الفصل الثالث

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط التالية:

- أهمية كتاب الشفاء لابن سينا.
- كتاب السماع الطبيعى من الشفاء لابن سينا.
- مبادئ الموجودات وعللها ولواحقها من وجهة نظر ابن سينا
- اعتماد ابن سينا على التراث الفلسفى اليونانى
- الرؤية النقدية لآراء ابن سينا.

obeikandl.com

كتاب السماع الطبيعى
من موسوعة الشفاء لابن سينا

كتابا (الشفاء) و(القانون) لابن سينا هما أرقى ما وصل إليه التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى، وهما من أعظم البحوث فى تاريخ العقل الإنسانى (ول ديورانت: عصر الإيمان من قصة الحضارة)

عناصر الدراسة:

تمهيد ـ كتبه ورسائله فى الفلسفة الطبيعية ـ فن السماع الطبيعى من الشفاء: أهمية موضوعه ومنزلته بين سائر كتبه ـ عرضٍ إجمالى لأقسام وعناصر كتاب السماع الطبيعى ـ تحديد المقصود من الطبيعة ـ مبادىء الموجودات ـ علل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة ـ لواحق الموجودات الطبيعية ـ الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام.

١ ـ مدخل إلى كتاب السماع الطبيعى من موسوعة الشفاء لابن سينا:

إذا كان الفكر الفلسفى الإسلامى قد تعرض للبحث فى المجال الإلهى فإنه لم يكتف بذلك، بل لقد بذل قصارى جهده فى بحث موضوعات فلسفية بحتة تتعلق بالفلسفة الطبيعية، مثل الحركة والسكون والزمان والمكان والجوهر والعرض والمادة والصورة..... الخ.

ويعد فيلسوفنا ابن سينا[1] من الفلاسفة الذين ساهموا بنصيب كبير فى

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا: (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا) ـ دار المعارف ـ القاهرة.

مجال الطبيعيات، وذلك إذا أخذنا فى اعتبارنا المؤلفات والشروح التى تركها لنا والتى تفيض بكتابات غزيرة وعميقة فى هذا المجال.

ولكن هذا الجانب من الفلسفة السينوية ـ رغم أهميته ـ لم ينل العناية التى يستحقها، وذلك إذا قارناه بالمجالات المنطقية والإلهية عند فيلسوفنا، والتى نالت اهتماماً من جانب الباحثين فى الفلسفة السينوية، بحيث إننا إذا تساءلنا عن الجوانب التى لم تبحث بعد بحثاً وافياً، فإننا نستطيع الإجابة بلا تردد: إنه الجانب الطبيعى من فلسفته.

نقول إن دراسة فلسفته الطبيعية ـ إذا استثنينا ما يتعلق منها بالنفس ـ لازالت إلى حد كبير مجالاً بكراً، وذلك إذا أخذنا فى اعتبارنا القسم الطبيعى من كتابه (الشفاء) على وجه الخصوص، وهو أوسع المصادر التى أمامنا، فمازالت أكثر أقسامه لم تدرس بعد دراسة نقدية. وكذلك كتب أخرى عديدة له، ليس هنا مجال دراستها، ككتاب (الإشارات والتنبيهات) وكتاب (دانش نامه) الذى ألفه بالفارسية، بالإضافة إلى رسائله البالغة الأهمية، والتى رد فيها على معاصره أبى ريحان البيرونى، والتى تحمل دلالات عميقة بين ثناياها.

لم تحظ إذن فلسفته الطبيعية بالاهتمام من جانب المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى، شأنها فى ذلك شأن الفلسفات الطبيعية عند أكثر متكلمى وفلاسفة الإسلام.

ويرجع هذا عندنا إلى أسباب عديدة، قد يكون أبرزها ما جرت عليه عادة كثير من الباحثين من النظر إلى مذاهب الفلسفة العربية على أنها مذاهب فى الألوهية فحسب، ومن هنا كان لابد أن تبحث فى إطار العلاقة بين العقل والشرع!!! وقد غفلوا بذلك عن ميدان طريف كل الطرافة، لابد ـ لكى نوفيهم حقهم ـ من دراسته دراسة دقيقة شاملة، حتى تقف دراسة هذا الميدان جنباً إلى جنب مع دراسة القسم الإلهى، الذى استنفد ـ أوكاد ـ كل طاقات الباحثين.

وقد لا نعدو الصواب إذا قلنا إن البحث فى الفلسفة الطبيعية يقف فى

مستوى البحث فى الإلهيات، إن لم يتجاوزها من حيث الطرافة وتصارع الآراء. كما أن التركيز على دراسة هذا الجانب، وإلقاء الأضواء الساطعة عليه، قد يجعلنا نعدل من نظرتنا إلى الفلسفة العربية، أى نتجاوز النظر إليها، على أن محورها وجوهر البحث فيها إنما كان أساسه نظرية التوفيق بين الحكمة والشريعة.

ننتقل من بيان أهمية البحث فى الفلسفة الطبيعية ـ والتى عبر عنها ابن سينا من خلال كتبه العديدة، وخاصة هذا الكتاب الذى نتناوله بالدراسة الآن ـ إلى الإشارة بإيجاز إلى الأهمية الخاصة لفلسفة ابن سينا الطبيعية.

يعد البحث فى الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا على جانب كبير من الأهمية، لأسباب عديدة متنوعة. منها: أن فلسفته الطبيعية لازالت مثار خلافات شتى بين المؤرخين والمؤلفين. وهذا الخلاف قد يكون مرده تشعب فلسفته فى هذا المجال، وارتباطها بنظريات أخرى له فى قدم الكون، ونظرية العلل والمعلولات، وتقريره للضرورة والغائية، ونفيه للاتفاق والمصادفة. وقد يكون مرده سوء فهم أو سوء تأويل لفلسفته الطبيعية.

ومنها أن فلسفته الطبيعية من أكثر الفلسفات التى ترتبط بالميتافيزيقا عنده. وهذا يتضمن إشكالات لا حصر لها، فمن خلال حديثه عن العالم الطبيعى، نجد شرحاً لنظرية الصدور، وكيف تتغلغل فى أعماق فلسفة الكون الطبيعية. ومن خلال دراسته لعلل الموجودات نجد كلاماً لا ينقطع عن الغائية ونفى المصادفة. ومن خلال تفسيره لمشكلة الزمان نصادف حديثاً عن مشكلتى الأزلية والأبدية والدوام والفناء.

ومنها أن هذه الفلسفة كانت سبباً فى هجوم ابن رشد عليه. وهجوم ابن رشد له دلالة خاصة، فإذا كان كل من ابن سينا وابن رشد قد تأثرا بأستاذهم أرسطو إلى حد كبير، فمن أين جاء إذن هذا الخلاف، وما أسبابه؟ إن هذا الخلاف يبدو لنا وكأنه لا يقتصر على النواحى الجزئية، بل يتعداها فينفذ إلى أعماق

الفلسفة السينوية. فمن خلال تآليف ابن رشد وشروحه، نجد هجوماً من جهة، ومحاولة للتعديل من جهة أخرى.

وأيضاً نجد فلسفته الطبيعية تبدو أمامنا وكأنها الأصل الذى تتفرع عنه بقية نظرياته الأخرى. وإذا كانت هذه الملحوظة تنطبق انطباقا جزئيا على بعض المفكرين الإسلاميين، فإنها تنطبق انطباقاً يكاد يكون تامّاً على الفكر السينوى فى مجال الطبيعيات. وهذا سيؤدى بنا إلى ضرورة تحديد المفاهيم الجديدة للفلسفة الطبيعية السينوية التى كانت السبب فى هذا الانطباق. كما يدعونا إلى ضرورة تخليص عناصر فلسفته الطبيعية من المتاهات والظلال الميتافيزيقية. وبدون هذا ستظل الفلسفة العربية راكدة وساكنة فى مكانها لا تتحرك خطوة واحدة. هذه دعوة من جانبنا، فهل يا ترى ستجد صدى عند المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى؟

٢ ـ مؤلفاته فى الفلسفة الطبيعية:

مؤلفات ابن سينا عديدة ومتنوعة بحيث يمكن القول ـ بلا أدنى مبالغة ـ إنها تؤلف دائرة معارف عصرها. فإذا رجعنا إلى الفهارس القديمة كالتى وضعها ابن أبى أصيبعة والكاشى مثلاً، أو إلى الفهارس الحديثة التى قام بها بروكلمان وعثمان إرجن، والأب قنواتى، ويحيى مهدوى، وجدنا أن كثيراً من هذه القوائم يصعد بمؤلفات ابن سينا ورسائله إلى مائتين وسبعين كتاباً.

وإذا كانت هذه المؤلفات تشتمل على ثقافة العصر من طب وموسيقى وميتافيزيقا وطبيعة ومنطق... الخ، فإن تحديد المواضع التى تعرض فيها فيلسوفنا لدراسة مسائل الفلسفة الطبيعية لايعد أمراً سهلاً؛ إذ لابد من الرجوع إلى هذه المؤلفات كلها واحداً واحداً نظراً لأن ابن سينا لا يتبع نظاماً دقيقا فى تأليفه، فكثيراً ما يبحث فى موضوع معين ثم يتطرق إلى دراسة موضوع آخر تختلف أبعاده عن الموضوع الأول، وهكذا.

هذا بالإضافة إلى أن طريقة تناول فيلسوفنا لموضوعات هذه الفلسفة الطبيعية

سواء من حيث المذهب العام أو التفاصيل الفرعية تختلف فى قليل أو فى كثير فى كتاب كالشفاء عن كتاب آخر كالإشارات، كما أن هناك أهمية خاصة لرسائله الصغيرة وخاصة تلك الرسائل التى رد فيها على معاصره أبى ريحان البيرونى، والتى نجد بين ثناياها دعوة إلى أهمية التجربة وضرورتها ونعياً على معاصريه لعدم العناية بالطرق التجريبية.

ويمكننى القول ـ بعد فحص الكتب التى تنسب لفيلسوفنا والتى بقيت دون ضياع ولم تؤثر فيها حوادث الأيام ـ أن أهم ما يبحث منها فى موضوع الفلسفة الطبيعية ما يلى[1]:

١ ـ الشفاء ـ القسم الخاص بالطبيعيات بفنونه الثمانية. وموضوع دراستنا هو الفن الأول منها والذى يعرف بالسماع الطبيعى.

٢ ـ النجاة.

٣ ـ الإشارات والتنبيهات.

٤ ـ دانش نامه.

٥ ـ الهداية.

٦ ـ عيون الحكمة.

٧ ـ حد الجسم.

٨ ـ النفس الفلكية.

٩ ـ النهاية واللانهاية.

١٠ ـ الفلك والمنازل = المختصر فى علم الهيئة.

(١) لابد لى من الإشارة إلى أن النطاق المرسوم لدراستنا هذه لفن السماع الطبيعى لا يسمح بسرد مؤلفاته وشروحه فى الفلسفة الطبيعية على نحو تفصيلى. ولهذا اقتصرت على مجرد ذكر اسم الكتاب. أما الدراسة التفصيلية لكل كتاب على حدة وصلة كل كتاب بغيره، وهل تغيرت وجهة نظر ابن سينا إلى مشكلات الفلسفة الطبيعية بمرور الأيام، فإنه يمكن للقارىء الرجوع إلى كتابنا: (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا) ـ دار المعارف ـ القاهرة.

١١ ـ الفصول الثلاثة.

١٢ ـ الآثار العلوية.

١٣ ـ أسباب الرعد والبرق.

١٤ ـ المسائل الحكمية.

١٥ ـ أقوال الشيخ فى الحكمة.

١٦ ـ الكيمياء.

١٧ ـ رسالة الأجرام العلوية.

١٨ ـ رسالة فى إبطال أحكام النجوم.

١٩ ـ رسالة عن علة قيام الأرض فى وسط السماء.

٢٠ ـ المباحثات.

٢١ ـ الإنصاف.

٢٢ ـ إيضاح البراهين من مسائل عويصة.

٢٣ ـ التعليقات.

٢٤ ـ رسالة فى الحدود.

٢٥ ـ الفيض.

٢٦ ـ رسالة فى أجوبة مسائل سأل عنها أبو ريحان البيرونى.

٢٧ ـ جواب ست عشرة مسألة سأل عنها أبو ريحان البيرونى.

٢٨ ـ أجوبة عشر مسائل.

٢٩ ـ رسالة فى جواب المسائل.

٣٠ ـ جواب لسؤال بعض المتكلمين.

٣١ ـ الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة.

٣٢ ـ رسالة فى أحوال النفس.

٣٣ ـ رسالة فى القوى النفسانية.

٣٤ ـ رسالة فى معرفة النفس الناطقة.

٣٥ ـ رسالة فى الكلام على النفس الناطقة.

٣ ـ فن[١] السماع الطبيعى من الشفاء وأهمية موضوعه ومنزلته بين سائر كتبه:

يعد كتاب (الشفاء) أعظم كتبه فى الفلسفة على الإطلاق، ومن الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى، وقد جمع فيه ابن سينا العلوم الأربعة (منطقيات، وطبيعيات، وإلهيات، ورياضيات) وصنف طبيعياته وإلهياته فى عشرين يوماً بهمذان. ثم وضع فى أصفهان المجسطى، والأرثماطيقى، والموسيقى. وانتهى من قسم الحيوان والنبات فى السنة التى توجه فيها علاء الدولة للقاء سابورخواست. وبذلك انتهت تلك الموسوعة الضخمة التى جعلت لابن سينا مكانة بارزة عند مؤرخى الشرق والغرب معاً.

وكان هذا الكتاب من أهم الكتب التى نقلت إلى لغات أخرى. فترجمت أجزاء كثيرة منه إلى اللاتينية والفارسية، هذا عدا اللغات الحديثة كالفرنسية والإنجليزية[٢]. بحيث احتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفاته جميعاً، طالما أنه أودع فيه جماع فلسفته الطبيعية.

ومما يدل على أثره الكبير أننا نجد الكثير من كتب علم الكلام والفلسفة متأثرة به إلى حد كبير، ومن أمثلة هذه الكتب (المواقف) للإيجى، و(المقاصد) للتفتازانى، و(العقائد) للنسفى، و(الشروح) لصدر الدين الشيرازى.

---

(١) إيضاحاً للقارئ أقول: إن ابن سينا ـ كما سنرى ـ يقسم كل قسم من الأقسام الأربعة لكتاب الشفاء إلى عدة فنون. وتنقسم الفنون إلى مجموعة من المقالات تندرج تحت كل مقالة مجموعة من الفصول.

(٢) لمعرفة التفصيلات الخاصة بالأجزاء التى ترجمت منه يمكن الرجوع إلى:

E.gilson: History of Christian philosophy, goichon: La philosophie d'avicenna, Aldo mieli: La science arabe.

ويقول ابن سينا فى مقدمة كتابه: إن غرضنا أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيه زماناً طويلاً. . . . وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، وأورد الفروع مع الأصول. . . ولا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا.

ولكن ما سبب تأليف ابن سينا لهذا الكتاب؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتبين من كلام أبى عبيد الجوزجانى تلميذ ابن سينا وصديقه الوفى. فهو يقول: ثم سألته شرح كتب أرسطوطاليس، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك الوقت، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا الاشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك. فرضيت به.

هذه العبارة من جانب تلميذه الجوزجانى، أحسبها غاية فى الأهمية، إذ تدل على ما فى كتاب (الشفاء) من نقص وقصور، بمعنى أننا لا نجد فيه ذكراً دقيقاً للمصادر التى استند إليها ابن سينا، ومختلف الآراء التى أدلى بها غيره من الفلاسفة والعلماء، كما يتطلب ذلك الأسلوب العلمى فى البحث والدراسة. ولكن عذر ابن سينا ـ كما تكشف عنه عبارة الجوزجانى ـ الظروف القاهرة التى منعته من ذكر المصادر التى أخذ عنها فى كثير من المواضع بدقة وأمانة.

قلت: إن كتاب (الشفاء) يضم بين دفتيه أقساماً أربعة هى: المنطقيات، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات. ولا يعنينا فى هذا المجال إلا معرفة فنون الطبيعيات؛ إذ أن السماع الطبيعى ـ وهو موضوع دراستنا ـ واحد من هذه الفنون.

تنقسم طبيعيات الشفاء إلى ثمانية فنون هى:

الفن الأول: السماع الطبيعى. وهو موضوع هذه الدراسة، ويبحث هذا الفن ـ كما سيتضح بعد قليل ـ فى الأمور العامة لجميع الطبيعيات، مثل المادة والصورة والحركة والنهاية واللانهاية وكيفية تعلق الحركة بالمتحركات، حتى نصل إلى محرك أول واحد غير متحرك.

ومن هنا يمكن القول ـ كما يرى ابن سينا ـ بأن العلوم الطبيعية إذا كانت تدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها من حركات وأفعال، وما يفعل فيها من قوى، فإن القسم الأول منها ـ وهو السماع الطبيعى ـ يدرس المبادىء العامة لها والأسس التى تستند إليها. ولا يخفى أن نظرة ابن سينا هذه نظرية أرسطية فى جوهرها.

الفن الثانى: فى السماء والعالم.

الفن الثالث: الكون والفساد.

الفن الرابع: الأفعال والانفعالات.

الفن الخامس: المعادن والآثار العلوية.

الفن السادس: النفس.

الفن السابع: النبات.

الفن الثامن: الحيوان.

٤ ـ عرض إجمالى لأقسام وعناصر فن السماع الطبيعى:

اتضح لنا مما سبق أن السماع الطبيعى يمثل الفن الأول من فنون طبيعيات (الشفاء) الثمانية. وقد لا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذا الفن الأول يعد أهم الفنون الثمانية فى فلسفة ابن سينا الطبيعية، وعلى الرغم من أهمية هذا الفن فإننا لا نجده محققاً تحقيقاً علمياً سليماً بحيث يكون متداولاً بين أيدى الباحثين. بل إن النسخ الموجودة منه ظلت فترة طويلة إما مخطوطة وإما مطبوعة طبعة رديئة، يجب أن يسير الباحث فيها على حذر[1]. **ولم تحقق إلا فى السنوات الأخيرة.**

فما هى إذن الأقسام والعناصر الرئيسية التى يتضمنها كتاب السماع الطبيعى هذا ؟

ينقسم هذا الكتاب إلى أربع مقالات، تتضمن كل مقالة مجموعة من الفصول، تتراوح بين ثلاثة عشر فصلاً وخمسة عشر فصلاً.

(١) ستكون إحالتنا إلى صفحات الطبعة الحجرية القديمة (طبعة طهران)

المقالة الأولى: يجعل ابن سينا عنوانها «فى الأسباب والمبادىء للطبيعيات». وتتضمن خمسة عشر فصلاً، يبحث فيها فيلسوفنا تعريف لفظة «الطبيعة»، ثم يدرس مبادىء الموجودات الطبيعية، وكيف أنها ثلاثة هى: المادة، والصورة، والعدم. بعدها يفيض ابن سينا فى دراسة علل الموجودات الطبيعية ـ متابعاً فى هذا إلى حد كبير أستاذه أرسطو ـ فيرى أنها تنحصر فى علل أربعة هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية. وأخيراً يحدد لنا ابن سينا ما يعنيه بالبخت والاتفاق، وكيف أخطأ كثير من الفلاسفة فى إدخالهم البخت والاتفاق فى المباحث الطبيعية.

وإذا كانت دراسته لهذه النقاط يشوبها الإيجاز فى بعض المواضع، إلا أنه يفيض إفاضة كبيرة حينما يتحدث عن الغائية. فهو يبذل أقصى جهده للبرهنة على وجودها فى الكائنات الطبيعية، وكثيراً ما يستخف بالآراء التى بدت عنده موجهة ضد القول بالغائية، وكأنه كان يحسب أن القول بهذه الغائية أمر لامفر منه، ولكننا للأسف نجد فى بحثه لهذه المسألة تفريعات لا ضرورة لها، كما نجد خلطاً بين المباحث الطبيعية والمباحث الإلهية والأخلاقية. وهذا هو عيبه الأكبر، ليس فى هذه النقطة فحسب، بل فى نقاط أخرى من كتابه. إنه يبدأ بداية دقيقة محددة ولكنه لا يلبث أن يغوص فى أعماق ميتافيزيقية إلهية لدرجة أن البحث الطبيعى يظهر أمامنا وكأنه استحال إلى مجموعة من القيم والتصورات الميتافيزيقية. وسيتضح ذلك فى موضعه.

أما المقالة الثانية: وعنوانها « فى الحركة وما يجرى معها»، فتنقسم إلى ثلاثة عشر فصلاً تدور كلها حول ما نسميه بلواحق الموجودات الطبيعية. فهو بعد أن يعرف لنا الحركة متابعاً فى هذا أرسطو، يحاول بيان المقولات التى تقع الحركة فيها دون غيرها من المقولات. وبحثه فى الحركة يؤدى إلى بحثه فى السكون، وكيف يتقابل مع الحركة.

بعد الحركة والسكون يدرس ابن سينا المكان والخلاء والزمان. فيبين لنا كيف

اختلفت المذاهب حول هذه المسائل. ثم يبحث فى مذهب مذهب من هذه المذاهب مبيناً ما فيه من أوجه قوة أو ضعف ومرجحاً مذهباً على مذهب بعد إيراده لكثير من الأدلة التى تنهض على صحة رأيه. فيعرض مثلاً لآراء القائلين بأن المكان هو الهيولى أو الصورة أو السطح أو البعد، ثم ينتهى إلى نقد هذه المذاهب. كما يعرض ـ مع تفصيلات كثيرة ـ لمذاهب القائلين بالخلاء وكيف كانت آراؤهم خاطئة، فهو يعرض لحججهم ويقابلها بحجج أخرى هى فى الواقع أرسطية، كما يتبين ذلك للدارس الذى يقارن بين كتاب ابن سينا وكتاب أرسطو الذى يحمل نفس العنوان.

وإذا كان ابن سينا قد درس الحركة والسكون والمكان والخلاء، فإنه يبحث أيضاً فى الزمان ويمس مساً خفيفاً مشكلة القدم والحدوث التى تدخل فى مجال الميتافيزيقا أساساً. ويخصص لدراسة الزمان أربعة فصول يدرسه فيها من جميع جوانبه، وهى الفصول الأربعة الأخيرة فى المقالة الثانية، وهذه الفصول هى:

أ ـ فى ابتداء القول فى الزمان واختلاف الناس فيه.

ب ـ فى تحقيق ماهية الزمان وإثباتها.

ج ـ بيان أمر الآن.

د ـ فى حل الشكوك المقولة فى الزمان وإتمام القول فى مباحث زمانية مثل الكون فى الزمان، والكون لا فى الزمان، وفى الدهر وفى السرمد وتعينه وهو ذا وقبيل وبعيد والقديم.

والمطلع على نظريته فى الزمان من خلال هذه الفصول يجد فيها عنصراً أرسطياً بارزاً، يتبين بالمقارنة بين الفلسفة الأرسطية والفلسفة السينوية، وعنصراً أفلوطينياً وعنصرا أفلاطونياً بالإضافة إلى تأثر بفلاسفة إسلاميين سبقوه إلى البحث فى هذه النظرية كالكندى والفارابى رغم اختلافه عنهما فى بعض النقاط التى تعد بعضها نقاطاً جوهرية.

بعد المقالة الأولى والثانية يكون ابن سينا قد درس مبادئ الموجودات الطبيعية

وعللها ولواحقها، وتأتى بعد ذلك **المقالة الثالثة** وعنوانها «فى الأمور التى للطبيعيات من جهة ما لها كم».

يقسم ابن سينا هذه المقالة إلى أربعة عشر فصلاً. وهى فى الواقع تدرس مسائل كثيرة قد يبدو أن بعضها لا يدخل فى صميم الموضوع الذى حدده ابن سينا فى بداية هذه المقالة. ولكن يمكن القول بأن أهم ما تحتوى عليه هذه المقالة، دراسة مسألة الجزء، وبيان مشكلة التناهى واللاتناهى، والبحث فيما نعنيه بالتتالى والتماس والتشافع والتداخل والتلاصق والاتصال وما شابه هذه الموضوعات.

بعد المقالة الثالثة يأتى دور **المقالة الرابعة** والأخيرة من فن السماع الطبيعى ويجعل ابن سينا عنوانها: «فى عوارض هذه الأمور الطبيعية المذكورة ومناسبات بعضها مع بعض والأمور التى تلحق مناسباتها» وهى تقع فى خمسة عشر فصلاً، والدارس لهذه المقالة بفصولها العديدة يلاحظ أول ما يلاحظ أن الموضوعات التى تبحث فيها تعد أدخل فى علم الطبيعة منها فى فلسفة الطبيعة، كما سيتضح ذلك فى موضعه بعد قليل.

والواقع أن هذه المقالة بموضوعاتها العديدة كان يجب أن تكون بعد المقالة الثانية مباشرة؛ إذ أن موضوعات فصولها تتعلق تعلقاً مباشراً بلواحق الموجودات الطبيعية، وهى موضوع المقالة الثانية كما قلت منذ قليل. ولكن ابن سينا ـ شأنه فى ذلك شأن أرسطو ـ لا يتبع ترتيباً محكماً فى عرضه لفلسفته الطبيعية.

قلت: إن ابن سينا يقسم هذه المقالة إلى خمسة عشر فصلاً. وهو يبدأ مقالته ببيان الأغراض التى تشتمل عليها، ثم يأخذ فى بحث ما يسميه أحياناً بأحكام الحركة. ويمكن أن نبلور هذه الأحكام فى موضوعات أربعة أساسية هى: وحدة الحركة وكثرتها، مقاييس الحركة من حيث سرعتها وبطؤها، تضاد الحركات وتقابلها، تقابل الحركة والسكون.

وبعد أن يدرس ابن سينا هذه الأحكام أوالأسس والتى استغرقت تسعة فصول من هذه المقالة، يبدأ فى دراسة ما نسميه «بالأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام» وهى موضوع الفصول الستة الأخيرة من هذه المقالة. فهو يدرس الحيز والوضع والشكل للجسم الطبيعى، ثم يأخذ فى دراسة مسألة غاية فى الأهمية وهى مسألة الميل أو الاعتماد. تلك المسألة التى كانت موضع مناقشات كثيرة عند متكلمى وفلاسفة العرب سواء قبل ابن سينا أو بعده. فهو يعرف الميل ثم يأخذ فى دراسة السبب الذى من أجله يتحرك الجسم المقذوف فى الهواء بعد مفارقة القاذف له، ذاهباً ـ بعد استعراض الكثير من الآراء ـ إلى الأخذ برأى يوحنا فيلوبونوس أو يحيى النحوى، مبيناً وجاهة هذا الرأى ودقته دون أن يشير إلى اسم القائل به، ولا يخفى ـ كما سيتبين لنا ـ أنه يختلف فى هذه المسألة عن أرسطو.

بعد هذا التخطيط الإجمالى لفن السماع الطبيعى أشرع فى دراسة أهم الموضوعات والنظريات التى وردت فى فن السماع الطبيعى، محاولاً أن أضع أمام القارىء صورة لتفكير ابن سينا، وكيف استقى كثيراً من آرائه عن فلاسفة سبقوه إلى بحث هذه الموضوعات وخاصة أرسطو الذى تأثر به فيلسوفنا تأثراً لا حد له. بالإضافة إلى وجود عناصر أفلاطونية فى فلسفته الطبيعية أحسبنى مشيراً إلى بعضها ومنبهاً عليها لأول مرة فى تاريخ الدراسات السينوية.

٥ ـ تحديد المقصود من الطبيعة:

إذا كان ابن سينا قد اهتم فى رسائل عديدة له ببيان الصلة بين العلم الطبيعى والعلوم الأخرى كالإلهيات والرياضيات بفروعها الأربعة [حساب وهندسة وفلك وموسيقى] فإنه فى فن السماع الطبيعى يبين لنا المقصود من الطبيعة متأثراً فى هذا بفيلسوفه أرسطو.

فهو يقول: إن الأجسام قد تقع عنها أفعال وحركات، وبعضها صادر عن أسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الأفعال والحركات، مثال ذلك صعود

الحجر إلى أعلى، وبعضها يصدر عنها أفعال وحركات صدوراً عن أنفسها دون استناد إلى سبب غريب، مثال ذلك هبوط الحجر بعد محاولتنا قذفة إلى أعلى.

وهذا يؤدى ـ عند ابن سينا ـ إلى القول بأن الأجسام المتحركة بهذه الحركات إنما تتحرك عن قوى فيها، هى مبادىء حركاتها وأفعالها. فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير إرادة، وقوة مع إرادة، وقوة مختلفة التحريك والفعل من غير إرادة، وقوة مختلفة التحريك والفعل مع إرادة.

وبعد أن يضرب لنا ابن سينا الكثير من الأمثلة ويناقشها ينتهى إلى القول بأن الطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، ليس على أنها تجب فى كل شىء أن يكون مبدأً للحركة والسكون معاً، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحركة إن كان والسكون إن كان[1].

ثم يشرع ابن سينا فى تحليل هذا التعريف فيذهب إلى أن معنى القول بأن الطبيعة مبدأ للحركة، أنه مبدأ أو سبب فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك.

أما القول بأن هذا المبدأ أول، فإن ذلك يعنى أنه قريب، لا توجد واسطة بينه وبين التحريك، وإذا كانت النفس مبدأً لبعض حركات الأجسام التى فيها، فإن ذلك يكون بواسطة.

والمقصود من القول ما هى فيه: التفرقة بين الطبيعة والصناعة. وهذه التفرقة تعد تفرقة دقيقة وهامة؛ لأنها ترتبط بالمبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه دراسة الطبيعة سواء عند ابن سينا أو أرسطو، باعتبارها نظرية الحركة. إذ يوجد فرق جوهرى بين الموجودات التى هى فى الطبيعة أو التى توجد بالطبع، مثل الحيوانات والنباتات والعناصر، وبين تلك التى تكونها الصناعة كالسرير والرداء. الأولى فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها، والثانية ليس لها سكون أو حركة إلا بواسطة العناصر الطبيعية المركبة منها. فإذا كانت الحيوانات والنباتات

(١) ابن سينا: الشفاء ـ فن السماع الطبيعى، مقالة ١ فصل ٥ ص ١٣.

والأجسام البسيطة كالأرض والماء والنار والهواء توجد فى الطبيعة، فإن لها فى أنفسها إما علة حركة نقلة فى المكان ونمو ذاتى، وإما علة سكون فى المكان التى هى فيه.

ولا يخفى ـ كما يقول ابن سينا ـ أن هذه الأشياء تختلف عن الأشياء الصناعية التى ليس لها من جهة ما هى كذلك مبدأ ما إلى التغير. إنها إذا تغيرت فإن ذلك لا يكون إلا بالواسطة، أى ليس لها نزوع طبيعى للحركة، وإذا تحركت فإن ذلك يكون بالمواد المكونة لها أو بفعل الصانع. **وعلى ذلك يمكن القول بأن الموجودات تعد طبيعية وبالطبع متى كان لها الحركة والسكون فى ذواتها وعلى انفرادها**[1].

أما القول بالذات فيعنى عند ابن سينا أمرين: **أولهما** بالقياس إلى المحرك، إذ أن الطبيعة تحرك بذاتها حينما تكون بحال تحريك لاعن تسخير قاسر، ويستحيل أن لا تحرك طالما أنه لم يكن هناك مانع يؤدى إلى الحركة القسرية. **وثانيهما** بالقياس إلى المتحرك، إذ أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لامن خارج.

وتفسير ابن سينا هذا نجده مرتبطاً بأجزاء كثيرة من فلسفته الطبيعية. فهو يرتبط مثلاً برأيه فى المادة والصورة. فكل مركب يعد موجوداً بذاته من قِبَلِ عنصره وصورته، وكل ما يوجد للشىء بذاته، فإما أن يكون موجوداً له من قبل عنصره، أو من قبل صورته، أو من قبل الأمرين جميعاً.

هذا من جهة التجوهر أو التركيب، أما من جهة العلل فإن تفسير ابن سينا لما هو بالذات يوضح لنا رأيه فيها، فالعلل هى التى توجد للشىء بذاته والشىء الموجود للشىء بذاته هو العلة. فهما إذن إن دلا على شىء فإنما يدلان على طبيعة واحدة. وهنا نجد الترابط بين تجوهر الشىء، وعلة ذلك الشىء. فالإنسان مثلاً إذا كان موجوداً من جهة علل كثيرة، فإن علته التى يعتبر بها موجوداً بذاته، هى الإنسانية لأنه إنسان بذاته.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

ويعود ابن سينا لتحليل تعريفه للطبيعة فيرى أن معنى القول بأن الطبيعة مبدأ للحركة والسكون، أنها تعد أساساً للتغير وعدم التغير؛ إذ تختلف الموجودات بالنسبة لمبدأ التغير وعدمه، فالحيوان مثلاً يوجد فيه جميع ضروب التغير من نقلة ونمو واستحالة وكون وفساد. والأجسام البسيطة لا توجد لها حركة النمو، وتوجد لها سائر التغيرات الأخرى. أما الجسم السماوى، فإن ضروب التغاير ممتنعة عليه ماعدا الحركة فى المكان. ولذلك يعده ابن سينا داخلاً فى الأشياء الطبيعية[1].

٦ ـ مبادىء الموجودات الطبيعية:

ما أن ينتهى ابن سينا من تعريفه للطبيعة حتى يبدأ فى دراسة مبادىء الموجودات الطبيعية. وإذا وصلنا إلى دراسة هذه المبادىء فقد وصلنا إلى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية. فإذا كان ابن سينا يدرس نظرية ترتيب الموجودات، فإن هذا قائم على نظريته فى المادة والصورة، إذ تختلف الموجودات بحسب مراتبها من الصورة أو النفس والمادة. فكلما غلبت عليها الصورة كلما كانت أسمى من غيرها من الموجودات التى يزداد حظها من المادة. وإذا كان ابن سينا يدرس العلل بعد دراسته لمبادىء الموجودات، فإن هذه الدراسة ـ كما سنرى ـ تتعلق بالمادة والصورة. وإذا كان ابن سينا يتحدث عن الحركة والسكون والزمان والمكان. . . الخ فإن هذه الأشياء تعد لواحق للموجودات الطبيعية التى يهتم ابن سينا أولاً بأن يكشف عن مبادئها أو تركيبها.

ودراسة ابن سينا لهذه المبادىء نجدها بصفة خاصة فى فن السماع الطبيعى على نحو لا نجده فى كتاب آخر من كتبه فى الفلسفة الطبيعية. كما أود أن أشير إلى أن دراسته هذه نجدها أيضاً فى كتبه فى الفلسفة الإلهية. صحيح أن الكتب الإلهية أو الميتافيزيقية لابن سينا تدرس المادة والصورة على نحو يعد مخالفاً للنحو الذى نجده فى الكتب الطبيعية له، بمعنى أن المادة والصورة تدرس

(١) المصدر السابق، ص ١٤، ١٥

فى الكتب الأولى بمناسبة الكلام عن الجواهر وأقسامها وتبرهن على وجودها على سبيل الإطلاق. وتدرس فى الكتب الثانية على اعتبار أنها مبادىء للموجودات الساكنة والمتحركة، إلا أن النحوين من الدراسة - فيما يبدو لى - متصلان كل واحدة منهما بالأخرى[1]، وخاصة عند ابن سينا.

يذهب ابن سينا إلى أن الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعاً على قوائم. وكون الجسم بهذه الصفة يعد الصورة التى بها صار هذا الجسم جسماً. ولا يعد الجسم جسماً باعتبار أنه ذو امتدادات ثلاثة تفرض فيه، إذ أن الجسم يكون موجوداً لجسم ثابت حتى إذا غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل، مثال ذلك أن الشمعة قد يحصل فيها أبعاد بالفعل من الطول والعرض والعمق، محدودة بأطرافه، ثم يمكن تغيير هذه الأبعاد المحدودة بأبعاد وامتدادات أخرى، وذلك بتغيير شكل الشمعة، ومع ذلك فالجسم باق بجسميته لم يفسد ولم يتبدل، والصورة التى أوجبناها له، وهى أنه يمكن أن تفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل. فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان فى نفسه شيئاً واحداً.

وإذا وصل فيلسوفنا إلى تحديد ما يقصده بالجسم الطبيعى، فإنه ينتهى إلى القول بأن هناك مبادىء للجسم بما هو جسم، بها تحصل جسميته. وهذه المبادىء منها ما هو قائم منه مقام الخشب من السرير، والآخر قائم منه مقام صورة السرير وشكله. القائم منه مقام الخشب يسمى هيولى وموضوعاً ومادة وعنصراً واسطقساً، والقائم منه مقام صورة السرير يسمى صورة[2].

---

(١) يحيلنا أرسطو فى كتبه الطبيعية على كتاب (الميتافيزيقا). فعندما يبحث فى الصورة مثلاً، يقول إن النظر فى المبدأ على جهة الصورة، هل هذا المبدأ واحد أو أكثر من واحد، وما هو، أو ما هى هذه الصورة، على سبيل الدراسة المستقصية المستفيضة، فإنه من عمل الفلسفة الأولى. ويقصد بذلك مقالة «الزيتا» من ميتافيزيقاه.

Aristotle: Physica BI. 7. 191 A.

(٢) فن السماع الطبيعى، مقالة ١ فصل ٢ ص ٦

وبعد أن يحدد لنا فيلسوفنا هذه المعانى التى يستعملها كثيراً فى كتبه، يذهب إلى أن للجسم ـ بما هو جسم ـ مبدأ هو الهيولى ومبدأ هو الصورة، سواء كانت صورة جسمية مطلقة أو صورة نوعية من صور الأجسام، أو صورة عرضية، إذا أخذنا فى اعتبارنا الجسم من حيث هو أبيض أو قوى أو صحيح. كما أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة قائمة بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل. وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تنوب عنها وتقوم مقامها وتفسد معها الهيولى بالفعل.

الجسم الطبيعى إذن يتركب عند فيلسوفنا من مبدأين أساسيين هما: المادة والصورة. ولكن ما حقيقة العلاقة بينهما؟ وما أحكام كل من المادة والصورة؟ وأيهما يعد «الطبيعة» بالنسبة للآخر؟ هذه وغيرها موضوعات أفاض فيها ابن سينا فى فن السماع الطبيعى. وفيما يلى محاولة لتوضيح وجهة نظره فى هذه المجالات وكيف كان متأثراً بأرسطو إلى حد كبير.

٧ ـ العلاقة بين المادة والصورة:

إذا كان ابن سينا ينسب الطبيعة إلى المادة والصورة، فإنه يتساءل: هل تعد طبيعة الشىء هى بعينها صورته أم لا؟ ويجيب عن ذلك بالقول بأنه بالنسبة للأجسام البسيطة فإن الطبيعة هى الصورة بعينها. مثال ذلك أن طبيعة الماء هى بعينها الماهية التى بها الماء وما هو. ولكن هذه الماهية تكون طبيعته من جهة ما وتكون صورته من جهة أخرى. فإذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء، دون الالتفات إلى ما يصدر عنها من الآثار والحركات سميت صورة. فصورة الماء مثلاً هى قوة أقامت هيولى الماء نوعاً هو الماء، وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة. وما يصدر عنها يدخل فى مجال الأعراض التى تلزمها كالبرودة والرطوبة التى يتعاون على وجودها كل من المادة والصورة.

أما الأجسام المركبة فإن الطبيعة تكون كشىء من الصورة، ولا تكون كنه

الصورة. دليل هذا ـ كما يرى ابن سينا ـ أن الأجسام المركبة لا تصير هى ماهى بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها، وإن كان لابد لها من أن تكون هى ماهى من تلك القوة. فكأن تلك القوة جزء من صورتها، وكأن صورتها تجتمع من عدة معان تتحد فيما بينها، كالإنسانية مثلاً، فإنها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والناطقة. وإذا اجتمعت هذه كلها نوعاً من الاجتماع أعطت الماهية الإنسانية[١].

ولا يخفى أن ابن سينا يتابع أرسطو فى هذه النقطة متابعة تامة. فالأخير قد ذهب فى كتاب الطبيعة إلى أن جميع ما هو بالطبيعة ليس له طبيعة، إلا إذا كانت له صورته؛ دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون إن لها طبيعة ما لم يحصل لها صورتها. فطبيعة الكائنات إذن هى صورتها التى نعين النوع الداخلى فى حدها. وإذا كانت لهذه الكائنات مادة فإن هذه المادة لاتنفصل عن الصورة التى تعد مميزة لها وأفضل منها.

٨ ـ نقد القول بعلة واحدة:

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الصورة تعد «طبيعة» للأجسام البسيطة[٢]، كما تعد «طبيعة» ـ إذا أضيف إليها معان أخرى ـ للأجسام المركبة، فإنه ينقد ـ كما فعل أرسطو[٣] ـ مذهب القائلين بتفضيل المادة والقول بأنها هى «الطبيعة». فأنطيفون مثلاً قد أصر على أن المادة هى الطبيعة وأنها هى المقومة للجواهر، إذ لو كانت الصورة هى الطبيعة فى الشىء، لكان السرير مثلاً إذا أصابه العفن وصار بحيث يفرع غصناً وينبته فرَّع سريراً، وليس كذلك، بل يرجع إلى طبيعة الخشب وينبت خشباً. وحجته على ذلك ـ على ضوء عبارات ابن سينا ـ يمكن إيرادها فى صورة قياس كالآتى: الطبيعة والجوهر إنما هو الشىء الثابت الذى يوجد فى كل شىء، طالما أنه أحق بالثبات من غيره، الهيولى هى الثابتة فى كل شىء.

---

(١) المصدر السابق ص ١٥ ، ١٦.

(٢) E.gilson: History of Christian Philosophy P 193.

(٣) Physica B II, Ch I, 193 A.

∴ الهيولى هى الطبيعة والجوهر.

قلت: إن ابن سينا قد ذهب إلى تخطئة رأى أنطيفون. فما هى الأسباب التى استند إليها فى بيان هذا الخطأ؟

١ ـ لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعة.

٢ ـ لم يفرق بين العرض وبين الصورة.

٣ ـ لم يعرف أن مقوم الشىء يجب أن لا يكون منه عند وجود الشىء، لاعدم الشىء.

٤ ـ الهيولى لا تكفى فى أن يكون الشىء موجوداً بالفعل، إذ أنها تفيد قوة الوجود فحسب. أما الصورة فهى التى تجعله بالفعل. فالخشب والطوب مثلاً إذا وجدا كان للبيت كون بالقوة، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته.

٥ ـ خفى على أنطيفون ومن ذهب مذهبه أن الخشبية صورة، وأنها عند الإنبات محفوظة[١].

وينتهى ابن سينا بعد نقده لمذهب القائلين بأن المادة لا الصورة هى طبيعة الأشياء إلى أنه إذا كان المهم بالنسبة لنا فى مراعاة شرائط الطبيعة، هو ما يفيد الشىء جوهرية، فإن الصورة أولى بذلك، فإذا كانت الأجسام البسيطة هى ما هى بالفعل بصورها دون موادها وإلا لما اختلفت، فالطبيعة إذن ليست المادة، بل الصورة بالنسبة للبسائط، وأنها فى نفسها صورة من الصور وليست مادة من المواد، أما بالنسبة للمركبات فإن الصورة المحدودة وحدها لاتعطى ماهياتها، بل هى مع زوائد تضاف إلى هذه الصورة.

٩ ـ الصورة الجرمانية:

إذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن كل جسم طبيعى يتكون من هيولى وصورة، بالإضافة إلى العدم الذى يعد مبدأ بالعرض، فإن ابن سينا قد قال بصورة أخرى يسميها أحياناً بالصورة الجسمية وتارة يطلق عليها الصورة

(١) ابن سينا: فن السماع الطبيعى، مقالة ١ فصل ٦ ص ١٦

الجرمانية. وهذه الصورة تختلف عن الصورة التى يسميها أرسطو بالصورة النوعية. أى أن ابن سينا قد ذهب إلى أن لكل جسم طبيعى صورتين، صورة جسمية أو جرمانية، وصورة نوعية. فإذا كان الجسم مادة فإنه يحتاج فى وجوده كجسم إلى شىء آخر خلاف الصورة النوعية، وهى الصورة الجسمية التى يرى أنها علة الكثرة فى الموجودات الطبيعية.

ولا يتسع المجال الآن لبيان الحجج التى يسوقها ابن سينا لإثبات رأيه، كما لا تتسع هذه الصفحات لبيان أوجه النقد التى وجهت إلى رأيه هذا. ويكفى أن أقول إن أهم نقدين وجها لرأيه هذا نجدهما عند أبى البركات البغدادى فى كتابه القيم (المعتبر فى الحكمة) وعند يوسف كرم فى (الطبيعة وما بعد الطبيعة) وكل من أبى البركات ويوسف كرم قد أخذا على فيلسوفنا القول بهذه الصورة ذاهبين إلى أنه لا فائدة من القول بها. فالأخير مثلاً يقول: إذا كان ابن سينا قد زعم وألح فى زعمه بأن الهيولى تتحد أولاً بصورة جسمية تتحقق فيها الأقطار الثلاثة. . . . الخ، فإن هذا غير لازم. دليل هذا عند يوسف كرم[1] أنه لو كانت هناك صورة جسمية تكونت مع الهيولى جوهرا تاماً أى كائناً ذا وحدة. فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحاداً جوهرياً، بل كان شأنها شأن العرض. وكانت الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة، ولكن هذه نتيجة لا يرضى بها ابن سينا؛ ولهذا كان الصحيح الرجوع إلى مذهب أرسطو أى القول بأن الجسم الطبيعى مركب من هيولى ومن صورة واحدة وهى الصورة النوعية، تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات.

ولأرجع الآن إلى إثارة بعض التساؤلات وأوجه النقد من جانبى حول هذا الموضوع، حتى يتبين أمامنا مدى خطأ رأى ابن سينا.

١ ـ هل يقول ابن سينا بالصورة الجرمانية أو الجسمية لمطالب دينية؟ وخاصة أننا رأيناه قد أضفى على الصورة صفات تجعلها أكمل وأرقى من

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٨

المادة. وهذه الصفات قد تكون مبرراً لإثبات خلود النفس التى هى صورة الجسم. لا نرى ذلك، فالتفرقة بين صورة نوعية وصورة جسمية لا يتعلق بهذا الموضوع. ويمكن لابن سينا بناء على نظريته فى ترتيب الموجودات تحقيق هذه المطالب الدينية دون القول بصورة جرمانية، طالما أن هذه الصورة ليست خاصة بالإنسان وحده.

٢ ـ هل يريد ابن سينا تفسير التغير والكثرة، بمعنى أنه تصور الصورة النوعية ثابتة جامدة لا تفسر التغير، شأنها شأن الماهية، فلم يكن بد أمامه من القول بصورة جرمانية؟ هذا غير مرجح فى نظرى. وإذا كان هذا هو مقصد ابن سينا فهو مقصد خاطىء؛ دليل هذا أننا لو سألنا ابن سينا: هل للصورة الجسمية مادة تقوم بها؟ لكان رده بالإيجاب بطبيعة الحال، وابن سينا نفسه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسته للهيولى أساساً. وإذا كان يدرسها فى علاقتها بالهيولى فإن أرسطو يميز بين هيولى أولى مشتركة للجميع، وهيولى خاصة بموجود موجود.

٣ ـ هل لدراسته للصورة الجسمية أو الجرمانية ارتباط بدراسته للصفات العرضية التى تطرأ على الأجسام؟ هذا غير مرجح أيضاً؛ نظراً لأن ابن سينا يميز بين خصائص الصورة بكلا نوعيها، والصفات العرضية. وابن سينا نفسه يرفض أن تكون الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة، وإن كان رأيه فى الصورة الجسمية قد يؤدى إلى هذه «العرضية»، طبقاً للنقد الثانى الذى وُجه إليه وهو نقد يوسف كرم.

٤ ـ إذا كانت الصورة النوعية بالنسبة إلى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الكلية إلى الصورة الجزئية، فإن ابن سينا كان يمكنه تفادى القول بهذه الصورة، إذ أن الصورة الكلية تستدعى صورة جزئية، والصورة الجزئية تستدعى صورة كلية، دون أن يؤدى الأمر إلى القول بصورة جديدة.

وأخيراً نقول بأن ابن سينا إذا كان قد أضاف قولاً جديداً فى هذا المجال إلى أرسطو، فإنه لم يغير فى فلسفته تغييراً جوهرياً. فالتغير الجوهرى فى هذا المجال إنما يكون برفضه للتفسير الوصفى، على النحو الذى نجده فى أبحاث

المادة والصورة والاتجاه نحو التفسير الكمى لا التفسير الكيفى والاكتفاء بالظواهر المحسوسة التى يمكن قياسها وملاحظتها دون التردى فى متاهات ميتافيزيقية باطنية.

وبنهاية القول بالصورة الجسمية، يكون ابن سينا قد أوضح لنا مذهبه فى مبادىء الموجودات الطبيعية من جهة تغيرها وحركتها وسكونها، سواء كانت مبادىء ذاتية لهذه الأجسام أو الموجودات كالمادة والصورة، أو بالعرض كالعدم. ويجدر القول بأن آراءه فى هذا المجال تعتبر كالمبادىء العامة التى تتفرع عنها مبادىء أخص، تظهر فى دراسته لقسم قسم من أقسام فلسفته الطبيعية. وإذا كان فيلسوفنا يشير فى كل قسم منها إلى ما سبق أن قرره من مبادىء عامة، فإنه يفرع عنها مبادىء أخص فأخص تعتبر مبادىء ظاهرة ظاهرة أو قسم قسم من أقسام فلسفته. ولكن هذا لا يتضح لنا تماماً إلا إذا عرفنا علل هذه الموجودات الطبيعية والتى عن طريقها يكتمل تفسيرنا لمبادىء الموجودات، سواء من حيث ماهيتها أو من حيث وجودها. فما هى هذه المبادىء أو العلل التى يحددها ابن سينا بأربع علل؟ وإذا وصلنا إلى هذا الموضع فقد وصلنا إلى القسم الثانى من أقسام فلسفته الطبيعية والذى عن طريقه يكتمل فهمنا لدراسته مبادىء الموجودات الطبيعية.

١٠ ـ علل الموجودات[١]:

إذا كان ابن سينا قد انتهى فى فن السماع الطبيعى من البحث فى مبادىء الموجودات الطبيعية ذاهباً إلى القول بأنها مركبة من مادة وصورة، فإنه وجد من الضرورى ـ لكى يفهم طبيعة الموجودات فى كل عمومها ـ أن يدرس علل هذه الموجودات حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً. أوضح ذلك فأقول بأن ابن سينا إذا كان قد فسر **طبيعة** الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة، هما علتا طبيعتها، فإنه ـ لكى يفسر لنا **وجودها** ـ يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلة هى سبب وجودها. وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة

(١) راجع كتابنا: (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا) وأيضا كتابنا: (تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية) القاهرة ـ دار المعارف.

بالفعل وسبباً لوجود الصورة فى المادة. وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية ـ أى مادته وصورته ـ وعلله الخارجية ـ أى العلة الفاعلية والعلة الغائية.

وإذا كان ابن سينا قد تناول دراسة العلية فى كثير من كتبه، فإن أهم دراساته لها يتمثل فى المقالة الأولى من فن السماع الطبيعى؛ حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط سواء كانت مادية أو صورية، ويبين لنا فى الفصل الحادى عشر، والثانى عشر، والخامس عشر الجانب الإيجابى من مذهبه. ولأحاول الآن إيجاز رأى ابن سينا فى علل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة من خلال الصفحات الموجودة بين ثنايا فن السماع الطبيعى.

الواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا ـ على اختلاف فيما بينهما ـ يجد أنهما استفادا ـ وخاصة أرسطو ـ من نقد أسلافهم بحيث تولد مذهباهما من النظر فى مذاهب سابقيهم ونقدهما لهم. ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذاهب سابقيه أدى به إلى مذهبه فى العلل الأربع. فهو ينقد المذاهب التى اقتصرت على علة دون غيرها من العلل: ينقد الأيونيين الأوائل؛ إذ أنهم كانوا يبحثون عن العلة المادية للأشياء. وينقد الفيثاغوريين؛ إذ أن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدى إلى التركيز على العلة الصورية، وينقد هيراقليطس الذى نسب للنار دوراً مبالغاً فيه، وأنبادوقليس بمذهبه فى الحب والكراهية، فهما قد ركزا اهتمامهما لإيجاد العلة الفاعلية وحدها. وينقد سقراط؛ إذ أنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها بأفضلية كونها على ماهى عليه، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية. ومن هذا ينتج أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين، والعقل عند انكساغوراس الذى يعتبر مبدأ للحركة، والمثل الأفلاطونية فى صورتها الأرسطية، يمكن أن تعطى مجتمعة بياناً كاملاً بمبادىء الوجود وعلله.

وإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدناه ينقد مذهبين أساسيين يقولان بالعلة المادية وحدها أو الصورية وحدها. فهو قد نقد بعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون والذين رفضوا ـ كما يقول ابن سينا ـ مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً، معتقدين أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف، وإذا حصلت فإن ما بعدها لا يخرج عن كونه أعراضاً ولواحق غير متناهية لا يمكن حصرها وضبطها. فالغواص مثلاً هدفه الأساسى الحصول على الدرة وليس عليه مراعاة أمر الصورة[1].

أما أهم أوجه النقد التى نستطيع استخلاصها من كتابات ابن سينا لهذا المذهب فيمكننى إيجازها فيما يلى:

١ ـ لا يؤدى هذا المذهب إلى تعرفنا على خصائص الأشياء الطبيعية، بل على العكس من ذلك تماماً يفقدنا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية وصورها النوعية.

٢ ـ إذا اقتصر صاحب هذا المذهب على الوقوف على الهيولى دون الصورة فقد اقتصر على معرفة شىء لا وجود له بالفعل، بل يبدو وكأنه شىء بالقوة، وهذه القوة لا تفهم إلا بوجود الفعل الذى يكسب القوة وجودها.

٣ ـ إذا أعرض صاحب هذا المذهب عن الصور والأعراض، فإنه لن يستطيع إدراك أى شىء؛ إذ أن الصور والأعراض هى التى تؤدى إلى معرفة الشىء وإدراكه.

٤ ـ كيف يقال إن الباحث عن الدرة مثلاً لا يدخل فى اعتباره مراعاة أمر الصورة ؟ وأن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة؟ إن هذه وما شابهها لا تخرج عن الظنون الفاسدة.

وإذا كان ابن سينا قد نقد أنطيفون ومن تابعه فى مذهبه من القائلين بالمادة دون الصورة، فإنه ينقد فريقاً آخر قال بالصورة دون المادة، ذاهباً إلى أن المادة إذا كانت موجودة فى الموجودات فإن سبب ذلك ظهور الصورة بآثارها فيها.

---

(١) فن السماع الطبيعى ـ مقالة ١ فصل ٩ ص ٢٠

والمقصود الأول هو الصورة، فمن أحاط بها علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة، وإلا كان متدخلاً فيما لا يعنيه.

وهذا المذهب خاطىء فى نظره ـ كما هو الحال عند أرسطو ـ إذ أنهم قد أسرفوا فى استبعاد المادة، كما أسرف الفريق الآخر فى استبعاد الصورة. وهذا يؤدى إلى تعذر البحث فى العلوم الطبيعية؛ إذ أنها تبحث فى المادة والصورة من جهة تغيرها وكونها وفسادها. والصور تحتاج لكى تتحقق فى الوجود إلى المادة. فكيف تستكمل معرفتنا إذن بالصورة إذا استبعدنا المادة؟ إن الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة تلزم لوجودها[1].

وإذا تم لابن سينا نقد آراء هذين الفريقين فإنه يطلعنا على الجانب الإيجابى من مذهبه، قائلاً ـ كما قال أرسطو ـ :إن للجسم الطبيعى عللا ذاتية أربعا، هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية. وسأقف قليلاً عند هذه العلة الأخيرة التى تعتبر تاجاً وقمة للعلل الثلاث الأخرى فى الفلسفة السينوية مبيناً علاقتها بالعلل الأخرى.

يذهب ابن سينا إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة وأنها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشىء[2]. فالعلة الغائية إذن سبب وعلة **للصورة** الموجودة عن **الفاعل فى الهيولى**، مثال ذلك ـ كما يقول أبو البركات موضحاً ـ أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار ـ مثلاً ـ حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان، فهى إذن ـ كما قلت سابقاً ـ تعد علة فاعلية الفاعل، والفاعل علة علية وجودها. أى أنها سبب فى أنه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل.

وهكذا يمضى ابن سينا فى بيان علاقة كل علة من العلل الأربع بغيرها، بحيث تكون كل علة مكملة للأخرى، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام

---

(١) السماع الطبيعى، ص ٢٠

(٢) المصدر السابق، فصل ١٠ ص ٢٣

الأخرى. فهو قد نقد القائلين بالمادة وحدها، كما نقد القائلين بالصورة فحسب، وكذلك نقد الذين يركزون على إبراز العلة الفاعلية دون غيرها من العلل، حتى أصبحنا نجد عنده تصوراً متكاملاً لمشكلة العلية والمعلولية ناتجاً عن أن لكل علة دورها فى التأثير، ولكن على اختلاف فى تأثير كل واحدة منها. فالغائية تؤثر فى العلة الفاعلية من جهة اتجاه الفعل. والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية. وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته. وبهذا ترتبط العلل الأربع التى توضح لنا «ما فيه الشيء» «وما به» الشيء وما «منه» الشيء و «ما له» الشيء. وعند هذه العلة الأخيرة يقف سؤالنا عن علة أى شيء[1].

١١ ـ نقد الاتفاق والمصادفة وتقرير الغائية فى عالم الطبيعة:

فى فن السماع الطبيعى نجد صفحات كثيرة تدور حول موقف ابن سينا من الاتفاق والمصادفة. وهو إذا كان يفيض فى بيان موقفه منهما فإن سبب ذلك رغبة فى الارتفاع إلى جوهر المذهب الذى تتحكم فيه النظرة الغائية للكون. فإذا كان بعض قدامى الفلاسفة قد ذهبوا إلى تقرير مبدأ الاتفاق وعمموه بالنسبة لكل الأمور الطبيعية وضربوا على ذلك الكثير من الأمثلة التى توضح وتبرر وجهة نظرهم، فإن ابن سينا فى الجانب النقدى من مذهبه فى الغائية قد بذل أقصى جهده فى الرد على هؤلاء الفلاسفة موضحاً رده بكثير من الشواهد التى لا حصر لها.

فإذا كانوا قد قالوا إن الجزئيات تكون بالاتفاق، وخلطوا الاتفاق بالضرورة بأن جعلوا حصول المادة بالاتفاق وحصول صورتها لها بالضرورة لا لغاية، فإن ابن سينا يرتفع من ذلك كله محاولاً إثبات الغائية ـ كما قلت ـ فالبقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح أنبتت سنبلة قمح، وإذا سقط فيها حبة شعير أنبتت سنبلة شعير. ولا يمكن أن نقول إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ فى جوهر حبة القمح والتربة التى فيها؛ إذ أن تحركها عن مواضعها ليس

(١) المصدر السابق، فصل ١٥ ص ٣٣

لذاتها، والحركات التى لذاتها معلومة، فيجب أن يكون تحركها إنما هو بسبب قوى فاعلة. وإذن ليس هناك ضرورة منسوبة إلى المادة، بل الصورة تطرأ على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة، وأنه يفعل ذلك الأمر إما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية. وهذا هو المراد بالغاية فى الأمور الطبيعية. أى أن تحريكات الطبيعة للمواد إنما هو على سبيل قصد طبيعى منها إلى حد محدود، وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أو أكثرية، وهذا لا يكون بالاتفاق؛ إذ أن كل ما يكون دائماً أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق[1].

وهكذا يمضى ابن سينا فى توضيح وجهة نظره. فكل شىء لغاية، ووجود الشرور ومظاهر النقص لا يمكن أن ينهض دليلاً على هدم الغائية والخيرية. يدل على ذلك الكون كله سماؤه وأرضه وما فيه من نبات وحيوان، ولا يصدر ذلك كله إلا عن تدبير محكم وليس عن اتفاق، فالطبيعة تفعل من أجل شىء وجميع أفعالها تنساق فى الكون إلى غاية وخير ولها ترتيب محكم، أى ليس فيها شىء معطل ولا يتم جزافاً واتفاقاً إلا بصورة نادرة.

والواقع أن هذه النظرة الغائية متغلغلة فى دراسات ابن سينا إلى أقصى صورها، فهو لا يدرس صنفاً من الأصناف إلا لكى يبرز لنا غايته فى حد ذاته أو بالنسبة لارتباطه ببقية الموجودات، حتى أننا قد لا نخطىء إذا قلنا إن المحور الغائى فى دراسات ابن سينا من أهم المحاور وأبرزها عنده. إنها نظرة لا يستطيع الباحث إغفالها؛ إذ أنه عبر من خلالها ونظر بمنظارها إلى الموجودات فى حركتها وسكونها وتغيرها وكونها وفسادها.

وهذا فيما يبدو لى عيب ابن سينا الأكبر. وإذا كان نطاق هذه الصفحات لا يسمح لنا ببيان الأخطاء التى وقع فيها فيلسوفنا وما أكثرها، فإننى أكتفى بالقول بأن تركيز ابن سينا على دراسة الغائية وجعلها ـ إذا جمعنا بينها وبين العلة الصورية ـ قمة العلل، قد أدى به إلى أن أصبحت دراسة الطبيعيات عنده دراسة أساسها الاهتمام بالكيف لا بالكم، بتصنيف الموجودات لا بقياسها.

(١) المصدر السابق، فصل ١٤ ص ٣٠، ٣١.

وهذا عكس ما نجده فى العلوم الطبيعية فى عصرنا الحاضر. ولو كان ابن سينا قد اعتبر الغائية علة كسائر العلل، لكان اعتباره هذا قد جنبه الكثير من الأخطاء. إنها سببية مثل كل شىء، بل هى فى حاجة إلى السببية. ولكن ابن سينا لم يفعل ذلك، فطالما وجدنا عنده مبالغة فى التفسير الغائى، حتى أننا يمكن أن نقول إن بحثه فى العلل الأخرى يوحى بردها إلى العلة الرابعة والأخيرة وهى العلة الغائية.

وهذا يعد من جانبه ـ فيما يبدو لى ـ عجزاً عن فهم الأسباب الحقيقية، وغلواً كبيراً. فمن الخطأ أن نجعل الأساس هو فهم غايات الطبيعة، بحيث تكون اساسا لدراستنا لها كما فعل فيلسوفنا، بل الأقرب إلى الصواب أن تعتبر الغايات شيئاً جانبياً، دون أن تعتبر أساساً وعنصراً داخلياً فى الأسباب.

ولكن ـ إنصافا لابن سينا ـ يمكن أن نقول إنه يتصور العلية فى مستواها الفيزيقى، بمعنى أن بحثه فى العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها تتيح أمامه تفسيراً فيزيقيا لظواهر الكون وإن كان يعتوره بعض مظاهر القصور والنقص. دليل هذا أننا لو انتقلنا إلى الفنون التى خصصها لدراسة النبات والحيوان والمعادن والآثار العلوية، وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبى من أن يدرس هذه الكائنات، وهذا عكس ما نجده فى التفسير الميتافيزيقى للعلل عند أفلاطون مثلاً والذى طالما نقده ابن سينا نقداً عنيفاً متأثراً فى ذلك بأرسطو.

بعد مبادىء الموجودات الطبيعية وعللها وغائيتها، يأتى دور اللواحق التى تلحق هذه الموجودات، وقد خصص فيلسوفنا لدراستها عدة فصول نجدها بين المقالات الأربع التى يحتويها فن السماع الطبيعى. وهذه اللواحق مثل الحركة والزمان والمكان وصلته بالخلاء والتناهى واللاتناهى.... الخ. ولأنتقل الآن إلى دراسة هذه اللواحق.

١٢ ـ الحركة:

تعد الحركة أول اللواحق، كما تتفرع عنها بقية اللواحق الأخرى التي تلحق الموجودات الطبيعية من جهة تغيرها وسكونها. وقد مر بنا كيف يعرِّف ابن سينا الطبيعة بأنها مبدأ حركة، أو بعبارة أعم مبدأ تغير. نجد هذا ممثلاً تماماً فى تفرقته بين الموجودات التى هى فى الطبيعة أو التى توجد بالطبع، وبين الموجودات الصناعية؛ إذ أن الفرق العميق بينهما يقوم على الحركة. فالأولى تحمل فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها، والثانية ليس لها سكون ولا حركة فى ذاتها اللهم إلا بواسطة العناصر التى هى مركبة منها. وعلى هذا تكون الطبيعة فى الموجودات الطبيعية هى المبدأ وعلة الحركة والسكون، بحيث يقال إن هذا موجود طبيعى، متى كان له فى ذاته مبدأ الحركة والسكون.

تعريف الطبيعة إذن يؤذن بوجود الحركة. فإذا انتقلنا إلى دراسة فيلسوفنا لمبادىء الموجودات الطبيعية وجدنا ذلك متمثلاً تماماً، فمبادىء الموجودات عنده لا تخرج عن مبدأين بالذات هما: الهيولى، والصورة، ومبدأ بالعرض هو العدم. وإذا قلنا بأن فيلسوفنا فى دراسته هذه يربط بين المادة والصورة والقوة والفعل فإننا يمكن أن نعد الهيولى نحواً من الإمكانية، فهى تكون دائماً فى حالة عشق مستمر نحو تحقيق وجودها، أى من أجل تحصيل الصورة، التى تعد بدورها فعلاً أو كمالاً، وعلى هذا فإن تعشق المادة المستمر نحو الصورة يعد حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية دينامية؛ لكى تضاف إلى الهيولى، بمعنى أن ابن سينا إذا كان ينظر إلى الهيولى بوصفها شيئاً غير معين ولا محدد، وينظر إلى الصورة عكس ذلك تماماً، وكانت الهيولى تلزمها الصورة، فلابد إذن من حركة حتى يمكن انضمام الصورة إلى الهيولى وجعلها شيئاً محدداً معيناً.

هذان ـ تعريف الطبيعة، ومبادىء الموجودات ـ نذيران بوجود الحركة فى الطبيعة والنظر إلى الطبيعة على أنها مبدأ الحركة. فإذا انتقلنا إلى دراسته لعلل الموجودات وجدنا النذيرالثالث. إنه يقول بعلل داخلية للموجود وهى المادية والصورية، وعلل خارجية وهى الفاعلية والغائية. وهذا يدلنا تمام الدلالة على أن محور قوله هذا يدور حول الحركة. أوضح ذلك على ضوء عباراته فى فن

السماع الطبيعى فأقول بأنه يعتبر الأولى علية انفعال، علية سلبية، ولكنها تفترض استعداداً، والثانية علية إيجابية فعالة، طالما أنها تضفى على المادة حقيقتها، والثالثة إن دلت على شىء فإنما تدل على الحركة، دليل هذا ذهاب ابن سينا إلى أنها مبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر. إنها سبب التحريك من القوة إلى الفعل. فإذا كانت تفيد أساساً الوجود، فإن إفادة الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة. والرابعة تكشف عن غاية الحركة؛ إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة. إنها سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى. وعلى ذلك يكون ابن سينا قد أضاف هاتين العلتين للتأكيد على أن محور الطبيعة هو الحركة.

نظرية الحركة إذن هى نظرية الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن المكان يرتبط بها أيضاً. وابن سينا بعد أن يدرس الحركة يدرس المكان والزمان فهو يقول: وإذ قد تكلمنا فى الحركة فحرى بنا أن نعرف المعنى المسمى مكاناً والمعنى المسمى زماناً، إذ هما من الأمور الشديدة المناسبة للحركة[1].

وعلى هذا يمكن القول بأن دراسة ابن سينا للحركة تأتى بعد دراسته لمبادىء الموجودات وعللها، وتجىء سابقة لكل ما عداها من لواحق خاصة بالأجسام الطبيعية. معنى هذا أن الموجودات الطبيعية إذا كانت لها لواحق تلحقها كالحركة والزمان والمكان.. الخ فإن الحركة تعد أهم هذه العوارض واللواحق، بل إن هذه اللواحق الأخرى تعد لواحق للحركة. يقول ابن سينا: لقد ختمنا الكلام فى المبادىء العامة للأمور الطبيعية، فحرى بنا أن ننتقل إلى الكلام فى العوارض العامة لها، ولا أعم لها من الحركة والسكون[2].

وسأشير الآن بإيجاز شديد إلى أهم النقاط التى يتضمنها بحثه لنظرية الحركة. ولابد من القول أولاً بأننا لا نجد عند فيلسوفنا وحدة موضوعية فى

(١) فن السماع الطبيعى، مقالة ٢ فصل ٤..
(٢) المصدر السابق، فصل ١ ص ٣٤

تقريره لهذه النظرية. فمن دراسته لمجال ينتقل إلى مجال آخر، ثم يعود إلى المجال الأول بلا مبرر. . . الخ. ومن دراسته للحركة وأنواعها ينتقل إلى بيان أحكام أو أسس لها ثم يعود لبيان أنواعها، وهكذا إلى آخر هذا الخلط والاضطراب فى دراسته للحركة.

يعرف ابن سينا الحركة بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة[١]. وواضح أن هذا هو التعريف الذى ارتضاه أرسطو للحركة[٢].

وإذا عرَّف ابن سينا الحركة، فإنه ينتقل إلى بيان الأمور التى تتعلق بها الحركة وهى خمسة: المحرك الذى منه تصدر الحركة، والمتحرك، أى الشىء المحرك، والزمان، أى المقدار أو المدة الزمانية التى تقع فيها الحركة، والنقطة التى منها تصدر الحركة، وأخيراً النقطة التى إليها تصل وإليها تنتهى، إذ كل حركة لابد أن تصدر من نقطة ما لتصل إلى نقطة أخرى.

بعد تعريف الحركة وبيان الأمور التى تتعلق بها، يأتى تساؤل فيلسوفنا عن المقولات التى تقع فيها الحركة. وهو يميز أولا (خاصة عند دراسته لمقولة الجوهر) بين التغير والحركة كما فعل أرسطو[٣]. فكل تغير إنما يكون من طرف إلى طرف ضده، وعلى ذلك فليس يمكننا القول بوجود تغير من اللاوجود إلى اللاوجود، إذ لا يوجد بينهما تضاد. ولكن التغير يكون من لا وجود إلى وجود، أى كون، ومن وجود إلى لاوجود، ويسمى فساداً. هذا بالنسبة للتغير الذى يعد أعم من الحركة. ولكن إذا كان الانتقال من الوجود إلى الوجود بمعنى انتقال الشىء من حال إلى حال، فإنه فى هذه الحالة يمكن تسميته بالحركة.

وعلى هذا الأساس وغيره من أسس استقاها عن أرسطو، يستعرض ابن سينا مقولة مقولة من المقولات العشر الأرسطية لكى يبين لنا أى المقولات تقع فيها الحركة، **فالجوهر** لا حركة فيه؛ إذ أن التغير فيه يكون دفعة وليس على التدريج

(١) المصدر السابق ،مقالة ٢ فصل ١ ص ٣٥.

(٢) Aristotle: Physica III, 1, 201 A

(٣) Aristotle: Metaphysics. L, Ch I, 1069 D

كما هو شأن الحركة طبقاً لتعريفها الأرسطى أو السينوى. كما لا يعد حدوث الصورة الجوهرية فى المادة حركة، ولا الفساد المقابل له حركة.

ومقولة **الكيف** تقع فيها الحركة؛ إذ أنها تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى، كتسخن الماء وتبرده، وهذا ما نسميه بحركة الاستحالة.

ومقولة **الكم** تقع فيها الحركة، وذلك على وجهين: بزيادة تضاف إلى موضوع الكم فينمو، ونقصان يقع بالتحلل فينقص الموضوع، ولكن صورته فى الحالتين باقية، وتسمى الحركة فى هذه المقولة بالنمو والذبول.

ومقولة **الأين** تقع فيها الحركة، فهى تعنى حركة النقلة من مكان إلى مكان آخر. بل إن هذه الحركة هى أولى الحركات وأشدها ظهوراً. يدلنا على هذا شهادة الحس، وبأن نقابل بينها وبين السكون. أوضح هذين المعنيين فأقول: إننا إذا وجدنا شيئاً فى مكان مرة ثم وجدناه مرة أخرى فى مكان آخر، فلابد أن نقول إن هذا الشىء قد تحرك، وعلى هذا فما ليس بساكن فى الأشياء المكانية فهو متحرك.

بل إن حركة الأين (النقلة) أشد بروزاً من حركة الكم والكيف، وأسهل منهما معرفة، ويمكن تمييزها بوضوح عن الحركتين السالفتين. فنقول: إن هناك حركة فى أين جسم حينما ينتقل هذا الجسم، دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف، وحين يشغل على التعاقب نقطاً مختلفة من المكان[1].

وإذا كان ابن سينا ـ شأنه شأن أستاذه أرسطو ـ قد رأى أن هذه الحركة هى أولى الحركات وأبرزها ظهوراً، وحاول تفسير حركة الكم والكيف بالرجوع إلى حركة النقلة، فإن هذا لا يؤدى بنا إلى القول بأن هذه الحركة هى الحركة الوحيدة عنده، كما هو الحال عند الفلاسفة المحدثين ابتداء من ديكارت، أو عند ديمقريطس والذريين، حين حاولوا تفسير الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً دون اعتبار لأى كيف فيما عدا التغير فى المكان. دليل هذا عندى أن ابن سينا قد أصر

(١) فن السماع الطبيعى، مقالة ٢ فصل ٣ ص ٤٥.

على القول بحركتى الكم والكيف ودافع عن وجودهما، بل إن تعريفه للحركة يؤذن بهذا الوجود. وكل ما يمكن قوله هو أن هاتين الحركتين تأتيان فى مرتبة ثانوية إذا قارناهما بحركة النقلة، أو أن نقول بأنها شرط لحركتى الكم والكيف؛ إذ لا بد فى هاتين الحركتين من تماس المحرك والمتحرك، ولابد للتماس من تقارب، وهذا التقارب بدوره دليل على الحركة.

أوضح ذلك فأقول بأن حركة النمو والنقصان تعتمد على الأستحالة، فلكى يتم نمو أو نقصان لابد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشىء. ولكى تتم الاستحالة لابد من تقريب بين طرفين، علة فاعلة وشىء تجرى عليه الاستحالة، أى موضوع لها. وهذا يعنى النقلة.

بل يمكن النظر إلى أسبقية حركة النقلة على غيرها من زاوية الحركة، أى من زاوية الحركة التى تتحرك بها الأفلاك؛ إذ أن الحركة التى تتحرك بها الأفلاك هى حركة النقلة، وهى أساس وأصل الموجودات من حيث الأسبقية فى الزمان. وعلى ذلك يمكن القول بأن لحركة النقلة وجودا فى سائر أصناف الحركة، بل هى أولى الحركات كما قلت.

ولكن هل هناك ضرورة لتقرير أنواع من الحركات غير حركة النقلة هذه؟ هنا أيضاً لا يمكننى أن أوافق ابن سينا على رأيه، وأتمسك بالقول بأنه لا داعى لافتراض حركات أخرى فى الطبيعة غير حركة النقلة فى المكان. ولو كان فيلسوفنا قد أدرك ما يقوله أرسطو من اشتراط النقلة لسائر الحركات، ووجودها فى سائر أصناف الحركة، ثم مضى من هذا إلى أبعد حدوده، بل أقول إلى نتيجته الحتمية لكان قد نتج له عن ذلك القول بأنه لا حركة إلا فى المكان. ولكنه وقف عند حدود مذهب أرسطو غافلاً عما فى هذا المذهب من مشكلات لا حصر لها.

أتابع الآن استعراض بقية المقولات وأيها توجد فيها الحركة. فمقولة **الوضع** فيها حركة. وقد بذل ابن سينا جهداً كبيراً فى الرد على منكرى القول بالحركة

فى الوضع، وساق على ذلك حججاً كثيرة يمكن الرجوع إليها فى موضعها من فن السماع الطبيعى[1]. وقد انتقل رأيه هذا إلى كثير من الفلاسفة والشراح وخاصة فخر الدين الرازى الذى اهتم بتفنيد الاعتراضات التى وجهت إلى الحركة فى الوضع. وبذلك أكد على الجوانب التى استند إليها فيلسوفنا ابن سينا فى تقريره لهذا النوع من الحركة.

أما بقية المقولات الأخرى وهى الإضافة والزمان والجدة والفعل والانفعال فليس فى واحدة منها حركة. وقد ساق ابن سينا على ذلك حججاً كثيرة تعد فى جوهرها حججاً أرسطية.

١٣ ـ الزمان:

بعد نظرية الحركة يأتى دور الزمان باعتباره من اللواحق الخاصة بالموجودات الطبيعية. ومن خلال فن السماع الطبيعى نجد إفاضة من فيلسوفنا فى شرح هذه النظرية، فهو يخصص خمسة فصول من المقالة الثانية يبحث فيها نظريته فى الزمان. **الأول** منها يبحث فى علاقة الزمان بالحركة والمكان وغيرهما من لواحق الموجودات الطبيعية، كما يرد على المذاهب التى تعرضت لتفسير الزمان على نحو أو آخر هو عند فيلسوفنا خاطىء. **والثانى** منها يعرض الجانب الإيجابى من مذهبه فيحقق لنا ماهية الزمان وينتهى إلى إثبات وجوده. **والثالث** من هذه الفصول يبحث فى مسألة «الآن» بحثاً متعدد الجوانب ويفرع عنه الكثير من النتائج الحاسمة فى الفلسفة السينوية. **والرابع** لا يقدم فيه فيلسوفنا شيئاً جديداً اللهم إلا نقداً تفصيلياً للذين أنكروا وجود الزمان. **والخامس** يمثل لنا نقطة الالتقاء بين الزمان كما يبحثه الفيلسوف الطبيعى، والزمان كما يبحث فى المجال الإلهى، بحيث يعد هذا مقدمة يرتب عليها فيلسوفنا ـ حين يبحث فى مجال الميتافيزيقا ـ رأيه فى مشكلة الحدوث والقدم.

ودون الدخول فى تفصيلات كثيرة حول القسم النقدى عند فيلسوفنا ـ إذ أنه يكاد ينقل عن أرسطو أكثر جوانب هذا النقد، أو فى البحث فى النظريات

(١) المصدر السابق، ص ٤٤ وما بعدها فى مواضع متفرقة.

العديدة التى استقى منها فيلسوفنا آراءه ـ أبدأ فى إيجاز فى بيان أهم معالم مذهبه فى الزمان.

بعد أن برهن ابن سينا على وجود الزمان من خلال نقده لمذهب القائلين بأنه غير موجود، ذهب ـ كما فعل أرسطو[1] ـ إلى تعريفه بأنه عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم أو متأخر لا بالزمان بل بالمسافة، وإلا كان بيان وجوده بياناً دورياً[2].

وبعد أن يعرف لنا ابن سينا الزمان يأخذ فى تحليله وتفسيره. ويمكننى القول بأن تفسيره هذا يدلنا على الأحكام الآتية الخاصة بالزمان:

١ ـ إذا كان الزمان يقبل الزيادة والنقصان فهو كم، ولكنه ليس منفصلاً وإلا لتركب من الوحدات غير المنقسمة.

٢ ـ لا يعد الزمان قار الذات، وإلا لكان الموجود بالأمس موجوداً فى الحال، كما أنه ليس مقداراً لهيئة قارة؛ لأن مقدار القار قار. فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة، وهى الحركة.

٣ ـ الزمان دائم الوجود على سبيل الانقضاء والتجدد، كما أنه لابد له من حركة حافظة، ليست عنصرية، بل فلكية، إذ أنها أسرع الحركات، وبها تقدر جميع الحركات.

وبعد أن يقدم لنا ابن سينا هذا التفسير والتحليل يخصص فصلاً طويلاً يبحث فيه مسألة «الآن» مبيناً علاقتها بالحركة والنفس. وأود أن أشير إلى أن تفسير ابن سينا لمسألة «الآن» يمكن أن نخرج منه بدلالات عميقة أهمها أن فيلسوفنا فى معرض بيانه لأوجه التشابه والاختلاف بين النقطة فى الخط والآن فى الزمان يستمد من ذلك رأيه فى مسألة أزلية العالم؛ إذ أننا لو رجعنا إلى جذور تفسيره لمسألة الأزلية والأبدية وجدناه يكمن فى التفرقة بين الحركة على خط مستقيم والحركة على الدائرة، فإذا ربطنا هذه التفرقة برأيه فى «الآن» وقوله

(١) Physica B 4 Ch II, 219 b

(٢) مقالة ٢ فصل ١١ ص ٧٣.

إنه يشبه النقطة على دائرة، لا النقطة على خط مستقيم، وكيف أن الأولى تتصل أطرافها ويوجد لها المبدأ والنهاية، والثانية لا يمكن أن توجد إلا متناهية ومحاطاً بها، استطعنا أن نقول: إن جذور أقواله فى مسألة الأزلية والأبدية تكمن فى تفسيره «للآن».

بالإضافة إلى أن فكرة «الآن» تعد فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان، ومن هنا يمكن القول بأن فهم فيلسوفنا «للآن» على هذا النحو يخفف من حدة الطابع المادى الذى قد ظهر فى تعريف ابن سينا للحركة وتفسيره لها: طابع مادى يتمثل فى إرجاع الزمان إلى الحركة، وهذه بدورها لا توجد إلا فى الأشياء المتحركة.

بعد هذا التمهيد أعود إلى بيان رأى فيلسوفنا وما فيه من إشكالات كثيرة بين ثنايا رأيه الذى بسطه فى فن السماع الطبيعى.

إذا كان البحث فى مسألة «الآن» قد شغل أساساً الفلاسفة الذين تبعوا أرسطو على وجه الخصوص، فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان ـ شأنه شأن الحركة ـ كمًّا متصلاً. أى لا يتألف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد عند علماء العقائد، والذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة.

والمهم أن فيلسوفنا يُعَرِّفُ «الآن» بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان، وعلى هذا فإنه لا يكون موجوداً بالفعل، إذ لو كان كذلك بالقياس إلى نفس الزمان لأدى إلى قطعه اتصال الزمان وتجدده.

ومن هنا يمكن القول بأن «الآن» لا يعد فى الواقع جزءاً من الزمان، بل هو حد له، يفصل الماضى عن المستقبل من غير انقطاع، بحيث تتعاقب الآنات دون اقتراب بعضها بالبعض وتماسكها؛ نظراً لأن «الآن» يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى المتقدم والمتأخر.

ولكن ما وجه هذه العلاقة الضرورية بين «الآن» وبين الزمان إذا أخذنا فى

اعتبارنا تجدد الحال ومسألة التقدم والتأخر؟ يذهب فيلسوفنا إلى أن «الآن» إذا استمر فى متقدم الحركة ومتأخرها أحدث الزمان، وعلى ذلك تكون نسبته إلى المتقدم والمتأخر هى كونه آنا، وهو فى نفسه شىء يفعل الزمان ويعد الزمان نتيجة لأخذنا آناً من حدود فيها فيحدث تقدمات وتأخرات معدودة.

وعلى هذا تظهر لنا العلاقة بين الزمان والآن. يقول ابن سينا: فالآن يعد الزمان، فإنه ما لم يكن إن لم يتعدد الزمان. والمتقدم والمتأخر يعد الزمان على أنه جزؤه ويحصل بجزأيه بوجود الآن. ولأن المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان، وكل جزء منه من شأنه الانقسام، كأجزاء الخط، فالآن أولى بالوحدة، والوحدة أولى بالتعديد، فالآن يعد على الجهة التى تعد النقطة ولا ينقسم[1].

واضح مما سبق ـ رغم ما فى تعبيرات ابن سينا من خلط واضطراب ـ أن هذه الفكرة تدلنا على إثبات دور النفس فى إدراك الزمان وتأكيد هذا الدور. وهذا يخفف من نزعته التى سبق أن أشرت إليها فى بحثه للعلاقة بين الزمان والحركة والتى هى فى جوهرها نحو من النظر إليه كشىء مادى. أما فى هذا الموضع فإننا نجد أن الزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى عادّ، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل، وهذا يثبت دور النفس، كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، هذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان.

ولكننا لا يمكننا المضى فى هذا التأويل إلى آخر حدوده؛ إذ من المبالغة تقدير أهمية هذا الطابع الذاتى فى نظرية فيلسوفنا. وكل ما يمكن قوله هو أن تفسير ابن سينا يعد خطوة هامة فى سبيل تأكيد دور النفس فى وجود الزمان.

وهذه النظرة إذا كانت تكمن جذورها فى محاولة أرسطو بحث العلاقة بين الزمان وبين النفس[2]، إلا أننى أود أن أشير إلى أن بحثه لهذه العلاقة لا يدلنا حتما على أن الزمان يتوقف على النفس، كما يرى كل من الإسكندر

(١) فن السماع الطبيعى، مقالة ٢ فصل ١٢ ص ٧٧. كما عبر فيلسوفنا عن هذه الفكرة فى كتاب (المقولات) من منطق (الشفاء) ص ١٣٣.

(٢) Physica, IV, 14, 223 A

الأفروديس وسمبلكيوس مثلاً؛ إذ أن هذا تأويل من جانبهما استفاد منه ابن سينا حتى وصل إلى القول بأن النفس علة وجود الزمان على نحو ما. ومن هنا يكون فيلسوفنا ـ إذا رجعنا إلى بحثه للعلاقة بين الزمان والحركة ودراسته «للآن» ـ قد رأى أن الزمان من جهة فعل للنفس ومن جهة أخرى موجود خارج النفس.

١٤ ـ المكان:

إذا رجعنا إلى الفصول الموجودة فى فن السماع الطبيعى والتى تبحث فى المكان، نجد أن هذه الفصول تتناول بالدراسة عدة نقاط تتناول رد فيلسوفنا على الذين ذهبوا إلى نفى وجود المكان، وعرضه لحجج القائلين بوجوده، سواء كانوا من الجمهور أو من الفلاسفة، بالإضافة إلى تحقيقه للمذاهب الخاصة بطبيعة المكان وتحليله لها وموقفه من كل مذهب منها، حتى يصل إلى القول بواحد منها.

يذهب ابن سينا إلى أن وجود المكان إذا كان من الوضوح لدرجة أن الكثير من الفلاسفة لم يركزوا جهدهم فى إثبات وجوده، والرد على من ينفى هذا الوجود كزينون مثلاً، فإن المشكلة الأساسية تتمثل فى معرفة طبيعة هذا المكان، إذ أن المذاهب الكثيرة المتداخلة التى تسعى إلى فهم وتفسير طبيعة المكان، جعلت الوصول إلى مذهب يفسره ويوضحه ـ متفادياً العديد من المتناقضات ـ من المسائل الشائكة الصعبة.

ويعرض ابن سينا لعدة مذاهب موجهاً النقد إليها، وذلك قبل إيراده للمذهب الذى يقتنع به آخذاً إياه عن أرسطو.

وأول المذاهب التى تتعلق بطبيعة المكان تتمثل فى القول بأن المكان هو الهيولى أو الصورة، إذ أنه يقبل تعاقب الأجسام، والهيولى أيضاً تقبل تعاقب الأجسام، فهو هى. أى أن القابل الأول ـ أى المكان ـ هو بعينه القابل الثانى،

أى الهيولى[1]. إنه هو المحدد للشيء الحاوى له بالذات، والصورة كذلك، أى أن صورة الأشياء محددة له وحاوية له بالذات.

بيد أن هذا المذهب يعد خاطئاً عند ابن سينا من زوايا عديدة، يمكن إيجازها فيما يلى:

١ ـ الهيولى والصورة لا ينفصلان عن الشيء، أما المكان فإنه يفارق عند الحركة. وعلى هذا فإن المكان من جهة انفصاله عن الشيء لا يعد صورته، ومن جهة أنه يحتوى الشيء لا يعد مادته.

٢ ـ المكان تكون الحركة إليه، أما الهيولى والصورة فلا تكون إليهما حركة.

٣ ـ المكان تكون الحركة فيه، أما الهيولى والصورة فإن الحركة تكون معهما لا فيهما.

٤ ـ لو كان المكان صورة لكان يفسد، فانتقال الماء إلى الهواء واستحالته إليه يوجب فساد صورة الماء. ولكن المكان ليس له كون، وبذلك لا يكون له فساد.

٥ ـ الصورة حد الشيء الذى هى صورته، أما الحيز فعلى العكس من ذلك تماماً. إنه حد الحاوى، أى الذى يحوى الشيء. وعلى ذلك لا يكون المكان هو الصورة.

أما المذهب الثانى فهو القائل إن المكان هو البسيط. فكما أن سطح الجرة

---

(١) يرى أرسطو أن أفلاطون من القائلين بهذا المذهب. يقول أرسطو: إن أفلاطون فى كتابه «طيماوس» يرى أن الهيولى والموضع شيء واحد. Physica, B IV, Ch II, 209 B.

وهذا القول وإن لم يرد فى طيماوس بنصه إلا أنه يعبر عن جملة رأيه.

M. Cornford: Plato's Cosmology 52 B, and: A. E. Taylor: Plato: The man and his work P 457

هذا إذا عرفنا أنه يتصور المادة كموضوع للتغير، وأنها المكان والمحل الذى تحمل فيه الصور المعينة. ويعطينا أبو البركات تبريراً من زاوية ما لرأى أفلاطون. فإذا كان أرسطو قد نقد قول أفلاطون بأن الموضع هو الهيولى، قائلاً إن الهيولى والصورة لا يفارقان المركب منهما، أما المكان فإنه يمكن أن يفارق، فإن أبا البركات يقول: إن هذا حق، لكنه لا يناقض قول أفلاطون، فإنه يقول إن المكان والهيولى واحد فى الطبيعة لا فى الشخص والمعنى، ولا فى ما به صار هذا مكاناً وهذا هيولى، وإنما هو واحد فى البعدية الامتدادية [المعتبر ص ٥٥ من القسم الطبيعى].

مكان للماء، فإن سطح الماء مكان للجرة، إذ أنه سطح مماس لجملة بسيط متصل به. وإذا كان الفلك الأعلى متحركاً، وكل متحرك له مكان؛ فللفلك الأعلى مكان، ولكن ليس له نهاية حاوية من محيط. وعلى هذا لا يكون كل مكان هو النهاية الحاوية من المحيط، بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذى تحته.

وهذا المذهب قد جانب الصواب عند ابن سينا من زوايا عديدة، أهمها أنه يلزم أن يكون للجسم الواحد مكانان. فإذا رجعنا إلى المثال الذى ذكره ابن سينا قبل ذلك، رأينا أن للجرة مكانين هما سطح الماء الذى فيها، وسطح الهواء المحيط بها، ولكن الجسم الواحد لا يكون فى مكانين، بل للمتمكن الواحد مكان واحد.

المذهب الثالث هو القائل بأن المكان هو الأبعاد. وقد عرض ابن سينا لهذا المذهب قائلاً: إن المسلِّمين به يرون أن بين نهايات إناء الحاوى للماء مثلاً أبعاد مفطورة ثابته تتعاقب عليها الأجسام المحصورة فى الإناء. فالماء مثلاً بين أطراف الإناء، أى أن مكانه هو ما بين طرفى مقعر الإناء وهو الذى يشغله الماء. وهو يزول ويفارق ويحصل الهواء فى ذلك البعد نفسه.

وإذا كان فيلسوفنا قد وجه سهام نقده إلى المذهبين السابقين، فإنه أيضاً وجه إلى هذا المذهب عدة أوجه من النقد أهمها قوله: إنه لا توجد إلا أبعاد المتمكن، إذ هذا البعد لو قلنا به سيتداخل مع بعد الجسم ذاته. ولو كان البعدان: بعد الجسم، وبعد المكان موجودين معاً، لنفذ أحدهما فى الآخر، ولاجتمع فى الجسم بعدان متداخلان. وهذا مستحيل عند فيلسوفنا؛ إذ أن الأمور المتفقة فى الطباع التى لا تتنوع بفصول فى جوهرها، لا تتكثر فى هوياتها، وإنما تتكثر بتكثر المواد التى تحلها.

يبقى بعد ذلك المذهب الرابع وهو الذى ارتضاه ابن سينا قائلاً: إنه هو المذهب الصحيح. فهو يقول إن المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوى

المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. وعلى ذلك يكون المكان ـ وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى ـ حاوياً ومساوياً ثابتاً للمنتقلات، يملأه المنتقل شغلاً ويفارقه المنتقل بانتقاله عنه، ويواصله بالانتقال إليه، ويستحيل أن يوجد فيه جسمان معاً[1].

١٥ ـ الخلاء:

هذا عن المكان، أما عن الخلاء فإننا نجد فيلسوفنا قد خصص له أكثر من فصل من فصول السماع الطبيعى تأتى مباشرة بعد بحثه للمكان، نظراً لارتباط المسألتين إحداهما بالأخرى تمام الارتباط. فالبحث فى المكان لابد أن يؤدى إلى التساؤل: وهل هناك مكان خال من الأجسام؟ وما طبيعة هذا الخلاء؟ وهل يمكن تصوره؟ إلى آخر هذه الموضوعات التى نجدها بين تضاعيف فن السماع الطبيعى.

وينتهى ابن سينا من دراسته لهذا الموضوع ـ بعد عرضه لكثير من حجج كل من المسلِّمين بوجود الخلاء والقائلين بعدم وجوده ـ إلى اتخاذ الجانب الثانى، وهو موقف أرسطو الذى طالما أيده ابن سينا ـ كما رأينا ـ فى كثير من المواضع. ولكنه يضيف إلى ذلك مشاهدات وتجارب يؤولها تأويلاً خاصّاً به، ومبعثها دراسات بعض علماء الكلام الذين بحثوا فى هذه المشكلة، ومن الغريب أن فيلسوفنا يهاجم بشدة آراء القائلين بوجود خلاء بين الأجسام، متخذاً ـ كما قلت ـ الجانب الآخر، وكأنه كان يحسب أن القول بعدم وجوده بديهية من البديهيات، أو كأنه يتصور أن آراء أرسطو فوق كل نقد. ومن يقرأ الفصول التى خصصها لدراسة موضوع الخلاء يدرك ذلك تمام الإدراك.

وسأقتصر على بيان نقد ابن سينا لحجة واحدة من الحجج التى قال بها المسلِّمون بوجود الخلاء، وتعد هذه الحجة من أهم الحجج، كما كانت مثار مناقشات واعتراضات غاية فى العمق من جانب أبى البركات البغدادى؛ إذ تعتبر من أدق محاولاته لتبرير القول بالخلاء.

(١) فن السماع الطبيعى، مقالة ٢ فصل ٩ ص ٦٢

فالقائلون بالخلاء يذهبون إلى أنه لولا الخلاء لما حدثت الحركة، وإنما تتحرك الأجسام فى الفضاء الخالى. فالمتحرك إذا تحرك فى ملاء فإنه إما أن يدفع الملاء فيتحرك، وإما يداخله. وعلى هذا فإن حركة المتحركات يلزم عنها إما وجود الخلاء، وإما تداخل الأجسام بعضها فى بعض، ولكن التداخل محال، وعلى هذا فإن وجود الحركات المكانية بالنسبة للأجسام يشهد بوجود الخلاء.

وهذه الحجة ـ شأنها شأن كل الحجج التى ساقها القائلون بالخلاء ـ كانت موضعاً لنقد ابن سينا، ويمكن إيجاز وتوضيح أوجه نقده مع ما فيها من مغالطات ظاهرة فيما يلى:

أ ـ الحركة فى المكان لا تحتاج إلى خلاء، إذ أن الأجسام المتحركة تخلى أماكنها بعضها لبعض، دون أن يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق سوى بعد هذه الأجسام المتحركة فعلاً، ودون أن يكون هناك تداخل، بمعنى أن نفى الخلاء لا يؤدى إلى تداخل الأجسام وتصادمها مع بعضها البعض. فليس هناك إذن سوى تغيرات وتحولات فى المكان. وإذا ترك جسم مكانه حل مكانه شىء آخر.

ب ـ إذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج إلى الخلاء، فإن التمييز بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا إلى نفس النتيجة. فإذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعًا لخفته أو ثقله، وإذا كان المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه؛ فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا بالخلاء. فالخلاء متشابه لا اختلاف فيه، إذ هو طبيعة واحدة، بحيث لا يمكننا القول بأن شيئاً ما يعد طبيعياً فيه وشيئاً آخر يعد قسرياً فيه، كما أنه ليس فيه فوق ولا أسفل. وعلى هذا فإنه إذا كانت الحركتان الطبيعية والقسرية ترتبط بالتمييز بين الفوق والأسفل، وكلاهما لا نجده فى الخلاء، فإننا يمكن أن نرتب على ذلك قولنا بأن الخلاء غير موجود بأى حال من الأحوال، طالما أن الحركة ـ سواء كانت طبيعية أو قسرية ـ تعد ضرورية للأجسام.

ج ـ إذا انتقلنا من التمييز بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية إلى التمييز داخل الحركة الطبيعية بين حركة مستديرة وحركة مستقيمة وجدنا الخلاء ممتنعاً. إن الحركة المستديرة هى حركة الأفلاك التى توجد فى آخر حدود العالم الطبيعى، وذلك إذا أخذنا بالقسمة الأرسطية للعالم إلى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر. فالخلاء من شأنه أن لا يقف ولا يفنى إلا إذا كان وراءه جسم غير متناه، وهذا الجسم يمنعه أن يمتد إلى غير نهاية.

هذا عن الحركة المستديرة، حركة ما فوق فلك القمر، أما الحركة المستقيمة، حركة العناصر الموجودة تحت فلك القمر، فغير ممكنة أيضاً فى الخلاء. دليل هذا عند ابن سينا أن الحركة الطبيعية تترك جهة وتتجه نحو جهة أخرى، ويجب أن يكون اتجاهها نحو الجهة الأخرى مخالفاً للجهة الأولى، وإلا ما فائدة حركتها؟ أما الخلاء فليس فيه هذه المخالفة، إنه شىء متشابه متجانس كما قلت، وليس فيه جسم موجود، وعلى ذلك لا تكون جهة فى هذا الخلاء المطلق. إنه واحد متصل لا انقطاع فيه لأنه لا مادة له، وليس فيه اختلاف فى الجهات، فكيف إذن نفسر ترك المكان والقصد إليه؟

ويبدو لى أن هذه الحجة تقوم فى كثير من جوانبها على مذهب ابن سينا فى المكان. فتفسيره للمكان على أنه السطح الحاوى قد يسر له إثبات أن للأماكن قوة تشتاقها العناصر وتوجد فيها على أنها شىء طبيعى لها، فتشتاق النار مثلاً مقعر فلك القمر، ويشتاق الهواء مقعركرة النار، والأرض بعد ذلك تكون فى الوسط، وهكذا. وبذلك لا يكون للخلاء تأثير فى أن يجعل العناصر تنطلق إلى أماكنها الخاصة بها وتستقر فيها.

د ـ إذا كان من الضرورى الربط بين الحركة والزمان، بمعنى أن كل حركة لابد أن تتم فى زمان يختلف سرعة وبطئا تبعاً لاختلاف الأجسام فى كثافتها ورقتها، فهل يمكننا التسليم بهذا الربط بين الحركة والزمان إذا سلمنا بوجود الخلاء؟ لا يمكن ذلك إذا عرفنا أن كل جسم فيه قوة مقاومة بمقتضاها يعود إلى

حالته الطبيعية بعد انتهاء فعل القاسر له. فالحركة فى الخلاء لا مقاومة لها، وعلى هذا فإن الأجسام فى ثقلها وخفتها ستكون متساوية من حيث السرعة والبطء طالما أن حركتها فى الخلاء الذى لا مقاومة فيه أصلاً. وعلى هذا فلا مناص من نفى وجود الخلاء حتى نستطيع تفسير سقوط الأجسام الثقيلة فى وقت أسرع من سقوط الأجسام الخفيفة. فإننا نشاهد اختلاف سرعة المتحرك وبطئه بحسب اختلاف المقاومة، وكلما فرضنا مقاومة أشد كانت الحركة أبطأ، والعكس صحيح. أما إذا سلمنا بالخلاء فإنه لا يمكن تفسير هذه المشاهدة، إذ كل حركة فى الخلاء تعد حركة فى عدم مقاومة.

هـ ـ بناء على النتيجة (ب) والنتيجة (جـ) والنتيجة (د) يمكن القول بأن الحركة فى الخلاء غير ممكنة سواء كانت حركة طبيعية أو قسرية. فالجسم المقذوف فى الهواء ـ أيا كان تفسيرنا لحركته[1] ـ تتوقف حركته على ثقله أو خفته. وإذا كان الخلاء ليس فيه شىء من ذلك (النتيجة د)، فإن هذه الحركة لا يمكن تفسيرها.

و ـ هذا بالإضافة إلى أنه ينتج عن ذلك أن المتحرك لا يقف أبدا؛ إذ كيف يقف الجسم وليس هناك موضع يكون فيه أولى بالوقوف من موضع آخر؟ أين تكون نقطة البداية ونقطة النهاية فى الخلاء؟ أين المقاومة التى تبطل حركة الجسم؟ إننا إذا سلمنا بوجود الخلاء فإن المتحرك سيتحرك أبداً دون أن يقف؛ إذ أن الميل القسرى فى المتحرك بالقسر تضعفه مقاومة الملاء الذى يتحرك الجسم فيه، ويمكن أن نضرب على ذلك مثالاً: إننا إذا رمينا حجراً إلى فوق فإنه لولا مقاومة الملاء له عن الحركة لوصل إلى السماء، إذ أن صعوده إليها يكون نتيجة لقوة استفادها من القاسر. وإذا كانت تلك القوة مازالت باقية، فإن الحجر يكون متحركاً نحو فوق دون أن تتوقف حركته بمصادمات الملاء الذى فى المسافة، وهذا ما تبطله المشاهدة[2].

(١) سيتبين بعد قليل تفسير حركة الجسم المقذوف فى الهواء بعد مفارقة القاذف له. وكيف خالف ابن سينا أرسطو فى تفسيره لهذه الحركة.

(٢) فن السماع الطبيعى، مقالة ٢ فصل ٨ ص ٥٧ ـ ٥٩.

١٦ ـ الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام:

يخصص ابن سينا فى فن السماع الطبيعى عدة مواضع يتناول بالدراسة فيها ما يمكن تسميته بالأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام. ونستطيع بلورة ما يبحثه فيلسوفنا فى هذا المجال حول نوعين من الحركة، هما: الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية. وسأقتصر فى دراستى لهذا الموضوع على نقطة جوهرية أفاض فيها فيلسوفنا وهو يبحث فى حركة الأجسام. وهذه النقطة تتمثل فى التساؤل عن سبب حركة الجسم المقذوف بعد مفارقة القاذف له. وسيرى القارىء كيف أن الطابع العام هو طابع الموضوعات التى تدخل فى علم الطبيعة منها فى فلسفة الطبيعة.

فابن سينا يعرض علينا آراء الذين حاولوا تفسير هذه الظاهرة. ويبدأ دراستها بقوله: وأما الذى يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمى والمدحرج فإن لأهل العلم فيه اختلافاً على مذاهب.

ويبلور ابن سينا هذه المذاهب فى ثلاثة يعرض لها ثم ينقد ما استحق منها النقد من وجهة نظره، آخذاً بالمذهب الثالث.

ويجدر القول بأن أرسطو قد ذكر فى كتاب (الطبيعة) رأيين فى معرض دراسته للخلاء ونقده للقائلين به، فيرى أن الطريقة التى تستمر بها المقذوفات فى الحركة حتى بعد انقطاع المحرك الذى قذف بها عن ملامستها، يمكن أن يفسر بطريقتين: إما بسرعة الهواء الذى يحل المحل الذى تركه الحجر بسرعة، وإما بفعل الهواء الذى متى دفع باليد دفع بدوره الهواء الذى خلفه، بأن يوصل إليه حركة أسرع من حركة الجسم الطبيعية للهبوط نحو الحيز الخاص به. يقول أرسطو[١]: قد نجد المتحرك بالدفع يتحرك فى حين أن الدافع له قد فارقه؛ وسبب ذلك إما عن طريق التعاقب وتبادل المحل ـ كما يقول فريق ـ وإما عن طريق الهواء الذى اندفع، تكون حركته أسرع من نقله المدفوع فى حركته إلى موضعه الذى هو له.

(١) Physica, B IV, 215 A

ويعرض ابن سينا ـ كما قلت ـ ثلاثة آراء، ثم يبين لنا رأيه، وسأحاول الإشارة بإيجاز إلى رأى رأى من هذه الآراء على ضوء ما كتبه ابن سينا فى فن السماع الطبيعى، مبيناً نقد ابن سينا لما فى بعض هذه الآراء من خطأ:

١ ـ يذهب الرأى الأول إلى أن سبب حركة الجسم المقذوف فى الهواء بعد مفارقة القاذف له: رجوع الهواء المدفوع فيه إلى خلف المرمى، والتئامه هناك التئاماً بقوة تضغط ما أمامه. ويرى القائلون بهذا الرأى أنه ليس ببعيد أن تكون حركة الهواء من القوة بحيث تحمل الحجارة وغيرها. فالرعد يهدم الأبنية المشيدة ويفلق الصخور.

ولكن هذا المذهب يعد خاطئاً؛ إذ كيف نقول بأن الهواء الراجع إلى خلف التأم بحيث ضغط ما قدامه، وما سبب حركته إلى قدام عند الالتئام بحيث يدفع ما يليه؟!.

٢ ـ الرأى الثانى مؤداه أن الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعاً، لكن الهواء أقبل للدفع فيندفع أسرع ويجذب الجسم معه أو يحمله معه.

وإذا كان ابن سينا قد وجه سهام نقده إلى الرأى الأول، فإنه أيضاً قد نقد الرأى الثانى. ويمكن إجمال نقده من خلال عباراته التى تختلط بالاضطراب والغموض فيما يلى:

أ ـ القول بأن الهواء يندفع غير صحيح؛ إذ أن الكلام فى الهواء كالكلام فى المرمى. دليل هذا أن الهواء المدفوع لا يخرج عن حالتين: إما أن يبقى متحركاً مع سكون المحرك أو لا يبقى. فإن بقى فإنه إذا كان أسرع حركة فيجب أن يكون نفوذه فى الحائط أشد من نفوذ السهم، إذ أن السهم ينفذ عندهم بقوة نافذة بسبب حركة الهواء الذى هو أسرع، والهواء يحبس ويصد عن الأمور القائمة فى وجهه فلم لا يحتبس؟ أما فى الحالة الثانية وهى أن الهواء المدفوع لا يبقى متحركاً مع سكون المحرك، فإنها غير صحيحة، إذ كيف ينفذ المرمى فى الهواء المدفوع.

ب ـ لا يمكن القول بأن المحرك أفاد المتحرك قوة، بمعنى أن هذه القوة لاتخلو أن تكون قوة طبيعية أو نفسانية أو عرضية، ولكنها ليست كذلك، إذ أن القوة المحركة فى جوهر النار إلى فوق هى صورة وطبيعة، أعنى الحرارة. وإذا كانت فى الحجر كانت عرضاً، فكيف تكون طبيعة واحدة عرضاً وصورة.

ج ـ لو كان المحرك يفيد قوة لكان أقوى فعلها فى ابتداء وجودها، ثم يأخذ فى الانسلاخ بعد ذلك، ولكننا نجد أن أقوى فعله فى الوسط من الحركة.

د ـ لو كانت علة هذه الحركة حمل الهواء للمرمى، فإننا قد نجد علة لذلك وهى أن الهواء يزداد سرعة وانحرافاً لما ينفذ فيه من الهواء الناقل للمرمى، ولكن هذه العلة لا توجد.

٣ ـ بقى الرأى الثالث وهو الذاهب إلى أن المتحرك يستفيد ميلاً من المحرك. وإذا كان ابن سينا ـ كما عرفنا ـ قد نقد الرأى الأول والثانى، فإنه قد أخذ بهذا الرأى الذى لا نجده عند أرسطو فى محاولته شرح السبب فى حركة الجسم المقذوف بعد مفارقة القاذف له، حين ذهب إلى أن الهواء يعد سبب استمرار حركة الحجر الذى يقذف به فى الفضاء؛ لأنه يقوم برد فعل عندما يخترقه الحجر، فيؤدى ذلك إلى إبعاده، ثم يستمر رد الفعل كلما اخترق جزءاً آخر من الهواء، بل نجد هذا الرأى الثالث عند يوحنا فيلوبونوس[1] joannes philoponus فى القرن السادس الميلادى، وهو الذى عرف عند العرب بيحيى النحوى. وقد عارض يوحنا هذا آراء أرسطو فى الحركة وخاصة فى هذه النقطة بالذات؛ فهو ـ أى يوحنا ـ إذا كان قد ذهب إلى وجود مدافعة يدفع بها الجسم المتحرك ما يعترض سبيل حركته، فإنه رفض محاولة أرسطو التى تتمثل فى البحث عن القوة المسيرة لجسم مقذوف فى الوسط المحيط به. إذ أنه قد ذهب إلى أن القوة المسيرة مرتبطة بالمقذوف كقوة دافعة غير مادية، أى يعطيها القاذف

(١) يقول جيلسون فى كتابه: History of Christion philosophy p 599
إن تاريخ مولده ووفاته غير معروفين. ولكنه عاش فى القرن السادس الميلادى، ويبدو أنه مات عام ٥٨٠م. وقد ذكر جيلسون قائمة بكتاباته وطبعاتها، وكذلك بعض الدراسات عنه.

للجسم بفعل عملية القذف ذاتها. وعلى هذا فإن القوة المحركة الداخلية تضغط فى الجسم أثناء الانطلاق ثم تعمل بعد ذلك كقوة دافعة له[١].

معنى هذا أن فيلوبونوس قد ذهب ـ كما يرى جيلسون موضحاً مذهبه ـ إلى أن يدنا حين تقذف كرة مثلاً، فإنها تعطيها قوة دافعة بمقتضاها تستمر فى حركتها بعد أن تركت اليد القاذفة لها[٢].

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدناه يأخذ بهذا المذهب، فهو بعد أن عرض للمذاهب التى نقدها على النحو الذى أشرت إليه، يشرح لنا هذا المذهب الأخير مفضلاً الأخذ به. فهو يقول: لكنا إذا حققنا الأمر، وجدنا أصح المذاهب مذهب من يرى أن المتحرك يستفيد ميلاً من المحرك، والميل هو ما يحس بالحس إذا حوول أن يسكن الطبيعى بالقسر أو القسرى بالقسر[٣].

تبين لنا كيف أن ابن سينا قد بذل جهداً، وجهداً كبيراً فى دراسة مجال يدخل فى الإطار العلمى من خلال كثير من زواياه وأبعاده. ونقول ونكرر القول بأننا نختلف مع الفيلسوف المشرقى ابن سينا فى العديد من الآراء التى قال بها جملة وتفصيلاً، ولكننا لا ننفى الجهد الذى قام به فى سبيل البحث عن العديد من الأفكار التى يؤمن بها ويدافع عنها.

* * *

(١) لمعرفة بعض التفصيلات عن هذا المذهب يمكن الرجوع إلى: مصطفى نظيف: (آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة) ص ٤٥ ـ ٥١، ديكستر هوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠، ١٥٠ من الترجمة العربية.
Paul Tannery: Sur la pe'riode finale de philosophie. revue philosophique 42, p 273 - 274. P. Duhem: Le syste'me du monde Tome I, p 316 - 318.

(٢) E. gilson : History of Christian philosophy p 90 - 91

(٣) فن السماع الطبيعى، مقالة ٤ فصل ١٤ ص ١٥٤