فن السماع الطبيعي (من الشفاء)
لابن سينا

بقلم الدكتور محمد عاطف العراقي

كتابا الشفاء والقانون لابن سينا هما أرقى ما وصل اليه التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى وهما من أعظم البحوث فى تاريخ العقل الانسانى (ول ديورانت: عصر الايمان من قصة الحضارة) .

عناصر الدراسة : تمهيد ـ حياة مؤلف الكتاب ـ كتبه ورسائله فى الفلسفة الطبيعية ـ فن السماع الطبيعى من الشفاء : أهمية موضوعه ومنزلته بين سائر كتبه ـ عرض اجمالى لأقسام وعناصر كتاب السماع الطبيعى ـ تحديد المقصود من الطبيعة ـ مبادىء الموجودات ـ علل الموجودات وغائياتها فى عالم الطبيعة ـ لواحق الموجودات الطبيعية ـ الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام ـ نص مختار من فن السماع الطبيعى .

١ ـ تمهيد :

اذا كان الفكر الفلسفى الاسلامى قد تعرض للبحث فى المجال الالهى ، فانه لم يكتف بذلك ، بل لقد بذل قصارى جهده فى بحث موضوعات فلسفية بحته تتعلق بالفلسفة الطبيعية ، مثل الحركة والسكون والزمان والمكان والجوهر والمادة والصورة ... الخ .

ويعد فيلسوفنا ابن سينا من الفلاسفة الذين ساهموا بنصيب كبير فى مجال الطبيعيات ، وذلك اذا أخذنا فى اعتبارنا المؤلفات والشروح التى تركها لنا ، والتى تفيض بكتابات غزيرة وعميقة فى هذا المجال .

ولكن هذا المجال من الفلسفة السينوية رغم أهميته ، لم ينل العناية التى يستحقها ، وذلك اذا قارناه بالمجالات المنطقية والالهية عند فيلسوفنا ، والتى نالت اهتماما من جانب الباحثين فى الفلسفة السينوية ، بحيث اذا تساءلنا عن الجوانب التى لم تبحث بعد بحثا وافيا ، فاننا نستطيع الاجابة بلا تردد : انه الجانب الطبيعى من فلسفته .

نقول ان دراسة فلسفته الطبيعية ـ اذا استثنينا ما يتعلق منها بالنفس ـ لا زالت الى حد كبير مجالا بكرا ، وذلك اذا أخذنا فى اعتبارنا القسم

الطبيعي من كتابه « الشفاء » على وجه الخصوص، وهو أوسع المصادر التي أمامنا ، فما زالت أكثر أقسامه اما مخطوطة واما مطبوعة طبعة رديئة ، وكذلك كتب أخرى عديدة له ، ليس هنا مجال دراستها ، ككتاب الاشارات والتنبيهات ، وكتاب دانش نامه الذي ألفه بالفارسية ، بالاضافة الى رسائله البالغة الأهمية ، والتي رد فيها على معاصره أبي ريحان البيروني ، والتي تحمل دلالات عميقة بين ثناياها .

لم تحظ اذن فلسفته بالاهتمام من جانب المشتغلين بالتراث الفلسفي العربي ، شأنها في ذلك شأن الفلسفات الطبيعية عند أكثر متكلمي وفلاسفة الاسلام .

ويرجع هذا عندنا الى أسباب عديدة، قد يكون أبرزها ما جرت عليه عادة كثير من الباحثين من النظر الى مذاهب الفلسفة الاسلامية على أنها مذاهب في الألوهية فحسب ، ومن هنا كان لا بد أن تبحث في اطار العلاقة بين العقل والشرع !!. وقد غفلوا بذلك عن ميدان طريف كل الطرافة، لا بد ـ لكي نوفيهم حقهم ـ من دراسة دقيقة شاملة ، حتى تقف دراسة هذا الميدان جنبا الى جنب مع دراسة القسم الالهي ، الذي استنفد أو كاد ، كل طاقات الباحثين .

وقد لا نعدو الصواب اذا قلنا ان البحث في الفلسفة الطبيعية يقف في مستوى البحث في الالهيات ، ان لم يتجاوزها من حيث الطرافة وتصارع الآراء . كما أن التركيز على دراسة هذا الجانب ، والقاء الأضواء الساطعة عليه ، قد يجعلنا نعدل من نظرتنا الى الفلسفة الاسلامية ، أي نتجاوز النظر اليها ، على أن محورها وجوهر البحث فيها، انما كان أساسه نظرية التوفيق بين الحكمة والشريعة .

ننتقل من بيان أهمية البحث في الفلسفة الطبيعية ، والتي عبر عنها ابن سينا من خلال كتبه العديدة ، وخاصة هذا الكتاب الذي نتناوله بالدراسة الآن ، الى الاشارة بايجاز الى الأهمية الخاصة لفلسفة ابن سينا الطبيعية .

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

ومنها أن فلسفته الطبيعية من أكثر الفلسفات التي ترتبط بالميتافيزيقا عنده . وهذا يتضمن اشكالات لا حصر لها . فمن خلال حديثه عن العالم الطبيعي ، نجد شرحا لنظرية الصدور ، وكيف تتغلغل في أعماق فلسفة الكون الطبيعية . ومن خلال دراسته لعلل الموجودات ، نجد كلاما لا ينقطع عن الغائية ونفي المصادفة . ومن خلال تفسيره لمشكلة الزمان ، نصادف حديثا عن مشكلتي الأزلية والأبدية والدوام والفناء .

ومنها أن هذه الفلسفة كانت سببا في هجوم ابن رشد عليه. وهجوم ابن رشد له دلالة خاصة. فاذا كان كل من ابن سينا وابن رشد قد تأثرا بأستاذهم أرسطو الى حد كبير ، فمن اين جاء

هذا الخلاف ، وما أسبابه ؟. ان هذا الخلاف يبدو لنا وكأنه لا يقتصر على النواحي الجزئية ، بل يتعداها فينفذ الى أعماق الفلسفة السينوية . فمن خلال تآليف ابن رشد وشروحه ، نجد هجوما من جهة ، ومحاولة للتعديل من جهة أخرى .

وأيضا نجد فلسفته الطبيعية تبدو أمامنا ، وكأنها الأصل الذى يتفرع عنه بقية نظرياته الأخرى . واذا كانت هذه الملحوظة تنطبق انطباقا جزئيا على بعض المفكرين الاسلاميين ، فانها تنطبق انطباقا يكاد يكون تاما على الفكر السينوى فى مجال الطبيعيات . وهذا سيؤدى بنا الى ضرورة تحديد المفاهيم الجديدة للفلسفة الطبيعية السينوية ، التى كانت السبب فى هذا الانطباق . كما يدعونا الى ضرورة تخليص عناصر فلسفة الطبيعة من المتاهات والظلال الميتافيزيقية . وبدون هذا ستظل الفلسفة الاسلامية راكدة وساكنة فى مكانها لا تتحرك خطوة واحدة . هذه دعوة من جانبنا ، فهل ياترى ستجد صدى عند المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى ؟ (١) .

٣ ـ مؤلفاته فى الفلسفة الطبيعية :

مؤلفات ابن سينا عديدة ومتنوعة بحيث يمكن القول بلا أدنى مبالغة انها تؤلف دائرة معارف عصرها . فاذا رجعنا الى الفهارس القديمة التى وضعها ابن أبى أصيبعة والكاشى مثلا ، او الى الفهارس الحديثة التى قام بها بروكلمان وعثمان ارجن والأب قنواتى ويحيى مهدوى ، وجدنا أن كثيرا من هذه القوائم يصعد بمؤلفات ابن سينا ورسائله الى مائتين وسبعين كتابا .

(١) للاطلاع على معلومات عن حياة ابن سينا ، انظر مجلة تراث الانسانية المجلد الثانى ، المجلد الثالث .

واذا كانت هذه المؤلفات تشتمل على ثقافة العصر من طب وموسيقى وميتافيزيقا وطبيعة ومنطق .. الخ ، فان تحديد المواضع التى تعرض فيها فيلسوف لدراسة مسائل الفلسفة الطبيعية ، لا يعد أمرا سهلا . اذ لا بد من الرجوع الى هذه المؤلفات كلها واحدا واحدا ، نظرا لأن ابن سينا لا يتبع نظاما دقيقا فى تآليفه . فكثيرا ما يبحث فى موضوع معين ثم يتطرق الى دراسة موضوع آخر تختلف أبعاده عن الموضوع الأول ، وهكذا .

هذا بالاضافة الى أن طريقة تناول فيلسوفنا لموضوعات هذه الفلسفة الطبيعية سواء من حيث المذهب العام أو التفاصيل الفرعية تختلف فى قليل أو فى كثير فى كتاب كالشفاء عن كتاب آخر كالاشارات ، كما أن هناك أهمية خاصة لرسائله الصغيرة ، وخاصة تلك الرسائل التى رد فيها على معاصره أبى ريحان البيرونى ، والتى نجد بين ثناياها دعوة الى أهمية التجربة وضرورتها ، ونعيا على معاصريه لعدم العناية بالطرق التجريبية .

ويمكننا القول ـ بعد فحص الكتب التى تنسب لفيلسوفنا ، والتى بقيت دون ضياع ، أن أهم مايبحث منها فى موضوع الفلسفة الطبيعية مايلى (٢)

١ ـ الشفاء ـ القسم الخاص بالطبيعيات بفنونه الثمانية . وموضوع دراستنا هو الفن الأول منها

(٢) لا بد لنا من الاشارة الى أن النطاق المرسوم لدراستنا هذه لفن السماع الطبيعى لا يسمح برد مؤلفاته وشروحه فى الفلسفة الطبيعية على نحو تفصيلى . ولهذا اقتصرت على مجرد ذكر اسم الكتاب . اما الدراسة التفصيلية لكل كتاب على حدة ، وصلة كل كتاب بغيره ، وهل تغيرت وجهة نظر ابن سينا الى مشكلات الفلسفة الطبيعية بمرور الايام . فان سبيل ذلك كله دراسة أخرى .

والذى يعرف بسماع الطبيعى ٠ ٢ ـ النجاة ٠ ٣ ـ الاشارات والتنبيهات ٠ ٤ ـ دانش نامه ٠ ٥ ـ الهداية ٠ ٦ ـ عيون الحكمة ٠ ٧ ـ حد الجسم ٠ ٨ ـ النفس الفلكية ٠ ٩ ـ المباحثة واللانهاية ٠ ١٠ ـ الفلك والمنازل ـ المختصر فى علم الهيئة ٠ ١١ ـ الفصول الثلاثة ٠ ١٢ ـ الآثار العلوية ٠ ١٣ ـ أسباب الرعد والبرق ٠ ١٤ ـ المسائل الحكيمة ٠ ١٥ ـ أقوال الشيخ فى الحكمة ٠ ١٦ ـ الكيمياء ٠ ١٧ ـ رسالة الاجرام العلوية ٠ ١٨ ـ رسالة فى أبطال أحكام النجوم ٠ ١٩ ـ رسالة عن علة قيام الأرض فى وسط السماء ٠ ٢٠ ـ المباحثات ٠ ٢١ ـ الانصاف ٠ ٢٢ ـ ايضاح البراهين من مسائل عويصة ٠ ٢٣ ـ التعليقات ٠ ٢٤ ـ رسالة فى الحدود ٠ ٢٥ ـ الفيض ٠ ٢٦ ـ رسالة فى أجوبة مسائل سأل عنها أبو ريحان البيرونى ٠ ٢٧ ـ جواب ستة عشر مسألة سأل عنها أبو ريحان البيرونى ٠ ٢٨ ـ أجوبة عشر مسائل ٠ ٢٩ ـ رسالة فى جواب المسائل ٠ ٣٠ ـ جواب لسؤال بعض المتكلمين ٠ ٣١ ـ الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة ٠ ٣٢ ـ رسالة فى أحوال النفس ٠ ٣٣ ـ رسالة فى القوى النفسانية ٠ ٣٤ ـ رسالة فى معرفة النفس الناطقة ٠ ٣٥ ـ رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ٠

٤ ـ فن السماع الطبيعى من الشفاء وأهمية موضوعه ومنزلته بين سائر كتبه :(١)

يعد كتاب الشفاء أعظم كتبه فى الفلسفة على الاطلاق ، بل الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى ٠ وقد جمع فيه ابن سينا العلوم الأربعة (منطقيات وطبيعيات والهيات ورياضيات) وصنف طبيعياته والهياته فى عشرين يوما بهمذان ، ثم وضع فى أصفهان المجسطى ، والأرثماطيقى ، والموسيقى ٠ وانتهى من قسم الحيوان والنبات فى السنة التى توجه فيها علاء الدولة للقاء سابور خواست ٠ وبذلك انتهت تلك الموسوعة الضخمة التى جعلت لابن سينا مكانة بارزة عند مؤرخى الشرق والغرب معا ٠

وكان هذا الكتاب من أهم الكتب التى نقلت الى لغات أخرى ، فترجمت أجزاء كثيرة منه الى اللاتينية والفارسية ، هذا عدا اللغات الحديثة كالفرنسية والانجليزية (٢) ٠ بحيث أحتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفاته جميعا ، اذ أنه أودع فيه جماع فلسفته الطبيعية ٠

ومما يدل على أثره الكبير أننا نجد الكثير من كتب علم الكلام والفلسفة متأثرة به الى حد كبير ٠ ومن أمثلة هذه الكتب ، المواقف للايجى والمقاصد والمقاصد للتفتازانى والعقائد للنسفى والشروح لصدر الدين الشيرازى ٠

ويقول ابن سينا فى مقدمة كتابه : إن غرضنا أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة الى الأقدمين ، المبنية على النظر المرتب المحقق والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة

(١) ايضاحا للقارىء أقول ان ابن سينا ـ كما سنرى ـ يقسم كل قسم من الاقسام الاربعة لكتاب الشفاء الى عدة فنون ، وتنقسم الفنون الى مجموعة من المقالات تندرج تحت كل مقالة مجموعة من الفصول ٠

(٢) لمعرفة التفصيلات الخاصة بالاجزاء التى ترجمت منه يمكن الرجوع الى :
E. Gilson : History of Christian Philosophy, Goichon : La philosophie d'Avicenna, and Aldo Mieli : La science arabe.

على ادراك الحق المجتهد فيه زمانا طويلا ... وتحريت أن اودعه أكثر الصناعة وأن أشير فى كل موضوع الى موقع الشبهة وأحلها بايضاح الحقيقة بقدر الطاقة وأورد الفروع من الأصول.. ولا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به الا وقد ضمناه كتابنا هذا .

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

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

قلت ان كتاب الشفاء يضم بين دفتيه أقساما أربعة هى المنطقيات والطبيعيات والرياضيات والالهيات . ولا يعنينا فى هذا المجال الا معرفة فنون الطبيعيات ، اذ أن السماع الطبيعى وهو موضوع دراستنا واحد من هذه الفنون .

تنقسم طبيعيات الشفاء الى ثمانية فنون هى :

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

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

الفن الثانى : فى السماء والعالم .
الفن الثالث : الكون والفساد .
الفن الرابع : الأفعال والانفعالات .
الفن الخامس : المعادن والآثار العلوية .
الفن السادس : النفس .
الفن السابع : النبات .
الفن الثامن : الحيوان .

٥ ـ عرض اجمالى لأقسام وعناصر فن السماع الطبيعى :

اتضح لنا مما سبق أن السماع الطبيعى يمثل الفن الأول من فنون طبيعيات الشفاء الثمانية . وقد لا أكون مبالغا اذا قلت ان هذا الفن الأول يعد أهم الفنون الثمانية فى فلسفة ابن سينا الطبيعية . وعلى الرغم من أهمية هذا الفن ، فاننا لا نجد محققا تحقيقا علميا سليما بحيث يكون متداولا بين أيدى الباحثين . بل ان النسخ الموجودة

منه ، اما مخطوطة ، اما مطبوعة طبعة رديئة ، يجب أن يسير الباحث فيها على حذر (١) .

فما هي اذن الأقسام والعناصر الرئيسية التي يتضمنها السماع الطبيعي هذا ؟.

ينقسم الكتاب الى أربع مقالات ، تتضمن كل مقالة مجموعة من الفصول ، تتراوح بين ثلاثة عشر فصلا وخمسة عشر فصلا .

المقالة الأولى يجعل ابن سينا عنوانها « في الأسباب والمبادىء للطبيعيات » . وتتضمن خمسة عشر فصلا ، يبحث فيها فيلسوفنا تعريف لفظة الطبيعة ، ثم يدرس مبادىء الموجودات الطبيعية ، وكيف أنها ثلاثة هي المادة والصورة والعدم . بعد هذا يفيض ابن سينا في دراسة علل الموجودات الطبيعية ، متابعا في هذا الى حد كبير أستاذه أرسطو ـ فيرى أنها تنحصر في علل اربعة هي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية » . وأخيرا يحدد لنا ابن سينا ما يعنيه بالبخت والاتفاق ، وكيف أخطأ كثير من الفلاسفة في ادخالهم البخت والاتفاق في المباحث الطبيعية .

واذا كانت دراسته لهذه النقاط يشوبها الايجاز في بعض المواضع ، فانه يفيض افاضة كبيرة حينما يتحدث عن الغائية ، فهو يبذل أقصى جهده للبرهنة على وجودها في الكائنات الطبيعية ، وكثيرا ما يستخف بالآراء التي بدت عنده موجهة ضد القول بالغائية ، وكأنه كان يحسب أن القول بهذه الغائية أمر لا مفر منه . ولكننا للأسف نجد في بحثه لهذه المسألة تفريعات لا ضرورة لها ، كما نجد خلطا بين المباحث الطبيعية والمباحث الالهية والأخلاقية . وهذا هو عيبه الأكبر ، انه يغوص في أعماق ميتافيزيقية الهية لدرجة أن البحث الطبيعي يظهر أمامنا وكأنه استحال الى مجموعة من القيم والتصورات الميتافيزيقية ، وسيتضح ذلك في موضعه .

أما المقالة الثانية وعنوانها « في الحركة ومايجري معها » ، فتنقسم الى ثلاثة عشر فصلا تدور كلها حول ما نسميه بلواحق الموجودات الطبيعية . فهو بعد أن يعرف لنا الحركة متابعا في هذا أرسطو ، يحاول بين المقولات التي تقع الحركة فيها دون غيرها من المقولات . وبحثه في الحركة يؤدي الى بحثه في السكون ، وكيف يتقابل مع الحركة .

بعد الحركة والسكون يدرس ابن سينا المكان والخلاء والزمان ، فيبين لنا كيف اختلفت المذاهب حول هذه المسائل ، ثم يبحث في مذهب مذهب من هذه المذاهب مبينا ما فيه من أوجه قوة أو ضعف ، ومرجحا مذهب على مذهب بعد ايراده لكثير من الأدلة التي تنهض على صحة رأيه . فيعرض مثلا لآراء القائلين بأن المكان هو الهيولى أو الصورة أو السطح أو البعد ، ثم ينتهي الى نقد هذه المذاهب . كما يعرض ـ مع تفصيلات كثيرة ـ لمذاهب القائلين بالخلاء ، وكيف كانت آراؤهم خاطئة . فهو يعرض لحججهم ويقابلها بحجج أخرى هي في الواقع أرسطية ، كما يتبين ذلك للدارس الذي يقارن بين كتاب ابن سينا وكتاب أرسطو الذي يحمل نفس العنوان .

واذا كان ابن سينا قد درس الحركة والسكون والمكان والخلاء ، فانه يدرس أيضا في الزمان ،

(١) ستكون احالتنا الى صفحات الطبعة الحجرة القديمة (طبعة طهران) . والأمل معقود على لجنة ابن سينا التي يشرف عليها استاذنا ابراهيم مدكور ، في أن تتمكن من تحقيق هذا الفن في وقت قريب .

ويمس من حقيقا مشكلة القدم والحدوث التي تدخل في مجال الميتافيزيقا أساسا . ويخصص لدراسة الزمان أربعة فصول يدرسه فيها من جميع جوانبه وهي الفصول الأربعة الأخيرة من المقالة الثانية . وهذه الفصول هي :

(أ) في ابتداء القول في الزمان واختلاف الناس فيه .

(ب) في تحقيق ماهية الزمان واثباتها .

(جـ) بيان أمر الآن .

(د) في حل الشكوك المقولة في الزمان واتمام القول في مباحث زمانية مثل الكون في الزمان والكون لا في الزمان وفي الدهر وفي السرمد وتعينه وهو ذا وقبيل وبعيد والقديم .

والمطلع على نظريته في الزمان من خلال هذه الفصول يجد فيها عنصرا أرسطيا بارزا يتبين بمقارنة بين الفلسفة الأرسطية والفلسفة السينوية، وعنصرا أفلوطينيا . وعنصرا أفلاطونيا ، بالاضافة الى تأثره بفلاسفة اسلاميين سبقوه الى البحث في هذه النظرية كالكندي والفارابي رغم اختلافه عنهما في بعض النقاط التي تعد بعضها نقاطا جوهرية .

بعد المقالة الأولى والثانية يكون ابن سينا قد درس مبادىء الموجودات الطبيعية وعللها ولواحقها، وتأتي بعد ذلك المقالة الثالثة وعنوانها في الأمور التي للطبيعيات من جهة مالهاكم .

يقسم ابن سينا هذه المقالة الى أربعة عشر فصلا ، وهي في الواقع تدرس مسائل كثيرة قد يبدو أن بعضها لا يدخل في صميم الموضوع الذي حدده ابن سينا في بداية هذه المقالة . ولكن يمكن القول بأن أهم ما تحتوي عليه هذه المقالة ، دراسة مسألة الجزء ، وبين مشكلة التناهي واللاتناهي والبحث فيما تعنيه المتماثل والتماس والتشافع والتداخل والتلاصق والاتصال وما شابه هذه الموضوعات .

بعد المقالة الثالثة يأتي دور المقالة الرابعة والأخيرة من فن السماع الطبيعي ويجعل ابن سينا عنوانها : في عوارض هذه الأمور الطبيعية المذكورة ومناسبات بعضها مع بعض والأمور التي تلحق مناسباتها . وهي تقع في خمسة عشر فصلا، والدارس لهذه المقالة بفصولها العديدة يلاحظ أول ما يلاحظ أن ، الموضوعات التي تبحث فيها تعد أدخل في علم الطبيعة منها في فلسفة الطبيعة ، كما سيتضح ذلك في موضوعه بعد قليل .

والواقع أن هذه المقالة بموضوعاتها العديدة كان يجب أن تكون بعد المقالة الثانية مباشرة ، اذ أن موضوعات فصولها تتعلق مباشرة بلواحق الموجودات الطبيعية ، وهي موضوع المقالة الثانية كما قلت منذ قليل . ولكن ابن سينا ـ شأنه في ذلك شأن ارسطو ـ لا يتبع ترتيبا محكما في عرضه لفلسفته الطبيعية .

قلت ان ابن سينا يقسم هذه المقالة الى خمسة عشر فصلا ـ وهو يبدأ مقالته ببيان الأغراض التي تشتمل عليها ثم يأخذ في بحث ما يسميه أحيانا بأحكام الحركة . ويمكن أن نبلور هذه الأحكام في موضوعات أربعة أساسية هي : وحدة الحركة وكثرتها ، مقاييس الحركة من حيث سرعتها وبطئها ، تضاد الحركات وتقابلها ، تقابل الحركة والسكون .

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

بعد هذا التخطيط الاجمالى لفن السماع الطبيعى ، أشرع فى دراسة أهم الموضوعات والنظريات التى وردت فى فن السماع الطبيعى ، محاولا أن أضع أمام القارىء صورة لتفكير ابن سينا وكيف استقى كثيرا من آرائه عن فلاسفة سبقوه الى بحث هذه الموضوعات وخاصة أرسطو الذى تأثر به فيلسوفنا تأثرا لا حد له ، بالاضافة الى وجود عناصر أفلوطينية فى فلسفته الطبيعية أحسبنى مشيرا الى بعضها ومنبها عليها لأول مرة فى تاريخ الدراسات السينوية •

٦ ـ تحديد المقصود من الطبيعة :

اذا كان ابن سينا قد اهتم فى رسائل عديدة له ببيان الصلة بين العلم والعلوم الاخرى كالالهيات والرياضيات بفروعها الأربعة (حساب وهندسة وفلك وموسيقى) فانه فى فن السماع الطبيعى يبين لنا المقصود من الطبيعة متأثرا فى هذا بفيلسوفه ارسطو •

فهو يقول ان الاجسام قد تقع عنها أفعال وحركات ، وبعضها صادر عن اسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الافعال والحركات ، مثال ذلك صعود الحجر الى اعلى ، وبعضها يصدر عنها افعال وحركات صدورا عن انفسها دون استناد الى سبب غريب ، مثال ذلك هبوط الحجر بعد محاولتنا قذفه الى اعلى •

وهذا يؤدى ـ عند ابن سينا ـ الى القول بان الاجسام المتحركة بهذه الحركات انما تتحرك عن قوى فيها هى مبادىء حركاتها وافعالها • فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد فى غير ارادة ، وقوة مع ارادة ، وقوة مختلفة التحريك والفعل من غير ارادة وقوة مختلفة التحريك والفعل مع ارادة •

وبعد أن يضرب لنا ابن سينا الكثير من الأمثلة ويناقشها ، ينتهى الى القول بان الطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ، ليس على أنها تجب فى كل شىء أن يكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء فى الحركة ان كان والسكون ان كان (١) • ثم يشرع ابن سينا فى تحليل هذا التعريف فيذهب الى أن معنى القول بأن الطبيعة مبدأ للحركة ، أنه مبدأ أو سبب فعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك •

---

(١) ابن سينا : الشفاء فن السماع الطبيعى مقالة ١ فصل ٥ ص ١٣ •

أما القول بأن هذا المبدأ أول ، فان ذلك يعني أنه قريب أى لا توجد واسطة بينه وبين التحريك واذا كانت النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى فيها فان ذلك يكون بواسطة • والمقصود من القول ما هى فيه ، التفرقة بين الطبيعة والصناعة• وهذه التفرقة تعد تفرقة دقيقة وهامة لأنها ترتبط بالمبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه دراسة الطبيعة سواء عند ابن سينا أو أرسطو ، باعتبارها نظرية الحركة • اذ يوجد فرق جوهرى بين الموجودات التى هى فى الطبيعة أو التى توجد بالطبع ، مثل الحيوانات والنباتات والعناصر ، وبين تلك التى تكونها الصناعة كالسرير والرداء • الأولى فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها ، والثانية ليس لها سكون أو حركة الا بواسطة العناصر الطبيعية المركبة منها ، فاذا كانت الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة، كالارض والماء والنار والهواء، توجد فى الطبيعة ، فان لها فى أنفسها اما علة حركة نقله فى المكان ونمو ذاتى، واما علة سكون فى المكان التى هى فيه •• ولا يخفى ـ كما يقول ابن سينا ـ أن هذه الاشياء تختلف عن الأشياء الصناعية التى ليس لها من جهة ما هى كذلك مبدأ ما الى التغير • انها اذا تغيرت فان ذلك لا يكون الا بالواسطة، أى ليس لها نزوع طبيعى للحركة. واذا تحركت فان ذلك يكون بالمواد المكونة لها أو بفعل الصانع • وعلى ذلك يمكن القول بأن الموجودات تعد طبيعية وبالطبع ، متى كان لها الحركة والسكون فى ذواتها وعلى انفرادها (١) •

أما القول بالذات فيعنى عند ابن سينا أمرين : أولهما بالقياس الى المحرك ، اذ أن الطبيعة تحرك بذاتها حينما تكون بحال تحريك لا عن تسخير قاسر ، ويستحيل أن لا تحرك ظنا أنه لم يكن هناك مانع يؤدى الى الحركة القسرية ، وثانيهما بالقياس الى المتحرك ، اذ أن الطبيعة تحرك ما يتحرك عن ذاته لا من الخارج •

وتفسير ابن سينا هذا ، نجده مرتبطا بأجزاء كثيرة من فلسفته الطبيعية • فهو يرتبط مثلا برأيه فى المادة والصورة ، فكل مركب يعد موجودا بذاته من قبل عنصره وصورته ، وكل ما يوجد للشىء بذاته ، فاما أن يكون موجودا له من قبل عنصره ، أو من قبل صورته ، أو من قبل الأمرين جميعا •

هذا من جهة التجوهر أو التركيب • أما من جهة العلل ، فأن تفسير ابن سينا لما هو بالذات يوضح لنا رأيه فيها • فالعلل هى التى توجد للشىء بذاته ، والشىء الموجود للشىء بذاته هو العلة • فهما اذن ان دلا على شىء ، فانما يدلان على طبيعة واحدة • وهنا نجد الترابط بين جوهر الشىء ، وعلة ذلك الشىء • فالانسان مثلا اذا كان موجودا من جهة علل كثيرة ، فان علته التى يعتبر بها موجودا بذاته ، هى الانسانية ، لأنه انسان بذاته • ويعود ابن سينا لتحليل تعريفه للطبيعة فيرى أن معنى القول بأن الطبيعة مبدأ للحركة والسكون ، أنها تعد أساسا للتغير وعدم التغير ، اذ تختلف الموجودات بالنسبة لمبدأ التغير وعدمه فالحيوان مثلا يوجد فيه جميع ضروب التغير من نقله ونمو واستحالة وكون وفساد • والاجسام البسيطة لا توجد لها حركة النمو ، وتوجد لها سائر التغيرات الأخرى • أما الجسم السماوى ، فان ضروب التغاير ممتنعة عليه ما عدا الحركة فى

(١) المصدر السابق ص ١٤ •

المكان • ولذلك يعده ابن سينا داخلا فى الأشياء الطبيعية (١) •

٧ ـ مبادىء الموجودات الطبيعية :

ما أن ينتهى ابن سينا من تعريفه للطبيعة حتى يبدأ فى دراسة مبادىء الموجودات الطبيعية • واذا وصلنا الى دراسة هذه المبادىء فقد وصلنا الى الجزء الأساسى والمحور الرئيسى الذى تدور حوله اكثر أجزاء فلسفة الطبيعة • فاذا كان ابن سينا يدرس نظرية ترتيب الموجودات ، فان هذا قائم على نظريته فى المادة والصورة ، اذ تختلف الموجودات بحسب مراتبها من الصورة أو النفس والمادة • فكلما غلبت عليها الصورة كلما كانت أسمى من غيرها من الموجودات التى يزداد حظها من المادة • واذا كان ابن سينا يدرس العلل بعد دراسته لمبادىء الموجودات ، فان هذه الدراسة كما سنرى تتعلق بالمادة والصورة •

واذا كان ابن سينا يتحدث عن الحركة والسكون والزمان والمكان •• الخ ، فان هذه الأشياء تعد لواحق للموجودات الطبيعية التى يهتم ابن سينا أولا بأن يكشف عن مبادئها أو تركيبها•

ودراسة ابن سينا لهذه المبادىء نجدها بصفة خاصة فى فن السماع الطبيعى على نحو لا نجده فى كتاب آخر من كتبه فى الفلسفة الطبيعية • كما أود أن أشير الى أن دراسته هذه نجدها أيضا فى كتبه فى الفلسفة الالهية • صحيح أن الكتب الالهية أو الميتافيزيقية لابن سينا تدرس المادة والصورة على نحو يعد مخالفا للنحو الذى نجده فى الكتب الطبيعية له، بمعنى أن المادة والصورة تدرس فى الكتب الأولى بمناسبة الكلام عن الجواهر وأقسامها وتبرهن على وجودها على سبيل الاطلاق، وتدرس فى الكتب الثانية على اعتبار أنها مبادىء للموجودات الساكنة والمتحركة ، الا أن النحوين من الدراسة ـ فيما يبدو لنا ـ متصلان ، كل واحد منهما بالآخر ، وخاصة عند ابن سينا •

يذهب ابن سينا الى أن الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم• وكون الجسم بهذه الصفة، يعد الصورة التى بها صار هذا الجسم جسما • ولا يعد الجسم باعتبار أنه ذا امتدادات ثلاثة تفرض فيه ، اذ أن الجسم يكون موجودا لجسم ثابت حتى اذا غيرت الامتدادات الموجودة بالفعل •

مثال ذلك أن الشمعة قد يحصل فيها أبعاد بالفعل فى الطول والعرض والعمق ، محدودة بأطرافها ، ثم يمكن تغيير هذه الأبعاد المحدودة بأبعاد وامتدادات أخرى ، وذلك بتغيير شكل الشمعة ، ومع ذلك فالجسم باق بجسميته لم يفسد ولم يتبدل ، والصورة التى أوجبناها له ، وهى أنه يمكن أن تفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل. فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وان كان فى نفسه شيئا واحدا •

واذا وصل فيلسوفنا الى تحديد ما يقصده بالجسم الطبيعى ، فانه ينتهى الى القول بأن هناك مبادىء للجسم بما هو جسم ، بها تحصل جسميته • وهذه المبادىء منها ما هو قائم منه مقام الخشب من السرير ، والآخر قائم منه مقام صورة السرير وشكله • القائم منه مقام الخشب يسمى هيولى وموضوعا ومادة وعنصرا وأسطقا ، والقائم

(١) المصدر السابق ص ١٤ ـ ١٥ •

منه مقام صورة السرير يسمى صورة (١) .

وبعد أن يحدد لنا فيلسوفنا هذه المعانى التى يستعملها كثيرا فى كتبه ، يذهب الى أن للجسم بما هو جسم مبدأ هو الهيولى ومبدأ هو الصورة سواء كان جسمية مطلقة أو صورة نوعيه من صور الأجسام ، أو صورة الأجسام أو صورة عرضية ، اذا أخذنا فى اعتبارنا الجسم من حيث هو أبيض أو قوى أو صحيح . كما أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة قائمة بنفسها بأى حال من الأحوال ، ولا تكون موجودة بالفعل الا بأن تحصل الصورة لها فتوجد لها بالفعل . واذا زالت الصورة فان زوالها انما يكون مع حصول صورة أخرى تنوب عنها وتقوم مقامها وتفسد معها الهيولى بالفعل .

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

٨ ـ العلاقة بين المادة والصورة :

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

أما الاجسام المركبة ، فان الطبيعة تكون كشىء من الصورة ، ولا تكون كنه الصورة . دليل هذا ـ كما يرى ابن سينا ـ أن الأجسام المركبة لا تصير هى ما هى بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها ، وان كان لا بد لها من أن تكون هى ما هى من تلك القوة فكأن تلك القوة جزء من صورتها . وكأن صورتها تجتمع من عدة معان تتحد فيما بينها ، كالانسانية مثلا ، فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والناطقة . واذا اجتمعت هذه كلها نوع من الاجتماع أعطت الماهية الانسانية (٢) .

ولا يخفى أن ابن سينا يتابع أرسطو فى هذه النقطة متابعة تامة ، فالأخير قد ذهب فى كتاب الطبيعة الى أن جميع ما هو بالطبيعة ليس له ، طبيعة ، الا اذا كانت له صورة ، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون لها طبيعة ما لم يحصل لها صورتها . فطبيعة الكائنات اذن هى صورتها التى تعين النوع الداخل فى

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

(٢) المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦ .

حدها • واذا كانت لهذه الكائنات مادة ، فان هذه المادة لا تنفصل عن الصورةالتى تعد مميزة لها وأفضل منها •

٩ ـ نقد القول بعلة واحدة :

اذا كان ابن سينا قد ذهب الى أن الصورة تعد «طبيعة» للأجسام البسيطة (١) ، كما تعد «طبيعة» ـ اذا أضيف اليها معانأخرى ـ للأجسام المركبة، فانه ينقد ـ كما فعل أرسطو (٢) ـ مذهبالقائلين بتفضيل المادة والقول بأنها هى « الطبيعة » • فانطيفون مثلا قد أصر على أن المادة هى الطبيعة وأنها هى المقومة للجواهر ، اذ لو كانت الصورة هى الطبيعة فى الشىء ، لكان السرير مثلا اذا أصابه العفن وصار بحيث يفرع غصنا وينبته فرع سرير ، وليس كذلك ، بل يرجع الى طبيعة الخشب وينبت خشبا وحجته على ذلك ـ على ضوء عبارات ابن سينا ـ يمكن ايرادها فى صورةقياس كالآتى :

الطبيعة والجوهر انما هو الشىء الثابت الذى يوجد فى كل شىء ، طالما أنه أحق بالثبات فىغيره. الهيولى هى الطبيعة والجوهر •

• الهيولى هى الثابتة فى كل شىء •

قلت ان ابن سينا قد ذهب الى تخطئة رأى أنطيفون • فما هى الاسباب التى استند اليها فى بيان هذا الخطأ ؟

١ ـ لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعة •

٢ ـ لم يفرق بين العرض وبين الصورة •

٣ ـ لم يعرف أن مقوم الشىء يجب أن لايكون منه بد عند وجود الشىء ، لا عدم الشىء •

٤ ـ الهيولى لا تكفى فى أن يكون الشىء موجودا بالفعل ، اذ أنها تفيد قوة الوجود فحسب. أما الصورة فهى التى تجعله بالفعل ، فالخشب والطوب مثلا اذا وجدا كان للبيت كون بالقوة ، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته •

٥ ـ خفى على أنطيفون ومن ذهب مذهبه أن الخشبية صورة ، وأنها عند الانبات محفوظة (٣) •

وينتهى ابن سينا بعد نقده لمذهب القائلين بأن المادة لا الصورة هى طبيعة الأشياء ، الى أنه اذا كان المهم بالنسبة لنا فى مراعاة شرائط الطبيعة ، هو ما يفيد الشىء جوهريته ، فان الصورة أولى بذلك • فاذا كانت الأجسام هى ما هى بالفعل بصورها دون موادها والا لما اختلفت ، فالطبيعة اذن ليست المادة ، بل الصورة بالنسبة للبسائط ، وأنها فى نفسها صورة من الصور وليست مادة من المواد • أما بالنسبة للمركبات ، فان الصورة المحدودة وحدها لا تعطى ماهياتها ، بل هى مع زوائد تضاف الى هذه الصورة •

١٠ ـ الصورة الجرمانية :

اذا كان أرسطو قد ذهب الى أن كل جسم طبيعى يتكون من هيولى وصورة بالاضافة الىالعدم الذى يعد مبدأ بالعرض ، فان ابن سينا قد قال بصورة أخرى يسميها أحيانا بصورة الجسمية وتارة يطلق عليها الصورة الجرمانية • وهذه

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

(٢) Physice B II, Ch I, 193 A

(٣) ـ ابن سينا : فن السماع الطبيعى مقالة ١ فصل ٦ ص ١٦ •

الصورة تختلف عن الصورة التي يسميها أرسطو بالصورة النوعية . أي أن ابن سينا قد ذهب الى أن لكل جسم طبيعي صورتين ، صورة جسمية أو جرمانية وصورة نوعية ، فاذا كان الجسم مادة ، فانه يحتاج في وجوده كجسم الى شيء آخر خلاف الصورة النوعية ، وهي الصورة الجسمية التي يرى أنها علة الكثرة في الموجودات الطبيعية .

ولا يتسع المجال الآن لبيان الحجج التي يسوقها ابن سينا لاثبات رأيه ، كما لا تتسع هذه الصفحات لبيان أوجه النقد التي وجهت الى رأيه هذا ويكفي أن نقول ان أهم نقدين وجها لرأيه هذا نجدهما عند ابي البركات البغدادي في كتابه القيم « المعتبر في الحكمة » ، وعند يوسف كرم في « الطبيعة ومابعد الطبيعة » ، وكل من أبي البركات ويوسف كرم قد أخذا على فيلسوفنا القول بهذه الصورة ، ذاهبين الى أنه لا فائدة من القول بها . فالأخير مثلا يقول : اذا كان ابن سينا قد زعم وألح في زعمه بأن الهيولى تتحد أولا بصورة جسمية تتحقق فيها الأقطار الثلاثة ... الخ ، فان هذا غير لازم، دليل هذا عند يوسف كرم (١) ، أنه لو كانت هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهرا تاما أي كائنا ذا وحدة ، فاذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحادا جوهريا ، بل كان شأنها شأن العرض وكانت الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة . ولكن هذه نتيجة لا يرضى بها ابن سينا . ولهذا كان الصحيح الرجوع الى مذهب أرسطو أي القول بأن الجسم الطبيعي مركب من هيولى ومن صورة واحدة وهي الصورة النوعية ، تعطي المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات .

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٨ .

ولأرجع الى اثارة بعض التساؤلات وأوجه النقد من جانبي حول هذا الموضوع ، حتى يتبين أمامنا مدى خطأ رأي ابن سينا .

١ ـ هل يقول ابن سينا بالصورة الجرمانية أو الجسمية لمطالب دينية ؟ وخاصة أننا رأيناه قد أضفى على الصورة صفات تجعلها أكمل وأرقى من المادة . وهذه الصفات قد تكون مبررا لاثبات خلود النفس التي هي صورة الجسم . لا نرى ذلك ، فالتفرقة بين صورة نوعية وصورة جسمية لا يتعلق 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 بالانسان وحده .

٢ ـ هل يريد ابن سينا تفسير التغير والكثرة، بمعنى أنه تصور الصورة النوعية ثابتة جامدة لا تفسر التغير ، شأنها شأن الماهية ، فلم يكن بد أمامه من القول بصورة جرمانية ؟ هذا غير مرجح في نظري . واذا كان هذا هو مقصد ابن سينا فهو مقصد خاطيء . ودليل هذا أننا لو سألنا ابن سينا : هل للصورة الجسمية مادة تقوم بها ؟ لكان رده بالايجاب بطبيعة الحال . وابن سينا نفسه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة للهيولى أساسا . واذا كان يدرسها في علاقتها بالهيولى ، فان أرسطو يميز بين هيولى أولى مشتركة للجميع ، وهيولى خاصة بموجود موجود.

٣ ـ هل لدراسته للصورة الجسمية أو الجرمانية ارتباط بدراسته للصفات العرضية التي تطرأ على الأجسام ؟ هذا غير مرجح أيضا ، نظرا لأن ابن سينا يميز بين خصائص الصورة بكلا نوعيها ، والصفات العرضية . وابن سينا نفسه

يرفض أن تكون الأجسام الطبيعية مركبة عرضية عديمة الوحدة ، وان كان رأيه فى الصورة الجسمية قد يؤدى الى هذه العرضية ، طبقا للنقد الثانى الذى وجه اليه ، وهو نقد يوسف كرم .

٤ ـ اذا كانت نسبة الصورة النوعية الى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الكلية الى الصورةالجزئية، فان ابن سينا كان يمكنه تفادى القول بهذه الصورة ، اذ أن الصورة الكلية تستدعى صورة جزئية ، والصورة الجزئية تستدعى صورة كلية ، دون أن يؤدى الأمر الى القول بصورة جديدة .

وأخيرا نقول بأن ابن سينا اذا كان قد أضاف قولا جديدا فى هذا المجال الى أرسطو ، فانه لم يغير فى فلسفته تغييرا جوهريا . فالتغيير الجوهرى فى هذا المجال ، انما يكون برفضه للتفسير الوصفى ، على النحو الذى نجده فى أبحاث المادة والصورة، والاتجاه نحو التفسير الكمى لا التفسير الكيفى ، والاكتفاء بالظواهر المحسوسة التى يمكن قياسها وملاحظتها دون التردى فى متاهات ميتافيزيقية باطنية .

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

١١ ـ علل الموجودات :

اذا كان ابن سينا قد انتهى فى فن السماع الطبيعى من البحث فى مبادىء الموجودات الطبيعية، ذاهبا الى القول بأنها مركبة من مادة وصورة ، فانه وجد من الضرورى ، لكى يفهم طبيعة الموجودات فى كل عمومها ، أن يدرس علل هذه الموجودات حتى ينظر اليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضا أوضح ذلك فأقول بأن ابن سينا اذا كان قد فسر لنا طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتا طبيعتها ، فانه لكى يفسر لنا وجودها ، يذهب الى القول بأن لها علة فاعلة هى سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سببا لوجود العلة بالفعل وسببا لوجود الصورة فى المادة . وبذلك يكون قد نظر الى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته ، وعلله الخارجية أى العلة الفاعلية والعلة الغائية .

واذا كان ابن سينا قد تناول دراسة العلة فى كثير من كتبه ، فان أهم دراساته لها يتمثل فى المقالة الاولى من فن السماع الطبيعى ، حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط سواء كانت مادية أو صورية ، ويبين لنا فى الفصل الحادى عشر والثانى

عشر والخامس عشر الجانب الايجابى من مذهبه ، ولأحاول الآن ايجاز رأى ابن سينا فى علل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة من خلال الصفحات الموجودة بين ثنايا فن السماع الطبيعى.

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

واذا رجعنا الى ابن سينا وجدناه ينقد مذهبين أساسيين يقولان بالعلة المادية وحدها أو الصورية وحدها . فهو قد نقد بعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون والذين رفضوا ـ كما يقول ابن سينا ـ مراعاة أمر الصورة رفضا كليا ، معتقدين أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف واذا حصلت فان ما بعدها لا يخرج عن كونه أعراضا ولواحق غير متناهية لا يمكن حصرها وضبطها . فالغواص مثلا هدفه الأساسى الحصول على الدرة وليس عليه مراعاة أمر الصورة (١) .

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

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

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

٣ ـ اذا أعرض صاحب هذا المذهب عن الصور والأعراض ، فانه لن يستطيع ادراك أى شىء ، اذ أن الصور والأعراض هى التى تؤدى الى معرفة الشىء وادراكه .

٤ ـ كيف يقال ان الباحث عن الدائرة مثلا لا يدخل فى اعتباره مراعاة أمر الصورة ، وأن مستنبط الحديد غير مضطر الى مراعاة أمر الصورة ؟ ان هذه وما شابهها لا تخرج عن الظنون الفاسدة .

واذا كان ابن سينا قد نقد انطيفون ومن تابعه فى مذهبه من القائلين بالمادة دون الصورة ، فانه

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

ينقد فريقا [illegible] قال بالصورة وحدها دون المادة. فالمقصود الأول هو الصورة ، ومن أحاط بها علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة . والا كان متدخلا فيما لا يعنيه .

وهذا المذهب خطىء في نظره ـ كما هو الحال عند أرسطو ـ اذ أن القائلين به قد أسرفوا في استبعاد المادة ، كما أسرف الفريق الآخر في استبعاد الصورة . وهذا يؤدى الى تعذر البحث في العلوم الطبيعية ، اذ أنها تبحث في المادة والصورة من جهة تغيرها وكونها وفسادها . والصور تحتاج لكى تتحقق في الوجود الى المادة، فكيف تستكمل معرفتنا اذن بالصورة ، اذا استبعدنا المادة ؟ ان الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة تلزم لوجودها (١) .

واذا تم لابن سينا نقد آراء هذين الفريقين ، فانه يطلعنا على الجانب الايجابى من مذهبه قائلا ـ كما قال أرسطو ـ ان للجسم الطبيعى علل ذاتية أربعة هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . وسأقف قليلا عند هذه العلة الأخيرة التى تعتبر تاجا وقمة للعلل الثلاث الأخرى فى الفلسفة السينوية، مبينا علاقتها بالعلل الأخرى .

يذهب ابن سينا الى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة وأنها الخير الحقيقى ، أى ما لأجله يكون الشىء (٢) . فالعلة الغائية اذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى .

مثل ذلك ـ كما يقول أبو البركات موضحا ـ أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا ، حصلت الصورة الموجودة فى السرير ، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان . فهى اذن ـ كما قلت سابقا ـ تعد علة فاعلية الفاعل ، والفاعل علة علية وجودها ، أى انها سبب فى أنه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل .

وهكذا يمضى ابن سينا فى بيان علاقة كل علة من العلل الأربع بغيرها ، بحيث تكون كل علة مكملة للأخرى ، ولا يمكن أن تقوم احداها مقام الأخرى ، فهو قد نقد القائلين بالمادة وحدها ، كما نقد القائلين بالصورة فحسب ، وكذلك وقد الذين يركزون على ابراز العلة الفاعلية دون غيرها من العلل حتى أصبحنا نجد عنده تصورا متكاملا لمشكلة العلية والمعلولية ، ناتجا عن أن لكل علة دورها فى التأثير ، ولكن على اختلاف فى تأثير كل واحد منها . فالغائية تؤثر فى العلة الغائية فى جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية ، وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتان تكونان ماهية الشىء وطبيعته . وبهذا ترتبط العلل الأربع التى توضح لنا « ما فية » الشىء « وما منه » الشىء وما « لة » الشىء . وعند هذه العلة الاخيرة . يقف سؤالنا عن علة أى شىء (٣) .

١٢ ـ نقد الاتفاق والمصادفة وتقرير الغائية فى عالم الطبيعة :

فى فن السماع الطبيعى نجد صفحات كثيرة تدور حول موقف ابن سينا من الاتفاق والمصادفة.

(١) السماع الطبيعى ص ٢٠ .

(٢) المصدر السابق فصل ١٠ ص ٢٣ .

(٣) المصدر السابق فصل ١٥ ص ٣٣ .

وهو اذا كان يفيض فى بيان موقفه منهما ، فان سبب ذلك رغبته فى الارتفاع الى جوهر المذهب الذى تتحكم فيه النظرة الغائية للكون • فاذا كان بعض قدامى الفلاسفة قد ذهبوا الى تقرير مبدأ الاتفاق وعمموه بالنسبة لكل الامور الطبيعية وضربوا على ذلك الكثير من الأمثلة التى توضح وتبرر وجهة نظرهم ، فان ابن سينا فى الجانب النقدى من مذهبه فى الغائية قد بذل أقصى جهده فى الرد على هؤلاء الفلاسفة موضحا رده بكثير من الشواهد التى لا حصر لها •

فاذا كانوا قد قالوا ان الجزئيات تكون بالاتفاق، وخلطوا الاتفاق بالضرورة بأن جعلوا حصول المادة بالاتفاق وحصول صورتها لها بالضرورة لا الغاية ، فان ابن سينا يرتفع من ذلك كله محاولا اثبات الغائية كما قلت • فالبقعة الواحدة اذا سقطت فيها حبة قمح أنبتت سنبلة قمح ، واذا سقطت فيها حبة شعير أنبتت سنبلة شعير • ولايمكن أن نقول ان الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ فى جوهر حبة القمح والتربة التى فيها ، اذ أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها ، والحركات التى لذاتها معلومة ، فيجب أن يكون تحركها انما هو بسبب قوى فاعلة • واذن ليس هناك ضرورة منسوبة الى المادة ، بل الصورة تطرأ على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ، يحركها الى تلك الصورة، وأنه يفعل ذلك الأمر اما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية ، وهذا هو المراد بالغاية فى الامور الطبيعية ، أى أن تحريكات الطبيعة للمواد انما هو على سبيل قصد طبيعى منها الى حد محدود ، وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أكثرية ، وهذا لا يكون بالاتفاق ، اذ أن كل مايكون دائما أو على أكثر الامر ليس بالاتفاق(١)•

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

والواقع أن هذه النظرة الغائية متغلغلة فى دراسات ابن سينا الى أقصى صورها • فهو لا يدرس صنفا من الأصناف الا لكى يبرز لنا غايته فى حد ذاته أو بالنسبة لارتباطه ببقية الموجودات • حتى أننا قد لا نخطىء اذا قلنا ان المحور الغائى فى دراسات ابن سينا من أهم المحاور وأبرزها عنده ، انها نظرة لا يستطيع الباحث اغفالها ، اذ أنه عبر من خلالها ونظر بمنظارها الى الموجودات فى حركتها وسكونها وتغيرها وكونها وفسادها •

وهذا ـ فيما يبدو لى ـ عيب ابن سينا الأكبر• واذا كان نطاق هذه الصفحات لا يسمح ببيان الاخطاء التى وقع فيها فيلسوفنا وما أكثرها ، فانني أكتفى بالقول بأن تركيز ابن سينا على دراسة الغائية وجعلها ـ اذا جمعنا بينها وبين العلة الصورية ـ قمة العلل، قد أدى به الى أن اصبحت دراسة الطبيعيات عنده ، دراسة أساسها الاهتمام بالكيف لا بالكم ، بتصنيف الموجودات لا بقياسها،

(١) المصدر السابق فصل ١٤ ص ٣٠ ـ ٣١ •

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

وهذا يعد من جانبه ـ فيما يبدو لنا ـ عجزا عن فهم الأسباب الحقيقية ، وغلوا كبيرا • فمن الخطأ أن نجعل الأساس هو فهم غايات الطبيعة ، بحيث تكون أساسا لدراستنا لها كما فعل فيلسوفنا ، بل الأقرب الى الصواب أن تعتبر الغايات شيئا جانبيا ، دون أن تعتبر أساسا وعنصرا داخليا فى الأسباب •

ولكن انصافا لابن سينا يمكن أن نقول انه يتصور العلية فى مستواها الفيزيقى ، بمعنى أن بحثه فى العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها تتيح أمامنا تفسيرا فيزيقيا لظواهر الكون ، وان كان يعتوره بعض مظاهر القصور والنقص• دليل هذا أننا لو انتقلنا الى الفنون التى خصصها لدراسة النبات والحيوان والمعادن والآثار العلوية ، وجدنا أن ايمانه بالعلل يمكن التجريبى فى أن يدرس هذه الكائنات • وهذا عكس ما نجده فى التفسير الميتافيزيقى للعلل عند أفلاطون مثلا ، والذى طالما نقده ابن سينا نقدا عنيفا متأثرا فى ذلك بأرسطو بعد مبادىء الموجودات الطبيعية وعللها وغائيتها ، يأتى دور اللواحق التى تلحق هذه الموجودات • وقد خصص فيلسوفنا لدراستها عدة فصول نجدها بين المقالات الأربع التى يحتويها فن السماع الطبيعى • وهذه اللواحق مثل الحركة والزمان والمكان وصلته بالخلاء والتناهى واللاتناهى ••الخ ولأنتقل الآن الى دراسة هذه اللواحق •

١٣ ـ الحركة :

تعد الحركة أول اللواحق ، كما تتفرع عنها بقية اللواحق الأخرى التى تلحق الموجودات الطبيعية من جهة تغيرها وسكونها • وقد مر بنا كيف يعرف ابن سينا الطبيعة بانها مبدأ حركة أو بعبارة أعم مبدأ تغير • نجد هذا ممثلا تمام فى تفرقته بين الموجودات التى هى فى الطبيعة أو التى توجد بالطبع ، وبين الموجودات الصناعية ، اذ ان الفرق العميق بينهما يقوم على الحركة • فالأولى تحمل فى نفسها مبدأ حركتها وسكونها ، والثانية ليس لها سكون أو حركة من ذاتها اللهم الا بواسطة العناصر التى هى مركبة منها • وعلى هذا تكون الطبيعة فى الموجودات الطبيعية هى المبدأ وعلة الحركة والسكون ، بحيث يقال ان هذا موجود طبيعى ، متى كان له فى ذاته مبدأ الحركة والسكون •

تعريف الطبيعة اذن يؤذن بوجود الحركة • فاذا انتقلنا الى دراسة فيلسوفنا لمبدىء الموجودات الطبيعية وجدنا ذلك متمثلا تماما • فمبادىء الموجودات عنده لا تخرج عن مبدأين بالذات هما الهيولى والصورة ومبدأ بالعرض هو العدم • واذا قلنا بأن فيلسوفنا فى دراسته هذه يربط بين المادة والصورة والقوة والفعل ، فاننا يمكن أن نعد الهيولى نحوا من الامكانية • فهى تكون دائما فى حالة عشق مستمر نحو تحقيق وجودها ، أى من أجل تحصيل الصورة ، التى تعد بدورها فعلا أو كمالا • وعلى هذا فان تعشق المادة المستمر نحو

الصورة يعد حركة ، كما أن الصورة تقتضي بطبيعتها ان تكون في حالة حركية دينامية ، لكي تضاف الى الهيولى • بمعنى ان ابن سينا اذا كان ينظر الى الهيولى بوصفها شيئا غير معين ولا محدد، وينظر الى الصورة عكس ذلك تماما ، وكانت الهيولى تلزمها الصورة ، فلا بد اذن من حركة حتى يمكن انضمام الصورة الى الهيولى وجعلها شيئا محددا معينا •

هذان ـ تعريف الطبيعة ومبادىء الموجودات ـ نذيران بوجود الحركة في الطبيعة والنظر الى الطبيعة على انها مبدا الحركة • فاذا انتقلنا الى دراسته لعلل الموجودات وجدنا النذير الثالث انه يقول بعلل داخليه للموجود وهي المادية والصورية وعلل خارجية وهي الفاعلية والغائية • وهذا يدلنا تمام الدلالة على ان محور قوله هذا يدور حول الحركة • أوضح ذلك على ضوء عباراته في فن السماع الطبيعي ، فاقول بانه يعتبر الاولى علية انفعال ، علية سلبية ، ولكنها تفترض استعدادا • والثانية علية ايجابية فعالة ، طالما أنها تضفي على المادة حقيقتها • والثالثة ان دلت على شيء فانما تدل على الحركة • دليل هذا ذهاب ابن سينا الى أنها مبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر • انها سبب التحريك من القوة الى الفعل• فاذا كانت تفيد أساسا الوجود ، فان افادة الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة • والرابعة تكشف عن غاية الحركة، اذ لأجلها تحصل الصورة في المادة• انها سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى • وعلى ذلك يكون ابن سينا قد أضاف هاتين العلتين للتأكيد على أن محور الطبيعة هو الحركة •

نظرية الحركة اذن هي نظرية الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها فهي أصل الزمان وأساسه ، كما أن المكان يرتبط بها أيضا• وابن سينا بعد أن يدرس الحركة يدرس المكان والزمان • فهو يقول : واذ قد تكلمنا في الحركة فحري بنا أن نعرف المعنى المسمى مكانا والمعنى المسمى زمانا ، اذ هما من الأمور الشديدة المناسبة للحركة (١) •

وعلى هذا يمكن القول بأن دراسة ابن سينا للحركة تاتي بعد دراسته لمبدىء الموجودات وعللها ، وتجيء سابقة لكل ما عداها من لواحق خاصة بالاجسام الطبيعية• معنى هذا ان الموجودات الطبيعية اذا كانت لها لواحق تلحقها كالحركة والزمان والمكان •• الخ ، فان الحركة تعد اهم هذه العوارض واللواحق ، بل ان هذه اللواحق الأخرى تعد لواحق للحركة • يقول ابن سينا : لقد ختمنا الكلام في المبادىء العامة للأمور الطبيعية ، فحري بنا أن ننتقل الى الكلام في العوارض العامة لها ، ولا أعم لها من الحركة والسكون (٢) •

وسأشير الآن بايجاز شديد الى أهم النقاط التي يتضمنها بحثه لنظرية الحركة • ولا بد من القول أولا بأننا لا نجد عند فيلسوفنا وحده موضوعية في تقريره لهذه النظرية • فمن دراسة لمجال ينتقل الى مجال آخر ، ثم يعود الى المجال الأول بلا مبرر ••• الخ • ومن دراسته للحركة وأنواعها ينتقل الى بيان أحكام أو أسس لها ثم يعود لبيان انواعها ، وهكذا الى آخر هذا الخلط والاضطراب في دراسته للحركة •

---

(١) فن السماع الطبيعي مقالة ٢ فصل ٤ •

(٢) المصدر السابق فصل ١ ص ٣٤ •

يعرف ابن سينا الحركة بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة (١) . واضح أن هذا هو التعريف الذى ارتضاه ارسطو للحركة (٢) .

واذا عرف ابن سينا الحركة ، فانه يتفق الى بيان الامور التى تتعلق بها الحركة وهى خمسة: المحرك الذى تصدر منه الحركة ، والمتحرك أى الشىء المحرك ، والزمان اى المقدار أو المدة الزمانية التى تقع فيها الحركة ، والنقطة التى منها تصدر الحركة ، واخيرا النقطة التى اليها تصل واليها تنتهى ، اذ كل حركة لا بد أن تصدر من نقطة ما لتصل الى نقطة أخرى .

بعد تعريف الحركة وبيان الامور التى تتعلق بها ، يأتى تساؤل فيلسوفنا عن المقولات التى تقع فيها الحركة . وهو يميز أولا (خاصة عند دراسته لمقوله الجوهر) بين التغير والحركة كما فعل أرسطو (٣) . فكل تغير انما يكون من طرف الى طرف ضده ، وعلى ذلك يمكننا القول بوجود تغير من اللاوجود الى اللاوجود ، اذ لا يوجد بينهما تضاد . ولكن التغير يكون من لا وجود الى وجود ، أى كونا ومن وجود الى لا وجود ، ويسمى فسادا . هذا بالنسبة للتغير الذى يعد أعم من الحركة . ولكن اذا كان الانتقال من الوجود الى الوجود بمعنى انتقال الشىء من حال الى حال، فانه فى هذه الحالة يمكن تسميته بالحركة .

وعلى هذا الأساس وغيره من أسس استقاها عن أرسطو ، يستعرض ابن سينا مقولة مقولة من المقولات العشر الأرسطية لكى يبين لنا أى المقولات تقع فيها الحركة . فالجوهر لا حركة فيه ، اذ أن التغير فيه يكون دفعة وليس على التدريج كما هو لبأن الحركة طبقا لتعريفها الأرسطى أو السينوى. كما لا يعد حدوث الصورة الجوهرية فى المادة حركة ، ولا الفساد المقابل له حركة .

ومقولة الكيف تقع فيها الحركة . اذ أنها تدل على انتقال الجسم من كيفية الى كيفية أخرى ، كتسخين الماء وتبرده ، وهذا ما نسميه بحركة الاستحالة .

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

ومقولة الأين تقع فيها الحركة . فهى تعنى حركة النقلة من مكان الى مكان آخر . بل ان هذه الحركة هى أولى الحركات وأشدها ظهورا . يدلنا على هذا شهادة الحس ، وبأن تقابل بينها وبين السكون .

أوضح هذين المعنيين فأقول : اننا اذا وجدنا شيئا فى مكان مرة ثم وجدناه مرة أخرى فى مكان آخر ، فلا بد أن نقول ان هذا الشىء قد تحرك ، وعلى هذا فما ليس بساكن فى الأشياء المكانية فهو متحرك .

بل ان حركة الاين (النقلة) أشد بروزا من حركة الكم والكيف ، وأسهل منهما معرفة ، ويمكن تمييزها بوضوح عن الحركتين السالفتين. فنقول ان هناك حركة فى أين جسم ، حينما ينتقل

---

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

(٢) Aristotle Physice III, 1, 201 A.

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

هذا الجسم ، دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف ، وحين يشغل على التعاقب نقطا مختلفة من المكان(١).

واذا كان ابن سينا ـ شأنه شأن أستاذه أرسطو ـ قد رأى ان هذه الحركة هى أولى الحركات وأبرزها ظهورا ، وحاول تفسير حركة الكم والكيف بالرجوع الى حركة النقلة ، فان هذا لا يؤدى بنا الى القول بأن هذه الحركة هى الحركة الوحيدة عنده ، كما هو الحال عند الفلاسفة المحدثين ابتداء من ديكارت أو عند ديمقريطس والذريين ، حين حولوا تفسير الاشياء تفسيرا الياً صرفا دون اعتبار لأى كيف فيما عدا التغير فى المكان . دليل هذا عندى أن ابن سينا قد أصر على القول بحركتى الكم والكيف ودافع عن وجودهما ، بل ان تعريفه للحركة يؤذن بهذا الوجود . وكل ما يمكن قوله هو أن هاتين الحركتين تأتيان فى مرتبة ثانوية اذا قارناهما بحركة النقلة ، أو أن نقول بأنها شرط لحركتى الكم والكيف . اذ لا بد فى هاتين الحركتين من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد للتماس من تقارب ، وهذا التقارب بدوره دليل على الحركة.

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

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

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

أتبع الآن استعراض بقية المقولات وأيها توجد فيها الحركة . فمقولة الوضع فيها حركة . وقد بذل ابن سينا جهدا كبيرا فى الرد على منكرى القول بالحركة فى الوضع ، وساق على ذلك حججا كثيرة يمكن الرجوع اليها فى موضعها من فن السماع الطبيعى (٢) . وقد انتقل رأيه هذا الى كثير من الفلاسفة والشراح وخاصة فخر الدين الرازى الذى اهتم بتفنيد الاعتراضات التى وجهت الى الحركة فى الوضع . وبذلك أكد على الجوانب التى استند اليها فيلسوفنا ابن سينا فى تقريره لهذا النوع من الحركة .

---

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

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

أما بقية المقولات الأخرى وهى الاضافة والزمان والجدة والفعل والانفعال ، فليس فى واحدة منها حركة • وقد ساق ابن سينا على ذلك حججا كثيرة تعد فى جوهرها حججا أرسطية •

١٤ ـ الزمان :

بعد نظرية الحركة يأتى دور الزمن باعتباره من اللواحق الخاصة بالموجودات الطبيعية • ومن خلال فن السماع الطبيعى نجد افضة من فيلسوفنا فى شرح هذه النظرية • فهو يخصص خمسة فصول من المقالة الثانية يبحث فيها نظريته فى الزمان • الأول منها يبحث فى علاقة الزمان بالحركة والمكان وغيرهما من لواحق الموجودات الطبيعية كما يرد على المذاهب التى تعرضت لتفسير الزمان على نحو أو آخر هو عند فيلسوفنا خاطىء • والثانى منها يعرض الجانب الايجابى من مذهبه فيحقق لنا ماهية الزمان وينتهى الى اثبات وجوده • والثالث فى هذه الفصول يبحث فى مسألة « الآن » بحث متعدد الجوانب ويفرع عنه الكثير من النتائج الحاسمة فى الفلسفة السينوية • والرابع لا يقدم فيه فيلسوفنا شيئا جديدا اللهم الا نقدا تفصيليا للذين انكروا وجود الزمان • والخامس يمثل لنا نقطة الزمان كما يبحثه الفيلسوف الطبيعى ، والزمن كما يبحث فى المجال الالهى ، بحيث يعد هذا مقدمة يرتب عليها فيلسوفنا ـ حين يبحث فى مجال الميتافيزيقا ـ رأيه فى مشكلة الحدوث والقدم •

ودون الدخول فى تفصيلات كثيرة حول القسم النقدى عند فيلسوفنا ، اذ أنه يكاد ينقل عن أرسطو جوانب هذا النقد ، أو فى البحث فى النظريات العديدة التى استقى منها فيلسوفنا آراءه ، أبدا فى بيان أهم معالم مذهبه فى الزمان •

بعد أن برهن ابن سينا على وجود الزمان من خلال نقده لمذهب القائلين بانه غير موجود ، ذهب ـ كما فعل أرسطو (١) ـ الى تعريفه بانه عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم او متاخر لا بالزمان بل بالمسافة ، والا كان بيان وجوده بيانا دوريا (٢)

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

١ ـ اذا كان الزمان يقبل الزيدة والنقصان فهو كم ، ولكنه ليس منفصلا ، والا لتركب من الوحدات غير المنقسمة •

٢ ـ لا يعد الزمان قار الذات ، والا لكان الموجود بالأمس موجودا فى الحال ، كما أنه ليس مقدارا لهيئة قارة ، لأن مقدار القار قار • فهو مقدار لهيئة غير قارة ، وهى الحركة •

٣ ـ الزمان دائم الوجود على سبيل الانقضاء والتجدد ، كما أنه لا بد له من حركة حافظة ، ليست عنصرية ، بل فلكية ، اذ أنها أسرع الحركات وبها تقدر جميع الحركات •

وبعد أن يقدم لنا ابن سينا هذا التفسير والتحليل ، يخصص فصلا طويلا يبحث فيه مسألة « الآن » مبينا علاقتها بالحركة والنفس • وأود أن أشير الى أن تفسير ابن سينا لمسألة الآن يمكن أن نخرج منه بدلالات عميقة • أهمها أن فيلسوفنا فى معرض بيانه لأوجه التشابه والاختلاف بين

(١) Physica B 4, Ch II, 219 b.

(٢) مقالة ٢ فصل ١١ ص ٧٣ •

المنطقه فى الخط والآن فى الزمان يستمد من ذلك رايه فى مسأله أزليه العالم • اذ انه لو رجعنا الى جذور تفسيره مسأله الازليه والابديه وجدناه يكمن فى المقارنه بين الحركه على خط مستقيم والحركه على الدائره • فاذا ربطنا هذه المقارنه برايه فى « الآن » وقوله انه يشبه النقطه على دائرة ، لا النقطه على خط مستقيم • وكيف أن الأولى تتصل أطرافها ويوجد بها المبدأ والنهاية • والثانيه لا يمكن أن توجد الا متناهيه ومحدد بها ، استطعنا أن نقول ان جذور أقواله فى مسأله الأزلية والأبدية تكمن فى تفسيره « للآن » •

بالاضافه الى أن فكرة الآن تعد فكرة تصوريه تخلعها النفس على الأشياء لادراك معنى الزمن • ومن هنا يكمن القول بأن فهم فيلسوفنا « للآن » على هذا النحو يختلف من حدة الطابع المادى الذى ظهر فى تعريف ابن سينا للحركة وتفسيره لها • طابع مادى يتمثل فى ارجاع الزمن الى الحركة، وهذه بدورها لا توجد الا فى الأشياء المتحركة •

بعد هذا التمهيد أعود الى بيان رأى فيلسوفنا وما فيه من اشكالات كثيرة بين ثنايا رأيه الذى بسطه فى فن السماع الطبيعى •

اذا كان البحث فى مسأله « الآن » قد شغل أساسا الفلاسفة الذين تبعوا أرسطو على وجه الخصوص، فان ذلك يرجع الى أنهم جعلوا الزمن ـ شأنه شأن الحركة ـ كما متصلا • أى لا يتألف من لحظات منفصلة ، كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء العقائد ، والذين ذهبوا الى أنه يتركب من آنات مفرده •

والمهم أن فيلسوفنا يعرف الآن بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان • وعلى هذا فانه لا يكون موجودا بالفعل ، اذ لو كان كذلك لانقسم الى نفس الزمان ، لأدى الى قطعه اتصال الزمان وتجدده •

ومن هنا يمكن القول بأن الآن لا يعد فى الواقع جزءا من الزمان ، بل هو حد له ، يفصل الماضى عن المستقبل من غير انقطاع ، بحيث تتعاقب الآنات دون انفراد بعضها بالبعض وتماسكها ، نظرا لان الآن يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها ، وهذا هو ما يجعله نسبيا بين معانى المتقدم والمتأخر •

ولكن ما وجه هذه العلاقة الضرورية بين الآن وبين الزمان اذا أخذناه فى اعتباره تجدد الحال ومسأله المتقدم والمتأخر ؟ يذهب فيلسوفنا الى أن الآن اذا استمر فى متقدم الحركة ومتأخرها أحدث الزمان • وعلى ذلك تكون نسبته الى المتقدم والمتأخر هو كونه آنا ، وهو فى نفسه شىء يفعل الزمان ، ويعد الزمان نتيجة لأخذه آنا من حدود فيها ، فيحدث تقدمات وتأخرات معدودة •

وعلى هذا تظهر لنا العلاقة بين الزمان والآن • يقول ابن سينا : فالآن يعد الزمان ، فانه ما لم يكن ان لم يتعدد الزمان • والمتقدم والمتأخر يعد الزمان على أنه جزؤه ويحصل بجزئيه بوجود الآن • لأن المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان ، وكل جزء منه من شأنه الانقسام ، كأجزاء الخط ، فالآن أولى بالوحدة ، والوحدة أولى بالتحديد ، فالآن يعد على الجهة التى تعد النقطة ولا ينقسم (١) •

---

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

واضح مما سبق ـ رغم ما فى تعبيرات ابن سينا من خلط واضطراب ـ أن هذه الفكرة تدلنا على اثبات دور النفس فى ادراك الزمان ، وتأكيد هذا الدور • وهذا يخفف من نزعته التى سبق أن أشرت اليها فى بحثه للعلاقة بين الزمن والحركة والتى هى فى جوهرها نحو من النظر اليه كشىء مادى • أما فى هذا الموضع فانك تجد أن الزمان يتوقف على النفس • انه عدد يحتاج الى عاد ، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل ، وهذا يثبت دور النفس ، كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها شرط وجود الزمان

ولكنا لا يمكننا المضى فى هذا التأويل الى آخر حدوده • اذ من المبالغة تقدير أهمية هذا الطابع الذاتى فى نظرية فيلسوفنا • وكل ما يمكن قوله هو أن تفسير ابن سينا يعد خطوة هامة فى سبيل تأكيد دور النفس فى وجود الزمن •

وهذه النظرية اذا كانت تكمن جذورها فى محاولة أرسطو بحث العلاقة بين الزمان وبين النفس (١) ، الا أننى أود أن أشير الى أن بحثه لهذه العلاقة لا يدلنا حتما على أن الزمن يتوقف على النفس ، كما يرى كل من الاسكندر الأفروديسى وسمبلكيوس مثلا ـ ، اذ أن هذا تأويل من جانبهما استفاد منه ابن سينا حتى وصل الى القول بأن النفس علة وجود الزمان على نحو ما • ومن هنا يكون فيلسوفنا ـ اذا رجعنا الى بحثه للعلاقة بين الزمان والحركة ودراسته الآن ، ـ قد رأى أن الزمان من جهه فعل للنفس ومن جهة أخرى موجود خارج النفس •

١٥ ـ المكان :

اذا رجعنا الى الفصول الموجودة فى فن السماع الطبيعى والتى تبحث فى المكان ، نجد ان هذه الفصول تتناول بالدراسة عدة نقاط تتناول رد فيلسوفنا على الذين ذهبوا الى نفى وجود المكان ، وعرضه حجج القائلين بوجوده ، سواء كانوا من الجمهور أو من الفلاسفة ، بالاضافة الى تحقيقه للمذاهب الخاصة بطبيعة المكان وتحليله لها وموقفه من كل مذهب منها ، حتى يصل الى القول بواحد منها •

يذهب ابن سينا الى أن وجود المكان اذا كان من الوضوح بدرجة أن الكثير من الفلاسفة لم يركزوا جهدهم فى اثبات وجوده ، والرد على من ينفى هذا الوجود كزينون مثلا ، فان المشكلة الأساسية تتمثل فى معرفة طبيعة هذا المكان ، اذ أن المذاهب الكثيرة المتداخلة التى تسعى الى فهم وتفسير طبيعة المكان ، جعلت الوصول الى مذهب يفسره ويوضحه ، متفاديا العديد من المتناقضات من المسائل الشائكة الصعبة •

ويعرض ابن سينا لعدة مذاهب موجها النقد اليها ، وذلك قبل ايراده للمذهب الذى يقتنع به آخذا اياه عن أرسطو •

وأول المذاهب التى تتعلق بطبيعة المكان ، تتمثل فى القول بأن المكان هو الهيولى أو الصورة ، اذ أنه يقبل تعاقب الأجسام ، والهيولى أيضا تقبل تعاقب الاجسام فهو هى • أى أن القابل الأول

(١) Physice, B IV [illegible] 14, 223 A.

أى المكان هو بعينه القابل الثانى، أى الهيولى (١). انه هو المحدد للشىء الحاوى له بالذات ، والصورة كذلك ، أى أن صورة الاشياء محددة له وحاوية له بالذات .

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

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

٢ ـ المكان تكون الحركة اليه ، أما الهيولى والصورة فلا تكون اليهما حركة .

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

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

٥ ـ الصورة حد الشىء الذى هى صورته ، أما الحيز فعلى العكس من ذلك تماما . انه حد الحاوى ، أى الذى يحوى الشىء . وعلى ذلك لا يكون المكان له فساد .

أما المذهب الثانى فهو القائل بأن المكان هو البسيط . فكما أن سطح الجرة مكان للماء ، فان سطح الماء مكان للجرة، اذ أنه سطح مماس لجملة بسيط متصل به . واذا كان الفلك الأعلى متحركا، وكل متحرك له مكان ، فللفلك الأعلى مكان ، ولكن ليس له نهاية حاوية من محيط . وعلى هذا لا يكون كل مكان هو النهاية الحاوية من المحيط، بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذى تحته .

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

المذهب الثالث هو القائل بأن المكان هو الأبعاد. وقد عرض ابن سينا لهذا المذهب قائلا ان المسلمين به يرون أن بين نهايات اناء الحاوى للماء مثلا أبعاد مفطورة ثابتة تتعاقب عليها الأجسام المحصورة فى الاناء . فالماء مثلا بين أطراف الاناء ، أى أن

---

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

وهذا القول ، وان لم يرد فى طيماوس بنصه الا انه يعبر عن جملة رأيه :

M. Cornford : Plato's Cosmology, 52 B, and : A.E. Faylor : Plato : The Man and his work p 457.

هذا اذا عرفنا انه يتصور المادة كموضوع للتغيير، وانها المكان والمحل الذى تحمل فيه الصور المعينة. ويعطينا أبو البركات تبريرا من زاوية ما لرأى أفلاطون . فاذا كان ارسطو قد نقد قول أفلاطون بأن الموضع هو الهيولى ، قائلا ان الهيولى والصورة لا يفارقان المركب منهما ، أما المكان فانه يمكن ان يفارق ، فان أبا البركات يقول : ان هذا حق ، لكنه لا يناقض قول أفلاطون ، فانه يقول ان المكان والهيولى واحد فى الطبيعة لا فى الشخص والمعنى ، ولا فى ما به صار هذا مكانا وهذا هيولى ، وانما هو واحد فى البعدية الامتدادية (المعتبر ص ٥٥ فى القسم الطبيعى) .

مكانه هو مابين طرفى مقعر الاناء وهو الذى يشغله الماء ، وهو يزول ويفارق ويحصل الهواء فى ذلك البعد نفسه .

واذا كان فيلسوفنا قد وجه سهام نقده الى المذهبين السابقين ، فانه أيضا وجه الى هذا المذهب عدة أوجه من النقد أهمها قوله انه لاتوجد الا أبعاد المتمكن ، اذ هذا البعد لو قلنا به سيتداخل مع بعد الجسم ذاته ، ولو كان البعدان : بعد الجسم وبعد المكان موجودين معا ، لنفذ أحدهما فى الآخر ، ولاجتمع فى الجسم بعدان متداخلان ، وهذا مستحيل عند فيلسوفنا ، اذ أن الأمور المتفقة فى الطباع التى لا تتنوع بفصول فى جوهرها ، لا تتكثر فى هوياتها ، وانما تتكثر بتكثر المواد التى تحلها .

يبقى بعد ذلك المذهب الرابع وهو الذى ارتضاه ابن سينا قائلا انه هو المذهب الصحيح ، فهو يقول ان المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وعلى ذلك يكون المكان وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره ، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى ، حاويا ومساويا ، ثابتا للمنتقلات ، يملأه المنتقل شغلا ، ويفارقه المنتقل بانتقاله عنه ، ويواصله بالانتقال اليه ، ويستحيل أن يوجد فيه جسمان معا (١) .

١٦ ـ الخلاء :

هذا عن المكان أما عن الخلاء ، فانك تجد فيلسوفنا قد خصص له أكثر من فصل من فصول السماع الطبيعى تأتى مباشرة بعد بحثه للمكان ، نظرا لارتباط المسألتين أحدهما بالأخرى تمام الارتباط . فالبحث فى المكان لا بد أن يؤدى الى التساؤل : وهل هناك مكان خال من الأجسام ؟ وما طبيعة هذا الخلاء ؟ وهل يمكن تصوره ؟ الى آخر هذه الموضوعات التى نجدها بين تضاعيف فن السماع الطبيعى .

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

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

فالقائلون بالخلاء يذهبون الى أنه لولا الخلاء لما حدثت الحركة ، وانما تتحرك الأجسام فى

---

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

الفضاء الخلى . فالمتحرك اذا تحرك فى ملا ، فانه اما أن يدفع الملأ فيتحرك ، واما يداخله . وعلى هذا فان حركة المتحركات يلزم عنها اما وجود الخلاء ، واما تداخل الأجسام بعضها فى بعض . ولكن التداخل محال . وعلى هذا فان وجود الحركات المكانية بالنسبة للأجسام تشهد بوجود الخلاء .

وهذه الحجة شأنها شأن كل الحجج التى ساقها القائلون بالخلاء ، كانت موضع نقد ابن سينا . ويمكن ايجاز وتوضيح أوجه نقده مع ما فيها من مغالطات ظاهرة فيما يلى :

(أ) الحركة فى المكان لا تحتاج الى خلاء ، اذ أن الأجسام المتحركة تخلى أماكنها بعضها لبعض . دون ان يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق سوى بعد هذه الأجسام وتصادمها مع بعضها البعض . فليس هناك اذن سوى تغيرات وتحولات فى المكان . واذا ترك جسم مكانه حل مكانه شىء آخر .

(ب) اذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج الى الخلاء ، فان التمييز بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا الى نفس النتيجة . واذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه الى فوق وأسفل تبعا لخفته أو ثقله ، واذا كان القسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه ، فاننا لا يمكن أن نفسر ذلك اذا سلمنا بالخلاء . فالخلاء متشابه لا اختلاف فيه ، اذ هو طبيعة واحدة ، بحيث لا يمكننا القول بأن شيئا ما بعد طبيعيا فيه وشيئا آخر يعد قسريا فيه ، كما أنه ليس فيه فوق ولا أسفل . وعلى هذا فانه اذا كانت الحركتان الطبيعية والقسرية ترتبطان بالتمييز بين الفوق والاسفل ، وكلاهما لا نجده فى الخلاء ، فاننا يمكن أن نرتب على ذلك قولنا بأن الخلاء غير موجود بأى حال من الأحوال . طالما أن الحركة سواء كانت طبيعية أو قسرية ، تعد ضرورية للأجسام .

(ج) اذا انتقد من التمييز بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية الى التمييز داخل الحركة الطبيعية بين حركة مستديرة وحركة مستقيمة ، وجدنا الخلاء ممتنعا . ان الحركة المستديرة هى حركة الأفلاك التى توجد فى آخر حدود العالم الطبيعى ، وذلك اذا أخذنا بالقسمة الأرسطية للعالم الى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر . فالخلاء من شأنه أن لا يقف ولا ينتهى الا اذا كان وراءه جسم غير متناه ، وهذا الجسم يمنعه أن يمتد الى غير نهاية .

هذا عن الحركة المستديرة ، حركة ما فوق فلك القمر ، أما الحركة المستقيمة ، حركة العناصر الموجودة تحت فلك القمر ، فغير ممكنة أيضا فى الخلاء . دليل هذا عند ابن سينا أن الحركة الطبيعية تترك جهة وتتجه نحو جهة أخرى ، ويجب أن يكون اتجاهها نحو الجهة الأخرى مخالف للجهة الأولى ، والا ما فائدة حركتها ؟ أما الخلاء فليس فيه هذه المخالفة ، انه شىء متشابه متجانس كما قلت ، وليس فيه اختلاف فى الجهات ، فكيف اذن نفسر ترك المكان والقصد اليه ؟ .

ويبدو لى أن هذه الحجة تقوم فى كثير من جوانبها على مذهب ابن سينا فى المكان . فتفسيره للمكان على أنه السطح الحاوى قد يسر له اثبات أن للأماكن قوة تشتاقها العناصر وتوجد فيها على أنها شىء طبيعى لها ، فتشتاق النار مثلا مقعر فلك

القمر ويشتاق الهواء مقعر كرة النار ، والأرض بعد ذلك تكون فى الوسط وهكذا • وبذلك لا يكون للخلاء تأثير فى أن يجعل العناصر تنطلق الى أمكنتها الخاصة بها وتستقر فيها •

(د) اذا كان من الضرورى الربط بين الحركة والزمان ، بمعنى أن كل حركة لا بد أن تتم فى زمان يختلف سرعة وبطءا تبعا لاختلاف الأجسام فى كثافتها ورقتها ، فهل يمكننا التسليم بهذا الربط بين الحركة والزمان اذا سلمنا بوجود الخلاء ؟ لا يمكن ذلك اذا عرفنا أن كل جسم فيه قوة مقاومة بمقتضاها يعود الى حالته الطبيعية بعد انتهاء فعل القاسر له • فالحركة فى الخلاء لا مقاومة لها ، وعلى هذا فان الاجسام فى ثقلها وخفتها ستكون متساوية فى حيث السرعة والبطء طالما أن حركتها فى الخلاء الذى لا مقاومة فيه أصلا• وعلى هذا فلا مناص من نفى وجود الخلاء حتى نستطيع تفسير سقوط الأجسام الثقيلة فى وقت أسرع من سقوط الأجسام الخفيفة • فاننا نشاهد اختلاف سرعة التحرك وبطئه بحسب اختلاف المقاومة وكلما فرضنا مقاومة أشد ، كانت الحركة أبطأ ، والعكس صحيح • أما اذا سلمنا بالخلاء ، فانه لا يمكن تفسير هذه المشاهدة ، اذ كل حركة فى الخلاء تعد حركة فى عدم مقاومة •

(هـ) بناء على النتيجة ب والنتيجة جـ والنتيجة د يمكن القول بأن الحركة فى الخلاء غير ممكنة سواء كانت حركة طبيعية أو قسرية • فالجسم المقذوف فى الهواء ـ أيا كان تفسير حركته (١) تتوقف حركته على ثقله أو خفته• واذا كان الخلاء ليس فيه شىء من ذلك (النتيجة د) ، فان هذه الحركة لا يمكن تفسيرها •

(و) هذا بالاضافة الى أنه ينتج عن ذلك أن المتحرك لا يقف أبدا • اذ كيف يقف الجسم وليس هناك موضع يكون فيه أولى بالوقوف من موضع آخر؟ أين تكون نقطة البداية ونقطة النهاية فى الخلاء ؟ أين المقاومة التى تبطل حركة الجسم؟ أننا اذا سلمنا بوجود الخلاء ، فان المتحرك سيتحرك أبدا دون أن يقف • اذ أن الميل القسرى فى المتحرك بالقسر تضعفه مقاومة الملأ الذى يتحرك الجسم فيه • ويمكن أن نضرب على ذلك مثالا : اننا اذا رمينا حجرا الى فوق ، فانه لولا مقاومة الملأ له عن الحركة لوصل الى السماء • اذ أن صعوده اليها يكون نتيجة لقوة استفادها من القاسر• واذا كانت القوة ما زالت باقية ، فان الحجر يكون متحركا نحو فوق دون أن تتوقف حركته بمصادمات الملأ الذى فى المسافة ، وهذا ماتبطله المشاهدة (٢)

١٧ ـ الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام :

يخصص ابن سينا فى فن السماع الطبيعى عدة مواضع بالدراسة فيها ما يمكن تسميته بالأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام • ونستطيع بلورة ما يبحثه فيلسوفنا فى هذا المجال حول نوعين من الحركة ، هما الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية • وسأقتصر فى دراستى لهذا الموضوع على نقطة جوهرية أفاض فيها فيلسوفنا وهو يبحث فى

(١) ـ سيتبين بعد قليل تفسير حركة الجسم المقذوف فى الهواء بعد مفارقة القاسر له • وكيف خالف ابن سينا ارسطو فى تفسيره لهذه الحركة •

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

حركة الأجسام . وهذه النقطة تتمثل في التساؤل عن سبب حركة الجسم المقذوف بعد مفارقة القاذف له . ويرى القارىء كيف أن الطابع العام هو طابع الموضوعات التي تدخل في علم الطبيعة منه في فلسفة الطبيعة .

فابن سينا يعرض علينا آراء الذين حاولوا تفسير هذه الظاهرة . ويبدأ دراسته بقوله : وأما الذي يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمى والمدحرج، فان لأهل العلم فيه اختلافا على مذاهب. ويبلور ابن سينا هذه المذاهب في ثلاثة ، يعرض لها ثم ينقد ما استحق منها النقد من وجهة نظره آخذا بالمذهب الثالث .

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

(١) Physica B IV, 215 A.

ويعرض ابن سينا — كما قلت — ثلاثة آراء ثم يبين لنا رأيه . وسأحاول الاشارة بايجاز الى رأي رأى من هذه الآراء على ضوء ما كتبه ابن سينا في فن السماع الطبيعي ، مبينا نقد ابن سينا لما في بعض هذه الآراء من خطأ .

١ — يذهب الرأي الأول الى أن سبب حركة الجسم المقذوف في الهواء بعد مفارقة القاذف له، رجوع الهواء المدفوع فيه الى خلف المرمى ، والتئامه هناك التئاما بقوة تضغط ما أمامه. ويرى القائلون بهذا الرأي أنه ليس ببعيد أن تكون حركة الهواء من القوة بحيث تحمل الحجارة وغيرها ، فالرعد يهد الأبنية المشيدة ويفلق الصخور .

ولكن هذا المذهب يعد خاطئا ، اذ كيف نقول بأن الهواء الراجع الى خلف التأم بحيث ضغط ما قدامه ؟ وما سبب حركته الى قدام عند الالتئام بحيث يدفع ما يليه ؟

٢ — الرأي الثاني مؤداه أن الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعا . لكي الهواء أقبل للدفع فيندفع اسرع ويجذب الجسم معه أو يحمله معه .

واذا كان ابن سينا قد وجه سهام نقده الى الرأي الاول ، فانه أيضا قد نقد الرأي الثاني . ويمكن اجمال نقده من خلال عباراته التي تختلط بالاضطراب والغموض فيما يلي :

(أ) القول بأن الهواء يندفع غير صحيح ، اذ أن الكلام في الهواء كالكلام في المرمى . دليل هذا أن الهواء المدفوع لا يخرج عن حالتين : اما أن يبقى متحركا مع سكون المحرك أو لا يبقى ، فان

بقى ، فانه اذا كان أسرع حركة فيجب أن يكون نفوذه فى الحائط أشد من نفوذ السهم ، اذ أن السهم ينفذ عندهم بقوة نافذة بسبب حركة الهواء الذى هو أسرع ، والهواء يحبس ويصد عن الأمور القائمة فى وجهة فلم لا يحتبس ؟ أما فى الحالة الثانية وهى أن الهواء المدفوع لا يبقى متحركا مع سكون المحرك ، فانها غير صحيحة ، اذ كيف ينفذ المرمى فى الهواء المدفوع .

(ب) لا يمكن القول بأن المحرك أفاد المتحرك قوة ، بمعنى أن هذه القوة لا تخلو أن تكون قوة طبيعية أو نفسانية أو عرضية ، ولكنها ليست كذلك ، اذ أن القوة المحركة فى جوهر النار فوق هى صورة وطبيعة ، أعنى الحرارة ، واذا كانت فى الحجر كانت عرضا ، فكيف تكون طبيعة واحدة عرضا وصورة .

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

(د) لو كانت علة هذه الحركة حمل الهواء للمرمى ، فاننا قد نجد علة لذلك وهى أن الهواء يزداد سرعة وانحرافا لما ينفذ فيه من الهواء الناقل للمرمى ، ولكن هذه العلة لا توجد .

٣ ـ بقى الرأى الثالث وهو الذاهب الى أن المتحرك يستفيد ميلا من المحرك . واذا كان ابن سينا كما عرفنا قد نقد الرأى الاول والثانى ، فانه قد أخذ بهذا الرأى الذى لانجده عند أرسطو فى محاولة شرح السبب فى حركة الجسم المقذوف بعد مفارقة القاذف له ، حين ذهب الى أن الهواء يعد سبب استمرار حركة الحجر الذى يقذف به فى الفضاء لأنه يقوم برد فعل عندما يخترقه الحجر ، فيؤدى ذلك الى ابعاده ثم يستمر رد الفعل كلما اخترق جزءا آخر من الهواء ؛ بل نجد هذا الرأى الثالث عند يوحنا فيلوبونوس (١) Joannes Philoponu فى القرن السادس الميلادى وهو الذى عرف عند العرب بيحيى النحوى . وقد عارض يوحنا هذا آراء أرسطو فى الحركة وخاصة فى هذه النقطة بالذات . فهو ـ أى يوحنا ـ اذا كان قد ذهب الى وجود مدافعة يدفع بها الجسم المتحرك ما يعترض سبيل حركة فانه رفض محاولة أرسطو التى تتمثل فى البحث عن القوة المسيرة لجسم مقذوف فى الوسط المحيط به ، اذ أنه قد ذهب الى أن القوة المسيرة مرتبطة بالمقذوف كقوة دافعة غير مادية ، أى يعطيها القاذف للجسم بفعل عملية القذف ذاتها . وعلى هذا فان القوة المحركة الداخلية تضغط فى الجسم أثناء الانطلاق ، ثم تعمل بعد ذلك كقوة دافعة له (٢) .

معنى هذا ، أن فيلوبونوس قد ذهب ـ كما يرى جيلسون موضحا مذهبه ـ الى أن يدنا حين تقذف كرة مثلا ، فانها تعطيها قوة دافعة بمقتضاها

---

(١) ـ يقول جيلسون فى كتابه :
History of Christian Philosophy, p. 599.
ان تاريخ مولده ووفاته غير معروفين ، ولكنه عاش فى القرن السادس الميلادى . ويبدو انه مات عام ٥٨٠م . وقد ذكر جيلسون قائمة بكتاباته وبطبيعاتها وكذلك بعض الدرسات عنه .

(٢) لمعرفة بعض التفصيلات عن هذا المذهب يمكن الرجوع الى ، مصطفى نظيف آراء الفلاسفة الاسلاميين فى الحركة ص ٤٥ ـ ٥١ ، ديكستر هوز : تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠ ، ١٥٠ من الترجمة العربية ،

تستمر فى حركتها بعد أن تركت اليد القاذفة لها (١)• فاذا رجعنا الى ابن سينا وجدناه يأخذ بهذا المذهب • فهو بعد أن عرض للمذاهب التى نقدها على النحو الذى أشرت اليه ، يشرح لنا هذا المذهب الأخير مفضلا الأخذ به • فهو يقول : لكنا اذا حققنا الأمر ، وجدنا أصح المذاهب ، مذهب من يرى أن المتحرك يستفيد ميلا من المحرك ، والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول أن يسكن الطبيعى بالقسر أو القسرى بالقسر (٢)•

١٨ ـ نص مختار :

يقول ابن سينا فى المقالة الأولى ـ الفصل السادس ـ ص ١٥ ـ ١٦ من طبعة طهران الحجرية • فى نسبة الطبيعة الى المادة والصورة والحركة :

ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة وأعراضا ، وطبيعته هى القوة التى يصدر عنها تحركه أو تغيره الذى يتكون عن ذاته ، وكذلك سكونه وثباته • وصورته هى ماهيته التى بها هو ماهو• ومادته هى المعنى الحامل لماهيته • والأعراض هى الأمور التى اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته أو عرضت له من خارج •

وربما كانت طبيعة الشىء هى بعينها صورته وربما لم تكن • أما فى البسائط فان الطبيعة هى الصورة بعينها ، فان طبيعة الماء هى بعينها الماهية التى بها الماء وما هو ، لكنها تكون طبيعة باعتبار ، وصورة باعتبار• فاذا قيست الى تقويمها لنوع الماء، وان لم يلتفت الى ما يصدر عنها من الآثار والحركات ، سميت صورة • فصورة الماء مثلا هى قوة أقامت هيولى الماء نوعا هو الماء ، وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة المحسوسة • والثقل الذى هو الميل بالفعل الذى لا يكون للجسم وهو فى حيزه الطبيعى • فيكون فعلها مثلا فى جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه ، فالبرودة ، واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له ، فالرطوبة • واما بالقياس الى مكانه المناسب ، فالتسكين •

وأما فى الاجسام المركبة ، فالطبيعة كشىء من الصورة ولا تكون كنه الصورة • فان الأجسام المركبة لا تصير هى ما هى بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة ، وان كان لا بد لها فى أن تكون هى ما هى من تلك القوة • فكأن تلك القوة جزء من صورتها ، وكأن صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد ، كالانسانية ، فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق • واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الأجتماع أعطت الماهية الانسانية •••

ويقال طبيعة لما يتقوم به جوهر كل شىء ، وان يختلف فيها بحسب اختلاف المذاهب والآراء. فمن رأى أن يجعل الجزء الأحق من كل جوهر بأن يقومه ، هو عنصره وهيولاه ، قال ان طبيعة كل شىء عنصره • ومن رأى أن يجعل الصورة أحرى بذلك جعلها طبيعة الشىء • وعسى أن يكون فى أهل البحث قوم ظنوا أن الحركة هى المبدأ الأول لافادة الجواهر قواماتها ، فجعلوها طبيعة كل

(١) Paul Tannery : Sur la période finale de la philosophie. Revue philosophique, 42, p 273-244, P. Duhem : Le système du monde, tome I, p. 316-318.
E. Gilson : History of Christian Philosophy p 90-91.

(٢) فن السماع الطبيعى مقالة ٤ فصل ١٤ ص ١٥٤ •

شيء • ومن جعل طبيعة كل شيء صورته جعلها في البسائط ماهيتها البسيطة ، وفي المركبات المزاج •

وقد كان الأقدمون من الأوائل شديدي الشغف بتفضيل المادة والقول بها وتصييرها طبيعة• ومنهم أنطيفون الذي يذكره المعلم الأول ويحكي عنه أنه أصر على أن المادة هي الطبيعة ، وأنها هي المقومة للجواهر • ويقول لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء ، لكان السرير اذا عفن وصار بحيث يفرع غصنا وينبته فرع سرير • وليس كذلك ، بل يرجع الى طبيعة الخشب وينبت خشبا • كأن هذا الرجل رأى أن الطبيعة هي المادة ، ولا كل مادة ، بل المحفوظ ذاتها في كل تغير • وكأنه لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعة ، بل لم يفرق بين العارض وبين الصورة ، ولم يعرف أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذي لا بد منه عدم الشيء أو يكون ثابتا عند عدم الشيء • وما يعنينا أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكفي في أن يحصل الشيء بالفعل مثل هذا الذي هو الهيولى التي لا تفيد وجود الشيء بالفعل، بل انما تفيد قوة وجوده ، بل الصورة هي التي تجعله بالفعل • ألا ترى أن الخشب واللبن اذا و[illegible] كان للبيت كون بالقوة ، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته ، حتى لو جاز أن يقوم صورته لا في المادة لاستغنى عنها •

وهذا الرجل ذهب عليه أن الخشبية صورة ، وأنها عند الانبات محفوظة • وان كان الذي يهمنا في مراعاة شرائط طبيعته ، هو أن يكون مفيده للشيء جوهرية ، فالصورة أولى بذلك •

ولما كانت الأجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورها ، ولم تكن هي هي بموادها ، والا لما اختلفت ، فبين أن الطبيعة ليست هي المادة ، وأنها هي الصورة في البسائط ، وأنها في أنفسها صورة من الصور ليست مادة من المواد • وأما في المركبات فغير خاف عليك أن الطبيعة المحدودة وحدها لا تعطي ماهياتها بل هي مع زوائد ، الا أن تسمى صورتها الكاملة طبيعة على سبيل الترادف • فتكون الطبيعة تقال حينئذ على هذا وعلى الاول بالاشتراك • وأما الحركة فهي أبعد من أن تكون طبيعة للأشياء ، فانها كما يتضح طارئة في حالة النقص وغريبة من الجوهر •

د• محمد عاطف العراقي