

## الباب الثاني

### الموجودات الطبيعية : مبادئها وأقسام عملها

#### الفصل الأول

#### مبادئ الموجودات الطبيعية

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

**أولاً : موضوع العلم الطبيعي وصلته بغيره من العلوم :**

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

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

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

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي .

والقسم الثاني هو العلم الرياضي .

والقسم الثالث هو العلم الإلهي .

وإذن فالعلوم الفلسفية هي هذه ما دامت الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة<sup>(١)</sup>.

ويبحث العلم الطبيعي في الأمور التي تكون حدودها وجودها متعلقين بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل أجرام الأفلاك، والعناصر الأربعة وما يتكون منها ، وما يوجد من الأحوال خاصاً بها ، مثل الحركة والسكون ، والتغير والاستحالة والكون والفساد ، فهوذوعه إذن الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات<sup>(٢)</sup>.

فالعلم الطبيعي إذن في نظر ابن سينا يبحث في الجسم المحسوس من جهة ما هو كذلك ، وفي الأعراض التي تسبب ذاتية ، أي اللواحق التي تلحقه بما هو سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منهما<sup>(٣)</sup> . أي يشتمل على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات والمحركات وما معها وما بها وفيها من الآثار المحسوسة<sup>(٤)</sup>.

ويناقش ابن سينا مبادئ الأمور الطبيعية ، ومن أي أساس تستمد . فيذهب أولاً إلى تقرير أن لكل واحد من الصناعات ، وخصوصاً النظرية ، مبادئ وموضوعات

(١) ابن سينا : الشفاء المنطق : المدخل ص ١٢ - ١٣ - ١٤ ، الشفاء : الإلهيات م ١ ف ١ ص ٣ - ٤ ، عيون الحكمة ص ١٦ - ١٧ رسالة في أقسام - العلوم العقلية ص ١٠٥ - ١٠٦ ١٠٧ . منطق المشركين ص ٦ - ٧ ، سارتون : تاريخ العلم ص ٣ ص ١٩٤ من الترجمة العربية ، دائرة المعارف الإسلامية - مادة ابن سينا ص ٢٠٧ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٩٥ - ١٩٦ الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٤ - ٥ من الإلهيات ، دكتور أحمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ص ٤٢ ، الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣ ص ٥٨ - ٥٩ ، الهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ص ٥٥ الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ٧٩ - ٨٠ ، الشيرازي : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٢  
S.A. Afnan : Avicenna, p. 107, Anawati et Gardet : Introduction à la Theologie Musulmane, p. 102-127.

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

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

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

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

(٤) أبو البركات البغدادي : المتبر في الحكمة - الطبيعيات ص ٤ .

ومسائل . والمبادئ هي المقدمات التي منها تبرهن تلك الصناعة ، ولا تبرهن هي في تلك الصناعة ، إما لوضوحها ، وإما لجلالة شأنها ، وإما لدنو شأنها<sup>(١)</sup> وإذن فلا يمكن لأحد من أصحاب العلوم أن يبين مبادئها من جهة ما هو صاحب علمه ، بل إن مبادئ جميع العلوم تبين في علم ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup> .

ثم يرى فيلسوفنا بناء على هذا الأساس أن هذه المبادئ إن كانت الجزئية جزئياً منها ، أى لا تشمل كافتها ، فإن العلم الطبيعي في هذه الحالة يمكنه إثبات هذه المبادئ ويحقق ماهيتها . أما إذا كانت الأمور الطبيعية تشترك في مبادئ أول تعم جميعها ، أى مبادئ لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة ، فإن إثبات هذه المبادئ لا يدخل في صناعة الطبيعيين ، وواجبهم قبول وجودها وضعماً وتصور ماهيتها تحقيقاً<sup>(٣)</sup> .

معنى هذا أن ابن سينا يسلم بأنه إذا كان هناك أمور لا بد من إثبات وجودها وماهيتها ، فإن بيان كل من الوجود والماهية لا يقع إلا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية ، وهذا العلم لا بد أن يكون موضوعه أعم الأشياء ، أى العلم الإلهي الذي موضوعه الوجود المطلق بما هو موجود مطلق<sup>(٤)</sup> .

فبيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي ، أى العلم الإلهي وهو الذي ينظر فيما بعد الطبيعة ، وهذا يؤدي إلى ضرورة وضع المبادئ الكلية للعلم الطبيعي وضعماً ، طالما أنه واحد من العلوم الجزئية .

وكل واحد من هذه العلوم الجزئية التي تتعلق ببعض الأمور والموجودات ، يقتصر المتعلم فيها على التسليم بالأصول والمبادئ التي يبرهن عليها في غير علمه ، وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعية التي يبرهن عليها في الفلسفة الأولى<sup>(٥)</sup> .

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

(٢) المصدر السابق ص ١٩٤ .

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

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

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

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

معنى ذلك أن أى علم من العلوم الجزئية لا يستطيع أن يبرهن شيئاً من أنواع الجنس الذى ينظر فيه ، هل هو موجود أو غير موجود ، إذ للفلسفة الأولى وحدها ترجع معرفة وجود الشيء ومعرفة ماهيته ، وذلك ببرهان مطلق<sup>(١)</sup> .

ويدلل ابن سينا على وجهة نظره فيذهب إلى أن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى . فبادئ الطب مثلاً في الطبيعى ، والمساحة في الهندسة وعلى هذا الأساس تكون العلاقة بين العلم الإلهي والعلم الطبيعى . فالعلم الأول يبحث عن أحوال الموجود والأمور التي هي له كالأقسام والأنواع حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه<sup>(٢)</sup> .

ويناقش ابن سينا اعتراضاً قد ينشأ على هذه الوجهة من النظر . إذ قد يعترض معترض قائلاً إن المبادئ في علم الطبيعة إذا كانت تبرهن في العلم الإلهي ، وكانت مسائل علم الطبيعة تبرهن بالمبادئ ، وكانت مسائل علم الطبيعة تصير مبادئ للعلم الإلهي ، فإن ذلك يكون بياناً دورياً ، ويصير آخر الأمر بياناً للشيء من نفسه ، طالما أن العلم الإلهي إنما يتعلم بعد الطبيعى والرياضي .

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

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

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

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ م ٦ (٥) ص ٧٠٣ .

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

لإنتاج ذلك المبدأ ، لا يتعرض له في إنتاجه من ذلك المبدأ ، بل له مقدمة أخرى<sup>(١)</sup> .

معنى هذا - كما يقول الشيرازي - أن هذا القسم من التأخر قد عرض للعلم الإلهي بالقياس إلينا ، لا بالقياس إلى نفسه ، فهو بحسب الجهة والذات متقدم على سائر العلوم تقدماً ذاتياً وبالشرف ، وأما بحسب الوضع فهو متأخر عن العلوم الطبيعية .

وهكذا لا تنشأ في أذهاننا أى شبهة إذا رأينا أن العلم الإلهي يبحث في الجسم مثلاً ، وكذلك العلم الطبيعي ، فكل منهما يبحثه من زاوية معينة ، ولكن بشرط أن يتسلم صاحب العلم الطبيعي عن صاحب العلم الإلهي المبادئ الأولى للأجسام .

ويوضح ابن سينا ذلك قائلاً إن العلم الطبيعي إذا كان موضوعه الجسم فإن بحثه في الجسم لا يكون من جهة ما هو موجود ، ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيّه ، أى الهولي والصورة ، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون ، أى موجود شأنه كذا وكذا ، أى قبول الحركة والتغير والسكون<sup>(٢)</sup> .

فالمبدأ العام الجوهرى لموضوع العلم الطبيعي عند ابن سينا ، كما هو الحال عند أرسطو ، هو مبدأ الحركة . فليس في الطبيعة شئ أظهر من الحركة . بحيث لا نبالغ إذا قلنا إن دراسة الطبيعة أساساً إنما هى دراسة لنظرية الحركة<sup>(٣)</sup> .

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ا ف ٣ ص ١٩ - ٢ ، أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة - الطبيعيات ص ٤ .

(٢) صدر الدين الشيرازي : تعليقات على كتاب الشفاء ص ١٧ - ١٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ا ف ١ ص ١٠ ، رسالة في الأجرام العلوية ص ٤١ ،

Afnan : Avicenna, p. 207 . ويقول ابن السمع في شرحه على السماع الطبيعي لأرسطو ص ٢ من نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى : لا يتكلم أرسطو في الهولي والصورة والعدم ليبين وجودها ، لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور ، وإنما تبينها صناعة الفيلسوف الأولى .

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

وقد ناقش ابن رشد وجهة نظر ابن سينا هذه ، وفنداها في كثير من كتبه وقد عرض أولاً وجهة نظر الإسكندر الأفروديسي التي تذهب إلى القول بأن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من حق الفلسفة الأولى ، وأن صاحب العلم الطبيعي يضعها وضعاً ، إذ أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وعلى هذا يكون البحث فيه من جانب الفلسفة الأولى ، أما العلم الطبيعي فيبين المبادئ الجزئية الأخرى<sup>(١)</sup> .

وانتهى ابن رشد إلى أن هذا القول فيه إشكال ، إذ أنه أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فإن هذا يكون كلاماً غير مستقيم . إذ يبين العلم الطبيعي وجود الجوهر السرمدي كما يبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد . « فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، ووجوده لا يمكن بيانه إلا في العلم الطبيعي . وكيف يسوغ أن الذي يقال إن الذي يتكفل بيان مبادئه العلم الطبيعي ، هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفي غير الكائن الفاسد ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء كان كائناً أو لم يكن<sup>(٢)</sup> .

وإذا كانت هذه الوجهة من النظر خاطئة في نظر ابن رشد ، فرأى ابن سينا في نظره خاطئاً أيضاً . إذ أن ابن سينا عند ما اعتقد أن كل علم لا يبرهن مبادئه . اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزلياً أو غير أزلي ، إنما يبرهن على وجودها صاحب الفلسفة الأولى . أي أن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة ، ويبرهن صاحب العلم الإلهي على وجودها . وعلى هذا فإن صاحب الفلسفة الأولى إذا كان يبحث في مبادئ الجوهر بما هو جوهر ، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي ، فإنه يصادر على ما يتبين في العلم الطبيعي<sup>(٣)</sup> .

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

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

(٣) المصدر السابق ج ٣ ص ١٤٢٤ .

وهذا هو ما ينبغي أن يفهم من اشتراك هذين العلمين في النظر في مبادئ الجواهر . فالعلم الطبيعي يبين وجود هذه المبادئ من حيث هي مبادئ جواهر متحرك ، وصاحب العلم الإلهي ينظر فيها بما هي مبادئ للجواهر بما هو جواهر لا جواهر متحرك<sup>(١)</sup> ، فبمبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود . وإذا فهمنا هذا استطعنا أن نحل الإشكال الذي أدى بابن سينا إلى الخطأ<sup>(٢)</sup> .

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

فالأخرون لا يسلمون إلا بالاختبار والواقع ، ولا يلجأون إلى علم آخر يثبتون به ما يريدون تقريره ، كما يرى ابن سينا حين ذهب إلى أن البرهنة على مبادئ الطبيعيات باعتبارها من العلوم الجزئية لا تخص العلم الطبيعي ، بل العلم الإلهي . ولو كان كل من ابن سينا وابن رشد قد قالوا صراحة باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لترتب على نظرتيهما شأن كبير ، وتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير ولكن القول بوجود اعتماد العلم الطبيعي على العلم الإلهي سواء بالصورة التي قال بها ابن سينا أو ابن رشد ، لا يضمن للعلوم الطبيعية الجزئية الاستقلال الذي يؤدي إلى تقدمها . وكان لا بد لنا من الانتظار عدة قرون حتى يتحقق هذا الاستقلال الذي لم يناد به الفلاسفة المتأثرون بالنظرة الأرسطية<sup>(٣)</sup> ، التي تقوم أساساً على أن الفلسفة تشمل كل العلوم ، ومن هنا كان لا بد من رد كل مبدأ جزئي إلى المبدأ الأعم منه ، وهكذا حتى فصل بمبادئ العلوم الجزئية كلها إلى الفلسفة الأولى<sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ١٤٢٥ - ١٤٢٦ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٤٣٦ .

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

(٤) سزى أن الدراسات الطبيعية عند ابن سينا متأثرة تماماً بدراساته الميتافيزيقية وأضرب مثالا على ذلك بالقسم الطبيعي من كتاب الإشارات والتنبهات على وجه الخصوص . وكيف أنه اضطر حين بحث في العلم الطبيعي إلى البرهنة على مبادئ يرى أن البرهنة عليها من حق العلم الإلهي . وسأعود إلى مناقشة هذه المسألة في مكان آخر .

وإذا كان ابن سينا قد بحث العلاقة بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي ، وأوضح المبادئ المشتركة لكلا العلمين ، فإنه قد بحث أيضاً في الصلة بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي<sup>(١)</sup> ، إذا أن تعريف الطبيعة كما سئرى بعد قليل يستتج هذا . فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط وما إلى ذلك من موضوعات الرياضي ، متحققة في الأجسام الطبيعية .

وقد درس ابن سينا هذه العلاقة - كما فعل أرسطو<sup>(٢)</sup> ، وأوضح مدى الاتفاق والاختلاف ، نظراً لأنه قد يشك شك في أن موضوعهما واحد ، إذ أن للأجسام سطوحاً وحجوماً وخطوطاً ونقطاً ، والطبيعي يتكلم في ذلك ، وكذلك التعليمي . وإذا كان هناك من حل هذا الشك بالتول بأن الطبيعي ينظر في ذوات هذه الأشياء ، ولا ينظر فيما يلزم ذواتها . والتعليمي ينظر فيما يلزم ذواتها ، فإنه حل خاطئ ، إذ كيف لا ينظر العلم الطبيعي فيما يلزم الأجسام الطبيعية . إنه لو انتصر على ذلك فإنه لا يكون علمياً مستقياً ، طالما أنه لم ينظر في جميع لوازم الشيء .

ونظرة ابن سينا في هذا المجال ، أرسطية . وتقوم على مبادئ المفارقة والحركة كما سبق أن أشرت . فالعلوم النظرية إذا كانت تشتمل الإلهيات والطبيعات والرياضيات فإن العلم بالأشياء المفارقة من اختصاص العلم الإلهي . أما العلم الطبيعي فإنه إذا كان ينظر في أشياء لا تفارق ، فإنها مع هذا متحركة . والعلوم الرياضية ، وإن كانت تنظر في أشياء غير متحركة مثل العدد والهندسة ، فإنه من الواجب أن تكون الأشياء التي تبحث فيها غير مفارقة للهولي ، بل هي كالأشياء الموجودة في هيولي ، وإن كانت الهولي لا تظهر في حدها . ومن هنا فإن الرياضي حين يجعل

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

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

فالمقدار إذا كان يعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ، أو يعنى به الكمية المتصلة التي تقال على الخط والسطح المحدود ، فإن كلا المعنيين لا يوجد أن مفارقين للمادة ، وكل الفرق أن المقدار بمعناه الأول ، بالإضافة إلى أنه لا يفارق المادة ، فإنه أيضاً مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية<sup>(١)</sup> .

فالمقادير تشارك الأشياء المتعلقة بالمادة وتباينها ، ووجه مشاركتها أنها المعاني القائمة في المادة ، ووجه مباينتها أن من الصور الطبيعية ما يظهر من أنه في أول الأمر لا يصلح أن يكون عارضاً لكل مادة اتفتت . مثال ذلك الصورة التي لاهاء من حيث هي ماء ، إذ أنها يستحيل أن توجد في المادة الحجرية من حيث هي على مزاجها وليس ذلك كالتدوير الذي يصلح أن يحل المادتين جميعاً<sup>(٢)</sup> .

وهكذا يبين ابن سينا الصلة بين العلم الطبيعي والعلوم الرياضية كعلم الأثقال وعلم الموسيقى وعلم الهيئة فعلم الهيئة مثلاً موضوعاً أعظم أجزاء موضوع العلم الطبيعي ومبادئه طبيعية وهندسية . والطبيعية منها ، مثل أن حركة الأجرام السماوية يجب أن تكون محفوظة على نظام واحد . وموضوعاته متصلة بالطبيعيات أيضاً ، مثل أن الأرض ، كرية والسما كرية ، أما المقدمات المبرهن بها على المسائل المشتركة لصاحب علم الهيئة والطبيعي فمختلفة فقدمات التعليمي رصدية مناظرية أو هندسية أما مقدمات الطبيعي فأخوذة مما توجهه طبيعة الجسم الطبيعي .

فإذا اختلف الطبيعي والتعليمي في البرهان على أن جرمًا ما من البسائط كرى الشكل ، فإن التعليمي يستعمل في بيان ذلك ما يجد عليه حال الكواكب في شروقها

(١) ابن سينا: الشفاء - الإلهيات م ١ ف ٢ ص ١١ - ١٢ ، الشيرازي: تعليقات على

كتاب الشفاء ص ٢٠ . Avicenna : Dānesh - Nāme, tome 11, Physique, p. 13.

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ام اف ٨ ص ١٨ - ١٩ الإشارات والتنبيهات القسم

الطبيعي ص ٢١٧ وما بعدها . وقد أوضح D Ross مدى الاتصال والاختلاف بين العلمين وذلك في كتابه:

Aristotle : p. 68-71.

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

أما الطبيعي فيقول إن الأرض جسم بسيط فشكله الطبيعي الذي يلزم عن طبيعته متشابه ، ويستحيل أن يكون مختلفاً ، أى يكون في بعضه زاوية وفي بعضه نخط مستقيم أو يكون بعضه منحنيًا وبعضه على خلاف ذلك . فالأول إذن قد أتى بدلائل مأخوذة من مناسبات المقابلات والأوضاع والمحاذيات ، من غير أن يتعرض في بيانها للقوى الطبيعية . أما الثاني فقد أتى بمقدمات مأخوذة من مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي بما هي طبيعي<sup>(١)</sup> .

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

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

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

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

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

Aristotle : Physica, 11, 2, 194 b.

فابن سينا إذن إذا كان يبين لنا الفروق بين العلمين ، فإنه يدل على ضرورة البحث في الهوى والصورة بالنسبة للعلم الطبيعي ، طالما أن الطبيعي لا يعتبر الأشياء بطريقة تجريدية ، بل يعتبرها في حقيقتها الطبيعية . واكتفى الآن بهذه الإشارة ، لأنها تتعلق بمسائل غاية في الأهمية في فلسفة ابن سينا ، سأدرسها في القسم الثاني من هذا الفصل ٥

### ثانياً : تحديد المقصود من الطبيعة<sup>(١)</sup> :

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

وبعضها يصدر عنها أفعال وحركات صدوراً عن أنفسها دون استناد إلى سبب غريب ، مثال ذلك أن الماء إذا سخناه ثم تركناه فإنه يبرد بطباعه ، والحجر إذا صعدناه إلى أعلى ثم تركناه فإنه يهبط بطباعه . وقريب من هذا ظننا بالبذور في استحالتها نباتاً والطف في تكونها حيواناً . كما نجد الحيوانات تفعل أفعالها بإرادتها دون أن يكون لها قاسر من خارج يؤدي بها إلى تلك الأفعال ، فيرتسم في أنفسنا تخيل بأن تلك الحركات والأفعال والانفعالات الصادرة عن الأجسام قد تكون لسبب خارج غريب ، وقد تكون من ذاتها لا من خارج<sup>(٢)</sup>

(١) هناك كثير من التعريفات التي تناولت لفظة الطبيعة وما يشتق منها ، ويدور حولها من ألفاظ ، لم أجد كبير فائدة في ذكرها في هذا المجال ، وإن كانت تشير بعض الإشارات إلى المعاني الفلسفية . ويمكن الرجوع في معرفتها إلى ابن سينا الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ف ٧ ص ١٦ - ١٧ ، رسالة الحدود ص ٢٢ ، أبو البركات البغدادي : المعترف في الحكمة - الطبيعيات ص ٥ ، التوحيدى : المقابسات ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، ابن منظور : لسان العرب ج ١٠ ص ١٠١ - ١٠٤ ، مجد الدين الفيروزآبادي : القاموس المحيط ج ٣ ص ٥٨ ، المعجم الوسيط ج ٢ ص ٥٥٦ .

(٢) ويرى ابن سينا موضحاً هذا المعنى أن ما يجرى مجرى الطبيعي ، فتل الحركات والسكونات التي توجهها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضياتها . والخارج عن مقتضياتها ربما كان بسبب غريب وربما كان عنها نفسها لسبب قابل فعلها وهو المادة . مثال ذلك أن الرأس المسقط والأصبع الزائدة =

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

ومع هذا فيمكن أن يكون كل واحد من الوجهين صادراً بإرادة وصادراً لا عن إرادة ، كصدور الرض عن الحجر الطابط ، والإحراق عن النار المشتعلة . ويؤدي هذا كله إلى أن نضع وضعاً أن الأجسام المتحركة بهذه الحركات إنما تتحرك عن قوى فيها ، هي مبادئ حركاتها وأفعالها . فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير إرادة ، وقوة مع إرادة ، وقوة مختلفة التحريك والفعل من غير إرادة ، وقوة مختلفة التحريك والفعل مع إرادة<sup>(١)</sup> .

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

وبعد أن يضرب ابن سينا هذه الأمثلة ويناقشها ، ينتهى إلى القول بأن الطبيعة مبدأ أول للحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ، ليس أنها يجب فى كل شئ أن يكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشئ من الحركة إن كانت والسكون إن كان . وبالحملة لكل تغير وثبات ذاتى<sup>(٣)</sup> .

= ليساجارين على المجرى الطبيعى ، ولكنها بالطبع والطبيعة ، إذ سبها الطبيعة ، ولكن ليس لنفسها بل لعارض . وهذا العارض هو كون المادة بحال فى كفيئها أو كيتها تقبل ذلك ولكن هذا يكون بحسب الطبيعة الكلية (ابن سينا : الطبيعيات ن ا م ا ف ٧ ص ١٦ ، رسالة الحدود ص ٢٢ . )  
(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ا م ا ف ٥ ص ١٢ - ١٣ ، أجوبة عن عشر مسائل ص ٧٧ ، النجاة ص ١٠٠ من القسم الطبيعى .

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

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

ومعنى هذا أن الطبيعة تكون للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين ، كما تكون للمتحرك عن ذاته لا من خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد<sup>(١)</sup> .

وقبل أن يحلل ابن سينا هذا المعنى ، يرد على الذين حاولوا أن يزيدوا على التحد السابق زيادة ، حين قالوا إن هذا إنما يدل على فعل الطبيعة لا على جوهرها ، ويجب بناء على هذا أن يزداد في حدها ، بالقول إن الطبيعة قوة سارية في الأجسام تنفيذ الصورة والخلفة ، هي مبدأ كذا وكذا .

فابن سينا يرى أن ما فعلوه إنما هو فاسد غير محتاج إليه ، إذ أنهم قد سهوا وأخطأوا لأن حد القوة المستعملة في هذا الموضع إنما هو مبدأ تغير في المتغير . فكأنهم قالوا إن الطبيعة هي مبدأ تغير ، هو مبدأ تغير ، وهذا هذيان<sup>(٢)</sup> . إذ أن القوة التي جعلوها كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية . وإذا حدثت ، حدثت بأنها مبدأ الحركة من آخر في آخر لأنه آخر . ولا تعنى القوة إلا مبدأ تحريك يكون من الشيء ، وكذلك لا يعنى السريان إلا الكون في الشيء . أما معنى التخليق والتشكيل فداخل في معنى التحريك ، وحفظ الخلق والأشكال داخل في معنى التسكين . وهذا كله يدل على أن هذا المعنى الذي أرادوا زيادته إنما هو شيء مكرر لا فائدة منه<sup>(٣)</sup> .

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

= ويقول أيضاً : إن الطبيعة هي مبدأ للحركة الأولى الباطنة في الموجودات الطبيعية .

Metaphysics, D, 1014 b, 17 - 18.

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

(١) ابن سينا : المباحثات ص ١٦٥ .

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

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

مبدأ للحركة<sup>(١)</sup>، أنه مبدأ أو سبب فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره ، وهو الجسم المتحرك .

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

والمقصود من القول ما هي فيه ، التفرقة بين الطبيعة والصناعة . وهذه التفرقة - في نظرى - تفرقة دقيقة ، ترتبط بالمبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه دراسة الطبيعة سواء عند ابن سينا أو أرسطو ، باعتبارها نظرية الحركة . إذ يوجد فرق عميق بين الموجودات التى هي في الطبيعة أو التى توجد بالطبع ، مثل الحيوانات وأعضائها والنباتات والعناصر ، وبين تلك التى تكونها الصناعة كالسيرير والرداء ، الأولى في أنفسها مبدأ حركتها وسكونها . والثانية ليس لها سكون أو حركة إلا بواسطة العناصر الطبيعية المركبة منها . فإذا كانت الحيوانات والنباتات والأجسام البسيطة كالأرض والهواء والماء ، توجد في الطبيعة ، فإن لها في أنفسها إما علة حركة نقله في المكان ونمو ذاتي ، وإما علة سكون في المكان التى هي فيه وهذا يختلف عن الأشياء الصناعية التى ليس لها من جهة ما هي كذلك مبدأ ما إلى التغير . فإذا تغيرت فإن ذلك لا يكون إلا بالواسطة ، أى ليس لها نزوع طبيعى للحركة ، فإذا تحركت فإن ذلك يكون بالمواد المكونة لها وإما بفعل الصانع . فالموجودات يقال عليها إنها طبيعية وبالطبع ، متى كان لها الحركة والسكون في ذاتها وعلى انفرادها<sup>(٢)</sup> .

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات نا م ف ه ص ١٤ .

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

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات نا م ف ه ص ١٤ ، مقدمة بارتلمى ساتهليلير لكتاب

الطبيعة لأرسطو ص ١٧ - ١٨ ، ابن رشد : تلخيص السماع الطبيعى ص ٢ ،

Aristotle : Physica B 11, 1, 192 b.

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

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

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

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

خارج .

وتفسير ابن سينا هذا ، سنجد مرتبباً بأجزاء كثيرة من فلسفته الطبيعية . إذ يرتبط برأيه في المادة والصورة ، وأقواله في العلل وأنواعها . تماماً مثل ما فعل أستاذه أرسطو ، إذ أن ما هو بذاته أى بجوهره ، يقال على الأول من جهة الصورة ، كما يقال على الآخر بعنصره ، أى الموضوع الأول لصورة كل واحد من الأشياء ، كما نقول إن الإنسان حى بذاته . فكل مركب يعد موجوداً بذاته من قبل عنصره وصورته . وكل ما يوجد للشيء بذاته ، فلما أن يكون موجوداً له من قبل عنصره ، أو من قبل صورته أو من قبل الأمرين جميعاً . والصورة والعنصر موجودان للمركب بذاته<sup>(١)</sup> .

هذا من جهة التجوهر أو التركيب ، أى صورة الشيء مركباً . أما من جهة العلل فنجد هذا واضحاً أيضاً ، إذ أن العلل هى التى توجد للشيء بذاته . والشيء الموجود للشيء بذاته هو العلة . فهما إذن إن دلا على شيء ، فلئنا يدلان على طبيعة واحدة<sup>(٢)</sup> . فهنا نجد الترابط بين تجوهر الشيء ، وعلة ذلك الشيء . فالإنسان مثلاً وإن كان موجوداً من جهة علل كثيرة ، فإن عاتمه التى يعتبر بها موجوداً بذاته ، هى الإنسانية ، لأنه إنسان بذاته<sup>(٣)</sup> .

ويعود ابن سينا لتحليل تعريفه للطبيعة ، فيقول إن معنى « لا بالعرض » يمكن

حمله على وجهين :

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

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

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

Ibid, 1022 a, 35. ( ٣ )

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

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

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

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

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات نا م ا ف ٥ ص ١٤ - ١٥ . ويقول ابن سينا فى المباحثات

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

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

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

(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن م ا ف ٥ ص ١٤ - ١٥ . وستتضح هذه المعانى

بالتفصيل فى الباب الثالث - الفصل الأول من هذا البحث فلا ضرورة لتفصيل أمرها فى هذا المجال .

بها قائلوها . والاقتصار على واحد منها فقط ، قد لا يؤدي إلى تصور المقصود من الطبيعة<sup>(١)</sup> .

### ثالثاً : أقسام العلم الطبيعي :

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

يذهب ابن سينا إلى أن الحكمة الطبيعية<sup>(٢)</sup> ، منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع . ويرى أن القسم الأصلي ينقسم إلى ثمانية أجزاء ، وذلك طبقةً للنظرة الأرسطية<sup>(٣)</sup> ، في هذا المجال .

القسم الأول ، يدرس الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والنهائية واللانهاية ، وكيفية تعلق الحركة بالمتحركات ، حتى نصل إلى محرك أول واحد غير متحرك . أي يدرس المبادئ العامة للطبيعيات أي للمتحركات المحسوسة الموجودة في عالم الحس والحركة<sup>(٤)</sup> .

فإذا كانت العلوم الطبيعية تدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر منها من حركاتها وأفعالها ، وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة<sup>(٥)</sup> ، فإن القسم الأول منها يدرس المبادئ العامة لها والأسس التي

(١) أشار أبو البركات البغدادي في المعبر من الحكمة (القسم الطبيعي) ص ٥ ، ٦ إلى بعض التعريفات التي يقول بها الباحثون في الطبيعة . وأشار إلى أن التعريف الأخير أكل منها وأشمل .

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

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

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

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

(٥) أبو البركات البغدادي : المعبر في الحكمة (الطبيعيات) ص ٦ .

تستند إليها . وهذا القسم موضوعه - طبقاً لأرسطو - كتاب السماع الطبيعي الذي ينظر في الأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة ، وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب (١) .

ويدرس القسم الثاني أحوال الأجسام التي هي أركان العالم ، وهي السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها .

ويتعرض القسم الثالث لدراسة حال الكون والفساد والتوليد والاستحالات . أما القسم الرابع فينظر في العناصر الأربعة قبل امتزاجها ، وما يعرض لها من الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات وكذلك ظواهر كالرعد والبرق وغيرهما . ويدرس القسم الخامس المعادن .

والقسم السادس يبحث في أحوال الكائنات النباتية . ويركز القسم السابع بحثه في طبائع الحيوان . أما القسم الثامن فيشتمل على معرفة النفس والقوى الإدراكية التي في الحيوانات وخصوصاً الإنسان . أى يبحث في مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات .

أما الأقسام الفرعية فتدرس عدة أشياء منها الطب وأحكام النجوم والفراسة والطلسمات والكيمياء . . . الخ (٢) .

هذه هي أقسام الحكمة الطبيعية ، أو العلم الطبيعي ، التي يذكرها ابن سينا متأثراً بأستاذه أرسطو وأسلافه من الفلاسفة كالكندي والفارابي (٣) .

#### رابعاً : موضوع الفلسفة الطبيعية :

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

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

(٢) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ص ١٠٩ - ١١١ .

(٣) الكندي : رسالة في كية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ص ٣٨٢ من الجزء الأول في رسائل الكندي الفلسفية - نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده الفارابي : إحصاء العلوم ص ٩٦ - ٩٨ ، دكتور أحمد فؤاد الأهواني : الكندي ص ١١٣ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٦ - ٦٠ ، الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ٨٠ ، ابن خلدون : المقدمة ص ٢ ص ١١٠٧ =

صحيح أننا نجد في كتبه يذكر لفظ الطبيعيات أحياناً ، والحكمة الطبيعية أحياناً والعلوم الطبيعية أحياناً . ولكن يمكن التمييز بين العلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية . ولا أقصد من ذلك ، التمييز الواجب اتباعه في العصر الحديث حين نقول إن العلم قصده معرفة الأجسام بتحليلها إلى الأجزاء التي تتكون منها والتي ندركها بالحس ، وكذلك إدراك هذه الجزئيات تبعاً لعلاقاتها بعضها مع بعض حتى نصل إلى القوانين التي تحكم الظواهر كما تبدو للحواس ، أي تبعاً للملاحظة والاختبار ، وترتيب القوانين من أخصها إلى أعمها بغية الوصول إلى أعم القوانين وأشملها . أقول ، لا أقصد ذلك طالما أن ما يطلق عليه ابن سينا « العلم الطبيعي » يختلف عما نطلقه الآن على هذا العلم . فإذا شئنا التمييز بين « الطبيعيات » ، و علم الطبيعة قلنا إن الطبيعيات في الفلسفة الإسلامية تشمل البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل ، سواء كانت هذه الأجسام جماداً أم نباتاً أم حيواناً<sup>(١)</sup> وهذا ما نطلق عليه الآن العلوم الطبيعية بما تشمله من فروع مختلفة . أما علم الطبيعة عندهم فيمكن قصره على البحث في القوى التي يقول عنها ابن سينا

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

(١) يدل على ذلك قول ابن سينا وهو يتحدث عن قوى الأجسام . فيقول إن هذه القوى التي غرزت في الأجسام على أقسام ثلاثة : ١ - قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كالاتي من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفعالها وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها أعادتها إليها وثبتتها عليها مانعة من الحالة الغير الملائمة إياها بلامعرفة وروية وقصد اختياري بل بتسخير . وهذه القوى تسمى طبيعية وهي مبدأ بالذات حركاتها بالذات وسكوناتها بالذات ولسائر كما لاتها التي لها بذاتها . وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة ٢ - قوى تفعل من الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ فوع وغيرها من الكالات بتوسط الات ووجوه مختلفة في بعضها يفعل ذلك دائماً بلا اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتية وبعضها القدرة على الفعل وتركه وإدراك الملائم والمناف فيكون نفساً حيوانية ، وبعضها الإحاطة بختناق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً إنسانية . ٣ - قوى تفعل مثل هذا الفعل لا بالآلات ولا بأعضاء متفرقة بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها وتسمى نفسها فلكية . وهذه القوى هي صور الأجسام الطبيعية ( النجاة ص ١٠٠ ) وعندى أن هذا يدل على بلورة فكرة الطبيعة حول نقطتين هما « النمو والحركة » . وهذا ما نجد في الفكر اليوناني عامة مع بعض الاختلافات بين رجاله . يقول جان فال « الكلمة اليونانية Physis الدالة على الطبيعة ، والكلمة اللاتينية Natura تعنيان نفس الشيء . فهما تدلان على قوة النمو التي تتميز بها الأشياء ، والتي تجعلها تتصف بما هيتهما والكلمتان على السواء - وعلى الأخص الكلمة اليونانية - تشيران إلى شيء دينامي ( طريق الفيلسوف ص ٣٥٧ ) .

إنها تغير وتحرك ويصدر عنها نهج واحد من غير إرادة<sup>(١)</sup>، كما أوردت ذلك فيما سبق .

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

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

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

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

الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٥٧ وهو يحدد الفرق بينهما في وضوح ، وهو ما أخذه عنه الشيرازي . فالطوسي يقول : " الطباع أعم من الطبيعة ، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو أولاً وبالذات من غير إرادة .

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

إزاء هذا كله ، ولكي نلتزم بالتمييز بين الطبيعيات والفلسفة الطبيعية من جهة ، ونفهم الفلسفة الطبيعية كما كان يفهمها ابن سينا ، لا بد من القول — إذا التزمنا بالمبدأين السابقين معاً — إن البحث في الفلسفة الطبيعية — سيكون مجاله دراسة الأمور العامة والمبادئ الجوهرية للطبيعيات ، أى للمتغيرات المحسوسة الموجودة في عالم الحس والحركة ، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها مثلا على المادة والصورة والجوهر ، وعلى مبدأ الحركة في الأشياء الطبيعية بالذات ، وكذلك حركة الكون . . . إلخ . وإذا درست الكائنات على اختلاف أنواعها ، فإنها ستدرس على ضوء هذه النظرة ، أى ستدرس من حيث الأسس الفلسفية فحسب ، دون الدخول في تفصيلات فرعية ، لأن مجالها العلوم الطبيعية . وبهذا نكون قد ميزنا بين دراسة أقسام العلم الطبيعي عند ابن سينا سواء كانت أقساماً أصلية وفرعية ، وبين الأسس والمبادئ التي تقوم عليها دراسته لهذه الأشياء . وهذا لا يتنافى مع نظرة ابن سينا . صحيح أن الطبيعيات عنده كانت تشمل كل الأقسام الأصلية والفرعية التي ذكرنا . وصحيح أيضاً أن هذه الأقسام كلها كانت داخلة في الفاسفة إذ التمييز لم ينشأ إلا في عصور متأخرة كما قلت . ولكن من الواضح أن هناك فرق يمكن ملاحظته بسهولة حين نجد ابن سينا — من خلال جميع ما كتبه في العلوم يبحث في الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير مثلا مهما بذكر التفصيلات الفرعية والجزئية ، وحين نجده يبحث عن أعم المقومات المميزة لهذه الأشياء ، أى المبادئ العامة الفلسفية للمتغيرات الموجودة في عالم الحس والحركة ، والأسباب العامة الأولى لما يوجد بالطبيعة ، وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب .<sup>١</sup>

## القسم الثاني المادة والصورة والعدم وأحكام كل نوع

أولاً : تمهيد : معنى التجوهر وماهية التركيب :

قلت في القسم السابق إن أهم خصائص الفلسفة الطبيعية ارتباطها بالميتافيزيقا . وإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا هذه الخاصية متمثلة تماماً في فلسفته الطبيعية . فقد سبق أن بينت أن ابن سينا يقول إن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهي ، وإن العالم الطبيعي يأخذها عنه كقضايا مسلمة . كما بينت أن ابن رشد قد نقد هذه الوجهة من النظر . ومن العجيب حقاً أن ابن سينا لم يطبق المبدأ الذي نادى به ، على فلسفته الطبيعية ، وخاصة في آخر كتبه وأعنى به كتاب الإشارات ولتنبيهات<sup>(١)</sup> ، ولو كان ابن رشد قد نظر إلى كل أبعاد القضية : لنقد ابن سينا لا في المبدأ الذي أعلنه ، إذ أنه مبدأ أرسطي ، وابن رشد نفسه يتبع أرسطو متابعة قد تكون تامة ، ولكن في عدم التزامه بتطبيق هذا المبدأ . إذ أن ابن سينا - كما سئرى - ربما وجد أنه من الضروري الرجوع إلى قضايا ميتافيزيقية . وإدخالها في مباحثه الطبيعية ، تبعاً لتقسيم العلوم عنده . ولكن هل استفاد ابن سينا من ذلك ؟ يبدو أنه لم يستفد استفادة تامة ، ودليلي على ذلك أن نظرة ابن سينا للعلوم الطبيعية من حيث الأساس النظري تتفق في كثير من أبعادها مع نظرة أرسطو . ولكن ما يغفر له ؛ الجانب العملي المبتكر في مجال العلوم الطبيعية عنده ، بالإضافة إلى بعض الآراء الخاصة به ، في بحثه عن مبادئ الموجودات الطبيعية .

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

(١) وقد يكون هذا ، ما حدا بشارحه الطوسي إلى القول في أول القسم الطبيعي من هذا الكتاب (ص ١٢٧) بأن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر .

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

يدرس ابن سينا هذا الموضوع في كثير من كتبه وخاصة في أقسامها الميتافيزيقية . ويمكن تقسيم أقواله في الجواهر ، أو المناسبات التي يتعرض فيها لهذا النوع من الدراسة إلى قسمين أساسيين ، قسم يدرس فيه ماهية الجواهر ، وقسم آخر يدرس فيه نظرية الجواهر الفرد ثم يتقدمها<sup>(١)</sup> . وكل من القسمين يرتبط بالطبيعيات تارة ،

(١) ولا بد لي في هذا الموضوع من القول بأن دراسة ابن سينا لمذهب الجواهر الفرد ونقده له تعد داخلة في إطار شامل يدرس فيه فيلسوفنا مشكلة التناهي واللاتناهي . أى أنه يدرس هذه المشكلة من جميع زواياها من جهة أنها من لواحق الجسم الطبيعي . صحيح أن كلام فيلسوفنا قديهم منه أن القول بالجواهر أو بالجواهر الفرد مقابل القول بالمادة والصورة . ولذلك نجد مثلاً في كتاب الإشارات والتنبيهات يتقد هذا المذهب ثم ينتهى منه إلى القول بأن الأجسام تتألف من مادة وصورة ( الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٢٩ ، من ص ١٣٠ إلى ص ١٤٤ ، من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٩ ) .

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

وعلى ذلك ، فإن هذا الجانب النقدي الذى يتبع فيه خطى أرسطو إلى حد كبير ، يمكن أن يعد تفرعاً من نقد شامل فند فيه القول باللاتناهي في كل تطبيقاته وتعرض فيه لنقد زينون وبارمنيدس وديمقريطس ورجال علم الكلام . فنجد في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء يدرس " حال الأجسام في انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما تعلق به المبطون من الحجج ص ٨٥ - ٨٨ . وفي الفصل الرابع يحاول " إثبات الرأي الحق منها وإبطال الباطل " ص ٨٨ - ٩٣ " وفي الفصل الخامس يحاول " حل شكوك المبطلين المخطين في الجزء " ص ٩٣ - ٩٥ . وفي الفصل السابع يحاول دراسة التناهي واللاتناهي من جهة علاقته بالمذاهب التي حاولت تفسير الكون والفساد ص ٩٨ - ٩٩ . وفي الفصل الثامن يقول " إنه لا يمكن أن يكون جسم يتحرك بكلية أو جزئيه غير متناه ( من ص ٩٩ إلى ص ١٠٣ ) . وفي الفصل التاسع ينقص حجج من قال بوجود ما لا يتناهي بالفعل ( من ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥ ) . وفي الفصل العاشر يذهب بناء على ما سبق أن أورده من حجج ومناقشات إلى أن الأجسام متناهية من حيث التأثير ( من ص ١٠٥ إلى ص ١١٠ ) . وفي الفصل الثالث عشر ، يدحض القول باللاتناهي من طريق آخر وهو ما يسميه بجهات الأجسام ( من ص ١١٦ إلى ١١٩ ) وهو ما سأشير إليه في القسم الأول من الفصل الرابع من الباب الثالث من هذا البحث . ثم أخيراً يدرس في الفصل =

والميتافيزيقا تارة أخرى ، بالإضافة إلى التعرض له في المنطقيات<sup>(١)</sup> .

فإذا كان ابن سينا يدرس ، في قسم الطبيعيات ، مبادئ الموجودات ، ويذهب كما سنرى - إلى أنها مركبة من مادة وصورة ، فإن هذا قائم أساساً على دراسته لماهية الجسم ، وإذا كان ابن سينا يدرس في الطبيعيات نظرية الجوهر الفرد ويتناولها بالنقد ، فإن هذا أيضاً قائم على تحقيقه لماهية الجوهر الجسماني<sup>(٢)</sup> .

يذهب ابن سينا إلى أن الموجود على قسمين :

= الرابع عشر التناهي واللاتناهي من زاوية " جهات الحركات الطبيعية المستقيمة " ( من ص ١١٩ إلى ص ١٢٢ ) وأسشير إلى ذلك في القسم الثاني من الفصل الرابع من الباب الثالث الخاص بنظرية الميل أو الاعتماد .

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

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

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

أحدهما : الموجود في شيء آخر وهذا الشيء متحصل القوام والنوع في نفسه ، ولا تصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع .

وثانيهما : الموجود الذي لا يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة ، أي لا يكون في موضوع إطلاقاً ، وهو الجوهر<sup>(١)</sup> .

وإذا كان القسم الأول موجوداً في موضوع ، فإن ذلك الموضوع لا يخلو من أحد الوصفين المذكورين ، فإن كان الموضوع جوهرًا ، فقوام العرض في الجوهر ، وإن لم يكن جوهرًا ، كان أيضًا في موضوع<sup>(٢)</sup> ، معنى ذلك أن الموضوع لا يخلو إما أن يكون موجوداً في شيء على الصفة المذكورة أم لا . فإن لم يكن موجوداً في شيء كذلك فيكون جوهرًا . ثبت بذلك وجود الجوهر ، وأنه مقدم العرض . وإن كان ذلك الموضوع موجوداً في شيء آخر كذلك ولم يكن جوهرًا ، كان أيضًا في موضوع آخر . فلما أن ينتهي إلى موضوع لا موضوع له ، وهذا يثبت وجود الجوهر ، وإما أن تذهب السلسلة إلى غير نهاية ، وهذا محال . وإذا استحال أن يكون لكل موضوع موضوع ، فينتهي إلى موضوع لا موضوع له ، فيكون الجوهر موجوداً لا محالة مقومًا للعرض وغير متقوم به<sup>(٣)</sup> .

فالجوهر على هذا هو المقدم في الوجود ، وهو الأقوى وجوداً ، إذ كل موجود كان وجوده ، بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والجوهر قد وجد بوسائط أقل . أما العرض فأضعف وجوداً لأنه قد وجد بوسائط أكثر<sup>(٤)</sup> .

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

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

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

(٢) ابن سينا : المصدر السابق ص ٥٧ .

(٣) صدر الدين الشيرازي : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٤٤ ، الأسفار الأربعة - المجلد

الثاني - القسم الطبيعي .

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

بشرط أن لا تكون في محل آخر<sup>(١)</sup>. أى أن يقال جوهر على المعنى الذى به صار شخص الجوهر جوهرًا. وهذه هى صورته وعلته التى كان لها جوهرًا ، وذلك كالنفس للتمتدس . كما يقال جوهر على الشئ الذى هو موضوع للنفس ، مثل جسد الحيوان ، وهذا هو جوهر من نوع المادة .

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

فإذا كان ابن سينا يذهب إلى أن كل جسم مركب من جزأين : أحدهما منزلته منزلة الخشب من السرير ، والآخر منزلته منزلة الطيثة من السرير ، فإن إثبات وجودهما يتوقف على معرفة ماهية الجسم . ولذلك يقول ابن سينا : فأول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته<sup>(٣)</sup> .

يقول ابن سينا إن العادة قد جرت على القول بأن الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق ، أو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة<sup>(٤)</sup> .

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

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

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

(٤) المصدر السابق ص ٦١ .

ويحلل ابن سينا هذا القول ليرى ما فيه من خطأ، فيذهب إلى أن لكل واحد من ألفاظ الطول والعرض والعمق معاني مختلفة. فيقال طول للخط كيف كان، ويقول طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح من جهة المقدار، ويقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة. سواء كانت خطاً أو غير خط ويقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابلة من القدم أو الذنب من الحيوان وإذا كان للطول معان مختلفة، فللعرض أيضاً معان مختلفة. فيقال للسطح نفسه ويقال لا نقص البعدين مقدراً، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار: وكذلك العمق، فقد يقال للبعد الواصل بين السطحين: وربما يخص بالمفروض أخذاً من السطح الأعلى إلى الأسفل في السمك، بالأخذ من السافل إلى العالى<sup>(١)</sup>.

وبعد أن يبين ابن سينا المعاني المختلفة لكل من الطول والعرض والعمق بالنسبة للجسم، يذكر أن هذه المعاني لا تدخل في اعتبار الجسم جسمًا. مثال ذلك أن الخط لا يجب أن يتحقق في كل جسم خطاً، فضلاً عن أن يكون معه شيان آخران. إذ أن الكرة الساكنة مثلاً ليس فيها خط بالفعل، إذ أن الكرة طالما لم تتحرك، فإنه لا يتعين فيها محور، وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الفكرة على نفسها. وليس من شرط الكرة أن تكون جسمًا أن تصير متحركة حتى يحصل محور أو خط آخر، وذلك إذا تحركت على غير المحور، وسبب ذلك أن جسمية الجسم ووجوده جسميًا، متقدم حركته. معنى هذا أنه لا بد أن يتحقق وجوده أولاً بما هو جسم، ثم يصير مصدرًا للحركة اللازمة أو العارضة<sup>(٢)</sup>.

وما يقال عن الخط، يقال أيضاً عن السطح. وهو أحد معاني العرض. فهو غير صالح لتعريف الجسم به، إذ الجسمية بما هي جسمية لا تقتضى أن يكون ذا سطح، بل يلزمه السطح من حيث إنه متناه في الوجود. ولا يحتاج في تحققه جسميًا إلى أن يكون متناهياً، بل التناهي عارض لازم له، ولذلك لا يحتاج

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

(٢) ابن سينا: الشفاء - الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٢، الشيرازي: تعليقات ص ٥٠.

ابن سينا: النجاة ص ٢٠١ - ٢٠٢، الهداية (مخطوط) لوحة رقم ٥١.

إلى تصوره للجسم حين يتصور الجسم<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتم لابن سينا إبطال أن يكون الطول والعرض والعمق بالمعاني المذكورة سابقاً ، مدخل في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ، ولا أيضاً أن تكون من لوازم الجسمية ، إذ كل هذه المعاني ترجع إلى الخط وإلى السطح<sup>(٢)</sup> . يقول ابن سينا : « فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسمًا بالفعل<sup>(٣)</sup> .

وإذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسمًا ، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن نفرض فيه بعداً كيف شئنا ابتداء ، فيكون ذلك هو الطول . ثم يمكننا أن نفرض بعداً آخر مقاطعاً فيكون ذلك هو العرض ، وأخيراً يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقين<sup>(٤)</sup> .

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

ثم يشير ابن سينا في تحقيقه لماهية الجسم إلى فكرة الانقسام . وهي من الأفكار الهامة أيضاً ، التي نجدتها في دراسته ونقده لمذاهب أسلافه . فإذا قيل إن الجسم هو المنقسم في الجهات ، فإن ذلك لا يعنى أنه منقسم بالفعل ، كما هو الحال عند

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

(٢) الشيرازي : تعليقات ص ٥١ .

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

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

القائلين بالأجزاء التي لا تتجزأ ، أو على النحو الذي نجده عند النظام من المعتزلة ، بل ما يقصد من هذا القول ، أن من شأن الجسم بما هو جسم أن يقبل الانقسام في تلك الأبعاد ، أو من شأنه أن يفرض فيه ذلك<sup>(١)</sup> .

أوضح ذلك بما ذهب إليه فخر الدين الرازي ، فهو يرى أن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصوره ، اعتماداً على فكرة الاتصال ، فإن هذا البرهان مبنى - كما يقول الرازي - 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<sup>(٢)</sup> .

الجسم إذن ذو الجوهر الذي كذا صورته ، وهو بها ما هو . أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة كالنهايات وما بين النهايات ، وكذلك الأشكال والأوضاع ، باعتبارها تابعة للنهايات ، فإنها كلها أمور ليست مقومة له ، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها ، وقد لا يلزم بعض الأجسام شيء فيها أو بعضها<sup>(٣)</sup> . وهذه الفكرة سنجدتها في دراسته للصورة ، وكيفية تعلق الهيولى بها .

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٣ ، الشيرازي : تعليقات ص ٥١-٥٢ .

(٢) الرازي : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤١ - ٤٢ .

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

شئ منها مقوماً للجسم ، لم يبق للجسم واحداً بشخصيته عند زوال ذلك الشئ ،  
بشخصه ، فكيف زواله بنوعه كاسطح . فإن السطح المستوى مخالف بالنوع للسطح  
غير المستوى<sup>(١)</sup> .

وإذا قيل إن هذا المبدأ لا ينطبق على الفلك مثلاً ، إذ تلزمه أبعاد واحدة فإن  
هذا القول غير صحيح . إذ أن الفلك إذا كانت تلزمه أبعاد واحدة . فليس ذلك له من  
جهة أنه جسم ، بل من جهة طبيعة أخرى حافظة لكسالاته الثانية<sup>(٢)</sup> . فإذا ثبتت  
عرضية الأبعاد والمتادير للجسم الطبيعي في موضع كالشمعة ، ثبت في الجميع .  
فإن الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة ، فلا يمكن أن يختلف أفرادها في  
التقوم بشئ وعدمه . وكذلك تعد الأبعاد ذات طبيعة واحدة . إذ كل منها لا يمكن  
أن يختلف أفرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص ، فلا يمكن إذن أن يكون  
بعضها جوهرًا مقومًا للجسم ، وبعضها عرضًا مقومًا به<sup>(٣)</sup> .

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

ويضرب ابن سينا مثالا ليثبت به جوهرية الجسم الطبيعي . فالجسم الواحد  
كالماء مثلاً يتخلخل . أى يزيد مقدار جسميته شيئًا فشيئًا بالتسخين ، ويتكاثف  
أى تنقص مقدار جسميته على التدرج . مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهرى بحاله  
من غير اختلاف ولا تغير في ذاته . وهذا يؤدي كما قلت إلى إثبات أن الجسم  
الطبيعي جوهر بهذه الصفة<sup>(٤)</sup> .

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

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

(٣) الشيرازي : تعليقات ص ٥٢ .

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

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

### ثانياً مقارنة الهيولي للصورة :

إذا وصلنا إلى دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند ابن سينا ، فقد وصلنا إلى الجزء الأساسي والمحور الرئيسي الذي تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية . فإذا كان ابن سينا يدرس نظرية ترتيب الموجودات ، فإن هذا قائم على نظريته في

المادة والصورة ، إذ تختلف الموجودات بحسب مراتبها من الصورة على وجه الخصوص ، أو النفس في هذا المجال . حتى نصل إلى نفس الإنسان<sup>(١)</sup> . وإذا كان ابن سينا يدرس العلل بعد دراسته لمبادئ الموجودات ، فإن هذه الدراسة - كما سنرى - تتعلق بالمادة والصورة . وإذا كان ابن سينا يتحدث عن الحركة والسكون والزمان والمكان إلى آخر هذه الأشياء ، فإنها تعد لواحق للموجودات الطبيعية التي يهتم ابن سينا أولاً بأن يكشف عن مبادئها ، أو تركيبها .

ودراسة ابن سينا لهذه المبادئ نجدها - كما سنرى - في أكثر كتبه ، سواء كانت كتباً رئيسية شاملة ، أم كتباً موجزة ، تعنى ببيان نظرية ما من نظريات الفلسفة دون نظرية أخرى ، ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن دراسة هذه نجدها في كتبه الطبيعية والإلهية معاً . صحيح أن الكتب الإلهية تدرس المادة والصورة على نحو يعد مخالفاً للنحو الذي نجده في الكتب الطبيعية ، بمعنى أن المادة والصورة تدرس في الكتب الأولى بمناسبة الكلام عن الجواهر وأقسامها ، وتبرهن على وجودها على سبيل الإطلاق . وتدرس في الكتب الثانية على اعتبار أنها مبادئ للموجودات الساكنة والمتحركة ، إلا أن النحويين من الدراسة متصلان كل واحد منهما بالآخرى ، وخاصة عند ابن سينا . إذ سترأه يدرس في القسم الطبيعي من فلسفته في كتاب الإشارات إحكاماً للمادة والصورة ، برغم أنه في كتبه الأخرى يشير إلى أن هذا النحو من الدراسة ، من اختصاص العلم الإلهي . وقد سبق أن أشرت في القسم السابق من هذا الفصل إلى كيفية ارتباط كل من النوعين من الدراسة بالآخر . وما دام ابن سينا قد أشار إلى أنه على العالم الطبيعي أن يتقدم هذه المبادئ من المشتغل بالعلم الإلهي ، فإنه قد يكون من الضروري في هذا الجزء من البحث دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية، على النحو الذي تصورها ابن سينا سواء في كتبه الطبيعية والإلهية . لكن مع التركيز أساساً على دراسة المادة والصورة باعتبارها مبادئ للموجودات من جهة الحركة والسكون .

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

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

يدرس ابن سينا - كما قلت - مبادئ الأمور الطبيعية في أكثر كتبه . ولكن أشملها وأعمقها معاً كتابه الشفاء والإشارات والتنبيهات . وفي القسم الطبيعي يشير باستمرار إلى مبادئ تقرر في العلم الإلهي ، وأنه يجب على العلم الطبيعي أن يتسلمها تسليماً . ويقصد بها في هذا الجزء من فلسفته ، البرهنة على وجود الطويل والصورة والعدم . أي يرى أن العلم الإلهي يقوم بهذه البرهنة ، أما العلم الطبيعي فيتكلم في هذه المبادئ من حيث ما هي ؟ وما عددها وما حال بعضها إلى بعض ؟ أي الطويل موضوع والعدم والصورة يتعاقبان عايه ، وما هو السبب بالذات والذي بالعرض ؟ وسنجد أنه بقدر ما كان متابعاً لأرسطو في كثير من النتائج التي وصل إليها بقدر ما توصل إلى آراء لا نجد لها عند أرسطو . وإذا كانت هذه الآراء كما سنرى - لا تعد جديدة تماماً ، وليس لها أثر حاسم في حدود فلسفته الطبيعية ، إلا أنها تعد اجتهاداً إلى حد ما ، بالإضافة إلى أنها تكفلت بإبراز وتوضيح بعض الجوانب في فلسفة أرسطو ، وغيره .

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

فيذهب إلى أن الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداده وامتداد آخر مقاطع له على قوائمه وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعاً على قوائمه . وكون الجسم بهذه الصفة ، يعد الصورة التي بها صار هذا الجسم جسماً . ولا يعد الجسم جسماً باعتبار أنه ذو امتدادات ثلاثة تفرض فيه ، إذ أن الجسم يكون فيها موجوداً كجسم ثابت حتى إذا غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل مثال ذلك أن الشمعة قد يحصل فيها أبعاد بالفعل من الطول والعرض والعمق، محدودة بأطرافها ثم

يمكن لإبدال هذه الأبعاد المحدودة بأبعاد وامتدادات أخرى ، وذلك بتغيير شكل الشمعة ، ومع ذلك فالجسم باق بجسميته لم يفسد ولم يتبدل ، والصورة التي أوجبناها له ، وهي أنه يمكن أن يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل .  
فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً<sup>(١)</sup> .

ويذهب ابن سينا - كما ذهب أرسطو<sup>(٢)</sup> - إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم ، بها تحصل جسميته . وهذه المبادئ منها ما هو قائم منه مقام الخشب من السرير ، والآخر قائم منه مقام صورة السرير وشكله - القائم منه مقام الخشب يسمى هيولى وموضوعاً ومادة وعنصراً واسطقسا ، والقائم منه مقام صورة السرير يسمى صورة<sup>(٣)</sup> .

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

أما الجسم من جهة أنه مشترك للصور يسمى طينة ومادة .

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

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

وأيضاً : فلوطرخس في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ص ١٠٤ .

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

الشيرازي : الأسفار الأربعة - المجلد الثاني - القسم الطبيعي .

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

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

أما الجسم من جهة تركيبه فإنه يسمى عنصراً ، إذ أنه يدل - فيما يدل - على المحل الأول من الأجسام ، الذى يكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها<sup>(٢)</sup> .

وبعد أن يوضح لنا ابن سينا هذه المعانى التى يستعملها كثيراً فى كتبه ، والتى أخذها عنه شارحه فخر الدين الرازى<sup>(٣)</sup> ، يذهب إلى أن للجسم بما هو جسم ، مبدأ هو الهيولى ، ومبدأ هو صورة ، سواء صورة جسمية مطلقة ، أو صورة نوعية من صور الأجسام ، أو صورة عرضية ، إذا أخذنا فى اعتبارنا الجسم من حيث هو أبيض أو قوى أو صحيح .

هذه الهيولى لا تتجرد عن الصورة قائمة بنفسها بأى حال من الأحوال . ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل . وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تنوب عنها وتقوم مقامها ، تفسد معها الهيولى بالفعل<sup>(٤)</sup> .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٥ ، رسالة الحدود ص ١٩ وأبو البركات البغدادي : المتبر - ٢ ص ١٤ ، وأيضاً :

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

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

(٣) المباحث الشرقية ص ٥٢١ - ٥٢٢ - ١ .

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

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

ولكن البحث فى هذين المبدأين يتعلقان بمبحث العمل ، إذ يقسمها ابن سينا إلى علل أربع مادية وصورية وفاعلية وغائية . وقد ترك ابن سينا البحث فى هذين المبدأين الأخيرين لبحثتهما فى موضع آخر ، هو بحثه للعمل . وقال إن الطبيعى حين يبحث فى تركيب الأجسام لا يشتغل بهذين المبدأين أساساً ، طالما أنهما ليسا من المبادئ المقوية للكائن أو للجسم الطبيعى<sup>(٢)</sup> .

ولكن إذا كان الجسم يتكون من مبدأين بالذات هما المادة ، أى الحامل لماهيته ، والصورة ، أى ماهيته التى بها هو ما هو<sup>(٣)</sup> . فإن هناك مبدأ ثالثاً يعد مبدأ بالعرض ، وهو العدم . وستأتى دراستى لهذا المبدأ بعد استكمال بحثى للمادة والصورة . قلت إن ابن سينا يذهب إلى أن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة — ولكن ما هى حقيقة العلاقة بينهما ؟ وما أحكام كل من المادة والصورة ؟ وكيف نتصور كيفية تعلق المادة بالصورة ؟ وأيهما يعد الطبيعة بالنسبة للآخر ؟ هذه وغيرها موضوعات أفاض فيها ابن سينا فى كثير من كتبه حتى الصوفية منها . وسنوضح وجهة نظره فى هذا المجال ، وكيف كان متأثراً بأرسطو إلى حد كبير ، وكيف كان مضيفاً عناصر جديدة كانت موضعاً لنقد ناقديه .

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

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

(١) المصدر السابق ص ٦ - ٧ ، وأيضاً :

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

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

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

(٣)

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

(٤)

فإن الأعراض هي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تتقوم جوهرًا جسمانيًا بالفعل . وإذا كان منها ما هو لازم غير مفارق ، فإن وجوده ليس أولاً وبالذات ، أى تقومت الهيولى منه ، بل عند ما تقومت لزمته بالذات<sup>(١)</sup> . فإذا كانت الصورة مقارنة للمادة في القوام ومعها في القوام<sup>(٢)</sup> ، فإن الصورة والعرض شيئان في افتقار شخصتهما إلى المادة<sup>(٣)</sup> . فالسخونة مثلاً قد عرضت للصورة لتتهيأ في المادة لا لتتهيأ في الصورة<sup>(٤)</sup> .

وإذا كان ابن سينا يثبت أن الصورة جوهر بالفعل ، والهيولى جوهر بالقوة فإن العرض ليس كذلك ، إذ ليس يقوم للجواهر ولا بمعدود بوجه من الوجوه جوهر<sup>(٥)</sup> .

معنى هذا أنه إذا كان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة ، فإن له أعراضاً تعرض له من خارج ، بعد تصورنا لمادته بصورته ، وبعد تمام نوعيته . ومنها ما يعرض من جوهر الشيء ، ومنها ما يعرض من خارج ، ومنها ما يتبع الصورة ، ومنها ما يتبع المادة<sup>(٦)</sup> .

وفي هذا يكمن الفرق بين الصور والأعراض . الصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها ، والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه . فالأعراض بعد المادة بالطبع ، والصورة قبل المادة بالعالية ، والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعالية<sup>(٧)</sup> .

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

(١) ابن سينا : رسالة في الأجرام العلوية ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة للبيروني ص ٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٥ ، وأيضاً : E. Gilson : History of Ghristian Philosophy, p. 195.

(٤) ابن سينا : جواب ست عشرة مسألة للبيروني ص ٧ ، أبو البركات البغدادي ص ٢ ص ١٥ .

(٥) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٨ ، رسالة في ماهية العشق ص ٩ .

(٦) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٦ ص ١٥ .

(٧) ابن سينا : النجاة ص ٩٩ - قسم الطبيعيات .

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

ولكى يثبت ابن سينا هذه القضية يشير إلى أشياء سبق أن عالجها في تجوهر الأجسام ، أي صيرورة الجسم مركباً . أي يبين لنا أولاً أن المادة غير الصورة إذا أخذنا في اعتبارنا فكرة الاتصال والانفصال . فيرى أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال ، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين<sup>(١)</sup> . وهذا يعني أن الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال بذاتها غير الهبولى ، وهي القابلية للاتصال والانفصال . فإذا كانت المادة أيضاً متصلة ، فإنها متصلة بغيرها أي بالصورة<sup>(٢)</sup> . وإذا كانت القوة على قبول الانفصال ، لشيء قابل للانفصال ، والاتصال ، فإذن الاتصال الجسماني في مادة ، وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ويكون معه من القوى والصور<sup>(٣)</sup> .

معنى هذا أن ابن سينا يستخدم هذه الفكرة لبيان ضرورة الاقتران ، إذ أن ما يعين للمادة الاتصال ، هي الصورة . ولكي يوضح هذه الفكرة يقول إن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل ، وغير هيئته وصورته ، وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته ، الذي عند الانفصال يعدم ويرجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً<sup>(٤)</sup> .

فهو يستخدم فرض القوة والفعل الذي سنشير إليه بعد قليل ، والذي كثيراً ما استخدمه في بحثه الميتافيزيقية ، ليبين أن إمكانية وجود الشيء ، ووجوده ، متقابلان . فإذا كان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته ، وأنه قابل للانفصال حين يكون متصلاً ، فإن هذا يؤدي به إلى القول بأن قوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ، ونفس الاتصال ليست بقابلية للانفصال ، بحيث تكون حين

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٤٧ .

(٢) الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٤٨ الشيرازي : تعليقات على كتاب الشفاء ص ٥٨-٥٩ .

(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٤٩ - ١٥٠ .

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

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

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

قلت إن الاعتراض السالف اذكره ، يرد عليه ابن سينا مستخدمًا فكرة الامتداد الجسماني . فهو يقول إن طبيعة الامتداد الجسماني فى نفسها واحدة . واستغناها عن القابل أو الحاجة إليه متشابهة . فإذا عرف فى بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها

(١) ابن سينا : المصدر السابق ص ١٥١ .

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

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

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

ولكن هذه الفكرة وما يرتبط بها من فكرة أبعاد الجسم التي أشرت إليها ، كانت مثار بعض الاعتراضات من جانب شارحه الكبير ، فخر الدين الرازي (٢) . منها ذهابه إلى أنه لا وجه للقول بأن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها إذ أن ذلك ليس ببديهي ، دليل ذلك أننا إذا قلنا إن الجسم هو الذي يقبل الأبعاد ، فإنها هنا ثلاثة أشياء :

١ - الأبعاد الثلاثة ..

٢ - نفس قابلية الأبعاد الثلاثة .

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

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) يشير الرازي الكثير من الاعتراضات على فلسفة ابن سينا كما تبدو في كتاب الإشارات والتنبيهات . وقد أشرت إلى الكثير منها . ويجدد القول بأن بعض اعتراضات الرازي من قبيل الشكوك اللفظية .

التي لا تقبل الانفصال إلى الهوي (١).

ومنها قوله بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل: لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فإذا لا يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر (٢).

هذان اعتراضان من الاعتراضات الكثيرة التي يوجهها الرازي إلى ابن سينا ولكن هذين الاعتراضين غير صحيحين لعدة أسباب أحاول بيانها فيما يلي :

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

٢ - الاحتياج إلى القابل - كما يقول الطوسي - إنما يقتضيه الامتداد ، من حيث كونه متصلًا بذاته قابلاً للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل (٣).

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

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

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

(١) الرازي : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٢١ من القسم الطبيعي .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات ص ١٥٤ .

خطأ مذهب الفلاسفة ، مرجحاً بهذا مذهب أمثاله من المتكلمين<sup>(١)</sup> .

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

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

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

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

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

(١) الرازى : شرح الإشارات ص ٢٤ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعى ص ١٥٩ ، الشفاء - الإلهيات م ٢ ،

الشكل لازماً لماهية الجسم ، بل لوجوده بسبب المادة .

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

ينتج عن هذا إذن أن الجسم الموجود في الواقع محدود وذو شكل وامتداد أطواله متناه<sup>(٣)</sup> . يقول ابن سينا إن الامتداد الجسماني إذا كان يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل أى في الوجود . ولا يخلو أن يكون هذا اللازم يلزم أو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه ، أو يازم لسبب الحامل والأمور التي تكتنف هذا الحامل . وإذا كانت هذه هي أوجه اللزوم التي يذكرها ابن سينا ، فما هو موقفه إذن ؟ .

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

(١) فخر الدين الرازي : شرح الإشارات ص ٢٩ .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٧ ف ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٣) دكتور أحمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ص ٤٩ .

الجسماني قابل في نفسه . دون هيولاد ، للفصل والوصل ، وكان له في نفسه قوة الانفعال . ولكن هذا مستحيل في نظر ابن سينا . وعلى هذا لا بد من القول بأن ذلك يكون بمشاركة من القابل<sup>(١)</sup> .

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

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

٢ - أن يكون الشكل قد لزم الامتداد لسبب فاعل مبين للامتداد مؤثر فيه . والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمما توجهه المادة من اللواحق . ودليل هذا أن الامتداد الجسماني في نفسه دون هيولاه قابل للفصل والوصل لأن الاختلاف بين الأجسام لا يمكن تصوره إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وهذا من لواحق المادة المستلزمة لوجودها . فلا يمكن إذن أن تحدث الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد كونه مستعداً لأن ينفعل . ويكون فيه قوة الانفعال . التي هي من لواحق المادة . فإن حصولها يقتضى كونه مادياً ، وقد افترضه هذا القسم الثاني منفرداً عنها فهذا خلف .

معنى هذا كله أن ابن سينا يدل على فساد القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل . وعلى فساد القسم الثاني بالوجوه العائدة إلى القابل فقط . وهذا كله ينهض على صحة رأى ابن سينا في مقارنة الصورة الجسمية للهويولى .

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

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٦٧ - ١٧١ .

الاقتران ، يدرس مسألة الوضع<sup>(١)</sup> ، وهل تستفيد الهيرولي الوضع من ذاتها ، أم من غيرها . وسأشير إلى هذه الفكرة نظراً لأنها توضح نحواً من أنحاء العلاقة بين الصورة والهيرولي . وقد لاحظت من دراستي لهذه المسألة أنها وإن كانت كفكرة الامتداد توضح لنا ضرورة القول بمقارنة الهيرولي للصورة ، إلا أنها تبرز جانب الصورة ، أى حاجة الهيرولي للصورة ، كما أوضحت فكرة الامتداد حاجة الصورة للهيرولي . والمهم أن هناك نوعاً من التوازي بينهما ، بمعنى ارتباطهما معاً ، كما أوضحت ذلك فيما سبق .

يذهب ابن سينا إلى أن الهيرولي إذا كان لها وضع ، فإن هذا الوضع لم تستفده من ذاتها ، بل استفادته من الصورة الجسمية ، أى من اقترانها بالصورة الجسمية<sup>(٢)</sup> . وعلى هذا تكون الصورة الجسمية سبب كون الهيرولي ذات وضع وهى التى تفيد تشخص الهيرولي وتعينها .

أى أن المادة الجسمية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذات وضع دائماً ، فلا تتعزى إذن عن الصور الجسمية ولا عن صور وقوى غيرها ، حتى فى استحالة شىء إلى شىء آخر . فالمادة إذا كانت مثلاً ماء استحال هواء تعين لها ذات الوضع ، لأنها إذا كانت ماء كانت هناك ، فإذا لبست صورة الهوائية أو النارية وهى ذات وضع<sup>(٣)</sup> .

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

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

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعى ص ١٧٤ .

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

عرض لها وضع هناك ، ثم لحقتها الصورة الأخرى . وسبب ذلك أنها مجردة بحسب هذا الفرض . وإذا كان هذا ممتنعاً ، فإنه من الممتنع أيضاً حصول الأولوية بعد حقوق الصورة بالهيولى<sup>(١)</sup> .

وإذ كان الوضع مستفاداً من الصورة ، فإن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً . ويقدم لنا ابن سينا الدليل على ذلك بالقول بأن الصورة الجسمية بما هي كذلك لا تختلف ، بمعنى أن يكون بعضها قائماً في المادة وبعضها غير قائم فيها . إذ كيف نتصور طبيعة لا اختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة ، وفي نفس الوقت نتصور أن لها اختلافاً في نفس وجودها . فإذا كانت طبيعة واحدة فإن وجودها على هذه الحال الواحدة لا يخلو إما أن يكون قائماً في مادة أو غير قائم في مادة ، أو بعضه قائماً منها وبعضه غير قائم . وهذا الافتراض الثاني محال ، طالما أن البرهنة على هذا الدليل إنما جاءت من قبل أن الوجود واحد غير مختلف . فيبقى إذن احتمالان : إما أن يكون ذلك الواحد كله غير قائم فيها أو كله قائم فيها . ولكن ليس كله غير قائم فيها ، فيبقى أن يكون كله قائماً فيها<sup>(٢)</sup> .

معنى هذا أنه لا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة ، كما أنه لا وجود للصورة الجسمية إلا بوجود المادة ، فهما متلازمان ، وتوهم مادة جسمية بمعزل عن الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلي<sup>(٣)</sup> .

بقيت مسألة تكشف لنا عن مقارنة الهيولى للصورة ، وهي مسألة القوة والفعل<sup>(٤)</sup> وهذه المسألة بالإضافة إلى أن ابن سينا يبحثها في الجوانب الميتافيزيقية لفلسفته إلا أنه يستخدمها — كما استخدمها أرسطو في فلسفته الطبيعية — مختلطة بالعدم<sup>(٥)</sup>

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

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٠٣ .

(٣) مقدمة الدكتور مذكور لاهيات ابن سينا من الشفاء ص ١٣ - ١٤ .

(٤) أفاض صدر الدين الشيرازي في بيان العلاقة بين الصورة والمادة ، وربطها بفكرة القوة والفعل ، إضافة ليس بعدها مزيد . وذلك في المجلد الثاني - القسم الطبيعي .

Aristotle : Physica, B 1, 8, 191 b.

(٥)

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

يذهب ابن سينا إلى أن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية ، يعد شيئاً بالفعل . ومن حيث هو مستعد على أى نحو من أنحاء الاستعداد فهو شىء بالقوة . ولا يكون الشىء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر ، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل . فصورة الجسم إذن تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنه صورة ، فيكون الجسم جوهرًا مركبًا من شىء عنه له القوة . ومن شىء عنه له الفعل . فالذى له به الفعل هو صورته ، والذى عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى<sup>(١)</sup> .

فالجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود اتصالي وصورة امتدادية يعد أمراً بالفعل . ومن حيث إنه مستعد لقبول شىء ما من الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المنقودة عنه ، التى من شأنه أن يقبلها ، فهو أمر بالقوة . وعلى هذا يكون الجسم جوهرًا مركبًا من شىء بحسبه يكون له القوة ، ومن شىء غيره بحسبه يكون له الفعل . الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط ، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل<sup>(٢)</sup> .

فابن سينا إذن يحاول إثبات وجود الفعل والقوة بالنسبة للجسم حتى ينتهى إلى ضرورة مقارنة الصورة للمادة . فن المحال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه ، وهذا هو حال الهيولى . بل لا بد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل<sup>(٣)</sup> . وعلى هذا تكون المادة هى مبدأ الوجود بالقوة ، وتكون الصورة هى مبدأ الوجود بالفعل . وإذا كانت المادة ليست موجوداً حقيقياً طالما أنها بالقوة والإمكان والاستعداد ، فلا بد أن تنضاف إليها الصورة . وعلى هذا يكون الكون مؤلفاً من مبدئين متضايفين ، هما الصورة والمادة ، الصورة تمثل الفعل والمادة تمثل

(١) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٢ ف ٢ ص ٦٧ ، وأيضاً .

P. Duhem : Le système du monde T. IV, p. 444.

(٢) الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ١٠ .

(٣) ابن سينا : المباحثات ص ١٦٦ ، ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٢٥ التوحيدى :

المقابسات ص ٢٨٦ ، الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٥٠ من القسم الإلهي .

القوة : ولا غنى للأخيرة عن الأولى .

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

وعلى هذا لا تكون للهوى حقيقة تكون بها بالفعل . وحقيقة أخرى بالقوة . إلا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج تصيرها شيئاً بالفعل . وهذه الحقيقة هى الصورة<sup>(١)</sup> .

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

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

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

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

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

وإذا كان ذلك كذلك . فقد تسنى لابن سينا إثبات ضرورة مقارنة الهيلو للصورة عن طريق القوة والفعل ، طالما أن الشيء بالقوة وتمثله المادة ، يخرج إلى الفعل ، وتمثله الصورة<sup>(١)</sup> وسنجد هذه الفكرة في رد ابن سينا على انطيفون . كما صادفناها عند أرسطو في رده على انطيفون أيضاً .

### ثالثاً : كيفية تعلق الهيلو بالصورة :

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

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

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

(١) أورد أن أشير ، مصداقاً لرأى هذا ، أننا لو رجعنا إلى المواقف لعصد الدين الإيجى وجدناه يبين لنا الحجج التى استند إليها القائلون بأن الجسم مركب من هيلو وصورة ، ويبلور هذه الحجج حول ثلاث نقاط أساسية هي : ١ - فكرة الاتصال والانفصال ٢ - فكرة القوة والفعل ٣ - فكرة الكون والفساد وهو يشرح هذه النقاط ويبين كيفية معارضتها لآراء القائلين بالأجزاء التى لا تنجزاً (الجزء السابع ابتداء من ص ٢٣ حتى ص ٦٢) .

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

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

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

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

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

يبين في هذا المجال أن القسم الأول من الصور يمتنع أن يكون عللاً مطلقة أو وسائل وآلات مطلقة<sup>(١)</sup> في وجود الهيرولي . ودليله على ذلك أن وجود المعاول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فإنه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة . لكن الهيرولي لا تعدم عند عدم هذه الصورة الزائلة ، وعلى هذا فتلك الصور لا تكون عللاً ولا وسائل مطلقة في وجود الهيرولي . يقول ابن سينا : « أما الصور التي تفارق الهيرولي إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال : إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر وطوليائتها ، ولا آلات أو متوسطات مطلقة<sup>(٢)</sup> . »

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

ويعود ابن سينا إلى تأييد هذه القضية ، فيشير إلى نواح سبق له التعرض لها كسألة التناهي والتشكل ، ويخرج من هذا كله إلى القول بأن الصورة الجزئية وما يصحبها ، ليس شيء منها سبباً لقوام الهيرولي<sup>(٣)</sup> . أى ليست هي عللاً مطلقة ولا وسائل مطلقة لوجود الهيرولي ، إذ لو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود ، ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها مجردة محصلة الوجود ، سابقة أيضاً على الهيرولي بالوجود ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة ، وجود الهيرولي . فابن سينا في هذا المجال يشير إلى موضوع سيؤكداه فيما بعد في دراسته لتقديم

(١) إذا كان ابن سينا يستعمل لفظي الآلات والوسائل فهناك فرق بينهما يقول الرازي ( شرح الإشارات ص ٤٨ - ٤٩ ) : الفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة ، وليست وكل واسطة آلة ، لأن الآلة لا تكون موجودة ، ولكن يتوقف إيجاد الموجود للشيء على توسط ذلك الشيء . أما المتوسط فقد يكون مؤثراً ، وهو العلة القريبة فإنها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٩٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ١٩٦ - ١٩٧ .

الصورة على المادة في مرتبة الوجود، وهذا الموضوع يكشف نحواً من أنحاء كيفية تعلق الهيولى بالصورة . فيرى أن الصورة إذا كانت شريكة العلة ، فإن ذلك من جهة كونها صورة ما ، لا صورة متشخصة . وأنها من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى . أى أنه يفرق بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخصها ، حتى يبين لنا تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها . وهو ينتهي إلى القول بأن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ، لكانت من المعلولات التي لا تكون دباينة عن العلة كدباينة العالم للبارى مثلاً ؛ بل هي محل لها . إذ ليس ببعيد أن يكون الشيء علة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ، وتكون أيضاً علة لحكم آخر ، وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل .

وهو يشير بذلك إلى ما سبق أن قرره في كتاب الشفاء من أن بعض أسباب وجود الشيء يجوز أن يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته ، وبعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته . فإن العقل يميز ذلك ، والبحث يوجب وجود القسمين جميعاً . وإذا جوز ابن سينا هذا ، فقد وصل - كما يقول شارحه الطوسي - إلى أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهية في جميع الصور . بل قد يكون معلولاً لعلّة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكة لها . فذات الهيولى ، إذا لم تكن من الأصول المعلولة لذات الصورة ، فهي أيضاً معلول مقارن ، أى لا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

وهذا من جهة العلية فقط . يقول ابن سينا : « ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة على الإطلاق <sup>(١)</sup> . طالما أن الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة في الوجود على المعلول ، لا يمكن أن تكون كذلك <sup>(٢)</sup> .

فابن سينا إذا كان قد أبطل الاحتمالات السالفة ، فإنه يرجح احتمالاً واحداً وهو أن تكون الهيولى توجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى أن الصورة تكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى .

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ٢٠٦ .

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

ولكن ما هو هذا الشيء؟ يرجح الرازي أنه هو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل، وهو السبب الأصلي والمعنى بكونه أصلاً، أن يكون قائماً بذاته، ولا يكون له مادة، إذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها<sup>(١)</sup>.

وترجيح الرازي هذا بالنسبة لأقوال ابن سينا، ترجيح صحيح. ولكن ليست المشكلة في نظري. أن هذا ترجيح سليم أو غير سليم، ولكن المشكلة في تفسير ابن سينا نفسه. فإذا رجعنا إلى أقواله فماذا نرى؟ نرى خلطاً في دراسته لكيفية تعلق الهيولى بالصورة، برغم أنه سيشير إلى مجالات أخرى يبين لنا فيها كيفية هذا التعلق. ودليلي على هذا أن ابن سينا كان يمكنه تفادي هذه الفروض والتقسيمات التي بالغ فيها دون مبرر، والتي جعل محورها التركيز على بيان سبب من أسباب الموجودات الطبيعية، وهذا السبب عندي هو السبب الفاعلي أو المبدأ الفاعلي. فابن سينا يدرس في فلسفته الطبيعية كيفية مقارنة الهيولى للصورة، وكيفية تعلق الأولى بالثانية، فما اللداعي إلى افتراضه الأخير هذا؟ من الطبيعي أن يقول بسبب فوق المادة وفوق الصورة موجود لهما، وذلك إذا تجاوز حدود العالم الطبيعي، إلى العالم الإلهي، وحينئذ يتحدث ويدرس، هذا التفسير الأخير له. ولكنه هنا يدرس مبادئ الموجودات من جهة الحركة والسكون والتغير. ومن حقه أن يبين لنا كيفية التعلق، ولكن في حدود هذا العالم الطبيعي. أما أن يبحث العلاقة بين الهيولى والصورة، ويفترض الكثير من الافتراضات وينتهي إلى كثير من الحلول، فإن الكثير من هذه الحلول خاطئ في نظري وضرب من الخلط أفسد عليه وعابنا دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة. ابن سينا - كما رأينا - يقول بمبدأ مفارق، وهذا صحيح. ولكن ما الصلة بين قوله هذا وبيانه لكيفية التعلق بين الهيولى والصورة؟ عندي أنه لا صلة، طالما أنه يفسر مبادئ الموجودات في هذا العالم المتغير. وإذا قيل إنه يربط بين دراساته الطبيعية ودراساته في المجال الميتافيزيقي، قامت إن هذا صحيح، وقد أشرت إلى ذلك في أكثر من موضع. ولكن المدارس لفلسفته الطبيعية في هذا الموضوع بالذات،

(١) المصدر السابق ص ٦٠. ويذهب الطوسي أيضاً إلى هذا القول. (شرح الإشارات

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

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

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

٢ - ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد - كما أشرت - فكيف تصير علة وفاعلاً للتشخص ؟ لا يمكن أن تكون فاعلة للتشخص ، بل الفاعلية هى الأعراض المكتنفة لها ، كالوضع والأين . . . إلخ . وإذا قلنا الأعراض فقد اقتربنا من فعل الصورة ولكن بشرط التفرقة بينهما كما بين ابن سينا فى القسم السابق ، فأيهما إذن يفيد الفاعلية والتشخص ؟ سؤال لا يورده ابن سينا فى هذا المجال رغم أن بحثه هذا يتطلبه على وجه الضرورة ، ولكنه متضمن فى أقواله السابقة ومن ذكره لاحتمالات كثيرة أهمها قوله : « أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصلى وعن معنى معين بتعقيب الصور . إذا اجتمعاً ثم وجود الهيولى<sup>(١)</sup> . وهو يوضح ذلك ويوجب عنه إجابة ليست قاطعة - كما سنرى - فى بيانه للوجوه التى تكشف عن طبيعة العلاقة بينهما . وأفضلية الصورة على الهيولى .

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

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

هذه المسألة هي مسألة الشوق . شوق الهوى للصورة . يقول ابن سينا إن كل واحد من الهويات البسيطة . الهوى الحقيقية . الصورة . الأعراض غير الحية قرين عشق عزيزى لا يتخلى عنه ألبتة . وهو سبب له فى وجوده . فأما الهوى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة ولوعها بها موجودة . ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال بصورة أخرى إشفاقاً عن ملابسة العلم المطلق . إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبيعته عن العلم المطلق . فالهوى مقر للعلم . ومهما كانت ذات صورة ، لم يقم فيها سوى العلم الإضافى . ولولا هذا للابسه العلم المطلق (١) .

معنى هذا أن هذه القطعة من الحجر مثلاً . ما دامت موجودة . فهى مركبة من هوى وصورة ، والهوى فيها دائمة النزوع إلى الصورة . دائمة العشق لها ، ولا يمكن أن تتجرد أبداً عن الصورة . لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى ، وإلا لازمها العلم المطلق (٢) .

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

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

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

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

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

(٣) دكتور محمد مصطفى حلمى : العشق ص ٤٥٠ - ٤٥٢ من مجلة الكتاب مجلد ١١ -

عدد ٤ .

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

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

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

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

(٢) المصدر السابق ص ٩ .

(٣) حلل دوهم في كتابه : Le système du monde, II, 454 .

الفروق بين النظرة الأرسطية للمادة والصورة ، والنظرة الأفلوطنية وقارنهما بأراء ابن سينا .

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

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

أولاً : إذا كان ابن سينا ينسب الطبيعة إلى المادة والصورة فإنه يتساءل هل تعد طبيعة الشيء هي بعينها صورته أم لا ؟ ويجيب عن ذلك بالقول بأنه بالنسبة للأجسام البسيطة ، فإن الطبيعة هي الصورة بعينها . مثل ذلك أن طبيعة الماء هي بعينها الماهية التي بها الماء وما هو . ولكن هذه الماهية تكون طبيعية من جهة ما تكون صورته من جهة أخرى . فإذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء ، دون الالتفات إلى ما يصدر عنها من الآثار والحركات ، سميت صورة . فصورة الماء مثلاً هي قوة أقامت هيولى الماء نوعاً هو الماء ، وتلك غير محسوسة وعنهما تصدر الآثار المحسوسة<sup>(١)</sup> . وما يصدر عنها ، فيدخل في مجال الأعراض التي تلزمها كالبرودة والرطوبة التي يتعاون على وجودها كل من المادة والصورة .

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

وابن سينا يتابع في هذا المجال أرسطو الذي ذهب إلى أن جميع ما هو بالطباع

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٦ ص ١٥ .

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

ثانياً : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الصورة تعد طبيعة للأجسام البسيطة<sup>(١)</sup> ، كما تعد طبيعة — إذا أضيف إليها معان أخرى — للأجسام المركبة فإنه ينقد — كما فعل أرسطو<sup>(٢)</sup> — مذهب القائلين بتفضيل المادة والقول بها وتصويرها طبيعة . فإن أنطيفون قد أصر على أن المادة هي الطبيعة وأنها هي المقومة للجواهر إذ لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء ، لكان السرير إذا عفن وصار بحيث يفرغ غصناً وينبته ، فرع سريراً وليس كذلك ، بل يرجع إلى طبيعة الخشب وينبت خشباً . وحقته على ذلك كما يلي في صورة قياس :

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

الهيولى هي الثابتة في كل شيء .

∴ الهيولى هي الطبيعة والجوهر .

ويرى ابن سينا أن مذهب أنطيفون<sup>(٣)</sup> خاطئ من أساسه لعدة أسباب

أوجزها فيما يلي :

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

(١)

Aristotle : Physica, B 11, 1, 193 a.

(٢)

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

- ١ - لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعية .  
 ٢ - لم يفرق بين العرض وبين الصورة .  
 ٣ - لم يعرف أن مقوم الشيء يجب ألا يكون منه بد عند وجود الشيء ، لاعلم الشيء .

٤ - الهول لا تكفي في أن يكون الشيء بالفعل موجوداً بالفعل : إذ أنها نفي  
 قوة الوجود فحسب . أما الصورة فهي التي تجعله بالفعل . فالحشب والطوب مثلاً  
 إذا وجدا كان للبيت كون بالقوة ، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته .  
 ٥ - خفي على أنطيفون ومن ذهب مذهبه أن الخشبية صورة ، وأنها عند الإنبات  
 محفوظة (١) .

ويتهى ابن سينا بعد نقده لمذهب القائلين بأن المادة لا الصورة هي طبيعة الأشياء .  
 إلى أنه إذا كان المهيم بالنسبة لنا في مراعاة شرائط الطبيعة . هو ما يفيد الشيء  
 جوهريته ، فإن الصورة أولى بذلك . فإذا كانت الأجسام البسيطة هي ماهي بالفعل .  
 بصورها ، دون موادها ، وإلا لما اختلفت ، فالطبيعة إذن ليست المادة ، بل الصورة بالنسبة  
 للبسائط ، وإنما في نفسها صورة من الصورة ليست مادة من المواد . أما بالنسبة للمركبات  
 فإن الطبيعة المحدودة وحدها لا تعطي ماهياتها بل هي مع زوائد . إلا أن تسمى  
 صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترادف . فتمكون الطبيعة تقال حينئذ على هذا

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

ولمعرفة حجج القائلين بوجود المثل والنافين لوجودها ، وموقف ابن سينا من الفريقين ، يمكن الرجوع  
 إلى المثل العقلية الأفلاطونية ص ١٦ حتى ص ٦٥ ، فقد أود مؤلفها موقف المؤيدين والمدحضين بغزارة وعمق  
 كبيرين .

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

وعلى الأول بالاشتراك (١) .

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

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

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

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

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، وإذا كان ابن سينا يدرس المادة والصورة ، وأيهما أول بأن تسمى طبيعة ، فإنه يدرس أيضاً الحركة ، ويذهب إلى أنها أبعد من أن تكون طبيعة للأشياء ، فإنها طارئة في حالة النقص وغريبة من الجوهر (المصدر السابق ص ١٦) .  
(٢) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٢ ف ٤ ص ٨٠ .

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

- ١ - الصورة والمادة من مقولة الجوهر ، أما المضاف فمن مقولة أخرى .
- ٢ - البحث في العلاقة بينهما على أساس أن كلا منهما غير معقولة بالقياس إلى الأخرى تحتاج إلى نظر دقيق ، فليستا مضافتين حقيقيتين بالذات ، وإن كانت كل منهما من حيث المفهوم الوصفي مضافاً مشهورياً ، إذ أن الهولانية داخلية تحت المضافات ، لانعقل إلا بالقياس إلى ماهي قوة أو استعداد له . وكون الصورة صورة لا يعقل إلا بالقياس إلى ماهي تمام وكمال له هذا صحيح ، لكن البحث هنا في نفس حقيقة كل منهما ، لافي مفهوم الاسم .
- ٣ - الهولوى مبهمة الوجود ، كلما تحصلت بصورة تجدد لها نحو آخر من الوجود تقع به مستعدة لصورة أخرى .

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

ولكن على أى نحو تكون العلاقة بينهما بناء على هذا التلازم الوجودى ؟ هل تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول ؟ أو تكون العلاقة بينهما علاقة أمرين متكافئى الوجود سواء فهمنا من هذا التكافؤ أن يكون كل منهما علة للأخرى ، أو أن لا يكون أحدهما علة ولا معلولاً للأخر ، ولكن لا يوجد أحدهما إلا والآخر موجود معه ؟

ويناقد ابن سينا هذه العلاقة وينتهى إلى إنكارها . وهو يعدد المحاولات التى تلزم عن القول بها ، إذ أن التعلق بحسب الوجود يلزم عنه إما كونها واجبي الوجود أولاً . والأول محال ، إذ لا تعدد فى الواجب ، فلا مكافئ له فى الوجود ولا فى مرتبة وجوده وجود . والهولوى والصورة لا تكون واحدة منهما واجب الوجود لذاته .

أما الثانى فيوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجب لا بالآخر بل بثالث . فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث .

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

وينتهي إلى أن العلاقة بينهما، أو التلازم بينهما، هو أن يكون أحدهما علة للآخر ،  
لابمعنى أن يكون أحدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على وجه الإطلاق (١) .

ولكن أيهما ينبغى أن يكون العلة منهما ؟ هذه هي المشكلة التي يبحثها ابن  
سينا . ودرسته لها سنصادفها في بحثه لأنواع العلل أو المبادئ الأربعة أى المادية  
والصورية والفاعلية والغائية . وهو يعود إلى دراساته الطبيعية حين بحث في مبادئ  
الموجودات الطبيعية، وأى منها - أى المادة والصورة أولى بأن يعد مبدءاً دون الآخر .  
كما يعود بنا إلى رده على أنطيفون وغيره ممن جعلوا المبدأ هو المادة لا غيرها .

يذهب ابن سينا - كما ذهب أرسطو (٢) إلى أن المادة لايجوز أن تكون هي  
العلة لوجود الصورة لعدة أسباب يقدمها لنا وهي :

١ - المادة بما هي مادة حقيقتها القوة والاستعداد ، أى أن فصلها الذاتي أنها  
مستعدة ، وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له .

والعادم للشيء لا يكون مفيداً لوجوده ، فالمادة ليست مفيدة لصورتها ولو كانت  
سبباً لشيء فلا بد أن توجد دائماً لذلك الشيء من غير استعداد (٣) .

٢ - المادة - كما سبق بيانه - شيء بالقوة . فكيف تكون إذن سبباً لشيء  
بالفعل . أى من المستحيل أن تكون ذات الشيء سبباً لشيء بالفعل وهو بعد  
بالقوة ، بل من الضروري أن تكون ذاته قد صارت بالفعل ، ثم صار سبباً لشيء  
آخر ، سواء كان هذا التقدم بالزمان أو بالذات (٤) .

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

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

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

p. 474-475.

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

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

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

والدليل على ذلك ما يلى :

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

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

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

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

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

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

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

٣ - الحجة الثالثة تبين أن خاصية المادة القبول فقط ، أى لا صنع لها في  
خصوصية وجود كل صورة، وإن كان لا بد منها في أن توجد الصورة فيها ، طالما  
أنها علة قابلة . ولذلك تمتاز الصورة عن المادة بميزة جوهرية هي أنها جوهر  
بنوع فعل ، أما الهيولى فهي جوهر بنوع قوة<sup>(١)</sup> . ويأخذ ابن سينا في إيراد العديد  
من الأدلة على ذلك ، ولكننى سأغفلها في هذا الموضع ، لأنها لا تخرج عما سبق  
أن قرره في مواضع متفرقة أشرت إليها كلها في موضعها .  
ولكننى أود أن أشير إلى أن هذه الحجة وما سبقها من الحجج سواء عند فيلسوفنا  
أو عند أرسطو تقوم على تصور المادة كشيء لا محدد ، وهذا هو السبب في أنه  
يلجأ دائماً إلى فكرة القوة حين يريد تعريفها<sup>(٢)</sup> ، فلا تذكر المادة إلا وتذكر القوة ،  
تماماً كما نقرن بين الصورة والفعل .

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

ويقدم لنا ابن سينا السبب فيما ذهب إليه ، فيرى أن الصورة لو كانت وحدها  
لذاتها علة ، لكانت المادة تعدم بعد عدمها ، وتكون للصورة المستأنفة مادة أخرى  
توجد عنها ، ولكانت تلك المادة حادثة ، تحتاج إلى مادة أخرى .  
وبناء على ذلك ، فإن علة وجود المادة تكون شيئاً مع الصورة ، بحيث يفيض  
وجود المادة عن ذلك الشيء .

(١) ابن سينا : رسالة المشق ص ٨ - ٩ .

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

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

معنى هذا أن المادة إذا كانت تفيض عن ذلك الشيء ، فإنه يستحيل أن يكمل فيضانها عنه للصورة ألبتة ، بل يتم الأمر جميعاً ، وبذلك تكون الصورة بنفسها جزءاً من علة مستقلة أو شريكة لعلة متشخصة بنفسها في إفادة المادة .  
 وأستطيع الآن أن أقول : إنه يبدو لي أن في هذا الجزء أثراً أفلوطينياً وسنراه واضحاً في نظريته في ترتيب الموجودات . ودليلي على هذا— بالإضافة إلى ما ذكرته في القسم السابق — أن الرأي السالف لابن سينا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى ضرورة أن يكون في الوجود شيء محصل الماهية والذات يفيض عنه وجود المادة .

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

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

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

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

#### رابعاً : الصورة الجسمية أو الجرمانية :

إذا كان أرسطو قد ذهب — كما رأينا — إلى أن كل موجود مركب من هيولى وصورة ، بالإضافة إلى العدم الذى يعد مبدأ بالعرض ، فإن ابن سينا قد قال بصورة أخرى يسميها أحياناً بالصورة الجسمية ، وتارة يطلق عليها الصورة الجرمانية وهذه الصورة تختلف عن الصورة التى يسميها أرسطو بالصورة النوعية . أى أن ابن سينا قد ذهب إذن إلى أن لكل جسم طبيعى صورتين ، صورة جسمية أو جرمانية وصورة نوعية . فإذا كان الجسم مادة ، فإنه يحتاج فى وجوده كجسم إلى شىء آخر خلاف الصورة النوعية ، وهى الصورة الجسمية التى يرى أنها علة الكثرة فى الموجودات الطبيعية<sup>(١)</sup> .

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

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

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

هو الصورة ، فإن هناك صورة جسمية مطلقة ، وصورة أخرى نوعية ، بالإضافة إلى الصورة العرضية التي أشرنا إليها فيما سبق<sup>(١)</sup> .

ويشير ابن سينا أولاً إلى ماهية الصورة الجسمية . فيرى أن الصورة الجسمية من حيث هي جسمية ، فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ، ولا تخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية ، وإذا كان يلحقها شيء ، فإن هذا خارج عن طبيعتها . فلا يصح إذن القول بأن هناك جسمية ما محتاجة إلى المادة ، وجسمية أخرى لا تحتاج إلى المادة . واللافت الخارجية لا تغنيها عن المادة بأي حال من الأحوال ، إذ أن الحاجة إلى المادة تكون للجسمية ولكل ذى مادة لأجل ذاته ، أي للجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق<sup>(٢)</sup> .

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

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

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

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

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

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

العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ، بل ما يقصده تماماً هو أن الصورة تحتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتمشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما لتكون موجودة أى لتكون الهيولى قابلة لهما . فالهيولى إذن متقدمة على ذلك الشيء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك من حيث اتصافها به ، وليست متقدمة على الصورة من حيث هي صورة ما<sup>(١)</sup> .

أما بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور ، فيفيض فيه ابن سينا لكى يدل على هذا المبدأ . فيقول : « إن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل<sup>(٢)</sup> .

وهذا القول من جانب ابن سينا يدل على أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة لا تتأخر في الوجود عن الهيولى . أى أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة ، إذ هي توجد والهيولى لا تخلو عن الصورة . وإذا كان كذلك ذلك ، فالشيء الذى يدل الصورة الزائلة بالصورة الحادثة يقيم المادة ويحفظ وجودها بواسطة ذلك البدل<sup>(٣)</sup> .

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

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

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبهات - قسم الطبيعيات ص ٢٠٥ .

(٣) الطوسى : شرح الإشارات ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبهات - القسم الطبيعي ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

هى التى تقوم الهبول<sup>(١)</sup> .

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

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

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

فظاهر أن ها هنا جوهرًا غير الصورة الجسمية هو الذى يعرض له الانفصال والاتصال معًا ، وهو مقارن للصورة الجسمية ، وهو الذى يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسمًا واحدًا بما يقومه أو يلزمه من الاتصال الجسماني<sup>(٢)</sup> .

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

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

(١) الطوسى : شرح الإشارات ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٠٢ .

(٣) أبو البركات البغدادي ج ٣ ص ٢٠١ .

الفصل يكثره إلى جزعين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال . وكذلك جزؤه إلى جزعين ، فإما أن ينتهي إلى ما يتجزأ ، وهذا يرفضه ابن سينا . أو يمضى فيه إلى غير نهاية ، وتبقى بعد كل قسمة أجزاء متصلة هي أجسام أيضاً ، وذلك المعنى فيها قد تكرر ولم تبطل . فهذا الجزء من القضية مردود ظاهر البطلان (١) .

٢- إذا قصد به اتصال أجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض . وهذا أيضاً إضافي ، والانفصال يعدمه لا محالة إذا وقع من الأجزاء موقعه ، فهو عرض يرد على عرضي يبطله وموضوعهما واحد لم يفسد ولم يعدم . وحال الأجزاء فيه حالها في التقارب والتباعد ، لا في الكون والفساد . ولو كان كذلك ، لكان يجب أن يقول في الأجسام إذا استبدلت بجزئتها أمكنه ، أن ذلك الاستبدال كون وفساد ، فإنها تلاصق وتفارق ، ولكن ابن سينا لم يقل ذلك ولم يتصوره . وكذلك إذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم ، كما تعدم الطوائية مائة . حتى بثبت بذلك شيء مشترك لهما ، بل يكثره ، وليس تكثره عدماً .

فابن سينا إذن قد أخذ الاتصال الذي هو معنى الجسمية بوجه . والاتصال الإضافي بوجه آخر ، فاعتقد أن الانفصال يعدم الاتصال أى الإضافي . وحرفه إلى معنى الاتصال الامتدادي ، دون أن يدري أن المعنى فيهما مختلف . فذلك لا يعدم ، وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود . فهذا المقصد الثاني إذن من جانب ابن سينا . إذا كان حقاً وواضحاً . إلا أنه غير مفيد في القضية التي يدافع عنها (٢) .

وإذا بطل المقصدان الأول منهما والثاني واللذان أشرت إليهما . فقد بطلت حجته في نظر أبي البركات . دليل هذا ذهابه إلى أنه ليس للهيولى التي حللناها فيما سبق : هيولى أخرى ، بل هي الهيولى الأولى . ولا يتصور فيها تركيب إلا التركيب الذي يتصوره أصحابه أصحاب الأجزاء . فما يسمى جسمياً إذن إنما هو الهيولى الأولى التي ينتهي إليها التحليل الذهني بعد رفع الصفات ، أى للصورة والأعراض وهي المعنى المشترك لسائر الأجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك . فعجس الماء

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

وجسم الكواكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الأرض وجسم النبات وجسم الحيوان واحد في معنى الجسمية ، وهو معنى مشترك ذهني لها بأسرها<sup>(١)</sup> .

هذا هو نقد أبي البركات الذي أورده على قول ابن سينا السالف ذكره ، بعد أن أثبت النص الذي ورد في كتاب النجاة دون أن يشير إلى اسم الكتاب أو مؤلفه مكتفياً بذلك « بعض الفضلاء » . ونقده وإن كان لا ينصب على الصورة الجسمية بعينها إلا أنه من الواضح أنه يربطها بالهيولى الأخرى التي تضاف إلى الهيولى الأولى . دليل هذا قوله : احتج بعض الفضلاء بحجة دقيقة رام أن يثبت من الهيولى هيولى أخرى لهذه الهيولى ، ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذي هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان ابن سينا يقول إن مادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت خلوا عن الأقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة . وكانت غير متجزئة الذات بل متأبئة عليها ، أى ولم يكن في قوتها أن تتجزأ ذاتها حتى تكون جوهراً مفارقاً . فما كان يمكن أن يحلها مقدار ، لأن غير المتجزئ لا يطابق المتجزئ ، وهذا مبدأ للطبيعيات<sup>(٣)</sup> .

إذا كان ابن سينا يقول هذا القول ، فإن هناك نقداً يوجهه إليه يوسف كرم . إذ أنه إذا كان قد ألح في زعمه بأن الهيولى تتحد أولاً بصورة جسمية تتحقق فيها الأقطار الثلاثة . . . إلخ . فإن هذا غير لازم . دليل هذا أنه لو كانت هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهراً تاماً ، أى كائناً ذا وحدة . فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحاداً جوهرياً ، بل كان شأنها شأن العرض . وكانت الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة . ولكن هذه نتيجة لا يرضى بها ابن سينا<sup>(٤)</sup> . ولهذا كان الصحيح ، الرجوع إلى مذهب أرسطو ، أى القول بأن الجسم الطبيعي مركب من هيولى ، ومن صورة واحدة ، وهى الصورة النوعية ،

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٣) المصدر ابن سينا : النجاة ص ٢٠١ .

(٤) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٨ .

تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات<sup>(١)</sup>.

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

١ - هل يقول ابن سينا بالصورة الجرمانية أو الجسمية لمطالب دينية خاصة  
أننا رأيناه يضمنى على الصورة صفات تجعلها أكمل وأرقى من المادة . وهذه الصفات  
قد تكون مبرراً لإثبات خلود النفس التي هي صورة الجسم ؟ لا أرى ذلك ، فالتفرقة  
بين صورة نوعية وصورة جسمية لا تتعلق بهذا الموضوع . ويمكن لابن سينا بناء على  
نظريته في ترتيب الموجودات تحقيق هذه المطالب الدينية دون القول بصورة جرمانية  
طالما أن هذه الصورة ليست خاصة بالإنسان وحده .

٢ - هل يريد ابن سينا تفسير التغير والكثرة ، بمعنى أنه تصور الصورة  
النوعية ثابتة شأنها شأن الماهية ، فلم يكن بد أمامه من القول بصورة جرمانية ؟  
هذا غير مرجح في نظري ، وإذا كان هذا هو مقصد ابن سينا ، فهو مقصد  
خاطئ . دليل هذا أننا لو سألنا ابن سينا هل للصورة الجسمية مادة تقوم بها ،  
لكان رده بالإيجاب بطبيعة الحال . وابن سينا نفسه حين يدرس الصورة الجسمية  
يربطها بدراسته للهوى أساساً . وقد وضع أبو البركات البغدادي ذلك من خلال نقده  
الذي أوردته فيما سبق . وإذا كان يدرسها في علاقتها بالهوى فإن أرسطو يميز بين  
هوى أولى مشتركة للجميع ، وهوى خاصة بموجود موجود .

٣ - هل لدراسته للصورة الجسمية والجرمانية ارتباط بدراسته للصفات العرضية  
التي تطرأ على الأجسام ؟ هذا غير مرجح أيضاً ، نظراً لأن ابن سينا يميز بين  
خصائص الصورة بكلا نوعيها ، والصفات العرضية . وابن سينا نفسه يرفض أن  
تكون الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة ، وإن كان رأيه في الصورة  
الجسمية قد يؤدي إلى هذه العرضية طبقاً للنقد الثاني الذي وُجّه إليه .

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

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

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

#### خامساً : القول بالعدم كبداً بالعرض :

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

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

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

Aristotle, p. 646.

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

(٢) ابن سينا : الشفاء : الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٧ .

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

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

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

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

= ٣٠٦ ، ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٢٣ ، 22 ، b. 22 ، 1022 ، Aristotle: Metaphysics, D, ch. 22.

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٧ .

(٢) ابن سينا : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ص ٩ ، أحوال النفس لابن سينا ص ٥٠ - ٥١ . وليس معنى هذا أن العدم هو سبب الاستكمال ومبده ، إذا أنه - كما يقول ابن سينا - مبدأ بالعرض . فلا استكمال إذن بالعدم ولا فعل على وجه الحقيقة له ( الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٣ ص ١١ ) .

(٣) ابن سينا : رسالة الحدود ص ٣٣ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات: ن ١ م ١ ف ٢ ص ٧ ، فخر الدين الرازي : المباحث

المشرقية ج ١ ص ٥٤٦ - ٥٤٧ .

التي تحدث للجسم . إذ أن المتغير أو المستكمل - كما رأينا - محتاج إلى أن يكون قبله عدم ، حتى يتحقق له معنى التغير والاستكمال . أما العلم فلا يحتاج لكي يكون عدمًا أن يحصل له تغير واستكمال : « فرفع العلم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل . ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العلم<sup>(١)</sup> .

بيد أنه لا بد من القول بأن العلم ليس مبدأ على وجه الإطلاق ، بل إنه مبدأ بالعرض ، بمعنى أنه نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة ، وليس مجرداً في الجسم . إذ أننا لو قلنا إنه لا بد أن يكون العلم مبدأ بمعنى أنه من الضروري وجوده ليم التغير والاستكمال ، أي لوجود شيئاً آخر من غير انعكاس ، فإن هذا لا يكتفي في كون الشيء مبدأ ، إذ لا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لأمر ، أي وجود كان ، بل ما لا بد من وجوده ، مع الأمر الذي هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر<sup>(٢)</sup> . فهذا المبدأ بالعرض إذن ، أو القابل للتغير .

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

ولكن ابن سينا يتساءل : هل معنى هذا أن قوام الصورة ووجودها ، إنما هو بالقياس إليه ؟ ويرد على ذلك بالنفي ، ذاهباً إلى أن ذلك يعرض له باعتبارها . إذ أن قوام هذا العلم ووجوده إنما هو بالقياس إلى الصورة . فكأن عدم العلم اعتبار بالعرض من الاعتبارات الإضافية التي ربما عرضت للشيء إلى غير نهاية .

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

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

يدل على هذا أن القوة على العدم هي بهذه المنزلة ، لأن القوة الحقيقية هي بالقياس إلى الفعل وبالاستكمال ، ولا استكمال بالعدم ولا فعل يعد حقيقياً له (١) . إذ أن كل ما يقال له عدم هو لا وجود مثل هذا الشيء الذي يسمى صورة فيما من شأنه أن يحصل له .

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

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

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

يذهب ابن سينا إذن إلى أن هذا المبدأ مبدءاً بالعرض ، أى لا يزيد وجوداً على الوجود الذي للهيرولي ، بل يصحبه حين مقايسته إلى الصورة ، إذا لم تكن موجودة ، وكانت القوة على قبرها موجودة . كما أن له نحواً من الوجود ، إذ أنه عدم شيء مع تهديؤ

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

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

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

## الفصل الثاني علل الموجودات وغائيتها في عالم الطبيعة

القسم الأول  
أنواع العلل (١)

أولاً : تمهيد :

إذا كان ابن سينا قد انتهى من بحثه في هبأدى الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة . فإنه وجد لزماً عليه ، لكي يفهم طبيعة الموجودات في

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

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

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

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

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

كل عمومها ، أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ، وجهة وجودها أيضاً . أى أنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتنا طبيعتها . فإنه لكي يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هي سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة . وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعي من جهة علة الداخلية ، أى مادته وصورته ، وعلة الخارجية ، أى العلة الفاعلية والعلة الغائية .

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

= وبالنسبة للغزالي فإننا نجد لديه نفس المعاني التي ذهب إليها ابن سينا ( معيار العلم ص ٢٩٣ ) . كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو فهو يقول إن السبب والعلة اسمان مترادفان ، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية . ( ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت ) .

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

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

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

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

والتهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ١ ص ٦٢٦ - ٦٢ ، مجلد ٢ ص ١٠٤٣ ، ابن طلموس : المدخل لصناعة المنطق ص ٦٩ - ٧٠ ، عضد الدين الإيجي : المواقف - ٤ - المرصد الخامس من ص ٩٨ - ٢٠١ أبو الصلت الداني : تقويم الذهن ص ٥٠ من طبعة مدريد سنة ١٩١٥ ، رسائل إخوان الصفا . رسالة رقم ٤٠ ، ٤١ ، ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، Encyclopaedia Britannica, vol. V, p. 63, R.G. Collingwood : An Essay on

Metaphysics, p. 285-297, Aristotle : Physics, 8, ch. 3, 4, Metaphysics, B Dal, ch. 2.

ولا يكفي لكي نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث في أحوال علله وعددها ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم . أى ينبغي أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعي كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشئ لا يكون إلا بمعرفة علله<sup>(١)</sup> .

ويتناول ابن سينا دراسة العلية في كثير من كتبه . وأهم دراساته لها يتمثل في المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعي ، حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ، ويبين لنا في الفصل العاشر والحادي عشر والثاني عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابي من مذهبه ، كما تتدثل في المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بفضولها الخمسة التي يتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعاق بعضها الأخر بمبادئ طبيعية . هذا عدا الإشارات العديدة في كثير من كتبه الأخرى ، وقد أشرت إليها كلها في موضعها .

وتتداخل نظريته في علل الموجودات مع كثير من دراساته لمجالات شتى في فلسفته الطبيعية . منها — كما قلت — دراسته للمادة والصورة على اعتبار أنهما يكونان الموجود الطبيعي<sup>(٢)</sup> . ومنها دراسته للقوة والفعل ومنها دراسته لكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، وعلى أى نحو تكون الصورة علة للمادة . ومنها نقده لا نظيفون ، فإذا كان قد نقد أنظيفون لقوله بالمبدأ المادى فقط ، فإنه قد وصل عن طريق هذا النقد إلى القول بأن هناك مبادئ أخرى صورية وفاعلية وغائية . ويجدر القول بأن بحث ابن سينا للعلل يتركز أساساً في دراسته للأجزاء التي يتكون منها الموجود . ولذلك نجد أنه يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، مبادئ<sup>(٣)</sup> ،

(١) ابن سينا: الشفاء- الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢١ ، Aristotle: Physica, 11, 3, 194 b,

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

S. Afan : Avicenna, p. 112.

(٢)

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

أصول ، اسطقسات ، عناصر ، على أنها مرادفة في بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات<sup>(١)</sup>.

وكما ترتبط دراسته للعلل بنظريات كثيرة في فلسفته الطبيعية ، فإنها ترتبط أيضاً بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده . فحين يبحث في العلة الفاعلية مثلاً نجد أنه يتطرق إلى البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث عن علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون ، فإنه يبحث في العلة والمعامل من جهة أنها من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود ، كما يقول هو نفسه<sup>(٢)</sup> . وكذلك يتطرق في بحثه للعلل إلى دراسة قضية القدم والحدوث . وإذا كان ابن سينا يرى أن القول بأن لكل كائن فاسد أو لكل ما هو في الحركة أو لكل ما هو من مادة وصورة عللها موجودة وأنها هذه الأربع لا غير ، ليس من بحث الطبيعي بل يبحثه الإلهي ، وأن تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعياً ، فلا يستغنى عنه الطبيعي<sup>(٣)</sup> ، فإنه يلتمس في كتبه الطبيعية البرهنة على أن كل موجود من جهة كونه وفساده ، فإنما له علل أربع<sup>(٤)</sup>.

### ثانياً : نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية :

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

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

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

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

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

( ٤ ) والواقع - كما يرى D. Ross أننا نجد مواضع في كتاب الميتافيزيقا موجودة في كتاب الطبيعة

ومنها B 11, 3, 194 b, 23, and 195 b, 21 (Commentary on the Metaphysics of Aristotle

. Vol. I, p. 292-293)

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

وفي مذهبه في العلل نجد نفس النقد ، وذلك حتى يتسنى له تقرير الطبيعة الرباعية الجوانب للعلة . ولكن نقده الضيق النطاق ، وإن كان لا يؤدي بالضرورة إلى تبرير القول بالعلل الأربع . إلا أنه يستشف منه — كما نجد ذلك عند أرسطو — ما انتهى إليه من علل أربع هي علل الموجودات في هذا العالم . وقد يكون مرد ذلك أن ابن سينا قد وجد في نقده أرسطو لسابقه من الفلاسفة ما يكفي لكشف أخطائهم ، فاكتمى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ، وأصبح الجانب النقدي من فلسفته — كما أشرت — جانباً ضيق النطاق .

والواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا ، على اختلاف فيما بينهما كما سأوضح يجد أنهما استفادا — وخاصة أرسطو — من نقد أسلافهما بحيث تولد مذهباهما من النظر في مذاهب سابقيهما ونقدهما لهم . ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذهب سابقه أدى به إلى مذهبه في العلل الأربعة . فهو ينقد المذاهب التي اقتصرت على علة دون غيرها من العلل . ينقد الأيونيين الأوائل ، إذ أنهم كانوا يبحثون عن العلة المادية للأشياء . وينقد الفيثاغوريين . إذ أن اهتمامهم المفرط بالأعداد ، يؤدي إلى التركيز على العلة الصورية . وينقد هيراقليطس الذي نسب للنار دوراً مبالغاً فيه ، وأنبادوقليس بمذهبه في الحب والكراهية ، فهما قد ركزا اهتمامهما لإيجاد العلة الفاعلية وحدها . وينقد سقراط ، إذ أنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها ، بأفضلية كونها على ما هي عليه ، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية . ومن هذا ينتج أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين . والعقل عند انكساغوراس الذي يعتبر مبدأ الحركة ، والمثل الأفلاطونية في صورتها الأرسطية ، يمكن أن تعطى مجتمعة ، بياناً كاملاً بمبادئ الوجود وعلله .

وإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدناه - كما قلت - ينقد مذهبين أساسيين يقولان بالعلة المادية وحدها أو الصورية وحدها . وسأشير أولاً إلى نقده لبعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون الذين رفضوا - كما يشير ابن سينا - مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً ، معتقدين أن المادة هي التي يجب أن تحصل وتعرف . وإذا حصلت فإن ما بعدها لا يخرج عن كونه أعراضاً ولواحق غير متناهية لا يمكن حصرها وضبطها ، فالغواص مثلاً هدفه الأساسى الحصول على الدرّة ، وليس عليه مراعاة أمر الصورة<sup>(١)</sup> .

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

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

٢ - إذا اقتصر صاحب هذا المذهب على الوقوف على الهبول دون الصورة فقد اقتصر على معرفة شيء لا وجود له بالفعل ، بل يبدو كأنه شيء بالقوة وهذه القوة لا نفهم إلا بوجود الفعل الذى يكسب القوة وجودها .

٣ - إذا أعرض صاحب هذا المذهب عن الصور والأعراض . فإنه لن يستطيع إدراك أى شيء ، إذ أن الصور والأعراض هي التي تؤدي بأذهاننا إلى معرفة الشيء وإدراكه .

٤ - كيف يقال إن الباحث عن الدرّة مثلاً لا يدخل في اعتباره مراعاة أمر الصورة ، وأن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة ؟ إن هذه ظنون فاسدة . فمستنبط الحديد ، فعله صورة صناعية ، ثم إن تحصيل الحديد غاية صناعية . وموضوع لصناعات أخرى يحتاج أصحابها إلى التصرف فيه بإعطائه صورة أو عرضاً<sup>(٢)</sup> .

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ا م ا ف ٩ ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٠

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

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

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

وهذا المذهب خاطئٌ فى نظره . إذ أنهم قد أسرفوا فى استبعاد المادة ، كما أسرف الفريق السابق فى استبعاد الصورة . وهذا يؤدى إلى تعذر البحث فى العلوم الطبيعية ، إذ أنها تبحث فى المادة والصورة من جهة تغييرها وكونها وفسادها . والصور تحتاج لكى تتحقق فى الوجود ، إلى المادة . فكيف تستكمل معرفتنا إذن بالصورة ، إذا استبعدنا المادة . إن الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة تلزم لوجودها<sup>(١)</sup> .

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

وهذا النقد من جانب ابن سينا ، نجده في مواضع عديدة من نظرياته ، وخاصة بيانه للصلة بين العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، وضرورة احتياج العلم الأخير إلى المادة والصورة . كما نجده في إبطاله - كما فعل أرسطو<sup>(١)</sup> - لنظرية القائلين بالمبادئ الرياضية مبادئ للوجود كالفيثاغوريين ، أى جعلوا مبادئ الأهور الطبيعية أموراً تعليمية ، وجعلوها المعقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ، أو القائلين بالمثل كأفلاطون<sup>(٢)</sup> .

وبهذا يتم لابن سينا الجحج بين المادة والصورة . فالطبيعى محتاج للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً . الصورة تكسبه علمياً بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده في أكثر الأحوال ، ومنهما يتم لنا العلم بجوهر الشيء .<sup>(٣)</sup>

### ثالثاً : أنواع العلل عند ابن سينا :

قلت إن ابن سينا قد أشار في دراسته للمادة والصورة عدة إشارات دلت على أن للجسم الطبيعى عللاً ذاتية أربعة<sup>(٤)</sup> ، هى العلة العنصرية والفاعلية والمصورية والغائية . وهو يحاول في هذا المجال تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . وسأحاول الآن دراسة علة علة من العلل التى قال بها ابن سينا .

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

D. Robin : La théorie platonicienne des idées et des Nombres, d'après (٢)

Aristotle, p. 28, Robin : Platon, p. 143-145.

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

(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعىات ن ا م ا ف ٩ ص ٢ .

(٤) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءاً من الشيء ، غير العنصر الذى هو جزء . أى تكون العلل خمساً إذا أخذنا في اعتبارنا أن العنصر من حيث هو ، هيولى عامة ، ومن حيث دخوله موجود معين ، هيولى خاصة . ومن الواضح أن هذا نوع التكرار (ابن سينا - الشفاء الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٨ ، مقدمة دكتوراه لاهيات ابن سينا ص ١٧) . ومعنى هذا - كما يرى ابن سينا - أن المادة والموضوع يشتركان في أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشيء ، وإن افرقا في أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذ كشيء واحد وهو الذى فيه الوجود (عيون الحكمة ص ٥٢ ، النجاة ص ٢١١ - ٢١٢)

## ١ - العلة المادية : La cause materielle

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

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

( ب ) أو تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر في التقويم بالفعل .

( ج ) أو تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشيء ويقوم بها ذلك الشيء . وهذا ما نسبه عرضاً :

وهذان القسمان الأخيران تجمعها علامة التقدم والتأخر . لكن في الأولى منهما يكون التقدم إما في المادة ، وفي الثاني منهما يكون التقدم للمادة (٣) .

وإذا كان ابن سينا يقدم لنا هذه التقسيمات (٤) لكي يوضح العلاقة بين العلة المادية وبين ما يحلها من الصور والأعراض ، فإنه يبين لنا أيضاً الصلة بين العلة

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

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢

(٣) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢ ، الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ٤ ص ٢٧٨

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

المادية وما يحدث عنها . فقد تكون المادة مادة لقبول الكون ، وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب كاللبن ، والخشب للبيت ، وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معاً كالاسطقسات للكائنات ، إذ أن اجتماع الاسطقسات وتركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لا يكفي لأن تكون عنها الكائنات ، بل لا بد أن يفعل بعضها في بعض ويفعل بعضها عن بعض ويستقر في ذلك كله كيفية متشابهة تسمى مزاجاً<sup>(١)</sup> ، وسأعود إلى تفصيل ذلك كله في مواضع أخرى من هذا البحث .

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ويكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده .

ولكن هذه العلة المادية لا تكفي وحدها في تصور العلية بالنسبة للموجود إذ أنها علية انفعال ، أي علية سلبية ، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى التفاعل والغاية<sup>(٢)</sup> . ولهذا كان من الضروري بالنسبة لابن سينا دراسة بقية العلل حتى تكتمل نظرته إلى علل الموجودات .

## ٢ - العلة الصورية : La cause formelle

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ ، الشفاء - الإطيات م ٦ ف ٤ ص ٢٧٩ - ٢٨٢ - ويضرب ابن سينا في طبيعيات الشفاء الكثير من الأمثلة محاولاً توضيح العلاقة بين المواد والصور ويشبهها بالعلاقة بين المقدمات والنتيجة في الأقيسة . وأكثرها أمثلة لا فائدة منها ونوع من الأستطراد والخشولا مبرر لهما .

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

ويحصلها ، كالشكل والتأليف بالنسبة للسريير<sup>(١)</sup> .

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

هذه العلة الصورية تأتي أهميتها في أنها تقوم العلة المادية . ولذلك إذا كان واجب العالم الطبيعي ، أن يكون ملهمًا بالعلل الأربع ، فإنه يجب عليه على سبيل الخصوص أن يحيط علما بالصورة حتى تم لإحاطته بمدلول المعية . أما العالم الرياضي فيكفيه معرفة العلة الصورية فقط<sup>(٤)</sup> .

فالعلة الصورية إذن - بناء على التحليل السابق - هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون بها هو ما هو بالفعل<sup>(٥)</sup> . وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

كما نستطيع اعتبارها جزءًا للعلة الفاعلية كأحد محركي السفينة ، وإن كانت تعد في الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة ، إذ أنها صورة للمادة وليست علة صورية لها<sup>(٦)</sup> .

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

(٢) يعد ابن سينا المعاني المختلفة للعلة الصورية في كتاب الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ٤

ص ٢٨٢

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

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٥ ص ٣٣

(٥) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ٢٨٢ . Aristotle : Metaphysics

B, Dal, Ch. 2, 1013 a, 26, Physica, 11, 3, 194 b, D. Ross : Aristotle,

p. 72, E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 193.

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

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

وإذا درس ابن سينا العلة المادية والعلة الصورية فقد درس مبادئ الموجودات من جهة طبيعتها . ولا يوجد توسط بين هاتين الأجسام الطبيعية . ولتوضيح ذلك يمكن القول بأن سبب الشيء لا يخرج عن أمرين : إما أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده ، أو لا يكون . والأمر الأول يدلنا على ضرورة القول بالهيولى والصورة . إذ أنه إذا كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده ، فلما أن يكون الجزء الذي لا يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل بالقوة فقط ، وهذه هي العلة المادية ، أو يكون الجزء الذي وجوده إنما هو صيرورته بالفعل ، وهذه هي العلة الصورية<sup>(٢)</sup> . أما القسم الثاني وهو الذي تعبر عنه العلة الفاعلة والغائية فستأتي دراسته بعد قليل .

لا بد إذن من التفرقة بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية ، وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة . أي أن الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده . وعلتنا الماهية تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة ، وهذه هي العلة

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

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٨ النجاة ص ٢١٣ ، الشيرازي :

تعليقات على الشفاء ص ٢٢٤ ، الإيجي : المواقف جز ٤ - مرصد ٥ ص ١٠١ - ١٠٣ .

المادية ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ، وهذه هي العلة الصورية<sup>(١)</sup> .

وهكذا يقدم ابن سينا تفسيراً لعلية الشيء من حيث ذاته . وهذا التفسير وإن لم يعد مقبولاً في عصرنا الحديث ، إلا أنه كان شائعاً عند فلاسفة الإسلام<sup>(٢)</sup> ، الذين تأثروا بأرسطو على وجه الخصوص . وهذا التفسير بالمادة والصورة يطبقه ابن سينا سواء على الأمور الطبيعية المركبة كأجساد الأحياء ، أى أن المادة والصورة هما علتنا طبيعية هذه الأشياء ، وكذلك بالنسبة للأمور الصناعية ، إذ أننا نفرسها بالمادة المركبة منها بالإضافة إلى الصورة ، أى هيئة أجزاء المادة وتركيبها بعضها مع بعض ، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها .

### ٣ - العلة الفاعلة : La cause efficiente

إذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن مبادئ الأشياء بعضها يرجد في الشيء كالمادة والصورة ، وبعضها خارج الشيء كالفاعل والغاية<sup>(٣)</sup> ، فإن ابن سينا يتابعه في ذلك ويفرق - كما أشرت - بين علتي ماهية الشيء وعلتي وجوده ، أى بين المادية والصورية من جهة ، والفاعلية والغائية من جهة أخرى . وإذا اجتمعت علتنا الماهية وعلتنا الوجود ، فقد أمكننا معرفة حقيقة الشيء ، أى معرفة علله الأربعة سواء الموجود منها في الشيء أو الموجود منها خارج الشيء .

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

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - القسم الإلهي ص ٤٤١ ، شرح الطوسي ص ٤٤١ - ٤٤٢ شرح الرازي ص ١٩٢ ، عيون الحكمة ص ٥٢ ، دكتور أحمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ص ١٧٥ ، الإيجي : المواقف ج ٤ - مرصد ٥ ص ١٠٢ - ١٠٥ .

(٢) الكندي : رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) Aristotle: Metaphysics, B Dal, ch. 2, 1013 a, 16, Physica, 11, 194 D, M.D. Ross:

Aristotle, p. 72, A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 127-128.

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

يقسم ابن سينا علمي الوجود إلى ما يكون علة للإيجاد في نفسه بأن يكون به

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

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

(ابن سينا : رسالة في إبطال أحكام النجوم ص ٦٢ - ٦٥) .

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

ويذهب ابن سينا إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة . فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل<sup>(١)</sup> .

وهنا يختلف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين منه عند الطبيعيين إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما يعنى الطبيعيون ، بل مبدأ الوجود ومفيدة وهو البارئ تعالى . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات ، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة<sup>(٢)</sup> .

ولكن يوضح لنا ابن سينا أحكام هذه العلة الفاعلية ، يأخذ في شرح بعض المعاني التي توضح لنا ذلك تمام الوضوح ، وهي المهية<sup>١</sup> والمتتم<sup>٢</sup> والمشير والمعين . فيقسم مبدأ الحركة الذي تعرف به العلة الفاعلية إلى قسمين : فهو إما مهية<sup>١</sup> وإما متمم . والمهية<sup>١</sup> هو الذي يصلح المادة كتحريك النطف في مواضعها المعدة ، أما المتمم فهو الذي يعطى الصورة<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان المهية<sup>١</sup> والمتتم<sup>٢</sup> كلاهما من مبادئ الحركة بمعنى أنها يخرجان الشيء من القوة إلى الفعل ، أى يعبران عن العلة الفاعلية ، فقد يعد المعين والمشير في مبادئ الحركة إذ أن المعين يعد جزءاً من مبدأ الحركة التي تعد أصلاً بالنسبة له . والفرق بين المعين والأصل ، أن الأصل يحرك لغاية له والمعين يحرك لغاية

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

(٢) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، الشيرازي تعليقات على الشفاء

ص ٢٢٣ .

ويقول ابن سينا : إذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة ، عنوا به الحركات الأربع ، وتساهلوا في هذا الموضوع فجعلوا الكون والفساد حركة . ( الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ٣ ص ٢٦٨ ) .

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

ليست له ، بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك ، بل غاية أخرى . أما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ الحركة التي تعد الأولى لأمر إرادى ، فكأنه إذن مبدأ المبدأ . وعلى هذا فهو يعد من جهة ما داخلياً في العلة الفاعلية ومن جهة أخرى داخلياً في العلة الغائية ، بمعنى أنه الفاعل المتقدم للفاعل أى الداعى إلى الفعل ، والفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل الأخير<sup>(١)</sup> .

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

وهذا القول من جانب ابن سينا - وإن كان تصوراً ميثافيزيقياً أساساً - يحدد لنا علاقة الفاعل بالقابل . فإذا رجعنا إلى ما قاله فى العلة المادية والعلة الصورية باعتبارهما على ماهية الشئ ، وإذا عرفنا أيضاً ما يعنيه بالغاية ، استطعنا أن نتصور تماماً علاقة العلة الفاعلية بالعلل الثلاث الأخرى . فمن جهة المادة يكنى فيها الاستعداد والملاقة للقوة الفاعلية . ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أنه - كما قلت سبب للغاية . ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلى إذ أن المادة وحدها لا تكنى فى تصور الكائن ، كما وضع ذلك فى نقده لانتيفون بل لا بد من نسبتها إلى الفاعل والغاية .

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

(١) المصدر السابق ص ٢١ ، ف ١٥ ص ٣٣ .

دورها وأهميتها لا يتضحان تماماً إلا إذا درسنا الغاية التي من أجلها تفعل هذه العلة .  
وإذا وصلنا إلى هذا الموضوع فقد وصلنا إلى العلة الرابعة والأخيرة ، وهي العلة التامة  
أو الغائية ، إذ أنها تمام الفعل وغايته .

#### ٤ - العلة الغائية : La Cause Finale

إذا كان من واجب العالم الطبيعي دراسة العلة المادية والصورية والفاعلية :  
فإنه يجب عليه أيضاً الاهتمام بدراسة العلة الغائية . إذ أن الغاية هي علة المادة  
التي تختار من أجل هذه الغاية ، وليست هي علة للغاية . كما أنها تعد المبدأ  
الذي يعين الفعل ويدفع إليه ، والذي يمكن أن يوجد في تعريف الأشياء وتصورها  
ذاتياً .

وإذا كان ابن سينا قد قال بالعلة الفاعلة وأشار إلى أهميتها ، فإن هذه العلة  
لا تكتمل إلا بدراسة العلة الغائية ، وهي العلة الرابعة التي قال بها أرسطو أيضاً<sup>(١)</sup> .  
ويتناول ابن سينا دراسة العلة الغائية في كثير من كتبه . وإذا كانت دراسته  
للعلة الفاعلة مرتبطة بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل  
مع الميتافيزيقا تتداخلاً يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية  
داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعاقب بموضعين أساسيين ، أولهما دراسته للغائية كعلة  
من علل الموجودات ، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة ، وصعوده عن طريق  
هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره .

قلت إن ابن سينا يميز بين علتي الماهية : أي المادية والصورية : وعلتي الوجود  
أي الفاعلية والغائية . وهذه العلة الغائية هي علة علية العلة الفاعلية أي هي العلة  
الفاعلية للعلة الفاعلية . وإذا درس ابن سينا هذه العلة فقد تم له دراسة علل الموجودات ،  
فما هي هذه العلة الغائية : وما تصور ابن سينا لها ، وما علاقتها بغيرها من العلل  
الثلاث السابقة ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة

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

Ross : Aristotle, p. 72.

وأنها الخير الحقيقي ، أى ما لأجله يكون الشيء<sup>(١)</sup> . فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في المهيولى ، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة . مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا ، حصلت الصورة الموجودة في السرير . وبالصورة الموجودة في السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة في الوجود والأعيان . فهي إذن كما قلت سابقاً تعد علة فاعلية الفاعل ، والفاعل علة عليية وجودها . أى أنها سبب في أنه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل<sup>(٢)</sup> .

فما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن ، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي في الأب<sup>(٣)</sup> .

ويمكن تحديد هذه العلاقة في صورة أكثر وضوحاً على النحو التالي :

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

٢ - الغاية سبب للفاعل ، إذ أن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً . يقول ابن سينا : العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل . وهي علة بماهيتها ومعناها لعلة الفاعلية

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

(٢) أبو البركات البغدادي : المعترف في الحكمة - ٢ ص ١٧ - ١٨ .

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

ومعلولة لها في وجودها<sup>(١)</sup>.

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

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

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

وإذا كان ابن سينا يحدد العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية نظراً لأنهما العلتان الوجوديتان للشيء ، فإنه يبين لنا علاقة هذه العلة الغائية بغيرها من العلة ، وذلك لكي يوضح لنا كيفية كون الشيء علة ومعلولاً ، على أنه فاعل وغاية . فيذهب إلى أن العلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعلة والقابلة ، كما أنها قبل الصورة من جهة الصورة علة صورية مؤدية إليها ، كما أنها في النفس قبل العلة الأخرى . دليل هذا أنه بالنسبة إلى نفس الفاعل نراها توجد أولاً ، ثم تتصور عنده الفاعلية ، وطلب المادة والصورة . فإذا يؤدي إليه ذلك التصور من جانب ابن سينا لعلاقة العلة الغائية بغيرها من العلة ؟ إنه يؤدي إلى أن تكون علة لصيرورة<sup>(٢)</sup> سائر العلة عللاً ، كما أن وجود العلة الأخرى بالفعل عللاً ، يعد علة لوجودها<sup>(٣)</sup> ، وإلا فكيف نعرف غاية الشيء

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١١ ص ٢٣ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - قسم الإلهيات ص ٤٤٤ .

(٣) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٦ ف ٥ ص ٢٩٣ ، النجاة ص ٢١٢ ، البرهان ص ٢٩٧ .

إن لم يكن متحققاً بالفعل من جهة مادته وصورته وفاعله .  
وهكذا تكون كل علة مكملة للأخرى عند ابن سينا ، ولا يمكن أن تقوم  
إحداها مقام الأخرى . إذ أنه قد نقد القائلين بالمادة وحدها ، كما نقد القائلين  
بالصورة فحسب ، وكذلك نقد الذين يركزون على بيان العلة الفاعلية دون غيرها من  
العلل ، حتى أصبح عنده تصور متكامل لمشكلة العلية والمعلولية ، ناتج عن أن لكل  
علة دورها في التأثير ، ولكن على اختلاف في تأثير كل واحدة منها . فالغائية  
تؤثر في العلة الفاعلية من جهة اتجاه الفعل . والفاعلية تؤثر في الغائية من جهة وجود  
الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية . وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان  
بالعتين المادية والصورية التي تكونان ماهية الشيء وطبيعته . وبهذا ترتبط العال  
الأربع التي توضح لنا ما فيه الشيء وما به الشيء وما منه الشيء وماله الشيء ،  
وهكذا نستطيع معرفة حقيقة الشيء من جهة العلية والمعلولية . وهذه المعرفة لا تكفي  
بمعرفة العلة المادية فقط ، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد ، وتضاف إليها  
أيضاً العلة الفاعلة والعلة الغائية . وعند هذه العلة الأخيرة يقف سؤالنا عن علة  
أى شيء<sup>(١)</sup> .

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

## القسم الثاني

نقد الاتفاق والمصادفة وإثبات الغائية في عالم الطبيعة

### أولاً : تمهيد :

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

وإذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا في هذا المجال وجدنا أنه يفرض أحياناً في هذا الموضوع إفاضة كبيرة ، وأحياناً يشير إليه إشارة موجزة . ويمكننا القول إن دراسته لهذا الموضوع تتمثل في موضعين أساسيين ، هما القسم الطبيعي من الشفاء ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول ، والقسم الإلهي من الشفاء المقالة السادسة ، الفصل الخامس . هذا عدا الإشارات العديدة المفيدة جداً والتي سبق أن أوضحناها في دراسته للعمل الأربع وخاصة العلة الغائية ، بالإضافة إلى الدراسات الجزئية في كثير من مؤلفاته الأخرى والتي سأشير إليها في مواضعها في هذا القسم من البحث .

وإذا كانت دراسته لأنواع العمل تنقسم إلى قسمين : قسم نقدي كشف فيه خطأ القائلين بعبادة واحدة فقط سواء كانت مادية أو صورية ، وقسم إيجابي أوضح فيه مذهبه ، فإن هذا القسم يمكن أيضاً تقسيمه قسمين : قسم عرض فيه ابن سينا للمذهبين قال بهما منكرو البخت ، والمبالغون في أمر تعظيمه ، ثم نقدهم ، وقسم عبر فيه عن مذهبه القائم في كثير من نواحيه على نقد الفرق السابقة .

## ثانياً : نقد موقف القائلين بإنكار البخت والمصادفة :

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

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

تذهب هذه الطائفة فيما يرى ابن سينا وشارحه فخر الدين الرازى إلى إنكار أن يكون للبخت معنى في الوجود . إذ من المحال في الوقت الذي نجد للأشياء أسباباً موحدة ونشاهدها ، أن نعزلها ونرتاد لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق<sup>(١)</sup> . وهم يدللون على وجهة نظرهم القائمة على إنكار البخت بالقول بأن الحافر لير إذا عثر على كنز ، فإن أغبياء الناس يجزمون بأن البخت السعيد قد لحقه وإذا زلقت رجله في حفرة وانكسرت ، قالوا إن البخت الشقي قد لحقه ، وهذه وجهة نظر خاطئة من معارضيهم ، إذ أن من يبحث عن الشيء الدفين لا بد أن يجده ومن يسير على مكان زلق لا بد أن ينزلق . وهكذا ينتقدون على أساس هذه الوجهة من النظر كل ما يقوله معارضوهم . فالخارج إلى السوق عند ما يلدح غريمًا له فإن ذلك ليس من فعل البخت ، إذ سببه أنه قد توجه إلى مكان به غريمه ، وليس وإن كان غايته في خروجه غير هذه الغاية ، يجب ألا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم . فإنه يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى<sup>(٢)</sup> .

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ ، الرازى : المباحث المشرقية

ج ١ ص ٥٣١ .

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

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

وإذا كان الرأي السابق يستند إلى أنه توجد غايات كثيرة معاً لشيء واحد، فإن هذا خاطئ في نظر ابن سينا. ومصدر خطئه أن الغاية تقال على أنحاء شتى منها ما ينتهي إليه الشيء، ومنها ما يقصد بالفعل. والمقصود بالحركة الطبيعية محدود، والمقصود بالإرادة أيضاً محدود<sup>(١)</sup>.

أما إذا قالوا إنه لا يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل، فإن هذا خاطئ أيضاً. إذ أن الجعل يؤدي إلى أن يكون شيء ما أكثرية في الآخر أقلية. مثال ذلك أن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك، فإنه غالباً ما يظفر به، والعكس صحيح. فإن كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاق<sup>(٢)</sup>.

ولكن هل نقد ابن سينا لهذه الفارقة صحيح من كل جوانبه ؟ إنه خاطئ في نظري. إذ كيف يكون الاتفاق سبباً، وهل إذا حدث شيء بالاتفاق، فهل يكون ذلك مبرراً لإدخال الاتفاق في جملة الأسباب. إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها آراء هذا الفريق، إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شيء ما تفسيراً دقيقاً إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التي يكونان عليها.

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩ .

### ثالثاً : نقد موقف المعظمين لأمر البخت والاتفاق :

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

١ - الفرقة الأولى تذهب إلى أن البخت سبب إلهي مستور لا يرقى العقل إلى إدراكه<sup>(١)</sup> ، إذ أنه شيء إلهي لا يعرفه إلا الملائكة والشياطين المردة .

أي أن البخت سبب من الأسباب ، ولكنه أدق من أن يدركه ذهن الإنسان لأنه أمر إلهي سام<sup>(٢)</sup> .

٢ - الفرقة الثانية قدمت البخت من وجه على الأسباب الطبيعية ، وجعلت كون السماء والعالم بالبخت<sup>(٣)</sup> .

٣ - الفرقة الثالثة - ويقصد بها أنبا دوقليس ومن تبع مذهبه - لم تجعل العالم بكليته كائناً بالاتفاق ، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطوقسية بالاتفاق<sup>(٤)</sup> .

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

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

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

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

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٦ ، وأيضاً :

Aristotle : Physica, 11, 4, 196.

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

يقصد ابن سينا بالفرقة الثانية ديمقريطس وأتباعه إذ أنهم فيما يذهب ابن سينا قد رأوا أن مبادئ الكل إنما هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ، كما أنها غير متناهية العدد ، مبعثرة في خلاء غير متناهي القدر .

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

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

هذا بالإضافة إلى أننا إذا ذهبنا إلى أن الأجرام دائمة الحركة وأنها يجوز لها الانفصال ، فكيف نتصور السواء مستمرة الوجود على هيئة واحدة في أرساد متناجعة وبين طرفي زمان طويل .

وإذا كان ديمقريطس يميز بين هيئة العالم ككل ، والكائنات الجزئية . ويرى أن الأولى تكون بالاتفاق ، والثانية لا تكون كذلك . فإن هذا خطأ في نظر ابن سينا . إذ كيف نسلم بأن الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج على نظام واحد يكون اتفاقياً . ونجعل الأمور الجزئية تسير نحو غاية وفيها ما يرى بالاتفاق<sup>(١)</sup> .

ولكن هل كان ابن سينا على حق في نقده لهذا المذهب ؟ يبدو لي أنه لا يوجه

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

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

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

وما يدل على ذلك أن ابن سينا غفل عما فى تفرقة ديمقريطس بين ماهو بالاتفاق بالنسبة للشيء كأن يكون حلوأ أو مرأاً أو ساخناً أو بارداً وما هو فى الحقيقة وهو وجود ذرات وفراغ . وعلى هذا فإن الأشياء التى نشعر بوجودها بجواسنا ليست حقيقية كتلك الذرات والفراغ . ولو كان ابن سينا قد استفاد من هذه التفرقة التى تعد تفرقة مبدئية بين الكم والكيف<sup>(١)</sup> وسار بها إلى آخر مجالها لكان لها شأن كبير فى فلسفته الطبيعية . ولكنه لم يشأ ، فسيطر عليه التفسير الغائى الكيفى حتى غفل عما قد يكون فى بعض مذهب ديمقريطس وشيعته من أفكار تسعى نحو التفسير الكيفى واختصار الظواهر . صحيح أن فكرته فى الاتفاق لا تعبر تماماً عن التفسير العلمى الصحيح ، إذ فيها إغفال لمعرفة خصائص الأشياء ، ولكن بعض جوانب مذهبه فى هذا المجال كان يجب أن تكون جديرة باهتمام ابن سينا .

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

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

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

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

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

للنشوء والتكون نظاماً ، فإن للفساد والمذبول أيضاً نظاماً لا يقل عن نظام النشوء والتكون .  
 ٣- إذا كانت الطبيعة تفعل لغرض ، فذلك الغرض إن كان لغرض آخر ،  
 يلزم التسلسل ، وإن كان لا لغرض فقد جعل شيئاً لا لغرض آخر ، فيجوز ذلك  
 في كل الأفعال ، أى أن السؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه ، ولم فعل ما فعل ،  
 وهكذا يستمر الحال إلى ما لا نهاية .

٤- وأخيراً ، كيف يقال إن الطبيعة فاعلة لأجل شيء ، في حين أن الطبيعة  
 الواحدة تختلف أفعالها لا اختلاف المواد ، مثال ذلك أن الحرارة تحل شيئاً كالشمع  
 مثلاً وتعمد شيئاً آخر كالبيض ، ولهذا فإنه من الخطأ القول بأن الحرارة تفعل الإحراق  
 لأجل شيء ، بل الصحيح هو القول بأن ذلك يلزمها بالضرورة لأن المادة تجب  
 لها فيها عند مماسة الحار الاحتراق ، وكذلك حكم سائر القوى الطبيعية<sup>(١)</sup> .

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

إذا وصلنا إلى هذه النقطة فقد وصلنا إلى مشارف مذهب ابن سينا الذي حاول  
 فيه إثبات الغائية في الطبيعة . وسرى أن هناك عدة نقاط أساسية يدور حولها مذهب  
 ابن سينا وخاصة في رده على أنياد وقليس وهي تمييزه بين الغاية والضرورة ، وتفرقته  
 بين الدائم والأكثرى والأقل والمتساوي ، وما يرتبط بذلك من تحديده لمعنى الاتفاق  
 دوره في الطبيعة . وإذا رجعنا إلى الجدول الآتي (شكل رقم ١) الذي حاولت به  
 تلخيص الجوانب النقدي كلة عند ابن سينا في هذا المجال ، استطعنا معرفة الطابع  
 المشترك أو المحور الأساسي في نقده للفرق الأساسية ، وكيف كان هذا المحور  
 النقدي أساساً لمذهب ابن سينا ، إذ أنه يتخذ من النقد دعامة للتعبير عن  
 مذهبه .

(١) ابن سينا : الشفاء- الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٤ ص ٣٠ ، الإلهيات م ٦ ف ٥ ص ٢٨٤

وما بعدها ، الشيرازي : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٢ .

## نقد ابن سينا لموقف المتكرين للاتفاق والمعظمين له

تفصيل امر البتة

كان البتة  
يوجد سبب لكل شيء لا يمنع من القول بالاتفاق  
بغير التصور بالغاية  
هل يؤدي إلى أن يكون شيء ما أكثرية أو أقلية

البتة سبب إلى متور لا يدركه العقل

تقدم البتة على الأسباب الطبيعية  
(ديتمرطس)

- ١- الاتفاق بغاية عرضية لأمر طبيعي  
او ارادي او قسري
- ٢- الاتفاق أحدث من الطبيعة والبرادة
- ٣- الأمر السابق يؤيد بان الزمان  
العالم لا يتلون بالاتفاق

الطائفة تتكونه عن المبادئ  
الارسطية بالاتفاقه (أناطوليس)

- ١- ضرورة التفرقة بين الغاية والضرورة
- ٢- التفرقة بين الدائم والاكثري والاقصى  
بالنسبة للموجودات كما يحدث عنها .

(شكل رقم ١)

رابعاً : مذهب ابن سينا وتفرقة بين الأمر الدائم والأكثرى والأقلى والمتساوى :

هذه التفرقة بين الأمور الدائمة وغيرها من الأمور الأكثرية والأقلية والمتساوية من أبرز الأشياء التي نجدها عند ابن سينا حتى يصعد من ذلك إلى إثبات الغائية في عالم الطبيعة ، ملخصاً بذلك حجج الفلاسفة القدماء ، فهو يرى أن الأمور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في أكثر الأمر ، مثال ذلك أن النار تحرق الحطب إذا لاقته ، وأن الخارج من بيته إلى مكان ما يصل إليه في أكثر الأمر . ومن الأمور ما هي ليست دائمة ولا في أكثر الأمر . فالأمور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر فكونها إذن إذا كانت فيما أن يكون عن اطراد في طبيعة السبب إليها وحده أولاً يكون كذلك . وإذا لم يكن كذلك ، فلما أن يحتاج السبب إلى قرين من سبب أو زوال مانع<sup>(١)</sup> .

فالفرق إذن بين الدائم والأكثرى أن الدائم لا يعارضه معارض ألبتة ، أما الأكثرى فيعارضه معارض . وعلى ذلك فإن الأمر الأكثرى يمكن أن يكون واجباً ، وذلك إذا رفعنا الموانع والعوارض من طريقه ، وذلك صحيح سواء في الأمور الطبيعية أو الإرادية . وعلى هذا يصح القول إن كلا من الدائم والأكثرى لا يمكن أن يوجد عن البخت والاتفاق . إذ كيف يوجدان عن البخت والاتفاق وهما يوجدان إما بطريقة دائمة لا يجوز فيها التخلف ، وإما بطريقة أكثرية يمكن أن تصبح دائمة واجبة لو أزيلت من طريقها الموانع . أى تكون الأمور الدائمة لازمة وضرورية وبالذات ، وتكون الأمور الأكثرية ذاتية وضرورية أيضاً ، لكن بشرط ألا يمنع عن ذلك مانع أو عائق كالسحاب الكثيف والكسوف مثلاً بالنسبة للشمس في إنارتها للأرض<sup>(٢)</sup> . وعلى ذلك تجتمع في الدائم جميع القيود المعتمدة في علمتها ، وكذلك الحال بالنسبة للأمر الأكثرى إذ أنه مع وجود تلك القيود يعد دائماً . وبذلك كله يكون القول بالبخت والاتفاق على الصورة التي وجدناها عند قدماء الفلاسفة قولاً خاطئاً .

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

(٢) أبو البركات البغدادي : المعترف بالحكمة ج ٢ ( الطبيعيات ) ص ١٩ .

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

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

ويصل ابن سينا من ذلك كله إلى أنه من الممكن أن تكون طبيعة واحدة بالقياس إلى شىء ما أكثرية وبالقياس إلى آخر متساوية، إذا أن البعد بين الأكثرى وهو الذاتى الضرورى الذى عاقه عائق عن فعله، وبين المتساوى الذى تتوقف أسبابه على أسباب أخرى توجهه أو تمنعه، أقرب من البعد بين الواجب والأقلية. دليل هذا أن الإرادة تخرج الشىء فى الإمكان المتساوى إلى الإمكان الأكثرى وإذا خرج الشىء من هذا الإمكان المتساوى، فقد خرج بالتالى من دائرة الاتفاق والبهت<sup>(١)</sup> طالما أنه أصبح إمكاناً أكثرية. وقد مر بنا كيف أن ابن سينا

(١) يميز ابن سينا بين الاتفاق والبهت. إذ أن كل بهت اتفاق، وليس كل اتفاق بهت. فالبهت لا يقال إلا لما يؤدى إلى شىء يعتد به، ومبدؤه إرادة عن ذى اختيار من الناطقين بالعين. أما ما =

استبعد الاتفاق بالنسبة لكل من الأمور الدائمة والأمور الأكثرية<sup>(١)</sup>.  
ولكن أين تقع الأسباب الاتفاقية بين هذا كله ؟ وما صلتها بالغايات في عالم الطبيعة ؟ إذا كان السبب الاتفاق هو ما يؤدي إلى السبب بطريقة لادائمة ولا أكثرية، كما عرفنا، وإذا كان هناك أمور أقلية بالإضافة إلى هذه الأمور الدائمة والأكثرية، فإننا نخرج من ذلك إلى أن الأسباب الاتفاقية تكون من أجل شيء، إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض. وغاياتها غايات بالعرض. إذ أنها وإن تأدت إلى غاية ما، كانت مبادئ لتلك الغاية بالعرض لا بالذات. فيكون لها إذن غايات لا بالذات بل بالعرض، لأن الذاتية مقصورة على ما يوجد بطريقة دائمة أو أكثرية. وعلى ذلك يكون الاتفاق عند ابن سينا، كما هو الحال عند أرسطو<sup>(٢)</sup>، سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض، ليس دائم الإيجاب ولا أكثرى الإيجاب، وهو فيما يكون من أجل شيء ليس له سبب أوجه بالذات<sup>(٣)</sup>.

#### خامساً : تقرير ابن سينا لغائية الطبيعة :

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

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

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

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٧ ،

Aristotle : Physica, 11, 5, 196 b. 197 a.

(٢)

(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٣ ص ٢٨ ، الشيرازي : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٥ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٣٠٢ . ويجعلنا ابن سينا في كتاب الإلهيات على الطبيعيات فيقول مثلاً : « أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات » (ص ٢٨) .

توضح وتبرر وجهة نظرهم ، أما ابن سينا - شأنه في ذلك شأن أرسطو<sup>(١)</sup> - فقد رد عليهم موضحاً رده بكثير من الشواهد التي لا حصر لها . فإذا كانوا قد قالوا إن الجزئيات تكون بالاتفاق ، وخلطوا الاتفاق بالضرورة بأن جعلوا حصول المادة بالاتفاق وحصول صورتها لها بالضرورة لا لغاية ، فإن ابن سينا يرتفع من ذلك كله محاولاً إثبات الغاية كما قلت . فالبقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح أنبتت سنبله قمح ، وإذا سقط فيها حبة شعير أنبتت سنبله شعير . ولا يمكن أن نقول إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر حبة القمح والتربة التي فيها . إذ أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها ، والحركات التي لذاتها معلومة ، فيجب أن يكون تحركها إنما هو بسبب قوى فاعلة . وإذن ليس هناك ضرورة منسوبة إلى المادة ، بل الصورة تطراً على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة ، وأنه يفعل ذلك الأمر إما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية . وهذا هو المراد بالغاية في الأمور الطبيعية . أي أن تحريكات الطبيعة للمواد إنما هو على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود ، وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أو أكثرية . وعلى هذا أيضاً لا يكون الاتفاق ، إذ أن كل ما يكون دائماً أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق<sup>(٢)</sup> .

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

ولكى يستكمل ابن سينا دراسته للغائية ، فإنه وجد من الضروري تحديد نظرتة إلى الفساد والشر والتنقص وصلة كل ذلك بالغائية من جهة والاتفاق من جهة أخرى فيذهب إلى أن الأمور إذا كانت تجري اتفاقاً ، فلم لا تنبت

Aristotle : Physica, 8, 198 n.

(١)

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

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

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

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

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

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

غاية بالعرض. ، فإن هذا لا يمنع من وجود الغاية بالذات ، وأنها متقدمة على الغاية بالعرض<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن أيضاً تفسير التشويهاً ومظاهر النقص في أجزاء الطبيعة. إذ أن بعضها يعد نقصاً وقبحاً وقصوراً عن المجرى الطبيعي ، وبعضها زيادة. فالنقص والقبح يعدان عدم فعل بسبب عصبان المادة ، إذ أن هذه المادة تطيع تارة وتعصى تارة. وإذا عصيت أدى عصبانها إلى عرقلة غايات الأفعال وعدم ظهورها. وعلى هذا يكون للمادة نوع من العلية بمعنى أنها إذا تلاعت مع الصورة ، فإن الصورة تتحقق بكاملها ، ويكون المتكون حينئذ كاملاً في الوجود. وإذا قاومت الصورة ، فإن المتكون يكون ناقصاً في الوجود. ومن هنا نفسر حدوث أشياء عرضية أو بالاتفاق .

وقريب من هذا تفسيرنا للموت والذبول ، إذ سببهما قصور الطبيعة البدنية عن إلزام المادة صورتها وحفظها إياها عليها بإدخال بدل ما يتحلل . وإذا كان الذبول مثلاً هذا حالة ، فإنه رغم ذلك لا يعد بلا غاية ، إذ أنه ذو نظام ومرتبة إلى غاية وهو فعل الطبيعة<sup>(٢)</sup>. ولكن هذه الغاية لا تعد غاية ظاهرة واضحة بالنسبة إلى هذا الشخص الجزئي أو ذلك ، بل بالنسبة إلى الطبيعة في عمومها وشمولها .

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

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

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

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

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

وعلى هذا فجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية ونخير ولها ترتيب محكم ، أى ليس فيها شيء معطل ولا يتم جزافاً واتفاقاً إلا بصورة نادرة . إذ أن ما كان جزافاً كيف اتفق لم يتم على النظام الأبدى والأكثرى . أى أن الأمور الاتفاقية ليست دائمة ولا أكثرية ، أما الأمور الطبيعية فدائمة وأكثرية وليست باتفاقية<sup>(٢)</sup> ، بدليل أنها تتحرك أو تسكن على نسق واحد مطرد يدل على أن فيها مبدأ فعلياً أو انفعالياً دائماً لحركاتها وسكوناتها ، وفي دراسة الموجودات وأنواعها ، نرى أن هذه النظرة أى النظرة الغائية متغلغلة في دراسات ابن سينا إلى أقصى صورها . فهو لا يدرس صنفاً من الأصناف إلا لكي يبرز لنا غايته في حد ذاته ، أو بالنسبة لارتباطه ببقية الموجودات ، حتى إننا قد لا نخطئ إذا قلنا إن المحور الغائي في دراسات ابن سينا من أهم المحاور وأبرزها عنده . إنها نظرة لا يستطيع الباحث إغفالها ، إذ أنه عبر من خلالها ونظر بمنظارها إلى الموجودات في حركتها وسكونها وتغيرها وكونها وفسادها .

#### سادساً : نقد موقف ابن سينا :

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

أود القول بادئ ذي بدء بأن في تركيز ابن سينا على دراسة الغائية في عالم الطبيعة ، نحاط بين المباحث الطبيعية والأخلاقية ، واتجاه منه نحو تفسيرات كيفية

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

(٢) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٤ ف ٢ ص ١٨٠ ، النجاة ص ١٠٢ من القسم الطبيعي

ص ٢١٥ من القسم الإلهي .

لا كمية ، وتعتمد في تفسير الظواهر الطبيعية حتى بعدت عن المبادئ والعلاقات الأساسية التي يجب أن تكون أساساً للدراسات الطبيعية .

ولكن عذر ابن سينا ، هذا التأثير الهائل لأرسطو ، واتجاه العلم في عصره وتداخله مع الفلسفة ، بالإضافة إلى أنه قام بكثير من التجارب والملاحظات الشخصية التي لها أهميتها الكبيرة في مجال العلوم الطبيعية . أقول هذا إنصافاً لابن سينا ، وإن كان اتجاهه خاطئاً من زاوية النظرة الحديثة ؛ بالإضافة إلى ما قد يكون في نقده لقدماء الفلاسفة من أخطاء وقع فيها بسبب متابعته لأرسطو . ولو كان مستقل الفكر لما غفل عن بعض الاتجاهات الهامة عند هؤلاء القدماء من الفلاسفة . وسأوضح بإيجاز هذه النقاط ، أي موقفه من السببية والاتجاه نحو التفسير الغائي ، وخطأ نقده لأسلافه من بعض الزوايا ، في العناصر الآتية ، محتتماً بها دراسة العلة والغائية في فلسفة ابن سينا الطبيعية .

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

٢- فكرة الاتفاق التي قال بها ديمقريطس تعد علمية أكثر من التفسير الغائي الذي صيغ به ابن سينا وأستاذه أرسطو تفسيراتهما الطبيعية ، حتى استحالت إلى مجموعة من التصورات الميتافيزيقية ، والقيم الأخلاقية والجمالية تكفلت بتقديم صورة جميلة للكون وما فيه — ولكن هذه الصورة رسمتها ريشة فنان لا عالم . ولذلك لم تقدم من بعض جوانبها تفسيراً علمياً دقيقاً له . ولكن هذا — كما قلت فيما سبق — لا يعني صحة فكرة الاتفاق ، إذ أن الغاية واضحة وبازرة ، ولكن كان يمكن لابن سينا استغلال الجوانب العلمية فيها بدلاً من الاندفاع في نقده .

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

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

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

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

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

٦ - إنصافاً لابن سينا أود أن أقول إنه يتصور العلية في مستواها الفيزيقي ، بمعنى أن بحثه في العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها تتيح لنا تفسيراً فيزيقياً لظواهر الكون ودليلي على ذلك أننا لو انتقلنا إلى دراسته للكائنات الجزئية وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبي من أن يدرس هذه الكائنات . وهذا عكس ما نجده في التفسير الميتافيزيقي للعلل على النحو الذي نجده عند أفلاطون . إذ أن علاقة العلية علاقة مشاركة بين المثال وبين الجزئيات ، وهذه المشاركة تجعل تصوره وخاصة في محاوره فيدون والجمهوروية ، تصوراً ميتافيزيقياً يتعارض مع التفسير الفيزيقي (١) .

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

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

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

(١)

Lange : History of Materialism, p. 54.

(٢)

أقول وأكرر القول بأن ابن سينا إذا كان قد جعل للغائية مكانة موازية لمكانة العلة في وصفة للعالم الفيزيائي ، فإن هذا أدى عنده إلى كثير من الأخطاء ، إذ لا يخفى أن الغائية نوع من التشبيهات الإنسانية . أوضح ذلك قائلًا إن الكائنات العضوية مثلاً إذا كانت تؤدي أفعالها وفقاً لخطة فلن هذا لا يؤدي بنا إلى محاولة تفسير أفعالها كلها عن طريق تشبيهها بالسلوك البشري .

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

٩ - أستطيع القول إن تركيز ابن سينا على دراسة الغائية وجعلها - إذا جددنا بينها وبين العلة الصورية - قمة العلة ، أدى به إلى أن أصبحت دراسة الطبيعيات عنده دراسة أساسها الاهتمام بالكيف لا بالكم ، بتصنيف الموجودات لا بقياسها وهذا عكس ما نجده في العلوم الطبيعية الحديثة (١) .

١٠ - من هذه النقطة ، يمكن أن ننتقل إلى نقطة أخرى تقوم عليها . فالتفسير الغائي - كما يقول بول موي (٢) - يفترض التفسير بالسبب ، أما العكس فغير صحيح . أقول إن الغاية يفترض الوسائل ، وهذه الوسائل مثلها مثل السبب إذا قسناها إلى الغاية . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان قد اعتبر الغائية علة كمائر العلة ، لكان اعتباره هذا قد جنبه الكثير من الأخطاء . لأنها سببية مثل كل شيء ، بل هي في حاجة إلى السببية . ولكن ابن سينا لم يفعل ذلك فطالما وجدنا عنده مبالغة في التفسير الغائي ، حتى إن بحثه في العلة الأخرى يوحى بردها إلى العلة الرابعة والأخيرة وهي العلة الغائية .

وهذا عندي يعد من جانبه عجزاً عن فهم الأسباب الحقيقية ، وغاواً كبيراً . فن الخطأ أن نجعل الأساس هو فهم غايات الطبيعة ، بحيث تكون أساساً لاستقرائنا الطبيعية كما فعل فيلسوفنا ، بل الأقرب إلى الصواب أن تعد الغايات شيئاً جانبياً ، دون أن نعتبرها أساساً وعنصراً داخلياً في الأسباب .

١١ - دفاع ابن سينا عن مبدأ الغائية ، محاولاً لإثباته ، دفاع سليم في بعض

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

(١)

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

(٢)

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

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

ومن هذا كله ينتج لنا أن تأييد مذاهب أساسها ومحورها نفي الغائية مذاهب خاطئة عندي من عادة زوايا ، كما أشرت ، برغم ما فيها من عادة تساؤلات قد تكون مميّدة موجهة نحو دحض القول بالغائية . إذ أن تأييدها إنما هو إنكار مطلق للأشياء الطبيعية ، وإنكار للطبيعة . فما يقصد بالأشياء الطبيعية — كما أشرت في الفصل الأول من هذا الباب — تلك التي تتحرك باستمرار بمبدأ لها داخلي حتى تصل إلى غاية معينة .