مجلة دراسات في العلوم الإنسانية
١٤٣٧/٢٠١٦، ٢٣ (١)، ٧٠-٥٣
ISSN: 2538-2160
http://aijh.modares.ac.ir

ماهية الحركة وكيفية وقوعها في العالم العيني؛ دراسة مقارنة بين حكماء مدرستي إصفهان وطهران

سعيد نظري توكلي*
أستاذ مشارك في قسم الفقه ومبادئ
الشريعة الإسلامية بجامعة طهران
E-mail: sntavakkoli@ut.ac.ir
الكاتب المسؤول

تاريخ الوصول: ١٤٣٧/٠٥/٠٩ تاريخ القبول: ١٤٣٧/٠٨/١٧

الملخص

يعد فهم ماهية الحركة والعلم بكيفية وجودها في العالم العيني من المسائل الفلسفية الهامة التي شغلت أذهان الحكماء سواء في المرحلة اليونانية أو الإسلامية. اختلفت حكماء المدارس الفلسفية الاسلامية في ماهية الحركة وكيفية وجودها في العالم العيني ووجودها الخارجية. هناك أربع نظريات في اتصال الحركة وانفصالها خارجا مع حفظ وحدتها: ١) الوجود الخارجي للحركة التوسطية فقط؛ ٢) الوجود الخارجي للحركة القطعية فقط؛ ٣) الوجود الخارجي للحركة القطعية والتوسطية معا؛ ۴) وجود اعتبارين من الحركة. والميرداماد أول فيلسوف مسلم من أتباع مدرسة إصفهان ادعى بناء على نظريته بعمومية العالم العيني للعالم الزماني والدهري وتحقق وجودات المتدرجة الزمانية في ساحة الدهر بشكل ممتد، بوجود الحركة بصورتيها – أي القطعية والتوسطية - في العالم العيني. و أما الشيرازي فقد دافع عن هذه النظرية بشكل غير مصرح به في رده على الدلائل التي أقامها منكرو الحركة القطعية. وهذا يكشف عن النزاع بين فلاسفة مدرسة إصفهان وأسلافهم عن القول بنوعين من الحركة في العالم العيني. وأما الطباطبائي - إن قلنا انّه من أتباع مدرسة طهران - فغيّر توجه البحث في المشكلة عندما قال بوجود اعتبارين ذهنيين للحركة، تعتبر تارة بما لها من البساطة والوحدة وتارة أخرى بما لها من الأجزاء؛ دون أن يكون لها نوعان: القطعية والتوسطية حتى يصح البحث عن وجود أحدهما أو كليهما في العالم العيني. أمّا هذا البحث فقد حقّق الموضوع بالمنهج التحليلي، بالدخول إلى النصوص الصعبة وتحليلها وكشف أبعادها ومضامينها واستنطاق المسكوت عنه فيها تارةً، و من خلال استخدام المنهج المقارن قد أضاء النور على مساحات التشابه والاختلاف بين فلاسفة المدرستين في توصيف ماهية الحركة وكيفية وقوعها في العالم العيني.

الكلمات الرئيسة: الحركة، العالم العيني، مدرسة إصفهان، مدرسة طهران.

المقدمة

تعد مشكلة ثبات العالم أو تغيره من المسائل الفلسفية المهمة التي شغلت أذهان الفلاسفة منذ بدايات الفلسفة القديمة. فلقد أنكر بارمنيدس وتلامذته من بعده أيّ تغير أو تحول في العالم المادي، واعتقدوا أن العالم ثابت بأرجائه، وفي مقابله أنكر هيراقليطس ومن وافقه من الفلاسفة أيّ ثبات في العالم. (كاپلسون، ١٣٦٢: ١ / ٥٩ و ٧٠) وبما أن إنكار

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

التغير في العالم هو إنكار لما هو بديهي، كما لا يمكن تصور التغير دون القبول بوجود الثبات في العالم، فقد قام أرسطو وأتباعه بوضـــع وتطوير نظرية الوجود المتزامن مع الثبات والتغير، لأنه لا بد من أصـــل ثابت في كل تغير يشـــترك فيه الشـــيء قبل تغيره وبعده، فكان الثابت هو الذات (أو الجوهر)، أما المتغير فهو الصـفة (أو العرض). ولقد اعتقد أرسـطو والمشائيون أن التغير في صفات الشيء لا يكون دفعيا، بل تغيرات ممتدة تقع في أفق الزمان، وهي ما تسمى بالحركة.

يرى أرسـطو أن الحركة تقع على الماهيات المندرجة تحت ثلاثة مقولات هي: "الكم" و"الكيف" و"الأين"[1]. غير ان ابن سينا أضيف إليها مقولة "الوضع" في دراسته للتغيرات التدريجية التي تحدثها الحركة. (راجع: ابن سينا، ۱۴۰۵: ۸۱)

بصـــرف النظر عن القول بتحقق الحركة في المقولات الأربعة: "الكم" و"الكيف" و"الأين" و"الوضـــع"، والتي يلزم عنها النمو وتغير الصـفات وتغير المكان وتغير نسـبة بعض أجزاء الجسم إلى بعضها الآخر، فإن ما امتازت به الحكمة المتعالية عن التيارات الفلسـفية السـابقة عليها (نقصد المشائية والإشراقية واليمانية)[2]، هو القول بوقوع الحركة على مقولة الجوهر أيضاً.

كان صدر الدين الشيرازي هو أول فيلسوف دافع صراحة عن نظرية الحركة الجوهرية (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۵ / ۱۹۴)، فالحركة حسب رأيه من صفات الأجسام، أي لا يوجد أي جسم يتمتع بصفة الثبات (م.س: ۷ / ۲۸۴ ـ ۲۸۵). وإذا أغضينا النظر عن هذه الدعوى وسيرها التاريخية، ومعرفة إذا ما كان الشيرازي أول من قال بهذه النظرية أم لا ۳، فإننا نجد طائفتين اختلفتا حول وجود الحركة في الجواهر، الأولى موافقة والثانية معارضة، ولأنصار كل منهما أدلتهم في إثبات الرأي الذي ذهبوا إليه.

نقل ابن سـينا عن بعض الفلاسـفة السابقين أن الجوهر على نوعين: ممتد وسيال، ولكنه اعتقد أن ما قصدوه من ذلك ليس سـوى "الكون والفسـاد" (ابن سـينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۹۳)، وأن اتصـاف الجوهر بالحركة إنما يكون على سـبيل المجاز ولا يقصد به الحركة الحقيقية. (م.س: ۱ / ۹۸)

ويعتقد المعارضون للحركة الجوهرية بأنه لو كانت ذات الشيء تتغير كصفاته وحالاته فليس ثمة شيء ثابت يمكن نسبة الحركة إليه. وبالتالي تكون الحركة دون وجود متحرك، مع أن شرط الحركة الذي لا تكون إلا به هو وجود المتحرك (راجع: ابن سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۹۸ ـ ۱۰۱؛ الشيرازي، ۱۹۸۱: ۳ / ۸۵ و ۱۰۵ و ۱۰۷؛ الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۵۸۳ ـ ۵۹۳؛ الغزالي، ۱۴۲۴: ۳۰۵ - ۳۰۷؛ بهمنيار ، ۱۳۷۵: ۴۲۶).

في مقابل ذلك، بذل الشيرازي جهده – بناءاً على رأيه في أصالة الوجود واعتبارية الماهية - لإيجاد السعة في نطاق التغير الحاصل على الأشياء، وحصول التغير والتحول في ذات الأشياء أيضاً.

الملاصـــدرا يعتقد أن ما يتحقق في الخارج هو الوجود، أما الماهية فليســـت إلا انتزاعاً عقلياً أو انعكاســـاً ذهنياً عنه. وعلى ذلك، المتغير هو حدود وجود الموجود ومراتبه، أي ليس وجوده الشـخصـي. ومع بقاء موضـوع الحركة (أي وجود الشـيء شـخصـاً)، تكون مراتب وجود الموجود وحدوده متغيرة دائماً (للوقوفعلى دلائل مثبتي نظرية الحركة الجوهرية، راجع: الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۶۱ ـ ۶۷؛ ۱۰۱ ـ ۱۰۵؛ ۱۰۸ ـ ۱۱۴؛ الطباطبائي، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۲۹ ـ ۱۴۱)

وأمّا هذه الدراســة مع الغض عن تحقيق الحركة في المقولات التي تقع الحركة فيها، فقد عمدت إلى القيام بدراســة مقارنة بين الميرداماد والشيرازي في ماهية الحركة ووجودها في العالم العيني.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

أما الدراسـات السـابقة؛ فقد درس موضـوع الحركة في أغلب النصـوص الكلامية والفلسـفية إما مسـتقلا أو ملفّقا بين بحوث اخرى. فثمة مؤلفات كثيرة ومتعددة في حقل الفلسفة الاسلامية يمكن اعتماد عليها كمراجع عامة في بحثنا. ولكن بحسـب اطلاعنا ليس هناك دراسـات آكاديمية متعلقة بموضوعنا لا في العربية ولا في الفارسية؛ فلم يتعرّض أحد لنظرية الميرداماد حول وجود الحركة وكيفية تحققها ولاسيما مقارنتها مع نظرية سائر الفلاسفة الإيرانيين في مدرسة طهران.

وأخيرا، منهج بحثنا هذا هو المنهج التحليلي الذي يمكّننا من قراءة النصـــوص الصـــعبة والولوج إلى بنيتها، وتحليلها، والكشـف عن أبعادها و معانيها، واسـتنطاق المُبطن – (والمسـكوت عنه) – فيها. والمنهج المقارن سـيساعدنا في مقارنة النصـوص بين حكماء مدرستي إصفهان وطهران لمعرفة مدى التشابه و الاختلاف بينهما في توصيف المفاهيم والنظريات المتعلقة بالبحث.

۱. تعريف الحركة:

من أهم المباحث في دراسة مسألة الحركة، المتقدمة عقلياً على تعريفها، مشكلة إمكان تعريف الحركة وعدمها. و بما أنّ للحركة تعاريف مختلفة، (ابن‌سينا، ۱۳۶۴: ۱۰۵؛ ابن سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۱ ـ ۸۶؛ بهمنيار، ۱۳۷۵: ۴۱۸ ـ ۴۲۰؛ الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۶۶۹ ـ ۶۷۲؛ الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۰ ـ ۳۱؛ الطباطبائي، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۱۰ ـ ۱۱۱)، علينا أن نبحث أولاً فيما يثيره السؤال التالي: هل ندرك حقيقة الحركة من خلال تعريفها، أم أننا فقط نستطيع بالتعريف أن نميز الحركة عن غير الحركة؟ وإذا أردنا أن نطرح هذا السؤال بصياغة فلسفية فسيكون على هذا الشكل: هل يمكن تعريف الحركة بالحد، أم أن أي تعريف سيكون تعريفاً بالرسم فقط؟

لا شكّ إن الحركة، سواء كانت مقولة مستقلة كما زعم الشيخ الإشراقي وأتباعه، (السهروردي، ۱۳۸۰: ۱۱) أم كانت نحو وجود كما ذهب الشـيرازي، (الشـيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۷). لا يمكن تعريفها بالحد المنطقي، لأنه لا يتصـور للمقولات ولا للمعقولات الثانية الفلســفية (أي المفاهيم الوجودية) جنس ولا فصــل (أي ماهية)، مع أن التعريف لا يكون إلا للماهية وبالماهية. لذلك فما نتناوله هنا سيكون توضيحاً لمفهوم الحركة فقط، وليس بيان ماهيتها بالحد المنطقي.

أشار الشيرازي إلى تعاريف الحركة، ثم قام بنقاشها ليطرح بعد ذلك نظريته في مفهوم الحركة. وكانت أول النظريات التي عرضها نظرية فيثاغورس الذي رأى أن الحركة عبارة عن "الغيرية"، (ابن‌سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳) لأن ميزات الحركة تتغير في كل لحظة (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۴ ـ ۲۵). ولقد أورد ابن سينا إشكالين اثنين على هذا التعريف، الأول: الحركة تستلزم الغيرية لا عينها، أي أن الغيرية توجد بالحركة. والثاني: لو كان تعريف فيثاغورس هذا صحيحاً، فكل مغاير لآخر لا بد أن يكون متحركاً، لكنه ليس كذلك. (ابن‌سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳)

يجيب الشـيرازي، في تبريره لكلام فيثاغورس، عن إشـكالي ابن سينا السابقين. فيوضح أن فيثاغورس يعتقد بأن الحركة هي نفس الغيريـة لا ما يســتلزمها، لأنهما وإن تغايرا في المفهوم، فليس لهما إلا مصــداق واحد. لأننا لا نرى في العالم العيني شـيئين منفصـلين هما الحركة وأثر الحركة (الغيرية)، بل إن خروج الشـيء من القوة إلى الفعل ومن حال إلي حال يـكـون هـو تـغـايـر حـالـة مـع حـالـة، يـقـول الشـــيـرازي: «مـا ذكـره الشـــيـخ فـي تزييف التعريف الفيثاغورسـي من أن الحركة ليسـت نفس الغيريّة وإنّما هي مفيدة الغيريّة؛ فليس بذاك، إذ الحركة نفس

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

التجدّد والخروج من‌حالة إلى‌غيرها لا ما به يتجدّد الشـــيء ويخرج، بل نفس خروج الشـــيء عن حاله، نفس‌غيريّته لها في التحقّق والثبوت وإن تغايرا في المفهوم، وذلك كاف في الرسوم». (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۶)

ثم تعرّض الشيرازي لنظرية أفلاطون الذي عرف الحركة بـ"الخروج عن المساواة"، أي أنه كلما كان وضع الشيء في حالين غير متشابه فقد خرج من السكون وتحققت الحركة. (م.س: ۳ / ۲۴) غير أن ابن سينا يعد هذا التعريف للحركة غير صحيح، لأن الخروج من وضعية المساواة يكون أمراً بسيطاً غير قابل للامتداد، مع أن الحركة تحتاج إلى حالة قارة متصلة. وبعبارة أخرى، لا يكون الخروج من حد السواء بصورة تدريجية دائما، بل يمكن أن يخرج بصورة دفعية، بينما تتناول الحركة الخروج التدريجي فقط (ابن سينا، ۱۴۰۳: ۳ / ۹۵ و ۱۶۵). يقول الشيخ الرئيس: «إن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوّة ويستحيل أن يكون شيء من الاشياء بالقوّة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتّة ... ثم من شأن كل 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 لا دفعة ... إن الحركة خروج عن القوة إلى الفعل في زمان او على الاتصال او لا دفعة» (ابن سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۱ ـ ۸۲).

أمّا الشـيرازي فقد بذل قصـارى جهده في شـرح تعريف الحركة من وجهة نظر أفلاطون ليجيب علي الملاحظات التي أوردها عليه ابن سـينا، فعد الزمان داخلا في مفهوم الحركة، ليبين أن ما ذكره أفلاطون يرجع إلى عدم مساواة حال الشيء في لحظتين (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۵).

و علي أيّ، فقد اسـتمر تعريف أفلاطون للحركة موجهاً للفلاسـفة المتأخرين على الشيرازي، فذهب السبزواري إلى أن الترابط بين تعريف الحركة وأنواعها يوجب تلاؤم تعريف أفلاطون مع الحركة التوســطية. (راجع: الســبزواري، ۱۴۱۶: ۴ / ۲۵۶ ـ ۲۵۷)

ثم انتقل الشيرازي بعد ذلك إلى تعريف الحركة عند أرسطو، والذي وصل إلينا عن طريق ابن رشد، فالحركة لديه هي: «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة». (ابن رشد، ۱۳۶۶: ۲۲). غير أن ابن سينا أضاف للتعريف لفظة "أول" على الشكل التالي: «كمالٌ أوّل لما بالقوة من حيث إنه بالقوة». (راجع: ابن ســينا، ۱۳۶۶ / ۲۹؛ ابن ســينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳؛ الشــيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۴ و ۱۹۰). وبغض النظر عن الفرق بين التعريفين، سـوف نكتفي بدراسة التعريف الثاني لكونه الأكثر شهرة عند المشائيين.

إن دراسـة تعريف الحركة على أنها كمال أول يسـتوجب منا النظر في ثلاث مسـائل، هي: ۱) ماهية الكمال، ۲) معنى كون الحركة كمالاً، ۳) واخيراً مفهوم كونها كمالاً أولاً.

امّا الكمال فهو ما يحصل للشيء بالفعل، لأنه بـ "الفعلية" ترتفع نواقص الشيء ويزول عنه ما يفتقر إليه. وتعد الحركة كمالاً لأنه لكل جسم وضع في مكان محدد، وله أيضاً قابلية التحقق في مكان آخر. فيحوز الشيء بذلك على إمكانين اثنين: ۱) إمكان الوجود في المكان الأول و ۲) إمكان الوجود في المكان الثاني. فيكون كمال الجسم في كونه في المكان الأول وفي توجهه للمكان الثاني.

واما أنّ الحركة كمال أول للجسم فلأنّ توجه الشيء نحو المكان الثاني مقدم على وجوده فيه، وإلا فلا يمكن الوصول بالتدريج إلى المكان الموجه إليه. ومن ثم، فالوصول إلى المكان الثاني يعد كمالاً ثانيا للشيء المتحرك ۴. (الشيرازي، ۱۹۸۱

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

م: ۳ / ۳۴؛ السبزواري، ۱۴۱۶: ۴ / ۲۴۸ ـ ۲۴۹). وأمّا عبارة "من حيث أنه بالقوة" في تعريف الحركة فتشير إلى أن الكمالات الأولية للشيء، التي لا تتصل بجهة كونه بالقوة، لا تعد حركة. فمثلاً: كل شيء واجد للصورة النوعية، لكن ليس ثمة صلة بين هذه الصورة النوعية وبين كون الشيء بالقوة، فالكمال موجود سواء بلغ المتحرك المقصد أم لم يبلغه. (راجع: الشيرازي، د.ت: ۲۴۹؛ الشيرازي، ۱۳۵۴: ۲۳۱؛ السبزواري، ۱۴۱۶: ۴ / ۲۵۰؛ رضانژاد، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۵۲۴). يقول الشيرازي في توضيح ذلك: «واعلم أن كل ما يخرج من القوّة إلىالفعل، فهو إمّا أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة، وقد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأول. وهي فعل وكمال أوّل للشيء الّذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، فإن الجسم مادام في مكانه الأول ـ مثلاً ـ ساكناً، فهو متحرّك بالقوّة وواصل إلىمكانه المقصود بالقوّة، فإذا تحرّك، حصل فيه كمال أو فعل، لكنّه بعدُ بالقوّة في المعنى الّذي هو المقصود من الحركة. فالحركة إذن كمال أوّل للشيء لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس، بل من حيث هو أمر بالقوّة، فهي وجود بين قوّة محضة وفعل محض». (الشيرازي، ۱۳۴۶: ۹۵ ـ ۹۶)

۲. نظرية الشيرازى فى تعريف الحركة:

فيما سبق من استعراضنا لآراء الشيرازي وتحليلاته، نجده لم يقدّم بعد تعريفه للحركة، بل مقمد الأرضية لعرض رؤيته الخاصّة و التعريف الخاص به للحركة، فهو يرى أنه من الممكن تعريف الحركة بعبارات مختلفة متقاربة في المعنى، مثل: "الحدوث التدريجي"، أو "الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل"، أو "الخروج من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً" (للوقوف على التعاريف التي ذكرها الشيرازي للحركة راجع: الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۲ و ۲۹-۳۰ و ۳۸؛ ۴ / ۵ و ۴۰؛ ۷ / ۲۸۴ و ۳۲۳؛ الشيرازي، د.ت: ۱۲۹؛ الشيرازي، ۱۳۴۶: ۸۴؛ الشيرازي، ۱۴۰۲: ۷۳)، و لكنّه مضافاً الى أن هذه التعريفات قد وردت في النصوص الفلسفية السابقة عليه، (راجع: الإصفهاني، ۱۳۲۳: ۱۰۲) فانها غير مقبولة لدى الفلاسفة بسبب الملاحظات التى أوردوا عليها؛ و لكنّ الإمام الشيرازي، ومن خلال رده على هذه الملاحظات حاول إثبات صحة هذا التعريف للحركة، وسنعرض فيما يلي أهم تلك الملاحظات التي طرحت، بالإضافة إلى مناقشات الشيرازي فيها:

الملاحظة الأولى: الدور. وهو أهم ملاحظة طرحها أرسطو وابن سينا حول هذا التعريف، لأن مصطلحي "التدريجي" و"غير الدفعي" قد امتلكا مفهوماً زمانياً، مع أن الزمان هو مقدار الحركة (ابن سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۲؛ الشيرازي، ۱۳۱۳: ۸۷؛ حسيني اردكاني،۱۳۷۵: ۱۷۹ـ ۱۸۰).

ولكن الشيرازي، فقد قفا أثر السهروردي والإمام الرازي، و فرّق بين تصور مصطلح "التدريجي" وماهيته. معتقداً أنه لما كان مفهوم هذه الكلمة بديهياً، فإنه يمكن استخدامها في تعريف الحركة، حتى وإن كان فهم ماهيته وانتزاعه من الحركة محتاجاً إلى إثبات أو دليل. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۲ ـ ۲۳؛ الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۵۴۷ ـ ۵۴۸؛ السبزواري، ۱۴۱۶: ۴ / ۲۴۶ ـ ۲۴۷). و يجدر بنا الإشارة إلى أن الشيرازي يدعي في بعض آثاره عدم صحة إشكال الدور ولا رد السهروردي على هذا الاشكال؛ (الشيرازي، ۱۳۱۳: ۸۷).

الملاحظة الثانية: عدم التحقق في العالم العيني. إذ يرى الرازي ومن تقدمه من الفلاسفة أنه لا واقعية لمفهوم "التدرج" في عالم الأعيان، بل إن صيرورة القوة فعلا إنما تتحقق في الأعيان بصورة دفعية، ولكنّ مما لا شك فيه أنه كلما

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

تكلمنا عن الحركة قصدنا تغيراً حاصلاً من إيجاد شيء لا وجود له من قبل، أو زوال شيء كان موجوداً فيما سبق، ولو قلنا بأن الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، فلا بد من القبول بكون التغير الحاصل في الشيء ناتجاً عن إيجاد شيء لا وجود له مسبقاً. ولذلك، ثمة بداية لحدوث كل أمر حادث، وإلا لم يكن تصور حدوثه ممكناً، كما أن هذه البداية لا يمكن أن تقبل القسمة وإلا فثمة بداية لكل بداية إلى ما لا نهاية.

من جانب آخر، إن كل ما يحدث، لا يمكن أن يكون معدوماً في بداية وجوده، لأنه يلزم عن ذلك أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في ذلك الزمان، و هذا محال، فلا بد أن يكون موجوداً في بداية وجوده. والموجود في بداية وجوده لا يبقى منه شيء لم يوجد بعد، فما هو حادث يوجد في بداية وجوده دفعة واحدة. (راجع: الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۵۴۹ ـ ۵۵۰؛ الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۶ ـ ۲۷)

فإذن، جميع ما يحدث في العالم تكوّن من وجودات متعاقبة غير منقسمة، توجد في لحظة غير ممتدة وتنعدم في اللحظة التي تليها، ثم يوجد شيء آخر يعقبها مباشر، وهذا ما يجعل حواس الإنسان تدركها كامتداد متصل. و إذا أردنا أن نأتي بمثال من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، فعلينا بالنور، فإنه عندما يضيء المصباح تدرك حاسة بصرنا نوراً ممتداً وضياءاً متصلاً مع أن ما يحدث حقيقة هو توالي إنارات وخمودات يفصل بينها زمن قدره أقل من ستة عشر جزء من الثانية (1/16S)، لذلك تراه العين متصلاً لا انقطاع فيه. (راجع: مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۸ ـ ۲۹).

و علي أيّ وبغض النظر عن ما إذا كان الرازي هو مبتكراً لهذه الملاحظة أو محييه، قام كل من بهمنيار والميرداماد بالرد عليه في إجابتين مختلفتين، هما: الأولى- اعتقد بهمنيار أن هذه الملاحظة تردّ على الحركة القطعية فقط. ومع ذلك، فلا يلزم عنها أن يكون اجتياز المتحرك للنقاط الموجودة في مسير الحركة اجتياز غير متصل وغير تدريجي، وبذلك لا تصح مقالة الرازي بان المتحرك يدخل في كل نقطة دفعة واحدة ويخرج منها كذلك، لأن الحركة القطعية غير متحققة في عالم الأعيان، بل هي افتراض ذهني فقط. وما يتحقق في الخارج ليس إلا الحركة التوسطية التي كان حدوثها دفعياً وبقاؤها زمانياً. (بهمنيار، ۱۳۷۵: ۴۲۰ ـ ۴۲۱).

الثانية- أنكر الميرداماد إجابة بهمنيار من جهة، كما أنكر من جهة أخرى ملاحظة الرازي في عدم وجود الحركة التدريجية. حيث يرى الميرداماد أنه لو افترضنا التسليم بصحة ما قاله بهمنيار، فإن ذلك يشمل الحركة التوسطية أيضاً، لأن المقصود لدى من ينكر وجود الحركة القطعية خارجاً، هو أن الحركة القطعية تصوير ذهني تدريجي للحركة التوسطية. ولما كان التدريج غير موجود البتة، فلا يمكن تحقق مفهوم تدريجي في الذهن أيضاً. (راجع: الميرداماد، ۱۴۲۳: ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۷ ـ ۲۸).

من منحى آخر، اعتقد الميرداماد أن ملاحظة الرازي غير مقبولة لأننا نواجه ثلاثة أنواع من الحدوث في الخارج، هي: ۱) الحدوث الدفعي و ۲) الحدوث التدريجي و ۳) الحدوث الزماني. (راجع: الميرداماد، ۱۴۲۳: ۲۲۴ ـ ۲۲۷؛ الميرداماد، ۱۴۰۸: ۲۳؛ الميرداماد،۱۳۸۱: ۲۴ ـ ۲۵). والرازي لم يفرق بين "وجود الشيء في الآن" و"وجود الشيء في الزمان". فالزمان ممتد، ولو وجدت الحركة فيه، فيكون وجودها ممتداً بامتداده ومنطبقاً عليه. كما لم يلتفت الرازي إلى أن البداية في الدفعيات عبارة عن لحظة حدوثها، أما البداية في الزمانيات فهي حدها فقط. (راجع: الميرداماد، ۱۴۲۳: ۱۶۵ و ۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۲۷ ـ ۲۹).

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

ويجدر بنا الإشارة إلى الفرق بين مقولتي الشيرازي: "الخروج من القوة إلى الفعل" و"ما هو خارج من القوة إلى الفعل"، فما نسميه "الحركة" هو ليس إلا مفهوماً مصدرياً انتزاعياً، يعبر عنه بتبدل القوة إلى الفعلية. أما الشيء الذي يخرج من القوة إلى الفعلية، فهو الموجود الخارجي الذي تقع فيه الحركة. (راجع: الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۸۱ و ۱۰۹؛ ۷ / ۲۸۴ ـ ۲۸۵). بناءاً على هذا، طعن الشيرازي في تعريف الحركة "بالطبيعة" (أي جوهر الشيء الصوري)، لأن الحركة من ميزات الطبيعة، وليست نفس الطبيعة المتحركة المتجددة. (الشيرازي، ۱۳۴۶: ۹۶)

۳. وجود الحركة

بعدما بينّا "ماهية الحركة"، سنبحث الآن في "وقوع الحركة" من جهة أنها "الحدوث التدريجي"، أو الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل" في عالم الأعيان.

أنكر بعض الفلاسفة السابقين "الحدوث التدريجي"، واعتقدوا أن ما نراه من التغيرات التدريجية في الخارج ليس سوى تغييرات دفعية متوالية. وأن ما يتحقق من التغييرات المكانية، التي تعتبر أبسط أنواع الحركة، ليس إلا توالي السكونات (ابن‌سينا، ۱۳۶۶: ۳۳، الرقم ۴۲). وحجتهم على ذلك أنه لو كانت الحركة موجودة في الخارج بصفتها أمر ممتد، لَلَزِمَ عن ذلك أن نرى لها أجزاءاً، وبما أنّ لكل جزء منها امتداداً، فإنه يقسم إلى أجزاء، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم عن ذلك حصر اللامتناهي بين حدي المتناهي، أي تصبح الحركة المتناهية، المحدودة بين البدء والنهاية، غير متناهية.

هذا، وبما أنّا سوف نبحث عن وجود نوعين للحركة (أي التوسطية والقطعية) في العالم العيني، فغير محتاجين لاقامة الدليل على بطلان هذه الدعوى؛ مع أنّه نجد في أنفسنا (في صفاتنا و خُلقياتنا) تغييرات تدريجية، فكيف لا يدل هذا العلم الحضوري الوجدانى، على وجود الحركة في العالم العيني الخارجي؟ (راجع: الطباطبائي، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۱۲)؛ وأمّا ما يهمنا الآن فهو إمعان النظر في أن مقولة "الحدوث التدريجي"، أو تبدل القوة إلى الفعلية"، هل هي صفة تحليلية وجدت في الذهن فقط. وأن ما تحقق في الخارج هو الشيء الذي يصل من القوة إلى الفعلية خطوة إثر خطوة. (راجع: الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۸۱ و ۱۰۹ وج ۷ / ۲۸۴ ـ ۲۸۵)؛ أم لا؟ يجيب الشيرازي على ذلك بمعارضة النظرية الذائعة التي تعتبر الحركة هوية تدريجية في وعاء الخارج، معتقداً أنّ الحركة ليست من الهويات الخارجية، بل مفهوم ينتزع من الموجودات التي لها حدوث تدريجي في عالم الأعيان. (الشيرازي،۱۹۸۱ م: ۲۸۴).

٤. أنواع الحركة

يستخدم مصطلح الحركة، بما أنها من العوارض العامة للجسم الطبيعي الذى له حيز مكاني قائم في الأعيان (ابن سينا، ۱۴۰۵: ۸۱ و ۸۳)، من وجهة نظر المشائيين، في معنيين هما: الحركة التوسطية والحركة القطعية. أما إطلاق لفظة الحركة عليهما فمن قبيل الاشتراك اللفظي لا المعنوي. يقصد بالحركة تارةً، الحالة الثابتة للمتحرك بين البدء والنهاية؛ و أخرى عبور المتحرك خلال النقاط المتتالية. يُعبر عن الأولى بـ"الحركة القطعية"، وعن الثانية بـ"الحركة التوسطية". امّا الميرداماد فيصف هذين النوعين من الحركة بدقة أكبر قائلاً: «للحركة معنيين، احدهما: حالة بسيطة شخصيّة، هي كون المتحرّك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، كوناً شخصيّاً سيّالاً مستمرّ الذات الشخصيّة، مادامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة ... الثاني: هيئة متّصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتّصلة ما بين طرفيها

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

المبدأ والمنتهى». (الميرداماد، ۱۴۰۸: ۲۰۴ ــ ۲۰۵. و راجع: الميرداماد، ۱۴۲۳: ۶۹ ــ ۷۰؛ الميرداماد، ۱۳۸۱: ۶؛ الميرداماد، ۱۳۸۵: ۳۲۱ ـ ۳۲۲).

فإذن تحقق الحركة في العالم العيني. مما لا شك فيه، و انّما اختلف الفلاسفة فى أنّ الحركة أيّ نوع منها أو كليهما موجود في العالم العيني. إذ مع القول بأن الواقع الخارجي لا يُحمل إلا على معنى واحد، يطرح السؤال الآتي نفسه: أي من الحالتين تحدث في العالم الخارجي؟ وحين نتحدث عن الحركة، هل يكون كلامنا عن الحالة المستقرة ذات الاستمرارية أم عن الحدوثات والزوالات المتتالية؟ للفلاسفة فى الإجابة عن هذا السؤال، أربع نظريات، سنتعرّض لها فى التالى:

٤-١. النظرية الأولى: الوجود الخارجى للحركة التوسطية

اعتقد بعض الفلاسفة، ومنهم ابن سينا، أن ما يحدث في عالم الواقع هو الحركة التوسطية، أما الحركة القطعية فهي فرض ذهني ليس إلا. لأنه ما دام أن المتحرك لم يصل إلى منتهاه ومقصده، فإن الحركة لم توجد بعد بتمامها. أما بعد وصوله منتهاه ومقصده، فإن الحركة تكون قد انتهت (راجع: ابن‌سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳ ـ ۸۴؛ الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۶۷۲ ـ ۶۷۶؛ الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۱ ـ ۳۷). وبعبارة أخرى: ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لا يكون قد تحرك، وهي ليست أيضاً الحصول في المكان الثاني، لأن الحركة حينها تكون عنده قد انتهت. كما أنها ليست هي الحصول في المكانين، لاستحالة اجتماعهما في الخارج. (الحلي، ۱۴۰۷: ۲۶۲) يقول ابن سينا: «الحركة إن عُني بها الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبدأ والمنتهى، فذلك لا يحصل البتّة للمتحرّك- وهو بين المبدأ والمنتهى- بل إنّما يظن انّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرّكعند المنتهى وهناك يكون هذا المتّصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود؟ بل هذا الأمر بالحقيقة ممّا لا ذات له قائمة في الأعيان وإنّما ترتسم في الخيال، لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرّك إلى المكانين، مكان تركه ومكان إدراكه». (ابن‌سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۸۳ ـ ۸۴).

والدليل على ذلك، حسب ما أوضحه الشيرازي، أن الحركة على رأي ابن سينا تكون من خصائص الأجسام المادية. والجسم المادي بعد ما يوجد في زمان، سيبقى مستمرا دون أن توجد تدريجيا ويفنى تدريجيا؛ فالحركة التي من ميزات الأجسام تكون كذلك؛ فلا يصح أن يفرض الحركة القطعية حادثة متدرجة وفانية كذلك. فالحركة القطعية ليست الا افتراضا ذهنيا غير موجودة في العالم الأعيان بوجود منحاذ (راجع: الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۳).

يتضح من النص السابق أن ابن سينا وأتباعه يقولون بوجود الحركة بصورة "نقطية" (المقصود تصور مسير الحركة بشكل غير متصل هكذا:ـــــ ـ) وينكرون وجودها خطياً (المقصود تصور مسير الحركة بشكل متصل هكذا: ـــــــــــــ)، ويرونها بسيطة سيالة ليست ممتدة متصلة، وأن رؤيتها متصلة انّما تنشأ عن قوة تخيّل الإنسان.

قال الميرداماد حول ملاحظة ابن سينا على عدم وجود الحركة القطعية خارجياً: «إن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل، فقد بطلت الحركة». ثم فرّق، تماشياً مع نصير الدين الطوسي، بين الماضي والمستقبل مع الحاضر. عادّاً الحركة إما أنّ لها وجوداً في الماضي، أو وجوداً في المستقبل. أما الحاضر فلا يحسب زماناً، بل هو انتهاء الماضي وابتداء المستقبل. ولذلك، فلا وجود للحركة فيه (راجع: ابن سينا، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۴ ـ ۳۵؛ الميرداماد، ۱۴۲۳: ۷۶ ـ ۷۷).

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

وبما أنّ الميرداماد لا يرى ملاحظة ابن سينا حول وجود الحركة القطعية واردةً، فقد أوّل ما قصده من عدم وجود الحركة القطعية في الخارج على عدم اجتماع أجزاء الحركة في آن واحد، وليس عدم وجوده في مجموع زمان الحركة. (الميرداماد، ۱۴۲۳: ۱۶۷؛ ۷۹ ـ ۸۰؛ راجع: بهمنيار، ۱۳۷۵: ۴۲۰ ـ ۴۲۱). ثم أشار الميرداماد إلى ملاحظات الرازي والغيلاني في عدم وجود الحركة القطعية وردّ عليها أيضاً. (الميرداماد، ۱۴۲۳: ۱۶۴ ـ ۱۶۵)

أمّا الشـيرازي ايضـاً كأسـتاذه الميرداماد فلم يوافق مع وجهة نظر ابن سـينا حول هذه النظرية، ولكنه سـعى لإظهارها بشكل موجه، فنقل إضافة لما استدل به ابن سينا، جميع ما يمكن أن يكون دخيلاً على صحتها، ومن بعض ما ذكره:

أولاً: لا يستبعد الشيرازي أن تكون علة إنكار ابن سينا وجود الحركة القطعية في العالم العيني هي أنه عدّها من أوصاف الأجسام وميزاتها، إذ بعد أن توجد الأجسام المادية في زمن معين، يستمر وجودها في الأزمنة اللاحقة فلا يكون وجودها أو فناؤها تدريجياً. وبالتالي، تكون الحركة -التي من أوصاف الجسم- كذلك، ولا يمكن فرض وجود حركة قطعية تحدث وتفنى تدريجياً، ولكن يلاحظ عليه أن الشيرازي نفسه لايري هذا التبرير كافيا لإثبات كون الحركة القطعية ذهنياً، حتى وعلى حسب البناء الفلسفي لابن سينا وأنصاره. فمما لا شك فيه أن كل جسم مركب من مادة وصورة تعرض عليها، فإذا عرضت الحركة، التي هي صفة للجسم، على صورة ذلك الجسم، فلهذا التبرير وجه من الصحة، لأن الصورة الجسمية تحدث في لحظة وتبقى في اللحظات اللاحقة. لكن الحركة تعرض على مادة الجسم فقط، والمادة توجد وتنعدم في كل لحظة. فإذن، يكون للحركة التوسطية قابلية الوجود في العالم العيني فقط. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۳ ـ ۳۴؛ مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۸-۴۹).

ثانياً: لا شـك أن الحركة القطعية مركبة، لأنها لو كانت بسيطة لانقلبت إلى حركة توسطية. وبما أنّها مركبة، فإن وضعها يكون على أحد حالين: إما أن تقبل القســمة وإما أن لا تقبلها. وإذا كانت الحركة إذا كانت مركبة من أجزاء غير منقســمة بـالفعل، لزم عن ذلك أن تتكون كل حركة من أجزاء لا تتجزأ، وهي ما تُعرف "بالحصــولات الآنية" و"الوجودات التي تدوم في كل لحظة"، وهذا باطل بداهة. أما لو كانت الحركة القطعية مركبة من أجزاء منقسـمة بالقوة، فلا يمكن أن توجد هذه الأجزاء دفعـة واحدة، وإلا صــارت الحركة موجوداً قاراً بالذات، وهي ليســت كذلك. فإذن، يجب علينا أن نقول بأن هذه الأجزاء المنقسـمة تحققت شـيئاً فشـيئاً، وبالتالي فهي لا توجد مجتمعة، ولا وجود لحركة ممتدة من البدء حتى المنتهى. وبالتالي فيســتحيل وجود الحركة القطعية في الأعيان. (الرازي، ۱۹۶۶ م: ۱ / ۵۵۲؛ الشــيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۶؛ مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۶۵ ـ ۶۶). و لكن يمكن المناقشة فيه بأنّ الشيرازي يعتقد بأن هذا التبرير لوجود الحركة القطعية خارجاً، ناشئ عن عـدم التفريق بين وجود الشــيء في الزمان وبين وجوده في الآن، فأجزاء الحركة - وإن تحققت في الزمان- ليس لها وجود في اللحظة أبداً. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۶ ـ ۳۷)

ثالثاً: لو وجدت الحركة القطعية لكانت أمراً ممتداً متصـلاً. وعليه، تكون الحركة التي ابتدأت من الماضـي وتستمر إلى المسـتقبل، أمراً متصـلاً أيضـاً، عُدم قسم منه وتحقق قسم آخر. يلزم عن ذلك أن تتحقق الحركة القطعية، بما هي ممتدة، من مجموع شـيئين أحدهما معدوم والآخر موجود. و يلاحظ عليه بأنّه لو كان الماضي في وعاء المستقبل والمستقبل في وعاء الماضـي معدومين، لكن الماضـي موجود في ظرف الماضـي، كما ان المسـتقبل موجود في ظرف المسـتقبل. فنحن نواجه إذن، وجودات ومعدومات نســبية، فيكون شــيء ما موجوداً بالنســبة إلى وعاء معين، ومعدوما في الزمان نفســه

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

بـالنســـبـة إلى وعـاء آخر، و إن هـذا الامتزاج والتشـــابك بين الوجود والعدم يوجب أن تكون الحركة عبارة عن حدوثات واضمحلالات متعاقبة، ويسهل لنا إمكان الجمع بين الموجود والمعدوم فيها. (الشيرازى، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۷)

رابعاً: يقصد ابن سينا من عدم وجود الحركة القطعية في العالم العيني، عدم قابليتها لأن تحدث شيئاً فشيئاً وأن تبقى مسـتمرة. أما القائلون بوجودها فيقصـدون أن لهذا النوع من الحركة حدوثاً تدريجياً وفناء مثله أيضـاً. فإذن فما أنكره ابن سينا فهو غير ما يراه مثبتوها. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۴؛ مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۵۰ ـ ۵۱).

خامساً: لا يُعد ابن سينا من منكري وجود الحركة القطعية خارجاً، لأن هذا الإنكار يغاير ما ذكره نفسه حول وجود الزمان خارجاً. إذ يخالف من يرى الزمان موجوداً ذهنياً غير حقيقي، فيرى أن الزمان، وإن كان موجوداً خارجياً، إلا أن هذا لا يعني أن لجميع أجزائه وجوداً فعليّاً، بل يعني إن وجوده وجود تدريجي، وفناءه -الملائم لوجوده- فناء تدريجي أيضاً. (راجع: ابن‌سينا، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۶۶ ـ ۱۶۷) و من الواضح إذن، أنّ الزمان بهذا المعنى يكون مقداراً للحركة القطعية لا التوسطية، فالتوسطي - بما أنه أمر بسيط - لا مقدار له. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۴ ـ ۳۵؛ مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۵۱ ـ ۵۳).

٤-٢. النظرية الثانية: الوجود الخارجي للحركة القطعية

يمكن علي غرار السؤال عن أنّه «هل الحركة القطعية تتحقق في عالم الأعيان؟» أن نطرح في هذا الإطار السؤال التالي، و هو أنّه هل تتحقق الحركة التوسطية خارجاً؟ يبدو غريباً إنكار وجود الحركة التوسطية خارجاً، إذ كيف يمكن افتراض أن يكون المتحرك متحركاً وهو لم يتجاوز جميع النقاط الواقعة في مسير الحركة؟ هذا ما أراد الشيرازي إثباته، معتمداً، في تحقيق ذلك، على التعاليم والقواعد المنطقية. وذلك أن الكلي - من جهة كونه كليّاً- مفهوم ذهني لا يستقل في الوجود العيني. لكنه، بوجود أفراده، يتمتع بالوجود العيني الخارجي. وإذا دققنا في تعريف الحركة التوسطية نجد أن مفهوم "كون الجسم متوسطاً بين حدود المسافة" هو مفهوم كلي ينطبق على وجود المتحرك في جميع نقاط مسير الحركة. غير أن نسبة الكلي إلى أفراده تشبه نسبة الآباء إلى أبنائهم وليس كنسبة الأب إلى أبنائه. وبالتالي، لا بقاء للمفهوم الكلي للحركة مع حدوث أفرادها وفنائهم. وعليه، لا يمكن القول ببقاء الحركة التوسطية. يقول الشيرازي: «إن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان، لأنه كلّي والكلّيّات بما هي كلّيّات ـ أي معروضة للعموم والاشتراك ـ غير موجودة في الخارج؛ فالموجود من الحركة المعيّنة هي الحصول في حدّ معيّن، وذلك أمر آني. ولهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود، وهو باطل؛ كيف ولو كان كذلك، لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالاً أوليّاً بل هو الكمال الثاني، لان الحركة هو السلوك إلى الحصول في حدّ معيّن والطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول، إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول فيه». (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۵).

و يلاحظ عليه بأن الشـيرازي يري أن الحركة التوسـطية ذات جهتين: هي كلية مبهمة من جهة، وجزئية متشـخصة من جهة أخرى. فإذا لاحظناها بالنسـبة إلى مراتبها، أي حصـولاتها الآنية والزمانية، كانت مفهوماً كلياً ولها أفراد. وإذا لاحظناها بالنسـبة إلى موضـوعها، ووحدة مسـافتها ووحدة زمانها وفاعلها المعين ومبدئها ومقصـدها، فإنها تكون أمراً متعيناً، لأنه بناءاً على هذا الفرض، تكون نسـبة الحركة في كل نقطة على حده، إلى الحركة في كل نقاطها مجتمعة، كنسـبة الكل إلى

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

أجزائه. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۵ ـ ۳۶؛ كذلك راجع: الفيض الكاشاني، ۱۴۰۳: ۹۶)

فإذن إن الشـــيرازي أورد هذه النظرية على ســـبيل الاحتمال، ثم قام بالردّ عليها. وعلي الرغم من ذلك نجى المطهري يبذل جهده للتعليق عليها حتى يغدو إنكار وجود الحركة التوسطية خارجاً، إنكار صائب وصحيح.

توضـــيح ذلك: فإنه بناءاً على ما ذكرنا فيما ســـبق، الحركة التوســـطية حركة نقطية، بينما الحركة القطعية فهي حركة خطية. هذا ويمكن تعليق (تحليل، تفسير، تبيين) الحركة التوسطية بصورتين، هما: الحصولات الآنية والحصولات الزمانية.

في الصـورة الأولى: تكون الحركة التوسـطية أمراً (حقيقة) بسيطاً مصداقه حصول الجسم في لحظة معينة في حد من حدود المسافة. وهنا نطرح السؤال الآتي: هل تكون هذه الحصولات واقعية بالفعل أم فرضية؟

الاحتمـال الأول هو أن تكون هذه الحصـــولات الآنية واقعية بالفعل، بحيث يقع المتحرك في كل لحظة على حد من حـدود المســـافـة. ومـا يُلزم بقبول هـذا الفرض هو جعـل النقـاط واللحظات متوالية مترادفة (آنات مشـــافعة)، فتحدث (فتحققت، فتحصـــل) الحركة من جميع هذه الســـكونات. و امّا هذا الاحتمال فيناظر القول بتكون الجســـم من أجزاء لا تتجزأ، فهو لذلك احتمال فاسد.

أما الاحتمال الثاني فهو أن تكون الحصـولات الآنية، حصـولات فرضـية تؤخذ بالاعتبار في كل حركة على حدة، دون أن يكون هناك أيّة نقطة أو لحظة واقعية بين البدء والمنتهى. يصـــح هذا الاحتمال عندما نســـلِّم بعينية وجود هذه الحركة القطعية، لأننا يمكن أن نتصـور الحدود في هذه الحركة بشـكل فرضي. كما يمكن لنا أن نتصور هذه الحدود للجسم الذي رأيناه متصلاً.

بناءاً على ذلك، إذا فرضـــنا أن الحركة التوســـطية هي حصـــولات آنية، فإنه لا يمكننا القول بأنها مفهوم كلي، لأننا لو افترضـنا أن هذه الحصـولات واقعية، لكانت نسـبة الحركة التوسـطية إليها كنسبة الكل إلى أحد أجزائه. ولو كانت مفترضة بالقوة، فستكون الحركة التوسطية أمراً فرضياً ذهنياً.

إذن، وبناءاً على الاحتمال الثاني، يكون مصـــداق الحركة التوســـطية هو الحصـــولات الزمانية لا الحصـــولات الآنية. والمقصـود من الحصـولات الزمانية هو جعل جزء من وجود ممتد في مقدار من المسـافة والزمان معاً، بحيث مهما صَـغُر هذا الوجود الممتد، فسـيبقى واقعاً في الزمان والمكان (أي المسافة)، و في هذه الحالة، تكون الحصولات الزمانية واقعية خارجية. لكن هذه الحصـولات الزمانية، بسـبب بسـاطة الحركة التوسـطية وعدم وجود الجزء لها، تصـبح مصـداق للحركة القطعية وجزئية بالنسبة إليها.

يتحدد مغزى ما ذكرناه هنا في أننا إذا عنينا بالحركة التوسـطية حصـولات آنية ذهنية، فلن تكون الحركة بهذا المعنى أمراً خارجياً. وإذا عنينا بها حصـولات زمانية، فإنها وإن كانت واقعية، إلا وتصبح مصداقاً للحركة القطعية. والنتيجة في كلتا الصورتين أنّه ليست الحركة التوسطية إلا أمراً ذهنياً. (راجع: مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۵۸ ـ ۶۱).

٤-٣. النظرية الثالثة: وجود الحركة القطعية والتوسطية خارجاً

يبقى الميرداماد، خلافاً للفلاســـفة الذين ســـبقوه، الفيلســـوف الإســـلامي الوحيد الذي قال بوجود الحركتين القطعية والتوســـطيـة في عـالم الخارج، واعتقد بناء على مبناه في حدوث العالم دهريا أن الحركة القطعية لعُلقتها بالزمان، تكون

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

نظير الحركـة التوســطيـة، أمرا حقيقيا واقعيا غير ذهني؛ فإن تشــكل النقاط، غير المترابطة ظاهراً في أفق الزمان، خطاً واقعياً ومسـافة متصلة في عالم الدهر، وهي بذلك ذات وجود خارجي دهري. وعليه، تكون للحركة القطعية - التي تشمل جميع النقاط الزمانية - وجود في صقع الواقع ووعاء الدهر. (راجع: خامنه‌اي، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۸).

هذا ودافع الميرداماد عن نظريته بوجود الحركة القطعية والتوسطية خرجيّا بأربعة براهين:

- البرهـان الأول: الانطبـاق على المعدوم؛ لانّه إذا لم يكن للحركة القطعية وجود خارجي، فلايمكن للمتحرك أن يقطع أي مســافة في زمن الحركة، لأن هذه المســافة تنطبق على حركة معدومة، ومن ثم على زمن معدوم أيضــاً. (الميرداماد، ۱۴۲۳: ۱۶۳ ـ ۱۶۴).

- البرهان الثاني: تبعية المرتسـم على الراسم. تصدى الميرداماد، باستخدام النسبة بين الزمان والحركة، لاثبات الوجود الواقعي (الخـارجي) للحركـة القطعيـة. فمن جهـة، يمكن تقســيم الزمن في التحليل الذهني إلى أجزائه المتشــكلة أي "الآنات". كما يمكن تقســيم "الآن" (أصـغر جزء في الزمان) إلى نوعين: "آن ســيال" و"آن غير ســيال"[۵]. ومن جهة أخرى، الزمان كمية متصــلة ممتدة، لكن الاتصــال والامتداد تشــكلا من مجموع "الآنات" الســيالة. وعليه، كما أن لهذه الحقيقة الممتدة (الزمان) وجوداً في عالم الخارج، يلزم أن يكون لهذه "الآنات" الســيالة (التي يتكون منها الزمن) حقيقة متصــلة في العالم الخارجي أيضاً.

يتوصل الميرداماد مما سبق إلى أنه حين يكون هناك راسمين، أي زمان ممتد وآن سيال، في عالم الخارج، فلا بد أن يكون المرتسم لكليهما (أي الحركة التوسطية والحركة القطعية) موجود في عالم الواقع الخارجي أيضاً (الميرداماد، ۱۴۰۸: ۲۰۹). يقول الميرداماد: «كما في الحركة أمران مختلفان بالمفهوم، متباينان بالذات، فكذلك بإزائهما في الزمان شيئان مختلفان: احدهما، الآن السيّال ۶ وهو مكيال الحركة التوسطيّة وما تنطبق هي‌عليه غير مفارقة إيّاه مادامت موجودة؛ والآخر، الزمان المتّصل الممتدّ وهو مقدار الحركة القطعيّة وما توجد هي فيه وتنطبق عليه». (م.س: ۲۰۶)

- البرهان الثالث: الوجود في الدهر؛ لانّه بالرغم من انه لا دوام للحركات واللحظات (الآنات) على النقاط المفترضة لمسير الحركة في أفق الزمان، وأن تحقق الآن اللاحقة ودخول المتحرك في النقطة الثانية من مسير الحركة مشروط بانقضاء الآن السابقة والمرور من النقطة السابقة، إلا أنه ما زال للآنات السابقة ولاجتياز النقاط السابقة وجود في أفق الدهر وصقع الواقع. (م.س: ۲۱۰).

- البرهان الرابع: لزوم الطفرة. لو افترضـنا أن الوجود ثابت للحركة التوسـطية فقط، وأنه لا حقيقة للحركة القطعية، فلا بد أن نقبل باسـتقلال الأجزاء (التي تتشـكل منها الحركة التوسطية) بعضها عن بعض، وأنه أيضاً لا اتصال بينها. وعليه، فإن انتقـال الحركـة من أي نقطـة إلى أخرى تليها، وانقضــاء الزمان من أي آنٍ إلى آنٍ بعده، لا بد أن يحدثا قفزاً بشــكل غير متصل، وعن هذا يلزم وقوع الطفرة في عالم الخارج. (الميرداماد، ۱۴۰۸: ۲۱۰ ـ ۲۱۱).

والشيرازي الذي اتبع أستاذه – الميرداماد - في الاعتقاد بوجود الحركة القطعية خارجاً، فحاول الدفاع عن هذا القول بالردّ على نظرية ابن سينا بدلاً من إقامة الأدلة على صحة ما ذهب إليه. و تحرير ذلك: لا شك أن لكل شيء حسب ذاته وجودا يخصه، كما وهو بهذه الجهة غير واجد لسائر أنحاء الوجود. فعلى سبيل المثال، وجود الجواهر يغاير وجود الاعراض في الاستقلال و عدمه. فإن العرض لا يتمتع عن الوجود المستقل، كما و ليس للجوهر وجود غير مستقل. وعلى هذا الأساس،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

إذا كان المراد من الوجود العيني للحركة القطعية وجود حركة ممتدة متصلة، تكون جميع أجزائها موجوداً فعلياً في العالم العيني، فلا ريب في أنها غير موجودة في الخارج، ومن قال بوجودها لم يكن يقصد ذلك، إنما قصد وجود حركة ممتدة في إطار الزمان، يقع جزء منها في جزء من الزمان، فهي موجودة بوجود خارجي، كما والزمان بهذا المعنى موجود بوجود عيني. وبناءاً عليه، يكون كل جزء من أجزاء الحركة موجوداً في ظرف زماني يخصه، سواء كان ماضياً أو حاضراً. ومن ثم، فاستدلال ابن سينا على عدم وجود الحركة القطعية ليس صحيحاً أبداً. (الشيرازي، ۱۹۸۱ م: ۳ / ۳۲ ـ ۳۳؛ مطهري، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۶ ـ ۴۸).

٤-٤. النظرية الرابعة: وجود اعتبارين من الحركة

بحثنا لحدّ الآن عن وجود الحركة (التوسطية والقطعية) خارجاً ضمن ثلاث نظريات. واستنتجنا أن القائلين بوجود الحركة القطعية خارجاً، وعدم وجود الحركة التوسطية كذلك، يرون أن ما تحقق في العالم العيني هو الوجود الممتد الذي يناظر الخط وإن تصوره الذهن على صورة نقاط. وعلى العكس من ذلك، يعتقد القائلون بوجود الحركة التوسطية خارجاً، وعدم وجود القطعية كذلك، بأن ما هو متحقق في العالم العيني يكون منفصلاً في نقاط وإن تصوره الذهن على صورة خط مستقيم.

وافق بعض الفلاسفة بعد الميرداماد، ومن جملتهم الطباطبائي، على وجود نوعين واقعيين من الحركة في عالم الخارج. وقد اعتقد الطباطبائي، كالميرداماد والشيرازي، بوجود الحركة خارجاً بكلا معنييه، لكنه لا يرى التوسطية والقطعية إلا اعتبارين من واقعية (حقيقة) واحدة، فهو يعتقد أن الحركة أمر ممتد في الخارج، ينظر إليها تارة من جهة الوحدة الحاصلة في أيّة حركة خاصة، ويطلق عليها في هذه الحالة مصطلح "الحركة التوسطية". وينظر إليها تارة أخرى من جهة الأجزاء والمراتب التي تحصل فيها في كل لحظة، ويطلق عليها في هذه الحالة مصطلح "الحركة القطعية". ومن الطبيعي أنه إذا كان ثمة وجود للحركة في عالم الخارج، فهي موجودة بكلا الاعتبارين. وبالتالي، يمكن أن نستنتج أن كلتا الحركتين (التوسطية والقطعية) لهما وجود في عالم الخارج.

بعبارة أخرى إذا حلّلنا الحركة في الحالة الأولى وتصوّرنا لها أجزاء وحدوداً، فلا يتحقق منها في كل جزء إلا حد واحد لا قبله ولا بعده، فنسميها بذلك حركة قطعية. وفي الحالة الثانية، بما أنّا لا نلاحظ حدود الحركة وأجزائها، كقولنا خمسة أميال في خمسين دقيقة، فالحركة هنا ليست منعدمة متجددة، بل مستمرة ولذلك نسميها حركة توسطية. (راجع: الطباطبائي، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۱۷ ـ ۱۲۱).

قاس المطهري نظرية الطباطبائي في وجود اعتبارين للحركة بنظرية البروجردي في الفرق بين الماهية بشرط لا والماهية لا بشرط. واعتقد أن ما ذكره الطباطبائي عن الحركة التوسطية والقطعية لا يشابه ما ذكره الفلاسفة السابقون الا تحت هذا الاسم، (مطهرى، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۹ ـ ۳۰) لأن التغاير بين الحركة التوسطية والقطعية، في رأي كل من ابن سينا والميرداماد، تغاير واقعي وليس اعتبارياً (الميرداماد، ۱۴۰۸: ۲۰۵). والكلام في المتون السالفة إنما كان عن كيفية وجود الحركة، ولا يمكن تغيير وجود شيء بالاعتبار. (مطهرى، ۱۳۶۶: ۱ / ۶۱ ـ ۶۴).

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

نتائج البحث

١. لا يخرج معنى الحركة عند حكماء مدرسة إصفهان، بل مدرسة طهران، عما هو المشهور عند الفلاسفة القدماء المشائيين وهو "خروج الشيء من القوة إلى الفعل" بعد اتفاقهم على انه ليس لها ماهية حتى يصح تعريفها بالحد المنطقي.

٢. يغنينا العلم الحضوري بالتغييرات التدريجية في العالم العيني عن البحث عن وجود الحركة، مع أنه هناك اختلاف فْيما هو الواقع في العالم العيني.

٣. ليست الحركة عند حكماء مدرسة إصفهان من الهويات الخارجية التي لها ماهية ووجود، بل مفهوم انتزاعي من الموجودات التي لها الحدوث التدريجي.

٤. من ميزات الفلسفة التجديدية بإصفهان، سيما الحكمة اليمانية للميرداماد، التأكيد على وجود الحركة بنوعيها (التوسطية والقطعية)، في العالم العيني؛ فأن العالم العيني على مستوى نظرية الميرداماد، عالم يشمل الزمانيات والدهريات معا. فبما أن لكل موجود زمانى متدرج الحصول، وجودا دهريا غير زماني؛ فالحركة الموجودة في العالم الزماني هى التوسطية المتدرجة والموجودة في ساحة الدهر هي القطعية الممتدة.

٥. القول بوجود الحركتين في العالم العيني هو مضمون النظرية الحديثة التي وضعها الطباطبائي أخيراً، لكن هذه النظرية لا تتفق مع ما أراد الميرداماد والشيرازي إثباته؛ فإن الطباطبائي لا يرى الحركة الا الإعتبار الذهني دون الأصيل العيني، بحيث يصح للمعتبِر اعتبار الحركة تارة بحالة ممتدة، كما يصح له اعتبارها بحالة منقطعة.

الهوامش

١. هناك أربعة أقوال في المراد من الحركة في المقولة: ١) المقولة هي الموضوع للحركة؛ ٢) كون الجوهر بوساطة المقولة موضوعاً للحركة؛ ٣) كون الحركة بمنزلة النوع للمقولة؛ ٤) موضوع الحركة هو موضوع الأعراض لا نفس الأعراض. وبما أن الثلاث الأول من الاحتمالات و الأقوال مردودة بالدلائل الفلسفية فان المعني الرابع كان مقبولاً عند الحكماء؛ راجع: (ابن‌سينا، ١٤٠٥: ١ / ٩٣ ـ ٩٧؛ الشيرازي، ١٩٨١ م: ٣ / ٦٩ ـ ٧٥؛ ١ / ٤٢٣ ـ ٤٢٦).

٢. "الحكمة اليمانية" اسم اتخذها الميرداماد لمدرسته الفلسفية، وهي مأخوذة من الحديث النبوي «الايمان يماني وحكمتي يمانية». والمراد منها الحكمة المتأثرة عن المذهب العقلي المشائي والغنية بالآراء العرفانية الاشراقية والتعاليم الدينية؛ (راجع: الميرداماد، ١٤٢٣: ٣؛ الميرداماد، ١٤١٥: ٧٢).

٣. نظرية "الخلق الجديد" نظرية مأخوذة من آية (بَل هُم فِي لَبْس مِن خَلْق جَدِيدٍ) وهي مذكورة في النصوص العرفانية السابقةعلى الشيرازي. ولكن ثمة خلاف بين الشيرازي وبين أهل العرفان في أن المراد منها هو "اللبس بعد الخلع" أو "اللبس بعد اللبس"؛ (راجع: الشيرازي، ١٩٨١ م: ٥ / ٢٤٦ ـ ٢٤٨؛ مطهري، ١٣٧٣: ١٩٦ ـ ١٩٩؛ رامين، ١٣٨٠: ٢١٨).

٤. يستعمل عنوان الكمال الأول والكمال الثاني في المباحث الفلسفية بمعنيين، يصدق الأول منهما على "الحركة" والثاني على "النفس" (راجع: السبزواري، ١٤١٦: ٤ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ رضانژاد، ١٣٨٠: ٢ / ١٥٢١ ـ ١٥٢٢).

٥. المقصود من "الآن السيال" هو ما يتفرع عليه الزمن والمركب منه، اما "الآن غير السيال" فمتفرع على الزمن ويعد ظرفاً له. وهذا "الآن" هو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل وبما انه لا وجود له في الخارج، يعبّر عنه بـ "الطرف الوهمي للزمان"؛ (الميرداماد، ١٤٢٣: ٦٨ ـ ٧٣؛ الميرداماد، ١٣٨٥: ٣٢٤).

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

المصادر

أ. الكتب العربية.

۱. ابن‌رشد، محمد بن احمد. (۱۳۶۶ هـ/۱۹۴۷ م). رسائل ابن رشد. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
۲. ابن‌سينا. (۱۴۰۳ هـ). الاشارات و التنبيهات (الطبعة الثانية). مكتب نشر الكتاب.
۳. ـــــــ (۱۳۶۶). الحدود (الطبعة الثانية). طهران: نشر سروش.
۴. ـــــــ (۱۴۰۵ هـ). الشفاء. قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي.
۵. ـــــــ (۱۳۶۴). النجاة (الطبعة الثانية). طهران: المكتبة المرتضوية.
۶. الاصفهاني، شمس الدين محمد. (۱۳۲۳ هـ). مطالع الانظار. قاهره: مطبعه خيرية.
۷. الاعسم، عبد الامير. (۱۹۸۴ م). المصطلح الفلسفي عند العرب. بغداد.
۸. الحلي، حسن بن يوسف. (۱۴۰۷ هـ). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تصحيح و تحقيق: حسن حسن زاده الآملي. قم: مؤسسة نشر الاسلامي.
۹. الرازي، فخر الدين. (۱۹۶۶ م). المباحث المشرقية. طهران: مكتبة اسدي.
۱۰. السبزواري، ملاهادي. (۱۴۱۶ هـ). غرر الفرائد (شرح المنظومة). تقديم و تحقيق: مسعود الطالبي. طهران: نشر ناب.
۱۱. السهروردي (شيخ الاشراق)، شهاب الدين. (۱۳۸۰). التلويحات اللوحية و العرشية (مجموعة مصنفات شيخ اشراق) (الطبعة الثالثة). تصحيح و مقدمه هنري: كاربون. طهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات اسلامي.
۱۲. الشافعي، حسن محمد عبد اللطيف. (۱۴۲۵ هـ). نظرية الحركة الجوهرية عند ملاصدرا في سياق الفكر الاسلامي (الملاصدرا والفلسفة العالمية المعاصرة). طهران: بحوث مؤتمر الملاصدرا.
۱۳. الشيرازي، صدر الدين محمد. (۱۴۰۲ هـ). اسرار الآيات. تصحيح: محمد الخواجوي. طهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۱۴. ـــــــــــــــــــ (د. ت). الحاشية على الهيات الشفاء. قم: نشر بيدار.
۱۵. ـــــــــــــــــــ (۱۳۶۱). الحكمة العرشية. تصحيح: غلامحسين الآهني. طهران: نشر مولى.
۱۶. ـــــــــــــــــــ (۱۹۸۱ م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. بيروت: دار الاحياء.
۱۷. ـــــــــــــــــــ (۱۳۴۶). الشواهد الربوبيّة. تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين الآشتياني. مشهد: جامعة مشهد.
۱۸. ـــــــــــــــــــ (۱۳۵۴). المبدا و المعاد. تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني. طهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۱۹. ـــــــــــــــــــ (۱۳۱۳). شرح الهداية الاثيرية. طهران: دار الطباعة لآقا سيد مرتضي.
۲۰. ـــــــــــــــــــ (۱۴۰۴ هـ). كتاب المشاعر (الطبعة الثانية). بجهد هنري: كاربون. طهران: مكتبة طهوري.
۲۱. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۰۹ هـ). نهاية الحكمة. علّق‌عليه محمد تقي المصباح. طهران: نشر الزهراء.
۲۲. العلوي، هادي. (۱۹۷۱ م). نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. بغداد: مطبعة الارشاد.
۲۳. الغزالي، محمد بن محمد. (۱۴۲۴ هـ). مقاصد الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. طهران: نشر شمس تبريزي.
۲۴. الفيض الكاشاني، ملامحسن. (۱۴۰۳ هـ). اصول المعارف (الطبعة الثانية). تعليق و تصحيح و مقدمة: سيد جلال الدين الآشتياني. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۲۵. الكليني، محمد بن يعقوب. (۱۳۸۸ هـ). الكافي (الطبعة الثالثة). تحقيق: على اكبر الغفاري. دار الكتب الاسلامية.
۲۶. الميرداماد، محمد باقر. (۱۳۸۵). الافق المبين. بجهد عبد الله النوراني. طهران: جامعة طهران.
۲۷. ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۱). الايماضات (مصنفات الميرداماد، ج ۱، ص ۱ـ ۱۱۲). بجهد عبد الله النوراني. طهران: جامعة طهران.
۲۸. ـــــــــــــــــــ (۱۴۲۳ هـ). الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم. تحقيق و تعليق: علي الاوجبي. طهران: دفتر نشر ميراث مكتوب.
۲۹. ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۱). خلسة الملكوت (مصنفات الميرداماد، ج ۱، ص ۲۸۱-۳۲۸). بجهد عبد الله النوراني. طهران: جامعة طهران.
۳۰. ـــــــــــــــــــ (۱۴۰۸ هـ). كتاب القبسات (الطبعة الثانية). بجهد مهدي المحقق. طهران: جامعة طهران.
۳۱. ـــــــــــــــــــ (۱۴۱۵ هـ). نبراس الضياء و تسواء السواء في شرح باب البداء و اثبات جدوي الدعاء. تصحيح و تحقيق: حامد الناجي. طهران: دفتر نشر ميراث مكتوب.
۳۲. بهمنيار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصيل (الطبعة الثانية). تصحيح: مرتضى المطهري. طهران: جامعة طهران.

ب. الكتب الفارسية

۳۳. آشتياني، سيد جلال الدين. (۱۳۸۰). شرح حال و آراي فلسفي ملاصدرا (چاپ چهارم). قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۳۴. آيتي، محمد ابراهيم. (۱۳۷۱). مقولات و آراء مربوط به آن. تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. حسيني اردكاني، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). مرآت الاكوان. تصحيح و تعليق: عبد الله نوراني. تهران: دفتر نشر ميراث مكتوب.
۳۶. خامنه‌اي، سيد محمد. (۱۳۸۴). ميرداماد. تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

۳۷. رامين، فرح. (۱۳۸۰). مباني فلسفي صدر المتألهين (مجموعه مقالات همايش جهاني حكيم ملاصدرا، جلد اول: ملاصدرا و حكمت متعالية). تهران.

۳۸. رضانژاد (نوشين)، غلامحسين. (۱۳۸۰). حكمت‌نامه. تهران: الزهراء.

۳۹. شريف، ميان محمد. (۱۳۶۵). تاريخ فلسفه در اسلام. ترجمه: نصرالله پور جوادي. تهران: مركز نشر دانشگاهي.

۴۰. كاپلسون، فردريک. (۱۳۶۲). تاريخ فلسفه. ترجمه: جلال الدين مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴۱. مطهري، مرتضي. (۱۳۶۶). حركت و زمان در فلسفه اسلامي. تهران: انتشارات حكمت.

۴۲. ـــــــــــــ. (۱۳۷۳). مقالات فلسفي. تهران: انتشارات صدرا.

References

1. Al-Aesam, A. A. (1984). Al-Mostalah Al-Falsafi eind al-Arab. Bagdad.
2. Al-Alavi, H. (1971). Nazariya Al-Harakat Al-Johariya eind Al-Shirazi. Bagdad: al-Irshad publication.
3. Al-Feyz Al-Kashani, M. (1982/1403Ah). Osuol Al-Maaref (2th ed). Edited by Seyyed Jalal al-Din al-Ashtiyani. Qum: Al-Eilam al-Islami.
4. Al-ghazali, M. (2003/1424Ah). Maghsid al-Falasafa. Edited by Soleyman Donya. Tehran: Shams Tabrizi publication.
5. Al-Hilli, H. (1986/1407Ah). Kashf Al-Morad fi Sharh Tjrid Al-Ietegad. Correction by Hasnzade Amoli. Qum: Institute of Nashr al-Islami.
6. Al-Isfahani, Sh. (1905/1323Ah). Matalie Al-Anzar. Cairo: Khayriya publication.
7. Al-Kolayni, M. (2009/1388Sh). Al-Kafi (3th ed). Edited by Ali Akbar al-Ghaffari. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya.
8. Al-Mirdamad, M. B. (1987/1408Ah). Kitab Al-Qabasat (2th ed). Edited by Mahdi Mohaghegh. Tehraan: Tehran University.
9. ----------— (1994/1415Ah). Nibras Al-Ziae. Edited by Hamed Al-Naji. Tehran: Daftar Nashr Mirath al-Maktoob.
10. ----------—— (2002/1381Sh). Al-Imazat (Mosannafat al-Mirdamad, vol.1, p1-211). Edited by abd al-Allah al-Noorani. Tehran: Tehran university.
11. ----------—— (2002/1381Sh). Khalsat Al-Malakuot (Mosannafat al-Mirdamad, vol.1, p281-328). Edited by abd al-Allah al-Noorani. Tehran: Tehran university.
12. ----------—— (2002/1423Ah), Al-Sirat Al-Mostaghim fi rabt Al-Hadith bi Al-Ghadim. Edited by Ali al-Ojabi, Tehran: Daftar Nashr Mirath al-Maktoob.
13. —----------— (2006/1385Sh). Al-Ofog al-Mobin. Tehran: Tehran university.
14. Al-Razi, F. (1966). Al-Mabahith Al-Mashrigiya. Tehran: Asadi publication.
15. Al-Sabzevari, M. H. (1995/1416Ah). Ghorar Al-Faraeid (Sharh al-Manzooma). Correction by Masood Talebi. Tehran: Nab publication.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

16.Al-Shafiei, H. M. (2004/1425Ah). Nazariya Al-Harakat al-Johariya eind Molla Sadra Fi siyag al-Fikr al-Islami. Tehran: Molla Sadra Congress.

17.Al-Shirazi, S. M. (/19821361Sh). Al-Hikmat Al-Arshiya. Correction by Gholam Hosein al-Ahani. Tehran: Mola publication.

18.----------(1934/1313Sh). Sharh al-Hidaya al-athiriya. Tehran: Dar al-Tibaa li Aga seyyed Mortaza.

19.- ——----------(1975/1354Sh), Al-Mabdae Va al-Maad. Correction by Seyyed Jalal al-Din al-Ashtiyani. Tehran: Iranian Philosophical Society.

20.- ——----------(1981). Al-Hikmat al-Motaaliya fi Al-Asfar al-Agliya Al-Arbaah. Birut: Dar al-Ehyaa.

21.- –----------(1981/1402Ah). Asrar al-Ayat. Correction by mohammad al-Khajavi. Tehran: Iranian Philosophical Society.

22.- ----------(1983/1404Ah). Kitab Al-Mashaer (2th ed). Tehran: Maktaba Tahouri.

23.- ----------(n.d). Al-Hashiya ala Elahiyat Al- shifa. Qum: Bidar Publication.

24.- ——----------(1985/1364Sh). Al- Shavahid al-Robubiya. Correction by Seyyed Jalal al-Din al-Ashtiyani. Mashhad: Mashhad University.

25.Al-Sohravardi, Sh. (/20011380Sh). Al-Talvihat Al-Lohiya va Al-Arshiya (3th ed). Correction by Henry Corban. Tehran: Institute for Humanities and Islamic Studies.

26.Al-Tabatabaee, M. H. (1988/1409Ah). Nahayat al-Hikmah. Tehran: Al-Zahra publication.

27.Ashtiany, J. (2001/1380Sh). Sharh Hal va Araye Falsafi Molla Sadra (4th ed). Qum: Daftar Tablighat Islami.

28.Ayati, M. I. (1992/1371Sh). Maghuolat va Arae Marbut bi An. Tehran: Tehran university.

29.Ibn Marzban, B. (1996/1375Sh). Al-Tahsil (2th ed). Edited by Mortaza Motahari. Tehran: Tehran university.

30.Hoseyni Ardakani, A. (1996/1375Sh). Merat Al-Akvaan. Edited by Abd al-Allah Nuorani. Tehran: Daftar Nashr Mirath al-Maktoob.

31.Ibn Rushd, M. (1947/1366Ah). Rasaeil Ibn Rushd. Heydar Abad: Daerat al-Maaref al-Osmaniya.

32.Ibn Sina. (/19851364Sh). Al-Nijat (2th ed). Tehran: Mortazaviya publication.

33.—----------(/19871366Sh). Al-Hodood (2th ed). Tehran: Soroush Publication.

34.– —----------(1982/1403Ah). Al-Isharat va Al-Tanbihat (2th ed). Maktab Nashr al-Kotob.

35.– —----------(1984/1405 Ah). Al-Shifa. Qum: Ayato Allah Marashi publication.

36.Kaplsvn, F. (1983/1362Sh). History of Philosophy. Translated by Jalal al-din Mojtabavi. Tehran: Elmi Farhangi Book Store.

37.Khaminey, M. (2005/1384Sh). Mirdamad. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]

38. Motahri, M. (1983/1363Sh). Harakat va Zaman Dar Falsafe Islami. Tehran: Hikmat publication.
39. Motahri, M. (1994/1373Sh). Maghalat Falsafi. Tehran: Sadra publication.
40. Ramin, F. (2001/1380Sh). Mabani Falsafi Sadr Al-Motaalehin. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute
41. Rezanajad (Nooshin), Gh. (2001/1380Sh). Hikmat Name. Tehran: Al-Zahra publication.
42. Sharif, M. M. (1986/1365Sh). History of Philosophy in Islam. Translated by Nasr Allah pur Javadi. Tehran: University Publication Center.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2025-07-16]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1437.23.1.5.2]