



# حکماء مدرسة اصفهان

و دراسة خلق العالم من العدم

الدكتور سعيد نظري توکلي  
جامعة طهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# حکماء مدرسة إصفهان ودراسة خلق العالم من العدم

شبكة كتب الشيعة

المؤلف: الدكتور سعيد نظري توكلي

جامعة طهران



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

انار

مجموعه الهدى للنشر و التوزيع الدولي

٢٠١٦

سرشناسه	نظري توکلی، سعيد، ۱۳۶۸ -
عنوان و نام پدیدآور	حکماء مدرسه اصفهان و درسه خلق العالم من العدم/سعيد نظري توکلي.
مشخصات نشر	تهران : دارالهدى للقائيه والفنيه للنشر الدولى، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهري	۴۳۲ ص.
شابک	978-964-439-712-7
وضعيت فهرست نویسی	فييا :
یادداشت	عربی :
یادداشت	کتابنامه.
موضوع	ميرداماد، محمد باقر بن محمد، ۱۳۹۱ق. -- نظريه درباره حدوث و قدم
موضوع	صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، ۱۳۹۰ق. -- نظريه درباره حدوث و قدم
موضوع	حدوث و قدم
موضوع	فلسفه اسلامی -- ايران -- اصفهان
موضوع	فلسفه اسلامی
رده بندی کنگره	BBR۱۱۶۱/ح ۴۳ ن ۶ ۱۳۹۵
رده بندی ديوي	۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	۴۰۴۷۱



مجموعه الهدی للنشر و التوزيع الدولي

عنوان الكتاب: حکماء مدرسة إصفهان ودراسة خلق العالم من العدم

المؤلف: الدكتور سعيد نظري توکلي

الطبعة: الأولى

عدد النسخ: ۱۰۰۰

سنة النشر: ۱۴۳۸ هجري قمری، ۲۰۱۶ ميلادي

ردمك: ۷-۷۱۲-۷۱۲-۴۳۹-۹۶۴-۹۷۸

الناشر: مجموعة الهدی للنشر و التوزيع الدولي

گروه انتشاراتی بین المللی الهدی

Alhoda Publishing Group

Tehran - P.O.Box 14155-4363

www.alhodapublication.ir

info@alhodapublication.ir

Tel: +98 21 22210522 – 22210475

حقوق الطبع محفوظة للناشر

## فهرس المطالب

المقدمة \_\_\_\_\_ ١٩

### الباب الأول

#### تطور الفلسفة في العالم الإسلامي

#### الفصل الأول: المسلمون والفلسفة الإسلامية

١- منشأ الفلسفة \_\_\_\_\_ ٣٥

٢- معرفة المسلمين بالفلسفة \_\_\_\_\_ ٣٧

٣- مناهضة المتكلمين للفلسفة \_\_\_\_\_ ٣٩

٣-١- تشويه اسم الفلسفة \_\_\_\_\_ ٤٠

٣-٢- اهانة الفلاسفة البارزين \_\_\_\_\_ ٤١

٣-٣- المعارضة بين الفلسفة والدين \_\_\_\_\_ ٤٢

٤- معالجة الفلاسفة \_\_\_\_\_ ٤٥

٥- ازدهار الفكر الفلسفي \_\_\_\_\_ ٤٦

٥-١- استبدال مصطلح "الفلسفة" بـ"الحكمة" \_\_\_\_\_ ٤٧

٥-٢- اكتشاف المصادر الدينية للتعاليم الفلسفية \_\_\_\_\_ ٥١

٥-٣- إقامة العلاقة بين الحكماء القدماء والأنبياء الإلهيين \_\_\_\_\_ ٥٣

## الفصل الثاني: المدرسة الإصفهانية والفلسفة الإسلامية

- ١- العهد الصفوي، وازدهار العلوم العقلية \_\_\_\_\_ ٥٧
- ١-١- ازدهار علم الكلام الإسلامي \_\_\_\_\_ ٦٠
- ١-٢- ازدهار الفلسفة الإسلامية \_\_\_\_\_ ٦١
- ٢- الميرداماد والمدرسة الفلسفية الإصفهانية \_\_\_\_\_ ٦٤
- ٢-١- السيرة الذاتية للميرداماد \_\_\_\_\_ ٦٤
- ٢-١-١- حياته الشخصية \_\_\_\_\_ ٦٥
- ٢-١-٢- حياته العلمية \_\_\_\_\_ ٧٢
- ٢-١-٣- الحياة السياسية الإجتماعية \_\_\_\_\_ ٨٧
- ٢-٢- مكانة الميرداماد \_\_\_\_\_ ٨٩
- ٢-٣- النظام الفلسفي للميرداماد \_\_\_\_\_ ٩٤

## الفصل الثالث: نظرة عامة على الآراء الفلسفية للميرداماد

- ١- الحدوث الدهري للعالم \_\_\_\_\_ ١٠٦
- ٢- أصالة الماهية \_\_\_\_\_ ١٠٦
- ٣- وجود الرابط والرابطي \_\_\_\_\_ ١٠٩
- ٣-١- وجود الرابط \_\_\_\_\_ ١٠٩
- ٣-٢- الوجود الرابطي \_\_\_\_\_ ١١٠
- ٤- صدور الكثرة عن الوحدة \_\_\_\_\_ ١١٢
- ٥- أصالة الحركة القطعية \_\_\_\_\_ ١١٤
- ٦- الإقليم الثامن \_\_\_\_\_ ١١٦
- ٧- البداء في العلم الإلهي \_\_\_\_\_ ١١٧
- ٨- الجبر والاختيار \_\_\_\_\_ ١٢١
- ٨-١- المدرسة الأشعرية \_\_\_\_\_ ١٢٢
- ٨-٢- المدرسة المعتزلية \_\_\_\_\_ ١٢٢

- ١٢٣ \_\_\_\_\_ ٣-٨- المدرسة الشيعية
- ١٢٧ \_\_\_\_\_ ٩- المقولات العشر
- ١٢٩ \_\_\_\_\_ ١٠- وحدة الحمل

## الباب الأول

### تطور الفلسفة في العالم الإسلامي

#### الفصل الرابع: العالم وحدثه عند الميرداماد

- ١٣٧ \_\_\_\_\_ ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدث
- ١٣٧ \_\_\_\_\_ ١-١- الأصول الرئيسية
- ١٣٧ \_\_\_\_\_ ١-١-١- نظريات الإيجاد وأنواعه
- ١٣٨ \_\_\_\_\_ النظرية الأولى - نظرية التنوع الرباعي
- ١٣٩ \_\_\_\_\_ النظرية الثانية - نظرية التنوع الثلاثي
- ١٣٩ \_\_\_\_\_ ١-١-٢- أنواع التقدم والتأخر
- ١٤٨ \_\_\_\_\_ ٢-٢- تعريف مصطلح "الحدث"
- ١٤٨ \_\_\_\_\_ ٢-٢-١- الوجود بعد العدم
- ١٥٠ \_\_\_\_\_ ٢-٢-٢- الوجود بعد العدم الزماني
- ١٥١ \_\_\_\_\_ ٢- الحدوث الزماني
- ١٥١ \_\_\_\_\_ ٢-١- ماهية الحدوث الزماني
- ١٥١ \_\_\_\_\_ ٢-١-١- الحدوث
- ١٥٢ \_\_\_\_\_ ٢-١-٢- الزمان
- ١٥٢ \_\_\_\_\_ أ: وجود الزمان
- ١٥٣ \_\_\_\_\_ ب: ماهية الزمان
- ١٥٤ \_\_\_\_\_ ج: ميزات القبلية والبعدية
- ١٥٦ \_\_\_\_\_ ٢-١-٣- الحدوث الزماني
- ١٦١ \_\_\_\_\_ ٢-٣- أنواع الحدوث الزماني

- ١٦٢-٣-٢- ترابط الحدوث الزماني مع أنواع الحركة \_\_\_\_\_
- ١٦٣-٣-٢-١- الوصول لحقيقة الحركة \_\_\_\_\_
- ١٦٣-٣-٢-٢- أنواع الحركة \_\_\_\_\_
- ١٦٤-٣-٢-٣- الوجود الخارجي للحركة القطعية \_\_\_\_\_
- ١٦٥-٣- الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_
- ١٦٥-٣-١- ماهية الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_
- ١٦٧-٣-٢- إشكالات الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_
- ١٦٧-٣-٢-١- الخلط بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم \_\_\_\_\_
- ١٦٧-٣-٢-٢- تبديل الإمكان بالامتناع \_\_\_\_\_
- ١٦٧-٣-٢-٣- تصور العلية بين المتناقضين \_\_\_\_\_
- ١٦٨-٣-٣- الرد على الإشكالات السابقة \_\_\_\_\_
- ١٦٨-٣-٣-١- التبديل في مفهوم الحدوث \_\_\_\_\_
- ١٦٨-٣-٣-٢- التغير في المعنى المراد من المصطلحات \_\_\_\_\_
- ١٦٩-٣-٣-٣- تباير السلب البسيط عن السلب العدولي \_\_\_\_\_
- ١٦٩-٣-٣-٤- الاختلاف بين صقع الواقع ونفس الماهية \_\_\_\_\_
- ١٧٠-٤- الحدوث الدهري \_\_\_\_\_
- ١٧٠-٤-١- ماهية الحدوث الدهري \_\_\_\_\_
- ١٧٠-٤-١-١- الحدوث \_\_\_\_\_
- ١٧٠-٤-١-٢- الدهر \_\_\_\_\_
- ١٧١-الف: تعريف الدهر \_\_\_\_\_
- ١٧٦-ب: الدهر في الفلسفات القديمة \_\_\_\_\_
- ١٧٩-ج: الدهر في الحكمة اليمانية \_\_\_\_\_
- ١٨٤-٤-١-٣- الحدوث الدهري \_\_\_\_\_
- ١٨٤-الف: نقد سائر أنواع الحدوث \_\_\_\_\_
- ١٨٦-ب: ضرورة طرح الحدوث الدهري \_\_\_\_\_

- ج: الحدوث الدهري والإيجاد من العدم ١٨٩ \_\_\_\_\_
- د: التقدم السرمدى لله ١٩٢ \_\_\_\_\_
- ٢-٤- تمايز الحدوث الدهرى عن أنواع الحدوث ١٩٤ \_\_\_\_\_
- ١-٢-٤- تمايز الحدوث الدهرى عن الحدوث الذاتى ١٩٤ \_\_\_\_\_
- الف: العدم المتجامع والعدم المقابل ١٩٤ \_\_\_\_\_
- ب: التأخر العقلى والتأخر الوجودى ١٩٥ \_\_\_\_\_
- ٢-٤-٤- تمايز الحدوث الدهرى عن الحدوث الزمانى ١٩٥ \_\_\_\_\_
- الف: التقابل وعدم التقابل بين الوجود والعدم ١٩٥ \_\_\_\_\_
- ب: قبول التكلم وعدم قبوله ١٩٦ \_\_\_\_\_
- ج: السبق العرضى والطولى ١٩٦ \_\_\_\_\_
- د: الحمل بالذات والحمل بالعرض ١٩٧ \_\_\_\_\_
- هـ: العدم فى نفس الأمر وفى غير نفس الأمر ١٩٧ \_\_\_\_\_

### الفصل الخامس: العالم وقدمه عند الميرداماد

- ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القدم ٢٠١ \_\_\_\_\_
- ١-١- تعريف القدم ٢٠١ \_\_\_\_\_
- ١-٢- أنواع القدم ٢٠٣ \_\_\_\_\_
- ٢- القدم الزمانى ٢٠٤ \_\_\_\_\_
- ١-٢- تعريف القدم الزمانى ٢٠٤ \_\_\_\_\_
- ٢-٢- ميزات القدم الزمانى ٢٠٥ \_\_\_\_\_
- ١-٢-٢- الميزة الأولى: الأزلية (اللابدأية الزمانية) ٢٠٥ \_\_\_\_\_
- أ: تعريف الأزلية ٢٠٦ \_\_\_\_\_
- ب: أنواع الأزلية ٢٠٦ \_\_\_\_\_
- ج: أزلية الزمان ٢٠٩ \_\_\_\_\_
- أزلية الزمان فلسفياً وأدلتها ٢١٠ \_\_\_\_\_
- لا أزلية الزمان كلامياً وأدلتها ٢١٣ \_\_\_\_\_



- ٢١٦ - لا أزلية الزمان في الحكمة اليمانية \_\_\_\_\_
- ٢٢٠ د: أزلية العالم \_\_\_\_\_
- ٢٢١ - أزلية العالم فلسفياً وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٣١ - لا أزلية العالم كلامياً وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٣٤ - لا أزلية العالم في الحكمة اليمانية وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٤٠ ٢-٢-٢- الميزة الثانية، الأبدية (اللانهاية الزمانية) \_\_\_\_\_
- ٢٤٠ أ: أبدية الزمان \_\_\_\_\_
- ٢٤١ - أبدية الزمان فلسفياً وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٤٣ - لا أبدية الزمان كلامياً \_\_\_\_\_
- ٢٤٣ - أبدية الزمان في الحكمة اليمانية وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٤٦ ب: أبدية العالم \_\_\_\_\_
- ٢٤٦ - أبدية العالم فلسفياً وأدلتها \_\_\_\_\_
- ٢٤٧ - لا أبدية العالم كلامياً ودليله \_\_\_\_\_
- ٢٤٨ - أبدية العالم في الحكمة اليمانية \_\_\_\_\_
- ٢٤٩ ٣-٢-٢- الميزة الثالثة، السرمدية (اللابدائية واللانهاية) \_\_\_\_\_
- ٢٤٩ أ: تعريف السرمد \_\_\_\_\_
- ٢٥٠ ب: أنواع الدوام \_\_\_\_\_
- ٢٥٠ ج: كيفية تسرمد الموجودات \_\_\_\_\_
- ٢٥٢ ٣- القدم الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٥٢ ٣-١- تعريف القدم الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٥٣ ٣-١-١- الدوام وأنواعه \_\_\_\_\_
- ٢٥٤ ٣-٢- القدم الذاتي في الحكمة اليمانية \_\_\_\_\_
- ٢٥٥ ٣-٢-١- التلازم بين السرمدية والدوام \_\_\_\_\_
- ٢٥٥ ٣-٢-٢- التلازم بين القدم الذاتي والبقاء \_\_\_\_\_
- ٢٥٨ ٤- القدم الدهري \_\_\_\_\_

- ٢٥٨-٤-١- تعريف القدم الدهري \_\_\_\_\_
- ٢٥٨-٤-٢- النسبة بين "القدم الدهري" و"القدم الذاتي" \_\_\_\_\_
- ٢٦٠-٥- علاقة الزمن بالدهر والسرمد \_\_\_\_\_
- ٢٦١-٥-١- العلاقة بين الحادث المادي والقديم الأزلي كلامياً \_\_\_\_\_
- ٢٦٣-٥-٢- العلاقة بين الحادث المادي والقديم الأزلي فلسفياً \_\_\_\_\_
- ٢٦٣-٥-٢-١- الحركة السرمدية \_\_\_\_\_
- ٢٦٤-٥-٢-٢- الزمان الموهوم \_\_\_\_\_
- ٢٦٥-٥-٢-٣- الحركة الجوهرية \_\_\_\_\_
- ٢٦٥-٥-٢-٤- الحدوث الدهري \_\_\_\_\_
- ٢٦٥-أ: مرتبة الحركة السرمدية في الحكمة اليمانية \_\_\_\_\_
- ٢٦٦-ب: علاقة الحركة السرمدية بالحدوث الدهري \_\_\_\_\_

### الباب الثالث

#### الحدوث الطبعي عند الشيرازي

#### الفصل السادس: الأسس الميتافيزيقية للوجود

- ٢٧٤-١- الإمكان والوجود \_\_\_\_\_
- ٢٧٥-١-١- الإمكان الماهوي \_\_\_\_\_
- ٢٧٦-١-١-١- الإمكان الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٧٦-أ: حد المفهوم \_\_\_\_\_
- ٢٧٩-ب: وجود الإمكان الذاتي خارجاً \_\_\_\_\_
- ٢٨٠-١-١-٢- الإمكان الاستعدادي \_\_\_\_\_
- ٢٨١-١-١-٣- قياس الإمكان الاستعدادي بالإمكان الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٨١-أ: التشابه بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٨٢-ب: الاختلاف بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي \_\_\_\_\_
- ٢٨٤-١-٢- الإمكان الوجودي \_\_\_\_\_

- ٢٨٤-١-٢-١- معنى إمكان الوجود \_\_\_\_\_
- ٢٨٥-١-٣- مرتبة الإمكان في تبين حدوث العالم \_\_\_\_\_
- ٢٨٦-٢- القوة والفعل \_\_\_\_\_
- ٢٨٧-٢-١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القوة \_\_\_\_\_
- ٢٨٧-٢-١-١- مسيرة ظهور معاني القوة \_\_\_\_\_
- ٢٨٨-٢-١-٢- المفهوم الفلسفي للقوة \_\_\_\_\_
- ٢٩٠-٢-٢- وجودية القوة وعدميتها \_\_\_\_\_
- ٢٩٠-٢-٣- ترتيب القوة والفعل وجوداً \_\_\_\_\_
- ٢٩١-٢-٣-١- معية القوة والفعل \_\_\_\_\_
- ٢٩٢-٢-٣-٢- تقدم القوة على الفعل \_\_\_\_\_
- ٢٩٣-٢-٣-٣- تقدم الفعل على القوة \_\_\_\_\_
- ٢٩٣-أ: أدلة تقدم الفعل على القوة \_\_\_\_\_
- ٢٩٤-ب: أنواع تقدم الفعل على القوة \_\_\_\_\_
- ٢٩٦-ج: النسبة بين القوة والاستعداد \_\_\_\_\_
- ٢٩٦-التشابه بين "القوة" و"الاستعداد" \_\_\_\_\_
- ٢٩٧-الاختلاف بين القوة والاستعداد \_\_\_\_\_
- ٢٩٨-د: العلاقة بين القوة والفعل \_\_\_\_\_
- ٢٩٩-هـ: علاقة "القوة والفعل" بالحركة \_\_\_\_\_
- ٣٠١-و: مكانة "القوة والفعل" في تفسير حدوث العالم \_\_\_\_\_
- ٣٠٢-٣- الحركة والسكون \_\_\_\_\_
- ٣٠٢-٣-١- النسبة بين الحركة والسكون \_\_\_\_\_
- ٣٠٣-٣-٢- تعريف السكون \_\_\_\_\_
- ٣٠٤-٣-٣- صلة "الحركة والسكون" بالأجسام \_\_\_\_\_
- ٣٠٥-٣-٤- مكانة "الحركة والسكون" في تفسير حدوث العالم \_\_\_\_\_
- ٣٠٥-٤- الحركة والزمان \_\_\_\_\_

- ١-٤- الحركة في الحكمة المتعالية ..... ٣٠٥
- ١-١-١- ماهية الحركة ..... ٣٠٥
- أ: تعريف الحركة ..... ٣٠٦
- تعريف الحركة عند فيثاغورس ..... ٣٠٦
- تعريف الحركة عند أفلاطون ..... ٣٠٧
- تعريف الحركة عند أرسطو ..... ٣٠٧
- الحركة عند الشيرازي ..... ٣٠٩
- ب: وجود الحركة ..... ٣١٣
- ج: أنواع الحركة ..... ٣١٤
- النظرية الأولى، عدم وجود الحركة القطعية ..... ٣١٤
- النظرية الثانية، وجود القطعية والتوسطية معاً ..... ٣١٦
- النظرية الثالثة، عدم وجود الحركة التوسطية ..... ٣١٧
- النظرية الرابعة، وجود اعتبارين من الحركة ..... ٣١٩
- د: مقولات الحركة ..... ٣٢٠
- ٢-٤- الزمان في الحكمة المتعالية ..... ٣٢٤
- ١-٢-١- ماهية الزمان ..... ٣٢٤
- ٢-٢-٢- وجود الزمان ..... ٣٢٧
- أ: إثبات وجود الزمان تجريبياً ..... ٣٢٨
- ب: إثبات وجود الزمان فلسفياً ..... ٣٢٩
- ٣-٤- مكانة "الحركة والزمان" في توضيح حدوث العالم ..... ٣٢٩
- ٥- الطبيعة في الأجسام المادية ..... ٣٣٠
- ١-٥- تعريف الطبيعة ..... ٣٣١
- ٢-٥- وجود الطبيعة ..... ٣٣٢
- ٣-٥- ماهية الطبيعة ..... ٣٣٢
- ١-٥-٣- معيار المتحركة ..... ٣٣٢

٣٣٤-٣-٥- معيار الجوهرية \_\_\_\_\_

## الفصل السابع: العالم بين القدم والحدوث

٣٣٧-١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث \_\_\_\_\_

٣٣٧-١-١- الأصول الأولية \_\_\_\_\_

٣٣٧-١-١-١- أنواع الإيجاد \_\_\_\_\_

٣٣٨-١-١-٢- أنواع التقدم والتأخر \_\_\_\_\_

٣٣٩- الف: التقدم بالحق \_\_\_\_\_

٣٤٠- وجوه الشبه والاختلاف \_\_\_\_\_

٣٤١- ب: التقدم بالحقيقة \_\_\_\_\_

٣٤٢- وجوه الشبه والاختلاف \_\_\_\_\_

٣٤٢-١-٢- حدوث العالم \_\_\_\_\_

٣٤٣-١-٢-١- تعريف الحدوث \_\_\_\_\_

٣٤٣-١-٢-٢- تعريف العالم \_\_\_\_\_

٣٤٤-١-٢-٣- أنواع الحدوث \_\_\_\_\_

٣٤٥-٢- الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_

٣٤٥-٢-١- تعريف الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_

٣٤٦-٢-٢- أدلة الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_

٣٤٧-٢-٣- سعة الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_

٣٤٨-٣- الحدوث الطبيعي \_\_\_\_\_

٣٤٩-٣-١- ماهية الحدوث الطبيعي \_\_\_\_\_

٣٥١-٣-٢- أدلة الحدوث الطبيعي \_\_\_\_\_

٣٥١-٣-٢-١- الأدلة النقلية \_\_\_\_\_

٣٥٢-٣-٢-٢- الأدلة العقلية-الفلسفية \_\_\_\_\_

٣٥٨-٣-٢-٣- العودة إلى سياق أقوال الفلاسفة السابقين \_\_\_\_\_

٣٥٩-٣-٣- مغايرة الحدوث الطبيعي لسائر أنواع الحدوث \_\_\_\_\_

- ٣٥٩-٣-٣-١ مغايرة الحدوث الطبيعي للحدوث الزماني \_\_\_\_\_ ٣٥٩
- أ: الذاتية والعرضية \_\_\_\_\_ ٣٦١
- ب: أجزاء العالم ومجموع العالم \_\_\_\_\_ ٣٦٢
- ج: البداية الزمانية والبداية الوجودية \_\_\_\_\_ ٣٦٢
- ٣-٣-٢ مغايرة الحدوث الطبيعي للحدوث الدهري \_\_\_\_\_ ٣٦٢
- أ: عدد الأوعية الوجودية \_\_\_\_\_ ٣٦٥
- ب: أجزاء العالم ومجموع العالم \_\_\_\_\_ ٣٦٦
- ج: حد النطاق \_\_\_\_\_ ٣٦٧
- ٣-٣-٣ مغايرة الحدوث الطبيعي للحدوث العرفاني \_\_\_\_\_ ٣٦٨
- ٣-٤-١ الردود على الحدوث الطبيعي \_\_\_\_\_ ٣٧٠
- ٣-٥-١ نتائج الحدوث الطبيعي \_\_\_\_\_ ٣٧٠
- ٣-٥-١ عدم زيادة الحدوث على وجود الحادث \_\_\_\_\_ ٣٧١
- ٣-٥-٢ عدم الافتقار إلى مرجح الحدوث \_\_\_\_\_ ٣٧٢
- ٤- ربط الحادث بالقديم \_\_\_\_\_ ٣٧٢
- ٤-١ النظرية الكلامية \_\_\_\_\_ ٣٧٣
- ٤-٢ النظرية الفلسفية \_\_\_\_\_ ٣٧٤
- ٤-٣ نظرية الميرداماد \_\_\_\_\_ ٣٧٥
- ٤-٤ نظرية الشيرازي \_\_\_\_\_ ٣٧٥
- ٤-٤-١ كيفية ربط الحادث بالقديم \_\_\_\_\_ ٣٧٥
- أ: الطريقة الأولى، الحركة الجوهرية الفلكية \_\_\_\_\_ ٣٧٧
- ب: الطريقة الثانية، الحركة الجوهرية الجسمانية \_\_\_\_\_ ٣٧٨
- ٤-٤-٢ صدور الكثير عن الواحد \_\_\_\_\_

## الخاتمة

## تطور نظرية القدم والحدوث بعد الشيرازي

- ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث \_\_\_\_\_ ٣٨٥
- ١-١-١- الأصول الأولية \_\_\_\_\_ ٣٨٥
- ١-١-١-١- مراتب الوجود \_\_\_\_\_ ٣٨٥
- أ: مرتبة "لا بشرط" \_\_\_\_\_ ٣٨٥
- ب: مرتبة "بشرط لا" \_\_\_\_\_ ٣٨٥
- ج: مرتبة "بشرط شيء" \_\_\_\_\_ ٣٨٦
- ١-١-٢-١- أصالة الوجود \_\_\_\_\_ ٣٨٦
- ١-١-٣-١- وحدة الوجود \_\_\_\_\_ ٣٨٩
- ١-١-٤-١- وجوب طبيعة الوجود \_\_\_\_\_ ٣٩٠
- أ: الإباء عن العدم \_\_\_\_\_ ٣٩١
- ب: الوحدة الحقيقية \_\_\_\_\_ ٣٩١
- ١-١-٥-١- التجلي ومراتبه \_\_\_\_\_ ٣٩٢
- ١-٢-١-١- تعريف الحدوث \_\_\_\_\_ ٣٩٣
- ٢- بيان الحدوث الاسمي \_\_\_\_\_ ٣٩٥
- ٢-١-١- ماهية الحدوث الاسمي \_\_\_\_\_ ٣٩٥
- ٢-٢-١-١- علة التسمية \_\_\_\_\_ ٣٩٩
- ٢-٣-١-١- دلالات الحدوث الاسمي \_\_\_\_\_ ٤٠٠
- ٢-٣-١-٢-١- عدم اتصاف الوجود بالحدوث \_\_\_\_\_ ٤٠٠
- ٢-٣-٢-١-١- اتصاف الماهيات بالحدوث \_\_\_\_\_ ٤٠٢
- ٢-٤-١-١- تمايز الحدوث الاسمي عن سائر أنواع الحدوث \_\_\_\_\_ ٤٠٤
- ٢-٤-١-٢-١- امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الذاتي \_\_\_\_\_ ٤٠٤
- ٢-٤-١-٣-١- امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الزمني \_\_\_\_\_ ٤٠٤
- ٢-٤-١-٤-١- امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الدهري \_\_\_\_\_ ٤٠٥

- ٤-٤-٢- امتياز الحدث الاسي عن الحدث الطبعي \_\_\_\_\_ ٤٠٦
- ٤-٥-٢- سابقة الحدث الاسي \_\_\_\_\_ ٤٠٧
- ٤-٦-٢- الردود على الحدث الاسي \_\_\_\_\_ ٤٠٧
- ٤-٦-٢-١- عدم الملازمة مع تعريف الحدث \_\_\_\_\_ ٤٠٧
- ٤-٦-٢-٢- عدم اتصاف الماهية بالمسوقية \_\_\_\_\_ ٤٠٨
- ٤-٦-٢-٣- خروج مفهوم الحدث عن الماهية \_\_\_\_\_ ٤٠٨
- ٤-٦-٢-٤- زوال موضوع الحدث \_\_\_\_\_ ٤٠٨
- ٤-٦-٢-٥- الارجاع إلى الحدث الذاتي \_\_\_\_\_ ٤٠٨
- ٤-٦-٢-٦- عدم الملازمة مع التشكيك \_\_\_\_\_ ٤٠٩
- ٤-٧-٢- نتائج الحدث الاسي \_\_\_\_\_ ٤١٠
- ٣- بيان الحدث الفعلي \_\_\_\_\_ ٤١١
- ٣-١-٢- نتائج الحدث الفعلي \_\_\_\_\_ ٤١١
- ٣-١-١- عدم صحة التعريفات الراجحة للحدث \_\_\_\_\_ ٤١١
- ٣-١-٢- انتفاء البحث في العلاقة بين الحادث والقديم \_\_\_\_\_ ٤١١
- ٣-٢- تمايز الحدث الفعلي عن الحدث الاسي \_\_\_\_\_ ٤١١
- ٤- بيان الحدث بالحق \_\_\_\_\_ ٤١٢
- ٤-١-٤- التقدم بالحق \_\_\_\_\_ ٤١٢
- ٤-٢-٤- ماهية الحدث بالحق \_\_\_\_\_ ٤١٣
- ٤-٣-٤- تمايز الحدث بالحق عن سائر أنواع الحدث \_\_\_\_\_ ٤١٣
- ٤-٣-١-٤- تمايز الحدث بالحق عن الحدث الذاتي \_\_\_\_\_ ٤١٣
- ٤-٣-٢-٤- تمايز الحدث بالحق عن الحدث الاسي \_\_\_\_\_ ٤١٤
- ٤-٣-٤-٣- نتائج الحدث بالحق \_\_\_\_\_ ٤١٤
- ٤-٣-١-٤- عدم صحة التعاريف الراجحة للحدث \_\_\_\_\_ ٤١٥
- ٤-٣-٢-٤- انتفاء البحث عن كيفية علقه الحادث بالقديم \_\_\_\_\_ ٤١٦



- ٤١٧ \_\_\_\_\_ فهرس المصادر والمراجع
- ٤١٧ \_\_\_\_\_ أولاً- المصادر والمراجع العربية
- ٤٢٨ \_\_\_\_\_ ثانياً- المصادر والمراجع الفارسية
- ٤٢٨ \_\_\_\_\_ أ- الكتب
- ٤٣١ \_\_\_\_\_ ب- المقالات

## المقدمة

إذا كنا بصدد التعرف على مسيرة تطور الفلسفة في العالم الإسلامي، فالطريق الأنسب لذلك هو الرجوع إلى الكتب التي تعنى بتاريخ الفلسفة. وسنجد في المكتبات الكثير من الكتب التي سطرها مؤلفوها بلغات مختلفة، كالإنجليزية والفرنسية والعربية والفارسية... إلخ، تتناول بين طياتها نشأة الفلسفة وتكونها في العالم الإسلامي، وتبين آراء الفلاسفة المسلمين في شتى الموضوعات والمسائل التي شغلت التفكير الفلسفي، لتوضح أخيراً ضمن إطار نقدي مكانة هذا الجزء وموقعه في سلسلة المعارف البشرية. غير أنه لو أمعنا النظر في هذه الكتب فسنلاحظ فيها ملاحظتين مهمتين، الأولى: النصيب الكبير الذي يحظى به المستشرقون في كتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية في مقابل ما كتبه المسلمون. والثانية: تأثر كتابات المسلمين بالدراسات الأوروبية في هذا الحقل، خصوصاً من ناحية المنهج والموضوعات.

وقد أدت الدراسات الاستشراقية في الفلسفة، نتيجة ما تمتعت به من الدقة والثاني، إلى نقل معلومات قيمة حول تاريخ الفلسفة عموماً، وتاريخ الفلسفة الإسلامية خصوصاً. غير أن حصر دراسات المستشرقين بمناطق معينة من البلاد

الإسلامية من جهة، وعدم اطلاعهم على جميع النصوص (الفلسفية والكلامية) الإسلامية - باختلاف مذاهبها واتجاهاتها - من جهة أخرى، أدى إلى تجاهل جزء كبير وذو أهمية بالغة مما قدمه الفلاسفة المسلمون في هذا الصدد. وبالإضافة إلى النتيجة السابقة، ليس بخاف على المعنيين والمطلعين على أعمال المستشرقين ما اتصفت به كتاباتهم ودراساتهم من تعمد الأخطاء والبعد عن الإنصاف، وهذا ما صرح به بعضهم، 'مثل هوجسون' فيما نقله عن جوزيف فان إس.<sup>2</sup> ومن هذه الآراء غير المنصفة التي قال بها المستشرقون، وتبعهم في ذلك عدد غير قليل من المفكرين المسلمين، القول بانتهاة الفلسفة الإسلامية مع وفاة ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي. ويوضح هذا الأمر ما كتبه المفكر الفرنسي الشهير هنري كاربون قائلاً:

«مع الأسف الشديد انه لعدم وجود وارث معنوي لابن رشد في العالم الإسلامي، ظن مؤرخو الفلسفة من الغربيين أمداً طويلاً أنه بتشييع جثمان ابن رشد في سنة ١١٩٨ في القرطبة، دفنت الفلسفة الإسلامية أيضاً!».

النقطة الأخرى هي ما ادعاه كثير من الغربيين من أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مستودع حفظ التراث الفلسفي اليوناني، بدءاً من أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وانتهاه بأبي الوليد بن رشد الأندلسي الذي لم يخلفه حسب رأيهم أي فيلسوف استطاع تأسيس مدرسة أو نظام فلسفي مكتمل<sup>3</sup>. وكان

١. محقق، تختين بيست گفتار در مباحث علمي وفلسفي كلامي وفرق إسلامي، مقدمة الاستاذ جوزف فان اس، ص٣١.

2. Hodgson.

3. Josef Van Ess.

٤. كرين، فلسفه إيراني وفلسفه تطبيقي، ص١١٠.

٥. آشتياني، منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران، ج١، ص١١ و١٩.

مقصدهم من ذلك أن الإسلام لا يستقيم بطبيعته مع التفكير الفلسفي العقلاني، ولقد عمل أرنست رينان أكثر من غيره على إشاعة هذه الفكرة عندما رأى أن «الفلسفة العربية تكون مثلاً وحيداً لزوال ثقافة رفيعة، فجأة، دون أن يبقى لها أثر، ونسيت من جانب قوم خلقوها. في هذه الحالة، أظهر الإسلام الضعف العضال لطبيعته»<sup>١</sup>.

لاعتبارات موضوعية عدة وربما لاعتبارات غير موضوعية، قد لا يثير كلام رينان السابق الكثير من العجب، لكن العجب فيما يورده الدكتور إبراهيم مذكور في تقديمه لكتاب "الشفاء" لابن سينا حين كتب قائلاً:

«سبق لنا أن عرضنا لأثر كتاب الشفاء في العالم العربي وبيّنا أنه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الإسلامي العلمي والفلسفي منذ القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر للهجرة ... ففي حياة ابن سينا كان تلاميذه يتذاكرونه ... وهنا تتصل السلسلة بنصير الدين الطوسي الذي يعدّ تلميذاً مخلصاً لابن سينا وإن تأخر عنه بنحو قرنين ونصف، وقد وقف من إلهياته موقف الشارح والمدافع ... ويجيء ابن رشد في القرن السادس فيختم سلسلة كبار الفلاسفة الإسلاميين وفي تفسيره لما بعد الطبيعة يرجع لابن سينا، رجوعه إلى المشائين الآخرين ويعرض آراءه المختلفة»<sup>٢</sup>.

وإلى مثل هذا الرأي يذهب الدكتور عادل زعيتر في المقدمة التي كتبها لترجمة كتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، مؤكداً «أن الدراسات الفلسفية عند العرب ختمت بابن رشد»<sup>٣</sup>.

١. كرين، فلسفه إيراني وفلسفه تطبيقي، ص ١١١.

٢. ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ص ٢٦-٢٥.

٣. رينان، ابن رشد والرشدية، مقدمة المترجم، ص ٥.

إذن، يتوجب علينا في حال قبولنا دعاوى المستشرقين الأوروبيين، ومن ذهب مذهبهم من المفكرين العرب، أن نعدّ الفلسفة الإسلامية فلسفة ناجزة محتومة، توقفت عن تقديم الجديد منذ القرن السادس الهجري حتى الآن. ولا شك أن هذا خطأ كبير ساهم في تكريسه إغفال ما قدمه الفلاسفة الإيرانيون من مدارس وتوجهات فلسفية نشطت واستمرت خلال الفترة الموسومة بـ"الركود" حسب ظنهم.

لقد أغفل منظرو هذه الآراء السابقة ومؤيدوها التيار الفلسفي الحي والفعال الذي ظهر قبل عصر ابن رشد، وبلغ كماله في المدرسة الإشراقية التي مثلها الشيخ شهاب الدين السهروردي معاصر فيلسوف قرطبة. ولقد كان ابن رشد فيلسوفاً مشائياً بذل جهداً كبيراً لإحياء الفلسفة الأرسطية، واشتهر بلقب "الشارح الكبير" الذي أطلقه عليه الإيطالي "دانتي". وإذا ما أردنا مقارنته بالفلاسفة المسلمين الذين سبقوه، فنسجد أنه كابن سينا، قام بتقديم نسق فلسفي مكتمل وواضح المنهج عن الفلسفة اليونانية المعروفة حتى عصره، وتعد شروحه الثلاثة الشهيرة لكتب أرسطو الطريق الوحيد للوصول إلى فلسفة المعلم الأول.<sup>٢</sup>

أما السهروردي فكان على خلاف ابن رشد بعيداً عن الخط الأرسطي - السينيوي، وقدم أحياناً فلسفة تناقض هذا الاتجاه وتنفي أصوله، مستعيناً بفلسفة

١. ولد شيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في سنة ١١٥٩/١١٥٥م في مدينة سرورد في الشمال الغربي من إيران. بدأ دراسته من مدينة مراغة في آذربيجان ثم نرح عنها إلى أصفهان. وعاش زمناً في آسيا الصغرى تحت حماية أمراء السلاجقة، ثم ذهب أخيراً إلى حلب وقتل فيها بأمر صلاح الدين الأيوبي في ٢٩ شعبان ٥٨٧هـ/ ٢٩ ژوئيه ١١٩١. لمزيد من الاطلاع راجع: كرين، تاريخ فلسفه اسلامي، ص ٢٨٨؛ مجله كلية الآداب، مجلد ١٣، الجزء الأول، ١٩٥١م، مقالة الدكتور مصطفى محمود الحلبي، ص ١٤٥-١٧٨.

٢. كرين، تاريخ فلسفه إسلامي، ص ٣٤٤.

٣. راجي فاروقي، علوم عقلي وتجري در عالم إسلام، ص ١١٧-١١٨.

إيران وجزءاً من اليونانية القديمة، ليشرع في تأسيس مدرسة جديدة في الفلسفة الإسلامية، عرفت فيما بعد باسم "فلسفة الإشراق".<sup>١</sup>

يقول السهروردي:

«وكانت في الفرس أئمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المستتب بـ"حكمة الاشراق" وما سبقته إلى مثله».<sup>٢</sup>

بذل تلامذة السهروردي وشرّاح آثاره بعد وفاته مساعي كبيرة في إيضاح أفكاره وتبيين آرائه، الأمر الذي أدى إلى حفظ التيار الفلسفي الجديد وتطويره وإغنائه، فحقق بعد مضي قرون عدة غاية ازدهاره ونضج ثماره مع ظهور الشخصيات الفلسفية البارزة في الحقبة الصفوية، والتي كان من أشهرها الميرداماد (مؤسس الحكمة اليمانية)، وصدر الدين الشيرازي (صاحب الحكمة المتعالية)، والملا عبد الرزاق اللاهيجي، والملا محسن الفيض الكاشاني. ولقد كان إغفال هذا التيار، أو ربما نسيانه، أحد الأسباب التي جعلت المؤرخين يظنون أن موت ابن رشد كان خاتمة الفلسفة الإسلامية.

لم يكن مفكرو هذه الحقبة وفلاسفتها، التي بلغت نحو أربعة قرون، مجرد شراح للفلسفة المشائية. بل استطاعوا بالاعتماد على أصول العرفان الإسلامي ومزجها بالعقائد المتأتية من الكلام الشيعي أن يؤسسوا مدرسة فلسفية مستقلة، طرحت آراءً جديدة في مسائل الفلسفة ومشكلاتها السابقة. كما عرفوا مسائل فلسفية جديدة لم يسبق طرحها في الفلسفة المشائية. فكان عملهم هذا إعلاناً عن

١. ظن بعض الباحثين أن ابن الوحشية هو الذي استعمل كلمة الاشراق في العالم الإسلامي لأول مرة؛ راجع: نصر، ص ١٥١.

٢. السهروردي (شيخ الإشراق)، كلمة التصوف، ص ١٢٨.

فتح باب جديد في التفكير الفلسفي الإسلامي، ليقدم فلسفة ذات مرونة وقابلية لحل المشكلات المعرفية الجديدة والإجابة عن الأسئلة الفلسفية الناشئة عنها آنذاك. من فلاسفة هذه الحقبة كان محمد باقر الإسترآبادي الشهير بالميرداماد، الذي أسس لمنهج فلسفي حديث سماه "الحكمة اليمانية"، عرض فيه أسلوباً جديداً لطرح الأبحاث الفلسفية وتقييمها. وكان عمله هذا مقدمة أدت بعد سنوات عدة إلى ظهور "الحكمة المتعالية" على يد الشيرازي.

وعدّ نظرية "الحدوث الدهري للعالم" من أهم آراء الميرداماد وأكثرها إبداعاً، وكان دافعه الأساسي لتأسيسها اعتقاده بعقم وجهة نظر كل من المتكلمين والمشائين في الحدوث الزمني والحدوث الذاتي، إذ لا يمكن من خلال هاتين النظريتين حلّ إشكالية ربط الحادث بالقديم، ولا تبيان كيفية بداية العالم. لذلك قام الميرداماد، بالاعتماد على المفاهيم الأساسية في النصوص الفلسفية المشائية (كالدهر والسرمذ والزمان)، بتأسيس نظرية جديدة في حدوث العالم ليرفع من خلالها مشكلة الجدل القائم بين المتكلمين والمشائين، وخلاف الأدلة بينهما، كما يقرر ابن سينا<sup>١</sup>.

يتصدى بحثنا هذا لدراسة نظرية الحدوث الدهري للميرداماد دراسة شاملة، وتوضيح اختلافها عن سائر النظريات في المدارس الفلسفية أو الكلامية، سواء السابقة عليها أو اللاحقة بها. ثم يحاول تقييم مدى قدرة الميرداماد من خلال نظريته هذه على توضيح مسألة حدوث العالم.

ومن جهة ثانية، يطمح بحثنا هذا من خلال التعريف بالميرداماد وما قدمه في الفلسفة، إلى الكشف عن السذاجة التي ينطوي عليها القول بتوقف الفلسفة مع

١. ابن سينا: الشفاء، كتاب المنطق (المجلد)، ج ٣، ص ٧٦: «وبالجملة ما يقع فيه شك وهو موضع شك، إمّا ليقاوم الحجج فيه وبكافئها وإمّا لفقدان الحجج في الطرفين جميعاً، أو بعدها عن الأمر المشهور مثل حال العدم أو أوزله أم ليس».

توقف حياة ابن رشد، والذي يجد له دعاة وأنصاراً سواء بين بعض مفكري أوروبا أو بعض مفكري العالم العربي كما نوهنا سابقاً. ونأمل أن يكون عملنا هذا محاولة متواضعة وخطوة صغيرة في مشروع تعريف المفكرين والأساتذة بمساعي الفلاسفة المسلمين في إيران لتنمية الفلسفة الإسلامية وتوسيعها، لتكون ميراً عاماً يضاف إلى أفكار الأمم والشعوب وحضاراتها.

ومن جهة ثالثة، إذا كان المتكلمون والفلاسفة المتقدمون قد ذهبوا إلى أن الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم، وأن القدم هو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم، بغض النظر عن كون هذا العدم ذاتياً أو زمانياً، فإن الميرداماد ذهب إلى القول بمسبوقية الدهر بدل مسبوقية العدم، معتقداً على أساس ذلك أن العالم المسبوق بالدهر ذو حدوث دهري. أما الشيرازي، ومع أنه لم يظهر مخالفة أستاذه في الحدوث الدهري، فإنه ذهب إلى أن المقصود من مصطلح "العالم" هو العالم المادي. أما الإبداعات (المجردات) فهي من الشؤون الإلهية. وبناء على هذه الفكرة فإن صفة "الحادث" تنطبق على الزمانيات فقط. ولما كان الزمان من ميزات الزمانيات وخصائصها، فهو غير قابل للانفكاك عنها، وبذلك يكون الحدوث بالنسبة للزمانيات أمراً ذاتياً لا يحتاج في تحققه إلى شيء آخر سوى ذاتها.

حول هذا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين من جهة، وبين الأستاذ وتلميذه من جهة أخرى. بالإضافة إلى الخلاف الفرعي بين الأستاذ والتلميذ، أردنا من عملنا هذا أن يكون دراسة مقارنة بين نظريتي الميرداماد والشيرازي في حدوث العالم، لنبين في كل نظرية خطوطها الرئيسية وميزاتها العامة، غير مغفلين الدخول في الجزئيات المهمة ومناقشة التفاصيل الفارقة بين منظومتي كل من الميرداماد والشيرازي.

ولأجل ذلك جاء بحثنا في ثلاث أبواب، اختص الباب الأول بتبيين تطور الفلسفة في العالم الإسلامي، فاحتوى على ثلاثة فصول: المسلمون والفلسفة



الإسلامية؛ المدرسة الاصفهانية والفلسفة الإسلامية؛ ومرور على وجهات النظر الفلسفية للميرداماد. أما في الباب الثاني فبحثنا عن نظرية حدوث العالم عند الميرداماد، فاحتوى على فصلين اثنين أيضاً، قمنا في الفصل الأول من الباب الثاني (الفصل الرابع) بتوضيح أن مفهوم الحدوث عند الميرداماد لا يخرج على معنى الوجود بعد العدم، ولأنه يمكن تصور معنى البعدية هنا على أنحاء عدة (بعدية زمانية وأخرى انفكاكية دهرية وثالثة انفكاكية سرمدية) فقد افترض الميرداماد ثلاث ساحات للوجود هي: السرمد والدهر والزمان.

ثم قمنا في الفصل الثاني من الباب الثاني (الفصل الخامس) بتوضيح مفهومي "أزلية الزمان" و"أزلية العالم"، فلقد اعتقد الميرداماد أن حدوث الزمان لا يعني انقطاعه حتى نحتاج إلى قبول امتداد فرضي قبله، وأن المراد من عدم أزلية الزمان هو الوصول إلى لحظة يكون الزمان قبلها منتفياً. وبناء على تعريف الحدوث بمسبوقية الوجود بالعدم الصريح، فإنه لا يمكن افتراض الامتداد وعدم الامتداد قبل بدء الزمان، ومن ثم لا يصح الحديث عن اللحظة الأولى (الآن الأول)، فما هو قبل الزمان هو العدم الصريح الذي يكون مبرأً عن الامتداد وعدم الامتداد.

أما مسألة لا أزلية العالم، ولما كان العدم المتقدم على وجود العالم عدماً صريحاً محضاً مبرأً عن الامتداد واللامتداد، وكان الزمان هو مقدار الحركة وهو منتزع منه، وكانت حركة الفلك التي توجد الزمان حركة دورية بطبيعتها لا يمكننا افتراض نقطة أولى لها. لأجل هذه الاعتبارات جميعها، فقد كان المقصود من حدوث العالم زمانياً عند الميرداماد هو مسبوقية مجموع موجودات العالم الزماني بالأزل غير الزماني وبالوجود البحت المنزه عن الامتداد والاستمرار، والذي يحيط بكل ما يصدق عليه عنوان الشيء.

طبقاً لهذا، يكون لوجود كل موجود زماني زمن معين مسبوق بالعدم في الأزمنة السابقة عليه. ولكنه، بغض النظر عن ميزته الزمانية، يوجد في ساحة الدهر أيضاً.

يتناول الباب الثالث من البحث، وفي فصلين اثنين أيضاً، مسألة الحدوث الطبيعي عند الشيرازي، والتي تتضمن الأسس الميتافيزيقية للوجود أولاً، وقدم العالم وحدوثه ثانياً.

أما في الفصل السادس، فيقصد بالأسس الميتافيزيقية للوجود مباحث الإمكان والوجوب، ونظرية القوة والفعل، ومفهومي الزمان والحركة. فيما يتصل بالأساس الأول يعتقد الشيرازي أن جميع الموجودات باستثناء الباري تتمتع بالإمكان الذاتي، لكنها تنقسم من حيث قبولها فيض الوجود من الله قسمين، هما: المجردات والماديات. وتطلق صفة المجرد على كل موجود يكفي إمكانه الذاتي في تحققه ولا يفتقر إلى شيء آخر، سواء كان ذلك الشيء شرطاً أو مقتضياً أو معداً. ولما كان المبدأ الموجد لهذا الموجود (أي ذات واجب الوجود) تاماً، فإن هذا الموجود يصير موجوداً باستحقاقه الذاتي لقبول الوجود بلا فصل. أما الموجود المادي فلا يكفي إمكانه الذاتي لقبول الوجود من المبدأ الموجد له، بل يفتقر في ذلك إلى عوامل أخرى تؤثر فيه كي يكون لائقاً بهذا القبول.

نجد بناء على التفريق السابق نوعين من الإيجاد: أولهما إيجاد غير زماني لا فصل فيه بين الله ومخلوقاته، وتكون إرادته التكوينية كافية لإيجادها؛ وثانيهما إيجاد زماني يحتاج فيه الموجود بالإضافة إلى الإرادة الإلهية، إلى تحقق مجموعة شروط زمانية ومكانية. ولقد كان مقصد الشيرازي من هذه القسمة لنوعي الإيجاد هو الجمع بين نظرية حدوث العالم، وهي نظرية دينية كلامية، ونظرية قدم العالم التي قالت بها الاتجاهات الفلسفية منذ اليونان.

أما فيما يتعلق بمفهومي القوة والفعل، فيقسم الشيرازي الموجود من حيث الفعلية وعدم الفعلية ثلاثة أنواع: ما هو بالفعل من جميع الجهات، وما هو بالقوة من جميع الجهات، وما هو بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى. ومن الواضح أن النوع الأخير هو المتحقق في العالم المادي، لأن ما هو بالفعل من جميع الجهات

لا يتغير ومن ثم لا يتلاءم مع تحرك العالم المادي. كما أن ما هو بالقوة من جميع الجهات لا يتحقق في العالم العيني أبداً.

إن جميع الأشياء الموجودة في العالم والمركبة من القوة والفعل، تحتاج إلى موجود آخر (فاعل) يبدل ما يكون بالقوة إلى الفعل إما تدريجياً أو دفعياً، وبذلك تصير الموجودات حادثة. ومن وجهة نظر الشيرازي، فإن تبديل حيثية القوة لموجود ما شيئاً فشيئاً إلى الفعلية هو الحركة، ولما كانت الحركة تقابل السكون، فالسكون هو عدم هذا التبديل ما دام ممكناً. وبهذه الطريقة ينتهي سير حدوث الموجود المادي بصورة تدريجية حتى يصل إلى الفعلية.

أما بالنسبة للحركة والزمان، فيرى الشيرازي أن لحقيقة الوجود مرتبتين، هما: الوجود الثابت والوجود السيال. وعنهما نجد نوعين من الموجود: موجود غير متحرك، وموجود متحرك بحركة ذاتية غير اكتسابية ولا عرضية. وينشأ وضع الموجودات الثابتة في المرتبة الشديدة، والموجودات المتحركة -كالزمان- في المرتبة الضعيفة، عن عدم تركيب الوجود من القوة والفعل في مرتبة، وتركبه منهما في مرتبة أخرى. ونجد أن الثابتات، لكونها صوراً محضة ولتمتعها بالفعل في غايتها، قد اضمحلت المادة فيها واستهلكت. أما المتحركات فعلى خلاف ذلك، تضمحل الصورة في المادة حتى تصير عينها.

من هنا يتبين لنا أن الشيرازي بخلاف أسلافه، لا يعد الزمان مقداراً للحركة الدورية الفلكية، بل مقداراً للوجود الطبيعي الذي يتجدد بنفس ذاته، فهو مختلف عن الحركة في أنها عبارة عن تجدد حال الشيء وخروجه تدريجياً من القوة إلى الفعلية، وليس الزمان إلا مقدار هذا التجدد. ومن ثم فإن وقوع الزمان في المراتب المشككة للوجود يستتبع حالتين مهمتين، هما: وقوع التشكيك في أجزاء الزمان، ووقوع التشكيك في الزمانيات، لأن أجزاء الزمان تتقدم وتتأخر ذاتاً بنسبة بعضها إلى بعضها الآخر. ومن الواضح أنه بما للموجود المتقدم من الفعلية،

يكون له شرف وجودي بالنسبة إلى الموجود المتأخر الذي يكون بالقوة ولما يصل إلى الفعلية الوجودية بعد. غير أن ما يجب الالتفات إليه هو أن حالة التقدم والتأخر هذه تكون أولاً وبالذات للهوية الخارجية المتجددة المتحركة، وتكون ثانياً وبالعرض للزمان، ومن ثم فالتشكيك الوجودي يقع على الموجودات الزمانية أيضاً.

أما في الفصل الثاني من الباب الثالث (الفصل السابع)، فقد درسنا رأي الشيرازي في حدوث العالم، ولا ريب أن الشيرازي كان من المناصرين لنظرية حدوث العالم زمانياً، مع أنه لا يقول بالحدوث الزماني بمفهومه الكلاسيكي، وذلك لأنه يلزم عن القول بحدوث ما سوى الله زمانياً تصور زمان قبل الزمان الذي يسميه المتكلمون بالزمان الموهوم أو المتوهم، ويلزم عنه أيضاً قبول انقطاع الفيض الإلهي. ولقد أخرج الشيرازي الإبداعات من ساحة العالم بغية شق طريق خاص به يكون وسطاً بين الفلاسفة والمتكلمين. فهو يرى كالتوائف الكلامية أن العالم حادث زماناً، لكنه يعتقد بعدم صحة إدخال الإبداعات في هذه الساحة. بل يوافق التيارات الفلسفية في القول بعدم حدوث هذه الطائفة من الموجودات زمانياً، لكن هذا لا يعني قدمها الزماني، لأنها كما لا تتصف بالحدوث، فإنها لا تتصف بالقدم أيضاً.

أما في الخاتمة فقد درسنا مسألة حدوث العالم من منظار عرفاني. فإن مصطلح "الحدوث" بناء على الأسس العرفانية، لا يستعمل بمعنى "المسبوقية بالغير" و"المسبوقية بالعدم"، بل معناه "الظهور بعد البتون"؛ فيشمل مصطلح "العالم"، باستثناء مرتبة الذات، جميع مراتب الوجود، حتى مرتبة الأسماء والصفات الإلهية، والتي تعد من شئون الربوبية. وعلى ذلك فحيث لا تباين

بين حقيقة الموجود الحادث وحقيقة الموجود القديم، لكونهما من مراتب حقيقة واحدة وظهوراتها المختلفة، فينتفي البحث في العلاقة القائمة بين الحادث والقديم

كما هو شائع في المشائية الإسلامية. وأخيراً، مع وجود ثلاثة تفسيرات عرفانية للحدوث بين أيدينا، إلا أنه ليس ثمة تفاوت أساسي بين "الحدوث الإسمي" و"الحدوث الفعلي" و"الحدوث بالحق"، لأن المقصود من المصطلحات الثلاثة هو ظهور المراتب المتأخرة من الوجود بعد بطونها وخفائها في مرتبتين، مرتبة الذات ومرتبة الأحدية.

والجدير بالذكر بعد هذا العرض غياب الدراسات الأكاديمية حول هذا الموضوع الذي نتصدى له، سواء باللغة العربية أو الفارسية، إذ لم يسبق لأحد أن تعرض لنظرية الحدوث الدهري في مدرسة الميرداماد الفلسفية، ناهيك عن المقارنة بينها وبين نظرية الشيرازي، والتي تحتل جزءاً كبيراً من بحثنا. وما وجدناه في هذا الصدد ليس أكثر من مقالات فرعية حديثة أو كتب تناولت بعض القضايا تناولاً عموماً. وقد عدنا إليها جميعاً وأثبتناها في قائمة مصادرنا ومراجعنا.

أما منهجنا في البحث فقد تراوح بين التحليل والتركيب والمقارنة. فتمكنا من خلال المنهج التحليلي من الدخول إلى النصوص الصعبة وتحليلها وكشف أبعادها ومضامينها واستنتاج المسكوت عنه فيها. بينما كان المنهج التركيبي أدواتنا لإعادة بناء النص وتركيبه كي يتسنى لنا تقديم التصورات الميتافيزيقية الكلية حول الإشكالية المطروحة. وأخيراً قمنا من خلال استخدام المنهج المقارن برصد مساحات التشابه والاختلاف بين الفيلسوفين في توظيف المفاهيم والنظريات المتعلقة بموضوع بحثنا، "إشكالية العالم بين القدم والحدوث".

ويقتضي التنويه في الختام إلى الصعوبات التي واجهتنا في البحث، وكان على رأسها صعوبة استيعاب مصنفات الميرداماد، فقد انتهج هذا الفيلسوف نهجاً خاصاً في الكتابة مغرقاً بالتكلف والتعقيد والغموض، فأكثر من استعمال الكلمات الغريبة غير المألوفة، وصياغة الجمل وفق قواعد مهجورة، واستخدام أساليب تعبير

بعيدة عن الأساليب الأدبية السائدة. وكانت غايته من ذلك كله جعل العلوم المفيدة  
بمناى عن أيدي قصيري الباع في هذا المضمار.

ومن الصعوبات أيضاً، عدم تمكننا من الحصول على جميع مصنفات الميرداماد  
وأعماله، إذ إنه لمن المؤسف حقاً أن الكثير من كتبه ورسائله ما زالت مخطوطات لم  
تنشر حتى الآن، وهذا ما قلل بشكل واضح من رواج فلسفته رغم أهميتها  
وجدارتها. وعن هذه الصعوبة نشأت صعوبة ثالثة هي ندرة شراح فلسفته، إذ لم  
يتفرغ لهذا الأمر من تلامذته سوى عدد قليل لا يتجاوز أصابع اليدين، ولقد كان  
هذا تقصيراً كبيراً في حق عالم كبير وضع أسس مدرسة مستقلة في الفلسفة  
الإسلامية هي "المدرسة اليمانية" وخرج من تحت عباءة علمه أساتذة عظام كان  
الشيرازي - صدر المتألهين على رأسهم.

ولقد كانت هذه النقطة الأخيرة واحدة من الأسباب الرئيسية في توجهنا بالدرس  
والبحث نحو هذا الفيلسوف الأستاذ، راجين أن يكون هذا العمل محاولة  
متواضعة للتعريف به أمام طول قامته وسعة بحر معرفته.

الدكتور سعيد نظري توكي  
طهران - جامعة طهران  
كلية الالهيات والمعارف الاسلامية



# الباب الأول

## تطور الفلسفة في العالم الإسلامي

- الفصل الأول: المسلمون والفلسفة الإسلامية
- الفصل الثاني: المدرسة الاصفهانية والفلسفة الإسلامية
- الفصل الثالث: نظرة عامة على الآراء الفلسفية للميرداماد





## الفصل الأول

### المسلمون والفلسفة الإسلامية

- منشأ الفلسفة
- معرفة المسلمين بالفلسفة
- مناهضة المتكلمين للفلسفة
- معالجة الفلاسفة
- ازدهار الفكر الفلسفي



## ١- منشأ الفلسفة

حتى لو أخذنا بعين الإعتبار الفلسفة بمفهومها الخاص - يعني "المتافيزيقيا" عند أرسطو، و"مابعد الطبيعة" عند المسلمين، و"ما قبل الطبيعة" عند ابن سينا، وبكلمة جامعة "الالهيات" - فإنَّ الفلسفة ولاشك تعتبر من أقدم المعارف والعلوم البشرية. وللإجابة على هذا السؤال الذي يبحث عن منشأ هذا العلم، نود أن نوضح هنا أنَّ مؤرخي الفلسفة ومتابعيهم من الفلاسفة قد قاموا بشرح وتفسير نظريات مختلفة.

ابيكور (٢٧٠-٣٤٤ ق.م) أفاد أنَّ اليونانيين وحدهم من يتفلسفون؛ بعد عدة قرون، أعلن ابن ميمون القرطبي (٥١٥-٥٧٦هـ) بصراحة أنَّه ينبغي للجميع أن يعلموا أنَّ المواضيع الفلسفية التي أثّرت من قبل المسلمين، هي اقتباس من اليونانيين، أو السريانين الذين كانوا منهمكين بنقد الفلسفة اليونانية.<sup>٢</sup>

---

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٢: «وأما الذي يستحق أن يسمي به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن يقال له علم ما قبل الطبيعة، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم، هي بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة».

٢. حلي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص ١٩، نقلاً عن:

Diag Laret, x. 117 "Only Greeks philosophize"

٣. حلي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص ١٩، نقلاً عن:

Maimanides, Guide of the Perplexed, 1/71, English trans, By.S.pines

بالإضافة إلى أنّ ابن سينا قد لفت أنظار العلماء إلى مكانة ومقام أرسطو، نجده يكتب بكل فخر قائلاً:

«وأما أنا فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم؛ تأملوا ما قاله هذا العظيم؛ ثم اعتبروا أنّه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية- والمدة قريبة من ألف وثلاث مائة وثلاثين سنة- من أخذ عليه أنّه قصر في كذا؛ وهل نبغ من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة؛ كلا بل ما عمله هو التام الكامل، والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديده إلى غيره!»<sup>١</sup>

و لقد بالغ نيتشه الشاعر والفيلسوف الألماني المعروف عندما زعم بلهجة غريبة «أنّه من اللطافة الذكية أنّ الله عندما أراد أن يكتب كتاباً، تعلم اللغة اليونانية»<sup>٢</sup>. لهذا، لن نبالغ في أمرنا إذا ما خلصنا أنّه ماعدا قوى الطبيعة العمياء، لا يوجد أي شئ في هذا العالم يتحرك، اللهمّ إلا إذا كان له جذور في اليونان.<sup>٣</sup> في مقابل ذلك، يعتقد البعض أنّ للفلسفة منشأاً إيرانياً، وأوائل الفلاسفة كانوا من الإيرانيين الذين يطلق عليهم "الحكماء الخسروانيون"، أو "الفهلويون". وكتبهم الفلسفية تترجم إلى اللغة اليونانية بعد وصول المترجمين اليونانيين إلى إيران.<sup>٤</sup> هذا وأبوسليمان السيستاني ذكر أيضاً أنّ مصر هي منشأ الفلاسفة، قائلاً: «ذكر في بعض الكتب أنّ ثالث الملطي، هو أوّل من تفلسف بمصر وصار إلى ملطيّة هو شيخ وبه سمّيت فرقة من اليونانيين فلاسفة»<sup>٥</sup>.

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق (المنطق)، ج٥، ص١١٤. الجدير بالذكر نقل السزوازي نفس هذا المضمون عن

ابن سينا ولكن بعبارة أخرى؛ راجع: السزوازي، غرر الفرائد، ج١٦، ص٧٨.

٢. حلبي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص٢٠.

٣. حلبي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص٢٠، نقل عن:

Sir Henry Main, Ancient Law, P.102, London, 1902.

٤. راجع: نظامي گنجوي، كليات حكيم نظامي گنجوي، شرف نامه، ج١، ص٦٩٨ و٦١٣.

٥. راجع: رضانجاده، حكمت نامه، ج١٦، ص١٣٦.

## ٢- معرفة المسلمين بالفلسفة

بغض النظر عما شرقت شمس الفكر الفلسفي، فقد بدأت حركة الترجمة في عهد بني مروان، وبلغت ذروتها إلى العصر العباسي، واتيحت فرصة ذهبية للمسلمين حتى يترجموا المصنفات المكتوبة باللغة اليونانية والسريانية، والبهلوية، والهندية إلى اللغة العربية، وفي القرون الأولى فتحوا على أنفسهم أبواب العلم والمعرفة. ترجمة هذه النصوص باللغة العربية لم تكن أداة فقط لنقل آراء وأفكار مختلف الأقوام للعالم الإسلامية، بل أدت أيضاً لظهور علماء عظام في كل أنحاء العالم الإسلامي، والذين استطاعوا من خلال الاستعانة بالمرث المكتوب للحضارات الموجودة آنذاك، أن يضعوا أسسا جديدة للفكر البشري، ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى الكندي (١٨٥-٢٥٢ هـ)،<sup>١</sup> والرازي<sup>٢</sup> (٢٥١-٣١٣ هـ)، الفارابي (٢٦٠-٣٣٩ هـ)،<sup>٣</sup> والبيروني<sup>٤</sup> (٣٦٢-٤٤٠ هـ).

١. راجع: ابن النديم، الفهرس، ص ١٣٨؛ ابن جليل الأندلسي، طبقات الأطباء، ص ٦١، القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٨٠.  
 ٢. بناء على هذا، فإن زعم ابن أبي أصيبعة و البيهقي القائل بأن بداية الترجمة منذ عهد منصور أو المأمون العباسي ليس بصحيح؛ راجع: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٢٠٣؛ البيهقي، تمة صوان الحكمة، ص ١٦.  
 ٣. على الرغم من أنه ذكر في بعض المصادر، أن أول فيلسوف مسلم هو شخص إيراني يدعي بـ"ابوالعباس إيرانشهرى"، ولكنه لا يوجد له أثر سوى اسمه لكي ندعي أنه مؤسس الفلسفة الإسلامية؛ لذلك يجب اعتبار يعقوب ابن اسحق الكندي مؤسسا للفلسفة الإسلامية التي هي عبارة عن مزيج من شروح الفلسفة الأرسطية من قبل مفسري الإسكندرانيين بالأخص ألكسندر افروديسي، والألكسندر نامسطيوس، مع الأفلاطونية المحدثة؛ لمعرفة المزيد من المعلومات عن شخصية إيرانشهرى، وكذلك الكندي، والبحوث التي أجريت حولهما راجع: نصر، سه حكيم مسلمان، ص ٩-١٢ و ١٢٩-١٣١ نقلا عن: (في تحقيق ما للهند؛ الآثار الباقية وتحديد نهايات الأماكن، الكندي وفلسفته، رسائل الكندي الفلسفية، فيلسوف العرب والمعلم الثاني).

٤. محمد بن زكريا الرازي ويطلق عليه في اللغة اللاتينية رازس (Rhazes)، والمشهور بـ"جالينوس العرب"، من المعاصرين للفارابي الذي يعتبر نفسه ندا للحكماء القدماء وأسس علم معرفة العالم على خمس مبادئ أبدية، والتي ترتبط بالشرح الإسكندراني لكتاب طبياروس. من ناحية تتضمن نظرياته الفلسفية من الفلسفة الأفلاطونية والمعارف العرفانية، ومن ناحية أخرى تتضمن آثارا من المانوية، ولهذا السبب انتقد عليه الفارابي والبيروني؛ لمعرفة المزيد عن المدرسة الفلسفية للرازي، ودراسة مدى صحة الانتقادات الموجهة إليه، وأيضا البحوث التي أجريت

قال ابن سينا بهذا الصدد:

«لا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه في كتابنا هذا، فإن لم يوجد في الموضع الجاري باثباته فيه العادة وجد في موضع آخر، رأيت أنه أليق به وقد أضفت إلى ذلك ممّا ادركته بفكري

حوله، راجع: القطفي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧١-٢٧٢ بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٢٤-١٢٩ سبيتان، حكيم رازي، محقق، فيلسوف ري، نصر، ص ١٣٥ و ١٣٦.

١. ابونصر محمد بن طرخان الفارابي والذي يطلق عليه في الغرب الفاريوس (Alfarabius) تعلم المنطق والفلسفة على يد متى بن يونس؛ ثمّ سافر إلى حران، وتلقى تعليمه عند يوحنا بن حيلان وفي الفترة ما بين ٣٣٠-٣٣٩ مكث في قصر سيف الدولة الحمداني، وفي عام ٣٣٩ توفي في مدينة حلب. الفارابي وكتبه يعتبر بالحقيقة ملخصا لنهضة عظيمة في حركة الترجمة التي دامت مائتين عام، ويمكّن اعتباره أيضاً أنّه مؤسس الفلسفة السياسية في الإسلام ولهذا مدحه القاضي صاعد الأندلسي بالقول: «صحيحة العبارة ولطيفة الاشارة؛ منبهة على ما اغفله الكندي وغيره» كما وقال الغزالي في حقه: «ثم المترجمون لكلام رسطاليس، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل؛ حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم. وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي أبونصر وابن سينا» راجع: القاضي صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ١٥٣؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٧٧؛ المسعودي، التنبيه والاشراف، ص ١٥-١٦-١٧؛ محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المغرب والشرق، ص ١١٤؛ البديوي، التراث اليونانية في الحضارة الإسلامية، ص ٦٣-٦٤؛ نصر، ص ١٤-١٦ و ١٣٣-١٣٤.

٢. سخاؤو (sakhaw) المستشرق الألماني، زعم أن محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، أكبر شخصية فكرية في الاسلام الذي لم يشهد التاريخ مثله. ولم يكن البيروني ينتهج النهج السائد حينها، يعني النهج الذي وضعه الكندي، والفارابي وأمثالهما. ويمكن من خلال انتقاده لأسس نظام الفلسفة المشائية (نظريات أرسطو في اليونان، وابن سينا في المدرسة الإسلامية)، التعرف على بعض أفكاره الفلسفية. وربما يرجع هذا الأمر للإمام البيروني بالأعمال الفلسفية للهنود عن طريق ترجمتها للغة العربية، وأيضا اهتمامه بالمدرسة المانوية، ولهذا شمر سواعده للدفاع عن محمد بن زكريا الرازي، واعتقد أن إهانة ابن سينا (المتكلف الفضول) لا تليق في حقه كماله؛ مع أنه بسبب الحوف والاضطهاد من تعذيب الحكام الغزنويين المتعصبين سعى للإبتعاد عن الرازي. لهذا فإنّ البيروني هو فيلسوف، ولكنه ليس فيلسوف تابع لمدرسة معينة، ولكنه فيلسوف يختار ما يعتقد أنّه صحيح. لهذا لا يمكن أن تؤيد ما ذهب إليه البيهقي في حقه: «لم يكن الحفوض في بحار المعضلات من شأنه، وكلّ ميسر لما خلق له معرفة المزيد، راجع: قدري طوقان، تراث العرب العلمي، ص ١٢٧-١٢٨؛ الشحات، أبعاد الرحمان البيروني، ص ١٢٩؛ البيهقي، تنمّة صوان الحكمة، ص ٦٢-٦٣؛ حلبي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص ٢٢٧-٢٥١؛ نصر، تاريخ فلسفه اسلامي، ج ١، ص ١١٣؛ شهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ص ٤١٦-٤١٧.

وحصلته بنظري، ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره وهو كتابي في الفلسفة المشرقية<sup>١</sup>.

استمر نهج الدمج بين العلوم التي نتجت عن حركة الترجمة والتراث الإسلامي الذي بدأ منذ عهد الفارابي وابن سينا، استمراراً إلى عهد بهمنيار بن مرزبان في كتابه التحصيل، وأبو العباس اللوكري في كتابه بيان الحق بضمان الصدق. من أهم خصائص هذه الحقبة ازدهار العلوم والفلسفة في العالم الإسلامي، ولأجل ذلك كان المسلمون معاً مع النظريات والآراء المخالفة لهم بتسامح وتساهل، وأدى هذا الأمر إلى إيجاد فرصة ذهبية لإثارة الردود وعرض المتناقضات والشكوك.

### ٣- مناهضة المتكلمين للفلسفة

لم يدم هذه السنة الحسنة طويلاً، حتى بدأت الظاهرية من فقهاء أهل السنة ومتكلمي الأشاعرة بزعامة أبو الحسن الأشعري بمناهضة الفلسفة، ووصل هذا الأمر إلى ذروته بتأليف الإمام محمد الغزالي لكتاب تهافت الفلاسفة وتكفير الفلاسفة المؤمنين بقدمه العالم<sup>٢</sup> وجهود الإمام فخر الدين محمد الرازي بشرح أقوال

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق (المدخل)، ج١، ص٩-١٠.

٢. على الرغم من أن معظم المعارضين للأسس الفلسفية للمدرسة المشائية-الأرسطية هو من الأشاعرة وفقهاء أهل السنة، لكن لا يمكن تجاهل الدور الذي لعبه بعض الفلاسفة المسلمين أيضاً؛ ربما يمكن اعتبار ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين عارضوا الفلسفة المشائية. والشاهد على ذلك، ما كتبه في مقدمة كتاب منطق المشرقين؛ راجع: ابن سينا، منطق المشرقين، ص٢-٤.

٣. ابن رشد، تهافت التهافت، مقدمة الدكتور سليمان دنيا، ج١، ص١٧؛ إن الغزالي قد ضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة. مع أن الشهرزوري زعم أن نظريات الغزالي في الرد على افلاطون وأرسطو، مأخوذة من كلام يحيى الديلمي المعروف بـ"الطريق"؛ راجع: شهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ص٣٦٩-٣٧٠.



الفلاسفة وانتهى هذا الجدل بتأليف كتاب حدوث العالم من قبل أفضل الدين الغيلاني<sup>١</sup>.

هذا و هجموا مخالفوا الفكر الفلسفي إلى الفلسفة من ثلاث طرق متفاوتة، مع كونهم على نية واحدة:

### ١-٣- تشويه اسم الفلسفة

تشق كلمة "الفلسفة" من كلمة "فيلاسوفيا" والتي تعني المحب للعلم<sup>٢</sup>. وكنهم اعتبروا لها اشتقاقا مهينا وادعوا أن الكلمة مشتقة من "الفل" و"السه": "الفلسفة هي القل والسه"<sup>٣</sup>، "الفلسفة أس السه"<sup>٤</sup>.

١. يقول نصيرالدين الطوسي في وصف عمل الرازي: «وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخرالدين، ملك المناظرين، محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي- جزاء الله خيرا- فجهد في تفسير ما خفي منه بأوضح تفسير واجتهد في تعبير ما إلتبس فيه بأحسن تعبير، وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء، وبلغ في التفنيش عما أودع فيه أقصى مدارج الاستقصاء، إلا أنه قد بالغ في الرد على صاحبه أثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزد إلا قدحاً ولذلك ستي بعض الظرفاء شرحه جرحاً؛ راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج١، ص٢.

الجدير بالذكر أن معظم شكوك الرازي وإيراداته، كما زعمه الشهرزوري، مأخوذ من كلام أحد حكماء اليهود، أي أبو البركات هبة الله بن ملكا؛ راجع: دري، كنز الحكمة، ج٢، ص١١٣.

٢. أفضل الدين عمر بن علي بن غيلان البلخي (فريد الغلاني) من أوائل العلماء في القرن السادس الهجري ويحتمل أن يكون تلميذاً لأبي العباس فضل بن محمد اللوكري. وعلى الرغم من قلة المعلومات حول سيرته الناتية لكن قال في حقه ظهير الدين البيهقي: «عمر بن غيلان البلخي أفضل حكماء الحضرة وله محصول من الحكمة كامل». هذا والغيلاني كتب كتاب حدوث العالم في الرد على رسالة الحكومة في إبطال حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيا (النهاية واللانهاية) لابن سينا، وأثبت أن العالم حادث ومخلوق. كما وأن لفخر الدين الرازي مناظرة مع ابن الغيلان في مسألة حدوث العالم. ولكن على الرغم من وصفه بأنه مستقيم الخاطر وكانت له قريحة حسنة، يرى أن ابن الغيلان قد أخرج البحث عن صورته العلمية والعقلية وسلك طريق الجنال؛ لمعرفة المزيد راجع: البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص١٥٧؛ الفتراتي، مؤلفات ابن سينا، ص١٣٩؛ مناظرات فخرالدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص٣٦-٣٩.

٣. في اللغة اليونانية، كان يقال للحكيم سوفوس (Sophos) وللحكمة سوفيا (Sophia). كان فيثاغورث اول من زعم أننا لا نستحق أن يطلق علينا عنوان "الحكيم"، ولكن بما أننا نطلب الحكمة، يجب أن يطلق علينا عنوان

ودع عنك قوما يعيدونها "فلسفة المرء" قُلُ السَّهِّ"

### ٢-٣- اهانة الفلاسفة البارزين

استهدفت مجموعة شخصيتين معروفين في عالم الفلسفة؛ أي الفارابي وابن سينا، واعتبروهما مدعاة للعار والشوم في زمنهم:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤمٌ على العصر

لا تقتدي في الدين إلا بما سنّ ابن سينا وأبونصر

الغيلاني في كتابه، بالإضافة إلى دفاعه عن فكرة الحدوث الزماني للعالم، انتقد مساعي ابن سينا لإثبات بطلانه وأهان الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا باستخدام عبارات سخيفة في حقه، مثل: "عمي أو تعامي"، "يروغ كروغان الشعب". كما وأن شهاب الدين أبوحفص محمد بن عمر السهروردي وبتشجيع من الخليفة العباسي (الناصر لدين الله) أطلق عنوان "الشقاء" على كتاب الشفاء، وبلغ من السرور مبلغاً عندما غسل الكتاب ذو العشر مجلدات بالماء وأزاله، ومنح ابن سينا لقب

"فيلسوفوس". وهذا المصطلح تحول فيما بعد إلى "الفيلسوف" وكلمة "الفلسفة" اشتقت منه؛ لمعرفة المزيد، راجع: فروغي، سير حكمت در ارويا، ج١، ص ١١٠ بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص ١٦٤، ١٦٩ و ٣٢٨.

١. الثعالبي، يتيمة الدهر، ج١، ص ١٢٧، حلبي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص ١٦٥، صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، ص ١٤٠-١٤٤.

٢. «إنه (عبدالرحمن الكردي الشهرزوري) سئل عمن يشتغل بالمنطق والفلسفة، فأجاب: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة؛ ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين؛ ومن تلبس بها، قارنه الحذلان والحمران، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبعدة، والرقاعات المستحذرة، وليس بالأحكام الشرعية- والله الحمد- افتقار إلى المنطق أصلاً، هو قعاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن؛ فالواجب على السلطان- أعزه الله- أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس وبيعتهم». راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٤، ص ١٤٣.

٣. ومن الأسف انتقلت هذه المادة أيضاً إلى الأدب الفارسي؛ راجع: لامبي گرگاني، ديوان لامبي گرگاني، ص ٨١.

٤. محقق، ششمین بیست گفتار، ص ٥٨ (نقلاً عن: المقرئ، ج١، ص ٧١٦).

٥. الغيلاني، حدوث العالم، ص ٤١ و ٦١.

«المخنث الدهري». كما أنّ ابن نجاء الأربلي ودع الدنيا وهو يقول: «صدق الله العظيم وكذب ابن سينا»<sup>١</sup>.

### ٣-٣ - المعارضة بين الفلسفة والدين

من يعتقد مناهاضة الفلسفة، حاولوا عن طريق اثارا المعقنات الالنية، بأنّ الالنين يعارض الالمان بالأسس الفلسفية، والالمان بذلك بعني رفض الالنانة.<sup>٢</sup>

قطعنا الأخوة عن معشر بهم مرضٌ من كتاب الشفا  
فماتوا على دين ارسطالس ومتنا على مذهب المصطفى<sup>٣</sup>

شهاب الالان عمر السهورال الصوفى يقول أيضاً:

و كم قلت للقوم أتم على شفا حفرة من كتاب الشفا  
فلما استهانوا بتوبلخان فرغنا إلى الله حتى كفى  
فماتوا على دين رسطالس وعشنا على ملة المصطفى<sup>٤</sup>

هذا وابن الالوزى (٥٩٧هـ) لم يعتر فقط أنّ الالعالام الفلسفية لا تنفق والالعالام الالهية للأنبلاء، بل رأى أنّ العقلانية الال الالمنع بها الفلاسفة ناجمة عن الالخال الشيطان ومكره: «إنّما تمكن ابليس من الاللبس على الفلاسفة من جهة أنّهم انفرالوا بأرائهم وعقولهم وتكلما بمقتضى ظنونهم من غير الالفتات إلى الأنبلاء»<sup>٥</sup>.

١. السهورال، رشف النصالل الالمانية، ص ٨٢ و ٨٦.

٢. السوطى، بغية الوعاء، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٣. لمزب الاطلاع، رالام: الوزبر البمانى، الالرجع أساللب القرآن على أساللب الالوان؛ السهورال، رشف النصالل الالمانية فى كشف الفصالل الالوانية، السوطى، صون المنطق والاللام عن المنطق والاللام؛ السوطى، القول المشرق فى الالالمنطق.

٤. السوطى، صون المنطق والاللام عن المنطق والاللام، ص ٥.

٥. رالام: الاللمى، الالراىخ فلاسفة الالرانى، ص ٦٦ (نقلا عن: الالبلهى، الماسطرف، ج ٢، ص ١٩٢).

٦. أبو الفرج، الاللبس ابليس، ص ٥٩.

كذلك اعتبر ابن تيمية أنّ ابتلاء المسلمين بمصيبة الفلسفة، ناجم عن ازدهار الترجمة وإنشاء بيت الحكمة من قبل الخلفاء العباسيين بالأخص الخليفة العباسي المأمون- متجنباً الإشارة إلى حياة هذا الخليفة الملتية بالقهر والظلم- ويعتقد أنّ الله لن يغفر ما ارتكبه من ذنب: «ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة»<sup>١</sup>.

هذا النظر إلى الفلسفة والعلوم العقلية استمر حتى إلى عصر صدرالدين الشيرازي. قال الرجل في توصيف أهل زمانه:

«وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة، وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الأمور الربّانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخذعة، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدّسة الالهية والأسرار الشريفة الربانية، التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها، فأصبح الجهل باهر الرايات، ظاهر الآيات، فأعدمو العلم وفضله واسترذلو العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحقق، أولج وعن ضياء

المعقول والمنقول أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل.

كم عالم لم يلج بالقرع باب مني وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا.<sup>١</sup>  
وبناء على هذا، يقول الخوانساري في حق كتاب شرح أصول الكافي لكتابه صدرالدين الشيرازي، الذي هو شرح عقلي لأهم مصادر الحديث عند الشيعة: «شروح الكافي كثيرةٌ جليلةٌ قدرًا، وأوّل من شرحه كفرا، صدرا».<sup>٢</sup>  
من المثير للإهتمام معرفة أنّ مناهضة العلوم العقلية وجعلها معارضا للتعاليم الدينية، لم يقتصر على الفاسفة بل تعداه إلى علم المنطق والذي لا يتنافى بتاتا مع الدين وتعاليمه، لدرجة اعتبار أنّ من يستعين بالمنطق يعتبر كافرا (من منطق تزندق)<sup>٣</sup> وابن قيم (٧٥١هـ) تلميذ ابن تيمية، اعتبر جُلّ المنطق ملئ بالكذب والبهتان والذي يتسبب في الإضرار بالفطرة الإنسانية.

واعجبا لمنطق اليونان كم فيه من افك ومن بهتان  
مخبط لجيد الأذهان ومفسد لفطرة الإنسان  
و مبكم للقلب واللسان مضطرب الأصول والمباني<sup>٤</sup>  
وكان يتم اعتبار أنّ «العلوم الطبية بلا جدوى، وأن الهندسة لا حقيقة لها، وإنّ علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة وإنّ أهلها للمحدون».<sup>٥</sup>

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٥-٦.

٢. الخوانساري، روضات الجنات، ج٤، ص١٣، الرقم ٣٥٦.

٣. حلي، تاريخ فلاسفة ايراني، ص١٦٥ صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، ج١، ص١١٦.

٤. خوانساري، منطق صوري، ج١، ص٣٨ (نقلا عن: مفتاح دار السعادة)

٥. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج٤، ص٩٥.

## ٤- معالجة الفلاسفة

وللاجابة عن هذه الدعاوي الباطلة والمزاعم، ظهر تيار بين مفكري المسلمين حيث بذلوا كل جهوده من أجل الدفاع عن الفكر الفلسفي ولإثبات أنه لا يوجد أي تعارض بين الفلسفة كطريق لاكتساب المعرفة العقلية حول الكون وبين التعاليم الدينية المنبعثة عن الكتاب والسنة، وكلاهما يدلان على حقيقة واحدة، ولكن بلغة وأسلوب مختلفة؛ ولكن هذه المساعي الحميدة لم ينتج بالنجاح.<sup>١</sup>

ناصر خسرو القبادياني سعى من خلال تأليف كتاب جامع الحكمتين لإثبات أن الحكمة العقلية بجانب الحكمة الشرعية، وبالتالي الصراع بين الفلاسفة والجماعات الدينية صراع لا معنى له؛ ولكنه لم يحقق نجاحاً في هذا السبيل.

وفي غرب العالم الإسلام، سعى ابن رشد الأندلسي (٥٢٠-٥٩٥هـ) من خلال تدوين كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأن يصلح أهل الدين بالفلسفة بعرض أفكاره الإبداعية التي تنص على أن كل من المتكلم والفيلسوف إما أن يكون مصيباً في مسائل التوحيد والطبيعات أو مخطئاً وأي منهما، معذور فيما وصل إليه من الاعتقاد؛ ولكن الجماعات الدينية لم يعجبهم هذا الرأي، وظل سوق تفسيق الفلاسفة مشتعلًا وتكفيرها مزدهراً.

١. لقد اهتم الحكماء والفلاسفة منذ أمد بعيد بالجمع بين العقل والدين، والعثور على العلاقة بينهما. هل العقل والشرع في عرض بعضهما البعض، أي متوازيان، أم في طول بعضهما البعض، أي أحدهما علة للآخر؟ وهذه المسألة لا تختص بالمسلمين فقط، بل كل مفكري الأديان الأخرى أثاروا هذا الموضوع أيضاً. عند اليهود، أثار فيلسوف يهودي "فيلون" موضوع العلاقة بين التوراة والعقل، كذلك مساعي اسبينوزا اليهودي في شرح العلاقة بين العقل والدين. وهذا التيار يمكن تتبعه أيضاً في آثار "اغوستين" و"توماس اكويناس" بالعالم المسيحي. حتى "كنت" كفيلسوف أصولي سعى عن طريق احصاء تناقضات العقل لتعطيل العقل النظري وبالتالي فسح المجال للدين. راجع: ابراهيمي ديناني، شخصيت ميرفندرسي، ص ٦٤-٦٥.

٢. ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٤-٤٩؛ إذا كان من شرط التكليف الاختيار، فالصداق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، إذا كان من أهل العلم معذوراً... وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضريبن: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ... وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادي

هذا ومساعي شهاب الدين السهروردي أيضا باءت بالفشل، وعلى الرغم من تقديم نظريته التي تنص على أن جميع الحكماء والفلاسفة، موحدون ومعتقدون بالتوحيد ولكن كل منهما على سبيل الرمز والإشارة، يعبر عن اعتقاده ورأيه الخاص و"لا رد على الرمز"؛ فشل في إنهاء الصراع بين أهل الدين وأهل الفلسفة وفي نهاية هذا المطاف ضحى بحياته وتم قتله من قبل المشرعين الجهلي.

حاول السهروردي العثور على الحقيقة الواحدة في جميع الأيان، وفي شرحه لنظرية التثليث عند المسيحيين زعم أنّ مصطلح "الأب" في الإنجيل لا تدل على المفهوم المادي الذي يبعث على الإعتراف بوجود ابن له، ولكن بمعنى المبدع وواجب الوجود؛ كما والمقصود من "روح القدس" هو نفس المعنى الذي يطلق عليه الحكماء في عرفهم بـ"العقل الفعّال" أو "العقل العاشر"؛ والمقصود من "الكلمة" هو النفس.

يبين السهروردي العلاقة بين عبارات "الكلمة"، و"الابن"، و"روح القدس" والتي جاءت في النصوص المسيحية هكذا: روح القدس (العقل الفعّال) هي سبب افاضة النفس (الكلمة) والابن كلمة لروح القدس، بمفهومه السبي وليس بمفهومه المادي والعرفي.

## ٥- ازدهار الفكر الفلسفي

انتهت الفترة المظلمة من مناهضة الفلسفة وتكفير وتفسيق الفلاسفة بظهور الفلاسفة الإيرانيين الشيعة والذين عادة ما يطلق عليهم بأهل "الحكمة المتعالية"، وازدهرت الفلسفة الإسلامية مرة أخرى بنحو لم يسبق له مثيل في الفترة السابقة. إنهم بجهودهم المبذولة لم يبعدوا فقط الطعن واللعن من حريم الفلسفة، بل إنهم

الشريعة فهو كفر وإن وقع فيما بعد المبادي فهو بدعة ... وهاهنا صنف ثالث من الشرع، متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك ... والمخطيء في هذا معذور، أعني من العلماء.

١. السهروردي، حكمة الاشراف، ص ١٠-١١ السهروردي، كلمة التصوف، ص ١٠٤.

٢. السهروردي، كلمة التصوف، ص ١٢٧.

استطاعوا أيضاً من خلال الاستعانة بالأساليب التالية، أن يقدسوا الفلسفة ويبدلوها أيضاً، وأساليبهم هي:

### ١-٥- استبدال مصطلح "الفلسفة" بـ "الحكمة"

مصطلح "الفلسفة" على مر القرون من ناحية منشأها اليوناني وكذلك الدعاية السلبية التي سُنت ضد الأفكار اليونانية، لم تفقد قيمتها فقط عند المسلمين، بل أصبحوا يشعرون بحساسية مقرونة بالكراهية تجاه الفلسفة؛ لهذا السبب، يبدو من الضروري اختيار اسم للمواضيع العقلية حتى يتناسب مع المضمون الذي يشملها، ويتمتع بنوع من القداسة، حتى يكون مقبولاً في المجتمع الإسلامي، دون إثارة أي حساسيات.

أفضل كلمة لهذا الغرض، هي كلمة "الحكمة"؛ وذلك لأنَّ الله تعالى قد استخدم هذه الكلمة عدة مرات في القرآن الكريم، ورأى أن مهمة الأنبياء تعليم الحكمة للناس: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>١</sup> وفيما يتعلق مدح أنبيائه وإعطائهم الحكمة يقول الله تعالى: ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾<sup>٢</sup>، ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾<sup>٣</sup>، ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا

١. للتعرف على معاني "الحكمة" و"الفلسفة" وأيضاً الفرق بينهما، أنظر: نصر، تاريخ فلسفة إسلامي، ج١، ص ٤٤-٤٩  
عبدالحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ١١٣-١١٦؛ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل الثالث، ص ٤٨؛ وما بعد؛ فتاوى، فلسفة قرون وسطى در سرزمين های اسلامی، ج ٥، ص ١٧٥-٣٣٦.

٢. البقرة ٢٥٩/٢.

٣. البقرة ٢٥١/٢.

٤. آل عمران ٤٨/٣.



عَظِيمًا»، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾<sup>١</sup>

وأخيراً، حتى لا يظن الناس أن التمتع بالحكمة مثل التمتع ببقية المواهب والنعم، لابد التأكيد على أن كل من أعطيت له الحكمة، سينال حظاً وافراً من النعمة، والله وحده هو من يحدد من الذي يستحق التمتع بمثل هذه النعمة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>٢</sup>

إن هذه التفسيرات تشير جيداً لماذا أكد الرسول (ص) كثيراً على الحكمة وأهمية تعليمها: «عليك بالحكمة، فإنَّ الخير في الحكمة»<sup>٣</sup> ووصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) هكذا: «عليك بالحكمة، فإنها حلية فاخرة»<sup>٤</sup>.

من الواضح جداً أن استبدال مصطلح "الحكمة" بـ"الفلسفة" كيف يزيد من انجذاب الناس نحو العلوم والمعارف التي تحمل هذا الاسم، ويقلل من الألفاظ القبيحة التي تصدر عن الجهلة، كما أنها أزالَت عقبة كبيرة تقف أمام مسار تنمية وتطور الفلسفة، العقبة التي أوجدها قصر النظر والأفكار الملتوية الناجمة عن نفور العقل ومعادنته.

١. النساء ٤٥/٥٤.

٢. لقمان ٣٤/١٢.

٣. البقرة ٢٦٩/٢.

٤. راجع: ونسينك، معجم الفهرس لألفاظ الحديث النبوي، كلمة "الحكمة". المدير بالذكر أن الدارمي نقل هذه

العبارة من مواظ وهب بن منبه لابنته؛ راجع: الدارمي، سنن الدارمي، ج ١، ص ١٠٨.

٥. الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواظ، ص ٣٣٥.

لهذا السبب الميرداماد ومن بعده صدرالدين الشيرازي والملاهادي السيزاوري أشاروا إلى مدرستهم الفلسفية وإطارهم المعرفي بأسماء مثل "الحكمة اليمانية"، و"الحكمة المتعالية"، و"الحكمة السامية"، هذا النهج الذي انتهجته ابن سينا والحواجة نصير الدين الطوسي منذ عدة قرون من قبل.

ولقد ذهب صدر المتألهين أبعد من ذلك عندما أراد أن يتحدث عن التيار الفلسفي المشائي السائد، فإستخدم عبارة "الحكمة الذائعة" بدلا من كلمة الفلسفة.<sup>١</sup>

على الرغم من استخدام مصطلح "الحكمة" بدلا من الفلسفة كان سائداً في النصوص الفلسفية القديمة<sup>٢</sup>، أما في الأدب الفلسفي بالعهد الصفوي، ظهرت وجهة نظر جديدة، لم تطرح من قبل، وجهة نظر جعلت الإنسان الحكيم قادراً على الاتصال بعالم الغيب الذي ولا يمكن الوصول إليه بالبرهان؛ بل الطريق الوحيد هو تهذيب النفس.

يقول الميرداماد في هذا الصدد:

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ١٧٦.

٣. السيزاوري، غرر الفوائد، ج ٤، ص ٣٥.

٤. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ٣٩٩.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١١٣.

٦. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٥: «أيضا قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم وأنها هي الحكمة بالحقيقة. وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل. وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى؟ وما هذه الحكمة؟ وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى الحكمة؟ ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى وأنه الحكمة المطلقة وأن الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة».

«إِنَّمَا الْحِكْمَةُ سَدَّهَا وَلِحْمَتِهَا نَقْضُ غِشَاوَةِ الْوَهْمِ وَرَفْضُ كَوْرَةِ الطَّبِيعَةِ وَالِاسْتِضَاءَةُ بِأَضْوَاءِ عَالَمِ الْقُدْسِ»<sup>١</sup>.

وقد شرح صدرالدين الشيرازي نفس هذا الموضوع ولكن بنحو أكمل، حيث قال:

«أَعْلَمُوا رَفَقَاتِي الْمَجَاهِدِينَ وَإِخْوَانِي الْمُؤْمِنِينَ، أَنَّ الْحِكْمَةَ الَّتِي هِيَ مَعْرِفَةُ ذَاتِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ وَمَرْتَبَةُ وَجُودِهِ وَمَعْرِفَةُ صِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَأَنَّهَا كَيْفَ صَدَرَ مِنْهُ الْمَوْجُودَاتُ فِي الْبَدءِ وَالْعُودُ وَمَعْرِفَةُ النَّفْسِ وَقُوَّتِهَا وَمَرَاتِبِهَا وَمَعْرِفَةُ الْعَقْلِ الْهَيْوَلَانِيِّ الَّتِي هِيَ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ وَمُلْتَقَى الْإِقْلِيمِيِّينَ وَكَيْفِيَّةُ حَالِ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَمَعْرِفَةُ النَّفْسِ الْمُوصِلَةَ إِلَى الصُّعُودِ مِنْ حَضِيضِ السَّافِلِينَ إِلَى ذُرْوَةِ الْعَالِينَ الَّتِي هِيَ مِرْقَاةٌ لِمَعَايِنَةِ الْجَمَالِ الْأَحْدِيِّ وَالْفُوزِ بِالشُّهُودِ السَّرْمَدِيِّ؛ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهَا الْحِكْمَةُ الْمَشْهُورَةُ عِنْدَ الْمُتَعَلِّقِينَ بِالْمُتَفَلِّسِينَ بِالْفَلَسَفَةِ الْمَجَازِيَّةِ، الْمُتَشَبِّهِينَ بِأَذْيَالِ الْأَبْحَاطِ الْمُقَالِيَّةِ؛ بَلِ الْمُرَادُ مِنَ الْحِكْمَةِ، الْحِكْمَةُ الَّتِي تَسْتَعِدُّ النَّفْسَ بِهَا لِلِإِرْتِقَاءِ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَالْغَايَةِ الْفُصُوصَى وَهِيَ عِنَايَةُ رَبَّانِيَّةٍ وَمَوْهَبَةٌ إلهِيَّةٌ لَا يُؤْتِي بِهَا إِلَّا مَنْ قِيلَهُ - تَعَالَى - كَمَالٌ قَالَ:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

وهي الحكمة المعبّرة عنها تارة بـ"القرآن" وتارة بـ"النور" عند العرفاء و بـ"العقل البسيط" عند الحكماء وهي من فضل الله وكمال ذاته وورشحات وجوده. آتاه الله لمن اختاره واصطفاه من خواص عباده ومحبيه؛ لا ينالها أحد من الخلق إلا بعد تجرّده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقي والانخراط في سلك المقرّبين من ملائكته وعباده الصالحين حتى يعلمه الله من لدنه علماً ويؤتیه الحكمة وخيراً ويحييه حياة طيبة له نوراً يمشی به ظلمات الدنيا، ﴿أَوْ

مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ  
فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا  
يَعْمَلُونَ»<sup>١</sup>.

لوتَمَ مقارنة هذه المواضيع التي تَمَّ شرحها من قبل فيلسوفين أو بتعبير جديد  
من قبل حكيمين، بالذي قاله عبدالرازق كاشاني بصفته عارف وصوفي، يمكننا  
ادراك النظرة الإشراقية للفلسفة في المدرسة اليمانية والمتعالية:

«الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها على  
ما هي عليه وارتباط الأسباب بالمسببات وأسرار انضباط نظام  
الموجودات والعمل بمتقضاه ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً  
كثيراً»<sup>٢</sup>.

لهذا، حقَّ للملا الهادي السبزواري مستعينا بمحدث الميرداماد أن يلخص  
مصطلح "الحكمة" هكذا باختصار: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً، مضاهياً  
للعالم العيني»<sup>٣</sup>.

#### ٢-٥- اكتشاف المصادر الدينية للتعاليم الفلسفية

مناهضة الفلسفة بدأت من حيث أن جماعة من مفكري أهل الدين على يبدو،  
بينوا أنَّ هناك تناقضا بين المبادئ الفلسفية والتعاليم الدينية، وأنَّ الانحياز نحو أي  
منهما، يعني الابتعاد عن الآخر، وبما أنَّ الدين والمعتقدات الدينية هو المبدأ لأي  
مسلم، فيجب الابتعاد عن الفلسفة والفلاسفة، حتى لا يصاب بتبينه بشبهة أو  
ضرر. لهذا، من الطبيعي جدا عند إثبات أنَّ المبادئ الفلسفية تستند إلى التعاليم

١. الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٧-٨.

٢. الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٣٨، الرقم ١٢٩.

٣. السبزواري، غرر الفوائد، ج ٢، ص ٥. كذلك راجع: الميرداماد، تقويم الايمان، ص ٣٠١، الشيرازي، الحكمة المتعالية،

ج ١، ص ٤٠.

الدينية، بل هي ترجمان للقرآن والحديث، فلن يكون حينها تناقضا حتى يكون مدعاة للجدل<sup>١</sup>.

لهذا السبب، الحكماء، أو الفلاسفة في العهد الجديد، للحفاظ على القيم الخاصة بفكره وتفكيره العقلاني، سعوا للبحث عن مصادر إلهية للأراء والنظريات الفلسفية، حتى يتمكنوا من خلال هذه العلاقة، من إغلاق باب تكفير الفلسفة وتفسيق الفلاسفة أولا، وتطهير الفكر الفلسفي ثانيا.

فعل سبيل المثال، حاول الميرداماد عن طريق تقديم نظرية الحدوث الدهري وضع حد للخلافات القديمة بين رجال الدين والفلاسفة فيما يتعلق بمسألة خلق العالم، وكيفية العلاقة بين الحادث (العالم) والقديم (الله)، ومن أجل دعم نظريته في القبس الرابع من كتاب القبس، استند إلى آيات من القرآن الكريم والأحاديث المنقولة عن النبة وآل البيت (عليهم السلام)، وفي الختام يقول بكل فخر:

«فهذه جملة جميلة من أحاديثهم الجامعة لمكونات العلم وغامضات الحكمة وأيم الله أنّها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم لهي المحقوقة بأن تكون كلمة الله العليا وحكمة الله الكبرى وعروة الله الوثقى وصبغة الله الحسنى صلوات الله التامات عليهم، فإنهم حجج الله بعلم الكتاب وفصل الخطاب في الآخرة والأولى والحمد لله رب العالمين.

أولئك آياتي فجتني بمثلهم إذا جمعتنا - يا جريير - المجمع»<sup>٢</sup>.

و بالتالي، كان من السهل جداً للميرداماد أن يطلق على أرسطو وأفلاطون - اللذان عرفا بأنهم أسطورة ووصفت أدوارهم بالبالية وبعد أن تمّ منع الناس من أن يتقربوا كتاباتهم - ألقابا مثل "مفيد الصناعة"، "معلم المشائين"، "افلاطون

١. ربما استنادا إلى نفس هذه النقطة، أنّ الإمام الصادق، نقل عن مفضل بن عمر، يستند إلى أحاديث أرسطو في

تأييد ادعائه؛ راجع: الجعفي، توحيد المفضل، ص ١٢٠-١٢١.

٢. الميرداماد، كتاب القبس، ص ١٤٢.

الشريف"، "افلاطون الإلهي المتأله"، حتى أن يسمح له أن يطلق على الفارابي وابن سينا - اللذان كانا من قبل يعتبران مصدر للنحس في دهرهم، ومدعاة للألم والمرض - ألقابا مثل، "الشريك المعلم" و"الشريك الرياسي"، وكما أطلق بكل شجاعة تعبير الشيخين على الفارابي وابن سينا، التعبير الذي كان يستخدم فقط للمحدثين والفقهاء أمثال الشيخ الكليني، والشيخ الطوسي.

ليس مدعاة للاستغراب أن يستعاد كتاب الشفاء مكانته المميزة ويصير موردا لتكريم علماء الدين و بذلت جهودا عظيمة لحل إشكالياته وشرح محتواه. وقد تمخضت عن تلك الجهود كتب عظيمة رائعة تفوق الوصف مثل: مفتاح الشفاء (السيد أحمد العلوي)، ومغلقات الشفاء (غياث الدين منصور الدشتكي)، وكشف الخفاء في شرح الشفاء (يوسف بن مطهر الحلي) والتعليقه على إلهيات الشفاء (صدرالدين الشيرازي).

### ٣-٥- إقامة العلاقة بين الحكماء القدماء والأنبياء الإلهيين

من أهم الأحداث التي شهدتها مسيرة الفلسفة الإسلامية، على الرغم من أنها لا تتمتع بقيمة تاريخية تذكر، إنشاء ارتباط بين فلاسفة اليونان القدماء وبعض الأنبياء، حتى يمكن من خلال هذا الارتباط، استنتاج أن الفلاسفة هم تلاميذ الأنبياء، وما كتبوه أو قالوه، ما هو إلا ما تناقلوه جد عن جد. على سبيل المثال، العامري النيشابوري، زعم أن انبأذقلس التقى مرارا بلقمان الحكيم، أو أن

١. قبل الميرداماد، استخدم ابن سينا هذا المصطلح في كتبه، على سبيل المثال، في مدخل منطق الشفاء قال: «ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ماهي في الطبع وعلى ما يوجهه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقي فيه من شئ عصاهم ما يتقي في غيره وهو كتابي في الفلسفة المشرقية»؛ ابن سينا، الشفاء، المنطق، (المدخل)، ج١، ص٥٠.

٢. الشاهد على ذلك، نقل الإمام المصوم حديثا عرّف فيه أرسطو بأنه نبي من الأنبياء: «إنَّ أرسطاليس كان نبيا فجهله قوموه» راجع: السبزواري، غرر الفوائد، ج٤، ص٣٦٤ (نقلًا عن: نزهة الأرواح، ج١، ص٥١؛ محبوب القلوب، ص١٤).

فيثاغورث تعلم العلوم الإلهية على يد أنصار سليمان النبي (عليه السلام)؛ ومن ثمّ نقل العلوم الثلاثية؛ أي الهندسة، والطبيعة (الفيزياء) والدين إلى أرض اليونان. كما وانتقلت الحكمة الفيثاغورسية إلى افلاطون الذي نقلها بدوره إلى أرسطو في غضون عشرين سنة؛ فصارت الحكمة المعاصرة والتي هي تراث هؤلاء الحكماء الخمسة ناشئة من مصدر إلهي<sup>١</sup>.

على الرغم من أنّ قبول مثل هذه العلاقة بين الحكماء القدامي والأنبياء لم يخلّ من المشاكل، وأنّ الوثائق التاريخية أيضاً لا تؤيدها، أما على الأقلّ يمكن اعتبار الأنبياء وأولياء الله الصالحين من الحكماء أيضاً؛ كم أن من وجهة نظر القرآن الكريم، لقد أوصل الله بعنايته لقمان الحكيم إلى مثل هذه المكانة. لذلك ليس من المستغرب، إذا ما أشار الجاحظ بصفته، "فيلسوف العرب"، إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) بالقول:

«وُلّيت خزانة كتب الرشيد فتصفحت كتبه، فلم أجد كلمة إلاّ وجدت لها نقيضه إلاّ كلمات جاءت عن فيلسوف العرب علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه»<sup>٢</sup>.

وبصرف النظر عن مدى صحة هذه العوامل وتأثيرها، إنّما المهم هنا هو تلاشي الحركة المناهضة للفلسفة، وإحياء الفلسفة الإسلامية على يد حكماء الإيرانيين في العالم الشيعي<sup>٣</sup>.

١. العامري، الأمد على الأبد، ص ٧٤.

٢ راجع: الماوردي، أدب الوزير، ص ٥٧.

٣ راجع: الميرداماد، مصنفات ميرداماد، مقدمة مهدي محقق، ج ١، ص ٩-٢٠.

## الفصل الثاني

### المدرسة الإصفهانية والفلسفة الإسلامية

- العهد الصفوي، وإزدهار العلوم العقلية
- الميرداماد والمدرسة الفلسفية الاصفهانية





## ١- العهد الصفوي، وازدهار العلوم العقلية

ظهر السلسلة الصفوية والتي بدأت بتسلم السلطان شاه اسماعيل الصفوي مقاليد الحكم في عام ٩٠٥هـ وانتهت بهزيمة آخر سلطان صفوي - السلطان شاه حسين - على يد الأفغان في عام ١١٣٣هـ، تُعتبر أحد المعالم البارزة في تاريخ إيران الإسلامية، والتي تركت تأثيراً ملموساً ومباشراً على الحياة السياسية والاجتماعية للناس. لهذه الحقبة الزمنية والتي امتدت لمدة ٢٢٨ عاماً، سمات مميزة، من أهمها: الأمن؛ والسلطة والوحدة الوطنية؛ وتماسك النظام الإداري للدولة؛ وتحسين الوضع الاقتصادي؛ وتشجيع العلم والأدب والفن؛ وتعزيز وكرامة علماء الدين اتجاه عام لتعلم العلوم الدينية<sup>١</sup>.

في هذه الفترة الطويلة نسبياً، مع شيوع فكرة الأخبارية والإهتمام بالعلوم العقلية، انتشرت موجة من العداء للحكمة، وشهدت العلوم العقلية نوعاً من الركود؛ ولكن مع نقل عاصمة الحكام الصفويين من مدينة أردبيل إلى مدينة قزوین، وبعد ذلك من قزوین إلى مدينة إصفهان في عهد شاه عباس الأول،

١ لمزيد الاطلاع، راجع: براون، تاريخ ادبيات ايران، ج١، ص ١١، بور، تاريخ فلسفة در اسلام، ج٢، ص ٤٤، خامنه‌اي،

أتاحت الفرصة لتجمع العلماء والباحثين من جميع أنحاء إيران، بل أنّ اصفهان ضمت علماء من دول أخرى مثل الهند، ومن أهمّ سماتهم، إلمامهم وإتقانهم في ذات الوقت العلوم المختلفة والتي من بينها العلوم العقلية والنقلية، ولهذا السبب، ضمت الحوزة العلمية إصفهان بين جدرانها مثل هذا المجموعة، حتى أنّها كانت أفضل بمرات كثيرة من الحوزات العلمية في بخارا وهرات ونيشابور.

لقد كانت هذه الحوزة العلمية أصيلة ومتأصلة إلى حدٍ لم يستطع هجوم الأفغان على اصفهان إزالتها؛ وذلك لأنّه بعد هزيمة الأفغان على يد جيش نادر شاه افشار، ارتفعت رايته مرة أخرى عالياً، واستعادت بريقها ومجدها السابق بسرعة.<sup>١</sup> على الرغم من أنّ ادوارد براون ومن تبعه مثل عباس اقبال آشتياني زعموا أنّ الحكمة والعرفان في العهد الصفوي شهدت تدهوراً، وبدلاً من تعزيز مكانة الأدباء والحكماء شقّ فقهاء الحليّة وجبل عامل طريقهم إلى إيران، وبرزت شخصيات مثل محمد باقر المجلسي، وعلي بن حسين الكركي، والشيخ الحر العاملي، والشيخ البهائي؛ الذين كانوا متشددين ومتعصبين جداً، على الرغم من أنّه لا شك في مكانتهم العظيمة؛ ولكن هذا الإدعاء، إدعاء واهية لا تثبتها المدارك التاريخية. بل الآثار المكتوبة المتبقية من هذه الحقبة، تكون كأفضل دليل على أنّ العهد الصفوي، عهد إحياء العرفان والتصوف من ناحية، وانتشار الفلسفة التجديدية الاسلامية من ناحية أخرى.<sup>٢</sup>

على كل حال، منذ بداية ظهور الفلسفة الإسلامية وحتى قمة ازدهارها والتي تجلّت في الحكمة المتعالية الصدرائية،<sup>٣</sup> شهدنا مراحل عديدة من الإزدهار والإنهيار.

١. آشتياني، منتخباتي از آثار حكماي ايران، ج١، ص ١٤ و١٥.

٢. راجع: براون، تاريخ ادبيات ايران، ج١، ص ٢٢-٢٤.

٣. آشتياني، منتخباتي از آثار حكماي ايران، ج١، ص ١٥-٢٠.

إنَّ أعلى قمة وصلت إليها الفلسفة الإسلامية، المناهج والأنظمة الفلسفية الأربعة: النظام السينوي، والإشراقي واليماني، والصدراي، والفاصل الزمني بين ظهور كل من هذه الأنظمة، شهدت حضيضاً وهبوطاً لها.

لو أردنا أن نلقي نظرة تاريخية على هذه التيارات الفلسفية، يمكننا تصنيفها من الناحية الزمنية على هذا النحو:

١- منذ بداية ظهور الفلسفة في الممالك الإسلامية وحتى ابن سينا؛

٢- منذ عهد ابن سينا وحتى عهد السهروردي والحواجة نصيرالدين الطوسي؛

٣- منذ عهد الحواجة نصيرالدين الطوسي وحتى الميرداماد (ظهور مدرسة شيراز)؛

٤- منذ عهد الميرداماد وحتى الملاعلي نوري (ظهور مدرسة اصفهان)؛

٥- منذ عهد الملاعلي نوري وحتى عصرنا الحاضر (ظهور مدرسة طهران).

على الرغم من أنَّ هذه التيارات الفلسفية منذ النظرة الأولى تبدو منفصلة في بادي الأمر، ولكن لو درسنا مضمونها بدقة، سنجد أنها تتمتع بنوع من الوحدة الذاتية، وطوت مراحل الكمال والعلو في حركة اشتدادية جوهرية، وهي كمثل حلقات السلاسل المتشابكة مع بعضها البعض.

منذ أواخر القرن السابع الهجري وحتى أوائل القرن الحادي عشر الهجري، أي في الفاصلة الزمنية بين الحواجة نصيرالدين الطوسي وحتى الميرداماد، قلما نشاهد في هذه الفترة فيلسوفاً بارزاً، وذلك لفقدان الفكر الفلسفي زخمه، ولكن على الرغم من ذلك، نشاهد في هذه الفترة طفرة عظيمة في مجالات ثلاثة وهي:

١. لمعرفة المزيد عن تصنيف الفلاسفة والآراء التي أثرت حولها، راجع: صدوقي سها، تاريخ حكما وعرفاي متأخر، ص ٢١-٢٦؛ حسين كوهساري، تاريخ فلسفه اسلامي.

٢. بعضهم يعتقدون أنَّ تيار المدرسة الفكرية- الفلسفية الإصفهانية بدأت منذ عهد ميرداماد وامتدت حتى وقتنا الحاضر، وتبلور التيار الفكري الفلسفي بطهران يعزى لعدم تبلور نظام فلسفي خاص، لهذا لا يمكن اعتباره ضمن هذا التصنيف. راجع: شايبان، هانري كرين آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني، ص ١٣٦-١٣٧.

## ١-١- ازدهار علم الكلام الإسلامي

خلال القرون الأربعة، ظهر متكلمون بارزون تأثروا بمباني المدارس الفلسفية التي سبقتهم (المشائية- الاشراقية) وأيضاً اقتفوا أثر الخواجة نصيرالدين الطوسي في الجمع بين التعاليم الكلامية والمبادئ الفلسفية (الكلام العقلاني)، وخلقوا أعمالاً بارزة جداً في مجال علم الكلام الإسلامي للمجتمع العلمي بعصرهم.

بعض الشخصيات البارزة والأعمال النفيسة في علم الكلام في هذه الفترة عبارة عن:

- شمس الدين محمود الإصفهاني (٦٧٤-٧٤٩ هـ / ١٢٧٠-١٣٤٩ م): تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار، شرح فصول النسفي؛

- القاضي ميرحسين الميبيدي (وفاة ٨٧٠ هـ / ١٤٦٦ م): شرح الهداية الأثرية، شرح ديوان علي بن أبي طالب (عليه السلام)، جام گيتي نما؛

- الملاعلي قوشجي (وفاة ٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م): الشرح الجديد للتجريد، شرح جغميني؛

- صدرالدين محمد الدشتكي (وفاة ٩٠٣ هـ / ١٤٩٧ م): اثبات الواجب، كشف الحقائق المحمدية؛

- جلال الدين محمد الدواني (٨٣٠-٩٠٨ هـ / ١٤٢٧-١٥٠٢ م): اثبات الواجب، التصوف والعرفان، الجبر والإختيار، شرح عقائد العضدية؛

- شمس الدين محمد الحفري (وفاة ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م): حاشية على شرح إلهيات التجريد، الأسفار الأربعة، اثبات الواجب؛

- الملا حبيب الله الباغنوي الشيرازي (وفاة ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م): حاشية المحاكمات، الحاشية على شرح التجريد، الحاشية على شرح المطالع، الحاشية على شرح الإشارات، الرد والنقود، الحاشية على شرح المواقف، الحاشية على شرح ايجي؛

- ميرغياث الدين منصور الدشتكي (٨٦٦-٩٤٨هـ/١٤٦١-١٥٤١م): حجة الكلام، المشارق، مرآة الحقائق، اشراق هياكل النور، اثبات الواجب، اخلاق منصورى؛  
- فخرالدين (محمد بن الحسن) السماكي الاسترآبادي: الحاشية على شرح الجديد للقوشجي، آداب البحث والمناظرة، الحاشية على شرح تهذيب المنطق.

## ٢-١- ازدهار الفلسفة الإسلامية

أما المدرسة الإصفهانية والتي انطلقت منذ القرن الحادي عشر الهجري<sup>١</sup> - كما شرحها هنري كاريون- احتضنت فلاسفة وعلماء بارزين وخلفوا ورائهم كتباً قيمة لا زالت آثارها موجودة حتى الآن، على الرغم من أنهم عاصروا دكارت، ولايب نيتز،<sup>٢</sup> جيوردانو برونو،<sup>٣</sup> أو جاكوب بوهيمه،<sup>٤</sup> إلا أنه للأسف، لم يذكر هؤلاء أي إسم أو عنوان في فهرس وتاريخ الفلسفة الذي كتبه المستشرقون؛ وبالتالي، ظلت الآراء والنظريات المتكررة لهؤلاء الفلاسفة البارزين مجهولة، وبالتأكيد عدم قدرة المستشرقين في تناول مثل هذه المواضيع، يعتبر أهم دليل لذلك.<sup>٥</sup>

على كل حال، عندما نتحدث عن المدرسة الاصفهانية، فإننا نتحدث عن نظام فلسفي شهد تطوراً خلال العهد الصفوي بإيران، أي في الفترة منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر الميلادي وتحديدًا في عام ١٧٢٢ ميلادي النحس الذي شهد استيلاء الأفغان على مدينة اصفهان.

ينبغي الإشارة إلى أنَّ اصفهان تاريخياً تعتبر مركزاً لظهور نوع من الحكمة الشيعية- الإشرافية في العالم الإسلام، وفي نفس الوقت لا يجب أن نتجاهل دور

١. لمعرفة دور اصفهان في ازدهار الفلسفة الإسلامية؛ راجع: دواني، قرطبه واصفهان ودو مكتب فلسفي وفلاسفه آن، ص ١٨٥-٢١٩، فناي اشكوري، وحدت متعالي مشربهاي معرفت در مكتب إصفهان، ص ٣٥٢-٣٦٨.

2. Descartes.

3. Leibniz.

4. Giordano Bruno.

5. Jacob Boehme.

مدن مثل شیراز، وكاشان، وقزوین، وتبریز في تطورها؛ وكذلك أيضا ينبغي أن نشير إلى انتشار مثل هذا النوع في الحكمة في الدول المجاورة، مثل العراق، وسورية والهند، تلك الدول التي تملك علاقات قديمة تاريخيا مع إيران. وذلك لأن شخصيات عظيمة مثل الشيخ بهاء الدين العاملي وسيد نعمة الله الجزائري لعبوا دورا هاما في نشر المذهب الشيعي في إيران مع أنهم من أصول و سباق عربية، وينتميان جغرافية لدمشق والبحرين واللذان تعتبران مركزان مهمان في الحفاظ على القيم والتقاليد الشيعية<sup>١</sup>.

و بصرف النظر عن تألق شخصيات عظيمة مثل الميرداماد، و صدرالدين الشيرازي، فإنّ مفكرين آخرين برزوا أيضا في الفلسفة والحكمة بالمدرسة الإصفهانية، على الرغم من أنّهم لم يضاھوهم في المكانة العلمية، ولكنهم استطاعوا عن طريق كتابة أعمال أكثر أهمية وعمقا لكن بطبيعة الحال ليست أساسية وتأسيسية، منح الحياة العلمية روحاً جديدة؛ مثل الملاشمسا الجيلاني، وميرسيد أحمد العلوي؛ والملا رجبعلي التبريزي، وآقاحسين الخوانساري، والملا محمد باقر السزوازي، والملا عبد الرزاق اللاهيجي، والملا محسن فيض الكاشاني<sup>٢</sup>.

حازت الحوزة العلمية بإصفهان ومدرستها الفلسفية التي تشكلت فيما بعد، على قدر من الأهمية بحيث جذبت إليها علماء من الهند. هؤلاء العلماء بعد عودتهم إلى وطنهم الأم، وضعوا في نصب أعينهم، تدريس الفلسفة والحكمة الإسلامية، وانهمكوا بكتابة الحواشي والتعليقات على النصوص الفلسفية

١. لمزيد الإطلاع، راجع: شريف: تاريخ فلسفه در اسلام، ج٢، ص ١١١-١١٥.

٢. العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٢٤.

السائدة في ذاك العهد، مثل الهداية الأثيرية، وأعمال الميرداماد، استطاعوا أن ينشروا الآراء والنظريات الفلسفية السائدة في إيران.<sup>١</sup>

في تقييم فلاسفة هذا العصر وأيضاً الأعمال التي خلفوها، يمكننا ملاحظة بعض الخصائص التي تميزها عن غيرها من الحقب الفلسفية الأخرى:

السمة الأولى: الاستفادة المثلى من أساطين الحكمة القديمة مثل سقراط، وافلاطون، وارسطو، وأيضاً مفسري المدرسة الأرسطوية مثل ثامسطيوس، والاسكندر الافروديسي.

السمة الثانية: الجمع بين المواضيع الفلسفية - العقلية والتعاليم العرفانية المنقولة عن الشيخ اليوناني يعني بلوتائينوس (بلوتن) والذي يطلقونه عليه بالخطأ أثولوجيا أرسطو، وأيضاً النظريات الإشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي.

السمة الثالثة: عدم التعلق المطلق بآراء ونظريات الفلسفة المشائية مثل الفارابي وابن سينا والإهتمام بالتفسير الإنتقادي بدلا من التفسير التوصيفي - التوضيحي.

السمة الرابعة: دراسة ومراجعة الافكار الكلامية للأشاعرة والمعتزلة، بالأخص الغزالي وفخر الدين الرازي، استناداً إلى الفكر الكلامي- الفلسفي الذي خلفه الخواجة نصيرالدين الطوسي.<sup>٢</sup>

ب وفاة الملا علي نوري أكبر شارح للحكمة المتعالية في ٢٢ رجب ١٢٤٦ هـ وهجرة بعض أساتذة الفلسفة من اصفهان إلى عاصمة طهران، تأسست مدرسة فلسفية اشتهرت فيما بعد بالمدرسة الطهرانية؛ مؤسسوا هذه المدرسة هم عبارة عن: آقا

١. آشتياني، منتخباتي از آثار حكماى ايراني، ج١، ص ١١٣ دامادي، ميرداماد وميرفندرسكي بنيانگذاران مكتب

فلسفي اصفهان، ص:١٠.

٢. الميرداماد، مصنفات ميرداماد، مقدمة مهدي محقق، ج١، ص ٩-١٠.



محمد رضا قمشاهي صهبا، وآقا علي الحكيم الزنوزي، والسيد أبو الحسن جلوه الاصفهاني، والميرزا حسين الاصفهاني<sup>١</sup>.

## ٢- الميرداماد والمدرسة الفلسفية الاصفهانية

بلاشك يجب أن نعتبر أنَّ الميرداماد هو مؤسس المدرسة الاصفهانية في القرن ١٠-١١ الهجري. على الرغم من أنَّ الجهود التي بُذلت لتقريب الدين والفلسفة في تاريخ الفكر الفلسفي تتمتع بتاريخ طويل نسبياً، إلا أنَّ هذه الجهود زادت وتيرتها في العهد الصفوي الشيعي، واستطاع الميرداماد من خلال الحفاظ على مبادئ وأسس الفلسفة المشائية ودمجها بالتجارب الشهودية للفلاسفة الإشراقية والاستفادة من القرآن والحديث أن يؤسس مدرسة، لعب فيها تلميذه البارز صدرالدين الشيرازي دوراً في تكميلها وتعزيزها مكسيا الفلسفة الإسلامية حلية جديدة بإسم "الحكمة المتعالية"؛ وأحيائها محمد بيدآبادي بعد أن استمر لمدة تزيد عن القرن، ووصل هذا النهج لكمالها بالجهود التي بذلها الملاعلي النوري<sup>٢</sup>.

بصرف النظر عن ظهور نظريات جديدة في مجال المعارف الفلسفية، أهم النتائج العملية لظهور مثل هذا الفكر- كما ذكر سابقاً- تقويض تيار مناهضة الفلسفة في العالم الإسلامي هذا التيار الذي لم يؤدي فقط إلى ركود الفكر الفلسفي، بل تسبب أيضاً في زواله تدريجياً بظهور بعض المدارس الكلامية<sup>٣</sup>.

### ١-٢- السيرة الذاتية للميرداماد

دراسة حياة عظماء العلم والأدب بحاجة للحصول على مصادر تاريخية موثقة وغير منحازة، وذلك لأنَّه في بعض الأحيان يتم وصف حياة العظماء بدون وثائق

١. لمزيد الإطلاع، راجع: صدوقي سها، تاريخ حكما وعرفاي متأخر، ص ٦٣-٦٤.

٢. امام، فلسفه در ایران باستان، ص ١٦٠ العلوي، شرح كتاب القبسات، مقدمة مهدي محقق، ص ٩ و ١٣٣ صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ج ٥، ص ٣٠٧.

٣. العلوي، شرح كتاب القبسات، مقدمة مهدي محقق، ص ١٩ محقق، ابن سينا در جهان تشيع، ص ٣٧-١٥.

تاريخية ووفقا للشائعات وأحاديث الناس. وبهذه الصورة، لا قيمة لها علميا، و فقط تهدف للإذلال أو تكبير الاشخاص.

من هنا، الهدف من كتابة هذا الأثر، وإن لم يكن شرح حياة الميرداماد، ولكن لتعريف القرّاء بأهمية حياة هذا الفيلسوف الإيراني البارز وفقاً للمصادر الموثوقة والمتاحة، فلنوضح حياته ودون إصدار أي حكم، من عدة جوانب:

### ١-٢-١- حياته الشخصية

لدراسة الحياة الشخصية للأفراد، يصبح من الضروري الأخذ بعين الاعتبار عدة نقاط:

**الإسم:** إسمه مير محمد الباقر أو علي حسب قوله محمد بن محمد المدعو بالباقر الحسيني والملقب بإشراق. مير محمد الباقر من السادات الحسينيين ومن أحفاد الإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام).<sup>٢</sup> بما أنّ مسقط رأسه، منطقة

١. لمعرفة السيرة الذاتية لميرداماد، راجع: الزركي، الأعلام، ج٦، ص ٤٨ المدرس التبريزي، ومجاعة الأدب، ج٦، ص ٥٦-١٦٢ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص ١٠٧ القمي، الكني والألقاب، ج٢، ص ٢٢٦-٢٢٧ نصر آبادي، تذكرة نصر آبادي، ص ١٥١-١٥٢ التنكابني، تذكرة العلماء، ص ١٧٧-١٧٩، الرقم ١١١٣ المدني، سلافة العصر، ص ١٧٩ تفضلي، فرهنگ بزرگان اسلام وإيران، ص ٤٧٣ تنكابني، قصص العلماء، ص ٣٣٣-٣٣٥ كحاله، معجم المؤلفين، ج٩، ص ١٩٣ القمي، فوائد الرضوية، ص ٤١٨-٤٢٥ جعفریان، ميراث اسلامي إيران، ج١، ص ٧١-٧٢ ج٢، ص ١٥١ دهخدا، لغت نامه دهخدا، مادة داماد، ج٢٢، ص ١٢٨ صفاء تاريخ ادبيات در إيران، ج٥، ص ٣٠٦-٣٠٩ النعمة، فلاسفة شيعة، ص ٥٣-٥٦. ٢. الباحثون في السنوات الأخيرة، أقدموا على نشر أعمال ميرداماد، بالاستعانة بالمصادر المختلفة، وقدموا في مقدمة أعمالهم تقاريرا عن مختلف جوانب حياته. وفيما يتعلق بهذا الموضوع، حاز الأستاذ مهدي محقق على أكبر نصيب في التعريف بميرداماد للمجتمع العلمي، وذلك لأن الآخرين في أكثر الحالات استفادوا من مصادره البحثية، لمعرفة المزيد، راجع: الميرداماد، كتاب القبسات، مقدمة مهدي محقق؛ الميرداماد، مصنفات ميرداماد، مقدمة مهدي محقق؛ الميرداماد، تقويم الإيمان، مقدمة علي أوجي؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، مقدمة علي أوجي؛ الميرداماد، الجذوات والمواقيت، مقدمة علي أوجي؛ الميرداماد، نبراس الضياء، مقدمة حامد ناجي؛ الميرداماد، ديوان ميرداماد، مقدمة احمد كروي؛ جستاري در آرا وافكار ميرداماد وميرفندرسكي.

٣. مير محمد الباقر (إشراق) بن مير شمس الدين محمد بن مير سلطان محمد بن أمير عبدالكريم بن أمير عبدالله بن أمير عبدالكريم بن سيد محمد بن سيد مرتضي بن سيد علي بن سيد كمال الدين بن مير الكبير قوام الدين بن سيد

"فندرسك" من ضواحي استرآباد (جرجان الحالية)، في بعض الأحيان يأتي ذكر لقب الاسترآبادي بعد اسمه<sup>١</sup>.

الشهرة: اشتهر ميرمحمد الباقر الاسترآبادي بين العوام والخاص بـ"الداماد". وهناك ثلاثة احتمالات لتسميته بهذا الاسم:

- والده، هو شمس الدين محمد، هو صهر العلامة الكبير والفقير الشيعي البارز، علي بن عبدالله الكركي، ولهذا السبب، عرف شمس الدين محمد بين الناس بـ"داماد" (صهر). بعد وفاة شمس الدين محمد، لزم هذا الاسم عائلتها، واشتهر محمد الباقر أيضاً بين الناس بالداماد<sup>٢</sup>.

و يؤكد هذا الاحتمال، الحلم الذي نقله المحقق الكركي في بعض النصوص التاريخية<sup>٣</sup>؛ لكن علي كل حال الفاصلة الزمنية - قريب عشرون سنة - بين وفاة المحقق الكركي (٩٤٥هـ) وحتى ميلاد الميرداماد (٩٦٩هـ) تشكك في صحة هذا المنام، اللهم إلا إذا اعتبرنا أنَّ تاريخ ميلاده هو عام ٩٦١ هـ<sup>٤</sup>

- ميرمحمد الباقر، كان نفسه صهرا للمحقق الكركي.

- ميرمحمد الباقر، كان صهرا ل شاه عباس الصفوي<sup>٥</sup>.

صادق بن سيد عبدالله بن سيد محمد بن سيد هاشم بن سيد علي بن سيد حسين بن سيد علي المرعش بن سيد عبدالله بن محمد السليق بن حسن الدكة بن حسين الأصغر بن الإمام زين العابدين؛ راجع: جعفریان، ميراث اسلامي ايران، ج٤، ص٤٨٦.

١. ادعى بعض بأن الميرداماد في تفسير الصحيفة السجادية، يعرف نفسه هكذا: «سيد حسيني النسب والاسترآبادي الأصل واصفهانى المسكن»، ولكن في النسخة التي بين أيدينا من هذا الشرح، لا يوجد هذا المطلب، لمعرفة المزيد، راجع: موسوي مدرس بهباني، حكيم استرآباد، ص٣٥ و٣٥٣ خامنه‌اي، ميرداماد، ص٣؛ الميرداماد، شرح الصحيفة الكاملة السجادية، ص١.

٢. آزاد كشميري، نجوم النساء في تراجم العلماء، ص٤٨.

٣. راجع: المدرس التبريزي، ریحانة الأدب، ج٦، ص٥٦-٥٧.

٤. خامنه‌اي، ميرداماد، ص٦-٧.

٥. مدرس تبريزي، ریحانة الأدب، ج٦، ص٨٥.

من بين هذه الاحتمالات الثلاثة التي يمكن الوثوق به وتؤكد الأدلة التاريخية أيضاً، هو الاحتمال الأول؛ أي لقب أبيه الذي انتقل إلى ابنه وعائلته بعد موته.<sup>١</sup>

الولادة: إنَّ المعروف والمشهور بين مؤرخي السيرة الذاتية أنَّه وُلد في عام ٩٦٩هـ<sup>٢</sup> البعض إدعى أيضاً أنَّ على الرغم من أنَّه لم تتم الإشارة في أي مصدر من المصادر لتاريخ ميلاده، لكن يمكن تخمين تاريخه في الفترة بين ٩٥٨ وحتى ٩٦٣هـ، وذلك لأنَّه في الترخيص الذي أعطاه الشيخ حسين عبدالصمد لنقل الأحاديث في عام ٩٨٣هـ تمَّ الإشارة إلى أن مير محمد كان شاباً، وإذا ما فرضنا أن سن شبابه بين ٢٠ و٢٥، فإنَّ ميلاده أيضاً سيكون في الفترة بين ٩٥٨ وحتى ٩٦٣هـ<sup>٣</sup>

على الرغم أنَّه لم يتم في كتب التاريخ الإشارة إلى مسقط رأسه، ولكن جميع مؤرخي السيرة الذاتية يرون أنَّه قضى طفولته في مدينة مشهد المقدسة.<sup>٤</sup>

الوالد: والده أمير شمس الدين محمد الاسترآبادي المعروف بـ"الداماد". لا توجد معلومات عن أمير شمس الدين، وكل ما نعرفه أنَّه صهر المحقق الكركي الفقيه الشيعي المعروف والشيخ عبد العالي بن علي بن العالي الكركي في ترخيص نقل الأحاديث الذي أعطاه للميرداماد، هكذا يشير إليه قائلاً: «السيد محمَّد الباقر ولد المرحوم المبرور المغفور السيد محمَّد الاسترآبادي»؛ وكذلك الشيخ عزالدين حسين بن عبدالصمد (والد الشيخ البهائي) أيضاً في ترخيص نقل الأحاديث الذي أعطاه، جاء: «السيد محمَّد الباقر بن السيد الجليل النبيل الأصيل شمس الدين محمد الاسترآبادي نور الله تربته».<sup>٥</sup>

١. محلاقي، اختران تابناك، ص ١٠٨.

٢. نخبه المقال في أسماء الرجال، ص ٩٨: «ظفرت بتاريخ ميلاده في سنة ٩٦٩هـ».

٣. الميرداماد، ديوان ميرداماد، مقدمة، ص ٢٠ (نقلا عن: التذكرة الباقرية).

٤. بعضهم يعتقدون أنَّ مدينة سزوار في محافظة خراسان الرضوية هي مسقط رأسه؛ راجع: نصرآبادي، تذكرة نصرآبادي، ص ٥١.

٥. جعفریان، میراث اسلامی ایران، ج ٢، ص ٦١.

الوالدة: في النصوص التاريخية لم يأت ذكر لوالدة الميرداماد، وكل ما نعرفه أنّها ابنة العالم والفقير الشيعي البارز، المحقق الكرّي.

الزوجة: كما جاء في الوصية التي كتبها الميرداماد في العشرين من شعبان عام ١٠٤٠هـ زوجته سيدة اسمها زهرة، كان يناديها الميرداماد "معتقة".  
الأبناء: قيل أن للميرداماد ابنان، ولد و بنت.

ولده، اسمه ميرزا صدرا. على الرغم من أننا لا نعرف عنه شيئاً، لكن لميرزا صدرا ابن اسمه السيد غياث الدين محمد خلف ترك وراءه ديوان شعر بتخلص "خيال".

ابنته والتي بعد ذلك أصبحت زوجة السيد أحمد العلوي، وأسرة الميرداماد من نسلها، ومن المرجح أن يكون اسمها "أم البقاء"، وذلك لأن الميرداماد في وصيته ملكها جزء من بيته.<sup>١</sup>

الوفاة: من المعروف أنّ الميرداماد عندما رافق الشاه الصفوي في زيارته للعبات العاليات، توفي في منتصف الطريق بين كربلاء والنجف وهو يتلو هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾.<sup>٢</sup>

لا تتوفر معلومات متاحة عن وفاة هذا الفيلسوف البارز كما لميلاده. البعض اعتبر تاريخ وفاته عام ١٠٤٠هـ ولهذا السبب بين الملا عبدالله الأمانى الكرمانى مادة تاريخ وفاته بالفارسية "عروس علم ودين را مرد داماد"؛ احتمال آخر، اعتبر أنّ سنة ١٠٤١هـ هو العام الذي توفي فيه؛ الاحتمال الثالث، هو عام ١٠٢٤هـ وبناء على

١. الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشريعة، ج ٩، ص ٣٠٨-٣٠٩، الرقم ١٨٤٤.

٢. الميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج ١، ص ٦٣٨.

٣. الفجر، ٢٧/٨٩-٢٨.

٤. راجع: خاتون آبادي، وقائع السنين، ص ٥١٠، المدني، سلافة العصر، ص ٤٨٦؛ نصرآبادي، تذكرة نصر الآبادي،

ص ٤٨٢؛ جعفریان، میراث اسلامی ایران، ج ٢، ص ٦٠.

٥. المدني، سلافة العصر، ص ٤٧٨.

هذا القول، تم اعتبار تاريخ وفاته بمادة "الراضي"<sup>١</sup> من المدهش أن البعض اعتبر تاريخ وفاته عام ٩٢٩هـ، و من الواضح أن هذا التاريخ هو سنين عدة قبل ميلاد الرجل<sup>٢</sup>.

مع أن من أن الميرداماد قد ودعت عيناه الحياة بين كربلاء والنجف، إلا أنه ليست هناك معلومات دقيقة عن مكان دفنه أيضا، على الرغم من أن بعضهم زعم أن جسد الميرداماد بعد حياته دُفن في النجف الأشرف بين إيوان ورواق حرم أمير المؤمنين (عليه السلام)<sup>٣</sup>.

#### ٢-١-٢- حياته العلمية

على حسب علمنا، ولد مير محمد الباقر في مشهد، وقضى مرحلة الطفولة والمراهقة في نفس المدينة، ولهذا السبب، بدأ حياته العلمية من نفس هذه المدينة. تلقى مير محمد الباقر الدروس المتداولة آنذاك مثل الأدب العربي، والفقه والأصول، الحديث وعلم الرجال، الفلسفة وعلم الكلام على يد أساتذة الحوزة العلمية بمشهد؛ ومن ثم سافر إلى قزوین ونهل من علم مير فخرالدين الاسترآبادي السماكي (العلامة الفخري) ومن بقايا المدرسة الشيرازية ومن تلاميذ مير غياث الدين الدشتكي، وبتغيير عاصمة حكومة الصفويين من قزوین إلى اصفهان، وفي عنفوان شبابه طفق يدرس العلوم والفنون المختلفة في هذه المدينة، وأصبح من رواد عصره لتأليفه كتب عديدة في فروع مختلفة من العلوم<sup>٤</sup>.

١. المدرس التبريزي، ریحانة الأدب، ج ٦، ص ٦٤؛

مقبضه الراضي عجيب المسلك

والسيد داماد سبط الكركي

٢. انظر، الميرداماد، ديوان ميرداماد، مقدمة، ص ٤٠ (نقلا عن: الأرمغان الأصفى).

٣. جعفریان، میراث اسلامی ایران، مقدمة رسالة أربعة أيام، ج ٢، ص ٦٩٩ (نقلا عن: الفوائد الرضوية، ص ١١٩).

منتخب التواريخ، ص ١٧٦).

٤. خامنه اي، ميرداماد، ص ٧.

الأساتذة: على الرغم أنه ليس لدينا إلمام دقيق بأساتذة مير محمد الباقر، ولكن من خلال دراسة الكتب التي تناولت حياته، يمكن ملاحظة عدة أفراد كانوا بمثابة أساتذة له، أو نجح في الحصول منهم على اجازة نقل الحديث (مشايخ الإجازة).

هؤلاء الأفراد هم: تاج الدين حسين صاعد بن شمس الدين الطوسي، السيد ابوالحسن الموسوي العاملي، السيد حسين الحسيني الكركي العاملي، والسيد علي الموسوي العاملي؛ والسيد نورالدين الحسيني الموسوي العاملي الجبعي، والشيخ عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي الكركي، والشيخ عبدعلي الخادم الجابلق، والشيخ عزالدين حسين عبدالصمد (والد الشيخ البهائي)، فخرالدين محمد السماكي (محمد الفخري).<sup>٢</sup>

الدقة في هذه الأسماء تبين أنّ أي منهم، لم يتمتع بشخصية فلسفية؛ لهذا، يجب أن نعتبر أنّ الميرداماد من بين الفلاسفة الذين لم يتلمذ على يد أي فيلسوف مشهور، مثل ابن سينا على الرغم من أنّه تعلّم الفلسفة والمنطق على يد أبو عبدالله الناطلي، ولكن لا يمكن بتاتاً مقارنة التلميذ والأساتذ من حيث العلم. لهذا السبب، يعتبر الميرداماد نفسه نداءً لشخصيات مثل ابن سينا والفارابي، ويعرفهم

١. الميرداماد يقول في شأن أساتذه: «حرّر ما تضمنته الأوراق أقلّ الخلائق خلالاً وخصالاً محمد بن باقر بن محمد الحسيني المشتهر بداماد في شهر شوال ... عام ٩٢٢م امتثالاً لأمر صاحب الأعلّم الأكرم والمخدوم المعظم الأعظم، شمس ساء الفضل والكمال، تدوير كوكب الإقبال والاجلال، صاعد مدارج الكمالات النفسانية، معدّد جهات الفضائل الانسانية، صاحب المنزلة سي ثاني السطين، لازال كاسه تاجاً للحكمة والملة والدين والدين وكنفه اماماً قفماً لعظمة المؤمنين؛ موسوي بهباني، حدوث دهري در آثار ميرداماد، ص ٩٩-١٠٠.

٢. كتب صدرالدين الشيرازي في وثائق اجازته: «سیدی وسندی... المسمى بمحمد والملقب بباقر الداماد ... عن استاذة وخاله المكرم المعظم الشيخ عبدالعالي... عن والده؛ جستاري در آراء ونظريات ميرداماد وميرفندرسكي، ص ٩٩.

٣. راجع: الحر العاملي، أمل الآمل، ج ١، ص ١١٠ و ١١٢، ج ٢، ص ١١٥ الأفتندي الاصفهاني، رياض العلماء، ج ٣، ص ١٣٣ التنكابني، قصص العلماء، ص ٣٣٢-٣٣٤؛ موسوي مدرس بهباني، حكيم استرآباد، ص ٤٨-٤٩.

بأنهم شركائه في إنتاج العلم: "خاتم من شاركنا من السالفين"، "سالفين من سلاف مشاركتنا"، "شركائنا الدارجون في الفلسفة"، "شريكنا السالفان"، "من ساهمنا في هذا العلم"، "شريكنا الرئاسي"، "الشريك المعلم".<sup>١</sup>

الطلاب: تلقى العديد من طلاب العلم مختلف العلوم والمعارف على يد الميرداماد، والذي يمكنهم تقسيمهم إلى ثلاث مجموعات أساسية، وذلك بناء على المعلومات التي تتعلق بكيفية حياتهم، وكذلك الأعمال التي خلفوها: معروف بشكل جيد جداً، معروف إلى حد ما، غير معروف تماماً.

على كل حال، من خلال البحث في النصوص الأدبية والتاريخية المختلفة سنلاحظ اسم أشخاص ذكروا أنهم من طلاب الميرداماد. من بين تلاميذ الميرداماد هناك شخصيتان بارزتان، ويحتلان منزلة رفيعة بالمقارنة مع بقية الأشخاص، أحدهما، صدرالدين الشيرازي والذي انتهج نهج أستاذه في الجمع بين العلوم العقلية والنقلية ودمج الإشراقات القلبية بالفكر الفلسفي، وعزز من الحكمة المتعالية؛ والشخص الآخر هو السيد أحمد العلوي وهو ابن خالة<sup>٢</sup> الميرداماد وفيما بعد أصبح صهره أيضاً. العلوي والذي كان أقرب شخص للميرداماد، والميرداماد في وصيته أشار إليه بابنه الروحي، والرجل بكتابة أعمال مثل شرح القبسات، يكون قد نال نصيب الأسد في شرح وبيان آراء الميرداماد والدفاع عن نظرياته.<sup>٣</sup>

على كل حال، تم الإشارة إلى هؤلاء الأفراد بأنهم تلاميذ الميرداماد: ابوالفتح الجيلاني، حسين بن حيدر الكركي، سلطان العلماء، سيد أحمد عزيزي درب امامي، سيد أمير فضل الله الاسترآبادي، شيخ عبدالله السمناني، صدرالدين الشيرازي،

١. راجع: ابراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی فی جهان اسلام، ص ٣٠١، ٣٠٢.

٢. آشتياني، منتخباتي از آثار حکماي ايراني، ج ١، ص ١١.

٣. هنري كاربون اعتبره سهواً أنه ابن عم ميرداماد؛ راجع: كرين، تاريخ فلسفه اسلامي، ص ١٧٧.

٤. لمزيد من المعلومات عن حياة العلوي، أعماله وأسرته، راجع: الصدر، تكملة أمل الأمل، ص ٩٥-٩٦، الرقم ١٢٧.

العلوي، شرح كتاب القبسات، المقدمة، ص ٦٠-٧٣.



عادل بن مراد الأردستاني، علي دوست بن محمد، قطب الدين الأشكوري، محمد الأشكوري الديلمي اللاهيجي، محمد حسن الزلالي الخراساني، محمد حسين الجليبي، الملا خليل الغازي القزويني، الملا شمساي الجيلاني، الملا عبدالغفار الجيلاني، الملا عبدالمطلب بن يحيى الطالقاني، الميرزا شاهرخ بيغا الوزير، ميرسيد أحمد العلوي، ميرمحمد تقي الأسترآبادي، مير منصور الجيلاني، نظام الدين أحمد الدشتكي.<sup>١</sup>

المؤلفات: ترك الميرداماد وراءه أعمالا كثيرة ولكن للأسف لم يطبع البعض منها حتى الآن.

قائمة المؤلفات: يمكن تقسيم أعمال الميرداماد المكتوبة إلى أربع أقسام أساسية: الكتب، والأطروحات، والشروح والحواشي، والرسائل، والإجازات والتقاريف. بما أنه لحسن الحظ تمت طباعة بعض آثار هذا الحكيم، والباحثين الذين قاموا بتصحيح ودراسة هذه المؤلفات، وقاموا أيضا بدقة متناهية بإعداد قائمة بكل أعماله بكل التفاصيل، اكتفوا فقط بالإشارة إلى أسماء هذه المؤلفات.<sup>٢</sup>

الأول، الكتب والرسائل:

- ١- اثبات ولايت حضرت علي (عليه السلام): اثبات ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) استنادا إلى الأدلة العقلية؛
- ٢- الاثنى عشرية/عيون المسائل (المنطوي على لطائف الدقائق وطرائف الجلائل) خلعية: شرح المسائل الفقهية الاثنى عشر بأسلوب عرفاني، قبل ١٠٢٥هـ؛
- ٣- الأربعة أيام/ الأيام الأربعة: أعمال الأربعة أيام المهمة في الفضيلة والشرف: دحو الأرض، غدير خم، ميلاد النبي ومبعث النبي؛

١. راجع: بهباني، حكيم أسترآباد، ص ٥٣-٥٤، الميرداماد، تقويم الإيمان، المقدمة، ص ٣٠.  
 ٢. للعثور على مؤلفات الميرداماد، وميزات طباعتها وخصائصها الخطية، راجع: المدرس التبريزي، ربحانة الأدب، ج ٦٦، ص ٦١١-٦١٠ بهباني، حكيم أسترآباد، ص ١٠٧-١١٥ الميرداماد، نبراس الضياء، المقدمة، ص ٨٧-٩٢ الميرداماد، تقويم الإيمان، المقدمة، ص ٩٧-١١٦ ارجعي، ميرداماد بنيناكنغار حكمت يماني، ص ١٦٥-٢٠٩ الميرداماد، شرح الصحيفة الكاملة السجادية، ص ٢٦-٣٢.

- ٤- الدليل على وجود العقل: اثبات وجود العقل، شوال ٩٢٢هـ؛
- ٥- الاستشراق؛
- ٦- الأشعار: مجموعة الأشعار ذات الخمسة مقاطع؛ شوال ٩٢٢هـ؛
- ٧- الأعضاء/ الاعضالات (في فنون العلوم والصناعات) حل الإعضالات/ الاعضالات العشرينية/ رسالة في فنون العلوم والصناعات: رسالة في حل العشرين حالة في مشكلات الرياضة، المنطق، الفلسفة، الكلام، الفقه والأصول؛
- ٨- الأفق المبين/ الحكمة: عن الوجود، الزمن والدهر؛
- ٩- انموذج العلم: حل عشرين مسألة مهمة من مسائل الرياضيات، وعلم الكلام، والأصول والفقه؛
- ١٠- الايقاظات: توضيح الجبر والاختيار، القضاء والقدر الإلهي؛
- ١١- الايامضات والتشريفات في مسألة الحدوث والقدم/ الصحيفة المملوكية والحكمة النبوية/ تشريف الحق: حول الحدوث والقدم؛
- ١٢- البرهان الأسد الأخضر للفارابي: شرح برهان الأسد والأخضر، ٩٩٢هـ؛
- ١٣- البرهان الأخضر والأمتن لتوحيد الباري: اثبات التوحيد على أساس آراء ابن سينا؛
- ١٤- تأويل المقطعات (في أوائل السور القرآنية: تفسير الحروف المقطعة الأوائل لبعض السور القرآنية؛
- ١٥- مفهوم الوجود والماهية/البحث في مفهوم الوجود: كيفية الجمع بين الوجود والماهية وأيضاً التقاسم الروحي؛
- ١٦- ترجمة قوس النهار؛
- ١٧- التصنيفات/التصحیحات/رسالة الأغاليط: بيان تصحیفات وأخطاء بعض المحدثين وشارحي كتب الحديث؛
- ١٨- تفسير جزأ لا يتجزأ: تفنيد نظرية عدم انقسام جزء لا يتجزأ؛

- ١٩- تعريف بابن قتيبة مكلف الإمامة والسياسة: مقدمة موجزة عن عبدالله بن مسلم بن قتيبة المروزي؛
- ٢٠- تعليقة في اثبات الواجب تعالى: اثبات الواجب عن طريق صدق المفهوم على المصداق؛
- ٢١- تعليقة في أَنَّ الحمل دليل على الوجود الذهني: اثبات الوجود الذهني من خلال حمل الأشياء على بعضها البعض؛
- ٢٢- تعليقة في أَنَّ نفي الجزء ليس علة لعدم المركب؛
- ٢٣- تفسير آية الأمانة/ الأمانة الإلهية: التفسير الفارسي للآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ١٣٠٩هـ؛
- ٢٤- تفسير سورة الاخلاص، حديث التمثيل، رسالة في أَنَّ قل هو الله أحد ثلث القرآن؛
- ٢٥- التقديسات/ عرش التقديس: حول الحكمة الإلهية وتفنيد شبهة ابن كمونة؛
- ٢٦- تقويم الايمان / التقويمات والتصحيحات / التصحيحات والتقويمات / تقويم الحكمة الإيمانية / تقويم الإيمان وتميم العرفان: دورة كاملة من النظريات الفلسفية للميرداماد؛
- ٢٧- التولاء والتبراء: الرسالة العربية في اللعن والعتاب على بعض الأفراد؛
- ٢٨- الجبر والتفويض: نفي الجبر والتفويض واثبات نظرية أمر بين الأمرين؛
- ٢٩- الجذوات والمواقيت: تفسير الآية ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾
- ٣٠- الجنة ومكانة الروح: منزلة الجنة والرح بعد الانفصال عن البدن وعند يوم القيامة؛

- ٣١- جيب الزاوية: الحديث عن الجيوب في علم المثلثات.
- ٣٢- اللجنة الواقية واللجنة الباقية: ملخص كتاب المصباح الكبير لكاتبه الكفعمي؛
- ٣٣- جواب المغالطة المشهور لابن كمونة؛
- ٣٤- الحبل المتين؛
- ٣٥- حدوث العالم/ رسالة حدوث العالم/ الجمع والتوفيق بين رأيي الحكيمين في حدوث العالم/ حدوث العالم ذاتا وقدمه زمانا/ رسالة في الحدوث والقدم: تحليل لآراء افلاطون وأرسطو عن حدوث العالم والقدم وأيضاً الجمع بينهما، وكذلك نقد لمواضيع كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين الفارابي؛
- ٣٦- الحرز الحارز: الحرز المروزي المتعلق بعلي بن أبي الحسن العاملي؛
- ٣٧- الحروف والأعداد: الرسالة العربية في علم الحروف والأعداد؛
- ٣٨- الحق اليقين في حدوث العالم؛
- ٣٩- حل مغالطة ابن كمونة؛
- ٤٠- خطبة النكاح: رسالة حول عقد النكاح؛
- ٤١- الخلعية: نقل خلستين روحيتين عن الميرداماد؛
- ٤٢- خلسة الملوكوت؛
- ٤٣- خلق الأعمال: بيان الجبر والاختيار في أعمال الإنسان، ذو القعدة ١٠٢٥هـ؛
- ٤٤- خطبة جمّة لصلاة الجمعة؛
- ٤٥- الدرّة البيضاء؛
- ٤٦- دعاء: مجموعة من الأدعية؛
- ٤٧- دفع شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن كمونة/ حل مغالطة الاستلزام: ازالة شبهة مغالطة الاستلزام لابن كمونة؛
- ٤٨- ديوان الاشراق؛

٤٩- رد اثبات الواجب؛

٥٠- رسالة في الدلالة اللفظية؛ الدلالة الوضعية لشرح مختصر العضدي؛ اثبات أن الدلالة اللفظية على المعاني الذاتية وليست المعاني الوضعية، شوال ٩٢٢هـ؛  
٥١- رسالة في اثبات الواجب؛ رسالة عربية حول اثبات الواجب استناداً إلى استدلال حركة أرسطو؛

٥٢- رسالة في أنّ المنتسب بالأم كان سيداً / اثبات سيادة المنتسب بالأم إلى هاشم / رسالة في أنّ المنتسب بالأم هاشمي؛

٥٣- رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهر: ذي الحجة ١٠١٨هـ

٥٤- رسالة في توحيد الواجب: انكار الوحدة العددية للواجب؛

٥٥- رسالة في علم النبي: توضيح ماهية علم الأنبياء، والأوصياء والأولياء بأسلوب عرفاني؛

٥٦- رسالة في صيغ العقود؛

٥٧- رسالة في مذهب ارسطاليس: تحليل نظرية أرسطو عن الحدوث والقدم؛

٥٨- رسالة في (وجوب) صلاة الجمعة: بيان شرعية وعدم شرعية صلاة الجمعة

في فترة غيبة إمام الزمان، الإمام المهدي؛

٥٩- رسالة مكاناً علياً: تفسير الآية التي تقول ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيًّا﴾؛

٦٠- رسالة ميمرات: تعليق على كتاب الاثولوجيا؛

٦١- الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: شرح كتاب الكافي؛

٦٢- السبع الشداد: الإجابة عن سبع أسئلة حول أصول الفقه؛

٦٣- سدرة المتهى: تفسير القرآن؛

٦٤- شارع النجاة في أبواب المعاملات: الأطروحة العملية للميرداماد والتي

تشمل مقدمة واحدة، ثلاثة أصول (علم الكلام، والدراية والأصول)؛ عشرة كتب

في (الطهارة، والصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والاعتكاف، والحج، والمزار،  
والجهاد، والأمر بالمعروف)، الخاتمة؛

٦٥- شرعة التسمية: السماح وعدم السماح بذكر اسم إمام الزمان (عليه  
السلام) صراحة؛

٦٦- ستة أطروحات في علم الكلام؛

٦٧- الصراط المستقيم: حول موضوع الحدوث والقدم وربط الحادث بالقديم؛

٦٨- ضوابط الرضاع/ الرسالة الرضاعية: رسالة فقهية حول موضوع الرضاع؛

٦٩- علم الباري تعالى: ماهية ومفهوم علم الباري تعالى؛

٧٠- قانون العصمة: رسالة في المنطق؛

٧١- القبسات/ قبسات حق اليقين في حدوث العالم: من أكثر المؤلفات  
تفصيلاً للميرداماد عن حدوث العالم، ١٠٣٤؛

٧٢- القبضات: الاختيار والجبر في أعمال الإنسان؛

٧٣- القضاء والقدر: رسالة شاملة عن خلق العالم؛

٧٤- الكلمات القصار؛

٧٥- كيفية علم الباري / رسالة في علم الواجب / تحقيق علم الواجب / علم

الواجب / رسالة في بيان علم الواجب: الفرق بين علم الباري تعالى وعلم  
الممكنات؛

٧٦- محجة الاستقامة: رسالة في الإمامة، وتشمل الأخبار الموثوقة عند الشيعة  
والسنة وكذلك الأدلة العقلية والنقلية؛

١. لهذا الكتاب شرحان، شرح كنه ميرسيد أحمد العلوي وشرح كنه محمد بن أحمد علي رضا الآقاجاني؛ كذلك  
عشرة حواشي كتبها الميرداماد بنفسه، ومير سيد محمد الأشرف، وصدر الدين الشيرازي، وأغا حسين الخوانساري،  
والملاشمس الجيلاني، والملاعلي النوري، والملا اسماعيل، والميرزا أبو الحسن جلوه وعدة أشخاص مجهولين؛ راجع:  
العلوي، شرح كتاب القبسات، المقدمة، ص ٢٦-٢٨.

٧٧- معنى القدرة/ القدرة/ رسالة في قدرة الواجب: ماهية القدرة الإلهية؛

٧٨- مقالتان في الفلسفة؛

٧٩- نبراس الضياء: حول البداء؛

٨٠- نصف النهار: أطروحة عربية حول النهار وعلاقته بالأحكام الإسلامية؛

الثاني: الحواشي والتعليقات:

تنقسم حواشي وتعليقات الميرداماد لقسمين: حاشية على مؤلفاته؛

٨١- حاشية على تقويم الإيمان،

٨٢- حاشية على حدوث العالم،

٨٣- حاشية على الرواشح السماوية،

٨٤- حاشية على رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهر،

٨٥- المعلقات على السبع الشداد،

٨٦- حاشية على شارع النجاة؛

٨٧- حاشية على القبسات.

الشروح والحواشي على مؤلفات الآخرين: ٨٨- حاشية على أنموذج العلوم

(الدواني)، ٨٩- حاشية على التعليقات (ابن سينا)؛ ٩٠- حاشية على حاشية الفخري

على شرح التجريد، ٩١- حاشية على الجمع بين الرأيين (الفارابي)، ٩٢- حاشية على

حكمة الإشراف (السهورودي)، ٩٣- حاشية على الهيات الشفاء (ابن سينا)، ٩٤-

حاشية على رسالة المعراج، ٩٥- حاشية على الشرح العضدي على مختصر أصول

الحاجي، ٩٦- حاشية على الاستبصار (الشيخ الطوسي)، ٩٧- حاشية على رجال

الكشي، ٩٨- حاشية على شرائع الإسلام (المحقق الحلي)، ٩٩- حاشية على قواعد

الأحكام (العلامة الحلي)، ١٠٠- حاشية على الكافي، ١٠١- حاشية على مختلف الشيعة

(العلامة الحلي)، ١٠٢- حاشية على من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق)، ١٠٣-

حاشية على النلفية (الشهيد الأول)، ١٠٤- شرح الفوائد (شرح على الصحيفة

السجادية)، ١٠٥- شرح تهذيب الأحكام (الشيخ الطوسي)، ١٠٦- شرح الاستبصار (الشيخ الطوسي)، ١٠٧- شرح مختصر أصول العضية، ١٠٨- شرح النجاة (ابن سينا).  
 ثالثاً: الرسائل والمكاتبات: ١٠٩- مكاتبة أمير أبو الحسن الفراهاني، ١١٠- رسالة إلى سعد الدين معلم، ١١١- رسالة إلى الشاه عباس الصفوي، ١١٢- رسالة إلى شريف مكة، ١١٣- رسالة إلى علماء بغداد، ١١٤- رسالة إلى الشاه عباس الصفوي بخصوص الحرب مع الروم، ١١٥- رسالة إلى الملا عبدالله المجتهد، ١١٦- رسالة إلى شمس الدين أمير محمد مؤمن (شمسا الجيلاني)، ١١٧- رسالة إلى ميرزا رضى صدرت بناه، ١١٨- رسالة إلى نواب آصف خان، ١١٩- رسالة إلى صدر المتأهلين الشيرازي، ١٢٠- رسالة حول تفسير شعر اسفرنج، ١٢١- مشاعرة الشيخ البهائي، ١٢٢- رسالة إلى اعتماد الدولة أبو الحسن، ١٢٣- رسالة إلى الحكيم الشفائي، ١٢٤- الوصية.

رابعاً، الإجازات: ١٢٥- منح الإجازة للشيخ عبدالله السمناني، ١٢٥- منح الإجازة للسيد حسين الكركي، ١٢٦- منح الإجازة للسيد حسين الكركي، ١٢٧- منح الإجازة للسيد محمد باقر المشهدي، ١٢٨- منح الإجازة لعبدالمطلب الطالقاني، ١٢٩- منح الإجازة لمحمد الغنابادي، ١٣٠- منح الإجازة إلى الميرزا شاهرخ بيغا، ١٣١- منح الإجازة للمعصوم، ١٣٢- منح الإجازة إلى سلطان العلماء، ١٣٣- منح الإجازة للشيخ عبدالغفار الرشتي، ١٣٤- منح الإجازة للشيخ صالح الجزائري، ١٣٥- منح الإجازة لقارئ الصحيفة السجادية.

خصائص المؤلفات: عند دراسة مؤلفات الميرداماد سنلاحظ ميزتين مهمتين، تنعدم في مؤلفات بقية الحكماء والفلاسفة قبل وبعد الميرداماد:  
 أولاً: السمات البنوية: مؤلفات الميرداماد من الناحية البنوية لديها خاصيتين مهمتين:

وضوح المواضيع: الكتب الفلسفية في قوالها التقليدية تبدأ بمواضيع عن المنطق، ومن ثم العلوم الطبيعية والرياضيات والالهيات؛ لكن الميرداماد لم يلتزم



بهذا النظم في مصنفاته الفلسفية. على سبيل المثال، كتاب القبسات والذي يعتبر أهم عمل فلسفي له، يشمل عشرة فصول (القبس)، ويتم دراسة هذه المواضيع بالترتيب: المعاني المختلفة للحدوث وانقسامات الوجود، وأنواع السبق والاستناد إلى القرآن والحديث، والطبائع، والزمن، والحركة، ونقد المنطق، وقدرة الحق وإرادته، والجواهر العقلية، مراتب الوجود، والقضاء والقدر.<sup>١</sup>

أسلوب الكتابة: لعل أهم ما يميز مصنفات الميرداماد عن مصنفات بقية الأفراد، هو أسلوبه في الكتابة. الميرداماد في كل مصنفاته الفارسية والعربية يتمتع بأسلوب خاص في الكتابة، يمكن أن نطلق عليه الكتابة المعقدة.<sup>٢</sup>

نثر الميرداماد، هو نثر متكلف ويمتاز بنوع من التعقيد الخاص، وتلعب ثلاثة عوامل دورا في تبلوره: ١- الاستخدام الكثير للكلمات الغريبة والشاذة، ٢- اختراع كلمات ومصطلحات، ٣- عدم التقيد بقواعد تشكيل الكلمات الأدبية.<sup>٣</sup> هذا الأسلوب في الكتابة يمكن ملاحظته في مصنفاته الفارسية وأيضا في مصنفاته التي كتبها باللغة العربية.<sup>٤</sup>

صعوبة التكلم ورمزية الكتابة عند الميرداماد بلغت درجة بحيث طغى الأدب الهزلي على أسلوبه. نُقل أنه عندما مات الميرداماد، في اللية الأولى من دفنه، أته

١. شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج ٢، ص ٤٥٢-٤٥٣.

٢. لقد كان هناك فلاسفة بالإقتداء بالميرداماد، كتبوا مصنفاتهم بشكل معقد ومبهم، على سبيل المثال، يمكن

الإشارة إلى الزنوري والميرزا مهدي الأشتياني؛ راجع: الميرداماد، جذوات ومواقيت، المقدمة، ص ٣٨.

٣. العلامة سيد محسن الأمين يقول حول هذا الأمر: «وله آثار باقية في الحكمة وأصول الدين والفقه وغيرها وعباراته في بعض مؤلفاته غير خالية من التعقيد وقد يستعمل في عناوين كلامه ألفاظا تفرد باستعمالها بحال شبيه بالتعقّر... يقول في بعض عناوينه: "ضابط و فيصل"، "ضابطة وتثبيت" وفي بعضها: "ذبالة فيها مقالة"، "ذنابة"، "ضابطة احصائية"، "شك وضابطة"، "بحث تفصيلي وضابط تفصيلي"، "ضابطة تلخيصية"، و"الحاقة". الحسيني

العالمي، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٨٩، الرقم ١٢.

٤. الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ٣-٤.

الملائكة، فسألته: من ربُّك؟ أجاب الميرداماد: "أَسْطَقْسُ فَوْقَ الْأَسْطَقْسَاتِ"؛ الملائكة عندما لم يعوا ما يقوله، ذهبوا عند الله، فقالوا، إِنَّ عَبْدَكَ يَقُولُ شَيْئاً نَحْنُ لَا نَفْهَمُ مَا يَرَادُ مِنْهُ، فيقول الله حينئذٍ: دعوه، فلقد كان يقول في الحياة الدنيا قولاً لم نكن لنفهمه!

ولكن ما هو السبب وراء أسلوب صعب في الكتابة؟ ولماذا هذا الفيلسوف لا يكتب مثل معاصريه بسلاسة وبساطة؟

هنري كاربون يعتقد أَنَّ أسلوب الكتابة هذا ناجم عن تأثير ثلاثة عوامل: عدم القدرة على الكتابة على نحو سلس؛ وغياب الصرامة الفكرية اللجوء إلى أسلوب معقد في الكتابة من أجل إخفاء الضعف المضموني للمواضيع؛ والضرورة الاجتماعية - السياسية.

ما من شك في أَنَّ العامل الأول والثاني لا يمكن أن يمثلا العامل المسبب لهذا الأسلوب المتعقد في الكتابة، وذلك لأنَّ مصنفات الميرداماد دليل على أَنَّ هذا الكاتب هو كاتب مقتدرٌ وأرائه في الفلسفة، علم الكلام، والفقه، والرجال،

١. تنكابني، قصص العلماء، ص ٣٣٣-٣٣٥.

٢. على سبيل المثال، الرسالة التي كتبها ميرداماد إلى الشيخ البهائي يمكن اعتبارها من الروائع الأدبية: «بسم الله الرحمن الرحيم؛ لقد هبت ريح الأُنس من سمت القدس، فأتفتي بصحيفة منيفة، كأنها بفيوضها بروقُ العقل بوموضها، وكأنها بمطابوها أطباق الأفلاك بدواربها، وكأنَّ أرقامها بأحكامها أطباق الملك والملكوت بنظامها، وكأنَّ ألفاظها برطوباتها أنهارُ العلوم بعذوباتها وكأنَّ معانيها بأفواجها بحارُ الحقائق بأمواجها. وأيم الله، إنَّ طباعتها من تنعيم، وإنَّ مزاجها من تسنيم، وإنَّ نسيماها لمن جنان الومضوت، وإنَّ رحيقها لمن ذنان الملكوت. فاستقبلتها القوى الروحية وبرزت إليها القوة العقلية، ومدت إليها قطنة صوامع السرِّ أعناقها من كوى الحواسِّ وروزان المدارك وشبابيك المشاعر، وكادت حمامة النفس تطير من وكرها شغفاً واهتزازاً، وتصير إلى عالمها شوقاً وهزازاً. ولعمري قد تروّبت، ولكنّي لفرط ظمئي ما ارتويتُ.

شربتُ الحَبَّ كأساً بعد كأس      فقد نَعَدَ الشرابُ ولا رويْتُ

فلا زالت مراحمك الجليلة مُدركة للطلابين بأضواء الألفاظ العلية، عوالم الوجود كمرآة مجلّدة، ولغوامض أفانين العلوم ومُعضلاتها كصفاء مصحّوة. وأنكم لأنتم بمزيد فضلكم المؤملون لإمرار الخُلوص على حواشي الضمير

والحديث، تتمتع بدرجة من القدرة والنضوج بحيث أنَّ العديد من العلماء المعاصرين له، استندوا إليها. لهذا، يبدو أنَّه للإجابة على هذا السؤال يجب دراسة الحالة الإجتماعية- السياسية للحقبة التي كان يعيش فيها.

هيمنة العلوم النقلية وتعزيز نوع من المناهضة الفكرية لتبلور تيار الإخباريين، مهدت الأرضية لظهور مجموعة من العلماء المقربين للسلطة، أطلقوا موجة من العداة للفلسفة بحجة حماية الدين وتعاليمه.

انتشار هذه التيارات أدت إلى أن يصبح سوق التكفير، والنفي، وأحيانا العذاب والقتل أكثر سخونة. من الطبيعي جدا في مثل هذه الظروف، والسبيل الوحيد الذي تبقى للحكماء والفلاسفة حتى يأمنوا على أنفسهم من هذه المصائب، هو اللجوء إلى الغموض و إخفاء آرائهم ونظريات خلف ستارة من التعقيدات اللفظية. ويمكن فهم هذا الموضوع من خلال ما رآه صدر المتألهين في منامه، حيث نُقل أن الملاصدرا رأى بنفسه استاذة الميرداماد بعد موته، وسأله في المنام: لماذا يكفرونني الناس، ولم يفعلوا معك ذلك أبدا، على الرغم من أن كلينا نتبع نفس المسلك؟

فأجابه الميرداماد: لقد كتبت القضايا بنحو لا يفهمه إلا الحكماء العقلاء، لكنك، خلافا لي، بينت المحتوى الفلسفة بطريقة شفافة وصریحة بحيث يفهمها أي معلم بسيط؛ لهذا السبب كفروك، أما أنا فلا!

كذلك يمكن فهم هذا الموضوع من خلال إجابة الميرداماد على أحد منتقديه،

حيث قال:

---

المقدس المستنير عند صالح الدعوات الساخات في مثنة الاستجابة ومظنة الإجابة. بسط الله ظلالكم وخذ مجدكم وجلالكم. والسلام على جنابكم الأرفع الأبهي وعلى من يلوذ ببابكم الأملع الأسمى وبمكف بفنائكم الأوسع الأسمى، ورحمة الله وبركاته أبداً وسرمداً، مخلصكم الملتاع محمد باقر الداماد الحسيني ١٥ الميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج١، ص ٦٧-٦٨.

«رحم الله امرء عرف قدره ولم يتحد طوره، إنَّها لأقصى درجة من الحياء حينما تتباهي النفوس المعطلة والهويات الهولانية أما العقول والجواهر المقدسة عبثا. على الأقل يجب أن يمتلك الفرد هذا الشعور بأنَّ درك حديثي فنٌّ، وليس الفن في أن يجادلني أو أن يناقشني في تسمية ما. فالمعروف أنَّ درك الدرجات العليا وفهم المواضيع الدقيقة، ليس في مقدور أي فرد قليل الفهم، وليس من اختصاص كل فرد قليل البضاعة. فلا محالة، مجادلتني في المواضيع العلمية من باب قصور الطبيعة، وليس من باب دقة الطبع.

مجموعة من أصحاب همة الخفافيش الذين يظنون أنَّ احساس المحسوسات هو عرش المعرفة ويظنون أن أقصي الكمال هو الفن، يخال لهم أنَّهم ند لفرقة الملكتيين التي تكون شمس مسير ارتباطهم مشرقة على مدارات عالم القدس، هؤلاء ليكفوا عن المخاصمة، مُنكر وليس حادث وبدعة وليس أمر جديد وإلى الله المُشْتكى والسَّلام على من اتبع الهدى.

وإذا أتتكَ مذمتي من ناقص فهي الشَّهادة لي بأنِّي كامل!¹

من المثير للإهتمام أن نعرف أنَّ هذا النمط من الكتابة، على الرغم من أنَّه أدى إلى تجاهل مجموعة لمصنفات الميرداماد وعدم دراستها، لكن هذا النمط من الكتابة في ذات الوقت حال دون إهانة أفراد آخرين لنظريته والسخرية منها. على سبيل المثال، عبدالعلي بحر العلوم في كتاب بإسم "حاشية على الشؤون العامة" كتبه في ذي القعدة ١٣٢٩هـ، وتوجد نسخة منه برقم ٧٦٨٦ في المؤسسة الباكستانية، يقول حول الميرداماد ومصنفيه النفيسين:

١. تميم داري، عرفان وادب في عهد صفوي، ج٢، ص ٦٩٥-٦٩٦.

«بيد أنّ هذا الفن قد خبت ناره وأطارت العنقاء أنصاره، فوقع في أيدي من قنع عن الديرُ وسلكوا سبيل الميل والاعتساف. ووجدت الأكثرين المطبوعين بالسحر الذي أتى به صاحب الأفق المبين فأولعتهم استعاراته العجيبة والمخترعة وتشبيهاته الغريبة المُعجبة، فحسبوا أنّ مصنّفاته في أعلى مقام بين ما صنّف الأقسام وتخيّلوا أنّ منزلتها فوق ما أتى به أولوا الأفهام ... لا يغرّنكم سلوكه مسلك الشعراء عن ولوجه في فقرات السوفسطا، فجُلّ كلامه قضايا شعرية ومقدمات تخيلية ... فلهدا أوجبت ذلك العزم إلى أن أحشى ذلك الكتاب بحيث يستودع تحقيق مسائل كلّ باب وأوشحه بلباب ما حقّقه المتقدّمون وأرتبه بمناصيص أبكار أفكار أتى بها المتأخرون مُشيراً إلى ما في الحواشي الأواخر من الطروح ومصراً بما في افق المبين والقبسات من الجوع، فإنّ جُلّ الخصائص المختصة بهما فيه تلبس تضليل وكُلّ دلائلها مغلطات فيها للأقدام تزيل تنفر عن استماعها آذان الأصفياء».

ثانياً، خصائص المضامين: التنوع المضموني يعتبر ثاني سمة لمصنّفاته، فللميرداماد ترك بصمة في معظم مجالات العلوم بعصره.

الميرداماد له مصنّفات في الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، والعرفان، والحديث، والرجال، ودراية الحديث، والفقه، وأصول الفقه، والرياضيات، والطب والأدب. على سبيل المثال، في حل المسائل الرياضية: رسالة الاعضالات العويصة؛ في بيان سبعة مسائل فقهية وأصولية صعبة: السبع الشداد؛ في الفقه: شارع النجاة وضوابط الرضاع؛ في التفسير: سدرة المنتهى وتأويل المقطعات؛ في الحديث: الرواشح السماوية؛ في الأدب: ديوان أشعار ومثنوي مشرق الأنوار؛ في السياسة: الرسائل

المختلفة. لذا يمكن اعتباره عالم متكامل وفيلسوف صاحب نظرية في علومٍ مختلفة، وبدون اقتدائه للآخرين، نجد قد وضع أسسا لنظريات جديدة.<sup>١</sup>

الباحث المعروف ايزوتسو في هذا الصدد يقول: الميرداماد هو مفكر ذو فنون، وكان ضليعا في كل العلوم والمعارف السائدة آنذاك في العالم الإسلامي مثل الفلسفة (في كل فروعها من المنطق وحتى الإلهيات)، علم الكلام، والفيزياء، والرياضيات، والفقه، وأصول الفقه، والحديث والتفسير.<sup>٢</sup>

كذلك يشيد السيد علي خان المدني تكامله قائلا:

«إن عدت الفنون فهو منارها الذي يهتدي به أو الآداب فهو مؤملها الذي يتعلّق بأهدابه أو الكرم فهو بحره المستعذب النهل والعلل أو النسيم فهو حميدها الذي يدبّ منه نسيم البرء في العلل أو السياسة فهو أميرها الذي تجم منه الأسود في الأجم أو الرئاسة فهو كبيرها الذي هاب تسلّطه سلطان العجم وكان الشاه عباس أضمر له السوء مرارا وامره له حبل غليته امرارا خوفا من خروجه عليه وفرقا من توجه قلوب الناس إليه فحال دونه ذو القوّة والحال أبلّ إلا أن يتمّ عليه المنة والطول ولم يزل موفور العزّ والجاه».<sup>٣</sup>

من الضروري أيضا إيلاء الاهتمام لهذه النقطة وهي أن الميرداماد آنذاك على الرغم من أنه ابتعد عن مجاله التخصصي أي الفلسفة، إلا أنه كان أيضا يفكر بطريقة فلسفية، ويبين مراده أيضا بطريقة فلسفية؛ على سبيل المثال، عندما كان

١. جعفریان، میراث اسلامی ایران، مقدمة رسالة أربعة أيام، ج٢، ص ٦٤٧-٦٤٨؛ آشتياني، منتخباتي از آثار حکماي

الهي ایران، ج١، ص ٢٥؛ ارجي، ميرداماد بنيان گذار حکمت يمانی، ص ١٥٢-١٥٣.

٢. ايزوتسو، فلسفة ميرداماد، ص ١٠٨.

٣. مدني، سلافة العصر، ص ١٧٨.

يريد أن يثير موضوع الرضاع في الفقه، كان يمزج ذلك بمسائل فلسفية، فنجده يكتب يقول:

«يبدو جلياً أنَّ الإنسان الذي هو نسخة من نظام شامل، وفذلكة طبقات العوالم، يتركب من نوعين: النوع الأول، وفقاً لعالم الطبيعة والذي هو الهيكل الجسداني والبدن الهولواني، والنوع الآخر هو وفقاً لعالم القدس والجوهر العاقل، وهي نفسة الناطقة المجردة، وهو له ميلاد وفقاً لكل عالم، وينجم عن كل ميلاد رضاعة وارتضاع؛ وفي الميلاد الحقيقي العقلي يرتضع هذين النهدين، قوتان، القوة النظرية والقوة العملية، أما القوة العاقلة فهي القوة التي تهلكهما؛ أما حليب الشدين: ضوء العلم وبهجة الحكمة. ومثلما أنَّ الرضاع الجسداني هو لحمة كلحمة النسب الجسماني ومُثمر حِكَم الميلاد الهولواني؛ كذلك أيضاً الرضاع الروحاني لحمة كلحمة النسب العقلاني بالنسبة لجواهر عالم التسبيح والتمجيد ومُثمر الاتصال بالأنوار العقلية القدسية؛ أي الارتباط بالملائكة المقربين والعباد المقدسين بالأخص روح القدس والذي بإذنه وهاب للصور، ويقول الله تعالي بكتابه الكريم في وصفه: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ وبما أنَّ الحد الأدنى للنصاب المعتمد في الرضاع الجسماني عشرة رضعات كاملة. وكذلك المعتمد في البلوغ إلى حد الاستتمام هو تعرف المعارف في المراتب العشرة في قوسين البدو والعود»<sup>١</sup>.

من الجوانب الغير معروفة عن الميرداماد، مهارته في الطب وبالأخص في علم الصيدلة. ذكر محمد حسين عقيلي الشيرازي وهو آخر طبيب وصيدي بايران

والعالم الإسلامي، في كتابه قرايين مجمع الجوامع الذي ألفه في عام ١١٨٥هـ في الهند، أنَّ الميرداماد توصل صناعة دوائين مركبين مهمين:

١- دوع الصحة: مُركب من ثلاثين دواء نباتي، وحيواني، ومعدني لها خصائص مضادة للسموم، وخصائص مسكنة لآلام المفاصل، وخصائص للمحافظة على الصحة الإنجابية؛ ٢- دوع المشيب (مخلوط مضاد للشيخوخة). واستناد العقيلي حول الوصفات الطبية المبتكرة من قبل الميرداماد هو كتاب ميزان الطبائع لقطب شاهي. هذا الكتاب ألفه تقي الدين محمد بن صدر الدين علي باللغة الفارسية وذلك في عام ١٠٠٠هـ للسلطان محمد قلي قطب شاه (من أكثر ملوك الهند شهرة ومعرفة ٩٨٩-١٠٢٠هـ).<sup>١</sup>

كل ما تبقى للميرداماد من الشعر والنظم خصصه لمسألتين أساسيتين، هما التوحيد الوجودي، والإنسان الكامل (الكون الجامع) والذي هو مظهر جامع لا بسم الله.<sup>٢</sup>

### ٣-١-٢- الحياة السياسية الإجتماعية

على الرغم من أنه في دراسة حياة فيلسوف ما، الشؤون الإجتماعية وبالأخص السياسية لا تحوز على أهمية قصوى، لكن على مر التاريخ، في بعض الأحيان نواجه شخصيات انخرطت في الفعاليات المجتمعية، طوعا أو كرها يضطرون إلى الانخراط في العملية السياسية، بل أنه في بعض الحالات، يتركون أثرا أيضا.

الحكومة الإيرانية في العهد الصفوي هي واحدة من الحكومات القليلة التي حافظت على سمتها الدينية - ولو كان في ظاهر الأمر - منذ بدايتها وحتى نهايتها. واستطاعت من نفس هذا المنطلق، أن تجعل المذهب الشيعي الدين الرسمي لإيران. وبطبيعة الحال، في مثل هذه الظروف، يسعى الملوك لإضفاء الشرعية على حكمهم، وكذلك الحفاظ على مكانتهم الإجتماعية بين الناس، دعم علماء الدين الذين كانوا

١. تاج بخش، بزشي جنبه ای ناشناخته از زندگي ميرداماد، ص ١٣١-١٣٢.

٢. راجع: الميرداماد، ديوان ميرداماد، ص ١٠٤-١٠٨ شيعيان، آفاق فلسفة و عرفان در شعر ميرداماد، ص ٤١١.



يعتبرون مثالا للدين؛ كما وضعوا في نصب أعينهم توطيد علاقتهم بهم وكانوا يحرصون على التواصل معهم باستمرار وبشكل ودي.

هذا الأسلوب، أعقبته مصيبة عظيمة، وذلك لأنه يوجد علماء متحذلقين، تستفيد من الفرصة التي أتاحت لهم وسعوا بإسم الله وبإسم الدين لتحقيق أغراضهم الدنيوية، وفي سبيل ذلك، كانوا مستعدين من ناحية أن يصبحوا ألعوبة في أيدي الملوك، وأداة لإضفاء شرعية على أعمالهم القبيحة، ومن ناحية أخرى، خلق فرص أكثر لتحقيق أرباح أكبر وذلك من خلال اساءة استخدام الدين والتعاليم الدينية. ولكن في مقابل هؤلاء العلماء، ظهر علماء وحكماء أذكيا جدا، سعوا من خلال الاستفادة من هذه الفرصة المتاحة، توجيه الملوك الأغبياء والمنفلتين أحيانا وذلك لمنع ظهور العديد من الانحرافات، وتمهيد الطريق لسعادة الأمة. من هؤلاء العلماء الشيخ البهائي والميرداماد؛ شخصيتان على الرغم من أن أحدهما يبدو فقيها والآخر فيلسوفا، إلا أنهما استطاعا من خلال العلاقة الوثيقة التي كانت تجمعهما، أن يكونا منبعاً لخدمات عديدة في مجتمعهما.

الميرداماد في مقدمة كتاب الصراط المستقيم، كان يصف زمانه هكذا:

«هذا مع ما أنا فيه من تراكم الفتن وتزاحم اليخن وانقراض  
الأحباء وانخفاض الألباء على فترة من أولياء العلم وتناهيهم واعرترام  
من دُهيما الكربة ودواهيها. فلقد أصبح قلب الفضل مثقوباً  
وأمسى عيش الخلق محبوباً؛ فالله الله من زمانٍ مُنينا به عظم فيه  
البلاء وبرح الحفاء وضاعت الأرض ومُنعت السماء.

تولّى زمانٌ لعبنا به وهذا زمانٌ بنا يلعب

و مع ذلك فإنّ قلوب العشيّرة من الحقد مملوءة ونفوس الطائفة  
بالحسد ممنوءة؛ لله ذرّ صاحب المثنوي حيث قال:

چون که اخوان را دلي کينه و راست یوسفم در قعر چاه اولی تراست.<sup>١</sup>  
 هذه الأجواء القائمة لم تجعل هذا الحكيم العاقل يفضل الانزواء، وبيتعد عن المجتمع والشؤون الاجتماعية، بل جعلته يفرض وجوده في المجتمع ويقوم صلاة الجمعة بالرغم من معارضة الحكام، وكذلك مراسلاته مع علماء من بلدان أخرى، أظهر أنه شخصية مؤثرة ليست فقط على المستوى السياسي بإيران، ولكن في كل العالم الإسلامي. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة لرسالته إلى شريف مكة، ورسالته إلى المفتي الروم، ورسالته إلى سعد الدين معلم ملك الروم، ورده على خطاب الشاه عباس الصفوي حول الحرب مع الروم لتخفيف الحصار المفروض على بغداد.<sup>٢</sup>

#### ٢-٢-٢-٢ مكانة الميرداماد

معقوله خارج من قياس العقل ومنقوله فائض عن قياس النقل<sup>٣</sup>  
 لو أردنا أن نعرف مكانة الميرداماد بين فلاسفة الإسلام، يمكن أن نعتبره جسراً بين حكماء الجيل الأول مثل الفارابي وابن سينا وحكماء الجيل الثاني.<sup>٤</sup> مفكرون عظام منحوا الميرداماد ألقاباً مختلفة في مدح مكانته ومنزلته العلمية: "استاد البشر"، "برهان الدين"، "شمس الدين"، "سيد الأفاضل"، "السيد السند"، "المحقق في المعقول والمحقق في المنقول"، "الأمير"، "العقل الحادي عشر"، "العقل الأول"، "أعلم المتقدمين والمتأخرين"، "الزمان بمثله عقيم"، "ناقد الفلسفة اليونانية"، "متمم الصناعات الميزانية". ومن بين هذه الألقاب يمكن اعتبار لقب "المعلم

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٤.

٢. الميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج ١، ص ٦٨-٦٩ جعفریان، میراث اسلامی ایران، ج ٤، ص ٧١-٧٦.

٣. الفي، فوائد الرضوية، ج ٢، ص ١٩.

٤. آشتياني، منتخباتي از آثار حکمای الهي ایران، ج ١، ص ١٦.

الثالث" أو "ثالث المعلمين بل أولهما" لقب يحدد جيدا مكانته وسط الحكماء المسلمين من الطراز الأول.

في سياق تاريخ الفكر البشري، توجد شخصيات لقبوا بـ"المعلم"، لما كان لهم من تأثير على مسير عملية ازدهار وتطور المعرفة والعلم. لقب أرسطو بـ"المعلم الأول"، لأنه بالإضافة لقيامه بتنظيم المواضيع الفلسفية على نحو خاص، أسس المنطق أيضا؛ لقب "المعلم الثاني" ارتبط بـ"أبو النصر الفارابي" وذلك لأنه وضع الفلسفة الإسلامية؛ ونقل للمسلمين أفكار الحكماء اليونانيين وعلمهم إياها أيضا.

لقب "المعلم الثالث" كان يطلق أحيانا على ابن مسكويه (٣٢٠-٤٢١هـ)، وذلك لأنه لعب دورا فريدا من نوعه في إحياء الفراع العملي في فلسفة اليونان، أي فلسفة الأخلاق وأيضا تعزيز أسسها؛ على الرغم من أن بعض المفكرين رأوا أن ابن سينا يستحق لقب المعلم الثالث، وذلك لأن ابن سينا بعد الفارابي كان أول شخص استطاع من خلال اخراج الفلسفة الإسلامية من حالة الركود، سعى لوضع فلسفة جديدة تضمنت بالإضافة إلى عناصر من حكمة أرسطو والأفكار الإفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، تعاليم اسلامية أيضا.

١. راجع: الطهراني، طبقات اعلام الشيعة، ج٥، ص٦٧؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص٢٨٥؛ الميرداماد، تقويم

الإيمان، المقدمة، ص٢٨ و٤٩-٥٠.

٢. ادعى الأستاذ الدكتور سيد حسين نصر أن لقب "المعلم" في الفلسفة يطلق على الشخص الذي لأول مرة عرف حدود كل فرع من فروع المعرفة وصنّف كل علم بالتصنيف الخاص به. لهذا السبب، لقب أرسطو بالمعلم الأول، وذلك لأنه كان أول شخص بين اليونانيين من صنف العلوم المختلف بالتصنيف الخاص بها، ولأنّ الميرداماد قام بنفس هذا العمل ولكن بمستوى أصغر في العالم الشيعي، عرف بـ"المعلم الثالث". الفارابي أول من قام بتصنيف العلوم بين المسلمين وذلك بتأليفه كتاب إحصاء العلوم، كما أنه قام بوضع الفروع المختلفة للعلوم بشكل كامل في قالب الثقافة الإسلامية، من أجل هذا السبب لقب الفارابي بـ"المعلم الثاني"؛ راجع: نصر، سه حكيم مسلمان، ص١٣٣.

٣. المدرس التبريزي، ریحانة الأدب، ج٥، ص٣٤٥.

لكن من المعروف، أنّ لقب "المعلم الثالث" كان يطلق على الميرداماد، وذلك لأنه بوضعه نظام فلسفي خاص والذي يشير إليه بنفسه بـ"الحكمة اليمانية"، استطاع أن يطلق موجة فكرية في الفلسفة الإسلامية، والتي لعبت دوراً مهماً فيما بعد في وضع "الحكمة المتعالية" من قِبَل صدرالدين الشيرازي، كما لعبت هذه الموجة الفكرية أيضاً دوراً في إحداث تغيير جذري في مواضيع وأصول الفلسفة الإسلامية.<sup>١</sup>

لفهم هذه المكانة والمنزلة التي حاز عليها هذا الفيلسوف المعروف في العالم الإسلامي، يكفي أن نشير إلى بعض التعليقات والآراء التي أثّرت حوله؛ وذلك "لأنّه لا يستطيع أن يشيد أحد بالحكيم إلا الحكيم".

العالم الرائد الشيخ عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي الكرّكي في إجازة الحديث التي مُنحت له، يقول:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ الحمد لله كما هو أهله ومستحقّه والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وعترته الطاهرين؛ وبعد: فإن الولد الأعز الحسيب النسيب، سلالة السادات الأطهار، جامع الفضائل والكمالات، صاحب الفهم الثاقب والحدس الصائب، السيد محمّد باقر ولد المرحوم المبرور المغفور السيد محمّد الأسترآبادي، قد اطلعت على حاله وأتته مع حداثة سنّه، قد اطلع على كثير من المباحث وله فيها تحقيقات حسنة وتصرفات قوية، وإني أجزته أن ينقل ما وصل إليه وظهر لديه أنّه من أقوالي وأن يعمل به وأن يروي مصنّفات والدي المرحوم المغفور علي بن عبدالعالي وأن يروي جميع ما لي رواية عن مشايخي الأعلام مراعيًا لي وله طريق الاحتياط مواظبًا على

١. المدرس التبريزي، ریحانة الأدب، ج ٥٥، ص ٣٦٥؛ اوجي، ميرداماد بنیانگذار حکمت یمانی، ص ٧١-٧٣.

محافظة الشرائط بين أهل العلم وكتب عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي حامداً مصلياً مسلماً، والحمد لله وحده.<sup>١</sup>

الشيخ عز الدين، حسين بن عبدالصمد، والد الشيخ البهائي أيضاً قال عنه: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ الحمد لله كثيراً على نعمه وإفضاله وصلاته وسلامه على سيدنا محمد النبي الأمي وآله. وبعد: فإنَّ الولد الأعزُّ الأجد الأفضَل الأكمل الأرشد، السيد السند الأود، السيد محمد باقر بن السيد الجليل النبيل الأصيل شمس الدين محمد الأسترآبادي - نور الله تربته - مَن قد صرف جملة من عمره على تحصيل فنون العلم وفاق على أقرانه بجميل الفهم وتميز في سلوكه في شعب العلم وفنونه مع صغر سنه و غضاضة غصونه وقد التمس مني الإجازة لما أرويه من الأحاديث مع ضيق المجال و تشتت الحال و أجبته ملتتمسه تقريباً إلى آبائه الطاهرين وجعلت ذلك ذخراً لي يوم الدين و أجزت له رواية ما يجوز لي روايته من أحاديث أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بطريقي المقررة إذا صحت لديه - أفاض الله تعالى - فليرو ذلك كما شاء لمن شاء و أحب محتاطاً. قال ذلك بلسانه و رقمه بينانه مفتقر ربّه الأوحده حسين بن عبدالصمد في شهر رجب الفرد سنة ثلاث و ثمانين و تسع مائة»<sup>٢</sup>.

لا ننسى أنَّ الميرداماد وُصف بهذه الكلمات ولم يتعد حينها من العمر خمسة عشر عاماً.

كذلك صدرالدين الشيرازي والذي يفتخر بأنّه تتلمذ على يد الميرداماد، يمدح استاذه بنحو قل نظيره، فنجده يقول:

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٦، ص ٨٤، الرقم ٦٥.

٢. المصدر نفسه.

«أخبرني سيدي وسندي وأستاذي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقير الرباني، سيد عصره، وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة الدوران، المستى بمحمد، الملقب بباقر الداماد الحسيني».

كما كتب عدة رسائل إلى استاذه، تستحق أن نقف عندها. ولكنني سنكتفي بذكر بعض منها:

«سلطات أعظم السادات النجباء، برهان أفاخم الحكماء العظماء، أستاذ البشر والعقل الحادي عشر، أعلم العلماء السابقين واللاحقين، أفضل الحكماء المتقدمين والمتأخرين، مروج الشرع المبين، مفتي شريعة سيد المرسلين، محيي رسوم أجداده الطاهرين، ماحي اثار البدع واللغو في الشريعة والدين، ممدد قوانين الإسلام، مبين أحكام الحلال والحرام، سيد أهل العلم واليقين، سند أرباب الحديث وأصحاب الرواية والدراية في كشف مسائل المذهب بالرأي المتين، ثمرة الشجرة النبوية، وغصن الجرثوم الأحمديّة، العلامة الفخامة، ملجأ العلماء الأعلام، ومحظ رجال أهل الفضل والكمال والأنام، المعلم في التحقيق، والعالم بالتدقيق، مستخرج الحقائق بفكره الصائب، ومستنبط الدقائق بنظره الدقيق الفائق، حلال المشكلات وكشاف الأغطية عن وجوه العضلات، ممدد القواعد العلمية ببيان يخجل عن تبيانه فصاحة سحبان، مشيد المقاصد الحكمية بتقريرات يضحل في أرجائها حكمة لقمان، ينقطع

الأنفاس دون تعداد محامده ومفاخره، يكمل السنة الأقسام من بيان مناقبه ومآثره.

كفى شرفاً أني مضاف إليكم وإني بكم ادعى وارعى واعرف  
إذا بملوك الأرض قوم تشرفوا فلي شرف منكم أجل وأشرف!'  
كما وأن عادل الأردستاني في مقدمة كتاب عيون المسائل للميرداماد، يقول عنه هكذا:

«رئيس الفرقة وسيد الطائفة، فحل الفحول، امام العقول، قدوة الشاخصين من الحكماء المتأهلين، صفوة الراسخين من العلماء المتبحرين، خاتم المجتهدين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، مقرر معالم الدين المبين، محي مراسم آباءه الطاهرين، شمس العقول في الخافقين، ثالث المعلمين بل المعلم الأول لو رفع الغطاء من البين، موضح المسالك والسُّبُل، أستاذ الكل في الكل، ناسخ الفلسفة اليونانية، معلم الحكمة اليمانية الإيمانية».

### ٣-٢- النظام الفلسفي للميرداماد

إذا أردنا تصنيف الفلاسفة الذين حطت أقدامهم على ممالك العالم الإسلامي الشاسعة من الشرق وحتى الغرب ومن الجنوب وحتى الشمال، واشتهروا وذاع صيتهم، سنلاحظ أنهم ينضون تحت ثلاث فئات:

الفئة الأولى، الشارحون: الكثير من الفلاسفة بدون إبداء رأي حول القضايا الفلسفية المختلفة، اكتفوا فقط بشرح وجهات نظر وآراء الفلاسفة البارزين السابقين أو المعاصرين منهم وتركوا بصماتهم في شكل حاشية وشرح.

١. المنطق والمباحث اللفظية، المقدمة، ص ٦٢-٦٥.

٢. الميرداماد، اثنا عشر رسالة، عيون المسائل، ج ٢، ص ١.

الفئة الثانية، النقاد: من بين الفلاسفة نلاحظ مجموعة ليست كبيرة بدون امتلاكهم قدرة تأسيس نظام فلسفي ما، شرعوا في نقد آراء ونظريات الفلاسفة الآخرين، وفي خضم ذلك الأمر، طرحوا نظريات جديدة أيضاً.

الفئة الثالثة، المؤسسون: هذه المجموعة من الفلاسفة الذين قد لا يتجاوز تعدادهم الأصابع استطاعوا من خلال خلط الأنظمة الفلسفية القديمة، تأسيس مدارس فلسفية جديدة.

إذا اعتبرنا الفارابي، وابن سينا، والسهورودي من بين هذه الفئة الأخيرة من الفلاسفة، لامر من اعتبار الميرداماد وصدراالدين الشيرازي أيضاً من ضمن نفسه هذه الفئة؛ وذلك لأنَّ النهج الذي انتهجه الفارابي وابن سينا، واصل السهورودي والميرداماد على نفس هذا النهج، وأوصل صدراالدين الشيرازي هذا إلى حد الكمال.<sup>١</sup>

مدرسة أرسطو المشائية والمستعينة بأسس المنطق الصوري، استندت في معرفتها الوجودية إلى العقلانية الصرفة، وعندما وجدت هذه المدرسة طريقها إلى العالم الإسلامي وتحولت إلى الفلسفة المشائية السنيوية، نجد بالإضافة إلى أنَّها حافظت على اعتمادها على مبادئ المنطق الصوري، وشرح العقلانية للكون والوجود، نجد أنَّ الفلسفة المشائية السنيوية إلى حد ما قد استفادت من النهج الأفلاطوني ونهج الأفلاطونية المحدثة، وفي بعض الأحيان استعانت بالتعاليم الدينية لشرح قضاياها الخاصة بها.

السهورودي بسلوكة مسلك العظماء، مثل الغزالي، وفخرالدين الرازي، استطاع أن يساهم في دفع عجلة الفلسفة المشائية إلى الأمام وعن طريق مشاركة عنصر الإشراق في تنظيم الحجج العقلانية، والاستفادة من المكاشفات والتجارب العرفانية الناجمة عن السير والسلوك النفساني، استطاع أن يضع أسس تنظيمية

١. الميرداماد، تقويم الإيمان، مقدمة المصحح، ص ٥٣.



في مجال الفلسفة المشائية، والتي بزعمه، سعى أفلاطون وأفلوطين منذ قرون عدة لفعل ذلك.

من وجهة نظر الميرداماد، لقد فقدت الفلسفة السينوية فعاليتها بسبب إهمالها للأساليب الإشراقية والذوقية، وكذلك تطبيق النصوص الفلسفية مع النصوص الدينية؛ السهروردي على الرغم من تأكيده كثيراً في الفلسفة الإشراقية على ضرورة تطبيق الانجازات الفكرية مع التعاليم الدينية؛ لكنه أيضاً لم ينجح في تطبيق عناصر النظام الفلسفي الخاص به مع النصوص الدينية نجاحاً كاملاً.

بناء على هذا، قرر الميرداماد، تأسيس مدرسة في الفلسفة أشير إليها فيما بعد بـ"الحكمة اليمانية".<sup>١</sup> عنوان "الحكمة اليمانية" مأخوذ من الحديث النبوي: «الإيمان يماني وحكمتي يمانية»<sup>٢</sup>. في العلاقة التي تربط اليمن وشعبها بالإيمان والحكمة، طرح العلماء المسلمون احتمالات مختلفة لا تربطها علاقة وثيقة بالمواضيع الفلسفية، لهذا، سنغض النظر عن تناولها؛ ولكنهم يبدو أن المقصود من "الحكمة اليمانية" هي الحكمة التي أنزلت على البشرية من قبل الأنبياء أو عن طريق الوحي أو الإشراق؛ وذلك لأنَّ اليمن تمثل للجهة اليمنى أو الشرقية للوادي، الذي تلقى موسى النبي (عليه السلام) عنده الوحي، ولذلك، يعتبر الشرق

١. راجع: السهروردي، كلمة التصوف، ص ١٠٢.

٢. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٣ الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ٩٩ و ١٧٠.

٣. هذا الحديث نقله الشيعة والسنة بعبارات مختلفة، كذلك: الكليني، الكافي، ج ١٨، ص ٧٠؛ رجال أهل اليمن أفضل، الإيمان يماني والحكمة يمانية، ولولا الهجرة لكنت امرأ من أهل اليمن؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٧٧ و ٥٥٧؛ أبا هريرة قال: لما نزلت إذا جاء نصر الله والفتح قال النبي (صل الله عليه وآله) أتاكم أهل اليمن، هم أرق قلوباً، الإيمان يمان، الفقه يمان، الحكمة يمانية. أبي هريرة عن النبي (صل الله عليه وآله) أنه قال: «الإيمان يمان والكفر من قبيل المشرق»؛ كذلك، راجع: الصنعاني، المصنف، ج ١١، ص ٥٢، الرقم ١٩٨٨٨ الضحاک، الأحاد والمثاني، ج ٤، ص ٢٦٢. الرقم ٢٢٧٢-٢٢٧٥.

٤. لمزيد الاطلاع، راجع: الشريف الرضي، المجازات النبوية، ١٣٣٩ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ١١٣٧ العسقلاني، فتح الباري، ج ٦، ٢٧٨ و ج ٨، ص ١٧٧ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ٥، ص ٣٠٠.

مصدراً للنور الإلهي. والتقيض منه أي الغرب، تمثيل للظلام والعجز والذي يمكن بدوره أن يكون بياناً لعجز العقل المشائي عن فهم الكون والعالم.<sup>١</sup>  
 الملا علي نوري في حاشيته التي كتبها على كتاب نبراس الضياء، يفسر سبب هذه التسمية بالقول:

«الحكمة اليمانية هي الحكمة المحمدية المنسوبة إلى اليمين وسر ذلك الانتساب هو كون "نفس الرحمان" المسمى بـ"الحقيقة المحمدية" و"النور المحمدي" يمانياً، فلا تغفل»<sup>٢</sup>.

على كل حال، فالحكمة اليمانية للميرداماد هي حكمة بالإضافة إلى أنها متأثرة بالعقلانية المشائية، فهي مليئة بالأفكار العرفانية - الإشراقية والتعاليم الدينية. يمكن بسهولة استنباط الميول الإشراقية للميرداماد من خلال الإسم الذي اختاره لكتبه وأيضاً لفصول كتبه؛ أسماء مثل القبسات، الجذوات، الإيماضات، والتشريفات، مشرق الأنوار؛ الأسماء التي لها دلالة وثيقة بالضوء وتآلقه؛ كذلك لقب "الإشراق" الذي اختاره الميرداماد لنفسه (التخلص الشعري) هو خير دليل على هذا الإدعاء.

من المثير للإهتمام أن نعرف أنّ الميرداماد، بصرف النظر عن استخدامه للكلمات ذات الصلة بالنور وبريقه، من أهم كتبه - القبسات - ختمه بدعاء النور.<sup>٣</sup> كذلك نظريته الفلسفية الأكثر ابتكاراً أي الحدوث الدهري للعالم، يوصفها قائلاً في نشوة روحية هكذا:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ الحمد كله لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين، كنت ذات يوم من أيام شهرنا هذا وقد

١. شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج٤، ص١٦٩، الرقم ١١٢، نقلاً عن:

H.corbin, «Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran», Eranos Jahrbuch (Vol, XLVIII, 1949, pp.١٣٧-١٣٦).

٢. الميرداماد، نبراس الضياء، ص٧٤.

٣. الميرداماد، كتاب القبسات، ص٤٨٣-٤٨٤.

كان يوم الجمعة سادس عشر شهر رسول الله (صلى الله عليه وآله) شعبان المكرّم لعام ثلاث وعشرين وألف من هجرته المقدّسة في بعض خلواتي أذكر ربّي في تضاعيف أذكاري وأورادي باسمه الغني، فأكرر يا غني يا مغني مشدوهاً بذلك عن كلّ شيء إلاّ التوغل في حريم سرّه والامتحاء في شعاع نوره وكان خاطفة قدسة قد ابتدرت إليّ فاجتذبتني من الوكر الجسماني ففككت حلق شبكة الحسّ وحللت عقد حباله الطبيعة وأخذت أطيّر بجناح الروح في جوّ ملكوت الحقيقة وكأني قد خلعت بدني ورفضت عدني ومقوت خلدي ونضوت جسدي وطويت إقليم الزمان وصرت إلى عالم الدهر. فإذا أنا بمصر الوجود بمجامع أمم النظام الجملي من الإبداعات والتكوينية والإلهيات والطبيعية والقدسيات والهيولانية والدهريّات والزمنيات وأقوام الكفر والإيمان وأرهاط الجاهلية والإسلام من الدارجين والدارجات والغابرين والغابرات والسالفين والسالفات والعاقبين والعاقبات في الآزال والآباد وبالجملة آحاد مجامع الإمكان وذوات عوالم الأكون بقضها وقضيصها وصغيرها وكبيرها بإثباتها وبإبداؤها بحالياتها وإنياتها<sup>١</sup>.

كما أنّه خطأ خطوة أخرى إلى الأمام في رسالته خلسة الملكوت، عندما اعتبر أنّ برهان اثبات الوجود الدهري وحدوث العالم ناجم عن كشف باطني وإفاضة ملكوتية:

«مما أفيض عليّ من عالم التحميد والتسبيح وهو عالم الملكوت، إني بالليلة الثالثة عشر من شهر رسول الله (صلى الله عليه وآله) شعبان المعظم، لعام ١٠١٤ من الهجرة المقدسة، وقد كنت علمت "الصحيفة

الملكوّية" وهو كتاب "الاياماضات والتشريفات"، من قبل بعامين، أريت بالمنام محتشداً قدسياً، يستهشُّ الرُّوعُ بمعاشره، محتفلاً روحانياً يهتَرُّ له السُّرُّ بشراشره، وكانَّ هناك حشداً عقلايين ورهطاً قديسين ربانيين. وكانِّي أنا رأسهم وكبيرهم القويِّ عليهم، وأنَّ لُمةً يسألونني عن إثبات الوعاء الذي هو الدهر وحدث عالم الجواز فيه. وأنا أُملي عليهم هكذا: برهان إثبات الدهر هو بعينه برهانُ حدوث العالم بأسره.<sup>١</sup>

إنَّه نفس الأسلوب الذي اتبعه أيضاً تلميذه صدرالدين الشيرازي بعد الميرداماد. ويرى أنَّ للمواجيد العرفانية أثر على تغيير اعتقاده من أصالة الوجود إلى أصالة الماهية.<sup>٢</sup>

الباحث المشهور ايزوتسو في بيان له عن نظرة ونهج الميرداماد في الفلسفة، يقول:

«إنَّ أساس فلسفة الميرداماد تتكون من توليفة متناغمة بين الفكر البرهاني والأحوال العرفانية. الجانب العرفاني في فلسفته يعني أنَّ النشاط الفكري لذهنه يهديه إلى حيث المواجيد القلبية والبصائر الروحية، وهذه الأحوال بدورها تنعش تفكيره العقلي الذي يتسبب في ظهور نظريات ومفاهيم جديدة. وهكذا، في نسج فكره الفلسفي يلاحظ وجود تقارب بين التفكير العقلاني والشهود العرفانية».<sup>٣</sup>

بسبب وجود هذه المواضيع، يعتقد البعض أنَّ واحدة من الحقائق الخفية في الحياة الفلسفية للميرداماد، هي حقيقة عدم ايمانه بالفلسفة المشائية وميوله نحو

١. الميرداماد، جلسة الملكوّ، ص ٣.

٢. راجع: الشيرازي، كتاب الشاعر، ص ٣٥.

٣. ايزوتسو، فلسفة ميرداماد، ص ١٠٩.

الحكمة الإشرافية والمباني العرفانية؛ ولكن إذا اعتبرناه من بين مجموعة الفلاسفة المشائيين - كما يعتقد هنري كاريون أيضاً - يمكن العثور على بصمات جلية من السهروردية في خلسات هذا الحكيم المشائي<sup>١</sup>. الميرداماد بنفسه، بالإضافة إلى شرح الصلة بين الحكمة والعرفان، نجده أيضاً يبين علاقة ذلك بمخلع البدن:

«فأمّا مرتبة الحكمة والعرفان فلها عرض عريض، فأقصى درجاتها أعلى مراتب النبوة وأوسطها الخلافة والوصاية وأدناها أن تكون النفس غير قوية الجوهر بحيث تستطيع أن تجمع بين معاينة عالم الغيب ومشاهدة عالم الشهادة معاً، بل إنّما قصارى قدمها وبهائها وصقالها وصفائها أن تقوى على رفض البدن ونضو الجلباب الجسداني وفك عقد حبال الطبيعة والانصراف إلى عالم القدس والاتصال بالجواهر المُشرقة العقلية ومطالعة صور علومها والاستضاءة من اشراقات أنوارها فالإنسان لا يعدّ من الحكماء ما لم تحصل له ملكة خلع البدن حتى يصير البدن بالنسبة إليه كقميص يلبسه تارة ويخلعه أخرى»<sup>٢</sup>.

بالإضافة للخصائص الإشرافية - العرفانية للحكمة اليمانية، الميرداماد من خلال إجادته للعلوم النقلية بالأخص القرآن والحديث، فقد تفوق على غيره في شرح التوافق بين العقل والدين للجميع، واستطاع أيضاً أن يحكم نظامه الفلسفي الخاص به على جناحي العقل (البرهان) والكتاب المقدس (الفرقان)<sup>٣</sup>.

١. كرين، تاريخ فلسفه اسلامي، ص ٤٧٧، أيضاً، راجع: ميرباقری فرد، اندیشه های عرفانی میرداماد، ص ٢٦٧-٢٨٥.

٢. الميرداماد، الرواشح السماوية، ص ٣٤.

٣. لمزيد من المعلومات حول الصلة بين العقل والدين من وجهة نظر الميرداماد، راجع: ابراهيمي ديناني، ماجري فكر

فلسفي در جهان اسلام، ص ٣١٦-٣٢٠.

لقد بلغت استعانة الميرداماد بالكتاب والسنة في نظامه المعرفي لدرجة أن إدوارد براون اعتبر صدرالدين الشيرازي من بين ثلاث شخصيات معاصرة، هو الفيلسوف الوحيد، أمّا الميرداماد والميرفندرسكي فقد اعتبرهما من المتكلمين<sup>١</sup>. على الرغم من أن هذا الكتاب ليس بوسعه دراسة الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام، لكننا نكتفي بذكر هذه النقطة وهي أن الفلسفة وعلم الكلام يشتركان في المعرفة، ويختلفان في الأسلوب والغرض من هذا الجهد الفكري. الفلسفة التي يشار إليها بـ"الحكمة البرهانية"، تستند إلى البديهيات العقلانية، لكن علم الكلام أو "الحكمة الجدلية" فتستند إلى المشهورات والمقبولات. و كما أن غاية الفلسفة هي معرفة الحقيقة، دون أن الالتزام بالوصول إلى نتيجة خاصة، أما علم الكلام فاستهدف الوصول إلى تنوير العقائد، وتحكيم المعتقدات الدينية، وإزالة الشبهات؛ أي الوصول إلى حقائق العالم عن طريق الالتزام بالشرعية وفي إطارها<sup>٢</sup>.

لذلك، امتلك الميرداماد والحكيم المعاصر له، الميرفندرسكي، شخصية فلسفية كلامية. البعض من تأملاتها ونقدتها الأنطولوجي شاملة وفلسفية، والبعض الآخر، ذات هدف واقعي وتدور حول بيان وإحكام المعتقدات الدينية، لهذا السبب، يعتبر الأستاذ عبدالرحمن أن الميرداماد فيلسوف ومتكلم استطاع بالحدائفة والمبادرات الكثيرة أن يساهم في استمرار تيار الكلام العقلي - الفلسفي والذي تبلور عند أهل الشيعة منذ عهد الخواجة نصيرالدين الطوسي (٦٧٢هـ / ١٢٧٤م)<sup>٣</sup>.

١. براون، تاريخ ادبيات ايران، ج٤، ص٣٦.

٢. خرشاهي، سير في سلوك، ص١٦٤.

٣. فضل الحسن، حدوث دهرى ميرداماد، ص٣١.



## الفصل الثالث

### نظرة عامة على الآراء الفلسفية للميرداماد

- الحدوث الدهري للعالم
- أصالة الماهية
- وجود الرابط والرابطي
- صدور الكثرة عن الوحدة
- أصالة الحركة القطعية
- الإقليم الثامن
- البداء في العلم الإلهي
- الجبر والاختيار
- المقولات العشر
- وحدة الحمل





الميرداماد بإعتباره متكلم أو فيلسوف، يمكن تصنيف نظرياته إلى ثلاث مجموعات:

أولاً، نظرياته الإبداعية: من أشهر النظريات الإبداعية للميرداماد، نظرية الحدوث الدهري والسرمدى التي طرحها مستندة إلى التقدم الدهري والتقدم السرمدى.

ثانياً، نظرياته النادرة: في هذه الإطار يمكن الإشارة إلى نظرية انحصار المقولات في مقولتين، على الرغم من أنّ هناك بعض الفلاسفة قد سبقوه في إثارة مسألة المقولات العشرة أو الأجناس العالية العشرة.

ثالثاً، الحلول الجديدة: لقد سعى الميرداماد دراسة بعض المواضيع الفلسفية بشكل آخر، مثل بيانه لنظرية وحدة الحمل لرفع التناقض عن القضايا المتناقضة ظاهرياً.

بصرف النظر عن هذا التصنيف، يمكن اعتبار المسائل التالية من أهم المواضيع التي أثّرت في الحكمة اليمانية والتي ناقشها الميرداماد:

## ١- الحدوث الدهري للعالم

إنَّ هذا الموضوع الذي أثير لأول مرة من قبل الميرداماد، في الفلسفة الإسلامية، يعتبر من أهمِّ مواضع الحكمة اليمانية. وفقاً لهذه النظرية، إنَّ العالم ليس كما يزعم المتكلمون بأنَّه حادث زمني، وليس كما يراه الفلاسفة بأنَّه حادث ذاتي.<sup>١</sup> وحيث أننا سنتطرق لهذا الموضوع بالتفصيل في الفصول التالية، فسنرجئ توضيحه إلى ما بعد.

## ٢- أصالة الماهية

كل موجود خارجي في تحليله العقلي ينقسم إلى قسمين: الماهية والوجود (كل ممكن زوج تركيبياً له ماهية ووجود)<sup>٢</sup>؛ على الرغم من أنَّ هذا التقسيم في العالم الخارجي غير مرئي. من ناحية أخرى، أي موجود خارجي له أثر من حيث تفرقه في عالم العين، هذا الأثر (الأصالة) إما ناجم عن واحدة من هاتين الحثيتين التحليليتين (الماهية والوجود)، أو ناجم عن كليهما، أو ناجم عن لا شيء.

على هذا الأساس، هناك أربع احتمالات يمكن استنباطها: أصالة الوجود وأصالة الماهية، عدم أصالة الوجود وعدم أصالة الماهية، أصالة الماهية واعتبارية الوجود، أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وبصرف النظر عن الأسباب الكامنة وراء

١ لمزيد الاطلاع عن وجهات النظر الفلسفية للميرداماد، راجع: الميرداماد، تقويم الإيمان، المقدمة، ص ٦-١٧٣ حسيني كوهساري، تاريخ فلسفه اسلامي، ٢١٧-٢٢٢ مطهري، مقالات فلسفي، ص ٢٢٤-٢٢٨ خامنه‌اي، ميرداماد، ص ١١٦-١١٧، اوجي، ميرداماد بنیان گذار حکمت يماني، ص ١١٠-١١٥ العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٢٢-٢٣ بهباني، حکيم استرآباد، ص ١٧٧-٢٩٨.

٢ راجع: آشتياني، منتخباتي از آثار حکماي الهي ايران، ج ١، ص ٢٦.

٣. السيزواري، غرر الفوائد، ج ٢، ص ٦٤.

بطلان واستحالة الإحتمال الأول والثاني في النصوص الفلسفية، ما يستحق مناقشته هنا، هو صحة أو عدم صحة واحد من هذين الإحتمالين الأخيرين. يبدو أنه ينبغي اعتبار الميرداماد أنه مبدع بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية، وذلك لأنَّ هذا البحث وإن كان مطروحا أحيانا في كلمات بعض الحكماء السابقين مثل بهمنيار، ولكنه كان على أساس الرد على ما ادعاه الأشاعرة بوحدة الوجود والماهية وعينيهما.<sup>١</sup> لذلك، سعى الفلاسفة الذين سبقوه، في مقابل هذا التيار الكلامي، من خلال اثاره موضوع "زيادة الوجود على الماهية" اثبات أنَّ الوجود ضد الماهية في الذهن، ومُنْتزَع منه في العالم العيني.<sup>٢</sup>

لقد كانت نتيجة اثاره موضوع زيادة الوجود على الماهية هي أنَّ الوجود أمر انتزاعي، لا يكون لازما لها ولا ن أجزاءها ومقوماتها. واستدل على ذلك بعدة دلائل قام الحاج الملاهادي السيزواري ببيانها قائلا:

إِنَّ الوجود عارض المهمة	تصورا واتحدا هوية
لصحة السلب على الكون فقط	ولافتقار حمله إلى الوسط
ولانفكاك منه في التعقل	ولاتحاد الكل والتسلسل <sup>٣</sup>

لكن الميرداماد بتغييره المسألة، زعم أنه إذا لم يتم افتراض الوجود أمرا اعتباريا، فيجب أن تكون الماهية أمرا اعتباريا وانتزاعيا، بالتالي الوجود أصيلا.

١. لم يثر الحكماء موضوع أصالة الوجود والماهية معا، ما عدا الشيخ أحمد الأحاسي، الذي قيل عنه أنه زعم أصالة كل من الماهية والوجود معا، ولإثبات ذلك، استدل قائلا: «بأنَّ الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية، مصدر السيئة والشَّر، وهذه الصوادر أمور أصيلة فصدرها أولي بالأصالة»؛ السيزواري، غرر الفوائد، ج٢، ص٢٥، التعليقة ٣٣ رضاجاد، حكمت نامه، ج١، ص١٧٠.

٢. بهمنيار، التحصيل، ص٢٨٤ و٢٨٦.

٣. الحلي، كشف المراد، ص٢٤-٢٥.

٤. الفارابي، فصوص الحكمة، الفص الأول، ص٥٢-٥٣.

٥. السيزواري، غرر الفوائد، ج٢، ص٨٨.

لذلك، الميرداماد بالإضافة لإثارته لموضوع أصالة الوجود وأصالة الماهية، دافع عن نظرية أصالة الماهية؛ قائلاً:

«المخاطب بقول: "كُنْ" والمأمور بأمر الصدور، نفس جوهر الماهية، بحسب مرتبة المائة الاسمية الشارحة للإسم، والصادر نفس جوهرها الصادر بالصدور مائية حقيقية»؛<sup>١</sup>

«قد دريت إنَّ الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة ومطابقة نفس جوهر الذات».<sup>٢</sup>

و كذلك صدرالدين الشيرازي نقل عن أستاذه، فيما يتعلق بمجج أنصار أصالة الماهية، حيث قال:

«ومن احتجاجات القائلين بمجعلية الماهيات ... وأجود من هذين، ما ذكره أستاذنا الشريف سيد أكابر المحققين - ادبتم ظلالة - من أنَّه لَمَّا كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود عليها ومصدقه في ظرف فاحدس أنها إذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل، خرجت عن حدود الامكان وهو محال. فهي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وهي في ذاتها حينئذ اللبس البسيط، ويخرجها مُبدعها إلى التقرّر والأيس يجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف».<sup>٣</sup>

و لكن يجب أن نتذكر أنَّه في بعض مؤلفات الميرداماد عبارات يمكن من خلالها استفادة أنَّ الرجل من القائلين بأصالة الوجود:

١. مطهري، شرح مبسوط منظومة، ج ١، ص ١٨٧-١٨٨.

٢. الميرداماد، نبراس الضياء، ص ٧٩.

٣. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٧٣.

٤. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٧٤.

٥. لمزيد الإطلاع، راجع: خامنه اي، ميرداماد، ص ١٦٠-١٦٥.

«الوجود في الأعيان هو المتحقّق المتأصّل في متن الواقع خارج الأذهان، لكون الطبيعة المرسلّة مخلوطة بالبتّة؛ والوجود في نفس الأمر هو ثبوت الشيء في حدّ نفسه»<sup>١</sup>.

### ٣- وجود الرابط والرابطي

يلاحظ الوجود في النصوص الفلسفية بصورتين:

#### ٣-١- وجود الرابط

كل قضية حتمية تكوّن في التحليل الذهني من ثلاث أجزاء: الموضوع، والمحمول، والنسبة الملحوظة بينهما (النسبة الحكمية) التي تكون معنا حرفياً؛<sup>٢</sup> لا تتصور دون تصور الموضوع والمحمول؛ مثل النسبة الوجودية بين زيد والقيام في

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٣٨ أنظر أيضاً: ص ٧٣ و ١٩-٥١.

٢. في الحكمة المتعالية يستخدم مفهوم وجود الرابط والرابطي في معنى غير المعنى المتداول في النصوص الفلسفية، والتي تتأثر بنظرتين إلى منزلة المعلول بالنسبة إلى العلة. وفقاً لإحدى وجهات النظر، فإنّ المعلول بالنسبة لعلته التامة رابط بل أنّه ربط محض وليس مستقلاً بذاته، والعلة هي التي لها إضافة إشراقية إلى المعلول؛ ولكن بناء على وجهة نظر أخرى، فإنّ للمعلول وجوداً مستقلاً عن وجود علته، ولكن وجودها وجود رابطي ومنسوب للعلّة؛ راجع: حسن زاده الأملي، المجعل والعمل الضابط في الرابطي والرابط، ص ٥-٥١.

٣. خلافاً للنظرية المعروفة بأنّ العلاقة بين النسبة الحكمية والوجود الرابطي ذات معنى ومفهوم تحليلي، ادعى البعض بأنّه يتحقّق الوجود الرابطي أيضاً في العالم العيني، لأنّ لطرفيها أي الموضوع والمحمول وجوداً خارجياً؛ راجع: مصبح يزدي، أموزش فلسفه، ج ١، ص ٥٣.

٤. ابن سينا، النجاة، ص ١٥: «كل قضية حتمية فإنّ أجزائها الناتية عند الذهن، ثلاثة، معنى موضوع، ومعنى محمول، ومعنى نسبة بينهما؛ وأما في اللفظ، فربما اقتصر على اللفظ الدالّ على معنى الموضوع واللفظ الدالّ على معنى المحمول وطوبيت اللفظة الدالّة على معنى نسبة فتستى ثنائية كقولنا: زيد كاتب وأما العلائية هي التي قد صرّح فيها باللفظة الدالة على النسبة كقولنا: زيد هو كاتب وتستى تلك اللفظة رابطة والكلمة ترتبط بذاتها لأنّها تدلّ على موضوع في كلّ حال، فالنسبة متضنّة فيها».

جملة "زيد قائم". هذه النسبة الحكمية هي نفس مفاد "كان الناقصة" والتي يعبر عنها في عرف الفلاسفة بالوجود الرابط وتستخدم في الهليات المركبة.<sup>١</sup>

### ٢-٣- الوجود الرابطي

الوجود خلافا للصورة الأولى، يمكن أن يكون محمولا في قضية ما والذي يشار إليه بـ"الوجود المحمولى" ومفاد "كان التامة" وتستخدم في "الهليات البسيطة". الوجود المحمولى هو أحيانا وجود قائم بذاته (وجود لنفسه)، مثل وجود العقل والجسم، وأحيانا وجود غير قائم بذاته (وجود لا لنفسه)، مثل وجود الأعراض. يشار إلى "الوجود لنفسه" بـ"الوجود النفسى" وعن "وجود لا لنفسه بـ" الوجود الرابطي"، عند الفلاسفة.

إنَّ الوجود رابط ورابطيُّ تُمت نفسيُّ فهاك واضبط

لأنَّه في نفسه أولا وما في نفسه إمَّا لنفسه سما

أو غيره والحق نحو أيسه في نفسه لنفسه بنفسه<sup>٢</sup>

بعبارة أخرى، الوجود إما محمولى أو غير محمولى. فأما الوجود المحمولى إما صفة للغير (ناعتي) أو مستقل، أو صفة ليس للغير (غير ناعتي) وفي عرف الفلاسفة يعبر عن الوجود المحمولى الناعتي بالوجود الرابطي.

اثارة البحث عن الوجود الرابط والرابطي هنا تكون من جهة أنَّ مصطلح "الوجود الرابطي" يستعمل قبل الميرداماد على نحو المشترك اللفظي بين الوجود غير

١. من الضروري أن نلاحظ أنَّ النسبة الحكمية أعم من الوجود الرابط من جهتين: ١- النسبة الحكمية موجودة في كل القضايا البسيطة والمركبة، سواء كانت ايجابية أو سلبية، ولكن الوجود الرابط يلاحظ فقط في القضايا الموجبة المركبة؛ ٢- النسبة الحكمية يمكن أن تكون موجودة بدون وجود الرابط أيضاً، مثل ما اذا كان أصل وجود النسبة مشكوكا، وذلك لأنَّ التشكيك في النسبة لا يتصور دون تصور نفس النسبة. لكن الوجود الرابط يصبح ممكنا فقط بعد الحكم بتحقيق الموضوع والمحمول؛ راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج١، ص ١١١-١١٥، تعليقة الأستاذ حسن زاده الأملي.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص ٢٣٧.

المحمولى الذي يستخدم كمفاد "كان الناقصة" والنسبة في القضايا الحملية، وكذلك يطلق على الوجود المحمولى؛ لكن الميرداماد وبتبعه صدرالدين الشرازي، بالإضافة إلى إهتمامهما بالفرق بين مفهوم "وجود لا في نفسه" ومفهوم "وجود في نفسه" غير، استطاعا من خلال التمييز بين هذين المفهومين الحيلولة دون ظهور بعض الأخطاء<sup>١</sup>.

«اضاعة أساسية: الوجود الرباطي يقع بحسب اصطلاح الصناعة على معنيين باشتراك اللفظ: أحدهما ما يقابل الوجود المحمول، أي: وجود الشيء في نفسه، على ما يستعمل في مباحث المواد وهو ما يقع رابطة في الهلّية الحملية وراء النسبة الحكيمية الاتحادية التي هيت في جملة العقود، وحدّه: وجود الشيء شيئاً، ويباين بالحقيقة النوعية الوجود المحمول، أي تحقّق الشيء في نفسه الذي حدّه: وجود الشيء على الاطلاق: والآخر" ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية في نفسه. وليس معناه إلاّ تحقّق الشيء في نفسه. ولكن على أن يكون في محل، أو نعتا لشيء أو حاضراً عند شيء أو غير ذلك؛ أعني بذلك: أنّ تحقّقه في نفسه على هذه الجهة، لا بأن يكون لذاته كما في تحقّق القائمة بنفسها على سبيل شأن القيود المحصّلة للطبائع المهمة، لا أنّه المعنى الرباط الذي هو تحقّق الشيء شيئاً»<sup>٢</sup>.

١. راجع: الشرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٧٩-٨٠ و٣٢٧ و٣٢٨ و٣٢٩، السزوازي، غرر الفرائد، ج١، ص١١٢-١١٦ و١١٧، و١١٨،

ص٢٣٨-٢٤٣ رضاغجاد، حكمت نامع، ص٤٩٠-٤٩١.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص١١٠-١١٦.



## ٤- صدور الكثرة عن الوحدة

في النظام الأرسطي وبناء على أصل العلية، أخذ نظم خاص للموجودات في عين الإعتبار. وعلى هذا الأساس، ظهر مراتب الوجود بعد ذات الباري الذي هو واجب الوجود والبسيط المطلق، بدخولها إلى ساحة الإمكان وقبول نوع من التركيب.

يشار إلى "الصادر الأول" بـ"العقل الأول" الذي مع بساطته الخارجية يكون من خلال تصور الجهات الثلاثة فيها، أي: الوجود الغيري، وتعقل ذات نفسه، وتعقل ذات الباري، يمهّد الأرضية لإيجاد الكثرة الخارجية في شكل موجودين وهما العقل الثاني والنفس الأول، وهكذا، ينشأ عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأفلاك.

فالعقل الأول لدي المشائي	وجوبه مبدء ثان جائي
وعقله لذاته للفلك	دان لدان، سامك لسامك
وهكذا حتى لعاشر وصل	والفيض منه في العناصر حصل
بالفقر معط لهيولي العنصر	وبالوجوب لنفوس، صور
فلهيولي كثرة استعداد	بحركات السبعة الشداد

من حيث أنّ الميرداماد يعتبر أن عدد العقول غير متناه، فإنّه يعتقد أنّ العلاقة بين الوحدة والكثرة أعلى مما يعتقد المشائون<sup>٢</sup>. من وجهة نظره، فإنّ العالم ينقسم إلى ثلاث عوالم طولية، بحيث أنّ كل من هذه العوالم المتفوقة بالنسبة للأخرى تعتبر مثل الظرف (الوعاء):

١. في الروايات الصادرة عن المعصومين، تم التأكيد أيضا على هذا الموضوع: «إن الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو أوّل خلق من الروحانيين»، «أوّل ما خلق الله العقل»، «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تحلّي لها فاشرقت وطالعها فتلاّات، ألقي في هوبنها مثاله وأظهر عنها أفعالها»، راجع: الكليني، الكافي، ج١، ص٢١؛ الأمدني، غرر الحكم ودرر الكلم، ج٢، ص١١٧.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج٣، ص٦٧.

٣. الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص٥-٦١.

عالم السرمد (وعاء السرمد) كمنزلة الظرف لذات الباربي تعالى، وأسمائه وصفاته، وبتعبير "الحكمة الخسروانية"، هذا العالم ظرف لجوهر "أهورا"، و"أمشاسپندان". في هذا العالم لكان الظرف والمظروف واحداً ومن نوع النور المحض.

عالم الدهر (وعاء الدهر) بمثابة الظرف لصدور المجردات العقلية وبرزخ العالم السرمدي، ونور محض من ناحية، ومن ناحية أخرى، بمثابة العالم المادي المحسوس والمشوب بالظلام.

العالم الزماني (وعاء الزمان) هو عالم الحوادث والأحداث اليومية للعالم المادي وعالم الكون والفساد<sup>١</sup>.

بناء على هذا التقسيم، فإنّ العالم (الإنسان الكبير) ظهر دفعة واحدة، وبما أنّه لا يمكن تصور الامتداد، والتغير، والتدرج في عالم الدهر، فيكون ثبات الموجودات وتغيرها، كذلك تقدمها وتأخرها يعزى فقط لذاتها وناشئ عن معلوليتها؛ ونتيجة لذلك، فإنّ الموجود الزماني والموجود المفاوق بمعنى من المعاني، لديهما تأخر وجودي عن الباربي تعالى وللواجب تعالى معية دهرية مع كل أنواع الموجودات، الإبداعات والتكوينية.

«كأنّه قد حان حينٌ أن ينتظم لبصيرتك البرهان على حدوث الإنسان الكبير وهو العالم الأكبر بجميع أجزائه، نظمه الطبيعي من سبيل القبلية السرمدية. أما تنبصر أنّه إذا انصرح أنّ الباربي الفعّال - جلّ سلطانه - متقدّم على هذا الحادث اليومي - مثلاً - تقدّماً مطلقاً سرمدياً وهذا الحادث متأخّر عنه سبحانه، تأخراً صريحاً دهرياً، يمتنع بحسبه أن يتخلّل بينه وبين الباربي الحقّ سبحانه زمان أو آن أو ممتد موهوم أو طرف ممتد موهوم وإلّا لزوم أن يكون القدّوس

١. دهباشي، سريان عدم في عوالم طولي هستي شناسي ميرداماد، ص ١٢٧.

الحق، زمانيا هيولانياً هيولانياً تكتنفه علائق المادّة وعوارض الطبيعة، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. فقد استبان أنّه يجب أن يكون جميع المعلومات من المبدعات والكائنات- بأسرها- في درجة هذا الحادث اليومي في تأخّر عن المبدع الفعّال، تأخّراً صريحاً غير مقتدر، بحسب سبق العدم الصريح في الدهر وإلاّ لزم تصوّر الامتداد في الدهر، فيلزم أن ينقلب الدهر زماناً والثابت متغيراً والقارّ سيّلاً والنسبة الأبديّة نسبة متقدّرة وذلك كلّه خلف محال بالحكومة الفطرية والضرورة البرهانية.<sup>١</sup>

## ٥- أصالة الحركة القطعية

لقد جاء في النصوص الفلسفية ذكرٌ لنوعين من الحركة: الحركة التوسّطية والحركة القطعية. بقبول تعريف الحركة بأنها "الخروج من القوة إلى الفعل"، وأنّ الحركة حقيقة لها حصول ووجود تدريجي؛<sup>٢</sup> فيتصور من هذه الحقيقة صورتان: ١- صورة ممتدة ومتصلة من المبدأ وحتى المنتهى ٢- صورة سيّالة تدريجية لشيء بين

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١١١-١١٢.

٢. ادعى بعض أن تقسيم الحركة إلى نوعين، هما التوسّطية والقطعية غير صحيح. بل الصحيح هو أن نقول أن الحركة تطلق على معنيين: حركة بمعنى القطع وحركة بمعنى التوسط؛ واطلاق الحركة لهذين المعنيين بالإشتراك اللفظي وليس بالإشتراك المعنوي؛ وهذا يعني أننا لدينا تفسيرين من حقيقة واحدة خارجية؛ لا يصح الا واحد منها؛ لمزيد الاطلاع، راجع: مطهري، حركت وزمان در فلسفه اسلامي، ج ١، ص ٢٩-٣٠.

٣. إنّ الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوّة ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوّة من كلّ جهة لا ذات له بالفعل البتّة... ثمّ من شأن كلّ ذي قوّة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج إليه بالفعل فلا قوّة عليه. والخروج إلى الفعل عن القوّة قد يكون دفعة وقد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة... إنّ الحركة خروج عن القوة إلى الفعل في زمان أو على الاتصال أو لا دفعة؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨١-٨٢.

المبدأ وحتى المنتهى؛ بحيث أنه بمجرد أن يخرج من نقطة، يتحقق الحصول في نقطة أخرى.

ليس هناك أدنى شك في أنّ الحركة في معناها الثاني (الحركة التوسيطية) لها وجود خارجي، لكن قبل الميرداماد، كانت الحركة في معناها الأول (الحركة القطعية) تعتبر أمراً ذهنياً ليس لها وجود في العالم الخارجي.<sup>١</sup> في المقابل، الميرداماد هو أول فيلسوف من خلال ربطه الحركة القطعية بالزمان اعتبرها مثل الحركة التوسيطية أمر حقيقي وليس معقول.<sup>٢</sup>

«إنّ للحركة معنيين: أحدهما حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى كوناً شخصياً سيالاً مستمر الذات الشخصية، مادامت الحركة باقية غير مستقر النسبية إلى حدود ما فيه الحركة.... فلا يكون له ذلك الحدّ في انين يقال لها "الحركة التوسيطية" وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا من الموجودات التدريجية الحصول، بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زماناً ما تكون هي موجودة فيه لا على سبيل الانطباق على امتداده، بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة في كلّ جزء من أجزائه... إنّما تكون منطبقة الذات - انطباقاً سيالاً - أبداً على حدّ غير منقسم من حدود المسافة وعلى أن غير منقسم من آتات الزمان. والثاني هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها "الحركة القطعية" وهي

١. الرازي، المباحث الشرقية، ج١، ص ٥٥-٥٥١.

٢. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص ٨٣-٨٤.

٣. لمزيد الاطلاع، راجع: خامنای، ميرداماد، ص ١٤٠-١٤٨.

تدریجیة الوجوده غیر قارّة الأجزاء إنّما وعاء هویتها وظرف حصولها  
الزمان<sup>١</sup>.

## ٦- الإقليم الثامن

في الأنظمة الفلسفية الإلهية نصل بعد ذات الباربي إلى عالم العقول وفي النهاية إلى العالم المحسوس، والتي أحياناً يشار إليها بـ"الغيب" و"الشهادة"؛ أما منذ قديم الزمان أثار الحكماء هذا السؤال وهو هل بين هذين العالمين، يوجد عالم وسط يمثل حلقة وصل بينهما؟

أفلاطون وأتباعه من العلماء المسلمين يعتقدون أنّه في الوسط يوجد عالم أسفل من عالم المفارقات وأعلى من عالم المحسوسات، ويشار إليها بأسماء "الخيال المنفصل"<sup>٢</sup>، "الغيب المضاف"<sup>٣</sup>، الإقليم الثامن<sup>٤</sup>، و"عالم المثال"، و"البرزخ"،

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٥-٢٦.

٢. لمزيد الاطلاع، راجع: شاهجوي، مجموعه مقالات هانري كرين، ص ٢٤٩-٢٧٢.

٣. "الخيال المنفصل" يقع في مقابل "الخيال المتصل". والمقصود من الخيال المتصل هو الصور الذهنية التي وفقاً لإتحاد العاقل والمعقول لها اعتماد وجودي مع الإنسان. والمقصود من الخيال المنفصل، الصور المثالية والبرزخية التي تتعين خارج ذهن الانسان.

٤. "الغيب المضاف" هو مصطلح عرفاني. وفي النصوص العرفانية هناك موضوع أثير بعنوان "العوالم الكلية" أو "الحضرات الكلية" (موطن ظهور الحق على حسب ذاته أو باعتبار صفة من صفاته)، ويختلف العرفاء في عددها، ويرون بعض أنّ هذه العوالم محدودة بثلاث عوالم: ١- العالم العقلي (العالم الأعلى والذي هو نور محض وقدس خالص)، العلم النفسي (العالم الوسطى وهو برزخي نوراني)، ٣- العالم الحسي (العالم السفلى الأدنى والذي هو ظلام محض وغسق بحت). لكن المعروف أنّ هذه العوالم الكلية محدودة بخمس عوامل وهي: ١- الغيب المطلق، ٢- الغيب المضاف، ٣- الحس المطلق (الشهادة المطلقة)، ٤- الحس المضاف (الشهادة المضادة)، ٥- العالم الكلي الجامع؛ لمزيد الاطلاع، راجع: قاضي السعيد القي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٦٣١-٦٣٥؛ الفيضري، مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٦٩-٧٣؛ آشتياني، شرح مقدمة فيضري، ص ٤٥٣-٤٧٩؛ اللاهيجي، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، ص ١١٤-١١٦.

٥. يقول قطب الدين الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراف للشيخ السهروردي حول الإقليم الثامن، هكذا: «الإقليم الثامن أي عالم المثال، لأنّ العالم المقداري منقسم بشانية أقسام، سبعة مها هي الأقاليم السبعة التي فيها المقادير

و"هورقلياً"، وافترضوا لهذين العالمين مدينتين وهما "جابلقا" و"جابرسا"، وافترضوا أيضاً أنّهما مأهولتان بالسكان.<sup>١</sup>

وفي المقابل، أرسطو ومن تبعه من العلماء المسلمين، مثل ابن سينا، أنكروا وجود مثل هذا العالم والذي هو برزخ بين المعقول والمحسوس؛ الميرداماد أيضاً على الرغم من فكره الإشراقي، إلاّ أنّه فيما يتعلق بهذا الموضوع يرفض وجود برزخ بين العالم العقلي والعالم الحسي كالمشائين؛ وذلك لأنّه من وجهة نظره الموجود إمّا محدد بزمان ومكان وإمّا مُفارقهما، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك حالة ثالثة تتوسطهما.<sup>٢</sup>

## ٧- البداء في العلم الإلهي

مصطلح "البداء" من الناحية الأدبية تعتبر إسم مصدر، وفي اللغة تعني "الظهور" والتي يمكن أن تكون في إظهار رأي أو فكرة لم تكن موجودة من قبل.<sup>٣</sup> وفي المصطلح الفلسفي فيقع في ثلاث حالات: البداء في العلم؛ أي ظهور الخطأ في

الحسية، والثامن فيها المقادير المثالية وهي عالم المثل المتعلقة الذي يوجد فيه الأبدان الصاعدة إلى السماء لاستحالة

صعود الأبدان العنصرية إليها. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ١٥٣١ وأيضاً راجع: ابن الهروي، انوارية، ص ٢١١.

١. لمزيد من المعلومات عن عالم "هورقلياً"، راجع: كرين، ارض ملكوت وكالبد انسان در روز رستاخيز از ايران مزدياني تا ايران شيعي، ص ١٦٦-١١٨٧، ابراهيمي ديناني، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردي، ص ٣٧٢-٣٨٢.

٢. أثير موضوع مدينتي "جابلقا" و"جابرسا" في النصوص الدينية أيضاً، حيث جاء: «إنّ الله مدينتين: أحدهما بالمغرب والأخرى بالشرق، يقال لهما جابلقا وجابرسا، طول كلّ مدينة منهما اثنا عشر ألف فرسخ، في كلّ فرسخ باب، يدخلون في كل باب سبعون ألفاً، ويخرج منها مثل ذلك. ولا يعودون إلى يوم القيامة، لا يعلمون أنّ الله خلق آدم، ولا ابليس ولا شمس، ولا قمر. وهم والله أطوع لنا منكم. يأتونا بالفاكهة في غير أوانها موكلين بلعنة فرعون وهامان وقارون». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٩، ص ٣٣٦.

٣. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١١٦٧ الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ٦٥-١٦٦ أنظر أيضاً: ابراهيمي ديناني،

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ٣١١-٣١٥.

٤. الجرجاني، التعريفات، ص ١٩: «ظهور الرأي بعد أن لم يكن».

صحة ما يتصور صحيحا من قبل؛ والبداء في الإرادة: أي تغيير الإرادة واتخاذ قرار جديد؛ والبداء في الأمر: أي إصدار أمر خلافا لما صُدر من قبل.

البداء في كل من هذه الحالات الثلاث يمكن أن يكون ناشئا عن الجهل وعدم المعرفة بالمصالح والمفاسد تماما، كذلك يمكن أن يكون نتيجة لتغير المصالح والمفاسد بمرور الزمان.

«البداء ممدود على وزن السماء، وهو في اللغة اسم لما ينشأ للمؤمن من الرأي في أمر ويظهر له من الصواب فيه، ولا يستعمل الفعل منه مظلوماً عن اللام الحازرة، وأصل ذلك من "البدو" بمعنى الظهور؛ يقال: "بدأ الأمر يبدو بُدُوًّا"، أي ظهر؛ و"بدأ فلان في هذا الأمر بداءً" أي نشأ وتجدد له فيه رأي جديد يستصوبه؛ و"فعل فلان كذا ثم كذا"، أي تجدد وحدث له رأي بخلافه ... لا يزال يبدو له رأي جديد، ويظهر له أمر سانح، ولا يلزم أن يكون ذلك ألبتة عن ندامة وتندّم عمّا فعله، بل قد وقد، وربّما ربّما. إذ يصح أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات والآونة؛ فلا يلزم أن لا يكون بداءً إلا بداء تندّم».

ظهور البداء لله في أي حالة من هذه الحالات الثلاثة، بالإضافة إلى أنّه يؤدي إلى التغير والانفعال، فإنّه ينطوي أيضا على النقص والخلل في عدم إمامه التام بكل المصالح والمفاسد، وهما مستحيلان في حقه تعالى.

هذا، مع أن حصول البداء لله سبحانه وتعالى أمر مؤكد في النصوص الدينية،<sup>١</sup> لذلك، فإنَّ الشيعة من علماء المسلمين سعوا لتقديم تفسير للبداء، بالإضافة إلى قبول مبدأ وجود ذلك، ينبغي ألا تتنافى والأصول الفلسفية.<sup>٢</sup>

من هذه التفاسير، مقارنة البداء في عالم التكوين بالنسخ في عالم التشريع؛ على ذلك، فإنَّ الحكم أو الإرادة تمَّ الإعراب عنها بصورة مطلقة وبدون التقييد زمن معين، لكن منذ صدورها آنذاك، كانت محدودة بمحدِّد خاص لدرجة أنَّ بعض المصالح أدت إلى عدم توضيح تقيدها الزماني.

«أما بحسب الاصطلاح، فالبداء منزلته في التكوين بين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعية التكليفية والوضعية بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكويني والإفاضات التكوينية في المعلومات الكونية والمكونات الزمانية بداء؛ فالنسخ كأنَّه بدء تشريعيُّ والبداء كأنَّه نسخ تكويني ... وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، وكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ واللاحظاير الغير انبثات استمرار الأمر التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة ونفاذ تمادي الفيضان في المَجْعول المكاني والمعلول الزماني ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة بحسب اقتضاء الشرايط والمعدات واختلاف القوابل والاستعدادات؛ لا أنَّه

١. «ما عبده الله بشيء مثل البداء»، «ما عبَّه الله بمثل البداء»، «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا الكلام فيه»، راجع: الكليني، الكافي، ج٣، ص١٤٦، الرقم ١ وص١٤٨، الرقم ١٢.

٢. يعتبر "البداء" من المعتقدات الشيعية التي وتمَّ نقده بشدة من قبل بعض علماء أهل السنة مثل أبو موسي الأشعري، والبلخي، وفخرالدين الرازي؛ راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص١١٠٧-١١٠٦ السجاني، البداء في ضوء الكتاب والسنة، ص١٨ الطوسي، تلخيص المحصل، ص١٤٢١ النوبختي، فرق الشيعة، ص٥٩.



ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حدّ حصوله، هذا على مذاق الحق ومشرب التحقيق<sup>١</sup>.

إنّ إثارة مسألة البدء بهذا المعنى، تستلزم منّا الاعتقاد بأنّ للعلم الإلهي مقامان، هما: "القضاء" و"القدر"؛ ففي المقام الأول، فإن العالم بنظامه الجماعي والإجمالي (الإنسان الكبير) لديه تواجد مستمر في الدرجة العلمية لذات الحق؛ مع أنه لمعلوليته كان متأخراً عن ذات الحق وغير مجتمع في مقام واحد. من الواضح أنّه في هذا المقام الذي يشار إليه أيضاً بـ"القضاء العيني"، و"الصور الوجودية"، و"الصور الدهرية"، ولم يكن للبدء سبيل، أصبحت عبارة "اللوح المحفوظ" في النصوص الدينية تعبر عن ثبات هذا المفهوم (أي القضاء).

لكن بتنزل هذه المعلولات والماهيات من وعاء الدهر إلى وعاء الزمان، يظهر مقام من العلم الإلهي يطلق عليه "القدر"؛ في هذا المقام، يمكن تصور البدء عندما تكون "الأعيان الكونية" و"الكائنات القدرية" في حالة حركة وسريان وسيلان. ونتيجة لقابلية التغيير هذه، أُشير إليه في النصوص الدينية بـ"لوح المحو والاثبات"<sup>٢</sup>.

«ولا بدء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدوس والحقّ والمفارقات المحضّة من ملائكته القدسية ولا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ والثبات البات، ووعاء نظام الوجود كلّهُ؛ إنما البدء في القدر والامتداد الزماني الذي هو أفق التقصّي والتجدّد وظرف السبق واللحوق والتدرّج والتعاقب وبالنسبة إلى الكائنات

١. الميرداماد، نبراس الضياء، ص ٥٥-٥٧.

٢. لمزيد الإطلاع عن المفهوم الفلسفي للقضاء والقدر وتقسيمهما إلى علمي وعيني، وكذلك مكانتهما في مراتب العلم الإلهي؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٢٩٠-٢٩٨؛ الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٤٨-٥٢.

الزمانية والهويات الهيلولانية؛ وبالجملة بالنسبة إلى مَنْ في عالمي المكان والزمان وَمَنْ في عوالم المادّة وأقاليم الطبيعة.<sup>١</sup>

لهذا السبب، احتج الميرداماد بشدة على بعض علماء أهل السنة الذين تناولوا موضوع البدء في مجال القضاء الإلهي، واعتبروا ذلك غير مجاز.

«وأما علماء الجمهور فمحققوهم يصطلحون على تفسير البدء بالقضاء، فهاهو ابن الإثير في النهاية أورد بعض أحاديث البدء وفيه "بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم" ثمّ شرحه فقال: يعلم وذلك: أي قضى بذلك وهو معنى البدء ههنا لأنّ القضاء سابق، والبدء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم وذلك على الله غير جائز. ومنه الحديث: "السلطان ذو عدوان وذو بُدوان، أي لا يزال يبدو له رأي جديد" وكذلك في شروح الصحيحين.<sup>٢</sup>

## ٨- الجبر والاختيار

تنقسم أفعال الإنسان بقمسين، هما: الفعل الإختياري والفعل الإضطرابي؛ وأساس ذلك، تدخل وعدم تدخل إرادة الإنسان في تحقيق ذلك الفعل. وتأثير إرادة الإنسان على أفعاله أمر بديهي، لا يحتاج الدليل سوى الإلتفات إلى نفس أفعاله؛ ولكن تاريخياً، هناك سؤال في أن إرادة الإنسان هو السبب في تحقق أفعاله أو أنّ الإرادة الإلهية هي التي تحدد نوع السلوك الذي يصدر من الإنسان؟

إنّ تناول مثل هذا الموضوع على النطاق الإسلامي ذو طابع سياسي يعود إلى العهد الأموي والعباسي، أكثر مما أنّه ذو طابع عقائدي. ولكن مسألة الجبر

١. الميرداماد، نبراس الضياء، ص ٥٦.

٢. الميرداماد، نبراس الضياء، ص ١٥٧ كذلك راجع: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ١١٩ العقلائي، فتح

الباري، ج ١٦، ص ٣٦٤.

والاختيار من أقدم المواضيع المذهبية التي ناقشها المسلمون عبر التاريخ. والجهود الفكرية التي بذلها المسلمون للإجابة على أن الإنسان طوال حياته مختار أم لا، أدت إلى ظهور آراء مختلفة ونظريات متناقضة أحيانا.

### ١-٨- المدرسة الأشعرية

الأشاعرة بإثارة هذا الموضوع وهو أنّ إختيارية أفعال الإنسان تتناقض علم الله وفاعليته، وعليته التامة، كما وقضائه و قدره؛ يكونوا بذلك قد أكدوا على جبرية أفعال الإنسان. وضع الأشاعرة "نظرية الكسب" حتى يتسنى لهم حل إشكالية التناقض الواضح بين حتمية السلوك البشري والثواب والعقاب في الآخرة، وبينوا في هذه النظرية أنه على الرغم من أنّ فعل الإنسان يتحقق بإرادته، إلا أنّ هذه القدرة ليست دليلا على إنجاز فعل ذاتي، وإلا لم تكن مسلوبة أبدا. ويعتقد الأشاعرة أنّ الإنسان ليس هو الذي خلق الفعل، بل الله هو الذي خلقه. من ناحية، يصدق الجبر على أفعال الإنسان لأنّها تستند إلى الله. ومن ناحية أخرى الأفعال التي تستند إلى الإنسان نفسه يترتب عليها الثواب والعقاب في الآخرة.<sup>١</sup>

### ٢-٨- المدرسة المعتزلية

المتكلمون المعتزلة من خلال إثارة موضوع بدهاه الاختيار والتأكيد على أنّ قبول الجبر يتناقض تناقضا واضحا مع فلسفة إرسال الأنبياء من قبل الله، وكذلك الثواب والعقاب في الآخرة، أرادوا من خلال ذلك أن يبينوا أنّ أفعال الإنسان مفوضة إلى نفسه، وأنّه لا شأن لله سبحانه في أفعال الإنسان.<sup>٢</sup>

١. تناول الأشاعرة موضوع الجبر تحت عناوين شي؛ مثل: "خلق الأعمال"، "أن الله قادر على كل المقدرات"، "أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها".

٢. لمزيد الاطلاع عن الآراء المختلفة للأشاعرة حول نظرية الكسب ومصادرها، راجع: السبحاني، الالهيات، ج١، ص٦١٩-٦١٥.

٣. المرحاني، شرح المواقف، ج٨، ص١٥٤.

## ٣-٨- المدرسة الشيعية

الشيعية من خلال رفضهم لما ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة في هذا الصدد، ومن خلال استشهادهم بأحاديث الأئمة المعصومين في هذا الصدد: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»<sup>١</sup> سعوا لإيجاد تفسير عقلي لمسألة الجبر والاختيار، الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور تفسيرات مختلفة لها.<sup>٢</sup>

إنَّ التفسير الأكثر شهرة حول هذه الجملة، إثارة موضوع وجود علاقة طولية بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، الذي يترتب عليه ظهور طريق وسط بين الجبر المطلق والحرية المطلقة.<sup>٣</sup>

الخواجة نصير الدين الطوسي في تفسير هذا المفهوم قائلا:

«أنَّه لا شك أنَّ عند الأسباب يجب الفعل وعند فقاداتها يمتنع، فالذي ينظر إلى الأسباب الأوَّل ويعلم أنَّه ليست بقدره الفاعل ولا بإرادته، يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقاً، لأنَّ السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته، والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً، لأنَّ الفعل لم يحصل بأسباب كلِّها

١. الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص١٩٨ ابن أبي جمهور الأحاساني، عوالي اللثالي، ج١، ص١٠٩، الرقم ١٦٥، الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج١، ص٢٣٥-٢٤١.

٢. فخر الدين الرازي مع تحمزه الواضح في الدفاع عن معتقدات الأشاعرة، ولكنه في نهاية المطاف يعتبر بصحة هذه النظرية، على الرغم من أنَّه لم يستطع أن يقدم رؤية واضحة تتعلق بذلك: «هذه المسألة العجيبة، فإنَّ الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أنَّ ما يمكن الرجوع فيها إليها متعارضة، فمعوَّل الجبرية على أنَّه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من البعد ومعوَّل القدرية على أنَّ العبد لو لم يكن قادراً على فعل لما حسن المدح والذم والأمر والنهي... نحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين إنَّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، وذلك أنَّ مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره، فالإنسان مضطرب في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والروتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائظ للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني»٤. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص٨٤.

٣. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص٣١٨-٣٢٥.

مقدورة ومرادة. والحق ما قاله بعضهم: لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين<sup>١</sup>.

صدرالدين الشيرازي بالإضافة لشرحه خمسة احتمالات غير صحيحة فيما يتعلق بهذه العبارة، يوضح رأيه بإيجاز، فيقول:

«وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين عليّ "لا جبر ولا تفويض"، إذ ليس المراد منه: أنّ في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض؛ ولا أيضاً معناه أنّ فيه خلواً عنهما؛ ولا أنّه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى؛ ولا أنّه مضطّر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة؛ ولا أنّه العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص؛ بل معناه أنّه مختارٌ من حيث أنّه مجبورٌ ومجبورٌ من الوجه الذي هو مختارٌ وأنّ اختياره بعينه اضطراره<sup>٢</sup>.

الملاهادي السزوازي في الحاشية التي كتبها على أسفار يوضح عبارة "أمر بين الأمرين" ويقول:

«والحق في معنى الأمر بين الأمرين أنّ التأثير والايجاد تابعان للوجود، إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد، والوجود - مطلقاً - في الأسباب والمسببات له اضافةٌ إلى الحق تعالى بما هو ساقط الاضافة عن الماهيات كما قيل: "التوحيد اسقاط الاضافات"، فبهذا النظر، آثار الوجود أثر وجود الحق؛ وله اضافة إلى الماهيات أيضاً وبهذا النظر لها

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٦، ص٢٣١-٢٣٢.

٢. من وجهة نظر العرفاء، المراد من «لا جبر ولا تفويض»، ليس الجمع بين الجبر والتفويض في أفعال الإنسان؛ بل أنّهم يعتقدون أنّ موضوع الجبر يجب أن يثار عندما يكون هناك جابراً ومجبوراً وفي الوقت الذي لا يوجد في العالم إلا مخلوق واحد، وبقية المخلوقات ما هي إلا تجليات ومظاهر له، فلا يكون للجبر معنى، كذلك لا يصح للاختيار معنى أيضاً، وبالتالي لا جبر ولا تفويض بل أمر أسمى من هذين الإثنين.

٣. الشيرازي، الحكمة المثالية، ج٦، ص٣٧٥-٣٧٦.

آثار، كما أنّ لها وجودات. فإذا نظر إلى إضافة إلى الماهيات أيضاً وبهذا النظر لها آثار، كما أنّ لها وجودات. فإذا نظر إلى إضافة الوجود - إضافة وجوبية - إلى الله تعالى، حكم بالتسخير، أي يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال وتوحيد الذات والصفات - لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده ولكن خلواً عن توحيد الذات فإنّ الأثر يعرف صاحبه ويقتفي أثره - وإذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الماهيات - إضافة امكانية - حكم بالاختيار والعارف ذو العينين لا يهمل شيئاً من الجانبين<sup>١</sup>.

والميرداماد بتمييزه بين الفاعل والجاعل، حاول حل مشكلة الجبر والاختيار. وادعى أنّ لكل فعل فاعلاً مباشراً تاماً والذي هو الجزء الأخير للعلة التامة للفعل والمصدق الحقيقي للفاعل بالاختيار، كما وأنّ لكل فعل جاعلاً تاماً، أي الموجود الذي يفيض الوجود آناً فآناً على كل شيء، هو الله تعالى؛ ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>٢</sup> وبعبارة أخرى، تستند نظرية الميرداماد إلى ثلاث مقدمات:

أولاً، الفرق بين الفاعل المختار المرید والجاعل الذي خلق الفاعل المختار؛ ثانياً، تنتهي سلسلة علل تحقق العمل بإختيار الفاعل، ومن ثمّ يستند الفعل إليه، مع أن الفاعل المباشر، ليس بجاعل لنفسه وفعله؛

ثالثاً، القدرة والشوق والإرادة من علل ظهور الفعل، وهي في النظام الطولي العليّ، تقع تحت سلطة الجاعل والعلة الحقيقية، ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>٣</sup> فلا يوجد أي تناقض بين إرادة الإنسان وخالق العالم؛ وذلك لأنّ الإنسان هو فاعل الأفعال الاختيارية والله هو جاعلها.

١. الشيرازي، الحكمة المثالية، ج ١٦، ص ٣٣.

٢. الرحمن، ٢٩/٥٥.

٣. الرعد، ١٦/١٣.

«أنه فرقان ما بين الفاعل لفعل ما بالارادة والاختيار وبين جاعله التام الموجب اياه بارادته واختياره المفيض لوجوده ووجود علله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على الاطلاق ... أن الانسان حيث أنه مباشر لفعله واختياره أخير منتظرات الفعل وآخر أجزاء علته التامة، فهو لا محالة فاعل مختار لأفعاله وأعماله وحيث أنه ليس الذي يفيض وجود الفعل وعلله وأسبابه، إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه وتحقق قدرته واختياره وسائر ما يتعلّق به - ذلك ممّا يغيب عن عقولنا ولا تحيط به أوهامنا - فليس هو الجاعل التام الموجد الموجب لأفعاله بالضرورة الفحصية بل إنّما الجاعل التام الموجد الموجب لكل ذرة من ذرات نظام الوجود بالارادة والاختيار هو الملك الغني الحق المفيض لعوالم الوجود بقضها وقضيضها على الاطلاق ... وهذا البيان يستكشط غطاء الخفاء عن سرّ قول سادتنا الطاهرين - صلوات الله على أرواحهم وأجسادهم أجمعين: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين"»<sup>١</sup>

صدر الدين الشيرازي يشرح هذه النظرية هكذا قائلا:

«ومثال المذهب الثالث - وهو قول من يقول: إذا نسب الفعل إلى فاعله القريب كالعبد، حكم عليه بأنه مختار؛ وإذا نسب إلى جميع الأسباب السابقة عليه من سلسلة الموجودات السالفة، حكم عليه بأنه مجبورٌ عليه - كالكيفية التي في الماء الفاتر، فإنّه يقال: لا حارٌ ولا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة»<sup>٢</sup>.

١. الميرداماد، خلق الأعمال (كنجينه بهارستان)، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢. الشيرازي، خلق الأعمال، ص ٩.

## ٩- المقولات العشر

موضوع المقولات يعتبر من المواضيع التي طرحت في البداية في المنطق ومن ثمَّ وجدت طريقها إلى الفلسفة. على الرغم من أنَّ السهورردي ومن بعده الميرداماد، زعما أنَّ مسألة المقولات (قاطيفورياس) لأول مرة أُثيرت من قبل شخص اسمه "ارخوطرس"، لكن المشهور أن ارسطو في كتاب ارغنون، تناول هذا الموضوع قبل أي شخص آخر.

في المنطق بعد أن تم طرح مسألة الكليات الخمس (الايساغوجي)، وأن المراد من "الكلي" الجنس الذي يشترك فيه الأفراد ولكن بمقائيق مختلفة، يطرح هذا السؤال نفسه هنا، وهو هل يقع كل جنس تحت مجموعة أجناس أخرى أم لا؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، ما هو الحد الذي تنتهي إليه سلسلة الأجناس هذه؟

يعتقد ارسطو وغيره من المنطقيين أنَّ سلسلة الأجناس تتحرك بشكل تصاعدي من الجنس القريب إلى الجنس البعيد، وفي نهاية المطاف يصل إلى جنس يعتبر نهاية الأجناس، ليس وراءه أي جنس آخر (جنس الأجناس)؛ يشار إلى هذا الجنس العالي بـ"المقولة". اطلاق مصطلح "المقولة" على لجنس العالي يكون من جهة أن المقولة تحمل على الاشياء بالحمل الذاتي دون أن يحمل على المقولة شيء كذلك.

زعم أكثر الحكماء اعتماداً على الاستقراء دون عرض أي دليل آخر على أن هذه الأجناس العالية، أي المقولات، تنحصر في العشرة.<sup>٢</sup>

١. لمزيد الاطلاع عن المواضيع ذات الصلة بموضوع المقولات، راجع: آيتي، مقولات وآراء مربوط به أن.

٢. السهورردي، التلويحات، ص ١١٢ الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ١٦.

٣. الموجود إما قائم بنفسه، ويكون موضوعاً ومحملاً لقيام أشياء أخرى وهو (الجوهر)، أو وجوده تبعي، غير قائم بنفسه (العرض). والجوهر إما أن يكون مادياً (المادة، والصورة، والجسم) أو غير مادي (العقل والنفس)، وينقسم



إِنَّ المقولات قديم تحصر  
 فأوّل له وجود قاما  
 مايقبل القسمة في الذات ف"كم"  
 "أين" حصول الجسم في المكان  
 ونسبة تكررت "اضافة"  
 "وضع" عروض هيئة بنسبة  
 وهيئة بما أحاط وانتقل  
 «أن يفعل» التأثير، "أن ينفعلا"  
 في العشر وهي عرض وجوه  
 بالغير والثاني لنفس داما  
 و"الكيف" غير قابل بها ارتسم  
 "متى" حصول خصّ بالزمان  
 نحو ابوة أخا لطافة  
 لجزئه وخارج ذا ثبت  
 "ملك" كثوب أو أهاب اشتمل  
 تأثير مادام كلّ كملا

لكن في المقابل تمّ طرح عددا من النظريات الأخرى في عدد هذه الأجناس العالية، ويمكن الإشارة هنا كمثال إلى نظرية عمر بن سهلان الساجي، في حصر المقولات في أربع مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة؛ نظرية شيخ الاشراف في الخمس مقولات: الجوهر، والحركة، والمضاف، والكم، والكيف؛ ونظرية المتكلمين في زيادة أعداد الأعراس إلى واحد وعشرين<sup>٤</sup>.

العرض أيضاً إلى تسعة أقسام (الكم، الكيف، الوضع، أين، متى، الفعل، الانفعال، الملك، الاضافة)؛ راجع: سجادي، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، ص ٤٦٨.

١. مجموع المتون الكبير، ص ٤٩.

٢. ابن سهلان الساجي، بصائر النصيرية، ص ٢٤-٣٦.

٣. السهروردي، التلويحات، ص ١١: «و لَمَّا كان المحمول عليه الوجود، إمّا موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإمّا موجوداً فيه، إمّا غير قارّ الذات كالحركة، أو قارّها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف؛ والقارّ الغير الإضافي إمّا أن يوجب لذاته التجزّي والنسبة وهي الكمية، أو لا يوجب لذاته ذاك وهو الكيف؛ فانحصرت الأسماء من المقولات في خمسة».

٤. الحلي، كشف المراد، ص ٢٠٢: «و المتكلمون حصروه (العرض) في أحد وعشرين، هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنقرة والألم واللذة؛ وأثبت بعضهم أعراساً أخرى يأتي البحث عنها».

والميرداماد خلافا للنظرية السائدة، اعتقد فقط بمقولتين، الجوهر والعرض، ويرى أنَّ لكل واحد منهما، أنواعاً. من وجهة نظره أنواع مقولة الجوهر عبارة عن: الجوهر العقلي المفارق، والجوهر النفسي المفارق في الذات فقط، الهيولاى الأولى، الصورة والجسم؛ أما مقولة العرض تشمل أيضا هذه الأنواع: الكم، والكيف، ومضاف الحق، والوضع، وأين، ومتى، والحركة والملك.

إنَّ الدقة في هذا التصنيف يبين أنَّ الميرداماد بإضافته مقولة الحركة، اعتبر أنَّ المقولتين العرضيتين في المدرسة الأرسطوية، أي الفعل والانفعال تقع تحت مقولة الحركة. وبالتالي، على الرغم من أنَّ مقولات العرضي في الظاهر عشرة، إلا أنَّها في الحقيقة ثمانية.<sup>١</sup>

## ١٠- وحدة الحمل

من المباحث الهامة في المنطق، البحث حول صحة القضايا المتناقضة ظاهرياً، والمقصود من القضايا المتناقضة ظاهرياً، القضايا التي على الرغم من توفر الشروط اللازمة لإنتفاء التناقض، إلا أنَّها لا تزال تبدو متناقضة.

القضيتان اللتان تتناقضان من ناحية في الكم (الكي والجزيئي)، والكيف (السلب والإيجاب) والجهة (الضرورة والإمكان)، فإنَّهما من ناحية أخرى، تتحدان في أمور ثمانية (الموضوع، والمحمول، والقوة والفعل، والكل والجزء، والزمان، والمكان، والشرط والإضافة).<sup>٢</sup>

١. راجع: الميرداماد، تقويم الايمان، ص ٢٠٥-٢٠٩؛ الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ١١٦؛ ابراهيمي دبناني، ماجرای

تفکر فلسفی در جهان اسلام، ص ٣١٥-٣١٦.

٢. خوانساری، منطق صوري، ص ١١٨-١٢٣.

لكن في بعض الأحيان، على الرغم من مراعاة جميع هذه الشروط، إلا أنه لا تزال توجد قضيتان متناقضتين، مثل، قولهم "الجزئي جزئي" و"الجزئي ليس بجزئي" و"العدم عدم" و"العدم ليس بعدم".

يبدو أن الميرداماد من أوائل المفكرين الذين بالإضافة إلى اعتقاده بالوحدة في الأمور الثمانية سالفة الذكر، اعتبر أيضاً أن وحدة الحمل شرط في تحقق التناقض، وبالتالي، أزال بعض حالات التناقض في القضايا المتناقضة ظاهرياً. على سبيل المثال، لو كان الحمل في إحدهما أولياً وفي الأخرى شائعاً، فإنه يجوز أن يصدق معاً، مثل قولهم "الجزئي جزئي" أي بالحمل الأولي، فإنه لا يصدق أي مفهوم على شيء سوى نفسه؛ ولكن هذا الجزئي ليس بجزئي، بل هو كلي بالحمل الشائع لكونه ذا مصاديق كثيرة.

«والتصور والتصديق مخالفاً الحقيقة للمتصورات والمصدقات بها من المهيئات؛ ونوعان مختلفان من التمثل الذهني؛ وحالتان ادراكيّتان للنفس العاقلة، متباينتان بالحقيقة النوعية. وإذا ما تصوّر كُنه التصديق، فإنّما يحمل التصديق على المتصور منه بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع؛ كما إذا ما تصوّر كُنه مفهوم الجزئي مثلاً»<sup>١</sup>.

استنتاج: من دون شك، من بين المسائل التي يعتبر تناولها مهمة في تاريخ الفلسفة والسيرة الذاتية للفلاسفة، موضوع تأثيرهم بالسابقين وتأثيرهم على اللاحقين، حتى يمكن من خلال ذلك اظهار تيارات الفكر الفلسفي وامتداد الأفكار العقلية.<sup>٢</sup>

لهذا السبب، يجب أن نعتبر فلسفة الميرداماد الحلقة الوسيطة بين النهضة الفلسفية التي ظهرت قبله والذي كان رائدها السهروردي، أي الجمع بين البرهان

١. الميرداماد، تقويم الايمان، ص ٣٢٦-٣٢٧.

٢. محقق، تأثير ابن سينا بر ميرداماد، ص ١٤٤.

العقلي والشهود القلبية (الجمع بين الفلسفة والعرفان)، وبين النهضة الفلسفية التي ظهرت بعده والذي كان رائدها، أبرز تلاميذه، صدرالدين الشيرازي، أي الجمع بين البرهان العقلي والشهود القلبية والتعاليم الدينية (الجمع بين الفلسفة والعرفان والكلام).

لكن للأسف يجب أن نعترف أنّ كل من النهضتين الفلسفتين قبل وبعد الميرداماد في القرن الأخير، معروفة إلى حد ما، بل أخذت حيزاً من اهتمام متفكري المسلمين؛ إلا أنّ ما يبعث على الدهشة هو أنّ التيار الفلسفي للميرداماد الذي ساهم بشكل كبير في التعريف بفلسفة السهروردي وشكل النواة الأساسية لفلسفة صدر المتألهين، لا يزال غير معروفٍ نفسه حتى الآن.



# الباب الأول

## تطور الفلسفة في العالم الإسلامي

- الفصل الأول: المسلمون والفلسفة الإسلامية
- الفصل الثاني: المدرسة الاصفهانية والفلسفة الإسلامية
- الفصل الثالث: نظرة عامة على الآراء الفلسفية للميرداماد



## الفصل الرابع العالم وحدوثه عند الميرداماد

- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدث
- الحدث الزماني
- الحدث الذاتي
- الحدث الدهري





## ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث

تقتضي أي دراسة فلسفية أن يتم أولاً تحديد المفاهيم والمصطلحات التي سوف تتناولها الدراسة ضمن طياتها تحديداً دقيقاً وواضحاً. وتصبح الحاجة لهذا التحديد أكبر عندما تتناول الدراسة مفهوماً أو مصطلحاً ما ضمن فلسفة محددة أو لدى فيلسوف بعينه. لذلك فمن الضروري في سياق بحثنا أن يحدد مصطلح "الحدوث" في المنظومة الفلسفية عند الميرداماد (أو الحكمة اليمانية)، وذلك من خلال الكشف عمّا يعنيه هذا المصطلح لديه، وما الذي يفرقه عن الدلالات التي ورد فيها ضمن المتون الفلسفية السابقة عليه.

### ١-١- الأصول الرئيسية

يقوم تحديد المعنى الفلسفي لمصطلح "الحدوث" عند الميرداماد على أصليين اثنين: الأصل الأول هو أنواع الإيجاد، أما الثاني فهو أنواع التقدم والتأخر.

### ١-١-١- نظريات الإيجاد وأنواعه

"الجعل" و"الفيض" مفهومان فلسفيان يمكن بواسطتهما تبيان كيفية إيجاد الموجودات وترتيبها من قبل الجاعل التام أو المبدأ الفياض. ولقد عني فلاسفة الخلق والفيض بالإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن أن يصدر العالم المتكثر

المركب عن الواحد المجرد البسيط؟ وعليه، ما هو شكل العلاقة التي تنشأ بينهما وما طبيعتهما؟

ما يهمننا في هذا السياق هو دراسة أنواع الإيجاد ومن ثم أنواع الموجودات عند الميرداماد الذي صاغ نظريتين حول أنواع الإيجاد وتنوع الموجودات، هما: نظرية التنوع الرباعي، ونظرية التنوع الثلاثي.

### النظرية الأولى - نظرية التنوع الرباعي

يتحدث الميرداماد في هذه النظرية عن أربعة أنواع من الجعل تتركب عليها أربعة أنواع من الموجودات، هي على الشكل الآتي:

- الإبداع: والمقصود منه هو الجعل وإيجاد ماهية الشيء من العدم المطلق، دون وجود أي فاصل بين الجاعل والمجعل، سواء على المستوى المادي أو المستوى الزماني.

- الاختراع: هو الجعل وإيجاد ماهية الشيء من العدم، دون وجود فاصل زماني بين الجاعل والمجعل، مع أنه لا يمكن الإيجاد من دون مادة.

- الصنع: هو الجعل وإيجاد ماهية الشيء الزماني من العدم مع توسط المادة بينهما.

- التكوين: هو الجعل وإيجاد ماهية الشيء الزماني في زمن معين ويتوسط المادة التي تتميز بالإمكان الاستعدادي<sup>٣</sup>.

١. ذكر ابن سينا تعريفين متغايرين للإبداع: عدم وجود فاصل مادي بين الجاعل والمجعل، وعدم وجود أي فاصل بين الجاعل والمجعل سواء كان مادياً أو غير مادي، واعتبر بناءً عليه إيجاد العقل الأول إبداعاً فقط؛ راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج٣، ص١٢٠ و١٢٥٤، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص٢٦٧.

٢. عدّ الميرداماد إيجاد الأفلاك والعناصر الكليّة البسيطة من هذا النوع، كما أنه يمكن عدّ إيجاد العقول سوى العقل الأوّل، بما أنه إيجاد بتوسط، اختراعاً؛ مع أن الواسطة ليست بمادّة وزمن.

٣. الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص٩٩-١٠١، الميرداماد، نبراس الضياء، ص٧٢-٧٣، كذلك راجع: ابن سينا، الرسائل (الرسالة السابعة النيروزية)، ص١٣٥-١٣٧.

### النظرية الثانية - نظرية التنوع الثلاثي

يفرق الميرداماد في هذه النظرية بين ثلاثة أنواع من الإيجاد تقوم عليها ثلاثة أنواع من الموجودات. ولقد استخدم فيلسوفنا مصطلح "الإحداث" للتعبير عن الجعل والإيجاد، وقسمه من ثم إلى نوعين اثنين هما: الإحداث الدهري والإحداث الزماني. وعد الإحداث الدهري إبداعاً أو اختراعاً، أما الإحداث الزماني فقصد به التكوين<sup>١</sup>. ويوضح الميرداماد هذه الأقسام على النحو التالي:

«وكل ثابت وقارّ وتدرّيجي ودفعي وزمانيّ حصوله في نفس الزمان من دون الانطباق عليه، فهو من فيضه وصنعه ومن تلقاء إيجاده وإفاضته؛ فأيجاده وإفاضته للمفارقات المحضة والعقول القدسية من بعد العدم الصريح إبداع وللأجرام السماوية اختراعٌ وللكانتات المسبوقة بالعدم الممتد والمرهونة بالإمكان الاستعدادي تكوين<sup>٢</sup>».

#### ٢-١-١- أنواع التقدم والتأخر

يشمل هذا الأصل البحث في أنواع الإيجاد وما يتبعه من مسألة الحدوث ذات الصلة الوثيقة بالتقدم والتأخر. وهي واحدة من المسائل التي دأب الفلاسفة والمتكلمون على بحثها بشكل مستقل. ولقد بحث الميرداماد أسوة بأسلافه مسألة "السبق واللحق"<sup>٣</sup>، وأشار من خلالها إلى الفروقات الفلسفية والمنهجية بينه وبين الفلاسفة السابقين عليه.

ولما كان التقدم والتأخر يشيران إلى "الأبعد والأقرب" بالنسبة إلى مبدأ ثابت ومحدد<sup>٤</sup>، فإن التحديد الدقيق لهذين المفهومين يتوقف على تصور شيئين اثنين

١. الميرداماد، الرواشح السماوية، ص ١٤-١٥؛ الميرداماد، الإيضاحات، ص ٤٦؛ الميرداماد، جذوات ومواقيت، ص ١٠١.

٢. الميرداماد، نبراس الضياء، ص ٦٠.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ١٥١ و ٣٢٧: «السبق، القُدْمة في الجري وفي كل شيء... وقد سبقه بسبقه سبقاً، تقدّمه»: «اللحق، كل شيء لحق شيئاً أو لحق به».

٤. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٦٣.

يشتركان في النسبة إلى مبدأ واحد لكليهما. وبناء على ذلك، يكون التقدم والتأخر مفهوميين متضايقين، ومتصورين في الذهن مجملهما على شيئين رتبين، مع أخذ جهة ترتيبهما بالحسبان<sup>١</sup>.

عَد الميرداماد، كسلفه ابن سينا، أن التقدم والتأخر مفهومان يميلان على أنواع مختلفة من التشكيك وليس على التواطؤ، بمعنى أن هذا المفهوم لا يصدق بشكل متساو ولا متباين على الموجودات المختلفة، بل تتعين درجات صدقه بالشدّة والضعف. في مقابل ذلك، عَد بعض الفلاسفة صدق لفظ التقدم والتأخر على الموجودات المختلفة من قبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي<sup>٢</sup>.

اعتقد الميرداماد أن التقدم والتأخر، (القبلية والبعدية) مفهومان يقبلان القسمة في التحليل العقلي إلى سبعة أقسام، هي:

١- التقدم الزمني.

٢- التقدم الدهري والسرمدى.

٣- التقدم الطبعى.

٤- التقدم بالعلية.

٥- التقدم بالماهية.

٦- التقدم الرتبى.

٧- التقدم بالشرف<sup>٣</sup>.

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص١٦٩-١٧٠، التعليقة الرقم ٣٤١.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص١٦٣ بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، ص١٦٦ الميرداماد، كتاب القيسات، ص٦١.

٣. للاطلاع على الآراء الموجودة في هذا المجال ودلائلها، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٥٨-٢٦٦ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص٣٠٣-٣٠٧.

٤. الميرداماد، الأفق المبين، ص١٥٢؛ ولزبد من الاطلاع راجع: بهمنيار، التحصيل، ص١٦٧ الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٥٧٠-٥٧١ السهروردي، التلويحات، ص٢٩؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٥٧؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج١، ص٣٩٣-٤٠٠؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص١٧٤، التعليقة.

ولكي يتضح لنا كيف وصل الميرداماد إلى هذه الأنواع السبعة يتوجب علينا أن نبحث عن المبدأ الخاص بهذا التقسيم، إذ نجد من وجهة نظر الميرداماد أن الترابط الذاتي بين السابق والمسبوق (المتقدم والمتأخر / القبل والبعد) يقع في الواقع الخارجي أو في التصور الذهني، فإذا كان في الواقع الخارجي فإن له ثلاثة أنواع من التقدم والتأخر، هي:

١- التقدم في الرتبة: حيث إن المبدأ في السبق هو الاختلاف النسبي الرتبي بين المسبوق والسابق الذي أفترض أنه مبدأ له.

٢- التقدم في الشرف: يقوم مبدأ السبق هنا على الاختلاف بين السابق والمسبوق في الزيادة والنقصان أو في ترجيح الأول على الثاني.

٣- التقدم الزمني؛ (و)

٤- التقدم السرمدى: ومبدأ السبق في هذين التقدمين هو الانفصال الحاصل بين السابق والمسبوق في وعاء الوجود<sup>١</sup>.

أما إذا انحصر الترابط الذاتي بين السابق والمسبوق في التحليل العقلي فقط، دون أن يكون له أي وجود في الخارج، فإنه ينحصر في السبق الماهوي، فتكون ماهية السابق متقدمة على ماهية المسبوق دون أن يكون ثمة سبق لوجود أحدهما على الآخر أنطولوجياً. ولهذا الحالة ثلاثة أنواع من التقدم والتأخر، هي:

١- التقدم بالطبع: وهو تقدم علل الصدور الناقصة - كشرط لحصول الصدور أو موضوع الأعراض - على المعلول ذهنياً.

٢- التقدم بالماهية: وهو تقدم أجزاء ماهية الشيء ومقوماتها على الماهية ذاتها تقدماً ذهنياً.

٣- التقدم بالعلية: وهو تقدم وجوب وجود الشيء على وجوده ذهنياً حسب قاعدة "أن الشيء ما لم يجب لم يوجد"<sup>١</sup>.

### • التقدم الانفكافي وأنواعه:

بما أن مسألة حدوث العالم، كما عرضتها الحكمة اليمانية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم والتأخر الانفكافي (الزمني والدهري - السرمدي) فقد فصل الميرداماد في تناوله والبحث فيه. ولأن هذا الضرب من التقدم لا يتحقق إلا بتخلف المتأخر عن الوجود المتقدم في الواقع (أي خارج الذهن)، فإنه يكون على نوعين:

١- التقدم الزمني: في هذا النوع من التقدم يكون المتقدم في الوجود الزماني منفكاً عن المتأخر، أي إن العقل يتصور امتداداً محدوداً لهما، ويفصل المتقدم عن المتأخر بفاصل يكون قابلاً للامتداد أيضاً. يطلق على هذا النوع من التقدم الأسماء الآتية: "القبلية المتكئة" و"السبق السيال" و"التقدم الزمني"، أما التأخر الذي يقابله فهو "البعدية المتكئة" و"التخلف السيال" و"التأخر الزمني". ولو أننا قسمنا شيئين بالنسبة لمحور زمني ثابت فسوف تكون لدينا حالة ثالثة هي المعية، ويطلق عليها "المعية المتكئة" أو "المعية السiale" أو "المعية الزمنية".

٢- التقدم الدهري - السرمدي: مع أننا نرى في هذا النوع من التقدم أن المتقدم ينفك عن المتأخر من منظار وجودي، غير أن هذا الانفكاف لا يكون في أفق التجدد ولا يحدث إلى محور الزمان الممتد، بل يقع في صقع الواقع وخارج الذهن، بحيث تكون الذات المتأخرة مسبوقه بعدم صريح، وتقرر الذات المتقدمة بوجود فعلي خارج الزمان والمكان (أي كبد الواقع وحقاق نفس الأمر كما سماه الميرداماد)، لذلك لا يمكن حدوث أمر ممتد بينهما.

يمكن أن نسمي هذا النوع من التقدم بالأسماء الآتية: "السبق المطلق" و"التقدم الصريح غير المتكئم" و"الانفكاف غير السيال" و"القبلية السرمدية"، أما

١. الميرداماد، القيسات، ص ٦٣-٦٥؛ الميرداماد، الإيضاضات، ص ٢٠.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٣١٠؛ والسبق حال كونه فكياً كالزماني، ولكن انفكافه بجزء طويلاً لا عرضياً. كما مرّ ستي دهرتياً وسرمدياً.

ما يقابله فيكون "التأخر المطلق" و"التخلف الصريح غير السيال" و"المسبوقية غير المكمة" و"البعديّة الدهرية". وإذا فرضنا شيئين وكانا متتابعان في الوجود الخارجي (أو في حاق الأعيان) الذي نسميه الدهر، فسوف توجد معية نطلق عليها "المعية الدهرية" أو "المعية غير المكمة" أو "المعية المطلقة" أو "المعية القارة وغير السيالة". يقول الميرداماد:

«السبق الزماني: هو أن يتخلف عن شيء شيء في أفق الزمان، لتخصّص حصولهما بحدّين منه، فلا محالة يتوهم مرور امتداد بهما وليس يصادم ذلك حصولهما معاً في وعاء الدهر المعبر عنه بالواقع، كما ليس يصادم السبق المكاني في الحصول في زمان واحد؛ والمعية الزمانيّة هي أن يتخصّصا في الحصول بحدّ واحد منه وهي نفس الفئتيّة أو منتهية إليها. والسبق الدهري السرمدي، كسبق القيوم الواجب بالذات - جلّ ذكره - على الحوادث الزمانيّة؛ مثلاً هو أن يوجد شيء في وعاء الدهر وليس آخر فيه، ليساً صرفاً لا مستمراً أو غير مستمرّ، فيبطل ليسه من سنخه ويقع الوجود في حيزه. فلا جرم لا يتوهم تحلّل امتداد أو طرف امتداد بينهما، وينقلب السبق عند وجود المسبوق معيّة دهرية، وهي اجتماع شيئين في صدق عقد الوجود عليهما بالإيجاب بحسب الواقع، لا بحسب الحصول في جزء أو حدّ بعينه من أفق الزمان، كمعيةّ المفارقات بعضها لبعض وهي مباينة للفئتيّة وغير منتهية إليها».

١. راجع: الميرداماد، القيسات، ص ٨٧-٨٨.

٢. الميرداماد، الإيضاحات، ص ٩.



وتبين التعاريف الواردة في كتابات الميرداماد للسبق الدهري- السرمدي ماهية هذا النوع من التقدم، إلا أنه من الضروري أن نبحث وبنظرة كلية نقاط التشابه والاختلاف بينه وبين نوعين آخرين من التقدم والتأخر، هما:

التقدم الزماني والتقدم العلي.

الاختلاف بين التقدم الدهري - السرمدي والتقدم الزماني: مع أن التقدم الدهري - السرمدي والتقدم الزماني يتشابهان في أن القبل والبعد (السابق واللاحق) منفكان، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، إلا أن هذا الانفكاك قد يحدث في امتداد الزمان أحياناً وفي حاق الواقع وصرمجه أحياناً أخرى، لذلك يُعبر عن عدم وجود الموجود المتأخر (المسبوق) في مرتبة وجود الموجود المتقدم (السابق) "بالعدم غير الجامع"، أي العدم الذي لا يجتمع مع وجود ذلك الشيء<sup>١</sup>.

توجد أيضاً فروقات أخرى بين هذين النوعين من التقدم والتأخر أشار إليها الميرداماد في كتاباته المختلفة، منها:

١. بما أنه لا يمكن تصور الزمان إلا من خلال الأجزاء (الأنات) المتلاحقة، فإن التقدم الزماني يكون قابلاً للتكثير من جهة تكثر موضوعاته (الأشياء الزمانية)، وتوجد التقدّمات والتأخرات الزمانية من خلال أنها تعقب بعضها بعضاً. غير أنه لا يمكن تصور هذا الأمر في التقدم الدهري، وبذلك لا يمكن افتراض هذا النوع من التقدّمات والتأخرات المتعاقبة، لأنه ليس ثمة امتداد أو انقسام في ظرف السرمدية والدهر، ولا وجود فيهما لطرفين أو وسط. يضاف إلى ذلك أن مقتضى السبق الدهري هو صيرورة الموجود المتأخر معدوماً في ظرف المتقدم بعدم محض غير قابل للامتداد. وفي هذه الحالة، سنكون أمام قضيتين صادقتين، إحداها سالبة والأخرى موجبة.

فلو فرضنا أن "ألف" سابقة على "باء" و"باء" سابقة على "جيم"، فإن "باء" و"جيم" معدومتان في فرض وجود "ألف". وفي هذه الحالة، فلو أن "باء" كانت موجودة، وأن "جيم" ما تزال معدومة، فإن "ألف" تكون سابقة على عدم "جيم" بوجود مستمر وعدم ممتد، لا بحساب ذاتهما. وهذا خلاف الفرض، لأن الفرض مبني على عدم وجود امتداد بين هذه الأمور الثلاثة.

بملاحظة هذه الجهة، كان الباري متقدماً مقدماً سرمدياً على جميع الموجودات، وكانت جميع الموجودات المفعولة والمعلولة متأخرة عنه تأخراً دهرياً، مع وجود معية بين المفارقات الدهرية بنسبة بعضها إلى بعضها الآخر في الوجود الدهري.

٢. إن التقدم الزماني يعرض على الوجود، كما يعرض على العدم أيضاً، لأنه من الممكن أن يكون عدم الشيء مقدماً على وجوده في زمن، ويكون وجوده المتأخر مقدماً على عدمه في زمن آخر، لكن حصول مثل ذلك لا يكون في التقدم الدهري، لأن وجود شيء ممكن الوجود يكون دائماً متأخراً عن عدمه في الدهر، ولا يمكن أن يكون عدمه متأخراً عن وجوده.

٣. ليس كل متأخر دهرى متأخراً زمانياً دائماً، لكن المتأخر الزماني يكون متأخراً دهرياً في حالة واحدة فقط، هي أن يكون وجوده متأخراً عن عدمه.

٤. يكون الموجود الزماني المتأخر منفكاً وجودياً بالنسبة إلى الموجود الزماني المتقدم عليه، غير أنه لا يمكن افتراض هذا الانفكاك بين الموجود الزماني والموجود المفارق لعدم وجود أي فاصل بينهما، لا في الوجود ولا في التوهم. ولا يمكن عدّ مثل هذا الأمر في المتأخر الدهري، لأنه يوجد نوع من الانفكاك بين الموجودات المتأخرة في الدهر وبين الموجود المتقدم في السرمد (أو الله)، بالإضافة إلى عدم وجود علاقة بين الوجود والتقرر الخارجي.

٥. إن التقدّم والتأخّر الزمانيّين يقبلان الشدّة والضعف، والزيادة والنقصان، فالتأخّر الزمانيّ لعيسى عن نوح أكثر منه لموسى عن نوح، لكن هذا الأمر لا يقبل التصور في التقدّم والتأخّر الدهريّين، لأن كل الموجودات المتأخّرة دهرياً تكون في حكم المتأخّر الواحد، وأما تكثّر تأخرها فلا يكون إلا من ناحية الإضافة إلى الموضوعات المتكثّرة.

٦. يمكن تصور التقدّم الزمانيّ لموضوعات غير محصورة بتعدد خاص، أما التقدّم الدهريّ - السرمديّ فلا يمكن تصوره إلا لله وحده.

الاختلاف بين التقدّم الدهريّ-السرمدّيّ والتقدّم العليّ: يوجد في التقدّم الدهريّ - السرمديّ رابطة طولية بين السابق والمسبوق، وهذا حاصل أيضاً في التقدّم بالعلية، لأن المعلول يقع في طول علته. ورغم نقطة الاتفاق هذه إلا أنه ثمة اختلاف أساسيّ بينهما، إذ يوجد انفكّك وجوديّ للسابق عن المسبوق في التقدّم الدهريّ - السرمديّ، بخلاف التقدّم العليّ الذي لا تكون فيه العلة منفكّة عن معلولها.

أسباب بحث الميرداماد في التقدّم الدهريّ - السرمديّ: تشير الدراسات الفلسفيّة إلى أن مسألة "السبق واللحوق"، أو "التقدّم والتأخّر" وأنواعهما، كانت مثار جدل واختلاف سواء لدى مدارس الفلسفة اليونانية أو خلال الفترة الإسلاميّة، لذلك يبدو من المهم معرفة الأسباب التي دعت الميرداماد إلى إعادة توجيه البحث نحو هذه المسألة، ونعتقد أنها لا تخرج عن أمرين اثنين هما:

١. عدم معية المجردات مع البارئ تعالى: يرى الفلاسفة المشائيون أن المجردات (أو المبدعات) وذات البارئ متقدّمان معاً تقدماً سرمدياً على سائر الموجودات، لأنهما خارجان عن أفق الزمان، فلا يكون -برأي هؤلاء الفلاسفة- ثمة فاصل زمانيّ بينهما وبين عالم الماديات. لكن الميرداماد لا يعد ذلك صحيحاً، فهو يرى أنه لا يشترك أي موجود مع ذات البارئ في السرمديّة، فالبارئ هو الوحيد الذي

يتقدم تقدماً سرمدياً. أما باقي الموجودات، سواء كانت مادية أو غير مادية، فإنها متأخرة في الوجود عن جاعلها. وعليه فإن لذات الباري تقدماً سرمدياً على باقي الموجودات، وللأخيرة تأخراً دهيرياً عنها. بناء على هذا، يتضح لدينا أن الاختلاف بين المدرسة الفلسفية المشائية والمدرسة الفلسفية اليمانية إنما يكمن في الاختلاف بين نظريتهما إلى موقع الموجودات المجردة في عالم الوجود.

١- عدم المناسبة بين أقسام المعية وأقسام السبق: يرد في الكتب الفلسفية القديمة ذكر ستة أنواع من المعية، من جملتها المعية الدهرية<sup>١</sup>. بينما يرد ذكر خمسة أنواع من التقدم والتأخر (السبق واللحق)، دون التعرض للسبق الدهري-السرمدية<sup>٢</sup>، في حين أنه لا يمكن تصور المعية بين شيئين دون تصور التقدم والتأخر بينهما، لأن إثبات أي من هذه الأنواع الثلاثة (التقدم-المعية-التأخر) يكون بمنزلة نفي للآخرين<sup>٣</sup>.

لا شك أن معية الباري لسائر الموجودات، سواء كانت مادية أو غير مادية، وكذلك معية المجموعات المفارقة لبعضها، أو للموجودات الكيانية الزمانية، ليست معية زمانية بل دهيرية. كما أن سبق الباري للزمان، وللموجودات الزمانية، سبق

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٥٠٠-٥٠١؛ كذلك راجع: فضل الرحمن، حدوث دهرمي ميرداماد، ص ١٣٩.

٢. لمزيد من الاطلاع على المعية الدهرية ومواردها، راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٤-١١٧.

٣. يُعبر عن السبق الزماني بالسبق الانفكاكي، حيث جعل السبق الانفكاكي مقسماً لقسمين، السبق الزماني والسبق الدهري. وهذان القسمان وإن كانا مشتركين في انفكاك السابق عن المسبوق وجوداً، إلا أن المتقدم والمتأخر في السبق الزماني، كانا في عرض واحد ولكن المتقدم في السبق الدهري كان في طول المتأخر، بحيث كانت المرتبة المتقدمة واجدة لكل ما وجدته المرتبة المتأخرة بنحو أعلى وأشرف، والمتأخرة واجدة لما وجدته المتقدمة بنحو أضعف. فعليه، كلما تكلمنا على السبق الانفكاكي، فقد تكلمنا في الحقيقة على السبق الدهري أيضاً.

٤. تضاف أقسام "السبق واللحق" مع أقسام "المعية" كان مذكوراً عند السابقين على الميرداماد؛ راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٧-١١٨؛ الحلي، الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص ٣٤-٣٥؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٠٢.

دهري سرمدي وليس زمانياً<sup>١</sup>. لكن ما يستدعي الأسف أن هذا النوع من السبق، ومن ثم فإن هذا النوع من المعية، لم يحظ باهتمام البحث لدى المشائية الإسلامية، بل تم البحث في السبق الزماني الذي يشمل النوعين (الزماني والدهري) معاً، حيث أُخذ بالحسبان أن قوام السبق الزماني هو تخلف المسبوق عن السابق في الوجود، دون الإشارة إلى تقييد ذلك بصحة أو عدم صحة فصل الأمر الممتد أو غير الممتد بينهما<sup>٢</sup>.

يصل الميرداماد، بعد مجموع هذه التوضيحات، إلى النتيجة الآتية: إن الفلاسفة السابقين، ومع إعمالهم الدقة النظرية في طرح المسائل العقلية، قد مروا مرور الكرام على إحدى أهم المباحث الفلسفية<sup>٣</sup>.

#### ٢-٢-٢- تعريف مصطلح "الحدوث"

بعد أن أوضحنا مفهوم "الإيجاد" وتنوع الموجودات وبيان أنواع التقدم والتأخر في الحكمة اليمانية، سنعمد الآن إلى الحديث عن مفهوم الحدوث. وسنشير بداية إلى ما طرحه ابن سينا في تحديد ماهية الحدوث الذي يكون لديه على معنيين<sup>٤</sup>:

#### ١-٢-٢- الوجود بعد العدم

بناء على هذا المعنى، فإن كل موجود مسبوق بالعدم يكون حادثاً. وكما نلاحظ فإن التعريف يستخدم لفظة "بعد" التي سبق لنا الحديث عن مفهومها

١. للاطلاع على إشكال الرازي على التقدم الزماني لله تعالى على الموجودات وإجابة الميرداماد عنه، راجع: الميرداماد، القبسات، ص ١٠٣.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٩٦-٤٩٧.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٩٨: «وبالجملة، أصولهم متدافعة وتبياناتهم متصادمة وإن كانوا قد استشعروا التقدم السرمدي الذي هو بإزاء المعية الدهرية. فإذا قيل لهم، تعالوا إلى سبيل الحكمة، رأيتهم يستنكرون الحق وهم شاعرون».

٤. إضافة إلى المعنيين اللذين ذكرهما ابن سينا لمصطلح "الحدوث"، قد ذكر له معنى آخر وهو "المسبوقة بالغير"؛ راجع: الايبي، المواقف، ص ١٧٦، الجرجاني، التعريفات، ص ٣٧.

وأنواعها. غير أن استخدامها هنا يبدو مطلقاً غير مقيد بنوع محدد من أنواع البعدية، كالبعدية الزمانية أو البعدية التحليلية الذهنية أو البعدية الواقعية الخارجية، لذلك فهو يشمل جميع أنواع البعدية. ونظراً إلى وجود نسبة التضايغ بين القبل والبعد، فلسنا بحاجة إلى بيان أنه كما أن الوجود اللاحق للشيء غير مقيد بنوع خاص من أنواع البعدية، فإن عدمه السابق غير مقيد أيضاً بنوع خاص من أنحاء القبلية، كالقبلية الزمانية أو القبلية المفهومية الذهنية أو القبلية الواقعية الخارجية.

لا شك أن أعم مفهوم للقبلية، وكذلك البعدية، هو القبلية والبعدية الذاتيتان، والذي يشمل أنواع القبلية والبعدية كافة. وبناء على الأصول الفلسفية، فإن كل موجود باعتبار أنه موجود، وكان وجوده هو عين ذاته، فلا حقيقة له إلا وجوده ويكون بذلك واجب الوجود. أما من كان وجوده زائداً على ذاته، فتكون حقيقته وماهيته مغايرتين لوجوده، فهو بذلك ممكن الوجود. إن التركيب الذاتي للموجودات الممكنة، المتكونة من الوجود والماهية (كل ممكن زوج تركيبية)<sup>٢</sup> يدل على أن هذه الموجودات لا تملك بالنسبة لذاتها صلاحية تحقق الوجود، ويكون وجودها دائماً بعد عدمها.

إن قبلية العدم وبعديّة الوجود، أو بعبارة أخرى: تأخر الوجود عن العدم، تكون حقيقة حاصلّة للموجودات كافة، مادية كانت أم غير مادية، والمادية إما

١. كان استعمال لفظي "الوجود" و"العدم" شائعاً في الكتب الفلسفية، ولكن الميرداماد تبعاً لابن سينا استخدم بدلاً منها لفظي "الأيس" و"الليس". وكان الجاحظ ممن استعمل هذين اللفظين حيث قال: «وأخرجه الله من باب اللبسية وأدخله في باب الأيسية؛ لمزيد من الاطلاع، راجع: الميرداماد، القيسات، ص ١٣، الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١١٤، محقق، تأثير ابن سينا بر ميرداماد، ص ١٥٠-١٥١.

٢. ابن سينا، التعليقات، ص ٨٥: «المحدث إن عني به كل ما له أيس بعد ليس مطلقاً، أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوماً في حال وجود من أحواله وإن لم يكن في الزمان، كان كل معلول محدثاً.

٣. للاطلاع على براهين الميرداماد لإثبات تركيب الممكنات، راجع: الميرداماد، التقديسات، ص ١٧.

مفتقدة للزمان وإما أنها ذات زمن<sup>١</sup>. وبذلك يشمل مصطلح الحدوث ثلاثة أنواع من الموجودات، هي: المبدعات والمحدثات والمكونات<sup>٢</sup>.

### ٢-٢-٢- الوجود بعد العدم الزماني

إذا اعتبرنا بعدية الوجود بالنسبة للعدم بعدية غير مطلقة، بل مقيدة بالبعدية الزمانية خاصة، انحصر الحدوث بالنوع الثالث من أنواع الموجودات، أي التكوينية، لأن المبدعات والمحدثات، ومن جهة عدم اتصافها بالزمان، لا تقبلان القبلية أو البعدية الزمانية، ومن ثم لا يصدق عليهما الحدوث بهذا المعنى. يقول ابن سينا: «وما يتقدمه عدم زماني، لم يستغن عن متوسط»، فيضيف نصير الدين الطوسي في شرح هذه العبارة قائلاً: «كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة... كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم»<sup>٣</sup>.

ينتج عما ذكرنا وجود وجهين في تعريف الحدوث، ينتج عنهما حدثان اثنان، تكون النسبة بينهما نسبة العام إلى الخاص، الأول: حدوث غير زماني يشمل جميع الموجودات، والثاني: حدوث زماني يختص بالموجودات المادية فقط. ويحصل عن الوجه الأول حدوث جميع الموجودات ما عدا الباري، أما بالنسبة للوجه الثاني فليس ثمة موجودات حادثة سوى الموجودات المادية فقط.

يأخذ الميرداماد بالمعنى الأول معتبراً أن الحدوث لا يعني سوى تأخر الوجود عن العدم، وأن الامتداد وعدمه، أو الانقسام وعدمه، أو القابلية لقبول المقدار وعدمها، لا تدخل جميعها في تحقق مفهوم الحدوث أصلاً، ذلك لأن هذه الميزات هي ميزات ذاتية للكَم المتصل، والوجود والعدم - اللذان يُعدان ركنين أساسيين في

١. بناء على نظرية المشاء، كان في العالم ثلاثة أنواع من الموجودات، المجردات والأفلاك والزمانيات.

٢. راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٦٦.

٣. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٢٠.

مفهوم الحدوث - لا يتصفان بهذه الأوصاف إلا بالعرض ومن حيث المقارنة بها. ومما يؤكد صحة نظرية الميرداماد في مفهوم الحدوث هذا، ما أورده أبو البركات البغدادي في كتابه "المعتبر" حيث يقول:

«واستغني في ذلك عن الزمان في الحدث، لأن المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله وإنما يكون كل التأثير لكل الأثر. فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معني الحدث، فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث. وإنما يؤثر في ضعف التصور، حتى إن كان تقدّم الزمان لا محالة تحقّق الحدث وإن ارتفع لم يرفع»<sup>١</sup>.

## ٢- الحدوث الزماني

### ٢-١- ماهية الحدوث الزماني

قبل الحديث عن مصطلح "الحدوث الزماني" لا بد لنا من الانتباه إلى أنه مركب من كلمتين، هما: "الحدوث" و"الزمان"، ولن نقف على معناه إلا من خلال التوقف عند هاتين الكلمتين.

#### ٢-١-١- الحدوث

كما قد تكلمنا سابقاً على مفهوم "الحدث"، وبيّنا لتعريفه وجهين اثنين، هما: الوجود بعد العدم، والوجود بعد أن كان الشيء معدوماً في زمن خاص، وأوضحنا أيضاً وجهة نظر الميرداماد في أنه لا دخل للزمان في مفهوم الحدوث، بل يكفي حصول الوجود بعد العدم لكي يتحقق الحدوث.

١. الميرداماد، القبسات، ص ٦.

٢. البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج ٣، ص ٢٩.



## ٢-١-٢- الزمان

لا بد في تناول أي موضوع فلسفي من الإجابة عن سؤالين اثنين، أولهما: ما هو؟ وثانيهما: هل هو موجود أم لا؟ يعبر السؤال الأول في صيغته المنطقية عن الماهية، أو "ما" الحقيقية، أما السؤال الثاني فيكون حول "هل" البسيطة.

## أ: وجود الزمان

يبدأ الميرداماد بمحثة في "الزمان" من الإجابة عن السؤال الثاني: هل الزمان موجود؟ ويتضح من خلال إجابته أنه يعد السؤال خاطئاً في الأصل، لأنه يرى أن السؤال عن وجود الشيء يصح في حال كوننا لا نعلم بوجوده قبل أن نسال، بينما وجود الزمان هو أمر بديهي وضروري (ظاهر الإنية). لذلك يتبع الميرداماد ابن سينا<sup>١</sup> في إثبات وجود الزمان من خلال "التنبيه التحصيلي"، ليرينا أن استدلاله على وجوده هو من باب التذكير فقط، وليس من أجل إثباته، وهذا أمر غير مستغرب إذ ثمة كثير من البدهات التي لا ينتبه إليها الإنسان بسبب غفلته<sup>٢</sup>.

يوضح الميرداماد في إثبات وجود الزمان أن وجود بعض الحوادث أو عدم وجودها سابق على حوادث أخرى زمانياً، بحيث يستطيع العقل - باعتماده على الوهم - أن

١. البحث عن "المطالب الثلاثة" كان مذكوراً في الكتب المنطقية وأشار إليها السيزواري في منظومته:

أس المطالب ثلاثة عُلِم	مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم
فما هو الشارح والحقيقي	وذو اشتباك مع هل أنيق
وهل بسيطاً ومركباً ثبت	لتمية ثبوتاً، إثباتاً حوت

لمزيد من الاطلاع، راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٠٩-٣١٣؛ ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج٣، ص٦٨-١٧١ السيزواري، غرر الفوائد، ج١، ص١٩٠-٢٣٣.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص٣٠٣.

٣. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج٣، ص٨٦؛ واعلم أن الزمان ظاهر الآتية، خفي الماهية. والشيخ قد نبه على إقْبَتِهِ في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته ولذلك رسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالإشارة.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص١٧ وص٢٥٢، التعليقة الرقم ٤٨.

يتصور مرور أمر ممتد (وهو الزمان) على كل من السابق والمسبوق، وأن يخصص لكل منهما جزءاً معيناً منه.<sup>١</sup>

إن الانتباه إلى وجود الزمان بالطريقة التي اتبعها الميرداماد، والتي يقتضي فيها أثر ابن سينا، يميز طرح المسألة للبحث من خلال سؤال "الاستفهام التقريري"، بدلا من استخدام البرهان والتوصيف المباشر، وهو ما يبدو جلياً بداهة وجوده.

### ب: ماهية الزمان

ثمة آراء متعددة متباينة حول ماهية الزمان<sup>٢</sup>، أما الميرداماد فيرى أن الزمان عبارة عن: "شيء يعرض عليه القبلية والبعدية"<sup>٣</sup>. وهذا ما سيؤدي بنا إلى الإشكال الآتي: إذا كانت القبلية والبعدية تدلان على الزمان، فلا يمكن تعريف الزمان بهما، لأن تصورهما لا يكون إلا بتصور الزمان نفسه<sup>٤</sup>، بل إن تحقق صدق القبلية والبعدية متوقف على تحقق صدق وجود الزمان، كما أن تصورهما متوقف على تصوره. لذلك، فكما أنه لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية، فإنه لا يمكن إثبات وجوده بهما<sup>٥</sup>.

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٧ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٠٤.

٢. هنا بعض هذه الآراء: "الجوهر المجرد الذي كان واجب الوجود"، الجوهر المجرد الذي كان ممكن الوجود، "الجوهر الجسماني القابل للامتداد"، "نفس الحركة"، "حركة فلك الأطلس"، "حركة فلك في دورة واحدة"، "مقدار الوجود"، "الكم المتصل الذي كان غير قارّ الذات"؛ لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، المعتمد في الحكمة، ج ٢، ص ١٨٠ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٦-٢٨ الرزاي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧٦٥-٧٦٨ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧٩-١٨٤ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٤١-١٤٨ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ١٤٨-١٥٢ الألويسي، الزمان في الفكر النبوي والفلسفي القديم، ص ٥٥-١٥٦ آبي، مقولات وآراء مربوط به آن، ص ٢٠٤-٢٠٥.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٥٤-٢٥٥، التعليقة الرقم ٥٣.

٥. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٠٤.

الرد على الإشكال: يعد الميرداماد القبلية والبعدية أمرين فطريين، لذلك لا يتوقف تصديقهما على تصديق أي أمر آخر، وإن مشاهدة الحوادث وتواليها ونسبة بعضها إلى بعضها الآخر أمور كافية لفهما.<sup>١</sup>

### ج: ميزات القبلية والبعدية

هناك ميزتان للقبلية والبعدية، هما:

- كلاهما مفهومان يمكن تصورهما في الذهن ولا وجود لهما في الخارج.
- هما مفهومان متضايفان، بمعنى أنه لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، وأن تصور أي منهما يستلزم بالضرورة تصور الآخر.

يزعم الميرداماد، وبالاعتماد على هاتين الميزتين، أن ثبوت القبلية والبعدية في الذهن للشيء الذي له وجود خارجي، يكشف أن الزمان، الذي كان معروض القبلية والبعدية، يتبع ذلك الشيء بالوجود في الخارج أيضاً.<sup>٢</sup>

إن الزمان—أي ما هو معروض بالذات للقبلية والبعدية—حقيقة متجددة متصرمة، متصلة ذاتاً، حيث يتم افتراض قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة فيه. وبما أن هذه القبليات والبعديات المتصرمة والمتجددة متطابقة مع أجزاء المسافة والحركة، ومتصفة بالتالي أيضاً، فإنه يمكن التوصل إلى نتيجة أن الزمان هو نفسه الانقضاء والتجدد المتصل الذي يعبر عنه بمقدار الحركة الحاصلة.<sup>٣</sup>

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٠٤-٣٠٥.

٢. قال الميرداماد في مقام إثبات الوجود العيني الخارجي للزمان بملاحظة القبلية والبعدية: «أزيج، بأن مشاهدة حال الحوادث تُعطي التصديق بهاتين على وجه يتضمن الوجود الوهمي للأمر الممتد، فيجعل ذلك ذريعة إلى إثبات الوجود العيني للزّمان، إمّا بنفسه أو براسمه؛ بأن يقال، القبلية والبعدية المستلزمان للامتدّ الوهمي تعرضان المتفرقات العينية في الذهن بحسب حالها في الأعيان، فيلزم أن يكون لا محالة لعروضهما وجودٌ عينيٌّ. فإذاً يكون في الأعيان أمر موجودٌ بمحاء ذلك الممتدّ الوهمي، وهو إمّا نفس الزّمان أو راسمه بقرّة»؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٠٥.

٣. الميرداماد، القبسات، ص ١٨٣؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩، ٢٣-٢٤؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٠٨؛ الميرداماد، نبراس الضياء، ص ١٥٩؛ ابن سينا، الاشارات والتنبیّات، ج ٣، ص ٩٤.

بعبارة أخرى، لأن الزمان يتولد ويفنى (يحدث ويفسد) فهو أمر مادي، موجود في ظرف المادة ومتعلق بها، وإن تحقق وجود الزمان في المادة يعني أنه يتولد بواسطة الحركة وضمن تجددات متتالية مستمرة.<sup>١</sup>

إن "قوام الزمان بالتجددات المتتالية" يعني أنه كمية غير متصلة (أي غير قار الذات) ولا تتشكل أجزاؤه معاً. ولكن له في الوقت نفسه حقيقة متصلة، أي له وجود واحد في عالم الخارج. إن القبول بهذين الفرضين في تعريف الزمان، رغم ما يبديه من تناقض في الظاهر، حاصل من عدم ترابط الزمان نتيجة تحليله الذهني إلى أجزائه التي يتشكل منها، ومن كونه كيفية وحدانية متصلة نتيجة وجوده الخارجي.<sup>٢</sup>

ولأن الزمان هو كمية الحركة، ولأن وجوده الخارجي تابع لوجود الحركة في عالم الواقع، لذلك يتولد لدينا الإشكال الآتي: من جهة يكون الزمان متقدماً في الوجود على الحركة، لأن وجود أي شيء في عالم الواقع -ومن ضمنه الحركة- يتوقف على تشخصه (لا يمكن أن يوجد الشيء ما لم يتشخص)، والزمان من جملة العوامل التي تتشخص بواسطتها الموجودات.<sup>٣</sup> ومن جهة أخرى، بما أن الزمان هو كمية الحركة، فإنه يتأخر عنها وجوداً، لأن عروض الزمان يتوقف على وجود معروضه الذي هو الحركة، وعليه فإن فرض التقدم والتأخر لكل من الزمان والحركة باطل ببطلان الدور.

إن تفريق الميرداماد بين طبيعة الحركة (الحركة من حيث إنها حركة) وبين الحركة الخاصة، يؤدي إلى إبطال إشكال الدور، فيصبح ما كان الزمان مقداره هو

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣١٤.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٩٦ و ١٦٩-١٧٠.

٣. اعتمد الميرداماد. كابين سينا. بان الزمان لا يكون علة لتشخص أي شيء سوي الحركة، لان الحركة بطبيعتها لا توجد إلا بسرعة وبطبيعتها وهذان يتعينان في الزمان؛ راجع: الميرداماد، القيسات، ص ٢٠٧؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ١٦٦.

الحركة الخاصة، أما ما يتشخص بواسطة الزمان فيصبح مطلق الحركة (أو الحركة من حيث إنها حركة)'.<sup>١</sup>

وعلى أية حال، فإن الوجود الخارجي للزمان لا يكون غير منفك عن الجهة الاتصالية فيه فحسب، بل يمكن اكتشاف ضرورة وجود هذه الجهة الاتصالية من تعريف الزمان أيضاً.<sup>٢</sup>

### ٣-١-٢- الحدوث الزماني

ينقسم الحدوث الزماني في التحليل العقلي إلى مفهومي "الحدوث" و"التزمّن"، والمقصود بـ"الحدوث" هو تأخر وجود الشيء عن عدمه في صقع الواقع، أما "التزمّن" فهو اختصاص وقوع الشيء في زمن خاص.<sup>٣</sup> ويمكن أن تستنتج، إذا وضعنا هذين المفهومين بجانب بعضهما، أن الحادث الزماني هو الموجود الذي لم يكن له وجود في زمن خاص قبل أن يوجد، وهذا هو التعريف المشتهر "للحدوث" و"للحادث الزماني" في المصادر الفلسفية والكلامية.

بناء على ذلك، يُعرّف ابن سينا الحدوث الزماني على الشكل الآتي:

«ومعنى المحدث الزماني أنّه لم يكن ثم كان، ومعنى لم يكن، أنّه كان حال هو فيه معدوماً وذلك الحال أمر قد وجد وتقضي»؛<sup>٤</sup>

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣١٦-٣١٧؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٥٨-٥٩.

٢. بملاحظة هذه الجهة، عرف الميرداماد الزمان هكذا: «فإذن، ما أيسر لك أن تحاول تحديد حقيقة الزمان، بأنه كنية الحركة ومقدارها ما دامت على اتصالها وعددها إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر، لا بالزمان، بل من جهة ما يتبع انقسام المسافة. وأما إذا اعتبرته كنية وعدداً لها لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان؛ فربما أفضى بك إلى الوقوع في الدور، إلا بارتكاب تسامح ما؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣١٣.

٣. الميرداماد، الإيضاحات، ص ٣٠.

٤. ابن سينا، النجاة، ص ١١٧.

«الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ... قبلية قبل لا تثبت مع البعد»<sup>١</sup>.

رغم صحة هذا التعريف من الجهة المنطقية، إلا أن الفلاسفة والمتكلمين واجهوا معضلة في مقولة "الوجود بعد العدم"، لأنها إذا كانت تصدق على كل فرد من الموجودات المادية فلا بد أن تصدق على جميعها (أي العالم)، وعليه يصح افتراض زمان لم يكن فيه العالم -مجموع الموجودات المادية- موجوداً. يضعنا هذا الفرض الأخير أمام إشكالين، الأول: أنه يستلزم فرض وجود زمان قبل الزمان، إذ إن الزمان أصبح موجوداً بوجود الحركة في العالم. أما الثاني: فيستلزم انقطاع الفيض الإلهي، بافتراض وجود زمن، رغم عدم وجود العالم فيه، كان خالقه موجوداً.

إن وجود هذين الإشكالين في مسألة الحدوث الزماني للعالم دفع المتكلمين، بسبب إقرارهم بهذا الأمر، إلى افتراض زمن موهوم أو متوهم في الفترة الواقعة بين الله والعالم. ودفع الفلاسفة المشائيين، بسبب إنكارهم لهذا الأمر، إلى افتراض الحدوث الذاتي والقدم الزمني للعالم.

اعتقد علماء التيارات الكلامية، من خلال الاعتماد على ظاهر الشريعة من الآيات والأحاديث، بالحدوث الزماني للعالم، وجعلوا "عدم وجود العالم ثم وجوده في زمان ما" أمراً مسلماً به تسليماً قطعياً، واضطروا إلى فرض زمان لم يكن العالم فيه موجوداً، وبما أن الزمان هو نتيجة حركة الموجودات في العالم، فلا بد إذن من افتراض زمان غير حقيقي قبل خلق العالم، وقد عبّر عن هذا الزمان بتعبيرين مختلفين، هما: "الزمان الموهوم" و"الزمان المتوهم".

إن "الزمان الموهوم" و"الزمان المتوهم" هما نظيران لعدم وجود ماصدق خارجي لهما، ويتميز أحدهما عن الآخر بأن الزمان الموهوم منتزع عن منشأ، إذ قد تم

انتزاعه من بقاء ذات واجب الوجود، أما الزمان المتوهم فليس لديه منشأ انتزاع أصلاً<sup>١</sup>.

بعد أن بين الميرداماد معنى الزمن الموهوم<sup>٢</sup>، وجّه حوله عدة انتقادات، كان أولها بالاعتماد على مبناه في قبول عالم الدهر، والذي سوف نتعرض له بالتفصيل لاحقاً، فبين أن الزمان وما يتبعه من "تصرم وتجدد"، و"قوت ولحوق"، و"امتداد وانقضاء"، و"تماد وسيلان"، أمور كانت كلها من لوازم وجود الحركة، ومن الواضح أنه لا يمكن تصور التمايز في العدم الصريح البات بين الحدود، ولا التغيرات في الأوقات، حتى يصح توهم النهاية واللانهاية.

إذا أمكن فرض عدم موهوم، أزلي وسيال، ممتد بين الله والعالم، نكون في الواقع قد افترضنا زماناً بينهما حتى لو كنّا قد سميناها العدم. ويلزم عن قبولنا بوجود هكذا زمن بين الله والعالم أننا قد جعلنا الله في حد خاص من هذا الامتداد العدمي، وجعلنا العالم في حد آخر، فيصير من الممكن فرض تأخر الله عن العالم، ويلزم عن ذلك انحصار الامتداد اللامتناهي بين الحدين<sup>٣</sup>.

وعلى أية حال، فعلى الرغم من أن الميرداماد، وخلافاً للمتكلمين، لا يعتقد بالزمان الموهوم أو المتوهم<sup>٤</sup>، فإن ذلك لا يعني أنه ينكر الحدوث الزماني للعالم المادي كما أنكره الفلاسفة المشائيون<sup>٥</sup>.

١. راجع: الأملي، درر الفوائد، ج١، ص ٢٦٠-٢٦١؛ الخوانساري، الحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد، ص ١١٠٥؛ آشتياني، منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران، ج٤، ص ٣٥١.

٢. الميرداماد، القبسات، ص ٣٠-٣١: «إن المتكلمين لما لا يعنيه المستون بالتكلمين - وأعني بهم المعتزلة والأشاعرة. تحاملت وأهامهم في سبيل حدوث العالم، أن بين الباريء الحق وأوّل العالم عدماً موهوماً أزلياً سيّالاً ممتدّاً، تماديه الوهمي في جهة الأزل إلى لانهاية ومنتهياً في جهة الأبد عند حدوث أول العالم».

٣. الميرداماد، القبسات، ص ٣١-٣٢. لمزيد من الاطلاع على عدم كون الواجب الوجود زمانياً، راجع: الميرداماد، تقويم

الإيمان، ص ١٣٣؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٤؛ الميرداماد، التقديسات، ص ٧٨-٧٩.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٤٨ و ١٥٧.

كما أن ماهية الحدوث لم تكن سوى المسبوقية بالعدم، وأنه لا يمكن تصور حادث غير مسبوق بالعدم، كذلك لا يمكن تصور وجود الحركة دون زمان. وبالنتيجة، فإنه قبل بدء الحركة (أي قبل خلق المادة) لم يكن ثمة زمان، كما أنه لن يكون ثمة زمان مع توقف الحركة أيضاً<sup>١</sup>.

من هنا، وعند هذه النقطة، خرج الميرداماد في مسألة حدوث العالم وقدمه الزمانيين عن خط المشائية الإسلامية، وهذا ما يتضح من قوله:

«وأما ما تمسك به الرئيس في طبيعيات الشفاء والنجاة وإلهياتها وفي التعليقات أيضاً من أنه إذا فرض الزمان حادثاً والحركة حادثة كان الذي يسبقهما ليس لا شيئاً مطلقاً ... فيكون قد سبق الزمان زمان والحركة حركة ... فعساك تراه بين السخافة على طريقتنا العقلانية البرهانية من الحكمة اليمانية؛ فإن وجود الحركة مع عدم امتداد زمني من المتنتعات بالذات؛ إذ الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة»<sup>٢</sup>.

إن الارتباط بين وجود العالم وعدمه، وكذلك بين الحركة وعدمها، يستدعيان بالنتيجة أن للزمان بداية ونهاية، وأن العالم المادي ليس أزلياً، وسوف لن يكون أبدياً، بمعنى أنه حادث زمني. ولا يعني الحدوث الزمني، من وجهة نظر الميرداماد، وجود زمن لم يكن للعالم فيه وجود، فينطبق عليه الإشكال الأرسطي القائل: «من

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٦١: «التهوسون بالقدم يجعلون الزمان غير متناهي الامتداد في جانب الأزل ولا منقطعة في جانب الأبد؛ فيزهون عن عدم أزل وأبدأ. ونحن قاطبة المئين نردعهم عن الحكم الأول... دون الحكم الثاني».

٢. الميرداماد، الإيضاحات، ص ٤٢: «فإذن، لا ينتظم أمر الحدوث إلا بالحركة المتصلة المنحظة التجدد المستمرة الاتصال إلى حين فيضان الحادث، فلا حدث في أفق التغير لولا الحركة. فقد تبين سبق الحركة على الحدوث واتصالها من هذه الجهة، فاستبان سبق الزمان واتصاله أيضاً لانطباقها عليه بته».

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٩-١٩٠.



قال بحدوث الزمان، فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر<sup>١</sup>، بل يقصد الميرداماد أن مجموع العالم الزماني مسبوق بأزل غير زماني (الأزل السرمدى)، رغم أن جميع أجزائه مسبوقه بالأزل الزماني<sup>٢</sup>. والمقصود من الأزل غير الزماني هنا؛ وجود بحت مبرأ ومنزه عن الامتداد والاستمرار، يحيط بكل شيء يصدق عليه عنوان الشيثية، أما الأزل الزماني فهو عبارة عن حصول زمن في الماضي، لا يتقدم عليه زمان، ولا جزء من الزمن<sup>٣</sup>.

يؤكد الميرداماد أن ما يقصده من الأزل الزماني، ليس هو الزمان بلا بداية، كما تصوره الفلاسفة المشائيون والذي أنتج لديهم قدم العالم، لأن الزمان هو مقدار الحركة وثمرتها، وما يتحصل من وجود الشيء لا يشمل الشيء نفسه<sup>٤</sup>.

مع إنكار أزلية العالم المادي، سيبقى السؤال الآتي مطروحاً: ماذا كان يفعل الله قبل خلق العالم؟ ألا يستلزم ذلك انقطاع الفيض الإلهي؟ يجيب الميرداماد عن ذلك بأن الاختصاص بزمن خاص يستلزم سبق العدم في الأزمنة السابقة عليه، غير أن ذلك لا يعني أن الشيء الزماني يكون معدوماً في الدهر أيضاً، بل إن نفس ذلك الشيء يكون موجوداً في ظرف الدهر دون أن توجد ميزته الزمانية<sup>٥</sup>.

يربط الميرداماد، كما رأينا، رؤيته حول الحدوث الزماني للعالم بمسألة الدهر، ورغم التزامه بالتعريف المعهود للحدوث الزماني، فإن النتيجة التي يصل إليها تختلف عن تلك التي تبناها المتكلمون والفلاسفة المشائيون. ولما كنا سنتعرض

١. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٨-١٩٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٥-١٥٦.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٦-١٥٧.

٥. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٧؛ الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ١٥-١٦.

٦. الميرداماد، الإيضاحات، ص ٤٤-٤٥ و ص ٣٦-٣٧؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٧.

لاحقاً لمكانة الدهر في الحكمة اليمانية، وللانتقادات التي وجهت للقدم الزماني للعالم، فسوف نرجئ بقية البحث في هذه المسألة إلى وقت لاحق.

### ٢-٣- أنواع الحدوث الزماني

يتصور الميرداماد على غرار ابن سينا، ثلاثة أنواع للحدوث الزماني، هي:

- الحدوث الدفعي: حيث يوجد الموجود في لحظة واحدة، كما انه ينعدم في لحظة واحدة، وبقدر ما تكون اللحظة قابلة للاستمرار، يكون وجود الشيء أو عدمه مرتبطاً باستمرارها.

- الحدوث التدريجي: يُتصور هذا الحدوث الزماني للشيء الواحد بقدر ما يكون له من هوية متصلة ينطبق عليها زمن واحد، لذلك يمكن في هذا الحدوث تقسيم الشيء إلى أجزاء، يكون كل جزء منها قابلاً للحظة واحدة من لحظات الزمان.

- الحدوث الزماني: يطلق على وجود الموجود حين يكون فاقداً للهوية الاتصالية التي تنطبق على الزمان، فيحصل وجوده أو عدمه في الزمان نفسه، بمعنى أنه لا وجود لأية لحظة زمانية ما لم يكن في تلك اللحظة وجود لذلك الشيء. يقول الميرداماد:

«فالحادث الزماني يكون على ثلاثة أضرب: ضرب منه يوجد عن العلة دفعة في آن ما من الآتات ويكون وجود هذا الحادث أو أول حدوثه لا محالة منطبقاً على ذلك الآن. وضرب منه يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض بإزاء كل جزء من الزمان، جزء في ذلك الحادث؛ فيكون تحصل كل بعض من أبعاض ذلك الحادث في بعض معين من أبعاض ذلك الزمان. وضرب منه يوجد مجموعة في جميع أجزاء زمان ما لا على نحو الانطباق عليه،

بل بأن يوجد جميع ذلك الحادث في كل جزء فرض من أجزاء ذلك الزمان»<sup>١</sup>.

يبدو هذا التقسيم الثلاثي للموجودات الزمانية مستغرباً، إذ يمكن من السهولة تصور موجود يوجد في لحظة واحدة وبشكل دفعي، أو يوجد تدريجياً وخلال زمن ما، غير أن تصور حالة ثالثة بين هاتين الحالتين، لا يكون الحدوث فيها دفعياً ولا تدريجياً، ليس بأمر سهل. ولقد تنبه الميرداماد، كسلفه ابن سينا، إلى هذا الأمر موضعاً أنه لا يمكن تصور الفرض الثالث - الموجود الزماني - حين يكون الفرضان الأولان - الموجود الدفعي والموجود التدريجي - متقابلين، بحيث يكون وجود أي منهما مستلزماً لعدم الآخر، مع أنه ليس كذلك، لأن الموجود الدفعي أخص تحقّقاً وصدقاً من الموجود التدريجي.

إن الفرض الذي يقابل الوجود التدريجي هو الوجود غير التدريجي، والذي له ماصدقان، هما: الموجود الذي وجد أو انعدم بتمامه في لحظة واحدة، والموجود الذي وجد أو انعدم بتمامه في زمن واحد.

في الحالة الأولى: يقابل كل جزء من الشيء الموجود لحظة (آن) من الزمان. أما في الحالة الثانية: فيكون الزمان متصلأً وقد وجد شيء بتمامه وكماله فيه، أي لا يقابل وجود جزء من الزمن المفترض وجود جزء من الشيء الموجود، بل يكون الشيء موجوداً بتمامه.<sup>٢</sup>

### ٣-٢- ترابط الحدوث الزماني مع أنواع الحركة

يظهر لنا من التقسيم الثلاثي السابق أن الحدوث الزمني مبني على وجود الحركة التوسيطية والقطعية معاً في عالم الواقع، وهذا ابتكار فلسفي أصيل للميرداماد لم يسبقه إليه أحد.

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٣٠.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٢٤-٢٢٧؛ راجع أيضاً، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ١٦١-١٦٢.

## ١-٣-٢- الوصول لحقيقة الحركة

قبل الخوض في التعاريف المختلفة التي وردت في المتون الفلسفية حول الحركة، يتبادر التساؤل الآتي: هل يمكن الوصول لحقيقة الحركة من خلال تعريفها أم أن التعريف يقوم فقط بتمييز الحركة عن غير الحركة؟ ويمكننا القول إذا أردنا صياغة هذا التساؤل بأسلوب منطقي: هل يمكن تعريف الحركة بالحد أم أن كل تعريف لها هو تعريف بالرسم فقط؟

سواء كانت الحركة مقولة مستقلة كما يعدها شيخ الإشراق وأتباعه، أو كانت نحواً من أنحاء الوجود كما يذهب صدر الدين الشيرازي<sup>١</sup>، فإنه ليس من الممكن تعريفها بالحد المنطقي، لأنه لا يمكن تصور جنس أو فصل (ماهية) للمقولات ولا للمعقولات الفلسفية الثانية (أي المفاهيم الوجودية) كي يمكن بواسطتها تعريف الحركة بالحد (أي التعريف للماهية وبالماهية)<sup>٢</sup>.

## ٢-٣-٢- أنواع الحركة

يستخدم مصطلح الحركة من وجهة نظر المشائين على معنيين يعبر عنهما بالحركة التوسيطية والحركة القطعية. وإطلاق لفظة الحركة عليهما يكون من قبيل الاشتراك اللفظي وليس من قبيل الاشتراك في المعنى، إذ يكون أحياناً المقصود من الحركة هو الحالة الثابتة للمتحرك بين المبدأ والمنتهى، وأحياناً يقصد منها النقاط

١. للاطلاع على هذه التعاريف راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ٨١-٨٦؛ ابن سينا، النجاة، ص١١٥ بهمنيار، التحصيل، ص٤١٨-٤٤٠، الرازي، المباحث الشرقية، ج١، ص٦٦٩-٦٧٤، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٠-٣١؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٤، ص١١٠-١١١.

٢. السهروردي، التلويحات، ص١١.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٣٧.

٤. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٤، ص١١٠-١١١، التعليقة الرقم ٢٩٩.

المتتالية التي يعبر من خلالها المتحرك. يعبر عن المقصد الأول بالحركة القطعية، وعن المقصد الثاني بالحركة التوسطية<sup>١</sup>.

### ٣-٣-٢- الوجود الخارجي للحركة القطعية

لما كان الواقع الخارجي لا يحمل أكثر من معنى واحد، فإلى أي نوع من الحركتين يُنسب ما يحدث في عالم الخارج؟ أي حين نتحدث عن الحركة فيه، أيكون المقصود من كلامنا هو الحالة المستقرة ذات الاستمرارية أم أن الكلام يكون حول الحدودات والزوالات المتتالية؟

يعتقد بعض الفلاسفة، ومنهم ابن سينا، أن ما يحصل في عالم الواقع هو الحركة التوسطية، أما الحركة القطعية فهي فرض ذهني فحسب، لأن المتحرك إذا لم يصل على منتهاه ومقصده فإن وجود الحركة لن يكون تاماً. أما بعد وصوله إلى منتهاه ومقصده، فإن الحركة تكون قد انتهت<sup>٢</sup>. أي بعبارة أخرى: إن الحركة ليست عبارة عن الحصول في المكان الأول لأن الجسم لا يكون قد تحرك بعد. وهي ليست حصولاً في المكان الثاني لأن الحركة تكون قد انتهت. كما أنها ليست الحصول في كلا المكانين، لاستحالة اجتماعهما في الخارج<sup>٣</sup>.

يعقب الميرداماد حول إشكال ابن سينا في عدم الوجود الخارجي للحركة القطعية ملخصاً أن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها، وإذا وصل فقد

١. الميرداماد، القيسات، ص ٢٠٤-٢٠٥ كذلك راجع: الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٦٦؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٢١-٣٢٢؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٦٩-٧٠.

٢. راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨٣-٨٤؛ الرازي، المباحث الشرقية، ج ١، ص ٦٧٢-٦٧٦؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣١-٣٧.

٣. الحلي، كشف المراد، ص ٢٦٢؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨٣-٨٤.

بطلت الحركة. وتماشياً مع نصير الدين الطوسي<sup>١</sup>، يفرق بين الماضي والمستقبل مع الحاضر، فيبين أن الحركة إما أن تكون موجودة في زمن ماضٍ وإما أن تكون في زمن مستقبل، أما الحاضر فلا يحسب زماناً، لأنه انتهاء الماضي وابتداء المستقبل، لذلك فلا وجود للحركة فيه.<sup>٢</sup>

وعلى الرغم أن الميرداماد لا يرى إشكال ابن سينا حول وجود الحركة القطعية واردة، فإنه بيّن في توضيح هذا الأمر أن مقصود ابن سينا من عدم وجود الحركة القطعية في الخارج هو عدم اجتماع أجزاء الحركة في آن واحد وليس عدم وجودها في مجموع زمان الحركة<sup>٣</sup>. يشير الميرداماد أيضاً في سياق هذا البحث إلى إشكالات الرازي والغيلاني في عدم وجود الحركة القطعية، ويرد عليهما أيضاً<sup>٤</sup>.

### ٣- الحدوث الذاتي

#### ٣-١- ماهية الحدوث الذاتي

للحدوث الذاتي تعريفان أحدهما أعم من الآخر، الأول: مسبوقية وجود الشيء بعدمه الذاتي، والثاني: مسبوقية وجود الشيء بغيره<sup>٥</sup>. ولقد قام الميرداماد، بناء على ما أورده ابن سينا في الإلهيات من الشفاء، بتوضيح الحدوث الذاتي بمعناه الأول، فبين أن الحدوث الذاتي مبني على قبول أصلين:

١. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٤-٣٥: «قسمة الحركة والزمان إلى ماضٍ ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حذمتشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون جزءاً لها والأل كان التصنيف تثلثياً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع».

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٧٦-٧٧.

٣. المصدر نفسه، ص ١٦٧ و١٧٩-١٨٠ كذلك راجع: بهمنيار، التحصيل، ٤٢٠-٤٢١.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٦٤-١٦٥.

٥. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٢٤٩.

الأول: أن المعلول، من حيث ذاته ومن جهة أنه معلول، هو عدم محض، ومن جهة نسبه إلى علته يصبح موجوداً. والثاني: أن ما للشيء من حيث ذاته مقدم على ما له من غيره (تقدم ما بالذات على ما بالعرض)<sup>١</sup>. وكان ابن سينا، وبناء على هذا الجمع بين الأصلين، قد توصل إلى أن وجود المعلول، أياً كان هذا المعلول، يكون متأخراً عن عدمه الذاتي<sup>٢</sup>.

لا بد من الانتباه هنا إلى أنه يمكن الجمع بين عدم الشيء في مرتبة الذات وبين إفاضة الوجود على نفس ذلك الشيء من ناحية جاعله الحقيقي وفاعله. يعني هذا أن كل موجود معلول لا يقتضي الوجود بذاته فإنه يوجد بواسطة فيض الجاعل<sup>٣</sup>. إن هذه الميزة التي يتصف بها عدم المعلول هي السبب في إمكان تقدم عدم المعلول على وجوده في ظرف الذهن والتحليل العقلي فقط، ويكون ذلك في مرتبة الذات وماهية المعلول، وليس في صقع الخارج. ويعبر عن الجمع بين هذا العدم وذاك الوجود بمصطلح "العدم المجمع"<sup>٤</sup>.

يستتبع القبول بالحدوث الذاتي بناء على هذا المفهوم، نتيجتين مهمتين، الأولى: اتصاف الموجود الحادث بالأزلية والأبدية (اجتماع الحدوث الذاتي والقدم

١. الميرداماد، القبسات، ص ١٩-٢٠.

٢. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١١٣؛ أنت تعلم أن حال الشيء الذي للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره، قبلية بالذات. وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنما يكون له الوجود عن غيره. فإذن، لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي؛ كذلك راجع: الفارابي، فصوص الحكمة، ص ٥٠-٥١.

٣. لا شك أن المعلول بالنظر إلى ذاته غير مقتضى للوجود ولا للعدم، وبوساطة إفاضة الجاعل تلون بلون الوجود؛ وبذلك يظهر أن العلاقة بين الحدوث الذاتي للعالم واقتدار الممكن إلى المؤثر، علاقة دائمة. وبلا حظ من هذه الجهة أن ديموقريطس وأتباعه لما أنكروا حدوث العالم ذاتياً، ادعوا بوجود البخت والاتفاق في العالم وعدم احتياج الممكن إلى المؤثر. لمزيد من الاطلاع راجع: التراقي، جامع الأفكار وناقذ الأنتظار، ج ١، ص ١٨٤.

٤. الميرداماد، القبسات، ص ٣-٤.

الزمانى)، والثانية: عدم انفكاك الموجودات الممكنة عن واجب الوجود (قدم العالم)؟.

### ٣-٢-٣- إشكالات الحدوث الذاتي

ثمة ثلاثة إشكالات يمكن عرضها بالنسبة للحدوث الذاتي، هي:

#### ٣-٢-٣-١- الخلط بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم

ليس للمعلول، بلحاظ ذاته وماهيته، اقتضاء وجود ولا اقتضاء عدم (الماهية، من حيث هي، ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة)، وعلى الرغم من أن المعلول معدوم بلحاظ انعدام علته، فإنه لن يكون في هذه الحالة ملحوظاً بلحاظ ذاته، وعليه يكون تفسير الحدوث الذاتي بانعدام المعلول من جهة ذاته تفسيراً خاطئاً.

#### ٣-٢-٣-٢- تبديل الإمكان بالامتناع

إذا كان المعلول بلحاظ ذاته قابلاً للعدم فسيكون ممتنعاً بالذات، ومع افتراض الامتناع لا يصدق عليه مسمى المعلول، فإن العلية والمعلولية تفترضان في الموجودات لا في الممتنعات.

#### ٣-٢-٣-٣- تصور العلية بين المتناقضين

لو تصورنا أن المعلول الحادث كان معدوماً بلحاظ ذاته، ومن ثم وجد، فسوف يحصل تقدم ذاتي لأحد حدي التناقض (العدم) على نقيضه الآخر (الوجود). وبما أنه يمكن تصور كل من التقدم والتأخر الذاتيين من خلال العلاقة بين العلة والمعلول فقط، فيجب أن نقبل بأن أحد المتناقضين هو علة نقيضه الآخر، وهذا خلاف الفرض<sup>٢</sup>.

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٥: «مسوقية وجود الشيء بالعدم بالذات ويقال له عند الفلاسفة الحدوث الذاتي ولا ينافي وجود الحادث أزلاً وأبداً بوجود علته الموجودة له دائماً».

٢. التراقي، جامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج ١، ص ١٧٨: «تأخر وجود العالم عن علته تأخراً بالذات، أي بحسب المرتبة العقلية لا في الخارج ومتن الأعيان، فلا يتحقق بين وجود الواجب ووجود العالم انفصال في الخارج».

٣. الميرداماد، القبسات، ص ٤٠.



### ٣-٣-٣- الرد على الإشكالات السابقة

بناء على ما قمنا به من بحث في هذا الموضوع، توصلنا إلى ردين اثنين على هذه الإشكالات، هما:

#### ٣-٣-٣-١- التبديل في مفهوم الحدوث

من وجهة نظر السهروردي، توجد هذه الإشكالات إذا فُسر الحدوث الذاتي على أنه "تقدم العدم على الوجود"، أما إذا فُسر الحدوث الذاتي على أنه "تقدم عدم استحقاق الوجود على استحقاقه"، فينتفي وجود أي من هذه الإشكالات. ونجد السهروردي، في بحثه حول تأخر ممكن الوجود عن علته التامة وتأخر الوجوب الغيري عن الوجوب بالذات، يقول:

«والممكن لا يستحق الوجود، لست أقول يستحق العدم ليمتنع، فلا استحقاق وجوده باعتبار الإمكان قبل "استحقاق الوجود بغيره"، فلا كونه يتقدم عقلاً على "كونه" والحدوث الذاتي المتحقق في كل وقت في دائم الوجود بغيره أيضاً، إذ من ذاته لا يستحق الوجود ومن غيره يستحق، فكل شيء هالك إلا وجهه».

#### ٣-٣-٣-٢- التغير في المعنى المراد من المصطلحات

بعد التدقيق في عبارات كل من السهروردي والرازي، يظهر لنا جلياً أنهما حاولا تتبع أسهل الطرق وتغيير وجهة المسألة ليصلا إلى حل تلك الإشكالات. أما الميرداماد فرأى أن هذه الطريقة لن تسهم في حل أي من تلك الإشكالات. يعتقد الميرداماد أن المراد من الحدوث الذاتي هو تقدم العدم على الوجود، كما أن الماهية لا تقتضي بذاتها الوجود ولا العدم. مع الانتباه إلى أخذ النقطتين المهمتين الآتيتين بالحسبان.

١. السهروردي، التلويحات، ص ٤٤٤؛ كذلك راجع: السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٤٤٤؛ ابن سينا، الاشارات والتبنييات، ج ٣، ص ١١٥، تعليقة الرازي؛ الغازاني، شرح فصوص الحكمة، ص ٤٠.

### ٣-٣-٣- تغاير السلب البسيط عن السلب العدولي

يكون سلب الوجود في مرتبة الماهية سلباً بسيطاً صرفاً لا سلباً عدولياً، إذ إن سلب الوجود في أي رتبة من رتبته هو نقيض الوجود في تلك الرتبة. لذلك فإن تقدم العدم على الوجود في مفهوم الحدوث هو تقدم العدم البسيط وليس عدماً عدولياً، حتى ينتهي إلى القول بأن الانعدام الذاتي للمعلول في مرتبة ذاته، هو امتناعه بعينه.

### ٣-٣-٤- الاختلاف بين صقع الواقع ونفس الماهية

يكون المعلول عدماً محضاً في رتبة الماهية نفسها وليس في ظرف الخارج، لذلك فإن استحقاق العدم في رتبة الماهية لا يستوجب امتناع الوجود في صقع الواقع. وعليه تكون النتيجة أن ليس هناك تناف بين الوجود الفعلي للماهية في الخارج من جهة علتها، وبين العدم المحض في رتبة الماهية نفسها. يتوصل الميرداماد، وبالأستعانة بهذين الأصلين، إلى الاستنتاج أن تعريف الحدوث الذاتي "بسبق العدم على الوجود" هو تعريف صحيح، ومن ثم تصبح أي من الإشكالات الثلاثة غير واردة.<sup>١</sup>

وبغض النظر عن الإشكالات الواردة على الحدوث الذاتي، وعن الردود المختلفة عليها، فإن بعض الفلاسفة المتأخرين، وبالأستناد إلى الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (كرواية عمران الصائبي ورواية سليمان المروزي، ورواية الصدوق)، ادّعوا بطلان الاعتقاد بالحدوث الذاتي للعالم.<sup>٢</sup>

١. العلوي، شرح كتاب القيسات للمير داماد، ص ١٤٩-١٥٠.

٢. الميرداماد، القيسات، ص ٢٠-٢١؛ كذلك راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٧١-٢٧٧.

٣. ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٥٠-١٥٧ و١٦٢-١٦٣؛ ابن بابويه، التوحيد، ص ١٧٨-١٧٩، الرقم ١١٢ عليقي

بن قرچغاي خان، احيائي حكمت، ج ٤، ص ٥٢٢-٥٣٠.

## ٤- الحدوث الدهري

بعد أن أتم الميرداماد أبحاثه الفلسفية حول الحدوث الزماني والحدوث الذاتي، فإنه عمد إلى طرح نظريته المعروفة حول حدوث العالم، والتي تشكل القسم الأكبر من كتاباته، حيث يرى أن العالم (كل ما سوى الله) هو حادث دهري.

### ٤-١- ماهية الحدوث الدهري

ينبغي علينا كي نتمكن من الإحاطة بالمعنى المراد من "الحدوث الدهري" عند الميرداماد أن نعرف مصطلحي "الحدوث" و"الدهر"، ثم ننظر بعد ذلك فيما يعنيه مصطلح "الحدوث الدهري".

#### ٤-١-١- الحدوث

كنا قد تناولنا مصطلح الحدوث بالتفصيل فيما سبق، وبيّنا وجود احتمالين لمعنى الحدوث: إما الوجود بعد العدم، وإما الوجود بعد عدم الوجود في زمن خاص. وقد بيّنا أيضاً أنه، ومن وجهة نظر الميرداماد، ليس للزمان علاقة مع مفهوم الحدوث، إذ يكفي الوجود بعد العدم كي يتحقق الحدوث.

#### ٤-١-٢- الدهر

استعمل مصطلح "الدهر" في الكتابات الفلسفية سواء المتقدمة على الإسلام أو المتأخرة عنه. ويُعدّ هذا المصطلح ركناً أساسياً ومفصلياً في المنظومة الفكرية والفلسفية لدى الميرداماد، لأن الاعتقاد بوجود ساحة في نظام الوجود تسمى "الدهر"، كما يشير هو إلى ذلك، يعد من المبادئ اليقينية للقبول بالحدوث الدهري للعالم، والذي تعهدت الحكمة اليمانية بالبحث فيه وإثباته، وذلك خلافاً لنظريات المتكلمين والفلاسفة المشائين.<sup>١</sup>

١. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٠.

بالإضافة إلى ذلك، فقد استخدم مصطلح "الدهر" مرات عديدة في النص الديني، منها أن الله يشير إلى عقيدة المشركين حول الموت بأنهم يعتقدون بالدهر سبباً لهلاكهم ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾<sup>١</sup>. ويشير في موقع آخر إلى أن إحدى مراحل حياة الإنسان مرحلة عدم وجوده في الدهر ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾<sup>٢</sup>.

#### الف: تعريف الدهر

الدهر لفظة عربية يقابلها في الفارسية "ديرند" وهي مأخوذة من الكلمة الفرنسية "Duree". وتذكر معاجم اللغة في تعريف "الدهر" المعاني الآتية: الأبد الممدود - الزمن الممتد والمستمر - الزمان - الزمن الطويل<sup>٣</sup>. ويرى أبو البقاء أن الدهر هو المسافة الزمنية التي تمتد من حدوث العالم حتى انقضائه، ثم يذكر أن الدهر عند المتكلمين هو مقارنة حادث بحدث آخر، وهو عند الحكماء مقدار حركة الأفلاك<sup>٤</sup>. غير أن تتبع الكتابات الكلامية والفلسفية يبين عدم وجود اتفاق بين وجهات النظر حول هذا المصطلح، لذلك ثمة آراء متعددة ومختلفة في تحديد معناه.

١. ادعى العارفون استناداً إلى عبارة: «لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله» بأن "الدهر" من الأسماء الإلهية وكان منشأ لظهور الزمان وله في العوالم التي فوق عالم الزمان، مظاهر بها تحقق الأيام الإلهية؛ راجع: القيصري، نهاية البيان في دراية الزمان، تعليقة الأستاذ الأشتياني، ص ١٣٦-١٣٧.

٢. الحاشية، ٤٤/٤٥.

٣- الإنسان، ١/٧٦.

٤. أحمد بن خليل، العين، ج٤، ص ٤٢٣؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص ٢٩٢؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، ص ١٣٠٥؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص ٤٧٩.

٥. الكوفي، الكليات، ص ١٦٩.

فالتوحيدى يعرف الدهر بغض النظر عن مفهوم الزمان، فيرى أنه الامتداد الوجودى للشيء الموجود<sup>١</sup>. و"الزمان" في نظر بعض الحكماء مفهوم نوعى يُتصور له جانبان أحدهما الدهر، ولقد اعتقد أبو حاتم الرازي الإسماعيلي أن الزمان إما محصور وإما مطلق، والزمان المحصور هو الحاصل من حركة الأجرام السماوية، ويقابله زمان مطلق هو "الدهر"، لذلك يكون الدهر (أو المدة) أمراً قديماً ومتحركاً لا يتوقف ولا يثبت أبداً<sup>٢</sup>.

أما محمد بن زكريا الرازي فيرى أن الزمان أمر قديم غير قابل للإزالة<sup>٣</sup>، إلا أنه يعده مغايراً للذات الإلهية<sup>٤</sup>. ثم يفرق بين الزمن المطلق (الدهر أو المدة) الذي يعادل الأزل<sup>٥</sup> أو الابتعاد<sup>٦</sup> عند الأفلاطونيين، وبين الزمن المضاف الذي يقاس من وجهة نظر الأرسطيين بحركة الأجرام السماوية<sup>٧</sup>.

أما "المفيد" فيعتقد أن الدهر زمن غير مضاف، لذلك يرى أن الزمن أقصر من الدهر. ويوضح المقصود من "عدم قابلية الدهر للإضافة" من خلال وضع ذلك بالتقابل مع "قابلية الزمن للإضافة"، ولكي يوضح وجهة نظره هذه حول الزمن فإنه يضرب لنا المثال الآتي: "كان كذا في زمن آدم"<sup>٨</sup>.

١. التوحيدى، المقابسات، ص ٣٠١.

٢. الرازي، أعلام النبوة، ص ١٤-١٥.

٣. شرح الرازي كون الزمان غير قابل للإزالة، هكذا: «وهو غير قابل للعدم، لأن كل ما يصح عليه العدم، كان عدمه بعد وجوده، بعدية زمنية، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلفه؛ فإذا لم يكن من فرض عدم الزمان، محال لذاته، فيكون واجباً لذاته»؛ الرازي، رسائل فلسفية، ص ٢١٤-٢١٥.

٤. الرازي، رسائل فلسفية، ص ٢٧٨-٢٧٩.

5. aion.

6. diastasis.

٧. راجع: أذكاني، حكيم رازي (حكمت طبيعى ونظام فلسفى)، ص ٤٦٧.

٨. المفيد، المسائل العكبرية، ص ٦٦-٦٧.

إذن، وكما هو ملاحظ، استخدمت لفظه "الدهر" أو "المدة" في الكتابات السابقة لتبيان مفهوم خاص للزمن مختلف عما هو متعارف عليه، ولا تصور فيه لكمية ولا امتداد. ولقد سعى الحكماء السابقون، جاهدين في كتاباتهم، ليوضحوا الفرق بين الزمان والمدة (أو الدهر)، بشكل يستحق وقفة تأمل، وإعمال المراجعة.<sup>١</sup>

نقد ودراسة: يسعى الميرداماد بدقة متناهية، إلى تقديم تعريف صريح وواضح عن مفهوم كل من الزمن والدهر<sup>٢</sup> والسرمد<sup>٣</sup>، ليتسنى له بعد ذلك إصلاح التعريفات الخاطئة التي ترد حول هذه المفاهيم في عموم الكتابات الفلسفية السابقة.<sup>٤</sup>

يلاحظ في أغلب التعاريف الواردة في الكتب القديمة استخدام كلمة "السرمد" بعد كلمة "الدهر" مباشرة، وكأن الدهر هو نوع من الزمان (زمان مطلق أو زمان غير محصور) أو نوع من الامتداد. وقد خالف الميرداماد - كسلفه ابن سينا - التعريفات التي تربط بين الامتداد والزمن<sup>٥</sup>، إذ يعتقد أن الامتداد من جملة خصائص الكمية المتصلة (الزمن). وعليه إذا أمكن أن يتصف شيء بالامتداد الخاص، أو بالامتداد المطلق إذا ما قورن بزمن خاص أو بطبيعة الزمن، فإن الوجود - من حيث إنه وجود - يكون تحقّقاً محضاً دون أن يتمتع بامتداد أو عدم امتداد<sup>٦</sup>.

١. لمزيد من الاطلاع على موارد الفرق بين الزمان والمدة (دهر) راجع: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢-٣٣؛ الرازي، رسائل فلسفية، ص ١٩٠ و ٢١٤-٢١٥ و ٢٧٢-٢٧٩؛ أذكاني، حكيم رازي، ص ٦٧ و ٦٨ و ٤٧٠ و ٤٧٩.

2. eternal duration.

3. sempiternity.

٤. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٥٤-٣٥٥.

٥. من وجهة نظر الأستاذ فضل الرحمن - مستفيداً من كلمات ابن سينا- يترادف الزمان مع الدهر، إلا أن الدهر نوع من الزمن الذي كان ساكناً متراكماً غير سيّال. ولكن الصحيح خلاف ذلك، لأن ابن سينا قال متعجباً ممن رأى العلاقة والتلازم بين الدهر والزمان: «والعجب من قول من يقول، إن الدهر مدة السكون أو زمان غير معدود بحركة، ولا يعقل مدة ولا زمان ليس في حد ذاته قبل ولا بعد؛ وإذا كان فيه قبل وبعد، وجب تجدد حال على ما قلنا، فلم يخل من حركة»؛ راجع: فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١١٢٣؛ ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، ج ١، ص ١٧٢؛ الميرداماد، القبسات، ص ١٠٤.

٦. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٩٧-٩٨؛ الميرداماد، الإيضاحات، ص ٥.

وفي النتيجة، يصبح للموجودات الزمانية القابلية لأن تكون في ظرف الزمان. أما الزمان نفسه، مثله مثل الموجودات غير الزمنية التي لا يمكن أن يعرض عليها التغير، فإنه لا يمكن أن يكونا ضمن ظرف الزمن<sup>١</sup>.

تتلخص وجهة نظر الميرداماد في أن الزمن وما يتبعه من حركة وامتداد، لا يمكن أن يدخل في تعريف الدهر كما سبق أن نوهنا<sup>٢</sup>، ولذلك فإنه ينتقد بعض الآراء حول الدهر واصفاً إياها بالأوهام<sup>٣</sup>.

وعلى الرغم من أن الامتداد وعدمه، وما يتبعه من التقدم والتأخر، هي ما يميز بين ساحة الزمان وساحة الدهر، فإنه يجب الوقوف على النقطتين الآتيتين:

الأولى: أن المقصود من عدم وجود الامتداد، وعدم قابلية قبول المقدار في ساحة الدهر، ليس هو سلب الامتداد والتقدير (قبول المقدار) على صورة المقابلة بين السلب والإيجاب، لأن الامتداد وعدمه والاستمرار وعدمه، هي صفات الزمن وليست من الصفات التي تختص بها الحقائق السامية عليه.

١. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٠٢-١١٣؛ الميرداماد، التقديسات، ص ١٧٠؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٣١ و ٣٣٨؛ الميرداماد، الإيضاحات، ص ١٦؛ ابن سينا، التعليقات، ص ١٤٤.

٢. عنوان الحركة في هذا البحث غير ناظر إلى نوع خاص من الحركة، فشمال لجميع أنواعها حتى الحركة المستديرة الفلكية، كحركة فلك معدل النهار، وفقاً على ما هو رائج في المتون الفلسفية السالفة؛ راجع: الميرداماد، القيسات، ص ١٧٢.

٣. يمكن مشاهدة هذا النوع من النظر إلى الدهر في آثار أتباع مدرسة الميرداماد؛ راجع: عليقي بن قرچغاي خان، احيائي حكمت، ج ٢، ص ٥٠٠.

٤. من بعض التعاريف الفاسدة عن مصطلح الدهر: «الدهر ليس حقيقته إلا الزمان المجرد من الحركة»: «الدهر مدة السكون أو زمان غير معدود بحركة»: «الدهر ليس إلا مقدار الزمان بجملته أي بماضيه ومستقبله جميعاً بحيث لا فاصل بينهما وكون هذا المقدار دائماً غير منقطع الأول والأخر هو السرمد»؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٢-١١٣؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٥٣-٣٥٥.

لذلك فالمقصود هنا هو تنزه ساحة الدهر عن قبول المقدار وعدمه، أو قبول الامتداد وعدمه.<sup>١</sup>

يتضح من ذلك عدم صحة ما أورده الإمام الرازي حول تقسيم الوجود إلى ساحات ثلاث<sup>٢</sup>. ويرى الميرداماد أن الرازي لم ينتبه إلى مسألة أن بعض الحقائق تكون خارجة عن جنس ما هو قار وغير قار، بل هي متقررة محضة<sup>٣</sup>. وبتعبير آخر: يأتي عدم التقرر أحياناً في مقابل التقرر، ويأتي أحياناً أخرى بمعنى الخروج على جنس القابل للتقرر وغير القابل له. وبناء على الثاني ينتفي إشكال الإمام الرازي.

الثانية: بنى الميرداماد إنكاره وجود الامتداد، وما يتبعه من التقدم والتأخر في ساحة الدهر، على عدم إمكان تصور الامتداد الزماني في وعاء الدهر، لأن تصور مثل هذا الامتداد يستلزم تبديل الثابت بالمتغير، والقار بالسيال، والنسبة الأبديّة بالنسبة المتقدرة<sup>٤</sup>. وبناء عليه، إذا استطعنا افتراض نوع من الامتداد غير الزماني بين الموجودات الدهرية، ينشأ من تفاوتها في اكتساب الوجود، فسوف يمكننا حينها ملاحظة نوع من التقدم والتأخر بين الموجودات المنضوية في ساحة الدهر، يكون المتقدم فيه متقدماً على الموجود المتأخر عنه بوجوده الخاص وبنفس ذاته، وليس بواسطة حركة الأجرام السماوية<sup>٥</sup>. يوضح الميرداماد ذلك فيما يلي من قوله:

١. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٠ و ٣٣٢-٣٣٣.

٢. راجع: الطوسي، تلخيص المحصل، ص ١٣٨؛ فإنا قلت، نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمه؛ قلت، هذا التحويل خال عن التحصيل، لأنني قد دللت على أن مفهوم "كان" و"يكون" لو كان أمراً موجوداً في الأعيان، لكان إما أن يكون قاراً للذات، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وإن لم يكن ثابتاً استحالة وجوده في غير المتغيرات. وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات<sup>٤</sup>.

٣- الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٠؛ كذلك راجع: الميرداماد، القيسات، ص ١٠٥-١٠٨.

٤. الميرداماد، القيسات، ص ١١٢.

٥. الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٢٧؛ كذلك راجع: عليقلي بن قرچغاي خان، احياي حكمت، ج ٢، ص ٥٠٧.



«فإذن، لو اقتديت بالمحدقين بعرش نضج الحكمة، انصرح لك أن القبليّة التي لا تتصوّر إلّا مع توهم تخلّل ممتدّ أو لا ممتدّ بين القبل والبعد، إنّما تكون لكون طبيعة متجدّدة متصرّمة متصلة تقتضي أن يكون هناك قبل وبعد بالذات. وأمّا مطلق القبليّة التي تصدّ القبل والبعد عن الاقتران في التحقّق، فإنّما يكون لكون التحقّق حاصلًا بالفعل لما هو قبل من دون أن يكون حاصلًا لما هو بعد في نفس الأمر، ولا يكون حاصلًا لما هو بعد إلّا ويكون قد حصل أولاً لما هو قبل».

#### ب: الدهر في الفلسفات القديمة

يبدو أن الحديث في نظرية الحدوث الدهري لدى الحكماء السابقين يعكس الجهد الذي بذلوه لمعرفة كيفية تشكل العالم وتعين مراتب وجوده. ولا شك أن الزمان أصبح موجوداً منذ نشوء العالم المادي وبداية الحركة، سواء أكان هذا الوجود وجوداً حقيقياً أم انتزاعياً. ومن الواضح أنه لا يمكن تصور مفهوم الزمان قبل نشوء العالم المادي ووجوده. لكن ثمة فرقاً بين الفترة التي خلق الله فيها العالم المادي وبين ما قبلها. ومع أن معنى الزمان في كلتا الحالتين يختلف عن المعنى الذي نقصده منه اليوم، إلا أننا مضطرون إلى تصور نوع من الامتداد الوجودي كي ينشأ العالم المادي فيه.

من جهة أخرى، إذا قبلنا أن توجد في منظومة الوجود موجودات غير مادية تكون بجانب الموجودات المادية، وفي طولها، وترتبط معها بنوع من العلية والمعلولية، فسيوجب علينا الإقرار بوجود التقدم والتأخر في الوجود، على الرغم من أن ذلك كله خارج عن أفق الزمان.

إن القبول بنوع من الامتداد الوجودي، يكون وراء الزمان في المنظومة الوجودية، يجعلنا مضطرين إلى استخدام مقولة لا تتضمن مفهوم الزمان، يمكن أن تحمل عليها خصائص التقدم والتأخر، حتى لو لم تكن قابلة للكمية، وهذه المقولة ليست إلا مفهوم "الدهر". ويجب التنبيه إلى أنه يمكننا تصور هذا الامتداد إذا كنا في صدد دراسة مراتب الإيجاد والخلق، أما ما قبل ذلك، أي حين كان الله ولم يكن معه شيء، فلا بد أيضاً من افتراض امتداد قام الله بخلق العالم خلاله. ولذلك تتناول الكتابات الفلسفية شيئاً آخر، يكون وراء الزمان والدهر، هو السرمد.<sup>١</sup>

إن افتراض الامتدادات الثلاثة التي يتم من خلالها إيجاد الوجود، (أي الزمان والدهر والسرمد)، هو أحد الأبحاث الفلسفية التي بدأت منذ بضعة آلاف سنة مضت، ابتداء من النصوص الفارسية واليونانية، ثم طرحت مجدداً من قبل متكلمي الحقبة الإسلامية وفلاسفتها، وكانت مجالاً ثراً للبحث والاختلاف والتقد.

وفي الكتابات البهلوية (الفارسية القديمة) التي سبقت الإسلام بقرون عدة في إيران، يرد الكلام على ثلاثة أنواع من الزمن: الزمان الذي يكون ظرفه "أورمزد" (أو النور الأزلي)، والزمن الذي يستوجب الحركة، وزمن التوقف.<sup>٢</sup>

أما بروكلس فقد كان يعتقد بوجود حد وسطي بين السرمد والزمان، عبّر عنه بالأبدية الزمنية، ويكون على نوعين: قديم سرمدي، وحادث متمزم، الأول ثابت

١. لاشك أن التقدم والتأخر بمفهومهما الدائر في أفق الزمان وكذلك الامتداد، غير مستعملين بالنسبة إلى الدهر والسرمد، لكنه كما سنذكر، يمكننا افتراض نوع من التقدم والتأخر في ساحة الدهر والسرمد.

٢. عبّر في النون الفارسية القديمة عن هذه الأنواع الثلاثة من الزمان بعبارات مختلفة، زروان أكران (الزمان غير المحصور)، اكرانك زروان (الزمان المطلق) وكرانك زروان (الزمان المحصور)؛ راجع: اذكافي، حكيم رازي،

دائماً والثاني متغير، الأول يفرض وجوده في الزمن كله، بينما يكون وجود الآخر مبسوطاً على امتداد الزمن.<sup>١</sup>

أما ابن سينا فقد تأثر برسالة ابن مسكويه في التفريق بين الزمان والدهر، وطرح في كتاباته مسألة البحث في ساحات الوجود الثلاث (الأكوان الثلاثة)، فانتهى إلى أن:

«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 وتجدد حال. والثاني: كون مع الزمان، ويسمى الدهر وهذا الكون يحيط 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 الماضي والحاضر والمستقبل، ورأى لكل شيء متى، إماً ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً. والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمدي وهو محيط بالدهر»<sup>٢</sup>.

إن تصور ثلاث مراتب للوجود مطروح أيضاً عند فلاسفة الإشراق، ولقد كتب السهروردي حول هذا الموضوع قائلاً:

«الدهر في أفق الزمان والزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد. فإنه لولا دوام نسبة المجردات بالكلية إلى مبدئها، ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركاتها. ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ

١. فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١٢٣.

٢. راجع: أذكاني، حكيم رازي، ص ٤٨٤.

٣. ابن سينا، التعليقات، ص ١٤١-١٤٢، كذلك راجع: ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٢٨.

الزمان، ما تحقّق الزمان، فصح أن السرمد عدّة للدهر والدهر عدّة للزمان»<sup>١</sup>.

### ج: الدهر في الحكمة اليمانية

بدأ الميرداماد بعرض تعريفات الدهر المدونة في كتب المشائين وشروحهم قبل أن يقدم تعريفه واستنتاجاته الخاصة التي تضمنتها وجهة نظره في الدهر والسرمد. التزمّن والمصاحبة للزمان: يوضح الميرداماد بداية أن الموجودات غير الزمنية (المفارقات) لا يمكن أن تنطبق على جزء أو أجزاء من الزمن، لأنها غير موجودة في ظرف الزمان، غير أنها يمكن أن تكون مصاحبة له. ومحايثتها للزمن هي نوع من الإضافة العارضة التي تحصل نتيجة التضايف الفعلي بين الموجودات والزمن.<sup>٢</sup> ولقد سعى الميرداماد، كما لاحظنا، إلى التفريق بين حصول الأمر في ظرف الزمن وبين المصاحبة (المعية) للزمن. فالموجود الذي يتصف بالهوية المتصلة غير القارة (الخاضع للتغير التدريجي) لا يمكن أن يوجد دون أن ينطبق عليه الزمن، لأنه لا بد أن يشتمل دائماً على التقدم والتأخر غير المجتمعين معاً، فيكون الجزء المتقدم منه منطبقاً على الزمن المتقدم، ويكون الجزء المتأخر منه منطبقاً على الزمن المتأخر.<sup>٣</sup>

ولا بد من الالتفات هنا إلى أنه يمكن أن يوجد بين الموجودات المفارقة معية في الوجود أيضاً. ولأن هذا النوع من المعية ليس زمنياً، فلا بد إذن أن تكون المعية هنا بحسب الدهر أو السرمد، وما يسبب المعية في هذه الحالة هو التحقق الدهري، أو السرمدي نفسه، دون أن يكون ثمة تدخل للزمن في هذا الأمر.<sup>٤</sup>

١. نقلاً عن الميرداماد، القبسات، ص ١١ (نقله عن: المطارحات، قسم الطبيعيات).

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٠٤؛ الميرداماد، الإيماضات، ص ٤٦؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٤٢.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٤٧.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١١٤.

وبعض النظر عن النسبة الامتدادية الزمنية بين الزمنيات (نسبة المتغير إلى المتغير)١، وعن المعية غير الانطباقية، وعن النسبة غير الامتدادية للإبداعات والزمنيات (نسبة الثابت إلى المتغير)، بغض النظر عن هذه جميعاً، ثمة نسبة ثالثة تتصور أيضاً في ساحة الوجود، يعبر عنها "بنسبة الثابت إلى الثابت"، وتسمى السرمد.

وعلى الرغم من اتفاق الميرداماد مع الفلاسفة السابقين على أن السرمد يقوم على النسبة بين الثابت والثابت، غير أن ثمة معنى مختلفاً يقصد به الثابت الأول والثابت الثاني في هذه العبارة. وعلى ما يبدو لنا، يعتقد الميرداماد أن السرمد هو الموطن الإلهي الذي تتعين فيه النسبة بين الباري وبين العقول المحضة والنفوس المجردة. لأنه بعد أن يستدل بوجود الباري (المتنزه عن التبدل والتنقل، والمتعالى عن إمكان العدم والقوة في جميع الأحوال)، على وجود ساحة السرمد، يكتب في التفريق بين السرمد ووعاء الدهر قائلاً:

«وأما وعاء الدهر فليس هو شيئاً وراء الوجود الصرف ونسبة الموجودات إلى الموجودات وإن كان ذلك ربّما يكون بعد العدم الصرف؛ وكذلك عرش السرمد هو نفس الموجودية المحضة والنسبة التي هي للموجود المحض، لا من بعد العدم، إلى الموجودات الثابتة»٢.

العلاقة بين "النسبة" و"الوعاء": على الرغم من أن الميرداماد يسلك طريق الفلاسفة السابقين في تحليل مفهومي "الدهر" و"السرمد"، بغية الوصول إلى تعريفهما، فيقرر أنهما "النسبة بين الثابت والمتغير" و"النسبة بين الثابت والثابت"،

١. تعريف الزمان بنسبة المتغير إلى المتغير" كان مسلماً به عند أكثر الفلاسفة الإسلاميين، إلا أن رفيعي قزويني ادعى أن هذا تعريف لمفهوم الزمن لا نفس الزمان؛ لمزيد من الاطلاع راجع: قزويني، مجموعته رسائل ومقالات فلسفي، ص ٦٧.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٠٦.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٥٦.

فإنه يسقط مصطلح "النسبة" في وسط الطريق ويستعمل مكانه مصطلح "الوعاء".  
وتفيد عملية التبديل بين المصطلحين في معرفة أن نظام الوجود ينقسم عند  
الميرداماد إلى ثلاث ساحات وجودية: ساحة الزمنيات، وساحة المفارقات، وساحة  
الربوبية. أو بتعبيرات أخرى: ساحة الزمان، وساحة ما وراء الزمان، وساحة  
اللازمان.<sup>١</sup>

أدى هذا التبديل في المصطلح إلى إيهام البعض بأن مفهومي "الدهر" و"السرمد"  
الواردين في النصوص الفلسفية السابقة لفترة الميرداماد، مختلفان عن المعنى الذي  
يقصده الميرداماد منهما، إذ إن "النسبة" مفهوم يحصل بالإضافة بين شيئين، بينما  
يختص مصطلحا "الوعاء" و"الظرف" بساحة حقيقية تكون موضع استقرار نوع  
خاص من الموجودات. يؤيد الكلام السابق ما أورده ابن سينا صراحة في معنى  
الدهر بأنه: «يضاهي الصانع هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في  
الزمان كله».<sup>٢</sup>

سيوضح لنا، عند دراستنا لكتابات الميرداماد، عدم صحة التحليل السابق، لأن  
الميرداماد - بالإضافة إلى تحليل مصطلح "الظرف" ضمن نظامه الفلسفي - يؤكد  
انسجام هذا المصطلح مع مفهوم "النسبة" الذي يرد لديه في سائر النصوص التي  
تتناول تعريف مصطلحي "الدهر" و"السرمد".

يؤكد الميرداماد على أن ثمة ثلاثة ظروف للوجود، هي: "الزمان" و"الدهر"  
و"السرمد"<sup>٣</sup>، لكن لا يعني كونهم ظروفاً للوجود أن ثمة شيئاً آخر غير الوجود، له  
تحقق وحصول<sup>٤</sup>. بل يكون المراد بالنسبة "للزمن"، هو أن للشيء في خارج الذهن

١. الميرداماد، القبسات، ص ٧.

٢. محقق، ميرداماد وفلسفه مشاء، ص ١٧٤؛ محمدی، أکوان ثلاثة يا نظام هستي از دیدگاه میرداماد، ص ١٥٣.

٣. ابن سينا، الحدود، ص ٢٩.

٤. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٤٤.

٥. واعظ جوادي، حدوث وقدم، ص ١٥٤-١٥٥.

حصولاً وتعييناً بالأصالة. ويكون المراد، بالنسبة "للدهر" و"السرمد"، هو أن الشيء في الأعيان، خارج نطاق الزمن، ودون أن يكون له قابلية للتكسّم والامتداد والتبديل والتغير، يكون له حصول وتحقق في الواقع. بالإضافة إلى وجود اختلاف بسيط بين أن يكون الموجود مسبوقاً بالعدم أو غير مسبوق به.<sup>١</sup>

ومن جهة أخرى، فإن المقصود بوجود الشيء في ظرف ما هو وقوع ذلك الشيء وتحققه في ذلك الظرف، وليس المقصود بذلك أن ينضم إليه شيء آخر، وإلا فإن (هل - البسيطة) سوف تبديل إلى (هل - المركبة) التي تفيد "ثبوت شيء لشيء".<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس يتضح لنا أنه ليس ثمة فرق، من وجهة نظر الميرداماد، بين كون الزمن والدهر والسرمد "ظروفاً" وكونها "نسبة"، لأن للموجود الذي يكون له تحقق وتحصل خارج الزمن، نسبة متقدرة أو نسبة غير متقدرة مع سائر الموجودات، بغض النظر عن هذا التحقق والتحصل الذاتيين. يقول الميرداماد:

«فقد استبان لك بالأصول الملقاة إليك، أن نسبة موجود بعينه إلى سائر الموجودات، أي جملة ما قد دخل في الوجود بالإطلاق العام، إما نسبة متقدرة مساقية، تختلف بحسبها المسافات والإيون بالقرب والبعد منه؛ أو نسبة متقدرة زمانية سيّالة، يختلف بحسبها حاله في الوجود بالقياس إليها بالمعية واللامعية، فيكون إذ هو مع بعض من الأفراد لا مع سائر الأفراد ولا مع الجملة، فيقع فيها - لا محالة - امتداد غير قارّ وكمية سيّالة؛ وإما نسبة أبدية إحاطية غير متقدرة ولا سيّالة، خارجة عن جنس التقدر واللاتقدر والامتداد

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٥٦-٣٥٧، الميرداماد، الإيضاحات، ص ٧.

٢. الميرداماد، القيسات، ص ٣٧.

واللامتداد، تكون بحسبها جملة الأمكنة والمكانيات والإيون والمسافات بالقياس إليه على سبيل واحد<sup>١</sup>.  
النسبة بين الوعاءات الثلاث: بعد أن سلّمنا مع الميرداماد بتقسيم الوجود إلى ثلاث ساحات وجودية، علينا أن نبحث في النسبة القائمة بينها، ثم بينها وبين الموجودات التي تسكنها.

تؤكد وجهة نظر الميرداماد على وجود علاقة العلية والمعلولية بين هذه الساحات. فمن جهة أولى هناك وعاء السرمذ والذات الربوبية التي هي علة إيجاد كل الموجودات. ومن جهة ثانية، هناك وعاء الزمن الذي هو معلول محض. وهناك من جهة ثالثة ساحة الدهر التي هي معلولة بالنسبة للسرمذ وعلة بالنسبة للزمن. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستنتج أن ضرورة وجود علاقة العلية والمعلولية بين السرمذ والزمن أوجبت الحاجة إلى وجود ساحة الدهر بوصفها ساحة متوسطة بينهما<sup>٢</sup>.

ويأتي تصور مثل هذه العلاقة الطولية بين العوالم الوجودية من جهة أن العلة حاصلة على جميع كمالات المعلول وفاقدة لنواقصه، وليس ثمة أي امتداد مكاني وزماني يربط بين البارئ والموجودات الزمانية والمكانية<sup>٣</sup>. ومن هذا المنطلق، فإن الفاعل المطلق (البارئ) قد أوجد الموجودات في ساحة الدهر بوجود فعلي من العدم المطلق دفعة واحدة، وحدث ذلك الإيجاد مع الحفاظ على المراتب العقلية، لا مع الدرجات الوجودية التراتبية<sup>٤</sup>.

١. الميرداماد، القبسات، ص ٩٤.

٢. الميرداماد، تقويم الإيمان، ص ٣٣٠؛ كذلك راجع: فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١٢٣.

٣. الميرداماد، القبسات، ص ١١٨ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٠.

٤. الميرداماد، القبسات، ص ١١٩-١٢٠: «فقد بان إذن، إن جملة أجزاء الإنسان الكبير وهو العالم الأكبر، من الثابتات والقازات، والمتغيرات والمتجددات - التدرجيات والدفعيات -، والزمانيات الحاصلة في امتداد الزمان - لا على



### ٣-١-٤- الحدوث الدهري

لقد أوضحنا من قبل أن معيار حدوث الموجودات هو أن تكون مسبوقة بالعدم، ويكون وجودها متأخراً على عدمها. وبالقياس بين وجود الشيء وعدم ذلك الشيء في مرحلة سابقة، يُطرح السؤال الآتي: هل العدم السابق على وجود الشيء هو عدم واقعي؟ ويقصد من واقعية العدم هنا أمران ثانيهما ينتج عن أولهما، الأول: أن لا يكون العدم مفهوماً ذهنياً؛ والثاني: أن ينتفي وجود الشيء في العالم الخارجي. وبما أن وجود الشيء هو نقيض عدم وجوده، لذلك لا يمكن اجتماع الوجود والعدم معاً أبداً.

#### الف: نقد سائر أنواع الحدوث

يمكننا الآن، من خلال هذين المعيارين، تقييم نوعين رائعين من الحدوث تناولتهما النصوص الفلسفية والكلامية السابقة، هما: الحدوث الذاتي والحدوث الزماني، وسيضمن ذلك مناقشة التساؤل الآتي: أيصدق مفهوم الحدوث على هذين النوعين بشكل حقيقي وواقعي أم لا؟

نقد الحدوث الذاتي: لما كان للشيء إمكان ذاتي في الحدوث الذاتي، فهو لذلك لا يقتضي الوجود، إنما يوجد فقط من خلال جعل الجاعل. وبما أن الإمكان الذاتي يجتمع مع الوجوب الغيري، فإن الشيء الممكن الوجود يبقى، حتى في حال وجوده، معدوماً بلحاظ ذاته ودون لحاظ علته الموجودة له (أي الماهية بما هي هي)!

الدفعية ولا على التدرّيج - بقضها وقضيضها، وصغيرها وكبيرها، ورطبها وبابسها، معمولة الجاعل الحق ومخلوقة الخلاق على الإطلاق من غير أن يكون إبداعه وإيجاده تدريجياً... أو دفعياً... أو زمانياً.

١. الميرداماد، تقويم الايمان، ص ٢٠٢: «الشيء المتقرّر... وإما أنه في حدّ جوهره وفي مرتبة ذاته لامتعين الفعلية ولا متعّين اللافعلية؛ فيكون بحسب ذاته لا المتقرّر ولا اللامتقرّر، ولا الموجود ولا اللاوجود؛ وهو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة والمهية الجوازية، ويكون - لا محالة - ذاته ووجوده من تلقاء جاعل وراء ذاته، ولا تقرّره ولا وجوده من تلقاء لا جاعلية الجاعل؛ ومفاد وجوده لا تحقّق نفسه، بل تحقّق شيء جوهر ذاته غير نفس الوجود؛ ومفاد إمكانه السلب البسيط لظرفي التقرّر واللاتقرّر وظرفي الوجود واللاوجود في مرتبة ذاته الممثلة المتقرّرة بالجعل».

غير أن ما يجب التنبيه إليه هو أن "مسبوقية العدم الذاتي" لممكن الوجود هي مفهوم ذهني منتزع من حيثيته الإمكانية، فلا يكون العدم واقعياً في ظرف الخارج. ولهذا، لا يتنافى الوجود المستمر والمتصل (القدم الزماني) مع معنى هذا النوع من الحدوث، كما أنه ليس ثمة تقابل أو تنازع بين العدم الذاتي والوجود المتحصل من أثر العلة، وذلك لإمكان اجتماعهما معاً.<sup>١</sup>

بناء على ذلك، وبغض النظر عن النسبة القائمة بين المعلولات الممكنة والعلة الواجبة بالمعنى الفلسفي، فإن الحدوث الذاتي لا يعبر عن الحدوث الواقعي.<sup>٢</sup>

نقد الحدوث الزماني: يكون الوجود في الحدوث الزماني مسبوقاً بعدم واقعي خارجي بحيث لا يجتمع مع الوجود اللاحق. غير أنه يجب الانتباه هنا إلى أن العدم السابق ليس عدماً للوجود اللاحق، لذلك فليس ثمة أي تقابل بينهما، لأن لوجود الشيء امتداداً زمنياً في زمن محدد، أما عدمه فليس في ذلك الزمان المحدد نفسه، بل في زمن محدد وامتداد سابق على وجوده.<sup>٣</sup> يقول الميرداماد:

«وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزماني، سبقاً بالزمان، ليس سبيله أن يكون الوجود الحادث مسبوقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان، فإن قبلية العدم السابق مميّزة لبعديّة الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما في الوجود، لكونهما زمانيين وحدّ العدم القبل، غير

١. إيزوتسو، فلسفه ميرداماد، ص ١١٥.

٢. فقد درس هذا المطلب في المتون العرفانية أيضاً. كتب ابن فناري لتوضيح ذلك قائلاً: «استدعاء العدم السابق بالذات الذي هو لازم الإمكان المقتضي في نفسه العدم وقابلية الوجود عند وجود المؤثر، عين الحدوث الذاتي المفترس بالاحتياج إلى المؤثر في الوجود الذي لا ينافيه المعية في الوجود ... فالحدوث الذاتي، لازم لتكوين كل ممكن وجود» ابن الفناري، مصباح الأنس، ص ٣٥٤.

٣. الميرداماد، القيسات، ص ١٧.

٤. المصدر نفسه، ص ٢٢٤-٢٢٥.

حدّ الوجود البعد؛ والحدّان غير مجتمعين في امتداد الزمان غير القارّة<sup>١</sup>.

### ب: ضرورة طرح الحدوث الدهري

يتضح لنا من عرض آراء الميرداماد السابقة، أن الحدوث الذاتي والحدوث الزماني لا يمكن أن يدلّا على الحدوث الواقعي للموجودات، لذلك توجب البحث عن نوع آخر من الحدوث، يكون فيه العدم السابق لشيء ما عدماً واقعياً لا ذهنياً، ولا يكون قابلاً للاجتماع مع الوجود اللاحق لذلك الشيء أيضاً. ومن أجل الوصول إلى هذا النوع من الحدوث، يجب علينا أولاً التعرف إلى وجهة نظر الميرداماد في معرفة الوجود، إذ إن العدم ليس شيئاً مجرد ذاته ولا يكون بما هو هو، بل هو عدم شيء يمكن أن نخبر عنه لفظاً فقط ولا يمكننا الحديث عن مفهومه<sup>٢</sup>. وفي النتيجة، يمكن الحديث عن العدم في سياق مقارنته بالوجود.

للوجود عند الميرداماد، وكما مرّ سابقاً، ثلاث ساحات: السردم والدهر والزمان، وهي متساوية في طول، وتقوم بينها علاقة العلية والمعلولية. وعليه، تكون ذات الرتبة العليا محيطة بذات الرتبة الدنيا، ولا تكون الرتبة الدنيا متحققة في مقام الرتبة العليا، بل تكون معدومة بالنسبة إليها، أي إن ساحة الزمان كانت معدومة في مرتبة الدهر، وساحة الدهر كانت معدومة في مرتبة السردم، كما وأن الزمان مسبق بعدمه في الدهر، والدهر مسبق بعدمه في السردم. فيكون الوجود الواقعي للسردم ظرفاً للعدم الواقعي الدهري، ويكون الوجود الواقعي للدهر ظرفاً للعدم الواقعي الزمني<sup>٣</sup>.

١. الميرداماد، القبسات، ص ١٧.

٢. الميرداماد، القبسات، ص ٣٠٠ و ١١٣ و ١٧٩ و ١٣٠٥ الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ١٤.

٣. موسوي بهبهاني، حدوث دهري در آثار ميرداماد، ص ١٠٦-١٠٥، دهباشي، سريان عدم در عوالم طولي

هستي شناسي ميرداماد، ص ١٣٨.

إن "عدم" وجود ساحة الزمن في وعاء الدهر، وكذلك "عدم" وجود ساحة الدهر في وعاء السرمد هو عدم واقعي، بمعنى أنه يناقض الوجود الفعلي للزمن والدهر، فلا يجتمعان أبداً.<sup>١</sup>

بناء على الإشكالات السابقة، طرح الميرداماد في حكيمته اليمانية نوعاً ثالثاً من الحدوث، سماه الحدوث الدهري وعرفه على الشكل الآتي:

«مسبوقية وجود الشيء بعده، مسبوقية دهرية وسرمدية لا زمانية، بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل عدم الصرف غير المتّصف بالاستمرار ومقابله، ثم قد أخرج من صرف عدم إلى الوجود؛ ويشبه أن يكون أحق ما يصطلح عليه في تسميته هو الحدوث الدهري».<sup>٢</sup>

ولأن الحدوث الدهري على خلاف النوعين الآخرين من الحدوث (الذاتي والزمني)، إذ يكون عدم فيه سابقاً على الوجود سبقاً حقيقياً لا اعتبارياً، فإنه لا يمكن اجتماع الوجود مع عدم فحسب، بل يكونان متقابلين أيضاً، ومن ثم فإن إطلاق لفظة "الحدوث" عليه يكون هو الأنسب.<sup>٣</sup>

وبعد أن أوضحنا ما يعنيه مفهوم "الحدوث الدهري" عند الميرداماد، يتوجب علينا توضيح كيف يمكن اعتبار الأنواع المختلفة من الموجودات -سواء المادية أو غير المادية- حادثة.

١. إيرنسو، فلسفه ميرداماد، ص ١١٥؛ دباشي، سريان عدم در عوالم طولي هستي شناسي ميرداماد، ص ١٣٥.

٢. إبراهيمي ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام، ص ٣١١.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٥.

٤. راجع: التراقي، جامع الافكار وناقده الانظار، ج ١، ص ١٧٩.

بالإضافة إلى أن الموجودات المادية تتمتع بإمكانها الذاتي، الذي يعني مساواتها ذاتياً بالنسبة إلى الوجود والعدم، فإنها تتمتع أيضاً بالإمكان الاستعدادي، والذي يلزم عنه تقدم القوة على الفعل وعدم تحقق المستعد له تحقّقاً فعلياً في زمن ما لكونه استعداداً. ولأن الخروج من القوة إلى الفعل مساوق للحركة، والزمان مقدار الحركة، فإن عدم وجود ما هو ممكن بالقوة، هو عدم زماني متكسّم تتقدم عليه الموجودات الزمانية التي وجدت قبله.<sup>٢</sup>

لا شك أن الموجودات الزمانية، بما أنها موجودة في أفق الزمان، هي حادثة زمنية. غير أننا لو رجعنا بالسلسلة المتصلة للموجودات الزمنية إلى الوراء حتى وصلنا إلى الموجود الزمني الأول، فلا يمكن أن نجد له عدماً زمنياً سبق المرحلة التي وصل فيها إلى الفعلية.

وتكمن الإشكالية الفلسفية في النقطة التي عرضناها للتو، إذ لا يمكن قبل بدء العالم المادي افتراض زمن لتلك الفترة التي كان فيها معدوماً. ومن جهة أخرى، فإن علة إيجاد العالم المادي (أي عامل إيجاد الحركة وما يستتبعها من زمن، ومحل للزمن، وحامل لذلك المحل)، وبحسبان أنها ليست مادية، فهي لا تتصف بالإمكان الاستعدادي، ولا يمكن أن تكون ذات زمن أو موجودة في زمن.<sup>٣</sup>

سبق أن ذكرنا أن المتكلمين طرحوا مسألة الزمن الموهوم أو المتوهّم لحل هذه المعضلة. في حين أن المشائيين أنكروا الحدوث الزمني للعالم واعتقدوا بقدمه، وعدوا

١. الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٦: «ثم قد يطلق الإمكان ويُعني به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهتؤ الهيولى واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، بتحقق بعض الأسباب والشروط بحيث لا يصل إلى ميقات الوجود الحاصل عند تمام العلة»؛ كذلك راجع: الميرداماد، الإيضاضات، ص ٣٨.

٢. الميرداماد، تقويم الإيمان، ص ٢٠٨.

٣. الميرداماد، القبسات، ص ٢٢٦ و ١٠٤.

٤. الميرداماد، القبسات، ص ٨٥-٨٦ و ٩٤-٩٥ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٤٨؛ أفلوطين، إثنولوجيا، ص ١١٤.

أن حدوث العالم مسألة حدوث ذاتي فقط. لكن الميرداماد استطاع حل هذه المسألة من خلال قوله بالحدوث الدهري وتفريقه بين العدم الزمني والعدم الصريح. ولا شك أن الموجودات المادية، ولأنها وجدت في زمن معين، كانت معدومة قبل زمانها. بينما كانت موجودات أخرى موجودة قبل ذلك، وكان لها زمن وجودها قبل الزمن المرتبط بالموجودات المادية، لذلك تكون هذه الموجودات متقدمة زمانياً على الموجودات المادية. كما أن العدم السابق ليس عدماً في الواقع، بل هو عدم في زمن خاص، ولذلك لا يمكن عدّه مبدأ لوجود الموجودات المادية (أو الكائنات)، لأن العدم السابق ليس مقابلاً للوجود اللاحق، وبارتفاع العدم لا يتحقق الوجود في الزمن اللاحق. لذلك فإن هذا العدم لا بد أن يكون واقعياً ويكون في لحاظ الساحة الوجودية الدهرية، كي يصبح الموجود الزمني المقرون بالإمكان الاستعدادي موجوداً بارتفاع هذا العدم.<sup>١</sup>

يمتاز العدم الواقعي عن غيره بميزتين اثنتين، الأولى: أنه غير متكتم وغير متقدر، والثانية: أنه خارج على العالم المادي لكونه ليس زمانياً. ولهذا كتب النزائي في توضيح الحدوث الدهري أنه:

«تأخّر وجود العالم عن الواجب تأخراً انسلاخياً انفكاكياً، أي وجوده بعد العدم الصريح المحض البحت الذي ليس زمانياً ولا سياتياً ولا متكتماً ولا متقدراً»<sup>٢</sup>.

### ج: الحدوث الدهري والإيجاد من العدم

إن القبول بالانفكاك الوجودي بين الزمانيات، وبالساحة المتقدمة على هذه الزمانيات، وبانعدام العالم المادي في الدهر، يساعدنا ذلك كله على فهم أفضل

١. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٧.

٢. الميرداماد، الإيضاحات، ص ٢٢٩؛ الميرداماد، القيسات، ص ٢٢٥.

٣. النزائي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ١٧٨.

لحدوث العالم. غير أنه يضعنا في الوقت نفسه أمام مشكلة أكبر، هي مشكلة الخلق من العدم، وهي المشكلة التي لا تنطبق مع القواعد والرؤى الفلسفية. لحل هذه المشكلة، يستعين الميرداماد بكلمات الأئمة المعصومين ليثبت أن الحدوث الدهري للعالم المادي لا يستلزم الخلق من العدم فحسب، بل يمكن أن يعطينا تفسيراً فلسفياً دقيقاً عن خلق العالم المادي أيضاً. ويتطلب منا البحث في مشكلة إيجاد العالم المادي بعد أن كان معدوماً أن نبحث عن وجه الفائدة من العبارات الثلاث الآتية: "الخلق من شيء"، و"الخلق من لا شيء"، و"الخلق لا من شيء".

لا شك أن العالم المادي لم يخلق من المادة، لأن مصطلح "الخلق من شيء" لا يمكن أن يكون صحيحاً بمفهوم المادة الأزلية. وإذا أردنا الوصول إلى نقيض "من شيء" يتوجب علينا أن ندخل أداة السلب على "من" لا على "شيء"، كي يكون سلباً بسيطاً لا سلباً عدولياً محمولياً.<sup>٢</sup>

ونجد مثل هذا الكلام في عبارات "الأئمة المعصومين" حول وصف أفعال الله، فالله هو «الواحد الأحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه»، وهو «الواحد الأحد الصمد الذي لا يغيره صروف الأزمان ولم يتكاده صنع شيء كان. إنما قال لما شاء: كُن فكان. ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب. وكل صانع شيء، فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق».<sup>٣</sup>

١. Exnihilo.

٢. ولفسن، فلسفه علم كلام، ص ٣٥٥.

٣. الميرداماد، القيسات، ص ١٣٣.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ١٣٤ و ١٣٥.

لذلك فالبحث عن الخلق من العدم منتف تماماً، غير أن السؤال الذي يبقى هو: كيف يمكن أن يبقى العالم المادي الزمني مسبقاً بالعدم في ساحة الدهر دون أن يكون مخلوقاً من العدم؟

نتبين ملامح الإجابة عن هذا السؤال فيما يراه الميرداماد من أن الموجودات المادية تكون، من جهة أنها مادية زمانية، معدومة في ساحة الدهر، ويكون وجودها مسبقاً بالعدم الواقعي. لكن هذه الموجودات، وعدا كونها ذات زمان وامتداد، تتمتع بنوع من الثبات الوجودي، وتكون غير مسبقة بالعدم في ساحة الدهر، مثلها كمثل المفارقات غير الزمنية، فهي خالية من الماضي والحاضر والمستقبل، ولديها وجود واقعي في عالمها<sup>١</sup>.

بناء على ذلك، فإن العالم المادي المتحرك يتمتع بماهية ثابتة ووجود عقلائي، بحيث لا يتنافى التغير والحركة الذاتية فيه مع ثبات الوجود الوجداني له. فيكون كل ما يستجد ويطرأ في ظرف الزمان أمراً ثابتاً ومحدداً في ظرف الدهر. ولذلك فإن حصول الموجود المكون من المادة في ظرف الزمان، وإن كان متغيراً فيه، يكون بالنسبة للناظر من ظرف الدهر، ثابتاً وذا امتداد واحد في كل لحظة وكل آن، مثله مثل صورة القمر المنعكسة على سطح الماء، تكون متغيرة مع أن القمر يكون ثابتاً<sup>٢</sup>. ولذلك ينتهي الميرداماد إلى الاستنتاج الآتي:

«فإذن، الجسم بما هو جسم، لا يصح وقوعه في الزمان ولا بما هو موجود، إذ لا يقع في الزمان إلا الهئية الغير القارة وهي الحركة؛ فالجسم بما هو جسم، يكون في المكان وبما هو موجود، يكون واقعاً في الدهر وبما هو متغيرٌ ومتحركٌ يقع في الزمان. والحركة من حيث

١. الميرداماد، القيسات، ص ١١٧ الميرداماد، الإيضات، ص ١٢.

٢. رفيقي قزويني، مجموعه رسائل ومقالات فلسفي، ص ٦٧-٦٨.



نفسها واقعة في الزمان بالذات وبما هي موجودة، ففي الدهر؛ كما  
الزمان نفسه<sup>١</sup>.

د: التقدم السرمدى لله

لقد طرح الميرداماد من خلال نظريته حول حدوث العالم مفهوماً شاملاً  
للحدوث يستوعب الموجودات كافة، وتكون فيه الموجودات الزمنية - بما هي  
زمانية - مسبوقة بالعدم في ساحة الدهر، كما تكون فيه الموجودات الدهرية، من  
جهة أنها مسبوقة بالعدم والليسية الذاتية، معدومة في ساحة السرمد المختصة  
بالباري وأوصافه<sup>٢</sup>. وبعبارة أخرى، فإن الممكنات - بما هي معلولات - ما تزال  
معدومة في رتبة الله بعدم صريح، ومنفكة عنه في الوجود الخارجي. وعليه، لا  
موجود يوجد من الأزل إلى الأبد تكون له معية بالذات الربوبية. فالواجب الحق  
متقدم على جميع الموجودات تقدماً سرمدياً، كما أن كل الموجودات متأخرة عنه  
تأخراً دهرياً<sup>٣</sup>.

النتيجة: بعد القبول بالساحات الوجودية الثلاث، ويسبق عدم كل ساحة  
بالنسبة للساحة المتقدمة عليها. نستنتج أنه كلما اقتربنا من العوالم الأسفى، قلَّ  
عدد العدم الواقعي. وعليه تكون الأحداث الزمنية مسبوقة بثلاثة أنواع من  
العدم؛ العدم الزماني والعدم الدهري والعدم السرمدى. وتكون الموجودات  
الدهرية مسبوقة بعدمين؛ العدم الدهري والعدم السرمدى. أما ساحة السرمد،

١. الميرداماد، القيسات، ص ٩٣.

٢. الميرداماد، القيسات، ص ١١٣: «إن السرمد مختص بالله سبحانه، لا يوجد فيه ممكح ما من الممكنات أصلاً والدهر والدهر مختص بالممكنات الذاتية، يتعالى الواجب بالذات عن الوقوع فيه أبداً والزمان مختص بالماديات والممكنات بالإمكانات الاستعدادية، لا ينسب إليه وجود شيء من المفارقات المحضة بالفئضية أو المعية المنتمية إلى الفئضية».

٣. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٢٢-٣٢٣، عليقلي بن قرقچاي خان، احياي حكمت، ج ٢، ص ٥٠٠.

ولأن الذات الإلهية غنية بالذات ومتصفة بالوجوب من كل الجهات، فتكون وجوداً بحتاً، ومن ثم تكون كل أنواع العدم مسلوبة منها<sup>١</sup>. يقول الميرداماد:

«فقد تلخّص من ذلك كلّهُ أن الباريء الحق الواجب الذات - سبحانه - بجميع جهاته وصفاته، موجودٌ في السرمد، لا في الزمان ولا في الدهر، بل متعال عنهما ومتقدّس عن لوازمهما وعوارضهما وخواصهما وأحكامهما، سرمداً أزلاً وأبداً. والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض، من فرياض الكمالات ونوافلها، موجودة في الدهر، لا في السرمد ولا في الزمان بوجه من الوجوه أصلاً. والمتغيّرات المعروضة للسيلان والفوت واللحوق بما هي متغيّرات، إنّما هي موجودة في الزمان، لا في السرمد ولا في الدهر»<sup>٢</sup>.

إن محور الحدوث الدهري هو مسبوقية العالم بالعدم الدهري، ومحور حدوث الكائنات الدهرية هو مسبوقيتها بالعدم الصريح السرمدي. وينبغي التنبيه هنا إلى أنه يتعذر على الإنسان في الأحوال العادية فهم مثل هذا العدم الخارج على نطاق الزمن، ولا يمكن إدراكه إلا من خلال تجربة الشهود الباطني<sup>٣</sup>. وعلى أية حال، فقد قصد الميرداماد من طرح نظرية الحدوث الدهري للعالم، أن للعالم بداية خارجة على نطاق الزمن، تتعلق بوضع خاص للشيء بالنسبة إلى العدم الصريح غير الزماني، ولا تكون راجعة إلى زمان الشيء وذاته<sup>٤</sup>. ومن هذا المنطلق، يمكن أن نصف الحدوث الدهري بوجود واجب الوجود في مرتبة ذاته دون العالم<sup>٥</sup>.

١. عليقلي بن قرچغاي خان، احيائي حكمت، ج٢، ص٥٠٤.

٢. الميرداماد، القيسات، ص١٦-١٧.

٣. إيرتسو، فلسفه ميرداماد، ص١١٥.

٤. إيرتسو، فلسفه ميرداماد، ص١١٣ خامنمائي، ميرداماد، ص١٢٤.

٥. النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج١، ص٢٤١: المراد بالحدوث الدهري هو وجود الواجب في حاق مرتبته بدون العالم وغيره من الموجودات بأي اسم يستى<sup>٦</sup>.

علينا أن نتذكر أن القول بالنشوء الخارج على نطاق الزمن وحدث العالم في ساحة الدهر لا يجعل من الميرداماد فيلسوفاً يعتقد أن العالم قديم زمني وأزلي. إنما يعتقد أن للعالم المادي، وبغض النظر عن كونه مادياً، وجوداً دافعياً في ساحة الدهر وفي أفق خارج عن إطار الزمن، وأن الكائنات الدهرية ليست كائنات أزلية، لأنها مسبوقة بالعدم السرمدى<sup>١</sup>. يوضح ذلك قول الميرداماد:

«ما يكون مرهوناً بالإمكان الاستعدادي فليس هو قابل الهوية لأزلية الوجود في الدهر، بل يجب له بالنظر إلى سنخ ذاته أن يكون بحيث لا يدخل في الوجود - البتة - إلا بعد العدم، فإذا دخل في الوجود، حصل له في لحاظ العقل أمور ثلاثة: عدم سابق ووجود عاقب وصفة لازمة لهذا الوجود وهي كونه غير حاصل إلا بعد العدم»<sup>٢</sup>.

## ٢-٤- تمايز الحدوث الدهري عن أنواع الحدوث

بحثنا حتى الآن في أنواع الحدوث الثلاثة: الزمني والذاتي والدهري، وتبين لنا أنها تشترك جميعاً في سبق العدم على وجود الشيء. ولكن بغض النظر عن هذه النقطة المشتركة بين كل هذه الأنواع، ما هي نقاط الاختلاف التي تفرق بين هذه الأنواع وتميز كلاً منها عن النوعين الآخرين؟

## ١-٢-٤- تمايز الحدوث الدهري عن الحدوث الذاتي

هناك اختلافان أساسيان بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي، هما:

### الف: العدم المجامع والعدم المقابل

ليس العدم السابق نقيضاً للوجود اللاحق في الحدوث الذاتي، بل يمكن الجمع بينهما (أي العدم المجامع)، لأن رجوع الحدوث الذاتي يكون إلى الإمكان الذاتي، والإمكان صفة للشيء سواء كان في حال وجوده، أو في حال عدمه، من جهة

١. فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١٣١.

٢. الميرداماد، القيسات، ص ٢٢٣.

حيثيته لنفسه دون علته الفاعلية<sup>١</sup>. أما في الحدوث الدهري، فإن العدم السابق لا يقبل الجمع مع الوجود اللاحق، لأنهما متقابلان يكون أحدهما نقيضاً للآخر.

### ب: التأخر العقلي والتأخر الوجودي

يكون تأخر الوجود عن العدم في الحدوث الذاتي تأخراً تحليلياً يقع في صقع الذهن، أما تأخر الوجود عن العدم في الحدوث الدهري فهو تأخر واقعي ذو تحقق خارجي<sup>٢</sup>. وبناء على ذلك، نجد نوعاً من الانفكاك الوجودي بين الله وسائر الكائنات، يكون في الحدوث الذاتي أمراً حاصلًا في الذهن فقط، أما في الحدوث الدهري فيكون متحققاً في عالم الواقع<sup>٣</sup>. ومن جهة أخرى، نجد أن كلاً من الحادثين، الذاتي والدهري، قد وجد دفعة واحدة من علته. غير أن الفرق بينهما هو في أن الوجود الدفعي في الحدوث الدهري يكون مسبوقاً بالعدم الخارجي، أما في الحدوث الذاتي فالوجود الدفعي ليس مسبوقاً بعدم خارجي، بل هو دائم الوجود بواسطة تأثير العلة وفيض الوجود<sup>٤</sup>.

### ٢-٤-٤- تمايز الحدوث الدهري عن الحدوث الزماني

يتشابه الحدوث الدهري والحدوث الزماني في أنهما انفككيان، لأن الوجود والعدم غير قابلين للجمع. وفي المقابل يوجد بين الحدوثين عدة اختلافات وفروق نذكرها فيما يأتي:

### الف: التقابل وعدم التقابل بين الوجود والعدم

يكون الكائن الزماني، بما هو زماني، معدوماً في الزمن السابق على وجوده. ولكن لأنه تُشترط في مسألة التناقض الزمانية (أي: أن يكون زمن

١. الميرداماد، القيسات، ص ١٧: «إن سبق العدم بحسب الحدوث الذاتي سبقاً بالذات، ليس سبيله مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له، إذ سلب الوجود في مرتبة نفس المهية من حيث هي هي، لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة، بل بجامعه» كذلك راجع: فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١٢٩.

٢. التراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ١٧٩.

٣- فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ص ١٢٩.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٣٠-٢٣١.

الوجود واحداً لكلا المتناقضين)، فإن الوجود في الزمن اللاحق ليس نقيضاً للعدم في الزمن السابق. وعليه فإن ارتفاع العدم السابق لا يستلزم تحقق الشيء في الزمن اللاحق. أما في الحدوث الدهري، فإن الوجود اللاحق يقابل العدم السابق. ومع ارتفاع العدم عن وجود الشيء في الظرف المتقدم، فإن نفس ذلك الشيء يتحقق في الظرف المتأخر<sup>١</sup>.

ب: قبول التكلم وعدم قبوله

يكون العدم السابق في الحدوث الزماني عدماً مقدارياً متكماً، لكنه يكون في الحدوث الدهري غير متكلم ولا يتصف بالمقدار.

ج: السبق العرضي والطولي

تمتاز الكائنات الزمنية بأنها طولية من جهة الزمان بالنسبة لبعضها بعضاً (أمس - اليوم - غداً). ولكن، لأنه لا توجد بين الزمانيات رابطة العلية والمعلولية، يعد الكائن السابق علة إعدادية (أو علة معدة) للكائن اللاحق وليس علة إيجادية له. وبذلك يكون سبق العدم الزمني على الوجود سبقاً عرضياً. أما في مسألة الحدوث الدهري، ولكون العوالم الثلاثة (السرمدية والدهرية والزمنية) تقع في طول بعضها بعضاً، وتقوم بينها نسبة العلية والمعلولية، فإن تقدم العدم على الكائن الزمني في ساحة الدهر يعني تقدم عدم المعلول في ظرف وجود علته<sup>٢</sup>.

يقول السبزواري:

كذلك سبق العدم المقابل

لكن في سلسلة طولية<sup>٣</sup>

دهري أبداً سيد الأفاضل

بسابقية له فكية

١. الميرداماد، القيسات، ص ١٧-١٨ و ٢٢٥.

٢. رضا نجاد (نوشين)، حكمت فامه، ج ١، ص ٥٩٢-٥٩٣.

٣. السبزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٨٥.

## د: الحمل بالذات والحمل بالعرض

بناء على عدم الأخذ بنظرية الحركة الجوهرية، فإن حمل الحدوث يقع على نفس الزمن بالذات. ولكن حملة على الزمنيات يكون حملاً عرضياً، لأن جوهر الأجسام المادية ثابت، أما صفاتها وعوارضها فمتغيرة وقابلة للتجديد. ومن المعلوم أن اتصافها بالحدوث الزماني يعني اتصافها بالحدوث من جهة التغير الصفاتي، وليس من جهة ثباتها الذاتي. لكن، ولأن ساحة الدهر هي ساحة وجود جميع الكائنات المُلْكِيَّة والمُلْكوتِيَّة، ولأنه لا يمكن تصور التغير في العرض لدى المبدعات والمفارقات النورية، فإن صفة الحدوث تُحمل على الحوادث الدهرية حملاً بالذات فقط.<sup>١</sup>

## ه: العدم في نفس الأمر وفي غير نفس الأمر

لا يكون سبق العدم للوجود في الحدوث الزمني سبقاً للعدم في الواقع، إذ إن رفع العدم في الزمنيات ليس هو إلا رفع العدم في زمن وجودها، كما أن حصول العدم في هذا الأفق ليس إلا بطلان وجودها في زمن عدمها فقط دون جميع الأزمان. أما في الحدوث الدهري فإن الوجود مسبق بالعدم في نفس الأمر وفي الواقع، لذلك يصبح عدم وجود الشيء في الواقع مرتفعاً بالحدوث الدهري، ويكون الوجود الواقعي في ساحة الزمان أو ساحة الدهر متحققاً به.<sup>٢</sup>

١. الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص ٣٣٩.

٢. رضا نجاد، حكمت نامه، ج ١، ص ٥٨٣.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٦٦-٣٦٧.



## الفصل الخامس

### العالم وقدمه عند الميرداماد

- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القدم
- القدم الزماني
- القدم الذاتي
- القدم الدهري
- علاقة الزمان بالدهر والسرمد





## ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القدم

### ١-١- تعريف القدم

بعد أن تناولنا فيما سبق مفهوم الحدوث بالتفصيل، سوف نتناول فيما يلي مفهوم القدم. ويطلق "القديم" في اللغة على الشيء الذي مضى عليه زمن طويل، أما في النصوص الفلسفية "فالقدم" يقابل "الحدوث"، ويذكر فيه التعريفان الآتيان: "عدم مسبقية الوجود بالعدم" و"عدم مسبقية الوجود بالغير".<sup>٢</sup>

إذا الوجود لم يكن بعد العدم أو غيره فهو مسمى بالقدم<sup>٣</sup>

#### I. Ancient.

٢. يعتقد السيزواري أن هذين التعريفين للقدم ليسا تعريفين حقيقيين، بل هما من قبيل شرح اللفظ فقط. ومع أن السيزواري لم يقدم برهاناً على رأيه هذا، ولكن يمكن إثبات صحته في نقطتين: ١- إن الحدوث والقدم من الكيفيات العارضة على الوجود، ولما كانت هذه الكيفيات بديهية كبداية الوجود، فهي لا تقبل التعريف. وما ذكر في تعريفهما ما هو إلا تعريف لفظي. ٢- المسبوقية بالغير أو بالعدم مفهوم أكثر غموضاً بالقياس إلى مفهوم القدم، ولما كان من شروط التعريف وضوح المرئف بالنسبة إلى المرئف، لذلك لا يمكن جعلهما تعريفين حقيقيين؛ لمزيد من الاطلاع راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص٢٨٦؛ رضا نجاد، حكمت نامه، ج١، ص٥٧٩.

٣. السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص٢٨٥.

ويبدو هذان التعريفان كتنظيريهما الواردين في تعريف الحدوث، إذ يعبر كل متناظرين عن وجهة، إما فلسفية وإما كلامية، حول مسألة الحدوث والقدم. فمن وجهة النظر الفلسفية؛ يتصف الموجود بالقدم عندما لا يسبق بالغير، أي عندما يكون قائماً بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى غيره، وبذلك تنتفي عنه المعلولية والإمكانية، وعليه فلا يصح إطلاق صفة القديم إلا على الموجود الذي يكون واجب الوجود<sup>١</sup>. أما بقية الموجودات، التي تكون معلولات أو مسبوقات بعلّة، فهي موجودات حادثة، سواء أكانت هذه الموجودات مجردات أم ماديّات.

أما من وجهة النظر الكلامية، فيكون موجود ما قديماً إذا لم يسبق وجوده عدم، ولأن كلاً من الوجود والعدم قابلان للتعريف وفقاً لعلاقتها بالزمان، فإن الموجود القديم هو الذي لا يكون معدوماً في أي زمان من الأزمنة<sup>٢</sup>. وبذلك فإن القديم الزماني صفة لا تنحصر بالله وحده، بل تشمل أيضاً المجردات الخارجة على ساحة الزمان. لكننا سبق أن أوضحنا أن المتكلمين قالوا بالزمان الموهوم أو المتوهّم لبيّنوا أن الله هو الموجود الوحيد الذي لا يكون زمان من الأزمنة إلا كان فيه موجوداً. أما سائر الموجودات فهي إما معدومة في الزمان الحقيقي، كالموجودات المادية، وإما معدومة في الزمان الموهوم أو المتوهّم، كنفس الزمان أو المجردات. وما هو جدير بالملاحظة هنا أنه إضافة إلى عدم المسبوقية بالعدم، رأى بعض المتكلمين أن "عدم الأوليّة" هو المعيار الذي ينبغي اعتماده عند تعريف القدم<sup>٣</sup>.

١. الغزالي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٤٣، عبارة عتا هو واجب الوجود من جميع الجهات.

٢. الطوسي، الرسائل العشر، ص ١٠٤، «إن معنى القديم والأزلي هو الذي لا أوّل لوجوده، فلو كان الباري تعالى لوجوده أوّل، لكان محدثاً. وقد ثبت أنه تعالى واجب الوجود، فيكون قديماً أزلياً».

٣. الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٥٠، «القديم، فسرّه المتكلمون بأمرين متلازمين، أحدهما ما لا أوّل لوجوده، وثانيهما ما لا يسبقه العدم».

## ٢-١- أنواع القدم

يمكن أن نجد بناء على تعريف القدم، نوعين اثنين له، الأول هو "القدم الذاتي"، وهو "عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير". أما الثاني فهو "القدم الزماني"، وهو "عدم المسبوقية بالعدم".<sup>١</sup>

غير أننا نجد في بعض النصوص الكلامية والفلسفية نوعاً ثالثاً من القدم يطلق عليه "القدم القياسي"<sup>٢</sup> أو "القدم الإضافي"<sup>٣</sup>، ويقصد به "أن يكون ما مضى من زمان وجود شيء ما أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر".<sup>٤</sup>

عمد الميرداماد إلى انتقاد تقسيم القدم على هذه الشاكلة، وعد "القدم الإضافي" من جملة أنواع القدم الزماني.<sup>٥</sup> ثم عمد إلى البحث في القدم بناء على مسلكه في تقسيم الحدوث إلى ثلاثة أنواع، هي: الحدوث الزماني والحدوث الذاتي والحدوث الدهري، فكان القدم عنده على ثلاثة أنواع أيضاً، هي: القدم الزماني والقدم الذاتي والقدم الدهري.

١. ابن مخدوم الحسيني، مفتاح الباب، ص ١١٠، القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٤؛ النخعي السندي، تقريب المرام في علم الكلام، ج ١، ص ١١٠.

٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧، القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٤.

٣. يعتقد ابن سينا أن القدم على نوعين، قياسي ومطلق؛ والقدم المطلق أيضاً يكون إما بحسب الزمان وإما بحسب الذات؛ راجع: ابن سينا، الحدود، ص ٤٤، الرقم ١٠٧.

٤. قسم السيزواري "القدم" إلى نوعين، الحقيقي (الذاتي) والإضافي، ولم يذكر القدم الزماني. من الواضح أن القدم الإضافي غير القدم الزماني وأعم منه؛ لمزيد من الاطلاع راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٢٨٦-٢٨٧؛ رضا نجاد، حكمتنامه، ص ٥٧٩-٥٨٠.

وادر الحدوث منه، بالخلاف      صف، بالحقيقي وبالإضافي

٥. راجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧، اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج ١، ص ٣٩٠.

٦. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٦-١٩٧؛ ثم القديم الزماني عند المشهورين بالقدم، يطلق تارة بالقياس وتارة مطلقاً. فالقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر؛ والقديم مطلقاً هو الذي وجد في زمان ماض غير متناه. والمتكلمون يجعلون القديم ما يكون موجوداً في أزمنة موهومة مقدرة غير متناهية لا بداية لأزمتها.

## ٢- القدم الزماني

### ٢-١- تعريف القدم الزماني

يعرف الميرداماد "القدم الزماني" بأنه: «كون الشيء الزماني غير متخصص الوجود بزماناً، مسبوقاً من جهة المبدأ بزمان العدم، بل مستمر الحصول في امتداد الزمان كله؛ فلا يكون لزمان وجوده أول زماني». ويتبين لنا من هذا التعريف أن "القدم الزماني" يصدق حسب الميرداماد على الموجودات الزمانية فقط، فلا يشمل نفس الزمان ومحله وحامل محله. كما انه لا يشمل المجردات أيضاً، لأن هذه الفئة من الموجودات ليست قديمة زمانياً كما بينا سابقاً، وهي ليست حادثة زمانياً أيضاً، لأن وجودها غير واقع في إطار الزمان، لذلك لا يصح فيها البحث حول ما إذا كانت تقع في زمان من الأزمنة أم لا، أو أن وجودها يضم كل الأزمنة أو لا.<sup>١</sup>

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، رأى المحقق اللاهيجي أنه عندما يكون عدم مسبوقة الوجود بالعدم معياراً للتقدم الزماني لموجود ما، فإنه يجب أن تكون لهذا الموجود قابلية العدم في أفق الزمان. وبذلك يُخرج اللاهيجي وجود الباري والمجردات من دائرة القدم الزماني.<sup>٢</sup>

من خلال هذه الطريقة التي انتهجها الميرداماد، يكون فيلسوفنا قد ابتعد عن كلتا النظرتين، الكلامية والفلسفية، فهو ليس كالمثلكمين الذين اعتقدوا أن الله قديم زماني وما سواه حادث زماني، وليس كالمشائيين الذين ذهبوا إلى أن المجردات، وبغض النظر عن حدوثها الذاتي، قديمة زمانية.<sup>٣</sup>

١. الميرداماد، كتاب القسبات، ص ١٨.

٢. المصدر نفسه.

٣. اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٨٨، «عدم مسبوقة الوجود بالعدم للقابل له لا مطلقاً».

٤. قسم التراقي "القديم الزماني" إلى قسمين، ١- الموجود المتعالى على الزمان والمقدم عليه، الذي لا يتصور لوجوده علة زمانية كالعقول والأفلاك ٢- الموجود الذي له تأخر أو تقارن ذاتي مع الزمان ولوجوده علة زمانية كالاتصال والالتنام

## ٢-٢-٢- ميزات القدم الزماني

يحدد الميرداماد ميزتين للقدم الزماني، هما: عدم اختصاص وجود موجود ما بزمان خاص، وعدم مسبقية وجوده بالعدم الزماني. وإذا ما جمعنا بين هاتين الميزتين فإننا سنجد معياراً واحداً للقدم الزماني، هو أنه عبارة عن استمرار وجود موجود ما في امتداد الزمان من البداية إلى النهاية. ويترتب على القبول بهذا المعيار ميزتان اثنتان هما: عدم وجود بداية زمنية، وعدم وجود نهاية زمنية أيضاً، لما هو قديم زماناً، ويترتب على هاتين الميزتين ميزة ثالثة هي السرمدية.

## ١-٢-٢- الميزة الأولى: الأزلية (اللابدائية الزمانية)

تكمن أهمية اتصاف القدم بعدم وجود بداية زمنية - وذلك نتيجة قدمه- إذ عرّف "القدم الزماني" بمجموعة تعريفات، منها: "الذي ليس لزمان وجوده أول"، و"الذي لا أول لزمانه"، و"ما لا أول لوجوده".

وقبل أن نبحث في الآراء الموافقة على القول بأزلية الزمان، ومن ثم العالم، وفي الآراء المخالفة لهذا القول أيضاً، يجدر بنا التوقف قليلاً عند بعض النقاط الجديرة بالطرح، ومنها:

في الأجسام الفلكية والعنصرية. ثم ادعى الرجل أن امتناع تقدم عدم على الوجود لا يتصور إلا في القسم الأول فقط؛ لمزيد من الاطلاع راجع: النزاق، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج١، ص ١٩٠-١٩١.  
١. بهمنيار، التحصيل، ص ٤٦٣؛ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٣٢٤.  
٢. ابن سينا، النجاة، ص ٤١٨.

٣- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٧ و ١٨١؛ النيشابوري، في التوحيد، ص ٥٧٤؛ علم الهدي مرتضي، الحدود والحقائق، ص ١٦٩؛ الماوردي، أعلام النبوة، ص ١٩؛ الجويني، الشامل في أصول الدين، ج ١، ص ٤٦؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٢٠٨؛ البريدي، الحدود والحقائق، ص ٢٢٨؛ الحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٤١؛ الحلي، أنوار الملوك في شرح البياقوت، ص ٥١؛ الحلي، نهج المسترشدين في أصول الدين، ص ٣٣؛ الأصفهاني، مطالع الأنظار، ص ٣٦.

## أ: تعريف الأزلية

يترادف مصطلح الأزلية، من جهة عدم وجود بداية زمانية، مع اللامتناهي في جانب الماضي<sup>١</sup>. ونجد في السياق نفسه مفردتين اثنتين يشيع استخدامهما في النصوص الفلسفية بمعنى واحد، هما: "القدم" و"الأزل"، أو "القديم" و"الأزلي"<sup>٢</sup>. وتعود كلمة "الأزل"<sup>٣</sup> إلى الأصل الفارسي "أسر"<sup>٤</sup> والذي يعني "ما لا أول له"<sup>٥</sup>.

## ب: أنواع الأزلية

طبقاً للتقسيم الشائع لأنواع القدم في النصوص المعروفة، يكون القدم زمانياً أو ذاتياً، كذلك يكون الأزل زمانياً، أو غير زماني (أي سرمدي).

النوع الأول، الأزلية الزمانية: يحدد الميرداماد "الأزل الزماني"<sup>٦</sup> بأنه "مجموعة الامتدادات الزمانية بالنسبة إلى الماضي الذي لا يسبقه زمان أو أي شيء آخر"<sup>٧</sup>. وفي مقابل تعريف الميرداماد هذا ثمة تعريفات أخرى، منها: أنه "مقدار من الزمان في الماضي لا بداية له أصلاً"<sup>٨</sup>، أو "استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي"<sup>٩</sup>.

١. لذلك، جعل ابن سينا "القديم الزماني" مرتبطاً بعدم التناهي وقال في تعريفه، «أما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه» راجع: ابن سينا، الحدود، ص ٤٤؛ ابن سينا، الرسائل، ص ١٤٠.  
٢. والشاهد على ذلك استخدام عبارات متشابهة في تعريفهما مثل: "عدم المسبوقية بالغير"، ما لا يكون مسبوqاً بالعدم"<sup>٤</sup>؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الرازي، الأربعة في أصول الدين، ص ١١؛ الفزالي، قواعد العقائد، ص ١١٠؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٨٤.

3. Aion.

4. ASAR.

٥. راجع: أذكائي، حكيم رازي، ص ٤٦٥.

6. A Part Ante.

٧. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٦.

٨. راجع: التفازاني، شرح العقائد النسفية، ج ١، ص ٥٧؛ الجرجاني، التعريفات، ص ١٧؛ الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١١٧؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٦.

وكما نلاحظ، تدور هذه التعريفات وغيرها حول نقطة واحدة هي عدم البداية وعدم التناهي<sup>١</sup>. غير أن طرح مثل هذا المعيار (أي زمان بلا بداية ولا نهاية)، يحتاج منا في البداية إلى التوقف عند مسألة كيفية تصور البداية بالنسبة للزمان، وقبول وضعها للبحث والنقاش.

وسوف يتبين لنا أن الميرداماد يعتقد أن الزمان لا يشمل الحركة ذاتها، لأنه مقدار الحركة ونتيجتها<sup>٢</sup>. لذلك لا نستطيع أن نجد للزمان بداية زمانية. واستناداً إلى هذا الدليل، يكون من المستحيل تصور زمان بلا بداية ولا نهاية غير زمانيتين أيضاً<sup>٣</sup>، وهذا ما يوضحه فيلسوفنا في "جلسة الملكوت" حين يكتب:

«إن الكم الغير القارّ وهو الزمان المتصل القائم بحركة الجرم الأقصى، يمتنع بالنظر إلي ذاته أن يكون أزيد مقدارية وأطول تمادياً في جهة الأزل ممّا قد خلق عليه. إنّما احتمال الزيادة والتزيد والقوة علي قبول ذلك سُنّة المقدار القارّ، كما لا امتداد الجرم الأقصى؛ فليس يعقل بالقياس إلي الزمان إلّا عدم واحد هو انتفاء ذاته بالمرّة رأساً، لا العدم الآخر الذي هو انتهاء انبساط المقدار وانبتات تماديه»<sup>٤</sup>.

#### 1. pre-eternity.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٧، «إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث؛ وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء».

٣. فرّق الميرداماد بين التناهي في الوضع والتناهي في المقدار واعتقد أن الزمان بما ليس له وضع، لا يكون له طرف بالفعل؛ لكنه من جهة كونه كمية متقدرة، كان متناهيًا؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٩٣-٢٩٦؛ العلوي، شرح كتاب القيسات، ص ٤٥٨.

٤. الميرداماد، جلسة الملكوت، ص ١٥-١٦.



وعلى هذا الأساس، نرى أن الميرداماد قد عدل عما هو مشهور في تعريف "الأزلية الزمانية"، مع أنه بقي محافظاً على وجود علاقة بين الزمان والحركة، دون أن يستخدم مفهومي "اللابدائية" و"اللانهاية" في تعريفها.

النوع الثاني، الأزلية السرمدية: "الأزل السرمدي"، أو "الأزل غير الزماني"، هو وجود صرف يكون منزهاً عن الامتداد والاستمرار، كما يكون في الوقت نفسه مقدساً عن اللامتداد والاستمرار، فيكون بذلك محيطاً بكل ما يصدق عليه لفظ "الشيء".<sup>١</sup>

خصائص الأزلية السرمدية: نجد من خلال تأمل الأزلية غير الزمانية أن "للأزلي" بمفهومه الفلسفي ثلاث خصائص، هي:

أولاً: أنه مفهوم إيجابي يُحمل على موضوعه. ثانياً: أنه يعرف دون الاستناد إلى عامل الزمان. ثالثاً: أنه صفة تخص الباري وحده، لا يشاركه فيها أي من الموجودات الإبداعية أو المفارقة.

وفي المقابل، نجد المتون الفلسفية الأخرى لا تأخذ "الأزل غير الزماني" على أنه مفهوم إيجابي، بل يكون له فيها معنى سلبي يقصد منه فقدان البداية وعدم الانتساب إلى الزمان، بالإضافة إلى التنزه عن التغير والتجدد، فيكون من صفات الله الجلالية القائمة على السلب رغم هيئته الإيجابية. وعلى هذا الأساس، فإن الأزلية غير الزمانية لا تختص بالباري فقط، بل تشمل المجردات أيضاً.

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٧: «الأزلية الزمانية عبارة عن كون الشيء الزماني لا يسبق وجوده في امتداد الزمان، شطر من الزمان والحركة أصلاً».

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٥-١٥٦، الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٣.

٣. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٥.

وإضافة إلى ذلك، تستند الأزلية طبقاً لهذا المعنى إلى مفهوم الزمان، مع أن الله مبرراً ومنزه عن قبول الكمية واللاكمية، لا أنه متصف بعدم التكم. ومن وجهة النظر هذه، يوضح ابن سينا أزلية الباري على النحو الآتي:

«وأيضاً له صفات عدمية - أعني لا صفتية - مثل الوحدة؛ فإن معناها أنه موجودٌ لا شريك له، أو لا جزء له؛ وإذا قيل: "أزلي" أي أنه لا أول لوجوده، فإننا نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلقاً بالزمان. وهذه السلوب والإضافات لا تتكرر بها الذات؛ فإن الإضافة معني عقلي لا وجود له في ذات الشيء. ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصلة، مثل الوحدة والأزلية، ظننت أنها صفات محصلة. وقد تكون ألفاظ محصلة ومعانيها غير محصلة ووجودية، بل سلبية. وقد تكون ألفاظ محصلة ومعانيها محصلة ووجودية».

نتيجة الأزلية السرمدية: إن النتيجة المهمة في نظر الميرداماد بالنسبة للأزلية السرمدية هي اتصال هذا المفهوم الفلسفي بنظام الأكوان الثلاثة الذي يؤسس عليه فلسفته. لذلك فإننا نرى أن الميرداماد، مع أنه اعتمد على مفهوم "اللا أول له" لتعريف الأزلية السرمدية، فإنه قاس هذا المفهوم بالنسبة إلى ساحة الدهر التي هي معلولة بشكل مباشر للسرمد ومنزهة عن أي امتداد، ولم يقسه بالنسبة إلى ساحة الزمان التي تتأخر تأخراً وجودياً عن ساحة الربوبية.

### ج: أزلية الزمان

"إمكان تصور الزمان بلا بداية" واستحالة تصور الزمان بلا بداية، قضيتان إحداهما فلسفية والأخرى كلامية، ينتج عن هاتين القضيتين الاعتقاد "بأزلية

١. ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٨.

٢. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٧١.

الزمان - قدم الزمان " أو "عدم أزلية الزمان- حدوث الزمان"، ولكل اعتقاد مؤيدوه من الفلاسفة والمتكلمين، المتقدمين والمتأخرين.

### - أزلية الزمان فلسفياً وأدلتها

أزلية الزمان - أو قدمه - إحدى النظريات الفلسفية القديمة التي يمكن عدّ المشائين من أهم القائلين بها. ولقد قدموا عدة أدلة وبراهين لإثباتها، غير أن الميرداماد يرى أن هذه الأدلة غير كافية لإثبات المقصود.

الدليل الأول، الزمان قبل الزمان: إذا لم يكن الزمان أزلياً، فلا بد أن يكون معدوماً قبل أن يوجد. ولأن المعروض بالذات للقبليّة والبعدية هو أجزاء الزمان مقاس بعضها إلى بعضها الآخر، ولأن سائر الأشياء لا تتصف بالزمان إلا بالعرض وبالمقارنة مع أجزاء الزمان نفسه، فيجب القبول بأن الزمان كان موجوداً في حال عدمه. يوضح هذا القول ما أورده الشيرازي عن أرسطو حين قال: «من قال بحدوث الزمان، فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر».

ورأى بعض المتكلمين أنه ليس ضرورياً أن يكون تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً زمانياً، كما أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض الآخر ليس زمانياً، غير أن هذا النوع الذي نحن بصدده هنا ليس من أنواع التقدم المشهورة. أما الشيرازي فيرى أن التناهي في المقدار غير مستلزم للمسبوقية بالعدم، أي إذا كان للزمان بداية، فليس من الضروري أن يكون ثمة عدم قبل وجوده.<sup>١</sup>

أما الميرداماد، واستناداً إلى قوله بالتفاوت بين القبليّة الانفكاكية المحكمة والقبليّة غير المحكمة، فيرى أنه كما ليس لوجود الزمان زمان ولا يقع الزمان في

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٤٦-٢٤٧.

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٤٨.

٣. المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

٤. المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

زمان، فكذلك ليس لعدم الزمان زمان ولا يقع في زمان أيضاً. وعليه يكون عدم الزمان سابقاً على الزمان، وتكون قبلية الأول على الثاني قبلية انفكاكية سرمدية غير متكمة، وليست القبيلة الانفكاكية المتكمة التي تعرض على أجزاء الزمان.<sup>١</sup> الدليل الثاني، التقدم الزماني للباري: إن الحدوث هو عدم وجود الشيء في الزمان السابق، فإذا كان الزمان حادثاً، فيجب أن يكون الله متقدماً بواسطة زمان آخر على الزمان.<sup>٢</sup>

وتعد قضية تقدم الباري على الزمان واحدة من المسائل الفلسفية البالغة الأهمية، بل ربما كانت أهمها على الإطلاق، لذلك فقد فصلها الميرداماد في الحكمة اليمانية تفصيلاً موسعاً. ومن ناحية أخرى، وفي معرض رده على استدلال المشائين حول إثبات قدم الزمان، إضافة إلى ما قيل من قبل في توضيح الفرق بين التقدم الزماني والتقدم السرمدى، يتحدث الميرداماد عن نوعين من الأزل، هما: الأزل الزماني والأزل السرمدى (غير الزماني).

والمقصود من الأزل الزماني هو الزمان الذي في الماضي ولم يتقدم عليه زمان أو جزء من الزمان. أما الأزل غير الزماني فهو الوجود الصرف المنزه عن الامتداد والمقدس عن الاستمرار، والذي هو يحيط بكل ما يصدق عليه اسم الشيء.<sup>٣</sup> يعتقد الميرداماد أن مجموع الزمان مسبوق بأزل غير زماني، وأن كل جزء من أجزاء الزمان مسبوق بأزل زماني أيضاً. ولا يعني بهذا أن الزمان بلا بداية وغير متناه في جانب الماضي، بل يعني أن كل جزء من أجزاء الزمان مسبوق بمجموع الأزمنة المتقدمة عليه. ولهذا، فإن تقدم الله على الزمان وأجزائه ليس تقدماً

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٢٤٧، الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٤٣٤، كذلك راجع: النراقي، جامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج ١، ص ٢٣٢.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٩.

٣. المصدر نفسه، ص ١٥٥-١٥٦، الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٧٣-٣٧٤.

زمانياً، فالزمان لا يفصل الله عن سائر الموجودات، لأن الله لا يختص بزمن خاص كما لا يختص بجموع الأزمنة أيضاً. بذلك يكون تقدم الله على الزمان، من الناحية الأنطولوجية، تقدماً سرمدياً، ولأن الله هو علة وجود الحركة والزمان، فله عليهما تقدم ذاتي أيضاً<sup>١</sup>.

الدليل الثالث، وجوب الزمان: ليس ثمة شك في أن الزمان غير مسبوق بعدم زمني، لذلك فإن ذات الزمان لا تقبل العدم، فهي موجودة بالضرورة، لأن امتناع أحد النقيضين يوجب النقيض الآخر. ولأن وجود الزمان واجب، فهو لا يحتاج في تحققه وبقائه واستمراره إلى علة، لأن مناط افتقار كل شيء إلى العلة في الحدوث والبقاء هو حيثية إمكانيته<sup>٢</sup>.

ويبين الميرداماد في رده على هذا الدليل أنه إذا كان وجوب وجود الزمان وجوباً ذاتياً، فإنه يجب أن لا ينعدم أصلاً. لكن الزمان قبل حركة فلك "معدل النهار" كان معدوماً طرأً، لذلك فإن وجوب الزمان ليس وجوباً ذاتياً، بل اتصف بذلك بعد وجود الزمان نفسه. ومن الواضح أن هذا الوجوب غير الذاتي، والناشئ عن تأثير العلة، لا يُعد نقيضاً للعدم الذاتي. وفي النتيجة، فإن العدم الذي يمتنع عروضه على الزمان هو عدم في حال وجوده، وليس عدماً مطلقاً حتى يلزم عنه أزلية الزمان<sup>٣</sup>.

وبعبارة أخرى، كما أن إمكان طبيعة ما ينسجم مع امتناع بعض أفرادها، فإن عدم وجوب فرد من أفراد هذه الطبيعة ينسجم مع وجوب نفس تلك الطبيعة. وعليه، مهما امتنع تحقق العدميين في حاشيتين لوجود الزمان، أي عدم الزمان قبل

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٧-١٨٨ و ١٩٨-٢٠٠.

٢. المصدر نفسه، ص ٣٠-٣١.

٣. المصدر نفسه، ص ٣٠-٣٢ لاهيجي، سرمايه إيمان، ص ٣٤-٣٥.

الزمان، وعدم الزمان بعده فإن هذا العدم للزمان طارئ ومقيد، أما انتفاء الزمان بشكل مطلق فهو غير ممكن<sup>١</sup>. يقول الميرداماد:

«ربما يقرّر بأن العدم الطارئ إنّما يمتنع بالنظر إلى ذات الزمان؛ لأن فيه فرض عدم الشيء مع وجوده؛ وأمّا عدم الزمان وحده بحيث لا يقترن ذلك العدم بقبل أو بعد فإنه ممكن؛ فلا يلزم وجوب وجود الزمان؛ والغلط إنّما ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه»<sup>٢</sup>.

الدليل الرابع، عدم وجود اللحظة الأولى: ما يزال قوام الزمان بوجود الآن وكلّ آن مرتبط بأن بعده وأن قبله، لذلك فالزمان ليس حادثاً لاستحالة فرض لحظة ما تكون لحظة أولى ولا يسبقها لحظة<sup>٣</sup>.

يعتقد الميرداماد بصحة هذا الدليل عندما يكون وجود الزمان مرتبطاً بالحركة على خط مستقيم، مع أن الزمان منتزع من الحركة المستديرة الفلكية. لذلك، حتى لو كان الزمان حادثاً متناهياً، لا يستلزم القبول بهذا الكلام وجود لحظة أولى ليس قبلها لحظة<sup>٤</sup>.

### - لا أزلية الزمان كلامياً وأدلتها

على خلاف الفلاسفة المشائيين الذين اعتقدوا بأزلية الزمان، يرى المتكلمون أن الزمان أمر حادث كان معدوماً قبل بدئه في امتداد غير زماني، وقد عرضوا

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٣٩.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٧٨، التعليق رقم ٩٤.

٣. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٦٨.

٤. المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٥٤٢.

دعواهم هذه بالاستناد إلى أدلة عدة، سنعرضها بالإضافة إلى رد الميرداماد على بعضها فيما يأتي:

الدليل الأول، تناهي الحركة: لما كان الزمان مقدار الحركة، وكانت الحركة كماً متصلاً متناهيًا، أي لها بداية ونهاية، فهذا يؤدي إلى حدوث الزمان وعدم أزليته.<sup>١</sup> يوضح الميرداماد في رده على هذا الدليل، أن التناهي وعدم التناهي في الكمية يختلفان عن الأزلية وعدم الأزلية في الوجود. إذن، فنحن لا نستطيع إثبات أزلية الدهر، أو عدم أزليته، من التناهي أو عدم التناهي في الكميات المتصلة والمنفصلة، كما لا نستطيع إثبات وجود أو عدم وجود الزمان الموهوم.<sup>٢</sup>

الدليل الثاني، عدم مسبوقية الحركة بالعدم: إذا كانت الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، فإن أجزاءها لا توجد مع بعضها أبداً، لأنه إذا لم يتحقق الخروج من مكان ما، فلن يتحقق الدخول إلى مكان آخر، فالدخول في المكان اللاحق مسبوق بالخروج من المكان السابق. ومن الواضح أن هذه المسبوقية، التي هي قوام الحركة، لا تنسجم مع الأزلية.<sup>٣</sup>

حول هذا الدليل، يعتقد الميرداماد أنه استناداً إلى التفاوت بين الماهية النوعية للحركة وأفرادها، فإن مسبوقية الحركة الموجودة (أو المتحصلة) بالحركة الماضية (أو المنقضية) تُتصور بين أفراد الحركة فقط. أما ماهية الحركة فهي قائمة بهما. بالإضافة إلى ذلك، فإن ما ينقضي بالذات هو الزمان وليس الحركة.<sup>٤</sup>

١. نقل الشيرازي ثمانية أدلة لإثبات عدم أزلية الزمان ثم ناقشها. لكنها تثبت وجود البداية للعالم عوضاً عن وجود البداية للزمان؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٥٢-١٦٦، كذلك راجع: الحسيني الاردكاني، مرآت الأكوان، ص ٢٤٥-٢٤٧.

٢. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٣٤.

٣. المصدر نفسه، ص ٢٣٤-٢٣٥.

٤. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢٠١-٢٠٢؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٦.

٥. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٦.

ويمكن توضيح رأي الميرداماد في التفاوت بين نوع الحركة وأفرادها، من خلال التفاوت بين نوعين من الحركة لديه، هما التوسيطية والقطعية. وكما مرّ معنا، يعتقد الميرداماد أن الحركتين التوسيطية والقطعية -أي الحالة الثابتة للمتحرك بين البداية والنهاية، والحركة المستمرة المتوالية في نقاط مسير الحركة- توجدان معاً في الخارج<sup>١</sup>. فإن الذي يتردد بين المسبوقية والانقضاء، هو الحركة بالنسبة إلى المتحرك في جميع نقاط الحركة، أما المتحرك الذي في امتداد متصل بين البداية والمنتهى، فيتحقق قوامه بالوجود الجمعي لكل التحولات والانقضاعات.

الدليل الثالث، عدم تحقق الحركة: إذا كان الزمان أزلياً فإن جميع الحركات مسبوقة بعدم أزلي، ولأن جماع هذا العدم موجود في الأزلي، فهذا يستلزم عدم وقوع أي حركة فيه، لأن تحقق الحركة يكون بوجود أفرادها فرداً فرداً، ووجود هذه الأفراد غير قابل للاجتماع مع عدمها الأزلي<sup>٢</sup>.

يرى الميرداماد أن هذا الدليل مبني على فهم خاطئ لمفهوم الأزلي، فالأزلي عنده ليس زماناً معيناً أو محددًا، ومن ثم فلا يشتمل على حالات العدم هذه، ولا يكون فيه اجتماع العدم والوجود. بل المقصود من أزلية الحركات، وأزلية زمانها أيضاً، هو عدم وجود بداية لحالات العدم، أو وجود ترتيب بينها، بخلاف وجود الحركات التي لها بداية وترتيب. لذلك، يزول بوجود كل حركة في الأزلي عدم وجود هذه الحركة نفسها. ومن ثم فتصوّر اجتماع وجود الحركة وعدمها في زمن معين يعود إلى عجز الإنسان عن فهم ماهية الأزلي<sup>٣</sup>.

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٠٤-٢٠٥: «للحركة معنيان، أحدهما، حالة بسيطة شخصية، هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، كوناً شخصياً سيّالاً مستمرّ الذات الشخصية، مادامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة ... الثاني، هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى».

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٦-١٨٧.

٣. المصدر نفسه، ص ١٨٧.



الدليل الرابع، حدوث عامل الزمان: إذا كان الزمان أزلياً فإن ماهيته لا تقبل العدم ذاتاً. ولأن سبب إيجاد الزمان (أي الأفلاك وحركتها) شيء ممكن الوجود فهو قابل للعدم ذاتاً. وفي النتيجة، فإن الزمان كان موجوداً فعلياً قبل أن تصير علة الزمان موجودة فعلياً!

يرد الميرداماد على هذا الاستدلال بجوابين، الأول: حتى إذا كان الزمان أزلياً فإنه مسبوق بعدم صريح في ساحة الدهر، كما أن علة إيجاده مسبوقه أيضاً بهذا العدم الصريح الدهري. إذن، فالزمان وعلة إيجاده متناظران من حيث مسبوقيتهما بالعدم الصريح.

الثاني: تكون المسبوقية بالعدم ممكنة إذا ما قيست بالنسبة إلى ذات العلة، أما إذا قيست بالنسبة إلى العلة والمعلول معاً فإنها لن تكون ممكنة أبداً، لذلك نجد أن الزمان وعلة إيجاده متناظران من جهة عدم إمكان مسبوقيتهما بالعدم.

### - لا أزلية الزمان في الحكمة اليمانية

بمخنا حتى الآن أدلة المشائين في إثبات أزلية الزمان، وبمخنا بالمقابل أدلة المتكلمين في إثبات عدم أزلية الزمان. ولقد رأى الميرداماد أن أدلة كلا الطرفين غير كافية، سواء في إثبات أزلية الزمان أو عدمها. وستتناول فيما سيأتي رأي الميرداماد في هذه الإشكالية.

ينسب الميرداماد القول بعدم أزلية الزمان إلى سبعة فلاسفة قدماء، هم: طاليس وأنكساغوراس وأنكسيمينس وأنابذوقليدس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون. وهو يثني عليهم بأنهم «أخذوا نور الحكمة من مصباح النبوة»<sup>٢</sup>. ويوضح هذا الثناء بشكل غير مباشر المكانة الإلهية لمسألة حدوث الزمان لدى طلاب

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٤٤.

٢. المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٦١.

المعرفة. ولكن إيراد المسألة بهذه الطريقة يلغي أهمية ذكر أي برهان عليها، لأن الاعتقاد بصدق قضية مقتبسة من الوحي، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، يرفع الحاجة إلى البرهان.

غير أننا نجد من ناحية ثانية أن الميرداماد يقيم وجهة نظره هذه على قاعدة فكرية يعبر عنها سلوكه الفلسفي بغض النظر عن معتقده الإيماني، الأمر الذي يجعل رؤيته الاعتقادية مبنية على الأسس العقلية، فهو يثبت بالبرهان العقلي تناهي الزمان وعدم أزليته، ويبين بعدها ما يعنيه مفهوم "غير أزلية الزمان" في الحكمة اليمانية.

يبين الميرداماد في إثبات تناهي الزمان أن الحركة والزمان الذي يتبعها، موجودان بوجود ممتد متصل في العالم الخارجي، ويقبل هذا الموجود الخارجي الإدراك بسبب امتداده، ولأنه لا يمكن انطباع الصورة الإدراكية غير المتناهية في القوى الإدراكية المتناهية، أي الوهم والخيال، فلا بد إذن أن تكون الصورة الإدراكية الحاصلة من الزمان متناهية. ولأن تناهي الصورة الإدراكية للزمان يستلزم تناهي وجوده الخاص، فإنه لا تفاوت بين الوجود الذهني والوجود الخارجي في استحالة تحقق المتناهي<sup>١</sup>.

أما معنى تناهي الزمان (أو عدم أزليته)، فيورد الميرداماد حوله معنيين اثنين، هما: انقطاع الزمان وانتفاء الزمان.

انقطاع الزمان: استناداً إلى هذه النظرية الرائجة بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الميرداماد، يعني عدم أزلية الزمان أنه إذا رجعنا في الماضي فإننا سنصل إلى لحظة

١. أوضحنا سابقاً أن وجود الزمان في ظرف الخارج أمر بديهي (ظاهر الأتية) فلكل إنسان إدراك تقدم وجود شيء أو عدمه على وجود شيء آخر وللعقل تصور مرور أمر ممتد على هذه الحوادث مستعيناً بالقوة الواهمة؛ راجع: الميرداماد،

الأفق المبين، ص ٣٠٣-٤١٣ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٧.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٢٦.

(أو آن) يبدأ الزمان بوجودها. يلزم عن هذا التصور افتراض امتداد قبل اللحظة الأولى، بحيث لا يمكن وجود زمان في هذا الامتداد كي لا يوجد أي امتداد بين اللحظة الأولى وما قبلها.

يقوم النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة على فرض نوع من الامتداد قبل بداية الزمان، فقبول المتكلمين بهذا الامتداد الفرضي جعلهم يعبرون عنه بالزمان الموهوم أو المتوهم، ويعتقدون بحدوث الزمان والحدوث الزماني لجميع الموجودات سوى الله. أما الفلاسفة فأنكروا هذا الفرض وعدوه غير واقعي، معتقدين استحالة تصور لحظة أولية للزمان، فقالوا بوجود الزمان والقدم الزماني لكل الموجودات.

انتفاء الزمان: كان الميرداماد يعتقد أن حدوث الزمان لا يعني انقطاع الزمان حتى نحتاج إلى قبول امتداد فرضي قبله، بل أن عدم أزلية الزمان يعني وجود لحظة يكون الزمان قبلها منتفياً. لذلك يعتقد الميرداماد -بناء على تعريف الحدوث بمسبوقية الوجود بالعدم الصريح- أنه لا يمكن قبل بدء الزمان افتراض الامتداد أو تصور عدم الامتداد، ومن ثم لا يصح الحديث عن اللحظة الأولى، أو الآن الأول، فما يكون قائماً قبل الزمان ليس سوى العدم الصريح المبرأ عن الامتداد وعدم الامتداد. يقول الميرداماد:

«وبالجملة، النهاية واللانهاية بحسب الكمية، أمر وراء الأزلية واللاأزلية بحسب الوجود، فهما عند العقل معنيان، كل منهما مابين للآخر في المفهوم، غير مستلزم إتياء في التحقق. واقتحام هذه الأوهام

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٣٥.

٢. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٥٢-٥٣.

والظنون، من تبعات عدم الفرق بين العدم الصريح الدهري وبين العدم المكمّم الزماني<sup>١</sup>.

وقد عمد الميرداماد في توضيح التفاوت بين الانقطاع والانتفاء، وفي عدم الافتقار إلى تصور اللحظة الأولى لتحليل عدم أزلية الزمان، إلى تبيان التفاوت بين الحركة المستقيمة والحركة الدائرية. فلا شك أن الزمان هو مقدار الحركة ومنتزَع منها، فإذا كانت هذه الحركة على خط مستقيم، فإننا كي نواجه النقطة الأولى فيها فسوف نواجه أيضاً اللحظة الأولى. أما إذا كانت الحركة دائرية فإننا نستطيع فرض أي نقطة من نقاط المسير الدائري كنقطة أولى، لأنه يمكن فرض كل نقطة فيه نقطة أولى أو وسطى أو نهائية، وبذلك لن نستطيع الحصول على اللحظة الابتدائية، وعليه ليس ثمة معنى للحديث عن بدء الزمان<sup>٢</sup>.

إذن، يظهر لنا مما سبق ثلاثة فروق أساسية بين مفهوم الانتهاء ومفهوم الانتفاء،

هي:

الأول: يعني انتفاء مقدار ما أن ذات ذلك المقدار وهويته ستنتهيان وتبطلان، أما انتهاؤه فيعني أن امتداده سوف ينقطع.

الثاني: لانتهاء مقدار ما نسبة متساوية مع وسط هذا المقدار وطرفه، لأنه يكون بطلاناً محضاً لهذا المقدار. أما انتهاؤه فيكون بطلان ذات هذا المقدار في طرف معين وزوال امتداده في حد خاص من حدوده.

الثالث: يكون حد انتفاء مقدار ما إما منطبقاً على جهة امتداده وإما غير منطبق عليها. أما حد انتهاء مقدار ما فيكون زوال مقداره في جهة هذا الامتداد<sup>٣</sup>.

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٣٥.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٥٣-٥٤؛ الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٣٥-٢٣٧.

٣. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٨٤-٢٨٥.

يتبين من ذلك كله أن "الآن" و"النقطة" يستخدمان في معنيين اثنين، هما: ابتداء كمية بشكل مطلق؛ وابتداؤها بشرط أن لا يكون وراءها أي امتداد. وبالاستناد إلى المعنى الأخير، يكون "الآن" و"النقطة" هما انتهاء الزمان والخط.<sup>١</sup> أخيراً، وبالتدقيق في جميع ما أورده الميرداماد حول انتقاد النظريات الكلامية والفلسفية حول حدوث الزمان وقدمه، وما أورده من تفسيرات في توضيح رأيه، نجد أنه انتهى إلى استحالة تصور العدم للزمان، قبل بدايته وبعد نهايته، ليس من جهة ضرورة الوجود ودوامه بالنسبة للزمان، لأنه لا يمكن اعتبار وجود الزمان مستغنياً عن العلة، بل من جهة أن ذات الزمان تقتضي الوجود المستمر. وما دام هذا الوجود المستمر غير زائل طراً، فإنه سوف يستمر.<sup>٢</sup>

#### د: أزلية العالم

شغلت مسألة حدوث العالم وقدمه فكر الفلاسفة منذ عدة قرون مضت، وبغض النظر عن منشأ السؤال حول هذه المسألة، أهو يوناني أم إيراني، فهي من المسائل بالغة الأهمية في الفكر الديني الإسلامي، حتى صارت الإجابة عنها رائزاً يعرف به إيمان الرجل أو كفره، ولقد كَفَّرَ بعض علماء الدين الفيلسوف ابن سينا لاعتقاده بقدم العالم.<sup>٣</sup> كذلك عد بعض علماء العقيدة مسألة حدوث العالم أول قضية يجب على الإنسان تعلمها بعد بلوغه ووقوع التكليف الشرعي عليه.<sup>٤</sup> وعلى الرغم من هذه المحاذير الدينية، ظهر خطان فكريان مختلفان في الإجابة عن هذه المسألة، الأول قال بالقدم الزماني للعالم، أما الثاني فأنكره. وسوف نطرح

١. الميرداماد، كتاب القبس، ص ٢٨٦-٢٨٧.

٢. المصدر نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٣.

٣- راجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨٦.

٤. المفيد، الإرشاد، ص ٤.

فيما يأتي حجج كلا الطرفين، ثم نتناول بالتفصيل رأي الميرداماد حول مسألة حدوث العالم وقدمه.

### - أزلية العالم فلسفياً وأدلتها

متى بدأ تفكير البشر يتناول هذه المسألة؟ ومن هو أول القائلين بأزلية العالم؟ سؤالان أساسيان يناط بمؤرخي الفلسفة الإجابة عنهما، غير أن أهمية طرحهما في هذا المقام تدفعنا إلى محاولة البحث عن إجابة مقتضبة عنهما.

من المشهور في تاريخ الفلسفة أن كلاً من أفلاطون وأرسطو كانا زعيمين لتيارين فكريين مختلفين حول هذه المسألة، فقد تبني أفلاطون الاعتقاد بمسألة الحدوث والدفاع عنها، أما أرسطو فقد اعتقد خلافاً لأستاذه بقدم العالم وساق الحجج والبراهين التي تؤكد ما ذهب إليه.

ويدعي الشهرستاني أن فكرة قدم العالم دخلت في المعارف البشرية منذ أعمال أرسطو، كما دافع عنها تلامذته من بعده؛ كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وفرفوربيوس. أما قبل ذلك الوقت فلم تطرح هذه الفكرة قط، فقد كان كبار الفلاسفة قبل أرسطو، كطاليس وأنكساغوراس وأنكسيمينس وفيثاغورس وأنباذوقليدس وسقراط وأفلاطون يعتقدون بحدوث العالم<sup>١</sup>.

ويعتقد ابن ميمون أن ادعاءات أرسطو حول قدم العالم لم تكن جديدة إلى درجة نسبة فكرة حدوث العالم له، حيث لم يدعم ادعاءه بالبراهين والحجج المطلوبة، لذلك يجدر أن يحمل رأيه على سبيل فرض احتمال الحدوث لا يقينيته<sup>٢</sup>.

١. الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٥ كذلك راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٥-٢٠٦ الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٣٠.

٢. ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٣١٩، «أما أنا فلاشك عندي في أن تلك الآراء التي يذكرها أرسطو في هذه المعاني، أعني قدم العالم وعلّة اختلاف وحركات الأفلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم أرسطو يوماً قط أن تلك الأقاويل برهان».

كما يعتقد اللاهيجي أن طرح أرسطو لهذه النظرية ينبع من سعيه لبيان رؤية القدماء حولها.<sup>١</sup>

أما الميرداماد، فكان كسلفه الفارابي، يسعى إلى توضيح أن شأن أرسطو كشأن أفلاطون، فكلاهما لا يعتقد بالقدم الزماني للعالم، أما المقصود من قول أرسطو: «إن الكل ليس له بدء زماني»<sup>٢</sup>، فهو أنه ليس من الممكن تصور بداية للزمان نفسه، ولا للزمانيات من الموجودات، لأن الزمان لا يوجد إلا بحركة الأفلاك. ولم يكن ثمة حركة قبل وجود العالم، ولذلك لا يمكن تصور الزمان. إذن، يستحيل أن يكون الزمان، وكذلك الزمانيات، في الزمان.<sup>٣</sup>

ويستشهد الميرداماد أيضاً بكلام آخر منسوب لأرسطو، ليبين صحة الرأي السابق حوله. وذلك بناء على كلام ذكره الشهرستاني في «الملل والنحل» في ترجمة أرسطو، يوضح فيه أن الله هو علة إيجاد العالم، ويربط ذلك بالفيض الأزلي الإلهي، يقول الشهرستاني:

«وقد سأل بعض الدهرية أرسطاطاليس وقال: إذا كان لم يزل ولا شيء غيره، ثم احدث العالم، فليم أحدثه؟ فقال له: "لم" غير جائزة عليه، لان "لم" تقتضي علة والعلة محمولة فيما هي علة له من موعلة

١. لاهيجي، گوهر مراد، ص ٢٢٩.

٢. للاطلاع على رأي الفارابي الذي نقل الميرداماد كثيراً من عباراته، راجع: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين،

ص ١٠٠-١١٤ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٦-٢١١ الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٧-٢٨.

٣. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٢٠ (منقولاً عن كتاب النواميس لأرسطو).

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢١٠، «فالذي ذكره من اتفاق الحكيمين على أن العالم ليس له بدء زماني - يعني لم يتقدمه زمان - فذلك حق لا يسع ذا قسط صالح من الحكمة أن يستنكره ويتعداه».

٥. وعلى ذلك، لا يكون الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو لا في الحدوث الذاتي للعالم ولا في حدوثه الزماني، بل يكون في حدوثه الدهري فقط؛ راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢١٠-٢١١ الميرداماد، كتاب القيسات،

ص ٢٨-٢٩.

٦. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٧٤.

فوقه، ولا علةٌ فوقه وليس بمرگب، ففتحتمل ذاته العلل. فدَلِمَ" عنه منتفيةً فإنما فَعَلَ ما فَعَلَ، لأنه جواد. فقيل: فيجب أن يكون فاعلاً لم يزل، لأنه جوادٌ لم يزل؟ قال: معنى "لم يزل"، لا أوّل له و"فَعَلَ" يقتضي أولاً. واجتماع ما لا أوّل له وذو أوّل في القول والذات محال متناقض. فقيل له: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم. قيل: فإذا أبطله بطل الجود. قال: سيبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحمل الفساد، فإن هذه الصيغة تحمل الفساد<sup>١</sup>.

أما إلى أي حد يكون فهم كلام أرسطو بهذا المعنى صحيحاً فهذا أمر آخر، لأن أرسطو إذا كان معتقداً بأزلية المحرك الأول، فيجب أن يعتقد بأزلية حركة المادة الصادرة عنه، وقبول المادة للأزلية سيستتبع قدم العالم لا محالة. ولعل هذه الملاحظات تجبر الميرداماد على الاعتراف بقدم العالم من وجهة نظر أرسطو، ومن ثم اختلافه مع أستاذه أفلاطون، على الرغم مما يبدو من أن الميرداماد قد سعى إلى إنكار نسبة نظرية قدم العالم إلى المعلم الأول<sup>٢</sup>.

يورد الميرداماد أيضاً، في معرض نقاشه لهذه المسألة، المفارقة التي تقع في الجمع بين رأي كل من الحكيمين، فيوضح كيف أن أفلاطون وأرسطو متفقان على أن "جميع" أجزاء كمية متصلة يكون موجوداً وجوداً واحداً شخصياً، وأن أفلاطون من خلال إنكاره وجود الهيولى يستنتج حدوث العالم. بينما يستنتج أرسطو، من

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ١٩٦.

٢. للاطلاع على آراء أرسطو وردود الرازي عليها راجع: أرسطو طاليس، الطبيعة، ص ٨٦٥-٨٧٧، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٨٠، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، الرازي، رسائل فلسفية، ص ١٢٨، أذكاني، حكيم رازي، ص ٤٤٨-٥٥١.

٣. يعتقد الميرداماد أن ادعاء الفارابي بعدم وجود الخلاف بين أفلاطون وأرسطو وكذلك ادعاء السهروردي بلفظية الخلاف بينهما، ادعاء غير صحيح؛ فلا يوجد أي توافق بينهما في مسألة الحدوث أو قدم العالم؛ فإذن لا يكاد يصح اتفاق الحكيمين في أمر الحدوث<sup>٤</sup>؛ راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢١٢ و ٢١٣-٢١٤، السهروردي، حكمة الإشراق، ص ١١١، الشيرازي، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ص ١٩.



خلال قبوله بوجودها، أزلية العالم وقدمه، مع أن وحدة وجود أجزاء الهيولى المتصلة تكون بمثابة أساس لإثبات الهيولى وحدوث العالم في آن معاً.<sup>١</sup>  
وسواء نظرنا إلى أرسطو كأحد القائلين بحدوث العالم، أو نظرنا إليه على خلاف ذلك، فقد حملت نصوصه الفلسفية دلائل تثبت أزلية العالم وقدمه الزماني. ولقد نظر الميرداماد إلى هذه الدلائل على أنها جدلية، وليست برهانية يمكن استنتاجها من الأصول والقوانين العقلية.

وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة، يمكن أن نعد برقلس أول فيلسوف قدم مجموعة من الأدلة الدالة على قدم العالم.<sup>٢</sup> تسمى هذه الأدلة "شبهات برقلس"، ويختلف المؤرخون في عددها بين خمسة أدلة أو تسعة.<sup>٣</sup> ويذكر الميرداماد، نقلاً عن الشهرستاني، تسعة أدلة لبرقلس في إثبات قدم العالم، ويعدها جميعاً غير صحيحة، دون أن يبحث في كل دليل على حدة، وذلك بالاستناد إلى ما بينه في التفاوت بين العدم الصريح غير المتكتم وبين العدم الزماني المتكتم، وفي عدم قبول طبيعة إمكان الموجودات للتسردم.<sup>٤</sup>

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٢٢-٢٢٣.

٢. حتى إن برقلس بحث عن أزلية العالم، إلا أن الأزلية في حق العالم غير الأزلية في حق الله حسب رأيه؛ لمزيد من الاطلاع راجع: (عبدالرحمن بدوي)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٢٤٧.

٣. عدد هذه الشبهات عند ابن حزم خمسة، وعند الشهرستاني ثماني شبهات، ويرى عبد الرحمن البدوي أنها تسع؛ لمزيد من الاطلاع راجع: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٩-١١؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٠٨-٢٠٩؛ عبدالرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٣٤-٤٢؛ الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٧١-٢٧٣.

٤. يعتقد الميرداماد أن أساس رؤية ابن سينا في القول بقدم العالم هو الدليل الرابع والتاسع لبرقلس؛ راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٥.

٥. للمزيد من الاطلاع على شبهات أبرقلس والردود الواردة عليها، راجع: الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٧١-٢٧٣؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢١٠-٢١١؛ محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ص ١٠١-١٠٦.

ولما كانت أكثر هذه الشبهات قد وردت مراراً في استدالات المشائين في معرض إثباتهم قدم العالم، فسوف نتناولها بالبحث هنا - كما فعل الميرداماد - من خلال التحقيق في رؤية ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة. كذلك سنغض الطرف عما أورده المتكلمون حولها، ونكتفي بالإجابات التي يوردها الميرداماد في كتاباته.<sup>١</sup>

الدليل الأول، استحالة انقطاع الفيض الإلهي: لو كان الله موجوداً أزلياً، وكان العالم مخلوقاً زمانياً، فلا بد أن نقبل أن الباري كان موجوداً دون مخلوقاته. وهذا فرض مستحيل لأنه يستلزم انقطاع الفيض الإلهي، والمقصود من انقطاع الفيض هو أن الله، الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات والحیثیات<sup>٢</sup>، والذي يكون "الجود" خصیصة ذاتية له، قد انصرف عن الخلق والإيجاد في برهة من الزمان.<sup>٣</sup>

١. لمزيد من الاطلاع على الردود على فكرة قدم العالم؛ راجع: الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٨-١١؛ محمد جلال الشرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ٢١-١٧٨؛ حسيني أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ص ٨٧-١٨٨؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٩٠-١٢٣.

٢. وفقاً لنظرية "الفيض"، لأن الباري كمال مطلق، فهو العلة والموجد لكل كمال وفضيلة في العالم. ويُعبّر عن هذه الحقيقة الفلسفية، قياساً للمعقول بالمحسوس، بالفيضان بعد الملآن. ويوضح أفلوطين هذا المطلب على النحو الآتي، «إن الباري الأزلي، لما كان هو الفاضل التام الفضيلة ... كان الواجب أن يكون هو الذي يفيض أولاً الحياة والفضيلة على الأشياء كلها التي هي دونه وهي معلولة، فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها. واستناداً لهذا المطلب يمكن تعريف الفيض بأنه، فعل فاعل دائم الفعل لذاته دونما غرض أو مانع يمنعه عن الفعل». أفلوطين، أثولوجيا (فلوطين عند العرب)، ص ٨٥ و ٨٨ و ١٠٨؛ ابن سينا، التعليقات، ص ٨١ و ١٠٠؛ حسيني أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ص ١٥٦.

٣. كما يلاحظ، يُبنى هذا الاستدلال على قاعدة "الواجب لذاته واجب من جميع جهاته"، للاطلاع على تطوراتها التاريخية والبراهين التي أقيمت على إثباتها، راجع: إبراهيمي ديناني، قواعد كمي فلسفي در فلسفه إسلامي، ج ١، ص ٤٤-٤٤٧.

٤. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٥٣؛ كذلك راجع: الرازي، الأريعين في أصول الدين، ص ٥٤؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٠٨.

نقد ودراسة: بصرف النظر عما أُورد في الدليل السابق حول نظرية الفيض وأساسها، هذا الاستدلال مقبول برأي الميرداماد عندما يمكننا تصور امتداد قابل للقسم أو غير قابل لها، في العدم الصريح وقبل وجود العالم، حتى يصح في هذا الامتداد الموهوم الإمساك عن الإيجاد في برهة متميزة عما وقع فيه الإبداع وفيض الوجود. أما من خلال ما مر معنا في الأبحاث السابقة، فقد أوضحنا مراراً أن العدم السابق على وجود العالم هو العدم الصريح المبرأ عن الامتداد واللامتداد. لذلك، لم يكن ثمة امتداد، حتى لو كان موهوماً، قبل أن يكون العالم، ومن ثم لا يصح القول أن الله أوجد العالم في حد من حدود ذلك الامتداد، وأمسك عن الإيجاد في حد آخر، فيتعطل الفيض الإلهي بين هذين الحدين. إذن، يصبح من الواضح أن عدم أزلية العالم ليس من ناحية الجاعل أو إمساكه عن الفيض، بل لأن طبيعة العالم لا تقبل الوجود الأزلي.<sup>١</sup>

ومع أن الميرداماد لا يشير في إجابته إلى موقف ابن سينا من قضية الإمساك، فإن ابن سينا قد سبق الميرداماد في الاعتقاد بأن الإمساك لا يكون من جهة الفاعل بل من جهة القابل فقط.<sup>٢</sup>

وبعد أن وضع الميرداماد ما يرمي إليه من قدم العالم وفكرة انقطاع الفيض الإلهي، قايس بين وجهتي نظر الفلاسفة والمتكلمين في ذلك، وبين رأيه فيما يأتي:

«فأما العقلاء الشاخصون والحكماء الراسخون، فمقامهم في المعرفة أقصي مقامات العارفين. ولذلك قال في إلهيات الشفاء والنجاة:

١. راجع: حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ص ١٥٩-١٦٦؛ سعيد رحيميان، فيض وفاعليت وجودي از فلوطين تا صدر المتألمين، ص ٢٤٣-٢٤٩.

٢. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٥٣-٢٥٤.

٣. ابن سينا، التعليقات، ص ٢٨: «الأشياء كلها عند الأوائل واجبات وليس هناك إمكان البتة. وإذا كان شيء لم يكن في وقت، فإثما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل، فإنه كلما حدث استعداد من المادة، حدث فيها صورة من هناك، ليس هناك منع ولا بخل».

"وهؤلاء المعظلة الذين عطلوا الله عن جوده"، يعني بـ"هؤلاء" الكناية عن الفِرَق من المعتزلة والأشاعرة من المتكلمين لما لا يعينهم. وأنا أقول: في إزاء هؤلاء المعظلة من المتكلمين الذين عطلوا الله عن جوده، أولئك السالبة في أرض الشرك من المتفلسفين الذين أشركوا بالله سبحانه، مبدعاته في السرمديّة، والأئمة الوسط من الحكماء المتأهّلين بالحكمة اليمانيّة البرهانيّة، أصحاب شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية!'

الدليل الثاني، عدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة: لا شك أن العلة التامة لإيجاد العالم (أو الإنسان الكبير) هي ذات واجب الوجود التي كانت مجردة بتجرد تام، ومبرأة من أي تعلق بالمادة. فأول موجود يتجلى بصيغة الوجود (الصادر الأول) هو موجود مجرد ومنزه عن التعلق بالمادة أيضاً. وبما أن الجاعل والمجعول كليهما مجردان مجرداً تاماً عن المادة، فإن ملاك صدور الموجود الأول من موجودات العالم يصبح خصيصة الإمكان الذاتي للمجعول، وعدم استحقاقه الذاتي نسبة إلى الوجود. لذلك فإن عدم وجود الإمكان الاستعدادي في الصادر الأول يوجب أن لا يتصور فيه تخلف المعلول عن علته التامة، وكما أن الذات الإلهية ذات قديمة دائمية، فإن العالم أيضاً أزلي دائمياً!

نقد ودراسة: مع قبول الميرداماد لمقدمات هذه الاستدلالات جميعها، فإنه لا يرى صحة نتيجتها في النهاية. فهو يعتقد أن الإمكان الذاتي لا يمتلك قابلية قبول الوجود الأزلي، لأن ميزة الإمكان الذاتي في الممكن الوجود تكشف فقط عن التقرر والوجود الخارجي بعد عدم الصريح في ساحة الدهر (أي الحدوث الدهري)، مع أن المعلول في الحدوث الدهري معدوم في مرتبة علته. أما هذا التخلف، ولأنه

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٥٥.

٢. المصدر نفسه، ص ٢٤٧-٢٤٨.

غير متكتم فليس بمحال، لأن المعية بين وجود المعلول وعلته التامة في مرتبة العلة تكون مستحيلة من جهة، ويكون قبول الوجود الأزلي غير المسبوق بالعدم الصريح ممتنعاً من جهة أخرى. وعليه، يصبح عدم تخلف المعلول وجوداً عن علته التامة في هذا الفرض ممتنعاً ومستحيلًا<sup>١</sup>.

يتوجب علينا هنا أن لا ننسى أنه كلما تخلف المعلول عن علته تخلفاً مقدارياً متكتماً، فإنه سيكون أمراً مستحيلًا، لأن مآله يكون إلى إمساك الباري عن إعطاء الوجود إلى موجود يمتلك الشروط اللازمة لقبول الوجود، ويكون سبب هذا الإمساك إما عدم تمامية الفاعل في فاعليته، وإما الترجيح بلا مرجح، وكلاهما باطل<sup>٢</sup>.

الدليل الثالث، عدم فعلية واجب الوجود: يكون كل ما وجوده ضروري لإيجاد العالم إما موجوداً من الأزل، فيصير بعض ما في العالم أزلياً. وإما غير ذلك، فيحتاج في وجوده إلى موجود يوجده يكون إما موجوداً من الأزل، وإما غير ذلك. وهذا يوقع في التسلسل الباطل. لذلك يلزم القبول بأن كل ما وجوده ضروري لوجود العالم موجود من الأزل. فيكون العالم، من جهة أنه متأثر بعلته تامة سرمدية، قديماً يمتلك وجوداً سرمدياً أيضاً<sup>٣</sup>.

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٥٣. وجواب الميرداماد عن إيراد تخلف المعلول عن علته التامة مبني على قبول أن داعي الله لإيجاد فعله هو اللحظة الأولى والآن الأول، لكن هناك نظريات أخرى مثل: ذات واجب الوجود (نظرية الفلاسفة)، وإرادة واجب الوجود (نظرية الأشاعرة)، ومصالحة العالم (نظرية المعتزلة) والعلم بالمصلحة (نظرية الطوسي). بناء على هذه النظريات، إما أنه لا يتصور تخلف المعلول عن علته وإما أننا نحتاج إلى إجابة أخرى عن الإشكال المذكور. لمزيد من الاطلاع، راجع: النزاق، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٣٢٥-٣٢٦.

٢. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٤٨-٢٤٩ كذلك راجع: النزاق، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ٢٣٠-٢٣١.

٣. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٥١ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ١٢٠، الرازي، الأريعيين في أصول الدين،

نقد ودراسة: لا شك أن كل ما هو ضروري لوجود العالم يكون موجوداً من الأزل بشكل فعلي، لأن خالق الكون فاعل تام الفاعلية ومطلق البساطة. وتختلف العالم عن فاعله في الوجود هو تخلف صريح غير سيال ولا مكتم، لأن معية العلة والمعلول - وإن كانت من الأسس الفلسفية - ليست معية سرمدية، وذلك لأن ذات المعلول من حيث إنها ممكنة، وذات العلة، من حيث ميزاتها الذاتية، لا تقبلانها. ولذلك كان العالم متأخراً دهرياً عن الذات السرمدية، ولا يصبح قديماً أزلياً!

الدليل الرابع، إفتقار الإمكان بمادة حاملة له: يكون وجود كل معدوم قبل أن يوجد ممكناً، لأنه لولا ذلك لكان إيجاداً ممتنعاً. ومن ثم فإن إمكان الوجود قبل الوجود أمر واقعي متميز عن العدم. ولأن هذا الأمر الواقعي أمر إضافي، فهو ليس جوهراً قائماً بذاته، فيكون عرضاً متعلقاً بالنسبة إلى شيء معين (أي إمكان الشيء).<sup>١</sup>

يستنتج ابن سينا من هذه المقدمات أن الإمكان (أو جواز الوجود قبل الوجود) يحتاج إلى مادة تحمله، وإلى الحركة التي تقربها إلى العلة الفاعلة المفيضة للوجود، أو تبعدها عنها وتمنح فيها الاستعدادات المختلفة. وتكون هذه المادة قديمة غير مسبوقه بشيء سوى ذات فاعلها. إن القبول بوجود هذه المادة يلزم عنه قدم الفعل الإلهي وعدم حدوث عالم الإمكان.<sup>٢</sup>

نقد ودراسة: يعتقد الميرداماد أن هذا الاستدلال ليس برهاناً، بل مغالطة، باشتراك الاسم، لأن مصطلح "الإمكان" يحمل في الفلسفة على معان مختلفة،

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٤٥١.

٢. للاطلاع على تطورات التاريخية لقاعدة كل حادث مسبوق بالمادة<sup>٣</sup> وتفسيرها المختلفة والردود عليها في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، راجع: ابراهيمي ديناني، قواعد كل فلسفي در فلسفه اسلامي، ج ١، ١٧٥-١٨٤.

٣. ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٣، كذلك راجع: ابن سينا، الاشارات والتهنيدات، ج ٣، ص ١٩٧، الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٦٤.

فيكون أحياناً بمعنى الإمكان الذاتي وسلب التقرر عن مرتبة الذات. ويكون أحياناً بمعنى الإمكان الاستعدادي وقابلية تحول القوى والاستعدادات الكامنة في ذات الشيء بالقوة إلى الفعل. والإمكان الذاتي هو الخصيصة المشتركة لجميع الموجودات من المجردات والزمانيات، أما الإمكان الاستعدادي فيختص بالزمانيات فقط. لذلك لا تتصور مسبوقية الحدوث بالمادة إلا للحوادث الزمانية المتعلقة بالتكوين الإلهي. أما الموجودات الدهرية، ومن جهة أنها تتعلق بالصنع أو الإبداع الإلهي، فهي تتمتع بالإمكان الذاتي فقط، ولا تملك الإمكان الاستعدادي أبداً.

لذلك، فإذا كان المقصود من "إمكان" الوجود قبل الوجود هو "الإمكان" الذاتي، فهو أمر اعتباري لا يحتاج إلى مادة حاملة للإمكان، ولا يلزم عن قدمه قدم الفاعل الإلهي وعدم حدوث الممكنات من الموجودات.

الدليل الخامس، أزلية الإمكان وإمكان الأزلية: لا ريب أن العالم ممكن الوجود، وإذا كان وجود الإمكان إما دائماً وإما مؤقتاً، فإن إمكان العالم لا يمكن أن يكون مؤقتاً غير دائم، لأنه:

١- لو لم يكن إمكان العالم دائماً لصار العالم ممتنع الوجود من جهة أنه ليس بواجب الوجود. ومن الواضح أن العالم إذا كان ممتنع الوجود بامتناع ذاتي أحياناً، فلن يكون ممكن الوجود في جميع الأحيان.

٢- لو لم يكن إمكان العالم دائماً وأزلياً، فسوف يكون نقيضه (أي امتناع العالم) أزلياً. وإذا كان هذا الامتناع الأزلي من لوازم ماهية العالم فلن يزول أبداً.

١. قال النراقي في مقام إثبات عدم قدم العالم مستنداً إلى التفاوت بين نوعين من الإمكان أي الذاتي والوقوعي، بما يلي، «الإمكان الذاتي يتحقق في الأزلي فلا انقلاب والوقوعي غير متحقق فيه، فلا يقدّمه النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج١، ص ٢٢٧.

٢. المراداماد، كتاب القيسات، ص ٢٦٥ و ٢٢٣ المراداماد، الإيضاحات، ص ٣٧-٣٨ كذلك راجع: ابن سينا، النجاة، ص ٢١٩ الطوسي، تلخيص المحصل، ص ١٢٦-١٢٧ الحلي، كشف المراد، ص ٨٣ النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج١، ص ٢٣١ الفزالي، تهافت الفلاسفة، ١٢٠-١٢٣.

وإذا كان الامتناع غير ذاتي للعالم، فسوف يكون من أجل علة توجبه، ومن ثم فلن يزول أيضاً.

المهم في هذا الاستدلال هو التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان أزلية العالم. ولأن البارئ جواد مطلق وفاعل تام وغني محض، فإن الإمكان الذاتي في الأشياء كاف لإيجادها. ولأن هذا الإمكان أزلي دائمي، فإن وجودها أزلي ودائمي أيضاً.<sup>١</sup> فقد ودراسة: عدم الاقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم (أي طبيعة الإمكان)، هو الذي يكون أزلياً. ويجتمع عدم الاقتضاء هذا مع الامتناع، لأنه لا مانع أن يكون موجود ما غير مقتضى للوجود والعدم بحسب ذاته، ويكون في الوقت ذاته ممتنعاً لبعض الشرائط والميزات، فأزلية وجود الإمكان لا تستلزم إمكان وجود أزلي سرمدى.<sup>٢</sup>

نستنتج من هذه الملاحظة الأخيرة أن أزلية الإمكان وإن كانت مقبولة عند الميرداماد، ولكنها غير ملازمة لإمكان الوجود الأزلي في رأيه. أما العلوي فينتقد ادعاء أستاذه ويعتقد أن "أزلية الإمكان" ليست أصلاً مقبولاً بنفسها، لأن الإمكان من المعقولات الفلسفية الثانوية والمفاهيم الانتزاعية التي انتزعت من ممكن الوجود عندما كان موجوداً، أما ممكن الوجود فلا تحصل ولا تحقق له في الأزل حتى يصح انتزاع الإمكان منه.<sup>٣</sup>

- لا أزلية العالم كلياً وأدلتها

حدوث العالم من المسلمات الاعتقادية التي أصر المتكلمون على صحتها، وعملوا على إثباتها بالأدلة العقلية إضافة إلى ما يؤيدها من النصوص الثقيلة. وفي

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٤٧١؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٤، ص ٣٨٤.

٢. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٤٧١.

٣. العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٥٢٨، «أقول: هذا على فرض أزلية الإمكان مع استحالتها؛ لأنه من الأمور المنتزعة عن الممكن حين وجوده، ولتألم يكن في الأزل، فلا أزلية الإمكان ولا لزوم قيامه بذاته أو بذات جاعله وكلاهما خلفه محال».



المقابل، عمل الفلاسفة على نقد هذه الأدلة ودحضها، ولقد أسست كل من أعمال المتكلمين والفلاسفة في هذا الصدد أرضية خصبة حوت بعض أكبر المشكلات المعرفية الفلسفية منذ القرون الماضية حتى اليوم.

لقد أنكر المتكلمون قدم العالم وأثبتوا له بدءاً زمانياً. وكنا قد تحدثنا سابقاً عن البداية الزمانية للعالم، ونوهنا إلى طريقة المتكلمين في قبول الزمان الموهوم والمتوهم، وسعيهم من خلالهما إلى تقديم تصور عقلائي عن حدوث العالم. وسوف نتوسع فيما يأتي في دراسة الدلائل التي أوردتها التيارات الكلامية في إثبات عدم قدم العالم، ومن ثم حدوثه زمانياً.

الدليل الأول، التلازم بين حدوث الجزء وحدث الكل: لا شك أن حدوث الموجودات كان حدوثاً فردياً، بمعنى أنها وجدت في حد معين من الزمان. ولأن العالم هو مجموع هذه الحوادث والموجودات الزمانية، يصح لنا سحب هذا الحكم على العالم والقول بأنه حادث زمني أيضاً!

الدليل الثاني، حصر اللامتناهي: إذا لم يكن العالم حادثاً زمانياً، فهو قديم لا بداية له. وإذا كان كذلك فإن الأفراد المختلفة من الموجودات أفراد غير متناهية فعلياً، ويلزم عن ذلك حصر الموجودات اللامتناهية في دائرة الوجود المحصور.

الدليل الثالث، التوقف على اللامتناهي: يستلزم عدم الحدوث الزمني للعالم أن يتوقف وجود كل موجود على وجود الموجودات اللامتناهية، وهذا فرض محال لأنه لا نهاية للموجودات اللامتناهية حتى يصل دور الموجود الخاص.<sup>٢</sup>

١. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢٠٨.

٢. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٢٩.

٣. المصدر نفسه.

الدليل الرابع، زيادة اللامتناهي: يلزم عن عدم حدوث العالم زمانياً زيادة المتناهي، لأن وجود كل موجود يضاف إلى عدد الموجودات اللامتناهية التي توجد من قبل. وهذا محال لأن اللامتناهي لا يقبل الزيادة أو النقصان.<sup>١</sup>

الدليل الخامس، الافتقار إلى المؤثر في العدم: لا شك أن افتقار كل موجود إلى علته الموجدة لا يكون حال وجوده، لأنه تحصيل حاصل، فلا بد أن يكون في حين لم يوجد قبل، وليس هذا إلا تأخر وجود الشيء عن عدمه، وهو الحدوث.<sup>٢</sup>

نقد ودراسة: بغض النظر عن الإجابات التي جاءت في النصوص الفلسفية رداً على هذه الأدلة<sup>٣</sup>، يمكننا بالاستناد إلى ما مضى إثبات بطلان الدلائل التي أقيمت على الحدوث الزماني بمفهومه الكلامي، دون الحاجة إلى دراسة كل دليل على حدة، وذلك بالاستناد إلى النقطتين الآتيتين:

الأولى: كما سنفصل لاحقاً، يصح لنا الحديث عن استحالة سلسلة الموجودات اللامتناهية إذا كانت رابطة العلية والمعلولية واقعة بين أفرادها، وكانت جميع أفرادها موجودة بالفعل. ومن المؤكد عدم تحقق كل من هذين الشرطين في الزمانيات. إذن، فإن كل ما يتوقف على استحالة اللامتناهي يكون غير صالح لإثبات الحدوث الزماني للعالم.<sup>٤</sup>

الثانية: إن البراهين التي يُستند إليها في إثبات حدوث العالم، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، مبنية على قبول الزمان الموهوم أو المتوهم. ولأننا أوضحنا

١. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٢٩ و ١٩٦.

٢. راجع: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ٣٧-٣٨ الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٤٥، الفيض الكاشاني، أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتياني، ص ٢٥٧.

٣. راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٣٥-١٣٧ الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢٠٨-٢٠٩، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٣١-٣٢٦ الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٣٢ و ٢٤٤-٢٤٥ و ٢٤٥-٢٤٦، العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٤٩٩-٥٠٢، النزقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ١٩٨.

٤. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٤٥.

سابقاً أن فرض الامتداد المتقدر خارجاً عن العالم المادي هو فرض غير ممكن، لذلك لا يمكن الاعتماد عليه هنا أبداً.<sup>١</sup>

### - لا أزلية العالم في الحكمة اليمانية وأدلتها

ينتسب الميرداماد إلى القائلين بحدوث العالم. ومع أنه كان يعتقد بالحدوث الدهري، إلا أنه يصرح بأن ليس ثمة تناقض في رأيه بين قبول هذا النوع من حدوث العالم وبين كون العالم المادي حادثاً زمنياً أيضاً. وبعد الدراسة السابقة للدلائل الفلسفية والكلامية على حدوث العالم أو قدمه، أصبحنا على معرفة إجمالية برأي الميرداماد في هذه المسألة. وسوف نستعرض فيما يأتي نظرية الحدوث الزمني للعالم في الحكمة اليمانية.

وبغض النظر عن الأدلة النقلية التي استند إليها الميرداماد، فإننا نجد كغيره من المتكلمين المعتقدين بالحدوث الزمني، يستند في إثبات استحالة أزلية العالم، إلى البراهين التي أقيمت للبرهنة على استحالة التسلسل.<sup>٢</sup>

١. راجع: الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٥٩-٢٦٠ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٣٠٧، التعليق الرقم ١.

٢. من بعض هذه الدلائل النقلية التي استند إليها النزاق لإثبات حدوث العالم، اتفاق جميع الأنبياء وأتباع الأديان المختلفة وحديث «كان الله ولم يكن معه شيء»، وحديث «كنت كثرأ مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، راجع: النزاق، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ١٩٣-١٩٧.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٢٥؛ كذلك، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤٩-١٥٠. التسلسل بمفهومه اللغوي يطلق على كل ما يتعاقب، سواء أكانت حلقاته متناهية أم غير متناهية، وسواء أكانت بين حلقاته علاقة عليية والمعلولية أم لم تكن. لكنه في المصطلح الفلسفي عبارة عما كانت السلسلة غير متناهية من جانبيين أو من جانب وبين حلقاتها ترتب حقيقي غير وضي. عرف الشيرازي التسلسل بما يلي: «أن يتراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية، معروضاً للمعلولية؛ فإن كانت المعروضات متناهية العدد، فهو الدور بمرتبة، إن كانت اثنين أو بمراتب، إن كانت فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل»؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٤١-١٤٢.

ولقد ورد في الكتابات الفلسفية شرطان اثنان لاستخدام هذه البراهين، الأول: أن تكون جميع حلقات سلسلة ما موجودة خارجاً، والثاني: أن يكون الترتيب الفعلي فيما بينها متحققاً.<sup>١</sup>

وبغض النظر عن كون التسلسل إما تصاعدياً وإما تنازلياً، ينتج عن الحالتين أربعة أنواع من التسلسل، يستحيل في أحدها أن تكون الأفراد اللامتناهية قد وجدت معاً ويكون ثمة ترتيب عليّ أو وضيبي بينها.<sup>٢</sup>

ومع أن الميرداماد يعتمد كغيره من الفلاسفة على هذين الشرطين في القول باستحالة التسلسل، فإنه لا يقصر حصولهما في ساحة الزمان فقط، بل ويرى وجودهما في ساحة الدهر يكون كافياً أيضاً للاستناد إلى هذه الدلائل في إثبات عدم أزلية العالم.<sup>٣</sup> يقول:

١. راجع: الطوسي، قواعد العقائد، ص ٤٤٠؛ الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٦٩.

٢. بأخذ هذين الشرطين بالحسبان، يعتقد الميرداماد استحالة التسلسل التصاعدي بين العلل ويرى جواز التسلسل التنازلي في سلسلة المعلولات، لوجود جميع العلل في مرتبة وجود المعلول ولكن المعلولات غير موجودة في مرتبة عللها. ودعوى الميرداماد هذه في التفكيك بين التسلسل التصاعدي والتنازلي غير جارية في جميع البراهين التي أقيمت على استحالة التسلسل؛ راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٢٤١-٢٤٣؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٦٨-١٦٩، تعليقه السيزواري؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ٢، ص ٤٤-٤٤.

٣. هناك أربع صور مفروضة للتسلسل: ١- موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود، بينها ترتب عليّ أو وضيبي ٢- موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود، ليس بينها أي ترتب ٣- موجودات غير متناهية غير مجتمعة في الوجود، مع كونها متعاقبة كالزمان والحوادث الزمانية ٤- موجودات غير متناهية وغير متوقفة في حد كالامتناهي في علم الأعداد. لا شك في جواز القسم الرابع لأن المقصود من اللامتناهي في هذا القسم هو عدم وصول فكر الإنسان إلى حد لا يتصور إضافة عليه؛ كما أنه لا شك في امتناع النوع الأول لأن مآله إلى تحقق المعلول بلا علة. أما ما هو محل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في إمكانه أو امتناعه فهو القسم الثاني والثالث؛ قال المتكلمون باستحالتهما وقال الفلاسفة بإمكان وقوعهما، لأنه لا يوجد جميع أفراد السلسلة معاً، كما أن الأدلة الدالة على استحالة التسلسل لا تشملهما. راجع: الهي قمشاهي، حكمت الهي، ص ٨٦-٨٧.

٤. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٢٥-٤٢٦؛ الميرداماد، تقويم الإيمان، ص ٢٤٦؛ كذلك راجع: الحسيني الأردكاني، مرآت الاكوان، ص ٢٤٤.

«هل قرع سمعك، إن حزب الحقيقة من آل العقل، يشترطون في امتناع التماضي في المقدار والتسلسل في العدد إلي لانهاية بالفعل، الاجتماع في نحو الوجود والترتب في جهة اللانهاية؟ فإذا تحقّق الشرطان، ترتّب عليه حكم الاستحالة في مذهب البرهان، سواء أ كان في متن الأعيان، أو كان في وعاء الدهر أم في أفق الزمان»<sup>١</sup>.

استطاع الميرداماد بهذه الطريقة أن يجمع بين رؤيتين مختلفتين، إحداها كلامية والأخرى فلسفية، في استخدام البراهين التي أقيمت على استحالة التسلسل لإثبات عدم تناهي العالم. وسيؤدي تحقّق هذين الشرطين في ساحة الدهر إلى انتفاء مادة هذا الإشكال الفلسفي: «لا تجتمع الحوادث الزمانية في زمن واحد ولا يكون بينها ترتب حقيقي، فلا استحالة في التسلسل بين الزمانيات». وفي السياق نفسه، نجد السبزواري يحصي البراهين الدالة على بطلان التسلسل فيما يأتي:

يبطله ما في المطولات	من نحو تطبيق وحيثيات
ومن دليل الوسط والطرف	ومن ترتب ومن تضاييف
ومن مسمى بالأسد الأخضر	وغيرها فاعرف بها تبصر <sup>٢</sup>

إذا سلمنا بصحة الأدلة التي أقيمت للبرهنة على تناهي العالم، فإن أهم نتيجة سنحصل عليها هي بطلان فكرة قدم العالم زمانياً بمفهومه الفلسفي الشائع. وكما بيّنا سابقاً، كان العالم عند الفلاسفة حادثاً ذاتياً وقديماً زمانياً، لا يمكن تصور أي انفكاك بينه وبين الله. أما لو قبلنا "تناهي العالم" كما يذهب الميرداماد وأتباعه،

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٢٧.

٢. ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٢٩-١٣٠.

٣. السبزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٤٤٥؛ كذلك راجع: النزقي، جامع الأفكار وناقذ الأنتظار، ج ١، ص ٤٣-٥٧.

فلا بد أن نقبل انفكاك العالم عن الله على المستوى الوجودي (الأنطولوجي)، ونقبل أن يكون العالم مسبوقاً بالعدم الوجودي في ساحة الدهر وفي مرتبة الربوبية، إضافة إلى أنه مسبوق بالعدم الذاتي.<sup>١</sup>

تصور لا أزلية العالم في الحكمة اليمانية: بعد أن عرفنا أنه لا يمكن أن يكون العالم قديماً زمنياً عند الميرداماد، سنبحث فيما يأتي كيفية تصور حدوث العالم زمنياً في الحكمة اليمانية دون تعارضه مع مشكلة "الزمان قبل الزمان". ولقد كشفنا فيما سبق أن العدم المتقدم على وجود العالم كان عدماً صريحاً محضاً مبرراً عن الامتداد واللامتداد. وكما أن الزمان هو مقدار الحركة ومنتزِع منها، وكانت حركة الأفلاك التي توجد في الزمان حركة دورية، لذلك لا يمكننا افتراض نقطة أولى لها.<sup>٢</sup>

لأجل ذلك، فإن المقصود من حدوث الزمان برأي الميرداماد هو مسبوقة مجموع موجودات العالم الزماني بالأزل غير الزماني والوجود البحت المنزه عن الامتداد والاستمرار، والذي كان محيطاً بكل ما يصدق عليه عنوان الشيء.<sup>٣</sup> وطبقاً لذلك، يكون لوجود كل موجود زماني زمن معين مسبوق بالعدم في الأزمنة السابقة عليه. لكنه بغض النظر عن ميزته الزمانية، يكون موجوداً في ساحة الدهر أيضاً.<sup>٤</sup> إن قبول الوجود الدهري للموجودات الزمانية يستلزم التفاوت بين بطلان استمرار وجود موجود ما وبين بطلان وجوده طرأً. فيكون وجود كل موجود زماني غير قابل للاستمرار خارجاً على زمن وجوده. أما وجوده بلا ملاحظة زمانية فلا يبطل أبداً، فهو لذلك وجود باق.<sup>٥</sup>

١. النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ١٩١ و ٢١٥.

٢. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٥٣-٥٤؛ الميرداماد، كتاب القبس، ص ٢٣٥-٢٣٧ و ٣٠١.

٣. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٨-١٩٩ و ص ١٥٥-١٥٦.

٤. راجع: الميرداماد، الإيضاحات، ص ٤٤-٤٥ و ص ١٣٧؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٧.

٥. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤١٨-٤٢١.

ويعود أساس هذه الفكرة إلى الأصل الفلسفي القائل بأن المعدوم المطلق، الذي ليس فيه استعداد قبول الوجود لا يوجد أبداً، لأنه لا شيء فلا يكون له شأنية قبول جعل الجاعل<sup>١</sup>. ومن ثم، يكون المقصود من العدم السابق على الوجود في ساحة الزمان هو عدم موجود زمني في زمن موجود آخر، وليس بطلانه المحض، لأن كل شيء يصبح بإمكانه الذاتي، وبغض النظر عن كونه زمانياً أو غير زمني، متعلقاً بالجعل وإيجاد الجاعل، ولا يصير عرضة للعدم أبداً<sup>٢</sup>.

وكما يلاحظ، تقوم نظرية الميرداماد في الحدوث الزمني للعالم على ارتباطه بالدهر. ومع تأكيد الميرداماد على صحة التعريف المشهور للحدوث الزمني، فقد استنتج منه بالإضافة إلى ذلك معنى جديداً للحدوث والقدم الزمانيين مختلفاً عما هو رائج عند الفلاسفة والمتكلمين، يقول في "الصرط المستقيم":

«الحادث الزمني ليس ما يكون له أول آتات الوجود، بل هو ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه أو آن وجوده طرفاً لزمان عدمه السابق، سواء كان طرفاً لزمان عدمه اللاحق أيضاً فيكون فصلاً مشتركاً بين زمني عدميه السابق واللاحق أو كان طرفاً لزمان وجوده البقائي»<sup>٣</sup>.

العلاقة بين التناهي وحدوث العالم: صار واضحاً لنا مما سبق الحديث فيه أن القاسم المشترك بين التيارين، الفلسفي والكلامي، في مسألة حدوث العالم وقدمه هو الاعتقاد بوجود التلازم بين تناهي العالم وحدوثه. فالتكلمون، وطبقاً للأدلة

١. راجع: ابن سينا، التعليقات، طبعة منقحة، ص ٤١٢؛ الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٦٦-٢٦٨.

٢. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٣٠١: «والعدمات الزمانية ليست أعداماً على الحقيقة، بل إنما المعقول من العدم الزمني، غروب زمني ما معدود الوجود وغيوبته عن زمني آخر معدود الوجود، لا غير. والتقدمات والتأخرات والتفضيات والتجذبات، مستندة إلى أفق التفضي والتجدد وهو الزمان ومنتهية إلى نفس هويات أجزائه».

٣. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٢٢-٤٢٤.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٤٣٠.

التي تثبت استحالة التسلسل، يرون العالم منتهياً ومن ثم فهم يعتقدون بحدوثه. أما الفلاسفة فعلى العكس من ذلك، كانت الأدلة غير كافية لديهم لإثبات تناهي العالم، فاعتقدوا بقدمه<sup>١</sup>.

نجد الميرداماد على الضفة الأخرى من كلا الاتجاهين، إذ لا يرى أي تلازم بين تناهي العالم وحدوثه، ولا بين عدم تناهيه وقدمه، فذهب إلى القول بإمكانية الجمع بين عدم تناهي العالم وحدوثه.

يرى الميرداماد أن أقوى الأدلة على حدوث العالم هو ما يذكره أفلاطون، نقلاً عن الشهرستاني واعتماداً على قاعدة أن "ما يصدق على جميع الأجزاء يصدق على الكل"، إذ يرى أفلاطون أن العالم (أي كل الموجودات) حادث، لأن جميع أجزائه (أي كل موجود منها) حادث<sup>٢</sup>.

لم يفهم المتكلمون هذا الاستدلال على وجهته الصحيحة، فظنوا أن أفلاطون يثبت الحدوث الزمني للعالم بمفهومه الكلامي<sup>٣</sup>. لكن الميرداماد يفند هذا الظن ويذهب إلى أن مسعى أفلاطون كان فقط بصدد إثبات الحدوث الدهري للعالم. وفي هذه الحالة، فإنه ليس ثمة أي تفاوت بين تناهي موجودات العالم وعدم تناهيها، لأن التناهي واللاتناهي في المقدار لا يرتبطان بالحدوث والقدم في ساحة الدهر<sup>٤</sup>.

١. دارس التراقي التلازم بين التناهي وعدمه وبين حدوث العالم وقدمه في صورة سؤال وجواب؛ راجع: التراقي، جامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج١، ص١٩١-١٩٢.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص١٤٩؛ للاطلاع على انتقاد ابن سينا عليه راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص٢٣؛ الميرداماد، كتاب القيسات، ص٢٦٩.

٣. الشاهد على صحة هذا الدعوى ما نقله الميرداماد عن فرغوريوس مع اعتقاده بسقمه وأنه مبني على فهم خاطئ لكلام أفلاطون. وقد يكون كلامه أساساً اعتمد عليه الفارابي في الجمع بين كلام أفلاطون وأرسطو، إن الذي يحكي عن أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً، فدعوي كاذبة؛ وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً؛ لكن ابتداءً من جهة العلة؛ راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص٢١٢.

٤. الميرداماد، كتاب القيسات، ص١٦٩-١٧٠ و٢٣٤-٢٣٥.



وعليه فإن النتيجة التي يمكن التوصل إليها هي أن أزلية الزمان، ويتبعها أزلية العالم، لا تعني عند الميرداماد القول بأن الزمان بلا بداية، ولا العالم أيضاً.

### ٢-٢-٢- الميزة الثانية، الأبدية (اللانهاية الزمانية)

بيننا سابقاً أنه يمكن تعريف القدم الزماني بأنه "استمرار وجود موجود ما في امتداد الزمان من البداية إلى النهاية"، وذلك بأخذ معيارين في مفهوم القدم الزمني بالحسبان، هما: "عدم اختصاص وجود موجود ما بزمان معين"، و"عدم مسبوقة وجوده بالعدم الزمني". لذلك فإننا نحتاج إلى أصلين في دراسة مفهوم القدم الزمني، هما: "لا بداية زمانية"، و"لا نهاية زمانية" (الأزلية والأبدية).

وكنا قد بحثنا فيما سبق في الأصل الأول، أي عدم البداية الزمنية في مفهوم القدم الزمني، وقد بينا أن الزمان والعالم كليهما لهما بداية في فلسفة الميرداماد، وأن العالم الأزلي والزمان الأزلي غير متصورين أبداً لديه. وسنقوم فيما يأتي بالبحث في الأصل الثاني، أي اللانهاية الزمنية في تعريف القدم الزمني.

### أ: أبدية الزمان

تعني "الأبدية" في النصوص الفلسفية عدم قبول النهاية، أما أصل مفردة "الأبد" فهو تعريبها عن كلمة "آبد" من مفردات الفارسية الوسطى، ومعناها اللانهاية<sup>١</sup>. ويذكر لمصطلحي "الأبد" و"الأبدية" تعريفات عدة، لكنها متقاربة في المعنى، تشترك جميعها في استمرار الوجود في المستقبل، مثل "استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل"<sup>٢</sup>، أو "دوام الوجود في المستقبل"<sup>٣</sup>.

1. Apad.

٢. اذكائي، حكيم رازي، ص ٤٦٥.

٣. الجرجاني، التعريفات، ص ٧.

٤. السهروردي، سه رساله، ص ١١.

بينما يعرف الميرداماد "الأبدية الزمانية" على النحو الآتي: «الأبدية الزمانية هي أن لا يتأخر عن كل زمان وجوده الزماني، زمان مآ وحركة مآ أصلاً». ويتضح من تعريفه هذا أنه يقصد من "الأبدية الزمانية" عدم وجود أي زمان، أو حركة، يكون متأخراً عن زمان الوجود الزماني لشيء ما، وأن الوجود الزماني لشيء ما يكون دائماً متقدماً على الزمان والحركة. وعليه فإنه بعد زمان موجود ما يكون ثمة زمان وحركة دائماً.

يشتمل مفهوم الأبدية الزمانية هذا على ملاحظتين اثنتين يتوجب الانتباه لهما، هما:

الأولى: عدم استعمال كلمات متضمنة لمفهوم الزمان، مثل كلمة "المستقبل"، في تعريف الأبدية الزمانية، على العكس مما كان رائجاً في التعريفات المتداولة من قبل.<sup>١</sup>

الثانية: اختصاص الأبدية الزمانية بالزمانيات من الموجودات فقط، وخروج الموجودات غير الزمانية من دائرتها. ولذلك يجب أن نفرق بين الوجود الدائمي (أي الموجود الدهري والسرمدى) وبين الوجود الأبدي، لأن الإبداعات والمجردات ليست أبدية وإن كانت دائمية الوجود.<sup>٢</sup>

بعد هذا التوضيح لمفهوم "الأبدية" في الحكمة اليمانية، سنعمد فيما يأتي إلى عرض مفهوم "الأبدية الزمانية" عند أصحاب المذاهب المعرفية الثلاثة.

### - أبدية الزمان فلسفياً وأدلتها

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٧١.

٢. يستخدم الميرداماد أحياناً في بعض كتبه هذه الكلمات لتعريف الأبدية، «الأبد الزماني مقداراً منه في المستقبل لا ينتهي تماديه إلى حيث لا يستمر اتصاله بعده»، راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٤.

٣. راجع: الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٧١-١٧٢، الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٣-١٥٤، الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٠-٣٧١.

يتفق الفلاسفة والمتكلمون على الاعتقاد بالتلازم بين الأزلية الزمانية وأبديتها. غير أن الفلاسفة وبالإضافة إلى اعتقادهم بأزلية الزمان، يعتقدون بأبديته أيضاً. وتستند النصوص الفلسفية في إثبات أبدية الزمان بالاعتماد على دليلين اثنين نوردهما فيما يأتي:

الدليل الأول، استلزام الخلف: إذا صار الزمان معدوماً، فإن عدمه يكون لأجل وقوعه بعد زمان آخر، وليس هذا سوى تحقق الزمان في زمان، فيصبح في حال كونه مفروض العدم موجوداً، وهذا خلف.<sup>٢</sup>

يوضح السهروردي هذا الاستدلال على الشكل الآتي:

«الزمان أيضاً لا مقطوع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه - إذ قد يكون العدم قبل - ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال»<sup>٣</sup>.

بعبارة أخرى، إن تصور عدم الزمان قبل وجوده وبعده، بحيث لا يجتمع العدم السابق مع الوجود اللاحق، أو الوجود السابق مع العدم اللاحق، لا يكون تصوراً ممكناً.<sup>٤</sup>

١. ابن سينا، التعليقات، طبعة منقحة، ص ٤٤، «كل ما لانهاية له، لا بداية له».

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٤، «ربما يستمكن هوى التشكيك في سرك فتقول، كما بيت حكم البرهان امتداد الزمان والحركة ولا تناهيهما من جانب الأزل وبيطل أزلية وجود التوسط والآن السيل؛ فكذلك بيت ذلك فيها من جانب الأبد وبيطل أبدية وجود هذين أيضاً من دون فارق».

٣. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢١٩.

٤. السهروردي، حكمة الإشراق، ص ١٨٠؛ كذلك راجع: الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص ٤٣٥-٤٣٦، يثري، حكمت إشراق سهروردي، ص ١٨١.

٥. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٣٠، «عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، قبلية وبعديّة تصدان ما هو قبله وبعده عن الاجتماع في الوجود، يمتنع بالنظر إلى ذاته».

الدليل الثاني، وجود أجزاء لا تتجزأ: لا يتصور للزمان نهاية بالفعل تكون غير قابلة للقسمة في امتداد الزمان، لأنه يلزم عن ذلك تشكل الزمان من الأجزاء التي لا تتجزأ، والقول بذلك باطل كما أثبت في موضعه.<sup>١</sup>

- لا أبدية الزمان كلامياً

وفقاً لقول المتكلمين بلا أبدية الزمان، فإنه لا يمكن الافتراق بين أزلية الزمان وأبديته، لأن الزمان مفهوم انتزاعي لا يتحقق بدون منشأ انتزاعه (أي الحركة) أبداً. أما من جهة أن وجود المبدأ والمقصد شرط من شروط تحقق الحركة، فكما أنه لا يمكن تصور الحركة بلا بداية، كذلك لا يمكن تصورهما بلا نهاية. إذن، لا يمكن أن يكون الزمان، الذي هو مقدار الحركة وعددها، بلا بداية ونهاية. وعلى هذا، فالزمان يصل في المستقبل إلى لحظة لا يوجد أي امتداد بعدها، ولا يتحقق فيها حادث ولا حدوث أبداً.<sup>٢</sup>

ولقد أثبت الكندي تناهي الزمان في المستقبل على النحو الآتي: لا شك أن كل شيء مادي مركب من مادة وصورة. ولما كانت المادة حاملة للصورة، فإن تحرك الشيء يكون بسبب حركة مادته (جرمه). لكن حركته متناهية لكون جرمه متناهياً. ولأن الحركة متناهية، فالزمان الذي هو مقدارها يكون متناهياً أيضاً.<sup>٣</sup>

- أبدية الزمان في الحكمة اليمانية وأدلتها

إن التلازم بين الأزلية والأبدية، وبين قبول تناهي الزمان أو عدم تناهيه من جانب البداية والنهاية، هو أساس الرؤيتين الفلسفية والكلامية حول الزمان. لكن الميرداماد، وخلافاً لهاتين الرؤيتين، أنكر التلازم بين الأزلية والأبدية. وذهب إلى أن الزمان، وإن لم يكن أزلياً ولا غير متناه، فإنه يمكن أن يكون

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص ١٥١.

٢. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٧.

٣. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٣-٢٠٤.

أبدياً غير متناه، لأنه بالإضافة إلى عدم وجود أي دليل عقلي أو شرعي على عدم بقاء الزمان وعدم أبعديته، يمكن إثبات أبعديته استناداً إلى ما يدل على أبعديته المفارقات كالنفوس الإنسانية<sup>١</sup>.

ويستخدم الميرداماد في الحكمة اليمانية أسلوبين اثنين للبرهنة على أبعديته الزمان وإثباتها، هما:

الأسلوب الأول، الاعتماد على الأسس الفلسفية الراجحة: لا شك أن الزمان كمية متصلة ذات وجود تدريجي، ويلزم عن هذه التدريجية فقدان النهاية الفعلية، لأنه لولا ذلك لما كان تدريجياً. ولكن يجب التنبيه إلى أن عدم تناهي الزمان بالنسبة إلى المستقبل لا يعني كونه ذا وجود غير متناه بالفعل. بل المقصود من عدم تناهيه أن الزمان، مع حفظ اتصاليته، لا يصل إلى حد لا يقبل فيه الاستمرار.

بعبارة ثانية، إن ما خرج من الزمان من القوة إلى الفعل (من الماضي إلى الحاضر) فهو متناهياً. كذلك فإن ما له قابلية التبدل من القوة إلى الفعل في المستقبل يكون متناه أيضاً. لكن هذا التناهي بما ليس له تعيين في حد خاص ومرتبة معينة، يكون قابلاً للسلب عن الزمان ونعده غير متناه<sup>٢</sup>.

يكشف الميرداماد الغطاء هنا، كسلفه ابن سينا، عن مغالطة اشتراك الاسم في مفهوم عدم تناهي الزمان، يذكر ابن سينا:

«إن قولنا: ما لانهاية له، تارة يتناول الأمور التي توصف بذلك وتارة

يعني به نفس حقيقة غير المتناهي. كما إذا قلنا: هو عشرون ذراعاً،

فتارة نعني الخشبة التي هي عشرون ذراعاً وتارة يعني به طبيعة هذه

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٦١.

٢. يقابل هذا القول كلام من اعتقد أن الزمان غير متناه بالقوة. ادعى الكندي أنه يمكن تصور هذا الفرض لكون

الجرم غير متناه بالقوة؛ راجع: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٠٣.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٢-١٨٣؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٣٨-٤٣٩.

الكمّية. وأيضاً نقول لنفس هذه الطبيعة: إنّها لا تتناهي ونعني بذلك أنّها بحيث أي شيء منها أخذت، وجدت منه موجوداً من خارج من غير تكرير. ونقول ذلك ونعني به أنّها لم تصل عند حدّ تقف عليه، فتتناهي عنده؛ فإذاً هي غير متناهية بعد، أي غير واصلة إلي نهاية الموقف<sup>١</sup>.

نعتقد بعد هذا التوضيح أن الميرداماد، وعلى الرغم من أنه يعدّ هذا الاستدلال القائم على أسس فلسفية استدلالاً صحيحاً، فإنه يرى أنه استدلال غير مقنع، لأن الزمان، وإن كان تدريجي الوجود، فهو متناه بما له من وجود دفعي من الماضي إلى الحاضر في ساحة الدهر.

إذن، يجب أن نؤمن بتناهي الزمان لأنه، وبالرغم من تدريجيته، ذو وجود دفعي دهرى. وإما أن يكون المقصود من عدم تناهيه عدم تناهيه بالفعل، فيلزم عن ذلك أن تكون ساحة الدهر قابلة للامتداد<sup>٢</sup>.

الأسلوب الثاني، الاعتماد على أسس الحكمة اليمانية: وفقاً لتقسيم الوجود عند الميرداماد إلى ثلاث ساحات وجودية، هي الزمان والدهر والسرمد، ولوجود علاقة طولية بينها ينتج عنها إحاطة المرتبة السابقة بالمرتبة اللاحقة، اعتقد فيلسوف الحكمة اليمانية بإمكان الجمع بين عدم تناهي الزمان الناشئ عن تدريجيته، وبين تناهيه الناشئ عن وجوده الدهري الدفعي.

ويرى الميرداماد أن تصور التعارض بين هذين النوعين من الوجود ناتج عن افتراض نوعين من الوجود بالنسبة للزمان، هما: وجود تدريجي زماني، ووجود غير تدريجي دفعي، مع أنه ليس للزمان سوى وجود واحد من جهتين، ولكل جهة منهما حكم مستقل.

١. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٢١٩-٢٢٠.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٣٩-٤٤٠.

والزمان بوجوده الدهري موجود فعلي متناه. غير أن أدلة امتناع اللامتناهي لا تشملها لأن جميع أجزائه، ودون أن يكون بينها ترتب وتعاقب، موجودة بوجود دفعي في ساحة الدهر. أما الزمان فمع أنه متناه من جهة وجوده التدريجي، فإنه لا يقبل الحد<sup>١</sup> وتشمله أدلة وجوب تناهي الأبعاد. وبذلك يصبح الماضي والمستقبل متشابهين لكونهما غير متناهيين من حيث الكمية.<sup>٢</sup>

نلاحظ أخيراً أن السعي الحثيث لدى الميرداماد يبقى غير كاف لإيضاح كيفية عدم تناهي الزمان مع وجوده الدفعي الدهري<sup>٣</sup>. ولقد تنبه الميرداماد نفسه لهذه النقطة، فبعد أن يشير إلى غموض هذه المسألة، وإلى عجز الاتجاهين الفلسفي والكلامي عن حلها، يذكر أنه بعد مضي ثلاثين سنة من عمره في فهمها، وُقِّف فقط في تقديم الأصول التي توجب حلها، أما توضيحها فموكول إلى الحكماء الذين يأتون بعده.<sup>٤</sup>

### ب: أبدية العالم

كما في نقاشنا لأبدية الزمان، سنناقش ثلاث رؤى في أبدية العالم، هي: الرؤية الكلامية، والرؤية الفلسفية، والرؤية الخاصة بالميرداماد. تدور الرؤيتان الفلسفية والكلامية حول التلازم بين أزلية العالم وأبديته، أما رؤية الميرداماد فتقوم على إنكار هذا التلازم.

### - أبدية العالم فلسفياً وأدلتها

أوضحنا فيما سبق أن الميرداماد يرفض نسبة نظرية قدم العالم إلى الحكماء القدماء، ويعتقد أن كبار الفلاسفة يقولون بحدوث العالم لا بقدمه. غير أن المشهور عن المشائين قولهم بقدم العالم زمانياً، ومن ثم أزليته وأبديته معاً. ولقد

١. قد تكلّمنا فيما سبق على مفهوم اللامتناهي عند الميرداماد وأوضحنا أن مقصوده من عدم تناهي الزمان، ليس عدم وجود نهاية له، بل المراد منه أن هذا الحد النهائي غير قابل للوصول إليه.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤١-٤٤؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٤.

٣. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٣٢٨، التعليق الرقم ٣٢٨.

٤. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤١.

درسنا فيما سبق مسألة أزلية العالم ودلائلها، أما فيما سيأتي فسنبحث في صحة أدلة الفلاسفة على أبدية العالم وخلوده.

ويعمد الفلاسفة في نصوصهم إلى إثبات الأبدية الزمانية للعالم بصور مختلفة نجملها فيما يأتي:

الدليل الأول، تخلف المعلول عن علته التامة: إن المؤثر في العالم هو واجب الوجود بالذات، وحيث إن الفاعل الواجب موجود فإن فعله ما يزال موجوداً أيضاً، وإلا فسوف يتخلف المعلول عن علته التامة.<sup>١</sup>

الرد: إن الإمكان الذاتي للعالم مجتمع مع وجوبه الغيري.<sup>٢</sup>

الدليل الثاني، التسلسل: يكون إمكان عدم ما يقبل العدم محققاً قبل عدمه نفسه. وهذا الإمكان يحتاج إلى حامل له، ولا يمكن أن يكون هذا الحامل هو الشيء نفسه، لأنه لا تقرر لشيء بعد عدمه، وأن حامل إمكان عدم شيء سوف يتقرر بعد عدمه أيضاً. إذن فإن حامل إمكان عدم شيء ما يكون شيئاً غير نفس ذلك الشيء الذي يعبر عنه بالهيوولى.

لذلك، فإن كل ما يقبل العدم يكون ذا هيوولى، ولأن الهيوولى الحاملة للعدم تكون قابلة للعدم أيضاً، فإننا سوف نحتاج إلى هيوولى أخرى تحمل العدم، وهكذا إلى ما لا نهاية. فلهيوولى إذن لا تقبل العدم، ولأنها لا تتحقق بلا صورة جسمية، فإن عدم الجسم محال.<sup>٣</sup>

- لا أبدية العالم كلامياً ودليله

يستدل المتكلمون على عدم أبدية العالم على الشكل الآتي:

١. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢١٩.

٢. المصدر نفسه.

٣. المصدر نفسه.



ما ليس بأزلي لا يكون أدياً أيضاً، لأن عدم أزليته ناشئ عن كون ماهيته تقبل العدم، وهذه القابلية موجودة في جانب المستقبل. إذن فسوف لا يكون أدياً أيضاً<sup>١</sup>.

### - أديّة العالم في الحكمة اليمانية

لما كان الفيض الإلهي فيضاً مستمراً لا ينتهي، فإن الأشياء والمعلولات التي تقبل الوجود تكون غير منتهية، ومن ثم غير متناهية أيضاً. ومع أن اللانهاية غير متصورة في الزمان الماضي (الأزلية) لعدم شأنية قبول الوجود، فإن الوجود التدريجي ممكن التحقق بالنسبة إلى مستقبل الزمان، ومن ثم لا تكون للعالم نهاية زمانية، فهو إذن أدي<sup>٢</sup>.

وكما نلاحظ، يفرق الميرداماد بين التسلسل الصعودي في العلل التي يستحيل فيها التناهي، وبين التسلسل النزولي في المعلولات التي لا تكون كذلك، فما هو الدليل الذي يقيمه على هذا التفريق؟

يوضح الميرداماد التفاوت السابق من خلال أنه لما كان وجود جميع العلل ضرورياً عند وجود المعلول الأخير، وإذا كانت سلسلة العلل غير متناهية، فإنه لا توجد علة متقررة بنفس ذاتها حتى تتحقق بها سائر العلل في العالم الخارجي. لكن الأمر ليس كذلك في سلسلة المعلولات، لأن وجود المعلول الأخير، أو سائر المعلولات الوسطى، ليس ضرورياً في مرتبة العلة. وبناء على ذلك، فإن شرطي استحالة التسلسل، أي وجود الترتيب بين حلقات السلسلة واجتماع جميعها في الوجود، لا

١. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢١٩.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٨٢-١٨٣ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤٣٨. ويرد في القرآن ما يشير إلى لا نهاية الموجودات المعلولة (أو الكلمات) في الآيتين الآتيتين، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْقُذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جُنُودًا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ الكهف ١٨/١٠٩، ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ تَعْدِهِ سَبْعَةُ أَنْجَارٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ لقمان، ٢٧/٣١.

يتصوران إلا في التسلسل التصاعدي دون التنازلي فقط. ولذلك لا يتمتع عدم تناهي سلسلة المعلولات والكلمات الإلهية، وبذلك يمكننا تصور أبدية العالم<sup>١</sup>.

### ٣-٢-٢- الميزة الثالثة، السرمدية (اللابدائية واللانهاية)

تناولنا الحديث من قبل عن ميزتين للقدم، هما: عدم اختصاص وجود موجود زماني بزمن معين، وعدم مسبوقية وجوده بالعدم الزماني. وهذا يعني في تفسير "القدم"، استمرار وجود الموجود القديم في امتداد الزمان من البداية إلى النهاية. أو بتعبير آخر: لا نهاية ولا بداية زمانيتان<sup>٢</sup>.

وكانت أزلية كل من الزمان والعالم وأبديتهما موضوع بحثنا في الصفحات السابقة. وبيّنا أن الميرداماد، وخلافاً للتيارين الفلسفي والكلامي اللذين اعتقدا إما بالتلازم الوجودي بين الأزلية والأبدية وإما بعدم التلازم بينهما، لا يعتقد بمثل هذا التلازم، ويرى أن الزمان والعالم المادي ليسا أزليين، ولكن أباديتهما تقع في ظرف الإمكان. يوجهنها طرح مسألتي الأزلية والأبدية بالنسبة للزمان والعالم إلى عنوان ثالث تلتقائياً، ألا وهو "السرمدية". وأياً كانت الآراء والاعتقادات حول الأزلية والأبدية، فقد انتهت الآراء السابقة إلى الاعتقاد بسرمدية الزمان والعالم أو عدم سرمديتهما. أما الميرداماد فعمد في البدء إلى دراسة دلالات ونتائج القول بسرمدية الموجودات ودوام وجودها، سواء أكانت مادية أو غير مادية.

#### أ: تعريف السرمد

لا يخرج لفظ "السرمد"<sup>٣</sup> على الأسرة التي ينتمي إليها أخواه "الأزل" و"الأبد"، فهو مصطلح مخفف عن أصله الفارسي "أسرامد" أو "سرامد" من الفارسية الوسطى، والذي يعني (الدائم الذي لا ينقطع)<sup>٤</sup>.

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٢٣٣-٢٣٤، الميرداماد، تقويم الإيمان، ص ٢٤١-٢٤٣.

٢. الباقلائي، الإنصاف، ص ٨٤: القديم هو الذي لا حد لوجوده ولا آخر لدوامه.

### ب: أنواع الدوام

يعتقد الميرداماد أن الدوام وما يقابله من عدم الدوام، يستعمل في الزمانيات والمجردات بثلاثة معانٍ مختلفة، نردها تبعاً:

- **الدوام الزماني:** يقصد به استمرار وجود الشيء وامتداده بالمقارنة مع جميع أجزاء الزمان من الأزل إلى الأبد. ويقابله اللادوام الذي يقصد به استمرار وجود الشيء مع آن واحد أو بعض آتات الزمان فقط.

- **الدوام السرمدي:** هو خصيصة يختص بها شيء خارجي أو ذهني لتمتعه بالوجود البحت أو الصرف، ويكون مبرأ عن أي امتداد أو استمرار. أما اللادوام السرمدي فهو صفة لموجود مسبوق بالعدم خارجاً أو في الذهن، سبقاً غير زماني.

- **الدوام الدهري:** هو دوام متوسط بين الدوام السرمدي والدوام الزماني، وهو صفة لموجود ذي معية غير انطباقية مع جميع أجزاء الزمان، وإن كان مبرأ عن الزمان.

### ج: كيفية تسرمد الموجودات

يتجلى لنا من خلال هذا التقسيم الثلاثي اختلاف الميرداماد عن غيره من الفلاسفة. فالشائع في الكتابات الفلسفية أن كل ما هو ممكن الوجود، مادياً كان أو غير مادي، وكان أزلياً وأبدياً بالقياس إلى الزمان، فإنه يُعدّ قديماً زمانياً وذا وجود سرمدي، حتى لو كان تأخره الذاتي عن الله حاصلًا؟

إذن، يطلق مصطلح "الوجود السرمدي" في العموم على الموجودات الإمكانية، المادية أو غير المادية. أما الميرداماد فيرى في ذلك أن الوجود السرمدي والدوام أيضاً يختصان بواجب الوجود، ولا يشملان أي موجود سواء أكان مادياً زمانياً أو مفارقاً

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٤١٢؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٣٦٣؛ الطريحي،

مجمع البحرين، ج ٢، ص ٣٦٧.

٢. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١١٩.

عقلياً. كذلك يرى الميرداماد أن الدوام الدهري خصيصة للمفارقات العقلية، وأن الدوام الزماني ميزة الموجودات الزمانية.<sup>١</sup>

وإذا نظرنا إلى الوجود الإلهي على أنه وجود سرمدى بالمعنى الذي تعرضه "الحكمة اليمانية"، فسيظهر أماننا السؤال عن كيفية إطلاق صفتي (الأول والآخر) على الله في النص الديني. يجيب الميرداماد عن هذا السؤال بإيراد ثلاثة معانٍ لآية (هو الأول والآخر):

- المعنى الأول: طبقاً للرؤية الكلامية، الباري أول لأنه مبدأ الكون، وهو آخر لأنه باق بعد انتهاء العالم.

- المعنى الثاني: طبقاً لرؤية الفلاسفة، الله أول لأنه العلة الفاعلة للعالم، وهو آخر لأنه العلة الغائية له أيضاً.

- المعنى الثالث: طبقاً لرؤية الميرداماد نفسه، الله هو الأول والآخر نسبة إلى الزمانيات، بسبب حضور أجزاء الزمان في وجودها الدهري بنسبة واحدة عند الله، فلا تمايز بين البداية والنهاية لهذه الموجودات عنده. فكما أن بداية الزمانيات تنتهي إلى الباري، كذلك تنتهي إليه نهايتها أيضاً، فهو الأول والآخر.

من الواضح أنه لو لم نقبل بذلك المعنى الذي يورده الميرداماد، واعتقدنا أن أولية الله بالنسبة للزمانيات أولية زمانية، فيجب أن نقبل القول بتقدم الله زمانياً على الزمانيات. ولكن اتصاف الأشياء -دون الزمان نفسه- بالتقدم الزماني هو اتصاف عرضي بسبب اقترانها بأجزاء الزمان، وهذا ما تنتزه عنه ساحة الربوبية وتتقدس عن الاتصاف به.<sup>٢</sup>

١. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٣-١٥٥.

٢. الحديد، ٣/٥٧.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠١-٢٠٢؛ الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٣-٢٤.

والله من جهة ثانية هو الأول والآخر بالنسبة إلى المفارقات، لأن وجود هذه الموجودات - من جهة أنها منزهة عن الامتداد - يكون وجوداً غير ممتد بالنسبة إلى بعضها، فالله هو بداية لهذه الموجودات بنفس معنى أنه نهاية لها!

### ٣- التقديم الذاتي

القدم الذاتي هو النوع الثاني من القدم، بعد القدم الزماني، الذي يدور البحث حوله في المصادر الفلسفية والكلامية.

#### ٣-١- تعريف القدم الذاتي

القديم الذاتي هو الموجود الذي لا يسبقه موجود آخر، ولا يحتاج في وجوده إلى غير نفسه،<sup>٢</sup> ومن ثم لا يُتصور لوجوده مبدأ أو علة<sup>١</sup>.

ولقد ساوى الميرداماد بين القدم الذاتي والدوام الذاتي، وعرفه بأنه لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه الذاتي. واعتقد أنه لا يُتصور مثل هذا الموجود إلا إذا كان متمتعاً بالوجوب الذاتي<sup>٣</sup>. وبناء على ذلك، فإنه كما يتحقق الدوام السرمدي بتسردم الوجود، فإن الدوام الذاتي يتحقق به أيضاً.

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٢٠٠.

٢. السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٢٠؛ الزنوزي، لمعات إلهية، ص ١٧١.

٣. دبيران كاتبي قزويني، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٨٩؛ الفضولي البغدادي، مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد، ص ٣٧؛ الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، ص ٢٣٢.

٤. ابن سينا، النجاة من الفرق في بحر الضلالات، ص ٥٣٢؛ الرازي، المباحث المشريقية، ج ١، ص ١٣٣؛ ابن سينا، النجاة، ص ٢١٨؛ ابن سينا، الحدود، ص ١٤٤؛ ابن سينا، الرسائل، ص ١٢٠.

٥. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٦، «القدم الذاتي وهو بأن يكون وجود الشيء مسبقاً بالعدم، مسبوقية بالذات».

٦. بملاحظة العلاقة بين القدم الذاتي ووجوب الوجود، فقد عد أخوان الصفاء الثبات وعدم التغيير في مفهوم القدم الذاتي، «هو الذي يكون على حالة واحدة، لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الأحد»؛ راجع: إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ج ٣، ص ٣٣٢.

يدفع طرح الفكرة السابقة الميرداماد إلى البحث في العلاقة بين القدم الذاتي وبين مصطلحي "القوة" و"الفعل"، فيذهب إلى أن «القدم الذاتي هو كون الفعلية لا يسبقها ليسية القوة والبطلان، والوجود لا تسبقه ليسية العدم والسلب، سبقاً بالذات أصلاً».

في مقابل "القدم الذاتي" نجد اللادوام الذاتي الذي يسميه الفلاسفة "الحدوث الذاتي"، ويضم إليه جميع الموجودات والطبائع الإمكانية، سواء المفارقة أو المادية. أما المقصود منه فهو مسبوقة وجود الشيء بعدمه الذاتي.

عندما نستبدل بكلمة "الدوام" كلمة "القدم"، فسوف نواجه مسألتين فلسفتين اثنتين، هما: ماهية الدوام، وطبيعة العلاقة بين أنواع الدوام وأنواع القدم.

### ٣-١-١- الدوام وأنواعه

الدوام في اللغة هو الثبات والاستمرار. ولأن الدوام ونقيضه اللادوام يكونان زمانيين أو غير زمانيين، فإننا نواجه أربع حالات، هي:

- الدوام الزماني: هو استمرار وجود جميع أجزاء شيء ما في ساحة الزمان من الأزل إلى الأبد.

- اللادوام الزماني: هو اختصاص وجود شيء ما بلحظة أو زمان محدد.

- الدوام السرمدي: هو التقرر الصرف والوجود البحث الذي لا يتصور فيه الامتداد والاستمرار، ولا اللامتداد والاستمرار، ويحيط بجميع الموجودات القابلة

١. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ١٨.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٥؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٠.

### 3. Permanence.

٤. ادعي الشهرستاني أن مصطلح «الدوام» لا يستعمل بمعنى واحد للواجب والممكن. المقصود من دوام الوجود في الله هو الوجود الذاتي لوجوده؛ أما دوام العالم فيكون بمعنى استمرار زمن وجوده. هذا وقد خالفه الطوسي في ذلك حيث اعتقد أنه لا يتصور الدوام إلا بالزمان، فلا يصدق على الله أبداً فعلياً، لو أردنا أن نطلقه على الواجب والممكن معاً، فيجب لنا أن لا نعتبر الزمان في مفهومه. وبناء على هذا، يكون الدوام عبارة عن امتناع ارتفاع الوجود وهذا صادق على الواجب والممكن باعتبارين؛ راجع: الطوسي، مصارع المصارع، ص ١٧٢-١٧٣.

للامتداد وغير القابلة له. لذلك لا يعرض عليه العدم، ولا يمكن تقدم العدم على وجوده.

- اللادوام السرمدي: وهو ميزة الموجود حتى إذا كان مبرأً عن قبول الامتداد واللامتداد، حين يتقدم العدم على وجوده تقدماً سرمدياً غير زماني.

يبدو واضحاً أن الدوام السرمدي يختص حسب رأي الميرداماد بالذات الربوبية والجاعل المبدع، ولا يشمل أي موجود من الموجودات الإمكانية. لهذا فإن إطلاق صفة الدوام السرمدي على الإمكانيات التي تتصف بالقدم الزماني، وكان لها تأخر ذاتي عن الوجود الربوبي، كما شاع بين مشائبي الإسلام، أمر غير صحيح البتة.

تحدث الميرداماد أيضاً عن نوعين آخرين من الدوام واللاادوام، هما "الدوام الذاتي" واللاادوام الذاتي، ورادف بينهما وبين "القدم الذاتي" و"الحدوث الذاتي". ويقصد الميرداماد من "الدوام الذاتي" عدم مسبوقية وجود شيء ما وتقرره بالبطلان الذاتي. أما "اللاادوام الذاتي" فيقصد به مسبوقية وجود شيء ما وتقرره بالبطلان الذاتي.

ومن المؤكد أنه يمكننا تصور عدم البطلان الذاتي لموجود ما إذا كان متمتعاً بالوجوب الذاتي، كما أن البطلان الذاتي ميزة تخص الموجود الذي يتمتع بالإمكان الذاتي، سواء أكان هذا الموجود مادياً أم غير مادي.

### ٢-٣- القدم الذاتي في الحكمة اليمانية

سنتوجه بالبحث الآن نحو دراسة رؤية الميرداماد للقدم الذاتي، وما تمتاز به هذه الرؤية عن سابقتها لدى أسلافه من الفلاسفة. لأجل ذلك يمكن أن ندرس رؤية فيلسوفنا هذه من جهتين اثنتين:

## ١-٢-٣- التلازم بين السرمدية والدوام

يرى الميرداماد أن النسبة بين "السرمدية الوجودية" و"الدوام الذاتي" (أو القدم الذاتي) نسبة مستقيمة متعاكسة. فكلما كان الوجود سرمدياً كان الدوام ذاتياً، وكلما كان الدوام ذاتياً كان الوجود بالمقابل سرمدياً. أما عند المشائين، فالنسبة مستقيمة لكنها ليست متعاكسة، أي إن الدوام الذاتي ما يزال محاكياً للوجود السرمدي، لأن المفارقات حسب رأيهم ذات وجود سرمدي لكونها قديمة زمانية، مع أنها لا تتمتع بالدوام الذاتي (أو القدم الذاتي).<sup>١</sup>

## ٢-٢-٣- التلازم بين القدم الذاتي والبقاء

اعتقد الميرداماد أن البقاء يطلق على الزمانيات من الموجودات فقط، لأن معيار الاستمرار الزماني هو تقرر شيء زماني في مجموع أجزاء الزمان<sup>٢</sup>. لذلك، وكما بين الطوسي<sup>٣</sup>، لا يمكن تصور استعمال الاستمرار الوجودي أو البقاء استعمالاً حقيقياً لغير الزمانيات من الموجودات، لأن الدوام في صلب الواقع وعدم الارتفاع عنه أمر لا يمكن مقايسته باستمرار الوجود في امتداد الزمان<sup>٤</sup>.

إذن، وبناء على ما أوردنا للتو، يتبين أنه لا مجال لطرح المسألة الكلامية الآتية: أيكون البقاء في الواجب والممكن زائداً على ذات وجودهما أم لا؟  
أما لو درسنا مسألة حدوث الموجودات وقدمها من وجهة زمانية، فإننا سنواجه المسألتين الآتيتين:

- لماذا يتفاوت زمن بقاء الموجودات؟

١. الميرداماد، الأفق المبين، ٣٦٩-٣٧٠، الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٣٢.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٠-٣٧١.

٣. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٢٩٣، «إن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول. وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانياً».

٤. راجع: الميرداماد، كتاب القيسات، ص ١٧٢.



- ما هي طبيعة التفاوت القائم بين الذات الربوبية وسائر الموجودات في قابلية البقاء الدائم أو عدمها؟

بالنسبة للمسألة الأولى، أي: تفاوت زمن بقاء الموجودات، يذهب المتكلمون إلى أن كل موجود باق بإبقاء الله له، وحين يريد الله زوال بقاء موجود فإنه يصير معدوماً. ولأن إرادة الله تتفاوت بالنسبة إلى أنواع الموجودات، فإن مقدار بقاء هذه الموجودات متغير.

أما المسألة الثانية، أي: التفاوت بين الباري ومخلوقاته في البقاء، فيرتبط طرح هذه المسألة بوصف البقاء صفة تعرض على الوجود، بمعنى كون الوجود في الزمان الأول لا يقتضي البقاء في الزمان الثاني. أما لو عددناه عين الوجود في ساحة الخارج على الذهن، دون أن يكون أمراً متجدداً، فمآل بقاء الله والممكنات يكون إلى الوجوب الذاتي والوجوب الغيبي، فيكون الله باقياً بذاته نفسها، وتكون الممكنات باقية بغير أنفسها.<sup>١</sup>

إذن، فإن مفهوم البقاء المنطبق على الإمكانيات لا يكون صادقاً على الله، لأن وجوب الوجود صفة لا تُتصور في ساحة الزمان. وعليه لا يصح لنا القول بوجود شيء ما في الزمان الأول ثم في الزمان الثاني، ثم بقاءه. وإذن، فإن حمل صفة الباقي على الله هو نوع من تشبيهه الله بالزمانيات<sup>٢</sup>. والجدير بالملاحظة هنا أن فهم هذا النوع من البقاء وحصر استخدامه بالزمانيات، ومن ثم نفيه عن الذات الربوبية،

١. كانت هذه الفكرة موجودة لدى الفلاسفة الغربيين أيضاً. قال مالبرانش في هذا الموضوع، إذا أراد الله أن لا يوجد العالم فسوف يصير العالم فانياً متلاشياً؛ ولما كان العالم باقٍ فذلك لأن الله أراد استمرار وجوده؛ راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٢١٦ (منقولاً عن: Entretiens sur la metaphysique).

٢. يمكننا من هذه الجهة أن نعد البقاء والوجود متلازمين، لأنه مادام الشيء غير موجود، فهو غير باق أيضاً. وما دام غير باق، فليس يصل إلى الكمال في الوجود؛ راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٢١٧.

٣. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص١٥٧-١٥٩.

كان موجوداً في آثار الفلاسفة السابقين على الميرداماد أيضاً. ونجد الإمام الرازي يعرف البقاء على النحو الآتي:

«اعلم أن الشيء إذا كان معدوماً ثم صار موجوداً، فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء»<sup>١</sup>.

ويُظهر لنا التدقيق في التعريف السابق أن البقاء يحصل، بحسب رأي الرازي، عندما يتحقق الحدوث، أي: الوجود بعد العدم. ولا ريب في عدم صدق هذا الوصف على الله. ونجد الفكرة ذاتها في تعريف البغدادي للبقاء الذي «هو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه»<sup>٢</sup>. ومع أن البغدادي يخالف الرازي في تعريف البقاء حين لا يستخدم مصطلح الزمان، فإنه من خلال استخدام المصطلحات الثلاثة (العرض والجوهر والحدوث)، يفصح عن رأيه في تنزه الله عن الاتصاف بالبقاء.

بعد عرض المسألة على هذا النحو السابق، يمكننا أن نلخص رأي الميرداماد فيها في نقطتين اثنتين على الشكل الآتي:

أولاً: إذا كان المقصود من القدم الزماني هو تقارن وجود شيء ما مع جميع أجزاء الزمان من الأزل إلى الأبد - وهذا ما ذهب إليه المشائية الإسلامية - فإن هذا القدم يحمل على الزمانيات فقط دون المجردات. وبناء عليه، فإن طرح الحدوث الذاتي والقدم الزماني للعالم بمفهومه الراجح لا يقدم حلاً لمشكلة كيفية حدوث بعض الموجودات الكونية، أي: المجردات، أبداً<sup>٣</sup>.

ثانياً: أما إذا كان المقصود من القدم الزماني عدم مسبوقية وجود شيء بالزمان والحركة، كما ذهب الميرداماد، فهو يضم غير الزمانيات أيضاً. ولكن لأنه لا بداية

١. الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ١١٧٨، كذلك راجع: الرازي، البراهين في علم الكلام، ج ١، ص ١٦٠.

٢. البغدادي، أصول الدين، ص ٤٢.

٣. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٦.

لهذا الموجود في لحظة زمانية، فيجب القبول بكونه حادثاً دهرياً أخرجته المبدع من العدم الصريح إلى ساحة الوجود، دون أن يكون له طرف زماني.

#### ٤- القدم الدهري

النوع الثالث من أنواع القدم التي بحثتها "الحكمة اليمانية" هو القدم الدهري. وسواء أكان الميرداماد مؤسس "نظرية الحدوث الدهري" أم أنه أحيائها فقط، يجوز لنا القول في الحاليين إنه أول فيلسوف درس القدم الدهري دراسة فلسفية جادة.

#### ١-٤- تعريف القدم الدهري

يتبين لنا من دراسة نصوص الحكمة اليمانية أن الميرداماد قدم تعريفين اثنين للقدم الدهري، هما:

- القدم الدهري هو: «بأن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه في الواقع أصلاً، سواء سبق عدمه وجوده سبقاً بالذات أو لم يسبق»<sup>١</sup>.

- القدم الدهري هو: «كون الوجود الحاصل بالفعل، غير مسبق، بالعدم الصريح في متن الدهر، بل أزلي الحصول في حاق الواقع»<sup>٢</sup>.

#### ٢-٤- النسبة بين "القدم الدهري" و"القدم الذاتي"

وكما يظهر لنا من التعريف الأول، فإن معيار القدم الدهري هو عدم مسبقية وجود شيء بالعدم في ساحة الواقع، سواء أكان قابلاً للعدم الذاتي، كما في المفارقات، أم غير قابل له، كالواجب المتعال. لذلك حتى لو كان كل قديم ذاتي قديماً دهرياً أيضاً، فإنه ليس كل قديم دهرى قديماً ذاتياً<sup>٣</sup>.

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٦ و ٢٢٩.

٢. المصدر نفسه، ص ١٩٦.

٣. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٨.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٦.

أما في التعريف الثاني، فنجد أنه على الرغم من أن الميرداماد يعد (عدم المسبوقية بالعدم الصريح في صلب الواقع) معيار التقدم الدهري، فإنه يستخدم في التعريف نفسه عبارة (الوجود والحصول الأزلي) لتبيان القدم الدهري. كما أنه رادف قبل ذلك بين القدم الدهري والأزلية السرمدية عندما قال: «والقدم الدهري، ويعبر عنه بالأزلية السرمدية».

وقد كنا قد تحدثنا قبل ذلك عن "الأزلية السرمدية" بالتفصيل فأوضحنا أن الأزلية السرمدية (أو الأزلية غير الزمانية) هي في نظر الميرداماد من ميزات الوجود البحت الذي يكون مبرراً عن الامتداد والاستمرار، ومقدساً عن اللامتداد والاستمرار، ومحيطاً بكل ما يصدق عليه اسم الشيء. فلا يتصف بها أي موجود، ولا حتى المفارقات والإبداعات سوى الله. وفي هذه النقطة يكمن الخلاف بين الحكمة اليمانية والحكمة المشائية، لأن المشائين ذهبوا إلى أن الأزلية السرمدية غير الزمانية تشمل المفارقات أيضاً.

وبناء على هذا، لما كان القدم الدهري، وفقاً للتعريف الثاني، صفة يختص بها الله وحده، فإنه يستخدم بالترادف مع القدم الذاتي. يعني هذا أن كل "قديم ذاتي" هو "قديم دهري" أيضاً. والعكس صحيح، إذ إن كل "قديم دهري" سوف يكون "قديماً ذاتياً".

من الواضح أن هذه النتيجة الأخيرة تختلف مع ما ينتج عن التعريف الأول الذي تتصف الإبداعات بناء عليه بالقدم الدهري أيضاً. ولهذا تصير العلاقة بين القدم الذاتي والقدم الدهري علاقة بين العام والخاص، لأنه إذا كان كل قديم ذاتي قديماً دهرياً، فإنه ليس كل قديم دهري قديماً ذاتياً.

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٨.

٢. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٥٥-١٥٦؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣٧٣.

ويتضح لنا أخيراً في هذا السياق، وبالنظر إلى ما قدمه الميرداماد حول القدم الدهري وقياسه بالقدم الذاتي، أن التعريف الأول أصح من الثاني، لأنه بعدما أشار إلى تباين أنواع القدم الثلاثة (الزماني والدهري والذاتي)، فسّر النسبة بينهما على النحو الآتي:

«فأما أنحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم؛ فالقدم الذاتي منها ملزوم للقدم السرمدى المعبر عنه بالأزلية الصريحة السرمدية، ومتقدس عن القدم الزماني في التحقق، أليس القديم الذاتي لا يكون إلا واجباً بالذات ومتعالياً عن عالمي الزمان والدهر؟ فيمتنع عليه -لا محالة- القدم الزماني ويجب له دوام القدم الحق وسرمدية الأزلية الحقة. وكذلك القديم الزماني، لا يكون إلا متعلقاً بالزمان والمكان، فيستحيل أن يكون موصوفاً بالقدم الذاتي أو بالسرمدية الصريحة غير المتكتمة»<sup>١</sup>.

#### ٥- علاقة الزمن بالدهر والسرمد

تعدّ مسألة العلاقة بين الله والموجودات المادية، والتي شغلت التفكير البشري من أقدم أزمنته، من أهم المسائل الفلسفية وأكثرها غموضاً. ويعبر عنها تارة "بربط الحادث بالقديم"، وتارة أخرى "بربط المتغير بالثابت"، وهي مسألة ناجمة عن قبول أصلين فلسفيين اثنين، هما: "سنخية العلة والمعلول" و"امتناع انفكاك المعلول عن علته التامة".

وفقاً للأصل الأول، لا يصح أن تكون كل علة سبباً لإيجاد كل معلول، كما أنه لا يصح أن يوجد أي معلول عن أية علة. ولأن الحدوث والقدم من الأمور التي يجب أن تراعى فيها المساخنة بين العلة والمعلول، فإننا نستطيع استنتاج أن علة الموجود القديم يجب أن تكون قديمة، وأن علة الموجود الحادث علة حادثة أيضاً،

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٩.

(علة القديم قديمة وعلة الحادث حادثة). ومن هنا ينبع التساؤل عن كيفية إيجاد المعلولات المتغيرة والموجودات الزمنية من علة أزلية غير متغيرة. أما الأصل الثاني فيجب وفقاً له تحقق المعلول بلا فصل بعدما صارت العلة تامة<sup>١</sup>. وهذا ما سيوجهنا نحو التساؤل عن سبب إيجاد موجود زماني في زمن معين دون الأزمنة السابقة عليه.

إن العلاقة القائمة بين الحادث المادي والقديم الأزلي مسألة قابلة للدراسة وفقاً لأسلوبين اثنين، هما الأسلوب الكلامي والأسلوب الفلسفي، ونعرضهما فيما يلي:

### ١-٥- العلاقة بين الحادث المادي والقديم الأزلي كلامياً

وفقاً للأسلوب الكلامي، تقوم هذه العلاقة أولاً على إنكار السخية بين العلة والمعلول، وثانياً قبول جواز تخلف المعلول عن علته التامة. إذ بناء على الرؤية الكلامية التي تذهب إلى أن مرجح حدوث الحادث في زمن حدوثه هو الإرادة الإلهية أو علم الباري بالمصلحة من إيجاده أو نفس تلك المصلحة، فإنه لا معنى للكلام على مسانحة العلة والمعلول، أو على تخلف المعلول عن علته التامة<sup>٢</sup>. أما بالنسبة للحكماء الذين ينكرون أية سخية بين الواجب والممكن، ويزعمون بتباينهما رأساً، فتكون العلاقة مناظرة للعلاقة الحاصلة بين المغناطيس والحديد، أي علاقة حفظ وإمساك فقط<sup>٣</sup>. ومن الواضح في هذه الحالة أن الاستناد إلى قاعدة السخية، أو تتبع أي طريق آخر، لوضع علاقة بين الحادث والقديم، أمر منتفٍ بذاته.

١. للاطلاع على دلائل استحالة تخلف المعلول عن علته التامة في النظم الفلسفية المختلفة، أي المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، وكذلك العرفان النظري، راجع: ابراهيمي ديناني، قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، ج١، ص١٤٦-١٥٠.

٢. راجع: النزقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج١، ص٢٣٩-٢٤٠.

٣. عليقلي بن قرچغاي خان، احيائي حكمت، ج٢، ص٥٢١-٥٢٢.

ولا شك أن الميرداماد يتفق مع من سبقه من الحكماء في عدم إنكار سنخية العلة والمعلول، أو إنكار جواز تخلفه عنها. لكن فيلسوفنا يعتقد أن "حدوث العالم وقدمه" مسألة خارجة على هذين الأصلين خروجاً موضوعياً. وفي معرض رده على الغزالي (الذي ذهب إلى أنه بناء على السنخية يكون كل متجدد محتاجاً إلى علة متجددة في لحاظ تجده)، يرى الميرداماد أن التجدد والتغير كمقتضيات لماهية الحركة والزمان. ولكن بما أنهما ذاتيان، والذاتي لا يكون معلولاً، فلا يمكن إذن أن نجد لهما علة خارجة على ذاتيهما. وبناء على ذلك، تكون مسألة الترابط بين الحادث والقديم خارجة من أصل السنخية، لأن تغير الحوادث لا يحتاج إلى علة، ومن ثم ليس صحيحاً التحدث عن حدوث تلك العلة أو قدمها.<sup>١</sup> وفي رده على ما ذهب إليه الطوسي من أن الوجوب الذاتي للواجب يبعث على عدم انفكاك آثاره عنه أبداً، يكرر الميرداماد ما ذكره سابقاً من أن التجدد والتصرم من مقتضيات طبيعة الموجودات الزمانية، لذلك فإن تحقق الشيء الزماني في ظرف زمانه لا يوجب تخلف المعلول عن علته التامة قبل ذلك الزمان، لأن هذا التجدد لا يحتاج إلى علة خارجة على ذاته حتى يصح لنا الحديث عن تخلف المعلول عن علته.<sup>٢</sup>

هذا، ويكرر التراقي مقالة الميرداماد بشكل آخر، إذ يذهب استناداً إلى مقولة الطوسي بأن: «الحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله»<sup>٣</sup>، إلى أنه يصح التحدث عن تخلف المعلول عن علته في حال كان المعلول قابلاً للإيجاد من علته التامة ولا يصير موجوداً. أما إذا قلنا: إن العالم غير لائق بقبول الوجود الأزلي، فلا يجوز أن

١. راجع: الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٣٠٣.

٢. الطوسي، فصول، ص ١٧-١٨، الأصل ١٥.

٣. الميرداماد، كتاب القيسات، ص ٣٠٤-٣٠٥.

٤. الحلبي، كشف المراد، ص ١٧٣.

يوجد العالم قبل زمن حدوثه حتى يصح لنا التحدث عن تخلف المعلول عن علته التامة.<sup>١</sup>

## ٢-٥- العلاقة بين الحادث المادي والقديم الأزل في فلسفياً

يتأسس الأسلوب الفلسفي لدراسة هذه العلاقة على أصليين اثنين، الأول قبول لزوم السنخية بين العلة والمعلول، أما الثاني فعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة. واستناداً إلى هذين الأصليين، اضطر الفلاسفة - في حل مشكلة ربط الحادث بالقديم - إلى تصور وجود واسطة بسيطة غير مركبة ترتبط بذات ثابتة قديمة من جهة، وبموجودات حادثة متغيرة من جهة أخرى. ولقد كانت هذه الواسطة موضوعاً لأشكال مختلفة من البحث، في الأنظمة الفلسفية التي سبقت الميرداماد، أو تلك التي جاءت بعده. ونعرضها بشكل موجز فيما يأتي:

### ١-٢-٥- الحركة السرمدية

سعى المشائون إلى طرح نظرية الحركة السرمدية لإيجاد الصلة بين القديم والحادث، أو بين الثابت والمتغير. إذ بناء على هذه النظرية، فإن الحوادث لا تصدر عن الله دون واسطة، بل يتحقق وجودها بتوسط كل من الحركة والزمان اللذين كانا أزليين من جهة ومتغيرين من جهة أخرى.<sup>٢</sup>

واعتقد المشائون، بناء على اعتبار السنخية، أن العلة الموجدة لكل حادث لا بد أن تكون حادثة. لكن لما كان الحدوث والتجدد ذاتيين في الحركة<sup>٣</sup>، فهي لا تحتاج

١. التراقي، جامع الأفكار وناقده الأناظر، ج١، ص٤٠.

٢. راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبهات، ج٣، ص١٣٧-١٣٨ و٢٠٣ و٢٠٤، ص١١٤-١١٥.

٣. السهروردي، المشارع والمطارحات، ص٢٧٨: «كل هيئة إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور ثباتها. فإن لم يتصور ثباتها، فهي الحركة».



إلى علة حادثة. فتكون الحركة من جهة ذاتها المتغيرة، علة المتغيرات. وتكون من جهة أن هذا التغير ذاتي، دائمة ومعلولة لعلة قديمة غير حادثة.<sup>١</sup>  
لا يمكن تصور هذا التغير الذاتي والدائم إلا في الحركة المستديرة، لأن الحركة المستقيمة لا يمكن أن تكون دائمة بسبب وجود بداية لها. وبناء على النسق الفلسفي المشائي، تستند هذه الحركة المستديرة الدائمة إلى حركة الفلك التاسع الذي يسمى "الفلك الأقصى" تارة، أو "فلك الأفلاك" تارة أخرى.<sup>٢</sup>  
٢-٢-٥- الزمان الموهوم

تقسيم الزمان إلى حقيقي وموهوم واحد من الأصول التي قال بها طائفة من المتكلمين كانوا يعتقدون بلزوم السخية وعدم جواز تخلف المعلول عن علته. ويعمل هذا التقسيم على توضيح كيفية الترابط بين الحادث المتغير والقديم الثابت. إذ سواء كان الزمن حقيقياً أو موهوماً، فإنه يبقى أمراً انتزاعياً. إلا أن الزمن الحقيقي يُنتزع من الحركة التي هو مقدار لها. أما الزمن الموهوم فينتزع من بقاء ذات واجب الوجود.

وعلى ذلك، يكون الزمان الحقيقي متغيراً، أما الزمان الموهوم فثابت وله قابلية التوسط بين الذات الربوبية والعالم المادي. لأنه بسبب امتداده يكون متعلقاً بالعالم المادي. ويكون، بسبب انتزاعه من ذات الباري ثابتاً ومتعلقاً بالله.<sup>٣</sup>

١. يمكننا قياس جهتي الثبات والتغير في الحركة بوجود نوعين من الحركة، أي التوسطية والقطعية؛ لأن الحركة القطعية، إن كانت بمعنى الوجود بين المبدأ والمنتهى فهو أمر ممتد مستمر، بينما تكون الحركة التوسطية بمعنى الحركة في النقاط الواقعة في المسير بينهما، أمراً تدرجياً متغيراً؛ راجع: السزوري، غرور الفرائد، ج ٣، ص ٦٧٨-٦٧٩.  
٢. للاطلاع على كيفية تخصيص الحركة الدورية بالأفلاك وتقدمها على جميع الأشياء، تقدماً طبعياً؛ راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٣٠٤؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٠٥-١٠٩.  
٣. راجع: النزقي، جامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

ولأنه قد سبق أن تحدثنا عن الزمن الموهوم والزمن المتوهم والزمن التقديري، وأوضحنا أنها موهومات ومتخيلات لا تستند إلى أسس عقلية، فلسنا محتاجين هنا إلى الحديث عن دورها في ربط الحادث بالقديم.

### ٣-٢-٥- الحركة الجوهرية

اعتقد الشيرازي أنه بسبب ما يمكن أن يُورد حول نظرية المشائين في الحركة المستديرة الفلكية من ملاحظات، فإنها لا تكفي لإثبات العلاقة بين الحادث والقديم. ولأجل ذلك طرح نظريته في الحركة الجوهرية ليوضح من خلالها كيفية ربط الحادث المتغير بالقديم الثابت. ورأى فيها أصح الطرق لإثبات هذا المطلب. ولأننا سنتعرض في الباب الثاني لمسألة الحركة الجوهرية بالتفصيل، فسوف نرجئ الآن دراسة أدلة الشيرازي في البرهنة على هذه النظرية.

### ٤-٢-٥- الحدوث الدهري

تتكشف لنا وجهة نظر الميرداماد في ربط الحادث بالقديم من خلال قسمته للساحات الوجودية الثلاث، وقد فصلنا في هذا الموضوع سابقاً. وسنعرض وجهة نظره هنا إزاء مسألتين اثنتين:

#### أ: مرتبة الحركة السرمدية في الحكمة اليمانية

بناء على ما توصلنا إليه من دراستنا في هذا الموضوع، نجد أن الميرداماد يقبل بنظرية الحركة السرمدية للأفلاك في توضيح كيفية ربط الحادث بالقديم. ولقد قبل الميرداماد، كأسلافه من المشائين، نوعين من الحركة، هما: الحركة المستديرة والحركة المستقيمة. واعتقد أن الحركة المستديرة أقدم وأشرف من الحركة المستقيمة، لأنها مستغنية عن سائر الحركات التي هي في المقابل غير مستغنية عنها. وعليه يكون للحركة المستديرة تقدم وجودي وتقدم على

١. راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١١٧-١١٢؛ هباني، دو رساله در فلسفه اسلامي، ص ٥٠-٥١.

٢. للاطلاع على كيفية ربط الأفلاك بواجب الوجود عند الميرداماد، فراجع: الميرداماد، جذوات ومواقبت، ص ٣٠-٣٦.

أنواع الحركات الأخرى'. وهي أيضاً، على خلاف غيرها، لا تقبل الزيادة أو النقصان، ولا الشدة أو الضعف'. ولأن التام أشرف من الناقص، كانت هذه الحركة متقدمة على سائر الحركات الأخرى.<sup>٢</sup>

نستطيع من خلال وجود هاتين الميزتين للحركة المستديرة -تقدمها الطبيعي والشرطي- أن نستنتج تقدم جرم الفلك الأقصى، الذي هو موضوع هذه الحركة، تقدماً وجودياً وشرطياً على سائر الأجرام، لكونه سبباً لتحقيق الجهة في الحركة المستقيمة.<sup>٣</sup>

يجب الانتباه أيضاً إلى أنه لما كان سبب الحركة في الحركة المستديرة الفلكية هو ابتهاج نفوسها المجردة عشقاً وشوقاً، فإن للأجرام السماوية، خلافاً للأجرام الأرضية، حركة متصلة مستمرة.<sup>٤</sup>

### ب: علاقة الحركة السرمدية بالحدوث الدهري

كان سعي الميرداماد يتوجه نحو الجمع بين نظريته في الحدوث الدهري ونظرية المشائية في الحركة السرمدية الفلكية، ليبين وحدة مآلهما. وكما ذكرنا سابقاً

١. لنا أن نستنتج من تقدم الحركة الدورية على المستقيمة تقدم الحركة على الحدوث، راجع: الميرداماد، الإيضاضات، ص ٤٢.

٢. الفلك الأقصى لا يقبل النقصان مما هو عليه وحركة جرمه من المشرق إلى المغرب في منطقة معدل النهار توجب تحقق الحركة اليومية التي كانت أسرع أنواع الحركة الدورية؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ١٨-١٩، الميرداماد، القبسات، ص ٢٩٧-٢٩٩، الميرداماد، الأفق المبين، ص ٣١٨-٣١٩.

٣. وجود هاتين الميزتين يوجب تعريف الفلك الأقصى بمحدد الجهات، لأنه لا يوجد أي أبعاد مكانية فوق سطح محدب، فكان سبباً لإيجاد جهتي المكائبة والزمانية في الموجودات التي تكون واقعة دونه؛ راجع: الميرداماد، الإيضاضات، ص ٤٢-٤٣.

٤. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ٦٠، الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢١٧-٢١٩.

٥. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٤١١-٤١٣، الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٣٧-٣٨. جدير بالذكر أن ميزة دورية الحركة تقتضي استمرارها ودوامها، لأنه لا يتصور في مثل هذه الحركات بدء وطرف حقيقي؛ راجع: الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٢٣٥-٢٣٧.

يكون لجميع الأمور التدريجية، ومن ضمنها الحركة، حيثيتان، هما: حيثية الوجود في أفق الزمان، وحيثية الوجود في عالم الدهر<sup>١</sup>.

تكون التدريجات في ساحة الزمان متغيرة ومتبدلة ومنفصلة. أما في ساحة الدهر فهي ثابتة ومستمرة ومتصلة، لذلك كان العلم الإلهي متعلقاً بها<sup>٢</sup>. ولذلك أيضاً تكون الموجودات الدهرية واسطة في استناد الموجودات الزمانية إلى الله، مع أنها تستند مباشرة إلى الله الذي هو موجود ثابت واجب الوجود<sup>٣</sup>.

من المهم هنا أن نوضح أن ما ذكره الميرداماد هنا ليس سوى بيان جديد لنظرية المشائين الذين يعتقدون بوجود اعتبارين اثنين للحركة الدورية الفلكية، نقصد اعتبار ثبات واعتبار تجدد. وبذلك يصبح صالحاً عدّ هذه الحركة واسطة بين القديم والحادث<sup>٤</sup>. وسنختم كلامنا في هذا الموضوع بما يقوله الميرداماد في تبين هذه النتيجة:

«قد استشعرت تصحيح استناد المتغير الغير القارّ إلي الثابت القارّ وتنظيم الحدوث الزماني بالحركة الدورية وتوسيط الحركة المتصلة الدورية بين القديم الحق والحوادث الزمانية. فالحركة ذات جهتين: ثبات واتصال في الدهر وتصرم وتجدد في أفق التقضي والتجدد. فهي بثباتها الاتصالي الدهري وبهويتها المتصلة الوجدانية، مستندة إلي الجاعل السرمدي الحق المخرج إيّاها من كتم العدم الصريح إلي متن الواقع مرّة واحدة، وبتصرّماتها وتجدداتها التي هي من تلقاء

١. راجع: الميرداماد، نيراس الضياء، ص ٥٩-٦٠.

٢. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٤١٢-٤١٣؛ الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٧١-١٧٢.

٣. كما أوضحنا سابقاً، فإن الميرداماد أثبت علم الباري بجميع الموجودات بسبب هاتين الجهتين؛ راجع: الميرداماد،

التفديسات، ص ٧١-٧٤.

٤. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٣٠٤؛ الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٣٣-٣٤.

٥. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٣٠٣.

جوهرها (...) معدة لوجود الحوادث الزمانية على حسب استعدادات متواردة على المادة القابلة ونائطة إياها بازمنة محدودة وآنات مخصوصة<sup>١</sup>.

---

١. المراداماد، جلسة المللكوت، ص ٣٤.

## الباب الثالث

### الحدوث الطبيعي عند الشيرازي

- الفصل السادس: الأسس الميتافيزيقية للوجود
- الفصل السابع: العالم بين القدم والحدوث



## الفصل السادس

### الأسس الميتافيزيقية للوجود

- الإمكان والوجوب
- القوة والفعل
- الحركة والسكون
- الحركة والزمان
- الطبيعة في الأجسام المادية





عُرف محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠هـ) بعدة ألقاب أشهرها: الملاصدرا وصدر الدين وصدر المتألهين، وهو الحكيم الإيراني الشهير الذي عاش في الحقبة الصفوية. وكان التمتع المتزامن بالقرآن والعرفان والبرهان أهم ميزات مدرسته الفلسفية.

ومع أن مسار التوفيق بين العقل والنقل قد بدأ قبل الشيرازي بقرون على يد كبار فلاسفة الإسلام، كابن رشد والفارابي والسهورودي، فإن ازدهار هذا الاتجاه قد بلغ ذروته في المدرسة الفلسفية التي أسسها صدر المتألهين وأطلق عليها اسم "الحكمة المتعالية".

عظم الشيرازي، كسلفه السهورودي، الحكماء القدماء الذين سبقوا سقراط، وذهب إلى أن الحكمة اليونانية مأخوذة عن حكمة بني إسرائيل التي ورثها سلف اليونان ثم غفل عنها خلفهم. لذلك يرى فيلسوفنا أن النبي إبراهيم علم اليونانيين الصابئين المعارف الإلهية، ثم نشرها من بعده شيث وإدريس (هرمس).<sup>١</sup>

ويرى أتباع الشيرازي أن تمتع شيخهم بالتعاليم الفلسفية المشائية والإشراقية الحاصلة عن البرهان من طرف، والتوفيق بينها وبين التعاليم العرفانية والكلامية الناشئة عن الشهود الباطنية والمصادر الوحيانية من طرف آخر، قد مكنا فيلسوفنا من تأسيس نظام فلسفي حديث امتاز بنظرات إبداعية إما محدثة لم يكن لها سابقة من قبل، وإما مخالفة لما كان يعتقد الفلاسفة والحكماء السابقون.

ومع عدم وجود اتفاق بين الباحثين عن عدد الآراء والأفكار المبتكرة التي تضمنتها الحكمة المتعالية، فإننا نستطيع سرد بعضها هنا لا على سبيل الحصر، منها: أصالة الوجود، والوحدة المشككة للوجود، والوجود الذهني، ووجود الرابط والرابطي، والإمكان الفقري، وسبب الافتقار إلى العلة، وكيفية ربط العلة بالمعلول، والحركة الجوهرية، وكون الزمان بعداً رابعاً للأجسام، وربط الحادث بالقديم، وعلم الله بالأشياء، واتحاد النفس مع البدن، وتجرد الخيال، والمعاد الجسماني.

وقد نشرت كتب ومقالات كثيرة، وأقيمت ندوات ومؤتمرات، تناولت شخصية الشيرازي ومرتبته العائلية ومكانته الاجتماعية والعلمية، لذلك لا نجد ضرورة للخوض في هذه النقاط. وسنولي الاهتمام فيما يأتي لدراسة نظرية الشيرازي حول حدوث العالم.

يرى الشيرازي أن فلسفته حول حدوث العالم تعتمد على أسس وأصول ميتافيزيقية. وسيكون عرض هذه الأسس والأصول هو موضوع فصلنا هذا.

## ١- الإمكان والوجوب

يُتصور لكل شيء، على أساس التعاليم الفلسفية، حيثيتان هما: الوجود والماهية. وكما سنفصل لاحقاً، اتفقت التيارات الفلسفية المختلفة على اتصاف ماهية الأشياء بالإمكان والوجوب والامتناع. لكن الشيرازي يذهب أبعد من ذلك فيرى أن الوجود أيضاً يقبل الاتصاف بالوجوب والإمكان.

يبني الاتصاف بالإمكان والوجوب والامتناع على النسبة الحُكْمِيَّة، أي النسبة الواقعية بين الموضوع والمحمول في كل قضية<sup>١</sup>. لذلك يعدها أهل المنطق "مواد القضايا". ومع أن عضد الدين الأبيحي يرى أن هذه النسب إنما تستخدم في الفلسفة بغير ما استخدمت به في المنطق<sup>٢</sup>، لكنه يبدو أن لا تفاوت في معنى هذه المواد بين المنطق والفلسفة. إلا أن الفيلسوف يستخدم هذه النسب في القضايا "اهلية" البسيطة<sup>٣</sup>.

وبغض النظر عن مسألة الوجوب والامتناع لعدم تأثيرهما في تحليل حدوث العالم، فسوف نبحث هنا عن قابلية اتصاف الوجود والماهية بالإمكان، لما يناله هذا المفهوم من أهمية في تبيان مفهوم الحدوث عند الشيرازي.

### ١-١- الإمكان الماهوي

يستعمل مصطلح الإمكان عند الفلاسفة بمعان متعددة، مثل "الإمكان العام" بمعنى عدم الامتناع أو سلب الضرورة من جانب المخالف<sup>٤</sup>، أو "الإمكان الخاص" الذي يعني عدم الوجوب أو سلب الضرورة من جانب الموافق<sup>٥</sup>، أو "الإمكان الأخص" بمعنى سلب جميع الضرورات المتصورة لموجود ما، أي الضرورة الذاتية

١. يوضح المرادامد كيفية النسبة الموجودة في قضية ما على النحو الآتي: «إنه إذا لوحظ تجوهر الحقيقة، وكذا لا تجوهرها، أو مُجْمَل الوجود، أو مُجْمَل رابط، وكذا العدم؛ تثبت كليات ثلاث لنسب العقود حالة على الوثاقعة والضعف، هي الوجوب والإمكان والامتناع. وهي عناصر ومواد في أنفسها وجهات بحسب التعقل وليست الجهات تنحصر في المواد» المرادامد، الأفق المبين، ص ١٠٥.

٢. اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠٩-٣١٠.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٩٠-٩١.

٤. الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص ٦٢-٦٣، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٧٧، المرادامد، الأفق المبين، ص ١٣٢-١٣٣. يقع الإمكان العام في مقابل الامتناع ويشمل الواجب أيضاً؛ أما إطلاق الإمكان على الواجب بهذا المعنى، فلا يدل على وجود طبيعة مشتركة بين الإمكان والوجوب؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٤٩-١٥٠.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٥١.

والضرورة الوصفية والضرورة الوقتية، أو "الإمكان الاستقبالي" بمعنى حسابان النسبة بين الموضوع والمحمول من جهة الزمن المستقبل، لتحقيق هذه النسبة، سواء كانت وجودية أو عدمية، بالنسبة إلى زمن الماضي والحاضر. و"الإمكان الوقوعي" بمعنى عدم استحالة فرض تحقق الشيء.<sup>٢</sup>

وعلى الرغم من المكانة الخاصة التي تناولها هذه المعاني المتعددة لمصطلح الإمكان في تحليل المسائل الفلسفية، فإن له معنيين آخرين له لا تدانيهما أي من المعاني السابقة في الأهمية والاستعمال، يعبر عنهما "بالإمكان الذاتي" و"الإمكان الاستعدادي"، وهما تحليلان آخران "للإمكان الماهوي"، ولا يمكن دراسة مدى صحة الحدوث الزمني أو الحدوث غير الزمني دون الاعتماد عليهما. لذلك سوف نبحث في هذين المعنيين للإمكان دون سائر المعاني الأخرى.

### ١-١-١- الإمكان الذاتي

#### أ: حد المفهوم

نجد في القضايا الهلية البسيطة التي تبدأ بـ(هل)، والتي يوضع فيها الوجود مكان المحمول، مثل: (هل الشيء موجود؟)، أنه إذا نسبنا الوجود إلى الماهية، فلن تخرج

١. إطلاق الإمكان على هذا المعنى أنسب من إطلاقه على الإمكان الخاص والإمكان العام، لأنه لا علاقة ضرورية بين الموضوع والمحمول في الإمكان الأخص؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص ١٥١-١٥٢ المراداماد، الأفق المبين، ص ١١٣٣؛ السزوازي، غرر الفرائد، ج٢، ص ٢٥٦-٢٥٧.

٢. جدير بالذكر أن تحقق الإمكان الاستقبالي غير مشروط بمعدومية المحمول للموضوع في زمن الحاضر؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص ١٥٢-١٥٣؛ المراداماد، الأفق المبين، ص ١٣٤-١٣٥؛ السزوازي، غرر الفرائد، ج٢، ص ٢٥٧-٢٥٨.

٣. قد يستخدم مصطلح "الإمكان الوقوعي" في النصوص الفلسفية بمعنى الإمكان الاستعدادي؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص ٢٣٥.

٤. راجع: الحلبي، الجوهر النضيد، ص ١٩٨. والجدير بالذكر أن المراداماد قسم القضايا الهلية (نسبة إلى جواب هل؟) البسيطة إلى نوعين، الحقيقية والمشهورة وقال في توضيح تفاوتهما: «والحقيقي من البسيط، سؤال عن نفس الشيء

هذه النسبة عن حالتين: الضرورة أو عدم الضرورة. وإذا لم تكن النسبة ضرورية، فيكون عدم الوجود ضرورياً أو لا يكون كذلك. وإذا كان الوجود ضرورياً للماهية فنعه وجوباً، أما إذا كان عدم الوجود ضرورياً فنسميه امتناعاً. أما إذا لم يكن أي من الوجود والعدم ضرورياً للماهية، فتكون النسبة الواقعة بين الحدين هي الإمكان.<sup>٢</sup>

لا تمنع سلبية مفهوم الإمكان عند الشيرازي كونه يبين نسبة ثبوتية بين الموضوع والمحمول، فهو يعتقد أن القضية السالبة (أي عدم ضرورة الوجود والعدم للماهية) ترجع إلى قضية موجبة يكون المحمول فيها سالباً (أو منفيماً) وهي الموجبة المعدولة المحمول. ويعني بها "الماهية التي لا يكون الوجود والعدم بضروري لها".<sup>٣</sup>

- 
- بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرّر ماهيته في نسخها ... والمشهور منه، سؤال عن نفس الشيء بحسب مرتبة الموجودية والكون، إما في نفس الأمر على الإطلاق أو في الأعيان أو في الذهن؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٠٦.
١. يستلزم وضع مفهوم الماهية في مقام الموضوع ودراسة نسبة الوجود به، أن تكون الماهية أعرف عند العقل من الوجود وهذا يناسب الاعتقاد بأصالة الماهية؛ كما ويلزم من ذلك وجود الماهية لله والامتتعات؛ لذلك كان الأنسب جعل المفهوم عوضاً عن الماهية موضوعاً في الهليات البسيطة وفي القيام بتحصيل النسبة بين الوجود والمفهوم؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٨٤؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ٩٨.
  ٢. لا ضرورة الوجود والعدم للماهية في مرتبة الماهية لا تنافي ضرورة الوجود أو عدم لها في الواقع؛ لأن الشيء إما موجود وإما معدوم على أي حال؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٢١٧.
  ٣. حصر نسبة الوجود والعدم إلى الماهية في هذه الأقسام الثلاثة، حصر عقلي؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٨٤؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٦-١٣٨ و ١١٤؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ٩٨.
  ٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٦٩ و ١٧٠؛ للاطلاع على تفاوت السلب التحصيلي والإيجاب العدولي، راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٢٦. حتى إن الشيرازي يرفع مشكلة ثبوتية النسبة الإمكانية بإرجاع السلب التحصيلي إلى الإيجاب العدولي؛ لكن هذا لا يلائم ادعائه بأن حقيقة الإمكان هي عدم اقتضاء ضرورة الوجود والعدم وليس اقتضاء لا ضرورة الوجود والعدم؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٦٢-١٦٣ و ١٦٩، التعليق رقم ٣.

إن تعريف الوجود بضرورة الوجود، والامتناع بضرورة العدم، والإمكان بلا ضرورة الوجود والعدم، ليست تعريفات حقيقية، لأن هذه المفاهيم الثلاثة هي من فئة المعقولات الفلسفية الثانوية التي لا يتصور لها جنس أو فصل. كما أن مفهومي الضرورة واللاضرورة هما من المفاهيم البديهية البينة التي لا يمكن تعريفها إلا بشكل دوري.<sup>١</sup>

ولما كانت المفاهيم البديهية تقبل الشدة والضعف من حيث الوضوح ومرتبة البدهة - كما صرح بذلك ابن سينا<sup>٢</sup> والسهورودي<sup>٣</sup> - فسيكون من الممكن تعريف الامتناع والإمكان بالضرورة، لأن مفهوم الوجود معروف أكثر من مفهوم العدم، ولأن الضرورة (أو الوجود) تكون مرتبة مؤكدة للوجود.<sup>٤</sup>

إن الماهية، وفي حال اتصافها بالإمكان (أي لا ضرورة الوجود والعدم)، لا تفتقر إلى شيء خارج على ذاتها. لذلك تكون ذات الماهية كافية لانتزاع مفهوم الإمكان

١. مع أن نسبة الوجود إلى الماهية لا تخرج على ثلاث حالات، ولكن لا بد أن يعلم أن ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورة الوجود والعدم كما تكون بالذات كذلك تكون بالغير وبالقياس إلى الغير؛ لذلك يكون كل من الوجود والامتناع والإمكان إما بالذات وإما بالغير وإما بالقياس إلى الغير وإن لم تتحقق جميع هذه الاحتمالات التسعة في عالم الأعيان؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ١٥٥-١٦١ و ١٦١-١٧١ و ١٧١-١٩٤ و ٢٣٦-٢٣٧ و ج ٢، ص ٢٠٢-٢٠٤ والميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٩-١٤٣؛ ابن سينا، النجاة، ص ٢٢٤؛ ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٧؛ السهورودي، التلويحات، ص ٣١-٣٢؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٥٠-٢٥٣.

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٨٣؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٤١؛ ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٥؛ بهمنيار، التحصيل، ص ٢٩٠-٢٩١.

٣. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٦: «على أن أولي هذه الثلاثة في أن يتصور أولاً هو الواجب، وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود أعرف من العدم».

٤. السهورودي، المشارع والمطارحات، ص ٢١٠-٢١١: «وإن كان ولا بد من التعريف فليؤخذ الوجوب بيتاً، كيف وهو تأكد الوجود والوجود أظهر من العدم».

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٨٤.

منها. ويصح أن يكون هنا من لوازم الماهية ذاتها، لأنه لو لم يكن الإمكان من لوازمها فستكون خالية منه، أي إما واجبة وإما ممتنعة، فتصير إما موجودة وإما معدومة. لكنها في الحقيقة لا تقتضي الوجود أو العدم، فهي لا موجودة ولا معدومة.<sup>٢</sup>

### ب: وجود الإمكان الذاتي خارجاً

تعد مسألة وجود الإمكان في العالم الخارجي واحدة من المسائل الخلافية بين المشائين والإشراقيين، إذ يعتقد المشائيون بوجود الإمكان منفصلاً عن موضوعه الحامل له<sup>٣</sup>، بينما يذهب الإشراقيون في مقابل ذلك إلى أن الإمكان مفهوم اعتباري يمكن ملاحظته بالعقل فقط.<sup>٤</sup>

بين كلا الفريقين، سلك الشيرازي مسلكاً وسطاً، فزعم أن الإمكان موجود بوجود موضوعه، أي لا يكون ذا وجود مستقل ولا يكون اعتباراً عقلياً صرفاً<sup>٥</sup>. من جهة أخرى، وحيث إن الوجود الرابط يختلف عن الوجود الرابطي، اعتقد فيلسوفنا أنه ليس ثمة خلاف بين المشائين والإشراقيين، لأن مقصود المشائين

١. يتصور في المقصود من لازم الماهية ثلاثة احتمالات: عدم انفكاك الإمكان عن الماهية، وعدم انفكاك الإمكان عن الماهية المنصفة بالإمكان، وعدم انفجار الماهية في اتصافها بالإمكان إلى شيء خارج على الماهية، راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص١٠٣، التعليق الرقم ٥٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص١٦٣-١٦٤ الميرداماد، الأفق المبين، ص١٤٥، الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص١١٣، الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص١٠٣-١٠٤.

٣. الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص١١٤-١١٦، اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج١، ص٣٣٤.

٤. السهروردي، التلويحات، ص٢٥، السهروردي، المشارع والمطارحات، ص٣٤٣-٣٦٥.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص١٧١-١٨٦. طرح الشيرازي هذه النظرية على أساس أصالة الوجود، لكن الميرداماد سبق أن وضعها بناءً على أصالة الماهية بما يلي: «فإذن، هذه الأمور اعتبارات عقلية في النوات المتفترقة على التحقيق أو التقدير؛ بخلاف الأعدام»<sup>٦</sup> راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص١٦٠، أنظر أيضاً: ص١٦٤-١٦٥.



من وجود المواد الثلاثة هو الوجود الرابط لها، بينما كان مراد الإشراقيين من عدم وجودها هو عدم الوجود الرابطي لها<sup>١</sup>.

### ٢-١-١- الإمكان الاستعدادي

يقصد بالإمكان الاستعدادي تهيؤ المادة لقبول صور مختلفة أو أعراض متفاوتة في المستقبل، ويكون هذا التهيؤ بمثابة الاستعداد لقبول شيء ما مستقبلاً، كما تصح عليه الزيادة أو النقصان بحسب وجود أو عدم وجود شرائط خاصة لتحقيق هذه الصور أو الأعراض<sup>٢</sup>.

ولو نظرنا إلى أشياء العالم المادي لوجدناها تتصف بالتبدل ولها قابلية التغير إلى أشياء أخرى. لكن هذه الصفة لا تصح على جميع أشياء الجنس الواحد بالتساوي، إذ ليس لكل بذرة القابلية لكي تتحول إلى نبتة، وليس لكل نطفة أن تصبح كائناً حياً. وتقوم علة قابلية الشيء لأن يصير شيئاً آخر وجود خصيصة كامنة فيه، ويوجب وجود هذه الخصيصة التي تتعلق بالشيئين أن نسمي الشيء الأول "ذا استعداد" ونسمي الآخر "ذا إمكان استعدادي". فلدَى النطفة استعداد لأن تكون إنساناً، ولدى الإنسان إمكان استعدادي لأن يوجد من النطفة.

إن التغيرات بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي هو تغير اعتباري، لأننا عندما نقيس الشيء بالشيء المستعد نسميه استعداداً، وعندما نقيسه بالشيء المستعد له نسميه إمكاناً استعدادياً.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٣٩-١٤٠.

٢. قد يعبر الشيرازي عن الإمكان الاستعدادي بـ"الإمكان الواقعي" أو "القوة الاستعدادية"؛ راجع: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٤٠.

٣. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٤؛ كذلك راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩-٥٦؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص ١٣٦.

## ٣-١-١- قياس الإمكان الاستعدادي بالإمكان الذاتي

يجب علينا لتحقيق القياس بين هذين النوعين من الإمكان، أن نفحص وجوه التشابه والاختلاف بينهما.

## أ: التشابه بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

نجد بالعودة إلى آثار الشيرازي رأيين له متغايرين حول هذه النقطة. فهو ينكر تارة أي تشابه يقوم بين الإمكانين، ويعتقد أن إطلاق الاسم نفسه عليهما ليس إلا من قبيل الاشتراك اللفظي الاصطناعي<sup>١</sup>. وفي مرة أخرى، ينكر الشيرازي الاختلاف المفهومي بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي، بحجة كونهما مشتركين في معنى واحد، هو: "عدم استحالة فرض الوجود والعدم للماهية"، أو "لا ضرورة الوجود والعدم".

وثمة فرق بين استخدام مصطلح "الاشتراك اللفظي" في الكتابات العقلية والفلسفية، وبين استخدامه بمعناه الرائج في العلوم الأدبية، إذ نجد في المباحث العقلية أن المقصود من الاشتراك اللفظي بين مصطلحين مع عدم تشابه معنيهما، أن يكون لكل معنى أثر يخصه دون أن يوجد في الآخر<sup>٢</sup>. إن القبول بتفسير "الاشتراك اللفظي" على هذا النحو ينفي أن يكون لدى الشيرازي رأيان مختلفان في هذه المسألة.

وبناء على هذا التفسير، يرى الشيرازي أن القاسم المشترك بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي هو عدم تحقق موضوعهما خارجاً، فكما أنه لا تحقق للماهية المعرأة عن الوجود خارجاً، والذي كان موضوعاً للإمكان الذاتي، كذلك فإن الهبولى

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٣٥.

٢. المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٥.

٣. راجع المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٥، التعليقة رقم ٤١؛ واعظ جوادي، حدوث وقدم، ص ١٨٢-١٨٤.

فائدة الفعلية والصورة، وغير الموجودة في عالم الأعيان، تكون موضوعاً للإمكان الاستعدادي'. يقول الشيرازي:

«وَمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَحَقَّقًا عِنْدَكَ أَنْ مَوْضُوعَ مَعْنَى الْإِمْكَانِ لِكُونِهِ عَدَمِيًّا، لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا، أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَى أَمْرٍ عَدَمِيٍّ: أَمَّا الْإِمْكَانُ الذَّاتِيُّ لِلْمَهِيَّةِ، فَإِلَى الْمَهِيَّةِ الْمَعْرَاةِ فِي حَدِّ نَفْسِهَا عَنْ قَيْدِ الْوُجُودِ وَمُقَابِلِهِ؛ وَأَمَّا الْإِسْتِعْدَادِيُّ، فَإِلَى أَمْرٍ فِيهِ قُوَّةُ الْوُجُودِ الْمَتَجَدِّدِ بَعْدَ الْعَدَمِ، وَهِيَ الْمَهْيُولِيُّ الْحَالِيَّةُ عَنْ كُلِّ نَعْتٍ وَصُورَةٍ فِي ذَاتِهَا».

ب: الاختلاف بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

بغض النظر عن التسليم بالتشابه بين الإمكانين أو عدم التسليم به، لا يمكننا إهمال الاختلافات القائمة بينهما، وسنعرض فيما يأتي لبعضها:

الأول: يعد الإمكان الذاتي جهة للقضية، ويوضح كيفية ارتباط الموضوع بمحموله، لكنه لا يقع محمولاً. أما الإمكان الاستعدادي فيقع محمولاً أو جزءاً من محمول.

الثاني: لما كان الإمكان الذاتي وصفاً للماهية، فهو لا يقبل الشدة والضعف. أما الإمكان الاستعدادي فيقبل الشدة والضعف من جهة التقرب أو التباعد عن الكيفية.

١. استناداً إلى هذا الأصل، أشكلت على الشيرازي دعوي تقدم القوة على الفعلية؛ راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٠.

٢. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٢٩-٣٠.

٣. يرى الشيرازي أن وجود هذه الافتراقات علامة على عدم وجود المشابهة بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي؛ راجع: الشيرازي، الحكمه المتعاليه، ج ١، ص ٢٣٥.

٤. عرف الشيرازي الإمكان بملاحظة أن المواد في القضايا هي نسبة الوجود إلى الماهية: «والإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود ونحوه إلى الماهية»؛ راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٣.

٥. المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٤.

الثالث: لأن الإمكان الذاتي سلب لضرورة الوجود والعدم، يكون له معنى عدمي لا يتحقق إلا في الذهن<sup>١</sup>. أما الإمكان الاستعدادي فيوجد في الخارج لأنه كيفية مخصوصة<sup>٢</sup>.

الرابع: الإمكان الذاتي وصف للماهية في حال وجودها وفي حال عدمها، أو في حالها دون حساب الوجود والعدم<sup>٣</sup>. أما الإمكان الاستعدادي فيحتاج إلى موضوع (أو محل) يعرض عليه<sup>٤</sup>.

الخامس: الإمكان الذاتي وصف لذات الشيء وماهيته، لذلك فهو لا يقبل الزوال أو التغير. أما الإمكان الاستعدادي فإنه يزول بتحقق الصورة والكيفية، وتبدل القوة إلى الفعلية<sup>٥</sup>.

السادس: صدق الإمكان الذاتي لا يثبت وجود موصوفه خارجاً، لأنه ثابت في مرتبة الذات وليس باعتبار وجود الذات. أما صدق الإمكان الاستعدادي فيستدعي وجود موضوعه، لأنه صفة لموجود متعين جزئي باعتبار وجود يخصه<sup>٦</sup>.

السابع: الإمكان الذاتي وصف عقلي يحمل على جميع الموجودات بمعنى واحد. أما الإمكان الاستعدادي فيحمل على الموجودات التي لا يكون إمكانها الذاتي كافياً لتحقيقها<sup>٧</sup>.

١. إن العالم العيني ظرف لاتصاف الماهية بالإمكان الذاتي والذهن ظرف لعروضه؛ راجع: السزوازي، غرر الفرائد، ج٢، ص١٦٨.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص١٥٤ و٢٣٥؛ أيضاً راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص٢٨٩-٢٩٠.

٣. راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص٢٧٧-٢٧٨.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٣٤؛ أيضاً راجع: الميرداماد، الإيضاحات، ص٣٨؛ الميرداماد، الأفق المبين، ص٢٩٠.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٣٤ و١٥٤.

٦. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص٢٦-٢٧.

٧. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٣١-٢٣٢.

## ٢-١- الإمكان الوجودي

ظهر لنا حتى الآن أن معنى الإمكان للماهية هو عدم ضرورة الوجود والعدم لها. ولأن لكل موجود ممكن الوجود حيثيتين: حيثية الماهية وحيثية الوجود، فسنبحث الآن في اتصاف الوجود بالإمكان، وفي معنى إمكان الوجود.<sup>١</sup>

### ١-٢-١- معنى إمكان الوجود

لا يتصف الوجود بالإمكان بمعنى عدم ضرورة الوجود والعدم، لأنه ثبت كل شيء ضروري لنفسه، كما أن سلبه ممتنع عنها. لذلك، لا يمكن تصور سلب الوجود عن الوجود ولا اتصافه بالعدم. وعليه، لا يمكن أن يتصف الوجود بالإمكان كما تتصف به الماهية.<sup>٢</sup>

ولإيضاح مفهوم إمكان الوجود، قسم الشيرازي الوجود على نوعين هما: الوجود البحت الذي يكون غنياً مطلقاً، والوجود الملازم للماهية الذي يكون فقيراً مطلقاً. وكما أن الغنى ذاتي في وجود الواجب لا يقبل الانفكاك عنه، كذلك هو ذاتي في وجود الممكن لا يقبل الانفكاك عنه أيضاً. إذن فإن إمكان الوجود في الممكنات إمكان فقري.<sup>٣</sup>

١. يطرح "الإمكان الوجودي" في مقابل "الإمكان الماهوي" في الحكمة المتعالية بالتأثر بالعاليم العرفانية. وقد وصف الشيرازي كيفية العبور من الإمكان الماهوي والوصول إلى الإمكان الوجودي في نظامه الفلسفي على النحو الآتي: «و نحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكتنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأسطها ثم نفرقت عنهم في الغايات لتلا تنبو الطبايع عمّا نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أساعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً لهم. فكما نحن غثرتنا معنى الواجب عمّا فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غثرتنا معنى الممكن في بعض ما سوي الواجب عمّا فهم الجمهور؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص ٨٥.

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص ١٠٢.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص ٨٥-٨٧ و ج٢، ص ٢٩٨؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٢٨-٢٩.

## ٣-١- مرتبة الإمكان في تبیین حدوث العالم

إن الموجودات جميعها سوى الباري تتمتع بالإمكان الذاتي لكونها مركبة من الماهية والوجود. لكنها تنقسم قسمين من حيث قبولها فيض الوجود من الله، وهما: المجردات والماديات<sup>١</sup>.

يطلق اسم المجرد على كل موجود يكفي إمكانه الذاتي لتحقيقه، ويكون غير مفتقر إلى أي شيء آخر، سواء أكان ذلك الشيء شرطاً أم مقتضياً أم معداً. ومن ثم، لما كان مبدؤه الموجد (أي ذات واجب الوجود) تاماً، فإن هذا الموجود يصير موجوداً باستحقاقه الذاتي لقبول الوجود بلا فضل<sup>٢</sup>.

أما الموجود المادي، فإن إمكانه الذاتي لا يكفي لقبول الوجود من مبدئه الموجد له، بل يفترق إلى عوامل أخرى يصبح بتأثيرها لاثقاً لذلك القبول. لذلك فإن الإمكان الاستعدادي لهذه الموجودات يؤثر جنباً إلى جنب مع إمكانها الذاتي في وجودها<sup>٣</sup>.

١. بحث الميرداماد أيضاً عن افتراق الموجودات المادية وغير المادية في الافتقار إلى الإمكان الاستعدادي وعدم الافتقار إليه؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الميرداماد، الأفق المبين، ص ٢٨٦-٢٨٩.

٢. أوضح الميرداماد هذا المطلب بما يأتي: «إن الأمور الإبداعية، لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها، وإمكانها إنما يعقل عند تقررها، وهو صفة ماهيتها التي لا تتحقق قبل تقررها، فإمكان وجودها ليس إلا في ذاتها، لا في شيء آخر»؛ الميرداماد، الإيضاضات، ص ٣٩.

٣. هذه الطائفة من الموجودات غير متكثرة لكونها فاقدة للمادة والاستعداد، ونوعها منحصر في فردها؛ راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبیها، ج ٣، ص ٥٣.

٤. يقسم الميرداماد والشيرازي الموجودات المادية إلى طائفتين: الماديات التي وجودها في المادة أو من المادة مثل الصور الجوهرية والأنواع الجسمانية والأعراض؛ والماديات التي يكون وجودها مع المادة كالنفوس المجردة الإنسانية. فقوام الطائفة الأولى بالمادة ولكن الطائفة الثانية لا تقوم بالمادة، بل الافتقار إلى المادة ليس إلا، لترجع وجودها في الحدوث فقط دون البقاء؛ راجع: الميرداماد، الإيضاضات، ص ٣٩؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٥-٥٦.

إذن، وبناء على ذلك، فإننا نواجه نوعين من الإيجاد: إيجاد غير زماني لا فصل فيه بين الله ومخلوقاته، وتكفي إرادته التكوينية لإيجادها؛ وإيجاد زماني يحتاج فيه الموجود، إضافة إلى كونه متعلقاً بالإرادة الإلهية، إلى تحقق شروط زمانية ومكانية.<sup>١</sup> أراد الشيرازي، مستعيناً بهذه الفروض، أن يجمع بين نظرية حدوث العالم، التي هي نظرية دينية، وبين نظرية قدم العالم، التي هي نظرية فلسفية. يقول في "الحكمة المتعالية" حول هذا الصدد:

«وليس في هذه الأحكام حيص عمّا ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ولا حيد عمّا يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة؛ إنّما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانية ولا نهاية القوى الإمكانية، فإن الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدوثها إلا بعد حركة وتغيّر ومادّة وزمان، ولكن الحوادث الإبداعية -سواء تجرّدت عن الزمان والمكان أو اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدّد- لا يعترها المسبوقية بالزمان والمكان، بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات»<sup>٢</sup>.

## ٢- القوة والفعل

يتصف العالم المادي بالتغير والتحول،<sup>٣</sup> لذلك فإن فرض وجود موجود مادي غير متغير، وإن لم يكن أمراً محالاً، يبقى غير مقبول عقلياً.<sup>٤</sup>

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٣٠-٢٣٣ و ٢٩٣-٢٩٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٣. إن البحث عن مسألة "القوة والفعل" نظير البحث عن مسألة "الحدث والقدم" و"المواد الثلاث" و"الكل والحزب"، لما كانت من عوارض الوجود فإنها تعد من الأمور العامة ولها مكانة رفيعة في الفلسفة الإسلامية؛ لمزيد من الاطلاع راجع: ابن سينا، الشفاء الإلهيات، ص ١٦٩ و ١١٩٥ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٤ و ١٦٠، رضا نجاد، حكمت نام، ج ١، ص ٦٤٣.

ومع أنه لا يمكن إنكار عمومية التغيير بالنسبة إلى جميع الموجودات، فإن الأمر الذي تؤيده العلوم التجريبية أن التغيرات الواقعة على أشياء العالم المادي لا تكون دفعية. بل إن الموجودات المادية تتبدل تدريجياً، ولا يمكن لهذا التبدل أن يعبر المراحل المختلفة إلا بوجود تهيؤ لدى الأشياء لقبول هذه الحالة فيها.

أدى هذا الأمر إلى ظهور فكرة حديثة لدى الفلاسفة، مفادها أن الموجود يتبدل إلى موجود آخر إذا كان متمتعاً بقوة هذا التبدل. ولما كانت حركة الموجود، بعد وصوله إلى الحالة الجديدة، تتوقف في مسير هذا التبدل، فإنه يكون قد وصل إلى الفعلية، فيصبح ما كان بالقوة صائراً بالفعل.

### ١-٢- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القوة

كي نستطيع الوصول إلى التحديد الاصطلاحي الدقيق لمفهوم القوة، سنعرض نقطتين اثنتين، هما: مسيرة ظهور معاني القوة أولاً؛ والمفهوم الفلسفي للقوة ثانياً.

#### ١-١-٢- مسيرة ظهور معاني القوة

يعتقد ابن سينا وأتباعه أن معاني مصطلح القوة تتحقق تدريجياً على الترتيب الآتي: القدرة تجاه الضعف، والقدرة تجاه العجز، وعدم الانفعال تجاه الانفعال، والتأثير تجاه التأثير، والإمكان تجاه الفعل<sup>٢</sup>.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٠٣.

٢. يمكن تصور عدة احتمالات لكون موجود ما هي: ١- الموجود الغيبي الذي له أثر واحد (قوة النار في الإحراق) ٢- الموجود الذكي الذي له أثر واحد (القوة الفلكية) ٣- الموجود الغيبي الذي له آثار متكررة (القوة النباتية) ٤- الموجود الذكي الذي له آثار مختلفة (القوة الحيوانية). يري الشيرازي أن إطلاق القوة على هذه الاحتمالات لا يكون من قبيل إطلاق الجنس على أنواعه؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥-١٧ الشيرازي، رسالة في الحدود، ص ١٣٤ السيزوري، غرر الفوائد، ج ٢، ص ٣٢٣-٣٢٤؛ الهي قمشه، حكمت الهي، ج ١، ص ٤٢-٤٣.

٣. راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦١-١٦٢ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣ و١٥ ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٧٠-١٧٢.



أما الشيرازي، فمع قبوله لهذه المعاني السابقة، يذكر للقوة ثلاثة معانٍ رئيسة هي، الأول: مبدأ التغيير في شيء آخر فعلاً أو انفعالاً. الثاني: ما يصدر بسببه فعل أو انفعال مقابل للفعل. الثالث: ما لم يتأثر بسببه شيء من شيء آخر مقابل للضعف.<sup>١</sup>

وبغض النظر عن المعنى الثالث، يورد الشيرازي مبدأً ضابطاً للمعنيين الأولين يقوم على أنه كلما كان الشيء أشد تحصلاً فإن فعليته تزداد ويكون انفعاله أقل. وعلى العكس من ذلك، كلما كان الشيء أضعف تحصلاً فإن انفعاله يزداد وفعليته تقل. يُستنتج من هذا أن واجب الوجود، ولكونه في أقصى التحصل وشدة الوجود، يكون فاعلاً للعالم وله قوة أرفع وأعلى من اللامتناهي. أما الهيولي، ولأنها فاقدة لأي صورة، فتكون في غاية الإبهام وذات استعداد لقبول جميع الأشياء.<sup>٢</sup>

#### ٢-١-٢- المفهوم الفلسفي للقوة

الأولى لنا عدم الوقوف على كيفية تحقق المعاني المختلفة لمصطلح القوة ومسيرته التاريخي، وما يهمننا هنا معرفة المراد منه في المباحث الفلسفية. ويبدو لنا أن مصطلح "القوة" يستخدم في النصوص الفلسفية بمعناه اللغوي، أي: الطاقة.<sup>٣</sup> لذلك يمكن تصور ماصدقين للمفهوم، هما: القدرة على العمل والقدرة على لقبول، أي: القوة الفاعلية والقوة الانفعالية. ومن الواضح أنه كما يؤخذ

١. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ص ٣٤.

٣. يستخدم مصطلح "القدرة" في رأي الشيرازي عندما تكون القوة الفعلية (الفاعلية) ذات إدراك وإرادة، دون أن يكون دوام الفعل أو لا دوام مؤثراً في اتصاف الفاعل بها؛ راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٥.

٤. إن القوة الفاعلية (الفعلية) تتكون مبدأً إما للوجود وإما للحركة. ومع أن أن إطلاق الفاعل على ما يوجب الحركة هو الأكثر رواجاً، لكن الشيرازي ويعتقد أن اللائق بهذا العنوان هو الموجود الذي يعطي الوجود؛ لأن المحرك من حيث إن الحركة لا تتصور دون التغيير والتجدد، يكون متحركاً. أما الله، وبإعطاء الوجود بالموجودات فهو طارد لأنحاء العدم عنها، كما يزيل النقص والشر عنها؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٥ و٥٥،

ص ١٥٢ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٨٣ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٥-٣٦

بالحسبان في الفاعل وجود القوة على العمل قبل القيام به، كذلك يؤخذ بالحسبان في المادة وجود القوة على قبول حالة ما قبل تحققها.<sup>١</sup>

وبناء عليه، فالمقصود من القوة في مقابل الفعلية هو قابلية القبول في مقابل القبول نفسه. ولكي نصل إلى هذا التصور من القوة، لا بد من وجود موجودين يكون أحدهما مقدماً على الآخر زماناً، ومع أن السابق يكون فاقداً لما يجده اللاحق، فإنه يتمتع بقابلية إيجاده.<sup>٢</sup>

يبدو القبول وقابلية القبول متناظرين في الظاهر، غير أن لكل منهما منشأً يختلف عن الآخر، إذ إن منشأ قابلية القبول هو الإمكان والاستعداد، بينما يكون منشأ القبول هو الوجوب والفعلية.<sup>٣</sup> وبناء على هذا، يمكننا الوصول إلى العلاقة غير المنفصلة بين القوة والإمكان الاستعدادي، لأنه إذا كان لشيء ما إمكان الوجود حتى لو لم يكن موجوداً بعد، فسيكون متمتعاً بقوة الوجود. أما إذا لم يكن له إمكان ذلك فلن تتحقق فيه هذه القوة أيضاً.<sup>٤</sup> وفي هذه الحالة، نجد أن الإمكان السابق على وجود شيء ما، وهذا ما يعني القوة، يكون مفتقراً إلى حامل يمكن

١. راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦٢. وتعد القوة الفاعلية والقوة الانفعالية ماصدقين للقوة، لكن هذا لا يعني عدم وجود علاقة بينهما، وفي هذا الصدد يعتقد الشيرازي أنه إذا تصادمت قوة فاعلية معينة مع قوة انفعالية معينة، يصير صدور الفعل ضرورياً في العالم العيني، راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٥.

٢. قبول المادة لحالة ما، والذي يعبر عنه بالقوة الانفعالية، يتحقق بصورتين: الأولى لها استعداد لقبول حالة ما دون أن تكون قادرة على حفظها، مثل الماء، والثانية لها استعداد لقبول والحفظ معاً، مثل الشمعة؛ راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٣-٣٤.

٣. يتضح بذلك أن التعبير عن القوة الفعلية بالوجود والتحصل وعن القوة الانفعالية بالعدم وإن كان متداولاً في النصوص الفلسفية فإن المقصود من هنا العدم عدم ما يكون الشيء قابلاً لامتلاكه، لا العدم المطلق؛ راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦٦.

٤. يذكر الشيرازي هذا المطلب توضيحاً للتفاوت بين القوة الخيالية (المصورة) والحس المشترك، لكن من الممكن تعميمه على سائر موارد القوة والفعل؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٨، ص ٢١٢.

٥. راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٠٢.

تسميته بأسماء مختلفة، مثل الموضوع أو المادة أو البدن، وذلك بحسب اعتبارات متفاوتة<sup>١</sup>.

تعطينا التوضيحات السابقة فرصة الرجوع إلى تعريف القوة مرة أخرى، ويمكننا القول: إن القوة هي ما نعني به القدرة، والتي ترد في النصوص الفلسفية إما بمفهومها الجنسي، أي "الصفة المؤثرة بالغير"، وإما بمعنى "اللازم لها"، أي "الإمكان"<sup>٢</sup>.

### ٢-٢- وجودية القوة وعدميتها

يرى الشيرازي أن للقوة مفهوماً عديمياً من جهة أنها المعدوم المترقب وجوده<sup>٣</sup>. لكن لا يمكن احتساب مفهوم العدم هذا عدماً محضاً، لأنه -ولكونه مفهوماً مضافاً كعدم لشيء له شأنية الوجود- لا يعد غير متمتع بالوجود أبداً<sup>٤</sup>. فتكون القوة، بالقياس إلى ما فيه استعداده، أمراً وجودياً. وتكون بالقياس إلى مطلق الوجود، أمراً عديمياً<sup>٥</sup>.

### ٢-٣- ترتيب القوة والفعل وجوداً

إن إشكالية الترتيب الوجودي بين الموجود بالقوة<sup>٦</sup> والموجود بالفعل<sup>٧</sup> هي إحدى المباحث المطروحة في مسألة القوة والفعل. وإذا أردنا تحليل هذا المبحث عقلياً

١. راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٨٢؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦١ و ١٧٢.

٢. راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦١؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣.

٣. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦١ و ٣٨؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١١٠.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١١٣؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٣٨.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٥.

٦. يُستخدم في المباحث الآتية مصطلح "الموجود بالقوة" لأن ما هو بالقوة مادام لم يصل إلى الفعلية، فإنه لا يقدر على الحركة في تبديل القوة إلى الفعل؛ فوجود القوة من حيث كونه قوة، وجود متحصل بالفعل؛ المزيد من الاطلاع راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٥٢؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٤٩؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٨ و ٢٣٧.

فسوف تمثل أمامنا صور ثلاث، هي: معية القوة والفعل، وتقدم القوة على الفعل، وتقدم الفعل على القوة. وسنفصل في هذه الصور تباعاً.

### ١-٣-٢- معية القوة والفعل

تكون المعية بين القوة والفعل معية وجودية بحيث لا يكون بينهما تقدم أو تأخر أبداً. ومع أن هذه النظرية كانت مقبولة لدى بعض الفلاسفة القدماء والمتكلمين، وكانت لديهم براهين وأدلة تقابل أدلة من خالفهم في قبولها، فإن مفهوم القوة كان مغفلاً غير واضح لديهم.

أخذ الشيرازي على أصحاب هذه النظرية أنهم يستخدمون مصطلح "القوة" بمعنى القدرة. وذهب إلى أنهم يعتقدون أن الفاعل عندما يفعل فعلاً فإنه لا يكون عاجزاً عنه، بل إن القدرة تبقى متحققة ولا تزول مع تحقق الفعل. لكن الواضح هنا أن معنى القدرة في هذه النظرية ليس ما يقابل العجز، بل تعني الإمكان الذي يقابل الفعلية. ولأن هذا الإمكان استعداد محض وقابلية صرف، فلا يمكن أن يكون بينه وبين الفعلية علاقة معية، لأنه يستلزم في هذه الحال أن تكون القوة، من حيث إنها قوة، فعلية بالنسبة إلى نفس ذلك الشيء.<sup>٢</sup>

على الرغم من أن هذا التوضيح كاف لإنكار المعية بين القوة والفعل، فإن الشيرازي وجّه هذه النظرية نحو الاعتقاد بأن المراد من المعية هنا معيتها في العالم غير المادي، لأنه لا يمكن تصور الانفكاك بين القوة والفعل إلا في ساحة المادة، وأنه ليس ثمة قوة للمجردات تكون منفكة عن الفعلية، ومن ثم لا يمكن تصور عدم معيتها. والنتيجة الأخيرة أن القوة تبقى في علاقة معية وجودية مع الفعل.<sup>٤</sup>

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٦٩: «ومما يشكل ههنا أمر القوة والفعل، وأنه أتيهما أقدم وأتيمها أشد تأخراً، فإن معرفة ذلك من المهمات في أمر معرفة التقدم والتأخر».

٢. راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٧٦-١٧٧؛ الشيرازي، المحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦٨-١٦٩ و ١٧١.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٩-١٠ و ٣٣٩، ج ٩، ص ٢٧؛ الشيرازي، المحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٦٠.

٤. راجع: الشيرازي، المحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦٩.

## ٢-٣-٢- تقدم القوة على الفعل

لو سلمنا بتقدم القوة على الفعلية، فسوجب علينا هذا التسليم القبول بوجود موجود بالقوة بالنسبة إلى فعل أو انفعال في عالم الأعيان. ثم يصير هذا الموجود موجوداً بالفعل بالنسبة إلى ذلك الفعل نفس أو الانفعال نفسه في عالم الأعيان.

وبناء على ما نخبرنا به ابن سينا عن هذا الخط الفكري، ينقسم أنصار نظرية تقدم القوة على الفعل فرقاً متعددة. فمنهم من يعتقد بتقدم الهيولى على الصورة، وأن الله ألبسها ثوب الصورة بلا قصد أو نية. ومنهم من يعتقد بتحريك الأشياء بنفس ذاتها من غير نظام، وأن الله هو الذي ينظمها. ومنهم من يعتقد بوجود خلاء غير متناه، أزلي وساكن، يصير بعد ذلك متحركاً. ومنهم أنكساغوراس وأتباعه الذين يعتقدون أن الموجود الأول يختلط من عناصر ساكنة ثم يتحرك.<sup>١</sup>

أنكر ابن سينا، وتبعه الشيرازي، هذه الفكرة بالكلية، وذهب إلى أنه لا يمكن القول بتقدم مطلق القوة على الفعل، لأن القوة وإن كانت متقدمة على الفعل في بعض الحالات والشخص الجزئية، فإن ذلك لا يمكن أن يكون مُتصوراً بالنسبة إلى الإبداعات الموجودة بوجود ابدى غير مادي.<sup>٢</sup>

وبعبارة أخرى، فإن التسليم بقاعدة "كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها" يلزم عنه قبول تقدم القوة على الفعل ضمناً، إلا أن هذا التقدم يختص بالتقدم الزمني فقط، ولا يشمل سائر أنواع التقدم الأخرى.<sup>٣</sup>

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١١٨٣ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١١٧٣ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٧.

٢. للوقوف على نظرية تقدم القوة على الفعل ونقدها، راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٨٣-١٨٤ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٦١ و ١١٧٣ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٩٣ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٦-٥٧.

٣. مرتضى مطهري، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج ١١، ص ٢١٩-٢٢٠.

## ٣-٣-٢- تقدم الفعل على القوة

يتفق الشيرازي مع ابن سينا في القول بتقدم الفعل على القوة. وبناء على ذلك، تكون كل قوة وإمكان مسبوقين بفعلية ووجوب، ويكون الوجود الذي هو بالفعل وواجب الوجود متقدماً دائماً على الموجود الذي هو بالقوة وممكن الوجود.<sup>١</sup> يجب علينا لقبول هذا التصور أن نفحص الأدلة والبراهين التي تثبتت أولاً، ثم نبين نوعية هذا التقدم ثانياً، ثم نأتي على ذكر مواضع هذا التقدم حسب ما تقول به الفلسفة الإسلامية ثالثاً.

## أ: أدلة تقدم الفعل على القوة

استند الشيرازي في إثبات تقدم الفعل على القوة إلى براهين تثبت هذا التقدم في صورتين، الأولى: التقدم في الوجود الذهني. والثانية: التقدم في الوجود الخارجي. وهذه البراهين هي:

الأول: لا يمكن تصور القوة دون الفعلية، أما الفعلية فيمكن تصورها دون القوة، فالفعل متقدم على القوة ذهنياً.<sup>٢</sup>

الثاني: لأن ما هو موجود بالقوة لا يوجب فعلية نفسه، فإنه محتاج إلى ما يخرجها من القوة إلى الفعلية.<sup>٣</sup> وإذا كان ما يخرجها موجوداً بالقوة أيضاً، فإنه محتاج إلى

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٨، ص ٨٤ و ج ٧، ص ٢٤٩ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٤. إن العلاقة بين الوجود والفعلية وعدم ملائمتها مع القوة، تكون من جهة أنه لا اقتضاء في وجوب الوجود للعدم، مع أن ما هو بالقوة يكون واحداً لقوة وجود أمر ما، كما تكون واجدة لقوة عدم ما. لذلك يعتقد ابن سينا أن البحث عن الوجود والإمكان هو عين البحث عن القوة والفعل. لمزيد من الإطلاع راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٤٥ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٣٥ و ٢٤٧.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٨٤ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٤ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٥٨ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٣.

٣. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٨٥ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٦٢ و ج ٧، ص ٢٦٤ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٩٣ السبزواري، غرر الفوائد، ج ٢، ص ٣٢٦.

موجود آخر يخرج من القوة إلى الفعلية، وهكذا تمتد هذه السلسلة إلى ما لا نهاية دون أن تحصل الفعلية. وعلى ذلك، فكما تنتهي سلسلة الموجودات بعلّة غير معلولة لغيرها، كذلك تنتهي إلى موجود يكون محض الفعلية وسبب فعلية جميع ما كان بالقوة.<sup>١</sup>

الثالث: إن الفعلية كمال والقوة نقص، وكل كمال متقدم على النقص، ولذلك فالفعلية تكون متقدمة على القوة.<sup>٢</sup>

الرابع: القوة أمر عرضي قائم بالجوهر<sup>٣</sup>. فإذا لم يكن هناك جوهر بالفعل، فلن تكن القوة عارضة عليه. إذن فالفعلية متقدمة على القوة وجوداً.<sup>٤</sup>

الخامس: من دلائل تقدم الفعلية على القوة وجود موجودات تكون موجودة بالفعل وجوداً مطلقاً دون أن تتمتع بأي قوة، كالباري والعقول.<sup>٥</sup>

#### ب: أنواع تقدم الفعل على القوة

يطرح القبول بتقدم الفعلية على القوة سؤالاً عن أنواع هذا التقدم من بين الحالات الأخرى التي ناقشناها سابقاً. ويمكننا، بناء على ما يذكره الشيرازي في آثاره المختلفة، حصر هذا التقدم في خمسة أنواع<sup>٦</sup>، نذكرها فيما يلي:

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٨.

٢. المصدر نفسه.

٣. أثبت الشيرازي عدم جوهرية القوة بإيجاد الصلة بين القوة والإمكان على هذا النحو: إن القوة نوع من الإمكان والإمكان من أضعف الأعراض، ولذلك لا تكون القوة جوهرراً؛ راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٦٠.

٤. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١١٧٣؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٧-٥٨؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٣.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٨؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٣.

٦. راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١١٨٤؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١١٧٤؛ الشيرازي، الحكمة

المتعالية، ج ٣، ص ٤٤ و ٤٥ و ٥٧

التقدم بالعلية: قد يكون الموجود الذي هو بالفعل علة تامة لصيرورة ما بالقوة إلى الفعل، فيكون الفعل متقدماً على القوة بالعلية.  
 التقدم بالطبع: قد يكون ما بالفعل شرطاً لازماً لصيرورة ما بالقوة إلى الفعل وعلة من عللها، فيكون الفعل متقدماً على القوة بالطبع.<sup>١</sup>  
 التقدم بالشرف: تظهر جميع كمالات الشيء عندما يتلبس ثوب الوجود. ولأن وجود ما بالقوة يتوقف على وجود ما بالفعل، يكون ما بالفعل متقدماً على ما بالقوة شرفاً وكامالاً.<sup>٢</sup>

التقدم بالزمان: أوضحنا فيما سبق أن تحول ما بالقوة إلى الفعلية هو تحول من الافتقار إلى الغنى، وتحصيل الشيء لما يكون فاقداً له. ومن ثم، فإن هذا التغير لا يقع إلا على الماديات فقط. بناء عليه، ما هو بالفعل متقدم زمانياً على ما هو بالقوة، فما دام أنه لم يكن هناك موجود بالفعل، فلن يتحقق ما هو بالقوة، مثال ذلك تقدم الإنسان والطير على النطفة والبيضة.<sup>٣</sup>

ومن جانب آخر، لما كان المقصود من القوة في الماديات (أو الكائنات الفاسدة) هو الاستعداد وقابلية امتلاك ميزة خاصة لا تجدها هذه الماديات بالفعل، فلا بد من وجود قوة تصيرها بالفعل. وفي هذا تكون القوة متقدمة على الفعل زمانياً.<sup>٤</sup> ويجب التذكير هنا بأن ما بالقوة يكون بالقوة بالنسبة إلى المستقبل، لكنه يكون

١. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٤.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١١٨٥ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١١٧٤ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٧ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٤ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٩٨. والجدير بالذكر أن الفعل وإن كان أشرف من القوة في العالم المادي (الدنيا) عند الشيرازي، فإنه في الأخرى على العكس إذ تصير القوة أشرف من الفعل؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٦٧.

٣. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٣.

٤. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٨٣ و ١١٨٥ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٣ و ١١٦٩ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢ و ٥٧؛ السيزوري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٣٢٦.



بالنسبة إلى نفسه بالفعل دائماً. ويدعي الشيرازي، بعد تبيين هذين النوعين من التقدم الزماني، أنه لما كان لكل منهما وجود في ساحة الأعيان، فلا أولية لتقدم القوة على الفعل زمانياً قياساً بتقدم الفعل على القوة بالمقابل.<sup>١</sup>

التقدم بالحقيقة: يقصد بهذا النوع من التقدم تقدم الذاتي على العرضي، كتقدم الوجود (بناء على أصلته) على الماهية التي تكون موجودة بسبب الوجود. وبناء على ذلك يكون الفعل متقدماً على القوة بالحقيقة، لأن قوام ماهية الشيء الذي كان بالقوة يكون بوجوده، ولما كان ما هو بالقوة لم يصبح بالفعل في عالم الأعيان، فلن توجد ماهيته. فوجود ما بالقوة إذن متقدم على ماهيته ذهنياً.<sup>٢</sup>

التقدم بالذات: عندما نحلل شيئاً ما تحليلاً عقلياً نجده يكون على إحدى ثلاث حالات: إما أن يكون بالفعل من جميع الجهات، وإما أن يكون بالقوة من جميع الجهات، وإما أن يكون بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرى. وفي الحالة الثالثة، يلزم أن تكون ذات الموجود مركبة من جهتين: جهة بالفعل وجهة بالقوة، فتكون جهة ما بالفعل متقدمة ذاتياً على جهة ما بالقوة.<sup>٣</sup>

### ج: النسبة بين القوة والاستعداد

إن الصلة الدائمة بين القوة والإمكان الاستعدادي توجب التقارب بين مصطلحي "القوة" و"الاستعداد" في المعنى. لكنهما يكونان في مقابل هذا التشابه متباينين من بعض الجهات، لذلك يجب تضمين دراستنا بحث أوجه التشابه والاختلاف بين المصطلحين.

### - التشابه بين "القوة" و"الاستعداد"

١. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٢١.

٢. المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥٧؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٣٦؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦١.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥٨.

٥. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١-٢٢.

"الاستعداد" نظير "القوة"، مفهوم عدمي نسبي، ينشأ من الميزة الموجودة في ذات المستعد له<sup>١</sup>. ويمكن بحث هذه الميزة التي يعبر عنها بـ"قابلية القبول" بثلاث حالات:

الأولى: القابلية لقبول شيء واحد أو حالة واحدة، مثل قابلية البيضة للتحويل إلى دجاجة.

الثانية: القابلية لقبول عدة أشياء أو حالات محددة، كتحول الغذاء إلى عناصر رئيسة في البدن.

الثالثة: القابلية لقبول عدة أشياء أو حالات بشكل غير محدد، مثل قابلية مادة المواد (الهيولى) لقبول الصور النوعية المختلفة<sup>٢</sup>.

- الاختلاف بين القوة والاستعداد

يرى الشيرازي أن هناك أربعة فروق أساسية بين القوة والاستعداد، هي:

التساوي وعدم التساوي في النسبة: تكون نسبة القوة إلى أمرين متضادين نسبة واحدة على السواء. لكن لا يمكن امتلاك استعداد أمرين متضادين معاً<sup>٣</sup>.

الابتعاد عن التحقق الخارجي والاقتراب منه: يمكننا، من خلال ملاحظة تفاوت احتمال تحقق قابلية ما في ساحة الخارج قريباً وبعداً، أن ندعي أنه كلما كان تحقق القابلية بعيد المنال فيمكن أن يطلق عليه "قوة"، وكلما كان تحقق القابلية قريباً فيمكن أن يسمى "استعداداً"<sup>٤</sup>. وبناء على ذلك، لا يصح القول: إن للطفل

١. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٠ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١٦٢.

٢. راجع: الهي قمشته، حكمت الهي، ج ١، ص ٤٣.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١٥٢.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥٣، ج ٤، ص ١٥٢ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨٢. حتى إن الشيرازي أوضح هذا التفاوت في أكثر مؤلفاته كما تقدم، لكنه ادعي في بعض آثاره أنه يتصور للقوة القرب والبعد، خلافاً للاستعداد لأنه قريب دائماً؛ راجع: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣١٩.

الرضيع استعداد الكتابة، والصحيح هو القول: إنه يمتلك قوة الكتابة. وكذلك الهيبول، لأنها في غاية الإبهام وعارية من جميع الصور، ليس فيها استعداد لتكون كل شيء، بل فيها قوة أن تكون كل شيء.<sup>١</sup>

الشدّة والضعف: كلما ازدادت القابلية تسمى استعداداً، وكلما ضعفت تسمى قوة.<sup>٢</sup> وهذا ما قعده ابن سينا بشكل مطرد على نحو: «كل قوة تشتد، يصير استعداده أشد».<sup>٣</sup> التقيد وعدم التقيد: نطاق القوة غير محدد، فالإنسان يتمتع بقوى متعددة من حيث العمل والخصوصية وغيرها. أما نطاق الاستعداد فمحدد، فللإنسان استعداد على الإتيان بأمر محددة.<sup>٤</sup>

#### د: العلاقة بين القوة والفعل

القوة والفعل مفهومان متقابلان.<sup>٥</sup> ولكنهما من المفاهيم الانتزاعية، ومنشأ انتزاعهما موجود بوجود خارجي دون نفسيهما، ولذلك لا يمكن الكشف عن العلاقة بينهما إلا بكشف العلاقة بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل، والعلاقة بين الموجودين لا تخرج على حالين اثنين، هما:  
الأول: الموجود بالقوة يبقى بصورة كاملة ضمن الموجود بالفعل، فيكون الموجود بالفعل أكمل من الموجود بالقوة.

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣١٩.

٢. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٤.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٧٥. إن الاستعداد يفاير القوة في الشدة والضعف في حالة الفعل، أما في الانفعال فيعكس الأمر، لذلك يعد الشيرازي الاستعداد الشديد على عدم الانفعال، قوة؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٤، ص ١٠٥.

٤. نقلاً عن الشيرازي، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٤، ص ١٥٤.

٥. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣١٩.

٦. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٥.

الثاني: الموجود بالقوة يبقى بصورة ناقصة ضمن الموجود بالفعل، أي يبقى جزء من الأول ضمن الثاني. وإذن فليس الموجود بالفعل أكمل من الموجود بالقوة دائماً. لما كان الموجود بالقوة غير متحقق ضمناً في الموجود بالفعل بشكل كامل دائماً، فلا يمكننا أن ندعي أن الموجود بالفعل أكمل من الموجود بالقوة، لأنه بمقتضى تساوق الوجود والفعلية، لا يتحقق خارجاً ما هو بالقوة محضاً، فما هو بالقوة من جهة، يمكن أن يكون بالفعل من جهة أخرى. وهو من هذه الجهة يكون أكمل مما هو بالفعل، وأنقص منه من الجهة التي يكون فيها بالقوة. وعلى ذلك، تكون العلاقة بين ما هو بالقوة من جهة، وبين ما هو بالفعل من تلك الجهة، علاقة استكمالية دون سائر الجهات، فليس كل ما هو بالقوة أنقص دائماً مما هو بالفعل، ولا كل ما هو بالفعل أكمل دائماً مما هو بالقوة.<sup>١</sup>

### هـ: علاقة "القوة والفعل" بالحركة

ما صلة "القوة والفعل" بالحركة والسكون؟ يطرح هذا السؤال نفسه نتيجة لتعريف الحركة عند أرسطو وأتباعه من حكماء المسلمين، والتي هي: "صيرورة القوة فعلاً"،<sup>٢</sup> بالإضافة إلى أن خروج كل شيء من القوة ووصوله إلى الحركة يحتاج إلى الحركة.<sup>٣</sup>

ووفقاً لهذه التوضيحات، يمكن الاعتقاد بوجود صلة بين الحركة وبين تبديل ما هو بالقوة إلى الفعلية. ولكن لأن هذا التبديل يتحقق تارة دفعاً وتارة أخرى على نحو تدريجي،<sup>٤</sup> بينما تختص الحركة بتحويل ما هو بالقوة إلى الفعل تدريجياً فقط،<sup>٥</sup> لذلك يستنتج أن مفهوم "إبدال القوة إلى الفعلية" أعم من مفهوم الحركة،

١. الهي قمشه، حكمت الهي، ج ١٦، ص ١١.

٢. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ١٦.

٣. الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٦٢.

٤. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٢٢؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٥.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٢، و ج ٧، ص ٢٨٤؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٥.

لأنه كلما تحققت الحركة حصل التبديل، أما صيرورة القوة فعلاً فليست توجب الحركة دائماً.

وعلى الرغم ذلك، يمكن حصر بعض الآثار المترتبة على الصلة بين "القوة والفعل" وبين الحركة، ومنها:

أولاً: إن ما هو بالقوة، من حيث كونه بالقوة، لا يستطيع أن يخرج نفسه ولا غيرها من القوة إلى الفعلية. لذلك فهو محتاج إلى غير نفسه ليصير بالفعل. يضاف إلى أن هذا الموجود الذي يتقدم على ما هو بالقوة زمانياً، يكون في أغلب الحالات من جنس الفعلية التي سوف يحصلها الشيء الذي هو بالقوة. لكن، وللخروج من دور التسلسل، لا بد أن يكون آخر ما يعطي الفعلية لسلسلة الموجودات التي بالقوة موجوداً واجب الوجود وبالفعل، ومحركاً لجميع الموجودات المتحركة دون أن يكون متحركاً.

ثانياً: مسار تحويل القوة إلى الفعل مسار من جانب واحد، بمعنى أن الماديات تخرج من القوة إلى الفعل بتأثير عامل خارجي. ولكن، بعد تحصيل الفعلية لا يمكن تحويل فعليتها إلى القوة، لا بنفس ذاتها ولا بتأثير عامل خارجي.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص٢٦٤ و٢٦٥، ص١٦٥.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص١٨٤؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٣٥٧ و٢٦٨.

٣. الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص١٧٣.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٤٨؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص٢٦.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٩، ص٢؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٢٣٣؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص١١٨؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج٥، ص١٩٣. بحث الشيرازي استناداً إلى هذا الأصل وإلى الآيات القرآنية، في استحالة رجوع الإنسان إلى فطرته الأولية بعد ما صارت نفسه بالفعل؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٣٥٠؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٩، ص٢٤.

ثالثاً: كل شيء متحرك لا بد أن يكون بالقوة، لأنه بمجرد المتحرك يحصل ما يفقده بعد.

رابعاً: مع أن الفلاسفة مختلفون منذ القديم في وقوع الحركة بمعنى تبديل القوة إلى الفعلية شيئاً فشيئاً، وفي المقولات الجوهرية والعرضية، لكن المفهوم الأعم لتبديل القوة إلى الفعلية، والذي يضم جميع التبدلات التدريجية والدفعية، يعرض على كل المقولات.

### و: مكانة "القوة والفعل" في تفسير حدوث العالم

بعدما اتضح لنا مفهوم القوة والفعل في الحكمة المتعالية، ينبغي بحث تأثيره في مسألة حدوث العالم وقدمه كما عرض لها الشيرازي.

كما سبق معنا، ينقسم الموجود عند الشيرازي، من حيث الفعلية وعدم الفعلية، ثلاثة أنواع، هي: ما هو بالفعل من جميع الجهات، وما هو بالقوة من جميع الجهات، وما هو بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى. ومن الواضح أن المتحقق في العالم المادي بين هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير، لأن ما هو بالفعل من جميع الجهات لن يتغير موقعه، وهو لا يلائم تحرك العالم المادي. كما أن ما هو بالقوة من جميع الجهات لا يكون متحققاً في العالم المادي أبداً، إذ إن جميع ما في العالم المادي مركب من الفعل والقوة. وبالاستعانة بموجود آخر يكون فاعلاً، يخرج ما يكون بالقوة إلى الفعل إما تدريجياً وإما دفعاً، وبذلك يصبح حادثاً.

ومن وجهة نظر الشيرازي، الحركة هي تبديل حيثية بالقوة لموجود ما شيئاً فشيئاً إلى الفعلية. ولما كانت الحركة مقابل السكون، فالسكون هو عدم هذا التبديل

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٦٠.

٢. المصدر نفسه، ج٣، ص٢٢.

حيث كان ممكناً. وبذلك ينتهي سير حدوث الموجود المادي بصورة تدريجية بالوصول إلى الفعلية. يجمل السبزواري هذه الفكرة في الآتي:

الشيء إما مطلقاً فعلية	أو كان بالقوة بالكلية
أو كان ذا وجهين فهو الحركة	إن كان بالتدرج فعلاً سلكه
فالحركة الخروج تدريجياً إلى	فعل من القوة أيضاً نقلاً

### ٣- الحركة والسكون

"الحركة والسكون" من الأصول التي بُني تعليق حدوث العالم عليها. ومع أن الحركة تقابل السكون والبحث في أحدهما مترادفاً مع البحث في الآخر، وقد بحثنا الحركة عند الشيرازي باختصار فيما سبق، وسوف نفصل فيها فيما سيأتي بعد، ولذلك سنكتفي هنا بمناقشة السكون فقط.

#### ٣-١- النسبة بين الحركة والسكون

لا يتحقق التقابل بين الحركة والسكون إلا إذا كان المقصود من السكون مفهوماً عديمياً يراد به عدم الحركة. غير أننا لن نأخذ هذا الترادف بين السكون وعدم الحركة بالحسبان، لأنه يؤدي إلى أن يصير السكون أمراً وجودياً وتصير الحركة عدمية، وسيضطرننا هذا إلى استخدام مصطلحي "المكان" و"الاستمرار". واستخدام مصطلح "الاستمرار" يستتبع "التزمّن" ضمناً. ولما كان الزمان مقدار الحركة، فلا يمكن تعريف السكون إلا بالحركة، وهذا يستلزم الوقوع في الدور.

١. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٤١-٤٢.

٢. السبزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٤٣.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٩٠.

## ٣-٢- تعريف السكون

من الواضح، بعد رفض وجود صلة بين السكون وعدم الحركة، وقبول كون التقابل بين الحركة والسكون هو تقابل الملكة والعدم، أنه لا يمكن تعريف السكون إلا من جهة تعريف الحركة.

قامت التيارات الفلسفية والكلامية بتقديم تعريفات متفاوتة للحركة. فإذا كانت الحركة هي "الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل" فالسكون هو "عدم الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل".<sup>١</sup> وإذا عرفناها على غرار المتكلمين بأنها "أول الأكوان عند الحصول في المكان الثاني"، فالسكون هو "الوجود الثاني في المكان الأول".<sup>٢</sup> وإذا كانت الحركة تعني بحسب بهمنيار "موافاة حدود بالقوة متصلة"،<sup>٣</sup> فالسكون هو "عدم موافاة هذه الحدود".<sup>٤</sup> أما إذا اتبعنا الملتبيين في أنها "الوجود بعد العدم"، فالسكون هو "الوجود الذاتي".<sup>٥</sup> أما إذا عرفنا الحركة على أنها "الوجود الغيري" بحسب ما ذهب إليه أفلوطين، فسيكون السكون هو "الوجود الذاتي".<sup>٦</sup>

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٤.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص٢٥٩.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص٣٢٣، السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص٢٥٩. وذكر في النصوص الكلامية تعريفات مختلفة للسكون، لكن أساس أكثرها هو «وجود الشيء في أكثر من زمان في مكان واحد»، نظير: "الكون إن بقي وقتين"، "كونان متواليان في مكان واحد"، "لبث الجوهر في جهة وقتين فضاءً"، "كونان في مكان واحد"، "الحصول في الحيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه، حتى تخرج منه الحركة"، لمزيد من الاطلاع راجع: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، ص١٦٩-١٧١.

٤. بهمنيار، التحصيل، ص٤٠.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٣١.

٦. المصدر نفسه، ج٥، ص٢٠٩.

٧. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص١٦.



وبخلاف كل هذا، فالحركة عند الشيرازي هي: تبديل حيثية ما بالقوة في موجود ما إلى الفعلية. ولما كان السكون يقابلها، فيمكن تعريفه على أنه عدم هذا التبديل ما أمكن.<sup>١</sup>

### ٣-٣- صلة "الحركة والسكون" بالأجسام

وبغض النظر عن كون الحركة جارية في الأعراض فقط، أو أنها تضم الجواهر أيضاً، فهي من ميزات الأجسام. لقد كان وجود هذه الصلة غير المنفصمة بين الحركة والسكون سبباً في وصول الفلاسفة إلى الحكم الكلي القائل: "كل جسم إما ساكن أو متحرك".<sup>٢</sup> وعليه لا وجود لجسم ليس ساكناً ولا متحركاً.<sup>٣</sup>

ومع أن الشيرازي نقل ثلاثة استثناءات عن هذا الحكم، فإنه بقي متقيداً بكلية هذا الحكم وذهب إلى أن الجسم في هذه الاستثناءات المفترضة يبقى إما

١. الشيرازي، رسالة في المحدث، ص ٤١-٤٢.

٢. من استعمالات هذا الأصل إثبات واجب الوجود. يقول المتكلمون في ذلك: «إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلها حادثة. وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسماني - وهو الباري - دفعاً للدور والتسلسل»؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٤٧.

٣. المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٤٠.

٤. قال الشيرازي توضيحاً لخروج هذه الاستثناءات الثلاثة: «وأما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعاً، ذلك في ثلاثة أمور: الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضاً لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحركة. والثاني كل جسم إذا لم يماس محيط واحد أكثر من أن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً- والسكون لا ينفك من ذلك. الثالث كل أن من أنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال انصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه»؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٩١.

ساكناً وإما متحركاً. ومع أن تحقق السكون في الأجسام أمر مسلم به، فإن هذا السكون سكون محسوس نسبي غير حقيقي، لأن السكون المطلق، بمعنى التوقف عن جميع الحركات، أمر غير متصور في العالم الجسماني الذي لا يتم قوامه إلا بالحركة.<sup>١</sup>

#### ٤-٣- مكانة الحركة والسكون في تفسير حدوث العالم

بما أننا سنتحدث مفصلاً عن مكانة الحركة الجوهرية في تبين حدوث العالم زمانياً عند الشيرازي، ولذلك سترجئ النقاش بشأن العلاقة بين حدوث العالم والحركة إلى ذلك الحين.

#### ٤- الحركة والزمان

##### ٤-١- الحركة في الحكمة المتعالية

##### ٤-١-١- ماهية الحركة

يُعد إمكان تعريف الحركة وعدمه من المباحث المهمة في مسألة الحركة التي لها تقدم عقلي على تعريف الحركة نفسه. وكما سبق لنا التوضيح، سواء أكانت الحركة مقولة مستقلة، كما ذهب الشيخ الإشراقي وأتباعه<sup>٢</sup>، أم كانت إحدى أنحاء الوجود كما زعم الشيرازي<sup>٣</sup>، فإنه لا يمكن تعريفها بالحد المنطقي، لأنه لا يمكن تصور أن يكون للمقولات أو للمعقولات الثانية الفلسفية (أي المفاهيم الوجودية) جنس أو فصل (ماهية)، مع أن التعريف يكون للماهية وبالماهية<sup>٤</sup>. بناء على ذلك،

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٩١-١٩٣.

٢. المصدر نفسه، ج٨، ص٢٠٣، الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٤، ص١٦١.

٣. السهروردي، التلويحات، ص١١.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٣٧.

٥. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص١١٠-١١١، التعليقة الرقم ٢٩٩.

فما سوف نتحدث به هنا هو توضيح لمفهوم الحركة فقط، ولن يكون بياناً لماهيتها بالحد المنطقي.

### أ: تعريف الحركة

قام الشيرازي بعرض التعريفات الموجودة للحركة كما وردت في النصوص الفلسفية أولاً، ثم قام بانتقادها والرد عليها، لي طرح أخيراً نظريته في مفهوم الحركة.

#### - تعريف الحركة عند فيثاغورس

الحركة عند فيثاغورس هي "الغيرية"، لأن ميزات الحركة تتغير في كل لحظة. وقد أورد ابن سينا إشكاليين اثنين على هذا التعريف، الأول: الحركة تستلزم الغيرية لا عينها. والثاني: لو صح هذا التعريف فلا بد أن يكون الشينان المتغيران متحركين مع أنهما ليسا كذلك.<sup>٢</sup>

أما الشيرازي فيسوغ كلام فيثاغورس من خلال الرد على إشكالي ابن سينا السابقين، فيذهب إلى أن الحركة هي الغيرية نفسها لا ما يستلزمها، لأنها وإن كانتا متغايرتين من جهة المفهوم، فليس لهما إلا "ما صدق واحد" وجوداً. ونحن لذلك لا نواجه في حال وقوع حركة ما في العالم العيني، شيئين اثنين هما الحركة وأثرها (الغيرية)، بل إن نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل ومن حال إلى حال هو عين تغاير حالة مع حالة.<sup>٣</sup>

١. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٤-٢٥.

٣. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨٣: «بعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغيراً للحال وإفادة لغير ما كان. ولم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو في نفسه غيرية، فإنّه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إياه؛ ولو كانت الغيرية حركة، لكان كل غير متحركاً، ولكن ليس كذلك».

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٦.

### - تعريف الحركة عند أفلاطون

الحركة عند أفلاطون هي "الخروج على المساواة"، إذ عندما لا يكون وضع الشيء في حالين واحداً، فقد خرج من السكون وتحققت الحركة<sup>١</sup>. وقد رفض ابن سينا هذا التعريف معتقداً بعدم صحته، وعلل ذلك بأن الخروج من وضعية المساواة هو أمر بسيط لا يقبل الامتداد، بينما تحتاج الحركة إلى حالة قارة متصلة، وبعبارة أخرى: لا يقع الخروج من حالة المساواة بصورة تدريجية دائماً، بل يمكن أن يظهر بصورة دفعية، بينما تقتصر الحركة على الخروج التدريجي فقط<sup>٢</sup>.

أما الشيرازي فقد بذل جهده في جعل تعريف أفلاطون للحركة مقبولاً. ولكي ينفي عنه الإشكال الذي أورده ابن سينا عليه، أدخل الزمان في مفهوم الحركة معتبراً أن ما ذكره أفلاطون يرجع إلى عدم مساواة حال الشيء في لحظتين متباينتين<sup>٣</sup>.

بعد الشيرازي، بقي تعريف أفلاطون للحركة معتمداً من قبل الحكماء المتأخرين عنه. ولذلك نجد السبزواري يقرر أن الترابط بين تعريف الحركة وأنواعها يوجب اتفاق تعريف أفلاطون للحركة مع الحركة التوسيطية<sup>٤</sup>.

### - تعريف الحركة عند أرسطو

ينقل ابن رشد عن أرسطو أن الحركة هي "كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة"<sup>٥</sup>. وهو التعريف نفسه الذي سبق أن أورده ابن سينا مضيفاً إليه كلمة "أول"،

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٤.

٢. حتى ابن سينا لم يتكلم صراحة على إشكاله على أفلاطون؛ لكنه اعتقد أن ما ذكره في بحث الحركة كاف في إبطال رأيه. أكد ابن سينا في بداية البحث عن الحركة أن الاتصال وعدم الدفعية معياران للحركة. على ذلك عرف الطوسي الحركة هكذا: "التغير الواقع لا دفعة"، أو "الخروج من القوة إلى الفعل على الاتصال غير القارة"؛ راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٨٢ و ٨٣؛ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٩٥ و ٩٦.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥؛ ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج الاتصالي فيه، فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض، مخالفاً لحاله في حين آخر. قبله أو بعده. كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال<sup>٤</sup>.

٤. راجع: السبزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٥٦-٢٥٧.

ليكون: "كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة".<sup>١</sup> غير أننا سنغض الطرف عن الاختلاف بين التعريفين ونركز على تعريف ابن سينا الذي يحظى بشهرة أوسع عند المشائين.

ويضعنا تعريف الحركة بأنها "كمال أول" أمام ثلاث مسائل: ماهية الكمال، ومعنى كون الحركة كمالاً، ومعنى أنها كمال أول.

يعبر بالكمال عما يحصل للشيء بالفعل، لأنه بالفعلية يُرفع عن الشيء نواقصه وما يفتقر إليه.<sup>٢</sup> وتعد الحركة كمالاً لأنه ثمة إمكانين لكل جسم وضع في مكان معين وله قابلية التحقق في مكان آخر، هما: إمكانية الوجود في المكان الأول، وإمكانية الوجود في المكان الثاني. والكمال هنا يكون بكون الجسم في المكان الأول وتوجهه إلى المكان الثاني.

والحركة كمال أول للجسم لأن توجه الشيء نحو المكان الثاني يكون مقدماً على وجوده في نفس المكان الثاني، وإلا فلن يكون وصوله إليه تدريجياً ممكناً. لذلك يعد الوصول إلى المكان الثاني كمالاً ثانياً لذلك الشيء.<sup>٣</sup>

١. ابن رشد، رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، ص ٢٢.

٢. راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ١٨٣؛ ابن سينا، الحدود، ص ٢٩؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٤ و ١٩٠. هذا ولا يضيف ابن سينا أحياناً كلمة "الأول" وعرف الحركة على هذا النحو: "ماهية تكون في الأعيان كمالاً لما بالقوة"؛ راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٤٠.

٣. السزواربي، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٤٨.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٢٤؛ السزواربي، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

يستعمل عنوان الكمال الأول والكمال الثاني في المباحث الفلسفية بمعنىين، يصدق الأول منهما على الحركة والثاني على النفس، وهما: ١- تحقق خروج الشيء من القوة والوصول إلى الفعلية بصورة غير دفعية وقضاء الشيء زمناً في حالة الانتظار. وفي هذا الحال، مادام الشيء لم يصل إلى الفعلية، فإنه يمتلك الكمال الأول. وبعد أن يصل إلى ما ينظره بجد الكمال الثاني ٢- تحقق خروج الشيء من القوة والوصول إلى الفعلية بصورة دفعية. وفي هذه الحالة يوجب ذلك الخروج إيجاد أنواع مختلفة للشيء وبه يتحقق الكمال الأول، وما يعرض على هذا النوع بعد إيجاده

وعلاوة على هذا، فإن ورود عبارة "من حيث إنه بالقوة" في تعريف الحركة يلفت الانتباه إلى أن الكمالات الأولية للشيء، والتي لا تتصل ببحيثية كونه بالقوة، لا تُعدّ حركة. فمثلاً، كل شيء حاصل على صورته النوعية، لكن ليس ثمة رابط بين حصول الشيء على صورته النوعية وبين كونه بالقوة. فالمتحرك حاصل على كماله سواء بلغ مقصده أو لم يبلغه<sup>١</sup>. وفي ذلك يكتب الشيرازي:

«واعلم أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل، فهو إما أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة، وقد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأول. وهي فعل وكمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فإن الجسم مادام في مكانه الأول - مثلاً - ساكناً، فهو متحرك بالقوة وواصل إلى مكانه المقصود بالقوة، فإذا تحرك، حصل فيه كمال أو فعل، لكنّه بعدُ بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة. فالحركة إذن كمال أول للشيء لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس، بل من حيث هو أمر بالقوة، فهي وجود بين قوة محضة وفعل محض<sup>٢</sup>».

### - الحركة عند الشيرازي

لم نجد بحسب دراستنا تعريفاً للحركة يختص به الشيرازي، فهو يكتبني بالاقْتِباس من التعريفات الموجودة عند سابقيه ما يلائم بنيانه الفلسفي<sup>٣</sup>. ولذلك

يوجب تحقق الكمال الثاني لذلك الشيء؛ المزيد من الاطلاع راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص٢٤٩-٢٥٠؛ رضا نجاد، حكمت نامه، ج٤، ص١٥٢١-١٥٢٢.

١. راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص١٢٤٩؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٢٢٣؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص١٢٥٠؛ رضا نجاد، حكمت نامه، ج٤، ص١٥٢٤.

٢. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٩٥-٩٦.

٣. ذكر الشيرازي في مباحث شتي تعريفات مختلفة للحركة، منها: "تبدل حالة قازة في الجسم تدريجياً على سبيل التوجه نحو غاية ذاتية بالفعل أو بالقوة والوصول إليها"؛ "زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل"؛ "فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة"؛ "الهيئة غير المنصورة ثباتها"؛ "الانتقال والاستبدال للقرب والبعد"؛

نجده لا ينفي إمكانية تعريف الحركة بعبارات مختلفة متقاربة، مثل "الحدوث التدريجي"، أو "الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل" أو "الخروج من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً".<sup>١</sup> ومع أن هذه التعريفات وردت في النصوص الفلسفية السابقة على الشيرازي، فإنها لم تكن مقبولة عند جميع الفلاسفة بسبب بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار حولها. لكننا نجد الشيرازي يحاول إثبات صحة ما نقله عن قدماء الفلاسفة من خلال الرد على هذه الإشكالات. وسنعرض فيما يلي أهم هذه الإشكالات وردود فيلسوفنا عليها:

**الإشكال الأول، الدورية:** انتقد أرسطو وبعده ابن سينا التعريفات السابقة بأنها دورية، لأن مصطلحي "تدريجي" و"غير دفعي" يمتلكان مضموناً زمنياً، مع أن الزمان هو مقدار الحركة.<sup>٢</sup>

**الرد:** يفرق الشيرازي مقتدياً بالسهورودي والرازي، بين مصطلح "تدريجي" وماهيته، معتقداً أنه لما كان مفهوم هذه الكلمة بديهياً، فلذلك يمكن استخدامها

<sup>١</sup> تغيّر حال عن حال وانتقال منه إلى آخر، "خروج المادة من القوة إلى الفعل بتوسط الصورة" "نفس ما يعقل من تجدد شيء وخروجه من القوة إلى الفعل تدريجياً" راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٩ و ٣٠ و ٣٨ و ج ٤، ص ٥ و ٤٠ و ج ٧، ص ٣٢٣؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٨٥؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٧٣.

١. انظر، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٢ و ج ٧، ص ٢٨٤؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١١٩؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨٤. وعلاوة على هذه التعريفات، ذكر الشيرازي في أثناء آثاره تعريفات أخرى للحركة، لكنه يعتقد أن أقرب التعريفات إلى حقيقة الحركة هو "موافاة حدود بالقوة على الاتصال" راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣١ و ٧٥.

٢. راجع: الأصفهاني، مطالع الأنظار، ص ١٠٢.

٣. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ١٨٢؛ الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ص ٨٧؛ الحسيني الازدكاني، مرآة الأكوان، ص ١٧٩-١٨٠.

في تعريف الحركة، حتى إن كان فهم ماهية "تدرجي" وانتزاعه من الحركة محتاجاً إلى إثبات أو دليل<sup>١</sup>.

الإشكال الثاني، عدم التحقق في الأعيان: رأى الشيرازي وبعض المتقدمين عليه أن التدرج مفهوم لا واقعية له في عالم الأعيان، وأن صيرورة القوة فعلاً تتحقق في الأعيان بصورة دفعية. ولا شك أنه كلما تحدثنا عن الحركة فإن ذلك يتضمن الحديث عن تغير حاصل من إيجاد شيء لا وجود له قبلاً، أو زوال شيء موجود فيما سبق. فإذا قلنا: إن الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعلية، فلا بد من قبول كون التغير الحاصل في الشيء ناتجاً عن إيجاد شيء لا وجود له سابقاً. إذن ثمة بداية لحدوث هذا الأمر وإلا ما أمكن تصور حدوثه. كما أن هذه البداية لا تكون قابلة للقسمة، وإلا لكان لكل بداية بداية وهلم جراً إلى ما لا نهاية.

ومن جانب آخر، فإن أي شيء يحدث، لا يمكن أن يكون معدوماً في بداية وجوده، لأنه يلزم عن ذلك أن يكون ذلك الشيء موجوداً ومعدوماً معاً في ذلك الزمان. ولأن ذلك تناقض لا يصح وقوعه، فلا بد أن يكون موجوداً في بداية وجوده وليس فيه شيء لم يوجد بعد. إذن إن ما هو حادث يكون موجوداً في بداية وجوده دفعة واحدة<sup>٢</sup>.

وبناء على ما سبق، فإن جميع ما يحدث في العالم يكون وجودات متعاقبة غير منقسمة توجد في لحظة غير ممتدة وتنعدم في اللحظة التالية ثم يوجد شيء آخر وهكذا، مع أن حواس الإنسان تدركها أمراً ممتداً متصلأً. ويمكن استخدام مثال نور المصباح لشرح هذا الفهم من الحدث، فالمصباح عندما يكون مضيئاً فإن

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٢-٢٣، الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٧-٥٤٨-٥٤٨ السيزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٤٦-٢٤٧. والجدير بالذكر أن الشيرازي يدعي في بعض آثاره عدم صحة إشكالات الدور وعدم صحة إجابة السهروردي عنها جميعاً لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، ص ٨٧.

٢. راجع: الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٩-٥٥٠ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٦-٢٧.



حاسة البصر تدرك نوراً ممتداً وضياءً متصلًا، مع أن الراي يكون أمام ومضات وخمودات متتالية، ولأن الزمان الذي يفصل بينها لا يزيد على جزء من ستة عشر جزء من الثانية، فإنها تبدو كنور متصل<sup>١</sup>.

الرد: ثمة رأيان اثنان يجيبان عن هذا الإشكال، هما:

جواب بهمنيار: اعتقد بهمنيار أن هذا الإشكال يرد على الحركة القطعية فقط. ومع ذلك لا يلزم عنه أن يكون اجتياز المتحرك من النقاط الموجودة في مسيرة الحركة اجتيازاً تدريجياً غير متصل لتصح بذلك مقالة الرازي بأن المتحرك يدخل في كل نقطة دفعة واحدة ثم يخرج منها كذلك، لأنه لا تحقق للحركة القطعية في عالم الأعيان، بل هي مجرد افتراض ذهني فقط. ويكون ما تحقق في الخارج هو الحركة التوسطية التي كان حدوثها دفعياً وبقاؤها زمانياً<sup>٢</sup>.

جواب الميرداماد: أنكر الميرداماد جواب بهمنيار، كما أنكر من جهة أخرى إشكال الرازي في عدم وجود الحركة التدريجية خارجاً. ورأى أنه على فرض صحة ما قاله بهمنيار، فإن قوله يشمل الحركة التوسطية أيضاً، لأن مقصود من أنكر وجود الحركة القطعية خارجاً هو أن الحركة القطعية الخارجية تصوير ذهني من الحركة التوسطية. ولما كان التدرج غير موجود مطلقاً، فيجب أن لا يتحقق أي مفهوم تدريجي في الذهن أيضاً<sup>٣</sup>.

ويعتقد الميرداماد أيضاً أن إشكال الرازي غير وارد هو الآخر، لأنه كما سبق أن أوضحنا، فثمة ثلاثة أنواع من الحدوث نواجهها في الخارج، هي: الحدوث الدفعي والحدوث التدريجي والحدوث الزماني<sup>٤</sup>. ولا يلتفت الرازي إلى التفاوت بين "وجود

١. راجع: مطهري، حركت وزمان در فلسفه اسلامي، ج١، ص٢٨-٢٩.

٢. بهمنيار، التحصيل، ص٤٢٠-٤٢١.

٣. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص١٦٤-١٦٥؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٧-٢٨.

٤. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص٢٢٤-٢٢٧؛ الميرداماد، كتاب القبسات، ص٢٣؛ الميرداماد، الإيضاحات،

ص٢٤-٢٥.

الشيء في الآن" و"وجود الشيء في الزمان". فالزمان أمر ممتد، وأي حركة توجد يكون وجودها ممتداً بامتداد الزمان ومنطبقاً عليه. كما لم يلتفت الرازي إلى أن البداية في الدفعيات هي لحظة حدوثها، أما في الزمانيات فهي حدها فقط.<sup>١</sup> يجدر التنبيه في هذا المقام إلى أنه ثمة farkاً أساسياً عند الشيرازي بين "الخروج من القوة إلى الفعل" و"ما هو خارج من القوة إلى الفعل". فما نسميه بالحركة ليس سوى مفهوم مصدري انتزاعي يعبر عنه بتبدل القوة إلى الفعلية. أما الشيء الذي يخرج من القوة إلى الفعل فهو موجود خارجي تقع فيه الحركة. لذلك أخذ الشيرازي على من عرّف الحركة بالطبيعة (أي جوهر الشيء الصوري)، لأن الحركة من ميزات الطبيعة لا نفس الطبيعة المتحركة المتجددة.<sup>٢</sup>

#### ب: وجود الحركة

بعد أن بيّنا ماهية الحركة، سنبحث الآن في وقوعها من خلال مفهوم "الحدوث التدريجي"، أو "الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل" في عالم الأعيان. ثمة طائفة من الحكماء أنكروا الحدوث التدريجي منذ عهد بعيد، واعتقدوا أن ما نراه في الخارج من تغييرات تدريجية ليس إلا تغييرات دفعية متوالية، وأن ما يتحقق من تغييرات مكانية تعد أبسط أنواع الحركة، ليس إلا توالي السكونات، لأنه لو كانت الحركة موجودة في الخارج بصفتها شيئاً ممتداً، فيجب أن نرى لها أجزاء، وتنقسم هذه الأجزاء، بسبب امتدادها، إلى أجزاء أصغر منها وهكذا...، ولأنه لا يمكن تصور نهاية لهذا التقسيم، سيلزم عن ذلك حصر اللامتناهي بين المتناهي، أي تكون الحركة المتناهية المحددة بين البدء والمنتهى حركة غير متناهية.

١. راجع: الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٦٥-١٦٩-١٧٠ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٧-٢٩.

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٨١ و ١٠٩ و ج ٧، ص ٢٨٤-٢٨٥.

٣. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٦.

ولأننا كنا قد فصلنا القول في وجود أنواع الحركة (أي التوسطية والقطعية)، فنحن مستغنون عن رد هذه الدعاوى، مع الأخذ بالحسبان أن العلم الحضورى بوجود هذه التغيرات التدريجية في النفسانيات يكفي لإثبات وجود هذه الحركة خارجاً. وما هو مهم لنا الآن هو أن عبارة "الحدوث التدريجي"، أو "تبدل القوة إلى الفعلية"، هي صفة تحليلية وجدت في الذهن فقط، أما ما يتحقق في الخارج فهو الشيء الذي يصل من القوة إلى الفعلية بالتدرج خطوة بعد أخرى. وبناء على ذلك، فإن الشيرازي يرفض النظرية الذائعة التي تعد الحركة ذات هوية تدريجية في وعاء الخارج، معتقداً أنها ليست من الهويات الخارجية، ولكنها مفهوم ينتزع من الموجودات التي لها حدوث تدريجي في عالم الأعيان.<sup>١</sup>

ج: أنواع الحركة

ببحثنا سابقاً في وجود معنيين للحركة، أقصد التوسطية والقطعية، وقلنا: إن المراد من الحركة إما الحالة الممتدة التي يجدها الجسم بين البدء والمنتهى (وهذه هي الحركة القطعية)، وإما الحالة المنفصلة غير الممتدة التي يمتلكها المتحرك في جميع النقاط الواقعة في طريق الحركة (وهذه هي الحركة التوسطية).

ومع أنه لا شك في تحقق الحركة في العالم العيني، فإن اختلاف الفلاسفة كان حول أي من النوعين خارج العالم العيني، أم أن كليهما داخله. وبعد البحث في هذه المسألة وجدنا أربع نظريات، نوردتها على النحو الآتي:

#### - النظرية الأولى، عدم وجود الحركة القطعية

ذكرنا سابقاً أن الحركة القطعية ليست إلا فرضاً ذهنياً عند المشائين، وأن ما يتحقق في العالم العيني ليس سوى الحركة التوسطية. وقد أثبت ابن سينا عدم وجود الحركة القطعية على النحو الآتي: ما دام المتحرك لم يصل إلى مقصده، فلا

١. راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص ١١٢.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص ٢٨٤.

تتحقق الحركة كافة، وبعد وصوله إليها فإن الحركة تكون قد تمت'. ويوضح الحلبي ذلك بالقول: إن الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد، وليست هي الحصول في المكان الثاني لأنها تنتهي فيه. وهي أخيراً ليست مجموع الحصولين لاستحالة اجتماعهما خارجاً.

إذن، كان ابن سينا وأتباعه يعتقدون بوجود الحركة بصورة منقطعة وينكرون وجودها خطياً، ويرون أيضاً أن الحركة أمر بسيط سيال وليست أمراً ممتداً متصلاً. أما رؤية الحركة بشكل متصل فيحصل من فكر الإنسان وقوة التخيل لديه.

نقد الشيرازي: على الرغم من عدم موافقة الشيرازي على هذه النظرية، فإنه سعى إلى عرضها وأورد بالإضافة إلى ما استدل به ابن سينا جميع ما يمكن أن يكون دخليلاً على صحتها، ومن ذلك:

أولاً: مقصود ابن سينا من عدم وجود الحركة القطعية في العالم العيني هو عدم قابليتها لأن تحدث شيئاً فشيئاً وأن تبقى مستمرة. أما القائلون بوجودها فيعتقدون أن لهذا النوع من الحركة حدوثاً تدريجياً وفناءً تدريجياً أيضاً. وبناء على ذلك، فإن ما أنكره ابن سينا مخالف لما يعتقد به مثبتوها.<sup>٢</sup>

ثانياً: لا يُعد ابن سينا من منكري وجود الحركة القطعية خارجاً، لأن هذا مخالف لما يذكره هو نفسه حول وجود الزمان خارجاً، فقد خالف ابن سينا من يرى أن الزمان موجود ذهني غير حقيقي، وذهب إلى أن الزمان وإن كان موجوداً خارجياً، ولكن ذلك لا يعني أن لجميع أجزائه وجوداً فعلياً، بل يعني أن وجوده يكون وجوداً تدريجياً، وأن فناءه ملائم لوجوده وتدرجي أيضاً. ومن الواضح أن الزمان

١. راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص ٨٣-٨٤، الرازي، المباحث الشرقية، ج١، ص ٥٥٢.

٢. الحلبي، كشف المراد، ص ١٢٦٢، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص ٨٣-٨٤.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٣٤؛ مطهري، حركت وزمان در فلسفه إسلامي، ج١، ص ٥٠-٥١.

٤. راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص ١٦٦-١٦٧.

بهذا المعنى يكون مقداراً للحركة القطعية وليس التوسيطية، لأنه لا يكون للتوسيطي بسبب بساطته أي مقداراً<sup>١</sup>.

### - النظرية الثانية، وجود القطعية والتوسيطية معاً

إن القول بقبول الوجود المتزامن مع الحركة بمعنيها هو إحدى مبتكرات الميرداماد. ولقد بحثنا بالتفصيل من قبل في البراهين التي ساقها الميرداماد لإثبات وجود الحركة القطعية. أما الشيرازي فلم يقدّم بإثبات وجود هذه الحركة خارجاً، لكنه حاول تدعيم هذه المسألة من خلال انتقاد نظرية ابن سينا المخالفة لها.

نقد: لا شك في أن لكل شيء وجوداً يخصه ويكون ملائماً لنفسه، ويكون من هذه الجهة نفسها فاقداً لسائر أنواع الوجود الأخرى. فوجود العرض مثلاً "وجود في موضوع" ولا يكون بحد ذاته وجوداً مستقلاً. وعلى هذا الأساس، إذا كان المراد من الوجود العيني للحركة القطعية هو وجود حركة ممتدة متصلة تكون جميع أجزائها موجودة وجوداً فعلياً في العالم العيني، فلا ريب أنها غير موجودة في الخارج، وأن من يقول بوجودها لا يقصد ذلك. أما إذا كان المراد هو وجود حركة ممتدة في إطار الزمان، بحيث يقع كل جزء منها في جزء من الزمان، فهي حركة موجودة بوجود خارجي، كما أن الزمان موجود بوجود عيني.

وبناء على ذلك، يكون كل جزء من أجزاء الحركة موجوداً في ظرف زماني يخصه سواء أكان ماضياً أم حاضراً. ومن ثم فإن استدلال ابن سينا على عدم وجود الحركة القطعية ليس صحيحاً البتة<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣٤-٣٥، مطهري، حركة وزمان در فلسفه إسلامي، ج ١، ص ٥١-٥٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣٢-٣٣، مطهري، حركة وزمان در فلسفه إسلامي، ج ١، ص ٤٦-٤٨.

### - النظرية الثالثة، عدم وجود الحركة التوسيطية

تحدثنا حتى الآن عن وجود الحركة القطعية أو عدم وجودها. وذكرنا أن ابن سينا أنكر وجودها. أما الشيرازي فانتقد ابن سينا وبيّن أن الجهود التي بذها وأتباعه لإنكار الحركة القطعية خارجاً تبقى غير مثمرة.

وبناء على هذا، يمكن عد الشيرازي كأستاذ الميرداماد، من المناصرين لوجود نوعين من الحركة في عالم الأعيان. لكنه أشار ضمن أبحاثه الفلسفية إلى مطلب لم يدافع عنه بصراحة، بل أورد بعض الملاحظات حوله، ولكن لأهميته في هذا السياق سنأتي على ذكره بعد قليل.

طرح الفلاسفة القدماء السؤال الآتي: هل تتحقق الحركة القطعية في عالم الأعيان؟ ويمكن على هذا المنوال طرح سؤال آخر: هل تتحقق الحركة التوسيطية خارجاً؟ غير أن إنكار وجود الحركة التوسيطية خارجاً يبدو إنكاراً غريباً، لأنه لا يمكن افتراض كون المتحرك متحركاً وهو لم يتجاوز جميع النقاط الواقعة على مسير الحركة. وما أراد الشيرازي القيام به هو إثبات هذا الأمر معتمداً على المبادئ المنطقية الصرف.

وكما نعلم، فإن الكلي من جهة كونه كلياً، مفهوم ذهني لا يكون موجوداً مستقلاً في الوجود العيني، لكنه يتمتع من خلال وجود أفراد بالوجود العيني الخارجي. وإذا دققنا في تعريف الحركة التوسيطية فسنجد أن "كون الجسم متوسطاً بين حدود المسافة" مفهوم كلي ينطبق على وجود المتحرك في جميع نقاط مسير الحركة. ولا بد من الانتباه هنا إلى أن نسبة الكلي إلى أفراده تكون كنسبة الآباء إلى أبنائهم لا كنسبة الأب إلى أبنائه. إذن، لا بقاء لمفهوم كلي للحركة يترافق مع حدوث أفرادها وفنائهم، ومن ثم لا يمكن القول ببقاء الحركة التوسيطية.<sup>١</sup>

نقد: يعتقد الشيرازي أن الحركة التوسطية ذات وجهتين: هي كلية مبهمة من جهة، وجزئية متشخصة من جهة أخرى. وإذا لاحظناها بالنسبة إلى مراتبها -أي الحمولات الآنية والزمانية- تكون مفهوماً كلياً ذا أفراد. وإذا لاحظناها بالنسبة إلى الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين بالإضافة إلى مبدئها ومقصدتها، فستكون أمراً متعيناً، لأنه في هذا الفرض تكون نسبة الحركة في كل نقطة إلى الحركة في كل أجزاء مسير الحركة كنسبة الكل إلى أجزائه.<sup>١</sup>

وعلى الرغم من أن الشيرازي نقل هذه النظرية على سبيل الاحتمال، ثم قام بانتقادها، فإن بعض معاصرنا قد بذلوا جهوداً في التعليق عليها حتى يكون إنكار وجود الحركة التوسطية خارجاً إنكاراً صحيحاً وصائباً. وقد أوضحنا فيما سبق أن الحركة التوسطية حركة على النقط، أما الحركة القطعية فحركة خطية. هذا ويمكن تعليق الحركة التوسطية بالاستناد إلى صورتين، هما: الحمولات الآنية والحمولات الزمانية.

في الصورة الأولى، تكون الحركة التوسطية أمراً بسيطاً، يكون ما صدقها حصول الجسم في لحظة معينة في حد من حدود المسافة. وفي هذه الحالة السؤال هو: هل هذه الحمولات الآنية حصولات واقعية فعلية أم حصولات فرضية؟ وسنناقش كلا الاحتمالين:

الاحتمال الأول: هذه الحمولات الآنية حصولات واقعية فعلية، بحيث يكون المتحرك واقعاً في كل لحظة في أي حد (نقطة) من حدود المسافة. يستلزم قبول هذا الفرض أن تكون جميع النقاط واللحظات متتالية ومترادفة (آنات متشافة)، ويكون حدوث الحركة في هذه الحالة من جميع هذه السكونات. وهذا الاحتمال فاسد لأنه يناظر القول بتكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٣٥-٣٦؛ كذلك راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف، ص ٩٦.

الاحتمال الثاني: هذه الحصولات الآنية حصولات فرضية تعد في كل حركة، ولا يكون هناك أي نقطة أو لحظة واقعية بين المبدأ والمنتهى. يكون افتراض هذا الاحتمال صحيحاً عندما نسلم بعينية وجود الحركة القطعية، لأنه يمكننا في هذه الحالة أن نفرض للحركة حدوداً فرضية، كما يمكن أن تكون هذه الحدود قابلة للتصور بالنسبة للجسم المتصل.

وبناء على ذلك، إذا فرضنا الحركة التوسيطية حصولات آنية فلا يمكن القول أنها مفهوم كلي، لأنه على فرض كون هذه الحصولات واقعية، فستكون نسبة الحركة التوسيطية إليها كنسبة الكل إلى جزئه. أما إذا افترضنا حصولات بالقوة، فستكون الحركة التوسيطية أمراً فرضياً ذهنياً.

وبناء على الاحتمال الثاني، يكون ماصدق الحركة التوسيطية هو الحصولات الزمانية لا الحصولات الآنية. والمقصود من الحصولات الزمانية هو جعل جزء من وجود ممتد في مقدار ما من المسافة والزمان، بحيث مهما كان هذا الوجود أصغر، فإنه سيبقى واقعاً في الزمان والمكان (أي مسافة). وفي هذه الحالة، ومع أن الحصولات الزمانية واقعية خارجية، ولكن بسبب بساطة الحركة التوسيطية وفقدان الجزء، فإن هذه الحصولات تصبح ماصدقاً للحركة القطعية وجزئية بالنسبة إليها.

إن النتيجة التي نريدها مما ذكرنا هي أن الحركة التوسيطية إن عني بها حصولات آنية ذهنية فهي ليست أمراً خارجياً. أما إذا عني بها حصولات زمانية، فإنها وإن كانت واقعية، تصبح ماصدقاً للحركة القطعية. وفي كلتا الصورتين، ليست الحركة التوسيطية إلا أمراً ذهنياً!

#### - النظرية الرابعة، وجود اعتبارين من الحركة

بحثنا حتى الآن في الوجود العيني للحركة (التوسيطية والقطعية) في ثلاث نظريات. ووجدنا أن القائلين بوجود الحركة القطعية خارجاً وعدم وجود الحركة التوسيطية



كذلك، يعتقدون أن ما يتحقق في العالم العيني هو الوجود الممتد الذي يناظر الخط مع أن العقل يتصوره على صورة نقاط. وفي مقابل ذلك، يعتقد القائلون بوجود الحركة التوسيطية خارجاً، وعدم وجود الحركة القطعية كذلك، أن ما هو متحقق في العالم العيني هو أمر منفصل كالنقطة وإن تصوره الذهن على صورة خط ممتد.

هذا ويعتقد الطباطبائي، كالميرداماد والشيرازي، بوجود الحركة خارجاً بكلا المعنيين، لكنه لا يرى التوسيطية ولا القطعية إلا اعتبارين من واقعية واحدة. في الاعتبار الأول نحلل الحركة ونتصور لها أجزاءً وحدوداً. وفي هذه الصورة لا يتحقق من الحركة إلا حد واحد لا قبله ولا بعده. ونسمي الحركة على هذا النحو حركة توسيطية. أما في الحالة الثانية، فلا نلاحظ حدود الحركة وأجزاءها، كقولنا خمسة كيلومترات في خمس دقائق. والحركة هنا ليست أمراً متجدداً، بل مستمرة ونسبها الحركة القطعية<sup>١</sup>.

### د: مقولات الحركة

من المسائل المهمة في دراسة الحركة تعيين "المقولة" التي وقعت فيها الحركة. و"المقولة" مفهوم أرسطي<sup>٢</sup> تنقسم على أساسه الماهيات الموجودة في العالم عشرة أجناس عالية، تتضمن الجوهر والأعراض التسعة<sup>٣</sup>.

١. راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢، ص ١١٧-١٢١ كذلك للوقوف على هذه النظرية والردود عليها راجع: مطهري، حركت و زمان در فلسفه اسلامی، ج١، ص ٦١-٦٤.

٢. ذكر في النصوص اليونانية مصطلح "Categorize" الذي نقله العرب إلى "قاطيفورياس". هذا القسم من المنطق وإن كان منسوباً إلى أرسطو فإن البحث عن المقولات المذكور في آثار الحكماء القدماء من اليونانيين وغيرهم من السابقين على أرسطو؛ راجع: آبي، مقولات وآراء مربوط به آن، ص ٢٠-٢٢.

٣. المشهور في عدد المقولات هو عشرة ولكن هناك آراء أخرى توصلها إلى ست عشرة؛ لمزيد من الاطلاع راجع: آبي، مقولات وآراء مربوط به آن، ص ٦٣-٦٥.

ويرى أرسطو أن الحركة تقع تحت ثلاث مقولات هي "الكم" و"الكيف" و"الآين". لكن ابن سينا أظهر في دراسته أن الحركة (أي التغيرات التدريجية) تجري، بالإضافة على هذه المقولات الثلاث، في مقولة "الوضع" أيضاً.<sup>٢</sup> وبصرف النظر عن الرأي الذائع حول تحقق الحركة في المقولات الأربع، أي: "الكم" و"الكيف" و"الآين" و"الوضع"، والتي يلزم عنها التنمية وتغير الصفات وتغير المكان وتغير نسبة بعض أجزاء الجسم إلى بعضها الآخر، نجد أن ما تمتاز به الحكمة المتعالية عن التيارات الفلسفية السابقة عليها، المشائية والإشراقية واليمانية، هو قولها بقبول الحركة في مقولة الجواهر أيضاً.

وقد اشتهر أن أول فيلسوف دافع صراحة عن نظرية الحركة الجوهرية هو صدر الدين الشيرازي<sup>٣</sup>. فالحركة حسب رأيه صفة أصيلة في الأجسام بحيث لا يوجد أي جسم يتمتع بالثبات<sup>٤</sup>. وبغض النظر عن كون الشيرازي مبتكر هذه النظرية أولاً، انقسم الحكماء حول الحركة في الجواهر طائفتين اثنتين، إحداهما قالت بوجودها والأخرى أنكرت ذلك، ولكل من الطائفتين أدلتها وبراهينها فيما ذهبت إليه.

١. هناك أربعة أقوال في المراد من الحركة في المقولة: ١- المقولة هي الموضوع للحركة، ٢- كون الجواهر بواسطة المقولة موضوعاً للحركة، ٣- كون الحركة بمنزلة النوع للمقولة، ٤- موضوع الحركة هو موضوع الأعراض لا نفس الأعراض. بسبب ما ورد في الأقوال الثلاثة الأولى، فإن المعنى الرابع كان مقبولاً عند الحكماء؛ راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص ٩٣-٩٧؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٦٩-٧٥ و١٠١، ج١، ص ٤٢٣-٤٢٦.

٢. راجع: مطهري، مقالات فلسفي، ص ٢٤٩.

٣. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٥، ص ١٩٤.

٤. راجع: المصدر نفسه، ج٧، ص ٢٨٤-٢٨٥.

٥. نظرية "الخلق الجديد" مأخوذة من آية بَلِّغْهُمْ فِي رُسُلِهِمْ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ وهي مذكورة في النصوص العرفانية السابقة على الشيرازي. ولكن هناك خلافاً بين الشيرازي وبين أهل العرفان في أن المراد منها هو "اللبس بعد الخلق" أو "اللبس بعد اللبس"؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٥، ص ٢٤٦-٢٤٨؛ مطهري، مقالات فلسفي، ص ١٩٦-١٩٩؛ رامين، مباني فلسفي صدر المتألهين، ص ٢١٨.

نقل ابن سينا عن بعض الفلاسفة القدماء أن الجوهر يكون على نوعين: ممتد وسيال. لكنه اعتقد أن مقصودهم من ذلك ليس شيئاً أكثر من "الكون والفساد"، وأن اتصاف الجوهر بالحركة اتصاف مجازي غير حقيقي<sup>١</sup>. هذا ويعتقد المعارضون لوجود الحركة الجوهرية أنه لو كانت ذات الشيء تتغير، كصفاته وحالاته، شيئاً فشيئاً، فلن يكن ثمة شيء ثابت حتى يصح انتساب الحركة إليه. يؤدي هذا إلى قبول الحركة دون وجود متحرك مع أن وجوده شرط من شروط تحقق الحركة<sup>٢</sup>.

وفي مقابل ذلك بذل الشيرازي، بناء على نظريته في أصالة الوجود واعتبارية الماهية، جهوده لإيجاد السعة في التغيير بالنسبة للأشياء، وجريان التغيير والتحويل في ذاتها أيضاً<sup>٣</sup>.

يعتقد الملاحظون أن ما تحقق في الخارج هو الوجود، أما الماهية فليست إلا انتزاعاً عقلياً أو انعكاساً ذهنياً له. وعلى ذلك، فالتغيير هو حدود وجود الموجود ومراتبه وليس وجوده الشخصي. ومع بقاء موضوع الحركة، أي وجود الشيء شخصاً، تكون مراتب وجوده متغيرة دائماً<sup>٤</sup>.

١. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٩٣.

٢. المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٨.

٣. لمزيد الاطلاع على دلائل منكري الحركة الجوهرية، راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٩٨-١٠١؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٨٣-٥٩٣؛ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٠٥-٣٠٧؛ بهمنيار، التحصيل، ص ١٤٦؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٨٥ و ١٠٥-١٠٧.

٤. يرى الشيرازي أن الحركة الجوهرية مثبتة بالبرهان وبالتدبر في الآيات القرآنية؛ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٠-١١٣؛ الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣-٢٣١؛ الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٦٤؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٨٦.

٥. للوقوف على دلائل مثبتة نظرية الحركة الجوهرية، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦١-٦٧ و ١٠١-١٠٥ و ١٠٨-١١٤ و ٣٢٩؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ٢، ص ١٢٩-١٤١؛ الأشتباني، شرح حال وآراء فلسفي ملاصدرا،

بمعنى آخر: لما كان الثبات والحركة وصفين تحليليين للموجود السیال والثابت، فإنهما غير محتاجين إلى موضوع مستقل، بل إن وجودهما هو عين وجود الشيء الذي هما عرضاه خارجاً. إذن فالحركة في جواهر الشيء ليست ممتنعة بل ضرورية، لأنه لو لم نقل بذلك، فإنه لا يمكن الالتزام بالحركة في الأعراض التي اتفق المشائون عليها<sup>١</sup>.

وبصرف النظر عن دلائل نفي الحركة الجوهرية أو إثباتها، قدم أنصار هذه النظرية طرقاً جديدة مختلفة لإثباتها، منها: عليّة الجواهر ومعلولية الأعراض الناتجة عنه؛ وانتفاء العرضي إلى الذاتي؛ وتابعة الأعراض وآثارها وأحكامها للجواهر؛ وانقلاب ماهية العرض بالجواهر؛ والحركة التكاملية للطبائع؛ والمجانسة بين العلة والمعلول؛ والوضع والمحاذاة؛ وتشخص الشيء بالوجود؛ والوصول إلى الغاية؛ وربط المتغير بالثابت؛ وربط الحادث بالقديم؛ وانسداد العطاء الإلهي بسكون الجواهر الطبيعي؛ وانحصار تصور خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالحركة الجوهرية؛ وكون النفس جسمانية الحدوث؛ وعدم كون وحدة النفس الناطقة وحدة عددية؛ واتحاد العرضي مع العرض؛ واتحاد العرض مع موضوعه؛ وإثبات حقيقة الزمان؛ وكون الطبيعة في الجواهر الجسماني أقرب مبدءاً للحرك<sup>٢</sup>.

ويرى أنصار الحركة الجوهرية أن قبول هذه النظرية يستلزم نتائج مهمة في الفلسفة الإسلامية، ومن هذه النتائج - بغض النظر عن مدى صحتها -: كون النفس الناطقة جسمانية الحدوث؛ والحدوث الزماني للذات وصفات العالم الطبيعي؛

ص ٥٣-٩٠، الشافعي، نظرية الحركة الجوهرية عند ملاصدرا في سياق الفكر الإسلامي، ص ٢٩٤-٢٩٦، العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ٦٣-٨١.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٦؛ «فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم، وإن تجددتها وتبدلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية»؛ كذلك راجع: رامين، مباني فلسفي صدر المتألهين، ص ٢١٧-٢١٨.

٢. راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٩١، تعليقة الأستاذ حسن زاده الأملي.

وكيفية ربط المتغير بالثابت القديم؛ ومعرفة حقائق كثير من الآيات والروايات؛ وبطلان التناسخ؛ وحشر الجمادات والنباتات؛ ومعرفة حقيقة الزمان؛ والصعود المثالي؛ والتجرد البرزخي والتحول المملوكوتي للإنسان؛ ووصول الطبائع إلى غاياتها واستكمالها الذاتي؛ والوحدة غير العددية للنفس الإنسانية.<sup>١</sup>

## ٢-٤- الزمان في الحكمة المتعالية

### ١-٢-٤- ماهية الزمان

ذكرنا سابقاً أن الزمان عند أرسطو وأتباعه هو مقدار الحركة، وأنه يعرض على الأجسام بسبب حركتها. والعلاقة بين الزمان والحركة علاقة غير منفصلة، ولا ينحصر الاعتقاد بوجودها في طائفة المشائين والإشراقين فحسب، بل هي مقبولة أيضاً عند مؤسس الحكمة المتعالية، وله حولها آراء يخالف فيها بعض من سبقه من الفلاسفة.<sup>٢</sup>

ولا شك أن وجهة نظر الشيرازي في الزمان تتلاءم مع سائر أجزاء بنيانه الفلسفي. فقبول أصالة الوجود بدلاً من أصالة ماهيته، واستبدال حقيقة الوجود بمفهوم الوجود، أمران يوجبان أن يكون الزمان ناشئاً عن الحركة الوجودية الجوهرية عند الشيرازي، خلافاً لما هو شائع عند الأرسطيين من أن الزمان مفهوم ماهوي انتزاعي، ينتزع من الحركة الطبيعية.<sup>٣</sup>

١. راجع: السيزوازي، غرر الفرائد، ج٤، ص٢٨٩، التعليق.

٢. راجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج١، ص١٥٥-١٥٩ وابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص١١٧. يعتقد الشيرازي أن تعريف الزمان بـ"مقدار الحركة" ليس بتعريف كامل، بل لابد من إضافة بعض القيود إليه، كنظير مقدار حركة الفلك أو مقدار حركة غير منقطعة. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٤، ص٢٢٠.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٠٨.

٤. بين الشيرازي الفرق بين هاتين النظريتين في النسبة بين الزمان والمكان هكذا: «فإن الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقداراً، فإن كون المقدار مقداراً ليس بعلّة، فالزمان يقدر

ويرى الشيرازي أن لحقيقة الوجود في مراتبه المشككة من الشدة والضعف مرتبتين، هما: الوجود الثابت والوجود السيال<sup>١</sup>. وعليه فنحن نواجه نوعين من الموجود، هما: موجود غير متحرك، وموجود متحرك تكون حركته ذاتية غير اكتسابية ولا عارضية.

وينشأ وضع الموجودات الثابتة في المرتبة الشديدة، والموجودات المتحركة كالزمان، في المرتبة الضعيفة، عن عدم تركيب الوجود من القوة والفعل في مرتبة، وتركيبه منهما في مرتبة أخرى. ففي الثابتات التي هي صور محض تتمتع بالفعل في غايتها، تضمحل المادة وتستهلك. أما في المتحركات فيكون الأمر على خلاف ذلك، إذ تضمحل الصورة في المادة حتى تصير عينها<sup>٢</sup>. ومع أن الزمان يقع في عداد الموجودات التي تتمتع بمرتبة ضعيفة من الوجود، كالهوى والعدد، فإنه يجب الالتفات إلى أن ثمة فرقاً أساسياً بين الزمان وبين ما يشابهه، فالزمان وعلى خلاف سائر الموجودات، يتعين بنفس ذاته<sup>٣</sup>.

لذلك كان الملاصدرا بخلاف أسلافه لا يعد الزمان مقداراً للحركة الدورية الفلكية<sup>٤</sup>، بل هو عنده مقدار للوجود الطبيعي الذي يتجدد بنفس ذاته<sup>٥</sup>. فيكون

الحركة على وجهين، أحدهما يجعلها ذا قدر والثاني يدلالتها على كمية قدرها؛ والحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر، وبين الأمرين فرق<sup>١٩</sup> المصدر نفسه.

١. أكد الشيرازي في آثاره على أن أشرف أنواع الوجود وأفضلها هو وجود الواجب وأخسها وجود الهوى والحركة والزمان؛ راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٢٥؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٦٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٣١٤.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٥١: «وقوع المعية الزمانية بين شينين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين، بوجوب زماناً؛ وأما المعية بين الزمان وشي، فلا يقتضي زماناً آخر، إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين، لا تعينه نفسه، لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات».

٤. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٩١-١٩٢.

٥. الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٣٠٤ و ج ٣، ص ١٤٠. هذا وسعي الشيرازي ببيان تعريفه عن الزمان إلى تصحيح ما ذكر في مقام تعريف الزمان بالجواهر الجسائي أو الجوهر المفارق؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٤٧.

اختلافه مع الحركة في أن الحركة عبارة عن تجدد الشيء وخروجه تدريجياً من القوة إلى الفعلية، وبذلك فالزمن ليس إلا مقداراً لهذا التجدد.<sup>١</sup>

ويستتبع وقوع الزمن في المراتب المشككة للوجود قولين مهمين هما: وقوع التشكيك في أجزاء الزمان؛ ووقوع التشكيك في الزمانيات، لأن أجزاء الزمان تتقدم وتتأخر ذاتياً بنسبة بعضها إلى بعضها الآخر. ومن الواضح أن للموجود المتقدم، بما له من الفعلية، شرفاً وجودياً بالنسبة إلى الموجود المتأخر الذي بقي بالقوة ولم يصل إلى الفعلية الوجودية بعداً. لكن ما يجب الالتفات إليه هو أن يكون أولاً بالذات للهوية الخارجية المتجددة المتحركة، وبالعرض للزمن ثانياً. ومن ثم يكون التشكيك الوجودي واقعاً بالنسبة للزمن أيضاً.<sup>٢</sup>

نخلص بناء على ما سبق، إلى النتائج الآتية:

أولاً: الزمن والحركة أمران غير منفصلين، يحصلان من تجلي الوجود وظهوره في بعض مراتبه. ولا تتحقق أي حركة بلا تحقق الزمان، كما لا يتحقق الزمان بلا وجود نوع من الحركة والتغير المتصل.<sup>٣</sup> فالموجودات التي كانت عديمة الحركة تكون أيضاً غير واقعة في الزمان.<sup>٤</sup>

١. الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣١.

٢. راجع: الشيرازي، الحاشية على الهيات الشفاء، ص ٢٩.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٥٥؛ إن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة والزمان وهما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها؛ كذلك راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٤-٤٤٥ و ٤٣٤ و ج ٣، ص ١٧٥.

٤. راجع: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٩-١٤٠.

٥. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٠ و ٢٢٤.

٦. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٢.

ثانياً: الزمان هو الوجود السيال والحقيقة المتصلة القارة التي تقبل القسمة في الذهن فقط وتكون فاقدة لأي جزء خارجاً. لذلك لا بد من التفريق بين "الآن السيال" الذي كان بالقوة وبدءاً للزمان، وبين "الآن غير السيال" الذي يكون موجوداً بالفعل ونهاية للزمان، وحداً مشتركاً بين الماضي والمستقبل.

ثالثاً: يختص كل من الزمان والحركة بالموجودات المادية المحسوسة، ويستلزم فرض عدمهما خروج الشيء من مرتبته الوجودية.<sup>٢</sup>

رابعاً: يكون التقدم والتأخر ذاتيين للماديات لأن الزمان ليس بظرف لها، ولكنه مقوم ذاتي لجواهرها الوجودية<sup>٣</sup>. وبذلك يكون الشيرازي قد ابتعد عن النظرية الشهيرة فيما يخص الجوهر والعرض، معتقداً أن الأعراض (أو الصفات) لا تصير عللاً لتشخص الموجود، بل مجرد علامة على تشخصها، لأن أعراض الشيء وصفاته تكون من مراتب وجود جوهره<sup>٤</sup>.

خامساً: ليس الزمان مفهوماً ينتزع من الحركة، بل الزمان والحركة كلاهما من المعقولات الفلسفية الثانية والأعراض التحليلية التي تنتزع من الوجود السيال لموجود ما<sup>٥</sup>، ولكنهما يوجدان في العالم العيني بوجود واحد<sup>٦</sup>.

## ٢-٢-٤- وجود الزمان

لسنا محتاجين هنا إلى إثبات وجود الزمان إذا لاحظنا ما سبق في الحديث عن ماهيته، لأنه إذا كان الزمان من الأبعاد الوجودية للجسمانيات، فلا يمكننا تصور

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦٠: «حقيقة الزمان اتصال أمر متجدد متقض لثباته».

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٦٧.

٣. راجع: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٤٩٨.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٣٩ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦٠.

٥. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٠٣ و ج ٧، ص ٢٩٠-٢٩١؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٥٦-٥٧.

٦. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٤، ص ٣٣-٣٤ و ج ١٣، ص ١٤٦ و ٢٠٠ و ١٨٠.

٧. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٠ و ١٨٠ و ٢٤٥.



جسم في العالم العيني لا يكون مترمناً. بيد أن الشيرازي أثبت وجود الزمان عبر طريقين، أحدهما تجريبي والآخر عقلي فلسفي:

أ: إثبات وجود الزمان تجريبياً

نحن نواجه كل يوم حركات مختلفة في العالم العيني، وتنقسم هذه الحركات في مجملها إلى طوائف على النحو الآتي: حركات لها بداية ونهاية مشتركتان؛ وحركات لها بداية مشتركة ونهايات مختلفة؛ وحركات لها بدايات مختلفة ونهاية واحدة مشتركة؛ وحركات بدأت من بدايات مختلفة وانتهت كذلك.

يلزم عن وجود هذه الحركات المختلفة أن تقطع الموجودات المتحركات مسافات متساوية أو غير متساوية، ويدل هذا على أن هذه الحركات ذات مقدار، وعليه فلا بد من وجود مقدار قار في العالم العيني كي تقاس الجسمانيات المتحركة بالنسبة إليه، وليس هذا المقدار القار إلا الزمان<sup>١</sup>.

يلاحظ من هذا الاستدلال أنه مبني على كون الحركة والزمان أمرين محسوسين<sup>٢</sup>. وتُعد هذه الطريقة في إثبات وجود الزمان إحدى مبتكرات أرسطو، لأنه كان معتقداً أن الحركة والزمان يُحسَن معاً، فلو أن شيئاً أثر في جزء من جسمنا في الظلمة، فإننا بانطباع الحركة في ذهننا، نتصور الزمان بلا فصل. كذلك لو أننا تصورنا ذهنياً مضي زمان ما، فسندرك بوضوح أنه مصحوب بالحركة أيضاً.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٥، الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٠٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٢؛ «إن تصورات هذه الأمور. أي الدفعة والتدرج ونحوه. بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بمحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والأن فذلك هو المحتاج إلى البرهان. فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور، ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والأن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها».

## ب: إثبات وجود الزمان فلسفياً

يعتقد الشيرازي أن للحكماء الإلهيين طريقاً ثانياً لإثبات وجود الزمان مختلفاً عن طريق أهل التجربة'. فقد ذهب الحكماء إلى أن كل موجود حادث إنما يحدث بعد موجود آخر، بحيث لا يجتمع السابق واللاحق أبداً. ومن الواضح أنه يقع بين السابق واللاحق موجودات أخرى يلزم عنها وجود قبلات وبعديات لا تحد بحد معين. ولا يمكن تصور هذه القبلات والبعديات المتوالية إلا بوجود هوية متصلة ومتجددة ذاتياً، وهذه الهوية هي الزمان. وما يذكره الشيرازي في هذه الطريقة مأخوذ من كلام ابن سينا:

«الحادث بعد ما لم يكن، له قبل لم يكن فيه، ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبله وما هو بعداً معاً في حصول الوجود. بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد، ومثل هذا ففيه أيضاً تجددٌ بعديّة بعد قبلية باطلة؛ وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعدً ولا ذات الفاعل فقد تكون قبل ومع بعدً. فهي شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ وتصرّمٌ على الاتصال»<sup>١</sup>.

## ٣-٤- مكانة "الحركة والزمان" في توضيح حدوث العالم

يذكر الشيرازي أدلة متعددة في ما يري إليه من إثبات الحركة الجوهرية، ولكن إثباتها من جهة تعريف الزمان، بوصفه بعداً سيالاً من أبعاد الوجود المادي، يتمتع بأهمية خاصة. فالشيرازي يرى أن الزمان بعد رابع لكل موجود

١. يعتقد الشيرازي أن الرهان الذي يبني على القبلية والبعديّة، يكون برهاناً قاطعاً على إثبات وجود هوية متجددة متصرفة؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٤٦.

٢. يرى الشيرازي أن إثبات الزمان والحركة مبني على عدم اجتماع أجزائهما في الوجود؛ راجع: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٥.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٥-١١٦ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٠٦.

٤. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٨٢-٨٣.

مادي، وكما أن الأبعاد الهندسية في امتداداتها الثلاثة (الطول والعرض والعمق) من الأوصاف الذاتية لكل موجود مادي، فالزمن الذي يكون امتداده الرابع، يكون وصفاً ذاتياً غير منفك عن كل جوهر مادي أيضاً. مع الأخذ بالحسبان التفاوت بين كون الأبعاد الهندسية امتدادات دفعية الحصول، وأن الزمن امتداد تدريجي الحصول<sup>١</sup>.

وإذا كان الزمن، بحسب ما يزعم الملاصدرا، مقوماً لوجود كل جوهر جسماني، فلا يمكن تصور موجود مادي ثابت ومبرأ من الزمن وله نسبة واحدة إلى جميع الأزمنة، فوجود أي جوهر جسماني هو وجود تدريجي تتبدل أجزاؤه من القوة إلى الفعلية تبديلاً متعاقباً حتى تصبح موجودة بالفعل.

إن ما عثر عليه الشيرازي في الحركة الجوهرية للموجودات المادية وعدم انفكاكها عن الزمن كان مدعاة له أن يقيم حدوث العالم، على غرار أستاذه، بنظرة خاصة. ولذلك كان فرض القدم الزمني للعالم فرضاً مستحيلاً بالنسبة إليه. لأنه لا زمان وراء هذا العالم الجسماني حتى يصح أن يكون قديماً.

## ٥- الطبيعة في الأجسام المادية

لا شك أن للأجسام المختلفة آثاراً وميزات مختلفة. ولما كانت الجسمية حقيقة مشتركة بين الأجسام، فإن لكل جسم -إضافة إلى جهته الجسمانية- حقيقة توجب

تتويجه وحدث آثار شتى فيه<sup>١</sup>. وفي النصوص الفلسفية، تسمى هذه الحقيقة الكامنة في الأنواع الجسمانية باسم "الطبيعة" أو "الطبيعة السارية"<sup>٢</sup>.

### ١-٥- تعريف الطبيعة

يذكر الفلاسفة تعريفات مختلفة ومتقاربة في الوقت نفسه للطبيعة، فهي "مبدأ أول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض"<sup>٣</sup>، أو هي "مبدأ أول لكل تغير وثبات ذاتي"<sup>٤</sup>، وهي أيضاً "قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها"<sup>٥</sup>، أو "قوة موجودة في الشيء شأنها تحريكه وتسكينه وهي في ذاته أولاً لا بطريق العرض"<sup>٦</sup>، وهي كذلك "ما يصدر عن الشيء في ذاته ولا يرجع فيه إلى سبب خارج"<sup>٧</sup>، وهي أخيراً "مبدأ التغير في الأشياء المتغيرة نفسها ومبدأ عدم التغير"<sup>٨</sup>.

إن فكرة كون الطبيعة مبدأ للآثار المختلفة في الأجسام هي فكرة مقبولة عند الشيرازي كما كانت مقبولة عند أسلافه من الفلاسفة<sup>٩</sup>. ولذلك نجد يؤكد أن

١. افتراض هذه الحقيقة في الأجسام يكون في الرد على السهروردي وأتباعه الذين ينسبون الآثار المختلفة في الأجسام إلى موجود مجرد عقلائي والمثل النورية، مع أن هذا ليس بصواب لأن نسبة هذا الفرد المجرد تكون إلى جميع الموجودات على السواء؛ راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتياني، ص ١٥٢-١٥٤.
٢. الحقيقة الموجودة في الأنواع الجسمانية، تعرف بأسماء أخرى غير "الطبيعة"، مثل، "الصورة النوعية"، "القوة" و"الكمال"، لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١٥٧؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٧٠؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ١٦٤؛ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٣٦.
٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٥٠، ٣، ص ٦٥.
٤. ابن سينا الحدود، ص ٢١، الرقم ٣٦.
٥. الرازي، رسائل فلسفية، ص ١١٨.
٦. الطيب، الحدود والفروق، ص ٤٣.
٧. البغدادي، المعتمر في الحكمة، ج ٤، ص ٥.
٨. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١١، ص ٥٢.
٩. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٢؛ وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود.

المراد من الطبيعة هو القوة التي توجب تحقق الأفعال والآثار في الأجسام بصورة غير إرادية.<sup>١</sup>

### ٢-٥- وجود الطبيعة

يشير الشيرازي في إثبات وجود هذه الحقيقة المشتركة بين الموجودات إلى بدايتها، ويرى أن كل إنسان يدرك بوضوح أن ما يحرك الأجسام ويوجب تغيير مكانها هو القوة الكامنة في عين هذه الأجسام ذاتها. ثم ينقل الشيرازي ما استدل به الفلاسفة السابقون من أن كل ما عُثِر نحوه بسبب قوة خارجية لا بد أن يتمتع في نفسه بما يوجب جهة طبيعية له.<sup>٢</sup>

### ٣-٥- ماهية الطبيعة

المهم لنا هنا معرفة موقع الطبيعة في نظام الشيرازي الفلسفي، إذ يعتقد فيلسوفنا أن الطبيعة (أي القوة الموجودة في الأجسام) تكون قابلة لأن تُعرف بمعيارين، هما: معيار المتحركة ومعيار الجوهرية<sup>٣</sup>، وفيما يأتي تفصيلهما:

#### ١-٣-٥- معيار المتحركة

لا شك أن الماديات متحركة من جهة كونها مادية، وقد ذكرنا سابقاً أن كل حركة تفتقر إلى سبب يوجبها هو المحرك. كذلك فإن لكل حركة مبادئ طولية كثيرة يؤثر بعضها في بعضها الآخر. ولكن، وبملاحظة الحكم الكلي الذي ينص على أن "علة المتغير متغيرة"، يكون المبدأ القريب لحركة الأجسام المادية (بغض

١. راجع: ابن سينا، الاشارات والذنبهيات، ج٢، ص١٩٤ و١٥٦، الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٥، ص٢٥٠. على ذلك، تختلف الإرادة عن الطبيعة في أن الأولى عرض تابع للعلم، بينما الطبيعة جوهر قابل يقبل الشدة والضعف، راجع: الشيرازي، الحاشية على الهيات الشفاء، ص١٦٥.

٢. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص٤٦-٤٧؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص٣٨٨.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٨، ص٢٤٧.

٤. الطبيعة مبدأ قريب لحركة الأجسام المادية لأنه لا واسطة بينها وبين تحريك الأجسام؛ راجع: المصدر نفسه، ج٥، ص٢٥٠.

الطرف عن كون هذه الحركة نفسية أو قسرية أو طبيعية<sup>١</sup> ما هو متحرك أيضاً، وليس الموجود غير المتحرك كالعقل والنفس، حتى يلزم منه صدور المتغير (الجسم) عن الثابت (العقل والنفس)<sup>٢</sup>. قال الكاشاني في توضيح ذلك:

«لما كان الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر أن كل ساكن فمن شأنه أن يتحرك، فالطبيعة إذن محرّكة دائماً - إما بالفعل أو بالقوة - فهي إذن أمر سيال الذات، متجدد الحقيقة، إذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، فإن الحركة لو كانت علتها القريبة أمراً ثابت الذات، لم ينعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة، بل سکوناً، ولا التجدد تجدداً، بل قراراً»<sup>٣</sup>.

وكذلك، لما كان التحرك والتجدد ذاتيين بالنسبة لما هو سبب لحركة الأجسام<sup>٤</sup>، وكان الذاتي لا يفتقر إلى العلة بسبب أنه ذاتي، فإن سبب حركة الأجسام لا يحتاج في محركيته إلى محرك آخر مثله، فلا يلزم عن ذلك أي تسلسل<sup>٥</sup>، لأن الجاعل أوجده محرّكاً حين أوجده<sup>٦</sup>.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٢ و ٢٣١-٢٣٢.

٢. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨٥ و ١١٦ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٤٥-٤٧؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٨٧.

٣. الفيض الكاشاني، أصول المعارف، ص ٨٥.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٥٣؛ «كون الطبيعة مبدأً لأفعالها الذاتية من الحركة وغيرها، ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضحك والكاتب للإنسان، بل وجودها في نفسها ووجودها مبدأً لكنا وكذا، شيء واحد بلا تباير».

٥. راجع: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٤-٣٩٤.

٦. الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ١٦٥ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٥٠-٥٢؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٨٤. ٨٥.

كذلك راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف، ص ٨٦-٨٧.

إن مبدأ "ذاتية الحركة والتجدد في الطبيعة" هو موضع خلاف بين الشيرازي والمشائين كابن سينا ومن نحا نحوه. ومع اعتراف ابن سينا بأن علة حركة الجسم هي طبيعته، وأن الثابت منزه عن أن يكون علة للمتغير، ومن ثم فالطبيعة هي التي تتجدد وتتغير، فإنه بقي معتقداً بأن تغير الطبيعة صفة عرضية تحصل من تأثير علة خارجية.<sup>١</sup>

أما الشيرازي فيرى أن التجدد ذاتي بالنسبة للطبيعة، ولأجل ذلك كان تعريف الطبيعة "بالمبدأة" تعريفاً حقيقياً عنده، لا تعريفاً لفظياً كما كان عند ابن سينا.<sup>٢</sup>

### ٢-٣-٥- معيار الجوهرية

يكون سبب حركة الأجسام إما جوهرأ قائماً بذاته وإما عرضاً قائماً بغيره. ولا يمكن أن يكون المبدأ القريب للحركة (أي الطبيعة) عرضياً، لأن جميع أعراض الجسم وكيفياته تابعة لها<sup>٣</sup>. وقد أكد الشيرازي على وجود التمايز بين الحركة وسببها. وذهب إلى أن الطبيعة هي سبب الحركة (أي بما به تكون الحركة) لا نفسها، لأن الحركة بمعنى خروج الشيء من القوة إلى الفعلية هي مفهوم معتد به في العقل، أما سبب هذا الخروج في العالم العيني فهو أمر حقيقي.<sup>٤</sup>

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٥.

٢. راجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٣.

٣. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٤-٦٥؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨٤-٨٥؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٤٦.

٤. راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩٦؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٢-٦٣؛ الشيرازي، مفاتيح

الغيب، ص ٣٩٠.

## الفصل السابع

### العالم بين القدم والحدوث

- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث
- الحدوث الذاتي
- الحدوث الطبيعي
- ربط الحادث بالقديم





## ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث

### ١-١- الأصول الأولية

#### ١-١-١- أنواع الإيجاد

أوضحنا في الفصل الأول الأنواع الثلاثة التي قال بها المشائون للإيجاد، وهي: الإيجاد بلا توسط أي شيء، والإيجاد بتوسط المادة فقط، والإيجاد بتوسط المادة والزمان. وتتأسس أنواع الإيجاد هذه على وجود ثلاثة أنواع من الموجودات في العالم، هي:

المفارقات التي تكون بسبب تجردها مبرأة عن الاستعداد والقوة، وتوجد بأمر تكويني إلهي دون توسط المادة أو الزمان.

الأفلاك التي هي موجودات مادية لكنها توجد خارج الزمان، ويكون الزمان نتيجة لحركتها، لذلك فلا يمكن وقوعها في الزمان.

الماديات المتمتعة بالإمكان الاستعدادي، والتي بسبب هذا التمتع تنتقل هيولها من القوة إلى الفعلية بتحصيل الصور النوعية في حركة ذاتية زمانية.<sup>١</sup>

١. راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج٣، ص ١١٢، الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٣٣.

بيد أن الشيرازي يرفض هذا التقسيم، سواء للإيجاد أو للموجودات، لأن الطبيعة الجسمانية، سواء أكانت فلكية أم عنصرية، تكون بحسب رأي الشيرازي في حركة وتجدد دائمين، وليس الزمان سوى نتيجة هذا التغير الذاتي. وبناء على ذلك، تصدر الأشياء عن واجب الوجود على نوعين: يكون الأول صدوراً بلا مشاركة جهة القابلية (الإبداع)؛ ويكون الثاني صدوراً بملاحظة هذه القابلية (التكوين).<sup>١</sup> هذا ويكون الإيجاد الإبداعي أليق بالصدور عن الله الباري، إذ إن «فعله تعالى أمر وخلق. وأمره مع الله وخلقه حادث زماني»<sup>٢</sup>.

وإذا أردنا أن نتناول الأمر بدقة أكثر، ينبغي القول: إن الإيجاد لا يكون إلا قسماً واحداً هو الإيجاد الزماني المادي، لأن الإبداعات لا تكون بحسب رأي الشيرازي من الأفعال الإلهية التي تباين الذات الربوبية، بل هي صور علمية تلازم الذات الإلهية التي توجد بوجود الله بلا جعل.<sup>٣</sup>

### ٢-١-١- أنواع التقدم والتأخر

لا شك أن مسألة التقدم والتأخر وأنواعهما هي واحدة من المباحث الفلسفية التي كان لها تأثير كبير في دراسة مسألة حدوث العالم وقدمه. وكما سبق لنا التوضيح من قبل، تناولت النصوص الفلسفية السابقة على الميرداماد ستة أنواع من

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٧٩؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٢١٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ١٦١؛ إن إبداع الصور وإنشاءها من غير مادة سابقة أنسب وأقرب إلى العلة الأولى وأهون عليها من تركيب المواد وجمع أجزائها ومتفرقاتها لأن أمرها كلعج البصر أو هو أقرب ... ففعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء أشرف وأرفع من جمع متفرقات وتركيب مختلفات، فإن هنا شأن القوي والطبائع التي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية والتأثير.

٣. الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٥٨.

٤. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٢٩١-٢٩٢.

التقدم، ومن ثم التأخر أيضاً، هي: التقدم بالزمان، والتقدم بالطبع، والتقدم بالعلية، والتقدم بالماهية، والتقدم بالرتبة، والتقدم بالشرف.<sup>١</sup> ويذكر الميرداماد نوعاً جديداً من التقدم والتأخر، يسميه "التقدم والتأخر الدهري-السرمدى"، ونعتقد أن هذا النوع يفتح أمامنا طريقاً جديداً لإثبات نظرية حدوث العالم دهرياً. وبصرف النظر عن مساعي قطب الدين الرازي لإثبات حصر التقدم والتأخر (السبق واللحق) في الأقسام المذكورة آنفاً بطريقة عقلية<sup>٢</sup>، فإن الشيرازي أضاف إليها، كأستاذه، قسمين آخرين، هما: "السبق بالحق" و"السبق بالحقيقة"<sup>٣</sup>. وسنفضل الكلام حول هذين النوعين فيما يأتي:

### الف: التقدم بالحق

المقصود من هذا التقدم هو تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها. وقد طرّح هذا النوع من التقدم في النصوص الفلسفية بناء على أسس التعاليم العرفانية في مسألة الوجود ومراتبه.

١. وصف السهيلي أقسام التقدم على النحو الآتي، «القبلية تكون بالفضل نحو قوله تعالى (مَنْ الثَّيِّبِينَ وَالصَّادِقِينَ)؛ وتكون نحو قوله تعالى حين ذكر اليهود والنصارى، فقَدَّم اليهود لمجاورتهم المدينة في الرتبة قبل النصارى؛ وقبلية بالزمان نحو ذكر التوراة والإنجيل بعده ونوح؛ وقبلية بالسبب وهو أن يذكر علّة الشيء وسبب وجوده، ثم يذكر المسبّب بعده وكثير في الكلام مثل أن يذكر معصية وعقاباً أو طاعة وثواباً، فالأجود في حكم تقديم السبب» السهيلي، الروض الانف، ٤، ص ٤٧١؛ كذلك راجع: حسن زاده الأملي، انه الحق، ص ٧٤-٧٥.

٢. الميرداماد، الأفق المبين، ص ٥٥٢؛ كذلك لمزيد من الاطلاع راجع: بهمنيار، التحصيل، ص ٤٦٧؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٧٠-٥٧١؛ السهروردي، التلويحات، ص ٤٩؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٤٥٧؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٩٣-٤٠٠.

٣. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٠٩-١١٠، التعليقة الرقم ١.

٤. راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦١.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٤٥٧؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٦.

يكون الوجود، بناء على نظرية وحدة الوجود، حقيقة واحدة تتكرر بالتجلي في الأسماء والصفات، وبالتنزل من مرتبة غيب المطلق إلى مرتبة الأحدية ثم الواحدية، وبها تتعين الممكنات من الإبداعات والزمانيات. ولما كانت الوجودات المقيدة هي من مراتب الوجود المطلق وتعيناته، فإن حقيقة الوجود تتصف بالتقدم والتأخر بحسبان الاتصاف الذي كان بنفس ذات الوجود وليس أمراً زائداً عليها. وبناء على ذلك يكون الوجود في مرتبة الذات متقدماً على الوجود في مرتبة الأسماء والصفات، كما تكون الأعيان الثابتة الحاصلة من تعين الوجود في مرتبة الأسماء والصفات، متقدمة على الوجود في مظاهره الخارجية. وفي هذا يقول الشيرازي:

«الحق باعتبار تجليه في أسمائه وتنزله في مراتب شؤونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء، يتقدم ويتأخر بذاته لا بشيء آخر، فلا يتقدم متقدماً ولا يتأخر متأخراً إلا بحق لازم وقضاء حتم»<sup>١</sup>.

كما يلاحظ أن ملاك التقدم والتأخر بالحق هو اشتراك المتقدم والمتأخر في الوجود، مع أن الوجود المتقدم وجود مستقل، بينما الوجود المتأخر وجود رابط.<sup>٢</sup>

- وجوه الشبه والاختلاف

لا شك أن رابطة مراتب الوجود في قوس النزول رابطة عليية، بحيث تكون المرتبة المتقدمة علة للمرتبة المتأخرة، وتكون المتأخرة معلولة للأولى. ولذلك يتناظر التقدم بالحق والتقدم بالعلية من جهة كون المتقدم علة والمتأخر معلولاً، بيد أن هذا الشبه ليس كافياً لعددهما واحداً.

من جهة التفاوت، يرى الشيرازي أنهما يتفاوتان في أن العلاقة في التقدم العلي علاقة إيجادية بين المتقدم والمتأخر، وأن أثر العلة الفاعلية يكون في شيء آخر

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦١.

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ٢، ص ١٨١.

يغايير نفسها. إلا أن هذه العلاقة لا تكون موجودة في التقدم بالحق، لأن مراتب الوجود وتعيناته هي شؤونه وأطواره، ولا تقوم بين الجهتين علاقة التأثير والتأثر.<sup>١</sup> ويلاحظ هنا أن طرح "التقدم بالحق" في المنهج الفلسفي لدى الشيرازي مبني على أساس نظرية الوحدة الشخصية للوجود في نطاق العرفان. وبناء على هذه النظرية، لا يقابل الحق بحسب الشيرازي إلا الباطل.<sup>٢</sup> ولذلك قيل: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»<sup>٣</sup>، لأن العارف لا يرى في مظاهر الوجود إلا الحق وحده.<sup>٤</sup> فقد: على الرغم من أن الملاصدرا يسعى لبيان التفاوت بين التقدم بالحق والتقدم بالعلية، ولكن القبول بهذا التفاوت أمر غير صالح، فمع أن الوجود المستقل يكون مقابلاً للوجود الرابط، فإن الملاصدرا نفسه قد أثبت الوجود الرابط بتحليل حقيقة العلية.<sup>٥</sup>

### ب: التقدم بالحقيقة

إذا اشترك شيان في صفة واحدة، وكان اتصاف أحدهما بها اتصافاً بالذات (أي بالحقيقة)، بينما كان اتصاف الآخر بها اتصافاً بالعرض (أي بالمجاز)، فإن الشيء المتصف بهذه الصفة ذاتاً يكون متقدماً على الشيء الذي يتصف بها عرضاً.<sup>٦</sup> أفضل نماذج هذا النوع من التقدم هو تقدم الوجود على الماهية. إذ بناء على نظرية أصالة الوجود، تتصف الماهية بالوجود بالعرض، ويكون تقدم الوجود على

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٢٥٧-٢٥٨.

٢. ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل، الحج ٢٢/٦٢.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٢، ص ٢٦٧: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل».

٤. حسن زاده الأملي، انه الحق، ص ٧٣-٨٠؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص ٣٠٩-٣١٠، التعليقة الرقم ١٣.

٥. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٤، ص ١٧٦، التعليقة.

٦. راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص ٣٠٩-٣١٠. عرف السيزواري التقدم بالحقيقة استناداً إلى بعض آثار الشيرازي على النحو الآتي: «إذا اتصف شيان بشيء وكان ذلك الشيء لأحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه، كان الأول متقدماً بالحقيقة على الآخر» راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، تعليقة السيزواري، ص ٤٩٤-٤٩٥.

الماهية الموجودة تقدماً بالحقيقة، كالسفينة تتقدم على مسافريها تقدماً بالحقيقة. فيكون ملاك التقدم والتأخر في هذا النوع هو مطلق الثبوت والكون بغض النظر عن كونه حقيقياً أو مجازياً.<sup>٢</sup>

### - وجوه الشبه والاختلاف

لا يرى الشيرازي وأتباعه وجود تشابه بين هذا النوع من التقدم وبين سائر الأنواع الأخرى، لأن الاتصاف بملاك التقدم أو التأخر حقيقي في جميع أنواعهما. ولذلك لا يمكن سلب اتصاف المتأخر بهذا الملاك. لكن لما كان الشيء المتأخر يتصف بهذا الملاك في التقدم بالحقيقة اتصافاً مجازياً، فلذلك يمكننا سلب الاتصاف منه. وعلى سبيل المثال، إن الاختلاف بين المتقدم والمتأخر في حالة التقدم بالشرف يكون اختلافاً في الزيادة والنقصان، أو في الراجحية والمرجوحية فقط، ولا يكون في التملك وعدم التملك. لذلك يمتلك الموجود المتأخر في هذا النوع حقيقة ما يوجب الفضيلة والشرف. أما في حالة التقدم بالحقيقة، فلا يصدق هذا المطلب في الموجود المتأخر.<sup>٣</sup>

### ٢-١- حدوث العالم

أوضحنا في مكان سابق الأصول الرئيسة لحدوث العالم عند الشيرازي، وصار مهماً الآن معرفة مفهومي "الحدوث" و"العالم" لتوضيح مرام فيلسوفنا من القول بحدوث العالم.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٢٥٧ و٢٧٥؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ٣٦؛ الشيرازي، المحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٣٣-١٣٤.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص ٣٠٩.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٢٥٧.

٤. السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص ٣٠٩-٣١٠.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٢٥٧.

## ١-٢-١- تعريف الحدوث

ذكرنا فيما سبق أن للحدوث معنيين في النصوص الفلسفية، هما: "الحدوث بعد العدم" و"الحدوث بعد العدم الزمني". وقد كان الشيرازي كأستاذه الميرداماد، يستخدم هذا المصطلح بالمعنى الأول، معتقداً أنه لما كان وجود أي شيء يعدّ ضرورياً في حال وجوده، فكذلك يكون عدمه ضرورياً في حال عدمه، فالحدوث إذن هو "ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم".<sup>١</sup>

## ١-٢-٢- تعريف العالم

قبل معرفة معنى الحدوث الزمني للعالم، لا بد أولاً من تعيين المقصود من مصطلح "العالم" ضمن هذا النطاق من المشكلات. يستخدم مصطلح "العالم" في التيارات الكلامية والفلسفية المختلفة بمعنى "ما سوى الله"، ليضم جميع الموجودات من المجردات والماديات. بيد أن الشيرازي يقصد به العالم المادي فقط، معتقداً أن الإبداعيات من الشؤون الإلهية التي تكون خارجة على العالم.<sup>٢</sup> وقد أشار الشيرازي من خلال تعريفه للقضاء الإلهي إلى اختلافه مع الحكماء الآخرين في مسألة كيفية وجود الإبداعيات، يقول في ذلك:

«وأما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائة ذاتها لذاته. وعندنا علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر وليست من أجزاء العالم إذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية؛ فالقضاء

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ١، ص ٣٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٣٨؛ كذلك راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ١٣٤-١٣٥.

٣. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٨٠؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ١٢٢؛ كذلك راجع: الفيض الكاشاني، أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتباني، ص ٢٥١.



الربانية - وهي صورة علم الله- قديمة بالذات، باقية ببقاء الله كما مرّ بيانه<sup>١</sup>.

### ٣-٢-١- أنواع الحدوث

يعتقد الشيرازي أن مصطلح "الحدوث" في مقابل "القدم" يستعمل في معنيين: قياسي وغير قياسي. والمقصود من الحدوث والقدم القياسيين (أو الحدوث والقدم العرفيين) هو قلة مضي زمن موجود بالنسبة إلى موجود آخر، أو كثرته. فإذا كان طول زمن حياة موجود ما أقل من زمن حياة موجود آخر فهو حادث، وبالمثل فإن الأطول عمراً بينهما يسمى قديماً<sup>٢</sup>.

أما الحدوث غير القياسي فيكون على نوعين، هما: الحدوث الزمني والحدوث الذاتي. والمقصود من الحدوث الزمني حصول شيء وتحققه بعد أن لم يكن متحققاً، بحيث لا يجتمع السابق مع اللاحق<sup>٣</sup>. وفي مقابل ذلك، يكون القدم الزمني بمعنى عدم البداية الزمنية لوجود شيء ما<sup>٤</sup>. أما الحدوث الذاتي فسوف نبحث فيه فيما يلي.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٦، ص٢٩١-٢٩٢.

٢. راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٤-٢٤٥.

٣. راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٩-١٥٠. كما يلاحظ، فإن هذا المطلب هو موضع الخلاف بين الشيرازي والميرداماد. لأن الميرداماد يعتقد أن العدم غير المجامع لا يكون من ميزات الحدوث الزمني فقط، بل جارٍ في الحدوث الدهري أيضاً.

٤. استنتج الشيرازي استناداً على تعريفه من الحدوث الزمني وقدمه أن الزمان نفسه لا يكون حديثاً ولا قديماً؛ راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٥-٢٤٦.

## ٢- الحدوث الذاتي

## ٢-١- تعريف الحدوث الذاتي

ذكر الشيرازي تعريفين للحدوث الذاتي الذي يُسلم بوجوده سواء عند الفلاسفة أو المتكلمين<sup>١</sup>. لكن هذين التعريفين، كما يصرح الشيرازي نفسه، مترتبان على التوجه نحو الحدوث الذاتي باعتبارين مختلفين.

التعريف الأول: وهو "استناد وجود شيء ما إلى موجود آخر"، سواء أكان هذا الاستناد في زمن معين أو كان مستمراً في جميع الأزمنة، أو كان خارجاً على ساحة الزمان والحركة أصلاً<sup>٢</sup>. ويعد هذا التعريف برأي الشيرازي تعريفاً صحيحاً عندما كان الحدوث صفة للوجود. وبناء على ذلك، فالموجود الحادث هو الذي يقوم وجوده بغيره، ويكون -بقطع النظر عن علته الجاعلة له- عدماً محضاً.

ومن الواضح أن الحدوث الذاتي بهذا المعنى يستلزم الفقر والفاقة من جانب واحد، فالموجود الحادث محتاج إلى العلة، بينما تكون العلة على خلاف ذلك غنية عن الموجود الحادث. ويوجب وجود الفقر والغنى بين هذين الموجودين تقدم أحدهما على الآخر بحسب الذات، مع أن لكل منهما معية وجودية مع الآخر في ساحة الدهر أو الزمان<sup>٣</sup>.

التعريف الثاني: وهو "مسبوقية وجود شيء بعده". ويرى الشيرازي أن هذا التعريف للحدوث صحيح عندما يكون صفة للماهية، لأنه لا يمكن أن يتصور للماهية، وبغض النظر عن عروض الوجود عليها، أن تكون متعلقة بالغير. أما

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٦٦.

٢. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٦.

٣. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧١.

الماهية بما هي هي فليست موجودة، ولذلك تكون ماهية الشيء الموجود مسبوقه بالعدم ومتأخرة عنه بذاتها.<sup>١</sup>

ولما كان وجود الماهية متعلقاً بوجود علتها الموجدة لها وليس بوجودها بالذات، فيمكننا أن نعرف الحدوث الذاتي من جهة اعتبار الماهية بأنه "مسبوقية الوجود الغيري بالعدم الذاتي".<sup>٢</sup>

يمكننا بعد عرض المعنيين السابقين في معنى الحدوث، أن نلاحظ أن كلا المعنيين مناط بالإمكان الذاتي للموجود.<sup>٣</sup>

## ٢-٢-٢- أدلة الحدوث الذاتي

استند الشيرازي في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات إلى دليلين<sup>٤</sup>، هما:

الدليل الأول، تقدم الذاتي على غير الذاتي: كل موجود ممكن الوجود يكون مستحقاً للعدم بذاته، كما يستحق الوجود بغيره (أي العلة التي أوجدته). ولما كان ما هو بالذات مقدماً على ما هو بالغير فالعدم متقدم على وجود الممكن ذاتاً<sup>٥</sup>. لذلك تحدث الممكنات من الموجودات حدوثاً ذاتياً<sup>٦</sup>.

من الواضح في هذا الدليل أن استحقاق العدم للممكن ليس بمعنى ضرورة العدم المؤدي إلى تبدل الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، بل بمعنى عدم اقتضاء

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٧١ و٢٤٦. يرى الشيرازي أنه يمكن فهم معنى الحدوث الذاتي وكيفية تقدم الماهية على الوجود بالاستعانة عن القاعدة الفرعية "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له"، راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٨.

٢. المصدر نفسه، ج٣، ص٢٧٢.

٣. المصدر نفسه، ج٦، ص٣٢٠.

٤. يبني الدليل الأول على إرجاع الحدوث الذاتي إلى مسبوقية الوجود بالعدم؛ أما الدليل الثاني فمبني على إرجاعه إلى مسبوقية الوجود إلى الغير؛ راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٩، تعليقه السيزواري.

٥. تقدم الماهية بنفسها على الماهية استناداً إلى الغير، راجع إلى التقدم والتأخر بالطبع؛ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٧٢.

٦. راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج٣، ص١١٣-١١٤، الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٢٣١؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٤٦.

الممكن لكل من الوجود والعدم. ولما كان "عدم الاستحقاق" صفة عدمية ثابتة لذات الممكن قبل وجوده، فإن كل موجود ممكن يكون حادثاً بالحدوث الذاتي<sup>١</sup>. ويبدو ظاهراً أن صدق العدم على الماهية في هذا الفرض يكون صحيحاً عند تجردها عن الوجود في الذهن، وهذا كاف ليكون وجود الموجود الممكن متأخراً عن عدمه، بالإضافة إلى أن الماهية لا تفترض منفصلة عن الوجود في عالم الأعيان<sup>٢</sup>.  
 الدليل الثاني، تقدم الوجود على الماهية: لكل موجود ممكن وجود يغير ماهيته، أي: إن ماهيته لا تكون سبب إيجادها للزوم موجودة الماهية قبل وجودها. لذلك يكون وجود الماهية ناشئاً عن تأثير علته المتقدمة عليها وجوداً. وكل موجود يسبق وجوده غيره يكون حادثاً<sup>٣</sup>.

### ٣-٢- سعة الحدوث الذاتي

يرى الشيرازي أن الإبداعيات من الشؤون الإلهية التي تخرج على العالم، أي أنها ليست موجودة مستقلة في عالم الحياة. ولأننا سنفصل في هذه النقطة بشكل أكثر وضوحاً فيما بعد، فسنتكفي هنا بالتنويه إلى أن الإبداعيات لا تدخل تحت عنوان الحدوث الذاتي، على الرغم من أنها حادثة بمعنى "الفقر الذاتي" وتبقى متعلقة بمجالها<sup>٤</sup>.

١. قد يعبر في بعض النصوص الفلسفية عن العدم المتقدم على الوجود بـ"الليسية الذاتية" وبلحاظ صدقه حال كونه موجوداً بـ"العدم المجمع"، السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص٢٨٧.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٤٧-٢٤٨.

٣. راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٨-٢٤٩.

٤. راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٩، الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص١٥٩.

٥. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٤٩-٢٥٠.

### ٣- الحدوث الطبيعي

من المؤكد أن الشيرازي من مناصري نظرية حدوث العالم زماناً، بيد أنه لا يعتقد كأسلافه بالحدوث الزماني بالمعنى المطابق للمفهوم الكلامي، لأنه كما تقدم يلزم من قبول حدوث ما سوى الله زماناً أن يُتصور زمان قبل الزمان الذي يسميه المتكلمون "زماناً موهوماً" أو "متوهماً"، ويلزم عن ذلك أيضاً الموافقة على انقطاع الفيض الإلهي.

أراد الشيرازي من إخراج الإبداعات خارج ساحة العالم أن يجد طريقاً وسطاً بين الفلاسفة والمتكلمين، فنجده يوافق أهل الكلام في أن العالم حادث زماناً، لكنه يخرج الإبداعات من ساحة الزمان هذه. ليعتقد مع الفلاسفة بعدم حدوث هذه الطائفة من الموجودات، لكنه لم يوافقهم في أنها قديمة زمانياً، لأنها لا تتصف بالحدوث كما لا تتصف بالقدم.

لم يكن الشيرازي أول من قال بالتفريق بين الإبداعات والزمانيات، فقد طرح هذا الرأي أستاذه الميرداماد من قبل. وقد ذكرنا أن ثمة فرقاً رئيساً بين "الحدوث الدهري" وبين "الحادث في الدهر" في المنهج الفلسفي لدى الأستاذ. فالعالم المادي، علاوة على حدوثه الزماني، هو حادث دهرياً لمعدوميته بصفته المادية (أي الزمانية) في ساحة الدهر. أما الإبداعات فليست حادثة زمانية ولا دهرية، بل إنها بسبب تجردها عن المادة وُجِدَت وحدثت بأمر تكويني إلهي في ساحة الدهر. وبناء على ذلك، يتضح أن الشيرازي ليس أول من خص الحدوث الزماني بعالم الحياة، ولا أول من نفى عن الإبداعات صفة القدم الزماني.

إذن، فالمهم لنا هنا هو معرفة طريقة الملاصدرا في إثبات الحدوث الزماني للجسمانيات من الزمانيات. لقد أنكر فيلسوفنا ظرفية الزمان بالنسبة للموجودات المادية، وصرح بوجوده في المقابل في حقيقتها وذاتها، وبذلك يكون قد

سلك طريقاً تجديدياً في إثبات الحدوث الزماني للعالم لم يلتفت إليه الفلاسفة السابقون.<sup>١</sup>

### ٣-١- ماهية الحدوث الطبيعي

أوضحنا في الفصل السابق أن كل الموجودات سوى الباري تتمتع بالإمكان الذاتي بسبب تركيبها من الماهية والوجود. أما الماديات من هذه الموجودات فهي بالإضافة إلى ذلك، ولكي تقبل الفيض الوجودي الإلهي، فإنها تحتاج إلى عوامل أخرى لتستحق فيض الوجود من خلال تأثيرها فيها. ويوجب وجود الإمكان الاستعدادي في الموجودات المادية تركيبها من حيثيتين، هما القوة والفعلية، ومن خلال تمتعها بسائر العوامل الأخرى، ستخرج هذه الموجودات من القوة إلى الفعلية شيئاً فشيئاً وتتحرك.

إن السبب المؤثر في تبدل الأجسام وخرجها من القوة إلى الفعلية هو القوة والطبيعة الكامنة فيها، والتي هي جوهر مادي متغير. ولأن الإمكان الاستعدادي يبقى في الأجسام المادية ولا يزول ما دامت مادتها باقية، فإن تأثير الطبيعة في عملية تبدل القوة إلى الفعلية في هذه الموجودات غير قابل للزوال أبداً.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٦٤: «فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفرّدنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية؛ إذ إن حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلا لاشتهر منهم ذلك، لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة».

٢. استنتج الشيرازي من ذلك، أنه إذا كان الإمكان الذاتي كافياً لصدور الممكن عن العلة، فسيتمتع الممكن الوجود بالحدوث الذاتي فقط؛ لكنه متمتع إضافة إلى ذلك بالحدوث الزماني أيضاً؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٢٣١.

إن اتصاف الموجودات المادية بهذه الصفة يوجب كونها في تغير وحركة مستمرين، ولما كان الزمان هو مقدار هذه الحركة<sup>١</sup>، فيجوز لنا الاستنتاج أنها متمتعة بالحدوث الزماني الذي لا يزول أبداً.  
يقول الشيرازي:

«فالتبيعة جوهر غير قارّ الذات لذاتها، ولكونها مادية الوجود ومن شأن المادة الإمكان والاستعداد، فكّلما خرجت من القوة إلى الفعل، بقي الإمكان لها إلى غير النهاية. ومبدأ تغيرها وتقومها هي الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات، فهي الحادثة والمتجددة بالذات. والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد؛ بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما أمران نسبيان والأعراض أيضا في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولي قوة محضة»<sup>٢</sup>.

تُعرف هذه الصورة من الحدوث الزماني للماديات باسم "الحدوث الطبيعي" عند الشيرازي وأتباعه، وذلك لاستناده إلى طبيعة الأجسام<sup>٣</sup>. وقد قال السبزواري في توصيف هذا الفهم للحدوث الزماني ما يلي:

أو عبرن بالعدم المجامع  
منصرم ينعت بالزماني  
كما يكون سبق ليس واقع  
كالطبع ذي التجدد كل آن<sup>٤</sup>

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ١١٠؛ «و أما قدر الخروج فهو الزمان، فإن ماهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة».

٢. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٥٩-١٦٠.

٣. راجع: الاسفرائيني، أنوار العرفان، ص ٩٣-٩٤.

٤. السبزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص ٢٨٥.

## ٢-٣- أدلة الحدوث الطبيعي

استند الشيرازي، كأستاذه الميرداماد، إلى أدلة مختلفة لإثبات الحدوث الزماني للعالم، واعتقد أنه لما كانت الأدلة العقلية (البرهان) تثبت حدوث العالم الجسماني زمانياً، فإن الآيات القرآنية (الفرقان) تقرر ذلك أيضاً!

## ١-٢-٣- الأدلة النقلية

استند الشيرازي في دراسته للحدوث الزماني للعالم إلى بعض الآيات القرآنية التي تنقسم من حيث مضمونها إلى قسمين اثنين:

القسم الأول، الآيات الدالة على قبول العالم للتجدد: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ يرى الشيرازي أن دلالة هذه الآيات على قبول التجدد للعالم هي من الوضوح الذي لا يحتاج إلى أي توضيح، ولهذا السبب كان السكوت عنها.

ومن الآيات التي تدل على تحول العالم المادي وصورته في التجدد: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ ادعى الشيرازي كما يتبين من ظاهر هذه الآية، أن الله أوكل طائفة من الملائكة بحراسة كل إنسان، حتى إذا حان وقت موته فإن الملائكة تقبض روحه بلا إهمال أو تقصير. ومن الواضح أنه إذا كان موجود ما

١. الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٨٨.

٢. فاطر، ١٦/٣٥ وإبراهيم، ١٩/١٤.

٣. ق، ١٥/٥٠.

٤. النمل، ٨٨/٢٧.

٥. راجع: الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣٠، الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٦٤.

٦. الأنعام، ٦١/٦.



سبباً لبقاء موجود آخر ودثوره، فقد اختلط وجود هذا الموجود بعدمه، ولا بد أن يكون هذا الموجود متحركاً حتى يوجد شيئاً فشيئاً ثم ينعدم.<sup>١</sup>

القسم الثاني، الآيات الدالة على فناء العالم ودثوره: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ومع أن الشيرازي لم يبين لنا كيفية دلالة هذه الطائفة من الآيات فإننا سوف نبحث في ذلك.<sup>٢</sup>

### ٢-٢-٣- الأدلة العقلية-الفلسفية

استند الشيرازي في إثبات حدوث العالم زمانياً إلى خمسة أدلة مهمة سنتناولها تفصيلاً فيما يلي:

الدليل الأول، مقومية الزمان: أثبت الشيرازي الحدوث الزماني استناداً إلى نظريته المشهورة في الحركة الجوهرية. وقد ذكرنا سابقاً أن الزمان في رأي الملاصدرا بعد رابع لكل موجود مادي، وكما أن الأبعاد الهندسية الثلاثة (الطول والعرض والعمق) تعد من الأوصاف الذاتية للموجود المادي، ولا يكون لها وجود مستقل عن جوهره المادي، فالزمان كذلك أيضاً وصف ذاتي غير منفك عن ذلك الجوهر المادي، إلا أن ثمة فرقاً بينه وبين الأبعاد الثلاثة الأولى التي هي امتدادات غير قارة ودفعية الحصول، أما الزمان فهو امتداد قار دفعي الحصول.<sup>٣</sup>

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١١ كذلك راجع: تعليقة السيزواري على نفس المطلب.

٢. الزمر، ٦٧/٣٩.

٣. مريم، ٤٠/١٩.

٤. الرحمن، ٢٦/٥٥-٢٧.

٥. الواقعة، ٦١/٥٦.

٦. راجع: الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣٠، الشيرازي، كتاب الشاعر، ص ٦٤.

٧. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٥-١١٨ و١٤٠-١٤١.

ويبدو ظاهراً لو أن الزمان مقوم لوجود كل جوهر جسماني، فلا يمكننا تصور أي موجود ثابت مبرأ عن الزمان وتكون نسبته إلى جميع الأزمنة واحدة على السواء. إذن، فوجود كل جوهر جسماني وجود تدريجي تتبدل أجزاؤه من القوة إلى الفعلية تدريجياً وتصير موجودة.<sup>١</sup>

الدليل الثاني، تناهي القوة والبقاء: من الأدلة التي أكد الشيرازي على صحتها، هذا الدليل الذي نقله من علماء المسيحية، والذي يتركب من استدلالين مباشرين (القياس الاقتراني الحلمي)، تكون نتيجة أحدهما مقدمة للآخر:

- الاستدلال الأول: العالم متناهي القوة، وكل متناهي القوة متناهي البقاء أيضاً، فالعالم إذن متناهي البقاء.

- الاستدلال الثاني: العالم متناهي البقاء، وكل متناهي البقاء يستحيل أن يكون أزلياً، فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً.<sup>٢</sup>

تردد السهروردي في صحة المقدمة الثانية من الاستدلال الأول، ولذلك لا يراه كافياً لإثبات حدوث العالم زمانياً، لأن تناهي القوة لموجود ما يكون بمعنى أن ذات ذلك الموجود غير قابلة للبقاء دائماً، أما الموجود فيتمتع بالبقاء الدائم إذا كان متأثراً بعلّة دائمية ذات قوة غير متناهية.<sup>٣</sup>

ويعتقد الشيرازي أن مأخذ السهروردي هذا غير صحيح، وأن الاستدلال كاف لإثبات حدوث العالم زمانياً، لأنه لو لم يتمتع موجود ما، من حيث الذات وحين

١. راجع: الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣٠، الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٦٤.

٢. ما ذكر في المتن هو الصورة الكاملة للاستدلال، ولكن لوضوح بعض مقدمات الاستدلالين، يمكن نقلهما بشكل مختصر (القياس المضمر). فثلاً نقلهما السهروردي بحذف النتيجة من الاستدلال الأول والمقدمة الأولى من الاستدلال الثاني، كما نقلهما الشيرازي إضافة إلى ذلك، مع حذف الكبرى من الاستدلال الثاني، هكذا، «العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة، متناهي البقاء، فيستحيل أن يكون أزلياً»؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٦٤-١٦٥ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٤٢٤.

٣. المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

جعل الجاعل، بقوة غير متناهية، فإنه لا يكون غير متناهٍ في الأعراض والآثار والأفعال أيضاً، لأن فيض الوجود واصل من ذات الشيء إلى أعراضه، ثم إلى آثاره وأفعاله. وبناء على ذلك، لو كان وجود موجود ما ومرافقه غير متناهيين، فيجب أن يكون هذا الموجود غير متناه من حيث ذاته أيضاً، وهذا مخالف للفرض.

من الواضح إذا كان مراد السهروردي أنه على الرغم من تنامي الموجود الزماني ذاتاً، فهو ما يزال يعطي قدرة وقوة حديثة غير التي وجدت سابقاً، وهذا هو الحدوث الزماني الذي بناه على الحركة الجوهرية.

الدليل الثالث، وجود الحوادث في العالم: أشار الشيرازي ضمن دراسته لأدلة المتكلمين على البداية الزمانية للعالم، إلى دليل يحاكي بحسب رأيهم حدوث العالم أيضاً. ويتركب هذا الدليل كسابقه، من استدلالين مباشرين (قياس اقتراضي حملي أيضاً) تكون نتيجة أحدهما مقدمة للآخر:

- الاستدلال الأول: العالم لا يتخلو من الحوادث، وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو لا يسبق الحوادث، فالعالم لا يسبق الحوادث.

- الاستدلال الثاني: العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فالعالم إذن حادث<sup>١</sup>.

وكما يلاحظ، يتأسس هذا الاستدلال على قبول وجود مستقل حقيقي للعالم. ومن الواضح أن العالم من جهة أنه "كل"، متأخر وجودياً عن أجزائه. ولما كانت

١. ما ذكر في المتن هو صورة كاملة من الاستدلال، ولكن لوضوح بعض مقدمات الاستدلالين، يمكن نقلهما بشكل مختصر (القياس المضمر). فمثلاً نقلهما السهروردي بحذف النتيجة من الاستدلال الأول والمقدمة الأولى من الاستدلال الثاني، كما نقلهما الشيرازي مختصرين على النحو الآتي: «العالم لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فالعالم حادث» راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٥٤؛ السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٤٢٣.

أجزاء العالم (أي موجوداته) حادثة حدوثاً زمانياً فرداً فرداً، فإن مجموع هذه الأجزاء، أي العالم، حادث حدوثاً زمانياً أيضاً<sup>١</sup>.

وقد بحث الشيرازي في صحة مقدمتي القياس الأول بعدما نقل إشكالات السهروردي على هذا الاستدلال<sup>٢</sup>:

- المقدمة الأولى: نقد الشيرازي هذه المقدمة بعد أن درس مفهوم أهم المصطلحات المستخدمة فيها، ونوّه إلى أن الوقوف على صحة هذه المقدمة أو فساده مبني على معرفة المعنى الفهومي لمصطلح "العالم" فيها. فإذا كان المراد من العالم هو جميع الموجودات، بمادياتها ومجرداتها، سوى الله، فلا شك أنه مقدمة سقيمة، لأن العالم متضمن لموجودات مجردة لا تتغير أبداً. أما إذا كان المراد من العالم جميع الجسمانيات، وهذه الجسمانيات في تغير مستمر، فالمقدمة صحيحة، مع أن المتكلمين لا يعتقدون باختصاص هذا المصطلح بالموجودات المادية فقط.

- المقدمة الثانية: اهتم الشيرازي في دراسة هذه المقدمة بمسألة كيفية تصورهما. وبرأيه، ما تضمنه هذه الموجودات الحادثة ليس سوى هذه الموجودات واحداً واحداً. ولأن لكل منها بداية ونهاية زمانيتين، فهي حادثة. وعلى ذلك لا يمكن افتراض وجود حقيقي للعالم غير الموجودات المادية كما زعم المتكلمون، حتى يصح القيام بإثبات حدوثه.

ومع أن الشيرازي لم يصحح تفسير المتكلمين لهاتين المقدمتين، لكن من خلال تقديم تفسير حديث عنهما، مبني على الحركة الجوهرية للأجسام، يرى أن هذا الدليل من أفضل الأدلة التي تثبت حدوث العالم زمانياً<sup>٣</sup>:

١. راجع: الزنوزي، بدائع الحكم، ص ١٦ و ١٢٨.

٢. ما ذكره الشيرازي في نقد هذا الاستدلال، ليس إلا عبارات من السهروردي دون أن يذكر اسمه لمزيد الاطلاع فراجع: السهروردي، المشارع والمطارات، ص ٤٢٣-٤٢٤.

٣. الشيرازي، الحكمة التعاليف، ج ٣، ص ١٥٨-١٦٠ و ١٦٧، ص ٤٤٧، الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٩١-٩٢ كذلك راجع: الزنوزي، بدائع الحكم، ص ١٦.

«فعلم بالبرهان والقرآن - جميعاً - أن هذا العالم الجسماني كله حادث مسبوق بالعدم الزماني ولا بقاء للجسم الطبيعي لأنه في ذاته لا يخلو عن الحدوث وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث فهو حادث الهوية، تدريجي الذات، متغير الكون؛ لكن الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله تعالى»<sup>١</sup>.

الدليل الرابع، أرجحية الغاية على الفعل: خلق العالم فعل كسائر الأفعال يحتاج إلى العلة الغائية بالإضافة إلى العلة الفاعلة الموجدة، ليبادر فاعلها إلى الإيجاد. ولأن الغاية من الإيجاد أفضل من الإيجاد نفسه، فلا يمكن أن يكون العالم نفسه غاية خلقه. وبناء على هذا، يكون الغرض من خلق الطبائع الجسمانية أفضل من هذه الطبائع نفسها، وفي عالم أرفع من هذا العالم الطبيعي<sup>٢</sup>.

يلزم عن جعل غاية إيجاد العالم الطبيعي في عالم أرفع منه، أن يلحق العدم بالعالم الطبيعي، ولما كان كل معدوم حادثاً زمانياً، فالعالم الجسماني حادث زماني<sup>٣</sup>. وقد استشهد الشيرازي لتأكيد العالم المادي وفنائه ببعض الآيات القرآنية، منها: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ ، وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ، وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ﴾<sup>٤</sup>، أو ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ، وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ ، وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ، وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ، وَإِذَا الْوُحُوشُ حُيِّرَتْ ، وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ، وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾<sup>٥</sup>، أو ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾<sup>٦</sup>، أو ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

١. الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٦٧.

٢. الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٩١.

٣. المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٠٦-٤٠٩؛ الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٦٤-٦٥.

٤. الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٦٦.

٥. راجع: الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٦٦-٦٧.

٦. الانشقاق، ١/٨٤-٥.

٧. التكوير، ١/٨١-٧.

٨. التكوير، ١/٨١.

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ<sup>١</sup>، أو ﴿يَوْمَ يُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ<sup>٢</sup>﴾.

نقد: بذل الشيرازي كما يلاحظ، منتهى جهوده لإثبات حدوث العالم زمانياً، مستعيناً بقبول العالم المادي للفناء والعدم. غير أن هذا الاستدلال غير كاف لإثبات مطلبه مباشرة، لأن مسبوقية وجود موجود ما بالعدم الزماني أمر يغير عدم قابليته للبقاء. وإذا أردنا تسويغ هذا الاستدلال فسيتوجب علينا القول إنه يلزم عن عدم حدوث العالم قدمه الزماني. والقدم الزماني كما بينا سابقاً هو استمرار وجود موجود ما في طول الزمان من الأزل إلى الأبد، أو بعبارة أخرى: من اللابدائية إلى اللانهاية الزمانيين. فإذا أثبتنا أن للموجود نهاية زمانية فقد أثبتنا أنه ليس قديماً زمانياً. ولما كان القدم والحدوث متعاكسين صدقاً، فسينتج عن ذلك أن هذا الموجود حادث زماني.

الدليل الخامس، الإمكان الاستعدادي في الماديات: في انتقاده لتعريف القدرة عند المتكلمين بأنها "صحة الفعل والترك"، يتحدث الشيرازي عن التلازم بين الإمكان الاستعدادي والحدوث الزماني دون أن يورد توضيحاً وافياً لهذا التلازم<sup>٣</sup>. وقد ذكرنا في الفصل السابق أنه لكي توجد الموجودات المادية، فهي بالإضافة إلى التمتع بالإمكان الذاتي، بحاجة إلى عوامل أخرى ذات تأثير يجعلها مستعدة لقبول الوجود. ولما كان الموجود المادي لا يتحقق في العالم العيني قبل تأثير هذه العوامل، فالزمان يؤثر في إيجاد هذه الطائفة من الموجودات بنفسه. وبناء على ذلك، كلما كان هناك مادة تحقق الإمكان الاستعدادي، وكلما كان ثمة إمكان استعدادي كان الزمان

١. الزمر، ٦٨/٣٩-٦٧.

٢. إبراهيم، ٤٨/١٤.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٣٢٠: «بل الإمكان الواقعي أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني».

مؤثراً التأثير الذي يتطلبه إيجاد هذه الموجودات. وفي هذه النقطة يكمن الفرق الرئيس بين الماديات والمجردات<sup>١</sup>.

ويتضح لنا من هذا أن استخدام الإمكان الاستعدادي لإثبات الحدوث الزماني للموجودات المادية ليس سوى حركتها الجوهرية<sup>٢</sup>.

### ٣-٢-٣- العودة إلى سياق أقوال الفلاسفة السابقين

يتبع الشيرازي طريقة أستاذه الميرداماد في نقل عبارات مختلفة للفلاسفة السابقين، ليحاول من خلال هذه العبارات أن يثبت أن نظرية القدم الزماني للعالم، وعلى الرغم من ورودها في النصوص الفلسفية المتأخرة فإنها ليست صحيحة. فكل من تناول هذه المسألة من السابقين أكد حدوث العالم زمانياً. بالإضافة إلى أن الشيرازي يرى في القول بحدوث العالم نظرية دينية أكدت جميع الشرائع الإلهية صحتها<sup>٣</sup>.

عملاً بهذا التوجه، نقل الشيرازي آراء ثمانية حكماء قدماء في هذه المسألة، خمسة منهم يونانيون وثلاثة ملطيون، وقد بذل جهوده في تأويل كلمات هؤلاء الحكماء لتوافق القول بالحدوث الزماني<sup>٤</sup>. ولم يكتف بنقل الكلام عن طاليس وأنكسيمنس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، ففي كتابه "الحكمة المتعالية" تحت فصل بعنوان: "في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون في حدوث العالم وخرابه وبوار السموات والأرض"، ينقل الشيرازي كلمات لزينون الأكبر وديموقريطس وفلاسفة فاداميا وهرقل وأبيقور وفرفوروريوس وبرقلس، تتناول كلها حدوث العالم زمانياً<sup>٥</sup>. ونجد في فصل آخر عنوانه: "في نبذ من كلام أئمة

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٧٦ و ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٨، ص ٣٤٠.

٣. راجع: الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٩٠.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٠٥-٢٣٤.

٥. المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٥-٢٤٦.

الكشف والشهود من أهل الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دنور العالم وزواله"، آراء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومحبي الدين بن عربي.<sup>١</sup>

يسلك الشيرازي هذه الطريقة في سائر آثاره وكتبه، ويصرح مصحح مخطوطة "حدوث العالم" أن أكثر هذه الأقوال والكلمات مأخوذة من كتابي "صوان الحكمة" لأبي سليمان المنطقي السجستاني، و"الأمد على الأبد" لأبي الحسن العامري.<sup>٢</sup>

٣-٣- مغايرة الحدوث الطبيعي لسائر أنواع الحدوث

إذا أجرينا مقارنة بين الأنواع الثلاثة من الحدوث في التيارات الكلامية والفلسفية المختلفة (الحدوث الزمني، والحدوث الدهري، والحدوث الطبيعي)، فنسجد نقطة أساسية مشتركة بينها جميعاً، هي أن عدم الشيء سابق على وجوده، بحيث لا يجتمع الوجود المتأخر مع العدم المتقدم أبداً (العدم غير الجامع). ومن جهة ثانية، نجد عدة فروق بين نظرية الشيرازي لحدوث العالم وبين الحدوث الدهري والحدوث الزمني بمعناه الكلامي، وهذه الفروق هي:

#### ٣-٣-١- مغايرة الحدوث الطبيعي للحدوث الزمني

لا شك أن الشيرازي أراد من نظريته في حدوث العالم المادي إثبات أن العالم موقوت، ومع ذلك نجد ثلاثة فروق أساسية بين الحدوث الزمني عند الشيرازي وبين الحدوث الزمني في النصوص الكلامية والفلسفية السابقة عليه، هذه الفروق هي:

#### أ: الذاتية والعرضية

إذا عني بالحدوث الزمني تأخر وجود الشيء عن عدم زمني غير مجامع لوجوده، فسيكون الحدوث الزمني حدوثاً ذاتياً، وحدث الزمانيات حدوثاً عرضياً تابعاً

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٥٥، ص ٢٤٦-٢٤٨.

٢. راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٥٢-١٤١؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤١٤-٤٢٥.



للزمان، لأن للأجسام المادية عند المتكلمين والحكماء جوهرًا ثابتاً وصفات متغيرة،  
وبسبب هذه الصفات المتغيرة تتصف هذه الأجسام بالحدوث الزماني.

ومع أن الشيرازي يستخدم الحدوث الزماني بمعناه الكلامي والفلسفي، لكن تأسيسه على الحركة الجوهرية يؤدي إلى إثبات الحدوث الذاتي، لا العرضي، للجواهر المادية كالزمان نفسه، ويشمل أيضاً الجواهر العنصرية والفلكية، لذلك لا يمكن تبرئة الأفلاك من الحدوث الزماني لكون حركتها سبباً لإيجاد الزمان حسب ما اعتقده المتكلمون والفلاسفة.<sup>١</sup>

يقول الشيرازي:

«بل حال الجواهر الجسمانية في وجودها ودوامها كحال الزمان  
والحركة في وجودها ودوامها، من حيث أن هويتها الاتصالية  
متجددة متصرمة؛ فكما أن الزمان والحركة لا يتصف أحدهما - لا  
كله ولا جزؤه ولا كليهما ولا جزئيه - بالاستمرار والبقاء والقدم  
والأزلية، فكذلك الجواهر الجسمانية وما يتبعها»<sup>٢</sup>.

ويوضح الأستاذ الفقيه الأشتياني حدوث العالم زمانياً على ضوء نظرية  
الملاصدرا على النحو الآتي:

«لا يكون للزمان مبدأ عَرَضِي ولا يتصور له زمان. والسبق  
واللحوق، والتقدم والتأخر، يكون ذاتياً لأجزاء الزمان وعرضياً  
بالنسبة إلى الزمانيات. على ذلك، لا بداية زمانية للزمان ولكن له  
بداية وجودية، تكون مسبوقية منشأ الزمان والحركة بأمر مجرد

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٤٤٥.

٢. رضا نجاد، حكمت نامه، ج ١، ص ٥٨٣.

٣. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١١٣.

يفيض الوجود. ولما كانت الحركة المقومة للزمان، هي الحركة الجوهرية، لكان عالم المادة مسبوqاً بالعدم الزماني دائماً<sup>١</sup>.

ولا شك أنه ليس للزمان مبدأ عرضي، أما كون التقدم والتأخر عرضياً في الزمانيات فليس هذا بصحيح، لأن الزمان بحسب النظرية الجوهرية، هو بعد رابع للأجسام وليس علة تشخصها. وعلى ذلك، كما أن التقدم والتأخر في أجزاء الزمان ذاتي، فكذلك هو في الزمانيات ذاتي أيضاً، ولا يمكن الانفكاك بين الزمان والزمانيات.

### ب: أجزاء العالم ومجموع العالم

حين حلل الفلاسفة والمتكلمون السابقون على الشيرازي حدوث العالم زمانياً، أكدوا على كون الزمان ظرفاً للموجودات المادية، لأن الزمان ناتج حسب رأيهم عن حركة الأفلاك الخارجة على العالم المادي، ومن ثم كان الحدوث صفة للعالم، أي لجميع الموجودات المادية.

أما إذا قلنا مع الشيرازي بالحدوث الطبيعي، فسيكون الحدوث صفة لكل فرد من الزمانيات. ولما كان التجدد والحركة ذاتيين لهذه الفئة من الموجودات، فلا يمكننا افتراض وجود مستقل للعالم دون هذه الأفراد حتى يصح انتساب الحدوث إليه<sup>٢</sup>.

ومع أن عدم استقلال العالم وجوداً هو أحد أسس نظرية حدوث العالم في الحكمة المتعالية، فإنه يجب عدم إغفال أن الشيرازي عندما تحدث عن حسن العالم وكماله، أكد أن العالم بمجموعه واحد بوحدة شخصية، ومختلف عن سائر

١. الفيض الكشاني، أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتياني، ص ٢٤٤-٢٤٥.

٢. راجع: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٩٧؛ الزنوزي، بدائع الحكم، ص ١٦. والجدير بالذكر، أنه يمكن إثبات عدم صحة استناد الحدوث إلى مجموع العالم في نظرية الحدوث الطبيعي عند الشيرازي استناداً إلى القاعدة الفرعية "ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثلث له" وتساوق الوحدة مع الوجود؛ لمزيد من الاطلاع راجع: واعظ جواد، حدوث وقدم، ص ٣٥٠-٣٥٢؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، مقدمة المصحح، ص ١٧.

الأشياء في كون هذه الوحدة ذاتية به. واستشهد على ذلك بقول أرسطو: إن «العالم حيوان واحد، مطلب ما هو ولمْ هو فيه واحد»<sup>١</sup>.

### ج: البداية الزمانية والبداية الوجودية

يستلزم الحدوث الزماني بمعناه الكلاسيكي تحقق العالم في الزمان، لأن الزمان ناشئ عن حركة الأفلاك الخارجة من العالم، وينتج عن ذلك وجود الزمان قبل وجود العالم. أما بحسب نظرية الشيرازي، فلكون الأفلاك مادية فإنها تصبح جزءاً من العالم، وليس الزمان الذي يحصل من حركتها شيئاً سوى العالم، فلا يصح القول: إن حدوث العالم هو مسبوقية وجوده بالعدم الزماني، بل عن أي من الموجودات المادية يبقى متجدداً ومسبوقاً بالعدم<sup>٢</sup>. وبناء على ذلك، مع أن الزمان ذو بداية، وكذلك العالم المادي الذي يتبعه، فإن هذه البداية بداية وجودية وليست زمانية.<sup>٣</sup>

### ٢-٣-٣- مغايرة الحدوث الطبيعي للحدوث الدهري

نظرية الحدوث الدهري ونظرية الحدوث الطبيعي نظريتان مختلفتان لبيان كيفية حدوث العالم، جاء بهما كل من الاستاذ والتلميذ. ويمكن من خلال المقايسة بينهما تحديد عدة فروق تختلف فيها الثانية عن الأولى:

#### أ: عدد الأوعية الوجودية

ذكرنا من قبل أن العالم منقسم عند الميرداماد إلى ثلاث ساحات وجودية، هي: الأولى: وعاء الزمن وساحة الزمانيات، حيث نواجه في العالم العيني عدة موجودات مسبوقه بالعدم، وكلما قسنا بعضها ببعضها الآخر تتحقق إحدى الحالات الثلاث المتكلمات، أي القبليّة والبعدية والمعية.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص ١١٣.

٢. راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ج٨، ص ١٠٨.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ١٦٠-١٦١.

٤. راجع: الزنوزي، بدايع الحكم، ص ١٢٩-١٣٢.

الثانية: وعاء الدهر وساحة الدهريات، لأن الأصول الفلسفية، ومثلها التعاليم الدينية، تثبتان موجودات مبرأة عن أي تغيير أو تبديل، ولا يتصور فيها الامتداد واللامتداد، مع أنها مسبوقة بالعدم المحض من الجهة الوجودية.

الثالثة: وعاء السرمد، فالشريعة والعقل تثبتان وجود موجود يكون واجب الوجود ومقدساً عن أي نقل وتبدل، ومتعالياً عن إمكان العدم والقوة في جميع شؤونه وأحواله.

تُطرح نظرية الحدوث الدهري مع القبول بهذه الساحات الثلاث، حيث تنعدم الزمانيات في ساحة الدهر، كما تنعدم الدهريات في ساحة السرمد، أي: إن وجود موجود أي ساحة يكون مسبوقاً بالعدم غير المجامع (لا يجتمع مع وجود هذه الموجودات أبداً) في الساحة التي تسبقها.

أما عند الشيرازي فليست المفارقات موجودات مستقلة في العالم، ومن ثم فلا يمكن افتراض ساحة وجودية تخصها، بل هي من شؤون الذات الإلهية، لذلك يقول الشيرازي في "الحكمة العرشية":

«وأما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام آخر يعرفه الموحدون المكاشفون من أن لا وجود لها بحسب أنفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر لأحدية وهي صورها في علم الله تعالى وحجب الإلهية وسرادقات عظمته ... فله سبحانه شؤون إلهية ومراتب نورية ليست هي من أفراد العالم ولا من جملة ما سوى الله تعالى لأنها صور ما في القضاء الإلهي والعالم الربوبية. وتلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا في ذواتهم قط لفنائهم عن ذواتهم

واندكك جبل انياتهم مع كونهم أشعة وأضواء عقلية للنور الأول باقية ببقائه لا بإبقائه<sup>١</sup>.

إن إزالة الوسائط غير المادية (أي العقول المشائية والمثل الأفلاطونية والإنسان الكبير العرفاني) بين الخالق والمخلوق في منهج الشيرازي الفكري، توجب أن ينقسم الوجود ساحتين: زمانية وربوبية<sup>٢</sup>. ومن ثم لا يُتصور الحدوث الدهري بمعنى مسبوقية وجود الزمانيات بالعدم في ساحة الدهر، لأن الزمان معلول للحركة ولتجدد المادة. ولما لم ينشأ من أمر خارج من المادة، فإن وجود كل موجود زماني يكون مسبوقاً بالعدم في زمن سابق عليه.

نقد: نظرية الحدوث الدهري ونظرية الحدوث الطبيعي نظريتان مختلفتان لحدوث العالم على أساس قبول وجود الإبداعات والساحة الوجودية الملائمة لها، أو عدم قبول ذلك. وقد ادعى بعض الدارسين أن الشيرازي أنكر وجود المجردات في آثاره التي كتبها في الفترة الواقعة بين (١٠٢٨ و١٠٣٠هـ)، على حين لم يكتب الميرداماد "القبسات" إلا في (١٠٣٤هـ)، لكنه مال إلى قبول ثوابت الدهريات في الآثار التي كتبها في العقد الأخير من عمره قريباً من (١٠٤٠هـ)<sup>٣</sup>. وبغض النظر عن صحة هذا الكلام، ثمة عدة شواهد تؤكد وجود ساحة الدهر والمفارقات في آثار الشيرازي<sup>٤</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣٢.

٢. يرى الشيرازي أنه لا تقرر للهويات الوجودية العقلية بلحاظ ماهيتها ووجودها سوي الذات الإلهية؛ أما الماهيات غير المجعولة التي يعبر عنها أحياناً بالأعيان الثابتة أو الماهيات أو الكلي الطبيعي، حتى إن كانت متفرقة بلحاظ ماهيتها وشيئيتها، فإنها غير متفرقة بلحاظ وجودها، لأنه لا وجود لها سوي وجود أفرادها وأشخاصها؛ فلا تنصف بالحدوث والقدم؛ راجع: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٩٦؛ خامنه‌اي، ميرداماد، ص ١٥٧؛ خامنه‌اي، حدوث دهري وحكمت متعالیه ملاصدرا، ص ١٦٧ و١٦٤.

٣. خامنه‌اي، حدوث دهري وحكمت متعالیه ملاصدرا، ص ١٦٩.

٤. راجع: خامنه‌اي، ميرداماد، ص ١٥٧ و١٣٣.

وقد قدم الشيرازي عشرة أدلة تثبت وجود مفارقات متوسطة بين الله ومخلوقاته، ويوضح الدليل التاسع منها على النحو الآتي:

«التاسع من طريق كفاية الإمكان الذاتي للأنواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها نوعاً ولا شخصاً عن المبدأ الواهب إلى إمكان استعدادي غير إمكانها الذاتي، فهي -لا محالة- صادرة عن الواهب، مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات -قبلية بالذات- في عالم الدهر، إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود... ولا معطل للفيض الحق عن وجوده وفعله وصنعه وإبداعه، فهي لا محالة فائضة عنه أبداً».

ولن ننس تأكيد أستاذه أن للزمان والزمانيات، وبغض النظر عن تقدمه وتأخرها، معية وجودية في ساحة الدهر.

### ب: أجزاء العالم ومجموع العالم

وكما ذكرنا سابقاً، يعد العالم المادي بحسب نظرية الحدوث الدهري، مجموعة واحدة كانت معدومة في عالم آخر هو عالم الدهر، ومن هنا صح اتصافه بالحدوث. أما في نظرية الشيرازي فلا يمكن ملاحظة جميع الموجودات المادية في مجموعة واحدة، لأن الزمان ليس مفهوماً منتزعاً منها، بل هو من أساس حقيقتها الوجودية، فما دام الموجود المتقدم ليس بزائل، فلن يتحقق الموجود المتأخر<sup>٢</sup>. ويتضح من ذلك أن الشيرازي، وعوضاً عن أن يغير في محمول قضية (العالم حادث)، أكد أن

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص ٢٦٦-٢٦٧.

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٥، ص ١٩١؛ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ١٥٣.

٣. المصدر نفسه، ج٥، ص ٢٢٢: «إنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسية السماوية والأرضية وأعراضه حادث حدثاً تدريجياً وأنه متكوّن فاسد لا يبقى زمانين».

الموضوع، أي ما يحمل عليه وصف الحدوث، هو وجود كل فرد من أفراد العالم في كل لحظة<sup>١</sup>. وفي ذلك يقول:

«وأما العالم بجميع جواهره المادية والصورية والنفسية والجرمية وأعراضها، فهي حادثة متجددة في كل حين؛ ولا يوجد في شيء من العالم قديم بشخصه، واحد بالعدد، بل يوجد منه في كل آن شخص آخر. فهذه السموات والأرضون الموجودة في هذا الزمان، لم تكن أشخاصاً موجودة قبل هذا الزمان؛ وليست هذه هي التي كانت عند الطوفان ولا قبله ولا التي تكون من بعد ... بل حال الجواهر الجسمانية في وجودها ودوامها كحال الزمان والحركة في وجودهما ودوامهما، من حيث أن هويتها الاتصالية متجددة متصرفة<sup>٢</sup>».

ج: حد النطاق

بما أن اختصاص الحدوث الطبيعي واقع في العالم المادي، فهو بذلك أخص نطاقاً من الحدوث الدهري<sup>٣</sup>.

نقد: يمكننا ملاحظة النسبة الواقعة بين الحدوث الطبيعي الزماني والحدوث الدهري من جهتين:

النسبة المفهومية: مع أن الحدوث الدهري بمعنى مسبوقية وجود شيء بالعدم الواقعي (النفس الأمرية)، يباين الحدوث الزماني بمعنى مسبوقية وجود شيء بالعدم الزماني، لكننا ذكرنا أن الحدوث بمفهومه الجنسي (أي مسبوقية الوجود بالعدم) ينقسم عند الميرداماد نوعين: زماني وغير زماني. والمقصود من الحدوث غير الزماني هو الحدوث الذاتي، أما الحدوث الزماني فينقسم أيضاً إلى زماني دهرري

١. راجع: الشيرازي، رسالة في الحدوث، مقدمة المصحح، ص ٤٤-٤٥، التعليقة الرقم ٢.

٢. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١١٢-١١٣.

٣. العلوي، شرح كتاب القبسات، مقدمة المصحح، ص ٤٧، التعليقة الرقم ٤.

وزماني غير دهري. لذلك فالمصطلح الحديث لمفهوم "الحديث الزماني" عنوان واسع ينطوي تحته الحديث الدهري أيضاً.<sup>١</sup>

النسبة الوجودية: بغض النظر عن العلاقة المفاهيمية بين "الحديث الدهري" و"الحديث الزماني الطبيعي"، يمكن ملاحظة نسبتها في الوجود الخارجي أيضاً، وإذا استخدمنا مصطلحي "الحديث الدهري" و"الحادث في الدهر" بمعنى واحد، فلا شك أن نطاق الحديث الزماني الطبيعي أضخم من نطاق الحديث الدهري، فمع أن الموجودات المادية تتصف بثلاثة أنواع من الحديث (ذاتي ودهري وزماني طبيعي)، فإن ساحة الدهر تضم إليها، علاوة على الماديات، الإبداعات أيضاً. ومن ثم فالحديث الدهري يصدق على ما صدق عليه مفهوم الحديث الزماني<sup>٢</sup>. فالنسبة بين الحديث الدهري والحديث الزماني في الوجود والتحصل الخارجي هي العموم المطلق. فإن كل حادث زماني حادث دهري، وليس كل حادث دهري حادثاً زمانياً<sup>٣</sup>. أما لو قلنا بالامتياز بين الحديث الدهري والحادث في الدهر، واعدنا الإبداعات حادثات في الدهر، فكما أن الحديث الزماني الطبيعي يخص العالم المادي، كذلك يخص الحديث الدهري هذا النوع من الموجودات.

### ٣-٣-٣ مغايرة الحديث الطبيعي للحديث العرفاني

تحدث الحكيم السبزواري عن نوع من الحديث في دائرة العرفان. ومع أن هذا النوع من الحديث يتناول كيفية تجدد العالم، لكنه ولعدم تأسيسه على الحركة الجوهرية، يغاير الحديث الطبيعي المبحوث في الحكمة المتعالية. يصف السبزواري هذا النوع من الحديث على النحو الآتي:

١. الميرداماد، الصراط المستقيم، ص ١٩٥-١٩٦: «ولا شطط أن يصطلح على جعل الحديث الزماني للقدر المشترك بين الآخرين، إلا أنه ليس مما تحد عليه ضرورة عقلية أو شرعية؛ فلا جناح في الاصطلاح الأول وكان الحق لا يتعداه».

٢. راجع: الميرداماد، الإيضاضات، ص ٨.

٣. العلوي، شرح كتاب القبسات، ص ٩٤؛ التراقي، جامع الأفكار وناقده الأنظار، ج ١، ص ٢١٥.



وما ذكره بعض العرفاء من الحدوث في كلية العالم من أنه مركب ورفع المركب كما يكون برفع جميع الأجزاء كذلك يكون برفع بعضها، وفي كل وقت يرفع أجزاء من العالم ويحدث أجزاء، ففي كل وقت يحدث عالم جديد ... فهو مشرب آخر لا يبتني على الحركة الجوهرية وعلى الدقائق الحكمية، قريب إلى الأفهام<sup>١</sup>.

#### ٤-٣- الردود على الحدوث الطبيعي

الشرط الأول لقبول الحدوث زماناً هو الإجابة عن الردود انتقدت هذه النظرية. ولقد بينا سابقاً أن أهم الإشكالات على نظرية حدوث العالم زماناً هي إشكالية تعارضه مع دوام الفيض الإلهي، فلا ريب في أن الله واجب الوجود من جميع الجهات والحیثیات، ولا يتصور له حالة انتظار، وهو في كل لحظة في خلق وإيجاد، فإذا فرضنا أنه خلق العالم في أيام، وكانت يده قبل ذلك مرفوعة عن الخلق، فلا بد أن نقبل بأن الفيض الوجودي الإلهي فيض منقطع غير دائم.

أنكر الفلاسفة الذين قبلوا صحة هذا الإشكال حدوث العالم زمانياً واكتفوا بالحدوث الذاتي له، فأقروا بأزلية العالم وقدمه الزماني. غير أن الميرداماد، ومع قبوله بالحدوث الزماني للعالم المادي، تصور لهذا العالم وجوداً غير مادي في ساحة الدهر، كي يبقى فيض الوجود الإلهي مستمراً ودائماً بالنسبة لجميع الموجدات في ساحة غير مادية. أما الشيرازي فاعتقد بحدوث العالم المادي زمانياً من جانب، وأنكر من جانب آخر الساحة الوسطى (أو ساحة الدهر)، ولكن كيف حل إشكال الحدوث الزماني بحيث لا يؤدي إلى الانقطاع في الفيض الإلهي؟

١. السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص ١٤.

٢. لأجل هذا التعارض، أثبت المتكلمون حدوث العالم زماناً مع إنكارهم دوام الفيض الإلهي، للاطلاع على دلائل المتكلمين وردود الشيرازي عليها راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٣٠٧-٣٢٦.

يخالف الشيرازي فكرة انقطاع الفيض الإلهي لأن صفات الله وكمالاته الفعلية، كالقدرة والعلم والإرادة، والتي هي مبدأ أفعاله، هي عين ذاته الربوبية. ولأنه يلزم عن عينية الذات والصفات قدم الصفات كما هو الأمر لقدم الذات، فإن الفيض الإلهي يكون فيضاً مستمراً دائماً<sup>١</sup>.

إن الفكرة السابقة لا تنافي حدوث آثار الصفات الإلهية ولوازمها، لأن مقتضى طبيعة المادة هو التجدد وعدم الانقضاء بحيث لا تقبل البقاء في زمانين<sup>٢</sup>. فالجاعل القديم أوجد بقدرته القديمة الجواهر الجسمانية التي تكون ذاتها ويكون ثباتها الوجودي عين الحدوث والتجدد. بقول آخر: يكون الفيض الإلهي باعتبار إضافته إلى الحق، ثابتاً دائماً، لكنه يجري في مادة سيالة. فالحركة والتجدد والسيلان تكون ذاتية في ما يقع عليه فيض الوجود وليس في نفس الفيض أو الفيض<sup>٣</sup>.

وبناء على هذا، قبل الشيرازي بنظرية الحركة الجوهرية دون القبول بالانقطاع في الفيض الإلهي. وكانت غايته من ذلك إثبات حدوث العالم الجسماني زمانياً<sup>٤</sup>. وعلى الرغم من أنه أجاب عن الردود التي أوردت على حدوث العالم، لكن الأستاذ

١. دوام الفيض الإلهي من المؤكّدات في النصوص الدينية. يمكن العثور على ذلك في الروايات التي وردت عن الأئمة المعصومين في تفسير آيتي ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهيم، ١٤/٤٨) و﴿الْحَقِيقَاتُ بِالْحَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق، ١٥/٥٠). راجع: ابن بابويه، الخصال، ص ٣٥٨-٣٥٩، الرقم ٤٥، ص ٦٥٤، الرقم ٥٤.

٢. راجع: الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٧١-٧٤.

٣. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ١٣٨ الزنوزي، بدائع الحكم، ص ١٥-١٦؛ الفيض الكاشاني، أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتياني، ص ٢٥١-٢٥٢؛ الإسفرائيني، أنوار العرفان، ص ٩٥.

٤. برأي الشيرازي يمكن إثبات العلاقة بين حدوث الموجودات ودوام الفيض الإلهي بسبب كون الأسباب الموحدة للحوادث معدة؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٣٨.

فضل الرحمن يذهب إلى أن هذه النظرية ما زالت تواجه إشكالات عدة لم يتأت حلها.

### ٥-٣- نتائج الحدوث الطبيعي

من الواضح أن أساس فكرة الشيرازي في ربط الحادث بالقديم يقوم على مقولة "الحركة الجوهرية للأجسام"، سواء أكانت أجساماً فلكية أم عنصرية. ولأن هذا النوع من الحركة يكون ذاتياً، والذاتي لا يكون معللاً، فإن القبول به يستتبع نتيجتين مهمتين، هما:

#### ١-٥-٣- عدم زيادة الحدوث على وجود الحادث

الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود على العدم أمر يغاير الموجود الحادث. غير أن هذا التغاير المفهومي لا يوجب أن يوجد الحدوث بوجود مستقل عن وجود الموجود الحادث، وإلا احتاج حدوث الحادث إلى إيجاد الذات وإيجاد الحدوث. والدليل على ذلك أن الزمان في نظرية الحركة الجوهرية واحد من الأبعاد الوجودية لكل شيء مادي، فيصير الحدوث (أي مسبوقية الوجود بالعدم) ذاتياً للماديات. ولما كان الذاتي غير مفتقر إلى العلة، فالموجود الحادث لا يحتاج في حدوثه، علاوة على من يعطيه الوجود لتمتعه بالإمكان الذاتي، إلى أي شيء آخر سوى نفسه. وبناء على ذلك، فإن إيجاد الموجود المادي هو إيجاد موجود متجدد متحرك وليس إيجاد شيء يصير بعد وجوده متحركاً، فالإيجاد في الماديات إيجاد بسيط لا مركب.

يقول الشيرازي:

«فالحق في هذا المقام أن يقال: مفهوم الحدوث أمرٌ زائدٌ بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها

١. لمزيد من الاطلاع راجع: فضل الرحمن، حدوث دهرى ميرداماد، ص ١٣٠.

٢. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٨؛ واعظ جوادى، حدوث وقدم، ص ٣٨١-٣٨٤.

مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المفعول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوqاً بالعدم، صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة<sup>١</sup>.

إن ذاتية الحدوث والتجدد للماديات من جانب، وعدم حقيقتها غير المادية، ومن ثم بساطة إيجادها من جانب آخر، أمران يوجبان انتفاء البحث عن كيفية ربط الحادث بالقديم وتعارضه مع أصل عقلي يقرر أن علة المتغير متغيرة<sup>٢</sup>.

٢-٥-٣- عدم الافتقار إلى مرجح الحدوث

إذا قبلنا أن جميع الموجودات وجدت من الله بعد عدمها في زمن معين، فسيكون السؤال: لماذا كان إيجادها في ذلك الزمان لا قبله ولا بعده؟ ونجد في النصوص الفلسفية والكلامية ثلاث إجابات مختلفة للسؤال عن مرجح الحدوث هذا<sup>٣</sup>. غير أن هذا البحث غير مثمر عند الشيرازي، لأنه بناء على الحركة الجوهرية، ليس الحدوث وصفاً زائداً على وجود الشيء المفعول. ولما لم يكن الجعل واقعاً بين الذات والذاتي، فلا معنى للسؤال عن علة تخصيص الوجود بزمن معين<sup>٤</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٥١-٢٥٢.

٢. واعظ جواد، حدوث وقدم، ص٣٨٧.

٣. للوقوف على ردود الشيرازي على النظريات المختلفة حول مرجح حدوث العالم، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص١٣٣-١٣٧.

٤. راجع: المصدر نفسه، ج٧، ص٣٠٠ و٣٠٣، ص١٣٨ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص١٢٧ السبزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص٣٠٤.

## ٤- ربط الحادث بالقديم

يرى الشيرازي أن من أشد المسائل الفلسفية غموضاً، والتي عجز عن إدراكها كبار الحكماء والفلاسفة، المسألة التي تبحث في كيفية إيجاد الموجودات الحادثة عن واجب الوجود، وربط الحادثات المتغيرة بالموجود القديم الثابت.<sup>١</sup>

إن طرح السؤال عن كيفية كون الموجود القديم الثابت (وهو الله) مرتبطاً بالموجودات المادية الحادثة المتغيرة، يتأسس على قبول أصلين فلسفيين اثنين، هما "تجانس العلة والمعلول"، و"امتناع انفكاك المعلول عن علته التامة". فإنه بناء على الأصل الأول يجب أن تكون علة القديم قديمة، وعلة الحادث حادثة. كما تقتضي تامة العلة في الأصل الثاني وجود جميع الموجودات بلا فصل، مع أن الزمانيات تتحقق في زمن معين لا قبله ولا بعده.

حول هذا السؤال الأساسي، سنتعرض لأربعة أجوبة، منها الكلامي ومنها الفلسفي، تمثل كل منها نظرية مستقلة في تبيان علاقة العالم المادي (الحادث) بواجب الوجود:

### ١-٤- النظرية الكلامية

بحثنا هذه المسألة في الفصل الثاني بالتفصيل، وبيننا كيف أنكرت جماعة من المتكلمين لزوم السخية بين العلة والمعلول، وصرح المنتسبون إلى هذه الجماعة بجواز تخلف المعلول عن علته التامة، وبذلك رفعوا السؤال دون محاولة حله. بيد

١. كان هذا البحث مطروحاً عند الشيرازي بعنوانين مختلفين، "ربط الحادث بالقديم" و"ربط المتغير بالثابت". ولكل منهما مفهوم فلسفي يختص به، لكنهما صاراً مسألة واحدة في مدرسة الملاصدرا، لأنه على أسس الحكمة المتعالية، ليس معنى الحدوث إلا التغير الجوهرى؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٦٨ و١٢٨ الشيرازي، رسالة في الحدوث، مقدمة المصحح، ص ٤٧.

٢. قد تستخدم في توصيف صعوبة هذه المسألة عبارات مختلفة، مثل: «الداء العياء لم ينجع فيه دواء» راجع: السيزواري، غرر الفرائد، ج٣، ص ٦٨١؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٤، ص ٣٩٢، تعليقه السيزواري؛ كذلك راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٧، ص ٥٥٧ و٣، ج ٦٩ و١٦٣.

أن جماعة أخرى من المتكلمين ذهبت إلى أن مرجح حدوث الحادث في زمن حدوثه هو الإرادة الإلهية، أو علم الله بالمصلحة أو مصلحة الإيجاد نفسها. لذلك انتهت هذه الطائفة إلى أنه لا معنى للحديث عن السخية والتخلف.

#### ٢-٤- النظرية الفلسفية

في مقابل جماعة المتكلمين، كان المشائيون والإشراقيون يعتقدون صحة الأصلين السابقين، فحاولوا توضيح ربط الحادث بالقديم من خلال قبول واسطة بسيطة مرتبطة بذات الثابت القديم من جانب، وبالموجودات المتغيرة الحادثة من جانب آخر. وبحسب رأيهم فإن الحوادث لا تصدر عن الله بلا واسطة، وهذه الواسطة هي حركة وزمان أزليان من جانب ومتغيران من جانب آخر<sup>١</sup>.

كان المشائيون على اعتقاد أن السخية بين العلة والمعلول تقتضي حدوث العلة الموجدة للموجودات الحادثة، ولكن لما كان الحادث والتجدد ذاتيين في الحركة، فإن الحركة لا تحتاج إلى علة حادثة. وبناء على ذلك، لما كان التغير ذات الحركة، فإن الحركة تصير علة الموجودات المتغيرة. ولأن هذا التغير ذاتي لها، فإنها تكون دائمية ومعلولة لعلة قديمة غير حادثة<sup>٢</sup>.

ومن الواضح أن التغير الذاتي الدائمي لا يتصور إلا في الحركات الدورية، لأن الحركة المستقيمة لا تكون دائمية لكونها ذات بداية. وقد ذهبت الفلسفة

١. راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ج٣، ص ١٣٧-١٣٨ و ٢٠٣ و ٢، ص ١١٤-١١٥.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٣٨٣ كذلك راجع: السهروردي، المشارع والمطارحات، ص ٢٧٨، «كل هيئة إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور ثباتها. فإن لم يتصور ثباتها، فهي الحركة».

٣. يمكن قياس جهتي الثبات والتغير في الحركة بنوعين من الحركة، أي القطعية والتوسطية، لأن الحركة القطعية بمفهوم الوجود تكون بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً ممتداً مستمراً، لكن الحركة التوسطية بمعنى الحركة في النقاط الواقعة في مسير الحركة تكون أمراً تدريجياً متغيراً؛ السيزواري، غرر الفرائد، ج٣، ص ٦٧٨-٦٧٩.

المشائية إلى أن الحركة الدورية الدائمة تستند إلى حركة الفلك التاسع المسمى "بالفلك الأقصى" أو "فلك الأفلاك":

«وإذا ثبت أن منتهى حدوث الحوادث، حركة مستديرة دائمة الاستمرار - إلا ما شاء الله - فليكن محلّه الجسم المحدّد للجهات، كما أن محموله محدّد الحركات؛ وفاعله الذي هو العقل الفعّال الذي هو مبدع ذوات المتحرّكات بإذن الله تعالى. فسبحان من ربط الحدوث بالحدوث والثبات بالثبات»<sup>١</sup>.

### ٣-٤- نظرية الميرداماد

قبل الميرداماد كأسلافه وجود نوعين من الحركة، دورية ومستقيمة، مع تشریف الحركة الدورية لتقدمها على الثانية، وبذل جهوده للبرهنة على أن نتيجة الحدوث الدهري والحركة السرمدية الفلكية ليست إلا شيئاً واحداً. رأى الميرداماد أن جميع التدريجيات، ومنها الحركة، تكون ذات جهتين من الوجود: وجود في ساحة الزمان ووجود في ساحة الدهر<sup>٢</sup>. ومع أن وجودها في ساحة الزمان يجعلها متغيرة ومنفصلة ومتبدلة، فإنها تكون في ساحة الدهر متصلة وثابتة ومتعلقة بالعلم الإلهي<sup>٣</sup>. تكون هذه الموجودات في الجهة الأولى واسطة لاستناد الزمانيات إلى الله، وتكون في الجهة الثانية مستندة إلى الله الموجود الثابت الواجب الوجود<sup>٤</sup>.

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٧٣-٣٧٤؛ السزوري، غرر الفرائد، ج ٣، ص ٦٧٧-٦٧٩؛ كذلك للوقوف على كيفية تخصيص الحركة الدورية بالأفلاك وتقدمها طبعاً على جميع الأشياء، فراجع: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ١، ص ٣٠٤. ٢. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٢٧٢.

٣. راجع: الميرداماد، نيراس الضياء، ص ٥٩-٦٠.

٤. أوضحنا سابقاً أن الميرداماد أثبت علم الباري بجميع الموجودات بسبب هاتين الميزتين؛ راجع: الميرداماد، التقديسات، ص ٧١-٧٤.

٥. الميرداماد، كتاب القبسات، ص ١٣٠، الميرداماد، خلسة الملكوت، ص ٣٣-٣٤.

## ٤-٤- نظرية الشيرازي

صار جلياً لنا أن الحد المشترك بين الحكمة المتعالية والحكمة المشائية والإشراقية في كيفية ربط الحادث بالقديم هو قبول كون التغير والحدوث ذاتيين في العالم. لكن الشيرازي يختلف عن الاتجاهين الآخرين في إرجاع هذا التغير إلى الحركة الجوهرية.

## ٤-٤-١- كيفية ربط الحادث بالقديم

يستعرض الشيرازي طريقتين اثنتين مختلفتين لتوضيح ربط الحادث بالقديم،

هما:

## أ: الطريقة الأولى، الحركة الجوهرية الفلكية

يقبل الشيرازي نظرية المشائين التي تربط الحادث بالقديم بسبب الحركة الدورية الفلكية<sup>١</sup>. لكنه، وبسبب ما يمكن ملاحظته من إشكالات حولها، يراها غير كافية لإثبات المطلوب. وهذه الإشكالات هي:

الإشكال الأول: لا تتصف الحركة بنفس ذاتها، بالحدوث ولا بالقدم، لأن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً، وهذا أمر غير مطلق، ويتصف بالحدوث أو القدم تبعاً للمتحرك (أي ما يخرج من القوة إلى الفعلية)<sup>٢</sup>.

الإشكال الثاني: الحركة أمر بالقوة، لا تتقدم على وجود حادث يكون موجوداً بالفعل، لأن وجود العلة أقوى من وجود المعلول وملازم له.

الإشكال الثالث: تصلح الحركة السرمدية الفلكية للربط بين الحادث والقديم إذا كانت دائمية، فتكون حينها مستندة إلى العلة القديمة، مع أن هذا ليس

١. راجع: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٢٩.

٢. نسبة الحركة توجب عداها من أضعف الأعراض عند الشيرازي، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٦٠.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٢٩ و ١٠٩ و ج ٤، ص ٢٢٠ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١١٩ الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٣٠ الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ١٦٥ الشيرازي، الحكمة العرشية، ص ٢٣١.



بصحيح، لأنه لا بقاء للفلك المادي الذي يتجدد ذاتاً، فكيف يمكن تصور قدمه؟!<sup>١</sup>

الإشكال الرابع: تعد الحركة الدورية حركة سرمدية قديمة حين تكون العلة الموجودة لها (أي الأفلاك) قديمة. إلا أنه لا بقاء للأفلاك جرمياً وصورة، فهي ليست قديمة.<sup>٢</sup>

غير أنه لا يمكن القبول بهذه الإشكالات التي يوردها الشيرازي، ذلك لأنه أسس ملاحظاته على معطيات نظرية الحركة الجوهريّة التي يفترضها هو، ولا يمكن عدّها نقداً فلسفياً لأنه لا يمكن فحص صحة نظرية ما وصلحها بمقايستها بمعايير نظرية أخرى مخالفة لها، بالإضافة إلى أن هذه الإشكالات غير صحيحة حتى إذا قسناها بالمعايير التي تتأسس عليها الحكمة المتعالية.<sup>٣</sup>

من جهة أخرى، لم يقبل الشيرازي النظرية المشائية في وساطة الحركة الفلكية الدائمة بين الله والماديات، إلا أنه التفت إلى أهمية موقع الأفلاك في هذا الموضوع. فقد استبدل الحركة الطبيعية الجوهريّة الفلكية بالحركة الوضعية الفلكية، معتقداً أن جوهر الفلك، وليس ماهيته، يكون في حركة وتجدد على الدوام. يكون هذا الجوهر المتجدد الذي هو سبب إيجاد الزمان كمخروط نوري قاعدته عند الماديات ورأسه صاعد نحو الله.

للتبيعة الفلكية (أو العنصر الخامس) صورة عقلية عند الله يُعنى بها العلم الأزلي والقضاء الإلهي، وهي غير مخلوقة ولا مجعولة، بل من مراتب أسماء الله

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٣١-١٢٩، الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص١٢٠.

٢. كما ذكر الطباطبائي، كان الرد على نظرية المشائين منحصراً في تحقق الحركة الدورية الدائمة خارجاً راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٢٩، التعليقة الرقم ١.

٣. راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٩-١٣١، تعليقة السيزواري؛ واعظ جوادي، حدوث وقدم، ص٣٧٤-٣٨٠.

٤. أكد الشيرازي أن التجدد وصف لوجود الموجود لا ماهيته؛ راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٣١-١٣٢، الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص١٢١.

وصفاته، وصورة للخلق والقدرة لا تزال في تجدد وسيلان، وإليها تستند الحوادث والوقائع اليومية<sup>١</sup> بعبارة أخرى، لما كانت الحركة في الجوهر حركة في الصورة النوعية، وكان لكل صورة نوعية ربّ، فإن الطبيعة الفلكية قديمة وترتبط الحادث بالقديم من جهة ارتباطها برب نوعها. أما من جهة كونها سيالة مقدارية، فتُعد شرطاً لحدوث الحوادث وتكون مرتبطة بالعالم المادي.<sup>٢</sup>

### ب: الطريقة الثانية، الحركة الجوهرية الجسمانية

عدل الشيرازي من النظرية المشائية المشهورة في ربط الحادث بالقديم ليستبدل الطبيعة الجسمانية بالطبيعة الفلكية في الربط بينهما. ليصبح عنده أن لكل طبيعة جسمانية وجوداً متجدداً بذاته نفسها، وتوجب ذاتية التجدد لهذه الطبائع الجسمانية عدم افتقارها إلى جاعل سوى جاعل ذاته.<sup>٣</sup>

أخيراً في هذا الصدد، إذا أنعمنا النظر فيما ذكره الشيرازي حول ربط الحادث بالقديم، فسنلاحظ فرقين أساسيين بين رأيه ورأي المشائين والإشراقين في هذه المسألة، هما:

الأول، ماصدق الربط: استبدال الطبيعة الجسمية بالحركة الدورية الفلكية في الربط بين الثابت والمتغير.

الثاني، معروض الحدوث: انتساب الحدوث والتغير الذاتي كأعراض إلى وجود طبيعة الأجسام بدلاً من ماهيتها.

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص ٣٩٤-٣٩٤ كذلك تعليقه السيزواري في هذا البحث؛ رضاغاده، حكمت فامه، ج٢، ص ١١٢٩٨ السيزواري، غرر الفرائد، ج٢، ص ٦٨٠، التعليقة الرقم ١٢.

٢. راجع: شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سيزواري، ج٢، ص ١١٨٢-١١٨٣.

٣. راجع: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٩٠ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٦٨ و٧، ص ٤٨٤ الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٦٥.

## ٢-٤-٤- صدور الكثير عن الواحد

أوضحنا إلى حد الآن كيفية ربط الحادث بالقديم. والمطلب الرئيس في هذا الربط هو ذاتية تجدد الجواهر الجسمانية وبساطة جعلها من الله تعالى، ومع أن هذا المطلب لا يُعد كافياً لتوضيح كيفية هذه العلاقة، لكن ملاحظة امتناع صدور الكثير عن الواحد تطرح السؤال حول الكيفية التي خلق الله بها الموجودات المادية متجددة الذات. وتنطلق الإجابة عن ذلك من مبدأ أصالة الوجود عند الشيرازي. فلأن الوجود أصيل عند فيلسوفنا فإن التجدد الذاتي للموجودات منسوب إلى هويتها ووجودها الخارجي، لا إلى ماهيتها. ومن الواضح أنه لا يمكن صدور موجودات متجددة عن موجود هو واجب الوجود ويسيطر من جميع الجهات، كما لا يمكن صدورها عن الهيولى أو المادة الأولى التي تكون قوة صرفاً وفاقدة لأي صورة فعلية. وبناء على ذلك، يكون سبب إيجاد الطبيعة المتجددة جوهرًا عقلياً يمتلك ذاتاً غير متجددة. لكنه متضمن، بسبب تركيبه من الوجود والماهية، للتجدد والحدوث، وبذلك يوجب تحقق الطبائع الجسمانية.

بعبارة أخرى، لكل طبيعة جسمانية حقيقة عقلانية في علم الله المترفع عن المادة والاستعداد والمبرأ من الحركة والزمان، والتمتع من جانب آخر بشؤون وجودية متعاقبة متصلة، تكون وحدتها الوجودية من لوازم وحدتها العقلية في العلم الإلهي. كما أن تكثر هذه الشؤون المتعاقبة يستلزم وقوعها في الزمان والخروج شيئاً فشيئاً عن القوة الفعلية.

يقول الشيرازي:

«فَعَلَّم بِالْبُرْهَانِ وَالْقُرْآنِ - جَمِيعاً - أَنَّ هَذَا الْعَالَمَ الْجِسْمَانِيَّ كُلَّهُ حَادِثٌ  
مَسْبُوقٌ بِالْعَدَمِ الزَّمَانِيِّ، وَلَا بَقَاءَ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ؛ لِأَنَّهُ فِي ذَاتِهِ لَا

١. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٢٦٥-٢٦٦.

٢. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٧-١٣٨ و ٩٥-٩٦؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٢٦.

يخلو عن الحدوث، وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث فهو حادث الهوية، تدريجي الذات، متغير الكون؛ لكن الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله تعالى. فعلمه - تعالى - بالأشياء ثابت غير متغير، والمعلومات متغيرة؛ كما أن قدرته أزلية والمقدورات حادثه؛ فما عندك ينفذ وما عند الله باق<sup>١</sup>.

نقد: كما يلاحظ، هناك قولان للشيرازي في كيفية ربط الحادث بالقديم. فقد أوضح العلاقة بينهما في الطبائع الجسمانية أولاً. ثم ذهب في القول الثاني إلى فرض وجودين للموجودات: وجود مادي في العالم المادي، ووجود غير مادي في ساحة الربوبية.

إن توضيح علاقة الحادث بالقديم من خلال القول بوجود مرتبتين يتعين فيهما وجود الموجودات المادية، هو الأمر نفسه الذي أكد عليه الميرداماد قبل الشيرازي. إلا أن موطن هذه الحقائق غير المادية يكون برأي الميرداماد في ساحة وسطى هي ساحة الدهر. أما الشيرازي، فلأنه ينكر وجود هذه الساحة بين الله والعالم المادي، فقد جعل موطن هذه الحقائق في العلم الإلهي<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٦٧.

٢. راجع: الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٤٨.



## الخاتمة

### تطور نظرية القدم والحدوث بعد الشيرازي

- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث
- بيان الحدوث الاسمي
- بيان الحدوث الفعلي
- بيان الحدوث بالحق



من المؤكد أن مشكلة حدوث العالم من المسائل المهمة التي شغلت التفكير الإنساني منذ أيام بعيدة. ولقد قدم الفلاسفة القدماء (فلاسفة اليونان)، ثم من تبعهم من فلاسفة الإسلام ومتكلميهم، حلولاً لهذه المسائل جديدة بالتأمل والاهتمام، لكنهم لم يستطيعوا أن يقدموا حلاً نهائياً يوقف استمرار البحث فيها. وكان لظهور "الحكمة المتعالية"، التي مزج الشيرازي فيها الفلسفة بالعرفان، أثرها الجلي في استمرار هذه المسألة الفلسفية، لكن على أسس وقواعد عرفانية. ولقد بذل تلامذة الشيرازي وأتباع مدرسته غاية جهودهم في تتبع النهج الذي وضعه، دون أن يغفلوا أبحاث الحكماء السابقين ممن درسوا هذه المسألة ويرى السواد الأعظم من فلاسفة مدرسة طهران وأتباع الحكمة المتعالية، إن لم نقل

---

١. هناك مدرستان في الفلسفة الإسلامية ازدهرت في إيران من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر وهما: مدرسة إصفهان ومدرسة طهران. من ميزات مدرسة إصفهان التي نشأت في دور سلاطين الصفوية (٩٠٥-١٠٣٣هـ)، خصوصية المناهج الفكرية التي نشأت فيها، كما تبدو في الحكمة اليمانية للميرداماد (٩٦٩-١٠٤٢هـ) والحكمة المتعالية للشيرازي (١٧٩-١٠٥٠هـ)، الجمع بين الفلسفة والكلام والعرفان، مؤيداً بالأيات القرآنية والأحاديث الشريفة. مدرسة إصفهان فقد حملت بعد إنقراض السلسلة الصفوية ونقل عاصمة إيران من إصفهان إلى طهران فإنه بعد موت الملاعلي النوري (وهو من أكابر شراح الحكمة المتعالية) في ٢٢ رجب ١٢٤٦هـ، هاجروا الفلاسفة التابعين للحكمة المتعالية من بلد إصفهان إلى بلد طهران. من أهم ميزات مدرسة طهران، الالتفات الأكثر إلى الأسس



جميعهم، أنه يمكن إخراج مسألة "حدوث العالم" من نطاق المباحث الفلسفية ليتسنى دراستها بالاعتماد على الأصول العرفانية أولاً، ثم استخدام نتيجتها كمقدمة يقينية للبرهنة على المسائل الفلسفية الأخرى ثانياً. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد ثلاثة حكماء تقدموا على معاصريهم في محاولة إثبات الحدوث على أسس عرفانية، هم: السيزواري والهي القمشي والطباطبائي.

كان الحكيم الملا هادي السيزواري (١٢١٢-١٢٨٨هـ)<sup>١</sup> أول فيلسوف استخدم التعاليم العرفانية استخداماً صريحاً لتوضيح مسألة حدوث العالم بشكل فلسفي، حيث كان العارفون الذين سبقوه قد بحثوا فيها عرفانياً فقط دون وجهة فلسفية.

أما الحكيم آقا محمد رضا إلهي القمشي (١٢٤١-١٣٠٦هـ)<sup>٢</sup> فقد كان أحد أعلام مدرسة طهران بعد السيزواري، وقد امتاز عن معاصريه فكان سالكاً متقياً وأستاذاً مبرزاً في العرفان النظري قبل أن يكون فيلسوفاً بالمعنى الدارج للكلمة.

أما العلامة الفقيه، السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢هـ)<sup>٣</sup> فهو، وإن لم يكن فيلسوفاً صاحب طريقة متفردة وعارفاً شهيراً في ساحة العرفان النظري، ولكنه واحد ممن كان لهم اليد الطولى في نشر المباحث الفلسفية في الفترة الأخيرة.

والآن كنا بصدد إيضاح مشكلة حدوث العالم من جانب عرفاني وحيث كان آراء هؤلاء الرجال الثلاث متشابهة المضمون والأسلوب، فقد اكتفينا بدراسة رؤية السيزواري ومبانيها العرفانية.

العرفانية في تحليل القضايا الفلسفية. نشأت في هذه المدرسة عدة رجال، منها: محمد رضا القمشي، الآقا علي الحكيم الزنوزي، السيد أبو الحسن الجلوة، المرزا حسين الإصفهاني. راجع: نظري توكلي، نظريه بيدایش جهان در حکمت یسائی و حکمت متعالیه، ص ٣٨-٨١.

١. للوقوف على حياة السيزواري وآثاره راجع: حلي: تاريخ فلاسفه ايرانی، ص ٦٩١-٧٠٤.

٢. للوقوف على حياة الحكيم إلهي القمشي وآثاره راجع: حسيني كوهساري: تاريخ فلسفه اسلامي، ص ٣٠٢-٣٠٦.

٣. للوقوف على أحوال الطباطبائي من مقاماته المعنوية ومدارجه العلمية راجع: حسيني طهراني: مهرتابان، ص ٧-٨٠.

## ١- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحدوث

## ١-١- الأصول الأولية

يقوم الحدوث بمعناه العرفاني على عدة أصول فلسفية وعرفانية، هي:

## ١-١-١- مراتب الوجود

للوجود في مصطلح أهل العرفان ثلاث مراتب:

أ: مرتبة "لا بشرط"

يكون فيها الوجود مبرأً عن جميع التعينات، ومطلقاً من جميع القيود، حتى من قيد الإطلاق ذاته. وهي مرتبة الذات الإلهية التي ليس لها اسم ولا رسم.

ب: مرتبة "بشرط لا"

يكون الوجود في هذه المرتبة "بشرط لا" عن جميع التعينات والقيود، ومقيداً بقيد الإطلاق. ويُعبر في النصوص العرفانية عن هذه المرتبة بأسماء عدة، منها: مرتبة الأحدية، وأحدية الجمع، والحقيقة المحمدية، ومقام الجمع بين قرب الفرائض والنوافل!

تنبعث الأحدية الذاتية عن علم الله بنفسه وإدراكه ذاته، وظهور ذاته لذاته. وفي تجليها شاهد الحق نفسه بوصفها أحدية مع جميع أحكامها وما يلزم عنها وصورها ومظاهرها (المعنوية والروحانية والمثالية والحسية)، وأيضاً مع جميع توابع مظاهرها ومتبوعاتها بما أنها موجودة بوجود واحد، وبشهود ذاتي أحدي، وبرؤية المفصل مجملًا.

١. "قرب الفرائض" و"قرب النوافل" مصطلح عرفاني أخذ من الحديث النبوي القدسي: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ آدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَعَةً الَّذِي يَسْعُ بِهِ وَبَصْرَةً الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، الْأَصْهَانِي، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ١٠، ص ٩٩.

## ج: مرتبة 'بشرط شيء'

يتعين الوجود في هذه المرتبة بتعين خاص، ويُعبّر عنها في النصوص العرفانية باسم الواحدية.

إن الكثرة الأولى، وأول تفصيل حصل في مراتب حقيقة الوجود وتعيناتها، هي الكثرة الحاصلة في المرتبة الواحدية التي تظهر من جانب الأسماء والصفات. يتجلى الوجود المطلق في هذه المرتبة بصفة من الصفات، ويمتاز عن الوجود المتجلى بصفة أخرى، وبه تتعين وتتحقق كل حقيقة من حقائق الأسماء.

أما صور الأسماء الإلهية، أو الأعيان الثابتة وحقائق الممكنات، فهي عبارة عن مفاهيم أو ماهيات تتناسب مع ما يقابلها من الأسماء أو الصفات الإلهية. ومع أنها لا تتلون بلون الوجود، إلا أنها، وبسبب علم الله بها، توجد ويمتاز بعضها على بعض.

## ٢-١-١- أصالة الوجود

عندما نحلل الموجود في أذهاننا فإننا سنجد مركباً من ماهية ووجود، ولأجل ذلك قيل أن «كل ممكن زوج تركيبى له مهية ووجود»<sup>١</sup>. وإذا سلمنا بتغاير الوجود

١. من الجهة البنيوية، يمتاز الاسم عن الصفة في أن الاسم مشتق مثل العليم والقديم، أما الصفة فجادمة وعنها يكون الاشتقاق مثل العلم والقدرة. بناءً على ذلك، يكون للاسم مفهوم مركب وللصفة مفهوم بسيط. وعند أهل العرفان، كانت نفس تعين الوجود صفة من أوصاف الله، وكان الوجود مع التعين اسماً من الأسماء الإلهية؛ المراد بالصفات التعينات ... والاسم هو الذات مع التعين، والمسئى الذات من حيث هي هي؛ راجع: السيزواري: اسرار الحكيم، ص ١٨٥؛ الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومة حكمت سيزواري، ص ٣٤٩؛ الأملي، درر الفوائد، ج ١، ص ٢٦٦-٢٦٧.

٢. راجع: الأملي، جامع الأسرار، ص ١١٩٨؛ القيصري، مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ١٥؛ الأشتياني، شرح مقدمه قيصري، ص ٢٠٦-٢٠٨؛ الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومة حكمت سيزواري، ص ٣١٦-٣١٧.

٣. السيزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٦٤.

عن الماهية (أي عدم كون الوجود عين الماهية أو جزئها)، فإن السؤال الذي يجب طرحه، والذي طرحه الفلاسفة الأولون، هو: بأي جزء من هذين الجزئين الذهنيين (الوجود والماهية) تتعلق آثار الأشياء؟

يذهب أنصار نظرية "أصالة الوجود"، في الإجابة على هذا السؤال، إلى الاعتقاد أن آثار الأشياء ليست من ماهيتها، بل ناشئة عن وجود الأشياء خارجاً. لأن الماهية تكون، إذا لم يتحقق وجودها الخارجي، معدومة الأثر.<sup>٢</sup> ولقد أورد السبزواري الدلائل التي تبرهن على أصالة الوجود، فقال:

إن الوجود عندنا أصيل	دليل من خالفنا عليل
لأنه منبع كل شرف	والفرق بين نحوي الكون يفني
كذا لزوم السبق في العلية	مع عدم التشكيك في المهية
كون المراتب في الاشتداد	أنواعاً استنار للمراد
كيف وبالكون عن استواء	قد خرجت قاطبة الأشياء
لو لم يؤصل وحدة ما حصلت	إذ غيره مشار كثرة أتت
ما وحد الحق ولا كلمته	إلا بما الوحدة دارت معه <sup>١</sup>

هذه الدلائل الستة التي يذكرها السبزواري ليست بجد سواء من جهة الدلالة على اثبات مرامه، أي: نظرية أصالة الوجود وإعتبارية الماهية:

١. إن البحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية مبني على تقاير الوجود عن الماهية (الأمر الذي قبلنا لكل منها مهية وهوية، وليست مهية هويته ولا داخله في هويته)؛ راجع: الفارابي، فصوص الحكمة، الفص الأول، ص ١٥١؛ السبزواري: غرر الفرائد، ج ٢، ص ٦٤، تعلية الأستاذ حسن زاده الأملي.

٢. لا يطرح البحث عن أصالة الوجود والمهية معاً عند الحكماء سوى ما نقل عن الشيخ أحمد الإحسائي، حيث استدل بالآتي لاثبات مطلوبه: «الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهية مصدر السيئة والشر؛ وهذه المصادر أمور أصيلة فمصدرها أولى بالأصالة»؛ راجع: السبزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٦٥، التعليقة الرقم ٣.

٣. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٤٩؛ رضاغجاد، حكمت نامه، ج ١، ص ١٦٨؛ يثري، عيار نقد، ص ٧١-

الأول: الوجود خير بداهة، ومعلوم أنه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتراري كما في الماهية.

الثاني: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما يتحقق فرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني؛ مع أن الأثر مترتب على الوجود الخارجي لا الذهني، فإن النار المتحقق في عالم الأعيان يوجب الإحراق والحرارة لا تصور النار في الذهن.

الثالث: العلة متقدمة على المعلول ضرورة، فإذا كان الوجود والماهية من نوع واحد أو جنس واحد كما في علية نار لنار وكان الوجود اعتبارياً، لزم كون الماهية النوعية النارية مثلاً في أنها نار متقدمة و الماهية النارية في أنها نار متأخرة فيلزم التشكيك في الذاتي وحيث لا يجوز التشكيك في الماهية، فالتقدم والتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي.

الرابع: لا شك إن من أنواع الحركة، الحركة الإشتدادية بحيث يتحرك فيها المتحرك من الضعف إلى الشدة والقوة، فلو كانت الماهية أصيلة، يلزم تحقق أنواع غير متناهية من الماهيات محصورة بين الحاصرين، أي المبدء والمنتهى. فلاستحالة حصر غير المتناهي في المتناهي، يجب لنا القول بإصالة الوجود.

الخامس: الماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم (الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة)، فلو لم يكن الوجود أصلاً في التحقق، لما خرجت الماهية من حد الاستواء ولما وجدت في عالم الاعيان.

السادس: الماهية مثار الكثرة والاختلاف، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم يحصل وحدة أصلاً، لا بين الموضوع والمحمول في القضايا الحملية مع أن اللازم إتجاههما في الوجود خارجاً ولا في الله تعالى، لأنه يلزم تركيب الذات من الماهيات أي الأسماء والصفات المتباينة.<sup>١</sup>

## ٣-١-١- وحدة الوجود

إذا كان الميزان في أصالة الوجود هو امتلاك الأثر في ما هو خارج عن الذهن، فلا شك أنه لجميع الموجودات آثار تخصها، تتحدد بمقتضى ذات هذه الموجودات ومرتبة وجودها. وحيث أن الوجود صفة تحمل على الله وعلى مخلوقاته، فهل يكون وجود الله ووجود مخلوقاته بمعنى واحد أم لا؟ فإذا كان النفي هو الجواب، فما الذي يوجب التمايز بين وجود الله ووجود مخلوقاته؟

نجد بناء على المصادر العرفانية والفلسفية، أربعة آراء متباينة حول هذه المسألة، هي:

وحدة الوجود والموجود: رأى طائفة من المتصوفة أن الله هو الموجود الحقيقي، أما وجود سائر الموجودات فليس إلا وجود مجازي.

كثرة الوجود والموجود: من جانب لا يمكننا إنكار كثرة الموجودات، ولا إنكار أن لكل موجود وجود يخصه، ومن جانب آخر، يكون الوجود حقيقة بسيطة؛ لذلك يرى بعض المشائين أن كل موجود يختلف عن سائر الموجودات بتمام ذاته. وما اشترك الموجودات المختلفة في الوجود إلا من قبيل التشارك اللفظي فقط.

وحدة الموجود وكثرة الوجود: اعتقد جلال الدين الدواني (٨٣٠-٩٨٠هـ) أن الوجود الحقيقي خاص بالله وحده، أما سائر الموجودات فتُعد موجودة بسبب انتسابها إلى الموجود الحقيقي.

الوحدة في الكثرة: ذهب الشيرازي وأتباعه مذهب الحكماء الإيرانيين القدماء، فاعتقدوا أن ما يقوم بين الحقائق الخارجية من اشتراك وتمايز لا يوجب التركيب في ذات الوجود وتحليله إلى جنس وفصل، بل يكون التشارك والتمايز في الشدة والضعف. بناء عليه، لا يتباين وجود الواجب عن وجود الممكنات، وإن لم يكونا متماثلين.

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم

مراتباً غنى وفقراً تختلف  
وعند مشائية حقائق  
لأن معنى واحداً لا ينتزع  
كأنه من ذوق التأله اقتنص  
والحصاة الكلي مقيداً يبجي  
كالنور حيثما تقوى وضعف  
تباينت وهو لدي زاهق  
مما لها توحد ما لم يقع  
من قال ما كان له سوى الحصص  
تقيداً جزءاً وقيد خارجياً

بعد ما نسب السبزواري القول بالوحدة في الكثرة إلى الفهلويون أي حكماء القدماء من إيران، ادعى أن الوجود حقيقة مشككة يتفاوت أفرادها بالشدّة والضعف، والغنى والضعف. أما المشاؤون فقد اعتقدوا بأن الموجودات حقائق متباينة وضعفه السبزواري بأنه لا يمكن انتزاع الوجود من هذه الموجودات المتباينات. أما القول بوحدة الوجود وكثرة الموجود الذي يعتبر "بذوق التأله" فهو على أساس قبول الحصص للوجود وإضافة الوجود إلى الموجودات وضعفه السبزواري بأن الحصاة مفهوم كلي، لا مغايرة بين حصاة الوجود ومفهوم الكلي للوجود.

#### ٤-١-١- وجوب طبيعة الوجود

"وجوب طبيعة الوجود" أحد أهم الأصول العرفانية. ومع أنه لا سبيل للعلم الحسولي إلى بلوغ كنه هذا الأصل، ولا يمكن إدراكه إلا بالشهود والمكاشفات العرفانية، إلا أن حكماء ساحة العرفان النظري حاولوا إثباته بالبراهين والأدلة العقلية. ومن هذه البراهين والأدلة:

الدليل الأول: إن لم تكن طبيعة الوجود واجبة فهي إذن ممكنة تحتاج إلى علة تعطيتها الوجود. وقبول هذا الفرض لازم عن تقدم الشيء على نفسه، لأنه لو لم تكن العلة الموجودة للوجود موجودة، فلن يمكن لها إيجاد الوجود.

الدليل الثاني: تتحقق طبيعة الوجود في عالم العيان من خلال وجود واجب الوجود. فإذا كانت هذه الطبيعة ممكنة، فستكون ذات الباري مفتقرة إلى العلة افتقار الممكنات لها، والافتقار لا يلاءم وجوب الوجود.

الدليل الثالث: إذا لم تكن طبيعة الوجود واجبة، فهي إما ممكنة أو ممتنعة. ولكن فرض الإمكان محال لأن ممكن الوجود يقبل الوجود والعدم بذاته، ولما لم يكن الشيء قابلاً لنفسه ونقيضها، فإن طبيعة الوجود لا تقبل الوجود والعدم، فهي بذلك ليست بممكنة. كذلك يستحيل فرض الامتناع، لأن الممتنع معدوم والوجود موجوداً<sup>١</sup>.

النتيجة: يستتبع القول بوجوب طبيعة الوجود نتيجتان هامتان، هما: الإباء عن العدم، والوحدة الحقيقية.

أ: الإباء عن العدم

حيث أن انتزاع مفهوم الوجود عن طبيعته غير محتاج إلى أي جهة أو حيثية، فإن حمل الوجود عليها ضروري وأزلي. وبناء عليه، يستحيل عروض العدم على هذه الحقيقة لاستلزامه اجتماع النقيضين. يقول السبزواري في توضيح ذلك:

«فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاص، وهو حقيقة الوجود التي عين حيثية الإباء عن العدم وعين منشأية الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وأبسط»<sup>٢</sup>.

ب: الوحدة الحقيقية

من ملازمات وجوب طبيعة الوجود، وحدته الشخصية والإطلاقية، بمعنى كون حقيقة الوجود أمراً واحداً واجباً لا يمكن تصور أي كثرة تجاهه، وذلك لأن

١. القيصري، مطلع خصوص الكلم، ص ١٩-٢٠؛ ابن التركة، تمهيد القواعد، ج ٢، ص ٦١.

٢. السبزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ١٧١.



طبيعة الوجود عارية عن كل التعينات والقيود، ومبرأة بصرافتها الذاتية عن الاثنينية والتكرار<sup>١</sup>.

يورد ابن التركة في "تمهيد القواعد":

«ان للوحدة اعتبارين: أحدهما ذاتي وهي بذلك الاعتبار يستى بالوحدة المطلقة والحقيقية، وهي كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدد الوجود والاثنينية أصلاً، حتى أن عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه ... والواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابله شيء فلا يكون مقابلة للكثير، فيكون غير الواحد المعتبر في الأعداد»<sup>٢</sup>.

على هذا الأساس، يستهلك (وينعدم) في هذه الوحدة كل ما كان غيره، وذلك لاشتمال طبيعة الوجود بذاتها على جميع الموجودات سواء كانت واحدة أو كثيرة. وعليه تكون جميع الموجودات (أو التعينات الإمكانية) من مراتب الوجود البحت أو مظاهره<sup>٣</sup>.

#### ٥-١-١- التجلي ومراتبه

التجلي لغة هو الظهور، ويعني في مصطلح المتصوفة ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية (أو العالم)<sup>٤</sup>. ويكون له ضمن هذا المفهوم مراتب نوردها فيما يأتي: التجلي الذاتي: يقصد منه تجلي الذات للذات، حيث تخرج الذات الإلهية بهذا التجلي من الغيب المحض والكمون المطلق، وتتعين به مرتبة الأحدية<sup>٥</sup>.

١. راجع: ابن الفناري، مصباح الانس، ص ١١٧٤، القي، شرح توحيد الصدوق، ج ٤، ص ١٤.

٢. ابن التركة، تمهيد القواعد، ج ٤، ص ٣٤-٣٥.

٣. القانوني، النفاحات الإلهية، ص ٢٤٧.

٤. گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ج ٣، ص ٤٠.

٥. بما أن التجلي صفة للتجلي، فلا يمكن استخدامه بالنسبة إلى الوجود البحت؛ ولأجل ذلك استحال بعض العرفاء التجلي في الأحدية ويرى أن المراد من التجلي هو التجلي في الأسماء الذاتية؛ كما أن المراد من التجلي الصفاقي والفعل هو التجلي في الأسماء الصفاقية والفعلية؛ راجع: الأشتياني، تعليقة رشيفة على شرح منظومة السبزواري، ص ٣٦.

التجلي الأسمائي والصفائي: إن أعيان الممكنات التي يعبر عنها في مصطلح المتصوفة بالأعيان الثابتة، والتي هي من شؤون الحق، تصير بسبب هذا التجلي قابلة لشهود الحق بصفة العالمية والقابلية. وبهذا التجلي ينزل الحق بلا تجاف من الحضرة الأحادية إلى الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية.

وبعبارة أخرى، بعد ما تجلى الذات لنفسه، تلبس في المرتبة الثانية بالأسماء والصفات، أولها صفة العالمية، هذا التجلي يوجب تحقق صور جميع الموجودات في حضرة العلم، فالله تعالى يشاهد الموجودات بصورتها العلمية في نفسه، غير أن هذا الشهود العلمي متوقف على قابلية الموجودات للتحقق، فكل ما ليس بقابل للإيجاد، فهو خارج عن هذه الساحة لا لنقص الباري عن إداركه بل لعدم قابلية نفس الشيء للوجود. و معلوم أن التجلي بالأسماء والصفات لا يوجب خروج الذات من الغيب أبداً، بل الذات مع ما له من الغيبة في الحضرة الهووية بحيث لا يُدرك ولا يوصف، يصير متجلياً في حضرة العلم وهذا هو معنى التنزل بلا تجاف وحلول.

التجلي الأفعالي: في هذه المرتبة يتجلى الحق في صورة أعيان الموجودات والعالم العيني.

#### ٢-١- تعريف الحدوث

يذكر السيزواري، أسوة بسابقيه من الفلاسفة، تعريفين اثنين للحدوث، هما: المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالغير:

إذا الوجود لم يكن بعد العدم      أو غيره فهو مسمى بالقدم  
وادر الحدوث منه بالخلاف      صف بالحقيقي وبالإضافي<sup>١</sup>

١. للوقوف على الآراء المختلفة في أنواع التجلي، فراجع: بئري، عرفان نظري، ص ٢٩٨-٣٠٢، جهانگيري، محي الدين

ابن عربي، ص ٣٧٣-٣٧٥.

٢. السيزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٨٥.

وبالرغم من التزام السبزواري وأتباعه بهذين التعريفين إلا أنه لا يمكن استخدامهما في تبين حدوث العالم بمعناه العرفاني، لأن قبول الوحدة الإطلاقيه للوجود يؤدي إلى حصر الوجود في الله وحده، وعليه فليست الموجودات الإمكانية سوى مظاهر هذا الوجود المطلق وشؤونه، ويكون امتياز الحق عن الحقائق المنبعثة عن وجوده هو الامتياز بين الإطلاق والتقييد. فالذات الإلهية جامعة، من جهة بساطتها، لجميع المنشئات الوجودية، وموجدة لجميع الفعاليات. وتكون الصفات الكمالية السارية في حقائق الأشياء من عوارض وجود الحق ذاته<sup>١</sup>.

إذن، إن جميع ما كان في بطون وخفاء في مرتبة غيب الغيبي ومرتبة الأحدية، يظهر بتجلي الوجود المطلق في أسمائه الحسنى وصفاته العليا (أي رؤية المجمل مفصلاً). ولكي نسمي هذا الظهور - كما يفعل أهل العرفان - بالحدوث، فلا بد من أن نعتبره من جنس "الظهور بعد البطون"<sup>٢</sup>. وبعبارة أخرى؛ إن الأشياء والماهيات، ومع أنه لم يكن لها ظهور في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية، فإنها تكون ظاهرة في مرتبة التجلي الأسمائي<sup>٣</sup>.

بناء على ما سبق، نجد أنه كما لا تصدق "المسبوقية بالعدم" في التجليات الأسمائية (أعيان الممكنات)، كذلك لا تصدق "المسبوقية بالغير" لأنه لا تباير بين الوجود وتجلياته<sup>٤</sup>.

١. راجع: الأشتياني، شرح مقدمه قيصري، ص ٢٢٥؛ اللاهيجاني، شرح رسالة المشاعر، ص ٢٦٠ و ٢٢٩؛ الأشتياني،

هستي از نظر فلسفه وعرفان، ص ٣١٥.

٢. ابن العربي، فصوص الحكم، تعليقات العفيفي، ص ٣٠٤؛ وليس حدوث العالم وجوده من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين، وإنما حدوثه - كما يقول ابن عربي - هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه في صور العالم.

٣. الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٦٦٣؛ فإن متعلق الحدوث، الظهور والتعين لا غير؛ كذلك راجع: غرويان، حدوث اسي، ص ٢٢٧.

٤. الأملي، نقد النقود، ص ٦٦؛ وقد بينت فيما تقدم أن غيره تعالى ليس بموجود في الخارج أصلاً، بل هو عدم صرف ولا شيء محض. والعدم الصرف واللاشيء المحض ليس له قابلية الوجود ولا استعداد المظهرية، فلا يصلح أن

ونعتقد هنا أن الأنسب لتعريف الحدوث وفق المباني العرفانية هو استخدام مصطلح "الظهور بعد الخفاء"، أما إذا جعلنا "البطون" صفة عدمية بمعنى "عدم الظهور"، فسيكون صحيحاً تعريف الحدوث "بمسيوقية الوجود بالعدم".

## ٢- بيان الحدوث الاسمي

### ٢-١- ماهية الحدوث الاسمي

كان السبزواري أول فيلسوف تحدث عن هذا النوع من الحدوث في آثاره المختلفة، يقول في "غرر الفوائد":

والحادث الاسمي الذي مصطلحي  
تباين الوصفي لا العزلي أثر  
فالحق قد كان ولا كون لشيء  
كما سيطوي الكل بالقاهر طي'

ولقد وضحنا فيما سبق أنه، وبناء على الأسس العرفانية، أن الذات الربوبية تكون من جهة صرافة وجودها، مبرأة عن أي قيد أو تحديد، ومنزهة عن التقييد بعدم التقييد (لا بشرط المقسمي)، ولأجل ذلك لا يمكن أن يحيط بها فهم فاهم. لذلك فإن الذات الربوبية لا توصف في هذا المقام بأي صفة أو اسم إلا بكلمة "هو".

تتقيد الذات الغيبية في أول تجل لها بقيد الإطلاق، فتتعين بذلك مرتبة الأحدية والفيض الأقدس. وفي التجلي الثاني تتلبس الذات ثوب الأسماء والصفات، وفيه تتعين مرتبة الواحدية والفيض المقدس. فتظهر في هذا المقام الأخير حقائق

---

يكون مظهراً ولا موجوداً في الخارج. فيجب أن يكون الحق تعالى هو بنفسه ظاهراً ومظهراً بحكم اسمي "الظاهر والباطن"، اعني يكون تعالى ظاهراً من وجه، باطناً من وجه أي يكون ظاهراً من حيث الذات والوجود، مظهراً من حيث الأسماء والصفات.

الموجودات الملكية والملكوئية في حضرة العلم بصورة الاستعداد والقابلية، لتوجد من بعد في حضرة العين<sup>١</sup>.

وبما أن حصول التعيين للوجود يوجب ظهور الكثرة وتحقق التعينات الماهوية للموجودات، فلنا أن نستنتج أنه فيما عدا الوجود في مرتبة الذات (والذي يكون ميراً عن أي تعيين)، يتمتع الوجود في مرتبة التجليات الأسمائية والصفاتية بالطبيعة الإمكانية وامتلاك الماهية. لكن، ولما كان وجود واجب الوجود أساساً لأصالة الوجود ووحدته، غير مباين عن وجود الممكنات، فإن الوجود لا يزال غير مسبوق بالعدم في جميع مراتب تعييناته وتجلياته. أما ماهية الموجودات الإمكانية فتكون مسبوق بالعدم في مرتبة الذات كما في مرتبة التعيين الأحمدي<sup>٢</sup>.

والجدير بالملاحظة من هذه الجهة، أن الله وإن كان فاعلاً بالنسبة إلى الماهيات المعلولة، فإنه يصير مقوماً بالنسبة إلى الوجود الفائض على هذه الماهيات<sup>٣</sup>. على ذلك، مرتبة الذات، مرتبة غير مقيدة بأي قيد وبراءة عن جميع التقييدات ولكنها في المرتبة الثانية، صارت مقيدة، أما بقيد سلبى وهو قيد الإطلاق، يعنى به، أن الذات مقيد بعدم التقييد. المرتبة الأولى تعتبر "بلا بشرط المقسمي" و المرتبة الثانية "بلا بشرط القسمي". فالذات في مرتبة الذات، لا يدرك أبداً ولكنها بعد التجلي في المرتبة بعد الذات تصير محدوداً بحدّ و مقيداً بقيد، لكن بقيد أنه "لا قيد له" و في التجلي بعد ذلك، يقيد بقيود وجودية يعتبر عنها بمرتبة "بشرط شيء". فعندنا أربعة ساحات: ساحة الذات (مقام هو)، مرتبة الذات المقيدة بعدم التقييد (مقام الأحدية)، مرتبة الذات المقيدة بالقيود الوجودية الصفاتية والأسمائية (مقام

١. راجع: الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٢٦-١٢٧، الرقم ٤٨٠-٤٨١.

٢. راجع: السبزواري، غرر الفرائد، ج ٢، ص ٢٩٤-٢٩٦، السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص ١١٦، الأملي، درر الفوائد، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٢، الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص ٣٤٦-٣٤٧، الفيض الكاشاني،

أصول المعارف، مقدمة الأستاذ الأشتياني، ص ٢٣٤-٢٣٥.

٣. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٧٩.

الواحدية) وأخيراً مرتبة العين (عالم الخارج). وإلى الثلاثة الأولى أشار الله تعالى في سورة الإخلاص، حيث قال: قل هو الله أحد؛ الله الصمد. فالموجودات، المبدعات منها والماديات، غير موجودة في ساحة الذات ومرتبة الأحدية، كما وهي موجودة عند الله تعالى في ساحة الواحدية بوجود علمي بما أنه تعالى متلبس بثوب الأسماء والصفات وبما أن هذه الموجودات قابلة لقبول الوجود. نعم، وهذه الموجودات موجودة أيضاً في حضرة العين ووعاء الخارج المجرد والمادي، إذا تبدلت قابليتها لقبول الوجود إلى الوجود الفعلي بتأثير العلل القريبة الموجدة لها.

بناء عليه، فإذا لم تكن هذه الحقائق، بمفاهيمها وتعيناتها، ظاهرة في المرتبتين الأوليتين، ولا متحققة في الحضرتين، ثم ظهرت في هذه المرتبة الثالثة، فيصح القول:

«إنها حادثة جديدة ... فهي حادثة بالحدوث الإسمي، بمعنى أنها بمفاهيمها لم تكن مع مقام غيب الغيوب والهوية المغربية الإلهية، لأجل كونها لا إسم لها ولا رسم، ولا نعت لها ولا وصف؛ ولا في المرتبة الأحدية، ثم جاءت في المرتبة الواحدية وظهرت فيها»<sup>١</sup>.  
على ذلك، يذكر السبزواري (الذي كان أول فيلسوف، وليس بأول عارف، يتحدث عن هذا النوع من الحدوث في آثاره المختلفة)، و على غرار الفلاسفة السابقين عليه، تعريفين للحدوث، هما: "المسبوقية بالعدم" و"المسبوقية بالغير"<sup>٢</sup>. غير أنه لا يمكن استخدام هذين التعريفين في تبيان الحدوث الإسمي، لأن القبول بالوحدة الإطلاقيه للوجود يحصر الموجود الحقيقي في الله، وليست الموجودات الإمكانية إلا مظاهر هذا الوجود المطلق و شؤونه. إضافة إلى أن امتياز الحق عن الحقائق المنبعثة عن وجوده هو امتياز الإطلاق عن التقييد، فالذات الإلهية،

١. آشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص ٣٤٦-٣٤٧.

٢. السبزواري، غرر الفرائد، ج ٤، ص ٢٨٥.

وبسبب بساطتها، جامعة لجميع النشآت الوجودية وواجدة لجميع الفعليات؛ والصفات الكمالية السارية في حقائق الأشياء التي من عوارض وجوده.<sup>١</sup> وعلى ذلك، يظهر جميع ما كان باطناً وخافياً في مرتبة الذات الإلهية ومرتبة الأحدية في تجلي الوجود المطلق في أسمائه الحسنی وصفاته العلیاء (أي رؤية المجمل مفصلاً). إن تسمية هذا الظهور "حدوثاً"، كما عند أهل العرفان، تقتضي أن ظهوراً بعد البطون.<sup>٢</sup> وبعبارة أخرى، إن الأشياء والماهيات، وإن لم يكن لها ظهور في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية، تكون ظاهرة في تجلي الأسماء.<sup>٣</sup> فصور أسماء الله التي يعبر عنها بالعالم هي أحكام أعيان الممكنات في وجود الحق ولهذا يقال: «إن العالم ما استفاد الوجود إلا من الحق، وهو الحدوث».<sup>٤</sup>

١. هنا كما ترى، إشاره إلى قاعده هامة في الفلسفة والعرفان الإسلامي التي تعتبر بقاعدة "بسيط الحقيقة كل الأشياء". بناء عليها، الموجود المطلق بما له قابلية التقييد بأغناء من القيود، فيشمل جميع الموجودات. يقول الشيرازي توضيحاً لتلك القاعدة: «اعلم أن فعله تعالى عبارة عن تجلي صفاته في مجالها وظهور أسمائه في مظاهرها وهذه المجالي والمظاهر هي المسماة بالأعيان الثابتة عند قوم وبالماهيات عند قوم آخر وليست هي معمولة كما علمت و قد قيل الأعيان الثابتة ما شمت راحة الوجود وذلك لأن الحق له الوجود كله وله الكمال الأتم والجلال الأرفع ما من كمال وجودي إلا ويوجد فيه أصله ومبدؤه وغايته وليس نعت من النعوت الكمالية خارجا عنه وإلا لكان في الواجب الوجود جهة إمكانية وهو ينافي أحديته وبساطته فكل بسيط الحقيقة لا بد وأن يكون كل الموجودات على ترتيب نظام سببي ومسببي أت من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى لا ينثلم وحدته فالإنجاد إفاضة الحق وجوده على الأعيان ووجوده ليس سوى ذاته وذلك لأن الأعيان ليست لها إلا الظهيرة فقط كما مر فهي مرابا لوجود الحق وما يظهر في المرآة إلا عين وجود المرئي وصورته فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق». الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٣٥. لمزيد من المعلومات راجع: اللاهيجاني، شرح رسالة المشاعر، ص ٢٦٠ و ٢٢٩؛ آشتياني، هستي از نظر فلسفه و عرفان، ص ٣١٥.

٢. أوضح الاستاد أبو العلاء العفيفي هذا الموضوع هكذا: «هو ليس حدوث العالم وجوده من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين، وإنما حدوثه - كما يقول ابن عربي - هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه في صور العالم»؛ ابن عربي، فصوص الحكم، تعليقات ابو العلاء العفيفي، ص ٣٠٤.

٣. الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٦٦٣: «فإن متعلق الحدوث، الظهور والتعيق لا غير».

٤. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٤١.

بناءً على ذلك، كما لا تصدق "المسبوقية بالعدم" في تجليات الأسمائية (أعيان الممكنات)، أيضاً لا تصدق "المسبوقية بالغير" لأنه لا تغاير بين الوجود وتجلياته. يقول مؤيد الدين الجندي في توضيح ذلك:

"ان الواقف، من الناظرين في العالم، مع الكثرة إنّما يقف مع تعقّلات يتعقلها في هذا النور الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة، بل من حيث التعقل، فليس واقفاً إلا مع أسماء وضعها على هذا النور الواحد، بحسب تعقّلات يتعقلها أسماء، فيتعقل من الظهور بعد البطون بالنسبة إليه تجدداً وتغيراً وحدوثاً، فيقول: هذا متغير، وكل متغير حادث ... والواقف مع أحدية العين يرى أن هذه الكثرة المتخيّلة والمتعقّلة إنّما هي في عين واحدة، ليس لغيرها تحقّق في نفسه، و يرى أن التجدد والحدوث، والظهور والبطون، والكثرة والوحدة، نسب متعقّلة، ما لها تحقّق في أعيانها، فهو مع الحق والواحد الأحد، فافهم؟"

إن الأنسب هذا هو استخدام مصطلح "الظهور بعد الخفاء" لتعريف الحدوث وفقاً للأصول العرفانية وبناء على أسسها؛ أما لو جعلنا "البطون" صفة عدمية بمعنى "عدم الظهور" فسوف يكون صحيحاً أن نعرف الحدوث "بمسبوقية الوجود بالعدم" أيضاً.

## ٢-٢- علة التسمية

تكفي التوضيحات الماضية في معرفة سبب تسمية هذا النوع من الحدوث "بالحدوث الاسمي"، لأن تجلي الوجود البحث (أو الله) في الاسم المبدع هو الذي أوجد العالم على الترتيب من العقول إلى الأجسام. وبما أن الوجود البحث يتعين في

١. الأملي، نقد النقود في معرفة الوجود، ص ٦٦٠.

٢. الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٣٦.



هذا التجلي، وبه تتحصل الماهية الإمكانية للموجودات، فلنا أن نسمي هذه الماهيات "بالاسم"، ونسمي حدوثها "بالحدوث الاسمي". وعليه يمكن القول أن التعيين الأسمائي مسبق بالعدم السرمدى في مقام الهووية واللاتعين الذاتي.

### ٣-٢- دلائل الحدوث الاسمي

كان من المتوقع لدينا أن نجد دلائل عقلية لدى السيزواري في اثباته نظريته الفلسفية الحديثة، ولكن الخصوصية العرفانية للحدوث الاسمي تجعل السيزواري غير قادر على إقامة أدلة عقلية - فلسفية للبرهنة على ما ذهب إليه، باستثناء بعض التقلبات. هذا ويتأسس القبول بالحدوث الاسمي على إثبات فرضين اثنين، هما: عدم اتصاف الوجود بالحدوث أولاً؛ واتصاف الماهيات بالحدوث ثانياً.

### ١-٣-٢- عدم اتصاف الوجود بالحدوث

كما ذكرنا سابقاً، يكون الوجود في مرتبة الذات عارياً عن جميع القيود والتعينات. وتشير إلى ذلك بعض الآثار التي وردت بصدد توصيف الذات الإلهية وبيان عدم اتصافها بأية صفة، مثل «كان الله ولم يكن معه شيء»، أو «وطلت فيك الصفات وتفسخت دونك النعوت وحاترت في كبريائك لطائف الأوهام»، أو «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»<sup>١</sup>.

وبما أن حكم الوجود في مرتبة الذات لا يتغير أبداً (الآن كما كان)، فلا معنى للبحث في ترابط الموجودات أو عدم ترابطها في هذه الساحة، أو البحث في دوام هذه العلاقة أو عدم دوامها. وعليه، إذا كان بصدد دراسة نسبة وجود الموجودات

١. كما ذكرنا، ساحة الذات الإلهية، ساحة غير متعينة بأي اسم ولا صفة، تعتبر عنها بمقام هو (الهُووية) أو مقام اللاتعين الذاتي أو مقام السرمدى. على ذلك، فالموجودات المنتحقة في الحضرة الواحدية بالتجلي الأسمائي والصفائي، غير موجودة (معدومة) بإسمها ورسمها في حضرة الذات. فيصح إطلاق عنوان الحادث عليها.

٢. ابن بابويه، التوحيد، ص ٢٢٦، شماره ٧.

٣. الإمام زين العابدين، الصحيفة السجادية، ص ١٦٦-١٦٧.

٤. نهج البلاغة، ج ١، ص ١٥.

الإمكانية إلى وجود الباري، فلا بد لنا من دراسة هذه النسبة بين التعيين الأول ومرتبة الأحدية من جهة، وبين الوجودات الإمكانية من جهة ثانية.

ونجد بناء على التعاليم العرفانية، أن الوجودات الإمكانية الواقعة في قوس النزول، لا تتباين عن الوجود المطلق، بل إن هذه الموجودات، ولكونها تجلياً للوجود المطلق، لا تتفاوت عن الوجود المطلق إلا في المرتبة الوجودية. ويوضح الجاي هذا الأمر في شرحه "لفصوص الحكم" على النحو الآتي:

«وليس حال ما يطلق عليه "السوى" و"الغير" إلا كحال الأمواج على البحر الزخّار، فإن الموج لا شك أنه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرض قائم بالماء، وأما من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء. فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخّار الذي يتموجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما ويثبت "الغير" و"السوى"؛ ومن نظر إلى البحر وعرف أنها أمواجه والأمواج لا تحقق لها بأنفسها، قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلا الحق سبحانه وما سواه عدم يحيل أنه موجودٌ متحققٌ، فوجوده خيال محض والمتحقق هو الحق لا غير»<sup>١</sup>.

ويمكن أيضاً تحصيل معنى هذا الأمر من كلام لأمير المؤمنين على بن أبي طالب يقول فيه: «توحيد تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»<sup>٢</sup>. وعلى أساس ذلك يتفاوت الحق عن الممكنات تفاوتاً وصفيّاً، فيكون بين

١. الجاي، نقد النصوص، ص ٦٦-٦٧.

٢. الطبرسي، الاحتجاج، ج ١، ص ٢٩٩.

٣. ذكر السيزواري لبينونة وجود الله عن وجود مخلوقاته ثلاث احتمالات، لمزيد الاطلاع فراجع: السيزواري، شرح

الاسماء الحسنى، ص ١٦، التعليقة.

الوجوب والإمكان، وبين الغنى والفقير، ولا يكون بينونة عزلة يلزم عنها استقلال الموجودات ومخالفة التوحيد الحقيقي'. فإذا كان وجود الموجودات وجوداً إمكانياً ضعيفاً، فيكون وجود الحق الذي أوجدها وجوداً قوياً شديداً.

نستنتج من هذا، أن قبول هذا النوع من الاختلاف بين الحق والموجودات الإمكانية يوجب عدم إمكان اتصافها بوصف الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم، وذلك لأن وجود هذه الموجودات يكون من الصقع الربوبي وفعل الحق. وكما أن الوجود المطلق غير مسبوق بالعدم، كذلك تكون سائر مراتب الوجود غير مسبوق بالعدم أيضاً.

### ٢-٣-٢- اتصاف الماهيات بالحدوث

مع أن الممكنات لا تتصف من حيث وجودها بالحدوث، لكنها تتصف بالحدوث من جهة ماهياتها، أي تعينها في صورة الأسماء والصفات الإلهية، لأن هذه الماهيات التي تكون معدومة في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية تصبح موجودة بسبب اسم المبدع.<sup>١</sup>

يستند السيزواري في إثبات فرضه هذا إلى الآية التي تقول: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾.<sup>٢</sup> إن الضمير "هي" يرجع إلى الأصنام، لكن السيزواري يؤولها بالماهيات التي تكون أسماء لمراتب الموجودات،

١. الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سيزواري، ص ٣٥٢.

٢. راجع: السيزواري، درر الفوائد، ج ١٦، ص ٢٦٨؛ رضاغجاد، حكمت نامه، ج ١، ص ٦٠١ و ٥٩٩؛ شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سيزواري، ج ١٦، ص ٥٢٢.

٣. راجع: شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سيزواري، ج ١٦، ص ٥٢٣.

٤. الهيدجي، تعليقه الهيدجي على المنظومة وشرحها، ص ٢٣٠؛ شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سيزواري،

ج ١٦، ص ٥٢٣.

٥. النجم، ٢٣/٥٣.

فالماهيات حسب رأيه هي أصنام العقول الجزئية الوهمية.<sup>١</sup> أما المقصود من السلطان فهو اعتبارية الماهية التي لم تشم بنفسها رائحة الوجود أبداً. ويقول الآشتياني في ذلك شارحاً:

«إن أسماء الوجودات التي هي عبارة عن المهيئات والأعيان الثابتة، إن هي إلا أسماء، صارت تعيّناتكم وحدودكم الفرقية سبباً لظهورها وبروزها. وتسمية الوجودات التي هي أشعة وجودنا ومن مراتب نورنا، الساري في أقطار الهويات وأصقاع العوالم والحضرات، تكون من حيث انتسابها إلينا، منزهة عن الحدود والتعيّنات التي هي منبع الشرور والنقصانات. وما أنزل الله - عز وجل - بهذه الأسماء والتعيّنات من سلطان، أي ما جعلها بالفويض المقدس بالذات، فإن السلطان النازل من عنده بالذات، هو الوجود الساري والنور النافذ الجاري في أودية أقدار القابليات وأوعية الممكنات»<sup>٢</sup>.

بذلك يظهر لنا مما ذكرنا أن ماهية الموجودات الإمكانية، التي تتعين بتنزل الوجود من مرتبة الأحدية إلى مرتبة الواحدية، كانت مسبوقة بالعدم في مرتبة الأحدية ومرتبة الذات الربوبية قبل هذا التنزل. ولقد وضع ابن عربي تفاوت الموجودات الإمكانية من حيث الوجود والماهية في فتوحاته المكية حين قال:

«لا غير على الحقيقة إلا أعيان الممكنات من حيث ثبوتها لا من حيث وجودها فالغيرة تظهر من ثبوت أعيان الممكنات وعدم الغيرة

١. شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سبزواري، ج ١، ص ٥٢٢.

٢. الأملي، درر الفوائد، ج ١، ص ١٢٦، رضاغاجاد، حكمت نامه، ج ١، ص ٦٠.

٣. الآشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص ٣٥٠.

من وجود أعيان الممكنات؛ فالله غيور من حيث قبول الممكنات للوجود<sup>١</sup>.

#### ٤-٢-٤ تمايز الحدوث الاسمي عن سائر أنواع الحدوث

إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أن الحدوث الاسمي، على خلاف سائر أنواع الحدوث، هو تفسير عرفاني ليس فلسفياً لحدوث العالم، فإننا سنجد عدة اختلافات بين هذا النوع من الحدوث وبين الأنواع الأربعة الأخرى منه (أي الذاتي والزماني والدهري والطبيعي)، سنفصلها على حده فيما يأتي.

#### ١-٤-٢-٤ امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الذاتي

الحدوث الذاتي (والذي يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه الذاتي) خصيصة عقلية، يتقدم على أساسها عدم المعلول على وجوده الذاتي في ظرف الذهن فقط. أما الحدوث الاسمي فيستلزم تأخر تعيينات الوجود في مرتبة الواحدية عن الوجود المطلق في مرتبة الذات ومرتبة الأحدية خارجاً<sup>٢</sup>.

#### ٢-٤-٢-٤ امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الزمني

لا شك أنه ليس ثمة تأخر زمني للمفاهيم ولتعيينات الوجود عند الله، لأنه لا يمكن تصور الزمان في الساحة الربوبية في جميع مراتبها (مرتبة الذات ومرتبة الأحدية ومرتبة الواحدية)، إذ "ليس عند الله صباح ولا مساء"<sup>٣</sup>. إضافة إلى ذلك، يمكن تصور الحدوث الزمني بالنسبة للموجودات المادية التي تكون في عرض واحد، أما الحدوث الاسمي فيحصل في مراتب الوجود الواقع بعضها في طول بعض<sup>٤</sup> فإن مرتبة الذات والأحدية والواحدية والعالم العين بما بينها رابطة العلية

١. ابن العربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص١٠.

٢. راجع: الأشتباني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص٣٤٨.

٣. الطريحي، مجمع البحرين، ج٢، ص٣٨٢.

٤. الأشتباني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص٣٤٧-٣٤٨.

والمعلولية، والعلة متقدمة وجوداً على المعلول، يقع بعض هذه المراتب في طول البعض. ومن جهة أخرى، العلة وإن كانت متحققة لدي معلولها ولكن المعلول غير موجودة في ساحة علته، فيمكن القول بأن المرتبة اللاحقة في مراتب الوجود، حادثة (أي معدومة) قياساً إلى المراتب السابقة عليها.

### ٣-٤-٢- امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الدهري

يمتاز الحدوث الاسمي عن الحدوث الدهري في ثلاث نقاط:

الأولى: أن المفاهيم وتعينات الوجود خارجة في الحدوث الاسمي عن دائرة الخلق والايجاد. أما في الحدوث الدهري فإن الماديات والمجردات تكون مخلوقات ومنفصلات عن الذات الربوبية.<sup>١</sup>

الثانية: معيار الحدوث الدهري هو تأخر المعلول عن علته في السلسلة الطولية. أما في مراتب الوجود فلا علة ولا عليّة، وتعد المفاهيم وتعينات الوجود من مراتب الذات الإلهية، أي تكون موجودة بوجودها وتبقى ببقائها.<sup>٢</sup>

الثالثة: يضم الحدوث الاسمي جميع الموجودات على حد سواء. أما الحدوث الدهري فلا يكون كذلك، لأن الزمان والزمانيات حادثة بالحدوث الدهري

١. بناء على وجهة نظر الميرداماد فإن الحدوث الناقب بمعناه الفلسفي والحدوث الزماني بمعناه الكلامي لا يدلان على الحدوث الواقعي للموجودات، لأن الحدوث الواقعي عبارة عما يكون العدم السابق لشيء ما، إضافة إلى كونه واقعياً غير ذهني، لا يجتمع مع الوجود اللاحق لتلك الشيء أيضاً. على ذلك، اعتبر الميرداماد للوجود ثلاث ساحات: السردم والدهر والزمان وهي في طول بعضها البعض، و يوجد بينها نوع من العلوية والمعلولية. و على هذا الأساس، فإن ذات الرتبة العالية محيطة بذات الرتبة الأدنى، والرتبة الأدنى لم تكن متحققة عند الرتبة الأعلى؛ بل كانت معدومة حينها؛ فعليه، ساحة الزمان معدومة في مرتبة الدهر، كما أن الدهر معدوم في مرتبة السردم أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الزمان مسبق بعدمه في الدهر والدهر مسبق بعدمه في السردم؛ فكما أن الوجود الواقعي للسردم ظرف للعدم الواقعي الدهري، كذلك الوجود الواقعي الدهري ظرف للعدم الواقعي الزماني؛ راجع: الميرداماد، كتاب القبسات، ص ٣-٧.

٢. الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ص ٣٤٨.

٣. المصدر نفسه.

ومسبوقة بالعدم في ساحة الدهر، ولكن الدهر والدهريات حادثة بالحدوث السرمدي ومسبوقة بالعدم في ساحة السرمد.<sup>١</sup>

#### ٤-٤-٢- امتياز الحدوث الاسمي عن الحدوث الطبيعي

كما سبق لنا التوضيح، مثل الإبداعات عند الشيرازي كمثل العقول، أي ليست موجودات مستقلة في العالم، بل من شؤون الذات الإلهية، لذلك لا يشملها الحدوث الطبيعي؛ أما الحدوث الاسمي فيشمل جميع ما سوى الله من الجبروت والملكوت والناسوت.<sup>٢</sup> بالإضافة إلى أن المتأخر في الحدوث الاسمي هو الماهية التي تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته (كما تقدم من أن تقيد الوجود البحث بالقيود الحاصلة من تجليه في أسمائه وصفاته، سبب لتحقيق الموجودات بوجود العلمي في مرتبة الواحدة أولاً، ثم في العالم الأعيان)، والشاملة لجميع الماهيات من العقول والنفوس والأجسام الفلكية والعنصرية. أما المتأخر في الحدوث الطبيعي فهو الوجود وليس الماهية.<sup>٣</sup>

١. الأمل، درر الفوائد، ج ١، ص ٢٦٣.

٢. بناء على رأي الشيرازي، جميع الموجودات سوى الباري، يتمتع عن الإمكان الناقئ لتركبها من الماهية والوجود؛ وأما الماديات، إضافة إلى ذلك، محتاجة لقبول الفيض الوجودي الإلهي إلى عوامل أخرى بتأثيرها تستحق قبول الوجود. وجود الإمكان الاستعدادي في الموجودات الماديات يوجب تركيبها من حيثيتين، أي القوة والفعلية، وبالتمتع عن سائر العوامل تخرج من القوة إلى الفعلية شيئاً فشيئاً وتتحرك. السبب المؤثر في تبدل الأجسام من القوة إلى الفعلية، هو الطبيعة (القوة) الكامنة فيها التي تصكون نفسها جوهرأ مادياً متغيراً. وبما أن الإمكان الاستعدادي في الأجسام المادية لا يزول مادام أن تصكون ماديتها باقية، فتأثير الطبيعة في عملية تبدل القوة إلى الفعلية في هذه الموجودات غير قابلة للزوال أبداً. وجود هذا الموقع في الماديات يوجب كونها في تغيير وحركة مستمرين ولما كان الزمان مقدار هذه الحركة، فلنا أن نستنتج أنها متمتعة عن الحدوث الزماني الذي لا يزول أبداً. راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١١٠؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٥٩-١٦٠؛ اسفرايني روييني، أنوار العرفان، ص ٩٣-٩٤.

٣. الأمل، درر الفوائد، ج ١، ص ٢٦٣؛ رضاعباد، حكمت نامع، ج ١، ص ٦٠١.

٤. الهيدجي، تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، ص ٢٣؛ الأمل، درر الفوائد، ج ١، ص ٢٦٣.

## ٥-٢- سابقه الحدوث الاسمي

كان السيزواري أول من ابتكر نظرية الحدوث الاسمي في الفلسفة الإسلامية، لكن الرؤية التي أقام عليها نظريته هذه كانت مطروحة فيما سبق في الفلسفة الإسلامية. ودليل ذلك ما نجده عند ابن عربي من قسمة للوجود إلى أزلي وغير أزلي، واعتقاده بحدوث الوجود غير الأزلي. يقول موضحاً ذلك في "فصوص الحكم":

«فان الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث. فالأزلي وجود الحق نفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت. فيسمي حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم. فكمل الوجود فكانت حركة العالم حُبِيَّةً للكمال فافهم»<sup>١</sup>.

## ٦-٢- الردود على الحدوث الاسمي

كانت نظرية الحدوث الاسمي فكراً محدثاً يهدف إلى توضيح كيفية حدوث العالم من وجهة نظر فلسفة إسلامية تجديدية. غير أن تأسيسه على التعاليم العرفانية صرف عنه أنظار الفلاسفة المتأخرين. ولأجل ذلك، لم يحط هذا الفكر بالدراسة والنقد إلا من قبل محمد تقي الآملي الذي كان من شراح آثار السيزواري. ولقد أورد الآملي عدة إشكالات حول نظرية السيزواري، نذكر منها:

## ١-٦-٢- عدم الملائمة مع تعريف الحدوث

يكون الحدوث، بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم، صفة للوجود لا للماهية. لذلك لا يمكن عد مسبوقية الماهية بالعدم حدوثاً.

١. اعتقد المدرس الأشتياني بنفس ذلك الدليل أن السيزواري لم يبدع إلا في تسمية هذا النوع من الحدوث بالحدوث الاسمي، أما محتواه فلا، راجع: الأشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سيزواري، ص ٣٤٥.

٢. ابن العربي، فصوص الحكم، ص ٢٠٤.



### ٢-٦-٢- عدم اتصاف الماهية بالمسبوقية

بناءً على أصالة الوجود، فإن الماهية بما هي هي، ودون اعتبار انتزاعها من الوجود، ليست شيئاً حتى يصح اتصافها بالتأخر واللاتأخر.

### ٢-٦-٣- خروج مفهوم الحدوث عن الماهية

على فرض إمكان تصور الماهية مستقلة عن الوجود، فإن المسبوقية أو عدم المسبوقية تكون خارجة عن الذات وعارضة عليها. وبما أن عروض هذا العارض على الماهية مفتقر إلى علة غير الماهية، وليس سبب هذا العروض إلا الوجود، فسيكون مآل الحدوث إلى مسبوقية الوجود بالعدم، وليس إلى مسبوقية الماهية بالعدم.

### ٢-٦-٤- زوال موضوع الحدوث

موضوع الحدوث هو العالم، والعالم مركب من الوجود والماهية. ويرجع الوجود الساحة الربوبية، ولا يعد من ما سوى الله حتى يتصف بالحدوث. أما الماهية، فإذا كانت بلا وجود فهي ليست بشيء، ومن ثم لا يقع عليها حكم، إذن فليس ثمة حادث كي يتحقق به الحدوث.

### ٢-٦-٥- الإرجاع إلى الحدوث الذاتي

حيث أن الماهيات هي من تعينات الوجود وحدوده، فهي لا تتصف بالحدوث ولا بالعدم. وعليه لا يكون المراد من مسبوقية الماهية بالعدم شيئاً فوق الاليسية الذاتية والحدوث الذاتي.

### نقد ودراسة:

مع غض النظر عن بعض الملاحظات التي يمكن إيرادها حول الإشكالات السابقة، نجد أن سبب ورود هذه الإشكالات على نظرية الحدوث الاسمي هو عدم

١. الأملي: درر الفوائد، ج١، ص٢٦٤-٢٦٥.

٢. شيرازي، درس هاي شرح منظومه حكيم سيزواري، ج١، ص٥٢٣.

التمييز بين المعنى الفلسفي والمعنى العرفاني للماهية. فالماهية بالمعنى الفلسفي هي ما يقال في جواب (ما هو؟)، وهي من المعقولات الفلسفية الأولية (أو المفاهيم الكلية) التي كان ظرف عروضها واتصافها معاً في الخارج. أما المقصود من الماهية في مصطلح العرفان فهو مظاهر الأسماء والصفات الإلهية التي هي من تعينات الذات الربوبية<sup>١</sup>.

من جهة ثانية، يقصد "بالاعتباري" فلسفياً المفهوم الذي لا يحاكي ذاتاً وليس بواسطة عن الواقع الخارجي، فإن الاعتباري ليس إلا مفهوماً مجعولاً ناشئاً عن النفس، فهو لا يحكي أولاً وبالذات إلا عما في نفس جاعلها، مع أنه قد يحكي عما في الخارج ثانياً وبالعرض. أما لدى أهل العرفان، لما كان صرف الشيء يجعله لا يتثنى ولا يتكرر، والموجودات ليست سوى الوجود الصرف، مركبة من الوجود والقيود الحاصل من تعين الوجود، لذلك كانت الكثرة الحاصلة من هذه التعينات، كثرة غير حقيقية، والتعينات التي تعرض على الوجود بهذا المعنى تكون تعينات اعتبارية<sup>٢</sup>.

### ٦-٦-٢- عدم الملازمة مع التشكيك

الحدوث الاسمي لا يلائم التشكيك في الوجود الذي هو من أصول الحكمة المتعالية، وذلك لعدم إمكان إرجاع جميع مراتب الوجود إلى مرتبته العالية<sup>٣</sup>.  
نقد ودراسة:

١. راجع: واعظ جوادي، حدوث وقدام، ص ١٧٧-١٧٩.

٢. راجع: غرويان، حدوث اسمي، ص ٢٢٨.

٣. راجع: ابن التركة، تمهيد القواعد، ج ١، ص ١٧، اللاهيجي، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، ص ٣٣٤-٣٣٥.

٤. واعظ جوادي، حدوث وقدام، ص ١٨٠.

لما كان الحدوث الاسمي تفسيراً عرفانياً عن حدوث العالم لا يكون مبنياً على الوجود بوحده المشككة، بل يتأسس على الوحدة الإطلاقيه، لذلك لا يكون هذا الإشكال وارداً عليه.

### ٧-٢- نتائج الحدوث الاسمي

تنتهي دراسة حدوث العالم بناء على الأسس العرفانية إلى عدة نتائج كان من أهمها فهم العلاقة بين الثابت والمتغير. ونجد في الأصول الفلسفية التي تشترك فيها المدارس المختلفة أن الله ومخلوقاته موجودان متباينان ذاتاً لا علاقة بينهما إلا علاقة الخالق بالمخلوق. ولذلك كان العلم بكيفية ربط الله القديم الواجب الوجود بمخلوقاته الحادثة الممكنة الوجود من أهم المشكلات التي تصدى لها الفلاسفة والمتكلمون على حد سواء.

أما في الحدوث العرفاني فنجد أن هذا الإشكال غير وارد البتة، لأنه لا تباين فيه بين وجود الموجودات وبين طبيعة الوجود، وعليه فليس ثمة داع لبحث العلاقة بينهما، فالوجود الإمكانى هو أحد مراتب الوجود الواجبي، بل ومظهر من مظاهره. وهذا ما عبر عنه القنوي في نفحاته الإلهية موضحاً ومفصلاً:

«وأما المناسبة بين الحق الواحد وما سواه؛ فثبت من طرف السوي من حيث عدم مغايرة شئون الحق الحق، فانها عبارة عن حقائق الاشياء المعددة وحدة وجوده سبحانه المسماة بالاعيار، فهي من حيث كونها شئونه لا تغاير ذا الشأن ولا يكون سواه، فانه تعيينات وحدته وتعدّات ظهوراته؛ واعتبار تعددها في نفسه من حيث علمه الذاتي الذي هو عينه؛ فاذا اعتبر ظاهره بمعنى تعدد ظاهر وحدته بالاشياء سميت خلقاً؛ وكان ايجاده لها، عبارة عن ظهور وحدته متعدداً في معقوليتها».

### ٣- بيان الحدوث الفعلي

اعتقد الحكيم قمشئي بقدم ذات الحق وحدوث فعله، لذلك تتصف حقيقة الوجود بصفتي القدم والحدوث دائماً. تصح صفة القدم إذا كان الوجود في بطون، وتصح صفة الحدوث إذا خرج الوجود بالتجلي الفعلي من البطون إلى الظهور.

#### ٣-١- نتائج الحدوث الفعلي

وعن هذه الفكرة تنتج النتيجةان الآتيتان:

#### ٣-١-١- عدم صحة التعريفات الراجحة للحدوث

إذا لم تكن مسبوقية الوجود بالعدم صحيحة بالنسبة للحدوث، يلزم عروض الوجود على العدم وعروض العدم على الوجود، على الرغم من أن هذين العرويين باطلان بدهاة. ويعتبر الحدوث أساساً في هذه النظرية بالخروج من عالم الغيب إلى الشهادة، ومن الباطن إلى الظاهر.

#### ٣-١-٢- انتفاء البحث في العلاقة بين الحادث والقديم

اعتقد قمشئي بأن البحث في كيفية ربط الحادث بالقديم بلامعنى، لأنه إذا قبلنا حدوث العالم هذا المعنى، فإن الحدوث صفة أزلية للفعل القديم. وبما أن الفعل مرتبط بمشيئة الفاعل الأزلي، فإن القدم والحدوث صفتان أزليتان ذاتيتان للموجود الحادث من اعتبارين اثنين: فالموجود قديم باعتبار الذات المتجلي، وحادث باعتبار شأنية التجلي<sup>١</sup>.

#### ٣-٢- تمايز الحدوث الفعلي عن الحدوث الاسمي

إن الحدوث إذن، صفة لمراتب الوجود عند السبزواري والقمشئي، غير أن السبزواري نسبه إلى التجلي الأسمائي، واعتقد القمشئي أنه صفة للتجلي الأفعالي والرحمة الفعلية. لكن، ولتلازم ظهور الأعيان الثابتة في حضرة العلم وظهور

١. راجع: إلي قمشئي، حكمت الهي، ج ١، ص ٤٢٤.

أحكامها ولوازمها في حضرة العين، لانتفاوت في انتساب نسبة الحدوث، أي الظهور بعد البطون، لأي منهما. لذلك، ليست نظرية الحدوث الفعلي نظرية جديدة لحدوث العالم فيها إضافة بعد الحدوث الإسمي.

#### ٤- بيان الحدوث بالحق

كان "الحدوث بالحق" هو الفكرة النهائية لحدوث العالم في الفلسفة الإسلامية المتأخرة. وقد بذل الطباطبائي جهوده مستفيداً مما ذكره الشيرازي حول "التقدم بالحق"، لتبيان حدوث العالم بصورة أخرى.

#### ٤-١- التقدم بالحق

يذكر الشيرازي "التقدم بالحق" في جملة أنواع التقدم، والمقصود منه تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها. ويبنى هذا التقدم على التعاليم العرفانية التي حول مسألة الوجود ومراتبه، فالوجود - حسب نظرية وحدة الوجود - حقيقة واحدة يتكرر بالتجلي في قالب الأسماء والصفات، وبالتنزل من مرتبة الغيب المطلق إلى مرتبة الأحدية، ثم ينتزل إلى الواحدية، وبذلك تتعين الممكنات من إبداعات وزمانيات.

لما كانت "الوجودات المقيدة" من مراتب الوجود المطلق وتعيناته، فإن حقيقة الوجود تتصف - اتصافاً بنفس ذات الوجود وليس بأمر زائد عليها - بالتقدم والتأخر باعتبارين. فيكون الوجود في مرتبة الذات، مقدماً على الوجود في مرتبة الأسماء والصفات. كما أن الأعيان الثابتة الحاصلة من تعين الوجود في مرتبة الأسماء والصفات، تتقدم على الوجود في مظاهر هذه الأعيان<sup>١</sup>. وفي هذا يقول الشيرازي:

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٢٥٧، الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص٣٦.

٢. بناء على نظرية الوحدة الشخصية في الوجود، ليس في إزاء الحق إلا الباطل، فإن مظاهر الوجود وإن تعتبر "الحق المخلوق به"، ولكن العارف الموحد لا يرى إلا الحق؛ راجع: حسن زاده آملی، انه الحق، ص٧٣-١٨٠ السيزواري، غرر الفرائد، ج٤، ص٣٠٩-٣١٠، التعليقة الرقم ١٣.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٢٥٧.

«الحق باعتبار تجلّيه في أسمائه وتنزّله في مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء، يتقدم ويتأخر بذاته لا بشيء آخر، فلا يتقدم متقدّم ولا يتأخر متأخراً إلا بحق لازم وقضاء حتم»<sup>١</sup>.

#### ٢-٤- ماهية الحدوث بالحق

لا شك أن كل موجود امكاني مركب من الوجود والماهية. وحيث لا يمكن تصور للماهية لأنها ماهية التعلق بالجاعل، فإنه لا تكون فيها قابلية الاتصاف بالحدوث أو القدم.

بناء على السابق، إذا كنا بصدد بيان حدوث هذه الموجودات أو قدمها، فلا بد من الحديث عن اتصافها بإحدى هاتين الصفتين. بما أن صفة الموجودات الإمكانية هي افتقارها وتعلقها بالغير، وصفة موجدتها هي الغنى عن الغير والقيومية بالذات، بما أن الوجود في مرتبة الوجود مقدم على الوجود في مرتبة الإمكان، فلنا أن نستنتج من هذا كله أن وجود المعلول يبقى مسبقاً بوجود علته التامة، فهو بذلك حادث وليس قديماً.

وما يمكن ملاحظته بعد هذه التوضيحات، أن المراد من "الحدوث بالحق" هو مسبوقية وجود العلة التامة على وجود المعلول، وذلك بسبب الفقر في ذات وجود الممكن، والغنى في ذات وجود الواجب<sup>٢</sup>.

#### ٣-٤- تمايز الحدوث بالحق عن سائر أنواع الحدوث

##### ١-٣-٤- تمايز الحدوث بالحق عن الحدوث الذاتي

إن التفاوت بين الحدوث بالحق والحدوث الذاتي هو عين التمايز بين الإمكان والفقر الجاري في وجود الموجودات وبين الإمكان الذاتي الجاري في ماهيتها.

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٦١.

٢. راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ٢، ص ١٨٨-١٨٩.

### ٢-٣-٤- تمايز الحدوث بالحق عن الحدوث الاسمي

انه لا فرق في الأساس بين الحدوث بالحق والحدوث الاسمي، حسبما يصرح به الطباطبائي نفسه، لأن التقدم والتأخر بالحق، يتفقان في اشتراك المتقدم والمتأخر في الوجود، سواء كان الوجود مستقلاً أو رابطاً. لكن ما يجب الالتفات إليه أن المراد من "الوجود الرابط" في الحكمة المتعالية هو وجود ما سوى الله الذي يكون عين الربط بالعلة التي يفيض عنها الوجود. فمن جهة، لا يكون لهذا الوجود استقلال بذاته، ومن جهة أخرى، لا يكون شيئاً إلا تطورات ذات الحق وشئونه.<sup>٢</sup>

يوضح الطباطبائي النسبة بين الوجودات الإمكانية ووجود الحق على الشكل التالي:

«ان نشأة الوجود لا تتضمن إلا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب - عز اسمه - والباقي روابط ونسب واضافات»<sup>١</sup>.

على ذلك، تأخر وجود المعلولات عن وجود واجب الوجود ليس إلا تأخراً في المراتب النازلة عن الوجود في مرتبة الذات. وعليه، فليس ثمة اختلاف في الماهية بين الحدوث بالحق والحدوث الاسمي أيضاً.

### ٣-٤- نتائج الحدوث بالحق

ان الحدوث بالحق كما تقدم في الحدوث الفعلي، يستتبع نتيجتين اثنتين، هما:

١. الطباطبائي، المصدر نفسه، ج٢، ص١٨١.
٢. هذا هو مركز الخلاف بين الشيرازي والميرداماد في تعريف "الوجود الرابط"، للمزيد من المعلومات، راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٢٩-٣٣٠.
٣. المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٥: «ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس إلا تطورات الحق بأطواره وتشنوناته بشئونه الذاتية».
٤. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص٧٩.

## ١-٣-٤- عدم صحة التعاريف الراجحة للحدوث

إن المعلول، حسب التعاليم العرفانية وأسس الحكمة المتعالية، ليس إلا نفس العلة المنزلة، ومنشأ هذا النزول ليس إلا تحقق الداني في مرتبة العالي. إذ ليس للمعلول وجود منفصل عن وجود علته بل هما متصلان ومتحدان معاً. أي أن المعلول هو عين ظهور العلة، والعلة هي عين بطون المعلول.<sup>١</sup>

يقول الشيرازي:

«ياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتوهم أن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات أن هذا يقتضي الاثنينية في أصل الوجود! وعند ما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولاً أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي إلى أن المسى بالعلة هو الأصل والمعلول شأن من شئونه وطور من أطواره. ورجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله ولي الفضل والإنعام»<sup>٢</sup>.

١. راجع: ابن التركة، تمهيد القواعد، ج١، ص١١٦.

٢. الشيرازي، كتاب المشاعر، ص٥٣-٥٤؛ أيضاً راجع: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥١.



وفي هذه الحالة، لا يمكن تعريف حدوث المعلول بمسبوقية عدمه على وجوده، إذ يبقى المعلول متحققاً في علته، أما حدوثه فيعني خروجه من البطون إلى الظهور.

٢-٣-٤- انتفاء البحث عن كيفية علقه الحادث بالقديم

إذا قبلنا أن يكون المعلول شأناً من شئون العلة ومتحققاً فيها فليس ثمة انفصال بينهما. فينتفي البحث في كيفية العلاقة بين العلة والمعلول وبالتالي بين القديم والحادث.

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج١، ص١١٤: «والمعلول إنما هو شأن من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده».

## فهرس المصادر والمراجع

### أولاً- المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم.

- الأشتياني، الميرزا مهدي، تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، الطبعة الثانية، مكتب الإعلام الإسلامي: قم، ١٤٠٤هـ.

- الأشتياني، الميرزا مهدي، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، بجهد عبد الجواد الفلاطوري ومهدي المحقق، الطبعة الثانية، جامعة طهران: طهران، ١٣٦٧.

- آلوسي، حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات: بيروت، ١٩٨٠م.

- الأملي، سيد حيدر، جامع الأسرار ومنبم الأنوار، طهران: منشورات العلى والثقافي وزارة الثقافة والتعليم العالي، ١٣٦٨.

- الأملي، سيد حيدر، نقد النقود في معرفة الوجود، وزارة الثقافة والتعليم العالي: طهران، ١٣٦٨.

- الأملي، محمد تقى، درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، مؤسسة إسماعيليان: قم، بلا تاريخ.

- ابن أنثري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤.

- ابن التركة، صائن الدين على، تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي: طهران، ١٣٦٠.

- ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية: قم، بلا تاريخ.

- ابن بأبويه، محمد بن علي، الخصال، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية: قم، ١٤٠٣هـ
- ابن بأبويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، صححه وقدم له وعلق عليه حسن الأعلى، مؤسسة الأعلى للمطبوعات: بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ابن حزم الأندلسي، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بلا مكان، بلا تاريخ.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق: بيروت، ١٩٦٧م
- ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف: مصر، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية: حيدرآباد، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف: مصر، ١٩٧٢م.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، مكتب نشر الكتاب، ١٤٠٣هـ
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية: القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، طبعة منقحة، الطبعة الرابعة، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الحدود، الطبعة الثانية، منشورات سروش، ١٣٦٦.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الرسائل، منشورات بيدار: قم، ١٤٠٠هـ
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، منشورات مكتبة آية الله المرعشي: قم، ١٤٠٥هـ
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، النجاة من الفرق في بحر الضلالات، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، جامعة طهران: طهران، ١٣٦٤.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، النجاة، المكتبة المرتضوية: طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٤.

- ابن سينا، حسين بن عبد الله، عيون الحكمة (ذكرى ابن سينا ٥)، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية: القاهرة، ١٩٥٤م.
- ابن عربي، محى الدين، الفتوحات المكية، دار صادر: بيروت، بلا تاريخ.
- ابن عربي، محى الدين، فصوص الحكم، تعليقات عليه أبو العلا عفيفى، نشر الزهراء: طهران، ١٣٦٦.
- ابن الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، صححه وقدم له محمد الخواجوي، منشورات مولى: طهران، ١٤١٦هـ.
- ابن محذوم الحسينى، أبو الفتح، مفتاح الباب، تحقيق مهدي المحقق، مؤسسة الطبع والنشر للآستان القدس الرضوي: مشهد، ١٣٦٨.
- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ١٤١٥هـ.
- ابن ميمون، دلالة الحائرين، كلية الإلهيات جامعة أنكارا: أنكارا، ١٩٧٤م.
- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، دار الصادر: بيروت، ١٣٦٧هـ/١٩٥٧م.
- أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر: القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.
- الإصفهاني، شمس الدين محمد، مطالع الأنظار، المطبعة الخيرية: القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٧٧م.
- الباقلائي، محمد بن طيب، الإنصاف، تصحيح عماد الدين احمد حيدر، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- اليربدي الآبي، الحدود والحقائق، ضمية الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، مجهد محمد واعظزاده، جامعة فردوسي: مشهد، ١٣٩٢هـ.
- البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، دار الآفاق الجديدة: بيروت، ١٤٠١هـ.
- البغدادي، هبة الله بن علي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية: حيدرآباد، ١٣٥٨هـ.
- بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، تصحيح مرتضى المطهري، جامعة طهران: طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥.

- التختي السنديجي، عبد القادر بن محمد، تقريب المرام في علم الكلام، الطبعة الحجرية: مصر، ١٣٠٤هـ.
- الفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، مكتبة قريبي يوسف ضياء: تركيا، ١٣٢٦هـ.
- الفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي: قم، ١٤١٢هـ.
- التهاوني، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة خيام وشركاؤه: طهران، ١٩٦٧م.
- التوحيد، أبو حيان، المقابسات، حققه وقدم له محمد توفيق حسين، مكتب النشر الجامعي: طهران، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- الجامي، عبد الرحمن، نقد النصوص في شرح نقوش الفصوص، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٠.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، منشورات ناصر خسرو: طهران، بلا تاريخ.
- الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، بلا مكان، بلا تاريخ.
- الجويني، عبد الملك، الشامل في أصول الدين، تصحيح ر.م فرانك، مؤسسة الاطلاعات: طهران، ١٣٦٠.
- الحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر: قم، ١٣٩٨هـ.
- حسيني أبو سعدة، محمد، الشهرستاني ومنهجه النقدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٢.
- الحلبي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، منشورات بيدار: قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
- الحلبي، حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الباقوت، تصحيح محمد النجفي الزنجاني، مكتبة الرضي: طهران، ١٣٦٣.
- الحلبي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتحقيق حسن حسن زاده الأملي، مؤسسة نشر الإسلامي: قم، ١٤٠٧هـ.

- الحلبي، حسن بن يوسف، نهج المسترشدين في أصول الدين، تصحيح احمد الحسيني، مجمع الذخائر الإسلامية: قم، بلا تاريخ.
- الخوانساري، آقا جمال، الحاشية على حاشية الحفري على شرح التجريد، تحقيق رضا الاستادي، مؤتمر المحقق الخوانساري: قم، ١٣٧٨.
- دبيران كاتب قزويني، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، تصحيح محمد المشكاة وعلى نقى المزوي، جامعة طهران: طهران، ١٩٥٩م.
- الرازي، أبو حاتم، أعلام النبوة، تحقيق وتصحيح ومقدمة صلاح الصاوي و غلام رضا الاعواني، منشورات أنجمن فلسفه ایران: طهران، ١٣٥٦/١٣٩٧هـ.
- الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجابي السقا، دار الجليل، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- الرازي، فخر الدين، البراهين في علم الكلام، تصحيح ومقدمة سيد محمد باقر السيزواري، جامعة طهران: طهران، ١٣٤١.
- الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، مكتبة الأسيدي: طهران، ١٩٦٦م.
- الرازي، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة: بيروت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- رينان، أرنست، ابن رشد والرشدية، نقله الى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.
- الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهية، تحقيق وتصحيح جلال الدين الآشتياني، مؤسسة المطالعات والدراسات الثقافية: طهران، ١٣٦١.
- السيزواري، ملا هادي، أسرار الحكم، مجهد ح.م. فرزاد، منشورات مولي: طهران، ١٣٦١.
- السيزواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسنی، منشورات مكتبة بصيرتي، بلا تاريخ.
- السيزواري، ملا هادي، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، تقديم وتحقيق مسعود الطالبی، نشر ناب: طهران، ١٤١٦هـ.

- السهروردي، شهاب الدين، التلويحات اللوحية والعرشية (مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ١/١٢٤-١)، تصحيح وتقديم هنري كاربون، الطبعة الثالثة، مركز العلوم الإنسانية والمطالعات الإسلامية: طهران، ١٣٨٠.
- السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات (مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ١/١٩٣-٥٠٦)، تصحيح ومقدمة هنري كاربون، مركز العلوم الإنسانية والمطالعات الإسلامية: طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠.
- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق (مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ٢/١٢٦-٢٦٠)، تصحيح ومقدمة هنري كاربون، مركز العلوم الإنسانية والمطالعات الإسلامية: طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠.
- السهروردي، شهاب الدين، سه رسالة، تصحيح وتقديم نجفقل حبيبي، مركز الدراسات الفارسية إيران وباكستان: لاهور.
- السهروردي، شهاب الدين، كلمة التصوف (مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ٤/٩٩-١٣٩)، تصحيح وتحشية ومقدمة نجفقل الحبيبي، مركز العلوم الإنسانية والمطالعات الإسلامية: طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبدالله، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مجدي منصور الشوري، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- السيد الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده، دار المعرفة: بيروت، بلا تاريخ.
- السيوري، مقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق محمد علي القاضي الطباطبائي، مكتبة آية الله المرعشي: قم، ١٤٠٥هـ.
- السيوطي، جلال الدين، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ.

- الشافعي، حسن محمد عبد اللطيف، نظرية الحركة الجوهريّة عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي (الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة)، بحوث مؤتمر الملا صدرا: طهران، ١٤٢٥هـ.
- الشرف، محمد جلال، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربيّة: بيروت، بلا تاريخ.
- الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق حسين الضيائي، الطبعة الثانية، طهران، مركز العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ١٤٢١هـ.
- الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
- الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة المثنى: بغداد، بلا تاريخ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، أجوبة المسائل، تصحيح وتحقيق عبد الله الشكيبا، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية: طهران، ١٣٧٨.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، أسرار الآيات، تصحيح محمد الخواجوي، أنجمن حكمت وفلسفه إيران: طهران، ١٤٠٢هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الحاشية على إلهيات الشفاء، منشورات بيدار: قم، بلا تاريخ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، المحكمة العرشية، تصحيح غلام حسين الأهني، منشورات مولی: طهران، ١٣٦١.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار الإحياء: بيروت، ١٩٨١م.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني، جامعة مشهد: مشهد، ١٣٤٦.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، أنجمن حكمت وفلسفه إيران: طهران، ١٣٥٤.



- الشيرازي، صدر الدين محمد، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تصحيح وتحقيق ومقدمة محمد خامنه‌اي، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية: طهران، ١٤١٩هـ
- الشيرازي، صدر الدين محمد، رسالة في الحدوث، تصحيح وتحقيق سيد حسين الموسويان، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية: طهران، ١٤١٩هـ
- الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح الهداية الأثرية، الطبع الحجري، دار الطباعة لآقا سيد مرتضى: طهران، ١٣١٣هـ
- الشيرازي، صدر الدين محمد، كتاب المشاعر، يجهد هنري كاربون، مكتبة الطهوري: طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ
- الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الحواجوي، مركز العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية: طهران، ١٤٠٤هـ
- الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، يجهد عبد الله النوراني، مؤسسة الدراسات الإسلامية - جامعة طهران: طهران، ١٤٢٢هـ
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني: بيروت، ١٩٧٣م.
- الطباطبائي، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، علّق عليه محمد تقى المصباح، نشر الزهراء: طهران، ١٤٠٩هـ
- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر الخراسان، دار النعمان: النجف، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، منشورات المرتضوي، ١٣٥٦.
- الطوسي، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصل، يجهد عبد الله النوراني، مؤسسة المطالعات الإسلامية: طهران، جامعة مك جيل، ١٣٥٩.
- الطوسي، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، قواعد العقائد (تلخيص المحصل)، يجهد عبد الله النوراني، مؤسسة المطالعات الإسلامية، جامعة مك جيل: طهران، ١٣٥٩.
- الطوسي، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، مصارع المصارع، حققه وقدم له ويلفرد مادلونف، جامعة طهران: طهران، ١٣٨٣.

- الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، تصحيح محمد واعظ زاده، مؤسسة النشر الإسلامي: قم، ١٤٠٣هـ
- الطيب، سعيد بن هبة الله، الحدود والفروق، مجع البحوث الإسلامية: مشهد، بلا تاريخ.
- علم الهدى مرتضى، الحدود والحقائق، ضمية الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، بلا تاريخ.
- العلوي، أحمد بن زين العابدين، شرح كتاب القبسات للمير داماد، تحقيق حامد الناجي الأصفهاني، مؤسسة الدراسات الإسلامية: جامعة طهران، ١٤١٧هـ
- العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهريية عند الشيرازي، مطبعة الإرشاد: بغداد، ١٩٧١م.
- على بن الحسين زين العابدين (الإمام)، الصحيفة السجادية، جامعة المدرسين: قم، بلا تاريخ.
- الغازاني، سيد إساعيل، شرح فصوص الحكمة، تحقيق على الأوجي، جامعة طهران: طهران، ١٣٨١.
- الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، تصحيح إبراهيم آگاه، أنقرة، بلا تاريخ.
- الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف: مصر، الطبعة الثامنة، بلا تاريخ.
- الغزالي، محمد بن محمد، قواعد العقائد، تحقيق موسي محمد على، عالم الكتب: بيروت، ١٤٠٥هـ
- الغزالي، محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، منشورات شمس تبريزي: طهران، ١٤٢٤هـ
- الفارابي، محمد بن طرخان، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، منشورات الزهراء: إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ
- الفارابي، محمد بن طرخان، فصوص الحكمة، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق على الأوجي، جامعة طهران: طهران، ١٤٢٢هـ
- الفاضل المقداد، جمال الدين، إرشاد الطالبين إلي نهج المسترشدين، تصحيح سيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي: قم، ١٤٠٥هـ

- الفضولي البغدادي، محمد بن سليمان، مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد، تصحيح تاويت الطبخي، مطبعة جمعية التاريخ: تركيا، بلا تاريخ.
- فلوطين، إثنولوجيا (فلوطين عند العرب)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات بيدار: قم، ١٤١٣هـ.
- قاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح أصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة: قاهرة، ١٣٨٤هـ.
- قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية: مشهد، ١٤١٥هـ.
- القمي، القاضي سعيد محمد بن محمد، شرح توحيد الصدوق، صححه وعلّق عليه نجفقل الحبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران، ١٤١٥هـ.
- القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة بيدار: تبريز، ١٤٠٤هـ.
- القنوي، صدر الدين محمد، النفحات الإلهية، صححه وقدم له محمد الخواجوي، منشورات مولي: طهران، ١٣٧٥/١٤١٧هـ.
- القيصري، داود بن محمود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، تحقيق دار الاعتصام، أنوار الهدى، ١٤١٦هـ.
- القيصري، داود بن محمود، نهاية البيان في دراية الزمان (رسائل قيصري)، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، ١٣٥٧.
- الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، صححه وقدم له وعلّق عليه مجيد هادي زاده، منشورات حكمت: طهران، ١٣٨١/١٤٢٣هـ.
- الكاشاني، ملاحسن الفيض، أصول المعارف، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي: قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

- الكندي، يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي: ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.
- الكوفي، هبة الله أبو البقاء، الكليات، الطبم الحجري، دار الطباعة دولتي: طهران، ١٢٨٦.
- اللاهيجاني، محمد جعفر، شرح رسالة المشاعر، تصحيح السيد جلال الدين الآشثاني، نشر أمير كبير: طهران، ١٤١٧هـ.
- اللاهيجي، ملا عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق: قم، ١٤٢٥هـ.
- الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق حسين الحسيني البيرجندي، دار الحديث: قم، ١٣٧٦.
- الماوردي، علي بن محمد، أعلام النبوة، تصحيح صلاح الصاوي وغلالم رضا الاعواني، مكتبه حليف الصفا: مصر، ١٣١٩هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء: بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- المدرس الزنوزي، آقا علي، بدايم الحكم، مقدمة وتنظيم احمد الواعظي، منشورات الزهراء: ١٣٧٦.
- المفيد، محمد بن النعمان، المسائل العكبيرة، دار المفيد: بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- الميرداماد، محمداقبر، الأفق المبين، بجهد عبد الله النوراني، جامعة طهران: طهران، ١٣٨٥.
- الميرداماد، محمداقبر، الإيماضات (مصنفات ميرداماد، ١/١-١١٢)، بجهد عبد الله النوراني، جامعة طهران: طهران، ١٣٨١.
- الميرداماد، محمداقبر، التقديسات (مصنفات ميرداماد، ١/١١٤-٢٠٦)، بجهد عبد الله النوراني، جامعة طهران: طهران، ١٣٨١.
- الميرداماد، محمداقبر، الرواشع السماوية، مكتبة آية الله المرعشي: قم، ١٤٠٥هـ.
- الميرداماد، محمداقبر، الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم، تحقيق وتعليق علي الاوجبي، مكتب نشر الميراث المكتوب: طهران، ١٤٢٣هـ.

- الميرداماد، محمداقبر، تقويم الإيمان، حققه وقدم له علي الاوجي، مكتب نشر الميراث المكتوب: طهران، ١٤٢٤هـ
- الميرداماد، محمداقبر، جذوات ومواقيت، تصحيح وتحقيق علي الاوجي، مكتب نشر الميراث المكتوب: طهران، ١٣٨٠.
- الميرداماد، محمداقبر، خلسة الملكوت (مصنفات ميرداماد، ١/٢٨١-٣٢٨)، بجهد عبد الله النوراني، جامعة طهران: طهران، ١٣٨١.
- الميرداماد، محمداقبر، كتاب القبسات، بجهد مهدي محقق، جامعة طهران: طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ
- الميرداماد، محمداقبر، مصنفات ميرداماد، بجهد عبد الله النوراني، رابطة الآثار والمفاخر الثقافية: طهران، ١٤٢٣هـ
- الميرداماد، محمداقبر، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء واثبات جدوى الدعاء، تصحيح وتحقيق حامد الناجي، مكتب نشر الميراث المكتوب: طهران، ١٤١٥هـ
- النزاق، محمد مهدي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، صححه وقدم له مجيد هادي زاده، منشورات حكمت: طهران، ١٤٢٣هـ
- النيشابوري، أبو رشيد، في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، الشركة المصرية: القاهرة، ١٣٨٥هـ
- الهيدجي، ملا محمد، تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، مؤسسة الأعلى: طهران، ١٤٠٤هـ
- الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، مصر، ١٣٤٩هـ
- ثانياً- المصادر والمراجع الفارسية
- أ- الكتب
- إبراهيمي ديناني، غلام حسين، قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات إسلامي: تهران، ١٣٨٠.
- إبراهيمي ديناني، غلام حسين، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام، طرح نو: تهران، ١٣٧٧.

- أذکائي، پرويز، حکيم رازي (حکمت طبيعي ونظام فلسفي)، چاپ دوم، طرح نو: تهران، ١٣٨٤.
- اسفرايني روييني، ملا إسماعيل، أنوار العرفان، تحقيق سعيد نظري توکلي، بوستان کتاب قم: قم، ١٣٨٣.
- آشتياني، سيد جلال الدين، شرح حال وآراي فلسفي ملا صدرا، چاپ چهارم، دفتر تبليغات اسلامي: قم، ١٣٨٠.
- آشتياني، سيد جلال الدين، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحکم، چاپ سوم، أمير کبير: تهران، ١٣٧٠.
- آشتياني، سيد جلال الدين، منتخباتي از آثار حکماي الهي ايران از عصر ميرداماد ومير فندرسكي تا زمان حاضر، چاپ دوم، دفتر تبليغات اسلامي: قم، ١٣٧٨.
- آشتياني، سيد جلال الدين، هستي از نظر فلسفه وعرفان، چاپ دوم، دفتر تبليغات اسلامي: قم، ١٣٧٦.
- الهي قمشه‌اي، محي الدين، حکمت الهي، چاپ ششم، انتشارات اسلامي: تهران، ١٣٦٣.
- آيتي، محمد إبراهيم، مقولات وآراء مربوط به آن، دانشگاه تهران: تهران، ١٣٧١.
- جستاري در آرا وافکار ميرداماد ومير فندرسكي، هابش بزرگداشت دو حکيم استرآباد ميرداماد ومير فندرسكي، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي ايران: تهران، ١٣٨٥.
- جهانگيري، محسن، محي الدين ابن عربي، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران: تهران، ١٣٧٥.
- حسيني اردکاني، احمد بن محمد، مرآة الأکوان، تصحيح وتعليق عبد الله نوراني، دفتر نشر ميراث مکتوب: تهران، ١٣٧٥.
- حسيني کوهساري، إسحاق، تاريخ فلسفه اسلامي، شرکت چاپ ونشر بين الملل: تهران، ١٣٨٢.
- حسيان، سعيد، فيض وفاعليت وجودي از فلوطين تا صدر المتألهين، بوستان کتاب قم: قم، ١٣٨١.
- خامنه‌اي، سيد محمد، ميرداماد، بنياد حکمت اسلامي صدرا: تهران، ١٣٨٤.

- راجي فاروقي، إسماعيل، علوم عقلي وتجري در عالم اسلام، ترجمه محمد فيروزكوهي، انتشارات أمير كبير: تهران، ۱۳۸۴.
- رضانجاد، غلام حسين، حكمت نامه، انتشارات الزهراء: تهران، ۱۳۸۰.
- رفيعي قزويني، ميرزا أبو الحسن، مجموعه رسائل ومقالات فلسفي، تصحيح ومقدمه غلام حسين رضا نجاد، بي جا، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۹/۱۳۶۷ هـ.
- شيرازي، سيد رضي، درس هاي شرح منظومه حكيم سبزواري، ويرایش وتنظيم ف. فنا، انتشارات حكمت: تهران، ۱۴۲۵/۱۳۸۳ هـ.
- طوسي، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، فصول، ترجمه ركن الدين محمد بن علي گرگاني استرآبادي، به كوشش محمد تقى دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- عليقلي بن قرچغاي خان، احياي حكمت، تصحيح وتحقيق فاطمة فنا، دفتر نشر ميراث مكتوب: تهران، ۱۳۷۷.
- كرين، هانري، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه جواد طباطبائي، چاپ چهارم، انتشارات كوير: تهران، ۱۳۸۴.
- كرين، هانري، فلسفه إيراني وفلسفه تطبيقي، ترجمه سيد جواد طباطبائي، انتشارات توس: تهران، ۱۳۶۹.
- گوهرين، سيد صادق، شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار: تهران، ۱۳۶۸.
- لاهيجي، شمس الدين محمد، مفاتيح الاءعجاز في شرح گلشن راز، تصحيح وتعليق محمد رضا بزرگر خالقي، چاپ سوم، انتشارات زوار: تهران، ۱۳۷۸.
- لاهيجي، ملا عبد الرزاق، سرمايه إيمان، تصحيح صادق لاريجاني آملي، چاپ دوم، بي جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۴.
- لاهيجي، ملا عبد الرزاق، گوهر مراد، تصحيح وتحقيق زين العابدين قرباني، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامي: تهران، ۱۳۷۲.
- محقق، مهدي، سومين بيست گفتار، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲.

- محقق، مهدي، نخستين بيست گفتار در مباحث علمي وفلسفي كلامي وفرق اسلامي، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه: تهران - دانشگاه مك گيل، ١٣٨٢.
- مطهري، مرتضی، حرکات وزمان در فلسفه اسلامي، انتشارات حکمت: تهران، ١٣٦٦.
- مطهري، مرتضی، مجموعه آثار شهيد مطهري، انتشارات صدرا: تهران.
- مطهري، مرتضی، مقالات فلسفي، انتشارات صدرا: تهران، ١٣٧٣.
- ميرباقری فرد، سيد علي اصغر، مجموعه مقالات همایش بين المللي قرطبه واصفهان دو مکتب فلسفي، زیر نظر دکتر مهدي محقق، دانشگاه تهران، ١٣٨٤.
- نصر، سيد حسين (و) إليور لين، تاريخ فلسفه اسلامي، انتشارات حکمت: تهران، ١٣٨٣.
- نصر، سيد حسين، سه حکيم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، شرکت انتشارات علمي وفرهنگي: تهران، ١٣٨٤.
- هائی، جلال الدين، دو رساله در فلسفه اسلامي، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، تهران: ١٣٧٥.
- واعظ جوادي، إسماعيل، حدوث وقدم، دانشگاه تهران: تهران، ١٣٤٧.
- ولفسن، هري اوسترين، فلسفه علم كلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی: ١٣٦٨.
- يادنامه حکيم لاهيجي (مجموعه سخنرانيها ومقالات)، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي: تهران، ١٣٧٤.
- يثري، سيد يحيي، حکمت اشراف سهروردي، چاپ دوم، بوستان کتاب: قم، ١٣٨٦.
- يثري، سيد يحيي، عرفان نظري، دفتر تبليغات اسلامي: قم، ١٣٧٧.
- يثري، سيد يحيي، عيار نقد، بوستان کتاب: قم، ١٣٨٣.
- ب- المقالات**
- ايزوتسو، توشيهيكو، فلسفه ميرداماد، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي (کتاب القبسات، مقدمهها وشرح حالها)، انتشارات دانشگاه تهران: تهران، ١٣٦٧.
- خامنه‌اي، محمد، حدوث دهري وحکمت متعاليه ملاصدرا (جستاري در آرا وافکار ميرداماد وميرفندرسكي)، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي: تهران، ١٣٨٥.



- دهباشي، مهدي، سريان عدم در عوالم طولي هستي‌شناسي ميرداماد (جستاري در آرا و افكار ميرداماد و ميرفندرسكي)، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي: تهران، ۱۳۸۵.
- رامين، فرح، مباني فلسفي صدر المتألهين، (مجموعه مقالات همایش جهانی حکيم ملا صدرا، جلد اول: ملا صدرا و حکمت متعالیه)، تهران، ۱۳۸۰.
- شفيعيان، محمد حسن، آفاق فلسفه و عرفان در شعر ميرداماد (جستاري در آرا و افكار ميرداماد و ميرفندرسكي)، تهران: فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي ايران، ۱۳۸۵.
- غرويان، محسن، حدوث اسمي (مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت دوپستمين سال تولد حکيم سيزواري)، انتشارات دانشگاه تربيت معلم سيزوار: سيزوار، ۱۳۷۲.
- فضل الرحمن، حدوث دهري ميرداماد، ترجمه کامران فاني (کتاب القبسات، مقدمه‌ها و شرح حال‌ها)، انتشارات دانشگاه تهران: تهران، ۱۳۶۷.
- محقق، مهدي، تأثير ابن سينا بر ميرداماد (کتاب القبسات، مقدمه‌ها و شرح حال‌ها)، انتشارات دانشگاه تهران: تهران، ۱۳۶۷.
- محقق، مهدي، ميرداماد و فلسفه مشاء (جستاري در آرا و افكار ميرداماد و ميرفندرسكي)، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي: تهران، ۱۳۸۵.
- محمدي، مقصود، آکوان ثلاثه يا نظام هستي از ديده‌گاه ميرداماد (جستاري در آرا و افكار ميرداماد و ميرفندرسكي)، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي: تهران، ۱۳۸۵.
- موسوي مدرس بهباني، سيد علي، حدوث دهري در آثار ميرداماد (جستاري در آرا و افكار ميرداماد و ميرفندرسكي)، فرهنگستان علوم جمهوري اسلامي: تهران، ۱۳۸۵.