الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية فى فلسفة الفارابى

«مبادؤها - أقسام علتها - لواحقها»

القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا: ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة.

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة.

ثالثا: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى.

رابعا: نقده لنظرية الجوهر الفرد.

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة.

القسم الثانى: علل الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد:

أولا: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى.

ثانيا: الفارابى ومشكلة السببية.

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار.

رابعا: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفعال.

خامسا: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى.

القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد:

أولا: الحركة. ثانيا: الزمان.

ثالثا: المكان. رابعا: الخلاء.

القسم الأول
مبادئ الموجودات الطبيعية

تمهيد:

اهتم الفارابى بدراسة مبادئ الموجودات الطبيعية اهتماما كبيرا حتى أنه خصص بعض الفصول من كتابة "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لبحثها ودراستها من الناحية الفيزيقية، منها الفصل الحادى عشر والذى عنوانه "القول فى المادة والصورة" ثم فى الفصل السادس عشر وعنوانه" القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى"، كذلك تناولها بالبحث فى سائر كتبه الأخرى كمبادئ الموجودات، وعيون المسائل، والدعاوى القلبية، والتعليقات. . . الخ.

ودراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند الفارابى هى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية، فالهيولى والصورة هما المقولتان الرئيسيتان فى فلسفته وبهما يفسر الكون بأكمله، هذا بالإضافة إلى مبدأ العدم كمبدأ بالعرض وليس بالذات.

فإذا كان الفارابى يتناول دراسة العلل وموضوع السببية فإن هذه الدراسة تتعلق بالمادة والصورة، كما أن لواحق الموجود الطبيعى من الحركة والزمان والمكان والخلاء واللاتناهى. . . الخ والتى يهتم الفارابى بدراستها والكشف عن طبيعتها ترتبط بالمادة والصورة ارتباطا وثيقا.

وإذا كان الفارابى يدرس نظرية ترتيب الموجودات هذا الترتيب قائم أيضا على مدى القرب أو البعد عن الصورة والمادة، إذ تتفاضل الموجودات بحسب قربها من الصورة كما سيتضح لنا.

هذا بالإضافة إلى أن دراسة أحكام العالم سواء عالم ما فوق فلك القمر أو ما تحت فلك القمر يقوم أساسا على التفرقة بين خصائص المادة والصورة لكلا العالمين.

على أننا نلاحظ أن دراسة الفارابى لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح إذ يكتنفها الغموض فى بعض الأحيان، وتختلط الدراسة فى المجال الطبيعى عنده بالمجال الميتافيزيقى.

ففى موضع من الطبيعيات نجده يحدثنا عن المبادئ الجوهرية للموجودات التى أشار إلى أنها من مباحث العلم الإلهى، وفى موضع من الإلهيات نجد دراسته لمبادئ طبيعية يرى أنها مباحث العلم الطبيعى، صحيح أنه يتابع أرسطو فى هذا إلى حد كبير، ولكن الفكرة غير واضحة فى ذهنه وما ذلك إلا لأن الفارابى قد اعتقد أن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهى، وأن العالم الطبيعى يأخذها عنه كقضايا مسلمة، فصاحب العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، بينما يبرهن صاحب العلم الإلهى على وجودها، إذ يقول "العلوم لا تشترك فى مبادئ واحدة كالعلم الطبيعى الذى لا يمنع أن يثبت مبادئ ما هو فيها أخص فى مباحث ما هو أعم"(١).

وقد عالج الفارابى نظرية المادة والصورة على صعيدين: ميتافيزيقى وطبيعى. إذ أنه أراد أن يقف على أسباب التغير والحركة فى العالم فيرجع بذلك إلى شكل وأصل العالم وهنا اعتمد مقولتى أرسطو" الصورة والمادة" كمبدأين أساسين للموجودات بالذات، ثم العدم كمبدأ بالعرض، ولم يحاول أن يقف فى دراسته عند حدود الفلسفة الطبيعية، بل تعداها إلى ما بعد الطبيعة حيث وضعهما فى إطار نظرية الفيض الأفلوطونية فاختلف إلى حد ما عن أرسطو، وحتى الإطار الفيضى لم يبق عنده كما وضعته أفلاطونية المحدثة بل اتخذ عنده إطارًا فارابيا انصهرت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وإسلامية،

كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض عنده فى الجانب الإلهى من البحث.

وقد أدى ذلك إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة خاصة فى الجانب الطبيعى من دراستهما، بحيث أصبحت دراسته لهذه المبادئ ليست واضحة تمام الوضوح.

وقد حاولت قدر استطاعتى استخلاص آرائه فى إثبات ماهية الجسم وجوهرية المادة والصورة، وخصائص كل منها ثم، بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ثم عرضت لنقده لنظرية الجوهر الفرد حتى تكتمل الصورة العامة لمبادئ الموجودات كما تناولها.

أولا: ماهية الجسم وإثبات المادة[٢] والصورة[٣]:

يذهب الفارابى - كما ذهب أرسطو - من قبل إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم وبها تحصل جسميته إذ يقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام[٤]" فماهية الأجسام مركبة من مادة وصورة وقوامها بهما، وهما علتان للجسم، فالمادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتنتقل من القوة إلى الفعل، وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها[٥]، وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدآن فقط، بل له أيضا مبادئ فاعلية وغائية، وهى التى يستكمل بها الجسم جسميته وفق غاية محددة، إلا أن الكلام فى هذين المبدأين الأخيرين إنما يتعلق بمبحث العلل الذى سوف نتحدث عنه بالتفصيل فى موضعه خاصة وأن الفارابى حين يبحث فى المبادئ المقومة للجسم أو التى تشكل ماهيته يتكلم عن المادة والصورة كمبدأين بالذات، ثم

يتحدث عن مبدأ ثالث بالعرض وهو "العدم" إذ يقول" وأما المبادئ فهى العنصر والصورة، وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب[٦]".

والفارابى يحاول إثبات جوهرية كل من المادة والصورة، والمركب منهما قبل أن يبين حقيقة الجسم، إذ أن الجوهر هو المقوم فى الوجود وهو الأقوى وجودا لأن وجوده يكون بوسائط أقل، وذلك على العكس من العرض الذى يوجد بوسائط أكثر، ومن هنا كانت الجواهر علة إنية الأعراض ومقوما لها غير متقوم بها[٧] وهنا يؤكد الفارابى جوهرية المادة والصورة بقوله" الجوهر على وجهين" : جوهر هيولانى، وجوهر صورى"[٨] كذلك يطلق على المركب منهما مسمى الجوهر" ومن رأى أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتا ما بالتئام مادة وصورة، وأن هاتين اللتان تعرفان ماهية قال فى كل واحدة من هذه أنها جوهر. . .فالشىء الذى يظن ظان أنه هو صورة شىء، والذى يظنه مادته فإياه يسمى الجوهر"[٩].

ويؤكد ذلك بقوله" أن الجوهر فى الفلسفة يقال على ضربين: أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلا، والثانى ماهية أى شىء اتفق مما له ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين، فإن المادة والصورة هما ماهية ثانيهما"[١٠].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه لما كان الجوهر هو الوجود لا فى موضوع.

فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع كالنفس للمتنفس، والفلك فى العالم العلوى، وكذلك تعد كل مادة جوهرا بشرط أن لا تكون فى محل آخر مثل جسد الحيوان حيث إنه جوهر من نوع المادة"، فالصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة"[١١]، ولكن كل منهما جوهر ناقص فى ذاته مفتقر

للآخر فى الوجود والفعل، وهما يؤلفان هيئة واحدة تامة هى الجسم الطبيعى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الصورة والمادة ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهرا، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلة من العلل ولا سبب من الأسباب لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر الذى به ماهيته وخاصيته فى الأعيان مشروطا على أن يكون فى موضوع، وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهرا كالإنسان مثلا فهو جوهر لا لأنه موجود فى الأعيان بل لأنه إنسان فحسب.

وقد اهتم الفارابى فى مجال الطبيعيات بدراسة الجوهر الجسمانى المحسوس لأن هذه الدراسة ترتبط بمبادئ الموجودات التى يرى أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلما، ويضعها كالمبادئ المقررة التى لا نحتاج منه إلى إثبات(١٢).

فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن كل واحد من الأجسام الطبيعية وجوده وقوامه بشيئين، أحدهما مثل الخشب للسرير أو حديد السيف من السيف وهو المادة، والثانى مثل الشكل للسرير أو حد السيف من السيف وهو الصورة(١٣)، فإن إثبات وجود هذين الجزئين" وهما المادة والصورة" يتوقف على معرفة ماهية الجسم، فما هى حقيقة الجسم؟.

يقول الفارابى" . . . ونحن لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق(١٤)، معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الطول والعرض والعمق وأيضا السطح هى أمور ليست مقومة للجوهر الجسمانى بل هى تابعة لجوهره وهى كلها موجودة فى الأجسام(١٥) ويؤكد ذلك بقوله، "والجوهر الجسمانى قد يسمى جسما ويعنى بالجسم طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له "(١٦).

ثم يتعرض بالنقد لمن اعتقد أن الأجسام لا تتقوم إلا بالطول والعرض والعمق فقال" ولما ظن قوم أن قوام هذه (يقصد الأجسام) بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أحرى أن تكون جواهر من الجسم، ولما ظن أن الطول وكل واحد من الباقين إنما تلتئم من نقط، وظن بالنقط أنها هى جواهر أكثر من الباقية وأنها هى التى تعرف ماهيتها (الطول والعرض والعمق) وهذه الثلاثة هى التى بها ماهيات الجسم صارت النقط هى أحرى أن تكون جواهر على الإطلاق، وأحرى أن تكون جواهر من هذه، وأنها أقدمها كلها من أن تكون جواهر إذ كانت لا تنقسم إلى أشياء أخرى بها التئام ذواتها"(١٧).

ويوضح "ابن سينا" ما أوجزه الفارابى هنا بقوله إننا إذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل مجودة فى الجسم حتى يكون جسما، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذى يمكن أن نفرض فيه بعدا كيف شئنا ابتداء فيكون ذلك هو الطول، ثم يمكننا أن نفرض بعداً آخر مقاطعا فيكون ذلك هو العرض، وأخيرا يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقتين، ففرض خطوط ثلاثة متقاطعة هى ماهية الجسم وحقيقته وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه" جوهر طويل عريض عميق" ولكن ليس بمعنى أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل(١٨) ولكنه قابل للامتداد يقول الفارابى "الجسم هو الممتد إلى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين"(١٩).

فالجسم عند الفارابى هو الجوهر ذات الامتداد الذى صورته كذا وهو بها ما هو، أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة فإنها كلها ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شيئا منها أو كلها، وقد لا يلزم فالماء مثلا يتخلخل فتتباعد أجزاء الماء فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاءًا أخرى من جسم آخر وذلك بالتسخين، كما أنه يتكاثف فتتقارب أجزاءه فى وضعها بعضها من بعض مع بقاء جسميته بالمعنى

الجوهرى من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يؤدى إلى القول بجوهرية الجسم(٢٠).

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت أن كل جسم له مبادئ بها تحصل جسميته منها الصورة وهى فى الجسم مثل شكل السرير فى السرير، والمادة مثل خشب السرير(٢١).

وأن الصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل، والمادة هى التى بها يكون جوهرا بالقوة، فإنه يحاول أن يثبت أن المادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولا يمكن أن تقوم بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل، " وإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة ولا صورة طبيعية بلا هيولى" ، كما يقول" والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعه لحمل الصورة، فإن الصور ليس لها قوام بذواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة، فكان الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلا وليس فى الموجودات الطبيعية شيئا باطلا"(٢٢).

فالفارابى يؤكد هنا أن الصورة لا يمكن أن تنفك عن الهيولى، وأن الهيولى لا تنفك أيضا عن الصورة فمن خصائصهما أنهما غير منفصلتين، إلا أننا نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهمهما بوضوح، وهذا صحيح لأنهما مبدآين متناقضان، ومن ثم فإنهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع، وحتى إذا زالت الصورة فإن المادة لا تظل بدون

صورة فإن زوالها يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها" إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية"[٢٣] ولذلك فلا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا[٢٤].

ويوضح الفارابى هذه العلاقة بتفرقته الأولى بين الصور والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، كما أنه يستخدم مسألة القوة والفعل ثانيا لإيضاح هذه العلاقة.

فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولابد للهيولى منها، فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهرا جسمانيا بالفعل، وهنا يبدو الفرق بين الصور والأعراض، فالصور تحل فى مادة غير متقومة، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى يتقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه" والصور تشبه الأعراض إذ كان قوام الصور فى موضوع وقوام الأعراض أيضا فى موضوع، وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض، وأما موضوعات الصورة وهى المواد فإنما جعلت لتحمل الصور"[٢٥].

فالمادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة وفق مذهب الفارابى بمعنى أنهما كالجزئين الكاملين لا يوجد أحدهما دون الآخر فتؤدى الهيولى مهمة الموضوع أو المادة أو العنصر أو الأسطقس، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعنية، وكل منهما يفتقر للآخر ويؤلفان هيئة واحدة تامة " فالمادة هيئة وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"[٢٦].

ولما كان كل واحد منهما مفتقر فى وجوده وقوامه إلى الآخر كانا فى أدنى مراتب الموجودات وهما أنقص مبادئ الموجودات وجودا.

وهكذا ينتهى الفارابى إلى أن الصورة الجسمية هى البعد المقوم للجسم الطبيعى وهذه الصورة ليست قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هى مبدأ المحسوسات فهى عارضة للموجود بما هو موجود[٢٧]، ومن هنا تفترق الصور عن الأعراض.

وكذلك يستخدم الفارابى مسألة "القوة والفعل" مختلطة "بالعدم" كمبدأ ثالث من مبادئ الموجودات الطبيعية ولكنه مبدأ بالعرض فى توضيح تلك العلاقة. وهذه المسألة تدخل فى كثير من جوانب فلسفة الفارابى الإلهية إلا أنه يستخدمها هنا كما استخدمها أرسطو من قبل فى فلسفته الطبيعية لبيان مقارنة الهيولى للصورة وكيفية تعلق الأولى بالثانية.

فالجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية يعد شيئا بالفعل، ومن حيث هو مستعد على أى نحو من الاستعداد فهو شىء بالقوة" فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرا بالفعل إذا حصلت صورته فى مادته"[٢٨] كما يقول "كل شىء يكون بالفعل يسمى صورة، ولذلك سميت الصورة الجسمانية صورا لأنها تقيم الأجسام بالفعل"[٢٩].

ووفقا لنصوص الفارابى السابقة، فإن الجسم من حيث هو جسم يعد أمرا بالفعل ومن حيث إنه مستعد لقبول شىء ما من الأشياء التى من شأنه أن يقبلها فهو أمر بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم جوهرا مركبا من شىء بحسبه يكون له القوة، ومن شىء غيره بحسبه يكون له الفعل. الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط. «فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل والمادة للجسم الطبيعى هى الأسطقس والصورة

ما بها صار كل واحد هو ما هو والأجناس شبيهة بالمواد، والفصول شبيهة بالصورة»[٣٠].

وهكذا ينتهى الفارابى إلى ما انتهى إليه أرسطو من قبل إلى أنه من المحال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه وهذا هو حال الهيولى، بل لا بد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل[٣١] إذ يقول «فالمادة الأولى هى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء، فمن جهة ما هى جواهر بالقوة تتحرك جواهر بالفعل»[٣٢].

وقد يقال أن الهيولى مركبة لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهى مستعدة أيضا فهى إذن ليست فى حاجة إلى الصورة، بمعنى الفعل، ويعرض الفارابى وجهة النظر هذه بقوله «قالوا أن الهيولى من حيث هى هيولى شىء ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها»[٣٣] ولكن الفارابى يعترض عليهم بأن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس إلا من جهة الاستعداد وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئا من الأشياء بل تعدها لأن تكون بالفعل شيئا بالصورة فهى ليست لديها القدرة على الخروج من ذاتها إلى الفعل، بل لا بد من أن ينضاف مبدأ الهيولى وتخرج بمقتضاه إلى الفعل، وهنا نفهم كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة، وعلى هذا الأساس لا تكون للهيولى حقيقة تكون لها بالفعل، وأخرى تكون بها بالقوة ولا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج فتنقلها من القوة إلى الفعل وهذه الحقيقة هى الصورة.

ويؤكد الفارابى ذلك بقوله «وليس ما يقولونه صحيح، ذلك لأن الاستعداد هو نفس الهيولى»[٣٤]. وبهذا يصل الفارابى إلى تأكيد حقيقة أن الكون مؤلف من مبدأين متضايفين هما المادة والصورة. المادة تمثل القوة والصورة تمثل الفعل ولا يمكن للمادة أن تستغنى عن الصورة. وقد أعطى الفارابى مثلا لذلك بالبصر فقال أنه جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التى

بها يبصر هى صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصرا بالفعل وهكذا فى سائر الأجسام.

ورغم أن الفارابى قد أوضح الدور الإيجابى لكل من المادة والصورة إلا أننا سنجده فيما بعد يعطى الأفضلية للصورة وهذه الفكرة سنجدها منتشرة فى سائر أجزاء مذهبه. فإذا كانت الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا فى المادة، فالمادة بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة. ومتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، وكذلك متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة لأن الصورة تحتاج فى قوامها إلى موضوع.

ثم إن لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال يخصه، وبالصورة يكون أكمل وجود الجسم وهو وجوده بالفعل وبالمادة يكون أنقص وجود الجسم وهو وجوده بالقوة.

والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة فهى ليست علة لها. والمادة موجودة لأجل الصورة أى ليكون بها قوام الصورة. ومن هذا الوجه تفضل الصورة المادة.

كما أن المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج فى وجودها إلى أن تكون فى موضوع بينما نجد الصورة تحتاج إلى ذلك.

والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها، والصورة لها عدم أو ضد، وما له عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود(٣٥).

ثالثا: العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى:

إذا كان الفارابى قد أثبت سابقا أن المادة والصورة هما مبدآن للموجود بالذات فإنه يشير فى بعض مؤلفاته إلى مبدأ ثالث هو «العدم» ولكنه مبدأ بالعرض وليس بالذات أى ليس مقبوما للجوهر الجسمانى، ولكنه يرتبط

بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا. إذ أن الجسم من حيث كونه متغيرا يعنى أنه كان بصفة حاصلة له، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئا ثابتا هو المتغير، وحالة كانت موجودة له ولكنها عدمت أو كما يقول الفارابى «المعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر وأن يصير له شيء ليس له فى الحال»(٣٦).

وأما كونه مستكملا فيعنى حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثال ذلك أن الجسم الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكنا لم يكن إلا عادما للحركة التى هى موجودة له بالإمكان والقوة، وحين تحرك لم يزل فيه شيء إلا العدم فقط.

وهكذا فإن العدم والذى هو لا وجود ما يمكن أن يوجد كما عرفه الفارابى(٣٧) يعد شرطا فى أن يكون الشيء متغيرا ومستكملا، ولو لم يكن هناك عدم لظلت صورة الجسم باقية له على الدوام دون تبدل أو تغير.

وكونه مبدأ بالعرض فيعنى ذلك أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة وليس موجودا فى الجسم فهو لا يزيد وجودا على الوجود الذى للهيولى بل يصحبه حين مقايسته للصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة يقول الفارابى «الهيولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرا، قبل الحرارة والبرودة واليبوسة فصار أسطقسا، ثم يتولد أصناف المواليد والتراكيب»(٣٨).

وإن كان الفارابى يذهب إلى التفرقة بين اللفظين نظرا لأن كليهما يحمل معانى الاستعداد، والقبول والتهيؤ إلى آخر هذه المعانى العدمية التى بحكم طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئا آخر فيقول «أن الهيولى معدوم بالعرض

موجود بالذات، أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون وجوده في العقل على الجهة الذى يقال أنه متصور فى العقل»[٣٩]. فالخشب مثلا موجود وجودا ذاتيا»، ولكن إعطاء صورة ماله كالكرسى مثلا تعد معدومة بالعرض لأنها غير موجودة بالفعل، لكن ممكنة الوجود، أما إذا نظرنا إلى الكرسى أو السرير كأشياء ممكن صناعتها من الخشب فإنها تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد الفعل، وتكون موجودة بالعرض نظرا للإمكان الذى تحمله فى ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب الموجود. ونلاحظ أن الفارابى فى توضيح هذا المعنى العدمى اعتمد على فكرة القوة والفعل الأرسطية، كما أن تعريفه للممكن قد ساعده على توضيح هذا المعنى إذ الممكن عنده على نحوين: «ما هو ممكن أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشيء وهذا هو المادة». فالممكن في نظر الفارابى مختلط من وجود، ولا وجود لأن بين ما لا يمكن أن لا يوجد، وبين ما لا يمكن أن يوجد اللذين هما طرفان متباعدان جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وهو الممكن الذى يقابله العدم. إذ أن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد[٤٠].

رابعا: نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد:

قبل أن نبين كيفية تعلق الهيولى بالصورة لا بد أن نشير إلى أن الفارابى حين أكد حقيقة تركيب الجسم من المادة والصورة، وأورد الحجج المختلفة لإثبات ذلك فإنما كان يناهض بهذا القول آراء القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ. وحقيقة الأمر فإن هذه المسألة احتلت أهمية خاصة فى تاريخ الفكر اليونانى والإسلامى سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فالذريون من فلاسفة اليونان قالوا باستحالة انقسام المادة إلى ما لا نهاية ووصلوا إلى فكرة الذرة أو الأجزاء التى تنقسم فعليا. وقال بعضهم مثل «انكساغوراس» بانقسام المادة إلى ما لا نهاية بالفعل[٤١].

أما أرسطو ومن تابعه فقد قال أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وإن أى جزء أو جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له بالقوة فقط أى بالذهن أو التصور.

أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاؤه معا وبالفعل فلا يصح عليه هذا... وبالتالى فإنه يمكن أن يكون الزمان والحركة معا لا بداية لهما ولا نهاية أيضا لأن أجزاءهما لا توجد السابق منها مع اللاحق بالفعل(٤٢).

أما متكلمى الإسلام فلا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عمليا. بينما نرى الفلاسفة لا يتصورون جزءا مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شىء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ وأن الجسم يتكون من أجزاء متناهية وأن هذه الأجزاء غير منقسمة كان له شأن كبير فى علم الكلام فقد كان أساسا لإثبات حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع، كما كان أساسا للقول بنظرية الخلق المستمر(٤٣).

فإذا كان هذا هو جوهر رأى متكلمى الإسلام فى مسألة الجوهر الفرد فما هو رأى فلاسفة الإسلام وبالأخص الفارابى؟

يقول فخر الدين الرازى «إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة اعتمادا 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(٤٤).

وفى ذلك يقول الفارابى «.... وإنه لا ينتهى المقادير فى قسمتها إلى جزء لا يتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء، وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء»(٤٥) فهو يقرر أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وأن أى جزء أو

جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولكن بالقوة فقط أو بالتصور. وهكذا أنكر الفارابى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ وتعرض له بالنقد فى كتابه «الحروف» إذ يقول «ولما ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التى لا تنقسم قالوا فى الأجزاء التى لا تنقسم أنها هى من الجواهر»(٤٦) وينكر عليهم ذلك ويؤكد أنه ليس مقدار ينتهى بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية، ولا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملأ»(٤٧).

وهذا الرفض لمذهب الجوهر الفرد من جانب الفارابى نرى أنه كان تعبيرا عن اتجاه مضاد وقفه الفارابى ضد متكلمى الإسلام، وخاصة الكندى الذى كان يرى أن كل شىء من عدد أو موجود وجودا فعليا فهو متناه، وأنه يمكن تصور شىء لا نهاية له بالقوة فقط من حيث يمكن للعدد أن يضاعف إلى ما لا نهاية ولمقدورات الله أن تستمر فى التزايد إلى ما لا نهاية ولكن كل ما يعد من العدد بالفعل وكل ما يتحقق من مقدورات الله فهو متناه، وبالتالى فالزمان والحركة لما كانت أجزاؤهما تجتمع معا فيستحيل عندهم وجود زمان لا نهاية له فى المستقبل أو الماضى(٤٨).

فالكندى يعتبر الحاضر أو الدورة الحالية لحركة الفلك أو الليل والنهار الحاليين طرفا لما قبلها فكيف تكون طرفا وهى لا تعدم حركة ولا تلاشى زمانا. والزمان والحركات بعدها موجودة كسلسلة تامة الحلقات إلى ما لا نهاية من الطرفين، وكل حلقة هى حد لما قبلها ولما يلحقها ولكنه حد موصل لا قاطع فإذا فصلنا الحلقة وأثبتنا مجىء الزمن من جهة الماضى أو نجعله مبتدئ منها عند المستقبل نكون قد عاملنا اللامتناهى معاملة المتناهى(٤٩).

ثم أن قول الكندى أن الزمان حتى نقطة معلومة حاضر متناه فإذا أضفنا إليه يوما أو سنة أو أى كمية محدودة يكون محدودا هو قول فاسد؛ لأن عملية الإضافة لا نهائية. وممكن تصوركم لا نهائى هو مجموع كميات محددة مضافة باستمرار إلى ما لا نهاية وبالتالى فلا استحالة فى تكون لا متناه من مجموعة أجزاء عددها لا متناه، والعدد اللامتناهى نفسه ما هو إلا مجموعة أعداد كل منها متناه ولكنها متسلسلة بلا انتهاء، وإلا كيف يمكن تصور اللامتناهى ككم؟[٥٠]. ويقول د. الألوسى. أن هذه الانتقادات وجهها جملة من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد والطوسى وغيرهم إلى المتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الجوهر الفرد.

ويؤكد ذلك ويقول أنه مما يذكره «موسى بن ميمون» نتبين أن الفارابى ربما يكون أول من قدم الرد من وجهة نظر الفلاسفة ضد حجج المتكلمين حولها وأنه أظهر كل جوانب الضعف فيها[٥١] ويعقب بقوله «ومن المعروف أن قول الكندى والنظام عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى فما بعده»[٥٢].

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة، وكيف أن كلا منهما يفتقر فى وجوده إلى الآخر، وإذا كنا قد عرضنا بعض الأدلة التى تؤيد ذلك، فإنه يؤكد أيضا من خلال بعض نصوصه تعلق الهيولى بالصورة ويبين كيفية التلازم بينهما، ويقدم الدليل على ذلك سواء من المجال الطبيعى أو الميتافيزيقى، فهو يذهب أولا إلى أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى إلى مقارنة الصورة». . . فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مقطورة لأجله، لم توجد هى أيضا. ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى

أيضا فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا»[٥٣].

فافتقار المادة إذن يكون على ذات الصورة والاقتران بينهما موجود لأن الشيئين موجودان، وهذا يرجع إلى نظرية الفارابى فى العلل والمعلولات كما سنرى، إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة ومعلولها أو كما يقول الفارابى أن علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولوزم بين ما يعتقد سبب من جهة، وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى«كل ما لم يكن فكان فله سبب»[٥٤].

ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أنه رغم أن الفارابى يلجأ إلى السببية فى تفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة، إلا أنه ينفى أن تكون الصورة علة أو سبب فى وجود المادة والعكس تمام، أى لا يجوز أن تكون المادة علة للصورة، «الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب[٥٥] كما يقول «وأنه لا يجوز أن يكون سببا للآخر فى الوجود»[٥٦] بل إن هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر.

والفارابى لم يقتصر فى بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة على المجال الطبيعى فقط، بل إنه يخوض فى مجال الإلهيات، أو ما بعد الطبيعة حيث نجده يقول: «لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة، ولا صورة طبيعية بلا هيولى، وأنه لا يجوز أن يكون أحدهما سببا للآخر فى الوجود بل ههنا سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر»[٥٧] كما يقول «الجسم مؤلف من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية فى وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلابد فى وجودها من ثالث ليس بجسم»[٥٨].

فما هى حقيقة هذا الثالث الذى ليس بجسم؟؟؟

بعد أن أثبت الفارابى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، وأنها من حيث هى مادة فهى قابلة للامتداد المكانى، ومن حيث هى صورة فهى قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية، يضيف إلى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالثا غير طبيعى وهو العقل الفعال وهو علة تكونها من مادة وصورة، ومع أن البحث فى هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعى كما ذكرنا، فلابد من القول هنا أن الفارابى يحاول إثبات شىء مباين للهيولى والصورة، واحد بالعدد، دائم الوجود، يقول الفارابى« . . . . ثم بلغ من تأخرها وتخلفها وحساسة وجودها (أى المادة الأولى) أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج، ومحركها من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال»(٥٩).

فالفارابى إذن قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق لبيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ولا شك أن اتجاه الفارابى إلى المجال الميتافيزيقى ليستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ لأنه قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة، وبين دراسته السبب أو المبدأ الفاعلى الذى عن طريقة تتضح ماهية الجسم الطبيعى.

وهكذا فنظريته فى مبادئ الموجودات نظرية مصبوغة بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى بالصورة.

وهناك مسألة أخرى نرى أنه لزما علينا أن نعرضها رغم أن الفارابى لم يوضح القول فيها، وإنما عرضها بإيجاز شديد، وربما تبعد هذه المسألة أشد البعد عن المجال الطبيعى ولكننا لا نجد مفرا من عرضها حتى نستكمل رأيه فى تحديد علاقة الهيولى بالصورة وكيفية التلازم بينهما.

وتتلخص هذه المسألة فى سعى الهيولى وشوقها للتعلق بالصورة حيث يقول «أما الموجودات التى دون الأجسام السماوية فإنها فى نهاية النقص فى الوجود وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هى أبدا ساعيه إلى ما تتجوهر به من الصورة»(٦٠) ويؤكد سعى الهيولى للتلبس بصورة بقوله: «والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا، فلذلك إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا، فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا»(٦١).

معنى هذا أن الهيولى دائمة النزوع إلى الصورة لتتجوهر بها ولا يمكن أن تتجرد عنها أبدا لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى وإلا لزمها العدم المطلق «والمادة موضوعة لصور متضادة فهى قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها فهى تنتقل من صورة إلى صورة دائمًا بلا فتور»(٦٢).

إذن يلجأ الفارابى إلى فكرة الشوق يفسر بها حركة المادة فى جميع الموجودات الطبيعية «والفلك... ليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا إلى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق إلى التشبه به.... والكل مشترك فى أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول»(٦٣).

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات كما يقول «د. مصطفى حلمى» سواء كانت هذه الموجودات أجسام بسيطة أو نفوس نباتية أو حيوانية أو بشرية أو فلكية، والهيولى عاشقة للصورة، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها»(٦٤).

وهكذا بعد تحليلنا لطبيعة العلاقة بين المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بها، نستطيع أن نقول أن الفارابى قد أعطى الصورة أفضلية على المادة رغم اتجاهه إلى توضيح الأثر المتبادل لكل منهما وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مؤثرات أرسطية وأفلاطونية بل وأيضا أفلوطينية إلى حد كبير، وقد وضحت هذه الأفضلية فى مذهبه من عدة نواحى منها:

أولا: إن المادة شىء لا محدد، والصورة هى التى تعطى التحديد لها، فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا «. . . .ولذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا، وأما الموجودات التى صورتها صورة الصورة فهى لأجل ذاتها أبدا ولا يمكن أن تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها»(٦٥).

وهنا نلاحظ أن الفارابى يضفى على الصورة صفات الجوهرية والكمال حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشىء أكمل وأسمى ومقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية حيث يثبت خلود النفس واعتبارها صورة للجسم، وهنا يظهر التأثير الأفلوطينى على الفكر الفارابى والذى ظهر بصورة واضحة فى مبالغته فى تفضيل الصورة على المادة لدرجة تشعرنا أن الصورة هى كل شىء(٦٦).

ثانيا: رغم أن الفارابى ينسب الطبيعة لكل من المادة والصورة، إلا أنه قد ذهب وفقا لرأى أستاذه أرسطو إلى أن الصورة أحرى بأن تكون لها طبيعة من الهيولى، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون أن لها طبيعة ما لم تحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات هى صورتها التى تعين النوع الداخل فى حدها،

أى أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية، أى صورتها التى لا تنفصل عنها، يقول الفارابى«والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة إلا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورة»(٦٧).

كما أن المادة ليست إلا بالقوة بوجه ما،- وفى حين أن الصورة هى الفعل والحقيقة وهى التى تكون ماهية الشىء، وكما ذكرنا سابقا فإن الموجود أيا كان يسمى على حسب صورته لا على حسب مادته(٦٨).

بل إن الفارابى يذهب ابعد من ذلك فيجعل المادة عنصرا مساعدا للصورة فقط وهى تعاون الصورة فى عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل «.. والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصور»(٦٩).

ثالثا: كذلك نرى أن نظرية الفارابى فى التغير بوجه عام والحركة بوجه خاص وما يترتب عليها من أشكال الوجود المختلفة وترتيبها إنما تقوم أساسا على نظريته فى تفضيل الصورة على المادة.

إذ أن الصورة فى العالم ليست إلا ارتقاء مستمرا للهيولى إلى الصور الأرقى والأدنى، وما الكون إلا سلما متدرجا مستمرا للموجودات فما هو فى أرقى السلم تسود فيه الصورة، وما هو فى أدنى السلم تفوق فيه الهيولى الصورة، وفى أسفل هذا السلم تكون هناك الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة، وفى ذلك يقول الفارابى «كل ما كان أقرب إلى

المادة الأولى كـان أخس، وكل ما كـان أقرب إلى صورة الـصور كان أشرف»[٧٠].

وبناء على ذلك يرتب الفارابى الموجودات على الوجه التالى «الموجودات الممكنة على مراتب، فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضـدين وتلك هى المادة الأولى، والتى فى المرتبـة الثانـية مـا حصلت لهـا وجودات بالاضداد التى تحـصل فى المادة الأولى - وهى الأسطقسات، وهذه إذا حصلت موجـودة بصور ما، حصل لها بحصـول صورها إمكان أن توجد وجودات أخر متـقابلة أيضا فتصير مـواد لصور أخرى ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صـور لا يمكن أن تكون الموجودات المتـحصلة بتلك الصـور مواد لصور أخرى، فـتكون صور تلك الموجودات صورا لكل صورة تقـدمت قبلها وهذه الأخـيرة أشـرف الموجـودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجـودات الممكنة»[٧١]، وهكذا تفاضلت الموجـودات بحسب صورتها فأصـبحت صور الأسطقسات فى أدنى مـرتبة، ثم صور الأجسام المعدنيـة وهى أرفع مرتبة من صور الأسطـقسات، ثم صـورة النبات علـى تفاضلهـا أرفع مرتبـة من صور الأجسام المعدنيـة، ثم صور الحيوان الناطق وهى الهيئات الطبـيعية التى له بما هو ناطق أرفع من صور الحيوان غير الناطق[٧٢].

وهكذا نسـتطيع القول بأن الصـورة قد احتلـت هذه المكانة السامـية فى مذهب الفارابى وما ذلك إلا لتأثره بأستاذه أرسطو، وقد يتساءل البعض كيف أعطيت الصورة هذه المكانـة وهذا التفضيل فـى مذهب أرسطو وهو فى نفس الوقت يرفض القـول بالمثل التى نادى بها أفـلاطون بل وينفيهـا نفيـا لا يقبل جدال؟.

والواقع أن أرسطو فى نظريتـه فى الصورة لم يكن قد تـخلص تماما من نظرية المثل الأفلاطونية.

يقول برتراند راسل «إن الصورة عند أرسطو أكثر حقيقة فى وجودها من المادة وهذا يذكرنا بالمثل الأفلاطونية التى لا وجودا حقيقيا إلا لها، فالظاهر أن التغيير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون أقل مما يصوره لنا، ويعزز قوله بقول زلر «إن أرسطو لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر من قبل أفلاطون نحو تجسيد المثل فقد كان للصورة عنده ما كان للمثل عند أفلاطون من وجود ميتافيزيقى قائما بذاته، وهو الذى يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها[٧٣].

* * *

القسم الثانى
علل الموجودات الطبيعية

تمهيد:

عرفنا سابقا أن الفارابى قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة وهى علتا طبيعتها، إلا أنه لكى يفسر لنا وجود هذه الموجودات يذهب إلى القول بأن لا علة فاعلية وعلة غائية هما سبب وجود الصورة فى المادة.

وإذا كان الفارابى لم يترك لنا رسائل أو مؤلفات يبحث فيها موضوع العلية أو السببية بالتحديد، فإن آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله ومؤلفاته، وتميزت بالغموض والإيجاز كعادته.

وقد حاولت جاهدة استخلاص رأيه مما عثرت عليه فى ثنايا مؤلفاته من نصوص موجزة وبما يتيح لى تناول المشكلة من جميع النواحى سواء من ناحية أنواع العلل، أو مشكلة السببية، أو رأيه في الصدفة والاختيار، أو مشكلة السببية وعلاقتها باللزوم والتلازم والفعل والانفعال.

ومما لا شك فيه أن دراسة العلل تعد على جانب كبير من الأهمية، فنظرية العلل شرط ضرورى ملازم للحركة فالعلة المادية وإن كانت سلبية إلا أنها تفترض استعدادًا للحصول على الصورة والعلة الصورية نظرا لأنها تضفى على المادة حقيقتها فهى علة إيجابية، والعلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فإنها تدل على الحركة من حيث إنها سبب انتقال الشىء من حالة القوة إلى حالة الفعل، وأما العلة الرابعة الغائية فإنها تكشف عن غاية الحركة إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة.

وعلى ذلك فالحركة ليست إلا الجمع بين تلك العلل فى علتين رئيسيتين هما المادة والصورة وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل فعل التشوق الطبيعى والعشق.

أما إذا أردنا أن نفهم التغيرات التى تقع فى الطبيعة من كون الأشياء وفسادها فلابد لنا من دراسة العلل.

هذا بالإضافة إلى أن معرفة الموجود حق المعرفة لن يأتى من البحث فى مبادئه وتركيبه فحسب، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى أحوال الجسم.

والواقع أن نظرية الفارابى فى العلل لا تغوص فقط فى أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات بل إنها ترتبط أيضا بكثير من المجالات الميتافيزيقية فى فلسفته، ويبدو ذلك واضحا حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة مثلا فنجده يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود، وواجب الوجود.

كذلك يتطرق من هذه المسألة إلى البحث فى قدم العالم وحدوثه ونظرية الفيض وصدور الموجودات.

وهذا التداخل بين الجانب الفيزيقى والجانب الميتافيزيقى وإن كنا لا نجده عند أرسطو إلا أننا يمكننا أن نلاحظه بوضوح فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة(٧٤).

هذا بالإضافة إلى تأثره بالجوانب الدينية التى يعتنقها والتى ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائبة، ويعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى فى بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو

القصوى علة غائية فقط[٧٥]، نجد الفارابى يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمر، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

أولا: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى:

والعلل عند الفارابى كما هى عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، إذ يقول «مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فإن هذا يعنى به أمر واحد، وماذا وجوده ولماذا وجوده، فإن قولنا عماذا وجوده ربما يدل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة»[٧٦]، المادة والماهية والفاعل والغاية.

فالفارابى يؤكد هنا أن علل وأسباب الموجودات أربعة، وهو فى تقريره لهذه العلل ينقد من اقتصر من المذاهب على علة واحدة سواء كانت هذه العلة مادية (وهو مذهب انطيفون وأتباعه) أو علة صورية (وهو مذهب الفيثاغوريون وأفلاطون)، ويقرر حقيقة هامة أقام عليها نظريته فى مبادئ الموجودات وعللها وهى، أن العالم مركب فى الحقيقة من بسيطين هما المادة والصورة، وإن التركيب لا يكون فى شيء واحد إذ أن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال[٧٧].

فالعلة المادية: هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة[٧٨] وهى الحاملة لصورة الشيء كالبرونز فى التمثال إذ لولا البرونز ما صنع التمثال «فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هى فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة»[٧٩].

فالعلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهيولى التى يتكون منها، وهى المادة الخام والتى تصبح هى الشيء.

والعلة الصورية: هى هيئة الشيء أو شكله أو طبيعته أو ماهيته التى تجعل الشيء هو هو، والتى بها تصير مادة تمثال «البرونز» تمثالا بالفعل[٨٠]، فالعلة الصورية تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل، وأنها تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءا بالفعل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل بل فى كونه بالقوة «الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل، فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة»[٨١]، فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل فهذه العلة تكون مبدأ فاعلى للمادة لو كان وجودها بالفعل، كما يمكن اعتبارها جزءا للعلة الفاعلية وإن كانت تعد فى الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب»[٨٢] وهنا نجد تقارب عند الفارابى كما هو الحال عند أرسطو بين العلة الصورية والعلة الغائية، فالصورة تضفى على المادة حقيقتها حتى تصبح العلة الغائية فى أخر الأمر غير متميزة تماما عن العلة الصورية يقول الفارابى الغايات فى الأمور الطبيعية هى نفس وجود الصور فى المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما فى مادة»[٨٣].

وهكذا يفسر الفارابى علية الشيء من حيث وجوده فى الخارج والعقل، أى من حيث ذاته، وهذا التفسير الذى تأثر فيه بأرسطو إلى حد كبير وكان شائعا عند من سبقه من الفلاسفة كالكندى[٨٤] لم يعد مقبولا فى عصرنا

الحديث، فلو أخذنا مثلا «تعريف» جون ستيوارت مل «للعلة على أنها» الحد السابق غير المتغير واللامشروط» فإن هذا التعريف يستبعد العلة الغائية، لأن العلة الغائية هى النهاية وليست حدا سابقا فى الزمان، كما أنها لا تتضمن العلل الصورية لأننا لا نفكر الآن فى مفهوم الشىء باعتباره جزءا من علته، ولا يأخذ هذا التعريف سوى العلتين المادية والفاعلية ولكن ليس بالتفسير الأرسطى لهما، لأنه ينظر إليهما على أنهما قوة مثالية تعمل منذ البداية، بل من النهاية بينما ينظر العلم الحديث إلى العلة الفاعلة على أنها الطاقة التى تنتج الحركة وهى طاقة آلية خالصة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن العلم الحديث لا ينكر العلتين الصورية والغائية بالمرة، كل ما هنالك أنه يعتبرهما خارج مجاله، إذ مجاله العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما(٨٥).

ولما كان كل جسم وكل عرض فله فاعل ومكون عنه وجد كما يقول الفارابى(٨٦) فإن العلة الفاعلة هى المبدأ الذى صورة الشىء عنه كالفنان الذى صنع التمثال لأنه العلة التى قبلت البرونز وصيرته تمثالا، فالفاعل عند الطبيعيين(٨٧) هو مبدأ التحريك، والحركة هى الخروج من القوة إلى الفعل فى المادة فيكون هذا المبدأ هو سببا لتحريك غيره أو خروجه من القوة إلى الفعل(٨٨).

فإذا كانت العلة الفاعلة تفيد التحريك فإن علاقتها بالعلة المادية والصورية والغائية تتضح تمام الوضوح، فمن جهة المادة يكفى فيها الاستعداد لملاقاة القوة الفاعلة، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أنه سبب للغاية، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أن المادة

وحهدا لا تكفى فى تصور الكائن، وعموما فإن أهمية هذه العلة ستتضح أكثر عند دراستنا للعلة الغائية.

العلة الغائية: يذهب الفارابى إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، أو كما يرى «أرسطو» أنها القصد أو الغرض الذى يرمى إليه الفاعل مما فعل كغرض الفنان من صنع التمثال، كـ «حب الفنان أو نيل المجد، أو تخليد ذكرى صاحب التمثال»(٨٩)، فكل ما هو جسمانى فهو إما لغرض وغاية، وإما لازم وتابع لشىء هو غرض وغاية(٩٠)، وليست الغايات فى الأمور الطبيعية - كما يرى الفارابى - سوى - وجود الصور فى المادة، فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة «والعلة يجب أن توجد مع المعلول فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقية بل معدات أو معينات وهى كالحركة»(٩١) مثال 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(٩٢).

فالذى يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية هى 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(٩٣).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى القول بأن تلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية وكذلك كل أمر وغرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما(٩٤).

والواقع أن دراسة الفارابى للعلة الغائية يتداخل فيها الجانب الفيزيقى مع الجانب الميتافيزيقى بحيث يصعب الفصل بينهما، ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعلق باعتبارها العلة الرابعة من علل الموجودات، كما تتعلق برفضه القول بالاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية فى عالم الطبيعة، إلا أننا نلاحظ غوصه دائما فى أعماق ما بعد الطبيعة. فحين جعل تحقق الموجودات فى العالم الخارجى لا يكون إلا بمحرك من خارج مفارق، هذا المحرك المفارق لم يكن إلا من عالم ما بعد الطبيعة وهو ما يستمد من التصور وجوده فيعطى التصديق قوة اليقين لأن اليقين إنما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجى المفارق له(٩٥).

وقد استخدم الفارابى فكرة الغائية ليستدل بها على وجود الله، كما أننا سنجده قد ربط بين الفكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، فالله ليس علة غائية كما كان عند أرسطو بل أن عنايته تسرى فى الكون بأسره نظرا لأنه علة فاعله وغائية.

كما أنه حاول تفسير الشر بحيث لا يتعارض فى وجوده مع التسليم بالغائية والعناية الإلهية، فذكر أن الخير والنظام مقصودان بالذات. أما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض، أى أن ما يجرى من فساد أو شر هو من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل، فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور الهيولانية هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا وعلى هذا يكون الشر حادثا بالعرض(٩٦).

وهكذا استطاع الفارابى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة.

وينتهى الفارابى من بحثه فى العلل بإثبات أن كل عله مكملة للأخرى ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فلكل علة دورها فى التأثير ولكن

على اختلاف في تأثير كل واحدة منها، فالغائية تؤثر في العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر في الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصورية التى تكونان ماهية الشيء وطبيعته، وبهذا ترتبط العلل الأربع لتوضح لنا ماهية الشيء. وماذا وبماذا وكيف وجوده، وعن ماذا وجوده، ولأجل ماذا وجوده.

فالفارابى يوضح لنا أننا نعرف ماهية الشيء وجوهره (أى صورته) والذى يتحدد بالسؤال «ما هو» وعندما تتم لنا معرفة مادة الشيء بعد معرفة صورته، فالإنسان يحاول معرفة علة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلة هى المحرك الأول المباشر أو العلة الفاعلة، وعندما نعرف هذه العلة نحاول معرفة علة وجود الشيء أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك وتلك هى العلة الغائية. «أما عن ماذا وجوده يطلب به الفاعل والمادة، ولماذا وجوده يطلب به الغرض والغاية التى لأجلها وجوده»[٩٧] وعندما نعطى هذه العلة الرابعة إلى جانب العلل الثلاث الأولى فقد كمل العلم بالشيء أو عرفت مبادئ أو أسباب وجوده[٩٨].

ثانيا: الفارابى ومشكلة السببية:

كانت الفلسفة اليونانية إجمالا تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الأرض إلى الصدفة. وقد أدرك الفارابى خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية فى العالم العلوى، والعالم السفلى من خلال نظرية الصدور.

لقد اتضح لنا مما سبق أن دراسة الفارابى للعلل والأسباب كانت منصبة أساسا على الكشف عن أسباب الموجودات متابعا فى هذا أرسطو على وجه

الخصوص إلا أن نظرية الفارابى فى مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم «ابن رشد» فى دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص حيث نجد أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟؟ وسنرى أنهم أغفلوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شىء يحصل فى العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية. والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابى وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها(٩٩).

ورغم أن المعتزلة وهم من المتكلمين قالوا بحتمية القوانين الطبيعية، إلا أنهم لم يصلوا فى ذلك إلى مبدأ السبب الكافى الذى يرتبط ارتباطا مباشرا بالعلة الغائية. ففى مذهبهم أن العالم خلق على الصورة التى هو عليها، وفى الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الأصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقننة على الوجه الذى هى عليه(١٠٠).

ويعقب على ذلك «موسى بن ميمون» بقوله الفلاسفة يسمون الله العلة الأولى والسبب الأول، والمتكلمون يهربون من هذه التسمية، ويسمونه الفاعل ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل لأنهم قالوا: إن قلنا أنه علة لزم وجود المعلول، وهنا يؤدى لقدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله بل لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. كما يرى أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هذا المعنى لأنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة فهى تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود

بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى البيت ليس هو بناءا بالفعل لكنه بناء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة. وحين يبنى فهو بناء بالفعل ويلزم وجود شيء مبنى ضرورة. وما ربحنا شيئا فى تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب كما يرى ابن ميمون(١٠١).

وحقيقة الأمر فإن فكرة السببية عند الفارابى يشوبها بعض الغموض والاضطراب نظرا لأنه يخلط فيها بين المجال الفيزيقى والمجال الميتافيزيقى. فهو يحاول أن يصعد من العلة الغائية التى بحثها فى المجال الطبيعى إلى أن يربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها فينتقل بحثه من المجال الفيزيقى إلى المجال الميتافيزيقى عندما يعمم أفكار العناية والغائية، وبحيث يبدو الكون له مظهرا لعناية الخالق به. وقد فعل ابن سينا ذلك، كما أن ابن رشد من تقريره أسباب محددة لكل موجود من الموجودات، انتقل منها إلى تقرير العناية والغائية وهما الفكرتين التى استند إليهما فى استدلاله على وجود الله(١٠٢).

والفارابى فى تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول «كل ما لم يكن فكان فله سبب»(١٠٣).

والمعروف أن ما لم يكن فكان هو «الممكن الوجود» الذى لا يصير وجوده واجبا متحققا بالفعل إلا بعلة تكون سببا لحركة الممكن من حالة القوة التى كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل(١٠٤).

وينفى الفارابى أن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود؛ لأن كل ما يحدث فى عالم الممكنات من صيرورة، وتبدل، وكون وفساد لا يحدث إلا

بسبب معلوم لأن المعدوم لا شيء، وليس اللاشيء مما يتصف بما قد يكون به سببا لشيء «والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا»[١٠٥]. فالأسباب تستحدث بعد أن لم تكن، والعوامل الفاعلة تصير أسبابا كلما اكتسبت الوجود كأسباب بفعل أسباب أخرى تحركها من حالة السبب بالقوة إلى حالة السبب بالفعل، أو من حالة السبب الممكن إلى حالة السبب الواجب الفعل والتأثير كعامل فاعل. ولكن سلسلة العوامل الفاعلة لا تتسلسل إلى ما لا نهاية من العلل والأسباب، بل تنتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، إذ يقول الفارابي «الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب الأول في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة»[١٠٦].

وهكذا يؤكد الفارابي «أننا لن نجد في عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب»[١٠٧] وكما تتناهى سلسلة الأسباب إلى سبب الأسباب كذلك تتناهى سلسلة الممكنات إلىّ «واجب الوجود» الذي هو سبب الأسباب والذي تنتهي إليه حتمية تنسيق الحوادث «طبيعية، واختيارية».

كما ينفي الفارابي أن تكون هناك علل ممكنة لا نهاية لها «لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية، فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود بريئا عن العلل المادية والفاعلية والغائية»[١٠٨].

ويؤكد «موسى بن ميمون» قول الفارابي ويرى أن وجود علل ومعلومات لا نهاية لعددها محال ولو لم تكن ذوات عظم، مثال ذلك أن

يكون هذا العقل مثلا سببه عقل ثان، وسبب الثانى ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا أيضا بين المحال»(١٠٩).

وهكذا تكتشف لنا دراسة الفارابى لمشكلة السببية، وبيان كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أنه يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء، ولذا فقد وجدنا أنه أبطل علم أحكام النجوم إذ يقول «والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان كمن ظن أن الكوكب الفلانى متى قارب أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث، وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط أبدا ولا تنفع فيها التجارب، ولا سبيل إلى معرفتها بالبحث والتفتيش إذ ليس السبب فى جهلها قصور الإنسان عن إدراكها، وممتنع أن يكون بها تقدم المعرفة البتة»(١١٠).

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار:

واستكمالا لرأيه فى مشكلة السببية فإنه يقرر: أنه لا اختيار للإنسان ولا مصادفة فى الطبيعة، فالطبع الحادث مثل الاختيار الحادث يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية كل ما يحدث بأسباب يرتبط بعضها ببعض ارتباطا سببيا بالضرورة وتنتهى بالأول الذى هو واجب الوجود وسبب الأسباب يقول الفارابى «ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر. فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف اختياره»(١١١). فالفارابى يرى من خلال هذا النص أنه يجب على الإنسان أن يكشف عن حقيقة ما يتوهمه اختياراً فيتساءل عن جوهر حقيقة الاختيار الذى هو لا شك فعل «هل هو حادث فيه

بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ إن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره من غيره، وإن كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه، فإما أن يكون إيجاده الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على الاختيار من غيره وينتهى إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره أى ينتهى إلى الاختيار الأزلى»(١١٢).

والفارابى هنا يؤكد أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار محض وهم؛ لأن الاختيار مثله مثل الحدث فى الطبيعة حادث ولهذا الحادث أسباب محتومة بسلسلة علل تتناهى إلى سبب الأسباب الذى هو الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية فعل الأسباب فى كل ما كان بعد أن لم يكن من الحوادث، طبيعية كانت أو إنسانية. فهى عند الفارابى سواء فلا مصادفة فى الطبيعة ولا حرية للإنسان.

ولكى يفرق الفارابى بين الأمور المضبوطة، والأمور الاتفاقية فإنه يذكر أن العلل والأسباب قد تكون قريبة معلومة ومضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. وقد تكون بعيدة وهذه البعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها: كالقمر يمتلئ ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الأرض فينبث الكلأ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغنى(١١٣).

أما المجهولة المستعصية على الإدراك فهو «أن يحدث فى العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتتعفن بها أبدان فيرثيهم أقوام فيستغنون. . . . غير أن الذى يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل

تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب. . . . . فهو مدع ما لا يذعن له عقل صحيح البتة»[١١٤]. كما يقول «أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد: كالخبر عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما. . . . والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. ولو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغدة، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف»[١١٥].

ونستخلص مما سبق أن الأسباب عند الفارابى ثلاثة أنواع: قريب معلوم، وبعيد معلوم، وبعيد غير معلوم. وكل ما يحدث فإنما يحدث بسبب محتوم. لكن ما يحدث بفعل أسباب بعيدة غير معلومة نتوهم أنه يحصل اتفاقا إن كان مما يحدث فى الطبيعة، ونتوهم أنه يحصل باختيارنا إن كان مما يحدث فى الإنسان من أفعال يشعر معها أنه مريد مختار[١١٦].

وسواء أدركنا السبب أم لم ندركه فذلك لا يغير من حقيقة حتمية السببية شيئا «فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا إلا عن سبب».

وإذا كان ظاهر الملاحظة يفيد أن ثمة ما يحصل فى الكون اتفاقا بلا أسباب، فإن ظاهر الإحساس يفيد أن ثمة ما يحصل يحصل باختيارنا. ورغم ظاهر هذه الملاحظة وظاهر هذا الإحساس فالفارابى يرى أنه لو لم تكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم يكن للإنسان وهم

الاختيار لأصبحت الحياة مستحيلة ضمن حدود عالم معلوم أسباب كل الحوادث بحتمية لا اتفاق بموجبها من أحداث الطبيعة ولا اختيار للإنسان.

وإذا كان الفارابى قد ميز بين الإرادة والاختيار، فإن ذلك لا يشير إلا إلى تميز نتوهمه اختيارا بدليل رفض الفارابى للمصادفة وللاختيار فهما عنده محض وهمين ينشآن من جهلنا بالأسباب الحتمية للنتائج.

إلا أننا سنجد «ابن سينا» يتعرض بالنقد لمن ينكر الاتفاق والمصادفة ويقول «إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاف 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 الاتفاقى نفسه من حيث هو كذلك. ويتساءل «د. عاطف العراقى» فى كتابه «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» هل نقد ابن سينا هذا صحيح من كل جوانبه؟، ويرى أنه خاطئ. يعلل ذلك بقوله كيف يكون الاتفاق سببا؟. وهل إذا حدث شيء بالاتفاق فهل يكون ذلك مبررا 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 تفسيرا دقيقا إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها(١١٧).

رابعا: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والانفعال:

لما كانت علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى، فإن الفارابى يفصل القول فى هذه العلاقة ويقول «اللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا، فالذاتى مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضى مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضا ما هو تام اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم، والتام هو

أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وذلك الآخر يوجد أيضا بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا فى الوجود مثل الأب والابن، والضعف والنصف. والناقص اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنان إلا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة»(١١٨).

وواضح من هذا النص أن الفارابى يقصد باللزوم الذاتى التلازم المضطرد، ويقصد باللزوم العرضى غير المضطرد. فهو لا يرتب على اضطراد اللزوم ضرورة، كما لا يرتب على عدم اضطراد اللزوم عدم ضرورة وإلا لكان اللزوم الذاتى المضطرد لزوما ضروريا، ولكان اللزوم العرضى الغير مضطرد لزوما غير ضروريًا.

ونستنتج من ذلك أن الفارابى لا يرى ضرورة التلازم وضرورة اللزوم إلا فى تلازم العلة والمعلول وحتمية لزوم ما يلزم من العلة فى المعلول، أى حتمية العلة وحتمية انفعال المعلول.

ثم يناقش الفارابى العلاقة السببية بين «الفعل والانفعال» من جهة و«اللزوم والتلازم» من جهة أخرى... فما هى حقيقة العلاقة بينهما وهل هما من باب المضاف؟؟

يقول الفارابى ليس كل شيء يوجد مع شيء آخر يعدا من باب المضاف لأنا لا نجد التنفس إلا مع الرئة، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر، ولا الجوهر إلا مع العرض.... الخ، وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة فى باب اللزوم(١١٩).

وقد يظن الإنسان أنه إذا تشابه شيئان ثم ظهر أن شيئا ثالثا هو سبب لأحدهما فقد يظن ويتوهم بأن هذا الثالث سبب أيضا للآخر، وذلك لا يصح

فى كل متشابهين كما يقول الفارابى لأن التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات[١٢٠]. فإذا تشابه مثلا «أ»، «ب» بالذات وكان «ج» سببا لأحدهما فهو سبب للآخر بالضرورة، وإذا تشابه «أ»، «ب» بالعرض وكان «ج» سببا لأحدهما فلا يكون سببا للآخر.

وقد يعتقد البعض أن الفارابى من منكرى الحتمية السببية، وحتمية القوانين الطبيعية حين يقول «وقد يظن بالأفعال الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج»[١٢١]، وأيضا حين يقول «ولولا ما يعرض من التمنع فى المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية»[١٢٢].

والحقيقة أن الفارابى ليس من منكرى الحتمية السببية ولكنه اشترط لفعل الفاعل المؤثر منفعلا والآثار الطبيعية ضرورية محتمة الوقوع كلما توفر الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر، ومثال ذلك وقوع فعل الإحراق من المحرق بالطبع على المنفعل الفاعل للاحتراق بالطبع، ومثل وقوع التحريك من المحرك بالطبع على المنفعل القابل للتحرك بالطبع.

فهناك تلازم حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال.

وهذا الشرط الذى وضعه الفارابى لتأكيد فعل العلة الفاعلة يتسق تمام الاتساق مع قول الفارابى بحتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شىء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من ظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط

الموجـودات وظواهرها العـارضـة إذا يرتقى صاعـدا من الموجـودات المتكثـرة المتناهيـة بالكمـال إلى الواحـد اللامـتناهى الكامل الأول الذى ليس لوجـوده سبب(١٢٣).

وهكذا فالمسـألة الطبيـعية مـرتبطة بالمسألة الميتافـيزيقيـة، وليس العلم الطبيـعى عند الفارابى غير مـرحلة منهجية نحـو العالم الإلهى، فهمـا جوهر الحكمة التى هى عنده علم الأسبـاب والتعليل «الحكمة علم الأسباب البـعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجـود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتـيقن بوجودها ونعلم ما هى وكـيف هى وأنها وإن كانت كثـيرة فإنها ترتقى على ترتيـب إلى موجود واحد هو السـبب فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة»(١٢٤).

خامسا: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى:

يعـد هجوم الغـزالى على فكرة التـرابط الضـرورى بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنه مفكر على فـلاسفة العصر أمثـال «الفارابى وابن سينا» ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتـران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى «تهافت الفـلاسفة» إلى القول بأن مخالفـة الفلاسفة تعـد أمرا ضروريا إذ ينبنى عليـها إثبات المعجـزات الخارقة للعادة بحيث إن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر(١٢٥).

وعنده أن الاقتران الضـرورى يقتصر على التـلازم بين الحدود والمفاهيم المنطقية فحـسب، أما الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعـرف بالمسبب فهو ليس من هذا القبيل، إذ أنه اقتران عرضى جائز مرده إلى التساوق بين حدثين متتالـيين، أو إلى الارتباط الزمانى أو المكانى، ويرى أن حجة الفـلاسفة على حصول هذا الاقتران بين الحوادث الطبيعـية هو المشاهدة الحسية، والمشاهدة لا

تدل عنده على حصـول الشيء بالشيء أى بواسطته، بل على حـصوله عنده ومعه، فالعـقل يبطل إسناد الفعل إلى الأشياء الجامدة كـالنار التى يـسند إليها فعل الإحراق وإذا بطل أن تكون الأشيـاء المشاهدة فاعلة وجب إسناد كل فعل إلى الله.

وأما منشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب ومـسبباتها فهو العادة. على أن هذا التلازم كما يرى الغزالى ليس ضروريا لأن الله الفاعل الحق قادر على خرق العادة باجتراح المعجزات(١٢٦).

وحقيقة الأمر أن فكر الغزالى(*) كان فى أكثره متابعة وتقليد للأشاعرة، وقد أنكر المتكلمون عامة (باستثناء جمـاعة من المعتزلة كأصحاب «أبى الهزيل العلاف» الذين قالوا بالتولد) التلازم الضـرورى بين الأسباب والمسببات؛ لأن مثل هـذا القول يحد من قـدرة الخالق، ولو أنصـف الغزالى لميز بـين أساس الأمور الحسـية بمعنى أننا قد نجد من الفـلاسفة من يجمع بين القـول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبيـن الاعتراف بالمعجزات كالفارابى الذى يقرر المعجزة كحقيقة موجودة ويقول «إن المعجزات حق ممكنة فى الأنبياء(١٢٧) وكابن رشد الذى رد على الغـزالى أشد الرد متهما إياه بالسـفسطة حيث يرى أن من يرفع السببـية يرفع العقل، ويبطل العلم(١٢٨) لأن من الأسباب ما لا تعرف طبـيعة الموجود إلا بمعرفـته وهى الأسباب الذاتيـة، وابن رشد يرى أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، ولا شيئا واحدا(١٢٩). أى لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلا.

وفى نهاية عرضنا الموضوع السببية عند الفارابى أرى أن تأكيد الفارابى على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها هو تأكيد سليم، فالسببية رغم كل ما يوجه إليها من نقد عنصر هام فى العلم، ويعتبر برهان الفارابى على حتمية القوانين الطبيعية الذى توصل إليه بناءا على تحليله للعلة التامة التى يصاحب فيها المعلول العلة دون تقديم أو تأخير، بداية التاريخ الفكرى البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية(١٣٠).

وقد تبنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية، ويمكن القول بأن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابى فيما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية.

وإذا كان العلماء فى العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون، يقوم على السببية، ولكن مفهوم السببية عند الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام كابن سينا مثلا وكما يقول «د. عاطف العراقى» فى معرض نقده لفكرة الغائية عند ابن سينا «هو تصور جامد يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية وهذا التصور لا يصح للتعبير عن الكون الملىء بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر»(١٣١).

وهكذا فتركيز الفارابى على دراسة الغائية فى علم الطبيعة دفعه إلى الخلط بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية بحيث اتجه إلى تفسيرات كيفية لا كمية مما أدى إلى تعقيد تفسير الظواهر الطبيعية. وقد رأينا كيف أن المنهجية العلمية الموضوعية الحديثة تجاوزت السؤال «لم» واكتفت بالسؤال «كيف» تحصل الظواهر وذلك كى لا تغوص دون جدوى فى متاهات الميتافيزيقيا.

***

القسم الثالث
لواحق الموجودات الطبيعية
(الحركة - الزمان - المكان - الخلاء)

تمهيد:

يعتبر مفهوم الحركة فى فلسفة الفارابى هو المفتاح الرئيس لمعرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية، إذ أنه من خلال تعريفه للطبيعة اتضح لنا أنها تدور حول نقطة جوهرية هى الحركة، فعلم الطبيعة عنده ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه(١٣٢)، والطبيعة بناءا على ذلك هى مبدأ الحركة أو التغير.

فإذا ما انتقلنا إلى تحديده لمبادئ الموجودات الطبيعية، وهى المادة والصورة كمبدأين بالذات ثم العدم كمبدأ بالعرض) لوجدنا العلاقة بين هذه المبادئ قائمة على نظرية الحركة، وإن كانت هذه العلاقة تتسم ببعض السمات الميتافيزيقية وذلك عندما ربط بين الهيولى والصورة من جهة، وفكرة القوة والفعل من جهة أخرى، إذ أن تعشق الهيولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها ان تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهيولى.

كذلك ترتبط دراسته لعلل الموجودات وتحديده لها بأربع فقط وهى "المادة، والصورة والفاعل، والغاية"، بنظرية الحركة، إذ أن كل علة منهم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها إلا على أساس الحركة.

كما لا يمكن أن نغفل أن الحركة عنصر أساسى فى تقسيم الموجودات إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة لما دون فلك القمر).

أما علاقة الحركة بالزمان والمكان والخلاء فهى علاقة وطيدة، إذ أنها تعد توابع لها، يقول الفارابى: "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان. . . . والمكان والخلاء"(١٣٣).

ولا يقتصر دور الحركة على المجال الفيزيقى فحسب، وإنما يتطرق إلى مجالات الميتافيزيقيا، وسنجد أن الحركة هى أساس نظرية الفيض، وحركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، كما أنها جزء أساسى من مفهوم قدم العالم أو حدوثه، إذ أن أحد أدلة أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

وهكذا وبما أن الحركة هى محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شىء أبرز منها، فنظرية الحركة إذن هى نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها، فهى أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالى فقد نفى وجود الخلاء.

إلا أننى فى تناولى لموضوع الحركة وتوابعها عند الفارابى قد واجهتنى صعوبة، وهى من أين أبدأ تناول موضوع الحركة عنده؟ إذ أنه على الرغم من هذا الترتيب المنطقى الذى وجدته فى أحد كتبه وهو «كتاب فلسفة أرسطوطاليس» فى تناوله لموضوع الحركة ولواحقها إذ يقول" ولما كانت الحركة (لها) ماهية تدل على حدها (وأنواع) وكانت من شىء إلى شىء وفى مسافة وفى زمان وكانت عرضا فى جوهر جسمانى وكانت توجد عن محرك، احتاج

إلى أن يفحص عن هذه كلها واحدا واحـدا" ولواحقه الذاتية[١٣٤] إلا أنه لم يتبع ذلك النظام أو التـرتيب المنطقى الذى سار عليه أرسطو من قبل، وافـتقد الوحدة الموضوعية فى تقريره للحـركة، وكذلك الزمان والمكان والخلاء كتوابع لها، جاء حديثه عن كـل حد منها كشذرات متفرقة منفـصلة غير منتظمة فى ثنايا كـتبـه ورسائله، وهكذا حـاولت على قدر الإمكان اسـتخـلاص نظرية محددة المعالم توضح رأى الفارابى فى الحركة وعلاقتها بالموجود الطبيعى.

١ - الحركة (تعريفها - المقولات التى تقع فيها - أنواعها وخصائصها)

أولا: تعريف الحركة والأمور التى تتعلق بها:

حين حد الفارابى الطبيعة ذكر أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده، فالطبيعة فى ضوء هذا التعريف تحدد من حيث وجود الحركة داخل الجسم المتحرك ذاته، أى أنه لا يتحرك عن طريق قوة خارجية (١٣٥)، فالجسم لكى نقول إنه يتحرك بالطبع ويسكن بالطبع فلابد أن توجد فيه قوة التحريك، فمثلا الحجر إذا وضع فى الهواء نجد فيه قوة تحريك ذاتية تدفعه نحو الهبوط تجاه الأرض، هذه القوة هى ما نعنى به طبيعة الجسم.

ولما كان اتجاه العلماء مقصورا على العموميات بأوسع معانيها، ولم يكن فى الطبيعة أبرز ولا أجل من الحركة فى صورها أجمع، لذلك كانت طبيعيات أرسطو فى لبها ما هى إلا نظرية للحركة التى هى أعم مبادئ الطبيعة وأهمها.

وإذا كان " أفلاطون" قد اهتم" كأرسطو" بالحركة إلا أنه لم يفكر فى أن يعرض الحركة ويوضح طبيعتها وماهيتها كما فعل " أرسطو"، بل اقتصر على أن يتساءل من أين يمكن أن تأتى الحركة، وما هى صورها الأصلية؟ وانتهى إلى أن الله كروح للعالم هو مبدأ التغير والحركة، وإذا كانت دراستنا موجهة إلى الطبيعة، إذن فعلينا أن نعرف ما هى الحركة لأن جهلنا بالحركة هو جهل بالطبيعة فى جميع الأجزاء التى تتكون منها، فإذا عرفنا ما هى الحركة وجب علينا أن نعرف الأحوال التى تصحبها دائما، والظواهر التى تقتضيها كما يقول أرسطو(١٣٧).

وحين سئل الفارابى عن الحركة ما حدها قال" ليس للحركة حد لأنها من الاسماء المشكلة إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل"(١٣٨).

ووفقا لتعريف الفارابى فـالأشياء فى العالم إما أن تكون بالفعل من كل وجه" كخالق السماوات والأرض"، وإما أن تكون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة كمقدورات الله والزمان والحركة من حيث يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، إلا أن هذا الخـروج عن القوة إلى الفعل قـد يكون دفعة واحـدة،وقد يكون تدريجيا.

وبناء على هذا الشرط يمكننا أن نقـول بمقولات معينة دون غـيرها تقع فيـها الحركة إذا نظرنا إليـها من جهـة القوة والفعل، ولما أنه لا حركـة خارج الأشياء كما يرى "أرسطو" فيلزم دائما حينمـا يتغير الموجود أو يحدث التغير إما فى جوهر الموجود، وإما فى كمـه، وإما فى كيفه وإما فى أينه، ولكن بما أن الموجود يمكن أن يكون إمـا حقيقـيا" أى موجود بالفـعل وإما ممكنا" أى موجود بالقوة" فيكون المرور من الممكن إلى الحـقيقى هو الذى يكون الحركة، هذا إلى أننا يجب أن نضع فى اعتـبارنا مفهوم الزمان على أسـاس أن الحركة يؤخذ فى حدها الزمان إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر(١٣٩).

ولنا أن نتساءل هل ارتضى الفارابى هذا التعـريف للحركة فحسب؟ فى حقيقة الأمر أن الفارابى لم يفـصح عن ذلك كعادته، ولكننا وجدناه يشير فى أحد مؤلفاتـه إلى تعريف آخر للحركة وهو أنها" كـمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك"(١٤٠).

ويبدو أن الفـارابى قد وجـد فى التعريف الأول عـدم كفـاية فى "حد الحركة" ووجد أنه يتضمن بيانا دوريا خفيا فأضاف هذا التعريف الأخير، ومما يؤكد ذلك ما أشار إليه "عضد الدين الايجى" فى "مواقفه" حين رأى أن ما ذكره المعلم الأول وأتباعه" كالفارابى" وابـن سينا" فى تحديد الحركة قريب مما قـاله قدمـاؤهم (أى قدمـاء اليونان) مـن أنها خـروج من القوى إلى الفـعل بالتدريج، ولكن أرسطو وأتبـاعه إذا كانوا قد عدلوا فى هذا التـعريف فلأنهم

رأوا أن التدرج هو وقوع الشيء فى زمان بعد زمان، ولما كان الزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور إذن(١٤١).

ولذلك لم يقتصر الفارابى على فكرة القوة والفعل فى تعريف الحركة، وإنما نظر إليها من زاوية معينة وهى صلة الحركة بالمحرك والمتحرك، والزمان الذى تقع فيه الحركة، والنقطة التى منها تبتدئ والحد الذى إليه تنتهى يقول الفارابى" ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذن يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك، وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته، فإذا يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال"(١٤٢).

وهذا النص للفارابى يوضح لنا أن تعلق الحركة بالمحرك أمر ظاهر لا يحتاج إلى دليل، لأن وجود الحركة يستلزم وجود المحرك" ولا يتحرك شيء بذاته".

وأما صلة الحركة بالمتحرك فهى أيضا واضحة، لأننا لو رجعنا إلى تعريف الفارابى للحركة لوجدنا أن الحركة لا تكون إلا فى المتحرك وعلى هذا فلو تصورنا الحركة فلابد أن نتصور معها متحركا.

وإذا عرفنا أن تعريف الحركة يقتضى وجود طرفين طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير، وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذى يتحقق فى مادة تقبله كالحركة المكانية مثلا، فسنجد طرفا قابلا للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها، ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل، وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل، فالحركة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو بالقوة تماما، ولا إلى ما هو بالفعل تماما، وإنما إلى ما هو وسط بينهما، إذ أن الحركة هى تحقق الفعل مع عدم اكتماله(١٤٣).

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نميز مبدأ حركة عن نهاية حركة كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهاية.

وإذا كان المبدأ والمنتهى، والزمان من الأمور الواضحة بالنسبة للحركة المكانية، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للحركة فى الوضع، إذ يتعذر تحديد آن معين ونقطة بداية، وحد تنتهى إليه هذه الحركة، ولكن ذلك لا ينفى لزوم هذه الأشياء أيضا للحركة فى الوضع كما سيتضح لنا عند الحديث عن حركة الفلك(١٤٤).

ثانيا: المقولات التى تقع فيها الحركة:

حين سئل الفارابى عن الحركة وفى أى المقولات(*) هى قال" إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد"(١٤٥).

إلا أن هذا التحديد من جانب الفارابى لعدد المقولات التى توجد بها الحركة يعتبر تحديداً ناقصًا، والدليل على ذلك أنه ذكر أن الحركة تقع فى مقولة «الأين» وهى التى تشمل حركة النقلة، ثم فى مقولة الكيف وهى التى تشمل حركة الاستحالة ولم يذكر أنها تقع فى مقولة الكم التى تشمل حركة الزيادة والنقصان.

كما أنه ذكر أن الحركة تقع فى الجوهر وهو الذى يشمل حركة الكون والفساد، ولكننا نعرف أن الجوهر لا تقع فيه الحركة لأن الحركة انتقال من ضد إلى ضد، والجوهر لا ضد له.

ويبدو أن الفارابى قد شعر بهذا النقص والاضطراب فأضاف الحركة إلى مقولة الكم حين سئل عن الحركة وهل هى من الاسماء المشتركة أم هى جنس لتلك المعانى الست التى يذكرها الحكيم فى قاطا غورياس(١٤٦).

وقد أجاب الفارابى بأن الحركة ليست من الاسماء المشتركة لأن الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعانى التى تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير، بينما الحركة تقال على "النقلة" باستحقاق ما يقال على الاستحالة، فمثلا النقلة أولى بهذا الاسم وأقدم، أما الباقية وهى الاستحالة والزيادة والنقصان فهما أشد تأخيرا فيه وأقل استحقاقا.

والحركة من الاسماء التى تقال على ما تحتها من المعانى بتقديم وتأخير، وهى أيضا ليست بجنس لما تحتها، إذ أن البعض منها فى الكيفية، والبعض فى الكمية، والبعض فى الأين، ولا يمكن لأى جنس أن يحتوى على هذه الأجناس الثلاثة(١٤٧).

وهكذا نلاحظ أن الفارابى قد أضاف الحركة الكمية إلى باقى الحركات، وأصبحت المقولات التى تقع فيها الحركة هى: مقولة الكم، ومقولة الكيف، ومقولة الأين.

ثم إن الفارابى حين تكلم عن الجوهر نفى أن يكون به حركة وقال "وأنه لا حركة فى الجوهر"(١٤٨) ويؤكد ذلك بقوله" وإن الحكيم، لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرا قائما بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للأعراض"(١٤٩).

ونفى الحركة عن الجوهر لا يعنى أنه فى حالة سكون ولكن يعنى أنه يحدث به تغيير والتغير أعم وأشمل من الحركة، إذ أن التغير يكون من طرف إلى طرف ضده أى يكون من لا وجود إلى وجود "ويسمى كونا" أو من وجود إلى لا وجود "ويسمى فسادا"، بينما الحركة انتقال من حال إلى حال، أو من وجود إلى وجود، كما أن التغير يحدث دفعة واحدة وبطريقة غير متصلة بينما الحركة تتم بالتدريج وبطريقة متصلة، وفى ذلك يقول "ابن سينا" فإن قولنا أن فيه (أى فى الجوهر) حركة هو قول مجازى فإن هذه المقولة لا

تعرض فيها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط»(١٥٠).

وربما يعتقد البعض أن الفارابى قد ناقض نفسه حين نفى كون الحركة فى الجوهر ثم عاد ليثبتها فى قوله «وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة»(١٥١).

والواقع أن هذا النص لا يفهم منه أن الفارابى يقصد الحركة فى الكون والفساد، وإنما يقصد أن الحركة تحدث فى العالم السفلى الذى يتصف بالكون والفساد بسبب قرب العلل أو بعدها أى بسبب تغير النسب والإضافات بين أوضاع الأجسام السماوية. ويبدو أن الفارابى قد أطلق القول مجازا كما يقول «ابن سينا» حينما اعتبر الكون والفساد وحركة فى قوله «إن هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد» بدليل أنه عندما حدد أنواع الحركة أكد أنها أربعة فقط وقال «وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية... والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وأن أصناف الحركات فى هذه الأربعة»(١٥٢).

والفارابى وابن سينا ومن تابعهم من الفلاسفة إن كانوا قد تابعوا أرسطو فى اعتبار الكون والفساد ليسا حركة، فإن الكندى السابق لهم قد اعتبر التغير فى الجوهر أى الكون والفساد حركة(١٥٣) إذ يقول «الحركة الكونية الفسادية هى التى تنقل الشىء من عينة إلى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه التى كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما فهذه الحركة تلقى الدم كونا وتلقى الشراب فسادا أعنى حركة فساد الشراب وكون الدم»(١٥٤).

وسوف نلاحظ أن الكندى إنما اعتبر الكون والفساد حركة؛ لأن تعريفه للحركة من أنها «تبدل حال الذات»(١٥٥). لا يتطلب حالة التدرج التى يفرضها انتقال الشىء من حال إلى حال، والتى تتميز عن التغير الذى يحدث

فجأة كما فى حالة الكـون والفساد. وفى ذلك يقول «ابن سينا» أننا إذا تأملنا حدوث وفـساد الطبيـعة الجوهرية وجـدنا أنها إذا فسـدت تفسد دفـعة، وإذا حدثت تحدث دفعة. وإذا قارنا قول «ابن سينا» بتعريفه للحركة من أنها «كمال أول لما هو بالقوة من جهـة ما هو بالقوة» لتبين لنا أن الكون والفـساد لا يعد حركـة إذ لا يوجد بين القـوة الصرفـة والفعل الصرف لـهذه الطبيـعة كـمال متوسط فهى لا تقبل الشدة والنقص.

وابن سينا يرد على قـول الكندى بأنه إذا كان المنى يتكون حيوانـا يسيرا يسيرا، والبذرة تتكون نباتا يسيـرا يسيرا. فإن هذا لا يدل على وجود حركة؛ لأن المنى لكى يتكـون حيـوانا يعـرض له تكونات أخـرى تصل مـا بينهـمـا استحالات فى الكيف (الصورة) والكم (المادة). أى لا يزال المنى يستحيل شيئا حتى تخـلع عنه صورة ويقـبل صورة أخرى حـتى يقبل صـورة الحيـاة. وقد يتوهم البـعض أن هذا سلوك من صورة جـوهرية إلى صورة جـوهرية أخرى وأن فى الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ(١٥٦).

على أننا نجد بعض البـاحثين المحـدثين لهم وجهـة نظر أخرى فى هذا الموضوع تتلخص فى أن الضـرورة العلمية تدعـو إلى إعادة النظر فى الأحكام السابقـة التى صدرت عن الفلاسـفة العرب بحيـث تظهر لنا هذه الأحكام أن قضية نفى الحـركة عن مقولة الجوهر قد لا تؤدى إلى مـفارقة حادة فى الحكم على مفهـومى الحركة والتغير مـعا. بحيث يصبح الربط بين الطبيعـة وما بعد الطبيعة أسـهل تناولا مما هو عليه فى مناهجهم وذلك إذا اعتبـرنا التغير الذى يحدث فى الجوهر (ولا يعتبر فى رأيهم حـركة) هو نوع من الحركة أكثر شدة من غيره من حيث إن الحركات تختلف شـدة وحدة ووضعا. وهو أمر يعترف به الفلاسـفة المنكرون للحركة فى الجـوهر فلا تناقض إذن من استعـمال هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغير(١٥٧).

ومع احترامنا لوجهة النظر هذه إلا أننا فى دراستنا لتراث فلاسفتنا السابقين يجب أن نكون حريصين قدر الإمكان من محاولات تحديث الفكر الفلسفى أو النظر إليها بمنظور العلم الحديث؛ لأن ذلك سوف يخرجها عن محتواها الذى ظهرت فيه ويبعد بها إلى مجالات أخرى لم تكن فى اعتبار هؤلاء المفكرين ولا فى محيط بيئتهم التى ظهروا فيها.

وعلى ذلك يمكننا تحديد المقولات التى تقع فيها الحركة بعد أن أثبتنا أن الجوهر ليس فيه حركة وهى.

أولا: الكيف:

يقول الفارابى «فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كيفيته[١٥٨]» ويقول والحكيم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها إلى بعض مثل أن له لونا، وله علما، وله قوة وله انفعالا، وله فضيلة، وله خلقا، وله شكلا... وكل شخص من الجوهر يشبه شخص آخر فى واحد مما ذكرنا فجعل ذلك أيضًا جنسًا وهو الكيف[١٥٩].

فهذه المقولة تقع فيها الحركة وتسمى الاستحالة أو الحركة الكيفية. والحركة تقع فيها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة.

ثانيا: الكم:

ووجود الحركة فى الكم لا جدال فيه، ويطلق عليها حركة الزيادة والنقصان وهى تعرض للجسم الطبيعى ويمكن إدراكها بشكل واضح عن طريق النمو أو الزيادة فى حجم الجسم أو الذبول والنقصان فيه. وذلك بأن يتصل بالجسم مقدار أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف عن غير انفصال أجزائه[١٦٠] وتسمى الحركة المكانية.

ثالثا: الأين:

وهى إحدى المقولات التسع المحمولة على الجوهر «والحكيم لما وجد الجوهر أيضا فى مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل عليه فى مكانه فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة أين»[١٦١] والأين كما يقول الفارابى يقال على نسبة المتمكن إلى المكان الذى هو فيه وحقيقته كونه فى مكان[١٦٢]. أو هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذى ينطبق عليه[١٦٣].

ووجود الحركة فى هذه المقولة لا يحتاج إلى دليل وتسمى بالحركة المكانية أو حركة النقلة وتعد من أبرز الحركات للجسم الطبيعى، ويمكن رد جميع الحركات الأخرى كالكيف، والكم، والوضع إلى هذه الحركة إذ يقول الفارابى «وباقى المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه المقولة فإن ماهية كل واحدة منها لا بد أى يكون فيها شىء مما فى هذه المقولة»[١٦٤].

رابعا: الوضع:

ويقرر الفارابى وجود الحركة فى مقولة الوضع مستندا إلى ما قرره الحكيم (أرسطو) حينما وجد الجوهر فى وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحد، فيتغير ويتبدل أمكنة تلك الأجزاء فى وضع آخر، فجعل ذلك المعنى أيضا جنسا وصيره مقولة الوضع[١٦٥]. إلا أنه قصر حركته على حركة الأجرام السماوية حيث يقول «الحركات السماوية وضعية دورية، والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية»[١٦٦]. كما يقول «وأن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط»[١٦٧].

وهكذا تسنى للفارابى تقرير الحركة فى الوضع كما يعد الفارابى من

أوائل الفلاسفة الذين أثبتوا الحركة فى الوضع ونسبوها للفلك الأعلى، وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة خاصة ابن سينا وابن باجة وابن رشد، وإن كان هناك بعض الباحثين قد أغفلوا هذه الحقيقة(١٦٨).

أما باقى المقولات وهى: الفعل والانفعال فليس فيها حركة؛ لأنه من التناقض أن تضاف حركة إلى حركة، إذا أن الفعل والانفعال يتضمن معنى الحركة. كذلك الحال فى مقولة الإضافة، والملك. إذ التغير فيهما يكون دفعة واحدة كالجوهر تماما.

أما مقولة متى أو الزمان فلا يكون فيها حركة لأن الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذى يتحرك(١٦٩).

وهكذا نجد أنه من بين المقولات العشر لا توجد حركة إلا فى أربع منها فقط وهى: الحركة فى مقولة الأين وهى حركة النقلة، والحركة فى مقولة الكيف وهى حركة الاستحالة، والحركة فى مقولة الكم وهى الزيادة والنقصان، والحركة فى مقولة الوضع وهى الحركة الدائرة التى تكون حول نفسها فى مكان واحد.

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن أنواع الحركة عند الفارابى وخصائصها.

ثالثا: أنواع الحركة وخصائصها:

يقول الفارابى «وإن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وإن أصناف الحركات فى هذه الأربعة»(١٧٠).

إذا تأملنا النص السابق لوجدنا أن الفارابى يصنف الحركة وفقا لطبيعة الأجسام فما يخص السماوية فهى الحركة الوضعية، وما يخص الأجرام الكائنة الفاسدة فهى الحركة المكانية والحركة الكمية والحركة الكيفية.

فالحركة الوضعية: حركة خاصة للأفلاك السماوية وهى تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، فهى حركة دائرية ليست لها بداية ولا نهاية، ومن هنا فقد تميزت بأنها متصلة، وهى ليست متضادة لأن الحركات المتضادة هى متضادة فى الجهات والنهايات، أما جهات الحركة المستديرة ونهايتها فإنها بالوضع الذى افترضناه وليس بالطبع وبناء على ذلك فالفلك يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه، فهو فى مكان واحد لا يفارقه، ولكن تتغير نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وهذه النسبة دليل على وجود الحركة فى الوضع. ولما كان ليس له طرف ونهاية ونقطة بداية فقد أصبح كالعجلة التى تدور حول نفسها(١٧١).

وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لحركته(١٧٢). أما الحركة المكانية، والكمية والكيفية فهى حركة الأجسام الكائنة الفاسدة(١٧٣) والحركة المكانية أو حركة النقلة كما يسميها الفارابى وهى «تغير الجوهر فى مكانه» تعتبر من أولى الحركات وأبرزها ظهورا وأن غيرها من الحركات تعتمد عليها وتأتى فى مرتبة ثانوية بعدها..

فمن جهة أنها أولى الحركات وأسبقها لسائرها فذلك لأن الحركة المكانية تنقسم إلى حركة استدارة وحركة استقامة «. . . . أجناس النقلة جنسان: الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة»(١٧٤) وقد أثبتنا سابقا أن الحركة المستديرة وهى حركة الفلك أساس وأصل الموجودات الكائنة الفاسدة بمعاونة العقل الفعال «فتحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق»(١٧٥).

فهذين «أى الجسم السماوى والعقل» يكملان وجود الأشياء التى تحت الجسم السماوى[١٧٦]. أما الحركة المستقيمة فهى التى على استقامة وتبتدئ من موضوع وتنتهى إلى غيره والعكس. وسبب هذه الحركة هو طلب المكان الطبيعى.

أما أن سائر الحركات تعتمد عليها، أو أنها شبرط لحركة الكم والكيف فذلك لأن حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة لا تتم إلا بتماس المحرك والمتحرك، أى لا بد من تقاربهما بمعنى أنه لكى يتم نمو ونقصان فلابد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشىء، ولكى تتم الاستحالة لا بد من تقريب بين طرفين «علة فاعلة وشىء تجرى عليه الاستحالة أى موضوع لها»، وهذا يعنى النقلة[١٧٧].

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين:

إما من الوسط، وإما إلى الوسط.

يقول الفارابى «والحركات (البسيطة المستقيمة) الطبيعية نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام (الخفيفة) فإن الحركات التى تكون يمنه ويسره وإلى قدام وخلف ليست بسيطة، وذلك أن لها خصوص الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل»[١٧٨] فالتراب والماء يتحركان إلى المركز، والهواء والنار يتحركان من المركز، أى أن التراب والماء هما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى.

وتتميز هاتان الحركتان بأنهما متضادتان يقول الفارابى «وإن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها وهى اثنتان الحركة إلى أسفل والحركة إلى فوق، وأما العارضة للمركبات فحسب الغالب من البسائط»[١٧٩].

معني ذلك أن الفارابى يرى أن الحركة المستقيمة سواء كانت من المركز أو إلى المركز فهى حركة العناصر الأربعة «الماء. التراب. النار. الهواء» أو البسائط.

أما الأجسام المركبة فحركتها بحسب الغالب من هذه العناصر، ونظرا لأنها على خط مستقيم فلها ابتداء وانتهاء. كما أن الحركة المستقيمة تطلب أمرا تسكن عنده» الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق فهى مستقيمة»(١٨٠).

وكما ذكرنا سابقا فإن سبب هذه الحركة المستقيمة هو طلب المكان الطبيعى.

وإذا كان الفارابى قد أثبت أن هناك نوعين من الحركات وفقا لطبيعة الجسم المتحرك وهما: الحركة المستقيمة التى تتميز بأن لها مبدأ ولها نهاية، فهى إما إلى فوق وإما إلى تحت، وقد تكون فى الكم أو فى الأين أو فى الكيف.

والحركة المستديرة: وهى المتصلة التى ليست لها بداية أو نهاية، وهى فى الوضع فقط. فإنه من ناحية أخرى يصنف الحركات سواء كانت مستقيمة أو مستديرة بأنها إما طبيعية أو غير طبيعية. فكيف ذلك؟ تتميز الأجسام الطبيعية سواء كانت بسيطة أو مركبة (عناصر - أفلاك - حيوان... إلخ) بأنها جميعا حركتها من ذاتها «كل جسم فله قوة تكون ابتداء حركة بذاته»(١٨١). وعلى ذلك فكل جسم طبيعى له خاصية ذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعى سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هو الحال بالنسبة للتراب، أو المحيط الخارجى كما هو الحال بالنسبة للنار. ويظل الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى، فإذا ظل الجسم الطبيعى فى مكان غير مكانه الطبيعى فلا بد من قوة غالبة هى القاسر، فإذا زال هذا القاسر عاد الجسم الطبيعى مرة أخرى إلى مكانه

الطبيعى، وفى ذلك يقول الفارابى «وإن كل جسم طبيعى بسيط إذا حصل فى مكانه الطبيعى لم يتحرك إلا قسرا فإذا فارقه يتحرك إليه طبعا»(١٨٢).

وهكذا بين الفارابى أن الجسم إذا أخرج قسرا عن مكانه الطبيعى الذى هو له بحسب هذا النظام تكون حركته غير طبيعية، وحين يعود لكى يستقر فيه إذا زال عنه القاسر، فصورته هذه هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية والتى تقابلها الحركة غير الطبيعية.

فإذا كنا نقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإن هذا لا يعنى أنها تتحرك دون محرك إذ أن محركها هو طبيعتها، بينما المحرك فى الأجسام الحية أو الفلك هو النفس.

وقد تمسك الفارابى بمبدأ أرسطو القائل «إن كل متحرك فله محرك»(١٨٣) ويشترط أن يكون هذا المحرك غير ذاته إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته»(١٨٤) وحتى عندما يبدو وكأن المحرك ليس أى شىء آخر سوى المتحرك نفسه فإنه لا بد من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثانى «أو المحرك القريب، والمحرك الأقصى، حتى يمكن إرجاع ضروب الحركة كلها إلى محرك أول هو المحرك الأقصى.

فإذا كان المحرك فى الأجسام الطبيعية هو طبيعتها كما ذكرنا، فإن المحرك فى الأجسام الحية هو النفس «ومثاله فى النفس أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركا خاصا وله صفة خاصة ليست لسائر المحركين»(١٨٥).

وهكذا فالطبيعة فى الأجسام الطبيعية، والنفس فى الأجسام الحية، والنفس أيضا فى الفلك هى المحرك أو سبب حركة هذه الأجسام إذ يقول الفارابى «وأن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة

لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكونه كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون محركات بإرادة كيف كانت وهذا إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية[١٨٦].

والآن فقد عرفنا ما الذى يقصده الفارابى بالحركة الطبيعية، فما هو مدلول الحركة غير الطبيعية عنده؟؟ ذكرنا سابقا أن الجسم حين يكون فى مكانه الطبيعى وأخرج قسرا عن هذا المكان الذى هو له تكون حركته هذه غير طبيعية، وحين يزول القاسر ويعود مرة أخرى إلى مكانه، وهذه العودة هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية وتقابلها الحركة غير الطبيعية أو «الميل» فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم[١٨٧] وذلك لأن حركة الكائن الفاسد هى حركة مستقيمة، وهذا الميل يختلف عن القوة المحركة للجسم. إذ أن هذا الميل إنما يعد مدافعه تكون فى الجسم حين حركته بمقتضاها يدفع بها ما يمنعه عن الحركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية. ويفسر «البيضاوى» هذا المعنى بقوله: «أن الخفة والثقل قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، ويسميها المتكلمون اعتمادا، والحكماء ميلا طبيعيا. وهو لا يوجد فى الجسم المتمكن من حيزه الطبيعى لامتناع المدافعة عنه وإليه»[١٨٨].

فإذا كان الجسم الطبيعى فى مكانه الطبيعى فإنه لا يكون له ميل بالفعل بل بالقوة، إذ أن وجوده فى مكانه الطبيعى يفيد أنه فى حالة طبيعية، فإذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعى فإنه يعود إليه بفعل الميل الطبيعى الموجود له بالطبع. أى أن هذا الجسم إذا كان فى مكانه الطبيعى فذلك يفيد أنه فى حالة سكون «الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة غير طبيعية فهى مؤديه إلى حالة طبيعية أى السكون» كما يقول «الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده»[١٨٩].

وهكذا فإذا كنا قد تحدثنا عن الحركة الطبيعية، والحركة غير الطبيعية بالنسبة للأجسام المتحركة حركة مستقيمة، فهل ينطبق هذا القول على الأجسام المتحركة بالحركة المستديرة؟ أى هل يمكننا أن نصف الأجسام السماوية أو الفلكية بأن حركتها طبيعية أو غير طبيعية؟.

ذكر الفارابى سابقا أن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة إلا وقد عرضت حالة غير طبيعية، فكل حركة طبيعية إذن لأجل طلب السكون إما فى أين، أوفى كيف أو فى كم أو فى وضع. أما الحركة التى لا تسكن فلا تعد طبيعية، وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة وهى حركة الفلك حركة طبيعية، إذ لا نجد وضعا أو أينا يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه. إذ أن من خصائص الحركة الدائرية أنها متصلة ليست لها نقطة بداية أو نهاية.

وهكذا فإن الجسم الذى لا يفارق مكانه الطبيعى والذى فيه مبدأ حركة وضعية مستديرة لا يجوز أن يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا بقول الفارابى «وأنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة»(١٩٠) لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين، وعلى ذلك فإن الجسم المحدد للجهات وهو الذى يكون محيطا بالجسم المتحرك على استقامة إحاطة السماء بما فيها. فيه مبدأ حركة مستديرة فقط لا مستقيمة.

وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة حركة طبيعية إذ لا نجد وضعا أو أينا يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه، وينتهى الفارابى بقوله «وإن الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم. وأن الفلك يلزم بطباعه الميل المستدير»(١٩١).

وهكذا نرى أن تفسير الفارابى للحركة والذى تابع فيه أرسطو قد تميز

بالغموض وما ذلك إلا لأنه أقـام دراسته وتفسيره على أسس كيـفية وجوانب ميتافـيزيقية فتوصل إلى نتـائج وإن كانت مقبولة ومنطقيـة فى عصرها إلا أن العلم الحديث ونظريات أينشتين فى النسبية قد أبطلتها، وبدلا من دراسة أمور الحركة والميكانيكا على أسس فيزيقية فقط اتجه العلم الحديث إلى دراستها على أسس رياضية فيزيقية(١٩٢).

٢ - الزمان (تعريفه وتعلقه بالحركة والمكان وعلاقته بالنفس واللاتناهى)

تمهيد:

بعد أن تناول الفارابى الحركة كأحد لـواحق الموجودات الطبيعية وتعرض بالبحث والدراسة لأنواعها وخصائصها وعلاقتها بالموجود الطبيعى. ينتقل إلى الحديـث عن فكرة الزمان كـأحد عـوارض الحركـة وهو فى نفس الوقت من لواحق الموجودات الطبيعية(١٩٣).

ولا يبحث الفـارابى موضوع الزمـان فى فصل خاص أو رسالة خـاصة بحسب ما عندنا مـن رسائله المحققة المعـروفة والموجودة كما فـعل لاحقة ابن سينا(١٩٤)، وإن كانت قوائم كتبه فى المراجع التى تترجم له وتذكر مخطوطاته فى أنحاء الـعالم قد ذكـرت له رسالة باسم «مـسألة فى إثبـات الزمان» وهى مخطوطة فى مكتبة «ملى ملك» بطهران رقم ٤٦٣٩.

ولكننا لم نستطع الحصول على نسخـة مصورة من هذه المخطوطة الهامة فاعتمدنا على ما وجدناه من شذرات متفرقة حول هذا الموضوع فى ثنايا كتب الفارابى ورسائله بحيث أمكننا الاعـتماد على بعض النصوص التى تدخل فى مجال الـطبيعيـات والتى يبحث فيهـا طبيعة الزمـان وتعريفه وتعلقه بـالحركة والمكان والنفس. إلا أننا وجـدنا نصوصا أخـرى تبحث فى الزمان من جـهة حدوثه أو أوليـته وهذا الجانب يدخل فى المجـال الميتافـيزيقى ويتعلق أسـاسا بمشكلة قدم العالم أو حدوثه.

ولكننى لاحظت أن آراءه حول موضوع الزمان لا تخلو من بعض الخلط والاضطراب. فقد كان الاتجاه العـام الذى سار عليه فى بحث هذه المسألة هو الاتجاه الأرسطى، إلا أنه تحت تأثير عناصر أخـرى أفلاطونية، وأفلوطينية اتجه فى بحثه للزمان وجهة أخرى بعدت به عن الخط الأرسطى، وعلى سبيل المثال فهـو تابع أرسطو فى القول بأبدية الزمان والحـركة، وأن كلاً منهـا لا ينعدم،

ولكنه أيضًا استفاد من تمييز أفلاطون بين الزمان والدهر (حيث) اعتبر الأول صورة للدهر له بداية ويتحرك حركة لها نهاية، أما الثانى فهو أزلى باق ثابت وانتهى الفارابى من ذلك إلى القول بقدم العالم ولكن ليس ذلك من جهة الذات بل من جهة الزمان. وإن كان هذا الرأى يحمل فى جوهره الطابع الأرسطى لا الطابع الأفلاطونى.

وإذا تجاوزنا عن بعض تأثره بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة فى إرجاع الزمان إلى النفس الكلية لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد، وأن النفس هى سبب الحركة الكلية، وكل حركة فلا زمان بدونها. فإنه فيما عدا ذلك وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ولا هو أى حركة بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر[١٩٥] كما سيتضح ذلك من تعريف الفارابى للزمان وبيان تعلقه بالحركة والمكان ثم علاقته بالنفس واللاتناهى.

يقول لويس غارديه «لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون والذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو وأفلوطين (الذين كثيرا ما وقع الخلط بينهم وبين أرسطو) ثم بينهم وبين أفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة اليونان، وهؤلاء الفلاسفة المسلمون هم الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فمفهوم الزمان الذى أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يؤيد الخط الأرسطى الواضح»[١٩٦].

أ - تعريف الزمان وتعلقه بالحركة والمكان:

يقول الفارابى: «... إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشمل ذلك الشىء»[١٩٧].

ويقول «وحرف متى يستعمل سؤالا عن الحادث عن نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهايتى ذلك الزمان المنطبقتين على نهايتى

وجود ذلك الحادث جسما كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركا أو ساكنا أو فى ساكن أو فى متحرك وليس شىء من الموجودات يحتاج إلى زمان يلتئم به وجوده أو ليكون سببا لوجود موجود أصلا»[١٩٨].

توضح نصوص الفارابى السابقة فى تعريف الزمان أن العلاقة بين الزمان والحركة هى علاقة تلازم، فلا يمكن تصور الزمان بدون الحركة أو الحركة بدون الزمان. والعلاقة بين الزمان والحركة تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة من حيث إنه مشترك بين الحركات، ومن حيث إنه الذى يعد الحركة فهو مقياسها، ولكنه ليس هو الحركة؛ لأن الحركة منها البطىء ومنها السريع، بينما الزمان له هيئة واحدة ومن ثم فهو مقياس لحركة الفلك التى تتميز بأنها ثابتة ومتصلة وتتم فى مكان متصل يقول الفارابى «جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما طارية عليه فقد تحقق جوهره. ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان»[١٩٩] فهو إذن يرى أن الزمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضاء، ويحلل التبريزى شارح ابن ميمون هذه العلاقة بقوله "أما كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فقد ظهر أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها. أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونه، فلأن كل حركة فهى على مسافة، وكل مسافة فهى قابلة للانقسام دائما بناء على نفى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة فى زمان فقد ثبت تلازمهما"[٢٠٠].

فالزمان إذا يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان، وفى كل هذه المفاهيم الثلاثة نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصية أساسية للزمان، ومن هنا نجد أن تعريف الفارابى للزمان يساير التعريف الأرسطى الذى يرى أنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"[٢٠١].

وهكذا فالزمان إذا ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن

تقديرها عـدديا "فإن الزمان متى مـا عارض بأضرار عن الحركـة إنما هو عدة عدها العـقل حتى يحصـى به ويقدر وجود مـا هو متحـرك أو ساكن[٢٠٢]. فنحن نحكم بالعدد على الأكثر وعـلى الأقل فى الأشياء وبالزمان نحكم على كبر الحركـة أو صغرها، وكما يقول "جان فـال" فإن أرسطو حاول أن يعرف الزمان عـلى نحو أكثـر اتساقـا بطابع الفيـزياء، وأنه يربط بينه وبين الحـركة الفيزيائية. فلم يعـد الزمان يعرف ميتافيزيقـا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعـرف فيزيائيا كنظام عددى يبـين اتجاه الحركة فهـو يبين ما يتقدم وما يتأخر[٢٠٣].

وعلى هذا يمكن القول مع الفـارابى أن الزمان لا يوجد بالنسـبة لنا إلا بشرط الحركة والتغير إذ أنه لا وجود إلا إذا كان هناك شعور بالتغير والحركة، ويحاول فيلسوف المشرق "ابن سـينا" (والذى تأثر فى نظريته فى الزمان أشد التأثر بالفارابى)[٢٠٤] أن يربط بين الحركة والزمان بالاسـتعانة بظاهرة الحركة لفهم الزمان فيرى أن من المشاهد أن يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيا معا ولكن أحدهما يقطع مسـافة أكثر من الثانى بسبب الاخـتلاف فى البطء والسرعة أو التفاوت فى عدد السكونات التى سكنهـا الجسم أثناء حركته، وهذا دليل على أن للزمان مـقدارا معـينا يختلف عن مقـدار المسافة ومقـدار المتحرك، مـقدار يختلف عن ذات الحـركة أو المتحرك أو المـسافة، مقـدار هيئة غيـر قارة وهى الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجرى عليها الحـركة الوضـعيـة. وهذا المقدار هو الزمـان[٢٠٥] وفى ذلك يقـول الفارابى "الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من الفلك مخصوص"[٢٠٦].

وإذا كان الفارابى قد بين العلاقة بين الزمان والحركة، فإنه يوضح لنا أن الزمان يرتبط أيضا بالمكان ارتباطه بالحركة، إذ أن الحركة ليست متصلة اتصالا

مباشرا بالزمان إلا من حيث إن الحركات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان، فالزمان متصل لأنه يتعلق بحركة الفلك "وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"(٢٠٧) والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل.

وهكذا يكون لدينا المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذا يرجع إلى الحركة والحركة ترجع إلى المكان(٢٠٨).

وهكذا يرتبط الزمان عن طريق الحركة بالمكان لأن الحركة عند الفارابى كما ذكرنا خاضعة للمقدار الكمى المتصل، فإذا كان الزمان هو مقدار الحركة فهو متصل مثلها(*). وعليه فإن دراسة الأمور المتعلقة بالحركة مثل المتحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، هو الذى سيوضح هذه العلاقة.

فما منه الحركة، وما إليه المقصود بها المكان الذى بدأت منه الحركة، والمكان الذى ستنتهى إليه حركة الجسم. وهاتان النقطتان نقطة بدء الحركة ونقطة انتهائها تسمى المسافة الممتدة.

ومن هنا اتضحت الصلة بين الزمان والحركة والمكان، إذ أنه لا حركة إلا فى زمان، والحركة تكون فى المكان، فالزمان والحركة يحتويهما مكان. فالمكان أعم من الزمان وأسبق فى الوجود إذ يقول " فإن متى متأخرة عن أين فإن نسبة وجود الزمان هو أن ينفعل الجسم فى أين ما فيحدث حينئذ الزمان"(٢٠٩) والزمان سيال غير ثابت بعكس المكان الذى هو مالا يفسد بفساد الجسم الحال فيه، بعكس الزمان الذى هو شديد الالتصاق بالحركة.

وهكذا فمفهوم المكان أعم وأشمل من مفهوم الزمان لأن أحداث أوانات الزمان إنما تجرى فى مكان وتابعه له وهى غير مكانه(٢١٠).

ب - الزمان وعلاقته بالنفس واللاتناهي:

لا شك أن إرجاع الفارابى الزمان إلى الحركة إنما يشير إلى الطابع المادى فى تفسير الزمان وحتى يخفف من حدة هذا الطابع المادى أشار إلى فكرة «الآن» التى يتكون منها الزمان أو التى تقطع الزمان وفى ذلك يقول «وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان وقطعة الآن»(٢١١). وفكرة «الآن» هى فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان. وهذا البحث فى مسألة «الآن» إذا كان قد شغل الفلاسفة الذين ساروا على الخط المشائى فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان شأنه شأن الحركة كما متصلا. «وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها»(٢١٢). أى أنه لا يأتلف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء الكلام الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة(٢١٣) وفى ذلك يقول الفارابى وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء ولا حركة ولا زمان(٢١٤).

«فالآن» لا يعد فى الواقع جزء من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها نظرا لأن «الآن» يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد بها. وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر. ومن هنا يمكننا فهم الترابط بين «الآن» و«الزمان» بفهم العلاقة بين الزمان والحركة(٢١٥).

وهكذا يكون الزمان فى نظرة مركبا تركيبا من الآنات الصغيرة التى يفصل بينها نوع من الفراغ الزمنى. فإذا كان " الآن " يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدى إلى القول كما يرى «ابن رشد» إلى أننا متى لم نشعر «بالآن» لم نشعر بالزمان، إذ عدم شعورنا «بالآن» يؤدى بالتالى إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر فى الحركة. فالزمان ليس شيئا غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر(٢١٦) «فالآن» هو الذى يفعل الزمان

ويحدده، وبدونه لم يكن متقدم ولا متأخر ولا عدد أصلا. وفكرة «الآن» التى أشار إليها الفارابى تدلنا على إثبات دور النفس إدراك الزمان، فالزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. وفى ذلك يقول الفارابى «وإنما هو (أى الزمان) عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن»(٢١٧).

كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان(٢١٨).

وإذا كان الفارابى قد انتهى متابعا فى ذلك أرسطو إلى أن الزمان يتعلق بالحركة، وأنه لا يتصور إلا معها. وإذا كان قد حد الزمان على أنه «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر» فإنه يقرر أن هذه الحركة غير محدثة حدوثا زمانيا أيضا، إذ ليس قبلها سوى ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان. وأن الزمان ليس له فى نفسه أول متقدم عليه أو شىء أول إلا ذات البارى المبدع، ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع، كما أن الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد دفعه إلى القول بأن كلا منهما حادث ولكن حدوثهما حدوث إبداع، لا حدوث زمان أى أن محدثهما بتقدمهما بالذات لا بالزمان(٢١٩).

فالزمان إذا كما يقرر الفارابى لا متناهى نظرا لتعلقه بالحركة التى لا ابتداء لها ولا نهاية «ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذا يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك»(٢٢٠). وينتهى الفارابى إلى اعتبار الزمان متصل لا يتركب من آنات وكذلك الحركة فهى متصلة لا تتركب من أجزاء تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى مالا نهاية) فطرف الزمان وهو «الآن» وطرف الحركة وهو نقطة البداية أجزاء تتجزأ

وعليه من المستحيل تصور أية بداية أو نهاية لأى من الزمان أو المكان أو الحركة[٢٢١].

ويذكر «مونك» أن موضوع الزمان عند الفارابى يمكن استخلاصه من مبادئ فلسفته العامة فيما عبر عنه بالمبادئ الستة للأشياء وهى:

١ - المبدأ الإلهى أو العلة الأولى التى هى الواحدة أو الوحدة المطلقة.

٢ - العلل الثانوية أو عقول الأفلاك السماوية.

٣ - العقل الفعال.

٤ - النفس.

٥ - الصورة.

٦ - المادة المجردة.

فالزمان يكمن فى فلسفة الفارابى داخل نفس المقولات التى يحددها أرسطو وهى المكان والزمان والوضع والكم والكيف، فهذه المقولات هى على التحديد قوالب للوجود، فأى كائن يمكن أن يوجد كجوهر وككم وكمكان وكزمان وكوضع... إلخ. غير أن هذه المقولات ليست بالرغم من كون أرسطو يعبر عنها بالأنواع الأولى ليست مطلقة فهى تحتاج للشرح والفهم وهذا ما فعله أرسطو فى كتابة الطبيعة وكذلك الفارابى فى مؤلفاته[٢٢٢].

ثم يحاول الفارابى فى تحديده للبعد الفيزيقى للزمان أن يعرف نسبة وجود الزمان بأنها تكمن فى خضوع الأجسام للفعل، فلا يوجد زمان إذن إلا بوجود الأجسام كما ذكرنا وأن مقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان[٢٢٣].

ويرجع أهمية إثبات أولية الحركة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان إلى أنها تعتبر تمهيداً للوصول على المحرك الأول، فكل متحرك له محرك، وكل حركة لها سبب، وهكذا يمكننا التدرج صعودا إلى علة حركة حركة حتى نصل إلى المحرك الأول الذى يحرك غيره دون أن يتحرك[٢٢٤].

وبذلك خالف الفارابى المتكلمين الذين أنكروا الزمان (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا بل أمرا عرضيا اعتباريا موهوما ولا وجود إلا للحاضر، فلو قيل بوجود زمان حاضر «الآن» لكان جزءا لا يتجزأ بذاته مستقلا وهذا ما لا يقول به الفلاسفة(٢٢٥).

كما خالف الفارابى رأى الكندى الذى ذهب إلى أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته، وأنه حادث له بداية، إذ أن الكندى يقول بحدوث العالم عن علته من غير شىء سابق عليه، وذلك من حيث كونه جسما متناهيا فى الامتداد المكانى، بحيث لا يكون خارج العالم فراغ مطلق، وبالتالى فالمكان محدث لأنه متوقف على المتمكن فيه وبحدوث الحركة والزمان الذى هو عددها، أدركنا أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وأنه حادث له بداية(٢٢٦).

ولاشك أن محاولة الاستناد إلى الحركة والتغير فى تفسير الزمان وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما مع ما فيهما من جوانب مادية لم تقدم لنا حلاً مقبولا لفلسفة الزمان، وقد يكون الأقرب إلى الصواب كما يقول «د. عاطف العراقى» القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشىء سيال متدفق نحسه فى أنفسنا أساسا ولا نملك نحوه تغييرا أو حتى تعبيرا بشىء يجرى من ماض لا يمكننا التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد و«آن» يمر بين جنبات الكون الذى نعيش فيه ولكنه بدوره شىء سيال فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته(٢٢٧).

٣ - المكان (اتصاله بالحركة - تعريفه - خصائصه)

تمهيد: (اتصاله بالحركة):

بعد أن أثبت الفارابى أن الحركة لا تتم إلا بوجود الأسباب الأربعة التى أمكن جمعها فى سببين رئيسيين هما: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من القوة إلى الفعل بفضل الشوق والعشق الطبيعيين، تناول بالبحث ما يلحق الحركة من لواحق أو توابع، فتناول أولا الزمان على اعتبار أن كل حركة فلا زمان بدونها، فهو مقدار الحركة كما تبين لنا سابقا.

ولما كان المكان والخلاء يعدان من التوابع اللازمة للحركة أيضا إذ يقول «وابتدأ "أى أرسطو" بفحص عما يلحق الحركة عن كل واحد من هذه «أى اللواحق» وعما يلحق كل واحد منها من الحركة، ففحص لأجل ذلك عن المكان فما هو ولخص الأشياء التى تلزم، وتتبع ماهية المكان وفحص هل للجسم فى أن يوجد بما هو جسم حاجة إلى المكان أم لا؟ بل ما حاجته إليه فى أن يحصل له عرض من أعراضه، وفحص هل بالمتحرك فى أن توجد الحركة حاجة إلى الخلاء أم لا فبين أنه لا حاجة بالمتحرك ولا فى أن توجد الحركة إلى الخلاء، وانه لا حاجة بالجملة فى أن يوجد شىء من الأمور الطبيعية لا جوهر ولا عرض إلى خلاء أصلا»(٢٢٨).

إذن فدراسة المكان والخلاء من الأهمية بمكان حتى نستكمل دراسة لواحق الموجودات الطبيعية.

وإذا كان الفارابى قد أثبت من قبل أن كل جسم طبيعى لا بد له من حركة، وأن هذه الحركة تقع فى زمان معين، فإن هذا الجسم لكى يتحرك فلابد أيضا أن يكون له مكانا خاصا يقتضيه طبعه إذ أن البحث فى المكان يعد من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن(٢٢٩).

ولقد أدرك الإنسان قديما وحديثا أهمية المكان فى وجوده، فالإنسان يلاحظ من خلال حياته اليومية أن الأشياء والأجسام تشغل حيزا، أو مكانا ما، وأن الجسم الواحد لا يشغل مكانين فى آن واحد، وكذلك المكان لا يحوى جسمين منفصلين فى زمان واحد، وعلى هذا الأساس أصبحت هذه بديهيات للعقل يقبل على أساسها فكرة أن المكان محتوى للأجسام، فالمكان عنده ضرورى للأشياء من أجل تميزها وإدراكها.

لكن هذا الإدراك قد تطور تطوراً متميزا، وانتقل من الطابع الميثولوجى السائد عند الإنسان البدائى إلى الطابع الحسى، وتصور المكان تصورا حسيا، ثم انتقل إلى الطابع التجريدى عند فلاسفة اليونان حيث أخذ طابعا فلسفيا، ثم انتقل من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الإسلام ومر بسلسلة من التصورات حتى وصل إلى النظرة السائدة فى العلم والفلسفة، وهى النظرية النسبية التى وحدت بين الزمان والمكان وعدت الزمان بعدا رابعا لأبعاد المكان الثلاثة والذى يعرف بمصطلح الزمكان(٢٣٠).

١ - تعريف المكان.

إن أول تعريف للمكان نجده عند «أرسطو طاليس» فى كتابه «الطبيعة»(*) إذ يحده بقوله: «نهاية الجسم المحيط»، ثم تابع فيلسوف العرب «الكندى» هذا التعريف، وكان أول تعريف للمكان فى الفلسفة العربية ينطبق مع تعريف أرسطو إذ يقول «أن المكان هو محيط المتمكن» كما يقول «أنه السطح الخارجى من المحوى المماس للسطح الداخلى من الحاوى»(٢٣١).

وقد تابع الفارابى الخط الذى سار عليه الكندى ووضع تعريفا للمكان يقارب تعريف أرسطو وهو «النهاية المحيط»(٢٣٢) ويحلل الفارابى هذا التحديد تحليلا بارعا إذ يقول «فقد جعل المحيط جزءا من حد المكان، وجعل ماهيته

تكمل بأنه محيط وإنيته ما به محيط، والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذى فى المكان»[٢٣٣].

إلا أن الفارابى يذكر تعريفا آخر للمكان فى كتابه «عيون المسائل» فيقول «وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوى يسمى (مكانا)»[٢٣٤]، ولكن يبدو كما يقول «حسن العبيدى» أن هذا التعريف قد سقطت منه كلمة "تماس" أو "مماس" إذ هى الكلمة الفاصلة فى كل تعريف للمكان بهذا الاتجاه[٢٣٥]، فالمكان وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى، وهو وفقا لرأى أرسطو أشبه بوعاء يحوى ملاء معينا وهذا القول يتشابه مع تعريف ابن سينا للمكان بأنه" هو السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس الظاهر من الجسم المحوى[٢٣٦].

وسوف نلاحظ أن هناك علاقة بين هذا التعريف للمكان وبين تعريف الفلاسفة المسلمين للجسم الطبيعى بأنه "الجوهر المحسوس الذى يقبل الامتداد فى الأقطار الثلاثة"، كما يقول «مصطفى نظيف» إذ رأوا أن يفرقوا بين الامتداد فى الأقطار الثلاثة الذى هو في رأيهم خاص بالجسم الطبيعى، وبين المكان حتى يكون الواحد منهما مغايرا للآخر، وحتى يمكنهم حل الإشكال المتعلق بالمكان المطلق، فقد اعتمدوا على ما ذكره بطليموس فى «المجسطى» من أن كرة الأرض فى الوسط يحيط بها فلك القمر ثم أفلاك الأجرام الأخرى إلى أن ينتهى الأمر بالفلك الأقصى وهو كرة النجوم الثوابت فى زعمهم، وإذن يكون السطح المقعر لكرة النجوم الثوابت وهو مكان ما يحيط به من الموجودات، وكأن العالم على هذه الصفة محدود، ومكانه كروى الشكل وطبيعة الكرة تقتضى بأن يكون لها مركز، ولذلك رأوا أن فى العالم اتجاهين يتحددان تحددا تقتضيه طبيعة المكان، أحدهما الاتجاه من المحيط إلى المركز، والآخر من المركز إلى المحيط، وسموهما الجهتين الطبيعيتين[٢٣٧].

فالمكان إذن هو الحاوى الأول للجسم، ويقال عن الجسم أنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال أنه فى المكان بالعرض، لأنه ليس ثمة شىء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب، وكذلك الحال فى النفس وهى غير مادية يقال أنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان(٢٣٨).

٢ - خصائص المكان:

يثبت الفارابى أولا أن المكان موجود بين ولا يمكن إنكاره، إذ العلاقة بين المكان والمتمكن هى علاقة إضافة ونسبة، إذ لا يمكن أن يوجد جسم دون مكان خاص به، يقول الفارابى "وأما ما سبيله أن يجاب فى جواب" أين الشىء" فإنه يجاب أولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة وفى أكثر ذلك حرف فى مثل قولنا "أين زيد" فيقال «فى البيت» أو «فى السوق»(٢٣٩).

ورغم أن وجود المكان لم يكن أمرا مسلما به منذ القدم إذ وجد فريق من المفكرين ذهبوا إلى أن المكان غير موجود أصلا "كزينون الإيلى" الذى شك فى وجود المكان وقال: أنه إذا كان هناك مكان ففى أىّ شىء يوجد هذا المكان؟ فإذا افترضنا جسما فكيف نتصور إذن أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوى فى شىء ما من الأشياء، لا بد أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية طالما أن كل موجود هو بالضرورة فى حيز، أى سيكون إذن مكان لمكان وهلم جرا.

وعلى هذا فأين محل المكان إذن؟ إذا كان موجودا فلابد أن يكون هناك حيز للحيز نفسه، إلا أن أرسطو قد نقض شك زينون بالنسبة لوجود المكان، بأن اللاتناهى غير لازم إذ أن طبيعة ما فيه الشىء غير طبيعة الشىء الذى هو فيه، فطبيعة المكان غير طبيعة المتمكن فى هذا المكان(٢٤٠).

أقول رغم وجود من نفى المكان إلا أن الفارابى قد أثبته وقال" كل جسم له مكان خاص إليه ينجذب"(٢٤١) وقد اهتم الفارابى بإثبات مكان لكل جسم لكى يرتب العناصر على هذا الأساس، فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، يلى ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار(٢٤٢)، وبناء على ذلك فلا يمكن وجود جسم طبيعى إلا ويشغل مكانا أو حيزا، وتقوم العلاقة بين الجسم والمكان على أساس العلاقة المنطقية، إذ لا يمكن تصور مكان بدون جسم، كذلك لا يجوز أن نتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا يؤدى مع الفارابى إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا فيما يعد.

وهكذا فكل جسم يختص بحيز يحويه أو يتحيز فيه أو يسكن فيه، فالماء مثلا حين ينتقل ويحصل بدلا منه الهواء، ويحصل بدلا منه النار فإن الحيز واحد برغم هذه التغيرات(٢٤٣).

ثانيا: يرفض الفارابى أن يكون المكان هو الجسم ويقول" والمكان ليس بجسم بل هو بسيط جسم ونهايته"(٢٤٤)، فالمكان عنده كما هو عند أرسطو مستقلا عن الأشياء متحيزا عنها ولذلك فهو لا يكون جسما ولا يمكن ان يكون صورة أو هيولى أو بعداً، وإنما هو محل يحوى الأجسام(٢٤٥).

ثالثا: أن المكان متناه وذلك لتناهى الجسم الطبيعى الذى يحل فيه" وأنه لا يمتد بعد وملأ أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير نهاية"(٢٤٦)، لأن القول بعدم تناهى الجسم وقبوله القسمة الانفكاكية إلى ما لا نهاية: فإن ذلك سوف يقودنا إلى القول بعدم تناهى المكان وهذا ما يرفضه الفارابى إذ يقول: "الأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية(٢٤٧)" ويؤكد

ذلك بقـوله " امـتنـع مـا لا يـتناهى لا فى كل شـىء بل فى الخلق "[٢٤٨] وربما أنه يرفض وجود فـراغ فى العالم" وأن الخلاء لا وجود له[٢٤٩]" فإذا لا يوجـد جسم غـير متناه والمكـان متناه لتناهى أجزاء العالم.

رابعا: أنه جعـل المكان على شكل الجسم إذ يقـول" فإن كـان الجسم بسيطا وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف "[٢٥٠]، إذ أنه لما كانـت الأجسام الطبـيعـية منها بـسيطة ومنها مـركبة، والـبسيطة منهـا هى الأجسام الـتى لا توجد عن أجسام أخرى غيرها، ولا تنقسم إلى أجـسام مختلفة الطبائع مثل السمـاوات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبـة منها هى التى وجودها من أجسام أخرى غيرها مثل النبات والحيوان[٢٥١] فلكل جسم منها حيزا واحدا طبيعيا يسكن فيه ويتحرك بالطبع إليه، ولا يجـوز أن يكون كل مكان طبـيعـيا للجـسم، دليل هذا أننا نجـد الجـسم يخـتص بمكان دون الآخـر، وعلى هذا لا يكون لجـسم واحد مكانان طبيعيان، ولا لجـسمين بسيطين مكان واحد، إذ أن ما تقـتضيه الطبـيعة الواحدة لا يكون إلا واحـدا لذلك الواحد، وعلى هذا فالجسم البسيط له أين يخصه غير مشارك فيه، والجسم المركب يمـيل إلى جـهـة الغـالب فـيـه من البـسـائط أو الأسطقسات[٢٥٢].

وهكذا يساوى الفـارابى بين الأجسام البسـيطة، والأجسام المركبة من جهة اقتضاء كل مها موضعا معينا.

خامسًا: من خصـائص المكان أيضا أنه يرتبط بالحـركة، فهناك عـلاقة واضحـة بين الحركة والمكان، لأن الجسم الـطبيعى عندما يتـحرك

من نقطة إلى أخرى فإنه يتحـرك فى مكان، وهذه الحركة المكانية تعد أبرز الحركـات الدالة على وجود المكان، وقد اتضح لنا ذلك عند الحديث عن الحركة والمقولات التى تقع فيها، وخاصة الحركة المكانية ولكن الجسم الطبيعى له حركات أخرى غير الحركة المكانية كالحركـة الوضعية مثلا، وهنا نجـد الفارابى يربط بين المكان وبين مـقولة الوضع حـين يقـول: "..... والمكان يتـشخص أيضـا بالوضع فإن لهـذا لمكان نسبة إلى مـا يحويه مغايرة لنـسـبة المكان والآخر إلى مـا يحويه"(٢٥٣) ومعنى هذا أن الوضـع يقال على نسبـة أجزاء الجسم بعضـها إلى بعض فى الجهات، سـواء كانت هذه الجـهات حاويـة، أو محويـة كالقيـام والقعـود والاستلـقاء والاضطجاع وغيرها، فالوضع له علاقة بالجسم المتحرك، والمكان الذى يتحـرك فيه، فـالمكان يتبـدل بالنسبة للـجسم المتحـرك أما الوضع فلا(٢٥٤).

وهكذا يثـبت الـفـارابى وجـود المكان لكى يرتب العـناصـر على هذا الأساس فلا يمكن تصور مكان بدون جسم كذلك لا يجـوز أن تتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا ما أداه إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا.

٤ - الخلاء(*)

تمهيد:

بعد أن تناولنا بالدراسة موضوع المكان وعلاقته بالحركة ننتقل إلى دراسة موضوع الخلاء إذ انه يرتبط ارتباطا وثيقا بالمكان، إذ أن دراسة الخلاء وتحليل طبيعته متفرعة من دراسة المكان نفسها فلا يمكن تناول المكان بالدراسة دون أن نتناول الخلاء بالضرورة، لأن السؤال يفرض نفسه علينا، هل يوجد مكان خال أم فارغ؟؟

ولكى نجيب على هذا السؤال فلابد أن نحدد طبيعة الخلاء وما يترتب عليه من دراسة الحركة.

وبادىء ذى بدء فإن مذهب الفارابى قائم على أساس إبطال القول بالخلاء فى العالم اعتمادا على قوله بأن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ وما يؤدى ذلك إلى القول بتناهى الجسم الطبيعى وتناهى أبعاده.

ويمكن القول بأن مفهوم الخلاء فلسفيا يعود إلى الفلسفة اليونانية(٢٥٥) إذ نشأ مفهوم الخلاء من الاتجاه الذى يرى أن المكان هو بعد قد يكون خاليا تارة ومملوءا تارة أخرى ومن هذا الموقف للخلاء ظهرت الآراء المختلفة بين من يثبت الخلاء ومن ينفيه.

فديمقوقريطس وأبيقور مثلا رغم وجود اختلافات فيما بينهم يقولان بوجود فراغ بين الذرات يسمح لها بالحركة، بمعنى أنهما يفسران الظواهر عن طريق جزيئات مادية تبلغ حدا كبيرا من الصغر لا تتغير أشكالها ولا تتجزأ وتتحرك فى فراغ مطلق.

أما "بارمنيدس" فقد كان يرى أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد على هذا، فلابد أن يملأ العالم المكان كله حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة(٢٥٦).

أما القول بأن الخلاء يعد موجوداً ومنظوراً فهو اتجاه ساد فى الفلسفة العربية المؤيدة للموقف الأفلاطونى وغيره بصورة واضحة عند أبى بكر الرازى وأبى البركات البغدادى وغيرهم(٢٥٧).

أما المتكلمون فقد طوروا مفهوم الخلاء بالمعنى اليونانى على أنه لا شىء أو عدم وقالوا بمفهوم آخر وهو أن الخلاء ليس بعدا موجودا بل موهوم يفرضه الذهن عند غياب الجسم(٢٥٨).

وعموما رغم اختلاف هذه الاتجاهات إلا أننا يمكننا حصر المواقف الفلسفية من البحث فى وجود الخلاء فى اتجاهين رئيسيين:

الأول: يؤكد وجوده ويدافع عنه بحجج تستند إلى المشاهدة والتجربة(٢٥٩).

والثانى: فهو المعارض للاتجاه الأول وعكسه تماما إذ ينفى وجود الخلاء، وهو مذهب الفارابى والذى ترجع أصوله إلى أرسطو طاليس، وهو أول من حاول الرد على مثبتى الخلاء(٢٦٠).

وفى رسالة الفارابى بعنوان "رسالة الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجوده سواء من فلاسفة اليونان أو من مفكرى الإسلام ومتكلميه، إذا أن الفارابى يعد واحد من أولئك الفلاسفة الذين شغلتهم هذه المسألة فكان ناقدا وفاحصا لها وإن كان منحازا فى موقفه على العموم إلى صف الاتجاه الأرسطى وهو ما سيتضح من خلال تناولنا لهذه المسألة.

- نقد الفارابى لمن يثبت وجود الخلاء:

فى رسالة الفارابى "الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجود الخلاء سواء من فلاسفة اليونان أو فلاسفة ومتكلمى الإسلام(*).

وفى هذه الرسالة يحاول الفارابى نفى الخلاء تجريبيا ولكنه لا يخرج عن مجمل تصورات نفى الخلاء فلسفيا فيقول إن قوما استدلوا على أن الخلاء موجود بأن أخذوا إناء مقعرا فأكبوه فى سطح ماء فى إناء كبا مستويا، ثم غمسوه فى تلك الجهة إلى أن بلغت أطراف سمك الإناء المكبوب مقعر الإناء الذى فيه الماء، ثم ردوه إلى سطح الماء وأخذوه ونظروا فى جوف الإناء المكبوب فإذا هو لم يصيد من الماء شيئا فدلهم ذلك على أن مقعر الإناء المكبوب كان مملوءا هواء وأنه لم يكن فيه موضع فارغ من جسم فيدخل مكانه ماء، وأن الهواء الذى فى الإناء لما عرض الإناء دفع الماء الذى كان ملاقيه فاندفع الماء إلى الجوانب وانخرق له فغاص فيه. فاستدلوا بذلك على أن الهواء ذو قوة وان الإناء مملوء هواء ليس فيه خلاء أصلا.

ثم عمدوا إلى تجربة أخرى لإثبات وجود الخلاء فأتوا بآنية من زجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس فارغة[٢٦١] فأكبوه على الماء وكانت الحال فيها كالحال فى الإناء الأول، فبينوا لذلك أن الآنية مملوءة بالهواء. ثم أخذوها وامتصوا رأسها، ثم شدوه بعد أن امتصوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها، ثم أكبوها فى الماء وفتحوها والماء يدخل جوف الآنية. فدلوا بذلك على أنه حيث امتصوا رأس الآنية أخرجوا من جوفها من الهواء بقدر ما شغل مكانه الماء الذى سال بعد ذلك إلى جوف الآنية بالمص شيئا أصلا، وأنه لو خلفه جسم لكان يشغل مكان ذلك الهواء ولما كان الماء ليعبر إلى جوفها، ولكانت حالتها إذا اكبت على الماء بعد المص كحالتها قبل أن تمص. إذ كان جوفها مملوءا فى الوقتين جميعا، وكان فى ذلك دليل عندهم على أن المكان الذى كان يشغله الهواء الذى خرج بقى فارغا إلى أن يشغله الماء الذى سال إليه، والمكان الفارغ الذى لا شىء فيه أصلا هو الخلاء. فهذا الذى دل به هؤلاء القوم على وجود الخلاء[٢٦٢].

ويرد الفارابى على هذه الحجة بأنه ليس حتما أن يكون الثانى لازما عن الأول، ولكن نظرا لأن هؤلاء القوم لم يكن لهم تمييز بين اللازم عن الشىء فى الحقيقة، واللازم عن الشىء على الظاهر فقد ظنوا بوجود الخلاء داخل الإناء.

فما ظنوا أنه يحسن فى الآنية فهو حق، وأما ما ظنوا أنه يلزم عن المحسوس فى الآنية فليس الأمر فيه كما ظنوا. فهم قد فرضوا أن الهواء الخارج عن الآنية بالمص ثلث جميع ما كان فيها، فيبقى عندئذ ثلثاها مملوءا بالهواء الذى كان فيها فيكون ثلثها فارغا من جزء الهواء الذى كان فيها أولا. وهذا الثلث تبين أنه يحيط به حواليها السطح الباطن فى الآنية وهو يقعرها. فإذا فرضنا جزئين متقابلين فى باطن الآنية من الثلث الذى خرج منه جزء الهواء الذى كان فيه، فهل بين هذين الجزئين مسافة أو بعد أم لا؟؟ وكذلك بين كل جزئين متقابلين يفرضان من باطن سطح الآنية فى هذا الثلث حتى يكون هناك مسافات وأبعاد فى الطول والعرض والعمق(٢٦٣).

فإن قالوا نعم فمعنى ذلك أنهم يقولون بأن الذى شغل ثلث الآنية بدل الهواء الذى خرج، شىء له طول وعرض وعمق فهناك إذا حجم.

أما إن قالوا لا. فالفارابى يرد عليهم بأنه ليس الماء الذى سال إليه أجزاء دخل شيئا شيئا من رأس الآنية حتى حصل من الماء ما ملأ الموضع الفارغ من الهواء الذى خرج من الآنية، وهذا الماء قد قطع سيلانه وحركته بعدا ما ومسافة بين الموضع الذى منه دخل، وبين الذى فيه استقر. فلابد وان يقولوا نعم فهناك إذا مسافة كما أن هناك طول وعرض وعمق لأن الماء ينبسط فيه يمنة ويسرة فيقطع أجزاء الماء فى جميع الجوانب مسافة إلى الجهات التى فيها ينبسط.

ففى هذا الثلث إذا حجم، وجسم له طول وعرض وعمق وسائر ما يخص الجسم. وهكذا ينفى الفارابى وجود الخلاء ويعلل سبب توهمهم القول بوجود الخلاء بأنهم لم يقفوا على سبب سيلان الماء إلى جوف الآنية بعد خروج الهواء منه وامتناعه قبل ذلك، لأنهم جهلوا جوهر ذلك الجسم. ويتساءل الفارابى ما هى طبيعة الجسم الذى هو داخل الإناء؟ وكيف صار لا يمنع الماء يسيل إلى جوف الإناء؟ ويجيب الفارابى على هذه التساؤلات بقوله إن الجسم الذى يسخن أو يبرد أو يقبل ما يلحقه من اللواحق قد يسخن بأحد وجهين: إما أن يخالطه جسم حار فيتبدد فى خلاله الأول فيسخن جملة المجتمع منهما بمنزلة ما يسخن الماء متى صب فيه ماء حار، وإما يحدث فيه سخونة من غير أن يخالطه جسم حار وكذلك الماء يبرد بأحد هذين الوجهين: إما أن يركب إليه جسم بارد ويخلطه به، وإما أن يبرده الهواء أو الثلج.

وكذلك قد ينقص حرارة الحار لا من قلة جسم حار منه كان معه ففارقه، بل تنتقص الحرارة بنفسها. وكذلك البرودة قد تنقص بنفسها من غير أن يفارق الجسم البارد جسمًا باردا آخر كان معه... إلخ. كذلك الأشياء التى تعظم أو تصغر. فيكون ازدياد عظم ذى العظم بأحد وجهين: بتركيب جسم آخر إليه ذى عظم من خارج، قد يزداد عليه من جوانبه مثل ما يركب حبه إلى حبه فيصير جملة الجميع منهما أعظم.

وكذلك ينقص الشىء بهذا الوجه. وكذلك كثير من الأجسام التى تعظم هذه حالها، فإنها تزداد عظما لا بتركيب عظم آخر إليها، وتصير فى عظم أصغر لا بمفارقة عظم كان مركب إليها[٢٦٤]. من أمثلة هذه الأجسام التى تعظم وتنقص "الهواء" فإنه قد يصير فى عظم أزيد إلى مقدار ما من غير أن يركب إليه عظم آخر من خارج، بل قد يحدث فيه عظم لم يكن فيما قبل موجودات، ويصير فى عظم آخر من غير أن يفارقه قطعة منه فالهوا واحد

بعينه عندما يصير أزيد عظما وأصغر عظما، وازدياده عظما أزيد أو أصغر ربما كان بطباعه وربما كان قسرا، وكذلك انتقاصه. والهواء متى صار فى عظم أزيد أو أصغر فإنما يزيد فى جوانبه كلها ما يزيد، والهواء الذى خرج من الآنية حين امتص لم يكن جميع ما يملأ الآنية من قبل.

فالهواء لإفراط رطوبته يتشكل بأشكال الأجسام التى تحيط به، ويوافى ما يعظم أو يصغر موافاة أكثر وأسرع، وإذا عظم الباقى وملأ الآنية بقى على العظم مقعر الآنية، فإذا فارقة الممسك له على ذلك العظم رجع إلى عظمة ما خلا مكانه لما يجاوزه من الأجسام، فإن كان المجاور له بعد مفارقة ما أمسكه له هواء ملأ المكان الذى ينحى عنه، وإن كان ماء سال إلى ذلك المكان من ساعته خلا. ويكون سرعة حركة الماء إلى ذلك المكان الذى ينحى عنه الهواء المقسور على قدر هذا الذى لحقه، فإن الهواء الثانى بعد الانتقاص كلما كان أقل لحقه القسر فى تزييد عظمة أكثر، فإذا خلى عنه كانت نقلته إلى عظمة الأول أسرع فيتبعه الماء بنقله أسرع. وربما ظننا كما يقول الفارابى أن سبب سرعة حركته كأن جاذبا يجذبه أو دافعا يدفعه، وليس الأمر كذلك لأن طباع هذه الأجسام أن تتبادل الأمكنة ويخلف بعضها بعضا وهى متماسة وكلما نحى واحد منها عن مكان سال إليه الآخر مع تنحية الجسم المجاور من غير أن يخلو المكان الذى ينحى عنه الأول من جسم أصلا.

وهكذا حدد لنا الفارابى جوهر الجسم الذى ملأ ثلث الآنية بعد خروج الهواء الذى امتص منه وعرفنا أنه جزء الهواء الذى تعين. وتبين أن الأول إنما لم يكن يخلى موضعا للماء حتى يسيل إليه بسبب أن جملة ما كان فى الآنية كان على عظمه الطبيعى، والثانى كان فى عظم قسر عليه. فلما رجع إلى عظمه الأول انحاز يخلى للماء المجاور له مكانه الذى كان فيه.

وأما سيلان الماء وأنه جذب أو دفع من خارج الهواء، فهو بسبب ما فى طباع هذه الأجسام من تبادلها الأمكنة.

وكذلك فى سرعة نقله الثانى الذى يخلف الأول على قدر سرعة تنحى الأول، هو أن الهواء كلما كان أصغر فقسر على عظم أزيد كان رجوعه إلى عظمه الأول أسرع. وكذلك كلما مصت الآنية أكثر ثم أدنيت فى الماء كان تعلق الماء أسرع وأكثر(٢٦٥).

وهكذا فقد تبين لنا كما يقول الفارابى السبب الذى جعل هؤلاء القوم يعتقدون بوجود الخلاء، وقد ظهر لنا أنه ليس يلزم عما قالوا وجود الخلاء الذى أحسوه فارغا لا شىء فيه. تبين لنا أنه مملوء هواء. إذا فالخلاء محال والخلاء لا وجود له(٢٦٦).

وسوف نلاحظ أن نقد الفارابى لمن أثبت الخلاء بحجة القارورة ينهض على تجربة عملية يبدو أنه أجراها فى المختبر وفيها يربط بين هذه الحجة وبين القول بالتخلخل والتكاثف للأجسام، إذ أن القارورة إذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذى فيها على تتابع حركات قسرية، والحركات القسرية المتابعة تحدث حرارة وسخونة. وإذا انفض هواء القارورة طلب مكانا أوسع. فمن الضرورة أن بعضه يخرج، وما تتسع له الزجاجة يبقى فإذا أصابته برودة تكاثف وانقبض وأخذ موضعا أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنعا. فيدخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث فى الهواء عند مماسة الجسم البارد.

كذلك يرتبط نفيه للخلاء بالحركة فى المكان. إذ أن الحركة فى المكان لا تحتاج إلى خلاء؛ لأن الأجسام المتحركة تخلى أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول لبعد مفارق سوى بعد هذه الجسام المتحركة فعلا، ودون أن يكون هناك تداخل. بمعنى أن نفى الخلاء قد يظن أنه يؤدى إلى

تداخل الأجسام وتصادم بعضها بعضا، وإذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج إلى الخلاء فإن التفرقة بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا إلى نفس النتيجة لأنه إذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعا لخفته أو ثقله، وإذا كان المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا بالخلاء وعلى هذا فإن الحركتين الطبيعية والقسرية إذا كانتا ترتبطان بالتمييز بين الفوق والتحت أو الأسفل، فكلاهما لا نجده فى الخلاء وبالتالى فالخلاء محال(٢٦٧).

كذلك يمكننا القول بأن أساس فهم الفارابى لدائرية الحركة فى الطبيعة، وتقسيمه عالم الطبيعة إلى أثيرى، وعنصرى وافتراض أن الأول حركته دائرية، والثانى له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة.

هذا الفهم قائم على ما وصل إليه من إدراك أن العالم ملئ بالمادة أى أنه لا فراغ فيه وأن الخلاء محال فى الطبيعة، وهذا الإدراك يتضمن اعتبار المكان شكلا لوجود المادة وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان(٢٦٨).

وهكذا يمكننا القول بان الفارابى فى رده على مثبتى الخلاء بمختلف الحجج والأسانيد كان متأثرا برأى أستاذه أرسطو الذى أقام نظريته فى الخلاء على نظريته فى المكان، فإذا كان المكان هو الحيز المحدد للجسم، فإنه لا يوجد مكان خال عن كائن يشغله لا خارج الكون ولا داخله، بل هناك تحولات من مكان إلى آخر دون أن يكون هناك مبرر للتسليم بوجود الخلاء، إذ كيف توجد الحركة دون وجود شىء تتحرك فيه؟ وعلى هذا يكون الخلاء تناقضا منطقيا إذ يكون مكانا ليس فيه شىء(٢٦٩).

كما يمكننا القول بأن رسالة الفارابى فى الخلاء كان لها تأثيرها القوى على بعض فلاسفة الإسلام خاصة" ابن سينا" الذى اعتمد فى نقده للقائلين بإثبات الخلاء على أدلة الفارابى وحججه ومنها على سبيل المثال: نقده لمن

يرى أن التخلخل والتكاثف دليل على وجود الخلاء ويقول إن الخلاء ليس ضروريا لفهم ظاهرة التكاثف والتخلخل، فالتكاثف يكون باجتماع الأجزاء المنبثة فى هواء يتخللها بأن يخرج الهواء عن الجزء المتخلخل، فتقوم الأجزاء مقامة دون أن يكون الخلاء معه، هذا بالإضافة إلى أن هناك نحو آخر من التكاثف والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجما أصغر تارة، وحجما أكبر تارة أخرى وكلاهما أمران عارضان للجسم(٢٧٠).

وقد ذهب الفارابى من قبل إلى هذا الرأى فى نقده للقائلين بوجود الخلاء(٢٧١)، كذلك يرد ابن سينا على حجة أخرى للقائلين بالخلاء وهى حجة القارورة" التى تمص ثم تكب على الماء، فإن الماء يدخلها ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها، وهذه الحجة عينها هى التى أشار إليها الفارابى فى بداية رسالته فى الخلاء ونقد قائليها بنفس النقد الذى وجهه ابن سينا لهم بعد ذلك، قائلا: أن ذلك ليس سببه الخلاء بل سببه التجاء الهواء إلى حجم أصغر للانضغاط، وعلى ذلك يكون سبب هذه الظاهرة هو الزيادة فى مقدار الهواء الذى يبقى فيها بعد المص ولا يجد لملء المكان بدلا فيتمدد يملأ المكان بالمص قسرا دون أن يكون هناك زيادة فى جوهره بل فى مقداره(٢٧١).

وأخيرا: فإننا يمكننا أن نقول أن نفى الخلاء فى العالم المادى عند الفارابى قد تجاوز به "ديموقرايطس" الذى يقول بأن المادة متكونة من الذارات والفراغ، وهذا القول أخذ به" نيوتن" حيث يرى مثل ديموقريطس إن الذرة جوهر مادى موجود فى الفراغ، وأن الذرات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ فيكون الفارابى قد تجاوز من قبله ومن جاء بعده بسبعة قرون

حتى جاءت الفيزياء المعاصرة لتثبت فروض الفارابى بعدم وجود الفراغ المطلق.

كما يمكننا القول بان دراسة الفارابى لمبادئ الموجودات الطبيعية، وعللها، ولواحقها، إنما كان الهدف منه تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه.. الخ.

وهو ما سنتناوله بالتفصيل فى الفصل القادم

* * *

المراجع والمصادر

١ - التعليقات ص ٢٢ وقد ذكر ذلك بن سينا أيضا فى كتابه الشفاء. الإلهيات ف ٣ ص ١٩. إلا أن "ابن رشد" قد نقده فى موقفه هذا وذهب إلى أن القول بان مبادئ الموجودات الجزئية لا يبينها إلا العلم الطبيعى هو قول فيه إشكال لأنه كيف يحق لنا القول بأن العلم الطبيعى يبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فقط ولا يحق لنا القول بأن يبين مبادئ الجوهر السرمدى رغم أنه يبحث فى الجوهر السرمدى ويبين وجوده؟ ورغم نقد ابن رشد إلا أنه لم يتحرر تماما من تلك النظرة الأرسطية التى سار عليها فلاسفة الإسلام ابتداءا من الفارابى وحتى ابن رشد، والتى تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفسلة الأولى، وذهب إلى القول بان مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود فكأنه لم يفعل شيئا. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١، تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٤٣٦، د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعة ص ٩٢ - ٩٣، د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم. ص ١٤٢.

٢ - يرى الفارابى أن المادة تقال باعتبارات مختلفة. فالجسم من جهة قبوله لصورة أو أكثر يسمى هيولى " فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى " آراء أهل المدينة ص ٢٧، ومن جهة أنه مشترك للصور يسمى مادة حيث يقول كما هو ممكن أن يوجد شيا ما وان لا يوجد ذلك الشىء وهذا هو المادة. مبادئ الموجودات ص ٥٨، ومن جهة أنه حامل بالفعل لصورة لا تتغير يسمى موضوعا مبادئ الموجودات

ص ٥٣، فإذا تحلل هذا الجسم فإنه يسمى أسطقسا إذ أنه أصغر أجزاء المركب الدعاوى القلبية ص ٥، أما من جهة تركيبه فيسمى عنصرا. ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٧، أما المادة الأولى فهى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء. مبادئ الموجودات ص ٥٤.

وقد ورد فى التعريفات للجرجانى ص ١٤١ " أن الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية ".

وقد عرفها الفارابى بقوله " الهيولى من حيث هى هيولى شىء، ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها ". التعليقات ص ٨، انظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٣٠.

٣ - كما أن الفارابى يرى أن الصورة قد تطلق على الماهية إذ يقول "المبادئ التى هى مبادئ وجودها أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية" كما أنها تطلق على الصورة الجسمية إذ يقول: "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية ". التعليقات ص ١١. كما أن الفارابى يقول بالصورة النوعية فعند حديثه عن الأجسام الهيولانية وكيف أنها لما كانت متضادة كانت مادة كل ضدين منها مشتركة فهى إما مادة سبيلها أن تكتسى صورة نوعه لا صورته بعينها مثل ناس يخلفون ناسا مضوا. ثم يؤكد ذلك بقوله " والذى يستوفى الشىء مادته من هذه وينتزع به تلك منه،

إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته فى جسم واحد فيكون ذلك الجسم آلة فى هذا غير مفارقه، وإما أن يكون فى جسم آخر فيكون ذلك آلة له مفارقه تخدمه فى أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى فى ذات الجسم أو فى آخر تكسوه أما صورته بعينها (ويقصد هنا الصورة الجسمية)، وإما صورة نوعه (ويقصد الصورة النوعية). آراء أهل المدينة ص ٤٧ وقد لاحظنا أن الفارابى قد اقتصر على مجرد الإشارة إلى الصورة الجسمية بينما توسع فيها ابن سينا. واتخذها وسيله للتفرقة بين الموجودات أو هى علة الكثرة فى الموجودات الطبيعية. وإن كان القول بها لم يتغير فى فلسفة أرسطو تغييرا جوهريا لأنه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة الهيولى أساسا إذ لا بد أن يكون لها مادة تقوم بها.

انظر: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٣٦ - ١٤٣، د. الأهوانى: ابن سينا ص٥٠، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦.

٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٥، أرسطو: الطبيعة ص ١٩. من مقدمة بارتملى سانتهلو.

٥ - شرح رسالة زينون ص ٥.

٦ - ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٧.

٧ - الحروف: ص ٩٧.

٨ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٤.

٩ - الحروف: ص ١٠٤.

١٠ - السابق: ١٠٥.

١١ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

١٢ - التعليقات: ص ٢٥ - ٢٦.

١٣ - فصول منتزعة: ص ٢٦ - ٢٧، أهل المدينة ص ٢٧، الإحصاء ص ٩٣، مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

١٤ - التعليقات: ص ٤، عيون المسائل: ص ٥٠.

١٥ - شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس للفارابى ص ٥١.

١٦ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٤٤.

١٧ - الحروف: ص ١٠٣ - ١٠٤.

١٨ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨ - ٩٩.

١٩ - شرح المقالة الأولى من كتب أوقليدس للفارابى ص ٥٤، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩١.

٢٠ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٠.

٢١ - رغم أن الفارابى يستعير هذا المثال من أفلاطون إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن وجودها بمعزل عن مادتها إنما هو نوع من المجاز، والفارابى أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة الأولى على الصورة خلافا لما يذهب إليه الأفلاطونيون فيقول وليس شىء يعطى صورته من أول الأمر بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى مادته التى بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل (آراء أهل المدينة ص ٢٨) ولكنه يقرر أيضا أن المادة لا وجود لها بغير صورة فليس لها وجود لأجل ذاتها وإذا

لم توجد صورة من الصور لم توجد المادة ولذلك فلا يعد الفارابى من أصحاب المذهب المادى (مبادئ الموجودات ص ٥٨).

٢٢ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧.

٢٣ - التعليقات: ص ١١.

٢٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٢٥ - المرجع السابق: ٣٩، وانظر أيضا:

(P.) Duhem: Le Systeme du monde. T. T. V. P. 471.

٢٦ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦، وانظر أيضا وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.

٢٧ - التعليقات: ص ٢٥.

٢٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٢٩ - التعليقات: ص ١١، وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.

٣٠ - فصول منتزعة: ص ٢٦ - ٢٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢، وانظر أيضا: فلوطرخس الآراء الطبيعية ص ١٠٤ (ضمن كتاب النفس لأرسطو).

٣١ - مقالة اللام لأرسطو: الفصل السادس ص ١٣ (ضمن أرسطو عند العرب).

٣٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤.

٣٣ - التعليقات: ص ٨.

٣٤ - المرجع السابق.

٣٥ - مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

٣٦ - التعليقات: ص ١٦ وانظر أيضا:

(D) Ross, Aristotale. P. 646.

37 - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

٣٨ - عيون المسائل: ص ٦٥.

٣٩ - التعليقات: ص ١٦.

٤٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٨.

٤١ - وولتر ستيسى: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ - ٨٩.

٤٢ - المصدر السابق: ص ٢٤١، وانظر أيضا: د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ٩٢.

٤٣ - رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ١٩٩ - ٢٠٠ (رسائل الكندى) بينس مذهب الذرة (المقدمة و- ز)، الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٤ - ٧ وقد خالف النظام المتكلمين وعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء " المرجع السابق ص ٦. أما هشام بن الحكم من الروافض فقد ذكر أن الجزء يتجزأ أبدا ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخرا وليس لأجزائه آخرا "المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٤. ورغم اتفاق النظام والفلاسفة فى القول بانقسام الأجسام إلى أجزاء لا نهاية لها، إلا أن هناك فرق كبير

بينهمـا فالنظام يقول بوجود أجـزاء لا نهاية لها فى الجـسم بالفعل بينما يرى الفـلاسفة أن عدم التناهى فى الانقسـام إنما هو بالقوة " بينس مـذهب الذرة ص ١٣ - ١٤ وأيضـا هامش ص ١٢ " انظر أيضـا. البغـدادى. الفرق بين الفـرق ص ١٢٣ - ١٢٤ د.أحمـد صبحى فى علم الكلام جـ١ ص ٢٢٧: ٢٣١.

٤٤ - فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ٢ ص ٤١ - ٤٢.

٤٥ - الدعاوى القلبية: ص ٧، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩٤.

٤٦ - الحروف: ص ١٠٤.

٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٤٨ - د. الألوسى: فلسفـة الكندى ص ٩٤، بينس: مذهب الذرة ص ٥، رسـالة الكندى فى إيـضـاح تناهى جـرم العـالم ص ١٩١ - ١٩٢.

٤٩ - د. الألوسى: فلسفـة الكندى ص ٩٨، رسالة الكندى فى مـائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ص ١٩٧ - ١٩٨.

٥٠ - د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ١١٩ - ١٢٠.

٥١ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين الكتاب الأول ص ٢٢٥.

٥٢ - د. الألوسى: فلسـفـة الكندى ص ٢٢٠، د. الألوسى: حـوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٧.

٥٣ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٥٤ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

٥٥ - التعليقات: ص٧.

٥٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

٥٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨.

٥٨ - رسالة من إثبات المفارقات: ص ٥.

٥٩ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ - ٥٥.

٦٠ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤، آراء أهل المدينة: ص ٢٨.

٦١ - المرجع السابق: ص ٥٩.

٦٢ - المرجع السابق: ص ٣٩.

٦٣ - عيون المسائل: ص ٢٨.

٦٤ - د. مصطفى حلمى: العشق. مجلة الكتاب ص ٤٥٠: ٤٥٢ مجلد ١١ عدد ٤. آراء أهل المدينة: ص ١٨، ص ٣١، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.

٦٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٩.

٦٦ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٥٠، د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين ص ٥٨ - ٦٠.

٦٧ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦ - ٣٧؛ الطبيعة لأرسطو: بارتلمى سانتهلر ص ١٩ من المقدمة.

٦٨ - الطبيعة لأرسطو: بارتلى سانتهلر ص ١٨ من المقدمة.

٦٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

٧٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.

٧١ - المرجع السابق: ص ٥٨.

٧٢ - المرجع السابق: ص ٣٨.

٧٣ - برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول جـ٣ ص ٢٦٨.

٧٤ - د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٢٥.

٧٥ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٨، جـ٢ ص ٨٧ - ٨٨.

٧٦ - تحصيل السعادة: ص ٥٢ نلاحظ أن الفارابى يستعمل ألفاظ مبادئ وأسباب على أنها مرادفة فى بعض وجوهها لكلمة علل إذ يقول " الأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والغاية "الدعاوى القلبية ص ٩، ويقول: " ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام " إحصاء العلوم ص ٩٠. وهذا يرتبط بنظريته فى المادة والصورة ودراسته للأجزاء التى يتكون منها الموجود. وإذا كان أرسطو قد بين أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ بمعنى أن كل علة مبدأ وليس كل مبدأ علة، فالوالد علة الابن ومبدأه والنقطة مبدأ السطر وليست علته Metaphysics, B, Da1 Ch.2, 1013a, 16. إلا أننا لا نلحظ هذا التمييز عند الفارابى إذا أنه يستعمل هذه الكلمات مترادفة فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة يقول علل الموجودات، وتارة ثالثة يقول مبادئ الموجودات. ويقول " أبو البقاء فى كتابه الكليات ص ٢٠٦ " "السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر ".

٧٧ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٢ وقد لاحظنا أن نقد الفارابى لهذه المذاهب كان على أضيق نطاق واكتفى بمجرد الإشارة إلى مخالفته لهذه المذاهب دون تفصيل القول فيها. وقد يكون مرد ذلك أن الفارابى وجد فى نقد أرسطو لسابقيه من الفلاسفة ما يكفى لكشف أخطائهم فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ولهذا كان الجانب النقدى فى فلسفته جانبا ضيق النطاق وقد تابعه ابن سينا فى ذلك: انظر د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعية ص ١٥٤ - ١٥٥. وأيضا: فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ١ ص ١١١ - ١١٣.

٧٨ - رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٧٩ - مبادئ الموجودات: ص ٣٧.

٨٠ - فصول منتزعة ص ٢٦ ومبادئ الموجودات ص ٣٦، (D) Ross; Aristotle, P. 72 وانظر أيضا: Collingwood, The Idea of Nature, P. 84 - 85.

٨١ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧.

٨٢ - التعليقات: ص ٦ - ٧ وانظر أيضا ابن سينا: الشفاء: الإلهيات - م ٦ ف ١ ص ٢٥٩.

٨٣ - التعليقات: ص ١٨.

٨٤ - رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨.

٨٥ - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤. وانظر أيضا د - ج. فوريس تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ٢٠٣ - ٢١٠.

٨٦ - إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٨٧ - يختلف المقصود بالعلة الفاعلة عند الطبيعيين عنه عند الفلاسفة الإلهيين فهو عند الطبيعيين مبدأ التحريك بأحد أنحاء التحريكات، أما عند الإلهيين فهو ليس مبدأ التحريك فقط بل مبدأ الوجود ومفيده وهو الله (ابن سينا - الشفاء - الإلهيات: م ٦ - ف ١ ص ٢٥٧).

٨٨ - آراء أهل المدينة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٦، رسالة فى الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٨٩ - كتاب الطبيعة لأرسطو: بارتملى سانتلر ص ١٣١.

٩٠ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢.

٩١ - التعليقات: ص ٦، رسالة فى الرد على جالينوس: ص ٤٣ - ٤٤.

٩٢ - أبو البركات البغدادى. المعتبر فى الحكمة: جـ ٢ ص ١٧ - ١٨.

٩٣ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعات ن١ / م ١ / ف ١١ ص ٢٣.

٩٤ - إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٩٥ - مبادئ الموجودات: ص ٥٤ وانظر أيضا مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٦٤.

٩٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٩٧ - الحروف: ص ٢٠٦.

٩٨ - تحصيل السعادة: ص ٥٢.

٩٩ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٦٩، ص ٨٧، ٨٨.

١٠٠ - المرجع السابق: ص ٨٧، ١٩٦ وأيضا ياسين عريبى: الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره ص ٢١١ (ضمن الفارابى والحضارة).

١٠١ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين جـ ١ ص ١٧٠.

١٠٢ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ١٤٦ - ١٤٧، د. عاطف العراقى. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

١٠٣ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

١٠٤ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

١٠٥ - فصول الحكم: ص ٤٣.

١٠٦ - فصوص منتزعة: ص ٥٢، عيون المسائل: ٢٣.

١٠٧ - فصوص الحكم: ص ٤٣ (يجب أن نلاحظ هنا أن الفارابى يميز بين الظاهرة الطبيغية ويسميها الطبع الحادث، وبين الظاهرة الإنسانية ويسميها الاختيار الحادث)، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ص ١٣٣ - ١٣٥.

١٠٨ - شرح رسالة زينون: ص ٤ - ٥.

١٠٩ - موسى بين ميمون: دلالة الحائرين جـ ٢ ص ٢٤٠ (ويعلق التبريزى) شارح " ابن ميمون " على ذلك ويقول اعلم أن المعلوم إما واجب لذاته أو ممتنع لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره، بل يكون ضرورى الوجود لذاته، والممتنع لذاته هو الذى لا

يكون قابلا للوجود أصلا، بل يكون ضرورى العدم لذاته، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجـود والعدم فلا يكون ضـرورى العدم ولا ضـرورى الوجـــود. ومن المعلوم بالضـــرورة أن الواجب لذاته لا يحتـاج إلى علة توجده لأن الوجود ضرورى له، والممـتنع أيضا لا ينسب إلى السبب إذ السـبب لتحصيل الوجود والممـتنع يأبى قبول الوجـود. فمن البـين الواضح أن المحـتاج إلى علة توجـده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجـود والعدم إليه على السـوية فلا يترجح الوجـود على العدم، ولا العدم على الوجـود له إلا لوجود شيء آخـر يرجح وجـوده على عـدمه وعند عـدمـه يبـقى الممكن معدوما. فالشيء الذى يحصل من وجـوده وجود شيء آخر متقوما به، وعند عدمه ينعـدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ويسمى ذلك الآخر معلولا ومـــببا. إذا عرفت هذا فـاعلم أن المقصود من هذه المقدمة وهو بيان تناهى سلسلة الـعلل والمعلولات وانتهائها إلى علة لا تكون معلولة أصلا بل يكون واجب الوجـود لذاتها... فينبغى أن تكون العلل والمعلولات مـتناهية العـدد واصلة إلى طرف يكون علة مطلـقـة ولا يكون مـعلولا أصـلا بل يـكون واجب الوجـود لذاته... والدليل على صـحة هذه المقدمـة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا، فعلته إن كانت لهذه الصفة أيضا وكذا علة علته إلى غير النـهاية فحينئذ يـكون قد حصل مجمـوع علل ومعلولات غير متـناهية كل واحد منها ممكن معلول فذلك المجـموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا. فـعلة ذلك المجموع إما نفسه أو شيئـا داخلا فيه أو شـيئا خارجـا منه. والقسـم الأول باطل لأن العلة متـقدمة على المعلول والـشيء لا يتقدم على نفـسه ولا على

علته وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال، فلا يكون علة للمجموع. وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة للمجموع شيئا خارجا عن المجموع فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا، وإلا لكان داخلا فيها والموجود الذى لا يكون ممكنا معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ويكون طرفا لها ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية إلي علة أولى هى علة لما بعدها من العلل دلالة الحائرين ص ٢٤٠ - ٢٤١.

١١٠ - نكت أبى نصر: ص ٧٩ - ٨ انظر أيضا د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص٢٢٦ - ٢٢٧ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١١ - فصوص الحكم: ص ٤٣.

١١٢ - المرجع السابق: ٤٤.

١١٣ - نكت أبى نصر: ص ٧٦.

١١٤ - نكت أبى نصر: فيما يصح ولا يصح من أحوال النجوم: ص ٧٦.

١١٥ - المرجع السابق: ص ٧٢.

١١٦ - د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى ص ٧٣.

١١٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ١٧٠.

١١٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٦.

١١٩ - المرجع السابق.

١٢٠ - نكت أبى نصر: فيما يصح ولا يصح ص ٧٢.

١٢١ - المرجع السابق: ص ٧٣.

١٢٢ - المرجع السابق: ص ٧٤.

١٢٣ - إحصاء العلوم ص ٩٥، أيضا د. الألوسى دراسات فى الفكر الفلسفى هامش ص ١١٩.

١٢٤ - الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية ص ١٠٤ - ١٠٥، فصول منتزعة ص ٥٢.

١٢٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، انظر أيضا أوليرى الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٢ - ١٢٣.

١٢٦ - المرجع السابق: ص ٢٢٦ - ٢٣٦، وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية. والكلامية ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية ص ١٦٤.

(*) من الغريب أن الغزالى رغم نقده للسببية متابعا فى ذلك الأشاعرة، فإنه يعتمد عليها كأساس لإثبات الصانع وذلك فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ حيث يقول " وجوده تعالى تقدم برهانه: أن نقول لكل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا " وإن كان الغزالى لا يعنى بالسبب إلا المرجح أى المرجح لوجود الممكن على العدم فكأن صحة هذا الدليل مرتبطة بصحة قضية حدوث العالم أو قدمه، وهى قضية يعتبر " توما الأكوينى وموسى بن ميمون " أنه لا يمكن التدليل عليها عقليا".

١٢٧ - الدعاوى القلبية ص ١١.

١٢٨ - ابن رشد: تهافت ص ٧٨١ وأيضا خليل شرف الدين. ابن رشد: ص ٧٢ - ٧٣.

١٢٩ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٨٥ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب ص ١١٣ - ١١٦.

١٣٠ - د. ياسين عريبى: الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره ص ٢١٤ (ضمن الفارابى والحضارة).

١٣١ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ١٨٥.

١٣٢ - تحقيق غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ص ٢.

١٣٣ - الدعاوى القلبية: ص ٦ - ٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٤ - ٩٥.

١٣٤ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩١.

١٣٥ - عيون المسائل: ص ١٠، الدعاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٩٩.

١٣٦ - بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٣ - ٥ (المقدمة).

١٣٧ - المصدر السابق: ص ١٥٢.

١٣٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٣٩ - بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ (المقدمة).

١٤٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦ " وفى ذلك بقول ابن باجة فى شرحه للسماع الطبيعى لأرسطو " فنعم ما وفى أرسطو حد الحركة حين قال" أنها خروج بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك فذلك هو

حدها المطابق لها على ما تحدبه أمثال هذه الأمور " شروحات السماع الطبيعى لابن باجة. تحقيق معن زيادة ص ٣١.

١٤١ - عضد الدين الايجى: ج ٦ ص ١٩٥: ١٩٦.

١٤٢ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧.

١٤٣ - بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ - ٢١ (المقدمة).

١٤٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

(*) المقولة كما يرى الفارابى هى كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذا المشار إليه، والمقولات بعضها ما هو المشار إليه، يعرفنا ما هو هذا المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو، وبعضها يعرفنا كيف هو، وبعضها يعرفنا أين هو، وبعضها يعرفنا متى هو أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وبعضها أنه موضوع وأنه وضع ما، وبعضها أن له على سطحه شيئا ما يتغشاه، وبعضها أنه ينفعل، وبعضها أنه يفعل (الحروف ص ٦٢ - ٦٣). وقد سميت بهذا الاسم لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولا عليه بلفظ وكان محمولا على شيء ما مشار إليه محسوس، وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس، وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات. . . وكانت أيضا مفردة والمفردة تتقدم المركبات (الحروف ص ٦٤). وهذه المقولات هى الموضوعات الأول للمنطق والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والتعاليم، ولعلم ما بعد الطبيعة (الحروف ص ٦٧) والعلم الطبيعى ينظر فى المقولات من حيث إن ما تحتوى عليه كائن لا عن

إرادة الإنسان أما الأشياء الخارجة عن المقولات فينظر فيها بصناعة أخرى وهى علم ما بعد الطبيعيات وفى ذلك يقول الفارابى "فأما العلم الإلهى فإنه إنما ينظر أكثر شيء فيه فى المقولات " (الحروف ص ٦٦، وانظر أيضا شرح كتاب العبارة للفارابى ص ٢٣).

١٤٥ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٦ - المرجع السابق: ص ٥٨، وسوف نلاحظ أن أرسطو جعل أنواع الحركة ستة: الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والحركة المكانية، ولكنه عاد فنفى أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة وهذا ما قال به "ابن سينا " بعد ذلك، لأن كل حركة تكون فى أمر يقبل الزيادة أو النقصان، وليس شيئا من الجواهر كذلك، فإذن لا شيء من الحركات فى الجواهر، فإذن كون الجواهر وفسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وليس بالتدريج كما فى سائر الحركات (بارتلمى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢١، د. عاطف العراقى. فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ص ٢٠١ - ٢٠٣، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١٧١).

١٤٧ - جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.

١٤٨ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٤٩ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦٠.

١٥٠ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٤، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى " أرسطو ": جـ ٢ ص ١١٠.

١٥١ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٣ - د. الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٩٩ وأيضا. رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٦.

١٥٤ - رسالة الكندى. الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٧ "ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٥ - رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٧، وانظر أيضا كتاب الجواهر الخمسة للكندى ص ٢٢ " ضمن رسائل الكندى الفلسفية".

١٥٦ - ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٣ - ٤٤، النجاة ص ١٠٥، د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٠١ - ٢٠٣.

١٥٧ - د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم ص ١٥٩.

١٥٨ - جواب مسائل سئل عنها ص ٦١.

١٥٩ - المرجع السابق: ص ٦١.

١٦٠ - المرجع السابق: ص ٥٨.

١٦١ - المرجع السابق: ص ٦١، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٢ - الحروف: ١٠١.

١٦٣ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٥.

١٦٤ - الحروف: ١٠١، وأيضا "جواب مسائل سئل عنها: ص٥٨"، الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٥ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١.

١٦٦ - عيون المسائل: ص ٢٦.

١٦٧ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٦٨ - يقول حسن العبيدى فى كتابه " نظرية المكان " يعتبر ابن سينا أول من أقر بوجود حركة فى الوضع مضيفا بذلك نقطة أغفلها أرسطو طاليس فى بحثه عن الحركة. ولكننا نرى أنه تسرع فى هذا الحكم الخاطئ ويبدو أنه تابع قول " الجرجانى " فى شرحه على " المواقف " حين ذكر بعض أقوال الفارابى التى تشير إلى الحركة فى الوضع، ولكنه يقول أن كلام ابن سينا يوهم أنه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء (المواقف ص ٢١)، كما نبه فخر الدين الرازى على ذلك وقال أن كلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنى رأيت فى كلام الشيخ أبى نصر الفارابى تصريحه فى كتاب مختصر له يسمى عيون المسائل (المباحث الشرقية جـ ١ ص ٥٨٢). ويتعجب د. عاطف العراقى من اتجاه هؤلاء الشراح إلى اعتقاد ذلك الأمر ويقول أنه رجع إلى ما كتبه ابن سينا عن الحركة فى الوضع ولم يجد ما يدل صراحة على أنه ينسب لنفسه سبق القول بها (الفلسفة الطبيعية: هامش ص ٢٠٩: ٢١٠).

١٦٩ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١، وانظر أيضا فخر الدين الرازى المباحث الشرقية جـ ١ ص ٥٨٢، د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ص ١٠٨.

١٧٠ - الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٧١ - مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.

١٧٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٧٣ - يبدو أن الفارابى قد تابع أرسطو فى القول بأن الحركات ثلاث: الكمية والكيفية والمكانية، ثم قسم المكانية إلى الحركة المستقيمة وإلى المستديرة " إذ يقول "من الضرورى أن تكون الحركات ثلاث. حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة فى المكان" ثم يقول "وكل حركة فى مكان إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون مستديرة وإما أن تكون مركبة منهما. فأما الحركة المستديرة فهى الكائنة حول الوسط، فأما الحركة المستقيمة فهى السالكة (إما إلى فوق وإما إلى أسفل) أى الحركة التى تكون من الوسط، والحركة التى تكون إلى الوسط أرسطو طاليس فى السماء والآثار العلوية: ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٤ - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٥ - مبادئ الموجودات: ص ٦٢.

١٧٦ - المرجع السابق: ص ٥٥.

١٧٧ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨ - ٥٩، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات فى ف ١ م ٢ فر ٣ ص ٤٥.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 194.

178 - رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٩ - الدعاوى القلبية: ص ٦، وانظر أيضا د. الألوسى. فلسفة الكندى ص ٢٠١.

١٨٠ - رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٦.

١٨١ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٧.

١٨٢ - المرجع السابق.

١٨٣ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٤ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٥ - التعليقات: ص ٥.

١٨٦ - الدعاوى القلبية: ص ٦ ويؤكد هذا " التبريزى " فى شرحه لدلالة الحائرين فيقول: من الفلاسفة والحكماء من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسرا، بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به. فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحرك بالطبيعة، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية. ومنهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية، وهى حركة النفس النباتية والحركة الطبيعية، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب (موسى بن ميمون. . . دلالة الحائرين جـ ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩).

١٨٧ - الدعاوى القلبية: ص ٨ وقد عرفه " أى الميل " " ابن سينا " بأنه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة وإلى جهة ما (الحدود ص ٣٤). ويشير " فخر الدين الرازى " فى تعقيبه على هذا التعريف بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة (المباحث الشرقية جـ ١ ص ٢٨٤).

١٨٨ - البيضاوى: طوالع الأنوار ص ٢٧ وانظر الجرجانى: التعريفات ص ١٣٠.

١٨٩ - إثبات المفارقات: ص ٦.

١٩٠ - الدعاوى القلبية: ص ٧، وأيضا ابن سينا: الإشارات. القسم الطبيعى ص ٢٧٧.

١٩١ - الدعاوى القلبية: ص ٨، وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٣١١ - ٣٣٠.

١٩٢ - ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠.

١٩٣ - التعليقات: ص ٢٢.

١٩٤ - انظر: الشفاء. القسم الطبيعى (الفن الأول) وقد خصص به خمس فصول يبحث فيها نظريته فى لزمان سواء فى الجانب الفيزيقى أو الميتافيزيقى.

١٩٥ - د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠، وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية (مادة زمان) مجلد ١٠ ص ٣٨٠، بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. عبد الرازق قسوم مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد ص ٦٢.

١٩٦ - Louis Gardet, Les Cultres et le Temps. P 232.

197 - الجمع بين رأيى الحكيمين: ص ٢٢.

١٩٨ - الحروف: ص ٦٢.

١٩٩ - التعليقات: ص ٢١، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد ابن رشد: ص ٦٢.

٢٠٠ - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين: ص ٢٥٥.

٢٠١ - بارتملى سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو) جـ ٢ ص ١٠٤.

٢٠٢ - الحروف: ص ١٢٠.

٢٠٣ - جان فال: طريق الفيلسوف ص ١٥٣، د. الألوسى: الزمان ص ١٠٠.

٢٠٤ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٣٤.

٢٠٥ - ابن سينا: النجاة ص ١١٥ - ١١٦، والشفاء الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ١١ ٢ص ٧٢.

٢٠٦ - التعليقات: ص ٢١ - ٢٢.

٢٠٧ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٠٨ - الحروف: ص ٦٢ انظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد ابن رشد: ص ٨٦.

(*) والفارابى هنا متأثر بأستاذه " أرسطو " الذى يرى " أنه لا يمكن أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضا فإنه ليس يمكن أن يوجد مستقدم أو متأخر أن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان وما أن يكون هو الحركة أو انفعالاتها وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة المكانية ومن جملة هذه الحركة الدورية ". مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ص ٣ (ضمن أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوى).

٢٠٩ - الحروف: ص ٨٣.

٢١٠ - حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٧٥.

٢١١ - التعليقات: ص ٢٢.

٢١٢ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢١٣ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٦: ١٧.

٢١٤ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢١٥ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٠ - ٢٥١.

٢١٦ - ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعى ص ٤٩، وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٨٨.

٢١٧ - الحروف: ص ٦٢.

٢١٨ - عيون المسائل: ص ٢٧ - ٢٨.

٢١٩ - الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ ورغم وضوح قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطو طاليس إلا أن هناك بعض الباحثين لهم وجهة نظر أخرى. فالأستاذ "يوسف كرم" يرى حدوثهما ويستدل على ذلك بقوله: أننا إذا أضفنا أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفا أخيرا هو الآن الحاضر خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة، وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧).

٢٢٠ - عيون المسائل: ص ٢٦، التعليقات: ٢١، الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٢١ - أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٢، د. وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان: ص ٩٨.

٢٢٢ - (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 345.

٢٢٣ - الحروف: تحقيق د. محسن مهدى ص ٨٣.

٢٢٤ - عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧، وانظر أيضا د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.

٢٢٥ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٤٠١.

٢٢٦ - دائرة المعارف الإسلامية: مادة الزمان. تعليق د. أبو ريده ص ٣٩٢ وانظر أيضا رسائل الكندى الفلسفية د. أبو ريده ص ٧٢ - ٧٣ من المقدمة.

٢٢٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٩.

٢٢٨ - فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٥ - ٩٦.

٢٢٩ - التعليقات: ص ٢٢

٢٣٠ - العبيدى: نظرية المكان ص ١٧ - ١٨، د. الألوسى: من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية ص ٨٦ - ٩٢.

(*) - تناول أرسطو طاليس دراسة المكان بشكل مفصل فى المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعى PHYSICA ويدرسه أيضا فى كتاب المقولات، وكتاب السماء والعالم، وفى كتاب الميتافيزيقا ولكن كتاب " السماع الطبيعى " هو الكتاب الرئيسى الذى ضمنه نظريته عن المكان (كتاب المنطق. الترجمة العربية القديمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ ١ ص ٤٣ - ٤٤، أيضا فى السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٥٥، بارتلى سانتهلر، الطبيعة ص ١٩٥.)

٢٣١ - د. الألوسى: فلسفة الكندى ص ١٩٢ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: الطبيعة لأرسطو جـ ١ ص ٣١٢.

٢٣٢ - الحروف: ص ٨٨ - ٨٩.

٢٣٣ - المرجع السابق: ص ٨٩.

٢٣٤ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية: ص ٦ - ٧ وهذا التعريف الذى ذكره الفارابى للمكان هو الذى سارت عليه الفلسفة العربية بخطها المشائى من الكندى إلى ابن رشد، ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدى قد سار على تعريفات الفارابى للمكان فذكر أن المكان "حيث التقى الاثنان المحيط والمحاط به" وقال أيضا "هو ما ماس من سطح الجسم الحاوى وانطباقه على الجسم المحوى" المقابسات ص ٣٦٤.

٢٣٥ - حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٢.

٢٣٦ - ابن سينا: رسالة الحدود ص ٣٢

٢٣٧ - مصطفى نظيف: آراء الفلاسفة الإسلاميين فى الحركة. مجلة الجمعية المصرية للتاريخ العلوم. العدد الثانى ص ٤٩.

٢٣٨ - أرسطو طاليس: الطبيعة ص ٢١٢.

٢٣٩ - الحروف: ص ٨٨.

٢٤٠ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢ - ٢٦٣ وأيضا حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٩٦ - ٩٨.

٢٤١ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٢ - مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦.

٢٤٣ - التعليقات ص ٧ وانظر أيضا د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٧.

٢٤٤ - الحروف: ص ٩١.

٢٤٥ - د. أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) جـ ٢ ص ٩٨، انظر أيضا الرازى: المباحث المشرقية جـ ١ ص ٢٥٠.

٢٤٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٧ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٤٨ - فصوص الحكم: ص ٣٤.

٢٤٩ - الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٥٠ - عيون المسائل: ص ٢٧,

٢٥١ - إحصاء العلوم: ص ٩٦.

٢٥٢ - الدعاوى القلبية: ص ٦، عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٥٣ - التعليقات: ص ٢٢.

٢٥٤ - المرجع السابق، وأيضا الحروف: ص ٨٩.

(*) يستعمل الفارابى لفظة الخلاء أحيانا، ولفظة الفراغ أحيانا أخرى. ولكن غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما إذ يقول "ليس للفراغ وجود" عيون المسائل: ص ٢٧ كما يقول " الخلاء محال المحال لا سبب له " رسالة فى إثبات المفارقات ص ٥. وهذا يؤكد خطأ " حسن العبيدى " فى اعتقاده بقوله بأننا لا نجد عند الفلاسفة قبل ابن سينا من وحد بين لفظى الخلاء والفراغ أو الفضاء، كما ينكر أن يكون " ابن سينا " قد استعمل كلمة فضاء

على أنها تساوى خلاء. ويقول أن الغزالى والآمدى قد تابعاه فى ذلك. نظرية المكان ص ١٦٨، هامش ص ٢٧، ويثبت د. عاطف العراقى عكس هذا القول إذ يقول " يستعمل ابن سينا لفظة الخلاء أحيانا والفضاء أحيانا أخرى، ولكنه غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما " ويستند إلى قول " ابن سينا " سواء قلت فضاء أو خلاء فإنى أعنى بذلك معنى واحد فمن استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجرى من كلامى لفظة الفضاء (د. عاطف العراقى. الفلسفة الطبيعية. هامش ص ٢٨١ وانظر أيضا ابن سينا: جواب لسؤال بعض المتكلمين ص ١٥٨) ويقول أبو البركات: " أن كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع يسمونه فى مشهور اللغة فضاء وخلاء ". المعتبر. القسم الطبيعى ص ٥٤.

٢٥٥ - د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، جورج سارتون: تاريخ العلم الترجمة العربية جـ ١ ص ٣٦. وانظر أيضا: فلوطرخس: الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة ص١١٩.

٢٥٦ - ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية ص ١٨٦، جورج سارتون: تاريخ العلم جـ ٣ ص ٤٧ - ٤٨.

٢٥٧ - بنس: مذهب الذرة ص ٤٦، أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ ٢ ص ٤٤.

٢٥٨ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. د. ٢ ص ١٩، د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ٢٢٨ - ٢٢٩، الايجى: شرح المواقف جـ ٥ ص ١٦١.

٢٥٩ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٥ أيضا:

Benjamin Farrington, Greek Science, P. 152, Paul Mouy, Logique et Philosophie des Sciences, P. 206 - 207.

٢٦٠ - وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠، وأيضا، ديكستر هوز: تاريخ العالم والتكنولوجيا ص ٤٠ من الترجمة العربية.

(*) لم يحدد الفارابى هؤلاء القوم ولكن يبدو أنه يقصد رأى المتكلمين بوجه عام سواء أثبتوا أن الخلاء موجود كأمر متوهم، أو بعد مفروض بين جسمين مفترقين فى المكان ثمن غير أن يكون بينهما شيء آخر. أو أن للخلاء وجودا حقيقيا يوجد فى الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها (فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩، عضد الدين الايجى: المواقف جـ٥ ص ١٦١، إلا أن بينس فى كتابه مذهب الذرة عند المسلمين يرى أن هذه الرسالة موجهة للرد على الرازى الفيلسوف ص ٧٩). وانظر أيضا: حسن العبيدى: نظرية المكان ص ٥٣.

٢٦١ - هذه الآنية تسمى " السراقات " وقد أشار الجرجانى فى شرحه على المواقف للايجى. جـ ٥ ص ١٨٥.

٢٦٢ - رسالة الخلاء للفارابى ص ٢ - ٤ (وهذا المثال الذى ذكره هو مثال للتخلخل وهو أن يمص كوز الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء فيه لضرورة عدم الخلاء فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول، فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص).

وهذه الحجج أشار إليها ابن سينا أيضا فى كتابه السماع الطبيعى ص ١١٧، وكذلك فى رسائل ابن سينا وهى إجابة على سؤال للبيزونى بخصوص القارورة وعلاقتها بالخلاء ص ٥٣.

٢٦٣ - رسالة الخلاء للفارابى ص ٥.

٢٦٤ - المرجع السابق.

٢٦٥ - المرجع السابق: ص ٥ - ٦.

٢٦٦ - الدعاوى القلبية: ص ٧، وأيضا رسالة إثبات المفارقات ص ٥، عيون المسائل: ص ٢٧.

وانظر أيضا:

Nasr: An Introduction to Islamic Cosmolgical Doctrines, P. 220.

267 - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٣، وانظر أيضا ابن سينا: عيون الحكمة: ص ٢٤.

٢٦٨ - عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٦٩ - سارتون: تاريخ العلم جـ ٣ ص ٢٢٦ - الترجمة العربية.

٢٧٠ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧.

٢٧١ - رسالة الخلاء للفارابى ص ١٢ - ١٣.

٢٧٢ - ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧.

***