر الدين الشيرازي التزم بذلك ودافع عنه بشدة وهو بحق انقلاب معرفي كبير .يقول الشيرازي في هذا المعنى: «لم يبق من المقولات التي يتصوّر فيها الحركة إلاّ أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر، والكيف، والكم، والأين والوضع[3] ».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص110.

[2]- الطباطبائي،محمد حسين، **نهاية الحكمة**،مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2007،4م،ج2،ص101.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص79.

6-2 وحدة المسافة والحركة والزمان

ذكرنا سابقاً أنّ الزمان، وهو امتداد سيّال، ليس مغايراً للامتداد السيّال في الحركة القطعية، الذي هو ذاتي لها وعينها؛ بل الزمان ليس شيئاً غير هذا الامتداد السيّال للحركة؛ أي أنّ الواقعية الخارجيّة البسيطة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم الحركة وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم الزمان. وقد لاحظنا في بحث المسافة أنّ المسافة في ذاتها امتداد سيّال، بمعنى أنّ الفرد من المسافة-المقولة- الذي يعرض على الجسم حال الحركة لمّا كان منطبقاً على الزمان، كان كالحركة القطعية ذا امتداد سيّال بنفسه وبذاته. إذاً، لا بدّ من أن نصل إلى النتيجة الآتية وهي أنّ الزمان والامتداد السيّال للفرد، وتبعاً لذلك الزمان والفرد المذكور نفسه أيضاً، ليس أمرين متغايرين؛ أي أنّ الواقعية الخارجية الواحدة والبسيطة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم المقولة وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم الزمان؛ والآن يأتي دور السؤال عن المسافة والحركة، وهما واقعيتان ممتدتان سيّالتان، هل هما في الخارج واقعيتان متغايرتان متطابقتان، أم أنّهما واقعية واحدة؟ وبعبارة أخرى: هل الفرد السيّال من المقولة واقعية منفصلة، والحركة نفسها في المقولة واقعية أخرى؟ يرى الشيرازي أنّ الجواب هو بالنفي؛ فليس لدينا في الخارج سوى واقعية بسيطة واحدة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم الحركة، وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم المقولة، وباعتبار ثالث مصداق لمفهوم الزمان أيضاً. فالذهن يحلل الواقعية البسيطة إلى أربعة أشياء:

1-الذاتي، وهو مسافة الحركة أي أفراد مقولات الكيف والوضع والأين والكم وماهيا تسائر الأعراض تقع مسافة للحركة؛ كاللون والشكل والحرارة...

2-السيلان والتبدل.

3-الاتصال.

4-المقدار.

وبنظرة أولية يقع الظن بأنّ كلّ واحدة منها واقعية مغايرة لواقعية أخرى، ويرى لكلّ واحدة منها اسماً خاصاً: فالذات هي المسافة، والسيلان هو الحركة، والاتصال هو الامتداد، والمقدار هو الزمان. وبهذه النظرة لا يرى في المسافة حركة، ولا في الحركة امتداداً ولا في الامتداد زماناً، وفي النتيجة يرى أن المسافة هي ذاتاً غير الحركة، وأنّ الحركة ذاتاً فاقدة للامتداد، وأنّ الامتداد ذاتاً فاقد للزمان، كما يحصل له الظن بالطبع أنّ الزمان في الخارج يعرضُ على الامتداد، ويعرض الامتداد على الحركة، وتعرض الحركة على المقولة، وبهذا يظهر تركيب مكوّن من عروض الزمان على الامتداد وعروض الامتداد على الحركة والحركة على المسافة. ولكنّه بعد القيام بتحليلها يدرك أنّ هذا التعدد والعروض يرتبط بالذهن نفسه وليس صورة عن الخارج، ونتيجة ذلك، يحكم بأنّ هذه الأمور المذكورة ليست واقعيات أربعاً ،لكلّ واحدة منها مفهومها؛ بل هي واقعة واحدة، ذات مفاهيم أربعة، كلّ واحد منها

باعتبار. وباختصار، إنّ ما هو متحقق في الخارج هو فرد المقولة نفسها، وهو الذي يطلق عليه المسافة، والحركة هي سيلانها نفسها، وبعبارة أبسط: يرى الشيرازي أنّ هذا التبدل مترابط ومتصل، والامتداد هو هذا الارتباط نفسه والاتصال، والزمان هو مقدار هذا الارتباط والاتصال. يقول:« اعلم أنّ المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلّها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجيّاً بل العقل بالتحليل يفرّق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصّه فالمسافة فرد المقولة، كيف أو كم أو نحوهما، والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه أو هي باعتبار التعين المقداري [1]».

وخلاصة مبحث المسافة عند الشيرازي، أنّه يرى أنّ حركة الجسم في عرضيّ من أعراضه هو بمعنى حلول الفرد والمصداق السيّال لذلك العرض في الجسم المذكور، وبالعكس، حلول الفرد والمصداق السيّال لعرض من الأعراض في جسم هو بمعنى حركة الجسم المذكور في عرضه. وكذلك يمكننا الحدس بأنّ الحركة في الجوهر التي قال بها الشيرازي هي بمعنى تحقق الفرد والمصداق السيّال من الجوهر، وبالعكس تحقق المصداق السيّال للجوهر بمعنى الحركة في الجوهر. وبناءً عليه، وبشكل عام، فالحركة في الشيء سواء كان جوهراً أو عرضاً هو بمعنى وجود المصداق السيّال لذلك الشيء، ووجود الفرد والمصداق السيّال منه هو بمعنى الحركة فيه.

3-الحركة الجوهريّة

لقد توصلنا في البحث السابق من خلال تحليل معنى الحركة ولوازمها، ومن خلال الكشف عن العلاقة بين هذه اللوازم، إلى أنّ الشيرازي يرى أنّ الحركة في المقولة سواء كانت جوهراً أو عرضاً، هي بمعنى وجود الفرد السيّال لتلك المقولة، ووجود الفرد السيّال لتلك المقولة هو بمعنى الحركة فيها. بينما يرى الفلاسفة السابقون من أنّ الحركة تقع في أربع مقولات فقط، هي الكيف والكم والأين والوضع؛ بمعنى أنّنا لا نجد فرداً سيّالاً إلا لهذه المقولات على نحو تقتضي بعض الأوضاع والأحوال حلول فرد سيّال منها في الجسم، فيكون في حال الحركة. وأحياناً يعرض الفرد السيّال أو الآني من تلك المقولات على الجسم، فيقال في هذه الصورة: إنّ الجسم محكوم بالسكون.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص180.

3-1- الحركة في الجوهر

إنّ تبني الشيرازي للحركة في مقولة الجوهر، يعني بالضرورة أنّ لهذه المقولة أيضاً مصداقاً وفرداً سيّالاً من الجوهر؛ سواء كان الجوهر السيّال هو الجوهر الصوري أو الطبيعة الموجودة في الجسم، أو كان هو الجسم كلّه بصورته ومادته. وبملاحظة ما توصلنا إليه في شأن الفرد السيّال للمقولة، فلن يكون من الصعب تصوّر الفرد السيّال في الجوهر؛ فإذا كان الجسم الموجود أمامنا الآن كهذه الورقة سيّالاً، فهذا يعني أنّ هذه الورقة الموجودة أمامنا الآن هي غير الورقة التي كانت أمامنا قبل لحظة وهي غير الورقة التي سوف تكون أمامنا بعد لحظة. فنحن في كلّ لحظة وفي كلّ آن ننظر إلى ورقة جديدة. وبعبارة أخرى: الورقة السابقة زالت وانعدمت، وحدثت ورقة جديدة مكانها، وهذا الزوال والحدوث، اللذان يتحققان آناً فآناً،-لا على نحو يتحقق فيه انفصال بين الورقة التي زالت سابقاً والورقة التي حدثت- مترابطان ومتصلان بنحو لا يكون في الخارج سوى واقعية واحدة متصلة لا يمكن تحقق وجودها في الخارج في آن واحد من آنات الزمان؛ بل يتحقق وجود مجموعها في مجموع زمان عمرها، وفي، وفي نصف هذا الزمان يتحقق وجود نصفها: ففي النصف الأول من الزمان يتحقق وجود نصفها الأول، وفي النصف الثاني من الزمان يتحقق وجود نصفها الثاني، وهكذا بالنسبة لكمية الربع من الزمان...الخ، ففي كلّ آن-المقطع الفرضي من الزمان- يتحقق وجود مقطع فرضي منها غير المقطع الفرضي الذي يتحقق وجوده في آن آخر. وهذه المقاطع الفرضية هي عبارة عن تلك الأوراق الحادثة والزائلة التي ذكرنا أنها لا تكون منفصلةً فيما بينها. والجملة، يمكن القول إنّ للورقة التي هي محل بحثنا مضافاً إلى الأبعاد المكانية الثلاثية، بعداً رابعاً[1]يتحقق بسبب الاتصال الذي هو محل بحثنا، وهو بعد سيّال، لا يمكن إدراكه إلا بمعونة من العقل وبموجب ذلك لا نواجه المجموع في "آن" واحد؛« فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما تدريجيّ زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخّر زمانيّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخر مكانيّين[2]».

---

[1]- **إنّ مسألة كون الزمان بعداً رابعاً هي من المسائل التي طرحها الشيرازي وكذلك طرحت في الفيزياء النسبية غير أن مقصود الشيرازي هو الزمان كبعد داخلي أو امتداد غير ثابت و سيّال يضاف إلى الامتدادات المكانية الثابتة للجسم. أما في الفيزياء النسبية فالمراد بالزمان كبعد رابع هو الزمان كفضاء مرجعي لتشخيص مكان الجسم. وإن كان هناك من الباحثين المعاصرين من يحاول أن يجد تقارب بين المسألتين وكأن فلسفة الزمان عند الشيرازي هي استشراف إبستمولوجي لما يجري في الفيزياء المعاصرة. أنظر مثلا بحث علي أحمد الشيخ ، مفهوم الزمن بين صدر الدين الشيرازي وآينشتاين:**

http://www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

وكذالك دراسة عادل صابر الحلفي : مفهوم الزمن في الحكمة المتعالية، حيث جاء فيها "إن حقيقة النظرية النسبية لاينشتاين لا تفرق كثيرا عن صياغات الملا صدرا إذ تؤكد هذه النظرية على أنأبعادالإنسان الثلاثة " الطول والعرض والارتفاع " يضاف إليهما البعد الرابع وهو الزمن. على أن هذا البعد الأخير الرابع ليس مستقلا بنفسه بل متضمنا للأبعاد الثلاثة وداخل فيها وبذلك تحولت الجاذبية عند اينشتاين إلى مجال وليس إلى قوة كما عند نيوتن وهو عين التركيب الذي أنتج الحركة الجوهرية وأصالة الوجود لدى الملا صدرا" :

www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص140.

وبعبارة أوضح: فلنفترض أنّنا طوينا الورقة المذكورة بنحو تأخذ حيزاً في يدنا. فإنّنا ننظر إليها على أنّها ذات أبعاد ثلاثة، ونظن أنّها بتمامها تحت يدنا وأنّه لم يبق منها شيء خارج يدنا. أما لو علمنا أنّها أمر سيّال، بمعنى أنّها جسم له أبعاد أربعة، وأنّ ما يقع تحت يدنا الآن هو فقط مقطع فرضي منها-وهو ذو الأبعاد الثلاثة- وهو غير المقطع الذي يقع في يدنا في آن آخر، أو الذي سوف يقع في يدنا، فإننا سنستنتج أنّ الذي يقع في يدنا هو مجموع الورقة في زمان عمره. فالزمان بعد رابع للأجسام واقع في جوهرها أو أعراضها، أي أنّ الحركة في الجوهر هي هي الجوهر السيّال كما أن الحركة في العرض هي تحقق العرض السيّال في الجسم؛ فنحن ودون علم منّا نرى جسماً جديداً على الدوام، لا أنّنا نرى جسماً واحداً طيلة المدة الزمنية التي ننظر فيها إلى الجسم. فما نراه هو دائماً في حال تبدل مستمر، ونحن نواجه في كلّ لحظة جسماً جديداً، ولكنّنا وبسبب المشابهة التامة بين هذه الأجسام الزائلة والحادثة، لا يمكننا أن ندرك هذا التبدل وأن ندرك وجود جسم جديد مكان جسم زائل ودون انفصال. فهذه الأجسام كافّة هي مقاطع فرضية لشيء له أبعاد أربعة، ويطلق عليه الجسم السيّال[1].

3-2-الحركة في الجوهر وأعراضه كافة

من الواضح أنّه إذا كان الجسم-بما هو جوهر- سيّالاً-،وكانت الأعراض من مراتب وجود الجوهر؛ أي قائمة به وتابعة له، فإنّ الضرورة تقتضي أن تكون أعراض الجسم وصفاته سيّالة أيضاً، أي أن الحركة في الجوهر تستلزم الحركة في كافة الأعراض الحالّة في ذلك الجوهر؛ لأنّه من غير الممكن أن يكون الجسم متبدلاً، وأن تكون أعراضه وصفاته الحالّة فيه والقائمة به بمنأى عن التبدل، فتكون باقية على ثباتها لتحلّ في جسم آخر يحلّ محلّ الجسم الأول. فقد تأكد في البحث السابق أنّ سيلان الجسم يعني التبدّل المتصل للجسم آناً فآناً، وهذا يستلزم التبدل الاتصالي للأعراض الحالّة فيه، آناً فآناً بشكل اقتراني. فالجسم في حركته الجوهرية هو في حالة تجدد-آناً فآناً، وبشكل مستمر- مع كافّة أعراضه وصفاته ولا يبقى شيء ممّا كان منه سابقاً. وقد أثبت الشيرازي هذا التلازم في الحركة بين الجوهر و الأعراض استناداً على قاعدة فلسفية مؤدّاها أنّ علة ومبدأ كلّ الحركات العرضية هي الصورة النوعية، والصورة النوعية هي جوهر، والجوهر متحرك سيّال ، فإذن علة الحركة في الأعراض هي الحركة في الجوهر أو الحركة الجوهرية.

[1]- أنظر المصدر نفسه،ج3،ص62 : « وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليس إلاّ الطبيعة ، وهي جوهر يتقوّم به الجسم و ويتحصل به نوعاً وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود،فقد ثبت وتحقق من هذا إنّ كل جسم أمر متجدد الوجود سيّال الهوية ».

لكن، يطرح هنا تساؤل: إذا كان مقتضى الحركة الجوهرية أن تحلّ الأعراض السيّالة في الجسم السيّال، فكيف يحلّ السيّال في السيّال؟. و جوابه بسيط؛ فلنفترض مثلاً أنّ جسماً أسود اللون تبدّل إلى البياض تدريجياً في مدة أربع ساعات، فطبقاً لما ذكرناه فإنّ لهذا الجسم طيلة هذه الساعات لوناً سيّالاً؛ أي يمكننا أن نقسّم اللون في هذا الزمان إلى نصفين: نصف منه موجود في الساعتين الأوليين من الحركة، ونصف آخر منه موجود في الساعتين الأخيرتين. وبناءً على الحركة الجوهرية فإنّ هذا الجسم نفسه سيّال أيضاً، ويمكننا تقسيمه في الزمان إلى نصفين: نصف منه يوجد في الساعتين الأوليين ونصف منه يوجد في الساعتين الأخيرتين. وبهذا نفس حلول اللون السيّال في الجسم السيّال، فهو بمعنى أنّه في الساعتين الأوليين حلّ النصف الأول من اللون في النصف الأول من الجسم، وفي الساعتين الأخيرتين حلّ النصف الثاني من اللون في النصف الثاني من الجسم. كذلك يمكننا أن نفترض تقسيم كلّ واحد من النصفين إلى ربعين: ربع أول، ثان، ثالث ورابع، في اللون، وكذلك ربع أول، ثان، ثالث ورابع في الجسم، وبشكل طبيعيّ يحلّ كلّ ربع من اللون المحدد له من الجسم. وهكذا كلما قسّمنا اللون السيّال المبحوث عنه في امتداد الزمان إلى أجزاء فرضية أكثر وأصغر، سوف يكون للجسم تقسيم مشابه إلى هذه الأجزاء الفرضية بالعدد نفسه وبالامتداد الزماني نفسه. إذاً، بإزاء كلّ جزء فرضي من الزمان جزء فرضي من الجسم بالامتداد الزماني نفسه يحلّ فيه اللون، ولن نصل إطلاقاً إلى جزء فرضي من اللون ليس بإزائه جسم فرضي من الجسم. فالجسم السيّال واللون السيّال هنا هما كخطين متساويين متطابقين دون أي اختلاف. مع فارق هو أنّ ما يتحقق في الجسم واللون هو الحلول بدل التطابق؛ فمجموع اللون الموجود في الساعات الأربع، يحلّ في مجموع الجسم في مجموع الساعات الأربعة، وتبعاً لذلك يكون لكلّ جزء فرضي من اللون جزء فرضي مشابه له من الجسم، ولكلّ مقطع فرضي من اللون مقطع فرضي من الجسم، وبعبارة أخرى: في هذه الصورة، الجسم ولونه هما في حالة تبدّل تدريجي، غاية الأمر أنّ تبدل الجسم، لما كان، وخلافاً لتبدل اللون، أمراً غير محسوس، يحصل لنا الظن بأن الجسم ثابت، وأنّ اللون وحده يقع فيه التغيير، مع أنّ التغيير يعرض لهما معاً. ففي كلّ آن يوجد جسم مع لونه، وبعد ذلك الآن ينعدم، ليوجد جسم آخر مع لون آخر وهكذا، ولكن بنحو يشكل كلّ جسم يوجد في آن، مع الأجسام الموجودة قبله أو بعده، شيئاً متصلاً له أبعاد أربعة(الجسم السيّال) وكل لون نراه في آن هو طيف متصل وهو اللون السيّال. وليس بين الأجسام الموجودة والمعدومة أيّ انفصال، وكذلك الحال بين الألوان.

وبالجملة، فإنّ وقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوع الحركة في جميع المقولات، لأنّ المقولات العرضية مبدؤها الجوهر، وعلتها الجوهر، فإذا كان الجوهر متغيراً يستحيل أن يكون المعلول ثابتا، فلا بد أن يكون المعلول متغيراً تبعاً لتغير علته. فهناك حركتان، حركة في العرض من حيث هي فرد سيّال من العرض؛ كما في لون التفاحة مثلاً، يتغير من الأخضر إلى الأصفر إلى الأحمر- اللون هنا هو الفرد السيال من مقولة الكيف-.

وحركة في الجوهر- الفرد السيال من الجوهر- وهي علة الحركة العرضية إلا أننا لا ندركها بالحواس بل ندركها بالعقل بلحاظ حركة الأعراض. وبالتالي فللعرض وجود سيّال وللجسم الذي يحل فيه هذا العرض وجود سيّال كذلك، ويحصل عندنا في النتيجة أمر سيّال ممتد في أمر سيّال آخر(حركة في حركة)؛ فكما يقع التبدل المتصل في الجوهر يقع التبدل المتصل في العرض، ولا يمكن بقاء أيّ منهما ثابتاً. وبتعبير أوضح، فإنّ للعرض حركتان حركة في نفسه- تغير من لون إلى آخر في مثال التفاحة- وحركة أخرى لنفسه تبعاً لحركة الجوهر، وهذه الأخيرة علة للأولى.

3-3-الحركة في الطبيعة كلّها

إذاً، متى ما فرضنا أنّ الحركة تعم كل المقولات، فإنّ الأجسام كافة هي في حال من الحركة الجوهرية؛ أي أنّ عالم المادّة أو العالم الجسماني بمجموعه في حال تبدّل وتجدد مستمر، سواء في ذلك الجواهر الكلية – المادة والصورة- أو الأعراض والصفات. ففي الطبيعة إذاً، لا يبقى شيء على ما هو عليه ، بل الكلّ يتجدد، وهذا قريب من مقولة هراقليطس:« العالم بجميع أجزاءه أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة، كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد [1]».

لكن القول برجوع نظرية الحركة الجوهرية إلى مقولة هراقليطس يضعنا أمام إشكال نفي الأمر الثابت في ظاهرة الحركة؛ أي نفي موضوع الحركة الذي يعتبر ثباته وبقاءه من لوازم الحركة كما سبق أن تعرضنا له- حسب نظرية المشائين-؛ أي خصائص ثبات الموضوع وبقاءه -التي سبق أن تطرقنا لأدلتها- وهي:1- الموضوع بمنزلة المحل المستغني، 2-الموضوع بمنزلة المادة،3- الموضوع بمنزلة الحافظ للوحدة. فكيف إذاً أجاب الشيرازي عن هذا الإشكال؟.

3-4- إشكال نفي الموضوع في الحركة الجوهرية

يمكن صياغة الإشكال فلسفياً على الشكل التالي: طبقاً للاستدلال المتقدم في مسألة موضوع الحركة- المُتحرك- ذكرنا أنّ كلّ حركة لا بد لها من موضوع ثابت وباق، سواء كان ذلك بمنزلة المحلّ المستغني أو بمنزلة المادة الحاملة لاستعداد الحركة أو بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة. فإن كنا من قبل نلتزم بأنّ الحركة تقع في الأعراض فقط، فالجوهر الجسماني الحامل للأعراض يكون ثابتاً وباقياً، وهو موضوع هذه الحركة بملاكاته الثلاثة. وأما لو

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص298.

فرض أنّنا نلتزم بأنّ الحركة تقع في الجوهر أيضاً، فمعنى ذلك أن الموضوع لا يكون ثابتاً ولا باقياً، بل هو في حال تبدّل مستمر؛ فمثلاً إذا قلنا، إنّ الكرة الأرضية تدور حول نفسها وحول الشمس، أو إنّ التفاحة تتحول من اللون الأخضر إلى الأصفر ثم إلى الأحمر، أو إنّ الطفل ينمو وينضج، فإنّه في جميع هذه الموارد توجد ذات ثابتة تتغير تدريجياً صفاتها وحالاتها. وأما إذا قلنا إنّ نفس الذات أيضاً لا ثبات لها وكما أنّ صفاتها وأعراضها تتغير فجوهرها متغير، فإلى أي شيء ننسب هذا التغير؟ وما الذي سوف يبقى ثابتاً في الجسم ليكون هو موضوع الحركة؟

إذاً، في هذا الفرض لن يبقى للحركة في الأعراض موضوع ثابت، ولا للحركة التي تقع في الجوهر الجسماني؛ بل لو وقعت الحركة في الجوهر الجسماني كلّه من مادة وصورة، فسوف تكون فاقدة أساساً للموضوع، فضلاً عن أن تكون ذات موضوع ثابت وباق. فالحركة الجوهرية تستلزم نفي الموضوع الثابت والباقي؛ بل تستلزم نفي وجود موضوع للحركة أصلاً. وبعبارة أخرى: إنّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركةً من دون متحرك، وصفةً بلا موصوف، ومثل هذا الأمر غير معقول، وهذا هو الإشكال الذي سبق أن أشرنا له من قبل، والذي منع الفلاسفة قبل الشيرازي من الاعتقاد بالحركة الجوهرية(1).

يمكن أن نعتبر جواب الشيرازي على الإشكال بمثابة براديغم جديد للحركة؛ ذلك أنّه ادعى بأنّ الحركة بما هي حركة لا تحتاج إلى موضوع ثابت وباق؛ لا الموضوع الذي هو بمنزلة المحل المستغني، ولا الموضوع الذي هو بمنزلة المادة، ولا الموضوع الذي هو بمنزلة الحافظ للوحدة.

1.4-3-نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المحل المستغني

أما عدم الحاجة إلى الموضوع الثابت والباقي والذي هو بمنزلة المحل المستغني، فلأنّ الأعراض-كما تقدم- هي التي تحتاج إلى مثل هذا الموضوع، والحركة ليست من الأعراض، لتحتاج إلى مثل هذا الموضوع؛ بل إنّ وجود المقولة التي تقع فيها الحركة، هو نفسه سيلان الفرد السيّال من المقولة حال الحركة والتجدد؛ نعم، لو كان الفرد المذكور عرضاً لاحتاج إلى مثل هذا الموضوع، ولكن لا ضرورة لكون هذا الموضوع ثابتاً وباقياً؛ لأنّ العرضي الثابت والباقي فقط هو الذي يتوقف على وجود موضوع ثابت وباق لا العرضي السيّال، وأماّ لو كان الفرد المذكور جوهراً، كما في الحركة الجوهرية، فلا حاجة إلى مثل هذا الموضوع، فضلاً عن أن يكون ثابتاً وباقياً. إذاً، الحركة بما هي هي ليست بحاجة في العرض إلى موضوع يكون دوره في الحركة دور الجوهر بالنسبة إلى الأعراض، فضلاً عن أن يكون ثابتاً وباقياً.

2.4-3-نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المادة

أما عدم الحاجة إلى موضوع ثابت وباق يكون بمنزلة الحامل لاستعداد/قوة الحركة، فذلك لأنّ الحركة هي حدوث الشيء، الحدوث والزوال التدريجي للشيء لا الشيء الحادث، وبالتالي فإنّ القاعدة المشهورة "كلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحمله"- التي سبق أن تطرقنا إليها في بحث موضوع الحركة- ناظرة إلى الشيء الحادث لا إلى حدوث الشيء؛ فالمقولة التي تقع فيها الحركة هي حادث تدريجي كما أنّها زائل تدريجي، تحتاج وفق القاعدة المذكورة إلى مادة تحمل ما تملكه من استعداد وقوة، ولكن ليس بالضرورة وتفادياً للوقوع في التسلسل، أن تكون هذه المادة أزلية وغير حادثة أو أبدية وغير زائلة؛ لأنّ التسلسل المذكور تعاقبي ولا إشكال فيه. إذاً، لا يلزم عقلاً أن تكون المادة الحاملة لاستعداد الحامل باقية بشخصها بعد زوال الاستعداد وأن تكون حاملة للمستَعدّ له؛ بل إذا كان للمستعَدّ له وجود سيّال كفى اتصال المادة الحاملة للاستعداد بالمادة الحاملة للمستعدّ له، بأن نفرض أجزاءً ومقاطع فرضية لمادة واحدة سيّالة، وإلا فمع فرض الانفصال يكون الحادث موجوداً بتمامه من جديد، دون أن يكون له أيّ ارتباط بالاستعداد القبلي والمادة الحاملة له، وهو نقض للقاعدة المذكورة. إذاً، بمقتضى القاعدة إذا كان الحادث أمراً سيّالاً تدريجياً، كفى فيه أن تكون مادته أمراً ممتداً وسيّالاً، ولا حاجة فيه إلى مادة ثابتة وباقية. يقول الشيرازي:« كلَّ حادث قد سبقه مادة- والمادة هي سبب من أسباب الحدوث- وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة وإلّا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً وهذا محال لأنّه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل، وهذا محال إلّا على وجه سنقف عليه من تجدّدها مع تجدد الصورة على الاتصال».[1].

يمكننا أن نستنتج من رأي الشيرازي: أنّ التغيرات الجوهرية، إذا كانت تدريجية ومن نوع الحركة، ولم تكن آنية /دفعية من نوع الكون والفساد، فإنّ المادة الحاملة للصورة الحادثة السابقة آناً فآناً تزول بشكل مقارن لزوال الصورة السابقة، والمادة الحاملة للصورة الحادثة اللاحقة تحدث بشكل مقارن للصورة متصلة بالمادة الزائلة السابقة، بنحو تكون المواد الزائلة والحادثة مقاطع فرضية لمادة واحدة سيّالة، كما إنّ الصورة الحادثة والزائلة هي مقاطع فرضية لصورة واحدة سيّالة؛ وذلك لأنّ كلّ مادة لما كانت حاملة لاستعداد الصورة اللاحقة كانت مستدعيةً لحدوثها، وكلّ صورة لما كانت نسبتها إلى المادة الحاملة لها نسبة شريك العلة، وكانت متقدمة عليها بالاصطلاح كان زوالها مستلزماً لزوال المادة، وحدوثها مستلزماً لحدوثها. إذاً، في الحركة الجوهرية- حيث تكون المقاطع الفرضية للصورة واحدة بعد أخرى في حالة زوال وحدوث، أو بعبارة أخرى تحدث صورة آناً فآناً لتزول صورة أخرى- تكون

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص52.

المادة الحاملة للصورة بما فيها من استعداد موجبة لحدوث صورة لاحقة، حيث تزول الصورة السابقة بحدوثها، وتبعاً لها تزول المادة المذكورة الحاملة للصورة السابقة. ولكن الصورة اللاحقة وبسبب تقدمها على المادة الحاملة لها تقتضي حدوث مادتها بشكل مقارن لها، ونتيجة ذلك، أن تزول الصورة السابقة مع المادة الحاملة لها، وأن تحدث الصورة اللاحقة مع المادة الحاملة لها. وكما كانت الصورة الزائلة والحادثة مقاطع فرضية من صورة واحدة سيّالة، فالمواد الحاملة لها هي كذلك أيضاً؛ أي هي مادة سيّالة حاملة للصورة السيّالة بنحو يكون كلّ جزء أو مقطع فرضي من المادة محلاً لجزء أو مقطع فرضي مشابه لها من الصورة وحاملاً لاستعداد جزء أو مقطع فرضي لاحق من الصورة:« وتحقيق هذا المقام إنه لمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصّورة الطبيعية لها الحدوث التجدّدي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكل صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب لما علمت أنَّ الفعل مقدم على القوة، وتلك الهيولى أيضاً مستعدة لصورة أخرى غير الصورة الّتي توجبها لا بالاستعداد وهكذا... فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل[1]».

3-4-3-نفي الموضوع بوصفه حافظاً للوحدة

كذلك ينفي الشيرازي توقف الحركة على موضوع ثابت وباق يكون بمنزلة الحافظ لوحدتها، لأنّه سبق أن أثبت- وبناءً على أصالة الوجود- أنّ لكلّ مقولة تقع فيها الحركة، حين الحركة، فرداً واحداً، ولكنّه فرد ممتد وسيّال بامتداد طول مدة زمان الحركة، لا أنّها ذات أفراد لا نهاية لها آنية تزول وتحدث، لكي يلزم وحذراً من تتالي الآنات والآنيات عقلاً ،أن يكون المتحرك/ الموضوع حين الحركة فاقداً لفرد بالفعل من المسافة[2] . والنتيجة هي أنّ الحركة، والتي هي ليست سوى سيلان الفرد نفسه، هي أيضاً قطعية؛ أي أنّها ظاهرة ممتدة ومتصلة وسيّالة تمتد بامتداد زمان الحركة، ولما كان الاتصال من الأمور التي تكون ملاكاً للوحدة الشخصية، كانت الحركة بنفسها ظاهرةً واحدة شخصية، وليست مجموعة لا نهاية لها

---

[1]- المصدر نفسه،ج3،ص63. ويذكر في هذا المجال أيضاً:« إن النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فإن الصورة بحقيقتها تستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فتتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها. ثم إنّ المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة[لاحقة] لخصوصيتها=لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها أيضاً مادة أخرى فلا تزال الصورة علة للهيولى بالإيجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول، فهما متجددتان في الوجود ».(المصدر نفسه،ج7،ص330.).« فلمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد وحقيقة الصّورة لها الحدوث التّجدّديّ-كما سيأتي- فللهيولى في كلّ آنٍ صورة أخرى بالاستعداد ولكلّ صورة هيولى أخرى بالإيجاب؛لتقدّم حقيقة الصّورة على الهيولى بالاستلزام طبعاً وتأخّرِ هويّتها الشّخصية عنها باللّحوق الانفكاكيّ زماناً. فلكلّ منهما تجدّد ودوام بالأخرى؛ لا على وجه الدّور المستحيل،كما يستبين بتحقيق مبحث التلازم بينهما. ». (الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص43،44.

[2]- المسافة هي النوع أو الصنف من المقولة التي تقع فيها الحركة كما سبق أن عرفناها في مبحث المسافة من لوازم الحركة.

من الزوال والحدوث المنفصل عن بعضه لنكون بحاجة لحظ وحدتها إلى موضوع ثابت وباق.

إذاً، بناءً على وجود الفرد السيّال المستلزم للحركة القطعية، تكون وحدة الحركة أمراً ذاتياً لها دون حاجة إلى أمر حافظ للوحدة ولا أمراً عرضياً يحتاج إلى ما يحفظ وحدته. إذ لو كانت الحركة مجموعة من الأمور المنفصلة وكانت فاقدة في ذاتها للاتصال والوحدة، فمن غير الممكن من خلال عروضها على موضوع ثابت وباق وواحد أن تتحقق وحدتها،-في الحقيقة- فالاتصال الذي هو أمر ذاتي للحركة، هو الحافظ لوحدة الحركة لا ثبات الموضوع وبقاءه.[1]

بقي أن نشير إلى أنّ الشيرازي قد ردّ ببراهين قوية على كل الآراء المحتملة والتي قد تعاكس رأيه في نفي الحاجة لموضوع ثابت وباق بملاكاته الثلاثة أثناء الحركة[2].والحاصل الحاصل بالنسبة إليه؛ أنّ الحركة بما هي حركة ليست بحاجة إلى موضوع ثابت وباق؛ فموضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبار ما، أنّ الحركة الجوهرية لا موضوع لها، لأنّ الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد. وأما من ذهب إلى أنّ موضوع الحركة هي الهيولى أو المادة الأولى والتي تكون محلاً للصور، فهذه المادة نفسها مادة سيّالة متحدة بالصورة الجوهرية السيّالة - بل أنّنا لسنا حتى بحاجة إلى هذه المادة أيضاً بناءً على نظرية الشيرازي الجديدة" التركيب الاتحادي بين المادة والصورة" والتي سنفصل فيها في الفصل الرابع كنتيجة لنظرية الحركة الجوهرية وأصالة الوجود-. والصورة الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية، أما المادة فهي في نفسها قوة محضة لا تعين لها، وإنما تتعين بالصورة، ولذلك لا هوية مستقلة للمادة بدون صورة؛ فالحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالّة،

---

[1]- « إنّ المتحرك في السواد لابدّ أن يكون جسماً أسود لا غير وله حدود مخصوصة... كذلك للجوهر الصّوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار...والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإنّ كلا منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهويةالشخصية عندنا... ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً، وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الأمر كذلك »الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص97.« كما يجوز للماهية الواحدة أعداد من الوجود وأشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجردية كذالك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور إلى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي » المصدر نفسه،ج9،ص95. « وكما أنّ السواد إذا اشتدّ، له في اشتداده فردٌ شخصيٌّ من الوجود زمانيٌّ متّصل بين المبدإ والمنتهى،وله حدود غير متناهية بالقوّة متخالفة بالماهية أو غير متخالفة بها...والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها؛ فإنّ المتّصل الواحد له وجود واحد والوجود عين التّشخُّص،أي الهويَّة الشخصية كما مرّ. ولو لم تكن الحركة متّصلة واحدة بل ذاتَ حدود متفاضلة،لكان الحكم بأنَّ السواد في اشتداده غير باق بالشخص،بل بالنوع أو بالجنس حقّاً، وكذا في الصورة الجوهرية وليس كذلك.»الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص213، تعليقة ملا هادي سبزواري.« قد علمت أنّ اتصال التجدَّد لا يخرج الشيء عن الشخصيَّة. » المصدر نفسه،ص225. « لو لم تكن الحركة متّصلةً واحدةً،كان الحكمُ بأنّ السّوادَ في اشتداده غير باقٍ حقّاً،وكذا في الصّورة الجوهريّة عند استكمالها وليس الأمر كذلك »الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1999،1م، ص82.

[2]- « فأقول: فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهيّة والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛فإنّ قولهم إما أن يبقى نوعه[أي نوع الجوهر] في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الذي مرَّ لأنّ الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها، وإن أريد به إنّ المعنى النوعي الذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة الّتي له في ذاته فنختار إنه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر،أي[حدوث] وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية لهل[أي حدوث ماهية نوعية له] بالقوة القريبة من الفعل ...فلا محالة يتبدّل عليه صفات ذاتية جوهرية، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود » أنظر: **الأسفار**،ج3،ص86. وبتعبيرات مختلفة أنظر: **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص73 إلى 75.

كانت قائمة بذاتها، موجودة لنفسها. وعلى هذا الأساس فإنّ المتحرك بالذات هو نفس الحركة الجوهرية وغيره كالمادة متحرك بالعرض.

3-5-أدلة إثبات الحركة الجوهرية

هناك العديد من الأدلة والبراهين التي استدل بها الشيرازي على إثبات الحركة الجوهرية أو وقوع الحركة في الجوهر، لكن يبقى أهمها تسعة أدلة عقلية بعضها يثبت الحركة الجوهرية في الصور النوعية والطبيعة، وتبعاً لذلك تثبت الحركة في الهيولى وفي كل الجسم أيضاً، وبعضها يثبت بشكل عام كون الجسم سيّالاً، وبعضها يثبت الحركة الجوهرية في النفس. وسنحاول هنا أن نستعرض هذه الأدلة بشكل مركز

الدليل الأول: إذا ثبت وقوع الحركة في الأعراض فإنّ ذلك يستلزم وقوع الحركة في الجوهر، وحيث إنّ الحركة تقع في مقولة الأين، والوضع، والكم، والكيف (الأعراض)، فيكون مقدّم الشرطيّة ثابتاً.

ولإثبات هذه الملازمة وجب تحقق أمرين:
الأمر الأول: أنّ الصورة النوعية أو الطبيعة الموجودة في الجوهر الجسماني-الجواهر-هي العلة القريبة أو المباشرة لكافة الحركات العرضية المتغيرة، وقد أثبت الشيرازي ذلك :« الفاعل القريب للحركة لابدَّ أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود. وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، وهي جوهر يتقوَّم به الجسم ويتحصّل به نوعاً[1]».
الأمر الثاني: أنّ علة المتغير لابدّ أن تكون متغيرة، لأنّه قد ثبت أنّ المحرك يجب أن يكون غير المتحركّ، أي أنّ الفاعل للحركة غير القابل لها، والفاعل المباشر للحركة لابد أن يكون متحركاً، ولا يمكن أن يكون ساكناً« فقد تبث أنّ كل جسم متجدّد الوجود[2]».

فإذا ثبت هذان الأمران تثبت الملازمة بين المقدّم والتالي، وبذلك يثبت وقوع الحركة في الجوهر. ويتضح بذلك أنّ الصورة النوعية متغيرة، كما يتضح أنّ الأعراض معلولة والصور النوعية علة. ومن الواضح أنّ العلة غير المعلول، وأنّ المعلول قائم بالعلة ومحتاج إليها. كذلك هنا فإنّ الجوهر وجود والعرض وجود آخر، ولكن العرض لا يوجد في الخارج إلا بواسطة الجوهر، وبالتالي فحركة الأعراض معلولة لحركة الجوهر:« فقد وضح أنّ تجدّد المتجدّدات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدّلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة[الجواهر المادية أو الصور النوعية الجسمانية] لاغير... أمّا الأعراض فهي تابعة في

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص61و62. وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبية**،ص201؛ **مفاتيح الغيب**،ص387؛**رسالة في الحدوث**، ص45 إلى47.
[2]- المصدر نفسه،ج3،ص62.

الوجود لوجود الجواهر الصورية، وأمّا نفس الحركة[الحركة الجوهرية] فقد علمت أنّه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره[1]».

الدليل الثاني: هذا الدليل هو صياغة أخرى للدليل الأول بلحاظ علاقة السيّال بالثابت بدل الأعراض بالجوهر؛ ذلك أنّ ربط السيّال بالثابت مع عدم وجود متحرك بالذات يكون علة مباشرة للسيّال، أمر مستلزم للتناقض، والصورة النوعية للشيء والتي هي العلة المباشرة للسيّال-أي العلة في كون الجسم متغيراً- هي فقط ما يتحقق بها السيلان والحركة والتي يمكن أن تكون متحركة بالذات، إذاً، إما نلتزم بالقبول بالحركة في الصورة النوعية أو الوقوع في التناقض. ولكن التناقض مستحيل، ولذا لابد من القول إنّ الحركة تقع في الصورة النوعية؛ أي أنّها أمر سيّال وتدريجي:« فالجوهر الصوري -المسمّى بالطبيعة- من جهة كونه مبدأ الحركة عندنا أمر سيّال ولو لم يكن أمراً سيّالاً متجدّدَ الذات، لم يمكن صدور الحركة عنه هنا؛ لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت[2]».

الدليل الثالث: يفترض الشيرازي في هذا الاستدلال أنّ الصورة النوعية أو الطبيعة ليست هي العلة الفاعلة للأعراض والحركات الطبيعية الموجودة في الجسم؛ بل هذه الأعراض والحركات هي من لوازم الصورة النوعية، ونتيجة ذلك، أنّها توجد جميعها بجعل واحد، وبوجود واحد. فالحركات الطبيعية التي تقع في الأعراض يكون وجودها بوجود الصورة النوعية نفسها؛ أي أنّ الوجود الواحد والواقعية الخارجية الواحدة هي مصداق الصورة النوعية ومصداق الحركات المذكورة. ومعنى هذا الكلام، أنّ الواقعية نفسها التي هي مصداق الصورة النوعية هي أمر تدريجي وسيّال، وهو معنى الحركة الجوهرية نفسها:« إنّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئاً من الأمور الطبيعية فيه لذاتها...فإذاً جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيّات الطبيعية...من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل...فتكون الطبيعة والحركة معين في الوجود، فالطبيعة يلزم أن تكون متجددة في ذاتها[3]».

الدليل الرابع: يقوم هذا الدليل على أساس أنّ الوجودات الخاصة أي الجواهر لها لوازم وأعراض لازمة يسميها الفلاسفة بمشخِّصات الجوهر، والشيرازي يعتبرها إمارات وعلامات التّشخّص، ومن الممتنع انفكاك هذه اللوازم والعوارض عن الطبيعة الجسمانية

---

[1]- المصدر نفسه،ج3،ص67.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص201. أنظر أيضاً: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص39، 40 ؛ **مفاتيح الغيب**،ص388؛**رسالة في الحدوث**،ص 47. **أسرار الآيات**،ص 84.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص101و102. أنظر أيضاً **الشواهد الربوبية**،ص201، 202؛ **رسالة في الحدوث**،ص54إلى56.

الموجودة؛ بل هي الواقعية نفسها التي هي في ذاتها مصداق للماهية الجسمانية، وهي أيضا مصداق للمتكمم والمتكيف والمتأين وذي الوضع وغير ذلك، فهناك نوع من الاتحاد بين الأعراض واللوازم و بين الملزومات التي هي الطبيعة الجسمانية. ومؤدى هذا الكلام أنّ الأعراض الموجودة في جوهر ما توجد بوجود هذا الجوهر لأنّه موضوعها وحاملها، وليست وجوداً مغايراً له، ونتيجة ذلك أن تكون الحركة في الأعراض مستلزمة للحركة في الجوهر أيضاً، لأنّه في غير هذا الفرض يلزم أن يكون الوجود الواحد والواقعية الواحدة ثابتين وغير ثابتين، لأنّ هذه الواقعية هي مصداق بالذات للجوهر، وهو بحسب الفرض ثابت، ومصداق بالذات للأعراض واللوازم وهي بحسب الفرض غير ثابتة بل سيّالة:« كلّ جوهر جسماني له وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة هي المسمات بالمشخصات عند الجمهور، والحق إنها علامات للتشخص...فإنّ بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء...فإذا تقررّ هذا فنقول: كلّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه؛ فإنّ وجود كلّ طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في[1]».

الدليل الخامس: ينبني هذا الدليل عند الشيرازي على حقيقة الزمان باعتباره أمر سيّال وتدريجي، وأنّ الأجسام هي في حقيقتها زمانية؛ فكلّ موجود يتميز ببعد زماني يكون تدريجي الوجود. ولما كان كلّ شيء زماني وله عمر-بلغة العرف- بنحو الحقيقة ومنطبقاً بالضرورة على الزمان وهو أمر تدريجي وسيّال، فلابد أن يكون الجوهر الجسماني سيّال وتدريجي ،أيأنّ له حركة، وهذا عين الحركة الجوهرية:«إن شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الأوقات...فإذاً كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الأوقات...مما يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الأمر إلا بصورة التغير والتجدد...فوجب أن تكون صورة الأجسام صورة متجددة في نفسها[2]».

الدليل السادس: يثبت الشيرازي في هذا الدليل أنّ الكون والفساد الدفعي للصورة النوعية مستحيل؛ لأنّه إما أن يكون مستلزماً لتتالي الآنات-في آن هناك زوال وفي آن آخر هناك

---

[1]- المصدر نفسه،ج3، ص103إلى105.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص290 إلى 292. أنظر: المصدر نفسه،ج7،ص289، 298.

حدوث- أو أن يكون مستلزماً لكون المادة، ولو في مدة قصيرة جداً دون صورة، وهما أمران محالان. ولكنّنا لا يمكننا إنكار التبدلات الجوهرية، فلا يبقى لنا سوى طريق واحد وهو الالتزام بأنّ هذه التبدلات أمر تدريجي وليس دفعي؛ أي بدل الالتزام بأنّ هاهنا صورة ثابتة موجودة تزول في آن لتحدث محلها صورة أخرى، وهي أيضاً ثابتة-لبس بعد خلع-، نلتزم بوجود صورة واحدة سيّالة هي في حال تبدل آناً فآناً. غاية الأمر أنّ مقاطعها الفرضية متشابهة تماماً، وهي تظهر على أنّها ثابتة، وثمة مقاطع فرضية أخرى لها غير متشابهة ولذلك ندرك التغيير فيها؛ ولكن لما كان هذا النوع من المقاطع قصيراً جداً كان بنحو لا نحس به، وبعبارة أبسط: لما كان هذا النوع ينطبق على مدة زمانية محدودة جداً وغير محسوسة، نظن أنّ هذا التغيير وقع في آن:«إنّ الكون والفساد كلاهما ممّا يقع تدريجاً[فتكون الصورة زائلة وحادثة تدريجياً واتصالياً] وإلا...فيلزم إمّا تتالي الآنين وهو محال، وإما تعرّي المادّة عنهما[أي عن الصورة الفاسدة والكائنة] جميعاً[وهو أيضاً محال][1]».

الدليل السابع: يرى الفلاسفة أنّ كلّ صورة نوعية وكلّ طبيعة تتجه نحو غاية؛ أي أنّ الصورة إنّما وجدت لتصل إلى غاية، بل كلّ الطبيعة لها غاية؛ وبملاحظة هذا الأمر، يثبت الشيرازي أنّ ما يمكن أن يكون له غاية هو فقط الشيء الذي يكون أمراً تدريجياً وسيّالاً؛ وبعبارة أخرى إنّ الغاية لا يمكن تحققها إلا في الحركة. وبناءً عليه، لا يكون ثمة أي معنى لادعاء كون الطبيعة ذات غاية وإنكار الحركة والسيلان في الطبيعة، إذاً، طبيعة الأشياء وأساساً الجوهر أمر سيّال:«[البرهان على الحركة الجوهرية] تارةً من جهة إثبات الغايات للطبائع[2]».

الدليل الثامن: يقوم هذا الاستدلال على قاعدة امتناع التفويض في الفاعل الطبيعي؛ أي استحالة أن يوكل الفاعل المادة التي يقع عليها الفعل إلى فاعل آخر ليستمر الفعل الواقع عليها. وبالنتيجة فإنكار الحركة الجوهرية التي تتبدل المادة في إطارها نهائياً مستلزم للتفويض في الأفعال الطبيعة، ولما كان التفويض في الأفعال الطبيعية مستحيلاً، كانت الحركة الجوهرية ثابتة:«لو كان حدوث هذه الكمالات[أي التبدلات و الكمالات الجوهرية] فيه[أي في الجوهر] دفعياً بلا تدرج... يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة، وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية، فإنّ تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر، إنما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة» .[3]

---

[1]- المصدر نفسه،ج3،ص177، 178.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **كتاب المشاعر**،كتابخانه طهوري،طهران،ط2، 1984،ص66 ؛ وانظر:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج4،ص275؛ **مفاتيح الغيب**،ص406 إلى 408.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج4، ص274؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه،ج8،ص33؛ج9،ص12

الدليل التاسع: يثبت الشيرازي في هذا الدليل بدايةً أنّ الخواص الذاتية لبعض الجواهر تتغير بمرور الزمان؛ فالنفس مثلاً في البداية هي صورة جسمانية لا يمكن وجودها بدون مادة، ومن خلال التحولات والتبدلات الذاتية تصل إلى مرحلة الإحساس والتخيل والتعقل، ثم التجرد فتستغني على المادة. وبالتالي يستنتج أنّ ثبوت وقوع انقلاب الذات في بعض الجواهر لا يمكن تفسيره إلا بناءً على الحركة الجوهرية:«هاهنا سرّ شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريّته، واستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته وذاته...فإنّ نفسيّة النفس نحو وجودها الخاص، وليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفساً إلّا بعد استكمالات وتحوّلات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذ عقلاً فعالاً».[1]

بقي أن نشير أنّ الشيرازي بالإضافة إلى هذه الأدلة البرهانية التسع، والتي أشبعها شرحاً وأعاد صياغتها في متونه بطرق مختلفة وبسطها بأمثلة متعددة، قد أسند نظريته في الحركة ـ الحركة الجوهرية- بتأييدات نقلية قرآنية[2]؛ أولاً انسجاماً مع منهجه في التوفيق بين العقل والنقل والعرفان، وثانياً ليتمكن من إعطائها المشروعية اللازمة ويتجنب تحريض ومعارضة الفقهاء والمتكلمين، لاسيما حين سيبدأ باستنتاج حلول غير مسبوقة لمسائل فلسفية انطلاقاً من نظرية أصالة الوجود والوحدة التشكيكية ونظرية الحركة الجوهرية ، والتيقد لا تنسجم مطلقاً مع الذوق السائد.

نستنتج مما مر في هذا الفصل، أنّ نظرية الحركة الجوهرية قد أدخلت ولأول مرة في الفلسفة الإسلامية عنصرين أساسيين، الأول: تاريخية الوجود، والثاني التبدل والتغير الداخلي في عين السكون الخارجي؛ فبعد أن كان ابن سينا والفلاسفة السابقين وتبعاً لطبيعيات أرسطو يعتبرون أنّ الحركة تقع في مقولات الكم والكيف والوضع والأين فقط، وأنكروا إمكان وقوع الحركة في الجوهر مادامت الحركة تستلزم موضوعاً يتحرك، ولو تبدل جوهر الشيء في أثناء الحركة الجوهرية فلن يحصل للحركة موضوع؛ فإنّ الشيرازي اعتبر هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين أحكام الماهية وأحكام الوجود، وأنّ التحليل الصحيح للحركة يقودنا بالضرورة وبشكل قطعي إلى القول بوقوع الحركة في الجوهر؛ لأنّ عدم قبول الحركة في الجوهر يؤدي إلى عدم إمكانية إثبات الحركة في الأعراض. والحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع ثابت تنسب إليه ؛ فالحركة والثبات هما وصفان تحليليان للموجود- الفرد- السيّال والثابت ، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج لموصوف عيني مستقل عن الوصف ؛ فالحركة والثبات من العوارض التحليلية التي لا تحتاج لموضوع مستقل، بل وجودها عين وجود

---

[1]- المصدر نفسه،ج8 ص11، 12؛ أنظر أيضاً:ج9،ص85.

[2]- " وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب"،" إشارة إلى تبدل الطبيعة" بل هم في لبس من خلق جديد"،"وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون" استلهام للحركة الجوهرية، "فقال لها وللأرض إتيا طوعاً أو كرها قالت أتينا طائعين"... هذه الآيات وغيرها موجودة في الكثير من المواضع مجمل كتب الشيرازي للدليل على الحركة الجوهرية وكمثال أنظر :**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص85، 86؛ **العرشية**،ص14، 15

معروضاتها. وهكذا فإنّ التجدد والتبدل موجود في جميع الأعراض والجواهر، والعالم يتجدد في كل لحظة، وفي كلّ آن هناك صورة أكمل من الصورة السابقة، ومن ثم تكون الصورة والمادة مادة لقبول صورة جديدة، ويستمر هذا الأمر بشكل دائم في حركة جوهرية حيث تتحرك جميع موجودات هذا العالم في حركة تكاملية وتطورية.

الفصل الرابع العالم والنفس على ضوء: أصالة الوجود والحركة الجوهرية

لقد حاولنا في الفصلين الثاني والثالث أن نستعرض أهم الابتكارات الفلسفية التي جاء بها الشيرازي، والتي تشكل أساس النظام الفلسفي الذي طرحه، أي نظام الحكمة المتعالية؛ حيث ترجع جلّ مباني و مسائل هذا النظام إلى نظرية أصالة الوجود ووحدته التشكيكية، وإلى نظرية الحركة الجوهرية. وكقراءة أولية في هذه الأسس نستطيع أن نستنتج :

1- أنّ الملا صدرا نقل الحركة إلى صميم الوجود-الحركة الجوهرية- وأحدث اضطراباً في بنيته الداخلية، لا صفاته و وأعراضه فحسب، كما التزم من سبقه . وسبب هذه النقلة أولاً، هو أنّه أقام قاعدة أصالة الوجود والتي انفرد بإثباتها مغيراً وجه الفلسفة الإسلامية التي كانت قد تبنت مبدأ أصالة الماهية؛ فالوجود هو الواقعية المتحققة في الخارج وليست الماهية إلا انتزاعاً عقلياً منه . و السبب الثاني أنه اعتبر هذا الوجود واحد بالوحدة الحقيقية لكن له شؤون وأطوار ذاتية-الوحدة التشكيكية-، أي له مراتب من الكمال والنقص؛ فمن مراتبه الكمال الذي يكون فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهى مدة وعدة وشدة، ومن مراتبه الانحدار الشديد إلى أبعد درجات النزول حيث عالم الصيرورة والحركة.

2- أرجع الشيرازي الحركات الظاهرة والتي تعصف بمتن العالم إلى حركة في عمق العالم وكيانه، وعدّ حركة الأعراض دون حركة الجوهر مستحيلة فلسفياً، لأنّ الأعراض مستندة على الجوهر وهي مرتبة من مراتب وجود الجوهر، وبذلك أطاح بفهمٍ ظلّ الإرث الفلسفي يحمله ويحافظ عليه جيلاً بعد جيل منذ أرسطو. وبسريان الحركة في عمق العالم، لن يعود العالم مكاناً للثبات على الإطلاق، بل سيغدو مجمعاً هائلاً لحركة لا نهاية لها ما دام العالم موجوداً.

3-ألغى الشيرازي تلك الثنائية المتطرفة بين الوجود المادي والوجود المجرد عند أفلاطون؛ فرغم ما جرى عليها من تخفيف من طرف أرسطو وأتباعه، إلا أن ذلك لم يخرجها من الثنائية. لكن الشيرازي بنظريته في أصالة الوجود ووحدته التشكيكية ألغى الفواصل بين أطوار الوجود نهائياً؛« إننا أمام فهم متصل للوجود لا ثغرات فيه[1]».

4- بناءً على نظرية الحركة الجوهرية، لم يعد مبحث الحركة فقط من الطبيعيات بل انتقل إلى الوجود الواحد، الأصيل والمشكك، فأصبح بحثاً ميتافيزيقياً كذلك؛ وسنرى في هذا الفصل كيف حلت الحركة الجوهرية الغموض الذي يكتنف علاقة المادة بالمجرد، والجسم بالروح ، ورسمت صيرورة المادي إلى عالم التجرد والروحانيات من خلال الحركة الجوهرية.

إذاً، إذا كانت هذه بعض من الانعكاسات المباشرة للقول بأصالة الوجود والحركة الجوهرية، ترى ما هي النتائج والآثار الفلسفية المترتبة عليهما؟ وما هي الكيفية التي تدخلت

---

[1]- الشلبي، كمال عبد الكريم، **أصالة الوجود عند الشيرازي من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق،ط1، 2008م،ص161.

بها هذه النظريات لاجتراح حلول لمسائل فلسفية قديمة ومتجددة؛ من قبيل حدوث وقدم العالم، وربط السيّال بالثابت، علاقة الصورة بالمادة...؟ وما هي أهم الابتكارات والنظريات الفلسفية الجديدة المتولدة عنها خصوصاً بالنسبة للطبيعة والنفس؟.

1- الحركة الجوهرية الاشتدادية

من المسائل المترتبة على القول بالحركة الجوهرية ونظرية التشكيك في الوجود، والتي ستتشكل بالنسبة للشيرازي الملاك لحل العديد من القضايا الفلسفية، هي مسألة الحركة الجوهرية الاشتدادية؛ فالتشكيك في الوجود يستلزم وصف مراتبه أو الواقعيات بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر بالكمال والنقص، سواء كانت تلك الواقعيات منفصلة في ما بينها ومستقلة، أو كانت أجزاء ومقاطع فرضية من فرد سيّال. والحركة الجوهرية الاشتدادية هي هذه الواقعيات التي لها ماهيات جوهرية؛ فالنطفة مثلاً منذ تكونها إلى أن تتبدل إلى إنسان طوال أربعة أشهر هي واقعية لا توجد بمجموعها في آن واحد؛ بل توجد في مدة أربعة أشهر، وكلّ مقطع منها في كلّ آن غير المقطع الموجود في الآن السابق، وكلّ مقطع يوجد منها هو أمر حادث، وعلى الرغم من كونه غير المقطع المعدوم، أي الزائل، فهو يشمل كافة الكمالات والخصوصيات الموجودة في المقطع الزائل مضافاً إلى الكمالات والخصوصيات الأخرى التي ليست موجودة في الزائل، بنحو لو تمت مقايسة الزائل مع الحادث فإننا نظن خطأً أنّ الزائل لم ينعدم في الحقيقة؛ بل مازال باقياً.

1-1-جواز الاتحاد

في الحركة الاشتدادية، وفي كلّ آن ثمة أمر ينعدم ويزول ليوجد في محله شيء آخر ولكنّه أكمل منه، نعم هما متصلان، بمعنى أنّهما مقطعان فرضيان لأمر واحد متصل زماناً. غاية الأمر، أنّ الحادث في عين بساطته يشمل على الآثار والكمالات المشابهة للكمالات التي كانت موجودة في الزائل، ويشتمل أيضاً على آثار وكمالات جديدة، أي اتحاد الكمال الجديد مع الكمالات الموجودة في الزائل، وبلغة أخرى، فلنفترض أنّنا يمكننا أن ننتزع من الأمر الزائل ماهيةً نرمز إليها ب "أ"، ومن الأمر الحادث ننتزع ماهية نرمز إليها ب "ب". والآثار والكمالات الجديدة التي نجدها في الأمر الحادث فقط، هي الآثار والكمالات المتوقعة نفسها من ماهية لاحقة نرمز لها ب"ج". وفي هذا الفرض يكون الأمر الحادث في عين بساطته وجوداً خاصاً ل"ب" ووجوداً جمعياً ل "أ" و"ج"؛ أي مع وجود الأمر الحادث يتحقق وجود ماهيتي "أ -ج" مضافاً إلى وجود الماهية "ب". إذاً، "أ" و"ب" واللتان لهما وجود مستقل في سائر الموارد، يتحقق وجودهما مع وجود هذا الأمر الحادث بوجود واحد، وليس المراد من الاتحاد سوى هذا الأمر. وبناءً عليه، يقع الاتحاد بين "أ ب ج". وهذا هو ما يريده الشيرازي من كلامه عن جواز الاتحاد في الحركة الاشتدادية، وليس مراده اتحاد

واقعيتين خارجيتين بالفعل، أو اتحاد مفهومين أو ماهيتين؛ بل هو أمر مستحيل عند كافة الفلاسفة.« إنّ الاتحاد يتصوّر على وجوه ثلاثة: الأوّل أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً، وهذا لاشك في استحالته...والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيّة من الماهيّات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتياً أوَّلياً وهذا أيضاً لاشك في استحالته...والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهيّة كلّية بعد ما لم يكن صادقاً عليه أولاً، لاستكمالٍ وقع له في وجوده، وهذا ممّا ليس بمستحيل بل هو واقع[1]».

1-2-جواز الانقلاب

الحادث في الحركة الاشتدادية هو أكمل بلحاظ المرتبة الوجودية من الزائل، ولذا من الممكن وجود فرق بينهما بلحاظ الماهية النوعية-التي هي الصورة الذهنية عن الواقعية الخارجية- وينتج من ذلك أن تكون الواقعية التي تقع فيها الحركة الاشتدادية في كلّ آن ذات ماهية نوعية مغايرة للماهية النوعية التي لها في الآن السابق أو في الآن اللاحق؛ أي يقع التغيير في ماهيتها النوعية. وليس مراد صدر المتألهين عند حديثه عن جواز الانقلاب في الذات أو في الماهية أو جواز الانقلاب في الحقيقة بناءً على الحركة الاشتدادية إلا هذا المعنى. ففي مثال النطفة، تصبح بعد قليل من التغيير ذات ماهية أخرى، وبهذا النحو يقع التغيير في الماهية على الدوام. أي هي بحسب الاصطلاح في حال انقلاب في الذات إلى أن تصل بعد بلوغها أربعة أشهر إلى الماهية الإنسانية[2]:« إنّ السواد لمّا ثبت إنَّ له في حالة اشتداده أو تضعّفه هوية واحدة شخصية، ظهر أنّها مع وحدتها وشخصيّتها تندرج تحت أنواع كثيرة وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليّته أو نقصه، وهذا ضرب من الانقلاب[في الذات] وهو جائز؛ لأنّ الوجود هو الأصل والماهية تبع له...فليُجزْ مثله في الجوهر».[3].

وانطلاقاً من هذه المسألة، سنرى في هذا الفصل كيف أثبت الشيرازي أنّ النفس وعلاقتها بالبدن مشمولة للحركة الجوهرية الاشتدادية، وبذلك حلّ المشكلة القديمة لهذه الثنائية المستعصية، وكونها-النفس- جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وحل مسألة المعاد الجسماني ومشكلة اتحاد العاقل والمعقول...الخ. وهذه المسائل كانت قبل الشيرازي إمّا مرفوضة أو تواجه إشكالات عميقة.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص324، 325؛ وانظر أيضاً:ج5، ص283؛الشيرازي،صدر الدين محمد،**مجموعة رسائل فلسفية**،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط 1، 2001م،ص145،144؛**العرشية**،ص228.

[2]- مطهري،مرتضى،**مجموعة آثار**،منشورات صدرا،طهران،ط1976،1 م،ج11،ص399، 402.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص84؛ وانظر أيضاً:ج4، ص274، 275؛ ج8، ص368، 369؛ **مفاتيح الغيب**،ص 283، 284، 392؛الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011م، ص358، 379.

2- التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة

من إبداعات أرسطو نظرية تركيب الأجسام من مادة-هيولى- وصورة، وقد سار المشاؤون المسلمون بعده على نهجه ،واعتبروا كما أرسطو أنّ التركيب بين المادة والصورة هو تركيب انضمامي. ويعتبر برهان القوة والفعل من أهم الأدلة على هذا المدّعى لأنّه بنفسه يشكل صورة دقيقة على طبيعة هذا التركيب. أمّا الشيرازي ، وعلى أساس الحركة الجوهرية والتبدل الذاتي والجوهري، سيقول بالتركيب الاتحادي بين المادة والصورة كنظرية جديدة كلّياً.

2-1-نظرية التركيب الانضمامي

أ- برهان القوة والفعل

يعتمد هذا البرهان على عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: تؤكد على وجود حيثيتي القوة والفعل في الأشياء؛ فكل شيء في هذا العالم له القابلية والاستعداد ليكون شيئاً آخر، مثل الماء فهو ماء بالفعل ولكنه يمكن أن يصبح بخاراً والنطفة نطفة بالفعل ويمكن أن تصبح إنساناً. كما أنّ كل شيء له قوة واستعداد يقتضي أن يكون ذا فعلية، فمن حيث هو بالفعل يكون شيئاً ذا خصوصية وأثر، بمعنى أنّ كلّ شيء من حيث هو بالفعل هو عين الشيء الموجود، ومن حيث هو بالقوة فهو يطمح أن يصبح شيئاً آخر.

المقدمة الثانية: تنصّ على أنّ حيثية القوة تختلف عن حيثية الفعل ولا يمكن اجتماعهما في واقعية بسيطة؛ ذلك أنّ كافة الفلاسفة المشائين يرون أنّه من غير الممكن جمع حيثيتي القوة والفعل في واقعية واحدة بسيطة، ولو كان ذلك من جهتين مختلفتين؛ أي أنّ واقعية ما إذا كانت بالنسبة إلى شيء ما هي ذاتاً بالقوة، فمثل هذه الواقعية ذاتاً بالقوة محضاً، وهي فاقدة لأي نوع من الفعلية. نعم، مثل هذه الواقعية هي فعلاً بالقوة، لا أنّها ليست بالقوة ويمكن أن تكون بالقوة؛ بل هي بالفعل بالقوة، لا أنّ فيها استعداد القوة بالقوة، فلا فعلية لها سوى فعلية القوة. وبناءً عليه، فالمحال ليس هو فقط أن تكون مثلاً "أ" بالفعل ورقة، وأن تكون ورقة بالقوة؛ لأن ذلك من التناقض الصريح؛ بل إذا كانت "أ" واقعية بسيطة لا أجزاء لها، فطبقاً لهذه المقدمة من المستحيل أن تكون بالفعل ورقة وهي بالقوة رماد، أو هي بيضاء بالفعل وسوداء بالقوة، أو أن تكون بالفعل في هذا المكان وبالقوة في مكان آخر وهكذا. وبعبارة دقيقة لابن سينا:«لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث بالفعل شيئاً آخر[1]».

---

[1] - ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،الإلهيات**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص67؛ وانظر أيضاً: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج5،ص 111 إلى 113.

من هذه المقدمة يمكننا وطبقاً للقانون المنطقي عكس النقيض أن نصل إلى النتيجة- المقدمة الثالثة- الآتية.

المقدمة الثالثة: إذا وجدت واقعية هي بالفعل وهي بالقوة أيضاً، فمثل هذه الواقعية لن تكون ذات بالقوة، وهي منشأ كون الواقعية المذكورة بالقوة أيضاً، ومن جزء أو أجزاء أخرى هي بسيطة؛ بل هي بالضرورة مركبة من جزء هو الذي يطلق عليه المادة أو الهيولى التي هي التي يطلق عليها الصورة وهي ذات بالفعل، وهي منشأ كون الواقعية المذكورة بالفعل أيضاً؛ وبعبارة أخرى: إنّ مثل هذه الواقعية هي بالضرورة مركبة من جزء بالقوة محضاً ولا حظّ له من الفعلية إلا فعلية أنّه بالقوة، ومن جزء هو بالفعل وليس بالقوة. ومن خلال ضم هذه المقدمة إلى المقدمة الأولى نصل إلى النتيجة- المقدمات- الآتية:

المقدمة الرابعة: إنّ كلّ جسم في عالم الطبيعة مكون من مادة وصورة.

المقدمة الخامسة: الجسم نوع من الجوهر، وقد ثبت في الفلسفة أنّ أجزاء الجوهر جوهر بالضرورة، ولا يمكنها أن تكون عرضاً. إذاً، الأجزاء المذكورة؛ أي الهيولى والصورة هي أيضاً جوهر، ومن هنا يمكننا الوصول إلى النتيجة الآتية:

إنّ كلّ جسم في عالم الطبيعة مركب من جوهرين: جوهر مادي أو الهيولى، وهو جوهر ذاته أنّه بالقوة، وهو فاقد لأيّ نوع من الفعلية، وجوهر صوري أو الصورة، وهو جوهر ذاته أنّه بالفعل وفاقد لأيّ نوع من القوة. وتبعاً لذلك يكون حاصل التركيب المجتمِع في جسم وبمقتضى كونه يحتوي على هيولى فهو بالنسبة إلى الخواص والآثار الأخرى هو بالقوة، وبمقتضى كونه يحتوي على صورة أو كونه صورياً له بالفعل خواص وآثار:«إنّ الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أيّ استعداد شئت فهو بالقوة، ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث هو بالفعل، فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنّه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركّباً من شيء عنه له بالقوة ومن شيء عنه له بالفعل. فالذي له بالفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى[1]».

ولما كانت المادة بنفسها قوة محضة وفاقدة لأيّ نوع من الفعلية عدا فعلية كونها بالقوة فمن غير الممكن وجود شيء إلا وله فعلية غير فعلية كونه بالقوة، إذاً، من غير الممكن

---

[1]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،الإلهيات**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص67؛ وقد ذكر الفلاسفة أدلة متعددة لإثبات تركيب الجسم من مادة وصورة. أنظر المصدر نفسه،ص66؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج5،ص77إلى 128. **شرح الهداية الأثيرية**،ص33، 36 إلى57.

أن توجد المادة إلا مقترنة مع فعلية غير فعلية كونها بالقوة، وأما كيف يتحقق ذلك؟ فمن جهة أنّ المادة بسبب حلول الصورة فيها يحصل التركيب، وتكون بها فعليتها: فمن خلال تركيبها مع الصورة الجسمية تكون جسماً بالفعل، ومن خلال تركيبها مع الصورة النوعية تكون بالفعل نوعاً من الأجسام؛ فبتركيبها مع صورة الذهب تصبح ذهباً؛ وبتركيبها مع صورة الماء تصبح ماء وهكذا. إذاً، من غير الممكن أن توجد المادة بدون صورة، كما إنّ الصورة أيضاً لما كانت المحلّ الذي تحل فيه المادة فهي بحاجة إليها، ولا يمكن وجودها بدونها؛ أي أنّ كلّ واحدة منها بحاجة إلى الأخرى من جهة غير الجهة التي تحتاج إليها الأخرى من خلالها[1].

يمكننا الوصول مما ذكرناه، إلى تحديد مراد أرسطو والفلاسفة الذين يوافقونه الرأي من التركيب. فالتركيب نوع من الرابطة بسببها يصبح الشيء شيئاً آخر، كالمادة التي تصير جسماً بالصورة الجسمية، وليس نوعاً من الرابطة التي بموجبها يصبح الشيء واجداً لشيء آخر؛ كالجسم الذي بالبياض يصير أبيض؛ أي ذا بياض. وبعبارة أبسط: إنّ حلول الحالّ في محلّ إذا كان سبباً لصيرورة المحلّ شيئاً ثالثاً، فمثل هذا الحلول يكون تركيباً حقيقياً، أما لو لم يكن كذلك؛ بل كان سبباً فقط لكون المحلّ موصوفاً بأنّ له الحالّ، فمثل هذا الحلول لا يكون تركيباً حقيقياً. وبحلول الصورة الجسمية في المادة، تصبح مادة الجسم ماهية وواقعية مغايرة لواقعية المادة والصورة الجسمية؛ وهذا نوع مغايرة كُلٍّ حقيقي مع أجزائه. إذاً، هذا الحلول تركيب. وفي المقابل، بحلول البياض في الجسم مثلاً، يصبح الجسم أبيض، ولكن البياض كعرض-كيف- ليس ماهية تستلزم واقعية خاصة به، تكون مغايرة لواقعية البياض والجسم؛ بل هو مفهوم عرضي هو في حقيقته نوع الارتباط الحاكي عن واقعيتين[2]، الارتباط الذي يكون فيه لكلّ موصوف صفته؛ وباختصار يحكي عن كون الجسم موصوفاً. وهذا الحلول- حلول العرضي- ليس تركيباً حقيقياً.

ونظراً إلى كون المحلّ الحقيقي وبالذات للعرض عندما يحلّ في الجسم كما الصورة، هو هذه المادة الموجودة في الجسم، لأنّها المادة ذاتاً بالقوة، ونتيجة ذلك تكون ذاتاً قابلة ومحلاً لأي شيء يحلّ في الجسم، يأتي هذا السؤال الآتي: لِمَ كان حلول الصورة في المادة تركيباً حقيقياً وموجباً لصيرورة المادة شيئاً آخر، دون أن يكون حلول العرض في الجسم كذلك؟ الجواب عن ذلك ببساطة: إنّ الصورة هي فعلية المادة، ولكن العرض ليس هو فعلية المادة؛ لأنّ العرض لا يمكنه الحلول إلاّ في المادة التي وصلت إلى مرتبة الفعلية أي من خلال حلول الصورة أولاً؛ أي يمكنه أن يحلّ في المادة التي صارت نوعاً من الجسم؛ وبعبارة

---

[1]- تعرض الفلاسفة السابقون لهذا البحث في الفلسفة تحت عنوان "تلازم المادة والصورة"، لمزيد من التفصيل أنظر:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص129 إلى 151.

[2]- لمزيد من التفاصيل في هذه المسألة أنظر:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج4، ص229 .

الفلاسفة المشهورة، الصورة هي كمال أوّلي والعرض هو كمال ثانوي، فالمادة بحاجة إلى الصورة لتصير فعلية، ولكن المادة ليس بحاجة للعرض لتصير فعلية. ومن هنا ذكروا في بيان الفرق بينهما أنّ الصورة تحلّ في محلٍّ غير مستغنٍ، وأما العرض فيحلّ في محلّ مستغنٍ[1]؛ وبعبارة أخرى إنّ تحقق التركيب الحقيقي بين جزأين بحسب المشائين، يتوقف على توافر شرطين: الأول أن يكون أحدهما بالقوة، والآخر أن تكون الحاجة من الطرفين.

إذاً، وبلحاظ كون الخواص الفعلية للأجسام متنوعة، ولكون منشأ جميع هذه الخواص هو الصورة الموجودة في الجسم، يطرح السؤال الآتي: هل في كلّ جسم صورة واحدة تكون هي منشأ كافة هذه الخواص الفعلية، أم أنّ منشأ ذلك صور متعددة، تكون كلّ صورة منها منشأ لبعض هذه الخواص؟ يجيب الفلاسفة عن ذلك بأنّ منشأ الخاصية المشتركة بين كافة الأجسام من كونها ذات أبعاد ثلاثة وتشغل حيّزاً هو الصورة الموجودة في كافة الأجسام بلا استثناء، والتي يطلق عليها اسم "الصورة الجسمية"، وأنّ منشأ الخواص التي هي فقط في نوع بخصوصه من الأجسام هو صورة أخرى موجودة في ذلك النوع بخصوصه؛ هي المعروفة باسم "الصورة النوعية"[2]؛ ومن الواضح أنّ هذا السؤال لا يأتي فيما يتعلق بالمادة؛ لأنّ التنوع في أمر هو ذاتاً بالقوة المحض لا معنى له.

ب-التركيب الانضمامي بين الصورة والمادة

بملاحظة ما ذكرناه يمكننا أن نلخص النظرية التي تعرضنا لها ضمن القضايا الآتية:

1-كلّ جسم مركب في الخارج من أجزاء خارجية متغايرة بالفعل ومتعددة، ويطلق عليها: المادة والصورة.
2- المادة هي منشأ كون الأجسام بالقوة، وهي جوهر ذاته أنّه بالقوة ذاتاً، ويفتقد لأيّ نوع من الفعلية عدا فعلية القوة.
3- الصورة هي منشأ الخواص الفعلية للأجسام، وهي جوهر ذاته أنّه بالفعل، وفاقد للقوة.
4-إنّ المادّة وإن كانت ذاتاً بالقوة محضاً، وتفتقد لأيّ نوع من الفعلية، ولكن فعليتها تتحقق من خلال تركيبها مع الواقعية الفعلية المغايرة لها أي الصورة؛ بمعنى أنّ الصورة المذكورة في عين فعليتها هي فعلية للمادة أيضاً:«ليس حقيقة الهيولى[في ذاتها] بالفعل...إلّا أن تطرأ

[1]- أنظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج4، ص246، 263.

[2]- للمزيد حول الصورة النوعية أنظر :الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص157إلى 182؛الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011م، ص208 إلى218.

عليها حقيقة من خارج، فيصير بذلك الفعل، وتكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة[1]».

5-إنّ المادة وإن كانت واقعية مغايرة للصورة ومغايرة للجسم، ولكنّها لما كانت فاقدة للفعلية، فلا يتحقق لها وجود إلا ضمن الجسم في حال تركبها مع الصورة، لا بمفردها:«المادة إذا جرّدت في التوهم، فقد فعل[الوهم] بها ما لا يثبت معه في الوجود»(4).
6-إنّ الصورة وإن كانت واقعية مغايرة للمادة ومغايرة للجسم، وإن كانت بالفعل، ولكنها ذاتاً حالّة في المادة، ولا يتحقق وجودها إلا ضمن الجسم، في حال تركبها مع المادة لا بمفردها.
7- لابد في كلّ جسم كحدّ أدنى من وجود صورتين: الصورة الجسمية – الأبعاد الثلاثة، الحيّز- والتي هي منشأ جسمية الجسم وهي مشتركة، والصورة النوعية التي هي منشأ خواص نوع من الأجسام، وهي تبعاً لذلك تكون موجبة لتنوعها.

هذه النظرية المذكورة أعلاه هي المعروفة باسم "نظرية التركيب الانضمامي بين الصورة والمادة"؛ وذلك وطبقاً لهذه النظرية، على الرغم من أنّه لا يمكن تحقق كلّ من المادة والصورة بشكل منفرد؛ بل لا يتحقق وجودهما إلا ضمن الجسم وفي حال تركب الواحدة منهما مع الأخرى، فإنّها تبقى واقعيات متغايرة ومتعددة على الرغم من تركبها، فهو تركيب تتحقق فيه المغايرة وتعدد الأجزاء خارجاً وحقيقةً لا ذهناً واعتباراً؛ أي انضمامي. ومن هنا يرى أرسطو ومن يوافقه الرأي أنّ مثل الذهب هو جوهري يحتوي في نفسه على جواهر ثلاث هي: جوهر بالقوة أو المادة، وهو منشأ كون جسم الذهب بالقوة؛ الصورة الجسمية، وهي منشأ كون الذهب جسماً؛ والصورة النوعية، وهي منشأ كافة الخواص والآثار الموجودة في الذهب، والتي لا وجود لها في سائر أنواع الأجسام، كاللون الأصفر الفاقع، وكونه لا يصدأ وغير ذلك.

ج- رأي شيخ الإشراق السهروردي

لقد تبنّى الفلاسفة بعد أرسطو نظريته في التركيب الانضمامي للصورة والمادة، ومنهم الفلاسفة المشاؤون المسلمون، مثل الفارابي وابن سينا، ودافعو عنها. لكن موقف الفلاسفة الإشراقيين، وعلى رأسهم شيخ الإشراق السهروردي، كان قد رفض هذه النظرية. نعم لا ينكر شيخ الإشراق أنّ كلّ جسم فيه خاصيّة أن يكون بالقوة؛ لأنّ هذه الخاصية مشهودة وبديهية ولا يمكن إنكارها؛ فكافة الأجسام الموجودة في الطبيعة تحمل خاصية إمكان التبديل والتبدل، ولكنّه ينكر أن تكون الخاصية المذكورة مستلزمة لوجود جوهر بالقوة في كلّ جسم

[1]- وقع الخلاف في أنّ في كلّ جسم صورة واحدة هي منشأ كافة الآثار بالفعل أو ثمة صور متعددة كالصورة الجسمية والصورة النوعية وغير ذلك. لمزيد توضيح حول هذا الأمر أنظر:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج2، ص 247 إلى 250؛ ج5، ص295 إلى 297.

تحت اسم المادة؛ وبعبارة أدق: ينكر شيخ الإشراق التركيب الانضمامي بين المادة والصورة. فليس الجسم واقعية في الخارج مركبة من مادة وصورة؛ بل هي واقعية بسيطة، هي في عين كونها بالفعل تشتمل على فضاء/حيز ولها أبعاد ثلاثة، بالقوة إذا لوحظت بالنسبة إلى الأعراض التي من الممكن أن تكون بديلة للأعراض الموجودة فيها، وكذلك إذا لوحظت بالنسبة إلى الأنواع التي من الممكن أن تتحقق فيها. إذاً، هذه الواقعية البسيطة الخارجية نفسها مثل "أ" والتي هي ورقة بالفعل وبيضاء بالفعل هي بالقوة بالنسبة إلى فعلية الرماد واللون الأسود. وبناءً عليه، لا يرى شيخ الإشراق أيّ مانع من اجتماع القوة والفعل من جهتين مختلفتين في واقعية بسيطة:«إنّ الجسم ليس إلا المقدار نفسه القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذي سمّوه الهيولى...فما سمّوه هيولى ليس بشيء...[بل] هذا المقدار الذي هو الجسم...إذا أضيف بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه والأنواع الحاصلة المركَّبة سمّيَ هيولى لها لا غير، وهو جسم فحسب[1]».

في الحقيقة كما سنرى، لو أنّ شيخ الإشراق اكتفى بنفي التركيب الانضمامي بين المادة والصورة في الجسم، ولو أنّه كذلك اعتبر أنّ الجسم في الخارج واقعية خارجية بسيطة هي باعتبار تكون مادة وباعتبار آخر تكون صورة، لكان متوافقاً في الرأي مع صدر المتألهين، ولكنّه تقدم أكثر من هذا، فسعى إلى إثبات مدعاه بإثبات أنّ الجسم ليس شيئاً آخر سوى هذا المقدار أو الكمية المتصلة؛ أي أنّه يرى أنّ المقدار من الجوهر لا من العرض، مضافاً إلى إنكاره للصورة النوعية، حيث يرى أنّ منشأ الخواص النوعية في الأجسام هي الكيفيات الحالّة فيها لا الصور الجوهرية، ولكنّ الكيفيات أمور عرضية وليست جواهر، مع أنّ أنواع الأجسام هي من الجواهر، وتبعاً لذلك لا بد من الالتزام بأنّه من الممكن أن يتحقق النوع الجوهري من تركيب الجوهر مع العرض؛ أي لا يلزم أن تكون أجزاء الجوهر جواهر. ولذلك لا يرى شيخ الإشراق أن يوجب تركيب الجوهر والعرض النوعي جوهراً[2].ولذا لم يذهب الشيرازي إلى تأييد رأي شيخ الإشراق على الرغم من إنكاره التركيب الانضمامي للجسم بين المادة والصورة، وحكمه ببطلان ذلك؛ بل هو يرفض بشدة كلام شيخ الإشراق[3].

---

[1]-السهروردي،شهاب الدين، **مجموعة مصنفات شيخ إشراق**،انجمن حكمت وفلسفة إيران،طهران،ط1976،1م،ج2، ص80.

[2]- السهروردي،شهاب الدين، **مجموعة مصنفات شيخ إشراق**،انجمن حكمت وفلسفة إيران،طهران،ط1976،1م،ج2، ص78،74.

[3]- أنظر :الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص81إلى 119؛صدر الدين محمد، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص218، 219.

د-رأي صدر الدين الدشتكي[1]

يتوافق رأي صدر الدين الدشتكي مع رأي شيخ الإشراق في نفي التركيب الانضمامي بين الصورة والمادة. وهو أول الفلاسفة الذين تعرضوا للتركيب الاتحادي بين المادة والصورة، ولكنّه وطبقاً لقول الشيرازي ثمة فارق بين التركيب الاتحادي الذي تعرض له هو والتركيب الاتحادي لدى الدشتكي: « الحق عندنا موافقاً لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز[وهو صدر الدين الدشتكي]...أن التركيب بينهما اتحادي...وإن كان بين ما ذهب إليه[الدشتكي] من الاتحاد وبين ما رأينا بون بعيد[2]».

ولعل هذا الاختلاف والفرق بينهما يرجع إلى أنّ التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، وكما سوف نتعرض له، يبتني على الحركة الجوهرية الاشتدادية- وتبعاً لذلك على أصالة الوجود والتشكيك في الوجود- مع أنّ صدر الدين الدشتكي لم يتفطن إلى هذه المسائل الثلاث، فكيف باعتقاده بها وتبنيه إيّاها. ولذا، فهو وإن كان قد سبق إلى بيان ذلك؛ ولكنّه لم يوفق إلى إثبات ذلك ولا إلى الدفاع عنه بنحو جيد يدعو الغير إلى القبول به.

2-2- نظرية التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة

رفض صدر الدين الشيرازي القول بالتركيب الانضمامي بين المادة والصورة، ولكنّه، وخلافاً للدشتكي، تمكن من إقامة البراهين على تصوير التركيب الاتحادي بينهما، وذلك بالاستناد على نظرية الحركة الجوهرية الاشتدادية، كما تمكن من رد ما يرد على هذه النظرية من إشكالات.

أ- إبطال التركيب الانضمامي

يصطدم القول بالتركيب الانضمامي بين المادة والصورة بإشكالين أساسين:

1- إنّه ليس تركيباً حقيقياً وبالذات؛ أي أنّ الحاصل منه، وهو هذا المركب والمجموع؛ ليس شيئاً حقيقياً حتى تكون له ماهية أخرى، فهو تركيب مجازي وبالعرض:«إن التركيب قسمان: أحدهما أن ينضم شيء إلى شيء آخر يكون لكل منهما ذات[وجود] على حدة وفي المركب

---

[1]- صدر الدين الدشتكي (ت 948ه) هو متكلم وفيلسوف من مدرسة شيراز بينه وبين صدر الدين الشيرازي حوالي 100 سنة. هو متكلم وفيلسوف من مدرسة شيراز له كتب فلسفية بالعربية والفارسية منها"آداب البحث والمناظرة" و"الحاشية على شرح الشمسية"...

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص282، 292.

كثرة بالفعل...ومثل هذا التركيب...إما صناعي.. وإما اعتباري...وإما طبيعي بالعرض لا بالذات[1]».

وبعبارة أبسط: التركيب الانضمامي أمر غير ممكن؛ لأنّ ثمة في هذا التركيب من جهة واقعيات فعلية خارجية متغايرة أيضاً ومتعددة؛ أي أنّها توصف بالكثرة العددية، ومن جهة أخرى من غير الممكن أن يكون الشيء الموصوف بالكثرة العددية هو بعينه-ولو من جهة أخرى-موصوفاً بالوحدة العددية؛ أي من غير الممكن أن تكون الواقعيات الخارجية المتعددة من جهة أخرى واقعية خارجية واحدة وكذلك العكس. إذاً، ليس في التركيب الانضمامي أيّ وحدة حقيقية بين الأجزاء، فهي بالحقيقة لا توصف بالوحدة العددية:«يمتنع أن تكون الموجودات المتباينة الوجود[أي الواقعيات المتكثرة] بأي اعتبار أخذ، موجوداً واحداً؛ لأنّ موضوع الوحدة العددية يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين[2]».

من جهة أخرى، لا يمكن أن لا يكون الشيء موصوفاً بالوحدة الحقيقية ويكون موجوداً، بمعنى أن يكون شيئاً حقيقياً مقابل سائر الأشياء، لأنّ الوحدة والوجود متساوقان:«الوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له».[3].

والخلاصة أنّه من غير الممكن في التركيب الانضمامي أن يكون المركب والمجموع موجوداً؛ بل الموجود حين التركيب أيضاً هو الأجزاء فقط لا غير، والمركب واقعية موهومة ومفترضة، وليس شيئاً حقيقياً. وباختصار، في التركيب الانضمامي ما دامت الأجزاء واقعيات متغايرة ومتعددة ،فلا وحدة حقيقية للمركب، وما لم يكن للشيء وحدة حقيقية، فمن غير الممكن أن يكون موجوداً حقيقةً.

2- لو فرض أنّ التركيب الانضمامي كان أمراً ممكناً، فمن غير الممكن أن يكون تركيب المادة والصورة من هذا النوع؛ لأنّ الفعلية والوجود متساوقان؛ فما لم يكن الشيء فعلياً لا يكون موجوداً وكذا العكس. إذاً، لا يمكن كون الشيء محض قوة وفاقداً لأيّ نوع من الفعلية ويكون موجوداً أيضاً. فمثل هذا الشيء مادام كذلك فهو موجود بالقوة فقط، ولكن هذه الخصوصية ذاتية للمادة ولا يمكن أن تنفك عنها؛ لأنّ المادة طبقاً لرأي المشائين حتى لو صارت فعلية بسبب تركبها مع الصورة، إلا أنّ مثل هذه الفعلية لا تكون ذاتية لها، وإلا لكانت هي بذاتها مركبة من مادة وصورة ولم تكن بسيطة؛ بل هي حتى في حال تركيبها مع الصورة مجرد شيء بالقوة؛ أي ليست شيئاً من أشياء هذا العالم؛ بل هي بالقوة شيء:«إنّ

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص283.
[2]- المصدر نفسه،ص 294، 295.
[3]- المصدر نفسه،ص289، وانظر أيضاً: ج2،ص82 إلى 92،ص159،157، 200؛ ج3،ص 234، 297؛ ج4، ص7، 235 و238؛ ج8،ص 132؛**شرح أصول الكافي**، ص296، 341؛ **تفسير القرآن الكريم**،ج4،ص64.

المادة لا حقيقة لها أصلاً إلّا قوة حقيقة وقوة الحقيقة، من حيث إنّها قوة الحقيقة ليست حقيقة[فالمادة ليست بحقيقية][1]».

إذاً، جزء المادة من الجسم موجود بالقوة فقط، وهو شيء بالقوة، لا أنّه بنفسه شيء من الأشياء، وما هو موجود بالفعل هو جزء الصورة منه، وهو بنفسه شيء من الأشياء؛ أي أنّ الجسم ليس مركباً من أشياء فعلية متعددة؛ مع أنّ التركيب لا يتحقق إلا عند انضمام أجزاء خارجية متعددة-أي أجزاء فعلية متعددة، يكون كلّ شيء منها غير الشيء الآخر- وبكلمة أخرى: لما كانت المادة بالقوة وفاقدة لأيّ نوع من الفعلية سوى فعلية أنّها بالقوة، وجب عند تركيبها مع الصورة أن لا تكون شيئاً مغايراً للصورة، ونتيجة ذلك أن لا يكون التركيب انضمامياً؛ بل، وكما سوف نلحظ بعد ذلك، هو تركيب اتحادي:«إن الهيولى الأولى في نفسها ليست إلا قوة لقبول الأشياء من غير تخصص لها في ذاتها، وإلا لكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة، فلا تحصّل لها إلا بالصور. ولأجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور اتحادياً[2]».

والنتيجة هي أنّه، وطبقاً لرأي الفلاسفة المشائين، عند انضمام شيئين في تركيب حقيقي وعندما يتحقق المركب منهما-يعني المجموع والكل- كشيء واقعي له ماهية جديدة، فلا بد أولاً من كون الأشياء المركبة طرفين حقيقيين؛ وثانياً، أن يكون أحد الشيئين بالقوة. وهذان الشرطان متوفران في المادة والصورة، إذاً، التركيب بينهما يكون حقيقياً، وينتج عنهما جوهر جديد مغاير لكلّ من المادة والصورة. ولكن الشيرازي يرى أولاً،أنّ انضمام المادة إلى الصورة ليس هو من انضمام شيئين خارجيين أحدهما إلى الآخر؛ أي من غير الممكن أن يكون التركيب بينهما انضمامياً، وثانياً، أنّه لا يمكن أن نصل من انضمام شيئين ما داما شيئين إلى شيء حقيقي، ولو كانا طرفين وكان أحدهما بالقوة؛ أي أنّ التركيب الانضمامي بأي نحو فرض، لا يؤدي إلى تحقيق الوحدة الحقيقية، ليكون الحاصل منهما، أي المركب والمجموع، شيئاً حقيقياً؛ بل هو فقط تركيب اتحادي مستلزم للوحدة الحقيقية وحصول شيء واقعي:«معنى التركيب الخارجي بين المادة والصورة ليس أنّ كلّاً منهما موجود بوجود مغاير للآخر وإلّا لم يحصل منهما واحد طبيعي[3]».

ب-التركيب الاتحادي

المراد من التركيب الاتحادي أنّ الواقعية التي هي جوهر جسماني، والتي لها ماهية هي "أ"، تتبدل من خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية إلى واقعية جوهرية أكمل لها ماهية "ب". وكما ذكرنا فإنّ تحقق مثل هذه الحركة هو بمعنى وجود جوهر سيّال؛ أي جوهر له مقاطع

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج2، ص34.
[2]- المصدر نفسه،ج5،ص275
[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص 169.

فرضية غير متناهية، أو بحسب الاصطلاح له مراتب لا متناهية، كلّ واحد منها موجود في آن فرضي وهو معدوم قبل ذلك الآن أو بعده، بنحو كلّما انعدمت منه مرتبة مثل "أ" حلت محلها مرتبة أكمل منها؛ أي مرتبة لها في عين بساطتها ووحدتها آثار المرتبة السابقة-وتبعاً لذلك لها آثار كافة المراتب السابقة-ولها آثار أخرى مختصة بها، وهذا الزوال والحدوث يبقى مستمراً حتى تصل إلى مرتبة كاملة لها الآثار المتوقعة من وجود "ب". نعم، في هذه المرتبة تجد آثار "أ" كما تجد بعض الآثار الخاصة التي لم يكن لها وجود في "أ". ونطلق على ماهية الواقعية التي ليس لها سوى هذه الآثار الخاصة اسم "ج". وفي هذا الفرض، تتصف هذه المرتبة-المرتبة التي لها آثار "ب"- بالخصوصيات الآتية:

1-إنّها واقعية بسيطة واحدة ولا وجود فيها لكثرة بالفعل، ومع ذلك:

2-إنّ "أ" موجودة فيها أيضاً، لأنّها تحتوي على الآثار المتوقعة من "أ" أيضاً.

3-إنّ"ب" موجودة فيها أيضاً، لأنّها تحتوي على الآثار المتوقعة من "ب" أيضاً.

4-إنّ"ج" موجودة فيها أيضاً، لأنّها تحتوي على الآثار المتوقعة من "ج" أيضاً.

ولكن:

5-هي وجود جمعي إجمالي لكلّ من "أ" و"ج"، وليست وجوداً تفصيلياً لهما، لأنّها تحتوي على آثار أزيد من الآثار المتوقعة من وجود كلّ من "أ"و "ج".

6-إنّها وجود خاص وتفصيلي ل "ب"، لأنّها لا تحتوي على آثار غير متوقعة من "ب"، إذاً:

7-إنّ تحقق الواقعية المذكورة هو تحقق ل"أ"، وكذلك هو تحقق ل"ج"، وكذلك هو وجود خاص ل "ب"، وباختصار، هذه الواقعية هي "أ"، وهي "ج"، كما إنّها فرد من "ب"، وذلك في عين كونها أمراً بسيطاً وواحداً، ولا كثرة فعلية فيها. ومفاد هذا الكلام هو:

8-أنّ بين "أ" و"ج" تركيباً حقيقياً، لأنّ ما ينتج من هذا التركيب هو واقعية بسيطة أو ماهية غير ماهية الأجزاء، مثل "ب"، وبعبارة أبسط: إنّ الواقعية المذكورة تشكلّ وجوداً لكلّ جزء من الأجزاء؛ أي أنّها وجود جمعي للمركب والمجموع؛ أي أنّها وجود خاص ل "ب". إذاً، التركيب بين "أ" و"ج"، يؤدي إلى حصول واقعية بسيطة أو ماهية جديدة، ونتيجة ذلك إلى وجود تركيب حقيقي هو ما يطلق عليه الشيرازي اسم التركيب الاتحادي:«إنّ التركيب قسمان...الثاني أن يتحول شيء في ذاته إلى أن يصير شيئاً آخر ويكمل به ذاتاً واحدة فيكون هناك أمر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين إذا صار حكيماً. وبالجملة

كلّ مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيباً اتحادياً[1]».

إنّ شرط أن يكون التركيب حقيقياً هو أن تكون أجزاء المركب في الخارج متحدة بنحو الحقيقة؛ أي أنّ في الخارج واقعية بسيطة هي بعينها مصداق لكلّ واحد من الأجزاء وهي مصداق للمركب والمجموع، فإذاً، لابد من وجود وحدة حقيقية في الخارج. ولكنّنا نعلم أن ملاك الاتحاد والتركيب الحقيقي لا ينحصر بجهة الوحدة؛ بل بجهة الكثرة أيضاً. ففي كلّ اتحاد وتركيب حقيقي يوجد بالضرورة جهة وحدة وجهة كثرة. إذاً، أين تكون جهة الكثرة؟ طبقاً لما قدمناه من كلام توضيحي في نفي التركيب الانضمامي، من غير الممكن وجود جهة كثرة في الخارج أيضاً. إذاً، لابد من كونه في الذهن؛ أي في التركيب الاتحادي-بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية- كلّ جزء من الأجزاء موجود حقيقة في الخارج كالمركب والمجموع، ولكن لا تغاير في الخارج بينها؛ بل التغاير في الذهن فقط، فهي متغايرة من جهة المفهوم والماهية:«الاتحاد بين الشيئين لابد منه من جهة وحدة وجهة تعدد، فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال: لا ريب أنّ التركيب يقتضي الأجزاء وتغيرها والاتحاد ينافي ذلك».[2]

ب-1-إشكال نفي الكثرة

فهل، بناءً على التركيب الاتحادي، تنتفي الكثرة في الخارج وتكون الوحدة المحضة هي الحاكمة؟ وبالتالي فهل ينتفي الفرق بين التركيب الخارجي والعقلي كتركيب المادة والصورة في الأعراض وبين المركب والبسيط؟ الجواب عن هذا السؤال، هو **أولاً**، إنّه في التركيب الاتحادي كالمركب والمجموع تكون الأجزاء خارجية، لأنّ الواقعية التي هي الوجود الخاص للمركب والمجموع هي بعينها وجود جمعي للأجزاء أيضاً، إذاً، الأجزاء موجودة في الخارج حقيقةً والكثرة فيها ذهنية وعقلية فقط؛ وبعبارة أخرى: إنّ وحدة المركب وبساطته لا تستلزم أن لا تكون الأجزاء موجودة في الخارج؛ بل ما تستلزمه هو أن تكون الأجزاء موجودة في الخارج بوجود واحد، وأن تكون الكثرة فيها في الذهن والاعتبار:«التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجوداً بل يقتضي أن يكون كلاهما موجوداً بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب».[3]

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص283.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص309.

[3]- المصدر نفسه،ص307، ويذكر في هذا المجال أيضاً الآتي«إنّ كون الوحدة حقيقية في شيء،عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة،فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقاً لحمل معنى المادة عليها»المصدر نفسه،ص297، 298.

ثانياً، إنّ أجزاء المركب في التركيب الاتحادي، وإن كانت لا توجد بنحو متغاير ومتكثر، ولكن من الضروري أن يكون بعضها مثل "أ"، في غير مورد التركيب موجوداً بدون الجزء الآخر أي بدون "ج"؛ سواء كان ذلك بشكل منفرد أو في حال يكون مركباً مع غير "ج". وعلى أيّ حال، شرط التركيب الاتحادي أن تكون الأجزاء موجودة في الخارج بنحو متحد أيضاً وبنحو غير متحد كذلك. وفي هذا الفرض، لما كانت "أ" موجودة في الخارج بدون "ج"، ثم اتحدت معها في "ب"، يمكننا القول ودون أيّ مجاز أو مسامحة إنّ التركيب بين "أ" و"ج" تحقق ضمن "ب"، ولكنّ هذا الأمر لا يمكننا تصوره في البسيط كما إنّ هذا الشرط لا يتحقق في المركب العقلي:«لا يبطل الفرق فيه[المركب]بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي، فإنّ هذا المركب يجوز لبعض أجزاءه أن يتفرد في الوجود...بخلاف المركب العقلي...فإنّ اعتبار هذا التركيب من حيث...إنّ أحد الجزأين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه، لا أنّ لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور[1]».

ج- التركيب الاتحادي بين المادة والصورة

بعد أن أحطنا بالتركيب الاتحادي بين شيئين مثل "أ" و"ج". فلو أنّنا استبدلنا "أ" بالمادة و "ج" بالصورة، كالصورة المائية مثلاً، فإنّنا سوف نصل إلى لوازم هذا الاستبدال، وهو التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة. وبيان ذلك، أنّ المفروض في مثل هذا التركيب الاتحادي أنّ "أ" هي مجرد قوة، وأنّها لا تحتوي على أيّ فعلية. إذاً، الآثار الموجودة بالفعل في "ب"- المركب، المجموع، الجسم المائي هنا- ليست سوى آثار "ج" أي هي آثار للصورة؛ أي أنّه في التركيب الاتحادي بين المادة والصورة، كما تكون الواقعية الحاصلة من هذا التركيب وجوداً خاصاً للمجموع والمركب، هي كذلك وجود خاص للصورة. ولو دققنا في هذا، فإنّ لازمه:

1-أنّ صورة الشيء المركب من المادة والصورة هي في الحقيقة ذلك الشيء نفسه وكذلك العكس؛ أي أنّ ذلك الشيء نفسه ليس سوى الصورة نفسها«[إن كان التركيب بين المادة والصورة اتحادياً، فلابد أن] تكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء[2]».

2- يمكن إصدار حكم صحيح بأنّ وجود المادة في الخارج يكون بالصورة، دون العكس؛ لأنّ مفردة "وجود" إذا لم تكن مع قيد "الجمعي"، فإنّها سوف تكون بمعنى الوجود الخاص

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص283، 284.

[2]- المصدر نفسه،ج5،ص285.يظهر مما ذكرناه أنّ مقولة الفلاسفة"شيئية الشيء بصورته لا بمادته" تتحقق بشكل واضح على أساس التركيب الاتحادي بين المادة والصورة. وقد أشار الشيرازي مراراً لهذا المضمون؛أنظر:الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص363، 368؛ج4، ص236؛ج5،ص300،299؛ج7،ص116، 225، 296، 297؛ج9،ص3، 32، 107، 186، 187؛**الشواهد الربوبية**،ص 196؛**مفاتيح الغيب**،ص595، **تفسير القرآن الكريم**، ج4،ص280؛المصدر نفسه،ج5،ص،435.

للشيء، لا الوجود الجمعي له، إذاً، الواقعية الخارجية المكونة بحسب الفرض من التركيب الاتحادي بين المادة والصورة هي وجود خاص للصورة ووجود جمعي للمادة، فالواقعية المذكورة هي وجود للصورة وليست وجوداً للمادة، مع أنّهما معاً موجودتان في الخارج. ولذا لابد لنا من القول إنّ المادة موجودة في الخارج بوجود الصورة دون العكس:«وجود كلّ مادة إنّما هو بصورتها[1]».

3- بملاحظة التفسير الذي قدمناه عن التركيب الاتحادي استناداً إلى الفرد السيّال للجوهر، يمكننا الوصول إلى أنّ المادة ليست سوى جهة نقص الشيء الذي له مادة، وتبعاً لذلك فهي ليست سوى جهة النقص في الصورة؛ لأنّه بناءً على الخاصية الذاتية للفرد السيّال، فإنّ شخص "أ" لا يبقى في ظل الحركة الجوهرية الاشتدادية، حتى يتكامل بزيادة "ج"، ليتحقق منه "ب"؛ بل ينعدم المقطع من "أ" وهو الفرد السيّال ليحلّ محله مقطع "ب" والذي هو أكمل من "أ". ومفاد هذا الكلام أنّ "أ" بشخصها لا يمكن أن تتبدل إلى "ب"؛ أي لا يمكننا أن نقول: إنّ "أ" هي بالقوة "ب"، بمعنى أنّها فاقدة لبعض الفعليات، ولكنّها يمكن أن تكون واجدة لها فتصير "ب"، أي يمكننا القول أنّ "أ" بالقوة هي "ب" ، لكن بلحاظ وبمقايسة مع بديلها والذي هو "ب"، فهي فاقدة لبعض الفعليات، أي ناقصة. إذاً، مفردة بالقوة إشارة إلى جهة النقص في مقطع من الفرد السيّال إذا قيس إلى مقطع آخر بديل لها، لأنّ المقطع المذكور يمكن أن يكون واجداً للكمالات التي هو فاقد لها فعلاً. وبهذا يظهر أنّ معنى المادة هي قوة محضة وأنّها فاقدة لأيّ نوع من الفعلية هو بمعنى أنّ المادة هي جهة النقص في الشيء الذي له المادة، وبعبارة أخرى: جهة نقص الصورة بالنسبة إلى صورة أخرى، هي بمنزلة مقطع فرضي من الفرد السيّال يمكن أن يكون بديلاً لها:«فوجودها[أي وجود المادة] عبارة عن نقصان وجود الصورة[2]».ومن هنا يؤكد الشيرازي وفي مواطن عدّة على:«إنّ نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال[3]».

وبما تقدم توضيحه أعلاه، يظهر لنا أنّ المراد من التركيب الاتحادي بين المادة وبين الصورة المائية مثلاً؛ والذي يتمثل في الخارج بواقعية بسيطة هو **أولاً**، إنّه واجد للصورة المائية، أي لآثار كالجوهرية، وكونه ذا أبعاد ثلاثة، وسائر الآثار الفعلية المتوقعة من وجود الماء. **وثانياً**، إنّ هذه الواقعية نفسها بعينها لها أثر المادة أيضاً؛ أي هي بالقوة بمعنى أنّها لو قيست إلى واقعية أخرى، لأمكن استبدالها بها من خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية، فتكون

---

[1]- المصدر نفسه،ج9،ص3؛ ويعبر الشيرازي عن هذا المضمون بتعابيرعدة. فهو تارة يقول:إنّ المادة توجد بوجود الصورة،وأخرى إنّ وجود المادة بوجود الصورة،وثالثاً إنّ الوجود بالذات من الصورة،وهكذا.أنظر:الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج4،ص242، 243؛ج5،ص254؛ج6،ص265؛ج9،ص3؛**شرح وتعليقات إلهيات شفا**،ص612؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**،ص 173.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص144.أنظر أيضاً:ج2،ص34، 200؛ ج9،ص107، 187، 261؛ **الشواهد الربوبية**،ص725؛**مفاتيح الغيب**،ص408؛**تعليقة بر حكمت إشراق**،ص231؛ **تفسير القرآن الكريم**،ج5،ص435.

[3]- المصدر نفسه،ج9،ص3.

ناقصة، وبالتعبير "الصدرائي" هي قابلة للاشتداد والتكامل[1].إذاً، هذه الواقعية تملك كافة الآثار المتوقعة من ماهية الماء، وفاقدة لغير تلك الآثار؛ أي هي وجود خاص للماء أيضاً. وبناءً عليه، يكون تحقق هذه الواقعية، بمعنى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة المائية في الماء:«إنّ معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مراراً، أنّ موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو للمادة، يعني أنّ كلاًّ منهما مطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما إنّما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر[2]».

ويشير الشيرازي في مقطع قصير إلى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة ولوازم ذلك وخصوصياته فيقول:«لا شكّ عندنا في أنّ الهيولى ليست أمراً مبايناً في الوجود لعلته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلالياً؛ بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، و الهيولى منها بمنزلة الظّل، والظّل أمر عدمي في الخارج إلّا أنّ للعقل أن يتصورها شيئاً آخر غير الصورة يكون ماهيتها في نفسها قوة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصور الظّل معنى آخر غير الضوء ماهيته عدم النور ونقصانه، والحاصل أنّ نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص إلى التمام[3]».

وكخلاصة ، فقد عدّ الشيرازي مسألة الاتحاد بين المادة والصورة من المسائل الغامضة والمهمة التي لا يجب أن تعتمد على مجرد النقل من بعض الحكماء، بل يجب أن تعتمد على البرهان، حيث يقول في هذا الشأن:«واعلم أنّ التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها، ليس على مجرد النقل من الحكماء، بل على البرهان، إلا أنّ أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمئنان، على أنّ طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه، وهذا المطلب لشدة غموضه لم أعرف أحداً من المشهورين بالحكمة بعد الأوائل، كالشيخ وأترابه كان مذعناً لهذا الأصل على وجه الإحكام والتمام[4]». و يرجع الشيرازي عدم إدراك الفلاسفة قبله للمسألة، لكون هذه المسألة تنبني على أصول مخالفة لما كان سائد عندهم. فالتركيب الاتحادي بين شيئين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجوداً، بل يقتضي أن يكون كلاهما موجوداً بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب، وذلك بناءً على أصالة الوجود ووحدته. وهذا الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف-الوحدة التشكيكية للوجود-؛ فمادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود، وصورته هي شدة وجوده. والأصل الآخر والمهم، هو أنّ الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته-الحركة الجوهرية

---

[1]- «إنّ الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص. وتصور المادة بصورة[أي تركيبها معها] عبارة عن اشتدادها واستكمالها وإذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه ما لم يصدق عليه قبل ذلك.فالاتحاد بين الشيئين لابد منه من جهة وحدة وجهة تعدد.فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية» المصدر نفسه،ج5،ص309.

[2]- المصدر نفسه،ج5،ص293.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**،بنياد حكمت اسلامي صدرا،طهران،ط1، 2002م،ج3،ص444، 445.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص300.

الاشتدادية[1]. وسنرى لاحقاً في مبحث النفس كيف شكلت نظرية التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة و الأصول التي انبنت عليها، الأساس لنظرية جديدة للشيرازي تحل بطريقة غير مسبوقة المسألة المعقدة لعلاقة البدن بالنفس.

3- الزمان

من الآثار المهمة التي تترتب على نظرية الحركة الجوهرية مسألة حقيقة الزمان؛ حيث اعتبره الشيرازي بعداً رابعاً في وجود الأجسام وفي العالم الجسماني. وقد كان القول الشائع عند الفلاسفة أنّ الجسم بما هو جوهر له أبعاد ثلاثة فقط، وليس له حركة ذاتية، والحركة إذا لم تكن موجودة في الجسم فليس للجسم أيضاً زمان مخصوص. وبشكل عام هناك أقوال متعددة حول الزمان ذكرها الشيرازي في الأسفار[2]؛قال البعض أنّ الزمان أمر موهوم لا وجود خارجي له، وقال البعض الآخر أنّ له وجوداً خارجياً لكن منهم من قال أنّه جوهر ومنهم من قال أنّه عرض. واختلف القائلون بجوهرية الزمان فقال البعض بأنّه الجوهر الجسماني للفلك الأقصى، واعتبره آخرون بأنّه جوهر مفارق ومجرد عن المادة. والمشهور عند الفلاسفة هو اعتباره كم متصل غير قار يعرض للجسم بواسطة الحركة، ومنذ أرسطو حتى الشيرازي اعتقد العديد من الفلاسفة بأنّه مقدار الحركة، وطبعاً مقدار الحركة الوضعية للفلك حول نفسه، أما الشيرازي فاعتبره مقدار الحركة الجوهرية. إذاً، ما هو المراد من أنّ الزمان يدخل كبعد رابع في وجود الأجسام؟.

إنّ العالم الجسماني الذي نعيش فيه ونعبر عنه بعالم المادة، أو بعالم الجسم والجسمانيات يوجد فيه موجودات لها أبعاد؛ وهي الطول والعرض والعمق، فالجسم عندما يشغل حجماً معيناً لا يمكن أن يأتي بعد ذلك جسم آخر في نفس ذلك الحجم ليشغل نفس ذلك الحجم، وهذا معناه أنّ العالم هو عالم الجسم، وبمعنى آخر عالم الأبعاد الثلاثة. وهنا يأتي سؤال آخر: هل لهذه الأجسام بعد آخر وهو الحركة، أو ليست لها حركة؟.

قبل الشيرازي، كان القول الشائع عند الفلاسفة أنّ هذا الجسم بما هو جوهر له هذه الأبعاد الثلاثة فقط، وليست له حركة، والحركة إذا لم تكن موجودة في الجسم فليس للجسم أيضاً زمان مخصوص، إلا أنّ الشيرازي بعد أن أثبت وقوع الحركة في الجوهر أثبت دخول الزمان كبعد رابع في وجود الأجسام، وبيان ذلك بالمثال: فالكتاب الذي أقرأه الآن والموجود

---

[1]- المصدر نفسه،ج5،ص300. حيث يقول الشيرازي:«لابتنائه [أي التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة] على عدة قوانين مخالفة للمشهور:
منها كون الوجود في كل شيء موجوداً.
ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف.
ومنها أن الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته.
ومنها أن مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده.»

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص141

أمامي هو جسم لأنّ فيه أبعاداً ثلاثة(الطول، العرض، العمق) وهو يشغل حجماً وحيزاً معيناً، وهنا قال الشيرازي إنّه بالإضافة إلى وجود هذه الأبعاد الثلاثة في الجسم-الكتاب هنا- فإنّه أيضاً متحرك بحركة جوهرية، وجوهره ليس ثابتاً، وإنّما في حركة دائمة.

وعلى هذا الأساس، فالزمان داخل في حقيقة الأجسام وليس ظرفاً تقع فيه الأجسام، وذلك من قبيل القول: هذا الجسم مكانه في كذا، فهنا نفترض أنّ المكان ظرف، وهذا الجسم واقع في ذلك الظرف، وكذلك القول أيضاً: إنّ الجسم وقع في الزمان الكذائي. فقبل الشيرازي كان الفلاسفة يرون بأنّ الزمان ظرف وهذا الجسم يقع في هذا الظرف من قبيل الماء مثلاً الذي نضعه في الإناء، فالزمان عندهم ظرف، والأجسام التي تقع فيه مظروفات. أما الشيرازي فقال بأنّ الزمان حقيقته أنّه مقدار الحركة، فزمان الجسم هو مقدار حركته الجوهرية، وهو-أي الزمان- من العوارض واللوازم التحليلية للوجود السيّال، وعروضه ليس كعروض الأعراض الخارجية على معروضاتها، ولا يوجد له وجود مستقل عن منشأ انتزاعه الذي هو الوجود السيّال[1].

بتعبير آخر: إنّ الشيرازي يرى أنّه بالإضافة إلى وجود الأبعاد الثلاثة في الجسم، فإنّ الجسم متحرك بحركة جوهرية، وجوهره ليس ثابتاً، وإنما في حركة دائمة، وإذا كان متحركاً فهذا يعني أنّ كلّ موجود في هذا العالم ليست له أبعاد ثلاثة، بل له بعد رابع وهو الحركة. وهذه الحركة لا بد من تعيين مقدارها؛ لأنّ الحركة "كمّ" فهي تبدأ مثلاً من مكان وتنتهي في مكان، وذلك كحركة الإنسان من بيته إلى مكان معين، فهذه تمثل مقداراً من الحركة، وهذا المقدار من الحركة نسميه "كمّاً"، وإذا أردنا أن نعين هذه الحركة في هذا الكمّ نقول: أيّ مقدار يوجد لهذه الحركة؟ وهذا يأتي في جواب "الكمّ" وما يأتي في جواب الكمّ نسميه الزمان. فالزمان يؤخذ وينتزع من حركة الجسم الذي له بحسب فلسفة الشيرازي أبعاد أربعة هي الطول والعرض والعمق والحركة، وهذه الحركة نستطيع أن نقدرها بزمان معين، وهذا معنى أن يكون للجسم بعد رابع وهو الزمان.

فهذا هو الزمان بحسب الشيرازي، أي مقدار حركة الجسم في الحركة الجوهرية، وبالطبع مقابل ذلك عندنا الزمان الاجتماعي أي اليوم والليلة والساعة والنهار والشهر والسنة والقرن ونحو ذلك، فهذه قد تسمى بالأزمنة الاجتماعية التي وضعها البشر لتنظيم حياتهم الاجتماعية، حيث جعلوا مقداراً معيناً للزمان العام، من قبيل حركة الشمس وحركة القمر وقاسوا إليها باقي الحركات لأجل تنظيمها.

بناءً على هذا التصور للجسم ودخول الزمان كبعد رابع فيه، تنحل العديد من المشاكل التي كانت مطروحة في الفلسفة الإسلامية وأهمها الإجابة عن حقيقة الزمان؛ حيث هناك

[1]- المصدر نفسه،ص141.

أقوال عجيبة نقلت حول ذلك، وأشار إليها ابن سينا في طبيعيات الشفاء، فموضوع الزمان وحقيقته من المواضيع الفلسفية التي اهتم بها دائماً العلماء والفلاسفة، وقد احتفظ بحداثته وطراوته باستمرار. ونظريات الفلاسفة وأصحاب الرأي مختلفة ومتناقضة حول الزمان وتشمل على آراء غريبة، قلّ من المسائل الفلسفية ما يمكن مقارنته إلى هذه المسألة في هذا المضمار؛ فمثلاً: من جهة اعتبر البعض الزمان من الجواهر المجردة، ومن جهة أخرى نزل البعض الآخر إلى حد اعتباره من الأمور الوهمية، وفي الفلسفة الحديثة اعتبره كانط الفيلسوف الألماني من الأمور الذهنية "صورة الحساسية"، ولكن أغلب الفلاسفة عدّوه من الأعراض الخارجية.

إذاً، يمكن اعتبار الشيرازي قد حاز قصب السبق في مسألة الزمان، فعرض هذه النظرية المهمة والمحكمة جداً والتي يمكن اعتبارها القول الفصل في هذه المسألة[1].وما يميز هذه النظرية في حقيقة الزمان عن غيرها من النظريات ما يلي:

أولاً: أنّ الزمان أمر ممتد ويقبل الانقسام إلى ما لا نهاية وهو من الكميات بأحد المعاني.

ثانياً: بين الزمان والحركة علاقة قريبة لا تقبل الانفصال، وكلّ حركة لا تتحقق من دون زمان ،كما أنّه لا يمكن أن يتحقق زمان من دون وجود لون من الحركة والتغير المستمر والتدريجي. ويعتبر سيلان أجزاء الزمان واحداً بعد الآخر لوناً من ألوان التغير التدريجي (الحركة) للشيء ذي الزمان.

وما لا يقبله الشيرازي من كلام الفلاسفة حول الزمان وحقيقته عبارة عن:

أولاً: أنّهم يعتبرون الزمان والحركة من الأعراض الخارجية للأشياء، بينما هو يرى أنّهما من العوارض التحليلية، فهما ليسا بنحو يمكن اعتبار وجود منحاز لهما عن وجود موضوعاتهما، وإنما في ظرف الذهن فحسب يمكن تفكيك الصفة عن الموصوف، والعارض عن المعروض، وإلا ففي ظرف الخارج ليس لهما سوى وجود واحد.

ثانياً: أنّهم قصروا الحركة على الأعراض، ولهذا أنكروا انتساب الزمان للأجسام بلا واسطة، بينما الحركة الجوهرية لا بد من اعتبارها أكثر الحركات أصالة، لأنّه يستحيل أن يصبح شيء ليس له في ذاته امتداد سيّال متصفاً بالكمية السيّالة بواسطة أمر آخر، فإذاً لا بد من نسبة الزمان إلى الأجسام مباشرة باعتباره بعداً رابعاً لها، وهو امتداد سيّال لكل موجود جسماني علاوة على ما له من أبعاد مكانية غير سيّالة(الطول والعرض والعمق).

[1]- مصباح اليزدي،محمد تقي، **المنهج الجديد لتعليم الفلسفة**،دار التعارف للمطبوعات،بيروت،ط1، 2007م، ج2،ص133

إذاً، من الثمار المترتبة على الحركة الجوهرية هي إثبات أن الزمان من العوارض التحليلية للوجودات السيّالة، والتي لا وجود لها في الأعيان إلا بنفس وجود معروضاتها[1]، وهو بعد رابع في وجود الجسم، وحقيقته هي مقدار الحركة. فإذا كان كذلك، لزم أن يكون لكلّ متحرك زمان ذاتي يخصه. هذه النظرة الجديدة كلياً للزمان ستفتح أفقاً مغايراً للشيرازي لحل النزاع القائم بين الفلاسفة القائلين بالقدم الزماني للعالم وبين المتكلمين القائلين بالحدوث الزماني للعالم. وقبل أن نعالج هذه القضية، وكمقدمة لها، سنعرض أولا للكيفية التي ربط بها الشيرازي الثابت بالمتغير أو السيّال، و الحادث بالقديم كثمرة أخرى مترتبة على الحركة الجوهرية.

4-ربط السيّال بالثابت والحادث بالقديم

ليس من المبالغة القول أنّ بيان كيفية ربط السيّال بالثابت وأيضاً كيفية ربط الحادث بالقديم هو من أشد المعضلات الفلسفية العويصة والمثيرة لإشكالات صعبة[2]؛فقد شغلت أذهان الكثير من الفلاسفة والمتكلمين طوال التاريخ. ويعتقد الشيرازي بأنّ الحركة الجوهرية يمكنها حل إشكالات ربط الحادث بالقديم والثابت بالمتغير. وبالنتيجة طرح نظرية جديدة لحل إشكال : هل العالم حادث أم قديم ؟ وما هي الكيفية التي حدث بها؟.

4-1-ربط السيّال بالثابت

4-1-1 الإشكال

لبيان إشكال ربط السيّال أو المتغير بالثابت لابد من عرض بعض المقدمات:

1- يرى الفلاسفة السابقون أنّ الحركة التي تقع في الأجسام تنحصر بالمقولات الأربع: الكم، الكيف، الأين والوضع. ويعتقدون أيضاً، أنّ الحركات المذكورة عرضية؛ أي هي من الأوصاف التي تكون نسبتها إلى موضوعاتها، أي نسبتها إلى الأجسام، غير ضرورية أو بحسب الاصطلاح ليست ذاتية، وإلا لم يكن بالإمكان انفصالها عنها، ويترتب على ذلك أن تكون الحركة التي فيها مقارنة لها. ويطلق في الفلسفة على كلّ متحرك لا تكون الحركة فيه ذاتية: المتحرك بالعرض أو المتغير بالعرض.

2-وبناءً على قانون أنّ كلّ عرضي معلل، فإنّ كلّ وصف عرضي لابد له من علة، أو بعبارة أدق: إنّ كلّ موصوف لابد له لكي يتصف بصفة، تكون عرضية بالنسبة إليه، من علة موجبة

---

[1]- لتفصيل هذه المسألة والبرهان عليها أنظر:الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص103، 104،115، 118.

[2]- يذكر الشيرازي في هذا المجال الآتي:«قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم»المصدر نفسه،ج3،ص128. وله في موارد أخرى تعبير مشابه لهذا منها في:، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص69؛ رسالة في الحدوث،ص117؛**شرح وتعليقات إلهيات شفا**،ص643.

لكونه ذا صفة، وبعبارة فلسفية "صدرائية": لابد له من فاعل وجاعل يكون جعله من الجعل التركيبي أو التأليفي؛ والذي يعني جعل الشيء شيئاً، ويتعلق من جهة أخرى بالشيء من كونه ذا صفة، وليس من النوع البسيط والذي هو عبارة عن جعل الشيء أو المتعلق بأصل الشيء. ونتيجة هذا، فإنّ كلّ جسم متحرك، كما لابد له من علة تكون سبباً لوجوده، لا بد له من علة تكون سبباً لكونه متحركاً؛ وبعبارة أدق: كما يحتاج إلى جاعل يمكنه أن يجعل-بالجعل البسيط-أصل وجوده، فهو يحتاج-لما كان متحركاً بالعرض-إلى جاعل يجعله متحركاً بالجعل التركيبي. ويطلق على هذا الجاعل اسم: "علة المتحرك" أو "المحرك" أو "علة المتغير"، لأنّه العلة في كون الشيء متحركاً ومتغيراً، وليس علة لأصل وجود الشيء. وبناءً عليه، يمكننا القول "إنّ كلّ تغيير وحركة عرضية لا بد لها من علة" أو كلّ متغير ومتحرك بالعرض لا بد له من علة".

3- بناءً على "قانون" امتناع انفكاك العلة عن المعلول"، فعلة المتغير متغيرة؛ أي العلة التامة للحركة، وبعبارة أخرى: العلة التامة للجسم المتحرك هي أيضاً متغيرة على التدريج ومن نوع الحركة لا التغيير الآني، أي المتحرك نفسه.

والدليل على هذا المدعى أنّ العلة التامة للحركة لابد لها لأجل أن توجد الحركة من أن توجد بدايةً جزأها الأول، ثم بعد انعدامه توجد الجزء الثاني وهكذا، لأنّنا ذكرنا أنّ للحركة- ذاتاً- امتداداً سيّالاً، ولا يمكن وجود جزأين فرضيين منها معاً. ومتى كانت العلة التامة للحركة، طبقاً لقانون امتناع انفكاك العلة التامة عن المعلول، مقارنة للحركة، وموجودة طيلة مدة الحركة، كأمر تدريجي وسيّال، فسوف يكون لها أجزاء فرضية متشابهة ومقارنة زماناً للأجزاء الفرضية من الحركة بنحو يكون كلّ جزء منها علة تامة للجزء المشابه له والمقارن له زماناً من الأجزاء الفرضية من الحركة من غير انفصال في البين. أما لو كانت أمراً ثابتاً غير سيّال ولا تدريجي، ففي هذا الفرض لن يكون لها أجزاء فرضية، حتى يكون كل فرض منها علة تامة لجزء فرضي مقارن له زماناً ومشابه له من الحركة؛ بل سوف يكون مجموعه أمراً ثابتاً موجوداً طيلة مدة زمان الحركة، يوجد أولاً الجزء الأول من الحركة، ثم بعد انعدامه يوجد الجزء الثاني وهكذا. ومعنى هذا الكلام أنّه عند تحقق الجزء الثاني من الحركة، تكون العلة التامة بمجموعها موجودة، وهي العلة التامة للجزء الأول من الحركة، ولكن معلولها وهو الجزء الأول من الحركة يكون معدوماً، وهذا عين الانفكاك. إذاً، العلة التامة للحركة وبعبارة أدق: العلة التامة لكون الجسم متحركاً لابد من أن تشتمل على نوع من التغيير التدريجي والحركة:«اعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحركيّة الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات وإلّا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً[1]».

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص61.

4- لابد من أن تنتهي سلسلة العلل التامة إلى واجب الوجود بالذات؛ والواجب بالذات علة تامة لكلّ شيء دون واسطة أو مع الواسطة.

5- الواجب بالذات أمر ثابت غير سيّال أو متحرك.

ولبيان هذا الإشكال، فلنفترض أنّ جسماً فيه نوع من الحركة، كالحركة الوضعية. فطبقاً للمقدمة الأولى، تكون الحركة المذكورة أمراً عرضياً ويكون الجسم متحركاً بالعرض، وطبقاً للمقدمة الثانية، لا بد له في حركته من علة تامة، وطبقاً للمقدمة الثالثة، لا بد من أن تكون العلة المذكورة متحركة أيضاً. فإذا طبقنا أو نقلنا هذه المقدمات إلى نفس هذه العلة التامة، فلا بد -انطلاقاً من المقدمة الأولى- من أن تكون متحركة بالعرض، وطبقاً للمقدمة الثانية، لا بد لها من علة في حركتها، وهي أيضاً متحركة طبقاً للمقدمة الثالثة. وكذلك الحال مع هذه العلة الأخيرة فإنّها بحاجة في حركتها إلى علة، وهكذا. والنتيجة هي أنّ للحركة-أو بعبارة أدق: للجسم المتحرك من جهة الجعل التركيبي- سلسلة من العلل التامة المترتبة بنحو مقارن زماناً. أما طبقاً للمقدمة الرابعة، لا بد أن تنتهي هذه السلسلة إلى الواجب بالذات وإلا لزم الدور أو التسلسل، بمعنى أن لكلّ حركة علة مترتبة مقارنة زماناً دون أي نهاية، أو بعبارة أخرى: لكلّ جسم متحرك، من حيث الجعل التركيبي، سلسلة لا نهاية لها من العلل المترتبة بنحو متقارن زماناً. وطبقاً للمقدمة الخامسة فإنّ الواجب بالذات ثابت وليس متحركاً ولا متغيراً ولا سيّالاً، مع أنّه وطبقاً للمقدمة الثالثة لا بد أن تكون علة المتغير متغيرة. والخلاصة أنّ الإشكال هو في أنّ هذه المقدمات غير منسجمة مع بعضها، بنحو لا بد من رفع اليد إما عن قانون "علة المتغير متغيرة" ويرجع ذلك في الحقيقة إلى رفع اليد عن قانون "امتناع انفكاك المعلول والعلة التامة أحدهما عن الآخر" أو التخلي عن الاعتقاد بالواجب بالذات أو القول بالدور أو التسلسل أو التغيير في الواجب بالذات:«لقائل أن يقول: إذا كان وجود كلّ متجدّد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علّة تجدده، فالكلام عائد في تجدد علّته فيؤدي ذلك إمّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً[1]».

وكما هو واضح مما تقدم، فإنّ جذر هذا الإشكال يعود إلى عدم تلاؤم العلة التامة للحركة مع قانون " علة المتغير متغيرة". نعم، ليس من الضروري لبيان هذا الإشكال التركيز على العلة التامة النهائية للحركة؛ بل يمكننا الاعتماد على ثبات الطبيعة و الهيولى، التي هي من أجزاء العلة التامة المباشرة للحركة؛ أي أنّ بإمكاننا تغيير المقدمتين الرابعة والخامسة لتصيرا بهذا النحو:

---

[1]- المصدر نفسه،ص68؛ وقد تعرض الشيرازي لهذا الإشكال في موارد متعددة تارة بنحو تفصيلي وأخرى بنحو إجمالي وبأنماط مختلفة منها في: المصدر نفسه،ص56؛ **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص 45، 47؛ **الشواهد الربوبية**، ص201؛ **شرح أصول الكافي**،ص33؛**شرح الهداية الأثيرية**،ص119، 120.

4- إنّ العلة التامة المباشرة للحركة ليست أمراً بسيطاً؛ بل هي مجموعة تشتمل على أجزاء منها الطبيعة أو الصورة النوعية الموجودة في الجسم، والتي هي الفاعلية للحركة، و الهيولى وهي العلة القابلة لها.

5- وطبقاً لرأي الفلاسفة السابقين فإنّ الطبيعة الموجودة في الأجسام وكذلك الهيولى ثابتة بالذات، لأنهما معاً جوهران؛ والجوهر إنما يكون متغيراً ومتحركاً بالذات متى كان سيّالاً؛ أي متى كان مشتملاً على الحركة الجوهرية، وهؤلاء الفلاسفة ينكرون ذلك.

ومن الواضح أنّ العلة التامة المذكورة لو لم تكن تشمل سوى الهيولى والصورة، لكان الإشكال على حاله؛ لأنّهما معاً ثابتان، ونتيجة ذلك فلا بد أن تكون العلة التامة للحركة أمراً ثابتاً، مع أنّه من غير الممكن أن تكون ثابتة طبقاً لقانون "علة المتغير متغيرة". وقد تبنى الفلاسفة طريقين لحل الإشكال:

الأول: سعى بعضهم لحل الإشكال من خلال النظر إلى العلة، ولذا التزم بأنّ للعلة التامة جزءاً أو أجزاء أخرى، وهو جزء سيّال وتدريجي. ومن الواضح أنّ العلة التامة في هذا الفرض، والتي هي مجموع الصورة و الهيولى والجزء أو الأجزاء، سوف تكون سيّالة ومتحركة؛ لأنّه ليس من الضروري حتى يكون المجموع المكون من أجزاء سيّالاً ومتحركاً، أن تكون كافة أجزائه سيّالة؛ بل يكفي أن يكون أحد تلك الأجزاء كذلك. وبالنظر إلى الجزء المذكور السيّال والتدريجي، والذي له أجزاء فرضية يوجد بعضها في أثر بعض، فإنّ معنى السيّال والتدريجي والمتحرك من علته التامة، هو أن تكون العلة الفاعلة أو الطبيعة، مع الهيولى والجزء الفرضي الأول من الجزء السيّال علة تامة للجزء الأول الفرضي من الحركة، ومع الجزء الثاني الفرضي علة تامة للجزء الفرضي الثاني للحركة وقس على ذلك. وبعبارة أدق: إنّ الطبيعة بشرط تحقق الجزء الفرضي الأول من جزء العلة التامة السيّال والتدريجي تقوم بإيجاد الجزء الفرضي الأول من الحركة في الهيولى الموجودة في الجسم، وكذلك بشرط تحقق الجزء الفرضي الثاني من جزء العلة التامة السيّال والتدريجي توجد الجزء الفرضي الثاني من الحركة:«الحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأنّ الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة إلّا أنهم قالوا لا بدّ من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية وكتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة[1]».

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 65؛ وانظر أيضاً:**الشواهد الربوبية**،ص 201؛ **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص47؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**،ص395، 396.

الثاني: اتجه بعضهم ناحية المعلول لحل الإشكال، فلذا عرّفوا المعلول بأنّه المتغير بالذات، وليس بحاجة إلى علة في تغيره؛ أي أنّه مستغن عن العلة المتغيرة؛ فلا يرى هؤلاء العلة التامة المذكورة في الأساس علة للمتغير حتى يلزم بحكم قانون أنّ "علة المتغير متغيرة" أن تكون متغيرة ومتحركة؛ لأنّ الطبيعة تقوم بإيجاد أمر متغير بالذات وليس بحاجة إلى علة متغيرة.

4-1-2 الحل عن طريق الأحوال المتواردة

تبنى ابن سينا الطريق الأول، وقدم حلاً للإشكال عن طريق ضم سلسلتين من الأحوال المتواردة التدريجية إلى الطبيعة الثابتة للجسم. فلو نظرنا مثلاً إلى حجر في حال السقوط، فإنّ له في كلّ آن بالنسبة إلى الغاية المطلوبة في هذه الحركة-وهي الكون في الحيز الطبيعي، أو الكون على الأرض- درجةً من القرب لم تكن له قبل ذلك الآن، ولن تكون بعده. وله في كلّ آن جزء من الحركة، غير الجزء الذي له قبل ذلك الآن أو بعده. ومراده من سلسلتي الأحوال المتواردة التدريجية تلك الدرجات المتسلسلة من القرب والأجزاء المتسلسلة من الحركة التي تتصف بها الطبيعة-حين حركتها- بالتدريج وعلى نحو اتصالي بحيث لا يكون لها في آنين درجة واحدة من القرب أو جزء واحد من الحركة. ويرى ابن سينا أنّ الطبيعة أو الصورة النوعية، والتي هي أمر ثابت، إذا ضمت إلى الهيولى وإلى درجة القرب الخاصة كانت علة تامة لتحقق الجزء الخاص من الحركة، وإذا ضمت إلى هذا الجزء من الحركة كانت علة تامة لتحقق الدرجة اللاحقة من القرب، وهي إذا ضمت-يعني الطبيعة-إلى درجة القرب هذه كانت علة للجزء اللاحق من الحركة وهكذا؛ وبعبارة أخرى: الطبيعة التي لها درجة خاصة من القرب هي علة فاعلية لتحقق جزء خاص من الحركة، والطبيعة التي تشتمل على هذا الجزء من الحركة هي علة فاعلية لتحقق جزء لاحق من القرب وقس على هذا. وبشكل عام، فالذي يحقق هذا الدور في كافة الحركات الطبيعية، هو درجات متسلسلة من القرب إلى الغاية المطلوبة من الحركة وفي الحركات القسرية القوة التدريجية القاسرة، وفي الحركات الإرادية، الإرادات المتسلسلة التدريجية الناشئة من الإرادة نفسها:«إنّهم صححوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كلّ حركة سلسلتين: إحداهما سلسلة أصل الحركة والأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة في الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية، قالوا: فالثابت كالطبيعة، مع كلّ شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر أخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل[1]».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 65، 66؛ وانظر أيضاً:**الشواهد الربوبية**،ص 201؛ **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص48؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**،ص396.

وقد أورد الشيرازي على هذه الحلول العديد من الإشكالات؛ من ذلك أنّه وطبقاً لهذا الرأي، فإنّ أول درجة القرب من الأجزاء علة تامة لأول جزء من الحركة، وبشكل عام كلّ درجة قرب من الأجزاء هي علة تامة لدرجة من الحركة تحصل بعدها، إذاً، في زمان وجود المعلول-يعني جزء الزمان الذي نتحدث عنه-تكون درجة القرب التي هي أجزاء علته التامة معدومة لتحصل محلها درجة قرب جديدة. ولما كان الكل ينتفي بانتفاء الجزء، إذاً، فلا تحقق لأي جزء من أجزاء العلة التامة في زمان وجود ذلك الجزء من الحركة، وهذا هو نفسه محذور انفكاك المعلول عن العلة التامة، والذي التزمنا للهرب منه بقانون "علة المتغير متغيرة". إذاً، طريق الحل هذا غير صحيح. وبعبارة أخرى: الأحوال المتواردة التي افترضها ابن سينا من غير الممكن أن تكون من أجزاء العلة التامة، وإلا لم تكن مقارنة للمعلول زماناً، فتكون من العلل المُعِدّة:«أقول: هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت...فإنّ الكلام في العلّة الموجبة للحركة لا في العلّة المعدة لها... فإنّ الحركة معلولة وكلّ معلول لابدّ له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زماناً[والأجزاء المفروضة من كلّ سلسلة تنفك وتتأخر زماناً عن الأجزاء التي فرض أنّها علة لها]».[1]

إنّ طريق الحل الحقيقي لهذه الإشكالية، يكمن في العثور على أمر يكون فيه التغير أو الحركة أمراً ذاتياً، لأنّنا ما دمنا نلحظ الحركات العرضية والمتغير بالعرض، فإنّنا سوف نبقى بحاجة إلى علة لهذه الحركة أي إلى علة للمتغير، وطبقاً للمقدمة الثالثة فلا بد من أن تكون متغيرة، وهذا مستلزم للتسلسل. وأما لو توصلنا إلى حركة ذاتية، ومتغير ومتحرك بالذات، فبحكم مقولة " الذاتي لا يعلل"، لا تكون مثل هذه الحركة بحاجة إلى علة، وبعبارة أدق: لا يحتاج مثل هذا المتغير والمتحرك إلى علة ليكون متغيراً ومتحركاً؛ لأنّ المتغير والمتحرك بالذات لا يحتاج إلى جاعل يكون بسبب جعله التركيبي متغيراً ومتحركاً أي لا يحتاج إلى علة للتغير حتى تكون تلك العلة متغيرة بمقتضى أنّ علة المتغير متغيرة، ليلزم الدور والتسلسل؛ بل يحتاج إلى جاعل يجعله بالجعل البسيط فقط:«إنّ تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له، ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له، ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركبا[2]».

وفي سياق هذا الحل الجذري، هناك إشارة إلى هذا الأمر أيضاً، وإن لم يكتب له التوفيق إلى عصر الشيرازي. وطريق الحل هذا هو ما سلكه شيخ الإشراق.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 66؛ وانظر: **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص48.

[2]- المصدر نفسه،ج3،ص68؛ وانظر أيضاً: **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص51؛ **شرح أصول الكافي**،ص33:«و التجدد والحدوث إذا كان زائداً على ذات الشيء ونحوه فهناك يعود الكلام إلى سبب الحدوث[والتجدد]، وأمّا إذا لم يكن الحدوث[والتجدد] زائداً على ذات الشيء؛ بل يكون وجوده على نحو التجدد والانقضاء، فلا يحتاج إلّا إلى علّة لذات المتجدد نفسه لا لتجدده».

4-1-3 الحل عن طريق التغيير الذاتي للحركة

يرى شيخ الإشراق، أنّ الأمر الذي يكون التغيير فيه ذاتياً، بنحو يكون التغير مأخوذاً في تعريفه، هو الحركة التي عرفت بأنّها التغير التدريجي والحدوث والزوال المستمران. وطبقاً لهذا الرأي، فالطبيعة الموجودة في كلّ جسم، بمقتضى الظروف والأحوال الخارجية، تكون موجبة لإيجاد الحركة في الشيء، دون أن يلزم أنّ كون الطبيعة أو الهيولى أو الأجزاء الأخرى من العلة التامة المتغيرة:«لاشك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد وهو...عند القوم الحركة والزمان[1]».

ويرى الشيرازي أنّ طريق الحل هذا غير مقبول؛ لأنّه-خلافاً لشيخ الإشراق الذي تبنى القول إنّ الحركة مقولة، وإنّها شيء مقابل سائر الأشياء- يرى أنّ الحركة نحو من وجود المقولة، التي هي مسافة الحركة وليست مقولة. ووفق هذا المبدأ يصبح معنى تحقق الحركة في المقولة تحقق فرد منها بنحو الوجود السيّال، لا بمعنى عروض فرد من مقولة تسمى الحركة على فرد من مقولة أخرى؛ فالحركة ليست في نفسها وجوداً مغايراً لوجود سائر الأشياء، وبحسب الاصطلاح هي ليست هوية خارجية؛ بل هي مجرد مفهوم منتزع من وجود شيء آخر هو المسافة-كما رأينا في الفصل الثالث-. وبعبارة أخرى، الحركة في الشيء صورة أخرى عن ذلك الشيء نفسه في الذهن، وليست صورة عن شيء آخر يكون عارضاً عليه. ومن الواضح أنّ هذا الأمر خارج عن باب الجعل، فلا المجعول شيء ولا الجاعل شيء. وبعبارة فلسفية: الحركة ليست وجوداً في نفسه، مع أنّ الجعل متفرع على وجود الشيء في نفسه؛ فلا بد أن يكون للجاعل وجود في نفسه وللمجعول كذلك. وطبقاً لهذا الرأي يكون جعل الحركة بمعنى جعل فرد من مقولة يكون نحو وجود سيّال، وذلك خلافاً لحالة السكون التي هي فرد من مقولة مجعولة تفتقد لهذا النحو من الوجود. وبناءً عليه، يكون المراد من كون الحركة بحاجة إلى جاعل، هو أنّ الشيء الذي تكون الحركة نحواً من وجوده لا بد له من جاعل. ومن الواضح أنّ هذا الشيء ليس سوى الفرد السيّال نفسه من المقولة التي هي مسافة الحركة، كالكم والكيف والأين والوضع. وبهذا البيان يظهر أنّنا عندما نقول: "الجسم متحرك في وضعه" فهذا يعني أنّ لدينا في الخارج جسماً حلَّ فيه شيء آخر له وجود سيّال يطلق عليه الوضع؛ أي أنّ لدينا في الخارج أمرين: الجسم والوضع. والحركة صورة ذهنية أخرى عن نحو وجود الوضع، لا أنّ الحركة في الوضع هي أيضاً شيء ثالث يحلّ في الجسم، وعندما نقول:" إنّ الطبيعة تجعل الجسم بالجعل التركيبي متحركاً في الوضع"، فهذا يعني أنّ الطبيعة تجعل في الجسم وصفاً سيّالاً، أو بعبارة أدق: تجعل الجسم للجسم وضعاً سيّالاً. وبكلمة مختصرة، إنّه بناءً على أنّ الحركة لا وجود لها في نفسها؛ بل هي نحو من الوجود، يرجع "جعل الحركة في المقولة" إلى "جعل الجسم ذا فرد سيّال من تلك المقولة"

---

[1]- المصدر نفسه،ج3،ص68؛ وانظر أيضاً:ج7،ص284؛ **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص51؛ **المشاعر**،ص65؛ ؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**،ص394؛ **شرح أصول الكافي**،ص33.

وهو جعل تركيبي يصبح المجعول فيه، أعني الجسم، متغيراً بالعرض، وبحكم قانون أنّ "علة المتغير متغيرة"، فلا بد أن تكون الطبيعة متغيرة أيضاً وهكذا. والتعبير الذي يعتمده الشيرازي عن هذا الإشكال هو أنّ الحركة أمر نسبي ولا يتعلق بالجعل:«أمّا نفس الحركة، فقد علمت أنّه لا هوية لها إلّا تجدّد أمر وتغيره لا المتجدد، فهي نفس نسبة التجدّد لا الذي بها التجدد[1]».

4-1-4 الحل عن طريق التغيير الذاتي في الزمان

استبدل بعض الفلاسفة الحركة بالزمان؛ ويرى هؤلاء أنّ ما يكون التغير فيه ذاتياً ولا يتوقف على جعل في تغيره هو الزمان نفسه، لأنّ الزمان، وطبقاً لما عرّفوه به، هو الكمية أو الامتداد السيّال، إذاً السيلان والتغير ذاتي فيه[2].

ويرى الشيرازي أنّ طريق الحل هذا يواجه الإشكال نفسه الذي أورده على شيخ الإشراق، لأنّ الزمان هو مقدار الحركة، وطبعاً فهو لا هوية خارجية له كالحركة؛ بل هو أمر نسبي خارج عن باب الجعل[3].

4-1-5 الحل عن طريق الفرد السيّال للمقولة العرضية

يمكن تقديم طريق حل آخر، من خلال استبدال العرضي نفسه الذي هو مسافة الحركة، والذي له نحو من الوجود السيّال، بالحركة والزمان. وبعبارة أخرى: الأمر الذي يكون التغير فيه ذاتياً هو الفرد السيّال نفسه من المقولة التي هي مسافة الحركة، كالفرد السيّال للوضع في الحركة الوضعية؛ لأنّ السيلان والتغير والحركة حسب صدر المتألهين، هي نحو وجود المسافة بحيث تكون حركة الجسم في الوضع بمعنى تحقق الوضع على نحو الوجود السيّال في الجسم. ومن جهة أخرى، فإنّ نحو وجود كلّ واقعية حسب الفلاسفة، أمر ذاتي لها، وبمقتضى أنّ "الذاتي لا يعلل"، لا تحتاج الواقعية المذكورة إلى جعل لنحو وجودها هذا؛ أي أنّها تستغني عن الجعل التركيبي. إذاً، الحركة في كلّ مقولة عرضية هي أيضاً شيء ذاتي في الفرد السيّال منها، وهذا الفرد من المقولة لا يحتاج إلى جعل تركيبي لتكون له الحركة. ولا يرد على هذا الكلام الإشكال الوارد على طريق الحلّ السابق؛ وذلك لأنّ الأعراض من المقولات، والمقولات ليست أمور نسبية كالحركة والزمان، حتى تكون فاقدة للوجود في نفسها، وتكون خارجة عن باب الجعل؛ بل هي أمور حقيقية، وأشياء خارجية، بمعنى أنّ كلّ واحدة منها هي صورة لواقعية خاصة غير الواقعية التي تحكي عنها صورة ماهوية أخرى،

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 67؛ وانظر أيضاً:ج3، ص129؛ ج7، ص284؛**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**، ص52، 53، 119؛ **المشاعر**، ص65؛ **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، ص645؛ **تعليقه بر حكمت إشراق**، ص394.

[2]- أنظر: المصدر نفسه،ج3،ص68؛**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،ص51، 52؛**العرشية**،ص231.

[3]- أنظر:الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص53، ص54؛ **العرشية**،ص231.

إذاً، بإزاء كلّ واحدة منها واقعية خاصة؛ أي أنّ لها وجوداً في نفسها ولذا تكون مجعولة. وينتج عن هذا أنّ الأعراض المذكورة في عين حاجتها إلى الجعل في أصل الوجود، لا تحتاج إليه في حركتها وسيلانها؛ أي أنّها متغيرة ومتحركة بالذات، فهي ليست بحاجة إلى علة للتغير حتى تكون مشمولة للمقدمات المذكورة ونقع في الإشكال[1].

وقد أشار الشيرازي إلى طريق الحل هذا، ضمن كلام له لدفع إشكال مقدّر:«أمّا الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية،[فالذاتية لا بد من أن تتم في هذه الجواهر لا في تلك الأعراض][2]».

فالعرض وإن كان-خلافاً للحركة والزمان وسائر الأمور النسبية- له وجود في نفسه، وكان في الخارج شيئاً مقابل سائر الأشياء فهو يقع موضوعاً للجعل، ولكنّه ليس وجوداً لنفسه؛ بل هو وجود للجوهر. ومعنى هذا الكلام أنّه لا شأن للعرض ولا لأوصاف العرض إلا أن تكون وصفاً للجوهر الذي هو محلّ العرض والموصوف به. ومن هنا لا معنى لكون العرض موجوداً سوى عروضه على الجوهر، ولا معنى لجعل العرض إلا جعل الجوهر الذي له العرض، وهو الجعل التركيبي للجوهر، ولا معنى لتغير العرض سوى كون الجوهر متحركاً في العرض، ولا معنى لكون العرض سيّالاً سوى تحرك الجسم في العرض. فمعنى أنّ الجاعل مثلاً جعل وضعاً-الفرد من مقولة الوضع- سيّالاً، هو أنّه يجعل للجسم وضعاً سيّالاً، وهذا بمعنى أنّ الجسم يتحرك في الوضع لا بمعنى أنّه يجعل وضعاً هو متحرك بالذات فيكون أيضاً جعلاً تركيبياً للجسم. والمجعول فيه أي الجسم هو أيضاً متغير بالعرض، لنصل بحكم أنّ علة المتغير متغيرة إلى الحاجة إلى علة متغيرة فيبقى الإشكال:«إنّ المقولة العرضية ليس وجودها في نفسها لنفسها حتى يكون منعوتاً بنفسها فتكون متجددة، كما كانت تجدّداً، وإنّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهري، فحركة الجسم مثلاً في لونه تغيره وتجدده في لونه الذي هو له لا تجدّد لونه[3]».

نعم، إذا كان للعرض وجود لنفسه، فلن يتحقق فرد سيّال للعرض بمعنى كون الجسم متحركاً في العرض، ولن يكون جعل مثل هذا الفرد بمعنى تحرّك الجسم في العرض والذي هو جعل تركيبي للجسم؛ بل في هذا الفرض سوف يكون جعله بسيطاً وتحققه بمعنى كونه متحركاً في نفسه-لا تحرك الجسم فيه-،ولما كانت الحركة والسيلان ذاتيين له، كان متحركاً

---

[1]- لم يتم التعرض لهذا الجواب في الكتب الفلسفية، ولعل السبب في ذلك وضوح الإشكال فيه لدى الفلاسفة، ولكن بملاحظة أنّ الحركة أمر نسبي وغير مجعول وأنّ السيلان ذاتي للفرد السيّال من المقولة،يكون التعرض له معقولاً لاسيما بالنسبة إلى أكثر المبتدئين.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 67؛ ونجد كلاماً مشابهاً لهذا التعبير في كلمات الشيرازي هنا وهناك. من ذلك قوله« وشيء منها[أي الحركة والزمان] لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث والقديم[وكذا في ارتباط المتغير بالثابت] وكذا الأعراض لأنّها تابعة في الثبات والتجدد لمحالّها» الشيرازي،**المشاعر**،ص65.«ما به المتحرّكية الطبيعة نفسها في الحركات الذاتية، لأنّ الأعراض أيضاً، كالكم والكيف والأين والوضع في تجدّدها وثباتها تابعة للأجسام الطبيعية» الشيرازي،**تعليقه بر حكمت إشراق**،ص394.

[3]- الطباطبائي، محمد حسين،**نهاية الحكمة**،مؤسسة النشر الإسلامي،قم،ط2007،4م،ج2،ص104.

بالذات ولم يكن بحاجة إلى علة، وبهذا ينحل الإشكال. إذاً، صرف كونه وجوداً في نفسه لا يكفي لحلّ الإشكال؛ بل لا بد من كونه وجوداً لنفسه[1].

6-1-4 الحل عن طريق الحركة الجوهرية

لقد ظهر مما تقدم، أنّ الشيرازي يرى أنّ التغير والسيلان ذاتيان في الحركة والزمان، وهما ذاتيان للفرد من المقولة العرضية الذي له نحو من الوجود السيّال، وعلى الرغم من ذلك، فإنّه لما لم يكن لأيّ منهما وجود في نفسه لنفسه، لم يكن أيّ منهما متحركاً، حتى يقع الكلام عن كونه متحركاً بالذات أو بالعرض؛ بل المتحرك الحقيقي هو الجسم فقط، والذي هو جوهر له وجود في نفسه لنفسه، ولا شك في أنّ- طبقاً للمقدمة الأولى- الجسم بالنسبة إلى الحركات المذكورة هو دائماً متغير ومتحرك بالعرض وبالتبع لا بالذات، وبموجب المقدمة الثانية والثالثة يبقى الإشكال على حاله. إذاً، يمكننا الوصول إلى النتيجة الآتية وهي أنّ مجرد كون صفة التغير بالنسبة إلى شيء صفة ذاتية لا يكفي لحل المشكلة؛ بل لا بد من أن يكون لذلك الأمر وجود في نفسه، ولا يكفي كذلك مجرد كون وجوده في نفسه؛ بل يجب أن يكون وجوده لنفسه. وعليه، فلا بد لحل هذا الإشكال من الوصول في سلسلة علل الحركة إلى أمر يكون **أولاً** له وجود في نفسه، حتى يكون مجعولاً، **وثانياً**، يكون له وجود لنفسه ليمكن أن يكون متحركاً، **وثالثاً**، أن تكون حركته ذاتية له حتى يكون متحركاً بالذات؛ وهذا يعني أنّ مشكلة ربط السيّال بالثابت من وجهة نظر الشيرازي سوف تنتهي لجهة أنّ الجوهر ليس شيئاً مغايراً للطبيعة الموجودة في الجسم هذا **أولاً**، **وثانياً**، لأنّ له حركة جوهرية لا تنفك عنه-ولا يقتصر أمره على الحركات الكمية والكيفية والوضعية والأينية التي هي عرضية على الجوهر- لأنّه كما يكون تحقق الحركة في العرض بمعنى تحقق فرد من العرض بنحو الوجود السيّال، يكون تحقق الحركة في الجوهر بمعنى تحقق فرد من الجوهر بنحو الوجود السيّال. إذاً، التغير والسيلان والحركة في الحركة الجوهرية هي نحو من وجود الجوهر الجسماني وهي أمر ذاتي له. وبكلمة موجزة: إنّما يمكن حل الإشكال متى كانت الطبيعة، والتي هي علة الحركات العرضية، متحركة بحركة جوهرية، أي كانت أمراً سيّالاً:«لا مخلص عن هذا[الإشكال] إلّا بأن يُذعَن أنّ الطّبيعة جوهر سيّال[2]».

---

[1]- تعرض الأستاذ مطهري لهذا الطرح وللجواب عنه في كتبه أنظر كتابه::مطهري،مرتضى،**مجموعة آثار**،منشورات صدرا،طهران،ط1976،1 م،ج11،ص298، 299

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص49. وانظر أيضاً:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج2،ص394؛ ج3،ص61، 62، 68؛ج7،ص285؛ **الشواهد الربوبية**، ص201؛ **مفاتيح الغيب**،ص366؛ **العرشية**،ص15؛ **المشاعر**،ص65؛؛ **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، ص646؛ **تعليقة بر حكمت اشراق**،ص394؛ **شرح أصول الكافي**،ص33، 275.

فالطبيعة السيّالة للجسم لما كانت متحركة كانت علة للحركات العرضية الموجودة في الجسم، ولما كانت متحركة بالذات لا بالعرض، لم تكن بحاجة إلى علة حتى يلزم التسلسل بحكم أنّ "علة المتغير متغيرة"؛ بل هي فقط بحاجة إلى علة تكون سبباً لإبقاء أصل وجودها بالجعل البسيط؛ وبعبارة أخرى: الطبيعة السيّالة في الجسم هي بنفسها علة للتغير والحركة، لكنّها ليست بحاجة إلى علة تكون متغيرة؛ بل علتها علة الثابت؛ أي أنّها لما كانت مرتبطة بمعلولاتها -وهي الحركات العرضية أو الأفراد السيّالة للمقولات- كانت سيّالة، ولما كانت من جهة مرتبطة بعلتها أي الموجود المجرد التام والثابت المحض، كانت أمراً ثابتاً، وبعبارة أخرى؛ الطبيعة ثابتة من جهة ومتغيرة من جهة أخرى. فهي من الجهة التي هي بها ثابتة، ترتبط بعلتها التي هي أمر ثابت، ومن الجهة التي هي بها متغيرة ترتبط بمعلولاتها المتغيرة والمتحركة:«الطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات[1]».

والآن يمكننا نقل الكلام إلى الطبيعة السيّالة للجسم نفسها، وإيراد الإشكال من جديد: كيف يمكن للجوهر الصوري والذي هو عين السيلان -أي الذي له أجزاء فرضية لا يمكن أن توجد معاً-أن يكون معلولاً لعلة ثابتة؟ أفلا يستلزم ذلك انفكاك المعلول على علته التامة؛ وذلك لأنّه حين تحقق الجزء الفرضي الثاني من الطبيعة ينعدم الجزء الأول منها مع أنّ العلة التامة له والتي هي علة الجزء الثاني موجودة أيضاً؟ وبعبارة أخرى: لماذا عندما نصل إلى المتحرك بالذات ولا نكون بحاجة إلى الجعل التركيبي ونقف أمام الجاعل البسيط فقط لا نواجه إشكالاً؟ وفي الأساس كيف يمكن أن يكون الشيء من جهة أمراً ثابتاً، ومن جهة أخرى سيّالاً؟ فهو بأيّ لحاظ يكون ثابتاً وبأيّ لحاظ يكون سيّالاً؟.

والجواب عن هذا الإشكال هو أهم من حل الإشكال المبحوث عنه في موردنا، لأنّ القضية الجوهرية في كيفية ربط السيّال بالثابت هي بالدقة هذا الإشكال. وللإجابة عنه لا بد من الالتفات إلى أنّنا ما دمنا نلحظ الحركات العرضية والأفراد السيّالة للأعراض، فهذا يعني أنّ المعلول؛ أي الحركة أو الفرد السيّال من العرض أو بعبارة أدق؛ المتحرك بالعرض، والعلة أيضاً، أي الجوهر الصوري، كلاهما زماني، وبناءً عليه، يكون للحكم بتقارنهما زماناً أو التقدم أو التأخر فيهما معنى. نعم، إذا لم يقترنا زماناً وكان بينهما تقدم وتأخر، بمعنى وجود قطعة من الزمان يكون إما المعلول موجوداً فيها دون علته التامة أو العكس، فهذا معناه انفكاك المعلول عن علته التامة. إذاً، لما كانت الحركة العرضية- أو الفرد السيّال من العرض؛ أي المتحرك بالعرض بعبارة أدق- وعلتها كلاهما أمرين زمانيين، كانت المعية بينهما بمعنى تقارنهما زماناً، وانفكاكهما بمعنى عدم تقارنهما زماناً. في المقابل، عندما نلحظ الحركات الذاتية والأفراد السيّالة للجوهر، فالمعلول؛ أي الفرد السيّال من الجوهر أو

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص 68.

المتحرك بالذات، وإن كان زمانياً وله عمر طويل، ولكن علته أمر مجرد تام، إذ قد ثبت في الفلسفة أنّه من غير الممكن أن يكون الجسم والأمور الجسمانية مفيضاً للوجود؛ أي أنّ الجعل البسيط يختص بالمجردات التامة، وهي الموجودات الفاقدة للهيولى والقوة والاستعداد، ولذا لا يمكننا تصور أيّ تغيير فيها حتى من مثل الحركة، والتي هي خروج تدريجي من القوة إلى الفعلية؛ أي، هي الثابت المحض. وتبعاً لذلك، لا يكون ثمة معنى لفرض الزمان والذي هو مقدار الحركة فيها؛ وبعبارة أخرى: هي فاقدة للامتداد السيّال، وبعبارة ثالثة: هي مما وراء الزمان. ولهذا السبب، لا تكون هي في الماضي، ولا في الحاضر ولا في المستقبل. كما لا توصف بأنّها حادثة ولا قديمة وأزلية لا تزول، كما إنّها لا توصف بأنّها أبدية خالدة، كما إنّها بالقياس في ما بينها ليست متقارنة زماناً فلا تقدم وتأخر زمانيين فيها. وبطريق أولى، أن لا تكون آنية أيضاً؛ لأنّ الأمر الآني لا يقبل الوجود إلا مع فرض كونه مقطعاً من الأمر الزماني. فالسؤال عن هذه الصفات فيما يتعلق بهذه المجردات لا يكون له أي معنى، إذ هو كالسؤال عن لون عدد ما. وكذلك الأمور الزمانية بالنسبة إليها. فالأمور الزمانية، التي تكون موجودة في الماضي أو في الحال أو في المستقبل، إما أن تكون حادثة أو أن تكون أزلية، أو زائلة أو خالدة، وهي في ما بينها إما أن تكون متقارنة زماناً أو لا تكون، ولكنها لا تكون كذلك إذا لوحظت مع ما يكون وراء الزمان. فلا الأمور التي كانت في الماضي هي بالنسبة إليه من الماضي، ولا الأمور التي هي في الحال هي بالنسبة إليه حالية، ولا الأمور التي هي في المستقبل هي بالنسبة إليه مستقبلية وغير موجودة؛ بل كافة الأمور بالنسبة إليه موجودة فقط. إذاً، لا يمكننا أن نفرض التقارن بين الأمور الزمانية والأمر الذي يكون غير زماني كما لا يمكننا فرض التقدم والتأخر الزماني، حتى يكون معنى معيتهما تقارنهما زماناً ومعنى انفكاكهما وجود التقدم والتأخر بينهما:«إنّ المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية أيضاً بينها بحسب الزمان، وكذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلاً[الذي هو زماني] ليست بتقدم زماني وتأخر، ولا أيضاً بالمعية في الزمان...فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتأخر الزمانيين ولا أيضاً بالمعية الزمانية[1]».

فمعية الموجود الزماني والموجود غير الزماني هو بمعنى وجودهما، وانفكاكهما هو بمعنى انعدام أحدهما مطلقاً. إذاً، يكفي لمعية الأمر الزماني والأمر غير الزماني، أن يكون الأمر الزماني موجوداً، لا فرق في ذلك في أيّ زمان وجد، فالمعية متحققة على أي حال، ولأجل الانفكاك بينهما لا بد من أن يكون الأمر الزماني معدوماً على الإطلاق وأن لا يكون موجوداً في أيّ زمان.

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص269.

بملاحظة هذه المقدمة يمكننا أن نصل إلى أنّ المتحرك إذا كان متحركاً بالعرض، فحيث كان الجعل فيه تركيبياً وكان الجاعل هو الطبيعة، التي هي، كالمتحرك بالعرض، أمر زماني، فمعيتهما تعني تقارن وجودهما زماناً، ونفي تقارنهما زماناً يعني التقدم والتأخر بينهما بمعنى انفكاكهما عن بعضهما والذي هو أمر محال. وأما لو كان المتحرك متحركاً بالذات، فلأنّه مجعول بالجعل البسيط، والجاعل له أمر مجرد وغير زماني ولم يكن لتقارنهما زماناً أو التقدم والتأخر بينهما أيّ معنى، فالمعية فيهما هي بمعنى وجودهما وليس للزمان حينئذ أي أثر فيهما، بنحو تتحقق المعية في المتحرك المذكور مهما كانت المدة التي وجد فيها وفي أيّ زمان وجد، ويكون الانفكاك بينهما فقط في حالة عدم وجوده في أي زمان أي في صورة انعدامه. ولذا عندما بحث الشيرازي عن الوجود السيّال للعرض وعن جعله بتوسط الجاعل الزماني كالصورة النوعية، ذهب إلى أنّه لا بد لتحقق المعية والحذر من الانفكاك وتحقق التقارن الزماني من سيلان الجاعل؛ أي الحركة الجوهرية، وأما عندما تعرض للكلام عن الوجود السيّال للجاعل نفسه أي الصورة النوعية- الجوهر-، وجَعْلها من جاعل غير زماني كالمجرد التام، ذهب إلى أنّ مجرد كونها موجودة يكفي، وأنّ ثبات الجاعل وعدم سيلانه لا يلزم منه الانفكاك. وكذلك الحال في اعتبار الفلاسفة للمتحرك بالعرض والجعل التركيبي مشمولاً لعلة المتغير متغيرة فقط دون غيره؛ أي دون المتحرك بالذات والجعل البسيط ولذا: إنّ تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له[أي إن كان الشيء متجدداً بالعرض] ففي تجدده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلّل بين مجعول ومجعول إليه[1]».

لا بد من الالتفات إلى أنّ كلّ ما ذكرناه فيما يتعلق بالأمر الزماني و السيّال يصدق على الأجزاء الفرضية للأمر الزماني؛ وذلك لأنّه وطبقاً للخواص التي ذكرناها للامتداد، تكون الأجزاء الفرضية للأمر الزماني أيضاً زمانية وسيّالة. إذاً لا بد لنا من القول إنّ الأجزاء الفرضية من الجوهر السيّال والتي هي بالنسبة إلينا-وكذلك بالنسبة إلى سائر الأمور الزمانية- من الماضي وقد انعدمت، هي للموجود غير الزماني ليست من الماضي ولا معدومة. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأجزاء التي نعدها من المستقبل ونعدها غير موجودة. فإنّ كلّ جوهر سيّال بالنسبة إلى الموجود غير الزماني موجود دفعة واحدة، وبملاحظة معنى السيلان والحركة يكون ذلك بالدقة بمعنى الثبات؛ وباختصار، الأمور الزمانية في ما بينها زمانية وسيّالة وبالنسبة إلى الأمور غير الزمانية الثابتة هي ثابتة أو دفعية طبقاً لتعبير الشيرازي:«كل ما يكون وجوده تدريجياً بالقياس إلى زماني فهو دفعي بالقياس إلى المراتب

الرفيعة، وكذلك كل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم، فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة إنما يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة إلى زماني آخر ومكاني آخر.

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص68.

وأما بالنسبة إلى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه[1]».

نعم ينشأ من القول بكون الأمور الزمانية سيّالة في ما بينها وبكونها ثابتة بالنسبة إلى الأمور غير الزمانية، سؤال عن حكم الأمور الزمانية في نفسها أي مع عدم مقايستها إلى أيّ شيء آخر. فهل هي في نفسها ثابتة أم سيّالة؟ فإن كانت في نفسها ثابتة كان السيلان بالنسبة إليها وصفاً نسبياً وبالقياس، وإن كانت في نفسها سيّالة كان ثباتها كذلك. والجواب هو الشق الأول؛ فلنفترض أولاً أنّ عالم الوجود جسماً واحداً نسميه "الشيء". فمن جهة، فإنّ السيلان والحدوث ما هو سوى الحدوث والزوال المتتالي والمتصل للشيء؛ أي أنّ الشيء السيّال هو الشيء الذي يزول جزء فرضي منه ويحدث جزء فرضي آخر على نحو الاتصال، ولأنّ كلّ جزء فرضي منه قابل للانقسام إلى ما لا نهاية له من أجزاء فرضية أخرى، فهذا الحدوث والزوال يتحقق آناً فآناً على نحو الاتصال، ونتيجة ذلك أن تكون الحركة أو السيلان الحدوث والزوال نفسيهما المتواليين للشيء. ومن جهة أخرى، فقد ذكرنا أنّ الحدوث والزوال وصفان نسبيان وبالقياس، فحركة الشيء و سيلانه أيضاً تكون وصفاً نسبياً وسيّالاً ولا وصفاً يتصف به الشيء في نفسه؛ أي عندما نقسم الشيء أو الجسم السيّال إلى أجزاء فرضية ونقايس كلّ جزء منها مع جزء آخر ونجد أنّ الجزء المذكور غير موجود في الزمان الذي نتصور فيه الجزء الآخر، نحكم بأن هذا الجسم السيّال له أجزاء فرضية لا يمكن اجتماعها في الوجود؛ بل في زمان وجود أحدها ينعدم الجزء الآخر؛ أي حدوث أحدها يستلزم بالضرورة زوال الآخر، وطبقاً للاصطلاح "الصدرائي" تكون متقدمة ومتأخرة بالضرورة. وأما لو قطعنا النظر عن هذه المقايسات، فإنّ كلّ جزئي وإن لم يكن في البدء حادثاً، وفي النهاية زائلاً؛ بل كلّ جزء هو موجود فقط، فلا تقدم ولا تأخر في البين؛ بل الامتداد السيّال أي الجسم السيّال-عالم الوجود- هو نفسه أمر ثابت؛ ويعبر عن هذه الجهة في الأشياء بتعبير الدهر؛ فالأجزاء الفرضية من الزمان والأمور الزمانية السيّالة التي لا يمكن اجتماعها وكذلك الأمور الزمانية المختلفة نفسها ليست هي بحسب الدهر كذلك؛ بل توجد هي بنفسها بكافة أجزائها معاً دفعة واحدة، وبحسب الاصطلاح على النحو المجموع. ولذا، يذكر الشيرازي حول أجزاء الزمان الآتي:«فأجزاء الزمان كلّها موجودة في الدهر معاً على نعت الاتصال الوحداني[2]». وفي ما يتعلق بأجزاء الأمور الزمانية والأمور الزمانية نفسها يذكر الآتي:« إنّ

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص131. يؤكد الميرداماد وقبل الشيرازي على أنّ الزمان والأمور الزمانية هي ثابتة بالنسبة للأمور غير الزمانية:« المتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر»انظر:**مصنفات الميرداماد**، ص185، 283، 284، 313، 314، 446، 447، 451. ويصرح الشيرازي في موارد عدة بهذا الأمر، انظر في ذلك: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج1، ص129،128؛ ج3،ص146، 164؛ ج5، ص49؛ **تعليقه بر حكمت اشراق**، ص284، 297، 313، 406؛ **شرح أصول الكافي**،ص360، 384؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج2، ص45؛ج3، ص475؛ج6،ص 376،ج7،ص13، 14، 423.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011م، ص435.

المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه، فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نحو التجاور[1]».

إنّ النتيجة التي نصل إليها هي أنّنا لو نظرنا إلى كلّ شيء من الموجودات في نفسه، فإنّها سوف تكون ثابتة، من غير سيلان، ولكن لو قمنا بمقايسة بعضها إلى بعض، فهي على قسمين: ثابت وسيّال؛ أي أنّ تقسيم الموجود إلى ثابت وسيّال هو تقسيم بالقياس وبالنسبة، لا أنّه في نفسه ومطلقاً كذلك، بمعنى أنّ مصاديق المَقسم تنقسم باعتبار إلى قسمين، وباعتبار آخر تدخل جميعها تحت قسم واحد، وينتفي التقسيم، كتقسيم الموجود إلى واحد وكثير، وتقسيمه أيضاً إلى ما بالقوة وما بالفعل، وتقسيمه إلى ذهني وخارجي. ففي هذه الأنواع الثلاثة من التقسيم لو كان المقسَم وهو كلّ واحد من هذه الأشياء والموجودات، معتبراً في نفسه، لكانت جميعها واحدة وفعلية وخارجية ولم يكن ثمة وجود للكثير ولما بالقوة وللذهني، وأما لو قايسنا كلّ واحدة منها مع غيرها، لانقسمت إلى الواحد والكثير، وإلى ما بالقوة وما بالفعل، وإلى الذهني والخارجي[2].

نعم، قد تخدعنا بعض المفردات مثل "القياس"، "بالمقايسة" و"بالنسبة" فنظن خطأً أنّ صفات مثل "السيّال"، "الكثير" أو الذهني هي أوصاف يصنعها الذهن ولا ترتبط بالواقع الخارجي. ولكن واقع الحال ليس كذلك؛ بل الواقع الخارجي للأمور المذكورة هو بنحو يجيز للعقل انتزاع مفاهيم عند مقايستها مع أمر آخر. إذاً، لهذه الأوصاف جذور في الواقع الخارجي نفسه؛ وبعبارة أبسط: على الرغم من كون هذه الواقعيات بنحو لو لوحظت في نفسها لصدق عليها مفهوم الثبات، فإنّ بعض هذه الواقعيات هي بنحو، حتى لو قيست إلى غيرها، لصدق عليها مفهوم الثبات، خلافاً لبعضها الآخر الذي يصدق عليه مفهوم السيلان لو تمت مقايسته إلى شيء آخر. وكذلك الحال بالنسبة إلى صفات الكثرة وما بالقوة والذهني؛ أي الشيء نفسه الذي هو مصداق للثبات هو باعتبار آخر مصداق للسيلان أيضاً. وبهذا المعنى أيضاً صح القول في بعض الموجودات إنّ وحدتها عين كثرتها:«الّذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة، والّذي فعليته عين القوّة[هو] الهيولى، والّذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد، والّذي وحدته عين قوَّة الكثرة هو الجسم وما فيه[3]».

والقول إنّ الموجودات كافة في نفسها-في ظرف الدهر- ثابتة يذكّرنا برأي برمنيدس. وبملاحظة هذا الأمر لابد من القول أنّ الشيرازي قد خطا خطوتين في باب الحركة. ففي الخطوة الأولى، ومن خلال إثباته الحركة الجوهرية، رفع عن عالم الطبيعة بساط السكون والثبات. وفي الخطوة الثانية، وعند بيانه لربط السيّال بالثابت، وباعتبار آخر، حكم على عالم

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج5، ص49.

[2]- أنظر: مطهري،مرتضى،**مجموعة آثار**،منشورات صدرا،طهران،ط1976، 1 م،ج11،ص 282 إلى 285.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج3، ص63، 68؛ج7، ص266، 399؛ **مفاتيح الغيب**، ص366، 367؛ **المشاعر**، ص65،32؛ **رسالة في الحدوث**، **ص51**، 215؛ **شرح أصول الكافي**، ص 274، 275.

الطبيعة كافة بالثبات. وبتعبير آخر فإنّ الشيرازي، ومن خلال إثبات الحركة الجوهرية، يثنينا عن الإحساس بأنّ الأجسام ثابتة، ويعلمنا بأنّها سيّالة؛ أي أنّ الأجسام في حال تبدل دائم، وبسبب هذا التبدل كان لها بعدها السيّال مضافاً إلى الأبعاد الثلاثة الثابتة. ومن خلال تحليله لعلاقة السيّال بالثابت وإثبات نسبية السيلان والحركة، يعيننا لنحرر الذهن من العالم ذي الأبعاد الثلاثة لندرك الزمان، وهو عبارة عن البعد الرابع، ولندرك أنّ الأجسام التي تبدو في العالم الثلاثي الأبعاد بنحو سيّال، هي في ظرف الدهر وفي نفسها ذات أبعاد أربعة ثابتة، ونتيجة هذا لابد أن تكون الموجودات كافة ثابتة في نفسها. إذاً، ينتقل بنا الشيرازي من الجسم الثابت إلى الجسم السيّال ومن الجسم السيّال ذي الأبعاد الثلاثة إلى بعد رابع ثابت:«من أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان، يعرف أنّ مجموع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة... وكذا مجموع الأمكنة الواقعة في كلّ وقت، فكما اتّصلت الآنات في نظر شهوده، اتّصلت الأمكنة التي في كلّ آن. فعلى هذا القياس اتّصلت الأرض الموجودة الآن مع الأراضي الموجودة الآزال والآباد، فهكذا تصير الأراضي كلّها أرضاً واحدة فيها الخلائق كلّها عند شهود الملائكة والنبيّين والشهداء[1]».

اتضح الآن أنّ مشكلة ربط السيّال بالثابت يمكن حلّها من خلال توسط الطبيعة السيّالة للجسم بين الحركات العرضية والموجود الثابت غير الزماني. وبموجب هذا التوسط، تكون طبيعة الجسم، ودون أيّ إشكال معلولة دون واسطة للموجود غير الزماني، مع أنّ الأولى سيّالة والثانية ثابتة. ولكن علاقة العلية -المعلولية هذه تواجه إشكالاً من جهة أخرى؛ لأنّ كافة أو أكثر الطبائع الجسمانية حادثة، وقد وجدت في زمان خاص، وبحسب تعبير الشيرازي تختص بقطعة خاصة من الزمان. مع أنّنا ذكرنا أنّ نسبة الموجود غير الزماني إلى جميع الأجزاء والمقاطع الفرضية من الزمان هي نسبة واحدة، ومن غير الممكن أن يوجب بنفسه أن يكون معلوله حادثاً في لحظة خاصة من الزمان دون اللحظات الأخرى، وأن يكون موجوداً في قطعة خاصة من الزمان دون القطعات الأخرى، وإلا استلزم ذلك الترجيح بلا مرجح. إذاً، على الرغم من أنّ علاقة العلية والمعلولية بين الأمرين، حيث كان أحدهما سيّالاً والآخر ثابتاً لا تواجه الإشكال؛ ولكن من حيث إنّ أحدهما حادث والآخر غير حادث يأتي الإشكال؛ وبكلمة واحدة: من غير الممكن أن يكون غير الحادث علة تامة للحادث من دون واسطة. فهل ينبغي لحل هذا الإشكال أن نلتزم بأنّ بين الموجود غير الزماني والطبائع السيّالة الحادثة واسطة أم وسائط أخرى، أم أنّه ثمة طريق حل آخر؟ سوف نتعرض للجواب عن هذا السؤال في مسألة ربط الحادث بالقديم.

2-4 ربط الحادث بالقديم

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص365.

تشبه مسألة ربط الحادث بالقديم مسألة ربط السيّال بالثابت؛ لأنّ لب الإشكال في ربط السيّال بالثابت يرجع إلى أنّه كيف يمكن للأمور السيّالة كالتي نراها في الطبيعة أن تكون معلولة للأمور الثابتة، كالمجردات التامة، دون أن يؤدي ذلك إلى انفكاك المعلول عن العلة.

وسوف نلحظ أنّ مشكلة ربط الحادث بالقديم ترجع أيضاً إلى أنّه كيف يمكن أن تكون الأمور الحادثة، وهي كثيرة في عالم الطبيعة، معلولة للأمور القديمة كالمجردات التامة، من غير أن يؤدي ذلك إلى انفكاك المعلول عن علته. وكما إنّ حل مشكلة ربط السيّال بالثابت انتهى إلى القول بإثبات واسطة بين الثابت و السيّال؛ أي حلت المشكلة من خلال إثبات السيّال بالذات بلحاظ والثابت بلحاظ آخر بنحو يكون باعتبار سيلانه علة للسيّال بالعرض، وباعتبار ثباته معلولاً للثابت، فكذلك سوف يأتي أنّ حل مشكلة ربط الحادث بالقديم يتم في النهاية في ظل إثبات الواسطة بين الحادث والقديم؛ أي في ظلّ إثبات حادث بالذات هو في الوقت نفسه أزلي وقديم بنحو يكون باعتبار حدوثه علة للأمور الحادثة وباعتبار دوامه وقدمه معلولاً للقديم.

1-2-4 الإشكال

لابد وقبل أيّ شيء من الالتفات إلى أنّ المراد من الحادث، الحادث الزماني؛ أي الشيء الذي له بداية زمانية ولكنّه لا يكون أزلياً، والمراد من القديم الأمر الذي لا يكون حادثاً زمانياً؛ أي موجوداً زمانياً أزلياً لا بداية له، أو كان موجوداً غير زماني. وبملاحظة هذا يمكننا بيان الإشكال الوارد هنا والذي لا بد من حله على أساس المقدمات الآتية:

1- في الطبيعة كثير من الأمور الحادثة.

2- كلّ حادث لما كان ممكناً بالذات، كان لابد له في وجوده من علة تامة؛ أي علة تكون شاملة لكافة الأسباب الداخلة في وجود المعلول، بنحو يكون وجود المعلول ضرورياً في ظل وجود هذه العلة التامة. سواء كانت تلك الأسباب متعددة فيكون الفاعل والقابل من جملتها، أو لم تكن إلا أمراً واحداً، فلا يكون ثمة إلا الفاعل.

3- يستحيل انفكاك المعلول عن العلة التامة؛ أي من غير الممكن وجود أحدهما مع انعدام الآخر. فلا بد إما من وجودهما معاً، أو انعدامهما معاً لا غير.

وطبقاً لهذه المقدمة، تكون العلة التامة لكل حادث حادثاً آخر مقارناً له زماناً، لأنّها لو كانت موجودة قبل وجود المعلول فهذا يعني تخلل زمان- قبل حدوث المعلول- كان المعلول فيه معدوماً والعلة التامة موجودة وهو محال، وإن وجدت بعد حدوث المعلول فهذا يعني تخلل زمان- قبل حدوث العلة التامة- كان المعلول فيه موجوداً والعلة التامة معدومة وهو أيضاً محال. ومن الواضح أنّ العلة التامة للشيء إذا لم تكن شيئاً واحداً؛ بل مجموعة من الأشياء،

ففي هذا الفرض، حتى لو كان واحد من هذه الأشياء حادثاً، فهذا يعني أنّ العلة التامة حادثة، إذاً، ليس من الضروري أن تكون كافة هذه الأشياء حادثة.
4- سلسلة العلل التامة في كلّ شيء تنتهي إلى الواجب بالذات؛ أي الواجب بالذات هو علة تامة بلا واسطة أو بتوسط ممكن بالذات.
5- الواجب بالذات قديم وليس حادثاً.

فلو افترضنا أنّ "أ" هي أحد الأمور الحادثة، وقد أذعنا بمقتضى المقدمة الأولى بوجودها. فهي بحاجة، وطبقاً للمقدمة الثانية، إلى علة تامة مثل"ج1". وطبقاً للمقدمة الثالثة لا بد أن من أن تكون"ج1" حادثة أيضاً وإلا استلزم انفكاك العلة عن المعلول، وتبعاً لذلك، وطبقاً للمقدمة الثانية، لا بد من علة تامة، وهي مثل"ج2"وهكذا. والنتيجة المترتبة على ذلك أنّ لكل حادث سلسلة من العلل التامة المتقارنة زماناً. وأما بناءً على المقدمة الرابعة، فهذه السلسلة لابد من أن تنتهي إلى الواجب بالذات-وإلا استلزم ذلك الدور أو أن تكون لكلّ حادث سلسلة من العلل غير متناهية من العلل المتقارنة زماناً وهو عين التسلسل- وبناءً على المقدمة الخامسة يكون الواجب بالذات قديماً وليس حادثاً، مع أنّه وبناءً على المقدمة الثالثة، فإنّ قانون امتناع انفكاك المعلول والعلة التامة عن بعضهما يوجب كون كل علة تامة لكلّ حادث حادثة. وخلاصة الإشكال ترجع إلى عدم التلاؤم بين هذه المقدمات، فلا بد إما من رفع اليد عن قاعدة امتناع انفكاك المعلول والعلة عن بعضهما، أو رفع اليد عن الاعتقاد بالواجب بالذات والوقوع في الدور أو التسلسل أو القول إنّ الواجب بالذات حادث:«واعلم أنّ في ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو أنّ العلة التامة للحادث إن كانت قديمة بأجزائها، لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة، لا يمكن حصوله عن قديم؛ بل يحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، فننقل الكلام إلى علة الحادث، فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود[1]».

ولحل هذا الإشكال توجد آراء أربعة: رأي الفلاسفة السابقين، رأي هادي السبزواري في دفاعه عن هؤلاء الفلاسفة، ورأيان للشيرازي: رأي أوّلي ورأي نهائي. أما الفلاسفة السابقون فقد ذهبوا في الحقيقة إلى تطوير رأي ابن سينا، الذي تعرض لهذا الأمر مرتين في الشفاء، أجمل في الموضع الأول منهما[2]ومن الواضح أنّه بنفسه لم يقتنع بذلك؛ لأنّه يشير إلى أنّه سوف يوضح ذلك في موطن آخر بشكل يكون مقنعاً؛ ثم في فصل آخر[3]يتعرض لذلك تفصيلاً. ولكنّه قبل تعرضه لذلك يشير إلى أكثر من ملاحظة: **الأولى**، إنّ ثمة قوة غير جسمانية وغير متناهية تكون مبدأ وعلة للحركة الأولية، ومراده بذلك الحركة الوضعية للفلك

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،ط الحجرية،ص371، 372؛ وانظر أيضاً:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج2،ص392 إلى 394؛**أسرار الآيات**، ص84
[2]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء**،**الإلهيات**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1، 1984م،ص265، 266.
[3]- المصدر نفسه، ص373 إلى 381.

والقوة التي توجد من خلالها. **والثانية،** إنّ هذه الحركة أزلية وأبدية وهي بذلك لا تكون حادثة. **والثالثة،** إنّ هذه الحركة أولية، بمعنى أنّها علة لسائر الحركات الحادثة زماناً. **والرابعة،** أنّ الواجب بالذات والذي هو علة تامة، بواسطة أو دون واسطة، لكلّ شيء، ثابت محض وليس محلاً للحدوث والزوال والتغير الآني أو التدريجي. **والخامسة،** إنّ العلة التامة والمعلول لا يمكن انفكاكهما عن بعضهما. ثم يذكر أنّه بالتأمل في هذه المقدمات وفهمها يمكن حل الإشكال المذكور:«ولو اكتفيت بتلك الأشياء، لكفاك ما نحن في شرحه، إلا أنّا نزيدك بصيرة[1]».

ولكنّه بعد هذه الإشارات، يثبت فقط كون الحركات الحادثة معلولة للحركات الدائمة للفلك التي هي علل حدوث سائر الحوادث، وهي متسلسلة إلى ما لا نهاية، ولكنّه لم يوضح لنا دور الحركة الدائمة للفلك في هذا المقام؛ وكأنّه أوكل ذلك إلى فهم القارئ. وقد أوضح ذلك الفلاسفة اللاحقون؛ أي بينوا رأي ابن سينا بشكل مفصل. ومقصودنا من رأي الفلاسفة السابقين هو هذا البيان. وسوف نرى أنّ الآراء الثلاثة الأخرى إنّما وجدت لتتميم هذا البيان. ولابد لبيان هذا التتميم والآراء الثلاثة الأخرى من بيان الفرق أولاً بين الحدوث العرضي والحدوث الذاتي وتوضيح وصياغة الإشكال في ظل ذلك.

4-2-2 الحدوث الذاتي والعرضي

الحدوث ذاتيٌ للشيء الحادث، بمعنى أنّه إما أن يؤخذ من تعريفه، كما يؤخذ الجنس والفصل في حد الماهية النوعية كالحركة التي هي، طبقاً للتعريف المذكور لها، حدوث الشيء وزواله تدريجياً، أو بمعنى أنّه إن لم يكن مأخوذاً في حده وتعريفه، ذاتي بالنسبة إلى وجود الحادث وواقعيته الخارجية. كالفرد السيّال من مقولة الجوهر الذي هو متحرك بالذات. فقد لاحظنا ضمن بياننا لكيفية ربط السيّال بالثابت أنّ مثل هذا الفرد هو واقعية تكون لها الحدوث والزوال التدريجي بالضرورة، ومن غير الممكن أن لا تكون كذلك، من غير أن يؤخذ الحدوث في حدها وتعريفها؛ لأنّها فرد من مقولة الجوهر التي لم يؤخذ الحدوث في تعريفها. وفي المقابل، إذا لم يكن الحدوث مأخوذاً في تعريف الشيء الحادث ولم يكن ذاتياً لواقعيته الخارجية، كان حدوثاً عرضياً، فإنّه كما هو الحال فيما لو ضممنا عنصر الأكسجين إلى عنصرين من الهيدروجين، ليحصل في نهاية حالة الفعل والانفعال، وفي لحظة واحدة محلول هو الماء أو كما هو الحال عندما يتغير لون الجسم بشكل تدريجي، ليتخذ في نهاية هذا التغيير التدريجي، لوناً خاصاً يستقر عليه. ففي هذين المثالين يكون الماء أو بعبارة أدق: تكون الصورة المائية الحاصلة من تركيب الأكسجين والهيدروجين واللون المذكور أمرين حادثين، ولكن الحدوث فيهما ليس ذاتياً؛ بل هو عرضي بالنسبة إليهما، ولذا يتساءل العقل

[1]- المصدر نفسه،ص373.

أولاً: لِمَ لم تكن الصورة المائية واللون المذكور أزليين وقديمين؟ **وثانياً**، حيث كانا حادثين لم كان حدوثهما في هذه اللحظة بخصوصها، لا في لحظة أخرى أو في آن آخر؟ ما لا يمكن عقلاً أن يسأل عنه هو أنّه لم كانت الأجزاء الفرضية للحركة أو للفرد السيّال من الجوهر تحدث الواحد تلو الآخر؟ لأنّ الذي يعقل من مثل هذا السؤال هو بمعنى، أنّه من الممكن أن لا تكون الأجزاء الفرضية للحركة أو الفرد السيّال المذكور كذلك؛ أي من الممكن أن يكون الشيء الذي هو الحركة أو الفرد السيّال من الجوهر ليس حركة ولا فرداً سيّالاً، وهو خلف الفرض ومحال. وبكلمة موجزة حدوث الشيء الحادث إذا كان بالنسبة إلى ذلك الشيء ضرورياً أو من لوازم الذات، كان ذاتياً، وإلا كان عرضياً؛«حدوث الحادث إما من لوازم ذاته ومهيّته، أو من عوارضه الممكنة الانفكاك[1]».

وبملاحظة ما تقدم يمكننا بيان وصياغة إشكال ربط الحادث بالقديم بناءً على المقدمات الآتية:

1- في الطبيعة أمور حادثة بالحدوث العرضي.

2- بناءً على قانون "كلّ عرضي معلَّل" لابد في الحدوث المذكور من علة تامة، أو بعبارة أخرى: إنّ الحادث الذي يكون حدوثه عرضياً، يتوقف في حدوثه على العلة التامة، كما يتوقف عليها في أصل وجوده، وبعبارة ثالثة: الحادث المذكور يتوقف على العلة من حيث هو حادث.

3-إنّ العلة التامة لحدوث الشيء هي بنفسها أمر حادث في لحظة حدوث الشيء؛ وذلك لأنّها لو كانت قديمة زماناً، أو لم تكن قديمة، ولكنّها وجدت قبل حدوث الشيء، لاستلزم ذلك تخلل مدة من الزمان-قبل الحدوث- تكون فيه العلة التامة للحدوث موجودة، ولكن الحدوث غير متحقق بعد؛ أي أنّ الشيء الحادث يتحقق بعد تحقق العلة التامة وهو مستلزم لانفكاك العلة التامة عن المعلول، وهو محال، وإن كانت العلة المذكورة قديمة ذاتاً، كالواجب بالذات، أو لم تكن قديمة ذاتاً ولكنّها كانت غير زمانية كسائر الموجودات المجردة، للزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ للموجود غير الزماني، سواء كان واجباً أو كان ممكناً، نسبة واحدة إلى كافة الأجزاء والمقاطع الفرضية للزمان؛ أعني إلى الآنات واللحظات كافة. فإن كان موجباً لحدوث الشيء في لحظة خاصة دون لحظة أخرى كان الترجح بلا مرجح وهو محال.

4- إنّ العلة التامة لكلّ شيء هي الواجب بالذات إما بواسطة أو دون واسطة.

5-إنّ الواجب بالذات غير زماني قديم فهو ليس زمانياً ولا حادثاً.

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص197.

فلنفترض الآن أنّ موجوداً مثل "أ" حدث في لحظة، وكان من الحوادث التي أذعنا بوجوده بمقتضى المقدمة الأولى. وطبقاً للمقدمة الثانية، "أ" بحاجة في وجوده إلى علة تامة مثل"ج1"، وطبقاً للمقدمة الثالثة، فإنّ "ج1" هي أيضاً حادثة في لحظة مثل "ت"، وطبقاً للمقدمة الثانية هي بحاجة إلى علة تامة مثل"ج2"، وهي أيضاً طبقاً للمقدمة الثالثة حادثة في "ت"، وعلى هذا المنوال يكون الباقي، ويتكون لدينا سلسلة من العلل-المعلولات من الحوادث المتقارنة زماناً، ولابد أن تنتهي طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة إلى موجود غير زماني. فلو فرضنا أنّ بعض هذه السلسلة المشتملة على حوادث اختتم ب "جن" وأنّ قسماً آخر منها المشتمل على غير الزماني ابتدأ ب "ج" واختتم بالواجب بالذات، ففي هذا الفرض، في القسم الأول، تكون كافة الحلقات زمانية ومتقارنة زماناً، وفي القسم الثاني تكون كافة الحلقات غير زمانية، وبناءً عليه، لا يقع انفكاك بين أيّ علة ومعلول في كلتا السلسلتين: أي أنّ المشكلة هي في كيفية ارتباط "جن" والتي هي حادث زماني ومن القسم الأول، مع "ج" والتي هي غير زمانية والتي هي من القسم الثاني، فكيف يمكن أن يكون الموجود غير الزماني الذي له نسبة واحدة إلى كافة آنات الزمان، علة تامة لحدوث شيء أو علة تامة لشيء حادث زماناً.

3-2-4 الحل العام

إنّ حل هذه المشكلة غير ممكن إلا أن يفرض شيء مثل "م" يكون واسطة بين "جن" و "ج"، وهذا يعني:

1- أن تكون "م" حادثة حدوثاً ذاتياً، فلا تكون بحاجة إلى علة في حدوثها بمقتضى أنّ الذاتي لا يعلل، وتنحصر حاجتها في أصل وجودها إلى علة غير زمانية مثل "ج". كما هو الحال في المتحرك بالذات الذي يحتاج في أصل وجوده إلى علة لا في حركته. ففي هذا الفرض، لما كانت "م" حادثة فهي علة تامة ل "جن" من غير أن يستلزم ذلك انفكاك المعلول عن علته التامة.

2-إنّ "م" غير حادثة حدوثاً عرضياً؛ أي لا بداية زمانية لها؛ بل هي قديمة وأزلية فلا يوجب صدورها من "ج" -التي هي أمر غير حادث- الترجح بلا مرجح:«لا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم إلّا بنحو دوام التجدّد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتّصال التبدّل والتصرّم في الوجود والفناء[1]».

والنتيجة هي أنّ "م" يجب أن تكون حادثة، ولكنّ حدوثها ذاتي وليس عرضياً، بمعنى أنّ "م" من جهة حادثة ومن جهة أخرى غير حادثة؛ بل قديمة[2].فمن حيث هي حادثة، هي

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م، ج7، ص284.

[2]- انظر: المصدر نفسه ،ج3،ص128:« فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنّا حكمنا حكماً كلياً إنّ كل حادث فله علة حادثة،قلنا: المراد بالحادث الّذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية الّتي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها الحدوث والتجدد؛ فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً إلى أن تكون علته حادثة، ونحن إذا رجعنا

على رأس سلسلة علل الحدوث، ولكنّها ليس معلولة؛ أي أنها في حدوثها ليست معلولة لعلة، ومن حيث هي غير حادثة وقديمة هي معلول لعلل مفيضة للوجود غير زمانية، وليست علة لحدوث الشيء. وبهذا يتم الربط بين الحادث وغير الحادث، ويرتفع الإشكال. فهل هذا الأمر موجود في الطبيعة أيضاً؟ الجواب بالإيجاب.

4-2-4 الحل عن طريق الحركة الوضعية للفلك

ذهب الفلاسفة السابقون، الذين يؤمنون بالفيزياء الأرسطية، والذين كانوا يرون طبقاً لذلك أنّه لا وجود إلا لحركة أزلية واحدة هي الحركة الوضعية للفلك، إلى القول إنّ "م" ليست سوى هذه الحركة. فالحركة الوضعية للفلك لما كانت - من جهة- حركة مشتملة على الحدوث الذاتي، لأنّنا ذكرنا أنّ حقيقة الحركة وماهيتها ليست سوى الحدوث والزوال المستمر والتدريجي، ولما كانت- من جهة أخرى-أزلية وقديمة، لم تكن من الحوادث العرضية. وبناءً عليه، تكون واسطة بين القديم والحادث؛ أي إنّها معلولة لغير الزماني وعلة لحدوث الحوادث:«إنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية[وهي حركة الفلك الوضعية]، ولا تفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة لكونها ليس لها بدوٌ زماني؛ فهي دائمة باعتبار و به استندت إلى علة قديمة، وحادثة باعتبار و به كانت مستند الحوادث...فلدوام الحدوث والتجدد لم تكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغير صح أن تكون علة للمتغيرات[1]».

لكن الشيرازي يشكل على هذا الحل؛ فبالنسبة إليه من غير الممكن أن تكون الحركة- حتى ولو كانت أزلية وقديمة- واسطة بين الحادث والقديم. وقد أقام على ذلك أدلة متعددة[2]،من جملتها، قبل أيّ دليل آخر، استناده إلى نسبية الحركة. فهو يرى أنّ الحركة لا وجود لها في نفسها؛ أي أنّها ليست شيئاً في مقابل سائر الأشياء؛ بل هي نحو وجود الشيء، أي مسافة الحركة؛ وبعبارة أخرى: علمنا سابقاً أنّ الحركة ليست لها هوية خارجية؛ بل هي مجرد مفهوم منتزع من وجود شيء آخر يسمى المسافة. إذاً، هي صورة أخرى عن وجود المسافة وليست صورة عن واقعية مغايرة لسائر الواقعيات، وكما ذكرنا سابقاً فإنّ مثل هذا الأمر لا يكون مجعولاً ولا معلولاً لشيء، ولا جاعلاً ولا علة كذلك؛ بل هو في الأساس لا حكم له. وكلّ حكم يُحكم به عليه، فهو في الحقيقة حكم على الشيء الذي تكون الحركة نحواً من وجوده وصورة أخرى عنه؛ أي أنّ الحكم هو لفرد من المقولة التي لها الحركة، وباختصار حكم الفرد السيّال من المقولة. إذاً، لا يقتصر الأمر على عدم إمكان القول إنّ الحركة علة

إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول الذي يتجدد، أمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة، وحدوث العلة الّتي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً وإلّا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة. فالحاصل أنّ كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير والانقضاء.فلدوام الحدوث والتجدد لم تكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغير صح أن يكون علة للمتغيرات»؛**مفاتيح الغيب**،ص364؛ **رسالة في الحدوث**،ص117 إلى 119؛ **شرح الهداية الأثيرية**،ص372، 374؛**شرح أصول الكافي**،ص33؛ **تعليقه بر حكمت اشراق**، ص294، 295.

[1]- المصدر نفسه،ج3، ص128، 129.

[2]- (4)انظر المصدر نفسه،ج3، ص129 إلى 131؛ **رسالة في الحدوث**،ص119، 120؛**شرح وتعليقات إلهيات شفا** ،ص645، ص646.

لشيء أو معلولة لشيء؛ بل لا يمكننا القول كذلك إنّ الحركة أمر حادث أو أزلي، زائل أو أبدي، وقس على هذا، وبدل ذلك لابد من القول: الفرد السيّال من المقولة الذي هو علة لشيء ومعلول لشيء آخر يكون حادثاً أو أزلياً، زائلاً أو أبدياً وهكذا. وبهذا يظهر أنّ الحركة الوضعية للفلك ليست حادثة ولا أزلية، وليست أبدية، وليست علة لحدوث الحوادث، وليست معلولة لوجود غير زماني، إذاً، لا يمكن أن تكون واسطة بين الحادث والقديم:«إنّ الحركة أمر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم إلّا بتبعية ما أضيفت هي إليه، إذ معناها-كما عرّفها المحقّقون به- هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً وشيئاً فشيئاً أو لا دفعة. فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة إلى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة؛ وأمّا نفس الحركة، فهي أمر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي[1]».

وبناءً عليه، فما يمكن أن يكون واسطة بين الحادث والقديم لابد من أن يكون له وجود في نفسه، وأن يكون، مضافاً إلى ذلك مشتملاً على الخصوصيتين المذكورتين أي أن يكون ذاتياً وأزلياً أيضاً.

4-2-5 الحل عن طريق الوضع السيّال للفلك

لقد استبدل السبزواري-صاحب المنظومة الذي سبق أن قدمنا تعريفاً له كأحد شراح وأتباع فلسفة الشيرازي- في حله للإشكال المذكور أعلاه الوضع السيّال للفلك بالحركة الوضعية للفلك. وجميع الفلاسفة يرون أنّ الوضع من المقولات، وأنّ له وجوداً في نفسه. إذاً، وضع الفلك، **أولاً**، له وجود في نفسه، وليس أمراً نسبياً انتزاعياً؛ **ثانياً**، لما كان متعلقاً بالفلك كان أزلياً كالفلك نفسه، وخلواً من الحدوث العرضي؛ **وثالثاً**، لما كانت مسافة حركة الفلك أمراً سيّالاً وتدريجياً وحادثاً بذاته كانت بالنحو الذي ذكرناه في الحركة. وبناءً عليه يكفي لحلّ هذا الإشكال استبدال الوضع السيّال للفلك بالحركة الوضعية، وجعله الواسطة بين الحادث والقديم:«لو بدل تجدد الوضع[أي الحركة الوضعية] بالوضع المتجدد لم يرد هذا[2].

هل هذا الرأي الذي قدمه السبزواري صحيح؟ الجواب بالنفي. وذلك **أولاً**، لأنّنا أوضحنا، عند الحديث عن ربط السيّال بالثابت، أنّ كلّ جسم ما دام يتحرك في أعراضه، ومنها الوضع، فهو متحرك بالعرض. وطبقاً لقانون "علة المتغير متغيرة" فلا بد له من محرك يكون متحركاً بنفسه؛ أي نحن بحاجة إلى شيء يكون سيّالاً بنفسه، وبسبب سيلانه يجعل العرض السيّال في الجسم. ومن الواضح أنّ هذا الأمر لن يكون غير زماني، وإلا كان ثابتاً. وبناءً عليه، فالضرورة حاكمة بأنّ بين الوضع السيّال للفلك والموجود غير الزماني واسطة أخرى. **وثانياً**، إنّ الأعراض، ومنها الوضع، لها وجود في نفسها، ولكن لما لم يكن

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011م، ص645، 646.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج3،ص129، تعليقة السبزواري.

وجودها لنفسها؛ بل للجوهر، كان الجعل فيها جعلاً تركيبياً؛ ولكن، علّية الموجود غير الزماني-من جهة أخرى- هي من نوع الجعل البسيط، لا التركيبي، فلا يمكن أن يكون الوضع السيّال الأزلي للفلك، والذي هو علّة حدوث الحوادث، معلولاً دون واسطة للموجود غير الزماني؛ بل بين الأمرين ثمة موجود آخر يكون واسطة، ويكون وجوداً لنفسه مضافاً إلى كونه وجوداً في نفسه، ولذا يمكن أن يكون المعلول بلا واسطة موجوداً غير زماني.

6-2-4 الحل عن طريق الطبيعة السيّالة للفلك

يمكننا مما تقدم بيانه أن نصل إلى النتيجة الآتية، وهي أنّ الشيرازي يرى أنّ ما يمكن أن يكون واسطة بين الحادث والقديم هو فقط:

1- ما يكون وجوده في نفسه.

2-ما يكون وجوده لنفسه.

3- ما يكون حدوثه ذاتياً.

4- ما يكون فاقداً للحدوث العرضي.

ومثل هذا الأمر بموجب الشرط الأول، لا يكون أمراً نسبياً وانتزاعياً كالحركة؛ بل هو شيء في مقابل سائر الأشياء وله هويته الخاصة به؛ أي إما من الجواهر أو من الأعراض. وبموجب الشرط الثاني، فهو من الجواهر لا من الأعراض ؛ أي ما يكون وجوده لنفسه. ومن الواضح أنّه لما كان زمانياً فهو من الجواهر الجسمانية، وليس من المجردات. وبموجب الشرط الرابع، يكون أزلياً وقديماً، وليس له بداية زمانية؛ أي أنّه فرد زماني أزلي من الجوهر الجسماني. وبموجب الشرط الثالث يكون فرداً سيّالاً وتدريجياً للجوهر الجسماني، فرداً هو عين الحركة والسيلان، تدريجي الحدوث، وليس فرداً مستمراً منه؛ وبكلمة موجزة: الواسطة المذكورة فرد سيّال أزلي من جوهر جسماني. ومثل هذا الفرد ليس سوى الصورة النوعية للفلك أو الطبيعة الفلكية؛ لأنّها جوهر، وهي سيّالة بحكم عموم الحركة الجوهرية، وهي بحكم الفيزياء الأرسطية أزلية. إذاً، يرى الشيرازي أنّ الواسطة بين الحادث والقديم هي ذ الطبيعة السيّالة الأزلية للفلك:«إذا جاز كون بعض الجوهر كالطبايع الفلكية، تدريجي الوجود غير مستقر الهوية، فهو أولى بأن يكون رابطة بين القديم والحادث من غيره[1]».

---

[1]-)الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة اشراق**، الطبعة الحجرية،ص395. يذكر الشيرازي في كتابه أسرار الآيات صراحة أنّ الطبيعة السيّالة للفلك هي واسطة بين الحادث والقديم:« وما هذا شأنه يجب أن يكون أمراً متجدّد الهوية والذات== وجوده الاتصال التجددي نفسه وهي الحركة الفلكية عند الفلاسفة، إذاً لا يحتمل من الحركات الدوام إلى الوضعية المستديرة، وعندنا هي الطبيعة الجرمية التي يقع[الحركة الفلكية] فيها[وهي جرم الفلك]...فإذاً، قد ثبت أنّ الطبيعة الجوهرية الفلكية حادثة الوجود في كلّ حين وإنّما الحدوث وجودها نفسه» **أسرار الآيات**، ص85

وبناءً عليه، فالموجود غير الزماني علة تامة بلا واسطة للطبيعة السيّالة للفلك، والطبيعة المذكورة علة تامة للوضع السيّال للفلك:«يجب أن يكون على الوضع المتجدد التدريجي المتصل من البداية إلى النهاية شيء مطابق له في تجدّده واتّصال حدوثه وزواله ويكون لهذه العلة معيّة زمانية لمعلولها [ولا يكون هذه العلة إلا طبيعة الفلك][1]».

والمقاطع الفرضية للوضع المذكور هي علة لحدوث الحوادث في الآنات واللحظات المتنوعة، سواء أكان الحادث المذكور هو الصور النوعية وطبيعة الجسم أم كان أعراضه.

وطبقاً لهذا الرأي، فلا بد لنا من القول-في الجواب عن السؤال الذي قدمناه في نهاية البحث عن ربط السيّال بالثابت، والذي يرجع إلى أنّه هل يوجد بين الموجود غير الزماني والطبائع السيّالة الحادثة واسطة أم وسائط أم لا؟-إنّ بينها بالترتيب واسطتين أخريين، الطبيعة السيّالة للفلك والوضع السيّال للفلك. ويشير الشيرازي إلى الطبيعة السيّالة للفلك، ولكنّه لا يأتي على ذكر الوضع، مع أنّ مقتضى البحث ليس إلا هذا:«وأمّا السؤال عن اختصاص كلّ صورة خاصة شخصيّة بوقتها الجزئي. فجوابه إنّ ذلك الاختصاص ربّما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصيّة فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها، وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقاً ولا لاحقاً حتّى يرد السؤال في لمّية ذلك الاختصاص، وأمّا إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنّه يجاب بأنّه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعيّن وذلك السبب لا بدّ وأن يكون معه في وقته، وهكذا إلى أن تنتهي العلل إلى هوية خاصّة بزمان معيّن لذاته وهويّته لا بأمر زائد[2]».

لكن هل هذا هو الرأي النهائي للشيرازي؟ إن كان كذلك فيرد عليه إشكالان: **الأول**، إنّه يبتني على نظرية الأفلاك التسعة، وهو إن كان أمراً مقبولاً في عصره، ولكن الآن ثبت بطلانه. **الثاني**، إنّ الشيرازي، وفي أكثر مؤلفاته، يؤكد في حله لهذه المسألة على وساطة الطبيعة السيّالة الموجودة في كلّ جسم، ولا يشير في أيّ منها-عدا كتاب أسرار الآيات- إلى وساطة الطبيعة السيّالة للفلك. إذاً، الذي يبدو أنّ هذا الرأي ليس رأياً نهائياً لدى الشيرازي، بل هو إنّما ذكره تكميلاً لرأي الفلاسفة السابقين:«وهي[أي القول المشهور] في نهاية الجودة واللطافة إلّا أنّ فيه خللاً يحتاج إلى سدّ ونقصاً يحتاج إلى تكميل[3]».

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة اشراق**، الطبعة الحجرية،ص394.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج3،ص138، 139.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة اشراق**، الطبعة الحجرية،ص394.

وقد بحث هؤلاء الفلاسفة عن سيّال أزلي يكون واسطة بين الحادث والقديم، ولم يجدوا ذلك سوى في الحركة الوضعية للفلك، والتي يرد عليها هذا الإشكال. ولكن الشيرازي، وعلى أساس الحركة الجوهرية، كان يرى أنّ الطبيعة الأزلية للفلك هي أيضاً سيّال، فجعلها بديلاً عن الحركة المذكورة وبهذا ارتفع هذا الإشكال، لكن هذا الرأي كذلك ليس هو رأيه النهائي، إذ سوف يحتاج منه إلى تطوير أكثر.

4-2-7 الحل عن طريق الهوية السيّالة للجسم

والحقيقة أنّ الشيرازي كان يدرك أنّ طبيعة الفلك ووضعه السيّال لا تنحصر الأزلية فيهما، حتى يتوقف حل الإشكال عليه على وجه الحصر؛ بل إنّ الصور المتعاقبة الواردة على مادة واحدة هي كذلك أيضاً. فلنفترض أنّ جوهراً مثل "م" تبدل، ضمن تحولات كيميائية عدة ليصبح جوهراً آخر مثل "ن"، ثم تبدل هذا الجوهر بعد مدة إلى جوهر آخر مثل "و"، وهكذا استمر الحال، كما إنّه من الممكن أن تتبدل "م" إلى جوهر آخر مثل "ل" وهكذا إلى الأزل. ويرى الفلاسفة السابقون أنّ الجوهر من "و"، "ن"، "م"، "ل" وكذلك الجواهر السابقة على "ل" واللاحقة على "و"، هي ذات مادة مشتركة أزلية وأبدية، وكذلك لكلّ واحدة منها صورة نوعية خاصة، مثل"و1"،"ن1"،"م1"،"ل1" وهكذا، بنحو تكون الصور المذكورة هويات متعددة توجد كلّ واحدة منها في قطعة خاصة من الزمان في المادة المذكورة، ثم تنعدم لتحل محلها صورة أخرى بلا فصل وهكذا. ولكن ذكرنا أنّه بناءً على التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة، لا وجود في الخارج-**أولاً**- لمادة مغايرة للصورة بنحو يكون كلّ جوهر جسماني في الخارج مُكوَّناً من شيئين، فالهوية الخارجية لِ "و"، "ن"، "م"، "ل" والجواهر السابقة واللاحقة بسيطة. **وثانياً**، بناءً على الحركة الجوهرية، فكلّ واحدة من هذه الهويات البسيطة سيّالة، ونحن نلحظ في آن مقطعاً منها غير المقطع الذي لاحظناه في آن آخر أو سنلاحظه كذلك. وثالثاً، إنّ هذه الهويات ليست مستقلة ومنفصلة عن بعضها في الخارج، حتى تكون متعددة ومتكثرة؛ بل هي هوية واحدة سيّالة أزلية أبدية يتحقق في الذهن من كلّ واحدة منها تصوير ماهوي غير التصوير الماهوي المتحقق من الجزء الآخر. وهذا التباين والكثرة في الصور يجعلنا نظن خطأً أنّ أصحاب هذه الصور أي الأجزاء المذكورة مستقلة ومنفصلة، مع أنّ واقع الحال ليس كذلك. ومن الواضح أنّنا لو لاحظنا جواهر أخرى في عرض الجواهر المذكورة مثل "أ"، "ب"، "ج" والتي ترتبط مع بعضها بعلاقة مشابهة لما بين "م"، "ن"، "و"، فإنّها تشكل هوية واحدة سيّالة أبدية أزلية، في عرض الهوية السابقة وهكذا؛ أي أنّ الهويات السيّالة الأزلية الأبدية في عرض بعضها شاملة للجواهر السيّالة الحادثة الزائلة، بنحو تكون العلاقة بين كلّ واحدة من هذه الجواهر السيّالة الحادثة الزائلة مع الهوية السيّالة الأزلية المشتملة عليها علاقة الجزء والكلّ ما نسميه الامتدادات. والذي نراه أنّ الشيرازي جعل في الحل النهائي الذي تبناه هذه الهويات بديلاً للطبيعة والوضع السيّال الأزلي للفلك، وهذه الهويات هي أيضاً سيّالة أزلية، أبدية، تكون

واسطة بين الحادث والقديم، وبهذا هدم أساس الفلكيات القديمة في هذه المسألة:«محصل ما أفاده...أنّ هذه الطبائع الجسمية الجوهرية غير متغايرة ولا منفصل بعضها عن بعض؛ بل هي واحدة متصلة وطبيعة جوهرية فاردة سيّالة بذاتها ومعنى إفاضة هذه الطبيعة الممتدة السيّالة على المادة أنّ ذاتها لا تخلو من جهة النقص وحيثية العدم من دون أن تكون المادة أمراً متميزاً منها منفصلاً عنها؛ لاستلزام ذلك كون المادة أمراً بالفعل هذا خلف، وعلى هذا تكون مغايرة الصور الجرمانية والطبائع النوعية بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتسمية العقليين من غير أن تنفصل في الوجود، غير أنّها مختلفة الآثار والخواص... هذا بالنظر إلى الطبائع المادية من جهة وجودها السيّال بذاته وأمّا بالنظر إليها من جهة ما ينتزعه العقل من ماهيتها ويخصها بأحكام وخواص ماهوية فتنفصل بذلك النار من الهواء والإنسان من الفرس بما لها من الأحكام والآثار فهي طبائع نوعية متميزة بعضها من بعض[1]».

وبهذا الفرض تكون كلّ واحدة من الطبائع الجسمانية الحادثة، وبعبارة أدق: كلّ جسم حادث، جزءاً من الهوية السيّالة الأزلية المشتملة عليها ومحلّه في الهوية المذكورة بالدقة كمنزلة جزء من الحركة في الحركة وجزء من الزمان في الزمان؛ أي أنّ مرتبة مثل هذا الجزء أنّه ذاتي له مستغن عن العلة؛ وبعبارة أخرى: هو يختص بالزمان الذي يقع فيه، وتبعاً للزمان يكون حدوثه وزواله ذاتياً، ومستغنياً عن العلة:«فالمخصِّص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيّالة بمرتبته الخاصة...هو ذاته بذاته، كما إنّ الجزء السابق من الحركية الأينية مثلاً إنّما يسبق الجزء اللاحق بذاته نفسها، لا بأمر زائد عليها حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته وهكذا[2]».

ومن هنا يذكر الشيرازي في كتابه "رسالة في الحدوث" بدلاً من عبارته السابقة العبارة الآتية:« وأمّا السؤال عن اختصاص كلّ صورة خاصّة شخصيّة بوقتها الجزئيّ؛ فجوابه أنّ ذلك ليس بأمر زائد على هويتها الوجودية، حتّى يرد السؤال في لمّيته[3]».

وطبقاً لهذا الرأي، فلا بد أن نقول في الجواب عن السؤال الذي ذكرناه في ختام البحث عن السيّال بالثابت، إنّ الطبيعة السيّالة في كلّ جسم؛ بل بعبارة أدق: الهوية السيّالة لكل جسم، التي هي بمنزلة الجزء من الهوية السيّالة والأزلية، معلولة بلا واسطة للموجود غير الزماني؛ أي أنّها واسطة بين الحادث والقديم. ونتيجة ذلك فالطبيعة السيّالة، أو بعبارة أدق: الجسم السيّال، الشامل للطبيعة السيّالة والمادة السيّالة، كما يكون واسطة بين السيّال والثابت

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج3، ص135. تعليقة العلامة الطباطبائي.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص135.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص127.

هو أيضاً واسطة بين الحادث والقديم:«فالطّبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى الحق[المبدأ الثابت]، وبما هي متجدّدة يرتبط إليها تجدّد المتجدّدات وحدوث الحادثات[1]».

5- حدوث العالم أو قدمه

5-1- تاريخ المسألة

من المسائل الأساسية التي وقع الخلاف والنزاع فيها بين الفلاسفة والمتكلمين هل هذا العالم الذي نعيش فيه، عالم الجسم والجسمانيات، حادث أو قديم؟؛وبصيغة أخرى هل حدوث العالم هو حدوث زماني أو ذاتي؟. وبلحاظ أنّه قد ورد التأكيد المتكرر في النصوص الدينية على حدوث العالم، فقد أعتبر المتكلمون العالم حادث زماني ذلك لأنّهم يعتبرون الحدوث هو ملاك الحاجة إلى العلة، واعتبر الفلاسفة العالم حادث ذاتي لأنّ ملاك الحاجة هو الإمكان.

لقد ذهب المتكلمون إلى أنّ العالم حادث زماني؛ لأنّ عقيدتهم قامت على أنّه لا وجود لمخلوق قديم وأزلي لا بداية له، ولأنّهم تصوروا بأنّه إذا ثبت وجود شيء قديم، فالقدم يغنيه عن الاحتياج إلى العلة؛ فالشيء القديم الموجود على الدوام لا يحتاج إلى علة وهو غير مخلوق، وبالعكس، فكلّ مخلوق حادث بالضرورة، ومن المحال أن يكون قديما. ولذا أسس المتكلمون قاعدة تقول: كلّ ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب، فإذاً إذا صار العالم قديماً يستوجب ذلك أن يستغني عن العلة. وهذا خلاف ما أثبتته الأديان السماوية بالإجماع من أنّ هذا العالم يحتاج إلى علة وإلى مبدأ وهو الإله الواجب بالذات. وبناءً عليه، فللمتكلمين دعويان وإن لم يصرحوا بذلك:

1- كلّ واحد من الممكنات حادث وله نقطة بداية زمنية.

2- كلّ العالم حادث، بمعنى أنّ له بداية في الخلق وليس أزلياً[2]

و في قبال هذا القول، رفض الفلاسفة السابقون كلّا دعويّي المتكلمين كلتيهما. ويرى هؤلاء أنّ بعض المخلوقات هو أيضاً أزلي، و قالوا بالقدم الزماني لهذا العالم، واستدلوا على ذلك بوجود مغالطة في دليل المتكلمين؛ فقولهم بأنّ العالم لو ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب، ينطوي على استلزام خاطئ؛ لأنّه بدايةً وقبل الاستنتاج من تلك المقدمات وجب السؤال هل قدم العالم ثبت بالذات أم بالغير؟ فإن كان قدمه بالذات امتنع عدمه

---

[1]- المصدر نفسه،ص 51، 52.

[2]- لم يتم التعرض بشكل صريح لهاتين الدعويين منفصلتين في الكتب الكلامية، ومع ذلك كانتا محلاً لنظرهم، انظر: نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، المقصد الثاني الفصل الثالث، المسألة السادسة؛ العلّامة الحلي، **كشف المراد**، ص259، 266؛ علي القوشجي، **شرح تجريد الاعتقاد**، ص 183 إلى 188؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ص345 إلى 348؛ نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص189 إلى 209؛ العلامة الحلي، **مناهج اليقين في أصول الدين**، ص35 إلى 43؛ جلال الدين السيوري، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، ص99، 145 إلى 150؛ نصير الدين الطوسي، **مصارع المصارع**، ص97 إلى 118؛ عضد الدين الإيجي، **المواقف**،ص244 إلى 250؛ عضد الدين الإيجي والشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج7، ص220 إلى 231؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج3،ص107 إلى 127.

بالذات ليكون واجباً بالذات، لكن إن كان العالم قدمه بالغير لا بالذات، وكلّ ما ثبت قدمه بالغير، فهو ممتنع عدمه بالغير، وهو واجب بالغير، فما المحذور في ذلك؟. وبتعبير آخر: **أولاً**، أنّ ملاك الاحتياج إلى العلة بنظر العقل هو الإمكان الذاتي، وليس الحدوث الزماني، ويترتب على ذلك، أنّه لا يوجد أيّ مانع عقلي من أن يكون الشيء في عين كونه قديماً وأزلياً معلولاً ومخلوقاً أيضاً؛ بل إنّ الفلاسفة يعتقدون، وطبقاً لأدلة أقاموها أنّ مادة عالم الطبيعة، وكذلك جسم الأفلاك وحركاتها على الرغم من كونها معلولة ومخلوقة هي قديمة غير حادثة[1]. و**ثانياً**، إنّ القول إنّ للخلقة بداية وكون العالم حادثاً، مضافاً إلى تنافيه مع قاعدة:" كلّ حادث مسبوق بمادة ومدة تحمل تلك القوة" مستلزم لمنع الفيض والبخل على واجب الوجود وهو عقلاً محال؛ كما يتنافى مع النصوص الدينية. ويرى هؤلاء أنّ مفردة الحدوث الواردة في النصوص الدينية هي بمعنى الحدوث الذاتي[2]، وهو وجود الشيء بعد أن كان في مرتبة ذاته غير موجود، وبعبارة أخرى: وجود الشيء بعد عدمه الذاتي[3]، وليس هو بمعنى الحدوث الزماني، وهو وجود الشيء بعد عدمه الزماني.

5-2- رأي الشيرازي

يلتزم الشيرازي من جهة، بمقولة المتكلمين بأنّ العالم حادث؛ لأنّه يرى أن المفردات والكلمات التي ترد في النصوص الدينية تستعمل في معانيها العرفية لا في المعاني الاصطلاحية للعلماء والفلاسفة، ولا شك في أنّ العرف لا يستعمل مفردة الحدوث إلا في الحدوث الزماني. ومن جهة أخرى، يلتزم كذلك بقدم العالم؛ ذلك أنّ الفيض الإلهي هو دائمي وأزلي[4]، وبذلك نستطيع القول أنّه قد جمع بين الرأيين والقولين. وليس هذا مجرد ادعاء تلفيقي؛ بل هو يعتقد أنّ نظرية الحركة الجوهرية تشكل حلّاً للمشكلة بنحو ما، يكون متطابقاً مع الرؤية الدينية[5].

و مقتضى هذا الرأي؛ أنّنا عندما نأتي لكلّ جزء /موجود من أجزاء هذا العالم نجد أنّه متغير في جوهره، وهذا يعني أنّه في الآن السابق هو موجود، وفي الآن اللاحق هو معدوم؛ لأنه متغير وسيّال في كلّ آن. وإذا كان هذا حال كلّ واحد من موجودات/أجزاء العالم، فالعالم

---

[1]- انظر: الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص 110:« ومنها رسوخ اعتقاده[أي ابن سينا]== في تسرمد الأفلاك والكواكب وأزليتها بأشخاصها مع صورها ومواردها ومقاديرها وأشكالها وألوانها وأنوارها كلّ منها بحسب الشخص إلّا الحركات والأوضاع، فإنّها قديمة عنده بالنوع وكذا هيولى العنصريات»؛ رسالة في الحدوث **(حدوث العالم)**، ص12 إلى 14.

[2]- انظر:الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص16، 17.

[3]- لتوضيح الحدوث الذاتي،انظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات،ص266، 272؛ الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص271 **الأربعة**،ج3،ص271 إلى 277؛**شرح وتعليقات إلهيات شفا**،ص 455 إلى 458، 647 إلى 653؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج10،ص358 إلى 389.

[4]- انظر: الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3، ص149؛ ج7،ص282، 326 إلى 328؛ **أسرار الآيات**، ص71؛ **العرشية**، ص230، **المشاعر**، ص64.

[5]-)«إنّ القدرة الحقة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجددة الحصول. ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي أثره حادثاً في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم، وهو جميع ما في عالم الطبيعة»،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج6،ص315؛انظر أيضاً: ج2،ص198؛ج7،ص284.

كلّه كذلك؛ أي أنّ مجموع الموجودات المذكورة، ليس موجوداً مستقلاً حتى تكون له أحكامه الخاصة على خلاف أحكام أجزائه[1]؛ وبعبارة أخرى: العالم هو كلّ اعتباري وليس حقيقياً، وحكمه من حيث القدم والحدوث هو حكم أجزائه. فإن كانت أجزاؤه حادثة كان العالم أيضاً حادثاً. و طبقاً لنظرية الحركة الجوهرية، فإنّ كلّ موجود جسماني هو عين السيلان والحركة، والحركة والسيلان ليستا سوى الحدوث والزوال التدريجي وليسا أمراً مستمراً، وبالتالي لا وجود في عالم الأجسام لشيء يبقى في آنين سواء كان من الجواهر أو من الأعراض. وعلى هذا الأساس لابد من القول إنّ العالم وكلّ ما في هذا العالم هو في حالة حدوث تدريجي، وحدوثه زماني أيضاً، ولا وجود لشيء فيه لا يكون حادثاً:«الإنّيّات المفارقة والصّور الإلهيّة كلّها من الجلايا القدسيّة والأشعّة الإلهيّة. وأمّا العالم بجميع جواهره الماديّة والصّورية والنّفسية والجرميّة وأعراضها، فهي حادثة متجدّدة في كلّ حين؛ ولا يوجد في شيء من العالم قديمٌ بشخصه واحدٌ بالعدد، بل يوجد منه في كلّ آنٍ شخصٌ آخر[2]».

ومن جهة أخرى، وطبقاً للأدلة العقلية، فإنّ هذا الحدوث المستمر للأشياء أزلي، وهذا معنى كون العالم قديم؛ إذ أنّنا لا نصل إلى مكان لا نجد موجوداً مادياً، وأنّى امتددنا زماناً نجد أنّه يوجد موجود مادي؛ فالعالم سلسلة من الحوادث، وفي هذه السلسلة لا نصل إلى حادث أول؛ بل قبل كلّ حادث ثمة حادث آخر وهكذا. ولكن هذه الحوادث أو الموجودات الجسمية غير مستغنية عن واجب الوجود لأنّها في كلّ آن يوجد عندها زوال، وجود، زوال، وجود وهكذا، باعتبار أنها توجد في حركة جوهرية.

ومن هنا فإنّ الشيرازي يؤمن من جهة بأنّ واجب الوجود دائم الفيض وأنّ من الأزل كان له فعل، وكان له علم، وكان له خلق، ومن جهة أخرى لا يتنافى هذا مع القول بأنّ كلّ جزء جزء حادث زماني، لأنّه في كل آن آن هو غيره في الآن السابق، وغيره في الآن اللاحق. وهذا الرأي هو ما قام عليه الدليل العقلي وما ينسجم مع النصوص الدينية:«إنّه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه أبداً ولا يتعطل عن الفعل دائماً مع أنّ العالم متجدد كائن فاسد[3]».

و بطبيعة الحال ذلك كلّه لم يكن ليتم إلا انطلاقاً من نظرية الحركة الجوهرية أو الحركة في مقولة الجوهر، وإذا لم نؤمن بالحركة في الجوهر وقلنا بالقدم الزماني للعالم يلزم أن توجد موجودات زمانية قديمة، والشيرازي لا يقول بذلك، بل يقول بأنّ كلّ موجود في كلّ آن هو حادث. فهو لا يثبت فقط الحدوث الزماني للعالم، بل يرى أنّه في كلّ آن آن في تجدد دائم

---

[1]- «مجموع الحوادث من حيث إنّه مجموع ممالا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكماً ثبوتياً خارجياً[إلا بالعرض]» الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية،ط الحجرية، ص111.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط1، 1999م، ص 112.

[3]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج7، ص282؛ وللمزيد حول هذا الموضوع انظر:المصدر نفسه،ج3، ص152إلى166؛ ج7،ص282 إلى 332؛ **رسالة في الحدوث**،ص110 إلى 116؛ **مفاتيح الغيب**، ص364 إلى 366؛ **العرشية**، ص230 إلى 232؛ **المظاهر الإلهية**، ص64 إلى 66؛ **المشاعر**،ص 64، 65؛ **أسرار الآيات**، ص71 إلى 74.

وفي تغير دائم، فهو حادث في كلّ آن آن . وبالتالي في عين كونه وكلّ ما فيه حادث، لا ينقطع الفيض. وهكذا فإنّ الشيرازي لم يثبت فقط دعوى المتكلمين الذين يقولون بالحدوث الزماني الذي لا يحتاج بعده إلى شيء، بل زاد على ذلك القول بأنّه بعد الحدوث الزماني يحتاج إلى علة في كلّ آن آن، ويترتب على ذلك نتيجة مهمة على صعيد البحث الفلسفي والكلامي وهي أنّ العالم يحتاج إلى العلة ليس فقط حدوثاً، بل يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، وذلك كلّه ثبت بناءً على نظرية الحركة الجوهرية وليس بناءً على نظرية المتكلمين.

3-5- حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء

من النتائج التي انتهينا إليها في البحث السابق انطلاقاً من رأي الشيرازي حول حدوث أو قدم العالم، والمترتبة على نظرية الحركة الجوهرية في العالم، هي أنّ هذا العالم يحتاج إلى المبدأ والخالق وإلى العلة، وحاجته إلى ذلك في الحدوث والبقاء وليس في الحدوث فقط، والنظريات الكلامية التقليدية التي كانت موجودة قبل الشيرازي كانت تقول بأنّ هذا العالم يحتاج إلى واجب الوجود في حدوثه، فإذا أحدثه فلا يحتاج بعد ذلك إليه، ولذلك كانوا يقولون إنّ نسبة العالم إلى خالقه هي نسبة البناء إلى البنّاء؛ فكما أنّ البنّاء عندما يوجد البناء يبقى فكذلك الأمر والحال بالنسبة إلى الخالق الذي أوجد هذا العالم، وبعد أن أوجده فإنّه لا يحتاج بعد ذلك-أي العالم- إلى خالقة وموجده. ومن هنا اعتبر بعض المتكلمين بأنّه لو جاز على الخالق العدم لما ضر وجود العالم بشيء؛ فواجب الوجود لا يجوز عليه العدم، ولكن لو فرض-وفرض المحال ليس بمحال- أنّه يجوز عليه العدم، فإنّ هذا العالم لا يعدم؛ لأنّ العالم الجسماني كان محتاجاً إليه في المبدأ وفي الحدوث فقط، أمّا في البقاء فلا يحتاج إليه.

وخالف الشيرازي هذا الرأي لأنّه بالأساس لا يوجد بقاء؛ بل هو حدوث بعد حدوث وهكذا كما رأينا في البحث السابق. فالتعبير بالبقاء هو تعبير فيه مسامحة اصطلاحية ، وهو لا حقيقة له ولا واقع وراءه؛ لأنّ العالم في كلّ آن يحتاج إلى إفاضة من المبدأ، فلو انقطع الفيض أو انقطع الخلق آناً ما إذاً لانعدم هذا العالم. وكان هذا الرأي جديداً في الفلسفة الإسلامية باعتبار أنّ هذا المفهوم لم يكن موجوداً في كلمات الفلاسفة السابقين ولا في كلمات المتكلمين الذين سبقوا الشيرازي، بل له –بحسب الشيرازي- إشارات كثيرة في القرآن وفي الروايات الواردة عن أهل البيت، إلا أنّ هذا الموضوع النقلي السمعي في القرآن والروايات لم يستطع أن يقيم الدليل العقلي البرهاني عليه أحد من المتكلمين والفلاسفة:«ما أشد في البطلان...اعتقاد من يتوهم إنَّ العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء... وأمّا من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد...القائلين بأنّ العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقاءه، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغنى

عنه طرفة عين، وامتداد الفيض عليه لحظة لحظة آناً فآناً بل فيضه أمر واحد متصل...فهذا من إحدى الآراء الجيّدة والاعتقادات الصحيحة[1]».

إذاً، فالنتيجة المترتبة على نظرية الحركة الجوهرية التي أثبتها الشيرازي هي أنّ العالم محتاج إلى واجب الوجود في كلّ آن، ولا يمكن أن ينقطع فيضه عن هذا العالم وإلا سيكون بحكم العدم، وأنّ ملاك احتياج العالم ليس الحدوث ؛ بل إنّ ملاك الاحتياج هو الإمكان، لأنّ هذا الملاك موجود في مرحلة الحدوث وفي مرحلة البقاء أيضاً؛ لأنّ الإمكان لازم ذاتي للماهية ولا ينفك عنها أينما تحققت، سواء كان وجودها حادثاً أو قديماً. نعم قد تكون الماهية واجبة بالغير وليست ممكنة، ولكن وجوبها بالغير لا يغنيها عن العلة، فتكون متعلقة بالغير على نحو الدوام. ومن الواضح أنّ من الإشكالات التي أدت ببعض المتكلمين إلى الاعتقاد بأنّ الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث دون البقاء، أنّه لو كان المعلول محتاجاً إلى العلة حدوثاً وبقاءً للزم من انعدام العلة أن ينعدم المعلول، وحيث أنّه من الثابت بالوجدان أنّ المعلول يبقى حتى بعد انعدام علّته، كما أنّ البناء يبقى ويستمر حتى بعد وفاة الباني له، فيكشف ذلك عن أنّ المعلول يحتاج إلى العلة في حدوثه فقط، ولا يحتاج إليها في البقاء. ومن هنا التزموا بأنّه لو جاز على الواجب العدم لما ضر ذلك وجود العالم بشيء.

وجواب الشيرازي على هذه النظرية وإشكالاتها تم بناءً على نظرية أصالة الوجود، وبالخصوص ما يعرف ببرهان الإمكان الوجودي أو ما سماه الشيرازي ببرهان الربانيين[2]؛ذلك أنّه يرى بأنّ ملاك الاحتياج إلى العلة هو فقر الممكن وضعفه وحاجته في وجوده، لأنّ وجوده وجود رابط والوجود الرابط يحتاج إلى وجود مستقل، تماماً كما يحتاج الوجود الفقير إلى وجود غني، وحيث إنّ الوجود فقير بل هو عين الفقر، فلا يفرق في الفقر الوجودي بين الحدوث والبقاء، فكما أنّه يحتاج إلى العلة حدوثاً كذلك يحتاج إليها بقاءً. وبصيغة أدق فإنّ الشيرازي في برهانه يدعو للتمييز بين العلة الفاعلية التي توجد الشيء وتفيض عليه الوجود بعد العدم، والعلة المُعدّة التي تعد الأرضية لإفاضة الصورة والوجود

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج7، ص214، 215. وقد أورد الشيرازي في المصدر نفسه،ج2،ص 215 الكثير من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى ومنها:"إنّ الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنّه كان حليماً غفوراً" فاطر الآية41؛ "وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون" الزمر الآية 67؛ "كل يوم هو في شأن" الرحمان الآية29 ؛ "بل هم في لبس من خلق جديد" ق الآية 15؛ وقد أورد الشيرازي براهين عقلية متعددة وناقش الآراء المختلفة لإثبات مدعاه ، المصدر نفسه،ج2،ص215 إلى226.

[2]-)«الربانيون ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شي، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته...إنّ الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة، لاختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف ...فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر لذاته إلى غيره. والأول واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ويشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقها النقص لأجل المعلولية،ذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة... وقد مر أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته مفتقراً إلى جاعل... فإذن قد ثبت واتضح أنّ الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية ، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية. وعلى أي القسمين، يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه »الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج6، ص14إلى 16. وانظر أيضاً المصدر نفسه،ج2،ص300.

من العلة الحقيقية، كما في الزرع الذي يحتاج إلى إعداد الأرضية من وضع البذرة في الأرض الصالحة للزراعة، وتوفير المقدار اللازم لها من الماء والهواء والشمس...فإذا قام الفلاح بتهيئة الأرضية لإفاضة الزرع على هذا الوجود، فإنّ واجب الوجود يحقق فيها الزرع[1]، بل إنّ الفاعل الحقيقي هو واجب الوجود، ولا يوجد فاعل حقيقي في الوجود سواه؛ وكلّ ما في عالم الجسمانية فاعل معد، وهو يهيئ الأرضية لإفاضة الوجود من واجب الوجود، لأنّه في هذا العالم لا يمكن إيجاد شيء من العدم وإعدام شيء موجود، وإنّما يمكن إحداث تغييرات في أعراض الشيء، أما العلة الفاعلية الحقيقية فهي التي توجد الشيء بعد العدم؛ والبنّاء في المثال المتقدم ليس علة فاعلية بل هو علة معدة للبناء، فهو يعد الأرضية فحسب، بأن يجمع بين الحجارة المتفرقة بنحو من الأنحاء، وعند ذلك يتحقق البناء من خلال القوانين التي وضعها واجب الوجود في المادة:«فإذن ما أسهل لك أن تتيقن إنّ وجود العالم عن الباري... ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه، لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام، بل كوجود ضوء الشمس في الجوّ المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء في الجو، لكنّ شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أنّ الكلام ليس جزء المتكلّم بل فعله وعلمه أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يرى في الجوّ ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يفضّل به ويفيض... فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه[2]».

6-الحركة الجوهرية ومباحث النفس

كانت النفس الإنسانية-ولا زالت- مجالاً رحباً و مغرياً للدراسة. يشهد بذلك تاريخ الفكر الإنساني، والفلسفي منه على وجه الخصوص، الذي حاول تلمس الإجابات حول ماهية هذه النفس؛ حقيقتها، مصدرها، مآلها وكذلك كيفية ارتقائها في المعارف والعلوم، وغيرها من الأبحاث. ولقد شكل علم النفس الفلسفي في اللحظة الفلسفية الإسلامية أحد المباحث الأساسية لما يشكله من ارتباط مباشر، ليس فقط مع مبحث الطبيعة، بل لأنه يمثل المحاولة الفلسفية لتفسير وتأويل الرؤية الدينية لحقيقة النفس ومآلاتها في مختلف عوالم الوجود- طبقاً للرؤية الدينية-؛ أي في العالم الجسماني و عالم البرزخ و عالم المعاد، بما يتناسب مع البراهين العقلية.

وقد كان لفلاسفة اليونان قبل سقراط وبعده كلام عن النفس، وكذلك كان لفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي والغزالي وابن عربي

---

[1]- "أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون" الآية 64، الواقعة

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج2، ص216.

ونصير الدين الطوسي وبن رشد والفخر الرازي. إلا أن الشيرازي أبدع و قدم نظرية في النفس على ضوء الأسس والأصول التي وضعها ، أي على أساس أصالة الوجود والحركة الجوهرية الاشتدادية، استطاع من خلالها ابتكار قضايا ومسائل جديدة يمكن اعتبارها من أهم إبداعاته ومن أعظم مبتكراته الفلسفية. وهذه الإبداعات والإضافات يمكن إجمالها في ثلاث نظريات أساسية:

أ- نظرية: النفس في وحدتها كل القوى.

ب- نظرية: النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء

ج- نظرية: الحركة الجوهرية للنفس؛ وهي العمدة في بحث النفس ومعادها.

وجب الإشارة أننا لن نتناول في هذا البحث قضية ثبوت النفس وبراهين الفلسفة الإسلامية على ذلك، وكذلك جوهريتها، أي أنها من الجواهر الخمسة كما رأينا في الفصل الثالث؛ بل سننطلق من اعتبار النفس وجوهريتها متحصلة ؛لأنّ هدفنا أولاً، البحث في نظرية الشيرازي الجديدة بلحاظ أنّها نتيجة للحركة الجوهرية وأصالة الوجود. وثانياً، وهذا هو الأهم، الوقوف على أنّ النفس لها حقيقة طبيعية حدوثاً وتطوراً، وإن كان لها في حركتها التكاملية بعداً ميتافيزيقياً، وهذا ما يجعل من هذا البحث منسجماً مع موضوع ومنهج هذه الدراسة ككلّ.

1-6 تعريف النفس عند الشيرازي

يعتبر تعريف أرسطو للنفس، والذي يقول:«النفس انطالشيا[أي كمال]، وهو أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة[1]»، التعريف الأساس الذي نقله أكثر الفلاسفة والمتكلمين. وقد ورد تعريفان آخران في نصوص ابن سينا والشيرازي إلا أنّ مضمونيهما مساويان للتعريف الأول، ذلك أن حدود هذين التعريفين هي مجرد تفصيل للحدود الواردة فيه -كما سنوضح-. وبذلك نكون أمام ثلاث تعريفات للنفس:

1- " كمال أول لجسم طبيعي آلي"[2]. وهو التعريف الأساس والصريح للنفس.

2-"مبدأ الأعمال المختلفة في نمطها في الأجسام"[3].وهو التعريف الذي يستخدم في مقام تعيين مسمّى النفس.

---

[1]- أرسطو، **في النفس**، ترجمة إسحاق حنين، تقديم وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1954م، ص30.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**شرح الهداية الأثيرية**،ط الحجرية،ص170.وأيضاً: «كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة».الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص283.

[3]- « كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل [من الجسم] ليس على وتيرة واحدة...فإنّا نسميه نفساً».ابن سينا،أبو علي، **الشفاء**،**الطبيعيات**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1،1984 م،ج2،ص5.

3-"مبدأ في الأجسام تصدر الآثار منه بتوسط القوى". وهو التعريف الذي أكده الشيرازي[1].

ولكي نقف على وحدة هذه التعريفات، سنتناول دلالة المفردات الواردة في التعريف الأساس وهي ثلاث: الكمال الأول و الجسم الطبيعي والآلي.

-أولاً، الكمال الأول: الكمال كما عرفه الفلاسفة هو ما يصير به الشيء موجوداً بالفعل؛ أو بشكل أدق هو الشيء الذي يكمل به الناقص عندما يرتبط به، سواء أكان النقص فيه ذاتياً وتصير بهذا الكمال الذات ذاتاً بالفعل؛ فمثلاً الفصل من خلال ارتباطه بالماهية الجنسية الناقصة يجعلها ماهية تامة نوعية، بنحو يرفع بذلك نقصها الذاتي ، لأنّ الجنس هو النوع إن لوحظ مبهماً والنوع هو الجنس إن لوحظ متعيناً. فهما معاً ذات واحدة وتمايزهما بالإبهام والتعيين، أي بالكمال والنقص، كالناطقية بارتباطها بالحيوانية تجعلها ماهية نوعية تامة وهي الإنسانية. أو كان النقص عرضياً، ومع اتصاله بالنوع الذي هو بالنظر إلى ذاته وماهيته يكون تاماً يجعل الأمور العرضية واجدة لأوصاف لم تكن واجدة لها وبهذا يرفع النقص العرضي فيها.

والكمال الذي تصير به الذات ذاتاً بالفعل، أو ما يكون به ظهور للنوع أو الصورة، يسمى الكمال الأول. وما يعرض للذات أو النوع من أمور عرضية أو صفات بعد ذلك، يسمى الكمال الثاني. إذاً، الكمال الأول يرفع نقصاً ذاتياً كالفصل، والكمال الثاني يرفع نقصاً عرضياً كالأمور العرضية؛ فالعلم مثلاً كمال ثان مترتب على الكمال الأول وهو ما تصير به ذات العالم موجودة بالفعل.

ولا شك في أنّ النفس كمال؛ لأنّها ومن خلال الاتصال والارتباط بالبدن فإنّها تجعله إنساناً أو نوعاً من الحيوان أو النبات الذي هو أكمل من البدن؛ لأنّ كلّ واحدة من هذه لها آثار ليست موجودة في البدن بمفرده وبدون تعلق النفس به:«إنّ الكمالات هي الأشياء إذا كانت موجودة لأشياء أخر وحاصلة لها، كانت بها على حال تمام وكمال وإذا كانت غير موجودة لها، كانت بذلك على حال نقص. فتكون النفس عندهم شيئاً إذا كان لبدن ما، كان بهذه الصفة، أعني على حال كمال وإذا لم يكن كان على حال نقص[2]». وقد قيد الكمال في التعريف بالأول ليخرج به الكمالات الثانية أي الأعراض، حيث لا يمكن أن تكون داخلة في حقيقة النفس التي هي كمال أول لتفرعها عليه، فلا كمالات ثانية إلا بعد تحقق الذات فعلاً، ولو كانت داخلة للزم توقف الشيء على نفسه؛ فالنفس عندما تتعلق ببدن الإنسان أو الحيوان أو جسم النبات يتحقق نوع جديد من الجسم، كالإنسان والحصان والقمح، لا أنّ جسماً سابقاً قد وصل إلى حد النوع وأصبح كاملاً من حيث ذاته وماهيته وما يتحقق له مجرد تكامل

---

[1]- «كلّ قوة لجسم طبيعي[أي كل مبدأ في جسم طبيعي] من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس». الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص17.

[2]- بن علي البغدادي، هبة الله(أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة**، أصفهان، أصفهان،ط1994،2م،ج2، ص299.

عرضي. فمع هذه الإضافة فإنّ الجسم الذي هو جنس وماهية ناقصة يتحقق فيه تكامل ذاتي فيصبح نوعاً تاماً. ومن الواضح أنّه لو لم يُذكر هذا القيد، فإنّ الأعراض العارضة للنباتات والحيوانات والإنسان سوف تدخل في دائرة هذا التعريف وتكون نفساً مع أنّها ليست كذلك.

قد يقفز إلى الذهن سؤالان؛ أولهما: عن الفرق بين الكمال الأول الذي هو حركة وبين الكمال الأول الذي هو النفس، وبعبارة أخرى لقد عرفت الحركة بأنّها كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة. وقد عرفت النفس هاهنا بالكمال الأول، فهل هما شيء واحد أم إنّ أحدهما غير الآخر؟، وإن كان أحدهما غير الآخر فما هو وجه الاختلاف بينهما؟. ثانيهما: إذا صح أن يقال عن النفس أنّها كمال، فهل يصح أن يقال لها في التعريف بأنّها صورة أو قوة؟

والجواب على السؤال الأول: هو أنّ الفلاسفة ميزوا بين الكمالين اللذين في حد الحركة و في حد النفس، وكذلك الأمر بالنسبة للكمال الثاني الذي يذكر في قبال كلّ منهما« في موردين: أحدهما: أن يكون ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يتم دفعة بل يكون حالة انتظارية، فيسمى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً أولاً، وكماله الذي يتوخاه كمالاً ثانياً. وثانيهما: أن يكون ما به يخرج يتم دفعة، فإن كان منوّعاً لذلك الشيء يسمى كمالاً أولاً، وإن كان أثراً لذلك المنّوع يسمى كمالاً ثانياً، فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول، وكون النفس كمالاً من قبيل الثاني[1]».

أما الجواب على السؤال الثاني: فهو نعم، يصح أن يقال للنفس صورة، و قوة، وكذلك كمال من جهات مختلفة؛ فأما النفس صورة فباعتبار المادة التي تحلها، وهي قوة باعتبارين، أحدهما بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها فهي مبدأ ومنشأ لها، ثانيهما بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة، فهي مبدأ انفعال بينما على الاعتبار الأول مبدأ فعل. وأما كون النفس كمالاً فبالقياس إلى طبيعة الجنس الناقصة والتي تتم وتكتمل نوعاً محصلاً بفضل الفصل الذي ينضاف إليها. إذاً، إذا كان كذلك، فما سبب ترجيح الكمال ليكون في حد النفس دون الصورة والقوة، فلما لم يكن أحدهما في الحد، كأن يقال مثلاً: النفس صورة لجسم آلي أو النفس قوة لجسم آلي؟

السبب في ذلك أنّ ما يؤديه معنى الكمال أتم مما يؤديه معنى الصورة والقوة. فأما بالنسبة للصورة فلا يكون التعريف بها جامعاً؛ حيث تخرج به النفس الإنسانية؛ وذلك لأنّ لفظ الصورة يوحي بأنّها حالّة في المادة ومنطبعة فيها، والنفس الإنسانية ليست كذلك فلا تكون داخلة في تعريف النفس، لأنّها غير منطبعة بل مجردة عن المادة، وأما لو عبرنا بالكمال لكان يشمل النفس المنطبعة وغير المنطبعة، إذ كلٌّ منهما يتم به طبيعة الجنس الناقصة وتكتمل نوعاً محصّلاً :«كلّ صورة كمال وليس كل كمال صورة، فإنّ الملك كمال

[1]- السبزواري، ملا هادي، **شرح المنظومة**، تعليق حسن زادة آملي، نشر ناب،طهران، ط2001،1م، ج4،ص249.

المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة... فتبين من هذا أنّا إذا قلنا في تعريف النفس : إنّها كمال كان أدلّ على معناها، وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذّ النفس المفارقة للمادة عنه[1]». وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ هذا التفصيل في النفس وأنّ منها ما هو منطبع في المادة ومنها ما هو غير ذلك، إنما هو على مبنى المشائين، وأما الشيرازي – كما سنرى- لا يقبل هذا التفصيل والتفريق، بل يقول بتجرد النفوس جميعاً حتى الحيوانية منها.

هذا عدم جعل الصورة في حدّ النفس بدل الكمال، وأما وجه تجنب وضع القوة كذلك، فلمحاذير عدة؛ حيث إذا أخذت القوة في التعريف يكون ترجيح أحد معنييها-الفعل والانفعال- ترجيحاً بلا مرجح وهو غير جائز، وإن قيل باستعمال لفظ القوة فيهما على سبيل الاشتراك فهو مما لا يحسن في التعاريف، أضف إلى ذلك أنّ الفعل والانفعال مقولتان متباينتان بتمام الذات، لأنّها أجناس عالية، فإذا أخد لفظ القوة وأريد منه المعنيان لزم التناقض في الذات؛ لاندراج شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، بينما الكمال في حد النفس لا يرد عليه مثل هذه المحاذير، فإنّ مبدأ الانفعال كمال يستكمل الحيوان إدراكه، كذلك مبدأ الفعل كمال حيث يستكمل بالأفاعيل التي تصدر عنه. يقول ابن سينا في هذا الصدد:« إذا قلنا: كمال، اشتمل على المعنيين. فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان كمال[2]».

-**ثانيا، الجسم الطبيعي:** لقد قيد الكمال الأول بالجسم لإخراج الكمال الأول الذي يكون عقلاً، إذ الكمال ليس حكراً على النفس بل يشمل غيره أيضاً؛ لأنّ الكمال الأول ما به يتم النوع، وما به يتم النوع قد يكون نفساً وقد يكون عقلاً، وبما أنّ أحدهما غير الآخر فلا بد من قيد في النفس يخرج به الكمال الذي يكون للعقل، وهذا القيد هو الجسم، إذ العقل مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً. والجسم في التعريف لا يأخذ معناه المادي بل معناه الجنسي؛ لأنّ ما يتحصل من تعلق النفس بجسم الإنسان أو الحيوان أو النبات أي المركب والكلّ هو أيضاً نوع من الجسم؛ فمثلاً الإنسان الحاصل من النفس والبدن، نوع من الجسم؛ أي إنّ مفهوم الجسم قابل للحمل عليه، وهذا إنّما يكمن في صورة لحاظ الجسم كجنس لا كمادة.

وأما قيد الطبيعي في التعريف فهو مقابل الصناعي كالكرسي والباب...الخ، ولهذا فقد أضيف إلى التعريف لكي تخرج به الكمالات الأولية للأجسام الصناعية عن التعريف؛ لأنها ليست نفساً.

---

[1]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،النفس**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص16، 17.
[2]- المصدر نفسه، ص 18.

ثالثا، الآلي: وأما قيد الآلي فهو مثل الطبيعي قيد للجسم. والمراد من الآلي ما هو كالقوى التي يستخدم كلّ منها للقيام بفعل خاص؛«وليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء[أعضاء الجسم] بل ماهو كالقوى، مثل الغادية والنامية والمولّدة في النفس النباتية، والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان، لا مثل المعدة والكبد والقلب[1]». والجسم الطبيعي الآلي ليس سوى بدن الإنسان والحيوان والجسم النباتي. وبهذا القيد يكون الكمال الأول نفساً فقط للجسم الذي يقوم بالأفعال من خلال القوى أو الأجهزة الخاصة. وبناءً عليه فالكمال الأول للأجسام العنصرية والمعدنية التي لا قوى لها ولا أجهزة لا يكون نفساً، بل صورة. وعليه، فمن خلال القيد المذكور تخرج الصور المذكورة عن دائرة التعريف:«النفس كمال، لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل وكمال ثان، فالنفس كمال أوّل ولأنّ الكمال كمال الشيء، والشيء هو الجسم ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي. وليس هذا الجسم الذي النفس كمال كلّ جسم، فإنّها ليست كمال الجسم الصناعي، كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال الجسم الطبيعي. ولا تكون كمال كلّ جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض و لا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته بآلات[2]».

إذاً، من خلال دلالات حدود ومفردات التعريف الأساس أي "كمال أول لجسم طبيعي"، نصل إلى أنّه مساوٍ للتعريف الثاني" مبدأ الأعمال المختلفة في نمطها في الأجسام"؛ لأنّ العبارتين الآتيتين في التعريف متساويتان: "كمال أول للجسم" و"مبدأ الأفعال في الجسم"، بل في الحقيقة معناهما واحد؛ وكما ذكر ابن سينا صراحة ذلك في مصنفاته[3]، وأنّ الكمال الأول هو مبدأ الأفعال والآثار، والكمال الثاني هو الأفعال والآثار نفسها، كما أنّ قيد "الآلي" ومن خلال التوضيح المتقدم يصدق في تلك الموارد نفسها التي يشملها تعبير: "المختلفة في نمطها" أي التي ليست على وتيرة واحدة وبالعكس؛ وأما قيد الطبيعي فهو وإن لم يرد في التعريف الثاني؛ لكنه مقصود وترك ذكره اعتماداً على القرائن الحالية. فالتعريفان متساويان مع اختلاف بينهما يرجع إلى أنّ التعريف الأساس أصرح.

وكذلك التعريف الأساس فإنّه مساوٍ للتعريف الثالث: أي مبدأ الأجسام يعمل بتوسط القوى، لأنّ الشيرازي الذي قدم هذا التعريف إنّما كان ذلك منه اعتماداً على تفسير كلمة الآلي بأنّها الشيء الذي يستخدم كوسيلة للتأثير، نعم مفهوم الوسيلة لا يصدق على آلات الجسم وأجهزته فقط، حتى نحصر قيد الآلي بالجسم، بل يمكن أن يصدق على قوى النفس حقيقة؛ ليكون قيداً للكمال نفسه. وفي هذه الصورة ومع ملاحظة أنّ المقصود من الكمال الأول هو

---

[1]- ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،النفس**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص 18.

[2]- المصدر نفسه، ص 10. لمزيد تفصيل حول هذا التعريف واختلاف رأي الفلاسفة في تفسير قيوده ومدى شموله أنظر: المصدر نفسه، ص5 إلى 10؛ هبة الله بن علي البغدادي، **المعتبر في الحكمة**،ج2، ص298 إلى 306؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص 220 إلى 223؛ صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**،ص177إلى 180؛ الشيرازي، **الشواهد الربوبية**،ص316،315؛**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص7 إلى 237.

[3]- المصدر نفسه، ص10.

مبدأ الأثر وذلك في مقابل الكمال الثاني الذي هو الأثر نفسه، فإنّ مضمون التعريف ومفاده الأساس هو أنّ النفس مبدأ في الجسم الطبيعي يقوم بالأفعال باستخدام القوى، وهو التعريف الثالث" مبدأ في الأجسام تصدر الآثار منه بتوسط القوى".

2-6 نظرية النفس في وحدتها كل القوى

في البداية ننوه أنّ حديثنا هنا سيكون عن النفس الإنسانية، لأنّها شاملة للمراتب الأخرى للنفس؛ أقصد النفس النباتية والحيوانية بلحاظ قواها وآثارها. وكذلك هذا البحث لا يتعلق بالبعد التجريبي الذي يُبحث في علوم النفس المعاصرة، بل بالبعد الفلسفي للنفس، أي "بعلم النفس الفلسفي" إذا جازت التسمية، والذي يبحث مسائل فلسفية من قبيل: ماهية النفس، قواها، علاقتها بالبدن، ماديتها وتجردها، حدوثها وبقاءها...

إذاً، عندما نأتي إلى الإنسان نقول: له نفس، وهذه النفس تمثل الحقيقة التي على أساسها نتصور صورة هذا الموجود وذاك الموجود...، وهوية الإنسان إنّما تكون بنفسه لا بمادته ولا بجسده، وإلا فإنّ هذا الجسد، وهذه المادة تتغير وتزول؛ حيث زيد من الناس يقول: أنا زيد حتى لو تغيرت هذه المادة عشرات المرات. ومن هنا وقع الحديث في حقيقة النفس الإنسانية وما هي؟

إنّنا عندما نلاحظ الإنسان وأفراده في الخارج، نجد أنّه تصدر منه أفعال متعددة وآثار حياتية متنوعة؛ فواحد من الأفعال التي تصدر منه عملية الهضم، وعملية الامتصاص وعملية الدفع، ونحو ذلك من الأفعال التي يعبر عنها في علوم النفس بالقوى المادية أو القوى الطبيعية والبدنية عند الإنسان. ومن هذه الأفعال التي تصدر عن النفس الإنسانية عملية الإرادة وعملية الإحساس؛ فالإنسان يشعر ويحس بالبرد مثلاً، ويتحرك بالإرادة، وهاتان العمليتان، أو هذين النوعين من الأفعال، وهي فيما يرتبط بالهضم والدفع والجذب، أو الحركة والإرادة، هي ليست من الأمور المختصة بالإنسان، بل توجد في باقي الموجودات؛ فالحيوان أيضاً توجد لديه عملية الجذب والدفع والهضم ونحو ذلك، والنبات أيضاً توجد فيه عملية الجذب والدفع، ففي هذه الأمور لا فارق أساسي بين الإنسان والحيوان أو النبات، وهي جهات مشتركة.

أما عندما نترقى درجة جديدة نجد أن الحيوان كالبقر والغنم فإنّه بالإضافة إلى عملية الدفع والجذب عنده عملية الإحساس والتحرك بالإرادة ولكنها غير موجودة في النبات، وإذا ما ترقينا خطوة جديدة في عملية الوجود، نجد أنّ هناك في الإنسان - بالإضافة إلى هذه الأفعال التي تصدر منه- فعلاً آخر وهو إدراك الكليات، وعملية التفكير، وعملية الاستدلال والبرهنة ونحو ذلك.

إذاً، توجد عند الإنسان جميع الأنواع الثلاثة من الأفعال، ومن هنا وقع الكلام في أنّ الإنسان هل يملك نفساً واحدة أم نفوساً متعددة؟

6-2-1 النظريات في مراتب النفس

لقد وجدت نظريات متعددة جواباً على السؤال السابق:

أ- النظرية الأولى: نظرية القدماء

وهي النظرية المنسوبة إلى أفلاطون وتبعه جمهور المتكلمين الإسلاميين وهي التي ترى أنّ الإنسان فيه نفوس ثلاثة: النفس الأولى هي النفس النباتية، وفيها قوى تؤثر في أعمال هذه النفس النباتية. والنفس الثانية هي النفس الحيوانية، وفيها قوى تخدم هذه النفس الحيوانية، والنفس الثالثة هي النفس الناطقة أو الإنسانية، ولها قوى تخدمها.

ب- النظرية الثانية: نظرية ابن سينا

وهي التي تبنّاها الشيخ الرئيس، وتقول بأنّ الإنسان ليس مركباً من نفوس ثلاثة وأنّ لكل نفس قوى متعددة، بل الإنسان له نفس واحدة، ولكن له قوى متعددة[1]؛ فهناك قوى تقوم بأفعال التفكير، وقوى تقوم بأفعال الحس والحركة، وقوى تقوم بأفعال الجذب والدفع، ولكن تبقى النفس هي المخدومة، وتبقى هذه القوى هي الخادمة، فالنفس لا تنجز أعمالها بنفسها مباشرة، وإنّما تنجز أعمالها بواسطة خدمتها.

فالنفس بناءً على نظرية ابن سينا إذا أرادت أن تبصر، فإنّها لا تستطيع أن تبصر الشيء بلا أداة، وبلا قوة الباصرة، وهكذا عندما تريد أن تذوق، وعندما تريد أن تهضم، وتدفع وتجذب... إلى غير ذلك. لكن في نفس الوقت، فإنّ قوى النفس وبالرغم من أنّها واقعيات مغايرة للنفس، فإنّ فعلها سواء كان تدبيرياً أم تحريكاً أم إدراكاً هو في الحقيقة فعل النفس؛ فوجود الصور الإدراكية في القوى المدركة للنفس أو في محلها هو بحكم حضورها لدى النفس ذاتها ولذا يستلزم ذلك الحضور العلم الحضوري للنفس بالصورة نفسها. وكذلك تحريك القوى المحركة النزوعية أو الفاعلة لدى النفس فإنّه بمعنى تحريك النفس وكذلك تدبير البدن بما يشمل التغذية والنمو وتوليد المثل التي هي عمل القوى النباتية، فإنّه يرجع في الحقيقة إلى تدبير النفس. فالنفس هي التي تدبر البدن بتوسط القوى النباتية لديها، كما إنّها بواسطة القوى المحركة تحرك أعضاء البدن ، و بتوسط القوى الإدراكية تدرك الأشياء

---

[1]- « إنّه يجب أن يكون لهذه القوى رباط[أي النفس] يجمعها كلّها، فيجتمع إليه وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع »ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،النفس**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص223؛ أنظر أيضاً:ابن سينا،أبوعلي، **النجاة**، دانشكاه طهران،طهران،ط1، 1985م، ص388؛ ابن المرزبان،بهمنيار،**التحصيل**، مؤسسة انتشارات،طهران،ط 1، 1955م، ص 796، 822، 823؛الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**،انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، طهران،ط2005،1م،ج2،ص214، 215؛ الفخر الرازي،**المباحث المشرقية**،ج2،ص404إلى 408.

الخارجية. وبين النفس وبين هذه القوى ثمة ترتّب كما إنّ الحال كذلك بين القوى نفسها؛ لأنّ بعضها في خدمة بعضها الآخر، وهي جميعها بواسطة أو بلا واسطة في خدمة النفس.

إذاً، خلاصة هذه النظرية، أنّ النفس بالنسبة إلى قواها كالصادر الأول بالنسبة إلى العوالم الإمكانية؛ فالنفس شيء وقواها مظاهر تلك النفس لا أنّها هي النفس؛ أي أنّها واجدة لكلّ الكمالات: للحس المشترك، للخيال، للعقل... وذلك بنحو البساطة والإجمال. وبالمقابل فإنّ قوى النفس هي مرتبة تفصيل ذاك الإجمال؛ كالبدرة الواجدة لكل كمالات الشجرة بنحو الإجمال والبساطة. وعلى هذا الأساس فالقوى ليست هي النفس، بل النفس شيء وقواها شيء آخر، كما أنّ الصادر الأول شيء ومراتب عالم الإمكان شيء آخر، وبالتالي فصلت النفس عن الأعمال المباشرة؛ وبعبارة فلسفية فإنّ النفس علة لقواها وعلّة بعيدة لهذه الأعمال، أما قواها فهي معلولة لها وعلة مباشرة لهذه الأعمال.

2-2-6 نظرية الشيرازي

لقد تحدث الشيرازي في البداية عن علية النفس بالنسبة إلى القوى ثم ذكر أنّ هذا الرأي هو لمشهور الفلاسفة؛ وأنّه يعتقد باتحاد النفس والقوى:«إنّ لكل بدن منّا نفساً واحدة، وأنّ سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء. هذا ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين. وأمّا الذي استقر عليه اعتقادنا، فهو أنّ النفس كلُّ القوى[1]».

و حاصل هذا الرأي الجديد للشيرازي؛ أنّه بحسب نظرية أصالة الوجود وتشكيكه وتفاوت مراتبه، فإنّ النفس مشمولة بهذه النظرية / القانون؛ فهي-أي النفس- حقيقة ذات مراتب طولية وعرضية، مراتب تبدأ من جسمانية الوجود- كما سنرى في بحث لاحق(نظرية الشيرازي في كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء)- أو الطبيعة المادية، ثم تترقى بالحركة الجوهرية إلى مراتب وجودية متصلة تنتهي إلى المجرد المحض، وأنّ قوى النفس هي مرتبة أعلى في حركة النفس التي تبدأ مادية؛ أي أنّ النفس واحدة وهي بذاتها كلّ القوى؛ يقول الشيرازي:«أمّا الذي استقر عليه اعتقادنا، فهو أنّ النفس كلّ القوى، وهي مجمعها الوحداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها، وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير، فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض، وكلّ ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف، فالنفس التي لنا أو لكلّ حيوان فهي جامعة لأسطقسات بدنه ومؤلّفها ومركّبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها، وهي أيضاً التي تغذّيه وتنمّيه وتكمّله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد[2]».

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج8، ص51.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج8، ص51.

ونفت هذه النظرية وجود نفوس متعددة لها قوى مختلفة، ونفت وجود نفس واحدة لا تنجز أعمالها مباشرة وأنّ لها قوى مسخّرة لتلك النفوس. وقال الشيرازي بوجود نفس واحدة هي بنفسها تقوم بأعمالها، ولكن في مرتبة الأعمال الطبيعية، فإنّ النفس هي طبيعة هذه الأعمال، وليس شيئاً آخر وراءها. وفي مرتبة الحس والحركة، فإنّ النفس في هذه المرتبة تقوم بأعمالها، لأنّ النفس موجود له مراتب متعددة، وبحركة جوهرية تنتقل إلى مرتبة أخرى؛ فالنفس الإنسانية هي هذا الواحد المتصل الذي لكلّ مرتبة له اسم خاص، لا أنّه النفس شيء وراء هذه المراتب؛ بل إنّ النفس الإنسانية هي هذا الواحد الحقيقي-ولأنّه متصل- له لكلّ مرتبة آثر معين، فيقال هذه المرتبة حس مشترك، هذه المرتبة خيال، هذه المرتبة حافظة، هذه المرتبة متصرفة، هذه المرتبة عاقلة وهكذا. فلا يوجد وراء هذا الواحد الحقيقي شيء هو الأصل وهذه مظاهر/ قوى ذاك الأصل:«إنّ النفس الإنسانية... لها وحدة جمعية... فهي بذاتها قوة عاقلة ومتخيَّلة وحسّاسة ومنمية ومحرّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف: من أنّها ذات أجزاء ثلاثة: نباتية، وحيوانيّة، ونُطقية فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس، فتصير عند الإبصار عين باصرة، وعند السماع أذن واعية، وكذا في البواقي حتى اللمس والقوى التي تباشر التحريك التحريك، وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال صائرة إيّاه، متّحدة به ...فكما إنّ النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط ولا كاستلزام أصل لفروع مباينة له، فكذلك الوجود القويّ جامع لما في الوجودات الضّعيفة من المراتب فيترتب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة، وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوّة وفضيلة الوجود[1]».

وجوهر النفس ورغم أنّه واحد شخصي إلا أنّه من حيث سعة الوجود ونهاية إحاطته بالحقائق، ليس بحاجة في ذاته إلى الآلات، فهو يرى ويسمع ويتذوق ويشم؛ لأنّ جميع القوى الموجودة خارج النفس مجموعة بأشكال مختلفة مع ذاتها وباطنها بوجود واحد في مقام الجمع، وذكر الشيرازي بأنّ المتأخرين من الفلاسفة يرون أنّ لكلّ بدن نفساً واحداً، وأنّ باقي القوى معلولة لها، أما اعتقاده فيقوم على أنّ النفس تمثل تمام القوى وهي عبارة عن الجمعية ومبدئها وغايتها، وأنّه قد عرض جميع الإشكالات المتعلقة بالنفس[2] على كثير من علماء ومفكري زمانه ولم يجد لدى أيّ منهم القابلية على حلها، إلى أن أضاء الله تعالى قلبه وهداه إلى الطريق القويم، وأنّه حينما نظر إلى نفسه وجدها إنيّة صرفة وخالصة[3].

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004م، ص314، 315؛أنظر أيضا:**مفاتيح الغيب**، ،ص553، 554؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص325؛ المصدر نفسه،ج8،ص51، 72،-121، 124، 134-135، 147-148، 219-220، 222-224؛ المصدر نفسه، ج9، ص61 إلى 64.

[2]- لقدر عرض الشيرازي الكثير من الإشكالات المتعلقة بالنفس وعلاقتها بقواها بحسب نظر ابن سينا وأتباعه وكذالك نظريته الجديدة وتصور الاعتراضات الممكنة عليها ورد عليها. للتفصيل انظر مثلاً:الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص51، 66، 71، 124؛ج9،ص56، 59إلى63.

[3]- خواجوي، محمد، **صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً**، دار الهادي، بيروت، ط2003،1م،ص85.

والشيخ الرئيس كان يقول بأنّ النفس مجردة في مقام ذاتها، ولكنّها في مقام الفعل تحتاج إلى المادة، أما الشيرازي فرأى بأنّ النفس في أوّل وجودها لا تكون مجردة، بل تكون مادية ذاتاً وفعلاً، وفي مرحلة القوى الطبيعية-أي الهاضمة والدافعة والجاذبة- تقوم بأعمالها، وتنجز أعمالها مباشرة وليس بواسطة القوى التي تخدمها، والنفس بحركة جوهرية تتكامل فتكون مجردة في مقام الذات ومادية في مقام الفعل، فتنجز أعمالها في هذه المرتبة، وهكذا إلى المرتبة الثالثة فتنجز أعمالها. وبعبارة واضحة، النفس حقيقة واحدة ولكن لها مراتب متعددة، وفي كل مرتبة هي تنجز أعمالها بنفسها، ولكن بما ينسجم مع تلك المرحلة:« إنّ النفس مع وحدتها وتجردها، يصدر منها لذاتها جميع الأعمال والتحريكات البدنية الحيوانية والطبيعية، حتّى الجدب والدفع الطبيعيين، كما يصدر عنها كذلك جميع الأفعال والانتقالات العقلية. ولا دخل لقواها وآلاتها في تأثيرها، بل هي معدّات ومخصّصات لأفاعيلها، وجهات مكثّرات لآثارها الصادرة عن وحدانية ذاتها، بل لها نحو تنزّل في مرتبة القوى، وضرب اتحاد بالآلات ومقتضياتها. فهي بحسب كلّ قول وفعل وعمل، تصير في مرتبة آلة ذلك القول أو الفعل والعمل، فتكون عند فعل الإبصار باصرة وعند الاستماع سامعة، وعند التحريك قوّة محركة وعند الشهوة بهيمية، وعند الغضب سبعاً، وعند إدراك المعقولات ملكاً عقلانياً، وعند تحري القوّة العملية في الخيرات والمصالح ملكاً عملياً[1]».

والسبب الذي دفع بالفلاسفة السابقين إلى القول بالنفوس المتعددة هو اعتقادهم أنّ النظام الذي وُجد عليه الإنسان هو هذه المراتب الثلاث، لأنّ النظام التكويني في الخارج هو كذلك، فهم عندما جاءوا إلى نظام التكوين في العالم (عالم الإمكان) قالوا أيضاً بأنّه مركب من مقاطع ومراتب ثلاث: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة. والإنسان برأيهم خلق كصورة وآية لهذا العالم و وكانوا يستشهدون بهذا البيت المنسوب لأحد الحكماء:

أتزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فسمّوا الإنسان بالعالم الصغير والعالم الخارجي بالعالم الكبير؛ لأنّ هناك تطابقاً بين العوالم التي تحكم وجود الإنسان ووجود العالم الخارجي.

أما الشيرازي فقد استطاع برؤيته الجديدة، وبالاعتماد على أصالة الوجود ومراتبه التشكيكية، وعلى الحركة الجوهرية، أن يقول إنّ النفس واحدة تبدأ مادية فتنجز أعمالها بنفسها، وليس لأنّ لها قوى تخدمها. ولتوضيح الفارق أكثر بين الرؤيتين نضرب هذا المثال: فبناءً على نظرية ابن سينا، عندما أقول: إنّي أبصرت فإنّ هذه النسبة نسبة مجازية؛ لأنّ الذي أبصر هو العين حقيقة، وأنا لم أبصر بل أبصرت من خلال الباصرة. أما بناءً على نظرية الشيرازي فإنّي إذا قلت: إنّي أبصرت فتكون النسبة حقيقية، وإذا قلت عيني أبصرت تكون

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**كسر أصنام الجاهلية**،مطبعة جامعة طهران،ط1، 1962م،ص100.

النسبة أيضاً حقيقية، لأنّي أنا والباصرة شيء واحد، ولكن الباصرة مرتبة من مراتب النفس، والنفس لها هذه المرتبة، ولها مراتب أخرى.

لكن هنا يطرح إشكال على هذه النظرية وهو إشكال سبق أن طرحه الفخر الرازي افتراضياً وفي سياق جدلي آخر ومفاده: إذا كان المراد من تدبير النفس وتحريكها أنّ النفس هي التي تبصر وتسمع وتتذوق وتتخيل وتفكر وتحرك فهو صحيح ومقبول؛ ولكن هذا يواجه إشكالاً وهو أنّه مع هذا الفرض لم تعد من حاجة لوجود سائر القوى حتى نتحدث عن الارتباط بينها وعن كون النفس رباطها:«وإن عنيت به أنّ النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها...[فإن كان المراد] أنّ النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات...هذا هو الحق؛ ولكنّ ذلك يوجب القول ببطلان القوى... فإنّ النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية، فأيّ حاجة إلى إثبات القوة الباصرة[والسامعة والشهوية وهكذا]؟[1]

وقد تعرض الشيرازي لهذا الإشكال بهذه الألفاظ والعبارات مع اختلاف أنّه زاد الجملة الآتية بعد "هذا هو الحق" وذلك للإشارة إلى دور التشكيك في الوجود في حلّ هذه المعضلة:« ولكن من الذي أحكمه وأتقنه ودفع الشكوك وأزاح العلل المانعة لإدراكه[2]». ثم أضاف جملة أخرى مضمونها أنّنا لو كنّا في إطار المباني الفلسفية لابن سينا لا غير، فلن يمكننا سوى القول ببطلان القوى:«فإنّ الأمر إذا كان كذلك[أي إذا كانت النفس تبصر وتسمع وتشتهي هكذا]، فكيف يقع ويسوغ القول بتعدّد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها، إذا كان الكلّ جوهراً واحداً له هوية، وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي أثبتها الشيخ وغيره من الحكماء[3]».

يرجع لب كلام الشيرازي إلى أنّنا فقط ومن خلال تبني القول بالتشكيك في الوجود والاستعانة بها في مجال النفس وقواها يمكننا الالتزام بوجود قوى مغايرة للنفس وتكون أيضاً معلولة للنفس، وكذلك الحكم استناداً لهذه العلية بأنّ آثار القوى وصفاتها، من حيث كونها آثاراً وصفات للقوى هي آثار وصفات للنفس ونتيجة ذلك أن تكون النفس رباط القوى ومجمعها، وإلا لو لم نعتقد بنظرية التشكيك في الوجود أو لم نجدها منطبقة على النفس وقواها كما يرى ذلك ابن سينا، فلا حل لنا سوى أحد طريقين: إما أن نلتزم بوجود القوى؛ ولكن نعتبر آثارها وصفاتها ليست آثاراً وصفات للنفس وهذا معناه نفي كون النفس رباطاً بالنسبة إلى القوى. أو أن نعتبرها آثاراً وصفات للنفس وهذا معناه نفي وجود القوى، وفي هذا الفرض لا يبقى معنى لكون النفس رباطاً للقوى. وبكلمة مختصرة، لا يمكن تفسير كون

---

[1]- الرازي، الفخر، **المباحث المشرقية**، بيدار،قم، ط 2، 1997، ج2،ص407.

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999م ج9، ص60.

[3]- المصدر نفسه

النفس رباطاً للقوى إلا من خلال نظرية اتحاد النفس مع القوى أي أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى.

إذاً، خلاصة هذا البحث في نظرية الشيرازي بكون النفس في وحدتها كلّ القوى هي:

أنّ اتحاد النفس والقوى ليس بمعنى:

1- أن لا وجود للقوى أصلاً وأنّ النفس بذاتها مباشرة ومن دون واسطة مدركة لجميع المدركات ومحركة لجميع التحركات.

2- أنّ القوى موجودة ولكن وجودها ذات وجود النفس بنحو لا مغايرة بينهما، بنحو يكون الوجود الواحد البسيط فاقداً للأجزاء والمراتب؛ بلحاظ هو مصداق لمفهوم النفس وبلحاظ آخر مصداق مفهوم الخيال، وهكذا.

3-أنّ وجود القوى مغاير لوجود النفس؛ ولكنها جزء منه بنحو نسبة النفس إلى القوى نسبة الكلّ إلى الجزء، سواء أكان الكلّ حقيقياً أم اعتبارياً، فإنّه بحكم إنكار النفس.

بل إنّ اتحاد النفس والقوى هو بمعنى:

4-أنّ النفس في مقام ذاتها مثلاً عقل، ومع أنّ لها وجوداً مغايراً لوجود القوى فهي عند التخيل قوة خيال؛ وعند الإحساس قوة حسية، وعند الحركة قوة محركة وهكذا.

5- هذا الكلام الأخير ليس بمعنى التجافي واستبدال النفس في مقام الذات بمقام القوى، وكأنّ النفس مثلاً عند الإحساس قد تخلت عن محلّها، وجاءت إلى الأعضاء الحسية وتقوم بعمل الإحساس ثم ترجع إلى مقام ذاتها؛ لأنّ مثل هذا الأمر محال؛ إذاً:

6- النفس بالضرورة ثابتة في مقام ذاتها والقوة ثابتة في مقامها، ولكن بحكم التشكيك التفاضلي بين النفس والقوى فإنّ النفس هي القوى.

7-إنّ آثار وصفات كل قوة من حيث هي قوة منسوبة بعينها إلى النفس؛ حيث يكون العلم الحضوري الذاتي للقوة الإدراكية أو الصورة المُدرَكة مثلاً، هو بعينه العلم الحضوري مع الفعل للنفس بها.

6-3اتحاد أو وحدة النفس والبدن

تحدث الشيرازي مراراً عن اتحاد النفس والبدن، كما تحدث عن اتحاد الصورة والمادة في الأجسام[1]. ولما كان اتحاد المادة مع الصورة بمعنى وحدتهما في الخارج، فالواقعية الخارجية البسيطة واحدة، وهي بلحاظ تكون مادة وبلحاظ آخر تكون صورة، فقد يُتوهم أنّ اتحاد النفس والبدن كذلك بهذا المعنى، ومن هنا يأتي السؤال، عن: كيفية صيرورة النفس والبدن واحداً، ولا سيما في الإنسان الذي يعتقد الفلاسفة السابقين بأنّ نفسه مجردة؟

الجواب عن السؤال يمكننا استكشافه مما تقدم حول علاقة النفس بقواها. فليس المراد من اتحاد النفس والبدن وحدتهما؛ كما هو الحال في تصوير وحدة المادة والصورة، لكي يكون ذلك بمعنى أنّ الواقعية البسيطة الواحدة هي بلحاظ مفهوم النفس وبلحاظ آخر مصداق مفهوم البدن، أو كما هو الحال في كلّ واقعية ممكنة، فإنّها في عين بساطتها ووحدتها تكون بلحاظ مصداق مفهوم الوجود وبلحاظ آخر مصداق مفهوم ماهوي؛ بل المراد من الوحدة هذا النحو الذي اتضح من اتحاد النفس والقوى. فكما إنّ النفس تتحد مع قواها مع أنّهما وجودان متغايران، فكذلك النفس مع البدن متحدان مع أنّ وجوديهما متغايران لا متباينين؛ أي أنّ البدن-كما قوى النفس- من حيث هو بدن، هو مرتبة من مراتب النفس؛ بل هو المرتبة الأدنى منها؛ أي أنّ النفس هي البدن ولكن بوجود صاعد، والبدن هو النفس بوجود نازل؛ فالبدن بما هو بدن هو ذات النفس في مرتبة التجسم والتجسيد[2].وبعبارة أخرى: الصفات والآثار المنسوبة إلى البدن حقيقية وبالذات كالامتداد في الجهات الثلاث والتحرك والتلون والشكل وأمثال ذلك من حيث هي منسوبة إلى البدن هي بعينها منسوبة إلى النفس حقيقةً وبالذات، ولكن لا بحسب ذاتها بل بحسب تنزلها في مرتبة البدن والجسمانية. وقد فسر الشيرازي هذا الاتحاد في مواضع بهذا التفسير:«الطبيعة التي تستعملها النفس في حركة الانتقال غير متعصية للنفس؛ إذ هي من جنود النفس، بل هي متحدة الذات معها، بمعنى أنّ النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها[3]».

فالنفس لا تتحد مع قواها فقط، بل تتحد مع الأعضاء التي هي محل هذه القوى. ولذا فإنّ الشيرازي عندما يتحدث عن تنزل النفس إلى مقام اللمس، تارة يقول النفس عند الإحساس لمسية أي هي القوة اللامسة، وتارة أخرى يقول بدل ذلك هي العضو اللمسي وكذلك الحال في ما يرتبط بسائر القوى البدنية والأعضاء:«النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام

---

[1]- انظر:الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج4، ص286إلى 292؛ المصدر نفسه،ج6، ص109؛ المصدر نفسه،ج8، ص133، 134؛ المصدر نفسه،ج9، ص2، 3، 106،98، 107؛ الشيرازي، **مفاتيح الغيب**،ص508؛ الشيرازي، **العرشية**،ص232؛ الشيرازي، **شرح وتعليقاتإلهيات شفا**،ص670؛ الشيرازي، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص277، 506؛ الشيرازي، **أسرار الآيات**، ص67.

[2]-)« لما تبيّن أنّ العوالم متطابقة، فلا بد أن يكون لكل صورة حقيقة معنوية وبالعكس، كذلك لا بد أن يكون لكل معنى روحاني في النفس المجردة نظير في البدن حتى كأن البدن بعينه نفس ناطقة قد تكدّرت وتجرّمت وكذلك كل نفس عند تجردها عن عالم الأبدان كأنّها بعينها بدن قد تلطّف وتروحن». أنظر : الشيرازي، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص459.

[3]- الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص111، 112.

الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس؛ فيصير اللّمس مثلاً عين العضو اللامس، وعند الشّم والذوق عين[العضو] الشام والذائق[1]».

وفي مصنفات الشيرازي قرائن متعددة أخرى على هذا المعنى من اتحاد النفس والبدن؛ ومن ذلك ما تقدم من أنّ للإنسان هوية واحدة ذات شؤون ومراتب ومقامات مترتبة تبدأ من المرتبة الأدنى إلى مرتبة العقل الذي هو مرتبة ذاتها، ثم أدنى مرتبة لها هي البدن كما يذكر. لأنّه يقول في تفسير تلك المرتبة من اتحاد النفس والبدن:«إنّ الإنسان له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات يبتدئ وجوده أولاً من أدنى المراتب ويرتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول... ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية...لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرّق اتصاله مؤلماً للنفس ألماً حسيّاً كآلام عقلية أو وهمية[2]».

فمعنى أنّ البدن من مراتب النفس كمعنى أنّ القوى من مراتب النفس ونتيجة ذلك أن يكون متحداً معها بذات المعنى لاتحاد القوى مع النفس.

وأحياناً يقول الشيرازي إنّ للنفس كمالات البدن بنحو أعلى وأشرف، ويصل من خلال ذلك إلى اتحاد النفس والبدن ؛فكما إنّ النفس وجود أشرف وأكمل للقوى كانت النتيجة اتحاد النفس مع القوى:«إنّ التركيب بين المادة والصورة اتحادي، وكذا النفس والبدن لأنّها تمامه[أي غايته] تمام الشيء هو هو على وجه أقوى وأكمل[3]». أي أنّ النفس متحدة مع البدن كاتحاد النفس مع القوى. وبعبارة أخرى: البدن بنحو أعلى وأكمل هو النفس" هو هو على وجه أقوى وأكمل"؛ كما إنّ النفس بنحو أدنى وأنزل هي البدن.

وكذلك يعبر عن اتحاد النفس والبدن بتعبير "تجسّم النفس"، ويذكر أنّ التجسيم لا يتنافى مع التجرد في مقام الذات وهو حكاية عن التغاير أو التفاوت الوجودي بين النفس والبدن وتنزّلها في مقام البدن:«فتجسّمها في وجودها البدني لا ينافي تجردها من المواد كلها في وجودها المفارقي[4]». ولا سيما أنّه يذكر بعد التجسّم التعبير ب "التنزّل في مرتبة الآلات"-أي أعضاء البدن- فيقول:« فلها تارةً تفرّد بذاتها عند بارئها ولها أيضاً نزول إلى درجة القوى والآلات من غير نقص يعتريها[5]».

ويعبر أحياناً عن هذا الاتحاد بتعبير عدم مباينة حقيقة النفس والبدن، ثم يذكر أنّ البدن بالنسبة إلى النفس هو كالظل بالنسبة إلى ذي الظل:« ليست حقيقة النفس مباينة للأبدان

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص135؛ انظر أيضاً: الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، ص554.

[2]- المصدر نفسه، ج8،ص133، 134.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج9، ص106، 107.

[4]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**مفاتيح الغيب**،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1984م، ص508؛ انظر أيضاً: الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص507.

[5]- المصدر نفسه.

منزّهة عن الأجرام، بل البدن كظلّ لنور النفس[1]».وهذا إشارة إلى مغايرتهما "الظل وذو الظل متغايران"، وإشارة أيضاً إلى أنّ وجودهما ليس في عرض واحد، بل البدن بما هو بدن مترتب على النفس ومرتبة نازلة منها، كما إنّ الظل بالنسبة إلى ذي الظل كذلك.

وكذلك يقول أحياناً النفس بجانبها السفلي أي الطبيعة متحدة مع البدن ولها جانب علوي هو مقام العقل:«النفس ما دامت نفساً متحدة بالبدن بجانبها الأيسر وجنبها السفلي ولها بالقوة جهة عقلية جنبة عالية[2]».وهذا كناية عن أنّ النفس بجنبها العالي الذي هو مقام ذاتها ليست متحدة مع البدن؛ أي إنّ النفس في مرحلة التنزل متحدة مع البدن بنفس معنى ونحو اتحادها في حال التنزل مع القوى.

وبعد الحكم باتحاد النفس والبدن وكونهما واحد في الجوهرية يشير الشيرازي إلى اختلافهما بالشدة والضعف والكمال والنقص:«هما[أي النفس والبدن] متحدان في الجوهرية متخالفان بالقوة والفعل والنقص والكمال[3]». أي إنّ حقيقةً واحدةً و سنخاً من الكمال هو بنحو ناقص مصداق مفهوم البدن وبنحو كامل مصداق مفهوم النفس. فالبدن نفس متنازلة، والنفس بدن متعال؛ أو بعبارة أخرى: البدن المتعالي متحد مع النفس والنفس المتنازلة متحدة مع البدن؛ بالنحو الذي ذكرناه في النفس والقوى.

وختاماً الأصرح والأوضح من عباراته هو ما ذكره في تعليقته على كلام ابن سينا؛ لأنّه يقايس رأيه مع رأي ابن سينا فيقول:«النفس الناطقة الإنسانية عند الشيخ وأصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الأجسام ولا تعلّق لها إليها إلا تعلق التدبير والتصرف... والتحقيق أنّ جوهر النفس وإن كان موجوداً بوجود واحد، لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة؛ فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها منفصلة عنه، فهي فيه ولا فيه بحسب مراتبها في الوجود الجمعي. فمن حيث هي في البدن تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله، ومن حيث كونها أمراً مفارقاً عنه لا يؤثر فيه شيء من ذوات الأوضاع[4]».

4-6 النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

إنّ البحث عن حدوث النفس وقدمها من أقدم المباحث الفلسفية. ويذكر مؤرخو الفلسفة أنّ أفلاطون كان يعتقد بقدم النفس بينما أرسطو يعتقد بحدوثها. وقد تبنى أكثر الفلاسفة

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، بنياد حكمت اسلامي صدرا ، طهران، ط2002،1م، ج2،ص506

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**العرشية**، مولى،طهران،ط1، 1982م، ص232؛ وكذلك قريب من هذا المضمون التالي:« إن للنفس مرتبتين في الوجود: إحداهما متصلة بالطبيعة البدنية والأخرى متصلة بالجوهر العقلي مستمدة منه. فبوجهها الذي يلي الطبيعة..تكون متبدّلة غير باقية وبوجهها الذي يلي العقل تكون ثابتة باقية مستمرة». الشيرازي، أسرار الآيات، ص67.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الرسائل**، مكتبة المصطفوي، الطبعة الحجرية،قم، لاتا، ص314.

[4]- الشيرازي، صدر الدين محمد، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011م، ص670.

المسلمين نظرية أرسطو في حدوث النفس مع البدن، وكذلك تبنى المتكلمين حدوثها مع اختلاف يرجع إلى أنّهم يرون النفس حادثة قبل حدوث البدن. وسوف نرى أنّ الشيرازي، انطلاقاً من نتائج الحركة الجوهرية، سيتبنى رأياً جديداً ؛ حيث من جهة، سيتبنى رأي الفلاسفة القائل بحدوث النفس، ومن جهة أخرى سيختلف معهم حول طبيعة هذا الحدوث؛ فبينما يراها جسمانية الحدوث، اعتقد غيره من الفلاسفة بأنّها روحانية الحدوث. وعلى هذا الأساس انقسم مفكرو المسلمين وعلماؤهم إلى ثلاث طوائف؛ طائفة تؤمن بقدم النفس، وطائفة تراها حادثة قبل حدوث البدن، وطائفة تراها حادثة بحدوث البدن.

وبالجملة، فإنّ هذه المسألة وجدت لها أجوبة متعددة قبل الشيرازي، إلا أن أهم هذه الأجوبة تمثلت في النظرية المنسوبة لأفلاطون، والنظرية الثانية المنسوبة لأرسطو وهي النظرية المشائية التي اختارها أيضاً ابن سينا وتبعه جمهور من الحكماء والفلاسفة.

1-4-6 نظريات قدم النفس وحدوثها

أ- النظرية الأولى

وهي النظرية التي قال بها ودافع عنها أفلاطون. وهي نظرية تحاول أن تجيب عن سؤال: هل النفس أو النفوس البشرية الجزئية[1]وجدت قبل البدن أم مع البدن؟

يعتقد أفلاطون بأنّ النفس وجدت قبل البدن، أي قبل أن يُخلق هذا البدن المختصّ بهذه النفس؛ فالإله أوجد هذه النفوس في عالم المثل قبل تحقق أبدانها، وعندما وُجِد البدن الخاص ألحق تلك النفس الخاصة بذلك البدن الخاص، ثم إنّ بعد ضعف وموت البدن ترجع إلى مكانها الأصلي. «إذن، فليس مصيرها[أي النفس] مرتبطاً قط بمصير جسدها[2]»لأنّها قديمة؛ فوجود النفس في البدن كوجود الملّاح في السفينة، وهذه هي النظرية المعروفة بوجود الأرواح قبل الأبدان والتي حاول بعض العلماء والعرفاء الاستدلال على صحتها ببعض الروايات المشهورة[3].

ب- النظرية الثانية

هي نظرية أرسطو و المشائين بعده والقائلة بحدوث النفس[4]. وملخص هذه النظرية بأنّ النفس لم توجد قبل البدن وإنّما وجدت بالمعية و التزامن معه؛ فواجب الوجود يخلق نفساً

---

[1]- يجب التمييز بين النفوس الشخصية الجزئية أي نفوس أفراد الإنسان التي هي موضوعنا، وبين مفهوم النفوس الكلية والتي لها شان آخر في أبحاث الإلهيات الخاصة.

[2]- الأهواني، احمد فؤاد، **أفلاطون**،دار المعارف، ص91.

[3]- من الروايات المشهورة، رواية:«أنّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام». أنظر:محمد بن النعمان، محمد(الشيخ المفيد)، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، دار المفيد،بيروت،ط2، 1993م، ص81.

[4]- «وقد اتفق فلاسفة الإسلام في هذا الرأي[حدوث النفس] مع أرسطو لأنّ نظريته في أصل النفس تتفق مع العقيدة الإسلامية أكثر من نظرية أفلاطون الذي قال بالقدم». أنظر: العثمان، عبد الكريم، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، مكتبة وهبه،القاهرة، ط1، 1963م،ص88.

لشخص ما عند تحقق بدنه؛ أي عند اكتمال الأجزاء التي يحتاجها البدن تلحق به الروح فعندئذ يوجد لها نفساً.

فالبدن بالنسبة للنفس هو جسم طبيعي وأداة تتمكن النفس من خلالها إعطاء الفعلية لقواها. وبناءً على تعريف أرسطو للنفس- الذي عرضناه في مبحث تعريف النفس- القائل أنّ "النفس كمال أو للجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"، فإنّ معرفة النفس ممكنة ولكن من خلال أعمال الجسم، وذلك لأنّ البدن بسبب استعداده لقبول النفس يكتسب كماله الأول منها، أي أنّ الجسم يحصل على حياته وفعليته وصورته من النفس. وعلى هذا الأساس، فالنفس وإن كانت مجردة، فحدوثها يتزامن مع وجود البدن ويشكلان معاً جزءا جوهر واحد.

هذه النظرية في النفس التي وضع أسسها أرسطو استكملت عملية بنائها وتطورت على يد ابن سينا؛ حيث أقام براهين لإثبات حدوث النفس[1].مضمون أحدها وهو الشائع المعروف يرجع إلى أنّ وجود النفس قبل البدن يستلزم انتفاء الوحدة والكثرة. ولما كانت الوحدة والكثرة نقيضين أو في حكم النقيضين، فمن غير الممكن أن يكون الموجود لا واحداً ولا كثيراً، وبالنتيجة لا يمكن أن تكون النفس موجودة في أكثر من بدن؛ لأنّ النفس إذا كانت موجودة قبل البدن فلا تكون متعددة ولا كثيرة، فذلك لأنّ الماهية النوعية للنفوس هي من جهة واحدة؛ أي متحدة النوع، ومن جهة أخرى بما أنّها غير متعلقة بالبدن فهي مجرد تام. وقد ثبت أنّ كلّ نوع من المجرد التام منحصر في فرد واحد. فمع فرض كون النفس موجودة قبل البدن فمن غير الممكن أن تكون متعددة ومتكثرة.

وأما عدم كونها واحدة فهو بسبب أنّ ذلك يؤدي إلى التناقض؛ لأنّه من جهة ثبت أنّه إذا كانت النفس موجود قبل تعلقها بالبدن فهي بالضرورة واحدة وليست متعددة ولا متكثرة، ومن ناحية أخرى ثبت أنّه من غير الممكن تعلق النفس الواحدة بأبدان متعددة؛ أي إنّ النفس بعد تعلقها بالبدن تتعدد وتتكثر بتعدد الأبدان. فإذا كانت النفس موجودة قبل التعلق بالبدن فيلزم أن تكون النفس الواحدة وعند تعلقها بالأبدان المتعددة منقسمة إلى عددها ولأنّ هذا النوع من التقسيم غير ممكن إلا في الامتدادات المادية كالأجسام الطبيعية، فهذا يعني أنّ للنفس امتداداً مادياً، مع أنّه ثبت أنّ النفس غير مادية ومجردة، وهذا تناقض ومحال. وعليه، فمع فرض كون النفس موجودة قبل البدن فمن غير الممكن أن تكون واحدة كما لا يمكن أن تكون متعددة.

---

[1]- أنظر:ابن سينا، أبو علي، **الشفاء،النفس**، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط1، 1984م، ص198إلى200؛ابن سينا، النجاة،ص275إلى377؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد،ص107، 108.ولأجل مراجعة براهين إثبات حدوث النفس انظر:هبة الله بن علي البغدادي، **المعتبر في الحكمة**،ج2، ص377إلى 379؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**،ج2،ص 389إلى 397؛ الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**،ص214إ،215؛ الشيرازي،**مفاتيح الغيب**،ص537،536؛الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص340 إلى342؛الشيرازي، العرشية،ص235.

والنتيجة هي استحالة وجود النفس قبل البدن. ولكن من الواضح أنّ البدن حادث وليس بقديم، فالنفس بالضرورة حادثة وليست قديمة، وإلاّ للزم وجودها قبل وجود البدن.

أما البرهان الثاني المشهور و الذي ذكره ابن سينا فهو قائم على مقدمة كبرى مضمونها أنّ كلّ نوع له أفراد متكثرة أفراده حادثة بالضرورة. وقد استفاد بهمنيار من هذه المقدمة وضمها إلى قاعدة كلّ حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها؛ ليثبت أنّ النفس حادثة بحدوث البدن؛ لأنّ البدن مُرجّح لحدوثها. يقول بهمنيار:«ليست النفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد وكلّ نوع أشخاصه كثيرة بالعدد فأشخاصه حادثة وكل حادث فإنّ إمكان وجوده في مادّته ولولا تلك المادة لما صح وجوده والمادة[أي البدن باستعداده الخاص] هي التي ترجّح وجود نفسٍ ما على لا وجوده[فهي حادثة بحدوث البدن]، وبالجملة، فكل حادث حدوثه متعلق بالمادة[1]».

إذاً، النظريتان – نظرية أفلاطون وأتباعه ،ونظرية أرسطو وابن سينا ومن سار على رأيهما- تتفقان من جهة وتختلفان من جهة أخرى، وجهة الاتفاق أنّ كلتيهما تقول بأنّ النفس مجردة، أي ليست محكومة بقوانين المادة، وليس لها زمان، وليس لها مكان، ولا تدخل في الطبيعيات وغير ذلك من المسائل التي ترتبط بعالم المادة والجسمانيات، لأنّ الجسم هو الذي له أبعاد أربعة بناءً على الحركة الجوهرية، فله طول وله عرض وله عمق وله بعد زماني، وهذا معنى القول بأنّ الجسم له بعد زماني ومكاني، وما له بعد مكاني يشغل حيّزاً، أماّ المجرد فهو الذي لا يشغل حيّزاً وليس له مكان بهذا المعنى، وليس له زمان أيضاً، وبعبارة أخرى ليس محكوماً بأحكام المادة.

وأما من جهة الاختلاف بين النظريتين فهو أنّ النظرية الأفلاطونية ترى أنّ النفس موجودة بما هي مجردة قبل البدن، والنظرية المشائية ترى أنّ النفس موجودة مجردة ولكن مع البدن.

لقد اعترض الشيرازي على النظريّتين معاً، فأشكل على كلٍّ منهما بإشكالات خاصة[2]، وبين مكامن النقص في أدلتهما و خصوصاً أدلة ابن سينا. و سنكتفي هنا بالإشارة إلى الإشكال المشترك عليهما ومفاده بحسب مضمون كلام الشيرازي: أنّنا لا يمكن أن نتعقل كيف

---

[1]- ابن المرزبان،بهمنيار،**التحصيل**، مؤسسة انتشارات،طهران،ط 1، 1996م، ص844.

[2]- كأمثلة على إشكالات الشيرازي على نظرية أفلاطون نفيه أن يكون مقصود أفلاطون من أنّ النفس الفردية المشخصة قديمة :«وأما الّذي اشتهر من أفلاطون من أنّ النفس قديمة فليس مراده إنّ هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاصّ حيواني أشخاصها قديمة، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات»الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص 488؛ وأكد كذالك أن النفس لو كانت قديمة لما لحقها النقص- بحسب مباني أفلاطون-، ولما كانت محتاجة إلى الآلات والقوى النباتية والحيوانية:«واعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية... ولعلّه ليس المراد أنّ النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلاّ لزم المحالات المذكورة، وتعطيل قواها...»**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص 331، 332.ومن بين الأمثلة على إشكالات الشيرازي على نظرية المشائين وخصوصاً ابن سينا: استنكاره لإمكان أن تكون المادة مستعدة لجوهر مجرد وتكون في الوقت عينه شرطا لوجوده وفي النتيجة يكون مرجحاً لهذا الوجود؛ أي الجوهر المستقل عن المواد والأجسام والأحوال والعوارض:«لا معنى لكون أمر مادي استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غني عن الوجود عن المواد وأحوالها، كما هو عندهم»؛« بالجملة استعداد المادة لا يكون إلّا لما يكون حالاً من أحوالها، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباين الذات عنه».**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص 384،385. انظر أيضاً: الشيرازي،تعليقة بر حكمة الإشراق،ص249.

يمكن التزاوج بين أمر مجرد وأمر مادي، فأنتم تفترضون أنّ النفس موجود، وأنّ هذا البدن موجود آخر، ولا بد أن يقع بينهما التصاق أو اقتران وما شاكل ذلك، فنحن لا نتعقل هذا الأمر ولا أنتم تستطيعون أن تقيموا أي دليل على كيفية اقتران الموجود المادي مع موجود مجرد بالنحو الذي إذا أراد معه هذا الموجود المجرد أن يتحرك فلا بد أن ينقله الموجود المادي؛ فعلى سبيل المثال: أنا جالس في هذا المكان المعين من الغرفة، وإذا أردت الخروج، فالنفس هي التي تريد ذلك لا البدن، ولكن النفس لا تستطيع أن تكون خارج الغرفة بلا أن ينقلها البدن، مع أنّ النفس مجردة وعندما تكون مجردة يفترض أنّها تستطيع الانتقال. وعلى هذا، ما هي العلاقة التي ربطت النفس بهذا البدن بالنحو الذي صارت أسيرةً له؟

ومن هنا، رفض الشيرازي كلتا النظريتين؛ فأنكر أن تكون النفس والبدن موجودان وأنّ أحدهما مقترن بالآخر، وهذا سواء أكانت النفس موجودة قبل البدن أو معه؛ بلحاظ أن النظريتين تتفقان في هذه الجهة وهي أنّ النفس حيثية أخرى وراء البدن ولكنّها تلتصق به.

هذا الإشكال الأساسي؛ أي كيفية ارتباط النفس بالبدن -مع أنّ كلّ واحد منّا يرى أنّه موجود واحد لا اثنان-، سيدفع الشيرازي لابتداع نظرية ثالثة جديدة، ترتكز على أصالة الوجود ووحدته التشكيكية ، وكذا على الحركة الجوهرية الاشتدادية. وهي النظرية المعروفة بأنّ "النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء"، فما المراد بهذه النظرية؟

2-4-6 نظرية الشيرازي: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

تنطلق هذه النظرية من رفض مقولة أنّ النفس توجد قبل البدن أولاً، وهي نظرية أفلاطون، ورفض مقولة أنّ النفس توجد مع البدن ولكنّها توجد بوجود مجرد ثانياً، وهي نظرية أرسطو و المشائين.

و تتلخص هذه النظرية في النفس الإنسانية بقول الشيرازي الشهير:«النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء»[1]،فهي حادثة بحدوث البدن، وليس مع حدوث البدن[2]. تبدأ النفس مادية عند حدوثها، حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة، أما كونها روحانية البقاء، فمعناه أنّها بحركتها الجوهرية تتكامل في الحركات والاستكمالات إلى أن تنتهي إلى التجرد التام والروحانية. تشكل النفس مع البدن جوهراً واحداً، ووجوداً واحداً، لا ثنائية فيه سوى المراتب والشؤون المختلفة التي له؛ تبدأ النفس خالية من الفعليات والصور، ثم تنطلق بحركتها التكاملية النوعية باكتساب الفعليات، أي تنتقل من عالم الاستعداد والقابلية-أي المادي- إلى

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص12،تعليقة (3) .

[2]- وهو قول المشاء

عالم التحقق والفعلية. يقول الشيرازي:«النفس الإنسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء؛ فهي صورة طبيعية لمادة حسّية وفي قوتها قبول الصورة العقلية التي تحصلها عقلاً بالفعل»[1]

إذاً، النفس لا تصدر قبل البدن، بل تصدر عن مادة البدن ثم تقوم بصناعة صورة نفسها، فهي جوهر متحرك كالزمان؛ تكونت من الصورة الموجودة في المادة عبر الحركة الجوهرية الاشتدادية بنحو "اللبس بعد اللبس" استمراراً للصورة الموجودة في المادة وبنحو متصل بها. وبعبارة مختصرة: خرجت النفس من الصورة ومنها تكونت. ومن هنا يمكن أن يطرح السؤال: من أيّ صورة تكونت النفس؟ وجواب الشيرازي أنّ النفس تكونت من الصورة النباتية أي النفس النباتية والتي تكونت بدورها من الصورة الجمادية؛ والمراد من النفس النباتية ليس نفس أي نوع نباتي بالفعل، بل النفس التي تكون مبدأً للتغذية والنمو والتي هي بالقوة حيوانية إنسانية. وهذه النفس وإن لم تكن صورة؛ ولكنها حيث كانت وجوداً قائماً بالجسم النباتي ولا تقبل البقاء من دونه فهي كالصورة وبحكمها. وعلى هذا النحو، فإنّ هذه النفس النباتية الإنسانية ومن خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية تنبثق من الصورة الجمادية المعدنية والتي هي بدورها متكونة من الصورة العنصرية. والمراد من الصورة المعدنية ليس أيضاً صورة أيّ من أنواع الجماد بالفعل، بل الصورة الحافظة للتركيب والمزاج الموجود في النطفة وهي عين الحال نفس إنسانية بالقوة. وبالحركة الجوهرية للصورة النباتية نصل إلى مادة النفس، وهي صورة المادة التي لها أعضاء وبالاصطلاح الجسم الآلي، الذي هو البدن الإنساني قبل أن يتحقق فيه الاستعداد التام لتعلق النفس به. ومثل هذا الجسم بما أنّه فقط يتغذى وينمو، وهو فاقد للإدراك والحركة الإرادية، كان جسماً نباتياً، ولكنه جسم نباتي وبالقوة بدن إنساني. يقول الشيرازي:«إنّ النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصورة الأسطقسية[أي العنصرية] ومنها إلى المعدنية[ومنها إلى] النباتية[و] منها إلى الحيوانية...حتى انتهت إلى تلك الذات[النفس الإنسانية] التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية، وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أوّل رتبة الموجودات المفارقة[أي النفس المجردة والروحانية]»[2].

فالنفس تكونت من وجود الصورة على الرغم من أنّ النفس مجردة والصورة مادية وجسمانية؛ أي ونتيجةً للحركة الجوهرية الاشتدادية فإنّ الصورة العنصرية تبدلت إلى صورة معدنية ثم إلى نفس نباتية ثم إلى نفس مجردة؛ كما إنّه ونتيجة هذه الحركة تبدّل الجسم

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**مجموعة رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م ص150. أنظر أيضاً:الشيرازي، صدر الدين محمد،**اتحاد العاقل والمعقول**،دار المدى للثقافة والنشر،دمشق،ط1، 2004م،ص59.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج3، ص461. وللتفصيل أكثر أنظر: الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص330؛ج6، ص109؛ج8،ص13، 38، 147، 326، 333-334، 344-348،378، 393؛ ج9، ص85؛ الشيرازي،**مفاتيح الغيب**،ص536، 537، 558؛ الشيرازي، **العرشية**، ص235؛ الشيرازي، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص245، 506، 512؛ الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ص62؛ الشيرازي، **أسرار الآيات**، ص126، 135، 136؛ الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية**، ص149، 150.

العنصري إلى جسم معدني ثم إلى جسم نباتي ليصير في النهاية بدناً إنسانياً. وعليه، فمقارنةً للتكامل التدريجي للجسم العنصري وتبدله إلى بدن إنساني تتكامل الصورة العنصرية تدريجياً وبشكل مقارن فتتبدل إلى نفس مجردة.

يتضح مما سبق أنّ نظرية الشيرازي بكون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية، والمقصود بهذه المقولة – كما سبق أن عرّفناها في بداية هذا الفصل- أنّ الوجود الواقعي الذي نشير إليه بمفردة "أنا" هو جوهر ممتد له أجزاء فرضية بنحو متصل ومستمر يحدث الواحد منه بعد الآخر، بنحو يكون **أولاً**، حدوث أيّ منها مشروط بزوال السابق، **وثانياً**، الجزء الحادث أكمل دوماً من الجزء الزائل أي له درجة وجودية أعلى؛ بنحو تكون المراحل والأجزاء الأولى من هذه الواقعية لها آثار الصور العنصرية وخواصها، وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متصل وسيّال يكون لها مضافاً إلى الخواص المذكورة خواص الصورة المعدنية أيضاً، وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متصل وسيّال يكون لها مضافاً إلى خواص الصورة العنصرية والمعدنية الخواص النباتية أيضاً.

والمراحل الأخيرة وإن كانت كلّها مراحل نباتية للنفس؛ ولكنها ليست على درجة واحدة، بل دوماً وفي كلّ مرحلة تكون المرحلة اللاحقة أعلى وأشرف وجوداً من المرحلة السابقة، وفي آخر مرحلة من مراحلها النباتية تكون نوعاً كاملاً من النبات، والفصل المميز لها عن سائر الأنواع النباتية الكاملة الأخرى أنّها تكون حيواناً بالقوة خلافاً لما سبقها من مراحل فإنّها لا تكون كذلك. وبزوال آخر مرحلة نباتية تحدث وبشكل متصل بها مرحلة أخرى تشتمل مضافاً إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية على العلم بذاتها أي العلم الحضوري بذاتها- نقصد الحد الأدنى من الإدراك والعلم بالذات-. وبتحقق هذه المرحلة يبدأ تجرد النفس أو النشأة الحيوانية، وأما الحركة الجوهرية للنفس فلا تنتهي بحدوث النشأة الحيوانية؛ بل وكذلك وبشكل متصل تزول هذه المرحلة الحادثة وتبدأ مكانها مرحلة جديدة لها مضافاً إلى خواص المرحلة الزائلة خواص أخرى أيضاً؛ فبزوال مرحلة العلم بالذات تحدث مرحلة جديدة تشتمل مضافا إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية والعلم بالذات على قوة اللمس أيضاً. وبهذا الترتيب لكلّ مرحلة حادثة مضافاً إلى خواص المرحلة السابقة وآثارها قوة أخرى إلى أن تصل إلى حدوث مرحلة يكون لها مضافاً إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية كافة القوى الحيوانية المدرِكة والمحرّكة، وتكون في الحقيقة نوعاً كاملاً من الحيوان وما يميزه عن سائر الأنواع الكاملة من الحيوان أنّه إنسان بالقوة. ويرى الشيرازي أنّ الإنسان في بداية تولده يكون كذلك. وباستمرار هذه الحركة الاشتدادية يكون للنفس المرتبة النطقية.

ومع توافر الظروف والسعي اللازم وبزوال هذه المرحلة تحدث وبنحو متصل مرحلة أخرى يكون لها مضافاً إلى كافة الخواص المذكورة أدنى مراتب الإدراك الخالص أيضاً. وبحدوث هذه المرحة تبدأ النشأة العقلية للنفس. ولكن هذه الحركة تقبل الاستمرار أيضاً لتحدث مراحل أخرى للنفس يكون التجرد العقلي أعلاها إلى أن تصل- النفس- إلى غايتها النهائية وهي العقل المطلق فتصل إلى الثبات المطلق. يقول الشيرازي:«إنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان، إذ قد ظهر أنّها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها»[1]،فالنفس« حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات، ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأوّل اللبوب الرّوحانية»[2].

إذاً، من جهة وبناءً على جسمانية الحدوث في النفس، فإنّ مراتب النفس في المراحل السابقة على حدوث النفس كلّها جسمانية وقائمة بالبدن وبالاصطلاح لها بالنسبة إلى البدن وجود رابطي، ومن جهة أخرى وعلى أساس ما أوضحناه أعلاه فإنّ كلّ مرتبة تتحقق للنفس في مرحلة سيرها التكاملي تكون محفوظة في المراحل الأكمل اللاحقة. ويترتب على ذلك أنّ المراتب الجسمانية المذكورة تكون محفوظة بعد حدوث النفس أيضاً؛ أي أنّ النفس بعد الحدوث لها مراتب أيضاً جسمانية لها نسبة الوجود الرابطي إلى البدن بنحو مشابه للمراتب الجسمانية التي كانت متحققة إلى حين حدوث النفس؛ كالمرتبة النباتية والمعدنية والعنصرية،

مضافاً إلى المراتب غير الجسمانية التي لم تكن قبل حدوثها؛ أي أنّ للنفس بعد حدوثها وقبل الموت ما دامت مرتبطة بالبدن وتدبره وبالتصرف فيه فإنّ لها وجوداً رابطياً وتكون قائمة بالبدن في المراتب المذكورة، ولا يمكن أن تنفك عنها، بنحو تزول هذه المراتب بحدوث الموت وزوال البدن.

5-6 أدلة النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء

لقد عرض الشيرازي جملة من الاستدلالات على الحدوث الجسماني للنفس، وسنكتفي هنا بأهمها:

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص330؛ أنظر أيضاً: الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج3،ص433، 434؛ج5، ص198؛ج7،ص265، 266؛ج8،ص11-147،12-148، 223، 245، 395؛ج9، ص2-3، 16، 50-51، 85، 96-97، 112، 159، 190-191، 194-195، 228-229، 232، 235-239، 241؛ الشيرازي، **المبدأ والمعاد**،ج2،ص545، 546؛ الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، ص411، 554-555، 559؛ الشيرازي،**العرشية**، ص232، 235، 242، 264؛ الشيرازي، **رسالة في الحدوث**، ص132، 133؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص239، 467، 481، 489، 504، 523؛ الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ص62، 249؛ الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**،ج7،ص419.

[2]- المصدر نفسه.

الدليل الأول

يقول الشيرازي:«والحقّ أنّ النفس الإنسانية بما هي نفس حادثة بحدوث البدن، وربما هي في علم الله من حيث حقيقتها قديمة بقدم علمه تعالى، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، عندما استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل.

والبرهان على ذلك أنّ كلّ مجرد عن المادة وعوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت وتقرّر أنّ جهة التجدد والحركة بالاستعداد، راجعة كلّها إلى أمر هو في ذاته قوّة محضة لا يحصل لها إلّا بما يحلّها من الصور والهيئات، وليس هو إلّا المادة الجرمانية، فإذا كان الأمر كذلك فيلزم كون كلّ حادث جسمانياً وأنّ المجرد الصرف بما هو كذلك غير مادي، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو إما أن تكون موجودة في بدن آخر فيلزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وإما أن تكون مفارقة عن الأبدان كلّها، فيلزم عروض التجدد وسنوح التغير الزماني على أمر خارج عن عوالم المواد وحركاتها واستعداداتها وهذا محال»[1].

إذاً، بحسب هذا الدليل، فالنفس تحتاج إلى البدن، لأنّ المجرد المحض يحتاج في التجدد والاستعداد والحركة إلى أمر يكون في ذاته القوة، وهذا ليس سوى المادة الجسمانية، إذاً النفس تحتاج المادة الجسمانية، فلو كانت قبله لكانت إما موجودة في بدن آخر وهذا باطل لاستلزامه التناسخ الباطل، وإما أن تكون مفارقة عن كلّ الأبدان فيلزم تحقق التغير الزماني في غير المادة وهذا باطل.

الدليل الثاني

وهو دليل واضح بذاته؛ يقول الشيرازي:«لو كانت النّفس قبل البدن، فلا يخلو إمّا أنها كانت بحسب جوهرها عقلاً صرفاً ثم عرضت لها النّفسية، أو كانت نفساً دائماً، وكلاهما ممتنع.

ففي الأول يلزم في عالم العقل حدوث صفة وسنوح حالة لم يكن من قبل، وفي الثاني يلزم كونها معطلة ولا معطّل في الوجود»[2].

الدليل الثالث

ينبني هذا الدليل على مقدمتين:

1- النفس إما أن تكون جسمانية الحدوث أو لا تكون حادثة أصلاً لا غير. فإذا لم تكن النفس جسمانية الحدوث فلا يمكن أن تتعلق بأيّ بدن؛ لأنّ إمكان مثل هذا الأمر مستلزم للترجّح بلا

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**مفاتيح الغيب**،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران،ط1، 1984م، ص622، 623.
[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**مفاتيح الغيب**،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران،ط1، 1984م، ص622، 623.

مرجح، وهو محال، والمفروض أنّ البدن مرجّح حدوث النفس في لحظة خاصة من الفاعل المجرد التام الذي له نسبة واحدة إلى كافة لحظات الزمان. إذاً، إذا لم تكن النفس جسمانية الحدوث فلن يكون لها مرجح للحدوث، ونتيجة ذلك أنّها لن تحدث أصلاً، مع أنّنا أثبتنا:

2- أنّ النفس حادثة.

إذاً، فالنتيجة أنّ النفس جسمانية الحدوث[1].

الدليل الرابع

لو كانت النفس موجودة من قبل، غير حادثة مع حدوث الأبدان، لم يجز أن تكون متكثرة في ذلك الوجود ولا واحدة.«أمّا الأول، فلأنّ تكثر الأشياء التي لها حدّ نوعي أو ماهية نوعية ... إمّا[من جهة] الصورة والماهية، أو العنصر والمادة، والفاعل أو الغاية... والنفوس صورتها... واحدة لاتحادها في النوع، وفاعلها أمر واحد، وهو العقل الفعال... وكذا لغاية أمر واحد...فإذن تكثرها ليس إلّا من جهة قابل صورتها... أعني البدن، وقد فرضت[أي النفس] مفارقة عنه متقدمة عليه، هذا خلف. فثبت أنّ النفوس لو كانت موجودة بلا أبدان استحال أن يخالف، نفس لنفس بالعدد، وهذه قاعدة كلّية في كلّ ماله حد نوعي ومعنى واحد طبيعي، وقد تكثرت نوعيته بالأشخاص، إنّما تكثرها بالحوامل والقوابل المنفعلة عنها أو المنسوبة إليها... وأمّا أنها لم يجز أن تكون واحدة، فلأنّ طريان الكثرة بعد الوحدة يستحيل إلّا في المقادير والجسمانيات، والنفس مجردة عنها»[2]. فثبت أن النفس جسمانية الحدوث.

أما فيما يتعلق بكون النفس روحانية البقاء فذكر الشيرازي ذلك تحت عنوان:« في أنّ النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن»[3].ومن أهم الأدلة التي اعتمد عليها في المسألة:

الدليل الخامس

هذا الدليل قائم على نفي الارتباط والتعلق الذاتي بين النفس والبدن؛« لأنّ كلّ شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلّق به نوعاً من التّعلق، إذ كلّ أمرين ليس بينهما تعلّق ذاتي وارتباط عقلي، فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر. والتعلّق الذّاتي بين الشيئين إمّا بعلية أحدهما، أو بمعلوليّته المعبر عنها بالتقدم والتأخر، وأما بمعلوليّة الجميع المعبر عنهما بالمعية والتكافؤ في الوجود، فإن كان البدن متقدماً على النّفس، أي علة لها، والعلل أربعة، فإمّا أن

---

[1]- أنظر تفصيل هذا الدليل في :الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص381؛ ج3،ص55

[2]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص379، 380.

[3]- المصدر نفسه،ص383.

يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود، أو قابلاً لها، أو صورة أو غائية»[1].وهذه الوجوه الأربع كلها غير ممكنة[2].

وقد أيد الشيرازي هذا الدليل العقلي بأدلة نقلية[3]و بتأملات في أحوال النفس سماها "استبصارات"[4] منها: أنهّ وقت النوم يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس، بل النفس تقوى وقت النوم، فيشاهد الأحوال ويطلع على المغيبات، وهذا يقوي الظن في أنّ موت البدن لا يستعقب موت النفس. وأيضاً ما هو سبب لكمال النفس، فهو سبب لنقصان البدن وفساده؛ فالمعارف الإلهية والتفكر الشديد و«بالجملة السعادات النفسانية كالمضاد للسعادات الجسمانية، وكلّ ذلك يغلب الظن بأنّ النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن، ومتى كان كذلك وجب أن لا يموت بموت البدن»[5].

إذاً، محصّل أدلة الشيرازي في كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء هو حاجة النفس إلى البدن لكون المجرد المحض يحتاج في الاستعداد والحركة إلى أمر يكون في ذاته القوة، وهذا ليس سوى المادة الجسمانية، فالنفس إذاً تحتاج إلى المادة الجسمانية. وهي لو كانت قبله لكانت إما موجودة في بدن آخر وهذا باطل، وإما أن تكون مفارقة لكلّ الأبدان وهذا يلزم منه تحقق التغير الزماني في غير المادة، وهذا أيضاً باطل.

ومن هنا استطاع الشيرازي أن يقدم حلاًّ للمشكلة المتعلقة بحقيقة الموت؛ حيث ذهب إلى القول بأنّ النفس تحتاج إلى البدن في مرحلة من مراحلها وبعد أن استغنت وصلت إلى مرحلة كمالها التي تشعر معها أنّها لا تحتاج إلى البدن، وعند ذلك تترك البدن وتخرج فتستطيع عند ذلك أن تنجز أفعالها وتستكمل حركتها الجوهرية بلا مادة. ومن ناحية أخرى أجاب عن مشكلة كانت مستعصية في الطب القديم حيث كانت هناك مجموعة من النظريات ومنها تلك النظرية التي تفسر الموت وحقيقته بأنّ النفس الإنسانية إنّما تترك البدن لخرابه، فالبدن عندما يخرب لا تستطيع النفس أن تستقر فيه فتتركه، وكانت هذه النظرية هي الشائعة والمتعارف عليها قبل الشيرازي. ثم جاء هو وعكس المطلب ونفى الارتباط والتعلق الذاتي بين النفس والبدن فقال: إنّ البدن يخرب لأنّ النفس تأخذ بعدم الالتفات إليه، إذ تصل إلى مرحلة تستغني عنه، فيبدأ الانهدام بالبدن ويظهر حينئذ الشيب والضعف على البدن، لا كما تقول تلك النظرية بأنّ النفس تترك البدن لأّن الضعف يظهر فيها، بل إنّ الضعف يظهر في البدن لأنّ النفس هجرته إلى عالم آخر-وهذا طبعاً من آثار الحركة الجوهرية-. فاستطاع

---

[1]- الشيرازي، صدر الدين محمد،**المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م، ص، 383.

[2]- المصدر نفسه،ص383، 384.

[3]- المصر نفسه،ص391، 393، 394، 396، 399 إلى402.

[4]- المصدر نفسه، 391.

[5]- المصدر نفسه، 392.

الشيرازي بذلك أن ينتقل من المادة إلى التجرد الناقص، ثم إلى التجرد التام بفعل الحركة الجوهرية و أصالة الوجود ووحدته ذات المراتب التشكيكية.

6-6 القدم العقلي والحدوث الجسماني للنفس

يبقى أنّه لكي تكتمل رؤيتنا لهذه النظرية لا بد من إزالة اللبس في كون الشيرازي يشير في مصنفاته إلى قدم النفس، فيقول مثلاً:«إنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علّتها وسببها، والسبب الكامل يلزم المسبّب معها، فالنفس موجودة مع سببها؛ لأنّ سببها كامل الذات تام الإفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسبّبه، لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة»[1].وهذا يعني أنّ فاعل النفس خارج الزمان قديم، وتام الإفادة، ومعلول مثل هذا الفاعل من غير الممكن أن ينفك عنه. فالنفس أيضاً قديمة غير حادثة بحدوث البدن. نعم، تصرّف النفس في البدن وتدبيرها له مشروط بوجود البدن واستعداده لتصرف النفس وتدبيرها. فهل ينقض كلام الشيرازي هذا موقفه السابق من حدوث النفس وكون هذا الحدوث جسمانياً؟ وهل ينبغي عدّ أحد هذين القولين هو مختاره النهائي والحكم بتراجعه عن القول الآخر؟ أم يمكن الجمع بين القولين؟

لا شك أنّ الجواب هو أنّ الشق الثاني صحيح؛ أي يجمع بين القولين؛ ذلك أنّ الشيرازي مباشرة بعد الكلام أعلاه يؤكد أنّ النفس حادثة وأنّ حدوثها جسماني. ومن الواضح أنّ هذا التأكيد منه لأجل أنّ المعنى الذي أراده من قدم النفس لا يتنافى مع حدوثها ولذا كان يعتقد بهما معاً. وبعبارة أخرى: مراده من النفس في العبارة المذكورة أعلاه وفي العبارات المشابهة لها ليس الوجود الخاص للنفس الذي كان محل بحثنا إلى الآن، بل الوجود أو الوجودات الأشرف لها حيث يقول:«ومعلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلّا لأنّ سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وأنّ السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة»[2].وبعبارة له أوضح؛ جاء في تعليق له على حكمة الإشراق وبعد نفس العبارة المذكورة وضمن ردّه على هذا المطلب الآتي:«قد مرّ أنّ كلّ ما يوجد في هذا العالم من الأنواع المحصلة فله صورة في العالم الأعلى»[3].

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص346، 347؛ أنظر أيضاً : أيضاً الشيرازي، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص441. وقد ورد هذا البحث بتفصيل وبعبارات متشابهة في هذين الكتابين:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص343 إلى 378؛، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص441 إلى 450.

[2]- نفس المصدر،ص347.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص446؛ انظر أيضاً: الشيرازي،:**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص 368، 369.

وهذا يدل صراحة على أن كلامه ناظر إلى وجود أشرف للنفس لا الوجود الخاص لها؛ الوجود المجرد العقلي التام الذي هو في طول النفس، والفاعلي لها وهو ما يعبر عنه:

ب"وجود النفس في المبدأ العقلي":«إيّاك أن تتوهم ممّا ذكرناه إنّ وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة...وذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل»[1].

وتوضيح ذلك أنّه وبناءً على أساس التشكيك في الوجود، فالواقعية التي هي علة فاعلية للشيء هي وجود أشرف من ماهية الشيء. فالواقعية التي هي علة فاعلية للنفوس الإنسانية، أي العقل الفعال، وجود أشرف عقلي للنفوس كافة، وكذلك الحال في العلة الفاعلية للعقل الفعال فإنّها أيضاً في طول العقل الفعال وجود أشرف آخر للنفوس المذكورة وهكذا. إذاً، فلكلّ نفس وجودات أشرف عقلية متعددة مترتبة يمكن القول بالنسبة إلى كلّ واحدة منها إنّ النفس بنحو أشرف وفي طبقة أعلى:«لو تيسّر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويّات متعددة متخالفة الوجود، كلٌّ منها تمام هويّتك لا يعوزها شيء منك؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنا»[2].

بناءً عليه، لا ينبغي أن يظنّ أنّ مراد الشيرازي من دعوى قدم النفس أنّ هذه النفس الإنسانية موجود مجرد عقلي تام وقديم كسائر العقول، مع اختلاف عنها بأنه وبمحض حدوث البدن يكون له مع البدن معية فيتصرف فيه ويدبره، كما هو المنسوب إلى أفلاطون؛ لأنّ هذا الفرض يبتني على اتحاد النفس ووحدتها على الرغم من اختلاف حالتيها وتنافي إحداهما مع الأخرى، وهاتان الحالتان هما: حالة ما قبل وجود الجسد حيث تكون النفس موجوداً مجرداً عقلياً مستغنياً عن البدن وغير محتاج إليه، والحالة الثانية هي حالة كون النفس موجوداً مجرداً نفسانياً غير تام ومرتبطاً بالبدن ومحتاجاً إليه في تصرفه وأفعاله. ولا يخفى التنافي بين الحالتين وعدم إمكان الحكم بالوحدة بينهما. يقول الشيرازي:«أصل هذا التناقض إنّما نشأ من فرض أمرين متنافيين: كون النفس نفساً وكونها مجردة من التعلقات البدنية في الأزل»[3].

كما لا ينبغي أن يظن أنّ مراد الشيرازي من قدم النفس أنّ النفس، وعلى الرغم من أنّها مجرد غير تام وأمر نفساني قديم، موجودة قبل حدوث البدن؛ لأنّ هذا حتى على رأي الفلاسفة السابقين مستلزم للتعطيل وهو محال؛ بل كما إنّ الوجود الأفضل للماهية مع الوجود الخاص لها واقعيتان متغايرتان وليسا واقعية واحدة، إلا أنّ بينهما نوعاً من الاتحاد، فالوجود العقلي للنفس أيضاً قديم ومتقدم على البدن وهو مع الوجود الخاص به الحادث بحدوث البدن

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص367؛ أنظر أيضاً:الشيرازي،، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص446.

[2]- المصدر نفسه،ص370.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص449.

والمرتبط به واقعيتان وليسا واقعية واحدة. ومن هنا، يستنتج بعد عبارته الأخيرة النتيجة الآتية:«فالحق ما أشرنا إليه غير ما مرة، أنّ معنى كون النفس موجودة قبل البدن أنّ لها وجوداً عقلياً مبايناً لهذا الوجود»[1].

وفي موضع آخر من هذا المبحث نفسه يذكر هذا المفاد بعبارات أكثر صراحة؛ وأنّه من غير الممكن لشخص من الجوهر-أو أشخاص متعددين من جوهر، كلّ واحد- أن يكون قبل حدوث البدن بنحو يكون فارغاً عن الاشتغال بالبدن موجوداً في عالم العقل، وهو نفسه بعد حدوث البدن يكون مشتغلاً بالتصرف فيه وتدبيره:«إنّ الأمر ليس كما زعموه من أنّ جوهراً واحداً بالعدد[أو أشخاصاً جوهرية عددية] كان أو[كانت] قبل البدن في عالم العقل ومعه في عالم الأبدان؛ لأنّ ذلك ظاهر الفساد»[2].

لأنّه لو كان الأمر كذلك، وبملاحظة عدم إمكان الجمع بين نحو الوجود العقلي والنفسي في شخص واقعية واحدة، وإن كان ذلك في زمانين، يلزم أن يتصف شخص واقعية واحدة بأمرين متنافيين أو صيرورة الواقعية الواحدة شخصين؛ يقول الشيرازي:«فإنّ الواحد العددي لا يمكن أن يكون له، بما هو واحد عددي، تارة وجود عقلي وأخرى وجود بدني وهذا أمر واضح البطلان»[3].

إنّ الالتفات إلى أنّ وجود النفس قبل البدن ووجودها بعد البدن هما واقعيتان ووجودان متغايران، يسهّل فهم الكثير من كلمات الشيرازي؛ من ذلك:

1)أنّ النفس من حيث هي وجود عقلي متقدم على البدن ثابتة لا تتغير ومن حيث إنّها وجود نفساني مع البدن ومشتغل به سوف تكون عرضة للتغييرات الجوهرية والعرضية[4]؛

2) لا يمكن للوجود العقلي للنفس أن يتعلق بالبدن ويشتغل بالتصرف فيها وتدبيرها كما لا يمكن لوجودها النفساني أن يتحقق من دون تعلّقه بالبدن واشتغاله بالتصرف فيه وتدبيره[5]؛

3) النفس قبل تعلقها بالبدن متحدة مع العقل الفعال وبعد التعلق بالبدن متحدة مع البدن. وبعبارة أخرى: وجود النفس قبل البدن ليس شيئاً سوى الاتحاد مع العقل الفعال:

---

[1]- يؤكد الشيرازي على أنّ الوجود القديم للنفس غير الوجود الحادث لها؛ من ذلك قوله« إنّ النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وأنّ كلاً من الوجودين غير الآخر» الشيرازي،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص443؛«للنفوس الإنسانية كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الحس وكينونتها هناك غير كينونتها ها هنا» المصدر نفسه،ص445؛«إنّ للنفوس كينونة أخرى عقلية قبل وقوع هذه الكينونة التعلقية النفسانية، كما إنّ للأشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغير والتبدل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة» المصدر نفسه؛« اعلم أنّ الوجود التجردي للنفوس غير الوجود التعلقي لها» المصدر نفسه،ص446؛« وجود النفس عند مبدئها العقلي وأبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزئ ولا متفرق» المصدر نفسه؛« المراد أنّ لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية» الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص332؛ المصدر نفسه، ص362، 363، 366، 368.

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص448.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- «إنّ للنفوس كينونة أخرى عقلية قبل وقوع هذه الكينونة التعلقية النفسانية، كما إنّ للأشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغير والتبدل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة»الشيرازي،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص445.

[5]- «هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلاً وهي من حيث إنّها نفس لا يخلو عن تدبير وتصرّف أصلاً» المصدر نفسه،ص446.

« إنّ وجود النفوس مجردة عن الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعال، كما إنّ وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تعدّدها وتكثّرها بحسب تكثر الأجسام المتعلقة بها وتعددها»[1].

وواضح أن المقصود من الاتحاد بين النفس والعقل الفعّال أحد أمرين: هذا الاتحاد بين الوجود الأعلى و الأشرف للشيء والوجود الخاص به؛ أي صدق قضية أنّ وجود العقل الفعال هو بنفسه وجود النفس بنحو أعلى واشرف؛ أو أنّ الوجود الأعلى للنفس هو بعينه وجود العقل الفعال، كما إنّ قيد "في عالم المفارقات" يشير إلى ذلك، وليس المراد اتحاد واقعيتين خارجيتين بالفعل مع بعضهما، حتى يكون مشمولاً لقاعدة "اتحاد الاثنين محال"؛

4) كافة النفوس وقبل أن تتعلق بالبدن متحدة مع بعضها في عالم العقل، وبعد التعلق بالبدن تتعدد وتتكثر بتعدد الأبدان:«النفوس كانت في عالم العقل شيئاً متحداً عقلياً وفي هذا العالم نفوساً متكثرة لأبدان طبيعية»[2].

ليس المراد من اتحاد النفوس مع بعضها قبل البدن، اتحاد واقعية متكثرة بالفعل، بل المراد اتحادها في الوجود الأفضل العقلي الذي هو العقل الفعال نفسه؛ أي الوجود الأفضل العقلي لها جميعاً واقعية واحدة بسيطة. فهي جميعها مشتركة في هذا الوجود ونتيجة ذلك أنّها جميعها متحدة في ما بينها في هذا الوجود؛ كما إنّ كافة أفراد الإنسان مشتركة في مفهوم الإنسان ونتيجة ذلك كان بينهم اتحاد في الوجود الذهني أي مرتبة العقل. وباختصار؛ لأنّ كلّ نفس متحدة مع العقل الفعال، فإنّ كافة النفوس متحدة مع بعضها في عالم العقل. ومن هذا، يمكننا القول إنّ معنى هذا الكلام:

5) لا وجود لنفوس غير متناهية في عالم العقل بنحو الكثرة والترتيب حتى يستلزم التسلسل والمحال:«ليس وجود النفوس غير المتناهية في العالم العقلي على سبيل الكثرة ونعت العددية ولا أنّها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي»[3].

لأنّنا ذكرنا أنّ كافة النفوس متحدة في عالم العقل مع بعضها وليست متغايرة ولا متكثرة حتى يكون للحديث عن الترتيب والتسلسل معنى هاهنا؛

6) النفس تتنزّل من عالم العقل إلى البدن، أو أنّ النفس هي سقوط العقل الفعال ونزوله في الأبدان، والمقصود من هذا السقوط والنزول ليس تبدل المحلّ أو التجافي[4]، بل هو صدور

---

[1]- الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص447؛ أنظر أيضاً: الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص372.

[2]- المصدر نفسه،ص446؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص443؛ الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص368، 369.

[3]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص367.

[4]- المصدر نفسه،ص354، تعليقة السبزواري رقم1.

النفس من العقل الفعال:«سقوط النفوس[ونزولها] عبارة عن صدورها عن سببه الأصلي ونزولها عن أبيها المقدس العقلي»[1].

وقد ورد في عدد من المواضع في عبارات الشيرازي إطلاق "الأب المقدس" على العقل الفعال وهو المبدأ الفاعلي للنفس[2]؛

7) تبديل الشيء الواحد إلى أشياء متكثرة لا ينحصر بالأجسام وانفصالها، بل يمكن أن يتحقق في الجملة عبر نزول الوجود من نشأة سابقة إلى نشأة لاحقة؛ كالعقل الفعال الذي هو واقعية بسيطة واحدة تتبدل من خلال نزولها إلى نشأة الطبيعة وعالم الأبدان إلى نفوس متكثرة. كما إنّ تبديل الأشياء المتكثرة إلى شيء واحد لا ينحصر بالأجسام والاتصال بها، بل يمكن تحققه من خلال الصعود من نشأة إلى نشأة أعلى، مع أنّ نزول النفس من عالم العقل لا يستلزم قلة موجودات عالم العقل، فإنّ صعودها إلى عالم العقل عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية غير مستلزم لازديادها:«إنّ النزول من نشأة سابقة إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد وعكسه يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد منحصراً في المقادير والأجسام»[3].

إذاً، كخلاصة لهذه المسألة، فالحديث عن وجودين للنفس يتعلق بالنسبة للشيرازي بمرتبتين من المراتب التشكيكية للوجود مع مجموعتين مختلفتين من الأحكام: أحدهما عقلي قديم وثابت واحد ومتقدم على البدن، والآخر نفساني حادث ومتغير ومتكثر ومتعلق بالبدن، نعم بمقتضى هذه الوحدة التشكيكية فإنّ الأول وجود أفضل لماهية النفس والثاني هو وجودها الخاص. لكن هنا يطرح سؤال: ألم يكن الأجدر بالشيرازي أن لا يدرج هذا البحث ضمن عنوان تقدم النفس على البدن أو قدم النفس وأمثال ذلك بما يسبب سوء الفهم؟ وبعبارة أخرى لماذا كانت معالجته للبحث بهذا النحو؟

يجيب الشيرازي بنفسه عن هذا السؤال. فإنّه في هذا البحث كان يقف في مواجهة الفلاسفة السابقين الذين ينكرون المراتب التشكيكية للوجود والوحدة العينية بين المراتب. فهؤلاء كانوا يعتقدون بالنفس وبأنّ العلة الفاعلية لها موجود عقلي قديم متقدم على البدن؛ ولكن مع ذلك كانوا ينكرون دعوى أنّ العلة المذكورة وجود أفضل للنفس أو أنّها في الحقيقة هي النفس في مرتبة أعلى وأشرف، ونتيجة ذلك لم يمكنهم جعل أحكام العقل هي أحكام النفس ذاتها في مرتبة أكمل وأحكام النفس هي أحكام العقل نفسها في مرتبة أدنى. فلا بد ومن خلال معالجة هذا البحث من توضيح هذه الوحدة وتسرية أحكام العقل والنفس أحدها إلى الآخر بالنحو الذي تم. ومن هنا بعد أن يستعرض الأفكار الأساسية للفلاسفة السابقين في باب

---

[1]- المصدر نفسه، ص358، 365. وانظر أيضاً:الشيرازي،**تعليقة بر حكمة الإشراق**،ص 443.

[2]- استعار الشيرازي هذا التعبير من النصارى:«وإطلاق الأب على الفاعل كان شائعاً عند النصارى»الشيرازي،صدر الدين محمد،**تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية،ص459.

[3]- المصدر نفسه،ص442؛ انظر أيضاً:الشيرازي،**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،ج8،ص352، 353.

النفس واعتبارها أضعف من أن تحل مشكلات النفس، يتعرض لهذا البحث وبعد تقديمه لمدّعاه- وفي أول عبارة نقلناها له في هذا الفرع-يقول مباشرة في تعليقته على حكمة الإشراق:«ووجود سببها[قبل البدن] معلوم عند أهل النظر، إلا أنّ كمال السببية موهوم غير مقطوع به عندهم»[1].ويقول الشيرازي في مقام تمييز المنهج الذي اتبعه في مسألة النفس وكيفية حدوثها عن منهج المدرسة الإشراقية و المشائية:«وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان، وبين الكشف والوجدان فعندهم أنّ النفس للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة، ورأوا أنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها، والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها كامل الذات تام الإفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة، ومعلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلّا لأنّ سببها يبقى أبد الدهر فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وأنّ السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها»[2].

لقد حاولنا مما سبق أن نقف على أهم نتائج وآثار الحركة الجوهرية وأصالة الوجود على الطبيعة والعالم والنفس، والتي تمكنت من إعطاء حلول مبتكرة لمسائل فلسفية قديمة وطرحت في نفس الوقت مسائل ونظريات جديدة. ففي الطبيعة اتخذ الزمان معنى وتفسيراً جديداً وظهر على شكل البعد الرابع في الموجودات، وبدل التركيب الانضمامي بين المادة والصورة، فقد طرح الشيرازي على ضوء الحركة الجوهرية التركيب الاتحادي بينهما. و بالنسبة لمسألة ربط الحادث بالقديم والثابت و الثابت بالمتغير والتي تعد من المعضلات الفلسفية العويصة، فقد اعتقد الشيرازي بأنّ الحركة الجوهرية يمكنها حل هذه الإشكالات من خلال ذاتية الحركة للشيء وأنّها عين وجوده ، وكلّ متحرك بالذات فله وجهان: ثابت من أحدهما ومتحرك من الآخر. أما بالنسبة لقدم العالم أو حدوثه؛ فقد اختلف الفلاسفة والمتكلمين قبل الشيرازي في أنّ حدوث العالم هل هو ذاتي أو زماني؛ فاعتبر المتكلمون العالم حادث زماني لأنّهم يعتبرون الحدوث هو ملاك الحاجة إلى العلة، واعتبر الفلاسفة العالم حادث ذاتي ذلك لأنّ ملاك الحاجة هو الإمكان. أما الشيرازي فقال بأنّ مجموع عالم الوجود حادث بالحدوث الذاتي، وأما المادة فهي حادثة بالحدوث الزماني؛ ذلك لأنّه بعد إثبات الحركة الجوهرية واعتبار الزمان مقدار هذه الحركة، يكون الموجود المادي في كل لحظة في حال تبدل وتجدد وحدوث زماني.

---

[1]- المصدر نفسه،ص441

[2]- الشيرازي،صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**،دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط 5، 1999م ج8، ص346، 347.

أما بالنسبة للنفس، فتتلخص نظرية الشيرازي حول النفس الإنسانية بنظرية جديدة تتمثل في كون "النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء"؛ فالنفس حادثة بحدوث البدن، وليس مع حدوث البدن. تبدأ النفس مادية عند حدوثها، ثم تتكامل بحركة جوهرية في الحركات والاستكمالات إلى أن تنتهي إلى التجرد التام والروحانية. وتشكل النفس وقواها وبدنها كذلك جوهراً واحداً، ووجوداً واحداً متصلاً لا تعددية فيه سوى المراتب والشؤون المختلفة التي تميزه.

خاتمة

بعد أن تعرضنا لأهم المفاهيم والنظريات التي قام عليها النظام الفلسفي للحكمة المتعالية الذي أسسه صدر الدين الشيرازي؛ أي أصالة الوجود والحركة الجوهرية، وكذلك للنتائج التي تولدت منها في مسائل الطبيعة والنفس، يحق لنا أن نتساءل: ما هي مظاهر الجدة والإبداع في فلسفة الشيرازي؟ هل استطاع الشيرازي أن يقيم منظومة فلسفية خاصة خارج التقليد المشائي بالخصوص؟ ألم يكن منهجه مجرد تجميع تلفيقي لمدارس متعددة ومتناقضة في الكثير من المسائل، وأقصد المدرسة المشائية والإشراقية و العرفانية والكلامية؟ وإذا كان بالفعل قد قدم فلسفة جديدة، فما هي القيمة الابستمولوجية والفلسفية لنظامه الفلسفي بالنسبة للتحديات الفكرية والفلسفية المعاصرة في العالم الإسلامي؟

الجواب عن هذه الأسئلة يتطلب أولاً الوقوف على الرؤية الكوسمولوجية العامة الممكن استخلاصها من هذه الدراسة نفسها، وهي:

إنّ الشيرازي ومن خلال مفهومي أصالة الوجود والحركة الجوهرية استطاع أن يعلن بوضوح عن هدم الفلكيات القديمة لأرسطو وابن سينا؛ فلم يعد للفلك أن يرسم مسار الزمان؛ لقد ودعنا العصر الفلكي ودخلنا العصر الجوهري؛ فقد فرض علينا إعادة صياغة المفاهيم الفلسفية وفق الأفق الثقافي الخاص به، مع ما يمثله هذا الأفق من استشراف ريادي.

يتماشى الشيرازي مع المفاهيم الفلسفية السائدة في عصره ليؤسس مفهومه الخاص للجسم والحركة؛ فإذا كان الجسم مكوناً من جوهرين المادة والصورة، والحركة هي الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل، فالشيرازي سيخص هذه المفاهيم بتعديلات تؤسس لمفهوم الحركة الجوهرية تأسيساً ينأى بها عن الاعتراضات التي اعتادت الفلسفات السابقة التلويح بها؛ فالقوة عنده بمقابل الفعل، وهي ليست فقداناً في ذاتها وإنّما هي وجدان إجمالي يمكن أن يتميز و يتشخّص، والفعلية ظهور ذاك المضمر. والعلاقة بين المادة والصورة هي أكثر من مجرد تركيب اعتباري انضمامي، إنّها اتحاد ينتج عنه واقعية جديدة على أساس الحركة الجوهرية الاشتدادية. هذا الاتحاد ليس دمجاً لواقعيات فعلية بالنحو الذي لا يقبل التوجيه الفلسفي، بل هو تظهير للمجمل في المفصل؛ إنّ النطفة مثلاً تتحول إلى إنسان وليس أنّها تنضم إليه. إنّ خفض المسافة هذه بين المادة والصورة سوف يقود إلى نظرة توحيدية عن الوجود تتماهى فيها الحقائق في أصل وجودها، وتتبدى فيها التمايزات على أساس تعددية المراتب لاغير.

إنّ هذا النوع من الرؤية، وإن جرى تنسيبه إلى علم العرفان النظري عموماً، فإنّ الشيرازي سوف يتمايز بوضوح عن ابن عربي الذي يلغي المسافة كلّياً بين الصورة والمادة؛

وذلك أن هذا الأخير يعتقد أنّ العالم يتجدد في كلّ لحظة من باب تجدد الأمثال دون أن يوجد أيّ اتحاد بين ما هو زائل وما هو حادث. بينما الشيرازي، وإن وافق على نظرية الخلق الجديد والمستمر في كلّ آن للعالم، إلا أنّه سيرفض أن يكون ذلك بنحو "اللبس بعد الخلع"؛ بل هو بنحو "اللبس بعد اللبس"؛ أي في كلّ آن تفاض صورة أكمل من الصورة السابقة، وتكون هذه الصورة متصلة و مادة لقبول صورة جديدة. فمع الشيرازي إذاً، سيتأكد المنحى العرفاني التوحيدي انطلاقاً من أرضية الطبيعة ذاتها؛ فالعالم لا يتأسس على آنات منشطرة لا يتحد فيها السابق مع اللاحق-كما قال السابقون-بل هو يمتد كطيف سيّال في حركة جوهرية بحيث لا يكون العالم موجوداً بكلّيته في الآن بل موجوداً في زمان متصل سيّال؛ وجوداً ممتداً بامتداد زمانه الخاص به؛ فلا يمكن أن نحشر العالم في آن واحد، أو نشير إليه دفعة واحدة، هو شيء تدريجي سيّال لا يتمثل لنا بشكل امتداد-رغم أنّه وجود فيزيائي ممتد-؛ أي لا يمكن مواجهته على نحو المجموع ، وإنّما يمكن لنا فقط مواجهته في الآن .

يسجل الشيرازي رفضه للحاويات الكلّية في نظام هذا العالم؛ فلا يوجد زمن فلكي كلّي محايد عن الزمان الخاص بجوهر كلّ موجود، كما لا توجد مادة أزلية –هيولى- أو كلّية تتعاقب عليها صور العالم؛ وبعبارة أخرى لكلّ موجود/جوهر زمنه الخاص وحراكه الخاص،

ولكلّ صورة جوهرية مادتها النسبية الخاصة بها. وبذلك فالعالم يظهر في منظور كوسمولوجيا الشيرازي في حالة تجدد وسيلان مستمرين بحيث لا يمكن لشيء واحد جوهراً كان أو عرضاً، صورةً أو مادةً ،أن يوجد بنفسه في آنين؛ فالتغيير يطال جوهر الطبيعة، والعالم يسري في حركة دائبة تماثل حركة الزمان؛ فالورقة مثلاً التي نقرأها الآن تمتلك أبعاداً ثلاثة: الطول، العرض والعمق. ويترتب على ذلك أنّ ما نراه من الورقة إنّما هو أبعادها الثلاثة، بينما الورقة ليست سوى فرد فرضي من أفراد ورقة متصلة سيّالة لها أبعاد أربعة قد لا نشعر بحصول التبدلات فيها نظراً للتشابه ما بين الأفراد الزائلة منها والأفراد الحادثة. لذلك سوف يترك الشيرازي للعقل والعقل وحده، مهمة إدراك التبدّلات الحاصلة في جوهر العالم، والتي تلازمها دوماً تبدّلات عرضية. كما أنّه سوف يترك للعقل مهمة إدراك التزامن الحاصل بين تغير جوهر العالم كلّياً في مرآة الحركة الجوهرية من جهة، وبين كونه يتمتع في عين سيلانه بنوع من الثبات المطلق من جهة أخرى. وهو يؤكد أنّ الحركة والثبات ليسا من المدركات الحسية، وإنّما هما من مدركات العقل؛ فللوهلة الأولى تبدو لنا حركة العالم، كما لو أنّها ظاهرة بديهية تتعارض جذرياً مع مقولة برمنيدس حول سكون العالم (إنكار التغير)، وقد يبدو من السهولة تزييف هذا المدعى باعتباره يتضمن إنكاراً لأمر بديهي. إلا أننّا بالتوغل في مطاوي الحركة عند الشيرازي، سوف نكتشف أنّه لا يمكن أن ندرك هذا التبدل إلا بمعونة من العقل؛ فالحركة أمر استنتاجي بالغ التعقيد على مستوى التفسير وإن اندرج بحسب إدراكه المباشر في بديهيات الوجدان؛ فالقول ببداهة الحركة لا

يستلزم أن تصير الحركة مدركاً حسياً بحيث تبحث تجريبياً وتتعقل ماهوياً. إنّما علينا-بحسب الشيرازي طبعاً- أن نختبر امتدادها الزمني حضورياً، ونترك لعقلنا أن يجني ثمار هذه التجربة من خلال تحليلها وانتزاع معقولاتها الثانوية، ومن ثم تطبيقها على مواردها. ولا يعني ذلك استبعاد الحركة من الواقع المباشر وإغراقها في النزعة التأملية التجريدية، لأنّ الشيرازي قد انطلق في مباحث الحركة على أساس أصالة الوجود في الجعل؛ فالوجود هو المتحرك والمتغير والمتشخص بذاته. إذاً ينبغي أن نعترف ونحن نتآلف مع المصطلح الفلسفي"الصدرائي"،أنّ تصور مفهوم الحركة الجوهرية يستدعي منا بالضرورة إيجاد فترة توجب الألفة به، وبالتالي ندرك أنّ تقبل مفهوم الفرد السيّال-الكلمة المفتاحية لنظرية الحركة الجوهرية- سيكون ملاك تقبل الوحدة في عين الكثرة، والثبات في عين التغير، والحركة في عين السكون، والزمان في عين الآن.

يبدو أنّ الشيرازي، ومن خلال مفهوم الفرد السيّال في مقولة الجوهر، قد أحدث نقلة نوعية على مستوى نظرية الثبات والتغير الأرسطية، والتي كانت قد حظيت بقبول واسع على امتداد التاريخ الفلسفي؛ فوفقاً لنظرية أرسطو لا توجد حاجة إلى خلق العالم، لأنّ مادة العالم موجودة منذ الأزل ولا شيء يأتي من لاشيء، وإنّما تقتصر الحاجة على تفسير كيفية تحول الوجود ووقوع الحركة فيه. وفي نظر أرسطو كذلك، إنّ وظيفة الإله لا تكمن في تحريك العالم، وإنّما في كونه محور الجذب والعلة الغائية للمتحركات في حركاتها كلّها. وفي متابعته لأرسطو يرى ابن سينا أنّ صور العالم تتغير بنحو دفعي وليس بنحو تدريجي، أي في الآن وليس في الزمان؛ فالجوهر يوجد دوماً بين الكون والفساد ولا مجال للحركة إليه، وإنّما تقتصر الحركة على بعض أعراضه التي تتغير بنحو تدريجي زماني. إلا أنّ ابن سينا يؤكد على فاعلية الإله للعالم من خلال التمييز- في كتابه الشفاء- بين الفاعل الطبيعي والذي هو مبدأ التحريك والإعداد، وبين الفاعل الإلهي الذي هو مبدأ الوجود والإيجاد. فجوهر العالم ليس نتيجة مباشرة لأيّ حراك طبيعي بل هو مخلوق لإرادة الإله خارج الطبيعة والمادة؛ بحيث أنّ ثبات العالم وبقاءه في كلّ آن ينسب لإرادة الإله. وبهذا تهيأ للعقل الإسلامي أن يحرر مفهوم الألوهة من أواصر و قيود الطبيعة مع الاحتفاظ لكلّ منهما بتميزه على مستوى الفعل.

وبقي أن نلحظ مع التراث السينوي والمشائي اندراج مبحث الحركة في قسم الطبيعيات؛ ومعنى ذلك أنّ الإله خلق العالم دفعة واحدة، وبعد ذلك يتحرك العالم في أعراضه بتأثير الطبائع النوعية فيه. وبذلك، فإنّ الحركة مترتبة على عملية الخلق وليست جزءاً فيها. بينما الحركة بالنسبة للشيرازي ليست شيئاً آخر سوى التجدد المستمر للعالم في كلّ لحظة وآن، وليست الأعراض في حالة حركة وخلق مستمرين فحسب، بل الجواهر هي أيضاً كذلك. ففي حين ينجح هذا الأصل ، أي الحركة الجوهرية، في تلافي الخلل الذي أصاب الصياغة الفلسفية للعرفاء وبعض المتكلمين والمعروفة بمسألة الخلق المستمر، فإنّه يصطدم

مباشرةً مع الأصل الفلسفي السابق عليه والقائل باستحالة التحول في جوهر الشيء. و هو الأمر الذي عارضه الشيرازي انطلاقاً من حقيقة كون الأعراض ليس لها وجود مستقل عن جوهرها.

ولذلك فأيّ تغيير في العرض سوف يرتد إلى تغيير في الجوهر؛ "فالحركة من اللوازم التحليلية للجسم وليست من أعراضه". وبالتالي علينا أن نكف على اعتبار الحركة مجرد عرض ومن لواحق الجسم، وأنّ الجسم إنّما يتحرك بعد إحراز مقوماته الذاتية أو النوعية؛ بل يكتسب الجسم نوعيته ذاتها من خلال الحركة ذاتها. وبذلك تنتقل الحركة عند الشيرازي من كونها مجرد هامش وجودي لا حق لموضوعه متطفل عليه، إلى صيرورة تعتمل في عمق الإمكان للوجود ، وتسهم في تشكيله بحيث يتحد كلٌّ من الحركة والمتحرك ويكون وجود المتحرك عين وجود الحركة في الخارج. وبذلك، لا حاجة لموضوع مستقل عن الحركة؛ بل هي تؤسس لموضوعها من خلال القول باتحاد المادة السيّالة والصورة السيّالة، وتعمل في الوقت نفسه على مجاوزته. وينتج عن هذا التحول الجوهري أنّ الشيء في اللحظة السابقة هو على الدوام غيره في اللحظة اللاحقة.

تبقى مسألة استثمار فكرة الحركة الجوهرية استثمارات متعددة، ومن أهم هذه الاستثمارات مسألة ربط السيّال بالثابت والحادث بالقديم. فبنظر الشيرازي تنشأ الإشكالية من أنّ الحركات العرضية تنحصر بالكم والكيف والأين والوضع، ولأنّها حركات عرضية فلا بد لحركة الجسم من علة متغيرة على التدريج، فكيف يمكن أن يسند هذا الوجود السيّال والمتحرك إلى الواجب بالذات الذي هو ثابت؟

يعتبر الشيرازي أنّ الجسم سيّال متغير بذاته وهو في نفس الوقت يصدر عن الثابت !؛ ذلك أنّه يرى-وهنا تتأكد نزعته العرفانية- أنّ هذا الجسم المادي إنّما يكون متحركاً بحركة نسبية وليس بحركة ذاتية فقط؛ بمعنى أنّنا عندما نتأمل في الحركة نجدها عبارة عن انتقال من الآن إلى الآن، ولا يوجد الآن اللاحق إلا بعد أن يعدم الآن السابق، وبالتالي إذا نظرنا إلى الآن وقارناه بما قبله نستنتج مفهوم الحركة؛ وهذا يعني أنّ الحركة نتيجة قياسية أي بالقياس إلى الغير. أما الشيء في ذاته فلا يكون له لا قبل ولا بعد، فهو موجود وحسب. لذلك فالشيرازي يعتبر أنّ ما صدر عن الإله هو هذا الشيء الثابت الذي هو وجود وكفى(أصالة الوجود)، والذي لا يقال له قبل ولا بعد ولا يقرن بغيره. وكلّ هذا يعني أنّ العالم ثابت بذاته وعندما نقسمه إلى ثابت وسيّال فهذا التقسيم إنّما هو بالقياس والنسبة؛ أي بالمقارنة مع الآن.

ويستمر الشيرازي وفق هذه النظرة للعالم والطبيعة، فيعممها على النفس الإنسانية. ولأنّها-أي النفس- موجود من موجودات هذا العالم وجوهر تتقوم به الصورة النوعية للإنسان، فإنّ قانون الحركة الجوهرية وأصالة الوجود ومراتبه التشكيكية يسري

عليها أيضاً. ذلك أنّ الشيرازي وانطلاقاً من الحركة الجوهرية الاشتدادية سيقدم نظرية غير مسبوقة في النفس، تتلخص في قوله الشهير "النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء"؛ فالنفس ليست قديمة وموجودة قبل البدن كما هي نظرية أفلاطون، ولا هي حادثة مع حدوث البدن، وبسبب تجردها فهي تنضم إلى البدن كما قال أرسطو والمشاء. وإنّما النفس وجود واحد متصل يشتد ويضعف؛ أي له مراتب يتحرك من أدنى مرتبة وهي البدن، ويصل بحركته الجوهرية وتكامله إلى التجرد التام؛ وبعبارة أخرى: النفس حادثة بحدوث البدن، وليس مع حدوث البدن؛ تبدأ مادية عند حدوثها، وحكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة، وتتكامل بحركتها الجوهرية إلى أن تنتهي إلى التجرد التام. فالنفس مع البدن جوهر واحد، و وجود واحد لا ثنائية فيه سوى المراتب والشؤون المختلفة التي له. النفس هي البدن ولكن بوجود صاعد، والبدن هو النفس لكن بوجود نازل. وبالنتيجة ، فإنّ النفس وقواها شيء واحد وليس كما تصور ابن سينا أنّ النفس شيء وقواها شيء آخر وأن التركيب بينهما تركيب انضمامي، بل حسب نظرية لشيرازي "النفس في وحدتها كل القوى"، فإن قوى النفس هي النفس متشكلة في هذه القوى، والقوى هي النفس في مراتبها وشؤونها.

إذاً، وبناءً على هذه الخلاصة وانطلاقاً من تفاصيل الدراسة، وحيث اتضح أننا أمام نسق فلسفي ومفهومي تتوالد نتائجه تباعاً، وعلى مروحة من القضايا الفلسفية تبدأ بالانطولوجيا وتتحرك جوهريا عبر الطبيعة والنفس لتقدم كوسمولوجيا خاصة بها، يمكن التأكيد على بعض النقاط والتي تشكل جواباً عما تقدم من أسئلة في البداية. وهي كالتالي:

1- اعتمد الشيرازي على التراث الفلسفي العالمي الذي تبلور في التقليد الفلسفي الإسلامي، ليقيم نظاماً فلسفياً استفاد من كلّ الإمكانيات التي كانت متاحة لمؤسسه؛ حيث استطاع دمج مختلف المدارس: المشائية والإشراقية والعرفانية والكلامية والنقلية على قاعدة وفرضية الانسجام بين الوحي والشهود والعقل، فوسع بذلك دائرة الاستفادة في مقام المقاربة من كلّ التيارات الفكرية .وهذا وإن حصل على مستوى مصادر المعرفة وأصول بعض النظريات والمفاهيم، فإنّ الشيرازي التزم بالدليل والبرهان العقلي ولم يدخل في مبادئ فلسفته أيّ أصل لا يستند إلى هذا النوع من الأدلة.

2- نجح الشيرازي في طرح مسائل وقضايا جديدة لم يُتعرض لها في النظامين الفلسفيين المشائي والإشراقي أو تم رفضها من قبلهما، وأقام الأدلة عليها؛ كأصالة الوجود والحركة الجوهرية والنفس جسمانية الحدوث وقاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء...الخ. وفي نفس الوقت، نجح في تقديم طرق مبتكرة لحل مسائل في النظامين المذكورين مما لم يكن قابلاً للحل: ككون المعلول رابطاً، والحدوث الزماني للعالم، والمعاد الجسماني، والمثل الأفلاطونية. وكذلك قدم توجيهاً فلسفياً صحيحاً لمسائل أخرى في النظامين المذكورين كانت مشوشة؛ ككيفية ارتباط الحادث بالقديم والثابت بالمتغير...الخ. كما توفق في رفع التعارض

عن بعض الآراء التي كان يبدو أنّها متعارضة؛ كرفع التعارض مثلاً: بين النظريات الكلامية والفلسفية في ما يتعلق بحدوث الأشياء والعالم أو قدمها الزماني، وذلك عن طريق إثبات عدم التنافي بين دوام الفيض، وهو مدّعى الفلاسفة، والحدوث الزماني للأشياء، وهو مدّعى المتكلمين، وأيضاً رفع التعارض بين الآراء الفلسفية و العرفانية في ما يتعلق بالوحدة الواقعية الخارجية أي وحدة الوجود، وهي مدّعى العرفاء، والكثرة الواقعية الخارجية أي الوجود المتكثر، وهو مدّعى الفلاسفة، عن طريق الجمع بين الوحدة الواقعية وكثرة الشؤون؛ أي "الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة".

3- نستطيع أن نقول: إنّ الشيرازي أقام نظاماً معرفياً وفلسفياً خاصاً ومبتكراً، تتوالد فيه القضايا والمسائل في كلّ مجالات المعرفة الفلسفية، من نظرية الوجود إلى الطبيعيات، إلى نظرية المعرفة(الوجود الذهني واتحاد العقل والعاقل والمعقول)إلى الكوسمولوجيا، حتى الميتافيزيقا(الإلهيات الخاصة والمعاد). وكل ذلك انطلاقاً من أصالة الوجود والحركة الجوهرية اللذان يؤسسان لشبكة مفاهيم ونظريات فلسفية تشكل قطيعة معرفية مع النظم الفلسفية السابقة وخصوصاً النظام المشائي . يمتلك هذا النظام المعرفي مفاهيم واضحة وجلية تبعد اللبس والاشتباه عنه وتظهره بالصورة التي تمكن الآخرين من التعرف عليه والغور في مكنونات أبحاثه، ويمتلك أيضاً رؤية كلّية تحتوي وتشتمل على كافة الجوانب للموضوع سواء من ناحية كيفية الإطلالة على هذه الموضوعات أو عند معالجتها أو حين اللجوء إلى استخراج النتائج والثمار العلمية، وأيضاً التناسق وعدم التعارض داخل هذا النظام، وامتلاك رؤية جلية وواضحة، وقدرة على إيجاد رابط استنتاجي يتمكن من إيجاد علاقة وثيقة بين كافة أجزاء هذا النظام بحيث تلعب هذه الأجزاء المختلفة دور المكمل لهذا النظام وليس المخرب.

إذاً، إذا كان النظام الفلسفي هو هذا التركيب الخاص والعلاقات المنسجمة بين أجزائه، والتي تتوحد في كلٍّ واحد لتنتج المعرفة المنشودة؛ أي نظام لإنتاج المعرفة كسائر النظم المعروفة، فإنّ اختبار هذا النظام ومدى جدواه يكون بنقده أولاً، وبطرح القضايا الراهنة عليه ثانياً. ذلك أن هذا النظام الفلسفي للحكمة المتعالية ورغم مرور أربعمائة سنة من عمره، فإنّ الدراسات التي أجريت عليه خارج الحوزات العلمية والدينية لم تخرج عن الإطار التعليمي و النظري البحث دون الدخول في الاستثمار الفكري على نحو عملي. نعم، كانت هناك محاولات من تلاميذ مدرسة الحكمة المتعالية؛ كمرتضى مطهري، ومحمد حسين الطباطبائي، ومحمد باقر الصدر، لتطوير هذا النظام الفلسفي والاستثمار فيه من خلال طرحهم لأبحاث فلسفية، واجتماعية، وعقائدية معاصرة، استولدوا أهم حلولها من نظام الحكمة المتعالية. وهناك أيضاً، محاولات جديدة في علم الكلام الجديد وفلسفة الدين تحاول تطبيق أهم المفاهيم الفلسفية لهذا النظام وخصوصاً الحركة الجوهرية، لإعادة قراءة الدين والكلام بشكل خاص، قراءة تجعل حركة التأويل متغير جوهري من صميم تكامل الإنسان

وتكامل النص الديني نفسه؛ فالدين موجود تسري عليه كوسمولوجيا الشيرازي؛ أي له مراتب تشكيكية (ملاك التعددية) ،و يتكامل بحركة جوهرية (جوهر الدين يتغير) وليست عرضية فقط (الفقه وأتباعه).لكن رغم بعض الاستثمارات، فالطريقة السائدة في الأغلب هي عملية التوصيف النظري لهذا النظام وغياب الممارسة الفلسفية النقدية والمنهجية له.

إنّ هذه الدراسة إن لم تخرج على الإطار التحليلي لفلسفة الشيرازي، وتقديم فكرة علمية عن أهم ابتكارات الشيرازي وتطبيقاتها في الطبيعة بشكل خاص، فلأنّ خلفياتها هي خلق التراكم المعرفي بهذه الفلسفة وتعويمها أكاديمياً كمرحلة أولى ، ثم نقدها لاحقاً، والاستثمار في كلّ ما قد يساهم من مقولاتها في تأسيس نهضتنا الفلسفية والفكرية.

وأخيراً أتمنى أني توفقت في تقديم هذه الفلسفة للقارئ والباحث رغم الكثير من النقائص التي لاشك تحتاج إلى المراجعة أو التجاوز في دراسة لاحقة.

معجم المصطلحات

أ

استعداد: إنّ القوة ما يكون بعيداً والاستعداد ما يكون قريباً. والقوة تتفاوت شدّةً وضعفاً والاستعداد لا يكون إلّا واحداً وهو القوة الشديدة.

أسفار: للسلاك من العرفاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق؛ أي من عالم المادة إلى الوجود الأكمل أي واجب الوجود. وثانيها السفر بالحق في الحق بالحق؛ حيث يسافر في ذات الحق ومراتبه بحسب أسمائه وصفاته وأفعاله. والسفر الثالث يقابل الأول لأنّه من الحق إلى الخلق بالحق لتكميل النفوس البشرية. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنّه من الخلق في الخلق إلى الخلق بالحق ، حيث يبين أحوال الخلق من مبدأ تكونه إلى حشره وقيامته وهو مقام الولاية كالسفر الثالث.

اشتداد اتصالي: إنّ الشخص الواحد الجوهري مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي من حدّ نوعي إلى حدّ نوعي آخر، كالسواد إذا اشتد، وكلّما بلغ إلى درجة أشد وأقوى من الكون، تكون هي أصل حقيقته، وما دونها من فروعه ولوازمه، بل الوجود كما رأينا في البحث، كلّما كان أقوى كان أكثر حيطة بالمراتب، وأوفر سعة وأبسط جمعية للدرجات؛ يقول الشيرازي" أولا ترى كيف يفعل الحيوان، أفاعيل الجماد والنبات، مع ما يختصه كالإحساس والإرادة، ويفعل الإنسان أفاعيلها جميعاً مع النطق والعقل".

اشتداد وتضعّف: كلّ من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف، كما أنّ كلاًّ من التزايد والتّناقص حركة في الكم. ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كلّ آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحو آخر.

الأصالة والاعتبار: الأصيل هو: الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولا وبالذات، أي الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار. والمراد من الأصالة هي الأصالة في التحقق؛ حيث يكون الخارج مصداق للتحقق بالأصالة وبلا مجاز في الإسناد.
أما الاعتبار فهو: ما يقابل الأصالة، ومعناه أنه ليس له مصداق في الواقع العيني، وبالتالي لا يكون منشأً للآثار أولا وبالذات.

امتداد ثابت: هو الامتداد الذي يصح أن توجد أجزاؤه الافتراضية معاً؛ فمثلاً لو أخذنا سطح ورقة وهي امتداد ذو بعدين، وقسمناها إلى جزأين ، سواءً افتراضياً أو حتى فعلياً، فمن الواضح أن هذين الجزأين يوجدان معاً، فنقول: إنّ السطح امتداد ثابت. وإجمالاً، فإن كل امتداد مكاني، كان خطاً، سطحاً أو حجماً، فهو ثابت.

امتداد سيّال: الامتداد السيّال هو امتداد لا يمكن ذاتاً وجود جزأيه الافتراضيين معاً؛ أي عندما يكون أحدهما موجوداً، يكون الجزء الآخر منعدماً، فالجزء المنعدم يطلق عليه "الجزء المتقدم" والجزء الموجود يطلق عليه "المتأخر"؛ كالزمان مثلاً.

الانتزاع العقلي من الوجود: الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، هو كسائر الأمور العامة والمفهومات الذهنية، كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها.

إمكان فقري: ويسمى أيضاً الإمكان الوجودي؛ وهي نظرية جديدة قال بها صدر الدين الشيرازي، ومفاد هذه النظرية أنّ الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلية، ليست في الواقع إلا تعلقات وارتباطات؛ فالتعلق والارتباط مقوّم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلّقية، أي كانت عين التعلق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلق به وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلّتها، لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلة عنه. وبالتالي فالسر في احتياج الحقائق الخارجية إلى سبب، ليس حدوثها ولا إمكان ماهيتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها. فإنّ حقيقتها عين التعلق والارتباط، والتعلق أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلق به ويرتبط. وهذا فهم فلسفي عميق لمبدأ العلية طرحه الشيرازي، وأدخل نظرية الإمكان الفقري في مباحث الوجود والإلهيات والنفس ...الخ. ولم يكن ممكناً إلا ضمن نظرية أصالة الوجود.

آن: هو ما يتفرع على الزمان، فهو حدّ وطرف للزمان المتصل.

ب

بسيط الحقيقة: هي قاعدة مفادها أنّ البسيط من جميع الجهات واجد واحد لجميع الكمالات الوجودية، ولا يوجد أيّ كمال وجودي خارجاً عنه؛ حيث تكون كافة الموجودات موجودة فيه بوجود جمعي وبسيط. وبما أنّ واجب الوجود هو المصداق الأساس لهذه القاعدة فقد أجيرت فيه بحيث أنّه لا يفقد أيّ وصف وجودي ولا يعتريه أيّ نقص يمكن تصوره بل إنّ كافة الموجودات محتاجة إليه في وجودها.

بلحاظ: تصور شيء أو الحكم على قضية من جهة مخصوصة

ت

تام وناقص: تنقسم الموجودات باعتبار الكمال والنقص إلى تام وناقص. والتام ينقسم إلى فوق التمام وغيره ، والناقص إلى المستكفي. ومثال التام: العقل الفعال؛ ومثال المستكفي: النفوس الفلكية ونفوس الأنبياء؛ ومثال الناقص: النفوس الإنسانية.

تام التجريد: التام في التجريد ما يكون مجرداً عن المادة ولواحقها وإضافتها جميعاً. إما بحسب الفطرة أو بسبب تجريد مُجرّد يجرده؛ فعلى الوجهين يكون معقولاً كلّياً أو شخصياً، معقولاً لغيره أو لنفسه.

ج

جعل بسيط: هو إيجاد ذات الشيء، مثل خلق الجواهر كافة؛ كخلق الإنسان والأشجار وغيرها، وبالنسبة لنا فإنّه مثل خلقنا للصور الذهنية، فهذا جعل بسيط. فالجعل البسيط يتعلق بالذات.

جعل مركب أو مؤلف: هو إيجاد صفة للشيء، أو جعل الشيء ذا صفة أي متصفاً بصفة؛ مثل خلق الأعراض المفارقة؛ كجعل الحائط أبيضاً فإنّ الحائط لم يكن أبيضاً فصبغناه بالبياض فصار أبيضاً. وبعبارة موجزة: فالجعل البسيط يتعلق بالذات، والجعل المركب يتعلق بالصفات.

الجوهر التام التحصل: هو الجوهر الذي لا ينقصه شيء للوجود؛ فالمادة مثلاً ليست تامة التحصل؛ لأنها تحتاج في وجودها إلى الصورة، أما أنواع الأجسام فهي تامة التحصل.

ح

حدّ تام: هو المشتمل على جميع ذاتيات المُعَرَّف، ويقع بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق.

حدّ ناقص: هو الذي يشتمل على بعض ذاتيات المُعَرَّف ولذا يكون ناقصاً، وهو تارة يقع بالجنس البعيد والفصل القريب وأخرى بالفصل وحده كتعريف الإنسان بأنّه ناطق.

حركة توسطية: الحركة التوسطية أو التغيير المستمر، هي التغير الزماني أي الذي يقع في مدة زمانية ،ويكون غير منطبق على الزمان؛ أي الذي يكون موجوداً بتمامه في كل آن من مدة زمان الحركة. فهو تغيير فاقد للامتداد السيال ومع ذلك يكون زمانياً وله عمر طويل.

حركة قطعية: هي التغيير التدريجي أو التغير الزماني ؛أي الذي يقع في طول مدة من الزمان، ويكون منطبقاً على زمانه .وبالتالي فالحركة القطعية هي تغيير واحد، ولكنها لانطباقها على الزمان تمتاز بامتداد سيال كالزمان، ونتيجة ذلك، فإنه من غير الممكن وجودها بمجموعها في آن واحد؛ أي عدم اجتماع أجزائها في الوجود، بل مجموعها بتمامه يتحقق في مدة زمان الحركة.

حكمة متعالية: سميت بالمتعالية لأنها لا تعتمد فقط على البحث الصرف كما عند المشائين، بل هي تجمع البحث والنظر بالكشف والذوق؛ فهي متعالية بالقياس إلى الأولى.

حمل: هو الاتحاد بين شيئين لأنّ معناه "أنّ هذا ذلك". وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما ليكونا حسب الفرض شيئين، ولولاها لم يكن إلا شيء واحد. وعليه ، لا بد في الحمل من اتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى كي يصح الحمل؛ ولذا لا يصح الحمل بين المتباينين إذ لا اتحاد بينهما، ولا يصح حمل الشيء على نفسه إذ الشيء لا يغاير نفسه.

حمل ذاتي أولي: عندما يكون الاتحاد في المفهوم، فالمغايرة لا بد أن تكون اعتبارية ويقصد حينئذ بالحمل أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته بعد أن يُلحظا متغايرين بجهة من الجهات؛ مثل قولنا "الإنسان حيوان ناطق" فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم حيوان ناطق واحد، إلا أنّ التغاير بينهما بالإجمال.

حمل شائع: عندما يكون الاتحاد في الوجود والمصداق، والمغايرة بحسب المفهوم؛ ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول و مصاديقه؛ مثل قولنا" الإنسان حيوان"، فإنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم حيوان ولكن كلّ ما صدق عليه الحيوان صدق عليه الإنسان، وهذا النوع من الحمل يسمى**: الحمل الشائع الصناعي أو الحمل المتعارف؛** لأنّه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم.

ر

رسم: رسم الشيء أو التعريف بالرسم وأحياناً يقال التعريف الرسمي، هو الذي يقع بخواص الشيء وعوارضه. وبعبارة أخرى هو التعريف بلوازم وآثار الشيء المعروفة. و هو إما تام كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ضاحك فاشتمل على الذاتي والعرضي، وإما ناقص وهو المشتمل على الخاصّة وحدها كتعريفه بأنّه ضاحك.

س

سنخية: قاعدة تستخدم في أبحاث العلة والمعلول أو والأثر و والمؤثر؛ ومفادها أنّ للمعلولات علل تناسبها، فلا تصلح كلّ علة لكلّ معلول ولا يصلح كلّ معلول لكل علة، ولا يعني هذا المشابهة والتشابه. بل المراد أنّه لا بد في المؤثر أو العلة خصوصية بها صارت سبباً لصدور هذا الأثر أو المعلول دون أثر آخر؛ فيقال مثلاً أنّ الحرارة تصدر عن النار ولا تصدر عن الثلج لأنّ بين النار والحرارة سنخية أي وجود خصوصية في النار صارت سبباً للحرارة. ويقال أيضاً أنّ الجاهل لا يكون مصدراً للعلم كما أنّ العلم لا يصدر عن جاهل لأنه لا سنخية بين الجاهل والعلم. وهذه القاعدة تعم كذلك الحالّ والمحلّ، والعارض والمعروض، والمصدر والصادر، والفاعل وفعله.

سيّال: هو الظاهرة التي يتحقق وجودها في مدة من الزمان، وتكون منطبقة على زمانها كله، كالزمان يكون منطبقاً على نفسه .فمن غير الممكن أن توجد الظاهرة جميعها في آن واحد، بل جميعها يوجد في مجموع مدة زمان عمرها.

ص

صرف الوجود: إنّ طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنّها مختلفة بحسب الماهيات المتعددة كلّ منها مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم تشبه ماهية أصلاً، لأنّه صرف الوجود الذي لا أتمّ منه وهو الوجود غير المتناهي شدّة، وفق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحده حد، ولا يضبطه نعت ذاتي.

ك

كثرة طولية: هي الكثرة التي تنبع من ذات حقيقة الوجود، وهي سلسلة طولية تبدأ بأدنى مراتب الوجود وتنتهي بأعلى المراتب، وتتميز بكون المراتب فيها بشكل عام مرتبطة بعضها ببعض من خلال العلية والمعلولية.

كثرة عرضية: هي الكثرة بالعرض لا بالذات، أساسها القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود في نفس المرتبة الوجودية، لا توجد بين مراتبها علية ومعلولية، وهذا لا يعني أنها متساوية من حيث الدرجة الوجودية، بل هي مختلفة. ولتقريب المسألة للأذهان، نضرب مثالاً: فلو فرضنا أن أمامنا نافدة وفيها قطع زجاجية ملونة بألوان مختلفة، كالأحمر والأخضر والأصفر...الخ، ثم عكسنا ضوءاً بدرجة معينة على هذه النافدة، سنلاحظ أن كل قطعة تعكس ذلك النور بنحو مختلف. فالاختلاف هنا لم ينشأ من النور، لأن المفروض أنه بدرجة واحدة، وإنما نشأ من القوابل التي انعكس منها النور، وعلى هذا الأساس فالكثرة في نفس المرتبة الوجودية هي كثرة عرضية ، سببها القوابل المختلفة أي الماهيات التي تكون معروضة للوجود.

ل

لواحق المادة: إنّ لواحق المادة على ضربين: ضرب منها ما هو كمالات تستكمل بها المادة؛ مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً... فهذا الضرب هو المسمى بالصور النوعية والطبائع الجسمية. والضرب الثاني هو العوارض الخارجية. فالأول لكونه متقدم في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للأنواع التي تخصها، يكون لا محالة جواهر- لأنّ علة تقوّم الجوهر وجوداً تكون جوهراً لا محالة-، وأما الثاني فلتأخره عن الأنواع و لحوقه الإضافي بعد تمامها أو كمالها يكون أعراضاً لكون محالها غير متحصلة القوام بها.

م

متواطئ :هو مفهوم كلّي كلفظ الإنسان مثلاً، يطلق على زيد وعمرو...الخ من الناس بنحو واحد، وليس بأنحاء متعددة ومختلفة، حيث الإنسان هو هو في عمرو وفي زيد، فمثل هذه المفاهيم التي تصدق بتساو على أفرادها تسمى متواطئة.

مشكك: المشكك أو التشكيكي ، هو مفهوم نحسبه في أول وهلة واحداً، وإذا نظرنا إلى مصاديقه حسبناه متعدداً، فيجعلنا نشك في أنه مشترك معنوي أم لفظي؛ فمصاديقه ليست في نفس المرتبة الإنطباقية، فهي درجات وتفاوتات من حيث الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الكمال والنقص، القلة والزيادة، الكبر والصغر. كالنور في الشمس والمصباح.

ت

تشكيك عامي: إذا كانت جهة الاختلاف في شيء وحيثية الاتفاق والاشتراك في شيء آخر فالتشكيك عامي.

تشكيك خاصي: إذا رجعت جهة الاختلاف إلى حيثية الاشتراك، فصار ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فالتشكيك خاصي.

م

مصداق: وهو حقيقة الشيء الذي تُنتزع منه الصورة الذهنية؛ أي ما ينتزع منه مفهوم الشيء، وبالتالي ما ينطبق عليه المفهوم والصورة الذهنية.

مفاهيم ماهوية: يصطلح عليها عموماً بالأولية أو المعقولات الأول؛ مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض...الخ. وهي مفاهيم ينتزعها الذهن مباشرة من الواقع الخارجي، ومن هنا سميت ب "المعقولات الأول"، فمثلاً عندما نقول: "زيد إنسان" فالإنسانية داخلة في ماهية زيد ومقوّمة له، وحاكية عن حده الوجودي.

مفاهيم اعتبارية: ويصطلح عليها عادةً ب "الثانوية". وتنقسم إلى المفاهيم الفلسفية والمفاهيم المنطقية. فالمفاهيم الفلسفية معقولة وليست محسوسة، ولا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة؛ كمفهوم العلة والمعلول. وإنما يتوقف انتزاعها على جهد خاص يقوم به العقل. وهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع الخارجي مباشرة، إلا أنّها تنطبق على الموجودات الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق. أما المفاهيم المنطقية، فلا هي مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق، وإنّما بعد تحصيل المفاهيم و المعقولات الأولية في ذهن الإنسان، يقوم هذا الأخير بعملية تحليل ذهني لهذه المقولات الماهوية فيجد-مثلاً- مشتركات ومختصات، فيسمي الأول جنساً والثاني فصلاً، ويجد أنّ بعض المفاهيم تدخل في حدها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمي الأول ذاتياً والثاني عرضياً.

ملاك : علة الحكم.

ن

نفس الأمر: للوجود أربع مراتب: الوجود الكتبي(ما هو مكتوب)، الوجود اللفظي، الوجود الذهني، الوجود الخارجي. وهناك وجوداً خامساً يسمى مرتبة الواقع ونفس الأمر، ومثاله : قانون "اجتماع النقيضين ممتنع"، فهذه القضية صادقة، ومعلوم أنّ صدق قضية راجع لمطابقتها للواقع الخارجي، لكن هذه القضية غير مطابقة لأي مرتبة من الوجودات المذكورة، وهنا يقال أنّ هذه القضية مطابقة لأمر وراء هذه المراتب ويسمى بالواقع" النفس أمري" أو "عالم نفس الأمر".

البيبليوغرافيا

1. **القرآن الكريم**
2. أحمد الماجد، **الندوة الإقليمية حول النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا**، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت أيام 15، 16، 17 نوفمبر 2016.
3. احمد فؤاد الأهواني، **أفلاطون**، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1991.
4. أبو عبد الله الزنجاني، **الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي**، مؤسسة كيهان، طهران، ط2، 1998.
5. أبي علي ابن سينا ،**الإشارات والتنبيهات**، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3 ،1992.
6. أبي علي ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات**، مركز تحقيق التراث (مكتبة آية الله المرعشي النجفي)،قم،ط1، 1984.
7. أبي علي ابن سينا، **الشفاء،المنطق**،مركز تحقيق التراث،قم،ط1، 1984.
8. أبي علي ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، منشورات مركز تحقيق التراث، قم، ط1، 1984.
9. أبي علي ابن سينا، **الشفاء، النفس**، مركز تحقيق التراث، قم، ط1، 1984.
10. إدريس هاني، **ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية،بيروت،ط1، 2000.
11. أرسطو طاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1، 1984.
12. أرسطو طاليس، **في النفس**، ترجمة إسحاق حنين، تقديم وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1954.
13. أفلوطين، **أثولوجيا**، تحقيق عبد الرحمن بدوي ،انتشارات بيدار، قم، ط3، 1992.
14. بهمنيار ابن المرزبان، **التحصيل**، مؤسسة انتشارات، طهران، ط 1، 1996.
15. سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،ط1، 2004.
16. هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تعليق حسن زادة آملي، نشر ناب، طهران، ط1، 2001.
17. هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.

18.هبة الله بن علي البغدادي(أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة**، منشورات أصفهان، أصفهان،ط2، 1994.
19.زينب إبراهيم شوربا، **الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي**، دار الهادي، بيروت،ط1، 2004.
20.حسن زاده آملي، **عرفان وحكمت متعالية**، ألف لام ميم،طهران،ط1، 2001.
21.حسين نصر، **دراسات إسلامية**، الدار المتحدة للنشر،بيروت،ط1 ،1975.
22.حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،ط1، 2005.
23.كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية**، دار فراقد للطباعة والنشر،قم،ط3، 2005.
24.كمال عبد الكريم الشلبي، **أصالة الوجود عند الشيرازي من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق،ط1، 2008.
25.محمد باقر الداماد، **القبسات**، انتشارات دانشكاه، طهران،ط1، 1988.
26.محمد بن النعمان محمد(الشيخ المفيد)، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، دار المفيد،بيروت،ط2، 1993.
27.محمد تقي الآملي، **درر الفوائد**، "تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري"،مركز نشر الكتاب،طهران،ط2، 1957.
28.محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد لتعليم الفلسفة**، دار التعارف للمطبوعات،بيروت،ط1، 2007.
29.محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، مؤسسة المعارف الإسلامية،قم،ط2، 1998.
30.محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي،قم،ط4، 2007.
31.محمد خواجري، **صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003.
32.محمد صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1999.
33.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مؤسسة صدرا ،طهران،ط1، 1965.
34.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مطالعات وتحقيقات فرهنكي،طهران،ط1، 1987م.
35.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مكتبة محمودي، طهران، ط 1، 1971.
36.محمد صدر الدين الشيرازي، **في الجواب عن الأسئلة النّصيرية**، منشورات الجمل،بغداد،ط1، 2005.

37.محمد صد الشيرازي ،صدر الدين محمد، **أسرار الآيات** ،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ،طهران، ط1، 1984.
38.محمد صدر الدين،**تفسير سورة الواقعة**،انتشارات مولى،طهران،ط1، 1983.
39.محمد صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**،م ؤسسة التاريخ العربي،بيروت،ط1، 1996.
40.محمد صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط1، 2004.(تعليقة ملا هادي سبزواري)
41.محمد صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000.
42.محمد صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، بنياد حكمت اسلامي صدرا،طهران،ط1، 2002.
43.محمد صدر الدين الشيرازي، **كتاب المشاعر**، كتابخانه طهوري،طهران،ط2، 1984.
44.محمد صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
45.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2011.
46.محمد صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،لبنان،ط1، 1999.
47.محمد صدر الدين الشيرازي، **رسالة في الحدوث(حدوث العالم)**،مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1، 1999.
48.محمد صدر الدين الشيرازي، **إيقاظ النائمين**، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي،طهران،ط1، 1982.
49.محمد صدر الدين الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية**، مطبعة جامعة طهران،ط1، 1962.
50.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح وتعليقات إلهيات شفا**، منشورات الجمل،بيروت،ط1، 2011.
51.محمد صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، قم، ط1، 1984.
52.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
53.محمد صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، طهران ، الطبعة الحجرية.

54.محمد صدر الدين الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001.

55.محمد صدر الدين الشيرازي، **تعليقة بر حكمة الإشراق، طهران**، الطبعة الحجرية.

56.محمد صدر الدين الشيرازي، **العرشية**، مولى،طهران،ط1، 1982.

57.محمد صدر الدين الشيرازي، **الرسائل**، مكتبة المصطفوي، الطبعة الحجرية، قم، لاتا.

58.محمد صدر الدين الشيرازي، **اتحاد العاقل والمعقول**،دار المدى للثقافة والنشر،دمشق،ط1، 2004.

59.محمد صدر الدين الشيرازي،**تفسير القرآن الكريم**،بيدار،ط13، قم،2000.

60.محمد صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، مجمع صدرا للحكمة الإسلامية،طهران،ط1، 1999.

61.مرتضى المطهري، **شرح المنظومة**، مؤسسة أم القرى للتحقيق، بيروت، ط2، 2009.

62.مرتضى المطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، دار الكتاب الإسلامي،طهران ،ط1، 1995.

63.مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، دار الهادي، بيروت، ط1،.2002.

64.مرتضى مطهري،**مجموعة آثار**،منشورات صدرا،طهران،1976 ط1، 1976.

65.محمد رضا المظفر، **المنطق**،دار التعارف للمطبوعات،بيروت،ط3، 2006.

66.مؤلف جماعي : **ركائز فلسفة صدر المتألهين**،دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2008.

67.عبد الجبار الرفاعي،**تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية**،دار الهادي،بيروت،ط2، 2005.

68.عبد الجبار الرفاعي،**مبادئ الفلسفة الإسلامية**،دار الهادي ،بيروت،ط 2001،1.

69.عبد الكريم العثمان، **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص**، مكتبة وهبه،القاهرة، ط1، 1963.

70.عبد الرسول عبوديّت،**النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت، ط1، 2010.

71.عبد الرزاق اللاهيجي،**شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**،مؤسسة الإمام الصادق،قم،ط1، 2004.

72.علي الحاج حسن،**الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**،دار الهادي،بيروت، ط 1، 2005.

73.فخر الدين الرازي،**المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعة**، بيدار، قم ، ط2، 1997.

74.شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ إشراق**،انجمن حكمت وفلسفة إيران،طهران،ط1، 1976.

- **المقالات المطبوعة والرقمية:**

1. أحلام مجلي، **مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدرالدين الشيرازي**، رسالة الدكتوراه نوقشت بجامعة الكوفة، محملة من الموقع الرقمي للجامعة:
https://uomustansiriyah.edu.iq/lib2018/elktrony.php?operation=view&pk0=29151

2. هنري كربان: **مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية**، مجلة المحجة، العدد الصفر،2001م،ص23. وهو عبارة عن محاضرة ألقاها في كلية الآداب بطهران ونشرت باللغة الفرنسية في : " Studia Islamica " .

3. **علي أحمد الشيخ ، مفهوم الزمن بين صدر الدين الشيرازي وآينشتاين:**
http://www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

4. عادل صابر الحلفي ،**مفهوم الزمن في الحكمة المتعالية:**
www.hazemsakeek.org/vb/archive/index.php/t-6846.html

الفهرس

إهداء 1
شكر 2
Résumé 3
Abstract 4
مقدمة 5
تمهيد 8
1-خلفية الدراسة 8
2- لماذا الفلسفة الطبيعية؟ 10
3-إشكالية الدراسة والمنهج 15
القسم الأول: من حكمة المشاء إلى الحكمة المتعالية 16
تقديم 17
الفصل الأول مسار فيلسوف: من المشائية إلى نظام الحكمة المتعالية 19
1-حياة الشيرازي الفكرية: 20
1-1 مرحلة التحصيل العلمي: 23
1-2 مرحلة التأليف والتدريس: 24
1-3 مصنفاته 27
2-مصادر الفكر الصدرائي 31
2-1 الدين الإسلامي 33
2-2 الفلسفة اليونانية 34
2-3الفلسفة الإسلامية المشائية 37
2-4 علم الكلام الإسلامي 39
2- 5الحكمة الإشراقية والعرفان الإسلامي 40
3- المنهج عند الشيرازيوخصائصنظام الحكمة المتعالية 45
3-1 في المنهج 45
3-2 الحكمة المتعالية : مشروع التوفيق بين القران والعرفان والبرهان 47
الفصل الثاني: أصالة الوجود 52
1-في بداهة مفهوم الوجود 54
2-الوجود مشترك معنوي 56
3-الوجود زائد على الماهيّة عارض لها 58
3-1 معنى الماهية 58
3-2 الإشكال 59
3-3أدلة التغاير 60
4-أصالة الوجود واعتبارية الماهية 61
4-1 مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود 62

2-4 تحرير محل النزاع 64
1-2-4 الوجود 64
2-2-4 الماهية 64
3-2-4 الأصالة والاعتبار 65
4-2-4محل النزاع 65
5-2-4 الأقوال في المسألة 66
3-4أصالة الوجود 67
4- 4 أدلة أصالة الوجود 68
5-4نقد القول بأصالة الماهية 74
1-5-4 الرد على شيخ الإشراق السهروردي 74
2-5-4 الرد على المحقق الدواني 76
5-الوجود حقيقة واحدة مشككة 77
1-5 أهمية المسألة 77
2-5تاريخ المسألة والأقوال فيها 78
1-2-5 قول المتصوفة والعرفاء في المسألة: 79
2-2-5 القول المنسوب للمشائين في المسألة: 79
3-2-5 قول مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا: 80
3-5 تحرير محل النزاع في المسألة 80
1-3-5 حقيقة الوجود 80
2-3-5 التشكيك 81
4-5 الرأي المنسوب إلى المشائين وأدلته 83
5-5 نظرية صدر الدين الشيرازي: وحدة الوجود التشكيكية 84
1-5-5 أدلة القول بالوحدة التشكيكية 86
القسم الثاني: فلسفة الحركة 92
تقديم 93
الفصل الثالث: الحركة الجوهرية 95
1-مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية والإسلامية 98
1-1-الحكماء الطبيعيون 98
1-2- فيثاغورس وأفلاطون 99
1-3-أرسطو 99
1-3-1 المقولات العشر 100
1-3-2-مفهوم الحركة الأرسطي 102
1-3-3- المقولات التي تقع فيها الحركة 103
1-4-الفلاسفة المسلمون 104
1-5-إشكال الحركة بين السابقين وصدر الدين الشيرازي 105
2-نظرية الحركة الجوهرية 107
2-1- الامتداد 108

2-1-1-أقسام الامتداد 110
2-1-2-الزمان أو الامتداد السيال وتقسيم الأشياء 111
2-1-3-الزمان وأنواع التغير 113
2-1-3 -هل الحركة قطعية أمتوسطية؟ 115
2-2- لوازم الحركة 118
2-2-1-زمان الحركة 118
2-2-2-مبدأ الحركة ومنتهاها 121
2-2-3-فاعل الحركة 121
2-2-4-موضوع الحركة 122
2-2-5-مسافة الحركة 129
2-6 وحدة المسافة والحركة والزمان 138
3-الحركة الجوهريّة 139
3-1- الحركة في الجوهر 140
3-2-الحركة في الجوهر وأعراضه كافة 141
3-3-الحركة في الطبيعة كلّها 143
3-4- إشكال نفي الموضوع في الحركة الجوهرية 143
3-1.4-نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المحل المستغني 144
3-2.4-نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المادة 145
3-3.4-نفي الموضوع بوصفه حافظاً للوحدة 146
3-5-أدلة إثبات الحركة الجوهرية 148
الفصل الرابع العالم والنفس على ضوء: أصالة الوجود والحركة الجوهرية 154
1- الحركة الجوهرية الاشتدادية 156
1-1-جواز الاتحاد 156
1-2-جواز الانقلاب 157
2- التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة 158
2-1-نظرية التركيب الانضمامي 158
2-2- نظرية التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة 164
3- الزمان 172
4-ربط السيّال بالثابت والحادث بالقديم 175
4-1-ربط السيّال بالثابت 175
4-1-1 الإشكال 175
4-1-2 الحل عن طريق الأحوال المتواردة 179
4-1-3 الحل عن طريق التغيير الذاتي للحركة 181
4-1-4 الحل عن طريق التغيير الذاتي في الزمان 182
4-1-5 الحل عن طريق الفرد السيّال للمقولة العرضية 182
4-1-6 الحل عن طريق الحركة الجوهرية 184
4-2 ربط الحادث بالقديم 190

4-2-1 الإشكال 191
4-2-2 الحدوث الذاتي والعرضي 193
4-2-3 الحل العام 195
4-2-4 الحل عن طريق الحركة الوضعية للفلك 196
4-2-5 الحل عن طريق الوضع السيّال للفلك 197
4-2-6 الحل عن طريق الطبيعة السيّالة للفلك 198
4-2-7 الحل عن طريق الهوية السيّالة للجسم 200
5- حدوث العالم أو قدمه 202
5-1- تاريخ المسألة 202
5-2- رأي الشيرازي 203
5-3- حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء 205
6-الحركة الجوهرية ومباحث النفس 207
6-1 تعريف النفس عند الشيرازي 208
6-2 نظرية النفس في وحدتها كل القوى 213
6-2-1 النظريات في مراتب النفس 214
6-2-2 نظرية الشيرازي 215
6-3اتحاد أو وحدة النفس والبدن 219
6-4 النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء 222
6-4-1 نظريات قدم النفس وحدوثها 223
6-4-2 نظرية الشيرازي: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء 226
6-5 أدلة النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء 229
6-6 القدم العقلي والحدوث الجسماني للنفس 233
خاتمة 240
معجم المصطلحات 247
البيبليوغرافيا 253
الفهرس 258