الباب الثانى

الموجودات الطبيعية : مبادئها وأقسام عللها

الفصل الأول

مبادئ الموجودات الطبيعية

القسم الأول : تمهيد : موضوع الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا وكيفية البحث فيها

أولا : موضوع العلم الطبيعى وصلته بغيره من العلوم :

قبل أن أحدد ما أعنيه بفلسفة الطبيعة عند ابن سينا ، تجدر الإشارة بإيجاز إلى الموضوع الذى يطلق عليه ابن سينا علماً طبيعياً تارة ، وحكمة طبيعية تارة أخرى ، وصلة هذا بالعلوم الأخرى ، وكذلك ما يقصده بلفظة الطبيعة ، إذ أن توضيح هذه الأمور كلها قد يعيننا على تحديد موضوع الفلسفة الطبيعية .

يذهب ابن سينا إلى أن الأشياء الموجودة ، إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وفعلنا ، وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا . ويسمى النوع الأول فلسفة نظرية ، ويطلق على النوع الثانى الفلسفة العملية .

وأصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى فى الحركة تصوراً وقواماً ، وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع . وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً . وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى مفارقة قواماً وتصوراً .

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعى .

والقسم الثانى هو العلم الرياضى .

والقسم الثالث هو العلم الإلهى .

وإذن فالعلوم الفلسفية هى هذه ما دامت الموجودات فى الطبع على هذه الأقسام الثلاثة[١].

ويبحث العلم الطبيعى فى الأمور التى تكون حدودها ووجودها متعلقين بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل أجرام الأفلاك، والعناصر الأربعة وما يتكون منها ، وما يوجد من الأحوال خاصًّا بها ، مثل الحركة والسكون ، والتغير والاستحالة والكون والفساد ، فموضوعه إذن الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات[٢].

فالعلم الطبيعى إذن فى نظر ابن سينا يبحث فى الجسم المحسوس من جهة ما هو كذلك ، وفى الأعراض التى تسمى ذاتية ، أى اللواحق التى تلحقه بما هو هو سواء كانت صوراً أو أعراضًا أو مشتقة منهما[٣] . أى يشتمل على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات والمحركات وما معها وما بها وفيها من الآثار المحسوسة[٤].

ويناقش ابن سينا مبادئ الأمور الطبيعية ، ومن أى أساس تستمد . فيذهب أولا إلى تقرير أن لكل واحد من الصناعات ، وخصوصًا النظرية ، مبادئ وموضوعات

---

(١) ابن سينا : الشفاء المنطق : المدخل ص ١٢ — ١٣ — ١٤ ، الشفاء : الإلهيات م ١ ف ١ ص ٣ — ٤ ، عيون الحكمة ص ١٦ — ١٧ رسالة فى أقسام — العلوم العقلية ص ١٠٥ — ١٠٦ ١٠٧ . منطق المشرقيين ص ٦ —٧ ، سارتون : تاريخ العلم حـ ٣ ص ١٩٤ من الترجمة العربية ، دائرة المعارف الإسلامية — مادة ابن سينا ص ٢٠٧ ، دى بور :تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٩٥ — ١٩٦ الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٤ — ٥ من الإلهيات ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٤٢ ، الشهرستانى : الملل والنحل حـ ٣ ص ٥٨ — ٥٩ ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٥ الخوارزمى : مفاتيح العلوم ص ٧٩ — ٨٠ ، الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٢

S.A. Afnan : Avicenna, p. 107, Anawati et Gardet : Introduction à la Theologie Musulmane, p. 102-127.

(٢) ابن سينا الشفاء — النجاة ص ٩٨ ، ٢٠٨ ،

S.A. Afnan : Avicenna, p. 107, S. Munk: Mélanges de la philosophie Juive et Arabe, p. 35, E .Gilson : History of christian philosophy, p. 206.

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١ ص ٣ ،

E. Gilson : History of christian philosophy, p. 192.

(٤) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة —الطبيعيات ص ٤ .

ومسائل . والمبادئ هى المقدمات التى منها تبرهن تلك الصناعة ، ولا تبرهن هى فى تلك الصناعة ، إما لوضوحها ، وإما لجلالة شأنها ، وإما لدنو شأنها[١] وإذن فلا يمكن لأحد من أصحاب العلوم أن يبين مبادئها من جهة ما هو صاحب علمه ، بل إن مبادئ جميع العلوم تبين فى علم ما بعد الطبيعة[٢] .

ثم يرى فيلسوفنا بناء على هذا الأساس أن هذه المبادئ إن كانت لجزئى جزئى منها ، أى لا تشمل كافتها ، فإن العلم الطبيعى فى هذه الحالة يمكنه إثبات هذه المبادئ ويحقق ماهيتها . أما إذا كانت الأمور الطبيعية تشترك فى مبادئ أول تعم جميعها ، أى مبادئ لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة ، فإن إثبات هذه المبادئ لا يدخل فى صناعة الطبيعيين ، وواجبهم قبول وجودها وضعاً وتصور ماهيتها تحقيقاً[٣] .

معنى هذا أن ابن سينا يسلم بأنه إذا كان هناك أمور لا بد من إثبات وجودها وماهيتها ، فإن بيان كل من الوجود والماهية لا يقع إلا فى علم هو غير تلك العلوم الجزئية ، وهذا العلم لا بد أن يكون موضوعه أعم الأشياء ، أى العلم الإلهى الذى موضوعه الوجود المطلق بما هو موجود مطلق[٤] .

فبيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى ، أى العلم الإلهى وهو الذى ينظر فيما بعد الطبيعة ، وهذا يؤدى إلى ضرورة وضع المبادئ الكلية للعلم الطبيعى وضعاً ، طالما أنه واحد من العلوم الجزئية .

وكل واحد من هذه العلوم الجزئية التى تتعلق ببعض الأمور والموجودات ، يقتصر المتعلم فيها على التسليم بالأصول والمبادئ التى يبرهن عليها فى غير علمه ، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة التى يبرهن عليها فى الفلسفة الأولى[٥] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – المنطق – البرهان ص ١٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٤ . .

Nasr : An introduction to Islamic cosmological, doctrines, p. 216-218.

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١ ص ٣ ، ف ٥ ص ١٣ .

(٤) صدر الدين الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٨ .

(٥) ابن سينا : النجاة ص ٩٨ ، عيون الحكمة ص ١٧ – ١٩ ، د. خليل الجر : تاريخ =

معنى ذلك أن أى علم من العلوم الجزئية لا يستطيع أن يبرهن شيئًا من أنواع الجنس الذى ينظر فيه ، هل هو موجود أو غير موجود ، إذ للفلسفة الأولى وحدها ترجع معرفة وجود الشىء ومعرفة ماهيته ، وذلك ببرهان مطلق[١] .

ويدلل ابن سينا على وجهة نظره فيذهب إلى أن مبادئ كل علم أخص هى مسائل فى العلم الأعلى . فمبادئ الطب مثلا فى الطبيعى ، والمساحة فى الهندسة وعلى هذا الأساس تكون العلاقة بين العلم الإلهى والعلم الطبيعى . فالعلم الأول يبحث عن أحوال الموجود والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه[٢] .

ويناقش ابن سينا اعتراضًا قد ينشأ على هذه الوجهة من النظر . إذ قد يعترض معترض قائلا إن المبادىء فى علم الطبيعة إذا كانت تبرهن فى العلم الإلهى ، وكانت مسائل علم الطبيعة تبرهن بالمبادئ ، وكانت مسائل علم الطبيعة تصير مبادئ للعلم الإلهى ، فإن ذلك يكون بيانًا دوريًّا ، ويصير آخر الأمر بيانًا للشىء من نفسه ، طالما أن العلم الإلهى إنما يتعلم بعد الطبيعى والرياضى .

ويحل ابن سينا هذا الاعتراض بالقول بأن المبدأ للعلم لا يكون من جهة أن جميع مسائله تستند فى براهينها إليه بفعل أو بقوة ، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً فى براهين بعض هذه المسائل . ثم قد يجوز أن تكون فى العلوم مسائل ، براهينها لا تستعمل وصفًا ألبتة ، بل إنما تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها .

وعلى هذا الأساس يقول ابن سينا إن المبدأ الطبيعى يجوز أن يكون بينا بنفسه ، ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيها بعد ، ولكن إنما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الإلهى

= الفلسفة العربية حـ٢ ص ١٦٨ ، الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٤ – ٥ الطوس : شرح الإشارات والتنبيهات ص ١٢٧ – ١٢٨ ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ١ ف ٢ ص ١٥ – ١٩ – ٢٠ ، رسالة فى الأجرام العلوية ص ٤٠ – ٤١ – ٤٢ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٨ ، المباحثات ص ١٧٦ .

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ م ٦ (٨) ص ٧٠٣ .

(٢) ابن سينا؛ الشفاء – الإلهيات م ١ ف ٢ ص ١٥ ، الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ١٣ .

لإنتاج ذلك المبدأ ، لا يتعرض له فى إنتاجه من ذلك المبدأ ، بل له مقدمة أخرى[١] .

معنى هذا — كما يقول الشيرازى — أن هذا القسم من التأخر قد عرض للعلم الإلهى بالقياس إلينا ، لا بالقياس إلى نفسه ، فهو بحسب الجهة والذات متقدم على سائر العلوم تقدمًا ذاتيًا وبالشرف ، وأما بحسب الوضع فهو متأخر عن العلوم الطبيعة .

وهكذا لا تنشأ فى أذهاننا أى شبهة إذا رأينا أن العلم الإلهى يبحث فى الجسم مثلا ، وكذلك العلم الطبيعى ، فكل منهما يبحثه من زاوية معينة ، ولكن بشرط أن يتسلم صاحب العلم الطبيعى عن صاحب العلم الإلهى المبادئ الأولى للأجسام .

ويوضح ابن سينا ذلك قائلا إن العلم الطبيعى إذا كان موضوعه الجسم فإن بحثه فى الجسم لا يكون من جهة ما هو موجود ، ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه ، أى الهيولى والصورة ، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون ، أى موجود شأنه كذا وكذا ، أى قبول الحركة والتغير والسكون[٢] .

فالمبدأ العام الجوهرى لموضوع العلم الطبيعى عند ابن سينا ، كما هو الحال عند أرسطو ، هو مبدأ الحركة . فليس فى الطبيعة شىء أظهر من الحركة . بحيث لا نبالغ إذا قلنا إن دراسة الطبيعة أساسًا إنما هى دراسة لنظرية الحركة[٣] .

غير أن وجهة نظر ابن سينا هذه كانت مثار اعتراض من جانب خصمه ابن رشد . إذ ذهب إلى أن ابن سينا قد أخطأ حين قرر . أن صاحب العلم الطبيعى

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ا ف ٣ ص ١٩ — ٢ ، أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة — الطبيعيات ص ٤ .

(٢) صدر الدين الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ١٧ — ١٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ا ف ا ص ١٠ ، رسالة فى الأجرام العلوية ص ٤١ ، Afnan : Avicenna, p. 207 . ويقول ابن السمح فى شرحه على السماع الطبيعى لأرسطو ص ٢ من نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى : لا يتكلم أرسطو فى الهيولى والصورة والعدم ليبين وجودها ، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور ، وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى .

ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يتكفل بيانه .

وقد ناقش ابن رشد وجهة نظر ابن سينا هذه ، وفندها فى كثير من كتبه وقد عرض أولا وجهة نظر الإسكندر الأفرودوسى التى تذهب إلى القول بأن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من حق الفلسفة الأولى ، وأن صاحب العلم الطبيعى يضعها وضعًا ، إذ أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وعلى هذا يكون البحث فيه من جانب الفلسفة الأولى ، أما العلم الطبيعى فيبين المبادئ الجزئية الأخرى[١] .

وانتهى ابن رشد إلى أن هذا القول فيه إشكال ، إذ أنه أراد أن مبادئ الموجودات التى ينظر فيها صاحب العلم الطبيعى هى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فإن هذا يكون كلامًا غير مستقيم . إذ يبين العلم الطبيعى وجود الجوهر السرمدى كما يبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد . « فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعى يضعه وضعًا ، ووجوده لا يمكن بيانه إلا فى العلم الطبيعى . وكيف يسوغ أن الذى يقال إن الذى يتكفل بيان مبادئه العلم الطبيعى ، هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس ينظر فى الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفى غير الكائن الفاسد ، لأن نظره إنما هو فى الموجود المتحرك سواء كان كائنًا أو لم يكن[٢] .

وإذا كانت هذه الوجهة من النظر خاطئة فى نظر ابن رشد ، فرأى ابن سينا فى نظره خاطئ أيضًا . إذ أن ابن سينا عند ما اعتقد أن كل علم لا يبرهن مبادئه . اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليًا أو غير أزلى ، إنما يبرهن على وجودها صاحب الفلسفة الأولى . أى أن صاحب العلم الطبيعى يضع وضعًا أن الطبيعة موجودة ، ويبرهن صاحب العلم الإلهى على وجودها . وعلى هذا فإن صاحب الفلسفة الأولى إذا كان يبحث فى مبادئ الجوهر بما هو جوهر ، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعى ، فإنه يصادر على ما يتبين فى العلم الطبيعى[٣] .

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١ ، تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٢ ص ٥٠٨ ، تلخيص السماع الطبيعى ص ٦ وما بعدها .

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٤٢٢ .

(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٤٢٤ .

وهذا هو ما ينبغى أن يُفهم من اشتراك هذين العلمين فى النظر فى مبادئ الجوهر . فالعلم الطبيعى يبين وجود هذه المبادئ من حيث هى مبادئ جوهر متحرك ، وصاحب العلم الإلهى ينظر فيها بما هى مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك[١] ، فمبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود . وإذا فهمنا هذا استطعنا أن نحل الإشكال الذى أدى بابن سينا إلى الخطأ[٢] .

غير أن ابن رشد لم يتحرر تماماً من النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور ، وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى . ومن هنا ظل الفرق بعيداً بين الطبيعيين الأقدمين والطبيعيين المحدثين .

فالأخيرون لا يسلمون إلا بالاختبار والواقع ، ولا يلجأون إلى علم آخر يثبتون به ما يريدون تقريره ، كما يرى ابن سينا حين ذهب إلى أن البرهنة على مبادئ الطبيعيات باعتبارها من العلوم الجزئية لا تخص العلم الطبيعى ، بل العلم الإلهى . ولو كان كل من ابن سينا وابن رشد قد قالا صراحة باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهى لترتب على نظريتهما شأن كبير ، وتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير ولكن القول بوجوب اعتماد العلم الطبيعى على العلم الإلهى سواء بالصورة التى قال بها ابن سينا أو ابن رشد ، لا يضمن للعلوم الطبيعية الجزئية الاستقلال الذى يؤدى إلى تقدمها . وكان لا بد لنا من الانتظار عدة قرون حتى يتحقق هذا الاستقلال الذى لم ينادِ به الفلاسفة المتأثرون بالنظرة الأرسطية[٣] ، التى تقوم أساساً على أن الفلسفة تشمل كل العلوم ، ومن هنا كان لا بد من رد كل مبدأ جزئى إلى المبدأ الأعم منه ، وهكذا حتى نصل بمبادئ العلوم الجزئية كلها إلى الفلسفة الأولى[٤] .

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٤٢٥ — ١٤٢٦ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٤٣٦ .

(٣) Aristotle : Physica II 184 a, and, W.D. Ross : Aristotle, p. 62-63.

(٤) سنرى أن الدراسات الطبيعية عند ابن سينا متأثرة تماماً بدراساته الميتافيزيقية وأضرب مثالا على ذلك بالقسم الطبيعى من كتاب الإشارات والتنبيهات على وجه الخصوص . وكيف أنه اضطر حين بحثه فى العلم الطبيعى إلى البرهنة على مبادئ يرى أن البرهنة عليها من حق العلم الإلهى . وسأعود إلى مناقشة هذه المسألة فى مكان آخر .

وإذا كان ابن سينا قد بحث العلاقة بين العلم الإلهى والعلم الطبيعى ، وأوضح المبادئ المشتركة لكلا العلمين ، فإنه قد بحث أيضًا فى الصلة بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى[١] ، إذا أن تعريف الطبيعة كما سنرى بعد قليل يستتبع هذا . فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط وما إلى ذلك من موضوعات الرياضى ، متحققة فى الأجسام الطبيعية .

وقد درس ابن سينا هذه العلاقة — كما فعل أرسطو[٢] ، وأوضح مدى الاتفاق والاختلاف ، نظراً لأنه قد يشك شاك فى أن موضوعهما واحد ، إذ أن للأجسام سطوحًا وحجومًا وخطوطًا ونقطًا ، والطبيعى يتكلم فى ذلك ، وكذلك التعليمى . وإذا كان هناك من حل هذا الشك بالقول بأن الطبيعى ينظر فى ذوات هذه الأشياء ، ولا ينظر فيما يلزم ذواتها . والتعليمى ينظر فيما يلزم ذواتها ، فإنه حل خاطئ ، إذ كيف لا ينظر العلم الطبيعى فيما يلزم الأجسام الطبيعية . إنه لو اقتصر على ذلك فإنه لا يكون علمًا مستوفى ، طالما أنه لم ينظر فى جميع لوازم الشىء .

ونظرة ابن سينا فى هذا المجال ، أرسطية . وتقوم على مبدأى المفارقة والحركة كما سبق أن أشرت . فالعلوم النظرية إذا كانت تشمل الإلهيات والطبيعيات والرياضيات فإن العلم بالأشياء المفارقة من اختصاص العلم الإلهى . أما العلم الطبيعى فإنه إذا كان ينظر فى أشياء لا تفارق ، فإنها مع هذا متحركة . والعلوم الرياضية ، وإن كانت تنظر فى أشياء غير متحركة مثل العدد والهندسة ، فإنه من الواجب أن تكون الأشياء التى تبحث فيها غير مفارقة للهيولى ، بل هى كالأشياء الموجودة فى هيولى ، وإن كانت الهيولى لا تظهر فى حدها . ومن هنا فإن الرياضى حين يجعل

---

(١) إذا كان ابن سينا يقول بالمادة والصورة كمبدأين للمجهودات الطبيعية — كما سنرى — ، وأن هذا القول يتضمن دحض القول بالمثل والإعداد المفارقة فإن هذا الدحض مرتبط بدراساته للصلة بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى . وقد لاحظت هذا الارتباط بين الدراستين ، نظراً لأن القائلين بالمثل يستمدون تجريداتهم من الأشياء الطبيعية ، فى الوقت الذى يعتبر هذا خاطئاً ، لأن طبيعة الدراستين مختلفة . فالمسلمات الرياضية يمكن تصورها دون الحركة ، أما المبادئ الطبيعية فلا يمكن التحقق منها دون فهم حركتها التى تكونها . ويمكن التحقق من هذه الملاحظة التى أوردتها بالرجوع بصفة خاصة إلى الفصلين اللذين عقدهما ابن سينا فى كتاب الشفاء — الإلهيات م ٧ ف ١ ، ٣ من ص ٣١٠ إلى ص ٣٢٤ .

(٢) Aristotle : Physica II, 2, 193 b.

بحثه فى السطوح والخطوط والنقط لا يبحثها من جهة أنها أجسام حقيقية وطبيعية أى أنه لا يدرس خواصها من جهة أنها يمكن أن تتعلق بكائنات حقيقية محسوسة ، ولكنه يجرد هذه الحدود بأن يعزلها عن الحركة التى بها السطوح والخطوط والنقط تختلط بالحقيقة الواقعية .

فالمقدار إذا كان يعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى ، أو يعنى به الكمية المتصلة التى تقال على الخط والسطح المحدود ، فإن كلا المعنيين لا يوجد أن مفارقين للمادة ، وكل الفرق أنّ المقدار بمعناه الأول ، بالإضافة إلى أنه لا يفارق المادة ، فإنه أيضًا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية[١] .

فالمقادير تشارك الأشياء المتعلقة بالمادة وتباينها ، ووجه مشاركتها أنها المعانى القائمة فى المادة ، ووجه مباينتها أن من الصور الطبيعية ما يظهر من أنه فى أول الأمر لا يصلح أن يكون عارضًا لكل مادة اتفقت . مثال ذلك الصورة التى للماء من حيث هى ماء ، إذ أنها يستحيل أن توجد فى المادة الحجرية من حيث هى على مزاجها وليس ذلك كالتدوير الذى يصلح أن يحل المادتين جميعًا[٢] .

وهكذا يبين ابن سينا الصلة بين العلم الطبيعى والعلوم الرياضية كعلم الأثقال وعلم الموسيقى وعلم الهيئة فعلم الهيئة مثلا موضوعة أعظم أجزاء موضوع العلم الطبيعى ومبادئه طبيعية وهندسية . والطبيعية منها ، مثل أن حركة الأجرام السماوية يجب أن تكون محفوظة على نظام واحد . وموضوعاته متصلة بالطبيعيات أيضًا ، مثل أن الأرض ، كرية والسماء كرية ، أما المقدمات المبرهن بها على المسائل المشتركة لصاحب علم الهيئة والطبيعى فمختلفة فمقدمات التعليمى رصدية مناظرية أو هندسية أما مقدمات الطبيعى فمأخوذة مما توجبه طبيعة الجسم الطبيعى .

فإذا اختلف الطبيعى والتعليمى فى البرهان على أن جرمًا ما من البسائط كرى الشكل ، فإن التعليمى يستعمل فى بيان ذلك ما يجد عليه حال الكواكب فى شروقها

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات ن م ا ف ٢ ص ١١ – ١٢ ، الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٢٠ . Avicenna : Dânesh - Nâme, tome 11, Physique, p. 13.

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ام اف ٨ ص ١٨ – ١٩ الإشارات والتنبيهات القسم الطبيعى ص ٢١٧ وما بعدها . وقد أوضح D Ross مدى الاتصال والاختلاف بين العلمين وذلك فى كتابه: Aristotle : p. 68-71.

وغروبها وارتفاعها عن الأفق وانخفاضها ، وينتهى من ذلك إلى أن الأرض لا بد وأن تكون كرية .

أما الطبيعى فيقول إن الأرض جسم بسيط فشكله الطبيعى الذى يلزم عن طبيعته متشابه ، ويستحيل أن يكون مختلفاً ، أى يكون فى بعضه زاوية وفى بعضه خط مستقيم أو يكون بعضه منحنياً وبعضه على خلاف ذلك . فالأول إذن قد أتى بدلائل مأخوذة من مناسبات المقابلات والأوضاع والمحاذيات ، من غير أن يتعرض فى بيانها للقوى الطبيعية . أما الثانى فقد أتى بمقدمات مأخوذة من مقتضى طبيعة الجسم الطبيعى بما هى طبيعى[١] .

وبعد أن يضرب ابن سينا الأمثلة لتحديد الصلة بين العلم الطبيعى والعلوم الرياضية ، ينتهى إلى القول بأن هذه العلوم إما تبحث عن عدد الشىء أو عن مقدار أو شكل فى الشىء . فالعدد والمقدار والشكل عوارض لجميع الأمور الطبيعية ، ويعرض مع العدد والمقدار اللواحق الذاتية بالعدد والمقدار . وإذا أريد أن يبحث عما يعرض من أحوال العدد والمقدار فى أمر من الأمور الطبيعية فإنه يلزم أن يلتفت إلى ذلك الأمر الطبيعى .

ومؤدى هذا كله أن الصناعة الطبيعية كأنها صناعة بسيطة ، والصناعات التعليمية فى حساب صرف وهندسة صرفة صناعة بسيطة ، ويتولد ما بينهما صنائع ، موضوعاتها من صناعة محمولات المسائل فيها من صناعة . ومعنى قول ابن سينا هذا أن للعلم الرياضى صلة بالمادة ، ولكنه يتصورها لا كما يتصورها المشتغل بالعلم الطبيعى وإذا كانت بعض العلوم المنسوبة إلى الرياضة مما تحوج الذهن إلى الالتفات نحو المادة لمناسبة بينها وبين الطبيعيات ، فكيف ظنك بالعلم الطبيعى نفسه . وما أفسد ظن من يظن أن الواجب أن يشتغل فى العلم الطبيعى بالصورة ويخلى عن المادة[٢] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ا م ا ف ٨ ص ١٨ ، صدر الدين الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ١٧ — ١٨ ،

S. Munk : Melanges de la philosophie Juive et Arabe, p. 357-358.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ا م ا ف ٨ ص ١٩ ،

Aristotle : Physica, 11, 2, 194 b.

فابن سينا إذن إذا كان يبين لنا الفروق بين العلمين ، فإنه يدلل على ضرورة البحث فى الهيولى والصورة بالنسبة للعلم الطبيعى ، طالما أن الطبيعى لا يعتبر الأشياء بطريقة تجريدية ، بل يعتبرها فى حقيقتها الطبيعية . واكتفى الآن بهذه الإشارة ، لأنها تتعلق بمسائل غاية فى الأهمية فى فلسفة ابن سينا ، سأدرسها فى القسم الثانى من هذا الفصل .

ثانياً : تحديد المقصود من الطبيعة[1] :

بعد أن يبين لنا ابن سينا الصلة بين العلم الطبيعى والعلوم الأخرى وخاصة العلم الإلهى ، يأخذ فى تحديد المقصود من لفظة « الطبيعة » فيبدأ بالقول بأن الأجسام قد تقع عنها أفعال وحركات ، وبعضها صادر عن أسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الأفعال والحركات ، مثال ذلك صعود الحجر إلى أعلى ، فإن صعوده يرجع إلى سبب خارج عن ذاته وهو قوة الرامى ، وكذلك تسخن الماء .

وبعضها يصدر عنها أفعال وحركات صدوراً عن أنفسها دون استناد إلى سبب غريب ، مثال ذلك أن الماء إذا سخناه ثم تركناه فإنه يبرد بطباعه ، والحجر إذا صعدناه إلى أعلى ثم تركناه فإنه يهبط بطباعه . وقريب من هذا ظننا بالبذور فى استحالتها نباتاً والنطف فى تكونها حيواناً . كما نجد الحيوانات تفعل أفعالها بإرادتها دون أن يكون لها قاسر من خارج يؤدى بها إلى تلك الأفعال ، فيرتسم فى أنفسنا تخيل بأن تلك الحركات والأفعال والانفعالات الصادرة عن الأجسام قد تكون لسبب خارج غريب ، وقد تكون من ذاتها لا من خارج[2] .

---

(١) هناك كثير من التعريفات التى تناولت لفظة الطبيعة وما يشتق منها ، ويدور حولها من ألفاظ ، لم أجد كبير فائدة فى ذكرها فى هذا المجال ، وإن كانت تشير بعض الإشارات إلى المعانى الفلسفية. ويمكن الرجوع فى معرفتها إلى ابن سينا الشفاء – الطبيعيات ن ا م ف٧ ص ١٦ – ١٧ ، رسالة الحدود ص ٢٢ ، أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة – الطبيعيات ص ٥ ، التوحيدى : المقابسات ص ٢٨٤ – ٢٨٥ ، ابن منظور : لسان العرب ج ١٠ ص ١٠١ – ١٠٤ ، مجد الدين الفيروزابادى : القاموس المحيط ج ٣ ص ٥٨ ، المعجم الوسيط ج ٢ ص ٥٥٦ .

(٢) ويرى ابن سينا موضحاً هذا المعنى أن ما يجرى مجرى الطبيعى ، فمثل الحركات والسكونات التى توجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضيها . والخارج عن مقتضاه ربما كان بسبب غريب وربما كان عنها نفسها لسبب قابل فعلها وهو المادة . مثال ذلك أن الرأس المسقط والأصبع الزائدة =

والذى يكون عن ذاتها ، قد يجوز أن يكون بعضه لازمًا طريقة واحدة لا يحيد عنها ، وبعضه مختلف الطرق والوجوه .

ومع هذا فيمكن أن يكون كل واحد من الوجهين صادراً بإرادة وصادراً لا عن إرادة ، كصدور الرض عن الحجر الهابط ، والإحراق عن النار المشتعلة . ويؤدى هذا كله إلى أن نضع وضعًا أن الأجسام المتحركة بهذه الحركات إنما تتحرك عن قوى فيها ، هى مبادئ 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[١] .

وقد تقال الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا إرادة فتسمى النفس النباتية طبيعية . وكذلك حركة الحجر الهابط والنار الصاعدة والماء الجارى . فيكون اسم الطبيعة بحسب ذلك يعنى المبدأ الفاعلى الذى يصدر عنه فى الأجسام أفعال وحركات على طريقة واحدة وإلى جهة واحدة لا على وجوه مختلفة ولا إلى جهات[٢] .

وبعد أن يضرب ابن سينا هذه الأمثلة ويناقشها ، ينتهى إلى القول بأن الطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ، ليس أنها يجب فى كل شىء أن يكون مبـــدأ للحركة والسكون معًا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحركة إن كانت والسكون إن كان . وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتى[٣] .

=ليساجارين على المجرى الطبيعى ، ولكنها بالطبع والطبيعة ، إذ سببهما الطبيعة ، ولكن ليس لنفسها بل لعارض . وهذا العارض هو كون المادة بحال فى كيفيتها أو كميتها تقبل ذلك ولكن هذا يكون بحسب الطبيعة الكلية (ابن سينا : الطبيعيات ن ا م ا ف٧ ص ١٦ ، رسالة الحدود ص ٢٢ .)

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٢ – ١٣ ، أجوبة عن عشر مسائل ص ٧٧ ، النجاة ص ١٠٠ من القسم الطبيعى .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٣ ، أبو البركات البغدادى : المعتبرفى الحكمة ص ٥ من القسم الطبيعى ، الشيرازى : الأسفار الأربعة – المجلد الثانى (القسم الطبيعى) .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٣ ، رسالة الحدود ص ٢١ ، المباحثات ص ١٦٥ . وهذا التعريف يطابق أحد التعريفات التى ارتضاها أستاذه أرسطو . فهو يؤيد القول بأن الطبيعة مبدأ الحركة أو مبدأ الصيرورة بوجه عام فى الكائنات الطبيعية . فيقول : إن الطبيعة هى مبدأ لحركة الشىء وسكونه على أن تكون موجودة منه مباشرة وبالذات وليس بالعرض . Physica, 11, 1, 192 b, 20=

ومعنى هذا أن الطبيعة تكون للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين ، كما تكون للمتحرك عن ذاته لا من خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد[١] .

وقبل أن يحلل ابن سينا هذا المعنى ، يرد على الذين حاولوا أن يزيدوا على الحد السابق زيادة ، حين قالوا إن هذا إنما يدل على فعل الطبيعة لا على جوهرها ، ويجب بناء على هذا أن يزاد فى حدها ، بالقول إن الطبيعة قوة سارية فى الأجسام تفيد الصورة والخلقة ، هى مبدأ كذا وكذا .

فابن سينا يرى أن ما فعلوه إنما هو فاسد غير محتاج إليه ، إذ أنهم قد سهوا وأخطأوا لأن حد القوة المستعملة فى هذا الموضع إنما هو مبدأ تغير فى المتغير . فكأنهم قالوا إن الطبيعة هى مبدأ تغير ، هو مبدأ تغير ، وهذا هذيان[٢] . إذ أن القوة التى جعلوها كالجنس فى رسم الطبيعة هى القوة الفاعلية . وإذا حدت ، حدت بأنها مبدأ الحركة من آخر فى آخر لأنه آخر . ولا تعنى القوة إلا مبدأ تحريك يكون من الشىء ، وكذلك لا يعنى السريان إلا الكون فى الشىء . أما معنى التخليق والتشكيل فداخل فى معنى التحريك ، وحفظ الخلق والأشكال داخل فى معنى التسكين . وهذا كله يدل على أن هذا المعنى الذى أرادوا زيادته إنما هو شىء مكرر لا فائدة منه[٣] .

ثم يحلل ابن سينا المقصود من الطبيعة ، فيرى أن معنى القول بأن الطبيعة

= ويقول أيضاً : إن الطبيعة هى مبدأ للحركة الأولى الباطنة فى الموجودات الطبيعية .

Metaphysics, D, 1014 b, 17 - 18.

ويقول فلوطرخس (الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص ٩٦) : إن الطبيعة على رأى أرسطوطاليس مبدأ الحركة والسكون فيما ذلك فيه على الأول لا بعرض . فإن كل المبصرات التى لم تكن باتفاق ولا بالضرورة ولم تكن إلهية ، ولم تكن لها علة مثل هذه يقال إنها طبيعية ، وإن لها طبيعة خصتها : مثل الأرض والماء والنار والهواء والنبات والحيوان . وكذلك ما يكون فى الجو مثل المطر والبرد والرعد والصواعق والرياح فإن هذه كلها طبيعية ، ولها مبدأ ما إذ كل واحد منها لم يكن مبدأ الدهر ، لكن كان له مبدأ ما . وكذلك الحيوان والنبات لها مبدأ فى الكون والطبيعة هى المبدأ الأول لكونها . وهى مبدأ الحركة ، وليس للحركة فقط ، لكن للسكون أيضاً . فإن كل ما لزمته الحركة ، فقد يمكن أن يكون لحركته نهاية ، ولذلك صارت الطبيعة مبدأ الحركة والسكون .

(١) ابن سينا : المباحثات ص ١٦٥ .

(٢) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٣ – ١٤ ، رسالة الحدود ص ٢١ .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م اف ٥ ص ١٣ – ١٤ ، رسالة الحدود ص ٢١ .

مبدأ للحركة[١]، أنه مبدأ أو سبب فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره ، وهو الجسم المتحرك .

أما القول أن هذا المبدأ أول ، فإنه يعنى أنه قريب ، لا توجد واسطة بينه وبين التحريك. وإذا كانت النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى فيها ، فإن ذلك يكون بواسطة ، أى إذا كان للنفس متوسط فى التحريك ، فذلك فى غير المتحركات المكانية ، بل فى تحريك الكون والأنماء .

والمقصود من القول ما هى فيه ، التفرقة بين الطبيعة والصناعة . وهذه التفرقة — فى نظرى — تفرقة دقيقة ، ترتبط بالمبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه دراسة الطبيعة سواء عند ابن سينا أو أرسطو ، باعتبارها نظرية الحركة . إذ يوجد فرق عميق بين الموجودات التى هى فى الطبيعة أو التى توجد بالطبع ، مثل الحيوانات وأعضائها 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 والأجسام البسيطة كالأرض والهواء والماء ، توجد فى الطبيعة، فإن لها فى أنفسها إما علة حركة نقله فى المكان ونمو ذاتى ، وإما علة سكون فى المكان التى هى فيه وهذا يختلف عن الأشياء الصناعية التى ليس لها من جهة ما هى كذلك مبدأ ما إلى التغير . فإذا تغيرت فإن ذلك لا يكون إلا بالواسطة ، أى ليس لها نزوع طبيعى للحركة ، فإذا تحركت فإن ذلك يكون بالمواد المكونة لها وإما بفعل الصانع . فالموجودات يقال عليها إنها طبيعية وبالطبع ، متى كان لها الحركة والسكون فى ذواتها وعلى انفرادها[٢].

أما القول بالذات ، فيعنى أمرين : أولهما بالقياس إلى المحرك ، إذ أن الطبيعة

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ١ا م ا ف ٥ ص ١٤ .

Avicenna : Danesh-Name, tome, 11, Physique, p. 14-15.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ١ا م ا ف ٥ ص ١٤ ، مقدمة بارتلمى سانتهلير لكتاب الطبيعة لأرسطو ص ١٧ — ١٨ ، ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعى ص ٢ ،

Aristotle : Physica B 11, 1, 192 b.

ولبيان المعانى المختلفة لكلمة الطبيعة عند أرسطو ، يمكن الرجوع إلى :

Collingwood : The Idea of Nature, p. 80-82.

تحرك بذاتها حينما تكون بحال لا عن تسخير قاسر ، ويستحيل ألا تحرك طالما أنه لم يكن هناك مانع حركة مباينة للحركة القاسرة .

وثانيهما بالقياس إلى المتحرك ، إذ أن الطبيعية تحرك لما يتحرك عن ذاته لا من خارج .

وتفسير ابن سينا هذا ، سنجده مرتبطاً بأجزاء كثيرة من فلسفته الطبيعيـــة . إذ يرتبط برأيه فى المادة والصورة ، وأقواله فى العلل وأنواعها . تماماً مثل ما فعل أستاذه أرسطو ، إذ أن ما هو بذاته أى بجوهره ، يقال على الأول من جهة الصورة ، كما يقال على الآخر بعنصره ، أى الموضوع الأول لصورة كل واحد من الأشياء ، كما نقول إن الإنسان حى بذاته . فكل مركب يعد موجوداً بذاته من قبل عنصره وصورته . وكل ما يوجـــد للشىء بذاته ، فإما أن يكون موجوداً له من قبل عنصره ، أو من قبل صورته أو من قبل الأمرين جميعاً . والصورة والعنصر موجودان للمركب بذاته[١] .

هذا من جهة التجوهر أو التركيب ، أى صورة الشىء مركباً . أما من جهة العلل فنجد هذا واضحاً أيضاً ، إذ أن العلل هى التى توجد للشىء بذاته . والشىء الموجود للشىء بذاته هو العلة . فهما إذن إن دلا على شىء ، فإنما يدلان على طبيعة واحدة[٢] . فهنا نجد الترابط بين تجوهر الشىء ، وعلة ذلك الشىء . فالإنسان مثلا وإن كان موجوداً من جهة علل كثيرة ، فإن علته التى يعتبر بها موجوداً بذاته ، هى الإنسانية ، لأنه إنسان بذاته[٣] .

ويعود ابن سينا لتحليل تعريفه للطبيعة ، فيقول إن معنى « لا بالعرض » يمكن حمله على وجهين :

أولهما بالقياس إلى الطبيعة ، وسبب ذلك أن الطبيعة مبدأ لما كانت حركته حركة بالحقيقة لا بالعرض ، والحركة بالعرض مثل حركة الساكن فى السفينة تحركه السفينة .

---

(١) Aristotle : Metaphysics, D, ch. 18, 1022 a 14, and E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

(٢) Aristotle : Metaphysics, D, ch. 18, 1022 a, 19.

(٣) Ibid, 1022 a, 35.

وثانيهما : بالقياس إلى المتحرك ، إذ أن الطبيعة إذا حركت صنمًا من النحاس مثلا ، فإنما تحركه العرض، لأن تحريكه بالذات للنحاس لا للصنم من حيث هو صنم متحرك بالطبيعة كالحجر. ومثال ذلك أيضًا أن الطبيب إذا عالج نفسه فبرئ، لم يكن برؤه لأنه طبيب، بل لأنه متعالج . إذ أنه من حيث هو طبيب ، صانع للعلاج عالم به، ومن حيث هو متعالج ، قابل للعلاج مريض[١].

أما القول بأن الطبيعة مبدأ للحركة والسكون، فإنه لا يعنى بالمبدأ الذى يكون لحركة دون حركة ، بل كل مبدأ لأى حركة كانت بالذات ، فإنه طبيعة ، كالمبدأ لحركة الكم[٢] والكيف والمكان وغير ذلك[٣] ، فالطبيعة إذن لها مبدأ حركة وسكون بمعنى التغير وعدم التغير. وتختلف الموجودات بالنسبة لمبدأ التغير وعدم التغير . فالحيوان مثلا يوجد فيه جميع ضروب التغير من نقلة ونمو واستحالة وكون وفساد . أما الأجسام البسيطة كالماء والأرض، فإنه لا توجد لها حركة النمو ، وتوجد لها سائر التغيرات الأخرى. أما الجسم السماوى فضروب التغاير ممتنعة عليه ما عدا الحركة فى المكان ، وكيف ما كان ، فهو داخل ضمن الأشياء الطبيعية ، كما سنرى ذلك فى موضعه من البحث.

فهذا التعريف إذن تعريف شامل لعدة نواح نجدها متناثرة فى تعريفات قال

---

(١) الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٤ ، Aristotle:Physica B 11, 1, 192 b.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٤ – ١٥. ويقول ابن سينا فى المباحثات ص ١٦٥ : إن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق ا سم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعانى المذكورة ، فأفعل . يعنى القوة النامية ، إن جعلتها طبيعية . وقد ورد هذا النص بعينه فى الشفاء ص ١٥ من الطبيعيات . وهو مطابق لنظرة أرسطو . يقول أرسطو :يقال إن حركة الكون وحركة النمو طبيعية ، وذلك لأنها سبيل إلى هذه الطبيعة التى أعنى بها الصورة ومبدأ لها . والصورة فيها موجودة على سبيل التوسط ، أى فى الحركة بين القوة الخالصة والفعل الخالص ، أى جزء منها بالقوة وجزء بالفعل

Metaphysics, D, ch.4, 1015 a, 3.

وقد أشار براتراند رسل (تاريخ الفلسفة الغربية ص ٣٢٦ – ٣٢٧ من الترجمة العربية) إلى أن كلمة طبيعة عند اليونان كانت تشمل فيما تشمله ، النمو فيجوز للقائل أن يقول : إن " طبيعة " ثمرة البالوط أن تنمو فتصبح شجرة من شجر البالوط ، وعندئذ يكون استعماله للكلمة بالمعنى الأرسطى .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٥ ص ١٤ – ١٥ . وستتضح هذه المعانى بالتفصيل فى الباب الثالث – الفصل الأول من هذا البحث فلا ضرورة لتفصيل أمرها فى هذا المجال .

بها قائلوها . والاقتصار على واحد منها فقط ، قد لا يؤدى إلى تصور المقصود من الطبيعة[١] .

ثالثاً : أقسام العلم الطبيعى :

بعد أن يحدد لنا ابن سينا صلة العلم الطبيعى بالعلوم الأخرى ، وبعد أن يبين لنا المقصود بالطبيعة ، يذكر لنا الأقسام التى يشملها العلم الطبيعى . وسأوجز رأيه فى هذا المجال ، حتى انتهى إلى بيان موضوع الفلسفة الطبيعية عنده .

يذهب ابن سينا إلى أن الحكمة الطبيعية[٢] ، منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع . ويرى أن القسم الأصلى ينقسم إلى ثمانية أجزاء ، وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية[٣] ، فى هذا المجال .

القسم الأول ، يدرس الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والنهاية واللانهاية ، وكيفية تعلق الحركة بالمتحركات ، حتى نصل إلى محرك أول واحد غير متحرك . أى يدرس المبادىء العامة للطبيعيات أى للمتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة[٤] .

فإذا كانت العلوم الطبيعية تدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر منها من حركاتها وأفعالها ، وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة[٥] ، فإن القسم الأول منها يدرس المبادىء العامة لها والأسس التى

---

(١) أشار أبو البركات البغدادى فى المعتبر من الحكمة (القسم الطبيعى) ص ٥ ، ٦ إلى بعض التعريفات التى يقول بها الباحثون فى الطبيعة . وأشار إلى أن التعريف الأخير أكمل منها وأشمل .

(٢) يطلق عليه ابن سينا العلم أحياناً ، والحكمة أحياناً . ويظهر من بيان رأيه وخاصة من خلال رسالته فى أقسام العلوم العقلية أن الحكمة ترادف العلم فى رأيه ، وأن التمييز بينهما غير واضح عنده وذلك طبقاً للفلسفة القديمة إذ أن الفلسفة كانت تشمل العلوم كلها ، وأن التخصصات المختلفة التى يبحث فيها كل فرع من فروع العلم لم تظهر بصورة واضحة متميزة إلا فى عصرنا الحديث .

(٣) S. Munk : Ibn Sina, dans le dictionnaire des sciences philosophiques, p. 754,

Martin : Nature, article dans le dictionnaire des sciences philosophiques, p. 1173-1173.

(٤) ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ص ١٠٨ .

(٥) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة (الطبيعيات) ص ٦ .

تستند إليها . وهذا القسم موضوعه – طبقًا لأرسطو – كتاب السماع الطبيعى الذى ينظر فى الأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة ، وفى اللواحق العامة لهذه الأسباب[١] .

ويدرس القسم الثانى أحوال الأجسام التى هى أركان العالم ، وهى السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها .

ويتعرض القسم الثالث لدراسة حال الكون والفساد والتوليد والاستحالات .

أما القسم الرابع فينظر فى العناصر الأربعة قبل امتزاجها ، وما يعرض لها من الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات وكذلك ظواهر كالرعد والبرق وغيرهما .

ويدرس القسم الخامس المعادن .

والقسم السادس يبحث فى أحوال الكائنات النباتية .

ويركز القسم السابع بحثه فى طبائع الحيوان .

أما القسم الثامن فيشتمل على معرفة النفس والقوى الإدراكية التى فى الحيوانات وخصوصًا الإنسان . أى يبحث فى مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها فى الإنسان والحيوان والنبات .

أما الأقسام الفرعية فتدرس عدة أشياء منها الطب وأحكام النجوم والفراسة والطلسمات والكيمياء . . . إلخ[٢] .

هذه هى أقسام الحكمة الطبيعية ، أو العلم الطبيعى ، التى يذكرها ابن سينا متأثراً بأستاذه أرسطو وأسلافه من الفلاسفة كالكندى والفارابى[٣] .

رابعاً : موضوع الفلسفة الطبيعية :

يختلف موضوع الفلسفة الطبيعية عن موضوع العلوم الطبيعية عند ابن سينا .

---

(١) ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعى ص ٦ .

(٢) ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ص ١٠٩ – ١١١ .

(٣) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ص ٣٨٢ من الجزء الأول فى رسائل الكندى الفلسفية – نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده الفارابى : إحصاء العلوم ص ٩٦ – ٩٨ ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى ص ١١٣ ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٦ – ٦٠ ، الخوارزمى : مفاتيح العلوم ص ٨٠ ، ابن خلدون : المقدمة حـ ٢ ص ١١٠٧ ، =

صحيح أننا نجده فى كتبه يذكر لفظ الطبيعيات أحياناً ، والحكمة الطبيعية أحياناً والعلوم الطبيعية أحياناً . ولكن يمكن التمييز بين العلم الطبيعى والفلسفة الطبيعية . ولا أقصد من ذلك ، التمييز الواجب اتباعه فى العصر الحديث حين نقول إن العلم قصده معرفة الأجسام بتحليها إلى الأجزاء التى تتكون منها والتى ندركها بالحس ، وكذلك إدراك هذه الجزئيات تبعاً لعلاقاتها بعضها مع بعض حتى نصل إلى القوانين التى تحكم الظواهر كما تبدو للحواس ، أى تبعاً للملاحظة والاختبار ، وترتيب القوانين من أخصها إلى أعمها بغية الوصول إلى أعم القوانين وأشملها . أقول ، لا أقصد ذلك طالما أن ما يطلق عليه ابن سينا « العلم الطبيعى » يختلف عما نطلقه الآن على هذا العلم . فإذا شئنا التمييز بين « الطبيعيات » ، وعلم الطبيعة قلنا إن الطبيعيات فى الفلسفة الإسلامية تشمل البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل ، سواء كانت هذه الأجسام جماداً أم نباتاً أم حيواناً[1] وهذا ما نطلق عليه الآن العلوم الطبيعية بما تشمله من فروع مختلفة . أما علم الطبيعة عندهم فيمكن قصره على البحث فى القوى التى يقول عنها ابن سينا

Munk : Melanges de philosophie Juive et Arabe, p. 357-358. =

(١) يدل على ذلك قول ابن سينا وهو يتحدث عن قوى الأجسام . فيقول إن هذه القوى التى غرزت فى الأجسام على أقسام ثلاثة : ١ – قوى سارية فى الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها أعادتها إليها وثبتتها عليها مانعة من الحالة الغير الملائمة إياها بلامعرفة وروية وقصد اختيارى بل بتسخير . وهذه القوى تسمى طبيعية وهى مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات ولسائر كما لاتها التى لها بذاتها. وليس شىء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة ٢ – قوى تفعل من الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط الات ووجوه مختلفة فبعضها يفعل ذلك دائماً بلا اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتية ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وإدراك الملائم والمنافى فيكون نفساً حيوانية ، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً إنسانية . ٣ – قوى تفعل مثل هذا الفعل لابآلات ولا بأنحاء متفرقة بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها وتسمى نفسها فلكية . وهذه القوى هى صور الأجسام الطبيعية (النجاة ص ١٠٠) وعندى أن هذا يدل على بلورة فكرة الطبيعة حول نقطتين هما " النمو والحركة " . وهذا ما نجده فى الفكر اليونانى عامة مع بعض الاختلافات بين رجاله . يقول جان فال "الكلمة اليونانية Physis الدالة على الطبيعة ، والكلمة اللاتينية Natura تعنيان نفس الشىء . فهما تدلان على قوة النمو التى تتميز بها الأشياء ، والتى تجعلها تتصف بما هيتها والكلمتان على السواء – وعلى الأخص الكلمة اليونانية – تشيران إلى شىء دينامى (طريق الفيلسوف ص ٣٥٧) .

إنها تغير وتحرك ويصدر عنها نهج واحد من غير إرادة[١]، كما أوردت ذلك فيما سبق .

معنى هذا أننا إذا بحثنا فى الطبيعيات عند ابن سينا فلا بد أن يشمل بحثنا كل أقسام الطبيعيات، سواء ما كان منها أقساماً ، أصلية أو فرعية كما ذكرت ذلك سلفاً وإذا قلنا علم الطبيعة ، كان بحثنا عن جانب معين واحد طبقاً لهذه الناحية ولكننا نقصد التمييز أساساً لا بين « الطبيعيات » و « علم الطبيعة » ، ولكن بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية . صحيح أن التمييز والفصل بينهما لم ينشأ إلا فى القرن السابع عشر . ولكن من السهل القول – برغم عـــدم تمييز ابن سينا بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية – بأن هذا يبحث فى العلوم الطبيعية ، وذلك يبحث فى الفلسفة الطبيعية . الأول يبحث عن جزئيات كثيرة بمناهج معينة ، لا يهتم بها الثانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها ، أى يبحث عن أعم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها .

ومن هنا نجد سمات معينة لهذه الفلسفة الطبيعية ، منها تداخلها مع الميتافيزيقا ، ومحاولتها وضع نظرية للكون . وأمثلة هذا التداخل كثيرة ، وتوضح لنا أن الفلسفة

---

(١) قد يكون من المفيد فى هذا الموضوع أن نشير إلى لفظتى "طبيعة"، "وطباع". ومن الغريب أن الفرق بينهما يشير إلى هذه التفرقة . ونظراً لأن بحث ابن سينا فى الطبيعيات تضمن كل الأقسام التى أوردتها ، فإنه يستعمل لفظة الطبيعة تارة ولفظة الطباع تارة أخرى يقول الشيرازى : الطباع والطبيعة قد تستعملان على سبيل الترادف بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتى وحينئذ تعم الأجسام والنفوس كلها عنصرية كانت أو فلكية . (تعليقات على إلهيات الشفاء ص ٥٧ ، ١٦٧) . وإذا شئنا التفرقة بينهما كما يوجب ذلك العصر الحديث ، قلنا إن الطباع أعم من الطبيعة. يقول الشيرازى أيضاً : " قد يفرق بينهما وتستعمل الطبيعة بمعنى أخص ، فيزاد فى تعريفها قولهم على نهج واحد فى غير شعور ، وحينئذ تخرج منها النفوس والأفلاك وتخص ببعض الأجسام العنصرية . أى تختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه أولا وبالذات لا بالعرض من غير إرادة (المصدر السابق ص ٥٧ ، ١٦٧ وأيضاً : رسالة الحدود لابن سينا ص ٢٢ ، الأسفار الأربعة للشيرازى أيضاً ،

Nasr : An introduction to Islamic cosmological doctrines, p. 86.

الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ١٥٧ وهو يحدد الفرق بينهما فى وضوح ، وهو ما أخذه عنه الشيرازى . فالطوسى يقول : " الطباع أعم من الطبيعة ، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شىء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو أولا وبالذات من غير إرادة .

الطبيعية تبحث أساسًا فى الأسس العامة أكثر من بحثها فى التفصيلات الفرعية . فإذا نظرنا إلى نظرية العلل مثلا وجدنا أن بحثها يدخل فى صميم الطبيعيات بقدر ما يدخل فى الميتافيزيقا . وإذا بحثنا فى الحركة وجدنا نفس ما نجده بالنسبة إلى العلل . وأمثلة هذا الترابط كثيرة ولا حصر لها .

إزاء هذا كله ، ولكى نلتزم بالتمييز بين الطبيعيات والفلسفة الطبيعية من جهة ، ونفهم الفلسفة الطبيعية كما كان يفهمها ابن سينا ، لا بد من القول — إذا التزمنا بالمبدأين السابقين معًا — إن البحث فى الفلسفة الطبيعية — سيكون مجاله دراسة الأمور العامة والمبادئ الجوهرية للطبيعيات ، أى للمتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة ، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها مثلا على المادة والصورة والجوهر ، وعلى مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات ، وكذلك حركة الكون . . . إلخ . وإذا دُرست الكائنات على اختلاف أنواعها ، فإنها ستدرس على ضوء هذه النظرة ، أى ستدرس من حيث الأسس الفلسفية فحسب ، دون الدخول فى تفصيلات فرعية ، لأن مجالها العلوم الطبيعية . وبهذا نكون قد ميزنا بين دراسة أقسام العلم الطبيعى عند ابن سينا سواء كانت أقسامًا أصلية وفرعية ، وبين الأسس والمبادئ التى تقوم عليها دراسته لهذه الأشياء . وهذا لا يتنافى مع نظرة ابن سينا . صحيح أن الطبيعيات عنده كانت تشمل كل الأقسام الأصلية والفرعية التى ذكرنا . وصحيح أيضًا أن هذه الأقسام كلها كانت داخلة فى الفلسفة إذ التمييز لم ينشأ إلا فى عصور متأخرة كما قلت . ولكن من الواضح أن هناك فرق يمكن ملاحظته بسهولة حين نجد ابن سينا — من خلال جميع ما كتبه فى العلوم يبحث فى الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير مثلا مهتما بذكر التفصيلات الفرعية والجزئية ، وحين نجده يبحث عن أعم المقومات المميزة لهذه الأشياء ، أى المبادئ العامة الفلسفية للمتحركات الموجودة فى عالم الحس والحركة ، والأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة ، وفى اللواحق العامة لهذه الأسباب .

القسم الثانى

المادة والصورة والعدم وأحكام كل نوع

أولا : تمهيد : معنى التجوهر وماهية التركيب :

قلت فى القسم السابق إن أهم خصائص الفلسفة الطبيعية ارتباطها بالميتافيزيقا . وإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا هذه الخاصية متمثلة تماماً فى فلسفته الطبيعية . فقد سبق أن بينت أن ابن سينا يقول إن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهى ، وإن العالم الطبيعى يأخذها عنه كقضايا مسلمة . كما بينت أن ابن رشد قد نقد هذه الوجهة من النظر . ومن العجيب حقاً أن ابن سينا لم يطبق المبدأ الذى نادى به ، على فلسفته الطبيعية ، وخاصة فى آخر كتبه وأعنى به كتاب الإشارات ولتنبيهات[1] ، ولو كان ابن رشد قد نظر إلى كل أبعاد القضية ، لنقد ابن سينا لا فى المبدأ الذى أعلنه ، إذ أنه مبدأ أرسطى ، وابن رشد نفسه يتبع أرسطو متابعة قد تكون تامة ، ولكن فى عدم التزامه بتطبيق هذا المبدأ . إذ أن ابن سينا — كما سنرى — ربما وجد أنه من الضرورى الرجوع إلى قضايا ميتافيزيقية . وإدخالها فى مباحثه الطبيعية ، تبعاً لتقسيم العلوم عنده . ولكن هل استفاد ابن سينا من ذلك ؟ يبدو أنه لم يستفد استفادة تامة ، ودليلى على هذا أن نظرة ابن سينا للعلوم الطبيعية من حيث الأساس النظرى تتفق فى كثير من أبعادها مع نظرة أرسطو . ولكن ما يغفر له ، الجانب العملى المبتكر فى مجال العلوم الطبيعية عنده ، بالإضافة إلى بعض الآراء الخاصة به ، فى بحثه عن مبادئ الموجودات الطبيعية .

ولهذا كله سأدرس مبادئ الوجودات الطبيعية عنده كما يتصورها فى فلسفته الطبيعية . وأبدأ بالإشارة بإيجاز إلى رأيه فى تجوهر الأجسام وتحقيقه لمعنى الجسم ،

---

(١) وقد يكون هذا ، ما حدا بشارحه الطوسى إلى القول فى أول القسم الطبيعى من هذا الكتاب (ص١٢٧) بأن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى أقدم الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيات التى هى أقدمها فى الوجود بالقياس إلى نفس الأمر .

إذ أن هذه النواحي كثيراً ما ستصادفنا فى دراسته للواحق الأجسام على وجه الخصوص .

يدرس ابن سينا هذا الموضوع فى كثير من كتبه وخاصة فى أقسامها الميتافيزيقية . ويمكن تقسيم أقواله فى الجوهر ، أو المناسبات التى يتعرض فيها لهذا النوع من الدراسة إلى قسمين أساسيين ، قسم يدرس فيه ماهية الجوهر ، وقسم آخر يدرس فيه نظرية الجوهر الفرد ثم ينقدها[1] . وكل من القسمين يرتبط بالطبيعيات تارة ،

---

(١) ولا بد لى فى هذا الموضوع من القول بأن دراسة ابن سينا لمذهب الجوهر الفرد ونقده له تعد داخلة فى إطار شامل يدرس فيه فيلسوفنا مشكلة التناهى واللاتناهى . أى أنه يدرس هذه المشكلة من جميع زواياها من جهة أنها من لواحق الجسم الطبيعى . صحيح أن كلام فيلسوفنا قديفهم منه أن القول بالجوهر أو بالجوهر الفرد مقابل للقول بالمادة والصورة . ولذلك نجده مثلا فى كتاب الإشارات والتنبيهات ينقد هذا المذهب ثم ينتهى منه إلى القول بأن الأجسام تتألف من مادة وصورة (الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ١٢٩ ، من ص ١٣٠ إلى ص ١٤٤ ، من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٩) .

ولكن لو وضعنا نقده هذا — كما قلت — داخل إطار " التناهى واللاتناهى " استطعنا أن نخرج من ذلك إلى القول بأن نظرته للتناهى واللاتناهى يمكن أن تتفرع عنها تفريعات كثيرة منها ما يخص الحركة ومنها ما يخص الزمان والمكان ومنها ما يخص الكون والفساد ، ومنها ما يخص نظرته إلى جهات الأجسام .... إلخ . وهو إذا كان سيذهب إلى أن للجسم أقطاراً ثلاثة هى الطول والعرض والارتفاع و بصفة بأنه مقدار ثخين متصل ، وأن طبيعة الاتصال قد جاءت من كونه ممتداً ، فإنه يتطرق إلى التساؤل عن الأجسام الطبيعية ، هل هى تقبل التجزئة إلى مالا نهاية له ، أم هى مركبة من أجزاء لا تتجزأ عندها تنتهى قسمتها . وهو يعارض — كما قلت — قول الذين يزعمون أن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له .

وعلى ذلك ، فإن هذا الجانب النقدى الذى يتبع فيه خطى أرسطو إلى حد كبير ، يمكن أن يعد تفريعاً من نقد شامل فند فيه القول باللاتناهى فى كل تطبيقاته وتعرض فيه لنقد زينون و بارمنيدس وديمقريطس ورجال علم الكلام . فنجده فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء يدرس " حال الأجسام فى انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما تعلق به المبطلون من الحجج ص ٨٥ — ٨٨ . وفى الفصل الرابع يحاول " إثبات الرأى الحق منها و إبطال الباطل " ص ٨٨ — ٩٣ " وفى الفصل الخامس يحاول " حل شكوك المبطلين المخطئين فى الجزء " ص ٩٣ — ٩٥ . وفى الفصل السابع يحاول دراسة التناهى واللاتناهى من جهة علاقته بالمذاهب التى حاولت تفسير الكون والفساد ص ٩٨—٩٩ . وفى الفصل الثامن يقول " إنه لا يمكن أن يكون جسم يتحرك بكليته أو جزئيته غير متناه (من ص ٩٩ إلى ص ١٠٣) . وفى الفصل التاسع ينقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهى بالفعل (من ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥) . وفى الفصل العاشر يذهب بناء على ما سبق أن أورده من حجج ومناقشات إلى أن الأجسام متناهية من حيث التأثير (من ص ١٠٥ إلى ص ١١٠) . وفى الفصل الثالث عشر ، يدحض القول باللاتناهى من طريق آخر وهو ما يسميه بجهات الأجسام (من ص ١١٦ إلى ١١٩) وهو ما سأشير إليه فى القسم الأول من الفصل الرابع من الباب الثالث من هذا البحث . ثم أخيراً يدرس فى الفصل=

والميتافيزيقا تارة أخرى ، بالإضافة إلى التعرض له فى المنطقيات[١] .

فإذا كان ابن سينا يدرس ، فى قسم الطبيعيات ، مبادئ الموجودات ، ويذهب كما سنرى — إلى أنها مركبة من مادة وصورة ، فإن هذا قائم أساساً على دراسته لماهية الجسم ، وإذا كان ابن سينا يدرس فى الطبيعيات نظرية الجوهر الفرد ويتناولها بالنقد ، فإن هذا أيضاً قائم على تحقيقه لماهية الجوهر الجسمانى[٢] .

يذهب ابن سينا إلى أن الموجود على قسمين :

= الرابع عشر التناهى واللاتناهى من زاوية " جهات الحركات الطبيعية المستقيمة " (من ص ١١٩ إلى ص ١٢٣) وسأشير إلى ذلك فى القسم الثانى من الفصل الرابع من الباب الثالث الخاص بنظرية الميل أو الاعتماد .

دراسة ابن سينا إذن لمشكلة التناهى واللاتناهى لا تقتصر على بحثها من زاوية انقسام الأجسام وهل تذهب فى الأنقسام إلى مالا نهاية له أم تقف عند حد من القسمة لا يمكن قسمتها بعده ، بل تتجاوزها إلى دراسة هذه المشكلة فى كل تفريعاتها الخاصة بلواحق الأجسام الطبيعية ، تماماً كما فعل أستاذه أرسطو فإذا كانت الأجسام تلحقها الحركة والزمان والمكان ، فإن هذه اللواحق بدورها تستدعى التساؤل عن تناهيها ولاتناهيها . فهل الحركة متناهية أو لا متناهية ، وكذلك الزمان وكذلك أيضاً المكان وهكذا . هذا ما أقرره الآن فى هذا الموضع بعد أن وجدت — كما قلت — أن دراسته للتناهى واللاتناهى تتجاوز محاولة تفسيره لمبادئ الموجودات الطبيعية إلى بحثه فى لواحقها ، بل بحثه أيضاً فى عناصر عالم ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر ، على النحو الذى سأشير إليه فى موضعه من هذا البحث .

(١) نجد هذا فى كتاب المقولات ، وفى مواضع كثيرة من كتبه وخاصة الإلهيات . والبحث فى هذه الكتب ، عن الجوهر بمعناه المنطقى ومعناه الميتافيزيقى . وهذان المعنيان يتداخلان فى كتبه المنطقية والإلهية مثلما يتداخلان فى كتب أرسطو . فنجد فى كتاب الميتافيزيقا وخاصة المقالة السابعة أبحاثاً كثيرة تدور حول الجوهر بمعنييه المعرفى والميتافيزيقى . ودراسة كلا المعنيين ضرورى حتى للباحث فى الفلسفة الطبيعية فاذا كانت أهم مباحث العلم الطبيعى تدور حول المادة والصورة ، فإننا نجد أبحاث المادة والصورة فى قسم الجوهر بالمعنى الميتافيزيقى ، صحيح أن البحث فى الجوهر بمعناه الطبيعى يختلف عن البحث فيه بمعناه الميتافيزيقى ، إلا إن دراسة أى مبحث من مباحث الطبيعة أو الميتافيزيقا المتعلقة بالجوهر ، لابد لها من أن تلم بالجوهر بكلا معنييه الطبيعى منهما والميتافيزيقى . ومن شاء توضيحاً وتأييداً لذلك ، فليرجع إلى أبحاث المادة والصورة فى السماع الطبيعى لكل من أرسطو وابن سينا ، وكذلك أبحاث الجوهر فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو الإلهيات لابن سينا ، وسيتبين تماماً أن كلا المبحثين لا غنى عنهما للباحث فى أى ميدان من الميدانين .

(٢) يقول الرازى فى شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٣ من القسم الطبيعى) ...وذلك لأن الجسم ما هية مركبة من الأجزاء التى لاتتجزأ عند بعضهم ، ومن الهيولى والصورة عند الشيخ ، وكل ماهية مركبة فإنها إنما تلتئم وتتحقق عند اجتماع أجزائها ، ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الأمور التى من اجتماعها تحققت ماهية الجسم ، ترجمة « بتجوهر الأجسام » .

أحدهما : الموجود فى شىء آخر وهذا الشىء متحصل القوام والنوع فى نفسه ، ولا تصح مفارقته لذلك الشىء وهو الموجود فى موضوع .

وثانيهما : الموجود الذى لا يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصفة ، أى لا يكون فى موضوع إطلاقاً ، وهو الجوهر[١] .

وإذا كان القسم الأول موجوداً فى موضوع ، فإن ذلك الموضوع لا يخلو من أحد الوصفين المذكورين ، فإن كان الموضوع جوهراً ، فقوام العرض فى الجوهر ، وإن لم يكن جوهراً ، كان أيضاً فى موضوع[٢] ، معنى ذلك أن الموضوع لا يخلو إما أن يكون موجوداً فى شىء على الصفة المذكورة أم لا . فإن لم يكن موجوداً فى شىء كذلك فيكون جوهراً . فثبت بذلك وجود الجوهر ، وأنه مقدم العرض . وإن كان ذلك الموضوع موجوداً فى شىء آخر كذلك ولم يكن جوهراً ، كان أيضاً فى موضوع آخر . فإما أن ينتهى إلى موضوع لا موضوع له ، وهذا يثبت وجود الجوهر ، وإما أن تذهب السلسلة إلى غير نهاية ، وهذا محال . وإذا استحال أن يكون لكل موضوع موضوع ، فينتهى إلى موضوع لا موضوع له ، فيكون الجوهر موجوداً لا محالة مقوماً للعرض وغير متقوم به[٣] .

فالجوهر على هذا هو المقدم فى الوجود ، وهو الأقوى وجوداً ، إذ كل موجود كان وجوده ، بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والجوهر قد وجد بوسائط أقل . أما العرض فأضعف وجوداً لأنه قد وجد بوسائط أكثر[٤] .

معنى هذا أن الجوهر علة إنية الأعراض . وهذه الأعراض قد وجدت لمكان الجواهر .

ينتقل ابن سينا بعد هذه المقدمة إلى إثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما ، فيرى أنه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع . وكذلك تعد كل مادة جوهراً

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٤ ف ١ ص ٥٧ .

(٢) ابن سينا : المصدر السابق ص ٥٧ .

(٣) صدر الدين الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص٤٤ ، الأسفار الأربعة – المجلد الثانى – القسم الطبيعى .

(٤) ابن سينا : المباحثات . مباحثة رقم ٤٠ ص ١٢٩ ، ومباحثة رقم ٤٦٨ ص ٢٣٣ .

بشرط أن لا تكون فى محل آخر[١]. أى أن يقال جوهر على المعنى الذى به صار شخص الجوهر جوهراً . وهذه هى صورته وعلته التى كان لها جوهراً ، وذلك كالنفس للمتنفس . كما يقال جوهر على الشىء الذى هو موضوع للنفس ، مثل جسد الحيوان ، وهذا هو جوهر من نوع المادة .

وإذا كان ابن سينا يذكر تقسيمات عديدة للجوهر فى كثير من كتبه[٢] ، فإنه لا يهمنا فى هذا المجال إلا دراسته للجوهر الجسمانى ، أى الجوهر المحسوس الذى تبحث فيه الفلسفة الطبيعية . إذ أن هذه الدراسة ترتبط بمبادئ الموجودات التى يرى ابن سينا أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلمًا ، ويضعها كالمبادئ المقررة التى لا تحتاج منه إلى إثبات ، إذ أن إثباتها على صاحب العلم الإلهى .

فإذا كان ابن سينا يذهب إلى أن كل جسم مركب من جزأين : أحدهما منزلته منزلة الخشب من السرير ، والآخر منزلته منزلة الهيئة من السرير ، فإن إثبات وجودهما يتوقف على معرفة ماهية الجسم . ولذلك يقول ابن سينا : فأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته[٣] .

يقول ابن سينا إن العادة قد جرت على القول بأن الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق ، أو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة[٤] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ١ ص ٥٩ – ٦٠ ، الشيرازى : تعليقات ص ٤٧ .

(٢) يذكر ابن سينا فى كثير من كتبه تعريفات الجوهر وأقسامه المختلفة ، ولم أجد فائدة فى ذكر كافة التعريفات والتقسيمات تجنباً للإطالة . ويمكن الرجوع إلى المصادر الآتية سواء كتب ابن سينا نفسها أو الكتب التى توضح وجهة نظره ، أو الكتب التى تشرح هذا الموضوع. ابن سينا : المقولات ص ٩١–٩٤ البرهان ص ١٥٩ ، رسالة الحدود ص ٢٣ – ٢٤ ، عيون الحكمة ص ٤٧ – ٤٨ ، النجاة ص ٢٠٠–٢٠١ ، الإلهيات من الشفاء ص ٦٠ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٤٧ ، أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة ج ٢ ص ٢١ ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٩٠ ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨ ، أبو حيان التوحيدى : المقابسات ص ١٩١ – ١٩٢ ، الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٩ – ١١ من القسم الإلهى ، ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ٥٦٣ وما بعدها .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦١ .

(٤) المصدر السابق ص ٦١ .

ويحلل ابن سينا هذا القول ليرى ما فيه من خطأ، فيذهب إلى أن لكل واحد من ألفاظ الطول والعرض والعمق معانى مختلفة . فيقال طول للخط كيف كان ؛ ويقول طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح من جهة المقدار ، ويقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة . سواء كانت خطًا أو غير خط ويقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابلة من القدم أو الذنب من الحيوان وإذا كان للطول معان مختلفة ؛ فللعرض أيضًا معان مختلفة . فيقال للسطح نفسه ويقال لا نقص البعيدين مقداراً ، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار ؛ وكذلك العمق ، فقد يقال للبعد الواصل بين السطحين ؛ وربما يخص بالمفروض أخذاً من السطح الأعلى إلى الأسفل فى السمك ، بالأخذ من السافل إلى العالى[١] .

وبعد أن يبين ابن سينا المعانى المختلفة لكل من الطول والعرض والعمق بالنسبة للجسم ، يذكر أن هذه المعانى لا تدخل فى اعتبار الجسم جسمًا . مثال ذلك أن الخط لا يجب أن يتحقق فى كل جسم خطًا ، فضلا عن أن يكون معه شيئان آخران . إذ أن الكرة الساكنة مثلا ليس فيها خط بالفعل ، إذ أن الكرة طالما لم تتحرك ، فإنه لا يتعين فيها محور ، وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الفكرة على نفسها . وليس من شرط الكرة فى أن تكون جسمًا أن تصير متحركة حتى يحصل محور أو خط آخر ، وذلك إذا تحركت على غير المحور ، وسبب ذلك أن جسمية الجسم ووجوده جسمًا ، متقدم حركته . معنى هذا أنه لا بد أن يتحقق وجوده أولا بما هو جسم ، ثم يصير مصدراً للحركة اللازمة أو العارضة[٢] .

وما يقال عن الخط ، يقال أيضًا عن السطح . وهو أحد معانى العرض . فهو غير صالح لتعريف الجسم به ، إذ الجسمية بما هى جسمية لا تقتضى أن يكون ذا سطح ، بل يلزمه السطح من حيث إنه متناه فى الوجود . ولا يحتاج فى تحققه جسمًا إلى أن يكون متناهيًا ، بل التناهى عارض لازم له ، ولذلك لا يحتاج

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ ، الشيرازى : تعليقات على الإلهيات ص ٥٠ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٢ ، الشيرازى : تعليقات ص ٥٠ . ابن سينا : النجاة ص ٢٠١ – ٢٠٢ ، الهداية (مخطوط) لوحة رقم ٥١ .

إلى تصوره للجسم حين يتصور الجسم[١] .

وبهذا يتم لابن سينا إبطـــال أن يكون الطول والعرض والعمق بالمعانى المذكورة سابقـًا ، مدخل فى تتميم وجود الجسم بما هو جسم ، ولا أيضًا أن تكون من لوازم الجسمية، إذ كل هذه المعانى ترجع إلى الخط وإلى السطح[٢] . يقول ابن سينا : « فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون فى الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسمـًا بالفعل[٣] .

وإذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة فى الجسم حتى يكون جسمـًا ، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذى يمكن أن نفرض فيه بعداً كيف شئنا ابتداء ، فيكون ذلك هو الطول . ثم يمكننا أن نفرض بعداً آخر مقاطعـًا فيكون ذلك هو العرض ، وأخيراً يمكننا فرض بعـــد ثالث مقاطع للبعدين السابقين[٤] .

ومعنى هذا أن إمكان فرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم هو ماهيا الجسم وحقيقته ، وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه جوهر طويل عريض عميق ، وأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة . ولكن ليس المراد فيه أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل . وسنرى كيف يستخدم ابن سينا هذه الفكرة كنحو من أنحاء تفسير العلاقة بين الهيولى والصورة . وهى من الأفكار الهامة التى أحسن فيلسوفنا ابن سينا استغلالها خير استغلال .

ثم يشير ابن سينا فى تحقيقه لماهية الجسم إلى فكرة الانقسام . وهى من الأفكار الهامة أيضًا ، التى نجدها فى دراسته ونقده لمذاهب أسلافه . فإذا قيل إن الجسم هو المنقسم فى الجهات ، فإن ذلك لا يعنى أنه منقسم بالفعل ، كما هو الحال عند

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٢ ، النجاة ص ٢٠٢ .

(٢) الشيرازى : تعليقات ص ٥١ .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٣ ، النجاة ص ٢٠٢ ، وأيضاً :

P. Duhem : Le système du monde, T. IV

القائلين بالأجزاء التى لا تتجزأ ، أو على النحو الذى نجده عند النظام من المعتزلة ، بل ما يقصد من هذا القول ، أن من شأن الجسم بما هو جسم أن يقبل الانقسام فى تلك الأبعاد ، أو من شأنه أن يفرض فيه ذلك[١] .

أوضح ذلك بما ذهب إليه فخر الدين الرازى ، فهو يرى أن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة ، اعتماداً على فكرة الاتصال ؛ فإن هذا البرهان مبنى — كما يقول الرازى — على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ ، وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال ، غير متصل بالحقيقة ، وما هو متصل بالحقيقة ، فهو غير قابل للانفصال[٢] .

الجسم إذن هو الجوهر الذى كذا صورته ، وهو بها ما هو . أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة كالنهايات وما بين النهايات ؛ وكذلك الأشكال والأوضاع ؛ باعتبارها تابعة للنهايات ، فإنها كلها أمور ليست مقومة له ، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شىء منها أو كلها ، وقد لا يلزم بعض الأجسام شىء فيها أو بعضها[٣] . وهذه الفكرة سنجدها فى دراسته للصورة ، وكيفية تعلق الهيولى بها .

هذه الأبعاد ، بل الكمية كلها سواء كانت من باب السطوح أو الخطوط ؛ تعتبر عرضية . دليل هذا أننا إذا أخذنا شمعة واحدة وشكلناها بشكل معين ؛ كالمكعب مثلا ، عرضت لتلك الشمعة نهايات وأبعاد مخصوصة بين تلك النهايات ، بعضها متساوية وبعضها متفاضلة . ثم إذا غيرنا الشكل السابق ، وشكلناها بشكل آخر بطلت هذه النهايات والأبعاد كلها بشخصها ، وربما بطلت بنوعها أيضاً ؛ كما إذا بدلنا المكعب بالكرة ، فإنه لم يبق شىء منها أصلا . اللهم إلا السطح المطلق الجنس والمقدار التعليمى الجنس ، مع أن جسمية الشمعة باقية بالشخص .

هذا يثبت إذن عرضية هذه الأبعاد والنهايات والمقادير كلها ، إذ لو كان

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٣ ، الشيرازى : تعليقات ص ٥١–٥٢ .
(٢) الرازى : المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤١ — ٤٢ .
(٣) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٣ .

شيء منها مقوماً للجسم ، لم يبق الجسم واحداً بشخصيته عند زوال ذلك الشيء بشخصه ، فكيف زواله بنوعه كانسطح . فإن السطح المستوى مخالف بالنوع للسطح غير المستوى[١] .

وإذا قيل إن هذا المبدأ لا ينطبق على الفلك مثلا ، إذ تلزمه أبعاد واحدة فإن هذا القول غير صحيح . إذ أن الفلك إذا كانت تلزمه أبعاد واحدة . فليس ذلك له من جهة أنه جسم ، بل من جهة طبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثانية[٢] فإذا ثبتت عرضية الأبعاد والمقادير للجسم الطبيعى فى موضع كالشمعة ، ثبت فى الجميع . فإن الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة ، فلا يمكن أن يختلف أفرادها فى التقوم بشيء وعدمه . وكذلك تعد الأبعاد ذات طبيعة واحدة . إذ كل منها لا يمكن أن يختلف أفرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص ، فلا يمكن إذن أن يكون بعضها جوهراً مقوماً للجسم ، وبعضها عرضاً متقوماً به[٣] .

وهذا كله يؤدى بابن سينا إلى القول بأن حقيقة الجسمية هى صورة الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة . غير أن هذا يختلف عن المقدار سواء كان خطاً أو سطحاً ، وعن الجسم التعليمى . فجسم الفلك مثلا من حيث له صورة محددة بأبعاد واحدة ، لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر ، ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به وعاد له أو مشارك أو مباين . وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ، ومن حيث جزء منه يعده .

ويضرب ابن سينا مثالا ليثبت به جوهرية الجسم الطبيعى . فالجسم الواحد كالماء مثلا يتخلخل . أى يزيد مقدار جسميته شيئاً فشيئاً بالتسخين ، ويتكاثف أى تنقص مقدار جسميته على التدريج . مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهرى بحاله من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته . وهذا يؤدى كما قلت إلى إثبات أن الجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة[٤] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٤ ، الشيرازى : تعليقات ص ٩ ، ٥٢

(٢) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٤ .

(٣) الشيرازى : تعليقات ص ٥٢ .

(٤) ابن سينا : الشفاء –الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٤ – ٦٥ ، الشيرازى : تعليقات ص ٥٤ .

وإذا وصلنا إلى هذا الموضع من فلسفة ابن سينا ، فقد وصلنا إلى دراسته لمبادئ الموجودات الطبيعية ، وهى الصورة والمادة والعدم . والواقع أننا نجد فى كتب ابن سينا خلطاً كبيراً فى دراسته لهذه الموضوعات . ففى موضع من الطبيعيات نجد حديثاً عن المبادئ الجوهرية للموجودات التى أشار إلى أنها من مباحث العلم الإلهى وفى موضع من الإلهيات نجد دراسة لمبادئ طبيعية يرى ابن سينا أنها من مباحث العلم الطبيعى . صحيح أنه يتابع فى هذا أرسطو إلى حد كبير ، ولكن هذا لا يعفيه من النقد . فالفكرة فى ذهنه غير واضحة ، ومن يطلع على مباحثه فى كل من الإلهيات والطبيعيات قد يدرك ما أقوله تماماً . ولو كان ابن سينا فى هذا المجال بالذات قد أدرك أن العلم الطبيعى لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به ، حتى ما يبدو أنه متعلق فى ظاهره بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى له ، ولكنه لم يفعل ، ولو فعل لكان فى هذا فائدة للعلم الطبيعى ولتقدم خطوة أو خطوات نحو الاستقلال النسبى عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى . وقد سبق لى الإشارة إلى ذلك حين بينت نقد ابن رشد له فى هذا الموضع ، وإصراره على أن العالم الطبيعى هو الذى يدرس مبادئه . ولكن ابن رشد هو الآخر اكتفى بالدعاوى العريضة دون التحقيق بالفعل . وسبب ذلك متابعته التامة لأرسطو وخشيته الخروج عليه . ولو كان ابن سينا قد فرق بين المجالين كما قلنا ، لكانت فلسفته على الأقل فلسفة محدودة ودقيقة المعالم ، ولكنه لم يفعل . وسيتبين كيف أن ابن سينا نفسه — برغم ما قاله وأعلنه مراراً — يتكلم عن مبادئ طبيعية فى القسم الطبيعى حسب تصوره الميتافيزيقى لها ، ويدخل هذا التصور الأخير فى دراسته للطبيعيات دون أن يكتفى بالإشارة إلى هذه المبادئ مجرد إشارة كما أعلن ذلك مراراً .

ثانياً مقارنة الهيولى للصورة :

إذا وصلنا إلى دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند ابن سينا ، 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 على وجه الخصوص، أو النفس فى هذا المجال . حتى نصل إلى نفس الإنسان[١] . وإذا كان ابن سينا يدرس العلل بعد دراسته لمبادئ الموجودات، فإن هذه الدراسة — كما سنرى — تتعلق بالمادة والصورة . وإذا كان ابن سينا يتحدث عن الحركة والسكون والزمان والمكان إلى آخر هذه الأشياء ، فإنها تعد لواحق للموجودات الطبيعية التى يهتم ابن سينا أولا بأن يكشف عن مبادئها ، أو تركيبها .

ودراسة ابن سينا لهذه المبادئ نجدها — كما سنرى — فى أكثر كتبه ، سواء كانت كتبًا رئيسية شاملة ، أم كتبًا موجزة ، تعنى ببيان نظرية ما من نظريات الفلسفة دون نظرية أخرى، ولا بد من الإشارة فى هذا المجال إلى أن دراسة هذه نجدها فى كتبه الطبيعية والإلهية معًا . صحيح أن الكتب الإلهية تدرس المادة والصورة على نحو يعد مخالفًا للنحو الذى نجده فى الكتب الطبيعية ، بمعنى أن المادة والصورة تدرس فى الكتب الأولى بمناسبة الكلام عن الجواهر وأقسامها، وتبرهن على وجودها على سبيل الإطلاق . وتدرس فى الكتب الثانية على اعتبار أنها مبادئ للموجودات الساكنة والمتحركة، إلا أن النحوين من الدراسة متصلان كل واحدة منهما بالأخرى ، وخاصة عند ابن سينا . إذ سنراه يدرس فى القسم الطبيعى من فلسفته فى كتاب الإشارات إحكامًا للمادة والصورة ، برغم أنه فى كتبه الأخرى يشير إلى أن هذا النحو من الدراسة ، من اختصاص العلم الإلهى . وقد سبق أن أشرت فى القسم السابق من هذا الفصل إلى كيفية ارتباط كل من النوعين من الدراسة بالآخر . وما دام ابن سينا قد أشار إلى أنه على العالم الطبيعى أن يتقلد هذه المبادئ من المشتغل بالعلم الإلهى ، فإنه قد يكون من الضرورى فى هذا الجزء من البحث دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية على النحو الذى تصورها ابن سينا سواء فى كتبه الطبيعية والإلهية . لكن مع التركيز أساسًا على دراسة المادة والصورة باعتبارها مبادئ للموجودات من جهة الحركة والسكون .

ويجدر القول أنه ليس فى وسع أى تلخيص أو دراسة ، وصف ما لهذه النظرية من غنى وخصب وعمق ، وما تفيض به من صلات بنظرياته الأخرى . ولكننى

(١) E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 195-196.

سأحاول دراستها فى هذا المجال بكل تفريعاتها حسب تصورى لها على ضوء جميع ما وصل إلىّ من مؤلفات ابن سينا، وما استطعت استخلاصه منها ، حتى لوكان بعضها فى ظاهره يتصل بمجالات قد تبدو بعيدة عن ميدان الفلسفة الطبيعية وسأحاول بيان ما لابن سينا وما عليه، ما أصاب فيه وما أخطأ ، ومن أى المصادر استقى نظرياته الكثيرة الفروع والتى يربطها كلها دراسته لمبادئ الموجودات الطبيعية .

يدرس ابن سينا — كما قلت — مبادئ الأمور الطبيعية فى أكثر كتبه . ولكن أشملها وأعمقها معاً كتابه الشفاء والإشارات والتنبيهات . وفى القسم الطبيعى يشير باستمرار إلى مبادئ تقررت فى العلم الإلهى ، وأنه يجب على العلم الطبيعى أن يتسلمها تسلماً . ويقصد بها فى هذا الجزء من فلسفته ، البرهنة على وجود الهيولى والصورة والعدم . أى يرى أن العلم الإلهى يقوم بهذه البرهنة ، أما العلم الطبيعى فيتكلم فى هذه المبادئ من حيث ما هى ؟ وما عددها وما حال بعضها إلى بعض ؟ أى الهيولى موضوع والعدم والصورة يتعاقبان عليه ، وما هو السبب بالذات والذى بالعرض ؟ وسنجد أنه بقدر ما كان متابعاً لأرسطو فى كثير من النتائج التى وصل إليها بقدر ما توصل إلى آراء لا نجدها عند أرسطو . وإذا كانت هذه الآراء كما سنرى — لا تعد جديدة تماماً ، وليس لها أثر حاسم فى حدود فلسفته الطبيعية ، إلا أنها تعد اجتهاداً إلى حد ما، بالإضافة إلى أنها تكفلت بإبراز وتوضيح بعض الجوانب فى فلسفة أرسطو ، وغيره .

يشير ابن سينا قبل بيان مبادئ الموجودات الطبيعية إلى ما سبق أن قرره فى معنى التجوهر عنده .

فيذهب إلى أن الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه امتداده 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 فيها موجوداً كجسم ثابت حتى إذا غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل مثال ذلك أن الشمعة قد يحصل فيها أبعاد بالفعل من الطول والعرض والعمق، محدودة بأطرافها ثم

يمكن إبدال هذه الأبعاد المحدودة بأبعاد وامتدادات أخرى ، وذلك بتغيير شكل الشمعة ، ومع ذلك فالجسم باق بجسميته لم يفسد ولم يبتدل ، والصورة التى أوجبناها له ، وهى أنه يمكن أن يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل .

فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان فى نفسه شيئاً واحداً[١] .

ويذهب ابن سينا - كما ذهب أرسطو[٢] - إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم ، بها تحصل جسميته . وهذه المبادئ 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 واسطقسا ، والقائم منه مقام صورة السرير يسمى صورة[٣] .

وابن سينا يوضح كل المعانى التى تقال بالنسبة للقائم الأول من الجسم إذ أنها تقال باعتبارات مختلفة . فالجسم من جهة أنه قابل لصورة أو أكثر من صورة ، فإننا نسميه هيولى . مثال ذلك ما يجرى مجرى الخشب للسرير ، والنطفة للجنين . وهذه الهيولى منها ما هى هيولى أولى ، وذلك إذا أخذنا الجسم بمجرد معنى جسميته ، من جهة أنه قابل لصور الكائنات . ومنها ما هى هيولى قريبة ومتوسطة من جهة استعداده ببعضها لقبول بعض .

أما الجسم من جهة أنه مشترك للصور يسمى طينة ومادة .

---

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٥ ، النجاة ص ٩٨ ، المقولات ص ١١٣ - ١١٤ ، أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة ج ٢ ص ٧ ، الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة ص ٢٨ .

(٢) Aristotle : Physica B1, 7, 190 b., D. Ross : Aristotle, p. 63-65, P. Duhem : Le système du monde, T. IV p. 372.

وأيضاً : فلوطرخس فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص ١٠٤ .

(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦ ، ابن سينا : النجاة ص ٩٨ ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٤٧ - ٤٨ ، دكتور خليل الجر . حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية حـ ص ١٦٩ ، الأب بولس مسعد : ابن سينا ص ٢٤٠ ، أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة حـ ٢ (الطبيعيات) ص ١٠ - ١١ ، E. Bréhier : La philosophie du moyen âge, p.215-216., E. Gilson: History of Christian Philosophy, p. 193, S.M. Afnan: Avicenna, p. 207.

الشيرازى : الأسفار الأربعة - المجلد الثانى - القسم الطبيعى .

وإذا أخذنا الجسم من جهة أنه حامل بالفعل لصورة يسمى موضوعاً . مثال ذلك اللوح بالنسبة للكتابة ، فإنه يسمى محلا وموضوعاً . أى أن الجسم بالقياس إلى البياض مثلا يسمى موضوعاً ، وبقياسه إلى الحاصل منها كالأبيض ، يسمى هيولى .

أما إذا وضعنا فى اعتبارنا الجسم من جهة تحلله ، فإنه يسمى اسطقساً ، إذ هو أبسط أجزاء المركب ، بمعنى أن الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له فى النوع ، يقال إنه إسطقس لها . ولذلك يعد أبسط أجزاء المركب ، أى أصغر أجزاء ما ينتهى إليه تحليل الأجسام ، فلا توجد فيه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة[١] .

أما الجسم من جهة تركيبه فإنه يسمى عنصراً ، إذ أنه يدل — فيما يدل — على المحل الأول من الأجسام ، الذى يكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها[٢] .

وبعد أن يوضح لنا ابن سينا هذه المعانى التى يستعملها كثيراً فى كتبه ، والتى أخذها عنه شارحه فخر الدين الرازى[٣] ، يذهب إلى أن للجسم بما هو جسم ، مبدأ هو الهيولى ، ومبدأ هو صورة ، سواء 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 .

هذه 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 ، تفسد معها الهيولى بالفعل[٤] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٥ ، رسالة الحدود ص ١٩ وأبو البركات البغدادى : المعتبر حـ ٢ ص ١٤ ، وأيضاً :

Aristotle : Metaphysics, D, ch. 3, 10, 14 a, 26, 335, 1014 b, 3, 9.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦ ، رسالة الحدود ص ١٩ .

(٣) المباحث الشرقية ص ٥٢١ — ٥٢٢ حـ ١ .

(٤) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦ .

وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدآن فقط ، أى الهيولى والصورة ، بل له أيضًا مبادئ فاعلية وغائية . الأولى منها طبعت الصورة التى نجدها للأجسام فى مادتها ، فقومت المادة بالصورة وقومت منها المركب الذى يفعل بصورته وينفعل بمادته . والثانية منهما هى التى لأجلها طبعت هذه الصورة فى المواد(١) .

ولكن البحث فى هذين المبدأين يتعلقان بمبحث العلل ، إذ يقسمها ابن سينا إلى علل أربع مادية وصورية وفاعلية وغائية . وقد ترك ابن سينا البحث فى هذين المبدأين الأخيرين ليبحثهما فى موضع آخر ، هو بحثه للعلل . وقال إن الطبيعى حين يبحث فى تركيب الأجسام لا يشتغل بهذين المبدأين أساسًا ، طالما أنهما ليسا من المبادئ المقومة للكائن أو للجسم الطبيعى(٢) .

ولكن إذا كان الجسم يتكون من مبدأين بالذات هما المادة ، أى الحامل لماهيته ، والصورة ، أى ماهيته التى بها هو ما هو(٣) . فإن هناك مبدأ ثالثاً يعد مبدأ بالعرض ، وهو العدم . وستأتى دراستى لهذا المبدأ بعد استكمال بحثى للمادة والصورة .

قلت إن ابن سينا يذهب إلى أن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة — ولكن ما هى حقيقة العلاقة بينهما ؟ وما أحكام كل من المادة والصورة ؟ وكيف نتصور كيفية تعلق المادة بالصورة ؟ وأيهما يعد الطبيعة بالنسبة للآخر ؟ هذه وغيرها موضوعات أفاض فيها ابن سينا فى كثير من كتبه حتى الصوفية منها . وسنوضح وجهة نظره فى هذا المجال ، وكيف كان متأثراً بأرسطو إلى حد كبير ، وكيف كان مضيفًا عناصر جديدة كانت موضعًا لنقد ناقديه .

لما بين ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة . أراد أن يبين بعد ذلك أن الصورة لا تنفك عن الهيولى وأن الهيولى لا تنفك عن الصورة .

ولكى يبين حقيقة هذه العلاقة ، يوضح لنا أولا الفرق بين الصورة والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى . فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولا بد للهيولى منها(٤) ،

---

(١) المصدر السابق ص ٦ — ٧ ، وأيضاً :

E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٧ ، م ١ ف ٣ ص ١١ .

(٣) E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 192-193.

(٤) P. Duhem : Le système du monde. T. IV, p. 471-474.

فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهراً جسمانيًّا بالفعل . وإذا كان منها ما هو لازم غير مفارق ، فإن وجوده ليس أولا وبالذات ، أى تقومت الهيولى منه ، بل عند ما تقومت لزمته بالذات[١] . فإذا كانت الصورة مقارنة للمادة فى القوام ومعها فى القوام[٢] ، فإن الصورة والعرض شيئان فى افتقار شخصهما إلى المادة[٣] . فالسخونة مثلا قد عرضت للصورة لتهيأ فى المادة لا لتهيأ فى الصورة[٤] .

وإذا كان ابن سينا يثبت أن الصورة جوهر بالفعل ، والهيولى جوهر بالقوة فإن العرض ليس كذلك ، إذ ليس يقوم للجواهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهر [٥] .

معنى هذا أنه إذا كان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة ، فإن له أعراضًا تعرض له من خارج ، بعد تصورنا لمادته بصورته ، وبعد تمام نوعيته . ومنها ما يعرض من جوهر الشيء ، ومنها ما يعرض من خارج ، ومنها ما يتبع الصورة ، ومنها ما يتبع المادة[٦] .

وفى هذا يكمن الفرق بين الصور والأعراض . الصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها ، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه . فالأعراض بعد المادة بالطبع ، والصورة قبل المادة بالعلية ، والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية[٧] .

قلت ابن سينا يذهب إلى أن المادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة ، بمعنى أنهما كالجزأين الكاملين ، لا يوجد أحدهما دون الآخر . فتؤدى الهيولى مهمة

---

(١) ابن سينا : رسالة فى الأجرام العلوية ص ٤٤ — ٤٥ .
(٢) ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة للبيرونى ص ٧ .
(٣) المصدر السابق ص٥ ، وأيضاً : E. Gilson : History of Ghristian Philosophy, p. 195.
(٤) ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة للبيرونى ص ٧ ، أبو البركات البغدادى حـ ٢ ص١٥.
(٥) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٨ ، رسالة فى ماهية العشق ص ٩ .
(٦) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف٦ ص ١٥ .
(٧) ابن سينا : النجاة ص ٩٩ — قسم الطبيعيات .

الموضوع أو المحل، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعينة . فكل منهما يفتقر للآخر ، ويؤلفان هيئة واحدة تامة .

ولكى يثبت ابن سينا هذه القضية يشير إلى أشياء سبق أن عالجها فى تجوهر الأجسام ، أى صيرورة الجسم مركبًا . أى يبين لنا أولا أن المادة غير الصورة إذا أخذنا فى اعتبارنا فكرة الاتصال والانفصال . فيرى أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال ، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين[١] . وهذا يعنى أن الصورة الجسمية وهى التى من شأنها الاتصال بذاتها غير الهيولى ، وهى القابلة للاتصال والانفصال . فإذا كانت المادة أيضًا متصلة ، فإنها متصلة بغيرها أى بالصورة[٢] . وإذا كانت القوة على قبول الانفصال ، لشىء قابل للانفصال ، والاتصال ، فإذن الاتصال الجسمانى فى مادة ، وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ويكون معه من القوى والصور[٣] .

معنى هذا أن ابن سينا يستخدم هذه الفكرة لبيان ضرورة الاقتران، إذ أن ما يعين للمادة الاتصال ، هى الصورة . ولكى يوضح هذه الفكرة يقول إن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل، ، وغير هيئته وصورته ، وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته، الذى عند الانفصال يعدم ويرجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً[٤] .

فهو يستخدم فرض القوة والفعل الذى سنشير إليه بعد قليل ، والذى كثيراً ما استخدمه فى بحوثه الميتافيزيقية ، ليبين أن إمكان وجود الشىء ، ووجوده ، متقابلان . فإذا كان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته ، وأنه قابل للانفصال حين يكون متصلا ، فإن هذا يؤدى به إلى القول بأن قوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ، ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال ، بحيث تكون حين

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ١٤٧ .
(٢) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات ص ١٤٧ – ١٤٨ .
(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٤٨ الشيرازى : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٥٨–٥٩ .
(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ١٤٩ – ١٥٠ .

اتصالها موصوفة بالانفصال . فالجسم إذن شيء غير الاتصال ، به يقوى على قبول الانفصال ، وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى ، وهو الهيولى .

و إذا اعترض معترض على هذه الفكرة الخاصة بالاتصال والانفصال قائلا . إن ذلك يلزم الأشياء التى تقبل الفك والتفصيل ، وليس كل جسم كذلك ، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، فإنها لا تقبل الفك والتفصيل بالفعل ، بل بحسب التوهم[١] . إذا اعترض معترض بذلك ، فإن ابن سينا يرد على ذلك بفكرة غاية فى الأهمية ، سبق له الإشارة إليها فى توضيحه لماهية الجسم . كما أشرت إلى ذلك سابقاً ، هى فكرة الامتداد الجسمانى . وأهمية هذه الفكرة ناتجة من كونها تكشف نحواً جديداً من طبيعة العلاقة بين المادة والصورة أى أن ابن سينا قد أضاف إلى الهيولى فكرة الامتداد[٢] ، كما سيضيف إلى الصورة النوعية ، صورة أخرى يسميها — كما سنرى — الصورة الجسمية أو الجرمانية .

وقبل أن أكشف عن كيفية ارتباطها بالمادة والصورة ، أود الإشارة إلى أن هذه الفكرة سنجدها فى مواضع كثيرة من فلسفته الطبيعية ، نظراً لأنه يستخدمها فى أكثر من مجال . سنراها على سبيل المثال فى دراسته للمكان ، إذ يفهم منها . كون الأجسام موجودة فى المكان حالة بجزء منه . وسنجدها فى دراسته للتناهى واللاتناهى وتوضيحه لهما ، إذ يرى أن الامتداد الجسمانى إذا كان متناهياً ، والشيء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل ، فالامتداد المتناهى هو إذن ذو شكل وسأعود إلى توضيح كل ذلك فى مكانه من هذا البحث . أما فيما يختص بهذا المجال . فهو يستخدمها — كما قلت — كنحو من تفسير كيفية تدخل المادة فى تكوين الجسم .

قلت إن الاعتراض السالف ذكره ، يرد عليه ابن سينا مستخدماً فكرة الامتداد الجسمانى . فهو يقول إن طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة . واستغناءها عن القابل أو الحاجة إليه متشابه . فإذا عرف فى بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها

---

(١) ابن سينا : المصدر السابق ص ١٥١ .

(٢) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٤٩ .

طبيعة ما يقوم بذاته ، فحيث كان لها ذات ، كان لها تلك الطبيعة ، لا لأنها طبيعة نوعية محملة ، تختلف بالخارجات عنها دون الفصول[١] .

فابن سينا إذن يرد على الاعتراض السالف بتوضيحه للامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم . فإذا صارت بعض أحوالها من إمكان دخول الانفصال عليها ، وامتناع وجودها مع الانفصال ، مؤديًا إلى الحكم بأنها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، بحيث لو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ، فإنها تكون مستغنية حيث كانت .

ولكن هذه الفكرة وما يرتبط بها من فكرة أبعاد الجسم التى أشرت إليها ، كانت مثار بعض الاعتراضات من جانب شارحه الكبير ، فخر الدين الرازى[٢] . منها ذهابه إلى أنه لا وجه للقول بأن الجسمية طبيعة واحدة فى الأجسام كلها إذ أن ذلك ليس ببديهى ، دليل ذلك أننا إذا قلنا إن الجسم هو الذى يقبل الأبعاد ، فإن ها هنا ثلاثة أشياء :

١ ــ الأبعاد الثلاثة ..

٢ ــ نفس قابلية الأبعاد الثلاثة .

٣ ــ الشىء الذى عرض له قبول الأبعاد الثلاثة . والأول غير لازم ، إذ أن الأبعاد الثلاثة ليست نفس الجسمية ، وقد سبق أن بينت ذلك فى أول هذا الفصل والثانى غير صحيح ، إذ أن قابلية الأبعاد ليست صفة ثبوتية ، وحتى لو قيل إنها صفة ثبوتية ، فإنها صفة خارجة عن ماهية الجسم . الثالث ليس علمًا بماهيته المخصوصة ، إذ أنه علم بأمر ما . فينتج هذا أن ماهية الجسم غير معلومة لنا وإذن لا يمكن القول بأن الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الأجسام . ولا يلزم من احتياج جسمية الأجسام القابلة للانفصال إلى الهيولى ، حاجة جسمية الأجسام

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ القسم الطبيعى ص ١٥١ ــ ١٥٢ .

(٢) يثير الرازى الكثير من الاعتراضات على فلسفة ابن سينا كما تبدو فى كتاب الإشارات والتنبيهات . وقد أشرت إلى الكثير منها . ويجدر القول بأن بعض اعتراضات الرازى من قبيل الشكوك اللفظية .

التى لا تقبل الانفصال إلى الهيولى[١] .

ومنها قوله بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل، لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فإذن لا يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر[٢] .

هذان اعتراضان من الاعتراضات الكثيرة التى يوجهها الرازى إلى ابن سينا ولكن هذين الاعتراضين غير صحيحين لعدة أسباب أحاول بيانها فيما يلى :

١ ــ الامتداد الذى يقول به ابن سينا نحو من أنحاء بيان العلاقة بين الصورة والمادة . أى ليس هو وحده ما يكشف العلاقة بين المادة والصورة . وعلى ذلك فإن خطأ الرازى ، أنه لم يبين ما فى دليل الامتداد ، باعتباره فكرة أضافها ابن سينا إلى الهيولى ، من صلة بالأدلة الأخرى ، أى فهمه مجرداً فى نفسه .

٢ ــ الاحتياج إلى القابل ــ كما يقول الطوسى ــ إنما يقتضيه الامتداد ، من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل[٣] .

٣ ــ كيف يقول الرازى إن دليل ابن سينا يقتضى الإمكان والاحتمال لا الوجوب؟ هذا خطأ إذا طبق على هذه النقطة بالذات .

٤ ــ القول بأن الصورة النوعية سبب اختلاف الأجسام ، تحل الاعتراضات التى وجهها الرازى. صحيح أن الرازى يذكرها فى هذا المجال ، إلا أنه لم يستفد بها ، ولم يطبقها إلى آخر مجالاتها . ودراسة أحكام الصورة وعلاقتها بالمادة ، سواء كانت صورة جسمية أو نوعية من جهة ، أو الرجوع إلى بيان ابن سينا لكيفية تعلق الصورة بالمادة ــ كما سنرى ــ كل ذلك قد يكون كفيلا بحل بعض الاعتراضات التى أشرت إليها . وكل هذه النواحى تبين لنا أن الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة .

٥ ــ يبدو لى أن هذه الاعتراضات لم تكن موجهة أساساً إلى فهم ابن سينا لطبيعة الامتداد ، بقدر ما كانت موجهة لبيان خطأ القول بالمادة والصورة ، كما ذهب إلى ذلك أرسطو وابن سينا . دليل هذا أن الرازى يعود بعد قليل لبيان

---

(١) الرازى : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٢١ من القسم الطبيعى .
(٢) المصدر السابق ص ٢١ .
(٣) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات ص ١٥٤ .

خطأ مذهب الفلاسفة ، مرجحًا بهذا مذهب أمثاله من المتكلمين [١] .

ابن سينا إذن يستخدم فكرة الامتداد لتفسير العلاقة بين المادة والصورة وإثبات أن الهيولى محتاجة إلى الصورة . وهو يكشف عن طبيعة هذا الامتداد فى نواح أخرى من فلسفته كتناهى الجهات والتخلخل والتكاثف كما سنرى تفصيل ذلك فى موضعه . وغرضه من ذلك إثبات مقارنة الهيولى للصورة من جميع نواحيها وما تتفرع إليه هذه القضية .

فبالنسبة للتخلخل والتكاثف ، يذهب إلى أن المقدار من حيث هو مقدار ، أو الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية ، مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيولاها وشيئًا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ، وهذه هى الهيولى الأولى . ولا يستبعد ألا يتخصص فى بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه [٢] .

وفيما يختص بتناهى الأبعاد ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن كل جسم متناه وكل متناه مشكل . فالجسمية لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل إلا مع المادة ، فإذن يلزم أن لا تنفك الجسمية عن المادة .

فالغرض إذن من هذه الحجة ، أن تجعل مقدمة لبيان أن الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى . أى أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية من أجل شىء كانت الجسمية حالة فيه . وعلى هذا يجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها

وأرى أن هذه الحجة حجة صادقة ، إذ لا تتعارض مع المجالات التى سبق لابن سينا توضيحها لبيان مقارنة الهيولى والصورة . كما أننى أرى أنها تؤدى إلى نوع من التوازن بين الهيولى والصورة . بمعنى القول بنوع ولو ضئيل من الفاعلية بالنسبة للمادة ، بدلا من المبالغة فى تقديم الصورة عليها ، كما سنرى . وعلى هذا — بناء على هذه الحجة — فإن الشكل لا يلزم الجسم إلا بسبب المادة ، ويستحيل كون

---

(١) الرازى : شرح الإشارات ص ٢٤ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ١٥٩ ، الشفاء — الإلهيات م ٢ ، ف ٣ ص ٧٧ — ٧٨ .

الشكل لازمًا لماهية الجسم ، **بل لوجوده بسبب المادة** .

هذه الحجة التي يقول بها ابن سينا ، ويصل فيها بين تناهى الأجسام ، واقتران الهيولى بالصورة ، قد تدلنا — كما يقول الرازى[١] — على أثر أفلاطونى فى هذه النقطة . إذ أن أفلاطون قد اعتمد عليها لكى يبين أن الأبعاد لا تفارق المادة . ولنرجع إلى ابن سينا لنرى فهمه لمذهب أفلاطون فى هذه النقطة وكيف استفاد منها . ويقول ابن سينا شارحًا مذهب أفلاطون فى هذا المجال إنه لا يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا فى مادة . إذ أن هذا البعد إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه . فإن كان غير متناه ، وذلك يلحقه لأنه مجرد طبيعة ، كان حينئذ كل بعد غير متناه . وإذا لحقه باعتبار أنه مجرد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة ، وكلا الوجهين محال . إذ أن وجود بعد غير متناه محال . وإن كان متناهيًا ، فانحصارها فى حد محدود وشكل مقدر ليس إلا بسبب انفعال عرض له من خارج ، لا لنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا محال[٢] .

ينتج عن هذا إذن أن الجسم الموجود فى الواقع محدود وذو شكل وامتداد أطواله متناه[٣] . يقول ابن سينا إن الامتداد الجسمانى إذا كان يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل أى فى الوجود . ولا يخلو أن يكون هذا اللازم يلزم لو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه ، أو يلزم لسبب الحامل والأمور التى تكتنف هذا الحامل . وإذا كانت هذه هى أوجه اللزوم التى يذكرها ابن سينا ، فما هو موقفه إذن ؟ .

إنه يرى أنه لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه ، لأدى هذا إلى تشابه الأجسام فى مقادير الامتدادات ، وهيآت التناهى ، والتشكل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزم كليته . هذا وجه من الوجوه ، أما الوجه الثانى وهو لزومه بسبب فاعل مؤثر فيه ، وهو منفرد بنفسه ، فإنه يؤدى إلى القول بأن المقدار

---

(١) فخر الدين الرازى : شرح الإشارات ص ٢٩ .
(٢) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٧ ف ٢ ص ٣١١ — ٣١٢ .
(٣) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٤٩ .

الجسمانى قابل فى نفسه ، دون هيولاه ، للفصل والوصل ، وكان له فى نفسه قوة الانفعال . ولكن هذا مستحيل فى نظر ابن سينا . وعلى هذا لا بد من القول بأن ذلك يكون بمشاركة من القابل[1] .

وإذا كان ابن سينا يثبت أهمية القابل بالنسبة للصورة . فإن هذا يدل دلالة قاطعة على أن للهيولى تأثيراً فى وجود ما لا بد للصورة فى وجودها منه . كالتناهى والتشكل ، وأن الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى . لا فى ماهيتها . فإذن هى فى نظر ابن سينا لا تنفك عن الهيولى ، طالما أنه قد أسقط قسمين يراهما خاطئين وهما :

١ ــ أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفرداً عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق . كالفصل والوصل . وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات .

٢ ــ أن يكون الشكل قد لزم الامتداد لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه . والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق . ودليل هذا أن الامتداد الجسمانى فى نفسه دون هيولاه قابل للفصل والوصل لأن الاختلاف بين الأجسام لا يمكن تصوره إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وهذا من لواحق المادة المستلزمة لوجودها . فلا يمكن إذن أن تحدث الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد إلا بعد كونه مستعداً لأن ينفعل . ويكون فيه قوة الانفعال . التى هى من لواحق المادة . فإن حصولها يقتضى كونه ماديًّا ، وقد افترضه هذا القسم الثانى منفرداً عنها فهذا خلف .

معنى هذا كله أن ابن سينا يدلل على فساد القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل . وعلى فساد القسم الثانى بالوجوه العائدة إلى القابل فقط . وهذا كله ينهض على صحة رأى ابن سينا فى مقارنة الصورة الجسمية للهيولى .

وإذا فرغ ابن سينا من بيانه لمسألة الامتداد . وكيف أنها توضح لنا ضرورة

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ القسم الطبيعى ص ١٦٧ ــ ١٧١ .

الاقتران ، يدرس مسألة الوضع[١] ، وهل تستفيد الهيولى الوضع من ذاتها ، أم من غيرها . وسأشير إلى هذه الفكرة نظراً لأنها توضح نحواً من أنحاء العلاقة بين الصورة والهيولى . وقد لاحظت من دراستى لهذه المسألة أنها وإن كانت كفكرة الامتداد توضح لنا ضرورة القول بمقارنة الهيولى للصورة ، إلا أنها تبرز جانب الصورة ، أى حاجة الهيولى للصورة ، كما أوضحت فكرة الامتداد حاجة الصورة للهيولى . والمهم أن هناك نوعاً من التوازى بينهما ، بمعنى ارتباطهما معاً ، كما أوضحت ذلك فيما سبق .

يذهب ابن سينا إلى أن الهيولى إذا كان لها وضع ، فإن هذا الوضع لم تستفده من ذاتها ، بل استفادته من الصورة الجسمية ، أى من اقترانها بالصورة الجسمية[٢] . وعلى هذا تكون الصورة الجسمية سبب كون الهيولى ذات وضع وهى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها .

أى أن المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذات وضع دائماً ، فلا تتعرى إذن عن الصور الجسمانية ولا عن صور وقوى غيرها ، حتى فى استحالة شىء إلى شىء آخر . فالمادة إذا كانت مثلا ماء استحال هواء تعين لها ذات الوضع ، لأنها إذا كانت ماء كانت هناك ، فإذن لبست صورة الهوائية أو النارية وهى ذات وضع[٣] .

وإذا كان ابن سينا يبرهن على أن الوضع بالنسبة للهيولى مستفاد من الصورة الجسمية ، فإنه يبين لنا امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها . فهو يذهب إلى أننا لو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة ، فصارت ذات وضع مخصوص ، فإنه لا يمكن القول أن ذلك بسبب لحوق الصورة لها ، كما يمكن أن يقال ، لو كانت فى صورة توجب لها وضعاً هناك ، أو كان قد

---

(١) يقول الرازى فى شرح الإشارات (ص ٣٩) : الوضع يقال بالاشتراك على معان ، والمراد هاهنا كون الشىء بحيث يمكن الإشارة إليه . ولكن يبدو لى أن رأى الرازى يقتصر على زاوية واحدة فقط ، سواء رجعنا إلى الإشارات أو المصادر الأخرى لابن سينا غير الإشارات كالنجاة والشفاء . وسيتبين أن المقصود فى هذا المجال نوع من التقوم ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى كون الشىء مشاراً إليه .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ١٧٦ .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٤٩ ، النجاة ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

عرض لها وضع هناك ، ثم لحقتها الصورة الأخرى . وسبب ذلك أنها مجردة بحسب هذا الفرض . وإذا كان هذا ممتنعًا ، فإنه من الممتنع أيضًا حصول الأولوية بعد لحوق الصورة بالهيولى[١] .

وإذ كان الوضع مستفاداً من الصورة ، فإن الصورة الجسمية مقارنة للمادة فى جميع الأجسام عمومًا . ويقدم لنا ابن سينا الدليل على ذلك بالقول بأن الصورة الجسمية بما هى كذلك لا تختلف ، بمعنى أن يكون بعضها قائمًا فى المادة وبعضها غير قائم فيها . إذ كيف نتصور طبيعة لا اختلاف فيها من جهة ما هى تلك الطبيعة ، وفى نفس الوقت نتصور أن لها اختلافًا فى نفس وجودها . فإذا كانت طبيعة واحدة فإن وجودها على هذه الحال الواحدة لا يخلو إما أن يكون قائمًا فى مادة أو غير قائم فى مادة ، أو بعضه قائمًا منها وبعضه غير قائم . وهذا الافتراض الثانى محال ، طالما أن البرهنة على هذا الدليل إنما جاءت من قبل أن الوجود واحد غير مختلف . فيبقى إذن احتمالان : إما أن يكون ذلك الواحد كله غير قائم فيها أو كله قائم فيها . ولكن ليس كله غير قائم فيها ، فيبقى أن يكون كله قائمًا فيها[٢] .

معنى هذا أنه لا وجود للمادة الجسمانية إلا بوجود الصورة ، كما أنه لا وجود للصورة الجسمانية إلا بوجود المادة ، فهما متلازمان ، وتوهم مادة جسمية بمعزل عن الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلى[٣] .

بقيت مسألة تكشف لنا عن مقارنة الهيولى للصورة ، وهى مسألة القوة والفعل[٤] وهذه المسألة بالإضافة إلى أن ابن سينا يبحثها فى الجوانب الميتافيزيقية لفلسفته إلا أنه يستخدمها — كما استخدمها أرسطو فى فلسفته الطبيعية — مختلطة بالعدم[٥]

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ١٧٩ — ١٨٢ ، شرح الطوس ص ١٨٠ ، النجاة ص ٢٠٣ — ٢٠٤ عيون الحكمة ص ٤٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٠٣ .

(٣) مقدمة الدكتور مدكور لالهيات ابن سينا من الشفاء ص ١٣ — ١٤ .

(٤) أفاض صدر الدين الشيرازى فى بيان العلاقة بين الصورة والمادة ، وربطها بفكرة القوة والفعل ، إفاضة ليس بعدها مزيد . وذلك فى المجلد الثانى — القسم الطبيعى .

(٥) Aristotle : Physica, B 1, 8, 191 b.

لبيان أمرين يتعلقان بموضوع بحثناهما : مقارنة الهيولى للصورة ، وكيفية تعلق الأولى بالثانية . وسأشير إلى الأمر الأول منهما .

يذهب ابن سينا إلى أن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية ، يعد شيئًا بالفعل . ومن حيث هو مستعد على أى نحو من أنحاء الاستعداد فهو شيء بالقوة . ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئًا هو من حيث هو بالفعل شيئًا آخر ، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل . فصورة الجسم إذن تقارن شيئًا آخر غيراً له فى أنه صورة ، فيكون الجسم جوهراً مركبًا من شيء عنه له القوة ، ومن شيء عنه له الفعل . فالذى له به الفعل هو صورته ، والذى عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى[١] .

فالجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود اتصالى وصورة امتدادية يعد أمراً بالفعل . ومن حيث إنه مستعد لقبول شيء ما من الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المنفودة عنه ، التى من شأنه أن يقبلها ، فهو أمر بالقوة . وعلى هذا يكون الجسم جوهراً مركبًا من شيء بحسبه يكون له القوة ، ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل . الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط ، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل[٢] .

فابن سينا إذن يحاول إثبات وجود الفعل والقوة بالنسبة للجسم حتى ينتهى إلى ضرورة مقارنة الصورة للمادة . فمن المحال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ، وهذا هو حال الهيولى . بل لا بد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل[٣] . وعلى هذا تكون المادة هى مبدأ الوجود بالقوة ، وتكون الصورة هى مبدأ الوجود بالفعل . وإذا كانت المادة ليست موجوداً حقيقيًا طالما أنها بالقوة والإمكان والاستعداد ، فلا بد أن تنضاف إليها الصورة . وعلى هذا يكون الكون مؤلفًا من مبدأين متضايفين ، هما الصورة والمادة ، الصورة تمثل الفعل والمادة تمثل

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٧ ، وأيضاً .
P. Duhem : Le système du monde T. IV, p. 444.

(٢) الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ١٠ .

(٣) ابن سينا : المباحثات ص ١٦٦ ، ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٢٥ التوحيدى : المقابسات ص ٢٨٦ ، الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٥٠ من القسم الإلهى .

القوة ، ولا غنى للأخيرة عن الأولى .

ولكن قد ينشأ اعتراض ، يبين عدم الحاجة إلى الصورة بمعنى الفعل . إذ قد يقال إن الهيولى أيضًا مركبة . وذلك لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل ، وهى مستعدة أيضًا . والرد على هذا الاعتراض يسير ، إذ أن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ، ليس إلا من جهة الاستعداد . وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئًا من الأشياء . بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئًا بالصورة . وعلى هذا لا بد أن ينضاف مبدأ إلى الهيولى بمقتضاه تخرج إلى الفعل . ولا تملك فى نفسها القدرة على الخروج إلى الفعل . وعلى هذا نفهم قول ابن سينا بجوهرية كل من الصورة والهيولى . وفى نفس الوقت نفهم كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة . طالما أن القوة تحتاج ضرورة إلى شىء يخرجها إلى الفعل .

وعلى هذا لا تكون للهيولى حقيقة تكون بها بالفعل . وحقيقة أخرى بالقوة ، إلا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج تصيرها شيئًا بالفعل . وهذه الحقيقة هى الصورة[١] .

وإذا كان لا بد من وجود هذه الحقيقة ، فإن الهيولى لا يمكن وجودها إلا مع صورة تقومها موجودة بالفعل . ولو وجدت المادة قائمة بذاتها لكانت أمراً بالفعل وكان فيها أيضًا استعداد شىء آخر ، فيكون ذلك الوجود بالنسبة لها مركبًا من مادة وصورة ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مادة أولى . وعلى هذا لا يمكن تعرى الهيولى عن الصورة ، إذا نظرنا إليهما من خلال القوة والفعل .

فإذا كانت الهيولى والصورة سببين للموجودات بالإضافة إلى المبدأ الفاعلى والغائى ، فإننا يمكن أن نفهم كلا من القوة والفعل ، إذا نظرنا إلى السببين اللذين يعدان جزءاً من الموجود . فإن السبب للشىء ، إذا كان داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده ، فإما أن يكون الجزء الذى لا يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل أن يكون بالقوة فقط ، ويسمى هيولى ، أو يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل ، وهو الصورة[٢] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٨ ، النجاة ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٢) المصدر السابق م ٦ ف ١ ص ٢٥٨ ، الإيجى : المواقف حـ ٧ ص ٥٨ — ٦٠ .

فإذا كان ابن سينا يدرس القوة والفعل من جهة علل الموجودات ، فإنه أيضًا يمس بفكرته هذه مشكلة التغير والحركة . فالشيء يخرج من مجرد الاستعداد إلى تحقق بالفعل . والوجود يخرج من عالم القوة إلى عالم الفعل . وإذا كانت القوة تعقل بالقياس إلى الفعل الذى يخرج إليه ، فإن الفعل كمال القوة ومن أجله وجدت ، إذ ما من متغير إلا وله متغير ، وما من متحرك إلا وله محرك .

وإذا كان ذلك كذلك . فقد تسنى لابن سينا إثبات ضرورة مقارنة الهيولى للصورة عن طريق القوة والفعل ، طالما أن الشيء بالقوة وتمثله المادة ، يخرج إلى الفعل ، وتمثله الصورة[1] وسنجد هذه الفكرة فى رد ابن سينا على انطيفون . كما صادفناها عند أرسطو فى رده على انطيفون أيضًا .

ثالثاً : كيفية تعلق الهيولى بالصورة :

إذا كان ابن سينا قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة . وعدد لنا القضايا والحجج التى تدلل على رأيه . كما قام بتفنيد الاعتراضات التى قد تنشأ عن آرائه فى هذا المجال . فإنه لا يكتفى بهذا ، بل يحاول ببيان الوجوه التى تكشف لنا كيفية تعلق الهيولى بالصورة ، أو كيفية التلازم بينهما .

وآراؤه فى هذا المجال بالإضافة إلى أنها تمس مشكلات ميتافيزيقية . إلا أنها تغوص فى جوانب طبيعية لا نستطيع فصلها عن الجوانب الميتافيزيقية . كما سنرى ، ومنها كيفية تقدم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود ، وحال العلية والمعلولية بينهما ، وهى الطبيعة تكون للصورة أم المادة أولى بذلك ؟ وما الأخطاء التى وقع فيها من سبقه من الفلاسفة الباحثين عن مبادئ الموجود ؟

قلت إن ابن سينا يبين لنا كيفية تعلق الهيولى بالصورة . فهو يذهب إلى

---

(١) أود أن أشير ، مصداقاً لرأيى هذا ، أننا لو رجعنا إلى المواقف لعضد الدين الإيجى وجدناه يبين لنا الحجج التى استند إليها القائلون بأن الجسم مركب من هيولى وصورة ، ويبلور هذه الحجج حول ثلاث نقاط أساسية هى : ١ – فكرة الاتصال والانفصال ٢ – فكرة القوة والفعل ٣ – فكرة الكون والفساد وهو يشرح هذه النقاط ويبين كيفية معارضتها لآراء القائلين بالأجزاء التى لا تتجزأ (الجزء السابع ابتداء من ص ٣٣ حتى ص ٦٢) .

أن الهيولى إذا كانت مفتقرة فى أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ، فإما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الأولية لقيام الهيولى بها مطلقاً . أو تكون الصورة آلة أو واسطة المقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقاً . أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى . أو تكون الهيولى لا تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى . وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ، بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما الآخر أو بالآخر (١) .

معنى هذا أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى إلى مقارنة الصورة ، افتقاراً متى وجدت . وجب أن تكون مقارنة للصورة . فالافتقار إذن يكون إلى ذات الصورة . ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . إذ كيف نحكم بوجوب اقتران إلا إذا كان الشيئان موجودين . وابن سينا فى رأيه هذا يرجع إلى مذهبه فى العلل والمعلولات ، كما سنرى . إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة الموجبة ومعلولها . وإذا كان شيئان ليس أحدهما علة موجبة للآخر ، ولا معلولا ، ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك ، فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر .

ولكن ابن سينا لم يقتصر فى بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة على مجال العالم الطبيعى فقط . بل إن آخر عبارته تكشف عن غوصه فى مجال الإلهيات ، وإلا فما معنى قوله : « بل سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر . وبرغم أن ابن سينا يبحث هنا فى المجال الطبيعى ، إلا أنه يحاول إثبات شىء مباين للهيولى والصورة ، واحد بالعدد ، دائم الوجود ، تنضاف الصورة — من حيث هى صورة ما — إليه ، فتجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة ، مستمرة الوجود معها

وقد وصل إلى هذا بتقسيمه للصورة إلى قسمين : صور العناصر وصور الأفلاك . الأولى يمكن أن تعدم وتحصل فى موادها عقيب عدمها صورة أخرى . والثانية لا تعدم صورها الجسمية وصورها النوعية ، ولا تحصل فى موادها صور أخرى غيرها . وهو

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ١٩٠ — ١٩١ ، الرازى : شرح الإشارات ص ٤٧ المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠ — ٥٧ — ٦١ .

يبين فى هذا المجال أن القسم الأول من الصور يمتنع أن يكون عللا مطلقة أو وسائط وآلات مطلقة[١] فى وجود الهيولى . ودليله على ذلك أن وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فإنه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة . لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة الزائلة ، وعلى هذا فتلك الصور لا تكون عللا ولا وسائط مطلقة فى وجود الهيولى . يقول ابن سينا : « أما الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال : إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ، ولا آلات أو متوسطات مطلقة[٢] » .

فإذا كان ابن سينا قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق ، فإن ذلك قد جاء نتيجة لبحثه كافة الاحتمالات المتعلقة بكيفية تعلق الهيـــولى بالصورة ، على النحو الذى أشرت إليه سلفًا . فالهيولى إذا كان يمتنع إفكاكها عن الصورة ، فإنها إذن محتاجة إلى الصورة . ولكن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة ، فهى إذن تحتاج إلى الصورة من حيث هى صورة ما لا صورة معينة ، أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لا من حيث خصوصيات الأشخاص . وهكذا حتى يصل إلى وجود المبدأ المفارق .

ويعود ابن سينا إلى تأييد هذه القضية ، فيشير إلى نواح سبق له التعرض لها كمسألة التناهى والتشكل ، ويخرج من هذا كله إلى القول بأن الصورة الجرمية وما يصحبها ، ليس شىء منهما سببًا لقوام الهيولى[٣] . أى ليست هى عللا مطلقة ولا وسائل مطلقة لوجود الهيولى ، إذ لو كانت سببًا لقوامها مطلقًا لسبقتها بالوجود ، ولكانت الأشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود ، سابقة أيضًا على الهيولى بالوجود ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة ، وجود الهيولى .

فابن سينا فى هذا المجال يشير إلى موضوع سيؤكده فيما بعد فى دراسته لتقديم

---

(١) اذا كان ابن سينا يستعمل لفظى الالات والوسائط فهناك فرق بينهما يقول الرازى (شرح الإشارات ص ٤٨ – ٤٩) : الفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة ، وليست وكل واسطة آلة ، لأن الآلة لا تكون موجودة ، ولكن يتوقف إيجاد الموجود للشىء على توسط ذلك الشىء . أما المتوسط فقد يكون مؤثراً ، وهو العلة القريبة فإنها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ١٩٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – القسم الطبيعى ص ١٩٦ – ١٩٧ .

الصورة على المادة فى مرتبة الوجود، وهذا الموضوع يكشف نحواً من أنحاء كيفية تعلق الهيولى بالصورة . فيرى أن الصورة إذا كانت شريكة العلة ، فإن ذلك من جهة كونها صورة ما، لا صورة متشخصة . وأنها من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى . أى أنه يفرق بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخصها ؛ حتى يبين لنا تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها . وهو ينتهى إلى القول بأن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ؛ لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة كمباينة العالم للبارى مثلا؛ بل هى محل لها . إذ ليس ببعيد أن يكون الشىء علة لوجود شىء، وتكون حقيقة تلك العلة تقضى أن تصير حالة فى ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى، وتكون أيضًا علة لحكم آخر ؛ وهو صيرورتها حالة فى ذلك المحل .

وهو بشير بذلك إلى ما سبق أن قرره فى كتاب الشفاء من أن بعض أسباب وجود الشىء يجوز أن يكون عنه وجود شىء يكون مقارنًا لذاته ، وبعض أسباب وجود الشىء إنما يكون عنه وجود شىء مباين لذاته . فإن العقل يجيز ذلك . والبحث يوجب وجود القسمين جميعًا . وإذا جوز ابن سينا هذا ، فقد وصل — كما يقول شارحه الطوسى — إلى أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور . بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكة لها . فذات الهيولى، إذا لم تكن من الأصول المعلولة لذات الصورة ، فهى أيضًا معلول مقارن ، أى لا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

وهذا من جهة العلية فقط . يقول ابن سينا : « ليس للصورة أن تكون علة للهيولى، أو واسطة على الإطلاق[1]. طالما أن الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة فى الوجود على المعلول ، لا يمكن أن تكون كذلك[2] .

فابن سينا إذا كان قد أبطل الاحتمالات السالفة ؛ فإنه يرجح احتمالا واحداً وهو أن تكون الهيولى توجد عن الصورة مع شىء آخر على معنى أن الصورة تكون شريكة لشىء آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ٢٠٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : شرح الإشارات ص ٥٥ .

ولكن ما هو هذا الشيء؟ يرجح الرازى أنه هو المسمى فى اصطلاح الحكماء بالعقل، وهو السبب الأصلى والمعنى بكونه أصلا ، أن يكون قائماً بذاته ، ولا يكون له مادة، إذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها[١] .

وترجيح الرازى هذا بالنسبة لأقوال ابن سينا ، ترجيح صحيح . ولكن ليست المشكلة فى نظرى . أن هذا ترجيح سليم أو غير سليم ، ولكن المشكلة فى تفسير ابن سينا نفسه . فإذا رجعنا إلى أقواله فماذا نرى ؟ نرى خلطاً فى دراسته لكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، برغم أنه سيشير إلى مجالات أخرى يبين لنا فيها كيفية هذا التعلق . ودليلى على هذا أن ابن سينا كان يمكنه تفادى هذه الفروض والتقسيمات التى بالغ فيها دون مبرر ، والتى جعل محورها التركيز على بيان سبب من أسباب الموجودات الطبيعية ، وهذا السبب عندى هو السبب الفاعلى أو المبدأ الفاعلى . فابن سينا يدرس فى فلسفته الطبيعية كيفية مقارنة الهيولى للصورة، وكيفية تعلق الأولى بالثانية ، فما الداعى إلى افتراضه الأخير هذا ؟ من الطبيعى أن يقول بسبب فوق المادة وفوق الصورة موجود لهما، وذلك إذا تجاوز حدود العالم الطبيعى ، إلى العالم الإلهى ، وحينئذ يتحدث ويدرس ، هذا التفسير الأخير له . ولكنه هنا يدرس مبادئ الموجودات من جهة الحركة والسكون والتغير . ومن حقه أن يبين لنا كيفية التعلق ، ولكن فى حدود هذا العالم الطبيعى . أما أن يبحث العلاقة بين الهيولى والصورة، ويفترض الكثير من الافتراضات وينتهى إلى كثير من الحلول ، فإن الكثير من هذه الحلول خاطئ فى نظرى وضرب من الخلط أفسد عليه وعلينا دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة . ابن سينا — كما رأينا — يقول بمبدأ مفارق ، وهذا صحيح . ولكن ما الصلة بين قوله هذا وبيانه لكيفية التعلق بين الهيولى والصورة ؟ عندى أنه لا صلة ، طالما أنه يفسر مبادئ الموجودات فى هذا العالم المتغير . وإذا قيل إنه يربط بين دراساته الطبيعية ودراساته فى المجال الميتافيزيقى ، قلت إن هذا صحيح ، وقد أشرت إلى ذلك فى أكثر من موضع . ولكن الدارس لفلسفته الطبيعية فى هذا الموضع بالذات ،

---

(١) المصدر السابق ص ٦٠. ويذهب الطوسى أيضاً إلى هذا القول . (شرح الإشارات ص ٢١١ — ٢١٢) .

تملكه الدهشة ، نظراً لأن نظريته كلها مصبوغة بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته ، التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى بالصورة .

وإذا عدنا إلى ابن سينا لاستكمال دراسة هذا الجانب من فلسفته ، رأيناه يذهب إلى أن تشخص الصورة إنما يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها والدليل على ذلك ما يلى :

١ — هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى ، من حيث إنها هيولى ما . فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ، ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى ، فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة . فإذن تشخص الصورة بالهيولى ، يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة .

٢ — ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد — كما أشرت — فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص ؟ لا يمكن أن تكون فاعلة للتشخص ، بل الفاعلية هى الأغراض المكتنفة لها ، كالوضع والأين . . . إلخ . وإذا قلنا الأعراض فقد اقتربنا من فعل الصورة ولكن بشرط التفرقة بينهما كما بين ابن سينا فى القسم السابق ، فأيهما إذن يفيد الفاعلية والتشخص ؟ سؤال لا يورده ابن سينا فى هذا المجال رغم أن بحثه هذا يتطلبه على وجه الضرورة ، ولكنه متضمن فى أقواله السابقة ومن ذكره لاحتمالات كثيرة أهمها قوله : « أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصلى وعن معنى معين بتعقيب الصور ، إذا اجتمعا ثم وجود الهيولى[1] . وهو يوضح ذلك ويجيب عنه إجابة ليست قاطعة — كما سنرى — فى بيانه للوجوه التى تكشف عن طبيعة العلاقة بينهما . وأفضلية الصورة على الهيولى .

ولكننى أود الإشارة بإيجاز إلى مسألة تتعلق بكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، قبل دراسة ابن سينا لطبيعة العلاقة بين مبدأى الموجودات . وهذه المسألة برغم أنها تحمل طابعاً صوفيا . إلا أنها تتعلق بهذا الموضوع ، بدليل أن ابن سينا يذكرها أيضاً فى دراسته للمادة والصورة فى كتبه فى الفلسفة الطبيعية .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص ٢١١ — ٢١٢ من القسم الطبيعى .

هذه المسألة هى مسألة الشوق . شوق الهيولى للصورة . يقول ابن سينا إن كل واحد من الهويات البسيطة . الهيولى الحقيقية . الصورة . الأعراض غير الحية قرين عشق عزيزى لا يتخلى عنه ألبتة . وهو سبب له فى وجوده . فأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة وولوعها بها موجودة . ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال بصورة أخرى إشفاقاً عن ملابسة العدم المطلق . إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبيعته عن العدم المطلق . فالهيولى مقر للعدم . ومهما كانت ذات صورة ، لم يقم فيها سوى العدم الإضافى . ولولا هذا للابسها العدم المطلق[١] .

معنى هذا أن هذه القطعة من الحجر مثلا . ما دامت موجودة . فهى مركبة من هيولى وصورة ، والهيولى فيها دائمة النزوع إلى الصورة . دائمة العشق لها ، ولا يمكن أن تتجرد أبداً عن الصورة . لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى ، وإلا لازمها العدم المطلق[٢] .

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات سواء كانت بسائط غير حية . أو نفوساً نباتية وحيوانية وبشرية وفلكية . والهيولى عاشقة للصورة . والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها . والأعراض عاشقة لموضوعها الذى تقوم به . فهى تلازمه كلما عرض لها استبدال موضوع بموضوع[٣] .

قلت إن ابن سينا يشير إلى هذا الموضوع ويفرق بين شوق نفسانى يسلبه عن الهيولى ، وشوق تسخيرى طبيعى يكون انبعاثه على سبيل انسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له فى إنية الطبيعة[٤] .

ولكننى أرى أن هذه المسألة يجب ألا تفسر على أساس أن ابن سينا ينحو نحواً صوفياً فى دراساته لهذا الجزء من فلسفته . بل إنها لا تخرج عن مجرد التشبيه . وأى محاولة لتفسير فلسفته الطبيعية تفسيراً للتصوف مدخل فيه . فإنه فى نظرى

---

(١) ابن سينا : رسالة فى ماهية العشق ٩ ص .

(٢) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٧٠ .

(٣) دكتور محمد مصطفى حلمى : العشق ص ٤٥٠ – ٤٥٢ من مجلة الكتاب مجلد ١١ – عدد ٤ .

(٤) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٩ .

تفسير خاطئ من أساسه . فهو فى هذا الجزء من فلسفته ، وبقية أجزاء فلسفته — كما سنرى — لا ينحو فيها أى نحو تصوفى . فتفسيراته كلها تفسيرات تغوص فى مجال الواقع . وعلى هذا فهو يذكر مسألة الشوق بمعنى كيفية تعلق الهيولى بالصورة ، ورغبة الأولى فى الاستكمال بالثانية ، حتى يصبح لها القوام والحيز والوضع إلى غير ذلك من المجالات التى سبق بحثها . وابن سينا نفسه فى كتبه الطبيعية حين يناقش هذه المسألة ينتهى إلى القول بأن هذه الأشياء يعسر عليه فهمها . إذ هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة . وعسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم[١] . كما أنه يستبدل فكرة الاستكمال بفكرة العشق والشوق ، إذا فهمت بمعناها الصوفى . فهو يذهب إلى أنه لو كان بدل الهيولى بالإطلاق ، هيولى ما . تستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة الطبيعية التى فيها . انبعاث لها نحو استكمالات تلك الصورة ، مثل الأرض فى الثقل ، والنار فى التصعد ، لكان لهذا الكلام وجه ، وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة[٢] .

قلت إن ابن سينا لكى يبين لنا جميع الوجوه التى توضح لنا كيفية تعلق الهيولى بالصورة ، يدرس مسائل عديدة . وهى فى نظره توضح هذه العلاقة ، وإن كان بعضها — كما أشرت — توضيحات خاطئة وفيها خلط كثير . وسأوضح فيما يلى دراسته لطبيعة العلاقة بين الهيولى والصورة . وأفضلية الصورة على الهيولى . إذ أن هذه الدراسة فى نظرى نحو من أنحاء كيفية تعلق الهيولى بالصورة . وسنرى كيف كان متأثراً إلى حد كبير بأرسطو سواء فى الجانب الإيجابى أو الجانب النقدى ، أى نقده لمذاهب قدامى الفلاسفة فيما يختص بهذا المجال . ولكنه إذا كان يتابع أرسطو فى كثير من النتائج التى وصل إليها ، إلا أنه يختلف عنه فى أمر جوهرى أستطيع أن أقول إن فيه بدوره أثراً أفلوطنياً بارزاً ، حيث نجد فى هذا المذهب مبالغة فى تفصيل الصورة على المادة لدرجة تشعرنا أن الصورة هى كل شىء[٣] . وهذا كما سنرى قد

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٩ .

(٣) حلل دوهيم فى كتابه : Le système du monde, II, 454.
الفروق بين النظرة الأرسطية للمادة والصورة ، والنظرة الأفلوطنية وقارنهما بآراء ابن سينا .

أفسد أكثر جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة ، وكيف أن الأولى شيء لامحدد ، والثانية تعطى التحديد للأولى . إن نظرته من أولها إلى آخرها نظرة كيفية لا كمية تعطينا وصفًا ولا تستطيع تقديم تفسير محدد . كما سيتبين لنا كيف أن فيلسوفنا يضفى على الصورة صفات الجوهرية والكمال ، حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشيء أكمل وأسمى . وقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية ، حين يثبت خلود النفس باعتبارها صورة للجسم .

ولأحلل الآن دراسته لطبيعة العلاقة بين الصورة والمادة حتى تتضح أمامنا الاتجاهات التى قلت إنها تصبغ نظرية ابن سينا :

أولا : إذا كان ابن سينا ينسب الطبيعة إلى المادة والصورة فإنه يتساءل هل تعد طبيعة الشيء هى بعينها صورته أم لا ؟ ويجيب عن ذلك بالقول بأنه بالنسبة للأجسام البسيطة ، فإن الطبيعة هى الصورة بعينها . مثل ذلك أن طبيعة الماء هى بعينها الماهية التى بها الماء وماهو . ولكن هذه الماهية تكون طبيعية من جهة ماتكون صورته من جهة أخرى . فاذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء ، دون الالتفات إلى مايصدر عنها من الآثار والحركات ، سميت صورة . فصورة الماء مثلا هى قوة أقامت هيولى الماء نوعًا هو الماء ، وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة[1] . وما يصدر عنها ، فيدخل فى مجال الأعراض التى تلزمها كالبرودة والرطوبة التى يتعاون على وجودها كل من المادة والصورة .

أما الأجسام المركبة ، فإن الطبيعة تكون كشيء من الصورة ولا تكون كنه الصورة وماهيتها . دليل هذا — كما يرى ابن سينا — أن الأجسام المركبة لاتصير هى ماهى بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها وإن كان لابد لها من أن تكون هى ماهى من تلك القوة جزء من صورتها وكأن صورتها تجتمع من عدة معان تتحد فيما بينها ، كالإنسانية مثلا ، فإنها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق . وإذا اجتمعت هذه كلها نوعًا من الاجتماع أعطت الماهية الإنسانية .

وابن سينا يتابع فى هذا المجال أرسطو الذى ذهب إلى أن جميع ماهو بالطباع

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف٦ ص ١٥ .

أو يكون من شيء هو منه . ومنه طبع تكوينه ، ليس له طبيعة إلا إذا كانت له صورته . دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون إن لها طبيعة مالم تحصل لها صورتها . فطبيعة الكائنات هي صورتها التي تعين النوع الداخل في حدها أي أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية أي صورتها التي لا تنفصل عنها .

ثانيًا : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الصورة تعد طبيعة للأجسام البسيطة[١] ، كما تعد طبيعة — إذا أضيف إليها معان أخرى — للأجسام المركبة فإنه ينقد — كما فعل أرسطو[٢] — مذهب القائلين بتفضيل المادة والقول بها وتصييرها طبيعة . فإن أنطيفون قد أصر على أن المادة هي الطبيعة وأنها هي المقومة للجواهر إذ لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء ، لكان السرير إذا عفن وصار بحيث يفرع غصنًا وينبته ، فرع سريراً وليس كذلك ، بل يرجع إلى طبيعة الخشب وينبت خشبًا . وحجته على ذلك كما يلي في صورة قياس :

الطبيعة والجوهر إنما هو الشيء الثابت الذي يوجد في كل شيء ، طالما أنه أحق بالثبات من غيره .

الهيولى هي الثابتة في كل شيء .

∴ الهيولى هي الطبيعة والجوهر .

ويرى ابن سينا أن مذهب أنطيفون [٣] خاطئ من أساسه لعدة أسباب أوجزها فيما يلي :

---

(١) E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

(٢) Aristotle : Physica, B 11, 1, 193 a.

(٣) لم يقتصر ابن سينا على نقد أنطيفون فقط ، بل إنه نقد الكثير من الفلاسفة كبارمنيدس وماليسوس وغيرهما . ولكنني إذا كنت قد اقتصرت في هذا المجال على إيراد نقده لأنطيفون ، فإن مرد ذلك تعلق مذهبه بالهيولى والصورة ، أما غيره من الفلاسفة ، فإنه ينقدهم في أقوالهم في مبادئ الوجود على نحو ميتافيزيقي ويجدر القول إن ابن سينا يتبع أرسطو في هذا النقد ، بل إن معرفته لمذاهب هؤلاء الفلاسفة قد جاءت من خلال معرفته لأرسطو . فإذا درس أرسطو مذهب فيلسوف سابق عليه وتناوله بالنقد ، فإن ابن سينا يفعل مثله . ومن هنا كان القسم النقدي في فلسفة أرسطو أهم بكثير من القسم النقدي في فلسفة ابن سينا . وقد اعتبر ابن سينا نفسه الأجزاء التي نقد فيها الفلاسفة السابقين على أرسطو ، داخلة بالعرض في كتابه الشفاء — القسم الطبيعي ، وقال إن من شاء أن يثبته أثبته ، ومن شاء أن لا يثبته لا يثبته (الشفاء — الطبيعيات — ن ١ م ١ ف ٤ ص ١٢) . وعلى كل حال فإن القسم النقدي من فلسفته في هذا المجال قسم ضئيل محدود كما لاحظ الدكتور إبراهيم مدكور حين قال إن ابن سينا =

١ — لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعية .

٢ — لم يفرق بين العرض وبين الصورة .

٣ — لم يعرف أن مقوم الشيء يجب ألا يكون منه بد عند وجود الشيء ، لاعدم الشيء .

٤ — الهيولى لاتكفى فى أن يكون الشيء بالفعل موجوداً بالفعل : إذ أنها تفيد قوة الوجود فحسب . أما الصورة فهى التى تجعله بالفعل . فالخشب والطوب مثلا إذا وجدا كان للبيت كون بالقوة ، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته .

٥ — 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 الشيء جوهريته ، فإن الصورة أولى بذلك . فإذا كانت الأجسام البسيطة هى ماهى بالفعل . بصورها ، دون موادها ، وإلا لما اختلفت ، فالطبيعة إذن ليست المادة ، بل الصورة بالنسبة للبسائط ، وإنها فى نفسها صورة من الصورة ليست مادة من المواد . أما بالنسبة للمركبات فإن الطبيعة المحدودة وحدها لاتعطى ماهياتها بل هى مع زوائد . إلا أن تسمى صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترادف . فتكون الطبيعة تقال حينئذ على هذا

= فى مناقشته لآراء السابقين المعارضين لأرسطو من أفلاطونيين وفيثاغوريين قد وقف بهذا الخلاف المذهبى والتدرج التاريخى عند أضيق حدوده (مقدمة الدكتور مدكور لإلهيات ابن سينا ص ٩) . ونقد ابن سينا للفيثاغوريين وأفلاطون فى مذهبه فى المثل متعلق أساساً بالميتافيزيقا ، طالما أن البرهنة على أن الأجسام مركبة من المادة والصورة من اختصاص العلم الإلهى . وأرسطو إذا كان قد أبطل القول بالمثل والمبادئ المفارقة ليتسنى له القول بتركيب الأجسام من مادة وصورة ، فإن ابن سينا — متابعاً فى ذلك أرسطو — قد نقد أيضاً مذهب القائلين بالصور والمبادئ المفارقة وذلك فى فصلين من كتابه الشفاء — القسم الإلهى — المقالة السابعة الفصل الثانى والثالث — وموضوع الفصل الثانى : فى اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبادئ التعليمات والسبب الداعى إلى ذلك وبيان أصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لأجله . وموضوع الفصل الثالث فى إبطال القول بالتعليمات والمثل .

ولمعرفة حجج القائلين بوجود المثل والنافين لوجودها ، وموقف ابن سينا من الفريقين ، يمكن الرجوع إلى المثل العقلية الأفلاطونية ص١٦ حتى ص٦٥ ، فقد أود مؤلفها موقف المؤيدين والمدحضين بغزارة وعمق كبيرين .

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٦ ص ١٦ .

وعلى الأول بالاشتراك [١] .

وهذه الحجة حجة أرسطية، إذ ذهب إلى أن الصورة أحرى من الهيولى بأن تكون طبيعة. دليل هذا أننا نقول عن شيء إنه هو، إذا حصل باستكماله، وذلك أولى من أن يكون شيئاً بالقوة .

ثالثاً : إذا كانت المادة والصورة مبدأى الموجودات الطبيعية من جهة الحركة والسكون فلابد من بحث العلاقة بينهما. لازومهما معاً، ولكن لنرى أيهما مقدم على الآخر فى مرتبة الوجود . إذ أن هذا الموضوع سيصادفنا كثيراً فى فلسفته الطبيعية وخاصة فى نظريته فى ترتيب الموجودات . وقد أشار ابن سينا إلى هذا الموضوع فى دراسته لمقارنة الهيولى للصورة وانتهى إلى وجود مبدأ مفارق . وقد نقدته فى بعض الآراء التى ذهب إليها مبيناً أسباب نقدى له. وأقتصر الآن على إيجاز رأيه، وسنتبين أن دراسته لهذه النقطة نحو من أنحاء كيفية تعلق الهيولى بالصورة .

قلت إن ابن سينا يبحث علاقة الهيولى بالصورة . وهو يفترض الكثير من الافتراضات، حتى ينتهى إلى فرض واحد صحيح. وبحثه لهذا الجانب يتميز بالدقة والعمق. فهو يذهب إلى أن المادة الجسمانية إذا كانت تقوم بالفعل عند وجود الصورة، والصورة المادية لاتوجد مفارقة للمادة، أى أن بينهما علاقة ذاتية وتلازماً وجودياً، فلا تخلو العلاقة بينهما أن تكون علاقة التضايف، أى لاتعقل ماهية كل واحد منهما إلا مقولة بالقياس إلى الأخرى ، أو علاقة بين أمرين متكافئى الوجود، ليس أحدهما علة ولا معلولا للآخر ، أو علاقة العلية والمعلولية .

العلاقة الأولى — علاقة الإضافة — غير صحيحة . دليل هذا أننا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة، وكذلك نعقل هذه المادة على أنها الجوهر المستعد ولا نعلم نتيجة لذلك أن ماتستعد له يجب أن يكون فيه شيء بالفعل إلا بحث ونظر [٢] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، وإذا كان ابن سينا يدرس المادة والصورة ، وأيهما أولى بأن تسمى طبيعة ، فإنه يدرس أيضاً الحركة ، ويذهب إلى أنها أبعد من أن تكون طبيعة للأشياء ، فإنها طارئة فى حالة النقص وغريبة من الجوهر (المصدر السابق ص ١٦) .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٤ ص ٨٠ .

فابن سينا ينقد هذا النوع من العلاقة بناء على عدة أدلة هى :

١ — الصورة والمادة من مقولة الجوهر ، أما المضاف فمن مقولة أخرى .

٢ — البحث فى العلاقة بينهما على أساس أن كلا منهما غير معقولة بالقياس إلى الأخرى تحتاج إلى نظر دقيق ، فليستا مضافتين حقيقيتين بالذات ، وإن كانت كل منهما من حيث المفهوم الوصفى مضافًا مشهوريًا ، إذ أن الهيولانية داخلة تحت المضافات ، لانعقل إلا بالقياس إلى ماهى قوة أو استعداد له. وكون الصورة صورة لايعقل إلا بالقياس إلى ماهى تمام وكمال له هذا صحيح ، لكن البحث هنا فى نفس حقيقة كل منهما ، لافى مفهوم الاسم .

٣ — الهيولى مبهمة الوجود ، كلما تحصلت بصورة تجدد لها نحو آخر من الوجود تقع به مستعدة لصورة أخرى .

إذا كانت هذه محالات تلزم عن اعتبار العلاقة بينهما علاقة المضاف ، فإن الصحيح هو أن بينهما علاقة التلازم الوجودى على نحو غير التضايف .

ولكن على أى نحو تكون العلاقة بينهما بناء على هذا التلازم الوجودى ؟ هل تكون العلاقة بينهما علاقة مابين العلة والمعلول ؟ أو تكون العلاقة بينهما علاقة أمرين متكافئى الوجود سواء فهمنا من هذا التكافؤ أن يكون كل منهما علة للأخرى ، أو أن لايكون أحدهما علة ولا معلولا للآخر ، ولكن لايوجد أحدهما إلا والآخر موجود معه ؟

ويناقش ابن سينا هذه العلاقة وينتهى إلى إنكارها . وهو يعدد المحاولات التى تلزم عن القول بها ، إذ أن التعلق بحسب الوجود يلزم عنه إما كونهما واجبى الوجود أولا . والأول محال ، إذ لاتعدد فى الواجب ، فلا مكافئ له فى الوجود ولا فى مرتبة وجوده وجود . والهيولى والصورة لاتكون واحدة منهما واجب الوجود لذاته .

أما الثانى فيوجب كون كل واحد منها بذاته ممكن الوجود وواجب لا بالآخر بل بثالث . فيصير هو وصاحبه واجبى الوجود بشىء ثالث .

ويناقش ابن سينا هذه التفريعات والتقسيمات ، وما كان أغناه عنها فى هذا المجال . ولكنه مبالغة منه فى نقد الآراء الخاطئة ، وتأثره بدراساته المنطقية المستفيضة يفعل ذلك .

وينتهى إلى أن العلاقة بينهما ، أو التلازم بينهما ، هو أن يكون أحدهما علة للآخر ، لا بمعنى أن يكون أحدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على وجه الإطلاق [١] .

ولكن أيهما ينبغى أن يكون العلة منهما ؟ هذه هى المشكلة التى يبحثها ابن سينا . ودراسته لها سنصادفها فى بحثه لأنواع العلل أو المبادئ الأربعة أى المادية والصورية والفاعلية والغائية . وهو يعود إلى دراساته الطبيعية حين بحث فى مبدأى الموجودات الطبيعية ، وأى منهما — أى المادة والصورة أولى بأن يعد مبدأ دون الآخر . كما يعود بنا إلى رده على أنطيفون وغيره ممن جعلوا المبدأ هو المادة لاغيرها .

يذهب ابن سينا — كما ذهب أرسطو [٢] إلى أن المادة لايجوز أن تكون هى العلة لوجود الصورة لعدة أسباب يقدمها لنا وهى :

١ — المادة بما هى مادة حقيقتها القوة والاستعداد ، أى أن فصلها الذاتى أنها مستعدة ، وكل ماهو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له .

والعادم للشىء لايكون مفيداً لوجوده ، فالمادة ليست مفيدة لصورتها ولو كانت سبباً لشىء فلا بد أن توجد دائماً لذلك الشىء من غير استعداد [٣] .

٢ — المادة — كما سبق بيانه — شىء بالقوة . فكيف تكون إذن سبباً لشىء بالفعل . أى من المستحيل أن تكون ذات الشىء سبباً لشىء بالفعل وهو بعد بالقوة ، بل من الضرورى أن تكون ذاته قد صارت بالفعل ، ثم صار سبباً لشىء آخر ، سواء كان هذا التقدم بالزمان أو بالذات [٤] .

فابن سينا يقيم هذه الحجة على فكرة القوة والفعل . وما دامت المادة شيئاً بالقوة ولم تصر بعد بالفعل ، فكيف تكون سبباً إذن ؟ إن كانت المادة سبباً للصورة

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٤ ص ٨٢ — ٨٣ ، الشيرازى : تعليقات على إلهيات الشفاء ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) Aristotle : Physica, B 11, 1, 194 a, P. Duhem : Le système du monde T.IV, p. 474-475.

(٣) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٤ ص ٨٣ ، الشيرازى : تعليقات ص ٧٦ .

(٤) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٤ ص ٨٣ ، الشيرازى : تعليقات ص ٧٦ .

فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة ، أى أن تصير مصورة بصورة أخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما فى العلل المعدة أو بالذات كما فى العلل الموجبة ، وهى التى لا تكون موجودة إلا وتكون علة للآخر ، ولا تكون موجودة إلا ويتقوم بها الآخر ويوجد بالذات من جهتها . وابن سينا إذا كان قد منع وجـــود ذات بالفعل للمادة أقدم من الصورة ، فإن حجته هذه تكون صحيحة وتفيد كون الصورة علة للمادة ، إذا نظرنا إليها من خلال فكرته عن القوة والفعل فحسب .

والدليل على ذلك ما يلى :

(ا) القوة إذا كانت لا تقوم بذاتها ، فإنه لا بد لها من أن تقوم بجوهر يحتاج إلى أن يكون بالفعل . وإذا لم يكن كذلك ، فلا يكون مستعداً لقبول شىء ، فإن ما هو ليس مطلقاً ، فليس ممكناً أن يقبل شيئاً[١] .

(ب) بالنسبة للأشياء الأبدية ، فإنها تكون بالفعل دائماً ولا تحتاج إلى أن تكون بالقوة . ومن هذه الجهة ، حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة ما بالقوة بالذات[٢] .

(حـ) تحتاج القوة أن تخرج إلى الفعل بشىء موجود بالفعل وقت كون الشىء بالقوة . ولا يحدث ذلك مع الكل ، فإن ذلك أيضاً يحتاج إلى مخرج آخر ، وينتهى إلى شىء موجود بالفعل لم يحدث . والأمثلة على ذلك كثيرة ، فى أكثر الأمور يخرج القوة إلى الفعل شىء مجانس لذلك الفعل موجوداً قبل الفعل بالفعل ، كالحار يسخن فيخرج منه حار ، والبارد يبرد فيخرج منه بارد[٣] . وسنجد هذه الفكرة حين بحث حركة الكيفية عنده وهى فكرة أرسطية أساساً . إذ أن أرسطو وبدون الصورة الكاملة التى يتجه إليها وجوده ، لن يكون للتغير محل .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٤ ف ٢ ص ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ ، الشيرازى : تعليقات ص ١٧٣ .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٤ ف ٢ ص ١٨٤ .

ولهذا يمكننا القول إن بين مرتبة القوة والفعل توجد علاقة محسوسة كعلاقة المشروط بالشرط .

٣ ــ الحجة الثالثة تبين أن خاصية المادة القبول فقط ، أى لا صنع لها فى خصوصية وجود كل صورة ، وإن كان لا بد منها فى أن توجد الصورة فيها ، طالما أنها علة قابلة . ولذلك تمتاز الصورة عن المادة بميزة جوهرية هى أنها جوهر بنوع فعل ، أما الهيولى فهى جوهر بنوع قوة[١] . ويأخذ ابن سينا فى إيراد العديد من الأدلة على ذلك ، ولكننى سأغفلها فى هذا الموضع ، لأنها لا تخرج عما سبق أن قرره فى مواضع متفرقة أشرت إليها كلها فى موضعها .

ولكننى أود أن أشير إلى أن هذه الحجة وما سبقها من الحجج سواء عند فيلسوفنا أو عند أرسطو تقوم على تصور المادة كشىء لا محدد ، وهذا هو السبب فى أنه يلجأ دائمًا إلى فكرة القوة حين يريد تعريفها[٢] ، فلا تذكر المادة إلا وتذكر القوة ، تمامًا كما نقرن بين الصورة والفعل .

بقيت مسألة أخيرة تتعلق بهذه النقطة . إذ أن ابن سينا يتساءل : هل يمكن أن تكون الصورة وحدها هى التى بها وجود المادة ، أم أنها واسطة ، أم أنها شريكة علة غير تامة ، أو جزء علة كاملة . ويذهب إلى أن الصورة التى لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها ، أى تكون الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة . أما الصورة التى تفارق المادة ، وتبقى المادة موجودة بصورة أخرى ، فلا يجوز ذلك فيها[٣] .

ويقدم لنا ابن سينا السبب فيما ذهب إليه ، فيرى أن الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة ، لكانت المادة تعدم بعد عدمها ، وتكون للصورة المستأنفة مادة أخرى توجد عنها ، ولكانت تلك المادة حادثة ، تحتاج إلى مادة أخرى .

وبناء على ذلك ، فإن علة وجود المادة تكون شيئًا مع الصورة ، بحيث يفيض وجود المادة عن ذلك الشىء .

---

(١) ابن سينا : رسالة العشق ص ٨ ــ ٩ .

(٢) Aristotle :Metaphysics, 1029 A, 20, Collingwood: The Idea of Nature, p. 91-92.

(٣) ابن سينا : الشفاء ــ الإلهيات ــ م ٢ ف ٤ ص ٨٥ .

معنى هذا أن المادة إذا كانت تفيض عن ذلك الشيء ، فإنه يستحيل أن يكمل فيضانها عنه للاصورة ألبتة ، بل يتم الأمر جميعاً ، وبذلك تكون الصورة بنفسها جزءاً من علة مستقلة أو شريكة لعلة متشخصة بنفسها فى إفادة المادة .

وأستطيع الآن أن أقول : إنه يبدو لى أن فى هذا الجزء أثراً أفلوطينياً وسنراه واضحاً فى نظريته فى ترتيب الموجودات . ودليلى على هذا — بالإضافة إلى ما ذكرته فى القسم السابق — أن الرأى السالف لابن سينا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدى إلى ضرورة أن يكون فى الوجود شيء محصل الماهية والذات يفيض عنه وجود المادة .

ولكن ابن سينا لا يقف عند هذا الشيء ، بل لا بد فى نظره من انضمام صورة ما لا بعينها إليه ، وبذلك تقوم المادة بهما جميعاً ، بأن يتعلق وجودها بوجود ذلك المبدأ الأصلى ، وبصورة ما كيف كانت ، لا تفارق المادة إلا بورود صورة أخرى تفعل ما فعلت الصورة العادمة عن المادة فى إقامتها إياها بإفاضة ذلك العطى . إذ أن كل صورة تحتاج فى تشخصها واختلافها لا فى أصل طبيعتها إلى هذه المادة . فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصورة المتعاقبة لحصول البدل له ، الذى يفعل فعله وهو المعاونة فى التقويم .

ويأخذ ابن سينا فى تقديم الكثير من الافتراضات والنتائج للبرهنة على رأيه واكتفى بما قدمته ، نظراً لأن النتائج التى وصل إليها سواء بالنسبة للصور التى تفارقها المادة ، أو التى لا تفارقها المادة — لا تخرج عن النتائج التى سبق له ذكرها فى بحثه عن مقارنة الهيولى للصورة ، وقد سبق أن درستها وحللتها . وهو يربط بين دراسته لمقارنة الهيولى للصورة ، وتحليله وتصوره لكيفية تعلق الهيولى بالصورة . وأستطيع أن أقول اعتماداً على ما سبق أنه يربط بين الدراستين ويجمعهما فى إطار العلية والمعلولية . إذ أن المقارنة بين الشيئين إذا كانت لا تنافى سببية أحدهما للآخر فكذلك لا تستلزم المفارقة كون أحدهما سبباً للآخر . فالصورة علة للهيولى وإن كانت مقارنة لها ، وليست الهيولى علة وجودها وإن قارنتها ، ولا كونها فى الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة فى نفسها .

وبهذا يحل ابن سينا الإشكال الأساسى الناجم عن كيفية تصور الصورة علة

للهيولى ، فى الوقت الذى تكون فيه مقارنة للهيولى ومقترنة بها . وإذا وصلنا إلى هذا ، فقد تصورنا جميع الأوجه التى يذكرها لكيفية تعلق الهيولى بالصورة على أساس أن هذا البحث يختص بالفلسفة الطبيعية . ولكن إذا تجاوزنا هذا الموضع ، فقد دخلنا فى إطار عالمه الإلهى وحدوده الميتافيزيقية .

رابعاً : الصورة الجسمية أو الجرمانية :

إذا كان أرسطو قد ذهب — كما رأينا — إلى أن كل موجود مركب 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 الجرمانية وهذه الصورة تختلف عن الصورة التى يسميها أرسطو بالصورة النوعية . أى أن ابن سينا قد ذهب إذن 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[1] .

ولكن ما هى هذه الصورة الجسمية ؟ وما تفسيره لوجودها ؟ وما أحكامها ؟ وما أوجه النقد التى وجهت إلى قوله بهذه الصورة ؟ فى كثير من كتب ابن سينا سواء الطبيعية منها والإلهية ، نجده يقول بهذه الصورة ، أحياناً يشير إليها مجرد إشارة ، وأحياناً أخرى يفيض فى شرح ماهيتها ، ويبرر القول بها . وسأقتصر فى هذا المجال على ما يخص الصورة الجسمية ، أما الأشياء العامة ، أى أحكام المادة والصورة على وجه الإطلاق ، فقد سبق دراستها . ولكن يجدر القول بأن ابن سينا لا يتكلم عن الصورة الجسمية فى مكان معين محدد . إذ أن دراسته لها مرتبطة بدراسته لمبادئ الموجودات . ولكننى سأحاول فى هذا الموضع الإشارة إلى تبريره لها ، وبعض أوجه النقد فى هذا المجال .

يذهب ابن سينا إلى أن الجسم بما هو جسم ، إذا كان له مبدأ هو الهيولى ومبدأ

---

(١) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ٥٠ ،

E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

هو الصورة ، فإن هناك صورة جسمية مطلقة ، وصورة أخرى نوعية ، بالإضافة إلى الصورة العرضية التى أشرنا إليها فيما سبق[١] .

ويشير ابن سينا أولا إلى ماهية الصورة الجسمية . فيرى أن الصورة الجسمية من حيث هى جسمية ، فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ، ولا تخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية ، وإذا كان يلحقها شيء ، فإن هذا خارج عن طبيعتها . فلا يصح إذن القول بأن هناك جسمية ما محتاجة إلى المادة ، وجسمية أخرى لا تحتاج إلى المادة . واللواحق الخارجية لا تغنيها عن المادة بأى حال من الأحوال ، إذ أن الحاجة إلى المادة تكون للجسمية ولكل ذى مادة لأجل ذاته ، أى للجسمية من حيث هى جسمية لا من حيث هى جسمية مع لاحق[٢] .

وبعد أن يبين لنا ابن سينا طبيعة الصورة الجسمية ، وأنها محتاجة إلى المادة شأنها شأن الصورة النوعية ، يوضح لنا طبيعة هذه العلاقة بين الصورة الجسمية والمـــادة . إذ قد يقول قائل : إن الصورة إذا كان لا يستوى لها وجود إلا بالتناهى والتشكيل . أو معهما ، وهما محتاجان إلى الهيولى ، فإنه يلزم عن ذلك أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما[٣] .

ويجيب ابن سينا عن ذلك الشك بالقول بأنه لا يقصد بالاحتياج إلى الهيولى ، أن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالهيولى ، بل يقصد أن الحاجة إليها تعنى الحاجة إلى وجود شيء توجد الصورة به أو معه . أى أن ابن سينا يذهب إلى أن الصورة من حيث هى صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلتها ، ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى ، طالما أن الهيولى هى السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها . وقد سبق إيضاح هذه العلاقة فى بيان كيفية مقارنة الهيولى للصورة .

فابن سينا لا يهدف إلى إثبات أن الهيولى هى العلة الموجودة للصورة ، ولا أنها

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف٢ ص ٦ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٧١ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – قسم الطبيعيات ص ٢٠٤ .

العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ، بل ما يقصده تماماً هو أن الصورة تحتاج إلى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما لتكون موجودة أى لتكون الهيولى قابلة لهما . فالهيولى إذن متقدمة على ذلك الشىء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك من حيث اتصافها به ، وليست متقدمة على الصورة من حيث هى صورة ما[١] .

أما بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور ، فيفيض فيه ابن سينا لكى يدلل على هذا المبدأ . فيقول : « إن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل[٢] .

وهذا القول من جانب ابن سينا يدل على أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة لا تتأخر فى الوجود عن الهيولى . أى أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقيبها فى المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة ، إذ هى توجد والهيولى لا تخلو عن الصورة . وإذا كان كذلك ذلك ، فالشىء الذى يبدل الصورة الزائلة بالصورة الحادثة يقيم المادة ويحفظ وجودها بواسطة ذلك البدل[٣] .

بيد أنه لا يلزم عن القول بأن المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل أن نذهب إلى أنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى ، ودليل هذا أن الشىء ما لم يوجد ، لم يكن حافظاً لوجود غيره . يقول ابن سينا : « وليس بواجب . أن نقول : ويقيم البدل أيضاً بالهيولى ، على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم ، متقدم بقوامه : إما بالزمان وإما بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة[٤] .

فالهيولى إذن لا تعد مقومة للصورة ، ولو كانت كذلك لكانت تقوم أولا ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة . وهذا خطأ ، إذا نظرنا إلى ما سبق تقريره وبيانه من أن الصورة

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .
(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — قسم الطبيعيات ص ٢٠٥ .
(٣) الطوسى : شرح الإشارات ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .
(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

هى التى تقوم الهيولى[١].

فينتج عن هذا إذن استحالة كون كل واحدة منهما ، الهيولى والصورة ، علة مطلقة للأخرى ، لاستحالة قيام كل واحدة منهما دون الأخرى .

بيد أن قوله بهذه الصورة الجسمية وطبيعة علاقتها بالمادة ، لم تسلم من نقد النقاد . وسأكتفى بذكر موضعين من كتب ابن سينا ، والنقد الذى وجه إليهما .

يقول ابن سينا : « أما الصورة الجسمية ، فإنها إما أن تكون نفس الاتصال ، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال ، حتى لا توجد إلا والاتصال لازم لها . فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلا ، ثم ينفصل ، فيكون هناك لا محالة شىء هو بالقوة كلاهما ، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال ، لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال ، والاتصال يعدم عند الانفصال . فإذن شىء غير الاتصال هو قابل للانفصال ، وهو بعينه طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها .

فظاهر أن ها هنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذى يعرض له الانفصال والاتصال معًا ، وهو مقارن للصورة الجسمية ، وهو الذى يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسمًا واحداً بما يقومه أو يلزمه من الاتصال الجسمانى[٢] .

هذا هو النص الذى يقول عنه أبو البركات البغدادى إنه يتضمن القول بصورة جسمية[٣] ، ثم يأخذ فى نقده . فإذا قال ابن سينا إن الانفصال إذا ورد على الاتصال ، أعدم الانفصال الوارد ، لاتصال الذى كان موجوداً فى الجسم ، فإن هذا القول له وجهان من الفهم :

١ — إذا قصد من قوله بأن المتصل إذا انفصل فقد عدم اتصاله الذى كان ، اتصاله الامتدادى الذى هو معنى جسميته ، فذلك لا يبطل بالانفصال ، بل يتكثر لأن الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود ، بل

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .
(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٠٢ .
(٣) أبو البركات البغدادى ج ٣ ص ٢٠١ .

الفصل يكثره إلى جزءين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال . وكذلك جزؤه إلى جزءين ، فإما أن ينتهى إلى ما يتجزأ ، وهذا يرفضه ابن سينا . أو يمضى فيه إلى غير نهاية ، وتبقى بعد كل قسمة أجزاء متصلة هى أجسام أيضًا . وذلك المعنى فيها قد تكثر ولم تبطل . فهذا الجزء من القضية مردود ظاهر البطلان[١] .

٢ — إذا قصد به اتصال أجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض . وهذا أيضًا إضافى ، والانفصال يعدمه لا محالة إذا وقع من الأجزاء موقعه ، فهو عرض يرد على عرضى يبطله وموضوعهما واحد لم يفسد ولم يعدم . وحال الأجزاء فيه حالها فى التقارب والتباعد ، لا فى الكون والفساد . ولو كان كذلك ، لكان يجب أن يقول فى الأجسام إذا استبدلت بحركتها أمكنه ، أن ذلك الاستبدال كون وفساد ، فإنها تلاصق وتفارق ، ولكن ابن سينا لم يقل ذلك ولم يتصوره . وكذلك إذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم ، كما تعدم الهوائية مائية . حتى يثبت بذلك شىء مشترك لهما . بل يكثره ، وليس تكثيره عدماً .

فابن سينا إذن قد أخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه . والاتصال الإضافى بوجه آخر ، فاعتقد أن الانفصال يعدم الاتصال أى الإضافى . وحرفه إلى معنى الاتصال الامتدادى ، دون أن يدرى أن المعنى فيهما مختلف . فذلك لا يعدم ، وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود . فهذا المقصد الثانى إذن من جانب ابن سينا . إذا كان حقًا وواضحًا . إلا أنه غير مفيد فى القضية التى يدافع عنها[٢] .

وإذا بطل المقصدان الأول منهما والثانى واللذان أشرت إليهما . فقد بطلت حجته فى نظر أبى البركات . دليل هذا ذهابه إلى أنه ليس للهيولى التى حللناها فيما سبق ، هيولى أخرى ، بل هى الهيولى الأولى . ولا يتصور فيها تركيب إلا التركيب الذى يتصوره أصحابه أصحاب الأجزاء . فما يسمى جسمًا إذن إنما هو الهيولى الأولى التى ينتهى إليها التحليل الذهنى بعد رفع الصفات ، أى للصورة والأعراض وهى المعنى المشترك لسائر الأجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك . فجسم الماء

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

وجسم الكواكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الأرض وجسم النبات وجسم الحيوان واحد فى معنى الجسمية ، وهو معنى مشترك ذهنى لها بأسرها[١] .

هذا هو نقد أبى البركات الذى أورده على قول ابن سينا السالف ذكره ، بعد أن أثبت النص الذى ورد فى كتاب النجاة دون أن يشير إلى اسم الكتاب أو مؤلفه مكتفيا بذكر « بعض الفضلاء » . ونقده وإن كان لا ينصب على الصورة الجسمية بعينها إلا أنه من الواضح أنه يربطها بالهيولى الأخرى التى تضاف إلى الهيولى الأولى . دليل هذا قوله : احتج بعض الفضلاء بحجة دقيقة رام أن يثبت من الهيولى هيولى أخرى لهذه الهيولى ، ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذى هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك[٢] » .

وإذا كان ابن سينا يقول إن مادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت خلوا عن الأقطار لكانت حينئذ غير ذات كم ألبتة . وكانت غير متجزئة الذات بل متأبية عليها ، أى ولم يكن فى قوتها أن تتجزأ ذاتها حتى تكون جوهراً مفارقاً . فما كان يمكن أن يحلها مقدار ، لأن غير المتجزئ لا يطابق المتجزئ ، وهذا مبدأ للطبيعيات[٣] .

إذا كان ابن سينا يقول هذا القول ، فإن هناك نقداً يوجهه إليه يوسف كرم . إذ أنه إذا كان قد ألح فى زعمه بأن الهيولى تتحد أولا بصورة جسمية تتحقق فيها الأقطار الثلاثة . . . إلخ . فإن هذا غير لازم . دليل هذا أنه لو كانت هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهراً 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[٤] . ولهذا كان الصحيح ، الرجوع إلى مذهب أرسطو ، أى القول بأن الجسم الطبيعى مركب من هيولى ، ومن صورة واحدة ، وهى الصورة النوعية ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢ .
(٣) المصدر ابن سينا : النجاة ص ٢٠١ .
(٤) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٨ .

تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات [١].

ولنرجع الآن إلى رأى ابن سينا لنثير بعض التساؤلات حول هذا الموضوع ، وحتى يتبين لنا مدى خطأ رأيه

١ ــ هل يقول ابن سينا بالصورة الجرمانية أو الجسمية لمطالب دينية خاصة أننا رأيناه يضفى على الصورة صفات تجعلها أكمل وأرقى من المادة . وهذه الصفات قد تكون مبرراً لإثبات خلود النفس التى هى صورة الجسم ؟ لا أرى ذلك ، فالتفرقة بين صورة نوعية وصورة جسمية لاتتعلق 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 ــ هل يريد ابن سينا تفسير التغير والكثرة ، بمعنى أنه تصور الصورة النوعية ثابتة 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 خاطئ . 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 . وقد وضح أبو البركات البغدادى ذلك من خلال نقده الذى أوردته فيما سبق . وإذا كان يدرسها فى علاقتها بالهيولى فإن أرسطو يميز بين هيولى أولى مشتركة للجميع ، وهيولى خاصة بموجود موجود .

٣ ــ هل لدراسته للصورة الجسمية والجرمانية ارتباط بدراسته للصفات العرضية التى تطرأ على الأجسام ؟ هذا غير مرجح أيضاً ، نظراً لان 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 .

٤ ــ إذا كانت الصورة النوعية بالنسبة إلى الصورة الجسمية كنسبة الصورة

---

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

الكلية إلى الصورة الجزئية ، فإن ابن سينا كان يمكنه عدم القول بهذه الصورة ، إذ أن الصورة الكلية تستدعى صورة جزئية ، والصورة الجزئية تستدعى صورة كلية . ولكن دون أن يؤدى الأمر إلى القول بصورة جديدة .

وأخيراً أقول إن ابن سينا إذا كان قد أضاف قولا جديداً فى هذا المجال إلى أرسطو ، فإنه لم يغير فى فلسفته تغييراً جوهرياً . والتغيير الجوهرى فى هذا المجال إنما يكون برفضه للتفسير الباطنى ، أى الذى يبحث عن الحقيقة الباطنة للأشياء ، كما نجد ذلك فى أبحاث المادة والصورة ، والاتجاه نحو التفسير الكمى لا التفسير الكيفى ، والاكتفاء بالظواهر المحسوسة التى يمكن قياسها وملاحظتها .

خامساً : القول بالعدم كمبدأ بالعرض :

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات الطبيعية هى المادة والصورة فإنه قد ذهب أيضاً إلى أنه من الضرورى أن يزداد عليهما مبدأ هو العدم . ولكى يوضح قوله ، ويربط القول بالعدم بالجسم من جهة كونه متغيراً ومستكملا ، ويبرر وجهة نظره ، ذهب إلى توضيح معنى المتغير ومعنى المستكمل حتى يبرر كما برر أستاذه أرسطو[١] القول بالعدم .

يرى ابن سينا أن ما يفهم من كون الجسم متغيراً ، أنه كان بصفة حاصلة أى صفة موجودة له ، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها . وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن هناك شيئاً ثابتا هو المتغير ، وحالة كانت موجودة له فعدمت[٢] . أى أنه لا بد للجسم من حيث هو متغير ، أن يكون له أمر قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه . بالإضافة إلى صورة حاصلة ، وعدمها كان مع الصورة الزائلة . ويضرب ابن سينا مثلا بالثوب الذى ابيض واسود ، والبياض والسواد ، وقد كان السواد معدماً ، كان البياض موجوداً[٣] .

---

(١) Aristotle : Physica, B 1, 8, 191 b, Metaphysics, L, ch. 4, 1070 a, 10, D. Ross : Aristotle, p. 646.

فلوطرخس : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص ١٠٤ .

(٢) ابن سينا : الشفاء : الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧ ، المقولات لابن سينا ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، الإلهيات ص ٣٠٤ — =

أما ما يفهم من كونه مستكملاً ، فهو حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه . مثال ذلك أن الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكناً لم يكن إلا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوة . فإنه حين تحرك لم يزل فيه شيء إلا العدم فقط . ومثال ذلك أيضاً اللوح الساذج الذى كتب فيه . فالمستكمل إذن لا بد أن يكون له ذات وجدت ناقصة ، ثم كملت ، وأمر حصل فيه ، وعدم تقدمه(١) .

وهذه نتيجة هامة وصل إليها فيلسوفنا ابن سينا مبرراً القول بالعدم . وأرى أن ربط القول بالعدم بمعنى الاستكمال ، قد يكون أوضح وأول من ربطه بمعنى التغير . وإذا قال قائل إن الصورة هي التي تؤدى إلى الاستكمال ، وحينئذ فلا مبرر للقول بالعدم ، فإن هذا عند ابن سينا غير جائز . ونجد توضيح ذلك فى ذهابه إلى أنه إذا كان الشيء يسمى صورة بالقياس إلى موضوعه ، فإنه يسمى مستكملا بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل الموضوع أو الهيولى لا على أنه جزء منه . فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع ، والصورة صورة الهيولى . فالهيولى هي التي تتصور بالصورة لا المستكمل(٢) .

فالجسم الطبيعى إذن من جهة كونه متغيراً ومستكملا ، فإن العدم الذى هو أحد المبادئ ، وهو ألا يكون فى شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه(٣) ، شرط فى أن يكون الشيء متغيراً أو مستكملاً . دليل هذا أنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون الجسم متغيراً أو مستكملا ، بل يكون الكمال والصورة حاصلين له دائماً(٤) ، هذا يدل على أن العدم عند ابن سينا أقدم من التغيرات

= ٣٠٦ ، ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢٣ ، Aristotle: Metaphysics, D, ch. 22, 1022, b. 22.

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف٢ ص ٧ .

(٢) ابن سينا : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو ص ٩ ، أحوال النفس لابن سينا ص ٥٠ – ٥١ . وليس معنى هذا أن العدم هو سبب الاستكمال ومبدؤه ، إذا أنه – كما يقول ابن سينا – مبدأ بالعرض . فلا استكمال إذن بالعدم ولا فعل على وجه الحقيقة له (الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف٣ ص ١١) .

(٣) ابن سينا : رسالة الحدود ص ٣٣ .

(٤) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف٢ ص ٧ ، فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٤٦ – ٥٤٧ .

التى تحدث للجسم . إذ أن المتغير أو المستكمل – كما رأينا – محتاج إلى أن يكون قبله عدم ، حتى يتحقق له معنى التغير والاستكمال . أما العدم فلا يحتاج لكى يكون عدمًا أن يحصل له تغير واستكمال : « فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل . ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم[١] .

بيد أنه لا بد من القول بأن العدم ليس مبدأ على وجه الإطلاق ، بل إنه مبدأ بالعرض ، بمعنى أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة ، وليس موجوداً فى الجسم . إذ أننا لو قلنا إنه لا بد أن يكون العدم مبدأ بمعنى أنه من الضرورى وجوده ليتم التغير والاستكمال ، أى ليوجد شيئًا آخر من غير انعكاس ، فإن هذا لا يكفى فى كون الشىء مبدأ ، إذ لا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لأمر ، أى وجود كان ، بل ما لا بد من وجوده ، مع الأمر الذى هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر[٢] . فهذا المبدأ بالعرض إذن ، أو القابل للتغير .

ويحلل ابن سينا مبدأ عرضية العدم ويدلل عليه ويربطه بالكون والفساد العرضيين ، فيذهب إلى أن العدم ، إذا كان كونه إن كان له كون هو حصوله بعد ما لم يكن ، وكان حصوله ووجوده ليس وجوداً له ذات وحاصلة بنفسها ، بل كان وجوده بالعرض لأنه عدم شىء معين فى شىء معين هو الذى فيه قوته ، فيكون له نحو من الكون أيضًا بالعرض ومن الفساد بالعرض . فكونه هو فساد الصورة عن المادة ، فيحصل عدم بهذه الصفة ، وفساده هو حصول الصورة ، فلا يكون العدم إذن بهذه الصفة موجوداً .

ولكن ابن سينا يتساءل : هل معنى هذا أن قوام الصورة ووجودها ، إنما هو بالقياس إليه ؟ ويرد على ذلك بالنفى ، ذاهبًا إلى أن ذلك يعرض له باعتبارها . إذ أن قوام هذا العدم ووجوده إنما هو بالقياس إلى الصورة . فكأن عدم العدم اعتبار بالعرض من الاعتبارات الإضافية التى ربما عرضت للشىء إلى غير نهاية .

---

(١) ابن سينا : : الشفاء – الطبيعيات ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧ ، S. Afnan : Avicenna, p. 207 .

يدل على هذا أن القوة على العدم هى بهذه المنزلة ، لأن القوة الحقيقية هى بالقياس إلى الفعل وبالاستكمال ، ولا استكمال بالعدم ولا فعل يعد حقيقيًا له[١] . إذ أن كل ما يقال له عدم هو لا وجود مثل هذا الشيء الذى يسمى صورة فيما من شأنه أن يحصل له .

وإذا كان هذا هو حال العدم بالنسبة للتغير والاستكمال وصلتهما بالكون والفساد ، فما هو الحال بالنسبة للحدوث ؟ .

يذهب ابن سينا إلى أن كون الجسم كائنًا وحادثًا يؤدى بالضرورة إلى إثبات أمر حدث وإلى عدم سبق . أى أن كل ما كان بعد ما لم يكن ، إذا كان له مادة موضوعة يوجد فيها أو عنها أو معها ، وإذا كان له صورة وحصلت فى المادة فلا بد له من عدم يتقدمه ، لأن ما لم يتقدمه عدم فهو أزلى . وهذا محسوس مشاهد فى الكائنات الطبيعية .

أما التساؤل عن أن هذا الحادث والكائن يحتاج إلى أن يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان مقارنًا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه عنها العدم ، فإن الإجابة عن هذا التساؤل قد تكون من اختصاص الفلسفة الأولى . ويقصد ابن سينا مشكلة أزلية الحركة والزمان أو حدوثهما . وحيرته فى هذا المجال ناشئة عن أن هذه المشكلة بقدر ما تبحث فى العلم الطبيعى ، فإنها تدرس أيضًا فيما بعد الطبيعة . ولكن إجابة ابن سينا فى هذا المجال ناقصة ، بل لا تقدم لنا شيئًا ذا بال . إنه يقول — كما سبق أن وضحت — أن كون الجسم كائنًا وحادثًا يضطرنا إلى إثبات أمر حدث وإلى عدم سبق . ولكن أين تفريعات هذا المبدأ ؟ وهل تكفى الإحالة على الفلسفة الأولى ؟ ليس هذا بكاف . صحيح أنه يدرس المشكلات المرتبطة بقوله هذا فى مواضع أخرى ، ولكن أين النتائج التى تتفرع عن قوله فى هذا المجال ، أى داخل إطار فلسفته الطبيعية ؟ .

يذهب ابن سينا إذن إلى أن هذا المبدأ مبدأ بالعرض ، أى لا يزيد وجوداً على الوجود الذى للهيولى ، بل يصحبه حين مقايسته إلى الصورة ، إذا لم تكن موجودة ، وكانت القوة على قبولها موجودة . كما أن له نحواً من الوجود ، إذ أنه عدم شيء مع تهيؤ

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٣ ص ١٠ — ١١ .

واستعداد له فى مادة، ولكن ليس أى عدم اتفق يعد مبدأ للكائن ، بل إنه العدم المقارن لقوة كونه أى لإمكان كونه .

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

الفصل الثانى

علل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة

القسم الأول

أنواع العلل(١)

أولا : تمهيد :

إذا كان ابن سينا قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة . فإنه وجد لزاماً عليه ، لكى يفهم طبيعة الموجودات فى

---

(١) سأطلق كلمة العلة وكلمة السبب فى هذا القسم من البحث بمعنى واحد . إذ أن كلمة سبب تطلق هى وكلمة علة فى الجملة ، على المعنى المعروف عند المشائين. وتستعمل الكلمتان مترادفتين فى الغالب (مادة سبب – دى بور – دائرة المعارف الإسلامية – مجلد ١١ عدد) (تعليق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة) .

ويقول أبو البقاء فى كتابه الشهير « الكليات » ص ٢٠٦ : « السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شىء آخر . وكذا السبب والمعلول ، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شىء آخر »

وقد ظهر هذا الترادف فى كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو . فنجد ابن سينا يستخدم لفظتى سبب وعلة كل واحدة منهما مكان الأخرى . فتارة يقول أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه فى رسالته فى الحدود يعرف لنا لفظة علةولا نجد ذكرا لكلمة سبب ، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . فهو يقول : العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجوهذاالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل . والمعلول : كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده (رسالة الحدود ص ٤١ – ٤٢)

وفى كتبه المنطقية كالجدل والبرهان نجد أنه تارة يستخدم لفظة علة وتارة يستخدم لفظة سبب (مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لكتاب الجدل لابن سينا ص ٥٢) .

ويوضح الشيرازى أقسام العلة والمعلول محاولا حصر علل الموجودات فى قسم منها . فيذهب إلى أن العلة لها مفهومان : ١ – الشىء الذى يحصل من وجوده شىء آخر ومن عدمه عدم شىء . ٢ – ما يتوقف عليه وجود الشىء فيمتنع بعدمه ولا يجب أن يوجد بوجوده . وهذا المفهوم الثانى ينقسم إلى قسمين : ا – العلة التامة ، وهى العلة التى لا يتوقف المعلول على غيرها ، ولا علة غيرها على الإصطلاح الأول . ب – غير التامة ، وهى تنقسم إلى عنصر وصورة وفاعل وغاية . (تعليقات على إلهيات الشفاء ص ٢٢٢) . =

كل عمومها ، أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ، وجهة وجودها أيضًا . أى أنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتا طبيعتها ، فإنه لكى يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هى سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سببًا لوجود العلة بالفعل وسببًا لوجود الصورة فى المادة . وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية ، أى مادته وصورته ، وعلله الخارجية ، أى العلة الفاعلية والعلة الغائية .

ودراسة هذه العلل على أكبر جانب من الأهمية . فإذا كنا لا نعرف شيئًا إلا إذا عرفنا غايته وعلته الأولى ، فإن علم الطبيعة يجب أن يعنى بهذه الدراسة الضرورية بالنسبة لكون الأشياء وفسادها ، أى جميع التغيرات التى تقع فى الطبيعة .

= وبالنسبة للغزالى فإننا نجد لديه نفس المعانى التى ذهب إليها ابن سينا (معيار العلم ص ٢٩٣) .

كما ظهر هذا الترادف فى شروح ابن رشد على أرسطو فهويقول إن السبب والعلة اسمان مترادفان ، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية . (ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت) .

غير أن بعض المفكرين قد حاولوا التفرقة بين العلة والسبب ، ولكنها تفرقة عرضية ، إذ أنها لا تخرج عن الأقسام التى سبق ذكرها . فأبو البقاء مثلا يقول (ص ٢٠٦) بعد أن ذكر النص الذى أوردته سابقاً ، أن أصحاب علم المعانى يطلقون الصلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل . والحكماء يقولون : الأول العلة الفاعلية ، والثانى العلة الغائية .

وابن مسكويه يقول (ص . ٣ من الهوامل والشوامل) : إن السبب هو الأمر الداعى إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل ، أما العلة فهى الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية .

والمصادر التى تعرضت لتعريف السبب والعلة ، والبحث فيهما وبيان ترادفهما أو اختلافهما ، لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق ذكره يمكن الرجوع إلى :

André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 127-132.

والتهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ١ ص ٦٢٦ — ٦٢ ، مجلد ٢ ص ١٠٤٣ ، ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق ص ٦٩ — ٧٠ ، عضد الدين الإيجى : المواقف حـ ٤ — المرصد الخامس من ص ٩٨ — ٢٠١ أبو الصلت الدانى : تقويم الذهن ص ٥٠ من طبعة مدريد سنة سنة ١٩١٥ ، رسائل إخوان الصفا . رسالة رقم ٤٠ ، ٤١ ، ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، Encyclopaedia Britannica, vol. V, p. 63, R.G. Collingwood : An Essay on Metaphysics, p. 285-297, Aristotle : Physics, 8, ch. 3, 4, Metaphysics, B Dal, ch. 2. 1013 A, 16.

ولا يكفى لكى نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث فى مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله وعددها ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم . أى ينبغى أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعى كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشىء لا يكون إلا بمعرفة علله[١] .

ويتناول ابن سينا دراسة العلية فى كثير من كتبه . وأهم دراساته لها يتمثل فى المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعى ، حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ، ويبين لنا فى الفصل العاشر والحادى عشر والثانى عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابى من مذهبه ، كما تتمثل فى المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بفصولها الخمسة التى يتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الأخر بميادين طبيعية . هذا عدا الإشارات العديدة فى كثير من كتبه الأخرى ، وقد أشرت إليها كلها فى موضعها .

وتتداخل نظريته فى علل الموجودات مع كثير من دراساته لمجالات شتى فى فلسفته الطبيعية . منها — كما قلت — دراسته للمادة والصورة على اعتبار أنهما يكونان الموجود الطبيعى[٢] . ومنها دراسته للقوة والفعل ومنها دراسته لكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، وعلى أى نحو تكون الصورة علة للمادة . ومنها نقده لا نطيفون ، فإذا كان قد نقد أنطيفون لقوله بالمبدأ المادى فقط ، فإنه قد وصل عن طريق هذا النقد إلى القول بأن هناك مبادئ أخرى صورية وفاعلية وغائية .

ويجدر القول بأن بحث ابن سينا للعلل يتركز أساسًا فى دراسته للأجزاء التى يتكون منها الموجود . ولذلك نجده يستعمل ألفاظًا مثل أوائل ، مبادئ[٣] ،

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص٢١ ، Aristotle: Physica, 11, 3, 194 b,

Analytica posterior a b 1, 2, 71 b, 9-12, B 11, 94 a, 20, and D. Ross: Aristotle, p. 71-72.

(٢) S. Afnan : Avicenna, p. 112.

(٣) كثيرا ما يستعمل ابن سينا كلمة مبادئ فى دراسته للعلل . وهذا يرتبط بنظريته فى المادة والصورة ، إذ أنه يعتبرهما مبادئ للموجودات الطبيعية وإذا كان أرسطو قد بين وجه الأتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ (Metaphysics, B, Dal, ch. 2, 1013 a, 16) بمعنى أن كل علة مبدأ ، وليس كل =

أصول ، اسطقسات ، عناصر ، على أنها مرادفة فى بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات[١].

وكما ترتبط دراسته للعلل بنظريات كثيرة فى فلسفته الطبيعية ، فإنها ترتبط أيضًا بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده . فحين يبحث فى العلة الفاعلية مثلا نجده يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث عن علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون ، فإنه يبحث فى العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود ، كما يقول هو نفسه[٢]. وكذلك يتطرق فى بحثه للعلل إلى دراسة قضية القدم والحدوث . وإذا كان ابن سينا يرى أن القول بأن لكل كائن فاسد أو لكل ما هو فى الحركة أو لكل ما هو من مادة وصورة عللها موجودة وأنها هذه الأربع لا غير ، ليس من بحث الطبيعى بل يبحثه الإلهى ، وأن تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعًا ، فلا يستغنى عنه الطبيعى[٣] ، فإنه يلتمس فى كتبه الطبيعية البرهنة على أن كل موجود من جهة كونه وفساده ، فإنما له علل أربع[٤].

ثانياً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية :

إذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا عن نظريته فى العلل وأنواعها ، وجدناه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرا على القول بعلة واحدة فقط دون التسليم

= مبدأ علة ، فالوالد إذا كان علة الابن ومبدأه ، فإن النقطة مبدأ السطر وليست علته ، فإننا لا نلحظ هذا التمييز عند فليسوفنا ابن سينا . فهو يقول : المبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود فى نفسه ، إما عن ذاته وإما عن غيره ، ثم يحصل عنه وجود شىء آخر يقوم به (النجاة — الإلهيات ص ٢١١) .

(١) ونجد هذا أيضاً عند ابن رشد ، مع اختلاف فى طبيعة بحثهما لهذه المشكلة ويظهر ذلك فى تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٢٩ — ٣٠ تهافت ص ٦٩

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥ .

(٣) ابن سينا — الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢١ .

(٤) والواقع — كما يرى D. Ross أننا نجد مواضع فى كتاب الميتافيزيقا موجودة فى كتاب الطبيعة ومنها B 11, 3, 194 b, 23, and 195 b, 21 (Commentary on the Metaphysics of Aristotle . Vol. I, p. 292-293)

بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفاسدة ، هذان المذهبان هما المذهب القائل بعلة مادية فقط ، والمذهب القائل بعلة صورية فقط . وقد سبق لى أن أشرت إلى نقد ابن سينا لمذهب أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة . كما أشرت أيضًا إلى نقد ابن سينا لمذهب القائلين بالصور والأشكال والمثل . ومن نقد ابن سينا لكلا المذهبين تسنى له القول بالمادة والصورة كمبدأين أساسيين لتركيب الموجودات الطبيعية .

وفى مذهبه فى العلل نجد نفس النقد ، وذلك حتى يتسنى له تقرير الطبيعة الرباعية الجوانب للعلة . ولكن نقده الضيق النطاق ، وإن كان لا يؤدى بالضرورة إلى تبرير القول بالعلل الأربع . إلا أنه يستشف منه — كما نجد ذلك عند أرسطو — ما انتهى إليه من علل أربع هى علل الموجودات فى هذا العالم . وقد يكون مرد ذلك أن ابن سينا قد وجد فى نقد أرسطو لسابقيه من الفلاسفة ما يكفى لكشف أخطائهم ، فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ، وأصبح الجانب النقدى من فلسفته — كما أشرت — جانبًا ضيق النطاق .

والواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا ، على اختلاف فيما بينهما كما سأوضح يجد أنهما استفادا — وخاصة أرسطو — من نقد أسلافهما بحيث تولد مذهباهما من النظر فى مذاهب سابقيهما ونقدهما لهم . ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذهب سابقيه أدى به إلى مذهبه فى العلل الأربعة . 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 مبالغًا 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 ما هى عليه ، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية . ومن هذا ينتج أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين . والعقل عند انكساغوراس الذى يعتبر مبدأ الحركة ، والمثل الأفلاطونية فى صورتها الأرسطية ، يمكن أن تعطى مجتمعة ، بيانًا كاملا بمبادئ الوجود وعلله .

وإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدناه – كما قلت – ينقد مذهبين أساسيين يقولان بالعلة المادية وحدها أو الصورية وحدها . وسأشير أولاً إلى نقده لبعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون الذين رفضوا – كما يشير ابن سينا – مراعاة أمر الصورة رفضًا كليًّا ، معتقدين أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف . وإذا حصلت فإن ما بعدها لا يخرج عن كونه أعراضًا ولواحق غير متناهية لا يمكن حصرها وضبطها ، فالغواص مثلا هدفه الأساسى الحصول على الدرة ، وليس عليه مراعاة أمر الصورة[١] .

وإذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا فى نقد هذا المذهب ، نستطيع استخلاص هذه الأوجه من النقد :

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

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

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

٤ – كيف يقال إن الباحث عن الدرة مثلا لا يدخل فى اعتباره مراعاة أمر الصورة ، وأن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة ؟ إن هذه ظنون فاسدة . فمستنبط الحديد ، فعله صورة صناعية ، ثم إن تحصيل الحديد غاية صناعية . وموضوع لصناعات أخرى يحتاج أصحابها إلى التصرف فيه بإعطائه صورة أو عرضا[٢] .

ولكن هل نقد ابن سينا لانطيفون ومن ذهب مذهبه صحيح من كل الوجوه ؟

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ام ا ف ٩ ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٠

يبدو لى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطفون وغيره قد أدى به إلى إغفال الاتجاه العلمى الصحيح الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها . وإذا أدخلنا عللا أخرى وركزنا عليها — كما فعل ابن سينا وأستاذه أرسطو — فقد أفسدنا إلى حد ما اتجاه العلم . ولكن هذا لا ينفى أن مذهب أنطيفون خاطئ من بعض زواياه . ولكن كان يجدر بابن سينا بدلا من متابعته التامة لأرسطو ، وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق الغاية والمقصد ، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله من اتجاهات قد تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن ماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستهما للطبيعة ثوبًا ميتافيزيقيا .

وإذا كان ابن سينا قد نقد أنطيفون ومن تابعه فى مذهبه من القائلين بالمادة دون الصورة ، فإنه ينقد فريقًا آخر ، وهو القائل بالصورة دون المادة . وإذا تم له نقد نظريتى الفريقين . فقد أتيح له بعد ذلك التعبير عن الجزء الإيجابى من مذهبه . وهذا هو تسلسل نظرية ابن سينا ، جانب نقدى يبين فيه الأسس الخاطئة التى استند إليها بعض الفلاسفة ، ومن ثم فآراؤهم التى بنوها على هذه الأسس خاطئة أيضًا ، ثم جانب إيجابى يعبر فيه عن مذهبه .

قلت إن ابن سينا ينقد الفريق الآخر ، فيرى أنهم استخفوا بالمادة أصلا قائلين إنها إذا كانت موجودة فى الموجودات ، فإن سبب ذلك ظهور الصورة بآثارها فيها . والمقصود الأول هو الصورة ، فمن أحاط علمًا بها فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة ، وإلا كان متدخلا فيما لا يعنيه .

وهذا المذهب خاطئ فى نظره . إذ أنهم قد أسرفوا فى استبعاد المادة ، كما أسرف الفريق السابق 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] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ام ا ف ٩ ص ٢ .

وهذا النقد من جانب ابن سينا ، نجده فى مواضع عديدة من نظرياته ، وخاصة ببيانه للصلة بين العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، وضرورة احتياج العلم الأخير إلى المادة والصورة . كما نجده فى إبطاله — كما فعل أرسطو[١] لنظرية القائلين بالمبادئ الرياضية مبادئ للوجود كالفيثاغوريين ، أى جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أموراً تعليمية ، وجعلوها المعقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ، أو القائلين بالمثل كأفلاطون[٢] .

وبهذا يتم لابن سينا الجمع بين المادة والصورة . فالطبيعى محتاج للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً . الصورة تكسبه علماً بهوية الشىء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده فى أكثر الأحوال ، ومنهما يتم لنا العلم بجوهر الشىء .[٣]

ثالثا : أنواع العلل عند ابن سينا :

قلت إن ابن سينا قد أشار فى دراسته للمادة والصورة عدة إشارات دلت على أن للجسم الطبيعى عللا ذاتية أربعة[٤] ، هى العلة العنصرية والفاعلية والصورية والغائية . وهو يحاول فى هذا المجال تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . وسأحاول الآن دراسة علة علة من العلل التى قال بها ابن سينا .

---

(١) Aristotle : Metaphysics, BM, ch. 6-9, and N, ch. 2.

(٢) D. Robin : La théorie platonicienne des idées et des Nombres, d'après Aristotle, p. 28, Robin : Platon, p. 143-145.

وابن سينا قد تأثر فى نقده لهؤلاء بأرسطو ، وقد سبق أن أشرت بإيجاز إلى هذا النقد فى فصل مبادى الموجودات الطبيعية ونجد هذا التأثر فى الفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء . كما تأثر بالفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها (المجموع من مؤلفات الفارابى — مسألة رقم ١٠ ص ٥٢ — ٥٣) . وقد أشار إلى ذلك فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية ج ١ ص ١١١ — ١١٣ .

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ام ا ف ٩ ص. ٢.

(٤) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءا من الشىء ، غير العنصر الذى هو جزء . أى تكون العلل خمساً إذا أخذنا فى اعتبارنا أن العنصر من حيث هو ، هيولى عامة ، ومن حيث دخوله موجود معين ، هيولى خاصة . ومن الواضح أن هذا نوع التكرار (ابن سينا — الشفاء الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٨ ، مقدمة دكتور مدكور لإلهيات ابن سينا ص ١٧) . ومعنى هذا — كما يرى ابن سينا — أن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشىء ، وإن افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذا كشىء واحد وهو الذى فيه الوجود (عيون الحكمة ص ٥٢ ، النجاة ص ٢١١ — ٢١٢)

١ – العلة المادية : La cause materielle

يذهب ابن سينا إلى أن العلل أو المبادئ المادية تشترك فى معنى يعمها وهى أنها فاعلة فى طبائعها لأمور غريبة عنها ، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهيئات . ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها . وهذه النسبة يمكن تعقلها على أقسام ثلاثة :

(ا) إما أن لا يتقدمها فى الوجود ولا يتأخر عنها . بمعنى أنها ليست محتاجة إلى الأمر الآخر فى التقويم ، ولا ذلك الأمر محتاج إليها فى التقويم[١] . ويقول ابن سينا إن هذا القسم يوجب إضافة المعية . وليس ظاهر الوجود . وإن كان له مثال ، فهو النفس والمادة الأولى إذا اجتمعا فى تقويم الإنسان[٢] .

(ب) أو تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر فى التقوم بالفعل .

(حـ) أو تكون المادة متقومة فى ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشيء ويقوم بها ذلك الشيء . وهذا ما نسميه عرضًا .

وهذان القسمان الأخيران تجمعها علامة التقدم والتأخر . لكن فى الأولى منهما يكون التقدم إما فى المادة ، وفى الثانى منهما يكون التقدم للمادة[٣] .

وإذا كان ابن سينا يقدم لنا هذه التقسيمات[٤] لكى يوضح العلاقة بين العلة المادية وبين ما يحلها من الصور والأعراض ، فإنه يبين لنا أيضًا الصلة بين العلة

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ا م ا ف ١٠ ص٢١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ – ٢٢

(٣) المصدر السابق ص٢١ – ٢٢ ، الشفاء – الإلهياتم ٦ ف ٤ ص ٢٧٨

(٤) يفرق ابن سينا داخل كل علة من العلل الأربع بينمايكون بالذات وما يكون بالعرض ، وما يكون قريباً وما يكون بعيداً ، وما يكون خاصا وما يكون عاماً ، وما يكون كلياً ومايكون جزئياً ، وما يكون بسيطاً وما يكون مركباً ، وما يكون بالقوة وما يكون بالفعل . ويضرب الكثير من الأمثلة على ذلك . ولم أر كبير فائدة فى ذكرها ، إذ أنها لا تخرج عن كونها أمثلة توضيحية تعليمية ونجد ذلك فى كتابه الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ف ١٢ ص ٢٤ – ٢٥ النجاة – قسم المنطقيات ص ٨٣ – ٨٥ ، قسم الإلهيات ص ٢١٢ – ٢١٣ البرهان من منطق الشفاء ص ٢٩ – ٢٩٧ .

المادية وما يحدث عنها . فقد تكون المادة مادة لقبول الكون ، وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب كاللبن والخشب للبيت ، وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معًا كالاسطقسات للكائنات ، إذ أن اجتماع الاسطقسات وتركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لا يكفى لأن تكون عنها الكائنات ، بل لا بد أن يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها عن بعض ويستقر فى ذلك كله كيفية متشابهة تسمى مزاجا[١] ، وسأعود إلى تفصيل ذلك كله فى مواضع أخرى من هذا البحث .

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هى العلة التى هى جزء من قوام الشىء يكون بها الشىء هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده .

ولكن هذه العلة المادية لا تكفى وحدها فى تصور العلية بالنسبة للموجود إذ أنها علية انفعال ، أى علية سلبية ، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى الفاعل والغاية[٢] . ولهذا كان من الضرورى بالنسبة لابن سينا دراسة بقية العلل حتى تكتمل نظرته إلى علل الموجودات .

٢ — العلة الصورية : La cause formelle

هذه هى العلة الثانية التى يقول بها ابن سينا لبيان علل الموجودات ، وبها تكتمل علتا الموجودات من جهة طبيعتها . إذ لا بد من القول بالعلتين معًا . وقد اتضح ذلك حين مناقشتى لنقده مذهب القائلين بعلة واحدة دون غيرها سواء كانت هذه العلة مادية أو صورية . فإذا كان الفعل يتعلق بالمادة من جهة أنه فيها وأنها بالقوة قابلة له كالنجارة فى السرير فإنه يتعلق بالصورة من جهة أنه يفيدها

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ ، الشفاء — الإلهيات م ٦ ف ٤ ص ٢٧٩ — ٢٨٢ — ويضرب ابن سينا فى طبيعيات الشفاء الكثير من الأمثلة محاولا توضيح العلاقة بين المواد والصور ويشبهها بالعلاقة بين المقدمات والنتيجة فى الأقيسة . وأكثرها أمثلة لا فائدة منها ونوع من الاستطراد والحشو لا مبرر لهما .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٥ ص ٣٤ .

ويحصلها ، كالشكل والتأليف بالنسبة للسرير[١] .

ويذهب ابن سينا إلى أن العلة الصورية[٢] ، تقال على نواح شتى ، ومجملها أنها تفيد تقويم المادة ، وتفيد الشكل والتخطيط ، وأنها تعد حقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضًا . دليل هذا أن الصورة كعلة صورية ، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءاً بالفعل ، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل ، بل فى كونه بالقوة[٣] . وقد سبق لابن سينا الإشارة إلى ذلك حين نقد أنطيفون ، وبين أن الشيء لا يعد هو ما هو من جهته مادته ، وإنما بوجود الصورة ، يصير الشيء بالفعل .

هذه العلة الصورية تأتى أهميتها فى أنها تقوم العلة المادية . ولذلك إذا كان واجب العالم الطبيعى ، أن يكون ملمًّا بالعلل الأربع ، فإنه يجب عليه على سبيل الخصوص أن يحيط علما بالصورة حتى تتم إحاطته بمدلول المعية . أما العالم الرياضى فيكفيه معرفة العلل الصورية فقط[٤] .

فالعلة الصورية إذن — بناء عل التحليل السابق — هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء ، يكون بها هو ما هو بالفعل[٥] . وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

كما نستطيع اعتبارها جزءاً للعلة الفاعلية كأحد محركى السفينة ، وإن كانت تعد فى الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة ، إذ أنها صورة للمادة وليست علة صورية لها[٦] .

---

(١) ابن سينا : أجوبة عن عشر مسائل ص ٨٢ ، النجاة ص ٢١١

(٢) يعد ابن سينا المعانى المختلفة للعلة الصورية فى كتاب الشفاء — الإلهيات م ٦ ف ٤ ص ٢٨٢

(٣) ابن سينا : الشفا — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ — ٢٣ .

(٤) ابن سينا : الشفا — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٥ ص ٣٣

(٥) ابن سينا : الشفا — الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ٢٨٢ . Aristotle : Metaphysics B, Dal, Ch. 2, 1013 a, 26, Physica, 11, 3, 194 b, D. Ross : Aristotle, p. 72, E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

(٦) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات — م ٦ ف ١ ص ٢٥٩ ، النجاة ص ٢١١ .

وهنا نجد تقارباً عند ابن سينا — كما هو الحال عند أرسطو — بين العلة الصورية والعلة الغائية[١]. وأحسب أن نقده للقائلين بالعلة المادية فقط دون غيرها من العلل ، إنما كان هدفه التركيز على العلة الغائية فى عالم الطبيعة ، نظراً للارتباط بينها وبين العلة الصورية. فالصورة تمثل الجانب الواضح من الطبيعة عنده ، كما تتمثل فيها العناصر الإيجابية الفعالة ، طالما أنها تضفى على المادة حقيقتها ، حتى تصبح العلة الغائية فى آخر الأمر غير متميزة تماماً عن العلة الصورية . بحيث يمكن القول — إذا رددنا العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما — أن العلل قسمان : علة مادية ركز عليها أنطيفون دون غيره من الفلاسفة كأرسطو وابن سينا ، وعلل ثلاث أخرى تجمعها الصورة أو الطبيعة التى بمقتضاها يكون الشىء ما هو ويتحرك ويسكن .

وإذا درس ابن سينا العلة المادية والعلة الصورية فقد درس مبادئ الموجودات من جهة طبيعتها . ولا يوجد توسط بين هاتين الأجسام الطبيعية . ولتوضيح ذلك يمكن القول بأن سبب الشىء لا يخرج عن أمرين : إما أن يكون داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده ، أو لا يكون . والأمر الأول يدلنا على ضرورة القول بالهيولى والصورة . إذ أنه إذا كان داخلا فى قوامه وجزءاً من وجوده ، فإما أن يكون الجزء الذى لا يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل بالقوة فقط ، وهذه هى العلة المادية ،أو يكون الجزء الذى وجوده إنما هو صيرورته بالفعل ،وهذه هى العلة الصورية[٢]. أما القسم الثانى وهو الذى تعبر عنه العلة الفاعلة والغائية فستأتى دراسته بعد قليل .

لا بد إذن من التفرقة بين علل يفتقر الشىء إليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، وبين علل يفتقر الشىء إليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة . أى أن الشىء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده . وعلتا الماهية تنقسم إلى ما يكون به الشىء بالقوة ، وهذه هى العلة

---

(١) Aristotle: Metaphysics, L, 1072 b 3, Collingwood: The Idea of Nature, p. 84-85.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٨ النجاة ص ٢١٣ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٢٤ ، الإيجى : المواقف جز ٤ –مرصد ٥ ص ١٠١ – ١٠٣ .

المادية ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ، وهذه هى العلة الصورية[١] .

وهكذا يقدم ابن سينا تفسيراً لعلية الشيء من حيث ذاته . وهذا التفسير وإن لم يعد مقبولا فى عصرنا الحديث ، إلا أنه كان شائعاً عند فلاسفة الإسلام[٢] ، الذين تأثروا بأرسطو على وجه الخصوص . وهذا التفسير بالمادة والصورة يطبقه ابن سينا سواء على الأمور الطبيعة المركبة كأجساد الأحياء ، أى أن المادة والصورة هما علتا طبيعة هذه الأشياء ، وكذلك بالنسبة للأمور الصناعية ، إذ أننا نفسرها بالمادة المركبة منها بالإضافة إلى الصورة ، أى هيئة أجزاء المادة وتركيبها بعضها مع بعض ، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها .

٣ — العلة الفاعلة : La cause efficiente

إذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن مبادئ الأشياء بعضها يوجد فى الشيء كالمادة والصورة ، وبعضها خارج الشيء كالفاعل والغاية[٣] ، فإن ابن سينا يتابعه فى ذلك ويفرق — كما أشرت — بين علتى ماهية الشيء وعلتى وجوده ، أى بين المادية والصورية من جهة ، والفاعلية والغائية من جهة أخرى . وإذا اجتمعت علتا الماهية وعلتا الوجود ، فقد أمكننا معرفة حقيقة الشيء ، أى معرفة علله الأربعة سواء الموجود منها فى الشيء أو الموجود منها خارج الشيء .

ودراسة ابن سينا للعلة الفاعلية والعلة الغائية ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية . إذ أن ابن سينا كثيراً ما تطرق فى دراسته للعلة الفاعلة والغائية إلى بحث موضوعات تدخل فى مجال الإلهيات ، ولذلك نجده يفصل كثيراً فى دراسته لهاتين العلتين . فدراسته لممكن الوجود وواجب الوجود ، ودراسته لنظرية الفيض ، وربطه بين

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات — القسم الإلهى ص ٤٤١ ، شرح الطوسى ص ٤٤١ — ٤٤٢ شرح الرازى ص ١٩٢ ، عيون الحكمة ص ٥٢ ، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ص ١٧٥ ، الإيجى : المواقف جـ ٤ — مرصد ٥ ص ١٠٢ — ١٠٥ .

(٢) الكندى : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ — ٢١٨ .

(٣) Aristotle: Metaphysics, B Dal, ch. 2, 1013 a, 16,Physica,11, 194 D, M.D. Ross: Aristotle, p. 72, A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 127-128.

ذلك وبين المطالب الدينية والكلامية [١] ، كل ذلك نجد له علاقة وثيقة بدراسته لعلل الموجودات . وهذا و إن كنا لا نجده عند أرسطو ، فإننا يمكن أن نلاحظه إلى حد غير قليل فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة . وهذا يشير إلى التأثير الأفلوطينى فى مذهبه فى العلل بالإضافة — كما قلت — إلى جوانب دينية لا يمكن إغفالها و يمكن للدارس ملاحظتها . وسأحاول الآن دراسة العلة الفاعلة عند ابن سينا ، مشيراً إلى علاقتها بسائر العلل الأخرى حتى تتضح أهميتها ومكانها بين العلل الثلاثة الأخرى .

يقسم ابن سينا علتى الوجود إلى ما يكون علة للإيجاد فى نفسه بأن يكون به

---

(١) هذا إذا قلنا إن دراسة ابن سينا للعلة الفاعلية ترتبط بدراسة المتكلمين لمشكلة التولد والعلية ، وأنه ليس عندهم إلا علة خالقة أو فاعلة على سبيل الاستقلال التام سوى الله ، و إرجاعهم قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية وعلى كل فهذا موضوع يتعلق بمجال الإلهيات ، بالإضافة إلى أن ابن سينا فى دراسته للعلل والأسباب يركز تماماً على بيان مبادئ الموجودات وعللها . ولا ترتبط فلسفته بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين إلى مشكلة السببية كما ارتبط اسم ابن رشد فى دراساته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص . أما ابن سينا ، فكما قلت ، إن دراسته للعلل منصبة أساساً على الكشف عن أسباب الموجودات متابعاً فى هذا أرسطو على وجه الخصوص . ولكن يمكن القول بأن تركيز ابن سينا على بيان أهمية العلة الفاعلة يعتبر كغيره من فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو كالفارابى وابن رشد ، على خلاف مع ما تؤدى إليه دراسة المتكلمين لموضوع الأسباب دليل هذا أن هؤلاء الفلاسفة سواء من تأثر منهم بأرسطو فقط كابن رشد ، أو بأرسطو والأفلاطونية الحديثة كالفارابى ، يرون أن الفلسفة الطبيعية لعلم الكلام ليست عقلية بمعنى أنهم يغفلون ملاحظة القوانين الطبيعية و يرون أنه لا شىء فى العالم يحصل حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية ، والله ليس عندهم العلة الأولى كما هو عند الفلاسفة بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها أيضاً .

ويتعلق بذلك أيضاً مانراه عند ابن سينا فى دراسته لكثير من المجالات كأحكام النجوم والمعادن إذ يبين لنا كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها و يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء . وعلى هذا فقد أبطل مثلا علم أحكام النجوم ، كما أبطل تحويل خصائص معدن إلى معدن آخر . وهذا من جانبه و إن كان يتعلق بنواح أخرى من فلسفته ، إلا أن أقواله تكشف عن اعتراف بخصائص ثابتة للأشياء وهذا الاعتراف قد جاء فى بعض جوانبه من دراساته التجريبية وملحوظاته . وفى مجال المقارنة بين علم الطب وعلم أحكام النجوم ، نراه يقول إن العلم الأول ليس كالعلم الثانى الذى لا أساس له ، له أصل يعتمد عليه ، وهو أن الأجسام الطبيعية تفعل فى بعض وتغير بعضها بعضاً . مثال ذلك أن الطبيب يستدل من النبض والنفس على أحوال المريض وهذا كله يدلنا على أن الأفعال كما أنها تختلف بسبب المؤثرات ، فإنها تختلف بسبب المتأثرات . وذلك أن الفاعل يحدث عنه الفعل إذا كان القابل لفعل حاصلا ، ويكون فيه قوة قبول ذلك الفعل .

(ابن سينا : رسالة فى إبطال أحكام النجوم ص ٦٢ — ٦٥) .

الإيجاد ، وهذه هى العلة الفاعلية ، وإلى ما يكون علة علة الإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله ، وهذه هى العلة الغائية . بمعنى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل . فهى علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

ويذهب ابن سينا إلى أن الفاعل فى الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل فى مادة . فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل[١] .

وهنا يختلف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين منه عند الطبيعيين إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما يعنى الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيدة وهو البارى تعالى . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات ، فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة[٢] .

ولكن يوضح لنا ابن سينا أحكام هذه العلة الفاعلية ، يأخذ فى شرح بعض المعانى التى توضح لنا ذلك تمام الوضوح ، وهى المهيئ والمتمم والمشير والمعين .

فيقسم مبدأ الحركة الذى تعرف به العلة الفاعلية إلى قسمين : فهو إما مهيئ وإما متمم . والمهيئ هو الذى يصلح المادة كمحرك النطف فى مواضعها المعدة ، أما المتمم فهو الذى يعطى الصورة[٣] .

وإذا كان المهيئ والمتمم كلاهما من مبادئ الحركة بمعنى أنهما يخرجان الشيء من القوة إلى الفعل ، أى يعبران عن العلة الفاعلية ، فقد يعد المعين والمشير فى مبادئ الحركة إذ أن المعين يعد جزءاً من مبدأ الحركة التى تعد أصلا بالنسبة له . والفرق بين المعين والأصل ، أن الأصل يحرك لغاية له والمعين يحرك لغاية

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ١٠ ص ٢١ ، أجوبة عن عشر مسائل ص ٨١ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٦ ف ا ص ٢٥٧ ، الشيرازى تعليقات على الشفا ص ٢٢٣ .

ويقول ابن سينا : إذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة ، عنوا به الحركات الأربع ، وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة . (الشفا – الإلهيات م ٦ ف ٣ ص ٢٦٨) .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢١ .

ليست له ، بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك ، بل غاية أخرى . أما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة النفسانية التى هى مبدأ الحركة التى تعد الأولى لأمر إرادى ، فكأنه إذن مبدأ المبدأ . وعلى هذا فهو يعد من جهة ما داخلاً فى العلة الفاعلية ومن جهة أخرى داخلاً فى العلة الغائية ، بمعنى أنه الفاعل المتقدم للفاعل أى الداعى إلى الفعل ، والفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل الأخير[١] .

إذا فهمنا هذه المعانى الأربعة التى يوضحها لنا ابن سينا اكتمل تصورنا للعلة الفاعلية . إذ أن الفاعل — كما يقول ابن سينا — يفيد شيئًا وجوداً ليس للآخر عن ذاته ، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل ، ومن حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ، ولا مقارنة داخلة فيه ، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر ، ولا يكون فى أحدهما قوة قبول الآخر . أى أنه من المستحيل أن تكون ذات القابل وذات الفاعل واحدة إذ ليست ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذى أفادته ذاته . ولا يجوز أيضًا أن تكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه ولا العكس ، بل يجب أن يكون كل واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر ، ولا يكون فى أحدهما قوة قبول الآخر .

وهذا القول من جانب ابن سينا — وإن كان تصوراً ميتافيزيقيًا أساسًا — يحدد لنا علاقة الفاعل بالقابل . فإذا رجعنا إلى ما قاله فى العلة المادية والعلة الصورية باعتبارهما علتى ماهية الشيء ، وإذا عرفنا أيضًا ما يعنيه بالغاية ، استطعنا أن نتصور تمامًا علاقة العلة الفاعلية بالعلل الثلاث الأخرى . فمن جهة المادة يكفى فيها الاستعداد والملاقاة للقوة الفاعلية . ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أنه — كما قلت سبب للغاية . ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أن المادة وحدها لا تكفى فى تصور الكائن ، كما وضح ذلك فى نقده لانطيفون بل لا بد من نسبتها إلى الفاعل والغاية .

هذه هى العلة الفاعلية الطبيعية التى تفيد التحريك على نحو من أنحاء الحركة وهذه هى أهميتها التى وضحتها من خلال علاقتها بالعلل الثلاث الأخرى . ولكن

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ ، ف ١٥ ص ٣٣ .

دورها وأهميتها لا يتضحان تمامًا إلا إذا درسنا الغاية التى من أجلها تفعل هذه العلة . وإذا وصلنا إلى هذا الموضع فقد وصلنا إلى العلة الرابعة والأخيرة ، وهى العلة التمامية أو الغائية ، إذ أنها تمام الفعل وغايته .

٤ – العلة الغائية : La Cause Finale

إذا كان من واجب العالم الطبيعى دراسة العلة المادية والصورية والفاعلية ، فإنه يجب عليه أيضًا الاهتمام بدراسة العلة الغاية . إذ أن الغاية هى علة المادة التى تختار من أجل هذه الغاية ، وليست هى علة للغاية . كما أنها تعد المبدأ الذى يعين الفعل ويدفع إليه ، والذى يمكن أن يوجد فى تعريف الأشياء وتصورها ذاتيًا .

وإذا كان ابن سينا قد قال بالعلة الفاعلة وأشار إلى أهميتها ، فإن هذه العلة لا تكتمل إلا بدراسة العلة الغائية ، وهى العلة الرابعة التى قال بها أرسطو أيضًا[١] .

ويتناول ابن سينا دراسة العلة الغائية فى كثير من كتبه . وإذا كانت دراسته للعلة الفاعلة مرتبطة بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل مع الميتافيزيقا تداخلا يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعلق بموضعين أساسيين ، أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات ، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة ، وصعوده عن طريق هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره .

قلت إن ابن سينا يميز بين علتى الماهية ، أى المادية والصورية ، وعلتى الوجود أى الفاعلية الغائية . وهذه العلة الغائية هى علة علية العلة الفاعلية أى هى العلة الفاعلية للعلة الفاعليا . وإذا درس ابن سينا هذه العلة فقد تم له دراسة علل الموجودات ، فما هى هذه العلة الغائية ؟ وما تصور ابن سينا لها ، وما علاقتها بغيرها من العلل الثلاث السابقة ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة

---

(١) Aristotle : Metaphysics, B Dal, ch. 2, 1013 a, 32, Physica, 11, 3, 194 b, W.D. Ross : Aristotle, p. 72.

وأنها الخير الحقيقى ، أى ما لأجله يكون الشيء[١] . فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة . مثـــال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا ، حصلت الصورة الموجودة فى السرير . وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان . فهى إذن كما قلت سابقًا تعد علة فاعلية الفاعل ، والفاعل علة علية وجودها . أى أنها سبب فى أنه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل[٢] .

فما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن ، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب[٣] .

ويمكن تحديد هذه العلاقة فى صورة أكثر وضوحًا على النحو التالى :

١ ــ الفاعل سبب للغاية ، إذ أنه هو الذى يحصل الغاية موجودة .

٢ ــ الغاية سبب للفاعل، إذ أن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا . يقول ابن سينا : العلة الغائية هى التى لأجلها الشىء أو الفعل . وهى علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية

---

(١) ابن سينا : الشفاء ــ الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ الشيرازى : تعليقات ص ٢٠٥ . ويوضح لنا ابن سينا ارتباط الغاية بالخير الحقيقى بالرجوع إلى فكرة تناهى العلة الغائية فى الوجود فيذهب إلى أنه إذا كانت العلة الغائية أو التامية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها ولا تكون هى من أجل شىء آخر ، فإنه ينتج عن هذا وجوب تناهيها . دليل هذا أن من يعتقد كون العلل الغائية تستمر واحدة بعد أخرى ، فقد أداه هذا إلى إبطال العلل التامية فى أنفسها ، كما أبطل طبيعة الخير التى هى العلة التامية . فالخير هو الذى يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله . وإذا كان شيء يطلب لشيء آخر ، كان نافعاً لاخيراً حقيقياً (الشفاء ــ الإلهيات م ٨ ف ٣ ص ٣٤٠ ــ ٣٤١ ، الطبيعيات من الشفاء ن ١ م ١ ف ١٢ ص ٢٥) . ومن هنا يصل ابن سينا إلى أن العلل الغائية متناهية بالربط بين الخير والغائية . وسيعود ابن سينا لتوضيح هذه الفكرة حين نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة .

(٢) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة حـ ٢ ص ١٧ ــ ١٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء ــ الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١١ ص ٢٣ ،

E. Gilson : History of Christian Philosophy, S.M. Afnan : Avicenna, p.112.

ومعلولة لها فى وجودها[١] .

٣ ــ الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ، ولا لماهية الغاية فى نفسها ، ولكن علة لوجود ماهية الغاية فى الأعيان .

٤ ــ كل من الفاعل والغاية يشتركان فى أنهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول . فالفاعل إما أن يكون مهيأ للمادة فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من المعلول لاسبباً قريباً من المعلول ، أو يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة .

٥ ــ الفعل دليل على أن الفاعل له غاية ، وبتحديد الغاية يتحدد الفعل أى أن الفعل المحدد هو ما يتجه إلى غايته . أى لا بد أن ينتهى إلى حد مناسب له ، ولولا هذا الحد والغاية لكان أى فعل ينتج عنه أى معلول صدفة واتفاقاً ، كما سنرى فى القسم القادم من هذا الفصل ، ومن دراسة الأمور الطبيعة للأجسام . وعلى هذا تكون العلاقة متمثلة فى أن الفاعل ، كما أن يحتوى على علة البدء بالفعل يتضمن أيضاً علة اتجاه الفعل . بمعنى أن العلة الفاعلية هى مبدأ الحركة ، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة ونهايتها متى صدر الفعل .

وإذا كان ابن سينا يحدد العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية نظراً لأنهما العلتان الوجوديتان للشىء ، فإنه يبين لنا علاقة هذه العلة الغائية بغيرها من العلل ، وذلك لكى يوضح لنا كيفية كون الشىء علة ومعلولا ، على أنه فاعل وغاية . فيذهب إلى أن العلة الغائية فى الشيئية قبل العلل الفاعلة والقابلة ، كما أنها قبل الصورة من جهة الصورة علة صورية مؤدية إليها ، كما أنها فى النفس قبل العلل الأخرى . دليل هذا أنه بالنسبة إلى نفس الفاعل نراها توجد أولا ، ثم تتصور عنده الفاعلية ، وطلب المادة والصورة .

فماذا يؤدى إليه ذلك التصور من جانب ابن سينا لعلاقة العلة الغائية بغيرها من العلل ؟ إنه يؤدى إلى أن تكون علة لصيرورة[٢] سائر العلل عللا ، كما أن وجود العلل الأخرى بالفعل عللا ، يعد علة لوجودها[٣] ، وإلا فكيف نعرف غاية الشىء

(١) ابن سينا : الشفاء ــ الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١١ ص ٢٣ .
(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ قسم الإلهيات ص ٤٤٤ .
(٣) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٦ ف ٥ ص ٢٩٣ ، النجاة ص ٢١٢ ، البرهان ص ٢٩٧ .

إن لم يكن متحققًا بالفعل من جهة مادته وصورته وفاعله .

وهكذا تكون كل علة مكملة للأخرى عند ابن سينا ، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى . إذ أنه قد نقد القائلين بالمادة وحدها ، كما نقد القائلين بالصورة فحسب ، وكذلك نقد الذين يركزون على بيان العلة الفاعلية دون غيرها من العلل ، حتى أصبح عنده تصور متكامل لمشكلة العلية والمعلولية ، ناتج 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 يرتبطان بالعلتين المادية والصورية التى تكونان ماهية الشىء وطبيعته . وبهذا ترتبط العلل الأربع التى توضح لنا ما فيه الشىء وما به الشىء وما منه الشىء وماله الشىء ، وهكذا نستطيع معرفة حقيقة الشىء من جهة العلية والمعلولية . وهذه المعرفة لا تكفى بمعرفة العلة المادية فقط ، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد ، وتضاف إليها أيضًا العلة الفاعلة والعلة الغائية . وعند هذه العلة الأخيرة يقف سؤالنا عن علة أى شىء[1] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٥ ص ٣٣ .

القسم الثانى

نقد الاتفاق والمصادفة وإثبات الغائية فى عالم الطبيعة

أولا : تمهيد :

قلت فى القسم السابق من هذا الفصل إن دراسة ابن سينا لموضوع الغائية يمكن تقسيمه قسمين : قسم يتحدث فيه عن العلة الغائية باعتبارها العلة الرابعة التى بها تكتمل بقية العلل . وفيه رأينا كيف أن فيلسوفنا قد أضفى على هذه العلة صفات السمو والكمال حتى اختفى حديثه أو كاد عن العلل الثلاث الأخرى وسط هذه الدراسة المستفيضة لهذه العلة . وقسم يدرس فيه فيلسوفنا موضوع الاتفاق والمصادفة ، محاولا إثبات الغائية فى عالم الطبيعة .

وإذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا فى هذا المجال وجدنا أنه يفيض أحيانًا فى هذا الموضوع إفاضة كبيرة ، وأحيانًا يشير إليه إشارة موجزة . ويمكننا القول إن دراسته لهذا الموضوع تتمثل فى موضعين أساسيين ، هما القسم الطبيعى من الشفاء ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول ، والقسم الإلهى من الشفاء المقالة السادسة ، الفصل الخامس . هذا عدا الإشارات العديدة المفيدة جدًا والتى سبق أن أوضحتها فى دراسته للعلل الأربع وخاصة العلة الغائية ، بالإضافة إلى الدراسات الجزئية فى كثير من مؤلفاته الأخرى والتى سأشير إليها فى مواضعها فى هذا القسم من البحث .

وإذا كانت دراسته لأنواع العلل تنقسم إلى قسمين : قسم نقدى كشف فيه خطأ القائلين بعلة واحدة فقط سواء كانت مادية أو صورية ، وقسم إيجابى أوضح فيه مذهبه ، فإن هذا القسم يمكن أيضًا تقسيمه قسمين : قسم عرض فيه ابن سينا لمذهبين قال بهما منكرو البخت ، والمبالغون فى أمر تعظيمه ، ثم نقدهم ، وقسم عبر فيه عن مذهبه القائم فى كثير من نواحيه على نقد الفرق السابقة .

ثانياً : نقد موقف القائلين بإنكار البخت والمصادفة :

يذهب ابن سينا إلى أنه من الضرورى النظر فى البخت والاتفاق وما يكون من تلقاء نفسه . إذ أن هذه الأشياء قد ظن بها أنها من الأسباب . أى لا بد من النظر فيها وهل هى من الأسباب أم لا ؟ وإذا كانت فكيف يتصور وجودها ؟

وقد اختلف القدماء فى أمر البخت والاتفاق ، فأنكرته طائفة وعظمت من شأنه طائفة أخرى . فما هو موقف الطائفة الأولى إذن ؟ وما الأخطاء التى وقعت فيها حتى أصبحت موضعاً لنقد ابن سينا ، وقبله فعل أرسطو ذلك .

تذهب هذه الطائفة فيما يرى ابن سينا وشارحه فخر الدين الرازى إلى إنكار أن يكون للبخت معنى فى الوجود . إذ من المحال فى الوقت الذى نجد للأشياء أسباباً موجدة ونشاهدها ، أن نعزلها ونرتاد لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق[١] .

وهم يدللون على وجهة نظرهم القائمة على إنكار البخت بالقول بأن الحافر لبئر إذا عثر على كنز ، فإن أغبياء الناس يجزمون بأن البخت السعيد قد لحقه وإذا زلقت رجله فى حفرة وانكسرت ، قالوا إن البخت الشقى قد لحقه ، وهذه وجهة نظر خاطئة من معارضيهم ، إذ أن من يبحث عن الشىء الدفين لا بد أن يجده ومن يسير على مكان زلق لا بد أن ينزلق . وهكذا ينقدون على أساس هذه الوجهة من النظر كل ما يقوله معارضوهم . فالخارج إلى السوق عند مايلمح غريماً له فإن ذلك ليس من فعل البخت ، إذ سببه أنه قد توجه إلى مكان به غريمه ، وليس وإن كان غايته فى خروجه غير هذه الغاية ، يجب ألا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم . فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى[٢] .

فهذا الفريق إذن ينكر أمر البخت والاتفاق ويرد على من يعارضه فى هذا الشأن ، كما أنه يحاول تبرير وتفسير ما يظن أنه بالبخت والاتفاق حتى ينتهى إلى إنكاره تماماً .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ ، الرازى : المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٣١ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ .

ولكن هل وجهة نظرهم هذه صحيحة ؟ لنستمع إلى ابن سينا وهو يعرض وجهة نظره بشأن هذه النظرية ؟ يذهب ابن سينا إلى أن هذا المذهب المبطل للاتفاق، المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاق سبب هو الاتفاق ، لا يؤدى احتجاجه إلى المطلوب ، لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب ، لم يكن للاتفاق وجود . بل كان السبب الموجب للشيء الذى لا توجبه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاق نفسه من حيث هو كذلك .

وإذا كان الرأى السابق يستند إلى أنه توجد غايات كثيرة معًا لشيء واحد ، فإن هذا خاطئ فى نظر ابن سينا . ومصدر خطئه أن الغاية تقال على أنحاء شتى منها ما ينتهى إليه الشيء، ومنها ما يقصد بالفعل . والمقصود بالحركة الطبيعية محدود ، والمقصود بالإرادة أيضًا محدود[١] .

أما إذا قالوا إنه لا يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل ، فإن هذا خاطئ أيضًا . إذ أن الجعل يؤدى إلى أن يكون شيء ما أكثريًا وفى الآخر أقليًا . مثال ذلك أن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك ، فإنه غالبًا ما يظفر به ، والعكس صحيح . فإن كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر فى أكثريته وغير أكثريته ، فكذلك يختلف له حكم الأمر فى أنه اتفاق[٢] .

ولكن هل نقد ابن سينا لهذه الفرقة صحيح من كل جوانبه ؟ إنه خاطئ فى نظرى . إذ كيف يكون الاتفاق سببًا ، وهل إذا حدث شيء بالاتفاق ، فهل يكون ذلك مبرراً لإدخال الاتفاق فى جملة الأسباب. إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها آراء هذا الفريق ، إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شيء ما تفسيراً دقيقًا إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩ .

ثالثاً : نقد موقف المعظمين لأمر البخت والاتفاق :

وإذا كان ابن سينا قد عرض لموقف الطائفة الأولى التى أبطلت الاتفاق والبخت ونقد آراءهم ، فإنه قد عرض لموقف طائفة أخرى عظمت من أمر البخت ، وبالغت فى ذلك حتى أرجعت إلى الاتفاق كل الظواهر التى نشاهدها فى السماء وفى العالم بمعنى أن الاتفاق هو الذى أدى إلى دوران العالم والحركة ومنه تركبت الأشياء وانفصلت بعضها عن بعض ، حتى أدى إلى النظام الذى نراه وأستطيع اعتماداً على كتابات ابن سينا تقسيم آراء هذه الطوائف إلى ثلاثة أقسام ، وسأعرضها بإيجاز مع نقد ابن سينا لها .

١ ــ الفرقة الأولى تذهب إلى أن البخت سبب إلهى مستور لا يرقى العقل إلى إدراكه[١] ، إذ أنه شىء إلهى لا يعرفه إلا الملائكة والشياطين المردة .

أى أن البخت سبب من الأسباب ، ولكنه أدق من أن يدركه ذهن الإنسان لأنه أمر إلهى سام[٢] .

٢ ــ الفرقة الثانية قدمت البخت من وجه على الأسباب الطبيعية ، وجعلت كون السماء والعالم بالبخت[٣] .

٣ ــ الفرقة الثالثة ــ ويقصد بها أنبا دوقليس ومن تبع مذهبه ــ لم تجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطقسية بالاتفاق[٤] .

هذه هى آراء الفرق الثلاث . وإذا كان ابن سينا لا ينقد رأى الفرقة الأولى إذ أن ما تراه لا يدخل فى مجال العقل حتى يمكن أن يكون مجالا للمناقشة ، فإنه يوجه

---

(١) يقول ابن سينا إن بعض من يرى رأى هذا القائل أحل البخت محل الشىء الذى يقترب إليه ، أو إلى الله بعبادته ، وأمر فبنى له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد عليه الأصنام (الشفاء ــ الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٢٦)

(٢) Aristotle : Physica, 11, 4, 196 b.

(٣) Aristotle : Physica, 11, 4, 196 a.

(٤) ابن سينا : الشفاء ــ الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ ، وأيضاً :
Aristotle : Physica, 11, 4, 196.

سهام نقده إلى رأى الفرقة الثانية والثالثة . ولنحاول الآن الإشارة بإيجاز إلى نقد ابن سينا لرأى كل فرقة . وإذا خلصنا من ذلك فقد تسنى لنا التمهيد لمذهب ابن سينا ، إذ أنه يعبر عن أجزاء من مذهبه من خلال نقده لأسلافه . والجانب النقدى من مذهبه غاية فى الأهمية ومقدمة ضرورية له .

يقصد ابن سينا بالفرقة الثانية ديمقريطس وأتباعه إذ أنهم فيما يذهب ابن سينا قد رأوا أن مبادئ الكل إنما هى أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ، كما أنها غير متناهية العدد ، مبثوثة فى خلاء غير متناهى القدر .

ونظراً لأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، فقد يتفق أن تتصادم منها جملة ، فتجتمع على هيئة يكون منها عالم . كما أن فى الوجود عوالم كهذا العالم غير متناهية بالعدد مرتبة فى خلاء غير متناه . ومع ذلك فإن ديمقريطس يرى أن الجزئيات كالحيوان والنباتات لا تكون بالاتفاق .

وينقد ابن سينا هذا المذهب ، فيذهب إلى أن ديمقريطس إذا كان يرى أن تكون العالم بالاتفاق . وأن الكائنات تكون بالطبيعة ، فإن رأيه هذا فاسد إذ أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعى ، أو إرادى أو قسرى . وإذا كان القسر ينتهى إلى طبيعة أو إرادة ، إذ لا يستمر على قسر إلى ما لا نهاية ، فإن الطبيعة والإرادة تكونان فى ذاتهما أقدم من الاتفاق ، فيكون السبب الأول للعالم طبيعة أو إرادة . وإذن فرأى ديمقريطس خاطئ ، إذ كيف يجعل العالم بالاتفاق فى الوقت الذى يكون فيه الاتفاق أحدث من الطبيعة أو الإرادة .

هذا بالإضافة إلى أننا إذا ذهبنا إلى أن الأجرام دائمة الحركة وأنها يجوز لها الانفصال ، فكيف نتصور السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة فى أرصاد متتابعة وبين طرفى زمان طويل .

وإذا كان ديمقريطس يميز بين هيئة العالم ككل ، والكائنات الجزئية . ويرى أن الأولى تكون بالاتفاق ، والثانية لا تكون كذلك . فإن هذا خطأ فى نظر ابن سينا . إذ كيف نسلم بأن الأمر الدائم الذى لا يقع فيه خروج على نظام واحد يكون اتفاقياً . ونجعل الأمور الجزئية تسير نحو غاية وفيها ما يرى بالاتفاق[1] .

ولكن هل كان ابن سينا على حق فى نقده لهذا المذهب ؟ يبدو لى أنه لا يوجه

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٢٩ – ٣٠ .

نقداً جوهرياً لهذا المذهب ، بل إنه يطوف حول المذهب دون أن يتغلغل فيه عسى أن يستطيع تقديم نقد أساسى له . ولكن هذا لا يعنى أن هذا المذهب صحيح فى نظرى ، إذ أنه خاطئ من عدة زوايا . ولكن كيف يوجه ابن سينا نقده إليه فى الوقت الذى تختلف فيه نظرتنا لتكون العالم وهل هو من الأجزاء التى لا تتجزأ أو التى تنقسم إلى لا نهاية . أعنى بذلك أن القائل بهذا الرأى يعبر إلى حد كبير عن وجهة نظره الناتجة من تصوره لتكون العالم أساساً . ونقده إنما يكون فى تصوره لتركيب العالم لا فى أن أمور العالم هل هى بالاتفاق أم بغيره .

هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا قد غفل عن الجوانب العلمية فى هذا الرأى ، وانساق إلى الدخول فى تصور ميتافيزيقى للعالم ، لا تصور علمى . وقد رأينا كيف ينقد فكرة الانفصال بفكرة الاتصال لكى يتم له القول بأن السماء دائمة الوجود على هيئة واحدة . . . إلى آخر هذا التصور الساكن الثابت للكون وما فيه من جزئيات .

ومما يدل على ذلك أن ابن سينا غفل عما فى تفرقة ديمقريطس بين ماهو بالاتفاق بالنسبة للشىء كأن يكون حلواً أو مرّاً أو ساخناً أو بارداً وما هو فى الحقيقة وهو وجود ذرات وفراغ . وعلى هذا فإن الأشياء التى نشعر بوجودها بحواسنا ليست حقيقية كتلك الذرات والفراغ . ولو كان ابن سينا قد استفاد من هذه التفرقة التى تعد تفرقة مبدئية بين الكم والكيف [1] وسار بها إلى آخر مجالاتها لكان لها شأن كبير فى فلسفته الطبيعية . ولكنه لم يشأ ، فسيطر عليه التفسير الغائى الكيفى حتى غفل عما قد يكون فى بعض مذهب ديمقريطس وشيعته من أفكار تسعى نحو التفسير الكمى واختصار الظواهر . صحيح أن فكرته فى الاتفاق لا تعبر تماماً عن التفسير العلمى الصحيح ، إذ فيها إغفال لمعرفة خصائص الأشياء ، ولكن بعض جوانب مذهبه فى هذا المجال كان يجب أن تكون جديرة باهتمام ابن سينا ..

---

(١) هذا مع ملاحظتنا أن أفكار ديمقريطس فى هذا المجال لاتتعدى التصورات الفلسفية لا العلمية ، وخاصة فى هذه الفكرة . يقول أينشتين : « إن هذه الفكرة فى الفلسفة القديمة تبقى تصوراً عبقرياً لا غير . فالإغريق لم يكونوا يعلمون قوانين الطبيعة التى تربط الحوادث المتتابعة . ولم يبدأ العلم الذى يربط بين النظرية والتجربة فعلا إلا منذ جاليليو (تطور علم الطبيعة ص ٤ من الترجمة العربية) .

وإذا كان ابن سينا قد نقد رأى الفرقة الثانية ، فإنه قد وجه نقده للفرقة الثالثة أيضًا وذلك بعد أن عرض لرأيها . ويمكن حصر وجهة نظرها فى عدة نقاط ، تمثل النقطة الأولى الركيزة الأساسية عندها ، أما بقية النقاط فأرى أنها كلها متفرقة عن تلك النقطة الأولى . وسيتضح ذلك من العرض الذى أقدمه فيما يلى :

١ — تكونت الكائنات عن المبادئ الاسطقسية بالاتفاق . ومعنى ذلك أن ما اتفق وكان هيئة اجتماعية على نمط معين يصلح بمقتضاه للبقاء والنسل ، بقى ونسل وما اتفق أن كان غير ذلك لم يتناسل . وأنه فى ابتداء النشوء كانت حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة . وأن أعضاء الحيوان ليست هى على ما هى عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض معينة وأهداف محددة ، بل اتفق ذلك اتفاقًا .

فهذه الفرقة قالت مثلا : ما المانع أن تكون الطبيعة تفعل أفعالها دون أن يكون لها عرض ودون أن تبحث عن الأنحس من الأشياء . وما الذى يمنع من القول بأن الطبيعة لا غاية لها وأن ما يوجد عنها إنما هو لقانون ضرورى بأن جعلت أسنان حيوانات معينة على صورة معينة ، أى ليس فى الأمر غاية . وما المانع أن نقول إن الطبيعة تفعل بالاتفاق ، فالأسنان ليست حادة لتقطع ، ولا الأضراس عريضة لتطحن ، بل إن ذلك مجرد اتفاق ، أى اتفق أن المادة تجتمع على هذه الصورة ، واتفق أن كانت هذه الصورة نافعة فى مصالح البقاء ، فاستفاد الشخص بذلك بقاء ربما اتفق له من آلات النسل نسلا لا لكى يحفظ به النوع الإنسانى ، بل إن ذلك لا يعدو كونه مسألة اتفاق .

٢ — كيف يقال إن الطبيعة تفعل لأجل غرض . إنها لا تفعل لأجل شىء لأنها ليست لها روية . ولو كانت الطبيعة تفعل لأجل شىء لما رأينا التشويهات والزوائد والموت فى الطبيعة ألبتة . فإن هذه الأحوال ليست بقصد ، ولكن يتفق أن تكون المادة بحالة تتبعها هذه الأحوال . ومعنى هذا أننا إذا قلنا إن ذلك يصدر عن فاعل لأجل شىء ، لما كان إلا أبداً ودائمًا لا يختلف . ولكن هذا لا يمكن التسليم به فى نظر أصحاب هذا المذهب . إذ أننا إذا قلنا إن الأمطار مقصودة فى الطبيعة لمصالح عديدة فإنها أيضًا تؤدى إلى فساد الكثير من الأشياء . وإذا قيل إن

للنشوء والتكون نظامًا ، فإن للفساد والذبول أيضًا نظامًا لا يقل عن نظام النشوء والتكون .

٣ — إذا كانت الطبيعة تفعل لغرض ، فذلك الغرض إن كان لغرض آخر ، يلزم التسلسل ، وإن كان لا لغرض فقد جعل شيئًا لا لغرض آخر ، فيجوز ذلك فى كل الأفعال ، أى أن السؤال ثابت فى ذلك الشيء نفسه ، لم فعل ما فعل ، وهكذا يستمر الحال إلى ما لا نهاية .

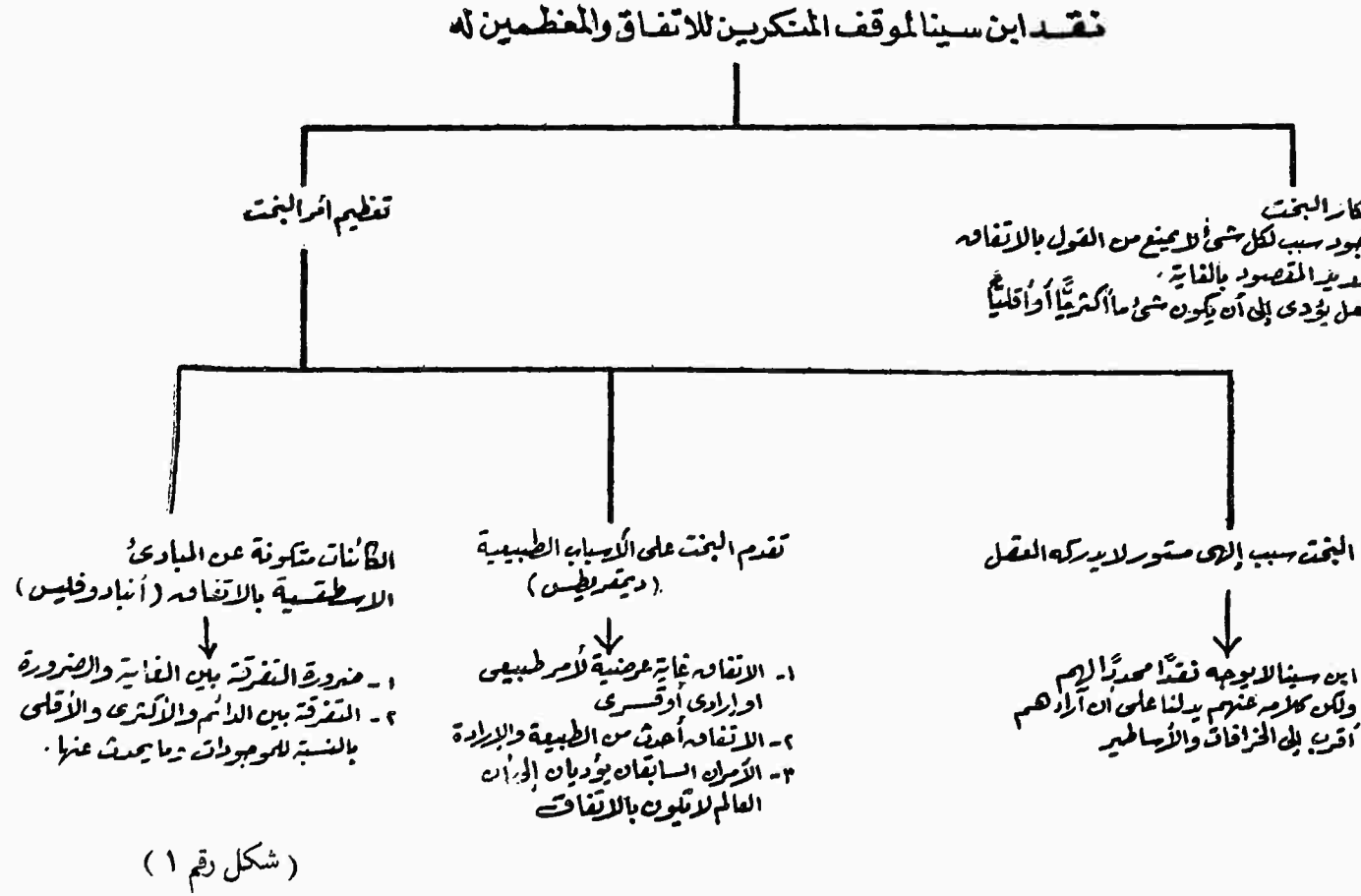
٤ — وأخيراً ، كيف يقال إن الطبيعة فاعلة لأجل شيء ، فى حين أن الطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لا ختلاف المواد ، مثال ذلك أن الحرارة تحل شيئًا كالشمع مثلا وتعقد شيئًا آخر كالبيض ، ولهذا فإنه من الخطأ القول بأن الحرارة تفعل الإحراق لأجل شيء ، بل الصحيح هو القول بأن ذلك يلزمها بالضرورة لأن المادة تجب لها فيها عند مماسة الحار الاحتراق ، وكذلك حكم سائر القوى الطبيعية[١] .

هذا هو عرض ابن سينا لرأى هذه الفرقة فيما يتعلق بنظرتها إلى عالم الموجودات ، وكيف أنها لا تعدو أن تكون مسألة اتفاق ، مع ما يتفرع عنها من القضايا التى أوردتها فيما سبق والخاصة أساسًا بفكرتى الغاية والضرورة . ولكن ما هى الأخطاء التى وقع فيها أصحاب هذا الفريق حتى استحقوا نقد ابن سينا وهجومه على آرائهم ؟ .

إذا وصلنا إلى هذه النقطة فقد وصلنا إلى مشارف مذهب ابن سينا الذى حاول فيه إثبات الغائية فى الطبيعة . وسنرى أن هناك عدة نقاط أساسية يدور حولها مذهب ابن سينا وخاصة فى رده على أنياد وقليس وهى تمييزه بين الغاية والضرورة ، وتفرقته بين الدائم والأكثرى والأقلى والمتساوى ، وما يرتبط بذلك من تحديده لمعنى الاتفاق دوره فى الطبيعة . وإذا رجعنا إلى الجدول الآتى (شكل رقم١) الذى حاولت به تلخيص الجانب النقدى كله عند ابن سينا فى هذا المجال ، استطعنا معرفة الطابع المشترك أو المحور الأساسى فى نقده للفرق الأساسية ، وكيف كان هذا المحور النقدى أساسًا لمذهب ابن سينا ، إذ أنه يتخذ من النقد دعامة للتعبير عن مذهبه .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣٠ ، الإلهيات م ٦ ف ٥ ٢٨٤ وما بعدها ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٢ .


نقد ابن سينا لموقف المنكرين للاتفاق والمعظمين له
كار البخت
بود سبب لكل شئ لا يمنع من القول بالاتفاقه
ـد بـ المقصود بالغاية
مل يؤدى إلى أن يكون شئ ما أكثريًا أو أقليًا
تعظيم أمر البخت
البخت سبب إلهى مستور لا يدركه العقل
ابن سينا لا يوجه نقدًا محددًا إليهم
ولكن كلامه عنهم يدلنا على أن آراءهم
أقرب إلى الخرافات والأساطير
تقدم البخت على الأسباب الطبيعية
(ديمقريطس)
١- الاتفاقه غاية عرضية لأمر طبيعى
او إرادى أو قسرى
٢- الاتفاقه أحدث من الطبيعة والإرادة
٣- الأمران السابقان يؤديان إلى أن
العالم لا يكون بالاتفاق
الكائنات متكونة عن المبادئ
الأسطقسية بالاتفاقه (أنبادوقليس)
١- ضرورة التفرقة بين الغاية والضرورة
٢- التفرقة بين الدائم والأكثرى والأقلى
بالنسبة للموجودات وما يحدث عنها

(شكل رقم ١)

رابعًا : مذهب ابن سينا وتفرقته بين الأمر الدائم والأكثرى والأقلى والمتساوى :

هذه التفرقة بين الأمور الدائمة وغيرها من الأمور الأكثرية والأقلية والمساوية من أبرز الأشياء التى نجدها عند ابن سينا حتى يصعد من ذلك إلى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة ، مدحضًا بذلك حجج الفلاسفة القدماء ، فهو يرى أن الأمور منها ما هى دائمة ومنها ما هى فى أكثر الأمر ، مثال ذلك أن النار تحرق الحطب إذا لاقته ، وأن الخارج من بيته إلى مكان ما يصل إليه فى أكثر الأمر . ومن الأمور ما هى ليست دائمة ولا فى أكثر الأمر . فالأمور التى تكون فى أكثر الأمر هى التى لا تكون فى أقل الأمر فكونها إذن إذا كانت فإما أن يكون عن اطراد فى طبيعة السبب إليها وحده أولا يكون كذلك . وإذا لم يكن كذلك ، فإما أن يحتاج السبب إلى قرين من سبب أو زوال مانع[١] .

فالفرق إذن بين الدائم والأكثرى أن الدائم لا يعارضه معارض ألبتة ، أما الأكثرى فيعارضه معارض . وعلى ذلك فإن الأمر الأكثرى يمكن أن يكون واجبًا ، وذلك إذا رفعنا الموانع والعوارض من طريقه ، وذلك صحيح سواء فى الأمور الطبيعية أو الإرادية .

وعلى هذا يصح القول إن كلا من الدائم والأكثرى لا يمكن أن يوجدا عن البخت والاتفاق . إذ كيف يوجدان عن البخت والاتفاق وهما يوجدان إما بطريقة دائمة لا يجوز فيها التخلف ، وإما بطريقة أكثرية يمكن أن تصبح دائمة واجبة لو أزيلت من طريقها الموانع . أى تكون الأمور الدائمة لازمة وضرورية وبالذات ، وتكون الأمور الأكثرية ذاتية وضرورية أيضًا ، لكن بشرط ألا يمنع عن ذلك مانع أو عائق كالسحاب الكثيف والكسوف مثلا بالنسبة للشمس فى إنارتها للأرض[٢] . وعلى ذلك تجتمع فى الدائم جميع القيود المعتبرة فى عليتها ، وكذلك الحال بالنسبة للأمر الأكثرى إذ أنه مع وجود تلك القيود يعد دائمًا . وبذلك كله يكون القول بالبخت والاتفاق على الصورة التى وجدناها عند قدامى الفلاسفة قولاً خاطئًا .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ – ٢٧ .

(٢) أبوالبركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة ج ٢ (الطبيعيات) ص ١٩ .

ولكن يبدو لى أن هذه التفرقة من جانب ابن سينا بين الأمر الدائم والأمر الأكثرى تفرقة لا مبرر لها، بل هى نوع من الهروب من تحديد أفعال وخصائص معينة للأشياء. وإذا كانت هناك تفرقة لفظية بين الأمرين، فإن ذلك لا يكون مبرراً لإدخال ذلك فى مذهبه فى هذا الموضع . دليل هذا أنه بعد أن أوضح لنا الأمر الدائم والأمر الأكثرى، عاد للقول بأن الأمر الأكثرى يعد دائماً بجهة ما . صحيح أنه يقول إن كل شىء يعد دائماً ما لم تعترضه عوائق، ولكنه كان يجب أن يفسر هذه العوائق تفسيراً محدداً ، ومن هنا يمكنه الرد بدقة على اعتراضات سابقيه التى تربط بين الأمور التى لا تعد دائمة ، وبين تحديد موقفنا من الغائية فى عالم الطبيعة ، إذ أنها اعتراضات لا تخلو من بعض التفسيرات المحددة . وستزداد هذه النقطة وضوحاً بعد إدراكنا لموقف ابن سينا بالنسبة للأمور الأقلية والمتساوية . فما هو موقفه إذن ؟ .

يذهب ابن سينا إلى أن متأخرى المشائين قد اشترطوا أن ما يكون بالاتفاق إنما ينحصر فى الأمور الأقلية الكون عن أسبابها . وهذا مخالف لأرسطو الذى اشترط ألا يكون دائماً ولا أكثرياً . وابن سينا ينحاز إلى رأى أرسطو ويقول إن الشىء الواحد قد يكون أقلياً باعتبار ما، وأكثرياً باعتبار آخر ومتساوياً باعتبار ثالث . فإذا كانت الأصبع الزائدة مثلا نادرة بالقياس إلى الطبيعة الكلية ، فليست أقلية بالقياس إلى الأسباب التى أدت إليها ، بل واجبة .

ويصل ابن سينا من ذلك كله إلى أنه من الممكن أن تكون طبيعة واحدة بالقياس إلى شىء ما أكثرية وبالقياس إلى آخر متساوية ، إذا أن البعد بين الأكثرى وهو الذاتى الضرورى الذى عاقه عائق عن فعله ، وبين المتساوى الذى تتوقف أسبابه على أسباب أخرى توجبه أو تمنعه ، أقرب من البعد بين الواجب والأقلى . دليل هذا أن الإرادة تخرج الشىء فى الإمكان المتساوى إلى الإمكان الأكثرى وإذا خرج الشىء من هذا الإمكان المتساوى ، فقد خرج بالتالى من دائرة الاتفاق والبخت[1] طالما أنه أصبح إمكاناً أكثرياً . وقد مر بنا كيف أن ابن سينا

---

(١) يميز ابن سينا بين الاتفاق والبخت . إذ أن كل بخت اتفاق ، وليس كل اتفاق بختا . فالبخت لا يقال إلا لما يؤدى إلى شى يعتد به ، ومبدؤه إرادة عن ذى اختيار من الناطقين البالغين . أما ما=

استبعد الاتفاق بالنسبة لكل من الأمور الدائمة والأمور الأكثرية[١].

ولكن أين تقع الأسباب الاتفاقية بين هذا كله ؟ وما صلتها بالغايات فى عالم الطبيعة ؟ إذا كان السبب الاتفاقى هو مايؤدى إلى السبب بطريقة لادائمة ولا أكثرية ، كما عرفنا ، وإذا كان هناك أمور أقلية بالإضافة إلى هذه الأمور الدائمة والأكثرية ، فإننا نخرج من ذلك إلى أن الأسباب الاتفاقية تكون من أجل شيء ، إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض . وغاياتها غايات بالعرض . إذ أنها وإن تأدت إلى غاية ما ، كانت مبادئ لتلك الغاية بالعرض لا بالذات . فيكون لها إذن غايات لا بالذات بل بالعرض ، لأن الذاتية مقصورة على ما يوجد بطريقة دائمة أو أكثرية . وعلى ذلك يكون الاتفاق عند ابن سينا ، كما هو الحال عند أرسطو[٢] ، سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض ، ليس دائم الإيجاب ولا أكثرى الإيجاب ، وهو فيما يكون من أجل شيء ليس له سبب أوجبه بالذات[٣] .

خامساً : تقرير ابن سينا لغائية الطبيعة :

إذا كان ابن سينا قد فرق — كما ذكرت — بين الأسباب الأكثرية والدائمة والمتساوية والأقلية ، كما أبان أن الاتفاق إذا كان يعد سبباً ، فإنه سبب بالعرض وليس بالذات ، فإن دراسته لهذين الأمرين قد أدت به إلى الصعود نحو تقرير غائية الطبيعة وتبرير كل ما قد ينشأ ضد هذا المبدأ من وجود للشرور والفساد والنقص وما إلى ذلك .

وقد ذكرت فيما سبق كيف أن قدامى الفلاسفة قد ذهبوا إلى تقرير مبدأ الاتفاق وعمموه بالنسبة لكل الأمور الطبيعية ، وضربوا على ذلك الكثير من الأمثلة التى

= مبدؤه طبيعى ، فإنه يخص باسم الكائن من تلقاء نفسه إلا إذا قيس إلى مبدأ آخر إرادى (ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٨) ومعنى هذا أن الاتفاق يكون بالنسبة إلى الأشياء غير الإنسانية ، والبخت بالنسبة إلى الأفعال الإنسانية .

(١) ابن سينا : الشفا — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٧ ،

(٢) Aristotle : Physica, 11, 5, 196 b. 197 a.

(٣) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٨ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٥ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٣٠٢ . ويحيلنا ابن سينا فى كتاب الإلهيات على الطبيعيات فيقول مثلا : « أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات » (ص ٢٨) .

توضح وتبرر وجهة نظرهم ، أما ابن سينا — شأنه فى ذلك شأن أرسطو[١] — فقد رد عليهم 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 محاولا إثبات الغاية كما قلت . 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 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 . وعلى هذا أيضاً لا يكون الاتفاق ، إذ أن كل ما يكون دائماً أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق[٢] .

وإذا كان ابن سينا قد حدد لنا ما يعنيه بالغاية ، مركزاً إياها على الأشياء الموجودة بطريقة دائمة أو أكثرية ، فإنه يرى — كما رأى أرسطو — أنه إذا نتج عن الطبيعة شيء ضار ، فإن ذلك لا يكون بطريقة دائمة ولا أكثرية . وعلى ذلك فإننا نجد الغائية والخيرية متمثلة فى كل الموجودات فى عالم الطبيعة سواء الحيوانات والنباتات أو حركات الأجرام البسيطة وما يصدر عنها من أفعال بالطبع تنحو غايات تتوجه إليها ، إما بطريقة دائمة ، وإما بطريقة أكثرية إذا عاقها عن ذلك عائق .

ولكى يستكمل ابن سينا دراسته للغائية ، فإنه وجد من الضرورى تحديد نظرته إلى الفساد والشر والنقص وصلة كل ذلك بالغائية من جهة والاتفاق من جهة أخرى فيذهب إلى أن الأمور إذا كانت تجرى اتفاقاً ، فلم لا تنبت

---

(١) Aristotle : Physica, 8, 198 n.

(٢) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣٠ — ٣١ .

حبة القمح سنبلة شعير ، ولم لا تتولد شجرة مركبة من تبن وزيتون ، ولم لا تتكرر هذه النوادر ؟ إن الأنواع لتبقى محفوظة على الأكثر . ولا يمكن أن نحكم بأن الفعل الصادر عن الطبيعة غير متوجه إلى غاية ، إذا عدمت الطبيعة الروية . إذ أن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية ، بل تعين الفعل الذى يختاره من بين سائر الأفعال . أى أن الروية — طبقًا لرأى ابن سينا — هدفها تخصيص الفعل لاجعله ذا غاية(١) .

ولكى يبين لنا ابن سينا نظرته إلى مشكلة الشر فى الطبيعة وصلتها بالأمور الاتفاقية ، وكيف أنها ترتبط بالأسباب الأقلية ، يفرق بين الغاية بالذات ، وبين الضرورى الذى يعده غاية بالعرض . فالفرق بينهما أن الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها ، أما الضرورة فإنها تنقسم عدة أقسام يهمنا قسم واحد منها إذ أنه يدلنا على وجود مبادئ الشر فى الطبيعة . وهذا القسم هو ما لا بد من وجوده حتى توجد الغاية ، لا على أنه علة للغاية ، بل على أنه أمر لازم للعلة .

هذا القسم — كما قلت — يبرر وجود مبادئ الشر فى الطبيعة . ويضرب ابن سينا الكثير من الأمثلة حتى يدلل على وجهة نظره . فالنار لا يمكن أن تكون على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مسخنة ، ويلزم عن ذلك ، ضرورة أن تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من المركبات .

ولكن إذا كنا قد عرفنا رأى ابن سينا فى الأسباب الدائمة والأكثرية وأنها غايات ذاتية ، بخلاف الأسباب الأقلية وأنها غايات بالعرض ، فإنه يمكن تفسير هذا الشر بالنسبة للنار بناء على وجهة نظره . إذ أن الأمر الأكثرى هو حصول الخير المقصود فى الطبيعة ، وكذلك الأمر الدائم أيضًا . فما يدل على الأمر الأكثرى أن أكثر أشخاص الأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق . وما يدل على الأمر الدائم أن أنواعًا كثيرة لا تحفظ على الدوام إلا بوجود النار فى كونها محرقة. وهذا كله يدل على أن لفعل النار فى الطبيعة غاية ، وإذا كان ما يصدر عنها

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣١ .

غاية بالعرض ، فإن هذا لا يمنع من وجود الغاية بالذات ، وأنها متقدمة على الغاية بالعرض[١] .

وعلى هذا الأساس يمكن أيضًا تفسير التشويهات ومظاهر النقص فى أجزاء الطبيعة . إذ أن بعضها يعد نقصًا وقبحًا وقصوراً عن المجرى الطبيعى ، وبعضها زيادة . فالنقص والقبح يعدان عدم فعل بسبب عصيان المادة ، إذ أن هذه المادة تطيع تارة وتعصى تارة . وإذا عصيت أدى عصيانها إلى عرقلة غايات الأفعال وعدم ظهورها . وعلى هذا يكون للمادة نوع من العلية بمعنى أنها إذا تلاءمت مع الصورة ، فإن الصورة تتحقق بكمالها ، ويكون المتكون حينئذ كاملا فى الوجود . وإذا قاومت الصورة ، فإن المتكون يكون ناقصًا فى الوجود . ومن هنا نفسر حدوث أشياء عرضية أو بالاتفاق .

وقريب من هذا تفسيرنا للموت والذبول ، إذ سببهما قصور الطبيعة البدنية عن إلزام المادة صورتها وحفظها إياها عليها بإدخال بدل ما يتحلل . وإذا كان الذبول مثلا هذا حالة ، فإنه رغم ذلك لا يعد بلا غاية ، إذ أنه ذو نظام ومتوجة إلى غاية وهو فعل الطبيعة[٢] . ولكن هذه الغاية لا تعد غاية ظاهرة واضحة بالنسبة إلى هذا الشخص الجزئى أو ذاك ، بل بالنسبة إلى الطبيعة فى عمومها وشمولها .

ولا يقتصر ابن سينا على أمثلة الموت والذبول ، بل يكشف لنا عن كثير من الأمور التى قد تتعارض مع الغائية فى عالم الطبيعة . فالزيادات كالأصبع الزائدة مثلا ، وإن كانت جارية على المجرى الطبيعى ، فإنها بالطبع والطبيعة ، إذ سببها الطبيعة ، ولكن ليس لنفسها ، بل لمعارض . كما أنها متصورة بالنسبة للطبيعة الكلية ، أى أنها وإن كانت خارجة عن مجرى الطبيعة الجزئية ، فإنها لا تخرج عن مجرى الطبيعة الكلية .

وعلى ذلك فكل شىء لغاية . ووجود هذه الشرور ومظاهر النقص ، لا يمكن أن ينهض دليلا على هدم الغائية والخيرية . يدل على ذلك الكون كله سماؤه

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣٢ .
(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣٢ .

وأرضه ، وما فيه من نبات وحيوان ، ولا يصدر ذلك كله إلا عن تدبير محكم وليس عن اتفاق . فلو أعطى النبات حسًّا لكان باطلا ، إذ لا يحتاج إليه ، وما يقال عن النبات يقال عن كل الموجودات بمراتبها المختلفة . إذ أن الطبيعة تفعل من أجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة[١] .

وعلى هذا فجميع الأشياء الطبيعية تنساق فى الكون إلى غاية وخير لها ترتيب محكم ، أى ليس فيها شيء معطل ولا يتم جزافًا واتفاقًا إلا بصورة نادرة . إذ أن ما كان جزافًا كيف اتفق لم يتم على النظام الأبدى والأكثرى . أى أن الأمور الاتفاقية ليست دائمة ولا أكثرية ، أما الأمور الطبيعية فدائمة وأكثرية وليست باتفاقية[٢] ، بدليل أنها تتحرك أو تسكن على نسق واحد مطرد يدل على أن فيها مبدأ فعليًّا أو انفعاليًّا دائمًا لحركاتها وسكوناتها ، وفى دراسة الموجودات وأنواعها ، نرى أن هذه النظرة أى النظرة الغائية متغلغلة فى دراسات ابن سينا إلى أقصى صورها . فهو لا يدرس صنفًا من الأصناف إلا لكى يبرز لنا غايته فى حد ذاته ، أو بالنسبة لارتباطه ببقية الموجودات ، حتى إننا قد لا نخطئ 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 .

سادساً : نقد موقف ابن سينا :

ولكن هل هذه النظرة ، نظرة صحيحة تتمشى ودراساته العلمية ، أم أنه كان من الواجب إغفالها وعدم إقحامها فى دراساته الطبيعية ؟

أود القول بادئ ذى بدء بأن فى تركيز ابن سينا على دراسة الغائية فى عالم الطبيعة ، خلط بين المباحث الطبيعية والأخلاقية ، واتجاه منه نحو تفسيرات كيفية

---

(١) ابن سينا : الإنصاف – التعليقات على كتاب النفس ص ١١٥ – ١١٦ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الإلهيات م ٤ ف ٢ ص ١٨٠ ، النجاة ص ١٠٢ من القسم الطبيعى ص ٢١٥ من القسم الإلهى .

لا كمية ، وتعقيد فى تفسير الظواهر الطبيعية حتى بعدت عن المبادئ والعلاقات الأساسية التى يجب أن تكون أساسًا للدراسات الطبيعية .

ولكن عذر ابن سينا ، هذا التأثير الهائل لأرسطو ، واتجاه العلم فى عصره وتداخله مع الفلسفة ، بالإضافة إلى أنه قام بكثير من التجارب والملحوظات الشخصية التى لها أهميتها الكبيرة فى مجال العلوم الطبيعية . أقول هذا إنصافًا لابن سينا ، وإن كان اتجاهه خاطئًا من زاوية النظرة الحديثة ؛ بالإضافة إلى ما قد يكون فى نقده لقدامى الفلاسفة من أخطاء وقع فيها بسبب متابعته لأرسطو . ولو كان مستقل الفكر لما غفل عن بعض الاتجاهات الهامة عند هؤلاء القدامى من الفلاسفة . وسأوضح بإيجاز هذه النقاط ، أى موقفه من السببية والاتجاه نحو التفسير الغائى ، وخطأ نقده لأسلافه من بعض الزوايا ، فى العناصر الآتية ، مختتمًا بها دراسة العلل والغائية فى فلسفة ابن سينا الطبيعية .

١ — تأكيد ابن سينا على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها ، تأكيد سليم . فالسببية برغم كل ما يوجه إليها . عنصر هام فى العلم . وإذا كان العلماء فى العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون يقوم على السببية ، إذ أن العلوم تهدف إلى معرفة الأسباب العلمية ، بحيث يمكن القول إنها تنفذ إلى جميع فروع العلم .

٢ — فكرة الاتفاق التى قال بها ديمقريطس تعد علمية أكثر من التفسير الغائى الذى صبغ به ابن سينا وأستاذه أرسطو تفسيراتهما الطبيعية ، حتى استحالت إلى مجموعة من التصورات الميتافيزيقية ، والقيم الأخلاقية والجمالية تكفلت بتقديم صورة جميلة للكون وما فيه — ولكن هذه الصورة رسمتها ريشة فنان لا عالم . ولذلك لم تقدم من بعض جوانبها تفسيراً علميًا دقيقًا له . ولكن هذا — كما قلت فيما سبق — لا يعنى صحة فكرة الاتفاق ، إذ أن الغاية واضحة وبازرة ، ولكن كان يمكن لابن سينا استغلال الجوانب العلمية فيها بدلا من الاندفاع فى نقده .

٣ — ما يقال عن ديمقريطس ، يقال عن أنبادوقليس ومن تابعه . إذ أن انتفاء فكرة الغرض تعد فكرة علمية . وكان يمكن لابن سينا الاستفادة منها . صحيح أنها فكرة خاطئة إذا أخذنا بها حتى أقصى صورها ، بمعنى أن الغاية

والغرض والهدف وغير ذلك من نواح يمكن أن تكون أساسًا لتصورنا للكون على أنه كون غائى بمعنى أنه من الصحيح القول بتدبير عام فى الكون ، وأنه عن طريق الغاية يمكن القول بارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطًا عليًّا . ولكن الخطأ ناتج من وضع الهدف أو الغاية أساسًا لتفسير الكون وما فيه . أى يمكن الأخذ ببعض زواياها — أى فكرة الاتفاق . فى التفسيرات العلمية دون التصور الميتافيزيقى الشامل للكون .

٤ — اندفاع ابن سينا فى نقده لقدامى الفلاسفة صبغ فلسفته وتفسيراته بالصبغة الغائية . فما يكاد يتناول بالبحث ظاهرة معينة حتى نجده يحاول الغوص فى أعماق غائية ، أفسدت عليه وعلينا الكثير من التفسيرات العلمية . بمعنى أن محور بحثه يدور حول نقط ارتكاز غائية . صحيح أن يمكن الجمع على صورة ما بين أفكار مثل الغاية والهدف ، وبين الوقائع والتفسيرات العلمية ، ولكن المشكلة أساسًا فى التمييز بين طريقين وعدم الخلط بينهما والأخذ من كل طريق بما يفيد التفسير العلمى . الطريق الأول يركز بحثه عن إجابة أسئلة مثل ماذا وكيف ومن أين وإلى أين . والثانى يبحث عن العلل النهائية للظواهر محاولا تقديم تفسير غائى لها . وإذا كان الطريقان لا يهمل كل واحد منهما الآخر ، بل يكمله إلا أنه ينبغى التمييز بينهما . فماذا نجد عند ابن سينا ؟ نجد خلطًا بينهما واستغراقاً فى تفسير الوقائع الطبيعية فى متاهات كيفية وغائية ، دون أن يبين لنا كيفية الخروج فى هذه المتاهات ، طالما أنه لم يضع حدًّا لتحديد العلل الغائية .

٥ — يمكن القول — فى مجال المقارنة بين التصور القديم والتصور الحديث — إن تصور ابن سينا لمفهوم السببية تصور جامد ، يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية . وهذا التصور لا يصلح للتعبير عن الكون الملىء بالعناصر الفردية المتكررة ، إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر . وإذا رجعنا إلى دراسات ابن سينا للنبات والحيوان وغير ذلك وجدنا صدق ذلك . إنه يكتفى بالربط بين ظاهرتين أو مجموعتين منها ، مركزاً بحثه فى سبب الظاهرة على ضوء مقوماته الكيفية والغائية ، دون أن يبين لنا ارتباط الظاهرة بآلاف الظواهر الأخرى المعقدة المتشابكة . ولكن عصر ابن سينا من جهة ، وتصور العلم داخل إطار الفلسفة من جهة أخرى

لم يمكنه من ذلك . ومن المبالغة أن نطالبه بأشياء لم تظهر إلا بعده بقرون ، كفكرة الارتباط والتفسيرات الكمية وغيرها ، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى ذلك كمجال للمقارنة كما ذكرت .

٦ — إنصافاً لابن سينا أود أن أقول إنه يتصور العلية فى مستواها الفيزيقى ، بمعنى أن بحثه فى العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها تتيح لنا تفسيراً فيزيقيا لظواهر الكون ودليلى على ذلك أننا لو انتقلنا إلى دراسته للكائنات الجزئية وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبى من أن يدرس هذه الكائنات . وهذا عكس ما نجده فى التفسير الميتافيزيقى للعلل على النحو الذى نجده عنـــد أفلاطون . إذ أن علاقة العلية علاقة مشاركة بين المثال وبين الجزئيات ، وهذه المشاركة تجعل تصوره وخاصة فى محاورة فيدون والجمهورية ، تصوراً ميتافيزيقياً يتعارض مع التفسير الفيزيقى[١] .

٧ — بيد أن هذا التفسير الفيزيقى برغم أنه يسمح بالتجربة والملاحظة إلا أنه يبدو لى أنه لم يمكن الملاحظة والتجربة من العمل بكل حريتها . إن هذا التفسير يحيطه ابن سينا بتصوره للغائية . ويبدو لى أن الارتباط بينه وبين التصور الغائى ، هو ما جعل الكثير من العلماء يبتعدون عن فكرة العلل الأربع ويستفيضون عنها بفكرة القانون التى تعتمد على الإحصاء ، وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال للعلل الجزئية .

٨ — إذا كان ابن سينا قد أفاض فى دراسته للعلة الفاعلية والغائية ، فإن ذلك قد ظهر — فيما يبدو لى — فى تقديمه لنا صورة عن الكون تختلط فيها القيم الأخلاقية والجمالية بالتفسيرات العلمية . صورة تدخل شخصيتنا وإرادتنا فى تكوينها ، فى وقت يجب فيه بتر شخصيتنا واستبعادها حتى نقدم تفسيراً دقيقاً للكون ، بدلا من الخلط — كما فعل أستاذه أرسطو — بين البحث الطبيعى والبحث الأخلاقى بإدخال فكرة الغائية ذات الطابع الأخلاقى فى بحوثه الطبيعية برغم خطئها فى مجال العلم[٢] .

---

(١) De Lacy : The Problem of Causation in Plato's Philosophy,p.97.

(٢) Lange : History of Materialism, p. 54.

أقول وأكرر القول بأن ابن سينا إذا كان قد جعل للغائية مكانة موازية لمكانة العلة فى وصفة للعالم الفيزيائى ، فإن هذا أدى عنده إلى كثير من الأخطاء ، إذ لا يخفى أن الغائية نوع من التشبيهات الإنسانية . أوضح ذلك قائلا إن الكائنات العضوية مثلا إذا كانت تؤدى أفعالها وفقًا لخطة فإن هذا لا يؤدى بنا إلى محاولة تفسير أفعالها كلها عن طريق تشبيهها بالسلوك البشرى .

وهذا التشبيه لا قبل للعلم به ، ولا يمكن استخدامه من النواحى العملية . وهو أنه قد أفسد على فيلسوفنا دراسته للكائنات الجزئية إلى حد كبير .

٩ — أستطيع القول إن تركيز ابن سينا على دراسة الغائية وجعلها — إذا جمعنا بينها وبين العلة الصورية — قمة العلل ، أدى به إلى أن أصبحت دراسة الطبيعيات عنده دراسة أساسها الاهتمام بالكيف لا بالكم ، بتصنيف الموجودات لا بقياسها وهذا عكس ما نجده فى العلوم الطبيعية الحديثة ؟[١] .

١٠ — من هذه النقطة ، يمكن أن ننتقل إلى نقطة أخرى تقوم عليها . فالتفسير الغائى — كما يقول بول موى[٢] — يفترض التفسير بالسبب ، أما العكس فغير صحيح . أقول إن الغاية تفترض الوسائل ، وهذه الوسائل مثلها مثل السبب إذا قسناها إلى الغاية . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان 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 إن بحثه فى العلل الأخرى يوحى بردها إلى العلة الرابعة والأخيرة وهى العلة الغائية .

وهذا عندى يعد من جانبه عجزاً عن فهم الأسباب الحقيقية ، وغلوًّا كبيراً . فمن الخطأ أن نجعل الأساس هو فهم غايات الطبيعة ، بحيث تكون أساسًا لاستقرائنا الطبيعية كما فعل فيلسوفنا ، بل الأقرب إلى الصواب أن تعد الغايات شيئًا جانبيًّا ، دون أن نعتبرها أساسًا وعنصراً داخليًّا فى الأسباب .

١١ — دفاع ابن سينا عن مبدأ الغائية ، محاولا إثباته ، دفاع سليم فى بعض

---

(١) E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 194-195.

(٢) Paul Mouy : Logique et philosophie des sciences, p. 131-132.

جوانبه برغم كل ما يوجه إلى مذهبه فى هذا المجال وذلك بشرط أن تكون غائية قائمة على أسس علمية . أقول هذا نظراً إلى الأخطاء التى وقع فيها القائلون بالمصادفة والاتفاق والضرورة . فإذا كانت أشياء الصناعة لها غاية ، فيجب أن نستنتج من باب أولى أن أشياء الطبيعة لها غاية أيضًا . ويمكن أن نرى هذا إذا نزلنا فى سلم الكائنات من الإنسان الذى يفعل ما يفعل بعد دراسة وتدبر وتقدير ، إلى كائنات أقل منه مرتبة كالنحل والعنكبوت والتى تفعل ما تفعل بدقة عجيبة ونظراً لغاية محددة . وإذا نزلنا أكثر من ذلك حتى تصل إلى النباتات فماذا نرى ؟ نرى أنها تخرج أوراقها لأجل ثمراتها وأن جذورها تمتد إلى تحت لا إلى فوق ألبتة ، وذلك لتتغذى من باطن الأرض الخصبة المليئة بمواد تكون فيها حياة النبات .

وأخطاء الطبيعة يمكن تفسيرها وتبريرها ، إذ رجعنا إلى أخطاء الصناعة بشرط التحفظ التام فى مجال المقارنة فالمهندس قد يخطئ برغم غزارة علمه ودقة تصميمه . والطبيب قد يعطى دواء غير نافع برغم مهارته . وقريب من هذا الكائنات المشوهة الخلقة ، فهى حيد عن الغرض الذى طلب بلا جدوى .

ومن هذا كله ينتج لنا أن تأييد مذاهب أساسها ومحورها نفى الغائية مذاهب خاطئة عندى من عدة زوايا ، كما أشرت ، برغم ما فيها من عدة تساؤلات قد تكون مفيدة موجهة نحو دحض القول بالغائية . إذ أن تأييدها إنما هو إنكار مطلق للأشياء الطبيعية ، وإنكار للطبيعة . فما يقصد بالأشياء الطبيعة — كما أشرت فى الفصل الأول من هذا الباب — تلك التى تتحرك باستمرار بمبدأ لها داخلى حتى تصل إلى غاية معينة .