جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة الإسلامية بالمنوفية

الحركة عند ابن سينا

"دراسة وتقويم"

إعداد الباحث الدكتور

عبد الحكيم عبد الرحيم علي حسين

مدرس بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بأسيوط
قسم العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

الحركة عند ابن سينا "دراسة وتقويم"

عبد الحكيم عبد الرحيم علي حسين
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية،
جامعة الأزهر، فرع أسيوط
البريد الإلكتروني: abdelhakemhossin4819@azhar.edu.eg

الملخص

جاء البحث بحمد الله في **مقدمة وتمهيد ومباحث**، أما المقدمة فقد اشتملت على أهمية البحث وأسباب اختياره، ثم خطة البحث، وأما التمهيد فقد قمت فيه بتعريف للفلسفة لغة واصطلاحا والأطوار التي مر بها هذا المصطلح، ثم قمت بنبذة قصير عن الفلسفة الإسلامية، وأما المباحث فقد بدأت فيها بالتعريف بالشيخ الرئيس ابن سينا من حيث اسمه ونسبه ونشأته، ثم قمت عقب ذلك بذكر طرف من أساتذته ومؤلفاته وآراء العلماء فيه ما بين مادح وقادح، ثم انتقلت إلى تعريف للطبيعة باعتبار أن الحركة من لواحقها وأعقبت هذا المبحث بتفصيل على قدر ما استطعت للتعريف بالحركة التي هي صلب البحث وكيف اختلف تعريفها عند ابن سينا عن غيره، ثم انتقلت إلى بعض المباحث التي تناولها ابن سينا، وبينت فيها ما إذا كان هناك وجه تشابه بين كلام ابن سينا وأرسطو أو لم يكن، وتناولت بعض الألفاظ بالشرح والتعليق والتعقيب، وأحيانا أختصر الكلام عنده مع ذكر ما أراه مهما في بابه.

من هذه المباحث: ما تتعلق به وما لا تتعلق به وما هي المقولات التي تقع فيها الحركة، وتقابل الحركة والسكون ووحدة الحركة وكثرتها، ومضامة الحركة وتضادها، وإثبات أن لكل جسم طبيعي مبدأ حركة وضعية أو مكانية، وما هي الحركة التي بالعرض، وما هي الحركة القسرية والحركة التي من تلقاء المحرك، وختمت المباحث ببحث في أنه ليس للحركة والزمان شيء إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذات همان ثم جاءت في النهاية الخاتمة وتلاها المصادر والمراجع والفهرس، وهنا تكون نهاية هذا البحث.

الكلمات المفتتاحية: ابن سينا – الفلسفة – الطبيعة – الحركة – السكون.

Movement when Ibn Sina Study and Correct

Abdul Hakim Abdul Rahim Ali Hussein
Department of Doctrine and Philosophy, College of Fundamentals of Religion and Islamic Call, Al-Azhar University, Assiut Branch.
E-mail: abdelhakemhossin4819@azhar.edu.eg

Summary

The research, praise be to God, came in an introduction, an introduction and discussions, as for the introduction, it included the importance of the research and the reasons for choosing it, then the research plan. As for the introduction, I defined philosophy in language and idiomatically and the phases that this term went through, and then I made a short overview of Islamic philosophy, As for the Mabahith, I began in it by introducing Sheikh President Ibn Sina in terms of his name, lineage and upbringing, and then I mentioned a part of his professors, writings, and scholarly opinions about it between praise and critic, then moved to a definition of nature considering that the movement is one of its suffixes and this topic followed in detail to some extent I was able to define the movement which is the core of the research and how its definition differed according to Ibn Sina from others, then I moved to some of the topics that Ibn Sina dealt with, and showed in it whether there is a similarity between the words of Avicenna and Aristotle or not, and it dealt with some words with explanation, comment and comment, Sometimes I shorten his words with mentioning what I think is important in his chapter.

Among these topics: What is related to it and what is not related to it and what are the categories in which the movement takes place, corresponds to movement and stillness and the unity of movement and its abundance, the contiguity of movement and its contradiction, and proof that every natural body has the principle of a positional or spatial movement, what is the movement that is in width, and what is the movement Coercion and movement that spontaneously the engine, and the investigation concluded by researching that movement and time have nothing but the One Who Almighty, and that they have no first of themselves, then came at the end of the conclusion, followed by sources, references and index, and here is the end of this research.

Key Words: Avicenna - Philosophy - Nature - Movement - Stillness

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله كما حمد نفسه وكما أمرنا أن نحمده، هو رب المشارق والمغارب، مزين السماء بالكواكب الثواقب، نحمده على التوفيق لبدء الكلام بتحميده وتمجيده، وعلى أن هدانا وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده، وأسأله هداية طريقه، وإلهام الحق بتحقيقه، سبحانه سبحانه ما تسقط في الأكوان من ورقة إلا تعلمها حكمته الباهرة، ولا توجد في الأماكن من طبقة إلا تشملها قدرته القاهرة، تقدست عن الأمثال والأكفاء ذاته الأحدية وتنزهت عن الزوال والفناء صفاته الأزلية والأبدية، سجدت لعزة جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، نشكره على ما علمنا من قواعد العقائد الدينية، وهدانا إليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ودلنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد.

والصلاة والسلام على أئمة الأمم، وعلى إمامهم التجلي الأعظم، النبي الخاتم، سيدنا محمد، سيد من خلق في أحسن التقويم، فهو (ﷺ) المنعوت بأكرم الصفات والمبعوث رحمة للعوالم والكائنات، أرسله الله حين درست أعلام الهدى وظهرت أعلام الردى، فأعلى من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه، وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين مصابيح الأمم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم. وبعد،،، فهذا بحث بعنوان:

الحركة عند ابن سينا "دراسة وتقويم"

أقول: لقد كان الشيخ الرئيس ابن سينا من المتأخرين، ومعلوم أن المتقدمين تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد فكذلك المتأخرون منهم من قضى حق من قبله بالتلخيص والتجريد، فكان ابن سينا مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس

الصائب، موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الأوابد، مجتهدا في تقرير الفرائد وتجريدها عن الزوائد، فكانت اهتماماته الفكرية والعلمية متعددة الجوانب، ومتشعبة المناحي، فقد اهتم بقضايا فلسفية تربطها علاقات متداخلة بالمسائل الفكرية والعلمية الأخرى وبالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عصره فمثل بذلك حلقة بارزة في التواصل التاريخي للفكر.

وبديهي أن كل مذهب فلسفي يتضمن في محاوره العامة وخطوطه الخاصة تصورا عاما للمعرفة التي من خلال عناصرها يتعرف الفيلسوف على أجوبة عن تساؤلات كثيرة من مظاهر الكون، ولقد خصص ابن سينا لمعاجة قضايا الطبيعة والنفس ومعارف إنسانية كثيرة فصولا كاملة في كتبه ورسائله، وما ذكره ابن سينا في مؤلفاته عن الحركة وتعريفها وأحكامها وتحليلها يدفعنا إلى أن نتناول قضية الحركة عنده لنقف عليها ونرى إبداعه فيها ومدى تأثره بأفكار أرسطو وشرحه لكتبه وقضاياه التي تناولت الحركة، ومن خلال الصفحات القادمة أقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة وأودع ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة، وقبل أن أختم المقدمة لا بد لنا من التنبيه على أنني سوف أقدم لذلك بما يناسب البحث حول ترجمة ابن سينا ومعنى كلمة الفلسفة وسيظهر من خلال خطة البحث.

خطة البحث

جاء البحث في **مقدمة وتمهيد ومباحث وخاتمة:**

أما **المقدمة:** فقد اشتملت على أهمية الموضوع وخطة البحث.

وأما **التمهيد فعنوانه:** في تعريف الفلسفة وتطورها.

وأما **المباحث فهي سبعة عشر مبحثا:**

المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته ونشأته.

المبحث الثاني: من أساتذته ومن مؤلفاته. **المبحث الثالث:** آراء العلماء فيه.

المبحث الرابع: تعريف الطبيعة. **المبحث الخامس:** تعريف الحركة.

المبحث السادس: ما تتعلق به الحركة. **المبحث السابع:** نسبة الحركة إلى المقولات.

المبحث الثامن: بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها.

المبحث التاسع: تقابل الحركة والسكون. **المبحث العاشر:** وحدة الحركة وكثرتها.

المبحث الحادي عشر: مضامة الحركات ولا مضامتها.

المبحث الثاني عشر: تضاد الحركات وتقابلها.

المبحث الثالث عشر: إثبات أن لكل جسم طبيعي مبدأ حركة وضعية أو مكانية.

المبحث الرابع عشر: الحركة التي بالعرض.

المبحث الخامس عشر: الحركة القسرية والحركة التي من تلقاء المحرك.

المبحث السادس عشر: أحوال العلل المحركة والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة.

المبحث السابع عشر: ليس للحركة والزمان شيء إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما.

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

الفهرس.

التمهيد

تعريف الفلسفة وتطورها

الكلام في ماهية الفلسفة أو تعريفها ملازم لخطابها وتاريخها، فهو إذن قول فلسفي في الفلسفة، قول يسأل عن ماهية الفلسفة من داخل الفلسفة، فالسؤال عن ماهيتها هو سؤال تطرحه الفلسفة على نفسها عن نفسها، ولكن ألا يعني ذلك أن فلسفة الماهية هي ماهية الفلسفة؟ استنتاج صحيح.

ولكنه لا يخلو من التباس، فلا بد من توضيحه بحيث يكون معناه أن فعل الفلسفة لا ينحصر في مسألة الماهية على العموم فقط، بل يعتبر هذه المسألة مدخلا إلى البحث في مضمون كل ماهية ومن بينها ماهية الفلسفة إذا كان ثمة ماهية للفلسفة بموجب فلسفة الماهية على العموم، فما هي تلك الماهية على الخصوص؟ ما الفلسفة؟ ولماذا؟ وأين نحن منها؟

أما كلمة الفلسفة في الأصل فهي مشتقة من كلمة يونانية وهي: فيلا وهو المحب، وسوفيا أو سوفا، وهو الحكمة، فلما أعربت قيل: فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه، من خلال ذلك يتبين لنا أن الفلسفة باعتبار الوضع الأصلي تعرف بـ: محبة الحكمة، أو إيثار الحكمة، ويعرف الفيلسوف بأنه: محب الحكمة، أو المؤثر للحكمة.(١)

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: أطلق فيثاغورس كلمة محبي الحكمة على أولئك الذين اقتصروا على دراسة طبيعة الأشياء، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة، ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم، لم يدعوا لأنفسهم

(١) الملل والنحل ١١٦/٢، لوامع الأنوار البهية ٤٤٥/٢، مفاتيح العلوم ص ١٥٣، الصفدية لابن تيمية ٣٢٣/٢.

الحكماء، ولا أطلقوا على معرفتهم اسم الحكمة، وإنما هم سعوا إليها، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها، وقال فيثاغورس: كان اسم الحكماء يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأسبابها.

ولكن يرى البعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه، لما طبع عليه من ادعاء لا يتفق معه أن يتواضع فيسمي نفسه محبا للحكمة، لا حكيما. ولهذا يرجح هؤلاء أن يكون سقراط أول من استعملها، وأفلاطون يستعملها ليميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين. وعلى كل حال فقد وردت مرارا على لسان سقراط، في محاورات أفلاطون، ولكن بمعنى أخلاقي، أي محبة الحكمة الخلقية، ثم جاء أفلاطون فتوسع في معناها، وجاء تلميذه أكسينوقراط فقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: نظرية المعرفة (المنطق) الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) ثم الأخلاق، وبهذا التقسيم الثلاثي أخذ زينون مؤسس الرواقية وكان معاصرا لأكسينوقراط ثم الرواقيين بصفة عامة.

لقد جمع أفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد، وبين دراسة العالم والمبادئ التي يقوم عليها، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك، وكان يميز بين الفلسفة وبين الرياضيات، وبين الفلسفة والتاريخ، أما عند أرسطو فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية، واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث حين بدأت العلوم تستقل بنفسها من الفيزياء والرياضيات والعلوم الحيوية من الفسيولوجيا فالتشريح فالطب بوجه عام ثم علم الاجتماع.(١)

(١) الملل والنحل ١١٦/٢، مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي ص ٧ وما بعدها

وعلى هذا فإن تعريف الفلسفة يختلف باختلاف الأطوار التي مر بها، كما أنه يختلف باختلاف الفلاسفة الذين وضعوا لها حدودا وتعريفات.

ومما قيل في تعريفها: هي علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح، وتنقسم قسمين: **أحدهما:** الجزء النظري. **والآخر:** الجزء العملي. ومنهم من جعل المنطق حرفا ثالثا غير هذين ومنهم من جعله جزءا من أجزاء العلم النظري ومنهم من جعله آلة للفلسفة ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها. وينقسم الجزء النظري إلى ثلاثة أقسام، وذلك أن منه ما الفحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى: علم الطبيعة، ومنه ما الفحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة ويسمى: الأمور الإلهية ويسمى باليونانية: تاولوجيا. ومنه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه ذلك ويسمى: العلم التعليمي والرياضي وكأنه متوسط بين العلم الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي، وأما المنطق فهو واحد لكنه كثير الأجزاء. وأما الفلسفة العملية فهي ثلاثة أقسام:- أحدها: تدبير الرجل نفسه أو واحدا خاصا ويسمى: علم الأخلاق، والقسم الثاني: تدبير الخاصة، ويسمى: تدبير المنزل، والقسم الثالث: تدبير العامة وهو سياسة المدينة والأمة والملك.(١)

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١١٦/٢، لسان العرب ٢٧٣/٩، مفاتيح العلوم ص ١٥٣، وما بعدها، المحكم والمحيط الأعظم ٦٥٣/٨، القاموس المحيط ص٨٢٢، دستور العلماء ١٠٧/١.

وجاء في كتاب التعريفات: الفلسفة هي التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق (ﷺ) في قوله: "تخلقوا بأخلاق الله"(١)، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.(٢)

وجاء عند الكندي: الفلسفة حدها العلماء بعدة حروف ... وحدوها من جهة فعلها فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة. وحدوها من جهة العلة: صناعة الصفات وحكمة الحكم، وحدوها أيضا فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد النور، فأما من يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إثباتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان، فهي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول.(٣) وفي دستور العلماء وغيره: الفلسفة: في اللغة

---

(١) السلسلة الضعيفة – مختصرة – ٣٢٣/٦ رقم ٢٨٢٢ وقال لا أصل له، وفي سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (٣٤٦/٦ قال أيضا لا أصل له، وزاد بأن قال: أورده السيوطي في " تأييد الحقيقة العلية " ٨٩/١ دون عزو، ووجدته في تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ص ٨٣.

(٢) التعريفات ص ١٦٩.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ص ١٧١ وما بعدها، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، الكندي فلسفته منتخبات ص ٤١ للمؤلف: د محمد عبد الرحمن مرحبا، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، منشورات عويدات بيروت – باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود بقدر الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية.([1])

وقيل في معناها بأنها: هي الحكمة، وقيل معرفة الإنسان نفسه، وقيل: علم الأشياء الأبدية.([2])

والحكمة: قولية، وفعلية، أما الحكمة القولية، وهي العقلية أيضا، فهي كل ما يعقله العاقل بالحد وما يجري مجراه مثل الرسم، وبالبرهان وما يجري مجراه، مثل الاستقراء فيعبر عنه بهما. وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال، فلا يفعل فعلا لغاية دون ذاته وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل والأول محمول وذلك محال.

فالحكمة في فعله وقعت تبعا لكمال ذاته، وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصودا للكمال المطلوب، وكذلك في أفعالنا. ثم إن الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل، وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات، والإلهيات، وذلك هو الكلام في الباري تعالى، والعالم، ثم زادوا فيها الرياضيات.

والعلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علم ماهية، وعلم كيف، وعلم كم. فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي، والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة، أو كانت مخالطة بعد، فأحدث بعدهم أرسطوطاليس الحكيم علم المنطق، وسماه تعليمات، وإنما هو

(١) دستور العلماء ٣٢/٣، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٢٨٧/٢.

(٢) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص ١٣١.

جرده من كلام القدماء، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط، وربما عدها آلهة العلوم، لا من جملة العلوم، فقال:الموضوع في العلم الإلهي: هو الوجود المطلق. ومسائله: البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود. والموضوع في العلم الطبيعي: هو الجسم، ومسائله: البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم. والموضوع في العلم الرياضي، هو الأبعاد والمقادير، وبالجملة: الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة، ومسائله: البحث عن أحوال الكمية من حيث هي كمية.

والموضوع في العلم المنطقي: هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم، ومسائله: البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك.(١)

وأما عند الشيخ ابن سينا فقد عرف الفلسفة أو الحكمة كما يسميها فقال: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية، والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

(١) الملل والنحل ١١٦/٢وما بعدها.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان، والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته ووالد ومولود ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطا للتغير ويسمى حكمة رياضية وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلا، وإن خالطه فبالعرض لا أن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحمتين والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية فيه تحديد دقيق لموضوعاتها ويتسم بالإحكام أكثر مما في إحصاء العلوم للفارابي.(١) والفلسفة الأولى: هي العلم الإلهي وتحقيقها في الإلهي، والغرض

(١) عيون الحكمة لابن سينا ص ١٣ وما بعدها، موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي ٤٥/١.

من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلّها على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين.(١)

فالفلاسفة اسم جنس لمن يجب الحكمة ويؤثرها، ولكن البعض ذهب إلى أن هذا الاسم صار في عرف كثير من الناس مختصا بمن خرج عن ديانات الأنبياء ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه، وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لاتباع أرسطو وهم المشاءون خاصة وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها وهي التي يعرفها بل لا يعرف سواها المتأخرون من المتكلمين.(٢) والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم، بل هم موجودون في سائر الأمم، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم: هم فلاسفة اليونان، فهم طائفة من طوائف الفلاسفة، وهؤلاء أمة من الأمم، لهم مملكة وملوك، وعلماؤهم فلاسفتهم.(٣)

من خلال بعض التعريفات التي سبقت يتبين لنا أن الفلسفة مرت بأطوار، ولعل آخر أطوارها هو ما استقر عليه أمر الفلسفة حيث صارت تطلق على آراء محددة، ونظرات خاصة للكون، والوحي، والنبوات، والإلهيات، ونحو ذلك.(٤)

وأما مصطلح الفلسفة الإسلامية فيقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: وعندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما واصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا المشاحة فيه.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٥٠/١.

(٢) إغاثة اللهفان ٢٥٧/٢.

(٣) المصدر السابق ٣٦٣/٢.

(٤) وللزيادة في معنى الفلسفة وتطوره حسب ميدانها يراجع مدخل جديد إلى الفلسفة للدكتور: عبد الرحمن بدوي، وموسوعة أندريه لالاند الفلسفية ص ٩٧٨ وما بعدها.

فإنا نجد مثلا في كتابي: الشفاء والنجاة لابن سينا التعبير بالمتفلسفة الإسلامية، ونجد في كتاب الملل والنحل للشهرستاني استعمال كلمة فلاسفة الإسلام في مواضع متعددة.

ووردت عبارة فلاسفة الإسلام وحكماء الإسلام في كتاب أخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون.(١) ويمكن القول بأن مصطلح الفلسفة الإسلامية: يشير إلى الفلسفة المنتجة في العالم الإسلامي، وهو مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، ويعني المصطلح بمعناه الأوسع نظرة العالم إلى الإسلام كما هو مستمد من النصوص الإسلامية المتعلقة بخلق الكون وإرادة الخالق، وبمعنى آخر يشير إلى أي من مدارس الفكر التي ازدهرت في ظل الإمبراطورية الإسلامية أو في ظل الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية. وبالمعنى الضيق فإن كلمة فلسفة تشير إلى مدارس الفكر الخاصة التي تعكس بمعظمها تأثير المناهج الفلسفية اليونانية مثل الأفلاطونية والأرسطية.

وقد أوضح فضيلة الشيخ: مصطفى عبد الرازق ذلك بعد أن ساق الأدلة على وجود فلسفة وحكمة إسلامية فقال: تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه...

إلى أن قال أيضا: تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى...

ثم قال: أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٢.

هذه الفلسفة خصوصا في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف.

وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة.(١)

تبين مما سبق أن كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإنه عندما نحاول أن نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة، لا بد أن تشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى، وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة. واتضح أن الأقرب لكلمة فلسفة هي كلمة: حكمة، وهي مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية ما بين القرآن والسنة، ولهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة: حكمة كمرادف لكلمة: فلسفة، التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي.

ومن أهم ما يواجه الباحث في الفلسفة أن مدارس الفلسفة قد قامت بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيتها الخاصة واهتماماتها الخاصة، وفي مراحل لاحقة دخل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية، وكثيرا ما استخدم العديد من أعلام الصوفية لقب حكيم لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذي.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٩ وما بعدها بتصرف.

و يجدر الإشارة هنا إلى أن تغير النظر إلى مفهوم الفلسفة تبعا لتنوع الأجوبة على سؤال: ما الفلسفة؟ الذي قد يتحول نتيجة بزوغ فرع آخر في الفلسفة وهو فلسفة الفلسفة أو المصطلح الذي يفضله الدكتور طه عبد الرحمن فقه الفلسفة في كتابه فقه الفلسفة إلى ما الفلسفة؟ السؤال في الفلسفة والسؤال عن الفلسفة... الخ، إذا رأينا تصنيف الفلسفة إلى فلسفة قديمة وأخرى جديدة حيث أن الأولى فلسفة في الوجود والثانية فلسفة في المعرفة، فإن الاتجاه الإسلامي سيتميز بفلسفة – أي بفلسفة في المعرفة – خاصة به إذا نظرنا إلى علوم المناظرة العقدية (مناهج الكلام، مناهج أهل الحديث) وعلوم الحديث وأصول الفقه ومناهج التفسير وغيرها من المعارف التي تهتم بتدشين المناهج إلى جانب دراسة المضامين اعتمادا على المصدرين المنقول الصحيح والمعقول الصريح أو الوحي والعالم.(١)

وإذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء وتصور ورؤية شمولية للكون الحياة، فإن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكري في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأبعلم الكلام، ووصل الذروة في القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام. وعلم الكلام كان يستند أساسا على النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين،

(١) فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، د. طه عبد الرحمن ص ١١ وما بعدها.

وهم الفلاسفة المسلمين الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام.

و من خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي "الله" والمفهوم الفلسفي اليوناني: المبدأ الأول أو العقل الأول.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإثبات الخالق.(١)

ومن أشهر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: ابن سينا: ويطلق عليه الشيخ الرئيس المتوفى سنة ٤٢٨هـ، وستأتي ترجمته مستوفاة قريبا، وهو من مجددي القرن الخامس الهجري وكانت الفلسفة تحارب في هذا القرن من العباسيين لأنهم ءاثروا فيه أن يأخذوا بمذهب أهل السنة وكانوا يتوجسون الشر فيمن يشتغل بالفلسفة ويتهمونه بالميل إلى أعدائهم الفاطميين فمنعوا الرعية من البحث والنظر فأوغلوا بهذا في الرجعية والجمود فخرج ابن سينا على هذه الرجعية ولم يرض لنفسه أن يقع فيما وقع فيه غيره من الجمود ودرس علوم الفلسفة تلك الدراسة التي لم تتهيأ لغيره في عصره حتى وصل فيها إلى رتبة الاجتهاد والتجديد وخرج فيها من دائرة التقليد وكان يقول: حسبنا ما كتب من شروح

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٧ وما بعدها بتصرف، المجددون في الإسلام ص ١١٠، ص ١٢٤، ص ١٤١.

لمذاهب القدماء فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا.وقال في مقدمة كتابه منطق المشرقيين: وبعد، فقد نزعَت الهمَّة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نُبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه مُتعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميِّين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم يُنِل رحمته سواهم. مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم في تنبُّهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيرًا مما رتَّبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفطُّنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيَّنها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول مَن مدَّ يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مُفسد. ويحق على مَن بعده أن يلموا شعثه...ويفرعوا أصولًا أعطاها. فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهُّم ما أحسن فيه، والتعصُّب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحلَّ أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

وأما نحن، فسهل علينا التفهُّم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم...ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا حرفا، فوقفنا على ما تقابَل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف. ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى « المشائين » من اليونانين كرهنا شَقَّ العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم، وتعصَّبنا للمشائين؛ إذ كانوا أَولى فِرَقهم بالتعصُّب لهم. وأكملنا ما أرادوه

وقصَّروا فيه ولم يَبلغوا إربهم منه، وأغضَينا عما تخبَّطوا فيه وجعلنا له وجهًا ومخرجًا، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظلِّه واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يُمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطَّيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشُّهرة بحيث لا يشكُّون فيه ويشكون في النهار الواضح، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تَعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر؛ فقد بُلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم خُشب مسنَّدة يرون التعمق في النظر بدعة ومخالفة المشهور ضلالة... فهؤلاء الثلاثة لم يربط بينهم تاريخ واحد في فترة زمنية محددة، وإنما ربط بينهم مدرستهم الفلسفية، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة على تراث الشرق والإغريق.وهم على تتابعهم التاريخي حملوا مسؤولية الترجمة، والشرح، والتأليف في الفلسفة وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامي.(١)

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٧ وما بعدها بتصرف، المجددون في الإسلام ص ١١٠، ص ١٢٤، ص ١٤١، منطق المشرقيين ص ٥١ وما بعدها.

المبحث الأول

اسمه ونسبه ومولده ووفاته ونشأته

هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا، كان عالما وفيلسوفا وطبيبا وشاعرا، لقب بالشيخ الرئيس والمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، كما عرف بأمير الأطباء وأرسطو الإسلام، كان إمام عصره في الحكمة وعلوم الأوائل، بل كان إماما في سائر العلوم، فهو صاحب الفلسفة والتصانيف الكثيرة في فنون العلوم، ولد في سنة سبعين وثلاثمائة في شهر صفر في قرية أفشنة من قرى بخارى، وتوفي في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة يوم الجمعة بهمذان في شهر رمضان.(١)

وأما عن نشأته وتلقيه العلم فقد حكى عن نفسه كما نقل عنه تلميذه أبو عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني في رسالته التي سماها: رسالة في تاريخ الشيخ الرئيس حجَّة الحق أبي علي الحسين بن عبد اللَّه بن سينا. وهي مخطوطة ونقل ذلك عنه عدة من العلماء ممن ترجم للشيخ الرئيس، فقال: كان أبي رجلا من أهل بَلْخ، فسكن بُخَارى في دولة نوح بن منصور، وتولى العمل والتصرف بقرية كبيرة، وتزوج بأمي فأولدها أنا وأخي، وأُحْضِرتُ معلِّم القرآن ومعلم الأدب، وأكملت عشرا من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يُقضى مني العجب.

وكان أبي ممن أجاب دعوة المصريين، ويُعدُّ من الشيعة الإسماعيليّة، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل، وكذلك أخي، فربما تذاكروا وأنا أسمعهم وأدرك

---

(١) تاريخ الإسلام ٢٣٢/٢٩، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٢٥/٥ وما بعدها، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ١٣٦/٥، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٣.

ما يقولانه ولا تقبله نفسي، وأخذوا يدعونني إليه ويُجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة والحساب، وأَخَذ يوجّهني إلى من يُعلّمني الحساب.

ثمّ قدم بُخَارى أبو عبد الله النّاتِلي الفيلسوف، فأنزله أبي دارنا، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى الشيخ إسماعيل الزاهد، وكنتُ من أجود السالكين وقد أَلِفْتُ المناظرة والبحث. ثم ابتدأت على النّاتِلّيّ بكتاب «إيساغوجي» ولما ذكر لي أن حدَّ الجنس: هو القول على كثيرين مختلفين بالنّوع، وأخذته في تحقيق هذا الحدّ ما لم يسمع بمثله، تعجَّب مني كل التَّعجُّب، وحذَّر والدي من شغْلي بغير العلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأمّا دقائقه فلم يكن عنده منها خبر. ثمّ أخذتُ أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمتُ عِلمَ المنطق. وكذلك كتب إقليدس، فقرأتُ من أوله إلى خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حلَّ باقيه، وانتقلت إلى «المجَسْطيّ»، ولمّا فَرَغْتُ من مقدِّماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسيّة قال لي النّاتِلّيّ: حُلَّها وحدَك، ثمّ اعْرِضها لأبيَّن لك، فكم من شكلٍ ما عَرَفَه الرّجلُ إلّا وقتَ عَرَضْتُهُ عليه وفهّمته إيّاه، ثمّ سافر.(١)

وأخذت في الطّبيعي والإلهيّ. فصارت الأبواب تنفتح عليّ، ورغبتُ في الطّبّ وبرزت فيه في مُدَيْدَة حتّى بدأ الأطباء يقرءون عليّ، وتعهَّدت المَرْضَى، فانفتح عليَّ من أبواب المعالجات النّفسيّة من التّجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأُناظر فيه، وعمري ستّ عشرة سنة. ثمّ أَعَدْتُ قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، ولازَمْتُ العلم سنة ونصفا، وفي هذه المدّة ما

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص: ٤٣٧، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص: ٣٠٣، تاريخ الإسلام ٢١٨/٢٩، ٢١٩، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٤، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر ص ١٤١.

نمتُ ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النّهار بغيره، وجمعتُ بين يديّ ظُهُورًا، فكلّ حُجَّة أنظر فيها أُثْبتُ مقدّمات قياسيّة، ورتبتُها في تلك الظُّهُور، ثمّ نظرتُ فيما عساها تُنْتج. وراعيت شروط مقدّماته، حتّى تحقّق لي حقيقة الحقّ في تلك المسألة.

وكلّما كنت أتحيَّر في مسألة، أو لم أظفَرْ بالحدّ الأوْسَط في قياس، تردَّدت إلى الجامع، وصلَّيتُ وابتهلت إلى مبدِع الكلِّ، حتّى فتح لي المُنْغَلِق منه، وتيسَّر المتعسِّر، وكنتُ أرجع باللّيل إلى دارِي وأشتغل بالكتابة والقراءة، فمهما غلبني النّوم أو شعرت بضعف عدلْت إلى شرْب قَدَحٍ من الشَّراب رَيث ما تعود إليّ قُوَّتي، ثمّ أرجع إلى القراءة، ومهما غلبني أدنى نوم أحلُمُ بتلك المسائل بأعيانها، حتّى إنّ كثيرا من المسائل اتّضح لي وجوهُها في المنام، وكذلك حتّى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانيّ. وكلّما علِمْتُه في ذلك الوقت فهو كما علمته ولم أزْدَد فيه إلى اليوم، حتّى أحْكمتُ علم المنطق والطّبيعيّ والرّياضيّ، ثمّ عدلت إلى الإلهيّ، وقرأت كتاب «ما بعد الطّبيعة» فما كنتُ أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرضُ واضعه، حتّى أعدت قراءته أربعين مرّة، وصار لي محفوظا، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فَهْمه. وإذا أنا في يوم من الأيّام حضرتُ وقت العصر في الورّاقين وبيد دلّال مجلَّد ينادي عليه، فَعَرَضه عليَّ فردَدْتُه ردَّ مُتَبرِّم، فقال: إنّه رخيص بثلاثة دراهم فاشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الحكمة الطّبيعيّة، ورجعتُ إلى بيتي وأسرعتُ قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب ففرحتُ وتصدَّقتُ بشيء كثير شكرا لله تعالى.(١)

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص: ٤٣٨، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص: ٣٠٥، تاريخ الإسلام ٢٢٠/٢٩، ٢٢١، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٥.

واتفق لسلطان بُخَارى نوح بن منصور مرض صعب، فأجرى الأطباء ذكري بين يديه، فأُحْضِرتُ وشاركتهم في مداواته، وسألته الإذن في دخول خزانة كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من الكتب وكَتْبها، فأذن لي فدخلتُ، فإذا كُتُب لا تُحصى في كل فن، ورأيتُ كتبا لم تقع أسماؤها إلى كثير من النّاس، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفتُ مرتبة كلّ رجل في علمه، فلمّا بلغتُ ثمانية عشر عاما من العمر فرغت من هذه العلوم كلّها، وكنتُ إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنّه معي اليوم أنضج، وإلّا فالعلم واحد لم يتجدّد لي بعدَه شيء.

وسألني جارنا أبو الحسين العروضيّ أن أصنف له كتابا جامعا في هذا العلم، فصنّفتُ له «المجموع» وسمّيتُه به، وأتيتُ فيه على سائر العلوم سوى الرّياضيّ، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة. وسألني جارنا الفقيه أبو بكر البَرَقي الخوارزمي، وكان مائلا إلى الفقه والتّفسير والزّهد، فسألني شرح الكتب له، فصنّفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في عشرين مجلّدة أو نحوها. وصنّفت له كتاب «البِرّ والإثّم»، وهذان الكتابان لا يوجدان إلّا عنده، ولم يعرهما أحدا.(١)

ثم مات والدي، وتصرفت بي الأحوال، وتقلَّدْت شيئا من أعمال السلطان، ودعتني الضّرورة إلى الارتحال عن بُخَارى والانتقال إلى كُرْكانْج، وكان أبو الحسن السَّهْليّ المحبّ لهذه العلوم بها وزيرا، وقدمت إلى الأمير بها علي بن المأمون، وكنت على زِيّ الفقهاء إذ ذاك بطَيْلَسان تحت الحَنَك، وأثبتوا لي مشاهَرة دارّة تكفيني، ثمّ انتقلت إلى نَسَا، ومنها إلى باوَرْد، وإلى طُوس، ثمّ إلى

(١) تاريخ الإسلام ٢٢٢/٢٩، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص: ٤٣٩، الوافي بالوفيات ٢٤٥/١٢.

جاجَرْم رأس حدّ خراسان، ومنها جُرْجَان، ومنها إلى دِهستان، فمرضت بها ورجعت إلى جُرْجَان، فاتّصل بي أبو عُبَيْد الجوزجاني.(١) انتهى

ثمّ انتقل إلى الرِّيّ، ثمّ خرج إلى قَزْوين، وإلى هَمَذان، ثمّ عالج شمس الدّولة من القُولَنْج، وصار من نُدَمائه، وخرج في خدمته، ثمّ ردّ إلى هَمَذان، ثمّ سألوه يُقلّد الوزارة فتقلّدها. ثمّ اتّفق تشويش العسكر عليه واتّفاقهم عليه خوفا منه، فكبسوا داره ونهبوها، وسألوا الأمير قتله، فامتنع وأرضاهم بنفْيه، فتوارى عنه، فعاود شمس الدّولة القُولَنْج، فطلب الشّيخ فحضر، فاعتذر إليه الأمير بكلّ وجه، فعالجه، وأعاد إليه الوزارة ثانيا.

قال أبو عبيد الجوزجانيّ: ثمّ سألته شرح كتاب أرسطوطاليس فقال: لا فراغ لي، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أُورد في ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة ولا رد فعلت، فرضيت منه، فبدأ بالطّبيعيّات من كتاب «الشّفاء». وكان يجتمع كل ليلة في داره طَلَبَةُ العِلم، وكنتُ أقرأ من «الشّفاء» نوبة، وكان يقرأ غيري من «القانون» نوبة، فإذا فرغنا حصر المغنّون، وهيّئ مجلس الشّراب بآلاته، فكنّا نشتغل به، فقضينا على ذلك زمنا، وكان يشتغل بالنّهار في خدمة الأمير، ثم مات الأمير، وبايعوا ولده، وطلبوا الشيخ لوزارته فأبى، وكَاتَبَ علاءَ الدّولة سرا يطلب المصير إليه، واختفى في دار أبي غالب العطّار فكان يكتب كلّ يوم خمسين ورقة تصنيفا في كتاب «الشّفاء» حتّى أتى منه على جميع كُتب الطّبيعيّ والإلهيّ، ما خلا كتابيّ «الحيوان» و «النّبات».

ثمّ اتّهمه تاج المُلْك بمكاتبة علاء الدّولة، وأنكر عليه ذلك، وحثّ على طلبه، وظفروا به وسجنوه بقلعة فَرْدَجَان، فبقي فيها أربعة أشهر، ثمّ قصد علاء الدّولة هَمَذان فأخذها، وهرب تاج المُلْك وأتى تلك القلعة، ثم رجع تاج المُلْك وابن

(١) تاريخ الإسلام ٢٢٣/٢٩، الوافي بالوفيات ٢٤٥/١٢.

شمس الدّولة إلى هَمَذان لمّا انصرف عنها علاء الدّولة، وحملوا معهما الشّيخ إلى هَمَذان، ونزل في دار العلويّ، وأخذ يصنّف المنطق من كتاب «الشّفاء»، وكتاب «الهدايات»، وكتاب «القُولَنْج». ثمّ إنّه خرج نحو أصبهان متنكرا، وأنا وأخوه وغلامان له في زِيّ الصُّوفيّة، إلى أن وصلنا طَبَرَان، وهي على باب أصبهان. وكان يخدم علاء الدولة أبا جعفر بن كاكويه، ولا شك أن أبا جعفر كان فاسد الاعتقاد، فلهذا أقدم ابن سينا على تصانيفه في الإلحاد، والرد على الشرائع (في بلده).(١)

وهكذا أمضى الشيخ حياته متنقلا من بخارى حتى وفاته في همذان، وكان لهذا التنقل الأثر الواضح في تكوين شخصيته وفي تأثيره فيمن حوله، والارتحال من بلد لآخر أيضا فيه ما فيه من التعب والنصب، لكن شخصية الشيخ ابن سينا كانت ولا تزال شخصية العالم الرحالة صاحب الفكر المنفرد والتجديد في الفلسفة بلا شك.

يقول صاحب الدر الثمين: وأخبار ابن سينا غريبة عجيبة، قد ذكرتها مستوفاة في كتاب مفرد، وليس هذا الكتاب بصدد أخبار المصنّفين، بل المقصود التعريض بذكر نبذة من أخبارهم، وذكر تصانيفهم.(٢)

(١) تاريخ الإسلام ٢٢٥/٢٩ وما بعدها، الكامل في التاريخ ٧٨٣/٧، الوافي بالوفيات ٢٤٥/١٢، الدر الثمين في أسماء المصنفين ص: ٣٥٥.

(٢) الدر الثمين في أسماء المصنفين ص: ٣٥٥.

المبحث الثاني
من أساتذته ومن مؤلفاته

ومن أساتذته: أبو بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي، وقد تلقى على يديه علوم اللغة، ودرس الفقه على يد أستاذه إسماعيل الزاهد، وعلوم الفلسفة والمنطق على أبي عبد الله الناتلي، وأبو سعيد الفضل بن عيسى اليمامي، وأبو منصور الحسن بن نوح القمري كان سيد وقته وأوحد زمانه مشهورا بالجودة في صناعة الطب محمود الطريقة في أعمالها فاضلا في أصولها وفروعها وكان (رحمه الله) حسن المعالجة جيد المداواة متميزا عند الملوك في زمانه كثيري الاحترام له، وكان الشيخ الرئيس ابن سينا قد لحق هذا الشيخ وهو شيخ كبير وكان يحضر مجلسه ويلازم دروسه وانتفع به في صناعة الطب. وممن انتفع بهم في علوم الطب أيضا عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي. وتتلمذ ابن سينا على كتب الفيلسوف أبي نصر الفارابي، وكتب الفيلسوف اليوناني أرسطو.(١)

وأما عن مؤلفاته فقد كتب ابن سينا على نطاق واسع عن الفلسفة الإسلامية المبكرة، لا سيما في موضوعات المنطق، والأخلاق، والميتافيزيقيا والطب والحروف وعلوم أخرى، ومعظم أعماله كتبت بعدة لغات، ولو أردنا الاستقصاء واستيفاء مؤلفاته لطال بنا البحث، وحسبنا الإشارة إليها.

فمن تصانيفه: كتاب المجموع، وكتاب الحاصل والمحصول، وكتاب البرّ والإثم، وكتاب الشّفاء وهو من أوسع كتبه في الفلسفة حجما ويبحث بعلوم الطبيعة والرياضيات والمنطق، وكتاب القانون، وكتاب الأرصاد الكلّية، وكتاب

(١) عيون الأنباء في طبقات الأصفياء، ص ٣٢٤، ٤٣٥، ص: ٤٣٧، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص: ٣٠٣، تاريخ الإسلام ٢١٨/٢٩، ٢١٩، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٤، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام د. محمد علي أبو ريان ص ٢٧٤.

الإنصاف، وكتاب النّجاة وهو مختصر للشفاء، وكتاب الهداية، وكتاب الإشارات، وكتاب المختصر الأوسط، وكتاب القولنج، وكتاب لسان العرب وهو في اللّغة، وكتاب الأدوية القلبية، وكتاب الموجز، وكتاب بعض الحكمة الشّرقية، وكتاب بيان ذوات الجهة، وكتاب المعاد، وكتاب المبد أ والمعاد، وقصائد شعر في العظة والحكمة، وكتاب القانون الصّغير، وكتاب أقسام الحكمة، وكتاب في النّهاية ولا نهاية، وكتاب عهد كتبه لنفسه، وكتاب في أنّ أبعاد الجسم غير ذاتية له، وكتاب في الهندباء، وكتاب في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرا وعرضا، وكتاب في أنّ علم زيد غير علم عمرو، وكتاب عيون الحكمة، ومسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء.

ورسالة في القضاء والقدر، ورسالة في الآلة الرّصدية، ورسالة في تعقّب المواضع الجدلية، ورسالة في مختصر النّبض بالفارسيّة، وله رسائل: إخوانية وسلطانية، ورسالة الصّلاة، ورسالة الطّير، ورسالة في الإشارة إلى علم المنطق، ورسالة في الطبيعيات فيما يتعلق بالأجسام خاصة، ورسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل، ورسالة في الحدود، ورسالة في الأجرام السّماوية، ورسالة في تقسيم الحكمة وفروعها، ورسالة في إثبات النبوة، ورسالة في معاني الحروف الهجائية، ورسالة في العهد وهي رسالة في تهذيب النفس، ورسالة في علم الأخلاق.

قال صاحب الوافي بالوفيات: قلت وكان ينبغي أن يسمى كتاب القانون بكتاب الشفاء لكونه في الطب وعلاج الأمراض وأن يسمى كتاب الشفاء كتاب القانون لأن الشفاء فيه العلوم الأربع التي هي الحكمة والقانون هو الأمر الكلي الذي ينطبق على جميع جزئيات ذلك الشيء.([1])

(١) الدر الثمين في أسماء المصنفين، ص: ٣٥٥ وما بعدها، لسان الميزان ٢٩٢/٢، سير أعلام النبلاء ٢٠٠/١٣، ٢٠١ الوافي بالوفيات ٢٤٦/١٢، ٢٥٠، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص: ٤٤٠.

هذا وقد قام الأب جورج شحاتة قنواتي بإصدار مؤلف(١) قام فيه بإحصاء مؤلفات ابن سينا ورسائله وقسمها على النحو التالي: الباب الأول في الفلسفة العامة (الحكمة) والثاني في المنطق ثم اللغة ثم الشعر، وإلى هنا تقسيم وحده لكل علم، وبعد ذلك الفلسفة النظرية وتشمل: الطبيعة ثم علم النفس ثم الطب ثم الكيمياء، وبعد ذلك العلوم الرياضية وتشمل (رياضة – موسيقى – علم هيئة) وبعد ذلك الإلهيات: وتشمل الميتافيزيقيا والتوحيد ثم التفسير ثم التصوف، وبعد ذلك الفلسفة العملية وتشمل: الأخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والنبوة، وبعد ذلك الرسائل الشخصية ثم متفرقات شتى.

هذا تقسيم الأب جورج في كتابه لمؤلفات الشيخ ابن سينا هي خمسة عشر بابا كانت القسم الأول في كتابه وهي مرتبة – على حسب ما ذكر هو – على حسب المواد لأنه الأقرب إلى طريقة ابن سينا، وإلى النظام العلمي نفسه، ورجع في ذلك إلى رسالة تقسيم العلوم للشيخ ابن سينا والتي وضح فيها نظريته في هذا الصدد.

ثم ذكر في القسم الثاني المؤلفات المطبوعة، وفي الثالث البحوث عن ابن سينا باللغة العربية، وفي الرابع البحوث عن ابن سينا بلغات أخرى، وفي الخامس فهرست أبجدي لمؤلفات ابن سينا، وفي السابع المخطوطات المرتبة بحسب الأماكن.

وذكر أيضا الأب جورج جميع مؤلفات الشيخ: ابن سينا حسب التصنيف الزماني، وهو باب عظيم يوقف القارئ على مدى تطور أفكار المؤلف على ممر السنين.

---

(١) مؤلفات ابن سينا من وضع الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير للدكتور: أحمد بك أمين، رئيس الإدارة الثقافية للجامعة العربية، مقدمة للدكتور: إبراهيم بك مدكور، رئيس لجنة ابن سينا، ط دار المعارف بمصر ١٩٥٠م.

وقد ألف الدكتور يحيى مهدوي كتابه «فهرست مصنفات ابن سينا» وقال عند الدكتور عبد الرحمن بدوي: أما مؤلفات ابن سينا فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤.([1])

هذا وقد عني العلماء على مر الأيام بالشيخ الرئيس وبمؤلفاته وفلسفته وإلى يومنا هذا يهتم الدارسون والباحثون في الفلسفة بدراسة الشيخ وما كتب حوله وفيه وعنه.

(١) موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي ١/٤٤.

المبحث الثالث
آراء العلماء فيـــــه

جاءت الآراء في الشيخ الرئيس مختلفة ما بين مادح وقادح، منهم من نسبه إلى قائمة المبدعين والمفكرين ومنهم من نسبه إلى الكفر والضلال وغير ذلك، فهيا بنا نقف على جملة من ءاراء العلماء فيه حتى تتكون لنا فكرة عنه أيضا بالإضافة إلى ما تقدم في نشأته وحياته، فمثلا نجد صاحب النجوم الزاهرة يقول: قيل عنه: إنه ليس في الإسلام من هو في رتبته، وقال أبو عبد الله الذهبي: كان ابن سينا آية في الذكاء، وهو رأس الفلاسفة الإسلاميّين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول. وقال في موضع آخر: وهو رأس الفلاسفة الإسلاميين لم يأت بعد الفارابي مثله.

وعقب صاحب النجوم الزاهرة بقوله: لم يكن ابن سينا بهذه المثابة بل كان حنفي المذهب، تفقّه على الإمام أبى بكر بن أبى عبد الله الزاهد الحنفي، وتاب في مرض موته، وتصدّق بما كان معه، وأعتق مماليكه، وردّ المظالم على من عرفه، وجعل يختم في كلّ ثلاثة أيّام ختمة إلى أن توفّي يوم الجمعة في شهر رمضان. قلت: ومن يمشى خلف العقول، ويخالف الرسول، لا يقلّد الأحكام الشرعية، ولا يتقرّب بتلاوة القرآن العظيم.(١)

وقيل فيه: الحسين بن عبد الله بن سيناء، أبو علي الرئيس، ما أعلمه روى شيئا من العلم، ولو روى لما حلت الرواية عنه لأنه فلسفي النحلة ضال لا (رضي الله عنه). انتهى.(٢)

---

(١) تاريخ الإسلام ٢٣٢/٢٩، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٢٥/٥ وما بعدها، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ١٣٦/٥، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٣.

(٢) لسان الميزان ٢٩١/٢.

وقال الصفدي في الوافي: لم يأت في الإسلام بعد أبي نصر الفارابي من قام بعلوم الفلسفة مثل الشيخ الرئيس أبو علي، إلا أن عبارته أفصح وأعذب وأحلى وأجلى، وما كان كلام الأطباء قبله إلا كلام عجائز حتى جاء الرئيس وأتى بالقانون فكأنه خطب لبلاغة معانيه وفصاحة ألفاظه.وكان الإمام فخر الدين لا يطلق لفظ الشيخ إلا عليه، وكان يحفظ الإشارات التي له بالفاء والواو ويكتبها من حفظه وحكايته مع القطب المصري فيما يدل على تعظيم الرئيس مرت في ترجمة قطب الدين إبراهيم بن عيل المصري، ولما اختصر الإمام فخر الدين الإشارات التي للرئيس جاء إلى مقامات العارفين وأورده بلفظه لأنه لم يقدر على الإتيان بأحلى من تلك العبارة، وقال: هذا الباب لا يقبل الانتخاب لأنه في غاية الحسن وما محاسن شيء كله حسن.

وقال أيضا: وقد رأيت القاضي الفاضل (رحمه الله) قال في بعض فصوله: وقال ابن سينا – قلقل الله أنيابه بكلاليب جهنم –: جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، وأخذ يعاكسه ويظن أجساد ألفاظه تكون لهذه الأرواح هياكل، أو أن كلماته المزوقة تكون للباب هذه المعاني قشورا

فتشدق وتفيهق وتمطى وتنطق من البسيط

من أين أنت وهذا الشأن تذكره أراك تقرع بابا عنك مسدودا

إلا أن الرئيس أبا علي كان من فلاسفة الإسلام وعدة العلماء في الحكماء.([1])

وقال الشهرستاني في الفصل الرابع: المتأخرون من فلاسفة الإسلام: مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين بن إسحاق ويحيى النحوي، وأبي الفرج المفسر، وأبي سليمان السجزي، وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي، ....

(١) الوافي بالوفيات ٢٤٩/١٢.

وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، وغيرهم. وإنما علامة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص؛ اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار، كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين.(١)

وقال في الوافي أيضا: قال شهاب الدين إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم المعروف بابن أبي الدم في كتاب الفرق الإسلامية: إلا أنه لم يقم أحد من هؤلاء بعلم أرسطاليس مثل مقام أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سيناء ولا صنف أحد منهم مثل تصانيفهما، وكان الرئيس أبو علي بن سينا أقوم الرجلين بذلك وأعلمهما به. ثم قال فيما بعد: واتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقدم العالم ونفى المعاد الجسماني وأثبت المعاد النفساني، ونقل عنه أنه قال: إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي وإنما يعلمها بعلم كلي وقطع علماء زمانه ومن بعده الأئمة المعتبرة أقوالهم أصولا وفروعا من الحق بكفره وبكفر أبي نصر الفارابي بهذه المسائل الثلاث واعتقاده فيها بما يخالف اعتقاد المسلمين. ثم قال: وكان رأيه في الفروع رأي الإمام أبي حنيفة(٢)

وقال ابن الأهدل: قال اليافعي: طالعت كتابه «الشفا» وما أجدره بقلب الفاء قافا، لاشتماله على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين، والله أعلم بخاتمته وصحة توبته، وقد كفّره الغزالي في كتابه: المنقذ من الضلال. وقال ابن الصلاح: لم

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٣/٣، الوافي بالوفيات ٢٤٩/١٢.

(٢) الوافي بالوفيات ٢٤٩/١٢.

يكن من علماء الإسلام، بل كان شيطانا من شياطين الإنس. وأثنى عليه ابن خلّكان. انتهى كلام ابن الأهدل أيضا.([1])

ونجد من يقول: الخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام، وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو وهو قد تمثلها خير تمثيل وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية، ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو من ابن رشد فإن ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث إنه أفسح له في المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص .... واستطاع على كل حال في موسوعته الفلسفية الكبرى (الشفاء) أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى.([2])

وآخر يقول: لا أظن أن في تاريخ الفكر البشري فكرا عانى وما زال يعاني من ظلم المؤرخين كالفكر الفلسفي في الإسلام، لقد اعتبره المؤرخون القدامى (مؤرخو الملل والفرق) بضاعة أجنبية وعلوما دخيلة فتحيزوا ضده واعتبروه ربيبا بل لقيطا، وتلك نظرة ما زلنا نجد لها اليوم أشباها ونظائر لدى بعض المؤلفين العرب المعاصرين الذين يستعيدون في كتاباتهم صراعات الماضي فينخرطون فيها بوعي أو بغير وعي ويقفون من الفلسفة العربية الإسلامية نفس الموقف الذي وقفه منها متكلمو عصرها متقمصين شخصية الغزالي أحيانا وابن تيمية أحيانا، والقليل منهم من يقف موقف الشهرستاني المتكلم الهادئ أما المستشرقون وتلامذتهم من الباحثين العرب فهم يعتبرونها مجرد امتداد للفلسفة

(١) شذرات الذهب في أخبار من دهب ١٣٧/٥.

(٢) موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي ٦٧/١، ابن سينا أسطورة الفلسفية المشرقية ص ٢٧.

اليونانية في العصر الهيلينيستي ناظرين إليها هم أيضا كجسم غريب معزول في المجتمع العربي الإسلامي.

مواقف مختلفة المشارب، متباينة الأهداف، ولكنها واحدة بالنتيجة عزل الفكر الفلسفي في الإسلام عن محيطه الثقافي السياسي الاجتماعي ... الحضاري وبالتالي تشويه هويته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوره.(١)

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: لكن السؤال هو هل أتى ابن سينا بشيء جديد أضافه إلى ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين أو شراحه العرب مثل إبراهيم المروزي ومتى بن يونس والفارابي، لو قرأنا منطق الشفاء لم نجد فيه جديدا على ما قاله أرسطو وشراحه وهو نفسه يعترف بذلك إذ يقول إنه يحاذي نص أرسطو في كتبه المنطقية ونراه فعلا يقتبس النص أحيانا بحروفه وأحيانا يدمجه في داخل كلامه وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية دون تقيد بنص ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه وإما بالاستعارة من كتب الطب كذلك منطق المشرقيين الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء أكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة مثل الأقيسة المؤلفة من شرطيات فقط لا نكاد نجد لابن سينا شيئا يضيفه على منطق أرسطو وشراحه، وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشراحه وحسن عرضه التفصيلي.(٢)

وعند نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب البرهان صدّر نشره كتاب البرهان بمقدمة طويلة أبان فيها عن منهج ابن سينا فكان مما قال: وعلى

(١) نحن والتراث، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) موسوعة د. عبد الرحمن بدوي ١/٤٤.

ضوء النص كما ترجمه أبو بشر متى بن يونس وشرحه ثامسطيوس ويحيى النحوي ثم الفارابي قام ابن سينا فاستعرض مواد كتاب البرهان يحاذي قول المعلم الأول حينا وكأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبته إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء في أغلب الأحيان ... وابن سينا يضيف في عرضه هذا أشياء كثيرة من تفكيره أو اطلاعه الخاص أو مما أفاده من الشراح اليونانيين أو مما استعاره خصوصا من تفسير الفارابي....

والحق أن قدرة ابن سينا على الهضم والاستيعاب منقطعة النظير لا تدانيها إلا قدرة القديس توما الأكويني إلا أن ابن سينا يمتاز عنه بالطلاوة والانطلاق من قيود المنهج التنظيمي الاسكلائي الجاف والتحلل من الاعتبارات الدينية التي كان لتسلطها على ذهن توما الأكويني أثرها الشديد في توجيه أفكاره حتى حين يشرح أمورا بمعزل عن الدين مثل البرهان.(١) قال إنما السؤال الذي يجب أن يكون موضوع البحث المستقصى هو هل في كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين ثامسطيوس ويحيى النحوي أولا أو شراحه العرب أبو يحيى إبراهيم المروزي وأبو بشر متى بن يونس وقويري والكندي والرازي والفارابي وإن كان جديد فما هو هذا الجديد؟

والإجابة عن هذا السؤال تقتضي الإحاطة بشرحي ثامسطيوس ويحيى النحوي والاطلاع على ما بقي لدينا من أعمال الشراح العرب وينحصر الباقي في كتابين للفارابي كتاب شرائط اليقين وكتاب البرهان وإن كان هذا غير كاف أبدا خصوصا وقد قد كتاب محمد بن زكريا الرازي الذي يخيل إلينا أنه حاسم في هذا الباب لأن الذين يفترضون أن ابن سينا أتى بجديد في المنطق إنما يعتمدون على ما أورده ابن سينا من شواهد انتزعها من العلوم الطبيعية والطب

(١) كتاب البرهان، ص ٣٧.

والآثار العلوية خصوصا من الطب...حاول ابن سينا أن يحاذي التعليم الأول أي (منطق أرسطو) في نصه الأصلي دون الشراح وكرر هذه الرغبة في (محاذاة التعليم الأول) في كل فصل تقريبا وبعد كل استطراد ينساق إليه...

والنتيجة في نظرنا أن المتتبع لنص كتاب البرهان لأرسطو حين يقارن ما ورد فيه بما أورده ابن سينا في برهان الشفاء لا يعثر على (جديد) خليق بهذا الاسم فليس من الجدة في شيء أن تزيد بعض الأمثلة والشواهد حتى لو افترضنا أن الشواهد التي انتزعها ابن سينا من علم الطب لم يسبقه إليها محمد بن زكريا الرازي... إنما فضل ابن سينا في القدرة الهائلة على الاستيعاب والهضم ثم حسن العرض.(١) أقول: آراء تقدمت في طياتها قبول للفلسفة وابن سينا، وأخرى تكفر الفلاسفة وابن سينا لبعض ما رأوه من مسائل تكلم فيها الفلاسفة ومنهم ابن سينا خالفوا فيها الإسلام، لكن مع هذا الاختلاف الذي هو سنة الله في خلقه فلا أحد يستطيع أن ينكر ما للفلسفة من دور بارز ومهم ومن أهمية كبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به الفلسفة من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود، ومن وضع حلول لمشكلة الوجود والمعرفة والإلهيات، وهذا واضح جلي لا يخفى على ذي نهية وذي عقل وممن يطالع كتب الفلاسفة والفكر الفلسفي يرى المكانة العظمى التي لا تزال الفلسفة تحتلها في الفكر الإنساني وفي فروع المعرفة على اختلافها.

(١) كتاب البرهان، ص ٤٠: ٤٤ بتصرف كبير.

المبحث الرابع
تعريف الطبيعـــة

قبل الحديث عن الحركة وتعريفها وبيان ماهيتها لا بد من بيان بعض الأمور التي تتعلق بها الحركة وأمور تتعلق الحركة بها.

ومنها الطبيعة، فالطبيعة أحد أقدم المصطلحات التي استخدمها الفكر الإنساني في جميع الثقافات وبكل اللغات دون استثناء تقريبا وربما بسبب ارتباط الكلمة (المصطلح/المفهوم) بقضايا عديدة ومتضاربة في أحيان كثيرة، فقد أصبح من أكثر (المصطلحات/المفاهيم) ثراء وتنوعا، ومن أكثرها قابلية لتغير الدلالة والمعنى في الفكر العربي الإسلامي. واللفظ مشتق من طبع أي صاغ وصور وأنشأ بمعنى خلق. دل المصطلح على كل من: الجبلة التي خلق الله الإنسان عليها، أي مجموع ما يتصف به الإنسان من استعدادات خلقية ونفسية.(١)

وفي معجم مقاييس اللغة: (طبع) الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعا، ثم يقال على هذا طبع الإنسان وسجيته، ومن ذلك طبع الله على قلب الكافر، كأنه ختم عليه حتى لا يصل إليه هدى ولا نور، فلا يوفق لخير، ومن ذلك أيضا طبع السيف والدرهم، وذلك إذا ضربه حتى يكمله.(٢)

والطبع والطبيعة: الخليقة والسجية التي جبل عليها الإنسان، والطبع في الأصل مصدر والطبيعة مثله، والطباع: كالطبيعة، مؤنثة، ويجمع طبع الإنسان طباعا، وهو ما طبع عليه من طباع الإنسان في مأكله ومشربه وسهولة أخلاقه

(١) مصطلحات الفكر الحديث ٦٧/٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣٤٣/٣.

وحزونتها وعسرها ويسرها وشدته ورخاوته وبخله وسخائه، وطبعه الله على الأمر يطبعه طبعا: فطره، وطبع الله الخلق على الطبائع التي خلقها فأنشأهم عليها وهي خلائقهم يطبعهم طبعا: خلقهم.([1]) هذا من حيث اللغة والاشتقاق، وإذا انتقلنا إلى المرحلة التي تليها من حيث معرفة معنى الطبيعة من حيث الاصطلاح فقد تناولها العلماء كل حسب رؤيته ومنهجه وفلسفته، فنجد مثلا صاحب مفاتيح العلوم يحدثنا فيقول: الله (ﷻ) وعز وعلا هو موجد العالم وهو السبب الأول والعلة الأولى وهو الواحد والحق وما سواه لا يخلو من كثرة من جهة أو جهات وصفته الخاصة أنه واجب الوجود وسائر الموجودات ممكنة الوجود.

ذو العقل الفعال: هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي والسفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان لاجتلاب مصلحته وما به قوامه وبقاؤه على قدر ما تتهيأ له وعلى حسب الإمكان، وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي تسمى: الطبيعة.

فالطبيعة: هي القوة المدبرة لكل شيء مما في العالم الطبيعي والعالم الطبيعي مما تحت فلك القمر إلى مركز الأرض.([2])

وعند الجرجاني: الطبيعة: عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. والطبع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل: الطبع بالسكون: الجِبِلَّة التي خلق الإنسان عليها.([3])

---

(١) لسان العرب ٢٣٢/٨، مختار الصحاح ص ١٨٨.

(٢) مفاتيح العلوم ص ١٥٦.

(٣) التعريفات ص ١٤٠.

وإذا رجعنا إلى اليونان فنجد أرسطو في كتابه الطبيعة يقول: إن الموجودات منها ما هو بالطبيعة ومنها ما هي من قبل أسباب أخر، والأشياء التي نقول فيها إنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان وأصناف النبات والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء) فإنا نقول في هذه وما أشبهها إنها بالطبيعة، وقد نجد هذه كلها مخالفة التي ليس قوامها الطبيعة وذلك أن كل واحد من هذه فيه مبدأ للحركة والوقوف بعضها في المكان وبعضها في النمو وبعضها في الاستحالة، فأما السرير والثوب أو غير ذلك مما هو هذا الجنس: أما من جهة ما لكل واحد منها اللقب الذي قد حصل له ومن جهة ما هو عن صناعة فليس فيه مبدأ غريزي أصلا للتغير بل من جهة أنه قد عرض لها أن تكون من حجر أو من أرض أو مما هو مختلط من ذلك وبهذا المقدار حظها منه فتكون الطبيعة مبدأ ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولا بالذات لا بطريق العرض.

وأعني بقولي لا بطريق العرض أنه قد يكون الإنسان سببا لنفسه في برئه من مرض به إذا كان طبيبا غير أنه ليس من جهة قبوله البرء له صناعة الطب لكنه قد عرض له وهو واحد بعينه أن كان طبيبا وقابلا للبرء ولذلك ربما افترق هذان أحدهما عن الآخر وعلى هذا المثال يجري الأمر في كل واحد من سائر الأشياء التي تُعمل فإنه ليس منها شيء ابتداء عمله موجود فيه بل بعضها يوجد ذلك في غيرها ومن خارج مثل البيت وكل واحد من سائر ما يُعتمل باليد وبعضها يوجد ذلك فيها إلا أنه ليس بذاتها وهي الأسباب التي تكون لها بطريق العرض فهذا معنى الطبيعة.

فأما ما له طبيعة فهو ما كان له مثل هذا المبدأ وكل ذلك جوهر فإن الطبيعة أبدا موضوع ما في موضوع ما، وأما ما على المجرى الطبيعي فهو هذه

والأشياء الموجودة لهذه بذاتها مثل أن النار للسمو إلى فوق فإن هذا المعنى ليس هو طبيعة ولا ماله طبيعة بل إنما هو بالطبع وعلى المجرى الطبيعي.

فقد قلنا الطبيعة ما هي وما معنى بالطبع وعلى المجرى الطبيعي، فأما تبيين أن الطبيعة شيء موجود فإنه لما يستحق أن يهزأ به وذلك أن من الأمور الظاهرة أن كثيرا من الموجودات يجري ذلك المجرى وتبيين الأمور الظاهرة بالأمور الخفية إنما هو من فعل من لا يقدر أن يميز بين المعروف بنفسه وبين المعروف بغيره وليس مما يخفى أنه قد يمكن أن يعرض مثل ذلك وذلك أنه قد يجوز أن يبين مبين بالقياس أمر الألوان إذا كان مولودا على العمى فيكون كلام من ذهب هذا المذهب في الأسماء لا محالة من غير أن يتصور بذهنه شيئا أصلا.(١)

يقول أبو علي الحسن بن السمح المنطقي العراقي في شرحه لكتاب أرسطو السابق ليبين لنا جزءا من نص أرسطو: إن أرسطو طاليس يتكلم في هذا التعليم في أشياء خمسة، **أولها:** أن يفصل بين ما يكون بالطبيعة وبين الموجودات التي تكون بسبب آخر، فيقول: إن من الموجودات ما يكون بالطبيعة ومنها ما يكون بسبب آخر يعني الصناعة والبخت، ويعني بالطبيعة ها هنا صورة الشيء التي بها هو ما هو، وهي المقومة لجوهره كصورة المنيّ وصورة الخمر بخلاف صورة الثوب والأشياء المعمولة بالصناعة كلها نحو الكرسي فإن ذلك ليس يقوم جوهر الخشب لأنه إن نقص الكرسي بقي الخشب بحاله، وهذه الصورة المقومة لجوهر الشيء هي سبب للحركة الوقوف، إما الحركة المكانية أو النمو والاستحالة.

(١) الطبيعة أرسطو طاليس ٧٩/١ وما بعدها.

وثانيها: أن يحد الطبيعة بأنها مبدأ وسبب ما لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولا بالذات لا بطريق العرض، وقد قال قوم إن قوله بالذات يرجع إلى قوله: (الذي هي فيه) وقوله: (لا بطريق العرض) يرجع إلى (يتحرك) وما يتحرك لا بالطبيعة بل بأمر عارض إما أن يكون المحرك من خارج كبناء البيت أو من داخل غير أنه عارض ليس يقوّم جوهر الشيء نحو الملاح الذي هو في السفينة وهو يحركها، وصناعة الطب العارضة على المرض فإنها تشفي المريض.

ثالثها: أن يتكلم في الشيء الذي فيه طبيعة فيقول إنه هو الذي له هذا السبب.

ورابعها: أن يتكلم فيما هو على المجرى الطبيعي وهذا هو الجوهر الذي فيه هذا السبب الذي هو طبيعة ويكون أيضا العرض الجاري على غير تشويه نحو السمو للنار وإن جرى الفعل على تشويش لم يقل إنه على المجرى الطبيعي.

وخامسها: أن يقول إنه لا ينبغي أن يتكلف لإقامة البيان على الطبيعة لظهورها، ولو أنها كانت خفية لم يكن للطبيعي أن يبرهن عليها لأنها مبدأ وصاحب الصناعة لا يبين مبدأ صناعته.

وأجرى التعرض لإقامة البرهان على ذلك مجرى التعرض لإقامة البرهان على الألوان نحو أن يقول قائل البياض هو لون مفرق للبصر وهذا لون مفرق للبصر فهو بياض ومن سلك هذا السبيل يكون قد رام أن يثبت اسم البياض لما هو مفرق للبصر ويكون قد عدل عن المعاني.(١)

وقيل: الطبيعة: مبدأ الأفعال الذاتية الكائنة لما هو فيه بلا شعور وإرادة، وقد يراد بها القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. وقد

(١) الطبيعة أرسطو طاليس ٨١/١ وما بعدها.

تطلق الطبيعة ويراد بها الحقيقة والذات. والأطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية. وقيل: الطبيعة في اللغة: السجية التي جبل وطبع عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية أو لا، نعم قد أطلقوا في الاصطلاح الطباع والطبيعة على الصورة النوعية. قالوا الطباع أعم منها لأنه يقال على مصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء.

والطبيعة قد تخص بما يصدر عنها الحركة والسكون فيما هو فيه أولا وبالذات من غير إرادة. وقيل: إن الطباع أعم من الطبيعة، وقيل: ما جبل عليها الإنسان يلزم منه أن لا تطلق الطبيعة في اللغة على سجية غير الإنسان من الحيوانات. والجواب أن هذا من التعريفات اللفظية فيجوز بالأخص وكذا قيل في طبع عليها، لأنه تعريف الشيء بنفسه. وجوابه منع كونه من تتمة التعريف ويمكن جوابه أيضا بما سبق.([1])

وقيل: الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان: منها:- مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض. والمراد بالمبدأ: المبدأ الفاعلي وحده، وبالحركة أنواعها الأربعة أعني الأينية والوضيعة والكمّية والكيفية([2])،

---

(١) دستور العلماء ١٩٧/٢ وما بعدها، كشاف اصطلاحات الفنون ١١٢٦/٢.

(٢) يقول الجرجاني: الأين: هو حالة تعرَض للشيء بسبب حصوله في المكان.

والحركة في الكم: هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو والذبول.

والحركة في الكيف: هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، كتسخن الماء وتبرده، وتسمى هذه الحركة: استحالة.

والحركة في الكيف: هي الكيفية الحاصلة للمتحرك، ما دام متوسطًا بين المبدأ والمنتهى، وهو أمر موجود في الخارج.

والحركة في الأين: هي حركة الجسم من مكان إلى مكان آخر، وتسمى نقلة. =

=**والحركة في الوضع:** هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما تتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازمًا لمكانه غير خارج عنه قطعًا، كما في حجر الرحا.

والحركة في الوضع: قيل هي التي لها هوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان.

والحركة العرضية: ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة، كمجالس السفينة.

والحركة الذاتية: ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

والحركة القسرية: ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

والحركة الإرادية: ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور وإرادة، كالحركة الصادرة من الحيوان بإرادته.

والحركة الطبيعية: ما لا يحصل بسبب أمر خارج، ولا يكون مع شعور وإرادة، كحركة الحجر إلى أسفل.

والحركة بمعنى التوسط: هي أن يكون الجسم واصلًا إلى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلًا إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده.

والحركة بمعنى القطع: إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى؛ لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. التعريفات ص ٤١، ٨٤، ٨٥.

ويقول الشهرستاني: من جملة المقولات العشرة: الأين وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه: ككون زيد في السوق. وأما الأين، فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة.

و"متى" وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس.

و"الوضع" وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان، مثل القيام والقعود، وهو في المعنى غير الوضع المذكور في باب الكم.

و"الفعل" وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير قار الذات بل لا يزال يتجدد وينصرم، كالتسخين والتبريد.

و"الانفعال" وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، مثل التقطع والتسخن. الملل والنحل ١٥/٣، ٤٧/٣. =

وبالسكون ما يقابلها جميعا، وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا، بل مع اتصاف شرطين هما: عدم الحالة الملائمة ووجودها.

ويراد بما هي فيه: ما يتحرّك ويسكن بها وهو الجسم، ويحترز به عن المبادئ القسرية والصناعية فإنّها لا تكون مبادي لحركة ما هي فيه، وبالأول

=**وقال الإيجي:** الأين: هو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضا: بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة إلى مكانه الحقيقي، وقد يقال الأين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من أمكنته مثل الدار أو البلد أو الإقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك مجازا أي قولا مجازيا فإن كل واحد منها يقع في جواب أين هو.

وأما متى: وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول في الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الآتية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء، وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي كاليوم للصوم، وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى، إلا أن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين الحقيقي. المواقف – الإيجي ٤٨٥/١.

وقال في موضع آخر: الأين وهو أي التحرك في الأين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضا وقد تطلق عندهم على الوضعيه دون الكمية والكيفية. المواقف – الإيجي ٢٤٤/٢.

وعند التهانوي: الأين: بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية، وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيّز الذي يخصه ويكون مملوءا به ويسمّى هذا أينا حقيقيا. وعرّفوه أيضا بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي، أعني أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت أمر وراء الحصول ترددا. وقد يقال الأين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازا، فإنّ كلّ واحد منها يقع في جواب أين، والمتكلمون يسمّون الأين بالكون. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٣٠٣/١.

عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلا، إلّا أنّها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات، وتوسّط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرّك لا يخرجها عن كونها مبدأ أوّلا لأنّه بمنزلة آلة لها. والمراد بقولهم بالذات أحد المعنيين: الأول بالقياس إلى المتحرّك أي أنها تحرّك بذاتها لا عن تسخير قاسر إيّاها. والثاني بالقياس إلى المتحرّك وهو أن يتحرّك الجسم بذاته لا عن سبب خارج. ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد المعنيين: الأول بالقياس إلى المتحرّك وهو أنّ الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة، والثاني بالقياس إلى المتحرّك وهو أنّها تحرّك الشيء الذي ليس متحرّكا بالعرض كصنم من نحاس، فإنّه يتحرّك من حيث هو صنم بالعرض.

والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطّبع الذي يعمّ الأجسام حتى الفلك، كذا قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات في البسائط. فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا إلى المبدأ بتأويل الطبيعة. وقوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور. وقوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية. ولا يخفى أنّ قوله بالذات على هذا مستدرك لأنّ مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر، وقيل: ضمير هي راجع إلى حركة، ويلزم على هذا استدراك قوله ما هي فيه إذ يكفي أن يقال إنّه مبدأ أول للحركة والسكون.

ثم التحقيق أنّ مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور أوجدها القاسر فيه. فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية ولا بقوله بالذات. وأيضا قوله لا بالعرض مستدرك ويمكن أن يقال إنّ ضمير هي راجع إلى المبدأ ويكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية فإنّه ليس في المتحرّك بالعرض. ومعنى قوله بالذات أنّ حصول المبدأ في الجسم المتحرّك بالذات فخرج مبدأ الحركة القسرية، فإنّ حصوله فيه بسبب القاسر. ومعنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض، وهو إشارة إلى أنّ الحركة مثلا في الكرة المتحرّكة من حيث

إنّها كرة تعرض للجسم والكرة معا عروضا واحدا، إلّا أنّه للجسم والكرة معا عروضا واحدا، إلّا أنّه للجسم لذاته وللكرة بتوسّطه؛ لكنّ إطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني، فتأمّل.(١)

ومنها: مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض من غير إرادة وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون أخصّ من الأول. وقد تختص الطبيعة بما يصدر عنها الحركة والسكون فيما هو فيه أوّلا وبالذات من غير إرادة، وهكذا ذكر المحقّق الطوسي في شرح الإشارات. وجاء استعمال الطبيعة في هذا المعنى أكثر منه في الأول لأن الطّباع تتناول ماله شعور وإرادة وما لا شعور له، والطبيعة في أكثر استعمالاتها مقيّدة بعدم الإرادة. والطّبع قد يطلق على معنى الطّباع وقد يطلق على معنى الطبيعة. وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة أنّ الطبيعة أيضا تطلق على سبيل النّدرة مرادفة للطّباع كما صرّح به بعض المحقّقين.

ومنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير إرادة، وهذا المعنى أخصّ من الأولين. وحينئذ يتخصّص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لأنّ المتحرّك يتحرّك إمّا على نهج واحد أولا على نهج واحد، وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة. فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة، وبإرادة هو القوة الفلكية، ومبدأها لا على نهج واحد من غير إرادة هو القوة النباتية، وبإرادة هو القوة الحيوانية، والقوى الثلاث تسمّى نفوسا، انتهى.

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٧/١، كشاف اصطلاحات الفنون ١١٢٧/٢، مخطوط حاشية برجندي على شرح قاضي زاده على الملخص في الهيئة للجغميني الخوارزمي، لوحة رقم ١١، لعبد العلي بن محمد بن حسين البرجندي، نظام الدين ت بعد ٩٣٥هـ/ ١٥٢٨م.

والظاهر أنّ الفرق بين هذا المعنى والمعنى الأول أنّ المبدأ الفاعلي في المعنى الأول سبب لوجود الحركة والسكون، والقوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود، فإنّ الحركة والسكون أيضا من الكمالات والله أعلم.

ومنها: قوّة من قوى النفس الكلّية سارية في الأجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها. ومنها حقيقة إلهية فعّالة للصّور كلّها.

وفي شرح الفصوص للجامي في الفصّ الأول: الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الأجسام الطبيعية السفلية والأجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية.

وفي سر من مشرب الكشف والتّحقيق إشارة إلى حقيقة إلهية فعّالة للصّور كلّها وهذه الحقيقة بفعل الصور الأسمائية بباطنها في المادة العلمية، فإنّ النّشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقّانية الوجوبية والصّور الخلقية الكونية روحانية كانت أو مادية أو جسمانية بسيطة أو مركبة. والصور في صور التحقيق الكشفي علوية وسفلية، فالعلوية حقيقية وهي صور الأسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور الروحانية هي النور، وأمّا الصور السفلية فهي صور الحقائق الإمكانية. وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الچغميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الأطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى. فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة.(١)

والطبيعة: هي مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتي للشيء، فالحجر إذا هوى إلى أسفل فليس يهوي لكونه جسما بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ١١٢٧/٢ وما بعدها، شرح فصوص الحكم للجامي ص ٥٦.

من الحركة ويسمى طبيعية. وقد يسمى نفس الحركة طبيعة، فيقال: طبيعة الحجر الهوى. وقد يقال طبيعة للعنصر والصورة الذاتية. والأطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية، وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النباتية، ولكل واحد حد آخر ليس يتعلق الغرض به، فلذلك اقتصرنا على الأول.(١)

ويقول ابن سينا في كتاب الشفاء: المقالة الأولى في الأسباب والمبادئ للطبيعيات ... وجاء فيه: قد علمتم من الفن الذي فيه علم البرهان الذي لخصناه أن العلوم منها كلية ومنها جزئية ... فيجب أن تعلموا الآن أن العلم الذي نحن في تعليمه هو العلم الطبيعي وهو علم جزئي بالقياس إلى ما نذكره فيما بعد، وموضوعه إذ قد علمتم أن لكل علم موضوعا هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغير، والمبحوث عنه فيه هو الأعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا وهي الأعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو هو سواء كانت صورا أو أعراضا أو مشتقة منهما.

والأمور الطبيعية هي هذه الأجسام من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي بهذه الجهة وتسمى كلها طبيعيا بالنسبة إلى القوة التي تسمى طبيعة فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات وهيئات تصدر عنها...(٢)

وفي تعريف الطبيعة قال: إنه قد تقع عن الأجسام التي قبلنا أفعال وحركات فنجد يغضها صادرة عن أسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الأفعال والحركات مثل تسخن الماء وصعود الحجر ونجد بعضها يصدر عنها أفعال وحركات صدورا عن أنفسها من غير أن يستند صدورها عنها إلى سبب غريب

(١) معيار العلم في فن المنطق ص ٢٩٩.

(٢) الشفاء ٧/٥.

كالماء فإنا إذا سخناه ثم خلينا عنه يبرد بطباعه والحجر إذا أصعدناه ثم خلينا عنه يهبط بطباعه وعسى أن يكون ظننا بالبذور في استحالتها نباتا والنطف في تكونها حيوانا قريبا من هذا الظن ونجد أيضا الحيوانات تتصرف في أنواع حركتها بإرادتها ولا نرى أن قاسرا لها من خارج يصرفها تلك التصاريف فيرتسم في أنفسنا تخيل أن الحركات وبالجملة الأفعال والانفعالات الصادرة عن الأجسام قد يكون بسبب خارج غريب وقد يكون عن ذاتها لا من خارج ثم الذي يكون من ذاتها لا من خارج فنحن في أول النظر نجوز أن يكون بعضه لازما طريقة واحدة لا ينحرف عنها ويكون بعضه مفنن الطرائق مختلفة الوجوه ومع ذلك فيجوز أن يكون كل واحد من الوجهين صادرا بإرادة وصادرا لا عن إرادة بل كصدور الرض عن الحجر الهابط والإحراق عن النار المشتعلة فهذا ما يرتسم في أنفسنا. ثم ما يدرينا أن تكون هذه الأجسام التي لا نجد لها محركات من خارج إنما تتحرك وتفعل عن محرك من خارج لا ندركه ولا نصل إليه بل عساه أن يكون مفارقا غير محسوس أو عساه أن يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير أي غير محسوس النسبة التي بينه وبين المنفعل عنه الدالة على أنها موجبة له كمن لم ير المغناطيس يجذب الحديد حسا أو لم يعرف عقلا أنه جاذب للحديد إذ ذلك كالمتعذر إدراكه بطلب العقل فإذا رأى الحديد يتحرك إليه لم يبعد أن يظن أنه متحرك إليه عن ذاته على أنه من الظاهر أن المحرك لا يصح أن يكون جسما بما هو جسم إنما يحرك بقوة فيه لكنا نضع وضعا يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الإلهي أن الأجسام المتحركة هذه الحركات إنما تتحرك عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها وأفعالها فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير إرادة وقوة كذلك مع إرادة وقوة متفننة التحريك

والفعل من غير إرادة قوة متفننة الفعل والتحريك مع إرادة وكذلك القسمة في جانب السكون فالأول من الأقسام كما للحجر في هبوطه ووقوفه في الوسط ويسمى طبيعية والثاني كما للشمس في دورانها عند محصلي الفلاسفة ويسمى نفسا فلكية والثالث كما للنباتات في تكونها ونشوها ووقوفها إذ تتحرك لا بالإرادة حركات إلى جهات شتى تفريعا وتشعيبا للأصول وتعريضا وتطويلا وتسمى نفسا نباتية والرابع كما للحيوان ويسمى نفسا حيوانية.

وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا إرادة فتسمى النفس النباتية طبيعة وربما قيل طبيعة لكل ما يصدر عنه فعله من غير روية واختيار حتى يكون العنكبوت إنما يشبك بالطباع وكذلك ما يشبهه من الحيوانات لكن الطبيعة التي بها الأجسام الطبيعية طبيعية والتي نريد أن نفحص عنها ههنا هي الطبيعة بالمعنى الأول.(١)

وفي رسالة الحدود: الطبيعة مبدأ أول بالذات بحركة ما هو فيه بالذات وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي والقوم الذين جعلوا في هذا الحد زيادة إذ قالوا إنها قوة سارية في الأجسام هي مبدأ كذا وكذا فقد سهوا أخطأوا لأن حد القوة المستعملة في هذا الموضع إنما هو مبدأ تغيير في غير المتغير فكأنهم قالوا إن الطبيعة هي مبدأ تغير هو مبدأ تغيره وهذا هذيان وقد يقال الطبيعة للعنصر وللصورة الذاتية والملكية وللحركة التي عن غير الطبيعة

(١) الشفاء ٢٩/٥ وما بعدها.

يتشابه الاسم والأطباء يستملون اسم الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية.(١)

من خلال ما سبق نرى أن معنى الطبيعة عند أرسطو مبدأ ذاتي للحركة والسكون ولكن هذه الحركة توجد في الشيء بذاته أو بوضع أولى له بمعنى أن الحركة أو عدم الحركة لا يكون بسبب أمر خارج عن ذات الشيء فلو كانت الحركة مسببة في الشيء عن شيء خارج ذاته فهي حركة بالعرض لا بالذات. ثم يقفي ابن سينا على آثار أستاذه فيذهب إلى نفس التعريف بعد أن يقسم أفعال الأجسام وحركاتها إلى أقسام وتعريفات متنوعة.(٢)

(١) رسالة الحدود لابن سينا ص ٨٦.

(٢) الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات لفضيلة شيخ الأزهر حفظه الله ص ١٠٥ وما بعدها.

المبحث الخامس

تعريف الحركـــــــة

سبق في تعريف الفلسفة أن الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل. وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات، والإلهيات، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم، ثم زادوا فيها الرياضيات.

وقالوا: العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علم ماهية، وعلم كيف، وعلم كم. فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي، والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي...(١)

والكلام هنا في الحركة، وهي من لواحق الأجسام الطبيعية، ومن لواحقها أيضا: السكون، والزمان، والمكان، والخلاء، والتناهي، والجهات، والتماس، والالتحام، والاتصال، والتتالي، كل ذلك من لواحق الأجسام الطبيعية.(٢)

والحركة هي أهم الأعراض التي تلحق الجسم الطبيعي، ومن ثم كان الحديث عنها يسبق دائما الحديث عن الزمان والمكان، ومع أنها أظهر المبادئ العامة في طبيعيات الفلسفة إلا أنها شكلت منذ أن بدأ العقل البشري يفكر ويتفلسف – مشكلة قاتمة، فيها من الخفاء والغموض بقدر ما فيها من الظهور والوضوح، ولا يزال الحديث عن هذه المشكلة– برغم تقدم العلم وانضباطه ودقته– حديثا قابلا للمنع والنقض، بل بلغت المزاعم والادعاءات والبلبلة في مفهوم الحركة

(١) الملل والنحل ١١٦/٢.

(٢) النجاة، ص ٢٠٤، الملل والنحل ٤٧/٣، درء تعارض العقل والنقل ٢٧٦/٣.

حدا يثير العجب، وما الخلاف المشتعل بين أنصار الـديالكتيك المـادي وبـين أنصار الميتافيزيقيا إلا تجسيدا لهذا التعقيد الذي أصاب مشكلة الحركة في لبهـا وصميمها.([1])

ونبدأ في بيان معنى الحركة ونذهب إلى أصلها فنجد المعاجم تقـول لنـا: (حرك) الحاء والراء والكاف أصل واحد، فالحركة ضد السكون، تقول: حـرك يحرك حركة وحركا وحركه فتحرك، وكذلك يتحرك، وتقول: قد أعيا فمـا بـه حراك، أي حركة؛ وفلان ميمون العريكة والحريكة. وغلام حرك: أي خفيـف ذكي.([2])

وقد تناول تعريفها كثير من المتكلمين والفلاسفة، فمثلا الشهرستاني فقـد عرفها فقال: أما الحركة: فتقال على تبدل حال قارة في الجسم يـسيرا يـسيرا على سبيل الاتجاه نحو شيء، والوصول إليه هو بالقوة أو بالفعل([3])، فيجـب أن

---

(١) الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي ص ١٠٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣٥/٢، لسان العرب ٤١٠/١٠، الصحاح ١٥٧٩/٤.

(٣) إن لفظة القوة وما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيـوان، الـذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كميتها وكيفيتها، ويسمى ضدها الضعف، وكأنها زيادة وشدة من المعنى الذي هـو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، ولا يصدر عنه إذا لـم يشأ، التي ضدها العجز، ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الـشيء بسهولة، وذلك لأنه كان يعرض لمن يزاول الأفعال والتحريكات الشاقة أن ينفعل أيـضا منها، وكان انفعاله والألم الذي يعرض له منه يصده عن إتمام فعله. فكـان إن انفعـل انفعالا محسوسا قيل له: ضعف وليست له قوة، وإن لم ينفعل قيل: إن له قوة. فكـان أن « لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه أولا قوة ».

ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل إلا يسيرا يسمى قوة وإن لم يفعـل شيئا، ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة أولى بهذا الاسم، فسموا حالته من حيث هو كذلك=

تكون الحركة مفارقة الحال، ويجب أن يقبل الحال التنقص والتزيد، ويكون باقيا غير متشابه الحال في نفسه، وذلك مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة

=قوة، ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحال التي للحيوان، وبها يكون له أن يفعل، وأن لا يفعل، بحسب المشيئة، وعدم المشيئة، وزوال العوائق قوة، إذ هو مبدأ الفعل.

ثم إن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظ القوة على كل حال تكون في شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر، وإن لم يكن هناك إرادة، حتى سموا الحرارة قوة لأنها مبدأ التغير من آخر في آخر بأنه آخر. حتى إن الطبيب إذا حرك نفسه أو عالج نفسه وكان مبدأ التغير منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج أو الحركة، بل من حيث هو آخر، بل كأنه شيئان: شيء له قوة أن يفعل، وشيء له قوة أن ينفعل، ويشبه أن يكون الأمران منه مفترقين في جزءين، فيكون مثلا المحرك في نفسه، والمتحرك في بدنه، وهو المحرك بصورته والمتحرك في مادته فهو من حيث يقبل العلاج غيرٌ لذاته من حيث يعالج.

ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور ــ قدرة كانت أو شدة قوة ــ ليس من شرط تلك القوة أن يكون بها فاعلا بالفعل، بل له من حيث القوة إمكان « أن يفعل » وإمكان أن « لا يفعل » نقلوا اسم القوة إلى الإمكان. فسموا الشيء الذي وجوده في حد الإمكان موجودا بالقوة، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية، ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وإن لم يكن فعلا، بل انفعالا، مثل تحرك أو تشكل أو غير ذلك. فإنه لما كان هناك المبدأ الذي يسمى قوة، وكان الأصل الأول في المسمى بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقة فعل، سموا هذا الذي قياسه إلى ما سموه الآن قوة، كقياس الفعل إلى المسمى قديما قوة باسم الفعل، ويعنون بالفعل حصول الوجود. وإن كان ذلك الأمر انفعالا، أو شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا، فهذه هي القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها.

والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا مربعا، وبعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلع ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصا إذ تخيل بعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه.... الشفاء ١٠/١٧٥ وما بعدها.

والرطوبة واليبوسة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره. فالجسم إذا كان في مكان فتحرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول يتوصل به إلى كمال، وفعل ثان هو الوصول، فهو في المكان الأول بالفعل، وفي المكان الثاني بالقوة، فالحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، ولا يكون وجودها إلا في زمان بين القوة المحصنة، والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولا قارا مستكملا، وقد ظهر أنها في كل أمر يقبل التنقص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك.

فإذا لا شيء من الحركات في الجوهر، وكون الجوهر وفساده ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة. وأما الكمية فلأنها تقبل التزيد والتنقص فخليق أن يكون فيها حركة، كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف. وأما الكيفية فما يقبل منها التنقص والتزيد والاشتداد كالتبيض والتسود، فيوجد فيه الحركة. وأما المضاف، فأبدا عارض لمقولة من البواقي في قبول التنقص والتزيد. فإذا أضيفت إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة. وأما الأين، فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة. وأما متى، فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف يكون فيه الحركة؟ ولو كان ذلك لكان لمتى متى آخر. وأما الوضع، فإن فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه، إذ لو توهم المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه متحركا. ولو قدر ذلك في الحركة المكانية لامتنع، ومثاله في الموجودات: الجرم الأقصى الذي ليس وراءه جسم، والوضع يقبل التنقص والاشتداد، فيقال: انصب، وأنكس. وأما الملك فإن تبدل الحال فيه تبدل أولا في الأين، فإذن الحركة فيه بالعرض. وأما أن يفعل، فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة، فكانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولا، وفي الفعل بالعرض. على أن الحركة إن كانت خروجا عن هيئة فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك، فإذا لا حركة بالذات إلا في الكم، والكيف،

والأين، والوضع، وهو كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده.(١)

وعند الغزالي مثلا: الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد، كل تغير عندهم يسمى حركة. وأما حركة الكل فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها.(٢)

وبعض العلماء يقول: أجود ما عرفت به ماهية الحركة، أنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة. وأيضا: أنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها . واللادفعة ليس بزمان، حتى لا يكون تعريفها بالزمان المعرف بها، فيكون دورا، بل هو أمر يلزمه الزمان، وتصور الدفعة واللادفعة بديهي، ويلزم من أن لا خروج إلى الفعل دفعة، ومن امتناع ثباتها أنها أبدا تكون كونا للمتحرك بين المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهي الذي إليه الحركة، بحيث أي حد يفرض في ذلك الوسط لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه. والتوسط بهذه القيود المذكورة هو صورة الحركة، وليس كون المتحرك متوسطا، لأنه في حد دون حد، بل لأنه على الصفة المذكورة.

ولا يجوز أن يورد هذا القول تعريفا للحركة، لأنه قد أخذ فيه القبل والبعد المعرفين بالزمان، وأخذ فيه الحركة والمتحرك، واستعمل فيه اللفظ المشترك وهو المبتدأ والمنتهي فإنه قد يكون بالقوة كما في الحركة المستديرة، وبالفعل كما في المستقيمة، ففيه وجوه من الخطأ الواقع في التعريفات. والحركة أمر ممكن الحصول للجسم فهي كمال له لكنها تفارق غيرها من الكمالات بأنه لا

(١) الملل والنحل ٤٧/٣ وما بعدها، درء تعارض العقل والنقل ٢٧٦/٣.

(٢) معيار العلم في فن المنطق ص ٣٠٣.

حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير، ولو كانت مطلوبة لأنها حركة فقط لما اختلفت حركات الأجسام في الجهات وغيرها، لأنه ترجيح من غير مرجح، فهناك مطلوب ممكن الحصول ليتأدى إليه. وما دام ذلك التوجه فقد بقي شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركا إذا لم يصل إلى مقصوده. فالمتحرك إذا كان على حاله وتمكن له حالة أخرى ففيه إمكانان: إمكان الحصول على تلك الحالة، وإمكان التوجه إليها، وهما كمالان والتوجه منها مقدم على الوصول، وإلا لكان الوصول دفعة لا تدريجا. فالحركة كمال أول لما بالقوة لا من كل وجه بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة. ولا يراد بالكمال ههنا ما يلائم الشيء، فإن الحركة قد تكون إلى غير ملائم، بل ما يمكن للشيء كيف كان. والمراد بالكمال الثاني هو نفس التوجه، ولو جعل هذا أيضا تعريفا لها للزم أن يكون تعريف الشيء بنفسه أو بما لا يعرف إلا به أو بما هو أخفى منه. وهو أيضا من قبيل إيضاح الواضحات إن كان التعريف تعريفا يراد به تمييزها عما سواها لا تصور ماهيتها. فإن كل عاقل يفرق بين كون الجسم ساكنا وبين كونه متحركا، ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك. والتنبيه على تصور ماهيتها بأحد الوجهين المذكورين أولا كاف.(١)

هذا تعريف للحركة عند بعض من المتكلمين وأما ابن سينا فقد تناول مسألة الحركة في كتبه الجامعة ومنها كتاب عيون الحكمة وكتاب الشفاء وكتاب النجاة، فذكر في عيون الحكمة ما نصه:

الفصل الثاني: في المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي.

كل واحد من العلوم الجزئية – وهى المتعلقة ببعض الأمور والموجودات – يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولا ومبادئ تتبرهن في غير علمه، وتكون في

(١) الجديد في الحكمة ص ٣١٧.

علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة. والطبيعي علم جزئي فله أصول، موضوعة فنعدها عدا ونبرهن عليها في الحكمة الأولى فنقول: إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين: أحدهما يقوم فيه مقام الخشب من السرير، ويقال له: هيولى ومادة، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير، ويسمى صورة. وكل جسم حادث أو متغير فيفتقر من حيث هو كذلك إلى عدمٍ سبقه، لولاه لكان أزلي الوجود. وكل جسم يتحرك، فحركته إما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية، وإما من سبب في نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرك بذاته، وذلك السبب إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة. وإن كان محركا حركات شتى بإرادة أو غير إرادة أو محركا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسا.

أسباب الأشياء أربعة: مبدأ الحركة: مثل البناء للبيت، المادة: مثل الخشب والطين للبيت، والصورة: مثل هيئة البيت للبيت، الغاية: مثل الاستكنان للبيت. وكل واحد من ذلك إما قريب وإما بعيد إما عام وإما خاص إما بالقوة وإما بالفعل، إما بالحقيقة وإما بالعرض.

الطبيعة سبب على أنه مبدأ لحركة ما هي فيه ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض.

الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة: وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده يكون فيه، سواء كان تلك الحال أينا أو كيفا أو كما أو وضعا كالشيء يكون على وضع في مكان لم يكن قبله ولا بعده فيه ولا تفارق كليته مكانه.

الحركة التي من كم إلى كم تسمى حركة نمو أو تخلخل إن كان إلى الزيادة، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف إن كان إلى النقصان. التخلخل الحقيقي أن يصير للمادة حجم أعظم من غير زيادة شيء.

الحركة من كيف إلى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض.

الحركة التي تكون من أين إلى أين تسمى نقلة.

الحركة التي من وضع إلى وضع – والجسم في مكانه الواحد – مثل الاستدارة على نفسه.

كل حركة تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس إلى ما فيه: تحرك، وبالقياس إلى ما عنه: تحريك. كل محرك فإما أن يكون قوة في جسم وإما أن يكون شيئا خارجا ويحرك بحركته في نفسه مثل الذي يحرك بالمماسة. وينهى المحركون والمتحركون في كل ترتيب إلى محرك غير متحرك لاستحالة توالى أجسام متحركة يحرك بعضها لبعض إلى مالا نهاية له.(١)

وقال في الشفاء بعد أن عنون بقوله: فصل في الحركة، لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامة للأمور الطبيعية فحري بنا أن ننتقل إلى الكلام في العوارض العامة لها، ولا أعم لها من الحركة والسكون، والسكون كما سنبين من حاله عدم الحركة، فحري بنا أن نقدم الكلام في الحركة فنقول: إن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه، وبعضها من جهة بالفعل، ومن جهة القوة، ويستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوة من كل جهة، لا ذات له بالفعل البتة، ليسلم هذا وليوضع وضعا مع قرب تناول الوقوف عليه، ثم من شأن كل ذي قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها، وما امتنع الخروج إليه بالفعل فلا قوة عليه، والخروج إلى الفعل عن القوة قد يكون دفعة، وقد يكون لا دفعة، وهو أعم من الأمرين جميعا، وهو بما هو أعم أمر يعرض لجميع المقولات، فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى فعل لها.

---

(١) عيون الحكمة ص ١٧ وما بعدها ١٨، ١٩.

أما في الجوهر فكخروج الإنسان إلى الفعل بعد كونه بالقوة، وفي الكم فكخروج النامي إلى الفعل عن القوة، وفي الكيف فكخروج السواد إلى الفعل عن القوة، وفي المضاف فكخروج الأب إلى الفعل عن القوة، وفي الأين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة، وفي متى فكخروج الغد إلى الفعل عن القوة، وفي الوضع فكخروج المنتصب إلى الفعل عن القوة، وكذلك في الفعل والانفعال.

لكن المعنى المتصالح عليه عند القدماء في استعمال لفظ الحركة ليس ما يشرك فيه جميع أصناف هذه الخروجات عن القوة إلى الفعل،(١) بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا، وهذا لا يتأتى إلا في مقولات معدودة مثلا كالكيف، فإن ذا الكيف بالقوة يجوز أن يتوجه إلى الفعل يسيرا يسيرا إلى أن ينتهي إليه، وكذلك ذو الكم بالقوة.

ولولا أن الزمان مما نضطر في تحديده إلى أن تؤخذ الحركة في حده، وأن الاتصال والتدريج قد يؤخذ الزمان في حدهما، والدفعة أيضا فإنها قد يؤخذ الآن في حدها، فيقال: هو ما يكون في آن، والآن يؤخذ الزمان في حده، لأنه طرفه، والحركة يؤخذ الزمان في حدها ليسهل علينا أن نقول:

إن الحركة خروج عن القوة إلى الفعل في زمان أو على الاتصال أو لا دفعة، لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا خفيا، فاضطرنا مفيد هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجا آخر فنظر إلى حال المتحرك عندما يكون متحركا في نفسه، ونظر في النحو من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كمالا وفعلا أي كونا بالفعل، إذ كان بإزائها قوة، إذ الشيء قد يكون متحركا بالقوة وقد يكون متحركا بالفعل وبالكمال،وفعله وكماله هو الحركة.

---

(١) الشفاء ٥/٨١.

فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق سائر الكمالات من جهة أن سائر الكمالات إذا حصلت صار الشيء بها بالفعل، ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة، فإن الأسود إذا صار بالفعل أسودا لم يبق بالقوة أسودا من جملة الأسود الذي له، والمربع إذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا من جملة المربع الذي له، والمتحرك إذا صار متحركا بالفعل فيظن أنه يكون بعد القوة متحركا من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك، ويوجد أيضا بالقوة شيء آخر غير أنه متحرك، فإن ذات المتحرك ما لم يكن بالقوة شيئا ما يتحرك إليه وأنه بالحركة يصل إليه فإنه لا تكون حاله وقياسه عند الحركة إلى ذلك الشيء الذي هو له بالقوة، كما كان قبل الحركة، فإنه في حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشيء بالقوة المطلقة، بل يكون ذا قوتين إحداهما على الأمر والأخرى على التوجه إليه، فيكون له في ذلك الوقت كما لان وله عليهما قوتان، ثم يحصل له كمال إحدى القوتين، ويكون قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشيء الذي هو المقصود بالقوتين، بل في كليهما، وإن كان أحدهما قد حصل بالفعل الذي هو أحد الكمالين وأولهما فهو بعد لم يتبرأ عما هو بالقوة في الأمرين جميعا(١) أحدهما المتوجه إليه بالحركة والآخر في الحركة، فإن الحركة في ظاهر الأمر لا تحصل له بحيث لا تبقى قوتها إليه، فتكون الحركة هي الكمال الأول لما بالقوة، لا من كل جهة، فإنه يمكن أن يكون لما بالقوة كمال آخر، ككمال إنسانية أو فرسية لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة، وكيف يتعلق وهو لا ينافي القوة ما دامت موجودة، ولا الكمال إذا حصل.

(١) الشفاء ٥/٨٦.

فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وقد حدت بحدود مختلفة مشتبهة، وذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها، إذ كانت طبيعة لا توجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود، فبعضهم حدها بالغيرية إذ كانت توجب تغيرا للحال وإفادة لغير ما كان، ولم يعلم أنه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو في نفسه غيرية، فإنه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو إياه، ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا ولكن ليس كذلك.

وقال قوم: إنها طبيعة غير محدودة، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة غير خاصة، فغير الحركة ما هو كذلك كاللانهاية والزمان.

وقيل: إنها خروج عن المساواة، كأن الثبات على صفة واحدة مساواة للأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه، وأن الحركة لا تتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة، فإن المتحرك في كل آن له أين آخر، والمستحيل له في كل آن كيف آخر.

وهذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضاتها، فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه.

وأما ما قيل في حد الحركة: أنها زوال من حال إلى حال، أو سلوك قوة إلى فعل، فذلك غلط، لأن نسبة الزوال والسلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس، بل كنسبة الألفاظ المرادفة إياها، إذ هاتان اللفظتان ولفظة الحركة وضعت أولا لاستبدال المكان ثم نقلت إلى الأحوال.(١)

ومما يجب أن تعلم في هذا الموضع: أن الحركة إذا حصل من أمرها ما يجب أن يفهم، كان مفهومها اسما لمعنيين: أحدهما لا يجوز أن يحصل بالفعل

(١) الشفاء ٥/٨٧.

قائما في الأعيان، والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان، فإن الحركة إن عني بها الأمر المتصل المعقول للتحرك من المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك، وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنما يظن أنه قد حصل نحوا من الحصول إذا كان المتحرك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود؟ بل هذا الأمر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الأعيان، وإنما ترتسم في الخيال، لأن صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين: مكان تركه، ومكان إدراكه، أو يرتسم في الخيال لأن صورة المتحرك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الأجسام تكون قد انطبعت فيه، ثم تلحقها من جهة الحس صورة أخرى بحصول له آخر في مكان آخر، وقرب وبعد آخرين، فيشعر بالصورتين معا على أنهما صورة واحدة لحركة، ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن، إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا، ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

وأما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحري أن يكون الاسم واقعا عليه، وأن تكون الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالته المتوسطة حين يكون ليس في الطرف الأول من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حد متوسط بحيث ليس يوجد ولا في آن من الآنات التي يقع في مدة خروجه إلى الفعل حاصلا في ذلك الحد فيكون حصوله في أي وقت فرضته قاطعا لمسافة ما، وهو بعد في القطع، وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك، وهو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية، بحيث أي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه، لا كحدي الطرفين، فهذا التوسط هو صورة الحركة، وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا.

نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لأنه في حد دون حد، بل هو متوسط لأنه بالصفة المذكورة، وهو أنه بحيث أي حد تفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة أمر واحد يلزمه دائما في أي حد كان، ليس يوصف بذلك في حد دون حد، وهذا بالحقيقة هو الكمال الأول، وأما إذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني، وهذه الصورة توجد في المتحرك، وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض أنه في حد وسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه، والذي يقال من أن كل حركة ففي زمان فإما أن يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل إليه فتقف عنده أو لا تقف عنده، فتلك الحالة الممتدة هي في زمان، وهذه الحالة فوجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي وتباينها في بوجه آخر، لأن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا، ولا كذلك هذا فتكون هذه الحركة يعني بها القطع.

وأما أن يعني بالحركة الكمال الأول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان على أنه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان، لا أنه كان ثابتا في كل آن من الزمان مستمرا فيه. انتهى كلامه بنصه(١).

يتبين لنا أن قراءة ابن سينا قراءة منهجية واعية ليست بالأمر السهل فالطابع التعليمي لمؤلفاته الأساسية، وهجومه الصريح والعنيف على مشائي عصره الذين يعدهم من عامة الفلاسفة أو متفلسفة العامة كل هذا إذا أضيف إلى شهرته الواسعة وتأثيره فيمن جاء بعده يجعل القراءة المباشرة لنصوصه وحدها كما ذكرت ليست سهلة. ولقد أعلنها كما ذكرت سابقا أن الشيخ الرئيس لن يتقيد

(١) الشفاء ٥/٨٤، ٨٥.

بمذهب أرسطو بل سينقل عنه ما ذكر أنه سينقل وأخبر أنه سيضيف ويضم في نفس الوقت آراءه الخاصة، وهذا ما رأيناه في ما سبق بيانه من نصه في الحركة ومفهومها ووهل لها وجود أم لا، وهل الحركة معلولة أم لا؟

ورأينا أن تعريف الحركة ومفهومه بهذه الكيفية وهذا التفصيل عند ابن سينا يرتبط بمفهوم القوة والفعل تمام الارتباط، والخروج من القوة إلى الفعل يمكن أن نميز فيه بين صورتين **صورة يكون فيها الخروج تدريجيا** وشيئا فشيئا وذلك مثل انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر فهذا الجسم لا يكاد يترك النقطة الأولى من مكانه حتى يأخذ في قطع المسافة الممتدة بين المكانين فيتدرج في قطعها من نقطة أولى إلى نقطة ثانية إلى ثالثة ورابعة وهكذا، حتى يبلغ الجسم المنتهي الذي يصل إليه.

وهذا الخروج المتدرج لا بد له من زمان متدرج متقض كذلك.

أما الصورة الثانية للخروج فهي صورة الخروج الدفعي أي الخروج الذي يحصل بكل جملته دفعة وفي آن واحد وذلك مثل خروج الماء عند غليانه عن صورة المائية إلى الصورة الهوائية، فإن مثل هذا الخروج خروج لحظي آني لا تدرج فيه، إذ ليس ثمة بين صورة المائية وصورة الهوائية حالة متوسطة يمكن أن يتصور فيها وقوع هذا التدرج.(١)

والحركة لا تكون إلا في مكان، لأن الجسم لا يكون إلا في مكان، وكل حركة فإنما هي حركة لجسم ولا تكون حركة إلا في زمان، وابن سينا ممن يقولون بالسكون، والجسم الساكن مثلا يمكن أن ينظر إليه باعتبارين مختلفين: اعتبار الفعل وباعتبار القوة، وبالاعتبار الأول هو ساكن أما بالاعتبار الثاني فهو متحرك، لكنه وباعتبار القوة يكون في أمرين: أولا: الانتقال عما هو فيه

(١) الجانب النقدي ص ١١٠.

من حالة السكون إلى حالة اللاسكون، وثانيا: الوصول إلى المنتهى، فإذا ما ترك الجسم حالة السكون وتحرك ووصل إلى المنتهى الذي هو المكان الثاني فقد حصل للجسم آنئذ **كمالان:** الحركة التي ترك بها حالة السكون منتقلا إلى حالة أخرى، **والثان:** وهو الوصول إلى المكان الثاني.

وإذا كانت الحركة تسبق بالضرورة وصول الجسم إلى المنتهي الذي هو المكان الثاني فإن الحركة تكون هي الكمال الأول لهذا الجسم، كما أن الوصول هو الكمال الثاني له أيضا، لكن لا يزال الجسم وهو متحرك دائرا في حد القوة بالنسبة إلى الوصول إلى المكان الثاني، لأن هذا الوصول بالنسبة للجسم لا يزال أمرا بالقوة لم يتحقق بالفعل بعد، ومن ثم كانت الحركة هي الكمال الأول للشيء الذي هو بالقوة وبحسب هذه الجهة فقط لا بحسب جهات أخرى.

وهذا التعريف الذي ارتضاه ابن سينا هو الذي ارتضاه أرسطو من قبل بعد أن رفض تعريف قدماء الفلاسفة، وعرض ابن سينا نفس الأسباب التي عرضها أرسطو فيما يتعلق بعدوله عن تعريف قدماء الفلاسفة إلى التعريف المشائي في مشكلة الحركة بقوله الذي سبق بيانه عندما قال: **(ولولا أن الزمان مما نضطر في تحديده إلى أن تؤخذ الحركة في حده وأن الاتصال والتدريج قد يؤخذ الزمان في حدهما ...)**(١).

ولذلك قد يتساءل المرء: لماذا العودة إلى أرسطو وهو فيلسوف القرن الرابع قبل الميلاد؟ الجواب بسيط. فالرجل وضع إشكالات شغلت بال المفكرين طوال القرون الوسطى، ووضع للعلماء تفسيرات للظواهر، كان بها عيوب ونواقص حركتهم، وجعلتهم يبذلون الجهد قصد حلها. ولنتذكر أنه في الزمن الحديث خصوصا في القرن السابع عشر، جرت مهاجمة أرسطو والعمل على هدم نسقه

(١) الطبيعة ١٦٥/١ وما بعدها، الجانب النقدي ص ١١٢.

بالحجة والدليل، إلى درجة هزيمته، ليحل محله النسق العلمي الـذي لا نـزال نعيش على صداه حتى الآن. ولكي نفهم الأمر جيـدا، فمـشكلة الحركـة مـن الإشكالات العلمية التي طرحها أرسطو على العقول، والتي كلفت عشرين قرنـا من الجهد لأجل تجاوزها، وأقصد مشكلة الحركة فـي المكـان وهـي مـشكلة فيزيائية بالأساس.

المبحث السادس
ما تتعلق به الحركـــــة

ذكر الشيخ ابن سينا أن الحركة تتعلق بأمور ستة هي: المتحرك والمحـــرك وما فيه وما منه وما إليه والزمان، أما تعلقها بالمتحرك فأمر لا شبهة فيه، وأما تعلقها بالمحرك فلأن الحركة إما أن تكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعي أو تكون صادرة عن سبب، ولو كانت الحركة له لذاته لا لسبب أصـــلا لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجـــودة، لكن الحركة تعدم عن كثير من الأجسام وذاته موجودة، ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة تجب عن ذاته، لكـــن لا تجب عن ذاته إذ توجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك، فإن وجد جـــسم طبيعي يتحرك دائما فهو لصفة له زائدة على جسميته الطبيعيـــة، إمـــا فيـــه إن كانت الحركة ليست من خارج، وإما خارجا عنه إن كانت عن خارج.

وبالجملة لا يجوز أن تكون ذات الشيء سببا لحركته، فإنه لا يكـــون شـــيء واحدا محركا ومتحركا إلا أن يكون محركا بصورته ومتحركا بموضـــوعه، أو محركا وهو مأخوذ مع شيء ومتحركا وهو مأخوذ مع شيء آخر.

ومما يبين لك أن الشيء لا يحرك ذاته أن المحرك إذا حرك لم يخل إمـــا أن يكون يحرك لا بأن يتحرك، وإما أن يكون يحرك بأن يتحرك، فإن كان المحرك يحرك لا بأن يتحرك فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك بل يكـــون غيـــره، وإن كان يحرك بأن يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك، ومعنى يحرك أنه يوجد في شيء متحرك بالقوة حركة بالفعل، فيكون حينئذ إنما يخرج شيئا مـــن القوة إلى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة، ومحال أن يكون ذلك الشيء فيه بالفعل، وهو بعينه فيه بالقوة فيحتاج أن يكتسبه، مثلا إن كان حارا فكيف يسخن

نفسه بحرارته، أي إن كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي قبل حرارة عن نفسه، فيكون بالفعل وبالقوة معا.

وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهر له طول وعرض وعمق، وهذا القدر مشترك فيه لا يوجب حركة، وإلا لاشترك فيها بعينها، فإن زيد على هذا القدر معنى آخر حتى يلزم الجسم حركة، وحتى تكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق وخاصة أخرى مع المذكور يتحرك بسبب ذلك، فيكون فيه مبدأ حركة زائد على الشرط الذي إذا وجد كان به جسما، وإن كان من خارج فذلك فيه أظهر.

وقد قيل في إثبات أن لكل متحرك محركا، قول جدلي، وأحسن العبارة عنه ما نقوله: إن كل متحرك كما يتبين من بعد منقسم وله أجزاء لا يمنع من توهمها ساكنة طبيعة الجسمية التي لها، بل إن منع منع أمر زائد عليها.

وكل توهم بشيء لا تمنعه طبيعته، فهو من التوهم الممكن من حيث تلك الطبيعة، فتوهم جزء المتحرك ساكنا من حيث هو جسم توهم لا يستحيل إلا بشرط، وذلك الجزء ليس هو ذلك للكل، وكل ما هو متحرك لذاته ففرض ما ليس هو، بل هو غيره ساكنا، وخصوصا إذا كان غير محال في نفسه لا يوجب في الوهم سكونه، وكل جسم فإن فرض سكون الجزء منه يوجب سكون الكل إيجاب العلة للمعلول، لأن السكون الذي للكل هو كما تبين لك مجموع سكونات الأجزاء إذا حصلت أجزاء بفرض أو غير ذلك، فإذن ليس ولا شيء من الأجسام متحركا لذاته.(١)

يتضح لنا مما سبق ما تتعلق به الحركة عند ابن سينا وبيان أسباب تعلقها بما ذكر من الأمور الستة وهل الحركة ذاتية في الجسم المتحرك أم أنها لسبب

(١) الشفا لابن سينا ٥/٨٧ وما بعدها.

آخر يتعلق بالمحرك، ثم أخذ الشيخ الرئيس في ضرب الأمثلة والافتراضات حول المتحرك لذاته وحول سكونه ثم يجيب عنها بما يؤيد منهجه وفلسفته السابقة في أنه ليس شيء من الأجسام متحركا لذاته.

ثم قال: وأما تعلق الحركة بما منه وبما إليه فيستنبط من حدها، لأنها أول كمال يحصل لشيء له كمال ثان ينتهي به إليه، وله حالة القوة قبل الكمالين، وهي الحالة التي الكمال الأول تركها وتوجه إلى الكمال الثاني، وربما كان ما منه وما إليه ضدين، وربما كانا بين الضدين، لكن الواحد أقرب من ضد، والآخر أقرب من ضد، وربما لم يكونا ضدين ولا بين ضدين، ولكن كانا من جملة أمور لها نسبة إلى الأضداد وأمور متقابلة بوجه ما فلا تجتمع معا كالأحوال التي للفلك، فإنه لا يضاد مبدأ حركة منه لمنتهاها لكنها لا تجتمع معا، وربما كان ما منه وما إليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون، وربما لم يكن الحصول فيه إذا فرض كأنه حد بالفعل إلا آنا كما للفلك، فإن في حركته ترك مبدأ وتوجها إلى غاية، لكن لا وقوف له عند أحدهما.

ثم ضرب الشيخ الرئيس أيضا افتراضات حول الحدود في المتصل هل هي موجود بالفعل أم بالقوة وما يترتب على كل من الفرضين، مع العلم أن الحدود في المتصل عند الشيخ هي بالقوة بعد تفصيل تلك القوة، من حيث قربها من الفعل وبعدها، فالمتحرك في حال ما يتحرك له بالقوة القريبة حد، وحد آخر مستقبل، بمعنى أن يكون هناك ما يمكنك أن تفرضه مبدأ ويمكنك أن تفرضه منتهى، فالمبدأ لأن الحركة عنها والمنتهى فلأن الحركة إليها، ويكون ذلك في زمانين، فالحركة المكانية أو الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو أنك إذا عينت حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ ومنتهى قائم بنفسه، والمتحرك تعلقه بالمبدأ

والمنتهى هو أ، يكون ذلك له بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، ذلك علـــى أي وجه كان منهما جاز، فهو لم يشترط الوجه المعين فيه منهما.

وبالجملة فإنها تتعلق بالمبدأ والمنتهى على هذه الصورة والشرط المذكور، لا من حيث هما بالفعل، ثم من المشهور أن الحركـــة والتحـــرك والتحريـــك ذات واحدة، فإذا أخذت باعتبار نفسها فحسب كانت حركة، وإن أخذت بالقياس إلـــى ما فيه سميت تحركا، وإن أخذت بالقياس إلى ما عنه سميت تحريكا.

ثم قال الشيخ الرئيس: ويجب أن نحقق هـــذا الموضـــع ونتأملـــه أدق مـــن المشهور فنقول: إن الأمر بخلاف هذه الصورة وذلك أن التحرك حال للمتحرك، وكون الحركة منسوبة إلى المتحرك، بأنها فيه حال للحركة لا للمتحـــرك، فـــإن نسبة الحركة إلى المادة في المعنى غير نسبة المادة إلى الحركة، وإن تلازما في الوجود، وكذلك التحريك حال للمحرك لا للحركة، ونسبة الحركة إلى المحـــرك حال للحركة لا للمحرك، فإذا كان كذلك كان التحرك نسبة المادة إلى الحركة لا الحركة المنسوبة إلى المادة، ولم يكن التحرك هو الحركة بالموضوع، وكذلك لم يكن التحريك هو الحركة في الموضوع.

وأما تعلق الحركة بما فيه من الحركة من المقولات: فليس يعني بالموضوع لها، بل الأمر الذي هو المقصود حصوله في الحركة، فـــإن المتحـــرك عنـــدما يتحرك موصوف بالتوسط بين أمرين: أمر متروك وأمر مقصود، إما أين وإمـــا كيف، أو غير ذلك إذ كانت الحركة تغير الشيء لا دفعة، فإذن يكـــون متوســـط بين حدين ولهما مقولة إما أين وإما كيف وإما غير ذلك، فيقال إن الحركة فـــي تلك المقولة، وقد تزداد لهذا بيانا بعد أن نعرف نسبة الحركة إلى المقولات.(١)

(١) الشفاء ٥/٩١ وما بعدها.

رأينا ابن سينا بعد ذكره لتعريف الحركة وهو التعريف الذي ارتضاه أرسطو، ذكر ما تتعلق به الحركة وهو أيضا ما نجده عند بعض المتكلمين في كتبهم، من ذلك مثلا في المواقف للإيجي والمقاصد للتفتازاني(١) ومن هذه التعلقات ما يعتبر تعلق ذاتي بالنسبة للحركة ومنها ما يعتبر تعلق عرضي، والحركة عنده لا بد لها من علة وسبب، ولا بد لها من محل تقوم به، ولها مبدأ ومنتهى، ولا بد لها من مكان توجد فيه وهي مرتبطة به ارتباطا وثيقا، والزمان أيضا مرتبط لها، وهما من الأمور الشديدة المناسبة للحركة، وقد أثبت الشيخ في هذا الفصل ما خالف فيه بعض الفلاسفة لأن الحركة عند الشيخ كما ذكرت آنفا: إما أن تكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعي، أو تكون صادرة عن سبب، ولو كانت الحركة له لذاته لا لسبب أصلا لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة، لكن الحركة تعدم عن كثير من الأجسام وذاته موجودة، ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة تجب عن ذاته، لكن لا تجب عن ذاته إذ توجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك. إلى أن انتهى إلى قوله: ليس ولا شيء من الأجسام متحركا لذاته.

(١) شرح المواقف ٢/٢٥٥، شرح المقاصد في علم الكلام ١/٢٦٨.

المبحث السابع
نسبة الحركة إلى المقولات

قبل الدخول على كلام الشيخ ابن سينا حول نسبة الحركة إلى المقولات أقدم تمهيدا صغيرا لنتبين من خلاله قولا وجيزا عن المقولات فأقول: القارئ لتاريخ أرسطو من خلال كتبه يجد أنه درس أهم مظاهر المعرفة في عصره فوجدها تقوم على أسس عشرة، ينبني عليها الفكر المستقيم في اتجاهه نحو التعميم، جمعها أرسطو وسماها: المقولات.

وقد تناولها المفكرون من بعده بالعرض والشرح دون أن يملوا منها. كما جعلها بعض مفكري الإسلام أصلا هاما من أصول المنطق الصوري، ولاسيما ما تعلق منها بالجوهر والعرض، لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد. وعليه فالمقولات محمولات، كما حددها أرسطو من قبل، ومنها مقولات تقع فيها الحركات وهى: الكم مثل النمو، والكيف مثل السرعة، والوضع مثل حركة الفلك على نفسه دون انتقال، والأين مثل النقلة.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المقولات العشر وما يتبعها من الكليات الخمس قد أدت خدمات كبيرة جدا في تطوير الفكر خلال عشرين قرنا على الأقل وما زالت أهميتها ماثلة في المنطق الصوري وفي البحث العلمي. وليس فلاسفة الإسلام فحسب هم الذين اهتموا بأمر المقولات بل الفلاسفة المحدثين منهم أيضا من اهتم بها وناقشها، ومنهم من أكد أن أرسطو قد توصل لهذه المقولات عن طريق التجربة أي باستقرائه لطريقة الحمل على أنحاء الوجود، بمعنى أن المقولات قد أخذت بطريقة مباشرة من الواقع والتجربة ووضعت بطريقة تجريبية وهذا ما نجده في ثنايا كتب الفلسفة وابن سينا خير شاهد على ذلك.

وأكد التاريخ الفلسفي لنا أن البناء المنطقي للمقولات جاء بعد أن وجه أرسطو عشرة أسئلة وكان الجواب عنها يمثل المقولات العشرة، وقيل الغرض من الكلام في المقولات أن أجناس الأشياء التي يقع عليها الكلام عشرة، بذلك يكون معنى المقولات هي قوانين المفردات من المقولات والألفاظ الدالة عليها، وسميت مقولات لأن كل مقولة من هذه المقولات اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ أو كان محمولا على شيء مشار إليه محسوس.

ونظرا لما وقع من خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين حول هذه المقولات فمنهم من عدها من منطق أرسطو، وعالجها على هذا الأساس كابن رشد، وأما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق بل من مباحث ما بعد الطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك فقد عالجها في قسم المنطق في كتاب الشفاء وكتاب النجاة وقدم طريقة جديدة في معالجة موضوع المقالات وتطوير البحث فيها.(١)

(١) **قال في شرح المواقف:** واعلم أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأن لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظنا ضعيفا، ولذلك خالفه (أي خالف ابن سينا) بعضهم فجعل المقولات أربع: الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية، وبعضهم جعلها خمس فعد الحركة مقولة برأسها، وقال: العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة، وإن كان قارا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير، فهو النسبة والإضافة أو يعقل بدون الغير، وحينئذ إما أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم أو لا فهو الكيف، وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها، وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنه لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس،وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية، قالوا وأما=

والآن جاء دور كلام الشيخ ابن سينا فيما يتعلق بنسبة الحركة إلى المقولات فنجده يقول: إنه قد اختلف في نسبة الحركة إلى المقولات، فقال بعضهم: إن الحركة هي مقولة أن ينفعل([1])، وقال بعضهم: إن لفظة الحركة تقع على

=الحركة فالحق أنها من مقولة أن ينفعل، وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما.

وفي التعريفات: المقولات: التي تقع فيها الحركة أربع: الأولى: الكم، ووقوع الحركة فيه على أربعة أوجه: الأول: التخلخل، والثاني: التكاثف، والثالث: النمو، والرابع: الذبول. الثانية: من المقولات: التي تقع فيها حركة الكيف.

الثالثة: من تلك المقولات، الوضع، كحركة الفلك على نفسه، فإنه لا يخرج بهذه الحركة من مكان إلى مكان لتكون حركته أبنية، ولكن يتبدل بها وضعه. الرابعة من تلك المقولات: الأين، وهو النقلة التي يسميها المتكلم: حركة، وباقي المقولات لا تقع فيها حركة، والمقولات عشرة. المواقف – الإيجي ٤٩٠/١، التعريفات ص ٢٢٥.

وسيأتي ذكر لفظ: النقلة. كثيرا في نص ابن سينا، والنقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نقله ينقله نقلا فانتقل، والتنقل: التحول، و النقلة: الاسم من انتقال القوم من موضع إلى موضع. وعند الجرجاني: المقولات التي تقع فيها الحركة أربع، وذكر الرابعة من تلك المقولات وهي الأين، قال: وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة. لسان العرب ٦٧٥/١١، المصباح المنير ٦٢٣/٢، التعريفات ص٢٩١.

(١) (أن يفعل، أن ينفعل) عبارتان وردتا كثيرا عند المتكلمين والفلاسفة، فهيا بنا نرى ماذا قال واحد من كبار المتكلمين وهو الإيجي في المواقف، قال: المقصد الثالث في أقسامه عند الحكماء: ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الحصر هو الاستقراء الناقص.

ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم قالوا: العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا **والأول:** هو الكم وإنما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم=

الأصناف التي تحتها بالاشتراك البحت. وقال بعضهم: بل لفظة الحركة لفظة مشككة مثل لفظة الوجود تتناول أشياء كثيرة لا بتواطؤ ولا باشتراك بحت، بل بالتشكيك، لكن الأصناف المدخلة تحت لفظة الوجود والعرض دخولا أوليا هي المقولات، وأما الأصناف الداخلة تحت لفظة الحركة فهي أنواع أو أصناف من المقولات.(١)

أقول: تلك ثلاثة مذاهب نقلها الشيخ عن المفكرين في نسبة الحركة إلى المقولات، وسينتقل بعد ذلك إلى جزء من التفصيل لهذه المذاهب، ثم يرجح منها

=بمعلومين فإنه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد... **والثاني:** وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته، إما أن يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير أو لا يقتضي النسبة، **والثاني** هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي، كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته...

إلى أن قال: السادس: أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثر التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل فهو يعني أن يفعل إذن غير ما هو مبدأ للسخونة أي المسخن لأنه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا

السابع: أن ينفعل وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن فإن له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل فهو يعني أن ينفعل إذن غير السخونة لبقائها بعده أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها أي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضا ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال. المواقف – الإيجي ١/٤٨٣، ١/٤٨٧،

(١) الشفاء لابن سينا ٥/٩٣.

ما يراه صوابا ويدلل على ذلك، ويبطل الأقوال الأخرى بالدليل العقلي المنطقي، وسأحاول فيما يأتي أن أقوم ببيان لبعض الألفاظ التي تحتاج إلى بيان وتفصيل، يقول ابن سينا: فالأين منه قار ومنه سيال(١)، هو الحركة في المكان، ==

(١) **يقول التهانوي:** الحركة الوضعية: تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج، وتسمّى حركة دورية أيضا.

وهذا التقسيم بناء على أنّ الحركة عند الحكماء لا تقع إلّا في هذه المقولات الأربع، وأما باقي المقولات فلا تقع فيها حركة لا في الجوهر لأنّ حصوله دفعي ويسمّى بالكون والفساد، ولا في باقي مقولات العرض لأنها تابعة لمعروضاتها، فإن كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع في تلك المقولة الحركة أيضا وإلّا فلا. ومعنى وقوع الحركة في مقولة عند جماعة هو أنّ تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال إلى حال على سبيل التدريج، فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة، سواء قلنا إنّ الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل، لأنّ التسود مثلا ليس هو أنّ ذات السواد يشتدّ لأنّ ذلك السواد إن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا، وإن بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا، وإن حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولا حركة في ذات السواد، بل في صفة والمفروض خلافه.

وعند جماعة معناه: أنّ تلك المقولة جنس لتلك الحركة، قالوا: إنّ من الأين ما هو قارّ ومنه ما هو سيّال، وكذا الحال في الكم والكيف والوضع. فالسيّال من كل جنس من هذه الأجناس هو الحركة، فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو باطل أيضا، إذ لا معنى للحركة إلّا تغيّر الموضوع في صفاته على سبيل التدريج، ولا شك أنّ التغيّر ليس من جنس المتغيّر والمتبدّل، لأنّ التبدّل حالة نسبية إضافية، والمتبدّل ليس كذلك، فإذا كان المتبدّل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها. والصواب: أنّ معنى ذلك هو أنّ الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر من صنف إلى صنف آخر أو من فرد إلى فرد آخر. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٦٥٦). =

==والكيف([1]) قار ومنه سيال هو الحركة في الكيف أي==

= **وقال التهانوي أيضا:** السّيلان: عبارة عن تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة ومتواصلة في الحسّ، أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضا. وقد يوجد السّيلان بهذا التفسيفيما ليس برطب كالرمل السيّال مع كونه يابسا بالطبع، ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السّائل، وتوجد الرطوبة بدون السّيلان في الماء الراكد في إناء أو بركة، فبينهما عموم من وجه. وقيل: السّيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحسّ لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيّالا. وفيه أنّه على هذا يلزم أن لا يكون الماء سيّالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحسّ، لكنه سيّال على ما اشتهر في لسان القوم، إلّا أنّ سيلانه قسري. ثم السّيلان من أنواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية. وما ذكر فهو رسم له. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٩٩٨)

وفي موضع آخر قال: وقولهم سيّال: أي من شأنه أن ينبسط متسفلة بالطبع حتى لو خلّي وطبعه كان أسهل. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٧٥٩/١.

(١) الكيف: بالفتح وسكون المثناة التحتانية عند الحكماء من أنواع العرض رسمه القدماء بأنّه هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، والهيئة بمعنى العرض. والمراد بالقارّة الثابتة في المحلّ فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال، وبقولهم لا تقتضي قسمة: الكم، وبقولهم ولا نسبة: باقي الأعراض النسبية، وقولهم: لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلّها لذلك كبياض السطح.

في شرح المواقف جاء القول: قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لأنه أصح وجودا من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات، إلا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات...أما تعريفه: فإنه عرض لا يقتضي القسمة، واللاقسمة اقتضاء أوليا، أي بالذات ومن غير واسطة، ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير، وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الأجناس العالية فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية لا تحد أصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالأمور الوجودية والعدمية أيضا بشرط أن تكون تلك الأمور أجلى مما يعرف بها من الأجناس العالية، فلا يصح أن يقال مثلا: الجوهر ما ليس بعرض فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر، ولا أن يقال الكم ما ليس بكيف=

=ولا أين، إلى آخر المقولات لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه، فقولنا: عرض يتناول الأعراض كلها، واحترزنا بقولنا: لا يقتضي القسمة عن الكم فإنه يقتضي القسمة لذاته، وبقولنا: ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال إنهما من الأعراض أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج، وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت إليه الإشارة، وبقولنا: اقتضاء أوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه أوليا بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف، وبالأخير أي واحترزنا بالقيد الأخير وهو قولنا: ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير عن النسب أي الأعراض النسبية فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة.

وقال في موضع آخر: الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء: الكيف إن فعل بالتشبيه أي إن صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فإنها تجعل ما يجاور محلها حارا، وكالسواد فإنه يلقى شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فإن فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا...هذا تصريح من ابن سينا بإخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم إنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها إذ لا يجوز إدخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن إدخالهما أيضا في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه وإلا وإن لم يفعل بالتشبيه فإن تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات وإلا وإن لم يتعلق بالكم فللجسم أي فيكون ثبوته للجسم إما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد أو نفسانيا أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الأنفس قلنا لم قلت أن الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فإنه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت إن غيرها أي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك أي ليس فاعلا بالتشبيه فإنه غير معلوم وأيضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٣٩٤/٢، المواقف – الإيجي ٥٨٣/١، ٥٨٥. =

== الاستحالة([1])،

=**وفي التعريفات:** الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، فقوله: "هيئة" يشمل الأعراض كلها. وقوله: "قارة في الشيء" احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: "لا يقتضي قسمة" يُخرِج الكم، وقوله: "ولا نسبة" يخرج باقي الأعراض النسبية، وقوله: "لذاته" ليدخل فيه الكيفيات المقتضية أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك، وهي أربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة، فهي إما راسخة، كحلاوة العسل، وملوحة ماء البحر، وتسمى: انفعاليات، وإما غير راسخة، كحمرة الخجل، وصفرة الوجَل، وتسمى: انفعالات؛ لكونها أسبابًا لانفعالات النفس، وتسمى الحركة فيه: استحالة، كما يتسود العنب، ويتسخن الماء. والثانية: الكيفيات النفسانية، وهي أيضًا إما راسخة، كصناعة الكتابة للمتدرب فيها، وتسمى: ملكات، أو غير راسخة، كالكتابة لغير المتدرب، وتسمى حالات. والثالثة: الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة، كالتثليث، والتربيع، والاستقامة، والانحناء، أو المنفصلة، كالزوجية والفردية. والرابعة: الكيفيات الاستعدادية، وهي إما أن تكون استعدادًا، نحو القبول، كاللين، ويسمى ضعفًا ولا قوة، أو نحو اللاقبول كالصلابة، ويسمى: قوة. التعريفات ص ١٨٨.

(١) **يقول الجرجاني:** الاستحالة: حركةٌ في الكيف؛ كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية.

وقال التهانوي: الإحالة: عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتسخين والتبريد، ويلزمها الاستحالة كالتسخّن والتبرّد، وقد يقال على ما يعمّ ذلك، وتغيير صورة الشيء أي حقيقته وجوهره المسمّى بالتكوين والإفساد، ويلزمها الكون والفساد.

وقال في موضع آخر: الاستحالة: عند الحكماء هي الحركة الكيفية، وهي الانتقال من كيفية إلى كيفية أخرى تدريجا، وهذا أولى ممّا قيل من أنها انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى على التدريج، لأنه كما ينتقل الجسم من كيفية إلى كيفية كذلك الهيولى والصورة أيضا قد ينتقلان من كيفية إلى كيفية.

ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات، بل إنما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتسخّن والتبرّد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من أمرين، الانتقال من كيفية إلى كيفية، وكون ذلك الانتقال تدريجا لا دفعا. ومن الناس من أنكر الاستحالة، فالحار عنده لا يصير باردا،=

=والبارد لا يصير حارا، وزعم أنّ ذلك الانتقال كمون واستتار لأجزاء كانت متّصفة بالصفة الأولى كالبرودة، وبروز، أي ظهور لأجزاء كانت متّصفة بالصفة الأخرى كالحرارة، وهما موجودان في ذلك الجسم دائما إلّا أنّ ما يبرز منها أي من تلك الأجزاء يحسّ بها وبكيفيتها وما كمن لا يحسّ بها وبكيفيتها، فأصحاب الكمون والبروز زعموا أنّ الأجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف، بل كل جسم فإنه محيط من جميع الطبائع المختلفة، لكنه يسمّى باسم الغالب الظاهر، فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر، وتوسّلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد.

وذهب جماعة من القائلين بالخليط إلى أنّ الحار مثلا إذا صار باردا فقد فارقته الأجزاء الحارة. ومنهم من قال إن الجسم إنما يصير حارا بدخول أجزاء نارية فيه من خارج، ومنهم من قال تنقلب أجزاؤه أولا نارا وتخلط بالأجزاء المائية، فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة، وهذه الأقوال باطلة.

ثم الاستحالة كما تطلق على ما مرّ، أي على التغيّر في الكيفيات، كذلك تطلق على الكون والفساد، كما في بحر الجواهر، وكذلك تطلق على التغيّر التّدريجي في العرض، كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع، فهذا المعنى أعمّ من الأول لكون العرض أعم من الكيف، ومباين من الثاني لاشتراط التدريج فيه وعدمه في المعنى الثاني، وكذا المعنى الأول مباين من الثاني. التعريفات ص ١٩، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٠٦/١، ١٤٥/١.

==والكم([1]) منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الكم أي النمو والذبول. وربما

(١) **يقول الجرجاني:** الكم: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إما متصل أو منفصل؛ لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر، وهو المتصل، أو لا، وهو المنفصل. والمتصل؛ إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والثخن، وهو الجسم التعليمي، أو غير قار الذات، وهو الزمان، والمنفصل هو العدد فقط، كالعشرين والثلاثين.

وقال التهانوي: الكم: بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته أي يكون معروضا لها بلا واسطة أمر آخر، فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فإنّه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلّقه بالمعلومين المعروضين للعدد. والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لأنّ الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق، والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال، بل القابل للانقسام حينئذ هو المادّة والمقدار معدّ لها في قبولها إيّاه فدخل في التعريف الكم المتّصل والمنفصل فإنّ القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء معنى أوّليّ للكم وما عداه إنّما اتصف به لأجله، وحصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الغرض، بل هو أعون للوهم على القسمة، فاندفع أنّ قبول الانقسام من خواصّ الكم المتّصل فلا يشتمل التعريف المنفصل.

وقيل: الكم هو الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا عادّا له سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة، ولا يتوهّم الدور لأنّ الواحد والعادّ غنيان عن التعريف.

وقيل: الكم هو المساواة واللامساواة أي الزيادة والنقصان. قيل التعريف بهما دوري لأنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بالاتفاق في الكمية. والجواب أنّهما مما يدرك بالحسّ والكم لا يناله الحسّ مفردا بل إنّما يناله مع المتكمّم تناولا واحدا. ثم إنّ العقل يجهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر، فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني أنّ هذا المحسوس مستغن عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقّف معرفته عليه.

اعلم أنّ للكم خواص ثلاثا: الأولى: قبول القسمة والتعريف الأول باعتبار هذه الخاصة. **والثانية:** وجود عادّ فيه يعدّه إمّا بالفعل كما في العدد فإنّ كلّ عدد يوجد فيه الواحد بالفعل=

تمادى بعضهم في مذهبه حتى قال: والجوهر منه قار ومنه سيال هو الحركة في الجوهر أي الكون والفساد(١)، وقال: إن الكم السيال نوع من أنواع الكم

=وهو عادّ له وقد يعدّ بعض الأعداد بعضا أيضا كالاثنين بعد الأربعة، وإمّا بالتوهّم كما في المقدار فإنّ كلّ مقدار يمكن أن يفرض فيه واحد يعدّه كما يعد الأشل بالأذرع، والتعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة. **الثالثة:** المساواة واللامساواة فإنّ العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر أمكن الحكم بينهما بالمساواة أو الزيادة أو النقصان. وإذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك، والتعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة.

التقسيم: الكم إمّا منفصل إن لم يكن بين أجزائه حدّ مشترك وهو العدد لا غير. وجه كونه منفصلا أنّك إن أشرت من العشرة إلى السادس مثلا انتهى إليه الستة، وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا من السادس، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما أي بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فإنّها مشتركة بين قسميه. وإمّا متصل إن كان بين أجزائه حدّ مشترك، وبيان الحدّ المشترك قد مرّ في لفظ الحدّ. والمتصل هو المقدار إن كان قار الذات أي إن كان يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، والزمان إن كان غير قار الذات أي إن كان لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، فإنّ الآن مشترك بين قسمي الزمان أي الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخطّ فيكون الزمان من الكم المتصل. التعريفات ص ١٨٧، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٣٨١/٢، ١٣٨٢.

(١) الكون والفساد عند ابن سينا يقع في المجلد السادس من الطبعة التي اعتمدت عليها، بعنوان الفن الثالث من الطبيعيات في الكون والفساد وهو مقالة واحدة في خمسة عشر فصلا، ذكر في هذه الفصول تعريف الكون والفساد واختلاف آراء الأقدمين فيهما وفي عناصرهما، وبيان حجة كل فريق، ثم بين خطأ من أخطأ منهم، ثم الفرق بين الكون والاستحالة، وبين أدوار الكون والفساد، إلى آخر ما ذكره في هذه المقالة.

ولتوضيح معناهما من بعض الكتب الأخرى أقول: الكون: اسم لما حدث دفعة؛ كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على=

=التدريج فهو الحركة، وقيل: الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وعند أهل التحقيق: الكون: عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق، وإن كان مرادفًا للوجود المطلق العام عند أهل النظر، وهو بمعنى المكون عندهم. التعريفات ص ١٨٨.

والفساد: زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة، والفساد عند الفقهاء ما كان مشروعًا بأصله غير مشروع بوصفه، وهو مرادف للبطلان عند الشافعي، وقسم ثالث مباين للصحة والبطلان عندنا. التعريفات ص ١٦٦.

وقال التهانوي: الكون: بالفتح وسكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد. وقيل الكون والفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين. الأول حدوث صورة نوعية وزوال صورة نوعية أخرى، يعني أنّ الحدوث هو الكون والزوال هو الفساد.

وإنّما قيّد بالصورة النوعية لأنّ تبدّل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمّى كونا وفسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدّل أفراده، ولا بدّ من أن يزاد قيد دفعة ويقال حدوث صورة نوعية وزوالها دفعة، إذ التبدّل اللادفعي لا يطلق عليه الكون والفساد. ولذا قيل كلّ كون وفساد دفعي عندهم إلّا أن يقال تبدّل الصورة بالصورة لا يكون تدريجا بل دفعة كما تقرّر عندهم، وبهذا المعنى وقع الكون والفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون والفساد. الثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود، وهذا المعنى أعمّ من الأول، ولا بدّ من اعتبار قيد دفعة هاهنا أيضا لما عرفت، وبالنظر إلى هذا قيل الكون والفساد خروج ما هو بالقوة إلى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فإنّ الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها إلى الفعل دفعة. ولهذا قال السّيّد السّند في حاشية شرح حكمة العين أيضا الكون والفساد قد يفسّران بالتغير الدفعي فيتناول تبدّل الصورة الجسمية.

فائدة:

منع بعض المتكلّمين تبدّل الصورة وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدّل الواقع فيها إنّما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون والفساد وسلّم الاستحالة، وقال العنصر واحد وقد سبق في لفظ العنصر. وعند المتكلّمين مرادف للوجود. قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الأشاعرة الثبوت والكون والوجود والتحقّق ألفاظ مترادفة. وعند المعتزلة الثبوت أعمّ من الوجود انتهى. فالثبوت والتحقّق عند المعتزلة مترادفان وكذا=

=الكون والوجود سيأتي توضيح ذلك في لفظ المعلوم. ويطلق الكون عندهم على الأين أيضا، في شرح المواقف المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسمّوه بالكون، والجمهور منهم على أنّ المقتضي للحصول في الحيّز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به، فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيّز المسمّى عندهم بالكون.

وزعم قوم منهم أي من مثبتي الأحوال أن حصول الجوهر في الحيّز معلّل بصفة قائمة بالجوهر فسمّوا الحصول في الحيّز بالكائنة والصفة التي هي علّة للحصول بالكون، فهناك ثلاثة أشياء: ذات الجوهر وحصوله في الحيّز وعلّته، وأنواعه أربعة: الحركة والسكون والافتراق والاجتماع، لأنّ حصول الجوهر في الحيّز إمّا أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، والثاني أي ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر إن كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيّز فسكون، وإن كان مسبوقا بحصوله في حيّز آخر فحركة، فعلى هذا السكون حصول ثان في حيّز أول والحركة حصول أوّل في حيّز ثان، ويرد على الحصر حصول الجوهر في الحيّز أول زمان حدوثه فإنّه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيّز ولا في حيّز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة، فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر والتزام الواسطة. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٣٩٢/٢، ١٣٩٣.

والفساد: بالفتح وتخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيء وعند الفقهاء من الشافعية هو البطلان وعند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعا بأصله لا بوصفه، والبطلان كونه غير مشروع بواحد منهما. فعلى هذا الفاسد والباطل متباينان وهو مقتضى كلام الفقه والأصول، فإنّهم قالوا إنّ حكم الفاسد إفادة الملك بطريقه، والباطل لا يفيده أصلا، فقابلوه به وأعطوه حكما يباين حكمه وهو دليل تباينهما. وأيضا فإنّه مأخوذ في مفهومه أنّه مشروع بأصله لا بوصفه، وفي الباطل أنّه غير مشروع بأصله فبينهما تباين، فإنّ المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان، فكيف يتصادقان.

وقد يطلق في المعنى الأعمّ من الفاسد والباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين الأعمّ والأخصّ المشروع بأصله لا بوصفه في العرف، أو مجازا عرفيا في الأعمّ وهو أولى لأنّه خير من الاشتراك. فالفاسد بالمعنى الأعمّ ما لا يكون مشروعا بوصفه أعمّ من أن يكون مشروعا بأصله أوّلا. هذا خلاصة ما في فتح القدير والبحر الرائق في باب البيع الفاسد. =

المتصل لإمكان وجود الحد المشترك فيه، إلا أنه يفارقه بأنه لا وضع له وللمتصل وضع واستقرار. قال: والتسود والسواد من جنس واحد، إلا أن السواد قار والتسود غير قار. وبالجملة فإن السيال في كل جنس هو الحركة. فقال بعض هؤلاء: لكنها إذا نسبت إلى العلة التي هي فيها كانت مقولة أن ينفعل(١)

=ثم قال في البحر الرائق، ومرادهم من مشروعيّة أصله أن يكون مالا متقوّما لا جوازه وصحته، فإنّ كونه فاسدا يمنع صحته، ولقد تسامح في البناية حيث عرف الفاسد بأنّه ما لا يصحّ وصفا فإنّه يفيد أنّه يصحّ أصلا، ولا صحة للفاسد. وإنّما أطلقوا المشروعيّة على الأصل نظرا إلى أنّه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا، وإلّا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعا أصلا انتهى. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٢٧١/٢.

(١) **يقول التفتازاني:** (ومنها أن يفعل) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن وأن ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يتسخن وأما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل للإنسان فليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى أثرا أو انفعالا بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار تسمى إحراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فإن التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة إلى ا لسواد منه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك وأسرع وصولا إليه من اسوداد آخر إليه وذهب الإمام وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن إذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب أن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الإبداعي الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل أن ينفعل وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال=

أو إلى العلة التي هي عنها صارت مقولة أن يفعل. وقوم خصوا هذا الاعتبار بالكيف السيال وأخرجوا منها مقولتي يفعل وينفعل.

واختلف أصحاب هذا المذهب – أعنى القول بالسيال – فمنهم من جعل الافتراق الذي بين السواد والتسود افتراقا فصليا منوعا، ومنهم من جعله افتراقا بمعنى غير فصلي إذ كان هو كزيادة تعرض على خط فيسير خطا أكبر ولا يخرج به من نوعه.(١)

=إلى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو أن يفعل وحال المنفعل أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك وأن ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الأين الثقلة وحقيقة أن ينفعل هو مصير الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره من أمر إلى أمر ما دام سالكا بين الأمرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال إلى أن يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التي له إلى أجزاء ما يحدثه في المنفعل حتى ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة إلى جزء من الحرارة إلى نسبته إلى جزء آخر على الاتصال وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل فإن كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والإفساد للفساد وكذا أنواع الأنواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما أن ينهدم مضاد لأن يبني وأن يتسخن لأن يتبرد كذلك أن يهدم مضاد لأن يبني وأن يسخن لأن يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا إنما أؤثر لفظ أن ينفعل وأن يفعل على الانفعال والفعل لأنهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وإنما المقولة ما كان توجها إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ أن ينفعل وأن يفعل مخصوص بذلك. شرح المقاصد في علم الكلام ٢٨٥/١، ٢٨٦.

(١) الشفاء لابن سينا ٩٣/٥.

وقال الأولون: بل التسود بما هو تسود هو سواد سيال، وليس أمر خارجا عن هويته بما هو تسود، فهو إذن تمايز السواد الثابت بفصل. ويمكن أن يبين بطلان الحجتين جميعا. أما الأولى فتنتقض بالعدد، وأما الثانية فبالبياض وكونه أمرا غير خارج عن هوية الأبيض بما هو أبيض من غير أن يكون فصلا.

وهاهنا مذهب ثالث وهو مذهب من يقول: إن لفظة الحركة وإن كانت مشككة كما قيل، فإن الأصناف الواقعة تحتها ليست أنواعا من المقولات على السبيل المذكورة، فلا التسود نوع من الكيف، ولا النقلة نوع من الأين. فإن وقوع الحركة في الكيف ليس على أن الكيف جنس لها ولا أيضا موضوع لها، فإن جميع الحركات إنما هي في الجواهر من حيث هي في موضوع لا غير ولا تمايز بينها في هذا المعنى. ولكن إذا تبدلت جوهريته سمى ذلك التبدل، ما دام في السلوك حركة في الجوهر، وإن كان في الأين، سمى حركة في الأين. وبالجملة إن كان ما عنه وما إليه كيفا فالحركة في الكيف. وإن كان كما فالحركة في الكم.

والمذاهب الملتفت إليها في هذا المطلوب هي هذه الثلاثة، وليس يعجبني المذهب الأوسط أولا، بل أستكره ما يقال فيه من أن التسود كيفية، وأن النمو كمية، وبالحري أن لا يكون التسود سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواده...(١) وأما المذهب الآخر فهو أحصف من المذهب الأول(٢) وأما مفهوم الحركة وهو الكمال الأول لما بالقوة من حيث هو بالقوة، فليس بما يستفيده بعض ما يسمى باسم الحركة من بعض، فليس كون النقلة بهذه الصفة علة لكون الاستحالة بهذه الصفة، بل يجوز أن يكون وجود النقلة سببا لوجود الاستحالة،

(١) الشفاء لابن سينا ٥/٩٤.

(٢) المصدر السابق ٥/٩٥.

فيكون التقدم والتأخر في المفهوم من لفظة الوجود لا في المفهوم من لفظة الحركة.([1])

ثم ذكر كلاما يرد به على الطوائف السابقة في أنه يفترض أشياء كمقدمات وبالتالي يخلص إلى النتيجة، ويطالبهم فيه أيضا بمعرفة حال الفعل والانفعال بالتحريك والتحرك. وأن الأولى بهم أن يجعلوا مقولة أن ينفعل والحركة من بابه واحدة، حتى يصل إلى أن الحق واحد، وهو المذهب الأول. إلى هنا ينتهي الشيخ في الكلام حول نسبة الحركة إلى المقولات وقد أوضح من خلالها معنى قوله: إن الحركة في المقولة ما هو، بعدها ينتقل ليبين أن الحركة في كم مقولة تقع.([2])

(١) الشفاء لابن سينا ٩٦/٥.

(٢) المصدر السابق ٩٧/٥.

المبحث الثامن

بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها

بدأ ابن سينا بشرح معنى القول: إن قولنا إن مقولة كذا فيها حركة، قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان: أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها قائم بذاته، والثاني: أن المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهري لها فبتوسطها تحصل للجوهر، إذ هي موجودة فيها أولا، كما أن الملاسة إنما هى للجوهر بتوسط السطح، والثالث: أن المقولة جنس لها وهى نوع لها، والرابع: أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير، فنقول أما الجوهر فإن قولنا إن فيه حركة هو قول مجازى، 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، وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص... وقد علم أن الأمر بخلاف هذا، فالصورة الجوهرية إذن تبطل وتحدث دفعة، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة.(١)

ثم أخذ الشيخ يتكلم في الصورة الجوهرية وأنها لا تقوم بالفعل إلا بقبول الصورة وهى في نفسها لا توجد الأشياء إلا بالقوة. وأن الذات غير المحصلة بالفعل يستحيل أن تتحرك من شيء إلى شيء، حتى قال: فإن كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود، وذلك المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل، ويكون جوهرا قائما بالفعل...وأما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر،

(١) الشفاء لابن سينا ٩٨/٥.

لكن في الناس من لم ير الحركة في أنواع الكيف كلها إلا في الصنف المنسوب إلى الحواس([1]) نعم، الأشكال يشبه أن لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها، لأنها تكون دفعة، وأما الكم ففيه أيضا حركة ...وأما مقولة المضاف، فيشبه أن يكون جل الانتقال فيها إنما هو من حال إلى حال دفعة، وإن اختلف في بعض المواضع، فيكون التغير بالحقيقة وأولا في مقولة أخرى عرضت لها الإضافة، إذ الإضافة من شأنها أن تلحق مقولات أخرى ولا تتحقق بذاتها.([2]) فإذا كانت المقولة مما يقبل الأشد والأضعف عرض للإضافة مثل ذلك، فإنه لما كانت السخونة مما يقبل الأشد والأضعف كان الأسخن يقبل الأشد والأضعف، فيكون موضوع الإضافة يقبل ويلزمه ذلك قبولا أوليا فتكون الحركة في الأمر العارض له الإضافة بالذات وأولا، وللإضافة بالعرض وثانيا، وأما مقولة الأين فإن وجود الحركة فيها واضح بين. وأما مقولة متى فيشبه أن يكون الانتقال من متى إلى متى آخر أمرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر، إلى شهر أو يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء إلى شيء، بل يكون الانتقال الأول في كيف أو كم، ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل. وأما ما لا تغير فيه فليس في الزمان، فكيف تكون له حركة فيه.

وأما مقولة الوضع فقد قيل: إنها لا حركة فيها البتة، إذ لا تضاد في الوضع. وأنه إذا انتقل الشيء من قيام إلى قعود، فإنه لا يزال في حكم القائم إلى أن يصير قاعدا دفعة، وكذلك إذا انتقل من قعود إلى قيام، فإنه لا يزال فيحكم القاعد حتى يصير قائما دفعة. والحق يوجب أن يكون في الوضع

(١) الشفاء لابن سينا ١٠١/٥.

(٢) المصدر السابق ١٠٢/٥.

حركة([1])... وأما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو أن كل مستبدل وضع من غير أن يفارق بكليته المكان، بل بأن تتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وإلى جهاته، فهو متحرك في الوضع لا محالة، لأن مكانه لم يتبدل، بل يتبدل وضعه في مكانه، والمكان هو الأول بعينه. وإذا كان التبدل في الوضع وكان مع ذلك متدرجا يسيرا يسيرا، كان ذلك التبدل حركة في الوضع، إذ كانت كل حركة هي تبدل حال بهذه الصفة وبالعكس، وتكون منسوبة إلى الحالة التي تبدلت لا إلى شيء آخر لم يتبدل([2])... ثم يقول: وأما مقولة الجدة، فإني إلى هذه الغاية لم أتحققها. وأما مقولة أن يفعل وأن ينفعل، فربما ظن أن فيهما حركة من وجوه. من ذلك: أن الشيء يكون لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا إلى أن يصير يفعل أو ينفعل، فيكون أن يفعل وأن ينفعل غاية لذلك التدرج، مثل السواد فإنه غاية للتسود، فظن أن في هاتين المقولتين حركة، وأيضا: فإنه قد يتغير الشيء من أن لا يكون ينفعل بالجزء، أو يفعله إلى أن ينفعل بالجزء أو يفعله، ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن أن ذلك حركة. وأيضا فإن الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا إلى أن يسرع ويشتد وبالعكس فيظن أن ذلك حركة إلى السرعة. فأقول: أما الوجه الأول فلا تكون الحركة فيه في الفعل والانفعال، بل في اكتساب الهيئة والصورة التي بها يصح أن يصدر الفعل أو الانفعال، وأما الوجه الثاني فيحله بأنه لا سبيل إلى أن يتصل السبيل من تبرد إلى تسخن أو تبريد إلى تسخين إلا بانقطاع وتخلل وقفه، وأما الوجه الثالث فلا أعنف من يجعل الاستحالة من السرعة بالقوة إلى سرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة، وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو القوة. لكن ذلك في السرعة والبطء، وليسا

(١) الشفاء لابن سينا ١٠٣/٥.

(٢) المصدر السابق ١٠٥/٥.

بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين، بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لها أو لفعل أو لانفعال، وبالجملة لا يجوز أن يكون في طبيعة أن ينفعل وأن يفعل حركة على سبيل ما تقال الحركة في المقولة.([1])

فقد ظهر لك من هذه الجملة أن الحركة إنما تقع في المقولات الأربع التي هي الكيف والكم والأين والوضع، وهو أيضا ما ذهب إليه أرسطو في كتاب الطبيعة، في تعريفه للحركة وأنها توجد في كل واحد من المقولات، وليس للمقولات جنس يعمها، فكذلك ليس للحركة جنس يعمها، وإنما كل أقسامها تسمى باسم الحركة، كما تسمى المقولات كلها باسم الموجود. ([2])

(١) الشفاء لابن سينا ١٠٦/٥.

(٢) كتاب الطبيعة لأرسطو ١٦٩/١.

المبحث التاسع

تقابل الحركة والسكون.([1])

بعد بيان ابن سينا للحركة وتعريفها وما تتعلق به من الأمور الستة التي ذكرها تفصيلا، وما نسبتها إلى المقولات والتي بينت ارتباط كلامه فيها بأرسطو وكيف أن الحركة تقع في أي مقولة عنده وكيف طابق كلامه كلام أرسطو مع زيادة في الشرح والتفصيل والبيان والإحاطة بذكر الآراء الأخرى وكيف أجاب عنها ختم الباب السابق فقال:فقد وقفت على نسبة الحركة إلى المقولات، وإذ قد عرفنا طبيعة الحركة فحرى بنا أن نعرف السكون، فقد انتقل هنا ابن سينا إلى ما يقابل الحركة، فبين ابن سينا في هذا الفصل معنى السكون عند الطبيعيين وعنده هو، وأبان الفرق بينهما، وأن مقابلة الحركة للسكون لا تخرج عن مقابلتين مقابلة العدم والضد، وأن الساكن له معنيان: أحدهما عدم الحركة، ومن شأنه أن يتحرك، والآخر أين له موجود زمانا، ومتى يصح أن يكون السكون عدميا ومتى لا يصح، إلى أن وصل إلى ترجيح أن معنى السكون هو كون في أين واحد وقتا، والشيء قبله وبعده فيه، والحركة كون في أين واحد، من غير أن يكون قبله أو بعده فيه. وبين ودلل على أنه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة بحد السكون، والسكون حده المعنى القيني، فبقى عنده أن يكون السكون حده المعنى العدمي. وأن في كل صنف من أصناف الحركة سكونا يقابله.

وقد مهدت لذلك ببيان مختصر لمعنى السكون عامة عند أهل اللغة وغيرهم كعند الفلسفة اليونانية مثلا، ومعنى التقابل ومعنى القنية ومعنى مقابلة القنية والعدم.

---

(١) الشفاء لابن سينا ١٠٨/٥.

جاء في كتاب الكليات: الحركة عبارة عن كون الجسم في مكان عقيب كونه في مكان آخر، والسكون عبارة عن كون الجسم في مكان أزيد من آن واحد، وقيل الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمال اللغة، والحركة أعم من النقلة لوجود الحركة بدونها فيمن يدور في مكانه، والنقلة أعم من المشي لتحققها بدونه فيمن زحف ودب وسمي الزحف مشيا والمشي جنس الحركة المخصوصة وإذا اشتد فهو سعي وإذا زاد فهو عدو، والسكون مقابل الحركة والثبات مقابل النقلة، فهو أعم من السكون فإن الغصن المتمايل ثابت غير ساكن، والسكون أعم من الثبات لأنه سكون خاص.(١) والفرق بين النقلة والحركة: أن النقلة لا تكون إلا عن مكان وهي التحول منه إلى غيره، والحركة قد تكون لا عن مكان، وذلك أن يحدثه الله تعالى لا في مكان، ولا يخلو من الحركة أو السكون في الحال الثاني فإن تحرك لا عن مكان وإن سكن سكن لا في مكان.(٢)

وفي تاريخ الفلسفة اليونانية تعريفا للسكون ألا وهو: المبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة، فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولا وبالذات لا بالعرض...أما السكون فهو غاية الحركة، فإن جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الأجرام السماوية، من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ومن نمو النبات والحيوان لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده، فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان أو ينفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق ولا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود...(٣)

---

(١) كتاب الكليات ص ٣٧٦.

(٢) الفرق ص ١٦٠.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٦.

وجاء في شرح كتاب الطبيعة لأرسطو عند قول أرسطو: وكذلك يجري الأمر في السكون، يعني ما ذكره من أن ما ليس بموجود لا يجوز أن يتحرك فإنه يمكن أن يجري مثله في السكون لأن ما ليس بموجود لا يجوز أن يسكن لأن السكون هو انقضاء حركة فما ليس بمتحرك لا يوجد فيه انقضاء الحركة...وقد يلزم مثل ذلك الشناعة أيضا، وقال الشارح أظن أنه أراد أن الهيولى إن وجد لها السكون لزم من ذلك مثل الشناعة التي تلزم القول بأن الحركة توجد للهيولي وهو أن يكون ما ليس بموجود ساكنا أو متحركا حتى إذا انقضت حركته كان ساكنا، ولو كان الفساد حركة لكان ضده إما حركة وإما سكون وضد الفساد هو الكون والكون ليس بحركة ولا سكون.([1])

وجاء في كتاب التقريب لحد المنطق في باب الكلام على المقابلة: وأما التقابل فهو ينقسم قسمين: تقابل بالطبع وتقابل في القول، فأما في القول هو الإيجاب والسلب... وأما الذي في الطبع فينقسم **ثلاثة** أقسام:- **أحدها:** مقابلة الأضداد والمتنافيات، **والثاني:** مقابلة المضاف، **والثالث:** مقابلة القنية والعدم... ومعنى التقابل: هو كون شيئين في طرفين معينين يقتضي أحدهما وجود الآخر على رتب معينة فكأنه يقابل أحدهما الآخر، وأما مقابلة القنية والعدم فذلك كالبصر وعدمه الذي هو العمى، فإن أحد هذين يدور على الآخر ولا يدور الآخر عليه ومعنى الدوران هو الإضافة فنقول عمى البصر ولا نقول بصر العمى، واعلم أن القنية هي التي لا تدور على العدم أي لا تضاف إليه، والعدم يدور على القنية أي يضاف إليها، والعدم ليس معنى لكنه ذهاب الشيء وبطلانه، ولا يعد عادما إلا من يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترى أن الحجر لا يسمى عادما وكان هذا عندنا معنى اتبعت فيه اللغة اليونانية، وأما

(١) الطبيعة لأرسطو ٥٠٩/٢.

اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما، فإنه يطلق فيها اسم عدم ذلك الشيء وسواء كان موجودا قبل ذلك أو لم يكن، وكذلك يسمى فيها أيضا بالعدم كل ما لم يكن وسواء توهم كونه أو لم يتوهم إلا أن الفرق بين الضدين وبين العدم والوجود أن كلا الضدين لهما إنية (بكسر الهمزة وتشديد النون والياء) ومعنى ذلك أنهما موجودان والموجود له إنية أي أنه موجود والعدم لا إنية له أي لا وجود له.(١)

وصلنا إلى رؤية الشيخ الرئيس ابن سينا وكلامه الفلسفي في السكون وتقابله فنجده يقول: إن أمر السكون فيه إشكال أيضا، لأن المشهور من مذهب الطبيعيين أن السكون مقابلته للحركة هي مقابلة العدم للقنية، لا مقابلة الضد. ثم من البين أنه لا يصلح أن يفرض بينهما مقابلة إلا إحدى هاتين المقابلتين، أعنى العدمية والضدية. وقد جعلنا لفظة الحركة واقعا على معنى صوري ليس عدميا، إذ قلنا إنها كمال أول، فإن كانت المقابلة مقابلة العدم للملكة لم يمكن أن تكون الحركة منهما هي العدم، بل نقول إن الجسم إذا كان عادما للحركة، وكان من شأنه أن يتحرك، قيل له ساكن.

ومعنى قولنا من شأنه أن يتحرك، أن يكون ما تتعلق به الحركة موجودا، وهو أن يكون مثلا في مكان وزمان، وأيضا إذا كان له حصول في مكان واحد زمانا، فيقال له إنه ساكن. فههنا معنيان موجودان في الساكن: أحدهما عدم الحركة، ومن شأنه أن يتحرك، والآخر أين له موجود زمانا.

فإن كان السكون منهما هو الأول وهذا لازم له، كان السكون عدما وإن كان السكون هو الثاني منهما، والأول لازم له، لم يكن السكون أمرا عدميا، فلنضع أن السكون المقابل للحركة هو المعنى الصوري منهما، وأن حده هو الدال على

(١) التقريب لحد المنطق ص ٤١٩، ٤٢٠.

كونه صوريا منهما، فإذا أردنا أن نقايس بين هذا الحد وحد الحركة، وجب أن يكون لنا أن نقتضب: إما حد الحركة من هذا الحد، أو نقتضب هذا الحد من حد الحركة، على ما يوجبه القانون الامتحاني في اقتضاب حد الضد من حد ضده...إلى أن قال: فإن كان الحدان متضادين ويتقابلان جاز حينئذ أن يكون السكون قنية، وإن كان الحدان لا يتقابلان، لم يكن حينئذ هذا المعنى هو السكون، لأن السكون مقابل الحركة، بل يكون معنى يلزم معنى السكون، والسكون هو الذي يدل عليه الحد العدمي.

فنقول: أما أولا فإن هذا الرسم لا يقابل الرسم المقول للحركة الذي هو باصطلاحنا مفهوم لفظة الحركة، فإن قولنا: كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة، إذا أردنا أن نخصصه بالحركة المكانية صار هكذا، وهو أنه كمال أول في الأين لما هو بالقوة، ذو أين من حيث هو بالقوة، وهذا الحد ليس بمقابل لحد السكون الذي حددناه، بل عسى أن يلزم ما يقابل ذلك. وهذا مما لا نمنعه...

ثم قال: فإن السكون من حيث هو سكون ليس يحتاج أن يكون كمالا أول، حتى يكون للشيء كمال ثان، فإنه يجوز أن يعقل السكون سكونا والشيء لا كمال فيه غير ما فيه.

وأما الحد الثاني فإنه يجعل من شروط ماهية كون السكون سكونا أن يكون قد تقدمه الحركة، وهذا ليس بواجب. فإن حذفنا لفظ الأول والثاني، لم نكن قد حفظنا شرط التقابل في الحد وإن غيرنا تغييرا آخر، لم يكن له مفهوم صادق أصلا، وإن أردنا أن تأتى بمقابل الكمال كان القوة، فالتحق السكون حينئذ بالعدميات.

فقد بان أنه ليس يمكن أن نقتضب من حد الحركة حدا يطابق حد السكون، ويكون السكون مقابلا لها، ويكون السكون مع ذلك قنية. فإن جعلنا الأصل حد

السكون الذي ذكرناه، دخل فيه أول شيء الزمان، أو ما يتعلق بالزمان. والزمان يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة، والأضداد ليس بعضها جزءرسم البعض، ويكون الزمان يدخل أيضا في حد الحركة، لأنه داخل فيما يدخل في حده، والحركة قبل الزمان في التصور، فلا يجوز أن تكون الحركة حينئذ عدما إن كان السكون قنية، لأن العدم لا يدخل في مفهوم القنية، بل الأمر بالعكس، فإن الحركة داخلة في حد الزمان الداخل في حد السكون المذكور بالمعنى الصوري.

فتبين إذن أنه لا يجوز أن نقول في هذا الاقتضاب: إن الحركة هي أن لا يكون للجسم أين واحد زمانا فينظر هل يمكن أن يكون هذا الاقتضاب على وجه آخر فنقول: إن أحسن ما يمكن أن يقال حينئذ هو أن السكون كون في أين واحد وقتا، والشيء قبله وبعده فيه، والحركة كون في أين واحد، من غير أن يكون قبله أو بعده فيه. فنكون قد استعملنا في تفهيمهما القبل الزماني والبعد الزماني، وهما متحددان بالزمان، والزمان متحدد بالحركة، فيكون قد صارت الحركة مأخوذة في مفهوم نفسها. فظاهر أن الحركة لا تفهم من هذه الجهة فليس هذا رسما...

فقد تبين واتضح أنه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة بحد السكون، والسكون حده المعنى القيني، فبقى أن يكون السكون حده المعنى العدمي. واعلم أن في كل صنف من أصناف الحركة سكونا يقابله، فللنمو سكون يقابله، وللاستحالة كذلك، وكما أن السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف الموجود زمانا، بل سكون في الكيف؛ وكذلك السكون المقابل للنقلة ليس هو الأين الواحد الموجود زمانا بل هو سكون في ذلك الأين، فالسكون عدم الحركة.([1])

(١) الشفا لابن سينا ١٠٨/٥ وما بعدها.

ولقد عقد ابن سينا فصلا آخر في مقابلة السكون بالسكون وهو وإن كان أسماه أيضا تقابل الحركة والسكون(١) فقد قال في مطلع الفصل: أما مقابلة ما بين الحركة و السكون، فأمر قد تحققته فيما سلف، وعلمت أن لكل جنس حركة سكونا يقابله، لكنه قد يجب علينا أن نعرف تقابل السكون للسكون، من حيث هو سكون وسكون، لا من حيث هو طبيعي وقسري، وغير ذلك من الفصول الخارجة عن جوهرهما، فنقول: إن السكون أيضا مما تقع فيه مقابلة ومضادة ما بسبب الأمور التي يتعلق بها السكون. وإذا تأملت ما اقتصصناه عليك في باب تضاد الحركة فعن قريب تعلم أن المسكن والمتسكن لا مدخل لهما في ذلك، ولا الزمان. وقد علمت أن السكون لا يتعلق بمبدإ ومنتهى مكاني، ولكن يتعلق بما فيه، فيشبه أن يكون تضاد ما فيه يجعل السكون متضادا، وما فيه يتضاد على وجهين: تضادا يتعلق بكونه حيزا وجهة ومكانا، أو شيئا آخر مما يجرى مجراه. وبالجملة تضادا يتعلق بماهيته وتضادا يتعلق بأمور أخرى، مثل أن يكون مكانا حارا ومكانا باردا، فأما هذا الجنس من التضاد وهو أمر غريب عن السكون، لا يغير من أمر السكون شيئا، حتى أنه لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكونا متصلا، وكان يعرض أن يسخن أو يبرد أو يبيض أو يسود، لم يجب أن يصير السكون فيه وقتا ما ضدا للسكون فيه وقتاآخر بل يتصل السكون فيه واحدا بعينه. لأن هذا التضاد ليس فى ذات ما فيه الساكن أولا، بل في شيء آخر وأما إذا كان التضاد فى ذات ما فيه، بأن كان مرة يسكن فوق، فيكون الذي يسكن فيه فوق؛ ومرة يسكن أسفل، فيكون الذي يسكن فيه أسفل، فبالحرى أن يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون، ويكون السكون في المكان الأعلى ضدا للسكون في المكان الأسفل وقد بقى أن يعلم هل السكون الذي يقابل الحركة من

(١) الشفا لابن سينا ١٠٨/٥ ٢٨٩/٥.

فوق، هو السكون فوق، أو السكون أسفل. وقد قيل: إن السكون فوق ضد للحركة من فوق، لا للحركة إلى فوق، وذلك لأن السكون فوق قد يكون كمالا للحركة إلى فوق، ومحال أن يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء، وأن يكون الشيء يؤدى إلى مقابل وضد. فهذا ما يقال وأما أنا فلم يتضح لي أن الشيء لا يؤدى إلى مقابله، بمعنى أنه لا يعقبه مقابله، و لو كان كذلك لما جاز أن يؤدى الحركة إلى فقدانها. و من ينكر أن الحركة بالطبع إلى فوق إنما هي حركة بالطبع إلى فوق، ليحصل منه سكون بالطبع.(١)

و لا شك أن هذه الحركة مؤدية إلى فقدان نفسها، ولم يتضح لي أن السكون فوق كمال للحركة، بمعنى أن الحركة تستكمل بذلك، بل إنما هو كمال للمتحرك. وأما الحركة فإنها تفسد وتبطل به وذلك ليس كمال الحركة، بل فساد الحركة إنما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة. وعندي أن كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة تصح فيه لو كانت بدل السكون، لأنه عدم لكل حركة تكون فيه إلى ذلك الموضع أو عن ذلك الموضع. فإن السكون ليس هو عدم الحركة من حيث هي إلى جهة مسّا، وإلا لكان المتحرك إلى خلاف تلك الجهة ساكنا، بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس مطلقا. وكذلك الساكن في نوع أين أو كيف أو كم...(٢)

ومن يطالع كتاب الطبيعة لأرسطو يجد أن كلاما كثيرا منه هو نفس كلام الشيخ الرئيس في هذا المبحث وغيره(٣)

(١) الشفا لابن سينا ٢٨٩/٥ وما بعدها

(٢) المصدر السابق ٢٩١/٥.

(٣) كتاب الطبيعة لأرسطو ٥٨٣/٢ وما بعدها.

المبحث العاشر
وحدة الحركة وكثرتها

فصل ابن سينا وحدة الحركة وكثرتها إلى أنها قد تكون واحدة بالعدد والعدد معروف، وقد تكون واحدة بالنوع وبالجنس الأقرب والأبعد، ومعلوم أن الجنس والنوع من رسوم الألفاظ أو مما يطلق عليه الكليات الخمس، والجنس على قول بعض المتكلمين أعم من النوع، لأن الجنس هو الجملة المتفقة سواء كان مما يعقل أو من غير ما يعقل، والنوع: الجملة المتفقة من جنس ما لا يعقل، ألا ترى أنه يقال: الفاكهة نوع، كما يقال: جنس، ولا يقال: للإنسان نوع غيره، وقيل: النوع ما يقع تحته أجناس بخلاف ما يقوله الفلاسفة أن الجنس أعم من النوع، وذلك أن العرب لا تفرق الأشياء كلها فتسميها بذلك، ويقال: التأليف جنس واحد وهذا الشيء جنس الفعل والحركة ليست بجنس الفعل واحد وهذا الشيء جنس الفعل والحركة ليست بجنس الفعل يريدون أنها كون على وجه، ويقولون في الأشياء المتماثلة إنها جنس واحد وهذا هو الصحيح(١).

والكليات الخمس عند أرباب المنطق هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، فالجنس كالحيوانية، والنوع كالإنسانية، والفصل كالناطقية، ولا يريدون بالناطقية ما يفهمه عوام الناس من أنه النطق بالكلام، وإنما يريدون بها القوة المفكرة، فعلى هذا دخل الأخرس والطفل في حد الإنسان، وخرج عنه الببغاء، والناطق: هو فصل الإنسان عن سائر الحيوان، والخاصة كالكتابة لأنها تخص ببعض النوع، والعرض العام كالضاحكية لأنها عامة بجميع النوع، ولهذا كان التعريف في الحدود بالجنس القريب والخاصة مطردا غير منعكس، والكلي

(١) الفروق للعسكري ص ١٦٣.

إما أن يكون تمام ما تحته من الجزئيات أو منـــدرجا فيهـــا أو خارجـــا عنهـــا، **فالأول:** النوع وهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب أي نوع هـــو كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، **والثاني:** الجنس إن كان مقـــولا علـــى كثيـــرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو كالحيوان للإنسان، والفصل إن كـــان مقـــولا على كثيرين متفقين بالحقيقة كالناطق، **والثالث:** إن كان مقـــولا علـــى متفقـــين بالحقيقة فالخاصة كالضحك وإن كان مقولا على مختلفين بالحقيقـــة فـــالعرض العام كالمتحرك، وقد يطلق الكلي على الصورة العقلية، ومعنى مطابقته لكثيرين هو أن الأمر العقلي إذا تشخص بتشخص جزئي معين كان ذلك الجزئي بعينـــه، وإن جرد ذلك الجزئي عن مشخصاته كان ذلك الأمر الكلي بعينه، وقـــد يطلـــق على الأمر الموجود في ضمن الشخص أعني الجنس والفصل والنوع، فمعنـــى مطابقته لكثيرين وجوده في ضمن كل من جزئياته بواسطة تكرر الوجـــود فـــي ضمن الجزئيات

والكلي قبل الكثرة: هو كالحقائق الكلية ثبوتا في العلـــم الأزلـــي، ومطابقتـــه لكثيرين هي مطابقته لمجموع الجزئيات لأنه عينه، وإنما حصل التعدد والتكثـــر بسبب التكرر الشخصي نظير ذلك مطابقة الشمس لجميع الصور المرتسمة فـــي المرايا المتجاذبة، والكلي مع الكثرة: هو الحقائق الكلية تحققـــا فـــي الأعيـــان، ومطابقته لكثيرين هي مطابقته لكل واحد من الجزئيات. بمعنى أنه لو تـــشخص بأي شخص كان من تشخصات تلك الجزئيـــات، لكـــان عـــين ذلـــك الجزئـــي المتشخص، نظيره مطابقة الشمس لكل واحد من الصور الحاصلة فـــي المرايـــا لأنها عين كل من تلك الصور، وإنما الفرق بعدم الحصول في المرايا وحصول الصور فيها، والكلي بعد الكثرة: هو كالحقائق الكلية وجودا في العلم الحـــادث، ومطابقته لكثيرين هي أن كل واحد من تلك الجزئيات إذا جردت عن مشخصات

تكون عين ذلك الكل، نظيره أن كل واحد من الصور الحاصلة في المرايا إذا قطعت نسبتها عن المرايا تبقى صورة واحدة([1]).

ونظير ما تقدم قال الشهرستاني: وأما رسوم الألفاظ الخمسة التي هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام: فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الذاتية في جواب ما هو؟ والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو؟ إذا كان نوع الأنواع، وإذا كان نوعا متوسطا فهو المقول على كثيرين مختلفين في جواب: ما هو؟ ويقال عليه قول آخر في جواب ما هو بالشركة؟ وينتهي الإرتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه فيكون العموم بالتشكيك، والنزول إلى نوع لا نوع تحته، وإن قدر دون النوع صنف أخص فيكون الخصوص بالعوارض. ويرسم الفصل بأنه الكلي الذاتي الذي يقال به على نوع تحت جنسه بأنه أي شيء هو؟ وترسم الخاصة بأنها هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات. ويرسم العرض العام بأنه الكلي المفرد الغير الذاتي، ويشترك في معناه كثيرون، ووقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسيم الجوهر وقوع بمعنيين مختلفين.([2])

هذا تمهيد لبيان ما تكلم به ابن سينا في تفصيله القول في كون الحركة واحدة بالعدد، وأن هناك من نفى ومنع أن توصف الحركة بالوحدة، وهناك من أثبت ذلك وأنها قد تكون واحد ة بالنوع وبالجنس الأقرب والأبعد وبدأ بالعدد فقال:

إن قوما من آل برمانيدس ومن شايعهم من أصحاب أفلاطون منعوا كل المنع أن تكون الحركة توصف بالوحدة بل بالهوية، و قالوا: كيف توصف

(١) الكليات ص ٧٤٥.

(٢) الملل والنحل ٥/٣، التعريفات ص ٧٨ وما بعدها

الحركة بالهوية ولا يحصل منها شيء موجودا حاصلا، وقالوا سائر ما قد فرغنا عنه فيما سلف من الشكوك في باب الحركة والزمان، مثل قولهم: كيف توصف الحركة بالوحدة، ولا حركة إلا منقسمة إلى ماض ومستقبل، ولا حركة إلا ولها زمانان.

ومثبتو وحدة الحركة يشترطون أن يكون زمانها واحدا، فكيف تكون الحركة واحدة، وكل واحد فإنه تام فيما هو فيه واحد، وكل تام فهو قار الوجود حاضر الأجزاء إن كانت له،و الحركة لا وجود قار لها مع أن لها أجزاء.ونحن فيما سلف قد بينا الحال في وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه إلى هذه الشكوك.

ثم بدأ البيان لوحدة الحركة وقام بالرد على الشبه الواردة في ذلك فقال: والآن فيحق علينا أن نبين الحال في وحدة الحركة، ونبين أن الشبهة التي أوردوها منحلة، فنقول: قد بينا نحن أن الحركة تقال للكمال الأول الذي وصفناه، وتقال لقطع المسافة. فالكمال الأول وحدته بوحدة الموضوع له مع وحدة زمان وجوده فيه، التي هي اتصال، وكسائر الصفات التي لا يكفى في كونها واحدة بالشخص كون موضوعها واحدا فقط، فإن الموضوع الواحد إذا عرض فيه بياض، ثم عدم ثم عرض فيه بياض، لم يكن هذا البياض هو بعينه الأول بالشخص، فتكون الحركة بالمعنى الذي أشرنا إليه واحدة، إذا كان الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه. ووحدة الزمان هي اتصاله، فكل حركة بهذه الصفة فهي واحدة بالشخص، وتكون لا محالة في متحرك فيه واحد، مثل مسافة واحدة بالاتصال، ومثل بياض يتوجه إليه المتحرك بالاستحالة اتجاها لا يقف عند حد زمانا، ومثل كم واحد، أو غير ذلك...(١)

(١) الشفا لابن سينا ٢٦٢/٥ وما بعدها بتصرف.

انتهى الكلام في إثبات وحدة الحركة وأنها تكون واحدة بالعدد، ثم بدأ في إثبات الحركة التي بالقطع فقال: وأما الحركة التي هي بمعنى القطع، فهذا المعنى أولى بأن يكون شرطا فيها، فالأمور التي يجب أن تكون واحدة حتى تكون الحركة واحدة، هي المتحرك، والمسافة وما يجرى مجراها والزمان. فيجب أن يكون المتحرك واحدا، والمسافة أو ما فيه الحركة واحدا، والزمان واحدا أي واحدا بالعدد في جميعه، فإن كثرة الحركة تتبع كثرة الأشياء التي تفيد الحركة كما ما، ونمطا من الانقسام. وهذه الأشياء هي هذه الثلاثة بالمتحرك، وما فيه، والزمان فإن تكثر المتحرك وكان الزمان واحدا بعينه، أو تكثر المتحرك وكانت المسافة واحدة بعينها، تكثرت الحركات.

و إذا تكثر المتحرك والزمان واحد بعينه، لزم تكثر المسافات وما فيه الحركة بالعدد. وإذا تكثر المتحرك والمسافة واحدة لزم تكثر الزمان، فإنه لا يتكثر المتحرك والمسافة واحدة، إلا وتكون المتحركات تتعاقب على تلك المسافة، إذ لا يقطع جسمان معا مسافة واحدة بعينها، كما لا يكونان في مكان واحد معا، ولا يجوز أن يتكثر المتحرك في أزمنة كثيرة وما فيه واحد بالعدد البتة إلا في المسافات، فإنها يجوز أن تبقى بعد القطع واحدة بعينها.

وأما الكم و الكيف و غير ذلك فلا يكون كيف واحد بعينه أو كم واحد بعينه بالعدد، يتحرك فيه متحركون عدة في زمان بعد زمان لأن الكيفية التي لهذا المتحرك من حيث هي واحدة بالعدد لا يشاركه فيها المتحرك الآخر بوجه لا كالمسافة...

ومن حيث أن الزمان واحد في ذاته تكون الحركة واحدة في ذاتها. وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك بالقياس إلى الشروق والغروب، فينقسم الزمان وتنقسم الحركة بحسب ذلك انقساما لا يقطع الاتصال. و يشبه أن يكون كون الصوت

المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة، الباقي زمانا، الذي يسمى نغمة، هو من هذا القبيل، فإن هذه النغمة ستعلم في جزئيات الطبيعيات ومشاهدة أحوالها أنها ليست تحدث عن وقع المضراب على الوتر، بل إنما تحدث من قرع الوتر المدفوع بالمضراب عن وصفه المنصرف، عند مفارقة المضراب إلى وضعه، انصرافا بقوة وحمية تقرع ما زحمه من الهواء فيصوت. ثم لا يزال مهتزا كذلك، فيحدث قرع بعد قرع إلى أن يهدأ، أو تكون تلك القروع مستحفظة لصوت مسموع على الاتصال إن كان بالحقيقة متصلا كما يسمع ولم تكن القطوع من الصغر بحيث لا تحس.(١)

واعلم أن نفس الاشتراك في الآن الواحد لا توجب أن تكون الحركات متحدة، فإن آنا واحدا قد يكون منتهى نقلة ومبتدأ استحالة، كلاهما لجسم واحد، ولا تكون الحركتان واحدة. وأيضا فإن اشتراط ما منه أو ما إليه وحده غير كاف في وحدة الحركة،فإن ما منه قد يفارق لا إلى الذي إليه، بل إلى العدم من غير سلوك واسطة، وما إليه يواصل دفعة من غير سلوك واسطة، فلا تكون الحركتان واحدة بالنوع، فضلا عن العدد. وأيضا فإن اشتراطهما معا غير كاف فى ذلك، لأن ما منه قد يفارق إلى ما إليه من متوسطات شتى. أما في المسافة فقد يقصد ما إليه مما منه على الاستقامة، وقد يقصد على تقويس وتحنية ولا تكون الحركتان حركة واحدة، بالنوع فضلا عن العدد، وكذلك قد توجد من السواد إلى البياض من طريق الدكنة، وقد توجد من طريق الصفرة، ثم الحمرة، ثم القتمة، وقد توجد من طريق الفستقية، ثم الخضرة. وإن اشترطا مع الشرائط المذكورة كان اشتراطهما فضلا فإن الطريق إذا جعل واحدا لم يكن إلا عن مبدأ واحد ومنتهى واحد. ويضمن ذلك هذا المعنى، فالحركة الواحدة بالعدد هي

(١) الشفا لابن سينا ٢٦٤/٥ وما بعدها بتصرف.

المتصلة في زمانها، ومسافتها واحدة، وموضوعها واحد. وأولى ذلك المستوية التي لا اختلاف فيها وقل ما توجد في المكانية، فإن الطبيعية تشتد أخيرا والغريبة القسرية تفتر أخيرا. وأولى الحركات المتصلة بالوحدة هي التي على الاستقامة أو الاستدارة إن توهم للمتصلة على الزاوية وجود. وأولى ذلك ما تم و لم ينقص، فإن من صفات الواحد أن يكون تاما، والناقص بعد الواحد. وأولى بأن يكون تاما ما ليس من شأنه أن يراد عليه بلا تكرر، وهو الحركة المستديرة إذا تممت الدورة، فلا يزاد عليها بل تكرر، ولا كذلك المستقيمة من حيث هي مستقيمة، فإن المستقيمة إذا تمت فليس تمامها لأنها مستقيمة، بل لأجل أن المسافة لم تبق كقطر العالم.(١) وبالانتقال إلى أرسطو نجده ذكر في المقالة الخامسة فصلا أسماه وحدة الحركة وبين أن الحركة تكون واحدة على الأنحاء التي يقال عنها الواحد، والواحد قد يقال إنه واحد في الجنس وقد يقال إنه واحد في النوع وقد يقال إنه واحد في العدد، والحركة يقال إنها واحدة على هذه الأنحاء، والحركة الواحدة في العدد لها ثلاثة شروط: أن يكون الموضوع لها واحدا، والزمان واحدا، والنوع والصورة التي تنتهي إليه الحركة واحدا...(٢)

ثم عقد ابن سينا فصلا أسماه: فصل فى الحركة الواحدة بالجنس والنوع، وبدأ الكلام فيه بقوله: ولما كانت الحركة مشاركة لسائر الأعراض في الأحكام التي تتبع العرضية، كان تكثرها وتوحدها يشاكل تكثر الأعراض الأخرى وتوحدها، فكما أن البياض مثلا إنما يكون متكثرا بالعدد، إذا تكثر موضوعه أو زمانه، فكذلك الحركة. ..فكذلك نفس تكثر الموضوع بالنوع أو بالجنس يوجب تكثر الحركة بالنوع أو بالجنس. وذلك لأن تكثر الشيء بالنوع يتبع تكثر

(١) الشفا لابن سينا ٢٦٦/٥ وما بعدها بتصرف.

(٢) الطبيعة ٥٥٠/٢.

الفصول، وإضافات الأعراض إلى موضوعاتها من جملة الأحكام العرضية للأعراض...

وأما تكثر الأشخاص فليس متعلقا بالفصول الذاتية، بل بالعوارض. وأما الأزمنة فلا تختلف من حيث هي أزمنة بالنوع البتة، بل بالشخص إن كان لا بد، لأنها أقسام متصل واحد. ومقارنة ما يختلف بالشخص دون النوع لا توجب البتة مخالفة فصلية منوعة...فإذا اختلف نوع واحد من هذه اختلفت الحركة في النوع، فإنه إذا اختلف ما فيه، واتفق ما منه وما إليه، اختلف نوع الحركة، مثل أن تكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى على الاستقامة، والأخرى منه إليه على الاستدارة، وكذلك إذا اتفق ما فيه واختلف ما منه وما إليه مثل الصاعد والهابط، فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه أو في شرائط وأحوال داخلة في تعلق الحركة بها، كانت الحركة واحدة في النوع، فإن كانت كلها مكانية أو كلها كيفية أو كمية كانت واحدة في الجنس الأعلى؛ وإن اتفقت فى جنس أسفل كما في اللونية، كانت واحدة في الجنس الأسفل...ثم أورد شكوكا وظنونا كما أخبر بذلك على ما ساقه من ورود الحركة بالنوع وبالجنس وعلى كون الحركة واحدة وعلى كونها بالكثرة وقام بالرد عليها.(١)

(١) الشفا لابن سينا ٢٧٢/٥ وما بعدها بتصرف.

المبحث الحادي عشر
مضامة الحركات ولا مضامتها(١)

بعد أن فرغ من الكلام في وحدة الحركة بدأ في الكلام في التقايس الذي يكون بين الحركات في سرعتها و بطؤها، وأطلق عليه لفظ: مضام الحركات، والضم: قبض شيء إلى شيء، وقد ضمه إليه ضما فهو ضام وذاك مضموم فانضم إليه وتضام، وضامه مضامة، وضم فلان من ماله ضما أخذ، وعلى المال أخذه كله، والأشياء قبضها أو جمع بعضها إلى بعض، والشيء إلى الشيء أضافه إليه، وفلانا ونحوه إلى صدره عانقه وجناحه عن الناس ألان جانبه لهم والحرف حركة بالضم، وضامه إليه مضامة وضماما ضمه، وفلان فلانا انضم معه أو إليه في أمر واحد.(٢) هذا معنى عنوان المبحث.

أما ابن سينا فقال في البيان لما عنون له في فصله هذا: من عادة الناس أن يقولوا مرة في كل حركة تتم في زمان أقصر، إنها أسرع. فيقولون: إن هذه الاستحالة كانت أسرع من هذه النقلة، فيكون معنى الأسرع في هذا الموضع هو الذي ينتقل إلى الغاية في زمان أقصر، وأن يمتنعوا مرة أخرى عن أن يقولوا: إن حركة السلحفاة من مبدأ شبر إلى منتهاه في ربع ساعة، هي أسرع من حركة الفرس فرسخا في ساعة، بل يعدون حركة السلحفاة بطيئة، وإن كانت تبلغ المقصد أو تنتهي إلى السكون في زمان أقصر، ويعدون حركة الفرس سريعة، وإن كانت طويلة الزمان إلى المنتهى. فيجب أن يكون لهذه السرعة وهذا البطء معنى آخر غير الأول، وهو أن السريع هو الذي يقطع من المسافة

(١) الشفا لابن سينا ٢٧٦/٥ وما بعدها بتصرف.

(٢) تاج العروس ٥٤٣/٣٢، المعجم الوسيط ٥٤٤/١.

أو مما يجرى مجرى المسافة ما هو طول في زمان مثل أو الذي يقطع المثل في زمان أقصر. فيجب إذا أردنا أن نقايس بين حركتين في السرعة و البطء، أن يكون ما فيه الحركة مراعى، فإن أمكن بين الشيئين اللذين فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان والاشتداد والضعف، أمكنت المقايسة بين الحركتين في السرعة والبطء، والمقايسة بين الشيئين في الزيادة والنقصان. والمساواة في الكمية هي على وجهين: أحدها بالفعل، والآخر بالقوة، أما الذي بالفعل فأن يكون انطباق أحدهما ممكنا بالآخر، حتى ينطبق كله على كله، وينطبق الطرفان إن كان لها طرفان على الطرفين بالفعل، أو يفصل أحدهما على مطابق الآخر، فيكون فى الأول مساواة، وفى الثاني تفاوت بزيادة و نقصان. والوجه الثاني الذي بالقوة وهو أن لا يكون المقداران بحيث يمكن أن يكون بينهما مطابقة وفصل، مثل مستقيم و مستدير و مثل مثلث و مربع. فظاهر أنه لا ينطبق المثلث على المربع هذا الانطباق، ولا المستقيم على المستدير...وأما المقايسة المعتبرة فى الحركات الكيفية فمنها وجه قريب، ومنها وجه بعيد، فالوجه القريب هو أن يكون ما يتحرك فيه قابلا لقياس المشابهة الحقيقية، مثل سواد وسواد وحرارة وحرارة. فإذا كان متحرك ما قد ابتدأ من كيفية شبيهة لكيفية أخرى ابتدأ منها متحرك آخر، ثم انتهى إلى شبيه ما انتهى إليه الآخر فى زمان واحد، وكان كل موقف متوهم يتوافيان فيه متشابهين لو وقفا عليه فهو مساو له فى السرعة، وإن كان لم ينته إليه بعد. ولو وقفا جميعا في وسط الزمان، كانت كيفيته أضعف، وبقى زمان فهو أبطأ منه، فيكون الآخر أسرع منه. فيجب أن يكون المتحرك فيه واحدا، والمنتهى والمبدأ واحدا، أي في النوع، وأما الوجه البعيد، فأن يكون الاعتبار بالضد، حتى إن كان أحد المنتهى إليهما أو المبتدأ منهما طرفا في التضاد، والآخر ذلك الطرف الآخر لنظيره. أو إن كان دون الطرف وأقرب إلى الوسط، كان الآخر من ذلك الجانب كذلك، و على مثل ذلك

القرب من الوسط. فيكون الاعتبار مثلا، أن هذا وهو يبيض، أسرع من هذا وهو يسود أو مساو له، حتى تكون نسبة ما منه ابتداء، وما إليه انتهاء وما كان فيه إلى البياض كنسبة نظرائها من ذلك الجانب إلى السواد. وهذا وجه غير متحقق بحسب الأصول، وقد يعرض أن يكون شيئان متقايسين على الإطلاق، ولا يكونان متقايسين بالنسبة إلى شيء... فإذا أخذت هذه الحركات في الكبر مطلقا وفي الصغر مطلقا كان ذلك متقايسا... فيجب أن يراعى في هذا الباب معنى ما فيه الحركة و يراعى أخذه مطلقا أو بشرط ثم ينظر إلى الزمان، فإن لم يختلف ذلك في النوع صح التقايس فيهما فربما كانت المقايسة لا لطبيعة النوع، بل لطبيعة النوع مع عرض، فأما المتحرك فلا تأخذه شرطا في هذا الباب، إذ لا يغير اختلافه اختلاف الحركة، اللهم إلا أن يكون مأخوذا شرطا في هيئة الحركة وفيما فيه الحركة...(١)

(١) الشفا لابن سينا ٢٧٧/٥ وما بعدها بتصرف.

المبحث الثاني عشر
تضاد الحركات وتقابلها.([1])

قال ابن سينا: وإذ قلنا في تساوى الحركات وتفاوتها فأولى ما نتكلم فيه هو حال تضاد الحركات، فنقول: أما أولا فإن الحركات المختلفة الأجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد تجتمع معا، فإن امتنع بعضها عن الاجتماع مع بعض في وقت ما، فليس ذلك لأن طباعها من حيث هي نقلة واستحالة ونمو توجب ذلك، بل لأمر زائد وسبب من خارج. وأما الحركات الداخلة تحت جنس واحد، مثل التسود والتبيض الواقعين في جنس الكيفية على النحو من الوقوع المذكور فإنها قد تكون متضادة، فإن التسود موافق للتبيض في الجنس، ويشاركه في الموضوع ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي؛ كما أن التبيض معنى وجودى، وليس مقولا بالقياس إلى الآخر، وبينهما من الخلاف أكثر مما بين أحدهما وبين التصغر وغيره، وهو غاية الخلاف. وهذه هي الأمور التي بها يصير الشيء ضد الشيء، فالتبيض ضد التسود كما أن البياض ضد السواد. وكذلك في مقولة الكم أيضا، فإن النمو ضد الذبول...([2]) وأما الحركات التي في الوضع فيشبه أن لا يكون فيها تضاد على نحو ما لا تضاد في الحركات المستديرة.

وأما الحركة المكانية، فإن الجنس المستدير منها غير مضاد للجنس المستقيم بوجه من الوجوه، وذلك لأن فصول الحركات المتضادة، مع الاتفاق في الجنس، يجب أن تكون متقابلة متعاندة لا محالة، وتكون منسوبة لا محالة إلى أمر من

(١) الشفا لابن سينا ٥/٢٨٠.

(٢) المصدر السابق ٥/٢٨٢.

الأمور التي تتعلق بها الحركة. والحركات ليس كونها متضادة هي أن متحركها متضادان فإن الأضداد قد يعرض لها أن تتحرك حركة متفقة في النوع... ولو كان تضاد الحركات أيضا إنما هو للقسر وللطبع، لما كانت حركتان قسريتان متضادتين، ولا طبيعيتان متضادتين. فبين أنه ليس تصير الحركة مضادة للحركة، لنفس أن الحاملين للحركة متضادان، وبمثل ذلك يعلم أيضا أن الحركة ليست تصير مضادة للحركة لأجل أن المحركين متضادان، ولا أيضا لأجل الزمان، لأن الزمان لا تتضاد طباعه...(١) فالحركات المتضادة هي التي تتقابل أطرافها. وهذا يتصور على وجهين يرجعان إلى وجوه ثلاثة: أحدهما: أن تكون أطرافها تتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها، مثل السواد و البياض، والثاني: أن تكون أطرافها لا تتقابل في ذواتها وفى ماهياتها بل تتقابل من جهتين: إحداهما بالقياس إلى الحركة، والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة...وذلك الأمر إما غير متعلق بالنسبة إلى الحركة وإما متعلق بها... وليس يقع الشك في أن القسم الأول يجعل الحركات متضادة، وأما القسمان الآخران فيشبه أن يقع هذا الشك فيهما، وذلك لأن ذوات تلك الأطراف لا تتقابل لذاتها، بل تتقابل بعارض عرض لها فإذا لم تكن متضادة حقيقية لم تجعل الحركات متضادة حقيقية. فنقول: إن هذه المقدمة باطلة، فإنه ليس إذا كان الشيء متعلقا بشيء، ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره، بل لعرض يعرض له يجب أن يكون التضاد في المتعلق بذلك الشيء تضادا بالعرض. وذلك لأنه يجوز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به أمرا داخلا في جوهر المتعلق فإن التحدد بالطرف أمر غير ذاتى للشمع، وذاتي للشكل الذي من الشمع، وهو

(١) الشفا لابن سينا ٢٨٥/٥.

مما يتعلق بالشمع ويتقوم به...([1]) وإذ قد بينا هذه الأصول، فلنرجع إلى غرضنا من تبيين أن الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة، فنقول إن كان بينهما تضاد، فإما أن يكون ذلك التضاد لأجل الاستدارة والاستقامة أو لا يكون، فإن كان لأجل الاستقامة والاستدارة كانت الاستقامة والاستدارة متضادتين، لأن الشيء الذي به الاختلاف بين الأضداد المتفقة في الجنس متضاد، لكن الاستدارة والاستقامة كما قيل ليس موضوعهما القريب واحدا، ولا شيء من الموضوعات يجوز أن يستحيل من الاستدارة إلى الاستقامة إلا بفساده على ما قلنا، فليسا بضدين فليسا بسببي تضاد الحركات، بل ليس ما فيه الحركة هو السبب لتضاد الحركات، فإن لم يكن تضادهما لما فيه بقى أن يكون للأطراف، ولو كان مضادة المستديرة لغيرها بسبب الأطراف، لكانت الحركة الواحدة بعينها تضادها حركات لا نهاية لها مختلفة، ... فقد علمت في مواضع أخر ما في هذا، وتحققت أن الضد بالحقيقة هو ضد ذات الشيء ونوعيته، فلا يجوز أن تكون المستديرة تضاد المستقيمة تضادا جنسيا، وتضاد المستقيمة المستقيمة تضادا نوعيا. ولا يجب أن يستعان فى هذا بتضاد الحركة والسكون تضادا جنسيا، ثم بتضاد الحركتين تضادا نوعيا، فإن السكون معنى عدمي لا مضاد، فقد اتضح أن الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة، وكذلك يجب أن تعلم أن المستديرات التي على القسي لا تتضاد، لأنه يجوز أن تتفق في أطراف مشتركة قسي بلا نهاية. فأما الحركة من طرف قوس إلى طرف آخر للتي بالعكس، والقوس واحدة بعينها، فلا تكون مضادة لها أيضا...([2])

(١) الشفا لابن سينا ٢٨٧/٥.

(٢) المصدر السابق ٢٨٨/٥.

المبحث الثالث عشر

إثبات أن لكل جسم طبيعي مبدأ حركة وضعية أو مكانية.(١)

إن كل جسم لا يخلو إما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه الذي هو فيه بالقسر، أو غير قابل، فإن كان قابلا للنقل عن موضعه الذي هو فيه، فإما أن يكون له في جوهره ميل إلى حيز، أو لا يكون له ميل إليه البتة، لكن كل جسم فله مكان طبيعي أو حيز طبيعي تقتضى طبيعته الكون فيه، وإنما خالف سائر الأجسام في ذلك لا بجسميته بل لأن فيه مبدأ أو قوة معدة نحو ذلك المكان. فإن كانت تلك القوة مقتضية لذلك المكان وجرميته غير ممتنعة بما هي جرمية عن الانتقال والحركة، فلا مضادة فيه لقوته، ولا لمقتضى قوته تقتضى حيزا آخر. لأنه لا يجوز أن يكون في جسم واحد غير مختلف الأجزاء قوتان تتضادان وتقتضيان فعلين متمانعين، إذ القوى كونها قوى بحسب فعلها، وإذا تمانعت أفعالها، تمانعت طبائعها، فاستحالت أن تكون معا لجسم فإن الجسم الذي فيه قوة ما، هو أن فيه مبدأ فعل ما يصدر لا محالة إن لم يكن عائق، وإن لم يكن الجسم بحيث يصدر عنه ذلك الفعل، إن لم يمنع مانع من خارج، فليس فيه تلك القوة، وإذا كان فيه قوتان تتضادان، صح صدور فعلين متضادين، وهذا محال، فإذن من المحال أن يكون في جسم بسيط مفرد أو في غالب جسم مركب قوتان: واحدة تقتضى مكان والأخرى تمنع عنه. ثم الجسم قابل للحركة من مقتضى الحركة، فيلزم أن الجسم إذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعي أن يتحرك إلى مكانه الطبيعي، عند ما يفارق القاسر من خارج. و مما يبين هذا أن كل جسم ليس فيه مبدأ ميل ما، فإن نقله عما هو عليه من أين أو وضع يقع لا في زمان،

(١) الشفا لابن سينا ٣١٣/٥.

و ذلك محال، بل يجب أن يكون كل جسم يقبل تحريكا وإمالة طارئة، ففيه مبدأ ميل طبيعي في نفس ما يقبله، كان أينا أو وضعا...

فقد بان أن كل جسم طبيعي ففيه مبدأ حركة وأن الجسم الذي لا يفارق مكانه الطبيعي ففيه مبدأ حركة وضعية مستديرة. ونقول إنه لا يجوز أن يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة، و مبدأ حركة مستديرة، حتى يكون إذا كان في موضعه الطبيعي تحرك في الوضع، و إذا كان في غير موضعه الطبيعي تحرك إليه على الاستقامة، لأنه عند ما يتحرك إلى مكانه بعينه بالاستقامة لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ ميل إلى حركة مستديرة، أو لا يكون، فإن لم يكن، فإذا حصل في مكانه الطبيعي ولم يحدث هذا الميل، وجب من ذلك أن لا يكون فيه مبدأ حركة مستديرة، لا في مكانه و لا خارجا عن مكانه، وإن حدث فيه هذا الميل، كان هذا الميل ليس غريزيا له تابعا لجوهره، بل أمر يحدث له في مكانه الطبيعي، ولا تكون العلة فيه إلا مماسة لمكانه الطبيعي على وضع ما أو حصوله في حيز طبيعى على وضع ما، وتلك المماسة، وذلك الحصول لا يجب ميلا عن حال إلى مثلها...(١)

(١) الشفا لابن سينا ٣١٧/٥.

المبحث الرابع عشر
الحركـــــة التي بالعرض

نقول: إن الحركة غير الطبيعية، منها ما يقال بالـذات، ومنهـا مـا يقـال بالعرض. أما التي بالعرض فهو أن يكون الشيء لم يلحقه في نفسه مفارقة أيـن أول أو وضع أول أو كيف أو كم، بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة، فإذا تبدل لذلك الشيء حال ينسب إليه كانت له بالعرض. أما في الأين والوضع فهو على وجهين على ما علمت، فإنه إما أن يكون ما قيل إنه متحرك بالعرض، هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة، إلا أنه لم يفارق مكانه ووضـعه، بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه. وهذا ملازم له، فيلزم أن يقع له لأجل حركة ما هو فيه حصول في جهة تقع إليها إشارة غير الجهة التـي كـان يقع عليه الإشارة فيها أو يقع له وضع آخر بالقياس إلى الجهـات، وأمـا أن لا يكون من شأنه أن يكون له أين ووضع ومن شـأنه أن يتحـرك، مثـال الـذي يعرض له ما يعرض للمنتقل، ومن مفارقة أين ووضـع وهـو مـن شـأنه أن يتحرك، إما في الأين كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيـه حـافظ لمكانـه والقاعد في السفينة والسفينة تنقله وإما في الوضع فإنا إذا توهمنا كرة في كـرة، وقد ألصقت بها بمسامير أو بغراء أو بالطبع أو بغير ذلـك، فحركـت الكـرة الخارجة حتى تغير نسبة أجزائها إلى أجزاء المحيط بها تغيرا هو حقيقة الحركة في الوضع. فإن الكرة الداخلة الملصقة قد يعرض لها متابعة لها فـي أن كـل جزء منها يلزم جزأ ينتقل فينتقل ولكن بالعرض...(١)

(١) الشفا لابن سينا ٣٢٠/٥ وما بعدها.

و الوضع وضعان: وضع بحسب الكل ووضع بحسب شيء. ومن هذا القبيل ما نعتقده من حركة الهواء العالي مع حركة فلك القمر، فإن تلك الحركة ليست كما يظن عن قسر و ذلك لأن هذا القسر إن كان من جنس تحريك المتحرك لما يلاقيه و يدفعه... ثم أورد بعض الشبه على هذا الباب وقام بالرد عليها بالعقل ومع كل ذلك يذكر أمثلة من الواقع على ما ذهب إليه.(١)

ثم قال: وإذ قد علمت الحال في الأين والوضع، فاحكم بمثلها في سائر الأبواب. فإنه يقال إن الشيء مثلا تسود بالعرض، إذا كان الموضوع للسواد ليس هو، بل جسم آخر يقارنه أو يخالطه، أو جسم هو عرض فيه، أو جسم هو بعينه في الموضوع، وليس هو هو بعينه بالاعتبار...(٢) وإذ قلنا في الحركة التي بالعرض، فلنقل على الحركة غير الطبيعية التي بالذات، وهى الحركة التي بالقسر، ثم نقول في الحركة التي من تلقائها.

(١) الشفا لابن سينا ٣٢١/٥.

(٢) المصدر السابق ٣٢٣/٥ وما بعدها بتصرف.

المبحث الخامس عشر
الحركة القسرية والحركة التي من تلقاء المحرك

وأما الحركة غير الطبيعية، ولكنها مع ذلك موجودة في ذات الموصوف بها، فمنها بالقسر، ومنها ما يكون من تلقائه ولنتكلم الآن في التي بالقسر، فنقول: إن الحركة التي بالقسر هي التي محركها خارج عن المتحرك بها وليس مقتضى طبعه. وهذا إما أن يكون خارجا عن الطبع فقط، مثل تحريك الحجر جرا على وجه الأرض، وإما أن يكون مضادا للذي بالطبع، كتحريك الحجر إلى فوق، وكتسخين الماء. وقد تكون حركات خارجة عن الطبع في الكم كما علمت، مثل زيادة العظم الكائن بالأورام وبالسمن المجتلب بالدواء والذبول الذي يكون بسبب الأمراض...(١) وأكثر في هذا الباب من الأمثلة التي في الحركة عن طريق القسر على اختلاف البعض في كونها من تلقاء المحرك أو بالقسر.

ثم شرع في الكلام على الجزء الثاني من الفصل وهو الحركة التي يقال إنها من تلقاء المتحرك، فقد وقع في أمرها بين أهل النظر تخالف وتشاح ما كان من حق هذا المعنى أن يقع من التفتيش عنه والمناقشة فيه ما وقع بين طبقات أهل النظر. فإن معول ذلك على الاسم فقد جعله بعضهم لمعنى، وبعضهم لمعنى آخر، ولكل منهم أن يجعل ما يجعله وليس لأحد منهم أن يشاح فيه غيره، فمنهم من جعل المتحرك من تلقائه ما لموضوعه أن يتحرك بطبعه حركة غير تلك الحركة، مع ذلك ليس عن سبب من خارج. فعلى وضع هؤلاء يدخل النبات في جملة المتحرك من تلقائه، ويخرج الفلك من أن يكون متحركا من تلقائه، وهم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك. ومنهم من شرط أن يكون له مع ذلك

(١) الشفا لابن سينا ٣٢٥/٥.

أن لا يتحرك، فإن أخذ هذا مطلقا لم يكن الفلك أيضا داخلا في المتحرك من تلقائه، وإن زيد عليه وله أن لا يتحرك إذا شاء من غير زيادة شرط أن من شأنه أن يشأ دخل فيه الفلك، وليس إذا كان لا يشاء أمرا البتة أو لا يجوز أن يشأ، يلزم من ذلك أن مقتضاه لا يكون لو شاء، ومنهم من لم يشترط إلا أن تكون الحركة صادرة عن الإرادة. وأنت غير مجبر على اختيار أي الاستعمالات شئت، فإنه ليس إلا مشاجرة في التسمية فقط.([1])

(١) الشفا لابن سينا ٣٢٨/٥.

المبحث السادس عشر

أحوال العلل المحركة والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة

إن المحرك منه ما هو محرك بالذات، ومنه ما هو محرك بالعرض، والمحرك بالعرض فقد فصلنا أمره في الأقاويل الماضية، وبينا أنه على كم وجه يكون، وأنه قد يكون الشيء محركا لذاته بالعرض، وقد يكون محركا لغيره بالعرض، وقد يكون محركا بالطبع، وقد يكون محركا بالقسر. وأما المحرك بالذات، فمنه ما يكون بواسطة، مثل النجار بواسطة القدوم، ومنه ما يكون بغير واسطة. والذي بالواسطة، فربما كانت الواسطة واحدة، وربما كانت كثيرة. وما كان من الوسائط ليس محركا من تلقائه، بل إنما يحرك لأجل أن ما قبله يحركه. فإن كان متصلا بالمحرك، كاليد بالإنسان، سمي أداة، وإن كان مباينا سمى آلة، وربما لم يميز بين اللفظين في الاستعمال. وما كان من الوسائط ينبعث من نفسه إلى الحركة، ومع ذلك فله مبدأ تحريك آخر لأنه واسطة، فالأولى أن يكون محركه مع أنه محرك غاية مثل المحبوب، أو ضد الغاية مثل المخوف المهروب عنه. والمحركات منها ما يحرك بأن يتحرك، ومنها ما يحرك لا بأن يتحرك. والمحرك بأن يتحرك يحرك بالماسة، ويتم فعله بالسكون منه، ويكون أيضا من حيث يتحرك بالقوة. ولاستحالة وجود أجسام بلا نهاية، يستحيل أن تكون متحركات معا بلا نهاية، فيستحيل أن يكون كل محرك متحركا، فينتهي الأمر إلى محرك لا يتحرك وإلى أول محرك متحرك، إذ لا دور فى التحريك والتحريك والعلية والمعلولية، إذ الدور يوجب أن يكون الشيء مبدأ لأمر ذلك الأمر مبدأ له، فيكون أسبق من الأسبق بذاته.(١) وأول محرك

(١) الشفا لابن سينا ٣٢٩/٥.

متحرك، إما أن يكون مبدأ حركته فيه، فيكون متحركا بذاته، أو يكون مباينا لـه وليس فيه، لكن في كل جسم مبدأ حركة كما قلنا، فـإن كـان المبـاين يحـرك التحريك الموافق لما يقتضيه مبدأ حركة الجسم، لم يخل إمـا أن تكـون تلـك الحركة تصدر عنهما جميعا بالشركة، ومع ذلك فإن المبدأ الذي فى الجسم له أن يحرك وحده، وإما أن لا يكون للمبدإ الذي في الجسم أن يحرك وحده، فإن لـم يكن لذلك المبدأ أن يحرك وحده فليس مبدأ حركة في الجسم، وقد قيل ذلك، هذا خلف. وأنت تعلم أن كل جسم ففيه مبدأ حركة، قد برهنا ذلك فإن كـان لمبـدإ الحركة أن يحرك وحده لم يكن المباين محركا على أنه مزاول للحركـة، بـل محرك على أحد الوجوه، إما بأنه يعطى الجسم ذلك المبدأ الـذي بـه يتحـرك، فيحرك الجسم بذلك المبدأ أو يعطيه قوة أخرى تعاضده علـى ذلـك التحريـك ويزيد فيه، أو يكون محركا لأنه غاية ومثال أو مؤتم وإما للأمرين جميعا. هـذا إن كان تحريك المباين من نوع تحريك مبدأ حركة الجسم كالمشارك لـه، فـإن كان المباين يحرك خلاف التحريك الموافق، فهو قاسر إما جسم أو غير جسم... فإنا لسنا نفهم من المحرك إلا الأمر الذي هو مبدأ الحركة علـى هـذا النحـو، فيجب أن يكون واهب الصورة التي بها يتحرك جسم ممّا محركـا بالـصورة، والصورة والصورة محركة بذاتها بلا واسطة. ولا يجب مـن ذلـك أن تكـون الصورة محركة لذاتها، لأنها تحرك كلا ومادة ذا صورة مجسمة. ذلك لأن الكل ليس هو أحد الأجزاء، فهو يحرك الجسم الذي هو الكل بالذات، ويحـرك ذاتـه لأجل تلك الحركة بالعرض، لأنه ليس مما يتحرك بالذات، ولو كان مما يتحرك بالذات لما كان انتقال الكل وهو جزء منه يوجب انتقاله عن موضعه الطبيعـي، وهو غير مفارق لما جاوره من الكل، بل كان كما علمت متحركا بالعرض، وقد يكون الشيء محركا لنفسه بالعرض. ولأن هاهنا حركة دائمة، ما دامت السماء قد ظهر أمرها، فههنا محرك أو غير متناهي القـوة، فلـيس بجـسم ولا فـي

جسم.([1]) ثم قام ابن سينا بذكر المناسبات التي بين المحركات والمتحركات، ووضع محركا ومتحركا ومسافة وزمانا وبحسب عبارته وضع امتحانا للمحرك على أنه مبدأ لحركة طبيعية، وعلى أنه مبدأ جذب، وعلى أنه مبدأ دفع، وعلى أنه حامل، وما يلزم من أصناف المناسبات، ووضع محركا حرك متحركا في المسافة زمانا، وهل نصف المحرك يحرك فى المتحرك بعينه في المسافة زمانا نصف ذلك أو أقل أو أكثر...([2])

(١) الشفا لابن سينا ٣٣١/٥.

(٢) المصدر السابق ٣٣١/٥ وما بعدها.

المبحث السابع عشر

ليس للحركة والزمان شيء إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما

ختم ابن سينا الفصل السابق لهذا الفصل كعادته في التقديم للفصل الذي يليه بسؤال ألا وهو: هل من الممكن أن تكون حركات وأكوان متصلة بلا نهاية؟ وهي وإن كانت بلا نهاية فلها بداية زمنية هي طرف لم يكن قبله قبل. ثم بدأ هذا الفصل بسؤال أيضا وهو: هل يمكن أن تبتدي الحركة من وقت ما من الزمان لم يكن له قبل؟ أو الحركة إبداعية وكل طرف من الزمان فله قبل؟ وأن ذات الباري تعالى هو قبل كل شيء؟. بهذه الأسئلة بدأ ابن سينا كلامه حول الحركة والزمان وما الذي يتقدمهما؟ ليصل منهما إلى معتقده ورأيه وهو عنوان الفصل الذي أجاب على السؤال قبل أن يدخل في تفصيل الجواب، ثم ابتدأ في الجواب بمقدمة كلية قال فيها: إن كل معدوم فإنه قبل وجوده هو جائز الوجود، فجواز وجوده موجود قبل وجوده. وأخذ في تفصيل الاستدلال على مقدمته فقال: فإنه لو لم يكن موجودا أنه جائز الوجود، كان معدوما أنه جائز الوجود، وكان ليس بجائز الوجود فكان ممتنع الوجود فجواز الوجود موجود قبل الوجود وجواز الوجود للموجود أمر محصل لا محالة، ليس هو نفس العدم. فكم من معدوم غير جائز الوجود.([1])

ثم أخذ ابن سينا في افتراض الفروض حول وجود هذا المعدوم الذي وجد فقال: فهو إما جوهر قائم بنفسه وإما أمر هو موجود في شيء، ولو كان أمرا قائما بنفسه لا في محل ولا في موضوع، لكان من حيث هو كذلك هو غير مضاف. لكنه من حيث هو جواز وجود هو مضاف إلى شيء، ومعقول

(١) الشفا لابن سينا ٢٣٢/٥ وما بعده بتصرف

بالقياس، فليس هو جوهرا قائما بذاته، بل عسى أن يكون إضافة ما وعرضا ما لجوهر.

ولا يجوز أن يكون جوهرا له إضافة، لأن تلك الإضافة تكون نسبة إلى الشيء المفروض معدوما، ولا يمكن أن تكون تلك الإضافة نسبة مطلقة كيف اتفقت، بل نسبة معينة، ولا تتعين تلك النسبة إلا بأنها جواز فقط، فيكون إذن الجواز نفس الإضافة لا جوهرا يلزمه إضافة هي غير الجواز، ومجموعهما هو الجواز.

وليس وجوده بالحقيقة فيما يجوز وجوده وهو معدوم بعد، فإن الصفة الموجودة لا تعرض لمعدوم.

ولا هو صفة للمبدإ الفاعل حتى تكون هي القدرة، فإن القدرة على الإيجاد أو جواز الإيجاد ليس هو جواز الوجود ... فبقى أن يكون جواز الوجود وهو القوة على الوجود قائما في جوهر غير المحرك وغير قدرته، والجوهر الذي فيه جواز وجود الحركة هو الذي من شأنه أن يتحرك. فظاهر من هذا أن الذي لم يتحرك، ومن شأنه أن يتحرك، يسبق ابتداء حركته، فإذا كان ذلك الشيء موجودا ولا يتحرك، وجب أن لا تكون العلة المحركة أو الأحوال والشرائط التي لأجلها يصدر التحريك من المحرك في المتحرك موجودات ثم وجدت، فيكون قد تغير حال قبل تلك الحركة فإن الحركة وكل ما لم يكن ثم كان، فله علة توجب وجوده بعد عدمه، ولولاها لم يكن عدمه ليس بأولى من وجوده، ولا يتميز له أحد الأمرين لذاته، فيجب أن يتميز لأمر وذلك الأمر إن كان تميز ذلك الوجود عنه عن العدم ولا تميزه سواء، كان الأمر بحاله، بل يجب أن يكون الأمر يترجح فيه تمييز الوجود عن العدم. والترجح إما أن يكون ترجحا يوجب أو ترجحا لا يبلغ أن يوجب فيكون الكلام بحاله، بل يجب لا محالة أن يوجب، وعلى كل حال فيجب أن يكون سبب مرجح أو موجب قد حدث. والكلام في حدوثه ذلك الكلام بعينه، فإما أن يكون لحدوثه أسباب ذات ترتيب بالطبع لا

نهاية لها موجودة معا، أو موجودة على التتالي. فإن كانت موجودة معا فقد وجد المحال، وإن كانت موجودة على التتالي فإما أن يكون كل واحد منها يبقى زمانا أو تتالى الآنات، فإن بقيت زمانا كانت حركة بعد حركة على التشافع لا تنقطع، وكان قبل الحركة الأولى حركة وكانت الحركات قديمة وقد جعلنا لها مبدأ، هذا خلف. وإن بقيت آنات فتتالت الآنات بلا توسط زمان، وذلك أيضا محال...فقد بان إنه إن كان كما فرضنا للحركة مبدأ بهذه الصفة كان قبلها حركة، فلا يكون للحركة المطلقة مبدأ إلا الإبداع، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع، جل كبرياؤه قبلية بالذات لا بالزمان. وكيف يكون قبلها إلا ذات المبدع، وقد منعنا أن يكون للزمان في نفسه آن أول متقدم عليه، أو شيء أول إلا ذات الباري المبدع. فلذلك لا يكون للحركة ابتداء زماني إلا على جهة الإبداع، ولا شيء يتقدم عليها إلا ذات المبدع.(١)

و ليس لقائل أن يقول: إنكم قد جعلتم الحركة واجبة الوجود، وواجب الوجود لا يحتاج إلى موجد، فالجواب أن الواجب الوجود على نحوين: أحدهما واجب الوجود مطلقا ولذاته والآخر واجب الوجود بشرط وبغيره، مثل وجوب النهار مع طلوع الشمس فهو واجب بعلة وليس وجوب النهار ولا طلوع الشمس واجبا بذاته. ونحن أوجبنا وجوب قدم الحركة إن فرض للحركة ابتداء لا على نحو الإبداع، وذلك محال. فهذا بشرط ولم نوجب لها وجوب الوجود لذاته وليس إذا جعل للشيء وجوب وجوده مرسلا أو عند شرط، فقد جعل له ذلك لذاته. ثم أورد ابن سينا أمثلة للاعتراضات التي يمكن أن ترد على ما ذهب إليه وأجاب عليها وأورد بعضا مما يقوله الملحدون في نظره وقام بالرد عليهم أيضا.(٢) والقضية السابقة عظيمة الأهمية لأننا إذا انتقلنا إلى أرسطو والفلسفة اليونانية

(١) الشفا لابن سينا ٢٣٤/٥ وما بعدها بتصرف.

(٢) المصدر السابق ٢٣٥/٥ وما بعدها.

نجد أن أرسطو في كتاب الطبيعة قد جعل فصلا خاصا أسماه: قدم الحركة(١) وفصلا ءاخر أسماه الرد على الاعتراضات ضد قدم الحركة(٢) وفصلا ءاخر أسماه قدم المحرك الأول(٣) وقال الشارح عقب الفصل الأول في قدم الحركة: هذا البيان مبني على أن الكون يكون في زمان، ونحن نقول إن كون الأجسام المتحركة كانت وحدثت من جهة الباري جل وتقدس لا في زمان فلذلك لم يجب أن يضام الكون حركة.

وعلى أن هذا الكلام مفروض في كون الصور مع كون الهيولى، ونحن نقول: تحدث الهيولى إن كانت الهيولى موجودة، والهيولى إذا حدثت لم يجز أن يكون حدوثها مع حركة لأنه ليس حدوثها هو خلع صورة ولبس صورة فيجوز أن يكون في زمان وبحركة.(٤) وفي تاريخ الفلسفة اليونانية بين ذلك بقوله: كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفا وهي في الواقع أغليط إن لم نقل مغالطات، ثم ذكر حجته ورد عليها، وأما الحجج الجزئية فبين أنها مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة في الحقيقة، وذكرها وأجاب عليها، وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية وعرض حجته وأجاب عليها، ثم ذكر أن أرسطو كان يدرك معارضة كل حجة تمام الإدراك حين قال في كتاب الجدل: إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أي التي تحتمل

(١) الطبيعة لأرسطو ٨٠١/٢.

(٢) المصدر السابق ٨١٧/٢

(٣) المصدر السابق ٨٦٥/٢.

(٤) المصدر السابق ٨٠٩/٢.

قولين.(١) والبرهان على وجود محرك أول لا يتحرك هو البرهان الأرسطي الشهير.(٢)

إلى هنا ينتهي بنا المطاف في هذا البحث حول الحركة عند الشيخ الرئيس ابن سينا والذي ظهر من خلاله لي إبداع ابن سينا في قدرته الهائلة على استيعاب النصوص الفلسفية لأرسطو وغيره، وقدرته على الصنعة الفلسفية في إبداعه كمسلم لفكر عربي واستخدام الكلام الفلسفي وتطويعه ليخدم الفكر الإسلامي، ليظهر لنا أن نتاج الفكر الإسلامي ليس تقليدا لأرسطو وغيره بل لنا من الفخر ما نرفع به رءوسنا أن الأمة الإسلامية لا تزال بخير ما دام أبناؤها يحرصون على الثقافة والفكر الإسلامي مع الإحاطة بفكر الغير والحذر منه، والتاريخ مليء بأمثال الشيخ الرئيس، وأسأل الله تعالى أن يرزقنا العلم النافع والفكر الصحيح السديد والهداية إلى ما يرضى به عنا ربنا جل في علاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ صَلَوَاتِكَ وبَرَكَاتِكَ وَرَحْمَتَكَ عَلَى سَيِّدِ المرْسَلِينَ وَإِمَامِ المُتَّقِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ إِمَامِ الخَيْرِ وَقَائِدِ الخَيْرِ وَرَسُولِ الرَّحْمَةِ، عَدَدَ مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ وَصَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَنْ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ وَصَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا أَمَرْتَنَا بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا أَمَرْتَنَا أَنْ نُصَلِّيَ عَلَيْهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا تُحِبُّ وَتَرْضَاهُ لَهُ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَوْلَادِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَأَصْهَارِهِ وَأَنْصَارِهِ وَأَشْيَاعِهِ وَمُحِبِّيهِ وَأُمَّتِهِ وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ أَجْمَعِينَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٦ وما بعدها.

(٢) موسوعة الفلسفة ٤٨/١.

الخاتمة

الحمد لله القائم بذاته العلية والمحيط بصفاته الجلية والمتجلي بأسمائه الكلية والأول في الوجود بأزليته والآخر في الشهود بأبديته، هو الغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، واجب الوجود وكل ما سواه مفقود، وصلى الله على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين والمؤيد بحقائق الدين، **وبعد،،،**

فقد توصلت في هذا البحث إلى كثير من النتائج والتي من أهمها:

١- المتقدمون كان لهم الفضل في التأسيس والتمهيد، والمتأخرون منهم من قضى حق من قبله بالتلخيص والتجريد.

٢- كل مذهب فلسفي يتضمن في محاوره تصورا عن العناصر التي من خلالها يتم الإجابة عن تساؤلات كثيرة من مظاهر الكون.

٣- خصص ابن سينا لمعالجة القضايا الفلسفية وخاصة الحركة والمعارف الإنسانية فصولا كاملة مهمة تناولها بدقة وتفصيل وأجاب فيها على كثير من التساؤلات والمناقشات التي كانت ولا تزال مطروحة بشكل أو بآخر.

٤- الفلسفة وإن كانت محاولة بناء وتصور ورؤية شمولية للكون والحياة فإنها وصلت الذروة عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية وغيرها والذي أدى إلى ظهور رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام وعن غيرهم من الفلاسفة غير المسلمين.

٥- قوة ابن سينا في الفلسفة جعلته يعلنها صراحة حين قال: حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا، مما يدل على علو همته في جمع الكلام الفلسفي دون عصبية أو هوى كما أخبر نطقه ولسانه.

٦- رأينا كيف عالج ابن سينا الحركة بفكر الفيلسوف المسلم مما يدلنا على أن الفكر لأي فيلسوف في معالجة القضايا الفلسفية والخطاب الفلسفي لا بد من أن يخضع للعوامل المحيطة به من دين وثقافة وبيئة ووراثة وتلك هي أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الشخصية وبنائها.

٧- يجب أن نفرق بين كون الفيلسوف شارحا لآراء غيره وبين كونه مبدعا أو موفقا بين الآراء، وهذا الأمر يظهر بجلاء ووضوح عند فلاسفة المسلمين، وإذا وضعنا هذه الحقيقة في قراءتنا لفلسفة ابن سينا وغيره سنستطيع أن نفهم موقفه من شتى القضايا الفلسفية خاصة القضايا التي أحدثت جدلا بين الفلاسفة والمتكلمين مثل مسألة قدم العالم وحدوثه.

٨- لا بد من الاعتراف بأن فلاسفة المسلمين بحكم تعاملهم مع الفلسفة اليونانية ترجمة وشرحا وتعليقا وتوفيقا كان ولا بد من أن يتأثروا بها وبمصطلحاتها التي كثيرا ما نجدها في نصوصهم، وهذا أمر طبيعي خاصة في المراحل الأولى لترجمة الفلسفة.

٩- من يتصدى لدراسة النصوص الفلسفية لا بد وأن يعرف وضع التراكيب والمصطلحات والعبارات الفلسفية في فلسفتها قبل الترجمة وأن يعرف استخداماتها ومعانيها لدى فلاسفة الإسلام، فإن ذلك يساعدنا على فهم النص الفلسفي فهما صحيحا.

وختاما نسأل الله لنا وللمسلمين أن يرزقنا معرفته وشهوده وأن يحفظ مصرنا ووطننا وأمننا، وأن يحفظ شيخنا شيخ الأزهر وكل مشايخنا وأساتذتنا وعلمائنا.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَعَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَالمُرْسَلِينَ وَالمَلَآئِكَةِ وَالمُقَرَّبِينَ وَجَمِيعِ عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ عَدَدَ مَا أَمْطَرَتِ السَّمَاءُ مُنْذُ بَنَيْتَهَا، وَصَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا أَنبَتَتِ الأَرْضُ مُنْذُ دَحَوْتَهَا، وَصَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ فَإِنَّكَ أَحْصَيْتَهَا، وَصَلِّ عَلَى

سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا تَنَفَّسَتِ الأَرْوَاحُ مُنْذُ خَلَقْتَهَا، وَصَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا خَلَقْتَ وَمَا تَخْلُقُ وَمَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ وَأَضْعَافَ ذَلِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِم عَدَدَ خَلْقِكَ وَرِضَاءَ نَفْسِكَ وَزِنَةَ عَرْشِكَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِكَ وَمَبْلَغَ عِلْمِكَ وَآيَاتِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِم صَلاةً تَفُوقُ وَتَفْضُلُ صَلَاةَ المُصَلِّينَ عَلَيْهِم مِن الخَلقِ أَجْمَعِينَ كَفَضْلِكَ عَلَى جَمِيعِ خَلقِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِم صَلاةً دَائِمَةً مُسْتَمِرَّةَ الدَّوَامِ عَلَى مَرِّ اللَّيَالِي وَالأَيَّامِ مُتَصِلَةَ الدَّوَامِ لَا انْقِضَاءَ لَهَا وَلَا انْصِرَامَ عَلَى مَرِّ اللَّيَالِي وَالأَيَّامِ عَدَدَ كُلِّ وَابِلٍ وَطَلٍّ. وَرَضِيَ اللهُ (ﷺ) عَنْ سَادَاتِنَا ذَوِي القَدْرِ الجَلِيِّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَعَنْ سَائِرِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ أَجْمَعِينَ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، احْشُرْنَا وَارْحَمْنَا مَعَهُمْ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ يَا اللهُ، يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا اللهُ، يَا رَبَّنَا يَا وَاسِعَ المَغْفِرَةِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ ارْحَمْنَا اللَّهُمَّ آمِينَ، سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى المُرْسَلِينَ وَالحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ.

المصادر والمراجع

إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للمؤلف جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (المتوفى: ٦٤٦ هـ) ط دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

الإشارات والتنبيهات، للمؤلف: أبي علي بن سينا، ط دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م تحقيق: د. سليمان دنيا.

تاج **العروس من جواهر القاموس**، للمؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) الناشر: دار الهداية.

تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، للمؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ط دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر.

تاريخ حكماء الإسلام، تأليف ظهير الدين البيهقي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى ٩١١هـ، ويليه رسالتان للشيخ: مصطفى البكري المتوفى ١١٦٢هـ ط دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٦م.

كتاب التعريفات، للمؤلف: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة:

الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تصنيف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى ٤٥٦هـ مركز البحوث الإسلامية في السويد دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف مصطفى عبد الرازق، ط دار الكتاب العربي المصري، دار الكتاب اللبناني بيروت، ٢٠١١م.

الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات، لفضيلة شيخ الأزهر حفظه الله الأستاذ الدكتور أحمد الطيب، ط دار الشروق بالقاهرة الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

الجديد في الحكمة، للمؤلف: سعيد بن منصور بن كمونة المتوفى ٦٨٣هـ، الناشر: مطبعة جامعة بغداد، ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م.

الدر الثمين في أسماء المصنفين، للمؤلف: علي بن أنجب بن عثمان بن السّاعي (المتوفى: ٦٧٤هـ) الناشر: دار الغرب الاسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، للمؤلف: تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن تيمية، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للمؤلف: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

رسالة الحدود لابن سينا (وهي ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) الطبعة الثانية دار العرب للبستاني بالقاهرة.

رسائل الكندي الفلسفية، لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الطبعة الثانية ط دار الفكر العربي مكتبة الخانجي بالقاهرة.

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للمؤلف: أبي عبد الرحمن محمد بن نوح بن نجاتي بن آدم الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) دار النشر: دار المعارف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م.

سير أعلام النبلاء، للمؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار الحديث- القاهرة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م

شذرات الذهب في أخبار من دهب، للمؤلف: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي (المتوفى: ١٠٨٩هـ) الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

شرح المقاصد في علم الكلام، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، المتوفى ٧٩١هـ، الناشر دار المعارف النعمانية باكستان ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

شرح المواقف، للمؤلف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الناشر: دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

شرح فصوص الحكم، الفصوص للشيخ الأكبر: محيي الدين ابن عربي المتوفى ٦٣٨هـ، والشرح للملا عبد الرحمن بن أحمد الملقب بنور الدين المتوفى ٩٨٩هـ، ط دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للمؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) الناشر: دار الفكر – بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للمؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ) الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

الصفدية، للمؤلف: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ) الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

الطبيعة أرسطو طاليس ترجمة إسحاق بن حنين ط المكتبة العربية للتراث.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، للمؤلف: أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي بن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ) الناشر: دار مكتبة الحياة – بيروت.

عيون الحكمة، لابن سينا الناشر دار المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت لبنان ١٩٨٠م الطبعة الثانية.

الفروق اللغوية، للمؤلف: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ) الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، للمؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة.

فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

القاموس المحيط، للمؤلف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

الكامل في التاريخ، للمؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الواحد الشيباني الجزري بن الأثير (المتوفى:٦٣٠هـ) الناشر: دار الكتاب العربي،

بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

كتاب البرهان من النص الكامل لمنطق أرسطو، ط دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للمؤلف: أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للمؤلف: محمد بن علي بن محمد الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٩٩٦م.

الكندي فلسفته منتخبات، للمؤلف: د محمد عبد الرحمن مرحبا، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، منشورات عويدات بيروت – باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

لسان العرب، للمؤلف: محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ) الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

لسان الميزان، للمؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ) الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، للمؤلف: شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ) الناشر: مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، الطبعة: الثانية – ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر ١٠٠هـ - ١٣٧٠هـ، تأليف عبد المتعال الصعيدي، الناشر مكتبة الآداب بميدان الأوبرا بالقاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

المحكم والمحيط الأعظم، للمؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ] الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

مختار الصحاح، للمؤلف: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ) الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

مخطوط حاشية برجندي على شرح قاضي زاده على الملخص في الهيئة للجغميني الخوارزمي، لعبد العلي بن محمد بن حسين البرجندي، نظام الدين ت بعد ٩٣٥ هـ/١٥٢٨م.

مدخل جديد إلى الفلسفة، للدكتور: عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.

مصطلحات الفكر الحديث.

المعجم الوسيط، للمؤلف: (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة.

معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، للمؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

معجم مقاييس اللغة، للمؤلف: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

معيار العلم في فن المنطق، للمؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) الناشر: دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١م.

مفاتيح العلوم، للمؤلف: محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله الخوارزمي (المتوفى: ٣٨٧هـ) الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الثانية.

الملل والنحل، للمؤلف: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) الناشر: مؤسسة الحلبي.

منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق لابن سينا، منشورات مكتبة ءاية الله العظمى بإيران الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ط الموسوعة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

موسوعة أندريه لالاند الفلسفية، منشورات عويدات بيروت – باريس، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.

مؤلفات ابن سينا من وضع الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير للدكتور أحمد بك أمين، رئيس الإدارة الثقافية للجامعة العربية، مقدمة للدكتور إبراهيم بك مدكور، رئيس لجنة ابن سينا، ط دار المعارف بمصر ١٩٥٠م

النجاة، لابن سينا شرح فخر الدين الإسفراييني النيسابوري من أعلام القرن السادس، نهران ١٣٨٣هـ.

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، للمؤلف: يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (المتوفى: ٨٧٤هـ) الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، للدكتور: محمد عابد

الجابري، ط المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩٣م.
الوافي بالوفيات، للمؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ) الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر: ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الملخص باللغة العربية	٢٠٣٩
الملخص باللغة الإنجليزية	٢٠٤٠
المقدمة	٢٠٤١
خطة البحث	٢٠٤٢
التمهيد: تعريف الفلسفة وتطوره	٢٠٤٤
المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته ونشأته	٢٠٥٨
المبحث الثاني: من أساتذته ومن مؤلفاته	٢٠٦٤
المبحث الثالث: آراء العلماء فيه	٢٠٦٨
المبحث الرابع: تعريف الطبيعة	٢٠٧٥
المبحث الخامس: تعريف الحركة	٢٠٩٠
المبحث السادس: ما تتعلق به الحركة	٢١٠٦
المبحث السابع: نسبة الحركة إلى المقولات	٢١١١
المبحث الثامن: بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها	٢١٢٨
المبحث التاسع: تقابل الحركة والسكون	٢١٣٢
المبحث العاشر: وحدة الحركة وكثرتها	٢١٤٠
المبحث الحادي عشر: مضامة الحركة ولا مضامتها	٢١٤٨
المبحث الثاني عشر: تضاد الحركات وتقابلها	٢١٥١
المبحث الثالث عشر: إثبات أن لكل جسم طبيعي مبدأ حركة	٢١٥٤

وضعية أو مكانية	
المبحث الرابع عشر: الحركة التي بالعرض	٢١٥٦
المبحث الخامس عشر: الحركة القسرية والحركة التي من تلقاء المحرك	٢١٥٨
المبحث السادس عشر: أحوال العلل المحركة والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة	٢١٦٠
المبحث السابع عشر: ليس للحركة والزمان شيء إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما	٢١٦٣
الخاتمة	٢١٦٨
المصادر والمراجع	٢١٧١
فهرس الموضوعات	٢١٧٩