

# الحركة الجوهرية في فلسفة صدر الدين الشيرازي

## The substantive movement in philosophy of Sadr

### al-Din al-Shirazi

رابح رزيق<sup>1\*</sup>

rabahrezig6@gmail.com

<sup>1</sup> كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، الجزائر

\*\*\*\*\*

تاريخ النشر: 2020/12/31

تاريخ القبول: 2020/11/15

تاريخ الإرسال: 2020/09/25

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بنظرية الحركة الجوهرية في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وبيان طبيعتها وأصولها وأبرز البراهين والأدلة التي أقيمت لإثبات صحتها، وأهم الاعتراضات عليها، كما يسعى البحث إلى إبراز أهم الآثار الفلسفية والدينية التي تترتب على القول بهذه النظرية، ومن ذلك مسألة طبيعة الزمان، وقضية ربط العالم الحادث بخالقه القديم، وماهية النفس الإنسانية، وغيرها من المسائل التي كانت تعتبر قضايا مؤجلة الحل في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الحركة؛ الجوهر؛ الزمان؛ الطبيعة، الحكمة المتعالية، الفلسفة الإسلامية.

**Abstract:**

This research aimed to introduce the theory of the subtractive movement in the philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi, clarified the nature, origins, the most proves and evidence that have been set up to prove its validity, and the most important objections of this theory. This research is searching the important impacts of philosophy and religion of the saying to this theory, including the issue of nature time, the issue of linking the new world with its ancient Creator, the essence of the human soul, and other issues that were considered issues of postponement in the history of Islamic philosophy.

**Keywords:** Movement, Essence, time, Nature, Transcendental wisdom, Islamic philosophy.

\* المؤلف المرسل

## مقدمة:

موضوع الحركة من الأبحاث الهامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو موضوع ورثه المسلمون عن فلاسفة اليونان، وعن أرسطو (384 - Aristotle - 322 ق.م)، على وجه الخصوص، ومن خلاله عالج الفلاسفة المسلمون عديد القضايا، منها ما يرتبط بالطبيعيات، ومنها ما يتجاوز ذلك إلى الإلهيات، وتعد مسألة الحركة الجوهرية من المبادئ الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، ولعلها تأتي في الرتبة الثانية من حيث الأهمية، بعد نظرية أصالة الوجود، وذلك نظرا للاعتبارات والآثار الهامة التي تترتب عن القول بها.

وقد تناول "صدر الدين الشيرازي" (980 - 1050 هـ)، رائد مدرسة الحكمة المتعالية، من جانبه البحث في موضوع الحركة، وأوجد ما يسمى بنظرية الحركة الجوهرية، التي كانت في أساسها مجهودا معتبرا للتوفيق بين الدين والفلسفة، والرد على القائلين بقدوم العالم، كما وقد ترتب على القول بهذه النظرية آثار هامة من قبيل اثبات المعاد الجسماني، والتدليل على أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وتوضيح العلاقة القائمة بين الثابت والمتغير، ومسألة طبيعة الزمان وإضافته بعدا رابعا من أبعاد الأجسام المادية، وغيرها من المسائل الفلسفية الهامة التي كانت تعتبر مشكلات مؤجلة الحل في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

في هذا السياق نتناول تاليا نظرية الحركة الجوهرية في فلسفة الشيرازي، ونحاول الوقوف أبعادها والنتائج المترتبة على القول بها، وعليه يمكن أن نتساءل: ما مفهوم الحركة الجوهرية في فلسفة صدر الدين الشيرازي وما أدلتها؟ وهل ثمة أصول سابقة للقول بها؟ وما هي الإضافات الجديدة التي تترتب عنها؟ وقبل ذلك لا بأس من التعرف على مدرسة الحكمة المتعالية وأبرز خصائصها، تلك المدرسة التي شيّد أركانها صدر الدين الشيرازي، في عهد الدولة الصفوية في إيران.

## أولا: الشيرازي والحكمة المتعالية:

تنسب الحكمة المتعالية إلى صدر الدين الشيرازي، ويلقب عند الإيرانيين بصدر المتألهين، أو الملا صدرا، وهو صاحب كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، وبالنسبة لأغلب المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة فإن الشيرازي

«ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنه "أحد كبار المجهولين في التاريخ"، حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأً أن الفلسفة الإسلامية خُتِمت بآبن رشد، بينما الصحيح أنها لم تختتم به، وإنما بعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر صدر المتألهين الذي شيّد مدرسة فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشاء والاشراق»<sup>1</sup>.

مع العلم أن لفظة "الحكمة المتعالية" كان قد أوردها ابن سينا (370 - 428 هـ)، في كتابه "الإشارات والتنبيهات"، لكن يعود الفضل إلى الشيرازي في التأسيس الفلسفي الفعلي لهذه المدرسة تحت مسمى "مدرسة الحكمة المتعالية"، التي تعني، من بين ما تعنيه، تلك الفلسفة التي تجعل غايتها الاهتمام بأشرف العلوم والمعارف وهي المتعلقة بمباحث الإلهيات سواء بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، وهذا ما يعني أن غاية الفلسفة في الحكمة المتعالية لم تكن تتعد كثيراً عن الغاية التي دأبت على السعي إلى تحقيقها الفلسفات السابقة، لكنها برغم ذلك كانت لها ميزاتها الفريدة ومسائلها الفلسفية المستجدة، ومناهجها البحثية الخاصة.

وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة جمعت مزيجاً من الفلسفات التي كانت معروفة في عصرها، من قبيل الفلسفة المشائية الإسلامية والفلسفة الإشراقية، إضافة إلى ما تمت ترجمته عن الفلسفة اليونانية، وكذا الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجاً في البيئة الإسلامية. وعلى ذلك فإن مدرسة الحكمة المتعالية امتزجت فيها هذه العناصر حتى ظهرت كنسق فلسفي جديد عبر عنه الشيرازي في كتاب الأسفار الذي كتب فيه يقول: «وأصنف فيه كتاباً (يقصد كتاب الحكمة المتعالية) جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الاشراق، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار»<sup>2</sup>.

أما عن المنهج الذي اعتمده هذه المدرسة فإننا سنلاحظ أنه منهج متعدد الأوجه، بحيث لا يعطي أولوية لمنهج على آخر، فهو يأخذ منهج البرهان الذي اشتهرت به فلسفة ابن سينا والمشائين عموماً، ويأخذ في الوقت نفسه منهج المكاشفة الذي اشتهر به شهاب الدين السهروردي (550 - 588 هـ)، والاشراقيين، ولذلك نجد أن الشيرازي قد «عاب

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000، ص 73.

<sup>2</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار احياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 5.

على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلا وحيدا، كما عاب على أهل الذوق اعتمادهم المكاشفة طريقا وحيدا للمعرفة، وكان موقفه الجديد جامعا للطريقتين معاً باعتبارهما متكاملين غير متناقزين»<sup>1</sup>.

وأما بشأن نظرية المعرفة التي تقوم عليها هذه المدرسة فهي تتوزع على البحث في الوجود والماهية، ومعرفة الله والعالم والحركة والنفس وغيرها من المباحث، وقد أخذ مبحث الوجود قسما كبيرا من اهتماماتها، حيث أصبحت نظرية أصالة الوجود أشهر معالم مدرسة الحكمة المتعالية، إلى جانب نظرية الحركة الجوهرية، وعلى أساسهما تبني كثير من القضايا والمسائل المعرفية التي تناولها الشيرازي، وفي بعضها ثمة ما هو جديد ومختلف عما دأب على القول به الفلاسفة المسلمين وغيرهم.

### ثانيا: أصول القول بالحركة الجوهرية:

لم يكن الشيرازي أول القائلين بالحركة الجوهرية في تاريخ الفلسفة، فقد سبقه إلى ذلك بعضهم، من المشائين والعرفاء وغيرهم، لكن الأمر الذي لا يقبل الشك هو أن الشيرازي أقام على هذه المقولة البراهين والأدلة العقلية، مضافا إليها ما أقرته بعض نصوص الوحي القرآني، وبذلك تحول القول بالحركة الجوهرية، من مقولة شاذة في تاريخ الفلسفة والثقافة الإسلامية، والانسانية عموما، إلى نظرية متكاملة ومتماسكة الأركان. زيادة على أنها نظرية ترتبط بكثير من القضايا الفلسفية والدينية، وهي تأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية، في النظام الفلسفي والمعرفي للشيرازي، نظرا لما يترتب عنها من مسائل قبيل حدوث العالم، والمعاد الجسماني وغيرهما مما كان مؤجلا للحل في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

ولأجل القاء الضوء على هذا المفهوم الجديد، كما يعرضه الشيرازي في كتاباته، لا بأس من إيضاح بعض المقدمات الضرورية، ومن ذلك أنه قبل زمان الشيرازي بقرون كان ثمة مذهبين متناقضين تماما في موضوع الحركة، وهما: مذهب هيراقليطس Heracleitus (540 - 480 ق.م)، ومذهب بارمنيدس Parmenides (540 - 480 ق.م)، وهما يشكلان الأساس الأول لكثير من النظريات الفلسفية والطبيعية، قديما وحديثا، أما الأول فقد كان يشبه العالم بنهر جاري لا يتشابه في آنين، وينكر بذلك الثبات، ومن

<sup>1</sup> - ادريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000، ص54.

مقولاته الشهيرة أن "المرء لا يمكنه أن ينزل النهر مرتين"، لأنه في المرة الثانية، يكون ماء النهر قد تغير عن المرة الأولى، كما يكون المرء نفسه قد تغير على نحو ما من التغير. أما مذهب بارمنيدس فهو على العكس من مذهب هيراقليطس، حيث يؤمن بالسكون والثبات، وينفي الحركة والتغير، على أساس أن الوجود هو الحقيقة الماثلة أمامنا دائماً، في حين أن العدم غير موجود، لأنه لا يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه فهو غير موجود، ولما كان الوجود موجوداً فهو لا بداية له ولا نهاية، والحركة «ينبغي أن تكون في المكان والمكان إما وجود أو عدم، فإذا كان وجوداً فحركة الوجود فيه تعني السكون، وإذا كان عدماً فالحركة محالة، لأن الحركة ينبغي أن تكون في المكان»<sup>1</sup>، واستناداً إلى هذا تنتفي الحركة والتغير، ويثبت السكون أبداً.

وقد بلغت فلسفة بارمنيدس التي تذهب إلى القول بالسكون، شهرتها مع تلاميذه، ومن بينهم زينون Zeno الذي أقام عليها البراهين، بحيث اعتبر أن الحركة «إذا كانت أمراً حقيقياً فلا بد أن تكون انتقالاً من نقطة إلى نقطة أخرى، إذن لو فرضنا خطأ بين النقطتين، فلا بد أن ينصف هذا الخط، كما يمكن تنصيف هذا النصف، وهكذا كلما واصلنا عملية التنصيف يمكن تنصيف ذلك الجزء الباقي، وعليه فذلك الخط ذو أجزاء لا نهاية لها، ولا بد للجسم المتحرك أن يجتاز جميع تلك الأجزاء، ولا ريب في أن اجتياز الأجزاء اللامتناهية بحاجة إلى مدة لا متناهية، لذلك يتعذر على الجسم الوصول إلى النقطة المطلوبة، وبهذا يثبت عقلاً بطلان الحركة»<sup>2</sup>.

بناءً على هذين المذهبين المتناقضين، انكب أرسطو، ومن تأثر به من الفلاسفة المشائين، من المسلمين وغيرهم، على دراسة موضوع الحركة، فقال أرسطو بالمحرك الذي لا يتحرك، واعتقد بمعطى الثبات من جهة، والتغير من جهة أخرى، ونسج على منواله بعض الفلاسفة المسلمين، «والتزموا بما ذهب إليه أرسطو من أن التغير في الجوهر آني ومن نوع الفساد والكون، وأما التغير في الأعراض فهو زماني ومن نوع الحركة، مع فارق يرجع إلى أن الحركة تقع مضافاً إلى الأنواع الثلاثة في نوع رابع هو

<sup>1</sup> غلام حسين الابراهيمي الديناني، التواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، تعريف: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007، ص 184.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 184، 185.

الوضع»<sup>1</sup>، بمعنى أن أرسطو كان يقول بأن التغيير في الأعراض يقع في ثلاثة منها فقط وهي (الكم والكيف والأين)، وأضاف المسلمون أنها تقع أيضا في مقولة "الوضع"، ثم في العصور المتأخرة للفلسفة الإسلامية أضاف الشيرازي مقولة الحركة في الجوهر التي كانت تعد ضربا من المستحيلات، وينبغي الالتفات هنا إلى أن التغيير الذي قال به أرسطو في الجوهر، يختلف بشكل جذري وحاسم عن التغيير الذي قال به الشيرازي، وسيأتي بيان ذلك في أوانه.

ومثلما أشرنا فإن القول بالحركة الجوهرية، كفكرة عامة، كان حاضرا في تاريخ الفلسفة والثقافة الإسلامية واليونانية، ويمكن ملاحظة أصول هذه الفكرة في نصوص العرفاء والصوفية بصورة أوضح، ومن ذلك مثلا ما نجده عند محي الدين ابن عربي (558 - 638 هـ)، في قوله بـ "الأمثال المتجددة"، أو الخلق المتجدد للعالم، يقول عبد الكريم الجيلي (767 - 826 هـ)، في شرحه لرسالة الأنوار لابن عربي: «واعلم أن العالم في كل أن ينعدم لقهر الأحدية، وغلبتها على الكثرة ويوجد مثله لحكم المحبة الذاتية، فإن وجوده أن عدمه، فالظاهر يقضي على الباطن الأول بالظهور فيوجد العالم، والباطن الآخر يقضي على الظاهر الأول بالبطون فينعدم العالم، ثم يرجع الحكم إلى الظاهر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهذا المسمى بالخلق الجديد، والامتداد المتوهم من سيلان الأمثال، هو الزمان والحركة مكيماله... واعلم أن تجدد الأمثال هو أن يعدم الشيء ويعقبه مثله بياض يعدم وبياض يوجد، وإذا عدم أو أعقبه ضده فذلك تغيير الخلقة بياض يعدم وسواد يوجد»<sup>2</sup>.

واضافة إلى نصوص العرفاء، فإن القول بالحركة الجوهرية، كان متوفرا في زمان ابن سينا أو قبله، وهذا ما يمكن أن نفهمه من قوله في الشفاء، من أن بعضهم تهادى في القول بالحركة في الجوهر، يقول ابن سينا في جملة مقتضبة من الشفاء: «وربما تهادى بعضهم في مذهبه حتى قال والجوهر منه قار ومنه سيال هو الحركة في الجوهر أي الكون

<sup>1</sup> - عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ج2، تعريف: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، لبنان، ط1، 2010، ص 18.

<sup>2</sup> - عبد الكريم الجيلي، الاسفار عن رسالة الأنوار، ضبط وتصحيح: عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، د 1، ص 63.

والفساد»<sup>1</sup>، وهذا الكلام يؤكد أن القول بالحركة في الجوهر له أصول قبل زمان الشيرازي، لكنه من الواضح أنه كان قولاً ضعيفاً وشاذاً مقارنة بالاتجاه العام للفلاسفة الذين قالوا باستحالته، حتى أن ابن سينا وصف القائلين بالحركة في الجوهر بالتمادي. ومن القائلين بالحركة الجوهرية في سياق الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (250 - 311 هـ)، فقد كان يرى أن الجسم يحوي في ذاته الحركة، وهو نفس ما عبر عنه الشيرازي بالحركة الجوهرية. ومما يدل على ذلك أن ابن أبي أصيبعة (600 - 668 هـ)، في "عيون الأنبياء في طبقات الأطباء" ذكر عن الرازي رسالة بهذا الخصوص، بعنوان: "مقالة في أن للجسم تحريكاً من ذاته وأن الحركة مبدأً طبيعياً"<sup>2</sup>، ورغم أن هذه الرسالة لم تصل إلينا، إلا أن عنوانها يؤكد إيمان الرازي بالحركة الذاتية للأجسام.

والحقيقة أن الشيرازي نفسه ينقل جملة من الاستشهادات التي تذهب إلى القول بالحركة الجوهرية، ومن بين أولئك ذكر كلا من أرسطو، وزينون، وابن عربي، أما أرسطو فقد قال عنه بعد أن نقل أحد أقواله: «هذه عبارته وهي ناصّة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وأن الاجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها والأرواح العقلية باقية»<sup>3</sup>، ونقل عن زينون قائلاً: «ومما يدل على ذلك (أي الحركة في الجوهر) رأي زينون الأكبر، حيث قال: إن الموجودات باقية دائرة، أما بقائها فبتجدد صورها، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى، وذكر أن الدثور قد لزم الصورة والهبولى»<sup>4</sup>، وعن ابن عربي قال: «ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم: ومن أعجب الأمر أن الانسان في الترتي دائماً وهو لا يشعر بذلك للطفافة الحجاب ورقته وتشابه الصور، مثل قوله تعالى: وأتوا به متشابهها، وقال في الفتوحات: فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخره»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج1، تحقيق: سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، د ط، 1984، ص 93.

<sup>2</sup> - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، مكتبة الحياة، لبنان، د ط، د ت، ص 423.

<sup>3</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 111.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 112.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 112، 113.

هذه النصوص تؤكد أن الشيرازي نفسه أقرب بأن القول بالحركة الجوهرية مبثوث في نصوص الفلاسفة والعرفاء السابقين عليه، لكن بعض هؤلاء لم يقل بالحركة الجوهرية صراحة من قبيل زينون، الذي عرف عنه الدفاع عن مقولة الثبات، وإلا كانت فلسفته متناقضة جملة وتفصيلا، ولا ندري لماذا أصر الشيرازي بنسب الحركة الجوهرية إلى القدماء، هل كان ذلك من أجل اعطاء نظريته مصداقية أكبر في ظل السياق التاريخي والسياسي الذي كان يعيش فيه؟، لا ندري، ومهما يكن الحال فإن إقامة البراهين على الحركة الجوهرية بالطريقة التي عرضها الشيرازي أمر غير مسبوق، وقد يقول قائل إنه مرتبط أكثر بالعلم الحديث، في جانبه الفيزيائي والبيولوجي، أكثر من كونه مرتبطا بالفلسفة الطبيعية القديمة.

### ثالثا: مفهوم الحركة الجوهرية:

الحركة الجوهرية من جهة تركيبها اللفظي تتألف من مصطلحين، وهما: "الجوهر"، و"الحركة"، أما الجوهر فقد وردت بشأنه تعريفات كثيرة ذكرها الفلاسفة، ومن أشهرها قول ابن سينا مثلا: «الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع، وعلى حقيقة الشيء ذاته»<sup>1</sup>، وبعبارة أخرى، الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج لا توجد في موضوع، بمعنى أنه ماهية مجردة وغير متعينة، وهي لا تحتاج في وجودها إلى موضوع لتتحقق من خلاله، وفي مقابل الجوهر يوجد "العرض"، وهو عبارة عن ماهية لو وجدت في الخارج توجد في موضوع ما، كاللون مثلا لا بد له في وجوده من موضوع وجسم يتحقق به ومن خلاله، وللعرض تسعة أقسام ذكرها المتقدمون، وهي: الكم، الكيف، الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، الاضافة.

ويقسم الفلاسفة الجوهر إلى خمسة أقسام وهي: الجوهر الجسماني، والجوهر النفساني، والجوهر العقلي، والجوهر المادي، والجوهر الصوري.

وبالنسبة للشيرازي فقد نسج على منوال الفلاسفة المشائين، في تعريفه للجوهر فقال: «هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعلقه إلى صورة قائمة بالعقل»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - ابن سينا، الاشارات والتنبيهات ج2، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1950، ص 149.

<sup>2</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 308.

وأما الحركة فهي الأخرى وردت بشأنها تعريفات عديدة، ومن بينها قول ابن سينا: «الحركة خروج من القوة إلى الفعل في زمان أو على الاتصال أو لا دفعة»، أي أن الحركة هي خروج الموجود من القوة إلى الفعل بشكل تدريجي ومتصل، لا بشكل دفعي، وهي ترتبط بالزمان ارتباطاً ضرورياً، لأن الزمان من لواحق الحركة، كما أن الاتصال والتدرج من لواحق الزمان.

وجاء في تعريفات الجرجاني (400 - 471 هـ)، عن الحركة أنها: «هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل الحركة كونان في آئين في مكانين، كما أن السكون كونين في آئين في مكان واحد»<sup>1</sup>. وبالنسبة للشيرازي فقد ذكر ثلاثة أقوال للقدماء في معنى الحركة، ومنها قول الفيثاغوريين، نسبة إلى فيثاغورس (570 - 495 ق.م)، وقول أفلاطون (427 - 347 ق.م)، وقول أرسطو، أما الفيثاغوريين فقالوا إن الحركة هي الغيرية، أي أن الجسم المتحرك يحدث له تغير من آن لآن، فالصورة التي عليها الجسم المتحرك في الآن ليست هي نفسها الصورة التي كان عليها قبل الآن، وأما أفلاطون فقال عن الحركة إنها خروج عن حد المساواة، وأما أرسطو فقال إنها كمال ما يتحرك أو هي خروج من القوة إلى الفعل\*.

وفي تعريفه للحركة قال الشيرازي: «حقيقة الحركة هي (في الأصل هو) الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدرج، أو لا دفعة، وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»<sup>2</sup>، وعلق الباحث العراقي "هادي العلوي" (1933 - 1998 م)، على المعنى الذي ذهب إليه الشيرازي في الحركة بقوله: «جمع الملا صدرا، في مفهومه للحركة، بين الخروج عن حد المساواة والغيرية وألحقهما بتعريف أرسطو القائل بالخروج من القوة إلى الفعل، وفي كل هذه العبارات معنى مشترك هو افتراض كون الشيء المتحرك متغير الحال بالتدرج في كل حين من أحيان حركته»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيحة، مصر، د ط، 2004، ص 75.

\* - يمكن الاطلاع على هذه التعاريف بالعودة إلى: كتاب "الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة" ج3، ص 24.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 22.

<sup>3</sup> - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار المدى، سوريا، ط2، 2007، ص 74.

من الملاحظ أن الشيرازي في إيراده لمفهومي الجوهر، والحركة، لم يخرج عما درج عليه الفلاسفة المشاؤون، وقوله بالحركة في الجوهر لم يكن أول قول، بل سبقه إلى ذلك بعضهم، من الفلاسفة والعرفاء وغيرهما، لكن الاضافة المبتكرة للشيرازي هي البرهنة على الحركة الجوهرية بشكل متماسك وغير مسبوق، والبرهنة عليها يترتب عنه حل كثير من القضايا الفلسفية الهامة، والتي كانت تعبر مشكلات متعذرة الحل في الفلسفة الإسلامية قبل زمان الشيرازي.

أما معنى الحركة الجوهرية، كما قال به الشيرازي، فهو أن كل موجود، سواء كان طبيعياً أو صورياً، خارجياً أو ذهنياً، هو في تغير وتبدل مستمر، من حالة إلى حالة أخرى بشكل متصل وتدرجي، لا بشكل دفعي، وحالة التبدل والتغير هذه، أو حالة السيلان والتجدد كما يعبر عنها، لا تتعلق بالحركة في المقولات الأربع فقط (الكم، الكيف، الالين، الوضع)، بل إنها حالة في جوهر الموجودات كلها، وقد عبر الشيرازي عن هذا المفهوم في كثير من المواضع، ومن ذلك قوله، في تفسير سورة الواقعة: «من اكتحل عين بصيرته بنور الايمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدلة، وطبائع الصور والأكوان متحولة متزايلة، فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال، حركة جوهرية وتجدداً ذاتياً، لا بمجرد الصفات والأعراض فقط، وفي المقولات الأربع لا غير - كما زعمه المحجوبون من أهل النظر - بل كما أقيم عليه البرهان مطابقاً لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان، من أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هي حقيقة سيالة متجددة الذات غير قارة بحسب الجواهر»<sup>1</sup>، وكما هو ملاحظ من قوله، فإن الشيرازي، يعيب عن منكري الحركة في الجوهر، ويصفهم بالمحجوبين من أهل النظر، كما يبدو كذلك أنه يجمع ما بين البرهان، وبين ما ذكره أهل العرفان من قبل عن موضوع التجدد والتبدل في الموجودات، اضافة إلى استناده إلى بعض آيات القرآن الكلام، كل ذلك لأجل اثبات موضوع الحركة الجوهرية، وسيأتي ايضاح أكثر لمعنى الحركة الجوهرية من خلال عرض المنكرين لها وردود الشيرازي عليهم.

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن (تفسير سورة الواقعة) ج7، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، ايران، ط2، 1411 هـ (1990م)، ص 19.

### رابعاً: المقولات التي تقع فيها الحركة:

اشتهر عن الفلاسفة القول بقوع الحركة في مقولات أربع وهي: الكم والكيف والأين والوضع.

1/ الحركة في الكم: وهي تعني تغير الجسم في كفه، تغيراً تدريجياً ومتصلاً، مثلما يحدث للحيوان أو النبات في عملية النمو، فالنمو هو من نوع الحركة الكمية، التي تعمل على زيادة الجسم في حجمه بصفة منتظمة ومتدرجة.

2/ الحركة في الكيف: وهي تعني وقوع الحركة في جسم ما من جهة الاشتداد والتضعف، من قبيل تغير لون الزهرة. من الباهت إلى الفاقع، أو العكس.

3/ الحركة في الأين: وهي تعني انتقال الأجسام في المكان. يعني انتقال جسم من حيز إلى حيز آخر<sup>1</sup>.

4/ الحركة في الوضع: وهي تعني تبدل نسبة أجزاء الجسم إلى بعضها، ومن ذلك مثلاً الحركة المستديرة، كدوران الكواكب حول نفسها، أو القيام أو القعود، أو استدارة والتفات جسم حيواني، فهذه كلها من نوع الحركة التي تقع في الوضع.

أما باقي المقولات وهي: الفعل والانفعال ومتى والاضافة والجدة والجوهر، فقالوا بعدم وقوع الحركة فيها، أما مقولتي الفعل والانفعال فوجه منع الحركة فيهما يتعلق بكون «معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل أن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة، وليس لهاتين المقولتين فرد آني»<sup>2</sup>، وأما مقولتي متى والاضافة، فوجه استحالة الحركة فيهما يتعلق بأنه «لا استقلال لها، بل هي تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات، وأيضاً لا تقع في مقولة الجدة لأن حركتها تابعة للحركة الأينية»<sup>3</sup>.

### خامساً: انكار الحركة الجوهرية (الاعتراضات والشبهات):

سبق وأشرنا إلى أن أغلب الفلاسفة والمشتغلين بالطبيعيات، قبل زمان الشيرازي، كانوا ينفون الحركة في مقولة الجوهر، وينسبونها إلى أربع مقولات من المقولات العشر،

<sup>1</sup> - جعفر سبيدي، قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، ترجمة: علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكيمة، لبنان، ط1، 2006، ص 187.

<sup>2</sup> - علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 216.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 216.

وهي الأين والوضع والكم والكيف، ونفي الحركة في الجوهر ناشئ أساسا من شبهة عقلية، تسمى "شبهة انتفاء الموضوع" وعنها تتفرع اشكالات وشبهات أخرى، ويمكن التعبير عن تلك الشبهة بصيغ مختلفة، ومن ذلك أن نقول مثلا:

إن كل حركة تفترض وجود المتحرك، وهو "أمر لا شبهة فيه" كما قال ابن سينا، أي تفترض وجود موضوع للحركة، وهو من اللوازم الضرورية لها، فمثلا دوران الأرض حول الشمس وحول محورها، أو انتقال الزهرة من لون باهت الى لون فاقع، أو نمو الجنين في بطن أمه ثم ولادته، وغير ذلك من التحولات والتغيرات التي فيها حركة، كل هذه التحولات لها موضوع ثابت، وإلى جانب هذا الموضوع ثمة عوارض وصفات تتغير باستمرار، لكن الموضوع يبقى ثابتا هو هو، فإذا ذهبنا بالقول أن الحركة لا تشمل العوارض والصفات فقط، بل تشمل أيضا الجوهر، نقع في شبهة، تقول أن الحركة في الجوهر سوف تكون حركة من دون متحرك، أو صفة بلا موصوف، وهذا أمر مناف للعقل.

يقول ابن سينا نافيا الحركة في الجوهر: «أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركة هو قول مجازي، فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة، وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط»<sup>1</sup>، ويمكن أن نعبر عن هذا الكلام بقولنا: إن طبيعة الجوهر ليس فيها انتقال من صورة إلى أخرى، أو من حيز إلى آخر، على شاكلة المقولات الأربع، بمعنى ليس فيها حركة، لأن التحول والانتقال من الصفات العرضية، والجوهر لا تصدق عليه الصفات العرضية، لأنه ثابت ومستقل بذاته، وإذا كانت الأعراض تقبل التضاد وتقبل الاشتداد والتنقص، من قبيل اللون مثلا، أو الحرارة أو البرودة، فإن هذا لا يصدق على طبيعة الجوهر.

ثم إن القول بالحركة في الجوهر يستلزم عنه أمران، على فرض أن الجوهر واقع في وسط الحركة: الأمر الأول إما يبقى الجوهر كما هو قبل الحركة، وإما أن لا يبقى، أما اذا بقي قبل الحركة فهذه ليست حركة في الجوهر بل هي حركة في الأعراض، وأما اذا لم يبق فإن الحركة تكون قد جلبت جوهرًا جديدًا وأعدمت الجوهر الأول، وهذا ليس حركة جوهرية بل هو كون أو فساد، أي خلع بعد لبس، أو لبس بعد خلع، يقول ابن

<sup>1</sup> - ابن سينا، الشفاء (الطبيعات) ج1، ص 98.

سينا موضحا ذلك: «الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص، وذلك لأنها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل إما أن يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة، بل إنما تغير عارض للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصا واشتد قد عدم والجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحالة أو غيرها لا كونا، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرًا آخر، وكذلك في كل أن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأول قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات، وقد علم أن الأمر بخلاف هذا فالصورة الجوهرية إذن تبطل وتحديث دفعة واحدة، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة»<sup>1</sup>.

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا النص أن الحركة في الجوهر تؤدي الى شبهة أخرى يمكن التعبير عنها بشبهة تعدد الجواهر، أو مسألة "انقلاب الحقيقة"، وانقلاب الحقيقة أمر ممتنع طبقا للقاعدة الفلسفية\*، بمعنى أن زوال الموضوع في الحركة يترتب عنه أنواع غير متناهية من الصور الجوهرية، لأنه في مسألة الاشتداد، سواء في الكيف أو الكم، فإن الموضوع يترك المحل لموضوع آخر يعقبه، وهذا الذي يعقبه يترك محله أيضا لموضوع آخر، وهكذا يحدث التسلسل ويقع انقلاب الحقائق، وتتالي الموضوعات في الحركة الواحدة وهو أمر باطل، وسبق أن قلنا إن من خصائص الصور الجوهرية عدم قبولها للتضاد، في حين أن الحركة تقبل التضاد.

وشبهة انقلاب الحقائق، وتعدد الجواهر يؤدي بنا الى مسألة تغير العلة، فطبقا للحركة الجوهرية، كل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة أيضا، وإذا طبقنا هذا الكلام على الواجب والممكن بتعبير ابن سينا، فإننا سنقع في شبهة عقدية تتعلق بمسألة التوحيد، «فإذا قبلنا أن كل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة، فلا بد أن ننتهي إلى أن المبدأ الأول الذي أوجده لا بد أن يكون متغيرا وهو الخالق، أي الله سبحانه وتعالى»<sup>2</sup>، بمعنى أن الممكن كونه معلولا، سيكون متغيرا، وهذا لا مشكلة فيه، أما الواجب فكونه

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 98.

\* - للاطلاع على تفاصيل هذه القاعدة أنظر: غلام حسين الابراهيمي الديناني، التواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، ص

48.

<sup>2</sup> - كمال الحيدري (يقلم خليل رزق)، فلسفة صدر المتألهين، دار فراق، إيران، ط1، 2009، ص 193.

علة سيكون بدوره، طبقا للقاعدة، متغيرا كذلك، وهذا مما ينفيه العقل، وتنفيه أبحاث التوحيد الإسلامية، لأن الله ليس متغيرا ولا تنطبق عليه الحركة أو التغير. ومن أشكال التعبير عن نفي الحركة في الجوهر، أن ابن سينا اعتمد قاعدة "كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت" <sup>\*\*</sup> لإنكار الحركة الجوهرية في الطبيعة، يقول ابن سينا في ذلك: «كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت، وكل جزء من الحركة يفرض للحرك بانقسام زمان أو مسافة فقد يمكن أن يفارق، والطبيعة لم تبطل، فكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل، فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء المتحرك، فإذا إن وجدت الطبيعة مقتضية للحركة فإنها ليست على حالتها الطبيعية وإنما تتحرك لتعود إلى الحالة الطبيعية وتبلغها فإذا بلغتها ارتفع الموجب للحركة»<sup>1</sup>، وهذا الكلام يمكن توضيحه بمثال، إذا فارقت الحركة جسما ما وانفصلت عنه وفارقتها في يوما ما فإن طبيعة الجسم لا يعني أنها تفسد أو تبطل، ويترتب على ذلك أن الجسم الطبيعي لا يقتضي الحركة بنفسه، لأن الحركة من عوارض الجسم الطبيعي، وليست من مقتضياته الضرورية أو الجوهرية، وما دامت الحركة عرضا، فإنها لا تصدق على الجوهر.

بتعبير آخر فإن ابن سينا كان يعتقد بإمكانية تقسيم الحركة إلى أجزاء، من خلال الزمان أو المسافة، وبالتالي فهو يبرر امكانية انفصال أجزاء الحركة عن الشيء المتحرك، أي أن ابن سينا كان يعتقد بأن الحركة ليست من مقتضيات ذات طبيعة الشيء وجوهره، وبالتالي فإن «الجسم الطبيعي لا يقتضي الحركة بنفسه، ولو وجد فلا بد من القول بأن ذلك الجسم ليس في حالته الطبيعية، وعلة وجود هذه الحركة تتمثل في عودة ذلك الجسم إلى حالته الطبيعية، بحيث لو عاد الجسم إلى حالته الطبيعية لزال علة الحركة أيضا وظهر السكون»<sup>2</sup>.

<sup>\*\*</sup> للاطلاع على تفاصيل هذه القاعدة أنظر: غلام حسين الابراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج2، ص

107.

<sup>1</sup> - ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، المكتبة المرتضوية، إيران، ط2، 1938، ص 109.

<sup>2</sup> - غلام حسين الابراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج2، ص 108.

بقي أن نضيف تعليقا مقتضيا بشأن معنى التدرج في الحركة، وهو المعنى الذي يقول به الشيرازي كمفهوم للحركة الجوهرية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الحركة، سواء الطبيعية أو غيرها، أنواع، فالحركة ليست نوعان فقط، تدرجية ودفعية، بل إن ثمة أنواع أخرى، ومن بينها ما يسمى بالحركة الطفرة، أو الطفرة في الحركة، وقد سبق طرحها في سياق الفلسفة الإسلامية، وهي من أهم أفكار إبراهيم بن سيار النظام (160 - 221 هـ)، والتي تعني امكانية انتقال جسم من نقطة إلى أخرى دون أن يمر بالوسط، وقد علق عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002 م)، على هذه الفكرة قائلا: «إنها من أغرب الآراء المنسوبة إلى النظام في الطبيعيات»<sup>1</sup>، لكن مهما يكن الحال فإن الشيرازي يفهم الحركة في الجوهر على أنها متصلة وتدرجية، وفي مقابلها الحركة الدفعية، الأولى طبيعية ومرتبطة بالطبيعة، والثانية تحدث نتيجة تدخل عوامل معينة، وهي التي تؤدي إلى ما يسمى الحركة القسرية.

#### سادسا: أدلة الحركة الجوهرية ودفع الشبهات:

أفرد الشيرازي مجالا واسعا ضمن كتاباته للدفاع عن نظرية الحركة الجوهرية، واقامة البراهين والدلائل عليها، وفي السياق ذاته كان لا بد له من نفي الشبهات التي تدور حول نفي الحركة في مقولة الجوهر، أما بالنسبة للشبهة الأساسية المتعلقة بما أسماه "شبهة انتفاء الموضوع"، فقد رد عليها الشيرازي، واعتبر أن القول بها ناشئ من قصور في التحليل والفهم ليس إلا، وهو يتعلق بفهم مغلوط لمفهوم الحركة أساسا، فالحركة كما يفهمها المنكرون للحركة الجوهرية، هي عرض من الأعراض الخارجية للموضوع، أما الشيرازي فيعتبر ذلك فهما مغلوطا، لأن الحركة من وجهة نظره، سيلان وجود الجوهر والعرض معا، وليست عرض كسائر الأعراض.

بتعبير آخر فإن الحركة ليست من قبيل المفاهيم الماهوية، كما اعتقد الفلاسفة قبل الشيرازي، وهي لا تُنتزع عن طريق تجريد الادراكات الحسية في الذهن، كما ينتزع مفهوم الانسان مثلا، كمفهوم كلي أو جزئي لكثير أو واحد من الانسان، وإنما الحركة، كما يفهما الشيرازي، هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، أي من قبيل المفاهيم الفلسفية الكلية، كالعلة والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، وأيضا كالحركة

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، لبنان، د ط، 1997، ص 260.

والثبات، وبتعبير آخر: «الحركة هي من العوارض التحليلية للوجود، وليست هي من الأعراض الخارجية للموجودات، ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتم اثباته للأعراض»<sup>1</sup>، ذلك لأن مفهوم الحركة يحصل عن طريق تحليلات الذهن فيما يتعلق بالمدركات الحضورية، وليس المدركات الحسولية، إنه يُفهم، إلى جانب الثبات، مثلما نفهم العلة والمعلولية، أو الواجب والممكن، أو غيرهما من المقولات الفلسفية.

يقول محمد تقي مصباح اليزدي (1934 م)، في السياق نفسه: «الحركة والثبات هما من الصفات التحليلية للوجود السيال والثابت، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج إلى موصوف عيني مستقل عن الوصف، فكما أن وصف الثبات ليس عرضا يعرض الموجود في الخارج، بحيث يكون ذلك الموجود متصفا بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة فإنه ليس عرضا خارجيا يعرض وجودا معيناً بحيث يكون متصفا بالثبات وعدم الحركة، إذا صرفنا النظر عن عروضه»<sup>2</sup>، وبعبارة أخرى يمكن القول إن العوارض التحليلية ليست بحاجة إلى موضوع مستقل، وإنما يكون وجودها عين وجود عوارضها.

من هنا يمكن أن نفهم أن منشأ الاختلاف الأول بين منكري الحركة الجوهرية ومثبتيها يتعلق أساساً بمفهوم الحركة، ففي الوقت الذي بُحث فيه الحركة عند أرسطو ومن نحى على منواله من الفلاسفة المسلمين، في سياق مبحث الطبيعيات، فإن الشيرازي اعتمد منهجاً مخالفاً، وبحث الحركة ضمن الأبحاث المتعلقة بالميتافيزياء، ومن هنا اختلفت النتائج المتوصل إليها، مثلما اختلفت المنطلقات والأسس.

لقد رفض الشيرازي الاعتراضات التي ذكرها الفلاسفة بشأن نفي الحركة في الجوهر، واعتبر أن الموضوع الثابت الذي يبقى في حال وجود الحركة في الجوهر هو الهيولى المصورة بصورة ما، بمعنى أن الصور النوعية بالنسبة للشيرازي هي جواهر، وهي علة للأعراض المعلولة، وعلة المتغير لا بد أن تكون متغيرة كذلك، أي أن الفاعل المباشر للحركة لا بد أن يكون متحركاً كذلك، والفاعل ليس هو المنفعل، بل هو غيره، وعلى هذا الأساس اعتبر الشيرازي أن أي حركة، في كل مقولة من المقولات العرضية، هي حركة

<sup>1</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 188.

<sup>2</sup> - محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعلم الفلسفة ج2، ترجمة: محمد عبد المنعم الحاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط1، 1989، ص 354.

تابعة في أصلها للحركة في جوهر الجسم، بحيث أنه من المتعذر القول بالحركة في المقولات العرضية دون القول بالحركة في الجوهر، وبهذا الاعتبار فهو يرى أن الطبيعة في هذا العالم هي في حركة مستمرة وتجدد متعاقب باستمرار.

وفي سياق رده على شبهة تغير العلة، أو تعدد الجواهر وانقلاب الحقيقة، وهي شبهة تتعلق بمسألة التوحيد أساساً، كما سبق وذكرنا، فإن الشيرازي رد عليها في سياق بحث أسماه "كيفية ربط المتغير بالثابت"، وقد جاء فيه ما نصه: «إن تجدد الشيء إن لم يكن من صفة ذاتية له ففي تجده يحتاج إلى مجدد، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة، وعند القوم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما، وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته»<sup>1</sup>.

الشيرازي في هذا السياق يعتبر أن الحركة التي يقصدها ليست من قبيل الحركة العرضية التي تستند إلى قاعدة "كل حركة لا بد لها من محرك"، لأنه على ضوء هذه القاعدة تصبح شبهة تغير العلة شبهة معقولة، بل إن الحركة الجوهرية، في مفهوم الشيرازي لها معنى آخر، غير المعنى الذي يفهم من القاعدة الأرسطية، فالحركة الجوهرية تتعلق بالوجود التجديدي أو الوجود السيلال، وهو ليس في حاجة إلى مفيد الحركة، أي أنها تتعلق بالوجود الذي يكون فيه لبس بعد لبس، وليس من قبيل الوجود الذي يكون فيه ايجاد بعد عدم، أو عدم بعد ايجاد، بمعنى أن الحركة الجوهرية لا تتعلق بما يسمى "الكون والفساد"، بل هي تتعلق بالوجود السيلال والوجود المستمر والتدريجي، وشبهتها "زوال الموضوع"، و"تغير العلة"، كلاهما يرتبط بالكون والفساد، لا بالحركة السيلالة والتدريجية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن جعل الوجود (ايجاده)، بالنسبة للشيرازي، هو عين جعل الحركة، «ففي الحركة الجوهرية الحاجة تبرز إلى مفيد الوجود لا إلى مفيد الحركة، وفي الحركات العرضية حيث تتحرك الطبيعة في أحد المقولات العرضية مثل الحركة في الكم أو الكيف أو الوضع فهي بحاجة إلى محرك يفيد الحركة أما في الحركة الجوهرية

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 68.

فالطبيعة المتجددة بحاجة إلى مفيض الوجود»<sup>1</sup>، والقصد هنا أن تحرك الجسم في الحركات العرضية يحتاج إلى علة، أي إلى محرك، ثابت، في حين أن الأمر في الحركة الجوهرية مختلف، لأن تحرك الجسم هو عين الحركة، ولذلك فهو ليس بحاجة محرك غيره، إنما يحتاج إلى جاعل الوجود فقط، فلو كان في حاجة إلى محرك لكان ذلك أمراً مستحيلاً طبقاً للقاعدة الفلسفية التي تقول باستحالة تخلل الجعل بين الشيء وذاتيته.

إذن بدلاً من القول "كل حركة لا بد لها من محرك" ينبغي القول: "كل متحرك لا بد له من جاعل"، يقول الشيرازي بهذا الشأن: «لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة، وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته، لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتيته، وذلك لأن فاعل الحركة المباشرة لها لا بد وأن يكون متحركاً وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها، فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور»<sup>2</sup>.

ومن الأدلة التي أوردها الشيرازي لإثبات حقيقة الحركة الجوهرية أيضاً ما يتعلق بمعرفة حقيقة الزمان الذي يعتبره الشيرازي بعداً سببياً من أبعاد الموجودات المادية، وصورته المنطقية كالتالي: «كل موجود مادي فهو متصف بالزمان وله بعد زمني، وكل موجود يتميز ببعده الزمني يكون تدريجي الوجود، والنتيجة هي أن وجود الجوهر المادي تدريجي، أي أن له حركة»<sup>3</sup>، وهذا يعني أن الزمان هو امتداد متصم للموجودات الجسمانية، فكل جزء منه يندمج بوجود الجزء اللاحق، لذلك كانت الظواهر المادية قابلة للقياس الزمني، فعمريد البارحة ليس هو نفس عمريد اليوم، وهكذا، مثلما أن هذه الظواهر قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم وغيرها من الامتدادات المكانية.

يقول الشيرازي في هذا الصدد: «كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً، كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود

<sup>1</sup> - غلام حسين الابراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، ص 188.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 188.

<sup>3</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 175.

المستلزم إياها، بل عينه بوجه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته، فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخص الجوهرى الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن وجود العرض عرض»<sup>1</sup>.

وفي سياق دعمه لنظرية الحركة الجوهرية، يرى محمد حسين الطباطبائي (1904 - 1981 م)، أن منكري الحركة الجوهرية قبل الشيرازي، وإن كان ذلك المشهور عنهم، إلا أنه يستشف من كلماتهم القول بالحركة في الجوهر، وفي ذلك يقول: «القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه، وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في اثباته صدر المتألهين وهو الحق»<sup>2</sup>.

لكن الطباطبائي نفسه اعترض على بعض ما أورده الشيرازي، واعتبر أن القول بالحركة في الجوهر يستلزم عنه القول بالحركة في جميع المقولات، في حين أن الشيرازي قال بالحركة في مقولات أربع، بالإضافة إلى مقولة الجوهر، دون أن يقول بالحركة في باقي المقولات الستة المتبقية، يقول الطباطبائي في حاشيته على كتاب الأسفار: «والحق أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر، يستتبع القول بوقوعها في جميع المقولات، والمصنف (يقصد الشيرازي) وإن تنبه بوقوعها فيما وبذل الجهد في كتبه في بيان القول وإقامة البرهان عليه، غير أنه لم يستوفِ البحث عن فروع هذه المسألة المهمة، التي تحول الفلسفة الالهية إلى اساس قيم وجديد»<sup>3</sup>، وحجة الطباطبائي في ذلك أن «القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر وظهورات الذوات الجوهرية المستقلة، فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركة بحركة موضوعها الجوهرى سيالة

<sup>1</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 104.

<sup>2</sup> - محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ج3، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، انتشارات آموزشوزوهشى، إيران، 1378 هـ، ص 803.

<sup>3</sup> - محمد حسين الطباطبائي، حاشية على كتاب الأسفار ج3، ص 78.

بسيلانه»<sup>1</sup>، وبجملة واحدة يمكن القول إنه ما دامت المقولات العرضية متقومة بالجواهر والجوهر علة لها، فإن حركتها تستلزم تبعيتها لحركة الجوهر، وما دامت العلة (الجوهر) متحركة، فينبغي أن يكون المعلول (الأعراض) متحركاً أيضاً، ومهما يكن الحال فإن مثل هذه الاعتراضات أو الاضافات، لا تنسف نظرية الحركة الجوهرية، بل هي من قبيل دعمها والاضافة عليها، أما قول جواد آقا الطهراني" الذي نقله أحد الباحثين حين قال: «إننا لا نملك أي دليل سوى الخيال والاحتمال على القول بالحركة الجوهرية»<sup>2</sup>، فهو من قبيل الأقوال التي تختصر جهود الشيرازي في جملة واحدة.

وقريبا من هذا المعنى ذكر هادي العلوي، ذو التوجه الماركسي، نقدا لادعا للشيرازي، بعد أن عرض نظريته في الحركة الجوهرية، ووصف ذلك بالإسراف في العبقرية من دون جدوى، حيث قال: «مهما تكن جهود ينفقها فيلسوف عبقرى في تفسير عالم ما وراء المادة فلن تكون مجدية في الوصول إلى عطاء حقيقي ما دام الأمر متعلقا بحقائق ليس لها وجود محسوس، وإنه لتبذير في العبقرية أن تشغل بهذه المتاهات حتى إذا بلغت الغاية المنشودة لم تجد أكثر مما وجده الفخر الرازي في نهاية عمر مرهق بالشك والاستقصاء»<sup>3</sup>.

### سابعاً: آثار الحركة الجوهرية ولوازمها:

يترتب على القول بنظرية الحركة الجوهرية آثار ونتائج عديدة، على اعتبار أنها نظرية ممتدة وشاملة، ومن بين تلك الآثار يذكر كمال الحيدري:

1/ حقيقة الزمان وحدوث العالم، 2/ القدم الزماني للعالم الجسماني 3/ أن كل جسم مسبق بعدم وملحوق بعدم 4/ حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء 5/ التوحيد والعلم الالهي 6/ اثبات المعاد الجسماني لكل الوجود 7/ اليوم الآخر ونظرية اتحاد العالم والعالم والمعلوم 8/ تجسيم الأعمال وإبطال التناسخ 9/ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، ويقول الحيدري إن ثمة مئات المسائل غيرهما، مما يترتب على

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 78.

<sup>2</sup> - نقلا عن: علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، ص 214.

<sup>3</sup> - هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 163.

الحركة الجوهرية، وهو ما يعني وجود مدرسة فلسفية متكاملة<sup>1</sup>، وفيما يلي نقتصر على ذلك أهم ثلاثة مسائل تترتب على القول بالحركة الجوهرية:

أولاً: اتخذت طبيعة الزمان مفهوماً جديدة مع نظرية الحركة الجوهرية، بحيث أصبح بعداً رابعاً، إضافة إلى الأبعاد الثلاثة المشهورة عن الجسم الطبيعي (الطول، العرض، العمق)، فقبل زمان الشيرازي كان المشهور عند الفلاسفة أن للجسم الطبيعي ثلاثة أبعاد، وليس له حركة، لأن الحركة أمر عارض وليس من ذاتيات الجسم وخصوصياته، أي أن الحركة كم متصل غير قار، يعرض على الجسم، وما دام الجسم ليس له حركة، فليس له زمان أيضاً، وخلافاً لهذا التصور اعتبر الشيرازي أن الزمان متعلق بشكل جوهري بالأجسام الطبيعية، فهو مقدار الحركة الجوهرية، أي أنه «مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي»<sup>2</sup>، ومادام الزمان من ذاتيات الجسم ومتعلقاً به جوهرياً، فإنه لا بد أن يكون بعداً رابعاً إضافة إلى الأبعاد الثلاثة المشهورة.

ثانياً: القول بالحركة الجوهرية وبيان طبيعة الزمان يؤدي إلى حل مشكلة القدم الزماني للعالم، وهي من المسائل الهامة في الفلسفة الإسلامية، والتي دار حولها جدل كبير بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، فقبل زمان الشيرازي كان المشهور عن المتكلمين قولهم بأن العالم حادث زماني، ذلك أن الحدوث عندهم مرتبط بالحاجة إلى العلة، أما ما ثبت قدمه فهو ليس بحاجة إلى علة، وهو ممنوع من الانعدام<sup>3</sup>، وإذا كان العالم قديماً معناه يستغني عن العلة، وهذا مخالف لروح الشريعة الإسلامية، في حين رأى الفلاسفة في قاعدة المتكلمين مغالطة، وقالوا بأن العالم قدمه بالغير لا بالذات، وكل ما ثبت قدمه بالغير فهو ممتنع بالغير، وهو واجب بالغير، ولا أشكال في ذلك، أما الشيرازي فقد جمع بين الرأيين ورأى أن «مجموع عالم الوجود حادث بالحدوث الذاتي، أما المادة أعم من الأثيري والعنصري، البسيط والمركب، الهبولى والصورة، حادث بالحدوث

<sup>1</sup> - كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 194.

<sup>2</sup> - صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج3، ص 147.

<sup>3</sup> - للاطلاع على القاعدة الكلامية التي تقول: "كل ما ثبت قدمه امتنع عنده، وكل ما امتنع عنده فهو واجب"، أنظر: غلام حسين الأبراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ج1، ص 163.

الزماني، ذلك لأنه بعد اثبات الحركة في جوهر الأشياء واعتبار الزمان مقدار الحركة الجوهرية يكون الموجود المادي في كل لحظة في حالة تبدل وتجدد وحدث زمني»<sup>1</sup>.  
 ثالثاً: المسألة الثالثة التي تترتب على القول بالحركة الجوهرية هي اثبات أن النفس الناطقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فبالنسبة لابن سينا والفارابي والسهروودي وغيرهم، كانوا يعتقدون أن النفس جوهر روحاني يرتبط بالبدن بعد استقرار الانسان في الرحم واستعداده لأخذ صورته الانسانية المؤلفة من جسم وروح، وكانت هذه المسألة تلاقي اشكالا في كيفية ربط الروح بالبدن وهما من طبيعتين مختلفتين ومتضادتين، حتى جاء الشيرازي وحل الاشكال مستفيدا من نظريته في الحركة الجوهرية، بحيث اعتبر أن النفس لم تتعلق بالبدن أساسا، كما كان يتصور الفلاسفة من قبله، إنما ما كان قائما في بداية وجودها هو حركتها في البدن، أي التقلب من النطفة إلى الجنين، ثم الظهور في صورة الانسان، وهذه الحركة هي عبارة عن تكامل في المادة، والحركة هذه نفسها هي التي ستبلغ مرحلة من الروحانية بفضل التطور والتكامل.

أي أن النفس الانسانية في الحركة التي تقع لها من الجسمية إلى الروحية، تكون بفعل وجود استعداد لهذا التحول والتطور نحو التكامل، وهو خاصية لا توجد في غير جسم الانسان، إذ أنه الجسم الوحيد الذي يتحرك نحو التروح، بحيث أن «جميع العالم في حالة حركة ولكن من أجل بلوغ مقام التروح لا بد من عبور مسير جسم الانسان، فالتراب من حيث هو تراب لا يصبح روحانيا قط، والجماد كجماد لا يتروح قط، ولو قدر له أن يتكامل، فلا بد أن يجتاز ذلك التكامل مسير الانسانية»<sup>2</sup>.

### خاتمة:

بقي أن نقول في خاتمة هذا البحث إن نظرية الحركة الجوهرية قد شكلت رؤية جديدة للعالم والكون، وهي رؤية في الاتجاه المخالف لمادرج عليه الفلاسفة المشاؤون في العالم الإسلامي، وحتى في الغرب، بل إنه يمكن اعتبارها ثورة في مجال فلسفة الطبيعيات، وبغض النظر عن مدى تماسكها المنهجي والمعرفي، فهي تبدو أقرب إلى العلم الطبيعي الحديث والمعاصر سواء الفيزيائي أو البيولوجي، منها إلى الفلسفة الطبيعية الكلاسيكية، ما يجعل من الشيرازي فيلسوفا إسلاميا معاصرا لنا أكثر من كونه فيلسوفا

<sup>1</sup> - علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ص 226.

<sup>2</sup> - عبد الله النصري، مع الفيلسوف، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 176، 177.

قديمًا، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ثمة من يربط هذه النظرية بما توصلت إليه الفيزياء الحديثة على مستوى ما يعرف بميكانيكا الكم، وما توصلت إليه البيولوجيا والتاريخ الطبيعي فيما يتعلق بالنشوء والارتقاء، والتطور.

على أنه لا ينبغي أن يُفهم من نظرية الحركة الجوهرية بأنها معطى علمي دقيق، لأن مقاييس العلم التجريبي الحديث، ليست هي نفسها المقاييس القديمة، ولكن يمكن القول إن هذه النظرية تمثل أصولًا عامة للقول بالتطور من جهة، وبما تثبته الفيزياء الحديثة من أن الأجسام المادية لها حركة داخلية في ذاتها، فضلًا عن أن الزمان يمثل بعد رابعًا من أبعاد الأجسام المادية، وغيرها من المسائل الهامة، ومهما يكن الحالف إن نظرية الحركة الجوهرية ما تزال في حاجة إلى جهود كبيرة من أجل الكشف عن أبعادها العلمية والمعرفية. ومقارنتها بما توصلت إليه العلوم الحديثة والمعاصرة.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### أولاً: المصادر:

1. صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار احياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990.
2. \_\_\_\_\_، تفسير القرآن (تفسير سورة الواقعة) ج7، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات بيدار، ايران، ط2، 1411 هـ.

#### ثانياً: المراجع:

3. ابن أبي أصيبعة أبو العباس، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، مكتبة الحياة، لبنان، دط، دت.
4. ابن سينا أبو علي، الاشارات والتنبهات ج2، تحقيق: سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر، ط2، 1950.
5. \_\_\_\_\_، الشفاء (الطبيعيات) ج1، تحقيق: سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ايران، دط، 1984.
6. \_\_\_\_\_، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، المكتبة المرتضوية، ايران، ط2، 1938.
7. الجرجاني الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، دط، 2004.
8. الجبلي عبد الكريم، الأسفار عن رسالة الأنوار، ضبط وتصحيح: عاصم ابراهيم الكياللي، دار الكتب العلمية، لبنان، دط، دت.
9. الحيدر يكال، فلسفة صدر المتألهين، دار فراق، ايران، ط1، 1430 هـ.
10. الديناني غلام حسين الابراهيمي، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007.
11. \_\_\_\_\_، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج2، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007.
12. الرفاعي عبد الجبار، دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000.
13. الطبباطي محمد حسين، نهاية الحكمة، ج3، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، انتشاراتاموزشوسوزوهشي، إيران، 1378 هـ.

14. العلوي هادي، نظرية الحركة الجوهريّة عند الشيرازي، دار المدى، سوريا، ط2، 2007.
15. النصري عبد الله، مع الفيلسوف، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
16. اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج2، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ط1، 1409 هـ.
17. بدوي عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، لبنان، دط، 1997.
18. حسن علي الحاج، الحكمة المتعاليّة عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005.
19. سجادي جعفر، قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألهين، ترجمة: علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكيمية، لبنان، ط1، 2006.
20. عبوديت عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعاليّة، ج2، تعريف: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، لبنان، ط1، 2010.
21. هاني ادريس، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعاليّة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000.