

# شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الثامن

القوة والفعل - ١

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

## مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغبيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

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

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

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كمال الحيدري



المرحلة التاسعة

## في القوّة والفعل

وفيها أربعة عشر فصلاً





## مقدّمات تمهيديّة

- هل بحث القوّة والفعل من الأبحاث الفلسفيّة؟
- الفرق بين مرحلة العلة والمعلول ومرحلة القوّة والفعل؟
- المعنى اللغويّ للقوّة وتطوّراته
- بحث تفصيليّ في موضع بحث الحركة



وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يُسمى «فعالاً»، ويقال: «إنَّ وجوده بالفعل». وإمكانه الذي قبل تحقُّقه يُسمى «قوَّة»، ويقال: «إنَّ وجوده بالقوَّة».

مثال ذلك النطفة، فإنها ما دامت نطفةً، هي إنسانٌ - مثلاً - بالقوَّة، فإذا تبدَّلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل، له آثارُ الإنسانيَّة المطلوبة من الإنسان.

والأشبه أن تكون القوَّة في أصلِ الوضع بمعنى مبدأ الأفعالِ الشاقَّةِ الشديدة - أعني كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعالٌ شديدةٌ - ثمَّ توسَّع في معناها، فأطلقت على مبدأ الانفعالاتِ الصعبة - أعني كون الشيء بحيث يصعبُ انفعاله؛ بتوهم أن الانفعال أثرٌ موجودٌ في مبدئه، كما أن الفعل والتأثير أثرٌ موجودٌ في الفاعلِ - ثمَّ توسَّعوا، فأطلقوا القوَّة على مبدأ الانفعال، ولو لم يكن صعباً لما زعموا: أن صعوبة الانفعال وسهولته سنخٌ واحدٌ تشكيكي، فقالوا: «إنَّ في قوَّة الشيء الفلاني أن يصير كذا» و«أن الأمر الفلاني فيه بالقوَّة». هذا ما عند العامَّة.

ولما رأى الحكماء: أن للحوادثِ الزمانيَّة، من الصور والأعراض، إمكاناً قبل وجودها، منطبقاً على حيثيَّة القبول التي تسميه العامَّة قوَّة، سمَّوا الوجود الذي للشيء في الإمكان «قوَّة» كما سمَّوا مبدأ الفعل «قوَّة» فأطلقوا القوَّة على العللِ الفاعلية وقالوا: القوى الطبيعية والقوى النفسانية، وسمَّوا الوجود الذي يقابله - وهو الوجود المترتب عليه الآثارُ

١٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

المطلوبَةُ منه - «وجوداً بالفعل»؛ فقسّموا الموجودَ المطلقَ إلى: ما وجودُهُ  
بالفعل، وما وجودُهُ بالقوّة. والقسمان هما المبحوثُ عنهما في هذه  
المرحلة، وفيها أربعة عشرَ فصلاً.

## الشرح

قبل الولوج في البحث يُطرح في المقدمة، مسألتان:

الأولى: هل هذا البحث من الأبحاث الفلسفية أم الأبحاث الطبيعية؟

الثانية: الفرق بين مرحلة العلة والمعلول، ومرحلة القوة والفعل؟

### ١. هل بحث القوة والفعل من الأبحاث الفلسفية أم الطبيعية؟

والسبب في طرح هذا السؤال هو ما سيأتي من أن البحث في القوة والفعل يتضمن الحركة، وإذا كان البحث يتضمن الحركة، حينئذ يتساءل عن البحث في الحركة: هل هو بحث طبيعي أم بحث إلهي؟ وقد تقدم المراد من الإلهي، وهو أنه داخل في مسائل الوجود الكلية، لا في مسائل العلوم الجزئية. وفي المقام اتجاهاً:

### الاتجاه الأول: أن البحث في الحركة بحث طبيعي

ذكروا أن السبب في كون البحث في الحركة هو بحثاً من الطبيعيات، كون الحركة من عوارض الجسم، والجسم موضوع الطبيعيات، وعليه يكون البحث في الحركة بحثاً عن عوارض الجسم، وإذا كان كذلك يكون البحث عن الحركة بحثاً عن الطبيعيات، من حيث الحركة والسكون. وهذا إنما ينسجم مع مبنى من ينكر الحركة الجوهرية - لا من يؤمن بها - لأن من ينكر الحركة الجوهرية يرى أن الحركة من الأعراض، وإذا كانت الحركة من الأعراض، حينئذ تكون الحركة عارضة على الجسم، فتكون - الحركة - من عوارض الجسم الطبيعي.

## الاتجاه الثاني: أن البحث في الحركة بحثٌ فلسفي

هذا الاتجاه يأتي على مبنى من يؤمن بأن الحركة موجودة في الجوهر، فإن كون وجود الحركة في الجوهر، يعني: أن الحركة في الوجود؛ لأن الجوهر قسم من أقسام الوجود. وإذا كانت الحركة في الجوهر، فهذا يعني أن البحث في الحركة يكون بحثاً من الأبحاث الإلهية ومن المسائل الفلسفية؛ لأن الوجود - بناءً على الحركة الجوهرية - ينقسم إلى وجود ثابت ووجود متحرك، وعلى هذا يكون البحث عن الحركة من الأبحاث الفلسفية.

ولا يخفى أن صيرورة بحث الحركة من الأبحاث الفلسفية، إنما حصلت بعد صدر المتألهين، وإثبات الحركة الجوهرية، وتقسيم الوجود إلى ثابت ومتحرك. وأن جميع الحكماء بعد صدر المتألهين اتبعوا مشرب صدر المتألهين، إلا المحقق السبزواري، الذي بقي متابعاً لمدرسة المشاء، الذين عدوا بحث الحركة من الطبيعيات لا الإلهيات؛ كما سيأتي بيانه في الأبحاث اللاحقة<sup>(١)</sup>.

## ٢. الفرق بين مرحلة العلة والمعلول ومرحلة القوة والفعل

في هذه المسألة يُطرح تساؤل مفاده: ما هو الفرق بين المرحلة السابقة وهي مرحلة العلة والمعلول، وبين هذه المرحلة وهي مرحلة القوة والفعل؟  
والجواب على ذلك: أننا حينما نرجع إلى المفكرين الغربيين، لاسيما الذين يؤمنون بوجود تصديقات وتصورات عقلية، نجد أنهم لم يفرقوا بين بحث العلة والمعلول وبين بحث القوة والفعل. أمّا في الفلسفة الإسلامية، فيوجد فرق بينهما، فإن بحث العلة والمعلول: هو أن العلة تؤثر والمعلول يتأثر، وأن العلة تعطي والمعلول يأخذ؛ كما تقدّم مفصلاً في المرحلة السابقة.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الحادي والعشرون.

ولسائل أن يسأل: إن معنى كون المعلول يتأثر بمعنى يقبل، والقبول معناه قوة، وعليه فلا يوجد فرق بين العلة والمعلول وبين القوة والفعل؟

والجواب بنحو الإجمال هو: أن الشيء الذي يتأثر ويأخذ، لا يمكن أن يتأثر ما لم توجد فيه قابلية واستعداداً للتأثر والأخذ، وإلا فليس كل معلول يقبل كل أثر. فالاستعداد والقابلية سابقة على قبول الأثر. فبذرة التفاح هي التي يمكنها أن تتخذ صورة شجرة التفاح لا غيرها، ومن شجرة التفاح يمكن قطف التفاح وليس ثمرة أخرى، ولا من شجرة أخرى.

والمادة التي تهدف إلى أن تصبح إنساناً، يلزم أن تتوفر بشكل أكبر على قابلية الصورة الإنسانية، وإلا لا يمكن أن تصبح إنساناً، ومن هنا يتضح: أن كل شكل وصورة وجودية، تظهر إلى عالم الوجود، لها مادة خاصة تتوفر على إمكان ذلك، وهذا الإمكان ذاته أمرٌ وجودي يتم بواسطته خلق علاقة بين المادة والصورة التي تقبلها.

وبهذا يتضح: أن العلة لكي تؤثر أثرها المطلوب، لا بد أن يملك المعلول استعداداً، وهذا الاستعداد هو الذي نسميه قوة؛ وهو المبحوث عنه في مرحلة القوة والفعل.

هذا هو الفرق بين بحث القوة والفعل وبحث العلة والمعلول. تبين مما تقدم أيضاً: أن المراد بالقوة هو الاستعداد والقابلية للشيء، لصيرورته شيئاً آخر، وأنه ليس كل مادة تقبل أن تكون أي شيء آخر، وإنما لها استعداداً خاصاً لشيء معين.

### المعنى اللغوي للقوة وتطوراته

ما تقدم من تعريف القوة والفعل، إنما هو بحسب الاصطلاح الفلسفي، وقد أشار المصنف إلى معنى القوة في اللغة والعرف، وكيف تطور إلى أن

استعمله الحكماء في المعنى المبحوث عنه في المقام، فقد بحثه الحكماء القدامى، وقد يكون أول من بحث ذلك من الحكماء هو ابن سينا في إلهيات الشفاء، ثم صار بعد ذلك بحثاً كلاسيكياً للحكماء من بعده، وقد ذكره صدر المتأهين في أسفاره، وأشار له الطباطبائي هنا بشكل موجز.

وحاصل ما ذكره: أن استعمالات القوة في اللغة والعرف على معانٍ متعددة؛ فهي تطلق على مبدأ الأفعال الصعبة والشاقة، فالذي يستطيع أن يؤدي الأفعال الشاقة والقوية - كالإنسان الذي يرفع ٣٠٠ كغم مثلاً - يسمونه قوياً، في قبال من لا يستطيع أن يؤدي تلك الأفعال فيسمونه ضعيفاً أو عاجزاً. ثم توسع العرف بعد ذلك، فأخذ يطلق القوة على من لا يتأثر بسرعة (أي لا ينفعل بسرعة) فالإنسان إذا كان مقاوماً للمرض، يسمونه قوياً، وهو الذي عبر عنه بالمصحاحية؛ كما تقدم في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة.

فإطلاق القوة في الواقع هو بمعنى المقاومة مقابل العامل الخارجي، كمقاومة البدن للمرض، ومقاومة الحديد للضربات الواردة عليه، وسبب إطلاق القوة على من لا يتأثر بسرعة هو: ظنهم بأن الانفعال أضرّ موجوداً في المنفعل، وهو الذي يمنع الانفعال السريع مقابل التأثيرات الخارجية، كما أن الفعل والتأثير موجوداً في الفاعل.

لكن هذا التوهم باطل؛ لما تقدم في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة، من أن الانفعال ليس أثراً وفعلاً صادراً من القابل، والدليل عليه أيضاً ما ذكره المصنّف في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة السادسة، من أنه: لو كان القبول زائداً على ذات القابل، احتاج إلى قبولٍ آخر، وينقل الكلام إليه فيتسلسل، حيث قال: «لو كان قبول الأثر زائداً على ذات القابل، احتاج إلى قبولٍ آخر، وننقل الكلام إليه، فيتسلسل، وهو محصور بين حاصرين، فالتأثير



والتأثر - سواء كانا دفعيين أو تدريجيين - وصفان عدميان غير موجودين في الخارج»<sup>(١)</sup>.

وتطلق القوة على مطلق القبول لجميع الانفعالات، ولا تختص بالانفعالات الصعبة والشديدة الشاقة، إذ لا يخلو أي انفعال من مبدأ. فكما أن لكل أثر مبدأ، فإن لكل تأثير وانفعال مبدأ أيضاً، وصعوبة الانفعال وسهولته، من باب اختلاف مراتب التشكيك، أما سنخ الانفعال فهو واحد مشكك.

وعلى أساس هذه التوسعة في معنى القوة - كما هو متداول عند عامة الناس - قالوا: «إن قوة الشيء الفلاني أن يصير شيئاً آخر»، أي فيه قوة التحول إلى شيء آخر، فإن الشيء المتحول إليه موجود فيه - الشيء الأول - بالقوة، فقوة الشيء الثاني موجودة، وإن لم توجد ذاته وعينه، فمثلاً: في حبة الشعير قوة التحول إلى سنبل.

ثم إن الحكماء لما شاهدوا أن الحوادث الزمانية والأعراض لها إمكان استعدادي قبل أن توجد هذه الحوادث، وأن كل حادث قبل وجودها يجب أن يكون لها إمكان استعدادي، فالإنسان موجود بالقوة في نطفة الإنسان، وليس في نطفة الفرس، وعلى هذا فإن النطفة لها إمكان أن تتحول إلى الإنسان، والإنسان موجود فيها بالقوة.

وقد رأى الحكماء أن هذا الإمكان الموجود في الحوادث الزمانية قبل وجودها، يسميه العامة «القوة» أي أن هذا الشيء قادر على التحول إلى الشيء الفلاني، وأن يصير كذا، وهذا المفهوم (القوة) عند العامة هو نفس الإمكان المصطلح عند الحكماء.

---

(١) نتعرض في آخر البحث لكلمات الفلاسفة في المقام.

هذا كله بالنسبة إلى القوّة، وأمّا بالنسبة إلى ما يقابلها فهو الوجود بالفعل، وهو الذي يترتب عليه الآثار الخاصّة، وعليه فإنّ الحكماء قسّموا الوجود إلى: وجود بالفعل ووجود بالقوّة.

ومن المعلوم أنّه لا يخلو موجود من القسمين، على نحو القضية المنفصلة الحقيقيّة، شأنها شأن سائر التقاسيم الثنائيّة للوجود.

وفي هذه المرحلة يُبحث عن الوجود بالقوّة؛ وذلك لأنّ هذه المرحلة تختصّ بالبحث عن الحركة، والحركة مختصّة بالمادّة، والمادّيات والمادّة من الموجودات بالقوّة؛ وذلك لما ذكره المصنّف في بداية الحكمة من تقسيم الموجود إلى: ما بالقوّة، وما بالفعل، وما بالقوّة هو المادّة والمادّيات، حيث قال: «الموجود ينقسم إلى: ما بالقوّة، وما بالفعل. والأوّل: هو المادّة والمادّيات، والثاني: غيرهما، وهو المجرد»<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله **قَدَرِيحٌ**: «وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى قوّة».

ذكر الطباطبائي في «أصول الفلسفة»: «أنّ العلوم الطبيعيّة تتناول في مسيرتها، البحث عن الأشياء التي تخضع للاختبار بواسطة الأدوات المادّية، ولم تستطع هذه الأدوات والوسائل حتّى اليوم الكشف عن مجموعة صفاتٍ ونسبٍ وجوديّة، كالإمكان والقوّة، والوحدة والتقدّم والتأخّر وأمثالها؛ ومن هنا لم تعكف الفلسفة المادّية - خصوصاً المادّية الديالكتيكيّة التي تزعم لنفسها العلميّة - على البحث عن هويّة هذه الصفات. واكتفت بجملّة واحدة: (كلّ ما هو موجود، مادّي، وليس هنالك شيء سوى المادّة)، رغم أنّ هذه النسب

(١) بداية الحكمة، مقدّمة المرحلة الحادية عشرة.

والصفات تنطوي على مجموعة نظريات حسّاسة، ورغم دخول مصطلح الإمكان والفعليّة، والحركة والزمان والجدة والكثرة في كلّ بحث يرُدُّونه، سواء رضوا بذلك أم أبوا، ومن ثمّ لا بدّ من طرح مفهومٍ من المفاهيم الأخرى القريبة لتمييز هذه الصفات»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «النطفة مادامت نطفة فهي إنسان مثلاً بالقوّة».

عبر المصنّف بـ«مثلاً»، لأجل أنّ النطفة كما أنّ لها قوّة أن تصير إنساناً، كذلك لها قوّة أن تفسد وتتبدّل جماداً، أو غيره ممّا لها قوّة أن تصيره.

قال المصنّف قدس سره في المقالة العاشرة من أصول الفلسفة بالفارسيّة ما معناه: «إنّ الفعليّة التي هي طرف نسبة المادّة والتي هي إمكان في المادّة ليست وحدها، بل هناك فعليّات أخرى أيضاً في عرضها، لها إمكان الوجود في المادّة، رغم أنّ هناك فعليّة واحدة فقط من الفعليّات الممكنة موجودة، والفعليّات الأخرى في حضيض العدم، مثلاً: مادّة التفّاح في بذرة التفّاح، يمكن أن تصبح تفّاحة ويمكن (بواسطة الاحتراق) أن تصبح رماداً، ويمكن (بواسطة التغيّدي بها) أن تصبح غذاءً، ويمكن أن تصبح آلاف الأشياء الأخرى، رغم أنّ واحدة فقط من هذه الفعليّات - بحسب الوقوع الخارجي - ستلبس رداء التحقّق»<sup>(٢)</sup>.

• قوله: «صارت إنساناً بالفعل له آثار الإنسانيّة المطلوبة من الإنسان».

المراد بالآثار من قبيل الضحك والتعجّب وغيرها من آثار الإنسانيّة، وبعبارة أخرى: إنّ المراد من الآثار: هي الكمالات الأولى والثانية. أي: الصور النوعيّة والأعراض، كما مرّ في المرحلة الثالثة.

(١) أصول الفلسفة: ج ٣ ص ٢٣.

(٢) انظر أصول الفلسفة: ج ٣ ص ٣٠.

٢٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

• قوله: «لما زعموا أنّ صعوبة الانفعال وسهولته سنخٌ واحدٌ تشكيكيّ». عبر المصنّف بـ«الزعم» لأجل الإشارة إلى أنّهم لم يلتفتوا إلى أنّ السبب في تسمية صعوبة الانفعال قوّة ليس هو الانفعال، بل السبب في ذلك هو صعوبة الانفعال، ففي الواقع أطلق عليها قوّة لما فيها من المقاومة وعسر الانفعال، فإنّ القوّة - كما تقدّم في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة - هي الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل، في مقابل اللاقوّة والضعف الذي هو الاستعداد الشديد على الانفعال، وإذا كان كذلك فلا داعي لتوسعة معناها إلى الانفعال.

• قوله: «فقسّموا الموجود المطلق إلى: ما وجوده بالفعل، وما وجوده بالقوّة». ذكر المصنّف في المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة: «الموجود ينقسم إلى ما بالقوّة وما بالفعل. والأوّل هو المادّة والمادّيات، والثاني غيرهما، وهو المجرد». وأورد عليه الشيخ الفيّاضي بأنّه: «على هذا لا يستقيم مع قوله فُكِّرَ: (والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة)؛ لأنّ البحث في هذه المرحلة عن التغيّر والحركة، وهما من خواصّ المادّيات.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل، والقوّة هي المادّيات، والفعل هو المجرد. ولكنّ الحقّ: أنّه لا يكفي لصدق البحث عن المجردات، مضافاً إلى أنّ الموجود بالفعل لا يختصّ بالمجرد»<sup>(١)</sup>.

### خلاصة ما تقدّم

يوجد اتّجاهان في بحث القوّة والفعل:  
الاتّجاه الأوّل: أنّ البحث في الحركة بحثٌ طبيعيّ.

---

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٥٧.

### الاتجاه الثاني: أن البحث في الحركة بحثٌ فلسفيّ.

- الفرق بين مرحلة العلة والمعلول وبين مرحلة القوة والفعل، هو: أن العلة تؤثر والمعلول يتأثر، وأن العلة تعطي والمعلول يأخذ، أما في مرحلة القوة والفعل، فالمبحوث عنه هو الاستعداد والقابلية للشيء لصيرورته شيئاً آخر.
- القوة في اللغة والعرف على معانٍ متعددة.

## بحث إضافي في موضع بحث الحركة

ذكرنا فيما سبق أن قدماء الفلاسفة ذهبوا إلى: أن موضع بحث الحركة هو العلم الطبيعي، أي في بحث الطبيعيات، بخلاف صدر المتألهين ومن تبعه، فقد جعلوا موضع بحث الحركة في العلم الفلسفي، وفي ما يلي بعض آراء وكلمات الفلاسفة في المقام:

• رأي أرسطو. ذكر: أن موضع بحث الحركة هو العلم الطبيعي، ففي الرابع من كتاب دروس في الطبيعة - بعد أن ناقش رأي بارمنيدس الذي ينكر وجود الحركة في الطبيعة - قال: «وأما نحن فلنضع كمبدأً أساسياً أن الأشياء الطبيعية - سواء كلها أو بعضها - هي خاضعة للحركة، وهذا واقعٌ يعلمنا إياه الاستقراء والمشاهدة بأجلى ما يكون»<sup>(١)</sup>.

• رأي أبي يوسف الكندي. في جملة من كلماته، يذهب إلى: أن موضع بحث الحركة هو في علم الطبيعيات. فمثلاً: في رسالته الموسومة بـ«الفلسفة الأولى» في مقام بيان حدّ مسائل العلم لما فوق الطبيعة والطبيعيات، يضع الحركة في الفصل الأخير من الطبيعيات لتكون حدّاً فاصلاً بين العلمين، حيث يقول: «فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك، فإذا ن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك؛ لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علّة كون ذاته - كما سنبين بعد قليل - فإذا ن ليست علّة الحركة حركةً، ولا علّة المتحرك متحركاً،

---

(١) دروس في الطبيعة: ص ٣٢٩، بواسطة: الحركة وأقسامها (باللغة الفارسيّة).

فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك؛ فإذاً قد وضح: أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك<sup>(١)</sup>.

وفي رسالة «الجواهر الخمسة» يضع الحركة إلى جانب الزمان والمكان والهيولى والصورة، حيث يقول: «أمّا الأشياء التي تكون في كلّ الجواهر فخمسة: أحدها الهيولى، والثاني هو الصورة، والثالث هو المكان، والرابع هو الحركة، والخامس هو الزمان»<sup>(٢)</sup>.

• رأي الفارابي. المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة «التعليقات» في مقام بيان حدود مسائل العلم الطبيعي، يذكر أن بحث الحركة من مسائل هذا العلم؛ حيث يقول: «ويصحّ أن يكون المبحوث عنه في علم واحد الأعراض، وأعراض الأعراض، وأجناس الأعراض، وفصول الأعراض، وأجناس الفصول، وفصول الفصول، على ما شرح في البرهان».

ومثال ذلك في السماع الطبيعي: أنه يبحث عن المكان أولاً؛ فإنه من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن، يبحث أنه هل هو خلاء؟ وهو من أعراض أعراضه، وكذلك النظر في الزمان، فإنه من عوارض الحركة. والنظر في أن الزمان هل هو متناه أم لا؟ وهل له قطع أم لا - أي ابتداء وانتهاء -؟ وهو من أعراض أعراضه. ويبحث عن أعراض الحركة وفصولها؛ وهي الوجدانية والتضاد، فإنه من فصولها، والقسر والطبع والسرمدية [وغير السرمدية] فهي أعراض لها، ويبحث عن أنواع الحركة إلى أن يقول: «فإنه النظر في السماع الطبيعي هو في الأمور العامة في الطبيعيات»<sup>(٣)</sup>.

(١) رسائل الكندي الفلسفية: ص ٤٤.

(٢) رسالة الجواهر الخمسة، نقلاً من (الحركة وأقسامها): ص ٥.

(٣) رسالة التعليقات للفارابي: ص ٣٧١.

• رأي ابن سينا. يذهب ابن سينا في أكثر تأليفاته الفلسفية إلى: أن ماهية الحركة وأنواعها وأحكامها في فنّ السماع الطبيعي وهو جزءٌ من العوارض العامة، ففي كتاب الشفاء الذي هو من أكثر الكتب تفصيلاً وفي مواضع متعددة منه، يبحث بحوثاً مفصلة عن الحركة، فمثلاً: في بداية الفصل الأول من المقالة الثانية للطبيعيّات، وفي مقام تعيين موضع بحث الحركة يقول: «لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامة للأموّار الطبيعيّة. فحريٌّ بنا أن ننتقل إلى الكلام في العوارض العامّة لها، ولا أعمّ لها من الحركة والسكون. والسكون كما سنبين من حاله عدم الحركة، فحريٌّ بنا أن نقدّم الكلام في الحركة»<sup>(١)</sup>.

• رأي الغزالي. في الفنّ الثالث من كتاب مقاصد الفلاسفة الذي يختصّ بعلم الطبيعيّات ومقاصدها، في المقالة الأولى يبحث أبو حامد الغزالي عن العوارض العامّة للأجسام، وهي مباحث الهيولى والصورة والحركة والمكان. وفي بداية الفنّ الثالث وبعد تعيين موضوع الحكمة الطبيعيّة وبيان مقاصده يقول: «فينحصر مقصوده في أربع مقالات، واحدة منها يلحق فيها سائر الأجسام وهي أعمّ موردٍ، كالصورة والهيولى والحركة والمكان»<sup>(٢)</sup>.

• رأي السهروردي. عند تتبّع كلمات الشيخ شهاب الدين السهروردي يتّضح أنّه يضع بحث الحركة في علم الطبيعيّات، ففي كتاب حكمة الإشراف في الفصل الثاني من المقالة الثالثة في ذيل العنوان (في بيان أنّ كلّ حادث زمنيّ يسبقه حوادث)<sup>(٣)</sup> وفي كتاب التلويحات، في التلويح الرابع (في ترتّب المعلول

---

(١) طبيعيّات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية: ص ٨١.

(٢) مقاصد الفلاسفة، الغزالي، الفنّ الثالث: ص ٢٣٤، نقلاً عن الحركة وأقسامها: ص ٦.

(٣) مجموعه مصنّفات شيخ الإشراف: ج ١ ص ٤٢١.



على العلة<sup>(١)</sup> وغيره من الآثار يبحث بحثاً تفصيلياً حول الحركة وأنواعها وخواصها، فيقول: «لما كان المحمول عليه الوجود، إمّا موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإمّا موجوداً فيه، إمّا غير قارّ الذات كالحركة، أو قارّها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقارّ الغير الإضافي إمّا أن يوجب لذاته التجزي والنسبة وهي الكميّة، أو لا يوجب لذاته ذاك وهو الكيف، فانحصرت الأمّهات من المقولات في خمسة»<sup>(٢)</sup>.

وفي مقام انتقاده لصاحب البصائر الذي حصر المقولات في أربع: الجوهر والكمّ والكيف والإضافة، ولم يعدّ الحركة من المقولات، قال السهروردي: «وصاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوي) قد حصرها في أربعة في بعض المواضع: في الجوهر والكمّ والكيف والنسبة، وخرج عنها الحركة، فإنّها ليست بكميّة وإن عرض لها تكّم، ولا نسبة وإن عرض لها نسبة، ولا شيء ممّا عدّوا. أمّا نحن فقد حصرناها في خمسة على ما بيّنا في التلويحات وفصلناه في المطارحات. أمّا الأين ومتى والوضع والملك فإنّها لا تعقل إلا بالنسبة»<sup>(٣)</sup>.

وفي كتاب «المشارع والمطارحات»، في مناقشة الإيراد المتقدّم الذي لم يعدّ الحركة من المقولات، قال: «ولمّا حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة، وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوي) حصرها في أربعة: في الجوهر والكمّ والكيف والنسبة، وإذا اعتبرت هذا الحصر الذي ذكره، لا تجده صحيحاً»<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق: ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٤.

(٣) المصدر السابق: ص ١٢٥.

(٤) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٧٣.

ومن جميع كلماته يظهر أنّ موضوع بحث الحركة عند شيخ الإشراق، في الحكمة الطبيعيّة.

• رأي ابن رشد. لقد وضع أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد بحث الحركة، ضمن بيان سائر العوارض العامّة للأجسام. ففي بداية المقالة الثالثة من رسالة فنّ السماع الطبيعي، قال: «هذه المقالة تتضمّن القول في الحركة وما لا نهاية». وابتدأ فيها يخبر بالضرورة الداعية إلى التكلّم في هذه اللواحق العامّة والفحص عنها، لأنّ آخر ما بيّن في هذا الكتاب هو المحرّك الأوّل وهو مضطّرّ في الفحص عنه إلى الفحص عن هذه الأشياء. فابتدأ فقال: «لما كنّا قد أخذنا في حدّ الطبيعة الحركة، فقد ينبغي أن نعرّفها. ولما كان يظهر - أيضاً - أنّ الحركة من الأمور المتّصلة، فقد ينبغي أن نعرف طبيعة المتّصل. ولما كان المتّصل يلزمه ما لا نهاية ويؤخذ في حدّه، كان واجباً - أيضاً - أن نتكلّم فيه. وكذلك يلزمنا - أيضاً - القول في الزمان والمكان، لأنّ الموجودات المتغيّرة من ضرورة وجودها الزمان والمكان.

وبالجمله فقد يلزم صاحب هذا العلم، النظر في اللواحق العامّة للموجودات الطبيعيّة»<sup>(١)</sup>.

• رأي المتكلّمين. الحركة عند المتكلّمين واحدة من الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

وعلى هذا الأساس بحثت الحركة في تأليفاتهم في بحث الجواهر والأعراض ضمن بيان مقولة الأين. ومن جملة من ذكر الحركة في ضمن مباحث مقولة الأين: القاضي عقد الدين في كتب المواقف<sup>(٢)</sup>، والخواجه نصير

(١) رسالة السماع الطبيعي: ص ٤٥.

(٢) انظر المواقف: ص ٢٣٤.

الدين الطوسي في كتاب شرح تجريد الاعتقاد<sup>(١)</sup>، والتفتازاني في كتاب المقاصد<sup>(٢)</sup>، مضافاً إلى شارح هذه الكتب الكلامية من قبيل اللاهيجي والقوشجي والعلامة الحلي في شرح التجريد<sup>(٣)</sup>، والرجاني في شرح المواقف.

• رأي صدر المتأهلين. تقدّم في ثنايا البحث بيان رأي صدر المتأهلين في الحركة، وأنها نحو وجود تدريجيّ وأنها ليست داخلية في المقولات؛ ولذلك يورد صدر المتأهلين على صاحب البصائر وصاحب المطارحات الذين جعلوا الحركة من ضمن المقولات بقوله: «ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف، وجعل النسبة جنساً للسبعة الباقية، ووافقهم صاحب البصائر، وصاحب المطارحات جعلها خمسة، هذه الأربعة والحركة، وله حجة على الحصر فيها، سننقلها أولاً، ثم نبين وجه الخلل فيها، ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة، وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع وهي الأربعة المذكورة؛ قال: وإذا اعتبرت الحصر الذي ذكره، لا تجده صحيحاً، فإن الحركة لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض، ولا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم، وإن كان لها تقدير. ولا يلزم من كون الشيء متقدراً، كونه كماً بذاته. وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة إلى المحل<sup>(٤)</sup>».

ثم قال: «وهذا الكلام كما يرد ظاهراً على الحصر المذكور، يرد على الحصر للعرض في التسع، حيث إنهم يجعلون الحركة مقولة أخرى، فهذه عقدة على

(١) تجريد الاعتقاد: ص ٢٠١.

(٢) شرح المقاصد: ص ٢٠٠.

(٣) شرح التجريد للقوشجي: ص ٣٤٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٣.

القائلين لكلّ من المذهبين فيجب دفعها.

والحلّ: أنّ الحركة: هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهية له إلا الكون المذكور، والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية، لا يجوز أن يكون خارجاً عن ماهية الأنواع. فالحركة ليست بجنس، فضلاً عن أن تكون مقولة<sup>(١)</sup>.

---

(١) المصدر السابق: ص ٤.

## الفصل الأوّل

### كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود

- المبحث الأوّل: كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود
  - ✓ تقرير صدر المتأهّين للبرهان
  - ✓ الإشكال على البرهان المتقدّم وجواب صدر المتأهّين
- المبحث الثاني: الإمكان في المقام عرض لا جوهر
  - ✓ مادّة الفعلية السابقة واللاحقة واحدة
  - ✓ المادّة الأولى ليست بحادث زمنيّ
- بحوث تفصيلية وإضافية
  - ✓ في تعريف الإمكان الاستعداديّ
  - ✓ الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي
  - ✓ هويّة وماهيّة الاستعداد



## الفصل الأوّل

### كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوّة الوجود

وذلك لأنّه قبل تحقّق وجوده يجب أن يكون ممكناً الوجود جائزاً أن يتّصف بالوجود وأن لا يتّصف؛ إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه، لكان إمّا ممتنعاً فاستحال تحقّقه وقد فرض حادثاً زمانياً، هذا خلف، وإمّا واجباً فكان موجوداً واستحال عدمه، لكنّه ربّما تخلف ولم يوجد. وهذا الإمكان أمر موجود في الخارج وليس اعتباراً عقلياً لاحقاً بماهيّة الشيء الممكن، لأنّه يتّصف بالشدّة والضعف والقرب والبعد. فالنطفة التي فيها إمكان أن تصير إنساناً - مثلاً - أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدّل نطفة ثمّ يصير إنساناً، والإمكان في النطفة أيضاً أشدّ منه في الغذاء مثلاً.

ثم إنّ هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائمًا بذاته وهو ظاهر، بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، فلنسمّه: «قوّة»، ولنسمّ الموضوع الذي يحمله: «مادّة»، فإذن لكلّ حادثٍ زمنيّ مادّةً سابقةً عليه، تحمل قوّة وجوده.

ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها، وإلا لم تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوّة الفعليّة التي تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعليّة في نفسها لامتنعت عن قبول فعليّة

أخرى، بل هي جوهرٌ فعليٌّ وجوده أنه قوَّةُ الأشياء، لكنَّها لكونها جوهرًا بالقوَّة قائمةٌ بفعليَّةٍ أخرى، إذا حدثَ الممكنُ - وهو الفعليَّةُ التي حملتُ المادَّةَ إمكانها - بطلتُ الفعليَّةُ السابقةُ وقامتُ الفعليَّةُ اللاحقةُ مقامها، كما دةُ الماءِ - مثلاً - تحملُ قوَّةَ الهوائِ وهي قائمةٌ بعدُ بالصورةِ المائيَّة، حتَّى إذا تبدَّلَ هوائٌ بطلتُ الصورةُ المائيَّةُ وقامتُ الصورةُ الهوائيَّةُ مقامها وتقومتُ المادَّةُ بها. ومادَّةُ الفعليَّةِ الجديدةِ الحادثةِ والفعليَّةِ السابقةِ الزائلةِ واحدةٌ، وإلاَّ لكانتُ المادَّةُ حادثةً بحدوثِ الفعليَّةِ الحادثة، فاستلزمتُ إمكاناً آخرَ ومادَّةً أخرى، ونقلُ الكلامِ إليهما، فكانتُ لحادثٍ واحدٍ إمكاناتٌ وموادٌ غيرُ متناهية، وهو محالٌ. ونظيرُ الإشكالِ لازمٌ لو فرضَ للمادَّةِ حدوثٌ زمانيٌّ.

وقد تبينَ بما تقدَّم:

أولاً: أنَّ النسبةَ بينَ المادَّةِ والقوَّةِ التي تحملها نسبةُ الجسمِ الطبيعيِّ والجسمِ التعليميِّ، فقوَّةُ الشيءِ الخاصِّ تُعيِّنُ قوَّةَ المادَّةِ المبهمه.  
وثانياً: أنَّ حدوثَ الحوادثِ الزمانيَّةِ لا ينفكُ عن التغيُّرِ في الصورِ إن كانتُ جواهر، وفي الأحوالِ إن كانت أعراضاً.  
وثالثاً: أنَّ القوَّةَ تقومُ دائماً بفعليَّة، والمادَّةُ تقومُ دائماً بصورةٍ تحفظها. فإذا حدثتُ صورةٌ بعدَ صورةٍ، قامتُ الصورةُ الحديثهُ مقامَ القديمةِ وقومتُ المادَّة.



## الشرح

في هذا الفصل يرمي المصنّف إلى بيان: أنّ البحث في القوّة والفعل في المقام ليس مطلقاً، وإنّما يختصّ في كلّ ما يقع في وعاء الزمان، بمعنى: أنّ كلّ حادثٍ زمنيٍّ، فهو مسبوق بمادّة تحمل قوّة وجوده.

ولا يخفى أهميّة هذا البحث، لاسيّما في المسائل الاعتقاديّة، من قبيل تكامل الأئمّة؛ لأنّهم عليهم السلام من الحوادث الزمانيّة، وإذا كانوا كذلك فلديهم إمكان، واستعداداً للتكامل<sup>(١)</sup>.

ويكتسب هذا الفصل الهيكلية التالية:

المبحث الأوّل: الدليل على أنّ كلّ حادثٍ زمنيٍّ مسبوقٌ بقوة الوجود.

المبحث الثاني: الإمكان في المقام عرض لا جوهر.

المبحث الثالث: خصوصيات المادّة الحاملة للقوّة.

مضافاً إلى بعض المسائل الأخرى، من قبيل: كون المادّة غير ممتنعة الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها، وأنّ مادّة الفعليّة الجديدة والفعليّة السابقة هي مادّة واحدة، وأنّ نسبة المادّة والقوّة التي تحملها هي نسبة الجسم الطبيعي والتعليمي، وأنّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة، والمادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها.

### المبحث الأوّل: كلّ حادثٍ زمنيٍّ مسبوق بقوة الوجود

كلّ حادثٍ زمنيٍّ لا بدّ وأن يسبق بقوة الوجود، ويطلق على هذه القوّة الإمكان، وهذا الإمكان أمرٌ وجوديٌّ وليس اعتباراً عقلياً.

---

(١) تعرّضنا لمبحث تكامل الأئمّة عليهم السلام في كتاب علم الإمام.

٣٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

والمراد بالحادث الزماني هو الشيء المسبوق بعدم زماني<sup>(١)</sup>، بمعنى: أنه مسبوقٌ بقطعةٍ من الزمان لم يكن ذلك الموجود موجوداً فيها.

وأول من استدلل على ذلك هو الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء - كما سيأتي - وذكر هذا الاستدلال صدر المتألهين بتغيير يسير، كما أشار لذلك المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «البرهان مأخوذٌ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التقرير»<sup>(٢)</sup>.

برهان صدر المتألهين على أنّ كلّ حادث زمانيّ مسبوق بعدم زمانيّ

وتقريره: أنّ الموجود الذي يريد أن يوجد وهو لم يكن موجوداً - لأنّه حادث زمانيّ بالفرض - لا يخلو أمره بين أن يكون: واجب الوجود، أو ممتنع الوجود. وكلاهما باطل؛ لأنّه:

إن كان واجب الوجود، فلا بدّ أن يكون موجوداً دائماً، وأنّ عدمه محال. وإذا كان موجوداً دائماً، لا معنى لفرضه حادثاً زمانياً.

وإن كان ممتنع الوجود، فيستحيل أن يوجد، وهو خلاف الفرض من كونه حادثاً زمانياً وأنه يوجد في الزمان اللاحق.

وعليه: لا بدّ أن يكون الحادث الزماني ممكناً، لأنّ الحصر بين الموادّ الثلاث (الوجوب والامتناع والإمكان) حصرٌ عقليّ.

وهذا الإمكان وصفٌ للفعل، وليس وصفاً للفاعل، بمعنى: أنّ الشيء الحادث ممكن الوجود في ذاته؛ بشهادة أنّه لو لم يكن هذا الشيء ممكناً في ذاته

---

(١) انظر الفصل الخامس من المرحلة العاشرة من نهاية الحكمة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤٩، تعليقة رقم (١).

كلّ حادثٍ زمنيّ فإنّه مسبوق بقوّة الوجود..... ٣٥

وفرض كونه ممتنعاً، فلا يقدر الفاعل على إيجاده؛ لما تقدّم من أنّ القدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّ القدرة تتعلّق بالشيء الممكن بذاته.

وعليه: لا بدّ أن يكون وصف الإمكان في المقام وصفاً للفعل (الشيء الحادث) لا للفاعل، فالحادث قبل أن يوجد لا بدّ أن يكون ممكناً الوجود، أي: يمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يوجد.

بعبارة أخرى: ليس الوجود ضرورياً له، ولا العدم ضروريّ له، وبهذا يثبت أنّ الحادث الزمني لا بدّ وأن يسبق بإمكان الوجود.

وهذا الإمكان أمرٌ وجوديّ وواقعيّ، وليس من المفاهيم الاعتباريّة اللاحقة لماهيّة الشيء؛ وذلك لا تصافه بالشدّة والضعف والقرب والبعد. ولو كان أمراً اعتبارياً لما اتّصف بالشدّة والضعف والقرب والبعد؛ إذ من الواضح: أنّ المضغّة والعلاقة أقرب من النطفة للإنسان، والنطفة أقرب من الغذاء الذي يكون نطفة، ويطلق على الإمكان «القوّة»، أمّا الموضوع الحامل لهذه القوّة فيسمّى «المادّة».

وقد ذكر هذا البرهان الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء وفي النجاة، حيث قال: «فصل: في أنّ كلّ حادثٍ زمنيّ، فهو مسبوق بالمادّة لا محالة. ولنبرهن على هذا، فنقول: إنّ كلّ كائن، فيحتاج أن يكون قبل كونه، ممكن الوجود في نفسه. فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه، لم يكن البتّة.

وليس إمكان وجوده هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. ألا ترى أنّنا نقول: إنّ المحال لا قدرة عليه، ولكنّ القدرة هي على ما يمكن أن يكون»<sup>(١)</sup>.

---

(١) النجاة: ص ٥٣٤؛ إلهيات الشفاء، المقالة الأولى من الفصل الثاني.

### الإشكال على البرهان المتقدم

هذا الإشكال هو لشيخ الإشراق، وحاصله: أن ما قصد إثباته في هذا البرهان هو الإمكان الاستعدادي، وهو لم يثبت، وما يثبت البرهان هو الإمكان الذاتي وهو غير مراد، والذي أوقع في هذه المغالطة هو الاشتراك اللفظي بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي.

فهناك عدة فروق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي - كما سنشير<sup>(١)</sup> - ومن جملة هذه الفروق: أن الإمكان الذاتي وصف انتزاعي للماهية وهو اعتبار عقلي، وليس له وجود منحاز في الخارج، أما الإمكان الاستعدادي فهو وصف وجودي قابل للشدة والقرب والبعد من الفعلية<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما ذكره الشيخ مصباح بقوله: «ويلاحظ عليه أولاً: أن الإمكان المقابل للوجوب والامتناع، ليس هو الإمكان الذي يتبدل على الفعلية ويرتفع بحصولها. وثانياً: أن هذا الإمكان المقابل للفعلية أمر منتزع من حصول الشرائط وارتفاع الموانع، أو هو تعبير من عدم المانع وليس أمراً عينياً ذا ماهية حتى يبحث عن كونه جوهرًا أو عرضاً»<sup>(٣)</sup>.

### جواب صدر المتأهين للإشكال

أجاب صدر المتأهين عن هذا الإشكال بأن الاشتراك بين الإمكان الاستعدادي وبين الإمكان الذاتي ليس اشتراكاً لفظياً لكي يرد الإشكال، وإنما

---

(١) سيأتي في البحوث التفصيلية بيان الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي.

(٢) انظر نهاية الحكمة: ص ٤٧.

(٣) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٨٦) ص ٢٨٤.

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود..... ٣٧

هو اشتراكٌ معنويّ، بمعنى: أنّ الإمكان الاستعدادي هو الإمكان الذاتي، لكنّ الإمكان الاستعدادي أخصّ من الإمكان الذاتي، ويصحّ أن يقال أنّ الإمكان الذاتي بمنزلة الجنس، وأنّ الإمكان الاستعدادي بمنزلة الفصل، أو أنّ الإمكان الذاتي بمنزلة النوع، والإمكان الاستعدادي فردٌ منه، وعليه فلا يرد الإشكال.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين في تعليقه على إلهيات الشفاء، بقوله: «واعلم أنّ هذا الإمكان يشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادّي، في أنّ كلّاً منها عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم، ويفارقه في أنّ ذلك بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حيث هي هي، ومنشؤه نفس تلك الماهية، وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب الكيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده إلى حصول كماله الوجودي، فلإمكان بهذا المعنى حظّ من الوجود كإعدام الملكات التي من شأن الموضوع أن يتّصف بها، ولا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما ظنّ، حتّى يلزم أن لا يتمّ البرهان الدالّ على أنّ كلّ حادث له مادّة حاملة لإمكان وجوده على ما زعمه صاحب الإشراف ومتابعوه، فإنّ الإمكان المذكور في التريد الواقع في ذلك البرهان من أنّ الحادث قبل وجوده إمّا ممكنٌ أو واجبٌ أو ممتنع، ليس إلّا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع، لكن بعد التفتيش يلزم أن يكون مصداقه ومطابقه أمراً وجودياً لما يلحقه من المخصّصات المكانيّة والزمنيّة والأحوال الشخصية»<sup>(١)</sup>.

وذكره في الأسفار أيضاً حيث قال: «الإمكان ذاتياً كان أو استعدادياً، معناه: لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما، إمّا بحسب نفس مرتبة الماهية

---

(١) تعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ص ١٦٢.

٣٨ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة الماهية كما في الإمكان الذاتي ، أو بواسطة وجود أمرٍ في مادة الشيء سابقاً عليه بحسب الزمان»<sup>(١)</sup>.

وتبعه بعض من تأخر عنه كالمحقق اللاهيجي ، حيث قال: «الإمكان الاستعدادي إمكانٌ ذاتيٌّ مأخوذٌ مع تحقّق بعض الشرائط وارتفاع الموانع فيغيّره لا محالة مغايرة الكلّ للجزء»<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقّق السبزواري: «إنّ الاستعدادي كأنّه الذاتي مع زيادة اعتبار»<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ المصنّف في الفقرة الأولى من المتن أثبت من الإمكان الاستعدادي ما هو بمنزلة الجنس وهو الإمكان الذاتي الذي هو لا ضرورة الطرفين، وأثبت في الفقرة الثانية - وهي قوله: «وهذا الإمكان أمرٌ موجودٌ في الخارج» - ما هو بمنزلة فصله، وهو كونه قابلاً للشدّة والضعف والقرب والبعد.

لكن أورد عليه الشيخ الفياض بأنّ: «الإمكان كما اعترف به المصنّف في التنبيه الثاني من تنبيهات الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة يطلق على معانٍ:

«منها: لا ضرورة الطرفين ويعبّر عنه بالإمكان الخاصّ ومنها: الاستعداد إذا نسب إلى المستعدّ له، ويسمّى الإمكان الاستعدادي. وكلّ منهما يباين الآخر، وليست النسبة بينهما العموم والخصوص حتّى يستقيم ما ذكر ويتمّ الاستدلال. فنذكر ما مرّ منه فذكرنا هناك: أنّ الأوّل معنّى عقليّ لا يتّصف بشدّة وضعف ولا قرب وبعد، وموضوعه الماهية من حيث هي، ولا يفارق الماهية موجودة كانت أم معدومة، بخلاف الثاني الذي هو صفةٌ وجوديّة، يقبل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٩٣.

(٢) شوارق الإلهام، الفصل الأوّل، المسألة الخامسة والعشرون.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨٠.

كلّ حادثٍ زمنيٍّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود..... ٣٩  
الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، وموضوعه المادّة الموجودة  
ويبطل منها بوجود المستعدّ له.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ في الاستدلال مغالطةً ناشئةً من اشتراك الاسم<sup>(١)</sup>.  
وقال صاحب الوعاية: «الإمكان فيما نحن فيه ليس إمكاناً ذاتياً، لأنّ  
الإمكان الذاتي عبارة عن: لا ضرورة نسبة الوجود إلى الماهية. فأحد طرفي  
النسبة في الإمكان الذاتي: الماهية، لكنّ الإمكان المراد هنا ليس كذلك، لأنّ  
المراد من الحادث في بحث الحركة عبارة عن الأعراض والصور اللاحقة  
بالشيء حين حركته، فتلك الأعراض والصور اللاحقة تقاس إلى ذلك الشيء  
فيقال: إمّا أن يكون هذا الحادث اللاحق بالشيء واجباً بالنسبة إلى ذلك  
الشيء، أو ممتنع الوجود بالنسبة إليه، أو ممكن الوجود بالنسبة إليه؛ والأوّل  
والثاني باطلان، فثبت الثالث، فإنّ أحد طرفي النسبة في هذا الإمكان: الشيء  
الحادث فيه الصورة مثلاً، وطرفها الآخر: الصورة، فليس إمكاناً ذاتياً حتّى  
يقال أنّه اعتباريٌّ لا وجود له، والحاصل: أنّ الإمكان بالقياس، وهو: لا  
ضرورة شيء بالقياس إلى شيء، كالجنس للإمكانات المختلفة وبعض أنواعها،  
اعتباريٌّ كالإمكان الذاتي، وبعضها موجود في الخارج كالإمكان هنا»<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت أنّ الإمكان الاستعدادي وصفٌ وجوديٌّ مختصّ بالكيفيات  
القائمة بالمادّة التي تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، وأنّ  
الإمكان الذاتي معنّى عقليّاً لا يتّصف بالشدّة والضعف، فحينئذٍ لا يتمّ  
البرهان المذكور على أنّ الحادث الزمنيّ مسبوقٌ بالإمكان الاستعدادي؛  
لوجود مغالطةٍ في الاستدلال ناشئةٍ من اشتراك اللفظ، وعليه فإنّ غاية ما يدلّ

(١) تعليقة الشيخ الفياض على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٦٠.

(٢) وعاية الحكمة: ص ٣٧٧.

عليه البرهان هو: أنّ الشيء قبل وجوده مسبوقٌ بالإمكان الذاتي.  
ولا يخفى أنّ جملة من الأعلام ذهبوا إلى: أنّ الإمكان الاستعدادي يباين  
الإمكان الذاتي، ويطلق عليهما بنحو الاشتراك اللفظي، منهم المحقق الأملي في  
درر الفوائد، حيث قال: «يقال الإمكان الاستعدادي في مقابل الإمكان الذاتي،  
وإطلاق الإمكان عليه يكون على نحو الاشتراط اللفظي»<sup>(١)</sup>؛ وفي موضعٍ آخر  
في مقام مناقشته للمحقق اللاهيجي قال: «ولا يخفى أنّه على هذا يلزم أن  
يكون الإمكان الاستعدادي غير موجودٍ في الخارج، لأنّه حينئذٍ مرّكبٌ من  
الإمكان الذاتي وغيره من تحقّق بعض الشرائط وارتفاع الموانع، ومن المعلوم  
أنّ هذا المركّب اعتباريٌّ باعتباريّة جزئه الذي هو الإمكان الذاتي»<sup>(٢)</sup>.  
وعلى أية حال، فإنّ المصنّف يرى أنّ هذا الإمكان الاستعدادي موجود في  
الخارج<sup>(٣)</sup>؛ لأنّه يتّصف بالشدّة والضعف والقرب والبعد، ومن الواضح: أنّ  
هذه الصفات (القرب والبعد والشدّة والضعف) من صفات الموجودات،  
وليست من صفات المعقولات.

### المبحث الثاني: الإمكان في المقام عرضٌ لا جوهر

بعد أن تبين: أنّ الإمكان الاستعدادي موجودٌ في الخارج، يأتي هذا  
السؤال وهو: هل الإمكان الاستعدادي جوهرٌ أم عرضٌ؟  
وأجاب المصنّف على ذلك: بأنّ الإمكان الاستعدادي عرضٌ وليس

---

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٠.

(٣) هناك أربعة أقوال في أنّ الإمكان الاستعدادي هل هو معقول ماهويٌّ أم فلسفيٌّ،  
نشير إليها في البحوث التفصيليّة.



كُلُّ حادثٍ زمنيٍّ فإنَّه مسبوقٌ بقوةِ الوجود..... ٤١

بجوهر، لكنَّه لم يُقَمِّ دليلاً على ذلك واكتفى بالقول: «بأنَّه ظاهر».

ووجه ظهوره: هو أنَّ الإمكان الاستعداديَّ قائمٌ بغيره، وإذا كان كذلك فالنطفة - مثلاً - فيها استعداد أن تكون إنساناً، وهذا الاستعداد قائمٌ بها؛ لذا يقول المصنِّف في حاشيته على الأسفار - في استدلاله على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً وليس جوهرًا - : «إنَّ هذا الإمكان هيئَةً في الموضوع تربطه بالممكن، إذا لاحظها العقل وجدها نسبةً متكرِّرةً قائمةً بطرفين هما: الموضوع والممكن. فالذي يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصير هو الممكن الآتي وجوده، والذي يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع»<sup>(١)</sup>.

وقد أقام صدر المتألِّهين دليلاً على عرضيَّة الإمكان الاستعدادي، حاصله: أنَّ الإضافة مقوِّمة لهذا الإمكان الاستعدادي، لأنَّه منسوب إلى ما هو إمكان وجوده وهو المستعدُّ له، ومن الواضح: أنَّ الجوهر لا يقوِّمه العرض، لذا يكون الإمكان الاستعدادي عرضاً لا جوهرًا؛ وهذا ما ذكره بقوله: «وهذا الإمكان عرضٌ في الخارج ليس من الأمور العقليَّة المحضة أو الاعتباريَّة الصرفة؛ لأنَّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده، فتكون الإضافة مقوِّمة له، وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عرضاً غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجودٌ خاصٌّ، مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته، لا منشأً لإمكانه»<sup>(٢)</sup>.

وقال في تعليقه على الشفاء: «وليس الإمكان طبيعَةً يقوم بذاتها؛ إذ لو كان كذلك لما اتَّصف بها شيء، فإنَّه ما كان اتَّصاف بعض الأشياء بإمكانٍ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥١، تعليقة رقم (٥).

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٠.

٤٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

واحدٍ قائم بذاته أولى من غيره، ولا يصحّ أن يكون شيءٌ واحدٌ تارةً يقوم بنفسه وتارةً يحدث في محلّ فيحلّ فيه؛ لما برهن أنّ المستغني عن المحلّ لا يتصور أن يحلّ أبداً، وأيضاً: الإمكان - كما مرّ - معنى إضافي، والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف، وإذا ثبت أن إمكان الشيء ليس مفارقاً عن المحلّ ولا جوهرًا ولا في موضوع، فهو إذن عرضٌ في موضوع»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وكلّ ما هو قائمٌ لا في موضوع، فله وجودٌ خاصّ لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنّما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع، فهو إذن معنىً في موضوع، وعارضٌ لموضوع. ونحن نسّمى إمكان الوجود قوّة الوجود، ونسّمى حامل قوّة الوجود الذي فيه قوّة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادّة وغير ذلك، بحسب اعتبارات مختلفة. فإذن كلّ حادث، فقد تقدّمته المادّة»<sup>(٢)</sup>.

### موضوع الاستعداد هو المادّة

تبيّن أنّ الاستعداد عرضٌ قائمٌ بموضوع، وموضوعه يطلق عليه المادّة، ومن هنا يتّضح: أنّ لكلّ حادثٍ زمنيّ مادّةً سابقةً عليه، وهذه هي القاعدة المعروفة بأنّ: «كلّ حادثٍ زمنيّ مسبوقٌ بقوّة ومادّةٍ تحملها».

### خصوصيات المادّة الحاملة للاستعداد

من أهمّ خصوصيات المادّة الحاملة للاستعداد والسابقة للحادث الزمنيّ: أن تكون غير ممنوعة عن الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها وهي الصورة

(١) تعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ص ١٧٢.

(٢) إلهيات الشفاء، المقالة الرابعة من الفصل الثاني: ص ١٧٠.

كُلُّ حادثٍ زمنيٍّ فإنَّه مسبوقٌ بقوةِ الوجود..... ٤٣

اللاحقة لها، فالنطفة تحمل إمكان الإنسانية وقابلةً للاتحاد مع الصورة الإنسانية الفعلية، وإلا - أي إذا لم تقبل الاتحاد مع الصورة الإنسانية - وكانت ذات فعلية في نفسها، امتنعت عن قبول فعلية الأخرى.

ولو فرضنا أن الذات الفعلية تقبل فعليةً أخرى، يلزم أن يكون الوجود الواحد كثيراً، وهو محال؛ لأنَّ فعلية الشيء هي وجوده في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه. فاجتماع فعليتين في شيء، يستلزم كون الوجود الواحد كثيراً، وهو محال، فإنَّ الاجتماع عبارة عن أمرين اثنين موجودين بوجودٍ واحدٍ ومصداقٍ فارد.

بل المادة هي جوهرٌ فعليةٌ وجوده أنه قوة الأشياء. أمَّا كونها جوهرًا فلأنَّ الإمكان الاستعدادي، الذي هو من الأعراض قائمٌ بها. وأمَّا عدم فعليتها في نفسها، فلأنَّها لو كانت في ذاتها فعليةً، للزم أن لا تقبل فعليةً غيرها؛ ولهذا فإنَّ فعلية وجود المادة أنَّها قوة الأشياء ليس إلا، بمعنى: أنَّها في ذاتها ليست إلا قوةً محضة.

وهذه المادة حيث إنَّها جوهر القوة، وإنَّ فعلية وجودها أنَّها قوة الأشياء، لذا تحتاج إلى فعلية تقوُّمها وتقوم بها، فهي لا تستطيع أن تأتي مستقلةً إلى دار الوجود، وإنَّما لكي تأتي إلى دار الوجود لابدَّ أن تقترن مع فعلية من الفعليَّات. وإذا جاءت الفعلية اللاحقة أبطلت الفعلية السابقة، نظير: تبدل الماء إلى الهواء، فإنَّه إذا تبدل الماء إلى الهواء جاءت صورة أخرى، ونظير: ما لو احترق الخشب وصار رماداً، والمادة في الفعليَّتين واحدة، وإلا كانت المادة حادثةً بحدوث الفعلية الحادثة، وذلك يستلزم إمكاناً آخر ومادة ثانية، ويلزم من ذلك أن يكون لكلِّ وجودٍ حادثٍ موادُّ وإمكاناتٌ غير متناهية، فيلزم التسلسل.

قال صاحب الوعاية: «المراد من قبول فعلية أخرى هو اتِّحادها معها واتِّحاد الفعليَّتين محال، لأنَّها بعد الاتحاد إن كانتا موجودتين كانتا اثنتين لا

٤٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

واحدة، وإن كانت إحداهما فقط موجودة كان هذا زوالاً لإحداها وبقاء للأخرى، وإن لم يكن شيء منهما موجوداً، كان هذا زوالاً لهما وحدثاً لأمر ثالث، وعلى التقادير فلا اتحاد<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن هذا مبنيٌّ على نظريّة اللبس بعد اللبس التي تفيد زوال الصورة السابقة بعد مجيء الصورة اللاحقة، أي أن الصورة السابقة لا تبطل، وإنها يبطل حدّها فتستكمل بالصورة اللاحقة<sup>(٢)</sup>.

### مادّة الفعلية السابقة واللاحقة واحدة

بعد أن ثبت أن الفعلية السابقة تبطل بعد مجيء الفعلية اللاحقة، ذكر خصوصية أخرى للمادّة الحاملة للقوّة، وهي أن مادّة الفعلية الجديدة الحادثة ومادّة الفعلية الزائلة واحدة. واستدلّ على ذلك بأنّه لو كانت مادّة الفعلية السابقة ومادّة الفعلية اللاحقة متعدّدة، للزم التسلسل؛ ببيان أنّه لو أبطلت مادّة الفعلية السابقة ببطلان فعليّتها، فلا بدّ أن تحدث مادّة أخرى، ومن الواضح: أن هذه المادّة الأخرى حادثٌ زمنيٌّ مسبوّق بقوّة الوجود، وحامل قوّة الوجود مادّة، وننقل الكلام إلى تلك المادّة التي تحمل قوّة وجود هذه المادّة، فنقول: إنّها حادثٌ زمنيٌّ أيضاً يحتاج إلى مادّة تحمل قوّة الوجود، وننقل

---

(١) ثمّ أورد صاحب الوعاية إشكالاً، حاصله: «أنّ هذا الدليل يثبت امتناع اتّحاد فعليّتين عرضيّتين لا طوليّتين بأن كان إحداهما مرتبة كاملة من الأخرى فإنّه ليس بمحال، بل ممكناً واقعاً، إذ نختار أنّهما موجودان بعد الاتّحاد بوجود الكامل منهما، فالكامل موجود وكذا الناقص، لأنّه مرتبة من مراتب وجوديّ الكامل، فوجوده منطوق في الكامل، فإذا هما موجودان بوجود واحد وهو الاتّحاد» وعاية الحكمة: ص ٣٨١.

(٢) سيأتي بيان هذه النظريّة في الحركة الجوهرية.

كُلُّ حادثٍ زمنيٍّ فإنَّه مسبوقٌ بقوةِ الوجود..... ٤٥

الكلام إلى هذه المادة فتتسلسل إلى لا نهاية.

وبهذا يتضح أن مادة الفعلية السابقة لا تبطل ببطلان فعليتها<sup>(١)</sup>.

### المادة الأولى ليست حادثاً زمنياً

بعد أن أثبتنا أن المادة مشتركة بين الفعلية السابقة واللاحقة، يأتي هذا

السؤال وهو: أن المادة الأولى هل هي حادث زمني؟

والجواب: إنها ليست بحادثٍ زمنيٍّ، وإنَّها هي قديمٌ زمنيٍّ، بنفس البيان

السابق، وتقريبه: لو كانت المادة الأولى حادثاً زمنياً، للزم أن يكون لها مادةٌ

تحمل قوة وجودها، وننقل الكلام إلى هذه المادة، فيتسلسل. ودفعاً للتسلسل

يجب أن تكون المادة الأولى قديماً زمنياً، وأنها من المبدعات، والمراد من

المبدعات: أنها ليست مسبوقاً بعدمٍ زمنيٍّ؛ فالمادة الأولى أمرٌ إبداعيٌّ يتبدئ

الزمان بوجوده.

قال الشيخ مصباح الزيدي: «الهيولى الأولى عندهم غير مسبوقه بمادة

أخرى دفعاً للتسلسل، ولذلك يعدونها قديماً من حيث الزمان ويصفونها بأن

وجودها إبداعيٌّ، وأمّا من يقول بحدوث العالم المادّي برمته بمعنى وجود

المبدأ الزمني له، فيقول: إنَّ المادة الأولى إبداعيةٌ غير مسبوقه بعدمٍ زمنيٍّ، لكنّه

(١) وهذا البحث ستأتي الإشارة إليه في الحركة الجوهرية، لأنَّ واحدة من الإشكالات

التي دفعت الشيخ إلى إنكار الحركة الجوهرية هي أنّه: لو كان الجوهر متحرّكاً لم

يبق عندنا موضوعٌ ثابت، فإذا كان الجسم متحرّكاً لم يبق شيء ثابت نصّفه بالحركة،

وهو يتنافى مع ما هو الثابت في محله من أن الحركة تحتاج إلى شيء ثابت. هذا

الإشكال يمكن أن يجاب عنه بما ثبت في المقام من وجودي شيء ثابت وهو المادة،

إذ إنَّ المادة محفوظةٌ في الفعلية السابقة وفي الفعلية اللاحقة.

ينكر قدمها، ولا يرى تلازماً بين كونها إبداعية وكونها قديمة»<sup>(١)</sup>.

### النتائج المتحصّلة

• إنَّ المادّة عبارة عن قوّة مبهمّة، والمادّة الأولى تحمل القوّة المبهمة في داخلها وذاتها، وهي القوّة لكلّ شيءٍ لا على نحو التحديد والتعيين، والذي يحدّد ويعيّن القوّة الجوهرية المبهمة هو الإمكان الاستعدادي، وهذا ما يشير إليه المحقّق السبزواري، حيث يقول:

«بجوهرٍ ذا محض قوّة الصور جسميّة حدّ الهيولى مشتهر»<sup>(٢)</sup>

• عمل المادّة الأولى أو الهيولى هو القبول فقط، ونسبة القابليّة إلى المادّة الأولى هي نفس نسبة فاعليّة الواجب تعالى إلى أفعاله، فإنّ فاعليّة الحقّ تعالى إلى أفعاله على حدّ سواء، فهو قادرٌ على كلّ شيءٍ، ولا فرق بين فعل وفعل من حيث قدرته وفاعليّته تعالى، وكذلك المادّة الأولى فهي من حيثيّة القبول لكلّ فعل، فلها القابليّة لكلّ فعل.

• الذي يشخصّ تلك القوّة المبهمة هو الإمكان الاستعدادي، فالنظفة للإنسان حاملة للإمكان الاستعدادي للإنسان، وهذا الإمكان الاستعدادي هو الذي يشخصّ تلك القوّة المبهمة، فهناك قوتان: قوّة جوهرية مبهمّة، وقوّة أخرى عرضية وهي الإمكان الاستعدادي، وهو الذي يعيّن ويشخصّ القوّة الجوهرية المبهمة.

• كما هو الحال بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فإنّ الجسم الطبيعي أمرٌ مبهم من ناحية الأحوال والأشكال والأعراض، والذي يعيّن

---

(١) تعليقة مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٨٦) ص ٢٨٣.

(٢) سيأتي بيان هذه النظرية في الحركة الجوهرية.

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود.....٤٧

ويشخصه ويحدّده هو الجسم التعليمي .

● إنّ الحوادث الزمانيّة لا تنفكّ عن التغيّر في الصور إنّ كانت من مقولة الجوهر، وفي الأحوال والصفات، فمجيء الصورة الجديدة بعد ذهاب الصورة السابقة، ومجيء العرض الجديد مع ذهاب العرض السابق.

● إنّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة، والمادّة دائماً تقوم بصورة تحفظها، بمعنى: أنّ قوام الفعليّة وقوام المادّة بالصورة؛ لأنّ المادّة من نفسها ليست لها فعليّة، فإذا حدثت صورة جديدة على المادّة، زالت الصورة الأولى وقامت الصورة الحديثة مقام الصورة السابقة، وتقوّمت المادّة بالصورة الحادثة.

● وهذا مبنيّ على نظريّة الكون والفساد وليس على نظريّة صدر المتأهّلين الذي يرى: أنّ جميع الصور السابقة واللاحقة موجودة بوجود واحد، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

## تعليق على النصّ

● قوله **ذاتيّ**: «لكونها جوهرًا بالقوّة قائمة بفعليّة أخرى»؛ لأنّ الموجود لا يمكن أن يتحقّق إلا بفعليّة، كما في الفصل السادس من المرحلة السادسة من أنّ الوجود يلزم الفعليّة المقابلة للقوّة، حيث قال: «إنّ المادّة لا تتعرّى عن الصورة فلا تأتيها في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء، لا نصيب لها من الفعليّة إلا فعليّة أتمّها لا فعليّة لها، ومن الضروري أنّ الوجود يلزم الفعليّة المقابلة للقوّة. فهي - أعني المادّة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليّ محصلّ الوجود تتحدّ به فتحصل بتحصّله، وهو المسمّى: صورة. وأيضاً لو وجدت المادّة مجرّدة عن الصورة لكانت لها فعليّة في وجودها، وهي قوّة الأشياء محضاً، وفيه اجتماع

المتنافيين في ذات واحدة، وهو محال»<sup>(١)</sup>.

- قوله: «وننقل الكلام إليهما فكانت حادثاً واحداً ومواد متناهية...». أي: يلزم التسلسل في العلل المادّية، وهو محال؛ لما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة: أنّ بعض أدلّة استحالة التسلسل في العلل تشمل العلل المادّية.
- قوله: «فقوّة الشيء الخاصّ تعيّن قوّة المادّة المبهمة». أي: تعيّن القوّة المبهمة، و«المبهمة» صفة للقوّة وليس للمادّة.

- قوله: «ونظير الإشكال لو فرض للمادّة حدوثٌ زمنيّ». الفرق بين هذا الفرض والفرض السابق: أنّ المادّة في هذا الفرض حادثّة مرّة واحدة، أمّا في الفرض السابق فالمادّة حادثّة بتعدّد حدوث الصور الحادثّة.

- قوله: «حدوث الحوادث الزمانيّة لا تنفك عن تغيير في الصور...». لأنّ الصورة أو الحالة السابقة تبطل بحدوث الصورة، وهذا تغيير في الصورة.

### خلاصة الفصل الأوّل

- كلّ حادث زمنيّ لا بدّ وأن يُسبَق بقوّة الوجود، ويطلق على هذه القوّة: الإمكان، وهذا الإمكان أمرٌ وجوديٌّ وليس اعتباراً عقلياً.
- إنّ الاستعداد عرضٌ قائمٌ بموضوع، وموضوعه يطلق عليه: المادّة.
- من خصائص المادّة الحاملة للاستعداد:

  ١. أن تكون غير ممتنعٍ عن الاتّحاد بالفعليّة التي تحمل إمكانها، وهي الصورة اللاحقة لها.

٢. أنّ المادّة حيث إنّها جوهر القوّة، وإنّ فعليّة وجودها أنّها قوّة الأشياء، لذا تحتاج إلى فعليّة تقوّمها وتقوم بها، وإذا جاءت الفعليّة اللاحقة أبطلت

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السادس: ص ١٣٠.



كُلُّ حادثٍ زمنيٍّ فإنَّه مسبوقٌ بقوةِ الوجود.....٤٩

الفعليَّة السابقة.

٣. أن مادَّة الفعليَّة الجديدة الحادثة ومادَّة الفعليَّة الزائلة واحدة.

٤. المادَّة الأولى ليست حادثاً زمنياً، وإنَّما هي قديمٌ زمنيٌّ. والشيء الذي تتوفَّر عليه المادَّة أمرٌ واقعيٌّ، وليس أمراً اعتبارياً وفرضياً.

## مبوح تفصيلية وإضافة

### (١) في تعريف الإمكان الاستعدادي

عرّف المحقق السبزواري الإمكان الاستعدادي بأنه تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، وله نسبة إلى الشيء المستعدّ له، فالاعتبار الأوّل يقال له الاستعداد، فيقال: النطفة مستعدة للإنسانية، وباعتبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة<sup>(١)</sup>.

قال صاحب الشوارق: «اعلم أنّ لفظ الإمكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكورة، وهو تهيؤ الطفل لصيرورته كاتباً، وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأوّل ونسبة إلى الشيء الثاني، فبالاعتبار الأوّل يقال له الاستعداد، فيقال: النطفة مستعدة لأن تصير إنساناً، وباعتبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي أيضاً»<sup>(٢)</sup>.

وقال القوشجي: «والاستعداد يسمى الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي أيضاً، وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) انظر شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٧٩.

(٢) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٩٦.

(٣) شرح التجريد: ص ٢٥.

كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود..... ٥١

أمّا صدر المتألّهين فقد ذكر أنّ الإمكان قد يطلق على الإمكان الاستعدادي «الذي هو تهيؤ المادّة والاستعداد لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفية استعداديّة من عوارض المادّة...»<sup>(١)</sup>.

ويقول كذلك إنّ الممكن المادّي له إمكانان:

**الأوّل: الإمكان الذاتي.**

**الثاني: الإمكان الاستعدادي، وهو نفس الإمكان الذاتي لكنّه بالقياس إلى وجودٍ خاصّ، والإمكان الاستعدادي قد لا يحصل إذا لم تتحقّق الشروط وترتفع الموانع.**

ثمّ يقول: «فالإمكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والصدّ، إمّا بالكلّيّة وهو القوّة القريبة، أو بالبعض وهو القوّة البعيدة... فالإمكانات القريبة والبعيدة مصحّحات للقابليّة؛ لأنّ معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكرنا في ثنايا البحث أنّ صدر المتألّهين يذهب إلى أنّ الإمكان عرض في الخارج وليس من الأمور العقليّة والمحضة والاعتباريّة الصرفة؛ لأنّه إضافةً ما منسوبةٌ إلى ما هو إمكان وجوده فتكون الإضافة مقومةً له<sup>(٣)</sup>.

وقال المحقّق الداماد: «لفظ (الإمكان) يقع في إطلاقات الصناعة على جواز الذات الذي حقيقته سلب طرفي التقرّر واللاتقرّر، بحسب نفس مرتبة الذات، سلباً بسيطاً، حين كون الذات متقرّرة في حاقّ الواقع، من تلقاء العلة الفاعلة، ويقال له: (الإمكان الذاتي)، وعلى الجواز الاستعدادي الذي حقيقته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٤.

(٢) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٧٦.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٠.

٥٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

قوة المادة، واستعدادها بالقياس إلى حصول الشيء المستعد له المقوي عليه،  
القائم الذات في المادة الحاملة عندما يوجد، ويقال له: (الإمكان  
الاستعدادي). فالإمكان لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك:  
الأول: إنَّها الموصوف به نفس ذات الشيء، عندما يتقرر ويوجد، لا في حال  
العدم. فمعنى إمكان المعدوم: أنه إذا ما وجد، انتزع من جوهر ذاته معنى  
الإمكان.

والثاني: إنَّها حاملة وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادة، بالقياس  
إلى ما ليس هو في الوجود بالفعل، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها،  
ويزول عنها استعدادها له البتة<sup>(١)</sup>.

## (٢) الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

فيما يلي بعض الفروق التي ذُكرت بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي:

### ١. الاستعداد له معنى تحصيلي بخلاف الذاتي

الإمكان الاستعدادي له كَيْفِيَّةٌ حاصلة في المادة بالفعل، ومن جهةٍ أخرى  
له قابليَّةٌ لأجل المستعد له بالقوة.

بعبارة أخرى: إنَّ منشأ ومبدأ انتزاع الإمكان الاستعدادي هو نفس  
الاستعداد، وهو أمرٌ وجوديٌّ فعليٌّ، أمَّا منشأ انتزاع الإمكان الذاتي هو الماهية  
من حيث هي، ومن الواضح أنَّ الماهية من حيث هي ليست أمراً بالفعل.  
وفي هذا الصدد يكتب صدر المتأهِّين: «الإمكان الذاتي أو غلُّ في الخفاء  
والظلمة والنقصان من الإمكان - الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية -

---

(١) القيسات: ص ٢٦٥.

كُلُّ حادثٍ زَمَانِيٌّ فَإِنَّهُ مَسْبُوقٌ بِقُوَّةِ الوجود..... ٥٣

لكونه بالفعل من جهةٍ أخرى غير جهة كونها قُوَّةً وإمكاناً لشيء، فإنَّ المنِّي وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقُوَّة، لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منويَّة بالفعل، فهو ناقص الإنسانية تامَّ المنويَّة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمرٌ سلبيٌّ محض، وليس له من جهةٍ أخرى معنىً تحصيليًّا، ولأنَّ المقويِّ عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمرٌ معيَّنٌ وصورةٌ خاصَّةٌ كالإنسانية في مثالنا، بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي لأنَّه مطلق الوجود والعدم، وإنَّها التعيَّن ناشٍ من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بإمكانها إيَّاه»<sup>(١)</sup>.

والمحقّق السبزواري يسجّل إشكالاً على كلام صدر المتألّهين المتقدّم، حاصله: أنّ الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد، والمنِّي موضوع الإمكان الاستعدادي وليس نفس الإمكان الاستعدادي. ثمّ ذكر أنّه يمكن توجيه كلام صدر المتألّهين بوجهين:

الأوّل: أنّ مراده التشبيه والتنظير للإمكان الاستعدادي بالمنِّي، بمعنى: أنّ الإمكان الاستعدادي مثل المنِّي من جهة الفعل والقُوَّة، حيث إنّ المنِّي مركَّبٌ من قُوَّةٍ وفعل.

الثاني: أنّ الإمكان الاستعدادي عرض، والعرض تابعٌ لموضوعه، ولأنَّ موضوعه مثل المنِّي مركَّبٌ من قُوَّةٍ وفعل، فالإمكان الاستعدادي أيضاً مركَّبٌ من قُوَّةٍ وفعل، بخلاف الذاتي، وهذا ما ذكره بقوله: «ولا يخفى أنّ الكلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد كالمنِّي، ولعلّ مراده التنظير أو أنّ العرض - سبباً الكيفية الاستعدادية - لما كان تابعاً للموضوع ففي الفعلية والقُوَّة تابع، فالإمكان الاستعدادي لما كان موضوعه مركَّباً من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٤.

٥٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

الفعل والقوة، فهو فعلٌ من جهةٍ وقوةٌ من جهةٍ، بخلاف الذاتي فإن موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم، فهو القوة الصرفة»<sup>(١)</sup>.

## ٢. الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للاستعدادي

الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للإمكان الاستعدادي، إمّا من جهة أنّ الإمكان الاستعدادي هو نفس الإمكان الذاتي مع إضافة بعض الشرائط وارتفاع الموانع، كما يذكر ذلك صاحب شوارق الإلهام بقوله: «فإنّ الإمكان الاستعدادي إمكانٌ ذاتيٌّ مأخوذٌ مع تحقّق بعض الشرائط وارتفاع الموانع»<sup>(٢)</sup>، وإمّا من جهة أنّ الإمكان الذاتي منبعٌ ومنشأُ الإمكان الاستعدادي. وإلى هذا المعنى يشير المحقّق السبزواري بقوله: «إنّ الذاتي منشأُ الاستعدادي، لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور، إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيه»<sup>(٣)</sup>.

وذكر الشيخ حسن زادة في معرض تعليقه على كلام المحقّق السبزواري: «ثمّ إنّ هاهنا لطيفةً عرشيّةً، وهي: أنّ الإمكان الاستعدادي له لسان صدقٍ عليّ ناطقٌ بأنّ كلّ حركة استكمالية فيها نظمٌ خاصٌّ يرتقي الشيء بذلك النظم إلى كماله اللائق له، وذلك النظم هو من سنّة الله التي قال عزّ من قائل: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣)... ولا بدّ أن يكون ذلك النظم الارتقائي»<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٣٤، تعليقة رقم (١)؛ شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

(٢) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٩٦.

(٣) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٨١، تعليقة رقم (١٥).

كلّ حادثٍ زمنيٍّ فإنّه مسبوقٌ بقوة الوجود..... ٥٥

ويرى صدر المتأهّلين أنّ الإمكان الذاتي هو الأصل للإمكان الاستعدادي، حيث يقول: «ولأنّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي؛ وذلك لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور والإعدام إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان فيه»<sup>(١)</sup>.

### ٣. تعيّن الاستعداد والقوّة في الإمكان الاستعدادي

في الإمكان الاستعدادي نجد أنّ القوّة والاستعداد متعيّنة فيه؛ لأنّه متوجّهٌ في طريقٍ خاصٍّ إلى كمالٍ مخصوص، من قبيل النطفة الإنسانيّة لصورتها، بخلاف الإمكان الذاتي، حيث إنّ كلا الطرفين من الوجود والعدم غير متعيّن فيه، والتعيّن ناشئٌ من الفاعل لا من الفعل<sup>(٢)</sup>.

### ٤. زوال الإمكان الاستعدادي

الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول بحصول المستعدّ له، لأنّ الاستعداد يزول بحصول الفعلية أو فساد المستعدّ له، بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه لازمٌ للماهية ولازمٌ للماهية غير قابلٍ للزوال<sup>(٣)</sup>.

### ٥. موضوع الإمكان الاستعدادي المادّة بالمعنى الأعمّ

إنّ موضوع وموصوف الإمكان الاستعدادي هو المادّة بالمعنى الأعمّ - وهي محلّ الصور النوعية وموضوع الأعراض ومتعلّق النفوس - لأنّ المحلّ يتّصف بالاستعداد والقرب والبعد أوّلاً وبالذات، أمّا المستعدّ له فهو يتّصف بالإمكان الاستعدادي بواسطة تعلّقه وارتباطه بالمحلّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) انظر شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٨١.

(٣) انظر المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٨٢.

٥٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

«فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبهه، وأمّا الذاتي فهو وصف الممكن بحسب ذاته»<sup>(١)</sup>.

## ٦. الإمكان الاستعدادي قابلٌ للشدّة والضعف

إنّ الإمكان الاستعدادي قابلٌ للشدّة والضعف، فإنّ استعداد النطفة للصورة الإنسانيّة أضعف من استعداد العلقه لها، واستعداد العلقه للصورة الإنسانيّة أضعف من استعداد المضغة.

ويحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الإمكان الذاتي بسبب حدوث بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع، إمّا بحصول الشيء بالفعل وإمّا بطريان بعض الموانع.

وإلى هذا المعنى يشير المحقّق السبزواري بقوله:

«قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد»<sup>(٢)</sup>.

وقال الخواجه الطوسي: «والاستعدادي قابل للشدّة والضعف، ويعدم ويوجد للمركّبات، وهو غير الإمكان الذاتي»<sup>(٣)</sup>.

## (٣) هويّة وماهيّة الاستعداد

ذكر الشيخ المطهّري أنّ النظريّات<sup>(٤)</sup> في هويّة وماهيّة «الاستعداد» أو «القوّة» ثلاث:

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٨٢.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٢٧٥.

(٣) كشف المراد: ص ٥٦.

(٤) أصول الفلسفة: ج ٣ ص ١٤-٢٠، بتصرّف يسير.



## ١. الاستعداد أمرٌ وجوديٌّ

والسبب في كون «الاستعداد» أمراً وجودياً هو: أنّه يمثّل حقيقة في «وجود» المادّة، ولا يمثّل أمراً اعتبارياً غير ذي أثر.

بعبارة أخرى: إنّ المادّة يمكنها أن تلبس صورة خاصّة، جرّاء وجود شيء، لا جرّاء عدم وجود شيءٍ لديها. والشيء الذي تتوفّر عليه المادّة أمرٌ واقعيّ، وليس أمراً اعتبارياً وفرضياً.

## ٢. الاستعداد أمرٌ عدميٌّ

يقول أصحاب هذه النظريّة: إنّ الاستعداد ينشأ أساساً من نقصان الوجود، فالوجود كلّما توفّر على كمالاتٍ وتعيّناتٍ وجوديّة أكبر، قلّت قابليّته وإمكانيّته على أن يكون شيئاً آخر، وكلّما ضعف حجم التعيّنات والجهات الوجوديّة كبر إمكان التحوّل إلى شيءٍ آخر في الوجود. والواقع أنّ الشيء حينما يتوفّر على أيّ صورة وحالة، يحصل له مانعٌ بالنسبة إلى سلسلة حالاتٍ وصورٍ أخرى، وكلّما توفّر بالفعل على صورٍ وحالاتٍ وجوديّة أكبر، كبر حجم الموانع التي تحول دون قبوله للتغيّر والتبدّل والتحوّل إلى حالةٍ أخرى.

إذن إذا بلغ الموجود إلى مرتبةٍ يتوفّر من خلالها على جميع الكمالات والصور، فسوف ينعدم لديه استعداد أيّ حالة جديدة. والعكس صادقٌ كذلك. فإذا كان الموجود غير واجد أيّ حالة وصورة بالفعل، فسوف يكون لديه استعداد أيّ شيء. و«الهيولى الأولى» هي الموجود الذي ليس في ذاته أيّ فعليّة، ومن هنا يكون لديه استعداد أيّ شيء. واستعداد كلّ شيء في الهيولى الأولى لا تفقد في أيّ حالٍ صورةً من الصور، والصور بالنسبة إلى بعضها متضادّةٌ ومتمانعة، أي: إنّ بعض الصور تتمانع مع صورٍ أخرى، ولا تتمانع مع

سائر الصور الأخرى. فحينما نجد في بعض المواد استعداد صورة معيَّنة فقط، نحسب أنّ هذا الاستعداد أمرٌ وجوديٌّ، والحال ليس كذلك، بل استعداد التوفّر على صورة خاصّة يعني: أنّ الصورة الفعلية للشيء تمنع مادّة الشيء (التي لديها استعداد لبس رداء أيّ صورة) عن قبول سائر الصور الأخرى، فحبة الحنطة - مثلاً - تتوفّر على استعداد أن تكون سنبله حنطة، لا أن تكون شعيراً أو تمرّاً أو إنساناً أو أيّ شيءٍ آخر، وحينما نصل إلى عمق الفكرة نجد أنّ هذه الصورة بالفعل (سنبله الحنطة) هي التي تمنع المادّة الأولى الموجودة في حبة الحنطة دون أن تصير شعيراً أو تمرّاً أو إنساناً، وتسمح فقط في صيرورتها سنبله حنطة، أي: إنّ الصورة الفعلية لحبة الحنطة تسدّ جميع الطرق أمام المادّة الأولى سوى طريق سنبله الحنطة. إذن: فمرجع جميع الاستعدادات إلى عدم وجود المانع.

أمّا المقولة التي تقرّر: «أنّ الهيولى الأولى تتوفّر على استعداد كلّ شيءٍ دون استثناء وتفاوت وترجيح» فهي تعني: أنّ الهيولى الأولى بحكم نقصان وجودها وعدم تعيينها وفقدانها جميع الفعاليّات تصل إلى حدٍّ ومرتبّة لا يكون لديها مانعٌ من أيّ شيءٍ. وحينما يقال: إنّ هناك استعداد شيءٍ خاصٍّ في حبة الحنطة أو نواة التمر أو نطفة الإنسان، فيراد بذلك: أنّ في كلّ واحدةٍ من هذه الموادّ مانعاً بالنسبة إلى الصور الأخرى، إلّا من صورة خاصّة.

### مناقشة الشيخ المطهري للنظريّة الثانية

ذكر الشيخ المطهري أنّ هذه النظريّة لا يمكن قبولها؛ وأورد عليها بأنّها تقوم على أساس أنّ الأجسام في التحليل النهائي تنتهي إلى جزئين، أحدهما ليس لديه أيّ فعلية سوى فعلية الاستعداد والقبلية، وهو ما سمّوه «المادّة

كلّ حادثٍ زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود..... ٥٩

الأولى» و«الهيولى الأولى». والجزء الآخر هو: «الصورة الجسميّة» وحققتها الامتداد والبعد، وتقوم النظرية الأرسطيّة المشهورة «بالجواهر الخمسة» على هذا الأساس، وبرهان «الفصل والوصل» المشهور جاء لإثبات هذه الفرضيّة. لكننا لا نؤمن بالأساس المتقدّم، فالجسم - من وجهة نظرنا - لا يقبل التحليل إلى مادّة وصورة. نعم، المادّة والصورة أجزاء للجسم، لكنها ليست أجزاء خارجيّة بل هي أجزاء تحليّة. أي: إنّ الجسم في عالم الخارج لا ينتهي إلى جزئين واقعيين، أحدهما المادّة التي تفتقر في ذاتها إلى أيّ صورة، والآخر الصورة، بل كما أنّ أجزاء الزمان والحركة والبعد الجسمي تقبل التقسيم الذهني إلى أجزاء أصغر، وإلى ما لا نهاية، فكذلك حقيقة جوهر الجسم تقبل التقسيم الذهني إلى قوّة وفعليّة إلى ما لا نهاية، وهذه الميزة يتوفّر عليها الجسم جرّاء كون الحركة مقوّمًا لوجود جوهر الجسم.

وهناك كلامٌ واسعٌ في باب تركيب الجسم من المادّة والصورة وعدم تركيبه، وعلى فرض تركيبه فهل هو اتّحاديٌّ أم انضماميٌّ؟ وهناك مجالٌ واسعٌ أيضًا للنقد والاعتراض في هذا الموضوع.

### ٣. الاستعداد أمرٌ اعتباريٌّ

ذهب أصحاب هذه النظرية إلى طرح فكرة مهمّة نوضّحها بالقول: إنّ القوّة والاستعداد - وفق ما تقدّم - شرطٌ قبليٌّ لوجود كلّ حادثٍ وكلّ ظاهرة دون استثناء، ومن هنا لا يمكن أن يكون الاستعداد مشمولاً للقانون المتقدّم، أي يلزم من ذلك أن يكون لكلّ استعدادٍ موجودٍ استعدادٌ سابق، وهذا الاستعداد له استعدادٌ آخر قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إذن، إذا أريد لموجودٍ أن يتحقّق بالفعل، كالإنسان مثلاً، يلزم وجود استعداداتٍ إلى ما لا نهاية. وأحد هذه الاستعدادات هو استعداد ذات

٦٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

الإنسان، والآخر استعداد الإنسان، وهكذا... وكل واحد من هذه الاستعدادات يتطلب حاملاً أيضاً، بينما نجد بالضرورة أنه ليس هناك استعدادات غير متناهية لكل موجود، نظير الإنسان والشجرة وغيرها.

لقد وضع شيخ الإشراق قاعدةً كليةً لتحديد اعتبارية نظائر هذه الأمور، فقال: «كل شيء يلزم من وجوده تكرر وجوده، فهو أمر اعتباري».

يذهب شيخ الإشراق إلى أن «الوحدة» أمر اعتباري. أي: إن الأشياء التي تتصف بالوحدة موجودة حقيقة، لكن الوحدة ذاتها أمر اعتباري وانتزاعي؛ إذ لو كانت الوحدة موجودة يلزم أن تكون واحدة أو كثيرة؛ لاستحالة أن لا يكون الشيء واحداً ولا يكون كثيراً. فإذا كانت واحدة، أي متصفة بالوحدة، فوحدة هذه الوحدة يجب أن تكون موجودة، فنحصل على وحدتين: وحدة الشيء ووحدة وحدته. ثم نقل الكلام إلى وحدة هذا الشيء، وهكذا إلى ما لا نهاية.

أمّا إذا فرضنا الوحدة كثيرة فسوف يتعقد الإشكال؛ لما يلي:

أولاً: أن هذا الفرض خلاف البديهية.

ثانياً: أن كل كثير يتألف من مجموعة آحاد، فوجود الوحدة يستلزم وجود مجموعة من الآحاد، وحيث إن كل واحد من هذه الآحاد يستلزم وجود مجموعة من آحاد، وهكذا إلى ما لا نهاية، ويلزم وجود الأصول والأسس اللامتناهية إلى ما لا نهاية، فالوحدة من الأمور التي يستلزم وجودها تكرارها، وحيث يستحيل تكرارها، إذن فوجودها أمر محال، إذن فالوحدة أمر اعتباري.

وعلى هذا الأساس أيضاً يذهب شيخ الإشراق إلى اعتبارية الوجود؛ إذ يرى أن التوفر على الوجود يستلزم تكرر الوجود في كل شيء إلى ما لا نهاية، أي سوف يكون الوجود أمراً محالاً.

كُلُّ حادثٍ زَمَانِيٍّ فَإِنَّهُ مَسْبُوقٌ بِقُوَّةِ الوجودِ..... ٦١

وعلى أساس هذه القاعدة الكلية المتقدمة، تقول الإشكالية: إن وجود الاستعداد يستلزم وجود تكرار الاستعداد، وحيث إن تكرار الوجود أمرٌ محال، في ضوء البيان المتقدم، يصبح الاستعداد والإمكان الاستعدادي أمرًا غير وجودي، بل هو أمرٌ اعتباري.

### مناقشة الشيخ المطهري للنظرية

أجاب الشيخ على هذه النظرية: أننا نوافق على القاعدة الكلية لشيخ الإشراق في صورتها الكلية، أي: إذا فرضنا أن وجود شيء يستلزم تكرار وجوده فلا يمكن أن يكون هذا الشيء موجوداً حقيقياً، ولكن حقيقة نظائر الوجود والوحدة لا تستلزم تكرارها. لقد حسب شيخ الإشراق أن كل ما هو موجودٌ فهو من سنخ الماهيات، وأن وجوده مغاير لذاته. بينما يمكن أن يكون وجود الشيء عين ذاته، ومن ثم لا يرد إشكال شيخ الإشراق المتقدم. والوجود وشؤون الوجود - نظير: الوحدة، والكثرة، والتقدم، والتأخر، والقدم، والحدوث، والقوة، والفعل - من هذا السنخ. فهذه موجودة، أي: أنها عين حقيقة الوجود، أو مرتبة من مراتبه، وليست ماهيةً توفرت على الوجود.

وعلى هذا حينما نقول: إن الاستعداد والقوة أمرٌ وجوديٌّ فنعني بذلك أنها غير خارجة عن وجود الشيء المستعد، وأنها تنتزع من مرتبة ومرحلة خاصة من مراحل وجود المادة. ولا نعني أنها صفةٌ منضمةٌ وعارضةٌ على المادة، نظير اللون والرائحة والوضع، التي تعرض على الجسم.

ومن هنا يتضح: أن الجدل الذي وقع بين الفلاسفة في تحديد مقولة القوة والاستعداد، وهل هي من مقولة الكيف أو الإضافة، أم من مقولة أخرى؟ جدلٌ لا معنى له. فالقوة والفعالية لا تنضوي تحت المقولات، لكي يصل

٦٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

الدور إلى البحث في تحديد ماهية المقولة التي تنضوي تحتها. غاية ما يمكن أن يقال هنا هو: إنّ نسبة الاستعداد إلى المادة، نظير نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي. أي أنّ المبهم والتعین في عالم الخارج متّحذان، ويختلفان بحسب الاعتبار الذهني، فكلّ متعین «عارض تحليلي» للمبهم وليس «عرضاً خارجياً» له. لكنّ الفلاسفة هنا تناولوا ماهية القوّة والاستعداد بالبحث وكأَنهم يبحثون عن عرضٍ خارجيٍّ.

## الفصل الثاني

### في استيناف معنى وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما

- البرهان على إثبات القوة والفعل
  - ✓ المقدمة الأولى: هناك أنواع جوهرية متغيرة
  - ✓ المقدمة الثانية: بين كل قابل ومقبوله نسبة خارجية
  - ✓ المقدمة الثالثة: كل نسبة تستدعي طرفيها في ظرف وجودها
- الحكم فيما لو كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية
- الوجود الواحد السيال ينطبق عليه حد الحركة
- لا حركة إلا في مادة
- بحث إضافي في تقدم القوة على الفعل





## الفصل الثاني

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ووجوده

بالفعل وانقسام الوجود إليهما

إنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغيّر فيصير غير ما كان أولاً، كالجوهر غير النامي يمكن أن يتبدّل إلى الجوهر النامي، والجوهر النامي يمكن أن يتبدّل فيصير حيواناً، وذلك مع تعيّن القابل والمقبول.

ولازم ذلك أن تكون بينهما نسبة موجودة ثابتة.

على أنّنا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فالنطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء، وإن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً. والقرب والبعد والشدة والضعف أوصاف وجودية لا يتصف بها إلا موجود، فالنسبة المذكورة موجودة لا محالة. وكل نسبة موجودة فإنها تستدعي وجودي طرفيها في ظرف وجودها؛ لضرورة قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودهما، وكون أحد طرفي النسبة للآخر. وقد تقدّم بيان ذلك كلّ في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره، وإذ كان المقبول بوجوده الخارجي - الذي هو منشأ لترتب آثاره عليه - غير موجود عند القابل، فهو موجود عند وجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره.

وإذ كان كلّ من وجوديه الضعيف والشديد هو هو بعينه، فهما

واحدٌ. فللمقبول وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين: مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع آثاره، ومرتبة شديدة بخلافها. ولنسم المرتبة الضعيفة: «وجوداً بالقوة»، والمرتبة القوية: «وجوداً بالفعل».

ثم إنَّ المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل موجودٌ متصلٌ واحد، وإلا بطلت النسبة، وقد فرضت ثابتة موجودة، هذا خلف. وكذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل موجودان بوجود واحد، وإلا لم يكن أحد الطرفين موجوداً للآخر، فبطلت النسبة، هذا خلف. فوجود القابل ووجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جميعاً وجودٌ واحدٌ ذو مراتب مختلفة، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، وذلك من التشكيك.

هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبول واحد. وأمّا لو فرضنا سلسلة من القوابل والمقبولات ذاهبة من الطرفين متناهية أو غير متناهية، في كل حلقة من حلقاتها إمكان الفعلية التالية لها وفعلية الإمكان السابق عليها، على ما عليه سلسلة الحوادث في الخارج، كان لجميع الحدود وجودٌ واحدٌ مستمرٌ باستمرار السلسلة، ذو مراتب مختلفة. وكان إذا قُسم هذا الوجود الواحد على قسمين، كان في القسم السابق قوة القسم اللاحق، وفي القسم اللاحق فعلية القسم السابق. ثم إذا قُسم القسم السابق مثلاً على قسمين، كان في سابقهما قوة اللاحق، وفي لاحقهما فعلية السابق. وكلما أمعن في التقسيم وجزئ ذلك الوجود الواحد المستمر، كان الأمر على هذه الوتيرة. فالقوة والفعل فيه ممزوجان

مختلطان. فكلُّ حدٍّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرِّ كمالٌ بالنسبة إلى الحدِّ السابق، ونقصٌ وقوَّةٌ بالنسبة إلى الحدِّ اللاحق، حتَّى ينتهي إلى كمالٍ لا نقصَ معه، أي: فعليَّةٌ لا قوَّةَ معها، كما ابتدئَ من قوَّةٍ لا فعليَّةَ معها؛ فينطبقُ عليه حدُّ الحركة، وهو: أنَّها كمالٌ أوَّلٌ لما بالقوَّةِ من حيثُ إنَّه بالقوَّة. فهذا الوجودُ الواحدُ المستمرُّ وجودٌ تدريجيٌّ سيَّال، يجري على المادَّةِ الحاملةِ للقوَّةِ، والمختلفاتُ هي حدودُ الحركةِ وصورُ المادَّةِ.

هذا كلُّه في الجواهرِ النوعيَّة. والكلامُ في الأعراضِ نظيرُ ما تقدَّم في الجواهر، وسيجيءُ تفصيلُ الكلامِ فيها.

فقد تبينَ ممَّا تقدَّم: أنَّ قوَّةَ الشيءِ هي ثبوتُ ما له، لا يترتَّبُ عليه بحسبه جميعُ آثارِ وجوده الفعليِّ، وأنَّ الوجودَ ينقسمُ إلى ما بالفعلِ وما بالقوَّةِ، وأنَّه ينقسمُ إلى ثابتٍ وسيَّال.

وتبيَّن: أنَّ ما لوجوده قوَّةٌ فوجوده سيَّالٌ تدريجيٌّ، وهناك حركة، وأنَّ ما ليس وجوده سيَّالاً تدريجياً أي كان ثابتاً، فليس لوجوده قوَّةٌ، أي لا مادَّةٌ له. وأنَّ ما له حركةٌ فله مادَّة، وأنَّ ما لا مادَّةً له فلا حركةٌ له، وأنَّ للأعراضِ بما أنَّ وجوداتها لموضوعاتها، حركةٌ بتبع حركةِ موضوعاتها؛ على ما سيأتي من التفصيل.

## الشرح

الغرض من هذا الفصل - كما يعطيه العنوان، سيّما كلمة الاستيناف - هو إثبات القوّة والفعل بما ينسجم مع الحركة الجوهرية. وهذا بخلاف ما تقدّم في الفصل الأوّل الذي أثبت القوّة والفعل بما يوافق المشهور المنكرين للحركة الجوهرية والقائلين بنظرية الكون والفساد.

ولا يخفى أنّ ما قرّره المصنّف من نتائج في هذا الفصل هو من أفكاره وإبداعاته، ولم يسبقه أحدٌ من الفلاسفة السابقين. وتتلخّص نتائج وأفكار المصنّف بما يلي:

- الأنواع المادّية تقبل أن تتغيّر فتبدّل إلى غير ما كانت عليه أولاً.
- هناك نسبةٌ موجودةٌ بين المتبدّل والمتبدّل إليه؛ لتعيّن طرفيها، ولا تصافها بصفات الوجود.
- النسبة تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها.
- المقبول ليس موجوداً عند القابل وجوداً بالفعل، فهو موجودٌ بالقوّة بوجود القابل.
- وجود المقبول بالفعل متّصلٌ بوجوده بالقوّة، فهما وجودٌ واحدٌ متّصلٌ؛ كما أنّ القابل والمقبول موجودان بوجودٍ واحد.
- الأمر على هذه الوتيرة إذا فرض هناك قوابلٌ ومقبولاتٌ متعدّدة.
- فجميع الأمور المتبدّلة بعضها من بعض، في الحقيقة أمرٌ واحدٌ متّصلٌ سيّال، كلّ حدٍّ منه فعليّةٌ لسابقه وقوّةٌ للاحقه.

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٦٩

قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «بعدما ذكر البيان المشهور لإثبات تقدّم القوّة على كلّ حادثٍ زمنيّ، أخذ في طورٍ آخر من البحث يتبيّن به العلاقة بين القوّة والفعل وتحقّق الحركة بالانتقال من الأوّل إلى الثاني، بل تثبت به الحركة الجوهرية أيضاً مع بعض ما يتفرّع عليها، ركّز في هذا البيان على وجود النسبة بين القابل والمقبول واتّحاد طرفيها، ثمّ استنتج أنّ الاختلاف بين القوّة والفعل يرجع إلى ضعف الوجود وشدّته، فهناك وجودٌ واحد يسير من الضعف إلى الشدّة وينقسم بالقوّة إلى جزء سابق هو قوّة لما يليه، فالحركة تنطوي في صميمها على قوى وفعلاتٍ مترتبة؛ لأنّ كلّ جزء سابق منها قوّة بالنسبة إلى جزء لاحق»<sup>(١)</sup>.

ويعتمد البرهان على إثبات القوّة والفعل على مقدّمات:

#### المقدّمة الأولى: هناك أنواع جوهرية متغيرة

وهذه المقدّمة واضحةٌ ومسلّمة، فإنّ الجوهر غير النامي يتغيّر ويكون جوهرًا ناميًا، والجوهر النامي يتغيّر ويكون حيوانًا، وهكذا فإنّ الجواهر المادّية متغيرة، ونطفة الإنسان تتغيّر عمّا كانت عليه وتقبل الصورة الإنسانيّة، فتصير إنسانًا.

#### المقدّمة الثانية: بين كلّ قابلٍ ومقبوله نسبةٌ خارجيّة

في هذه المقدّمة يثبت أنّ بين كلّ قابلٍ ومقبوله نسبةٌ موجودةٌ في الخارج، وليست أمرًا اعتباريًا؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: من الواضح: أنّ كلّ قابلٍ، لا يقبل أيّ مقبول، بل يقبل

---

(١) تعليقه على نهاية الحكمة: رقم (٢٩٠) ص ٢٨٥.

مقبولاً معيّنًا، فإنّ نطفة الإنسان تقبل الصورة الإنسانيّة فقط ولا تقبل الصورة الحماريّة مثلاً، وإنّ نواة التفّاح لا تنتج إلاّ شجرة التفّاح، وبذرة الحنطة لا تعطي إلاّ الحنطة، فإذن لا بدّ من ارتباط القابليّة والمقبوليّة بينهما في الخارج، إذ لو لم يكن في الخارج ارتباط بين القابليّة (نطفة الإنسان) والمقبوليّة (الصورة الإنسانيّة) لكان حال نطفة الإنسان في الخارج بالنسبة إلى الصورة الإنسانيّة، كحالها بالنسبة إلى الصورة الحماريّة. أي: إنّ هذين الحالين متساويان في عدم تحقّق ارتباط القابليّة والمقبوليّة في الخارج، فلا مرجّح في الخارج أن تكون نطفة الإنسان قابلةً للصورة الإنسانيّة فقط، فيجب حينئذٍ أن لا تقبل الصورة الإنسانيّة، كما أنّها لا تقبل الصورة الحماريّة أو تقبل الصور الإنسانيّة، لكن هذا التالي باطل، لأنّ نطفة الإنسان تقبل الصورة الإنسانيّة فقط، فكذا المقدم، فإذن ثبت أنّ نسبة القابليّة والمقبوليّة بين نطفة الإنسان والصورة الإنسانيّة مثلاً، نسبة خارجيّة موجودة في وعاء الخارج، وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

---

(١) أورد الشيخ مصباح اليزدي على الاستدلال بأنّ الإمكان الاستعداديّ أمرٌ وجوديّ في الخارج بقوله: «ويلاحظ عليه أولاً: أنّ نفي الاعتباريّة الجزافيّة عن النسبة المذكورة لا يعني كونها أمراً عينياً، فليكن من الاعتبارات العقليّة الحاصلة من المقاييس والإضافات، كما مرّ الكلام فيه مراراً. وثانياً: أنّ اتّصافها بالأوصاف الوجوديّة إنّما هو باعتبار تحقّق الشرايط وارتفاع الموانع واحداً بعد آخر، كما ذكرنا في اتّصاف الإمكان الاستعداديّ بها، فلا يدلّ على أنّ هناك أمراً عينياً باسم النسبة يقترب شيئاً فشيئاً، أو يشتدّ سيراً يسيراً وراء ما يتوفّر من الشروط ويرتفع من الموانع» تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٨٥، رقم (٢٩١).

وذكر صاحب الوعاية إشكالاً على وجود النسبة في الخارج، حاصله: النسبة اعتبارٌ

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٧١

فإن قلت: «إنا نمنع اقتضاء النسبة كون وجود أحد الطرفين للغير، كالنسبة المتكررة بين الأخوين أو بين الأب والابن».

عقليّ، ظرف عروضة هو الذهن وإتّما الخارج هو ظرف الاتّصاف. وأجاب صاحب الوعاية بقوله: «إن اعترفتُم أنّ الخارج ظرف الاتّصاف بالنسبة، فقد تمّ البرهان؛ لأنّ معنى أنّ الخارج ظرفٌ للاتّصاف بالنسبة، هو: أنّ الخارج ظرفٌ لثبوت النسبة لموصوفها الخارجي، أي: إنّ الخارج ظرفٌ لوجودها الرابط، فللنسبة وجود ما في الخارج؛ لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ في الخارج فرع ثبوت نفس الثابت في الخارج.

وبيانٍ آخر: لو لم يكن للنسبة أيّ ثبوتٍ في الخارج، فكيف يمكن أن يكون الموجود الخارجي متّصفاً بها في الخارج؟ وهل يمكن أن يتحقّق الاتّصاف في الخارج من دون أن يكون هناك وصفٌ يتّصف به؟

وبعبارة ثالثة: الاتّصاف نفسه معنىً نسبيّ، ففرض تحقّقه في الخارج يستدعي وجوديّ طرفيه فيه، وأحد طرفيه نفس النسبة، فهي موجودةٌ في الخارج وإن لم تكن مستقلّةً في الوجود.

«فإن قلت: إنّه ربّما تعتبر النسبة بين موجودٍ ومعدوم، كنسبة الأمس إلى اليوم ونسبة اليوم إلى الغد، فعلى فرض وقوع النسبة في الخارج، لا يقتضي ذلك وجوديّ طرفيها في زمان وقوعها.

قلت: كلاً؛ فإنّ النسبة متقوّمة الوجود بطرفيها، والنسبة في المثالين المذكورين متقوّمةً بالطرفين الموجودين حين وجودها، أمّا في نسبة الأمس إلى اليوم، فالأنّ فعلية الأمس منطوية في فعلية اليوم - كما هو شأن الوجودات السيّالة - فلا يكون الأمس معدوماً مطلقاً حين وجوديّ النسبة، وأمّا في نسبة اليوم إلى الغد فالأنّ وجوديّ الغد موجودٌ في الأمس بوجوده الضعيف، كما في الحركة، فلا يكون الغد معدوماً مطلقاً حين وجود النسبة». وعاية الحكمة: ص ٣٨٥.

قلت: لو سلّم عدم الاقتضاء في هذه الأمثلة، فلا نسلّم في نسبة القابليّة والمقبوليّة؛ لأنّ المقبول ناعت للقابل؛ فإنّ نطفة الإنسان إنساناً بالقوّة، فلو لم يكن المقبول موجوداً للقابل لم يكن القابل منعوتاً بالمقبول، فلا تنعت النطفة بكونها إنساناً بالقوّة مثلاً. فإذاً أحد طرفي النسبة - وهو المقبول - موجودٌ للآخر وهو القابل.

بعبارة أخرى: إنّ لازم تعيّن وتشخص القابل والمقبول هو وجود نسبةٍ خارجيّةٍ عينيّةٍ، فلو كانت النسبة أمراً اعتبارياً، لما تعيّن - أحدهما القابل والمقبول - بل يمكن للقابل أن يكون مقبولاً، أو اعتبار شيءٍ آخر قابلاً أو مقبولاً. إذن هذه المقدّمة تثبت:

أولاً: نسبةً بين القابل والمقبول.

ثانياً: نسبةً بين المقبول الضعيف (الإنسان بالقوّة) والمقبول الشديد (الإنسان بالفعل)؛ لأنّه إذا ثبتت النسبة بين القابل (النطفة) وبين المقبول (الإنسان) وهو المقبول بمرتبته الضعيفة لا القويّة، يثبت كذلك نسبةً بين المقبول الضعيف وبين المقبول الشديد، كما هو واضح. إذن هناك نسبتان:

١. بين القابل والمقبول.

٢. بين المقبول الضعيف والمقبول الشديد.

الوجه الثاني: إنّ النسبة بين القابل والمقبول تختلف بالشدّة والضعف والقرب والبعد، فإنّ النطفة أقرب إلى الحيوان من الغذاء، وإن كانا (النطفة والغذاء) مشتركين في إمكان صيرورتها حيواناً، ومن الواضح: أنّ الشدّة والضعف والبعد والقرب صفاتٌ وجوديّةٌ لا يتّصف بها إلا موجود، وعليه لا بدّ أن تكون هذه النسبة بين القابل والمقبول موجودةً في الخارج؛ لأنّ ثبوت



في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٧٣

شيءٍ لشيءٍ في أيّ وعاء، فرع ثبوت المثبت له في ذلك الوعاء.

المقدمة الثالثة: كلّ نسبة تستدعي طرفيها في ظرف وجودها

حاصل هذه المقدمة هو: أنّه لما ثبت أنّ نسبة القابليّة والمقبوليّة موجودةٌ في الخارج، فلا بدّ من وجود طرفيها في الخارج أيضاً، وذلك لأنّ وعاء النسبة وعاء طرفيها، إذ النسبة قائمةٌ بطرفيها، وحيث إنّ النسبة بين القابل والمقبول موجودةٌ في الخارج - كما ثبت في المقدمة الثانية - يثبت أنّ وعاء طرفيها في الخارج أيضاً.

وعلى هذا الأساس فلا يكفي وجود المقبول في الذهن، وكذلك إذا كانت النسبة موجودةً في الحال، لزم وجود المقبول في الحال أيضاً، ولا يكفي وجوده فيما يأتي من المستقبل.

وكذلك يجب أن يكون كلّ طرف من طرفي النسبة موجوداً للآخر، فإنّ الصورة النباتيّة مثلاً هي التراب، بمعنى: أنّ التراب هو الذي يقبل الصورة النباتيّة، فوجود المقبول (الصورة النباتيّة) للقابل (التراب) لا نفسه، كالوجودات الرابطيّة والأعراض، كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية، حيث قال: «إنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أم الذهن؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنّما تتحقّق بين طرفين ذهنيّين، والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخٌ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس»<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل: ص ٢٩.

## النتيجة

إنَّ للمقبول وجوداً واحداً ذا مرتبتين، مرتبة ضعيفة لا يترتب عليها فيها جميع آثاره، ومرتبة شديدة يترتب عليها جميع آثاره.

بيان ذلك: بناءً على المقدمات المتقدمة - من تعيّر الجواهر الماديّة ووجود النسبة بين القابل والمقبول في الخارج، وأنَّ كلّ نسبة تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها - يثبت أنَّ وجود طرفي النسبة - وهما القابل والمقبول - في الخارج، وحيث إنَّ المقبول بوجوده الخارجي - الذي تترتب عليه الآثار - غير موجود بعد، حينئذٍ لا بدّ أن يكون المقبول نفسه موجوداً بوجودٍ ضعيفٍ لا يترتب عليه الآثار، لأنّه لو لم يكن المقبول موجوداً بوجوده الضعيف، لزم أن تكون النسبة معدومةً بانعدام أحد طرفيه، وهو خلاف ما ثبت في المقدمة الثانية؛ لأنَّ الفرض وجود النسبة بين المقبول بوجوده الفعلي وبين المقبول بوجوده بالقوّة، وعليه لا بدّ أن يكون للمقبول وجود ذو مرتبتين:

١. مرتبة ضعيفة من الوجود لا يترتب عليه الآثار، وهو وجوده بالقوّة.

٢. مرتبة شديدة يترتب عليه الآثار، وهو وجوده بالفعل.

بعبارة أخرى: إنَّ الضعيف هو الشديد، والشديد هو الضعيف، لكن مع اختلاف المرتبة.

ويثبت كذلك: أنَّ المقبول والقابل موجودان بوجودٍ واحد، وإلا لبطلت النسبة بين القابل والمقبول، وهو خلاف ما ثبت في المقدمة الثانية، فوجود القابل والمقبول واحدٌ متّصلٌ سيّالٌ تدريجيّ.

والحاصل: إنَّ الوجود الضعيف (الذي لا يترتب عليه جميع الآثار الموجودة للشجرة مثلاً) متّحدٌ مع الوجود القويّ له، ووجود الشجرة بالفعل والوجود الضعيف للمقبول متّحدٌ مع الوجود الفعلي للقابل (وهو النواة).

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٧٥

والمُتَّحِدُ مع المُتَّحِدِ مع الشيء، مُتَّحِدٌ مع ذلك الشيء، فينتج: أن وجود القابل بالفعل (النواة) ووجود المقبول بالقوة (وهو الإمكان الاستعدادي للشجرة) وكذلك وجود المقبول بالفعل (وجود الشجرة بالفعل) كلّها وجودٌ واحد ذو مراتب مختلفة، وملاك اختلافها هو الشدّة والضعف، وهما يرجعان إلى الوجود. فما به الاشتراك هو الذي به الاختلاف، ويرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق. وهو التشكيك.

ولا يخفى أن هذا التشكيك ليس من التشكيك المصطلح المتقوم بكثرة الموجودات، بل التشكيك في المقام هو الاشتداد، أي: الخروج من الضعف إلى الشدّة، ومّا يشهد لذلك ما سيأتي في الفصل الثامن من قول المصنّف: «والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك، لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى...»، فعبرَ **فَلَيْسَ** بالاشتداد بدل التشكيك.

### الحكم فيما لو كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية

فيما تقدّم ثبت أن وجود القابل هو وجود المقبول بالقوة، ووجودهما بالفعل معاً وجودٌ واحدٌ ذو مراتب مختلفة، يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاتّحاد. هذا فيما لو كان القابل واحداً والمقبول واحداً كذلك.

أمّا لو فرضنا سلسلةً من القوابل والمقبولات طولية، سواء كانت متناهية من الطرفين أو من طرفٍ واحدٍ أو غير متناهية<sup>(١)</sup> من الطرفين أو في أحد

---

(١) لا يخفى أن ما ذكره المصنّف من عدم التفاوت هو فيما نحن فيه من كون القوابل والمقبولات لها وحدةٌ اتّصاليّةٌ سواء كانت السلسلة متناهية أم غير متناهية، وإن امتنع أن تكون السلسلة لا متناهية؛ لما سيأتي من أن الحركة يجب أن يكون لها مبدأً ومنتهى، وأنها محدودةٌ من الطرفين.

الطرفين، فتكون كل حلقة من حلقات السلسلة تحمل إمكان<sup>(١)</sup> وقوة فعلية في الحلقة اللاحقة، وتحمل أيضاً فعلية إمكان الحلقة السابقة عليها. فكل حلقة فهي بالفعل بالنسبة للحلقة السابقة عليها، وبالقوة بالنسبة للحلقة اللاحقة لها، ويكون لجميع الحدود وجود واحد مستمر باستمرار هذه السلسلة، وهي ذات مراتب مختلفة؛ لما تقدم من أن القابل والمقبول وجود واحد ذو مراتب، فالنطفة مثلاً قابلة لصورة العلقة، فلها وجود واحد، والعلقة قابلة لصورة المضغة فلها وجود واحد أيضاً، والمضغة قابلة لصورة الإنسان فلها وجود واحد أيضاً، وعليه فيكون للنطفة والعلقة والمضغة والإنسان وجود واحد ذو مراتب.

ومن الواضح: أن هذا الاختلاف بين المراتب يكشف عنه اختلاف الآثار، ففي كل مرتبة نوع من الآثار يختلف عن آثار المرتبة الأخرى. فإذا قُسم هذا الموجود الواحد المستمر المتسلسل، كان في القسم السابق قوة القسم اللاحق، والقسم السابق - مثلاً - إذا قُسم إلى قسمين أيضاً، كان في سابقهما قوة القسم اللاحق، وفي القسم اللاحق فعلية القسم السابق، بعين ما مر، وهكذا كلما دُقق في التقسيم لهذه السلسلة وجزئ ذلك الوجود الواحد المستمر، كان الأمر على هذه الوتيرة من ناحية فعلية السابق وقوة الآتي، وبهذا يتضح: أن القوة والفعل ممزوجتان مختلطتان؛ لأن كل مرتبة نضع يدنا عليها، نجد فيها فعلية للسابق وقوة لللاحق.

فكل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر هو: كمال بالنسبة إلى الحد السابق، لأن الفعلية هي الكمال<sup>(٢)</sup>، ونقص وقوة بالنسبة للحد اللاحق،

(١) أي الإمكان الاستعدادي.

(٢) المراد من الكمال في المقام: هو الكمال الوجودي، لا الكمال الأخلاقي.

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٧٧

إلى أن ينتهي إلى الكمال الذي لا نقص فيه، وهي الفعلية التي لا قوة معها، كما أن الابتداء قد وقع من قوة لا فعلية معها.

### الوجود الواحد السيال ينطبق عليه حدّ الحركة

بناءً على تعريف الحركة من: أمّا كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنه بالقوّة - كما سيأتي في الفصل اللاحق - يتّضح: أن هذا الوجود السيال المستمرّ ينطبق عليه تعريف الحركة.

فإنّ المقبول بوجوده السابق كمالٌ للقابل؛ لأنّ حصول ما يمكن أن يحصل عليه الشيء كمالٌ له. وكذا المقبول بوجوده اللاحق الذي يترتب عليه الآثار، فهو كمالٌ للقابل، وعليه يكون للقابل كمالان:

الكمال الأوّل: هو الوجود السابق للمقبول، وهو الذي يشتدّ حتى ينتهي إلى المقبول الذي يترتب عليه الآثار، وهذا الكمال يسمّى «كمالاً أوّل»؛ لتقدّمه على الكمال الثاني.

الكمال الثاني: هو وجود المقبول الذي يترتب عليه الآثار.

ثمّ الكمال الأوّل - أي: المقبول بوجوده الذي لا يترتب عليه الآثار - حاصلٌ للقابل مادام لم يتحقّق الكمال الثاني، وهو المقبول بوجوده الذي يترتب عليه الآثار، وإلا اجتمع في القابل ترتب الآثار وعدمه، وهو باطلٌ بالضرورة.

وبهذا يتّضح: أنّ تعريف الحركة ينطبق على الوجود السابق للمقبول؛ لأنّه كمالٌ أوّل للقابل - الذي هو بالقوّة بالنسبة للكمال الثاني - من حيث إنّ القابل بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني.

## لا حركة إلا في مادة

وبناءً على ما تقدّم يتّضح: أنّ الوجود الواحد المستمرّ وجودٌ تدريجيّ سيّالٌ يجري على المادة الحاملة للقوّة والمراتب في هذه السلسلة، والوجه في وجوب وجود المادة في الحركة هو: أنّ الحركة خروجٌ من القوّة إلى الفعل، ولا حامل للقوّة إلاّ المادة، فينتج أن لا حركة إلاّ في مادة.

ومن الجديد بالذكر: أنّ صور المادة وحدود الحركة التي عبّر عنها المصنّف بـ«المختلفات» لا تتحقّق إلاّ في اعتبار العقل، وهو منشأ لانتزاع الماهيات المختلفة، فهذه الصور كلّ منها حدٌّ من حدود الحركة، يقسم الحركة - قسمةً وهميةً - إلى أجزاء؛ وذلك لأنّ الحركة وجودٌ واحدٌ سيّالٌ، لا أجزاء لها بالفعل. وما تقدّم إنّما يجري في الجواهر النوعية، ويجري نظير هذا الكلام في الأعراض أيضاً؛ لأنّ الأعراض لا تشدّ عن جواهرها من ناحية التدرّج في الوجود، كما سيأتي تفصيله في الفصلين السابع والثامن من هذه المرحلة.

## نتائج البحث

مما تقدّم ينتج ما يلي:

- إنّ قوّة الشيء هي وجودٌ ضعيفٌ للمقبول، بدليل أنّ هناك نسبةً واقعيةً بين القابل والمقبول، وعليه: لا بدّ أن يكون هناك نحوٌ من الثبوت للمقبول بالقوّة، وعلى هذا الأساس يثبت لنا بطلان من يرى أنّ الإمكان الاستعدادي أمرٌ عديمٌ؛ إذ لو كان أمراً عديمياً لما أمكن وقوع النسبة بينه وبين القابل.
- تبين أيضاً: أنّ الوجود ينقسم إلى ما بالقوّة، وهو ما يترتب عليه بعض الآثار، وإلى ما بالفعل وهو: الذي يترتب عليه جميع الآثار.
- وكذلك ينقسم الوجود إلى وجودٍ ثابتٍ ووجودٍ سيّالٍ. والوجود

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٧٩

السيال هو عالم المادة، والثابت فوق عالم المادة.

• يظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما له قوّة فهو وجودٌ سيالٌ على وجه التدرّج، وما ليس بسيالٍ لا قوّة له ولا مادة، بعكس النقيض الموافق. وكلّ ما له حركة، له مادة. وما ليس له مادة، فلا حركة له. وأمّا الأعراض فحركاتها تابعة لحركات موضوعاتها، كما سيأتي تفصيله في الحركة الجوهرية.

وفي ختام هذا الفصل نذكر بأنّ هذه النتائج من إبداعات المصنّف ﷺ وقد ذكر هذه المطالب أيضاً في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنّ كلّ حادث زمنيّ يتبدّل إليه أمرٌ آخر - سواء كان من الصور أو الأعراض، كالنار التي يتبدّل إليها الهواء، والهواء الذي يتبدّل إليه الماء، والكيفيات والمقادير التي توجد في الأجسام بعدما لم تكن - فله إمكان في المحلّ الذي يتبدّل إليه، وهو أمرٌ وجوديٌّ قائم بالمحلّ يربطه بالحادث المترقّب. وإذا كان بذاته رابطاً للأوّل بالثاني وليس هو نفس الأوّل بل أمرٌ قائمٌ به يربطه بالثاني، فهو وجودٌ رابط، وإذا كان الثاني غير موجودٍ مع الأوّل وقيام الرابط بهما معاً يقضي بوجودهما معاً في ظرف تحقّق الرابط، فللثاني وجودٌ مع الأوّل لا يترتّب عليه جميع آثار الثاني، وهو قبل وجود الثاني الذي يترتّب عليه جميع آثاره بالفعل. وهذا هو السرّ في اجتماع هذا الذي نسمّيه بالإمكان، مع الأوّل الذي هو فعليةٌ مبينة، بل اتّحاده معه وجوداً من غير أن يؤدي ذلك إلى التدافع بين المتباينين؛ لكونه وجوداً لا يترتّب عليه الآثار؛ لأنّ التدافع بين المتباينين إنّما هو في مرتبتها.

وهو السرّ أيضاً في زوال الإمكان والقوّة مع تحقّق الفعلية، فإنّما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتّب الآثار في مرتبة ترتّبها؛ لا من باب انتفاء شيءٍ من أصله عند ثبوت آخر؛ وبذلك يظهر أنّ الحامل لهذا الإمكان ليس هو

٨٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

الصورة الأولى، بل جوهرٌ آخر معه بالنسبة إلى الصورة التي قبلها، فهناك جوهرٌ واحدٌ مستمرٌ يتعاقب عليها الإمكانات والصور، وهو متحدٌ مع كلِّ صورته عند فعليّتها، ومع إمكانها قبل فعليّتها عند فعليّة الصورة السابقة، وهو الذي نسمّيه بالمادّة»<sup>(١)</sup>.

ثمّ يبيّن أنّ هناك مادّةً تتعاقب عليها الصور، حيث يقول: «فهنالك مادّةٌ مستمرةٌ الوجود يتعاقب الصور عليها، تحمل في نفسها إمكان جميع الصور، وتحمل قبل كلِّ صورةٍ إمكانها الخاصّ بها، ويتبدّل الإمكان إلى الفعليّة بفعليّة الصورة، وتعاقب الصور على نحو الاتّصال لا بحسب الفرض العقلي، ولو كان هناك انقطاعٌ خارجيٌّ لبطلت المادّة ببطان الصورة الأولى، وبطل بذلك معنى التبدّل والنسب الموجودة بين السابق واللاحق»<sup>(٢)</sup>.

ويشير بعد ذلك إلى تعريف الحركة وهي الخروج من القوّة إلى الفعل على تعاقب الصور على المادّة؛ لذا يقول: «وبذلك ينطبق حدّ الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادّة، ويعود حقيقة كلِّ صورته إلى قطعة من امتداد هذه الحركة؛ وهذه هي الحركة الجوهرية التي تتحرّك بها المادّة في صورها، فافهم ذلك. ويظهر به: أنّ وجود الشيء بالقوّة مرتبةٌ من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل، وأنّ القوّة وجودٌ له حقيقة كالفعل؛ وبذلك يستقيم انقسام الوجود مطلقاً إلى: ما بالقوّة، وما بالفعل، من غير أن يعود إلى تقسيم الموجوديّة العامّة إلى الإمكان الاستعدادي ومطلق الفعليّة التي غيره. ويظهر به أيضاً: أنّ مقارنة المادّة للصورة التّحادية لا انضماميّة، وأنّ نسبة المادّة إلى الاستعداد - الذي هو بوجه إمكان استعداديّ - نسبة الجسم الطبيعي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥٣، تعليقة رقم (١).

(٢) المصدر السابق.



في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٨١

إلى الجسم التعليمي. فإمكان صورته كذا تعيّن للمهامة، كما أنّ الجسم التعليمي تعيّن الجسم الطبيعي المبهم. ولهذا البيان نتائج وفروع كثيرة أخرى ستعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله **فَلَيْتَ**: «وأنّ ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير». الأنواع الجوهرية التي تقبل التغير هي الأنواع الجوهرية المادية.

• قوله: «وذلك مع تعيّن القابل والمقبول، ولازم ذلك أن تكون بينهما نسبة موجودة ثابتة». من الواضح: أنّه لتحقق النسبة يجب أن يكون هناك طرفان، وهو مبنى من ينكر الحركة الجوهرية، القائلين بالكون والفساد، أمّا على مبنى من يقول بالحركة الجوهرية فلا يوجد طرفان، وإنّما الموجود هو وجود واحد متّصل سيّال.

• قوله: «كلّ نسبة موجودة فإنّها تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجودها». أي: أنّ النسبة إذا كانت في الخارج، فلا بدّ من وجود طرفين في الخارج أيضاً، ولا يصحّ أن يوجد طرف في الذهن والآخر في الخارج، وكذلك إذا كانت النسبة موجودة في الحال فلا بدّ أن يوجد المقبول في الحال أيضاً، ولا يصحّ أن يوجد المقبول في المستقبل.

وأورد الشيخ الفياضي على هذا الكلام: بأنّ النسبة تختلف باختلاف أنواعها. فإذا كانت النسبة نسبة اتّحادية مثلاً، استدعت وجود طرفيها معاً، وأمّا إذا كانت نسبة التقدّم والتأخر الزمانيين، فإنّ هذا النوع من النسبة يستدعي عدم وجود طرفيها معاً، وإلا لم يكن المتقدّم متقدّماً زماناً والتأخر

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥٤، تعليقة رقم (١).

متأخراً كذلك، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ التبدّل يقتضي عدم وجود المقبول وهو المتبدّل إليه، عند وجود القابل الذي هو المتبدّل<sup>(١)</sup>.

• قوله: «وكون أحد طرفي النسبة للآخر، وقد تقدّم بيان ذلك كلّ في مرحلة انقسام الوجود». أي: لا ينفكّ أحد الطرفين عن الآخر، كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

• قوله: «فللمقبول وجودٌ واحدٌ ذو مرتبتين مرتبة ضعيفة...». ذكر صاحب الوعاية إشكالاً وأجاب عنه:

أمّا الإشكال فهو: «إنّ ظرف وجود النسبة في الواقع هو ظرف وجود المقبول، وفي ذلك الظرف يكون القابل موجوداً؛ لما مرّ من لزوم بقاء القابل بعد تحقّق المقبول».

وجوابه على الإشكال: «إنّ المقبول قبل وجوده الذي يترتب عليه الآثار موجودٌ للقابل؛ إذ المقبول قبل وجوده الذي يترتب عليه الآثار ناعتٌ لقابله، فإنّ النطفة إنسانٌ بالقوّة مثلاً، فالإنسان قبل وجوده الذي يترتب عليه الآثار ناعتٌ للنطفة، فيكون موجوداً لها قبل وجوده الذي يترتب عليه الآثار، فتحقّق النسبة بينهما قبل وجوده الذي يترتب عليه الآثار».

فإن قلت: «هل يوجد بين القابل ووجود المقبول المتأخّر أيضاً نسبةٌ أم لا؟ فإن كان الجواب بالإثبات، لزم الاعتراف بوجود النسبة بين المتقدّم والمتأخّر مع اختلاف الزمان، وفيه هدم لأساس الحجّة».

وإن كان الجواب بالنفي، فلا يفني البيان بإثبات اتّحاد القابل والمقبول، ذلك الاتّحاد الذي يطلب بهذه الحجّة؛ لأنّ ملاك الاتّحاد على الفرض هو

---

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٦٦.

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٨٣

النسبة، وهي مفقودةٌ بين المتقدم والمتأخر».

قلت: نختار الجواب بالنفي، ومع ذلك اتّحاد القابل والمقبول بوجوده المتأخر محقق، وتلك النسبة ليست ملاك الاتّحاد - كما توهم - حتى يلزم من انتفائها الاتّحاد، بل النسبة واسطةٌ في إثبات الاتّحاد. فغاية ما يلزم من نفي النسبة بين القابل والمقبول بوجوده المتأخر، هو أنّ الاتّحاد بينهما لا يثبت من هذا الطريق، لكنّ الطريق لا ينحصر فيه، بل يمكن إثبات الاتّحاد من الطريق الذي سلكه المصنّف، وهو أنّ المقبول بوجوده الضعيف والشديد واحد، والمقبول بوجوده الضعيف متّحدٌ مع القابل، فالمقبول بوجوده الشديد متّحدٌ مع القابل»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «إنّ المقبول بوجوده بالقوّة معه بوجوده بالفعل موجودٌ متّصلٌ واحد». لا يخفى أنّ سبب ذلك: أنّ الموجود بالقوّة يتكامل ويصل إلى مرتبة الفعلية.

• قوله **فَلَيْسَ**: «فهذا الوجود الواحد المستمرّ وجودٌ تدريجيٌّ سيّالٌ يجري على المادّة الحاملة للقوّة». تعبير المصنّف بـ«المادّة الحاملة للقوّة» من قبيل الوصف المشعر بالعليّة، بمعنى: أنّ السبب في وجوب وجود المادّي في الحركة هو: أنّ الحركة عبارةٌ عن الخروج من القوّة إلى الفعل، ولا يوجد حاملٌ لهذه القوّة إلّا المادّة، وعليه فلا حركة إلّا في مادّة.

• قوله: «والكلام في الأعراض نظير ما تقدّم في الجواهر، وسيجيء تفصيل الكلام فيها» في الفصلين السابع والثامن من هذه المرحلة.

• قوله: «للأعراض... حركة بتبع موضوعاتها، على أساس ما سيأتي من التفصيل» في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

---

(١) وعاية الحكمة: ص ٣٨٨.

## بَحْثٌ فِي تَقَدُّمِ الْقُوَّةِ عَلَى الْفِعْلِ

التقدّم والتأخر من جملة أوصاف الموجود الانتزاعية؛ والسؤال في المقام هل بين القوّة والفعل تقدّم وتأخر، أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فمن هو المتقدّم ومن هو المتأخر؟

يرى صدر المتألّهين أنّ أكثر الناس آمنوا بأنّ القوّة متقدّمة على الفعل مطلقاً، حيث يقول: «وهذا مذهب الناس وجلّهم، حيث زعموا أنّ الجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهيّة الممكن قبل وجوده، وليس الأمر كذلك»<sup>(١)</sup>. فصدر المتألّهين يرفض تقدّم القوّة على الفعل مطلقاً، والذين آمنوا بتقدّم القوّة على الفعل مطلقاً ينقسمون إلى مجموعات ثلاث، وقد نقلها صدر المتألّهين - في أسفاره - من كتاب الشفاء، وهي:

المجموعة الأولى: «الذين آمنوا أنّ هذه الأشياء كانت لها حركة غير منتظمة بطبعها، فأعان الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام»<sup>(٢)</sup>. وبناءً على نظريّة هذه المجموعة، فإنّ اللانظام مقدّم على النظام بنحو تكون هذه الأشياء لها حركة غير منتظمة، ثمّ بإعانة من الخارج أصبحت حركتها منتظمة.

المجموعة الثانية: الذين آمنوا بأنّ الهيولى موجودة «قبل الصورة ثمّ ألبسها

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٧٥.

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٨٥

الفاعل كسوة الصورة، إمّا ابتداءً أو لداعٍ دعاه إليه، كما ظنّه بعض عامّة القدماء فقال: إنّ شيئاً كالنفس وقع له فلتة أن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها، فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها»<sup>(١)</sup>.

وأورد عليهم المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار بقوله: «بيانه: بأنّ ما بالفعل (وهو الوجود مطلقاً) متقدّم بالحقيقة على ما بالقوّة (وهو الماهيّة مطلقاً) فغير جائز؛ لأنّ الكلام في القوّة الاستعداديّة لا الإمكان الذاتيّ»<sup>(٢)</sup>.

**المجموعة الثالثة:** الذين آمنوا بنظرية الخليط التي يقول بها انكساغورس وحاصلها: «أنّ القوّة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع»<sup>(٣)</sup>.  
وأورد عليهم صدر المتألّهين بأنّ: «الحال في الأمور الجزئيّة من الكائنات الفاسدة كالحال في المنّي والإنسان من أنّ للقوّة المخصوصة تقدّماً على الفعل بالزمان، والتقدّم بالزمان غير معتدّ به»<sup>(٤)</sup>.

### رأي صدر المتألّهين في المسألة

يرى صدر المتألّهين أنّ الفعلية متقدّمة على القوّة بجميع أنحاء التقدّم، حيث يقول: «القوّة مطلقاً متأخّرة عن الفعل بوجوه التقدّم، فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهرٍ تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل، فإنّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدّاً لشيء، فإنّ ما ليس موجوداً مطلقاً، ليس ممكناً أن يقبل شيئاً. ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوّة

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٨، تعليقة رقم (٢).

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٧.

(٤) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٧ - ٥٨.

أصلاً، كالأول تعالى، والعقول الفعّالة، ثمّ القوّة تحتاج إلى فعلٍ يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل ممّا يحدث؛ فإنّه يحتاج إلى مخرجٍ آخر، وينتهي لا محالة إلى موجودٍ بالفعل ليس بمحدث، كما بيّن في تناهي العلل؛ وأيضاً فإنّ الفعل يتصوّر بذاته، والقوّة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل، وأيضاً فإنّ الفعل قبل القوّة بالشرف والكمال (كيف) والفعل (كمال) والقوّة (نقص)، وكلّ قوّة على فعلٍ، فذلك الفعل كمالها، والخير في كلّ شيءٍ إنّما هو مع الكون بالفعل، وحيث يكون الشرّ فهناك ما بالقوّة، والشيء لا يكون من كلّ وجه شرّاً، وإلاّ لكان معدوماً، وكلّ شيءٍ من حيث هو موجود، ليس بشرّ، وإنّما هو شرٌّ من حيث هو عدم كمال، مثل الجهل، أو لأنّه يوجب في غيره عدماً كالظلم، فالقوّة لأنّها في الخارج ضرباً من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود، إذ الوجود - كما علمت - مقدّم على الماهية تقدّماً بالحقيقة، فالقوّة بما هي قوّة، لها تحصيل بالفعل عقلاً، فقد بان أنّ الفعل مقدّم على القوّة تقدّماً بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل الثاني

- إنّ قوّة الشيء هي وجودٌ ضعيفٌ للمقبول، بدليل أنّ هناك نسبةً واقعيةً بين القابل والمقبول، وعليه: لا بدّ أن يكون هناك نحوٌ من الثبوت للمقبول بالقوّة، وعلى هذا الأساس يثبت لنا بطلان من يرى أنّ الإمكان الاستعدادي أمرٌ عدميٌّ؛ إذ لو كان أمراً عدميّاً لما أمكن وقوع النسبة بينه وبين القابل.
- إنّ الوجود ينقسم إلى ما بالقوّة، وهو ما يترتب عليه بعض الآثار، وإلى ما بالفعل وهو الذي يترتب عليه جميع الآثار.

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٥٧ - ٥٨.

في استيناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ..... ٨٧

- وكذلك ينقسم الوجود إلى وجودٍ ثابتٍ ووجودٍ سيّالٍ. والوجود السيّال هو عالم المادّة، والثابت فوق عالم المادّة.
- إنّ ما له قوّة فهو وجودٌ سيّال على وجه التدرّج، وما ليس بسيّالٍ لا قوّة له ولا مادّة، بعكس النقيض الموافق.
- وكلّ ما له حركة، له مادّة. وما ليس له مادّة، فلا حركة له. وأمّا الأعراض فحركاتها تابعةٌ لحركات موضوعاتها.





## الفصل الثالث

### في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه

- المبحث الأوّل: توضيح معنى الحركة وتعريفها
- المبحث الثاني: الإشكال على تعريف الحركة المتقدّم
  - ✓ تعريف أرسطو للحركة
  - ✓ الأمور التي يتوقّف عليها التعريف المذكور
  - ✓ خصائص الحركة
- المبحث الثالث: الأمور التي تتعلّق بها الحركة
- بحوث تفصيليّة وإضافيّة
  - ✓ جواب الشبهة القائلة بأنّ الحركة تتشكّل من سكونات
  - ✓ تفصيل البحث في تعريف الحركة
  - ✓ رأي المتكلّمين في وجود الحركة في الخارج



### الفصل الثالث

#### في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه

قد تقدّم أنّ الحركة نحو وجود يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، أي: بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. وبعبارة أخرى: يكون كلُّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّةً للجزء السابق المفروض، وقوّةً للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً. وحدّها المعلم الأوّل بـ«أنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة».

وتوضيحه: أنّ الجسم المتمكّن في مكان - مثلاً - إذا قصد التّمكّن في مكانٍ آخر، ترك المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتّى يتمكّن فيه.

ف للجسم - وهو في المكان الأوّل - كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوّة، وهما السلوك الذي هو كمالٌ أوّل، والتّمكّن في المكان الثاني الذي هو كمالٌ ثانٍ.

فالحركة - وهي السلوك - كمالٌ أوّل للجسم الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً بل من حيث إنّّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به.

وقد تبينَ بذلك: أنّ الحركة متعلّقة الوجود بأمرٍ ستّة:  
الأوّل: المبدأ، وهو الذي منه الحركة.

والثاني: المنتهى، وهو الذي إليه الحركة. فالحركة تنتهي من جانبٍ  
إلى قوّة لا فعل معها تحقيقاً أو اعتباراً، ومن جانبٍ إلى فعلٍ لا قوّة معه  
تحقيقاً أو اعتباراً؛ على ما سيتبينُ إن شاء الله.

والثالث: المسافة التي فيها الحركة، وهي المقولة.

والرابع: الموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرّك.

والخامس: الفاعل الذي به الحركة، وهو المحرّك.

والسادس: المقدار الذي تتقدّر به الحركة، وهو الزمان.

## الشرح

لكي يتّضح المراد والغرض من الفصل الثالث، ينبغي أن نستعرض ما انتهى إليه المصنّف في الفصل الثاني، ويتلخّص بالأمر التالية:  
الأمر الأوّل: ثبت أنّ الحركة موجودة في الواقع الخارجي، خلافاً لمن ينكرها، كما تذهب لذلك بعض النظريّات لفلاسفة اليونان الأقدمين من قبيل بارمنيدس وزنون الإليائيّين<sup>(١)</sup> ومن تبعهم من بعض المتكلّمين في العصر الإسلاميّ الذين ذهبوا إلى إنكار وجود الحركة في الخارج، وقالوا: إنّ ما هو موجود هو مجموعة من السكونات<sup>(٢)</sup>.

إذ قد يقال: إنّ الذي تراه العين مثلاً هو صور مترتّبّة واحدة بعد أخرى تتّصل ببعضها في ظرف الإدراك، فيظنّ أنّها متّصلة في ظرف الواقع أيضاً، كما في تصويرات الأفلام، وعليه يحتمل أن تكون هناك أمور ساكنة مترتّبّة، فلا يكون وجود الحركة كأمر وحدانيّ متّصل في الخارج، لذا أثبت المصنّف في الفصل الثاني أنّ الحركة وجود واحد سيّال متّصل.

الأمر الثاني: ثبت في الفصل الثاني أنّ الحركة نحو من الوجود وهي مفهوم فلسفيّ، وليست ماهيّة، وأنّ الوجودات في الواقع الخارجي بعضها متحرّكة وبعضها ثابتة، فالحركة مفهوم فلسفيّ وليس مفهوماً ماهويّاً.  
الأمر الثالث: تقدّم في الفصل الثاني تعريف الحركة وأنها: خروج الشيء

(١) كشف المراد: ص ٥٦.

(٢) انظر: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٠٤.

من القوة إلى الفعل، وهذا يعني أنّ الحركة اتّضح معناها وتعريفها.  
وما في هذا الفصل إنّما هو زيادة توضيح لهذا التعريف، ولذا يكتسب  
البحث في هذا الفصل الهيكلية التالية:  
المبحث الأول: توضيح معنى الحركة وتعريفها.  
المبحث الثاني: الإشكال على التعريف وجوابه.  
المبحث الثالث: متعلّقات الحركة.

### المبحث الأول: توضيح معنى الحركة وتعريفها

قبل الولوج في تعريف الحركة، لا بأس بالتذكير بأنّ المراد من التعريف أو حدّ الحركة ليس هو الحدّ المنطقي الذي يكون مركّباً من الجنس والفصل؛ لأنّ الحركة - كما تقدّم في الفصل السابق - نحوّ من الوجود، وإذا كانت كذلك، فلا ماهية لها، وإذا لم تكن لها ماهية، فلا جنس ولا فصل لها. لذلك يكون تعريف الحركة بالمعنى الأعمّ، أي: مطلق المعرفّ.

وتطلق الحركة في العرف - غالباً - على الانتقال من مكانٍ إلى آخر، أمّا معناها في المصطلح في عرف الفلاسفة فيشمل الحركة في الكيف والكمّ وغيرها. قال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ تعريف الحركة المصطلحة لا يمكن بالحدّ المنطقي، سواءً اعتبرت مقولةً كما ذهب إليه في التلويحات<sup>(١)</sup>، أو اعتبرت نحواً من الوجود، كما اختاره صدر المتأهّين وأتباعه، وهو الحقّ؛ لعدم وجود الجنس والفصل، لا للمقولات وللمفاهيم الوجودية التي هي من المعقولات الثانية الفلسفية»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر التلويحات: ص ١١.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٩٩) ص ٢٩٠.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ٩٥

وقد تقدّم في الفصل السابق تعريف الحركة بأنّها: نحو وجودٍ يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل بنحو التدرّج، بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لذلك الشيء.

وسبب التعبير بالأجزاء المفروضة هو: لأنّ الوجود المتحرّك وجودٌ واحدٌ متّصلٌ سيّالٌ، والوهم هو الذي يقطعه إلى أجزاء وحدود؛ لذا تكون هذه الأجزاء مفروضة، وكلّ جزءٍ وحدٌ مفروضٍ من أجزاء هذا الوجود الواحد السيّال، يكون فعلياً للجزء السابق المفروض، وقوّةً للجزء اللاحق المفروض، كما تقدّم بيانه في الفصل السابق.

أمّا المراد بالتدرّج الذي جاء في تعريف الحركة، فقد ذكر المصنّف في الحاشية بأنّه أمرٌ بديهيٌّ بإعانة الحسّ عليه، كما سيّضح.

ومن الجدير بالذكر: أنّ تعريف الحركة يشمل الموجودات المادّية سواء كانت بالقوّة من كلّ جهة، أو بالقوّة من جهة، وبالفعل من جهة أخرى.

بيان ذلك: إنّ موجودات العالم تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الموجودات العقليّة، وهي الموجودات المجرّدة كالواجب تعالى والعقول المجرّدة.

القسم الثاني: الموجودات بالقوّة من كلّ جهة وهي المادّة الأولى - الهيولى - فإنّها بالقوّة من كلّ جهة وفعليتها أنّها قوّة الأشياء، كما تقدّم في الفصل السابق.

القسم الثالث: الموجودات التي تكون بالفعل من جهةٍ بالقوّة من جهةٍ أخرى؛ من قبيل التراب والماء والنبات... فإنّ النبات من حيث أنّه نبات فهو بالفعل، ومن حيث أنّه يمكن أن يكون شيئاً آخر فهو بالقوّة.

وعلى هذا الأساس، حينما يقال: إنّ الحركة خروجٌ من القوّة إلى الفعل،

فالمراد من التعريف هو شموله للقسم الثاني والثالث، أي يشمل الموجود بالقوة من كل جهة وهو المادة الأولى، والموجودات التي تكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى.

### المبحث الثاني: الإشكال على تعريف الحركة المتقدم

هذا الإشكال لم يتعرّض له المصنّف في المتن بصورة صريحة وواضحة، لكنّه اكتفى بالجواب عليه في حاشيته على النهاية بقوله: «والتدرّج معنىً بديهيّ»، فجعل هذا الجواب لدفع هذا الإشكال المقدّر.

ولكي يتمّ المطلوب بصورة واضحة، ينبغي ذكر الإشكال والجواب عليه. وحاصل الإشكال: أنّ التعريف المتقدم للحركة - وهو أنّ الحركة «نحو وجودٍ يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً...» - فيه دورٌ خفيّ، لأنّ كلمة التدرّج أو الوجود التدريجي هو الذي يوجد آنأ بعد آن، ومعنى الآن هو منتهى الزمان، والزمان هو مقدار الحركة، وعليه فتعريف الحركة يتوقّف على الحركة، لأنّ الحركة تتوقّف معرفتها على التدرّج، والتدرّج يتوقّف معرفته على الآن، والآن تتوقّف معرفته على الزمان، والزمان تتوقّف معرفته على الحركة، فالحركة تتوقّف معرفتها على الحركة، وهو دور.

وهذا الإشكال نسبه الفخر الرازي وصدر المتأهّلين إلى المتقدّمين، حيث قال الفخر الرازي: «حقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدرّج، أو الدفع، وكلّ هذه العبارات صالحة لإفادة هذا الغرض، لكنّ المتقدّمين استرذلوا هذا التعريف؛ لأنّ الدفع عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة، فإذن ينتهي تحليل تعريف الدفع إلى الحركة، فلو



في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ٩٧

أخذناها في حدّ الحركة، لزم الدور، وكذلك إذا قلنا: أنّها الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدرّج، فإنّ كلّ ذلك لا يُعرف إلاّ بالزمان الذي لا يُعرف إلاّ بالحركة، ويلزم منه الدور»<sup>(١)</sup>.

جواب الإشكال: وقد دفع المصنّف هذا الإشكال تبعاً لشيخ الإشراف الذي ذكر بأنّ التدرّج لو كان أمراً نظرياً فهو يحتاج إلى استدلال، وحينئذٍ يكون التعريف المتقدّم للحركة تعريفاً دورياً، لكنّ الصحيح أنّ التدرّج ليس أمراً نظرياً، بل هو مفهومٌ بديهيّ، وإذا كان مفهوماً بديهيّاً فلا تتوقّف معرفته وفهمه على معرفة الآن، فيقال: إنّ الآن تتوقّف معرفته على الزمان، والزمان تتوقّف معرفته على الحركة، وحينئذٍ تتوقّف معرفة الحركة على الحركة، فليس الأمر كذلك، لأنّ مفهوم التدرّج مفهومٌ بديهيّ ولا تتوقّف معرفته على شيءٍ آخر.

أمّا كيف يكون «التدرّج» مفهوماً بديهيّاً بإعانة الحسّ عليه، فبيانه كما يلي:

### المفاهيم على ثلاثة أقسام

الأول: المفاهيم الأوّليّة. وهي: المفاهيم التي يكون عروضها واتّصافها في الخارج، من قبيل سواد الفحم، فإنّ السواد ومعرضه - وهو الفحم - أمران خارجيّان واتّصافهما في الخارج أيضاً، فيقال: الفحم أسود.

الثاني: المفاهيم المنطقيّة. وهي: المفاهيم التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن، كمفهوم الكلّي العارض على مفهوم الإنسان، فإنّ الكلّي يعرض على مفهوم الإنسان في الذهن ويتّصف مفهوم الإنسان بالكلّي في الذهن أيضاً.

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٦٧٠؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣

الثالث: المفاهيم التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كعروض الأبوة على الأب في الذهن، فالأبوة لا تعرض على الأب في الخارج؛ لأن عروض شيء على شيء فرع وجود العارض في الخارج حتى يتصور عرضه في الشيء، مع أن الأبوة بالمعنى الإضافي ليس لها شيء يحاذيها في الخارج. نعم، الموجود في الخارج هو الأب لا الأبوة.

بعبارة أخرى: إن هذه المفاهيم يخترعها الذهن بإعانة الحس، ولو لم يكن العلم بالمدرک بالحس لما استطاع العقل أن يدرك ذلك المفهوم، ومن هذا القبيل مفهوم الإمكان ومفهوم الحركة، فإن مفهوم الحركة مفهوم مدرک من قبل العقل بإعانة الحس، حيث إن الإنسان حينما يرى بعض الأشياء في الواقع الخارجي تتدرج، كالكرة - مثلاً - تتدرج من فوق إلى أسفل، ففي الآن الأول يجدها في المكان الأول وفي الآن الثاني يجدها في المكان الثاني، وفي الآن الثالث يجدها في المكان الثالث وهكذا، فينتزع العقل مفهوم الحركة.

ومن هنا قالوا: إن الحركة معقولة وليست محسوسة، أي: معقولة لكن بإعانة الحس.

وهكذا الأمر بالنسبة لمفهوم التدرج، لأن التدرج هو الحركة، وحيث إن الحركة مفهوم ينتزعه العقل بإعانة الحس، فكذلك مفهوم التدرج ينتزعه العقل بإعانة الحس، فالتدرج مفهوم فلسفي يخترعه الذهن بإعانة الحس. بعبارة أخرى: إن مفهوم التدرج بديهي لا تتوقف معرفته على معرفة الآن الذي يتوقف على الزمان، والزمان يتوقف على الحركة، وعلى هذا لا دور، ولا يتوقف تعريف الحركة على معرفة الحركة.

وهذا الجواب ذكره شيخ الإشراق السهروردي، واستحسنه الفخر الرازي وصدر المتأهين. قال الفخر الرازي: «وأجاب بعض الفضلاء عن

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ٩٩

ذلك فقال: تصوّر حقيقة الدفعة واللاذفعة والتدرّيج، كلّ ذلك تصوّراتٍ أوّليّة لإعانة الحسّ عليها؛ فإنّا نعلم أنّ هذه الأمور إنّما تُعرف بسبب الآن والزمان، فذلك هو المحتاج إلى البرهان، ومن الجائز أن نعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان والآن اللذين هما سبباً هذه الأمور الأوّليّة التصرّور، وحينئذٍ لا يلزم الدور. وهذا جوابٌ حسن<sup>(١)</sup>.

### تعريف أرسطو للحركة

على أساس الإشكال المتقدّم وهو لزوم الدور في تعريف الحركة المتقدّم - كما يظهر ذلك من بعض كلمات الشيخ من أنّ هذه الرسوم والتعريفات للحركة تتضمّن بياناً دورياً خفياً من جهة التدرّيج والزمان المأخوذ<sup>(٢)</sup> في تلك التعريفات التي أخذت في تعريف الحركة - اضطرّ المعلّم الثاني إلى تعريف الحركة بأنّها: «كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة»<sup>(٣)</sup>.

وبيان هذا التعريف يتوقّف على توضيح أمور:

الأمر الأوّل: أنّ حصول كلّ ما يمكن أن يحصل للشيء يكون كمالاً لذلك الشيء، والجسم الذي لم يتحرّك له قوتان، الأولى قوّة السلوك، والثانية قوّة الوصول إلى ما إليه السلوك، وحيث إنّ السلوك متقدّم على الوصول، كان السلوك الحاصل للجسم كمالاً أوّلاً له، والوصول الحاصل له كمالاً ثانياً. ولا يخفى أنّ المراد من الكمال في المقام هو الكمال الفلسفي لا الكمال

---

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٦٧٠؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٣.

(٢) طبيعيات الشفاء، المقالة الثانية: ص ٨٢.

(٣) نسبه إليه الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٥٧٠، وصدر المتأهّلين في الأسفار: ج ٣ ص ٢٣.

الأخلاقي كما هو واضح.

الأمر الثاني: كما أنّ السلوك كمالٌ أوّل للجسم، كذلك الصورة النوعية تكون كمالاً أوّل للجسم أيضاً، والصورة النوعية متقدّمة على الآثار المتفرّعة للجسم، والسلوك متقدّماً على الوصول.

الأمر الثالث: إنّ الصورة النوعية كمالٌ أوّل للجسم مطلقاً، أي: سواء كان الجسم بالقوّة أو بالفعل بالنسبة إلى الوصول. أمّا السلوك فهو كمالٌ أوّل للجسم من حيث إنّ الجسم المتحرّك بالقوّة بالنسبة إلى الوصول، لأنّه إذا صار الجسم بالفعل بالنسبة إلى الوصول، تنعدم الحركة، فلا حركة حتّى تكون كمالاً أوّلاً.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ تعريف الحركة بأنّها «كمالٌ أوّل للجسم الذي هو بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة»، فبقوله: «كمالٌ أوّل للجسم» خرج الوصول من التعريف، لأنّ الوصول كمالٌ ثانٍ للجسم. وبقوله: «للجسم الذي هو بالقوّة»، خرجت الصورة النوعية من التعريف، لأنّ لكلّ جسم صورةً نوعيّةً تعتبر كمالاً نوعياً له، لكنّ الصورة النوعية ليست كمالاً للجسم بشرط عدم تحقّق الكمال الثاني الذي هو الوصول، بل الصورة النوعية كمالٌ أوّل للجسم مطلقاً، أي: سواء كان الجسم بالقوّة بالنسبة إلى الوصول أم بالفعل، ولذا تكون الصورة النوعية كمالاً أوّل للجسم حتّى عند الوصول، وهذا بخلاف الحركة فإنّها كمالٌ أوّل للجسم إذا كان الجسم بالقوّة بالنسبة للوصول الذي هو الكمال الثاني؛ وهذا يعني أنّ للحركة خاصيتين:

الأولى: أن يكون هناك مطلوبٌ ممكن الحصول.

والثانية: أنّ المطلوب لا يكون حاصلًا بالفعل للجسم، وإنّما لا بدّ أن

يكون المطلوب بالقوّة.

وقد بيّن الشيخ الرئيس تعريف الحركة في موضعٍ آخر من طبيعيات

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٠١  
الشفاء، بقوله: «الحركة ممكن الحصول، وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمالٌ لذلك الشيء، فإذا: الحركة كمالٌ لما يتحرّك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّها لا حقيقة لها إلاّ التعديّ إلى الغير والسلوك إليه، فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان:

إحدهما: أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول؛ ليكون التوجّه توجّهاً إليه.

الثانية: أنّ ذلك التوجّه مادام كذلك فإنّه بقي منه شيءٌ بالقوّة؛ فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فمادام كذلك فقد بقي منه شيءٌ بالقوّة.

فإذن هويّة الحركة متعلّقةٌ بأن يبقى منها شيءٌ بالقوّة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل، وأمّا سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصّيتين<sup>(١)</sup>.

وكذلك يوضّح الشيخ الرئيس هذا التعريف في موضع آخر، بأنّ الحركة كمالٌ أوّل لما بالقوّة بالنسبة إلى الكماليين من حيث إنّها بالقوّة بالنسبة إلى الكماليين كليهما، حيث إنّ الحركة إنّما تكون موجودةً ما لم يصل المتحرّك إلى المقصود، فقد بقي منها شيءٌ بالقوّة، فالتحرّك مادام متحرّكاً يكون بالقوّة بالنسبة إلى ما لم يتلبّس بعد به من الحركة، كما أنّه بالقوّة بالنسبة إلى الوصول إلى الغاية<sup>(٢)</sup>.

### المبحث الثالث: الأمور التي تتعلّق بها الحركة

تبيّن ممّا تقدّم من التعاريف التي ذكرها المصنّف أنّ الحركة متعلّقة الوجود

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

(٢) انظر: طبيعيات الشفاء، المقالة الثانية، من الفصل الأوّل: ص ٨٢.

بأمور ستّة، وهي:

الأول: المبدأ: وهو ما منه الحركة وهو بالقوّة.

الثاني: المنتهى: وهو ما إليه الحركة وهو الغاية، فالحركة تنتهي من جانب إلى قوّة لا فعل معها تحقيقاً أو اعتباراً، وإلى فعل لا قوّة له تحقيقاً أو اعتباراً. ومراده من «تحقيقاً أو اعتباراً» هو أنّ الشيء إذا لم يكن متحرّكاً ثم صار متحرّكاً من حدّ، كان للحركة مبدأ تحقيقاً؛ لأنّ المبدأ هنا هو الحدّ الفاصل بين الحالين الموجودين حقيقةً لا بالفرض والاعتبار، وإذا كان الشيء في حال الحركة، فكلّ حدّ من حدود المسافة كان مبدأ اعتباراً؛ لأنّ حدود المسافة حاصلَةٌ بفرض الانقسام في الحركة، فكلّ حدّ بعد تحقّقه بالفرض والاعتبار يصير مبدأً بالنسبة إلى ما بعده من مراحل الحركة، كما في الحركة الجوهرية، فإنّها تبدئ من المادّة الأولى وتنتهي إلى التجرد - كما صرح به فذري في الفصل الخامس بقوله: «تنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعل معها إلا فعلية أنّها قوّة لا فعل معها، وهو المادّة الأولى، ومن جانب الختم إلى فعل لا قوّة معه، وهو التجرد»<sup>(١)</sup>.

ومثلها حركات الأعراض الأولى؛ وهي تابعة لحركة الجواهر الموضوعة لها.

والأمر في المنتهى أيضاً كذلك، فالشيء المتحرّك إذا صار ساكناً - مثلاً - في حدّ، كان ذلك الحدّ منتهى تحقيقاً؛ لما تقدّم من موجودية الحدّ حقيقة. وما لم يصير ساكناً، كان كلّ حدّ من حدود المسافة منتهى اعتباراً بالنسبة إلى ما قبله من مراحل الحركة، كما في حركات الأعراض الثانية؛ فإنّها تبدئ من مادّة

---

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

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه.....١٠٣

الموضوع وهي قوّة معها فعل، إذ المادّة متقوّمة الوجود بصورةٍ ما، ولكن لما لم يكن للفعل المقارن دخلٌ في الحركة أصلاً - إذ الحركة ليست إلاّ خروجاً من القوّة... - يعتبر العقل مبدأً الحركة قوّةً لا فعل معها، أي من جهة الحركة. وهذه الحركات أيضاً تنتهي إلى فعلٍ معه قوّة تحقيقاً، حيث إنّها في الحركات الطبيعيّة تنتهي إلى السكون، وفي الحركات القسريّة إلى هيئة ينفد عندها أثر القسر، وفي الحركات النفسانيّة إلى ما يراه المتحرّك كما لا يجب أن يستقرّ فيه، كما يصرّح به المصنّف في الفصل الخامس<sup>(١)</sup>.

الثالث: المسافة: وهي ما فيه الحركة، أي: المسافة بين المبدأ والمنتهى.

الرابع: الموضوع: وهو ما له الحركة، وهو الذي عبّرنا عنه بخروج الشيء من القوّة إلى الفعل.

الخامس: الفاعل: وهو ما به الحركة

السادس: المقدار: وهو ما تتقدّر به الحركة.

ويأتي تفصيل البحث في الفصول اللاحقة.

### تعليق على النصّ

- قوله **فُلَيْحٌ**: «في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه». لا يخفى عليك: أنّ الزمان من عوارض الحركة، لذا فهو متوقّف عليها. فكان الأولى أن يقول: «وما تلازمه» بدل قوله **فُلَيْحٌ**: «وما تتوقّف عليه».
- قوله: «قد تقدّم أنّ الحركة نحو وجودٍ يخرج به الشيء...». تقدّم بيان ذلك في الفصل السابق.
- قوله: «لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده». لا يخفى أنّ تقييد الأجزاء

---

(١) سيأتي تفصيلها في الفصل الخامس والتاسع من هذه المرحلة.

١٠٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

بكونها مفروضة؛ لأجل أنّ الحركة وجودٌ واحدٌ متّصلٌ لا انقسام فيها في الواقع الخارجي. نعم، تنقسم بحسب الوهم والفرض.

• قوله: «يكون كلّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّةً للجزء السابق...». بمعنى: أنّ كلّ حدٍّ مفروضٍ من حدود وجوده يكون فعليّاً للجزء السابق، فالمراد بالحدّ هنا هو الجزء، كما هو ظاهر من عبارة المتن.

• قوله: «فالحركة وهي السلوك كمال أول للجسم... لكن لا مطلقاً بل بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به». لأنّ الحركة إذا لم تتوجّه إلى غاية ومقصد، لم تكن حركة، كما يصرّح بذلك في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية بقوله فَلَيْسَ: «... وهذا الكمال الثاني هو المسمّى غاية الحركة، يستكمل بها المتحرّك، نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص، ولا يخلو عنها حركة، وإلاّ انقلبت سكوناً».

وقال الشيخ الفياضي: «ولكن لا يخفى عليك: أنّ الحركة إنّما تحتاج إلى جهةٍ تتوجّه إليها وإن لم تنته إلى غاية، إذ الحركة - بما هي حركة - تقبل أن تكون غير متناهية؛ فقد اختلط أمر الجهة والغاية.

وحسبك في ذلك الحركة المستديرة للكرات، حيث إنّها ترجع حركاتها دائماً إلى ما كانت عليه أولاً من غير توقّف وسكون، فلا يُتصوّر لها غاية»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «تقدّم أنّ الحركة نحو وجود...». تقدّم في الفصل السابق.

• قوله: «الحركة نحو وجودٍ يخرج به الشيء من القوّة...». ذكر الشيخ مصباح اليزدي أنّ الشبهة القائلة بأنّ الحركة ليست وجوداً واحداً سيّلاً وإنّما مجموعة سكونات، تجري في جميع المحسوسات. ثمّ قال: «والسبيل إلى دفعها

---

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٧٥.



في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٠٥

هو الاستعانة بالبراهين العقلية، لكن ههنا طريقان للعلم بوجود الحركة في الجملة من غير حاجةٍ إلى تلك البراهين:

أحدهما: أنّ حصول صورة إدراكية تدريجياً، يعني وجود الحركة في وعاء من الواقع، فإنّ الذهن بصرف النظر عن مرآتيته لما وراءه أمرٌ عينيّ.

وثانيهما: أنّ تعيّر الكيف النفساني تدريجياً يعلم بالعلم الحضورى الذي لا يقبل الخطأ، فيثبت به هذا النوع من الحركة<sup>(١)</sup>.

• قوله: «فالحركة تنتهي من جانب إلى قوّة لا فعل معها تحقيقاً أو اعتباراً، ومن جانبٍ إلى فعلٍ لا قوّة معه تحقيقاً أو اعتباراً». مراده من انتهاء الحركة أنّها تنتهي إلى قوّة لا فعل معها تحقيقاً، كما في الحركة الجوهرية، كما تقدّم في الفصل السابق، فإنّها تبدئ - كما سيأتي في الفصل الخامس - من المادّة الأولى، وتنتهي عند التجرد، وكذلك حركات الأعراض الأولى؛ التي حركاتها تتبع حركة الجواهر الموضوعة لها.

و مراده من انتهاء الحركة أنّها تنتهي إلى قوّة لا فعل معها اعتباراً، كما في حركات الأعراض الثانية؛ فإنّها تبدئ من مادّة الموضوع وهي قوّة معها فعل؛ لأنّ المادّة متقوّمه الوجود بصورة ما؛ ولكن لما لم يكن للفعل المقارن دخل في الحركة أصلاً - إذ الحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل - حينئذٍ يعتبر العقل مبدأ الحركة قوّة لا فعل معها، أي من جهة الحركة.

وتنتهي هذه الحركات أيضاً إلى فعلٍ معه قوّة تحقيقاً، حيث إنّها في الحركة الطبيعية تنتهي إلى السكون، وفي الحركة القسرية تنتهي إلى هيئة ينفذ عندها أثر القسر، وفي الحركة النفسانية تنتهي إلى ما يراه المتحرّك كما لِنفسه يجب أن

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٩٩) ص ٢٩١.

١٠٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

يستقرّ فيه، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الخامس .

• قوله: «فالحركة تنتهي». الفاء للسببية.

• قوله: «على ما سيتبيّن إن شاء الله» في الفصلين الخامس والتاسع من

هذه المرحلة.

## بحوث تفصيلية وإضافية

### (١) جواب الشبهة القائلة بأنّ الحركة تتألف من سكونات

ذكر الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة شبهةً حول وجود الحركة، وهي أنّ الحركة تتألف من سكوناتٍ متتاليةٍ لا تدرّج فيها<sup>(١)</sup>. وهذه الشبهة نُسبت إلى عدّة من فلاسفة اليونان ينسبون إلى أرض (إيليا) حيث إنهم كانوا ينكرون الحركة كامتدادٍ واحدٍ غير مركّب من أجزاءٍ دفعيةٍ لا تقبل الانقسام، كما كانوا ينكرون الانقسام إلى غير النهاية في كلّ امتدادٍ كالخطّ والزمان، فكانوا يقولون بأنّ الممتدّات كلّها مركّبةٌ من أجزاءٍ لا تتجزّأ، كالخطّ والزمان، فالخطّ يتركّب من نقاطٍ لا طول لها، والزمان يقسم إلى آتاتٍ لا امتداد لها، والحركة تتشكّل من سكوناتٍ متتاليةٍ لا تدرّج فيها. واستدلّوا على ذلك بدليلين؛ كما حكى عن واحد منهم يسمّى «زنون الإيليائي»:

الدليل الأوّل: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركّب من أجزاءٍ دفعيةٍ، لما وقف انقسامها إلى نهاية، فكانت كلّ حركةٍ مركّبةً من حركاتٍ غير متناهية، ولكن لكلّ واحدةٍ منها امتدادٌ لا محالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

ونوقش هذا الدليل: بأنّ أجزاء الحركة غير موجودةٍ بالفعل، ووجودها

---

(١) انظر المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٧٠؛ والأسفار: ج ٣ ص ٢٦-٢٨.

بالفعل رهن انقسامها بالفعل وتبدّلها إلى حركتين أو أكثر، وعندئذٍ تنعدم الحركة الواحدة، وهكذا في كلّ جزء منها.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «الأولى أن يُستفصل فيقال:

إن أُريد بعدم تناهي الحركة عدم تناهي عدد الأجزاء، فهذا اللاتناهي هو بمعنى لا يقف. وكون الحركة الواحدة قابلةً للانقسام إلى أجزاء لا تتناهي كذلك، لا يعني اجتماع الوحدة واللاتناهي في شيءٍ واحد، فإنّ الوحدة نعت الكلّ، واللاتناهي هو وصف الأجزاء الموجودة بالقوّة، كما لا يوجب قابليّة انقسام الواحد إلى نصفين كونه اثنين.

وإن أُريد به عدم تناهي مقدار الأجزاء (الكمّ المتّصل) بدعوى أنّه إذا كان هناك عددٌ غيرٌ متناهٍ من الامتدادات، لزم كون مقدار الجميع غير متناهٍ، مع أنّ المفروض أنّ مقدار الحركة متناهٍ.

فالجواب: أنّ مقدار كلّ واحد من الأجزاء هو كسر مقامه على عدد الأجزاء، فمجموع مقادير الكسور يساوي مقدار الكلّ وإن كان المقام غير متناهٍ<sup>(١)</sup>.

**الدليل الثاني:** لو كانت الحركة غير مركّبة من السكونات والأجزاء الدفعية، لزم أن يكون المتحرّك في كلّ آنٍ غير موجودٍ في نقطة من المسافة وإن كان ساكناً فيها، مع أنّه في زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسّطة بين المبدأ والمنتهى، فيلزم التناقض. وهذه الشبهة هي التي دعت بعض فلاسفة أوروبا (هيجل) إلى القول بوجود التناقض في الأعيان وأنّ الحركة هي تناقض عينيّ!

ونوقش هذا الدليل: بأنّه كما لا تنقسم الحركة إلى أجزاء دفعية، كذلك لا

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٩٩) ص ٢٩٢.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٠٩

ينقسم الزمان إلى الآنات، ولا الخطّ إلى النقاط، وإنّما هي مفاهيم عدميّة تحكي عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة في الخطّ إنّما هو بفرض انقسامه إلى خطّين فيسمّى منتهى الحركة. وإذا أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار اتّضح معنى كون المتحرّك في كلّ آنٍ في نقطةٍ من المسافة، وهو أنّه لو انقطعت الحركة وكذلك الزمان والمسافة، انطبقت المقاطع الثلاثة بعضها على بعض، وبهذا المعنى لا يصحّ نفي كون المتحرّك في آنٍ مفروضٍ في نقطةٍ مفروضة، ولكن ليس معنى كونه فيها: سكونه واستقراره فيها<sup>(١)</sup>.

## (٢) تفصيل البحث في تعريف الحركة

الحركة في اللغة بمعنى: انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر؛ قال ابن سينا في الطبيعيات بمناسبة بيان المعنى اللغويّ للحركة: «ولفظة الحركة وُضعت أوّلاً لاستبدال المكان، ثم نُقلت إلى الأحوال»<sup>(٢)</sup>.

وقال الغزالي في بيان التعريف اللغويّ للحركة: «إنّ الحركة تطلق على الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ فقط، ولكن صارت باصطلاح القوم عبارةً عن معنىٍّ أعمّ منه، وهو السلوك من صفةٍ إلى صفةٍ أخرى تصير إليه على التدرّج»<sup>(٣)</sup>.

والحركة عند بعض أهل اللغة - علاوةً على الانتقال في المكان - هي تغيير في الوضع وتبدّل محلّ الأجزاء بعضها مع البعض الآخر، من دون تغيير محلّ الشيء، وهذا المعنى من الحركة يطلق عليه عند الفلاسفة: الحركة الوضعيّة؛

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٢٩٩) ص ٢٩٢، بتصرّف

يسير.

(٢) الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعي: ج ١ ص ٨١.

(٣) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: ص ٢٥٨.

١١٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

ولذا يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» في مقام تعريف الحركة: «الحركة - بفتح الحاء والراء المهملة - في العرف العام: النقل من مكان إلى مكان، هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة، وهذا هو الحركة الأينية المسماة بالنقلة. قال صاحب الأطول: لا تطلق الحركة عند المتكلمين إلا على هذه الحركة الأينية، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة. وقد تطلق عند أهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية. انتهى.

وهكذا في شرح المواقف. ويؤيد الإطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من أن الحركة في العرف العام: انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر، أو انتقال أجزائه كما في حركة الرحي»<sup>(١)</sup>.

### تعريف الكندي للحركة

الكندي في أكثر تأليفاته ورسائله الفلسفية يعرف الحركة: بأنها مطلق التبدل، وهذا ما ذكره بقوله: «الحركة: هي تبدل ما، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكانية، وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه، هو الربو والاضمحلال، وتبدل كميّاته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد»<sup>(٢)</sup>.

وفي رسالته الموسومة: «في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» - كما في رسالته السابقة - لم يأخذ الحصول التدريجي في تعريف الحركة، إذ عرف الحركة بمطلق التبدل والاختلاف والكون والفساد في أجزاء الحركة، حيث

(١) كشاف اصطلاحات الفنون: ص ٦٥٢.

(٢) رسائل الكندي: ص ٥٠.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١١١

قال: «الحركة هي تبدّل الأحوال. فتبدّل مكان كلّ أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية، وتبدّل مكان نهايته إمّا بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الربو والاضمحلال، وتبدّل كميّاته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدّل جوهره هو الكون والفساد»<sup>(١)</sup>.

وبصورة عامّة فالكندي في معظم كتاباته على خلاف القدماء وجمهور الفلاسفة الإسلاميين؛ حيث لم يأخذ معنى التدرّج شيئاً فشيئاً في حقيقة معنى الحركة. وبهذا يتّضح: أنّ عقيدة الكندي في الحركة كعقيدة أفلاطون للحركة؛ إذ عرفها بمطلق التبدّل والتغيّر.

ويذهب الكندي إلى: أنّ جميع الأشياء المادّية تنحصر في خمسة جواهر، وهي: الهيولى والصورة والمكان والحركة والزمان، ومن هنا نجد في رسالته (الجواهر الخمسة) يعدّ الحركة الجوهر الرابع، حيث قال: «أمّا الأشياء التي تكون في كلّ الجواهر فخمسة، أحدها: هو الهيولى، والثاني: هو الصورة، والثالث: هو المكان، والرابع: هو الحركة، والخامس: هو الزمان»<sup>(٢)</sup>.

### تعريف الفارابي للحركة

أبو نصر الفارابي في رسائله المتفرّقة يعرف الحركة، ولكنّه يعتقد أنّ الحركة ليست اسماً مشتركاً لوجود أنواع مختلفة من التغيّر، من قبيل الانتقال من مكان إلى مكان، والاختلاف في الكيف، والتغيّر في الكمّ والكون والفساد ونحوها. ثمّ يقول: الأولى إطلاق الحركة على انتقال الجسم من مكانٍ إلى آخر.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفيّة (رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى عليّ بن الجهم في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم): ص ١٦١.

(٢) رسالة الجواهر الخمسة: ج ٢ ص ١٤.

وهذا ما يصرّح به في أحد رسائله في جوابه عن التشكيك في مفهوم الحركة، حيث قال: «سئل عن الحركة، هل هي من الأسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم في قاطيغورياس، وإن كانت جنساً ففي أيّ الأجناس العالية هي؟ فقال: ليست الحركة من الأسماء المشتركة؛ إذ الأسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير. والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة. والحكيم لما وجد الاستحالة - وهي تغييرٌ يعرض للجوهر في كميّته، والزيادة والنقصان وهما تغييران يعرضان للجوهر في كميّته، ووجد النقلة وهي تغيير الجوهر في مكانه - شبه تلك التغيرات بهذا التغيير؛ فسمّى الجميع حركة.

فالنقلة إذن أولى بهذا الاسم وأقدم، وهذه الباقية أشدّ تأخراً فيه وأقلّ استحقاقاً»<sup>(١)</sup>.

ويعترف الفارابي في رسائله المتفرقة بعدم إمكان تعريف الحركة بالحدّ التام؛ لعدم إمكان حصول جنسٍ يشمل جميع أنواع التغيير في المقولات، حيث جاء في أحد رسائله «وسئل عن الحركة؛ ما حدّها؟ فقال: ليس للحركة حدٌّ لأنّها من الأسماء المشكّكة، إذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد. ولكن رسمها أن يقال: إنّها خروج ما هو بالقوّة إلى الفعل»<sup>(٢)</sup>.

وفي رسالة الدعاوى القلبية لم يأخذ معنى التدرّج في ماهيّة الحركة، كما هو الحال عند القدماء، ولذا يحدّد أنواع الحركة في أربعة أنواع وهي: الحركة الوضعية والمكانية والكميّة والكيفيّة، وينكر الحركة في الجوهر. وهذا ما يذكره

(١) الأعمال الفلسفيّة، جوابات لمسائل سئل عنها: ص ٣١١.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٠.



في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١١٣

بقوله: «وإنّ العارضة للسماويّات من الحركة هي الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هي الحركة المكانية والكميّة والكيفيّة، وإنّ أصناف الحركة في هذه الأربعة وأنّه لا حركة في الجوهر»<sup>(١)</sup>.

فيذهب الفارابي إلى أنّ الحركة ليست من الأسماء المشتركة، باعتبار أنّ الأسماء المشتركة لا تقال على قسم من المعاني التي تحتها «باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا تقال بتقديم ولا تأخير. فالحركة إذن من الأسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير، وليست هي بجنس لما تحتها، لأنّ بعضها في الكميّة وبعضها في الكيفيّة وبعضها في الأين. وليس شيء من هذه الأجناس يحوي هذه الأجناس الثلاثة!»<sup>(٢)</sup>.

وهذا المعنى يذكره ابن رشد أيضاً، حيث يقول: «قد يظهر أنّا لسنا نقدر أن ندخلها تحت جنس واحد من الأجناس العشرة، بل نجدّها في الأين وهي المسماة نقله، وفي الكيف وهي المسماة استحالة، وفي الكم وهي المسماة نموّاً ونقصاً. ولننزل هاهنا أيضاً أنّ المسمّى في الجوهر كوناً وفساداً حركة إلى أن يتبيّن هذا فيما بعد»<sup>(٣)</sup>.

### تعريف فيثاغورس للحركة

الحركة من وجهة نظر فيثاغورس عبارة عن: الغيريّة<sup>(٤)</sup>؛ لأنّ الحركة في كلّ لحظة لها خصوصيّة مغايرة عن خصوصيّة الحركة التي قبلها وما بعدها، قال

---

(١) رسالة الدعاوي القلبية: ص ٦، نقلاً عن الحركة وأقسامها (باللغة الفارسيّة) ص ٥١.

(٢) الأعمال الفلسفيّة: ص ٤٥.

(٣) رسالة السماع: ص ٤٦.

(٤) انظر طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٨٣.

الفخر الرازي «وأما فيثاغورس فإنه رسمها بالغيرية. ولعلها إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لها قبل ذلك الآن وبعده»<sup>(١)</sup>.

### نقد ابن سينا لتعريف فيثاغورس

أورد ابن سينا على التعريف المتقدم للحركة نقدين:

**النقد الأول:** إن الحركة ليست عين الغيرية، وإنما هي مستلزمة للغيرية، أي: إذا وجدت حركة فتوجد لها غيرية، فلا تكون الحركة عين الغيرية<sup>(٢)</sup>.

**النقد الثاني:** بناءً على تعريف الحركة بالغيرية، فهذا يعني: كلما وجد شيئاً أحدهما مغايراً للآخر، فيلزم إذا نسبنا أحدهما إلى الآخر أن يكون متحرّكاً<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر يقول: «بعضهم حدّها بالغيرية؛ إذا كانت توجب تغييراً للحال وإفادّة لغير ما كان، ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو في نفسه غيرية، فإنه ليس كلّ ما يفيد شيئاً يكون هو إياه، ولو كانت الغيرية حركة لكان كلّ غير متحرّكاً، ولكن ليس كذلك»<sup>(٤)</sup>.

### مناقشة صدر المتألهين لابن سينا

يعتقد صدر المتألهين: أن الحركة هي الغيرية، لذا أجاب على إشكالات ابن سينا بأن الحركة عين الغيرية وليست مستلزمة لها، لأن الغيرية والحركة شيء واحد وإن تغايرا في المفهوم، ونحن في الخارج لا نواجه شيئين، الحركة والغيرية، وإنما نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، ومن حال إلى حال،

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٤٩.

(٢) انظر طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٨٣.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٨٣.

(٤) الطبيعيات، الفصل الأوّل من المقالة الثانية: ص ٨١.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١١٥

هو عين تغيّر الحال مع الحال.

وهذا ما ذكره بقوله: «أقول: ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أنّ الحركة ليست نفس الغيريّة وإنّما هي مفيدة الغيريّة، فليس بذلك؛ إذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالةٍ إلى غيرها، لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريّته لها في التحقّق والثبوت وإن تغيّرا في المفهوم، وذلك كافٍ في الرسوم»<sup>(١)</sup>.

### توجيه المحقّق السبزواري لتعريف فيثاغورس

المحقّق السبزواري في حاشيته على الأسفار - وبعد نقد صدر المتأهّلين لتعريف فيثاغورس للحركة - حاول توجيه التعريف الفيثاغورسي للحركة، حيث قال: «ظنّ أنّها ليست عنده تعريفاً بل تبديل لفظٍ بلفظٍ، كالتعبير عن الماهيّة بالكلّي الطبيعي أو بالتعيّن ونحو ذلك، وإلاّ فإنّ ساغ التعريف بالأعمّ فتعريفه بالطلب والعشق أولى من الغيريّة لكن شيمة التأدّب مع الأساتيد أحسن، وحينئذٍ فلي توجيهٌ وجيهٌ لكلامه وهو: أن يراد أنّ الحركة هي ملاك الغيريّة مع عالم القدس؛ لأنّ أحكام السوائيّة تدور عليها، فليس هناك حالة انتظاريّة، ومن هنا قلنا سابقاً أنّ مناط غيريّة العلم الطبيعي مع الإلهي حركة المباين بها الموضوعان، وعبر عنها بالتخصّص الطبيعي. والعجب أنّهم لم يتفطنوا بمقصوده، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»<sup>(٢)</sup>.

### تعريف أفلاطون للحركة

عرّف أفلاطون الحركة بأنّها خروجٌ من المساواة، أي: كون الشيء بحيث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٤، تعليقه رقم (١).

لا يكون حاله في آنٍ مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده<sup>(١)</sup>.

### نقد ابن سينا لتعريف أفلاطون

أورد ابن سينا على تعريف أفلاطون للحركة: أنّ الخروج من حالة التساوي لا يلزم أن يكون تدريجياً، إذ قد يكون تدريجياً وقد يكون دفعياً، والحال أنّ الحركة هي خروجٌ من القوّة إلى الفعل تدريجياً. وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الموجودات بعضها بالفعل من كلّ وجه، وبعضها من جهةٍ بالفعل، ومن جهةٍ بالقوّة، ويستحيل أن يكون شيءٌ من الأشياء بالقوّة من كلّ جهة، لا ذات له بالفعل البتّة، ليسلم هذا وليوضع وضعاً مع قرب تناول الوقوف عليه. ثمّ من شأن كلّ ذي قوّة أن يخرج منها إلى بالفعل المقابل لها، وما امتنع الخروج إليه بالفعل فلا قوّة عليه. والخروج إلى الفعل عن القوّة قد يكون دفعة، وقد يكون لا دفعة»<sup>(٢)</sup>.

### توجيه صدر المتألهين لتعريف أفلاطون

وجّه صدر المتألهين تعريف أفلاطون للحركة بشكل لا يرد عليه إشكال ابن سينا، فقال: «ويمكن توجيه كلامهما [أي كلام أفلاطون وفيثاغورس] بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدرّج الاتّصالي فيه، فإنّ الشيء إذا كان حاله في كلّ حين فرض مخالفاً لحاله في حينٍ آخر قبله أو بعده، كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتّصال، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٤.

(٢) طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٨١ - ٨٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥.

## تعريف أرسطو للحركة

أرسطو لم يقبل تعريف الحركة بالخروج التدريجيّ من القوّة إلى الفعل، لأنّ معنى التدرّج يتوقّف فهمه على معنى الزمان، ومعنى الزمان يتوقّف على تعريف الحركة، فيلزم الدور.

ولأجل الاحتراز من الدور في التعريف، عرّف الحركة بلازم التدرّج ونحوه، ولذا نجد أنّ تعريف أرسطو مقبولٌ عند أكثر حكماء الإسلام. وهذا المعنى يذكره ابن سينا في طبيعيات الشفاء فيقول: «ولولا أنّ الزمان ممّا نضطرّ في تحديده إلى أن تؤخذ الحركة في حدّه، وأنّ الاتّصال والتدرّج قد يؤخذ الزمان في حدّهما، والدفعه أيضاً فإنّها قد يؤخذ الآن في حدّها، فيقال: هو ما يكون في آن، والآن يؤخذ الزمان في حدّه، لأنّه طرفه، الحركة يؤخذ الزمان في حدّها، ليسهل علينا أن نقول: إنّ الحركة خروجٌ عن القوّة إلى الفعل في زمان، أو على الاتّصال أو الدفعه. لكن جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً، فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر»<sup>(١)</sup>. ولذا عرّفها بأنّها «كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة»<sup>(٢)</sup>.

قال ابن رشد - بعد أن نقل تعريف أرسطو للحركة -: «إنّما اشترط فيه من جهة ما هو بالقوّة لأنّه فصل الحركة الخاصّ الذي يحفظ وجودها على جهة ما يحفظ فصول الموجودات وجودها، لأنّ الكمال كما قلنا صنفان: إمّا كمالٌ محض لا يكون فيه شيءٌ من القوّة أصلاً وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفت وفسدت، وذلك مثل الأبيض يتحرّك إلى أن يصير أسود، وإمّا كمال يحفظ ما

(١) طبيعيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية: ص ٨١.

(٢) طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٨٣.

بالقوة ولا يوجد إلا بوجود القوة مقترنةً به، وهذا المعنى هو المسمى حركة. ولذلك قد يظهر أن الحركة من الأمور المتصلة، لأنه متى وقفت وتعيّن منها جزءٌ يمكن أن يشار إليه، فقد بطل فصلها الخاص بها وجد الصنف الآخر من الكمال المحض، وإن تحركت بعده فإنما ذلك من جهة ما لها قوةٌ أخرى<sup>(١)</sup>.

التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» في بيان قيود تعريف أرسطو قال: «وبقيد الأول تخرج الكمالات الثانية، وبقيد الحيثية المتعلقة بالأول تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق، أعني الصورة النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية للجسم المطلق، فإنها كمالاتٌ أولى لما بالقوة، لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقاً، لأنّ تحصيل هذه الأنواع والجسم المطلق في نفسه إنما هو بهذه الصور، وما عداها من أحوالها تابعةٌ لها، بخلاف الحركة فإنها كمالٌ أول من هذه الحيثية فقط؛ وذلك لأنّ الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية.

وإنما اتّصفت بالأولية لاستلزامها ترتّب كمالٍ آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها، فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال، وكونه بالقوة معها لا مطلقاً. فالحاصل: أن الحركة كمالٌ أول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون أوليته من جهة الأمر الذي هو له بالقوة بأن تكون أولية هذا الكمال بالنسبة إليه<sup>(٢)</sup>.

والفخر الرازي تبع ابن سينا باختياره لتعريف أرسطو للحركة بالكمال، حيث قال: «ثم إن المتقدّمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في

---

(١) السماع الطبيعي: ص ٤٦.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٦٥٢.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١١٩

تعريف الحركة نهجاً آخر، فقالوا: الحركة أمرٌ ممكن الحصول للشيء، وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمالٌ لذلك الشيء، فالحركة إذن كمالٌ لما يمكن أن يتحرّك، ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّها لا حقيقة لها إلاّ التآدي إلى الغير والسلوك إليه، وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان: إحداهما: أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجّه توجّهاً إليه.

وأخرهما: أنّ ذلك التوجّه مادام موجوداً فقد بقي منه شيءٌ بالقوّة. فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود. ومادام كذلك، فقد بقي منه شيءٌ بالقوّة، فإذن هويّة الحركة متعلّقة بأن يبقى شيءٌ منها بالقوّة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل. وأمّا سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدةٌ من هاتين الخاصيتين، فإنّ الشيء إذا كان مرّبعاً بالقوّة ثمّ صار مرّبعاً بالفعل، فحصول المرّبعيّة - من حيث هي هي - لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئاً غيره، وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيءٌ بالقوّة<sup>(١)</sup>.

قال صاحب شرح العين: «وقال أفضل المحقّقين نصير الدين رحمه الله: كلّ ما يكون في شيءٍ بالقوّة ثمّ يخرج فيه إلى الفعل، فإن كان خروجه إلى الفعل أليق بذلك الشيء من لا خروجه وأصلح له، فهو من تلك الحيثيّة كمالٌ له، ثمّ الكمال ينقسم إلى أوّل وثانٍ؛ وذلك باعتبارين:

أولهما: أن يكون الشيء الذي يخرج من القوّة إلى الفعل، لا يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة، فيسمّى ما يخرج فيه منه إلى الفعل قبل خروج تمامه كمالاً أوّل، وكماله الذي يتوخّاه ويقصده بعد تقدير خروجه إلى الفعل كمالاً ثانياً،

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ج ١ ص ٥٤٧.

وبهذا الاعتبار يعرف الحركة: بأنها كمالٌ أولٌ لما بالقوة من حيث هو بالقوة. وثانيهما: أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الفعل أن يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة. فإن كان حصول ذلك الشيء يجعله نوعاً غير ما كان قبل الحصول، يسمى كمالاً أولاً. وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع، يسمى كمالاً ثانياً، وبهذا الاعتبار يعرف النفس بأنها كمالٌ أولٌ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياة بالقوة، والصور التي يحصل للمركبات ويجعلها أنواعاً، ويمكن أن يزول عنها لا إلى بدل، كصور المعادن والنباتات والحيوانات، لا كصور العناصر، يسمى صوراً كماليةً<sup>(١)</sup>.

قطب الدين الرازي في النمط الثالث من المحاكمات في مقام بيان أجزاء التعريف، ذكر أيضاً أن الكمال يطلق على نوعين: أحدهما فعليٍّ، والآخر تدريجيٍّ، حيث قال: «الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته. أمّا في ذاته فكصورة السرير، فإنه كمالٌ للخشب السريري لا يتم السرير إلا بها. وأمّا في صفاته فكالحركة، فإنها كمالٌ للجسم المتحرك لا يتم إلا بها. والكمال الأول ما يتم به النوع في ذاته، أو يقال ما يصير به النوع نوعاً بالفعل، وهو المنوع - على ما مرّ - والكمال الثاني يتبع النوع من عوارضه، فالكمال الأول يتوقف الذات عليه، والكمال الثاني يتوقف على الذات. وقد يطلق الكمال الأول على معنى آخر، وهو كمال ثانٍ يترتب عليه كمالٌ آخر كالحركة»<sup>(٢)</sup>.

أمّا ابن سينا فهو على خلاف ابن رشد، حيث تصرّف في تعريف أرسطو، فقال: «الحركة كمالٌ أولٌ لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة»<sup>(٣)</sup>.

(١) حكمة العين وشرحه، نجم الدين علي الكاتبي: ص ٤٢١.

(٢) المحاكمات بين شرحي الإشارات: ج ٢ ص ٢٨٩.

(٣) طبيعيات الشفاء، فنّ السماع الطبيعي، الفصل الأول من المقالة الثانية: ص ٨١.



## تعريف بهمنيار للحركة

بهمنيار في المقالة الثانية من كتاب التحصيل تجنّب تعريف الحركة بالتدرّج أو الزمان ونحوها؛ حذراً من الوقوع في الدور، لذا يقول: «نحن نمتنع في تحديدها من أن نأخذ فيه أمراً زمانياً؛ إذ الزمان كما ستعرفه متحدّد الحركة، فإذا حدّدناها بأمرٍ زمنيٍّ، كان البيان دوراً...».

إلى أن يختار تعريفاً لها، فيقول: «وأقرب العبارات إلى تفهّم معناها هو أن يقال: الحركة موافاة حدود على الاتّصال، فإنّ السكون هو أن ينقطع هذه الموافاة، وهذه الحدود تفترض بالموافاة، والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة، بمعنى القطع الذي نذكره، وليس للحركة - بمعنى القطع - وجودٌ إلا في النفس»<sup>(١)</sup>.

أمّا الميرداماد فقد جاء بتعريف بهمنيار للحركة لكي يبيّن معنى الحركة التوسّطية، فيقول: «هل قرع سمعك أنّ للحركة معنيين، أحدهما: حالة بسيطة شخصية، وهي كون المتحرّك متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى، كوناً شخصياً سيّلاً مستمرّ الذات الشخصية، ما دامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة. فلا محالة، أيّ آن يفرض في زمان الحركة تكون فيه للمتحرّك موافاة حدّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحدّ في آنين، كما يكون في كلّ من حدّي الطرفين المبدأ والمنتهى»<sup>(٢)</sup>.

أمّا صدر المتألّهين في الأسفار، وبعد أن يأتي بتعريف بهمنيار للحركة، لم

---

(١) التحصيل: ص ٤١٧.

(٢) القبسات: ص ٢٠٤.

١٢٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

يُشير إلى أيّ إشكال عليه، ثمّ يؤيّد هذا التعريف لأنّه أقرب تعريف للحركة وهو تعريفها بموافاة الحدود بالقوّة... وهو تعريف بهمنيار، فيقول: «وأقرب التعاريف هو أن يقال: الحركة هي موافاة حدود بالقوّة على الاتّصال - والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة - وتلك الحدود تفترض بالموافاة، والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره»<sup>(١)</sup>.

### تعريف الفخر الرازي للحركة

يعرّف الفخر الرازي الحركة بأنّها: مطلق الانتقال من حالٍ إلى حالٍ آخر. وظاهر هذا التعريف أنّه تعريف عامّ شامل للانتقال التدريجي والدفعي. وهذا ما يذكره بقوله: «الحجّة الأولى وهي أن الحركات حقيقتها وماهيّتها انتقال من حالةٍ إلى حالة، فالحركة مسبوقه بالحالة المنتقل عنها، فيأذن حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وحقيقة الأزل لا تقتضي المسبوقية بالغير، فالجمع بين الحركة والأزل محال»<sup>(٢)</sup>.

### تعريف السهروردي للحركة

شيخ الإشراق بعد أن يقسّم الماهية - في تأليفاته الفلسفية - إلى قسمين، وهما الجوهر وغير الجوهر، يطلق على ماهية غير الجوهر: الهيئة. وهذا ما يذكره في حكمة الإشراق بقوله: «إنّ كلّ شيء له وجودٌ في خارج الذهن، فإمّا أن يكون حالاً في غيره شايعاً فيه بالكلية ونسميه: الهيئة، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوخ بالكلية ونسميه: جوهرًا»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦.

(٢) مجموعة رسائل فلسفية: ص ٥٤.

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ٢ ص ٦١.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٢٣

والظاهر: أنّ إطلاق لفظة الهيئة من ابتكاراته فَلَيْسَ؛ ولذا يقول في «المشارع والمطارحات»: «الماهية التي هي وراء الوجود، إمّا تكون جوهرًا أو تكون غير جوهر، وما ليس بجوهرٍ نسّميه ههنا: هيئة»<sup>(١)</sup>.

ويعتقد شيخ الإشراق أنّ الماهية في الخارج مقسم الأجناس العالية؛ ولذا الماهية الغير الموجودة في موضوع، تسمّى جوهرًا. وإذا وجدت في موضوع، فهي عند الحكماء يطلق عليها العرض، وباصطلاح شيخ الإشراق تسمّى بالهيئة.

والهيئة على نوعين أيضاً، النوع الأوّل: الهيئة الثابتة ذاتاً، والنوع الثاني غير الثابتة، وهي مقولة الحركة عند شيخ الإشراق. وهذا ما يذكره بقوله: «كلّ هيئة إمّا أن يُتصوّر ثباتها أو لا يُتصوّر ثباتها. فإن لم يُتصوّر ثباتها فهي الحركة، وإن تُصوّر ثباتها: فإمّا أن لا تعقل دون القياس إلى غيرها، أو تعقل دون القياس إلى غيرها، والتي لا تعقل دون القياس إلى غيرها هي الإضافة، وما يعقل دون القياس إلى غيره، إمّا أن يوجب لذاته المساواة - أو التفاوت والتجزّي - أو لا يوجب. فإن أوجب ذلك فهو الكمّ، وإن لم يوجب فهو الكيف»<sup>(٢)</sup>.

وفي «التلويحات» في ذيل العنوان يقول: «وكلّ موجودٍ في الموضوع إمّا أن يتصوّر ثباته أو لا يتصوّر أصلاً، وهذا هو الحركة، كانت في الكيف أو في الكمّ أو الوضع أو المكان، وقد سبق تعريفه»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) المشاريع والمطارحات: ص ٢٧٨.

(٢) التلويحات: ص ٧.

(٣) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٤.

وفي الفصل الثاني من المقالة الثالثة في حكمة الإشراق، في بيان قدم العالم وحركات الفلك، يفسر ماهية الحركة فيقول: «كل هيئة لا يتصور ثباتها هي الحركة»<sup>(١)</sup>.

ويقول قطب الدين الشيرازي - بعد أن يختار هذا التعريف -: إن أفضل تعريف للحركة هو تعريف شيخ الإشراق، ففي شرح حكمة الإشراق وبعد بيان التعريف المذكور يقول: «وهو تعريف مطرد ومنعكس، لأن الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة أقسام: الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة. فبالهيئة خرج الجوهر، وبكونها (لا يتصور ثباتها) وما هو ثابت [من الكم والكيف والإضافة، وخرج الزمان الذي هو من أقسام الكم، لأنه وإن كان أيضاً هيئة لا يتصور ثباتها]، ولكن لا لماهيتها وذاتها، بل لغيرهما، وهو محل الذي هو الحركة، لما ستعلم أن الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع أجزاءه الفرضية معاً. وهو احتراز عن المسافة، فإنها أيضاً مقدارها، ولكن لا من هذه الهيئة، بل من حيث يثبت أجزاءها الفرضية معاً»<sup>(٢)</sup>.

### نقد صدر المتألهين لتعريف شيخ الإشراق

صدر المتألهين في «التعليقات» ينتقد تعريف شيخ الإشراق للحركة ويرى أن حقيقة الحركة هي عين التجدد وعدم الثبات، وليست الهيئة التي لها تجدد وثبات<sup>(٣)</sup>.

(١) حكمة الإشراق: ص ١٧٢.

(٢) شرح حكمة الإشراق (قطب الدين الشيرازي) ص ٣٧٩.

(٣) التعليقات على حكمة الإشراق: ص ٣٩٤، نقلاً عن (حركت وأقسام آن [الحركة وأقسامها]) بالفارسية، للدكتور حسن ملك شاهي.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٢٥

## تعريف المتكلمين للحركة

عرّف المتكلمون الحركة بأنّها حصولٌ أوّل في المكان الثاني، وسكونٌ وحصولٌ ثان في المكان الأوّل<sup>(١)</sup>.

وتقدّم أنّ المتكلمين يعتقدون بأنّ الحركة مختصّة بمقولة الأين. ففي بحث الجواهر والأعراض، وضمن بيان أنواع الأكوان، يقولون: كلّما حصل الجوهر في مكان، فهو بملاحظة جوهرٍ آخر لا يخرج من حالتين: الحالة الأولى: الحالة التي تفصل بين الجوهرين، وهذه الحالة هي كون الافتراق إمّا فاصلة حقيقية، أو تقديرية. والفاصلة التقديرية مثل: وقوع الخلاء بين الجوهرين.

وعليه يمكن وجود الفاصلة، لكنّها ليست فاصلة فعلية، ولهذا أخذ المتكلمون في التعريف لفظ إمكان الافتراق، وهذا ما يذكره التفتازاني في شرح المقاصد بقوله: «واعتبر إمكان تخلّل الثالث دون تحقّقه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلّل الخلاء فإنّه لا ثالث بينهما بالفعل، بل بالإمكان»<sup>(٢)</sup>.

والحالة الثانية: التي لا يمكن للجوهر الثالث أن يحقّق فاصلة، وهذه الحالة هي حالة الاجتماع، أي: كلّما حصل جوهرٌ في مكانٍ بدون اعتبار جوهرٍ آخر، وهذا الفرض له صورتان:

الصورة الأولى: إنّ حصول الجوهر في مكانٍ مسبوّق بحصول نفس الجوهر في مكانٍ آخر، وهذه الحالة هي الحركة.

الصورة الثانية: حصول الجوهر في مكانٍ مسبوّق بحصول نفس الجوهر

---

(١) انظر موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ص ٢٦٠، النصّ.

(٢) شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٥٥.

في مكانه. وهذا هو السكون.

وبالالتفات إلى انحصار الأكوان في أربعة أنواع معلومة، نعرف أن ماهية الحركة عند المتكلمين هي عبارة عن الحصول الأول في المكان الثاني، وتعريف السكون عندهم هو الحصول الثاني في المكان الأول.

والمراد من السكون هنا ما هو أعم من الحقيقي والتقديري.

وهذا ما يصرح به التفتازاني بقوله: «وعلى الثاني، إن كان مسبقاً بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبقاً بحصوله في ذلك الحيز فيكون السكون حصولاً ثانياً في حيز أول والحركة حصولاً أول في حيز ثانٍ. وأولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقاً بل تقديراً، كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً، فلا يحصل في حيز ثانٍ، وكذا أولية الحصول في الحركة؛ لجواز أن يعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثانٍ»<sup>(١)</sup>.

وذهب بعض المتكلمين إلى تعريف الحركة بأنها كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

وأورد التهانوي على هذا التعريف بقوله: «قيل: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد. ويرد عليه: أن ما أحدث في مكان واستقر فيه آنين، وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر، لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون، فإن هذا الكون مع الكون الأول يكون سكوناً، ومع الثالث يكون حركة، فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات، بمعنى أنه يكون الساكن في آن سكونه - أعني الآن الثاني - شارحاً في الحركة. فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف؛ ولذا قيل: الحركة

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: ج ١ ص ٢٥٥.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٢٧

كونٌ أوّل في مكانٍ ثانٍ، والسكون كونٌ ثانٍ في مكانٍ أوّل»<sup>(١)</sup>.

وأورد الفخر الرازي على تعريف الحركة - أنّها عبارة عن حصول الجوهر في حيزٍ بعد أن كان في حيزٍ آخر، والسكون عبارة عن حصوله في الحيز أكثر من زمان واحد - بأنّه: «على هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركةً ولا سكوناً. وقيل: هو السكون؛ وهو إنّما يصحّ إذا قلنا: الحركة عين السكونات. والبحث لفظي»<sup>(٢)</sup>.

وقال القاضي عضد الدين في جواب إشكال الفخر الرازي المتقدّم الذي يقول فيه بأنّه إذا كان السكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز أكثر من زمانٍ واحد، يلزم أن يكون حصوله حال حدوثه لا حركةً ولا سكوناً، مثلما أجاب الفخر الرازي بأنّ النزاع لفظي، حيث قال - القاضي -: «والنزاع في أنّ الكون في أوّل زمان الحدوث سكونٌ أو ليس بسكونٍ لفظي، فإنّه إن فسّر السكون بالحصول في المكان مطلقاً، كان ذلك الكون سكوناً، ولزم تركّب الحركة من السكنات لأنّها مركّبة من الأكوان الأوّل في الأحيان كما عرفت، وإن فسّر بالكون المسبوق بكونٍ آخر في ذلك الحيز، لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركة بل واسطةً بينهما»<sup>(٣)</sup>.

### تعريف صدر المتأهّلين للحركة

الحركة: هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل كما تقدّم في الشرح، ويتّضح منه أنّ هويّة الحركة: هي التدرّج في عالم الخارج؛ قال في الأسفار:

(١) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٦٥٢.

(٢) تلخيص المحصل: ص ١٤٨.

(٣) المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة: ج ٢ ص ٢٠٠.

«وأما عندنا فالحركة ليست من الهويّات الخارجيّة، بل هي أمرٌ عقليٌّ معناها نفس الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج، وهو كسائر المفهومات الاعتباريّة التي تصلح لأن تكون عنواناً لحقيقةٍ خارجيّة، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدريّ هو الذات الخارجيّة التي يخرج وجودها من القوّة إلى الفعل تدريجاً، فوجوده لا محالة تدريجيّ، وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعضٍ عين الاتّصال، وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة؛ لأنّه ليست في الحركة حركةٌ وليس لها وجودٌ تدريجيّ، بل هي عبارةٌ عن تدريج وجود شيءٍ آخر وخروجه إلى الفعل يسيراً يسيراً، فالحركة عبارةٌ عن متحرّكيّة شيءٍ آخر في الحصول لا متحرّكيّة نفسها، وإلاّ لتسلسلت الحركات إلى غير نهاية، والذي يتدرّج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «إنّ الحركة - كما حقّقها صدر المتألّهين - ليست من العوارض الخارجيّة للأشياء، بل هي من العوارض التحليليّة للوجود، فمن الوجود ما هو ثابتٌ ومنه ما هو سيّال، فكما أنّ الثبات ليس أمراً عارضاً للموجود الثابت، كذلك الحركة والسيّلان والتدرّج ليس أمراً عارضاً للموجود السيّال، وإنّما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثبات، ومن الثاني مفهوم السيّلان والتدرّج والحركة، فليس بإزاء مفهوم الحركة في الخارج إلاّ نحو وجود الموجودات المتحرّكة. والوجود السيّال وجودٌ واحدٌ متّصلٌ ممتدّ، وليس له أجزاء بالفعل ولا حدود متميّزة، وحدوث الحدّ والجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة وانفصام الوحدة، ولكنّ الانقسام بالقوّة لا يقف إلى نهاية، كما هو الشأن في كلّ امتدادٍ وبعده، كالخطّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٨٤.



في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٢٩

والسطح والزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها أمراً غير تدريجي، كما لا يلزم منه وجود كونٍ آنيّ أو أكوان آنيّة لنفس الحركة، كما ربّما يتوهّم. ولعلّ من هذا التوهّم نشأ القول بأنّ الحركة التوسّطيّة تكال بالآن السيّال، فليتأمل<sup>(١)</sup>.

وعرّفها الشيخ مصباح بأنّها التغيّر التدريجي، حيث قال: «والأحسن أن يقال: الحركة هي التغيّر التدريجي. فالتغيّر بمنزلة الجنس للحركة، والتدريجي بمنزلة الفصل لها، يخرج به التغيّر الدفعي. ومن وجوه حسن هذا التعريف قلّة ألفاظه، وخلوه عن المفاهيم الغامضة المحتاجة إلى التبيين، أو المشتركة المحتاجة إلى التعيين، أو الخارجة من حقيقة الحركة من غير ضرورة إلى استخدامها»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) رأي المتكلمين في وجود الحركة في الخارج

نقل ابن حزم - في كتاب الفصل في ذيل عنوان (المعاني التي يسمّيها أهل الكلام اللطائف والكلام في السحر والمعجزات) - أقوالاً مختلفة من المتقدّمين في خصوص وجود الحركة والسكون وعدمها. وأهمّ هذه الأقوال خمسة وهي كالتالي:

القول الأوّل: عدم وجود الحركة في الخارج وأنّ جميع الموجودات ساكنة، ونسب هذا القول إلى معمر بن عمرو العطار، وهو من زعماء المعتزلة.

القول الثاني: لا يوجد سكون في الخارج، والسكون هو نحو من الحركة، ولذا أطلق عليها حركة اعتماد، ونسب هذا القول إلى إبراهيم بن سيّار

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣٠٢) ص ٢٩٨.

(٢) انظر المصدر السابق: رقم (٢٩٩) ص ٢٩٠.

المعروف بالنظام، وهو خلاف قول معمر العطار المتقدم.

القول الثالث: عدم وجود حركة وسكون معاً، وإنما الموجود هو متحرك وساكن فقط، وهو قول ابن بكر بن كيسان الأصم.

القول الرابع: الحركة والسكون موجودان في الخارج، وهو قول هشام بن الحكم وجهم بن صفوان السمرقندي.

القول الخامس: ثبوت الحركة والسكون، وأتت من الأعراض، وهو قول ابن حزم ومتأخري المتكلمين، ولذا ناقش ابن حزم الأقوال الأربعة المتقدمة. وهذا ما ذكره ابن حزم بقوله: «قال أبو محمد: ذهبت طائفة إلى أن لا حركة في العالم وأن كل ذلك سكون، واحتجوا بأن قالوا: وجدنا الشيء ساكناً في المكان الأول، ساكناً في المكان الثاني، وهكذا أبداً، فعلمنا أن كل ذلك سكون، وهذا قول منسوب إلى معمر بن عمرو العطار مولى بني سليم أحد رؤساء المعتزلة.

وذهبت طائفة إلى أن لا يكون سكون أصلاً وإنما هي حركة اعتماد، وهذا القول ينسب إلى إبراهيم بين سيار النظام، وأقبح غير النظام من أهل هذه المقالة بأن قالوا: السكون إنما هو عدم الحركة، والعدم ليس شيئاً، وقال بعضهم: هو ترك الحركة، وترك الفعل ليس فعلاً ولا هو معنى.

وذهبت طائفة إلى إبطال الحركة والسكون معاً، وقالوا: إنما يوجد متحرك وساكن فقط، وهو قول أبي بكر بن كيسان الأصم.

وذهبت طائفة إلى أن الجسم في أول ما خلق الله تعالى ليس ساكناً ولا متحركاً. وذهبت طائفة إلى إثبات الحركة والسكون إلا أنها قالت: أن الحركات أجسام، وهو قول هشام بن الحكم شيخ الإمامية، وجهم بن صفوان السمرقندي.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه..... ١٣١

وذهبت طائفةٌ إلى إثبات الحركة والسكون وأنّ كلّ ذلك أعراض، وهو الحقّ<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإنّ ابن حزم يذهب إلى أنّ الحركة والسكون من الأعراض، لكنّ متأخري المتكلّمين أنكروا وجود الأعراض وقالوا: إنّ الأعراض النسبيّة اعتباريّة، لكنّهم مع ذلك يعترفون بوجود مقولة الأين وتحقّق أنواع الأكوان في الخارج.

يقول القاضي عقد الدين في «المواقف» في بيان وجود الأكوان الأربعة: «الفصل الأوّل في مباحث المتكلّمين في الأكوان، وفيه مقاصد، الأوّل: المتكلّمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبيّة فقد اعترفوا بالأين وسمّوه بالكون»<sup>(٢)</sup>.

وفي المقصد الثالث من هذا الكتاب ادّعى بداهة وجود الأكوان، حيث قال: «المقصد الثالث: الكون وجوده ضروريّ، وكذا الأنواع الأربعة»<sup>(٣)</sup>.

واستدلّ الفخر الرازي - في كتاب المحصّل - على وجود الأكوان، حيث يقول: «والدليل على وجود هذه المعاني: أنّ الجوهر يحرّك بعد أن لم يكن متحرّكاً. والتغيّر من أمرٍ إلى أمرٍ يستدعي وجود الصفة»<sup>(٤)</sup>.

ومنّ يقول بأنّ وجود الأكوان ضروريّ: التفتازاني في «المقاصد» حيث يقول: «الفصل الرابع في الأين، وهو الكون في الحيز، وسلوكه على طريقتين... الأوّل للمتكلّمين وهو بحثان: البحث الأوّل: الكون وجوده ضروريّ،

---

(١) الفصل: ج ٥ ص ٥٥ - ٥٩.

(٢) شرح المواقف.

(٣) شرح المواقف.

(٤) المحصّل: ص ٦٦.

وأنواعه أربعة<sup>(١)</sup>.

وقال اللاهيجي في بيان وجود الأكوان الأربعة: «اعلم أن المتكلمين يعبرون عن الأين بالكون، ويعترفون بوجوده وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية<sup>(٢)</sup>.

وإدعى العلامة الحلي في «كشف المراد» أن أكثر العقلاء يعترفون بوجود الحركة حيث قال: «اتفق أكثر العقلاء أن الحركة موجودة، وادّعوا الضرورة في ذلك، وخالفهم جماعة من القدماء كزيون...»<sup>(٣)</sup>.

وقال شارح مواقف عقيدة المتكلمين: «الأكوان محسوسة بالبصر بالضرورة، ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله. ولا يخفى أن منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالواسطة، فإننا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا. ولذا اختلف في كون الأكوان وجودية، ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف<sup>(٤)</sup>.

ومما تقدم يظهر أن المتكلمين المتأخرين يقولون بوجود الحركة، بل يدعون ضرورتها، وهي بمعنى الحصول الأول في المكان الثاني.

---

(١) شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٥٤.

(٢) الشوارق: ص ٢٠١.

(٣) كشف المراد، تحقيق الأملي: ص ٣٧١.

(٤) نقلاً عن كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ص ١١٧٦.

## الفصل الرابع في انقسام التغير

- المبحث الأول: تعريف التغير وأقسامه
- المبحث الثاني: الحركة التوسّطية والقطعية  
✓ الحركة القطعية والتوسّطية موجودتان في الخارج
- بحث تفصيلي في الحركة القطعية والتوسّطية  
✓ تاريخ البحث في الحركة التوسّطية والقطعية  
✓ الأقوال في الحركة القطعية والتوسّطية:  
عدم وجود الحركة القطعية في الخارج ووجود التوسّطية  
وجود الحركة القطعية في الخارج وعدم وجود التوسّطية  
وجود الحركة القطعية والتوسّطية في الخارج



## الفصل الرابع

### في انقسام التغيير

قد عرفت أنّ خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا يخلو من تغيير،  
إمّا في ذاته، أو في أحوال ذاته. وإن شئت فقل: إمّا في ذاتيه، كما في  
تحول نوع جوهريّ إلى نوع آخر جوهريّ، أو في عرضيه كتغيير الشيء  
في أحواله العرضية.

ثمّ التغيير إمّا تدريجيّ وإمّا دفعيّ بخلافه.

والتغيير التدريجيّ - ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها  
ولا اجتماع في الوجود - هو الحركة.

والتغيير الدفعيّ - بما أنّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيير وقوة سابقة  
على حدوث التغيير - لا يتحقّق إلاّ بحركة؛ لما عرفت أنّ الخروج من  
القوة إلى الفعل كيفما فرض لا يتمّ إلاّ بحركة، غير أنّه لما كان تغييراً  
دفعياً، كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الآتية، كالوصول  
والترك والاتصال والانفصال. فالتغيير كيفما فرض، لا يتمّ إلاّ بحركة.

ثمّ الحركة تُعتبر تارة بمعنى: كون الشيء المتحرّك بين المبدأ  
والمنتهى، بحيث كلُّ حدٍّ من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله وبعده  
فيه، وهي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة، وتسمّى: (الحركة  
التوسّطية).

وتعتبر تارةً بمعنى: كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبةٌ إلى حدود المسافة المفروضة التي كلُّ واحدٍ منها فعليَّةٌ للقوة السابقة وقوةٌ للفعليَّة اللاحقة، من حدٍّ يتركه ومن حدٍّ يستقبله. ولازم ذلك: الانقسام إلى الأجزاء، والانصرام والتقضي تدريجاً، وعدم اجتماع الأجزاء في الوجود، وتسمّى: «الحركة القطعيَّة».

والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج؛ لانطباقهما عليه، بمعنى: أنّ للحركة نسبةً إلى المبدأ والمنتهى، لا يقتضي ذلك انقساماً ولا سيلاناً، ونسبةً إلى المبدأ والمنتهى، وحدود المسافة تقتضي سيلان الوجود والانقسام.

وأما ما يأخذه الخيال من صورة الحركة بأخذ الحدِّ بعد الحدِّ منها، وجمعها صورةً متصلةً مجتمعة الأجزاء، فهو أمرٌ ذهنيٌّ غيرٌ موجودٍ في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء، وإلا كانت ثابتةً لا سيّالةً، هذا خلف.



## الشرح

بعد أن بيّن السيد العلامة المراد من الحركة والتعاريف التي ذكرت لها، عقد هذا الفصل لبيان معنى التغيّر وأقسامه؛ لذا يتضمّن هذا الفصل المبحثين التاليين:

### المبحث الأوّل: تعريف التغيّر وأقسامه

التغيّر مأخوذ من «الغير» ويعني صيرورة الشيء غيره، وهو من المفاهيم الفلسفيّة البديهيّة، وقد لا نجد مفهوماً عقلياً أوضح منه لكي نستخدمه في تعريفه وتفسيره، فهو - أي مفهوم التغيّر - ليس مفهوماً ماهوياً، لكي نستطيع أن نتخذ له جنساً وفصلاً، وإنّما هو مفهومٌ انتزاعيٌّ ينتزعه العقل من شيئين أو حالتين أو جزئين لشيء واحد، بحيث يزول أحدهما ويحلّ الآخر محلّه.

وقد تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة: أن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا يخلو من تغيّر، إمّا في ذاته - كتغيّر الصورة النباتيّة، من قبيل تبدّل التراب إلى نبات بزوال الصورة الترابيّة وحدوث الصورة النباتيّة - أو تبدّل النبات إلى الحيوان بزوال الصورة النباتيّة إلى الصورة الحيوانيّة، وإمّا تغيّر في أحواله كتغيّر الشيء في كمّه، كما في ازدياده كمّاً بالنموّ وانتقاصه بالذبول، وكما في اشتداد الكيف وضعفه.

### أقسام التغيّر

ينقسم التغيّر إلى قسمين:

القسم الأوّل: التغيّر التدريجي. وهو الحركة، بمعنى أنّه وجودٌ واحدٌ

١٣٨ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

متّصلٌ ممتدٌّ سيّالٌ تدريجيٌّ كلُّ جزءٍ منه قوّةٌ للجزءِ اللاحق، وفعليّةٌ للجزءِ السابق، وعليه فإنّ التغيّر التدريجيّ هو الحركة، فالحركة هي التغيّر تدريجيّاً، فالتغيّر بمنزلة الجنس، والتدريجيّ بمنزلة الفصل.

ومصداق التغيّر التدريجيّ في ذات الشيء، هو: تبدّل الصور النوعيّة بناءً على أنّ الصور الجسمانيّة صورةٌ واحدةٌ سيّالة. ومصداق التغيّر التدريجيّ في عرّض الشيء، كما في ازدياد الكمّ بالنموّ وانتقاصه بالذبول.

القسم الثاني: التغيّر الدفعي. وهو خلاف التغيّر التدريجيّ، فلا يوجد فيه امتدادٌ ولا اتّصال، ولا سيّلانٌ وتصرّمٌ وانقضاءٌ ونحوها من خصوصيّات تبدّل الصور، بناءً على أنّ الصورة الأولى تفسد دفعةً وتحديث مكانها صورةٌ أخرى.

ومصداق التغيّر الدفعي في الأعراض هو تعاقب الأعراض المتضادّة. والشيء المهمّ في المقام هو أنّنا قلنا: إنّ التغيّر التدريجيّ يلازم الحركة، بل هو الحركة، أمّا التغيّر الدفعي فيثار فيه السؤال التالي، وهو: هل هو يلازم الحركة؟

والجواب: من الواضح أنّ التغيّر الدفعيّ ليس هو الحركة، لأنّه في قبال الحركة، لكن لكي يتحقّق التغيّر الدفعي لا بدّ من وجود الحركة، لأنّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيّر، وقوّة سابقة على حدوث التغيّر، لأنّه حادثٌ زمنيّ، وكلّ حادثٍ زمنيّ مسبوقٌ بما دةً وقوّة، وقد تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل - سواءً كان بالتدرّج أم بالدفع - لا يتمّ إلاّ بحركة.

لكن لما كان التغيّر دفعياً، كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة كالوصول (وهو انتهاء الحركة إلى حدٍّ وليس فيه تدرّج) والترك (وهو ابتداء

الحركة من الحدّ)، وعليه فلا يتحقّق التغيّر الدفعي إلا بحركة.  
 فالجسم - مثلاً - حينما يكون سائراً من مكانٍ ويصل إلى مكانٍ آخر،  
 فاتّصل بشيءٍ آخر، فهذا الاتّصال من الأمور الدفعية، والحال كذلك في  
 الانفصال؛ لأنّه لكي يتمّ الانفصال فلا بدّ أن يكون هناك جسمٌ متّصلٌ بجسمٍ  
 آخر وانفصل عنه بالحركة. إذن: التغيّر الدفعي لا يحصل إلا بحركة.  
 قال الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة: «إنّ التغيّر الدفعي إنّما  
 يتحقّق في الآن، وإذا كان الآن طرفاً للزمان، فالتغيّر الدفعي لا يتحقّق إلا  
 حيث تنتهي الحركة والزمان، فالترك تغيّرٌ دفعيٌّ يحصل بالابتداء في الحركة،  
 والوصول تغيّرٌ دفعيٌّ يحصل بانتهاء الحركة.

وأما الوصول والترك اللذان يتصوّران في وسط الحركة فليسا إلا باعتبار  
 الذهن، حيث إنّهُ يقسّم الحركة إلى جزئين بينهما أنّ يتحقّق فيه الوصول  
 والترك، وإلا فلا آن خارجياً بالفعل قبل انتهاء الحركة، فلا تغيّر دفعيٌّ<sup>(١)</sup>.

### المبحث الثاني: الحركة التوسّطية والقطعية

قبل الولوج في بيان معنى الحركة التوسّطية والقطعية ينبغي التنبيه إلى أنّ  
 هاتين الحركتين - التوسّطية والقطعية - ليستا قسمين للحركة.  
 بعبارة أخرى: إنّ الحركة لا تنقسم إلى حركةٍ توسّطيةٍ وقطعيةٍ، وبنحو  
 تكون الحركة مقسماً لهذين القسمين، وإنّما يوجد اشتراكٌ لفظيٌّ بينهما لا  
 معنويٌّ، فالموجود في الواقع الخارجي ليس إلا حركةً واحدةً وهي الحركة  
 القطعية، أمّا التوسّطية فهو استعمالٌ آخر للحركة يشترك مع القطعية اشتراكاً  
 لفظياً؛ ولهذا ينبغي ترك ذكرهما في هذا الفصل المعنون بـ «انقسام التغيّر» لأنّ

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٨٠.

بحثها في هذا الفصل قد يوهم أنّهما قسمان من الحركة، كما يقوّي هذا الوهم ما في بعض كلمات الحكماء من التعبير بـ«انقسام الحركة إلى توسّطيّة وقطيّة»، ولذا جعل المصنّف في بداية الحكمة فصلاً مستقلاًّ خاصّاً بالحركة التوسّطيّة والقطعيّة، ولم يجعل الانقسام إلى التوسّطيّة والقطعيّة تحت أقسام التغيّر.

إذن: ما هو موجود في الواقع الخارجي ليس إلّا قسماً واحداً من الحركة وهو الحركة القطعيّة. نعم، بينهما اشتراكٌ لفظيٌّ - كما يتّضح - وقد ذكرت الحركة التوسّطيّة في المقام من باب التنبيه على وجود معنى آخر للحركة.

### تعريف الحركة التوسّطيّة

الحركة التوسّطيّة هي حالةٌ بسيطةٌ يتّصف بها الجسم وهو بين المبدأ والمنتهى، والمراد بالحالة البسيطة هي أنّها غير مركّبة من أجزاء بالقوّة؛ لكونها غير ممتدّة، وذلك لأنّها متحقّقة في كلّ حدٍّ من حدود الحركة، ونسبتها إلى كلّ حدٍّ نسبة الكليّ إلى أفرادها، من قبيل: شخصٍ مسافرٍ من مدينةٍ إلى أخرى، فهو في أيّ نقطة في الطريق - سواء كان متحرّكاً أو ساكناً - يقول: أنا في الطريق، أي أنّه يصدق عليه أنّه بين المبدأ والمنتهى، فهذه الصفة - وهي كون الجسم بين المبدأ والمنتهى - تتحقّق بعد أن يبدأ الجسم بالحركة، فتصدق عليه صفة كونه بين المبدأ والمنتهى سواء كان ساكناً أو مستمراً في المسير، ونسبة هذه الصفة أو المفهوم - وهي أنّ الجسم بين المبدأ والمنتهى - نسبة الكليّ إلى أفرادها وليست نسبة الكلّ إلى الأجزاء، فهو بتمامه حاصل في كلّ جزء من أجزائه، من قبيل إذا وجد فردٌ من الإنسان، يكون الإنسان موجوداً بتمامه في هذا الفرد، لا أنّ جزءاً من الإنسان يوجد في فردٍ آخر؛ لأنّ هذا الجسم المتحرّك أينما نضع يدنا عليه، يصدق أنّه بين المبدأ والمنتهى، ولا توجد له حالةٌ منتظرة، بغضّ النظر عن أجزاء المسافة الواقعة بين المبدأ والمنتهى، ولذا تعرّف الحركة

التوسّطية بأنّها: كون الشيء بين المبدأ والمنتهى سواء كان ساكناً أم متحرّكاً. والحاصل: أنّ الحركة التوسّطية بسيطةٌ ثابتةٌ غير منقسمة، لا أجزاء لها؛ لأنّها وجودٌ واحدٌ ثابتٌ بين المبدأ والمنتهى، يشغل كلّ المسافة بينهما، نظير الدفعي الذي يتحقّق في حدود الحركة القطعية، وعليه فالحركة التوسّطية لها نسبةٌ إلى الزمان، لكن لا على وجه الانطباق عليه حتّى ينقسم بانقسامه، بل على أن يكون هو بتمامه حاصلاً في كلّ جزءٍ من أجزاءه وكلّ آنٍ من آتاته، والآين اللذين هما طرفاه - وهما المبدأ والمنتهى - بخلاف الحركة القطعية التي هي مركّبةٌ سيّالةٌ تدريجيةٌ، لها أجزاء غير مجتمعةٌ في زمانٍ واحد، وتنقسم أجزاءها إلى أجزاءٍ منصرمةٍ وحاليةٍ ومقبلة، كما سيأتي.

قال صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيرية: «لفظ الحركة يطلق على معنيين، أحدهما: توسّط الشيء بين المبدأ والمنتهى، بحيث أيّ حدّ يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه، بخلاف حدّي الطرفين، فهذا هو صورة الحركة وهو صفةٌ واحدةٌ شخّصيةٌ غير متغيّرةٌ بتبدّل حدود التوسّط، إذ كون المتحرّك متوسّطاً ليس لأنّه في حدّ دون حدّ، بل لأنّه على الصفة المذكورة. ثمّ إنّ ذلك التوسّط وإن كان بحسب ذاته واحداً شخّصياً مستقرّاً، لكن بواسطة نسبته إلى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية بالفرض، إذ له حدودٌ بالقوّة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة، فهو مستقرٌّ بحسب الذات، غير مستقرٌّ بحسب النسبة إلى تلك الحدود، فكما أنّ كلّ حدّ في المسافة المتّصلة وكلّ نقطة في الخطّ بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوّة، فكذلك كون كلّ من هذه الأكوان لا يكون إلّا بالقوّة، فهذا المعنى من الحركة وجوده بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، فلذلك وسموها بأنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، وثانيهما ما يحصل من الأوّل بسبب

استمرار ذاته واختلاف نسبته إلى حدود المسافة، وهو أمرٌ متّصلٌ منطبقٌ على المسافة، منقسمٌ بانقسامها، واحدٌ بوحدها، وهذا الأمرُ يسمّى الحركة القطعية، والأوّل الحركة التوسّطية. والتوسّطية كأنّها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة كرأسٍ مخروط، مماسٌ بسطح، يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطاً ما، فقد يعرض للنقطة مماساً منتقلةً يحصل من استمرارها على ذلك السطح خطٌ تفرض فيه نقطة متوهّمة ليس شيءٌ منها فاعلة له، أو جزءاً به، بل متأخّرةً عنه<sup>(١)</sup>.

### تعريف الحركة القطعية

وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، وأن له - أي: للشيء - نسبةً إلى حدود المسافة المفروضة، بمعنى: أن كلّ جزءٍ من أجزاء المسافة ينطبق على كلّ حدٍّ من حدود الحركة، بحيث يمكن تقسيم الحركة إلى أجزاء بمقدارٍ أجزاء المسافة، وكلّ حدٍّ من حدود الحركة يكون فعليةً للقوة السابقة وقوةً للفعلية اللاحقة، بمعنى أن أجزاء الحركة سيّالةٌ تدريجية، وأن أجزاءها غير مجمعةٍ في زمانٍ واحد، وعليه يمكن تقسيم الحركة إلى أجزاء بمقدارٍ أجزاء المسافة، وتنقسم أجزاءها إلى: أجزاء منصرمة، وأجزاء حالية، وأجزاء مستقبلية. ومن هنا يتّضح: أن الحركة القطعية نسبتها إلى أجزاء المسافة نسبة الكلّ إلى الجزء وليس نسبة الكلّي إلى الأفراد، لأنّ الكلّ وهو الحركة، ليس موجوداً بتمامه في كلّ جزء، بل إنّ كلّ جزءٍ من ذلك الكلّ يوجد في كلّ جزءٍ من أجزاء المسافة، ولذا تكون الحركة القطعية تقبل الانقسام إلى الأجزاء وتقبل الانصرام أيضاً.

(١) الهداية الأثيرية: ص ١٠٣.

أما أنّها تقبل الانقسام، فلائنه يعتبر في هذه الحركة الحدود، وتقاس الحركة إليها، فبإزاء كلّ جزءٍ من المسافة جزءٌ من الحركة.

وأما أنّها تقبل الانصرام، فلائنّ كلّ جزءٍ سابقٍ من الحركة قوّةٌ للجزء اللاحق، وكلّ جزءٍ لاحقٍ فعليّةٌ للجزء السابق، وقوّة الشيء وفعليته لا تجتمعان؛ لأنّ القوّة لا ترتّب عليها الآثار الفعلية. وعليه فيشترط في فعليّة كلّ جزءٍ انصرامُ الجزء السابق.

قال المحقّق الداماد في تعريف الحركة القطعية: «تطلق الحركة على معنيين، أحدهما... والثاني: هيئةٌ متّصلةٌ هي القطع المنطبق على المسافة المتّصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى، تقال لها الحركة القطعية، وهي تدريجية الوجود غير قارّة الأجزاء، إنّها وعاء هويّتها وظرف حصولها الزمان، وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوأن مفروضةً في الوسط بحسب حدودٍ منفرضة في المسافة وأناتٍ موهومة في الزمان.

فالحركة بالمعنى الأوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى، غير قائمة بها، بل راسمةٌ إيّاها وقائمةٌ بموضوعها، وهلاكٌ راسميّتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السيّالة، وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة في المسافة»<sup>(١)</sup>.

وهناك أقوال أخرى متعدّدة في معناها وتعريفها نتعرّض لها في أواخر البحث<sup>(٢)</sup>.

### الحركة القطعية والتوسّطية موجودتان في الخارج

في هذه المسألة أقوال مختلفة، فالبعض ذهب إلى وجود الحركة التوسّطية

(١) القبسات: ص ٢٠٤.

(٢) نستعرض التعريفات الأخرى للحركة التوسّطية في البحوث التفصيلية.

في الخارج، وعدم وجود الحركة القطعية في الخارج، كالشيخ الرئيس والحكيم السبزواري، والبعض ذهب إلى أنهما معاً موجودتان في الخارج، كصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي، وفيما يلي نتعرض لرأي السيد العلامة فقط، تاركين التفصيل إلى آخر الفصل<sup>(١)</sup>.

فقد اختار العلامة الطباطبائي: أن الحركتين موجودتان في الواقع الخارجي. أما الحركة التوسطية فواضح؛ لأن الجسم بمجرد أن يتحرك تحصل له صفة واقعية، وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، ومن الواضح: أن هذه الصفة يتصف بها الجسم واقعاً في الخارج وليس اعتباراً، فلو سافر شخص من مدينة إلى أخرى، فهو يتصف واقعاً أنه بين المبدأ والمنتهى، سواء كان واقفاً في الطريق أم متحركاً.

ومن الواضح: أن الانطباق على الخارج، من أقوى الأدلة على كون ذلك الشيء المنطبق مع الواقع الخارجي واقعياً لا اعتبارياً، كما ذكر المصنف ذلك في آخر المرحلة السادسة، حيث قال: «ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين الخارج في قضية خارجية»<sup>(٢)</sup>.

وأما وجود الحركة القطعية في الخارج، فلأن للحركة نسبة إلى المبدأ والمنتهى وإلى حدود المسافة، فهي سيالة في الخارج، فالحركة القطعية موجودة في الواقع الخارجي وهي أجزاء غير مجتمعة في الوجود.

وأنكر الشيخ الرئيس: وجود الحركة القطعية في الواقع الخارجي لأنه فسّر الحركة القطعية بأنها أمر واحد متصل ممتد، ومن الواضح: أن هذا الأمر

(١) سيأتي تفصيل الأقوال في المسألة في البحوث التفصيلية.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الحادي والعشرون.



الواحد الممتد لا وجود له في الواقع الخارجي؛ لأن الجسم في المبدأ لا حركة له، وفي المنتهى لا حركة أيضاً؛ لأن الحركة قد انتهت، وفي الوسط فإنه لا حركة أيضاً لأن الأجزاء في الوسط غير مجتمعة الوجود؛ لأن كل جزء لا يمكن أن يتحقق إلا بانعدام الجزء السابق، وعليه فإن الأجزاء التي طواها فقد عدت، والأجزاء التي ستأتي فهي غير موجودة، وعليه فلا وجود للحركة القطعية في الواقع الخارجي. نعم، إن الحركة القطعية موجودة في الذهن، حيث يتخيل أن الشيء بحركته من المبدأ إلى المنتهى له صورة واحدة. فالخيال يأخذ صورة في الآن الأول، وصورة ثانية في الآن الثاني، وصورة ثالثة في الآن الثالث،... ثم يجمعها بوجود واحد مجتمع الأجزاء قار. والحاصل: أن الحركة القطعية غير موجودة في الخارج، وإنما توجد في الذهن فقط.

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «الحركة اسم لمعنيين: الأول: الأمر المتصل المعقول للمتحرك - من المبدأ إلى المنتهى، وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وجدت فقد انقطع وبطل، فإذن لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن، وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه - وإلى المكان الذي أدركه. فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال، ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معاً شيء واحد. وأمّا في الخارج، فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن، إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم. الثاني: وهو الأمر الوجودي في الخارج، وهو كون الجسم متوسطاً بين

المبدأ والمنتهى، بحيث كلُّ حدٍّ فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالةٌ موجودةٌ مستمرةٌ ما دام كون الشيء متحرّكاً، وليس في هذه الحالة تغييرٌ أصلاً، بل قد يتغيّر بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرّك متحرّكاً لأنّه في حدٍّ معيّن من الوسط، وإلا لم يكن متحرّكاً عند خروجه منه بل لأنّه متوسطٌ على الصفة المذكورة، وتلك الحالة ثابتةٌ في جميع حدود ذلك الوسط، وهذه الصفة توجد في المتحرّك وهو في آن؛ لأنّه يصحّ أن يقال له في كلِّ فرض في حدٍّ متوسطٍ لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال: من أنّ كلَّ حركة في زمان، فإنّما أن يعني بالحركة الأمر المتّصل فهو في الزمان، ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي، وإن كان يباينها بوجه فإنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجودٌ في آن من الماضي، كان حاضراً فيه، ولا كذلك هذا. وإن عني به المعنى الثاني، فكونه في الزمان لا على معنى أنّه يلزم مطابقة الزمان، بل على معنى أنّه لا يخلو من حصول قطع، وذلك القطع مطابقٌ للزمان، فلا يخلو من حدوث زمان، ولأنّه ثابتٌ في كلِّ آنٍ من ذلك الزمان، فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة<sup>(١)</sup>.

وأجاب العلامة على إشكال الشيخ بأنّ: كون الحركة التي هي الوجود الواحد المتّصل المجتمع الأجزاء لا يوجد إلا في الذهن، حقٌّ لا ريب فيه، لكنّ المفهوم الذي يأخذه الذهن والخيال عن الحركة بصورة مجتمعة الأجزاء لا يكشف عن حقيقة الحركة القطعيّة، لأنّ الحركة القطعيّة بمعنى التدرّج والانصرام والسيلان، وهي ليست مجتمعة الأجزاء، وإلا - أي لو كانت

(١) طبيعيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الثانية؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣١.

في انقسام التغيّر..... في انقسام التغيّر ١٤٧

الحركة مجتمعة الأجزاء - لكانت ثابتة غير سيّالة، وهو خلاف فرض كونها سيّالة غير ثابتة<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله **فَرَسَ**: «قد عرفت أنّ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل...». كما تقدّم في الفصلين الأوّل والثاني من هذه المرحلة.

• قوله: «ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاءٍ لا قرار لها ولا اجتماع». أي: لا قرار لها في الوجود؛ وإلاّ فهي مجتمعة في الزمان، وقد جاء المصنّف بهذه الجملة المعارضة لبيّن علة هذا الحكم، وهو الانقسام إلى أجزاءٍ لا قرار لها، وذلك لأنّ لازم التدريج إمكان الانقسام إلى أجزاءٍ لا قرار لها ولا اجتماع لها في الوجود، وهذا من خصائص الحركة كما تقدّم في الفصل السابق.

• قوله: «والتغيّر الدفعي لا يتحقّق إلاّ بحركة». أي: إنّ التغيّر الدفعي يلازم الحركة.

• قوله: «لما عرفت أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل...، لا يتمّ إلاّ بحركة». كما تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

• قوله: «تغيّراً دفعياً من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الآنيّة». أي: منطبقاً على نهايات الحركة وهو الاتّصال والانفصال، ولا يعقل انطباق التغيّر الدفعي على غير هذه الأجزاء من الحركة؛ لأنّ الأجزاء ممتدّة متصرّمة سيّالة.

• قوله: «بين المبدأ والمنتهى بحيث كلّ حدٍّ من حدود المسافة...». لا يخفى أنّ التقييد بهذه الحيثيّة إنّما هو لإخراج ما كان المتحرّك واقفاً بين المبدأ والمنتهى.

---

(١) وسيأتي في البحوث التفصيليّة التعرّض للأقوال في هذه المسألة.

## خلاصة الفصل الرابع

• التغيير مأخوذٌ من «الغير»، ويعني: صيرورة الشيء غيرَه، وهو من المفاهيم الفلسفية البديهيّة.

• ينقسم التغيير إلى قسمين:

القسم الأول: التغيير التدريجي، وهو الحركة. بمعنى أنه وجودٌ واحدٌ متصلٌ ممتدٌ سيّالٌ تدريجيٌّ كلُّ جزءٍ منه قوّةٌ للجزء اللاحق وفعليّةٌ للجزء السابق.

القسم الثاني: التغيير الدفعي، وهو الذي لا يوجد فيه امتدادٌ ولا اتّصالٌ ولا سيلانٌ وتصرّمٌ وانقضاءٌ ونحوها من خصوصيات تبدّل الصور، بناءً على أنّ الصورة الأولى تفسد دفعةً وتحدث مكانها صورةٌ أخرى، كما في تعاقب الأعراض المتضادّة.

• التغيير التدريجي يلازم الحركة بل هو الحركة، أمّا التغيير الدفعي فليس هو الحركة، لأنّه في قبال الحركة، لكن لكي يتحقّق التغيير الدفعي لابدّ من وجود الحركة، لأنّه يحتاج إلى موضوعٍ يقبل التغيير وقوّةٍ سابقةٍ على حدوث التغيير.

• الحركة التوسّطيّة: حالةٌ بسيطةٌ يتّصف بها الجسم وهو بين المبدأ والمنتهى، فهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، سواءً كان ساكناً أم متحرّكاً.

• الحركة القطعيّة: كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، وأنّ له - للشيء - نسبةً إلى حدود المسافة المفروضة، بمعنى: أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء المسافة ينطبق على كلّ حدٍّ من حدود الحركة، بحيث يمكن تقسيم الحركة إلى أجزاء بمقدار أجزاء المسافة، وكلّ حدٍّ من حدود الحركة يكون فعليّةً للقوّة السابقة وقوّةً للفعليّة اللاحقة.

• الحركة القطعية والتوسّطية موجودتان في الخارج.  
• فسّر الشيخ الحركة القطعية بأنها أمرٌ واحدٌ متّصلٌ ممتدّ، وقال: إنّ هذا الأمر الواحد الممتدّ لا وجود له في الواقع الخارجي. نعم، إنّ الحركة القطعية موجودة.

• أجاب العلامة على إشكال الشيخ بأنّ كون الحركة التي هي الوجود الواحد المتّصل المجتمع الأجزاء لا يوجد إلّا في الذهن، حقٌّ لا ريب فيه، لكنّ المفهوم الذي يأخذه الذهن والخيال عن الحركة بصورةٍ مجتمعة الأجزاء لا يكشف عن حقيقة الحركة القطعية.

## بَحْثُ تَفْصِيلِيٍّ حَوْلَ الْحَرَكَةِ الْقَطْعِيَّةِ وَالتَّوَسُّطِيَّةِ

### (١) تاريخ البحث في الحركة التوسّطية والقطعية

لا يخفى أنّ الاطلاع على سير البحث التاريخي يساهم في بيان الأبعاد المختلفة للمسألة.

وفي هذا الضوء سوف نتعرّض - بصورة مختصرة - لتاريخ البحث في الحركة التوسّطية والقطعية.

والتحقيق التاريخي لهذه المسألة يكشف: أنّ أول ما طرح البحث في هذه المسألة تحت عنوان التوسّط والقطع في الحركة، وذلك في كتاب الشفاء للشيخ الرئيس<sup>(١)</sup>، وقد ذكر الجرجاني في «شرح المواقف» قوله: «ذهب أرسطو إلى أنّ الحركة تقال بالاشتراك اللفظي على معنيين: توسّطيّ وقطعيّ»<sup>(٢)</sup>، وقد بسط البحث في هذه المسألة الميرداماد في «القبسات» وتعرّض للأقوال فيها<sup>(٣)</sup>، وانتهى إلى أنّ الحركة القطعية والتوسّطية موجودتان في الواقع الخارجي، وتبعه في ذلك تلاميذه كصدر المتألّهين، وذكر في بعض كلماته: أنّ الحركة القطعية موجودة في الخارج.

وكذلك تعرّض لهذه المسألة الحكيم السبزواري في «شرح المنظومة»، وفي

---

(١) طبيعيات الشفاء، مكتبة المرعشي: ص ٨٣ - ٨٧.

(٢) شرح المواقف: ج ٦ ص ١٩٧.

(٣) القبسات: ص ٢٠٧، ص ٢١١.

تعليقته على الأسفار، وفي حاشيته على الشواهد الربوبية، وانتهى إلى إنكار الوجود الخارجي للحركة على خلاف عقيدة العلامة الطباطبائي الذي ذهب إلى أن الحركة القطعية والتوسطية موجودتان في الخارج كما تقدم في الشرح. وفيما يلي نتعرض لآراء وأقوال الحكماء في الحركة القطعية والتوسطية.

## (٢) الأقوال في الحركة القطعية والتوسطية

### ١. عدم وجود الحركة القطعية في الخارج ووجود التوسطية

وهو ما ذهب إليه ابن سينا، حيث يقول: «الحركة اسم لمعنيين:

الأول: الأمر المتصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك ممّا لا حصول له في الأعيان؛ لأنّ المتحرّك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتامها. وإذا وجدت فقد انقطع وبطل، فإذن لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن....

الثاني: وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحرّكاً»<sup>(١)</sup>.

وقال في موضع آخر: «الحركة: إن عني بها الأمر المتصل المعقول للمتحرّك من المبدأ والمنتهى، فذلك لا يحصل البتة - للمتحرّك - وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنّما يظنّ أنّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرّك عند المنتهى. وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود؟ بل هذا الأمر بالحقيقة ممّا لا ذات له قائمة في الأعيان، وإنّما ترسم في الخيال؛ لأنّ صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة

(١) انظر موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ص ٢٥٧.

المتحرّك إلى مكانين: مكان تركه، ومكان إدراكه، أو يرتسم في الخيال؛ لأنّ صورة المتحرّك له حصولٌ في مكان وقرب وبعد من الأجسام تكون قد انطبعت فيه، ثمّ تلحقها من جهة الحسّ صورةٌ أخرى بحصول له آخر في مكان آخر وقرب وبعد آخرين، فيشعر بالصورتين معاً على أنّهما صورةٌ واحدةٌ لحركة، ولا يكون لها في الوجود حصولٌ قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرّك في الوجود معاً ولا الحالة التي بينهما لها وجودٌ قائم.

وأما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحري أن يكون الاسم واقعاً عليه، وأن تكون الحركة التي توجد في المتحرّك، فهي حالته المتوسّطة حين يكون ليس في الطرف الأوّل من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حدّ متوسّط بحيث ليس يوجد ولا في آنٍ من الآنات التي يقع في مدّة خروجه إلى الفعل حاصلًا في ذلك الحدّ، فيكون حصوله في أيّ وقتٍ فرضته قاطعاً لمسافةٍ ما، وهو بعد في القطع. وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرّك، وهو توسّط بين المبدأ المفروض والنهية، بحيث أيّ حدّ يُفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحدّي الطرفين، فهذا التوسّط هو صورة الحركة وهو صفةٌ واحدةٌ تلزم المتحرّك ولا تتغيّر البتّة مادام متحرّكاً<sup>(١)</sup>.

وقد تقدّم في ثنايا البحث مراد الشيخ من الحركة التوسّطية وهي: كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث: أيّ حدّ فُرض من حدود المسافة لا يكون قبله ولا بعده فيه. أمّا الحركة القطعية فهي وجودٌ متّصلٌ ممتدّ، وهذا الوجود الممتدّ لا وجود له في الخارج.

وناقش هذا القول - لابن سينا - صاحب القبسات، والفخر الرازي،

(١) الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعي: ج ١ ص ٨٤.



وصدر المتأهلين، والحكيم السبزواري.

• قال في القبسات: «إذا كان لا يعقل انطباق الحركة التوسّطية والآن السيال على شيءٍ من المقادير الواقعة بين الحدود المفروضة أصلاً، بل كان المتحرّك بحسب ذلك، يكون أبداً في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة في زمان الحركة، على حدٍّ من تلك الحدود، فيكون لا محالة ليس يصحّ للمتحرّك من تلقاء الحركة التوسّطية والآن السيال موافاة مقدار ما هو بين حدّين من تلك الحدود المفروضة، بل إنّها له من تلك الجهة في كلّ آنٍ بخصوصه، موافاة حدٍّ بعينه غير منقسم ولا متقدّرٍ أصلاً، لا غير.

فإذن: لو لم يكن له في الوجود إلاّ الحركة التوسّطية والآن السيال، لم يكن يتصوّر له بحسب الوجود في الخارج إلاّ موافاة الحدود من دون موافاة شيءٍ من المقادير المتّصلة التي هي بينها. فيلزم لا محالة أن يكون يطفر - مادام متحرّكاً - طفراتٍ لا إلى نهاية، على حسب المقادير المفروضة بين تلك الحدود لا إلى نهاية، ليتصحّح له موافاة تلك الحدود، فيكون يطفر عن جملة المقادير بأسرها ويوافي جملة الحدود بأسرها. فهذه هي الطفرة الحقيقية الكبرى، وإن هي إلاّ أعظم سيئةٍ وأكبر فاحشةٍ من الطفرة المشهورية الصغرى التي قد تكلف تسويغها وتجشّم ارتكابها بعض الغاغة من جماهير المتكلّفين.

فإذن: قد تبرهن من هذه السبل المستبينة: أنّه ليس للمتحرّك بدٌّ في قطع المسافة المتّصلة الموجودة ونيل موافاتها في الخارج من حركةٍ قطعيةٍ متّصلةٍ موجودةٍ في الأعيان منطبقاً على الاتّصال المسافي، أعني: المسافة المتّصلة التي فيها الحركة، وعلى الزمان الممتدّ الذي تتكّمم وتتقدّر هي به، وتوجد بهويته المتكّممة المتّصلة فيه، على سبيل الانطباق عليه.

وإذن: فقد وجب وجود الزمان الممتدّ الذي هو وعاء وجودها وظرف

حصولها أيضاً في الأعيان في متن الدهر»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر أنه لا يوجد أحدٌ من رؤساء الفلاسفة من أنكر وجود الزمان والحركة القطعية في الخارج، لكن بعض المقلّدين بسبب قصورهم ونقصان إدراك الصواب أنكروا وجود الحركة القطعية في الخارج، وهذا ما أشار إليه بقوله: «لا تحسبن أحداً من رؤساء الفلاسفة ومعلّميهم وأتباعهم المحصّلين، مستنكراً لوجود الزمان الممتدّ بهويته المتّصلة، من أزلّه إلى أبده، في كبد الخارج وحقّ الأعيان في متن وعاء وجوده الذي هو الدهر، ووجود الحركات القطعية المتّصلة جميعاً في ظرف الأعيان في وعاء وجودها، وهو الزمان الممتدّ المتّصل الموجود في الدهر، وإثما شرذمة من المقلّدين تاهوا بأوهامهم القاصرة في متيّهة ظلمات الشكوك المتراكمة، فضلّوا عن سواء السبيل. وكان كليّات واليقاظا للتلميذ في التحصيل قد أوهمتهم هنالك قصر الوجود في الخارج على الآن السيّال والحركة التوسّطية.

فنحن، في الأفق المبين وفي الصراط المستقيم، قد استقصينا الفحص استقصاءً بالغاً لا يذر للشكوك مذهباً ومسلكاً، ولا للأوهام مستقراً ومقاماً. فلا حاجة لنا إلى استيناف القول في سبيل ذلك مرّةً أخرى»<sup>(٢)</sup>.

• وأورد الفخر الرازي على مقالة ابن سينا بقوله: «... وفي هذا الكلام إشكالٌ من حيث: إنّ ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدّر بالزمان الموجود في الأعيان، بل الحركة عند الشيخ محلّ الزمان وعلة له، فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود وعلة له، اللهم إلا أن يقال: الزمان لا وجود له في الخارج بل

(١) القبسات: ص ٢٠٩.

(٢) القبسات: ص ٢١١.

في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب»<sup>(١)</sup>.

• وقال صدر المتأهين في ردّه على ابن سينا: «وفيه موضع أبحاث نقضاً وإحكاماً، الأوّل أنا نقول: لكلّ ماهيّة نحو خاصّ من الوجود، وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمرٍ وتحقّق حدّها فيه، كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وأنّه موجودٌ في الخارج بمعنى أنّه يصدق حدّه على أشياء كثيرة فيه، ولا يعني بموجوديّة الشيء إلاّ ذلك، ومن هذا القبيل ماهيّة الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها. والعجب أنّ الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتّصل في الخارج لأنّه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات، والحركة بالمعنى الأوّل يطابقه، والحركة عنده محلّ الزمان وعلّته، فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود وعلّة له»<sup>(٢)</sup>.

• وقال صدر المتأهين أيضاً: «الشيخ قدس سرّه أجّل شأنًا وأرفع محلاً من أن يناقض نفسه في كتاب واحد؛ إذ ظهر من كلامه أنّ الحركة أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحوٍ من الوجود مطلقاً، أعني الزمان فيكون لها وجودٌ في الأعيان بالضرورة، كيف وهو علّة الزمان ومحلّه فيكون أولى بالوجود، كما نصّ عليه، فعلم أنّ معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أوامنا إليه»<sup>(٣)</sup>.

وبعد نقل عبارات الفصل الثالث من الشفاء المرتبط بالزمان قال:  
«الثالث: أنّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بنفيها. والأولى أن يحمل كلامه على أنّ ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها

(١) المباحث المشرقيّة: ص ٥٥٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٤.

صورة في الأعيان، كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة»<sup>(١)</sup>.

• وقال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «أقول كما أن الحركة قسماً، كذلك الزمان أحدهما: منطبق على الحركة القطعية، وهو مثلها غير موجود إلا في النفس، والآخر منطبق على الحركة التوسّطية، وهو الآن السيال وهو موجودٌ مثلها؛ وما قال الشيخ بوجوده هو هذا، وكيف يكون الزمان بالمعنى الأوّل موجوداً، والماضي معدوم، والمستقبل لم يوجد بعد؟ ولا فرق في ذلك بين ما كان مضيئاً واستقباله أحقاباً وما كان حالاً عرفياً، فلا وجود إلا للتوسّط والآن السيال الذي هو روح الزمان، وأمّا الآن الذي هو طرفه فليس بموجود، وأمّا وجود الزمان بمعنى مقدار القطع فهو بمعنى أن له منشأ انتزاع، وبهذا صحّ انقسامه إلى الساعات والأيام وغيرها، وقد علمت أن هذا أيضاً قسمٌ من الوجود، وكثيراً ما يختلط ما في الحس المشترك وما في الخيال بما في الخارج؛ ولذا قال الشيخ محيي الدين العربي: ما أعظم اشتباهاً في الكون من اشتباه الخيال بالحس»<sup>(٢)</sup>.

## ٢. وجود الحركة القطعية في الخارج وعدم وجود التوسّطية

ذهب بعض إلى إنكار وجود الحركة التوسّطية في الخارج مستنداً إلى بعض المقدمات المنطقية. وحاصل ما ذكر في المقام هو: أن الحركة التوسّطية مفهومٌ كلي، وهي: «كون الجسم متوسّطاً بين حدود المسافة». والموصوف بوصف الكلية مفهومٌ ذهني لا وجود خارجي مستقل له. «ذهب جمعٌ إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية، فيلزم تتالي الآنات وتشافع

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٢، تعليقه رقم (١).

الحدود، وهو باطل، كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كما لا أولياً، بل هو الكمال الثاني؛ لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له، لا أنه نفس ذلك الحصول؛ إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه، والسلوك إليه غير الحصول فيه»<sup>(١)</sup>.

وناقش صدر المتألهين هذا القول من جهتين، حيث قال: «والجواب أن الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل، إلا أنها مع ذلك لها تعيين من جهة تعيين الموضوع، ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص، وهي أيضاً - كما مر - من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعيين هذا القدر، وإن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي، ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء والحدود إلى الكل»<sup>(٢)</sup>.

### ٣. وجود الحركة القطعية والتوسطية في الخارج

من أوائل الفلاسفة الذين ذهبوا إلى هذا القول: الميرداماد، خلافاً للفلاسفة السابقين له، وتبعه على ذلك صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي. وقد ذكر الميرداماد ثلاثة أدلة لإثبات الحركة القطعية في الخارج، لأنها التي وقعت مورد البحث أو الخلاف بين الحكماء بشكل واضح. أما الحركة التوسطية فقد ذهب معظم الحكماء إلى وجودها في الخارج، قال الميرداماد في القيسات: «إن للحركة معنيين، أحدهما: حالة بسيطة

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق.

شخصية، هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، كوناً شخصياً سيّلاً مستمرّ الذات الشخصية، مادامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة. فلا محالة، أيّ أن يفرض في زمان الحركة، تكون فيه للمتحرّك موافاة حدّ من الحدود، لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحدّ في آنين، كما يكون في كلّ من حدّي الطرفين المبدأ والمنتهى. وهذه الحالة البسيطة، بحسب نفس ذاتها السيّالة الغير القارّة، بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة، يقال لها الحركة التوسّطية، وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود، ولا من الموجودات التدريجية الحصول، بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زماناً ما تكون هي موجودةً فيه لا على سبيل الانطباق على امتداده، بل على أن تكون بتمام هويّتها موجودةً في كلّ جزء من أجزائه، وفي كلّ حدّ من حدوده، على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية الحصول.

فالحرّكة بهذا المعنى لا يتصوّر انطباقها على مسافة ما متّصلة، ولا على زمان ما، ولا على أمرٍ ما ممتدّ أصلاً، إنّما تكون منطبقة الذات انطباقاً سيّلاً أبداً على حدّ غير منقسم من حدود المسافة، وعلى أن غير منقسم من آنات الزمان<sup>(١)</sup>. ثمّ بعد ذلك ذكر القسم الثاني للحركة وهي الحركة القطعية، حيث قال: «والثاني: هيئة متّصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتّصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى، تقال لها، الحركة القطعية، وهي تدريجية الوجود غير قارّة الأجزاء، إنّما وعاء هويّتها وظرف حصولها الزمان، وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوآن مفروضة في الوسط بحسب حدودٍ مفروضة في المسافة، وآنات

---

(١) القيسات: ص ٢٠٦.

موهومة في الزمان.

فالحركة بالمعنى الأوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى، غير قائمة بها، بل راسمة إياها وقائمة بموضوعها، وهلاك راسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السيّالة، وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة في المسافة»<sup>(١)</sup>.

### أدلة الميرداماد على إثبات الحركة القطعية في الخارج

الدليل الأوّل: حيث إنّ الحركة التوسّطية والآن غير مستمرّ، ولكنه متجدّد وسيّال، وهو موجود في الخارج بوجود حقيقيّ، فيلزم أن توجد الحركة القطعية في الخارج أيضاً؛ لأنّ الحركة القطعية ليست إلا مجموعة من الآنات الحقيقية، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ إنّما يرتسمان من نفس ذات الأمر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات وعدم استقرار النسبة، بل إنّها هويّتاها متحصّلتان من مجرد ذينك الوصفين للأمر البسيط الراسم لهما، أعني الحركة التوسّطية والآن السيّال، لا غير. فإذا حكمت أنّ الراسمين موجودان في الأعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمك لا محالة أن تحكم أنّ الهويّتين المتصلّتين المرتسمتين - بل المتحصّلتين من نحو وجودهما على ذينك الوصفين - موجودتان أيضاً في الأعيان بتّة، إن كنت بسلامة قريحتك من مرض الخداج وآفة الاعوجاج من حزب الحقيقة ورجال الحكمة»<sup>(٢)</sup>.

الدليل الثاني: بناءً على مبناه في أنّ الحوادث الزمانيّة موجودة في وعاء الدهر، كما يشير إليه قوله: «المتفرّقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠٩

الدهر»؛ على هذا الأساس فلا بد من أن تكون الحركة القطعية - التي هي حدوثٌ تدريجيٌّ في عمود الزمان - موجودةً في وعاء الدهر، وهذا ما ذكره بقوله: «إن ارتفاع الأمر الواقع عن متن الدهر محالٌ، وإلا لزم الامتداد في الدهر. وأيضاً: الموجود في زمانٍ ما، لا يرتفع في الدهر عن زمان وجوده، وإلا اجتمع النقيضان، ولا عن زمانٍ آخر غير زمان وجوده، لأنه لم يكن موجوداً فيه، حتى يرتفع عنه. بل إنما ينجذ وينبت استمرار وجود الشيء الزماني في الزمان. فيحسب غير ذي بضاعة التحصيل: أنَّ العدم قد طرأ على وجوده الواقع في زمانه. والصحيح: أنَّ الوجود لم يحصل في الزمان البعد رأساً، لأنه قد بطل الوجود الحاصل في الزمان القبل، وعلى هذا السبيل حقيقة الأمر في النسخ والبداء، على ما قد اقتُرَّ تحقيقه في مقرّه.

وإذ قد استبان ذلك فنقول: لما كان الكون في الوسط وكذلك الآن السيال حاصلًا في حاقِّ الأعيان، في كلِّ جزءٍ من الأجزاء المنفرضة في زمان الحركة، وفي كلِّ حدٍّ من حدوده وحصوله في ذلك الجزء وفي ذلك الحدِّ، بما هو حصولٌ في ذلك الجزء وفي ذلك الحدِّ، ليس يبطل في فضاء وعاء الدهر بتة، وإن انقضى في مضيق أفق الزمان، فقد انصرح أن بين الحصولات في تلك الأجزاء وفي تلك الحدود، من حيث هي حصولات فيها اتِّصالاً في التحقُّق، بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر، وإن كان بعضها منقضياً وبعضها متجدِّداً، بحسب الوقوع في مضيق أفق الزمان. وأيضاً: قطع أيِّ جزءٍ فُرض في المسافة، ليس يرتفع عن الواقع عن زمان هو فيه أبداً.

وكذلك موافاة أيِّ حدٍّ انتزع منها، ليست تبطل في الواقع بما هو واقعٌ في آنٍ بعينه أصلاً. وتلك القطوع والموافيات، هي في ظرف الأعيان، فلا محالة يجب الاتِّصال الواقعي في ظرف الأعيان بين القطوع المفروضة للأجزاء



في انقسام التغيّر..... ١٦١

المنفردة في المسافة، وكذلك بين الموافيات المفروضة بالقياس إلى الحدود المتوهّمة، بالضرورة الفطرية، وإن لم يكن ذلك الاتّصال بحسب الاجتماع في حدّ من حدود أفق امتداد الزمان»<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء هذا الدليل أشار الميرداماد إلى أنّ رؤساء الفلاسفة لا يوجد أحد منهم من ينكر وجود الزمان من الأزل إلى الأبد في الخارج، كما تقدمت الإشارة إليه.

الدليل الثالث: إذا لم توجد الحركة القطعية في الخارج، وما موجود فقط هو الحركة التوسّطية، فيجب أن نقبل أنّ الأجزاء التي تشكّل الحركة التوسّطية أحدها مستقلّ عن الآخر، ولا يوجد أيّ اتّصال بينها، وعلى هذا لا بدّ أن يكون انتقال الحركة من كلّ نقطة إلى نقطة أخرى بواسطة الطفرة، وهو باطل.

#### نظر صدر المتأهّين في الحركة التوسّطية والقطعية

ذكرنا آنفاً أنّ صدر المتأهّين تبع أستاذه الميرداماد، بالقول بوجود الحركة القطعية والتوسّطية في الخارج.

أمّا بشأن الحركة التوسّطية فيذكر أنّه لا إشكال في وجودها في الخارج، حيث يقول: «وبالجملة: الحركة التوسّطية موجودة قطعاً، ولا يحصل في البدن الذي هو ظرف زمن الحركة القطعية الحادثة»<sup>(٢)</sup>.

أمّا بشأن الحركة القطعية، فيقول: «اعلم أنّ القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق: ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٧٠.

(٣) المصدر السابق.

ولكنه في مواضع أخرى من الأسفار يظهر منه القول بأن وجود الحركة القطعية في الذهن، وهذا ما يذكره بقوله: «فالخروج التجديدي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج»<sup>(١)</sup>.  
وأورد صاحب الوعاية على وجود الحركة القطعية في الخارج بقوله: «في وجود الحركة القطعية في الخارج نظر، لأن حدود المسافة فرضية، أي: ليس في مسافة الحركة انقسامٌ بالفعل حتى كونه في الخارج أجزاءً وحدوداً ومتميزاً بعضها عن بعض بحسب الواقع. وإذا كان حدود المسافة فرضية، لا يمكن أن تكون الحركة القطعية موجودةً في الخارج؛ لأن للحركة نسبةً إلى حدود المسافة وهي غير موجودة إلا بحسب الفرض لا بحسب الخارج. فالحركة القطعية بما أن حدود المسافة معتبرة في معناها وهي غير موجودة في الخارج، لا توجد في الخارج؛ اللهم إلا أن يقال: إن الحركة وجودٌ مشكك، ووحدة الذات وكثرة المراتب كلتاها حقيقتان في الوجود المشكك، وللحركة نسبةً إلى المراتب الحقيقية تقتضي سيلان الوجود»<sup>(٢)</sup>.

### نظر الحكيم السبزواري في الحركة التوسّطية والقطعية

ذهب الحكيم السبزواري إلى: أن للحركة معنيين، أحدهما: الحركة التوسّطية وهي أمرٌ وجوديٌّ في الخارج، أمّا هويّتها فيقول: إن الحركة التوسّطية باعتبار ذاتها ثابتةٌ مستمرة، وباعتبار نسبتها إلى الحدود فهي سيّالةٌ متغيّرة. وهذا ما ذكره بقوله:

«وحرارة إماماً بمعنى القطع أو  
توسّط ورسم الأولى قد عنوا

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٠٩.

(٢) وعاية الحكمة: ص ٤٠٠.

ما امتدّ في خيالنا ينبسط راسمه بالتّسب التوسّط»<sup>(١)</sup>

أمّا بشأن الحركة القطعيّة فيذهب إلى أنّها موجودة في الخيال، وبواسطة الحركة التوسّطيّة، فتكون الحركة القطعيّة على شكل أمر واحد مستمرّ يرتسم في قوّة الخيال، حيث قال: «إنّ القطعيّة تدريجيّة الحدوث في الخيال، لكنّها قارّة فيه»<sup>(٢)</sup>.

### نظر الشيخ مصباح اليزدي

يقول الشيخ اليزدي: إذا قلنا إنّ الحركة التوسّطيّة هي المفهوم العقلي الذي له خاصيّة الثبات وعدم الانقسام، فهي ليست موجودة في الخارج، وإنّما هي مفهوم أوّليّ للحركة، وإن قلنا: إنّ الحركة التوسّطيّة بإلغاء قيد الثبات وعدم الانقسام، فهذه هي الحركة التوسّطيّة، وعلى هذا الأساس فإنّ نفي الحركة القطعيّة بمعنى الأمر الواحد المتصلّ التدريجي القابل للانقسام لا إلى نهاية، يؤوّل إلى نفي حقيقة الحركة، والقول بالوجودات الآنيّة المترتّبة، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الأمر يدور بين اعتبار الحركة التوسّطيّة كمفهوم عقليّ له خاصّته من الثبات والكلّيّة، وعدم الانقسام فيلزم نفيها عن الخارج، وبين إلغاء قيد الثبات وعدم الانقسام، فتصير هي الحركة القطعيّة بعينها، ولا يبقى فرقٌ بينها إلّا بحسب الاعتبار، وليس من شأن الحكيم أن يولي عناية بمثل هذا الفرق»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي: رقم (٣٠٢) ص ٢٩٩.



## الفصل الخامس

### في مبدأ الحركة ومنتهاها

- المبحث الأول: المبدأ والمنتهى ليسا جزئين من الحركة
- المبحث الثاني: انقسام الحركة لا يقف على حدّ
- المبحث الثالث: مبدأ ومنتهى الحركات الجوهرية
- المبحث الرابع: مبدأ ومنتهى الحركات العرضية



## الفصل الخامس

### في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد تقدّم أنّ للحركة انقساماً بذاتها، فليعلم أنّ انقسامها انقساماً بالقوّة لا بالفعل، كما في الكمّ المتصلّ القارّ، من الخطّ والسطح والجسم التعليمي؛ إذ لو كانت منقسمةً بالفعل - فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض - انتهت القسمة إلى أجزاءٍ دفعيّة الوقوع، وبطلت الحركة.

وأيضاً: لا يقف ما فيها من الانقسام على حدّ لا يتجاوزه. ولو وقف على حدّ لا تتعداه القسمة، كانت مؤلّفةً من أجزاءٍ لا تتجزى، وقد تقدّم بطلانها. ومن هنا يظهر: أنّ لا مبدأً ولا منتهى للحركة، بمعنى الجزء الأوّل الذي لا ينقسم من جهة الحركة، والجزء الآخر الذي لا ينقسم كذلك؛ لما تبين أنّ الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة التي هي سيلان الوجود وتدرّجه.

وأما ما تقدّم - أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى مبدأٍ ومنتهى - فهو تحديداً لها بالخارج من نفسها، فتنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعل معها إلا فعلية أنّها قوّة لا فعل معها، وهي «المادّة الأولى»، ومن جانب الختم: إلى فعلٍ لا قوّة معه، وهو «التجرّد» - وسنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله - .

وتنتهي الحركات العرضيّة من جانب البدء إلى مادّة الموضوع، وهي

التي تقبلُ الحركة، ومن جانب الختم في الحركة الطبيعية إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون، وفي الحركة القسرية إلى هيئة ينفذُ عندها أثرُ القسر، وفي الحركة الإرادية إلى ما يراه المتحركُ كمالاً لنفسه يجبُ أن يستقرَّ فيه.



## الشرح

تقدّم في الفصل السابق البحث في الحركة القطعيّة والتوسّطيّة، وتبيّن أنّ الحركة القطعيّة تنتهي من حيث المبدأ إلى قوّة لا فعل معها، ومن حيث المنتهى إلى فعل لا قوّة معه، ويتمحور البحث في هذا الفصل حول المبدأ والمنتهى وهل هما جزآن في كلّ حركة؟ وبعبارة أخرى: هل المبدأ والمنتهى من جنس الحركة، أم ليسا من جنسها؟ وسوف يتّضح لاحقاً الثمرة في ذلك.

والبحث الآخر في هذا الفصل يختصّ ببعض أحكام الحركة، من قبيل: أنّ الحركة هل تنقسم إلى أجزاء؟ وإذا انقسمت، فهل هذا الانقسام يقف على حدّ؟ وعلى هذا الأساس يكتسب هذا الفصل الهيكلية التالية:

المبحث الأوّل: المبدأ والمنتهى ليسا جزئين من الحركة وانقسام الحركة بالقوّة لا بالفعل.

المبحث الثاني: انقسام الحركة لا يقف على حدّ.

المبحث الثالث: مبدأ ومنتهى الحركات الجوهرية.

المبحث الرابع: مبدأ ومنتهى الحركات العرضية.

وقبل الشروع في البحث ينبغي التذكير بأنّ البحث في هذا الفصل وفي الفصول اللاحقة يختصّ بالحركة القطعيّة لا التوسّطيّة، وهي المنصرف إليها عند إطلاق الحركة.

المبحث الأوّل: المبدأ والمنتهى هل هما جزآن من الحركة؟

والجواب: إنّ المبدأ والمنتهى ليسا من أجزاء الحركة وليسا من جنس الحركة وإنّهما خارجان عن الحركة. والبرهان على ذلك ما يلي:

تقدّم في الفصلين الثاني والرابع من هذه المرحلة أنّ للحركة انقساماً بذاتها، لأنّها ممتدّة بذاتها<sup>(١)</sup> وكلّ أمرٍ ممتدّ فهو قابلٌ للانقسام، وهذا الانقسام هو انقسامٌ بالقوّة لا بالفعل، لأنّه لو انقسمت بالفعل لانتهدت إلى أجزاء دفعيّة الوجود، والتالي باطل فالمقدّم مثله، فيثبت أنّ الانقسام بالقوّة لا بالفعل.

بيان ذلك: أنّ الحركة لو كانت منقسمةً بالفعل لانفصلت أجزاءها بعضها عن بعض، وإذا كانت كذلك كانت الأجزاء دفعيّةً، كالاتّصال والانفصال، وإذا كانت الأجزاء دفعيّةً يلزم بطلان الحركة، لأنّه إذا كانت الأجزاء دفعيّةً تكون مجموعة سکونات، ولا تتحقّق الحركة التي هي امتدادٌ تدريجيّ. وعلى هذا الأساس حيث إنّنا أثبتنا وجود الحركة يثبت أنّ الانقسام لا بدّ أن يكون بالقوّة لا بالفعل؛ لما تقدّم من أنّه لو كان الانقسام بالفعل لبطلت الحركة، فيثبت أنّ الانقسام بالقوّة لا بالفعل، وهو المطلوب.

مضافاً إلى أنّ الأجزاء الدفعيّة لا امتداد لها. وإذا كانت كذلك، فلا يمكن لها حركة؛ إذ لا يمكن أن تحصل الحركة من أجزاءٍ لا امتداد لها.

قال صاحب الوعاية: «إنّ معنى انقسام الحركة بالفعل عبارةٌ عن انفصال جزءٍ منها عن جزءٍ آخر، والانفصال إنّما يتحقّق بعد أن ينتهي الجزء الأوّل من الحركة إلى حدّ دفعيّ الوقوع، إذ لو كان الحدّ الآخر تدريجيّ الوقوع لصحّ انقسامه إلى نصفين والنصف الأوّل لا تنتهي الحركة به، لأنّ النصف الثاني موجودٌ فلم تنته الحركة بعد، فلا بدّ أن يكون النصف الثاني هو الحدّ الآخر لا نصفه، فإذن لا بدّ عند الانفصال من حدّ دفعيّ الوقوع، لكن وقوع الحدّ دفعيًّا يوجب بطلان الحركة؛ لأنّ الحركة تدريجيّة، فانقسام الحركة بالفعل يوجب

(١) وإن كان هذا الامتداد مبهماً ويتعيّن بالزمان، والزمان عارضٌ لها.

بطلان الحركة، وهو المطلوب»<sup>(١)</sup>.

### المبحث الثاني: انقسام الحركة لا يقف على حدّ

إنّ انقسام الحركة إلى أجزاء هو انقسامٌ لا يقف على حدّ؛ لأنّه لو وقف على حدّ، يلزم أن تكون الحركة مؤلّفةً من أجزاء لا تتجزّأ، وهو باطل؛ لما تقدّم من بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ<sup>(٢)</sup>. فقد تقدّمت الأدلّة الدالّة على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ في الجسم، وهذه الأدلّة جارية هنا أيضاً، بتقريب: أنّه لو تحقّق جزءٌ لا يتجزّأ من الحركة، لأمكن أن يفرض جزءٌ لا يتجزّأ فيها بين جزئين كذلك. فإن كان يحجز عن ملاقة الطرفين، انقسم الجزء المفروض، لأنّ كلّاً من الطرفين يلتقي منه غير ما يلتقيه الآخر. وإن لم يحجز عن ملاقاتهما، يلزم استواء وجود الوسط وعدمه، وهو باطل بالضرورة. قال المصنّف: «لنفرض جزءاً لا يتجزّأ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسّة الطرفين انقسم، فإنّ كلّاً من الطرفين يلتقى منه غير ما يلقاه الآخر. وإن لم يحجز عن مماسّتهما، استوى وجود الوسط وعدمه. ومثله كلّ وسط مفروض، فلم يجب شيئاً شيئاً، وهو ضروريّ البطلان. وأيضاً لنفرض جزءاً لا يتجزّأ فوق جزئين كذلك وعلى ملتقاهما، فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما تجزّأ، وإن لقي بكلّه

(١) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٤٠١.

(٢) هذا القانون لا يختصّ بالحركة فقط، بل كلّ امتدادٍ سواء كان حركة أم كان مكاناً أم زماناً أم خطأً، فكّل امتدادٍ يقبل الانقسام إلى لا نهاية، وإلا يلزم الجزء الذي يتجزّأ وهو باطل، فالخطّ مثلاً مبدأ السطح، فهو ليس فيه امتداد؛ لأنّ امتداد السطح فيه بطلان وامتداد الخطّ فيه جهة واحدة وإن انقسم - الخطّ - من جهة أنّه خطّ. والجسم التعليمي فيه امتداد وله مبدأ وهو السطح، لكنّ امتداد السطح ليس من جنس امتداد الجسم التعليمي.

كلّ أحدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه، وإن لقي بكّله أو ببعضه من كلّ منهما شيئاً انقسم وانقسماً جميعاً<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك هو: أنّه لو كانت الحركة مؤلّفةً من أجزاء لا تتجزّأ، فلا يمكن أن توجد حركةً أصلاً؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد شيءٌ له امتداد من مجموع أجزاء لا امتداد لها. وممّا تقدّم يتّضح ثبوت حكمين للحركة:

الحكم الأوّل: انقسام الحركة بالقوّة لا بالفعل.

الحكم الثاني: إنّ هذا الانقسام لا يقف على حدّ، ويطلق عليه بالتسلسل اللايقفي، وهو تسلسل ليس بمحال، كما ثبت في محله.

النتائج المحصلة: في ضوء الحكم السابق - وهو: أنّ انقسام الحركة لا يقف عند حدّ - يتّضح لنا: أنّ مبدأ الحركة ليس من جنسها، لأنّه لو كان المبدأ من جنس الحركة، فلا بدّ أن يكون فيه امتداد، وإذا كان فيه امتداد فهو فلا بدّ أن ينقسم، فننقل الكلام إلى الجزء الأوّل منه، وحيث إنّ فيه امتداداً فيقبل الانقسام أيضاً، وحيث إنّ القسمة لا تقف على حدّ ومنتهى، فيتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل، فينتج: لا يوجد مبدأ من جنس الحركة.

وكذلك الكلام في المنتهى. فإن كان المنتهى من جنس الحركة، فلا بدّ أن يكون فيه امتداد. وإذا كان فيه امتداد، فلا بدّ أن ينقسم. وإذا انقسم، ننقل الكلام إلى الجزء الأوّل منه فينقسم أيضاً ويتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل، فينتج: أنّ منتهى الحركة ليس من جنسها أيضاً.

ولا يخفى أنّ مبدأ الحركة هو القوّة التي هي مادّة الأشياء، وفعليّتها أنّها لا فعلية لها، وإنّما هي قوّة الأشياء ومنتهى الحركة هو الفعل.

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الرابع.

في مبدأ الحركة ومنتهاها..... ١٧٣

وبهذا يتّضح أنّ مبدأ ومنتهى الحركة دفعيّ الوقوع؛ لأنّه إذا كان تدريجيّاً يلزم أن يكون فيه امتداد. وإذا صار فيه امتداد، يمكن أن ينقسم، وننقل الكلام إلى الجزء الأوّل فيتسلسل إلى ما لا نهاية - كما تقدّم -. وعلى هذا يكون مبدأ الحركة ومنتهاها تحديداً لها من الخارج وليس أمراً داخليّاً في ذاتها وحقيقتها.

### المبحث الثالث: مبدأ ومنتهى الحركات الجوهرية

إنّ الحركة - حسب مباني صدر المتألّهين - تنقسم إلى قسمين: أحدهما: الحركة الجوهرية - كما سيأتي تفصيلها - والآخر: الحركة العرضية. ومبدأ الحركة الجوهرية هو المادّة الأولى، وهي لا تقع فيها حركة؛ لما سيأتي من أنّ المادّة الأولى محض الاستعداد، ولا معنى لحركة ما هو محض الاستعداد. وعلى هذا فإنّ المادّة الأولى - التي هي مبدأ الحركة الجوهرية - لا حركة فيها. أمّا منتهى الحركة الجوهرية، فهو عالم التجرد والفعليّة التامة وبتعبير القرآن الكريم ﴿دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر: ٣٩).

### المبحث الرابع: مبدأ ومنتهى الحركات العرضية

أمّا الأعراض، فلها حركتان:

الحركة الأولى: يطلق عليها الحركة العرضية؛ من قبيل الحركة في الأين، والحركة في الوضع... وهذه الحركات تابعة لحركة الجوهر الموضوع لها، وهي تبدئ من قوّة لا فعليّة معها، وتنتهي إلى فعل لا قوّة معه.

والحركة الثانية - وهي المقصودة من العبارة في المتن -: يطلق عليها الحركات الثانويّة، فهي ليست تابعة لحركة الجوهر، وإنّما تحتاج إلى مادّة هي الموضوع؛ لأنّ الحركة عبارة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، وعليه يكون

مبدأ هذه الحركات هو القوّة، وهو المادّة، وهذه المادّة التي هي الموضوع وإن كانت مقارنةً للصورة التي هي فعليّتها، إلا أنّ وجود الصورة لا دخل له في الحركة بما هي حركة، هذا بالنسبة لجانب المبدأ.

أمّا من جانب الختم فهو بحسب نوعيّة الحركة. فإن كانت الحركة طبيعيّة<sup>(١)</sup> فهي تنتهي بما تقتضيه الطبيعيّة من السكون، فإنّ منتهى حركة قطعة الحجر - مثلاً - هو الانتهاء إلى مركز الأرض. قال في الشفاء: «لكلّ جسم طبيعةً ومادّةً وصورةً وأعراض. وطبيعته هي القوّة التي يصدر عنها تحرّكه أو تغييره الذي يتكوّن عن ذاته، وكذلك سكونه وثباته. وصورته هي ماهيّته التي بها هو، ما هو. ومادّته هي المعنى الحامل لماهيّته، والأعراض هي الأمور التي إذا تصوّرت مادّته بصورته وتمّت نوعيّته، لزمته أو عرضت له من خارج»<sup>(٢)</sup>.

قال في «المشارع والمطارحات»: «الطبيعة فقد تقال ويعنى بها حقيقة الشيء، وقد تقال ويعنى بها مبدأ كلّ تغيير وثبات ذاتيّ للجسم. وهي بعينها الصورة التي تقوم نوعيّته، إلا أنّها باعتبار كونها مبدأً للآثار تسمّى طبيعة، وباعتبار تقويم وجود المادّة وتحقيق حقيقة النوع تسمّى صورة»<sup>(٣)</sup>. وإذا كانت الحركة قسريّة، فهي تنتهي إلى هيئة ينتهي فيها أثر القوّة القاهرة. وإذا كانت الحركة إراديّة فتنتهي إلى ما يراه المتحرّك كما لا لنفسه.

### تعليق على النصّ

• قوله قَدَرَجْرٌ: «قد تقدّم أنّ للحركة انقساماً بذاتها». تقدّم في الفصلين

(١) سيأتي بيان هذه الأقسام من الحركات في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

(٢) الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعي: ج ١ ص ٣٤.

(٣) المشارع والمطارحات: ص ٣٦٤.

الثاني والرابع من هذه المرحلة؛ وذلك لأنَّ الحركة ممتدَّة بذاتها، وإن كان امتدادها مبهمًا، والذي يعيِّنها هو الزمان العارض لها بحسب التحليل العقلي، وإن كان وجود الزمان بعين وجود الحركة في الخارج.

• قوله: «فليعلم أنَّ انقسامها بالقوَّة لا بالفعل كما في الكمِّ المتَّصل القارِّ». تخصيص الكمِّ بالقارِّ، لا يدلُّ أنَّ الكمِّ غير القارِّ كالزمان منقسمٌ بالفعل، وإنَّما يريد القول بأنَّ الكمِّ غير القارِّ - كالزمان - يوجد في الخارج بوجود الحركة، لأنَّه من العوارض التحليليَّة لها.

• قوله: «كانت مؤلَّفةً من أجزاء لا تتجزَّأ، وقد تقدَّم بطلانها» في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

• قوله: «أما ما تقدَّم أنَّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى مبدأ ومنتهى». قال الشيخ الفياضي: «لا يخفى أنَّه لم يبرهن على وجود المبدأ والمنتهى لكلِّ حركة، ونقول: إذا كانت الحركة هي الوجود السيَّال المتدرِّج، فلا ضرورة في وجود المبدأ أو المنتهى لها، إذ الوجود السيَّال بما هو وجودٌ سيَّال، لا يقتضي ذلك، بل يمكن أن يكون أزليًّا وأبدئيًّا، وبعبارة أخرى: الحركة - بما هي حركة - لا تستلزم وجود مبدأ ومنتهى لها، نعم المبدأ والمنتهى يلزمان الحركة التي تكون محدودةً من جهة أتمَّها محدودة، لا أتمَّها حركة»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «ومن جانب الختم إلى فعل لا قوَّة معه وهو التجرد، وسنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله». في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

### خلاصة الفصل الخامس

• المبدأ والمنتهى ليسا من أجزاء الحركة وليسا من جنس الحركة وإنَّما هما

---

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٨٧.

خارجان عن الحركة.

• الحركة تنقسم إلى أجزاء. وهو انقسام لا يقف على حد؛ لأنه لو وقف على حد، يلزم أن تكون الحركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، وهو باطل. وعليه يثبت للحركة حكمان:

الحكم الأول: انقسام الحركة بالقوة لا بالفعل.

والحكم الثاني: أن هذا الانقسام لا يقف على حد، ويطلق عليه بالتسلسل اللايقفي، وهو تسلسل ليس بمحال.

• مبدأ الحركة الجوهرية هو المادة الأولى، وهي لا تقع فيها حركة؛ لما سيأتي من أن المادة الأولى محض الاستعداد، ولا معنى لحركة ما هو محض. أما منتهى الحركة الجوهرية، فهو عالم التجرد والفعليّة التامة. الأعراض، لها حركتان:

الحركة الأولى: الحركة العرضية، كالحركة في الأين والحركة في الوضع... وهذه الحركات تابعة لحركة الجوهر الموضوع لها، وهي تبتدئ من قوة لا فعلية معها، وتنتهي إلى فعل لا قوة معه.

والحركة الثانية: الحركات الثانوية، فهي ليست تابعة لحركة الجوهر، وإنما تحتاج إلى موضوع؛ وهي المادة، هذا بالنسبة لجانب المبدأ، أما من جانب الختم فهو بحسب نوعية الحركة؛ فإن كانت الحركة طبيعية فهي تنتهي بما تقتضيه الطبيعية من السكون، وإذا كانت الحركة قسرية فهي تنتهي إلى هيئة ينتهي فيها أثر القوة القاهرة، وإذا كانت الحركة إرادية فتنتهي إلى ما يراه المتحرك كمالاً لنفسه.



## الفصل السادس

### في المسافة

- تعريف المسافة العرفية
- تعريف المسافة الفلسفية
- كيفية وقوع الحركة في المقولة
- الدليل على انتزاع نوع من المقولة من كلّ آن من الحركة
- بحث إضافي في الوجود المذكورة في معنى الحركة في المقولة



## الفصل السادس

### في المسافة

وهي المقولة التي تقع فيها الحركة، كحركة الجسم في كمّه بالنمو، وفي كيفه بالاستحالة.

من الضروري: أنّ الذاتي لا يتغير، والمقولات التي هي أجناس عالية لما دونها من الماهيات، ذاتيات لها، والحركة تغير المتحرك في المعنى الذي يتحرك فيه. فلو كانت الحركة الواقعة في الكيف - مثلاً - تغيراً من المتحرك في ماهية الكيف، كان ذلك تغيراً في الذاتي، وهو محال.

فلا حركة في مقولة بمعنى التغير في وجودها الذي في نفسها الذي يطردُ العدم عنها، لأنّ وجود الماهية في نفسها هو نفسها. فإن كانت في مقولة من المقولات حركة وتغير، فهو في وجودها الناعت من حيث أنّه ناعت، فإنّ الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه. وأمّا باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض، أو لنفسه كما في الجوهر، فلا ماهية له، فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة.

فالجسم الذي يتحرك في كمّه أو كيفه - مثلاً - لا يتغير في ماهيته، ولا يتغير في ماهية الكمّ أو الكيف اللذين يتحرك فيهما، وإنما التغير في المتكّم أو المتكيف اللذين يجريان عليه. وهذا معنى قولهم: «التشكيك في العرضيات دون الأعراض».

ثم إنّ الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له، لكنّه لا تتحاده مع

الوجود في نفسه يُنسب إليه ما للوجود في نفسه من الماهية، ولازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة: أن يرد على المتحرك في كل آن من آتات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد، وإلا كان تغييراً في الماهية، وهو محال.

## الشرح

في هذا الفصل يرمي المصنّف إلى بيان أحد الأمور المتعلّقة واللازمة للحركة وهي المسافة.

والمقصود من المسافة في البحث: المسافة الفلسفيّة لا العرفيّة. ولأجل بيان المسافة الفلسفيّة، ينبغي بيان المراد من المسافة العرفيّة أولاً.

### تعريف المسافة العرفيّة

المسافة العرفيّة هي: المسافة المكانية، كما لو تحرك الجسم من المكان «أ» إلى المكان «ب»، فحينئذ نقول: إنّ الجسم الفلاني - الطير مثلاً - قطع المسافة بين «أ» و«ب» بالزمن الكذائي، ومن هنا يتّضح: أنّ المسافة العرفيّة تختلف عن الجسم المتحرّك، فالمسافة شيء والجسم المتحرّك شيء آخر، وأحدهما منفصلٌ عن الآخر، وكلاهما - الجسم والمسافة - موجودان بالفعل.

### تعريف المسافة الفلسفيّة

أمّا المسافة الفلسفيّة، فهي تختلف عن المسافة العرفيّة، ولتقريب المطلب نأتي بأمثلة، ثمّ نرجع إلى محلّ الكلام، وهو المسافة الفلسفيّة. المثال الأوّل: هو المكان. ففي المكان وبيان حقيقته يطرح السؤال التالي: هل المكان ظرفٌ ثمّ يأتي المتمكّن ويستقرّ بالظرف، أم المكان يوجد بوجود المتمكّن، وقبل وجود المتمكّن لا وجود للمكان؟ والجواب: قالوا: إنّ حقيقة المكان يوجد بوجود المتمكّن، فالموجود المادّي هو الذي يوجد المكان، لا أنّ المكان موجودٌ ثمّ يأتي الموجود المادّي ليستقرّ فيه.

وهكذا الأمر في الزمان أيضاً، فالزمان يوجد بوجود الشيء المادّي، وهذا يعني أنّ المكان والزمان يوجدان بوجود الأشياء، وقبل وجود الأشياء المادّية لا وجود للمكان ولا للزمان.

مثال آخر: وهو الحركة، فالحركة توجد بالمتحرّك، فقبل أن يتحرّك الجسم لا وجود للحركة، والجسم المتحرّك هو الذي يوجد الحركة.

وإذا اتّضحت هذه الأمثلة نقول: المراد أنّ المسافة الفلسفيّة توجد بحركة المتحرّك، أي: إنّ المتحرّك بحركته كما يوجد الحركة، يوجد المسافة الفلسفيّة.

وعلى هذا يتّضح: أنّ المسافة والحركة موجودان بوجود واحد، وأحدهما عين الآخر. نعم، بحسب التحليل، يقول العقل بوجود حركةٍ ووجود شيءٍ آخر، وهو المسافة التي يطويها المتحرّك، أمّا بحسب الواقع فلا وجود للمسافة قبل حركة المتحرّك، فالمسافة الفلسفيّة يوجدها المتحرّك بحركته. فإن كانت الحركة في الكمّ، تسمّى حركةً في مقولة الكمّ كحركة الجسم بالنموّ. وإن كانت حركةً في الكيف، تسمّى حركةً في مقولة الكيف، مثل تحوّل لون التفّاحة من اللون الأخضر إلى اللون الأحمر. وإن كانت حركةً في الجوهر، تسمّى حركةً جوهريةً، كما سيأتي بيانها. والحاصل: أنّ المسافة الفلسفيّة تكون بالقوّة قبل الحركة وبالفعل بعد الحركة، بخلاف المسافة العرفيّة فإنّها مسافة بالفعل قبل الحركة وبعدها.

وبهذا يتّضح: أنّ مسافة الحركة هي الوجود الواحد المتّصل السيّال للجسم المتحرّك، وهو وجودٌ إمكانيّ عرضيّ.

### كيفية وقوع الحركة في المقولة

بعدما عرّف المصنّف المسافة بأنّها المقولة التي تقع فيها الحركة كمقولة الكمّ والكيف ونحوها، يأتي هذا السؤال: كيف تقع الحركة في المقولة؟ لأنّ

معنى الحركة في المقولة هو التغيّر الذاتي، وهو محال.  
 بيان ذلك: إنّ معنى المقولة هي الماهيّة، والمقولات هي الماهيّات،  
 والماهيات ذاتيات لما تحتها، وقد ثبت في محلّه استحالة تغيّر الذاتي، فعلى هذا  
 يلزم من وقوع الحركة في المقولة تغيّر الذاتي، وهو محال.  
 والجواب: يقع الكلام أولاً في الحركات العرضيّة ثمّ نأتي إلى الحركة  
 الجوهرية.

### أولاً: كفيّة وقوع الحركة في الماهيات العرضيّة

في الماهيات العرضيّة يوجد موضوعٌ وهو الجوهر، ويوجد عرضٌ وهو  
 الذي تقع فيه الحركة، والماهية الجوهرية تتحقّق بواسطة وجودٍ تتحدّ معه، لأنّ  
 الماهية موجودةٌ بالوجود، وعلى هذا فالماهية الجوهرية يستحيل أن تقع فيها  
 الحركة؛ وذلك لأنّ وقوع الحركة في الماهية محال؛ لأنّه يلزم التغيّر في الذاتي،  
 والتغيّر في الذاتي محال<sup>(١)</sup>.

أمّا وقوع الحركة في الوجود الذي حقّق الماهية فهو محالٌ أيضاً، لأنّ هذا  
 الوجود متّحدٌ مع الماهية؛ لا اتحاد الماهية والوجود، فإذا وقعت الحركة في  
 الوجود يلزم تحقّقها في الماهية المتّحدة معه أيضاً، لأنّ حكم أحد المتّحدين  
 يسري إلى الآخر، فيلزم التغيّر في الماهية، وقد تقدّم استحالة التغيّر في الماهية.  
 إذن لا تقع الحركة لا في الماهية ولا في الوجود في نفسه، وهو الذي به تحقّقت  
 ماهية الجوهر.

(١) قال الشيخ الفيّاضي: «وجه امتناع تغيّر الذاتي هو لأنّه يؤدي إلى سلب الشيء عن  
 نفسه، لكن تبدّل ذاتٍ إلى ذاتٍ أخرى وعدم بقاء الأولى، لا دليل على استحالته»  
 انظر: تعليقه الشيخ الفيّاضي: ج ٣ ص ٧٩٠.

أما العرض فهو ماهيةٌ ولها وجود، وهذا الوجود في نفسه أيضاً، وفي ماهية العرض لا تقع الحركة أيضاً؛ لما تقدّم من أنه يلزم التغيّر في الذاتي وهو محال، وكذلك لا تقع الحركة في وجود ماهية العرض الذي هو وجودٌ في نفسه؛ لأنّه إذا وقعت الحركة في هذا الوجود، يلزم وقوع الحركة في ماهية العرض؛ لاتّحاد الماهية والوجود.

إلى هنا تبين أنّ الحركة لا تقع لا في مقولة الجوهر ولا في مقولة العرض ولا في الوجود في نفسه للجوهر ولا في الوجود في نفسه للعرض.

فيأتي هذا السؤال: أين تقع الحركة؟

والجواب يتّضح بعد بيان مقدّمة في بيان العرض والعرضي. فقد تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية أنّ العرض غير قابل للحمل؛ من قبيل ماهية السواد والبياض، فالوجود في نفسه للسواد عرض لا يمكن حمله على شيء، فلا يمكن القول بأنّ الجسم سوادٌ أو بياض.

أما العرضي فهو مفهومٌ انتزاعيٌّ من قبيل الأسود والأبيض، وهو وجودٌ ناعتٌ لغيره، وتقدّم أنّ هذا الوجود الناعت ليس له ماهية؛ لأنّه وجودٌ رابطٌ، وهو قابل للحمل، من قبيل قولنا: الجسم أسود.

قال الشيخ في النجاة: «وأما العرضي فهو كلّ ما عددناه ممّا ليس بذاتيّ. وقد يغلط فيه فيظنّ: أنّه العرض، الذي هو كالمقابل للجوهر، اللذين سنذكرهما بعد. وليس كذلك، فإنّ العرضي قد يكون جوهرًا كالأبيض، والعرض لا يكون جوهرًا كالبياض»<sup>(١)</sup>.

وقال المصنّف في المرحلة الثالثة: «الحجّة على تحقّق هذا القسم - أعني

---

(١) النجاة: ص ١٢، فصل (٢) في العرضي.



الوجود لغيره - وجودات الأعراض، فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته. وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإن لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها، لا عدم ذاتها، بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً. ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب، وهو الوجود لنفسه، كالأنواع التامة الجوهريّة كالإنسان والفرس وغيرهما. فتقرّر: أن الوجود في نفسه ينقسم إلى: ما وجوده لنفسه، وما وجوده لغيره، وذلك هو المطلوب. ويتبين بما مرّ: أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباين لوجود موادها.

ويتبين به أيضاً: أن المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعية التي هي أوصاف لموضوعاتها، ليست بماهيات لها ولا لموضوعاتها، وذلك لأن المفهوم المنتزع عن وجود إنما يكون ماهية له إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم، والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه. مثلاً: وجود السواد في نفسه، يطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهيته. وأمّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً، لا عن السواد في نفسه ولا عن ماهية الجسم المنعوت به، بل عن صفة يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته»<sup>(١)</sup>.

وقال في الفصل الأوّل: «إنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: (زيد قائم) و(الإنسان ضاحك) - مثلاً - وأيضاً مركّبات تقيديّة مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد، وضحك

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث: ص ٤١.

الإنسان، نجد فيها بين أطرافها - من الأمر الذي نسميه نسبةً وربطاً - ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده، ولا بين الموضوع وغير المحمول، ولا بين المحمول وغير الموضوع، فهناك أمرٌ موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلى رابطٍ يربطه بالموضوع ورابطٍ آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروضُ ثلاثةً خمسةً، واحتاج الخمسة إلى أربعة روابطٍ آخر وصارت تسعة وهلمَّ جرّاً، فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية، وهي محصورةٌ بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما أو جزأهما أو عين أحدهما أو جزأه، ولا أن ينفصل منهما، والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه، فثبت أن من الموجود ما وجوده في نفسه وهو (المستقل)، ومنه ما وجوده في غيره وهو (الرابط)... وإن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهيات هي المقولة في جواب ما هو، فهي مستقلة بالمفهومية، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس فالحركة تقع في هذا الوجود الناعت لغيره ولا يلزم منه وقوع التغيير في الذاتي، لأن هذا الوجود الناعت لغيره لا ماهية له؛ لأنه وجودٌ رابط، وعلى هذا الأساس فقولهم (وقوع الحركة في المقولة) هو تعبيرٌ مجازي؛ باعتبار أن الوجود الناعت - الرابط - متحدٌ مع الوجود في نفسه، والوجود في نفسه متحدٌ مع الماهية - المقولة - وعليه يقال بوقوع الحركة في المقولة.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأول.

ومن هنا يتّضح مقصود الفلاسفة من قولهم «التشكيك في العرضيات دون الأعراض»، فإنّ المراد بالعرضيات وهي العرض: هي المفاهيم المشتقة الناعية للموضوعات كالأبيض والأسود، أمّا الأعراض فوجودها لنفسها، وهي غير قابلة للحمل كالسواد والبياض، وعلى هذا الأساس يستحيل وقوع التشكيك في العرض كالسواد والبياض؛ لأنّه يستلزم التغيّر في الذاتي وهو محال، أمّا وقوع التشكيك في العرضي كالأبيض والأسود، فلا إشكال فيه؛ لأنّه لا يستلزم التغيّر في الماهية، لذا نقول: هذا أبيض وذاك أكثر بياضاً.

ويمكن بيان الدليل على عدم وقوع الحركة في المقولات كما يلي:

المقدمة الأولى: الذاتي لا يتغيّر، كما ثبت في محله.

المقدمة الثانية: المقولات - الماهيات - ذاتيات لما دونها.

النتيجة: لا يقع التغيّر في المقولات.

هذا كلّ في الحركة في المقولات العرضية.

ثانياً: كيفية وقوع الحركة في ماهية الجوهر

ما تقدّم كان في كيفية تصوير وقوع الحركة في المقولات العرضية، أمّا كيفية تصوير وقوع الحركة في مقولة الجوهر فتواجه عين الإشكال المطروح على وقوع الحركة في المقولات العرضية، وهو إشكال لزوم التغيّر في الذاتي وهو محال.

بيان ذلك: إنّ مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة؛ لأنّه يلزم التغيّر في الذاتي وهو محال، وكذلك لا تقع الحركة في الوجود النفسي لمقولة الجوهر - المتحد معها - لأنّه يلزم أن تقع الحركة في مقولة الجوهر أيضاً؛ للاتّحاد بين الماهية (المقولة) والوجود النفسي لتلك الماهية، وعليه لا بدّ أن نقول أنّ الحركة تقع في

الوجود الناعت لمقولة الجوهر - كما هو الحال في المقولة العرضية - لكن يرد على ذلك: أن المقولة الجوهرية لا وجود ناعت لها؛ لأن وجود الجوهر في نفسه لنفسه. وعليه فلا تقع الحركة في الجوهر.

والجواب على هذا الإشكال، هو: أن هذا الإشكال فيه مغالطة، ويتضح ذلك بعد بيان هذا المثال ثم نرجع إلى بيان المغالطة.

والمثال هو: أننا حينما نقول: الله تعالى موجود بذاته، ليس المراد منه أنه تعالى موجود بسبب ذاته، وإنما المراد به أنه ليس موجوداً بغيره.

وإذا تبين ذلك، نرجع إلى محل الكلام، فإن المراد من قولهم: أن الجوهر موجود لنفسه، هو أنه ليس له وجود ناعتي غير الجوهر؛ لأن الناعت غير المنعوت؛ لكن هذا لا يعني أن الجوهر لا ينعى نفسه، ويكون الناعت والمنعوت شيئاً واحداً، ولا محذور في ذلك؛ إذ لا دليل على لزوم تغاير الناعت والمنعوت، كما تقدّم في المثال آنف الذكر. فإن معنى: الله تعالى موجود بذاته، لا يعني وجود سبب ومسبب، أحدهما غير الآخر.

وبهذا يتضح: أن للجوهر وجوداً ناعتيًا، والوجود لنفسه وجود ناعتي للجوهر، والمنعوت هو نفس هذا الناعت لا غيره.

وإذا تبين أن للجوهر وجوداً ناعتيًا، فلا إشكال في وقوع الحركة في هذا الوجود الناعتي، وتنسب الحركة إلى الجوهر؛ لالتحاد الوجود لنفسه مع الناعت والمنعوت.

ومن جميع ما تقدّم يتضح كيفية ثبوت الحركة للجوهر في أن كل أن من الحركة نوع من المقولة.

وثبت فيما سبق كيفية وقوع الحركة في المقولات، وتبين أيضاً أن مسافة الحركة هي الوجود المتصل السيال على الموضوع المتحرك.

وفي المقام يشير المصنّف إلى أنّه ينتزع من المتحرّك في كلّ آنٍ من آتات حركته نوعٌ من المقولة يختلف عن النوع المنتزع من الآن الثاني وهكذا، فالكيف الأوّل نوع، والكيف الثاني نوعٌ آخر يختلف عن الأوّل، وهكذا.

### الدليل على انتزاع نوع من المقولة من كلّ آن من الحركة

حاصل هذا الدليل هو: لو كان ما ينتزع من الآتات أفراداً لنوع واحد، للزم التشكيك في الماهيّة، لأنّه يلزم أن تكون ماهيّة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدّة والضعف، فالتفّاحة الصفراء - مثلاً - لها مراتب متعدّدة وتحوّل من صفراء إلى أكثر اصفراراً، ثمّ إلى حمراء، وهذه المراتب لو كانت لماهيّة نوعيّة واحدة، للزم التشكيك في الماهيّة، وهو محال، وعليه ذهب المصنّف إلى: أنّ كلّ مرتبة من هذه المراتب نوعٌ من أنواع المقولة، وليس فرداً من أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة.

فكلّ آنٍ من آتات المتحرّك، يُنتزع منه نوعٌ من الماهيّة النوعيّة غير النوع السابق وغير النوع اللاحق.

### تنبيه

يجب التنبيه إلى أنّ انتزاع هذه المقولات من هذا الوجود المتحرّك السيّال لا من حيث إنّهُ متّصل سيّال متغيّر، وإنّما من حيث إنّهُ منقسم إلى أقسام آنيّة الوجود، وكلّ آنٍ يكون نوعاً من أنواع المقولة يختلف عن غيره، وذلك لأنّ انتزاع المقولات من الوجود الواحد المتّصل بها هو سيّال متغيّر، محال؛ لأنّ الانتزاع من الواحد السيّال بها هو سيّال، يعني: أن يكون المنتزع في الآن الأوّل نوعاً، وفي الآن الثاني نفس ذلك النوع، وهذا يعني انتزاع ماهيّة واحدة من حدّين.

وكذلك ينبغي التذكير بأن الآنات التي تنتزع منها المقولات إنما هي باعتبار العقل، فالعقل يفترض أن الجسم - المتحرك المتصل السيال في الخارج - وقف عند هذا الحدّ وذاك، فينزع من كلّ حدّ مقولة، من قبيل الزمان فإنّه واحدٌ متّصل؛ لكن لأجل الأغراض العقلانيّة يقطّعونه إلى مقاطع: صباح، عصر، مساء...، وإلا ففي الواقع الخارجي لا توجد فواصل. والحركة كذلك لا توجد فيها أيّ فواصل في هذا الجسم المتحرك في الآنات، لكنّ العقل يفرض له حدوداً، ومن هذه الحدود تُنتزع المقولات.

### تعليق على النصّ

• قوله **قَدَحِيحٌ**: «كحركة الجسم في كمّه بالنموّ وفي كيفه بالاستحالة». المقصود بالاستحالة: هي الاستحالة الفلسفيّة لا الفقهيّة. وهي: التحوّل من حالٍ إلى حال، كالتحوّل من الاستقامة إلى الاعوجاج، ومن الاعوجاج إلى الاستقامة، ومن التحدّب إلى التسطّح ونحو ذلك.

• قوله: «فإن كانت في مقولةٍ من المقولات حركةً وتغيّر، فهو في وجودها الناعت من حيث إنه ناعت». ذكر الشيخ الفيّاضي أنّه يتوجّه على هذا الكلام إشكالان:

الإشكال الأوّل: أنّ الوجود الناعت، وجوده لغيره، وهو عين وجوده في نفسه.

نعم توجد مغايرةٌ بينهما بحكم العقل، فالعقل يجلّل هذا الموجود إلى وجود في نفسه وإلى وجود لغيره، أمّا في الواقع فتوجد عينيةٌ بينهما - الوجود لغيره والوجود في نفسه - وإذا كان أحدهما عين الآخر، فلا معنى لفرض الحركة في الوجود لغيره دون الوجود في نفسه.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا عدم وجود عينية بين الوجود في نفسه والوجود لغيره، لكن لا شك أنّ بينهما اتّحاداً، والاتّحاد وإن كان فرع الاثنيّة، لكن مع ذلك لا يمكن التخلّص من الإشكال؛ لأنّ الوجود لغيره وجودٌ رابط، وتقدّم أنّ الوجود الرابط لا حكم له إلّا حكم طرفيه، كما ذكره المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية بقوله: «إنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه، سواءً كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين، والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيّين. والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخٌ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس»<sup>(١)</sup>.

فالوجود الرابط له حكم طرفيه، فإذا كان طرفاه خارجيّين، فالوجود الرابط خارجيّ. وإذا كان طرفاه ذهنيّين، فالوجود الرابط ذهنيّ. وإذا كان طرفاه متحرّكين، فالوجود الرابط متحرّك. وإذا كان طرفاه ثابتين، فالوجود الرابط ثابت.

وعلى هذا الأساس، ففي محلّ كلامنا طرفا الوجود الرابط هما المادّة الأولى في الجوهر، والوجود في نفسه للجوهر، وكذا المادّة الأولى والماهيّة العرضيّة في الوجود في نفسه للعرض، وهذان الطرفان إذا كانا ثابتين، فلا بدّ أن يكون الوجود الرابط ثابتاً أيضاً، وهذا ما ذكره الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة بقوله: «أنّ وجودها الناعت - وهو وجوده لغيره - عين وجوده في نفسه، فتغيّر الوجود الناعت تغيّر لوجوده في نفسه، ولو سلّم أنّ وجوده في

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث.

نفسه غير وجوده في غيره، فوجود الناعت وجوداً رابطاً لا يتصور التغيير فيه إلا بتغيير أحد طرفيه على الأقل، وإذ لم يكن المنعوت وهو المادة متغيراً، وأيضاً لم تكن الصورة أو العرض في وجودهما في أنفسهما متغيرين، فالرابط بينهما وهو الوجود لغيره، كيف يكون متغيراً؟

والحق أن الحركة وجودٌ سيّال، ينتزع من كلّ حدٍّ من حدودها نوعٌ من المقولة أو فردٌ منها<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل السادس

• المسافة العرفية: هي المسافة المكانية، كما لو تحرك الجسم من المكان «أ» إلى المكان «ب».

• أما المسافة الفلسفية: فهي التي توجد بحركة المتحرك، أي أن المتحرك بحركته كما يوجد الحركة، يوجد المسافة الفلسفية أيضاً، وعلى هذا يتضح: أن المسافة والحركة موجودان بوجود واحد، وأحدهما عين الآخر، وهما بحسب التحليل اثنان.

• وقوع الحركة في الماهيات العرضية تقع في هذا الوجود الناعت لغيره، ولا يلزم منه وقوع التغيير في الذاتي، لأن هذا الوجود الناعت لغيره لا ماهية له.

• كيف تقع الحركة في ماهية الجوهر؟ تقع الحركة في الوجود الناعتي للجوهر، وتنسب إلى الجوهر لا اتحاد الوجود لنفسه مع الناعت والمنعوت.

• يجب التنبيه إلى أن انتزاع هذه المقولات من هذا الوجود المتحرك السيّال لا من حيث إنه متصل سيّال متغير، وإنما من حيث إنه منقسم إلى أقسام آنية الوجود وكلّ أن يكون نوعاً من أنواع المقولة يختلف عن غيره.

---

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٩١.



## بحث إضافي

### في الوجوه المذكورة في معنى الحركة في المقولة

الوجه الأول: أنّ المقولة موضوعٌ حقيقيٌّ للحركة

أي: تكون الحركة عارضةً على المقولة، فيكون معنى الحركة في المقولة: أنّ الحركة عارضة عليها، فمعنى الحركة في الأين - مثلاً - كون الأين متحرراً. وأورد عليه صدر المتألهين بقوله: «فنقول التسود ليس هو أنّ ذات السواد يشتد، فإنّ ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة، فلم يشتد بل هي كما كانت. وإن حدثت فيه صفةٌ زائدةٌ وذاته باقيةٌ كما كانت، فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته، وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته. هذا خلف، وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عُدِمَ وحَدَثَ سوادٌ آخر، وهذا ليس بحركة، فعلم أنّ موضوع هذه الحركة محلّ السواد لا نفسه، والاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنفٍ إلى صنف، فله في كلّ نوعٍ آخر أو صنفٍ آخر، وكذا الحركة في المقدار، فإنّ الشيء إذا تزايد مقداره، فإمّا أن يكون هناك مقداراً واحداً باقياً في جميع زمان الحركة أو لا يكون. فإن كان فالزيادة إمّا أن تداخله أو تنضمّ إليه من خارج، والأوّل باطل؛ لاستحالة التداخل، ولأنّته على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان، وكلامنا فيه. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ ذلك كاتّصال خطٍّ بخطٍّ، ما زاد شيءٌ منها، ولا المجموع على ما كان أوّلاً. وإن كان المقدار الأوّل لا يبقى عند الزيادة، فلا يكون هو موضوع بل محلّه أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا.

فهناك مقادير متعاطمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة»<sup>(١)</sup>.  
وأورد عليه المحقق السبزواري: «بأنه إذا كان معنى الحركة في المقولة عروض الحركة عليها، يلزم منه أن يكون في التسود - الذي هو الحركة في السواد - سواداً يعرضه الحركة في السواد، فيكون هاهنا سواداً مستمرّاً محفوظاً ينضمّ إليه سواداتٌ متّصلة، وهذا محال؛ للزوم اجتماع المثليين في كلّ حدّ، ولزوم تركّب السواد في كلّ حدّ من سوادٍ مستمرّ، وسوادٍ انضمّ إليه»<sup>(٢)</sup>.

### الوجه الثاني: المقولة واسطة في عروض الحركة لمعرضها

يذهب هذا الوجه إلى أنّ المقولة واسطة في عروض الحركة لمعرضها وإن لم تكن بنفسها معروضة لها، نحو واسطة السفينة في عرض الحركة لجالسها. وأورد عليه صدر المتأهّلين في الأسفار، بأنّ: الواسطة في العروض يجب أن يكون معروضاً للعرض حقيقة، وإذا لم تكن المقولة بنفسها معروضة للحركة، فلا يعقل أن تكون واسطة لعروضها للجسم المتحرّك، حيث قال: «وأما بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يُعلم ممّا ذكر؛ لأنّه إذا لم يجز كون شيءٍ موضوعاً لعارض، لم يجز كونه واسطة في العروض، إلّا أن يعني بكونه واسطة معنّى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما، أي: وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع، كما ذكر في الحركة المقداريّة»<sup>(٣)</sup>.

وأورد عليه المحقق السبزواري: «بأنّ المقولة إذا لم تكن موضوعاً لم تكن واسطة في موضوعيّة الموضوع؛ لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء»<sup>(٤)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٠.

(٢) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٧٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٤.

(٤) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٧٦.

### الوجه الثالث: أنّ المقولة جنسٌ للحركة، والحركة نوعٌ لها

وأورد عليه المحقق السبزواري: «بأنّ الحركة تجدد المقولة لا نفس المقولة، والجنس لا بدّ أن يحمل على نوعه ويتحد به ذاتاً»<sup>(١)</sup>.

### الوجه الرابع: أنّ الحركة إحدى المقولات

وأورد عليه المحقق السبزواري: «أنّه لو كانت الحركة مقولةً مستقلةً كانت ماهيةً، فحيث إنّ الحركة هي التغيّر، فيلزم التغيّر في الماهية، وهو محال»<sup>(٢)</sup>.

الوجه الخامس: الحركة من حيث التحريك من مقولة: أن يفعل، ومن حيث التحرك من مقولة: أن ينفعل

وأورد عليه المصنّف في تعليقه على الأسفار: «بأنّ الأجناس العالية لا تختلف بالاعتبار، فلا معنى لكون حركة باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالاً، وباعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلاً، وباعتبار أخذها - مثلاً - في نفسها أياً أو وضعاً أو كيفاً أو كمّاً أو جوهرًا، اللهم إلا أن يراد أن تحقّق الحركة في مقولة من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيئةٌ نسبيةٌ هي أن يفعل، ولقابلها هيئةٌ نسبيةٌ هي أن ينفعل»<sup>(٣)</sup>.

### الوجه السادس: أنّ الحركة عرضٌ وراء المقولات، كالوحدة والنقطة

وأورد عليه صدر المتألمين: «بأنّ الأعدام - بما هي أعدام - خارجةٌ من مقسم المقولات، فإنّ المقسم هو ما يكون من الأمور الوجودية بالذات،

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٧١؛ المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٦٨.

(٢) نفس المصدرين.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٧، تعليقة رقم (٣).

وليس كلامنا إلا فيها»<sup>(١)</sup>.

**الوجه السابع: الحركة ليست من المقولات، بل هي نحو وجود سيال، حيث إن الحركة ووجود الأمر السيال مساوقان**

وهذا مذهب صدر المتألهين حيث قال: «الحركة عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهية لها إلا الكون المذكور، والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن تكون خارجة عن ماهية الأنواع، فالحركة ليست بجنس، فضلاً عن أن تكون مقولة»<sup>(٢)</sup>.  
وحاصل كلامه: الحركة من عوارض الوجود لا الماهية.

وبعبارة أخرى: الحركة عبارة عن تجدد المقولة، وهذا ليس إلا نفس وجودها المتجدد، فهو نفس المقولة من حيث الوجود، لا أمر ينضم إلى الوجود، كما أن وجود الماهية ليس إلا كون الماهية وتحققها لا أمر ينضم إليها.

**الوجه الثامن: الحركة عبارة عن الوجود الناعت للمقولة**

بمعنى: أن يرد على المتحرك في كل آن من آتات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد، وإلا كان تغييراً في الماهية، والتغير في الماهية تغير في الذاتي وهو محال.

وأورد الشيخ مصباح الزيدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «بأن التغير في الوجود الناعت - وهو مفهوم انتزاعي - لا يعقل إلا بتغير منشأ انتزاعه، وهو المادة باعتبار وجودها في نفسها»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) المصدر السابق: ج ٤ ص ٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١١٠.

(٣) تعليقه على نهاية الحكمة: ص ٣٠٣.

## الفصل السابع

### في المقولات التي تقع فيها الحركة

- المبحث الأول: وقوع الحركة في كيف المحسوس
- المبحث الثاني: الحركة في الكمّ
- المبحث الثالث: الحركة في الأين
- المبحث الرابع: الحركة في الوضع
- المبحث الخامس: الحركة في باقي المقولات
- بحث إضافي في وقوع الحركة في المقولات الأربع



## الفصل السابع

### في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء: أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكم والأين والوضع.

أما الكيف، ففوق الحركة فيه في الجملة - وخاصة في الكيفيات المختصة بالكميات، نظير الاستقامة والاستواء والاعوجاج - ظاهر، فإن الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمّه البتّة. وأما الكم، فالحركة فيه تغير الجسم في كمّه تغيراً متصلاً منتظماً متدرجاً، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة بنسبة منتظمة تدريجاً.

وقد اعترض عليه: أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم. فالجسم الكبير اللاحق كمّ عارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنظمة، والجسم الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصلية، والكمّان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما. فالنمو زوال لكمّ وحدوث لكمّ آخر، لا حركة.

وأجيب عنه: بأن انضمام الضام لا شك فيه، لكن الطبيعة تُبدل الأجزاء المنظمة إلى صورة الأجزاء الأصلية، وتزيد به كمية الأجزاء الأصلية زيادة متصلة منتظمة متدرجة، وهي الحركة كما هو ظاهر.

وأما الأين، فوَقوعُ الحركة فيه ظاهر، كما في انتقالات الأجسام من مكانٍ إلى مكان، لكنَّ كونَ الأينِ مقولةً مستقلةً في نفسها لا يخلو من شك.

وأما الوضع، فوَقوعُ الحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة على محورها، فإنَّ وضعها يتبدَّل بتبدُّلِ نسبِ النقاطِ المفروضةِ على سطحها إلى الخارجِ عنها تبدُّلاً متصلاً تدريجياً.

قالوا: ولا تقعُ في سائر المقولات - وهي الفعلُ والانفعالُ والمتى والإضافةُ والمجدةُ والجوهر - حركة.

أما الفعلُ والانفعالُ، فقد أُخذَ في مفهوميهما التدريجُ، فلا فردَ آتِيَّ الوجودِ لهما، ووقوعُ الحركةِ فيهما يستدعي الانقسامَ إلى أجزاءٍ آتيةٍ الوجودِ، وليس لهما ذلك. على أنه يستلزمُ الحركةَ في الحركة.

وكذا الكلامُ في المتى، فإنه لما كان هيئةً حاصلَةً من نسبةِ الشيءِ إلى الزمانِ، وهي تدريجيةٌ بتدرجِ الزمانِ، فلا فردَ آتِيَّ الوجودِ له، حتى تقعَ فيه الحركةُ المنقسمةُ إلى الإتيات.

وأما الإضافةُ، فإنَّها انتزاعيةٌ تابعةٌ لطرفيها، لا تستقلُّ بشيءٍ كالحركة.

وكذا المجدةُ، فإنَّ التغيُّرَ فيها تابعٌ لتغيُّرِ موضوعها، كتغيُّرِ النعلِ أو القدمِ في التنعلِ - مثلاً - عمَّا كانتا عليه.

وأما الجوهرُ، فوَقوعُ الحركةِ فيه يستلزمُ تحقُّقَ الحركةِ من غيرِ موضوعٍ ثابتٍ باقٍ مادامت الحركةُ، ولازمُ ذلك تحقُّقَ حركةٍ من غيرِ متحرِّك.



ويمكنُ المناقشةُ فيما أُوردوه من الوجوه:

أما فيما ذكروه في الفعلِ والانفعالِ والمتى، فبجوازِ وقوعِ الحركةِ في  
الحركةِ على ما سنبينه إن شاء الله.

وأما الإضافةُ والجدة، فإنهما مقولتانِ نسبيتانِ كالوضع، وكونُهُما  
تابعينِ لأطرافِهِما في الحركةِ، لا ينافي وقوعَهما فيهما حقيقةً، والاتّصافُ  
بالتبعِ غيرِ الاتّصافِ بالعرض.

وأما ما ذكروه في الجوهر، فانتفاءُ الموضوعِ في الحركةِ الجوهريةِ  
ممنوعٌ، بل الموضوعُ هو المادّة، على ما تقدّمَ بيانه، وسيجيءُ توضيحُه إن  
شاء الله.

## الشرح

تقدّم في الفصل السابق كيفية وقع الحركة في المقولة، وتبيّن: أنّ هذا القول مجازي، لأنّ الحركة لا تقع في المقولة - الماهية - وإنّما تقع في الوجود، وفي هذا الفصل يخطو المصنّف في البحث خطوةً لاحقة، وهي البحث في المقولات التي تقع فيها الحركة، ويمكن تقسيم البحث إلى العناوين التالية:

المبحث الأوّل: وقوع الحركة في الكيف المحسوس.

المبحث الثاني: الحركة في الكمّ.

المبحث الثالث: الحركة في الأين.

المبحث الرابع: الحركة في الوضع.

المبحث الخامس: الحركة في باقي المقولات.

وقبل الولوج في البحث ينبغي الإشارة إلى أنّ المصنّف يقول: أنّ المشهور من قدماء الحكماء - أي طبقة أرسطو وأفلاطون ومن تبعهم - قالوا: إنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع، وهي: الكيف والكمّ والأين والوضع، وإليك تفصيلها:

### الحركة في الكيف

تقدّم أنّ الكيف ينقسم إلى أربعة أقسام وهي:

١ . الكيف الاستعدادي.

٢ . الكيف النفساني.

٣ . الكيف المحسوس.

٤ . الكيف المختصّ بالكمّ.

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢٠٣

وتقدّم أيضاً الكيف المحسوس ينقسم بحسب الحواس الخمس إلى خمسة أقسام، وهي:

١. الكيف المحسوس بالعين الباصرة، ويختصّ بالمبصرات.
٢. الكيف المحسوس بالسامعة، ويختصّ بالمسموعات.
٣. الكيف المحسوس بالذائقة، ويختصّ بالمذوقات.
٤. الكيف المحسوس بالشامّة ويختصّ بالمشومات.
٥. الكيف المحسوس باللامسة، ويختصّ بالكيفيات الملموسة.

وينقسم الكيف المحسوس باللامسة إلى قسمين:

القسم الأوّل: الكيف الفعليّ. ويطلق على ما يؤثر بالمجاورة، كالحرارة والبرودة المؤثرين في الأشياء.

القسم الثاني: الكيف الانفعاليّ. ويطلق على ما يتأثر بالمجاورة، كالرطوبة واليبوسة المتأثرة بالبرودة والحرارة الناتجين عنهما.

والمصنّف في المقام ذكر أنّ وقوع الحركة في الكيف بنحو القضية المهملة، وذلك لأنّ بعض أقسام الكيف لا تقع فيها الحركة، فالكيف النفسانيّ لا يقع فيه الحركة، لأنّ النفس مجردة، والمجرد لا حركة فيه، كما ذكر ذلك المصنّف في المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة، وكذا في بداية الحكمة في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة.

وكذلك لا تجري الحركة في الكيفيات الفعلية التي هي أحد قسمي الكيف المحسوس، كما ذكر ذلك في بداية الحكمة بقوله: «وأما الكيف فوقوع الحركة فيه وخاصّة في الكيفيات غير الفعلية...»<sup>(١)</sup>، حيث خصّ الحركة

---

(١) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل العاشر.

بالكيفيات غير الفعلية.

نعم، تقع الحركة في الكيف بصورة واضحة، بحيث لا تحتاج إلى دليل في الكيفيات المختصة بالكميات، أي: في الكيف المختص بالكم، وهي الكيفيات التي تعرض الكم كالاستواء والاعوجاج ونحوهما من الأشكال المختلفة، حيث إن الحركة واضحة في هذه الكيفيات، فإن الجسم المتحرك في كمه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه قطعاً؛ لاستحالة تغيير المعروض وتجده مع ثبوت العارض وسكونه، فإن نمو الإنسان في كمه يستلزم نموه في كفيه أيضاً، لكنّه من جهة كفيّاته المختصة بذلك الكم، فإن نمو جسمه لا محالة يستلزم نمو شكله واستواء خلقتة، وكلّ العوارض القائمة بذلك الكم. وعليه فإن ملاحظة هذه الحركة والتغير التدريجي الحاصل من انحناء واعوجاج الخطّ المستقيم أمر سهل يدركه الملتفت بأدنى توجه.

### المبحث الأوّل: وقوع الحركة في الكيف المحسوس

تقدّم أنّ الكيف المحسوس ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الكيف الفعليّ، وهو الذي يؤثّر بالمجاورة كالحرارة والبرودة،

والثاني: الكيف الانفعاليّ، وهو الذي يطلق على ما يتأثّر بالمجاورة

كالرطوبة واليبوسة، وقد وقع الخلاف في وقوع الحركة وعدمها في القسم

الأوّل وهو الكيف الفعليّ، والسبب في هذا الخلاف هو: أنّ الكيفيات الفعلية

في الطبيعيات القديمة لها عدّة تفسيرات ونظريات، ومنها:

النظرية الأولى: نظرية النفوذ والخروج في الحرارة والبرودة. فصيرورة

الجسم حاراً معناها دخول الأجزاء النارية في الجسم، وصيرورة الجسم بارداً

تعني خروج الأجزاء النارية من الجسم نفسه. وعلى هذا الأساس لا توجد

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢٠٥

علاقة للحرارة والبرودة بالكيف؛ لاستحالة انتقال الأعراض، لأنه يلزم حين انتقال العرض أن يكون بلا موضوع، وهو مستحيل، وقابلية انتقال الأجزاء النارية يكشف عن عدم كونها من مقولة الكيف، وإنما هي أجزاء جوهرية، وعليه تكون الكيفيات الفعلية من مقولة الجوهر، وبذلك تخرج عن محلّ الكلام، فلا توجد حركة في الكيف.

النظرية الثانية: نظرية الكمون والبروز، وهي عبارة عن: أن الجسم حين يصبح حاراً فإنه يحمل بداخله هذه الحرارة، وليس للعامل الخارجي - النار - سوى إبراز هذه الحرارة الكامنة في الجسم.

بعبارة أخرى: إن النار معدة لإخراج الحرارة الكامنة في الجسم، وعليه فلا علاقة للكيفيات الفعلية بالكيف، لأن الحرارة والبرودة ليست من الكيفيات والأعراض حتى تكون داخلية في الحركة الكيفية، ولأجل هاتين النظريتين استثنى المصنّف الكيفيات الفعلية وأخرجها من الحركة الكيفية.

أما في الكيفيات غير الفعلية كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، فالحركات فيها واضحة، فإن الجسم المتحرك في كمّه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمّه، كما تقدّم آنفاً.

### المبحث الثاني: الحركة في الكمّ

الكمّ الذي تقع فيه الحركة هو الكمّ المتصل القارّ، وهو الجسم التعليمي، ووقوع الحركة في هذا الكمّ بمعنى: تغير الجسم التعليمي متصلاً - لا دفعياً - وبصورة منتظمة. فجسم الإنسان - مثلاً - يزداد زيادة منتظمة في كمّ رأسه وفي كمّ رجليه ويديه، والمصنّف ذكر في المتن قيوداً ثلاثة لوقوع الحركة في الكمّ، وهي: كون ازدياد الجسم في حجمه زيادة متصلة أولاً، ومنتظمة ثانياً، أي:

زيادةً في طوله وعرضه وعمقه، وتدرجيّة ثالثاً.

والصحيح: أنّ القيد الثاني - وهو كون الزيادة منتظمة - لا دخل لها في تحقّق الحركة في الكمّ، «لاسيماً مع ما سيأتي، في الفصل اللاحق، من أنّ الحركة الكميّة الأولى توجد بوجود الحركة الجوهرية؛ حيث لا زيادة في الكمّ ولا نقصان حتّى يكون منتظماً أو غير منتظم»<sup>(١)</sup>.

نعم، هذه القيود الثلاثة مختصة بالنموّ، ومن الواضح: أنّ الحركة في الكمّ ليست مختصةً بالنموّ، ومنه يتّضح أنّ تعريف المصنّف للحركة في الكمّ مع هذه القيود الثلاثة هو تعريف لأحد أقسامها وهو النموّ.

### إشكال شيخ الإشراق

أصل هذا الإشكال يقول: لا حركة في النموّ والذبول؛ لأنّ النموّ يحصل بانضمام بعض الأجزاء من الخارج إلى الأجزاء الأصليّة للجسم، والأجزاء الأصليّة باقيةً على مقدارها. فإذا كان الجسم مؤلفاً من عشرة أجزاء أصليّة ثمّ حصلت فيه زيادة؛ بأن انضمت إليه أجزاء فصارت خلاياه مئة، فحينئذٍ يحصل له كمّ ثانٍ. فالأجزاء الأصليّة والمنضمّة معروضها مختلف، فمعروض الكمّ الأوّل هو الأجزاء الأصليّة، ومعروض الكمّ الثاني (الكبير) هو الأجزاء الأصليّة والمنضمّة. وإذا اختلف المعروض اختلف الكمّان، فلا توجد زيادة متّصلة تدرجيّة منتظمة، وإنّما زيادة دفعيّة، وإذا صارت دفعيّة فليست بحركة. وكذلك لا حركة في الذبول؛ لأنّ الذبول يحصل بانفصال بعض الأجزاء عن الجسم، فليس فيه انتقاص مقدار جسم واحد، بل انفصال عن الأجزاء الباقية جسماً آخر له مقدارٌ خاصّ، فالنموّ زوالٌ لكمّ وحدوثٌ لكمّ آخر، لا

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٩٦.

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢٠٧

أنه حركة. وكذا الذبول حدوث كمّ وزوال لكمّ آخر، لا أنه حركة.  
بعبارة أخرى: إنّ تحقّق الحركة في الكمّ بشرط أن تكون الزيادة والنقيصة  
متّصلة، وأمّا إذا كانت الزيادة انضماميّة خارجيّة أو النقيصة كذلك، فليس من  
الحركة الكميّة.

بيان ذلك: إنّ الزيادة والنقيصة في الأشياء إمّا ذاتيّة تحدث من غير ضمائم  
خارجيّة، كالانبساط والانقباض في الأجسام الحديديّة بالحرارة والبرودة،  
وإمّا خارجيّة بفعل الضمائم الخارجيّة كنموّ الأجسام وذبولها.

قال شيخ الإشراق: «فالكمّ ما فيه، أي: ما يقع فيه الحركة بلا تخالف،  
لدى تخلخل حقيقيّ وفي تكاثف حقيقيّ. ففي كلّ آن يرد على المادّة فردٌ من  
المقدار على التدرّج لم يكن في آن قبله وآن بعده، وعدم الخلاف مقيّد  
بالتخلخل والتكاثف، فإنّ صاحب المطارحات أنكر الحركة الكميّة في النموّ  
والذبول»<sup>(١)</sup>.

وذكر بهامشه وجه ذلك الإنكار وهو: «أنّ موضوع الحركة لا بدّ أن يكون  
باقياً بعينه من المبدأ إلى المنتهى، وليس كذلك في النموّ والذبول؛ لتحلّل  
الأجزاء وانضمام أجزاء من الخارج»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يتّضح: أنّ شيخ الإشراق ينكر الحركة الكميّة في الذبول أيضاً، وأنّه  
لا ينكر الحركة الكميّة بإطلاقها، وأنّ الحركة الكميّة في التخلخل والتكاثف  
متّفقٌ عليها، وبذلك يتّضح أنّ ما أورده شيخ الإشراق لا يجري في الحركة  
الكميّة الأولى التي تثبت بتبع الحركة الجوهرية.

---

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق.

## جواب الإشكال

إنَّ معروض الكَمِّ هو الصورة النوعية، وليست المادة؛ لأنَّ المادة بما هي مادة، هي استعدادٌ فقط، وليس لها شيءٌ آخر، فالكمُّ كسائر الأعراض من آثار الصورة النوعية وعوارضها، وحيث إنَّ الصورة النوعية واحدةٌ في كلِّ موجود، فالكمُّ الكبير اللاحق يكون عارضاً للصورة النوعية، كما أنَّ الكمِّ الصغير السابق كان عارضاً لها، فزيد - مثلاً - هو زيد بصورته النوعية، وكان ذا حجم صغير وصار ذا حجم كبير تدريجياً، وهذا هو معنى الحركة.

فالإنسان - مثلاً - متعدّد الأجزاء والخلايا، ومع ذلك فهو شخصٌ واحدٌ حقيقة، ومن الواضح: أنَّ وحدته ليست بلحاظ أجزائه، لأنَّ الأجزاء متعدّدة وكثيرةٌ حقيقة، وإنَّما وحدته بصورته النوعية. وهذه الأجزاء التي لها، حينما انضمت لها أجزاء أخرى، تجعلها تحت خيمة هذه الصورة النوعية، فتكون بحكم الأجزاء الأصلية، فيكون لها كمٌّ واحد تدريجيّ منتظم. وقد قرّر هذا الجواب المحقّق الأملي في «درر الفوائد» بقوله: «والجواب عنه: أنَّ الموضوع في تلك الحركة - أعني: الحركة الكمية في النموّ والذبول - هو الهيولى لكن لا مطلقاً، بل الهيولى المتكّمة بكمِّ ما، أعني طبيعيّ الكمِّ الجامع بين خصوصياتها ومقاديرها المتعينة، وما فيه الحركة هو خصوصيات المقادير والفرق بين الطبيعي والأفراد واضح. ففي كلِّ مقدارٍ يكون الطبيعي موجوداً، كما أنَّ الخصوصية موجودة، وإن كانا موجودين بوجودٍ واحد، لكن لذلك الوجود الواحد من حيث كونه وجوداً حكمً، ومن حيث كونه وجود خصوصية حكمً آخر، فهو من حيث كونه وجود الطبيعي واحدٌ ثابتٌ مستمرٌّ من أوّل الحركة إلى آخرها ويكون التغيّر في أحواله، فيكون كالحركة بمعنى التوسّط، ومن حيث كونه وجود الخصوصية أمرٌ تدريجيّ غير مستقرّ



في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢٠٩

كالحركة بمعنى القطع. فهو، من حيث وجود الطبيعي، موضوع للحركة، ومن حيث الخصوصية، يكون ما فيه الحركة، فظهر: أن الموضوع باقٍ مستمرٌّ من أول ما منه الحركة إلى آخرها ومنتهاها»<sup>(١)</sup>.

### المبحث الثالث: الحركة في الأين

وقوع الحركة في الأين واضحٌ وظاهر، فإنَّ الجسم إن كان ساكناً فله «أين» ساكن. وإن كان متحرِّكاً، فله «أيون» متعدّدة، تشكّل بمجموعها وجوداً واحداً متصلاً سيّالاً، وهذا الوجود عرضٌ ينتزع من كلّ آنٍ من آنات هذه الحركة المفروضة.

### هل مقولة الأين مستقلة أم ترجع إلى مقولة الوضع

ذكر المصنّف في نهاية الحكمة: أنّ كون مقولة الأين مقولةً مستقلةً لا يخلو من شكّ، لكنّه في بداية الحكمة ذكر: أنّ مقولة الأين من مقولة الوضع وإن كان مشهوراً بين الحكماء أنّها مستقلة برأسها، حيث قال: «لكن في كون الأين مقولةً برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم».

ثمّ استدرك المصنّف وقال: «بل الأين ضربٌ من مقولة الوضع. وعليه، فالحركة الأينية ضربٌ من الحركة الوضعيّة»<sup>(٢)</sup>.

وتوضيح ذلك: أنّ الوضع على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الوضع في تمام المقولة، وهو عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج.

القسم الثاني: هو وضع جزء المقولة، وهو عبارة عن نسبة أجزاء الشيء

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٢١٢.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل العاشر.

بعضها إلى بعض .

القسم الثالث: وهو وضع جزء المقولة أيضاً، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج، من غير نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .  
والأين، من القسم الأخير الذي هو من أقسام الوضع، حيث إن المكان هو خارج الشيء، فخارج الشيء، معناه: مكان الشيء؛ ولهذا فنسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج تعني نسبتها إلى المكان، كالجسم الكروي الذي تكون أجزاؤه ثابتة غير متحركة بعضها إلى بعض، غير أن مجموع هذه الكرة - الجسم الكروي - متحرك بالنسبة إلى الخارج .

هذا على رأي مشهور القدماء الذين كانوا يعتقدون بثبوت هذه الأجزاء واختصاص التغيير والحركة في المجموع فقط . وقد ثبت بطلان هذا الزعم في العصور المتأخرة، بعد ما ثبت وقوع التغيير والتجدد في الأجزاء أيضاً وعدم ثبوت شيء منها .

فعلى رأي القدماء يكون تغيير المجموع إلى الخارج من غير حدوث التغيير في الأجزاء بعضها إلى بعض، وهكذا في الحركة الأيئية، فإن نسبة مجموع الشيء إلى الخارج في تغيير مستمر، مع ثبوت الأجزاء بعضها إلى بعض .  
وعلى أية حال، فإن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء الواحد بعضها إلى بعض، ونسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج، كما أن الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى المكان، ولا شك أن المكان أحد مصاديق الخارج الذي ورد في تعريف الوضع .

وعلى هذا، فالحركة في الأين ترجع إلى الحركة في الوضع . ومن الجدير بالذكر: أن المصنّف في نهاية الحكمة أنكر كون مقولة الأين من مقولة الوضع، وذكر في سبب عدم كون مقولة الأين من مقولة الوضع: أن الجسم ينتقل من

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢١١

مكانٍ إلى مكانٍ آخر، لكن لا يحصل تغييرٌ في سائر أعراضه غير الأين، كما أنّه أحياناً يحصل تغيير في الأعراض الأخرى ولا ينتقل من مكانه. ثمّ خلص إلى النتيجة، وهي: أنّ مقولة الأين غير جميع المقولات، حتّى الوضع. وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغيّر في جوهره وسائر أعراضه غير الأين، وربّما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع، حتّى الوضع»<sup>(١)</sup>.

ومع الالتفات إلى أنّ المصنّف قام بتأليف نهاية الحكمة بعد بداية الحكمة، لا بدّ من القول: إنّ رأيه النهائي في المسألة هو: أنّ مقولة الأين مستقلة عن سائر المقولات الأخرى، وأنّ الحركة الأينية تختلف عن الحركات في المقولات الأخرى. قال الشيخ الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة: «لا يحتاج إنكار إرجاع مقولة الأين إلى مقولة الوضع، إلى انفكاك الأمرين في وجودهما الخارجي؛ فإنّ العقل بتحليله يفكّك بين الأين والوضع، فيرى أنّ انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر تغيّرٌ وحركةٌ في الأين، وإن كان هذا التغيّر ملازماً لتغيّره في الوضع، بمعنى الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج»<sup>(٢)</sup>.

### المبحث الرابع: الحركة في الوضع

وهذه الحركة من الحركات الواضحة والظاهرة ولا تحتاج إلى إثبات، فإنّ الوضع هو نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض ونسبة المجموعة إلى الخارج. والشيء له أجزاء، ومكانه الذي يشغله أجزاء أيضاً. فإذا تغيّرت هذه الأجزاء بعضها إلى بعض، وقعت الحركة الوضعية.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الحادي عشر.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل السابع.

بيان ذلك: تارةً تتغيّر مجموع أجزاء المتحرّك مع تغيّر مجموع أجزاء المتحرّك نفسه، وتارةً أخرى يكون مجموع أجزاء المكان ثابتاً رغم تغيّر مجموعة أجزاء المتحرّك، فالحركة حاصلة للمتحرّك وصفاً في كلتا الحالتين، من قبيل حركة الكرة الأرضية، فإنّ أجزاءها في حركتها متغيّرةٌ بالنسبة لأجزاء الفضاء المحيط بها سواءً كانت الأجزاء المكانية للفضاء متغيّرة أيضاً أم كانت ثابتة.

### المبحث الخامس: الحركة في باقي المقولات

ذكر الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية: أنّ الحركة لا تقع في سائر المقولات، وهي الفعل والانفعال والتمى والإضافة والجدّة والجوهر<sup>(١)</sup>. وقد خالفهم في ذلك صدر المتألّهين ومن تبعه من بعده - كما سيأتي إثباته - بأنّ لجميع المقولات حركةً تتبع حركة الجوهر، وهو مبنيٌّ على الحركة الجوهرية.

### استدلالهم على عدم الحركة في الفعل والانفعال

الفعل: هو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثّر، والانفعال: هو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر، وعلى هذا الأساس نجد أنّ التدرّج قد أُخذ في كلّ من المقولتين، ولذا استعمل في تعريفهما «ما دام يؤثّر» و «مادام يتأثر». وقد تقدّم في الفصل السادس أنّ الحركة تدريجية الحصول، ولكن يمكن فرض أفراد آنية للحركة، وهذه الأفراد ليست في الخارج وإنّما بالفرض فقط. ويمكن أن نتزع من كلّ أنّ من آتات الحركة مقولةً من المقولات، كما تقدّم. والنتيجة: أنّ في مقولة الفعل والانفعال لا يمكن فرض أفراد آنية الحصول، لأنّ حقيقة هاتين المقولتين أُخذ فيها «التدرّج» ولذا عبّر بـ «ما دام»،

(١) انظر طبيعيات الشفاء، الفصل الثالث من المقالة الثانية؛ المباحث المشرقية: ج ١

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢١٣

فلا بدّ في كلّ فرد يكون مصداقاً لمقولة الفعل والانفعال أن يكون تدريجياً، ومن الواضح أنّ فرض فردٍ آيٍّ لهاتين المقولتين، يخرج عن حقيقتهما؛ لأنّ الفرد الآيِّ ليس فيه تدرّج، فلا يكون من مقولة الفعل والانفعال. وهذا بخلاف المقولات المتقدّمة، فإنّه يمكن أن نفرض لها أفراداً آنيّة نتزع منها أنواعاً لتلك المقولات من دون أن يخرجها عن حقيقة تلك المقولات. ففي مقولة الأين - مثلاً - إذا فرضنا أنّ الجسم واقفٌ، فهو لا يخرج عن كونه من مقولة الأين؛ لأنّ الجسم له نسبةٌ إلى المكان سواءً كان ساكناً أم متحرّكاً. وكذلك غير ذلك من المقولات؛ فإنّ فرض أفرادٍ آنيّة، لا يخرجها عن حقيقة تلك المقولة.

والحاصل: أنّ الحركة إن كانت في الكيف - مثلاً، الذي لا يعتبر في حقيقته التدرّج - فلا إشكال؛ لأنّ المتحرّك في الكيف يرد عليه في كلّ آنٍ من آتات الحركة فردٌ من الكيف مباينٌ للفرد السابق ولل فرد اللاحق. لكن إن كانت الحركة في الفعل والانفعال - مثلاً، الذي يعتبر في معناهما التدرّج - فالحركة لا تقع فيهما؛ لأنّ معنى الحركة في مقولة الفعل، مثلاً: أن يرد على المتحرّك في كلّ آنٍ من آتات الحركة فردٌ من المقولة، لكن أفراد مقولة الفعل لا يمكن أن تقع في الآن؛ لأنّ تلك الأفراد لو لم تكن تدريجيّة للزم انسلاب ذاتيّتها عنها، ولو كانت تدريجيّة للزم وقوع التدرّج في الآن، وهما محالٌّ بالضرورة.

وهذا البيان ذكره صدر المتألّهين بقوله: «ذهب جماعةٌ إلى أنّها نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة - وليس ذلك بصحيح مطلقاً، بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة؛ نعم، هي بعينها مقولة أن ينفعل، إذا نسبت إلى القابل، ومقولة أن يفعل، إذا نسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيءٍ منها؛ لأنّها الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن

هيئة قارّة لأنّها لو وقعت في هيئة غير قارّة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها؛ وبالجملة: معنى الحركة في مقولة عبارة عن: أن يكون للمتحرّك في كلّ آنٍ فردٌ من تلك المقولة، فلا بدّ لما يقع فيه الحركة من أفرادٍ آنيّة بالقوّة، وليس لتينك المقولتين فردٌ آنيّ مثلاً<sup>(١)</sup>. مضافاً إلى أنّه يلزم الحركة في الحركة.

بيان ذلك: إنّ مقولة «أن يفعل» هي حركة؛ لأنّ معنى «مادام يؤثّر» هو حركة، وكذلك مقولة «أن ينفع» حركة أيضاً؛ لأنّ معنى «مادام يتأثّر» هو حركة. فإذا وقعت الحركة في هاتين المقولتين، فهذا يعني وقوع الحركة في الحركة، والتالي باطل عندهم - كما سيأتي في الفصل اللاحق - فالمقدّم مثله، وهو: أنّ الحركة لا تقع في مقولتي الفعل والانفعال<sup>(٢)</sup>.

### استدلالهم على عدم الحركة في مقولة المتى

والدليل على عدم وقوع الحركة في مقولة المتى هو نفس الدليل في عدم وقوع الحركة في مقولتي الفعل والانفعال، لأنّ المتى هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وحيث إنّ الزمان تدريجيّ الحصول، ينتج أنّ الهيئة الحاصلة من نسبة شيء إلى الزمان أن تكون تدريجيّة - أيضاً - وإذا كانت مقولة المتى أخذ في حقيقتها التدرّج، فلا تقع فيها حركة؛ لما يلي:

أولاً: لا يمكن فرض فردٍ آنيّ لها، لأنّ كلّ فردٍ آنيّ مفروض، يكون له نسبة إلى الزمان، وهذه النسبة دخالة في ذاته، وحيث إنّ الزمان تدريجيّ، فالنسبة إلى الزمان تدريجيّة، وهو ينافي كون الآن ثابتاً غير تدريجيّ.

بعبارة أخرى: إنّ مقولة المتى أخذ فيها التدرّج، فلا تقع فيها الحركة؛ لأنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٩.

(٢) سيأتي الجواب عليه في الفصل اللاحق.

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢١٥

معنى الحركة في مقولة المتى هو أن يرد المتحرك في كل آن من آتات الحركة فرداً من المقولة، لكن أفراد مقولة المتى لا يمكن أن تقع في الآن؛ لأن تلك الأفراد إذا كانت ثابتة وليست تدريجية لزم سلب ذاتها عنها، وهو التدرج، لأن التدرج مأخوذ في حقيقتها، وهو باطل بالضرورة، وإن كانت تلك الأفراد تدريجية لزم وقوع التدرج في الآن، مع أن الآن ثابت وهو باطل بالضرورة أيضاً، إذن لا تقع الحركة في المتى.

وثانياً: يلزم الإشكال المتقدم أيضاً وهو: وقوع الحركة في الحركة، كما تقدم في مقولتي الفعل والانفعال.

### استدلّاهم على عدم وقوع الحركة في مقولة الإضافة

الإضافة: هي مفهوم انتزاعي من المفاهيم الفلسفية، وليست من المفاهيم الماهوية، فلا يوجد لها ما بإزاء مستقل في الخارج، وإنما هي متقومة بطرفيها - المضاف والمضاف إليه - وهي تابعة لطرفيها، ولهذا قالوا: إنها أضعف الأعراض فلا تستقل بشيء.

فالأبوة والبنوة والأخوة والفوقية والتحتية - مثلاً - لا وجود لها مستقل في الخارج، وإنما ينتزع وجودها من المضاف والمضاف إليه وهي تابعة لهما. فإذا تحرك الأخوان - مثلاً - فتنسب الحركة أولاً وبالذات إلى المتحرك وهو الأخوان - زيد وعمر - اللذان هما طرفا الإضافة، وتنسب الحركة إلى الإضافة بالتبع والمجاز.

وعلى هذا فالإضافة لا تقع فيها حركة؛ لأن وجودها في غيرها. فإن كانت أطرافها ثابتة، فلا تقع حركة في الإضافة. وإن كان أطرافها متحركة، فتقع فيها حركة بالتبع.

## استدلالهم على عدم وقوع الحركة في الجدة

الجدة: هي كون الجسم في محيطٍ إمّا بكلّه أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، كالتختم والتنعل ولبس القميص، وقد تكون الجدة أمراً طبيعياً ذاتياً، كحال الإنسان بالنسبة إلى إهابه، ومنها ما يكون عرضياً غير طبيعيّ، كحال الإنسان عند قميصه وخاتمته؛ وهذه المقولة تتمّ بشرطين: الشرط الأول: الإحاطة بالشيء إمّا بكلّه أو ببعضه.

الشرط الثاني: انتقال المحيط بانتقال المحاط.

فإذا وجد أحد الشرطين دون الآخر، كالذي وضع قميصه على رأسه فإنّه وإن انتقل بانتقاله، إلّا أنّه لا يحيط به؛ أو كالذي قعد في بيت، فإنّ البيت وإن كان محيطاً به إلّا أنّه لا ينتقل بانتقاله، فلا يكون ذلك من مقولة الجدة. وعلى كلّ حال؛ فإنّ هذه الهيئّة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط أمرٌ انتزاعيّ، لا تقع فيه حركة. نعم، هي تابعة لموضوعها وهو طرفي الإحاطة وهما المحاط والمحيط، فإذا تحرك طرفاها وقعت الحركة في مقولة الجدة، وإلّا لا تقع فيها حركة. وعليه فإنّ حركة الجدة هي حركة بالتبع.

ولا يخفى أنّ الحركة التبعيّة سواءً في مقولة الإضافة أو في مقولة الجدة لا تخلو من أحد حركات أربع، وهي:

١. حركة في الكمّ، أي: حركة كمّية.

٢. حركة في الكيف، أي: حركة كيفيّة.

٣. حركة في الأين، أي: حركة أينيّة.

٤. حركة في الوضع، أي: حركة وضعيّة.

والحاصل: إنّ نفي الحركة في مقولتي الإضافة والجدة ليس نفيّاً مطلقاً،

وإنّما المنتفي هو الحركة الذاتيّة فقط وليس الحركة التبعيّة.



### استدلالهم على نفي الحركة في الجوهر

حاصل استدلالهم أنه: لو قلنا بوقوع الحركة في الجوهر (الجوهر الجسماني) للزم أن لا يبقى عندنا موضوع ثابت في الحركة، وحيث إن الحركة عرض والعرض يحتاج إلى موضوع، فإذا قلنا بوقوع الحركة في الجوهر، يلزم تحقق العرض بلا موضوع، وبعبارة أخرى: يلزم تحقق الحركة بلا متحرك. وقد ذكر المصنّف في بداية الحكمة: أن الثبات من مقومات الموضوع، حيث قال: «في كلّ حركة موضوعٌ تنعته الحركة وتجري عليه؛ ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري وتتجدّد عليه الحركة، وإلا كان ما بالقوّة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً»<sup>(١)</sup>.

وهذا هو حاصل الاستدلال على عدم وقوع الحركة في الجوهر.

### مناقشة المصنّف لما تقدّم من الاستدلال المشهور

أمّا فيما يرتبط بمقولة الفعل والانفعال ومقولة المتى فكان استدلالهم بوجهين:

الوجه الأوّل: أننا نحتاج إلى انتزاع الحركة من المقولة إلى فردٍ آنيّ الوجود، والحال لا يمكن فرض فردٍ آنيّ الوجود في مقولة الفعل والانفعال والمتى، لأنّه أخذ في حقيقتها التدرّج.

الوجه الثاني: إذا وقعت الحركة في هذه المقولات، يلزم وقوع الحركة في الحركة.

أمّا جواب الوجه الأوّل: فلم يذكره العلامة في المتن، لكن أجاب عليه

---

(١) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل السادس: ص ١٥٧.

الشيخ الفيّاضي في تعليقه على النهاية حيث قال: «إنّ انتزاع المقولة من حدود الحركة الآنيّة إنّما هو فيما لو لم تكن المقولة ذاتها متقوّمة بالتدرّج، وأمّا فيما إذا كانت كالفعل والانفعال متقوّمة بالتدرّج، فتنزع من أجزاء الحركة التي هي تدريجيّة.

بعبارة أخرى: إنّما اضطررنا إلى الالتزام بانتزاع المقولة من حدود الحركة الآنيّة في سائر المقولات لعدم قبولها التدرّج والتشكيك، وأمّا ما يقبل منها ذلك كالفعل والانفعال، فأمر تصوّر الحركة فيه أسهل بعد انتزاعه من الأمر المتدرّج»<sup>(١)</sup>.  
أمّا الوجه الثاني: وهو لزوم وقوع الحركة في الحركة، فسيأتي الجواب فيه في الفصل اللاحق.

وأما فيما يرتبط بمقولة الإضافة والجدّة، فكان استدلالهم على عدم وقوع الحركة فيهما باعتبار أنّهما مقولتان نسبيّتان داخلتان في المقولات النسبيّة التي تنزع من موضوع له نسبة إلى شيءٍ آخر، فيكونان تابعين في الحركة وعدمها إلى طرفيهما، فالحركة فيهما تبعيّة.

وجواب المصنّف على ذلك: أنّ المقولة النسبيّة لا يمتنع وقوع الحركة فيها، فمقولة الوضع - مثلاً - هي مقولة نسبيّة ومع ذلك تقع فيها الحركة كما تقدّم، وأمّا كون المقولة تابعةً لطرفيهما، فهذا لا يعني عدم تحقّق الحركة فيها حقيقة، لأنّ الشيء الذي تقع فيه الحركة بالتبع يعني أنّه متّصف بالحركة حقيقةً لا مجازاً، كما هو واضح؛ لأنّ الاتّصاف بالتبع غير الاتّصاف بالعرض، لأنّ المتّصف بالتبع تكون الحركة فيه حقيقةً وليست مجازيّة، من قبيل السيّارة التي تسحب خلفها قاطرة، فحركة القاطرة وإن كانت بتبع حركة السيّارة،

---

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٠١.

في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ٢١٩

لكن يصدق على القاطرة أنّها تتّصف بالحركة حقيقةً لا مجازاً، وهذا بخلاف الحركة بالعرض، فإنّها ليست حركةً حقيقةً وإنّما مجازاً، من قبيل الجالس بالسيارة، فالجالس ليس متحرّكاً، لكن تنسب له الحركة بالعرض وبالمجاز. وعلى هذا لما كانت الإضافة والجدّة تابعين لأطرافهما، فالحركة منسوبة إليهما حقيقةً لا مجازاً.

بعبارة أخرى: الاتّصاف بالتبع اتّصافٌ حقيقيّ، والواسطة فيه واسطة في الثبوت، بخلاف الاتّصاف بالعرض فإنّه اتّصاف مجازيّ وبواسطة بالعروض.

### جواب المصنّف على القائلين بعدم الحركة في الجوهر

إشكالهم على الحركة في الجوهر هو: لو قلنا بوجود الحركة في الجوهر للزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت.

وأجاب المصنّف على ذلك بما يلي:

أولاً: إنّ موضوع الحركة الجوهرية متحقّق وهو المادّة الأولى - كما سيأتي بيانه مفصّلاً في الفصل التاسع من هذه المرحلة، وتقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة أيضاً -.

وثانياً: لم يقدّم لدينا دليل على أنّ كلّ حركةٍ تحتاج إلى موضوع، نعم؛ الحركة العرضية تحتاج إلى موضوع؛ لكونها عرض والعرض يحتاج إلى موضوع. أمّا الحركة الجوهرية، فلم يثبت أنّها تحتاج إلى موضوع - وسيأتي بيانه في الفصل التاسع من هذه المرحلة -.

قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «لزوم الموضوع في كلّ حركة ممنوع»<sup>(١)</sup>.

---

(١) تعليقه الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: رقم (٣٠٨) ص ٣٠٥.

## تعليق على النص

• قوله **قُلَيْبٌ**: «المشهور بين الحكماء أن المقولات التي تقع فيها الحركة». المشهور من الحكماء هم من تقدّموا على صدر المتأهّلين. وسبب عدّ المصنّف أنّ ذلك مشهوراً بينهم - مع أنّ أحداً منهم لم يصرّح بوقوع الحركة في غير الأربعة - ناشئ من أحد أمرين:

**الأوّل**: أنّ المحكيّ من كلماتهم لا يخلو من الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر المستتبعة لحركة جميع ما فيها من الأعراس.

**الثاني**: أنّه ليس بأيدينا آراء جميعهم، فلعلّه ذهب بعضهم إلى وقوع الحركة في غير الأربعة أيضاً<sup>(١)</sup>.

• قوله: «وأما الكمّ فالحركة فيه تغير الجسم في كمّه»، سواء كانت هذا الحركة في ازدياد حجمه أم في نقصانه.

• قوله: «أما الفعل والانفعال... ووقوع الحركة فيهما يستدعي الانقسام إلى أجزاء آنيّة». قال الشيخ الفيّاضي: «كان عليه أن يقول: ووقوع الحركة فيهما يستدعي أن يرد على المتحرّك في كلّ آن فرد أو نوع من المقولة غير ما يرد عليه في الآن السابق، وما يرد عليه في الآن اللاحق، كما مرّ في الفصل السابق؛ إذ لا يخفى عليك أنّ الحركة - لكونها تدريجيّة الذات - ممتدّة سيّالة، فهي زمنيّة بالذات، ومقتضى ذلك أن يكون كلّ جزءٍ فرض منها زمانياً أيضاً، فأجزاء الحركة لا تكون آنيّة بوجه، نعم؛ يحدث في الحركة بانقسامها إلى الأجزاء حدوداً آنيّةً ينتزع من كلّ حدّ منها فرد أو نوع من مقولة، ومثله الكلام في قوله **قُلَيْبٌ** بعد أسطر «حتّى تقع فيه الحركة المنقسمة إلى الآنيّات»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٧٩٥.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٧٩٩.

• قوله: «وكذا الكلام في المتى... وهي تدريجية بتدرج الزمان، فلا فرد آني الوجود له». قال الشيخ الفيّاضي: «فيه: أنّ المتى هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، ونسبة الشيء إلى الزمان أعمّ من انتسابه إلى الزمان مباشرة كما في الحركات، أو بواسطة كما في الآتيات المنتسبة إلى طرف الزمان، وهو الآن، فراجع ما مرّ منه فُتَحِّرْ في الفصل الثامن عشر من المرحلة السادسة حيث قال: «ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيّة، فمنها ما هو تدريجيّ الوجود ينطبق على الزمان نفسه، ومنها ما هو آنيّ الوجود ينتسب إلى طرف الزمان كالوصلات والمهاسّات والانفصالات»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «وأما الإضافة فإنّها انتزاعيةٌ تابعةٌ لطرفيها». أي: إنّها موجودةٌ بوجود الشيء الذي ينتزع منها وهو موضوعها.

• قوله: «وكذا الجدة فإنّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها». قال الشيخ الفيّاضي: «لا يخفى أنّ موضوع الجدة هو المحاط، فليس النعل موضوعاً للتنعل، وإنّما هو القدم، فكان الأولى أن يقول: تابعٌ لتغيّر أحد طرفي النسبة سواءً كان هو الموضوع أم غيره»<sup>(٢)</sup>.

• قوله: «أمّا فيما ذكره في الفعل والانفعال والمتى فبجواز وقوع الحركة في الحركة على ما سنبيّنه إن شاء الله». في الفصل اللاحق.

• قوله: «بل الموضوع هو المادّة، على ما تقدّم بيانه وسيجيء توضيحه إن شاء الله». تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة، وسيأتي في الفصل التاسع من هذه المرحلة.

(١) المصدر السابق: ص ٨٠٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٨٠١.

## خلاصة الفصل السابع

- ذهب المشهور من قدماء الحكماء إلى: أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة هي أربع مقولات، وهي: الكيف والكمّ والأين والوضع.
- الحركة في الكيف المختصّ بالكمّ واضحة لا تحتاج إلى دليل، أمّا وقوع الحركة في الكيف المحسوس، ففي الكيف الفعليّ فقد وقع الخلاف في وقوع الحركة وعدمها فيه، أمّا في الكيف الانفعاليّ فالحركة فيه واضحة.
  - تقع الحركة في الكمّ المتّصل القارّ وهو الجسم التعليميّ.
  - وقوع الحركة في الأين واضح وظاهر، فإنّ الجسم إن كان ساكناً فله «أين» ساكن، وإن كان متحرّكاً فله «أيون» متعدّدة، تشكّل بمجموعها وجوداً واحداً متّصلاً سيّالاً، وهذا الوجود عرض ينتزع من كلّ آنٍ من آنات هذه الحركة المفروضة نوعاً من مقولة الأين.
  - ذكر المصنّف: أنّ الأين ضربٌ من مقولة الوضع، وعليه فالحركة الأينيّة ضربٌ من الحركة الوضعيّة.
  - الحركة في الوضع من الحركات الواضحة والظاهرة، ولا تحتاج إلى إثبات.
  - قالوا: إنّ الحركة لا تقع في مقولة الفعل والانفعال، ولا في مقولة المتى ولا في مقولة الإضافة ولا في مقولة الجدة ولا في الجوهر.
  - وقد ناقشهم المصنّف في جميع ما تقدّم.

## تفصيل الكلام في وقوع الحركة في المقولات الأربع

اتفق الحكماء على وقوع الحركة في المقولات الأربع وهي الكم والكيف والأين والوضع، واختلفوا في وقوعها في مقولة الجوهر؛ قال ابن سينا بعد بيان كيفية وقوع الحركة في المقولات في نهاية الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء: «فقد ظهر لك من هذه الجملة: أن الحركة إنما تقع في المقولات الأربع التي هي الكيف والكم والأين والوضع»<sup>(١)</sup>. وأمّا كيفية وقوع الحركة في كل مقولة فهو يحتاج إلى تحقيق وتفصيل، وفيما يلي لمحة إجمالية حول بيان كيفية وقوع الحركة في هذه المقولات وبيان أقسامها:

أولاً: الحركة في مقولة الكم. المشهور عند الحكماء أن الحركة في الكم على أقسام أربعة: وهي النمو والتخلخل والذبول والتكاثف.

ثانياً: الحركة في مقولتي الأين والوضع. فإن الحركة التي هي الانتقال من مكان إلى آخر تدريجياً، مختصة بمقولة الأين، كما عليه الحكماء والمتكلمون.

والحركة الوضعية: هي الحركة التدريجية للمتحرّك في مكانه مع تغيير الأجزاء بعضها مع بعض.

والظاهر أن وقوع الحركة في مقولة الأين بديهي واتفق. أمّا الحركة في مقولة الوضع، فلم يذكرها أرسطو صريحاً، لكن الكندي في أغلب تأليفاته يعدها - الحركة الوضعية - من أقسام الحركة الأينية، ففي رسالة الجواهر

---

(١) طبيعيات الشفاء، الفصل الثاني، من المقالة الثانية.

الخمسة وفي مقام شرح أنواع الحركة الأينية، يقول: «أما حركة النقلة فتتقسم إلى قسمين فهي: إما أن تكون دائرية، وإما أن تكون مستقيمة، والحركة الدائرية تنقسم قسمين لأنها إما لا تغير مكان موضع المتحرك، بل أجزاءه تغير مكانها على الولاء وتكون متحركة على نقطة وسطى هي المركز، من غير أن يترك المتحرك مكان موضعه، مثل: حركة الفلك في الأشياء الطبيعية، ومثل: حركة الطاحونة وما يدور في الأشياء العرضية، وإما أن تغير مكان موضعه مثل: حركة العربة، وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من الحركة المستقيمة والحركة الدائرية، والحركة المستقيمة - أيضاً - تنقسم إلى قسمين؛ لأنها إما أن تكون إلى الوسط، مثل: حركة الماء والأرض، وإما من الوسط مثل: حركة الهواء والنار. وأما أقسام الحركة المستقيمة فهي ستة أعني: اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت»<sup>(١)</sup>.

أما ابن سينا فله رؤية خاصة بالحركة الوضعية، ففي كتاب النجاة يقول: «وأما الوضع، فإن فيه حركة على رأينا خاصة، كحركة الجسم المستدير على نفسه. فإنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لما امتنع كونه متحركاً، والمتحرك الحركة التي تكون في المكان، لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لامتنع كونه متحركاً؛ فإذاً ليس المتحرك بالاستدارة على نفسه»<sup>(٢)</sup>.

والظاهر من عبارة الشيخ في «النجاة» أنه أول فيلسوف التفت إلى الحركة الوضعية، والحال أن الفلاسفة من قبله ذكروا الحركة الوضعية كأبي يوسف الكندي وأبي نصر الفارابي، وعلى هذا الأساس انتقد الفخر الرازي معتمداً

(١) رسائل الكندي: ص ٢٤، نقلاً عن أقسام الحركة (بالفارسية): ص ٢٧٠.

(٢) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، فصل في الحركة: ص ٢٠٣.



على كلام المعلّم الثاني في ردّ كلام ابن سينا في المقام، حيث قال: «وكلام الشيخ يوهم أنّ حركة الوضع أمرٌ استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدّمون، مع أنّي رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصرّجه بذلك في كتاب مختصر له يسمّى بـ(عيون المسائل) فقال: حركات الأفلاك وضعيّة دوريّة»<sup>(١)</sup>.

الحركة في الكيف: كتسوّد الأبيض وتسخّن الماء وتبرّده بالتدريج، وكظهور الضوء الضعيف في الصباح وازدياده قليلاً قليلاً إلى أن يكمل الضوء، وهذه الحركة تسمّى بـ«الاستحالة».

وبعض القدماء أنكروا الحركة في الكيفيّات المحسوسة وقالوا بالكون، وقالوا بأنّ: «الماء إذا تسخّن فلم يحصل في كلّ بعض السخونة، بل في بعضه كلّ السخونة، أي: صار بعض أجزائه ناراً واختلط بالأجزاء المائيّة. فإن كانت قليلة كانت السخونة قليلة، وإن كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة»<sup>(٢)</sup>.

والبعض «أنكر وجود الحركة والحال والملكة؛ لأنّها كيفيّات نفسيّة والحركة في النفس محال. وأمّا القوّة واللاقوّة فإنّهما تابعان لأمزجة خاصّة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر. فإذا الموضوع غير مشتركٍ بينهما، فلا يكون بينهما تضادّ، فلا تكون لهما حركة؛ لأنّ الحركة إنّما تكون من ضدّ إلى ضدّ»<sup>(٣)</sup>.

ثمّ قال: «ونحن نقول أمّا الكيفيّات النفسانيّة، فإذا كان حدوثها على التدريج، كان ذلك حركة، وأمّا القوّة واللاقوّة فإنّهما وإن كانا تابعين لعرضين

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٥٨١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٧٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٧٦.

٢٢٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

مختلفين، لكنهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه  
فبينهما تضاداً<sup>(١)</sup>.

وفي خصوص الحركة في الكيفيات المختصة بالكميات، فقد ذكر الفخر  
الرازي أنّها لأجل عدم التضادّ، فلا تقع فيها حركة، حيث قال: «نعم،  
الكيفيات المختصة بالكميات لا تضادّ فيها كما بينا ولا حركة»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٨١.

(٢) المصدر السابق.

## الفصل الثامن

### في الحركة الجوهرية

- المبحث الأول: حقيقة الحركة الجوهرية
- المبحث الثاني: الأدلة على الحركة الجوهرية
- بحوث تفصيلية وإضافية
  - ✓ الأدلة على الحركة الجوهرية
  - ✓ إشكالات ابن سينا على الحركة الجوهرية
  - ✓ أجوبة صدر المتأهين على إشكالات ابن سينا
  - ✓ الحركة الجوهرية تجدد الأمثال
  - ✓ نتائج الحركة الجوهرية



## الفصل الثامن

في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر،

والإشارة إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل

القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية، وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه. وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته: صدر المتألهين رحمته الله، وهو الحق، كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني.

وقد احتج فائز، على ما اختاره بوجوه مختلفة؛ من أوضحها: أن الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها. وعللة المتغير يجب أن تكون متغيرة، وإلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته، وهو محال. فالطبائع والصور الجوهرية - التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة - متغيرة في وجودها، متجددة في جوهرها، وإن كانت ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها، لأن الذاتي لا يتغير.

وأما ما وجهوا به ما يعتري هذه الأعراض من التغير والتجدد مع ثبات العلة - التي هي الطبيعة أو غيرها - [من] تغيرها وتجددها لسوانح تنضم إليها من خارج كحصول مراتب البعد والقرب من الغاية في الحركات الطبيعية، ومصادفة موانع ومعدّات قوية وضعيفة

في الحركات القسريّة، وتجدّد إراداتٍ جزئيّةٍ سانحةٍ عند كلّ حدٍّ من حدود المسافة في الحركات الإراديّة.

ففيه: أنا ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الأمور الموجبة لتغيّر الحركة من أين حصل؟ فلا بدّ أن ينتهي إلى ما هو متجدّد بالذات.

فإن قيل: إنّ نوحه صدور الحركة المتجدّدة عن العلة الثابتة بعين ما وجهتم به ذلك، من غير حاجةٍ إلى جعل الطبيعة متجدّدةً بالذات، فالحركة متجدّدةً بالذات، ولا ضير في صدور المتجدّد عن الثابت إذا كان التجدّد ذاتياً له. فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده كما اعترفتم به.

قيل: التجدّد الذي في الحركة العرضيّة ليس تجدّد نفس الحركة، فإنّ المقولة العرضيّة ليس وجودها في نفسها لنفسها، حتى يكون منعوتاً بنفسها، فتكون متجدّدةً كما كانت تجدّداً. وإنّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهرى.

فحركة الجسم - مثلاً - في لونه، تغيّره وتجدّده في لونه الذي هو له، لا تجدّد لونه. وهذا بخلاف الجوهر، فإنّ وجوده في نفسه هو لنفسه، فهو تجدّد ومتجدّد بذاته، فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدّد، وإيجاد المتجدّد إيجاد لهذا الجوهر، لا إيجاد جوهر ليصير متجدّداً، فافهم.

حجةً أخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر؛ لما تقدّم أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها، فتغيّرها وتجدّدها لا يتمّ إلاّ مع تغيّر موضوعاتها الجوهرية وتجدّدها، فالحركات العرضيّة دليل حركة الجوهر.

ويتبيّن بما تقدّم عدّة أمور:

الأول: أن الصور الجوهرية المتبدلة المتواردة على المادة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجري على المادة، وموضوعها المادة المحفوظة بصورة ما - كما تقدم في مرحلة الجواهر والأعراض - ننتزع من كل حد من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حد آخر، نسميها: «ماهية نوعية»، تغاير سائر الماهيات في آثارها. والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك - لما أنها خروج من القوة إلى الفعل وسلوك من النقص إلى الكمال - لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان. ولكل من هذه الحركات آثار خاصة تترتب عليها حتى تنتهي الحركة إلى فعلية لا قوة معها.

الثاني: أن للأعراض اللاحقة بالجواهر - أي ما كانت - حركة تتبع الجواهر المعروضة لها؛ إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيير الموضوعات وتجديدها. على أن الأعراض اللازمة للوجود - كوازم الماهية - مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها وبين موضوعاتها. هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيرة، وأما الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة - كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين والكم والكيف والوضع - فالوجه أن تُعدّ حركتها من الحركة في الحركة، وأن تُسمى: «حركات ثانية» ويُسمى القسم الأول: «حركات أولى».

والإشكال في إمكان تحقيق الحركة في الحركة، بأن من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوة إلى أجزاء آنية الوجود، والمفروض في «الحركة

في الحركة» أن تتألف من أجزاءٍ تدريجيةٍ منقسمة، فيمتنع أن تتألف منها حركة؛ على أن لازم الحركة في الحركة أن يكون ورود المتحرك في كل حد من حدودها إمعاناً فيه، لا تركاً له، فلا تتم حركة.

يدفعه: أن الذي نسلّمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاءٍ ينقطع به اتصالها وامتدادها، وأن ينتهي ذلك إلى أجزاءٍ آنية، وأما الانتهاء إليها بلا واسطةٍ فلا. فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاءٍ آنيةٍ غيرٍ تدريجيةٍ من نسخها، ثم تنقسم الأجزاء إلى أجزاءٍ آنيةٍ أخيرة. فانقسام الحركة وانتهاء انقسامها إلى أجزاءٍ آنية، كقيام العرض بالجوهر، فربما كان قيامه بلا واسطة، وربما كان مع الواسطة، ومنتهاً إلى الجوهر بواسطةٍ أو أكثر، كقيام الخطّ بالسطح، والسطح بالجسم التعليمي، والجسم التعليمي بالجسم الطبيعي.

وأما حديث الإمعان في الحدود فإنما يستدعي حدوث البطء في الحركة، ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركب الحركة، وسنشير إلى ذلك فيما سيأتي إن شاء الله.

الثالث: أن المادة الأولى بما أنها قوةٌ محضة، لا فعلية لها أصلاً إلا فعليةٌ أنها قوةٌ محضة، فهي في أي فعليةٍ تعترتها تابعةٌ للصورة التي تقيمها، فهي متميزةٌ بتميز الصورة التي تتحد بها، متشخصةٌ بتشخصها، تابعةٌ لها في وحدتها وكثرتها. نعم، لها وحدةٌ مبهمَةٌ شبيهةٌ بوحدة الماهية الجنسية. فإذا كانت هي موضوع الحركة العامة الجوهرية، فعالم المادة برمتها حقيقةً واحدةٌ سيالة متوجهة من مرحلة القوة المحضة إلى فعليةٍ لا قوة معها.



## الشرح

الغرض من عقد هذا الفصل هو: بيان الحركة الجوهرية بصورة مفصلة ومعالجة ما طرأ عليها من شبهات واعتراضات، لأن الفصل السابق اختصّ لبيان ما تقع فيه الحركة وما لا تقع ولم تقع...، مضافاً إلى التعرّض إلى الحركة الجوهرية بصورة موجزة، ولما كانت الحركة الجوهرية أمراً غير مرضي عند القدامى، لذا كان بيانها وإثباتها يحتاج إلى بحث مفصل وإعطاء إجابات وافية للمعارضين لها.

وقد يكون النصيب الأوفر في هذا البحث يختصّ بإزاحة الشبهات والاعتراضات التي ألقيت من غابر تاريخ الفلسفة حول إمكان الحركة الجوهرية.

ومن الواضح: أن الإجابة على هذه الشبهات يمهد الطريق علمياً وفلسفياً إلى قبول هذه الأطروحة المهمة؛ وذلك لأن البرهان على إثبات الحركة الجوهرية لا يكفي في قبولها، إلا إذا شُفعت هذه الأدلة بالإجابة عن الشبهات والمزاعم المعارضة لها.

وعلى هذا فإن الباحث حين يرى في هذا الفصل اعتراضات متسلسلة تتبعها أجوبتها، قد يرتبك في مقارنة المواضيع والعناوين، ولكنه أمر لا بد منه. وفي نهاية المطاف أخذ المصنّف في اقتطاف النتائج المترتبة على هذه الأطروحة، وبيان الأصول التي تنفرع منها.

وينطلق المصنّف في البحث من القول المعروف والمنقول عن الفلاسفة القدامى: بأن الحركة منحصرة بالمقولات العرضية الأربعة وهي: الكيف

والكمّ والأين والوضع .

ولم يكتفِ الفلاسفة القدامى بعدم إثبات الحركة الجوهرية، بل كانوا يعدّونها أمراً مستحيلاً. لكنّه فَلَئِنَّ يقول: إنّ المحكيّ في كلماتهم لا يخلو من الإشارة إلى وقوع الحركة في الجوهر، لكنّهم لم ينصّوا على ذلك.

ومن تلك الأقوال ما حكى عن الشيخ الرئيس عن بعضهم: أنّ الجوهر أيضاً منه قارّ ومنه سيّال<sup>(١)</sup> لكنّه فسّر ذلك بالكون والفساد، ووصفه في موضع آخر: بأنّه قول مجازي، ثمّ أقام حججاً على عدم جواز وقوع الحركة في الجوهر<sup>(٢)</sup>.

وذكر الشيخ مصباح اليزدي أنّه نقل كلاماً عن (هراقليطوس) فقط يمكن تطبيقه على الحركة الجوهرية، لكن أقصى ما يمكن هو الميل إلى الحركة الجوهرية من قبل فلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحيين القائلين بالخلق المستمرّ الذي يتعلّق دائماً بأشياء جديدة<sup>(٣)</sup>.

أمّا من تناول هذه المسألة بصراحةٍ وشيّد أركانها فهو الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألّهين.

وتتناول هذه المسألة ضمن المباحث التالية:

### المبحث الأوّل: حقيقة الحركة الجوهرية

لكي تتضح حقيقة الحركة الجوهرية نستعين بالمثال التالي: حينما نضع الماء

---

(١) انظر الفصل الثاني من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء.

(٢) انظر الفصل الثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١١١.

(٣) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٨٥. وسيأتي في البحوث التفصيلية آخر البحث التعرّض لأدلة الشيخ على إنكار الحركة الجوهرية.

على النار فيكون الماء حاراً، فهنا توجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن صفة الحرارة انتقلت من النار إلى الماء.

الاحتمال الثاني: أن ذرات النار - وليس من الحرارة - اختلطت مع

الماء، فصار الماء حاراً.

الاحتمال الثالث: أن النار صارت سبباً وعلّة معدّة تخرج الحرارة الموجودة

بالقوة في الماء إلى صيرورتها حرارةً بالفعل. فالحرارة كامنة في الماء، لكن النار

صارت سبباً لإخراج الحرارة الكامنة في الماء وهي بالقوة إلى الفعل.

والاحتمال الأول من هذه الاحتمالات - وهو: أن الحرارة انتقلت من النار

إلى الماء - باطلٌ ومحالٌ جزماً؛ لأن الحرارة عرض، وانتقال العرض من جسم

إلى جسم آخر محال، لأنه يلزم أن يكون العرض حين الانتقال بلا موضوع،

وبقاء العرض آنأ ما بلا موضوع محال، كما حُقّق في محله. فالاحتمال الأول

باطل.

أما الاحتمال الثاني - وهو: أن ذرات النار اختلطت مع الماء - فهو

احتمالٌ معقول.

أما الاحتمال الثالث - وهو: أن النار علّة معدّة لإخراج حرارة الماء من

القوة إلى الفعل - فهو احتمالٌ معقول أيضاً.

والسؤال المطروح: هل الحركة الجوهرية تنطبق على الاحتمال الثاني وهو:

أن الجسم انضم إليه شيءٌ أدى به إلى أن يكون متحركاً، أم تنطبق الحركة

الجوهرية على الاحتمال الثالث وهو: أن الحركة ذاتية للجسم، لكن تحتاج إلى

علّة معدّة؟

والصحيح: أن الحركة الجوهرية تنطبق على الاحتمال الثالث، ففي المثال

المتقدم: أن الحرارة كامنة في الجسم وتحتاج إلى علّة معدّة وهي النار.

وإذا تبين هذا المثال نقول: إن الأمر كذلك في الحركة، فإن ذات<sup>(١)</sup> ووجود الجسم متحرك، فالحركة في الجوهر لأن ذات الجسم متحرك سيال، لا أنه انضم إليه شيء آخر حركه، من قبيل حلاوة السكر فإن حلاوته ذاتية، أي: ليس بانضمام أجزاء خارجة عنه إليه.  
إذن: الحركة الجوهرية هي: أن ذات الشيء متحركة.

### المبحث الثاني: الأدلة على الحركة الجوهرية

هنالك أدلة متعددة لإثبات الحركة الجوهرية، وقد ذكر المصنف دليلاً مختصاً به فذكر في الفصل الثاني يطلق عليه برهان القوة والفعل، أمّا في المقام فقد ذكر دليلين لصدر المتأهين، وفيما يلي نتعرض لهذين الدليلين. أمّا باقي الأدلة فتعرض لها في أواخر البحث<sup>(٢)</sup>.

### الدليل الأول على الحركة الجوهرية

يبتني هذا الدليل على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: توجد لدينا أعراض متغيرة.

والدليل على هذه المقدمة هو ما تقدم في الفصل السابع من وقوع الحركة في الأعراض، وعلى الأقل في المقولات العرضية الأربع، وهي: الكيف والأين والوضع والكم.

المقدمة الثانية: العلة القريبة للحركات العرضية هي الطبيعة الجوهرية.

---

(١) ليس المراد من الذات هو الذات في باب الإيساغوجي في المنطق الأرسطي، ولا الذات في باب البرهان، وإنما المراد موجودة الشيء وهويته وأنه بذاته متحرك.  
(٢) سوف نتعرض لباقي الأدلة على إثبات الحركة الجوهرية والأدلة على نقيها في البحوث التفصيلية في أواخر البحث.

ودليل هذه المقدمة<sup>(١)</sup> هو: أن الفاعل لهذه الحركات لا يخلو إما أن يكون الوجود المجرد، أو المادة الأولى، أو الصورة الجسمية، أو الصورة النوعية، ولا خامس.

أما بالنسبة للوجود المجرد فهو باطل؛ لأن الوجود المجرد نسبتبه إلى الأجسام جميعاً على حدّ سواء، فلا معنى أن يرجح بعض الموجودات المادية بأثر دون البعض الآخر، مضافاً إلى ما تقدّم من مبنى المشاء من أن الحركة أو أيّ أثر لا يمكن نسبتها مباشرة إلى الفاعل المجرد، بل لا بدّ من وجود واسطة. وأما المادة الأولى فيستحيل أن تكون هي الفاعل والعلّة؛ لأنّها مشتركة واحدة في جميع الأجسام، فلا تكون منشأً لاختلاف الآثار، مضافاً إلى أن المادة حيثيتها القبول وليس الفعل والإعطاء.

وأما الصورة الجسمية فيستحيل أيضاً أن تكون هي الفاعل؛ لأنّها مشتركة بين جميع الأجسام، فلا معنى أن تعطي أثراً معيناً لجسمٍ وتعطي أثراً آخر لجسمٍ آخر.

وعليه فينحصر الأمر بالاستقراء بأن يكون الفاعل والعلّة القريبة هي الصورة النوعية.

ويتضح من هذه المقدمة أن الصورة النوعية علّة للأعراض.

قال صدر المتأهين: «في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأتمها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية. أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة، وأما إذا كانت قسرية فلأنّ

---

(١) هذا الاستدلال مبني على مبنى المشاء، من وجود فاعلٍ قريب وهو الصورة النوعية، وفاعلٍ بعيد وهو الله تعالى.

القاسر العلة المعدّة، والمعدّ علةً بالعرض، ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد، وأيضاً لا بدّ من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة، وأمّا إذا كانت إرادية فإنّ النفس إنّما تحرّك الجسم باستخدام الطبيعة، وكثير من أولي البحث وإن زعموا أنّ النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة، لكنّ التحقيق أنّ المبدأ القريب لها هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات، جعلت مطيعةً إيّاها؛ لأنّها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها، ونحن نتيقن بالوجدان فضلاً عن البرهان أنّ الأمر المميل للجسم والصارف له من مكانٍ إلى مكانٍ أو من حالةٍ إلى حالة، لا يكون إلّا قوّة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة، فالمبدأ القريب للحركة الجسميّة قوّة جوهرية قائمة بالجسم؛ إذ الأعراض كلّها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أنّ هذا البرهان مبنيٌّ على مقدّمة تقدّمت في الفصل السابع من نهاية الحكمة في المرحلة السادسة، حيث قال: «إنّا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمة والمفارقة. واختصاص كلّ من هذه المختلفات الآثار بما اختصّ به من الآثار ليس إلّا لمخصّص بالضرورة، ومن المحال أن يكون المخصّص هو الجسميّة المشتركة؛ لاشتراكها بين جميع الأجسام، ولا المادّة المشتركة لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء، ولا موجوداً مفارقاً؛ لاستواء نسبهته إلى جميع الأجسام. ويمتنع أن يكون المخصّص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصّص أثرٌ بأثر سابق، فإنّا ننقل الكلام إلى الأثر السابق فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦٤.

أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر، والأولان محالان، فيبقى الثالث - وهو استناد الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم - فيكون مقوماً له، ومقوم الجوهر جوهر. وإذا كان هذا المقوم الجوهريةً أخص من الجسم المطلق فهو صورةً جوهريةً منوعة له. ففي الأجسام على اختلافها صورٌ نوعيةٌ جوهريةٌ هي مبادئ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع»<sup>(١)</sup>.

#### المقدمة الثالثة: علة المتغير متغيرة.

إنّ المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة في الثبات والتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً كانت العلة متجددة. ومن الضروري على هذا أن تكون علة الحركة متحركة ومتجددة، طبقاً لتجدد الحركة نفسها، إذ لو كانت علة الحركة ثابتة ومستقرّة، لكان كلّ ما يصدر منها ثابتاً ومستقرّاً، فتعود الحركة سكوناً واستقراراً، وهو يناقض معنى الحركة.

بعبارة أخرى: إنّ العلة إذا كانت ثابتة لا بدّ أن يكون معلولها ثابتاً، وإذا كانت العلة متغيرة فلا بدّ أن يكون معلولها متغيراً أيضاً؛ وذلك للسنيخية بين العلة والمعلول، بمعنى: أنّ المعلول يناسب علته، ولا يوجد بينهما أيّ تخالفٍ ولا تشابه تامّ، فلو كان المعلول «أمراً ثابت الذات من غير تغيرٍ وسيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء؛ لثبات علته من غير تغيرٍ في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف»<sup>(٢)</sup>.

قال صدر المتألهين: «اعلم أنّ الحركة لما كانت متحركة الشيء لأتمها نفس التجدد والانقضاء، فيجب أن يكون علته القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلاّ

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

(٢) بداية الحكمة: المرحلة العاشرة، الفصل الثاني عشر: ص ١٥٨.

لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجددًا، بل سكونًا وقرارًا، فالفاعل المزاوِل لها أمرٌ تكون الحركة لازمةً له في الوجود بالذات، وكلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيةٌ غير الحركة، لكنّ الحركة لا تنفك عنه وجودًا، وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم - بحسب نحو وجوده الخارجي - فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية؛ لوجود فاعلها القريب. فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود، وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، وهي جوهرٌ يتقوم به الجسم ويتحصّل به نوعاً وهي كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ من حيث هو بالفعل موجود، فقد ثبت وتحقّق من هذا: أنّ كلّ جسمٍ أمرٌ متجدد الوجود، سيّال الهويّة، وإن كان ثابت الماهية، وبهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدد والانقضاء<sup>(١)</sup>.

النتيجة: إنّ الصورة الجوهرية متحرّكة.

وينبغي الالتفات إلى الملاحظتين التاليتين:

الأولى: أنّ هذا البرهان لا يثبت الحركة الجوهرية في كلّ جوهر، فلا يقول: إنّ كلّ جوهرٍ متحرّك، وإنّما يقول: إنّ الصورة الجوهرية - التي لها مادّة وحركة - لها حركة جوهرية.

الثانية: أنّ هذا البرهان يثبت الحركة الجوهرية في الصورة النوعية الجوهرية بنحو الموجبة الجزئية؛ لأنّ الاستدلال على إثبات الحركة الجوهرية في الصور النوعية المادية يبتني على حركة الأعراض، وحيث إنّ الحركة لم تثبت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦١.



في جميع الأعراض وإنّما في بعض الأعراض أي بنحو الموجبة الجزئية، فعليه تكون النتيجة: أنّ الحركة الجوهرية تثبت في الصور النوعية المادية بنحو الموجبة الجزئية.

ولا يخفى أنّ إثبات الحركة الجوهرية ولو بنحو الموجبة الجزئية يكفي للاستدلال على ثبوت الحركة الجوهرية، في قبال من يقول بامتناع واستحالة وقوع الحركة في الجوهر؛ ولذا قال الشيخ مصباح اليزدي: «هناك إشكال أصعب دفعا، وهو عدم ثبوت الحركات العرضية في جميع الأجسام بالضرورة، فغاية ما يثبت بهذا البيان: وجود الحركة الجوهرية في الجملة، اللهم إلا أن يقال: بأنّ إمكان الحركة العرضية في جميع الأقسام كافٍ لإثبات مبدأ لها يصحّ استناد تلك الحركة الممكنة الوقوع إليه على فرض التحقق، أو يقال بأنّ الطبائع أمثال، فحكمها واحد»<sup>(١)</sup>.

### إشكالان على الدليل الأوّل

الإشكال الأوّل متوجّه صوب المقدمة الثالثة القائلة: بأنّ علّة المتغيّر متغيرة، فيقول: إنّ البناء على هذه المقدمة فيه مغالطة، لأنّ علّة المتغيّر إذا كانت مركّبة، فلا يشترط أن تكون جميع أجزائها متغيرة، بل يكفي أن يكون جزءٌ منها متغيّراً، وفي المقام الأعراض المتغيرة علّتها مركّبة من المقتضي وهو الصورة النوعية، ومن الشرائط - لأنّ الشرط متممٌ لفاعلية الفاعل كما هو واضح - وعلى هذا يكفي أن تكون علّة الأعراض متغيرة في الشرائط فقط دون الصورة النوعية.

إذن هذا الدليل لا يثبت تغيّر الصور النوعية وأنها متحركة بحركة

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي: رقم (٣١٠) ص ٣٠٧.

جوهرية.

وتفصيل ذلك: إن الحركة على أقسام ثلاثة: طبيعية وقسرية وإرادية.

أما بالنسبة للحركة الطبيعية، فالشرط فيها هو القرب والبعد من مركز الأرض، فإن الجاذبية الأرضية - مثلاً - تجعل في الأجسام رغبةً طبيعيةً للهبوط إلى الأرض، والجسم إذا خالف هذه الطبيعة فإن ميله الطبيعي يجذبه إلى الأرض، وهذا التغير الحاصل ضعيفٌ في بداياته، لكنه كلما ازداد هبوطاً ازدادت رغبته الطبيعية، وهكذا حتى يرتطم بالأرض أو يسقط عليها فيكون قد عاد إلى ميله الطبيعي بالتام والكمال.

فالعلة للحركة ليست الطبيعة أو الصورة النوعية فقط، وإنما الطبيعة بانضمام الشرط وهو القرب والبعد من مركز الأرض.

أما في القسم الثاني وهو الحركة القسرية التي هي على خلاف الطبيعة، من قبيل: رمي الكرة إلى أعلى، فهذه الحركة إلى أعلى مخالفةٌ للحركة الطبيعية؛ ولذا فالحركة القسرية هي: حركة إجبارية لا تتم إلا بقوة مخالفة للقوى الطبيعية، ولولا القوة الخارجية والعامل الخارجي لم تتحقق الحركة القسرية للمتحرك، وقد يكون هذا العامل الخارجي هو الإنسان - الرامي - أو الهواء الجاري في نفس الاتجاه المساعد للحركة القسرية أو الأجهزة الحديثة التي تدفع الشيء في الاتجاه المخالف للطبيعية، وقد تكون العوامل الخارجية مانعةً لاستمرارية الحركة القسرية كما لو كان جريان الهواء ومهبّ الحركة مخالفاً لتلك الحركة مما يضعفها ويعيد الجسم إلى حركته الطبيعية.

وبهذا يتضح: أن علة هذه الحركة القسرية ليست فقط الطبيعة، وإنما الطبيعية مع شرط وهو وجود الموانع والمعدات.

وأما القسم الثالث وهو الحركة الإرادية والنفسانية، فإن تغير الإرادات

الجزئية والخاصة يوجب عروض التغيير على الفاعل، فالإنسان الذي لديه إرادة كلية للذهاب إلى غاية معينة - كالذهاب والوصول إلى المكتبة مثلاً - لكن هذه الغاية الكلية تحمل في طبيعتها إرادات جزئية تتوارد على النفس آنأفاناً، ففي كل خطوة يحتاج الإنسان إلى إرادة جزئية، وإلا قد تكون الإرادة الكلية موجودة، ولكن قد تنقطع الإرادة الكلية في وسط الطريق، فلا يكمل المسير؛ من قبيل: إرادة شخص لتأليف كتاب، فلديه إرادة كلية لذلك، لكنها لا تكفي للشروع في التأليف؛ لوجود إرادات جزئية في كل صفحة وفي كل سطر وفي كل آن، حتى يتم الكتاب بأسره وتتحقق إرادته.

والحاصل: إن قولكم: بأن علة المتغير متغيرة، لا يثبت التغيير في الطبيعة، لأن علة حركات الأعراض مركبة من الطبيعة ومن الشرائط، وعلة المتغير متغيرة يكفي أن يكون جزءاً من العلة متغيراً، وهي الشروط من القرب والبعد والإرادات الخاصة والموانع والمعدات. وبهذا فإن المقدمة الثالثة القائلة بأن علة المتغير متغيرة، لا يثبت لنا كون الطبيعية متغيرة؛ لأن ثبوت التغيير في العلة لا يثبت التغيير في جميع أجزائها.

وقد بين صدر المتألمين هذا الإشكال بهذه الكيفية حيث قال: «في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية... والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون: بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة، إلا أنهم قالوا لا بد من حقوق التغيير لها من خارج، كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية، وتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة»<sup>(١)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦٥.

وأجيب عن الإشكال: إن ما تقدّم من الإشكال غير تام، لأن هذه الأحوال والإرادات ومراتب القرب والبعد هي أعراض وليست جواهر، وحيث إن العرض معلول لا بدّ أن ينتهي إلى علّة ليست بعرض، إذ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، فلا بدّ أن تنتهي هذه الأعراض إلى الطبيعة، ثم إن كانت تلك الطبيعة متجدّدة متغيّرة أيضاً، ثبت المطلوب، وإلا عاد السؤال والإشكال بأنّها كيف تكون علّة لهذه الحركات والأحوال المتغيّرة؟ وهكذا إلى أن ينتهي إلى طبيعة متغيّرة بذاتها وإلا لزم الدور والتسلسل الباطلان.

إذن: هذه الأعراض لا بدّ أن تنتهي إلى جوهر متغيّر متجدّد بذاته.

الإشكال الثاني يقول: كما أنّ القائلين بالحركة الجوهرية يسندون الحركة في الجوهر إلى فاعلٍ مجردٍ لا يقبل التغيّر ولا الحركة، نحن أيضاً نسند الحركات العرضية إلى الجوهر الثابت. وعليه تكون حركة العرض ذاتيةً له، وهي مستندة إلى العلّة الثابتة وهي الجوهر الثابت، فلا يلزم من حركة الأعراض كون الجوهر متحرّكاً، بل الجوهر ثابت والأعراض حركتها ذاتية لها.

والحاصل: إنّ هذا الإشكال يفيد: بأنّه كما أنّ إسناد المعلول المتغيّر إلى العلّة الثابتة ممّا لا محيص منه، كما قال بذلك القائلون بالحركة الجوهرية الذين أسندوا الجوهر المتحرّك بالذات إلى العلّة الثابتة، فكذلك الأعراض المتغيّرة مستندة إلى جوهر ثابت؛ لأنّ الثابت حينئذٍ لا يكون فاعلاً للحركة وإنّما يكون فاعلاً لوجود ما هو متجدّد بذاته، والذاتي لا يعلّل، كما ذكر المصنّف ذلك في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة بقوله: «فالفاعل الثابت ما هو بذاته متجدّد متغيّر، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً»<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: المرحلة العاشرة، الفصل الثاني والعشرون.

وفي المرحلة ذاتها في الفصل الثالث والعشرين قال: «إنَّ الحركة لما كانت في جوهرها، فالتغيّر والتجدّد ذاتيّ، والذاتي لا يعلّل، فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّداً»<sup>(١)</sup>.

وقال في آخر بداية الحكمة: «ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره، سيّلاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد والتغيّر، وبذلك صحّ استناده إلى العلة الثابتة، فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم»<sup>(٢)</sup>.

وأجيب عنه: أنّ هناك فرقاً بين الجوهر والعرض، فإنّ الجوهر وجوده في نفسه، فيمكن أن يكون متحرّكاً بذاته ومجوعلاً بنفس جعل الجوهر جعلاً بسيطاً. وهذا بخلاف الأعراض فإنّ وجودها لغيرها أي لموضوعاتها، وإذا كانت لغيرها فلا يمكن أن تكون متحرّكةً بذاتها، لأنّ العرض لما كان وجوده لغيره، فلا بدّ أن تكون حركته التي هي نحو وجوده موجودةً لغيره أيضاً، ولا يمكن أن يكون موصوفاً بالحركة لذاته، فلا يكون متجدّداً بذاته.

بعبارة أخرى: إنّ الحركة الجوهرية عين وجود الجوهر، وإيجاد الجوهر هو بعينه إيجاداً للحركة الجوهرية.

أمّا إيجاد الأعراض فليس إيجاد الجوهر عين إيجاد الأعراض والحركات العرضية، ولهذا السبب تنسب الحركات العرضية إلى الطبيعة الجوهرية وتعتبر فعلاً لها، ومثل هذا الفعل يحتاج إلى فاعلٍ طبيعيّ، ويكون تغيّره - العرض - علامةً على تغيّر فاعله وهو الطبيعة الجوهرية.

(١) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل الحادي والعشرون.

(٢) المصدر السابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثالث عشر: ص ٢٢٣.

## تقييم الدليل الأوّل

هذا التقييم لم يذكره المصنّف، ولكن قد أشار إليه بقوله (فافهم) في نهاية الاستدلال. ويمكن تلخيصه بالملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إنّ المصنّف جعل الملاك في تجدد الشيء بذاته، وهو أن يكون وجوده لنفسه كالجواهر، أمّا إذا كان وجوده في نفسه لغيره، فلا يمكن أن يكون متجدداً بنفسه، بل لا بدّ أن يكون تجدده لغيره.

لكنّ هذا الملاك يمكن أن ينقض عليه بالصور النوعية المنطبعة، فإنّ الصور النوعية موجودة في نفسها، لكن لغيرها أي: لموادها، كما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، حيث قال: «والحجّة على تحقّق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض، فإنّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته. وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإنّ لها نوع حصولٍ لموادها تطرد به عن موادها، لا عدم ذاتها، بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً. ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب، وهو الوجود لنفسه، كالأنواع التامة الجوهريّة كالإنسان والفرس وغيرهما»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في التعليقات: «الجسم ليس مستقلاً بنفسه فإنّ وجوده لغيره، فالصور الجسميّة موجودة للهيبولى قائمة بها»<sup>(٢)</sup>. فهذه الصور النوعية المنطبعة متحرّكة بالحركة الجوهريّة، لكنّ وجودها في نفسها لغيرها.

وعلى هذا الأساس حاول الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على النهاية أن يجعل ملاكاً آخر لكون المتجدد تجدداً بذاته، وهو ما ذكره بقوله: «والأولى

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث: ص ٤١.

(٢) التعليقات: ابن سينا: ص ٦٤.

في الجواب أن يقال - مضافاً إلى أن الحركة لو كانت ذاتية للأعراض لما تخلّفت عنها -: إنّ تغيّر الفاعل إنّما يلزم في الفاعل الطبيعيّ، والحركة الجوهرية لما كانت عين وجود الجوهر، لا تحتاج إلّا إلى فاعل إلهيّ يفيض وجوده الذي هو عين الحركة. وأمّا الأعراض فهي على صنفين: منها أعراض لازمة لموضوعاتها مجعولةً بجعلها على ما سيأتي، ومنها أعراض مفارقةٌ تقع فيها الحركات المشهورة، وهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ يستند إليه تغيّرها لا وجودها، والفاعل الطبيعيّ يجب أن يكون متغيّراً بتغيّر فعله»<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الثانية:** وهي ما ذكرها الشيخ مصباح في «المنهج الجديد لتعليم الفلسفة»، حيث أورد على هذا الدليل إشكالاً آخر، عبّر عنه بإشكال دقيق، حيث قال: «إنّ الحركة - كما بيّن ذلك صدر المتألّهين نفسه - ليس لها ما بإزاء عينيّ مستقلّ عن منشأ انتزاعها، أي: الوجود الجوهريّ أو العرضيّ السيّال، إذن: سواء أفرّضت الحركة في الجوهر أم في العرض فإنّها ستكون عين وجوده، وعلتها أيضاً نفس علّة وجود الجوهر أو العرض. إذن ما المانع من نسبة الوجود السيّال للعرض مباشرةً إلى الفاعل الإلهي الذي هو وراء الطبيعة، ويصبح دور الجوهر في تحقّقه نظير دور المادّة في تحقّق الصورة، لا بعنوان أنّه علّة فاعليّة؟ وإذا كان مثل هذا الفرض صحيحاً، فإنّه لا يمكن الإستدلال عندئذٍ على الحركة في الجوهر عن طريق فاعليّة الجوهر للأعراض وحرّكاتهما»<sup>(٢)</sup>.

**الملاحظة الثالثة:** إنّ هذا البرهان مبنيّ على مقدّمات مسلّمة، لا على مقدّمات برهانيّة، وتقدّم أن المراد من المسلّمة: هي تلك القضايا التي يقبلها

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣١١) ص ٣٠٧.

(٢) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٤.

الخصم، سواء كانت مطابقةً للواقع أم لم تكن، أي أن مطابقتها للواقع ليست هي الملحوظة عند المستدل، وإنما المستدلّ يلحظ مقبوليتها عند الخصم. ومقدمات هذا الدليل مسلمة عند المشائين، وغير تامة عند مدرسة الحكمة المتعالية، لذا يكون هذا الاستدلال تاماً على مدرسة المشاء دون مدرسة الحكمة المتعالية، ومن هذه المقدمات التي ابتنى عليها الاستدلال: أن الأعراض محمول بالضميمة، بمعنى أن وجود العرض شيءٌ ووجود الصور النوعية شيءٌ آخر، وهذا متكى على أن الماهية الجوهرية والماهية العرضية اثنان في الوجود الجوهرية والوجود العرضية. بمعنى: أنه كما يوجد تعدد ماهوي بين الجوهر والعرض، فكذلك يوجد تعدد وجودي، والدليل على ذلك: هو أنهم جعلوا الصورة النوعية علّة، والعرض معلولاً، والعلّة والمعلول اثنان. لذا يوجد تعدد وجودي بين الجوهر والعرض.

وهذا غير تام عند مدرسة الحكمة المتعالية التي لا تقبل بالتعدد الوجودي بين الجوهر والعرض، وإن كانت تقبل بالتعدد الماهوي، لأنهم يعتبرون العرض من شؤون وجود الجوهر، لا أنه معلول للجوهر. وعلى هذا الأساس فإن هذه المقدمة تعتبر مسلمة عند المشاء وغير تامة عند مدرسة الحكمة المتعالية.

مضافاً إلى أن هذا الدليل مبني على وجود فاعل بعيد وفاعل قريب، والفاعل البعيد هو الموجود الثابت المجرد، والفاعل القريب هو الصورة النوعية أو الجوهر، بإضافة الشرائط التي تنضم إليه. وهذا مبني على مبنى المدرسة المشائية التي ترى أن تعدد الفاعل حقيقة، والفاعل المباشر هو الصورة النوعية، وتنتهي السلسلة إلى الله تعالى. وهذا خلاف مبنى مدرسة الحكمة المتعالية التي ترى: أن الفاعل والموجد والمؤثر واحد، وهو الله تعالى.



إذن هذا الدليل مبنيٌّ على مقدّماتٍ مسلّمةٍ عند المشاء دون مدرسة الحكمة المتعالية؛ لذا قال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ هذا الدليل نافعٌ على الأقلّ كبيانٍ جدليٍّ في مقابل القائلين بفاعليّة الطبيعة الجوهرية للأعراض وحركاتها مع إنكارهم للحركة الجوهرية»<sup>(١)</sup>.  
وأورد على هذا الدليل أيضاً صاحب الوعاية: «بأنّ هذا الدليل لا يفيد اليقين لأنّ السلوك فيه من المعلول إلى العلة»<sup>(٢)</sup>.

### الدليل الثاني على الحركة الجوهرية

وهذا الدليل ذكره صدر المتألّهين في الأسفار وأطلق عليه اسم «البرهان المشرقي»<sup>(٣)</sup> ويبتني هذا الدليل على مقدّمتين، هما:  
المقدّمة الأولى: الأعراض من مراتب وجود الجوهر.  
المقدّمة الثانية: الأعراض متحرّكة.  
النتيجة: الجوهر متحرّك.

بيان ذلك: أمّا بيان المقدّمة الأولى وهي: أنّ الأعراض من مراتب وشؤون الجوهر، فمعناه: أنّ العرض موجودٌ بوجود الجوهر وليس موجوداً بوجود قبّال وجود الجوهر. فالجوهر والعرض موجودان بوجودٍ واحد، لكن بمرتبين من الوجود، مرتبة فيه جوهر ومرتبة أخرى عرض. وذلك من قبيل القول بأنّ زيدا جاهل - مثلاً - هو الموجود الذي له تسع درجات من العلم، أمّا زيد العالم - الذي هو نفس وجود زيد الجاهل - فهو الذي له عشر درجات

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٤.

(٢) انظر وعاية الحكمة: ص ٤١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠٣.

٢٥٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

من العلم، فالوجود واحد، ولكن له مرتبتان؛ فلا يوجد تعددٌ وجوديٌّ للجوهر والعرض؛ لأنَّهما موجودان بوجودٍ واحد. نعم، يوجد تعددٌ ماهويٌّ، لأنَّ هذا جوهرٌ وذاك عرض.

بعبارة أخرى: إنَّ الأعراض على مبنى الحكمة المتعالية هي خارج المحمول، وليست محمولاً بالضميمة كما عليه المشاء، قال المصنّف في المرحلة الثانية: «إنَّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجوهر التي هي موضوعاتها»<sup>(١)</sup>.

أمَّا بيان المقدّمة الثانية وهي أنَّ الأعراض متحرّكة، فلما تقدّم في الفصل السابق وعلى الأقلّ بعض المقولات كمقولة الكمّ والكيف والوضع والأين. وينتج: أنَّ الجوهر متحرّكٌ أيضاً؛ لأنَّ العرض والجوهر موجودان بوجودٍ واحد، ولا يعقل ثبوت الحركة في أحدهما ولم تثبت في الآخر.

بعبارة أخرى: لو كان العرض متحرّكاً ولم يتحرّك موضوعه الجوهرى، لكان معناه أنَّ للعرض حيثيةً مستقلةً وهي حيثية حركته، لكنّ التالي باطل؛ لما تقدّم أنَّ وجود العرض لا حيثيةً مستقلةً فيه أصلاً، بل كلّ حيثيةً توجد فيه فهي ثابتةٌ له بعين ثبوت تلك الحيثية لموضوعه، لا بثبوت مستقلٍّ عن حيثية موضوعه، فإذاً العرض إذا تحرّك بعين حركة موضوعه فموضوعه الجوهرى متحرّكٌ لا محالة، وهو المطلوب.

وهذا واضح جداً لاسيّما إذا التفتنا إلى أنَّ الأعراض علامات التشخيص، والتشخيص بالوجود، ومن غير المعقول أن تكون علامة الوجود - من قبيل الكمّ والأين والمتى... - متحرّكةً ولم تثبت الحركة لذي العلامة وهو الوجود،

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثالثة، الفصل الثالث: ص ٤٢.

بل إنَّ حركة العلامات دليلٌ على ثبوت الحركة في ذي العلامة وهو الوجود. وهذا الدليل ذكره صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «كلُّ شخص جسمانيّ يتبدّل عليه هذه المشخصات كلاًّ أو بعضاً كالزمان والكمّ والوضع والأين وغيرها، فتبدّلها تابعٌ لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها بل عينه بوجه. فإنَّ وجود كلِّ طبيعةٍ جسمانيّةٍ يحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتّصل المتكّم الوضعي المتحيّز الزمانيّ لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنّ وجود العرض عرض»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «والحاصل أنّ كلّ شخصٍ من الموجودات الجسميّة فله وجودٌ واحدٌ متشخصٌ بذاته، وتترع عنه مفاهيم عرضيّة هي علامات تشخصه، وتبدّل تلك العلامات يعني تبدّلاً في ذي العلامة وهو الجوهر الباقي بشخصه»<sup>(٢)</sup>.

بعبارة أخرى: لما كانت حقيقة الحركة سيراً تدريجيّاً للوجود وتطوّراً للشيء في الدرجات التي تتسع إمكاناته - ولهذا حدّد المفهوم الفلسفي للحركة بأنّها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وليست عبارةً عن فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيءٍ آخر جديد، وإنّما هي تطوّر الشيء في درجات الوجود - فيجب إذن أن تحتوي كلّ حركةٍ على وجودٍ واحدٍ مستمرٍّ منذ أن تنطلق إلى أن تتوقّف، وهذا الوجود هو الذي يتحرّك، بمعنى: أنّه يتدرّج ويتطوّر بصورة مستمرة، وكلّ درجة تعبّر عن مرحلة من مراحل ذلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠٤.

(٢) تعليقه الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: رقم (٣١٢) ص ٣٠٨.

الوجود الواحد، وهذه المراحل إنما توجد بالحركة. ومن هنا لا يملك الشيء المتحرك قبل الحركة تلك المراحل من الوجود التي توجد بالحركة، وإلا لم توجد حركة بل هو في لحظة الانطلاق إلى الحركة لا يتمثل إلا في قوى وإمكانات، وتستنفد تلك الإمكانات والقوى تدريجاً مرحلةً بعد مرحلةً ودرجةً بعد درجة، بأن تستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة ودرجة من درجاتها القوة الفعلية والإمكان بالوجود، فحقيقة الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعلية، وفي كل مرحلة من مراحلها تتشابه فيها القوة والفعلية لأنها مركبة في كل دور من أدوارها ومرحلة من مراحلها من قوة وفعل، وإمكان ووجود، وهما متشابهان في جميع الأدوار والمراحل لها، فالوجود في كل مرحلة من مراحل حركته التكاملية يحتوي على درجة معينة من الحركة في هذه المرحلة بالفعل، وعلى درجة معينة أرقى منها بالقوة. مثلاً: النطفة تحتوي على درجة معينة من الحركة بالفعل وعلى درجة معينة أرقى منها بالقوة وهي المضغة، فإنها في اللحظة التي تتكيف فيها بتلك المرحلة تتجه سيراً نحو المرحلة الأرقى والأكمل، وهكذا إلى أن تنفذ جميع طاقاتها وإمكاناتها فتقف، وبذلك يظهر جلياً أن الحركة لا تنطوي على التناقض، فإن اجتماع القوة والفعلية في كل مرحلة من مراحلها لا يكون من الاجتماع بين المتناقضين، فإنه إنما يكون من الاجتماع بينهما إذا كان الوجود في كل مرحلة من مراحل الحركة يحتوي على القوة والفعلية بالنسبة إلى نفس هذه المرحلة، فإن هذا لا يمكن؛ لأن مرد ذلك إلى أن هذه المرحلة تحتوي على فعلية الحركة وفي نفس الوقت لا تحتوي عليها بل على إمكانها، وأما إذا كان احتواؤه على الفعلية بلحاظ نفس هذه المرحلة التي يتكيف في هذه اللحظة بها، وعلى القوة بلحاظ المرحلة الآتية وهي المرحلة الأرقى منها، فلا تناقض، فإن الحركة في كل مرحلة ودرجة

مركبة من قوّة وفعل، ولا يمكن أن توجد ماهية الحركة من دون هذين العنصرين.

إلى هنا تبين: أنّ الحركة وجودٌ مستمرٌ متقومٌ بالتدرّج والتطوّر وليست فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيءٍ آخر جديد، وعلى هذا الأساس لا يعقل طرؤ الفناء على العرض بعد وجوده؛ لأنّه متقومٌ بالحركة والتدرّج في الوجود، ولا يتصوّر فيه الفناء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: إنّ الحركة العرضية في ظواهر الأشياء كحركة الكمّ والكيف ونحوهما لا محالة تكشف عن وجود حركةٍ أعمق، وهي الحركة الكامنة في صميم كيان هذه الأشياء ووجودها، على أساس أنّ الحركة العرضية بحاجةٍ إلى علّة مباشرة لها لاستحالة أن توجد الحركة بنفسها وبدون وجود محرّكٍ لها، ومن الواضح: أنّ علّتها المباشرة لا بدّ أن تكون أمراً متجدّداً ومتطوّراً وغير ثابتٍ على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول؛ ضرورة أنّ المعلول إذا كان متجدّداً ومتطوّراً فهو يكشف عن أنّ علّته المباشرة كذلك، إذ لو كانت علّته المباشرة ثابتةً لاستحال أن يكون معلولها أمراً متجدّداً ومتطوّراً، على هذا فلا محالة تكشف الحركة العرضية في ظواهر الأشياء عن وجود حركةٍ في عمق ذاتها وصميم طبيعتها وكيانها، وهي الحركة الجوهرية التي هي العلة المباشرة لها.

### الفوارق بين الدليل الأوّل والثاني

هنالك عدّة فوارق هي:

**الفارق الأوّل:** إنّ مقدمات هذا الدليل يقينية، فيكون دليلاً برهانياً، لأنّ الدليل البرهاني هو المؤلّف من مقدماتٍ يقينية، سواءً قبلها الخصم أو لم يقبلها. وهذا هو الفارق بين هذا الدليل والدليل السابق الذي كانت مقدماته

مسلمة، لذا كان الدليل السابق دليلاً جدلياً.

الفارق الثاني: إنَّ العرض في هذا الدليل هو خارج المحمول، لأنَّ وجود العرض مرتبةٌ من وجود الجوهر، وبينهما اتِّحادٌ وجوديٌّ. وهو خلاف الدليل السابق الذي كان العرض فيه محمولاً بالضميمة، أي: إنَّ العرض والجوهر وجودان لا وجودٌ واحد.

الفارق الثالث: في هذا الدليل لا يوجد لدينا فعلٌ وفاعلٌ وعلَّةٌ ومعلولٌ، خلافاً للدليل السابق الذي كان فيه علَّةٌ وهو جوهر، ومعلولٌ وهو العرض. وقد ذكر الشيخ الفيّاضي: «أنَّ هذا البرهان إنِّي من طريق الملازمات العامَّة، لأنَّ حركة العرض لا تنفك عن حركة الجوهر في الوجود الخارجي، بل هي هي، وإنَّما انفكاهما بحسب تحليل العقل والعمليّات الذهنيَّة»<sup>(١)</sup>. لكنَّ الخاصويَّة المشتركة بين الدليلين هي: أنَّ كلا الدليلين يثبت الحركة الجوهرية بنحو الموجبة الجزئية، أي: إنَّ هناك حركةً في الجوهر بنحو القضيَّة المهملة، في قبال المنكرين للحركة الجوهرية. وبهذا المقدار تثبت الحركة في الجوهر، سواء بقياس جدليٍّ أو بقياس برهانيٍّ<sup>(٢)</sup>.

## النتائج المتحصلة

### ١. انقسام الحركة الجوهرية إلى طولية وعرضية

مما تقدّم يتّضح: أنَّ الحركة الجوهرية تنقسم إلى حركةٍ طوليةٍ وإلى حركةٍ عرضيةٍ. فإنَّ الحركة الجوهرية تتبدّل دائماً، وإنَّ الصورة تحلّ محلّ أخرى، أي:

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣، ص ٨٠٩.

(٢) هنالك أدلّة أخرى على الحركة الجوهرية نتعرّض لها في البحوث التفصيلية.

إنّ المادّة تأخذ صورة لنفسها في كلّ لحظة، وعلى أساس هذا التحوّل والتبدّل في الصور تنقسم هذه الحركة الجوهرية إلى قسمين:

الحركة العرضية: من قبيل تحوّل الخشبة إلى رماد، وتحوّل الماء إلى بخار، ففي هذه الحركة لا توجد صوراً متعدّدة، وإنّما صورةً واحدةً سيّالة، وينتزع العقل من كلّ مقطعٍ من مقاطعها المفروضة صورةً لماهيةً معيّنة، وذلك لأنّ كلّ ماهيةً من هذه الماهيات المنتزعة تختلف في آثارها، ومن الواضح أنّ اختلاف الآثار دليلٌ على تعدّد الصور.

ولا يخفى أنّ هذه الصور المتعدّدة إنّما هي في الذهن، أمّا في الواقع الخارجي فلا يوجد إلاّ صورة واحدة.

وقد أشار المصنّف في المتن إلى هذا القسم بقوله: «إنّ الصور الجوهرية المتبدّلة المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة...»، وهذه الحركة هي أيضاً حركةً اشتداديةً، ولذا قال صدر المتألّهين: «لكنّ المقولة التي فيها الحركة لا بدّ أن تقبل الاشتداد والاستكمال».

وقال العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: «إنّ هذا تصريحٌ منه رحمته الله في أنّه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك»<sup>(١)</sup>.

الحركة الطولية: وهي حركة اشتدادية، لكنّ اشتدادها بالمعنى الأخصّ، بأن تكون الصورة اللاحقة أكمل وجوداً من الصورة السابقة، والسابقة أخسّ وجوداً من اللاحقة، من قبيل أن تكون المادّة في الأولى بالحركة الجوهرية عنصراً ثمّ تتحوّل إلى صورة نباتية ثمّ صورة حيوانية ثمّ صورة إنسانية، وهذا الوجود السيّال ينتزع من كلّ مقطعٍ من مقاطعه صورةً معيّنة تختلف في الآثار

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٨٠، تعليقة رقم (١).

عن الصور الأخرى.

وقد أشار إلى هذا القسم بقوله: «في الجوهر مع ذلك حركةً اشتداديةً أخرى»، وسيأتي في الفصل اللاحق مزيد من التوضيح لهذا المطلب.

ثم ذكر المصنّف: أنّ الحركة على الإطلاق - أي سواء كانت الحركة في الجوهر أم في الأعراض، أو كانت متشابهة - فهي حركةً اشتداديةً؛ لأنّ تعريف الحركة هو الخروج من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال.

ومن الواضح: أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل هو اشتداد، فالحركة تساوي الاشتداد وهو ما يعبر عنه المصنّف بالتشكيك. فمعنى التشكيك هو الاشتداد، بقرينة أنه ذكر - بعد تعبيره بالتشكيك - «لكن في الجوهر مع ذلك حركةً اشتداديةً أخرى...»<sup>(١)</sup> بمعنى أنّ الحركة الأولى اشتداديةً، وهذه الحركة في الجواهر في الخصوص، وهناك حركةً اشتداديةً أخرى تسمى بالاشتدادية بالمعنى الأخصّ.

والتعبير بالتشكيك في الحركة في المقام خلاف التشكيك المصطلح الذي يقتضي الاثنيّة، أي: وجودان أحدهما أضعف من الآخر وحققتها واحدة ذات مراتب كثيرة.

بعبارة أخرى: إنّ في التشكيك المصطلح وحدةً حقيقيةً وكثرةً حقيقيةً أيضاً، أمّا في الحركة فلا توجد كثرةً حقيقةً؛ لأنّ الكثير في الحركة هو مجرد افتراض يفترضه الذهن، وهذا يعني أنّ المراد من التشكيك في المقام ليس هو التشكيك الاصطلاحي، وإنّما هو بمعنى الاشتداد.

وقال الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: «المراد بالتشكيك هنا الاشتداد - كما لا يخفى، وكما ينادي بذلك قوله قَلْبِيٌّ: «لكن في الجوهر مع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٨٠.



ذلك حركةً اشتداديةً أخرى» - لا التشكيك المصطلح المتقوم بالكثرة.  
ثم لا يخفى: أنه ينبغي أن يسمّى هذا الاشتداد اشتداداً بالمعنى الأعمّ،  
والاشتداد الذي في الحركة الاشتدادية - مقابل الحركة المتشابهة - اشتداداً  
بالمعنى الأخصّ<sup>(١)</sup>.

فالاشتداد بالمعنى الأعمّ هو: ما يحصل بملاحظة القوة والفعل، حيث إنّ  
الحركة خروجٌ من القوة إلى الفعل، ولا ريب أنّ الفعل أشدّ من القوة.  
والاشتداد بالمعنى الأخصّ هو: ما يحصل بعد ملاحظة الفعل السابق  
وقياسه إلى الفعل اللاحق الذي يتبدّل هو إليه، حيث إنّ إن كان الفعل  
اللاحق أشدّ من الفعل السابق تسمّى هذه الحركة اشتداداً، وإلا فلا<sup>(٢)</sup>.

## ٢. الحركات العرضية الأولية والثانوية

مما يتفرّع على الحركة الجوهرية أنّ لجميع الأعراض حركةً تتبع الجوهر،  
وقد استدللّ لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: إنّ العلة للأعراض - وهي الجوهر - إذا كانت متغيّرة  
فيستحيل أن يكون المعلول - وهي الأعراض - ثابتاً، كما تقدّم في الدليل الأوّل  
المتقدّم لإثبات الحركة الجوهرية.

مضافاً إلى أنّ الأعراض اللازمة للوجود - كالمقدار والوضع والمكان  
والزمان - هي كلوازم الماهية كالزوجية للأربعة التي يستحيل أن تنفكّ عن  
الماهية. فكما أنّ لوازم الماهية لا تنفكّ عن الماهية، فكذلك لوازم الوجود وهي

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٠.

(٢) الشيخ مصباح اليزدي لا يرتضي أنّ جميع الحركات اشتدادية، ولديه تحقيقٌ حول  
أقسام الحركة الجوهرية، نتعرّض له أواخر البحث في البحوث التفصيلية.

الأعراض لا تنفك عنه؛ إذ يستحيل أن يكون وجود مادّي ولا تكون له هذه الأعراض من الوضع والمكان، والزمان، فلا يمكن أن يوجد موجود مادّي ولم يكن له مكان أو حجم أو زمان.

وهذه الأعراض التي يعبر عنها بالأعراض اللازمة للوجود تكون مجعولة بنفس جعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً؛ لأنّها من شؤون وجود الجوهر، فالأعراض متحرّكة بحركة الجوهر.

ويطلق على هذه الحركات الحركات الأولى للأعراض؛ قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلوّ الموضوع عنها وعمّا يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع، والأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلوّ الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الأوّل: كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم، والقسم الثاني: كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له، ففي القسم الأوّل لا بدّ أن يكون محلّها وقابلها غير متقومّ الذات في وجوده. لست أقول في ماهيته ومفهومه إلاّ بصورة محصّلة إياه مفيدة لوجوده، ولهذا لا بدّ أن يكون محلّ الجسميّة ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومّة الوجود إلاّ بالصورة المستلزمة لها، بخلاف القسم الثاني فإنّ محلّ السواد وإنّ وجب أن لا يكون متعيّناً بالسواد ولا باللاسواد وبما يضادّه بل بحالة إمكانيّة لا تأبى عن عروض كلّ من السواد وما يضادّه، إلاّ أنّ ذلك المحلّ يمكن أن يتحصّل له وجود غير مفتقر في تقوّمه إلى صورة لونيّة أو سواديّة؛ لأنّ اتّصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته، فيجوز أن يوجد جسم لا لون له، ويمكن أن يتصوّر عنصر لا حارّ ولا بارد، أعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين»<sup>(١)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٩٠.

أما الحركات الثانوية للأعراض فهي الحركات في المقولات الأربع - الكيف والأين والوضع والكم - وفي الحقيقة: الحركة التي تقع في المقولات الأربع هي حركتان:

الحركة الأولى: هي الحركة التي تحصل بسبب أن هذه الأعراض التي هي من شؤون وجود الجوهر - كما تقدم - وتسمى حركات أولى، هي ثابتة للأعراض جميعاً، وإن لم يشاهد أيّ تغيير فيها، والتي عبر عنها المصنّف بالحركات اللازمة للأعراض.

الحركة الثانية: هي الحركة التي تحصل في هذه المقولات الأربع - الكيف والكم والأين والوضع - وعبر عنها المصنّف بالحركات غير اللازمة للأعراض، لأنها قد توجد وقد لا توجد، وتسمى بالحركات الثانية، وهي حركات مشهودة يثبتها حتى المنكرون للحركة الجوهرية، وهذه الحركات قد تكون موجودة وقد لا تكون؛ قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «والتحقيق أن القول بوقوع حركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرّح به المصنّف رحمته في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر، يستلزم القول باستيعاب حركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة. فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحركة بحركة موضوعها الجوهرية سيّالة بسيلانه وإن كنا نشاهدها ثابتة واقفة ساكنة كموضوعها. فالجواهر المادية متحركة سيّالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت وإن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير معتبرة.

والتأمل الكافي يرشدك أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات

٢٦٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكمّ والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة، من قبيل الحركة في الحركة. فللجوهر الماديّ مثلاً حركة في ذاته وجوهره، وله حركة في مكانه يتبع جوهره وتغيّر مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان - مثلاً - إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل، ثمّ له حركة ثانيةً بالانتقال من مكانه إلى مكانٍ آخر غيره، ويقابلها السكون بلزوم مكانه الأوّل، وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكمّ والكيف»<sup>(١)</sup>.

الدليل الثاني: أنّ الأعراض من شؤون ومراتب وجود الجوهر. فإذا ثبتت الحركة في الجوهر، فلا بدّ أن تثبت الحركة في شؤونه ومراتبه، وهي الأعراض. وهذه الحركة ليست مختصةً بالأعراض الأربعة المتقدمة وهي: الأين والكيف والكمّ والوضع، وإنّما شاملةٌ لجميع المقولات العرضيّة التسع.

### الحركات الثانية هي من الحركة في الحركة

المراد من الحركة في الحركة هو: أن يكون العارض حركة والمعروض حركة أيضاً.

فتارة توجد حركات بوجودٍ واحد، كما في حركة الجوهر وحركة العرض أيضاً، وبحسب التحليل العقلي أنّهما حركتان؛ لأنّ العقل يرى أنّ العرض متحرّك بتبع الجوهر، وهذا ممّا لا إشكال فيه. وتارة أخرى نجد حركتين؛ الأولى: هي الحركة المعروضة وهي الحركات الأولى وهي غير منفكّة عن حركة الجوهر، والثانية: الحركات العارضة وهي حركات منفكّة عن حركة الجوهر، من قبيل الماشي في السفينة المتحرّكة فإنّه متحرّك في متحرّك وحركة في حركة، بخلاف الجالس في السفينة المتحرّكة فإنّه ساكن في متحرّك. والمصنّف

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٧ - ٧٨، تعليقة رقم (٤).

يرى أنّ الحركة في المقولات الأربع هي من الحركة في الحركة.  
 بيان ذلك: المقصود من «الحركة» الأولى في عبارة «الحركة في الحركة» هي:  
 الحركات الأولى، وهي غير منفكة عن حركة الجوهر، وهي الحركات  
 المعروضة، والمقصود من «في الحركة» في عبارة «الحركة في الحركة» هي:  
 الحركات الثانية، المنفكة عن حركة الجوهر، وهي الحركات العارضة.  
 قال الشيخ مصباح الزدي في تعليقه على النهاية: «لعبارة» (الحركة في  
 الحركة) ثلاثة معانٍ:

أحدها: أن يكون تحقّق الحركة والتدرّج تدريجياً، فيفرض لها حالاً لا  
 يصدق عليها الحركة ولا السكون، وهذا واضح البطلان.  
 وثانيها: أن تتّصف حركة ما بوصفٍ آخر تدريجياً، كما تتّصف الحركة  
 الأينية بإزدياد السرعة أو انتقاصها، فحيثية التسارع التدريجي العارضة على  
 تلك الحركة غير ما كان لها بما أنّها حركة أينية، فلك أن تعتبرها حركتين اثنتين  
 تختلفان باختلاف المبدأ والمنتهى وباختلاف الجهة، فالحركة الأينية يكون  
 مبدؤها نقطة خاصّة ومنتهاها نقطة أخرى، وتكون جهتها من اليمين إلى  
 اليسار على الخطّ المستقيم مثلاً، وأمّا ازدياد السرعة فتعتبر حركةً أخرى  
 مبدؤها درجة من السرعة ومنتهاها درجةً أخرى لها، ويكون جهتها من  
 الضعف إلى الشدّة على الخطّ المنحني مثلاً.

وثالثها: أن يوجد أمرٌ متحرّك في محلٍّ متحرّك، فيكون للحال حركةٌ تتبع  
 المحلّ، وحركةٌ أخرى لها بالأصالة، كما في الصور المتراكبة - على القول بها -  
 فحركة المحلّ تكون حركةً متشابهةً وكذا حركة الحال بتبعه، وأمّا الحركة  
 الأصيلة للحال فربّما تكون متشابهة أيضاً، وربّما تكون اشتدادية أو تضعفية.  
 ومن هذا القبيل وجود الحركتين للأعراض المتغيرة تدريجياً. والمعنيان الأخيران

صحيحان، فلنسمّهما بالحركة على الحركة فرقاً بينهما وبين المعنى الباطل»<sup>(١)</sup>.

### الإشكالات على الحركة في الحركة

أورد على الحركة في الحركة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ لدينا حركتين للأعراض هما: الحركات الأولى وهي التي تتحرّك بتبع الجوهر، وهي غير منفكّة عن حركة الجوهر، وهذه الحركة لا نحسّ بها ولا نشاهدها ولكنها موجودة في الواقع، والحركات الثانية هي الحركات المنفكّة عن حركة الجوهر وهي التي نستطيع أن نراها بالعين المجرّدة من قبيل الحركة الاينية. فالجسم نراه يتحرّك من النقطة «أ» إلى النقطة «ب» وكذلك نرى الحركة الوضعية للجسم، والكمية، وهذه الحركات هي حركات منفكّة عن حركة الجوهر، أي قد توجد وقد لا توجد، فقد يكون الجسم ساكناً غير متحرّك لا بأين ولا بوضع ولا بكمّ وقد يكون متحرّكاً.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ المراد من «الحركة» الأولى في عبارة «الحركة في الحركة» هي: الحركات الأولى وهي غير منفكّة عن حركة الجوهر، والمراد من «في الحركة» في عبارة «الحركة في الحركة» هي: الحركات الثانية - المنفكّة عن حركة الجوهر - وبعبارة أخرى الحركة المعروضة هي الحركات الأولى أي: الحركات غير المنفكّة، أمّا الحركة العارضة فهي الحركات الثانية المنفكّة، وهذا هو معنى «الحركة في الحركة» الذي قالوا باستحالته - كما تقدّم - حيث قالوا باستحالة وقوع الحركة في مقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل» لأنّه من الحركة في الحركة، وقالوا: إنّ سبب الامتناع هو أنّ ماهية هاتين المقولتين هو التدرّج والحركة، وإذا وجد في المقولتين حركة، فيلزم الحركة في الحركة والتدرّج في التدرّج.

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣١٦) ص ٣١٣.

بعبارة أخرى: قالوا: إنَّ السبب في امتناع الحركة في الحركة هو: أنَّ الميزان في تحقُّق ووجود الحركة - التي هي خروجٌ من القوَّة إلى الفعل، أنا فأنَّا - هو أن تكون الحركة قابلةً للانقسام إلى أجزاءٍ آنيَّة، والحال أنَّ الحركات الثانية إذا قسَّمت إلى أجزاء، فلا تكون هذه الأجزاء آنيَّة، وإنَّما تكون أجزاءً تدريجيَّة؛ لأنَّ معروضها وهو الحركة الأولى تدريجيَّة أيضاً، فلا ينطبق عليها حدُّ الحركة الذي هو قابليَّة الانقسام إلى أجزاءٍ آنيَّة، فيمتنع أن تقع الحركة في الحركة.

قال صدر المتألَّهين في الأسفار في بيان امتناع وقوع الحركة في مقولتي أن ينفعل وأن لا ينفعل: «يمتنع أن تقع الحركة في شيءٍ منها؛ لأنَّها الخروج عن هيئة، والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارَّة؛ لأنَّها لو وقعت في هيئة غير قارَّة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. وبالجملة: معنى الحركة في المقولة عبارة عن أن يكون للمتحرِّك في كلِّ آنٍ فردٌ من تلك المقولة، فلا بدَّ لما يقع فيه الحركة من أفرادٍ آنيَّة بالقوَّة وليس لتينك المقولتين فردٌ آنيٌّ، مثلاً: إن وقعت الحركة في التسخين، يجب أن يكون إلى التبريد، فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخينه متبرداً - مع أنَّه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتَّى يكون متحرِّكاً فيه، وإن كان في أثناء حركته ترك التسخن. فالحركة في غير مقولة أن ينفعل، وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى، وأمَّا الإضافة فإنَّها وإن وقع فيها التجدد لكنَّ وجود الإضافة غير مستقلِّ، بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين، فلا حركة فيها بالذات كما مرَّ، وكذا الجدة فإنَّ حركتها تابعة لحركةٍ آنيَّة في العمامة أو نحوها، فلم يبق من المقولات التي يتصوَّر فيها الحركة إلا أربعٌ عند الجمهور»<sup>(١)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٧ - ٧٩.

**والحاصل:** لا بدّ في الحركة من أفرادٍ آنيّةٍ الوقوع حتّى يرد على المتحرّك في كلّ آنٍ فردٌ منها، إذ لو لم يكن كذلك بأن يبقى الفرد المحقّق في هذا الآن - مثلاً - أكثر من آنٍ واحد، لانقطعت الحركة وصار المتحرّك ساكناً، هذا خلف، لكن لا يمكن أن توجد الأفراد الآنيّة في الحركة في الحركة؛ لأنّ المقولة التي تقع فيها الحركة تدريجيّة، فلا فرد آنيّ الوقوع لها حتّى يرد في كلّ آنٍ فردٌ منها، فيمتنع الحركة فيها.

نعم، إذا وجدت حركاتٌ بوجودٍ واحد، فلا إشكال في الحركة «ما يكون بحسب تحليل العقل، فإنّ العقل يرى العرض متحرّكاً بتبع الجوهر، وإن لم يشاهد له تغيير، فإذا شوهد منه تغيير - كما في الأعراض الأربعة - حكم بأن له حركتين: حركةٌ بتبع الجوهر وحركةٌ له بحياله، بينما لا يكون ما في الخارج سوى حركةٍ واحدة، وهذا كما أنّ الجوهر والعرض موجودان بوجودٍ واحد؛ فليس ما في الخارج إلّا حركةٌ واحدة ووجوداً واحداً، ولكنّ العقل ينتزع من ذلك الوجود مفاهيم بعضها جوهريةٌ وبعضها عرضيةٌ، ويسند الحركة إلى كلّ منها. وعلى هذا فلا موقع لما أُورد على الحركة في الحركة، من عدم إمكان انتزاع فردٍ من المقولة من المتحرّك بها في كلّ آنٍ، ومن كونها إمعاناً في الحدود، لا خروجاً عنها»<sup>(١)</sup>.

**وأجيب عن الإشكال:** أنّ ضابط الحركة هو أن تنتهي إلى أجزاءٍ آنيّةٍ دفعيّة، ولكنّ انقسام الأجزاء إلى أجزاءٍ آنيّةٍ لا يشترط فيه أن يكون انقساماً مباشراً؛ إذ لا يوجد دليلٌ على ذلك، فقد يكون انقسام الأجزاء إلى أجزاءٍ آنيّةٍ مباشرة وقد يكون بالواسطة.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨١٣.



والمستشكل اختلط الأمر عليه فتصوّر أنّه: لا بدّ أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آنيّة مباشرة، والحال أنّه لا دليل على اشتراط الانقسام بصورة مباشرة، وعلى هذا الأساس فإنّ انقسام «الحركة في الحركة» ينتهي إلى أجزاء آنيّة بالواسطة ولا محذور في ذلك، فإنّ الحركات الثانية لا بدّ أن تنتهي إلى أجزاء آنيّة من سنخها - أي من سنخ الحركات الثانية - وإن كانت هذه الأجزاء تدريجيّة من سنخ آخر، أي: من سنخ الحركات الأولى، وهذه الحركات الأولى تقسم بدورها أيضاً إلى أجزاء آنيّة.

وهذا من قبيل العرض حيث قالوا: «إنّ العرض قائمٌ بالجوهر»، لكن لا يشترط قيام العرض بالجوهر مباشرة، إذ قد يكون قيامه بالجوهر بلا واسطة، وقد يكون بواسطة أو وسائط متعدّدة، مثل الخطّ فإنّه عرض قائمٌ بالسطح، والسطح عرضٌ أيضاً، وهو قائمٌ بالجسم التعليمي، والجسم التعليمي قائمٌ بالجسم الطبيعي الذي هو الجوهر.

وبهذا يتّضح عدم تماميّة هذا الإشكال.

الإشكال الثاني: هو أدقّ من الإشكال الأوّل، وحاصله: أنّنا قلنا في ضابط الحركة: أنّ المتحرّك لا يمكنه في كلّ حدّ أكثر من أنّ واحد - كما تقدّم في الفصل السادس من هذه المرحلة - حيث قال: «معنى الحركة في مقولة: أنّ يرد على المتحرّك في كلّ أنّ من أنّات حركته نوعٌ من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوعٌ من أنواعها عليه أكثر من أنّ واحد، وإلا كان تغييراً في الماهيّة، وهو محال»<sup>(١)</sup>.

أي: لا يرد المتحرّك في كلّ حدّ أكثر من أنّ واحد؛ لأنّ المتحرّك إذا لبث

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل السادس.

أكثر من آنٍ في كلِّ حدٍّ، يكون ساكناً، وهو خلف كونه متحرّكاً، وبهذا الدليل قلنا: يجب أن لا يلبث المتحرّك أكثر من آنٍ واحد. والحال أنّه في الحركات الثانية نجد أنّ المتحرّك يلبث أكثر من آنٍ في كلِّ حدٍّ؛ وذلك لأنّ معروضه وهو الحركات الأولى تدرّجيّة، ولا بدّ أن يمكث المتحرّك في هذه الحركات - الأولى - في كلِّ حدٍّ آنًا واحداً أيضاً، فيلزم أن يلبث المتحرّك أكثر من آنٍ في الحدِّ الواحد فيكون ساكناً، فلا تكون الحدود والأفراد الفرضيّة تدرّجيّة ممتدّة. وقد مرّ آنفاً قول صدر المتألّهين بيان ذلك، حيث قال: «لأنّها الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيئة قارّة؛ لأنّها لو وقعت في هيئة غير قارّة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها»<sup>(١)</sup>.

وقال السبزواري في تعليقه على الأسفار في هذا الموضع: «لأنّ الهيئة الغير القارّة لكلِّ فردٍ منها أجزاء غير متناهية، ففي الآن لا يمكن للموضوع الخروج منها، فليلبث في كلّ منها زماناً فيلزم السكون فيها؛ لعدم التبدّل فيها»<sup>(٢)</sup>.

وأوضحه الشيخ مصباح بقوله: «ويمكن توضيحه: بأنّ مبدأ الحركة أمرٌ أنّي ينطبق على الآن الذي هو مبدأ زمانها، وتحقّق الحركة إنّما هو الخروج عن ذلك المبدأ الآني، وأمّا على فرض وقوع الحركة في الحركة فيلزم أن يكون المبدأ أمراً زمانياً تدرّجياً الوقوع، فلم يكن شروع الحركة بالخروج عنه بل بالإمعان فيه، وحيث إنّ الحركة هي الخروج فلا يتحقّق لها شروع»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٧٩، التعليقة رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٧٧.

(٣) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣١٦) ص ٣١٣.

وأجيب عن هذا الإشكال: إن لازم ما قيل من الحركة في الحركة ليس هو السكون وعدم تحقق الحركة، بل لازمه الوحيد هو حصول البطء في الحركة، ولا إشكال في أن يكون بطء الحركة معلولاً لتركّب الحركة (الحركة في الحركة). بيان ذلك: إن الحركة في الحركة هي سيرٌ تدريجيّ وانتقالٌ من كلّ حدٍّ منها إلى حدٍّ آخر تدرّجاً زمانياً - بخلاف الحركة الأولى التي ليست حدودها إلاّ أموراً دفعية غير زمانية - ومن الواضح: أن السير التدريجي في حدود تدريجية يستدعي زماناً أكثر، ولازمه البطء، وليس السكون وعدم الحركة، وعليه فما قيل من أن لازم الحركة في الحركة هو السكون وعدم الحركة باطل، وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «تركّب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب إلاّ تبطؤ الحركة. فلو فرض في متى الحركة لم يوجب إلاّ تبطؤ الزمان في مروره، ولا ضير فيه إذا لم يؤدّ إلى التسلسل، والذي نراه من حركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا بعرضه إنّما يوجب عروض الحركة الملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به وعروض زمانٍ مشابهٍ لها لتلك المقولات أيضاً، وليس إلاّ كالعائق الذي يعوقها عن أن تعصي موضوعها الجوهرية، فيتخلف عن مصاحبته بالتأخر عنه أو التقدّم إليه، فيشبه حال الأعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها، كحركة جالس السفينة بتبعها لا بعرضها، ثمّ حركته في نفسه أو سكونه»<sup>(١)</sup> وسيأتي مزيد من التوضيح لذلك في الفصل الثاني عشر.

### ٣. العالم الجسماني حقيقةً واحدةً سيّالة

حاصل هذه النتيجة هي: أن العالم الجسماني بهادته الواحدة سائرٌ إلى غاية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٨٦، التعليقة رقم (٣).

ثابتة له، وهي الفعلية المحضة وهي دار القرار وعالم التجرد الذي لا قوة فيه مطلقاً.

وتفصيل ذلك: أن مسألة حدوث العالم من المسائل التي وقع فيها الاختلاف، حيث اختلف الحكماء والمتكلمون قبل صدر المتألهين في أن حدوث العالم هل هو حدوث زمني أم ذاتي؟ ذهب المتكلمون إلى أن العالم حادث زمني؛ وذلك لأنهم قالوا بأن الحدوث هو ملاك الحاجة إلى العلة، في حين إن الحكماء ذهبوا إلى أن العالم حادث ذاتي؛ وذلك لأن ملاك الحاجة عندهم هو الإمكان.

أما صدر المتألهين فيعتقد بأن مجموع عالم الوجود حادث بالحدوث الذاتي، أما العالم المادي فهو حادث بالحدوث الزمني؛ وذلك لأنه بناء على ثبوت الحركة في جوهر الأشياء، وأن الزمان مقدار الحركة الجوهرية، يكون الموجود المادي في كل لحظة في حال تبدل وتجدد وحدث زمني.

وتفصيل هذا البحث يأتي في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، ولكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة في بيان أقسام الحدوث الزمني، حاصلها: أن الحدوث الزمني له معنيان:

المعنى الأول: هو كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمني. فإذا كان الشيء معدوماً في زمان قبل زمان وجوده ثم صار موجوداً، سمي حادثاً زمانياً، كمسبوقية وجود اليوم بالأمس ومسبوقية حدوث اليوم بعدم في أمس، أو مسبوقية وجود زيد بعدمه قبل ولادته، ويقابله القديم الزمني وهو كون الشيء غير مسبوق بعدم زمني.

وهذا المعنى إنما ينطبق على الحوادث الزمانية لا على نفس الزمان كامتداد واحد، ولا على أجزائه؛ لأنه لا يعقل للزمان ظرف ينطبق وجود كلاً أو بعضه

على شيء منه. قال صدر المتألهين: «وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث، لأنّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرّر إلّا إذا استمرّ زمانٌ قارنه عدمه، فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً. هذا خلف؛ ولذلك قال المعلّم الأوّل للمشائين: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»<sup>(١)</sup>.  
 المعنى الثاني: هو حصول الشيء في الزمان بعدما لم يكن، بعديةً لا تجماع القبليّة.

ومن الواضح: أنّ هذا المعنى للحدوث الزماني يختلف عن سابقه، وذلك لأنّه يعتبر في المعنى السابق للحدوث الزماني كون العدم السابق زمانياً، زيادة على اشتراط كون السبق واللحوق المعتر فيه زمانيين، وأمّا في هذا المعنى فلا يعتبر إلّا كون السبق واللحوق زمانياً، أي: بحيث لا يجمع فيه السابق اللاحق، سواء كان العدم السابق زمانياً كما في المعنى الأوّل، أو غير زمانيّ كما في تقدّم قوّة الحركة والزمان عليهما - الحركة والزمان - فإنّ القوّة مبدأً للحركة، ومبدأ الحركة آنيّ لا زمانيّ، كما تقدّم أنّ مبدأ الحركة يستحيل أن يكون جزءاً من الحركة.

وعلى المعنى الثاني يتّصف كلّ جزءٍ من أجزاء الزمان بالحدوث الزماني، لأنّه مبدوء بأنّ هو أوّل زمانيّ له وإن لم يكن الآن جزءاً من الزمان. وكذلك يصدق في حقّ الزمان أنّه حادثٌ زمانيّ، لأنّه كالحركة مسبوقٌ بالقوّة، والقوّة سابقةٌ عليه، والسابق لا يجمع اللاحق، لما ثبت أنّ قوّة الشيء لا تجماع فعليته. بخلافه على المعنى الأوّل، فإنّ الزمان لا يكون حادثاً زمانياً كما لا يكون قديماً زمانياً أيضاً؛ لعدم وجود زمانٍ آخر للزمان حتّى يتحقّق عدمه السابق فيه.

(١) المصدر السابق: ج ٤ ص ٢٤٥.

## الدليل على أنّ العالم المادّي حادثٌ زمنيّ

بناءً على ما تقدّم من أنّ الحدوث الزمني له معنيان أحدهما مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم الزمني، والآخر أنّ الحادث الزمني هو حصول الشيء في الزمان بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجامع القبليّة. فعلى هذا يكون المراد بكون عالم المادّة حادثاً زمنياً هو المعنى الثاني من الحدوث الزمني، ويستحيل أن يكون عالم المادّة حادثاً بالحدوث الزمني بالمعنى الأوّل وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمني؛ لأمرين:

**الأوّل:** عدم وجود الزمان قبل وجود عالم المادّة، وعلى هذا فلا يصحّ أن نقول: إنّ عالم المادّة مسبوق بعدمٍ زمنيّ، إذ لا وجود للزمان قبل عالم المادّة. **الثاني:** أنّ الزمان متأخّر عن الحركة، لأنّ الزمان عارضٌ عليها، وكلّ عارضٍ متأخّر عن المعروض، فلو كان الزمان متقدّماً على الحركة المادّية للزم أن يكون المتقدّم متأخراً وبالعكس.

أمّا الاستدلال على حدوث عالم المادّة بالمعنى الثاني فبناءً على أنّ العالم المادّي متحرّكٌ بحركةٍ جوهريةٍ بجوهره وما يلحق به من الأعراض، وأنّه وجودٌ واحدٌ سيّالٌ متجدّدٌ في ذاته، يسير من النقص إلى الكمال ومن القوّة إلى الفعل، وهذا الوجود المادّي المتحرّك منقسمٌ إلى أجزاء وكلّ جزءٍ منه فعليّةٌ لسابقه من الأجزاء وقوّةٌ للاحقة من الأجزاء. والحركة الجوهرية العامّة للعالم المادّي هي امتدادٌ مبهمٌ ترسم امتداداً معيّناً وهو الزمان، فكلّما فرض قطعة معيّنة من هذا الزمان الذي هو الامتداد الكميّ انقسمت تلك القطعة إلى زمانٍ سابقٍ وزمانٍ لاحقٍ، وهكذا لو قسمنا القطعة الزمانيّة السابقة فإنّها تنقسم أيضاً إلى زمانٍ سابقٍ ولاحقٍ، وهكذا يستمرّ التقسيم من دون أن يقف على حدٍّ، لأنّ الحركة لا تنتهي إلى سكون، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان، إذ لا

فرق بين الحركة والزمان إلا في كون الحركة امتداداً مبهماً والزمان امتداداً معيناً عارضاً على الحركة، نظير الفرق بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ، فإنّ الجسم الطبيعيّ هو الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة، أما الجسم التعليميّ فهو الامتداد المعين في الأبعاد الثلاثة، فالجسم التعليميّ يرفع الإبهام الذي في الجسم الطبيعيّ، وهذه النسبة هي عين النسبة بين الحركة والزمان، حيث إنّ مجموع هذه القطعات والأجزاء هو نفس القطعات والأجزاء، وإنّ حكم المجموع حكم الأجزاء. ينتج: أنّ مجموع عالم المادّة حادثٌ زمنيّ بالمعنى الثاني وهو حصول الشيء في الزمان بعدما لم يكن، بعديّة لا تجامع القبليّة.

ويمكن بيان هذا الاستدلال بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: الحركة الجوهرية مستتبعه حركة جميع الأعراض كما ثبت آنفاً في هذا الفصل.

المقدّمة الثانية: موضوع الحركات الجوهرية والعرضية هي المادّة الأولى التي هي قوّة محضة لا فعلية لها في ذاتها إلا فعلية أنّها قوّة محضة.

المقدّمة الثالثة: المادّة الأولى لا حكم لها لعدم فعليّتها، لذا تكون في حكمها تابعة لصورتها، متميّزة بالصورة التي تتحد بها ومتشخصّة بها، وكذلك تابعة للصورة في كثرتها ووحدتها.

النتيجة: يثبت أنّ عالم المادّة بجواهره وأعراضه سيّال متحرّك إلى الفعلية المحضة وإلى التجرد التام؛ وذلك لأنّه لا يوجد في العالم الماديّ إلا المادّة والصورة الجوهرية وأعراضها وقد ثبت أنّ الصورة الجوهرية وأعراضها متحرّكتان بالأدلة الدالة على الحركة الجوهرية.

أما المادّة فهي موضوع جميع الحركات - الجوهرية والعرضية - وحيث إنّها لا فعلية لها، فلا حكم لها في نفسها، وإنّما هي تابعة للصورة المتّحدة معها.

قال صدر المتألهين في المشاعر: «العالم بجميع ما فيه حادثٌ زمنيٌّ، إذ كلُّ ما فيه مسبق الوجود بعدم زمنيٍّ، بمعنى: أن لا هويّة من الهويّات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقاً زمنيّاً. وبالجملة: لا شيء من الأجسام والجسمانيّات الماديّة - فلكياً كان أو عنصريّاً، نفساً كان أو بدنّاً - إلا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة، مع برهانٍ لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (فاطر: ١٦)، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٩٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ﴾ (مريم: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣).

و مبدأ هذا البرهان المشار إليه تارةً من جهة تجدد الطبيعة، وهي صورةٌ جوهريةٌ ساريةٌ في الجسم، هي المبدأ القريب بحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره. وما من جسمٍ إلا ويتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوريّ الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجدها؛ لأنّ الذاتي غير معلّل بعلةٍ سوى علة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدها، فليس بجعل جاعلٍ وصنع فاعلٍ. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي، وبقاؤها عين حدوثها، وثباتها عين



تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهوية<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألّهين في الأسفار، في فصل (١٩) في حكمة مشرقية: «اعلم أنّ الحركة لما كانت متحرّكية الشيء لأنّها نفس التجدّد والانقضاء، فيجب أن يكون علته القريبة أمراً غير ثابت الذات، وإلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركةً والتجدّد تجدّداً، بل سكوناً وقراراً. فالفاعل المزاوّل لها أمرٌ تكون الحركة لازمةً له في الوجود بالذات، وكلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيةٌ غير الحركة، لكنّ الحركة لا تنفكّ عنه وجوداً، وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللازم - بحسب نحو وجوده الخارجي، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية - لوجود فاعلها القريب. فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهية متجدّد الوجود، وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، وهي جوهرٌ يتقوم به الجسم ويتحصّل به نوعاً، وهي كمالٌ أوّل لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود. فقد ثبت وتحقّق من هذا أنّ كلّ جسم أمرٌ متجدّد الوجود سيال الهوية وإن كان ثابت الماهية، وبهذا يفرق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدّد والانقضاء، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها فلكية كانت أم عنصرية<sup>(٢)</sup>.

بمعنى أنّه مع إثبات الحركة الجوهرية يثبت حدوث العالم الجسماني لجميع الجواهر المادية وأعراضها، أعمّ من الفلكية أو العنصرية.

(١) المشاعر، المنهج الثالث، الشعر الثالث: ص ١٥٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦١.

وذكر صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار في البحوث المرتبطة بالجواهر: «أن جميع أساطين الحكمة اتفقوا على حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وبسائطه ومركباته، لكن حيث إن هذا البحث يمتاز بصعوبة فائقة، نجد أن من بحث فيه لم يتمكن من الخروج منه إلا بالوقوع بالتناقض والانحراف عن مقتضى القواعد العقلية، إلا أساطين الحكمة الذين استطاعوا أن يخرجوا من البحث ويصلوا إلى هذه النتيجة - حدوث العالم الجسماني - من دون الوقوع في التناقض».

ثم ذكر صدر المتألهين بعد ذلك أقوال بعض الحكماء في هذه المسألة من أمثال: ثاليس الملطي وانكسيانس اذيمون وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup>.

وقال في موضع آخر من الجزء الثاني: «إن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء، وكنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب وأوضحنا برهانه وسهّلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام، حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامها وأحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة، سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية، في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت، وفصل إثبات الحركة في الجوهر، والذب عن الاشتداد الجوهرية في الجواهر المادية، لكننا نريد أن نذكر هاهنا نمطاً آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتأکید لهذا المرام؛ إذ فيه غرابة عمّا ارتكز في أذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كآتها توجب

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٠٦ - ٢٤٨.

القول بقدم الأجسام سبباً الأفلاك والكواكب وكلّيات العناصر .  
فلأجل ذلك أساءوا الظنّ بأعظم الحكماء السابقين، فنسبوا إليهم القول  
بتسرد الأفلاك ونحوها، نعم، هذا الطعن يتوجّه إلى متأخريهم؛ لقصور  
أنظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كلّ الصفاء»<sup>(١)</sup>.

وفي رسالة الحدوث والقدم، وبعد بيان بعض المطالب التي اعتبرها من  
مقدّمات هذا البحث قال: «الفصل العاشر في نتيجة ما قدّمناه وثمره ما  
أصلناه، قد علمناك وهديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحدٌ من المشهورين بهذه  
الصناعة النظرية في إثبات حدوث العالم الجسمانيّ - بجميع ما فيه من  
السموات والأرضين وما بينهما - حدوثاً زمانياً تجديداً؛ فاشكر ربك أيها الأخ  
المؤمن، في انفتاح روزنة قلبك إلى مشاهدة عالم الملكوت، من هذا البيت  
المظلم الكدر ذي حيّات وعقارب وسباع».

وذلك لما علمت بالبرهان أنّ الطبيعة السارية في الجسم - التي هي مقوّمه  
مادّته وصورة ذاته - أمرٌ متبدّل الذات الشخصية تدريجيّ الكون، لا يبقى  
وجوده الشخصيّ زمانين، فضلاً عن أن يكون قديماً بشخصه. وما من جسم  
- فلكيّ أو عنصريّ - إلّا وله صورةٌ طبيعياً مقوّمه له، هي مبدأ صفاته اللازمة  
وآثاره المخصوصة»<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقّق السبزواري في الإشارة إلى هذه العقيدة:

«الفيض منه دائمٌ متّصل والمستفيض دائرٌ وزائل  
في السمع بعد الخلق خلق أهل من دون أنثى وبغير فحل»<sup>(٣)</sup>

(١) المصدر السابق: ص ١٩٤ .

(٢) رسالة في الحدوث: ص ١١١ .

(٣) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٩٠ .

المراد من وحدة العالم بعد الرسو إلى هذه النتيجة: أن العالم الجسماني حقيقة واحدة سيّالة، ومن ثمّ يطرح هذا السؤال: ما المراد من وحدة العالم الجسماني؟

الجواب: إنّ وحدة العالم الجسماني وحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجودية لا الوحدة الشخصية، وعلى هذا فلا تنافي بين وحدة العالم المادي وبين كثرته، وهذا ما أشار إليه المصنّف في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، حيث قال: «إنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال، واحد سيّال في ذاته متحرّك في جوهره، ويشايعه في ذلك الأعراض، والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجرد»<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قَدَسَ: «هي معلولة للطبائع والصور النوعية». المراد من الصورة النوعية هي الأعمّ من الطبيعة. فإنّ النفس صورةً نوعيّةً للإنسان، وليست بطبيعة، لأنّ الطبيعة كما في الأسفار هي: «قوّة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد، من غير إرادة. ومنها قوّة يصدر عنها كذلك مع إرادة. ومنها قوّة متفنّنة الفعل والتحريك من غير إرادة»<sup>(٢)</sup>.

• قوله: «التي لموضوعاتها». موضوعاتها هي المادّة والهيولى، لأنّها موضوعٌ قابلٌ لجميع الأعراض، بل لجميع الصور أيضاً.

• قوله: «لما تقدّم أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها». تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية عشر، الفصل الثالث والعشرون: ص ٣٨٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٩.

• قوله: «فالحركات العرضية دليل حركة الجوهر». كما تقدّم في الفصل السابع من أنّ الحركات العرضية لإثبات الحركات الجوهرية. لأنّ الحركات العرضية لبداهتها تقع حدّاً أوّسط لإثبات الحركة في الجوهر. وهو برهان إنّي من طريق الملازمات العامة؛ لأنّ حركة العرض لا تنفكّ عن حركة الجوهر في الوجود الخارجي، بل هي هي، وإنّما انفكّاكهما بتحليل العقل والعمليات الذهنية.

• قوله: «موضوعها المادة المحفوظة بصورة ما». من الجدير بالذكر قوله بأنّ صورة ما حافظّة للمادة، يبتني على القول بالكون والفساد. وأمّا على مبنى الحركة الجوهرية، فالحافظ للمادة هو صورة واحدة ممتدّة تدريجية سيّالة، وهذا ما ذكره المصنّف في الفصل السابع من المرحلة السادسة من بداية الحكمة، حيث قال: «سيأتي في مرحلة القوّة والفعل أنّ تبدّل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى؛ بل الصور المتبدّلة موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سيّال، يتحرّك الجوهر الماديّ فيه، وكلّ واحدٍ منها حدٌّ من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهي موجودةٌ متّصلة، واحدةٌ بالخصوص، وإن كانت وحدةً مبهمّةً تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوّةٌ محضّة. وقولنا: إنّ صورة ما واحدةٌ بالعموم شريطة العلة للمادة، إنّما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام<sup>(١)</sup>.

• قوله: «نتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوماً... نسمّيها». الضمير في «نسمّيها» يرجع إلى «مفهوماً» وقد أنّث لأجل الماهية التي هي في حكم الخبر له.

• قوله: «لا تخلو من شائبة التشكيك». ليس مراده من شائبة التشكيك أنّ

(١) بداية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السابع.

التشكيك فيها مشكوك، كما قد يُتوهم من التعبير بالشائبة، بل المراد من خليط التشكيك.

وليس المراد التشكيك هنا التشكيك المصطلح المتقوم بالكثرة، بل المراد به الاشتداد، كما لا يخفى، كما يشهد له قوله قَدَّيْرٌ: «لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى».

وينبغي أن يسمّى هذا الاشتداد اشتداداً بالمعنى الأعمّ، أمّا الاشتداد الذي فيه الحركة الاشتدادية - مقابل الحركة المتشابهة فيسمى اشتداداً بالمعنى الأخصّ.

وعلى هذا الأساس: الاشتداد بالمعنى الأعمّ هو الخروج من القوّة إلى الفعل، لأنّ الفعل أشدّ من القوّة، أمّا الاشتداد بالمعنى الأخصّ فيؤخذ من النظر إلى الفعل السابق وقياسه إلى الفعل اللاحق الذي يتبدّل هو إليه، فالفعل اللاحق إذا كان أشدّ من الفعل السابق تسمّى هذه الحركة اشتداداً، وإلا فلا.

• قوله: «الأعراض اللازمة للوجود... مجعولة بجعل موضوعاتها». الأعراض اللازمة للوجود من قبيل أصل المقدار وأصل الوضع والمكان والزمان للجسم، وأمّا المتعيّن من كلّ منها فهو من العوارض المفارقة، إذ لا يمتنع انفكاك مقدارٍ خاصّ أو وضع أو مكانٍ أو زمانٍ كذلك عن الجسم، ويشهد لذلك قوله قَدَّيْرٌ: «هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيّرة».

• قوله: «هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيّرة». بمعنى: أنّ ما ذكرنا من أنّ للأعراض حركةً بتبع الجواهر المعروضة لها «نحسبها ثابتة» أي: ساكنة.

• قوله: «يدفعه أنّ الذي نسلمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء». قال الشيخ

الفياضي: «كان الأولى أن يدفع الإشكال بأننا لا نسلّم أن من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوّة إلى أجزاء آنيّة؛ وذلك لأنّ الحركة وإن كانت أمراً ممتداً كالمقادير، قابلةً للقسمة إلى غير نهاية، إلّا أنّ الأجزاء كلّها استمرّت القسمة لا تفقد الامتداد، فهي تدريجيّة على أيّ حال. وقد مرّ نظيره في أجزاء الجسم في الفصل الرابع من المرحلة السادسة وإثبات استحالة الجزء الذي لا يتجزأ»<sup>(١)</sup>.

• قوله: «وحديث الإمعان في الحدود فإنما يستدعي حدوث البطء في الحركة». أي: يستدعي البطء في الحركة في الحركة؛ لأنّ الحركة في الحركة عبارة عن السير التدريجي، ويكون الانتقال من حدود كلّ منها تدريجياً زمانياً أيضاً، ومن الواضح أنّ السير التدريجي في حدود تدريجيّة، يستدعي زماناً أكثر، هو مستلزمٌ للبطء. وهذا بخلاف الحركة الأولى التي ليست حدودها إلّا أموراً دفعيّة غير زمانية»<sup>(٢)</sup>.

• قوله: «فهي في أيّ فعيلة تعترها تابعة للصورة التي تقيّمها فهي متميّزة». ومن تلك الفعليات الحرّة التي تعترى المادّة: الحركة، والفاء في (فهي متميّزة) للسببية.

### خلاصة الفصل الثامن

- المراد من الحركة الجوهرية هو أنّ ذات الشيء متحرّكة.
- استدلّ على الحركة الجوهرية بأدلة متعدّدة، منها:  
الدليل الأوّل من خلال وقوع الحركة في الأعراض. والعلّة القريبة للحركات العرضية هي الطبيعة الجوهرية؛ لأنّ علّة المتغيّر متغيّرة.

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٨٦.

• الإشكالات على الدليل الأوّل:

الإشكال الأوّل: علّة المتغيّر لا يشترط أن تكون جميع أجزائها متغيّرة، بل يكفي أن يكون جزء منها متغيّراً.

جواب الإشكال الأوّل: إنّ هذه الأحوال والإرادات ومراتب القرب والبعد هي أعراض وليست جواهر، فلا بدّ أن ينتهي إلى علّة متجدّدة متغيّرة أيضاً.

الإشكال الثاني: يمكن أن نسند الحركات العرضيّة إلى الجوهر الثابت. والجواب: إنّ الحركة الجوهريّة عين وجود الجوهر، وإيجاد الجوهر هو بعينه إيجاد للحركة الجوهريّة، أمّا إيجاد الأعراض، فليس إيجاد الجوهر عين إيجاد الأعراض.

• الدليل الثاني على الحركة الجوهريّة، يبتني على مقدّمتين:

الأولى: الأعراض من مراتب وجود الجوهر.

والثانية: الأعراض متحرّكة، فينتج: أنّ الجوهر متحرّك.

• تقييم الدليل الثاني:

الملاحظة الأولى: مقدّمات هذا الدليل يقينيّة، فيكون دليلاً برهانيّاً، بخلاف الدليل السابق الذي كانت مقدّماته مسلّمة، لذا كان دليلاً جدليّاً. الملاحظة الثانية: إنّ وجود العرض مرتبة من وجود الجوهر، وبينهما اتّحاد وجوديّ.

وهو خلاف الدليل السابق الذي كان العرض فيه محمولاً بالضميمة. الملاحظة الثالثة: في هذا الدليل لا يوجد لدينا فعلٌ وفاعل، وعلّةٌ ومعلول، خلافاً للدليل السابق الذي كان فيه علّةٌ وهو جوهر، ومعلول وهو العرض.



## النتائج المتحصّلة

- النتيجة الأولى: انقسام الحركة الجوهرية إلى طولية وعرضية.
- النتيجة الثانية: إنّ لجميع الأعراض حركةً تتبع الجوهر، وللأعراض حركاتٌ أوليةً وثانويةً.
- والحركات الثانية في الأعراض من الحركة في الحركة، والمراد من الحركة في الحركة هو: أن يكون العارض حركة، والمعروض حركة أيضاً.
- أورد على الحركة في الحركة بإشكالين:
  - الأول: امتناع الحركة في الحركة، لأنّ الحركة قابلة للانقسام إلى أجزاء آنية، والحال أنّ الحركات الثانية إذا قسّمت إلى أجزاء، فلا تكون هذه الأجزاء آنية، وإنّما تكون أجزاء تدرجيّة؛ لأنّ معروضها وهو الحركة الأولى تدرجيّة أيضاً، فلا ينطبق عليها حدّ الحركة.
  - الجواب على الإشكال الأول: إنّ ضابط الحركة هو أن تنتهي إلى أجزاء آنية دفعية، ولكنّ انقسام الأجزاء إلى أجزاء آنية لا يشترط فيه أن يكون انقساماً مباشراً.
- الإشكال الثاني: ضابط الحركة: أنّ المتحرّك لا يمكث في كلّ حدّ أكثر من آن واحد، والحال أنّه في الحركات الثانية نجد أنّ المتحرّك يلبث أكثر من آن في كلّ حدّ؛ فيكون ساكناً، فلا تكون الحدود والأفراد الفرضية تدرجية ممتدة.
- جواب الإشكال الثاني: إنّ لازم ما قيل من الحركة في الحركة ليس السكون، بل لازمه الوحيد هو حصول البطء في الحركة، ولا إشكال في أن يكون بطء الحركة معلولاً لتركّب الحركة (الحركة في الحركة).
- النتيجة الثالثة: العالم الجسماني حقيقةً واحدةً سيّالة، والدليل على أنّ العالم الماديّ حادثٌ زمنيّ، مؤلّف من مقدّمات ثلاث:

الأولى: إنّ الحركة الجوهرية مستتبعةٌ لحركة جميع الأعراض.  
والثانية: إنّ موضوع الحركات الجوهرية والعرضية هي المادة الأولى التي  
هي قوّة محضة، لا فعلية لها في ذاتها إلا فعلية أنّها قوّة محضة.  
والثالثة: المادة الأولى لها حكم صورتها، فينتج: أنّ عالم المادة بجواهره  
وأعراضه سيال متحرّك إلى الفعلية المحضة وإلى التجرد التام.

## بحوث تفصيلية وإضافية في الحركة الجوهرية

### (١) الأدلة على الحركة الجوهرية

الدليل الأول: الحركات العرضية سيالة متغيرة معلولة للصور النوعية  
فيجب أن تكون الصورة النوعية متحركة؛ لأنّ علّة المتغيّر متغيرة، كما  
تقدّم بيانه في الشرح.

الدليل الثاني: وجود الأعراض من مراتب وجود الجواهر  
وقد ثبت أنّ الأعراض متغيرة، فلا بدّ أن تكون موضوعاتها الجوهرية  
متغيرة أيضاً، كما تقدّم بيانه في الشرح.

### الدليل الثالث: الوضع والمحاذة

حاصل هذا الدليل هو أنّ الطبائع الجسمانية في تأثيرها وتأثرها تحتاج إلى  
وضع ومحاذة خاصة بين الفاعل والمنفعل، فمثلاً: إنّ تأثير النار في الماء لا بدّ له  
من وضع خاصّ بينهما، لأنّ كلّ موجودٍ يحتاج في وجوده إلى المادّة لا بدّ أن  
يكون في إيجادها يحتاج إلى المادّة أيضاً، وكذلك يجب أن يكون وضعاً ومحاذة  
مخصوصة مع منفعله؛ وذلك لأنّ الوجود الجسمانيّ متقومٌ في حقيقته بالمادّة.  
وعلى هذا فالطبيعة القائمة في الجسم والمادّة تأثيرها في الجسم لا يكون لذاتها؛  
لأنّ هذه الطبيعة لو أثرت في الجسم بدون واسطة المادّة، فيلزم أن تكون  
مستغنية عن الجسم في التأثير أيضاً، والاستغناء عن الجسم مساوٍ لتجرّد  
الطبيعة؛ وهذا يلزم منه أن لا تكون الطبيعة الجسمانية موجودة.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «فصل (٢٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر: اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئاً من الأمور الطبيعية فيه لذاتها؛ لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان بطلان التالي؛ فلأنها قوةً جسمانية، ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة.

و أما بيان حقيقة الملازمة فلأن الطبائع والقوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة والوضع. وبرهانه: أن الإيجاد متقومٌ بالوجود متأخرٌ عنه؛ إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجوداً. فكونه موجوداً متفرغٌ على كونه موجوداً. فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقومٌ بها.

ثم إن وجود المادة وجودٌ وضعي، وتوسطها في فعلٍ أو انفعالٍ عبارة عن توسط وضعها في ذلك. فما لا وضع لها بالقياس إليه، لم يتصور لها فعل فيه، ولا انفعال له منها. فلو كان لقوة فعلٌ بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنيةً عن المادة في فعلها وكل مستغنٍ عنها في الفعل مستغنٍ في الوجود، فكانت مجردةً عنها، هذا خلف. ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعلٌ في نفس المادة التي وُجدت فيها؛ إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حلَّ في ذاتها، وإلا لكان لذي الوضع وضعٌ آخر، هذا محال. فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة يمتنع أن يكون وجوده مادياً. فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعلٌ في مادتها، وإلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة»<sup>(١)</sup>.

والنتيجة المتحصلة مما تقدم: «أن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠١-١٠٣، ولمزيد من التوضيح يراجع: شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا: ص ٦١، ص ٧٢.

الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية - كالحرارة للنار، والرطوبة للهواء - من لوازم الطبيعة، من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور، فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها. ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة، فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود، فالطبيعة يلزم أن تكون أمراً متجدداً في ذاتها كالحركة، بل الحركة نفس تجدها اللازم<sup>(١)</sup>.

#### الدليل الرابع: دليل الخروج من القوة إلى الفعل

إن في كل جسم طبيعي قوة للحركة، كما تقدم في الفصل الأول من هذه المرحلة، وحيث إن جميع الأجسام لها قابلية وقوة الحركة، فعلى هذا الأساس يكون في جميع الأجسام مبدأ ميل طبيعي للحركة، وهذا المبدأ الطبيعي هو مبدأ الحركة.

وهذا ما ذكره صدر المتأهين بقوله: «الحركة معناها تجدد حال الشيء وخروجه من القوة إلى الفعل تدريجاً، وهي أمر نسبي عقلي مصدر انتزاعي، لأنها نفس التجدد والخروج المذكور، لا ما به التجدد والخروج منها إليه. والفرق بينها كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية، وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوة إلى الفعل هو الفرد التدريجي من المقولة»<sup>(٢)</sup>.

#### الدليل الخامس: انقلاب ماهية العرض إلى الجوهر

بناءً على إنكار الجوهرية يلزم أن يخرج العرض من حقيقته وينقلب إلى جوهر، وهذا يعني انقلاب الماهية، وهو محال بالضرورة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠٢.

(٢) العرشية: ص ٢٣٠.

بيان ذلك: إنَّ العرض شأنٌ من شؤون الجوهر، وليس له أيّ استقلالٍ في نفسه، بل هو تابعٌ محضٌ لموضوعه وهو الجوهر، ومن دون ارتباطه بموضوعه لا يتصور له حكمٌ خارجيٌّ ولا أثرٌ وجوديٌّ. مثلاً: في حركة الجسم في الكيف والكم، مع قطع النظر عن موضوعهما، يكون الحكم بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، حكماً مستقلاً للكيف والكم، ولازمه انقلاب ماهية العرض - الكيف والكم - إلى جوهر، لكنَّ انقلاب ماهية العرض إلى جوهرٍ محال. وأما بناءً على الحركة الجوهرية، فإنَّ الانقلاب المذكور لا يحصل؛ لأنَّ الأعراض منبعثةٌ من متن الطبيعة الجوهرية، وأنها شأنٌ من شؤون الجوهر، والخروج التدريجي من القوة إلى الفعل بتبعية خروج الجوهر من القوة إلى الفعل، وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

#### الدليل السادس: للجواهر علاماتٌ للتشخص

الوجودات الخارجية الخاصة - أي: الجواهر - تملك لوازم وأعراضاً لازمة، سمّاها جمهور الفلاسفة بالمشخصات، وعند صدر المتأهّلين هي أمارات وعلائم التشخص؛ ومن الممتنع انفكاك هذه اللوازم والعوارض عن الطبيعة الجسمانية الموجودة، بل إنَّ مبدأً ينبعث وظهور الأعراض واللوازم والأمارات الخاصة هو الوجود الخاص للجوهر، فهناك نوعٌ من الاتحاد بين الأعراض واللوازم والملزومات التي هي الطبيعة الجسمانية، وهذه الأعراض لا يمكن أن تصبح موجودةً في حالة غصّ النظر عن الموضوعات. والجوهر الجسماني هو المصداق الكامل لكافة اشتقاقاته التي تحصل بواسطة الحركة،

(١) انظر الحركة الجوهرية والتحوّلات الذاتية: لآية الله رفيعي قزويني، مطبوع في رسالة (كشتي در حرکت) للشيخ حسن زادة: ص ٣١١.

وبما أنّ هذه الأعراض في حال حركةٍ وتغيّرٍ، فالجوهر الجسماني أيضاً كذلك. قال صدر المتألهين: «كلّ جوهرٍ جسمانيٍّ، له نحو وجودٍ مستلزمٍ لعوارضٍ ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع. وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور؛ فإنّ التشخيص بنحوٍ من الوجود؛ إذ هو المتشخص بذاته، وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء... فإذا تقرّر هذا فنقول: كلّ شخص جسمانيٍّ يتبدّل عليه هذه المشخصات كلاًّ أو بعضاً كالزمان والكمّ والوضع والأين وغيرها، فتبدّلها تابعٌ لتبدّل الوجود المستلزم إياها... فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهريّ الجسمانيّ، وهذا هو الحركة في الجوهر؛ إذ وجود الجوهر جوهرٌ، كما أنّ وجود العرض عرض»<sup>(١)</sup>.

#### الدليل السابع: الاشتداد يقع في الكيف والجوهر

هذا البرهان ذكره صدر المتألهين تحت عنوان: بحث وتحقيق، حيث قال: «إنّ الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر، وإنّ الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظةً بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقليّ، الحافظ للشخص الطبيعيّ في مراتب الاستعمالات الذاتية والأطوار الوجودية، وبوحدة إبهامية قابلة للمادة المنخفضة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات. فإذا صحّ وقوع الحركة في الجوهر، إمّا في مراتب التمامية والكمال أو في مراتب الانتقاص»<sup>(٢)</sup>.

مراده من الحركة الجوهرية في مراتب التمام هو: أنّ مقتضى الطبيعة على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق: ج ٤ ص ٢٧٤.

أساس العناية الإلهية، من قبيل الاستكمال في الجوهر الإنساني ابتداءً من الجنين إلى أن يكون عقلاً بالفعل، ومن الواضح: أن التفاوت في هذه المراتب الإنسانية ليس بأمورٍ عرضيةٍ زائدةٍ كأحوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراها، حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل إلا بالأعراض، فإن بطلان هذا قريبٌ من البدييات.

ومراده من مراتب النقص هو الذي يحصل بسبب قسر القاسر أو قصور القابل، من قبيل انقلاب العناصر بعضها إلى بعض، كالماء إذا صار هواءً عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدرج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواءً «فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماءً صار هواءً، أو نفذ الماء في آنٍ وحدث الهواء في آنٍ آخرٍ مجاور له، فيلزم تتالي الآنين وهو محال، أو غير مجاور له، فيلزم تعرّي الماء عن الصور بينهما، وهو أيضاً محال، بل الحق أن الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدرج حتى صار هواءً، وذلك لأن الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهیولی ولكن لا بنفسها؛ لعدم قوامها إلا بصورةٍ ما، بل هي مع صورةٍ ما لا على التعيين موضوعةٌ لهذه الحركة، فإنما تقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية، وهذه كالحركة الكمية. فإن الهیولی مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما، فهي مع مقدار ما باقيةٌ موضوعةٌ للحركة في خصوصيات المقدار، فلا تبطل وحدتها المعتمدة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها، كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

وقد علمت أن المقدار التعليمي ليس ممّا يمكن تجرّد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم أيضاً، فإذن: الموضوع للحركة الجوهرية باقٍ بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده، ومع توارده خصوصيات الجوهر



الصوري عليه، فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه. وأيضاً فلو لم يكن حدُّ مشترك بين الماء والهواء حتّى يكون أسخن الأفراد المائية وأبرد الأفراد الهوائية، يلزم المحذور المذكور آنفاً من خلوّ الهيولى من كافة الصور في آن، فهو مستحيلٌ اتفاقاً وبرهاناً، وهذا ممّا لا يخلص لهم عنه إلا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية، أي: الاشتداد والتضعّف»<sup>(١)</sup>.

### الدليل الثامن: الطبيعة طالبة للخير المحض والكمال المطلق

هذا الدليل يستفاد من غاية الموجودات الطبيعية، فإنّ الطبيعة طالبة للخير المحض والكمال المطلق، وهذا الاستكمال لا يتحقّق إلاّ بتحقّق ووجود مراتب الكمال السابقة، وليس بفساد المراتب السابقة. وهذا لا يتحقّق بقانون الكون والفساد وإنّما يتحقّق فقط بناءً على الحركة الجوهرية، وهذا ما ذكره في المبدأ والمعاد حيث قال: «ثبت بالبرهان والكشف أنّ الأشياء طالبة للخير الأقصى والصمد القيوم الذي هو منبع كلّ حياةٍ وكمالٍ وشرفٍ وجمال. والطلب الطبيعي للحياة المحضّة والوجود المحض لا يكون إلاّ بورود مراتب الحياة للطالب، لا بورود مراتب الفساد والموت»<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ذكر صدر المتألّهين مؤيداً قرآنيّاً للحركة الجوهرية، حيث قال: «لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)، وقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل: آية ٨٨)؛ وغير ذلك من الآيات

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٠٣-١٠٥.

(٢) المبدأ والمعاد: ص ٢٣٠.

٢٩٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره الدالة على زوال الدنيا وانقطاعها كقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧)، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٩٧)، وقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (فاطر: ١٦)، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ﴾ (مريم: ٤٠).

وهذا البرهان مأخوذٌ من إثبات تجدد الطبيعة التي هي صورةٌ جوهريةٌ ساريةٌ في الجسم، وهي مبدأٌ قريبٌ لحركته وسكونه، وما من جسم إلا وفيه هذا الجوهرية الصوري الساري في جميع أجزائه، وهو مبدأٌ قريبٌ لميله<sup>(١)</sup>.

### الدليل التاسع: معرفة حقيقة الزمان دليل على الحركة في الجوهر

استدل صدر المتأهين على وجود الحركة في الجوهر من خلال معرفة حقيقة الزمان وأنه مكوّنٌ من أبعاد الموجودات المادية وأنه سيّالٌ متصرّم، ويمكن بيان هذا الدليل بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: كلّ موجودٍ مادّي فهو متّصفٌ بالزمان، وله بعدٌ زمنيّ.

المقدّمة الثانية: كلّ موجودٍ يتميّزٌ ببعدهِ زمنيّ يكون تدريجيّ الوجود.

النتيجة: أنّ وجود الجوهر المادّي تدريجيّ، أي: إنّ له حركة.

والبرهان على المقدّمة الأولى يأتي تفصيلها في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة، وحاصلها: أنّ الزمان امتدادٌ متصرّمٌ للموجودات الجسمانيّة، وليس ظرفاً مستقلاً تحتله الأجسام. ولو لم تكن ذات امتداداتٍ مكانيّةٍ ومقادير هندسيّةٍ لما كانت قابلةً للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم. ومن الواضح: أنّ قياس كلّ شيءٍ بمقياسٍ خاصّ، يكشف عن وجود سنخية

---

(١) العرشية: ص ٢٣١.

بين المقياس وبين الشيء المقاس، ولهذا فإنه لا يمكن إطلاقاً معرفة وزن شيء بمقياس الطول، ولا بالعكس، أي: لا يمكن معرفة طول شيء بمقياس الوزن، وهذا هو السبب في أن المجردات التامة ليس لها عمرٌ زمني، ولا يمكن اعتبارها متقدمةً بالزمان على حادثة، ولا متأخرةً عنها، وذلك لأن وجودها الثابت ليس له نسخة مع الامتداد المتصرم والمتجدد للزمان.

وأما المقدمة الثانية - وهي أن كل موجودٍ يتميز ببعدهِ زمني يكون تدريجيّ الوجود - فيمكن بيانها بالشكل التالي: أن الزمان أمرٌ سيّالٌ متصرم، وتوجد أجزاءه التي هي بالقوة بصورة متعاقبة، فلا يتحقق الجزء اللاحق إلا بعد مضيّ الجزء السابق، وفي نفس الوقت فإن لمجموع أجزائه التي هي بالقوة وجوداً واحداً.

وإذا عرفنا حقيقة الزمان، حينئذٍ يمكننا أن نعرف - بسهولة -: أن كل موجودٍ يتمتع في ذاته بمثل هذا الامتداد، فإن وجوده يكون تدريجيّ الحصول وتصبح له أجزاء ممتدة على بساط الزمان، ويكون امتداده الزمني قابلاً للتقسيم إلى أجزاء بالقوة متعاقبة بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمنيان منها مع بعضهما، فما لم يمر واحدٌ منها وينعدم، فإن الجزء الآخر منه لا يوجد.

وبناءً على هاتين المقدمتين يستنتج أن وجود الجوهر الجسماني وجودٌ تدريجيّ ومتصرم ومتجدد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر.

وكلمات صدر المتأهين في بيان هذا الدليل ذكرها في مواضع متعددة من الأسفار، منها ما ذكره في الجزء الثالث بقوله: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين، كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة. فللطبيعة امتدادان ولها مقداران؛ أحدهما: تدريجيّ زمنيّ يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدمٍ ومتأخرٍ

زمنيّين والآخر: دفعيٌّ مكانيٌّ يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين، ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم، وهما متّحداً في الوجود متغيّران في الاعتبار، وكما ليس اتّصال التعلّيات المادّية بغير اتّصال ما، هي مقاديرها، فكذلك اتّصال الزمان ليس بزائد على الاتّصال التدريجيّ الذي للمتجدّد بنفسه، فحال الزمان مع الصورة الطبعيّة ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليميّ مع الصورة الجرميّة ذات الامتداد المكاني، فاعلم هذا، فإنّه أجدى من تفاريق العصا. ومن تأمل قليلاً في ماهيّة الزمان يعلم أن ليس لها اعتباراً إلّا في العقل وليس عروضها لما هي عارضةٌ له عرضاً بحسب الوجود، كالعوارض الخارجيّة 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 عارضيّة ولا معروضيّة بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهني. وكما لا وجود له في الخارج إلّا كذلك، فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره. والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هويّةً متجدّدة. اللهم إلّا إن عنوا بذلك: أنّ ماهيّة الحركة ماهيّة التجدد والانقضاء لشيءٍ والزمان كمّيّتها، ولهذا رأى صاحب التلويحات: أنّ الحركة من حيث تقدّر لها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان، بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط<sup>(١)</sup>.

وفي الجزء السابع من الأسفار قال: «ثم اعلم أنّه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريّات وجود الشيء ولو ازم هويّته، بحيث لا يمكن خلوّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤١.

الموضوع عنها وعمّا يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع، والأحوال التي ليست من هذا القبيل، فيمكن خلوّ الموضوع عنها في الواقع. فالقسم الأوّل كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها....

فإذا تقرّر هذه المقدمات نقول: لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض، هو نحو وجوده. كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض، هو نحو وجوده. فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العينيّ وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغيّر ويتبدّل عليه الأوقات ويتجدّد له المضيّ والحال والاستقبال، ممّا يجب أن يكون لأمرٍ صوريّ داخلٍ في قوام وجوده في ذاته حتّى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجدّدات، غير متحصّلة الوجود في نفس الأمر إلاّ بصورة التغيّر والتجدّد<sup>(١)</sup>.

**والنتيجة:** «تبين وانكشف أنّ نعت التغيّر والتجدّد للأجسام ووقوعها في مقولة متى، أمرٌ صوريّ جوهريّ مقومٌ لها، أو مقومٌ لما يلزم وجودها وشخصيّتها، أو في مرتبة وجودها وشخصيّتها، وليس من العوارض التي يمكن تجرّد الجسم عنها وخلوّه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة

---

(١) المصدر السابق: ج ٧ ص ٢٩٠.

٢٩٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

ونظائرهما. فوجب أن يكون صورة الأجسام صورةً متجددةً في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصّل نوعيتها ويتقوم مادتها أمراً متجددة الهوية، متدرّجة الكون، حادثة الذات»<sup>(١)</sup>.

وقد وصف الشيخ مصباح اليزدي هذا البرهان بأنّه أسدّ البراهين<sup>(٢)</sup> وأنه: «من أتقن الأدلّة القائمة على الحركة الجوهرية، ولا يخطر في بالنا أيّ إشكالٍ عليه»<sup>(٣)</sup>.

لكنّه ذكر في تعليقه على نهاية الحكمة بأن: «هذا البرهان يثبت الحركة الجوهرية المتشابهة الأجزاء، كما أنّ الزمان أمرٌ وحدانيّ لا تشكيك في أجزائه إلّا من حيث التقدّم والتأخّر، وهذا لا يوافق ما يقال: من لزوم الاشتداد في كلّ حركة»<sup>(٤)</sup>.

### الدليل العاشر: اتّحاد العرضي بالعرض

وهو ما أشار إليه المحقّق السبزواري بقوله:

«ثمّ اتّحاد العرضيّ بالعرض لا في الاعتبار مثبت الغرض»<sup>(٥)</sup>

ثمّ قال: «والثالث قولنا: ثمّ اتّحاد العرضي بالعرض، أي: مع العرض كما ذهب إليه جمعٌ من المتأخّرين. وربّما يقال: إنّ المعلّم الأوّل ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات ومثّلوا بها، ولولا الاتّحاد لم يصحّ ذلك التعبير

(١) المصدر السابق: ج ٧ ص ٢٩٣.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي: رقم (٣١٢) ص ٣٠٩.

(٣) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٧.

(٤) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي: رقم (٣١٢) ص ٣١٠.

(٥) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٧٨.

والتمثيل إلا في الاعتبار، أي: اعتبار بشرط لا ولا بشرط، فإذا أخذ السواد - مثلاً - لا بشرط، كان عرضياً محمولاً، وإذا أخذ بشرط لا، كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة، والفصل والصوره، مثبت الغرض، إذ حينئذٍ التبدل في الأعراض عين التبدل في العرضيات، والتبدل في العرضيات عين التبدل في المعروضات الجوهرية بمقتضى الحمل<sup>(١)</sup>.

وتقدّم الفرق بين العرض والمعروض، وقلنا أنّها واحدٌ بالذات والحقيقة ولكن يختلفان باعتبار بشرط، فإنّ العرض هو بشرط لا، وهو غير قابلٍ للحمل على موضوعه كالسواد، أمّا لا بشرط فهو العرضي وهو قابلٌ للحمل على موضوعه كالأسود.

لذا قال المحقق السبزواري:

«وعرضيّ الشيء غير العرض إذا كالبياض وذاك مثل الأبيض»<sup>(٢)</sup>.

نعم، قد يطلق «العرض على العرضي كالعرض العامّ والعرض الخاصّ والعرض اللازم والعرض المفارق، فلا يُراد بها العرض بمعنى الحال في المحلّ المستغني»<sup>(٣)</sup>.

ولمّا كان الكلام في الفرق بين العرض والعرضي، لا بأس بالإشارة إلى الفرق بين الجوهر والجوهري، حيث قال صدر المتأهّين: «الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي. فالجوهر جوهرٌ في نفسه ولا يتغيّر كونه جوهرًا بالمقايسة إلى شيء آخر؛ لأنّه ليس من باب المضاف، وكذا العرض،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧٨.

(٣) المصدر السابق.

وأما كون الشيء جوهرياً فهو من باب المضاف والأمر النسبية التي لها هويّات دون الإضافة ممّا لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه. فصور البسائط مقومةٌ للبسائط وخارجةٌ عن حقيقة كلّ من المواليّد المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وإن احتيجت إليها في حفظ كيميّة المزاج المتوقّف على الامتزاج بينها. وكذا الكلام في صورة النبات، فإنّها مقومةٌ للنبات لكنّ القوى النباتيّة من خواصم النفس الحيوانيّة، وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس، ووجودها شرطٌ في وجود الحيوان، وليس بمقومٍ داخليٍّ»<sup>(١)</sup>.

### الدليل الحادي عشر: كون النفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث

هذا البرهان ذكره صدر المتألّهين في الأسفار، وعبر عنه بقوله: «فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجواهر، كما في مقولة الكيف والكمّ...»<sup>(٢)</sup>.

وحاصل هذا البرهان هو: أنّ النفس في أوّل مرحلة من إفاضتها من المبدأ تكون جوهراً عقلياً مجرداً متحصّلاً بالفعل، وتتعلّق النفس بالبدن تعلقاً ذاتياً وجوهرياً، والنفس في بداية حدوثها تأخذ حكم الطباع المنطبعة في المادّة، من قبيل الجنين، أي: له احتياجٌ شديد إلى الرحم، ومن خلال التحوّلات الجوهرية والانتقالات الذاتيّة تستطيع الوصول إلى مرحلة الإحساس والتخيّل والتعقّل، فهي - النفس - مع حفظ مقام تجرّدها، تكون عين المادّة الجسمانيّة من جهة النزول، ومن خلال وجودها واقترائها بالبدن تتمكّن من التأثير في المادّة الجسمانيّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٨ ص ٣٤٣.



وبهذا يتضح: أنّ النفس تتحرّك من مقام إلى مقام، وهي مرتبطة بالمادة الجسمانية، وهذا دليل على حركتها الجوهرية.

وإليك عبارة الأسفار في تقرير هذا البرهان، حيث قال: «هاهنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم، وهو أنّهم معترفون: بأنّ النفس فصلٌ اشتقائيٌّ مقومٌ لماهية النوع المركّب منها ومن الجسد في الخارج، كالحساسة للحيوان، والناطقة للإنسان، وقائلون بأنّ الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة في المركّبات الطبيعيّة، وقائلون أيضاً: إنّ الفصل المحصّل لماهية النوع محصّل لوجود جنسه، وإنّ كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنّه من عوارضه الخارجيّة له - التي يمكن تصوّر انفكاكه عنها بحسب الواقع، بل إنّها معناه كونه من العوارض التحليليّة - التي لا يتصوّر الانفكاك بين العارض والمعرض في هذا النحو من العروض، إلّا بضربٍ من الاعتبار الذهنيّ.

فإذا تقرّر هذا نقول: لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركةً جوهريةً واستحالةً ذاتيةً، لزم كونه دائماً متّحد الوجود بالجسم النامي الحساس، لأنّ النفس مبدأ فصل النوع الإنسانيّ، أعني: مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقيّة، وكذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها. هي الصور النوعية للأجسام الطبيعيّة وتلك الصور كالناطقّة والفصول الاشتقاقية بما هي فصولٌ لا بما هي صورٌ يحمل عليها الجسم بما هو جنس، وإن لم يحمل عليها بما هو مادةٌ فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين، مع أنّهم قائلون بتجرّد الناطقة حدوداً وبقاءً، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم،

وبه ينحلّ كثيرٌ من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة. والجمهور لعدم تفضّنها بهذا الأصل الذي بيّناه في هذا الموضوع، وقبل هذا بوجهٍ قطعياً أخرى تراهم تحيّرُوا في أحوال النفس وحدثها وبقائها وتجردّها وتعلّقها»<sup>(١)</sup>.

### توضيح معنى كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

يعتقد صدر المتأهلين: أنّ النفس عين الوحدة والبساطة في ذاتها، ولها أطوار وشؤونات ومراتب وجودية مختلفة، بعضها قبل الطبيعة وبعضها مقارنة مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة.

فالنفوس الإنسانية الناطقة قبل تعلّقها موجودة بوجود عقلائي، بوجود عللها ومبادئها العقلية العالية؛ لأنّ علّتها موجودة بتمام وكامل الذات، لأنّ المعلول لا ينفك عن علّته التامة المفيضة لإيجاده.

أمّا تدبير وتصرف النفس فهو مشروطٌ بحصول استعداد وتوفّر شرائط على هذا الأساس؛ فإنّ النفس قبل حدوث البدن موجودة في علّتها وسببها. وبعبارة أخرى: إنّ علّتها وسببها يملك حقيقة النفس، لأنّ المعلول موجودٌ عند علّته التامة بنحوٍ أشرف وأكمل؛ لذا يقول صدر المتأهلين: «وأمّا الراسخون في العلم - الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان - فعندهم أنّ 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 علّتها وسببها، والسبب الكامل يلزم المسبّب معها. فالنفس موجودة مع سببها؛ لأنّ سببها كامل

---

(١) المصدر السابق: ج ٨ ص ٣٤٣.

الذات تامّ الإفادة، وما هو كذلك لا ينفكّ عنه مسببه، لكنّ تصرّفها في البدن موقوفٌ على استعدادٍ مخصوص وشروط معيّنة، ومعلومٌ أنّ النفس حادثهٌ عند تمام استعداد البدن، وباقيّة بعد البدن إذا استكملت»<sup>(١)</sup>.

وقد شبه صدر المتألهين وجود النفس قبل تعلّقها في البدن في علّتها، ليس كوجود الصور الغير متناهية في القابل، والسبب في ذلك هو: أنّ «العناصر إذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جدّاً، وسلكت طريقاً إلى الكمال أكثر ممّا سلكه الكائن النباتي والحيواني جدّاً، وقطعت من القوس العروجي أكثر ممّا قطعه سائر النفوس والصور، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية؛ فإنّ نسبة الكمال إلى الكمال كنسبة القابل إلى القابل. فإذا بلغت الموادّ بأمرجتها غاية الاستعداد وتوسّطت غاية التوسّط الممكن من تضادّ الأطراف، فاعتدلت وتشبّهت في اعتدال كفيّاتها الهادم لقوّة التضادّ بالسبع الشداد الخالية عن الأضداد، استعدّت لقبول فيضٍ أكمل وجوهرٍ أعلى، فقبلت من التأثير الإلهي ما قبله الجرم السماويّ والعرش الرحمنيّ من قوّة روحانيّة مدركةٍ للكليات والجزئيات متصرفةٍ في المعاني والصور»<sup>(٢)</sup>.

### كيفية حدوث النفس

ذكرنا فيما سبق أنّه - بناء على الحركة الجوهرية - جميع الموجودات المادية في حالة حركةٍ وتحولٍ دائمٍ سائرةً إلى غايتها.  
وعلى أساس هذا الأصل الفلسفي - الحركة الجوهرية - ذكر صدر المتألهين:

(١) المصدر السابق: ج ٨ ص ٣٤٦-٣٤٧.

(٢) الشواهد الربوبية: ج ١ ص ١٩٩.

٣٠٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

أن العناصر الأربعة حينما تصل إلى حالة اعتدال وتصل إلى أن تصبح صالحة لقبول النفس الناطقة، فإن الله تعالى يفيض عليها النفس التي تكون مدركةً للكليات والجزئيات وتكون متصرفةً في البدن.

وبعبارات قريبة مما في الشواهد الربوبية قال في المبدأ والمعاد: «الأجسام أول ما تمازجت وتصلحت قواها المتضادة بسبب الكسر والانكسار والفعل والانفعال، استعدت لقبول أثر من الفيض الإلهي ولمعة من النور الوجودي، وهو الصور المعدنية الحافظة للعناصر من التضاد والتفارق والتهارب وسائر ما يظهر منها من بعض اللمعان والصفاء والتألؤ، كما في الدرر واليواقيت وما فيه زبرجٌ نوريّ.

ثم إذا تركبت تركيباً أقوى في التوسط وأوغل في الاعتدال، فاض عليها ما يظهر به منها بعض آثار الحياة من التغذية والتنمية والتوليد، وهكذا تراها متوغلة في نقض التضاد وهدم الخلاف إلى أن تصل إلى درجة الحيوان، فيصدر منها كثيرٌ من آثار الروح والعقل، إما بأن يكون صورها الحيوانية ونفوسها الحاسة بمنزلة الآلات لأفاعيل النطقية، صادرة عنها بإلهام بعض الملائكة الروحانيين، أو يكون نفوسها بأعيانها جواهر روحانية بالذات، كما ذهب إليه الأقدمون.

فإذا بلغت إلى غاية التوسط من الأطراف المتضادة، فاعتدلت أو قربت حدّاً من الاعتدال الرافع للتضاد، الذي هو بمنزلة الخالي عن الأضداد كالسبع الشداد وما فيها، استعدت لقبول الفيض الذي أكمل مما يمكن قبوله وقبلت من التأثير الإلهي ما قبلته الأجرام العلوية والعرش الأعظم الذي ترفع إليه الأيدي في الدعاء؛ لصفاء جوهره أقصى غاية الصفاء، وتبينه لقبول الفيض عن المبدأ الأعلى أتمّ تهيؤ؛ لاعتداله الذاتي وبعده عن التضاد أقصى بعد.

قال الشيخ الرئيس: «لولا ذلك في جوهر الفلك لما صلح على لسان أكثر الأمم: أن الله تعالى على السماء. وبالجملة: إن العناصر إذا امتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جداً، وسلكت طريقاً إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني، وقطعت من القوس العروجي أكثر، اختصت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى جهة ما تدرك الأمور الكلية والمجردات وتفعل الأفعال الفكرية.

فلها باعتبار ما يخصها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة، فبالأولى تدرك التصورات والتصديقات وتسمى بالعقل النظري والقوة النظرية، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية وتعتقد القبيح والجميل فيما تفعل وتترك، كما أن النظرية تعتقد الحق والباطل فيما تعقل وتدرك، وتسمى بالعقل العملي والقوة العملية، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الصنائع المختارة للخير أو ما يُظنّ خيراً في العمل.

ولها الجربة والغاوة، والتوسط بينها يسمى بالحكمة العملية التي هي من الأخلاق لا من العلوم النظرية أو العملية اللتين كلما كانتا أكثر وأشد كان أفضل.

وهذه القوة خادمة للنظرية مستعينة بها في كثير من الأمور، ويكون الرأي الكلي عند النظري، والرأي الجزئي المعدّ نحو المعمول عند العملي<sup>(١)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الموجود المادي إذا استكمل في النشآت العنصرية والجماذية والنباتية والحيوانية يصل إلى حالة صالحة لإفاضة النفس والروح المعنوية وهي النفس الناطقة.

---

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢٥٧.

وقال صدر المتأهين في كيفية حدوث النفس بصورة صحيحة: «الفاعل للنفس الناطقة أمرٌ قدسيٌّ مفارقٌ عن المادة وعلاقتها، سواءً كان صورة أو نفساً أخرى. وذلك الأمر المفارق هو المسمّى بالعقل الفعّال عند الحكماء - وعند الأوائل وعظماء الفرس سمّي (روان بخش) بلغتهم - ووجه التسمية بالعقل: أنّه صورةٌ مجردةٌ معقولةٌ لذاته بذاته. فإنّ كلّ مجردٍ عن المادة - كما مرّ في مباحث العقل والمعقول - يجب أن يكون عاقلاً لذاته، وأنّ عقله لذاته نفس وجود ذاته، لا لأجل حضور صورةٍ أخرى. فذاته عقلٌ وعاقِلٌ ومعقولٌ»<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر قال: «اعلم: أنّ هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها. ووجه ذلك: أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهويّة، ولا لها درجةٌ معيّنةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسية والعقلية التي كلّ له مقامٌ معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتة، ولها نشآت سابقةٌ ولاحقة، ولها في كلّ مقامٍ وعالمٍ صورةٌ أخرى، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ فمرعى لغزلانٍ وديراً لرهبان

وما هذا شأنه، صعب إدراك حقيقته، وعسر فهم هويّته»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر الشيخ حسن زادة آملي في تعليقه على الأسفار أنّه: «وقع الاختلاف في النفس الناطقة على زهاء مائة قول، فراجع العين الرابعة من كتابنا (عيون مسائل النفس) وشرحها (شرح العيون في شرح العيون)»<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق: ج ٨ ص ٣٤٣.

(٣) الأدلّة على الحركة الجوهرية، الشيخ حسن زادة آملي: ص ٨٥.

ثم قال: «فتدبر قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً...﴾ (الكهف: ١١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ...﴾ (لقمان: ٢٨)، والقرآن مآدبة الله، وما على تلك المآدبة الإلهية - وهي غير متناهية - طعامك؛ قوله سبحانه: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ...﴾ (عبس: ٢٦)، فذاتك ظرف يتسع ما على تلك المآدبة. وقال قدوة الموحدون مولانا الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: (كلّ وعاءٍ يضيّق بما جُعِلَ فيه إلّا وعاء العلم فإنّه يتسع به)<sup>(١)</sup> وهذه كلّها تدلّ على أنّ النفس ليس لها مقام معلوم في الهويّة. وقد قال الوصيّ الإمام عليّ عليه السلام في وصيّته لابنه محمّد: (اعلم: أنّ درجات الجنة على عدد آيات القرآن. فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارق)<sup>(٢)</sup> فافهم<sup>(٣)</sup>.

وقال المحقق السبزواري:

«وأتمها بحث وجود ظلّ حقّ عندي وذا فوق التجرد انطلق»<sup>(٤)</sup>

وفي «المبدأ والمعاد» عرض هذا المطلب بصورة واضحة فقال: «إنّ النفس المجردة لها وجود للبدن ولها وجود لذاتها، والبدن علّة قابليّة لوجودها له، لا لوجودها لذاتها، اللهم إلّا بالعرض. فإنّه إذا حدثت مادّة بدنيّة ذات كفيّة مزاجيّة، صالحة لأن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدث الباري الجواد - باستخدام بعض الملائكة المقرّبين المفارقين عن عالم الموادّ والقوى بالكلية - النفس الجزئية التي هي صورة للبدن ومبدأً لأفاعيل إنسيّة وأخلاقٍ وتدابير بشريّة مؤيّدّة بروح القدس، لأنّ تلك التدابير لا يتمّ إلّا بجوهرٍ قدسيّ له

(١) نهج البلاغة، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة: ج ٤ ص ٤٧.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الشيخ الصدوق: ص ١٢٩.

(٣) الأدلّة على الحركة الجوهرية: ص ٨٥.

(٤) شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٢٤.

### تعقّلاتٌ كَلِيَّة.

فالبدن باستعداده يستدعي صورةً مادّية، وجود المبدأ الواهب الفيّاض أفاض عليه كلمةً عقليّةً ولطيفةً ملكوتيّةً فوق ما يستدعيه بلسان استعداده من باب الاستجرار والاستتباع، فيكون البدن علةً قابليّةً لجوهر النفس بالعرض لا بالذات.

وقد شبّهوا البدن بشبكةٍ يقتنص بها النفس المجرّدة التي هي من طيورٍ سماويّةٍ محبوسةٍ في أفصاص الأجرام الأرضيّة، فبعد وقوع طير النفس في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج في بقائها إلى بقاء الشبكة<sup>(١)</sup>.

### نكتة مهمّة

النكتة التي يجب التنبيه عليها هي: أن النفس في بداية حدوثها تأخذ حكم الطباع المنطبعة في المادّة، من قبيل الجنين، أي: له احتياجٌ شديدٌ إلى الرحم، وكالصور النوعيّة الحالّة في المادّة، وبواسطة الاستعداد الموجود لدى المادّة والتحوّل الجوهرية والحركة القطريّة تتوجّه إلى عالم التجرد، حينئذٍ تصير النفس موجوداً مجرداً عقلياً لا يحتاج إلى البدن واستعداده، وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «لما كانت للنفس الإنسانيّة ترقّياتٌ وتحوّلاتٌ من نشأةٍ أولى إلى نشأةٍ أخرى، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (الأعراف: ١١) فإذا ترقّت وتحوّلت وبُعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده. فزوال استعداد البدن إيّاها يضرّها ذاتاً وبقاءً، بل تعلّقاً وتصرفاً؛ إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي؛ لأن ذلك

(١) المبدأ والمعاد: ص ٣١٣.



مادّي، وهذا مفارقٌ عن المادّة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء. ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً واستغنائه عنه أخيراً، لتبدّل الوجود عليه. وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولاً، والاستغناء في بقاءه عند الصياد أخيراً ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضرّه»<sup>(١)</sup>.

وقال في الشواهد الربوبية: «يجب عليك أن تعلم: أنّ النفس التي هي صورة الإنسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، إذ قد مرّ: أنّ العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانيّة وأوّل المعاني الروحانيّة. فالإنسان صراطٌ ممدودٌ بين العالمين، فهو بسيطٌ بروحه، مركّبٌ بجسمه. طبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضيّة، ونفسه أولى مراتب النفوس العالية، ومن شأنها أن يتصوّر بصورة الملكيّة. فمتى عدلت عمّا هو بها أليق، فهي به أحقّ من الارتقاء إلى منازل العوالي فيخرج من صورة الإنسانية ويفوتها صورة الملكيّة فتكتسب بأعمالها إمّا صورة شيطانيّة أو سبعية أو بهيميّة، فبقيت في سعي النيران غير مرتقيّة إلى درجات الجنان»<sup>(٢)</sup>.

### إشكاليّة خلق الأرواح قبل البدن

هنالك عددٌ وافر من الروايات تكشف عن: أنّ النفوس والأرواح مخلوقةٌ قبل البدن، وهذا يتنافى مع مبنى صدر المتألّهين القائل: بأنّ النفس جسمانيّة الحدوث.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٩٣.

(٢) الشواهد الربوبية، الشاهد الثاني، الإشراف السادس: ج ١ ص ٢٢٣.

٣٠٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

ومن هذه الأحاديث: «عن أبي عبد الله عليه السلام: أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين وهو مع أصحابه فسلم عليه ثم قال: أنا والله أحبك وأتولأك. فقال له أمير المؤمنين: ما أنت كما قلت. ويلك إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام»<sup>(١)</sup>.

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله روجي»<sup>(٢)</sup>.

وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأَت الروح في السماء فهو الحق، وما رأَت في الهواء فهو الأضغاث، ألا وإن الأرواح جنودٌ مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»<sup>(٣)</sup> ونحوها من الأحاديث الكثيرة في هذا المضمون.

أجاب صدر المتألهين: بأن هذه الروايات لا تنافي ما ذهب إليه من كون النفس جسيانية الحدوث، حيث وجه هذه الروايات بما ينسجم مع المبنى المذكور، وحاصل هذا التوجيه هو: أننا ذكرنا آنفاً أنّ للنفس مراتب ونشآت متعدّدة، وبعض هذه النشآت قبل حدوث النفس، كما في وجود النفس في مرتبة علّتها وسببها، بمعنى أنّ نفوس الأدميين موجودة في رتبة عللها العالية ومبادئها الأولى، وهذه العلل العالية تفيض هذه النفوس على الأبدان بعد أن تكون الأبدان سالحةً ولائقةً لإفاضة النفوس، وحينئذٍ تأخذ هذه النفوس حكم الطبائع المنطبعة في المادة<sup>(٤)</sup>.

(١) بصائر الدرجات: ج ٢ ص ٨٧.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام: ج ٥٤ ص ٣٩.

(٣) علل الشرائع: ج ١ ص ٨٩، حديث (١).

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٤٦-٣٤٧.

### التأييد القرآني للحركة الجوهرية

بعد أن أقام صدر المتأهلين براهينه على إثبات الحركة الجوهرية، ذكر النوع الرابع من الأدلة، وهي الأدلة النقلية على الحركة الجوهرية<sup>(١)</sup>، حيث قال: «فأول حكيم قاله في كتابه العزيز هو الله سبحانه، وهو أصدق الحكماء»، ثم ذكر عدة من النصوص القرآنية على ذلك، منها: قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل: ٨٨). وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥). وقوله تعالى إشارة إلى تبدل الطبيعة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ٤٨). وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١). وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُمَّةٍ دَاخِرِينَ﴾ (النمل: ٨٧). وقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٩١). وقوله تعالى: ﴿إِن يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (إبراهيم: ١٩). وقوله تعالى: ﴿كُلُّ إِلَهٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا نَا رَاجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٣). إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه. ومما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ (الأنعام: ٦١)، ثم بين فلاسفة وجه الإشارة في هذه الآيات المباركة على الحركة الجوهرية، حيث قال: «وجه الإشارة: أن ما وجوده مشابه لعدمه، وبقاؤه متضمن لدثورته، يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه. ولهذا كما أسند الحفظ إلى

(١) وهي كما يوردها: أولها: البرهان. وثانيها: المشهود من كلام الحكماء عن الحركة والزمان.

وثالثها: تعريف الحركة وتحليلها. ورابعها: القرآن الكريم، أنظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠٨-١١٠.

الرسول أسند التوقّي إليهم، بلا تفريطٍ في أحدهما وإفراط في الآخر»<sup>(١)</sup>.

### استدلال الشهيد الصدر

ذكر الشهيد الصدر في كتابه الموسوم بـ(فلسفتنا) أنّ الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية يتلخّص بالأمرين التاليين:

«الأول: أنّ العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام - من الميكانيكية والطبيعية - قوّة خاصّة قائمة بالجسم. وهذا المعنى صادق حتّى على الحركات الآلية التي يبدو لأوّل وهلة أنّها منبثقة عن قوّة منفصلة. كما إذا دفعت بجسم في خطّ أفقيّ أو عموديّ، فإنّ المفهوم البدائي من هذه الحركة أنّها معلولة للدفعة الخارجية والعامل المنفصل، ولكنّ الواقع غير هذا، فإنّ العامل الخارجي لم يكن إلّا شرطاً من شروط الحركة، وأمّا المحرّك الحقيقي فهو القوّة القائمة بالجسم، ولأجل ذلك كانت الحركة تستمرّ بعد انفصال الجسم المتحرّك عن الدفعة الخارجية والعامل المنفصل، وكان الجهاز الميكانيكي المتحرّك يسير مقداراً ما بعد بطلان العامل الآلي المحرّك، وعلى هذا الأساس وضع الميكانيك الحديث قانون القصور الذاتي القائل: أنّ الجسم إذا حرّك، استمرّ في حركته، ما لم يمنعه شيءٌ خارجيٌّ عن مواصلة نشاطه الحركي، غير أنّ هذا القانون أسيء استخدامه، إذ اعتبر دليلاً على أنّ الحركة حين تنطلق لا تحتاج بعد ذلك إلى سببٍ خاصّ وعلةٍ معينة، واتّخذ أداة للردّ على مبدأ العلية وقوانينها. ولكنّ الصحيح: أنّ التجارب العلمية في الميكانيك الحديث إنّما تدلّ على أنّ العامل الخارجي المنفصل ليس هو العلة الحقيقية للحركة. وإلّا لما استمرّت حركة الجسم بعد انفصال الجسم المتحرّك عن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١١١.

العامل الخارجي المستقل، ويجب لهذا أن تكون العلة المباشرة للحركة قوة قائمة بالجسم، وأن تكون العوامل الخارجية شرائط ومثيرات لتلك القوة.

الثاني: أن المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة في الثبات والتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً ومتطوراً كانت العلة متجددة ومتطورة. ومن الضروري على هذا الضوء أن تكون علة الحركة متحركة ومتجددة، طبقاً لتجدد الحركة وتطورها نفسها، إذ لو كانت علة الحركة ثابتة ومستقرّة، لكان كل ما يصدر منها ثابتاً ومستقرّاً، فتعود الحركة سكوناً واستقراراً، وهو يناقض معنى الحركة والتطور<sup>(١)</sup>.

## (٢) إشكالات ابن سينا على الحركة الجوهرية

تقدّم في ثنايا البحث ذكر بعض إشكالات ابن سينا على الحركة الجوهرية، لذا نقتصر على بعض آخر منها، وهي:

الإشكال الأوّل: لو كان الجوهر متحركاً، فهو إمّا أن يكون باقياً حين الحركة أو لم يكن باقياً، فإن كان الجوهر باقياً حين الحركة فهو ليس متحركاً، وإن لم يبق، بل يعدم ويأتي شيء آخر، فهو من الكون والفساد وليس من الحركة الجوهرية<sup>(٢)</sup>.

الإشكال الثاني: إن الحركة لا يمكن أن تكون ناشئة من ذات المتحرك، لأنّ لازمه أنّ الحركة موجودة وباقية ما دامت ذات الجسم موجودة، وهو باطل؛ لأنّ الحركة قد تنعدم، كما هو الحال في كثير من الأجسام التي تنعدم

---

(١) فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، الوفاة: ١٤٠٠هـ، ط ٣، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، مطبعة الأمير، الناشر: دار الكتاب الإسلامي: ص ٢٠٢، الهامش.

(٢) انظر طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٩٩.

حركتها، مع أنّ ذات الجسم موجودة، وهذا ما ذكره الشيخ الرئيس بقوله: «ولو كانت الحركة له لذاته لا لسبب أصلاً، لكانت الحركة لا تُعدم البتة مادام ذات الجسم الطبيعي المتحرّك بها موجودة، لكنّ الحركة تُعدم عن كثيرٍ من الأجسام وذاته موجودة»<sup>(١)</sup>.

الاشكال الثالث: كلّ حركةٍ تحتاج إلى موضوع ثابت من بداية الحركة إلى نهايتها، فإذا كان الجوهر متحرّكاً، فلا يكون الموضوع باقياً بالفعل، لأنّ الهيولى تحتاج في فعليتها إلى صورة، وبناءً على التجدد في الصورة فإنّ الهيولى تكون في حالة تغيرٍ وتجددٍ أيضاً، فلازمه تحقّق الحركة من دون موضوع<sup>(٢)</sup>.

الإشكال الرابع: «المتحرّك لا يستطيع أن يكون سبباً للحركة؛ لأنّه لو كانت ذات المتحرّك سبباً للحركة حتى يكون محرّكاً ومتحرّكاً، لكانت الحركة تجب عن ذاته، لكن لا تجب عن ذاته إذ توجد ذات الجسم الطبيعي، وهو غير متحرّك، فإن وجد جسمٌ طبيعي يتحرّك دائماً فهو لصفةٍ له زائدة على جسميته الطبيعية، إمّا فيه إن كانت الحركة ليست من خارج، وإمّا خارجاً عنه إن كانت عن خارج. وبالجملة: لا يجوز أن تكون ذات الشيء سبباً لحركته»<sup>(٣)</sup>.

الإشكال الخامس: بيّن ابن سينا أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محرّكاً ومتحرّكاً، حيث قال: «لا يجوز أن تكون ذات الشيء سبباً لحركته، فإنّه لا يكون شيئاً واحداً محرّكاً ومتحرّكاً، إلّا أن يكون محرّكاً بصورته ومتحرّكاً بموضوعه، أو محرّكاً وهو مأخوذٌ مع شيء، ومتحرّكاً وهو مأخوذٌ مع شيءٍ آخر. وممّا يبيّن لك أنّ الشيء لا يحرك ذاته، أنّ المحرك إذا حرّك لم يخلُ إمّا أن

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٨١.

(٢) انظر المصدر السابق: ج ١ ص ٩٩.

(٣) المصدر السابق.

يكون يحرك لا بأن يتحرك، وإما أن يكون يحرك بأن يتحرك. فإن كان المحرك يحرك لا بأن يتحرك، فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك، بل يكون غيره. وإن كان يحرك بأن يتحرك، وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك. ومعنى يحرك أنه يوجد في شيء متحرك بالقوة حركة بالفعل، فيكون حينئذٍ إنما يخرج شيئاً من القوة إلى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة، ومحال أن يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة، فيحتاج أن يكتسبه، مثلاً: إن كان حاراً فكيف يسخن نفسه بحرارته، أي: إن كان حاراً بالفعل فكيف يكون حاراً بالقوة حتى يكتسب من ذي قبل حرارة عن نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معاً<sup>(١)</sup>.

### (٣) أجوبة صدر المتأهين على إشكالات ابن سينا

تقدمت في ثنايا البحث بعض أجوبة صدر المتأهين على إشكالات ابن سينا، وفي المقام نذكر الأجوبة الأخرى لصدر المتأهين التي هي مستخلصة من استدلالاته على الحركة الجوهرية.

أما بشأن إشكال الشيخ الرئيس الذي يقول بأنه: إذا كان الجوهر متحركاً، ففي حالة الاشتداد هل يبقى نوع الجوهر المتحرك؟ فيجيب صدر المتأهين بأنه: ما المقصود من البقاء؟ إن كان المقصود من بقاء الجوهر هو بقاء نفس الوجود الجوهرية الذي كان في بداية الحركة؟ ففي الجواب على هذا نقول: نعم، نفس الوجود الذي ابتدأ الحركة فهو باق؛ لأن الوجود واحد متصل تدرجياً ممتد.

وإن كان المقصود من بقاء الجوهر هو بقاء الماهية النوعية التي انتزعت حينما كان الجوهر متحركاً في بدايته؟ فالجواب: إن الماهية المنتزعة في بداية الحركة لا تبقى، وإنما تنتزع ماهية نوعية من كل حد من حدود الحركة. وهذا

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٨٧.

٣١٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

ما ذكره بقوله: «فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد: إن أريد ببقائه وجوده بالشخص، فنختار أنه باقٍ على الوجه الذي مرّ؛ لأن الوجود المتّصل التدريجي الواحد أمرٌ واحدٌ زمنيّ، والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعّف بخلافها. وإن أريد به: أن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً قد بقي وجوده الخاصّ به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته، فنختار أنه غير باقٍ بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهرٍ آخر، أي: وجوده، بل حدوث صفةٍ أخرى ذاتية له بالقوّة القريبة من الفعل؛ وذلك لأجل كمالته أو تنقّصه الوجوديين، فلا محالة يتبدّل عليه صفاتٌ ذاتيةٌ جوهرية، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل، بل هناك وجودٌ واحدٌ شخصيٌّ متّصل، له حدودٌ غير متناهية بالقوّة بحسب آتاتٍ مفروضة في زمانه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوّة والمعنى لا بالفعل والوجود»<sup>(١)</sup>.  
وكذلك أن المتحرّك متحرّكٌ بذاته، بمعنى أن الحركة من لوازم ذاته، وأن ذاته موجودٌ متجدّدٌ بذاته.

وفي جوابٍ آخر: أن الاشتداد في الجوهر ممكنٌ، بل واقعٌ؛ لأن الوجود في الحال استكمالٌ في كلّ لحظة، فيشتدّ ويتّسع أكثر، وله وحدةٌ اتّصاليةٌ تدرّجية الحصول لا دفعية.

### تحقيق الشيخ مصباح اليزدي في الحركات الاشتدادية

يعتقد الشيخ مصباح اليزدي: بأن الحركة ليست اشتداديةً بجميع أقسامها حيث قال: «إن كون الحركة تكامليةً بمعنى اشتدادها وتسارعها أمرٌ لا كلفة له، وأيٌّ واحدٌ من تعاريف الحركة لا إشعار له بذلك»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٨٦.

(٢) المنهج الجديد: ج ٢ ص ٣٢٩.



وذكر أنّ الحركة الجوهرية كبقية الحركات لا تقتضي بذاتها التكامل والاشتداد، وما ذكر من أدلة على وجود التكامل والاشتداد لا يثبت أكثر من التغير التدريجي وتجدد وجود الجوهر، ولهذا يمكن الأخذ بعين الاعتبار ثلاث حالات للحركة الجوهرية وهي:

الحركات المتشابهة: وهي التي تكون جميع الأجزاء بالقوة للجوهر متساوية من حيث الكمال والوجود.

الحركات الاشتدادية: وهي التي يكون كلّ جزء مفروضٍ منها أكمل من الجزء السابق.

الحركات النزولية: وهي التي يكون كلّ جزء لاحق أضعف وأنقص من الجزء السابق منه<sup>(١)</sup>.

فما تقدّم من أنّ القوة والفعل مفهومان إضافيان يُتزعان من ملاحظة تقدّم موجودٍ على موجودٍ آخر، واشتمال الموجود الثاني على كلّ الموجود الأوّل أو جزء منه، إلا أنّ هذا المعنى لا يستلزم - بأيّ نحوٍ من الأنحاء - أن يكون الموجود الثاني بأجمعه أكمل من الموجود الأوّل بأكمله.

وكذا تصوّر الحركة: بأنّها كمالٌ مقدّمٌ للوصول إلى الكمال الأصلي، لا يستلزم بقاء جميع الكمالات السابقة في الموجود اللاحق، لأنّه قد يكون لازم الحركة والوصول إلى الكمال الذي يُعدّ نتيجة لها هو أن يفقد المحرك بعض كمالاته ويظهر بكمالٍ نتيجة للحركة، وذلك الكمال الذي يكسبه مساوٍ للكمال المفقود أو أضعف منه، كما هو الحال في كثيرٍ من الأشياء التي تتجه تدريجياً نحو الضعف والذبول والموت<sup>(٢)</sup>.

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٣١، بتصرّف يسير.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٣١، بتصرّف يسير.

٣١٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

وبذلك ينتهي الشيخ إلى: أن تطبيق تعريف أرسطو على أنواع الحركة لا يستلزم أن يكون الكمال الحاصل للحركة أرفع وأفضل - من حيث المرتبة الوجودية - من الكمال الذي يفقده المتحرك.

إذن: لا تكون جميع الحركات اشتدادية سواءً كانت حركاتٍ عرضيةً أم حركاتٍ جوهريةً، فلا يعقل أن يصبح الجسم الذي ينتقل من مكانٍ إلى آخر أكمل وأنه يظفر بكمالٍ جديدٍ أرفع من الكمال الذي كان يتمتع به قبل الحركة.

### الإشكالية على القائلين بأن جميع الحركات اشتدادية

وفي موضعٍ آخر يشير الشيخ مصباح إلى: أن الذين استنبطوا هذه النتيجة - وهي أن جميع الحركات تكامليةً واشتداديةً - وجدوا أنفسهم مواجهين لمشكلةٍ كبيرةٍ وهي: أن جملة من الأشياء تسير تدريجياً نحو الضعف والذبول والموت، وأن حركاتها وتغيراتها ليست فقط لا تضيف شيئاً إلى كمالها، وإنما تنقص من كمالها باستمرارٍ وتقربها إلى الموت والانعدام، كما هو الحال في النباتات والحيوانات؛ إذ بعد أن تمرّ بمرحلة النمو والتفتح فإنها تبدأ مرحلة الشيخوخة والضعف وتعاني من حركةٍ ذبوليةٍ ونزوليةٍ.

وقد حاولوا التخلص من هذه المشكلة بالقول: «إن مثل هذه الحركات النزولية والانحطاطية مقرونةٌ بحركاتٍ موجودةٍ أخرى تتجه نحو النمو والنضج، فالتفاحة التي تصاب بآفةٍ - مثلاً - تفسد، لكن الحشرة التي في أعماقها تنمو، والحركة الحقيقية هي الحركة التكاملية للحشرة والتي تؤدي إلى نقصان كمالات التفاحة، وأما ذبولها وفسادها فإنها حركة بالعرض»<sup>(١)</sup>.

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٣٠.

### مناقشة الشيخ مصباح للقائلين بالحركات الاشتدادية

أورد الشيخ على القائلين بأن جميع الحركات تكامليةً واشتداديةً: بأن اعتبار التغيير التدريجي في الموجود السائر نحو النقص حركةً بالعرض، غير تام؛ لأن من يقول بهذا يواجه سؤالاً مهماً وهو: «ما هو مفهوم هذا السير النزولي التدريجي في الموجود السائر نحو النقص من الناحية الفلسفية؟»<sup>(١)</sup>.

وخلص الشيخ إلى القول: أن الاعتماد على بعض تعاريف الحركة التي تؤكد أن الحركة سيرٌ تكاملي، يواجه هذه المشكلة، وهي مشكلة الحركات النزولية التي لا يمكن إنكارها، «وعلى فرض أن تكون هذه التعاريف غير قابلة للانطباق على الحركة النزولية، فإنه لا بد من الشك في صحتها وعمومها، لا أنه يعتمد عليها ويلجأ إلى تفسيراتٍ يتعدّر قبولها، وفي نفس الوقت فإنه يمكن ذكر تفسيرٍ لهذه التعاريف حيث لا يستلزم نفي الحركة غير التكاملية»<sup>(٢)</sup>.

إن قيل: إذا كانت الحركة لا تؤدي إلى كمال المتحرك، فلماذا يقوم بها المتحرك؟ وما هو الدافع له للقيام بها؟

أجاب الشيخ مصباح على ذلك بما يلي:

أولاً: ليست جميع الحركات ناشئة من إرادة واختيار المتحرك وبواعثه، كما في مورد الحركات الطبيعية والقسرية.

ثانياً: المتحرك المختار أيضاً قد يقوم بحركةٍ للوصول إلى لذّة واقعيةٍ أو خيالية، وهي تؤدي إلى فقدان كمالاتٍ قيّمة، إما بسبب غفلته عن هذه النتيجة الحتمية، وإما بسبب حبه الشديد لهذه اللذّة المطلوبة، وعلى أي حال فإن عدم

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

كون هذه الحركة عقلائية وحكيمة لا يعني استحالتها.

وعلى السؤال الذي يقول: إن الحركات الموجودة في العالم إذا لم تكن في المجموع نتائج إيجابية، ولم تكن نتيجة الجميع حصول كمالات أكبر وأفضل لموجودات هذا العالم، فإن خلق مثل هذا العالم يصبح لغواً وعبثاً.

أجاب الشيخ مصباح: «إننا نثبت على أساس الحكمة الإلهية أن خلق العالم ليس عبثاً ولا لغواً، وإنما هناك نتائج حكيمة تترتب عليه، ولكنه لا يلزم من كون حاصل نتائج الحركات إيجابياً أن تصبح كل حركة بالضرورة تكاملية ومؤدية إلى حصول كمال أعظم لنفس المتحرك.

والحاصل: أنه لا دليل على تكامل كل متحرك نتيجة للحركة، بمعنى أنه ينال كمالاً جديداً أرفع وأفضل - من حيث المرتبة الوجودية - من الكمال السابق، بمعنى: أن المتحرك يفقد تدريجياً كمالاته الموجودة، أو يظفر بكمالات ليست أرفع من الكمال المفقود»<sup>(١)</sup>.

#### (٤) الحركة الجوهرية تجدد الأمثال

ذكر الشيخ حسن زادة آملي: أن الحركة في الجوهر ناشئة من تجدد الأمثال المعبر عنها بتبدل الأمثال أيضاً، وذكر أن أهل العرفان ذهبوا إلى ذلك، وإن كان بين الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال بعض الفروق ظاهراً، كما سيوضح<sup>(٢)</sup>.

#### المراد من تجدد الأمثال

تجدد الأمثال مستفادة من قاعدة «لا تكرر في التجلي» التي يقول بها

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٣٢.

(٢) انظر كشتي در حرکت (بالفارسية) للشيخ حسن زادة آملي: ص ١٧١.

العرفاء، وحاصلها: أن ما يتجلّى للعارف والسالك من جانب الحقّ تعالى هو أمرٌ بديعٌ وجديد الظهور، بحيث يكون التنوع في التجليات والأنوار إلى حدّ أنّه لا يمكن بأيّ وجهٍ من الوجوه أن يتكرّر مشاهدة الفيض والتجليّ، وإنّما يكون فيض الفيّاض والجواد على الإطلاق هو مفاداً للآية الكريمة ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩)<sup>(١)</sup>، وستبيّن هذه القاعدة - تجدد الأمثال - بصورة واضحة عند استعراض كلمات العرفاء في المقام.

### كلمات العرفاء في استفادة الحركة الجوهرية من تجدد الأمثال

صرّح العرفاء في مواضع متعدّدة: بأنّ الحركة الجوهرية مستفادَةٌ من التبدّل والتجدّد «كما أنّ الناطق بالحكمة المتعالية يصرّح بالحركة في الجوهر الطبيعي ويستفاد منه التجدد، بل في غير الطبيعي ويستفاد منه التجدد أيضاً بناءً على التوسّع في الحركة، فهما يرتضعان من لبنٍ واحد، ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر في الخارج»<sup>(٢)</sup>.

ولذلك قال المتألّه السيزواري في الفريدة السابعة من المقصد الرابع من غرر الفرائد: «واللوح أيضاً يتبدّل بنحو تجدد الأمثال على الاتّصال بناءً على الحركة الجوهرية»<sup>(٣)</sup>.

وفيما يلي بعض كلماتهم:

١. العلامة القيصري قال في الفصل الحادي عشر من فصول مقدّمة شرحه على فصوص الحكم ما هذا لفظه: «من اكتحل عينه بنور الإيمان، وتنور

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢١١.

٣١٨ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان العالم دائماً متبدّلة، وتعيّنتها متزائلة، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ حسن زادة في شرح العبارة المتقدّمة: (أعيان العالم دائماً متبدّلة...) «ناظر إلى الحركة الجوهرية، وتمسك بالكرامة الدالة على ظهور الخلق في كلّ ساعةٍ وتجده في كلّ آنٍ، إلا أنّ الحركة الجوهرية جارية في الطبائع المادية فقط، وتبدل أعيان العالم أعمّ منها جارٍ في المجرد والماديّ والجوهر والعرض مطلقاً.

وكونهم في لبسٍ من حيث إتقان الصنع في تجدد الأمثال، فالغافل يحسب أنّ مثلاً واحداً ثابتاً دائماً. وأمّا العارف فيعلم أنّ الأمثال تجدد أناً فأناً، والوجود كلّ متحرّكٍ على الدوام دنيماً وآخرة، فالموجود لا يبقى زمانين سواء كان جوهرًا أو عرضاً مجرّداً أو مادياً»<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر قال العلامة القيصري: «الأسماء غير متناهية، والفائض أيضاً من اسمٍ واحد بحسب شخصيته يغيّر شخصيته ما هو مثله فإنّ المثليين أيضاً متغيّران، فلا تكرر أصلاً؛ لذلك قيل: إنّ الحقّ لا يتجلّى بصورةٍ مرّتين»<sup>(٣)</sup>.

ويظهر هذا المعنى لمن تحقّق أنّ المعطي للوجود هو الله فقط سواء كان بطريق الوجوب الذاتي، أو بالإرادة والاختيار والحكمة وبواسطة أسمائه وصفاته، والباقي أسباب ووسائط، وفيضه دائمٌ لا ينقطع، فالمستفيض سواء كان عقولاً ونفوساً مجرّدة أو أشياءً زمانية، يحصل لهم في كلّ آنٍ وجود مثل

(١) شرح فصوص الحكم، محمد داوود قيصري رومي، ط ١، ١٣٧٥ ش: ص ١٤٢.

(٢) كشتي در حرکت: ص ١٧١.

(٣) شرح فصوص الحكم: ص ٤٧٤.

الوجود الأول، ولا تكرر، وهكذا فيما يتبعه.

٢. قال القيصري أيضاً في شرح كلام الشيخ في الفصّ الإسماعيلي «فلا تفنى ولا تبقى ولا تفني ولا تبقى» ما هذا لفظه: «إذ علمت أن الحق له ظهورات في مراتبه المختلفة بحسب تنزلاته ومعارجه، وبتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقية - وليس كل منها دائماً - علمت أنك لا تبقى من حيث الخلقية، بل تبدل آياتك في كل آن بحسب المواطن التي تنزل على النشأة الدنيوية، وفيها وفي مواطن الآخرة أيضاً، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)»<sup>(١)</sup>.

وجاء في تعليقه الشيخ حسن زادة على ذلك: «كلامه هذا أيضاً صريح على: أن تجدد الأمثال جارٍ في العوالم كلها، وأمّا الحركة في الجوهر فتختص بما هو موضوع الحركة الطبيعية في الاصطلاح الفلسفي؛ لأن الحركة الحية الاستفادة من المأثور: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»<sup>(٢)</sup>.

٣. قال الشيخ العارف العربي في الفصّ الشعبي: «ومن أعجب الأمر أنه في الترقّي دائماً، ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور، وأتوا به متشابهاً، وليس هو الواحد عين الآخر، فإن الشبيهين عند العارف من حيث إيهما شبيهان غيران»<sup>(٣)</sup>.

وفي شرح القيصري عليه: «أي: ومن أعجب الأحوال أن الإنسان دائماً في الترقّي من حين سيره من العلم إلى العين، فإن عينه الثابتة لا تزال تظهر في

(١) المصدر السابق: ص ٦٥٧-٦٥٨.

(٢) كشتي در حرکت: ص ١٧٦.

(٣) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١١٣.

٣٢٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

صورة كل من مراتب النزول والعروج وفي جميع العوالم الروحانية والجسمانية في الدنيا والآخرة. وكل صورة ظهرت هي فيها كانت بالقوة فيها، حصولها بالفعل بحسب استعداداتها الكلية والجزئية من جملة ترقياتها، فلا يزال في كل أن مترقياً ولا يشعر به في كل زمان جزئي. وإن كان يشعر به بعد مدة، أو لا يشعر به أصلاً، وذلك لتشابه الصور التي تعرض على عينه في كل آن إذا كانت من جنس واحد كما تشابه عليهم صور الأرزاق، قال تعالى: ﴿كَلَّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (البقرة: ٢٥) (١).

قال الشيخ حسن زادة في تعليقه على العبارة: «قوله: للطافة الحجاب ورقته، أي: ولا يشعر بصورة الترقى للطافتها ورقتها، والمراد من الحجاب الصور، وإنما جعلها حجاباً لكون صور المراتب كلها حجاباً للذات الأحادية، منها حجب نورانية، ومنها حجب ظلمانية، كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ، لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصْرُهُ».

قوله: (وليس هو الواحد، أي: ليس ذلك الحجاب الواحد عين الحجاب الآخر) يعني: ليس تلك الصورة عين الصورة الأخرى لأن الشبهين غيران، إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد شبيهاً لنفسه. فهما من حيث إتيان شبيهان، غيران» (٢).

٤. قال ابن عربي في الفتوحات: «فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة، لأن التكوين لا يكون إلا عن متكون. فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفذ» (٣).

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٧٨٨.

(٢) كشتي در حرکت: ص ١٧٦.

(٣) الفتوحات المكية: ج ٢ ص ٢٨٢.



وقال الشيخ حسن زادة: «إن قول الشيخ في الفتوحات نص صريح: بأن التجدد جارٍ في الموجودات كلها دنيا وآخرة، وأن الحركة عند العارف أعم من الحركة في الجوهر الطبيعي، وأن تجدد الأمثال والحركة في الجوهر لا ينفك أحدهما عن الآخر»<sup>(١)</sup>.

٥. قال صائن الدين علي بن تركه في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥): «إنه يدل على تلبس العالم في ملابس الخليفة وظهوره في صورة الأثر، والفعل متجدد حسب تجدد الآنات والأنفاس؛ إذ الخلق خروج القابل إلى الفعل، على ما لا يخفى على أهله»<sup>(٢)</sup>.

٦. قال الشيخ الأكبر في الفص السلياني: «وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحدٌ بذلك إلا من عرفه، وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيهم ما هم راءون له»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ حسن زادة: «كلام الشيخ في آصف بن برخيا وإحضاره عرش بلقيس عند سليمان النبي ﷺ بطريق الإعدام والإيجاد، يعني: أن استقرار العرش عند سليمان كان بهذا الوجه وهو أن آصف أعدمه في سبأ وأوجده عند سليمان ﷺ. وفي الشرح المذكور: أي إنما كانوا في اللبس من الخلق الجديد؛ لأنه لا يمضي عليهم زمان لا يرون في العالم ما كانوا راءون له وناظرون إليه (كذا) إذ كل ما يعدم يوجد ما هو مثله في آن عدمه. فيظنون أن ما هو في الماضي هو الذي باقٍ في المستقبل، وليس كذلك»<sup>(٤)</sup>.

(١) كشتي در حرکت: ص ١٧٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٨.

(٣) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٤) المصدر السابق.

وقال الشيخ ابن عربي أيضاً في الفصّ المذكور، في استقرار العرش عند سليمان عليه السلام بإعدام آصف إياه وإيجاده ثانياً: «ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعده المسافة واستحالة انتقاله في تلك المادة، عندها قالت: كأنه هو، وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال وهو هو وصدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي»<sup>(١)</sup>.  
وهناك كلمات متعدّدة في المقام أعرضنا عن ذكرها مراعاةً لعدم الإطالة.

### كلمات صدر المتأهّلين في المقام

قال صدر المتأهّلين في الجزء الثالث من الأسفار: «إنّ كلّ جوهرٍ جسمانيّ له طبيعةٌ سيّالةٌ متجدّدة، وله أيضاً أمرٌ ثابتٌ مستمرٌّ باقٍ، نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد. وهذا كما أنّ الروح الإنسانيّ لتجرّده باقٍ وطبيعة البدن أبداً في التحلّل والذوبان والسيلان وإنّما هو متجدّد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتّصال، والخلق لفي غفلةٍ عن هذا ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)، وكذلك حال الصور الطبيعيّة للأشياء فإنّها متجدّدة من حيث وجودها المادّي الوضعي الزماني، ولها كونٌ تدريجيّ غير مستقرّ بالذات، ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونيّة باقيةً أزلاً وأبداً في علم الله تعالى، ولست أقول إنّها باقيةٌ ببقاء أنفسها، بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى إيّاها. وبين المعنيين فرقان - كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه - فالأوّل وجودٌ دنيويّ بائدٌ دائرٌ لا قرار له، والثاني وجودٌ ثابتٌ عند الله غير دائرٍ ولا زائلٍ؛ لاستحالة أن يزول شيءٌ من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغيّر علمه تعالى ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغاً لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٦)»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق: ص ١٨٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٠٥.

وقال الشيخ حسن زادة في تعليقه على هذا القول: «ينبغي تلطيف النظر في قول صاحب الأسفار في أمرين؛ أحدهما: أن الإنسان الطبيعي ثابتٌ سيّال، ثابتٌ لتجرّده وسيّال لطبيعته؛ كما أن الطبيعة أيضاً قوله وإنّما هو متجدّد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتّصال، لكي تعلم أنّ الجوهر الطبيعي في حركته الجوهرية لا ينفكّ عن تجدد الأمثال، بل هو باقٍ به، فافهم»<sup>(١)</sup>.

وفي موضعٍ آخر من الأسفار قال صدر المتألّهين: «العقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولاً وعرضاً كلّها من المراتب الإلهية والشؤون الصمديّة والسرادقات النورية؛ لأنّه سبحانه ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ (غافر: ١٥)، وأمّا تعدّدها لأجل تعدّد آثارها من الأفلاك وغيرها من أنواع البسائط والمركّبات - فذلك لا يقدر في وحدتها في الوجود بل إنّما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها - باعتبار الشدّة والضعف والعلوّ والدنوّ والكمال والنقص، فتفعل بالأشرف الأشرف من الطبائع، وبالأخسّ الأخسّ منها، وبالأعلى الأعلى من طبقات الأجرام كالفلك الأعلى وما يتلوّه، وبالأدنى الأسفل منها كالأرض السفلى وما يعلوها، وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى ينافي حدوث العالم وتغيّر ما سوى الله جميعاً، كما اتّفق عليه جميع أهل الملل، وأقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل، كما سنوضّحه أيضاً فيما بعد أشدّ إيضاح.

وذلك لما أشرنا إليه مراراً: أنّها من حيث ذاتها من لوازم الأحديّة والشؤون الإلهية. وهي لوازم وجهه تعالى وتجليات نوره وأمّا من حيث نسبتها إلى ما يصدر عنها على التدرّج والتجديد من خلقٍ جديد، فهي حادثه

(١) كشتي در حرکت: ص ١٨٤.

من هذه الجهة متجددة؛ لأنَّ العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له، فلا محالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب إدراكه على أكثر النظائر، ويسهل على من وُفق له من ذوي الأبصار»<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر من الأسفار قال: «وآخر الدرجات الوجودية نقصاناً وقصوراً هي الأجسام الطبيعية، وهي مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحياة، إلا أنها لما انتشرت وتفرقت في الأقطار المكانية والجهات المادية وتباعدت أجزاءها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الأعدام وامتزجت بالظلمات، فغابت عن أنفسها بلا حضور، ونسيت ذواتها بلا شعور، وغرقت في بحر الهيولى، ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي، لغيبها عن ذاتها ومفارقتها من حينها الأصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري، لكنّها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور قابلة لأن تقبل عن عناية الله وإمداد فيضه ضرباً من الحياة وقسطاً من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الفاشية والحجب الغاشية والقبور الدائرة، فأول كسوة صورة ألبستها الرحمة الأزلية هي الصورة المسككة لها عن التفرق والسيلان، ثم الحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد، ثم الموازية لها ما يقويها ويعديها من الخارج بدلاً عما ينقص منها بالتحليل، ومكملها بما يزيد في الإعظام والإحجام التي يتم بها كمالها الشخصي، ثم المديمة لبقائها بتوليد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٥٧.

أمثالها، ثم العناية الإلهية عاطفة على المواد بعد هذا الإمداد بالهداية لصورها إلى سبيل القرب والاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئاً فشيئاً إلى أن ترجع إلى عالم المعاد ورتبة العقل المستفاد<sup>(١)</sup>.

### الفرق بين الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال

يمكن بيان الفرق بين الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال بالنقاط التالية<sup>(٢)</sup>:

١. الحركة في الجوهر لا تستلزم تجدد الأمثال عقلاً دون العكس، ولكنها لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً.
٢. موضوع تجدد الأمثال هو نفس الوجود، وأمّا موضوع الحركة الجوهرية فهو الهيولى أو المادة المتحصلة.
٣. يشتمل تجدد الأمثال على عالم الوجود كافة أعم من المجردات والماديات، أمّا الحركة الجوهرية فإنها تختص بعالم الماديات فقط ولا تجري في المجردات.
٤. يتعلّق تجدد الأمثال مباشرةً بالجواهر والأعراض، وتتعلّق الحركة الجوهرية بدايةً بالجواهر، وبالأعراض بالتبع.
٥. تمتلك الطبيعة في الحركة الجوهرية اعتبارين، أحدهما الوجود، ومن هذه الناحية فهي مجعولة، والثاني التجدد، ومن هذه الجهة فهي غير مجعولة. ذلك التجدد والسيلان ذاتيان للطبيعة، أمّا متعلّق تجدد الأمثال فهو أمرٌ واحد لا غير، وهو الوجود النفسي الذي يتعلّق به الجعل البسيط<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٢٥٨.

(٢) انظر كشتي در حرکت: ص ١٩٩-٢٠١.

(٣) دور رسالة در فلسفة إسلامي، جلال الدين همائي: ص ١٠-١٢.

٣٢٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

وقال الشيخ حسن زادة: «إنَّ تجدد الأمثال وتبدل الأمثال بمعنى واحد، ولذا قد عبرنا بذلك وقد عبرنا بهذا، وكلا الاصطلاحين مأخوذٌ من الخطاب المحمدي ﷺ كما قال عز من قائل: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)، وقال: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ \* عَلَىٰ أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦٠-٦١)، ونحوهما من آياتٍ أخرى»<sup>(١)</sup>.

## (٥) نتائج الحركة الجوهرية

### ١. إثبات الواجب تعالى

أثبت صدر المتألهين وجود الواجب تعالى من طريق الحركة الجوهرية، ويمكن خلاصة هذا البرهان بما يلي:

المقدمة الأولى: العالم الجسماني متحرك، أي: متحرك بالحركة الجوهرية، كما ثبت ذلك في الأبحاث المتقدمة.

المقدمة الثانية: احتياج الحركة إلى محرك. وهذه المقدمة سيأتي إثباتها في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

المقدمة الثالثة: مغايرة المحرك للمتحرك؛ قال صدر المتألهين: «لكن هنا دقيقة، مستعلم بها وهي: أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه، وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة، لا بمعنى جاعل حركته؛ لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتيته، وذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد وأن يكون متحركاً، وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها»<sup>(٢)</sup>.

(١) كشتي در حرکت: ص ٢٠١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٨.

**والنتيجة:** «لو لم ينته إلى أمرٍ وجوديٍّ متجدد الذات، لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور، وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى. فالآن نقول قولاً مجملاً: إنَّ قابل الحركة أمرٌ بالقوّة إمّا من هذه الجهة أو من كلّ جهة، وفاعلها أمرٌ بالفعل إمّا من هذه الجهة وإمّا من كلّ جهة، ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجهٍ دفعاً للدور أو التسلسل، كما أنّ جهات القوّة ترجع إلى أمرٍ بالقوّة من كلّ وجهٍ إلاّ كونه بالقوّة؛ لأنّ القوّة قد حصلت فيه بالفعل، وبذلك يمتاز عن العدم المطلق. فثبت: أنّ في الوجود طرفين أحدهما الحقّ الأوّل والوجود البحت جلّ ذكره، والآخر الهيولى الأولى والأوّل خيرٌ محض، وهذه شرٌّ لا خيريّة فيه إلاّ بالعرض، ولكونها قوّة جميع الموجودات يكون خيراً بالعرض بخلاف العدم فإنّه شرٌّ محض»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتأهّلين بعد تقرير هذا البرهان: «وكمال هذه الطريقة بما حقّقناه وحكمناه من إثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية»<sup>(٢)</sup>.

## ٢. إثبات الصور المفارقة

ذكر صدر المتأهّلين أنّه بناءً على الحركة الجوهرية يكون كلّ جسم طبيعيٍّ متحرّكاً بذاته، وأنّه مجعولٌ جعلاً بسيطاً، أي: جعل المتحرّك متحرّكاً؛ وعليه فيحتاج الجسم الطبيعي إلى جوهرٍ مفارقٍ للمادّة ولو احقها، وإلاّ لزم تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية، لذا قال صدر المتأهّلين: «بل يفتقر إلى محرّكٍ يعطي وجوده ويجعل ذاته المتحرّكة جعلاً بسيطاً، وذلك المحرّك المقوم له يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادّة ولو احقها، وإلاّ لعاد الكلام فيتسلسل،

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ٤٤.

وما سوى العقل ليس كذلك»<sup>(١)</sup>.

والفرق بين هذا التقرير الذي يثبت الصور المفارقة وبين التقرير السابق الذي يثبت الواجب تعالى هو: أن التقرير السابق يبتني على وحدة العالم الطبيعيّة وأن له وحدة شخصيّة، وهذا ما ذكره صدر المتأهّين بقوله: «إذا بطل تعدّد العالم سواء كان التعدّد بالطبع أو بالشخص، فقد ثبت أن العالم واحدٌ شخصيٌّ، فحينئذٍ نقول: تشخّص العالم تشخّص طبيعيٌّ، أي: له وحدة طبيعيّة، لا أنّها تأليفيّة؛ وذلك لتحقق التلازم بين أجزائه الأوّليّة، فإنّ بين الأجسام العظام التي فيه تلازماً، وكذا بين تلك الأجسام وأعراضها، بل بين أكثر المحالّ وأعراضها، فإنّ استحالة الخلاء وامتناع خلوّ الأجسام المستقيمة الحركات عمّا يحدّد جهات حركاتها يدلّ على التلازم بين الأرض والسماء، وامتناع قيام العرض بذاته وخلوّ الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما»<sup>(٢)</sup>.

أمّا في هذا التقرير فالنظر فيه إلى كلّ نوعٍ طبيعيٍّ بشكلٍ مستقلّ، وعالم الطبيعة فيه أنواع طبيعيّة متعدّدة، وكلّ نوعٍ يتحرّك بحركةٍ جوهريةٍ، لذا يحتاج إلى جوهرٍ مفارقٍ للمادّة والمادّيات.

قال صدر المتأهّين: «إنّ لكلّ طبيعةٍ حسّيةٍ فلكيّةٍ أو عنصريّةٍ طبيعةٍ أخرى في العالم الإلهي وهي المثل الإلهيّة والصور المفارقة، وهي صور ما في علم الله، وكأنّها هي التي سمّاها أفلاطون وشيعته بالمثل النوريّة، وهي حقائق متألّفة نسبتها إلى هذه الصور الحسّية الدائرة نسبة الأصل إلى المثل والشبح، وإنّما هي

(١) الشواهد الربويّة، المشهد الثاني، الشاهد الثاني، الإشراف الثالث: ج ٢ ص ٥٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٩٨.



تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها وغايتها وصورتها أيضاً بوجه؛ لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والإمكان. وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة إليها، فهي من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئاً فشيئاً على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولاً بعد حصول على التدرج؛ وذلك لأن لكل صورة مفارقة شؤوناً ووجهات ووجوهاً وحيثيات لا يحيط بها إلا الله<sup>(١)</sup>.

### ٣. إثبات المعاد

بناءً على الحركة الجوهرية والاستكمال الجوهرية للإنسان، فإن هذا الإنسان سيصبح غير محتاج في مرتبة من المراتب إلى البدن المادي، وتتحد النفس مع بدن يناسبها في تلك المرتبة الكمالية. ومن جهة أخرى هذه الحركة لا يمكن أن تكون من دون غاية وغرض، وهذه الغاية هي شيء يحصل خارج هذه الدنيا، لأن الدنيا وبسبب مرتبتها لا يمكنها أن تكون الهدف والغاية.

قال صدر المتألهين: «للإنسان توجه طبيعي نحو الكمال، ودين إلهي فطري في التقرب إلى المبدأ الفعال، والكمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولاً من هذه المواد الطبيعية والأركان لا يوجد في هذا العالم الأدنى، بل في عالم الآخرة التي إليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى، فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني، فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة، ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الآخرة ثم المولى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ٢٠٢.

وهو غاية الغايات، منتهى الأشواق والحركات، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥-٧) قبور الأجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان، وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة وأكوان النطفة، فإن الغرض من الكل إثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحرسته الفطرية<sup>(١)</sup>.

#### ٤. التركيب بين المادة والصورة التحدّي

يعتقد المشاؤون بأن التركيب بين المادة والصورة انضمامي، أمّا صدر المتألهين فذكر: أنه بناءً على الحركة الجوهرية يكون التركيب بين المادة والصورة تركيباً اتحادياً لا انضمامياً، حيث قال: «الحق عندنا موافقاً لما تفتن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز: أن التركيب بينهما اتحدّي»<sup>(٢)</sup>.

وقد أثبت هذا التركيب على أساس الحركة الجوهرية، وقد ذكر أولاً بيان أقسام التركيب، وأنه على نحوين، الأول: التركيب الانضمامي وهو: «أن ينضم شيء إلى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة، وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة ومثل هذا التركيب لا يكون تركيباً طبيعياً، بل إمّا صناعياً كالبيت، وإمّا اعتبارياً كالحجر الموضوع بجانب الإنسان، وإمّا طبيعياً بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم».

والثاني: أن يتحوّل شيء في ذاته إلى أن يصير شيئاً آخر ويكمل به ذاتاً

(١) المصدر السابق: ج ٩ ص: ١٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢٨٢.

واحدة فيكون هناك أمرٌ واحد، وهو عين كل واحدٍ منهما وعين المركب، كالجنين إذا صار حكيماً، وبالجملة: كل مادةٍ طبيعية إذا تصوّرت بصورة جوهرية. والتركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمّى تركيباً اتحادياً<sup>(١)</sup>.

## ٥. إبطال التناسخ

من المباحث المهمة المرتبطة بخلود النفس: بحث التناسخ، ولهذا السبب كان للتناسخ أهمية كبيرة، بل يُعدّ موضوع إبطال التناسخ واحداً من أهمّ المسائل لإثبات المعاد والقيامة والحياة الآخرة.

ولا يخفى أنّ فلاسفة الإسلام أقاموا أدلة كثيرة على إبطال التناسخ، وذكر صدر المتأهّلين في كثيرٍ من آثاره الفلسفية مسألة التناسخ وتحليلها وأقسام التناسخ، وعرض أدلة القوم وأدلتهم المختصة به.

وأهمّ أدلة صدر المتأهّلين على إبطال التناسخ: هي الأدلة المرتكزة على القاعدة الفلسفية المهمة عنده وهي الحركة الجوهرية؛ لذا يقول السبزواري: إنّ أحكم وأتقن برهان على إبطال التناسخ هو برهان صدر المتأهّلين<sup>(٢)</sup>.

وهذه المسألة لها مباحث متعدّدة يرتبط بعضها بتعريف التناسخ وأقسامه عند الفرق الإسلامية وأسباب اعتقادهم بالتناسخ والأدلة على بطلان التناسخ، ونحو ذلك من المسائل، إلّا أنّ الخوض في هذه المباحث يُخرجنا عن موضوع البحث في المقام وهو الحركة الجوهرية وآثارها، لذا نقصر البحث في تعريف التناسخ وأدلة صدر المتأهّلين على إبطال التناسخ بناءً على الحركة الجوهرية.

---

(١) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢٨٢.

(٢) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٨٩٥.

## تعريف التناسخ

التناسخ في اللغة بمعنى الإزالة، قال الراغب الأصفهاني: «النسخ هو إزالة شيءٍ بشيءٍ يتعقبه، كنسخ الشمس الظل، والظلّ الشمس، والشيب الشباب»<sup>(١)</sup>. وفي أقرب الموارد أن التناسخ بمعنى النقل<sup>(٢)</sup>.

وبهذا يتّضح: أن في التناسخ خصوصيتين هما: النقل والتحوّل، وهذا الانتقال له أقسام، منها:

- الانتقال من النشأة الدنيويّة إلى النشأة الأخرويّة، ويطلق عليه: المعاد.
  - الانتقال من القوّة إلى الفعل، كانتقال النفس على أساس الحركة الجوهرية إلى كمالها الممكن.
  - انتقال النفس بالموت من البدن المادّي إلى بدنٍ مثله في هذه النشأة.
- وهذا النوع من الانتقال هو التناسخ المصطلح، الذي ذهب إليه الفلاسفة من البراهمة والهندوس وغيرهم.

## التناسخ عند صدر المتأهّلين

صدر المتأهّلين في آثاره المتعدّدة عرّف التناسخ بتعاريف متعدّدة، ففي الأسفار قال: «التناسخ عبارة عن انتقال النفس من البدن العنصري أو الطبيعي إلى بدنٍ آخر منفصل عن البدن الأوّل»<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر عرّف التناسخ بأنّه: «عبارة عن استرجاع النفس ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارةً أخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادّته؛

(١) المفردات في غريب القرآن: ص ٨٠١.

(٢) أقرب الموارد: ج ٢، مادة: (نسخ).

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٤.

لأن المزاج تابع للنفس<sup>(١)</sup>.

وفي «أسرار الآيات» قال: «التناسخ: انتقال النفس من بدنٍ إلى بدن، سواء كان البدن عنصرياً أو فلكياً أو برزخياً»<sup>(٢)</sup>.

### أقسام التناسخ

وبعد تعريفه للتناسخ ذكر أن التناسخ على قسمين، الأول: التناسخ الملكي، والآخر: التناسخ الملكوتي.

التناسخ الملكي على قسمين أيضاً، أحدهما: التناسخ المطلق، والآخر: التناسخ المحدود، والتناسخ المحدود أيضاً يقسم إلى قسمين هما: تناسخ نزولي، وتناسخ صعودي، وإليك تعريف هذه الأقسام.

### أولاً: التناسخ الملكي

وهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: التناسخ المطلق، وهو انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ آخر في هذه النشأة، فإذا مات البدن الثاني انتقلت إلى ثالث، وهكذا بلا توقّفٍ أبداً، والبدن المنتقل إليه قد يكون بدن إنسانٍ أو حيوانٍ أو نبات.

وطريق الانتقال غالباً، هو التعلق بجنين الإنسان أو الحيوان، أو بالخليّة النباتية. وقد نسب هذا القول إلى القدماء من الحكماء، قال قطب الدين الرازي شارح حكمة الإشراق: «إن شردمة قليلة من القدماء ذهبوا إلى امتناع تجرّد شيء من النفوس بعد المفارقة لأنّها جسمانيّة دائمة الانتقال في الحيوانات

(١) المصدر السابق: ج ٩ ص ٥٥.

(٢) أسرار الآيات: ص ١٤٨.

وغيرها من الأجسام، يعرفون بالتناسخية، وهم أقل الحكماء تحصيلاً<sup>(١)</sup>.  
وقال صدر المتألهين في تعريف التناسخ المطلق بأنه: «انتقال النفوس  
الإنسانية من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق والأعمال من  
غير خلاف، كما ذهب إليه شذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم  
أقل الحكماء تحصيلاً وأسخفهم رأياً»<sup>(٢)</sup>.

واستدل هؤلاء على هذا النوع من التناسخ: بأن النفوس غير مجردة حتى  
بعد مفارقتها للبدن، وعلى هذا الأساس لا بد أن تكون دائماً متعلقة ببدن،  
وتنتقل من بدن إلى آخر، لا إلى نهاية<sup>(٣)</sup> وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله:  
«ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص  
لأتمها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات وغيرها»<sup>(٤)</sup>.

**القسم الثاني: التناسخ المحدود، وهو على قسمين:**

• **الأول: التناسخ النزولي، وهو أن يختص بانتقال بعض النفوس دون  
بعض آخر، وهذا القسم من التناسخ كما أنه محدود من جهة الأفراد فهو  
محدود أيضاً من جهة الزمان؛ وذلك لأن الانتقال قد ينقطع، ولا ترجع النفس  
إلى النشأة الدنيوية بل تلتحق بعالم النور والعقول.  
والسبب في كونه محدوداً من جهة الأفراد، هو أن النفوس المفارقة للأبدان  
بعد الموت، على قسمين:**

**الأول: النفوس الكاملة في مجال العلم والعمل، فهذه النفوس لا حاجة**

---

(١) شرح حكمة الإشراق: المقالة الخامسة الفصل الأول: ص ٤٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٧.

(٣) شرح حكمة الإشراق، صدر الدين الشيرازي، المقالة الخامسة: ص ٤٥٧.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٧.

لها للانتقال إلى أبدانٍ أُخر، لأنّها وصلت إلى كمالها الممكن، فلا تحتاج إلى الرجوع ثانيةً إلى هذه النشأة.

الثاني: النفوس الناقصة في مجال العلم والعمل، وعليه فلا مناص لتكاملها من إرجاعها إلى هذه النشأة لكي تكتمل فيها إلى أن تصير غير محتاجةٍ إلى الرجوع، فتلحق حينئذٍ بعالم العقول.

أمّا سبب المحدودية من جهة الزمان فلأنّ الهدف من التناسخ ورجوع النفس إلى البدن في هذه النشأة مجدداً هو اكتمالها في مجال العلم وتهذيبها من الرذائل وتجريدها من الكدورات، فإذا صارت منزّهة عنها فلا وجه لدوام هذا النقل والتحوّل، بل لا مناص من لحوقها بعد الاستكمال بعالم النور.

ويطلق على التناسخ المحدود من جهة الأفراد والأزمنة «التناسخ النزولي»، قال صدر المتأهّين: «إنّ أوّل منزلٍ للنفس: الصيصية الإنسانية<sup>(١)</sup>، ويسمونها: (باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية والنباتية)، وهذا هو رأي يوذاسف التناسخي، قائلاً بأنّ الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملا الأعلى، وتنال من السعادة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأمّا غير الكاملين من السعداء كالتوسّطين منهم والناقصين في الغاية والأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدنٍ آخر من النوع الإنساني لا إلى غيره. وبعضهم جوّز ذلك ولكن اشترط أن يكون إلى بدنٍ حيوانيٍّ، وبعضهم جوّز النقل من البدن الإنسانيّ إلى البدن النباتيّ أيضاً، وبعضهم إلى الجامد أيضاً<sup>(٢)</sup>.

(١) أي البدن والهيكل المادّي الإنساني في اصطلاح شيخ الإشراق ومن تابعه.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٨ ويطلق على الأوّل بالنسخ

• الثاني: التناسخ الصعودي، وهذا القسم من التناسخ يغيّر التناسخ النزولي، وحاصله: أنّ الحياة إنّما تفاض على المستعدّ. والنبات - بزعمهم - أشدّ استعداداً وأولى بقبول الفيض الجديد من الحيوان والإنسان، كما أنّ الإنسان يستدعي نفساً أشرف، وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية. وعلى هذا الأساس فإنّ الحياة تفاض على النبات أولاً، ثمّ تنتقل منه إلى الحيوان، ثمّ إلى الإنسان، وهذا النوع من التناسخ أشبه بالقول بالحركة الجوهرية، وأنّ الأشياء في ظلّها تخرج من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، وأنّ الموجود النباتي يتحوّل إلى الحيوان ثمّ الإنسان.

قال صدر المتألهين: «فالتناسخ بمعنى: انتقال النفس من بدنٍ عنصريٍّ أو طبيعيٍّ إلى بدنٍ آخر منفصلٍ عن الأوّل محال، سواءً كان النزول إنسانياً وهو النسخ، أو حيوانياً وهو المسخ، أو نباتياً وهو الفسخ، أو جمادياً وهو الرسخ، أو في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه»<sup>(١)</sup>.

إلا أنّ الفرق بين القول بالتناسخ الصعودي والحركة الجوهرية: هو أنّ التكامل في القول بالتناسخ على وجه الانفصال دون الاتّصال، فالنفس النباتية تنتقل من النبات إلى البدن الحيواني، ثمّ منه إلى البدن الإنساني، ولكنّ التحوّل في الحركة الجوهرية على وجه الاتّصال وأنّ النطفة الإنسانية تتحوّل وتتكامل من مرتبة ناقصة إلى مرتبة كاملة حتّى يصدق عليها قوله سبحانه:

---

وعلى الثاني بالمسخ وعلى الثالث بالفسخ وعلى الرابع بالرسخ، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري:

نسخ ومسخ رسخ فسخ قيسا      إنساناً وحيواناً جماداً نما

شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٩٥.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٧.



﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

### ثانياً: التناسخ الملكوتي

وهو يمثل الإنسان بصورة ملكوتية؛ عرّف صدر المتألهين التناسخ الملكوتي بأنه: «تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصورةً بصورةً أخرويةً حيوانيةً أو غيرها، حسنةً بهيئةً نوريةً، أو قبيحةً رديّةً ظلمانيةً سبعيةً أو بهيميةً، متخالفة الأنواع، حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة والهيئات»<sup>(١)</sup>.

وهذا النوع من التناسخ لا إشكال في وقوعه؛ لأنّه ليس من التناسخ المحال، فإنّ تحوّل النفس من نشأة الطبيعة، إلى النشأة الأخروية وصيرورتها متصورةً بالصور المختلفة، كالحيوانية أو السبعية أو الشيطانية أو الملكية على أساس الملكات التي يحصل الإنسان عليها من خلال أعماله وأفعاله الدنيوية التي يكتسبها ويدمن على فعلها وتكرارها؛ لذا قال صدر المتألهين: «ليس ذلك مخالفاً للتحقيق، بل هو أمرٌ ثابتٌ بالبرهان، محققٌ عند أئمة الكشف والعيان، مستفادٌ من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان، دلّت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بل الكتاب والسنة مشحونةٌ بذكر تجسّم النفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونيّاتها واعتقاداتها تصرّيحاً وتلويحاً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨). وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾ (المائدة: ٦٠). وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥). وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا

(١) المصدر السابق: ج ٩ ص ٤.

٣٣٨ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

يَعْمَلُونَ ﴿فَصَلَتْ: ٢٠﴾. وشهادة الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها  
الحاصلة من تكرر أفعالها في الدنيا. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ  
وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤).

فصورة الكلب - مثلاً - ولسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله  
الذي هو الشرّ وعلى سوء باطنه وعاداته، وكذا غيره من الحيوانات الهالكة  
تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئة. كقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى  
وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: ٩٧). وكقوله تعالى: ﴿فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود: ١٠٦).  
وكقوله تعالى: ﴿قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: ١٠٨). إلى غير  
ذلك من آيات النسخ<sup>(١)</sup>.

### الحركة الجوهرية وإبطال التناسخ

الكلام في بطلان التناسخ يختص بالتناسخ الملكي ولا يشمل التناسخ  
الملكوتي؛ لأنه ليس من التناسخ المحال كما تقدّم. وفي المقام تقتصر على إبطال  
التناسخ بناءً على الحركة الجوهرية، ولا نتعرض للأدلة الأخرى.  
وقد أقام صدر المتألهين برهاناً - بناءً على الحركة الجوهرية - أبطل فيه جميع  
أقسام التناسخ، ولذا يقول في أسفاره في ذيل هذا البرهان: «ونحن بفضل الله  
وإلهامه علمنا ببرهانٍ قويٍّ على نفي التناسخ مطلقاً، سواء كان بطريق النزول  
أو الصعود»<sup>(٢)</sup>.

### التقرير الأوّل لبرهان ابطال التناسخ

وتقرير هذا البرهان يعتمد على المقدمات التالية:

(١) المصدر السابق: ج ٩ ص ٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ٣.

المقدمة الأولى: التركيب بين النفس والبدن اتّحاديّ.

المقدمة الثانية: التعلّق بين النفس والبدن ذاتيّ.

المقدمة الثالثة: النفس والبدن يتحرّكان بحركة جوهرية.

المقدمة الرابعة: النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

المقدمة الخامسة: الأمر الذي بالفعل يستحيل أن يرجع إلى بالقوة.

وتفصيل هذه المقدمات كما يلي:

المقدمة الأولى: التركيب بين النفس والبدن اتّحادي لا انضماميّ

وهذه المقدمة تقدّمت مراراً في الأبحاث السابقة، وثبت أن التركيب

بينها اتّحاديّ.

المقدمة الثانية: التعلّق بين النفس والبدن ذاتيّ

وهذه المقدمة ذكرها الحكيم محمد تقي الآملي بقوله: «المراد بالتعلّق الذاتي

هو: أن يكون التعلّق مأخوذاً في الشيء ماهيةً كالمضاف المقولي، أو وجوداً

كتعلّق الصورة بالمادّة، حيث إنّ الصورة في وجودها وتشخصها تحتاج إلى

مادّة مبهمّة، وتعلّق النفس بالبدن من هذا القبيل، إلاّ أن الفرق بينهما أن تعلّق

الصورة بالمادّة في وجودها وتشخصها إنّما هو باحتياجها إليها حدوثاً وبقاءً،

بخلاف النفس والبدن، حيث إنّ النفس تحتاج إلى البدن حدوثاً لا بقاءً، فإنّها

جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، أي: تكون في أوّل حدوثها عين الجسم ثمّ

بالتحوّل الذاتي والحركة الجوهرية تصل إلى مرتبة العقل من الهيلولاني إلى

العقل المستفاد.

والتعلّق الذاتي بالمعنى المذكور - أعني ما يكون التعلّق في ماهية الشيء أو

في وجوده - يقابل التعلّق العرضيّ وهو: أن يكون التعلّق خارجاً عن ماهية

٣٤٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

الشيء ووجوده معاً، وهو المعبر عنه بالذات المستقلة التي يعرضها الإضافة من خارج كالأب والابن والملك والربان والبناء ونحوها، حيث إن للأب مثلاً ماهية، وهي ماهية الحيوان الناطق في الإنسان، ولمهية وجود، وتعرضه الإضافة إلى الابن، فإضافة النفس إلى البدن ليس كإضافة الأب إلى الابن، بل تلك الإضافة مأخوذة في وجودها وإن لم تكن مأخوذة في ماهيتها<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فالتعلق الذاتي قد يكون مأخوذاً في ماهية الشيء، وهو إما يكون حدوثاً وبقاءً كالتعلق بين الصورة والمادة، وقد يكون حدوثاً لا بقاءً، كالتعلق بين النفس والبدن.

وهناك تعلق عرضي لم يؤخذ لا في ماهية الشيء ولا في وجوده، كالأب والابن اللذين هما مضافان مشهوريان.

#### المقدمة الثالثة: ثبوت الحركة الجوهرية للنفس والبدن

وفي هذه المقدمة يمكن إدراج المقدمات المتبقية ضمنها، وذلك لالتكافؤ جميع المقدمات الأخرى على الحركة الجوهرية للنفس والبدن.

#### المقدمة الرابعة: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

ومن الواضح: أن القول بالحركة الجوهرية للنفس يبتني على القول بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء - كما تقدّم في الأبحاث السابقة - ومرد ذلك إلى أن الروحاني المجرد تجرداً تاماً، يثبت له جميع ماله بالإمكان العام، فلا توجد له حالة منتظرة؛ إذ لو كانت فيه حالة منتظرة لاحتاج إلى قوة وإمكان، وحيث إن الإمكان والقوة عرض، والعرض يحتاج إلى موضوع،

---

(١) درر الفوائد، الطبعة الثانية: ج ٢ ص ٣٩٢، وص ٣٤٥-٣٤٦.

وموضوعه هو الإمكان الاستعدادي وهو المادة، فيلزم خلاف الفرض؛ لأنّ ما فُرض أنّه روحانيٌّ مجرد، لا يكون كذلك وإنّما يكون بالقوّة.

أمّا إذا بيننا على أنّ النفس جسمانيّة الحدوث فحينئذٍ يمكن البحث عن حركة النفس وأنها تُخرج من القوّة إلى الفعل لاكتساب الكمالات إلى أن تصبح ذات فعلية لا قوّة فيها بواسطة الحركة الجوهرية.

#### المقدمة الخامسة: الأمر الذي بالفعل يستحيل أن يرجع إلى بالقوّة

وهكذا الكلام بالنسبة للبدن فإنّه يتحرّك بحركة جوهرية؛ وذلك للاتّحاد والتعلّق الذاتي بين النفس والبدن، فلا يُعقل أن يتكامل أحد المرتبطين ذاتياً دون الآخر، فيصل البدن بحركته التكاملية إلى الآخرة، حيث تكون له الفعلية المناسبة لكمالات نفسه، كما تكون الفعلية المناسبة لكمالاتها العلمية والعملية، وهذا هو المعاد الجسماني عند صدر المتأهّلين<sup>(١)</sup>.

#### النتيجة

من جميع المقدمات يتّضح: أنّ النفس التي أصبحت ذات فعلية يستحيل أن تستنسخ، لأنّ فرض كون النفس مستنسخة يلزم أن يكون البدن الذي ترتبط به بالقوّة، فيلزم تحقّق تركيب بين أمرين أحدهما بالفعل (وهو النفس) والآخر بالقوّة (وهو البدن) وهو محال.

بعبارة أخرى: كون الشيء بما هو بالفعل بالقوّة محال؛ لأنّ التركيب بينهما اتّحاديّ، والتركيب الاتّحاديّ يستحيل بين أمرين، أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة؛ لأنّ الأمر الذي يكون بالفعل يستحيل أن يكون بالقوّة، وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «إنّ النفس كما علمت مراراً لها تعلق ذاتيّ بالبدن،

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٤.

والتركيب بينهما تركيبٌ طبيعيٌّ اتّحاديٌّ، وأنّ لكلّ منها مع الآخر حركةً ذاتيةً جوهريةً، والنفس في أوّل حدوثها أمرٌ بالقوّة في كلّ ما لها من الأحوال، وكذا البدن، ولها في كلّ وقتٍ شأنٌ آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سنّ الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والمهرم وغيرها، وهما معاً يُخرجان من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفسٍ معيّنةً بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاصّ به ما دام تعلّقها البدني وما نفسٌ إلّا وتخرج من القوّة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانيّة ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنةٌ كانت أم سيّئة ضربٌ من الفعليّة والتحصّل في الوجود [الوجود] سواءً كان في السعادة أو الشقاوة. فإذا صارت بالفعل في نوعٍ من الأنواع، استحال صيرورتها تارةً أخرى في حدّ القوّة المحضّة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفةً وعلقةً؛ لأنّ هذه الحركة جوهريةً ذاتيةً، لا يمكن خلافها بقسرٍ أو طبعٍ أو إرادةٍ أو اتّفاقٍ. فلو تعلّقت نفسٌ منسلخةً ببدنٍ آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك، يلزم كون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوّة، وذلك ممتنعٌ لأنّ التركيب بينهما طبيعيٌّ اتّحاديٌّ والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة. هذا ما سنح لنا بالبال<sup>(١)</sup>.

وقال في الشواهد الربوبية: «إنّ النفس في أوّل الكون درجتها درجة الطبيعة ثمّ يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادّة حتّى يجاوز درجة النبات والحيوان. فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل أن يرجع تارةً أخرى إلى القوّة المحضّة والاستعداد. ثمّ إنّّه قد مضى: أنّ الصورة والمادّة شيءٌ

(١) المصدر السابق: ج ٩ ص ٢-٣.

واحد له جهتا فعل وقوة، وهما معاً يتحركان ويتدرجان في الاستكمال بإزاء كل استعداد فعليّ خاصّة، فمن المحال أن يتعلّق نفسٌ تجاوزت درجته النباتيّة والحيوانيّة إلى مادّة المنّي أو الجنين. وقد علمت: أنّ المنّي لم يتجاوز صورته حدّ الطبيعة الجرميّة، وأنّ الجنين ما دام في الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتيّة والتمنيّ الذي حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً﴾ (النبا: ٣٩). تمنّي أمرٍ مستحيل الوقوع، وكذا قوله ﴿يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ... فَتَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (الأنعام: ٢٧)، فقد حرّم الله الرجوع إلى الدنيا عليهم، إذ لا تكرار في الفيض ولا تعدّد في التجلّي»<sup>(١)</sup>.

### برهان آخر لبطلان التناسخ

هذا البرهان لم يذكره صدر المتألّهين صراحةً في كتبه، لكن شراح آثار صدر المتألّهين قرّروه<sup>(٢)</sup> بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: على فرض حصول التناسخ، فإنّ النفس تنتقل بعد الموت إلى بدنٍ آخر.

المقدّمة الثانية: توجد حركةٌ جوهريةٌ لعالم المادّة.

المقدّمة الثالثة: النفس تأتي إلى البدن حينما يصل البدن إلى استعدادٍ بواسطة حركته الجوهرية.

المقدّمة الرابعة: النفس تتحرك حركةً اشتداديةً بواسطة الحركة الجوهرية، وتخرج تدريجياً من الضعف والنقص إلى أن تكون أقوى.

المقدّمة الخامسة: قوّة وجود النفس تصل بها إلى مرحلةٍ تُخرج عن البدن

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ٢٣٤.

(٢) انظر شرح المنظومة: ج ٥ ص ١٩٢؛ الاشتياني: ص ١١٣.

وتستقلّ عنه.

المقدّمة السادسة: تعلّق النفس ببدنٍ آخر بعد الموت يعني حركةً رجوعيّةً من الشديد إلى الضعيف ومن الكامل إلى الناقص.

المقدّمة السابعة: التالي باطل - وهو الحركة الرجوعيّة للنفس - لأنّ الحركة الرجوعيّة من الشديد إلى الضعيف ومن الكامل إلى الناقص ممتنعٌ ذاتاً ومحال.

النتيجة: المقدم باطلٌ أيضاً، وهو تعلّق النفس ببدنٍ آخر بعد الموت، فالتناسخ باطل، وهو المطلوب.

ولا يخفى أنّ هذا البرهان يُبطل التناسخ النزوليّ فقط، أمّا البرهان الأوّل فهو يُبطل التناسخ مطلقاً<sup>(١)</sup>.

---

(١) يمكن مراجعة تفصيل البحث في إبطال التناسخ إلى كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، الجزء الأوّل، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر.



## المصادر

١. الأدلة على الحركة الجوهريّة، الشيخ حسن زادة آملّي.
٢. أسرار الآيات، صدر المتأهلين، تصحيح: محمد خواجهوي، انجمن فلسفة إيران، ١٣٦٠ ش.
١. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، ١٤٢١ هـ.
٣. الأعمال الفلسفيّة، مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم.
٤. أقرب الموارد، سعيد خوري لبناني، مطبعة مرسلّي اليسوعية، بيروت، ١٩٨٨ م.
٥. إلهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، ١٤٢٨ هـ، نشر ذوي القربى، قم.
٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي.
٧. بداية الحكمة، مؤلّفه العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ١٤١٨ هـ.
٨. بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن الصفّار، مؤسسة الأعلمي، طهران.
٩. تجريد الاعتقاد، المحقّق الطوسي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
١٠. التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهري،

٣٤٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

منشورات جامعة طهران.

١١. التعليقات، ابن سينا، مكتب الإعلام في الحوزة العلمية، قم.
١٢. تعليقة المحقق الاشتياني على شرح المنظومة، تحقيق: عبد الجواد فلاطوري.
١٣. تعليقة صدر المتأهّين على إلهيات الشفاء، طبع مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٥هـ.
١٤. تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل، إعداد: عبد الله نوراني، طهران.
١٥. تلخيص المحصّل، فخر الدين الرازي، القاهرة، مكتبة التراث، ١٤١١هـ.
١٦. التلويحات، شيخ الإشراق السهروردي، مجمع حكمت وفلسفة إيران، طهران.
١٧. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الشيخ الصدوق، منشورات الرضي، قم، ١٣٦٨ش.
١٨. الحركة الجوهرية والتحوّلات الذاتية، لآية الله رفيعي قزويني، مطبوع في رسالة (كشتي در حرکت) [بالفارسية] للشيخ حسن زادة.
١٩. حرکت وأقسام آن [الحركة وأقسامها] بالفارسية، للدكتور حسن ملك شاهي.
٢٠. حكمة الإشراق (مع شرح قطب الدين شيرازي).
٢١. الحكمة العرشية، صدر المتأهّين، طبع إيران.
٢٢. حكمة العين، علي بن عمر الكاتبي القزويني، (ت: ٦٧٥هـ).
٢٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الحكيم السبزواري.
٢٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الشيخ حسن زاده الأملي.
٢٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمد بن إبراهيم صدر

- المتألهين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم المشرفة، ١٣٧٨ هـ .
- ٢٦ . درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٨ هـ .
- ٢٧ . دروس في الطبيعة، لأرسطو .
- ٢٨ . دو رساله در فلسفه إسلامي [رسالتان في الفلسفة الإسلامية] بالفارسية، جلال الدين همائي، المتوفى (١٣٥٩ ش)، انجمن آثار ملي، طهران .
- ٢٩ . رسائل الكندي الفلسفية (رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم)، القاهرة، ١٩٥٠ م .
- ٣٠ . رسالة التعليقات، للفارابي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٦ ش .
- ٣١ . رسالة الدعاوى القلبية، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، مطبعة دائرة المعارف حيدر آباد، الهند .
- ٣٢ . رسالة في الحدوث، صدر المتألهين الشيرازي، طبع حجري، طهران .
- ٣٣ . رسالة في المشاعر، صدر الدين الشيرازي، مكتبة طهوري، ط ٢، ١٣٦٣ ش، طهران .
- ٣٤ . السماع الطبيعي، لابن رشد .
- ٣٥ . شرح التجريد للقوشجي، مطبعة الرضي وبيدار، قم .
- ٣٦ . شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١ هـ .
- ٣٧ . شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تحقيق آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، الطبعة الأولى، مؤسسه أم القرى، ١٤١٦ هـ .
- ٣٨ . شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ترجمة عبد الجبار الرفاعي،

- ٣٤٨ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١
- مؤسسة البعثة، قم؛ أيضاً: ترجمة عمّار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مؤسسة أمّ القرى، ١٤١٧هـ.
٣٩. شرح المواقف، السيّد علي الجرجاني، طبع القسطنطينية.
٤٠. شرح حكمة الإشراف، شمس الدين محمد شهرزوري، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: حسين ضيائي تربتي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ط ١، ١٩٩٣م.
٤١. شرح فصوص الحكم، محمد داوود قيصري رومي، ط ١، ١٣٧٥ ش.
٤٢. شوارق الإلهام، المحقّق اللاهيجي، الطبع الحجري.
٤٣. شوارق الإلهام، عبد الرزاق اللاهيجي، مطبعة المهدي، أصفهان.
٤٤. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الملا صدرا، الشيرازي (ت ١٠٥٠)، تصحيح وتعليق: جلال الدين آشتياني، منشورات جامعة مشهد.
٤٥. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف.
٤٦. علم الإمام، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، ١٣٨٥ ش.
٤٧. الفتوحات المكيّة، لأبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٤٨. الفتوحات المكيّة، لأبي عبد الله محمد بن علي محيي الدين المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥هـ.
٤٩. فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، (ت: ١٤٠٠هـ)، ط ٣، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، مطبعة الأمير، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.
٥٠. القبس، السيّد محمد باقر الداماد الحسيني، جامعة طهران، ١٩٩٥م.

٥١. كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، الجزء الأول، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر.
٥٢. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م.
٥٣. كشتي در حرکت (بالفارسيّة) للشيخ حسن زادة آملي.
٥٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الخواجة نصير الدين الطوسي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣هـ ش، انتشارات شكوري، قم المشرفة.
٥٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة، الطبعة السابعة المنقحة.
٥٦. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم المقدسة.
٥٧. المبدأ والمعاد، صدر المتألهين، طبع انجمن حكمت وفلسفة، إيران.
٥٨. مجموعة رسائل فلسفيّة، للفخر الرازي.
٥٩. مجموعه مصنّفات شيخ الإشراق، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة إيران، ١٩٧٦م.
٦٠. المحاكمات بين شرحي الإشارات، المطبوع ضمن شرح الإشارات والتنبيهات، قطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، ط ١، ١٣٧٥ش.
٦١. المشارع والمطارحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة إيران، ١٩٧٦م.
٦٢. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ط ٢، ١٤٠٤هـ.

- ٣٥٠ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١
- ٦٣ . مقاصد الفلاسفة، الغزالي.
- ٦٤ . المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، الشيخ مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم النعماني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٦٥ . المواقف، الأيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار الجليل، لبنان - بيروت.
- ٦٦ . موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة لبنان، بيروت.
- ٦٧ . موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت - لبنان.
- ٦٨ . النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين عبد الله، ابن سينا، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ ش، مؤسّسة انتشارات جامعة طهران.
- ٦٩ . نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- ٧٠ . نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ عباس الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.
- ٧١ . نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي، ١٣٨٠هـ، جامعة المدرّسين، قم.
- ٧٢ . نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ مصباح اليزدي، طبع مؤسّسة في طريق الحق، ١٤٠٥هـ.
- ٧٣ . نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيّدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة مفتي الديار المصرية سابقاً، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٧٤ . الهداية الأثيرية، أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، طبع طهران، ١٣٣١هـ.
- ٧٥ . وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاق الأصفهاني.

## الفهرس

شكر وتقدير ..... ٥

### المرحلة التاسعة في القوّة والفعل

#### مقدّمات تمهيدية

- ١ . هل بحث القوّة والفعل من الأبحاث الفلسفية أم الطبيعية؟ ..... ١٣  
الاتّجاه الأوّل: أنّ البحث في الحركة بحثٌ طبيعيّ ..... ١٣  
الاتّجاه الثاني: أنّ البحث في الحركة بحثٌ فلسفيّ ..... ١٤  
٢ . الفرق بين مرحلة العلة والمعلول ومرحلة القوّة والفعل ..... ١٤  
المعنى اللغويّ للقوّة وتطوّراته ..... ١٥  
تعليق على النصّ ..... ١٨  
خلاصة ما تقدّم ..... ٢٠

#### بحث إضافي في موضع بحث الحركة

آراء الفلاسفة في المقام ..... ٢٢

## الفصل الأوّل

### كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوّة الوجود

- المبحث الأوّل: كلّ حادث زمنيّ مسبوق بقوّة الوجود ..... ٣٣  
برهان صدر المتألّهين على أنّ كلّ حادث زمنيّ مسبوق بعدم زمنيّ ..... ٣٤  
الإشكال على البرهان المتقدّم ..... ٣٦

٣٥٢ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

- ٣٦ ..... جواب صدر المتأهّين للإشكال
- ٤٠ ..... المبحث الثاني: الإمكان في المقام عرض لا جوهر
- ٤٢ ..... موضوع الاستعداد هو المادّة
- ٤٢ ..... خصوصيات المادّة الحاملة للاستعداد
- ٤٤ ..... مادّة الفعلية السابقة واللاحقة واحدة
- ٤٥ ..... المادّة الأولى ليست حادثاً زمانياً
- ٤٦ ..... النتائج المتحصّلة
- ٤٧ ..... تعليق على النصّ
- ٤٨ ..... خلاصة الفصل الأوّل

#### بحوث تفصيلية وإضافية

- ٥٠ ..... (١) في تعريف الإمكان الاستعدادي
- ٥٢ ..... (٢) الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي
- ٥٢ ..... ١. الاستعداد له معنى تحصيلي بخلاف الذاتي
- ٥٤ ..... ٢. الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل للاستعدادي
- ٥٥ ..... ٣. تعيين الاستعداد والقوّة في الإمكان الاستعدادي
- ٥٥ ..... ٤. زوال الإمكان الاستعدادي
- ٥٥ ..... ٥. موضوع الإمكان الاستعدادي المادّة بالمعنى الأعمّ
- ٥٦ ..... ٦. الإمكان الاستعدادي قابلٌ للشدّة والضعف
- ٥٦ ..... (٣) هويّة وماهيّة الاستعداد
- ٥٧ ..... ١. الاستعداد أمرٌ وجودي
- ٥٧ ..... ٢. الاستعداد أمرٌ عدمي
- ٥٨ ..... مناقشة الشيخ المطهري للنظرية الثانية



الفهرس .....	٣٥٣
٣. الاستعداد أمرٌ اعتباريٌّ .....	٥٩
مناقشة الشيخ المطهري للنظرية .....	٦١

## الفصل الثاني

في استيناف معنى وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما	
البرهان على إثبات القوة والفعل .....	٦٨
المقدمة الأولى: هناك أنواع جوهرية متغيرة .....	٦٩
المقدمة الثانية: بين كل قابلٍ ومقبوله نسبةٌ خارجيةٌ .....	٦٩
المقدمة الثالثة: كل نسبة تستدعي طرفيها في ظرف وجودها .....	٧٣
النتيجة .....	٧٤
الحكم فيما لو كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية .....	٧٥
الوجود الواحد السيال ينطبق عليه حدّ الحركة .....	٧٧
لا حركة إلا في مادة .....	٧٨
نتائج البحث .....	٧٨
تعليق على النصّ .....	٨١

## بحثٌ في تقدّم القوة على الفعل

رأي صدر المتأهّين في المسألة .....	٨٥
خلاصة الفصل الثاني .....	٨٦

## الفصل الثالث

### في زيادة توضيح لحدّ الحركة وما تتوقّف عليه

المبحث الأول: توضيح معنى الحركة وتعريفها .....	٩٤
المبحث الثاني: الإشكال على تعريف الحركة المتقدّم .....	٩٦

٣٥٤ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

المفاهيم على ثلاثة أقسام ..... ٩٧

تعريف أرسطو للحركة ..... ٩٩

المبحث الثالث: الأمور التي تتعلق بها الحركة ..... ١٠١

تعليق على النص ..... ١٠٣

### بحوث تفصيلية وإضافية

(١) جواب الشبهة القائلة بأن الحركة تتألف من سكونات ..... ١٠٧

(٢) تفصيل البحث في تعريف الحركة ..... ١٠٩

تعريف الكندي للحركة ..... ١١٠

تعريف الفارابي للحركة ..... ١١١

تعريف فيثاغورس للحركة ..... ١١٣

نقد ابن سينا لتعريف فيثاغورس ..... ١١٤

مناقشة صدر المتأهين لابن سينا ..... ١١٤

توجيه المحقق السبزواري لتعريف فيثاغورس ..... ١١٥

تعريف أفلاطون للحركة ..... ١١٥

نقد ابن سينا لتعريف أفلاطون ..... ١١٦

توجيه صدر المتأهين لتعريف أفلاطون ..... ١١٦

تعريف أرسطو للحركة ..... ١١٧

تعريف بهمنيار للحركة ..... ١٢١

تعريف الفخر الرازي للحركة ..... ١٢٢

تعريف السهروردي للحركة ..... ١٢٢

نقد صدر المتأهين لتعريف شيخ الإشراق ..... ١٢٤

تعريف المتكلمين للحركة ..... ١٢٥

الفهرس ..... ٣٥٥

تعريف صدر المتأهين للحركة ..... ١٢٧

(٣) رأي المتكلمين في وجود الحركة في الخارج ..... ١٢٩

## الفصل الرابع

### في انقسام التغير

المبحث الأول: تعريف التغير وأقسامه ..... ١٣٧

أقسام التغير ..... ١٣٧

المبحث الثاني: الحركة التوسّطية والقطعية ..... ١٣٩

تعريف الحركة التوسّطية ..... ١٤٠

تعريف الحركة القطعية ..... ١٤٢

الحركة القطعية والتوسّطية موجودتان في الخارج ..... ١٤٣

تعليق على النص ..... ١٤٧

خلاصة الفصل الرابع ..... ١٤٨

### بحث تفصيلي حول الحركة القطعية والتوسّطية

(١) تاريخ البحث في الحركة التوسّطية والقطعية ..... ١٥٠

(٢) الأقوال في الحركة القطعية والتوسّطية ..... ١٥١

١. عدم وجود الحركة القطعية في الخارج ووجود التوسّطية ..... ١٥١

٢. وجود الحركة القطعية في الخارج وعدم وجود التوسّطية ..... ١٥٦

٣. وجود الحركة القطعية والتوسّطية في الخارج ..... ١٥٧

أدلة الميرداماد على إثبات الحركة القطعية في الخارج ..... ١٥٩

نظر صدر المتأهين في الحركة التوسّطية والقطعية ..... ١٦١

نظر الحكيم السبزواري في الحركة التوسّطية والقطعية ..... ١٦٢

٣٥٦ ..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١

نظر الشيخ مصباح اليزدي ..... ١٦٣

### الفصل الخامس

#### في مبدأ الحركة ومنتهاها

المبحث الأول: المبدأ والمنتهى هل هما جزآن من الحركة؟ ..... ١٦٩

المبحث الثاني: انقسام الحركة لا يقف على حدّ ..... ١٧١

المبحث الثالث: مبدأ ومنتهى الحركات الجوهرية ..... ١٧٣

المبحث الرابع: مبدأ ومنتهى الحركات العرضية ..... ١٧٣

تعليق على النصّ ..... ١٧٤

خلاصة الفصل الخامس ..... ١٧٥

### الفصل السادس

#### في المسافة

تعريف المسافة العرفية ..... ١٨١

تعريف المسافة الفلسفية ..... ١٨١

كيفية وقوع الحركة في المقولة ..... ١٨٢

أولاً: كيفية وقوع الحركة في الماهيات العرضية ..... ١٨٣

ثانياً: كيفية وقوع الحركة في ماهية الجوهر ..... ١٨٧

الدليل على انتزاع نوع من المقولة من كلّ آن من الحركة ..... ١٨٩

تنبيه ..... ١٨٩

تعليق على النصّ ..... ١٩٠

خلاصة الفصل السادس ..... ١٩٢

### بحث إضافي في الوجوه المذكورة في معنى الحركة في المقولة

- الوجه الأول: أن المقولة موضوعٌ حقيقيٌ للحركة ..... ١٩٣
- الوجه الثاني: المقولة واسطة في عروض الحركة لمعرضها ..... ١٩٤
- الوجه الثالث: أن المقولة جنسٌ للحركة، والحركة نوعٌ لها ..... ١٩٥
- الوجه الرابع: أن الحركة إحدى المقولات ..... ١٩٥
- الوجه الخامس: الحركة من حيث التحريك من مقولة: أن يفعل، ومن حيث التحرك من مقولة: أن ينفعل ..... ١٩٥
- الوجه السادس: أن الحركة عرضٌ وراء المقولات، كالوحدة والنقطة ..... ١٩٥
- الوجه السابع: الحركة ليست من المقولات، بل هي نحو وجودٍ سيّال، حيث إنّ الحركة ووجود الأمر السيّال مساوقان ..... ١٩٦
- الوجه الثامن: الحركة عبارة عن الوجود الناعت للمقولة ..... ١٩٦

### الفصل السابع

#### في المقولات التي تقع فيها الحركة

- الحركة في الكيف ..... ٢٠٢
- المبحث الأول: وقوع الحركة في الكيف المحسوس ..... ٢٠٤
- المبحث الثاني: الحركة في الكم ..... ٢٠٥
- إشكال شيخ الإشراق ..... ٢٠٦
- جواب الإشكال ..... ٢٠٨
- المبحث الثالث: الحركة في الأين ..... ٢٠٩
- هل مقولة الأين مستقلة أم ترجع إلى مقولة الوضع ..... ٢٠٩
- المبحث الرابع: الحركة في الوضع ..... ٢١١

٣٥٨	شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١
٢١٢	المبحث الخامس: الحركة في باقي المقولات
٢١٢	استدلالهم على عدم الحركة في الفعل والانفعال
٢١٤	استدلالهم على عدم الحركة في مقولة المتى
٢١٥	استدلالهم على عدم وقوع الحركة في مقولة الإضافة
٢١٦	استدلالهم على عدم وقوع الحركة في الجدة
٢١٧	استدلالهم على نفي الحركة في الجوهر
٢١٧	مناقشة المصنّف لما تقدّم من الاستدلال المشهور
٢١٩	جواب المصنّف على القائلين بعدم الحركة في الجوهر
٢٢٠	تعليق على النصّ
٢٢٢	خلاصة الفصل السابع
	<b>تفصيل الكلام في وقوع الحركة في المقولات الأربع</b>
٢٢٣	

## الفصل الثامن

### في الحركة الجوهرية

٢٣٤	المبحث الأوّل: حقيقة الحركة الجوهرية
٢٣٦	المبحث الثاني: الأدلّة على الحركة الجوهرية
٢٣٦	الدليل الأوّل على الحركة الجوهرية
٢٤١	إشكالان على الدليل الأوّل
٢٤٦	تقييم الدليل الأوّل
٢٤٩	الدليل الثاني على الحركة الجوهرية
٢٥٣	الفوارق بين الدليل الأوّل والثاني

الفهرس	٣٥٩
النتائج المتحصلة	٢٥٤
١. انقسام الحركة الجوهرية إلى طولية وعرضية	٢٥٤
٢. الحركات العرضية الأولية والثانوية	٢٥٧
الحركات الثانية هي من الحركة في الحركة	٢٦٠
الإشكالات على الحركة في الحركة	٢٦٢
٣. العالم الجسماني حقيقةً واحدةً سيّالة	٢٦٧
الدليل على أنّ العالم الماديّ حادثٌ زمانيّ	٢٧٠
تعليق على النصّ	٢٧٦
خلاصة الفصل الثامن	٢٧٩
النتائج المتحصّلة	٢٨١

#### بحوث تفصيلية وإضافية في الحركة الجوهرية

(١) الأدلة على الحركة الجوهرية	٢٨٣
الدليل الأول: الحركات العرضية سيّالة متغيرة معلولة للصور النوعية	٢٨٣
الدليل الثاني: وجود الأعراض من مراتب وجود الجواهر	٢٨٣
الدليل الثالث: الوضع والمحاذاة	٢٨٣
الدليل الرابع: دليل الخروج من القوّة إلى الفعل	٢٨٥
الدليل الخامس: انقلاب ماهية العرض إلى الجوهر	٢٨٥
الدليل السادس: للجواهر علاماتٌ للتشخيص	٢٨٦
الدليل السابع: الاشتداد يقع في الكيف والجوهر	٢٨٧
الدليل الثامن: الطبيعة طالبةٌ للخير المحض والكمال المطلق	٢٨٩
الدليل التاسع: معرفة حقيقة الزمان دليل على الحركة في الجوهر	٢٩٠

٣٦٠	شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ١
٢٩٤	الدليل العاشر: اتحاد العرضي بالعرض
٢٩٦	الدليل الحادي عشر: كون النفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث
٢٩٨	توضيح معنى كون النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء
٢٩٩	كيفية حدوث النفس
٣٠٤	نكتة مهمّة
٣٠٥	إشكاليّة خلق الأرواح قبل البدن
٣٠٧	التأييد القرآني للحركة الجوهرية
٣٠٨	استدلال الشهيد الصدر
٣٠٩	(٢) إشكالات ابن سينا على الحركة الجوهرية
٣١١	(٣) أجوبة صدر المتأهّلين على إشكالات ابن سينا
٣١٢	تحقيق الشيخ مصباح اليزدي في الحركات الاشتدادية
٣١٤	الإشكاليّة على القائلين بأنّ جميع الحركات اشتدادية
٣١٥	مناقشة الشيخ مصباح للقائلين بالحركات الاشتدادية
٣١٦	(٤) الحركة الجوهرية تجدد الأمثال
٣١٦	المراد من تجدد الأمثال
٣١٧	كلمات العرفاء في استفادة الحركة الجوهرية من تجدد الأمثال
٣٢٢	كلمات صدر المتأهّلين في المقام
٣٢٥	الفرق بين الحركة الجوهرية وتجدد الامثال
٣٢٦	(٥) نتائج الحركة الجوهرية
٣٢٦	١. إثبات الواجب تعالى
٣٢٧	٢. إثبات الصور المفارقة
٣٢٩	٣. إثبات المعاد



٣٦١	الفهرس
٣٣٠	٤. التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديّ
٣٣١	٥. إبطال التناسخ
٣٣٢	تعريف التناسخ
٣٣٢	التناسخ عند صدر المتأهّين
٣٣٣	أقسام التناسخ
٣٣٤	أولاً: التناسخ الملّكي
٣٣٧	ثانياً: التناسخ الملّكوتي
٣٣٨	الحركة الجوهرية وإبطال التناسخ
٣٣٨	التقرير الأوّل لبرهان ابطال التناسخ
٣٣٩	المقدّمة الأولى: التركيب بين النفس والبدن اتّحادي لا انضمامي
٣٣٩	المقدّمة الثانية: التعلّق بين النفس والبدن ذاتي
٣٤٠	المقدّمة الثالثة: ثبوت الحركة الجوهرية للنفس والبدن
٣٤٠	المقدّمة الرابعة: النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء
٣٤١	المقدّمة الخامسة: الأمر الذي بالفعل يستحيل أن يرجع إلى بالقوّة
٣٤١	النتيجة
٣٤٣	برهان آخر لبطلان التناسخ
٣٤٥	المصادر
٣٥١	الفهرس