

شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء التاسع

القوة والفعل؛ القدم والحدوث - ٢

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغييري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل التاسع في موضوع الحركة

- أمور تمهيدية
- تفصيل البحث في موضوع الحركة الجوهرية
- البحث في الاندراج الطولي للأشياء
- البحث في الاندراج العرضي للأشياء
- النتائج المتحصّلة

الفصل التاسع

في موضوع الحركة

قد تبين أنّ الموضوع لهذه الحركات هو المادّة. هذا إجمالاً، أمّا تفصيله فهو: أنّك قد عرفت: أنّ في مورد الحركة مادّةً وصورةً وقوّةً وفعلاً. وقد عرفت في مباحث الماهيّة أنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة لا بشرط، وأنّ الماهيّات النوعيّة قد تترتب متنازلةً إلى السافل من نوع عالٍ ومتوسّطٍ وأخير، وقد تندرج تحت جنسٍ واحدٍ قريبٍ أنواعٌ كثيرةٌ اندراجاً عرضياً لا طوليّاً.

ولازم ذلك أن يكون في القسم الأوّل من الأنواع الجوهريّة مادّةً أولى متحصّلةً بصورةٍ أولى، ثمّ هما معاً مادّةً ثانيةً لصورةٍ ثانية، ثمّ هما معاً مادّةً - وتسمّى أيضاً ثانيةً - لصورةٍ لاحقة، وفي القسم الثاني مادّةً لها صورٌ متعدّدةٌ متعاقبةٌ عليها، كلّما حلّت بها واحدةٌ منها امتنعت من قبول صورةٍ أخرى.

فإذا رجعت هذه التنوعاتُ الجوهريّةُ الطوليّةُ والعرضيّةُ إلى الحركة:

ففي القسم الثاني كانت المادّة التي هي موضوع الحركة في بدئها هي الموضوع بعينها ما تعاقبت الصورُ إلى آخر الحركة، سواء كانت هي المادّة الأولى أو المادّة الثانية، وكذلك الحكم في الحركات العرضيّة

- بفتح الراء - .

وفي القسم الأول - وهو الحركة الطولية - المادة الأولى موضوع للصورة الأولى، ثم هما معاً موضوع للصورة الثانية، لا بطريق الخلع واللبس كما في القسم الثاني، بل بطريق اللبس بعد اللبس.

ولازم ذلك: أن تكون الحركة اشتدادية لا متشابهة، وكون مادة الصورة الأولى معزولة عن موضوعية الصورة الثانية، بل الموضوع لها هو المادة الأولى والصورة الأولى معاً، والمادة الأولى من المقارنات. والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع ولها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلا للفعلية، ولا فعلية إلا واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية. وهذا معنى قولهم: «إن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة، ومنشأ لانتزاعها، وأنه لو تجرد عن المادة وتقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع»، والأمر على هذا القياس في كل صورة لاحقة بعد صورة. ومن هنا يظهر:

أولاً: أن الحركة في القسم الثاني بسيطة، وأما في القسم الأول فإنها مركبة؛ لتغير الموضوع في كل حد من الحدود، غير أن تغيره ليس يبطلان الموضوع السابق وحدث موضوع لاحق، بل بطريق الاستكمال، ففي كل حد من الحدود تصير فعلية الحد وقوة الحد اللاحق معاً قوة لفعلية الحد اللاحق.

وثانياً: أن لا معنى للحركة النزولية بسلوك الموضوع من الشدة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص؛ لاستلزامها كون فعلية ما قوة

لقوتها، كأن يتحرّك الإنسان من الإنسانيّة إلى الحيوانيّة، ومن الحيوانيّة إلى النباتيّة، وهكذا. فما يترأى منه الحركة التضعفيّة حركةً بالعرض تتبع حركةً أخرى اشتداديةً تراحم الحركة النزوليّة المفروضة كالذبول.

وثالثاً: أنّ الحركة - أيّاً ما كانت - محدودةٌ بالبداية والنهاية، فكلّ حدٍّ من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوّة لا فعليّة معها، وإلى فعلٍ لا قوّة معه، وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاض. وهذا لا ينافي ما تقدّم أنّ الحركة لا أوّل لها ولا آخر، فإنّ المراد به أن تبتدئ بجزءٍ لا ينقسم بالفعل وأن تحتم بذلك. فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوّة إلى الفعل أبداً، ولا الماهية النوعية المنتزعة من هذا الحدّ تخرج من القوّة إلى الفعل أبداً.

الشرح

أمور تمهيدية

في هذا الفصل يرمي المصنّف إلى تفصيل البحث في موضوع الحركة، بعد ما تقدّم في الفصل الثاني والفصل الثامن من هذه المرحلة فنقول: أنّ موضوع الحركات الجوهرية هو المادّة. ولكي يتّضح البحث بصورة مفصّلة، ينبغي التمهيد بأمور:

١. المراد من الموضوع في المقام

يطلق الموضوع على عدّة معانٍ، منها:

الأوّل: المحكوم عليه، مقابل المحمول.

الثاني: الجوهر مقابل العرض، والعرض يحتاج إلى وجود لنفسه وهو الجوهر.

الثالث: المحلّ في قبال الحالّ، وهذا الإطلاق للموضوع له مصاديق متعدّدة من قبيل الجوهر للعرض، فإنّ الجوهر محلّ، والعرض حالّ في الجوهر، ومن قبيل المادّة للصورة، فإنّ المادّة محلّ، والصورة حالة في المادّة، ومن قبيل النفس والبدن.

والمراد من الموضوع في المقام - أي: موضوع الحركة - هو غير المعاني المتقدّمة، حيث يراد منه: المتحرّك، وهو الأمر الثابت الذي يتّصف بالحركة وتجري عليه الحركة، سواء كان هذا الأمر الثابت الذي يتّصف بالحركة، جوهرًا في قبال العرض أو محلاً في قبال الحالّ، أو لم يكن ذلك.

٢. الدليل على ثبوت الموضوع للحركة

حاصل الدليل على وجوب وجود موضوع للحركة هو: أن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وهذا يعني أن هناك شيئاً بالقوة، ونفس ذلك الشيء يكون بالفعل، فهو شيء واحد سيال متغير، يكون بالقوة من جهة، وبالفعل من جهة أخرى، إذ لو كان الشيء الذي هو بالقوة مابيناً للشيء الذي هو بالفعل، لما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وإنما يكون شيئين أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وحينئذ لم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل. وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون شيء واحد يخرج من القوة إلى الفعل، وذلك الشيء الواحد هو موضوع الحركة.

هذا بناء على تعريف الحركة بخروج الشيء من القوة إلى الفعل. وأما بناء على التعريف الآخر للحركة وهو كمال أول لما هو بالقوة من حيث الكمال الثاني، فإن الكمال الأول للشيء بالقوة بالنسبة للكمال الثاني، وهذا يعني: أنه لا بد من وجود شيء واحد يكون له كمال أول ويكون له كمال ثانٍ، وذلك الشيء هو موضوع الحركة، وهو محفوظ في الكمالين الأول والثاني، وبهذا يتضح ضرورة وجود موضوع للحركة.

٣. إشكالية الموضوع في الحركة الجوهرية

بناءً على ما سلف من ضرورة وجود موضوع للحركة يكون محفوظاً في مرحلة القوة وفي مرحلة الفعل، نشأت مشكلة في الحركة التي تقع في الجوهر^(١) لأن الشيء إذا تحرك وتغير وتبدل إلى شيء آخر، لم يحفظ ذلك

(١) تقدم تفصيل البحث في موضوع الحركة الجوهرية، وإنما ذكرناه هنا لأجل التمهيد للبحث في بيان ما هو الموضوع للحركة، والذي هو المراد بيانه في هذا الفصل.

الشيء، فلم يبقَ موضوعٌ للحركة، وهذه المشكلة أدت بحكماء المشاء كالفارابي والشيخ الرئيس ومن تبعهما إلى إنكار الحركة في الجوهر، حيث ذكروا: أن الحركة تقتضي أن يوجد شيءٌ واحدٌ محفوظٌ يكون هو بالقوة ويكون هو بالفعل، ومع وقوع الحركة في الجوهر لم يبقَ عندنا شيءٌ محفوظٌ بالقوة وبالفعل. أي: «أن كلام الذين يتصورون الحركة في الجوهر مستحيلة، يدور حول هذا المحور، وهو: أن من لوازم بل من مقومات كل حركة هو وجود المتحرك، وحسب الاصطلاح (موضوع الحركة) كما إذا قلنا: إن الكرة الأرضية تدور حول نفسها وحول الشمس، أو أن التفاحة تتحول من اللون الأخضر إلى الأصفر ثم إلى الأحمر، أو أن فسيل الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج، فإنه في جميع هذه الموارد توجد ذاتٌ ثابتةٌ تتغير تدريجياً صفاتها وحالاتها، أمّا إذا قلنا: إن نفس الذات أيضاً لا ثبات لها، وكما أن صفاتها وأعراضها تتغير فجوهرها متغير كذلك، فإلى أي شيء ننسب هذا التغير؟ وبعبارة أخرى: الحركة في الجوهر سوف تكون حركةً من دون متحرك وصفةً لا موصوفاً، ومحصل هذا الأمر غير معقول»^(١).

وأجيب على الإشكال المتقدم بجوابين:

الجواب الأول لصدر المتأهّين، وحاصله: أن الحركة تحتاج إلى موضوع ثابت، وهذا الموضوع الثابت هو المادة الأولى، فإنّ المادة الأولى هي محض الاستعداد، وهي ثابتةٌ باقيةٌ لا تتغير؛ قال صدر المتأهّين: «وتحقيق هذا المقام: أنه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت، وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجديدي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف، فللهيولى

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٠.

في كلِّ آنٍ صورةٌ أخرى بالاستعداد، ولكلِّ صورةٍ هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب؛ لما علمت أن الفعل مقدّمٌ على القوّة، وتلك الهيولى أيضاً مستعدّةٌ لصورةٍ أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد، وهكذا لتقدّم الصورة على المادّة ذاتاً وتأخر هويّتها الشخصيّة عنها زماناً، فلكلِّ منها تجددٌ ودوامٌ بالأخرى، لا على وجه الدور المستحيل^(١).

فالصورة الجسميّة - مثلاً - التي هي أصل الامتداد في الأبعاد الثلاثة لا تتغيّر أيضاً سواء كانت الصورة النوعيّة حجريّة أم معدنيّة أم نباتيّة أم حيوانيّة أم إنسانيّة، فإنّ الصورة الجسميّة ثابتةٌ فيها جميعاً. وبهذا يتّضح: أنّ المادّة الأولى والتي هي صرف الاستعداد - وصرف الاستعداد لا يثنى ولا يتكرّر، وهي محفوظةٌ وباقيّةٌ - هي الموضوع في الحركة الجوهريّة، ولذا قلنا: إنّ وحدة المادّة الأولى شخصيّة، فالمتغيّر هو الصور النوعيّة كالصورة الترابيّة والحجريّة والمعدنيّة والنباتيّة....

ولا يخفى أنّ المراد بالصورة الجسميّة ليس صورةً بخصوصها. إنّ الصورة الجسميّة المعيّنة مركّبةٌ من الجسم الطبيعيّ ومن الجسم التعليمي، من قبيل الكمّ الذي هو عرضٌ وهو قابل للزيادة والنقصان، فالشجرة الآن - مثلاً - طولها مترٌ واحد، ولها حجمٌ معيّن، وبعد ذلك يكون طولها ١٠ أمتار وحجمها يزداد أكثر، والمراد من الصورة الجسميّة في المقام ليس صورةً بخصوصها؛ لأنّ هذه الصورة المخصوصة والمعيّنة قد تزداد وقد تنقص، بل المراد من الصورة الجسميّة هو أصل الصورة أي أصل الامتداد، وهو محفوظٌ في جميع الصور النوعيّة المتغيّرة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦٣.

الجواب الثاني: للعلامة الطباطبائي، وحاصله: إنكار ضرورة وجود موضوع للحركة بما أنّها حركة، حيث ذكر أنّ الحركة - بما هي حركة - لا تحتاج إلى موضوع.

بيان ذلك: إنّ ملاك الاحتياج إلى موضوع هو العرض، فإذا كان الشيء عرضاً، فلا بدّ له من موضوع، وحيث إنّ الحركة عرض قائم بالغير، فلا بدّ أن تحتاج إلى موضوع ثابت في جميع آتات الحركة ليكون وجود الحركة قائماً به. وهذا يعني: أنّ الحركة عارض والموضوع معروض، أي: أنّ الحركة شيءٌ والمعروض - الموضوع - شيءٌ آخر، وهذا يعني: أنّ الحركة من المقولات بالضميمة أي من المقولات.

ولكنّ العلامة الطباطبائي ناقش في اعتبار الحركة من الأعراض، والقائلون بذلك لم يقدموا لنا دليلاً على أنّ الحركة من الأعراض والمقولات. ثمّ ذكر فُلَيْحٌ: أنّ الحركة مفهومٌ فلسفيّ أي من العوارض التحليليّة المنتزعة من ذات الشيء من قبيل الإمكان، فهو يعرض الوجود، فنقول: وجود ممكن، بمعنى أنّ الإمكان منتزَعٌ من ذات وصميم الشيء، لا أنّه عرض يحتاج إلى معروض. والحركة بناء على الحركة الجوهرية من هذا القبيل، فهي منتزعةٌ من صميم وجود الشيء، ففي الحركة الجوهرية إنّ نفس وجود الشيء يكون عين السيلان والتجدد، أي: عين الحركة، بمعنى: أنّ الحركة عين المتحرّك، والوجود المتحرّك عين الحركة. نعم، يتغايران من جهة المفهوم، فالحركة ليست من سنخ المقولات والماهيات، أمّا المتحرّك فهو ماهيةٌ جوهرية، ولا مانع من انتزاع عناوين مختلفة باعتبارٍ مختلفةٍ من واقعيةٍ واحدة.

وهذا ما يشير إليه في «بداية الحكمة» بقوله: «والتحقيق: أنّ حاجة الحركة

إلى موضوع ثابتٍ باقٍ ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تتلَم بطرؤ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهمياً غير كافٍ في ذلك، وإن كانت لأجل أنّها معنىٌ ناعتيٌّ يحتاج إلى أمرٍ موجودٍ لنفسه، حتّى يوجد له وينعته، كما أنّ الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضية أمرٌ جوهريٌّ غيرها، وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له، والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهريةً سيّالة، كانت قائمةً بذاتها موجودةً لنفسها، فهي حركةٌ ومتحرّكةٌ في نفسها»^(١).

وفي حاشيته على الأسفار قال: «بمعنى: أنّه ينتزع من مورد حركةٍ في كلّ أنّ مفروضٍ نوعٌ من أنواع المقولة التي فيها حركةٌ أو صنفٌ أو فردٌ آخر. فإن كانت حركةٌ في مقولةٍ عرضيةٍ، كان المتحرّك الذي هو الجوهر متغيّراً فيها بورود نوعٍ بعد نوعٍ - مثلاً - من المقولة عليه في كلّ آن، وإن كانت الحركة في الجوهر كان المتحرّك والحركة واحداً فإنّ هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمةً بنفسها، فنفسها (أعني الحركة) قائمةً بنفسها (أعني الجوهر)، فهو حركةٌ ومتحرّكٌ معاً. فإن شئت قلت: إنّ الحركة وموضوعها في الجوهر واحد، وإن شئت قلت: إنّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع، فإنّ الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري، ولا موضوع للجوهر. وبالجملة: معنى الحركة في مقولة الجوهر: أن يُنتزع من المورد في كلّ أنّ نوعٌ خاصّ - مثلاً - من الجوهر غير ما ينتزع في الآن الآخر»^(٢).

(١) بداية الحكمة: ص ١٦٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦٩، تعليقة رقم (٢).

وهذا ما ذهب إليه الشيخ مصباح اليزدي في المنهج الجديد حيث قال: «الحركة ليست سوى سيلان وجود الجوهر والعرض، وليست هي عرضاً إلى جانب سائر الأعراض. وبعبارة أخرى: إن مفهوم الحركة ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة، وإنّما هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة. وبعبارة ثالثة: الحركة هي من العوارض التحليليّة للوجود، وليست هي من الأعراض الخارجيّة للموجودات. ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتمّ إثباته للأعراض، ويمكننا اعتبار منشأ انتزاعه الذي هو نفس الوجود الجوهريّ أو العرضيّ السيّال موضوعاً له بالمعنى الذي ينسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليليّة، أي ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجي عين العارض، ويستحيل انفكاكهما إلا في ظرف تحليل الذهن.

وبناء على هذا إذا قلنا: (هناك جوهر يتغيّر) فكأنّنا قلنا: (لون التفّاحة) وليس (نفس التفّاحة) تتغيّر، ومن الواضح: أنّه لا يوجد لون ثابت أثناء تحوّل اللون حتّى ينسب إليه التحوّل. وحتى الموضوع المستقلّ الذي ينسب إلى الحركات العرضيّة، فإنّه بلحاظ كونه عرضاً وليس بلحاظ كونه حركة، ومن هنا حتّى إذا كانت الأعراض ساكنة، فإنّها ستكون بحاجة إلى موضوع، كما أنّ لون التفّاحة سواء أكان ثابتاً أم في حالة تغيير، فهو بحاجة إلى نفس التفّاحة»^(١).

وفي تعليقه على نهاية الحكمة قال: «اعلم أنّ للموضوع اصطلاحاً في المنطق، وهو جزء القضية الذي يحكم عليه، واصطلاحين في الفلسفة بينهما عموم وخصوص مطلق، فالاصطلاح العامّ يشمل الجوهر بما أنّه معروض

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥١.

للأعراض، والمادّة التي تحلّ فيها الصورة، والاصطلاح الخاصّ يختصّ بالأخير. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «يقال (موضوع) لكلّ شيءٍ من شأنه أن يكون له كمالٌ ما وقد كان له، ويقال (موضوع) لكلّ محلّ متقومٍ بذاته مقومٌ لما يحلّ فيه - كما يقال: (هيولى) للمحلّ الغير المتقوم بذاته بل بما يحلّه - ويقال (موضوع) لكلّ معنى يحكم عليه بسلبٍ أو إيجاب»^(١).

فإن أريد بموضوع الحركة موضوع القضية التي يحمل فيها الحركة عليه، فالموضوع بالذات هو الوجود ويحمل عليه الحركة كعارضٍ تحليليّ، وتحمل على الماهيّة والمقولة بعرض الوجود. وإن أريد بموضوع الحركة موضوع العرض، فذلك يختصّ بالحركات العرضيّة بما أنّها أنحاء وجودات الأعراض، ولا يصحّ التساؤل عن موضوع الحركة الجوهريّة بهذا المعنى، وإن وقع السؤال كان الجواب بالسلب التحصيليّ. وإن أريد به محلّ الصور الجوهريّة السيّالة اختصّ وجود الموضوع بحركاتها خاصّة، فتبقى حركات الموادّ بلا موضوع، لا على القول بثبوت المادّة التي لا فعليّة لها ونفي إسناد الحركة إليها؛ لعدم تحصيلها بذاتها، فتأمل.

وكيف كان فإطلاق الموضوع على المادّة إنّما هو باعتبار حلول الصورة فيها لا باعتبار حركة الصورة، فالحركة - بما أنّها حركة - لا تقتضي موضوعاً أصلاً. وتوهم لزوم الموضوع لكلّ حركة إنّما نشأ من توهم كون الحركة من العوارض الخارجيّة»^(٢).

ومنّ ذهب إلى عدم وجود موضوع للحركة أيضاً: الشيخ الفيّاضي حيث

(١) انظر رسائل ابن سينا: ص ٩٤.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٣١٥، رقم (٣١٨).

١٨ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢
قال في تعليقه على نهاية الحكمة «المصنّف أنكر في الفصل الثاني... ضرورة
وجود الموضوع للحركة بما أنّها حركة، وهو الحقّ»^(١).

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨١٩.

تفصيل البحث في موضوع الحركة الجوهرية

بعد أن مهّدنا للبحث بالأمر المتقدّمة، نشرع في التفصيل الذي ذكره المصنّف في هذا الفصل لإثبات الموضوع للحركة، بناء على مبنى صدر المتألّهين، وقد ذكر لإثبات ذلك عدداً من المقدّمات وهي:

المقدّمة الأولى: مورد الحركة هو المادّة والصورة والقوّة والفعل. وهذا ما تقدّم بيانه في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

المقدّمة الثانية: الجنس والفصل هما: المادّة لا بشرط، والصورة لا بشرط. وهذا ما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

قال الطباطبائي: «إنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً. فالمادّة إذا أخذت لا بشرط، كانت جنساً. كما أنّ الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادّة، وكذا الصورة فصلٌ إذا أخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورةٌ إذا أخذ بشرط لا»^(١).

المقدّمة الثالثة: الماهيات النوعية تترتب متنازلةً وتنتهي إلى نوعٍ تحته أفراد، فعندما نبدأ من الأفراد كأفراد الإنسان مثلاً. فإنّ فوقها نوعاً وهو الإنسان، وفوق النوع جنسٌ وهو الحيوان، وفوقه جنسٌ أعلى وهو الجسم النامي، وعندما نبدأ من الأعلى إلى الأسفل، فالبداية تكون من الجنس إلى النوع العالي ثمّ المتوسّط، وهو ما ذكره المصنّف في الفصل السابق من المرحلة الخامسة،

(١) بداية الحكمة: المرحلة الخامسة، الفصل الخامس: ص ٧٩.

حيث قال: «في بعض أحكام النوع: النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثارٌ خاصّة. وينقسم إلى ما لا يتوقّف في ترتّب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً كالإنسان - مثلاً - ويسمّى: النوع الحقيقي، وإلى ما يتوقّف في ترتّب آثاره عليه على لحوق فصلٍ أو فصولٍ به، فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواعٍ دونه، وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيته، كالأنواع العالية والمتوسطة، كالجسم الذي هو نوعٌ من الجوهر عالٍ ثم هو جنسٌ للأنواع النباتية والجمادية، والحيوان الذي هو نوعٌ متوسطٌ من الجوهر وجنسٌ للإنسان وسائر الأنواع الحيوانية، ويسمّى: النوع الإضافي»^(١).

المقدمة الرابعة: قد تندرج أنواعٌ كثيرةٌ تحت جنسٍ واحدٍ قريب، اندراجاً عرضياً لا طويلاً من قبيل: الإنسان والبقر والغنم المندرجة تحت جنس الحيوان.

فيتضح ممّا تقدّم: أنّ هناك نوعين من الأنواع، الأوّل: الأنواع المندرجة طويلاً كالجسم وهو النوع العالی الذي هو نوعٌ بالنسبة إلى الجوهر ثمّ الجسم النامي وهو نوعٌ متوسط، ثمّ النوع الأخير كالإنسان. والثاني: الأنواع المندرجة اندراجاً عرضياً كالإنسان والبقر والغنم المندرجة تحت الجنس القريب وهو الحيوان.

البحث في الاندراج الطولي للأنواع

أمّا بالنسبة لاندراج الأنواع الطوليّ فلازمه وجود مادة أولى (هي الهیولی) - المتحصّلة بالصورة الأولى - وهي الصورة الجسميّة، ثمّ تأتي صورةً نوعيّةً ثانية، كالصورة الترايبيّة ومادّتها وهي المركّبة من المادّة الأولى (وهي الصورة

(١) نهاية الحكمة: المرحلة الخامسة، الفصل الخامس: ص ١٠٧.

في موضوع الحركة ٢١

الجسميّة) وهذه الصورة الثانية (الصورة الترابيّة مثلاً)، ثمّ هما - معاً أيّ المادّة الثانية وصورتها النوعيّة - تصير مادّةً ثالثة^(١)، ثمّ هما معاً مادّةً لصورةٍ لاحقة، ثمّ هما جميعاً مادّةً لصورةٍ لاحقة، وهكذا.

وهذا الترتيب للصورة بطريق اللبس بعد اللبس وليس بطريق الخلع واللبس، بمعنى: أنّ عمر الصورة السابقة ينتهي أمدّه وتوجد صورةً أخرى؛ لما تقدّم من: أنّ هذا النحو من التعاقب يعني الكون والفساد، وقد تقدّمت استحالته في الأبحاث السابقة.

بل الصحيح: أنّ التعاقب بطريق اللبس بعد اللبس على نحو الاتّصال والسيلان، بمعنى: أنّ الصورة اللاحقة كمالٌ للصورة السابقة، ولا يعني ذلك بطلان السابقة، وإنّما هي تكاملت وازدادت؛ من قبيل: أنّ درجة المئة هي درجة التسعين وزيادة، لكنّ الصورة السابقة باقيةٌ لا بحدّها، وإنّما بكمالها، فالدرجة المئة التي فيها درجة التسعين، لا يعني وجود درجة التسعين بحدّها، بل بمعنى أنّ المئة تملك كمال التسعين وزيادة، ولازم ذلك أن تكون الحركة اشتداديةً؛ لأنّ كلّ صورةٍ لاحقةٍ هي الصورة السابقة وزيادة، لذا تكون الحركة اشتداديةً وليست متساويةً أو متشابهة.

ولازم ذلك أيضاً: أنّ الصورة الأولى بحدّها عزلت عن موضوع الصورة الثانية، لأنّ الصورة الأولى مادّتها هي المادّة الأولى. ومادّة الصورة الثانية ليست هي المادّة الأولى، وإنّما مادّة الصورة الثانية هي المادّة الثانية، وهذا يعني: أنّ مادّة الصورة الأولى عزلت عن موضوع الصورة الثانية، وصار

(١) نعبر بالمادّة الثالثة والرابعة لتوضيح المطلب، وإلاّ فإنّ كلّ مادّة غير المادّة الأولى يطلق عليها المادّة الثانية وإن كانت ثالثة أو رابعة.

مكانها ما هو أكمل من المادة الأولى، وهو المادة الثانية.
 وهذا يعني: أن المادة الأولى عزلت بحدّها لا أنّها عزلت بما هي مادة أولى،
 لأنّ المادة الأولى موجودة كجزء في المادة الثانية، لأنّ المادة الثانية مركّبة من
 المادة الأولى والصورة الأولى. فهي (المادة الأولى) موجودة بكماها وهو
 الاستعداد في المادة الثانية؛ لأنّ الاستعداد في المادة الأولى - بحسب التحليل
 العقليّ - جزء من الاستعداد في المادة الثانية. ولذا عبّر المصنّف عن ذلك: بأنّ
 المادة الأولى من المقارنات، أي مقارنة الجزء للكُل، لأنّ المادة الأولى جزء من
 المادة الثانية.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّنا حينما نقول بتعدّد الصور، لا يعني أنّها
 متعدّدة في الواقع، لأنّه في الواقع لا يوجد إلا صورة واحدة، أمّا هذا التعدّد
 للصور فهو بلحاظ اختلاف آثار الصور. ففي كلّ مقطع من مقاطع هذه
 الصورة الواحدة السيّالة يوجد سنخ من الآثار يختلف عن سنخ الآثار
 الموجودة في المقاطع الأخرى لتلك الصورة.
 إذن في الواقع توجد صورة واحدة سيّالة لها آثار خاصّة في كلّ مقطع من
 مقاطعها.

آثار الصورة الثانية

ثمّ ذكر المصنّف: أنّ الصورة الثانية^(١) في هذه المرتبة هي فعلية النوع، ولها
 جميع الآثار الموجودة في الصور السابقة؛ إذ لا حكم إلا للفعلية ولا فعلية إلا
 واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية؛ لأنّ الوجود يساوق الفعلية، فإذا تعدّدت
 الفعلية تعدّد الوجود. فالفعلية واحدة، وهذا معنى قولهم: أنّ الفصل الأخير

(١) المراد بالصورة الثانية ما ليس بصورة أولى، سواء كانت صورة ثالثة أو رابعة أو خامسة.

في موضوع الحركة ٢٣

جامعٌ لجميع كمالات الفصول السابقة، بمعنى: أن الفصل الأخير منشأً لانتزاع جميع كمالات الفصول السابقة.

وهذا ما ذكره في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، حيث قال: «الفصل الأخير تمام حقيقة النوع؛ لأنه محصل للجنس الذي يحصّله ويتممه نوعاً، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخر على وجه الإبهام مأخوذ فيه على نحو التحصيل»^(١).

وقال المحقق السبزواري في شرح المنظومة: «فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة - والبسيط جامعٌ لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته - كانت الناطقة مشتملةً على وجودات الجوهر والجسم والمعدن والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة بنحو البساطة والوحدة»^(٢).

فلو تجرد النوع عن المادة التي هي الاستعداد، لم تبطل حقيقة النوع التي هي الإنسان. وهذا ما يذكره المحقق السبزواري تحت عنوان غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير، حيث قال:

لأنّ ذا الفصل له تضمّنا	فهو وإن تبدّلت ذي عينا
فهي على إبهامها معتبرة	خصّ كما في حدّ قوس دائرة
فالجسم والنموّ قد تبدّلا	والجزء ما في أيّ فرد حصلا

ثم قال في الشرح: «صورة الشيء: ماهيته التي هو بها ما هو؛ لأنّ ذا (أي هذا) الفصل لها (أي: للمعاني) متعلّق بقولنا: تضمّنا. أي وجود الكل مضمّنة مطوية في وجوده. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان، لما

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل السادس.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٥٨.

كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامعٌ لجميع الكمالات التي وجدت فيها تحتها، كانت الناطقة مشتملةً على وجودات الجوهر والجسم والمعدن والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة^(١).

وبهذا يتضح: أن موضوع الحركة في الاندراج الطولي هو المادة، وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «في الحركة الطولية: المادة الأولى موضوعٌ للصورة الأولى، ثمّ هما معاً موضوعٌ للصورة الثانية».

البحث في الاندراج العرضي للأنواع

أمّا بالنسبة للاندرج العرضي للأنواع من قبيل الإنسان والغنم والبقر... المدرجة تحت جنس الحيوان، ففي هذا القسم المادة هي موضوع الحركة، فإنّ لهذه المادة صورةً متعدّدة^(٢) متعاقبةً على المادة، فإذا حلّت بالمادة صورةً من الصور، امتنعت عن قبول صورةٍ أخرى^(٣).

ولهذه الصورة الحالة في المادة آثارٌ معيّنة، والصورة الأخرى كاللاحقة لها آثار أخرى، وأنّ الصورة اللاحقة ليست كماً للصورة السابقة، وهذا يعني

(١) شرح المنظومة.

(٢) لا يخفى: أنّ المراد بالصورة المتعدّدة هي لأجل اختلاف الآثار، وإلا ففي الواقع هي صورةً واحدة، لكنّها في الاندراج العرضي ليست سيّالة، فلا تكون الصورة اللاحقة كماً للصورة السابقة، وهو بخلاف القسم الأوّل وهو الاندراج الطولي الذي تكون فيه الصورة اللاحقة كماً للصورة السابقة.

(٣) لا يخفى: أنّه ليس المراد بالصورة التي تحلّ في المادة أنّها تأتي من الخارج وتوضع في المادة، وإنّما نفس المادة تتعاقب عليها الصور صورةً بعد صورة، فإذا أنتجت صورة امتنعت عن قبول الأخرى، من قبيل ما ذكرناه في مسافة الحركة، فإنّ المتحرك بنفس حركته يوجد المسافة، لا أنّ هناك مسافةً يطويها المتحرك.

في موضوع الحركة ٢٥

أنّ في الاندراج العرضي تكون المادّة ثابتة والذي يتغيّر هو الصور المتعاقبة على المادّة، فتكون المادّة هي الموضوع للحركة.

أمّا في الاندراج الطوليّ فالتغيّر والحركة يحصل في المادّة فتتغيّر إلى مادّة ثانية وثالثة... وكذلك يحصل التغيّر في الصور أيضاً.

وكذلك الحكم في الحركات العرضيّة، بمعنى: أنّ ما ذكرناه في القسم الثاني وهو الاندراج العرضيّ وهو أنّ مادته التي هي الموضوع ثابتة لا تتغيّر، هو عين الحكم في الحركات العرضيّة، فإنّ الإعراض إذا تحرّكت وتغيّرت فإنّ موضوعها ثابت، لأنّ الجوهر الموضوع لها باقٍ بعينه لم يتغيّر^(١).

النتائج المتحصّلة

١. الحركة في الاندراج العرضيّ بسيطة

في الاندراج العرضيّ تكون الحركة بسيطة، والمراد من البساطة: أنّ الحركة تكون في الصور فقط، أمّا المادّة فليس لها حركة ولا تغيّر. فإنّ الماء - مثلاً - حين يتحوّل إلى تراب ثمّ إلى نار ثمّ إلى هواء، فهذه العناصر الأولى الأربعة تكون مادّتها الفلسفيّة - لا الفيزيائيّة - واحدة، أمّا التعدّد والتغيّر فيكون في الصور المتعاقبة على المادّة.

أمّا المادّة في القسم الأوّل وهو الاندراج الطوليّ فتكون الحركة فيه مركّبة، أي: تكون حركة للمادّة وحركة أخرى للصورة، والأصل هي حركة الصور،

(١) ذكر الشيخ الفيّاضي أنّ هذا يصحّ على مبني المشاء المنكرين للحركة الجوهرية، حيث قال: «لا يخفى أنّ هذا يصحّ في الحركات العرضيّة على مباني المشائين الذين ينكرون حركة الجوهر، وأمّا على مبني صدر المتألّهين من الحركة الجوهرية فالموضوع أيضاً متغيّر متحرّك، فلا يصحّ أن يقال: الموضوع فيها هو الموضوع بعينه» تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٢٢.

أمّا حركة المادّة فهي تتبع حركة الصور، والسبب في كون الحركة في الاندراج الطوليّ مركّبة هو لأنّ الموضوع فيها متغيّر في كلّ حدٍّ من الحدود، وهذا التغيّر ليس ببطلان الموضوع السابق وحدث موضوع لاحق، وإنّما عن طريق التكامل، ففي كلّ مقطعٍ من مقاطع الحركة تكون فعليةً للمقطع السابق لفعليةً المقطع اللاحق. فالمادّة الثانية هي المادّة الأولى وزيادة، والمادّة اللاحقة هي المادّة الثانية وزيادة وهكذا.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ قولنا: أنّ الفعلية مع القوة تكون قوّة للمقطع اللاحق، مرادنا من الفعلية هي الفعلية من دون حدّها؛ لما تقدّم من أنّ الفعلية مع الحدّ يستحيل أن تقبل فعلية ثانية^(١).

والحاصل من هذه النتيجة: أنّ الحركة في الاندراج العرضي بسيطة، أي: تكون الحركة في الصورة دون المادّة، وفي الاندراج الطولي تكون الحركة مركّبة، أي المتغيّر والمتحرّك هو المادّة مع الصورة معاً. ولا يخفى: أنّ المراد من تركيب الحركة إنّما هو بحسب تحليل العقل، وأمّا في الخارج فلا يوجد تركيب، وإنّما الموجود هو صورةً واحدةً سيّالة.

(١) الشيخ مصباح اليزدي فهم من هذه الفعلية التي تكون قوّة إلى اللاحقة هي الفعلية بحدّها، ولذا اضطرّ للقول بترابك الفعليات؛ لأنّ الفعلية مع حدّها يستحيل أن تقبل فعلية ثانية، لذا تكون الفعلية الثانية فوق الفعلية الأولى مثل الطبقة الثانية تأتي على الطبقة الأولى.

والصحيح: أنّ الفعلية لا بحدّها هي التي تكون قوّة للفعلية اللاحقة؛ ولذا تقدّم من المصنّف التعبير بأنّ الفعلية السابقة تكون جزءاً من المادّة، أي صارت الفعلية السابقة استعداداً، ومن الواضح أن الفعلية تكون استعداداً إذا لم تكن بحدّها، وإلا - إذا كانت بحدّها - فلا يمكن أن تكون استعداداً.

٢. لا معنى للحركة النزوليّة

في هذه النتيجة يشير الطباطبائي إلى مطلبٍ أساسيٍّ وقع فيه خلافٌ شديدٌ بين الحكماء وبين الشيخ مصباح الزدي.

وحاصله هو: أنّ الحكماء يقولون باستحالة وجود الحركة النزوليّة، ومرادهم من النزوليّة: أنّ الموضوع يتحرّك من الشدّة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص، فيستحيل أن يتحرّك الإنسان - مثلاً - من الإنسانيّة إلى الحيوانيّة ومن الحيوانيّة إلى النباتيّة؛ لأنّه يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجداً لكمال وفاقداً له في آنٍ واحد، وهو اجتماع المتقابلين، أي اجتماع الملكة وعدمها، وهو محال.

بيان ذلك: إنّ الحيوانيّة قوّة للإنسانيّة - كما هو واضح في الحركة التصاعديّة - فإذا صارت الإنسانيّة قوّة للحيوانيّة (كما في الحركة التنازليّة) يلزم أن يكون الشيء قوّة لقوّته، وهو محال. ووجه الملازمة: أنّ الشيء إذا وصل إلى الإنسانيّة صار كاملاً وواجداً، فإذا أراد أن يصير قوّة لقوّته (وهي الحيوانيّة) فلا بدّ أن يكون ناقصاً وفاقداً، أمّا بطلان اللازم فهو لاستحالة أن يكون شيءٌ واحد كاملاً وواجداً وناقصاً وفاقداً.

بعبارة أخرى: إنّ قوّة الشيء هي قوّة للشيء الآخر، ومن الواضح: أنّ قوّة الشيء ملازمةٌ لفقدانه، فإذا كانت فعليّةٌ ما قوّة لقوّتها، لزم كونها في حال كونها واجدةً لكمالٍ بمقتضى كونها فعليّة، فاقدةً له بمقتضى كونها قوّة.

بعبارة ثالثة: إنّ الحركة النزوليّة لو تحقّقت لكانت الفعلية الموجودة قوّةً للفعلية النازلة، وحيث إنّ الفعلية النازلة قوّةً للفعلية الموجودة المفروضة، فيلزم أن تصير الفعلية الموجودة قوّةً لقوّة الفعلية الموجودة، فيلزم التناقض لأنّ الفعلية الموجودة باعتبار كونها فعليّةً لنفسها يجب أن لا يترتب عليها آثارها،

وهو من التناقض، وعليه فالحركة النزوليّة مستحيلة.

قال صدر المتأهّين: «لكنّ المقولة التي فيها حركة، لا بدّ أن يقبل الاشتداد والاستكمال، وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس، وذلك متحقّق فيها. فإنّ كلاً منهما يقبل التزيّد والتنقّص، وأمّا حركته في كيف فهو اشتداده أو تضعّفه»^(١).

وعلق عليه المحقّق السبزواري: «يدلّ على ذلك إجمالاً أنّ الموضوع المتحرّك متوجّه بحركته إلى غايةٍ بها فعلية كماله، وهي الكمال الثاني والفعلية التامة للموضوع، أمّا الحركة فكل حدّ من حدودها فهو كمال أوّل، وفعلية بالنسبة إلى الحدّ السابق، كما أنّه قوّة بالنسبة إلى الحدّ اللاحق. فالموضوع المتحرّك متدرّج بحركته بكمالاته المتوسطة وفعلياته الناقصة نحو كماله الأخير وفعليته التامة، وهذا تشكيك في متن الحركة بما فيها من الاتّصال واختلاف الأجزاء.

هذا ويتفرّع عليه: امتناع الحركة من الشدّة إلى الضعف بالذات، فإنّ لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوّة تدريجاً، والحركة خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً، ومن هنا يظهر: أنّ الموارد التي يترأى فيها خلاف ذلك بتدرّج شيء من الشدّة إلى الضعف، فإنّما هو حركة بالعرض مقارنةً لحركة أخرى بالذات. مثال ذلك: انتقاص حرارة جسم بتدرّجه إلى البرودة مثلاً، فلا مفرّ هناك من القول بتبدّل الحرارة إلى عرضٍ آخر تدريجاً يترأى في صورة حركة الحرارة من الشدّة إلى الضعف، وتبدّل الأعراض وإن كان ممّا يمنعه القوم، غير أنّ القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها ممّا يرفع به استبعاد ذلك»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٨٠، تعليقة رقم (٢).

وفي تعليقة الطباطبائي على كلام صدر المتأهين قال: «هذا صريح منه ﷺ في أنه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدة إلى الضعف، وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه، أي مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدة والضعف»^(١).

فما يترأى من الحركات النزوليّة مقرونةً بحركاتٍ موجوداتٍ أخرى يتّجه نحو النموّ والنضج، فالتفّاحة التي تصاب بأفة - مثلاً - تفسد لكنّ الحشرة التي في أعماقها تنمو، فالحشرة لها حركةً اشتداديةً تكامليةً تتبعها حركةً نزوليّةً بالعرض.

ومن الواضح: أنّ الحركة بالعرض ليست حركةً بالحقيقة، لأنّ معنى بالعرض هو بالمجاز العقليّ، وهو نسبة الشيء إلى غير ما هو له. والحاصل: ما هو موجودٌ هو الحركة الاشتدادية فقط. أمّا ما يؤدي إلى نقصان كمالات التفّاحة - مثلاً - وذبولها فهو حركةً بالعرض، والحركة بالعرض ليست حركة حقيقة، وإنما هي حركة مجازية.

مناقشة الشيخ مصباح

الشيخ مصباح يذهب إلى الاعتقاد بوجود الحركة النزوليّة وأنها ليست مستحيلة، حيث قسّم الحركة إلى أقسام ثلاثة:

١. الحركة المتشابهة: وهي من دون تسارع، أي: ذات سرعة ثابتة، مثل السيارة التي تبدأ بسرعة ٨٠ كيلو متر في الساعة، وتنتهي المسافة بنفس السرعة.

٢. الحركة المتصاعدة: وهي ذات السرعة المتزايدة ولها تسارعٌ إيجابيٌّ، مثل

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٨١، تعليقة رقم (١).

٣٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

السيارة تسير بسرعة ٨٠ كيلومتر في الساعة، ثم تزداد إلى ٨٥ ثم إلى ٩٠ وهكذا.

٣. الحركة المتنازلة: وهي ذات السرعة المتناقصة، مثل السيارة التي تنقص سرعتها من ١٠٠ كيلومتر في الساعة إلى ٩٠، ثم إلى ٨٠.

وذكر بعد ذلك: أنّ الحركة المتنازلة موجودة في الخارج بشكل محسوس، حيث قال: «وجود الحركة المتصاعدة والمتنازلة وكذا الحركة المشابهة أمر محسوس لا يمكن إنكاره، وحتى أنّ بعض مصاديقها يمكن إدراكه بالعلم الحضورى، مثل التغيير التدريجي لزيادة أو نقصان السرعة أو تشابهها في الكيفيات والحالات النفسية. ولا شك في أنّه يمكن عدّ نقصان سرعة الحركة لونهاً من التزلّ والضعف والنقص التدريجي في الحركة، وبهذه الصورة يتمّ إثبات لون من الحركة التنزلية»^(١).

ثم ناقش القائلين باستحالة الحركة التنازلية، بقوله: «لابدّ من التفكيك بين جهتين للبحث عن بعضهما: إحداهما تكامل الحركة، والأخرى تكامل الموجود المتحرك».

توضيح ذلك: قد ينال المتحرك كمالات جديدة في طول حركته باستمرار، لكنّ سرعة نيله لهذه الكمالات تكون متفاوتة، أي في بعض الزمان تكون سرعة التكامل متزايدة، وفي البعض الآخر متناقصة، وفي البعض الثالث ثابتة ومتشابهة، ولكنّ ثبات السرعة وحتى نقصانها لا يتنافى مع تكامل المتحرك، فالجسم الذي يشتدّ سواده بطيئاً يكون في اللحظة اللاحقة أشدّ سواداً من اللحظة السابقة، ولو أنّ تغيير لونه يتمّ ببطء. إذن فرض كون الحركة تؤدّي

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٢٨.

إلى كمالٍ أعظم للموجود المتحرّك، لا يتنافى أيضاً مع فرض التسارع السلبيّ لسرعة التكامل.

أمّا إذا ادّعى أحدٌ: بأنّ كلّ حركة فهي تتكامل في نفس حيثية كونها حركة، فإنّ ذلك لا ينسجم مع اعترافه بالحركة المتشابهة والحركة التي لا تسارع فيها، ومن الواضح: أنّ هذا الادّعاء خلاف الوجدان والبداهة، ولا يمكن التمسك ببعض تعريفات الحركة لإثبات ذلك. وعلاوة على هذا فإنّ التعريفات المذكورة لا تثبت أيضاً مثل هذا الادّعاء، وأقصى ما يستفاد منها هو: أنّ الموجود المتحرّك يصل إلى فعلية وكمال جديدين نتيجة لحركته^(١).

مناقشة الشيخ الفيّاضي

العلامة الطباطبائي ذهب إلى استحالة الحركة النزوليّة، لكنّ الشيخ الفيّاضي أورد عليه مايلي:

«أولاً: بالنقض بالحركة المتشابهة، فإنّها أيضاً مستلزّمة لكون فعلية ما قوّة لقوّتها؛ فإنّ حركة الماء إلى الهواء، مع أنّ الهواء نفسه قوّة للماء، مستلزّمة لكون الماء قوّة لقوّته، مع أنّه قد مرّ منه قديراً أنّفاً في هذا الفصل الاعتراف بالحركة المتشابهة.

وثانياً: بأنّ الاستلزام المذكور ممنوع من وجهين:

الأوّل: أنّ الذي يكون قوّة لشيء ليس هو الفعلية (فإنّ الفعلية - آية فعلية كانت - طاردةٌ لغيرها من الفعليات، كما صرح به المصنّف قديراً في أوّل المقالة العاشرة من كتاب أصول الفلسفة) بل إنّها هي القوّة المقارنة لتلك الفعلية. وإذا قلنا: إنّ الإنسان له قوّة الحيوانية فإنّها نعني به: أنّ القوّة التي يشتمل

(١) المصدر السابق.

٣٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

عليها الإنسان تكون قوّة للحيوان. يدلّك على ذلك: أنّ فعلية الإنسان لا تجتمع مع الحيوان. ولو أمكن كون الفعلية بها هي فعلية قوّة لشيء لما تمّ برهان القوّة والفعل على وجود المادّة، ولأمكن اجتماع الفعلية السابقة مع الفعلية اللاحقة؛ لوجوب اجتماع القابل مع المقبول.

الثاني: أنّ القوّة، آية قوّة كانت، لا تكون قوّة لقوّة أخرى؛ بل إنّها هي قوّة لفعلية. غاية الأمر: أنّ تلك الفعلية قد تكون مقارنة لقوّة، فتعدّ القوّة قوّة لها بالعرض. فإنّ تبدّل الإنسان حيواناً، كانت القوّة التي للإنسان قوّة لفعلية الحيوان، ولا تكون قوّة للقوّة التي في الحيوان. فسلوك الموضوع من الكمال إلى النقص لا يستلزم كون فعلية ما قوّة لقوتها^(١).

ومنّ اعترض على القائلين باستحالة الحركة النزولية: الشيخ الزارعيّ في تعليقه على نهاية الحكمة، حيث قال: «ويلاحظ عليهما: أنّ سلوك الموضوع من الشدّة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص، لا يستلزم كون فعلية قوّة لقوتها، ولا كون خروج الشيء من الفعل إلى القوّة. وذلك لأنّ للموضوع في كلّ حدّ من الحدود فعلية وقوّة، فله فعلية الحدّ الواقع فيه وقوّة الحدّ الآخر، فللنطفة مثلاً فعلية بالنسبة إلى الحدّ الواقع فيه - وهي حدّ النطفية - وقوّة بالنسبة إلى غير ذلك الحدّ، أعمّ من الحدّ السابق على فعليته (أي حدّ النباتية مثلاً) والحدّ الآخر اللاحق لها (أي حدّ الإنسانية). فالذي يكون قوّة للنقص في سلوك الموضوع من الكمال إلى النقص ليس فعلية الموضوع الكامل، بل هو قوته المقارنة لفعليته.

ومن هنا يظهر أنّ سلوك الموضوع الكامل إلى النقص ليس من خروج

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٢٤.

الشيء من الفعل إلى القوة، بل هو خروجه من القوة على الفعل، غاية الأمر قد يخرج الشيء من القوة إلى الفعلية اللاحقة، وقد يخرج من القوة إلى الفعلية السابقة على فعليته هذه»^(١).

٣. كل حركة لها مبدأ ومنتهى

يرمي المصنّف في هذه النقطة إلى إثبات أنّ لكل حركة مبدأً ومنتهى، واستدلّ على ذلك: بأننا حينما نضع يدنا على أيّ جزءٍ من أجزاء الحركة، نجد أنّ كلّ جزءٍ له قوّة وهي المبدأ، وله فعلية وهي المنتهى - كما تقدّم سابقاً بأنّ القوّة هي المبدأ، والفعلية هي المنتهى - وحيث إنّ حكم المجموع حكم الأبعاض؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فيثبت أنّ مجموع الحركة لها مبدأً ولها منتهى؛ لأنّ مجموع الحركة ليس إلّا مجموع هذه الأجزاء والأبعاض.

وهذا لا ينافي ما تقدّم من: أنّ الحركة لا أول لها ولا منتهى؛ لأنّ ما تقدّم هو أنّ الحركة لا أول لها ولا منتهى من جنسها، لأنّ المبدأ والمنتهى على نحوين، فتارةً يكونان من جنس المحدود وتارةً لا يكونان من جنس المحدود، وما تقدّم أنّ الحركة لا أول لها ولا منتهى من جنس المحدود، لأنّ الابتداء إذا كان من جنس الحركة يلزم الجزء الذي لا يتجزأ كما تقدّم بيانه في الأبحاث السابقة، وهو لا ينافي أنّ لها مبدأً ومنتهى من غير جنسها، وهذا ما ذكره المحقّق السبزواري في تعليقه على الأسفار حيث قال: «قد مرّ هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة. وتوضيحه: أنّ ابتداء الشيء قسماً، أحدهما: ما هو المحدود له والمخالف له بالنوع كالنقطة للخطّ، والسكون للحركة، والآن للزمان، وثانيهما: الجزء الأوّل منه الذي هو من سنخه وطبيعته كجزء

(١) نهاية الحكمة: ج ٢ ص ١٠٩، تعليقه رقم (٢).

أول من الخطّ أو الزمان أو التدريجي الآخر، فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للأمر التدريجي، بل للممتدّ القارّ لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه، فالجزء الأول الحقيقي لا يكون لهذه الأشياء، فإن أقصر ما يتصور من الخطّ أو الزمان أو نحوهما قابلٌ للقسمة الغير المتناهية، وكذا كلّ قسم منها لكون الجزء في الممتدّات بطبع الكلّ، فالأجزاء متوافقةً بالطبع وموافقةً له فيه^(١).

وأورد الشيخ الفيّاضي على إحدى مقدمات استدلال المصنّف، وهي المقدّمة القائلة بأنّ حكم المجموع حكم الأبعاض، وحاصل هذا الإيراد هو: «أنّ وجود الأجزاء في الحركة ليس إلّا بحسب القسمة الوهميّة وليس هناك إلّا حركة واحدة واتّصال تدريجيّ واحد، مضافاً إلى أنّ مجموع الأمور المحدودة إنّما يكون محدوداً إذا كانت تلك الأمور متناهية، وأمّا إذا كان مجموعها مجموع أمور لا حدّ لها، فهذا المجموع غير محدود، وإن كان كلّ من أجزائه، محدوداً^(٢).

كما أورد عليه الشيخ مصباح اليزدي:

«أولاً: أنّ المبدأ والمنتهى يختصّان بالحركة المتناهية.

وثانياً: أنّ المبدأ والمنتهى فيها بالذات هما طرفاها العدميّان^(٣).

وثالثاً: أنّه على فرض قبول المادّة كمبدأً للحركة وقبول الفعلية المحضة كغاية لها، إنّما يتّجه ذلك في الحركات الطوليّة الاشتدادية دون الحركات العرضية المتشابهة.

ورابعاً: أنّه يتوقّف على وحدة تلك الحركات الطوليّة، وقد عرفت النظر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٧١، تعليقة رقم (٣).

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٢٦.

(٣) راجع: ص ٣٠٣.

فيها»^(١).

تعليق على النصّ

- قوله **فَلَيْسَ**: «تبيّن أنّ الموضوع لهذه الحركات هو المادّة». تبيّن في الفصل الثاني والثامن من هذه المرحلة.
- قوله: «قد عرفت في مباحث الماهيّة» في الفصل الأوّل والثاني والخامس من المرحلة الخامسة.
- قوله: «الماهيات النوعيّة قد تترتّب متنازلة إلى السافل...». مراده من الماهيات النوعيّة هي المركّبة من جنس وفصل.
- قوله: «مادّة ثانية لصورة ثانية، ثمّ هما معاً مادّة - وتسمى أيضاً ثانية...». في الاصطلاح الفلسفيّ يراد من المادّة الثانية: ما ليس بمادّة أولى، سواء كانت ثالثة أو رابعة.
- قوله: «المادّة التي هي موضوع الحركة في بدئها هي الموضوع بعينها». هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: (بعينه).
- قوله: «سواء كانت هي المادّة الأولى أو المادّة الثانية». قال الشيخ الفيّاضي: «قد مرّ منه **فَلَيْسَ** في خاتمة الفصل السابع من المرحلة السادسة: (أنّ الصور النوعيّة لا تحفظ الجسميّة إلى بدل، بل توجد بوجودها الجسميّة، ثمّ إذا تبدّلت إلى صورةٍ أخرى تخالفها نوعاً، بطل ببطانها الجسم، ثمّ حدثت جسميّةٌ أخرى بحدوث الصورة التالية. ففي كلّ حركةٍ متشابهةٍ في الحقيقة حركتان، إحداهما: الحركة في الصور الجسميّة، ثانيتهما: الحركة في الصور النوعيّة. وفي الأولى موضوع الحركة هو المادّة الأولى. وفي الثانية موضوعها هو

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٣١٧، رقم (٣٢٣).

المادة الثانية^(١).

• قوله: «والصورة الثانية في هذه المرتبة هي فعلية النوع ولها الآثار المترتبة». للصورة الثانية جميع الآثار المترتبة على النوع، كما يدل عليه دلالة الجمع المحلّ باللام على العموم.

• قوله: «قوة لقوتها». هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: (قوة لقوته).

• قوله: «فكلّ حدّ من حدودها». مراده من الحدّ في المقام هو الجزء، وليس الحدّ بالمعنى الاصطلاحي. فالحدّ هنا هو الأمر الفاصل بين الجزئين، فيكون بداية لكلّ منهما أو نهاية لكلّ منهما أو بداية لأحدهما ونهاية للآخر. ومما يشهد على أنّ المراد من الحدّ هنا هو الأمر الفاصل بين الجزئين، ما ذكره بقوله: وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاض، وذلك من جهتين:

الأولى: أنّ مجموع الحدود بالمعنى المصطلح لا يمكن أن تحقّق حركة، بخلاف الأجزاء. كما أنّ الخطّ عبارة عن مجموع أجزائه الوهميّة، وأمّا مجموع حدوده وهي النقاط فلا تؤلّف خطأً، كما لا يخفى.

الثانية: التعبير بالأبعاض بدل الحدود، ولا شك أنّ الأبعاض هي الأجزاء^(٢).

خلاصة الفصل التاسع

• دليل صدر المتأهّلين لإثبات الموضوع للحركة الجوهرية يتني على عددٍ من المقدمات وهي:

المقدمة الأولى: مورد الحركة في المادة والصورة والقوة والفعل.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي: ج ٣ ص ٨٢٢.

(٢) انظر المصدر السابق.

المقدمة الثانية: الجنس والفصل هما المادة لا بشرط والصورة لا بشرط.

المقدمة الثالثة: الماهيات النوعية تترتب متنازلة.

المقدمة الرابعة: اندراج أنواع كثيرة تحت جنس قريب.

أي: يوجد نوعان من الأنواع، الأول: الأنواع المندرجة طولياً كالجسم، وهو النوع العالي الذي هو نوع بالنسبة إلى الجوهر، ثم الجسم النامي وهو نوع متوسط، ثم النوع الأخير كالإنسان، والثاني الأنواع المندرجة اندراجاً عرضياً كالإنسان والبقر والغنم المندرجة تحت الجنس القريب وهو الحيوان.

• موضوع الحركة في اندراج الأنواع الطولي هو المادة، وموضوع الحركة في الاندراج العرضي هو المادة أيضاً، مع فرق: أنه في الاندراج العرضي تكون المادة ثابتة، والذي يتغير هو الصور المتعاقبة على المادة، أما في الاندراج الطولي فالتغير والحركة يحصل في المادة فتتغير إلى مادة ثانية والثالثة... وكذلك يحصل التغير في الصور أيضاً.

النتائج المتحصلة

١. في الاندراج العرضي تكون الحركة بسيطة، والمراد من البساطة: أن الحركة تكون في الصور فقط، أما المادة فليس لها حركة ولا تغير. أما المادة في الاندراج الطولي فتكون الحركة مركبة، أي: تكون حركة للمادة وحركة أخرى للصورة، والأصل هي حركة الصور، أما حركة المادة فهي تتبع حركة الصور.

٢. استحالة وجود الحركة النزولية والمراد من النزولية: أن الموضوع يتحرك من الشدة إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص.

٣. أن لكل حركة مبدأً ومنتهاً، وهو لا ينافي ما تقدم من: أن الحركة لا أول لها ولا منتهاً؛ لأن ما تقدم: أن الحركة لا أول لها ولا منتهاً من جنسها.

الفصل العاشر

في فاعل الحركة

- المبحث الأول: المراد من المحرّك
- المبحث الثاني: الأدلّة على أنّ فاعل الحركة غير المتحرّك
- بحث إضافي في أدلّة الحكماء على أنّ لكلّ متحرّك محرّكاً غيره

الفصل العاشر

في فاعل الحركة وهو المحرك

لِيُعْلَمَ أَنَّ الحَرَكَةَ كَيْفَمَا فُرِضَتْ فَاَلْمَحْرَكُ فِيهَا غَيْرُ الْمُتَحَرِّكِ. فَإِن كَانَتِ الحَرَكَةُ جَوْهَرِيَّةً وَالحَرَكَةُ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ وَهُوَ الْمُتَحَرِّكُ بِالحَقِيقَةِ - كَمَا تَقَدَّمَ - كَانَ فَرَضُ كَوْنِ الْمُتَحَرِّكِ هُوَ المَحْرَكُ، فَرَضَ كَوْنِ الشَّيْءِ فَاعِلًا مُوَجِّدًا لِنَفْسِهِ، وَاسْتِحَالَتُهُ ضَرْوَرِيَّةً. فَالْفَاعِلُ المُوجِّدُ لِلحَرَكَةِ هُوَ الفَاعِلُ المُوجِّدُ لِلْمُتَحَرِّكِ، وَهُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ، يُوْجَدُ الصُّورَةَ الجَوْهَرِيَّةَ، وَيُقِيمُ بِهَا المَادَّةَ، وَالصُّورَةَ شَرِيكَةً الفَاعِلِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ. وَإِن كَانَتِ الحَرَكَةُ عَرْضِيَّةً، وَكَانَ العَرَضُ لَازِمًا لِلوُجُودِ، فَالْفَاعِلُ المُوجِّدُ لِلحَرَكَةِ فَاعِلُ المَوْضُوعِ الْمُتَحَرِّكِ بَعِينٍ جَعَلَ المَوْضُوعَ، مِنْ غَيْرِ تَخَلُّلٍ جَعَلَ آخَرَ بَيْنَ المَوْضُوعِ وَبَيْنَ الحَرَكَةِ، إِذْ لَوْ تَخَلَّلَ الجَعْلُ وَكَانَ الْمُتَحَرِّكُ - وَهُوَ مَادِّيٌّ - فَاعِلًا فِي نَفْسِهِ لِلحَرَكَةِ، كَانَ فَاعِلًا مِنْ غَيْرِ تَوْسِطِ المَادَّةِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ العِلَّةِ وَالمَعْلُولِ أَنَّ العِلَلَ المَادِّيَّةَ لَا تَفْعَلُ إِلَّا بِتَوْسِطِ المَادَّةِ وَتَخَلَّلِ الوَضْعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَعْلُولَاتِهَا، فَهِيَ إِنَّمَا تَفْعَلُ فِي الخَارِجِ مِنْ نَفْسِهَا. فَفَاعِلٌ لَازِمٌ الوجودِ فَاعِلٌ مُلْزومِهِ، وَهُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ جَعَلَ الصُّورَةَ وَلازِمَ وُجُودِهَا جَعَلًا وَاحِدًا، وَأَقَامَ بِهَا المَادَّةَ.

وَإِن كَانَتِ الحَرَكَةُ عَرْضِيَّةً وَالعَرَضُ مُفَارِقًا، كَانَ الفَاعِلُ القَرِيبُ لِلحَرَكَةِ هُوَ الطَّبِيعَةُ، بِنَاءً عَلَى انْتِسَابِ الأَفْعَالِ الحَادِثَةِ عِنْدَ كُلِّ نَوْعٍ

جوهرِيّ إلى طبيعة ذلك النوع.

وتفصيلُ القول: إنّ الموضوعَ إمّا أن يفعلَ أفعاله على وتيرةٍ واحدةٍ أو لا على وتيرةٍ واحدةٍ.

والأوّل: هو الطبيعةُ المعرّفةُ بأنّها مبدأ حركة ما هي فيه وسكونه.

والثاني: هو النفسُ المسخّرةُ لعدّة طبائعٍ وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل.

وكُلٌّ منهما، إمّا أن يكونَ فعلها ملائماً لنفسها، بحيث لو خلّيت ونفسها لفاعلته، وهو (الحركة الطبيعية)، أو لا يكونُ كذلك كما يقتضيه قيامُ مانعٍ مزاحمٍ وهو (الحركة القسريّة).

وعلى جميع هذه التقاديرِ فاعلُ الحركة هو الطبيعة.

أمّا في الحركة الطبيعية، فلأنّ الطبيعة إنّما تنشئُ الحركةَ عند زوالِ صورةٍ ملائمةٍ أو عروضِ هيئةٍ منافرةٍ تفقدُ بذلك كمالاً تقتضيه، فتطلبُ الكمالَ، فتسلكُ إليه بالحركة، ففاعلها الصورةُ وقابلها المادّة.

وأما في الحركة القسريّة، فلأنّ القاسرَ ربما يزولُ والحركةُ القسريّةُ على حالها، وقد بطلتُ فاعليّةُ الطبيعة بالفعل، فليس الفاعلُ إلا الطبيعة المقسورة.

وأما في الحركة النفسانيّة، فلأنّ كونَ النفسِ مسخّرةً للطبائعِ والقوى المختلفةِ لتستكملَ بأفعالها، نعم، الدليلُ على أنّ الفاعلَ القريبَ في الحركاتِ النفسانيّةِ هي الطبائعُ والقوى المغرورةُ في الأعضاء.

الشرح

الغرض من عقد المصنّف لهذا الفصل: هو إثبات أنّ المحرّك وهو الفاعل غير المتحرّك الذي يتّصف بالحركة، وأنّ أحدهما غير الآخر، ويستحيل أن يكون المحرّك هو المتحرّك، ولذا قال في بداية الفصل: «ليعلم أنّ الحركة كيفما فرضت فالمحرّك فيها غير المتحرّك». وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: المراد من المحرّك

لا ريب أنّ المراد من المحرّك والفاعل للحركة هو الموجد لها، وهو معطي الوجود، لذا قال المصنّف في المتن: «فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرّك».

فالمراد من الفاعل للحركة هو معطي الوجود وهو الفاعل الإلهي، وليس الفاعل الطبيعي الذي يكون معدّاً للحركة.

المبحث الثاني: الأدلّة على أنّ فاعل الحركة غير المتحرّك

في بداية هذا المبحث نتعرّض إجمالاً لدليلين:

الدليل الأوّل: إنّ المتحرّك فاقداً لفعليّة الحركة. فإذا أراد أن يعطي الحركة لنفسه، لا بدّ أن يكون واجداً للحركة، فيلزم أن يكون الفقدان عين الوجدان، وهو محال.

بعبارة أخرى: إنّ الفعليّة التي تحصل للمتحرّك بعد الحركة، مفقودة عند المتحرّك قبل الحركة، أي أنّ فعليّته بالقوّة، وما كان بالقوّة إلى شيء، يعجز عن إيجاد ذلك الشيء.

الدليل الثاني: تقدّم في الفصل السابق أنّ المتحرّك في كلّ حركة هي المادّة، وال مادّة - سواء كانت هي المادّة الأولى أم الثانية - شأنها القبول والانفعال، وليس لها الفعل والتأثير، فينتج: أنّ المحرّك في كلّ حركة لا بدّ أن يكون شيئاً غير المتحرّك. ولتفصيل البحث نقول:

أولاً: المحرّك في الحركة الجوهرية

تقدّم أنّ الحركة الجوهرية: هي عين وجود الجوهر، وليست الحركة صفة انضمت إلى وجود الجوهر، فإذا كان المتحرّك في الحركة الجوهرية هو المحرّك والموجد للحركة، فهذا يعني: أنّ الشيء يوجد نفسه، لأنّ الحركة الجوهرية عين وجود المتحرّك، وأنّ الحركة والمتحرّك شيء واحد، والمتجدّد والتجدّد شيء واحد. نعم، بحسب تحليل العقل نقول: متحرّك وحركة، وإلاّ فإنّه في الواقع لا يوجد إلاّ وجود متحرّك، وهو عين الحركة.

وعليه إذا قلنا: إنّ المتحرّك هو فاعل الحركة، فهذا يعني: أنّه موجدٌ لنفسه، والموجد لنفسه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، وهو الدور المحال. فالفاعل الموجد للحركة هو الفاعل الموجد للمتحرّك، وهو جوهرٌ مفارقٌ للمادّة^(١)، فهو يوجد الصورة الجوهرية و يقيم هذه المادّة بهذه الصورة، وعليه تكون الصورة شريكة الفاعل، كما تقدّم تفصيله في الفصل السادس من المرحلة السادسة في مبحث الصورة والمادّة حيث قال: «إنّ المادّة لا تتعرّى عن

(١) هذا مبنيٌّ على مبنى المشاء الذي يقول: بأنّ العلل، منها عللٌ بعيدة، ومنها عللٌ متوسطةٌ وقريبة، أمّا على مبنى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة فإنّ الجوهر المفارق يكون علّة معدّة، وعلى المبنيين تكون الطولية محفوظة، فهي إمّا طولية في العلل على مبنى المشاء، وإمّا طولية في العلل المعدّة.

الصورة، فلائها في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء، لا نصيب لها من الفعلية إلا فعلية أنّها لا فعلية لها، ومن الضروري أنّ الوجود يلازم الفعلية المقابلة للقوّة. فهي - أعني المادّة - في وجودها مفتقرة إلى وجود فعليّ محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحصيله، وهو المسمّى (صورة). وأيضاً لو وجدت المادّة مجردة عن الصورة، لكانت لها فعلية في وجودها، وهي قوّة الأشياء محضاً، وفيه اجتماع المتنافين في ذات واحدة، وهو محال^(١).

ثانياً: الفاعل في الحركات العرضية

والفاعل في الحركات العرضية على نحوين:

النحو الأوّل: في الحركات العرضية والعرض فيها لازم

إذا كانت الحركة عرضية، وكان العرض لازماً، من قبيل أصل المكان وأصل المقدار اللازمان للجسم، فيستحيل أن تكون هذه الأعراض شيئاً وراء إيجاد المتحرّك، إذ لو كانت وراء إيجاد المتحرّك، لم تكن لازمة للمتحرّك، وإنّما تكون مفارقة، وهذا يعني: أنّ هذه الأعراض موجودة بنفس الجعل والإيجاد الذي يتحقّق به وجود المتحرّك وحركته الجوهرية، فالحركة العرضية اللازمة للوجود المادّي توجد بنفس الجعل للمتحرّك وبحركته الجوهرية، بلا احتياج إلى جعلٍ جديد.

فالفاعل الموجد للحركة العرضية اللازمة: هو عين فاعل الشيء المتحرّك، وهذا الفاعل الموجد للحركة والشيء المتحرّك هو فاعلٌ مجرّد، يوجد الحركة العرضية اللازمة بعين جعل وإيجاد الشيء (الموضوع) من غير تخلّل جعلٍ آخر

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل السادس: ص ١٣٢.

بين الموضوع وبين هذه الحركة العرضية اللازمة

إن قلت: لم لا نقول أن الجوهر المجرد المفارق أوجد الموضوع وحركته الجوهرية، أما الحركة العرضية اللازمة فالموجد لها هو الحركة الجوهرية الموجودة في الموضوع، كما سيأتي من أن الحركات العرضية المفارقة علتها القريبة هي الطبيعي، أي الصورة النوعية، وفي المقام كذلك، فإن الجوهر المفارق أوجد الشيء المتحرك (الموضوع) ثم الموضوع (الشيء المتحرك) أوجد أعراضه اللازمة بواسطة حركته الجوهرية^(١).

الجواب: أن هذا محال؛ لأننا نتساءل عن الموضوع قبل أن توجد لوازمه

الذاتية هل هو موجود؟

فإن قلتم: إن الموضوع موجود قبل وجود لوازمه الذاتية، فهذا يعني: أن ما فرضته من الأعراض لوازم ذاتية، ليست كذلك، وهو خلف فرض كونها لوازم ذاتية. وهذا يعني: أن الموضوع لا بد أن يوجد مع لوازمه الذاتية، وعلى هذا الأساس، فحيث إن المتحرك مادي، بمعنى: أنه لو أراد أن يؤثر في مادة، فلا بد أن يكون هناك وضع خاص، والحال أنه قبل وجود اللوازم الذاتية ليس لها وضع خاص، لأنها لم توجد بعد، فلا يمكنها أن توجد.

بعبارة أخرى: إنه لو تحلل الجعل، وكان المتحرك - وهو مادي - موجداً لحركة الأعراض التي هي من لوازم وجوده، يلزم أن يكون فاعلاً من غير

(١) هذا الكلام يتم على مبنى من يرى: أن الأعراض محمولة بالضميمة، لأنه إذا كانت الأعراض محمولة بالضميمة يكون لها وجودي مستقل، فتحتاج إلى استدلال آخر غير استدلال الجوهر، أما في ضوء مبنى العلامة وهو: أن الأعراض من شؤون وجود الجوهر، فيكون إيجاد الجوهر عين إيجاد شؤونه سواء كانت الحركات عرضية لازمة أم عرضية مفارقة.

توسّط المادّة؛ لأنّه قبل وجود هذه اللوازم فإنّ نفس الفاعل غير موجود، فيلزم أن يكون موجوداً والمادّة غير موجودة، وهو غير ممكن؛ لما تقدّم من أنّ العلل الجسمانيّة^(١) إنّما تفعل مع وضع خاصّ، كما تقدّم بيانه في مباحث العلة والمعلول.

وبهذا يتّضح: أنّ فاعل الحركات العرضيّة اللازمة هو نفس فاعل وموجد الموضوع، وهو جوهرٌ مفارقٌ للمادّة، فيجعل الصورة ولازم وجودها جعلاً واحداً، ثمّ يقيم المادّة بواسطة الصورة.

النحو الثاني: المحرّك في الحركات العرضيّة المفارقة

إذا كانت الحركة عرضيّة غير لازمة للوجود، ففي هذه الحالة فإنّ الفاعل القريب وبدون واسطة هو الطبيعة، أي الصورة النوعيّة، وعلى هذا فإنّ منشأ صدور الأفعال المرتبطة بكل نوعٍ جوهريّ هو نفس طبيعة ذلك النوع، وهذه الأفعال تنسب إلى طبيعة ذلك النوع.

ولتفصيل هذا المطلب، نقول: إنّ الموضوع الذي يفعل الحركة ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: أن يكون الموضوع الذي يفعل الحركة يفعل أفعاله على نهجٍ واحدٍ ووتيرةٍ واحدة، مثل النار التي تعطي الحرارة دائماً على وتيرةٍ واحدة.

الثاني: أن الموضوع الذي يفعل الحركة، بنحوٍ لا تكون أفعاله على وتيرةٍ واحدة، وإنّما له أفعال متنوّعةٌ ومختلفة، مثل الإنسان، فهو تارةً يقف وتارةً يقعد وتارةً يبكي وتارةً يضحك....

والقسم الأوّل من الموضوع الذي يفعل الأفعال على وتيرةٍ واحدٍ وعلى

(١) العلل الجسمانيّة مركّبة من المادّة والصورة.

نهج واحد هو الطبيعة، التي هي مبدأ حركة وسكون الشيء.
والقسم الثاني من الموضوع الذي يفعل الحركة وأفعاله ليس على وتيرة واحدة، هو النفس المسخرة لعدة طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل، كالقيام والجلوس....

ثم إن كلاً من هذين القسمين للفاعل ينقسم إلى قسمين أيضاً:
الأول: الفاعل الذي فعله ملائم لنفسه، بحيث لو خلى ونفسه لفعله، وهو الحركة الطبيعية^(١) سواء كانت الحركة طبيعية أو نفسانية، مقابل الحركة القسرية.
الثاني: الفاعل الذي فعله غير ملائم مع طبع المتحرك، أي الفعل الذي يقتضيه قيام مانع مزاحم، وهو الحركة القسرية.

وعلى جميع التقادير - أي سواء كان الفاعل يفعل فعله على وتيرة واحدة أم لا، وسواء كان فعله ملائماً لطبعه أم لا - فإن فاعل الحركة في الحركات العرضية المفارقة هو الطبيعة أي الصورة النوعية.

أما في الحركة الطبيعية - مقابل القسرية - فلأن الطبيعة إنما توجد الحركة عند زوال صورة ملائمة من قبيل: أن هذه القطعة من الحجر على الأرض، فإذا حفرت الأرض تحتها، فإن هذه الصورة الملائمة لها تفقدتها وتحاول أن تنزل إلى أسفل.

وكذلك الطبيعة توجد الحركة أيضاً عند عروض هيئة منافرة، كما لو رميت الحجر إلى أعلى، فهو يكون في هيئة منافرة لطبعه يفقد بهذه الهيئة كمالاً كان يقتضيه، فيطلب الكمال، ويحصل على ذلك الكمال بالحركة، وفاعل الحركة هو الطبيعة أي الصورة النوعية.

(١) المراد من الطبيعة هنا مقابل الحركة القسرية فانتبه.

إن قيل: أنتم قلتُم: أن الحركة كيفما فرضت، فإنَّ المحرَّك غير المتحرَّك، وفي المقام صار المتحرَّك هو المحرَّك؛ لأنَّ الجسم هو المتحرَّك، والمحرَّك له هو الصورة النوعية لذلك الجسم.

فالجواب: إنَّ فاعل الحركة هو الطبيعة وهو الصورة النوعية، أمَّا قابل الحركة فهو المادَّة، فالمتحرَّك غير المحرَّك وهذا المقدار كافٍ، وإن كان وجود المتحرَّك والمحرَّك وجوداً واحداً، لكنَّ هذا الوجود له حيثيتان، وبإحدى حيثيتين يكون فاعلاً وبالحيثية الأخرى يكون قابلاً.

ولا يخفى أنَّ المراد بالحيثيتين هما حيثيتان الفلسفتان لا حيثيتان العلميتان، هذا في الحركة الطبيعية.

أمَّا في الحركة القسريَّة، ففاعل الحركة هو الطبيعة أيضاً، لكن ليس الطبيعة الأولية وإنَّما الطبيعة الثانويَّة، أي الطبيعة المقسورة وليس القاسر؛ لأنَّ القاسر قد يعدم والحركة القسريَّة موجودة، كما لو رمى إنسان الحجر ومات مباشرة، فحركة الحجر موجودة والقاسر قد انعدم. لذا يكون الفاعل هو الطبيعة المقسورة.

أمَّا في الحركة النفسانية كحركات الإنسان، فالفاعل القريب والمباشر هو نفس الطباع والقوى الواقعة تحت تسخير النفس وليس النفس، فالنفس تسخر الطباع والقوى المختلفة لكي تحصل على كما لها. وقد تقدَّم في أقسام الفاعل أنَّ من الفاعل ما يسمَّى بالفاعل بالتسخير، الذي هو وفعله لفاعل آخر، والفاعل المسخر - بالفتح - هو الطباع والقوى المسخرة للنفس^(١).

(١) هذا على مبنى المشاء القائل بأنَّ القوى شيءٌ والنفس شيءٌ آخر، والنفس تسخر هذه

أدلة الحكماء على أنّ لكل متحرك محرّكاً غيره

ذكر الفخر الرازي سبعة أدلة على أنّ لكل متحرك محرّكاً غيره، ثمّ أورد عليها بعض المناقشات، وقد نقل صدر المتألّهين في كتاب الأسفار^(١) ستّة من هذه الأدلة، ومن ثمّ نقل إيرادات الفخر الرازي وناقشها، وفيما يلي نذكر هذه الأدلة وما ذكر من مناقشات عليها.

الدليل الأوّل: إذا كان شيء متحركاً بذاته، فلازمه أن يبقى الشيء متحركاً ما دام موجوداً، لأنّ ذاته علّة للحركة، فيمتنع سكون هذا الجسم؛ لأنّ السكون يعني: أنّ علّة الحركة وهي ذات الشيء غير موجودة، وبناءً على هذا لا يبقى عندنا جسم ساكن، وهو باطل؛ لأننا نرى جملةً من الأجسام ساكنةً في مكانها، وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يكون المحرك شيئاً وراء المتحرك، وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «لو كان الجسم متحركاً لذاته امتنع سكونه؛ لأنّ ما بالذات يبقى بقاء الذات، وبطلان التالي يدلّ على بطلان المقدم»^(٢).

واعترض على هذا الدليل بأنّه: «لماذا لا يجوز أن تكون بعض الأجسام يتحرك لذاته ويمتنع عليه السكون؟ فإن ادّعيتم بطلان الثاني في كلّ جسم، منعه، ولا دليل عليه سوى تماثل الأجسام وهو ممنوع، فإنّنا لم نشاهد سكون كلّ جسم، بل البعض. وإن ادّعيتم بطلانه في البعض، فمسلّم.

سلّمنا، لكن لا يجوز أن تقتضي الحركة لذاته لكنّه يسكن باعتبار القاسر؟

القوى، وأمّا على مبنى: النفس في وحدتها كلّ القوى، فهذه النظرية غير تامّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤١-٤٧؛ المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٥٥٥.

(٢) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٥٥٥.

في فاعل الحركة ٥١

ولا نسلّم أنّ العلة هنا غير موقوفة على حصولٍ لشرط أو زوال مانع، ومع هذا فإنّه ينتقض بالطبيعة، فإنّها لذاتها تقتضي الحركة، ولا يجب دوام الحركة بدوامها.

لا يقال: الطبيعة إنّها تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة، فإذا وصل إلى المكان الطبيعي حصلت الحالة الملائمة، فزال شرط الحركة، فعدمت الحركة وإن كانت الطبيعة باقية، لأنّ الأثر كما يعتبر فيه وجود الفاعل يعتبر فيه أيضاً حصول الشرائط وزوال الموانع، فإنّ العلة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط، لم يستمرّ ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

لأننا نقول: إذا جوزتم ذلك في الطبيعة، فلم لا تجوزونه في الجسم؟ ويكون الجسم لذاته علة للحركة، لكن بشرط حصول حال غير ملائمة فتقطع الحركة عند زوالها^(١).

الدليل الثاني: إذا كانت ذات الجسم علة لحركته، فلازمه أن أجزاء الحركة ليس فيها تقدّم وتأخر، وتكون الحركة مجتمعة الأجزاء، ويكون الجزء الأوّل والآخر في زمان واحد، وهذا يلزم منه عدم وجود الحركة، لأنّ ذات الشيء ثابتة، وقد ثبت في محله أن معلول الثابت ثابت، وعلة المتغير متغيرة، فإذا كان المعلول ثابتاً فإنّ علته ثابتة، وإذا كان المعلول متغيراً فعلته متغيرة أيضاً، ولهذا تكون الذات الثابتة علة للسكون وليس علة للحركة، وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «لو تحرك لذاته لكان كلّ جزء من الأجزاء المفترضة في الحركة باقياً، لأنّ معلول الثابت ثابت. ولو كان ثابتاً لم تكن حركة، فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً»^(٢).

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الخلي: ج ٣ ص ٣٥١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٥٥.

٥٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

وأورد على هذا الدليل بالنقض بالطبيعة أيضاً، فإنها ثابتة لكن أجزاء الحركة لا يجب ثباتها.

إن قيل: «الطبيعة تحرك بشرط حال غير ملائم، فتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من الحالة الملائمة.

فإننا نقول: فقولوا مثله في الجسم، فلأن يكون يقتضي الحركة لذاته بشرط حصول حال منافرة حتى تجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة. وأيضاً ليس للحركة جزءً بالفعل بحيث يصدر عن الجسم، بل الحركة أمرٌ واحدٌ متصل لا جزء فيها بالفعل بل بالفرض، كأجزاء الجسم. وإذا لم يكن موجوداً بالفعل، استحال أن يكون معلولاً»^(١).

الدليل الثالث: «لو كان متحركاً لذاته، لكان إما أن يكون له مكان يلائمه أو لا يكون. فإن لم يكن، لم يكن طالباً لشيء من الممكنة، ولا يتوجه نحو شيء منها، فلا يكون متحركاً. وأيضاً لم تكن حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر. فإما إن يتحرك إلى كل الجوانب وهو محال، أو لا يتحرك أصلاً فلا يكون متحركاً لذاته، وهو المطلوب. وإن كان له مكان يلائمه فإذا وصل إليه سكن، فلا يكون متحركاً لذاته»^(٢).

ونوقش هذا الدليل بالنقض بالطبيعة أيضاً، لأن الطبيعة تطلب بحركتها مكاناً معيناً، وإذا بلغت ذلك المكان انقطعت الحركة، فلم لا يجوز في الجسم ذلك؟

إن قيل: الطبيعة توجب الحركة إذا زال الحال الملائم، فإذا كان الجسم

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٣٥٢.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٥٥٠.

خارجاً عن المكان الملائم للطبيعة، حينئذٍ تقتضي الطبيعة الحركة إلى المكان الملائم، فإذا وصل إليه وقف لفقد الشرط وحصول الحال الملائم.

نقول: «إذا جاز ذلك في الطبيعة فليجز في الجسم، ولم يبق لهم في العذر عن النقص بالطبيعة في هذه الوجوه الثلاثة إلا بأن يقال: لو كان الجسم مقتضياً للحركة لوجب في كل جسم ذلك. وهذا هو الوجه الرابع، فيبقى ذكر الوجوه الثلاثة ضائعاً لا فائدة فيها»^(١).

الدليل الرابع: إن جميع الأجسام في العالم المادي سواء كان جسماً جمادياً أم نباتياً أم حيوانياً تشترك في أصل الجسمية وإن اختلفت أنواعها، وعلى هذا الأساس لو قلنا أن الجسم إذا تحرك بالذات من حيثية الجسمية، فيلزم أن جميع الأجسام تتحرك لاشتراك الجسمية في جميع الأجسام، مع أننا لا نجد هذا الأمر في الواقع الخارجي، إذ نجد أن الشجر يتحرك ويكبر ولم يتحرك الحديد - مثلاً - مع أن الحديد جسم أيضاً ويشترك مع الشجر في الجسمية، وهكذا في بقية الأجسام، فإن بعضها يتحرك دون البعض الآخر، وهذا يعني أن الجسمية ليست منشأً للحركة. فينتج: أن المتحرك غير المحرك.

وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «لو تحرك الجسم لأنه جسم، لكان كل جسم كذلك؛ لاشتراك الكل في الجسمية، وهو كذب، أو لأنه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية»^(٢).

واعترض عليه: «بمنع تماثل الأجسام، فإن كل جسم عندكم له مقدار هو كونه طويلاً عريضاً عميقاً، وله صورة جسمية هو امتداده القابل للأبعاد الثلاثة، وله هيولى قابلة للصورة.

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٣٥٢.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٥٥.

أما الأبعاد الثلاثة فلا شك في تشاركتها بين الأجسام كلها، لكن ذلك هو المقدار وهو عارض، ولا يلزم من الاشتراك في العارض الاشتراك في الحقيقة. وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها، لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة، لأن القابلية أمر نسبي والصورة من مقولة الجوهر، فكيف يكون الجوهر عبارة عن أمر نسبي لأي عقل إلا بين شيئين؟ فالصورة إذن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية، وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أولياً حتى تعرف أنها في جميع المواضع بمعنى واحد، لأن المحسوس والمتصور إنما هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست نفس الصورة الجسمية، بل أعراض ومقادير لا حيز^(١) لها. وإذا كانت الجسمية عبارة عن أمر تلزمه هذه الأعراض، لم يعرف كونه واحداً في جميع ما يكون حاصله فيه أولاً، فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات، فعلى الجسمية التي في الحجر مخالفة في الحقيقة للجسمية التي في الإنسان وإن اتفقتا في قبول الأبعاد^(٢).

الدليل الخامس: «الجسم من حيث هو متحرك، قابل للحركة، ونسبته إليها بالإمكان ومن حيث هو محرك فاعل، ونسبته إلى الحركة بالوجوب. والوجوب والإمكان متنافيان فيمتنع أن يكون القابل هو الفاعل، فالمحرك غير المتحرك»^(٣).
الدليل السادس: ما ذكره صدر المتأهين بقوله: «اختلاف جهتي القوة والفعل. فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك بلا أن يتحرك أو بأن يتحرك،

(١) في المباحث: (لاحقة).

(٢) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٣٥٣.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٥٥.

فعلى الأوّل يكون هو غير المتحرّك، وعلى الثاني فمعنى: أنّه يتحرّك أنّه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوّة، فيكون الحركة فيه بالقوّة والفعل معاً، هذا محال^(١).

وعلق على هذا البرهان المحقّق السبزواري بقوله: «هاهنا شقٌّ آخر وهو أن يكون عبارةً عن ذاتٍ له قبول الأبعاد. والقابل بهذا المعنى فصلٌ مقسّم للجوهر مقومٌ لجسميّته، وهو معنى واحدٌ أيضاً، فالجسميّة نوعٌ واحد^(٢). ونوقش: «بأنّه لا يستلزم التقدّم، بل المصاحبة. ولا نقول: الذات تحرّك نفسها بواسطة الحركة التي توجدّها؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، بل النزاع في: أنّ الذات باعتبار حقيقتها وماهيّتها هل تكون علّةً لتحرّكيّتها؟ ولا يلزم من فساد قولنا: الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها، بطلان قولنا: الذات لا توجب الحركة لنفسها. كما أنّه لا يلزم من بطلان القول: بأنّ الأربعة لزوجيّتها علّةً لزوجيّتها، فساد القول: بأنّ الأربعة لذاتها علّةً لزوجيّتها^(٣)».

الدليل السابع: «حركة الجسم تتوقّف على حركة جزئه، وجزؤه غيره، فحركة الجسم تتوقّف على حركة غيره، والمتوقّف على الغير ليس بالذات، فحركة الجسم ليست بالذات.

ولقائل أن يعترض على الأدلّة الثلاثة فيقول: أليس أنّ الطبيعة متحرّكة لذاتها، مع أنّها لا تتحرّك أبداً ولا تبقى الأجزاء المفروضة في الحركة، وهي طالبةٌ لمكانٍ معيّن، فلم لا يجوز أن يكون الجسم متحرّكاً لذاته، فإنّ لم يلزم شيءٌ ممّا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤١.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤١، تعليقة رقم (١).

(٣) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٣٥٦.

قلتموه»^(١).

وأورد عليه: «بالمنع من توقّف حركة الجسم على حركة جزئه، لأنّ الجسم إنّما يكون له جزءٌ بعد القسمة، وقبلها لا جزء له، وإذا لم يكن موجوداً كيف يوصف بالحركة أو السكون؟ ولو كان حركة الجزء الفرضي شرطاً وعلّة للحركة الكلّ لزم وجود عللٍ ومعلولاتٍ غير متناهية؛ لأنّ الأجزاء الفرضية في كلّ جسم غير متناهية. وإن لم يكن متّصلاً^(٢) لم يكن الجزء جزءاً بالحقيقة، بل لم يكن الجسم واحداً بالحقيقة، بل مجموع أجسام كثيرة، كلّ واحدٍ منها متحرّكٌ بالذات»^(٣).

تعليق على النصّ

• قوله فلتبرّح: «الحركة كيفما فرضت فالمحرّك فيها غير المتحرّك». ذكر الشيخ الفيّاضي «يفهم منه أنّ حاجة الحركة إلى الفاعل أمرٌ مفروغٌ عنه. ووجهه: أنّ الحركة أمرٌ ممكن، وقد مرّ في الفصل السادس من المرحلة السابقة: أنّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى فاعلٍ يوجد. وأنّ الغرض في هذا الفصل إثبات: أنّ المتحرّك لا يمكن أن يكون نفسه فاعلاً للحركة، بل لا بدّ لكلّ متحرّكٍ من محرّكٍ غيره»^(٤).

• قوله: «الحركة كيفما فرضت فالمحرّك غير المتحرّك». المحرّك غير المتحرّك سواء كانت الحركة جوهرية أم عرضية، وسواء كانت الحركة في العرضي اللازم أم في العرضي المفارق، وسواء كانت حركة طبيعية أم نفسانية،

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٥٦.

(٢) بل كان مجموعها حاصلًا من أجزاء متلازمة. المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٨.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٣٥٦.

(٤) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٢٩.

وسواء كانت بالطبع أم بالقسر.

• قوله: «والحركة ذات الشيء هو المتحرك بالحقيقة كما تقدّم»؛ لأنّ ذات الشيء متجدّد في ذاته ومتحرك بذاته، فهو المتغيّر والمتحرك بذاته، كما تقدّم في الفصل الثامن من هذه المرحلة، حيث استدلّ على أنّ الحركة الجوهرية متجدّدة بالذات، كما أنّها تجدد بأنّ وجودها في نفسها لنفسها.

• قوله: «والصورة شريكة الفاعل على ما تقدّم». في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

• قوله: «قد تقدّم في مباحث العلة والمعلول أنّ العلل المادية لا تفعل إلاّ بتوسّط المادة» تقدّم في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة، ومراده من العلل المادية العلل التي تكون منطبعة في المادة، وهي العلل الجسمانية.

• قوله: «تفصيل القول أنّ الموضوع إمّا أن يفعل على وتيرة واحدة...». أي تفصيل البحث بناء على كون الحركة عرضية، والعرض مفارقاً. وسبب الحاجة إلى هذا التفصيل، لما قد يقال: بأنّ الحركة العرضية فيما إذا كانت قسرية أو نفسانية لا تنتسب إلى الطبيعة. لذا ذكر جميع أقسام هذه الحركة وبين أنّ جميع هذا الحركات تنتسب إلى الطبيعة.

• قوله: «الأول هو الطبيعة المعرفة بأنّها مبدأ حركة ما هي فيه وسكونه». المراد من الطبيعة: الصور النوعية الفاقدة للعلم والاختيار، وهي تكون مبدأً للأفعال والآثار الحادثة في الجسم، وتكون كذلك مبدأً لحركته وسكونه. وهذا ما أشار إليه صاحب المطارحات بقوله: «الطبيعة قد تقال ويعنى بها حقيقة الشيء. وقد تقال ويعنى بها مبدأ كلّ تغيرٍ وثباتٍ ذاتيّ للجسم، وهي بعينها الصورة التي تقوم نوعيته، إلاّ أنّها باعتبار كونها مبدأً للآثار تسمّى صورة»^(١).

(١) المطارحات: ص ٣٦٤.

• قوله: «النفس المسخرة لعدة طبائع وقوى». القول بكون النفس مسخرة للطبائع والقوى يبتني على كون النفس مجردة محضة ليست لها مرتبة الطبيعة - كما ذهب إليه ابن سينا وسائر المشائين - وأما على ما اختاره صدر المتألهين عليه السلام من كون النفس في وحدتها ذات مراتب، فالفاعل للحركات هي النفس في مرتبة طبيعتها، وليس هناك تسخير، إذ لا يعقل تسخير الشيء لنفسه.

• قوله: «وعلى جميع هذه التقادير». قال الشيخ الفيّاضي: «التقادير على ما ذكره في اللفّ أربعة، وهي على ما جاء في النشر ثلاثة فقط، كما أنّه في الفصل الرابع عشر قسّم الحركة على أساس الفاعل إلى ثلاثة أقسام: طبيعيّة وقسريّة ونفسيّة، ومثله في الفصل السادس عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة.

وما جاء في النشر هو الموافق لما مرّ منه عليه السلام في أقسام الفاعل. وأما على ما ذكره في اللفّ فلا بدّ أن يقسّم الفاعل الذي له علم وإرادة إلى ما يكون فعله ملائماً لنفسه، بحيث لو خلّي ونفسه لفعله، وإلى ما لا يكون كذلك، وهذا هو الذي رجّحناه في بعض تعاليقنا على الفصل السابع من المرحلة الثامنة، وأشرنا إليه في بعض تعاليقنا آنفاً، فلعلّ الوجه في التنزّل عن الأربعة إلى الثلاثة ما مرّ منه عليه السلام في البحث عن أقسام الفاعل من: أنّ الفاعل بالجبر ليس نوعاً بحياله»^(١).

• قوله: «فاعل الحركة هي الطبيعة». المراد بالفاعل هو الفاعل القريب، كما صرّح عليه السلام به قبل ذلك.

• قوله: «ففاعلها الصورة وقابلها المادّة»؛ لأنّ المادّة لها القبول، والقبول

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٣٥.

في فاعل الحركة ٥٩

يلازم فقدان، فلا يتأتى القبول من الصورة التي هي الفعلية الملازمة للوجدان، ولو جاز للصورة القبول لما تمّ برهان القوّة والفعل لإثبات المادّة.

• قوله: «فلأنّ كون النفس مسخّرة للطبائع والقوى المختلفة»؛ لأنّ النفس متعلّقة بالمادّة فعلاً.

خلاصة الفصل العاشر

• الغرض من عقد المصنّف هذا الفصل: هو إثبات أنّ المحرّك وهو الفاعل غير المتحرّك الذي يتّصف بالحركة، وأنّ أحدهما غير الآخر.

• الفاعل الموجد للحركة الجوهرية هو الفاعل الموجد للمتحرّك وهو جوهر مفارق للمادّة

• الفاعل في الحركات العرضية على نحوين:

النحو الأوّل: في الحركات العرضية والعرض فيها لازم، فإنّ هذه الأعراض موجودة بنفس الجعل والإيجاد الذي يتحقّق به وجود المتحرّك وحركته الجوهرية، فالحركة العرضية اللازمة للوجود المادّي توجد بنفس الجعل للمتحرّك وبحركته الجوهرية، بلا احتياج إلى جعل جديد.

النحو الثاني: إذا كانت الحركة عرضية غير لازمة للوجود، ففي هذه الحالة فإنّ الفاعل القريب وبدون واسطة هو الطبيعة أي الصورة النوعية، وعلى هذا فإنّ منشأ صدور الأفعال المرتبطة بكلّ نوع جوهرية هو نفس طبيعة ذلك النوع، وهذه الأفعال تنسب إلى طبيعة ذلك النوع.

الفصل الحادي عشر

الزمان

• المبحث الأول: إثبات وجود الزمان

• المبحث الثاني: موضوع الزمان

نتائج البحث:

١. لكل حركة زمان خاص بها
٢. نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المتعين إلى المبهم
٣. امتناع توالي الآنات
٤. ارتباط الأشياء بالزمان بنحو مختلف
٥. إن الزمان لا يتقدم عليه شيء زمنيّ
٦. القبليّة والبعديّة الزمانيّتان بينهما زمان مشترك

الفصل الحادي عشر

الزمان

إِنَّا نَجِدُ فِيمَا عِنْدَنَا حَوَادِثَ مَتَحَقِّقَةً بَعْدَ حَوَادِثَ أُخْرَى هِيَ قَبْلَهَا،
لَمَّا أَنَّ لَلَّتِي بَعْدُ نَحْوَ تَوَقُّفٍ عَلَى التِّي قَبْلَ، تَوَقُّفًا لَا يَجَامِعُ مَعَهُ الْقَبْلَ
الْبَعْدَ - عَلَى خِلَافِ سَائِرِ أَنْحَاءِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ، كَتَقَدُّمِ الْعَلَّةِ أَوْ جِزْيِهَا
عَلَى الْمَعْلُولِ - وَهَذِهِ مَقْدَمَةٌ ضَرُورِيَّةٌ لَا نَرْتَابُ فِيهَا. ثُمَّ إِنَّ مَا فَرَضْنَاهُ
قَبْلَ، يَنْقَسِمُ بَعَيْنِهِ إِلَى قَبْلٍ وَبَعْدٍ بِهَذَا الْمَعْنَى - أَيُّ بَحِيثُ لَا يَجْتَمِعَانِ -
وَكَذَا كُلُّ مَا حَصَلَ مِنَ التَّقْسِيمِ وَلَهُ صِفَةُ قَبْلٍ، يَنْقَسِمُ إِلَى قَبْلٍ وَبَعْدٍ
مِنْ غَيْرِ وَقُوفٍ لِلْقِسْمَةِ.

فَهَاهُنَا كَمَّ مَتَّصِلٌ غَيْرُ قَارٍّ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَمَّ، لَمْ يَكُنْ
انْقِسَامًا، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ اتِّصَالًا لَمْ يَتَحَقَّقِ الْبَعْدُ فِيمَا هُوَ قَبْلٌ وَبِالْعَكْسِ،
بَلْ انْفِصَالًا. وَبِالْجُمْلَةِ: لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْجِزْيَيْنِ مِنْ هَذَا الْكَمِّ حَدٌّ
مَشْتَرِكٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ غَيْرُ قَارٍّ لِاجْتِمَاعِ مَا هُوَ قَبْلُ وَمَا هُوَ بَعْدُ بِالْفِعْلِ.
وَإِذَا كَانَ الْكَمُّ عَرَضًا فَلَهُ مَوْضِعٌ هُوَ مَعْرُوضُهُ، لَكِنَّا كَلَّمَا رَفَعْنَا
الْحَرَكَةَ مِنَ الْمَوْرِدِ ارْتَفَعَ هَذَا الْمَقْدَارُ، وَإِذَا وَضَعْنَاهَا ثَبَتَ، وَهَذَا هُوَ
الَّذِي نَسَمَّيْهِ: (زِمَانًا)، فَالزِمَانُ مَوْجُودٌ، وَمَاهِيَّتُهُ: أَنَّهُ مَقْدَارٌ مَتَّصِلٌ غَيْرُ
قَارٍّ عَارِضٌ لِلْحَرَكَةِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا مَرَّ أُمُورٌ:

الأول: أنه لما كان كلما وضعنا حركةً أو بدلنا حركةً من حركةٍ ثبت هذا الكمّ المسمّى بالزمان، ثبت أنّ لكلّ حركةٍ - أيّ حركةٍ كانت - زماناً خاصاً بها، متشخصاً بتشخصها، مقدراً لها، وإن كنا نأخذُ زمانَ بعضِ الحركاتِ مقياساً نقدّرُ به حركاتٍ أخرى، كما نأخذُ زمانَ الحركةِ اليوميةِ مقياساً نقدّرُ به الحركاتِ الأخرى - التي تتضمنها الحوادثُ الكونيةُ الكليةُ والجزئيةُ - بتطبيقها على ما نأخذُ لهذا الزمانِ من الأجزاء، كالقرونِ والسنينِ والشهورِ والأسابيعِ والأيامِ والساعاتِ والدقائقِ والثواني وغير ذلك.

الثاني: أنّ نسبةَ الزمانِ إلى الحركةِ نسبةُ الجسمِ التعليميِّ إلى الجسمِ الطبيعيِّ، وهي نسبةُ المعينِ إلى المبهمِ.

الثالث: أنه كما تنقسمُ الحركةُ إلى أقسامٍ لها حدودٌ مشتركة، وبينها فواصلٌ غيرُ موجودةٍ إلا بالقوةِ وهي الآنيّات، كذلك الزمانُ ينقسمُ إلى أقسامٍ لها حدودٌ مشتركةٌ وبينها فواصلٌ غيرُ موجودةٍ إلا بالقوةِ وهي الآنات. فالآن طرفُ الزمان، كالنقطةِ التي هي طرفُ الخطِّ، وهو أمرٌ عدميٌّ، حظُّه من الوجودِ انتسابه إلى ما هو طرفٌ له. ومن هنا يظهرُ أنّ تتالي الآناتِ ممتنع، فإنّ الآن ليس إلا فاصلةً عدميةً بين قطعتين من الزمان، وما هذا حاله لا يتحقّقُ منه اثنانِ إلا وبينهما قطعةٌ من الزمان.

الرابع: أنّ الأشياءَ في انطباقها على الزمانِ مختلفة. فالحركةُ القطعيةُ منطبقةٌ على الزمانِ بلا واسطة، واتّصافُ أجزاءِ هذه الحركةِ

بالتقدم والتأخر ونحوهما، يتبع اتّصاف أجزاء الزمان بذلك. وكلّ آني الوجود من الحوادث - كالوصول والترك والاتصال والانفصال - منطبقاً على الآن، والحركة التوسّطية منطبقةً عليه بواسطة القطعية.

وتبيّن أيضاً أنّ تصوير التوسّطيّ من الزمان - وهو المسمّى بالآن السيّال الذي يرسم الامتداد الزمانيّ - تصويرٌ وهميٌّ مجازيٌّ. كيف، والزمان كمّ منقسمٌ بالذات؟ وقياسه إلى الوحدة السارية التي ترسم بتكررها العدد والنقطة السارية التي ترسم الخطّ في غير محله، لأنّ الوحدة ليست بالعدد، وإنّما ترسمه بتكررها لا بذاتها، والنقطة نهايةً عدميةً، وتألّف الخطّ منها وهميٌّ.

الخامس: أنّ الزمان ليس له طرفٌ موجودٌ بالفعل - بمعنى جزءٍ هو بدايته، أو نهايته لا ينقسم في امتداد الزمان - وإلاّ تألّف المقدار من أجزاء لا قدر لها وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محال. وإنّما ينفد الزمان بنفاد الحركة المعروضة من الجانبين.

السادس: أنّ الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ إلاّ بتقدّم غير زمانيّ، كتقدّم علّة الوجود وعلّة الحركة وموضوعها عليه.

السابع: أنّ القبليّة والبعدية الزمانيتين لا تتحقّقان بين شيءٍ وشيءٍ إلاّ وبينهما زمانٌ مشتركٌ ينطبقان عليه. ويظهر بذلك أنّه إذا تحقّق قبل زمانيٌّ بالنسبة إلى حركةٍ أو متحرّكٍ، استدعى ذلك تحقّق زمانٍ مشتركٍ بينهما، ولازم ذلك تحقّق حركةٍ مشتركةٍ، ولازمه تحقّق مادّةٍ مشتركةٍ بينهما.

الشرح

المبحث الأوّل: إثبات وجود الزمان

في هذا البحث يطرح المصنّف السؤال بهل البسيطة، وهو: هل الزمان موجود؟ وسيكون الجواب بكان التامة.
ولإثبات وجود الزمان يوجد طريقان:

الطريق الأوّل: الطريق الطبيعي، ولكنّ المصنّف لم يتعرّض لهذا الطريق في المقام؛ لأنّه خارجٌ عن البحث الفلسفيّ، وإن أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «أمّا إثبات وجود الزمان وحقيقته، فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتّفاقها في الأخذ والترك تارة ثمّ اتّفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيها، أو في أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأنّ في الوجود كوناً مقداريّاً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتّفقة غير مقدار الأجسام ونهاياتها؛ لأنّه غير قارّ وهذه قارّة، فهو مقدارٌ لأمر غير قارّ وهو حركة. وشرح ذلك موكولٌ إلى علم الطبيعة»^(١).

وعلق عليه العلامة الطباطبائي في حاشيته على الأسفار: بأنّ «هذا البرهان إشارةٌ إلى البرهان الطبيعي على وجود الزمان. وقد أورده الشيخ وشرحه في السماع الطبيعي من كتاب الشفاء، ومما يجب أن يتنبّه له: إنّ هذا البرهان ينتج أنّ لكلّ شخصٍ من أشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان، يغيّر زمان الحركات الأخرى، كما تغيّر تلك حركة غيرها من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١١٥.

الحركات بالعدد، ونسبة كل زمانٍ إلى حركتها التي يعرضها كنسبة الجسم التعليمي الخاص إلى الجسم الطبيعي الذي يعرضه. ومن شأن كل زمان أن يؤخذ واحداً يتقدّر به غيره من الحركات وقياساتها. وأمّا الزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليومية فإنّما تعيّن له لأن يكون واحداً مقياساً تتقدّر به الحركات تعيّن اصطلاحياً من الناس لكونه أمراً مستمراً عاماً تدركه أفهام عامّتهم. نعم، هناك زمانٌ طبيعيٌّ دخيلٌ في وجود الحوادث الطبيعية، وهو زمان حركة الطبيعة الكلية الجسميّة بجوهرها»^(١).

الطريق الثاني: وهو الطريق الفلسفي، وقد عبّر عنه صدر المتألهين بطريقة الإلهيين^(٢). ويتألف هذا البرهان من مقدمتين، وهما:

المقدمة الأولى: الحوادث الواقعة تتّصف بالتقدّم والتأخّر

إنّا نجد بالضرورة أنّ هناك حوادث تتحقّق بعد حوادث أخرى، فتتّصف بأنّها متأخّرة عمّا سبقها ومتقدّمة عن التي تأتي، على نحو أنّ المتأخّرة تتوقّف على الحادثة التي قبلها، لكن في هذا التوقّف تكون الحادثة المتأخّرة متوقّفة على زوال السابقة، ووجود الحادثة المتأخّرة مقارنة لانعدام الحادثة السابقة، وعليه فإنّ هذا التوقّف ليس كتوقّف المعلول على علّته، لأنّ تقدّم العلّة على المعلول، وتأخّر المعلول على علّته يمكن أن يجتمعا معاً كما تقدّم بيانه في المرحلة السابقة من: أنّ العلّة موجودةٌ في ظرف وجود المعلول. إذن نرى في الوجود حوادث تتوقّف على انعدام حوادث قبلها. وهذه المقدمة بديهية لا ريب فيها.

المقدمة الثانية: الحادثة القبليّة تنقسم إلى ما قبل وما بعد

حينما نضع يدنا على ذلك الشيء المتقدّم، فإنّه يمكن تقسيمه إلى قبل وبعد،

(١) المصدر السابق، تعليقة رقم (٢).

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١١٥.

أي ينقسم إلى جزئين، أحدهما قبل الآخر، ولا يمكن أن يجتمعا معاً، وإذا وضعنا يدنا على الجزء المتقدم نجد أنه ينقسم إلى جزئين أيضاً أحدهما متقدم والآخر متقدم على نحو لا يمكن أن يجتمعا، وبهذا الترتيب فإن كل جزء نضع يدنا عليه ينقسم إلى جزئين، أحدهما متقدم على الآخر، وهكذا تستمر القسمة ولا تقف على حد.

النتيجة: أن هناك موجوداً يقبل الانقسام وهو متصل، أي ممتد سيال^(١)؛ لأن أجزاءه لا تجتمع، وهو الذي نسميه بالزمان، وهو كم متصل.
أما كونه كمّاً؛ فلأنه قابل للانقسام، وانقسامه لا يقف إلى حد، والانقسام من خواص الكم فقط، كما تقدم في المرحلة السادسة.

أما كون هذا الكم متصلاً لا منفصلاً؛ فلأنه لو لم يكن متصلاً لم يتحقق البعد فيما هو قبل وبالعكس، أي: أن هذا الجزء الذي هو بعد، لا يمكن أن نقسمه، فينصل الجزآن، فيكون الجزء القبلي قبلاً فقط ولا يمكن أن نقسمه إلى قبل وبعد، وكذا يبقى البعد بعداً، ولا يمكن أن نقسمه إلى جزئين قبل وبعد، ويكون من قبيل العدد الذي هو كم منفصل، وحينما نقسمه إلى أجزاء، ويصل إلى الواحد، فلا يمكن أن نقسمه، لذا يكون العدد كمّاً منفصلاً، ولم يكن بين الجزئين حدّ مشترك، وهذا بخلاف الكم المتصل - كالزمان - فهو لا يقف تقسيمه على حد، ويمكن تقسيمه إلى أجزاء وحدودٍ مشتركة.

وأما كون هذا الكم - وهو الزمان - غير قارّ؛ فلأنه لو كان قارّاً لاجتمعت أجزاءه القبليّة والبعدية، مع أنه لا تجتمع أجزاءه بالفعل أبداً، إذن: الزمان موجود، وهو كم متصل غير قارّ.

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١١٥.

قال صدر المتأهين: «وأما على طريقة الإلهيين فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجمع به البعدية، لا كقبلية الواحد على الاثنين؛ لأنه يجوز فيها الاجتماع، ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل مما يجوز أن يكون قبل ومع وبعد، ولا العدم؛ إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق، بل قبلية قبل يستحيل أن يجمع مع البعد لذاته. ثم ما من قبلية إلا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقعة عند حد، ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر، فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات، فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلاً، فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم، ولكونه متصللاً فهو كميّة متصلة غير قارة أو ذو كميّة متصلة غير قارة، وعلى التقديرين: فإما جوهر أو عرض. فإن كان جوهرًا؛ فلاشتماله على الحدوث التجديدي لا يمكن أن يكون مفارقاً عن المادة والقوة الإمكانية، فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة، أو مقدار تجدده وعدم قراره»^(١).

المبحث الثاني: موضوع الزمان

بناءً على ما تقدم من أن الزمان من مقولة الكم وهي من المقولات العرضية التي تحتاج إلى موضوع، لذا فالزمان يحتاج إلى موضوع، لكن ما هو موضوعه؟

موضوع الزمان هو الحركة، والدليل على ذلك هو أننا كلما كانت الحركة موجودة فهذا الكم المتصل غير القار - وهو الزمان - موجود، وكلما لم تكن

(١) أي لا تجتمع أجزاءه حتى اللحظتان منه، ولا بد أن يمر جزء منه حتى يوجد الجزء اللاحق.

الحركة موجودة فهذا الكم المتصل - الزمان - غير موجود، فيتضح: أن معروض وموضوع الزمان هو الحركة.

معرفة حقيقة الزمان من أسد البراهين لإثبات الحركة الجوهرية

ذكر الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة أن معرفة حقيقة الزمان من أسد البراهين لإثبات الحركة الجوهرية، فكما إن الجسم التعليمي الذي هو أمر ممتد، يدل على أن الجسم الطبيعي أمر ممتد أيضاً، وإذا كان العرض ثابتاً، فلا بد أن يكون موضوعه ثابتاً أيضاً، وعلى هذا الأساس يثبت أن الجسم الطبيعي أمر ممتد؛ لأنه موضوع ومعرض للجسم التعليمي. وفي الزمان كذلك، فحيث إن الزمان أمر ممتد، فهو يدل على أن معروضه أمر ممتد أيضاً، حيث قال: «وأسد البراهين لإثبات الحركة الجوهرية وهو ما أشار إليه صدر المتألهين في مواضع، وبينني على معرفة حقيقة الزمان كبعد تدريجي للموجود الجسماني، فكما أن الجسم التعليمي دليل على أن الجسم الطبيعي أمر ممتد في ذاته يتعين امتداده بالجسم التعليمي، كذلك الزمان يدل على أن الموجود الجسماني أمر متدرج في ذاته»^(١).

وفي المنهج الجديد يذكر: أن الدليل الثالث لصدر المتألهين على وجود الحركة الجوهرية هو الدليل الذي يتم الحصول عليه من معرفة حقيقة الزمان بعنوان كونه بعداً سيالاً ومتصراً من أبعاد الموجودات المادية، وقربه بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: كل موجود مادي، فهو متصف بالزمان وله بعد زمني.

المقدمة الثانية: كل موجود يتميز ببعد زمني، يكون تدريجي الوجود.

(١) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٣٠٩، رقم (٣١٢).

النتيجة هي: أن وجود الجوهر المادي تدريجي، أي أن له حركة. واستدل على المقدمة الأولى: بأن الزمان امتداد متصرم للموجودات الجسمانية، وليس ظرفاً مستقلاً تحتله الأجسام. ولو لم يكن هذا الامتداد للظواهر المادية، فلا تكون قابلة للقياس بالمقاييس الزمانية كالساعة واليوم والشهر والسنة.

واستدل على المقدمة الثانية: بأن «الزمان أمر متصرم، وأجزاؤه التي هي بالقوة توجد بصورة متعاقبة، فما لم يمض منه جزء، فإن الجزء الآخر لا يتحقق، وفي نفس الوقت فإن لمجموع أجزائه التي هي بالقوة وجوداً واحداً. وبالالتفات إلى حقيقة الزمان يمكننا أن نعرف بسهولة أن كل موجود يتمتع في ذاته بمثل هذا الامتداد، فإن وجوده يكون تدريجي الحصول وتصبح له أجزاء ممتدة على بساط الزمان، ويعدون امتدادها الزماني قابلاً للتقسيم إلى أجزاء بالقوة متعاقبة، بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمانيان منها مع بعضهما، فما لم يمر واحد منها وينعدم، فإن الجزء الآخر منه لا يوجد.

وبالنظر إلى هاتين المقدمتين يستنتج: أن وجود الجواهر الجسمانية وجود تدريجي ومتصرم ومتجدد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر»^(١).

وقد ذكر صدر المتأهين في توضيح هذا الدليل ما حاصله: كما أن للجواهر المادية مقادير هندسية وأبعاداً مكانية، فإن للجواهر المادية أيضاً كمية متصلة أخرى تسمى الزمان، وكما أن امتداداته الدفعية الحصول تعتبر من الأوصاف الذاتية لوجوده، وليس لها وجود منحاظ عن وجود الجوهر المادي، فكذا امتداده التدريجي الحصول، فإنه وصف ذاتي له ولا يقبل الانفكاك عنه. وكما أن الهوية الشخصية

(١) المنهج الجديد: ج ٢ ص ٣٥٧.

٧٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

لكلّ جوهرٍ جسماني لا تتحقّق من دون الأبعاد الهندسيّة فإنّها لا تتحقّق أيضاً من دون البعد الزمني، ولا يمكن فرض أيّ موجود جسمانيّ بحيث يكون منسلخاً عن الزمان، وبالتالي فإنّ نسبته إلى جميع الأزمنة تكون على السواء. إذن الزمان مقومٌ لوجود أيّ جوهر جسمانيّ، ولازم ذلك أن يصبح وجود كلّ جوهر جسمانيّ تدريجيّ الحصول، وأن توجد أجزاءه التي هي بالقوّة متعاقبة ومتجدّدة^(١).

ثمّ ذكر الشيخ مصباح: أنّ هذا الدليل يعدّ «من أتقن الأدلّة القائمة على الحركة الجوهرية، ولا يخطر في بالنا أيّ إشكال عليه»^(٢).

وقال العلامة الطباطبائي في تعليقه على الدليل المتقدّم لإثبات الزمان: «وليعلم أنّه أحد البراهين على الحركة الجوهرية»^(٣).

نتائج البحث

١. لكلّ حركةٍ زمانٌ خاصٌّ بها

بناء على ما ثبت آنفاً من: أنّه كلّما وجدت حركةٌ وُجد الزمان، وإذا زالت الحركة ارتفع الزمان، يتّضح: أنّه لكلّ موجودٍ متحرّكٍ زمانٌ خاصٌّ به، وهذا هو الزمان الفلسفيّ للحركات، وبعبارة أخرى: أنّه ثبت آنفاً: أنّ موضوع الزمان هو حركة الموجود - سواء كانت حركةً عرضيةً أم جوهريةً - فيثبت أنّ لكلّ متحرّكٍ زماناً خاصّاً به.

أمّا الزمان الاجتماعيّ الذي تواضع عليه البشر لتنظيم حياتهم وهو

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٩٠-٢٩٥؛ المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٧.

(٢) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ٣٥٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١١٥، تعليقة رقم (٣).

الزمان المقدر بالسنين والشهور والأيام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، فهو عبارة عن زمانٍ خاصٍّ لبعض الحركات، وقد أخذ مقياساً تقدر به سائر الحركات الأخرى، من قبيل أخذ زمان الحركة اليومية وهي الأربع والعشرون ساعة، وجعلها مقياساً لتقدير الحركات الأخرى، فالحركة اليومية وهي الأربع والعشرون ساعة، نطبّقها على الحركات الكلية (الطويلة) والجزئية، أي الحركات القصيرة.

٢. نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المتعين إلى المبهم

نسبة الزمان إلى الحركة هي نسبة الجسم التعليمي - وهو الجسم - إلى الجسم الطبيعي، فإن الجسم الطبيعي هو أصل الامتداد في الأبعاد الثلاثة من دون تعيين مقدار الامتداد، أمّا الجسم التعليمي: فهو الامتداد الخاص والحجم الخاص مثل متر، مترين، ثلاثة....

وكذلك الحركة فإنها امتدادٌ غير قارٍ مبهم، أي غير محددٍ بمقدارٍ معين، والذي يعينه ويقدره هو الزمان، ولذا تكون نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المعين أو المقدر إلى المبهم.

بعبارة أخرى: أنّ الجسم بما هو جسم لا تعين له بحسب المقدار؛ لأنّ التعيين المقداري عارضٌ له، فهو في رتبة ذاته لا تعين له، والذي يعينه هو المقدار العارض له، كذلك الكلام في الحركة، فإنها لا تعين لها بحسب المقدار، والذي يعينها هو الزمان العارض لها.

٣. امتناع توالي الآنات

تقدم فيما سبق أنّ الحركة وجودٌ واحدٌ سيالٌ غير قارٍ - أي لا تجتمع أجزاءه في الوجود - وأنها تقبل الانقسام الوهمي إلى أقسام متعددة، وبين هذه الأقسام

توجد فواصل مفروضة - أي بالقوة لا بالفعل - وتسمى (الآني) ونفس الكلام يأتي في الزمان، لأن الزمان والحركة وجود واحد؛ لأن الزمان كم متصل سيال غير قار، فالزمان يمكن تقسيمه بالوهم إلى أجزاء، وبين كل جزء وآخر من أجزائه فاصلة تسمى بالآن، فالآن هو منتهى زمان الشيء، كما أن الآني منتهى حركة الشيء.

ومن الواضح: أن الآن الزماني أمرٌ عديمي، له حظٌ من الوجود، بمعنى أن منشأ انتزاعه موجودٌ وهو الزمان، كما في عدم الملكة، الذي له حظٌ من الوجود؛ لأن منشأ انتزاعه موجود، وإن كان في حقيقته أمراً عديمياً.

فالآن الزماني ظرف الزمان، أي: بداية الزمان ونهايته، من قبيل النقطة التي هي طرف الخط، أي بدايته ونهايته. قال المصنّف في تنبيه الفصل السادس: «قد تقدّم في مباحث العدم: أن العدم بطلانٌ محض لا شيء له ولا تمايز فيه، غير أن العقل ربّما يضيفه إلى الوجود، فيحصل له ثبوتٌ ما ذهني وحظٌ ما من الوجود، فيتميّز بذلك عدماً من عدم، كعدم البصر المتميّز من عدم السمع وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس، فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية، ومرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود. ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبسها بالعدم إلى علة هي عدم علة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي، الخالية من التحصّل واللاتحصّل، ثمّ قاس إليها الوجود والعدم، وجد بالضرورة أن تحصّلها بالوجود متوقّفٌ على علة موجودة، ويستتبعه أن علة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهية المعلولة، فيتمّ الحكم بأن الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيءٍ من الوجود والعدم، إلى مرجح يرجح ذلك، ومرجح الوجود وجود العلة ومرجح العدم عدمها، أي: لو انتفت العلة الموجدة، لم

توجد الماهية المعلولة، وحقيقته: أن وجود الماهية الممكنة متوقّف على وجود علّتها^(١).

ومما تقدّم يتّضح: أن تتالي الآنات في الزمان ممتنعٌ ومحال؛ لأنّ الآن يتحقّق بتحقّق الزمان وبانتهائه، فإذا لم يكن بين الآن الأوّل والآن الثاني زمان، لم يتحقّق الآن الثاني، فلا يمكن أن يتحقّق التتالي، ولو كان بينهما زمانٌ لتحقّق الآن الثاني، لكن لا يتحقّق التتالي، لأنّ التتالي عبارةٌ عن وقوع الآن الثاني بعد الآن الأوّل من دون فصل. وبعبارة الشيخ جوادي الآملي في المبدأ والمعاد: «الآن: هو طرف الزمان، كالنقطة التي هي طرف الخطّ وهي أمرٌ عديمٌ وليس لها وجود خارجيٌّ مستقلّ، وإلاّ لزم محذور الجزء الذي لا يتجزأ.

ومفهوم الآن هو طرف الزمان، ينتزع من بداية الزمان ونهايته، نظير انتزاع مفهوم النقطة من بداية ونهاية الخطّ، وعلى هذا الأساس فإنّ وجود آنين متتالين يعني انتزاع مفهوم الآن من زمانين متجاورين ممتنع، لأنّ الزمان الواحد ليس له بدايتان أو نهايتان، كما أنّ الخطّ ليس له بدايتان أو نهايتان بالضرورة^(٢).

٤. ارتباط الأشياء بالزمان بنحوٍ مختلف

إنّ الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة، وهي كالتالي:

القسم الأوّل: انطباق الأشياء على الزمان بلا واسطة في العروض؛ من قبيل الحركة القطعية، لأنّ الحركة القطعية، كما تقدّم بيانها: هي التي يلحظ

(١) ليس المراد من الفاصلة في المقام المعنى العرفي، كما يقال: المسافة بين البصرة والكوفة كذا، وإنّما المراد بها الفاصلة الفلسفية وهي أمر بالقوّة لا بالفعل.

(٢) المبدأ والمعاد، الشيخ جوادي آملّي: ص ١٨٧، نقلاً عن شرح نهاية الحكمة للشيخ علي شيرواني: ج ٢ ص ٢٩٣.

فيها قطع المتحرك المسافة بنسبته إلى أجزاء الزمان، فعند تقسيم الحركة القطعية إلى أجزاء، فكل جزء ينطبق على الزمان، وبعبارة أخرى: الحركة القطعية هي نفس الزمان، وليس الزمان شيئاً والحركة القطعية منطبقة عليه، لأن الحركة القطعية امتداد متّصل غير قارّ وهو الزمان. نعم، العقل يجلّها إلى زمانٍ وحركة قطعية، فيقول: إنّ الحركة القطعية منطبقة على الزمان، فهذا إنّما هو بحسب تحليل العقل، وإلاّ فهما شيء واحد.

وعلى هذا فإنّ اتّصاف أجزاء الحركة القطعية بالتقدّم والتأخر والشدة والضعف، بأن يكون هذا الجزء متقدّماً على ذاك، وذاك متأخراً عن هذا، أو أحدهما أشدّ أو أضعف من الآخر، إنّما بحسب الزمان، فإنّ جميع هذه الأوصاف هي أوصاف للزمان أوّلاً وبالذات، وبتبع اتّصاف الزمان بذلك، توصف به الحركة القطعية أيضاً.

القسم الثاني: انطباق الأشياء على الزمان بواسطة في العروض، وهي الحوادث التي تتحقّق بشكلٍ دفعيٍّ، من قبيل الوصول إلى الغاية والترك لنقص أو لغير ذلك، ويطلق على الاتّصاف بشيءٍ والانفصال بالآني، فالحوادث الدفعية تتحقّق تنطبق على الآن الذي هو طرف الزمان، الذي هو أمرٌ عديمٌ له حظٌّ من الوجود؛ لا تتسابه إلى الزمان الذي هو أمرٌ وجوديٌّ، وهذا ما أشار إليه المصنّف في تنبيه الفصل السادس من المرحلة السادسة الذي تقدّم ذكره آنفاً.

إذن: الآني - من قبيل الوصول والترك والانفصال والاتّصال - منتسبٌ

إلى الزمان من طريق الآن وليس منطبقاً على الزمان

بعبارة أوضح: إنّ الأمور الآنية - كالوصول إلى الغاية والكمال الأخير والترك لسكون أو نقص أو ما شابه ذلك، والاتّصال بشيءٍ والانفصال عن

شيء - ليست من الأمور الممتدة لأنها دفعية، فلا تنطبق على الزمان الذي هو أمرٌ ممتدٌ سيال، وإنما تنطبق على طرف الزمان وهو الآن الذي ليس من الزمان أيضاً ولكن الآن منسوب إلى الزمان.

هذا بالنسبة إلى انطباق الأمور الدفعية - الآنيات - على الزمان.

أما كيفية انطباق الحركة التوسّطية على الزمان، فبيانها: أنّ الحركة التوسّطية كما تقدّم: هي أمرٌ بسيط بين المبدأ والمنتهى، وإذا كانت أمراً بسيطاً فلا انقسام لها^(١)، لذا لا يمكن أن تنطبق على الزمان، لأنّ الزمان له امتداد، والحركة والامتداد في الحركة التوسّطية في ذاتها، ولكن حيث إنّ الحركة التوسّطية متّحدة الوجود مع الحركة القطعية - لأنّ الحركة التوسّطية لا توجد إلا بوجود الحركة القطعية - والحركة القطعية تنطبق أجزاءها المفروضة على أجزاء الزمان، صحّ أن يقال: إنّ الحركة التوسّطية منطبقة على الزمان بواسطة الحركة القطعية، أي أنّ الحركة التوسّطية تنطبق على الزمان مجازاً لا حقيقة.

(١) قال المصنّف في تعريف الحركة التوسّطية أنّها «كون الشيء المتحرّك بين المبتدأ والمنتهى بحيث كلّ حدٍّ من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله وبعده وفيه، وهي حالةٌ بسيطةٌ ثابتةٌ غير منقسمة». انظر نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الرابع. وتقدّم أيضاً: أنّ الفرق بين الحركة التوسّطية والحركة القطعية هو فرقٌ اعتباريٌّ ليس إلا، بناءً على مختار المصنّف؛ وذلك لأننا إذا لاحظنا المتحرّك بين المبدأ والمنتهى من دون نسبته إلى الحدود، فهي حركةٌ توسّطية، وإذا لاحظنا الشيء المتحرّك بين المبدأ والمنتهى مع ملاحظة نسبته إلى الحدود والمسافة، فهي حركةٌ قطعية، ولهذا قال المصنّف في الفصل الرابع: «للحركة اعتباران» ومعنى ذلك عدم وجود نوعين من الحركة حقيقة، وهو مذهب صدر المتألّهين أيضاً، كما تقدّم مفصلاً.

زمان قطعيّ وزمان توسّطيّ عند المحقّق السبزواري

ذكر المحقّق السبزواري في شرح المنظومة عند تقسيمة الحركة إلى قطعيّة وتوسّطيّة: أنّه كما عندنا حركةً قطعيّةً وتوسّطيّةً، كذلك لدينا زمانٌ قطعيّ وزمانٌ توسّطيّ، وذكر أنّ الحركة التوسّطيّة ترسم بامتدادها الحركة القطعيّة، كذلك الآن يرسم بسيلاّنه الزمان، فكما أنّ الزمان وعاءٌ للحركة القطعيّة وتنطبق عليه بلا واسطة، كذلك الآن السيّال وعاءٌ للحركة التوسّطيّة وتنطبق عليه بلا واسطة كذلك.

بعبارة أخرى: إنّ الحركة التوسّطيّة بما أنّها لا امتداد لها، فزمانها ليس له امتدادٌ أيضاً، ولكنّ الآن من زمان الحركة التوسّطيّة - وهو كونه بين المبدأ والمنتهى - وإن كان ليس له امتداد، لكن بسيلاّنه يرسم الامتداد، فيتحقّق الزمان. فيكون عندنا نوعان من الآن، النوع الأوّل: طرف الزمان، والنوع الآخر: هو الذي يوجد الزمان، وهذا ما ذكره بقوله: «وقولنا: راسمه: أي راسم ما امتدّ في الخيال بالنسب متعلّق بقولنا: التوسّط إشارة إلى رسم للحركة بمعنى التوسّط وهو أنّها ما هي الراسمة للقطعيّة.

بيانه: أنّه لما ارتسم نسبة المتحرّك إلى الحدّ الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الحدّ الأوّل عند تخيل أمرٍ ممتدّ منطبقٍ على المسافة كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوّالة أمرٌ ممتدّ في الحسّ المشترك، فيرى لذلك خطأً أو دائرة. وهذا كما أنّ نقطة رأس المخروط المارّة بسطح تفعل بسيلاّنها خطأً متّصلاً، وكما أنّ الآن السيّال يرسم زماناً متّصلاً إذ الآن له معنيان: أن يتفرّع عليه الزمان وهو الآن السيّال، وأن يتفرّع على الزمان وهو طرفٌ واحدٌ مشترك بين الزمان الماضي والآتي، وفصلٌ مشتركٌ بين قطعيّة وقطعيّة منه»^(١).

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٥٩.

وكان نظر المحقق السبزواري لذلك بالواحد، فإن الواحد ليس بعدد، لكن بتكرّر الواحد يحصل العدد، وكذلك الحال في النقطة وهي نهاية الخطّ، فإنّ النقطة أمر عدميّ ليس لها امتداد، ولكن بتكرّرها يتحقّق الامتداد. وهكذا الحال في الآن، فإنّه وإن كان ليس له امتداد، لكن بسيلانه يتحقّق الامتداد ويوجد الزمان.

وناقشه العلامة الطباطبائي بما حاصله: هي أنّ حقيقة الزمان أمرٌ ممتدّ، ولا نتعلّق زماناً وليس فيه امتداد؛ لأنّ الزمان هو المنقسم بالذات، ومع عدم الامتداد لا ينقسم بالذات، فلا يكون زماناً، وحيث إنّ الآن لا امتداد فيه، فلا يمكن أن يتحقّق به الزمان، هذا بالنسبة لأصل المطلب.

وأما بالنسبة إلى ما ذكره من المثالين - الوحدة التي يحصل العدد بتكرّرها والنقطة التي يتحقّق الخطّ بتكرّرها - فالمناقشة فيها:

أما بالنسبة لقوله أنّ العدد يتكوّن ويتحقّق من كثرة الواحد، فهو قولٌ باطلٌ وغير صحيح، ولا نقبل أنّ الوحدة تفعل العدد بتكرّرها؛ لأنّ الواحد ليس بعدد، وإنّما العدد يبدأ من الاثنين فصاعداً، ولا يتحقّق العدد من الواحد بذاته، وإنّما يتحقّق بتكرّر الواحد؛ فإنّ الاثنين والثلاثة والأربعة وما شابهها من الأعداد، لم يتحقّق بواسطة ذات الواحد أو الوحدة.

بعبارة أخرى: إنّ الكمّ المنفصل، وهو العدد، يتكوّن من أجزاءٍ ليست من جنسه؛ لأنّ الواحد ليس بعدد، ولا يتحقّق العدد من ذات العدد، وهذا بخلاف الكمّ المتّصل كالزمان، فإنّه يتكوّن من أجزاءٍ من جنسه، فكلّ جزء من الكمّ المتّصل لابدّ أن يكون قابلاً للانقسام. وعليه فإنّ العدد في الواقع عارضٌ على الواحد، لأنّ العدد يتكوّن من تكرّر الواحد، والواحد ليس من العدد، وإنّما له وجودٌ مستقلّ عن العدد، ومن هنا يمكن القول: إنّ العدد

عارضٌ على الواحد.

وهذا بخلاف الآن؛ لأنّ الآن عبارة عن طرفٍ ونهاية الزمان وطرفُ الزمان أمرٌ عدميٌّ؛ ولذا قلنا: يستحيل توالي الآنات، وعلى هذا لا يمكن أن يتحقّق الزمان بتكرّر الآن. فمقولة السبزواري غير تامّة.

وأما النقطة - والمراد بها النقطة الفلسفيّة لا النقطة البيانيّة التي ترسم على الورقة - وهي نهاية الخطّ وهي أمرٌ عدميٌّ، والأمر العدميّ فقدانٌ محضٌ، فلا يمكن أن يتحقّق بها الخطّ الذي هو أمرٌ وجوديٌّ ممتدّ، فالقول: بأنّ الخطّ يتألّف من النقطة بزعم: أنّ الخطّ يتألّف من مجموعة نقاطٍ هو قول باطلٌ، لا أساس له من الصحّة، وما قيل من: أنّ الخطّ مؤلّفٌ من النقاط، فإنّ هذا التألّف المزعوم أمرٌ وهميٌّ اعتباريٌّ، وليس له من الحقيقة شيءٌ.

٥. الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ زمنيٌّ

مما تقدّم ينتج: أنّ الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ زمنيٌّ؛ لأنّه إذا تقدّم على الزمان شيءٌ بالزمان، يلزم اجتماع النقيضين، لأنّه إذا كان زمانٌ وتقدّم عليه زمانٌ، يعني أنّ الزمان موجودٌ في الرتبة السابقة وغير موجودٍ في تلك الرتبة وهو من المتناقضين؛ ولذا تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الحدوث الزمنيّ لعالم المادّة لا معنى له، لأنّ الزمان مقدار الحركة، والحركة مرتبطةٌ بعالم المادّة، وهو يعني: أنّ الزمان مرتبطٌ بعالم المادّة، فلا معنى أن يكون لعالم المادّة حدوثٌ زمنيٌّ، بمعنى أن يمرّ مقدارٌ من الزمان ثمّ يتحقّق عالم المادّة، مع أنّ الزمان يتحقّق بنفس تحقّق عالم المادّة، فإذا كان هناك تقدّمٌ، فلا بدّ أن لا يكون تقدّمًا زمنيًّا، وإنّما هو تقدّم رتبيٌّ، وفي المقام كذلك لا يمكن أن يتقدم على الزمان زمانٌ.

نعم، يمكن أن يتقدّم على الزمان شيءٌ كتقدّم علّة وجود الزمان وهي نفس علّة الحركة؛ لأنّ الحركة متشخصّة بتشخصّ الزمان، فعلة الزمان هي علّة الحركة، وحيثُ يقوم العقل بتحليلها إلى علّتين: علّة للحركة وعلّة للزمان، مع أنّ الحركة والزمان شيءٌ واحدٌ بحسب الواقع الخارجي.

وكذلك يتقدّم موضوع الحركة على الزمان، لأنّ موضوع الحركة كالعلّة الناقصة للحركة، فهو متقدّمٌ على الحركة بالطبع، وحيثُ يكون موضوع الحركة متقدّماً على الزمان أيضاً؛ لأنّ الحركة والزمان شيءٌ واحد.

ولا يخفى أنّ القول بتقدّم موضوع الحركة على الزمان، مبنيٌّ على أنّ للحركة موضوعاً، وأمّا على مبنى العلامة الطبائبي الذي ينكر وجود موضوع للحركة - كما تقدّم - فلا يأتي هذا الكلام.

والحاصل: أنّ الزمان لا يتقدّم عليه بالزمان. نعم، يتقدّم على الزمان كلّ من علّة وجود الزمان وعلّة الحركة وموضوع الحركة.

٦. القبليّة والبعديّة الزمانيتان بينهما زمان مشترك

القبليّة والبعديّة الزمانيتان لا يمكن أن يتحققا بين شيءٍ وشيءٍ آخر، إلاّ أن يكون بينهما زمانٌ مشتركٌ وحركةٌ مشتركةٌ ومادّةٌ مشتركة.

بيان ذلك: إنّ النطفة قبل العلقّة، والعلقّة بعد النطفة، فلكي تكون النطفة متقدّمةً لا بدّ أن يكون بينهما زمانٌ مشتركٌ يُنسبان إليه، حتّى تكون هذه متقدّمةً وتلك متأخرةً، إذ لو لم يكن بينهما زمانٌ مشتركٌ، وكان كلّ منهما له زمانٌ خاصٌّ به، فلا ربط لأحدهما بالآخر، فلا معنى لتقدّم أحدهما على الآخر، وبناءً على هذا فلا بدّ من وجود زمانٍ مشتركٍ بين الشيء المتقدّم على الآخر، ولازم وجود زمانٍ مشتركٍ بين المتقدّم والمتأخّر أن تكون بين المتقدّم والمتأخّر

حركةً مشتركةً أيضاً؛ لأنَّ الحركة موضوع ومعرض الزمان، ووحدة وكثرة الزمان تابعةً لوحدتها وكثرة الحركة.

وإذا كان الزمان واحداً ومشتركاً وكذا وجود حركةٍ واحدةٍ مشتركةٍ بين الشئيين اللذين بينهما قبليةٌ وبعديّةٌ زمانيةٌ، لازمةٌ أيضاً أن يوجد بين المتقدّم والمتأخّر مادةً مشتركةً؛ لأنَّ موضوع الحركة هو المادّة، ووحدة الحركة مشروطةٌ بوحدة مادّتها، فإذا كانت الحركة بين المتقدّم والمتأخّر واحدة، لا بدّ أن يكون المتقدّم والمتأخّر مادّةً واحدةً أيضاً.

إذن لا بدّ أن يكون بين الشئيين اللذين بينهما قبليةٌ وبعديّةٌ زمانيةٌ زمانٌ مشتركٌ وحركةٌ مشتركةٌ ومادّةٌ مشتركةٌ.

إن قلت: إننا نجد بين قيام زيدٍ اليوم وعود عمروٍ غداً تقدماً وتأخراً زمانياً، مع عدم وجود زمانٍ مشتركٍ وحركةٍ مشتركةٍ ومادّةٍ مشتركةٍ بينهما؟
الجواب: إنّ المتقدّم والمتأخّر الزمانيين يتحقّقان حقيقةً، إذا كان بين أجزاء الزمان بالذات وبين أجزاء الحركة المقدّرة له، ولذا نجد الحكماء حكموا بأنّ في هذا النوع من التقدّم والتأخّر - وهو الذي يكون التقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان بالذات - لا يمكن أن يجتمع المتقدّم مع المتأخّر، بخلاف سائر أنحاء التقدّم والتأخّر، كما يذكره المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة بقوله: «الجزءان من الزمان لا يجتمعان في فعلية الوجود، فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر لا يجامع المتقدّم منها المتأخّر، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر»^(١).

أمّا بالنسبة لقيام زيدٍ وعود عمروٍ، فإنّهما يمكن أن يجتمعا في زمانٍ

(١) نهاية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل الأوّل: ص ٢٨.

واحد، وما يتّصفان به من التقدّم والتأخّر فهو ليس تقدّماً وتأخّراً بالزمان حقيقة، وإنّما هو تقدّم وتأخّر من خلال تطبيقهما على زمان آخر، وهو زمان الحركة اليوميّة، وعند ذلك فإنّ زمان الحركة اليوميّة زمانٌ مشتركٌ بينهما، وكذلك بين زمان الحركة اليوميّة حركةً مشتركةً ومادّةً مشتركةً كذلك.

ومن هنا يتّضح: أنّ تقدّم قيام زيدٍ اليوم على قعود عمروٍ غداً ليس بالذات لقيام زيدٍ وقعود عمرو، فلا يكون بينهما اشتراكٌ بالزمان والحركة والمادّة، وإنّما التقدّم بالذات هو لزمان الحركة اليوميّة وزمان الحركة اليوميّة هو الذي يكون له زمانٌ مشتركٌ وحركةً مشتركةً ومادّةً مشتركةً.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ القبليّة والبعديّة الزمانيّة بين شيئين لا يتحقّقان إلاّ إذا كان بينهما زمانٌ مشتركٌ وحركةً مشتركةً ومادّةً مشتركةً.

تعليق على النصّ

• قوله **فَلَيْسَ**: «ولو لم يكن اتّصالٌ لم يتحقّق البعد فيما هو قبل وبالعكس، بل انفصلاً» أي: أنّ القبل ينقسم إلى قبل وبعد، فيتحقّق البعد فيما هو قبل، وهكذا ينقسم البعد إلى قبل، فيتحقّق القبل فيما هو بعد، فإذا لم يكن اتّصال، فيلزم أن يكون القبل قبلاً فقط من غير أن يتحقّق البعد، والبعد بعداً من غير أن يتحقّق فيه القبل، فيكون كالعدد، فإنّ الاثنین من العدد مثلاً ينقسم إلى واحد، وهو قبل فقط، وواحد آخر بعد فقط وهكذا، فكلّ عدد ينتهي في تقسيمه إلى الواحد الذي لا ينقسم، وهذا بخلاف الكمّ المتّصل الذي لا يقف تقسيمه على حدّ.

• قوله: «فالزمان موجودٌ وماهيّته أنّه مقدارٌ متّصلٌ غير قارٍّ...». أورد صاحب الوعایة على تعريف الزمان المتقدّم بأنّ: «السيلان وعدم القرار إن

كان لوجود الزمان، كما هو الحق، لزم أن لا يكون هذا التعريف ماهيةً للزمان؛ لأنَّ الوجود زائدٌ على الماهية، وإن كان لماهيةً لزم التشكيك في الماهية؛ وذلك لأنَّ السيلان في ماهية الزمان يوجب أن يكون تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض بحسب نفس الماهية، وهذا هو التشكيك في الماهية، وهو باطلٌ عندهم.

فالحقُّ أنَّ الزمان ليس من الماهيات؛ لأنَّ الزمان من العوارض التحليلية للحركة، والعوارض التحليلية لا وجود لها في الخارج إلا بنفس وجود معروضاتها، إذ لا عارضية ولا معروضية بينها إلا بحسب الاعتبار الذهني، فلا مصداق بالذات للزمان في الخارج حتّى ينتزع عنه ماهية الزمان، بل الزمان من أنحاء الوجود؛ لأنّه متّحد الهويّة مع الحركة، والحركة من أنحاء الوجود لا من الماهيات^(١).

• قوله: «ثبت لكلّ حركة... زماناً خاصّاً لها متشخصاً بتشخصها» أي: لكلّ حركة زمان خاصّ بها موجودٌ بوجود الحركة، لأنَّ الحركة أمرٌ مبهم، والزمان هو الذي يشخصها، وقوله «متشخصاً بتشخصها» فيه إشارةٌ إلى أنَّ الزمان من العوارض التحليلية، كما هو مبنى المصنّف وصدر المتألّهين، كما سيأتي بيانه.

• قوله: «كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدود مشتركة». المراد من القسمة هي القسمة الطبيعية لا القسمة المنطقية، فالحركة تتجزأ إلى أجزاء بالقوّة، أي بحسب الوهم، وليس من الانقسام الفكي، فالفواصل غير موجودة في الواقع الخارجي.

(١) وعاية الحكمة: ص ٤٤٢.

• قوله: «الاشياء في انطباقها على الزمان مختلفة». أي: أن الأشياء الزمانية مختلفة في ارتباطها بالزمان، لأن الانطباق على الزمان يتحقق في الامتداد غير القار، وهو في الحركة التوسّطية لا الحركة القطعية، وأمّا الآيات والحركة التوسّطية فهي غير منطبقة على الزمان، وإنّما تكون مرتبطة به، وهذا ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «وأما متى: فهو هيئةٌ حاصلَةٌ من نسبة الشيء إلى الزمان، وكونه فيه أعمّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآتية الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسّة ونحوها، وأعمّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق كالحركة القطعية، أو لا على وجهه كالحركة التوسّطية»^(١).

• قوله: «فالآن طرف الزمان». قال الشيخ مصباح اليزدي: «إن كلمة (الآن) التي تستعمل في الحوار العرفي بمعنى الجزء الصغير من الزمان، هي في الاصطلاح الفلسفي تعني: ما تنتهي إليه قطعة من الزمان، وهي بمنزلة النقطة بالنسبة للخطّ، فكما أنّه من تقسيم الخطّ لا نصل إلى النقطة أبداً، أي إنّ الخطّ قابلٌ للتقسيم إلى ما لا نهاية، وكلّ جزءٍ منه له امتدادٌ أيضاً، وإن كان ذهننا عاجزاً عن تصوّر الامتداد الصغير جداً، فكذا كلّ جزءٍ من الزمان وإن فرضناه قصيراً جداً، فله امتداد، ومن تجزئة الزمان لا نصل إلى (الآن) إطلاقاً. إذن تركيب الزمان من (آناتٍ) متلاحقة ليس سوى توهم أجوف»^(٢).

• قوله: «ينفد الزمان بنفاد الحركة المعروضة من الجانبين». أي الحركة

(١) بداية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الحادي عشر: ص ١٠٥.

(٢) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ١٦٥.

المعروضة للتصرّم والتقضي.

بيان ذلك: من الواضح: أنّ الحركة والزمان متصرّمان متقضيّان، لكنّ الخلاف في أنّ التصرّم في كلّ منهما هل هو ذاتيّ لهما أم عرضيّ، أم ذاتيّ في أحدهما عرضيّ في الآخر، فالأقوال في المقام ثلاثة:

القول الأوّل: أنّ التقضي والتصرّم ذاتيّ في كلّ من الحركة والزمان، وهذا القول لا قائل به، كما أنّه لا قائل بعرضيّته في كلّ منهما.

القول الثاني: التقضي والتصرّم ذاتيّ في الحركة وعرضيّ في الزمان، وهو مختار شيخ الإشراق، على ما في هامش شرح المنظومة، حيث قال: «التجدّد فيها عين التقضي، والتكوّن عين التصرّم، فكلّ جزء منها يحصل، لا يحصل بتمامه، وفعليّته مشوبة بالقوّة، ومن هنا لا جزء أوّل ولا جزء آخر حقيقيّين فيها.

والشوب الذي قلنا ليس من باب التركيب، إذ الأعراض بسائط خارجيّة، بل من قبيل وجه الله ووجه النفس في وجود الممكن»^(١).

القول الثالث: التقضي والتصرّم عرضيّ في الحركة وذاتيّ في الزمان، وقد ذكر الشيخ زارعي في حاشيته على نهاية الحكمة: أنّ هذا القول مختار جمهور الحكماء حيث قال: «وأما الثالث فهو مختار جمهور الحكماء، وهو الحقّ، وذلك لأنّ الحركة مجرد سيلان الطبيعة بحيث لم يلحظ معه مقداراً خاصّ، وبهذا الاعتبار ليست الحركة إلّا مجرد السيلان، لا كلّ جزء، وإذا لم يلحظ معها جزء فلا جزء له حتّى يكون قارّاً أو غير قارّ، أمّا الزمان فهو السيلان مقدّراً بمقدار خاصّ، فيه يزيد قدر الكلّ على الجزء، ولا يجتمع جزء مع جزء آخر، فهو غير

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٤٣.

قارّ الأجزاء بالذات، فالتقضي والتصرّم ذاتيّ في الزمان وعرضيّ في الحركة، أمّا في الزمان فواضح، وأمّا في الحركة فلائها أمرٌ مبهم ولا يشاهد معها جزء لكي تكون غير قارّة الأجزاء بالذات. نعم، يطرأ عليها التقضي بعد تشخيصها بالزمان الذي هو مقدارٌ لها، فهو عارضٌ عليها بوساطة الزمان، غاية الأمر يكون عروضه عليها من باب عوارض الماهية لا عوارض الوجود، فالزمان هو الحركة وجوداً، وإن يغيرها ماهية^(١).

• قوله: «الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ إلا بتقدّم زمنيّ كتقدّم علّة الوجود وعلّة الحركة وموضوعها». أي: كتقدّم علّة وجود الزمان، وموضوع الحركة، لأنّ موضوع الحركة كالعلّة الناقصة للحركة، فيتقدّم موضوع الحركة على الحركة بالطبع، ولذا يتقدّم موضوع الحركة على الزمان.

(١) تعليقة الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ١١٧.

تنبيه: حول الدهر والسرمذ

- أنحاء المعية
- كلمات الأعلام في المعية
- ملاحظات حول الدهر والسرمذ والزمان
- مباحث تفصيلية وإضافية في الزمان
 ١. في وجود الزمان وحقيقته
 ٢. هل الزمان من العوارض التحليلية؟

تنبيه

إعتبار الزمان مع الحركات - والزمان مقدار متغير - يفيد تقدّرها وما يترتب عليه من التقدّم والتأخّر، وقد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيرات، يفيد معيّة الثابت مع المتغير، ويسمى: (الدهر)، وقد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابتة ويفيد معيّة الثابت مع الأمور الثابتة، ويفيد معيّة الثابت الكلي مع ما دونه من الثوابت، ويسمى: (السرمد).

وليس في الدهر والسرمد تقدّم ولا تأخّر؛ لعدم التغير والانقسام فيهما.

قال في الأسفار: «وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات، فتلك المعية تسمى بـ(الدهر). وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها، بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات. وإن كان ثباته ثبات التغير، فتلك المعية أيضاً دهريه. وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة، فتلك المعية هي السرمد. وليس بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدّم وتأخّر، ولا استحالة في ذلك، فإن شيئاً منهما ليس مضايفاً للمعية حتى تستلزمهما» انتهى.

الشرح

أنحاء المعية

في هذا التنبيه يريد أن يشير المصنّف إلى المعية بين الأشياء بعضها مع البعض الآخر، حيث يمكن تصوّر هذه المعية على ثلاثة أنحاء.

النحو الأوّل: المعية بين الأشياء المتغيرة

فحينما نقيس بعض الموجودات الزمانية - أي المتغيرة - إلى البعض الآخر، نقول: هذا متقدّمٌ وذاك متأخّر، وفي هذه الحالة يأتي العقل بحسب وهمه ويفرض وجود وعاءٍ للزمان ويفرض: أنّ هذه الموجودات الزمانية واقعةٌ في ظرفٍ ووعاء الزمان، نظير تصوّر العقل: أنّ المكان ظرفٌ ووعاءٌ للموجودات المادية، كما تقدّم في الأبحاث السابقة من: أنّ المكان ليس ظرفاً وإنما الموجودات المادية هي التي تخلق المكان. وكلّ هذا بحسب الوهم.

النحو الثاني: المعية بين الأشياء الثابتة والمتغيرة

إذا نسبت الموجودات الثابتة إلى المتغيرة، كما إذا نسبتنا عالم المثال أو عالم العقل أو عالم الربوبية^(١) إلى الموجودات المادية المتغيرة، فالوعاء لهذه الموجودات الثابتة حينما ننسبها إلى الموجودات المتغيرة، يستحيل أن يكون هو

(١) لا يخفى: أن عالم المثال علّة لعالم المادة، وعالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم الربوبية علّة لعالم العقل، بناء على مبنى المشاء، وعلى مبنى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة تكون عللاً معدّة.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ٩٣

الزمان، لأنَّ أحد الطرفين وهو الموجودات الثابتة ليست متغيّرة، لذا فإنَّ العقل يفرض لهذه الموجودات الثابتة عند نسبتها إلى الموجودات المتغيّرة وعاءٌ يسمّى بالدهر، فالدهر هو نسبة الموجود الثابت إلى الموجود المتغيّر، وعلى أساس هذا الوعاء نقول: إنَّ هناك معيَّة بين الموجود الثابت والموجود المتغيّر. ولا يخفى أنَّ وعاء الدهر هو أيضاً من وهم العقل وليس له وجودٌ خارجيٌّ، وإنَّما هو من فرض العقل، لذا لا يكون وجوده حقيقياً.

النحو الثالث: المعية بين الأشياء الثابتة

إذا نسبنا الموجود الثابت إلى موجود ثابت آخر، فالوعاء والظرف الذي يفرضه العقل يطلق عليه بالسرمد، فالسرمد هو نسبة الثابت إلى الثابت.

كلمات الأعلام في معية الأشياء

قال الشيخ في الشفاء: «وأما الأمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخر بوجه، فإنَّها ليست في زمان، وإن كانت مع الزمان، كالعالم فإنَّه مع الخردلة وليس في الخردلة. وإن كان شيء له من جهة تقدّم وتأخر، مثلاً من جهة ما هو متحرّك وله جهة أخرى لا تقبل التقدّم والتأخر، مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان. والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّ هو الدهر، وكلّ استمرار وجود واحد، فهو في الدهر، وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقتٍ بعد وقتٍ على الاتّصال، فكأنَّ الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات، ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك الفينة من الزمان ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

والمعية التي لها من هذه الجهة، هو معنى فوق الدهر، ويشبه أن يكون

أحقّ ما سمّي به السّرمد، وكلّ استمرار وجود، بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت فهو السّرمد»^(١).

وقال في «عيون الحكمة»: «وذوات الأشياء الثابتة، وذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها، لم تكن في الزمان بل مع الزمان.

و نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر، ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان، الأولى أن يسمّى السّرمد. والدهر في ذاته من السّرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر»^(٢).

وقال بهمنيار في التحصيل: «وهذه المعية إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر، وهو محيط بالزمان. وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّى به السّرمد، بل هذا الكون - أعني كون الثابت مع غير الثابت، والثابت مع الثابت - بإزاء كون الزمانيّات في الزمان؛ فتلك المعية كأنّها هي الأمور الثابتة، وكون الأمور في الزمان متاهاً. وليس للدهر ولا للسّرمد امتداد لا في الوهم ولا في الأعيان، وإلا كان مقدار الحركة»^(٣).

وقال الميرداماد في القبسات: «للحصول في نفس الأمر أوعية ثلاثة. فوعاء الوجود المتقدّر السيّال، أو العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة زمان، ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصّريح، المرتفع عن أفق التقدّر واللاتقدّر للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغيّر مطلقاً،

(١) الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعي: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) نقلاً عن القبسات: ص ٦.

(٣) التحصيل: ص ٤٦٣.

والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعلية المحضنة للحقّة من كلّ جهة، سرمد. وكما الدهر أرفع وأوسع من الزّمان، فكذلك السرمد أعلى وأجلّ وأقدس وأكبر من الدهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح، أحقّ الأسماء وأجدرها به الحدوث الدهري»^(١).

وقال صدر المتألّهين: «في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهر، ونسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان، أرادوا بالأوّل نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجدّدة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية»^(٢).

وقال المحقّق السبزواري في شرح الأسماء الحسنی: «فالسرمد - مفهوماً - وعاء وجود الحقّ الدائم الذي لا ماهية له، فلا شيء وشيء هناك مطلقاً، فضلاً عن شيء وشيء مثل ما يوجد في الكميات والمتكّمات القارّات أو السيّالات، بل هو على حالة واحدة بسيطة، في الأوّل بلا ابتداء، والآخِر بلا انتهاء»^(٣).

ملاحظات حول الدهر والسرمد والزمان

الملاحظة الأولى: الفرق بين الدهر والسرمد وبين الزمان: هو أنّ الدهر والسرمد ليس بينهما تقدّم وتأخّر زمنيّ، بخلاف الوعاء الزمنيّ فإنّ فيه تقدّماً وتأخّراً زمنيّاً. قال الشيخ مصباح اليزدي: «لا يعقل التقدّم والتأخّر في نفس السرمد والدهر؛ لعدم انقسامهما إلى أجزاء بالقوّة، وكذا في ما ينسب

(١) القيسات: ص ٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤٧.

(٣) شرح الأسماء الحسنی: ج ١ ص ٢٧٢.

إليهما كوعائين، فليس مثلاً بين المجردات تقدّم وتأخّر دهريّان، وإنّما يكون بينها معيّة دهرية فقط. وأمّا بين السرمد والدهر والزمان فظاهر كلام الشيخ وتلميذه: أنّ النسبة بينها هي المعية، فالنسبة بين السرمد والدهر معية سرمدية، والنسبة بين الدهر والزمان معية دهرية، وكذا بين ما ينسب إليها. لكنّ السيد الداماد ينسب نوعاً من التقدّم والتأخّر إليها، فيجعل السرمد متقدماً على الدهر تقدماً سرمدياً، ويجعل الدهر متقدماً على الزمان تقدماً دهرياً. ومن هنا فإنّه ينسب الحدوث الدهريّ إلى الفلك الأقصى ونفس الزمان، ويخصّ الحدوث الزمانيّ بالحوادث الواقعة في وعاء الزمان. ويمكن توجيهه بحيث لا ينافي المعية: بأنّ الدهر - مثلاً - أوسع من الزمان، فيصحّ اعتباره شموله وإحاطته بالزمان من جهة البدء وهو التقدّم، ويصحّ اعتباره إحاطته عليه من جهة المنتهى وهو التأخّر، كما يصحّ اعتباره وجوده مع وجود الزمان، وهو المعية، وهذا نظير ما يقال في معنى قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾، وقوله سبحانه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ كما أنّه يمكن تأويل تقديم السرمد على الدهر وتقدّم الدهر على الزمان إلى التقدّم الرتبي أو الذاتي^(١).

الملاحظة الثانية: إنّ نفس الزمان موجودٌ حقيقة، كما تقدّم، أمّا نفس وعاء الزمان فهو ليس له وجودٌ حقيقة، وإنّما هو بتوهم العقل، وكذلك الدهر والسرمد، فلا وجودَ حقيقيّ لهما، وإنّما هو بفرض وتوهم العقل، وهذا ما ذكره الشيخ في التعليقات بقوله: «العقل يفرض ثلاثة أكوان؛ أحدها: الكون في الزمان وهو (متى) الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضياً، ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٣٢٣، رقم (٣٣١).

وتجدد حال. والثاني: كونه مع الزمان ويسمى الدهر.

وهذا الكون محيطٌ بالزمان، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون؛ لأنه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير، إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان، ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل، ورأى لكل شيء (متى) إما ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً. والثالث: كون الثابت، مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر^(١).

وقال الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة: «هل للثابت وعاءٌ حقيقيٌّ كالزمان للمتغيرات، أو إطلاق الوعاء هناك إطلاقٌ مجازيٌّ؟ والجواب: إنه وإن كان ظاهر بعض الكلمات أن للثابت وعاءٌ حقيقياً أيضاً، لكن الحق أنه نحو من التجوز، كما أن إطلاق ألفاظ العالم والصقع والمساحة ونحوها أيضاً كذلك. بل الحق أن الزمان أيضاً ليس وعاءٌ حقيقياً للمتغيرات، بل هو عبارة عن بعدٍ من أبعاد الماديات، كما مر الكلام فيه. والحاصل: أن الدهر بمعناه الفلسفي (لا اللغوي) مفهومٌ ينتزعه العقل من نحو ثابت الوجوب في الثابتات ويعتبره كوعاء لها، كما أنه ينتزع مفهوم الزمان من نحو الوجود السيال ويعتبره كوعاء للمتغيرات بما لها من الحركة والسيلان»^(٢).

الملاحظة الثالثة: ذكر الشيخ مصباح اليزدي: أن اسم الدهر هو اسمٌ للوعاء للموجودات الثابتة مع الوجودات المتغيرة، كما أن السرمد وعاءٌ للموجودات الثابتة عند نسبتها بعضها مع البعض الآخر، ولكن قد تستعمل «هاتان الكلمتان أحياناً في مقابل المقولة النسبية (متى)، ولهذا يقولون: إن

(١) التعليقات: ص ١٤١.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: رقم (٣٣١)، ص ٣٢٣.

نسبة المجردات إلى الماديات هي (الدهر)، ونسبة المقام الإلهي إلى المخلوقات هي (السرمد)، ويقال أيضاً: إنَّ الله تعالى تقدماً سرمدياً على جميع المخلوقات، وإنَّ للمجردات تقدماً دهرياً على الحوادث المادية^(١).

وقال في تعليقه على نهاية الحكمة: «هل الدهر اسمٌ لوعاء الثابتات أو لنسبة الثابتات إلى المتغيّرات؟ وبعبارة أخرى: هل الدهر هو بإزاء الزمان للمتغيّرات أو بإزاء (متى) التي تعدّ من المقولات النسبية؟ والجواب: إنَّه اسم للوعاء الذي يعتبر بإزاء الزمان، لكن حيث لم يوجد لفظة للدلالة على المعنى النسبي بإزاء متى، أطلق الدهر على ذلك المفهوم النسبي أيضاً، وكذلك السرمد^(٢)».

الملاحظة الرابعة: هل المراد بالثابتات في كلماتهم هذه هو المفارقات أم أعمّ

منها؟

وأجاب الشيخ مصباح اليزدي بأنَّ: «الثابتات في كلمات الشيخ ومن يحدو حدوه، تشمل الجواهر المادية في الجملة، وعلى الأقلّ تشمل الفلك، وقد صرّح به في التعليقات، ومنشأ ذلك: أنّهم يجعلون الفلك فاعلاً للزمان ورأساً له بحركته، فلا يكون الفلك نفسه واقعاً في وعاء الزمان، بل هو موجودٌ مع الزمان معيةً دهريةً. والسّرّ فيه: أنّ الزمان هو مقدار الحركة، والحركة عندهم تختصّ بالأعراض، فالذي يصحّ اعتباره رأساً للزمان العامّ هو الحركة الوضعية للفلك، وأمّا جوهر الفلك، فلا حركة له فلا زمان له^(٣) وعلى هذا فبناءً على القول بالحركة الجوهرية وجعل الزمان بعداً من أبعاد الجواهر المادية

(١) المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ج ٢ ص ١٦٥.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة: رقم (٣٣١)، ص ٣٢٣.

(٣) انظر تعليقات: ص ١٣٩.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ٩٩

تنحصر الثابتات في المجردات، فتفتن^(١).

الملاحظة الخامسة: إن مصطلح الدهر يبين ما يأتي عن المحقق الداماد قده في السبق واللاحق بالدهر. فإن الدهر هناك وعاء لمطلق المجردات الممكنة. بينما هنا هو وعاء للثابتات، إذا لوحظت مع المتغيرات. وأيضاً بالمعنى المصطلح عليه هنا للسرمد يغير ما هو المشهور؛ فإن المشهور: أن السرمد وعاء يعتبره العقل لوجوده تبارك وتعالى، بينما هو هنا: ظرف لمطلق الثابتات حينها يلاحظ مع بعض^(٢).

خلاصة الفصل الحادي عشر

- لإثبات وجود الزمان طريقان: الأول: هو الطريق الطبيعي، والثاني: هو الطريق الفلسفي.
- يتألف البرهان لإثبات الزمان من مقدمتين، هما:
 - المقدمة الأولى: الحوادث الواقعة تتصف بالتقدم والتأخر.
 - المقدمة الثانية: الحادثة القبليّة تنقسم إلى ما قبل وما بعد.
- النتيجة: أن هناك موجوداً يقبل الانقسام وهو متصل، وهو الذي نسميه بالزمان وهو كمّ متصل، أمّا كونه كمّاً فلاّنه قابلٌ للانقسام، وانقسامه لا يقف إلى حدّ، والانقسام من خواصّ الكمّ فقط.
- أمّا كون هذا الكمّ متصلاً لا منفصلاً؛ فلاّنه لو لم يكن متصلاً، لم يتحقق البعد فيما هو قبل وبالعكس.
- وأمّا كون هذا الكمّ - وهو الزمان - غير قارّ؛ فلاّنه لو كان قارّاً لاجتمعت

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٣٢٤، رقم (٣٣١).

(٢) انظر تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٤٦.

١٠٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

أجزاؤه القبليّة والبعديّة، فلا الزمان موجود وهو كمّ متّصل غير قارّ.
• الزمان يحتاج إلى موضوع، لأنّه من مقولة الكمّ، وموضوعه هو الحركة.

نتائج البحث

النتيجة الأولى: لكلّ حركةٍ زمانٌ خاصٌّ بها.

النتيجة الثانية: نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المتعيّن إلى المبهم.

النتيجة الثالثة: تتالي الآنات في الزمان ممتنع ومحال؛ لأنّ الآن يتحقّق بتحقّق الزمان وبانتهائه، فإذا لم يكن بين الآن الأوّل والآن الثاني زمان، لم يتحقّق الآن الثاني.

النتيجة الرابعة: أنّ الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة، وهي كالتالي:

القسم الأوّل: انطباق الأشياء على الزمان بلا واسطة في العروض، من قبيل الحركة القطعيّة.

القسم الثاني: انطباق الأشياء على الزمان بواسطة في العروض، وهي

الحوادث التي تتحقّق بشكلٍ دفعيٍّ، من قبيل الوصول إلى الغاية والترك.

• ذكر المحقّق السبزواري: أنّه كما عندنا حركة قطعيّة وتوسّطيّة كذلك

لدينا زمانٌ قطعيٌّ وزمانٌ توسّطيٌّ.

• مناقشة العلامة الطباطبائي للمحقّق السبزواري: بأنّ حقيقة الزمان

أمرٌ ممتدّ، ولا نتعلّل زماناً وليس فيه امتداد.

النتيجة السادسة: أنّ الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ زمنيٌّ؛ لأنّه إذا تقدّم على

الزمان شيءٌ بالزمان، يلزم اجتماع النقيضين.

النتيجة السابعة: القبليّة والبعديّة الزمانيتان لا يمكن أن يتحقّقا بين شيءٍ

تنبيه: حول الدهر والسرمد ١٠١

وشيءٍ آخر، إلا أن يكون بينهما زمانٌ مشتركٌ وحركةٌ مشتركةٌ ومادّةٌ مشتركةٌ.
• يمكن تصوّر المعية بين الأشياء على ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: المعية بين الأشياء المتغيّرة، والعقل يفرض أنّ هذه الموجودات الزمانيّة واقعةٌ في ظرفٍ ووعاء الزمان.

النحو الثاني: المعية بين الأشياء الثابتة والمتغيّرة، والعقل يفرض لهذه الموجودات الثابتة عند نسبتها إلى الموجودات المتغيّرة وعاءٌ يسمّى بالدهر.

النحو الثالث: إذا نسبنا الموجود الثابت إلى موجودٍ ثابتٍ آخر، فالوعاء والظرف الذي يفرضه العقل يطلق عليه بالسرمد، فالسرمد هو نسبة الثابت إلى الثابت.

مباحث تفصيلية وإضافية في الزمان

(١) في وجود الزمان وحقيقته

هناك أقوال مختلفة في وجود الزمان وفي حقيقته، وفيما يلي نتعرض لبعضها:

القول الأوّل: الزمان لا وجود له في الخارج، وهو أمر موهوم. قال أبو البقاء البغدادي في الكليات: «الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قارّ الذات متّصل الأجزاء، يعني أيّ جزء يفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهاية لطرف أو بداية لطرف آخر أو نهاية لهما...»^(١).

القول الثاني: الزمان جوهر. والقائلون به على آراء ثلاثة، هي: **الرأي الأوّل:** الزمان جوهر مجرد، وهو الواجب تعالى، وقال صدر المتألّهين: «من ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود أراد به معنىً أجلاً وأرفع ممّا فهمه الناس. وقد ورد في الحديث: لا تسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو الله تعالى. وفي الأدعية النبوية: يا دهر يا دهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح»^(٢). وقال الفخر الرازي في استدلاله لهذا الرأي: «الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب الوجود. بيان الصغرى: أنّا لو فرضنا عدم الزمان، كان عدمه لا محالة بعد وجوده، وتلك البعدية بعدية زمانية، فهو موجود عندما فرض معدوماً. فإذا فرض

(١) انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٩١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤٧.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ١٠٣

عدمه يوجب لذاته وجوده، وذلك محال، فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا غيره محال، فهو واجب الوجود لذاته»^(١).

وأورد عليه بأن: «الزمان منقضي وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان، وحيث لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء، وكل ذلك يدفعه الحس. وإذا كان منقضيًا، استحال إن يكون واجب الوجود لذاته؛ لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، فضلاً عن أن يكون تقضييه وسيلانه واجباً»^(٢).

القول الثاني: أن الزمان جوهر جسماني، وهو الفلك، لأن كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك^(٣).

وأورد عليه الفخر الرازي: بأن هذا لا يقتضي أن يكون الزمان فلماً، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك، على أن الكبرى كاذبة، فإن الفلك شيء وليس في الفلك^(٤).

القول الثالث: الزمان عرض غير قارٍ سيال، وهو على قسمين:

أحدهما: أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة أيضاً كذلك^(٥).

وناقشه الفخر الرازي بأن: (الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان لصحة

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٥١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٥١.

(٣) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤٢؛ المباحث المشرقية: ج ١ ص ٧٦٦؛ طبيعيات الشفاء: الفصل العاشر، من المقالة الثانية.

(٤) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٥١.

(٥) المصدر السابق.

اشترك المختلفات في بعض الأمور.

وثانيهما: أنّ من لا يحسّ بالحركة لا يحسّ بالزمان كما في حقّ أصحاب الكهف وكذلك المتماذي في النظر يستقصر الزمان لا محالة؛ لانمحاء الحركة عن ذهنه، وبالعكس المغنم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه^(١).

قال الفخر الرازي: «واعلم أنّي الآن ما وصلت إلى حقيقة الحقّ في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استعصاء القول فيما يمكن أن يقال من كلّ جانب، وأمّا تكلف الأجوبة الضعيفة تعصّباً لقوم دون قوم، ولمذهب دون مذهب، فذلك ممّا لا أفعله في كثيرٍ من المواضع خصوصاً في هذه المسألة»^(٢).

أقوال أخرى في الزمان

١. أفلاطون: «يفرّق بين الأزليّة بمعنى اللازمان والثبات والحضور الدائم، وبين الزمان الذي وُجد مع الكون ولم يسبقه. والزمان هو صورة متحرّكة للأزل، وقد نسب بناء عليه إلى أفلاطون القول بحدوث العالم، والخلق من عدم، وهي مسألة خلافية... كما نسب إلى أفلاطون القول: بأنّ الزمان جوهر، لا عرض ولا جسم»^(٣).

٢. أرسطو: في المقالة الرابعة من السماع الطبيعي، وجود الزمان عنده بيّن بذاته بشهادة الحسّ، وتعريفه أنّه: «هو عدد الحركة من قبل المتقدّم والمتأخّر» وهو عدد الحركة لا بمعنى العدد الذي يعدّ والمعدود، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابلٌ للعدّ منها، ولم يعدّ بعد. وقيل: هو

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٧٦١.

(٣) هامش المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٧٥٥.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ١٠٥

مقدار حركة الفلك الأعظم. ويفهم أرسطو الزمان على معنيين: الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل، والآن الواصل أو السيال»^(١).

٣. أفلوطين: «الأزليّة والزمان شيان مستقلّان كلياً عن بعضهما، فالأوّل من نوع الموجودات الدائمة، والثاني يوجد في مملكة التغيّر، في عالمنا نحن. ومن الصحيح أن نعرف الزمان - عند أفلوطين - بأنّه: «حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر». ثمّ هو ليس مقداراً أو مقياساً للحركة. بل إنّ الحركة الدوريّة نفسها تقاس بالزمان والزمان، هو شيءٌ أوّل»^(٢).

٤. ابن سينا: «الزمان يضاھي المصنوع، هو مقدار المصنوع، هو مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر»^(٣)، أو «هو عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان بل في المسافة، وإلّا لكان البيان تحديداً بالدور»^(٤). أو هو «مقدار هيئة غير قارّة وهي الحركة...»^(٥).

٥. الإيجي: يذكر حجج المتكلّمين في إنكار الزمان والردود عليها، ثمّ حجج الحكماء والردود عليها، ثمّ يذكر المذاهب في حقيقة الزمان. وفيها: أنّ المتكلّمين الأشاعرة كانوا يرون أنّ الزمان هو متجدّد معلومٌ يقدر به متجدّدٌ مبهمٌ إزالةً لإبهامه. وقد يتعكس التقدير بين المتجدّدات فيقدر تارة هذا بذلك

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رسائل ابن سينا: ص ١٠٦.

(٤) الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعي: ج ١ ص ١٥٧.

(٥) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ٢٢٧.

١٠٦ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

وأخرى ذلك بهذا»^(١).

٦. الغزالي: «الزمان هو: مقدار الحركة موسومٌ من جهة التقدّم والتأخّر»^(٢).

٧. أبو البقاء في (الكليات): «الزمان هو عبارة عن: امتدادٍ موهوم غير قارّ الذات متّصل الأجزاء، يعني: أيّ جزء يُفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهايةً لطرفٍ أو بدايةً لطرفٍ آخر أو نهايةً لهما على اختلاف الاعتبار، كالنقطة المفروضة في الخطّ المتّصل، فيكون كلّ آن مفروضٍ في الامتداد الزماني نهايةً وبدايةً لكلّ من الطرفين قائمة بها... الخ»^(٣).

٨. أبو البركات البغداديّ في (المعتبر): «يذهب إلى أنّ الزمان هو استمرار الموجود نفسه أو هو مدّة الوجود نفسه»^(٤).

٩. ابن رشد: «الزمان: هو ضرورة معدود، والمتقدّم والمتأخّر الموجود في الحركة»^(٥).

(٢) هل الزمان من العوارض التحليليّة؟

إنّ القول بأنّ الزمان من مقولة الكمّ يلزم أن يكون الزمان من المفاهيم الماهويّة ومن العوارض الخارجيّة للوجود كسائر المفاهيم الماهويّة. إلا أنّ صدر المتأهّين خالف ذلك وذهب إلى: أنّ الزمان من العوارض التحليليّة

(١) انظر المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٧٥٥.

(٢) المصطلح الفلسفيّ عند العرب، عبد الأمير الأعسم: ص ٢٩٨.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٩١٢.

(٤) انظر المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٧٥٥.

(٥) رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعيّ: ص ٥٠.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ١٠٧

وليس من العوارض الخارجيّة. وهذا ما صرّح به بقوله: «من تأمّل قليلاً في ماهيّة الزمان يعلم: أن ليس لها اعتبارٌ إلّا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجيّة للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليليّة 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»^(١).

وليس الزمان فقط من العوارض التحليليّة عند صدر المتأهّلين، بل الحركة أيضاً من العوارض التحليليّة، وهذا ما يصرّح به بقوله: «الحركة ليست من الهويّات الخارجيّة، بل أمرٌ عقليٌّ معناها نفس الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج، وهو كسائر المفهومات الاعتباريّة التي تصلح لأن تكون عنواناً لحقيقة خارجيّة. والذي يُنتزع منه هذا المعنى المصدريّ هو الذات الخارجيّة التي يخرج وجودها من القوّة إلى الفعل تدريجاً، فوجوده لا محاله تدريجيٌّ وحدوثه بعينه يلزم الزوال»^(٢).

وعلى هذا يتّضح: أنّ المسافة والحركة والزمان عند صدر المتأهّلين متّحدة الوجود مع بعضها، وأتمّها شيءٌ واحد، وهذا التقسيم للمسافة والحركة والزمان إنّما هو بتحليل العقل. وهذا ما يشير إليه بقوله: «حكمة مشرقية:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤١.

(٢) المصدر السابق: ج ٧ ص ٢٨٤.

اعلم أنّ المسافة بما هي مسافة وحركة والزمان كلّها موجودٌ بوجودٍ واحد، وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً، بل العقل بالتحليل يفرّق بينها، ويحكم على كلّ منها بحكم يخصّه، فالمسافة فردٌ من المقولة كيفٌ أو كمٌ أو نحوهما وحركة هي تجددٌها وخروجها من القوّة إلى الفعل، وهي معنيّ انتزاعيّ عقليّ، واتّصالها بعينه اتّصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتّصال وتعيّنه، أو هي باعتبار التعيّن المقداري، فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعليّة بعضها لبعض بوجهٍ فيقال: إنّ اتّصال الحركة إنّما يثبت لها بواسطة اتّصال المسافة، فاتّصال المسافة علّةٌ لكون الحركة متّصلة، ولا نعني بذلك: أنّ اتّصال المسافة علّةٌ لاتّصالٍ آخر للحركة، بل اتّصال الحركة هو نفس اتّصال المسافة، مضافاً إلى الحركة، فالمسافة كما أنّها علّةٌ لوجود الحركة، كذلك علّةٌ لاتّصالها، إذ يمكن لأحد أن يتصوّر الحركة لا متّصلة، كما هي عند القائلين بالجزء، وأمّا كون الزمان متّصلاً فليس ذلك بعلة؛ لأنّ ماهيّة الكمّ المتّصل والماهيّات غير مجعولة، بل وجود الزمان يستدعي علّةً وعلّته ليست اتّصال المسافة فقط، بل اتّصالها بتوسّط اتّصال الحركة يعني: إنّ اتّصالها من حيث إنّ اتّصال الحركة علّةٌ لوجود الزمان»^(١).

وقد ذكر صدر المتألّهين: أنّه لعلّ من نفى وجود الزمان في الأعيان دون الأذهان أراد به: أنّه من العوارض التحليليّة حيث قال: «ولعلّ من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقاً، أراد به ليس أنّه من له وجود غير وجود الأمر المتجدّد بنفسه، وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنّه من العوارض التحليليّة التي زيادتها على الماهيّة في التصوّر فقط، لا من العوارض

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٨٠.

تنبيه: حول الدهر والسرمد ١٠٩

الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا إليه^(١).
وبهذا يتضح: أنّ الزمان من المفاهيم الاعتبارية والتحليلية وليس من
المفاهيم الماهوية، أي: أنّ الزمان من المقولات الفلسفية، وليس من المقولات
الأولية، بمعنى: أنّ عروض الزمان على معروضه (الحركة والجسم) هو
باعتبار التحليل الذهني، وإن كانت الحركة والجسم تتّصف به في الخارج.

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٤٦.

الفصل الثاني عشر في معنى السرعة والبطء

- المبحث الأول: تعريف السرعة والبطء للحركة
- المبحث الثاني: التقابل بين السرعة والبطء
 - ✓ القول الأول: السرعة والبطء وصفان إضافيان غير متقابلين
 - ✓ القول الثاني: السرعة أمر بسيط والبطء مركّب
 - ✓ القول الثالث: السرعة والبطء متضادّان
 - ✓ القول الرابع: بين السرعة والبطء تقابل التضاييف

الفصل الثاني عشر

في معنى السرعة والبطء

السرعة والبطء نعرفهما بمقايسة بعض الحركات إلى بعض، فإذا فرضنا حركتين سريعةً وبطيئةً في مسافة، فإن فرضنا اتّحاد المسافة اختلفتا في الزمان، وكان زمانُ السريعةِ أقلَّ و زمانُ البطيئةِ أكثر، وإن فرضنا اتّحاد الزمان، كانت المسافةُ المقطوعةُ للسريعةِ أكثرَ ومسافةُ البطيئةِ أقلّ.

وهما من المعاني الإضافية التي تتحقّق بالإضافة، فإنّ البطيئة تعودُ سريعةً إذا قيست إلى ما هو أبطأ منها، والسريعة تصيرُ بطيئةً إذا قيست إلى ما هو أسرعُ منها. فإذا فرضنا سلسلةً من الحركات المتوالية المتزايدة في السرعة، كان كلُّ واحدٍ من الأوساط - سوى الطرفين - متّصفاً بالسرعة والبطء معاً، سريعاً بالقياس إلى أحد الجانبين، بطيئاً بالقياس إلى الآخر، فهما وصفان إضافيان غير متقابلين، كالطول والقصر، والكبر والصغر.

وأما ما قيل: «إنّ البطء في الحركة بتخلّل السكون»، فيدفعه ما تبين فيما تقدّم أنّ الحركة متّصلة لا تقبل الانقسام إلا بالقوة. وربما قيل: إنهما متضادان.

قال في الأسفار: «إنّ التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاييف،

لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحدٍ من الوجودين. وليس تقابلهما أيضاً بالثبوت والعدم، لأنّهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعةً من المسافة ما لم تقطعها البطيئة، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر، فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عديمياً أولى من جعل الآخر عديمياً، فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير انتهى.

وفيه: أنّهم شرطوا في التضاد أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف، وليس ذلك بمحقق بين السرعة والبطء؛ إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

هذا في السرعة والبطء الإضافيين. وأمّا السرعة بمعنى الجريان والسيلان فهي خاصّة لمطلق الحركة لا يقابلها بطء.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لعرض مبحثين:

المبحث الأول: تعريف السرعة والبطء

هنالك اصطلاحات متعدّدة للسرعة منها:

١. السرعة بمعنى: الجريان والسيلان. وهي ما يحصل بكلّ حركةٍ من قطع للمسافة التي يقطعها المتحرّك، وتتراوح هذه السرعة ما بين الصفر واللا نهاية؛ لأنّ معنى كون السرعة صفرًا هو عدم حصول القطع للمسافة في أيّ زمان وهو السكون، أمّا معنى كون السرعة غير متناهية، هو تحقّق القطع للمسافة بلا زمان وهو من الطفرة^(١) الدفعية، وليس من الحركة.

والحركة بهذا المعنى - أي الجريان والسيلان - أمرٌ تشكيكيٌّ يتّصف بالشدّة والضعف ولا يقابلها البطء.

وقد أشار المصنّف لهذا المعنى من الحركة في آخر الفصل بقوله: «وأما السرعة بمعنى الجريان والسيلان، فهي خاصّة لمطلق الحركة، ولا يقابلها البطء».

٢. السرعة بمعنى: المفهوم من نسبة مسافة الحركة إلى زمان الحركة، من قبيل قولنا: السيّارة تسير بسرعة ٧٠ كيلو متر في الساعة.

٣. السرعة بمعنى: ازدياد السرعة شيئاً فشيئاً في مقابل التباطؤ، أي أنّ السرعة كميّةٌ للحركة، والتسارع حركةٌ اشتداديةٌ في هذه الكميّة، أمّا التباطؤ

(١) الطفرة: نظرية خاصّة بالنظام المعتزلي، وخلاصتها تحقّق قطع المسافة بلا زمان.

فهو حركةٌ تضعيفيةٌ.

٤. السرعة بمعنى: طَيَّ المسافة الطويلة في زمانٍ قليل، مقابل البطء الذي هو طَيَّ مسافةٍ قليلةٍ في زمانٍ كثير.

وتحصل السرعة بهذا المعنى من خلال المقايسة بين حركتين مختلفتين من حيث السرعة وضعفها، فالحركة الشديدة بالقياس إلى غيرها تسمى سريعة، والأخرى تسمى بطيئة، ومن الواضح عدم معقولية أن تتصف حركةٌ واحدةٌ بالسرعة والبطء إذا قيست إلى حركةٍ أخرى معينة.

المراد من السرعة في المقام

المعنى المراد من السرعة في هذا الفصل هو المعنى الأخير - وهو طَيَّ المسافة الطويلة في زمانٍ قليل، مقابل البطء الذي هو طَيَّ مسافةٍ قليلةٍ في زمانٍ كثير - وبهذا يتضح: أن السرعة والبطء من الأمور النسبية، ويمكن تصوّر ذلك في موردين:

المورد الأول: إذا كانت مسافة الحركتين واحدة، لكنّ زمانها مختلف، ففي هذه الحالة تكون الحركة التي زمانها أقل هي الحركة السريعة، أمّا الحركة التي يكون زمانها أطول فهي حركةٌ بطيئة.

المورد الثاني: إذا كان زمان الحركتين واحداً، لكنّ مسافتهما مختلفة، ففي هذه الحالة تكون الحركة التي تطوي مسافةً أكثر هي الحركة السريعة، والحركة التي تقطع مسافةً أقل تكون حركةً بطيئة.

فيتضح: أن السرعة هي قطع مسافةٍ طويلةٍ في زمانٍ قليل، والبطء قطع مسافةٍ قليلةٍ في نفس ذلك المقدار من الزمان^(١).

(١) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل السابع.

السرعة والبطء معنيان وجوديان

السرعة والبطء صفتان، والموصوف بهما هو الحركة، وحيث إنّ الحركة نحو من الوجود كما تقدّم، لأنّ الحركة مفهومٌ انتزاعيٌّ يرتبط بالوجود - وليس ماهيةً - والوجود إمّا ثابت وإمّا متحرّك، ينتج: أنّ السرعة والبطء معنيان وجوديّان لا عدميّان.

المبحث الثاني: التقابل بين السرعة والبطء

وفي هذه المسألة أقوال مختلفة:

القول الأوّل: السرعة والبطء وصفان إضافيان غير متقابلين

وهذا القول ذهب إليه العلامة الطباطبائي، وحاصله: أنّ السرعة والبطء معنيان إضافيّان، لكن ليس بينهما أيّ نحوٍ من أنحاء التقابل، فليس هما من قبيل الملكة والعدم، ولا من المتضادّين، ولا متناقضين ولا متضائفين. ولبيان ذلك، نقول: إمّا كونهما معنيين إضافيين فلأنّ الحركة السريعة قد تكون بعينها بطيئةً بالإضافة والقياس إلى حركةٍ أخرى، والبطيئة قد تكون سريعة بالقياس إلى حركةٍ أخرى. فالحركة السريعة ليست سريعة مطلقاً، وكذا الحركة البطيئة، بل السرعة نسبيّةٌ وليست مطلقة، فما من حركةٍ سريعةٍ إلّا وهي بطيئةٌ بالقياس إلى حركةٍ أسرع.

وهذا ما يوضّحه المصنّف في المعنى في هذا المثال حيث يقول: لو فرضنا سلسلةً من الحركات المتوالية المتزايدة في السرعة من قبيل ما لو كان عندنا خمس سيارات تسير كلّ واحدةٍ منها بسرعةٍ معيّنة، فتسير الأولى - مثلاً - بسرعة ستّين كيلومتراً، والثانية بسرعة سبعين كيلومتراً، والثالثة بسرعة ثمانين، والرابعة بسرعة تسعين، والخامسة بسرعة مئة كيلومتر، فمن الواضح:

١١٨ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

أنّ كلاً من السيارات المتوسّطة وهي التي بين الطرفين - الثانية والثالثة والرابعة - تكون سريعةً بالقياس لما قبلها، وبطيئةً لما بعدها. نعم، الأولى لا توصف إلاّ بالبطء لما بعدها، والأخيرة لا توصف إلاّ بالسرعة لما قبلها. وهذا من قبيل الطول والقصر القياسيين، فما من طويلٍ إلاّ وهو قصيرٌ بالنسبة إلى الأطول منه، وما من قصيرٍ إلاّ وهو طويل بالقياس إلى ما هو أقصر منه.

أمّا كون السرعة والبطء ليسا متقابلين فلاّ أن بين الأقسام الأربعة من التقابل - التناقض والملكية والعدم والتضادّ والتضايّف - غيريّة المتقابلين، أي: أنّ أحدهما غير الآخر، أمّا السرعة والبطء فلا توجد بينهما غيريّة؛ لما تبيّن أنّهما من: أنّ الحركة السريعة تكون بعينها بطيئةً بالقياس إلى حركة أسرع، وهكذا بالنسبة للبطء، فلا توجد غيريّة بين السرعة والبطء.

مضافاً إلى عدم صدق السرعة والبطء على الأقسام الأربعة من التقابل، وسبب ذلك:

أمّا كون السرعة والبطء ليسا متناقضين، فلاّ أن السرعة والبطء وصفان وجوديان، كما تقدّم أنّهما المتناقضان أحدهما عدميّ والآخر وجوديّ. وأمّا كونهما ليسا من الملكية والعدم فلاّ أن السرعة والبطء وجوديان ووجود أحدهما لا يقتضي نفي الآخر، والملكية والعدم أحدهما عدم الآخر، ووجود أحدهما يقتضي عدم الآخر.

قال العلامة الحليّ: «وليس بينهما تقابل العدم والملكية، لأنّه ليس جعل أحدهما عدماً للآخر أولى من العكس، لأنّ السريع والبطيء إن تساويا في الزمان كان السريع قد قطع مسافةً أكثر لم يقطعها البطيء، فكان البطيء مشتملاً على عدم، وإن تفاوتتا في الزمان وتساويا في المسافة كانت السريعة

في معنى السرعة والبطء ١١٩

زمانها أقل واشتملت البطيئة على ما لم تشتمل عليه السريعة من الزمان، فاشتملت على عدم ما، فلا أحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان. فليس جعل أحدهما عديمياً والآخر وجودياً، أولى من العكس»^(١).

وأما كونها ليسا متضادين؛ فلأنّ بين المتضادين غاية الخلاف، والحال: أنّ ما من حركة سريعة إلاّ ويمكن أنّ يفرض لها حركة أسرع منها، وما من حركة بطيئة إلاّ ويمكن فرض حركة أبطأ منها؛ وعليه فلا يوجد بينهما غاية الخلاف. وأما كونها ليسا متضادين، فلأنّ المتضادين متلازمان في الوجود الخارجي والذهنيّ، فلا يعقل وجود الأبوة خارجاً ولا توجد بنوّة، ولا توجد فوقية خارجاً إلاّ وتوجد تحتية خارجاً، أمّا السرعة والبطء فليسا كذلك، لأنّه إذا وجدت حركة سريعة خارجاً، فلا يشترط أن توجد حركة بطيئة؛ إذ قد تحقّق حركة سريعة في الخارج ولا توجد حركة بطيئة.

والحاصل: أنّ المصنّف يذهب إلى: أنّ السرعة والبطء لا يصدق عليهما أيّ قسم من أقسام التقابل الأربعة، بل تقابلها كتقابل الواحد والكثير، وهو قسمٌ خامسٌ من أقسام التقابل، أي التقابل بين مراتب الوجود يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاشتراك، فيرجع التفاوت إلى الوجود. وهذا ما ذكره في المرحلة السابعة بقوله: «الحقّ أنّه [أي تقابل الواحد والكثير] ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيريّة الذاتية التي هي تطارد الشيين المتقابلين وتدافعهما بذاتيهما، ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتيّ إلى الاتّحاد والتألف، والواحد والكثير ليسا كذلك، إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الوجود من حيث هو موجود، وقد تقدّم: أنّ

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٣ ص ٤٤٢.

١٢٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

الوحدة مساوقة للوجود. فكلّ موجود - من حيث هو موجود - واحد، كما أنّ كلّ واحد - من حيث هو واحد - موجود. فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد - أي: إنّ ما به الاختلاف بين الواحد والكثير، راجعٌ إلى ما به الاتّحاد. وهذا شأن التشكيك، دون التقابل»^(١).

فالسرعة والبطء وصفان للحركة، والحركة نحوٌ من الوجود. وبهذا يتّضح: أنّ السرعة والبطء ليسا من أقسام التقابل الأربعة، وإنّما هما إضافيّان متقابلان تقابل الواحد والكثير الذي يرجع ما فيه الامتياز إلى ما فيه الاتّفاق، فالاختلاف بينهما تشكيكيّ، وذلك لأنّ الحركة تنقسم إلى سريعة وبطيئة، وكلّ منهما مصداقٌ للسرعة، فيكون ما به الاختلاف بينهما راجعاً إلى ما به الاتّفاق.

ولا يخفى: أنّ هذا المطلب لم يكن واضحاً في نهاية الحكمة، ولكنّ المصنّف ذكره بشكل واضح وصريح في حاشيته على الأسفار حيث قال: «والحقّ أنّ الصفة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب، وهي حالة المرور والانقضاء التي في كلّ حركة، وهي لما كانت مختلفةً في الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض، فحصلت السرعة والبطء النسبيّتان. فما من سرعة في الحركة إلّا وهي بطءٌ بالقياس إلى ما في حركة هي أسرع منها، وكذا الحال في جانب البطء، فالسرعة في الحركة كالشدّة في الوجود، بمعنى: ترتّب الآثار، ثمّ ينشأ بمقايسة البعض إلى البعض معنى الشدّة والضعف. وهما وصفان نسبيّان، ومن هنا يظهر أنّ السريع مساوqٌ للحركة مع انقسامها إلى السريعة والبطيئة كما أنّ الوحدة - مثلاً - مساوقة للوجود مع انقسامه إلى الواحد والكثير»^(٢).

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السابعة، الفصل التاسع: ص ١٩٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٩٨.

ثم يذكر المصنّف مطلباً قد وعد في الفصل الثامن المتقدّم أن يبيّنه، وهذا المطلب هو: أنّ الحركة في الحركة توجب بطئاً في الحركة، حيث قال: «ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركّب الحركة، وسنشير إلى ذلك في ما سيأتي إن شاء الله»^(١)، وفي المقام يفى بذلك الوعد ويبيّن لنا كيف: أنّ الحركة في الحركة توجب بطئاً في الحركة حيث يقول: «ويتبيّن به: أنّ السرعة والبطء لا تقابل بينهما حقيقةً كما أنّ الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة، وقد بيّنا ذلك في مباحث الواحد والكثير، ويتبيّن أيضاً: أنّ البطء معلول تركّب الحركة، كما أنّ الكثرة معلول تركّب الوجود، فكلّما كانت الحركة أشدّ بساطةً كانت أسرع، وبالعكس في جانب البطء. كما أنّ الوجود كلّما كان أبسط كان أشدّ وأقوى، وهذا وإن لم يذكره أحد من أساطين الحكمة لكنّه لا مناص منه بالنظر إلى براهين المسألة فتبصّر»^(٢).

القول الثاني: السرعة أمر بسيط والبطء مركّب

ذهب أكثر المتكلّمين إلى إنكار أن تكون كلّ من السرعة والبطء أمرين وجوديين، وإنّما يؤمنون: بأنّ السرعة أمرٌ وجوديٌّ بسيط، أمّا البطء فهو مركّب من حركة (وجود) وسكون (عدم)، فالبطيء ليس وجوداً محضاً، بل هو حركة وهي وجود، لكن يتخلّله سكون^(٣)، وهو أمر عدمي. وكلّما كانت السكونات المتخلّلة بين أجزاء الحركة أكثر، كانت الحركة أقلّ وأبطأ، وكلّما كانت السكونات أقلّ، ازدادت سرعة الحركة، وهذه السكونات لا يمكن

(١) نهاية الحكمة: المرحلة التاسعة، الفصل الثامن.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٩٨.

(٣) سيأتي بيان معنى السكون في الفصل اللاحق.

١٢٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

الإحساس بها وملاحظتها بالوجود؛ لشدة خفائها، لذا نرى: أن الجسم حال حركته من نقطة إلى أخرى أنه في حال اتصالٍ وسيلانٍ ولا نشعر بوجود السكونات المتخللة للحركة.

قال التفتازاني في «شرح المقاصد»: «السبب في بطئها... عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذٍ تخلل السكونات التي تؤخر الحركة عن شوبها، وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها»^(١).

مناقشة المصنّف للقول الثاني

هذا القول واضح الدفع لأن الحركة متصلةٌ سيالةٌ ممتدة، وتخلل السكون بين أجزائها يعني انقطاعها عن كونها حركة، فالحركة الواحدة إذا تخللها السكون تصير إما حركتين أو عدة حركات، فلا يصدق عليها حركةٌ واحدةٌ ووجودٌ واحد، ولذا نجد: أن الحركة لا تقبل الانقسام خارجاً وفعلاً، إذ لو انقسمت خارجاً لم تكن حركةً واحدة. نعم، تقبل الانقسام الوهمي أي: الانقسام بالقوة لا بالفعل.

مضافاً إلى أن البطء وصف للحركة، والحركة أمرٌ وجوديٌّ، فلا معنى لكون البطء مركباً من أمرٍ وجوديٍّ وعدميٍّ وهو السكون. قال صدر المتألهين: «لما استحال وجود الحركة غير المتجزئة أو المتجزئة إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة، فاستحال كون السرعة والبطء بتخلل السكونات، أمّا الأوّل فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزئة. واللازم محال؛ لما سيأتي في مباحث الجواهر، فكذا الملزوم. وبيان الملازمة: أن الحركة مطابقةٌ

(١) شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٧٥؛ وانظر كشف المراد: ص ٢٧٠؛ وشوارق الإلهام: ص ٤٨٣؛

وشرح التجريد للقوشجي: ص ٣٠٤.

في معنى السرعة والبطء ١٢٣

للمسافة، والمسافة اتّصاها باتّصال الجسم، وهو متجزئ لا إلى نهاية. فالحركة غير منتهية في التجزئة وأمّا الثاني فلو كانت الحركة أسرع من الحركة، والأخرى أبطأ منها لأجل تخلّل السكنات، يلزم أن يرى المتحرّك ساكناً والرحى متفكّكاً؛ وذلك لأنّ نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع. فلو فرض متحرّكان، زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر، وكان المقطوع من مسافة أحدهما ألوف مسافة الأخرى واتّفقا في الأخذ والترك، لوجب أن يرى الأبطأ حركة ساكناً في خلال حركته المحسوسة، متّصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزاء التي وقعت حركة فيها، كنسبة مسافة السريع إلى مسافته، كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو^(١).

مناقشة الفخر الرازي للقول الثاني

ناقش الرازي القول الثاني بعدة مناقشات لم يتعرّض لها المصنّف، لذا نذكرها إتماماً للفائدة.

المناقشة الأولى: لو كان بطء الحركات لتخلّل السكنات، لوجب أن لا يظهر للحسّ أشدّ الحركات فضلاً عن أضعفها، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّا نفرض فرساً شديداً العدو بحيث يخطف البصر، فإنّ أكثر ما يتحرّك من أوّل النهار إلى آخره فرسخ، لكن في هذا الوقت تكون الشمس قد قطعت نصف الفلك، ونصف الفلك أضعاف ما به فرسخ، فلو أنّ البطء لتخلّل السكنات، لزم أن تكون في حركات الفرس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٩٧.

سكنات متخللة بينها بقدر فضل حركات الشمس على حركاته، لكن فضل الحركات على الحركات أضعاف مضاعفة، فالسكنات أضعاف أضعاف الحركات، فكان يجب أن لا نحس بحركات الفرس الذي لا شيء أسرع من حركته في الحس، ولما كان ذلك باطلاً فإننا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات، عرفنا: أن التفاوت بين الحركتين ليس لتخلل السكنات، وهو المطلوب^(١).

المناقشة الثانية: «أنا نشاهد: أن الجسم كلما كان أثقل كانت حركته إلى أسفل أشد وأسرع، فلو فرضنا جسماً بلغ ثقله إلى حيث خلا عن السكنات، فإن حركته تكون في غاية السرعة بحيث لا يمكن الزيادة عليها، فإذا فرضنا أن ثقله زاد فإن كانت حركته أسرع، كانت الأولى أبطأ بالضرورة مع عدم تخلل السكنات فيها، فلا يكون بطء الحركات لتخلل السكنات. وإن كانت مساوية لم يكن للثقل الزائد تأثير، فيكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، هذا خلف»^(٢).

المناقشة الثالثة: «إذا غرزنا خشبةً في الأرض والشمس في أفقها الشرقي، وقع لها ظل في الجانب الغربي، وكلما ارتفعت الشمس جزءاً، فإن لم ينتقص من الظل شيء، جاز أن يرتفع جزءاً آخر ولا ينقص الظل. وهكذا إلى أن تبلغ الشمس إلى خط نصف النهار، والظل على حاله، بل وإلى الغروب، وهو محال؛ لأن سبب الظل وقوع الحجاب بين الشمس والأرض بالخشبة، فإذا انتفى انتفى. ولأن الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل إذا تحرك

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٧٢١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٧٢٢.

في معنى السرعة والبطء ١٢٥

الطرف المتصل فيه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل، حدث لذلك الخط رأسان فيتساوى الزائد والناقص، وهو محال؛ فوجب أن ينتقص الظل.

ثم يستحيل أن تكون حركة الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات، وحركة فلك الشمس في الارتفاع خالصة عنها، إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ولا ينقص من الظل، جاز ذلك في الثاني والثالث، ويستلزم المحال السابق.

ويستحيل أيضاً مساواة حركة الظل لحركة الفلك في السرعة، وإلا تساوى المقداران.

فلم يبق إلا أن يقال: إن الظل دائماً يتحرك في الانتقاص والشمس دائماً في الارتفاع لكن حركات الشمس أسرع من حركة الظل، فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا بسبب تحلل السكنات، وكذا القول في حركة الجزء القريب من القطب من الرحي والبعيد، والفرجار ذي الشعب الثلاث، والدلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاب من المنتصف إليه^(١).

المناقشة الرابعة: إذا رمينا حجراً إلى فوق، فتلك الحركة لها علة، هي قوة قسرية حصلت من الرامي في المتحرك. فإذا كانت القوة محرّكة والهواء قابلاً للانخراق، وجب أن تستمر تلك الحركة ولا يعرض في شيء من الأحياز توقّف وسكون؛ لتساوي الأحياز وليس في بعضها ما يقتضي التوقّف والسكون. فإذا تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات، لكنها أبطأ من الحركة الفلكية، فقد وجد التفاوت في السرعة والبطء من غير تحلل سكون^(٢).

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٧٢١.

(٢) المصدر السابق.

القول الثالث: السرعة والبطء متضادان

هذا القول ذهب إليه صدر المتألهين حيث قال: السرعة والبطء متقابلان تقابل التضاد، أما كونها متقابلين فلائهما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة؛ لاستحالة أن تكون الحركة الواحدة سريعةً وبطيئةً من جهة واحدة، وفي آنٍ واحد، وكذلك ليسا متضائفين، لأن المتضائفين متكافئان وجوداً وعدمًا، والسرعة والبطء ليسا كذلك، كما تقدّم آنفاً، إذ قد توجد الحركة السريعة ولا توجد الحركة البطيئة. وليس بينهما تقابل التناقض، لأن وجود أحدهما لا ينفي وجود الآخر مطلقاً، وليس من الملكة والعدم؛ لأن وجود أحدهما لا يقتضي عدم صاحبه فيما يكون قابلاً، وإذا انتفى إمكان كون التقابل بينهما بأحد هذه الأنواع من التقابل الثلاثة المتقدمة، فلا يبقى إلا أن يكون بينهما تقابل التضاد، وهذا مبنيٌّ على حصر أقسام التقابل في الأقسام الأربعة.

ومن القائلين بكون التقابل بين السرعة والبطء تقابل التضاد: الفخر الرازي حيث قال: «يشبه أن يكون ذلك تقابل التضاد لأن المتضائفين متلازمان في الوجودين، والسرعة والبطء غير متلازمين في واحدٍ من الوجودين، وليس أيضاً تقابلها بالثبوت والعدم؛ لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قد قطعت من المسافة ما لم تقطعها البطيئة، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر، فلا أحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عدمياً أولى من جعل الآخر عدمياً، فلم يبق إلا أن يكون التقابل بينهما بالتضاد»^(١).

وأورد العلامة الطباطبائي على هذا القول: أنه يشترط في التضاد أن يكون

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٠٥.

بينهما غاية الخلاف، والحال أنه لا يوجد بين السرعة والبطء غاية الخلاف، لأنه كلما فرضنا حركةً سريعة، يمكن أن توجد حركةً أسرع منها، وكلما فرضنا حركةً بطيئة، يمكن أن توجد حركةً أبطأ منها، وعليه فلا يمكن أن يكون تضاداً بين السرعة والبطء؛ قال في تعليقه على الأسفار: «اشتراط غاية الخلاف بين المتضادين لا يلائم وكون السرعة والبطء متضادين، إذ ما من سريعٍ أو بطيءٍ من الحركة إلا ويمكن فرض ما هو أسرع منه أو أبطأ، ولا مُجِدِّ فيه ما ذكره رحمته من: أن قوى التحريك وكذا القوى المعاوقة متناهية فإن الملاك في خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة في الوجود»^(١).

القول الرابع: بين السرعة والبطء تقابل التضاييف

هذا القول لم يذكره المصنّف في نهاية الحكمة، ولكن ذهب إليه الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على النهاية، وحاصل ما ذكره: أنه يوجد عندنا في الواقع الخارجي وجود وهو الحركة ويوجد عندنا وصف لهذه الحركة، وهذا الوصف هو السرعة والبطء، ومن الواضح: أن الوجود يمكن أن ينفك عن الوصفين (السرعة والبطء) فيمكن أن يوجد حركة ولكن لا تتّصف لا بالسرعة ولا بالبطء، أمّا الوصفان وهما: السرعة والبطء، فلا ينفك أحدهما عن الآخر، فإذا أردنا أن نصف حركةً بالسرعة فلا بدّ أن توجد حركة بطيئة، وإذا أردنا أن نصف حركةً أخرى بالبطء فلا بدّ من وجود الحركة السريعة. ويتّضح ممّا تقدّم: أنه إذا نظرنا إلى الوصفين (السرعة والبطء) فهما متضائفان، وإذا نظرنا إلى الموصوفين فهما غير متضائفين. ومن هنا يمكن أن يقال: أنه يوجد تقابلٌ بين السرعة والبطء بلحاظ الوصفين، ولا يوجد بينهما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٩٨، تعليقة رقم (٣).

تقابل بلحاظ الموصوفين أي: الوجود السريع والوجود البطيء.
وهذا ما ذكره الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة بقوله: «إنهما وصفان متضايقان، وبالتالي فهما متقابلان، ومجرد اتّصاف حركةٍ واحدةٍ بهما لا ينافي تقابلهما؛ لتعدّد الاعتبار، كما أنّ اتّصاف شخصٍ واحدٍ بالأب من جهة وبالابن من جهةٍ أخرى لا ينافي تقابلهما»^(١).

وتبعه على ذلك الشيخ الفيّاضي حيث قال: «لا منافاة بين كونهما إضافيّين وكونهما متقابلين، فإنّ المتضائفين متقابلان مع أنّهما إضافيّان. ألا ترى إلى العالي والسافل، فإنّه إذا فرضنا سلسلةً من الأشياء بعضها فوق بعض، كان كلّ متوسطٍ عالياً بالنسبة إلى ما دونه، وسافلاً بالنسبة إلى ما فوقه. كما أنّه لا منافاة بين كون السرعة والبطء مختلفين بالتشكيك وكونهما متضائفين، كما أنّ العلة والمعلول متضائقان وهما مختلفان اختلافاً تشكيكياً. وذلك أنّ الاختلاف التشكيكي إنّما هو اختلاف الذاتين اللذين هما معروضا الوصفين المتضائفين، والتضايّف هو اختلاف نفس الوصفين»^(٢).

تعليق على النصّ

- قوله قُلَيْبٌ: «إذا قيست إلى ما هو أبطأ منها». في النسخ: (أبطأ منه) والصحيح: (أبطأ منها). إلّا أن يجعل اللام في البطيئة موصولة، فيمكن التذكير مراعاةً لجانب اللفظ.
- قوله: «الكبر والصغر». هذا ينافي ما مرّ منه قُلَيْبٌ في البحث الرابع من مباحث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من: أنّ العظيم والصغير

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣٣٥) ص ٣٥٨.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٥١.

في معنى السرعة والبطء ١٢٩
متضائفان.

• قوله: «اعتبار الزمان مع الحركات». لا يخفى: أن تعبير المصنّف (اعتبار الزمان) لأجل أن الزمان من العوارض التحليلية للحركة، وأنه موجود بعين وجود الحركة، وعليه لا توجد معية حقيقية بين الزمان والحركة، لأن المعية تتوقف على وجود أمرين اثنين، أما الحركة والزمان فليسا اثنين، وإنما هما وجود واحد، والعقل يحلّل هذا الوجود الواحد إلى حركة وزمان، ويكون الزمان مقدار تقدّر الحركات، كما أن كونه مقداراً متغيّراً، يكون علّة لحصول التقدّم والتأخّر في أجزاء الحركة، وعليه فإن الجملة (والزمان مقداراً متغيّراً) كالتعليل لقوله: اعتبار الزمان مع الحركات.

• قوله: «وقد تعتبر الوجودات الثابتة مع المتغيّرات فيفيد معية الثابت مع المتغيّر ويسمّى الدهر». كلمة الدهر عند العرف تعني الزمن الطويل، وأما في الاصطلاح الفلسفي فهي بمعنى الوعاء للموجودات الثابتة مع الموجودات المتغيرة.

وقد ذكر الشيخ الفيّاضي: أن مصطلح الدهر في المقام يختلف عمّا ذكره المحقّق الداماد في السبق واللحوق بالدهر، الذي ذهب فيه إلى: أن الدهر وعاء لمطلق المجرّدات الممكنة، في حين أن الدهر في المقام هو وعاء للثابتات إذا لوحظت مع المتغيّرات، وكذلك مصطلح السرمد في المقام يغيّر ما عند المشهور، فإن السرمد عند المشهور وعاءٌ يعتبره العقل لوجود الله تعالى، بينما السرمد في المقام هو ظرفٌ لمطلق الثابتات عند ملاحظتها بعضها مع البعض الآخر^(١).

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٤٦.

١٣٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

• قوله **فَلْيَصِحَّ**: «وصفان إضافيان غير متقابلين كالطول القصر والكبر الصغر». عدّ المصنّف الكبر والصغر من الأوصاف الإضافية غير المتقابلة ينافي ما تقدّم منه **فَلْيَصِحَّ** في الفصل السادس من المرحلة السادسة من أنّ العظيم والصغير متضايقان.

• قوله: «لا تقبل الانقسام إلا بالقوّة». انقساماً وهمياً، لا فكياً.

• قوله: «إنّ التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضايّف لأنّ المضامين متلازمان في الوجودين». أي: متلازمان في الوجود الخارجي والوجود الذهني، لأنّ المتضائفين متكافئان خارجاً وذهناً ووجوداً وعدمًا.

وأورد عليه الشيخ الفيّاضي بأنّ: «السرعة لها معنيان؛ الأوّل: معنى مطلق نفسي، ولا تخلو عنه حركة، وهو مطلق السيّلان. والثاني: معنى نسبيّ هو المقابل للبطء. والتي يمكن انفكاكها عن البطء هي السرعة بالمعنى الأوّل، وأمّا السرعة بالمعنى الثاني فلا يمكن انفكاكها عن البطء في شيء من الوجودين».

• قوله: «أمّا السرعة بمعنى الجريان فهي خاصّة لمطلق الحركة». والسرعة بهذا المعنى تشتدّ وتضعف، فيحدث السرعة والبطء الإضافيان.

خلاصة الفصل الثاني عشر

• للسرعة اصطلاحات متعدّدة، والمراد بها في المقام هو طيّ المسافة الطويلة في زمانٍ قليل، مقابل البطء الذي هو طيّ مسافة قليلة في زمانٍ كثير.

• السرعة والبطء من الأمور النسبيّة.

• السرعة والبطء معنيان وجوديان

• ذهب المصنّف إلى أنّ السرعة والبطء لا يصدق عليهما أي قسم من

في معنى السرعة والبطء ١٣١

أقسام التقابل الأربعة، بل تقابلها كتقابل الواحد والكثير، أي: التقابل بين مراتب الوجود وهو ما يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاشتراك، لأنَّ الحركة السريعة قد تكون بعينها بطيئةً بالإضافة والقياس إلى حركة أخرى، والبطيئة قد تكون سريعةً بالقياس إلى حركة أخرى.

الفصل الثالث عشر

السكون

- المبحث الأول: تعريف السكون
- المبحث الثاني: التقابل بين السكون والحركة
- المبحث الثالث: السكون المطلق لا مصداق له
- مبحث إضافي في تقابل الحركة والسكون

الفصل الثالث عشر

في السكون

الحركة والسكون لا يجتمعان في جسمٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ، فبينهما تقابل، والحركة وجودية؛ لما تقدّم أنّها نحو الوجود السيّال، لكنّ السكون ليس بأمرٍ وجوديٍّ، ولو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت وهو الذي بالفعل من كلّ جهة، وليس الوجودات الثابتة - وهي المجردة - بسكون، ولا ذوات سكون.

فالحركة وجوديةٌ والسكون عديمي. فليس تقابلها تقابل التضاييف ولا التضاد. وليسا بمتناقضين، وإلا صدق السكون على كلّ ما ليس بحركة، كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كلّ جهةٍ وأفعالها. فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

لكن ليعلم أن ليس للسكون مصداقٌ في شيءٍ من الجواهر المادية؛ لما تقدّم أنّها سيّالة الوجود، ولا في شيءٍ من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهرية في الحركة، لقيامها بها.

نعم، هناك سكونٌ نسبيٌّ للموضوعات المادية ربّما تلبّست به بالقياس إلى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع العرضية: الكمّ والكيف والأين والوضع.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان مفهوم السكون ونسبته إلى الحركة، وهل السكون موجود في الخارج؟ وذلك ضمن المباحث التالية:

المبحث الأوّل: تعريف السكون

ذكر المصنّف في بداية الحكمة: أنّ السكون يطلق على معنيين:
المعنى الأوّل: عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون متحرّكاً، والسكون بهذا المعنى يكون أمراً عدمياً، لكن ليس العدم المحض، وإنّما هو عدم الملكة. وتقابله الحركة تقابل العدم والملكة، وهذا المعنى للسكون هو المعنى المبحوث عنه في هذا الفصل.

المعنى الثاني: ثبات الجسم على الحالة التي كان عليها، فتكون نسبة الجسم في الزمان الأوّل، في المكان الأوّل هي عين نسبته إلى ذلك المكان في الزمان الثاني والزمان الثالث، وهكذا فهو ثابت في جميع الآنات واللحظات. ومن الواضح: أنّ الثبات أمرٌ وجوديٌّ لا عدميٌّ، لأنّ الساكن في مكانه الأوّل من دون أن يترك مكانه، يكون ثابتاً ومتحقّقاً في مكانه الأوّل؛ لذا يكون هذا الثبات أمراً وجودياً.

والذي يقابل الحركة هو المعنى الأوّل من السكون، وهو عدم الحركة في الشيء الذي من شأنه أن يتحرّك، لا المعنى الثاني الذي هو ثبات الجسم. والمعنيان من السكون متلازمان؛ لأنّ لازم المعنى الأوّل^(١) - وهو عدم

(١) سيأتي في آخر الفصل تفصيل الكلام في معاني السكون والأقوال فيه.

الحركة في الشيء الذي من شأنه أن يتحرك - هو أن يكون الجسم ثابتاً وساكناً في مكانه في الآن الأول والآن الثاني والآن الثالث وهكذا.

المبحث الثاني: التقابل بين السكون والحركة

تقدم: أن المعنى المبحوث عنه للسكون في المقام هو المعنى الأول، وهو عدم الحركة للشيء الذي من شأنه أن يتحرك، وذكرنا: أن تقابل السكون والحركة هو تقابل العدم والملكة، لكن لأجل إثبات أن التقابل بينهما - السكون والحركة - تقابل العدم والملكة، لابد أن ننفي بقيّة أنواع التقابل من التناقض والتضاييف والتضادّ.

بيان ذلك: تقدم أن الحركة أمرٌ وجوديٌّ، أمّا السكون فإن كان أمراً وجودياً، فهو يدخل إمّا في التضادّ وإمّا في التضاييف، وإن كان السكون أمراً عدمياً فهو إمّا يدخل في التناقض أو العدم والملكة.

فإن كان السكون أمراً وجودياً، يلزم أن يصدق السكون على الموجودات الثابتة^(١) من كلّ جهةٍ كالمجردات والعقول، والحال أن الموجودات الثابتة من المجردات والعقول ليس لها سكونٌ وليست بذوات سكون.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أن الحركة أمرٌ وجوديٌّ، والسكون أمرٌ عدميٌّ، وليس تقابلهما تقابل التضاييف ولا تقابل التضادّ، لأنّ التضاييف والتضادّ يكونان بين الأمرين الوجوديين.

وكذلك ليس التقابل بين الحركة والسكون تقابل التناقض - الذي هو تقابل السلب والإيجاب - لأنّه لو كان بينهما تقابل التناقض؛ للزم أن يصدق السكون على كلّ غير متحرك، فيكون كلّ شيءٍ غير متحركٍ ساكناً، لأنّ ارتفاع

(١) الذي يوهّم أن السكون أمرٌ وجوديٌّ هو ما يتوهم من أنّه بمعنى الثبات.

التقيضين محال، وكلّ شيء يصدق عليه أحد التقيضين، والحال ليس كذلك، لأنّ السكون لا يصدق على المجرّدات ولا على الواجب تعالى؛ إذ المجرّدات والواجب تعالى ليست مصداقاً للسكون.

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يكون التقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة، أي: أنّ السكون هو عدم الحركة للشيء الذي من شأنه أن يكون متحرّكاً. قال المحقّق السبزواري: «وأما السكون وهو سلب الحركة عن الموضوع قابلٌ لها مقدّم للملكة التي هي الحركة وليس بينهما تضادٌّ»^(١). وقال الشيخ الأبهري في «الهداية»: «وأما السكون فهو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك»^(٢).

وقال صدر المتألّهين في «شرح الهداية»: «فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحرّكاً ولا ساكناً، والموجود الذي له جهتا قوّة وفعل، لا يمكن خلّوه عنهما جميعاً كالجسم»^(٣).

وهناك أقوال أخرى تتعرّض لها في آخر البحث.

المبحث الثالث: السكون المطلق لا مصداق له

في هذا البحث يثبت المصنّف: أنّ السكون معنّى نسبيّ، وبيان ذلك: ثبت في الأبحاث المتقدّمة: أنّ العالم المادّي كلّ فيه حركةً جوهريةً، فالجوهر المادّي وجودٌ سيّالٌ متحرّك، وثبت كذلك: أنّه لا يوجد عرضٌ من

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٢١.

(٢) انظر شرح الهداية الأثيرية، صدر المتألّهين: ص ١٠٣.

(٣) شرح الهداية الأثيرية: ص ١٠٣.

أعراض هذه الجواهر المادية ساكن، لأنَّ العرض قائمٌ بالجواهر وله حركة بتبع الجوهر، فالجواهر المادية وأعراضها متحرّكةٌ سيّالة.

فينتج: أنَّ السكون المطلق لا وجود له في عالم المادة.

نعم، يوجد سكونٌ نسبيٌّ بالقياس إلى الحركات الثانية، لأنَّ للأعراض حركتين، الأولى: بتبع حركة الجوهر، والثانية هي: الحركات المشهورة في المقولات الأربع، وهي الكمّ والكيف والأين والوضع، فهذه الأعراض الأربعة لها حركةٌ بتبع موضوعها، وهو الجوهر وهي الحركة الأولى، ولها حركاتٌ ثانيةٌ مثل حركة هذا الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر في الزمان المحدود، فيكون متحرّكاً، لكن إذا لم يتحرّك وبقي في مكانه فهو ساكن، أي: فاقد للحركة الثانية في مقولة الأين، والحاصل: أنَّ إطلاق السكون على الجسم الثابت في أينه أو في كمّه أو في كيفه من جهة عدم وجود الحركة الثانوية في هذه المقولات، ومن هنا يقال: إنَّ السكون أمرٌ نسبيٌّ.

تعليق على النصّ

- قوله **فَدَيْرٌ**: «لو كان [السكون] وجودياً لكان هو الوجود الثابت». لا يخفى: أنَّ السبب في توهم كون السكون أمراً وجودياً، ينشأ من توهم كون السكون عبارةً عن الثبات.
- قوله: «وليس الوجودات الثابتة بسكون ولا ذوات سكون». الواو للحال، أي: والحال أنَّ الوجودات الثابتة ليست بسكون ولا ذوات سكون.
- قوله: «فليس تقابلها [الحركة السكون] تقابل التضاييف ولا التضاد». في بعض النسخ: (تقابل التضاييف والتضاد) والأولى ما ذكر.
- قوله: «وليسا [الحركة والسكون] بمتناقضين وإلا صدق السكون على

كلّ ما ليس بحركة» لاستحالة ارتفاع النقيضين.

• قوله: «ليس للسكون مصداقٌ في شيءٍ من الجواهر المادّية؛ لما تقدّم أنّها سيّالة الوجود». وذلك لأنّ الحركة الجوهرية ليست صفةً زائدةً على ذات المتحرّك في الجواهر المادّية حتّى يمكن فرض الجواهر المادّية بدون حركتها الجوهرية، بل الحركة الجوهرية عين ذواتها المتحرّكة.

وقد أورد الشيخ الفيّاضي على هذا الدليل بوجهيه، وحاصل هذا الإيراد هو: أنّه لما كان من مقدّمات هذا الدليل وجود الحركة في الأعراض، فالحركة الجوهرية التي تثبت به تختصّ بالجواهر التي لأعراضها حركةٌ بوجه، لكنّ هذا لا يعني انتفاء احتمال وجود جوهر أو جواهر مادّية لا حركة لها أصلاً، لأنّ هذا كلّّه ليس إلّا استقراءً ناقصاً.

خلاصة الفصل الثالث عشر

• المراد من السكون في المقام هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون متحرّكاً. والسكون بهذا المعنى يكون أمراً عدميّاً، لكن ليس العدم المحض، وإنّما هو عدم الملكة، وتقابله الحركة تقابل العدم والملكة، وهذا المعنى للسكون هو المعنى المبحوث عنه في هذا الفصل.

• السكون المطلق لا وجود له في عالم المادّة. نعم، يوجد سكونٌ نسبيٌّ بالقياس إلى الحركات الثانية، فالحركات الثانية للأعراض كما في إطلاق السكون على الجسم الثابت في أينه أو في كمّه أو في كيفه من جهة عدم وجود الحركة الثانويّة في هذه المقولات، ومن هنا يقال: إنّ السكون أمرٌ نسبيٌّ.

الفصل الرابع عشر في انقسامات الحركة

- تقسيمات الحركة
 - ١. انقسام الحركة بلحاظ المبدأ والمنتهى
 - ٢. انقسام الحركة بلحاظ المقولة
 - ٣. انقسام الحركة بلحاظ الموضوع
 - ٤. انقسام الحركة بلحاظ الزمان
 - ٥. انقسام الحركة بلحاظ الفاعل
- الفاعل القريب في جميع الحركات هو طبيعة المتحرك
- المتوسط بين الحركة والطبيعة هو مبدأ الميل

الفصل الرابع عشر

في انقسامات الحركة

تنقسمُ الحركةُ بانقسامِ الأمورِ الستّةِ التي تتعلّقُ بها ذاتها.
فانقسامُها بانقسامِ المبدأِ والمنتهى، كالحركةِ من أين كذا إلى أين كذا،
والحركةِ من القعودِ إلى القيام، والحركةِ من لونٍ كذا إلى لونٍ كذا،
وحركةِ الجسمِ من قدرٍ كذا إلى قدرٍ كذا.
وانقسامُها بانقسامِ المقولة، كالحركةِ في الكيف، وفي الكمّ، وفي
الأيّن، وفي الوضع.
وانقسامُها بانقسامِ الموضوع، كحركةِ النبات، وحركةِ الحيوان،
وحركةِ الإنسان.
وانقسامُها بانقسامِ الزمان، كالحركةِ الليليّة، والحركةِ النهاريّة،
والحركةِ الصيفيّة، والحركةِ الشتويّة.
وانقسامُها بانقسامِ الفاعل، كالحركةِ الطبيعيّة، والحركةِ القسريّة،
والحركةِ النفسانيّة.
قالوا: «إنّ الفاعلَ القريبَ في جميعِ هذه الصورِ هو الطبيعة،
والتحريكُ النفسانيّ على نحوِ التسخيرِ للقوى الطبيعيّة»، كما تقدّمتْ
الإشارةُ إليه.
وقالوا: «إنّ المتوسّطَ بينِ الطبيعةِ وبينَ الحركةِ هو مبدأُ الميلِ الذي
توجدُه الطبيعةُ في المتحرّك»، وتفصيلُ القولِ في الطبيعيات.

الشرح

في هذا الفصل يبيّن المصنّف انقسامات الحركة، وقد جعل محور هذه الانقسامات هي الأمور الستّة التي تتوقّف عليها الحركة وهي: ١. المبدأ ٢. المنتهى ٣. الموضوع (المتحرّك) ٤. الفاعل (المحرّك) ٥. المسافة (مقولة الحركة) ٦. الزمان.

فبلحاظ هذه الأمور الستّة، يكون للحركة أقسام متعدّدة؛ وهي:

١. انقسام الحركة بلحاظ المبدأ والمنتهى

وذلك كالحركة في الأين، مثلاً تحرّك الجسم من مكان (أ) إلى مكان (ب)، فهي حركةٌ بمبدأٍ ومنتهىٍ خاصّين وهما (أ) و(ب)، لو كان المبدأ نقطةً أخرى كذلك، عدّت حركةً ثانيةً غير الأولى، وهكذا فإنّ تعدّد الحركة وانقسامها يرجع إلى تعدّد مبدئها ومنتهاها.

وكذا الحركة في الكيف مثلاً: تحرّك لون التفّاحة من الأخضر (المبدأ) إلى الأصفر (المنتهى).

والحركة في الكمّ كما لو تحرّك الجسم من حجم معيّن (المبدأ) إلى حجمٍ آخر (المنتهى).

والحركة في الوضع كما لو تحرّك الجسم من القعود (المبدأ) إلى القيام (المنتهى).

وبهذا يتّضح: أنّ تعدّد الحركة يرجع إلى تعدّد المبدأ والمنتهى، ويرجع كذلك إلى نوع تلك الحركة، وأنها في مقولة الأين أو الكيف أو الكمّ أو الوضع.

٢. انقسام الحركة بلحاظ المقولة

تنقسم الحركة بلحاظ المقولة - أي المسافة - إلى:

- مقولة الأين: وهي إذا تحرك الجسم من مكان معين إلى مكان آخر.
- مقولة الوضع: كما لو كانت الحركة من وضع كذا كالقعود - مثلاً - إلى القيام.
- مقولة الكم: وهي فيما إذا كانت الحركة في مسافة الكم، كما لو تحرك الجسم من الحجم كذا إلى حجم كذا.
- مقولة الكيف: كما لو تحرك الجسم من لون إلى لون آخر^(١).

٣. انقسام الحركة بلحاظ الموضوع

وذلك بمعنى: أن المتحرك وهو الذي تقع فيه الحركة كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

٤. انقسام الحركة بلحاظ الزمان

ذلك لأن الزمان مقدار الحركة، وهذا المقدار إما يكون ساعة أو شهراً أو سنة أو قرناً.

وقد مثل المصنّف بالحركة الليلية والنهارية والصيفية والشتوية، إلا أن هذه الأمثلة لا تنسجم مع هذا القسم، لأنّ الزمان مقدار الحركة - كما تقدّم - وعليه فإنّ انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان، والزمان ينقسم إلى دقيقة، ساعة، شهر، سنة^(٢).

(١) لم يظهر الفرق بين انقسام الحركة بلحاظ المبدأ والمنتهى وبين انقسامها بلحاظ المقولة، لأنّ في المبدأ والمنتهى تنقسم الحركة بحسب المقولات (الأين والكم والوضع والكيف) وفي المقولة كذلك.

(٢) انظر تعليقة الشيخ الفيّاضي: ج ٣ ص ٨٥٧.

٥. انقسام الحركة بلحاظ الفاعل

والفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام، كما تقدّم في بداية الحكمة^(١).

١. الفاعل الطبيعيّ، وهو: الفاعل الذي لا علم له بفعله وفعله موافق لطبعه.

٢. الفاعل القسريّ، وهو: الذي لا علم له بفعله، ولا فعله ملائمٌ لطبعه.

٣. الفاعل النفسيّ، وهو: الفاعل الإرادي.

وعلى هذا فالحركة تنقسم بلحاظ الفاعل إلى ثلاثة أقسام أيضاً وهي:

١. الحركة الطبيعيّة: وهي الحركة الصادرة من الفاعل الذي لا علم له بفعله وليس له إرادةٌ وشعور لكنّ فعله موافقٌ لطبعه، فتتحرك بمقتضى طبيعتها الأولى من دون أيّ تأثيرٍ لعامل خارجيّ.

٢. الحركة القسريّة: وهي الحركة الحاصلة من فاعل لا علم له بفعله، وفعله مخالفٌ لمقتضى طبيعه، كرمي الحجر إلى أعلى.

٣. الحركة النفسانيّة: وهي حركةٌ تصدر من فاعلٍ ذي إرادة وشعور.

وتنقسم الحركات المتقدّمة الطبيعيّة والقسريّة والنفسية إلى حركة بالذات وإلى حركة بالعرض، والحركة بالذات: هي وصفٌ لنفس المتحرك، أي: لا يحتاج المتحركٌ للاتّصاف بالحركة الذاتية إلى واسطةٍ في العروض، أمّا الحركة العرضية: فهي التي تكون وصفاً للمتحرك مجازاً، باعتبار تعلق الوصف، كالتعلق الموصوف؛ من قبيل حركة الجالس في السفينة، لأنّ المتحرك في الحقيقة هو السفينة، وتنسب الحركة إلى الجالس فيها مجازاً.

ويتحصّل ممّا تقدّم أنّ الحركة الذاتية: إمّا طبيعيّة أو قسريّة أو إرادية (نفسية).

وتنقسم الحركة العرضية أيضاً إلى حركةٍ طبيعيّة أو قسريّة أو نفسية.

(١) انظر بداية الحكمة، المرحلة السادسة.

الفاعل القريب في جميع الحركات هو طبيعة المتحرك

ذكر الفلاسفة: أنّ الفاعل القريب المباشر ومن دون واسطة في جميع هذه الحركات هو طبيعياً المتحرك.

فالفاعل في الحركة النفسانية، هو الجسم وهو المتحرك. فالإنسان المتحرك بإرادته، فالفاعل لهذه الحركة هو جسم وبدن الإنسان، نعم بدن الإنسان مسخر - بالفتح - للنفس، والنفس فاعل مسخر - بالكسر -^(١).

فحركة اليد - مثلاً - الإرادية لا تتحقق إلا بأمر صادرٍ من نفس الإنسان. فالفاعل المباشر للأفعال الإرادية عبارة عن طبيعة الجسم.

وأما الفاعل المباشر في الحركة الطبيعية فهو عبارة عن اقتضاء طبيعة الجسم المتحرك، فالحجر حينما يسقط من أعلى إلى الأرض، فإنّ الفاعل المباشر لهذه الحركة هو طبيعة ذلك الجسم، أي: الاقتضاء الطبيعي للحجر.

وأما الفاعل في الحركة القسرية فهو عبارة عن طبيعة الجسم أيضاً، فطبيعة الجسم في الحركة القسرية قاهرة لطبيعة المقسور، والفاعل هو طبيعة حركة القاسر، فحينما يرمي الإنسان الحجر إلى أعلى، فالإنسان معده ومهيب الأرضية لصعود الحجر إلى الأعلى، أما فاعل حركة الحجر إلى الأعلى فهو نفس طبيعة الحجر المتحرك إلى أعلى. نعم، هذه الحركة بتأثير العامل الخارجي، وهو القاسر لطبيعة المقسور، وهو الإنسان الرامي للحجر مثلاً، وبعد انتهاء تأثير القاسر تنتهي الحركة القسرية وتبدأ حركة طبيعية، وهي رجوع الحجر إلى الأرض، وفاعل الحركة الطبيعية هو اقتضاء طبيعة الحجر - كما تقدّم - .

فتبين أنّ فاعل الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور.

(١) ومن هنا قلنا: إن جميع عالم الإمكان هو فاعل مسخر - بالفتح - لله تعالى، ولذا لا يكون الفاعل المسخر - بالفتح - في قبال أقسام الفواعل الأخرى.

ولا يخفى أن قول الفلاسفة بأن الفاعل المباشر والقريب لهذه الحركات هو طبيعة المتحرك إنما مبني على إنكار الحركة الجوهرية، أما بناءً على الحركة الجوهرية فقد تقدم في الفصل العاشر: أن الفاعل للحركة هو نفس الموجد للمتحرك وهو جوهر مفارق للمادة بجعل بسيط.

المتوسط بين الحركة والطبيعة هو مبدأ الميل

ذهب الفلاسفة إلى: أن الفاعل المباشر للحركات الطبيعة والنفسانية والقسرية هو الطبيعة كما تقدم آنفاً، وذكروا أيضاً: أن بين الحركة والطبيعة يوجد فاعلٌ يسمى مبدأ الميل. فبحسب كل نوع من الحركات يوجد ميل، ففي الحركات النفسانية يوجد ميل إرادي، وفي الحركات الطبيعية يوجد ميل طبيعي، وفي الحركات القسرية يوجد ميل قسري.

وهذا الميل - الذي هو الفاعل للحركة - عرض قائم بالطبيعة، والموجد لهذا الميل هو إما طبيعة الشيء كما في الميل الطبيعي، وإما النفس كما في الميل النفسي، وإما طبيعة القاسر كما في الميل القسري.

أما لماذا ذكر الفلاسفة: أن الفاعل المتوسط بين الحركة والطبيعة هو الميل، فقد ذكروا لذلك سببين:

الأول: أننا نجد في كثير من الأحيان أن الطبيعة موجودة، ولكن الحركة غير موجودة. فلو كانت الطبيعة هي الفاعل القريب للحركة، فلا بد أن تكون الحركة موجودة دائماً؛ لأن العلة إذا وجدت لا بد أن يوجد معلولها، والحال ليس كذلك؛ لأن الطبيعة للجسم موجودة، مع أن الجسم لا يتحرك، فيتضح: أن الطبيعة ليست هي الفاعل المباشر.

الثاني: ذكروا أننا لو رمينا حجراً من الأعلى إلى الأسفل، فإن قطعة الحجر

هذه تبدأ بسرعةٍ ضعيفة، لكنّها بعد مدّةٍ تبدأ سرعتها بالاشتداد. وكذلك في الحركة القسريّة، حينما نرمي حجراً من الأسفل إلى الأعلى، نجد أنّ السرعة تبدأ أولاً قويّة، ثمّ تضعف إلى أن تصل إلى حدّ، ثمّ تبدأ بالرجوع إلى الأسفل، ومن الواضح: أنّ شدّة السرعة وضعفها لا يأتي من الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة عندهم متواطيّة وليس فيها شدّة وضعف، مضافاً إلى أنّهم لا يؤمنون بالحركة الجوهرية لكي يقال: إنّ هذه الشدّة والضعف من الحركة الجوهرية، لذا قالوا بوجود مبدأ الميل، وهو الذي يشتدّ ويضعف، ومبدأ الميل هو عرض قائمٌ بالجسم، وهو السبب في اشتداد الحركة وضعفها.

ولهذين السببين قالوا: المبدأ لكلّ الحركات هو الميل، وهو إمّا الميل

الطبيعي والنفسي أو القسري

قال صاحب وعاية الحكمة: «توسّط الميل بين الطبيعة والحركة عند التحريك لا يُخرج الطبيعة عن كونها مبدأً قريباً؛ لأنّ الميل بمنزلة آلة لها، فإذا أخذت الطبيعة أنّ تحرك الجسم يحدث أولاً الميل إلى الحركة، ثمّ يصدر عنها الحركة بواسطة، قالوا: سبب الاحتياج إلى وساطة الميل هو: أنّ الحركة تختلف بالشدّة والضعف، والطبيعة لا تختلف بهما؛ لأنّها جوهر والجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعّف عندهم، فيجب أن لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات، بل بتوسّط أمر يقبل الشدّة والضعف، وهو الميل»^(١).

قال في التحصيل: «يجب أن يكون في الجسم في حال ما يتحرك معنى زائد على الطبيعة، وذلك لأنّ الجسم في مكانه الطبيعي ذو طبيعة، ولكن لا يكون ذا حركة، وهذا المعنى الزائد يسمّى ميلاً، وهو الذي يشاهد في حال ما يتحرك

(١) وعاية الحكمة: ص ٤٥٥.

١٥٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

الجسم إلى مكانه الطبيعي من الدفع القويِّ لمقاومه. ونسبة الميل إلى الطبيعة في حال ما يتحرَّك نسبة الحرارة إلى طبيعة النار في الإحراق؛ ولكن هذا الميل يقبل الشدَّة والتنقُّص في الحركات المستقيمة، والطبيعة لا تقبل الشدَّة والتنقُّص، لأنَّها جوهر، فالميل لا يكون بالطبيعة»^(١).

وقال الشيخ الفيَّاضي: «لما كانت الطبيعة لا تصدر عنها الحركة في جميع أزمنة وجودها، وكانت الحركة الطبيعيَّة تشتدُّ كلما قرب المتحرِّك إلى المنتهى، والحركة القسريَّة تضعف كذلك، بينما أنَّ الطبيعة جوهر، وهي عندهم لا تقبل الاشتداد والتضعف، ذهبوا إلى حدوث كيفٍ في الجسم به يتحرَّك، يسمَّى ميلاً»^(٢).

ولا يخفى أنَّ المتكلِّمين يسمّون مبدأ الميل بـ(الاعتماد) كما ذكر الشيخ في رسالة الحدود حيث قال: «الاعتماد والميل: هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهةٍ ما»^(٣).

تعليق على النصّ

- قوله قَدَّحٌ: «وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليليَّة والحركة النهاريَّة». الأولى أن يقول كالحركة ساعة والحركة ساعتين والحركة شهراً وهكذا، بدل الحركة الليليَّة والنهاريَّة؛ وذلك لأنَّ الزمان مقدار الحركة، فانقسامها بانقسام الزمان إنَّما يكون باختلاف مقدارها، وهو الساعة أو الساعتين....
- قوله: «والتحريك النفساني على نحو التسخير للقوى الطبيعيَّة». النفس

(١) التحصيل: ص ٥٩٠.

(٢) تعليقة الشيخ الفيَّاضي: ج ٣ ص ٨٥٨.

(٣) رسالة الحدود، للشيخ نقلاً عن تعليقة الشيخ الفيَّاضي: ج ٣ ص ٨٥٩.

في ذاتها مجردة مادية في فعلها، فليس للنفس مكانٌ لكي تتحرَّك من مكان إلى مكانٍ آخر.

• قوله: «على نحو التسخير للقوى الطبيعية كما تقدّمت الإشارة إليه». في

الفصل العاشر من هذه المرحلة.

• قوله: «وبين الحركة مبدأ الميل توجده الطبيعة في المتحرَّك». بمعنى

توجده الصورة النوعية في الجسم - الذي هو مادةً ثانيةً للصورة النوعية وموضوعٌ للحركة - فإنَّ الصورة النوعية مبدأً فاعلياً للأعراض الحالة في الجسم، والجسم محلُّ لها.

خلاصة الفصل الرابع عشر

الأمر التي تتوقف عليها الحركة ستة وهي: ١. المبدأ ٢. المنتهى ٣. الموضوع

(المتحرَّك) ٤. الفاعل (المحرَّك) ٥. المسافة (مقولة الحركة) ٦. الزمان. وبلحاظ

هذه الأمور الستة يكون للحركة أقسام متعددة:

١. انقسام الحركة بلحاظ المبدأ والمنتهى.

٢. انقسام الحركة بلحاظ المقولة.

٣. انقسام الحركة بلحاظ الموضوع، بمعنى: أن المتحرَّك هو الذي تقع فيه

الحركة، كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

٤. انقسام الحركة بلحاظ الزمان؛ لأنَّ الزمان مقدار الحركة، وهذا المقدار

إمّا يكون ساعة أو شهراً أو سنةً أو قرناً.

٥. انقسام الحركة بلحاظ الفاعل (١. الفاعل الطبيعي: هو الفاعل الذي

لا علم له بفعله وفعله موافقٌ لطبعه. ٢. الفاعل القسري: وهو الذي لا علم

له بفعله، ولا فعله ملائمٌ لطبعه. ٣. الفاعل النفسي: وهو الفاعل الإرادي).

• تنقسم الحركة بلحاظ الفاعل انقساماً آخر إلى ثلاثة أقسام أيضاً وهي:

١. الحركة الطبيعية: وهي الحركة الصادرة من الفاعل الذي لا علم له بفعله، وليس له إرادةٌ وشعورٌ لكن فعله موافقٌ لطبعه.

٢. الحركة القسرية: وهي الحركة الحاصلة من فاعلٍ لا علم له بفعله، وفعله مخالفٌ لمقتضى طبعه، كرمي الحجر إلى أعلى.

٣. الحركة النفسانية: وهي حركةٌ تصدر من فاعل ذي إرادة وشعور.

• تنقسم الحركات المتقدمة (الطبيعية والقسرية والنفسية) إلى حركة بالذات وحركة بالعرض، والحركة بالذات هي وصفٌ لنفس المتحرك، أما الحركة العرضية فهي التي تكون وصفاً للمتحرك مجازاً.

• وتنقسم الحركة العرضية أيضاً إلى حركة طبيعية أو قسرية أو نفسية.

• الفاعل القريب في جميع الحركات هو طبيعة المتحرك، والفاعل في الحركة النفسانية هو الجسم وهو المتحرك، والفاعل المباشر في الحركة الطبيعية عبارة عن اقتضاء طبيعة الجسم المتحرك، والفاعل في الحركة القسرية عبارة عن طبيعة الجسم أيضاً.

• ذكر الفلاسفة سببين لوجود مبدأ الميل الأول: في كثير من الأحيان الطبيعة موجودة، مع أن الجسم لا يتحرك، فيتضح: أن الطبيعة ليست هي الفاعل المباشر للحركة، والثاني: الحركة تزداد وتضعف، وحيث إن شدة السرعة وضعفها لا يأتي من الطبيعة - لأن الطبيعة عندهم ليس فيها شدة وضعف - مضافاً إلى أنهم لا يؤمنون بالحركة الجوهرية، لكي يقال: إن هذه الشدة والضعف من الحركة الجوهرية، لذا قالوا بوجود مبدأ الميل، وهو الذي يشتد ويضعف، ومبدأ الميل هو عرض قائم بالجسم وهو السبب في اشتداد الحركة وضعفها.

خاتمة

- المبحث الأول: القوّة بمعنى مبدأ الفعل
- المبحث الثاني: القوّة بمعنى مبدأ الفعل إذا قارنت العلم والمشية
- بحث إضافي: في استدلال المتكلمين على أنّ القدرة تحدث مع الفعل

خاتمة

كما تطلقُ القوَّةُ على مبدأِ القبولِ كذلك تطلقُ على مبدأِ الفعلِ - وخاصةً إذا كانت قوَّةً شديدة - كما تطلقُ القوى الطبيعيةً على مبادئِ الآثارِ الطبيعية، وتطلقُ القوى النفسانيةً على مبادئِ الآثارِ النفسانية من إِبصارٍ وسمعٍ وتخيُّلٍ وغير ذلك.

وهذه القوَّةُ الفاعلةُ إذا قارنتُ العلمَ والمشيةَ سميت: (قدرةَ الحيوان). وهي علَّةٌ فاعلةٌ يتوقَّفُ تمامُ عليَّتها - بحيثُ يجبُ معها الفعلُ - على أمورٍ خارجة، كحضورِ المادَّةِ القابلة، واستقرارِ وضعٍ مناسبٍ للفعل، وصلاحيَّةِ أدواتِ الفعل، وغير ذلك، فإذا اجتمعتُ تمَّتِ العلِّيَّةُ ووجبَ الفعل.

فبذلك يظهرُ فسادُ تحديدِ بعضهم مطلقَ القدرةِ بـ(أنَّها ما يصحُّ معه الفعلُ والترك)، فإنَّ نسبةَ الفعلِ والتركِ إلى الفاعلِ إنَّما تكونُ بالصحةِ والإمكانِ إذا كان جزءاً من العلَّةِ التامة. فإذا أخذَ وحده، وبما هو علَّةٌ ناقصةٌ، ونُسبَ إليه الفعلُ، لم يجبَ به. وأمَّا الفاعلُ التامُّ الفاعليَّةِ الذي هو وحده علَّةٌ تامَّةٌ كالواجبِ تعالى، فلا معنى لكونِ نسبةِ الفعلِ والتركِ إليه بالإمكان، أعني: كونِ النسبتينِ متساويتين. وأمَّا الاعتراضُ عليه: بأنَّ لازمَ كونِ فعلِهِ واجباً كونه تعالى موجباً - بالفتح - مُجبراً على الفعل، وهو ينافي القدرة.

فمندفعٌ: بأنّ هذا الوجوب ملحقٌ بالفعلِ من قبله تعالى، وهو أثره، ولا معنى لكون أثر الشيء - التابع له في وجوده - مؤثراً في ذات الشيء الفاعل؛ وليس هناك فاعلٌ آخرٌ يؤثّر فيه تعالى بجعله مضطراً إلى الفعل.

وكذلك فساد قول بعضهم: إنّ صحّة الفعل تتوقّف على كونه مسبوqاً بالعدم الزماني، فالفعل غير المسبوق بعدمٍ زمانيٍّ ممتنعٌ. وجهُ الفساد: أنّه مبنيٌّ على القولِ بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوثُ دونَ الإمكان، وقد تقدّم إبطاله في مباحث العلّة والمعلول. على أنّه منقوضٌ بنفسِ الزمان، فكونُ إيجادِ الزمانِ مسبوqاً بعدمه الزماني إثباتٌ للزمانِ قبلَ نفسه، واستحالته ضروريّة.

وكذلك فسادُ قولٍ من قال بأنّ القدرة إنّما تحدثُ مع الفعلِ ولا قدرةً على فعلٍ قبله.

وجهُ الفسادِ أنّهم يرون أنّ القدرة هي صحّة الفعلِ والترك، فلو ترك الفعلَ زماناً ثمّ فعل، صدقَ عليه قبلَ الفعلِ أنّه يصحُّ منه الفعلُ والترك، وهي القدرة. على أنّه يناقض ما تسلّموه: أنّ الفعلَ متوقّفٌ على القدرة، فإنّ معيّة القدرة والفعلِ تنافي توقّف أحدهما على الآخر.

الشرح

لما استوفى المصنّف البحث في هذه المرحلة عن القوّة بمعنى القبول، شرع في البحث عن القوّة بمعنى مبدأ الفعل والتأثير، لاسيّما بالنظر إلى انسجام هذا البحث - وهو القوّة بمعنى التأثير - مع البحث عن فاعل الحركة وأقسامه. ومن الجدير بالذكر: أنّ جملةً من الفلاسفة - منهم صدر المتأهّلين - قدّموا البحث عن القوّة بمعنى مبدأ الفعل أو القوّة الفاعليّة، خلافاً للمصنّف الذي شرع في البحث عن القوّة بمعنى القبول، وأخّر البحث عن القوّة بمعنى الفعل وجعله خاتمة هذه المرحلة، ولعلّ تأخير المصنّف لهذا البحث هو: أنّ بحث القوّة والفعل هو القوّة بمعنى القبول.

ويكتسب البحث في هذه الخاتمة الهيكلية التالية:

المبحث الأوّل: القوّة بمعنى مبدأ الفعل

لكي يتبيّن هذا المعنى ينبغي الإشارة إلى الإطلاقات الأخرى للقوّة. ومن هذه الإطلاقات^(١):

١. القوّة بمعنى مبدأ القبول؛ إذ تطلق القوّة على المادّة التي هي مبدأ القبول، لأنّ المادّة قوّة محضّة، وفعليّتها أنّها قوّة الأشياء، وفي ضوء كون فعليّتها أنّها قوّة الأشياء، صارت المادّة موجودة؛ إذ لو لم يكن لها فعليّة، لم يمكن أن توجد؛ لما تقدّم من أنّ الوجود يساوي الفعليّة، والذي لا يمتلك فعليّة فلا وجود له. فالقوّة بهذا المعنى هي: الهيولى التي هي قوّة محضّة ومبدأ

(١) هناك إطلاقات أخرى للقوّة نشير إليها في آخر الفصل.

كل قبول واستعداد.

٢. تطلق القوة على تلك الكيفية الحاصلة للمادة التي تسمى بالكيف

الاستعدادي.

بيان ذلك: تقدّم أنّ المادة أمرٌ جوهريٌّ له استعدادٌ مطلقٌ لكلّ الأشياء، لكن هناك استعدادٌ خاصٌّ بشيءٍ معيّنٍ يسمّى الإمكان الاستعدادي، ويسمّى استعداداً أيضاً بلحاظٍ آخر^(١)، من قبيل أنّ حبة الحنطة لا تكون إلا حنطة، وحبة البرتقال لا تكون إلا برتقالاً وهكذا، وهذا الاستعداد الخاصّ أمرٌ عرضيٌّ قائمٌ بالمادة الأولى، ولهذا فإنّ هذا الاستعداد الخاصّ يبطل بتحقيق المستعدّ له في الخارج، بخلاف نفس المادة فإنّها باقيةٌ على حالها لا تتغيّر.

٣. القوة بمعنى مبدأ الفعل والتأثير. وهي بهذا المعنى تقابل القوة بمعنى

مبدأ القبول، لأنّ حيثية الفعل تعني حصول الفعل وتحقيقه، وهي خلاف حيثية قبول الفعل.

والقوة بمعنى مبدأ الفعل، من قبيل القوى النفسانية كالقوة الباصرة التي هي منشأٌ وسببٌ للأبصار، والقوة السامعة التي هي منشأٌ وسببٌ لعملية السماع، وهكذا في بقية الأعضاء والجوارح المادية، وكذا القوى الذهنية والفعلية التي تكون سبباً ومنشأً للتمثيل والتفكير، بمعنى: أنّ الإدراك ينشأ من قوة نفسانية، وحيث إنّ الإدراك له أنواعٌ متعدّدة، فيوجد لكلّ نوعٍ من الإدراك قوةٌ في النفس، فالإبصار مثلاً وهو إدراكٌ، منسوبٌ إلى القوة الباصرة، والسمع ينشأ من القوة السامعة، والتخيّل ينشأ من القوة المتخيّلة، والتفكير يرجع إلى القوة المتفكّرة وهكذا، وكذلك القوى الطبيعية كالقوة

(١) تقدّم في المرحلة الثامنة بيان الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي.

الماسكة والقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس، والقوة الهاضمة في الإنسان.
والحاصل: أن القوة كما تطلق على مبدأ القبول، تطلق كذلك على مبدأ الفعل.

٤. تطلق القوة على مبدأ الفعل الشديد. كما تطلق القوة على مبدأ ومنشأ الفعل، تطلق كذلك على مبدأ الفعل إذا كانت هذه القوة شديدة وكان الفاعل قوياً في فعله، ومن الواضح أنه إذا أطلقت القوة على مبدأ الفعل - كما في القسم السابق - يكون إطلاقها على الفعل الشديد أولى.
وبهذا يتضح: أن القوة تطلق على أربعة معان، الأول: مبدأ القوة والاستعداد في المادة الأولى التي هي قوة محضة ومبدأ كل قبول وانفعال، والثاني: القوة بمعنى كيف الاستعدادي، والثالث: القوة بمعنى مبدأ الفعل، والرابع: مبدأ الفعل الشديد.

المبحث الثاني: القوة بمعنى مبدأ الفعل إذا قارنت العلم والمشية

لكي يتضح هذا المبحث ينبغي تقديم بعض المقدمات
المقدمة الأولى: المراد من المشية في المقام هي الإرادة، وهي اجتماع العزم والحزم المسبوق بالشوق الأكيد، أي: الانبعاث نحو الفعل بالقصد والاختيار.

المقدمة الثانية: الإرادة بمعنى الشوق لا تصدق على الواجب تعالى، لأن الإرادة بالمعنى المتقدم - وهي اجتماع العزم المسبوق بالشوق الأكيد - يستحيل أن يتصف بها الواجب تعالى؛ لأن الإرادة بالمعنى المتقدم تلازم فقدان الكمال، والواجب تعالى يستحيل أن يكون فاقداً لأي كمال، بل هو واجد لكل كمال ولا يشد عنه كمال من الكمالات، كما سيأتي إثباته في المرحلة الثانية عشرة،

وعلى هذا فلا يحصل للواجب تعالى شوقٌ إلى الفعل؛ لأنَّ الشوق يلازم فقدان الكمال، وإذا خلق تعالى مخلوقاً فإنَّ الكمال في ذلك الفعل يعود إلى الفعل نفسه لا إلى الواجب تعالى.

المقدّمة الثالثة: الفرق بين الإرادة والمشية؛ إذ لا فرق بين الإرادة والمشية إلا بالاعتبار، كالفرق بين الوجود والإيجاد، فإنَّ المعلول لو نُسب إلى فاعله يسمّى إيجاداً، وإذا نُظر إليه بما هو موجودٌ من الموجودات يسمّى وجوداً. فالوجود والإيجاد شيءٌ واحدٌ لكن يختلفان بالاعتبار، فكذلك الإرادة والمشية فإنَّهما شيءٌ واحدٌ لكن يختلفان بالاعتبار، فإذا نُسب الشيء المراد إلى الفعل يسمّى إرادة، وإذا نُسب إلى الفاعل تسمّى مشية. فالإرادة هي النسبة إلى المراد وهو الفعل، والمشية هي النسبة إلى المريد وهو الفاعل.

وعلق المصنّف على الرواية الواردة في الكافي في باب الإرادة والمشية «عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم. قلت: وأحب؟ قال: لا. قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟ قال: هكذا خرج إلينا»^(١) بقوله: «لا ريب أنّ لنا في أفعالنا الاختيارية مشية وإرادة وتقديراً وقضاءً وهو الحكم البتّي، وحيث عدّ الله سبحانه الموجودات أفعالاً لنفسه صادرةً عن علمه وقدرته، لم يكن بدٌّ من أن ندعّن في فعله بالجهات التي لا يخلو عنها فعلٌ اختياري، من المشية والإرادة والتقدير والقضاء، فالمشية والإرادة هما المعنى الذي لا بدّ في الفعل الاختياري من تحقّقه في نفس الفاعل منّا بعد العلم وقبل الفعل، وهذا المعنى من حيث ارتباطه بالفاعل يسمّى مشية، وهو من حيث ارتباطه بالفعل يسمّى إرادة...»^(٢).

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٥٠.

(٢) تعليقة العلامة الطباطبائي على أصول الكافي: ج ١ ص ١٥٠.

إذا تبيّنت هذه المقدمات نقول: القوّة بمعنى مبدأ الفعل والتأثير إذا اقترنت مع العلم والإرادة - بحيث كان للعلم والإرادة مدخليّة في صدور الفعل - سمّيت بقدرة حيوان. والمراد بالحيوان هنا هو الحيوان بالمعنى الأعمّ وليس الحيوان الناطق، فقدرة الحيوان مركّبة من أمورٍ ثلاثة وهي: مبدأ الفعل أو المبدأ الفاعلي والعلم والإرادة.

وهذه القوّة الفاعلة المسماة بقدرة الحيوان تكون علّة ناقصة^(١) لوجود الفعل، لأنّه لكي يتحقّق الفعل خارجاً، لابدّ من انضمام أمورٍ خارجة وظروفٍ وعوامل خاصّة - كحضور المادّة - وغيره من شروط العلّة التامة، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

ومن هنا يتّضح: أنّ القدرة - وهي القوّة إذا اقترنت مع العلم والإرادة - نسبتها إلى الفعل نسبة الإمكان لا الوجود، فما لم تنضمّ إليها أجزاء العلّة التامة فلا يجب تحقّق الفعل في الخارج.

قدرة الحيوان لا تصدق على الواجب تعالى

بناءً على ما تقدّم يتّضح: أنّ للقدرة مصاديق متعدّدة مختلفة، وهي:

١. القدرة في الحيوان وذوي النفوس، وهذه القدرة علّة ناقصة للفعل تتوقّف على أمورٍ أخرى كحضور المادّة وغيره من شروط العلّة التامة، كما تقدّم آنفاً.

٢. القدرة في الواجب، وهذه القدرة هي عين الواجب تعالى، كما سيأتي في

(١) تقدّم: أنّ العلّة الناقصة هي التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول إلا إذا انضمت إليها الأجزاء الأخرى من العلّة التامة، ويلزم من عدمها عدم المعلول، أمّا العلّة التامة فهي التي يلزم من وجودها وجود المعلول.

المرحلة الثانية عشرة. فهي علة تامّة لما سواه بما فيه الصادر الأوّل؛ إذ لا يعقل توقّف صدور الصادر الأوّل على شيءٍ آخر؛ لانتفاء كلّ شيءٍ في تلك المرتبة غير ذاته تعالى، إذ كيف يتوقّف صدور الصادر الأوّل على شيءٍ آخر، والحال أنّه لم يصدر منه تعالى أيّ شيءٍ.

فالواجب تعالى علة تامّة للصادر الأوّل، والعلّة التامّة إذا وجدت لا بدّ أن يوجد المعلول، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فنسبة الواجب إلى الصادر الأوّل نسبة الوجوب لا الإمكان. ومن هنا يتّضح: أنّ قدرة الحيوان - وهي القوّة إذا اقترنت بالعلم والإرادة - لا تنطبق على قدرة الواجب تعالى، لأنّ قدرة الحيوان قدرة ناقصةٌ لتحقق الفعل، ونسبتها إلى تحقق الفعل هي الإمكان، أمّا قدرة الواجب فهي علة تامّة لتحقق الفعل ونسبتها إلى الفعل نسبة الوجوب لا الإمكان.

نعم، بالنسبة إلى عالم المادّة، الواجب علة تامّة أيضاً، لكنّ الأمور المادّية يتوقّف تحقّقها على أشياء أخرى، وهذه الأشياء التي يتوقّف عليها الفعل المادّي لا ترجع إلى قصورٍ في فاعليّة الفاعل، وإنّما ترجع إلى نقص قابليّة القابل.

مضافاً إلى أنّ قدرة الحيوان قيد الإرادة لأنّه القوّة مقترنةٌ بالعلم والإرادة، وقد تقدّم في المقدمة الثالثة: أنّ الإرادة بمعنى الشوق الأكيد يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى، لأنّ الإرادة بهذا المعنى ملازمة لفقدان الكمال؛ لأنّ الشوق إلى الفعل يلازم فقدان الكمال، والواجب تعالى يستحيل أن يكون فاقداً لكمال من الكمالات كما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة.

إذن قدرة الحيوان لا تصدق على قدرة الواجب؛ لأنّ قدرة الحيوان يصحّ معها الفعل والترك، أي: فيها نسبة الإمكان إلى الفعل، أمّا قدرة الواجب

تعالى فليس نسبتها إلى الفعل نسبة الإمكان وإنّما هي بالوجوب؛ لوجوبه تعالى من جميع الجهات.

ولا يخفى أنّ عدم صدق قدرة الحيوان على الواجب تعالى من الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الحكماء والمتكلمين، حيث ذهب الحكماء إلى عدم انطباق تعريف قدرة الحيوان على الواجب تعالى، أمّا المتكلمون فقد ذهبوا إلى انطباق تعريف قدرة الحيوان على الواجب تعالى وعرفوا القدرة فيه تعالى بما يصحّ معه الفعل والترك، كما سيّضح في البحث اللاحق.

نقد تعريف المتكلمين للقدرة

عرّف المتكلمون القدرة مطلقاً سواء في الممكن أو الواجب بأنّها: صحّة الفعل والترك، ومعنى الصحّة في الفلسفة هو الإمكان، فيكون تعريفهم للقدرة هو: إمكان الفعل وإمكان الترك، أي تساوي نسبة القدرة إلى الفعل والترك، أي سلب الضروريتين.

وبناء على ما تقدّم آنفاً يتّضح شمول هذا التعريف لقدرة الواجب تعالى، لأنّ قدرة الواجب تعالى ليست نسبتها إلى الفعل نسبة الإمكان وإنّما نسبتها نسبة الوجوب، كما تقدّم في المصادر الأوّل فإنّ نسبتها إلى الواجب تعالى ليست نسبة الإمكان وإنّما نسبة الوجوب، وعليه ففي الواجب تعالى وكذا في العقول المجردة لا يصحّ أن تكون القدرة فيها بنسبة الإمكان وإنّما نسبة الضرورة والوجوب. وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في تعليقه على الأسفار بقوله: «كون النسبة بين الفاعل وبين كلّ من الفعل والترك نسبة الإمكان، فلا يكون الفعل ممتنعاً حتّى يتقيّد المبدأ الفاعلي بالترك، ولا الترك ممتنعاً حتّى يتقيّد بالفعل، فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقاً غير مقيّد بشيءٍ من الفعل والترك.

هذا وليس في حدّ القدرة أن تكون غير الفاعل القادر ولا عينه، وإن كانت القدرة التي فينا خارجة عن ذاتنا. ثم إن الواجب تعالى وجوداً لا يشوبه عدم، ومطلقاً غير متقيّد بقيد ولا محدود بحدّ؛ على ما تدلّ عليه البراهين، وفاعلٌ للكُلِّ بنفس ذاته لا بأمرٍ يلحقه من خارج. وقد أقيم عليه البرهان. فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل وهو مطلقٌ غير مقيّد فلا يكون مقيّداً بالفعل لامتناع الترك، ولا بالترك لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك، أي بوجوب الفعل أو الترك. وهذه هي القدرة الواجبيّة، وهي عين الذات. وإذا كانت الذات المتعالية في مبدئيّتها للفعل مطلقةً عن أيّ قيد مفروض فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه ولا واجب غيره، ولا يقهره شيءٌ من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه، لأنّه متأخّر عن الذات المتعالية قائمٌ به مفتقرٌ إليه في جميع شؤون وجوده، ولا أنّه تعالى يثبت في ذاته وجوب الفعل عند إفاضة الوجوب الغيري على فعله وقهره على أن يوجد، فإنّه من أشنع المحال. وبهذا يظهر أنّه تعالى مختارٌ في فعله. هذا ملخّص القول في التعريف الأوّل^(١).

إذن تعريف المتكلّمين لمطلق القدرة بأنّها ما يصحّ معه الفعل والترك، غير صحيح؛ لعدم شمولها لأفعال الله تعالى، لأنّه بناء على هذا التعريف يلزم عدم كونه تعالى علّة تامّة لأفعاله، وهو باطل، لاستلزامه النقص على الواجب تعالى، كما سيأتي بيانه مفصّلاً في المرحلة الثانية عشرة.

نعم، هذا التعريف للقدرة صحيحٌ بنحو الموجبة الجزئية، أي أنّه صحيح في قدرة الحيوان، ولا يشمل قدرة الواجب والعقول المجرّدة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٠٧، تعليقة رقم (١).

نسبة الواجب إلى الفعل بالوجوب لا يعني الجبر

السبب الذي أدى بالمتكلمين إلى تعريف القدرة مطلقاً بأنها «ما يصحّ معه الفعل والترك» هو توهمهم: بأنّ الوجوب والضرورة يساوقان الجبر، فإذا كانت نسبة الواجب إلى فعله بالوجوب، يلزم أن يكون الواجب تعالى مجبوراً على فعله؛ لأنّ معنى وجوب الفعل هو سلب الاختيار منه تعالى، وحيث إنّ الجبر لا يصحّ عليه تعالى، لذا قالوا: بأنّ نسبة الفعل إلى الواجب تعالى بالإمكان لا بالوجوب، ولذا عرفوا القدرة بالتعريف المتقدم خوفاً من هذا المحذور.

وقد أجاب الفلاسفة على ذلك - كما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة - بأنّ الضرورة والوجوب لا يعني أن يكون الواجب تعالى مجبوراً وغير قادرٍ على ترك الفعل، لأنّ هذا الوجوب والضرورة ليس وجوباً عليه تعالى وإنّما وجوبٌ عنه، وهو لاحقٌ بالفعل من قبله تعالى، وليس وجوباً بفعل عاملٍ خارجيٍّ وإنّما وجوبٌ نابعٌ من ذات الواجب تعالى.

ولا يخفى أنّ الواجب تعالى - على مبني المشائين - يكون علّة تامّة قريبة للصادر الأوّل، وعلّة تامّة بعيدة لما سواه، أمّا على مبني صدر المتأهّلين فهو تعالى علّة قريبة لجميع الموجودات، وإن كان بعضها لا يمكن اجتماع وجوده الممتدّ لمكان سيلانه وتدرّجه.

إن قيل: إنّ المؤثر الذي يوجب على الله تعالى الفعل هو نفس الفعل الصادر منه تعالى.

الجواب: يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه تعالى مؤثراً عليه، لأنّ هذا الفعل أثرٌ له تعالى، وفعله تعالى الناشئ من إرادته وقدرته يستحيل أن يؤثر على الواجب؛ لأنّه يستلزم الدور المحال؛ لأنّ نفس الفعل متوقّفٌ على فاعله

وهو الواجب تعالى، فإذا كان الفعل مؤثراً ومجبراً للواجب تعالى على ذلك الفعل، يلزم توقّف الفعل على الفاعل، والفاعل متوقّفٌ على الفعل، وهو من الدور المحال.

إن قيل: المؤثر على الواجب تعالى في فعله هو فاعلٌ آخر.

الجواب: ليس هناك فاعلٌ آخر يجعل الواجب تعالى مضطراً لإيجاد ذلك الفعل، لأنّ الفرض أن لا يوجد في الوجود إلا الواجب تعالى وفعله الأوّل، فمن أين جاء هذا الفاعل المؤثر على الواجب تعالى.

بمعنى: أن هذا الوجود من جانبه تعالى وليس من غيره، فهو واجبٌ منه لا واجب عليه، لأنّه تعالى علّة تامّة، والمعلول لا يتخلّف عن علّته التامّة. أمّا كيف يكون هذا الوجوب لاحقاً على الفعل فهو أن للمعلول وجوباً آخر لاحقاً له ما دام متلبساً بالوجود، فالمعلول مادام موجوداً فهو واجب الوجود.

وهو ما ذكره المصنّف في المرحلة الرابعة بقوله: «ما مرّ من وجوب الوجود للماهية وجوباً بالغير، سابقٌ على وجودها، منتزِعٌ عنه، وهناك وجوبٌ آخر لاحقٌ يلحق الماهية الموجودة، ويسمّى: (الضرورة بشرط المحمول)، وذلك أنّه: لو أمكن للماهية المتلبّسة بالوجود ما دامت متلبّسةً أن يطرها العدم الذي يقابله ويطرده لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال، ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها ما دام التلبّس ومن حيثه، وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية. ونظير البيان يجري في الامتناع اللاحق للماهية المعدومة. فالماهية الموجودة محفوفةٌ بوجوبين، والماهية المعدومة محفوفةٌ بامتناعين»^(١).

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الخامس: ص ٧٨.

نقد قول بعض المتكلمين بأن الفعل الاختياري مسبوqُ بعدم زمانيّ

ذهب المتكلمون إلى: أنه لكي يثبت أن الله تعالى قادرٌ مختار، فلا بدّ أن يكون الفعل مسبوqاً بعدم زمانيّ، بمعنى: أن الفعل لا بدّ أن يكون معدوماً في زمانٍ سابقٍ على وجوده، أمّا إذا كان الفعل غير مسبوqٍ بعدم زمانيّ فلا بدّ أن يكون ذلك الفعل واجباً بالذات.

وقد استدّلوا على ذلك: بأنّ الفعل غير المسبوqٍ بعدم زمانيّ، يمتنع أن يكون ممكناً؛ لأنّه يستلزم التناقض، إذ كونه فعلاً ومعلولاً يعني أنه محتاجٌ إلى العلة هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى كونه غير مسبوqٍ بعدم زمانيّ، يعني أنه متقدّمٌ زمانيّ غير محتاجٍ إلى علةٍ لوجوده، لقاعدة «كلّ ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب».

وقد ذهب إلى هذا القول بعض المتكلمين الذين عبّر عنهم صدر المتألّهين بطائفة من الجدليّين، حيث قال: «لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه... إنّ لهذا المطلب حيث تعصّبت طائفة من الجدليّين فيه»^(١).

وقد أجاب المصنّف على ذلك: بأنّه مبنيٌّ على أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث الزمانيّ، وهو كون الشيء مسبوqٍ الوجود بعدم زمانيّ، فإذا كان الشيء معدوماً في زمانٍ قبل زمانٍ وجوده ثمّ صار موجوداً، فهو يسمّى حادثاً زمانيّاً، كمسبوقيّة وجود زيد بعدمه قبل ولادته^(٢).

وقد تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة والفصل السادس من المرحلة السادسة بطلان كون الحدوث الزماني هو الملاك في الحاجة إلى العلة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٨٣.

(٢) سيأتي تفصيل البحث في الحدوث الزماني في المرحلة اللاحقة.

اعتقاد المتكلمين بأن القدرة تحدث مع الفعل

ذهبت الأشاعرة إلى: أن القدرة في غير الواجب تعالى^(١) تتحقق مع الفعل^(٢) فالقدرة على الفعل في الحيوان أو الإنسان - مثلاً - تتحقق في ظرف إيجاد الفعل ومقارنته له وليست سابقة عليه. فالفاعل للكتابة إنَّما تحدث له القدرة على الكتابة حين الكتابة وليس قبل الكتابة، فقبل الكتابة لا قدرة له على ذلك، وعليه فإنَّ نسبة القدرة إلى الفاعل قبل الفعل نسبة مجازية وليست حقيقية؛ لأنَّه لا قدرة له على الفعل إلا حين الفعل^(٣).

قال الفتازاني: «المبحث الثاني: اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله أو معه، فذهبت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى: أنَّها مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة إلى: أنَّها قبل الفعل»^(٤)، ولأجل الأنا نخرج عمَّا في متن كتاب نهاية الحكمة، نتعرض في آخر البحث لأدلتهم ومناقشتها.

وناقش المصنّف مقالة المتكلمين بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنَّ المتكلمين أنفسهم يعتقدون بأنَّ القدرة هي كون الشيء بحيث يمكن للفاعل الترك ويمكن له الفعل، ففي ضوء هذا التعريف للقدرة يعني: أنَّ الفاعل لو فعل الفعل - كما لو كتب على الورقة ثم ترك الكتابة زماناً -

(١) لأنَّهم يعتقدون بأنَّ القدرة عند الواجب تعالى صفة ذاتية، وأمَّا عالم الإمكان فهو حادث زماناً أي: مسبوقة بعدم زمانٍ، فإذا أحدثت القدرة مقارنة مع الفعل يلزم أن تكون قدرته حادثة، وهو ينافي كونها ذاتية في الواجب تعالى، لذا مرادهم من كون القدرة مع الفعل في غير الواجب تعالى.

(٢) أمَّا الفلاسفة فقالوا القدرة تتحقق قبل الفعل، وكذا العدلية.

(٣) انظر كشف المراد، تحقيق الزنجاني: ص ٢٦٨.

(٤) شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٠.

وبعد ذلك جاء بالفعل مرّةً أخرى، فعلى مبناهم وتعريفهم للكتابة أنّه قادر؛ لأنّه يمكنه ترك الفعل - الكتابة - وقد تركها زماناً، ويمكنه الفعل (أنّه كتب بعد أن توقّف زماناً)، وعلى هذا فنقول لهم: أنّ إمكان ترك الفعل وإمكان الفعل هي القدرة التي نحن بصددّها على أساس مبناهم في تعريف القدرة، ممّا يدلّ على أنّ القدرة لا تحدث مقارنةً مع الفعل وإنّما قبل الفعل.

المناقشة الثانية: قالوا إنّ الفعل الاختياري يتوقّف على القدرة، ومن الواضح: أنّ توقّف شيءٍ على شيءٍ، ينافي معيّتهما معاً، لأنّ معنى التوقّف: أنّ أحدهما يوجد ويتحقّق ثمّ بعد ذلك يوجد الشيء الآخر، أمّا المعية فهي تعني أنّهما معاً. ومن الواضح: أنّ بين الشئيين المتوقّف أحدهما على الآخر تقدماً وتأخراً، وهو عدم وملكة؛ لأنّ بين التقدّم والتأخّر عدم وملكة كما تقدّم. فلو كان بين المتقدّم والمتأخّر معية، للزم اجتماع الملكة وعدمها، وهو محال. ومن الواضح: أنّ كلا جوابي المصنّف جدليّان؛ لأنّهما مبنيان على قواعد مسلّمة عند الخصم.

ولكنّ الشيخ الفيّاض ذكر: أنّ المناقشة الثانية يمكن تقريرها بوجهٍ آخر، حيث قال: «إنّ القدرة هي المبدأ المقارن للعلم والمشية، وهو متحقّق قبل الفعل كما أنّه متحقّق حينه»^(١).

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وقد قال بعض الأوائل منهم أنّ القوّة تكون مع الفعل ولا تتقدّمه، وقد قال بهذا قومٌ من الواردين بعده بحين كثير. فالقائل بهذا القول كأنّه يقول: إنّ القاعد ليس يقوى على القيام، أي لا يمكن في جبلّته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ وأنّ الخشب ليس في جبلّته أن

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٦٥.

ينحت منه باب، فكيف ينحت؟.

وهذا القائل لا محالة غير قووي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً، فيكون بالحقيقة أعمى^(١).

بحث إضافي في استدلال المتكلمين على أن القدرة تحدث مع الفعل

استدلّ المتكلمون على أن القدرة تحدث مع الفعل بدليلين:

الدليل الأول: إن القدرة عند الممكنات عرض، فلو كانت موجودة قبل الفعل، للزم قيام العرض آنين، والبقاء عرض قائم بالقدرة - وهي عرض آخر - فيلزم قيام العرض بالعرض.

مناقشة الدليل: إن هذا الدليل باطل؛ لأنه يفتني على أصليين باطلين، أما بطلان الأصل الأول الذي هو قيام العرض بالعرض، فإن قيام العرض بالعرض ليس باطلاً مطلقاً، وإنما الباطل هو قيام العرض بالعرض غير المنتهي إلى الجوهر، أما إذا قام العرض بالعرض، وهذا العرض الآخر قام بعرض ثالث ورابع وانتهى إلى الجوهر فلا إشكال في ذلك، ولا يشترط قيام العرض بالجوهر مباشرة، بل الواجب هو الانتهاء إلى الجوهر، من قبيل الانحناء، وهو عرض قائم بالخط، وهو عرض أيضاً قائم بالسطح، والسطح عرض أيضاً قائم بالجسم التعليمي، والجسم التعليمي عرض أيضاً قائم بالجوهر وهو الجسم الطبيعي.

الدليل الثاني: قالوا إن الفعل في حال عدمه ممتنع؛ لاستحالة اجتماع الوجود والعدم، ومن الواضح: أن الممتنع غير مقدور، لأن القدرة هي إمكان الترك والفعل، فينتج: أن لا وجود للقدرة قبل الفعل.

(١) الشفاء (الإلهيات): ص ١٧٧.

مناقشة الدليل: إن قولكم امتناع الفعل حال عدمه، إن أريد به وصف الفعل بكونه معدوماً حال عدمه، فهو مسلم ولا إشكال فيه، إلا أن هذا الوصف لا ينافي كون الفعل مقدوراً عليه وإمكان تحققه من الفاعل. وإن أريد به امتناع الفعل في زمان عدمه، فهو باطل، لأنه يمكن أن يتحقق وجود الفعل، كما هو حال الممكنات، فإنها تكون معدومة ثم توجد.

تاريخ مسألة حدوث القدرة مع الفعل

لا يخفى أن هذه المسألة، وهي حدوث القدرة قبل الفعل أو حين الفعل، كانت مطروحة في روايات أهل البيت عليهم السلام مما يكشف عن أنها لم تكن مختصة بالأشاعرة، وإنما هناك مجموعة من متكلمي العامة قبل الأشاعرة يعتقدون بأن القدرة تحدث مقارنة مع الفعل.

فهناك روايات عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام بصدد هذه المسألة مما يدل على أنها قد حدثت قبل ظهور أهل الحديث الذين هم أتباع أحمد بن حنبل، وقد كان نظر روايات أهل البيت عليهم السلام في بيان: أن القدرة متقدمة على الفعل. ومن هذه الروايات:

• عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة، ثم أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط»^(١).

• عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول وعنده قومٌ يتناظرون في الأفاعيل والحركات فقال: الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله عزَّ

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٣٥٢، حديث رقم (١٩).

وجَلَّ بقبض ولا بسط إلا والعبد لذلك مستطيع»^(١).

وقال الشيخ الطوسي في المقام: «وتتقدّم [القدرة] الفعل لتكليف الكافر»^(٢).

تعليق على النصّ

- قوله **فَلْيَسِّرْ**: «كما تطلق القوّة على مبدأ القبول». القوّة التي تطلق على مبدأ القبول هي الهيولى؛ فإنّها قوّة محضّة ومبدأ كلّ قبول وانفعال.
- قوله: «كذلك تطلق على مبدأ الفعل وخاصة إذا كانت قوّة شديدة»؛ لأنّ القوّة في الأصل موضوعة لمبدأ الأفعال الشاقّة الشديدة.
- قوله: «كما تطلق القوى الطبيعيّة على مبادئ الآثار الطبيعيّة». كالقوّة الجاذبة للحديد. والقوّة الهاضمة في الإنسان.
- قوله: «الاعتراض عليه بأنّ لازم كون فعله واجباً، كونه موجباً». لا يخفى تقدّم هذا الاعتراض، وتقدّم الجواب عليه أيضاً في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، مع اختلافٍ يسير.
- قوله: «كذلك فساد قول بعضهم: أنّ صحّة الفعل تتوقّف على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني» تقدّم هذا القول والجواب عليه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وكذا في الفصل السادس من المرحلة الرابعة.
- قوله: «إنّ صحّة الفعل». المراد من الصحّة في المقام هو الإمكان كما يدلّ عليه قوله **فَلْيَسِّرْ**: «فالفعل غير المسبوق بعدم زمانيّ ممتنع».
- قوله: «علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث، قد تقدّم إبطاله في مباحث

(١) المصدر السابق: ص ٣٥٢، حديث رقم (٢١).

(٢) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زادة: ص ٣٥٤.

العلة والمعلول» في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وتقدّم أيضاً في الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

• قوله: «فكون إيجاد الزمان مسبقاً بعدمه الزماني». الفاء للسببية، أي: فإنّ كون إيجاد الزمان مسبقاً.

خلاصة ما تقدّم

• المبحوث في المقام هو القوّة بمعنى مبدأ الفعل، من قبيل القوى النفسانيّة، كالقوّة الباصرة التي هي منشأً وسببٌ للأبصار، والقوّة السامعة التي هي منشأً وسببٌ لعملية السماع، وهي بهذا المعنى تقابل القوّة بمعنى مبدأ القبول.

• هناك إطلاقات أخرى للقوّة منها: ١. القوّة بمعنى مبدأ القبول؛ لأنّ المادّة قوّة محضة، وفعليّتها أنّها قوّة الأشياء. ٢. القوّة بمعنى الكيفيّة الحاصلة للمادّة التي تسمّى بالكيف الاستعدادي. ٣. تطلق القوّة على مبدأ الفعل إذا كانت هذه القوّة شديدة.

• القوّة بمعنى مبدأ الفعل والتأثير إذا اقترنت مع العلم والإرادة - بحيث كان للعلم والإرادة مدخليّة في صدور الفعل - سمّيت بقدرة حيوان، والمراد بالحيوان هنا هو الحيوان بالمعنى الأعمّ.

• قدرة الحيوان لا تصدق على قدرة الواجب؛ لأنّ قدرة الحيوان نسبتها إلى الفعل بالإمكان إلى الفعل، أمّا نسبة قدرة الواجب تعالى إلى الفعل فهي بالوجوب.

• عرّف المتكلّمون القدرة مطلقاً - سواء في الممكن أو الواجب - بأنّها صحّة الفعل والترك، ومعنى الصحّة في الفلسفة هو الإمكان.

لكنّ هذا التعريف غير صحيح لعدم شموله لأفعال الله تعالى، لأنّه بناء على هذا التعريف يلزم عدم كونه تعالى علّة تامّة لأفعاله، وهو باطل؛ لاستلزامه النقص على الواجب تعالى.

• السبب الذي أدّى بالمتكلّمين إلى تعريف القدرة مطلقاً بأنّها «ما يصحّ معه الفعل والترك» هو توهمهم: بأنّ الوجوب والضرورة يساوقان الجبر، لذا قالوا: بأنّ نسبة الفعل إلى الواجب تعالى بالإمكان لا بالوجوب.

• أجاب الفلاسفة على ذلك: بأنّ الضرورة والوجوب لا يعني أن يكون الواجب تعالى مجبوراً وغير قادرٍ على ترك الفعل، لأنّ هذا الوجوب والضرورة ليس وجوباً عليه تعالى وإنّما وجوب عنه، وهو لاحقٌ بالفعل من قبله.

• ذهب المتكلّمون إلى أنّه: لكي يثبت أنّ الله تعالى قادرٌ مختار، فلا بدّ أن يكون الفعل مسبوقاً بعدم زمنيّ، واستدلّوا على ذلك بأنّ الفعل غير المسبوق بعدم زمنيّ، يمتنع أن يكون ممكناً؛ لأنّ كلّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب.

وأجاب المصنّف على ذلك: بأنّه مبنيٌّ على أنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزمنيّ، وهو باطل.

• ذهبت الأشاعرة إلى: أنّ القدرة في غير الواجب تعالى تتحقّق مع الفعل ومقارنة له وليست سابقةً عليه.

• ناقش المصنّف مقالة المتكلّمين بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ المتكلّمين أنفسهم يعتقدون: بأنّ القدرة هي كون الشيء بحيث يمكن للفاعل الترك ويمكن له الفعل.

والمناقشة الثانية أنّهم قالوا: إنّ الفعل الاختياري يتوقّف على القدرة، ومن الواضح: أنّ توقّف شيء على شيء، ينافي معيّتها معاً.

المرحلة العاشرة

في السبق واللحوق

والقدم والحدوث

وفيها ثمانية فصول

تمهيد

قبل الشروع في البحث نشير إلى مسألتين:

الأولى: أن مسألتي السبق واللحوق أو الحدوث والقدم من الأوصاف العامة العارضة على الوجود أو الموجود بما هو موجود، فالموجود بما هو موجود يتّصف بأنه سابق أو لاحق متقدّم أو متأخر، فلا يتّصف الموجود بهذه الأوصاف باعتباره نوعاً من أنواع الوجود، وإنّما هي أوصاف عامة للوجود، ولذا يكون موضع بحثه في مباحث الفلسفة الأولى.

الثانية: أن المصنّف رحمته ابتدأ البحث بالسبق واللحوق ثمّ عقب ذلك بمبحث الحدوث والقدم، وهو خلاف ما سلكه صدر المتألّهين، إذ ابتدأ بالحدوث والقدم أوّلاً ثمّ أردف بحث السبق واللحوق.

إلا أن مسألة حدوث العالم وقدمه - وهي مرتبطة بمبحث القدم والحدوث - من المسائل الأساسية التي شغلت الفكر البشري إلى يومنا الحاضر، فهناك نزاع وخلاف في: أن هذا العالم الإمكانيّ هل هو حادث أم قديم؟ وإذا كان حادثاً، فهل حدوثه ذاتيّ أم زمنيّ أم حدوث آخر من أنواع الحدوث؟

وقد ترتّبت على هذه المسألة ثمرات مهمّة ذُكرت في محلّها.

ومن الأمور المهمّة التي يتوقّف عليها معرفة ما هو القديم وما هو الحادث هو السبق واللحوق، وعلى هذا الأساس قدّم المصنّف مبحث السبق واللحوق على القدم والحدوث.

١٧٨ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

مضافاً إلى: أنّ الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم مبحث السبق واللحوق على الحدوث والقدم. ولذا قال الشيخ مصباح اليزدي: «والأحسن ما صنعه الأستاذ فُذِّرَ في المتن»^(١)، أي ما صنعه من تقديم مبحث السبق واللحوق.

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: رقم (٣٤١)، ص ٣٣٣.

الفصل الأوّل

في السبق واللّحوق

المبحث الأوّل: بيان مفهوم السبق واللّحوق أو التقدّم والتأخّر

المبحث الثاني: في أقسام السبق واللّحوق

١. التقدّم بالرتبة
٢. التقدّم بالشرف
٣. التقدّم بالزمان
٤. التقدّم بالطبع
٥. التقدّم بالعلية
٦. التقدّم بالماهية
٧. التقدّم بالدهر
٨. التقدّم بالحقيقة والمجاز
٩. التقدّم بالحقّ

الفصل الأوّل

في السبقِ واللحوقِ وهما التقدّمُ والتأخّرُ

يشبه أن يكونَ أوّلَ ما عُرِفَ من معنى التقدّمِ والتأخّرِ ما كانَ منهما بحسبِ الحسِّ، كأن يُفرضَ مبدأً يشتركُ في النسبةِ إليه أمران، ما كان لأحدهما من النسبةِ إليه فلآخر، وليس كلُّ ما كان للأوّلِ فهو للثاني، فيسمّى ما للأوّلِ مِنَ الوصفِ (تقدّماً)، وما للثاني (تأخّراً)، كمحرابِ المسجدِ يفرضُ مبدأً فيشتركُ في النسبةِ إليه الإمامُ والمأمومُ، فما للمأمومِ من نسبةِ القربِ إلى المحرابِ فهو للإمامِ، ولا عكس، فالإمامُ متقدّمٌ والمأمومُ متأخّرٌ.

ومعلومٌ أنّ وصفي التقدّمِ والتأخّرِ يختلفانِ باختلافِ المبدأِ المفروضِ، كما أنّ الإمامَ متقدّمٌ والمأمومَ متأخّرٌ في المثالِ المذكورِ على تقديرِ فرضِ المحرابِ مبدأً، ولو فرضَ المبدأَ هو البابُ كانَ الأمرُ بالعكسِ وكانَ المأمومُ متقدّماً والإمامُ متأخّراً.

ولا يتفاوتُ الأمرُ في ذلك أيضاً بين أن يكونَ الترتيبُ وضعياً اعتبارياً كما في المثالِ السابق، أو طبعياً كما إذا فرضنا - مثلاً - الجسمَ ثمّ النباتَ ثمّ الحيوانَ ثمّ الإنسانَ، فإن فرضنا المبدأَ هو الجسمَ كانَ النباتُ متقدّماً والحيوانُ متأخّراً، وإن فرضنا المبدأَ هو الإنسانَ كانَ الحيوانُ متقدّماً والنباتُ متأخّراً، ويسمى هذا التقدّمُ والتأخّرُ: «تقدّماً

وتأخراً بحسب الرتبة».

ثم عمّموا ذلك فاعتبروه في مورد الشرف والفضل والخسة وما يشبه ذلك، ممّا يكون فيه زيادةً من المعنويات، كتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان، فباعتراب النوع بآثار كماله مبدأً - مثلاً - يختلف في النسبة إليه العالم والجاهل، والشجاع والجبان، ويسميان: «تقدماً وتأخراً بالشرف».

وانتقلوا أيضاً إلى التقدّم والتأخّر الزمانيين بما أنّ الجزئين من الزمان - كالיום والأمس - يشتركان في حمل قوّة الأجزاء اللاحقة، لكنّ ما لأحدهما - وهو اليوم - من القوّة المحمولة محمولةً للآخر - وهو الأمس - ولا عكس، لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم، فإنّه يحمل فعليةً نفسه، والفعلية لا تجامع القوّة. ولذا كان الجزاء من الزمان لا يجتمعان في فعلية الوجود. فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر لا يجامع المتقدم منها المتأخّر، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر. وكذا بين الحوادث التي هي حركات منطبقّة على الزمان تقدّم وتأخّر زمانيّ بتوسّط الزمان الذي هو تعينها، كما أنّ للجسم الطبيعي الامتدادات الثلاثة بتوسّط الجسم التعليمي الذي هو تعينه.

وقد تنبّهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً آخر من التقدّم والتأخّر الحقيقيين، فاستقرّوها، فأنها - أعمّ من الاعتبارية والحقيقية - إلى تسعة أقسام:

الأوّل والثاني والثالث: ما بالرتبة من التقدّم والتأخّر، وما بالشرف،

وما بالزمان، وقد تقدّمت.

الرابع: التقدّم والتأخّر بالطبع، وهما تقدّم العلة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول، ولا يجب بوجودها، وتأخّر معلولها عنها.

الخامس: التقدّم والتأخّر بالعلية، وهما تقدّم العلة التامة - التي يجب بوجودها المعلول - على معلولها، وتأخّر معلولها عنها.

السادس: التقدّم والتأخّر بالتجوهر، وهما تقدّم أجزاء الماهية من الجنس والفصل عليها، وتأخّرهما عنها بناءً على أصالة الماهية. وتسمى هذه الثلاثة الأخيرة - أعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالتجوهر - : (تقدّماً وتأخراً بالذات).

السابع: التقدّم والتأخّر بالدهر، وهما تقدّم العلة التامة على معلولها، وتأخّر معلولها عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته - كما في التقدّم والتأخّر بالعلية - بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة. زاد هذا القسم السيّد المحقق الداماد قلبي.

الثامن: التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف، غير أنّ أحدهما بالذات والآخر بالعرض. فالمتّصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتّصف به بالعرض وهو متأخّر، كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل

في الموجودية والتحقق، والماهية موجودةً به بالعرض. وهذا القسم زادَه صدر المتألهين قده.

التاسع: التقدّم والتأخّر بالحق، وهو تقدّم وجود العلة التامة على وجود معلولها وتأخّر وجود معلولها عنه، وهذا غير التقدّم والتأخّر بالعلية. زادَه صدر المتألهين قده، قال في الأسفار: «وبالجملة: وجود كلّ علة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيءٍ مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية. وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر، ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمهما حكم شيءٍ واحد له شؤون وأطوار، وله تطوّر من طور إلى طور» انتهى.

الشرح

المبحث الأول: بيان مفهوم السبق واللاحق أو التقدّم والتأخّر

بناء على ما سلف من: أنّ التقدّم والتأخّر أو السبق واللاحق من العوارض العامّة للوجود، فهذا يعني أنّهما - التقدّم والتأخّر - من المفاهيم الفلسفيّة، أي من المعقولات الثانية الفلسفيّة، ومن الواضح: أنّ المفاهيم الفلسفيّة غير قابلة للتعريف، لأنّ الذهن يمكن له أن يتصوّرهما كما سيّضح، ومن هنا نجد أنّ الفلاسفة صرفوا النظر عن تعريفها، وركّزوا اهتمامهم على بيان أقسامها.

والمصنّف رحمته، ذكر في المتن تعريفها لأجل تقريب مفهومها إلى الذهن. وحاصل ما ذكره: أنّ مفهوم التقدّم والتأخّر أو السبق واللاحق يتوقّف على أمور أربعة:

١. وجود شيء يتّصف بكونه سابقاً أو متقدّماً.
٢. وجود شيء يتّصف بكونه لاحقاً أو متأخّراً.
٣. وجود مبدأ يقاس إليه السابق واللاحق، أو المتقدّم والتأخّر.
٤. وجود نسبة مشتركة تسمّى ملاك السبق للسبق واللاحق والتقدّم والتأخّر.

ويمكن بيان ذلك بالمثال التالي: العدد اثنان وثلاثة بالنسبة إلى العدد واحد، فالعدد واحد هو المبدأ الوجودي الذي يقاس إليه السابق وهو الاثنان واللاحق وهو الثلاثة، أمّا النسبة المشتركة بين السابق واللاحق فهي العدديّة،

ففي النسبة إلى الواحد نجد: أن العدد اثنين سابق والثلاثة متأخرة، فالاثنتان أقرب إلى الواحد من الثلاثة، فالعدد اثنان له من النسبة المشتركة أكبر من الثلاثة إزاء الواحد، لذا يسمّى الاثنان سابقاً ومتقدماً على الثلاثة، والثلاثة لاحقة ومتأخرة عن الواحد، فيختلف السابق واللاحق في النسبة المشتركة بالكمال والنقص. وفي الحقيقة: أن الأمر الرابع - وهو وجود نسبة مشتركة بين السابق واللاحق - هو حقيقة السبق واللاحق، كما يظهر من كلمات المصنّف في بداية الفصل الثالث حيث يقول: «في المعية وهي اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالكمال والنقص اللذين هما في التقدّم والتأخر».

وبهذا يتّضح: أن مفهوم التقدّم والتأخر هو الأقربى والأبعدى عن مبدأ محدود كما يشير إلى ذلك الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله: «المشهور عند الجمهور هو المتقدّم في المكان والزمان. وكان التقدّم والقبل في أشياء لها ترتيب، فما هو في المكان فهو الذي أقرب من ابتداء محدود، فيكون له أن يلي ذلك المبدأ، حيث ليس يلي ما هو بعده، والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو. وفي الزمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر أو أن يفرض مبدأ وإن كان مبدأ مختلفاً في الماضي والمستقبل كما تعلم. ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كلّ ما هو أقرب من مبدأ محدود»^(١).

وعلى هذا الأساس فإنّ انتزاع هذين المفهومين - السبق واللاحق - يتوقّف على تصوّر شيئين مترتّبين وتصور مبدأ لهما، يشتركان في النسبة إلى ذلك المبدأ ويفترقان في أنّ لأحدهما من النسبة ما للآخر دون العكس، وسيّضح ذلك أكثر حين بيان أقسام السبق واللاحق.

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الرابعة: ص ١٦٣.

المبحث الثاني: في أقسام السبق واللحوق

لا يخفى أنّ أقسام السبق واللحوق ليست محصورة حصراً عقلياً، وإنما أحصيت بالاستقراء، قال العلامة الحليّ في «كشف المراد»: «وهذا الحصر استقرائيٌّ لا برهانيٌّ؛ إذ لم يقدّم برهانٌ على انحصار التقدّم في هذه الأنواع»^(١).

وقد ذكر الشيخ الرئيس: أنّ السبق واللحوق على خمسة أقسام، وهي:

١. التقدّم والتأخّر بالزمان. ٢. التقدّم والتأخّر بالطبع. ٣. التقدّم والتأخّر بالشرف. ٤. التقدّم والتأخّر بالرتبة. ٥. والتقدم والتأخّر بالعلية^(٢).

وتبعه على هذا العدد غيره من الحكماء، كشيخ الإشراق في المطارحات^(٣). ثمّ أضاف «المتكلمون قسماً آخر للتقدّم وسمّوه التقدّم الذاتي ومثّلوا فيه بتقدّم أمس على اليوم، فإنّه ليس تقوّمًا بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان، وإلاّ لاحتاج الزمان إلى زمانٍ آخر وتسلسل، والظاهر: أنّه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارجٌ عن هذه الأقسام»^(٤).

ثمّ أضاف السيد الداماد قسماً آخر سمّاه (التقدّم بالدهر) كما سيأتي بيانه، ثمّ أضافوا التقدّم بالماهية من دون أخذ الوجود بعين الاعتبار. وأضاف صدر المتألّهين قسمين آخرين؛ الأوّل منهما سمّاه: (التقدّم بالحقيقة) والثاني أطلق عليه اسم (التقدّم بالحق).

أمّا المصنّف فقد ذكر في بداية الحكمة ثمانية أقسام من السبق واللحوق، ولم يذكر القسم الثاني للسبق واللحوق الذي ذكره صدر المتألّهين وهو (التقدّم

(١) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زادة: ص ٨٤.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الرابعة: ص ١٦٣.

(٣) المطارحات: ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٤) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زادة: ص ٨٤.

بالحق). أمّا في نهاية الحكمة فقد ذكر تسعة أقسام بما في ذلك القسم الثاني الذي ذكره صدر المتأهّلين. ولعلّ سبب عدم ذكر هذا القسم في بداية الحكمة هو لأجل غموضه وصعوبة فهمه، لذا قال صدر المتأهّلين حول القسم الثاني (التقدّم بالحق): «هذا ضربٌ غامضٌ من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلاّ العارفون الراسخون، فإنّ للحقّ عندهم مقاماتٍ في الإلهية، كما أنّ له شؤوناً ذاتيةً أيضاً لا يتثلّم بها أحديته الخاصة»^(١).

وفيما يلي تفصيل الكلام في هذه الأقسام:

الأول: التقدّم بالرتبة

بدأ المصنّف بهذا القسم من أقسام السبق واللاحق؛ لأنّه من الأمور المحسوسة لدى الإنسان، وتألّفه العقول والنفوس أكثر من غيره من الأقسام، إذ لعلّ أول ما يدركه الإنسان وتألّفه الأذهان هو التقدّم والتأخّر المكاني. والمقصود من التقدّم بالرتبة هو التقدّم بالترتيب، أي: ترتيب أمرين أو أكثر بحيث يتقدّم بعضها على الآخر، وهو على قسمين:

القسم الأول: الترتيب الوضعي الاعتباري، وبيانه من قبيل ما لو دخلنا مسجداً وكان موضع محرابه في الجهة الشماليّة، أمّا باب الدخول فهو في الجهة الجنوبيّة، ففي هذه الحالة نجد: أنّ الصفّ الذي يلي الإمام هو الصفّ الأول والذي يليه الصفّ الثاني وهكذا إلى الصفّ الأخير، والمقياس في هذه الحالة هو إمام الصلاة أو محراب الصلاة. أمّا لو عكسنا الأمر وكان المقياس هو باب الدخول، فالصفّ الأول بالنسبة إلى باب الدخول يكون الصفّ الأخير من الصلاة والثاني يليه... وهكذا حتّى يكون الصفّ الذي يلي الإمام هو الصفّ

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

الأخير بالنسبة لباب المسجد.

القسم الثاني: الترتيب الطبيعي؛ مثاله: أن الحكماء في باب المقولات قالوا: الجوهر ينقسم إلى أقسام وهي: العقل والنفس والجسم والمادة والصورة، ثم قالوا: الجسم يمكن أن يكون نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً وهو نوع الأنواع، وعلى هذا الأساس: إن بدأنا من الإنسان يكون الترتيب بالشكل التالي: الأول الإنسان ثم الحيوان ثم النبات ثم الجسم. أما لو بدأنا من الجسم فيكون الجسم هو الأول ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان.

فإذا طرح هذا السؤال: هل النبات مقدّم على الحيوان أم الحيوان مقدّم على النبات؟ كان الجواب مختلفاً بحسب النسبة إلى أيّ طرف، فإن كان المبدأ هو الجسم كان النبات مقدّماً على الحيوان، وإن كان المبدأ هو الإنسان، فالحيوان مقدّم على النبات.

ومن هنا يتضح عدم الفرق في تحقّق التقدّم والتأخّر بالرتبة بين أن يكون الترتيب وضعياً أو طبيعياً، كما أنّه لا يتفاوت الأمر في تحقّق هذا النوع من التقدّم والتأخّر بين أن يكون المبدأ المفروض هذا الطرف أو ذاك الطرف.

نعم، في الترتيب الوضعي الاعتباري يمكن تبدل بعض المواضع من قبيل تبديل نفس الإمام بالمأموم، كما إذا حصل عذر شرعي لا يمكنه إتمام الصلاة، فيتقدّم المأموم ليكون إماماً، والإمام مأموماً، وهذا بخلاف الترتيب الطبيعي؛ لعدم إمكان جعل المتقدم متأخراً والمتأخّر متقدّماً، فلا يمكن جعل النبات في موضع الحيوان والحيوان في موضع النبات.

قال صدر المتأهّلين: «أما الذي بالمرتبة فكلّما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدّم، كما يقال: إن بغداد قبل الكوفة. وهذا على ضربين؛ منه: ما هو ترتيبه بالطبع وإن لم يكن تقدّمه بالطبع، ومنه: ما هو بالاعتبار

والوضع، وهو الذي يوجد في الأحياء والأمكنة. فالأول كتقدم الجسم على الحيوان، والحيوان على الإنسان. والثاني كتقدم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ. ويصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً. مثال ذلك: إن جعلت الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم، وعلى هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر، وكذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام - بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب - والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالأجناس المترتبة، فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى، وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول، وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك. وعلى هذه السلاسل يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها»^(١).

وقال في تعليقه على الشفاء: «فالمشهور من أقسام التقدم بين الجمهور هو هذا: أن القسمين أعني ما في المكان وما في الزمان، وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم أولاً في أشياء لها ترتيب، فما هو قريب إلى حد مكاني فرض أو وجد مبدأ فله تقدم على ما هو بعيد منه؛ لأن له أن يلي ذلك المبدأ حيث لا يلي ما هو بعده ولا يليه ما هو البعد إلا وقد وليه الأقرب، وكذلك حال أجزاء الزمان بالنسبة إلى الآن الحاضر أو غيره، لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة إلى الآنين.

واعلم: أن الغرض هاهنا ليس تعريف كل قسم قسم من أقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه: أن ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٥.

الرتبي من غير فرق، بل الغرض بيان اشتراكها في معنى واحد، ثم نقل اسم التقدم من ذلك أي مما له ترتيب مكاني أو زمني إلى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين، فكل ما هو أقرب إلى مبدأ محدود معين في الخارج أو في الوهم فهو أقدم مما هو أبعد منه، وذلك الترتيب أعم من أن يكون طبيعياً أو وضعياً أو اتفاقياً، فالأول كما بين الأجناس والأنواع المترتبة من جنس الأجناس إلى الشخص أو من الشخص إلى جنس الأجناس إذا جعل الشخص مبدأ، فيختلف الحال في التقدم والتأخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ، فجعل أحد الحدين أو غيره مبدأ وإن كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعث بالقياس ليس بوضع واضح بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كمالية لشخص واحد، كالجنينية والصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والهزم ترتب طبيعي أيضاً كما بين أجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية، وهذا بحسب الشخصية^(١).

والحاصل: أن تبدل المواقع في الترتيب الطبيعي غير ممكن، وإن أمكن تغيير المبدأ، إما من هذا الطرف وذاك الطرف.
ومما تقدم يتضح: أن مفهوم السبق واللاحق أو التقدم والتأخر يشترط فيه وجود شيئين يقاسان إلى شيء ثالث بعنوان المبدأ، وأن هذين المبدأين نسبة مشتركة إلى المبدأ.

الثاني: التقدم بالشرف

بعد أن بين المصنف التقدم بالرتبة - الذي هو من الأمور المحسوسة كما في مثال إمام الصلاة والمأمومين - شرع في بيان القسم الثاني وهو التقدم في

(١) الحاشية على إلهيات الشفاء: ص ١٥٥.

الشرف والفضيلة الذي هو من الأمور المعنوية.

وهو ما فعله الشيخ حيث جعل التقدم المكاني والزماني مقدماً على سائر الأقسام، ثم أشار إلى التقدم بالشرف، ثم التقدم بالطبع، وختم الأقسام بالتقدم بالعلية.

والمراد من التقدم بالشرف، مثل ما لو كان لدينا شيان يشتركان بالشرف والفضيلة، وكان أحدهما متفوقاً على الآخر بفضيلته وشرفه، فنقول: أن هذا متقدم على الآخر، كتقدم نبينا ﷺ على سائر الأنبياء بالكمال والقرب إلى الله تعالى، بمعنى أن نبينا وسائر الأنبياء ﷺ يشتركون في القرب إلى الله تعالى، ولكن نبينا ﷺ أقرب منهم ﷺ إلى الله تعالى، ولذا يقال: أن النبيّ مقدّم على سائر الأنبياء ﷺ.

وكذا لو اعتبرنا المبدأ هو الإنسان الكامل من جهة العلم - مثلاً - ثم قسنا إليه العالم والجاهل، نجد اختلافاً بينهما في النسبة إلى ذلك المبدأ، فالعالم أقرب إلى المبدأ من الجاهل فالعالم مقدّم على الجاهل.

وكذا لو جعلنا المبدأ هو الإنسان الكامل من جهة الشجاعة وقايسنا بين الشجاع والجبان، لوجدنا بينهما اختلافاً في النسبة إلى ذلك المبدأ، وأن الشجاع مقدّم على الجبان من جهة الفضيلة.

أما لو جعلنا المبدأ الإنسان الكامل في درجة الرذيلة، ففي هذه الحالة يكون الإنسان الشقيّ هو المقدم والأقرب إلى المبدأ من غيره الذي هو أقلّ رذيلة.

وهذا ما سيشير إليه المصنّف في الفصل الثاني في ملاك السبق واللحوق من: أن كلّ قسم من أقسام التقدم والتأخر له ملاك، وفي خصوص ملاك التقدم والتأخر في الشرف والفضيلة يقول: «وملاك التقدم والتأخر بالشرف

اشترك أمرين في معنى من شأنه أن يتّصف بالفضل والمزية أو الرذيلة»، ثم يقول: «ومثله تقدّم الأردل على غيره في الرذالة».

إن قيل: لماذا سمّي هذا القسم بالتقدّم بالشرف؟

الجواب: إنّ هذه التسمية من باب التغليب، وإلاّ فهو شاملٌ للتقدّم بالشرف والتقدّم بالرذيلة أيضاً؛ لأنّ الإنسان كما يتكامل في الجانب الإيجابي وهو التكامل في الفضيلة، كذلك يتسافل في الجانب السلبي وهو التكامل في الرذيلة، لذا لا يصل كلّ واحد إلى أن يكون أشقى الأشقياء؛ لأنّه لكي يصل إلى هذه المرتبة من الشقاء لا بدّ أن يصل إلى مرتبةٍ موازية لها في الرذيلة.

الثالث: التقدّم بالزمان

وهو التقدّم الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، ويسمّى تقدّماً وتأخراً انفكاكياً، لامتناع اجتماع المتقدّم والمتأخّر في زمانٍ واحد.

وهذا التقدّم والتأخّر على نحوين:

الأوّل: التقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان، كتقدّم يوم أمس على اليوم، فالأمس زمانٌ واليوم زمانٌ أيضاً، بمعنى: أنّ هذين الجزئين من الزمان يتقدّم أحدهما على الآخر باعتبارهما زماناً، لا باعتبارهما أمرين وراء الزمن.

الثاني: التقدّم والتأخّر في الحوادث الواقعة في الزمان، من قبيل تقدّم درس يوم أمس على درس اليوم، لأنّ كلاً من المدرسين وقعا في الزمان، وحيث إنّ يوم أمس متقدّم على اليوم فلا بدّ أن يكون الدرس الذي وقع في يوم أمس متقدّماً على الدرس الذي وقع اليوم، ومن قبيل تقدّم الإنسان الذي عاش في القرن السابع على الإنسان الذي عاش في القرن العاشر، لأنّ القرن السابع متقدّم على القرن العاشر فلا بدّ أن يتقدّم الإنسان الذي كان

يعيش في القرن السابع على الإنسان الذي عاش في القرن العاشر، فتقدم الواقعة التي وقعت في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق ليس تقدماً ذاتياً، وإنما هذا التقدم والتأخر يتبع التقدم والتأخر الزماني.

ثم إن الوجودات السيالة يكون كل جزء سابقٍ منها يحمل قوة الأجزاء اللاحقة، وكل ما يحمله اليوم من القوى المحمولة يحمله أمس، وليس كل ما يحمله أمس يحمله اليوم، لأنّ أمس يحمل قوة اليوم لكنّ اليوم لا يحمل قوة أمس؛ لأنّ قوة الشيء لا تجماع فعليته، إذ الفعلية تترتب عليها الآثار، أما اللاحقة فلا تترتب عليها الآثار، فلو اجتمعت الفعلية والقوة للزم اجتماع النقيضين وهو محال، فالأمس مقدّم على اليوم.

بعبارة أخرى: إنّ كلاً من السابق واللاحق يحمل قوة الأجزاء التي تلحقه، ولكنّ السابق يحمل قوة أكثر، لأنّ السابق يحمل قوة اللاحق، وكذلك يحمل قوة الأجزاء اللاحقة لللاحق، أما اللاحق فهو يحمل قوة الأجزاء اللاحقة فقط.

ومن الجدير بالذكر: أنّ قولنا بأنّ الزمان حاملٌ للقوة، باعتبار كونه أمراً مادياً والمادة حاملةٌ للقوة، وإلا فإنّ الزمان في نفسه عرض، ومن الواضح أنّ الأعراض بسيطةٌ غير مركّبة من مادةٍ وصورة، في حين إنّ القوة والاستعداد من شؤون المادة لا غير. وهذا النوع من التقدم والتأخر من الأمور التي يدركها العقل.

وأنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر كما أنّ لها تقدماً زمانياً، لها تقدّم آخر أيضاً وهو تقدّم بالطبع، لأنّ أجزاء الزمان السابقة تكون علّة معدّة للأجزاء اللاحقة، ومن هذه الجهة فلا أجزاء الزمان السابقة تقدّم بالطبع على الأجزاء اللاحقة.

والفرق بين التقدّم الزماني والتقدّم بالطبع، هو: أنّ في التقدّم الزماني لا يجتمع السابق مع اللاحق، وهذا بخلاف التقدّم بالطبع الذي يمكن فيه أن يجامع السابق اللاحق في الوجود. نعم، لا يمكن أن يكونا مجتمعين في مرتبة الوجود. كما سيأتي بيانه في الأقسام الأخرى.

قال صدر المتأهلين: «وأما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع، فإنّ التقدّم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدم المتأخر، بخلاف ما في الطبع، حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر»^(١).

الرابع: التقدّم بالطبع

وهو تقدّم العلة الناقصة - لا التامة - على معلوها، وقد تقدّم أنّ العلة الناقصة هي التي يلزم من عدمها عدم المعلول^(٢)، ولا يلزم من وجودها وجود المعلول، من قبيل تقدّم الثلاثة على الأربعة، حيث يلزم من عدم الثلاثة عدم الأربعة، ولا يلزم من وجود الثلاثة وجود الأربعة.

والسبب في عدم شمول هذا التقدّم للعلة التامة على معلوها هو: أنّ العلة التامة لا تتقدّم على معلوها بالطبع، وإنّما لها تقدّم على معلوها بالعلية - كما سيأتي في القسم اللاحق - لأنّه بمجرد حصول النار - مثلاً - تحصل الحرارة، وهو خلاف العلة الناقصة التي هي جزء من العلة التامة، وجزء العلة لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٦.

(٢) العلة الناقصة تشترك مع العلة التامة في: أنّه يلزم من العلة الناقصة أو التامة عدم المعلول، ويفترقان بأنّ العلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، بخلاف العلة التامة التي يلزم من وجودها وجود المعلول.

يكفي لتحقق المعلول، فقد يتحقق المعلول وقد لا يتحقق إلا بانضمام أجزاء أخرى من العلة التامة.

وملاك التقدم بالطبع - كما سيأتي في الفصل اللاحق - هو النسبة إلى الوجود، ومن الواضح: أن نسبة العلة الناقصة أقرب إلى الوجود من المعلول. قال صدر المتأهين: «وأما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين، والخطوط على المثلث، مما يرتفع برفعه المتأخر، ولا يرتفع هو برفع المتأخر. والاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه»^(١).

الخامس: التقدم بالعلية

والمراد من هذا التقدم: تقدم العلة التامة على معلولها وتأخر معلولها عنها. بيان ذلك: تقدم في مبحث العلة والمعلول: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، بمعنى: أنه لكي يتحقق المعلول لابد من سد جميع أنحاء العدم، وإذا سد جميع أنحاء العدم للمعلول، حيثئذ يصل المعلول إلى مرتبة الوجوب من علته، فالعلة هي التي توجب المعلول، لكن العلة لا يمكن أن توجب المعلول إلا إذا اتصفت هي بالوجوب، ولذا لابد أن يتحقق الوجوب للعلة قبل وجود المعلول. ويفترق التقدم والتأخر بالعلية عن التقدم والتأخر بالطبع في: أن ملاك التقدم والتأخر بالعلية هو الوجوب وليس الوجود، بخلاف التقدم والتأخر بالطبع الذي كان ملاكه الوجود؛ قال صدر المتأهين: «وأما الذي بالعلية وهو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر، فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر وأما الذي بالشرف والفضل، فكما يقال: إن محمداً ﷺ مقدم على سائر الأنبياء عليهم السلام»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق.

السادس: التقدّم بالماهية

ويطلق عليه: السبق الماهوي أو التقدّم بالتجوهر، وهو عبارة عن تقدّم علل القوام أي العلل الداخليّة - الذاتيّة - على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على نفس النوع، فإنّ الجنس والفصل يتقدّمان على نفس الماهية المركّبة من الجنس والفصل.

وملاك هذا التقدّم والتأخّر هو تقرّر الماهية؛ لأنّ الجنس والفصل أقرب إلى الثبوت والتقرّر من الماهية النوعية نفسها.

ولا يخفى أنّ هذا النوع من التقدّم والتأخّر هو بالنظر إلى نفس الماهية ولا مدخليّة له بأصالة الماهية أو الوجود المتقدّمة التي يعني منشئية الآثار وعدمها؛ فإنّ العقل حينما يلحظ الماهية في حدّ نفسها، يجد أنّها تتوقّف على أجزائها، فتكون أجزاء الماهية متقدّمة على ماهية ذلك النوع، وكذلك تتقدّم الماهية على لوازمها، من قبيل تقدّم الأربعة على الزوجية، فإنّ ماهية الأربعة أينما تحققت سواء في الوجود الخارجي أم في الوجود الذهني، لا بدّ من تحقّق لوازمها التي لا تنفك عنها وهو الزوجية، إذن الملزوم يتقدّم على اللازم، وهو من التقدّم بالماهية.

ومن هنا يتّضح: أنّ تعبير المصنّف في أنّ هذا النوع من التقدّم بالماهية مبنيٌّ على أصالة الماهية، لا يعني بذلك أصالة الماهية مقابل أصالة الوجود المتقدّمة؛ لأنّ «الماهية من حيث هي اعتبارية - سواء قلنا: بأصالة الوجود أو أصالة الماهية - وواضح أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، ومقتضى الاستثناء أنّ الماهية في مقام الاعتبار هي نفسها، ولا ريب أنّه في ذلك المقام تتقدّم أجزاء الماهية على الماهية»^(١).

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٧٥.

ولو كان المراد من ابتناء هذا النوع على أصالة الماهية التي تعني منشئية الآثار مقابل أصالة الوجود، فلا يوجد مثل هذا النوع من التقدّم والتأخر ولا يكون قسماً مستقلاً مقابل أقسام التقدّم والتأخر، لأنّه على أصالة الماهية المقابلة لأصالة الوجود، يكون تقدّم أجزاء الماهية - وهي الجنس والفصل - على الماهية، من قبيل تقدّم المادّة والصورة على الجسم، لأنّ الجنس والفصل في الخارج هو المادّة والصورة، ومن الواضح: أنّ تقدّم المادّة والصورة على الجسم هو تقدّم بالطبع، لأنّ كلّاً من المادّة والصورة علّة ناقصة للجسم، فيكون تقدّم العلة الناقصة على المعلول مقدّماً بالطبع.

السابع: التقدّم في الدهر

ليبان هذا القسم نقول: إنّ هذا القسم من التقدّم يختلف عن التقدّم بالعلية، فالتقدّم في العلية هو تقدّم العلة التامة على معلولها، من حيث إيجاب العلة التامة لوجود المعلول، أمّا التقدّم بالدهر فهو تقدّم العلة التامة على معلولها، من حيث انفكاك مرتبة وجود العلة عن مرتبة وجود المعلول، وأنّ أحدهما غير الآخر، لأنّ المعلول ينفك عن علته التامة، لأنّ المعلول صار معلولاً لمحدوديته ولفقره ولنقصه عن علته التامة، وعلى هذا فالمعلول من حيث إنّّه محدودٌ وفقيرٌ وناقص، غير موجودٍ في رتبة علته، من قبيل تقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادّة، بمعنى تقرّر عدم المعلول - عالم المادّة - في مرتبة وجود علته وهي عالم التجرد العقلي، فتقدّم عالم التجرد على عالم المادّة - وإن كان عالم التجرد علّة لعالم المادّة - لكنّه يتقدّم على عالم المادّة بالدهر، بمعنى: أنّ وعاء عالم التجرد منفك عن عالم المادّة.

بعبارة أخرى: إنّ عالم العقل^(١) «كما أنّه يتقدّم على عالم المادّة من جهة كون

(١) سيأتي في المرحلة الثانية عشرة: أنّ العوالم الكلية ثلاثة، وهي عالم العقل وعالم المثال وعالم

عالم العقل علّة لعالم المادّة؛ بالعلّيّة؛ لأنّه أقوى وجوداً والعالم المادّي أضعف وجوداً، كذلك يوجد تقدّم آخر لعالم التجرّد على عالم المادّة من جهة أنّ عالم التجرّد منفكٌ عن عالم المادّة، وكلٌّ منهما في مرتبة، وأنّ عالم المادّة غير موجودٍ في مرتبة عالم التجرّد؛ لأنّ عالم المادّة عاجزٌ عن الوصول إلى عالم التجرّد، ويسمّى الظرف والوعاء لعالم التجرّد بالدهريّ.

وهذا التقدّم من أنواع التقدّم الذي لا يجتمع فيها المتقدّم والمتأخّر، فالدهر ظرف الموجودات الثابتة عند قياسها بالموجودات المتغيّرة.

ومن هنا يتّضح: أنّ التقدّم بالدهر يشترك مع التقدّم بالعلّيّة من جهة، ويختلف عنه في جهةٍ أخرى، وجهة الاشتراك: أنّ المتقدّم بالدهر دائماً يكون علّةً للمتأخّر بالدهر، وينحصر مثاله في تقدّم العلّة التامة على معلولها، وجهة الاختلاف: أنّ الملحوظ بالتقدّم بالدهر هي حيثيّة العلّة بما هي وجود، وكذلك يلحظ معلولها بما هو وجود أيضاً، فتكون مرتبة وجود العلّة متقدّمةً على مرتبة وجود المعلول، فيطلق على السابق مرتبة وهو وجود العلّة: المتقدّم أو السابق بالدهر، ويطلق على اللاحق بالتأخّر: الدهر.

والتقدّم والتأخّر بالدهر شاملٌ لجميع العوالم، فالعقل الأوّل علّةٌ للعقل الثاني، والعقل الثاني معلولٌ للعقل الأوّل، وبالنظر إلى مرتبة وجود العلّة والمعلول تكون مرتبة وجود العقل الأوّل متقدّمةً بالدهر على مرتبة وجود

المادّة، وأنّ عالم العقل علّة لعالم المثال وعالم المثال علّة لعالم المادّة، وعلى هذا الأساس فإنّ عالم المادّة يكون أحسّ وجوداً من عالم العقل لكون عالم المادّة معلولاً لعالم المثال، المعلول لعالم العقل، ومن الواضح: أنّ المعلول أحسّ وجوداً من العلّة، فليست نشأة المادّة من حيث مراتب الكمال الوجوديّة في مرتبة عالم التجرّد، بل مرتبة عالم المادّة متأخّرة عن مرتبة عالم العقل.

المعلول، وهكذا^(١)».

وقال المحقق محمد تقي الأملي: «تأخر العالم عنه تعالى تأخر انفكاكي لا يجتمع فيه المتقدّم والمتأخر، فيكون تأخرًا سرمدياً، ولا يمكن أن يكون تأخرًا بالعلية؛ لاعتبار اجتماع المتقدّم والمتأخر في السبق بالعلية، وحيث لا يمكن اجتماع الحقّ مع العالم في الوجود، بل التفكيك بينهما ثابت طولاً، فلا جرم لا يكون تقدّمه على العالم بالعلية، وهذا كما ترى نفي التقدّم بالعلية عن الحقّ تعالى من جهة عدم اجتماع وجوده مع معلولاته، وهو معتبرٌ في التقدّم بالعلية لا من جهة أنّ موطن التقدّم هو الذهن ولا وجود ذهنيّ له تعالى حتى يتقدّم به على معلوله لكي يورد عليه كما في الشوارق: بأنّ الحكم بالتقدّم بالعلية إنّما هو في العقل، وأمّا التقدّم فهو في الخارج، ولا يحتاج التقدّم بالعلية إنّما هو في العقل، وأمّا التقدّم فهو في الخارج، ولا يحتاج التقدّم بالعلية إلى وجود المتقدّم في العقل»^(٢).

وأورد عليه المحقق اللاهيجي بأنّ السبق أو التقدّم الدهري يرجع إلى التقدّم بالعلية^(٣).

وردّ الحكيم السبزواري على المحقق اللاهيجي بقوله: «إنّ قدح المحقق اللاهيجي فيه مقدوح، بشرط الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري»^(٤). وقد بينّ المحقق محمد تقي الأملي كيفية عدم ورود إشكال المحقق اللاهيجي حيث قال: «حاصل ما أفاده المصنّف قدس سره في الفرق بين السبق

(١) انظر القبسات: ص ١-١٨.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٨٣.

(٣) شوارق الإلهام: ص ١٠٤.

(٤) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣١١.

العليّ والسبق الدهري - على ما فسّر به كلام السيد الداماد قَلْبِي - هو اعتبار اجتماع المتقدّم والمتأخّر في الوجود في السبق العليّ واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطويّ لا العرضيّ في السبق الدهريّ أو السرمديّ، وحيث إنّ الحقّ سبحانه وتعالى سرمديّ متقدّم على مخلوقاته بالتقدّم السرمديّ المعتبر فيه الانفكاك الطويّ، فلا يكون متقدّمًا على معلولاته ومخلوقاته بالتقدّم العليّ المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدّم والمتأخّر مطلقاً، سواء كان بالانفكاك الطويّ أو العرضيّ، وبعبارة أوضح: التقدّم بالعلية لا يجتمع مع التقدّم بالزمان ولا مع التقدّم بالدهر أو السرمد؛ لاعتبار عدم الانفكاك بين المتقدّم والمتأخّر لا عرضاً ولا طويلاً في التقدّم بالعلية واعتبار الانفكاك العرضيّ بينهما في الزمانيّ والطويّ في الدهريّ والسرمديّ، ولما كان تقدّم الحقّ تعالى شأنه سرمدياً ويكون وجود العالم متأخراً عنه تأخراً فلكياً طويلاً، فلا جرم لا يكون تقدّمه تعالى على العالم بالعلية لفقد ملاك التقدّم بالعلية في تقدّمه تعالى عليه^(١).

ثمّ ذكر: أنّ صاحب الشوارق فهم من كلام السيد الداماد أنّه يريد إنكار التقدّم بالعلية في تقدّمه تعالى على العالم من «جهة أنّ ظرف التقدّم بالعلية إنّما هو العقل وأنّه يتمشّى في متقدّم يمكن أن يكون له المرتبة العقلية، أي يمكن أن يتحقّق في العقل كالعلة الممكنة بالقياس إلى المعلول الممكن، والواجب تعالى شأنه حيث إنّ له ليس له المرتبة العقلية ولا يمكن أن يدرك بالكُنّه، فلا يكون له تقدّم بالعلية، فأورد عليه بما حاصله: أنّه ليس معنى كون التقدّم بالعلية في المرتبة العقلية أنّ المتقدّم والمتأخّر في التقدّم بالعلية يجب أن يكونا في العقل، بل معناه كون الحكم بهذا التقدّم إنّما هو للعقل بخلاف غيره من التقدّمات سواء كان المتقدّم والمتأخّر بها هما متقدّم ومتأخّر من شأنهما الوجود

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٧٩.

في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين كحركتي اليد والمفتاح أو لا، كما في الواجب بالقياس إلى العقل الأوّل مثلاً، فالحاكم بالتقدّم في المثالين إنّما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن، بمعنى: أنّ العقل يحكم بأنّ حركة اليد متقدّمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن، وكذا في الواجب بالقياس إلى العقل الأوّل. ولا يخفى أنّ ما أورده على المحقّق الداماد غير واردٍ عليه على ما فسّر المصنّف فكثير مراده، وسيأتي زيادة توضيح في بيان مراده عند نقل عبارته^(١).

ومن الجدير بالذكر: أنّ الدهر هنا أطلق على الأعمّ منه ومن السرمد، وذلك لأنّ تقدّم الواجب تعالى على العقل هو تقدّم بالدهر، مع أنّ وعاء وجوده تعالى هو السرمد وليس الدهر، ومّا يؤكّد ذلك: أنّ المحقّق السبزواري عنون هذا القسم بعنوان (السبق الدهري والسرمدي)^(٢).

وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي: أنّ هذا القسم يشكل جعله من الأقسام الحقيقية للسبق واللحوق، وسبب ذلك هو «أنّ إطلاق الوعاء في مورد المجرّدات ولاسيّما الواجب تبارك وتعالى مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز، وإن لاحظنا مرتبة الوجود أمكن إرجاعه إلى التقدّم العلميّ أو الرتبيّ، ولعلّ هذا هو السرّ في عدم ذكره في كلام صدر المتألّهين»^(٣).

الثامن: التقدّم بالحقيقة والمجاز

يتّضح هذا القسم بعد الوقوف على معنى المجاز العقليّ والفرق بينه وبين

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٨٠.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣١٨.

(٣) تعليقه الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: ص ٣٣٨، رقم (٣٤٢).

المجاز اللفظي، وقد ذكرنا في مواضع متعددة: أن المراد بالمجاز العقلي هو اسناد الشيء إلى غير ما هو له، بخلاف الاسناد الحقيقي الذي هو إسناد الشيء إلى ما هو له.

بعبارة أخرى: المجاز الفلسفي أو المجاز العقلي: هو مجاز في الإسناد، من قبيل اتّصاف الجالس في السفينة بالحركة، فالجالس في السفينة ليس متحرّكاً حقيقةً، والمتحرّك بالحقيقة هو السفينة، لكن لوجود نحو من الاتّحاد بين السفينة المتحرّكة وبين الجالس في السفينة يمكن أن يتّصف الجالس بالسفينة بالحركة أيضاً فيقال: إنّ الجالس بالسفينة متحرّك.

وكذلك من قبيل أن نصّف الميزاب بالجريان، مع أن الجريان في الحقيقة صفة للماء وليس للميزاب، لكن ينسب الجريان إلى الميزاب مجازاً، لوجود نحو من الاتّحاد بينه وبين الماء.

هذا هو المجاز العقلي، الذي يختلف عن المجاز اللفظي، وهو المجاز في الكلمة، أي: استعمال الكلمة في غير ما وُضعت له، كاستعمال كلمة الأسد في الإنسان مع أنّها موضوعة للحيوان المفترس، فتقول - مثلاً - : رأيت أسداً يرمي، فاستعملت كلمة الأسد مجازاً في الإنسان.

وإذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ المراد من التقدّم بالحقيقة والمجاز: هو أن المتّصف بالشيء حقيقةً هو المتقدّم والمتّصف بذلك الشيء مجازاً هو المتأخّر، ففي مثال الجالس في السفينة - مثلاً - فإنّ المتحرّك وهو السفينة هو المتّصف بالحركة حقيقةً، وعليه تكون السفينة متقدّمة على الجالس فيها الذي يتّصف بالحركة مجازاً وبالعرض، ولذا يكون الجالس متأخراً.

وكذلك في مثال جريان الماء في الميزاب، يكون الماء متقدّماً على الميزاب، لأنّ الماء يتّصف حقيقةً بالجريان، بخلاف الميزاب فإنه يتّصف بالجريان مجازاً وبالعرض.

ومن هذا القبيل وصف الوجود بالتقدم في قضية (الإنسان موجود) لأنّ المتّصف بالتقدم حقيقةً هو وجود الإنسان - بناء على أصالة الوجود - فيحمل الموجود على الوجود أولاً وبالذات، ويحمل الموجود على الإنسان ثانياً وبالعرض؛ وذلك لا تُحدّد الوجود والماهية في الخارج.

ومن الجدير بالذكر: أنّ الشيء المتّصف بالعرض غير المتّصف بالتبع، فإنّ المتّصف بالعرض غير متّصف حقيقةً بذلك الشيء، كالجالس في السفينة فهو ساكنٌ غير متحرّك؛ لأنّ المتحرّك هو السفينة فقط. وهذا بخلاف المتّصف بالتبع فهو يتّصف بذلك الشيء حقيقةً، من قبيل سيّارة كبيرة تجرّ خلفها عربة، فالعربة وإن كانت حركتها بتبع السيّارة الكبيرة، لكن تتّصف العربة بالحركة حقيقةً لا مجازاً.

قال المحقّق السبزواري: «ثمّ من السبق قسمٌ آخر وهو أنّه بالذات إنّ شيء بدأ وبالعرض لاثنين على سبيل التوزيع أي: إنّ ظهر حكمٌ لواحد من شيئين بالذات والآخر منها بالعرض، كالحركة بالنسبة إلى السفينة وجالسها، فحينئذٍ سبقٌ بالحقيقة. وهذا المسمّى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألّهين **فَدَرَسَ** وهو غير جميع الأقسام؛ إذ في الكلّ كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصفٌ بالملاك بالحقيقة، ولا صحّة لسلب الاتّصاف من المتأخّر، وفيه قد اعتبر أنّ يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً من باب الوصف بحال المتعلّق، ويكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فإنّ التحقّق ثابتٌ للوجود بالحقيقة وللماهية بالمجاز وبالعرض»^(١).

وقال صدر المتألّهين: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٠٩.

به، فإنَّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقُّق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني، وكذا الحال بين كلِّ شيئين اتَّصفا بشيءٍ كالحركة أو الوضع أو الكمِّ وكان أحدهما متَّصفاً به بالذات والآخر بالعرض، فلا أحدهما تقدَّم على الآخر، وهذا ضربٌ آخر من التقدُّم غير ما بالشرف؛ لأنَّ المتأخَّر بالشرف والفضل لا بدَّ وأنَّ يوجد فيه شيءٌ من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية أيضاً؛ لأنَّ المتأخَّر في كلِّ منهما يتَّصف بشيءٍ مما يوصف به المتقدِّم عليه بخلاف هذا المتأخَّر، وظاهرٌ أنَّه غير ما بالزمان وما بالرتبة.

فإن قلت: لا بدَّ أن يكون ملاك التقدُّم والتأخَّر في كلِّ قسم من أقسامهما موجوداً في كلِّ واحد من المتقدِّم والمتأخَّر، فما الذي هو ملاك التقدُّم فيما ذكرته؟

قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز^(١).

وهذا القسم من التقدُّم والتأخَّر يختلف عن سائر أقسام التقدُّم والتأخَّر، لأنَّ بقية الأقسام تتَّصف بملاك التأخَّر بالحقيقة، ولا يصحَّ سلب الاتِّصاف عن المتأخَّر، أمَّا المتأخَّر هنا فهو لا يتَّصف بملاك التأخَّر بالحقيقة وإنَّما يتَّصف به مجازاً، وعليه يصحَّ سلب الاتِّصاف بالتأخَّر عنه حقيقةً.

التاسع: التقدُّم بالحقِّ

وهذا القسم من أقسام التقدُّم والتأخَّر مبنيٌّ على أنَّ وجود المعلول رابط بالنسبة لوجود علته المفيضة، وأنَّ المعلول عين الربط بعلمته، وأنَّ شأن من شؤون علمته، وعليه يكون جميع عالم الإمكان عين الربط بالواجب تعالى، بمعنى: أنَّ وجود عالم الإمكان في غيره، وليس له ذات قبال وجود الواجب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٧.

تعالى، وليس لعالم الإمكان وجود مستقل عن وجود الباري تعالى، بل عالم الإمكان شأنٌ وتجلُّ من شؤون وتجليات ذاته تعالى، فالوجود المستقل واحدٌ لا غير وهو وجود الباري تعالى، وهذا من قبيل البحر وأمواجه التي تعطي تشكّلات متعدّدة للبحر، لكنّ هذه الأمواج ليست شيئاً وراء البحر، بل هي نفس البحر وشأنٌ من شؤونه.

مثال آخر: العدد اثنان هو واحد وواحد، والثلاثة واحد وواحد وواحد، وهكذا... فالواحد يتشأن بشؤونٍ مختلفة وأطوارٍ متعدّدة، وتظهر لكلّ شأنٍ ولكلّ طورٍ أحكام وأثار تختلف عن أحكام وأثار التشوّنات الأخرى.

فعلى هذا المبنى - أنّ المعلول عين الربط بعلة، كما في الواجب تعالى وعالم الإمكان - فإنّ المتقدّم هو الواجب تعالى والمتأخّر هو عالم الإمكان.

ولا يخفى أنّ التقدّم والتأخّر بالحقّ يفترق عن التقدّم والتأخّر بالعلية، وذلك لأنّ المعلول عند صدر المتأهّلين ليس له ذاتٌ منحازةٌ عن ذات العلة بأن يكون هناك ذاتان، ذاتٌ للعلّة وذاتٌ للمعلول، بل المعلول عنده من شؤون وجود علته المفيضة، لأنّ المعلول عين الربط بالعلّة، لا ذات ثبت لها الربط بالعلّة، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يكون له ذات وراء ذات العلة ومنحازةٌ عنها كما تقدّم بيانه مراراً، وإذا لم يكن له ذات منحازة عن ذات العلة «بل هو من شؤون وجود العلة فالعلية والمعلولية ترجع إلى التشوّن، لا إلى ما يقوله الحكماء من أنّ للعلّة ذاتاً وللمعلول ذاتاً أخرى مغايرة لذات العلة، فبناءً على هذا: الفرق بين التقدّم بالعلية والتقدّم بالحقّ هو أنّ التقدّم بالعلية تقدّم ذات على ذات أخرى مغايرة لذات المقدم، والتقدّم بالحقّ تقدّم شأنٍ على شأنٍ آخر غير مغاير للمقدّم بحسب الذات.

قال صدر المتأهّلين: «وثانيهما هو التقدّم بالحقّ والتأخّر به، وهذا ضربٌ

غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون، فإنَّ للحقِّ تعالى عندهم مقاماتٍ في الإلهية - كما إنَّ له شؤوناً ذاتيةً أيضاً لا ينتم لها أحديته الخاصة، وبالجملة وجود كلِّ علّةٍ موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم؛ إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيءٍ مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية، وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمها حكم شيءٍ واحدٍ له شؤون وأطوار وله تطوّر من طور إلى طور، وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي. وإذا عرفت معنى التقدم في كلِّ قسم، عرفت ما بإزائه من التأخر، وعرفت المعية التي بإزائهما بحسب المفهوم»^(١).

وقال المحقّق السبزواري في تعليقه على الأسفار: «المعيار في كون هذا التقدم ضرباً آخر هو كون المتقدم والمتأخر فيه حكم شيء واحد، بخلافهما في الضروب الباقية»^(٢).

وقد ذكر الشيخ حسن زادة الأملي سبب كون هذا القسم من التقدم والتأخر غامضاً حيث قال: «أقول: وجه كون هذا الوجه غامضاً هو: أنَّ التقدم بالحقِّ والتأخر به مبتنٍ على التوحيد الصمديّ الذي هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. وبعبارة أخرى: إنَّ هذا الوجه مبتنٍ على كون الوجود وحدة شخصيّة، وإذا ذقت شهوداً أنّ الوجود واحدٌ شخصيٌّ، عرفت أنّ السبق بالحقِّ في مقابل الباطل، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٥٧، تعليقه رقم (١).

هُوَ الْبَاطِلُ... ﴿ (الحج: ٦٣) ثم لا يخفى عليك أن المتأله السبزواري لم يتعرض بالتقدم بالحق والتأخر به، ولعله لم يأت به لغموضه على المتوسطين فضلاً على فهم المبتدئين. والله سبحانه فتاح القلوب ومناح الغيوب»^(١).

وقال المدرّس الأشثياني في تعليقه على غرر الفرائد: «وهنا قسم آخر من أقسام السبق، واصطلاح عليه صدر المتألهين، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشاخصين، وهو السبق بالحق، وهو: أن لا يكون للمتأخر وجودٌ وللمتقدم وجود آخر، ولو في طوله، بل يكون المتأخر من أطوار المتقدم، وبالجمله لا يكون هناك إلا شيء واحد وأطواره. والملاك في هذا القسم الانتساب إلى ذي الطور أو مطلق الكون، الأعم من الأصلي والعكسي، والظلي والنوري، وكيفية حصوله للمتقدم قبل المتأخر من قبيل ما ذكرنا سابقاً»^(٢).

تعليق على النص

- قوله **فَرَجَّحَ**: «فما للمأموم من نسبة القرب إلى المحراب». في بعض النسخ يعبر بـ(للإمام) والصحيح هو للمأموم.
- قوله: «لا يتفاوت الأمر في ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً... أو طبعياً». بمعنى: لا فرق في تحقق التقدم والتأخر بالرتبة بين أن يكون الترتيب وضعياً أو طبعياً، كما أنه لا فرق أيضاً في تحقق هذا النوع من التقدم والتأخر بين كون المبدأ المفروض هذا الطرف أو ذاك، وإن كان يتفاوت بحسبه المتقدم والمتأخر.
- قوله: «كما إذا فرضنا الجسم ثم النبات». المراد من الجسم هو الجسم

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣١٠.

(٢) غرر الفرائد: ص ٣٦٣.

النامي، لأنّ النبات نوعٌ من الجسم النامي، والنبات مباينٌ للحيوان، وليس جنساً متوسطاً بين الجسم والحيوان.

• قوله: «فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر لا يجمع المتقدّم منها المتأخّر، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر» لأنّ جميع أقسام التقدّم والتأخّر الأخرى يجمع السابق اللاحق في الوجود، حتّى في السبق بالدهر، فإنّ السابق واللاحق فيه أيضاً مجتمعان في الوجود، وإنّما لا يكونان مجتمعين في مرتبة الوجود، بمعنى: أنّ اللاحق ليس موجوداً في مرتبة السابق - لإحاطته باللاحق - موجوداً في مرتبة اللاحق.

• قوله: «تسمّى هذه الثلاثة الأخيرة... تقدّماً وتأخراً بالذات». هذا على مذاق الحكماء، وأمّا المتكلّمون فقد جعلوا السبق بالذات عبارة عن سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض.

• قوله: «وجود كلّ علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم» أي يتقدّم على معلولها الذي تكون معلوليّته لها وحاجته إليها عين ذاته.

خلاصة الفصل الأوّل

• التقدّم والتأخّر أو السبق واللاحق، من العوارض العامّة للوجود، فيكون من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

• تتوقّف معرفة مفهوم التقدّم والتأخّر على أمور أربعة:

١. وجود شيء يتّصف بكونه سابقاً أو متقدّماً.

٢. وجود شيء يتّصف بكونه لاحقاً أو متأخراً.

٣. وجود مبدأ يقاس إليه السابق واللاحق، أو المتقدّم والمتأخّر.

٤. وجود نسبة مشتركة ويسمّى ملاك السبق واللاحق والمتقدّم والمتأخّر.

٢١٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

• أقسام السبق واللحوق ليست محصورة حصراً عقلياً، وإنما أحصيت بالاستقراء. وقد ذكر الشيخ الرئيس: أن السبق واللحوق على خمسة أقسام، وهي:

١. التقدّم والتأخر بالزمان. ٢. التقدّم والتأخر بالطبع. ٣. التقدّم والتأخر بالشرف. ٤. التقدّم والتأخر بالرتبة. ٥. والتقدم والتأخر بالعلية.

• وأضاف المتكلمون قسماً آخر للتقدّم وسمّوه التقدّم الذاتي، ثمّ أضاف السيد الداماد قسماً آخر سمّاه (التقدّم بالدهر)، وأضاف صدر المتأهّلين قسمين آخرين؛ الأوّل منها (التقدّم بالحقيقة) والثاني (التقدّم بالحق).

• التقدّم بالرتبة، هو التقدّم بالترتيب أي ترتيب أمرين أو أكثر بحيث يتقدّم بعضهما على البعض الآخر، وهو على قسمين، الأوّل: الترتيب الوضعي والاعتباري، والثاني: الترتيب الطبيعي.

• التقدّم بالشرف، هو من قبيل ما لو كان لدينا شيئان يشتركان بالشرف والفضيلة، وكان أحدهما متفوقاً على الآخر بفضيلته وشرفه.

• التقدّم والتأخر بالزمان، وهو التقدّم الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، ويسمّى تقدماً وتأخراً انفكاًكياً؛ لامتناع اجتماع المتقدّم والمتأخر في زمانٍ واحد. وهو على نحوين: الأوّل: التقدّم والتأخر بين أجزاء الزمان، والثاني: التقدّم والتأخر في الحوادث الواقعة في الزمان.

• التقدّم والتأخر بالطبع، وهو تقدّم العلة الناقصة على معلولها.
• التقدّم والتأخر بالعلية، وهو تقدّم العلة التامة على معلولها وتأخر معلولها عنها.

• التقدّم والتأخر بالماهية: وهو عبارة عن تقدّم علل القوام على معلولاتها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على نفس النوع.

• التقدّم والتأخّر في الدهر، وهو تقدّم العلة التامة على معلولها، حيث انفكّك مرتبة وجود العلة عن مرتبة وجود المعلول، وأنّ أحدهما غير الآخر، من قبيل تقدّم نشأة التجردّ العقلي على نشأة المادّة، بمعنى تقرّر عدم المعلول - عالم المادّة - في مرتبة وجود العلة.

• التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز، المتقدّم حقيقة هو المتّصف بالشيء حقيقة، والمتأخّر مجازاً هو المتّصف بذلك الشيء مجازاً، فالسفينّة متقدّمة حقيقة، والتأخّر بالمجاز من قبيل اتّصاف الجالس في السفينة بالحركة.

• التقدّم والتأخّر بالحقّ، وهو أنّ المعلول عين الربط بعلة، كما في الواجب تعالى وعالم الإمكان، فإنّ المتقدّم هو الواجب تعالى، والمتأخّر هو عالم الإمكان.

الفصل الثاني في ملاك السبق وأقسامه

- ١ . ملاك التقدّم والتأخر بالرتبة
- ٢ . ملاك التقدّم والتأخر بالشرف
- ٣ . ملاك التقدّم والتأخر بالزمان
- ٤ . ملاك التقدّم والتأخر بالطبع
- ٥ . ملاك التقدّم والتأخر بالعلية
- ٦ . ملاك التقدّم والتأخر بالتجوهر
- ٧ . ملاك التقدّم والتأخر بالدهر
- ٨ . ملاك التقدّم والتأخر بالحقيقة
- ٩ . ملاك التقدّم والتأخر بالحقّ

الفصل الثاني

في ملاك السبق واللحوق

في كلّ واحدٍ من الأقسام

والمرادُ به - كما أُشيرَ إليه في الفصلِ السابقِ - هو الأمرُ المشتركُ فيه بينَ المتقدِّمِ والمتأخِّرِ الذي يوجدُ منه للمتقدِّمِ ما لا يوجدُ للمتأخِّرِ، ولا يوجدُ منه شيءٌ للمتأخِّرِ إلا وهو موجودٌ للمتقدِّمِ.

فملاكُ التقدِّمِ والتأخِّرِ بالرتبةِ هو النسبةُ إلى المبدأِ المحدودِ، كاشتراكِ الإمامِ والمأمومِ في النسبةِ إلى المبدأِ المفروضِ من المحرابِ أو البابِ مع تقدِّمِ الإمامِ لو كان المبدأُ المفروضُ هو المحرابِ، وتقدِّمِ المأمومِ لو كان هو البابِ في الرتبةِ الحسيَّةِ، وكتقدِّمِ كلّ جنسٍ على نوعِهِ في ترتبِ الأجناسِ والأنواعِ، إن كان المبدأُ المفروضُ هو الجنسِ العالِي، وتقدِّمِ كلّ نوعٍ على جنسِهِ إن كان الأمرُ بالعكسِ في الرتبةِ العقليةِ.

وملاكُ التقدِّمِ والتأخِّرِ بالشرفِ اشتراكُ أمرينِ في معنىٍ من شأنِهِ أن يتصَفَّ بالفضلِ والمزيةِ أو بالذيلةِ، كاشتراكِ الشجاعِ والجبانِ في الإنسانيَّةِ التي من شأنِها أن تتصَفَّ بفضيلةِ الشجاعةِ، فللشجاعِ ما للجبانِ، ولا عكس. ومثلهُ تقدِّمُ الأردلِ على غيرهِ في الرذالةِ.

وملاكُ التقدِّمِ والتأخِّرِ بالزمانِ هو اشتراكُ جزئيينِ مفروضينِ منه في وجودٍ متقضٍّ متصرِّمٍ مختلطٍ فيه القوَّةُ والفعلُ بحيثُ يتوقَّفُ فيه

فعلية أحدهما على قوته مع الآخر، فالجزء الذي معه قوة الجزء الآخر هو المتقدم، والجزء الذي بخلافه هو المتأخر، كالיום والغد، فإنهما مشتركان في وجود كمي غير قارّ تتوقف فعلية الغد على تحقق قوته مع اليوم، بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوته وانصرم اليوم، فالיום متقدم والغد متأخر بالزمان. وبملاك التقدم والتأخر الزمانيين يتحقق التقدم والتأخر بين الحوادث الزمانية بتوسط الزمان؛ لما أنها حركات ذوات أزمان.

وملاك التقدم والتأخر بالطبع هو الوجود، ويختص المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفاً عليه، بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس. وهذا كما في التقدم في العلة الناقصة التي يرتفع بارتفاعها المعلول، ولا يلزم من وجودها وجوده. وعن شيخ الإشراق: «أنّ التقدم والتأخر بالزمان من التقدم والتأخر بالطبع، لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقّف وجود الجزء المتأخر على وجود المتقدم بحيث يرتفع بارتفاعه.

وردّ بأنّهما نوعان متغايران، فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود، بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه، بل التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان بالذات.

والحق: أنّ ابتناء التقدم والتأخر بالزمان على التوقّف الوجودي بين الجزئين لا سبيل إلى نفيه، غير أنّ الوجود لما كان غير قارّ يصاحب كل جزء منه قوة الجزء التالي، امتنع اجتماع الجزئين، لامتناع اجتماع قوة الشيء مع فعليته، والمسلم من كون التقدم والتأخر ذاتياً في الزمان

كونهما لازمين لوجوده المتقضي غير القار باختلاط القوّة والفعل فيه. فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع، عليه أن يفسّر ما بالطبع بما فيه التوقّف الوجودي، ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدم والمتأخر كما في تقدّم العلة الناقصة على معلولها، وما لا يجوز فيه الاجتماع كما في تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض.

والملاك في التقدّم والتأخر بالعلية اشتراك العلة التامة ومعلولها في وجوب الوجود، مع كون وجوب العلة (وهي المتقدمة) بالذات ووجوب المعلول (وهو المتأخر) بالغير.

وملاك التقدّم والتأخر بالتجوهر اشتراكهما في تقرر الماهية. وللمتأخر توقّف تقررّي على المتقدم، كتوقّف الماهية التامة على أجزائها. وملاك التقدّم والتأخر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكليّة مع ما فوقها أو ما دونها في الوقوع في متن الأعيان مع توقّفها العيني على ما فوقها أو توقّف ما دونها عليها، بحيث لا يجامع أحدهما الآخر، لكون عدم المتوقّف مأخوذاً في مرتبة المتوقّف عليه، كتقدّم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال، وتقدّم عالم المثال على عالم المادة.

وملاك التقدّم والتأخر بالحقيقة اشتراكهما في الشبوت الأعم من الحقيقي والمجازي، وللمتقدم الحقيقة وللمتأخر المجاز، كتقدّم الوجود على الماهية بأصالتة.

وملاك التقدّم والتأخر بالحق اشتراكهما في الوجود الأعم من المستقلّ والرابط، وتقدّم وجود العلة بالاستقلال، وتأخر وجود المعلول بكونه رابطاً.

الشرح

في هذا الفصل بيّن المصنّف ملاك السبق في أقسام السبق واللحوق المتقدّمة، وقد تقدّم في الفصل السابق: بأنّ التقدّم والتأخّر والسبق واللحوق يُتصوّر فيما إذا وُجدت جهةً مشتركةً بين المتقدّم والمتأخّر، وهو الذي أشار إليه المصنّف في الفصل السابق بقوله: «كأن يفرض مبدأً مشتركاً في النسبة إليه أمران».

ويكون لأحدهما - المتقدّم أو المتأخّر - كلّ ما للآخر دون العكس، من قبيل أن يكون لزيد درجة تسعين من العلم، وعمرو درجة خمسين، فنقول: إنّ زيدا يملك كلّ ما عند عمرو وزيادة، وليس العكس، لأنّ عمراً لا يملك كلّ ما عند زيد من العلم. ويطلق على الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر: الملاك. وفيما يلي ملاك التقدّم والتأخّر في أقسام التقدّم والتأخّر المتقدّمة:

١. ملاك التقدّم والتأخّر بالرتبة

تقدّم: أنّ التقدّم والتأخّر بالرتبة هو أن يوجد شيئان لهما نسبةٌ مشتركةٌ لأمرٍ ثالث، وأنّ تمام ما لأحدهما من هذه النسبة هو للآخر، دون العكس. وقلنا: أنّ هذا القسم واضح، لأنّه من الأمور المحسوسة لدى الإنسان وتألّفه العقول أكثر من غيره، وهو من قبيل ما لو أخذنا القياس من محراب المسجد، فيكون الصفّ الأوّل هو الأقرب للمحراب، ثمّ الصفّ الثاني والثالث وهكذا، أمّا إذا أخذنا القياس باب الدخول للمسجد - الذي يقع في الجهة المقابلة للمحراب - فيكون الصفّ الأوّل هو الأقرب إلى باب الدخول.

فملاك التقدّم في الرتبة هو النسبة إلى المبدأ المشترك، وهو كما في المثال إمّا محراب الصلاة أو باب الدخول، فإذا كان المبدأ محراب الصلاة كان الإمام هو المتقدّم والمأموم متأخراً، أمّا لو كان المبدأ باب الدخول لكان المأموم هو المتقدّم والإمام هو المتأخّر.

هذا في التقدّم والتأخّر بالحسّ. أمّا في التقدّم والتأخّر في المفاهيم كتقدّم كلّ جنسٍ على نوعه في ترتّب الأجناس والأنواع إذا كان المبدأ المفروض هو الجنس العالي، لأنّ الجنس متقدّم على نوعه. أمّا إذا جعلنا المبدأ هو النوع السافل فيكون الجنس متأخراً. إذن ملاك التقدّم والتأخّر في الرتبة هو المبدأ المفروض.

٢. ملاك التقدّم والتأخّر بالشرف

وذلك من قبيل: ما لو كان عالمان لهما تخصّص واحد، وأحدهما متقدّم على الآخر بالعلم، فالعالمان يشتركان بالشرف والفضيلة، لكنّ أحدهما متفوّق على الآخر بالفضيلة.

أو من قبيل: الإنسان الكامل بالعلم، وقسناه إلى الإنسان الجاهل، فالعالم أقرب إلى المبدأ من الجاهل. أمّا لو جعلنا المبدأ هو الإنسان الكامل، لكن من جهة التكامل في الرذيلة، فنجد: أنّ الإنسان الشقيّ هو المقدم، وهو الأقرب إلى المبدأ من غيره الذي هو أقلّ رذيلة.

وإذا أخذنا المبدأ هو الإنسان الكامل لكن من جهة الشجاعة، فيكون الإنسان الشجاع هو المقدم وهو الأقرب إلى المبدأ، ويكون للشجاع من الشجاعة ما للجبان من الشجاعة وليس العكس، إذ ليس للجبان شجاعة الشجاع. ويشترك الشجاع والجبان في الشجاعة؛ لأنّ الإنسانيّة من شأنها أن تتّصف بفضيلة الشجاعة

٣. ملاك التقدّم والتأخر بالزمان

بناء على أنّ الزمان من العوارض التحليلية العارضة على الحركة، كان موجوداً بوجود الحركة، والحركة من المبدأ إلى المنتهى وجود واحد متّصل، فالزمان المتّحد مع الحركة أيضاً وجود واحد متّصل، فالأجزاء المفروضة في الزمان مشتركة في هذا الوجود الواحد المتّصل ممتزج من القوّة والفعل، بحيث كلّ جزء من أجزائه المفروضة فهو قوّة للفعليّة اللاحقة وفعليّة للقوّة السابقة، فإذا فرضنا جزئين مفروضين من الزمان، كالיום والغد، كان كلّ منهما قوّة للأجزاء اللاحقة. فالיום والغد مشتركان في كونهما قوّة للأجزاء اللاحقة، لكن كلّ ما كان الغد قوّة له كان اليوم قوّة له؛ لأنّ الأجزاء اللاحقة بالغد لاحقة باليوم أيضاً، وليس الغد قوّة لكلّ ما كان اليوم قوّة له، لأنّ الغد ليس قوّة لنفس الغد لكنّ اليوم قوّة للغد.

بعبارة أخرى: ملاك التقدّم والتأخر بالزمان هو اشتراك جزئين في الانتساب إلى الزمان، إلّا أنّ الجزء السابق ينتسب إلى الزمان قبل انتساب اللاحق إلى الزمان. فالجزء السابق حامل لقوّة اللاحق، ومن الواضح: أنّ القوّة تتقدّم على الفعل بالزمان.

والحاصل: أنّ ملاك التقدّم والتأخر في الزمان عبارة عن الوجود الواحد المتّصل للزمان من حيث كونه قوّة للأجزاء المفروضة اللاحقة، لأنّ هذا المعنى مشترك في المتقدّمات والمتأخرات بالزمان، وكلّ ما كان للمتأخر من هذا الملاك فهو موجودٌ للمتقدّم بدون العكس.

وهكذا الأمر في الحوادث الزمانيّة، حيث يحصل بينها تقدّم وتأخر بنفس ملاك الزمان مع فارق وهو أنّ أجزاء الزمان متّصّفة بالتقدّم والتأخر بسبب الوسطة في الثبوت، أمّا الحوادث الزمانيّة فإنّها تتّصف بالتقدّم والتأخر بسبب

الواسطة في العروض، وهي التي ترجع إلى الإسناد والاتصاف كحركة الجالس في السفينة، وليس بالواسطة في الثبوت، وهي التي يكون فيها الشيء واسطة أي علة لثبوت وصفٍ لشيءٍ آخر في نفس الأمر^(١)؛ لأنّ الزمان هو الذي يعرض هذه الحوادث.

٤. ملاك التقدّم والتأخّر بالطبع

ملاك هذا التقدّم هو أصل الوجود، فعند وجود المتأخّر لا بدّ من وجود المتقدّم بالفعل، فالمعلول لو أراد أن يوجد لا بدّ أن تكون علته الناقصة موجودة. فإذا نسبنا العلة الناقصة والمعلول إلى الوجود، تكون العلة الناقصة هي المتقدّمة، لأنّ المعلول لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت علته الناقصة ولا عكس، أي: لا يمكن أن يوجد المعلول ولم تكن علته الناقصة موجودة.

نعم، يمكن أن تكون العلة الناقصة موجودة وأنّ المتأخّر وهو المعلول لم يوجد، كما في حالة عدم اكتمال أجزاء العلة التامة، أو في العدد، فإنّ بين الاثنين والثلاثة تقدّمًا وتأخّرًا بالطبع - كما تقدّم - فإذا أرادت الثلاثة أن توجد فلا بدّ من وجود الاثنين، وكذلك لا بدّ من بقاء الاثنين أيضاً ولا عكس؛ إذ قد توجد الاثنين ولا توجد الثلاثة.

وهذا يعني وجود توقّف بين الاثنين والثلاثة، أي: أنّ المتأخّر متوقّفٌ وجوداً على المتقدّم، وهو التوقّف الوجودي الذي هو توقّفٌ بالعلية، كما يذهب إليه المصنّف قدس سرّه.

ومعنى أنّ بين المتقدّم والمتأخّر علية هو: أنّه لكي يوجد المتأخّر لا بدّ أن يوجد المتقدّم، فلو وجد المتقدّم ثمّ عدم فحينئذٍ يستحيل أن يوجد المتأخّر،

(١) انظر المعجم الفلسفي: ج ٢ ص ٥٥٠.

وهذا هو معنى التوقف الوجودي.

والتوقف الوجودي يتصور في العلية، ويستحيل انفكاك العلة عن المعلول حدوثاً وبقاءً، وبهذا يتضح: أنّ ميزان التقدم والتأخر بالطبع هو الوجود البقائي وليس الحدوثي، أي: أنّ المتأخر متوقف على المتقدم حدوثاً وبقاءً.

شيخ الإشراق يرجع التقدم الزماني إلى التقدم بالطبع

شيخ الإشراق يقول: إنّنا لا نقبل أن يكون التقدم والتأخر بالزمان قسماً في قبال التقدم والتأخر بالطبع، وإنّما هو أحد مصاديق التقدم والتأخر بالطبع، واستدلّ على ذلك: بأنّ ضابطة التوقف الوجودي هو ارتفاع المتأخر بارتفاع المتقدم، وإذا وجد المتقدم فليس بالضرورة أن يوجد المتأخر، فقد يوجد وقد لا يوجد، كما تقدّم في التقدم والتأخر بالطبع، وهذه الضابطة متحققة في التقدم والتأخر الزماني، إذ لا يمكن أن يوجد المتأخر - يوم الأحد مثلاً - ما لم يوجد المتقدم وهو يوم السبت، وكذلك إذ وجد يوم السبت فليس بالضرورة أن يوجد يوم الأحد، وهذا هو التوقف الوجودي.

إذن التقدم والتأخر في الزمان من مصاديق التقدم والتأخر بالطبع أي التوقف الوجودي العليّ؛ قال شيخ الإشراق: «وجزاء العلة قد يتقدم زماناً، كالخشب على الكرسيّ، وهو العلة الماديّة، والواحد على الاثنین، وقد يتقدم تقدماً عقلياً، أي: لا زمانياً، كتقدم صورة الكرسيّ، وهي العلة الصوريّة، عليه، لأنّه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصوريّة بالزمان، بل بالطبع، وهو تقدم كلّ ما يمتنع بعدمه الشيء، ولا يجب بوجوده وحده، فيتناول جميع أجزاء الشيء وشرائطه.

ومنه يعلم: أن تقدّم الجوهر على العرض بالطّبع، وليس تقدّم الواحد على الاثنين بالزّمان، لأنّهما قد يكونان معاً بالزّمان، كتقدّم الواحد الأوّل على الاثنين، المركّب منه ومن الصّادر الأوّل. ومع ذلك يعقل: أن الواحد قبل الاثنين، فهو بالطّبع. واشترك ما بالطّبع مع ما بالذّات في تقدّم ذات شيء على ذات آخر، فإنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول بذاتها، سواء كانت تامّة وهي المتقدّمة بالذّات، أو غير تامّة وهي المتقدّمة بالطّبع.

وإطلاق لفظ المتقدّم على الباقي بالمجاز والعرض، لا بالحقيقة والذّات، فإنّ المتقدّم بالزّمان ليس التّقدّم له، بل لأجزاء الزّمان المفروضة. فإنّنا إذا قلنا: إنّ موسى أقدم من عيسى، فمعناه: أنّ زمان موسى أقدم من زمان عيسى. فالتّقدّم الحقيقيّ بين الزّمانين، وهو بالطّبع، لا بين الشخصين^(١).

مناقشة صدر المتألّهين لشيخ الإشراف

يوجد فرق أساسيّ بين التّقدّم والتّأخّر بالطّبع وبين التّقدّم والتّأخّر بالزّمان، لأنّه في التّقدّم والتّأخّر بالطّبع يشترط أن يكون المتقدّم موجوداً إلى أن يوجد المتأخّر، وإلا فلو عدم المتقدّم بقاءً لما وجد المتأخّر، فلكي يوجد المتأخّر لا بدّ أن يكون المتقدّم موجوداً حدوداً وبقاءً، وهذا بخلاف التّقدّم والتّأخّر في الزّمان، فإنّ المتأخّر لا يمكن أن يوجد إلاّ بانعدام المتقدّم، وهذا يعني: أنّ التّقدّم والتّأخّر بالزّمان قسمٌ آخر يختلف عن التّقدّم والتّأخّر بالطّبع. وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «أقول فيما ذكره موضع أنظار:

الأوّل: أنّ حكمه بأنّ التّقدّم والتّأخّر بين أجزاء الزّمان ليس إلاّ بالطّبع، غير صحيح؛ لما علمت أنّ مقتضى هذا التّقدّم أن لا يجمع المتقدّم به المتأخّر،

(١) شرح حكمة الإشراف، قطب الدين الشيرازي: ص ١٧٧.

بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع، فصَحَّ جعله بذلك الاعتبار قسماً آخر إذ هما متغايران. غاية الأمر: أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسماً من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة، فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدّم عليه بالزمان، وحيث إنَّها يحتاج إليها المعلول متقدّم عليه بالطبع، على أنَّ لأحد أن يناقش في أنَّ للزمان السابق تقدماً بالطبع على اللاحق، وإن كان ترتبه بالطبع، وبين المعنيين فرق^(١).

المصنّف يؤيد صاحب الإشراف

ذهب المصنّف إلى أنَّ الحقَّ مع شيخ الإشراف الذي ذهب إلى أنَّ التقدّم والتأخّر بالزمان من مصاديق التقدّم والتأخّر بالطبع، وأنها يشتركان بتوقّف المتأخّر على المتقدم توقفاً وجودياً.

غاية الأمر: أنَّ التقدّم والتأخّر بالطبع له مصداقان يوجد بينهما توقّف وجودي، لكنَّ أحد المصداقين لا ينفكّ فيه المتقدّم عن المتأخّر حدوداً وبقاءً، أمّا المصداق الثاني: ينفكّ المتأخّر عن المتقدم بقاءً كأجزاء الزمان.

ومن الواضح: أنَّ التقدّم والتأخّر في بعض الأقسام ذاتي وفي بعض الأقسام عرضي، والتقدّم الذاتي من قبيل التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان عند الأكثر، أمّا التقدّم العرضي فهو من قبيل التقدّم والتأخّر في الحوادث الزمانية، فإنَّ التقدّم والتأخّر فيها بعرض التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان لا بحسب ذاتها، والتقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان عند شيخ الإشراف من القسم الثاني أي: عرضي؛ وذلك لأنَّ المتقدم من الزمان بما أنه علة ناقصة لوجود المتأخّر، مقدّم عليه، لا بما أنَّ الزمان نفسه ومع قطع النظر عن التوقّف الوجودي بين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦٣.

أجزائه يقتضي تقدّم بعض أجزائه على بعض .

والمصنّف وإن وافق وأيد مذهب الشيخ في كون التقدّم والتأخّر في الزمان راجعين إلى التقدّم والتأخّر بالطبع، إلاّ أنّه لا يسلم كون التقدّم والتأخّر في الزمان عرضياً كما عليه شيخ الإشراق؛ وذلك لأنّ فعلية كلّ جزءٍ من الزمان يتوقّف على قوّتها السابقة عليها، والقوّة السابقة متّحدة الوجود مع الجزء السابق، فكون الجزء السابق متوقّفاً عليه، من لوازم وجوده بل عينه بوجه، فإنّ أجزاء الزمان وإن كانت بلحاظ التوقّف الوجودي بينها، بعضها مقدّم على بعض، لكنّ لما كان هذا التوقّف لازماً لوجود الأجزاء واللازم ذاتي في كتاب البرهان، كان التقدّم في التأخّر في أجزاء الزمان ذاتياً.

ثمّ يقول المصنّف: فمن أراد أن يرجع التقدّم والتأخّر في الزمان إلى التقدّم والتأخّر بالطبع - كما فعل صاحب الإشراق - فعليه أن يفسّر التقدّم والتأخّر بالطبع وهو التوقّف الوجودي، ثمّ يتوسّع في معنى التوقّف الوجودي بأنّ يقسّمه إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدّم والمتأخّر، كما في العلة الناقصة.

القسم الثاني: ما لا يجوز فيه الاجتماع بين المتقدّم والمتأخّر، كما في تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض.

قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «لا ريب أنّ في الزمان عاملين يتقوم بهما هذا التقدّم والتأخّر المشهودين بين أجزائه:

أحدهما: مقارنة فعلية كلّ حدّ من حدوده بقوّة ذلك الحدّ في الحدّ السابق عليه. بما هناك من التوقّف الوجودي الخاصّ من الفعلية على القوّة بحيث لا يجتمعان وجوداً فإنّ القوّة، بحدّها لا تجتمع الفعل بحدّه، كما أنّ أجزاء الحركة

الإشتمادية لا يجامع الضعيف منها الشديد، مع توقّف منها من الشديد على الضعيف.

الثاني: اجتماع الجزئين المشتملين على القوّة والفعل تحت وجود واحد متصل سيّال. فالزمان من جهة اتّصاله يقبل الانقسام إلى حدود بالقوّة، ومن جهة سيّالته وعدم قراره لا يوجد جزء منه إلّا وباقي أجزائه معدومة، من غير أن تجتمع أصلاً ومن جهة توقّف فعلية كلّ حدّ على قوّته في الحدّ السابق نوعاً من التوقّف الوجودي يتقدّم الجزء المشتمل على القوّة، على الجزء المشتمل على الفعلية؛ لقربه من المبدأ المتعيّن هناك وجوداً، وهو مطلق. فالتقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان كما ترى راجعان إلى جهة الوجود وهي توقّف وجود الفعلية في كلّ جزء على وجود القوّة في الجزء السابق عليه، لا إلى جهة الماهية. وهذا يؤيد ما ذهب إليه شيخ الإشراق من رجوع التقدّم والتأخّر الزمانيين إلى ما بالطبع، غاية ما في الباب أن يقسّم التقدّم والتأخّر بالطبع إلى قسمين: أحدهما: ما يستحيل فيه اجتماع المتقدّم والمتأخّر وجوداً كما في الزمان. وثانيهما: ما لا يقتضي ذلك كما في غير مورد الوجود السيّال»^(١).

مناقشة الشيخ الفيّاضي للمصنّف

أورد الشيخ الفيّاضي على ما ذهب إليه المصنّف من توقّف وجوديّ بين المتقدّم والمتأخّر بالزمان حيث قال: «لا سبيل إلى إثباته؛ فإنّ التوقّف كما صرّح به عند حكايته رأي صاحب الإشراق يلزمه أن يرتفع المتوقّف بارتفاع المتوقّف عليه، وواضح: أنّ الجزء اللاحق من الزمان لا يرتفع بارتفاع الجزء السابق، بل لا يمكن أن يتحقّق الجزء اللاحق إلّا بارتفاع الجزء السابق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦٣، الحاشية رقم (٢).

وانصرامه؛ فكيف يمكن أن يقال: إن وجود الجزء اللاحق من الزمان متوقفٌ على وجود الجزء السابق منه، شأن المعلول وعلته الحقيقية؟ ففي ما ذكره خلطٌ بين المعدّ والعلّة الحقيقية^(١).

٥. ملاك التقدّم والتأخر بالعلية

ملاك التقدّم والتأخر بالعلية: هو النسبة إلى الوجود، بمعنى: أن العلة واجبةٌ والمعلول واجبٌ كذلك، مع فرق وهو: أن نسبة العلة إلى الوجود بالذات، أي: أن العلة واجبةٌ بذاتها، أمّا المعلول فهو واجبٌ بغيره، لكن تعبير المصنّف بأنّ العلة واجبةٌ بذاتها منحصرٌ فيما إذا كانت العلة التامة وهي واجب الوجود تعالى، أمّا في غيره تعالى فلا تكون العلة التامة واجبةٌ بذاتها، بل واجبةٌ بالغير كمعلوها.

لذا قال الشيخ الفيّاضي: «كان الأولى أن يقول: مع كون وجود المعلول بالعلّة التامة وعدم كون وجود العلة التامة بالمعلول»^(٢).

ثمّ وجّه عبارة المصنّف القائلة بأنّ العلة التامة واجبةٌ بذاتها بأحد طريقتين: الأولى: أن المصنّف يتكلّم على مبنى الحكمة المتعالية، وهي أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، فعلى هذا تنحصر العلة التامة بالواجب تعالى.

الثاني: نقول أنّ مراد المصنّف: بأنّ العلة واجبةٌ بالذات، ليس مراده من الذات هو الاصطلاحي كما نقول: إنّ واجب الوجود موجودٌ بذاته، بل مراده من (الذات) هو الذات النسبيّ، بمعنى: أنّ كلّ علّة تامّة واجبةٌ بالذات بالإضافة إلى معلوها، أي: ليست واجبةٌ بمعلوها، بخلاف المعلول فإنّه

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٨٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٨٤.

واجبٌ بغيره وهو علته.

بعبارة أخرى: وجوب وجود العلة لا يتوقف على نفس العلة، لكن وجوب وجود المعلول يتوقف على العلة، وهذا يعني: أن في المعلول وجوباً غيرياً لا يوجد في العلة، وبهذا اللحاظ عبّر عن وجوب وجود العلة بالذات، وإن كانت هي موجودةً بوجوبٍ غيريٍّ آخر.

٦. ملاك التقدم والتأخر بالتجوهر

ملاك هذا القسم من التقدم والتأخر هو التقرّر الماهوي، فإذا فرضنا أن للماهية وعاءً خاصاً وظرفاً خاصاً وهو وعاء التقرّر الماهوي، فلو نسبنا الماهية وأجزاءها إلى هذا الوعاء والتقرّر الماهوي، نجد أن تقرّر أجزاء الماهية متقدّمةً على تقرّر الماهية نفسها فتقرّر أجزاء الماهية - كالحیوان والناطق لماهية الإنسان - قبل تقرّر ماهية الكلّ وهي الإنسان بالمثل، لأنّ تقرّر الماهية التامة - الإنسان - متوقّفٌ على تقرّر الجنس والفصل وهي الحيوانية والناطقة. ومن هذه الجهة يكون تقرّر أجزاء الماهية متقدماً على تقرّر الماهية التامة.

٧. ملاك التقدم والتأخر بالدهر

ولكي يتّضح ملاك هذا التقدّم والتأخر ينبغي تقديم مقدّمة في أقسام الكلّي؛ إذ للكلّي عند الفلاسفة إطلاقات متعدّدة، منها:
الأوّل: ما لا يمتنع عن الصدق على كثيرين، ويقابله الجزئيّ، بمعنى: ما يمتنع صدقه على كثيرين، كما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.
الثاني: العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، ويقابله الجزئيّ، وهو: العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، قال المصنّف في المرحلة الحادية عشرة: «الكلّي: هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي

يتصوّرها البناء فيني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم... والجزئيّ: هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرّك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم^(١).

الثالث: الوجود السعي الذي يجمع بسعته مراتب كثيرة أو وجودات متغايرة، فسعة الوجود إمّا باشماله على وجودات كثيرة، كعالم المادّة حيث يشتمل على العناصر والمعادن والنبات وأقسام الحيوان - ولذا قيل إنّ عوالم الوجود الكلية ثلاثة، حيث إنّ كلاً منها لاشماله على كثرات أو عوالم جزئية، يسمّى عالماً كلياً. فعالم المادّة يشتمل على عالم العناصر وعالم المعادن وعالم النباتات وعالم الحيوان وعالم الإنسان - وإمّا باشماله كمالات ووجودات كثيرة، ككل واحد من العقول الطولية، حيث إنّ يشتمل بوحدته وبساطته على جميع كمالات ما دونه من الموجودات. وهذا المعنى هو المراد في المقام، حيث إنّ إحدى المراتب عالم المادّة، وهو كليّ، كما بيّناه، وسائر المراتب الطولية من المثال والعقل أيضاً كذلك، فإنّ العقل الفعّال - مثلاً - وإن كان واحداً إلاّ أنّه لمكان عليّته واحدٌ بوحدته، وهو كليّ أيضاً لبساطته وإحاطته بجميع ما في عالم المادّة، فهو كليّ. وهكذا كلّ عقل في السلسلة الطولية، والأمر كذلك في الواجب تعالى كما هو واضح.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ كلاً من المتقدّم والمتأخّر بالدهر يشتركان في مرتبة من مراتب الوجود الكلية كعالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة، وكلٌّ من هذه العوالم متحقّق في متن الأعيان، ولكنّ المتأخّر يتوقّف على المتقدّم الذي فوقه، كتوقّف عالم المادّة على عالم المثال، وتوقّف عالم المثال على عالم العقل، بحيث لا يجامع أحدهما الآخر، أي: أنّ المتأخّر لا يجامع المتقدّم، وإن كان المتقدّم يجامع

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

٢٣٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

التأخر؛ لأنّ المتقدّم - السابق - محيطٌ بالتأخر، فعالم المثال محيطٌ بعالم المادّة دون العكس، وعالم العقل محيطٌ بعالم المثال دون العكس. وسيأتي في ذيل الفصل الثالث قوله: «والمعيّة بالدهر كما في جزئين من أجزاء مرتبة من مراتب العين» وهو مبنيّ على مباني الحكمة المتعالية التي ترى أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، وأنّ عالم الإمكان معنّى حرّفيّ متقومٌ بالمعنى الاسميّ، وهذا يعني: أنّ المعنى الاسميّ موجودٌ عند المعنى الحرفي، أمّا المعنى الحرفي فهو غير موجودٍ في مرتبة المعنى الاسميّ، كما يقول تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤).

ولا يخفى أنّ قولنا: أنّ المتقدّم لا يجتمع مع التأخر في هذا القسم، يراد به عدم اجتماع التأخر مع المتقدّم في رتبة وجود المتقدّم، لا أنّه لا يجتمع معه في أصل الوجود، لأنّ العلة التامة ومعلوها يجتمعان في الوجود بالضرورة. وبهذا يتحصل: أنّ المعلول ليس موجوداً في رتبة وجود علته.

الفرق بين التقدّم والتأخر الدهريّ والزمانيّ والعلّيّ

التقدّم والتأخر الدهري يشبه التقدّم والتأخر الزماني من جهة أنّ التأخر لا يجامع المتقدّم، وبهذه الجهة يفترق التقدّم والتأخر الدهري عن التقدّم والتأخر العلّي والطبيعي، لأنّه في التقدّم والتأخر الطبيعي يمكن أن يجتمع المتقدّم والتأخر.

والفرق بين التقدّم والتأخر الدهري مع الزماني: أنّ الانفكاك بين التقدّم والتأخر الدهري طويّ، مثلاً: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة مترتبة طويلاً، وعالم المادّة معدومٌ في مرتبة عالم المثال، وعالم المثال معدومٌ في مرتبة عالم العقل، وهذا خلاف التقدّم والتأخر الزماني الذي يكون انفكاك المتقدّم عن التأخر فيه عرضياً.

٨. ملاك التقدّم والتأخّر بالحقيقة

ملاك هذا القسم من التقدّم والتأخّر هو اشتراك المتقدّم والمتأخّر في وصفٍ معيّن، لكنّ إسناد ذلك الوصف المعيّن إلى المتقدّم هو إسناد الشيء إلى ما هو له، أي: إسنادٌ حقيقيّ - بالذات - أمّا إسناده إلى المتأخّر فهو إسناد الشيء إلى غير ما هو له، أي: إسنادٌ مجازيٌّ عقليٌّ عرضيٌّ.

فالمتّصف بالذات هو المتقدّم، والمتّصف بالعرض هو المتأخّر، من قبيل تقدّم الوجود على الماهيّة - بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة - لأنّ اتّصاف الوجود بالموجود اتّصافٌ بالذات وحقيقيّ، أمّا اتّصاف الماهيّة بالموجوديّة فهو اتّصافٌ مجازيٌّ وبالعرض.

وتقدّم: أنّ هذا القسم من التقدّم والتأخّر ممّا أضافه صدر المتأهّين.

قال المحقّق السبزواري في أبحاث ملاك السبق في الأقسام الثمانية^(١)

ملاكه الزمان في الزماني	والمبدأ المحدود خذ لثاني
في الشرفي الفضل وفي الطبيعيّ	وجود الوجوب في العليّ
في سادس تقرّر الشيء مزا	في السابع الكون ولو تجوّزا
في الثامن الكون بمتن الواقع	وفي وعاء الدهر للبدائع

٩. ملاك التقدّم والتأخّر بالحقّ

التقدّم والتأخّر بالحقّ هو تقدّم العلة التامّة على معلولها، وهو يختلف عن التقدّم والتأخّر العليّ، إذ في التقدّم والتأخّر العليّ يوجد ذاتان إحداهما مستقلّة عن الأخرى وهي العلة والمعلول، وهذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه قدماء

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣١٥.

الفلاسفة، أمّا في التقدّم والتأخّر بالحقّ فهو يعني أنّ ذات المعلول شأنٌ من شؤون وجود علته المفيضة، وهو مبنيٌّ على أصول الحكمة المتعالية. وعلى هذا الأساس فإنّ الملاك في التقدّم والتأخّر بالحقّ هو اشتراكهما في الوجود الأعمّ من الرابط والمستقلّ، فوجود العلة بالاستقلال متقدّم على وجود معلولها الذي هو وجودُ رابطٍ وأنّه طورٌ من أطوار وجود علته. قال صدر المتأهّلين: «ملاك التقدّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **فَلَيْسَ**: «في ملاك السبق واللاحق في كلّ واحد من الأقسام». اختلفوا في أنّه هل أنّ السبق واللاحق مشترك معنويّ في جميع الأقسام فيكون له معنى واحد، أم مشترك لفظي، وأنّ لهما معاني متعدّدة مختلفة بين الأقسام. ذهب المصنّف **فَلَيْسَ** تبعاً لصدر المتأهّلين **فَلَيْسَ** إلى أنّهما مشترك معنويّ ولهما معنى واحد في جميع الأقسام، ولذا فسّر المصنّف التقدّم والتأخّر بقولٍ مطلق: باشتراك شيئين في أمرٍ يوجد منه لأحدهما ما لا يوجد للآخر، ولا يوجد منه للآخر شيء إلاّ والأوّل واجدٌ له. ويلزمه أنّه لا بدّ في جميع أقسام السبق واللاحق من أمرٍ يكون مشتركاً فيه بين المتقدّم والمتأخّر، ويسمّى ملاك السبق واللاحق.

• قوله: «فملاك التقدّم والتأخّر بالرتبة هو النسبة إلى المبدأ المحدود». أي: مبدأ محدّد ومعين يتعيّن باعتبار المعتر.

• قوله: «وتقدّم كلّ جنس على جنسه إن كان الأمر بالعكس في الرتبة العقلية». في بعض النسخ: (إن كان الأمر بالعكس) فقط من دون (في الرتبة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٨.

العقلية)، والأولى ما هو مذكور في المتن.

• قوله: «يتحقق التقدم والتأخر بين الحوادث الزمانية بتوسط الزمان». تحقق التقدم والتأخر بين أجزاء الحركة بواسطة ما يعرضها من الزمان حقيقي، فالزمان واسطة في الثبوت. وأما تحقق التقدم والتأخر بين الأشياء - أعم من المتدرجات والآليات - بواسطة انطباقها على الزمان العام هو مجازي، فالزمان العام واسطة في العروض.

• قوله: «فمن الجائز في ما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود». الفاء للسببية، أي: لأنه يجوز أن يجتمع المتقدم والمتأخر في الوجود. ولا يخفى أن الجواز هنا هو الإمكان العام المنطبق على الوجوب، وذلك لوجوب وجود العلة مطلقاً عند وجود المعلول.

• قوله: «بخلاف ما في الزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه، بل التقدم بين أجزاء الزمان بالذات». أي بمعنى: أن امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر في الزمان ليس لأجل توقف اللاحق على السابق، بل لأجل أن التقدم والتأخر في أجزاء الزمان ذاتي له.

• قوله: «بحيث لا يجمع أحدهما الآخر». أي: أن اللاحق لا يجمع السابق، وإلا فالسابق يجتمع مع اللاحق لإحاطته به.

ومن الجدير بالذكر: أن المراد بعدم اجتماع اللاحق بالسابق في رتبة الوجود، وليس في أصل الوجود؛ لأن العلة التامة ومعلولها مجتمعان في الوجود بالضرورة، وإنما المعلول ليس موجوداً في مرتبة وجود العلة.

• قوله: «كتقدم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال». وكذلك يتقدم كل عقل على العقل الذي دونه، وكل وجود مثالي على وجود مثالي آخر هو معلول له.

خلاصة الفصل الثاني

- ملاك التقدّم والتأخّر بالرتبة: النسبة إلى المبدأ المشترك، وهو كما في المثال إمّا محراب الصلاة أو باب الدخول.
- ملاك التقدّم والتأخّر بالشرف هو اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتّصف بالفضل أو الرذيلة.
- ملاك التقدّم والتأخّر بالزمان، عبارة عن الوجود الواحد المتّصل للزمان من حيث كونه قوّة للأجزاء المفروضة اللاحقة.
- ملاك التقدّم والتأخّر بالطبع هو أصل الوجود، فعند وجود المتأخّر لا بدّ من وجود المتقدّم بالفعل، فالمعلول لو أراد أن يوجد لا بدّ أن تكون علته الناقصة موجودة.
- شيخ الإشراق يُرجع التقدّم والتأخّر الزماني إلى ما بالطبع لأنّ ضابطة التوقّف الوجودي هو ارتفاع المتأخّر بارتفاع المتقدّم، وهذه الضابطة متحقّقة في التقدّم والتأخّر الزماني.
- أورد صدر المتألّهين على شيخ الإشراق بوجود فرق بين التقدّم والتأخّر بالطبع وبين التقدّم والتأخّر بالزمان، لأنّه في التقدّم والتأخّر بالطبع يشترط أن يكون المتقدّم موجوداً حدوداً وبقاءً، وهذا بخلاف التقدّم والتأخّر في الزمان.
- المصنّف يؤيّد صاحب الإشراق بأنّ التقدّم والتأخّر بالزمان من مصاديق التقدّم والتأخّر بالطبع، وأتمّها يشتركان بتوقّف المتأخّر على المتقدّم توقّفًا وجوديًا، غاية الأمر أنّ التقدّم والتأخّر بالطبع له مصداقان يوجد بينهما توقّف وجودي، لكنّ أحد المصداقين لا ينفكّ فيه المتقدّم عن المتأخّر حدوداً وبقاءً، أمّا المصداق الثاني فينفكّ المتأخّر عن المتقدّم بقاءً كأجزاء الزمان.
- ملاك التقدّم والتأخّر بالعلية هو النسبة إلى الوجود، بمعنى: أنّ العلة

واجبةٌ والمعلول واجبٌ كذلك، مع فرق وهو: أنّ نسبة العلة إلى الوجود بالذات، أي أنّ العلة واجبةٌ بذاتها أمّا المعلول فهو واجبٌ بغيره.

• ملاك التقدّم والتأخّر بالتجوهر هو التقرّر الماهويّ، أي: أنّ تقرّر أجزاء الماهية متقدّمةً على تقرّر نفس الماهية.

• ملاك التقدّم والتأخّر بالدهر هو: أنّ كلاً من المتقدّم والمتأخّر بالدهر يشتركان في مرتبةٍ من مراتب الوجود الكلية كعالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة، وكلّ من هذه العوالم متحقّق في متن الأعيان، ولكنّ المتأخّر يتوقّف على المتقدّم الذي فوقه.

• ملاك التقدّم والتأخّر بالحقيقة، هو اشتراك المتقدّم والمتأخّر في وصفٍ معيّن، لكنّ إسناد ذلك الوصف المعين إلى المتقدّم هو إسناد الشيء إلى ما هو له، أي: اسنادٌ حقيقيّ - بالذات - أمّا إسناده إلى المتأخّر فهو إسناد الشيء إلى غير ما هو له، أي: إسنادٌ مجازيٌّ عقليٌّ عرضيٌّ.

• ملاك التقدّم والتأخّر بالحقّ، هو تقدّم العلة النائمة على معلولها، أي: أنّ ذات المعلول شأنٌ من شؤون وجود علته المفيضة، وهو مبنيٌّ على أصول الحكمة المتعالية.

الفصل الثالث في المعية

- المبحث الأول: تعريف المعية
- المبحث الثاني: التقابل بين المعية والتقدم والتأخر ملكة وعدم
- المبحث الثالث: أقسام المعية

الفصل الثالث

في المعية

وهي اشتراك أمرين في معنى من غير اختلافٍ بالكمالِ والنقصِ اللذين هما التقدّم والتأخّر، لكن ليس كلُّ أمرين ارتفعَ عنهما نوعٌ من التقدّم والتأخّر معين في ذلك النوع. فالجواهرُ المفارقةُ ليس بينها تقدّمٌ وتأخّرٌ بالزمانِ ولا معيةٌ في الزمانِ.

فالمعانِ زماناً يجبُ أن يكونا زمانيينِ من شأنهما التقدّم والتأخّر الزمانيانِ، فإذا اشتركا في معنىٍ زماميّ من غير تقدّمٍ وتأخّرٍ فيه فهما المعانِ فيه.

وبذلك يظهرُ: أنّ تقابلَ المعيةِ مع التقدّم والتأخّرِ تقابلُ العدمِ والملكةِ. فالمعيةُ اشتراكُ أمرينِ في معنى من غير اختلافٍ بالتقدّم والتأخّر، والحالُ أنّ من شأنهما التقدّم والتأخّر في ذلك المعنى، والتقدّم والتأخّر من الملكاتِ، والمعيةُ عدميةٌ.

فالمعيةُ في الرتبةِ كمعيةُ المأمومينَ الواقفينَ خلفَ الإمامِ بالنسبةِ إلى المبدأِ المفروضِ في المسجدِ في الرتبةِ الحسّيةِ، وكمعيةُ نوعينِ أو جنسينِ تحتَ جنسٍ في الأنواعِ والأجناسِ المترتبةِ بالنسبةِ إلى النوعِ أو الجنسِ.

والمعيةُ في الشرفِ كشجاعينِ متساويينِ في الملكةِ.

والمعيّة في الزمان كحركتين واقعتين في زمانٍ واحدٍ بعينه، ولا يتحقّق معيّه بين أجزاء الزمان نفسه، حيث لا يخلو جزءان منه من التقدّم والتأخّر.

والمعيّة بالطبع كالجزيئين المتساويين بالنسبة إلى الكلّ.
والمعيّة بالعلية كمعلولي علّة واحدة تامّة، ولا تتحقّق معيّه بين علّتين تامّتين، حيث لا تجتمعان على معلولٍ واحد. والحال في المعية بالحقيقة والمجاز وفي المعية بالحقّ، كالحال في المعية بالعلية.
والمعيّة بالدهر كما في جزئين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض فيها كثرة.

الشرح

تعرض المصنّف في هذا الفصل لمباحث ثلاثة؛ وهي:

المبحث الأول: تعريف المعية

عرّف المصنّف المعية: بأنها اشتراك أمرين في وصفٍ من غير وجود اختلافٍ بينهما بالكمال والنقص.

بيان ذلك: إذا تفاوت أمران في وصفٍ معيّن، بأن كان ثبوت ذلك الوصف لأحدهما أكمل من الآخر، فالأكمل يسمّى متقدّماً والآخر يسمّى متأخراً، كما تقدّم تفصيله في البحوث السابقة. أمّا إذا كان هذان الأمران غير متفاوتين بالكمال والنقص، فيطلق على هذه الحالة بالمعية.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «المعية والتقارن إضافةً متشابهة الأطراف بين أمرين، ويتنزع من وقوعهما في عرض واحد، فيصحّ اعتبار الأمر المشترك بينهما كخطّ أفقي على خلاف الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر»^(١).

المبحث الثاني: التقابل بين المعية والتقدّم والتأخّر ملكة وعدم

ذهب المصنّف إلى أنّ التقابل بين المعية وبين التقدّم والتأخّر، تقابل الملكة والعدم، وليس من قبيل النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وسبب ذلك هو إمكان وجود شيء لا يتّصف بالمعية ولا بالتقدّم والتأخّر، بأن تكون النسبة بينهما نسبةً ثالثة، وهذا يعني: أنّه ليس بين المعية والتقدّم والتأخّر علاقة السلب والإيجاب كما في الجواهر المفارقة، إذ ليس بين أيّ جوهرين مفارقين

(١) تعليقة الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: ص ٣٤٠، رقم (٣٤٤).

تقدّم وتأخر زمان ولا معيَّة في الزمان، وذلك لأنّ الجواهر المفارقة خارجة عن القوة والزمان؛ لأنّ الجواهر المفارقة لا حركة فيها ولا زمان، وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «واعلم أنّ أقسام المعية بإزاء أقسام التقدّم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود؛ لأنّ تقابل المعية لهما ليس تقابل التضاييف حتّى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية؛ إذ ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتأخر زمنيّين لا بدّ أن يكونا معاً في زمان، ولا كلّ ما لا يوجد بينهما تقدّم وتأخر بالطبع لا بدّ وأن يكونا معاً في الطبع؛ فإنّ المفارقات بالكلية لا يوجد بينها تقدّم وتأخر بالزمان ولا معية أيضاً بينها بحسب الزمان، وكذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلاً ليست بتقدّم زمنيّ وتأخر ولا أيضاً بالمعية في الزمان، فاللذان هما معاً في الزمان يجب أن يكونا زمنيّين، كما أنّ اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيّان، فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدّم والتأخر الزمنيّين ولا أيضاً بالمعية الزمانيّة»^(١).

وأوضح المحقّق السبزواري ذلك بقوله: «لعلك تقول: أنّا نقطع بأنّ المعية ليست مجرد رفع التقدّم والتأخر بل أمرٌ وجوديٌّ يلزمه هذا الرفع، كما أنّ السواد ليس مجرد رفع البياض - مثلاً - بل كيفية ملزومه للرفع.

قلنا الاثنان إمّا مثلاًن وإمّا خلافاًن وإمّا مقابلان. والتقابل أربعة مشهورة، لا مجال للتماثل بين المعية وبين التقدّم والتأخر وهو واضح، ولا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المحلّ، ولا للتضاييف كما ذكره قاضي، ولا للتضادّ لعدم التعاقب على موضوع واحد؛ إذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الأوّل والثاني اللذين هما موضوعا التقدّم والتأخر بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦٨.

وقد أبطل السلب والإيجاب بقوله: إذ ليس كلّ شيئين ليس بينهما الخ، فبقي أن يكون المعية هي رفعهما عما من شأنه الاتّصاف بهما بأحد المعاني. فظهر: أنّ ادّعاء القطع من الوهم لا العقل. نعم، المعية في نفسها من الإضافات المتشابهة الأطراف^(١).

إذن المعية عدم الاختلاف بالتقدّم والتأخّر فيما شأنه أن يتّصف بالتقدّم والتأخّر.

المبحث الثالث: أقسام المعية

١. المعية في الرتبة، وهي على نحوين:

الأول: المعية في الرتبة الحسيّة كعمية مأمومين واقفين خلف الإمام بالنسبة إلى مبدئها المفترض في المسجد.

الثاني: المعية في الرتبة العقلية، كعمية نوعين، كنوع الفرس والبقر الواقعين تحت جنس الحيوان، إذا كان المبدأ من الجنس، ومن قبيل معية جنسين أو نوعين إذا كان المبدأ جنساً ثالثاً، كالحيوان والنامي الواقعين تحت جنس الجسم، وكالحساس والمتحرّك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان.

٢. المعية في الشرف، نظير الشجاعين المتساويين في الشجاعة.

٣. المعية في الزمان، ولها مصداق واحد، وهي المعية في الحوادث الزمانيّة؛ لاستحالة تحقّق معية في أجزاء الزمان، إذ لا يمكن خلوّ الجزئين من الزمان من التقدّم والتأخّر.

٤. المعية في الحوادث الزمانيّة، نظير حركة عرضين يعرضان على موضوع واحد بسبب حركة موضوعهما وهو الجوهر، وكحركة الجوهر وحركة

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

أعراضه التي هي من شؤون وجوده، فإنَّهما لما كانتا موجودتين بوجودٍ واحد كان لها مقدارٌ واحدٌ هو زمانها.

٥. المعية في الطبع، كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكل، نظير الأعداد، فإنَّ العلة الناقصة للعدد ثلاثة هي: واحد وواحد وواحد، وهذه الواحدات بالنسبة إلى الثلاثة لا يوجد بينها تقدُّمٌ وتأخُّر.

ولا يخفى: أنَّ المصنِّف قيَّد المعية في الطبع بالجزئين المتساويين؛ للاحتراز عن الأجزاء غير المتساوية، إذ لا يوجد بين الأجزاء غير المتساوية معية، من قبيل المادَّة والصورة، فهما جزآن للجسم لكنَّهما غير متساويين؛ لأنَّ الصورة شريكة العلة للمادَّة، فالصورة متقدِّمة على المادَّة، لأنَّ الصورة شرط وجود المادَّة، أي جزء من أجزاء علَّتْها.

٦. المعية في العلية، مثل المعلولين لعلَّة تامَّة. ومن الجدير بالذكر عدم وقوع المعية بين علَّتين تامَّتَيْن؛ لاستحالة اجتماع علَّتَيْن على معلولٍ واحد، وهذا مبنيٌّ على استحالة توارد علَّتَيْن تامَّتَيْن على معلولٍ واحد.

٧. المعية بالحقيقة والمعية بالمجاز والمعية بالحق. وحال هذه الأقسام الثلاثة من المعية كالحال بالنسبة للمعية في العلية. ففي المعية بالحقيقة، فكما قلنا بعدم وجود المعية في العلية ووجود معية في المعلول، فيوجد معلولان معاً لعلَّة واحدة، فكذلك في المقام، لا توجد معية في الحقيقة، لكن توجد معية في المجاز، لأنَّ اتِّصاف أمرين بالمعنى الواحد مجازاً ممكن، كما في اتِّصاف الماهية الجنسية والفصلية بالموجودية بعرض اتِّصاف وجود النوع بالموجودية.

وأما عدم إمكان المعية في الحقيقة؛ فلأنَّ معنى المعية بالحقيقة عبارة عن: اتِّصاف أمرين بوصفٍ واحدٍ حقيقةً من غير تفاضلٍ بينهما، وهو محال؛ لأنَّه من قبيل اتِّصاف الكثير بما هو كثير، بالمعنى الواحد بما هو واحد، وهو ممتنع،

وإلا لكان الكثير واحداً، وهو محال؛ لأنّ الوجود مقدّم على الماهية، فلا توجد فيه معية. نعم، توجد معية في المجاز، أي في الماهية، كما لو فرضنا ماهيتين في عرضٍ واحدٍ لوجودٍ واحدٍ، فوجود الجسم - مثلاً - متقدّم بالحقيقة على ماهية الجسم، وعلى ماهية الكمّ، وهاتان الماهيتان معاً في تأخرهما عن وجود الجسم، وكذلك نجد: أنّ وجود الكمّ والكيف متقدّم على ماهيتهما، وهما معاً في التأخر عن وجود التفاحة مثلاً.

أمّا المعية بالحقّ فحالها حال المعية بالعلية، إذ لا توجد معية في الوجود المستقلّ، ولكن توجد معية في الوجود الرابط.

أمّا إمكان المعية بالحقّ في المعلول، فلأنّ المعلولين لعلّة واحدة، مشتركان في كونهما من شؤون وجود العلة، فهما معاً في كونهما رابطتين وشأنين من شؤون وجود العلة.

وأما عدم إمكان المعية بالحقّ في العلة، فلأنّ توارد العلتين المستقلّتين على معلولٍ واحدٍ محالٌ؛ فلا يكون هناك علتان تامّتان حتى اشتركتا في كونهما علتين لمعلولٍ واحدٍ؛ لأنّ الوجود المستقلّ لا يتعدّد، ولذا لا توجد فيه معية، والمعية في الوجودات الرابطة نظير وجود معلولين رابطتين في عرضٍ واحدٍ، فإنّهما يكونان معاً بالنسبة إلى العلة المستقلّة وبينهما نسبة المعية بالحقّ، وكذلك نظير معية وجود السماء والأرض بالنسبة للحقّ تعالى، في تأخرهما عن وجود الحقّ تعالى.

٨. المعية في الدهر، نظير الجزئين من أجزاء رتبة واحدةٍ من مراتب وجود العين، فيما لو فرض فيها كثرة.

وفي هذا القسم يشير المصنّف إلى أنّ المعية في الدهر تتّصف بخصوصيتين:

الخصوصية الأولى: يمكن فرض المعية في العلة.

الخصوصية الثانية ثبوت المعية في المعلولات أيضاً.

وبهذا يتضح: أن التقدّم والتأخر بالدهر غير التقدّم والتأخر بالعلية، وإلا - أي لو كان عينه - لثبت له حكم التقدّم والتأخر بالعلية، وهو عدم إمكان فرض المعية فيما فوق - أي في العلة - مع أننا نجد إمكان فرض المعية في الدهر فيما فوق وفيما هو دون، أي في المعلولات.

ومثال ذلك: بناءً على قول الإشراقين^(١) القائلين بأنّ في عالم المجردات النورية عقولاً عرضية، أي ليس بعضها علّة لبعض، ولا معلولاً لبعض، بل هما معلولان لعلّة ثالثة، فعلى هذا القول يكون بين تلك العقول العرضية معية بالدهر؛ إذ لا تكون مرتبة بعضها أقدم من بعض بحسب متن الواقعية. وكذلك من قبيل الكثرة في عالم المادة، فإنّ الموجودات المادية تقع في رتبة واحدة، ولا يوجد تقدّم بعض الأجزاء على بعضها في هذه المرتبة المادية، فأجزاء عالم المادة توجد بينها معية.

تعليق على النص

- قوله قَلْبِيَّ: «المعية هي اشتراك أمرين في معنى». المراد من المعنى هنا هو الوصف الذي يقوم بغيره.
- قوله: «ليس كلّ أمرين ارتفع عنهما نوعٌ من التقدّم والتأخر معين؛ في ذلك النوع». شرع في تبين ما رامه من كون الاختلاف بين السبق واللحوق وبين المعية من تقابل العدم والملكة.

(١) ولا يخفى: أنّ المصنّف لم يقطع بثبوت هذه العقول العرضية؛ لذا عبّر في المتن بقوله: «لو فرض فيها كثرة»، وسيأتي تفصيل البحث في هذا القول في المرحلة الثانية عشرة.

- قوله: «فالجواهر المفارقة ليس بينها تقدّم وتأخر بالزمان ولا معية في الزمان». فالفاء للسببية؛ أي: لأنّ الجواهر المفارقة ليس بينها....
- قوله: «فالمعان زماناً». الفاء للسببية. أي: أنّ المعان زماناً يجب أن يكونا زمانيين.
- قوله: «والمعية في الدهر كما في جزئين من أجزاء من مرتبة من مراتب العين، لو فرض فيها كثرة» بناء على مبنى الاشراقيين الذين يؤمنون بوجود عقول عرضية.

خلاصة الفصل الثالث

- عرّف المصنّف المعية: بأنّها اشتراك أمرين في وصفٍ من غير وجود اختلافٍ بينهما بالكمال والنقص.
- التقابل بين المعية والتقدّم والتأخر ملكة وعدم أقسام المعية
- المعية في الرتبة، وهي على نحوين:
الأول: المعية في الرتبة الحسية كمعية مأمومين واقفين خلف الإمام بالنسبة إلى مبدئها المفترض في المسجد.
- الثاني: المعية في الرتبة العقلية، كمعية نوعين، كنوع الفرس والبقر الواقعين تحت جنس الحيوان.
- المعية في الشرف، نظير الشجاعين المتساويين في الشجاعة.
- المعية في الزمان، ولها مصداق واحد وهي المعية في الحوادث الزمانية، لاستحالة تحقّق معية في أجزاء الزمان؛ إذ لا يمكن خلوّ الجزئين من الزمان من التقدّم والتأخر.

- المعية في الطبع، كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكلّ.
- المعية في العلية، مثل المعلولين لعلّة تامّة.
- المعية بالحقيقة، والمعية بالمجاز والمعية بالحقّ، حالهما من المعية كالحال بالنسبة للمعية في العلية.
- المعية في الدهر، نظير الجزئين من أجزاء رتبة واحدة من مراتب وجود العين، فيما لو فرض فيها كثرة.

الفصل الرابع

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

- المبحث الأول: المعنى العرفي للقدم والحدوث
- المبحث الثاني: الاصطلاح الفلسفي للقدم والحدوث
- المبحث الثالث: أقسام الوجود والقدم

الفصل الرابع

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

إذا كَانَ الماضي من زمانٍ وجود شيءٍ أَكثَرَ ممَّا مضى من زمانٍ وجود شيءٍ آخر، - كزيدٍ مثلاً يمضي من عمره خمسون وقد مضى من عمر عمرو أربعون - سمي الأَكثَرُ زماناً عندَ العامَّةِ (قديمًا) والأَقَلُّ زماناً (حادثاً).

والمتحصِّلُ منه: أنَّ القديم هو الذي كَانَ له وجودٌ في زمانٍ لم يكن الحادثُ موجوداً فيه بعد، أي إنَّ الحادثَ مسبوقُ الوجودِ بالعدمِ في زمانٍ كَانَ القديمُ فيه موجوداً، بخلافِ القديمِ.

وهذان المعنيانِ المتحصِّلانِ إذا عُمِّما وأخذنا حقيقيين، كانا من الأعراضِ الذاتيةِ للموجود من حيثُ هو موجود، فانقسمَ الموجودُ المطلقُ إليهما، وصارَ البحثُ عنهما بحثاً فلسفياً.

فالموجودُ ينقسمُ إلى قديمٍ وحادث، والقديمُ ما ليس بمسبوقِ الوجودِ بالعدم، والحادثُ ما كَانَ مسبوقَ الوجودِ بالعدم.

والذي يصحُّ أن يؤخَذَ في تعريفِ الحدوثِ والقدمِ من معاني السبقِ وأنواعه المذكورةِ أربعة، هي: السبقُ الزماني، والسبقُ العليّ، والسبقُ الدهريّ، والسبقُ بالحقِّ.

فأقسامُ القدمِ والحدوثِ أربعة: القدمُ والحدوثُ الزمانيان، والقدمُ والحدوثُ العليّان - وهو المعروفُ بالذاتيين - والقدمُ والحدوثُ بالحقِّ، والقدمُ والحدوثُ الدهريّان، ونبحثُ عن كلِّ منها تفصيلاً.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف في الفصول المتقدّمة السبق واللحوق وأقسامهما، شرع في بيان القسم الثاني من هذه المرحلة، وهو القدم والحدوث، وأشرنا فيما سبق: أنّ سبب تقديم مبحث السبق واللحوق على مبحث القدم والحدوث هو لأنّ مفهوم السبق واللحوق أخذ في القدم والحدوث، بمعنى: أنّ القدم والحدوث متقومّ بالسبق واللحوق.

ويشتمل هذا الفصل على مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: المعنى العرفي للقدم والحدوث

القدم والحدوث من المفاهيم المستعملة عند عامّة الناس، فيطلقون القديم على الشيء الذي مضى عليه زمان أكثر بالقياس إلى الحادث الذي يليه، فالشيء الذي يشغل زماناً أكثر يسمّى قديماً، والحادث هو الذي يشغل زماناً أقلّ بالقياس لذلك الشيء القديم، ولازم هذا المعنى أن يكون الحادث متأخراً عن القديم ومسبوqاً بعدمه المقارن لوجود القديم.

فالحادث عند العامّة: هو الشيء المسبوq بعدم زمنيّ، من قبيل أن نقول: إنّ المدرسة (أ) غير موجودة قبل خمس سنوات، فتكون مسبوقةً بعدم قبل السنوات الخمس، أمّا المدرسة (ب) فهي موجودة قبل الخمس سنوات، فيقال: إنّ المدرسة (ب) أقدم من المدرسة (أ).

وبهذا يتّضح: أنّ لفظ القديم والحادث عند عامّة الناس يطلق على أمرين يشتركان في الانطباق على زمانٍ واحد، بحيث يكون لأحدهما من الزمان أكثر

من زمان الآخر، فالأكثر زماناً هو القديم، والأقل زماناً هو الحادث.
ومن هنا يتبين أنّ الحادث والقديم عند عامّة الناس وصفان إضافيان
نسبّيان، أي: أنّ الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، وقديماً بالنسبة
لشيءٍ آخر، فإذا أخذت شيئاً ونسبته إلى موجود، فهذا الشيء يكون قديماً،
ونفس هذا الشيء إذا نسبته إلى شيءٍ آخر، يكون حادثاً؛ لأنّه وُجد بعده.
والحاصل: أنّ المسبوق بالعدم في زمان كان القديم موجوداً فيه، يسمّى
حادثاً، وأمّا القديم فهو غير مسبوقٍ بعدم.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «الحدوث وكذا القدم يقالان على
وجهين؛ أحدهما: بالقياس، والثاني: لا بالقياس. فالأوّل كما يقال في الحدوث:
إنّ ما مضى من زمان وجود زيد أقلّ ممّا مضى من زمان وجود عمرو، وفي
القدم بعكس ذلك، أي: ما مضى من زمان وجود شيءٍ أكثر ممّا مضى من زمان
وجود شيءٍ آخر، وهما القدم والحدوث العرفيّان. وأمّا الثاني فهو على معنيين؛
أحدهما: الحدوث والقدم الزمانيّين»^(١).

المبحث الثاني: الاصطلاح الفلسفي للقدم والحدوث

قبل الشروع في بيان الاصطلاح للقدم والحدوث، نشير إلى مقدّمة ذكرها
المصنّف في تعليقه على الأسفار حاصلها: أنّ الإنسان أوّل ما تعرّف على
المفاهيم الفلسفيّة من طريق المصاديق الحسيّة والعرفيّة لهذه المفاهيم، ثمّ بعد
ذلك قام بعملية تجريدٍ وتعميمٍ ليحصل على المفاهيم الفلسفيّة. وهذا ما ذكره
بقوله: «لا شكّ أنّ الأبحاث الفلسفيّة عن موضوعاتها العامّة إنّما تنعقد
باقتناصها عن المفاهيم العرفيّة، بإلغاء جهاتها الاعتباريّة بنوعٍ من التجريد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٤.

والتعميم، كالوجود والعدم والذهن والخارج والوحدة والكثرة وغير ذلك، فمن جملتها: الحدوث والقدم^(١).

وبعد بيان هذه المقدمة أوضح: أنّ مفهومي القدم والحدوث لا يخرجان من هذه العمليّة، حيث قام الفلاسفة بتوسعة مفهومي القدم والحدوث، بإلغاء قيد الزمان منه وإلغاء قيد النسبيّة أيضاً، وأخذوا مفهومين حقيقيين لا إضافيين ولا نسبيين، فصار الحادث مطلق المسبوقيّة بالعدم، والقديم مطلق عدم المسبوقيّة بالعدم، وصار الموضوع في الحدوث والقدم هو الموجود بما هو موجود، وليس الموجود المقيّد.

وعلى هذا الأساس يكون الحدوث والقدم من الأعراض الذاتيّة للموجود، فيقال: إنّ الموجود المطلق إمّا قديم وإمّا حادث، أو يقال: إنّ الموجود إمّا مسبوق بالعدم وإمّا ليس مسبوقاً بالعدم، وحينئذ يكون البحث في الحدوث والقدم من الأبحاث الفلسفيّة، لأنّ البحث الفلسفيّ هو ما يبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود.

وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «الناس يأخذون أحياناً مبدأً زمانياً ممّا مضى ثمّ ينسبون إليه موجودين زمنيّين - كإنسانين مثلاً - مختلفي النسبة إليه بالقرب والبعد، فيسمّون ما هو أقرب من المبدأ المذكور، وهو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أكثر: قديماً، وما هو أبعد وهو الذي كان ما مضى من زمان وجوده أقلّ: حادثاً. فعمر و الأب قديمٌ بالنسبة إلى زيد الابن، وهو حادث، ونوحٌ عليه السلام قديمٌ بالنسبة إلى موسى عليه السلام وهو حادث، ولازم هذا الاعتبار أن يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم، من غير عكس.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٤، تعليقة رقم (١).

وان شئت فقل: الحادث مسبق الوجود بأنه لم يكن حين كان للقديم وجوداً من غير عكس.

وهذا المعنى اللازم إذا أخذناه وصفاً حقيقياً ونسبناه إلى الموجود العام، كان الموجود العام منقسماً إلى قسمي القديم والحادث، وصحَّ أن الوجود إما مسبق الوجود بغيره، وان شئت فقل: مسبق الوجود بالعدم وهو الحادث، أو ليس كذلك وهو القديم، ثم إنهم وجدوا أن هذا الوجود الذي يبحث عن وصفه الحدوث والقدم فيه، ينقسم إلى ثابتٍ وسيّال، وأن حكم الحدوث والقدم يختلف فيهما، حيث إنَّ السبق واللحوق والقبليّة والبعديّة إذا تحققت في وجودٍ سيّال، لم يجامع القبل فيه البعد وجوداً، بخلاف ما في الوجود الثابت كتقدّم العلة على المعلول، وهي تجامعه وجوداً، وتقدّم العدم الذاتي لماهيّة المعلول، وهو يجامعها وجوداً؛ ولذلك قسموا الحدوث والقدم إلى قسمين: الزماني والذاتي^(١).

المبحث الثالث: أقسام الحدوث والقدم

ما يمكن أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة، وهي:

١. السبق الزماني، كما إذا قلنا: الشيء الفلاني مسبق بالعدم يوم أمس، أي مسبق بالعدم الزماني.
٢. السبق العليّ، وهو: كون المعلول معدوماً ومسبوقاً بالعدم في مرتبة وجود العلة.
٣. السبق الدهري، وهو: كون الشيء مسبقاً بعدمه في ظرف الوعاء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٤، رقم (١).

الدهريّ وبالنسبة إلى وعاء الدهر.

٤. السبق بالحق، وهو: كون الشيء مسبقاً بالعدم في مرتبة الاستقلال، أي: لا استقلالية له مع الوجود المستقلّ بالذات.
وسياتي البحث في هذه الأقسام في الفصول اللاحقة.

إشكال الشيخ الفيّاضي على المصنّف

أورد الشيخ الفيّاضي^(١) على حصر المصنّف لأقسام القدم والحدوث بالأربعة المتقدّمة، مع أنّه **فَلَيْتَ صَرَّحَ** في تعليقه على الأسفار: بأنّ الحدوث يتنوّع بتنوّع أقسام التقدّم والتأخّر، حيث جاء في التعليقة: «إنّ الحدوث يتنوّع بتنوّع أقسام التقدّم والتأخّر، وهو كذلك كما أوّمانا إليه في صدر البحث»^(٢).

هذا وقد وجّه الشيخ الفيّاضي السبب في حصر المصنّف للقدم والحدوث في الأربعة أقسام المذكورة، حيث قال: «فلعلّ مراده من الصّحة هنا: هي الصّحة باعتبار الفائدة المقصودة، فما سوى الأربعة المذكورة من معاني السبق وإن أمكن أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم، إلّا أنّه لا يصحّ؛ لكونه لغواً لا يترتب عليه فائدة، ومن شرائط صحّة التقسيم: أن يكون له فائدة. ويمكن أن يكون وجه حصر الأقسام في الأربعة: استقراء ما ذهب إليه القوم من أقسام الحدوث والقدم. ولا يخفى: أنّ الوجه الأوّل أنسب وأولى»^(٣).

وقد ذكر صاحب الوعاية وجهاً آخر في سبب حصر المصنّف لأقسام القدم والحدوث في الأربعة المتقدّمة، حيث قال: «لما تقدّم من: أنّ الواجب هنا

(١) انظر تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٠، تعليقة رقم (١).

(٣) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٩٢.

رعاية شرطين:

الأول: أن يكون موضوع الحدوث والقدم: الموجود بما هو موجود، ويتحقق هذا الشرط إذا كان موضوع السبق واللاحق المأخوذ في القدم والحدوث، الموجود بما هو موجود، وإلا تقيّد الحدوث والقدم بسبب تقيّد السبق واللاحق، فيجوز ارتفاع الحدوث والقدم عن الموجود بما هو موجود، فلا يكونان من أحوال الموجود بما هو موجود.

والثاني: أن يكون السبق حقيقياً واقعياً لا وضعياً اعتبارياً.

فبناءً على هذين الشرطين، لا يصحّ أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم إلا أربعة أنواع من معاني السبق واللاحق.

بيان ذلك: أمّا في السبق بالتجوهر، فلأنّ موضوع السبق واللاحق فيه الماهية الاعتبارية، وأمّا في السبق واللاحق بالحقيقة والمجاز فلأنّ موضوع اللحق فيه الماهية الموجودة مجازاً، وأمّا في السبق بالرتبة فلأنّ السبق فيه وضعي غير حقيقي، وأمّا السبق بالشرف فلأنّ الموضوع فيه ليس الموجود بما هو موجود بل الموجود المحدود؛ لأنّ كمالات كلّ نوع موضوعها النوع وهو الموجود المحدود، وأمّا السبق بالطبع فلأنّ الموضوع فيه ليس الموجود بما هو موجود؛ ولذا يمكن خلوّ بعض الموجودات عن السبق واللاحق بالطبع، كوجود الواجب فإنّه ليس سابقاً ولا لاحقاً بالطبع^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **فَدَرَجَ**: «وهذان المعنيان المتحصّلان إذا عمّما». أي إذا جعل الموضوع في الحدوث والقدم هو الموجود بما هو موجود، لا الموجود المقيّد،

(١) وعناية الحكمة: ص ٤٧٣.

وذلك لأنّ المباحث الفلسفيّة تبحث عن أحوال الموجود بها هو موجود، لا الموجود المقيّد.

• قوله: «أخذاً حقيقيين». بمعنى أخذاً مطلقين، غير إضافيين.

خلاصة الفصل الرابع

• القدم والحدوث من المفاهيم المستعملة عند عامّة الناس، فيطلقون القديم على الشيء الذي مضى عليه زمان أكثر بالقياس إلى الحادث الذي يليه.

• الاصطلاح الفلسفيّ للقدم والحدوث هو: أنّ الحادث مطلق المسبوقيّة بالعدم، والقديم مطلق عدم المسبوقيّة بالعدم، وعلى هذا الأساس يكون الحدوث والقدم من الأعراض الذاتية للموجود.

• أقسام الحدوث والقدم

ما يمكن أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة، وهي:

١. السبق الزمانيّ، كما إذا قلنا: الشيء الفلاني مسبوقٌ بالعدم يوم أمس، أي: مسبوق بالعدم الزمانيّ.

٢. السبق العلّي، وهو: كون المعلول معدوماً ومسبقاً بالعدم في مرتبة وجود العلة.

٣. السبق الدهريّ، وهو: كون الشيء مسبقاً بعدمه في ظرف الوعاء الدهريّ وبالنسبة إلى وعاء الدهر.

٤. السبق بالحقّ، وهو: كون الشيء مسبقاً بالعدم في مرتبة الاستقلال، أي: لا استقلاليّة له مع الوجود المستقلّ بالذات.

الفصل الخامس

في القدم والحدوث الزمانيّين

- المبحث الأوّل: تعريف الحدوث والقدم الزمانيّين
- المبحث الثاني: الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيّين
- كلمات المصنّف في المقام
- ثبوت الحدوث للزمان بمعنى آخر

الفصل الخامس

في القدم والحدوث الزمانيين

الحدوثُ الزمانيُّ كونهُ الشيءِ مسبوقَ الوجودِ بعدمِ زمانيٍّ، وهو حصولُ الشيءِ بعدَ أن لم يكن، بعديةً لا تجامعُ القبليَّةَ، ولا يكونُ العدمُ زمانيًّا إلا إذا كانَ ما يقابلهُ من الوجودِ زمانيًّا، وهو أن يكونَ وجودُ الشيءِ تدريجيًّا منطبقاً على قطعةٍ من الزمانِ مسبوقهً بقطعةٍ ينطبقُ عليها عدمه.

ويقابلُ الحدوثُ بهذا المعنى القدمُ الزمانيُّ الذي هو عدمُ كونِ الشيءِ مسبوقَ الوجودِ بعدمِ زمانيٍّ، ولازمه أن يكونَ الشيءُ موجوداً في كلِّ قطعةٍ مفروضةٍ قبلَ قطعةٍ من الزمانِ منطبقاً عليها.

وهذانِ المعنيانِ إنما يصدقانِ في الأمورِ الزمانيَّةِ التي هي مظروفةٌ للزمانِ منطبقهً عليه، وهي الحركاتُ والمتحرّكات. وأمّا نفسُ الزمانِ فلا يتصّفُ بالحدوثِ والقدمِ الزمانيينِ، إذ ليس للزمانِ زمانٌ آخرٌ حتّى ينطبقَ وجوده عليه فيكونَ مسبوقاً بعدمٍ فيه أو غيرَ مسبوق. نعم، لما كانَ الزمانُ متصفاً بالذاتِ القبليَّةِ والبعديةِ بالذاتِ غيرِ الجامعتين، كانَ كلُّ جزءٍ منه مسبوقَ الوجودِ بعدمه الذي مصداقه كلُّ جزءٍ سابقٍ عليه، فكلُّ جزءٍ من الزمانِ حادثٌ زمانيٌّ بهذا المعنى، وكذلك الكلُّ؛ إذ لما كانَ الزمانُ مقداراً غيرَ قارٍّ للحركة - التي هي

خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً - كانت فعلية وجوده مسبوقة بقوة وجوده، وهو الحدوث الزماني.

وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجمع فيه القبل البعد، ففيه فرض تحقق القبليّة الزمانيّة من غير تحقّق الزمان. وإلى ذلك يشير ما نُقل عن المعلّم الأوّل: (أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر).

تنبيه:

قد تقدّم في مباحث القوة والفعل: أنّ لكلّ حركةٍ شخصيّةٍ زماناً شخصياً يخصّها ويقدرها، فمنه الزمان العموميّ الذي يعرض الحركة العموميّة الجوهرية التي تتحرّك بها مادّة العالم المادي في صورها، ومنه الأزمنة المتفرّقة التي تعرض الحركات المتفرّقة العرضيّة وتقدرها.

وأنّ الزمان الذي يقدر بها العامّة حوادث العالم هو زمان الحركة اليوميّة الذي يراود بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم والتأخّر والطول والقصر ونحو ذلك.

إذا تذكّرت هذا فاعلم: أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث والقدم الزمانيين يجري في كلّ زمانٍ كيفما كان، فلا تغفل.

الشرح

المبحث الأول: تعريف الحدوث والقدم الزمانيين

أ. تعريف الحدوث الزماني

ذكر المصنّف التعريف المشهور للحدوث الزمانيّ بكون الشيء مسبق الوجود بعدم زمانيّ، وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجماع القبليّة. فإذا كان الشيء معدوماً قبل وجوده ثم صار موجوداً، كان حادثاً زمانيّاً؛ لمسبقيّة اليوم بالعدم في يوم أمس، ومسبقيّة حوادث اليوم بالعدم في يوم أمس.

فالمصنّف عرّف الحدوث الزمانيّ: بكون وجود الشيء مسبقاً بعدم زمانيّ، ثمّ بيّن المراد من عدم الزمانيّ، فقال: وهو حصول الشيء بعدما لم يكن، وهذه البعديّة لا تجماع القبليّة، أي: أنّ عدم ذلك الشيء مقارن لجزء من الزمان، فلا يكون عدم السابق للشيء مجامعاً لوجود ذلك الشيء لاحقاً؛ لأنّ التقدّم والتأخّر الزمانيين يكونان بحسب التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، وحيث إنّ أجزاء الزمان اللاحقة لا تجتمع مع الأجزاء السابقة؛ لامتناع اجتماع القوّة والفعل، ولما تقدّم من: أنّ التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان ذاتيّ له، لذا يستحيل أن يجتمع المتقدّم مع المتأخّر، وهذا ما ذكره المصنّف في الفصل حيث قال: «فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخّر، لا يجامع المتقدّم منها المتأخّر، بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخّر الباقية».

ولكي يتّضح هذا التعريف، لا بدّ من بيان أمرين:

الأول: أنَّ العدم لا شَيْئِيَّة له، وأنَّه بطلان محض، وإذا كان كذلك فما معنى قولهم: إنَّ الحادث مسبوَّق بعدم زمانيِّ.

الثاني: أنَّ عدم كلِّ شيءٍ هو في ظرف وجود ذلك الشيء، وهو الذي لا يجتمع مع وجود الشيء، فعدم زيد مثلاً في ظرف وجوده وليس سابقاً على وجوده، ولا لاحق عليه، ولذا حينما يقال: اجتماع النقيضين محال، يراد اجتماعهما في رتبة واحدة، لا أنَّ عدم الشيء سابق، ووجوده لاحق، لأنَّ المراد بالعدم هو الذي لا يجتمع مع الوجود؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، وهو العدم في نفس مرتبة وجود الشيء.

وإذا كان كذلك، ما معنى قولهم في تعريف الحدوث الزماني: كون الشيء مسبوَّق الوجود بعدم زمانيِّ؟

والجواب على الأمر الأوَّل، هو: أنَّهم لا يريدون بقولهم أنَّ الحادث مسبوَّق بعدم زمانيِّ: أنَّ العدم - بما هو عدم - له تحقُّق؛ لأنَّ العدم بطلانٌ محض، ولا معنى أن يكون زمانيّاً أو غير زمانيِّ، وإنَّما مرادهم: أنَّ الشيء لو كان موجوداً في ظرفٍ وزمانٍ أسبق، لكان وجوده زمانيّاً، وإذا لم يكن هذا الشيء موجوداً في الزمان السابق لكان عدمه زمانيّاً.

وهذا نظير ما تقدّم في نسبة العلّية إلى العدم حينما قالوا: إنَّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، إذ ليس المراد من ذلك: أنَّ العدم علّة، وإنَّما المراد منه: أنَّ وجود المعلول حيث أنه يتوقّف على وجود العلّة، فينتسب عدم المعلول إلى عدم العلّة، فيتوقّف عدم المعلول على عدم العلّة، لأجل توقّف وجود المعلول على وجود العلّة.

إذن حينما يقال: الشيء مسبوَّق الوجود بالعدم، فالمقصود: أنَّ الشيء إذا لم يكن موجوداً في زمانٍ سابقٍ ثمَّ وجد في زمانٍ لاحق، سمّي حادثاً زمانيّاً.

وجواب الأمر الثاني، هو: أن مرادهم من قولهم - في تعريف الحدوث الزماني - كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زماني، هو: أن الشيء لو كان موجوداً في زمان سابق، لكان وجوده في ذلك الزمان طارداً لعدمه في نفس ذلك الزمان، وإذا لم يكن الشيء موجوداً في زمان سابق، فهو معدوم في ذلك الزمان.

فالشيء الزماني حينما يدخل دائرة الوجود يكون دخوله تدريجياً ويتحقق في قطعة من الزمان، وهذه القطعة الزمانية مسبقة بقطعة زمانية يكون فيها ذلك الشيء معدوماً.

والسبب في تحقق الشيء الزماني تدريجياً هو لأنه زماني؛ إذ لو لم يكن زمانياً ولم يكن وجوده اللاحق زمانياً، لم يكن وجوده المفروض المقابل لعدمه السابق زمانياً، وحينئذ لم يكن العدم السابق زمانياً.

ب. تعريف القدم الزماني

وهو عدم مسبوقة الشيء بالعدم الزماني، أي: كلما تقدمت فتجد ذلك الشيء موجوداً، لأنه غير مسبوق بعدم زماني، ويلزم من عدم كون الشيء مسبوقاً بالعدم الزماني: أن يكون الشيء موجوداً ومنطبقاً في كل جزء من أجزاء الزمان. ووجه اللزوم - أي لزوم وجود القديم الزماني في كل قطعة زمانية - هو: أن القدم والحدوث متقومان بالسبق واللاحق، ولا سبق ولا لحوق إلا إذا كان هناك مبدأ يتسبب إليه السابق واللاحق، والمبدأ في السبق الزماني هو الزمان، كما ذكر ذلك المصنّف في الفصل الثاني بقوله: «وملاك التقدّم والتأخر بالزمان هو اشتراك جزئين مفروضين منه في وجود منقضى متصرّم مختلط فيه القوّة والفعل» والمراد من الوجود المتصرّم هو الزمان كما لا يخفى.

إذن: المراد من القدم الزماني هو عدم مسبوقة الشيء بالعدم الزماني.

المبحث الثاني: الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيين

ما تقدّم من الحدوث والقدم الزمانيين يصدقان على الأمور الزمانيّة، وهي الحوادث الزمانيّة التي هي عبارة عن الحركات والمتحرّكات مطلقاً، أمّا نفس الزمان فلا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيين.

بيان ذلك: أمّا عدم اتّصاف الزمان بالحدوث الزمانيّ فواضح؛ إذ ليس قبل الزمان زمانٌ يكون معدوماً في ذلك الزمان ليكون مسبوقاً فيه بعدم زمانيّ، لأنّ الحدوث الزمانيّ هو عدم وجود الزمان في زمان ثمّ حدوثه بعد ذلك، وهو اجتماع النقيضين، لأنّ ذلك يعني فرض عدم الزمان وفرض وجود الزمان في مرتبة واحدة، وهو من التناقض، إذن لا يتّصف الزمان بالحدوث الزماني. ولذا قال أرسطو: «من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه»^(١). بمعنى: أنّه كلّما فرضنا بداية للزمان، لزم أن نفرض زماناً آخر قبل ذلك المبدأ حتّى يكون طرفاً للعدم السابق، ولكنّ ذلك الزمان السابق أيضاً حادثٌ بالفرض، فيلزم أن نفرض مبدأً آخر له وزماناً سابقاً على ذلك المبدأ، وهكذا فيتسلسل إلى غير نهاية أو يثبت القديم.

أمّا عدم كون الزمان قديماً زمانيّاً فلائّه لا يوجد قبل الزمان زمان آخر لكي ينطبق وجوده عليه، ليكون غير مسبوقٍ بعدمه في ذلك الزمان. بعبارة أخرى: إنّ القدم والحدوث متقوّمان بالسبق واللاحق، ولا يمكن أن يتحقّق سبق واللاحق إلّا إذا وجد مبدأ يتّسبب إليه السابق واللاحق، والمبدأ في سبق الزمانيّ هو الزمان، وحيث إنّ الزمان لا زمان له، فلا معنى للسبق الزمانيّ، ولازم ذلك أن لا يتحقّق الحدوث أو القدم الزمانيين في نفس الزمان.

(١) انظر المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ج ١ ص ٦٥٩.

كلمات المصنّف في المقام

لا يخفى أنّ كلمات المصنّف في: اتّصاف - أو عدم اتّصاف - الزمان بالقدم أو الحدوث مختلفة.

ففي المقام ذهب إلى أنّ الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث كما هو واضح، حيث قال: «وأما نفس الزمان فلا يتّصف بالحدوث والقدم الزمانيين». وفي تعليقه على قول صدر المتألّهين (ومعنى القدم الزمانيّ هو كون الشيء بحيث لا أوّل لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بتقديم لأنّ الزمان ليس له زمان آخر...) ^(١) قال: «كان لازم تعريفه الحدوث الزمانيّ بحصول الشيء بعد أن لم يكن بعديّة لا تجماع القبليّة، أن يعرف القدم الزمانيّ بعدم كون الشيء بعد عدم زمانيّ؛ لأنّ القدم سلبيّ بالنسبة إلى الحدوث، ولو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديماً زمانيّاً، وكذا المفارقات عن المادّة بالكلّيّة. غير أنّ هاهنا نكتة وهي: أنّ الحدوث والقدم متقوّمان في ذاتيهما بمعنى السبق واللحوق، وإنّما يتحقّق السبق واللحوق إذا كان هناك مبدأً ثابتاً يتحقّق القبل والبعد بحسب نسبة القرب والبعد إليه، ثمّ يترتّب على ذلك تحقّق الحدوث والقدم... وأما القديم الزمانيّ فغير متحقّق الوجود البتّة؛ لاستلزامه فرض شيء له نسبة إلى مبدأ زمانيّ لا يسبقه إليه شيء غيره، ولا شيء في الوجود على هذا النعت، أمّا الزمانيّات وأجزاء الأزمنة فظاهر، وأمّا نفس حقيقة الزمان وكذا المفارقات عن المادّة بالكلّيّة فلا نسبة لوجودها إلى مبدأ زمانيّ» ^(٢).

لكنّه قدّس في بداية الحكمة ذهب إلى اتّصاف الزمان بالقدم الزمانيّ، حيث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٤٦، تعليقة رقم (١).

قال: «القدم الزماني هو عدم مسبوقة الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني، وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى. هذا خلف»^(١) لأن الحادث الزماني لا يتحقق إلا إذا كان مسبوقة بالعدم في الزمان السابق، وعليه لا بد أن يوجد زمان قبل وجود الحادث، ولا يكون ذلك الحادث موجوداً في ذلك الزمان، فلو كان نفس الزمان حادثاً فلا بد أن يكون الزمان مسبوقة بزمان آخر، وحيث إن الزمان غير موجود سابقاً بالفرض، فيكون موجوداً ومعدوماً، وهو اجتماع النقيضين، وعلى هذا لا بد أن يكون الزمان قديماً.

وقد جمع صاحب الوعاية بين كلمات المصنف التي ينفي الحدوث والقدم للزمان تارة ويثبت القدم أخرى، حيث قال: «إن الحدوث: عبارة عن كون الشيء مسبوقة الوجود بعدم زماني، كما أن القدم: عبارة عن عدم كون الشيء مسبوقة الوجود بعدم زماني، فالحدوث والقدم متقابلان بالضرورة، ثم هذا التقابل إما أن يكون بالسلب والإيجاب، أو بالعدم والملكية، فإن كان بالسلب والإيجاب فواضح: أن نفس الزمان قديم زماني، لأن ارتفاع النقيضين محال، فإذا لم يكن الزمان حادثاً زمانياً، وجب أن يكون قديماً زمانياً، لكن لما كان للحادث الزماني زمان متناه في جانب الماضي، وجب أن لا يكون للقديم الزماني الزمان المتناهي، وسلب الزمان المتناهي عن القديم أما بأن لا يكون له زمان أصلاً، أو بأن يكون له زمان لكنه غير متناه. فللقديم الزماني فردان: فرد لا يكون له زمان أصلاً كنفس الزمان وكالعقول المفارقة، وفرد يكون له زمان لكنه غير متناه كالعالم الجسماني.

وإن كان تقابلها بالعدم والملكية فواضح أيضاً: أن نفس الزمان لا يتصف

(١) بداية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثالث.

بالحدوث والقدم الزمانيين، فيجب حينئذ أن يكون من شأن القديم والحادث الاستقرار في الزمان والانطباق عليه، لكن ليس للزمان زمانٌ حتى ينطبق عليه، فيكون قديماً أو حادثاً، وكذا العقول المفارقة ليست زمانية حتى تكون قديمةً أو حادثاً بالزمان، ثم المصنّف سلك في البداية الطريق الأول وهنا الطريق الثاني^(١).

ثبوت الحدوث للزمان بمعنى آخر

ذكر المصنّف: أنه يمكن أن يتّصف الزمان بالحدوث بمعنى آخر غير المعنى السابق، وهو كون الزمان مسبوqاً بعدم زمانيّ.

ويمكن بيان المعنى الآخر للحدوث الزماني كالتالي:

المقدّمة الأولى: أن أجزاء الزمان متقدّمة ومتأخّرة بالذات؛ وذلك لأنّ الزمان عبارة عن كميّة غير قارّة، فكلُّ جزءٍ من أجزائه، فهو مسبوqٌ بجزءٍ آخر من الزمان، وهكذا كلّها وضعنا يدنا على جزءٍ من الزمان فإنّه مسبوqٌ بزمان، ويكون ذلك متقدّماً، وهذا متأخّراً، والسابق يحمل قوّة اللاحق، فكلُّ جزءٍ من الزمان مسبوqٌ بعدمه. فيكون كلّ جزءٍ من الزمان حادثاً زمانياً بهذا المعنى، أي: بمعنى حصول الجزء بعد أن لم يكن، ولكن هذه البعدية لا تجامع القبليّة.

المقدّمة الثانية: حكم الكلّ حكم الأجزاء؛ وذلك لأنّ الكلّ ليس شيئاً^(٢) وراء الأجزاء. فما للأجزاء من حكم، يثبت للكلّ. النتيجة: الزمان حادثٌ زمانيّ، لكن بهذا المعنى، وهو: حصول الشيء

(١) وعاية الحكمة: ص ٤٧٦.

(٢) تقدّمت مناقشة هذه الكبرى في المرحلة التاسعة في مباحث العلة والمعلول.

بعد ما لم يكن، بعدية لا تجتمع مع القبليّة، لأنّ قوّة الشيء لا تجتمع فعليّته. بيان آخر: كلّ جزءٍ من جزئيات الطبيعة هو فردٌ من أفراد تلك الطبيعة، وحكم الكلّ حكم سائر أفراد تلك الحقيقة، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فإذا ثبت أنّ أجزاء الزمان حادثةٌ بالحدوث الزمانيّ، ثبت أيضاً: أنّ الزمان حادثٌ بالحدوث الزمانيّ.

وأورد عليه الشيخ مصباح الزيدي: بأنّ هذا البيان - وهو إثبات الحدوث الزمانيّ لكلّ عالم المادّة والطبيعة من خلال إثبات: أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء هذه الحركة حادثٌ زماناً - «لا يكفي دليلاً على ذلك؛ لأنّ كلّ جزءٍ منها إنّما يتّصف بالحدوث الزمانيّ؛ لسبق عدم زمانيّ عليه ينتزع من جزءٍ آخر منها، لكن لا يجري ذلك في الكلّ؛ لعدم شيءٍ سابقٍ عليه سبقاً زمانياً، حتّى يتّصف العالم بالحدوث الزمانيّ»^(١).

والحاصل: أنّ إسرائ حكم الأجزاء أو الأفراد إلى المجموع إنّما يصحّ فيما إذا لم يُتصوّر للمجموع خصوصيّة لا توجد في الأجزاء كما في الحدوث الذاتيّ أو الفكريّ، بخلاف الحدوث الزمانيّ في الحوادث المتسلسلة؛ لصحّة اتّصاف كلّ واحدة منها بالمسبوقية بعدم زمانيّ، بخلاف المجموع.

تنبيه: حكم الزمان الخاصّ عين حكم الزمان العامّ

في هذه النتيجة يريد المصنّف أن يشير إلى نقطة وهي: أنّ ما ذكرنا في هذا الفصل من معنى القدم والحدوث يجري ويتطابق في كلّ زمانٍ سواء كان زماناً عاماً أم خاصّاً.

بيان ذلك: الزمان على قسمين:

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: الرقم (٤٧٧)، ص ٤٩٣.

الأول: الزمان الخاص. وهو مقدار الحركة الشخصية لكل موجودٍ خاص، وهذا ما تقدّم في مباحث القوّة والفعل^(١) وقلنا: أنّ كلّ حركة شخصية من الحركات العرضيّة - كالأين والكمّ والكيف والوضع - والجوهريّة، لها زمانٌ خاصٌ يختصّ بها وبقدرها. وتقدّم أيضاً: أنّ الزمان الذي يقدرّ به الناس حوادث العالم ويجعلونه مقياساً يقيسون به الحوادث هو زمان الحركة اليوميّة، فيجعلون زمان حركة الأرض حول نفسها مقياساً لطول الأحداث والوقائع وقصرها، ويحصلون من خلال تطبيق الحوادث على زمان الحركة اليوميّة على النسبة بين الحوادث، فيقولون - مثلاً - أنّ الحدث الفلاني أقدم من الحدث الكذائي، أو أنّ الحادثة الفلانيّة أطول أو أقصر زماناً أو مساويةً للحادثة الأخرى.

الثاني: الزمان العام، وهو مقدار الحركة للمادّة الأولى، حيث إنّ المادّة الأولى تبدأ وتنتهي بحركةٍ جوهريّةٍ واحدة، وهذه هي الحركة العامّة التي تتحرّك بها مادّة العالم المادّي في صورها المختلفة.

إذا تبين ذلك يقول المصنّف: إنّ ما ذكرنا في هذا الفصل من معنى القدم والحدوث الزمانيين، من: أنّ الزمان لا يتّصف بالحدوث والقدم، وغيره من الأحكام، لا تختصّ بالزمان العام، وإنّما شامل لكلا القسمين أي الزمان العام والزمان الخاص. فحينما نأخذ زماناً خاصاً لحركة شخصية ونقطع النظر عن أيّ شيءٍ آخر، نقول: إنّ هذا الزمان ليس حادثاً وليس قديماً. نعم، إذا نسبنا هذا الزمان إلى زمان آخر أطول منه، نقول: هذا حادثٌ وذاك قديم، لكن بالنظر إلى نفس الزمان الخاص. فحكمه نفس حكم الزمان العام، وأنّه لا

(١) نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الحادي عشر.

حادث ولا قديم بعين البيان الذي تقدّم (أي كما أنّ زمان الحركة العامّة الجوهرية للعالم يستحيل أن يكون أوسع من الحركة الراسمة للزمان ولذا لا يمكن الحدوث الزماني للعالم بمعنى أن يكون العالم معدوماً في زمان يرسمه، كذلك الزمان للحركات الجزئية الموجودة في العالم تستحيل أن تكون أوسع من نفس تلك الحركات الراسمة لتلك الأزمان؛ ولذا لا يمكن حدوث هذه الحركات، بمعنى أن تكون هذه الحركات معدومةً قبل تحقّقها في زمان ترسمه نفس هذه الحركات، إذ قبل وجود تلك الحركات لا يوجد الزمان الذي ترسمه هذه الحركات حتّى تكون عدم الحركات في تلك الأزمان، فهذه الحركات ليست حادثاً بحسب الأزمان التي ترسمها هذه الحركات، وإذا لم تكن حادثاً بحسب تلك الأزمان فهي قديمةٌ بحسبها، أي: إنّ وجوداتها غير مسبوقٍ بالعدم الزمانيّ لكن بحسب الزمان الذي ترسمه تلك الحركات»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **قُلَيْبٌ**: «الحدوث الزماني... وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن». قال الشيخ الفيّاضيّ: «قول المصنّف (وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن) هو تفسيرٌ آخر للحدوث الزمانيّ يختلف عن سابقه؛ وذلك لأنّه يعتبر في المعنى السابق كون العدم السابق زمانيّاً، زيادةً على اشتراك كون السبق واللحوق المعترين فيه زمانيّين.

وأما في هذا المعنى فلا يعتبر إلّا كون السبق واللحوق زمانيّين، أي: بحيث لا يجامع فيه السابق اللاحق، سواء كان العدم السابق زمانيّاً كما في

(١) وعاية الحكمة: ص ٤٨٠.

في القدم والحدوث الزمانيين..... ٢٧٣

المعنى الأوّل، أو غير زمانيّ كما في تقدّم قوّة الحركة والزمان عليهما، فإنّ القوّة مبدأً للحركة، ومبدأ الحركة آنيّ لا زمانيّ؛ لما تقدّم: أنّ مبدأ الحركة يستحيل أن يكون جزءاً من الحركة.

وبهذا المعنى يصدق في حقّ الزمان أنّه حادث زمانيّ، لما أنّه كالحركة مسبوق بالقوّة، والقوّة سابقة عليه، والسابق لا يجامع اللاحق، لما أنّ قوّة الشيء لا يجامع فعليته^(١).

• قوله: «لا يكون العدم زمانياً إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانياً». وذلك لأنّ العدم لا شيء له لكي يكون زمانياً أو غير زمانيّ، نعم يمكن إضافة العدم إلى الوجود المقابل له، فيعتبر له وجود، ويحكم عليه بكونه زمانياً، فالعدم لا يكون زمانياً إلا إذا كان بحيث لو تحقّق مكانه الوجود لكان زمانياً.

• قوله: «وإنما يصدقان في الأمور الزمانيّة وهي الحركات والمتحرّكات». فكلّ حركة قديمة بالنسبة إلى زمانها، وأجزاؤها الوسطى والأخيرة حادثّة. كما أنّ كلّ حركة قديمة بالنسبة إلى الزمان العامّ إذا لم يتخلّف وجودها عن الزمان العامّ، وحادثّة إذا تخلّف.

والمتحرّكات وهي الموادّ - إذ قد مرّ في الفصل التاسع: أنّ موضوع جميع الحركات هي المادّة - قديمة أيضاً بالنسبة إلى زمان حركة الصورة أو الأعراض القائمة بها، وكذا إذا كانت بحيث لم تتخلّف عن الزمان العامّ، وإلا فهي حادثّة. والمتحرّكات في الحركات الثانية - وهي الجواهر بمادّتها وصورها - حادثّة إذا كانت تلك الحركات حادثّة.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضيّ على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٨٩١.

خلاصة الفصل الخامس

- التعريف المشهور للحدوث الزمانيّ بكون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ، وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجماع القبليّة.
- القدم الزمانيّ: هو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزمانيّ.
- الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيّين.
- ذكر المصنّف: أنّه يمكن أن يتّصف الزمان بالحدوث بمعنى آخر غير المعنى السابق، وهو كون الزمان مسبوqاً بعدم زمانيّ.
- ما ذكر في هذا الفصل من معنى القدم والحدوث الزمانيّين، من أنّ الزمان لا يتّصف بالحدوث والقدم، وغيره من الأحكام، لا تختصّ بالزمان العامّ، وإنّما شاملٌ لكلا القسمين، أي الزمان العامّ والزمان الخاصّ.

الفصل السادس في الحدوث والقدم الذاتيين

- الأدلة على الحدوث الذاتي
- النتائج المتحصلة
- بحث إضافي: لمحة إجمالية في تأريخ مسألة القدم والحدوث الزماني

الفصل السادس

في الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوثُ الذاتيُّ: كونُ وجود الشيء مسبقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته، والقدمُ الذاتيُّ خلافُه.

قالوا: «إنَّ كلَّ ذي ماهيةٍ فإنَّه حادثٌ ذاتاً». واحتجَّوا عليه: بأنَّ كلَّ ممكنٍ فإنَّه يستحقُّ العدمَ لذاته، ويستحقُّ الوجودَ من غيره، وما بالذاتِ أقدمُ ممَّا بالغير، فهو مسبقٌ الوجودَ بالعدمِ لذاته.

واعترضَ عليه: بأنَّ الممكنَ لو اقتضى لذاته العدمَ كانَ ممتنعاً، بل هو لإمكانه لا يصدقُ عليه في ذاته أنَّه موجود، ولا أنَّه معدوم. فكما يستحقُّ الوجودَ عن علَّةٍ خارجةٍ كذلك يستحقُّ العدمَ عن علَّةٍ خارجةٍ، فليس شيءٌ من الوجودِ والعدمِ أقدمَ بالنسبةِ إليه من غيره، فليس وجودُه عن غيره مسبقاً بعدمه لذاته.

وأجيبَ عنه: بأنَّ المرادَ به عدمُ استحقاقِ الوجودِ بذاته سلباً تحصيلياً لا بنحوِ العدول، وهذا المعنى له في ذاته قبلَ الوجودِ الآتي من قبلِ الغير.

حجةٌ أخرى: إنَّ كلَّ ممكنٍ له ماهيةٌ مغايرةٌ لوجوده، وإلاَّ كانَ واجباً لا ممكناً، وكلُّ ما كانت ماهيته مغايرةً لوجوده، امتنعَ أن يكونَ وجودُه من ماهيته، وإلاَّ كانت الماهية موجودةً قبلَ حصولِ وجودها،

وهو محال، فوجوده مستفادٌ من غيره، فكان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكلُّ ما كان كذلك، كان محدثاً بالذات.
ويتفرَّع على ما تقدّم: أنّ القديم بالذات واجب الوجود بالذات، وأيضاً: أنّ القديم بالذات لا ماهية له.

الشرح

الأدلة على الحدوث الذاتي

عقد المصنّف هذا الفصل للبحث في الحدوث والقدم الذاتيين، فعرف الحدوث الذاتي: بأنه مسبوقية الشيء بالعدم المتقرّر في ذاته، بمعنى: أنّ كلّ ممكن فهو من حيث ماهيته لا يستحقّ الوجود. نعم، يستحقّ الوجود بالنظر إلى علته، ولذلك قال الحكماء كلّ ما له ماهية فهو حادثٌ ذاتاً، واستدلّوا على الحدوث الذاتيّ بدليلين.

الدليل الأوّل: إنّ العقل يعتبر: أنّ كلّ ماهية في مرتبة ذاتها، لا تستحقّ الوجود لذاتها، لأنّ الماهية من حيث هي خالية من اقتضاء الوجود، وكذلك لا تقتضي العدم، لكن للماهية مرتبة أخرى، وهي حينما تكون موجودة في الخارج ففي هذه المرتبة تستحقّ الوجود من غيرها.

وحينما يقارن العقل بين هاتين المرتبتين - مرتبة ذات الماهية ومرتبة كون الماهية موجودة - يقدّم مرتبة ذات الماهية على مرتبة تحقّق الماهية في الخارج وعروض الوجود عليها، وسبب تقديم العقل لمرتبة ذات الماهية على مرتبتها في حالة وجودها في الخارج؛ هو لأنّ وجود الماهية في الخارج إنّما يكون بالغير، ومن الواضح: أنّ ما بالذات أسبق لما هو بالغير.

والحاصل: أنّ الاستدلال مبنيٌّ على الإمكان الماهويّ، وهو: أنّ الماهية تستحقّ العدم من ذاتها، وتستحقّ الوجود من غيرها، وما بالذات أسبق ممّا بالغير وبالعرض.

ولذا قال الحكماء: أن كل ذي ماهية فهو حادث ذاتي.
ولا يخفى: أن عدم الماهية في مرتبة ذاتها يجتمع مع الوجود؛ لأن مصب هذا العدم هو مرتبة الذات، وما في مرتبة الذات لا يمكن أن يتخلل الوجود عنها، لأنها ذاتية له. بمعنى: أن الشيء الموجود معدوم ذاتاً.
الاستدلال المتقدم على الحدوث الذاتي اعتمد على مقدمة وهي: أن العدم أسبق من الوجود، لأن العدم ذاتي للماهية، أما الوجود فهو عارض عليها وليس من ذاتها.

لكن هذه المقدمة واجهت اعتراضاً من البعض، وحاصل هذا الاعتراض: أن الماهية كما أنها لا تستحق الوجود من ذاتها، كذلك لا تستحق العدم من ذاتها أيضاً، وإنما تستحق العدم من علّة خارجة عن ذاتها، كما أنها تستحق الوجود من علّة خارجة عن ذاتها، ولأن الإمكان الماهوي عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فالعدم لم يؤخذ في ذات الماهية، ولو كان العدم مأخوذاً في ذات الماهية لامتنتع الماهية عن الوجود.
وبهذا يتضح: أن الماهية كما تحتاج في وجودها إلى علّة خارجة عن ذاتها، كذلك تحتاج في عدمها إلى علّة خارجة عن ذاتها، وبهذا يتضح: أن العدم ليس أسبق من الوجود، بل هما متساويا النسبة إلى الماهية، وكلاهما خارجان عن ذات الماهية، وعلى هذا ينتقض قولكم بأن الحادث الذاتي مسبوق بعدم في مرتبة ذاته.

إن قلت: ما هي علّة عدم الممكن؟

قلنا: إن علّة عدم الممكن: هي عدم علّة وجود ذلك الممكن، وقد قرّر هذا الاستدلال صدر المتأهلين بقوله: «إن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فالعدم في حقه أقدم

من الوجود تقدماً بالذات، فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً^(١).

وهذا الاعتراض ذكره الفخر الرازي بقوله: «وفيه شك» وهو: أنه لا يجوز أن يقال: الممكن يستحقّ العدم من ذاته، فإنه لو استحقّ العدم من ذاته لكان ممتنعاً لا ممكناً، بل الممكن يصدق عليه أنه ليس من حيث هو هو بموجود، ولا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود، والفرق بين الاعتبارين قد عرفته فيما مضى، بل كما أنّ الممكن يستحقّ الوجود من وجود علته فإنه يستحقّ العدم من عدم علته. فإذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير، ولم يكن واحداً منهما من مقتضيات الماهية، ولم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر، فإذن لا يكون لعدمه تقدّم ذاتي على وجوده^(٢).

وقرر صدر المتأهّلين هذا الاعتراض بقوله: «ويرد عليه: أنه لا يجوز أن يقال: الممكن يستحقّ العدم من ذاته، فإنه لو استحقّ العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود، بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو موجود، ولا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود، والفرق بين الاعتبارين ثابت، بل كما أنّ الممكن يستحقّ الوجود من علته فإنه يستحقّ العدم أيضاً من عدم علته. فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير، ولم يكن واحداً منهما من مقتضيات الماهية، لم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر، فإذن لا يكون لعدمه تقدّم ذاتي على وجوده^(٣).

وأجاب على هذا الاعتراض نفس المعترض، وهو الفخر الرازي، وحاصل ما ذكره هو: أنّ مراد الحكماء من القول بأنّ الممكن يستحقّ العدم من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٦.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٣٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٧.

ذاته لا السالبة المعدولة وإثما السالبة المحصّلة، وهي بهذا النحو (الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته) أي: السلب في هذه القضية لطرفٍ واحدٍ وهو الوجود، ولا يثبت: أنّ الممكن يستحقّ العدم لذاته، وإن كان تعبيرهم عن مرادهم هذا بنحو القضية الموجبة المحمول، وهو حمل استحقاق العدم على الممكن.

بعبارة أخرى: ليس المراد هو حمل العدم على ذات الماهية لكي يقال: الماهية في ذاتها متّصفة بالعدم - وهذا هو الإيجاب العدولي - بل نقول الماهية لا تستحقّ الوجود لذاتها، وهذا هو السلب التحصيلي.

وبعبارة الشيخ الفيّاضي: المراد من أنّ الماهية تستحقّ العدم لذاتها هو أنّ الماهية لمّا لم تكن تقتضي الوجود لذاتها، فلم تكن موجودة، وإذا لم تكن موجودة فهي معدومة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فالعدم وإن لم يكن ذاتياً لها بمعنى المقوم لها، كما في الذاتيّ الإيساغوجي إلاّ أنّه ذاتيّ له بمعنى الخارج المحمول، أي: أنّه عرضيّ ينتزع من حاقّ ذات الماهية الملحوظة من حيث هي^(١).

ويرجع هذا المعنى إلى جواب المصنّف في «بداية الحكمة» عن هذا الاعتراض حيث قال: «الماهية وإن كانت في حدّ ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح، لكنّ عدم مرجّح الوجود وعلته كافٍ في كونها معدومة. وبعبارة أخرى: خلوّها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبها عنها، إنّما هو بحسب الحمل الأوّلي، وهو لا ينافي اتّصافها بالعدم حينئذٍ بحسب الحمل الشائع»^(٢).

(١) انظر تعليقة الشيخ الفيّاضي: ج ٣ ص ٩٠٢.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثالث: ص ١٤٨.

وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «ولعل المراد من هذه الحجّة هو: أنّ الممكن يستحقّ من ذاته اللااستحقاقية للوجود والعدم، وهذه اللااستحقاقية وصفٌ عديمٌ سابقٌ على الاستحقاق، فيتقرّر الحدوث من هذا الوجه»^(١).
وقرّر هذا الجواب صدر المتألّهين بقوله: «ولك أن تقول في الجواب: إنّ المراد من الحجّة المذكورة: أنّ الممكن يستحقّ من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم، وهذه اللااستحقاقية وصفٌ عديمٌ ثابتٌ في ذاته من حيث ذاته سابقٌ على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية عند أخذها مجردةً عن الوجود والعدم، أي: مغايرة للوجود»^(٢).

وقال الحكيم الأشثاني في توضيح قول الشيخ (الممكن من ذاته أن يكون ليس، وله من علته أن يكون أيس): «أقول: ليس مراد رئيس الحكماء قدس من هذا الكلام: أنّ الممكن يقتضي من ذاته الاليسية والعدم، حتّى يقال: إنّ هذا شأن الممتنع، على مذاق المشهور؛ فإنّه لو اقتضى ذات الممكن العدم، وقد تقرّر: أنّ ما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات، فلا يمكن أن يتنور بنور الوجود بسبب العلة. بل المراد من هذا الكلام: أنّ الممكن لما كان بحسب ذاته غير مقتضى للوجود، فلم يكن في حريم حقيقته، من حيث هو هو بموجود، وعدم الوجود هو الاليسية والعدم، فهو بحسب ذاته مقتضى للاقتضاء، الذي لازمه الاليسية والعدم، كما صرح به المحقّق الطوسي، وصدر المتألّهين»^(٣).
وقال المحقّق الطوسي في شرح عبارة الشيخ (كلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد): «إنّ حال الشيء الذي

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٢٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٧.

(٣) تعليقة الأشثاني على غرر الفرائد: ص ٣٣٨، نقلاً عن نهاية الحكمة (الفياضي): ج ٣ ص ٩٠٢.

يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره، إنّما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات - لأنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته - وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير، وأمّا ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات، والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم بحسب الخارج، وأمّا بحسب العقل فلم يستحقّ العدم ولا الوجود؛ لأنّ وجوده إنّما يكون له باعتبار وجود علته، وعدمه إنّما يكون باعتبار عدم علته، وكلاهما مغايران له، وهذه الحالة أعني التجردّ عن الاعتبارات، لا تكون إلّا في العقل، فالحال التي لا تكون له متجرداً عن الغير إمّا العدم وإمّا أن لا يكون له وجود ولا عدم، وأمّا وجوده فهو حال له بحسب الغير، فإذن وجوده مسبوقٌ إمّا بعدمه أو بلا وجوده، وهذا هو الحدوث الذاتي^(١).

الدليل الثاني: تقدّم أنّ التعريف الأوّل للحدوث الذاتي هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم المتقرر في رتبة ذاته، وذكرنا ما أُورِدَ على هذا التعريف من إشكالٍ: بأنّ الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وليس أنّ العدم سابقٌ على وجودها. وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي: أنّ هذا الاعتراض لعله هو السبب في عدولهم من التعريف الأوّل للحدوث الذاتي من المسبوقية بالعدم إلى تعريف آخر وهو المسبوقية بالغير، أي: أنّ كلّ ممكنٍ فهو مسبوقٌ بوجود علته، لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصحّ أن يقال: إنّّه حادثٌ بمعنى مسبوقيته بالعلّة^(٢).

إذا تبين ذلك نقول: إنّ هذا الدليل أو الحجّة الثانية مبنيةٌ على التعريف

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج ٣ ص ١١٥.

(٢) تعليقه الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: ص ٣٤٥.

الثاني للحدوث الذاتي، وهو كون الشيء مسبقاً بغيره، وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «...وأما القديم الزمانيّ فغير متحقّق الوجود البتّة؛ لاستلزامه فرض شيءٍ له نسبه إلى مبدأٍ زمانيّ لا يسبقه إليه شيءٌ غيره ولا شيءٌ في الوجود... وأما نفس حقيقة الزمان وكذا المفارقات عن المادّة بالكلية فلا نسبة لوجودها إلى مبدأٍ زمانيّ البتّة، ومن هنا يظهر وجه عدول المصنّف ﷺ في تعريف القديم الزماني من مثل قولنا كون الشيء بحيث لا يسبقه زمان، إلى مثل قوله: كون الشيء بحيث لا أوّل لزمان وجوده، ثمّ نفيه بذلك القدم الزمانيّ عن نفس الزمان وعن المفارقات عن المادّة بالكلية»^(١).

بعد هذا البيان، نقرّر هذا الدليل - الذي تقدّم في مواضع متعدّدة - بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: كلّ ممكن له ماهيةٌ مغايرةٌ لوجوده.

وهذا واضح؛ إذ لو كانت ماهيته عين وجوده لكان واجباً، وهو خلاف الفرض من كونه ممكناً.

المقدّمة الثانية: كلّ ما كانت ماهيته مغايرةً لوجوده، امتنع أن يكون وجوده من ماهيته، إذ لو كان وجوده من ماهيته للزم أن تكون الماهية موجودةً قبل تحقّق وجودها؛ لتقدّم العلة على المعلول، وهو محال، لأنّه يلزم وجودها قبل وجودها، وهو تقدّم الشيء على نفسه.

النتيجة: إنّ وجود الممكن مستفادٌ من غيره، أي: أنّ الممكن مسبوّقٌ بغيره بالذات؛ لأنّه في مرتبة ذاته خالٍ عن الوجود. إذن الممكن حادثٌ ذاتيٌّ، بناءً على تعريف الحدوث الذاتيّ بمسبوقية الشيء بغيره ذاتاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٤٦، رقم (١).

النتائج المتحصّلة

النتيجة الأولى: أنّ القديم الذاتي هو الموجود الذي يقتضي الوجود لذاته؛ لأنّه ثبت بالدليلين المتقدّمين: أنّ كلّ ممكنٍ فهو حادث ذاتاً، وينعكس بعكس النقيض إلى: أنّ ما ليس بحادثٍ ذاتاً ليس بممكن ذاتاً، وهو القديم الذاتي، وهو واجب الوجود بالذات.

النتيجة الثانية: أنّ القديم بالذات لا ماهيّة له، لأنّه ثبت بالدليل الثاني: أنّ كلّ ذي ماهيّة فهو حادث ذاتاً، وينعكس بعكس النقيض إلى: أنّ كلّ ما هو قديمٌ بالذات فلا ماهيّة له^(١).

تعليق على النصّ

• قوله **فُلَيْتِي**: «الحدوث الذاتي: كون وجود الشيء مسبقاً بالعدم المتقرّر في مرتبة ذاته...». لما تقدّم من: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة؛ إذن فالوجود ليس في ذات الماهيّة، وهذا السلب ذاتيّ للماهيّة إذ لا يحتاج في الاتّصاف به إلى أمر زائد على الماهيّة، بخلاف اتّصاف الماهيّة بالوجود الزائد، فإنّه ليس ذاتياً؛ لاحتياجه إلى أمر زائد على الماهيّة وهو العلة، ثمّ ما بالذات مقدّم على ما بالغير، فيكون وجود الماهيّة مسبقاً بالعدم المتقرّر في مرتبة ذاتها، وهذا هو الحدوث الذاتي.

• قوله: «قالوا: أنّ كلّ ذي ماهيّة فإنّه حادث ذاتاً». قال صاحب الوعاية: «لعلّ هذا التعبير إشارة إلى اعتراضٍ أورده عليهم وهو: أنّ المطلوب في الحدوث الذاتي ليس عبارة عن كون استحقاق الماهيّة للوجود مسبقاً بلا

(١) وسيأتي في شرح الأسفار ج ٢ ما هو التحقيق في هذه المسألة، وتقدّم كذلك في مبحث أصالة الوجود من شرح النهاية.

استحقاق الوجود، بل المطلوب عبارة عن كون وجود الماهية مسبقاً بعدمها الذاتي، لكنّ دفع هذا الإشكال: بأنّ المراد أنّ الوجود محمولٌ على الماهية، والماهية موضوعٌ له، والموضوع بحسب النظر العقليّ مقدّمٌ على المحمول بالضرورة^(١).

- قوله: «فكان وجود مسبقاً بغيره بالذات...» أي: كان وجوده مسبقاً بغيره، ومنشأ مسبقيته بغيره هو ذاته الخالية في مرتبتها عن الوجود.
- قوله: «وكلّ ما كان كذلك كان محدثاً بالذات» وذلك لما تقدّم من أنّ مسبقية الشيء بالغير لذاته تلازم مسبقيته بالعدم المتقرّر في ذاته، وإلا كان ذلك الشيء واجباً بالذات، هذا خلف كونه ممكناً.

خلاصة الفصل السادس

- الأدلة على الحدوث الذاتي:
- الدليل الأوّل: مبنيٌّ على الإمكان الماهويّ وهو: أنّ الماهية تستحقّ العدم من ذاتها، وتستحقّ الوجود من غيرها، وما بالذات أسبق ممّا بالغير وبالعرض.
- اعترض على الاستدلال المتقدّم: بأنّ الماهية كما أنّها لا تستحقّ الوجود من ذاتها، كذلك لا تستحقّ العدم من ذاتها أيضاً.
- أجاب على هذا الاعتراض: بأنّ المراد من أنّ الماهية تستحقّ العدم لذاتها هو أنّ الماهية لما لم تكن تقتضي الوجود لذاتها، فلم تكن موجودة، وإذا لم تكن موجودة فهي معدومة لاستحالة ارتفاع التقيضين.
- الدليل الثاني: وهذا الدليل أو الحجّة الثانية مبنيّة على التعريف الثاني

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٩٠٤ .

للحدوث الذاتي وهو كون الشيء مسبقاً بغيره، ويعتمد على مقدمتين، الأولى: كل ممكن له ماهية مغايرة لوجوده. والمقدمة الثانية: كل ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده، امتنع أن يكون وجوده من ماهيته، والنتيجة: أن وجود الممكن مستفاد من غيره، أي أن الممكن مسبق بغيره بالذات؛ لأنه في مرتبة ذاته خالٍ عن الوجود، فالممكن حادثٌ ذاتيٌّ.

بحث إضافي

لمحة إجمالية في تأريخ مسألة القدم والحدوث الزماني

حينما نرجع إلى الفلسفة اليونانية لاسيما فلسفة أرسطو نجد أنهم قالوا: أن العالم المادي قديم، ومرادهم من القديم هو: أن لا يوجد شيء قبله، فأينما تقدّمت في الزمان فلا يوجد شيء قبل العالم المادي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: آمن أرسطو: بأن الله تعالى هو الذي أوجد العالم. ولما جاء الفكر الغربي ودرس الفلسفة اليونانية لاسيما فلسفة أرسطو صاروا على اتّجاهين:

الاتّجاه الأول: نسبوا لأرسطو القول بوجودين واجبين لهذا العالم، الأول واجب وهو الفاعل، والثاني هو القابل.

الاتّجاه الثاني: نسبوا الإلحاد إلى أرسطو، وقالوا إنّه ملحد وليس موحدًا، لأنّه يقول بقدم العالم المادي، وقدم العالم المادي يعني أزليته، والأزلي لا خالق له، ولا معنى أن يكون له موجد، فعلى أساس هذا الاعتقاد قالوا: إن أرسطو ملحد، وكلّ ذلك لاعتقاد الفكر الغربي: بأن ما ثبت قدمه الزماني فلا يحتاج إلى خالق.

أمّا متكلّموا المسلمين فحيث إنهم يؤمنون بأن القديم الزماني لا يحتاج إلى خالق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنهم يؤمنون بوجود الله تعالى؛ لأنهم مسلمون، فإذا قالوا بقدم الزمان فهذا يعني القول بأزلية العالم المادي، حيث

إنهم يؤمنون بأن الأزلي لا يحتاج إلى خالق، فيلزم إنكار وجود الله تعالى، لذا صاروا بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن ينكروا وجود الله تعالى - كما فعل الفكر الغربي - وإما ينكروا القدم الزماني للعالم المادي، لذا انصبَّ جهدهم لإنكار القدم الزماني للعالم المادي، وقالوا: أن العالم المادي حادثٌ زمانيٌّ. ولا يخفى أن المتكلمين والفكر الغربي آمنوا بأن ما ثبت قدمه الزماني فهو لا يحتاج إلى خالق ولا يحتاج إلى علة، وسبب ذلك هو إيمانهم بأن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث الزماني، والشيء لو لم يكن حادثاً زمانياً لما احتاج إلى العلة.

أما الحكماء الإسلاميون فقد أثبتوا نظريةً أخرى في مناط الحاجة إلى العلة، وناقشوا نظرية الفكر الغربي والمتكلمين.

ومفاد نظرية الحكماء هو: أن الحدوث والقدم الزماني لا علاقة لهما بمسألة الاحتياج إلى العلة وعدمها، لأن مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان الذاتي، أي: كلما كان الشيء ممكناً بالذات فهو محتاجٌ إلى العلة، سواء كان هذا الممكن قديماً أو حادثاً زمانياً.

الفصل السابع

في الحدوث والقدم بالحقّ

- خصوصيّات الحدوث بالحقّ
 - ✓ مدار الحدوث الذاتيّ على الإمكان الماهويّ
 - ✓ في الحدوث الذاتيّ يفترض وجود ذاتين، علّة ومعلول

الفصل السابع

في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحق مسبوقة وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق والحق بين الوجودين، لا بين الماهية الموجودة للمعلول وبين العلة كما في الحدوث الذاتي.

وذلك أن حقيقة الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، وليس للعلة - وخاصة للعلة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليها الأمر - إلا الاستقلال والغنى، وليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة والفقر الذاتي إليه والتقوم به، ومن الضروري أن المستقل الغني المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوم بغيره، فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبوقة بوجود عله، ووجود عله قديم بالنسبة إليه متقدماً عليه.

الشرح

الحدوث بالحقّ: هو مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة. ولكي يتّضح هذا التعريف ينبغي أن نستذكر الحدوث الذاتي وما يتّصف به من خصوصيات، وقد تقدّم أنّ الحدوث الذاتي يمتاز بخصوصيتين.

الخصوصية الأولى: مدار الحدوث الذاتي على الإمكان الماهويّ.

الخصوصية الثانية: في الحدوث الذاتي يفترض وجود ذاتين، إحداها علّة والأخرى معلول، وكلتا الذاتين مستقلّتين، أي: كلٌّ منهما له ماهيةٌ وذاتٌ قابلةٌ للمفهومية بالاستقلال في نفسه، أي كلٌّ منهما له وجودٌ في نفسه، وإن كان أحدهما موجوداً بنفسه والآخر موجوداً بغيره.

ولكن حينما نأتي إلى الحدوث بالحقّ - الذي عرّفه المصنّف بمسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة - نجد أنّ الخصائص التي ذكرت في الحدوث الذاتي تختلف عن خصائص الحدوث بالحقّ، لأنّ خصائص الحدوث بالحقّ: أنّ الإمكان الذي هو مناط الحاجة للعلّة ليس وصفاً للماهية - كما في الحدوث الذاتي - وإنما وصفٌ للوجود؛ لأنّه بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية تكون الماهية أمراً اعتبارياً، ولذا ما تتّصف بها من الصفات واللوازم تكون اعتبارية أيضاً، وليست شيئاً واقعياً في الواقع الخارجي. وما نريده في المقام هو وجود شيءٍ حقيقيٍّ في الواقع الخارجي يكون هو المناط للاحتياج، وليس المناط هو الأمور الاعتبارية، وإن كانت تلك الأمور الاعتبارية لها مناشئ واقعية، لكن واقعيتها ليست كواقعية الأمور الحقيقية.

وعلى هذا الأساس ففي الحدوث بالحقّ، نقول: المناط للحاجة إلى العلة هو

الإمكان الذي هو وصفٌ للوجود وليس وصفاً للماهية، لأنّ المتحقق في الأعيان والذي هو منشأ الآثار هو الوجود دون الماهية، ومن الواضح: أنّ وصف الوجود بالإمكان ليس بمعنى تساوي الطرفين، وإنّما وصف الوجود بالإمكان هو الإمكان الفقريّ أيّ التقوم بالغير والوجود في غيره، وإذا كان هذا الوجود الممكن في غيره فلا يوجد عندنا وجودان، وجود للعلّة وآخر للمعلول، وإنّما هو وجود واحد، والمعلول شأنٌ من شؤون الوجود المقوم الذي هو العلة وتجلّ من تجلياتها، وأنّه وجودٌ رابط لا استقلال له بوجه.

وبعبارة أدقّ: الوجود الفقريّ ليس له وجود في قبال الوجود الغنيّ، نعم هو مخلوقٌ من مخلوقات الوجود الغنيّ الواجب، وشأن من شؤونه. والتقدم بين المقوم والمتقوم، بين العلة والمعلول، تقدّم رتبتيّ حقيقيّ واقعيّ، وليس اعتباراً يعتبره العقل، كما في القدم والحدوث الذاتيّ الذي كان التقدّم فيه من تحليل العقل.

إذن في الحدوث بالحق يكون تقدّم العلة على المعلول غير مرتبط بتحليلات العقل، وإنّما مرتبط بالواقع والوجود الخارجي، ومن هنا نجد أنّ المصنّف قدّم في المقام البحث في الحدوث والقدم بالحق على الحدوث والقدم الدهريّ، خلافاً لما صنعه في الفصل الأوّل، وذلك لأنّ التقدّم بالحق هو التقدّم الذاتيّ المختصّ بالوجود وليس بالماهية؛ لأنّ الماهية اعتباريّة؛ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهية.

والحاصل: أنّ الوجود إمّا غنيّ بالذات وإمّا متعلّق وفقير بالذات. ومن الواضح: أنّ الوجود الرابط الفقير مسبوّق بالوجود بالوجود الغنيّ بالذات الذي لا يسبقه شيء؛ لذا يكون الغني بالذات قديماً بالقياس إلى معلولاته. وعلى هذا الأساس يكون الحدوث بالحقّ دليلاً على وجود القديم بالحقّ. ومن الجدير بالذكر: أنّ اسم الحدوث والقدم بالحقّ مأخوذٌ من التقدّم بالحقّ

٢٩٦ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

الذي زاده صدر المتأهلين على أقسام التقدّم الأخرى، وقد سمّاه بالفقر الذاتي، وهذا ما ذكره بقوله: «وهذان الوجهان - أي الجهة الأولى والثانية في الحدوث الذاتي - لا يجريان في الموجودات...»^(١).

تعليق على النصّ

- قوله قَدْ سَمَّاهُ: «باعتبار نسبة السبق واللحوق بين الوجودين». اللام في (الوجودين) للعهد، أي: بين وجود المعلول ووجود العلة، ولكنّ الأول وهو وجود المعلول وجود رابط، أمّا الثاني وهو العلة فوجوده مستقلّ.
- قوله: «وليس العلة - وخاصة العلة المطلقة - ... إلا الاستقلال». بمعنى: أنّ العلة التي هي علةٌ مطلقةٌ بخلاف سائر العلل التي هي معلولةٌ بالنسبة إلى ما فوقها، وإن كانت علةٌ بالنسبة إلى ما دونها.
- قوله: «ينتهي إليها الأمر». في بعض النسخ يعبرُ به (إليه الأمر) والصحيح: (ينتهي إليها الأمر).
- قوله: «ليس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتي بوجود العلة». بمعنى: ليس لوجود المعلول إلا التعلق الذي هو عين ذاته ووجوده.

خلاصة الفصل السابع

- الحدوث بالحقّ هو مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة.
- للحدوث بالحقّ خصوصيتان:
- الأولى: مدار الحدوث الذاتي على الإمكان الماهويّ.
- والثانية: في الحدوث الذاتي يفترض وجود ذاتين، إحداهما علةٌ والأخرى معلول، وكلتا الذاتين مستقلّتان.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٤٩.

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريين

- الفرق بين الحدوث الدهريّ والحدوث الذاتيّ
- التقدّم والتأخّر في الحدوث الدهريّ نسبيّ
- ملاحظات حول الحدوث والقدم الدهريّ
 ١. أقسام الظرفيّة
 ٢. الظرفيّة في سلسلة العلة والمعلول الطوليّة
 ٣. العدم لا حكم له من نفسه
- بحث إضافيّ في آثار نظريّة الحدوث الدهريّ

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريين

الحدوث الدهريُّ كونُ الماهيةِ الموجودةِ المعلولةِ مسبوقاً بعدمِها المتقرّرِ في مرتبةِ علّتها، بما أنّها ينتزَعُ عدمُها بحدّها عن علّتها، وإن كانت علّتها واجدةً لكمالِ وجودِها بنحوٍ أعلى وأشرفَ فعلتُها قبلها، قبليةً لا تجامعُ بعديةً المعلول، بما أنّ عدمَ الشيء لا يجامعُ وجوده. والقدمُ الدهريُّ كونُ العلةِ غيرَ مسبوقِةِ بالمعلولِ هذا النحو من السبق.

وقد اتّضح بما بيّناه: أنّ تفرّرَ عدمِ المعلولِ في مرتبةِ العلةِ لا ينافي ما تفرّرَ في محلّه: أنّ العلةَ تمامُ وجودِ معلولِها وكمالُه، لأنّ المنفَى من مرتبةِ وجودِ العلةِ هو المعلولُ بحدّه لا وجوده، من حيثُ إنّهُ وجودٌ مأخوذٌ عنها، ولا مناصَ عن المغايرةِ بين المعلولِ بحدّه وبين العلةِ، ولازمُها صدقُ سلبِ المعلولِ بحدّه على العلةِ، وإلا اتّحدا.

نعم، يبقى الكلامُ في ما ادّعي من كونِ القبليّةِ والبعديّةِ في هذين الحدوثِ والقدمِ غيرَ مجامعتين.

الشرح

تتوقف معرفة الحدوث والقدم الدهريين على معرفة التقدّم والتأخر بالدهر، والمراد من التقدّم والتأخر بالدهر - كما تقدّم في الفصل الأوّل - هو تقدّم العلة التامة على معلوها من جهة انفكاك وجود العلة وانفصالها عن وجود معلوها، وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجود علته، كما في تقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة.

وعلى هذا الأساس نقول: إن النظر في الحدوث والقدم الدهريّ إلى الماهية - لما قيل من أنّ مبتكر الحدوث الدهريّ وهو السيّد الداماد كان يقول بأصالة الماهية - فحينما نلاحظ ماهية المعلول ونقيسها إلى ماهية علته، نجد: أنّ ماهية المعلول متأخرة عن ماهية علته، لأنّ المعلول غير موجود بحده في رتبة علته، وذلك لأنّ العلة أقوى وجوداً من معلوها، ولذا يكون المعلول بمرتبته الخاصة ومع حده المعين مسلوباً عن مرتبة علته. ومن الجدير: أن نؤكّد على قيد (بحده) في قولنا: المعلول بحده غير موجود في رتبة علته، فإنّ قيد (بحده) قيد احترازيّ؛ وذلك لأنّ المعلول موجود في رتبة علته، لكن من دون حده ومرتبته الخاصة، وهذا واضح لأنّ العلة واجدة لكمال المعلول وزيادة. إذن المعلول بحده غير موجود في مرتبة علته، فذات الواجب تعالى خالية من كلّ كثرة، فإذا لاحظنا المعلولات الخاصة مع ما لها من كثرات، نجدها خارجة عن مقام الذات، ولها وعاء آخر خارج الذات. فالواجب تعالى له وعاء خاص، أي ظرف وجود الواجب، أطلق عليه السرمد، كما تقدّم، وظرف وجود المجردات هو الدهر، وظرف وجود الماديات هو الزمان.

في الحدوث والقدم الدهريين ٣٠١

فإذا قايسنا بين الأوعية الثلاثة - السرمد والدهر والزمان - نجد: أنّ بعضها أسبق من الآخر، لأنّ بعضها علّةٌ للبعض الآخر، والوعاء المتأخّر المعلول غير موجودٍ بحده في علته وفي الوعاء المتقدّم، فمثلاً عالم الزمان مسبوّقٌ بعالم الدهر.

ومن الواضح: أنّ هذا السبق ليس سبقاً زمانياً، لأنّ عالم الدهر خالٍ من الزمان، وإنّما عالم الدهر متقدّمٌ على عالم الزمان بالتقدّم الدهري، لذا يكون عالم الزمان حادثاً دهرياً بالنسبة إلى عالم الدهر.

إذن الحدوث الدهريّ كما عرفه المصنّف في بداية الحكمة بشكل واضح: هو مسبوقيّة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة فوقها في السلسلة الطوليّة.

الفرق بين الحدوث الدهريّ والحدوث الذاتيّ

بناء على ما تقدّم يتّضح الفرق بين الحدوث الدهريّ والحدوث الذاتيّ،

فيما يلي:

١. إنّ الحدوث الذاتيّ يكون التقدّم والتأخّر بحسب تحليل العقل، إذ العقل يحلّل الماهيّة الموجودة فيقول: إمكان ثمّ إيجاب ثمّ وجود، أمّا في الحدوث الدهريّ فليس بحسب تحليل العقل ونفس الأمر، فهو بحسب مراتب الوجود الخارجيّ، حيث إنّ هناك مرتبةً من الوجود مسبوقةً بعدمها في مرتبةٍ سابقة، وهي مرتبة العلة، وبعبارة أخرى: إنّ القبليّة والبعديّة في الحدوث والتقدّم الذاتيّ إنّما هي بحسب تحليل العقل، أمّا في الحدوث والتقدّم الدهريّ فإنّ القبليّة والبعديّة منفكّة في ظرف الوجود، فإنّ وعاء الحادث الدهريّ منفكٌّ عن وعاء القديم الدهريّ في الواقع الخارجيّ.

٣٠٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

٢. إنَّ العدم في الحدوث الذاتيَّ عدمٌ مجامع، أمَّا العدم في الحدوث الدهريِّ فهو عدمٌ مقابلٌ وليس مجامعاً.

٣. الحدوث الذاتيَّ وصفٌ للماهية وفي مرتبة الماهية، أمَّا الحدوث الدهريِّ فهو وصفٌ للموجود في مرتبة وجود الموجود.

التقدّم والتأخّر في الحدوث الدهريِّ نسبيّ

مما تقدّم يتّضح: أنّ التقدّم والتأخّر في الحدوث والقدم الدهريِّ نسبيّ وليس مطلقاً، لأنّ كلّ ما هو في مرتبة المادّة يكون حادثاً دهرياً بالنسبة إلى مرتبة عالم المثال، ومرتبة عالم المثال قديماً دهرياً بالنسبة لعالم المادّة وحادثاً دهرياً بالنسبة إلى مرتبة عالم العقل، ومرتبة عالم العقل قديماً دهرياً بالنسبة لعالم المثال وحادثاً دهرياً بالنسبة للعالم الربوبيّ.

لا تنافي بين عدم المعلول بحده وبين كون العلة واجدة للمعلول

مما تقدّم يتّضح: أنّ قولنا (من عدم وجود المعلول في مرتبة العلة) لا ينافي ما تقرّر في محله من: أنّ العلة واجدة لتمام وجود معلولها، وسبب عدم التنافي هو: أنّ المنفيّ شيءٌ والمثبت شيءٌ آخر، فإنّ المنفيّ والذي لا يوجد في مرتبة العلة هو المعلول بحده، والمثبت أي: أنّ المعلول موجود في مرتبة علته لا بحده، وهذا من قبيل أن نقول: العدد مائة واجدٌ للعدد تسعين، لكن ليس واجداً للعدد تسعين بحدّ التسعين، وإنّما واجدٌ لكمال التسعين وزيادة، ولذا قالوا: العلة هي المعلول لكن بوجود صاعد، والمعلول هو العلة لكن بوجود نازل.

إذن يوجد فرق بين سلب المعلول بحده وبين أنّ العلة واجدة لكمال المعلول، ولازم هذا الفرق أنّه يمكن سلب المعلول بحده عن العلة

إذن الحدوث الدهريّ هو مسبوقية الماهية المعلولة بعدمها المتقرّر في مرتبة علّتها. أمّا القدم الدهريّ فهو كون العلة غير مسبوقة بالمعلول بهذا النحو من السبق؛ لذا قال المحقّق السبزواري عن هذا النوع من الحدوث والقدم في «شرح الأسماء الحسنی»: «إنّ ما ذكره سيّد الحكماء وسند العلماء السيد المحقّق الداماد من الحدوث الدهريّ حقّ لا غبار عليه بل هو مطلبٌ عالٍ ودرٌّ ثمنه غالٍ». ثمّ وضّحه بقوله: «بيان ذلك: أنّا علمناك أنّ المعبر عنه للعدم ليس إلّا الوجود باعتبار خصوصية أنحائه لفقد كلّ مرتبة للمرتبة الأخرى، فكما أنّ كلّ حدٍّ وقطعةٍ من هذه السلسلة العرضية - التي مرّ أنّها كخطّ ذي أجزاء بالقوّة، متّصلٌ واحدٌ بالفعل - عدم لحدٍّ آخر وقطعةٍ أخرى، كذلك كلّ حدٍّ ومرتبةٍ من السلسلة الطولية من حسم الكلّ وطبع الكلّ ومثال الكلّ ونفس الكلّ وعقل الكلّ من المثل الإلهية المعبر عنها بأصحاب الأصنام وأرباب الطلّسمات والأنوار القاهرة الأعلون عدمٌ لحدٍّ آخر ومرتبةٍ أخرى، وكما أنّ الدورة السابقة عدمٌ واقعيٌّ وعدمٌ مقابل للدورة اللاحقة لكونها مرتبتين من الوجود، كذلك كلية السلسلة العرضية بالنسبة إلى عالم من العوالم الطولية، لكونها أيضاً في مرتبتين من الوجود، إلّا أنّ وعاء العدم في العرض هو الزمان وفي الطول هو الدهر؛ إذ وعاء العدم السابق في الحقيقة وعاءٌ للوجود السابق، والوجود السابق في العرض سيّالٌ ووعاء السيّالات هو الزمان، والوجود السابق في الطول ثابت لكونه دار القرار والسموات مطويةً والأرض مبدّلةً، ووعاء الثابتات هو الدهر والسرمد، فالعالم مسبوق الوجود بالعدم الدهريّ لكونه مسبوق الوجود بالوجود الدهريّ كوجود العقل مثلاً، وأمّا وجود العقل فهو مسبوقٌ بالعدم السرمدی»^(١).

(١) شرح الأسماء الحسنی، المحقّق السبزواري: ص ٧٣-٧٦.

يبقى الكلام فيما ادّعاه المحقق الداماد من: أنّ القبليّة والبعدية في الحدوث والقدم الدهريين غير مجامعتين، دعوى باطلة ومورد للإشكال؛ لأنّ المعلول وإن كان غير موجودٍ في مرتبة وجود علته، لكنّ العلة محيطة بالمعلول قطعاً، وإنّ العلة موجودة في مرتبة وجود المعلول، وعلى هذا لا بدّ أن تكون القبليّة والبعدية مجامعتين.

وبتعبير الشيخ الفيّاضي: «اللاحق موجود عند وجود السابق، وإنّما لا يكون موجوداً في مرتبة وجود السابق، كما في غير الزمانيّ من أقسام السبق. فإن كان مجرد تأخر الرتبة موجباً لعدم كون المتأخر مجامعاً للسابق، فلا بدّ أن يعدّ السبق واللحوق في جميع أقسام الحدوث والقدم، بل في جميع أقسام السبق واللحوق، غير مجامعين، ولم يكن وجهٌ لتخصيص ذلك بالزمانيّ والدهريّ، كما ارتكبه السيد المحقق الداماد قدس سرّه؛ وإن لم يكن مجرد تأخر الرتبة موجباً لذلك، بل احتاج إلى عدم وجود اللاحق عند وجود السابق، فجميع أقسام السبق واللحوق، غير الزمانيين منها، مشتركة في أنّ القبليّة والبعدية فيها مجامعتان، ولا فرق في ذلك بين الدهريّ وغيره»^(١).

ملاحظات في الختام: حول الحدوث والقدم الدهريّ

١. أقسام الظرفية

عندما يقال: بأنّ الحدوث الدهريّ عبارة عن كلّ معلولٍ مسبوقٍ بعدمه في رتبة علته، فهل يعني ذلك أنّه يوجد للعلة ظرفٌ وجوديٌّ، وللمعلول ظرفٌ وجوديٌّ آخر، أي: هل لا بدّ أن نفرض ظرفاً للعلة وظرفاً للمعلول، حتّى نعبر: أنّ عدم المعلول له تقرّر، في رتبة العلة أم لا؟ وما المقصود بالظرف

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٣ ص ٩٠٨.

في المقام؟

للجواب على هذا السؤال نقول: إنَّ الظرفية على أقسام:

الأول: الظرفية المكانية، فحينما نأتي إلى اللغة العربية نجد: أن هناك حرفاً وهو (في) يفيد الظرفية، فنقول: الماء في الإناء، أي: الإناء ظرفٌ والماء مَظروفٌ واقعيٌّ، فالظرف شيءٌ والمظروف شيءٌ آخر، والظرف محيطٌ بالمظروف.

إذن يوجد قسمٌ من الظرفية هي الظرفية المكانية الحسية، وهذا هو المعنى المتعارف عند العرف.

الثاني: الظرفية بمعنى الجزء والكل، كما يقال: أين موضع القنوت؟ فتجيب في الصلاة، باعتبار: أن الصلاة كلٌّ اعتباريٌّ والقنوت جزءٌ من ذلك الكل.

أو في الكل الصناعي كالسيارة وأجزائها، كما يقال: أين ماكنة السيارة؟ فتقول: في السيارة، أي: جزء من هذا الكل الصناعي.

الثالث: الظرفية التي ترجع إلى أمها مرتبةً من مراتب الوجود من قبيل أن نقول: هذا الوجود في الخارج أو في الذهن، فليس الخارج ظرفاً كبيراً وهذا الموجود موجوداً فيه، وإنما هذا بتحليل العقل لتوهم الحسّ والعرف: أنه حينما يقول أنت في الخارج، يتوهم أن الخارج شيءٌ وذلك الموجود شيءٌ آخر، وأنَّ الخارج ظرفٌ والشيء مَظروفٌ فيه، مع أن الواقع ليس كذلك، وإنما هذه الموجودات حينما تتحقّق عند ذلك تتحقّق الخارجية، فالخارجية أمرٌ انتزاعيٌّ.

فالمراد من الظرفية هي مرتبةٌ من مراتب الوجود، بمعنى: أن هذا الوجود مثلاً يشغل مرتبةً من مراتب الوجود، وهذه المرتبة تارةً تكون ماديةً وأخرى غير مادية.

٢. الظرفية في سلسلة العلة والمعلول الطولية

إنَّ العلة والمعلول تارة تكون سلسلة عرضية، وأخرى سلسلة طولية. وفي السلسلة الطولية يكون ظرف العلة غير ظرف المعلول، وتقدّم في الملاحظة الأولى: أن المراد من الظرفية: أن مرتبة وجود العلة غير مرتبة وجود المعلول، كما سيأتي تفصيل ذلك في المرحلة الحادية عشرة.

٣. العدم لا حكم له من نفسه

لا يخفى أن العدم تابع في أحكامه إلى الوجود، وليس له حكم من نفسه، لأن العدم لا شيء له ولا تحقق له، وإنما هو أمر انتزاعي، ينتزع من وجودات الأشياء، هذا فإن كان الوجود واحداً فالعدم واحد، وإن كان الوجود متعدداً فالعدم متعدداً. مثال ذلك: كل فرد من الإنسان له عدم واحد، وتعدّد الأعدام بعدد أفراد الإنسان.

إذن العدم في نفسه لا حكم له، وإنما يرجع في حكمه إلى الوجود بما هو وجود، فإن كان الوجود زمانياً، فالعدم المنتزع منه عدم زمني، وإن كان الوجود غير زمني، فعدمه المنتزع منه ليس عدماً زمانياً. وإن كان الوجود دهرياً - باصطلاح المحقق الداماد - فالعدم يكون دهرياً، ولذا يعبرون بأن الوجود راسم العدم، ومعنى ذلك هو: أن عدم كل شيء ينتزع من وجود ذلك الشيء، فعدم زيد تنتزعه من وجود زيد، فحيث إن زيدا موجود، نقول: عدمه مطرود، لذا قالوا: مصداق العدم هو الوجود، لكن مجازاً.

ومن هذه الملاحظات يتضح لنا معنى الحدوث والقدم الدهري، فبناء على الملاحظة الثالثة يتبين أنه إذا كان الوجود دهرياً فعدمه دهرياً أيضاً، وإذا كان الوجود زمانياً فعدمه زمني.

وبالنظر إلى المقدمة الثانية التي تقول إن سلسلة العلل طولية يتضح: أن عدم عالم المادة متقرر في الرتبة السابقة، وتبين معنى تقرر العدم في رتبة العلة، وهو: أن العالم المادي غير موجود بحده في رتبة العلة، إلى أن نصل في السلسلة إلى موجود لا علة له ولا يكون لهذا الموجود تقرر عدمي، لأنه لا توجد مرتبة من مراتب الوجود إلا وذلك الموجود شاغل لها، وهذا مختص بالحق تعالى، فيثبت: أن ما عداه تعالى حادث دهرى، أما هو تعالى فهو القديم الدهري والقديم بالذات.

تعليق على النص

• قوله **فَلَيْسَ**: «القدم الدهري كون العلة غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق». فهذا النوع من الحدوث والقدم أيضاً نسبي، كسابقه.

• قوله: «وقد أتضح بما بيناه: أن تقرر عدم المعلول في مرتبة العلة لا ينافي... أن العلة تمام المعلول» بمعنى أن قولنا بأن المعلول لا يكون موجوداً في مرتبة وجود العلة، لا يعني: أن مرتبة وجود العلة خالية عن وجود المعلول؛ لأن ذلك محال، إذ فاقد الشيء لا يكون معطياً له، بل المراد: أن المعلول مع حده الخاص مسلوب عن العلة. وبعبارة أخرى: العلة يسلب عنها المعلول بالحمل الشايح، ويصدق عليها المعلول بحمل الحقيقة والرقيقة، فلا منافاة بينهما.

• قوله: «ولا مناص من المغايرة بين المعلول بحده وبين العلة... وإلا أتحد». بمعنى: لو لم توجد مغايرة بين المعلول بحده وبين العلة لكان وجودهما - العلة والمعلول - واحداً في وجودهما الخارجى، فكان وجود العلة نفسه وجود المعلول؛ مع أن العلة والمعلول متضائفان، فهما متقابلان لا يجتمع أحدهما مع الآخر في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

خلاصة الفصل الثامن

- الحدوث الدهريّ هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة فوقها في السلسلة الطولية.
- القدم الدهريّ هو كون العلة غير مسبوقية بالمعلول بهذا النحو من السبق.
- الفرق بين الحدوث الدهريّ والحدوث الذاتي
- ١. الحدوث الذاتي يكون التقدّم والتأخّر فيه بحسب تحليل العقل، أمّا في الحدوث الدهريّ فهو بحسب مراتب الوجود الخارجي.
- ٢. العدم في الحدوث الذاتي عدّم مجامع، أمّا العدم في الحدوث الدهريّ فهو عدّم مقابل وليس مجامعاً.
- ٣. الحدوث الذاتي وصفٌ للماهية وفي مرتبة الماهية، أمّا الحدوث الدهريّ فهو وصف للموجود في مرتبة إيجاد الموجود.
- التقدّم والتأخّر في الحدوث الدهريّ نسبيّ
- لا تنافي بين عدم المعلول بحده وبين كون العلة واجدةً للمعلول

بحث إضافي

في آثار نظرية الحدوث الدهري

نظرية الميرداماد المشهورة والمعروفة بالحدوث الدهري، تعرّض لها في كتاب القبسات وفي مصنّفات الأخرى، من قبيل: الصراط المستقيم والأفق المبين ونحوها.

وقد عالج في هذه النظرية (الحدوث الدهري) كيفية ارتباط المعلولات والأشياء الزمانية لهذا العالم المادي المتغيّر مع الثابت، وهو الواجب تعالى، من دون الإخلال بقاعدة السنخية بين العلة والمعلول أو التضاييف بين العلة والمعلول.

ولا يخفى: أنّ الإشكال الفلسفيّ المعروف في مسألة ارتباط الثابت مع المتغيّر: أنّ قاعدة السنخية بين العلة والمعلول تقتضي إمّا أن تكون جميع الموجودات - بما فيها الواجب تعالى - حادثة، وهو محال في حق الواجب تعالى، وإمّا أن تكون جميع المخلوقات قديمة وهو باطل أيضاً، كما هو واضح. والأجوبة المطروحة لهذا الإشكال:

الجواب الأوّل: نظرية الفلاسفة القدماء ما قبل صدر المتأهّين، على أساس الإيمان بوجود العقول الطولية والأفلاك، وأنّ العقول مجردة تامّة الفاعلية، ما عدا العقل العاشر فهو غير تامّ الفاعلية بالنسبة لعالم المادّة، وإنّما هو مقتضٍ فقط، لأنّ الموجودات المادية لا تتحقّق إلاّ بعد تحقّق شرائطها، وارتفاع الموانع

٣١٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

عنها. أمّا الأفلاك فيعتبرونها شرائط في عالم المادّة، فتؤدّي إلى حصول استعدادات للمادّة لصور وأعراض حادثة^(١).

الجواب الثاني: نظريّة صدر المتألّمين: وتتلخّص بالحركة الجوهرية، وأنّ الحركة في الأجسام هي عين التجرد والثبات في المجردات، بمعنى: أنّ الواجب تعالى جعل المتجدّد متجدّداً في ذاته، وأنّ الذات لا يعلّل؛ لذا لا يكون هذا التغيّر والتجدّد منسوباً إلى الفاعل؛ لأنّه تعالى جعل الأشياء جعلاً بسيطاً واحداً، لا أنّه أوجد شيئاً أولاً ثمّ جعله متحرّكاً بالجعل التركيبيّ، وقد تقدّم ذلك مفصّلاً في المباحث المتقدّمة.

الجواب الثالث: نظريّة الميرداماد وهي الحدوث الدهريّ، حيث أجاب عن الإشكال المعروف بربط الحادث بالمتغيّر بالحدوث الدهريّ، وتفصيل ذلك: أنّ العقل يفرض للعالم المادّي - التجرد والتغيّر - وعاءً وهو وعاء الزمان، كما تقدّم، وتقدّم أيضاً: أنّ العقل يفرض للواجب تعالى وعاء آخر يطلق عليه وعاء السرمد، وكذلك يفرض العقل وعاءً آخر للموجودات الثابتة مع المتغيّرة يطلق عليه وعاء الدهر.

قال في القبسات: «فالجسم بما هو جسم يكون في المكان، وبما هو موجود يكون واقعاً في الدهر، وبما هو متغيّر ومتحرّك يقع في الزمان والحركة من حيث نفسها واقعة في الزمان بالذات، وبما هي موجودة ففي الدهر»^(٢).

وبطريق وعاء الدهر بين العالم الحادث والعالم الثابت، يتّضح جوابه على إشكال ربط الحادث بالمتغيّر، حيث قال في القبسات: «فإذن قد استبان أنّ حريم النزاع هو الحدوث الدهريّ، لا غير. فعندنا كلّ حادث ذاتيّ فهو حادث

(١) سيأتي تفصيل البحث في العقول الطولية والأفلاك، في المرحلة الثانية عشرة، الفصل العشرون.

(٢) القبسات: ص ٩٣.

في الحدوث والقدم الدهريين ٣١١

دهري أيضاً، والحدوثان الذاتي والدهري مختلفان في المفهوم، متلازمان في التحقق. وأما الحدوث الزماني فمختصّ بمتعلقات الإمكانيات الاستعدادية من الهولانيات. وفيض الباري الفعال، جلّ سلطانه، في الدهريّات: الإبداع والصنع، وفي الحوادث الزمانيّة: الإحداث والتكوين. وهم يقولون: كلّ حادثٍ دهريّ فهو حادث زمنيّ أيضاً، والحدوثان الدهريّ والزمنيّ متلازمان في التحقق، متباينان بالمفهوم.

والحدوث الذاتي أعمّ تحقّقاً منها؛ لاستيعابه الممكنات بأسرها. وتأثير الجاعل الفيّاض، الإبداع في الأزليّات، والصنع في الكيانيّات. فليثبت^(١). وفي موضع آخر قال: «ما لم يعرض للزمان انقسامٌ وهمي، لم يكن هناك الّا هويّةً واحدةً ممتدّةً متّصلةً بنفس ذاتها، موجودةٌ في وعائها الذي هو الدهر، بوجود واحد شخصي»^(٢).

آثار نظريّة الحدوث الدهريّ

هنالك بعض الآثار المترتبة على نظريّة الحدوث الدهريّ ومن هذه الآثار:

أولاً: نظريّة الكمون والبروز

تنسب نظريّة الكمون والبروز إلى النظام إبراهيم بن سيّار الذي هو من متكلمي المعتزلة، حاصل هذه النظرية^(٣): أنّ ما نرى من استحالة العناصر بعضها إلى بعض كالهواء يتبدّل ناراً - مثلاً - ليس استحالةً بالحقيقة، إذ لا يجوز

(١) المصدر السابق: ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٢.

(٣) أبطل هذه النظرية الشيخ في الشفاء (الطبيعيّات): ج ٢ ص ١٠١، الفصل الرابع، وكذا

الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٧٥.

تغيّر ماهية شيءٍ إلى غيرها، فلا يصير شيءٌ شيئاً أصلاً، فما خلق في أوّل وجوده - مثلاً - حديداً أو نحاساً أو كبريتاً أو غيرها فهو يبقى على ماهيته وصورته النوعية أزلاً وأبداً، إلا أنّ في كلّ منها تكون الأشياء كامنة، فالنار كامنة في الهواء، ومخلوقة فيه غير ظاهرة، وإنّما تظهر بالاشتعال.

قال الفخر الرازي: «ومنهم من أصرّ على منع الاستحالة والكمون، وهم أيضاً على قسمين (الأوّل) أصحاب الكمون والظهور، وزعموا: أنّ الأجسام لا يوجد منها شيءٌ بسيطاً صرفاً، بل كلّ جسمٍ فإنّه مختلطٌ من كلّ الطبائع لكنّه يسمّى باسم الغالب عليه، فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فإنّه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة ما كان غالباً، ولا شكّ أنّها حال بروزها من الكمون تختلط بالأجزاء التي كانت غالبية عليها، فتحسّ بجملتها إحساساً لا يمكن التمييز بين أحادها، فيتخيّل الحسّ هناك أمراً بين الحرّ والبرد، وهؤلاء هم أصحاب الخليط. ثمّ منهم من يقول: الجسم - مثلاً - فيه أجزاء حارّة أو باردة، وليس واحداً منها كامناً، لكنّه اذا صار بارداً فارق الحارّ، ظاهره وباطنه، فبقي البارد وبالعكس. والفرقة الثانية زعموا: أنّ الجسم البارد إذا صار سخيناً فذلك لأنّه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية، فإذا اختلطت بالنار أحسّ بشيءٍ متوسّطٍ بين الحارّ والبارد»^(١).

والميرداماد بعد أن نقل نظرية البروز والكمون من الشهرستانيّ (وبتعبير الميرداماد: شرستاني)^(٢) ذكر: أنّ هذه النظرية ترجع إلى الحدوث الدهريّ، وأنّها نظرية مقبولة فلسفياً، حيث قال: «وميض: قال صاحب الملل والنحل، في ترجمة إبراهيم بن سيّار النّظام من المعتزلة: مذهبه: أنّ الله سبحانه وتعالى

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٧٥.

(٢) القيسات: ص ١١٨.

خلق الموجودات دفعةً واحدة، على ما هي عليها الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق أولاده. غير أنّ الله سبحانه أكمن بعضها في بعض، والتقدّم والتأخر إنّما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها. وإنّما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة. وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين. قلت له: يا علامة قومك، من أين ظننت به في هذا القول ظنك؟ وهلاً حكمت أنّه أخذ مقالته هذه من الحكماء الإلهيين؟ أليس لو كان لم يعن بقوله «دفعة واحدة» الدفعة الآنيّة والمرّة الزمانيّة، بل كان يعني بها المرّة الواحدة الدهريّة المضمّنة، فيها المرّات الزمانيّة والدفعات الآنيّة إلى أقصى الوجود وساقّة الأبد، وكان يقول: والتقدّم والتأخر إنّما يقع في حدوثها الزمانيّ دون حدوثها الدهريّ، وفي ظهورها في الزمان دون وجودها في الدهر، مكان قوله «إنّما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها» لكان قد أصاب محزّ الأمر ومفصل القول ومرّ الحقّ ودُخلة الحكمة، وكان آخذاً مقالته من الحكماء المتأهّين الراسخين في العلم، دون الطبيعيين من أصحاب القول بالكمون والبروز»^(١).

فالمراد ماد طُبّق نظريّة البروز والكمون على نظريته في الحدوث الدهريّ وهي نظريّة فلسفيّة يعتقد على أساسها بأنّ حضور جميع المخلوقات في وعاء الدهر.

ثانياً: البداء

واحدةً من ثمرات نظريّة الحدوث الدهريّ للميرداماد، هي إمكان الحلّ الفلسفيّ لمسألة البداء؛ لأنّ البداء هو التغيّر في القضاء أو القدر الإلهيّ^(٢) ومن

(١) القيسات: ص ١١٨.

(٢) للاطلاع على حقيقة البداء وتعريفه وما يرتبط به من مسائل، يراجع كتاب علم الإمام

الواضح: أن هذا التغيّر لا يتلاءم مع الثابت وهو الإرادة والعلم الإلهيين.
قال الميرداماد: «إنّ استناد المتغيّر بما هو متغيّر، إلى الثابت الحقّ من كلّ وجه، والتدرّيجيّ بما هو تدرّيجيّ إلى القارّ المحض من كلّ جهة، ممّا لا يكاد يتصحّح أصلاً، وبالجملة: المتعالى عن عالمي الزمان والمكان، المتمجّد عن علائق المادّة وعوارض الطبيعة، يمتنع أن يفعل شيئاً بعد شيء، وأن يبدو له أمرٌ، فلذلك ذهبت اليهود إلى أنّ الله تعالى قد فرغ من الأمر»^(١).

وحاصل رأي الميرداماد في البدء، هو: أنّ البدء مثل عمليّة النسخ في التشريع، فكما أنّ الحكم المنسوخ لا يعني: أنّ الحكم رفع، وإنّما ينسخ الحكم لأنّ وقته وأمدّه قد انتهى، فيأتي حكم آخر، وكذلك الأمر في البدء يعني: أنّ وقت الإفاضة انتهى على التقدير الأوّل، فتأتي إفاضة أخرى على التقدير الثاني.

وبهذا يتّضح: أنّ النسخ في عالم التشريع، والبدء نسخ لكنّه في عالم التكوين، وبعبارة أخرى: إنّ عالم الدهر ثابت لا يحدث فيه تغيّر وهو نظام جامع لجميع الحوادث والحقائق، لكن يحدث التغيّر في العالم المقيّد بقيود الزمان والمكان، وهو العالم المادّي، وهذا ما ذكره الميرداماد بقوله: «وأما بحسب الاصطلاح فالبدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعيّ والأحكام التشريعيّة التكلّيفيّة والوضعيّة المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكوينيّ والإفاضة التكوينيّة في المعلومات الكونيّة والمكوّنات الزمانيّة بدء؛ فالنسخ كأنّه بدءٌ تشريعيّ، والبدء كأنّه نسخٌ تكوينيّ، ولا بدء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدّوس الحقّ،

للمرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

(١) نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البدء وإثبات جدوى الدعاء: ص ٥٧.

في الحدوث والقدم الدهريين ٣١٥

والمفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة، ولا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ، والثبات الباتّ، ووعاء نظام الوجود كلّه، إنّما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو أفق التقضيّ والتجدّد، وظرف السبق واللحوق والتدرّج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانيّة والهويّات الهبولانيّة؛ وبالجملة: بالنسبة إلى مَنْ في عالمي المكان والزمان، ومَنْ في عوالم المادّة وأقاليم الطبيعة.

وكما حقيقة النسخ عند التحقيق: انتهاء الحكم التشريعيّ وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ واللحاظ الغائر: انبتات استمرار الأمر التكوينيّ، وانتهاء اتّصال الإفاضة ونفاد تمادي الفيضان في المعقول الكونيّ والمعلول الزمانيّ، ومرجه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدّات، واختلاف القوابل والاستعدادات، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حدّ حصوله؛ هذا على مذاق الحقّ ومشرب التحقيق^(١).

ثالثاً: أصالة الحركة القطعيّة

واحدة من الآثار المبتنية على نظريّة الحدوث الدهري، للميرداماد هي أصالة الحركة القطعيّة. وقد تقدّم في مباحث الحركة تقسيمها إلى حركةٍ قطعيّةٍ وتوسّطيّةٍ، فالحركة القطعيّة هي «الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك ممّا لا حصول له في الأعيان لأنّ المتحرّك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وصل فقد انقطع وبطل، فإذن لا وجود

(١) نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء: ص ٥٧.

له في الأعيان أصلاً بل في الذهن»^(١) والحركة التوسّطية هي: «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»^(٢).

ويعتقد الفلاسفة القدماء ومنهم ابن سينا: أنّ الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج، وإنّما هي فرض ذهن عقليّ. أمّا الميرداماد فقد ذهب إلى: أنّ الحركة القطعية والتوسّطية موجودة في الخارج بالاعتماد على نظرية الحدوث الدهريّ، حيث قال: «إنّ ارتفاع الأمر الواقع عن متن الدهر محال، وإلّا لزم الامتداد في الدهر. وأيضاً: الموجود في زمان ما لا يرتفع في الدهر عن زمان وجوده، وإلّا اجتمع النقيضان، ولا عن زمان آخر غير زمان وجوده... فنقول: لما كان الكون في الوسط وكذلك الآن السيال حاصلًا في حاق الأعيان، في كلّ جزء من الأجزاء المنفرضة في زمان الحركة... ليس يبطل في فضاء وعاء الدهر بتّة، وإنّ انقضى في مضيق أفق الزمان، فقد انصرح: أنّ بين الحصولات في تلك الأجزاء وفي تلك الحدود، من حيث هي حصولات فيها، اتّصلاً في التحقّق، بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر، وإن كان بعضها منقضيًا وبعضها متجدّدًا، بحسب الوقوع في مضيق أفق الزمان... وتلك القطوع والموافيات هي في ظرف الأعيان، فلا محالة يجب الاتّصال الواقعيّ في ظرف الأعيان بين القطوع المفروضة للأجزاء المنفرضة في المسافة... وإن لم يكن ذلك الاتّصال بحسب الاجتماع في حدّ من حدود أفق امتداد الزمان»^(٣).

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

(٢) المصدر السابق.

(٣) سيأتي تفصيل العلم الإلهي في المرحلة الثانية عشرة.

رابعاً: علم الباري تعالى

واحدة من المسائل المهمّة: كيفية علم الواجب تعالى بالممكنات، ومن المسلم أنّ علم الواجب تعالى ليس علماً حصولياً كعلم البشر بالأشياء الذي هو عبارة عن حصول الصورة في الذهن، وإنّما علم الواجب تعالى بالأشياء: هو عبارة عن حضور نفس الأشياء لدى الواجب تعالى^(١) لكن من دون حدودها ونواقصها. وهذا ما يشير إليه الأشكوري في «محبوب القلوب في شرح حياة الميرداماد» حيث يبيّن عقيدة الميرداماد في العلم الإلهي بالموجودات فيقول: «وعلمه تعالى بالمعلومات ليس بأخذ صورة المعلوم كعلمنا بالأمر الخارجة عن ذاتنا الغير الصادرة عنّا، فإنّ معلومنا من هذه الأمور بالذات هي الصورة الذهنيّة والأمر الخارجيّ معلوم بالعرض، بل علمه تعالى بالأمر العينيّة والصور الإدراكيّة بنفس ذاتها كعلمنا بأنفسنا وصفاتنا النفسانيّة والصور الذهنيّة المرتسمة في عقولنا، والصور المرتسمة في القوى الآليّة للنفس لا بصور لها، فيكون معلولاته تعالى من الأمور العينيّة والصور الإدراكيّة في معلوميّتها له تعالى كالصور المعقولة والمرتسمة في الآلات في معلوميّتها لنا فاحفظ»^(٢).

وفي موضع آخر يقول: «إنّه سبحانه يعلم كلّ شيء علماً تامّاً من سبيل الإحاطة التامة بعلمه وأسبابه المضمّنة في علمه التامّ بنفس ذاته الأحديّة الحقّة من كلّ جهة، وأيضاً علمه سبحانه بكلّ شيء، فهو عين ذاته الحقّة الواجبة وذاته الواجبة علّة فاعلة لكلّ شيء»^(٣).

(١) القيسات، المقدّمة، في شرح حال الميرداماد: ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٤.

وفي بيان ذلك يذكر الميرداماد: أن تمام الممكنات والمهيات وبحسب تعبيره (النظام الجملي والجمعي للكائنات أو الإنسان الكبير) حاضرة في ذات الحق تعالى، ولكن مع حفظ التأخر بالمعلولية، وهذه المراتب في علم الواجب تعالى يشير إليها القرآن الكريم بالقضاء والقدر أو اللوح والقلم أو الكتاب المبين ونحو ذلك.

قال الميرداماد «وأملينا على قلوب المتبصرين في كتبنا العقلية وصحفنا الحكيمية، ولاسيما كتابنا التصحيحات والتقويمات الموسوم بتقويم الإيمان: أن جملة الممكنات، أي النظام الجملي لعوالم الوجود على الإطلاق، كتاب الله المبين الغير المغادر صغيرة ولا كبير إلا أحصاها، وهو المعبر عنه على السنة أكارم الحكماء بالإنسان الكبير»^(١).

وهذا البيان لإثبات علم الله تعالى أخذه الميرداماد من العرفاء، وهذا ما أشار إليه تلميذه صدر المتألمين بقوله: «وقال شيخنا وسيّدنا ومن إليه سندنا في العلوم أدام الله علوه ومجده، في بعض كتبه العقلية: أن القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني، وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان وعلّمناك أنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر، لأنّ القضاء قرب القضاء، والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له جملة ومفصلة، وهو واسع عليهم، وأنّ ما يوجد في وعاء الدهر ويتمّ وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحقّقه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهرياً لا زمانياً فإنه يجب أن يكون متناهي الكمية»^(٢).

(١) رسالة تفسير التوحيد، الميرداماد: ص ١٦، نقلاً عن مصنفات الميرداماد: ص ٥٦٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٥٠.

وقد ذكره صدر المتألهين ببيان أوضح بالاستفادة من بساطة الوجود الحقيقي وقاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، الذي بين فيها برهان قاطع وواضح علم الواجب تعالى وكيفية إحاطته بجميع الموجودات.

ومن الجدير بالذكر: أن صدر المتألهين وإن كان لا يتفق مع الميرداماد في إطلاق اسم الدهر على بعض مراتب هذا العلم، لكنه يقبل تعابير وتقسيات الميرداماد الأخرى من قبيل القضاء والقدر العلمي والعيني.

قال صدر المتألهين: «وأما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعةً بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباشرة ذواتها لذاته. وعندنا علمية لازمة لذاته، بلا جعل وتأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثيةٌ عدميةٌ ولا إمكاناتٌ واقعيةٌ، فالقضاء الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات بقاء الله....»

وأما القدر: فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقةً لما في موادها الخارجية الشخصية مستندةً إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمةً لأوقاتها المعينة وأمكتتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء»^(١).

وفي القدر العلمي يقول: «أما القدر العلمي فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقةً لما في موادها الخارجية، مستندةً إلى أسبابها وعللها الجزئية، واجبةً لازمةً لأوقاتها منطبعة في قوة إدراكية ونفس انطبعية»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩٢.

(٢) المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية: ص ٤٥.

المصادر

١. الأعمال الفلسفية، مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصحّ و ما لا يصحّ من أحكام النجوم ، دار المناهل.
٢. إلهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد، ١٤٢٨ هـ، نشر ذوي القربى، قم.
٣. بداية الحكمة، لمؤلفه العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لمجموعة المدرسين بقم المقدّسة، ١٤١٨ هـ.
٤. التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطّهرى، منشورات جامعة طهران.
٥. تعليقة الشيخ مصباح على نهاية الحكمة، طبع مؤسسة في طريق الحق، ١٤٠٥ هـ.ق.
٦. تعليقة العلامة الطباطبائي على أصول الكافي.
٧. تعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء.
٨. التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين، قم.
٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، محمد بن إبراهيم صدر المتألّهين الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، ١٣٧٨ هـ.
١٠. درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري ، تأليف العلامة

٣٢٢ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر مؤسسة دار التفسير، قم.

١١. درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسة النشر

الإسلامي، قم، ١٤٠٨ هـ.

١٢. دروس في الطبيعة، بواسطة: الحركة وأقسامها (باللغة الفارسيّة) دكتور

حسن ملك شاهي، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ هـ. ش.

١٣. رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعيّ، دار الفكر.

١٤. رسائل ابن سينا، طبع بيدار، قم المشرفة، ١٤٠٠ هـ.

١٥. رسالة الحدود، للشيخ الرئيس، طبع بيدار، قم المشرفة، ١٤٠٠ هـ.

١٦. شرح الأسماء الحسنی، المحقّق السبزواري، طبع مكتبة بصيرتي بقم

المقدسة.

١٧. شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي.

١٨. شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله

التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١ هـ.

١٩. شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تحقيق آية الله الشيخ حسن زادة

الآملي، الطبعة الأولى، مؤسسة أمّ القرى، ١٤١٦ هـ.

٢٠. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي،

مؤسسة البعثة، قم؛ أيضاً: ترجمة عمّار أبو رغيف، الطبعة الأولى،

مؤسسة أمّ القرى، ١٤١٧ هـ.

٢١. شرح الهداية الأثيرية، صدر المتألهين، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٣١ هـ.

٢٢. شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد شهرزوري، تصحيح وتحقيق

ومقدمة: حسين ضيائي تربتي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات

فرهنكي، ط ١، ١٩٩٣ م.

المصادر..... ٣٢٣

٢٣. شرح نهاية الحكمة، علي شيرواني، نشر دفتر تبليغات الحوزة العلمية بقم المقدسة ١٣٧٢ هـ ش.

٢٤. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٩ هـ.

٢٥. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، تصحيح وتعليق: جلال الدين آشتياني، منشورات جامعة مشهد.

٢٦. القبسات، السيّد محمّد باقر الداماد الحسيني، جامعة طهران، ١٩٩٥ م.

٢٧. الكافي، شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليف علمية للميرزا أبي الحسن الشعراني، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٤ هـ.

٢٨. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علي التهانوي، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦ م.

٢٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق: الشيخ حسن زاده، ط ٣، ١٣٧٣ هـ ش، انتشارات شكوري، قم.

٣٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق وتعليق: الأستاذ آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرفة، الطبعة السابعة المنقّحة.

٣١. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمّد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم المقدّسة.

٣٢. المبدأ والمعاد، الشيخ جواد أملي، طبع مركز نشر اسراء.

٣٣. المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية.

٣٤. مصنّفات الميرداماد، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي.

- ٣٢٤..... شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢
٣٥. المطارحات، لشيخ الاشراف السهروردي، طبع مجموعة مصنفات شيخ الاشراف، طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران: ١٩٧٦ م.
٣٦. المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صدر الدين الشيرازي، بنياد حكمت صدرا.
٣٧. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب.
٣٨. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ مصباح اليزدي، ترجمة الشيخ محمد عبد المنعم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦ هـ.
٣٩. المواقف، الأيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، دار الجليل، لبنان - بيروت.
٤٠. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون.
٤١. نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء، مير محمد باقر الداماد.
٤٢. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين عبد الله، ابن سينا، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ ش، مؤسسة انتشارات جامعة طهران.
٤٣. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٤. نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ عباس الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤٥. نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ غلام رضا الفياضي، ١٣٨٠ هـ.
٤٦. نهاية المرام في علم الكلام، تأليف: العلامة الحلي، تحقيق: فاضل العرفان، الطبعة الأولى، مطبعة اعتماد، قم المشرفة، ١٤١٩ هـ.
٤٧. وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاق الأصفهاني.

الفهرس

الفصل التاسع

في موضوع الحركة

أمر تمهيدية	١٠
١. المراد من الموضوع في المقام	١٠
٢. الدليل على ثبوت الموضوع للحركة	١١
٣. إشكالية الموضوع في الحركة الجوهرية	١١
تفصيل البحث في موضوع الحركة الجوهرية	
البحث في الاندراج الطوي للأشكال	٢٠
آثار الصورة الثانية	٢٢
البحث في الاندراج العرضي للأشكال	٢٤
النتائج المتحصلة	٢٥
١. الحركة في الاندراج العرضي بسيطة	٢٥
٢. لا معنى للحركة النزولية	٢٧
مناقشة الشيخ مصباح	٢٩
مناقشة الشيخ الفيّاضي	٣١
٣. كلّ حركة لها مبدأً ومنتهاً	٣٣
تعليق على النصّ	٣٥
خلاصة الفصل التاسع	٣٦
النتائج المتحصلة	٣٧

الفصل العاشر

في فاعل الحركة

- المبحث الأول: المراد من المحرّك ٤٣
- المبحث الثاني: الأدلة على أنّ فاعل الحركة غير المتحرّك ٤٣
- أولاً: المحرّك في الحركة الجوهرية ٤٤
- ثانياً: الفاعل في الحركات العرضية ٤٥
- النحو الأول: في الحركات العرضية والعرض فيها لازم ٤٥
- النحو الثاني: المحرّك في الحركات العرضية المفارقة ٤٧
- أدلة الحكماء على أنّ لكلّ متحرّك محرّكاً غيره ٥٠
- تعليق على النصّ ٥٦
- خلاصة الفصل العاشر ٥٩

الفصل الحادي عشر

الزمان

- المبحث الأول: إثبات وجود الزمان ٦٦
- المبحث الثاني: موضوع الزمان ٦٩
- معرفة حقيقة الزمان من أسد البراهين لإثبات الحركة الجوهرية ٧٠
- نتائج البحث ٧٢
١. لكلّ حركة زمانٌ خاصٌّ بها ٧٢
٢. نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المتعيّن إلى المبهم ٧٣
٣. امتناع توالي الآتات ٧٣

الفهرس ٣٢٧

٤. ارتباط الأشياء بالزمان بنحوٍ مختلف ٧٥

زمان قطعيّ وزمان توسّطيّ عند المحقّق السبزواري ٧٨

٥. الزمان لا يتقدّم عليه شيءٌ زمنيّ ٨٠

٦. القبليّة والبعديّة الزمانيّتان بينهما زمان مشترك ٨١

تعليق على النصّ ٨٣

تنبيه: حول الدهر والسرمد

أنحاء المعية ٩٢

النحو الأوّل: المعية بين الأشياء المتغيّرة ٩٢

النحو الثاني: المعية بين الأشياء الثابتة والمتغيّرة ٩٢

النحو الثالث: المعية بين الأشياء الثابتة ٩٣

كلمات الأعلام في معية الأشياء ٩٣

ملاحظات حول الدهر والسرمد والزمان ٩٥

خلاصة الفصل الحادي عشر ٩٩

نتائج البحث ١٠٠

مباحث تفصيليّة وإضافيّة في الزمان

(١) في وجود الزمان وحقيقته ١٠٢

(٢) هل الزمان من العوارض التحليليّة؟ ١٠٦

الفصل الثاني عشر

في معنى السرعة والبطء

المبحث الأوّل: تعريف السرعة والبطء ١١٥

المراد من السرعة في المقام ١١٦

٣٢٨	شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢
١١٧	السرعة والبطء معنيان وجوديان
١١٧	المبحث الثاني: التقابل بين السرعة والبطء
١١٧	القول الأول: السرعة والبطء وصفان إضافيان غير متقابلين
١٢١	القول الثاني: السرعة أمر بسيط والبطء مركّب
١٢٢	مناقشة المصنّف للقول الثاني
١٢٣	مناقشة الفخر الرازي للقول الثاني
١٢٦	القول الثالث: السرعة والبطء متضادان
١٢٧	القول الرابع: بين السرعة والبطء تقابل التضاييف
١٢٨	تعليق على النصّ
١٣٠	خلاصة الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

السكون

١٣٦	المبحث الأول: تعريف السكون
١٣٧	المبحث الثاني: التقابل بين السكون والحركة
١٣٨	المبحث الثالث: السكون المطلق لا مصداق له
١٣٩	تعليق على النصّ
١٤٠	خلاصة الفصل الثالث عشر

الفصل الرابع عشر

في انقسامات الحركة

١٤٤	١. انقسام الحركة بلحاظ المبدأ والمنتهى
-----	--

الفهرس	٣٢٩
٢ . انقسام الحركة بلحاظ المقولة	١٤٥
٣ . انقسام الحركة بلحاظ الموضوع	١٤٥
٤ . انقسام الحركة بلحاظ الزمان	١٤٥
٥ . انقسام الحركة بلحاظ الفاعل	١٤٦
الفاعل القريب في جميع الحركات هو طبيعة المتحرك	١٤٧
المتوسط بين الحركة والطبيعة هو مبدأ الميل	١٤٨
تعليق على النص	١٥٠
خلاصة الفصل الرابع عشر	١٥١

خاتمة

المبحث الأول: القوّة بمعنى مبدأ الفعل	١٥٧
المبحث الثاني: القوّة بمعنى مبدأ الفعل إذا قارنت العلم والمشية	١٥٩
قدرة الحيوان لا تصدق على الواجب تعالى	١٦١
نقد تعريف المتكلمين للقدرة	١٦٣
نسبة الواجب إلى الفعل بالوجوب لا يعني الجبر	١٦٥
نقد قول بعض المتكلمين بأنّ الفعل الاختياري مسبوقٌ بعدم	١٦٧
اعتقاد المتكلمين بأنّ القدرة تحدث مع الفعل	١٦٨
بحث إضافي	١٧٠
في استدلال المتكلمين على أنّ القدرة تحدث مع الفعل	١٧٠
تاريخ مسألة حدوث القدرة مع الفعل	١٧١
تعليق على النص	١٧٢
خلاصة ما تقدّم	١٧٣

٣٣٠ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

المرحلة العاشرة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

تمهيد ١٧٧

الفصل الأوّل

في السبق واللحوق

المبحث الأوّل: بيان مفهوم السبق واللحوق أو التقدّم والتأخّر ١٨٥

المبحث الثاني: في أقسام السبق واللحوق ١٨٧

الأوّل: التقدّم بالرتبة ١٨٨

الثاني: التقدّم بالشرف ١٩١

الثالث: التقدّم بالزمان ١٩٣

الرابع: التقدّم بالطبع ١٩٥

الخامس: التقدّم بالعلية ١٩٦

السادس: التقدّم بالماهية ١٩٧

السابع: التقدّم في الدهر ١٩٨

الثامن: التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز ٢٠٢

التاسع: التقدّم بالحق ٢٠٥

تعليق على النص ٢٠٨

خلاصة الفصل الأوّل ٢٠٩

الفصل الثاني

في ملاك السبق وأقسامه

١. ملاك التقدّم والتأخّر بالرتبة ٢١٨

الفهرس	٣٣١
٢ . ملاك التقدّم والتأخر بالشرف	٢١٩
٣ . ملاك التقدّم والتأخر بالزمان	٢٢٠
٤ . ملاك التقدّم والتأخر بالطبع	٢٢١
شيخ الإشراف يُرجع التقدّم الزمانيّ إلى التقدّم بالطبع	٢٢٢
مناقشة صدر المتأهّين لشيخ الإشراف	٢٢٣
المصنّف يؤيّد صاحب الإشراف	٢٢٤
مناقشة الشيخ الفيّاضيّ للمصنّف	٢٢٦
٥ . ملاك التقدّم والتأخر بالعلية	٢٢٧
٦ . ملاك التقدّم والتأخر بالتجوهر	٢٢٨
٧ . ملاك التقدّم والتأخر بالدهر	٢٢٨
الفرق بين التقدّم والتأخر الدهريّ والزمانيّ والعليّ	٢٣٠
٨ . ملاك التقدّم والتأخر بالحقيقة	٢٣١
٩ . ملاك التقدّم والتأخر بالحقّ	٢٣١
تعليق على النصّ	٢٣٢
خلاصة الفصل الثاني	٢٣٤

الفصل الثالث

في المعية

المبحث الأوّل: تعريف المعية	٢٤١
المبحث الثاني: التقابل بين المعية والتقدّم والتأخر ملكة وعدم	٢٤١
المبحث الثالث: أقسام المعية	٢٤٣
تعليق على النصّ	٢٤٦

٣٣٢	شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢
٢٤٧	خلاصة الفصل الثالث

الفصل الرابع

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

٢٥٢	المبحث الأول: المعنى العرفي للقدم والحدوث
٢٥٣	المبحث الثاني: الاصطلاح الفلسفي للقدم والحدوث
٢٥٥	المبحث الثالث: أقسام الحدوث والقدم
٢٥٦	إشكال الشيخ الفيّاضي على المصنّف
٢٥٧	تعليق على النصّ
٢٥٨	خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس

في القدم والحدوث الزمانيّين

٢٦٣	المبحث الأول: تعريف الحدوث والقدم الزمانيّين
٢٦٣	أ. تعريف الحدوث الزمانيّ
٢٦٥	ب. تعريف القدم الزمانيّ
٢٦٦	المبحث الثاني: الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيّين
٢٦٧	كلمات المصنّف في المقام
٢٦٩	ثبوت الحدوث للزمان بمعنى آخر
٢٧٠	تنبيه: حكم الزمان الخاصّ عين حكم الزمان العامّ
٢٧٢	تعليق على النصّ
٢٧٤	خلاصة الفصل الخامس

الفهرس ٣٣٣

الفصل السادس

في الحدوث والعدم الذاتيين

- الأدلة على الحدوث الذاتي ٢٧٩
- النتائج المتحصلة ٢٨٦
- تعليق على النص ٢٨٦
- خلاصة الفصل السادس ٢٨٧

بحث إضافي

- لمحة إجمالية في تأريخ مسألة القدم والحدوث الزماني ٢٨٩

الفصل السابع

في الحدوث والقدم بالحق

- تعليق على النص ٢٩٦
- خلاصة الفصل السابع ٢٩٦

الفصل الثامن

في الحدوث والقدم الدهريين

- الفرق بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي ٣٠١
- التقدم والتأخر في الحدوث الدهري نسبي ٣٠٢
- لا تنافي بين عدم المعلول بحدّه وبين كون العلة واجدة للمعلول .. ٣٠٢
- ملاحظات في الختام: حول الحدوث والقدم الدهري ٣٠٤
١. أقسام الظرفية ٣٠٤
٢. الظرفية في سلسلة العلة والمعلول الطولية ٣٠٦

٣٣٤ شرح نهاية الحكمة - القوة والفعل - ج ٢

٣٠٦ ٣. العدم لا حكم له من نفسه

٣٠٧ تعليق على النصّ

٣٠٨ خلاصة الفصل الثامن

بحث إضافي

٣٠٩ في آثار نظرية الحدوث الدهري

٣١١ آثار نظريّة الحدوث الدهريّ

٣١١ أولاً: نظريّة الكمون والبروز

٣١٣ ثانياً: البداء

٣١٥ ثالثاً: أصالة الحركة القطعيّة

٣١٧ رابعاً: علم الباري تعالى

٣٢١ المصادر

٣٢٥ الفهرس