

د.معن زيادة

الحكمة من الطبيعة

إلى ما جعل الطبيعة

دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي

أريّة



**الحركة من الطبيعة
إلى ما بعد الطبيعة**

د. معن زيادة

الحركة من الطبيعية إلى ما بعد الطبيعية

دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي



للنشر والتوزيع

2014

الكتاب : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي

تأليف : د. معن زيادة

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 0122/3529628

8 ش البطل أحمد عبد العزيز - عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : + (202) 25754123

هاتف : + (202) 23953150

الإخراج الداخلي : حسين جبييل

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى : 2014

رقم الإيداع : 2013/23486

الترقيم الدولي : 978-977-499-119-6

تمهيد

هذه ترجمة عربية لأطروحة الدكتوراه التي قدمها
الدكتور معن زيادة لجامعة ماكجيل Macgill الكندية.

أنجز هذا الكتاب باللغة الإنجليزية في صيف سنة 1972، وكان أطروحة متممة لدراسة الدكتوراه في جامعة ماكغيل MacGill الكندية. وكنت أرغب منذ حصولي على الدكتوراه أن أقوم بنقل الكتاب إلى اللغة العربية، إلا أن أشغالي وظروفي لم تتح لي تلك الفرصة، إلى أن بدأ أحد طلابي بنقله إلى اللغة العربية على أمل الإفادة منه في الحصول على درجة الماجستير في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وكان ذلك سنة 1982، أي بعد عشر سنوات من إنجاز الكتاب.

بعد الموافقة، بدأ هذا الطالب الصديق عمله، فكان يقوم بترجمة قسم من الكتاب ثم يعرضه عليّ فأراجعه على أن يعود إلى صياغته مرة أخرى.. إلا أن المترجم لم يتمكن من إنجاز جميع فصول الكتاب

تحت إشرافي المباشر، واضطر إلى مغادرة لبنان إلى ألمانيا بسبب ظروف الحرب اللبنانية، وكان قد بقي من الكتاب الفصل الثالث والأخير، فأرسله إليّ بالبريد، إلا أنني اضطررت إلى إعادة صياغة هذا الفصل بكامله لأنه لم يأت على الصورة التي رغبت فيها.

وعند مراجعتي الأخيرة للكتاب تبين لي أن الاقتباسات والحواشي تحتاج إلى تدقيق، وقد استغرق ذلك وقتاً طويلاً، ولم ينجز نقل الكتاب إلى اللغة العربية إلا في صيف 1984، أي بعد اثنتي عشر سنة من وضعه باللغة الإنجليزية.

ومما يلفت النظر أنه لم تصدر خلال هذه المدة الطويلة الممتدة من سنة 1972 إلى سنة 1984 أية دراسة عن ابن باجة يمكن أن تضيف إلى هذا الكتاب أو تساهم في إغنائه. وأنا هنا لا ادّعي الكمال

لهذا العمل، وكل ما أقوله أنني لم أجد نفسي في وضع أحتاج معه إلى إعادة صياغة الكتاب على ضوء دراسات أخرى.

أرجو أن يسهم هذا العمل في سدّ ثغرة صغيرة من ثغرات المكتبة العربية، وأن يسهم إسهامًا متواضعًا في حركة الدراسات الفلسفية العربية.. فهذا هو هدي الأول من هذا العمل..

مع زيادة

بيروت صيف 1984

افتتاحية البحث

ابن باجّة هو أول الفلاسفة وكبار المفكرين الذين ظهوروا في الأندلس والمغرب الإسلامي. فقد جاء بعده مباشرة وعلى التوالي ابن طفيل وابن رشد وابن خلدون وآخرون غيرهم. وكون ابن باجّة أول هؤلاء يعتبر بحد ذاته انجازاً هاماً يكفي صاحبه فخراً، خاصّة أنّه جاء بعد أن كان صرح الفلسفة في الشرق قد تزعر قبل أن ينهار بفعل الهجمات الشرسة للغزالي والمفكرين التقليديين.

في هذا الزمن العصيب نهض ابن باجّة في المغرب، وأرسى قواعد الصرح الفلسفي من جديد، ممهداً لإعادة السير على طريق الفكر الفلسفي الذي كان قد بدأ مع الكندي وبلغ قمة ازدهاره مع الفارابي وابن سينا. وهكذا نرى أن ابن باجّة يمثل حلقة وصل مهمة بين المرحلتين الرئيسيتين في تاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي

في المشرق والمغرب. إلا أن نجاح ابن باجة هذا كان من أهم أسباب سوء طالعته، ذلك أن نجاحه قد ساهم في صنع فيلسوفين جاء بعده واستفادا من فكره الأصيل ونظرة النقدي الثاقب. فقد ألقى نجاح هذين الفيلسوفين حجبا كثيفا عليه وحوّلاه إلى فيلسوف من الدرجة الثانية في الأهمية، علما بأنهما كانا يجلان له ويكثنان له احتراماً وتقديراً كبيرين. فأولهما وهو ابن طفيل الذي عرض أفكار ابن باجة الأصيل في روايته الفلسفية المشهورة حي بن يقظان التي لفتت أنظار المراقبين، أما ثانيهما فهو ابن رشد الذي ازدادت ثقابة نظره الناقد من خلال دراسته لأعمال ابن باجة حتى أصبح ابن رشد الشارح الأول الذي لا يُعلى عليه.

وعملنا هذا يهدف إلى إنصاف ابن باجة بكشف النقاب عن

بعض نواحي فكر أبي الفلسفة في المغرب الإسلامي وأول روادها.

فلسفة ابن باجة - عامّة - وفلسفته الطبيعية - خاصّة - لم تلقَ إلا قليلاً من الاهتمام والانتباه رغم أهمية المسائل التي أثارها. فهي ماتزال تحتاج لمزيد من المعالجة في مجالات متعدّدة ومهمة. أما دراستنا هذه، فهي تعالج جانباً رئيسياً من جوانب فلسفة ابن باجة ألا وهو موضوع الحركة. والبحث في نظرية الحركة هذه لا يقتصر على الاعتبار الطبيعية كما قد يفهم للوهلة الأولى، بل يتضمن إلى جانب ذلك الناحيتين النفسية الإنسانية والميتافيزيقية في دراسة موحّدة. إن أحد الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة، هو إقامة الدليل والبرهنة على انسجام وتماسك فكر ابن باجة بأسره، وذلك بإظهار الغرض المشترك العام والبناء التحليلي المتناسك في الطبيعة وما وراء الطبيعة مروراً بالنفس الإنسانية عند ابن باجة. بل إن هذا الانسجام يتسع فيشمل كل ما كتبه ابن باجة بما في ذلك فكره السياسي. ودراسة كتاب شروحات السماع لابن باجة تطرح عدة مسائل جدلية، كرفض المؤلف لقانون أرسطو في الحركة، ونقده للشرّاح لعجزهم عن فهم أرسطو ووجهة نظره ولا سيما في موضوع انقسام الجسم.

ثمّة صعوبتان رئيسيتان تواجهان أي دارس لابن باجة أو لأي من أعماله؛ أولاهما قلّة المصادر والدراسات المتعلقة بفيلسوفنا ومذهبه وأعماله، فالإمام بفكر ابن باجة قليل جداً في كل من الغرب والشرق الإسلاميين على السواء. والمصادر والدراسات التي يمكننا

الحصول عليها حول ابن باجة وفلسفته الطبيعية تقتصر على مقالتين تعالجان جانباً واحداً من نظرية الحركة فقط. والصعوبة الثانية تكمن في قلة وجود المخطوطات لكتبه وأعماله. فالمجموعة الرئيسية لأعماله والمحفوظة في مخطوط يتيم، صعبة القراءة عسيرة الفهم. وهكذا فإن دراستنا هذه هي محاولة للإسهام في نشر وإظهار أفكار ابن باجة وفلسفته.

يسعدني هنا أن أعبر عن عميق شكري لكل أصدقائي وزملائي الذين ساهموا مباشرة وغير مباشرة في إخراج هذا العمل إلى الوجود.

مقدمة المترجم

يسرني أن أقدم هذه الترجمة عن الإنجليزية إلى القاريء والدارس العربي للفلسفة، آملاً أن تسهم ولو إسهاماً متواضعاً في نقل شيء نافع إلى المكتبة والثقافة العربيين. وهي ترجمة لرسالة دكتوراه للدكتور معن زيادة، بعنوان نظرية الحركة في فلسفة ابن باجة، قدمت إلى معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل في مونتريال - كيبك في تشرين الأول 1972. وقد تمت هذه الترجمة بإشراف الدكتور معن زيادة، وهو مؤلف الرسالة نفسه.

لقد وقع الاختيار على هذا العمل بالذات للأسباب التالية: السبب الأول هو أنني لاحظت أثناء دراستي في الجامعة، قلة المراجع الفلسفية العربية وصعوبة الحصول عليها، ولذلك أردت أن أقوم بعمل تكون له فائدة مباشرة يساهم في تخفيف الصعوبات التي يلاقيها دارسو الفلسفة العربية/ الإسلامية. وقد تمّ اختياري

لهذا الفيلسوف بالذات، أي ابن باجة، لكونه فيلسوفاً مغموراً نسبياً بالمقارنة مع الفلاسفة المسلمين الآخرين. وهو مغمور إلى درجة يحسب معها القاريء، أن أعماله وفلسفته ليست إلا شذرات متفرقة لا تشكّل فلسفة متكاملة. وهذا في رأينا إجحاف وتجن على فيلسوف لم تتوافر حتى الآن دراسات كافية لأعماله. فنحن لذلك ما زلنا عاجزين عن تحديد مكانة ابن باجة في مجمل الفلسفة العربية/الإسلامية من جهة، وكذلك لا يمكننا معرفة مدى تأثير فلسفته في الفلسفة الأوروبية، إذا كان للفلسفة الإسلامية فعلاً تأثير فيها. من العدل والإنصاف إذن أن يبقى الحكم على ابن باجة كفيلسوف معلقاً حتى تتوافر دراسات متكاملة لحياته ولأعماله ومن ثم تقويمه وأعماله بالمقارنة مع الفلاسفة المسلمين الآخرين.

من هنا تبرز أهمية هذا العمل الذي يعرض لفلسفة ابن باجة. فالفيلسوف مغمور نسبياً كما ذكر سابقاً، ومن الإنصاف إعطاؤه شيئاً من حقه، وذلك بإظهار أعماله ونشر فلسفته ومبادئه. وإنَّ أقلَّ الواجب هو أن ننقل إلى لغة الضاد ما كتب عن مفكرينا وحضارتنا وتاريخنا باللغات الأجنبية. فإنه من المؤلم حقاً أن نرى الدارس لآثار وأعمال المفكرين العرب والمسلمين، سواء في الجامعات العربية أو الأجنبية، يحتاج دائماً للرجوع إلى المراجع الغربية وغيرها، إذا ما أراد فعلاً أن يستقصي بعض الحقائق الحضارية أو التاريخية والتي هي من صميم حضارتنا وتاريخنا.

والترجمة بحد ذاتها لا تقلُّ أهمية عن التأليف إذا أخذت بهذا المنظور. وهي لها مشاكلها وصعوباتها. فهي الوسيلة الرئيسية للتفاعل مع الثقافات الأخرى، والباب الذي تنفذ من خلاله المؤثرات المختلفة من ثقافية أو حضارية عامة. كما وأنه بقدر ازدهار الترجمة والنقل عن اللغات الأجنبية، تغتني اللغة بالمصطلحات الجديدة والتعابير الدقيقة والأساليب التعبيرية المستحدثة. فمن الضروري إذن فتح هذا الباب على مصراعيه، وخاصة في هذا العصر الذي تتدفق فيه الاكتشافات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية وتتصارع فيه الثقافات المختلفة بتياراتها السياسية والفكرية والفلسفية المتنوعة. هذا في حين أن اللغة العربية، لقلَّة تفاعلها مع الثقافات الأخرى، تعاني شيئاً من الركود يمنع سيرها وتطورها بسرعة تتناسب مع سرعة التطورات الحديثة، لاستيعاب ما استحدث وما يستخدم كل يوم من مصطلحات تعبيرية ومفاهيم

_____ الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة _____

مبتكرة بشكل يتناسب مع العصر؛ فالترجم والناقل عن اللغات الأجنبية إلى العربية يعاني كثيراً بسبب هذا النقص في الوسائل التعبيرية من جهة، كما يعاني من قلة المراجع والقواميس المتخصصة من جهة أخرى.

وللترجمة مشاكل وصعوبات خاصة. وأولها وربما أهمها المشكلة الناشئة عن اللغة ذاتها، وقدرتها على الاستيعاب والعطاء في المراحل الحضارية المختلفة، ومدى انفتاح هذه اللغة على الحضارات الأخرى المعاصرة لها. فمذ بداية هذا القرن، ومع ازدياد الاتصال بالحضارة الغربية، بدأ المفكرون العرب يواجهون صعوبات النقل والترجمة عن اللغات الغربية. إذ أنّ هذه الأخيرة، كانت قد قطعت مراحل بعيدة من التطور، وكانت قد تكوّنت لها منذ زمن طويل تقاليد الحضارية ووسائلها التعبيرية ومخزونها اللغوي بدرجة كبيرة من النضج مع قدرة واسعة على الاستيعاب والتعبير. هذا في حين كانت اللغة العربية قد عرفت فترة طويلة من الركود، الناتج عن التخبط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، الذي عاناه العرب طويلاً، بفعل التشتت والانقسام والتمزق تحت ألوان متعددة من الاستعمار.

كما أن اتصال العربية بالحضارة الغربية، منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن، كان بطيئاً أحياناً أو متسرّعاً بدون تروٍ وتمحيص أحياناً أخرى. فهو لم يكن مواكباً لما كان متماشياً بشكل ثابت، مع ما كان يدور وما يدور الآن في الغرب من تطور وتقدم. من هنا كانت

العربية تعاني صعوبة هضم ما يأتيها من الخارج، إذ لم تكن مهياًة له تهيئة فعلية.

يضاف إلى هذا ما تعانیه العربية في العصر الحاضر، نتيجة للثشت والتمزق السياسي الذي يعيشه العرب اليوم، حيث يغني كل منهم على ليله. صحيح أن هناك بعض الاجتهادات والمبادرات الفردية هنا وهناك، في هذا البلد العربي أو ذاك، إلا أن تأثير هذا يبقى محدوداً بفعل انهك السلطات في كل بلد بالصراعات السياسية، التي تحوّل الاهتمام عن التطور الثقافي الفعلي إلى درجة ثانوية من الأهمية، صارفة انتباه الناس عامة، والأفراد والجماعات المثقفة خاصة، إلى المشكلات السياسية المتكثرة، التي لا يستحق أكثرها الاهتمام الفعلي، لأن العديد من هذه المشكلات يعبر عن مصالح خارجية أو فردية أو زعامات تقليدية، تُلبس هذه المشكلات والصراعات ثوباً سياسياً لجرّ الجماهير العربية وإبقائها دائماً في دوامة من الضياع الفكري والسياسي، ولإبقائها بالتالي ضمن دائرة النفوذ، لهذا أو لذاك ولتلك الجهة أو الأخرى. يضاف إلى هذا عدم وجود أكاديمية عربية مركزية عامة، تختص باللغة العربية ويلتزم بها الجميع، وتأخذ على عاتقها الاهتمام باللغة وتطويرها، بحيث تُدخل في بوتقة اللغة كل ما يستجدّ من مفردات وتعابير وتعرب ما يلزم تعريبه، ومن ثمّ تعممه في نشرة دورية إلى جميع المراكز الثقافية من جامعات وغيرها، لكي يدخل هذا التجديد حالاً إلى حيز التطبيق والاستعمال، في وسائل النشر والمطبوعات الأخرى من مدرسية وغيرها. فيدخل في نطاق ثروة الثقافة واللغة

العربية الحيوية، ولا يبقى في بطون بعض الكتب أو السجلات النادرة المخزونة، التي لا يعلم بها إلا الله و«الراسخون في العلم».

فاللغة تشبه إلى حد كبير كائناً حياً متطوراً، ولا بد من تزويدها دائماً بالغذاء اللازم لإعطائها القدرة على الاحتكاك بفعالية بما يحيط بها من لغات وثقافات، خاصة في هذا العصر الذي ازداد فيه العالم ترابطاً بحكم توافر وتطور وسائل الاتصال المتنوعة. فقد أصبح من المستحيل الآن على أي شعب أن يعيش منعزلاً دون احتكاك مع الشعوب الأخرى بثقافاتهما المختلفة.

والكتاب الذي نحن بصدد ترجمته هو، كما ذكرنا سابقاً، رسالة دكتوراه في الفلسفة يبحث فيها الكاتب نظرية الحركة في فلسفة ابن باجة. ويتألف الكتاب من ثلاثة فصول يبحث كل منها جانباً خاصاً من جوانب الوجود: الوجود الطبيعي، فالوجود الإنساني، ثم الوجود العقلي. فيبحث في أولها في الطبيعة والأجسام الطبيعية وحركاتها ودوافع وخصائص هذه الحركات، بحيث يخلص في نهاية الفصل إلى تكوين نظرية موحدة للحركة. وهو بهذا يعدُّ القارئ إعداداً جيداً لفهم الجانب التالي للوجود. أي الوجود الإنساني.

ويعالج الفصل الثاني جانب الوجود الإنساني، فيستعرض على التوالي أنواع الأفعال المختلفة، الإنسانية وغير الإنسانية. ثم يستعرض الصور الروحانية، ويضعها في نظام تراتبي تصاعدي، موضحاً بذلك الطريقة التي يمكن للإنسان بواسطتها الارتقاء والصعود حت الوصول إلى العقل الفعّال والاتحاد به، وهذا هو

الهدف النهائي الأسمى. وهكذا يبين لنا الكاتب نظرية المعرفة عند ابن باجة، وهي نظرية متكاملة؛ فمن المحسوس البسيط إلى المعقول ثم إلى المجرد.

وأما الفصل الثالث فيعالج أنواع المحركات، وارتقاء هذه المحركات المتدرج من المحرك الأول المباشر حتى المحرك الأقصى الذي هو غاية الغايات. ويخلص في النهاية بوصف المحرك الأقصى بأنه محرك يحرك غيره ولا يتحرك وهو ليس جسمًا ولا عظمًا، وهو العقل الفعّال ذاته الدائم السرمدي.

وهكذا جاء الكتاب شاملًا إلى أقصى درجة ممكنة، ويمكن اعتباره المرجع الرئيسي والأول من نوعه في فلسفة ابن باجة. فعلى الرغم من وجود بعض الأعمال الأخرى التي تتناول فلسفة ابن باجة، إلا أن كل واحد منها يقتصر على ناحية معينة من فلسفة هذا الفيلسوف. في حين أن هذا الكتاب، وهو بحث دكتوراه، قد اضطرّ كاتبه إلى استعراض جميع جوانب فلسفة ابن باجة، وما دار حولها من أبحاث، حتى تمكّن من استخلاص كل ما يتعلق بالحركة في جميع أعمال ابن باجة، ليخرج في النهاية إلى نظرية متكاملة للحركة في فلسفة ابن باجة. والواقع أن هذا البحث مع أنه يبدو في الظاهر بحثًا في مفهوم الحركة عند ابن باجة، إلا أنه في الواقع بحث في مجمل فلسفة الفيلسوف الأندلسي، وهو أشمل ما وضع في فلسفة ابن باجة حتى الآن. وقد أخضع العمل في هذا البحث لموضوعية تامة، يتطلبها البحث والإشراف العلمي الذي يتسم بالحزم إلى

درجة الصرامة، بحيث لا تغرب صغيرة أو كبيرة إلا وتحلل وتمحص تحت المجهر العلمي الذي لا يرحم.

وأما الكاتب فهو فيلسوف متضلع وخاصة في فلسفة ابن باجة، وهو يدرّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية، ورئيس دائرة الفلسفة فيها عند كتابة هذه السطور، وهو يمارس العمل الفكري من بحث وتأليف بصمت وهدوء كبيرين، حيث يصعب الصمت في هذه المرحلة التي يعيشها لبنان. هذه المرحلة التي تتصارع فيها التيارات الفكرية والسياسية المتضاربة تصارعاً رهيباً، ليس من السهل على المفكر فيه أن يبقى محتفظاً بتوازنه واعتداله العلمي والموضوعية التي يقتضيها البحث والتأليف. هذا كله وهو يرى بلده تمزّقه الصراعات وتتنازعه العصبية العديدة والمصالح السياسية المختلفة الداخلية منها والخارجية. وهو يعيش في قلب الأزمة بفكر الفيلسوف وأحاسيس الأديب المرهفة التي يخضعها بحزم إلى سيطرته بحيث لا تؤثر على موضوعيته العلمية، ويتابع عمله بثقة وهدوء وكأنه واثق في النهاية.

طالب حجّو



مقدمة المؤلف

1- لمحة تاريخية:

أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجّة (والمدعو باللاتينية أقمبّاس Avempace⁽¹⁾). هو محمد بن يحيى التجيبي الأندلسي السرقسطي نسبة إلى سرقسطه في إسبانيا. ولد وترعرع في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري - القرن الحادي عشر ميلادي.

(1) قد تكون هذه التسمية «ابن باجّة» تصحيحاً للكلمة الإسبانية plata والتي ربّما يكون لها علاقة بـ«الصايغ»، إذ من المعتقد أنّ والد ابن باجّة كان صائغاً. قارن ابن خلكان، وفيات الأعيان، ترجمة MacGuckinde Slane (Oriental Translation Funde, 1843) III ، 133 رقم 1 قارن أيضاً ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ترجمة فرنسية. هـ. جوهيه H. Juhier وأ. نور الدين (الجزائر مكتبة الفراريس 1958) XIII 6 م، رقم 85.

ومع أننا لا نملك تاريخًا دقيقًا لميلاده وطفولته، إلا أننا نعرف أنه عاش في هذه المرحلة من التاريخ، حيث كانت الأيام الإسلامية الزاهرة في إسبانيا قد ولّت وولّت معها الحقبة التي كان فيها ملوك الطوائف يجمعون حولهم العلماء والدارسين ويغدقون عليهم. وكان قد جاء بعد هؤلاء المرابطون كمنقذين من ضغط الإفرنج المتزايد، إلا أنهم لم يكونوا منقذين فعلاً في نظر فيلسوفنا. فالسلطة الحقيقية كانت قد أخذت تنتقل إلى أيدي الفقهاء والمقلدين من رجال الدين. ففي الوقت الذي كان هؤلاء ينعمون فيه بالسلطة والنفوذ، كان الفلاسفة والمفكرون يلاقون ألواناً من الاضطهاد في العالم الإسلامي بجزئيه الشرقي والغربي. في ظل هذه الظروف الحالكة جاء ابن باجة الذي كان حاذقاً ماهراً في الفلسفة والمنطق

وعلوم الفلك والطب والنبات والرياضيات والموسيقى، وباختصار بجميع ضروب المعرفة النظرية والعملية في عصره، إضافة إلى الشعر والأدب، وأخذ يشق طريقه المضمني⁽¹⁾.

عندما كتبت السيادة لفكر الغزالي وموقفه المعادي للفلسفة، كان ابن باجة شاباً في سرقسطة، ينشد المعرفة حيث وجدها، ينهل من مواردها بقدر ما تتيح له الظروف. كان على هذا الفيلسوف الشاب، أن يقف بشجاعة مدافعاً عن فلسفته ومثله، أمام العداء ومحاولات التشكيك السائدين في عصره ضد الفلسفة. كان شجاعاً صريحاً بعكس نظرائه من المفكرين، الذين آثروا سبيل السلامة وانسحبوا من مسرح الحياة الفلسفية. فكان أعداؤه أكثر من أصدقائه، حتى أنه اغتيل مسموماً بطريقة الخدعة. كان مذهبه الفلسفي يعبر عن التراجع المأساوي والهزيمة الحتمية للبحث الفلسفي النظري وللفلسفة أمام واقع متدهور. وقد كانت فلسفة أبي بكر محاولة للتوفيق بين الفلسفة والواقع؛ أي بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تأمل الفيلسوف وقلقه بسبب عدم قدرته على العيش بصورة طبيعية سليمة في مجتمع فاسد. وكتاب تدبير المتوحد⁽²⁾ هو عمل ابن باجة الذي يُصور

(1) قارن تدبير المتوحد لابن باجة، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، دار الفكر، بيروت، 1978، ص 3.

(2) قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى معنى هاتين الكلمتين «التدبير» و«المتوحد» في مصطلح ابن باجة؛ فالتدبير هو «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة»، وهو على هذا نظام معين متكامل، نظام فكري وعقلي، =

حياته الخاصّة وتأمّلاته الداخليّة عن نفسه في ذاته الداخليّة وأعماق إدراكه. فهذا العمل بيّن ردّ فعل شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب، ويظهر وجهة نظره الأصليّة حول الدور الخاص للفيلسوف في ظروف غير مؤاتية.

والموت المأساوي المفجع الذي لقيه ابن باجّة وهو ما زال حديث السن نسبياً، يلقي ضوءاً ساطعاً على حياته المضطربة وعلى الحياة بشكل عام في عصره⁽¹⁾. والطبيب أبو العلاء بن زهر من أهل صقلية 525 هـ / 1131 م، وهو والد أبي مروان بن زهر المشهور (والمدعو باللاتينية Avenzoar) كان من أكبر أعداء فيلسوفنا. فقد كتب قصيدة في ذمّ ابن باجّة، يقول فيها:

لا بُدّ للزنديق أن يُصلباً شاء الذي يعضده أو أبى
قد مهّد الجذع له نفسه وسدّد الرمح إليه الشبا⁽²⁾

= وبتعبير أوضح نظام فلسفي. أمّا المتوحّد فهو المثقف الطليعي المتقدم على عصره، وقد يكون المثقف المحبط غير المتوافق مع مجتمعه بسبب تقدمه على المجتمع. قارن مقدمتنا لتحقيقنا لكتاب التدبير لابن باجّة. (1) مع أنه ليس لدينا تاريخ دقيق لولادة ابن باجّة إلا أنه من المتعارف عليه أنّه قتل بعد حياة قصيرة نسبياً إلا أنها حافلة.

(2) قارن بالمقري نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، ج3، ص 434. قارن أيضاً، D. M. Dunlop, «Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajjah. Islamic Quarterly, II (July 1955) No.2, 103 أما الذي يعضد ابن باجّة فهو مالك بن وهيب فيما يقول المقري.

وقد أدت منافسة ابن زهر الأب لابن باجّة، إلى موت هذا الأخير مسموماً على الأرجح على يد أحد خدام ابن زهر الذي «كان بينه وبين الإمام أبي بكر بن باجّة - بسبب المشاركة - ما يكون بين النار والماء، والأرض والسماء» فيما يقول المقرّي. والوزير أبو الحسن بن الإمام الغرناطي، تلميذ ابن باجّة الشهير يؤكد هذا في بيتين من الشعر من نظمه يعبران عن مشاعره بصدد موت صديقه وأستاذه، ويُظهر لنا طبيعة الحياة المضطربة والأوضاع العامّة القلقة في الأندلس في تلك الحقبة من الزمن حيث يقول:

يا حضرة الملك ما أشهاك لي وطنا لولا ضروب بلاءٍ فيك مصبوبٌ

ماءٌ زعاقٌ وجوٌّ كله كدرٌ وأكلة من بذنجان ابن معيوب

فقد قام ابن معيوب أو ابن معتوب، مولى ابن زهر، وبناء على تعليقات سيده، بوضع السم لابن باجّة، في صحن من الباذنجان، كما شاع بين الناس في تلك الأيام⁽¹⁾.

إلا أن ابن زهر لم يكن العدو الوحيد لابن باجّة، فقد شاركه

(1) المرجع السابق، ج 4، ص 12. أما بشأن اسم «ابن معتوب» فقد وردت هكذا ابن معيوب في تحقيق إحسان عباس وهي «ابن معتوب» في تحقيق م.م. عبد الحميد - قارن بالمقرّي نفح الطيب، طبعة عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية 1949، ج 2، ص 294 قارن أيضاً: محمد حسن المعصومي،

M.S.H. al - Ma'sumi, "Ibn al-Imam, the Sisciple of Ibn Bajjah", **Islamic Quarterly**, V (oct. 1959 and jan. 1960), Nos 3 and 4, 102-108

كثيرون غيره في تعكير حياة فيلسوفنا. وكان الفتح بن خاقان أحد أشد أعداء ابن باجة، كما يظهر من ترجمة ابن خاقان لأبي بكر، فقد شنّ ابن خاقان هجوماً شديداً على ابن باجة في كل من مؤلفيه: قلائد العقيان والمطمح ورفض أن يترجم له إلا في نهاية كتابيه.

في قلائد العقيان يخصص المؤلف ست صفحات في شتم أبي بكر حيث يقول:

الأديب أبو بكر ابن الصّائغ، هو رمد جفن الدّين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفاً وجنوناً، وهجر مفروضاً ومسنوناً، فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع، ناهيك من رجل لم يتطهر من جنابة، ولا أظهر مخيلة أنابة، ولا استنجى من حدث، ولا أشجى فؤاده بتوار حدث، ولا أقرّ بباريه ومصوره، ولا قرّ عن تباريه في ميدان تهوره، الإساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدي من الإنسان، نظر في تلك التعاليم، وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم العليم، ونبذه وراء ظهره ثاني عطفه، وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واقتصر على الهيئة، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهي والإيعاد، واستهزأ بقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ فهو يعتقد أنّ الزمان دور، وأنّ الإنسان نبات أو نور، حمامة تامه، واختطافه قطافه، قد محي الإيمان من قلبه فما له فيه رسم، ونسي الرحمن لسانه فما يمرّ له

عليه اسم وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت، ونفت ﴿الْيَوْمَ
تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾⁽¹⁾.

ومن الملاحظ في الاقتباس علاه، أن ابن خاقان يركز على تفكير ابن باجة، مشيرًا إلى بعض وجوه فلسفته، وخاصة تلك الوجوه التي يظهر منها أن ابن باجة كان ينكر حشر الأحياء وخلود النفوس، إلا نفوس الخاصّة. وهكذا يمضي ابن خاقان في مهاجمة ابن باجة مثيرًا الناس ضده. ومن المهم أن نلاحظ أن حملات الأعداء على ابن باجة وإصرارهم على تفكيره أثمرت، فكان أن اضطهد في نهاية الأمر بسبب إلحاده، كما يذكر سارتون في مدخل مقدمته لتاريخ العلوم⁽²⁾. وهذه الحقيقة وحدها كانت كافية لجعل الفيلسوف يفقد كل أمل في العيش بانسجام مع مجتمعه وبيئته.

كان ابن باجة عرضة لاتهامات عديدة من أعدائه الذين حاولوا اغتياله في مناسبات عديدة كما يعلن ذلك ابن أبي أصيبعة في بداية روايته لحياة ابن باجة. ونحن نعلم من خلال (نفح الطيب للمقري ومراجع أخرى أن ابن باجة كان وزيرًا لأبي بكر بن إبراهيم حاكم

(1) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، مصر، بولاق 283 هـ، ص ص 300-306.

وترجمة ابن باجة هذه منقولة عن الفتح بن خاقان في نفح الطيب للمقري ج7، ص 17 وما بعدها، وكذلك في وفيات الأعيان لابن خلكان، قارن الطبعة الفرنسية ج3، ص 131.

(2) G. Sarton, **Introduction to the History of science** (2 nd, ed.; Baltimore 1950, II, part I, 183).

مرسية ومن ثم سرقسطه لمدة 20 سنة إلى أن استولى الإفرنج على سرقسطه في شهر رمضان لعام 512 هـ/ كانون الثاني لعام 1119م، وحينها ترك ابن باجة سرقسطه إلى إشبيلية ومنها إلى شاطبة حيث أصبح وزيراً، وبعد ذلك سجنه أمير تلك البلاد أبو إسحاق إبراهيم بن تاشفين. وحالما أطلق سراحه غادر شاطبة إلى فاس حيث قتل مسموماً هناك في عام 533 هـ/ 1138م⁽¹⁾.

ومن الواضح أن الدارس لحياة ابن باجة، مضطر أن يترسم طريقه بحذر شديد، حتى يتمكن من استخلاص الحقائق من المعلومات المتضاربة الواردة في التراجم المختلفة حول ابن باجة. إلا أن ثمة حقيقتين تحظيان ببعض الإجماع: أولاهما أنه كان مضطهداً كما رأينا. والثانية أنه قد عاش في مرحلة اتصفت بتهديده دائماً كمفكر حر. وذلك أنه بعد وفاة المعتمد بالله 427 هـ. آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس، بدأ المجتمع الإسلامي في إسبانيا مرحلة من التقهقر. والفترة الواقعة بين سنتي 443 و 479 هـ، هي أضعف حلقات الوجود العربي في الأندلس قبل الهزيمة النهائية. تلك هي

(1) يمكن الوقوف على ترجمة حياة ابن باجة بالرجوع إلى دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام قارن بالترجمة الإنجليزية De Boer, T. J The History of philosophy in Islam, tran. E.R. Jones (2nd. ed., London 1993) p. 175-181

وقارن أيضاً بالمقري نفح الطيب ج7، ص 17 وما بعدها؛ وبابن خاقان قلائد، ص 30 وما بعدها؛ وبابن خلكان، وفيات، ج3 ص 130 وما بعدها.

الفترة التي تسلّم فيها ملوك الطوائف زمام الأمور، وهي الفترة السابقة مباشرة لولادة ابن باجة. وفي عام 579 هـ، بعد أن فقد المسلمون كل أمل في استعادة الوحدة والقوة، ذهب أحد ملوك الطوائف إلى المغرب طالباً العون والمساعدة من يوسف بن تاشفين، أحد مؤسسي دولة المرابطين التي تصدت للإفرنج. وقد تمكن يوسف بن تاشفين من وضع يده على إسبانيا والسيطرة عليها. وبهذا عادت الآمال من جديد للمسلمين بإمكانية استمرار النضال ضد الإفرنج. ولكن عندما توفي ابن تاشفين، وتسلّم ابنه السلطة، بدأ نفوذ الفقهاء يستشري تدريجياً، إلى أن تمكن هؤلاء من انتزاعها كلية. وكان ذلك بسبب عجز الابن عن اتخاذ القرارات دون الرجوع إلى رجال الدين، إذ أنّه كان يثق بهم، في نفس الوقت الذي كان يحتاج فيه إلى مساندتهم، بسبب قوتهم وما كانوا يملكونه من سلطة على الناس. وقد كان ابن باجة صديقاً ووزيراً لعلي بن تاشفين، ولكنه لم يتمكن من التوفيق بين فلسفته الخاصّة وممارسات الفقهاء والمقلدين. وقد حاول أن يمنع صديقه وسنده علي بن يوسف بن تاشفين، من الوقوع تحت تأثير هؤلاء، إلا أنه لم يتمكن من ذلك. وإذا كان فيلسوفنا قد توقع منذ البداية زوال دولة المرابطين، فإنه عاش ليشهد بأمّ عينه فشلها وانهارها، وبذلك تلاشت كل آماله في إنقاذ البلاد.

وهكذا عاش ابن باجة في عصر دول المرابطين، حيث كان المحافظون والمقلدون في أوج مجدهم، ولكنهم في نفس الوقت كانوا في حالة صراع دائم فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين المفكرين

الأحرار من جهة أخرى. وكان يشار إلى الاختلاف بين الطرفين بتعبير الجمهور والخاصة. ويبدو أن انتصار الجمهور قد بلغ أوجه خلال حياة ابن باجة. وثمة حقيقتان رئيسيتان تبيّنان أهمية ظهور ابن باجة كفيلسوف: الأولى هو أنه كان أول فيلسوف في الأندلس مهّد الطريق للفلاسفة الآخرين من بعده كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون. والثانية هي أنه كان أول فيلسوف في الأندلس مهّد الطريق للفلاسفة الآخرين من بعده كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون. والثانية هي أنه كان أول فيلسوف يأتي مباشرة بعد هجمات الغزالي الشرسة على الفلسفة والفلاسفة على السواء.

لم تتقدم الأبحاث الفلسفية في الأندلس طيلة القرون الأولى، منذ وصول بعض كتب الفلاسفة إلى تلك البلاد، ولا سيما أيام الحكم الثاني «فهذه الكتب الفلسفية كانت متداولة ببلاد الأندلس في زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنّف بالمشرق»⁽¹⁾؛ إلا أنه من المعروف أنه لم يسجل أيّ تقدم ملحوظ في البحث الفلسفي، إلى أن جاء ابن باجة وبعض المفكرين الآخرين منهم مالك بن وهيب وابن حزم. إلا أن هذين الأخيرين لم ينتجا شيئاً يذكر في مجال الفلسفة، وخاصة بالقياس إلى ابن باجة. فابن حزم الذي عاش قبل ابن باجة، في عهد الحكم الثاني، لم يترك أي أثر

(1) من كلام الشيخ الوزير أبو الحسن ابن الإمام تلميذ ابن باجة وصديقه في تقديمه لأعمال ابن باجة، قارن بـ المجموع وهو مجموع كلام ابن باجة، مخطوط مكتبة البودليان، رقم 206، ق 3 ظ.

فلسفي يذكر، أما ابن وهيب وكان معاصرًا لأبي بكر: «غير أن مالكا لم يتقيد عنه إلا قليل في أوائل الصناعة الذهنية ثم أضرب الرجل عن النظر ظاهرًا في هذه العلوم وعن التكلم في فيها لما لحقه من المطالبات في دمه..»⁽¹⁾. وهكذا أثر ابن وهيب طريق السلامة، تاركًا البحث في علوم المعرفة العقلية، مقبلًا على «العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك... أما أبو بكر رحمه الله فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر والتتبع والتقيد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيف ما تصرف به زمنه وأثبت في الصناعة الذهنية». أما في العلم الإلهي فلا بن باجة رسائل وأبحاث «في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له»⁽²⁾.

ظهرت حملات الغزالي المدمرة على الفلسفة أكثر ما ظهرت في كتابيه تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال. ويبدو أنه لم يتيسر لابن باجة الاطلاع على تهافت الفلاسفة، حيث لا نجد إشارة إلى ذلك في أعماله، في حين أنه عرف المنقذ من الضلال، من خلال ما وصل من هذا الكتاب إلى المغرب الإسلامي.

(1) نفس المصدر، ق 3 ظ. أيضًا بـ Dunlop, "Philosophical Prede..."
P.100

(2) نفس المصدر، ق 3 ظ، وهو ما يكرره ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء عند حديثه عن ابن باجة.

وابن باجة يشير إلى المنقذ من الضلال في كل من تدبير المتوحد ورسالة الوداع⁽¹⁾. فهو يذكر في تدبير المتوحد، أن الطريق الصوفي الذي اتبعه الغزالي، يجعله مفكراً من الدرجة الثانية، ولا يمكن أن يصل به إلى الحقيقة والسعادة الحقيقية كما كان يدعي. ويؤكد أبو بكر أن ادّعاءات الغزالي هذه، ما هي إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة. ويذكر الفيلسوف الأندلسي في رسالة الوداع أن كتاب المنقذ من الضلال قد وصله، ويوضح أن ادّعاءات الغزالي مشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة. فمن الواضح، كما يؤكد ابن باجة، أن الغزالي لم يرتفع في الواقع إلى المرتبة الخاصّة بالروحانيين كما يدعي، وأنّه قد ارتكب أخطاء كثيرة. فالغزالي يظن «أنّه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية... وذلك كله ظن...»⁽²⁾، كما يؤكد أبو بكر.

إنّه لمن المهم بمكان هنا، أن نرى كيف نظر إلى الغزالي 505 هـ. فيلسوف جاء بعده مباشرة، وبعد حملته الشهيرة وانتصار المقلدين على الفلاسفة والمفكرين، قبل أن يظهر ابن رشد إلى الوجود. وإنّه لما يدعو إلى الإعجاب، رؤية فيلسوف، كابن باجة، في تلك الحقبة الحالكة من الزمن، يقف بشجاعة ويتكلم، ليس فقط عن الفلسفة، بل ويهاجم أبا حامد الغزالي الذي كتبت السيطرة لفكره، والذي

(1) يشير ابن باجة إلى كتاب المنقذ في كتاب التدبير منتقداً الغزالي في أكثر من مناسبة. انظر على سبيل المثال تحقيقنا للتدبير، ص 63.

(2) قارن ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 63، ورسالة الوداع، تحقيق م. أسين بلاثيوس في الأندلس، المجلد الثامن، 1943، ص 21.

طبقت شهرته الآفاق، وفي فترة من الزمن انسحب فيها المفكرون أمثال ابن وهيب واعتزلوا الفلسفة خشية على حياتهم لمجرد تلقيهم تهديدات أولية. إنَّ موقفًا كهذا يتطلب شجاعة فائقة لمفكر حر حقيقي. فليس من العجب إذن أن تكون حياة مثل هذا الرجل مضطربة مليئة بالمعاناة.

إلاَّ أنه لا بد من الاعتراف أن التَّهم التي وجهها الفتح بن خاقان إلى ابن باجّة لم تكن جميعها كاذبة، ذلك أن هذا الأخير كان قد رفض العديد من المعتقدات الدينية الشائعة. فقد جاء في أبحاثه وأعماله، أن أفراد الإنسان لا يتمايز بعضهم عن بعض بعد الموت، إذ أنَّ الأنفس السعيدة وهي وحدها الخالدة، لا تتكثر ولا تفرق، بل هي متحدة بالنفس الكلية، وأنَّ الجزء الخالد من العقل الإنساني يتّحد بالعقل الكلي. وقد أعلن فيلسوفنا بصراحة لا مجال للشك في أمرها، أن العقل هو كل ما يبقى من الإنسان، وهو الجزء الوحيد من الإنسان الذي يعرف الوجود بعد الموت الجسدي.

ورسالة الاتصال صريحة في عرض هذه الأمور. ونظرية ابن باجّة هذه التي تؤكد فناء الفردي والتميز والخاص، كافية لاتهمه بالإلحاد وجعل حياته جحيمًا لا يطاق، خاصّة وأنّه كان يعيش في ظل سلطة الفقهاء، وفي ظروف مشبعة بأجواء التشكيك والعداء والقمع والاضطهاد. إذا تذكرنا ظروف ابن باجّة هذه، بالإضافة إلى خسارته منصب الوزارة وخسارته لمدينته بعد أن احتلها الإفرنج، فإننا نستطيع أن نفهم الأسباب التي جعلته يفقد الثقة بالمجتمع

حوله، وينشد الحل الفردي على هذه الأرض، ويستبدل التدبير المجتمعي بتدبير الفرد المتوحد.

وقد ساهمت أفكار ابن باجة وقناعاته الشخصية في تحديد مسيرة حياته الاجتماعية وفي تحديد إطار علاقاته مع غيره من الأفراد ومع المجتمع ككل. وكان من قناعات ابن باجة وأفكاره التي آمن بإخلاص أنها أصدق ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، أن أكثر أفراد الإنسان هم أقرب إلى البهائم وأبعد ما يكونون عن الحقيقة، وأن هذه الحقيقة إنما تتكشف لأفراد قلائل جداً يظهرون في المجتمع. وإذا كان ثمة من أمل للآخرين فعبر هذه الأقلية النادرة. كان فيلسوفنا ينظر إلى نفسه على أنه واحد من هذه القلة النادرة، وأنه متوحد في منفاه وسط المجتمع وبين الآخرين. أمّا الفلاسفة وهم العقلانيون من الناس فهم أفراد قلائل متفرقون.

2- أعمال ابن باجة:

أكثر أعمال ابن باجة هي شروحات مختصرة على أعمال كل من أرسطو والفارابي. إلا أن نزوعه القوي إلى النقد، أعطى شروحاته قيمة وأهمية خاصتين. وكتاب السماع الطبيعي (شروحات ابن باجة على طبيعيات أرسطو)، هو من الكتب التي اعتمدنا عليها اعتماداً رئيسياً في عملنا هذا. وبالإضافة إلى شروحه على أرسطو والفارابي، فإن أصالة فكر ابن باجة تظهر أكثر ما تظهر في أبحاثه التالية: تدبير المتوحد، ورسالة الوداع، ورسالة الاتصال. وأكثر أبحاثه ابن باجة قصيرة وناقصة، إذ كثيراً ما كان يبحث في موضوع لنجدته ينتقل إلى

موضوع آخر قبل إنهاء الموضوع الأول، ومن هنا نجد في كتاباته كثيراً من التعبيرات التي تُظهر رغبته في العودة لمناقشة هذه الأبحاث، مثل قوله: «ستكلم عن ذلك في مناسبة أخرى»، «ستحدث عن هذا في مكان آخر»، و«سترك هذه المسألة الآن»، و«سنوضح هذه النقطة إذا وجدنا مناسبة لذلك».

ويمثل السماع الطبيعي، الذي هو محل اهتمامنا الآن، شخصية ابن باجة ككاتب ومفكر. ونقطة الانطلاق في فلسفته الطبيعية، هي التمييز بين «الصورة» و«المادة». إذ بدون مثل هذا التمييز، كما يرى ابن باجة، لا يمكن أن تكون هناك أية حركة. والصور لها مراتب عديدة، أدناها الصور الهولانية أو صور أجسام الأشياء، ثم نرتقي بعد ذلك إلى صور المعقولات المجردة عن المادة؛ أي عن كل الصور الهولانية. والصور الهولانية ملوثة بالكثرة، في حين أن الصور الروحانية السامية نقية وتمتاز بالوحدانية. والارتقاء يتم عبر الانتقال من الصور الدنيا إلى الصور العليا السامية. أي من الصور الخاصة إلى الصور الكلية العامة. ويعرض ابن باجة لموضوع الارتقاء في الكتاب، حيث يبدأ بجزئيات الحركة، وينتهي ببحث الكليات الخاصة بحركة النقلة والمحرك الأقصى. وينصب اهتمامه على المضمون الميتافيزيقي لنظرية الحركة، أكثر من اهتمامه بما يرتبط بها من مسائل طبيعية. ومع ذلك فهو يجهد في تكوين قانون عام ينظم سرعات الحركة المختلفة، ويعارض المبدأ الديناميكي الذي يستند إليه قانون أرسطو في الحركة والقائل: بأن سرعة حركة جسم ما، تتمثل في حساب النسبة القائمة بين قوة الجسم الدافعة من جهة

ومقاومة الجسم من جهة أخرى، بدل أن تكون معتمدة على التناسب بين القوى الدافعة نفسها. من الواضح هنا أنّ اهتمام ابن باجة الرئيسي كان اهتماماً ميتافيزيقياً صرفاً، وقد ظهر اهتمامه هذا في شروحاته المطولة على مقالتي أرسطو السابعة والثامنة من السماع، حيث كان المحرك الأول والمحرك الأقصى هما موضوع اهتمامه الرئيسي، وهو يؤكد اهتمامه بالمسائل الميتافيزيقية، كما يذكر هو نفسه ذلك في مناسبات متعددة. وهو يشير إلى هذا الاهتمام في مراسلاته مع صديقه ابن حسداي⁽¹⁾، حيث يوضح أنّ حافزين رئيسيين دفعاه لهذا الاهتمام بالطبيعيات وهما: الأول، المبدأ القائل بأنّ «لكل متحرك محرّك»، والثاني، موضوع اللانقسام أو اللانقسم.

لجأ ابن باجة إلى شرح سماع أرسطو بأشكال متعددة في أكثر من مناسبة واحدة، منها الأسلوب الصريح المباشر الذي استخدمه في أكبر كتبه على الإطلاق وهو بعنوان مقالات السماع وسنشير إليه

(1) قارن بـ دنلوب Dunlop, "Philosophical Predecessors.." p112 وقارن أيضاً بـ بينس S. Pines, "La Dynamique d'Ibn Bajjah", *L'Aventure de la science*, Mélange Alexandre Koyré - Histoire de la pensée, XII (paris: Herman, 1964) P. 444 n. 7.

وقارن أيضاً بابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء، نشر نزار رضا، دار مكتبة الحياة بيروت 1965، ص ص 499-500، حيث جاء أنّ ابن حسداي هذا وهو أبو جعفر بن يوسف بن حسداي كان صديقاً لابن باجة وكان يرأسه من القاهرة باستمرار بعد أن ترك الأندلس إلى الديار المصرية.

ب السماع. يضاف إلى ذلك بحثان خاصان كتبهما قبل أن ينهك في شروحه على الطبيعيات عامة. البحث الأول بعنوان في معاني السابعة والثامنة. أي المقالة السابعة والمقالة الثامنة. أما الثاني فهو في معاني الثامنة خاصّة. بالإضافة إلى ذلك هناك شروحات قصيرة تعالج موضوع الطبيعيات أو مواضيع أخرى تتعلق بالطبيعيات وسنشير إلى كل هذه الأعمال بشروحات السماع. وكل أعمال ابن باجة الطبيعية متضمنة في مخطوط واحد اسمه المجموع، وهو ما سنأتي على ما ذكره فيما بعد.

وشروحات السماع التي نشرناها في عمل مستقل، تهدف إلى تزويد القاريء بكتاب يمثل فلسفة ابن باجة الطبيعية تمثيلاً حقيقياً. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ تحقيق ونشر شروحات السماع تطلب كثيراً من العمل والجهد. والهدف الرئيسي من نشره هو تزويد القاريء بكتاب يمكن فهمه بسهولة. أما أعمال ابن باجة الأخرى التي أمكن الحصول عليها فمنها ما هو مطبوع ومنها ما هو على شكل مخطوط، وقد استخدمناها جميعها في هذا الكتاب.

تتمتع المقالتان الخاصتان بالمقاليتين السابعة والثامنة من السماع بأهمية خاصّة؛ فهما عملان شبه مستقلين يتضمنان عناية خاصة بمسألتين «المحرك الأول» عمومًا و«المحرك الأقصى» وهو المحرك الأول بالإطلاق بشكل خاص⁽¹⁾. وهما تتميزان عن القسم الأكبر

(1) يفرق ابن باجة بين معنيين مختلفين لمصطلح «المحرك الأول»: الأول يشير إلى المحرك الأول بالإضافة إلى هذا الشيء أو ذاك، والثاني يشير إلى المحرك

من الشروح. إذ تستهدفان وصف براهين وخصائص المحرك الأقصى. يضاف إلى ذلك أنّهما تعبران عن وجهة نظر الفيلسوف واهتماماته أكثر مما تعبر عن ذلك الشروحات الأخرى.

من المؤسف أنّه ليس بين أيدينا أي أثر لشروحات ابن باجة على السماء والعالم لأرسطو، علماً بأنّ الإشارة وردت إلى ذلك في أكثر من مناسبة⁽¹⁾. وعدم وجود هذا الكتاب يعطي أهمية خاصّة لعمليّن آخرين يدخلان في عداد فلسفة ابن باجة الطبيعية، وهما على علاقة مباشرة بموضوع بحثنا الحالي، وهما شروح ابن باجة على كتابي أرسطو: الآثار العلوية والكون والفساد. وهذان العملان بالإضافة إلى كتاب السماع وأعمال أخرى كثيرة كلها محفوظة في مخطوط واحد بعنوان مجموعة من كلام الشيخ الإمام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي. وقد أعطينا هذا المخطوط اسم المجموع بسبب العنوان المشار إليه وهو ما يعود ابن الإمام فيؤكده في مطلع المخطوط حيث يقول: «قال الشيخ الوزير أبو الحسن العالم الكامل الفاضل علي بن عبد العزيز بن الإمام في صدر المجموع المحتوي على الأقاويل الموجودة من أقاويل الشيخ الوزير الكامل الفاضل أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي رحمه الله. هذا مجموع ما قيد من أقاويل أبي بكر في العلوم الفلسفية».

الأول بإطلاق أو المحرك الأقصى أو الأعلى وهو الله نفسه كما هو واضح. قارن أدناه ص 164 وما بعدها.

(1) قارن بـ الكون والفساد لابن باجة كما جاء في المجموع، ق 80 ظ، على سبيل المثال.

وهذا المخطوط المشار إليه هو مخطوط بودليان، وقد استخدمنا هذا المخطوط في نشر كتاب شروحات السماع، وفي دراسة أعمال ابن باجة في الطبيعيات ونظرية الحركة. والمجموع يشتمل على 222 ورقة. وتاريخ هذه النسخة وارد في الورقة 18، وقد ورد فيها أيضاً أنّ ناسخ المخطوط هو الحسن بن النضر، وكان ذلك في 547 هـ/ 1152م، وقد جرت مقارنة النسخة مع المخطوط الأصلي للشيخ أبي الحسن بن عبدالعزيز بن الإمام، وذلك في بلدة قوص في مصر. ويؤكد الناسخ الحسن بن النضر هذه المعلومات بشكل أكثر تفصيلاً في الورقة 120 حيث يقول:

وحيث انتهيت إلى مثل هذا الموضوع من الأصل وجدت ما مثاله قابلت بجميع ما في هذا الجزء جميع الأصل المنقول منه وهو بخط الشيخ العالم الورع الزاهد البر العدل التقي، عصمة الأخيار وصفوة الأبرار السيد الوزير أبي الحسن عبد العزيز بن الإمام السرقسطي، وهو ينظر في أصله المحبوبة من يد فريد دهره وبشير عصره ونادرة الفلك في زمانه أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة، قراءة بقراءة على المصنف بإشبيلية والعزير المذكور أدام الله عزّه يومئذ عامل عليها ومستفاد لخراجها وما أضيف من العمل إليها.

وابن الإمام وهو أقرب أصدقاء وتلامذة ابن باجة كان قد قرأ المخطوط مع أستاذه، أو على الأقل حتى الورقة 120، وهو الجزء

الذي يشتمل على أكثر ما كتبه الفيلسوف في الفلسفة الطبيعية، وكان ذلك عام 530 هـ / 1135 م أي قبل وفاة ابن باجة بحوالي ثلاثة أعوام. وكان أبو بكر قد طلب إليه أن يعيد كتابة وتنظيم أعماله، كما نقف على ذلك من الإشارات الواضحة في المخطوط. ويتابع الناسخ الحسن بن النضر كلامه فيقول:

وكان فراغ الوزير أدام الله عزه من قراءة هذا الجزء عليه في تاريخ آخره اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وخمسمائة. وكتب الحسن بن محمد بن محمد بن محمد بن النضر بقوص في شهر ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وخمسمائة. فسأل الله سبحانه علمًا نافعًا في الدنيا والآخرة، إنّه على ما يشاء قدير.

وابن باجة نفسه يقول بعد قراءته لـ المجموع كما نقله ابن الإمام، إنّه وجد الكتابة صعبة الفهم، وأنه لم يوضح أفكاره جيدًا، فجاءت العبارة متعثرة، والأفكار عسيرة كما لا يخفى.

وقراءة هذا المخطوط اليتيم غير سهلة في أماكن كثيرة. ففي بعض الصفحات طمس خفيف وفي بعض الأجزاء تلف يسير. أضف إلى ذلك أن القاريء يجد بين الحين والحين الجمل متراكمة مختلطة وخاصة في المواضع التي كان الناسخ يجد صعوبة في فهمها فهماً كاملاً.

بعد مقدمة ابن الإمام القصيرة، يبدأ المجموع بـ السماع الذي هو أطول عمل من أعمال ابن باجة. والسماع يشغل سبعة وأربعين ورقة، واقعة بين الورقتين 4 ظ و 51 ظ. يتبع السماع في المجموع

بحثان شبه مستقلين حول السابعة والثامنة من السماع نفسه، وهما يشغلان ستة عشر ورقة إضافية. وتحتل شروحات ابن باجة على السماع القسط الأكبر من فلسفته الطبيعية، وهذه دلالة كافية على اهتمام الفيلسوف الكبير بهذا الموضوع. بعد السماع والمقاتلين المذكورتين أعلاه، تأتي شروحات ابن باجة على الآثار العلوية والكون والفساد، ثم مقالتان أخريان حول كتاب الحيوان لأرسطو أيضًا.

جميع أعمال ابن باجة المذكورة أعلاه كانت تنتظر النشر والدراسة، وقد قمت بنشر الجزء الأكبر منها وهو قوله على مقالات السماع، أي شرح ابن باجة لكتاب الطبيعة لأرسطو، مع الأبحاث الأخرى التي تدور على مقالات السماع، ولا سيما بحثه بعنوان في معاني السابعة والثامنة، وبحثه بعنوان من متقدم قوله في معاني الثامنة خاصة، إضافة إلى بحث صغير تحت عنوان ومن قوله على الثانية من السماع الطبيعي. كل ذلك في كتاب واحد أسميته شروحات السماع الطبيعي لابن باجة الأندلسي. وهو ما سنشير إليه باسم شروحات السماع كما أشرنا قبلاً.

أما النصف الثاني من المخطوط فقد نشر معظمه، باستثناء الأبحاث المنطقية وبعض المقالات القصيرة الأخرى.

كان الإمام بفكر ابن باجة محدودًا في كل من الشرق والغرب على السواء حتى عام 1857، عندما ترجم منك Munk مقتطفات

مطوّلة من النسخة العبرية من تدبير المتوحد إلى الفرنسية⁽¹⁾. بعد ذلك ولمدة طويلة لم ينشر أو يدرس أي عمل مهم لابن باجّة، إلا أنّ مخطوطين كانا قد وصلا إلى أوروبا: أولهما في مكتبة بودليان في أكسفورد، والآخر في برلين.. ولكن هذا الأخير كان قد نقل إلى ألمانيا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية ومن ثم فقد هناك كما فقد مخطوط آخر كان في حوزة مواطن عراقي يدعى أ. ر. الحصني⁽²⁾.

وقد قام د. م دنلوب في عام 1945 بترجمة وطبع القسم الأول من تدبير المتوحد إلى اللغة الإنجليزية مستنداً في ذلك إلى مخطوط بودليان. وكان في نيته أن يترجم وينشر الكتاب بكامله ولكنه لم يتم مشروعه، ربما لأن آسين بالاسيوس كان يعمل على نشر الكتاب وقد نشره بالفعل مع ترجمة إلى الإسبانية مستنداً إلى نفس مخطوط بودليان أيضاً، وكان ذلك مباشرة بعد أن أعلن دنلوب مباشرته

(1) S. Munk, *Mélanges de philosophie Juive et Arab*, (2 nd. ed. ; Paris 1955), p.p. 383-410.

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1857 ومن خلال الترجمة الفرنسية لـ التدبير التي تضمنها هذا الكتاب، وهي ترجمة مبنية على مقتطفات مطولة من الترجمة العبرية للكتاب، أخذ ابن باجّة يلفت أنظار الباحثين المحدثين إليه. والترجمة العبرية المشار إليها هنا هي ترجمة موسى النربوبي وهو فيلسوف يهودي من فلاسفة القرن الرابع عشر كان قد وضع هذه الترجمة بهامش ترجمته وشرحه لـ حي بن يقظان لابن طفيل. (2) قارن ابن باجّة، تدبير المتوحد، ص 63، ورسالة الوداع، تحقيق م. آسين بلاثيوس في الأندلس، المجلد الثامن، 1943، ص 21.

مشروعه المذكور⁽¹⁾. وقد قام بالاسيوس بأوسع دور في نشر أعمال ابن باجة. فقد نشر أولاً في النبات، ثم رسالة الاتصال، ورسالة الوداع، وبعدها تدبير المتوحد، وكان ذلك في الأعوام 1940، 1942، 1943، 1946 على التوالي⁽²⁾.

وقراءة التدبير كما حققه بالاسيوس ونشره في إسبانيا تبين أن الكتاب يحتاج إلى تحقيق جديد. وقد حققه وترجمه إلى الإنجليزية مؤلف هذا الكتاب عام 1968 ثم نشره بعد ذلك عام 1978⁽³⁾.

بعد أن فقد المخطوط الذي كان يمتلكه أ. ر. الحصني، لم يبق من أعمال ابن باجة محفوظاً في المشرق سوى مخطوط قصير واحد وهو مختصر لـ التدبير⁽⁴⁾. وقد صادفت أثناء بحثي مخطوطاً آخر لابن باجة بعنوان، في الطب، وكان ذلك صيف عام 1967 في

(1) D. M. Dunlop, "Ibn Bajjah's Tadbirul 1 – Mutawahhid (the Rule of the Solitary)", **Journal of the Royal Asiatic Society**, (April 1945), p.p. 61-81.

(2) M. Asin Palacios, "Avempace Botanico", **Al- Andalus**, V (1940), 225-299; "tratado de Avempace Sobre la Union del Intelecto Con el-Hombre", **Al-Andalus**, VII (1942), 1-47; "La Carta de Adios de Avempace", **Al-Andalus**, VIII (1943), 1-87. in addition to, **El-Regimen del Solitario**, ed. and trans. (Madrid-Granada, 1946).

(3) قارن بهامش 2 أعلاه.

(4) المكتبة التيمورية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مادة أخلاق 290 ص ص

المغرب، وهو غير مذكور في أي من المراجع الغربية والعربية التي اطلعت عليها. والمخطوط جيد الكتابة مزين وملون، ويتضمن كثيرًا من الصور والرسوم لأدوات الطب العربية. وعلى العموم، فإن بعض أعمال فيلسوفنا قد طبعت في البلاد العربية، أحدها مقال في النفس وهو كتاب النفس⁽¹⁾ يستند هو الآخر إلى مخطوط بودليان وهو من تحقيق م. ص المعصومي. وعمل آخر هو مجموعة مقالات حققها ماجد فخري بعنوان رسائل ابن باجة الإلهية⁽²⁾.

والظاهر أن مراجع فكر ابن باجة وفلسفته مقصورة على أعمال الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين. ففيلسوفنا لم يذكر ابن سينا ويبدو أنه لم يقرأ شيئًا من أعماله. وعماد فلسفة ابن باجة الأول قراءته لكل من أفلاطون وأرسطو والفارابي. وفلسفته تجمع بين فكر هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، ومن الواضح أن ابن باجة قد فهم واستوعب فلسفاتهم وأفكارهم بشكل ملفت للنظر. وقد كان يكنُّ لهم جميعًا تقديرًا واحترامًا كبيرين، ومع ذلك لم تمنعه هذه الحقيقة من أن يقف منهم جميعًا موقف الناقد عندما كانت الحاجة تقتضي ذلك⁽³⁾.

(1) ابن باجة، كتاب النفس، تحقيق محمد صغير حسن الموصومي، دمشق، المجمع العلمي، 1960، وقد قام المحقق بترجمة الكتاب إلى الإنجليزية ونشره في كراتشي بباكستان سنة 1961.

(2) ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار، 1968.

(3) يقدم ماجد فخري صورة شبه متكاملة لمصادر أعمال ابن باجة. قارن المرجع السابق ص 17 وما بعدها.

أثّم الفلاسفة المسلمون بوجه عام «بأنهم قد دمجوا عناصر من فلسفة أفلاطون بالتراث الأرسطي بشكل لا يمكن معه فصل الواحد منهما عن الآخر، وهذا الدمج يمثل الواقع استيعاباً رائعاً، وتركيباً جديداً بمعنى الكلمة، بدونه لا يمكن تصور إمكانية نهوض الازدهار الفكري للعصور الوسطى المسيحية»⁽¹⁾. وابن باجة دون شك هو واحد من أقدر فلاسفة المسلمين في هذا المجال. فهو يسير في شروحه وتعليقاته وفق منهجية أرسطو ولكن بروح أفلاطونية باحثاً باستمرار عن الحقيقة أو جواهر الموجودات. وتتمثل أصالة فكر فيلسوفنا في الجمع بين تعاليم أرسطو العقلانية مع روح أفلاطون التأملية، وهذا ما سنعرضه في هذه الرسالة عامة وفي الفصل الثاني بصورة خاصة.

وحدة العقل أو المحرك الأقصى أو الله، كانت المبدأ الأساسي الذي اعتمده فيلسوفنا لسد الثغرة بين المذهبين الأرسطي والأفلاطوني. ووحداً الكائن الأول، سواء سمي عقلاً أو محرراً أقصى أو الله كانت هي المصدر الأول للكثرة. والكثرة تنبثق من الوحدة كما يترتب الصدى على الصوت، أو كما تنتشر تموجات الماء عندما يرمى الحجر في الماء. والتجزئة والانقسام اللامتناهي للأشياء، لا يمكنها أن تفسد أو تعطل تراتبية النظام الهرمي

(1) Titus Burekhardt, Moorish Culture in Spain, English trans.

Alisa Jaffa (New York: McGraw-Hill, 1972) p. 129.

لوحداية الكائن الأول فوق قمة هرم الكون. الوحدة والكثرة، التجانس والتنوع، لا تجزؤ المبدأ الأول وتجزؤ الأشياء، الخلود والوجود المؤقت إلخ... هذه كلها ترتبط وتتصل بعضها مع البعض بانسجام رائع في مبدأ ترابي النظام يشمل الكل في الواحد. الكل في واحد والواحد في الكل، هو قانون التراتبية المعروض في بحثنا هذا وفي الفصل الثالث على الأخص.

الصعود من الكثرة إلى الوحدة وعكسه؛ أي النزول من الوحدة إلى الكثرة، هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكي الأساسي. وهذا المبدأ يتضمن حركتين في حركة واحدة بحسب زاوية نقطة الانطلاق. وحركتا النزول والصعود هذه تمكّن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول؛ أي مع الوحداية نفسها. والإنسان وهو أشرف صورة للكائن الأول في عالم ما تحت فلك القمر، فهو يمتلك جزءاً من العقل قد يحصل بواسطته الاتصال في حالات معينة. وهذا الجزء من العقل هو أقصى جزء داخلي أو خارجي في الروح، بحسب زاوية نقطة الانطلاق.

إن قوى النفس المختلفة تشبه، إلى حد كبير، الدوائر المترابطة (المتحدة المركز) تقع الواحدة منها داخل الأخرى وتشارك معها في مركز واحد... فإذا نظرنا إلى أقصى دائرة خارجية على أنها دائرة الإدراك الحسي، فالدائرة التي تليها تتطابق مع الحس المشترك، ثم تأتي بعدها الدائرة التي تتطابق مع القوة المتخيلة، وهكذا دواليك حتى نصل إلى العقل. وإذا عكسنا الصورة واعتبرنا الدائرة الداخلية

المركزية هي دائرة الإدراك الحسي، يكون العقل عندها متطابقاً مع أقصى دائرة خارجية.

وتتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة، هناك أولاً الصور الهيولانية أو صور الأجسام الطبيعية، تليها الصور الروحية، ثم الصور العقلانية أو صور المعقولات. ويؤيد أبو بكر عبر أعماله عامة وفي تدبير المتوحد خاصّة، واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيها هيولانيته وروحانية من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفة ابن باجّة، والذي تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد.

وابن باجّة لا يؤمن بالحياة الفردية بعد الموت. ومما يجدر ذكره هنا أنّ فلاسفة المسلمين المشائين والفلاسفة المشرقيين، لم يؤمنوا هم أيضاً بحياة الفرد بعد الموت تماماً مثلما فعل ابن باجّة. ورغم أنّ فلاسفة الإسلام في المشرق قد سبقوا ابن باجّة، إلاّ أنّه «ربما كان ابن باجّة أول من استنبط صيغة فلسفية متماسكة في هذا الموضوع»⁽¹⁾.

فالتعبير واحد، يُستخدم على عدة وجوه، كما يؤكد أبو بكر. فالإنسان مثلاً يقال له «واحد»، مع أنّه ينتقل من حالة إلى أخرى، والإنسان «واحد»، مع أنّ بعض أفراد الإنسان إقرب إلى «الواحد»

(1) S. Pines, in his introduction to Moses Maimonides, **The Guide of the Perplexed**, trans. S. Pines (2 nd. impression, The University of Chicago Press, 1964), p. CIV.

الكامل، في حين أنّ آخرين أبعد ما يكونون عن ذلك «الواحد» الكامل. وبالمقابل، فإنّ الصور الروحانية العامّة هي صورة متعددة فيما يظن، إلا أنّ ابن باجّة يؤكد أنها ليست متعددة متكررة بل هي واحد، لأنّ العقل واحد، وواحدة العقل توحد جميع تجليات هذا العقل. وهذا العقل. وهذا المبدأ من مبادئ المتوحد، يظهر في أوضح صورة ممكنة في رسالة الاتصال، حيث يقول ابن باجّة:

وهذا العقل - إن كان واحداً بالعدد في كل إنسان - فظاهر على ما تلخص قبل هذا أنّ الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد... وإن كان الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين ليسوا واحداً بالعدد فهذا العقل ليس بواحد، وبالجملة فإن كان هنا عقل واحد بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد، كما لو أخذت حجر مغنطيس ولففته بشمع فحرّك ذلك الحديد أو حديدًا آخر ثم لفته بزفت فحرّك الحديد تلك الحركة ثم لفته بأجسام أخر لكان تلك الأجسام المحركة كلها واحداً بالعدد كالحال في ربّان السفينة كذلك هذا، إلا أنّه لا يمكن في الأجسام أن يكون واحد منها في أجسام واحدة معاً في وقت واحد كما يمكن ذلك في المعقولات⁽¹⁾.

(1) ابن باجّة، رسالة «اتصالات العقل بالإنسان»، تحقيق أسين بلاسيوس، الأندلس، المجلد السابع 1942 ص 14، وسنشير إلى هذه الرسالة من الآن فصاعداً بالاتصال.

والإنسان يستطيع عبر واحديّة العقل هذا بلوغ الخلود لأنه، كما يرى فيلسوفنا، ثمة جزء من الإنسان قابل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد. ومن المعروف أنّ الموجودات العقلانية وحدها هي الخالدة. وابن باجة يؤكد هذا بعبارة واضحة صريحة حيث يقول:

فأما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكرر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسبها الصورة في الهوى، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة⁽¹⁾.

وهكذا يتأكد عن ابن باجة «أنّ النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة». هذا هو الخلود كما يفهمه ابن باجة.

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود، وهي مرتبطة بالطريقة الأولى، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود إذا ترك شيئاً يذكره به الناس. ويعتقد فيلسوفنا أنّ عقول بني الإنسان تحتفظ بذكرى عظماء الرجال في الفنون المختلفة ولكن لعدد من السنين فقط، في حين أنّ رجال العلم يبقون في ذاكرة الناس مئات السنين.

(1) المرجع السابق، ص 17.

أما الفلاسفة فيبقون آلافًا من السنين. وهذا النوع من الحياة في ذاكرة بني الإنسان عبر الأجيال المتوالية، هو النوع الوحيد من الحياة الذي يعيشه الأفراد بعد الموت. وإذا كان الفارابي قبل ابن باجة قد جعل العقل النقطة المركزية لاهتمامه، واعتبر العقل قمة المجتمع أو ملك المدينة⁽¹⁾، إلا أنّ الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل بل وعبادته أيضًا.

واهتمام ابن باجة بالعقل والعقلانية يطرح سؤالين هامّين: أولهما، كيف يمكن بلوغ العقلانية؟ أو كيف يمكن للإنسان أن يتّصل «بالعقل»؟ والسؤال الثاني يشكّل نقطة من أهم النقاط في الفلسفة الإسلامية، وهو يتعلق بمسألة النبوة ومكانتها في فكر ابن باجة، وهذا السؤال هو ما هي العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة التي تتكشف عن طريق الوحي والإلهام؟

أما بالنسبة للسؤال الأول، فإنّه من الواضح أنّ أبا بكر يتأرجح بين طريقتين، فهو من جهة يبدو وكأنّه لا يرسم أي طريق أو طريقة، إذا جاز لنا استخدام لغة المتصوفة. فنحن لا نعرف كيف يمكن الوصول إلى العقلانية، ولكن من الواضح أنّ هذا ليس بإمكان جميع الأفراد. ويبدو أنّ العقلانية مسألة حظّ أو قضاء وقدّر أكثر منها مسألة تكتسب عبر الإرادة الحرّة. والاستعداد الطبيعي يلعب دورًا مهمًا بالنسبة إلى الاتصال بالعقل الفعال، وابن باجة لم يوضح

(1) Al - Frabi, *Der Musterstaat*, ed, Fr. Dicterici (leden: E. J. Brill, 1895), p.p. 43 and 59.

السبب في ذلك، وإنما يترك الإنسان وحده يواجه قدره الذي يتحدد بفعل النجوم أو الأفلاك على ما يبدو، إذ جاز لنا أن نبسط هذا المفهوم. وينبغي أن نتذكر هنا ما قاله ابن خاقان عن أبي بكر، وأنه كان مولعًا بالنجوم والأفلاك وحساباتها وتأثيراتها. إلا أن ابن باجة يتحدث عن طريق آخر للاتصال بالعقل الفعّال، يتلخّص في أن يسعى الإنسان نفسه إلى ذلك الاتصال. والطريقان المذكوران في رسالة الاتصال، فالإنسان يتدرج عبر الصور الروحانية ليتصل بالمعقول، ومن المعقول إلى العقل، وهذا التدرُّج أو الارتقاء يشبه الصعود، إلا أن هذا العقل الذي هو منّة على الناس يهبط إلى القلّة من الناس وكأنّه لا خيار لهم في ذلك على الإطلاق:

فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط، فلذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كتوسط الصعود⁽¹⁾.

إلا أنّ حظّ الإنسان وقدره، يبقى العامل الأول الحاسم في وصول النسان أو عدم وصوله إلى الاتصال بالعقل الفعّال، أو إلى اتّصال العقل الفعّال به، لأنّه إذا كانت طبيعة الإنسان واستعداداته لا تؤهله لإدراك ما هو أكثر أو أعلى من الصور الهيلولانية فلن

(1) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 17.

الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

يتمكن، بأي حال من الأحوال، من الاتصال بالعقل الفعّال. الفلاسفة والأنبياء وحدهم يستطيعون الاتصال بالعقل الفعّال، الفلاسفة بطريق الصعود عبر الصور الروحانية، والأنبياء بطريق الهبوط عبر الوحي.

والحديث عن الوحي والأنبياء، يضعنا وجهًا لوجه أمام السؤال الثاني. إلا أنه لا بدّ من الاعتراف هنا، أن ابن باجة عندما يتحدث عن أولئك الذي تشرق عليهم الحقيقة، أولئك الأفراد الإلهيين، لم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء، وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص. ولا شك أن ابن باجة، كان يدرك أن القاريء غير المزودّ إلاّ بقليل من المعرفة النظرية، سيعرف أن المقصود بأولئك الذين يهبط عليهم نور الحقيقة، والذين يصلون إلى الدّرجة العليا من درجات المعرفة، إنّما هم الفلاسفة لا الأنبياء. وعلى كل حال، فإن ابن باجة قلّمَا يذكر الأنبياء، وهو حين يفعل ذلك فإنه يتحدث عنهم بعبارات غامضة وكأنّه لا يريد الإفصاح عن قناعاته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء. إلاّ أنه حين يُفرّق بين أصحاب الرأي الصادق وأولئك الذين يكتسبون المعرفة عن طريق الحدس والإلهام⁽¹⁾، معتبرًا أن أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام، لأنهم يعرفون المقدمات والوسائط والنتائج، في حين أنّ أصحاب الإلهام لا يعرفون إلاّ النتائج دون المقدمات، فإنه يفصح عن حقيقة ما يجول في نفسه.

(1) تدبير المتوحد، ص 60.

وإذا كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يعرفون التصورات والبراهين، فإنهم هم وحدهم دون غيرهم يستطيعون تحصيل المعرفة التامة، وهم وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة⁽¹⁾.

وقد يمكن الوقوف على تفوق الفلاسفة على الأنبياء بطريقة مختلفة. ذلك أن كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوفقان على الشريعة أو أي قانون شرعي، وإنما يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال. والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي، أقل درجة من الاتصال بهذا العقل عبر النظر العقلي. وهكذا فإن ما تحتاجه المدينة الفاضلة إنما هو الفيلسوف، أما النبي فهو أشد ما يكون حاجة إلى المدينة غير الكاملة، حيث يرسل الله الأنبياء إلى أولئك الذين لا يستطيعون اكتساب المعرفة الكاملة والتمتع بنتائجها. فعندما يعجز الناس عن إقامة المدينة الفاضلة، وعندما يعيشون في مدن ناقصة، فإن أفضل ما يمكن أن يرسله الله إليهم هو الأنبياء والشرائع. فالأنبياء والشرائع هبة الله إلى أولئك الذين يحتاجونهم، أما هبته إلى الذين اصطفاهم واختارهم فهي أن يزودهم بالعقل يتقربون به من الله عبر الاتصال العقلي.

وإذا كان ابن باجة لا يذكر الأنبياء والرسول إلا في صيغة الجمع، فإن لهذه أهميته ودلالته بالطبع. فهو لا يخص «محمدًا ﷺ» بأي امتياز أو اعتبار خاص يميزه عن باقي الأنبياء كما هو متعارف عليه بين المسلمين. هذا الابتعاد عن الاعتقاد السائد المؤلف، إضافة

(1) S. Pines, *Introduction to The Guide*, pp. CIV-CV.

إلى موقفه فيما يختص بتفضيله الفلاسفة على الأنبياء، يضعه خارج دائرة الإسلام بحسب رأي الفقهاء والمقلدين. وقد توصل ابن باجة إلى استنتاجه هذا بأفضلية الفلاسفة على الأنبياء، لأنّه أراد أن يخلص إلى «التائج المنطقية التامة لمنهج الخاص في التفسير العقلي للإسلام»⁽¹⁾؛ فقد رفض أي مساومة بين الموقف الفقهي من جهة، والتفسير الفلسفي العقلاني من جهة أخرى، لكل ما يتعلق بالحياة الآخرة أو بالنبوة.

صحيح أنّ كلاً من الفارابي وابن سينا حاول أن يربط الوحي والإلهام بالعقلانية، وحاول مطابقتها مع العقل الفعّال، كما فعل ابن باجة، في محاولة لحل أكبر مشكلة على الإطلاق في الفلسفة الإسلامية، ولكنّ أحداً منهما لم يجرؤ على الوصول إلى النتيجة المنطقية الوحيدة الممكنة المترتبة على البحث والاستقصاء، وهي نتيجة تختلف كلية عن المعتقدات العامة السائدة بين المسلمين. أي وضع الأنبياء خارج المدينة الكاملة، كما فعل ابن باجة، مركزاً اهتمامه على الفلاسفة وسعادتهم وكمالهم فقط. وإذا كان أبو بكر قد ذكر الأفراد الملهمين والأنبياء، فهو لم يتجاهلهم كلية، وهو يرى أنهم يتلقون إلهاماتهم من العقل الفعّال، إلا أنّه أنكر أن يكون لهم أي دور في وضع المدينة الكاملة، فلقد كان اهتمامه منصباً بالدرجة الأولى، على المتوحد وتدبيره، الأمر الذي يمكن تحصيله فقط عن طريق العقل لا عن طريق الوحي.

(1) E. IJ. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, (Cambridge: the University Press, 1962), p. 163.

قد يكون ابن طفيل أقرب الفلاسفة المسلمين إلى ابن باجة، خاصة فيما يتعلق بمسألة عزلة الفيلسوف. فابن طفيل وهو مؤلف حي بن يقظان⁽¹⁾ يترك فيلسوفه ينمو ويتعرعر وحيداً في جزيرة خالية معزولة، حيث يتمكن هذا الأخير عبر عقله فقط، من حل أكبر مشكلات الفلسفة والوصول إلى السعادة والكمال. فقد تمكّن حي، عبر عقله الحادّ وطبيعته النقية، بلوغ النتائج نفسها التي قد يبلغها أي فيلسوف أرسطي من خلال الدراسة والتعلم. ومع ذلك ترى حيّاً، لحسن الحظ أو لسوءه، يتفق تماماً مع الأنبياء والرسل المعروفين في الدين الإسلامي، فكلاهما أي حي بن يقظان والنبي، يصلان إلى نفس النتائج ويحصلان على نفس المعارف. إذ أنّ فيلسوف ابن طفيل عاش حياة تشبه حياة روبنسون كروزو، إلا أنّه اتبع طريقة تأملية وتحول إلى صوفي متأمل، بدل أن يستمر في الكشف العقلي ويبقى فيلسوفاً عقلاً. وجنوح ابن طفيل هذا إلى التصوف، هو الأمر الرئيسي الذي يختلف فيه عن سلفه ابن باجة، أول فيلسوف مسلم في إسبانيا.

وابن طفيل في مقدمة قصته حي بن يقظان، يميّز فيلسوفنا عن الآخرين. فهو يخصص حيزاً كبيراً للحديث عن ابن باجة وحياته ومميزاته. ربما أراد من ذلك أن يعلن اعترافه بالجميل لأبي بكر لأنه استعار منه بعض الأفكار المتعلقة بـ رسالة الاتصال، وتدبير

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أ. محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو، (د).

(ت) ص 74 وما بعدها.

الموحد. ونحن نقف على احترامه لابن باجة من خلال الاقتباس التالي، وهو قليل من كثير مما قاله ابن طفيل في مميزات ابن باجة حيث يؤكد أنه: «لم يكن فيهم [أي الفلاسفة] أثقب ذهنًا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رؤية من أبي بكر الصائغ»⁽¹⁾. هذا ورغم أن ابن طفيل كان أول فيلسوف جاء بعد ابن باجة، وكانت كل أعمال هذا الأخير في متناوله، كما كان على علم بموقفه العقلاني، إلا أنه توصل إلى نتائج مختلفة تمامًا، وموقف ابن طفيل كان شبيهًا بمواقف الأنبياء.

ذكرنا حتى الآن بعض مبادئ ابن باجة المهمة. ونظريته في الحركة تتضمن، مباشرة أو غير مباشرة، جميع هذه المبادئ التي تعرض طريقته التركيبية والتي يمكن النظر إليها، إلى حد ما، على أنها تأليف إلى حد كبير بين نظرة أرسطو الموضوعية ونظرة أفلاطون الذاتية، في الوقت نفسه. إذا اعتبرنا مراتب الوجود الثلاثة خطوات حقيقية لمظهر الواحدية، فإن هذا البحث يعالج نظرية ابن باجة في الحركة طبقًا لهذه المراتب الثلاث، فالطبيعة تسبق الإنسانية وتندمج فيها، والإنسانية تسبق الميتافيزيقا أو العقلانية وتندمج فيها. كل هذا في نظام تراتبي شامل. فالعقل يتضمن ويشمل كل شيء آخر. وهذا الشمول والتضمن ينبغي أن لا يفهم على أنه شمول مكاني.

رغم أن ابن باجة يبدو لأول وهلة وكأنه أرسطو طالي. إذ يدفع بمفهوم أرسطو في الوجود معبرًا عنه من خلال الدوائر التراكزية

(1) المرجع السابق.

المنفصلة الواحدة منها عن الأخرى بطبيعتها، إلا أنه في الحقيقة أقرب إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطوطالية، وذلك بسبب فهمه لكلية العقل. ونظرته إلى الوجود ككل، تهيمن عليه وتسيره القوانين نفسها التي يحطّم بها الحواجز بين دوائر الكون التراكمية التي تمثل مراتب الوجود وأجزاءها. فواحدة العقل وجميع مظاهره هي فكرة أفلاطونية بناها فيلسوفنا وطورها. فالموجود الشامل لكل شيء وهو العقل، المحرك الأقصى العالي المتسامي هو فعل نقي. وهذا الفعل النقي لا ينفصل بأية حال عن السلبية أو اللافعالية المحضة التي هي جزء منه. فالفعل وضده الانفعال، يقابل أحدهما الآخر في الوجودين الطبيعي والإنساني فقط، حيث يصبحان عاملين متضادين تأتي عبرهما جميع المخلوقات إلى الوجود.

* * *

يتألف هذا البحث من ثلاثة أجزاء أو فصول، متطابقة مع مراتب الوجود الثلاثة المذكورة آنفاً: الطبيعة، النفس، الأفلاك والعقول أو ما بعد الطبيعة.

يعالج الفصل الأول الجانب الطبيعي للحركة، ويبدو أن ابن باجة يتبع هنا موضوعية المنهج الأرسطي وخطواته، ولكنه يتعد أحياناً عن الدائرة الأرسطية كما ذكر آنفاً. يضاف إلى ذلك أن ابن باجة عند معالجته مواضيع السماع، يشارك إلى حد كبير في تطوير الطبيعيات، في محاولة لتكوين نظرية موحدة للحركة، كما هو مذكور نهاية الفصل الأول.

أمّا الفصل الثاني، فيعالج الجانب الإنساني للحركة. وهو يوضح نظرية ابن باجة في المعرفة، ويحاول وصف ارتقاء الفيلسوف في طريقه إلى الاتصال بالعقل الفعّال. ويعطي ابن باجة هنا أهمية خاصّة لحركة الإنسان الإرادية. إلا أنّ إرادة الإنسان، في هذه الحالة، ليست وحدها العامل الأساسي في قدرته على الصعود والارتقاء، بل هناك عامل آخر ربما له الأهمية نفسها، وهو جذب العقل الذي يشكل عنصرًا أساسيًا في هذا الاتصال.

وأخيرًا، يعالج الفصل الثالث موضوع المحرك الأقصى. وهو فصل يظهر فيه اهتمام أبي بكر بهذا الموضوع والبرهان عليه، ووصف خصائص المحرك الأقصى على أنّه لا متحرك وخالد ومجرد من الهيولانية وأنه هو العقل نفسه، بالإضافة إلى البراهين على المحرك الأقصى وتصنيفه التراتبي لكل الكائنات في طريق الواحدية.

كل فصل من هذه الفصول الثلاثة ينتهي بخاتمة موجزة حول المسائل المثارة في الفصل، والمراجع الرئيسية المعتمدة في هذا الكتاب هي أعمال ابن باجة نفسه. وهم كاتب هذا البحث الأول، هو أن يبيّن أفكار ابن باجة ويوضحها بشكل يجعلها تتكلم عن نفسها بطريقة منظمة. ونظرية الحركة هي أحد المواضيع الأساسية التي تعرض عناصر تفكير ابن باجة وطريقته في تناول وبحث المسائل الفلسفية.

الفصل

الأول

1

الطبيعة

أولاً: الأجسام الطبيعية والحركة الذاتية اللاإرادية

4- حركة الأجسام الطبيعية: دافغان رئيسيان

يرتكز الميكانيك عند ابن باجة على مسلمتين أرسطوطاليتين⁽¹⁾:

أ- لكل جسم طبيعي خاصّة متضمنة في طبيعته الذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعي، سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هي الحال بالنسبة للتراب، أو أنّه المحيط الخارجي كما هي الحال بالنسبة للنار. ويبقى الجسم الطبيعي في مكانه الطبيعي الخاصّ به إلى أن يعترضه عامل خارجي يحركه من مكانه إلى مكان آخر. وفي تلك الحال يتحرك الجسم ساعياً إلى العودة إلى مكانه الطبيعي.

(1) م. ج. إيفانز، فلسفة أرسطو الطبيعية، (مطبعة جامعة نيومكسيكو، 1964)، ص 70.

M.G. Evans. *The Physical Philosophy of Aristotle*,
(University of New Mexico press 1964) p. 70.

ب- ولا بدّ لبقاء الجسم في مكان غير مكانه الطبيعي، من قوة غالبية هي القاسر. وبمجرد زوال هذا القاسر الخارجي يتحرك الجسم الطبيعي ثانية إلى مكانه الخاص. وفي هذا يقول ابن باجة:

والأجسام الطبيعية إنّما تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع إذا كانت في المواضع الخارجة عن الطبع... لأن وجودها في مواضع غير طبيعية إنّما هو لعائق يعوقها، فإذا زال العائق صارت إلى ما لها بالطبع. فلذلك ظنّ في هذا أنّ المحرك هو المتحرك وليس كذلك⁽¹⁾.

والقول بوجود خاصّة متضمنة في طبيعة الجسم الطبيعي تحركه إلى مكانه الخاص، لا تتعارض مع المبدأ الأرسطي الذي استند إليه ابن باجة والقائل بأنّ لكل متحرك محرّك غير ذاته. وموضوع محرك الجسم الطبيعي إلى مكانه الخاص موضوع دقيق وقد «وقع

(1) ابن باجة، كتاب النفس، ص 26.

التشكيك عليه ويعرض السؤال فيه» كما يقول أبو بكر، إلا أنه من اليّن أن الأجسام الطبيعية «المحرك فيها ليس في ذاتها»، فإنه لو كان في ذاتها لكان يتحرك دائماً. أضف إلى ذلك أن الجسم الطبيعي يتحرك نحو مكانه الخاص عندما يكون في مكان غير مكانه الطبيعي، وفي هذه الحالة يكون سبب الحركة إما «زوال العائق»⁽¹⁾، أو وجود العامل الذي يزيل العائق، كما سنرى فيما بعد⁽²⁾.

من الواضح، أن ابن باجة يهدف من بحثه هذا إلى إثبات وجود محرك أول، هو المحرك الأقصى الذي لا محرك قبله. فهو يذهب إلى القول بأن ما يبدو وكأنه حركة ذاتية، إنما يعود في واقع الأمر إلى عاملين يمكن اعتبارهما المحركين الأولين للأجسام الطبيعية. إلا أن هذين المحركين لا يحركان الأجسام كفاعلين يتصرفان إرادياً. من هنا يمكن القول بأنهما ليسا محركين أولين بمعنى الكلمة، بل هما محرّكان ثانويان، أو بتعبير آخر، محرّكان أولان بمعنى خاص فقط، وهو أنّهما السببان المباشرين لحركة الأجسام الطبيعية، يفترض أنّ وراءهما محرّكاً أوّلاً على الحقيقة. وعلى هذا، فإننا عندما نقول أنّ الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإن هذا لا يعني - إذا ما دققنا في الأمر - أنّها تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإن هذا لا يعني - إذا ما دققنا في الأمر - أنّها تتحرك

(1) ابن باجة، «ومن متقدم قوله في معاني الثامنة» في شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الفكر، بيروت 1978، ص 205.

(2) قارن أدناه، ص 50 وما بعدها.

دون محرك. والفرق بين المحركات الأوائل والمحركات الثواني من جهة، والمقارنة بين الطبيعة كمحرك أول للأجسام الطبيعية والنفس كمحرك أول للأجسام الحية من جهة أخرى، يعطي دلالة واضحة، نظريًا على الأقل، على إمكانية التمييز بين المحرك والمتحرك في الأجسام الطبيعية، كما في غيرها، كما سيتضح لنا فيما بعد، عندما نتكلم عن الصورة كدافع للحركة أو كسبب لها.

والميل الطبيعي لدى الأجسام الطبيعية للتحرك نحو مواضعها التي لها بالطبع، عندما تكون خارج هذه المواضع، وبقاؤها في مواضعها الخاصة هذه، إلى أن يعترضها عامل خارجي يبعدها عنها أو يخرجها منها، يجعل الحركة والسكون خاصتين من خواص الأجسام الطبيعية. وابن باجة يقدم مثلًا على ذلك فيقول: «فإن النار والأرض جسمان طبيعيان، ويوجد للأرض السكون أسفل وللنار الحركة أعلى». ثم يخلص ابن باجة إلى القول: «فالتبيعة إذن هي سبب الحركة والسكون لما هي فيه»⁽¹⁾.

وعندما نقول أن الطبيعة هي سبب الحركة والسكون، فإن السؤال يبقى قائمًا: ما هو هذا الشيء الذي في الطبيعة، والذي يسبب حركة الأجسام الطبيعية، أي نوع من الدوافع هو ذلك الدافع، الذي يجعل الطبيعة «مبدأ الحركة والسكون»؟

هنا يذكر ابن باجة دافعين لحركة الأجسام الطبيعية، لا

(1) ابن باجة، شروحات السماع الطبيعي، ص 22-38. وسيشار إليها من الآن فصاعدًا بشروحات السماع.

يتعارض أحدهما مع الآخر بأي شكل من الأشكال، وإنما يتمم أحدهما الآخر. الأول، أقرب لأن يكون دافعاً ميتافيزيقياً، وهو ذلك الميل الذاتي في الأجسام الطبيعية نحو الكمال، أو نحو تحقيق غاياتها، وهو ما يعبر عنه بالعلّة الغائيّة للطبيعة، «فالتبيعة لا تفعل باطلاً بل إنّها تفعل لمكان الشيء»⁽¹⁾. والثاني، هو ما تعزى إليه حركة الأجسام الطبيعية عادة، وهو الثقل، أي ثقل الجسم وخفته وقد آن الأوان بعد هذه المقدمة الموجزة لأن نفحص في أمر هذين الدافعين.

5- من النقص إلى الكمال، أو الصورة كدافع للحركة

انصبّ اهتمام ابن باجة الرئيسي على مسألة المحرك الأقصى، كما أشرنا سابقاً، وهذا ما جعله يتمسك بمبدأ أرسطو في الحركة والقائل: «كل متحرك فله محرك». وهذا يعني في واقع الأمر، أنه لا بدّ لكل شيء متحرك غير ذاته. ذلك أنه حتى عندما يبدو وكأنّ المحرك ليس أي شيء آخر سوى المتحرك نفسه، فإنّه لا بدّ من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثاني، حتى يمكن إرجاع كل ضروب الحركة إلى محرّك أول، هو المحرك الأول البعيد أو الأقصى. ولهذا المبدأ صورة مختلفة. ذلك أنه لما كانت كل حركة ترتد في نهاية الأمر إلى محرك أقصى لا يتحرك، وهو محرك يفعل عن وعي لأنّه هو العقل نفسه، فإنّه لا بدّ لكل حركة من أن تكون من أجل غرض أو غاية. لقد أدرك فيلسوفنا أبو بكر إدراكاً تاماً العلاقة المباشرة

(1) المرجع السابق، ص 27.

والوطيدة، بين مسألة المحرك الأقصى ومبدأ أرسطو المتعلق بالمادة والصورة، إضافة إلى قوله أن الطبيعة لا تفعل باطلاً. وهو يستخدم هذه المبادئ الأرسطية استخدامًا واسعًا في معالجة مسألة المحرك الأقصى.

ونقطة الإنطلاق هنا هي تأكيد «أن الطبيعة لا تفعل باطلاً». فإذا أخذنا هذا المبدأ على أنه مسلّم، فالنتيجة المنطقية لذلك هي أن حركة الأجسام الطبيعية إنما تكون من جل غاية ما. وهذه الغاية واضحة تمامًا، وهي حركة الأجسام الطبيعية نحو كمالها. فمثلاً عندما تتحرك النار بطبيعتها صُعدًا إلى أعلى، فإنه يمكن اعتبار حركتها بمثابة قوة أو ملكة تشبه النفس في الإنسان، تضيء على الجسم الطبيعي صفة الحياة. وعليه، فإن قوة الجاذبية عند ابن باجة، لا تتحدّد أساسًا على أنها علاقة بين أحجام الأجسام المختلفة، وإنما تدرك وتفهم على أنها قوة مطلقة، تكمن في الجسم وتحركه حركة ذاتية، فتمده بالحياة كما تمد النفس الأجسام الحية بالحياة⁽¹⁾. إنَّها قوة لا تختلف كثيرًا عن تلك القوى التي تؤدي إلى ارتقاء الإنسان صعدًا إلى أعلى عبر صور النفس الروحانية⁽²⁾. وابن باجة نفسه يرسم لنا صورة واضحة لأوجه الشبه بين النفس والطبيعة عندما يقول:

(1) ارنست أ. مودي، «غاليليو وابن باجة» مجلة تاريخ الأفكار، العدد الثاني عشر (1951)، 199.

Ernest A. Moody, "Galileo and Avempace", **Journal of the History of Ideas**, XII (1951), 199.

(2) قارن أدناه، ص 131 وما بعدها.

إنَّ من الأجسام ما يفعل فعله دون آلات كسمو النار وهبوط الحجر، وصور أمثال هذه تخصّ باسم الطبيعة.

ومنهما ما يفعل فعله بآلات كاغذاء النبات وحركة الحيوان، وصور أمثال هذه الأجسام يقال لها نفس. فتكون النفس متقاسمة في القول للطبيعة على الخصوص، ويكون المبدأ للوجود في كل جسم يتحرك به أو يسكن إما نفس أو طبيعة⁽¹⁾.

والفرق الرئيسي بين النفس والطبيعة، كما يؤكد فيلسوفنا، هو أنّ الطبيعة هي نفس للأجسام الطبيعية، في حين أنّ النفس هي طبيعة الأجسام المركبة، أو على حد قوله: «إلا أنّ المبدأ الذي هو نفس لا يكون إلاّ فيما هو مؤلف من أجسام طبيعية تكون للنفس تتحرك بها الأجسام»⁽²⁾؛ فالطبيعة والنفس صورتان: الأولى صورة الأجسام الطبيعية التي ليس لها أعضاء أو آلات، والثانية صورة للأجسام ذات الأعضاء والآلات. وعلى هذا فإن الصورة في الحقيقة هي مبدأ الحركة في الأجسام التي تخصها أو ترتبط بها.

ومن الواضح هنا، أنّ تلك الخاصّة، أو ذلك الميل في الأجسام الطبيعية للتتحرك نحو مواضعها التي هي لها بالطبع، إنّما يوضع جنباً إلى جنب مع ميل الأجسام الحيّة للكمال، عبر الصور أو التشوّقات كما يسمّيها ابن باجّة وهو في هذا يتفق مع أرسطو الذي يقول:

(1) شروحات السماع، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 23.

«فمن هذه الجهة ينبغي لنا أن نعقل الشيء المحرّك والمحرّك حركة موضعية، أعني أن ليس كل محرّك حركة موضعية يحرك أي محرّك كان... وكان المحرك الشيء الثقيل بالقوة والخفيف بالقوة، كان لا محالة سلوك كل واحد من الإسطقسات إلى موضعه السلوك إلى صورته⁽¹⁾. ومع أن هذا كلام أرسطو، وليس كلام ابن باجة، إلا أنه يبيّن بوضوح تام أصول أفكار ابن باجة المتعلقة بموضوع بحثنا هذا، كما وأنه يبيّن الغاية التي كان فيلسوفنا يسعى إليها. فالحركة الطبيعية للجسم الطبيعي نحو موضعه الذي له بالطبع، لا ترتد إلى أي عامل خارجي، وإنما ترجع إلى صورة الجسم، أو بتعبير آخر، ترجع إلى نفس طبيعة الجسم ذاته. ويوضح فيلسوفنا هذه المسألة مرة أخرى في شروحاته على الكون والفساد عندما يقول:

فإذن الموضوع كان بحال ثم صار بالكمال وهو بالتشوق، فالكمال إذن قد كان وجد للموضوع بوجه ما، فإن شرط المتحرك ضرورة أن يكون على وجهين - هذا أحدهما والآخر لائق بما يتحرك من ذاته حركة طبيعية، وهو قوة في الجسم أعني ينقسم بانقسام الجسم، والنفس فليس كذلك فضلاً عن التصور⁽²⁾.

(1) أرسطوطاليس، في السماء تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة 1961، ص 37. قارن أيضاً النص الإنجليزي لكتاب السماء حيث تظهر الفكرة أكثر وضوحاً: أرسطو، De Caelo 310 أ. (21-34). ترجمة ونشر (طبع ثانية بواسطة Oxford Clarendon Press, 1953).

(2) ابن باجة، الكون والفساد، قارن المجموع، ق 82 ظ.

فالنفس في الأجسام الحيّة، والطبيعة في الأجسام الطبيعية، هما الوسيلتان اللتان يتم عبرهما الارتقاء إلى الكمال. ومن الواضح هنا أنّ الحديث عن طبيعة الجسم كمحرك إنّما هو حديث عن عامل ميتافيزيقي، إلّا أنّه عامل ميتافيزيقي على مستوى الأجسام الطبيعية. وهذا العامل الميتافيزيقي، الذي استخدمه ابن باجّة لكسر الحواجز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي، يمكن الحديث عنه من زوايا مختلفة. نقطة الانطلاق في فلسفة ابن باجّة هنا، هي محاولته التمييز بين الصورة والمادة، إذ بدون مثل هذا التمييز، تصبح جميع ضروب الحركة مستحيلة، فالمادة تقترن بالوجود بالقوة، والصورة تقترن بالوجود بالفعل. وهذا ما يؤكده ابن باجّة عندما يقول:

والمادة فلا يحدّ بها شيء، وهي مشتركة. وأيضاً فإن الجسم إنّما يصير له ما يوجد إذا حصلت له الصورة، وعندما توجد له لواحقه الطبيعية المضادة لأمر طبيعية توجد لغيره. وإذا حصلت له صورته فعند ذلك نقول أنه قد حصلت له طبيعته الخاصة به⁽¹⁾.

ولا بدّ في الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أو بتعبير آخر، في الارتقاء من النقص إلى الكمال من فعل، وهذا الفعل هو الحركة. فمادة الشيء هي ببساطة ما كان الشيء مصنوعاً منه. وأهم ما يمكن أن يعرض لهذه المادة هو أن تخضع لفعل. أي أنّ تتحرك وتلبس بالصورة. وعليه، فإن الشيء، بسبب طبيعة مادته،

(1) ابن باجّة، شروحات السماع، ص 23.

له وجود بالقوة يجعله قابلاً للوجود بالفعل. فهذه القوة تقبل الصورة التي أعدت المادة لقبولها، فإن الصورة هي ما يفعل وهي غاية الفعل والكون، وهي ما يجعل وجود الجسم وجوداً بالفعل، بعد أن كان وجوداً بالقوة.

وابن باجة يوضح هذا الموقف في مناسبات متعددة. ففي شروحاته على المقالة الأخيرة من كتاب الحيوان على سبيل المثال نراه يقول: «والصورة لما كانت غاية الحركة تتبعها الحركة بالضرورة»⁽¹⁾. أما في شروحات السماع، فهو يؤكد أن الحركة هي انتقال من القوة إلى الفعل، أو من النقص إلى الكمال، إذ يقول: «وقد قلنا أن الوجود صنفان، أحدهما الكمال والآخر الحركة، وهي أنقص الوجود بالفعل، وهي متوسطة بين الوجود بالقوة والوجود بالكمال، وقد أخذت من كل بقسط»⁽²⁾.

فالتبيعة تفعل لغاية، والانتقال من المادة إلى الصورة هو انتقال من النقص إلى الكمال، وبين المادة الأولى والمحرك الأقصى سلسلة طويلة من الأفعال، هي أفعال تحقيق الذات والكمال. فالمادة الأولى ليس لها بطبيعتها أية صورة، إلا أنها قادرة على تلبس الصور

(1) ابن باجة «شروحات على بعض المقالات الأخيرة لكتاب الحيوان» المجموع، ق 90 ظ وسيشار إلى هذا المرجع من الآن فصاعداً، ب الحيوان، وهذا العمل ينبغي تمييزه عما كتبه ابن باجة في شروحاته على تاريخ الحيوان.

(2) شروحات السماع، ص 28.

المختلفة، لأنها في حالة القوة وليست في حالة الفعل، إذ لو كانت في حالة الفعل لما تقبّلت الصور، ولكانت الحركة مستحيلة نتيجة لذلك.

ولا شك أن ابن باجة، يفرق بين المحرك والمتحرك فيما يتعلق بالأجسام الحيّة. أي الأجسام ذات الأعضاء والآلات. فالنفس والجسم مبدآن متمايزان، يمكن اعتبار أحدهما محرّكًا والآخر متحرّكًا. وكذلك الحال في كل جسمين طبيعيين متمايزين يمكن اعتبار أحدهما محرّكًا والآخر متحرّكًا. إلا أن المشكلة تظهر في حركة الأجسام الطبيعية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي في حركة الأجسام غير ذات الآلات، حيث يصبح التمييز بين المحرك والمتحرك في غاية الصعوبة والدقة، مما يتطلب عناية فائقة في البحث والنظر. إلا أن هذه الصعوبة لا تظهر في حالة الجواهر غير ذات الأعضاء والآلات، كالأفلاك أو كالجواهر الروحانية. ذلك أن التفرقة بين المحرك والمتحرك في هذه الجواهر، يمكن أن ترد إلى التفرقة بين الأفلاك من جهة، وعقول تلك الأفلاك من جهة أخرى. فالمشكلة إذن تكاد تنحصر في الأجسام الطبيعية، حيث يصبح التمييز بين المحرك والمتحرك غامضًا يصعب إدراكه بالتجربة والاختبار.

والصعوبة الناتجة عن وجهة نظر ابن باجة القائلة بأن الصورة تحرك مادّتها، تظهر بشكل خاص عندما نتحدث عن صورة بعينها وعن المادة التي تحركها تلك الصورة. ذلك أن الصورة هي العلة الصورية للجسم أو للشيء المتحرك، وهي غير العلة الفاعلة، وغير

العلّة الغائية. إلا أن ابن باجة يتغلب على هذه الصعوبة عندما ينظر إلى العلل الثلاث: الصوريّة والفاعلة والغائيّة على أنها علّة واحدة⁽¹⁾، متخطياً بذلك الإعتراض الذي يمكن أن يقام ضده؛ «فالصورة والغاية والفاعل واحد بالموضوع كثير بالقول»؛ كما يقول. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسر حركة الجسم المتلبس بالصورة؟ وهل يمكن اعتباره جسمًا موجودًا بالقوة فقط بالقياس إلى صورة غير صورته المتلبس بها؟ والجواب عن هذا السؤال هو بالإيجاب، لأنّ صورة مادة ما يمكن أن تكون صورة عابرة تزول لحساب صورة أكثر ثباتًا وأكثر كمالًا. وهكذا فإن ميل الجسم للتحرك نحو كماله، يمكن أن نجد له سندًا في تعريف الحركة نفسها. فالحركة هي كمال ما يمكن أن يتحرك. إنّها صورة المتحرك وكمالها؛ «فالحركة إنّما هي كمال ما هو موجود بالقوة». والوجود بالقوة بالفعل لا يمكن أن يقعا معًا في وقت واحد. وذلك لأنّ الوجود بالقوة يستبعد الوجود بالفعل، كما أنّ الوجود بالفعل يستبعد بدوره الوجود بالقوة. والفاصل القائم بين الوجود بالقوة من جهة، والوجود بالفعل من جهة أخرى، إنّما هو مجال الحركة، أو قل هو الحركة نفسها.

6- هل الثقل هو الدافع في حركة الأجسام الطبيعية؟

يحدو ابن باجة هنا حدو أرسطو في الحديث عن حركة الأجسام الطبيعية البسيطة منها والمركبة صعودًا وهبوطًا، وكأنّ هذه

(1) ابن باجة، «في ماهية الشوق الطبيعي»، المجموع، ق 115 و.

الحركة قد نشأت من داخل هذه الأجسام كحركة ذاتية⁽¹⁾. إنَّ نشوء هذه الحركة في الأجسام الطبيعية يعود إلى ثقل الجسم، وما إذا كان ثقيلًا أو خفيفًا. فالأجسام الثقيلة تهبط إلى أسفل في حين أنَّ الخفيفة تصعد إلى أعلى. لهذا كان «للأرض السكون أسفل وللنار الحركة أعلى»⁽²⁾. وفكرة ثقل الجسم، واعتبار حركة الأجسام الطبيعية وما يتركب منها حركة ذاتية، يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالفكرة القائلة أنَّ لكل جسم طبيعي مكانًا خاصًا به. فكل جسم لا بدَّ من أن يكون في مكان ما، كما أنَّ هناك مكانًا خاصًا لكل جسم. وتفسير فكرة المكان الطبيعي، إنَّها يكون على ضوء ما يتقوم به الجسم. فالنار خفيفة والتراب ثقيل، في حين أنَّ الهواء والماء خفيفان وثقيلان في وقت واحد، فهما مزيج من الخفة والثقل في وقت واحد. من هنا كانت النار خفيفة بالإطلاق ومكانها الطبيعي هو الدائرة القصوى لمحيط العالم في حين أنَّ التراب ثقيل بالإطلاق ومكانه الطبيعي هو مركز العالم.

أمَّا الأجسام الطبيعية الأخرى، فهي موزعة بين المحيط والمركز، كل حسب ثقله وخفّته النسبية، وفي هذا يقول أبو بكر: «وقد تبين في الكتب المتقدمة أنَّ أخص فلك القمر لا يحيط بجسم واحد بل يحيط بأربعة أجسام وأنَّ تلك الأجسام تتحرك حركات

(1) قارن، د. روس، أرسطو (لندن، 1968)، ص 67.

Cf. D. Ross, Aristotle, (Reprinted; London: Methuen and Co., 1968), p. 67

(2) شروحات السماع، ص 22.

الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

مستقيمة متضادة، إذ لها أمكنة متضادة بالطبع فإنّ الفوق مكان للنار والأسفل مكان للأرض وما بينهما جسمان يتحركان حركتين متضادتين وأنّ هذه الأجسام ذوات صباغ لا أنفس». ومن الواضح هنا أنّ المكان الطبيعي للجسم الطبيعي يبدو وكأنّه أمر مطلق. فإذا استخدمنا عبارات أرسطو نفسها، فإنّه يمكن القول أنّ المكان الطبيعي للجسم هو الصورة التي يسعى الجسم للتلبّس بها.

وعلى هذا، فإنّ القول بأنّ حركة الجسم الطبيعي تنبعث من داخله كحركة ذاتية لا يقوم على قاعدة صلبة، وعندما يتفحصه أبو بكر تفحصاً دقيقاً فإنّه يرفضه ولا يقبل به. ويؤكد ابن باجّة في شروحاته على الكتابين السابع والثامن من السماع، أنّ لكل متحرك محرّكاً، وهذا يقود بدوره إلى القول بأنّ سلسلة المتحركات والمحركات تنتهي، في نهاية الأمر، عند محرك لا يتحرك. وعندما ترد حركة الأجسام الطبيعية إلى ثقلها وخفتها، فإنما ترد هذه الحركة بدورها إلى ما يتقوم به الجسم الطبيعي. لأنّ ما يتقوم به الجسم عند أبي بكر هو الثقل والخفّة فهو يقول: «وقوامها [أي الأجسام الطبيعية] التي هي بها ما هي هي الثقل والخفّة»⁽¹⁾.

وعلى هذا فإنّ حركة الجسم الطبيعي تنسب إلى ما يتقوم به الجسم، وهذا يعني أنّ ما يتقوم به الجسم هو محرك متحرك، معاً، الأمر الذي يرفضه ابن باجّة رفضاً قاطعاً، لأنّه لا يقول بالحركة الذاتية، حتى فيما يتعلق بالنفس.

(1) ابن باجّة، «في شرح الآثار العلوية»، المجموع، ق 66 ظ.

وإذا كان ابن باجة يبدو وكأنه يتحدث عن حركة الجسم الطبيعي وكأنها حركة ذاتية، في حين أنه يرفض مبدأ الحركة الذاتية حيث يقول «أن لكل متحرك محرّكاً» فإنّ هذا ما دفع أفلر Effler في Duns Scotus... إلى الحديث عمّا يمكن وصفه بأنّه تناقض في فكر ابن باجة، حيث يقول أفلر بهذا الصدد:

عند ابن باجة كما عند قدماء الطبيعيين بشكل عام، شرط أن يتحرك الجسم هو أن يتحرك عن شيء آخر غير نفسه. إلا أن ما ينفرد به المفكر العربي [أبو بكر بن باجة]، هو أنّ المبدئين الفاعل والمنفعل في كل حركة، هما مبدآن مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطاً عضويّاً لا ينفك عن ثقل الجسم. وهكذا ففي الوقت الذي نرى فيه نظريّة ابن باجة في حركة الجسم إلى مكانه الطبيعي تدفع بقوة في اتجاه فكرة الحركة الذاتية للأجسام الثقيلة، فإنّ هذه النظرية تؤكد تلك الحركة الذاتية عن طريق تقسيم هذه الحركة الذاتية إلى مبدئين مستقلين، أحدهما محرّك والآخر متحرّك⁽¹⁾.

ونقطة الانطلاق في توضيح موقف أبي بكر، وحل الإشكال الناشئ، تكمن في تعريف الحركة: «فالحركة كمال ما هو بالقوة من

(¹) R. R. Effler, *John Duns Scotus and the Principle "Omne Quod Movetur ab Alio Movetur"* (N. Y.: The Franciscan Institute, 1969), p. p. 124-125.

جهة ما هو بالقوة كذلك». فهذا التعريف يبيّن لنا «أنّ من الأمور ما يتحرك ومنها ما لا يتحرك... ومن البين أنّه لا يتحرك ما لا يمكن أن يتحرّك، وإنّما يتحرّك ما يمكن أن يتحرك». وإذا كانت الحركة كمال ما هو متحرّك بالقوة، فإن هذه الحركة «سيتقدمها ما بالقوة»، وهذا الوجود بالقوة هو «إمّا بالطبع وإمّا بالقسر، وإمّا أولاً وإمّا ثانياً»⁽¹⁾. فإذا أخذنا حجراً على سبيل المثال، وكان هذا الحجر في مكانه الذي له بالطبع، فإنّه يعدم الحركة إلى أي مكان آخر، لأنه في مكانه الذي له بالطبع أصلاً، فهذه القوّة لا تكون في الحجر إلّا عندما لا يكون في مكانه الذي له بالطبع:

ففي الحركة الطبيعية يضطر الجسم أن يكون له أين خارج عن الطبع. ولذلك كل جسم طبيعي كان له الأين بالطبع لم يمكن أن تكون له حركة بالطبع، فلذلك يحتاج كل متحرّك طبيعي إلى ألا يكون في موضعه الطبيعي. والجسم يكون في غير موضعه الطبيعي على ثلاثة أنحاء⁽²⁾...

وهكذا فكل جسم يتحرك حركة طبيعية، فهو إنّما يفعل ذلك عندما يكون الجسم في غير موضعه الذي له بالطبع. وهو يتحرك وفق نمط معين واحد إلى مكانه الخاصّ عندما يكون خارجه،

(1) ابن باجة، «في معاني السابعة والثامنة»، من شروحات السماع، ص ص 179-180.

(2) المرجع نفسه، ص 181. انظر أيضاً «في معاني الثامنة خاصّة» من شروحات السماع، ص 197 وما بعدها.

وعندما لا يعترضه عائق يمنعه عن تلك الحركة. وذلك المحرك الذي يضع الجسم في غير مكانه الطبيعي؛ هو محرك خارجي غير الجسم المتحرك نفسه حتمًا. وكل حركة من هذا النوع هي نتيجة أحد احتمالين: فإمّا أن يكون الجسم الطبيعي في غير مكانه الذي له بالطبع، أو أن يتولد عن جسم آخر. ويعبر ابن باجة عن كل ما سبق خير تعبير عندما يقول: فإذا وجد جسم في غير مكانه الطبيعي فعند ذلك يتحرك منه إن لم يعقه عائق، ووجوده في غير موضعه الطبيعي سببه خارج عنه ويكون ذلك على وجهين:

(أ) إمّا أن يكون الجسم الطبيعي في مكانه الخاص، ثم يأتي قاسر فيحركه إلى مكان غير مكانه الطبيعي. ومثل ذلك حجر أُلقي في الهواء. فمحرّك الحجر هو تلك القوة الغالبة؛ أي قوّة القاسر، وهو رامي الحجر في هذه الحالة. وعندما تستنفد قوّة القاسر، فإنّ الحجر يعود بطبعه ثانية إلى مكانه الطبيعي. ومبدأ الحركة في حالة الحجر الذي أُلقي في الهواء هو القاسر الذي وضعه خارج مكانه، ليعود بعد ذلك إلى مكانه. وهذا هو أحد الوجوه التي يقال بها أنّ الحجر تحرك حركة طبيعية؛ أي عودته إلى مكانه الطبيعي بعد زوال القاسر. فهو يتحرك حركة طبيعية إلى مكانه الطبيعي، لأنّ هذا المكان الطبيعي الخاص به هو بمثابة الصورة التي يسعى الجسم إليها، وهذه الصورة من جهة وثقل الجسم من جهة أخرى، هما العاملان الأساسيان في الحركة الطبيعية. أمّا العلة المباشرة في الحركة فهي واضع الجسم في غير مكانه؛ أي القاسر، فإنها تبقى محرّكًا خارجيًا،

بدونه لا يكون الجسم في غير موضعه الطبيعي. وهذا ما يعبر عنه ابن باجة في شرح الثامنة من السماع، حيث يقول عن الجسم الطبيعي الذي يكون في غير موضعه الطبيعي: يكون في موضعه الطبيعي، فيحركه قاسر إلى الموضع الخارج عن الطبيعة، كالحجر إذا رُمي، فبيّن أنّ لهذا محركاً وهو القاسر، فإذا زالت عنه قوة القاسر عاد إلى باقي طبعه. فمبدأ الحركة فيه هو القاسر وهو خارج عنه، فإن هذه الحال أحد ما يتحرك به المتحرك طبعاً.

(ب) وإما أن يتكوّن الجسم من جسم آخر، وفي هذه الحالة فإنّ المحرك إنّما هو العامل المولّد أو المكوّن. ومثل ذلك تولّد أو تكوّن الجسم الخفيف من الثقيل، أو تكوّن الجسم الثقيل من الخفيف. وهذا أيضاً قد يكون على وجهين:

- أولهما، أن يكون عائق لذلك الثقيل المتكوّن، حتى يتكامل تكوّنه بعد ذلك، فإذا زال العائق، تحرّك المتكوّن إلى موضعه الطبيعي، كما يعرض ذلك في البرد وقطرات المطر المتكوّنين في السحاب. فإنّ السحاب لا ينفعل له حتى يكمل تكونه، فما تكوّن منه أولاً فأولاً نزل أولاً فأولاً.

- وثانيهما، هو أن لا يكون هناك عائق أصلاً كما في البخار والدخان المتكوّنين من الأجسام الثقيلة، فإنّما حالما يبدآن بالتكون يبدآن بالصعود. وقد لخص كيف ذلك في الموجودات المتغيرة، فليقف من شاء ذلك على تفصيل القول فيه⁽¹⁾.

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص ص 171-172.

ونجد أيضًا هنا أن العوامل المحركة للجسم الطبيعي هي الصورة أو المكان الطبيعي من جهة، وثقل الجسم أو ما يتكوّن منه الجسم من جهة أخرى. إلا أنّ العامل المحرّك المباشر هو العامل المكوّن، تمامًا كما كان القاسر أو زوال القاسر هو المحرك المباشر في حركة الصنف الأول. وفي كلا الحالين لم يكن المحرك المباشر ثقل الجسم أو صورته، بل كان أحد عوامل ثلاث: القاسر أو زوال القاسر أو الفاعل وهو سبب التكوّن. فإذا كان محرك الجسم هو القاسر، فإنّ الحركة لا تكون طبيعية. وإذا كان محرّك الجسم هو زوال القاسر، فإنّ الجسم يتحرك حركة طبيعية إلى مكانه الطبيعي بفعل ثقله بعد زوال العائق، وذلك ليحقق كماله بالرغم من أنّ السبب المباشر لحركته؛ أي زوال العائق، يمكن أن يكون طبيعيًا أو غير طبيعي.

أمّا في حالة الفاعل فالأمر أكثر بساطة، إذ أنّ الفاعل في المثل المذكور أعلاه هو فاعل طبيعي. وعلى هذا، فإنّ الحركة تكون طبيعية، سواء كانت ناتجة عن عامل الحركة الأصلي أو عن سببها المباشر.

ويؤكد أبو بكر في شروحاته على السماع ما يلي: «فقد بان أنّ كل ما ليس بذئ نفس فليس محرّكًا، بل هو متحرّك منفعل، إنّما هو محرّك باقتران المحرك به»⁽¹⁾. وي طرح هذا التأكيد سؤالًا مهمًا؛ ذلك أن فيلسوفنا يعقد مقارنة بين النفس والطبيعة، مشددًا على أنّ كلّ

(1) المرجع نفسه، ص 173.

منها يقوم بنفس المهمة كل في ميدانه أو حقله: الأولى في الأجسام الحية ذات الأعضاء، والثانية في الأجسام غير ذات الأعضاء. فهل يمكن الذهاب إلى القول بأن ابن باجة يعتقد أن الطبيعة هي محرك كالنفس؟ وهي الاستنتاج السابق والقائل بأنّ المحرك هو القاسر، أو زوال القاسر، أو الفاعل لا يتناقض مع هذا المبدأ القائل بأنّ الطبيعة هي محرّك كالنفس؟

لم ينكر ابن باجة البتّة أنّ الطبيعة هي سبب الحركة في الأجسام الطبيعية. أمّا التوضيحات المذكورة أعلاه، والاستنتاج بأنّ المحرك هو شيء آخر غير المتحرّك، فإنها لا تتناقض مع فكرة أنّ المحرك هو غير المتحرك؛ أي أنّ المحرّك هو ليس المتحرّك ذاته، دون الذهاب إلى القول أنّ الطبيعة ليست هي المحرك.

وقد كان أبو بكر على وعي تام بدقة هذا الموضوع، وربما كان هذا هو سبب عودته إليه مرارًا وتكرارًا. ويمكن تلخيص هذه المشكلة كما يلي:

أ- فمن جهة، «الجسم الطبيعي من جهة ما هو طبيعي هو المتحرك من ذاته» وذلك صحيح على حد قول أبي بكر، «فالتبيعة إذن هي سبب الحركة والسكون لما هي فيه. والسبب هو مبدأ، فالتبيعة مبدأ الحركة والسكون في الأجسام الطبيعية»⁽¹⁾. يضاف إلى ذلك أنّ الحركة لازمة لما بالطبيعة وكانت الطبيعة بها

(1) المرجع نفسه، ص ص 21-22.

حيّة، فإنّ الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصّها بها وأعرف عند
الحس»⁽¹⁾.

ب- ومن جهة أخرى، فإنّ «هذه الحركة في الأمور الطبيعية، فهي
ضرورة متحركة بها عن محرك خارج عنها». وللبرهان على
ذلك يؤكد ابن باجة أنّ الجسم المتحرك حركة طبيعية «فإنّه لا
يقف من تلقائه فلائّه يتحرك دون آلة»⁽²⁾.

وجواب هذه المسألة على وجهين:

(1) لكل جسم طبيعي محرّك، وهذا المحرك إمّا خارج الجسم أو
متضمناً فيه. فإن كان خارجه، فهو محرك عرضي، ممّا إذا كان
متضمناً فيه فقد يصعب علينا تمييز المحرك من المتحرك؛ إذ
«كثيراً ما يخفي علينا المحرك من المتحرك»⁽³⁾. ذلك أنّ المحرك
متضمن في المتحرك وموزّع على جميع أجزائه.

(2) إنّ حركة الجسم الطبيعي ليست وليدة محرك خارجي ولا هي
حركة من تلقائه، وإنما هي وسط بين الأمرين. ولنوضح الآن
هاتين الفكرتين:

(1) المرجع نفسه، ص 181. انظر أيضاً «في معاني الثامنة خاصّة» من
شروحات السماع، ص 197 وما بعدها.

(2) ابن باجة «في معاني السابعة والثامنة» من شروحات السماع، ص ص
189-190.

(3) ابن باجة، شروحات السماع، ص 111.

1 - لقد أشرنا أعلاه إلى أنّ محرّك الجسم الطبيعي لا بدّ أن يكون واحداً من ثلاثة أمور: فهو إما القاسر، أو مزيل القاسر، أو الفاعل. ويمكن أن ينسب إلى هذه العوامل الثلاث صنفان من الحركة:

(أ) الصنف الأول هو حركة غير طبيعية، لأنّ القاسر يمكن أن يقذف بالحجر في أي اتجاه شاء. وهذا النوع من الحركة غير الطبيعية للجسم الطبيعي هو أيضاً على ضربين: إمّا أن تكون حركة ضد الطبيعة أو أن لا تكون ضدّها لها، كما يقول ابن باجة بهذا المعنى: «فإنّ حركة الحجر إلى فوق، هي خارجة عن الطبع وقسراً، لأنّه قد قهر على ما في طبعه. وأمّا تدوير الرحي فلم يقهر على ما في طبعه ضده، بل حدث فيه حركة ليست في طبعه ما يوجبها، فهي عن الطبع كما قدّمه أرسطو في أوّل هذا البحث من فصول المتحرك»⁽¹⁾.

(ب) أمّا الصنف الثاني فهو الحركة الطبيعية، وهذه بدورها، إمّا أن تكون عرضية أو جوهرية. فمزيل القاسر يشكل محرّكاً عرضياً للجسم الطبيعي⁽²⁾، إذ أنّ الجسم يكون في مكان غير مكانه الخاصّ ومن ثمّ ينتقل إلى مكانه الخاصّ بدافع ميله الطبيعي عبر ثقله.

(1) المرجع السابق، ص 167.

(2) المرجع السابق، ص 168.

أما مسألة ما إذا كان محرك الجسم الطبيعي يفعل الحركة ذاتياً أم عرضياً، فإننا لا نستطيع تمييز المحرك من المتحرك في أكثر الحالات. أو كما يقول أبو بكر: «كثيراً ما يُخفى علينا المحرك من المتحرك». وهذا صحيح لأنَّ الجسم الطبيعي يشبه الجسم الحيّ من حيث أنّه مكوّن من محرّك ومتحرّك، والاختلاف الظاهر لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً أكثر منه اختلافاً حقيقياً. وهكذا، فالجسم الطبيعي لا يتألف من جسمين متمايزين كالجسم الحيّ أحدهما محرّك والآخر متحرّك. وهذا الاختلاف يكتسب أهمية فقط من حيث أنّه اختلاف بين تركيب الأجسام البسيطة من جهة، و تركيب الأجسام المركبة من جهة أخرى. ولعلّ الأجسام البسيطة مكوّنة من محرك ومتحرك بطريقة أقرب ما تكون إلى تكوّن التعريف [الحد] من الجنس والفصل؛ أو بتعبير أبي بكر نفسه: «وإنّ الجسم الطبيعي مؤلف من المحرك والمتحرك على جهة تأليف الحدّ، لا على جهة التركيب، حتى يكون هذا في جزء وذلك في جزء آخر».

وبتعبير آخر، فإنّ الجسم الطبيعي يتألف من عاملين، القوّة والاستعداد للحركة من جهة، والصورة التي تحركه بالفعل من جهة أخرى. أو على حدّ تعبير ابن باجة: «وكانت القوّة التي تخص ذلك العضو هي الفعل، ولذلك نحدّ الطبيعي بالقوّة وبالصورة لا بالهيولي، والصناعي فقد يحدّ بالهيولي»⁽¹⁾. هذا ويعترف ابن باجة بأنّ هذا موضوع دقيق جداً وشائك يستدعي إمعان النظر حيث يقول:

(1) الحيوان في المجموع، ق 92 و.

«ففي ذلك موضوع فحص وعويص شديد»⁽¹⁾. وهو يذهب بعيداً في مناقشاته محاولاً أن يبرهن بأن وجهة نظره هذه ليست مستحيلة كما يظن:

لكن إذا كانت الصناعة تكون عنها أجسام صناعية محرّكها فيها كالمكافآت⁽²⁾ وما أشبهها، فما الذي يمنع الطبيعة أن تصنع مثل ذلك؟ فإن هذه المكافآت والأشياء الصناعية التي يخفى محرّكها ويظهر للحس أنّها تتحرك من قبلها، فيقع العجب منها، وأيضاً فإنه إذا اجتمع محرّك ومتحرك تحركت الجملة المجتمعة منها. وكثيراً ما يخفى علينا المحرك من المتحرك، ولا سيّما فيما لا يدركه الحس إدراكاً تاماً، فيظن أن الجملة متحركة بذاتها. فإننا إذا أمعنا النظر فقد نجد مثل ذلك في الطبيعة⁽³⁾.

والمثال الذي يقدمه ابن باجّة في هذا المجال هو مثال الطبيب الذي يبريء نفسه عند المرض:

فإنّه قد يكون مريض يعلم صناعة الطب فيبريء نفسه، فهذا محرّك ذاته، والمحرّك صناعة الطب، والمتحرك هو القابل للصحة... وهو المتحرك، والطب هو المحرك. وهذان إثنان قد ينفرد أحدهما عن الآخر لأنّه ليس

(1) «في معاني السابعة والثامنة» شروحات السماع، ص 186.

(2) المكافآت أجسام مؤلفة بطريقة بحيث يحرك بعضها بعضاً. فحركة الأول تحرك الثاني، وحركة الثاني بدورها تحرك الأول، وهكذا دواليك...

(3) ابن باجّة، شروحات السماع، ص ص 110-111.

أحدهما الآخر بالذات. فلو كان أحدهما الآخر بالذات ولازمًا له ضرورة لوجد ما له مثل هذا المبدأ متحركًا بذاته ولخفي علينا أمر هذا المتحرك⁽¹⁾.

ويقدم ابن باجة حجاجًا طويلًا متعلقًا بمسألة أخرى هي مسألة الجملة المتحركة بأحد أجزائها حيث يقول: «منها أنه لما كان (أ ب) متحركًا بذاته فمحركه ضرورة يكون فيه.. فالمقاوم ضرورة يكون خارجًا عنه، فسيكون ذا وضع منه، فسيسكن إمامًا جميعه وإمًا جزء منه، وإذا سكن جميعه فقد سكن جزء منه.... فيسكن بسكون الجميع وتفسد حركة المتحرك»⁽²⁾. وما يريد فيلسوفنا قوله هنا هو الآتي:

لو افترضنا أن جملة مؤلفة من أ وب، حيث يكون أ محركًا وب متحركًا. أي أن أ يحرك ب، سواء بواسطة دفعه أو جذبته. فإذا كان ب متحركًا فلا بد أن يكون أ متحركًا أيضًا، إذ أن كليهما يؤلفان جملة متحركة واحدة. وعندما يكف ب عن الحركة، يلزم ضرورة أن يكف أ أيضًا، وحتى لو افترضنا أن كل جزء من المجموع متحرك بذاته، فعندما يسكن أحد الأجزاء لا بد وأن تسكن باقي أجزاء المجموع. مثال ذلك مجموعة أفراد مصفودين بحبل يسلكون في مضيق، فالمجموعة تعتبر هنا متحركة بذاتها، ولكن عندما يسكن

(1) نفس المرجع، ص 111.

(2) هذان هما الصنفان الأساسيان للحركة، قارن المرجع السابق، ص ص

أحد أعضائها، فلا بدّ أن تسكن الجملة. وكذلك إذا تحرك أحد الأعضاء يلزم ضرورة أن تتحرك الجملة. وهذا يصدق على كل جملة، سواء كانت مؤلفة من محرك ومتحرك، أو من أجزاء متحركة بذاتها⁽¹⁾.

ويقدم ابن باجة الدليل تلو الدليل، شارحاً بتفصيل دقيق كيف أنّ الأجسام الطبيعية البسيطة منها والمركبة تتحرك بذاتها علماً بأنّها مكونة من محرك ومتحرك. إذ أنّ اهتمامه الرئيسي هو الارتقاء إلى المحرك الأول، مستخدماً في ذلك مبدأ أرسطو القائل: «كلّ متحرك فله محرك». وبهذا نكون قد بلغنا نهاية مطافنا في بحث الجانب الأول من موضوعنا.

2- أما الجانب الثاني فيمكن وضعه على الشكل التالي:

يرى ابن باجة أنّ الحركة الطبيعية هي وسط بين نوعين متعارضين من الحركة، الأولى حركة القاسر الإلزامية الضرورية، والثانية هي الحركة الذاتية للإنسان وهي الحركة الإرادية. ويؤكد ابن باجة في أكثر من مناسبة، تصنيفه التصاعدي لثلاثة أنواع من الحركة، تحتل الحركة الطبيعية بينها مركزاً وسطاً بين طرفين متعارضان:

أ- النوع الأول، هو الحركة الناتجة عن قاسر خارجي وحركة الأجسام الصناعية. ذلك أنّه ليس للصورة الصناعية للجسم، قوة

(1) ابن باجة «في معاني السابعة والثامنة»، شروحات السماع، ص 181.

على أن تحرك ما هي فيه، ولا على أن تحرك غيرها. وهذا هو الفرق بين الصور الصناعية وبين الطبيعية، فإن الصور الطبيعية فيها قوى تحرك بها الأجسام وتتحرك بها الأجسام أيضًا على أنها المحركة. فإن صورة الإنسان تحرك بها الإنسان.... وليس ذلك في قوة السرير، فإن السرير لا يتحرك بها هو سريراً أصلاً⁽¹⁾...

ومثل هذا النوع الأول من الحركة قطعة الخشب التي لا تملك القدرة على التحوّل إلى سرير بنفسها. ومثل آخر الحجر عندما يُقذف به إلى أعلى أو عندما يُنقل من مكان طبيعي إلى مكان طبيعي آخر، أو من اليمين إلى اليسار وبالعكس. ومن الواضح هنا أن الحجر لا يتحرك صعوداً أو من مكان طبيعي إلى آخر بطبيعته. فكل الأمكنة الطبيعية سواء بالنسبة للحجر، وقد حدث عرضاً أن وجد في مكان ما من هذه الأمكنة الطبيعية، وهو يحتاج إلى قاسر يحركه إلى أيّ مكان آخر من هذه الأمكنة⁽²⁾. وهذا النوع هو أدنى أنواع الحركة.

ب- أمّا النوع الثاني، فهو حركة الأجسام الطبيعية، وهذا النوع من الحركة لا يتوفر لكل جسم من الأجسام، وإنما يختصّ بنوع خاص من الأجسام وهي الأجسام الطبيعية⁽³⁾. وهذه الحركة ليست في جميع الاتجاهات وإنما هي حركة نحو المكان الطبيعي

(1) ابن باجة، الحيوان في المجموع، ق 90 و.

(2) ابن باجة، «في معاني السابعة والثامنة»، قارن شروحات السماع، ص 181.

(3) ابن باجة، شروحات السماع، ص 107.

للجسم. «فإنَّ الحجر من جهة أنَّه بالقوة أسفل ويحرك من طريق أنَّه ثقيل، فالمتحرك فيه هو القوة على الأسفل والمحرك هو الثقل. فلذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذي فيه»⁽¹⁾؛ لذا يقال أنَّه؛ أي الحجر، يتحرك حركة ذاتية، ولكن مع بعض التحديد، «فنعول أنَّ المتحرك بذاته، إمَّا أن يتحرك من تلقائه، أو يتحرك بالطبع»⁽²⁾. والفرق الرئيسي هو أنَّ الجسم الطبيعي يتحرك باتجاه واحد ولا يمكن له أن يكفَّ عن الحركة بإرادته أو بمعرفته. ويمكن تلخيص الوضع الخاص بالجسم الطبيعي بما يلي: أنَّ الجسم الطبيعي بجملته - أي بجزئيه المحرك والمتحرك - هو في حالة وجود بالقوة ومستعد لاستقبال أي نوع من الفعلين، إمَّا الفعل الثانوي كما في حال زوال القاسر، وإمَّا الفعل الأولي كما في حال الفاعل (مصدر التكوّن). وعندما تقع إحدى هاتين الحركتين، يقوم الجزء المحرك من الجسم بتحريك الجزء المتحرك، وهكذا تتحرك الجملة. والتشابه بين هذين النوعين من الحركة، هو أنَّ كلاً منهما في حالة وجود بالقوة. وهو يتقبل فعلاً خارجياً. أمَّا الفرق بينهما فهو أنَّ الحركة الثانية هي حركة ذاتية تتم بمجرد حصول فعل التكوّن، وهذا ما يجعلها أقرب إلى النوع الثالث من أنواع الحركة.

ج- أما النوع الثالث من أنواع الحركة فهو حركة الإنسان الإرادية، وهو ما سنفرد له فصلاً خاصاً فيما بعد⁽³⁾.

(1) ابن باجّة، النفس، ص 26.

(2) ابن باجّة، «في معاني السابعة والثامنة»، قارن شروحات السماع، ص 186.

(3) قارن أدناه، ص 126.

7- النظام الطبيعي العقلاني والضرورة:

غاية ابن باجة من تطوير نظام طبيعي عقلاني واضحة تمامًا. لكل جسم مكان طبيعي خاص به، وحركة الجسم إلى مكانه الخاص هذا هي حركة طبيعية. من هنا كانت النار تتحرك صعودًا لخفة مادتها، في حين أن التراب يهبط إلى أسفل لثقل مادته، أما الهواء والماء فيتحركان بين هذين الاتجاهين بنسب مختلفة. وفي نفس الوقت، فإن هذه الحركة الطبيعية تعتبر تحقيقًا لصورة الجسم. وعليه فإن حركة الجسم نحو مكانه الذي له بالطبع إنما تنسب إلى الصورة، وبعبارة أخرى إلى طبيعة الجسم نفسه وليس إلى مصدر آخر. إلا أن هذه الحركة في اتجاه واحد فقط وهي حركة ضرورة، وليس للجسم أية إرادة فيها.

نقطة البدء هنا هي تعريف الطبيعة، وأبو بكر يكتفي هنا بتعريف وصفي لما هي الطبيعة، «فالتبيعة إذن هي سبب الحركة والسكون لما هي فيه». وبعبارة أخرى، «الجسم الطبيعي من جهة ما هو طبيعي هو المتحرك من ذاته»⁽¹⁾. أما وزن الجسم الطبيعي، وما إذا كان خفيفًا أو ثقيلًا، فهو مبدأ الحركة الذي يدفع الأجسام الطبيعية إلى مواضعها التي لها بالطبع. وعليه، فإن الجسم الطبيعي يتحرك بدافع داخلي لتحقيق ذاته، وذلك على عكس الجسم الصناعي الذي يحتاج في ذلك إلى محرك خارجي. فالوجود إذن هو على ضربين، الأول هو أن يوجد الجسم وجودًا طبيعيًا، ويسمى

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص ص 21-22.

الجسم الطبيعي، والثاني أن يوجد بالصناعة ويسمى صناعياً. ويندرج تحت الضرب الأول جميع الأشياء الطبيعية كالحیوان والنبات، وكذلك الأجسام البسيطة كالنار والتراب والماء والهواء. ويقع تحت الضرب الثاني جميع الأشياء الصناعية كالكرسي والسرير وما شابهها. والفرق الرئيسي الذي يوضح ما هي الطبيعة هو الفرق بين ما هو ناتج عن الطبيعة وما هو نتيجة الصدفة والاتفاق؛ أي بين ما هو فعل ضروري وما هو فعل عرضي اتفاقي. فكل ما كان ناتجاً عن الطبيعة فهو منتظم وثابت وضروري، في حين أن كل ما كان نتيجة الصدفة والاتفاق فهو عرضي واستثنائي⁽¹⁾.

ومن الواضح هنا أن ابن باجة، كما هي الحال في أكثر فلسفته الطبيعية، يتبنى نظرية أرسطو القائلة أن النظام هو من خصائص الطبيعة، في حين أن العشوائية هي من خصائص البخت والاتفاق. وهذا يعني أن الطبيعة تسير على نسق واحد وهي تعمل وفق قواعد وقوانين ثابتة. يضاف إلى ذلك أن الطبيعة لا تفعل الحركة إرادياً، وليس لها أن تنوع أو تغیر في نمط عملها. ولهذا فإن «الطبيعي» يقابل «العرضي» و«الإرادي»، معاً. فإذا استبعدنا ما هو عرضي وما هو إرادي، فإن الطبيعة تبقى وحدها قوة فاعلة ومنفصلة. ويزداد هذا الفهم للطبيعة وضوحاً، عند التمييز بين ما هو «طبيعي» وما هو كائن «في الطبيعة». وفهم الطبيعة على هذا الشكل يجعل منها محدداً بالضرورة يختلف كلية عن أي سبب آخر. «فالطبيعي»

(1) المرجع السابق، ص 25 وما بعدها.

السابق، ص 151.

السابق، ص 24-25.

السابق، ص 27.

السابق، ص 27.

الفصل الأول من الطبيعة.

تشكل موضوعاً يمكن دراسته كعلم، الحركة فيه هي المسألة الرئيسية، فالحركة لازمة لما بالطبيعة وكانت الطبيعة بها حيّة، فإنّ الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصّها بها وأعرف عند الحس»⁽¹⁾.

والطبيعة دلالة على ما هو ضروري، فهبوط الحجر وصعود الدخان كلاهما ضروري. وهذه الضرورة ليست بدون أية غاية. إنّها ترتبط بجميع الشروط اللازمة لعملية الانتقال من القوّة إلى الفعل لكل ما هو طبيعي أو ناتج عن الطبيعة. والأمثلة على هذه الضرورة الغائيّة كثيرة، كالطعام فهو ضروري للحيوان، ذلك أنّه بدون الغذاء لا يستطيع الحيوان العيش، والمطر ضروري لنمو الزرع إذ لولا امتزاج الماء والتراب لما تولّدت النبتة من البذرة⁽²⁾. ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ بعض الأفعال الطبيعية تبدو ضرورية ولكن غاية ظاهرة. بيد أنّه إذا نظر إلى هذه الأفعال، في السياق العام من الأشياء الأخرى، لأصبح واضحاً أنّ هذه الأفعال تتّجه
 . ومن الأمثلة على ذلك الحركة الدائرية للأجرام
 ام الفلك، وكذلك قوانين الحركة الميكانيكية.
 هذه الأفعال في علاقتها بالمفهوم العام
 . نحن لنا بكل جلاء أنّ الطبيعة لا

إنَّ الفلسفة الطبيعية هي العلم الذي يدرس النظام العقلائي العام للطبيعة. وهذا العلم ليس مقصوراً على دراسة الأجسام غير الحية أو غير ذات الأعضاء والآلات، وإنما يشمل الكائنات الحية بجميع أصنافها. فهو يشمل الأفلاك السابحة في الفضاء والتي تعتبر في أتمّ حالات الكمال، كما أنه يشمل الأجسام غير المتكاملة. لذلك كانت الطبيعة اسم مشترك أو اسم «يستخدم بالاشتراك»؛ أي أنه يستخدم للدلالة على موضوعات مختلفة. فهو مثلاً يرتبط بالكون Kosmos، بشكل تصبح معه الآثار العلوية جزءاً من فلسفة الطبيعة، كما هي الحال في الكون والفساد، والسماء والعالم. والفلسفة الطبيعية لا تعالج جزئيات هذا الجسم أو ذاك، وإذا فعلت ذلك فإنها تفعله للتوصل إلى ما هو مشترك بين جميع الأجسام الطبيعية.

إنَّ العامل المشترك بين الأجسام الطبيعية البسيطة والحيوان والأفلاك هو أنها جميعاً تتحرك حركة ذاتية. وتتميّز هذه الأجسام عن بعضها البعض في تركيباتها ومزيجها أو باستعداداتها الطبيعية، أو بلغة أرسطو، تختلف بصورها، وصورها المختلفة إنّما هي طبائعها، إذ أنه من الأجدر ربط طبيعة الشيء بصورته وليس بمادته⁽¹⁾. ودرجة قرب الجسم من كماله الطبيعي، الذي يرتبط مباشرة بغايته، تحدّد درجة تحرّر الجسم من الضرورة أو عدم تحرّره منها.

(1) المرجع السابق، ص 27.

يتّضح من النظام العقلاني للطبيعة وضرورته وانتظامه، أنّ مسألة الحركة ترتبط مباشرة بمسألة المحرك الأول الأقصى. فكلّ ما يتحرك حركة طبيعية، إنّما يتحرك نحو كماله ونحو تحقيق ذاته بدافع من صورته وبمساعدة مادته. فالعقل هو صورة الصور جميعاً وغايتها القصوى⁽¹⁾. وكل ما هو طبيعي يتحرك نحو تلك الغاية القصوى، إمّا مباشرة أو من خلال الحركة العامّة للطبيعة. وهذا يعيدنا إلى النقطة التي انطلقنا منها في هذا الفصل، فإذا كان لكل جسم مكان خاص يسعى إليه، فإنّ هذا المكان يحدّد طبيعة ذلك الجسم. فالمكان هو الصورة التي يسعى إليها الجسم، وهذا بدوره هو ما يحدّد للجسم طبيعته. والعقل الذي هو صورة المعقولات، هو الذي يعطي هذه المعقولات خصائصها. وهذا ينطبق على جميع الأجسام الطبيعية من أسماها إلى أدناها. فالمكان الخاص للجسم الطبيعي هو الذي يحدّد فعالية الجسم ونشاطه؛ إذ أنّ الأمكنة الطبيعية متميزة ليس فقط من حيث مواقعها، وإنّما من حيث قواها وفعالياتها أيضًا. «فإنّ القوى تابعة للكمالات، ونسب القوى بعضها إلى بعض كنسب الكمالات بعضها إلى بعض»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 27 وما بعدها.

(2) ابن باجّة «في معاني الثامنة خاصة»، قارن شروحات السماع، ص 196.

ثانياً: شروط الحركة

8 - ماهية الشوق الطبيعي أو نظرية الأسباب الأربعة

يستعير أبو بكر من أرسطو فكرة أننا نستطيع، من خلال العلاقة بين الصورة والمادة، أن نجد تفسيراً لكل أنواع التغيير، وللحركة بوجه خاص، بل ولكل ضروب الوجود أيضاً. وذلك أنه لما كانت كل موجودات العالم تتركب من عنصر مادي واحد على الأقل، ومن الصورة التي تحدد طبيعته، حيث أن «الصورة يلزمها الوجود بل هي الوجود» نفسه، فإنه من الضروري أن يكون كل موجود مركب من المادة والصورة. ومن الواضح أن هذين المبدأين؛ أي المادة والصورة، لا يوجدان مستقلين أحدهما عن الآخر، اللهم إلا في حالة المادة الأولى والصورة الأولى. ذلك أن سلسلة الموجودات تتركب من مادة وصورة، ولكن لا بد أن تنتهي «ضرورة إلى مادة غير ذات صورة. وظاهر أن ما كان بهذه الصفة فهو مادة أولى، وأعني بقولي أولى لا مادة لها. وظاهر أنها غير كائنة ولا فاسدة، أما ما عدا ذلك فهو مركب من مادة وصورة، وظاهر أن المادة لا تفارق الصورة وذلك أنها إن فارقت الصورة لم تكن موجودة أصلاً»⁽¹⁾. وابن باجة يتبنى في «علومه التأملية»⁽²⁾ مذهب

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 20 وما بعدها.

(2) يستخدم ابن باجة تعبير «العلوم التأملية» للإشارة إلى الفلسفة الطبيعية، كما يستخدم تعبير «الفلسفة الأولى» وتعبير «العلم الأقصى» للإشارة إلى الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة.

أرسطو هذا في المادة والصورة، إلى جانب تبنيّه نظرية الأسباب أو العلل الأربعة: المادية والصورية والفاعلة والغائية، إلا أنه يضع كل ذلك ضمن إطار نظريته في الشوق الطبيعي التي سنعرض لها بعد قليل.

ويقدم أبو بكر في شروحاته على السماع، نظرية الأسباب الأربعة على النمط الأرسطوطالي، بشكل ينم عن وفائه لفلسفة هذا الأخير. ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو تشديد ابن باجة على موقف يساعد على التغلب على ما يبدو وكأنّه ازدواجية في نظرية أرسطو في المادة والصورة، فهو يؤكد أولوية الصورة على المادة، حيث يقول: «الطبيعة على الخصوص تقول على الصورة أولاً وعلى التقديم» وأنّ «الصورة يلزمها الوجود بل هي الوجود».

وإذا كان وجود الجسم الطبيعي «يتم بوجود المادة والصورة وكل واحد منها طبيعة. لكنّ الأخلق كما قال أرسطو أن تكون الصورة طبيعة من المادة». بل إنّ ابن باجة يذهب إلى أبعد من ذلك فيجعل المادة عنصراً مساعداً للصورة فقط، «فإنه يقال في الجسم صناعي بالصناعة الموجودة فيه، وطبيعي بالطبيعة الموجودة فيه. ومن الصورة يحدّ كل منهما، والمادة فلا يحدّ بها شيء، وهي مشتركة»⁽¹⁾. وهكذا فالمادة تعاون الصورة في عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل، وهي أحد عناصر الوجود بالفعل كالصورة، إلّا أنّها ليس لها أولوية الصورة. فالموجودات المصورة أو

(1) نفس المرجع، ص 20 وما بعدها.

ذات الصور هي موجودات حصلت على طبائعها، وأمّا تلك الموجودات التي مازالت في حيز الوجود بالقوّة فهي «بحسب الطبيعة» فقط، وسيظهر تقدم الصورة على المادة بمزيد من الوضوح، عندما نتقدم في دراستنا فنعرض لحركة الإنسان التلقائية/ الإرادية وحركة الأجرام المستديرة والمعقولات⁽¹⁾. كما سيتبيّن لنا أن ابن باجّة في ولاءه الظاهر لأسطو لا يتخلى عن تمسكه بمذهب أفلاطون ولا سيّما في الفلسفة الأولى والعلم الأقصى.

وأبو بكر يعرض لنظرية الأسباب بأسلوب أرسطوي في شروحاته على السماع، إلّا أنّه ينحو منحى خاصاً يكاد يكون رمزياً وصوفيّاً في حديثه عن هذه العلل في مقالة قصيرة تحت عنوان «في ماهية الشوق الطبيعي»⁽²⁾، وهي تبحث في تشوق الإنسان لمعرفة طبيعة الأشياء وماهياتها من جهة، وشوق الموجودات لتحقيق كما لها وتمامها من جهة أخرى. فكيف ينظر الفيلسوف الأندلسي للأسباب أو العلل الأربعة في ضوء الشوق الطبيعي⁽³⁾؟

تتقدم التشوّقات النّظرية الطبيعية على غيرها، تقدم السبب على المسبب والعلّة على المعلول والمحرك على الحركة، لأن التشوّقات

(1) قارن أدناه، ص 126.

(2) قارن المجموع ق ق 114 ظ - 116 و.

(3) لن نعرض هنا للأسباب أو العلل بالتفصيل حيث يعرض ابن باجّة لوجهة نظر أرسطو تقريباً دون إضافة تذكر. قارن ابن باجّة، شروحات السماع، ص 25، وسنكتفي هنا بعرض نظرية ابن باجّة «في ماهية الشوق الطبيعي».

الطبيعية تتناولها حقائق الموجودات وماهياتها وما يتقوم منه الشيء. فإذا تمت لنا معرفة جوهر الشيء وحقيقته، نشأ تشوق آخر أقل تقدماً وهو تشوق لمعرفة مادة الشيء وهيولاه، وذلك أن الشوق الأول يتناول الصورة أمّا الثاني فيتناول المادة. وإذا كان التشوق الأول يتحدد بالسؤال «ما هو» فإن التشوق الثاني يتحدد بالسؤال «مما هو» أو «عن ماذا هو». وعندما تتم لنا معرفة مادة الشيء بعد معرفة صورته، ينشأ لدينا تشوق ثالث إلى معرفة علّة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلّة هي المحرك الأول المباشر، أو العلّة الفاعلة. وعندما تتم لنا معرفة هذه العلّة ينشأ عندنا تشوق رابع - وأخير - لمعرفة علّة وجود الشيء، أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك، وتلك هي العلّة الغائية. وعندما نعطي هذه العلّة الرابعة إلى جانب العلل الثلاث الأولى، «فقد كمل العلم بالشيء، وكفّ التشوق جملة».

إلا أن التشوّق الذي يكفّ هو التشوّق المتعلق بالشيء الموجود، لينشأ بعده تشوّق أعلى درجة وهو التأمل في هذه العلل الأربع كل على حدة. فإذا «تأملنا كل واحد من هذه الأربعة، التي هي الصورة والمادة والفاعل والغاية، تنزل كل واحد من هذه منزلة الشيء، ونشأ تشوق إلى الوقوف على أسبابه. وهذا لا يمرّ إلى غير نهاية فسنصل إلى مادة لا مادّة لها أصلاً» وإلى صورة أولى⁽¹⁾ وفاعل

(1) يمكن الوقوف على رأي ابن باجة في المادة الأولى والصورة الأولى من رسالة مقتضبة خاصّة بهذا الموضوع في المجموع، ق 126 و.

أول لا فاعل له وغاية لا غاية بعدها. عند ذلك تصل التشوّقات الطبيعية المتعلقة بالعلل إلى غرضها وتنقطع. والعلل الثلاث الأخيرة، وهي الصوريّة والفاعلة والغائيّة، هي في الواقع وجوه مختلفة لموضوع واحد. وهذه جميعاً، إلى جانب الشوق الأول وهو تشوّق الوصول إلى المادّة الأولى: مرغوب ومطلوب طبيعياً من القوة النظرية الكائنة فينا؛ أي في طبيعتنا، أو بتعبير ابن باجة نفسه: «فذلك المطلوب الطبيعي بهذه القوة النظرية التي لنا بالطبع».

وبعد هذه التشوّقات المتعلقة بالعلل الأولى، ينتقل أبو بكر ليتحدث عن تشوّق جديد؛ فبعد أن يستعرض نظرية الأسباب الأربعة الأرسطية مستعيناً بنظرية الشوق الطبيعي المتأتية عن طبيعتنا التأملية، ينتقل الفيلسوف الأندلسي ليتحدث عن شوق ليس بالضرورة طبيعياً فهو «لنا عن غير الطبع، وإنما هو طبيعي بوجه آخر». فهو مرتبط بالطبيعة بوجه من الوجوه، وهذا التشوق يدور حول موضوعي التصور والتصديق. صحيح أنّ هذا التشوق ليس طبيعياً بالضرورة، إلاّ أنّه مرتبط مع ذلك بالشوق الطبيعي لمعرفة ما إذا كان ثمة تطابق أو موازاة بين الوجود العقلي والعالم الخارجي. ويختلف هذا الشوق عن الشوق الطبيعي الذي يعبر عنه بالسؤال «ما» أو ما هو الشيء؟ ومما يتكوّن؟ وما فاعله؟ وما الغرض أو الغاية منه؟ فهذا النوع الجديد من التشوق لا يعبر عنه بـ«ما» بل بـ«هل»، فنسأل: هل الشيء موجود؟ وهل وجوده مادي أم أنّه في العقل فقط؟ فنحن «إنّما نسأل بـ هل، بعد أن يكون الشيء

عندنا مصورًا بوجه ما، وأنه معنى ما معقول، ثم نطلب هل هو موجود أم لا. وهذا السؤال إنما يكون فيما لم يعطنا الطبع، وفيما هو ليس لنا معلوم بالطبع». وغرض هذا الشوق إنما هو الارتفاع بالموجود العقلي حتى يصير في مستوى الموجودات الطبيعية.

نلاحظ هنا أن اهتمام ابن باجة ينصب على قضيتي التصور والتصديق، وهو يطرح القضية على الشكل التالي:

يتبين في كل أمر طبيعي أن له إلى أذهاننا نسبتين:

- إحداهما كالمادة، وهو أن يكون متصورًا مطلقًا.

- والثانية شيء يوجد في التصور، ولا يمكن أن يوجد خلواً منه، وهو التصديق أن ذلك المعنى مستند إلى مشار إليه، وأن له ماهية خارج الذهن بها وجوده، وليس وجوده بما له في الذهن حتى يكون قوامه إنما هو بالذهن فقط...

وغرض فيلسوفنا من طرح هذا الموضوع هنا هو الوصول بالموضوعات الطبيعية الذهنية إلى مستوى الوجودات الطبيعية. وهو يعقد المقارنة بين التصور والتصديق من جهة، والوجود بالقوة والوجود بالفعل من جهة أخرى. كما أنه يعقد مقارنة مماثلة بين التصور والتصديق من جهة، والهيولي واقترانها بالصورة من جهة أخرى. وغرضه من ذلك كما ذكرنا، الوصول بالموجودات العقلية إلى مستوى الموجودات الفعلية. فإذا كانت قضية أن «كل متحرك فله محرك» قضية عقلية، فهي إنما توجد بالقوة أولاً ثم توجد بالفعل

بعد ذلك، أو أنّها أشبه بالهيولي «لأن التصور كما قلنا إنّها هو يجري مجرى الهيولي، فإن كان إنّها صيرّه في الذهن حال خارج عن التصور، كان ذلك سبب وجوده في الذهن فذلك مفارق لذاته». وهذا المفارق أقرب ما يكون إلى الصورة التي تعطي الشيء وجوده الحقيقي. وهذا العامل الخارجي الذي يستمد منه التصور وجوده هو ما يعطي التصديق قوة اليقين، «فلذلك كان من خاصّة اليقين ألا يزول بعناد أصلاً». ذلك أنّ اليقين إنّما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجي المفارق له، فإذا صار التصور «في الذهن من حيث هو ما هو، وتحرك من القوة إلى الفعل بالقوة المستفادة، خرج من القوة إلى الفعل. وحال هذا من النفس يقال له يقين...»، فإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة كفّ تشوّقه المتعلق بالوجود الذهني وبمصدر هذا التصور وهل هو خارجي أم لا، «وإذا علم على هذا الوجه كفّ التشوّق لذلك السبب».

وإذا كان موقف ابن باجة هنا يجعله يبدو وكأنّه يلازم الموقف الأرسطي في مصطلحاته: الهيولي والصورة والقوة والفعل والعلل الأربعة... إلخ.

إلا أنّ هذه الملازمة هي ظاهرية فقط، لأن النظر إلى التصور على أنّه الهيولي وإلى التصديق على أنّ الصورة، هو في الواقع ارتفاع بموضوعات الطبيعة إلى مستوى ميتافيزيقي. فإذا أضفنا إلى هذا قبول ابن باجة للفهم الأفلاطوني للصور⁽¹⁾، لأصبح بإمكاننا القول

(1) قارن أدناه، ص 139.

إنَّ موقف أبي بكر ومفهومه «للطبيعي» يجمع بين مذهبي أرسطو وأفلاطون معاً، وهو الأمر الذي سيتبين لنا بشكل أكثر وضوحاً مع مضيِّنا قدماً في استعراضنا لفلسفته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ نظرية الشوق عند ابن باجة لا تقتصر على الطبيعة، فهي تشمل درجات الوجود الثلاث الرئيسية: الطبيعة، النفس، والعقل، كما تشمل الحركة في درجاتها الثلاث: الطبيعية، والتلقائية الإرادية، وحركة الأجرام المستديرة⁽¹⁾، لدرجة يمكننا معها القول إنَّ الكون بأسره يتحرك بفعل الشوق والتشوق والعشق⁽²⁾ والتعشق...

9- شروط الحركة الثلاثة

بعد أن أثبت ابن باجة نظرية الأسباب الأربعة كشرط ضروري ملازم للحركة، وبعد أن بيّن أن الحركة ليست إلا الجمع بين تلك الأسباب الأربعة في سببين رئيسيين: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بفعل الشوق والعشق الطبيعيين، فإنه ينتقل إلى معالجة شروط الحركة الرئيسية الثلاثة: اللانهاية، والمكان، والزمان، وما يترتب عليها.

أ- يقول ابن باجة بصدد شروط الحركة هذه متحدثاً عن أرسطو: «ولما حدّد الحركة وظهر من حدّها أنها متصلة لزمه النظر

(1) قارن على سبيل المثال رسالة الوداع، ص 31 وما بعدها.

(2) هو مصطلح آخر يستخدمه ابن باجة أحياناً بدلاً من الشوق.

في المتصل ما هو؟». ويتابع فيلسوفنا القول: «وظهر في حدّ المتصل أنّه يلزمه ما لا نهاية». إذ إنّ كل متصل يتميز دائماً بقابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، لذلك فإنه «يشرع في الفحص عن هذه»، وهذا هو شرط الحركة الأول.

ب- «وأيضاً فإن الحركة هي، كما قلنا، إمّا من عظم إلى عظم، ووجود العظم فمعلوم لمن سلف من كل من قال في الطبيعة شيئاً. فكلهم يضعون أعظماً ضرورةً تستحيل من كيف إلى كيف، وتلك أمور محسوسة. والتكوّن من جوهر وهو كذلك..». والكيف لازم للأجسام، كما وأنّ الأجسام لا بدّ وأن تشغل حيزاً مكانياً. وكذلك النمو ونقيضه لا يحدثان في فراغ. فأبو بكر يرفض هذه الإمكانية رفضاً قاطعاً كما فعل أرسطو قبله. فالنمو ونقيضه إذن لا بد وأن يحدثا في مكان. زد على ذلك أنّ «النقطة أيضاً فمن مكان إلى مكان غير أنّ المكان وعلم وجوده ليس مثل تلك». والحاجة إلى مكان هنا واضحة إلا أنّ «توفية ما هو المكان [أمر] عويص شديد و[فيه] اختلاف كثير» و«قد تعترضنا فيه شكوك» ويكفيها هنا «علمنا بأنّه موجود»، وهذا هو الشرط الثاني للحركة.

ج- «وكذلك كل حركة فهي في زمان، والزمان ويوفيه ما هو، والتصديق بوجوده ليس بهيّن، وعسى أن يكون تناول ذلك من الأمور الشاقة جداً»⁽¹⁾ وهذا هو الشرط الثالث من شروط الحركة.

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 32 وما بعدها.

من المؤسف جدًا هنا أن شرح المقالة الرابعة من الطبيعيات أو السماع الذي في حوزتنا، والذي يناقش فيه ابن باجة مسألتي الزمان والمكان، ناقص وغير كامل، كما أن شروحاته على المقالات أو الكتب الأربعة الأولى من الطبيعيات تنتهي حالما يبدأ بمعالجة هاتين المسألتين، والشيء القليل الذي لدينا من الأقوال المتعلقة بمسألتي الزمان والمكان في شروحات المقالات الأخرى من الكتاب وفي مواضع أخرى من أعمال ابن باجة، يبيّن أنّ أن فيلسوفنا يتتبع خطى أرسطو في قضية الزمان والمكان، دون أن يسهم هو نفسه إسهامًا كبيرًا في هذا الموضوع. وهذا بعكس موقفه من قضية اللانهاية، حيث نرى أن أكثر ما يقدمه في هذا النطاق هو من ابتكاره الخاص كما سنرى.

10- اللانهاية وعدم الانقسام

لا يعتبر انشغال ابن باجة ببحث مسألة اللانهاية تراجعًا عن موضوع اهتمامه الرئيسي في أماكن أخرى من السماع على الأخص وفلسفته الطبيعية عمومًا، أعني مشكلة المحرك الأول. بل إنّ البحث في مسألة اللانهاية ضروري لموضوع المحرك الأول. أو كما يقول ابن رشد شارحًا هذا الموقف، معبرًا عنه موضحًا أن أرسطو كان مرغمًا على أن يتفحص هذه المسائل الثلاث ليتمكن بالتالي من الفحص عن المحرك الأول: «ابتدأ فيها يُجبر بالضرورة الداعية إلى التكلم في هذه اللواحق العامة والفحص عنها لأن آخر ما بيّن في هذا الكتاب هو المحرك الأول وهو مضطر في الفحص عنه إلى

الفحص عن هذه الأشياء»⁽¹⁾. ومع أن ابن باجة يسير هنا على خطى أرسطو، إلا أن اهتمامه باللامتناهي اهتمام بعيد المدى.

واللامتناهي هو مبدأ لا يعتمد في رأيه على أي مبدأ قبله، إذ لو كان له مبدأ آخر يرتدُّ إليه لكان في هذه الحالة محدودًا، وإذا كان الأمر كذلك لكان بالضرورة متناهيًا. فاللامتناهي ليس ناتجًا إذن، عن مبدأ آخر، وإنما هو، كما يقول ابن باجة، مبدأ لمباديء أخرى «لأنه يلحق هذه كلها. وأيضًا فإنَّ النظر الطبيعي ينظر في الأطوال وسائر المقادير وهذه يلزمها ما لا نهاية له»، فهو ليس بمتكوّن لأن «التكوين يكون منقطعًا ولا يكون سرمدًا، إلى أشياء أخرى محالة ليست دون هذه»⁽²⁾. وبالتالي فإنه ليس قابلاً للفساد، وكل ما لم يكن متكوّنًا ولا قابلاً للفساد وكان متصلًا في وجوده فإنه بالضرورة سرمدي. وبراهين ابن باجة على وجود اللامتناهي هي في الأساس نفس الحجج التي يقدمها أرسطو لإثبات وجود اللامتناهي وهي: لا تنتهي الزمان، ولا تنتهي انقسام الأجسام الطبيعية، ولا تنتهي توالي الموجود، واللامتناهي في مقابل تناهي الأجسام المادية، وأخيرًا قابلية العقل وقدرته على إدراك لا تناهي الأعداد ولا تناهي عالم ما فوق فلك القمر.

(1) ابن رشد «السماع» ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة، حيدر آباد: دائرة المعارف، 1947، ص 20، وسيشار إلى هذا المرجع من الآن وصاعداً بـ السماع لابن رشد.

(2) ابن باجة، شروحات السماع، ص 33.

والبحث في اللامتناهي بحث متعدد الوجود لا يخلو من صعوبات. فإذا افترضنا أنَّ اللامتناهي غير موجود، تعترضنا عدة صعوبات، لأن ذلك يتضمن كون الحركة والزمان متناهيين مخلوقين وغير سرمديين، وإفترض كهذا يقضي على جميع مبادئ الرياضيات، ولكن إذا افترضنا بالمقابل، أنَّ اللامتناهي موجود في أشياء كالخطوط والسطوح والأجسام، فإن صعوبات أخرى تبرز إلى الوجود لتعترضنا، ذلك أننا إذا افترضنا مثلاً أنَّ شيئاً ما «غير متناهٍ» موجود بحيث أنَّ جميع أجزائه موجودة في الواقع، فإننا نقع في تناقض في الحدود بين «اللامتناهي». فالتعبير «لا متناهٍ» يستخدم عنده على وجوه متعددة، بعضها على الحقيقة وبعضها على سبيل الاستعارة:

- أولاً: للإشارة إلى ما لا شأنه أن يقبل النهاية أصلاً، كما قال في الصوت أنه غير مرئي.

- ثانياً، للإشارة إلى ما يفوق الحس إدراكه، كقولنا في النقطة إنها لا متناهية.

- ثالثاً، للإشارة إلى أمور أخرى، وإن كانت متناهية المقدار فعلاً، «منها أن يكون غير متناهٍ في الحس كما يقال في البحر لأن عمقه غير مدرك. ويقال في العمل الصعب الطويل الذي يعجز القوة أنه غير متناهٍ».

- رابعاً، للإشارة إلى ما «لم يفرض عليه نهاية»، كالخط والعدد وكانقسام المقدار إلى غير نهاية. وهذا الوجه الأخير من وجوه

اللامتناهي هو الذي يسعى فيلسوفنا للفحص عنه هنا. ولهذا الوجه شقان كما هو واضح:

- أحدهما، ما ليس له نهاية من المقادير والأعظام والأعداد، بل هو ممتد بالفعل إلى غير نهاية.

- وثانيهما، كما يقال في المقدار أنه منقسم إلى غير نهاية، بمعنى أن أي جزء أخذ منه في الذهن أمكن أن ينقسم في الذهن إلى غير نهاية⁽¹⁾.

إلا أنه لا يمكن لأي شيء، مقدارًا كان أم عظمًا، خطأً أم عددًا، أن يكون لامتناهياً وأن يكون موجودًا وجودًا فعليًا في وقت واحد. فإذا كان موجودًا بالفعل، فهذا يعني أنه موجود بجميع أجزائه، وكون الشيء موجودًا بجميع أجزائه، يعني أنه يمكننا إضافة جزء آخر إلى هذه الأجزاء أو ترك جزء منها. وهنا يظهر التناقض بين اللامتناهي والوجود الفعلي بالواقع. لأنه بإضافة جزء أو ترك جزء يمكن أن يصبح اللامتناهي أكبر أو أصغر، أطول أو أقصر. وعلى هذا فإن ابن باجة لا يتفق مع تعريف أرسطو للامتناهي إلا في الظاهر، فإذا كان اللامتناهي عند أرسطو «ذلك الذي يوجد أبدًا جزء خارج عنه»، فإن فيلسوفنا يستدرك مشيرًا إلى أن هذا لا يصح إلا في الأجسام، وهو ما كان قد رفضه قبلاً⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 34، قارن أيضًا السماع لابن رشد ص ص 25-26.
 (2) قارن إيفانز، المرجع المذكور آنفًا، ص 49. وقارن أيضًا السماع لابن رشد حيث يتبين تعريف أرسطو للامتناهي على أنه: «الذي يوجد أبدًا شيء خارج عنه».

ولما كان أبو بكر يهدف من بحثه في اللامتناهي إلى الوصول إلى المحرك الأول اللامتناهي، فإنه يسعى جهده ليؤكد أن اللامتناهي لا يكون جسمًا طبيعيًا لا بسيطًا ولا مركبًا. ذلك أن الجسم الطبيعي إما أن يكون بسيطًا أو مركبًا، فإذا فرضنا أولاً أنه جسم بسيط ولا متناهٍ، فإن الحركة الوحيدة التي يمكن أن يتحركها جسم من هذا النوع هي الحركة المستديرة، لأنه ليس له مكان يتحرك إليه ولا يسكن فيه، وفي هذه الحال لا يكون الجسم ساكنًا أو متحركًا، إلا على المعنى الذي يقال ذلك في النقطة.

إلا أن في هذا صعوبات جمّة، أولها أن ما كان بهذه الصفة فليس جسمًا طبيعيًا، وليس فيه مبدأ حركة وتغيير أصلاً. وثانيها أن هذا الجسم يجب أن يكون غير متناهٍ في جميع أقطاره؛ لأن الجسم هو الممتد في جميع الأبعاد الثلاثة، ولهذا عندما يوضع جسم لا متناهٍ، وجب أن يكون لا متناهيًا في جميع أبعاده. لأنه لو وضع متناهٍ في واحدٍ منها كان عدم التناهي له عرضيًا وليس ضروريًا، لأن عدم تناهي البعد الواحد هو بالقياس إلى غيره من الأبعاد. ومتى فرضناه كذلك، كان يجب أن يتحرك دورًا في زمان متناهٍ، فكيف يقطع اللامتناهي مسافة غير متناهية في زمن متناهٍ؟ وهذا ممتنع، لأن كل ما يتحرك حركة دائرية فهو ينتقل من نقطة إلى النقطة نفسها في زمن متناهٍ. وحركة كهذه هي حركة مستحيلة؛ لأنه لا يمكن لجسم غير متناهٍ أن يتحرك حركة دائرية غير متناهية في وقت متناهٍ. ذلك أن حركة كهذه لا تكون ممكنة إلا في حالتين: الأولى هي أن يتحرك

اللامتناهي خارج الزمان، وهذا مستحيل؛ إذ لا يمكن أن تقع حركة خارج الزمان، والزمان لا متناه وسرمدي. والثانية هي أن يتحرك الجسم عبر حركة أجزائه، فإذا كانت هذه الأجزاء تتحرك حركة دائرية، وهذا يعني أن الجسم نفسه جسم مستدير، على هذا لا يكون لا متناهيًا. أضف إلى ذلك أنه لما كانت أجزاء الجسم متشابهة، فإنَّ الحركة لا تكون إلا عن قاسرٍ خارجي، وفي هذه الحالة لا يكون الجسم لا متناهيًا⁽¹⁾.

وإذا فرضنا أن الجسم غير المتناهي مركَّب، لزم أن يكون مركَّبًا من بسائط غير متناهية العدد، أو من بسائط متناهية العدد إلا أنها غير متناهية في العظم، وفي كلا الحالتين يلزم المحال لأسباب متعددة...

يضاف إلى ذلك أن الحركة البسيطة تكون على ثلاثة أنواع: إمَّا أن تكون حركة إلى أسفل؛ أي نحو المركز. وإمَّا أن تكون من المركز إلى أعلى. أو أن تكون حركة حول المركز. الحركتان الأوليان هما حركتا التراب والنار. أما الحركة الثالثة فهي حركة الماء والهواء. وعلى هذا فإن ما يحدد مكان الجسم أو وضعه إنما هو ثقله. فإذا كان الجسم لا متناهيًا فلا يمكن أن يكون له مكان، إلا إذا كان المكان غير متناه أيضًا، وعليه لا يكون هناك مركز، كما لا يكون هناك أعلى أو أسفل. وفوق هذا وذلك، فإنَّ جسمًا غير متناه من هذا النوع، لا بدَّ أن يعدم وجود الأجسام الطبيعية الثلاثة الأخرى، ويشغل

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 38.

وحده المكان اللامتناهي بأكمله⁽¹⁾.

وما ذكرناه أعلاه، ليس إلا نماذج قليلة تدل على المهارة التي أبداها ابن باجة في مناقشاته المتعلقة باللامتناهي، ليخلص في النهاية إلى القول إنَّ «ما لا نهاية له غير مركب ولا بسيط فليس بموجود بالفعل». ومع هذا فاللامتناهي موجود، وإلا لاستحالت الحركة وكان الزمالك متناهيًا، ولتهاقت العلوم كالرياضيات مثلاً. ولنأخذ الآن مثلاً نبين بواسطته كيف أنَّ اللامتناهي موجود حتى في العظم، «فنقول» كما يعلن ابن باجة «إنَّ عدم النهاية في الأعظام إنّما يوجد في الخط المستقيم وفيه يطلب». فهو أي الخط المستقيم، يكون متناهيًا عندما يظهر بصورة شيء، كخط مستقيم من النار أو التراب أو الحجر أو النبات. وهو دائماً يتناهي بغيره من الأشياء وإلا لكانت اللانهاية في الخط المستقيم هي بمثابة الجنس له، «فالخط المستقيم أبداً يحتاج إلى ما يفيد النهاية، وليس كذلك محيط الدائرة فإنه متناه بذاته». فاللانهاية في العظم هي لا نهاية ذهنية وليست فعلية؛ أي أنّها لا تكون في الموجودات بالفعل. فما لا نهاية له لا يوجد بالفعل والكمال وإنّما بالقوة والإمكان. أو كما يقول أبو بكر: «وليس يحتاج أصلاً إلى وجود ما لا نهاية له بالفعل والكمال، بل إنّما يحتاج إليه بالقوة والإمكان»⁽²⁾.

بعد هذا يأتي السؤال: «هل يمكن في التقسيم كما يمكن في

(1) المرجع السابق، ص 39. قارن أيضاً السماع لابن رشد، ص 30.

(2) المرجع السابق، ص 40.

الزيد؟»؛ أي هل يمكن إثبات اللانهاية في الانقسام كما أثبتناها في الزيادة؟ هنا يفرّق ابن باجة بين المنفصل والمتصل. أما في المنفصل كالأعداد «فإنها يمكن فيه ما نهاية من جهة الزيد لا من جهة التقسيم وذلك ظاهر». لأنّ الأعداد مركبة من آحاد، والقسمة في العدد تنتهي بالضرورة إلى الواحد، والواحد بما هو واحد فلا ينقسم. وأمّا في المتصل «فنقول إنّه لما كان الزيد إلى غير نهاية لزم التقسيم إلى غير نهاية». ولكن يجب أن نتذكر أنّ هذا إنّما «يلحق العظم من حيث هو عظم. فأما أن يكون جسم طبيعي يلحقه هذا، فاعتقاد هذا أشبه شيء بالجنون». وعلى هذا تكون اللانهاية في الانقسام إمكانية نظرية فقط، كما هو الحال في اللانهاية في الزيادة⁽¹⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ الفيلسوف الأندلسي ينظر إلى موضوع الانقسام إلى غير نهاية وعدمه، على أنّه أحد مسألتين أساسيتين يثيرهما كتاب أرسطو في السماع الطبيعي⁽²⁾، أمّا المسألة الأخرى، فهي مسألة المحرك الأول، الذي هو الموضوع الأول للكتاب، والذي سنعرض له فيما بعد⁽³⁾.

نقطة البدء هنا هي أنّ كل حركة أو تغيير في الكم أو الكيف تقبل الزيادة كما تقبل الانقسام. ذلك أنّ الحركة أو التغيير، إنّما هو

(1) المرجع السابق، ص ص 41-42.

(2) قارن «ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي» في المجموع ق ق 116 ظ 117 و.

(3) قارن أدناه، ص 157.

من شيء إلى شيء، وعليه فإن المتحرك أو المتغير، لا بد أن يكون في أحد الأمكنة التالية: فيما منه الحركة، أو فيما إليه الحركة، أو أن جزءاً منه فيما منه الحركة، وجزءاً آخر فيما إليه الحركة. فما يتحرك لا يمكن أن يكون فيما منه الحركة، إلا إذا كان في مكانه لم يتحرك بعد، ولا يمكن أن يكون فيما إليه الحركة، إلا إذا كانت الحركة قد تمت وانتهت، ولا يمكن أن لا يكون فيما منه الحركة أو فيما إليه الحركة، فلا يبقى إلا أن يكون جزءاً من المتحرك فيما منه الحركة، وجزءاً آخر فيما إليه الحركة، وهذا يعني بالطبع أن المتحرك منقسم⁽¹⁾.

يضاف إلى هذا أن ما يتحرك ينقسم بأحد وجهين رئيسيين: أولهما وأعرفهما الانقسام بالنهايات، و«هذا الانقسام يصير به الواحد كثيراً»، وهو بعكس الاتصال الذي «يصير به الكثير واحداً. والثاني أن يصبح الجسم منقسماً عندما يكون فيه عرضان متقابلان، وظاهر أنّهما لا يكونان في جزء واحد، بل أن يكون جزء من الجسم أسود وجزء أبيض، أو جزء حاراً وجزء يابساً، وجزء ليناً وجزء صلباً، وهذا الانقسام لا يقابله الاتصال، وإنّما يقابله التشابه، فإنّ الجسم بهذا الانقسام يقال له مختلف الأجزاء، وبعدهم يقال متشابه الأجزاء».

- والمتحرك إذا كانت حركته حركة نقلة، فهو متحرك منقسم كما هو واضح، لأنّ هذا المتحرك يتحرك حركة أصغر من قدره قبل

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 79. قارن أيضاً السماع لابن رشد،

أن يتحرك «ما هو مساو له وظاهر أن المتحرك في المكان أنه إنما قَبِلَ التحرك من جهة أنه ذو أجزاء وبها صار ذا وضع».

- والمتحرك بالكون والفساد هو متحرك منقسم أيضًا، لأن الكون والفساد لا يقعان ظفرة وإنما يقعان في الزمان، حيث يتكون جزء يأخذ محل الجزء الذي يفسد.

- وكذلك حركة النمو.

- أما حركة الاستحالة فهي موضع خلاف، فقد ذهب بعض شُرَّاح أرسطو إلى القول إنَّ الاستحالة هي حركة من شيء إلى شيء. في حين قال البعض الآخر إنها حركة في نفس الشيء، فما كان باردًا أصبح ساخنًا. والحرارة والبرودة وما جانسها فليس الجسم بها ذا وضع، إلخ. إلا أن ابن باجة يحسم الموضوع، عندما يؤكد أن حركة الاستحالة ليست ذاتية، وأنَّ محركها من خارج، «وكل محيل فهو جسم، وكل جسم خارج عن جسم فهو منه على ذي وضع»⁽¹⁾.

وهكذا يحلل ابن باجة أنواع وضروب الحركة المختلفة ليثبت أنَّها جميعًا تنقسم. والمنهج الذي يستخدمه، هو تبيان أن الحركة هي من شيء إلى شيء مهما كان نوعها، وغرضه أن يؤكد أن ما لا ينقسم لا يتحرك ولا يتغير ولا تمكن فيه أي حركة. انظره يلخص موقفه قائلاً: «فقد بان أن كل متغير في حال تغيره فهو منقسم بما منه وبالأول الذي إليه يتغير، وإذا كان ذلك فعكس النقيض اللازم هو أن كل ما ليس بمنقسم بما منه وبأول ما إليه فليس بمتغير».

(1) نفس المرجع، ص 99-102.

وابن باجة حريص أن يؤكد أن هذه النتيجة تختلف عن قولنا «ما ليس من شأنه الانقسام فليس يقبل التغيير»، كما هو الحال في النقطة مثلاً. فعلى الرغم من أن هذا الحكم الأخير هو حكم صحيح في نظر الفيلسوف الأندلسي، إلا أن لهذا موضع آخر يتحدث فيه عنه، والمطلوب الآن إثبات أن المتحرك بضروب الحركة الأربعة منقسم بما منه الحركة وما إليه الحركة، وأن الحركة لا تتم دفعة واحدة بل على أجزاء تنقسم الحركة بانقسامها. ولهذا يخلص إلى النتيجة التالية: «ويبين مما قدمناه أنه لا يمكن أن يكون استحرار ولا تبرّد ولا استحالة على المعنى الأخص دفعة، لأنها لو كانت دفعة لزم ضرورة أن يكون المحيل شائعاً في المستحيل ولا يكون منه ذا وضع، ولا يكون نمو ولا نقص دفعة فإن ذلك ظاهر.. فظاهر أن التغيير دفعة هو تغير تابع لتغير..»⁽¹⁾.

وقد تنبه ابن رشد إلى الحل الذي يقدمه ابن باجة لهذا الموضوع الشائك حيث يقول: وأما أبو بكر بن الصائغ فإنه جابوب عن الشك بأن قال الانقسام الذي قصد أرسطو إنتاجه للمتحرك هو الانقسام بالأعراض المتقابلة، وإذا كان ذلك كذلك كان السبب فيه سبباً خاصاً وذاتياً وهو كون المتحرك بعضه فيما منه وبعضه فيما إليه. ولقائل أن يقول محتجاً لثامسطيوس⁽²⁾ أنه ليس ينكر أن تكون

(1) نفس المرجع، ص 102.

(2) يرد ابن باجة على ثامسطيوس ويتعجب من حيرة الإسكندر حول موضوع «التغير الذي يكون دفعة» قائلاً: «فلا يحتاج إلى نصره هذا القول ممتن على أرسطو بالنصرة له كما فعله ثامسطيوس، ولا هو موضع حيرة =

المطلوبات في البراهين المطلقة ليست بأول ولا بخاصة، وخاصة ما كان منها في الدلائل لأنَّ هذا البرهان هو أخرى أن يكون دليلاً من أن يُعطي السبب والوجود. وأبو بكر يقول محتجاً لتأويله هذا على أرسطو أنه لو كان أرسطو إنَّما قصد ها هنا إنتاج الانقسام بالنهايات للمتحرك لما تكلف أرسطو فيما بعد ما ليس بمنقسم فليس بمتحرك إذ كان ذلك ظاهراً⁽¹⁾ إلخ...

إلا أن ابن رشد لا يتفق مع فهم ابن باجة هذا لموقف أرسطو، فهو يقول:

وأنا أقول أن هذا كله عدول عن فهم برهان أرسطو... ولم يحتج أن يتأول عليه أن الانقسام الذي قصد ها هنا نهاية للمتحرك ما هو بالأعراض المتقابلة بدل الانقسام بالنهايات كما قال أبو بكر، فإنَّ أرسطو إنَّما يتكلم ها هنا في انقسام المتصل بالذات الذي هو الانقسام بالنهايات، فالعجب من القوم كيف أغفلوا هذا المعنى الواضح⁽²⁾.

وفهم ابن باجة لأرسطو، على كل حال، هو فهم يقوم على

= كما يكرر ذلك الإسكندر، والعجب منه إذ كان أحسن القوم كلهم نظراً». المرجع السابق، ص 103.

(1) ابن رشد، السماع، ص ص 83-84.

(2) نفس المرجع، ص 84. قارن أيضاً:

Wolfson, H. A. Crescas' Critique of Aristotle
(Cambridge: Harvard University Press, 1929) p.p. 544-545.

دعائم صلبة كما يظهر ذلك في شروحات السماع الطبيعي بشكل عام، وفي شرح المقالة السادسة من السماع بشكل خاص. فشراح أرسطو القدامى، فيما يرى ابن باجة، بنوا شكوكهم حول قول أرسطو «كل متحرك منقسم»، استنادًا إلى التغير الذي يقع طفرة (دفعة واحدة) في بعض الحالات ولا يكون انتقالًا تدريجيًا، وأرسطو نفسه يسلم بذلك في كتابيه الأول والثامن من السماع. وهذه الحقيقة تعني، فيما يرى بعض قدامى الشراح، أنه ليس من الضروري أن يكون جزء من المتغير فيما منه الحركة، وجزء آخر فيما إليه الحركة، وعليه فليس ضروريًا أن يكون «كل متحرك منقسم». ويشير ابن باجة إلى ذلك: «فأقول أنهم مع ذلك لم يوفوا الأمر حقه في تشككهم بحسب قوله، وتركوا مكانًا للتشكك فيه موضع»⁽¹⁾. وهنا يتابع فيلسوفنا شرحه لموقف أرسطو ويقدمه على ثلاثة أوجه:

أ- يبيّن أرسطو في الكتاب السادس أن كل ما لا ينقسم لا يمكن أن يتحرك ولا يمكن أن يكون جسمًا. ويؤدي ذلك، بالمقابل إلى أن كل متحرك منقسم وهو جسم. واستنادًا إلى حقيقة أن كل جسم يقبل القسمة سواء بالقوة أو بالفعل، واستنادًا إلى قاعدة عكس النقيض المنطقية، فإننا نستطيع أن نخلص إلى القول إن ما لا ينقسم لا يمكن أن يكون جسمًا، ولا يمكن أن يكون متحركًا. وعلى هذا فإن المتحرك منقسم سواء تحرك طفرة أو قليلًا قليلًا. «والتغير

(1) ابن باجة .

قد يكون قليلاً قليلاً وقد يكون دفعة»⁽¹⁾.

ب- كل ما يتحوّل فله محرك خارج ذاته. وقد أوضح أرسطو هذا، عندما بيّن أنّ المحرك يكون داخل المتحرك في حركة النقلة في الأجسام الطبيعية فقط. يضاف إلى هذا، أنّ الفاعل في حركة الاستحالة، هو على وضع معين بالقياس إلى المستحيل (أي موضوع حركة الاستحالة)، ومن الواضح، في المقابل، أنّ موضوع حركة الاستحالة (التحوّل)، هو تغيّر «مما منه» إلى «ما إليه»⁽²⁾. والخلاصة التي يخرج بها ابن باجة هنا هي أنّ التحوّل لا يكون دفعة وإلا كان الفاعل منتشرًا يما يستحيل غير منفصل عنه ومنقسمًا بانقسامه، كما هو الحال في ثقل الأجسام الطبيعية، حيث لا ينفصل الثقل عن الجسم. فالحركات التي تحصل دفعه تقع فيما يتعلق بالصورة فقط. إذ أنّ الصور لا تتكون بالتدرّج (قليلاً قليلاً)، وإنّما تكون وتفسد دفعة.

ج- هنا يدفع ابن باجة إلى الأمام بنظريته القائلة بوجود ضربين من القسمة، وأرسطو نفسه يستخدم الانقسام بهذين المعنيين فيما يرى ابن باجة: الأول هو الذي دافع عنه ابن رشد وهو «الانقسام بالنهايات»، والثاني هو «الانقسام بالأعراض المتقابلة». وهذا الضرب الثاني من القسمة يبدو أكثر منطقية فيما يتعلق بالمتصل كما يتمثل بخط أو بزمان. فكل نقطة على خط مستقيم متصل وكل

(1) المرجع السابق، ص 96.

(2) المرجع السابق، ص 103.

آن في زمان معين أو محدد تشكل دائماً أعرافاً متقابلة. فالنهايات التي تشكلها النقطة أو الآن، هي بدورها نقاط أو آفات على الخط المستقيم أو الزمان المتصل على التوالي.

والانقسام على كل حال مسألة نسبية. فمكان الجسم لا يكون منقسماً بالإضافة إلى الجسم نفسه، علماً بأنه ينقسم بالإضافة إلى شيء أصغر منه، فيما يرى أبو بكر. ومن هنا كان موضوعاً اللانهاية والمنقسم يستدعيان الخوض في موضوع اللانقسم. أمّا شرح أرسطو فإنهم لم يفهموا حقيقة معنى اللانقسم، إذ أنّهم ظنوا أنّ أرسطو يعني به النقطة اللانقسمة، أو الآن اللانقسم، في الخط والزمان على التوالي⁽¹⁾. أمّا اللانقسم عند ابن باجة، فهو بمعنيين: إمّا بالإضافة إلى جزئيات لا منقسمة كالنقطة في الخط أو الآن في الزمان، وكلاهما لا يكون متصلًا. أو بالإضافة إلى المتصل من حيث هو متصل لا يعبر عنه أيّ متصل جزئي حركة كان أو خطأ أو زماناً⁽²⁾.

وهذا المعنى الأخير للانقسام يحظى باهتمام كبير من قبل ابن باجة، إلى درجة أنّه يعتبره واحداً من أهمّ المسائل في الطبيعيات، انظره يقول مخاطباً ابن حسداي:

ثم تجردت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملاً. فمن

(1) ابن باجة، «من كلامه لأبي جعفر بن حسداي»، المجموع، ق 117 و.

(2) ابن باجة، شروحات السماع، ص 43.

الأمر الظاهرة في السماع الطبيعي... أنه يتضمن المبادئ وكل ما بعده تبع له، وخصصت منه هاتين المسألتين لعظم غنائهما:

فإحدهما [في] السادسة عندما يذكر ما لا ينقسم؛ فالسابق من قوله والذي ذهب إليه من رأيت له تفسيراً في هذا الكتاب إنما يذهب فيه إلى النقطة فيما له وضع، وإلى الآن وما يناسبه من الحركة فيما لا وضع له لا غير... وإذا تأملت محمولات المطالب وجدت بعضها تختص بها هذه، مثل قوله: أن ما لا يتجزأ لا يأتلف منه خط ولا من الآن زمان وأشباهها، وبعضها يشترك فيها مع هذا الخط والسطح مثل قوله: إن المتصل لا ينقسم إلى غير منقسم، وبعضها يعمم هذه كلها... وانظر إليه أبداً في هذه المقالة يقفك على معانٍ كثيرة الغناء في هذا العلم⁽¹⁾.

وأهمية هذه المسألة ودقتها ناتجة عن حقيقة أن اللانقسام واللانهاية في المتصل إنما هما إلا وجهان لحقيقة واحدة. ولا تتبين لنا هذه المسألة إلا في نهاية السماع، أو بتعبير أدق، في نهاية شرح المقالة الثامنة، حيث يعالج ابن باجة مسألة المحرك الأقصى فهو يقول: ولنترك الفحص عنه الآن. إن آخر ما يتبين في هذا الجزء من الحكمة الطبيعية⁽²⁾ هذا المعنى⁽³⁾. وذلك لأن البحث في أمر المحرك

(1) ابن باجة، المجموع، ق 117 و.

(2) «النظر الطبيعي» و«الحكمة الطبيعية» و«التأمل الطبيعي» هي تعبيرات يستخدمها أبو بكر للدلالة على ما نسميه بالفلسفة الطبيعية.

(3) ابن باجة، شروحات السماع، ص 42.

الأقصى، والذي هو المسألة الرئيسية في الفلسفة الطبيعية يتطلب تنظيمًا لمراتب التجريد يمكن بواسطته الصعود والارتقاء إلى المحرك الأقصى، الذي لا يتحرك والذي هو لا نهائي ولا منقسم، وهذه هي قمة السعادة والمعرفة الإنسائيتين.

11 - خلود المكان والزمان

تقرر لدينا فيما تقدم أن المكان والزمان والحركة تدخل في نطاق المتصل. ومن المعلوم أن المتصل لا يمكن أن يكون مركبًا من أجزاء لا منقسمة مجتمعة معًا، وذلك لأن ما لا ينقسم هو ما ليس له أجزاء أو أطراف يتصل بواسطتها بغيره فيشكل معه المتصل. وعلى هذا لا يكون المتصل كلاً مكوّنًا من أجزاء مجتمعة لا تتجزأ. ولهذا السبب يلحّ فيلسوفنا مؤكّدًا بالحجاج تلو الحجاج، أن الخط متصل إلّا أنّه لا يتركّب من نقاط، كما أن الزمان أيضًا متصل لا يتركّب من آتات. ومثلها الحركة فهي متصل آخر كالخط والزمان، لا تتركّب من أجزاء لا تتجزأ مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية.

واللامنقسم مع هذا هو حقيقة واقعة لا مرأى فيها. وهو واحد من أمرين أساسيين: إمّا اللامنقسم الذي بحثنا فيه والذي هو محطّ اهتمام ابن باجّة، أي عدم انقسام الشيء بالإضافة إلى ذاته، وإمّا اللامنقسم كما يعبر عنه «بالنقطة والآن وأطراف الحركات»⁽¹⁾. فالآن مثلاً هو طرف الماضي من جهة أخرى. فهو (أي الآن) يفصل

(1) المرجع السابق، ص 84.

أو يجمع طرفي الماضي والمستقبل دون أن يشكّل جزءاً من أيّ منهما. فالآن الذي يموت فيه شخص ما ليس جزءاً من الماضي، ولا هو متضمن في المستقبل، وإلا لكان الشخص قد مات قبل موته الحقيقي أو بعده⁽¹⁾. وعلى هذا لا يكون الآن منقسماً، ولو كان كذلك لكان الحدّ الذي يفصل جزءي الآن هو الآن الحقيقي نفسه: فليس في الآن حركة، ولا في السكون حركة. وذلك أن السكون والحركة يستلزمان زماناً، والآن ليس زماناً، بل هو حدّ الزمان أو طرفه، الذي يصل فترتين من الزمان دون أن يشكّل جزءاً من أيّ منهما⁽²⁾.

إلا أن الزمان والحركة متطابقان أحدهما مع الآخر؛ أو بتعبير آخر أجزاء الزمان موازية لأجزاء الحركة. فنصف الحركة مثلاً، يلزمه من الزمان ما يساوي نصف الزمان اللازم للحركة بكاملها. وكذلك فإنّ مسافة الحركة أو مكانها يتطابق ويوازي كلاً من الحركة نفسها والزمان اللازم لها. ولا ضرورة للإسهاب في هذا الموضوع هنا، إذ سنعود إليه بالتفصيل عندما نعالج موضوع قوانين الحركة في نهاية هذا الفصل.

(1) المرجع السابق، ص 94.

(2) لا يعتبر أبو بكر الآن جزءاً من الزمان، وإنّما هو حدّ لقطاع من الزمن فقط. ولذلك لا يتبع أنان أحدهما الآخر، لأنّ اللامنقسم لا يمكن أن يتبع لا منقسماً آخر، وإنّما يقع زمان بينهما. المرجع السابق، ص 77 وما بعدها.

ولابدّ هنا من إضافة أمر مهم، وهو أنّ طرف الزمان وهو «الآن»، وطرف الخط أو العظم وهو «النقطة»، مضاف إليهما طرف الحركة، هي أجزاء لا تتجزأ، وعليه يصبح من المستحيل تصور آية بداية أو نهاية لأي من الزمان أو المكان أو الحركة. وبما أنّ أطراف الزمان والعظم والحركة هذه، ليست هي بدورها زماناً أو عظماً أو حركة على التوالي، وبما أنّ كلّاً منها يعمل باستمرار، إذ تفصل وتصل جزئين، فهي لذلك لا يمكن أن تكون بداية أو نهاية لموضوعها، أي لأيّ من الزمان أو العظم أو الحركة. فإذا أضفنا إلى هذا البرهان على أزلية كل من الزمان والعظم والحركة انقسام كل منها إلى ما لا نهاية، كما ذكرنا آنفاً، يكون لدينا برهان ثان يثبت أزلية كل منها.

إنّ أهمية موضوع أزلية الحركة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان لا تحتاج إلى كثير إطالة، والغرض منها واضح، وهو التمهيد للوصول إلى المحرك الأول. فكل متحرك له محرك، وكل حركة لها سبب بما في ذلك الحركة التلقائية. إذ أنّ هذه الحركة الأخيرة هي حركة ذاتية يكون المحرك فيها ملازماً للمتحرك. وهكذا يمكننا، من خلال علّة واحدة، التدرج صعوداً إلى علّة حركة أخرى، ثم أخرى، وهكذا دواليك... إلى أن نصل إلى المحرك الأول، الذي يحرك غيره دون أن يتحرك

ثالثاً : بعض خصائص الحركة

12- ثلاثة أنواع من الحركة :

كل شيء يتغيّر، أو بتعبير أدق كل شيء يتحرك، والحركة إنّما تكون بأحد ثلاثة أشكال، والسبب في أن الحركة تنقسم إلى هذه الأشكال، هو أن هذه الأقسام الثلاثة «تعاَد أقسام الوجود، لأنّ الحركة أحد أصناف الوجود، والوجود جملة ينقسم هذا الانقسام». وهذا الانقسام الثلاثة هي:

أ- قد يتحرك الشيء عَرَضِيًّا، كما هو الحال عندما نقول أنّ الموسيقى تتحرك أو يمشي، مع العلم بأنّه ليس في تعريف أو تحديد الموسيقى أنّه متحرّك أصلاً.

ب- وقد يتحرك الشيء جزئياً، كما هو الحال عندما يتغير أو يتحرك جزء من الشيء فقط، مثل أن نقول فيمن برؤت يده أو عينه أنّه قد برؤ.

ج- وأخيراً فإنّ الشيء قد يتحرك بالذات كسقوط الحجر أو صعود الدخان⁽¹⁾.

والأمر في المحرّك كالأمر في الحركة، عرضي أو جزئي أو ذاتي. وبما أن التغيّر أو الحركة يلزمها ضرورة حالين متوالين في الذات المتحركة، الواحدة منها تسبق الأخرى، لذا فإنّ نوع الحركة يتحدد وفقاً للحال التي منها أو إليها ينتقل الجسم أو يتحرك. فالتكوّن مثلاً

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 46.

هو تحول من حال عدم الوجود إلى حال الوجود، في حين أنّ الفساد هو على العكس من ذلك، فهو انتقال من حال الوجود إلى حال عدم الوجود أو اللاوجود. وقد يكون التغيّر انتقالاً من وجود إلى وجود آخر. وبتعبير أبي بكر فإنّ التغيّر أو الحركة يكون وفق واحد من طرق ثلاث، ذلك أنّ «التغيّر بالجملة يكون إمّا من عدم إلى وجود، أو من وجود إلى عدم، أو من وجود إلى وجود، والمتغير ينقسم من جهة ما فيه التغير إلى»:

أ- التغيّر في الجوهر، وهو أن يبقى الشيء «واحدًا أو لا يبقى واحدًا بعينه، وذلك هو التغيّر في الجوهر». فإن «كان من عدم إلى وجود كان كونًا وإن كان من وجود إلى عدم سمي فسادًا». وذلك هو الضرب الأول الذي يتناول الجوهر.

ب- التغيّر في الملكة، وهو أن يبقى المتغيّر واحدًا بعينه؛ وظاهر هنا أنّ التغيّر لا يكون في الجوهر، كالتغيّر من الجهل إلى العلم وهو ما يسمى استكمالاً، أو التغيّر من العلم إلى الجهل وليس له اسم.

ج- الحركة أو التغير بالكمال، «وهو من موجود إلى موجود، والموضوع واحد بعينه» كما هو معروف.

وضروب التغيّر الثلاثة هذه لا تسمى حركة بالمعنى الدقيق للحركة، بل إنّ معنى الحركة مقصور على الضرب الثالث فقط. وذلك يمكن تبيانه بالوجه التالي:

فالمتحرك هو إمّا من موجود بالفعل أو موجود بالقوة،

فإن كان بالقوة فإما أن يتحرك من عدم إلى وجود، فذلك تكوُّن، أو من وجود إلى عدم، فذلك فساد. وهذا لا يكون إلا في الجوهر. لأنَّه عند ذلك لا يكون المتغيِّر موجودًا بالفعل من جهة ما هو موضوع للتغير. وإمَّا أن يكون الموضوع المتغير شيئًا أو مشارًا إليه بالفعل. فذلك التغيِّر يكون في اللاحق له. فإمَّا أن يكون من عدم إلى وجود كالتغيِّر من الجهل إلى العلم وهذا التغير يقال له استكمال ونقيضه لا اسم له. وإمَّا أن يكون ما يتحرك وما منه يتحرك وما إليه يتحرك موجودات، وهذا يُخصُّ باسم الحركة. وظاهر أنَّ المتغير يقال على هذه الأصناف الثلاثة بتشكيك⁽¹⁾. فالكون والفساد ليسا بحركتين وكذلك الاستكمال. وهذا ما لم يلتفته أرسطو بل أجراه مجرى الحركة في مكان آخر. فالحركة إذن هي لموجود بالكمال، ومن وجود بالكمال وإلى موجود بالكمال. وما منه وما إليه هما أضداد وذلك بيِّن بنفسه. وقد يمكن أن يحصى بوجوه أخرى. فإذن ليس في الجوهر حركة ولا في الملكة والعدم حركة⁽²⁾.

وأحد هذه الوجوده الأخر التي يذكرها ابن باجة أن ننظر إلى

(1) «التشكيك» هو أحد صنفَي الاشتراك والصنف الآخر هو التواطؤ. والتشكيك هو كون اللفظ المفرد موضوعًا لمعنيين معًا على سبيل البدل، لا على السواء بل على التفاوت.

(2) المرجع السابق، ص 50 وما بعدها.

التغيّر على أنه: إمّا في الجوهر كما في الكون والفساد، وإمّا في الكيف وهو حركة الاستحالة، وإمّا في الكم وهي حركة النمو، وإمّا في المكان وهي الحركة بالمعنى الضيق، أو الحركة على الخصوص. فتعبير الحركة يستخدم إذن بمعنيين رئيسيين، العموم والخصوص:

* أمّا الحركة بعموم، «فتقال على كل تغيير موضوعه مشار إليه، ويدخل تحت الحركة، إذا قيلت على هذا المعنى» ضروب التغيير الأربعة: الكون والفساد، والاستحالة، والنمو، والحركة في المكان.

* وأمّا الحركة بخصوص، فهي «التغير في المكان بالإطلاق»، والحركة في المكان تكاد تكون مرادفة لحركة النقلة وإن كانت أوسع منها قليلاً، «فلنقرّ نحن الحركة بخصوص على الحركة في المكان». ولنترك التفاصيل اللغوية وأشباهاها⁽¹⁾.

13 - تضاد الحركات

يقابل المتحرك ما لا يتحرك، وما لا يتحرك على ثلاثة ضروب كالمتحرك، فما لا يتحرك يقال على جهات:

- إحداها عرضياً، وهي «ما ليس شأنه أن يتحرك، كما يقال في الصوت أنه غير مرئي. وبنحو هذا الوجه يقال في الجواهر البسيطة أنّها غير متحركة».

(1) المرجع السابق، ص 54.

- وثانيتها جزئياً، كما «يقال غير متحرك للعسير الحركة الشديدة البطء، كما يقال في الخنزير غير غضوب، وفي الشاة وما جانسها، وإن كان يوجد غاضباً في وقت ما».

- وثالثتها ذاتياً، كما «يقال غير متحرك فيما شأنه أن يتحرك، وهو على الجهة التي شأنها أن يتحرك وفي الوقت الذي من شأنه أن يتحرك، وهذا العدم يخصّ باسم السكون، وهو مقابل لوجود الحركة، على ما يقابل العدم الملكة»⁽¹⁾. فالسكون إذن هو ضد الحركة، وذلك بين «من أقاويلنا الدالة على ماهياتهما، فإنّ السكون هو عدم الحركة».

إلا أنّ ابن باجة يرى أنّ تضاد الحركة مع حركة أخرى أرسخ قدماً من التضاد القائم بين الحركة والسكون. ولكي يوضح فيلسوفنا تضاد حركة أخرى يدخل في الحديث عن الشروط التي تميز حركة عن أخرى، كما يتحدث عن الشروط الضرورية للقول بأنّ الحركة هي نفسها حركة واحدة. فالحركة تكون هي نفسها وواحدة عندما تتوفر فيها ثلاثة شروط أساسية:

- وحدة المحرّك.

- وحدة المتحرّك.

- وحدة الزمان واتصاله.

(1) المرجع السابق، ص 55-56.

«فهذه الشروط كلّها تحتاجها الحركة الواحدة بالعدد». ويمكن النظر إلى وحدة الحركة من زاوية أخرى، فالحركة «تكون واحدة بالجنس إذا كان ما تتحرك إليه وعليه واحدًا بالجنس. والحركة واحدة بالنوع إذا كان ما تتحرك إليه وعليه واحدًا بالنوع، مثل الخط المستقيم». وسواء كانت الحركة واحدة بالجنس أم بالنوع، فإنّ الحركة تكون «واحدة بالعدد إذا كان ما تتحرك إليه وعليه واحدًا بالعدد». سواء كانت هذه الوحدة بالجنس أم بالنوع، شرط أن تكون «في موضوع واحد بالعدد» وشرط أن تكون «في زمان متصل» إضافة إلى وحدة المحرك. وبعد أن يعدّد ابن باجة هذه الشروط يخلص إلى القول «فقد قلنا ما الحركة الواحدة ومتى وكيف تكون واحدة»⁽¹⁾.

والحركة الواحدة بشروطها الثلاثة «تحدّ بها إليه الحركة لا بما منه»، ومن هنا فإنّ الحركة إلى الحار تضاد الحركة إلى البارد تضادًا ذاتيًا. كما أنّ الحركة إلى الحار تضاد الحركة من الحار تضادًا بالعرض. وعليه فإنّ تضاد الحركات هو أحد أمرين:

- التضادّ بالذات، وهو التضادّ بين الحركتين من جهة ما إليه إذا كانا أضدادًا، «فإنّ الحركة إلى الحار تضاد الحركة إلى البارد بالذات».

- التضادّ بالعرض، وهو التضادّ بين الحركات من جهة ما إليه

(1) المرجع السابق، ص 64.

وما منه. فالحركة إلى الحار تضادها الحركة من الحار بالعَرَض، كما أنَّ الحركة من الحار تضادها الحركة من البارد بالعَرَض أيضًا فقط، «كما يضاد الإنسان الأسود الإنسان الأبيض» بالعَرَض فقط.

وعليه فإنَّ التضادَّ الحقيقي بين الحركات، وهو التضاد بالذات، إنَّما هو تضاد في اتجاه الحركات من جهة، وفي أطراف الحركات النهائية من جهة أخرى، إذا كانت هذه الأطراف، أي ما إليه الحركات، متضادة، أمَّا سائر ضروب التضاد فهي بالعَرَض فقط.

بعد أن يقرر أبو بكر أنَّ السكون عمومًا هو ضدَّ الحركة، وبعد أن يحدِّد الشروط الثلاثة التي تجعل الحركة حركة واحدة، ينتقل ليتحدث عن تضادَّ الحركات. وهنا يشدد فيلسوفنا على أنَّ تضاد الحركة للحركة أشدَّ من تضاد الحركة للسكون، لأنَّ السكون هو عدم الحركة. فالحركة بالإطلاق «تضاد السكون بالإطلاق». أما الحركة المفردة فضعفها الحقيقي هو حركة أخرى. وكذلك الحال في السكون فإنَّ ضده سكون آخر، وتضاد السكون للسكون هو تضادَّ تابع لتضاد الحركات، ذلك أنَّ السكون هو عدم، والأعدام لا تتضادَّ بأنفسها، بل تضادها تابع للموجودات. وفي هذا يقول أبو بكر: «فالحركة تضادَّ الحركة أشدَّ مما يضادَّ السكون الحركة. فلذلك قد يضادَّ سكون سكونًا، فإنَّ السكون في (ب) يضادَّ السكون في (ج) المقابل له. وتضادّه تابع لتضادَّ الحركات، فإنَّ الأعدام لا تتضادَّ بأنفسها وإنَّما تضادها، وبالجملة تقابلها وتلازمها، تابع لتضادَّ الموجودات ومقدّر بها»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 67 وما بعدها.

ولمّا كان السكون تابع للحركة، ولمّا كانت حركة الجسم إمّا طبيعية وإمّا قسرية، فإنّ السكون منه طبيعي ومنه بالقسر. فسكون الحجر في مكانه الطبيعي، هو السكون الملائم له، وهو تمام الحركة لا ضدها. أمّا السكون القسري الناتج عن العائق أو القاسر، فهو سكون غير ملائم للحركة، وقد يكون ضدّها لها. وهذا التمييز بين ضربين من السكون، هو نفسه التمييز بين ضربين من الحركة. فالسكون الطبيعي يتبع الحركة الطبيعية، إلاّ أنّه يسبق الحركة القسرية، وكذلك يتبع السكون القسري الحركة القسرية، في حين أنّه يسبق الحركة الطبيعية. وهذا كلّه تدليل على أنّ السكون تابع للحركة، وتضادّ السكون للسكون تابع لتضادّ الحركة للحركة. ولمّا كان التعارض بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية، أوضح في الحركة في المكان منه في أي ضرب آخر من ضروب الحركة، فإنّ السكون الطبيعي والقسري أوضح في الحركة في المكان أيضًا، مع إمكان وجوده في ضروب الحركة الأخرى⁽¹⁾.

إلاّ أنّ تضادّ الحركات وتضادّ السكون إنّما يكون في الحركات الجزئية. أمّا الحركة بالإطلاق، ولا سيّما الحركة المتصلة، فلا ضدّ لها، لا سكون ولا حركة أخرى. من هنا، فإنّ الخلاصة التي يخرج بها ابن باجّة من بحثه في هذا الموضوع هي على الوجه التالي:

فقد وَضِحَ أنّ الحركة تقابل الحركة أشدّ مما يقابل السكون الحركة، إذا كانت الحركة من سكون وإلى

(1) المرجع السابق، ص 68 وما بعدها.

سكون. فالحركة قد تفتقر إلى السكون المقابل لها، وكان السكون ملائماً لها. وهذا إنَّما يكون للحركات الكائنة الفاسدة، فإنَّ وجدت حركة متصلة فليس لها ذلك. والحركة لا تفتقر إلى ضدِّها منقطعة كانت أو متصلة، بل إذا كانت متصلة لم يكن لها هذا أصلاً فكيف تكون مفتقرة إلى الضدِّ⁽¹⁾؟

14 - تشافع المحرك والمتحرك

يحسن بنا هنا أن نبدأ، كما فعل ابن باجَّة، بالتمييز بين بعض المصطلحات المتقاربة والمتداخلة مثل: معاً، تتالي، تماس، تشافع، اتصال. فهي مصطلحات درست في شروحات السماع، وجرى التمييز بينهما تمهيداً للحديث عن الحركة والمحرك، على طريق السعي إلى الوصول إلى المحرك الأول. ودون أن نلجأ إلى الإسهاب نقول:

* معاً قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان، ويقال للجسمان معاً في المكان، عندما يوجدان في مكان واحد دون أن يختلط أحدهما بالآخر ودون أن ينقسم المكان إلى مكانين. ويقال للجسمين معاً في الزمان، من حيث هما متحركان في الزمان الواحد. وقد يقال معاً بمعانٍ أخرى، إلا أنَّها تترد إلى هذين المعنيين⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 69.

(2) المرجع السابق، ص 60-61.

* «التتالي هو أن يكون جسمان من نوع واحد ليس بينهما شيء من ذلك الجنس»، وقد يكون التتالي في الأجسام المتماثلة، كما «قد يكون في الفرادي، مثل أن يكون إنسان يتلو إنساناً في المكان وبيت يتلو بيتاً».

* التماس هو أن تكون نهاية الجسمين معاً وامتتالية دون أن يكون بينهما نهاية أخرى، ولا يعرض للمتماسين أن تكون بينهما نهاية أخرى أبداً.

* التشافع هو أن يكون الجسمان معاً، يلي الواحد منهما الآخر ويماسه في نفس الوقت، على أن يكونا من نوع واحد.

* الاتصال، يكون الجسم في حالة الاتصال عندما تكون نهاياته «المتخيلة» معاً متتالية متماسة ومتشافعة بحيث يشكّل كلاً موحداً. «كما يعرض للنحاس والفضة حتى إذا ذهبت النهاية جملة صارت الأشياء المتصلة متعددة»، والاتصال يوجد في الأعظام كما يوجد في الحركات⁽¹⁾.

وما يهمننا من هذه المصطلحات الخمسة على وجه الخصوص هنا، المصطلح الرابع وهو التشافع. ومن الواضح أن تشافع المحرك والمتحرك، إنما يحدث عندما يكون المحرك والمتحرك جسمين أو في جسمين. ذلك أن المتحرك يتحرك بإحدى طرق أربع: الحمل والدوران والجذب والشدّ. الأولى عَرَضِيَّة وهي تحريك الجسم

(1) المرجع السابق، ص 62.

المحرّك بوصفه جزءاً من المتحرك. أما الطريقة الثانية فهي مركبة من الثالثة والرابعة معاً. وعلى هذا فإنّ تحريك جسم ما بمعنى الكلمة يمكن أن يكون مقصوداً على الجذب والشدّ فقط. فتحريك المحرك هو ضرورة دفع أو جذب أو مركّب منهما. وتحرك المتحرك هو اندفاع وانجذاب أو مركب منهما⁽¹⁾.

عندما تكون الحركة قسرية فلا بدّ ضرورة من تواجد عوامل ثلاثة: قوتان متعارضتان متصارعتان، وحامل، وموضوع واحد. أمّا التعارض بين القوتين فيسمى تغالباً؛ بمعنى أنّ كلّاً من القوتين تحاول التغلب على الأخرى والتفوق عليهما. فالتغالب إذن هو الصراع الذي يسبق سيطرة إحدى القوتين على الأخرى، وتسمى الأولى غالبية، فتصبح بدورها قاسراً؛ أي قوة ترغم قوّة أخرى على القيام بعمل رغم طبيعتها أو إرادتها، ويوضح ابن باجة التغالب بمثال نجده في شرحه على الآثار العلوية لأرسطو، حيث يتكلم عن التغالب الحاصل بين خفّة الهواء المحصور داخل كرة ما وثقل النحاس الذي صنعت منه، وذلك عندما تطفو تلك الكرة النحاسية على سطح الماء وهي مليئة بالهواء.

وفي شروحه على الكون والفساد يوضح الفيلسوف الأندلسي، أنّ التشافع بين المحرك والمتحرك والتغالب الحاصل بينهما نتيجة لذلك، قد يكون طبيعياً وقد يكون قسرياً. فالتشافع والتغالب

(1) المرجع السابق، ص 114.

الطبيعيّان إنّما يقعان في مركبات الأجسام الطبيعية التي فيها قوى متعارضة. فكل شيء فيه قوتان متغالبتان متصارعتان، وهو واحد بالقوّة ويشكل موضوعاً واحداً أو حاملاً واحداً. وفي هذه الحالة يكون الجسم الطبيعي فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد. وتكون إحدى القوتين غالبية والأخرى مغلوبة⁽¹⁾.

وقد يدعو التشافع بين المحرك والمتحرك إلى الشكّ في بعض الأحيان، لأنّه يبدو وكأنّ المحرك يحرك الجسم المتحرك من بعيد، كما هو الحال في قطعة المغنطيس تحرك قطعة حديد دون أن تلامسها. إلّا أنّ ابن باجّة يرفض أي شكّ من هذا النوع. فالمحرك الأول لقطعة الحديد ليس قطعة المغنطيس، وإنّما هو الهواء المحيط بقطعة الحديد والذي يتحرك بدوره بفعل المغناطيس. فالمغنطيس هنا ليس سوى المحرك الأخير بالنسبة للحديد. ولكنّه هو المحرك الأول بالنسبة للهواء المجاور له والذي يفصل بينه وبين الحديد. فلو أنّ المغنطيس كان منفصلاً عن الهواء بطبقة من الشمع أو ما شابهه، لكان المحرك الأول للهواء هو الشمع، إلّا أنّ المغناطيس يبقى المحرك الأخير في تلك السلسلة⁽²⁾.

وهكذا أو بواسطة حجج ومناقشات من هذا النوع، يمهدّ أبو بكر في فلسفته الطبيعية الطريق المؤدي إلى المحرك الأول الأقصى.

(1) ابن باجّة، الكون والفساد، في المجموع، ق 80 و 80 ظ.

(2) ابن باجّة، شروحات السماع، ص 131.

تتطلب مقارنة حركة بحركة أخرى أن تكون الحركتان من نوع واحد. وعلى هذا فإنَّ حركة النقلة يمكن مقارنتها بحركة نقلة أخرى فقط. وكذلك يمكن مقارنة حركة تحوّل أو نمو بحركة تحوّل أو نمو أخرى. وعلى كل حال، فإنَّ الزمان هو العامل المشترك الوحيد الذي نستطيع بواسطته مقارنة حركتين من نوعين مختلفين. وعلى هذا، يمكننا القول، على سبيل المثال، إنَّ نوعاً معيناً من حركة النقلة ونوعاً معيناً من حركة النمو يتطلبان قسطاً واحداً من الزمن⁽¹⁾.

هكذا يحاول ابن باجة جهده إرساء قواعد أساسية ثابتة للحركة. فالمحرك والمتحرك وزمان الحركة والمسافة، هي أربعة عناصر أساسية جوهرية مترابطة ومتكاملة، يمكن بواسطتها قياس الحركة وفق قواعد ثابتة. فعندما تبقى العلاقة بين قوّة المحرّك ومقاومة المتحرّك واحدة، على سبيل المثال، فإنَّ المسافة التي تجتازها حركة ما في وقت معين تتضاعف إذا ضاعفنا الزمن. وكذلك عندما تتضاعف القوة، فإنَّ سرعة الحركة تتضاعف إذا ضاعفنا الزمن. وكذلك عندما تتضاعف القوة، فإنَّ سرعة الحركة تتضاعف إذا بقيت مقاومة الجسم المتحرك وزمن الحركة ثابتين⁽²⁾.

ويحاول ابن باجة، بالإضافة إلى ذلك، إرساء أسس قانون

(1) المرجع السابق، ص 130.

(2) المرجع السابق، ص ص 134-135.

لتوازن السوائل، وفق سكون الأجسام الطافية فوق الماء، وحساب الفرق بين الثقل النوعي لكل من المحرك والمتحرك. وهو يعطي المثال التالي في شرح الآثار العلوية:

كالهواء في كرة النحاس، فإنَّ الهواء يقهر النحاس ويصعد به إلى بسيط الماء. وقد يسأل سائل عن طاسة النحاس إذا كانت طافية على الماء كيف طففت؟ فنقول إنَّ في هذا الجسم تغالبًا وذلك أنَّ تماسك النحاس يغلب الهواء فلا يدعه يخرج عنه وخفّة الهواء تغلب ثقل النحاس في الماء. ففي كل واحد منهما قوتان غالبية ومغلوبية: أمَّا تماسك النحاس فغالب وأمَّا ثقله فمغلوب، وأمَّا خفّة الهواء فغالبية وقوّة الهوا مضافة إلى تماسك النحاس فمغلوبية⁽¹⁾.

ويضيف أبو بكر إلى مبدأ توازن السوائل هذا مبدأً آخر يدخل في عداد الديناميك أكثر من دخوله في عداد الميكانيك. وهذا المبدأ هو المتعلق بتحديد اتجاه الحركة في نزوعها إلى أعلى أو إلى أسفل، في الوقت الذي يحدد سرعتها في التحرك نحو مكان سكونها. وعلى هذا يصبح مقياس الثقل النوعي أو القوى الطبيعية الدافعة أمرًا ديناميكيًا. هكذا ينتقل ابن باجة إلى مستوى جديد ومهم من الفهم في معالجته لقضية مبدأ الحركة. إذ أنه يمهد لبحث في الحركة من نوع جديد ذي بعد ديناميكي.

(1) ابن باجة، شرح الآثار العلوية، في المجموع، ق 66 و.

ويُدخل فيلسوفنا هنا تحولاً أساسياً مهمّاً في موضوع الحركة من خلال فهمه واستخدامه لمفهومي التغالب والكلال. فعرضه للعلاقة بين «القوة» و«الحركة» يعطي بعداً جديداً لنظريته في الحركة، انظره يقول في كتاب السماع:

فإذن لكل متحرك قوّة أولى تحركه لا بحركة أقل منها. ولكل محرك لجسم متحرك عنه بالقوة لا يتحرك عنه أعظم منه. فلذلك يوجد أصغر محرك ولا يوجد أعظم، ويوجد أعظم متحرك ولا يوجد أصغر. فلذلك ليس إذن يحرك جسم ما عن جسم آخر مسافة ما يتحرك عنه بعضه لا في ذلك الزمان ولا في أكثر منه، إلا أن يكون المحرك ليس بأصغر محرك. فأما إذا ضوعف المحرك لزم ضرورة أن يتحرك المتحرك حركة أسرع ومسافة أطول. ولأنّ المحرك والمتحرك، إذا كانا جسمين، فإنّ المتحرك ضرورة حركته عنه غير طبيعية. فإن كان كل واحد منهما عند صاحبه أولاً، فكل واحد منهما يحرك صاحبه. غير أنّ المحرك تفضل قوّته ولذلك يحركه. ولأنّه يتحرك عن المتحرك، لذلك يكلّ عن تحريك المتحرك. فإنّ فرقاً بين كلال المحرك عن تحريكه المتحرك وبين كلاله اللاحق له من ذاته. فلذلك إذا كان محرك يحرك متحركاً وكان يتحرك عنه، إلا أن قوته تفضل عليه فضلاً كثيراً، أمكن أن يكون بعضه يحرك ذلك

المتحرك في ذلك الزمان قدرًا مناسبًا لمدته عن المحرك⁽¹⁾.

يتّضح لنا من الاقتباس السابق أنّ ابن باجة ينظر إلى الغالب على أنّه قوّة في الجسم تحرك المغلوب، وهذه الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة، وما يحدد سرعة الحركة إنّما هو حجم الفرق بين قوّة الغالب وقوّة المغلوب. أو بتعبير آخر، القوّة التي تفضل عن الثقل النوعي للمحرك بعد طرح مقاومة المغلوب منها. وهكذا يجعل ابن باجة من السرعة عاملاً لقياس الثقل النوعي للجسم.

وفكرة الكلال⁽²⁾ إنّما هي مظهر آخر من مظاهر محاولة ابن باجة تقديم نظرية متكاملة للحركة. فعندما يحرك المحرك الجسم المتحرك، فإنّه يتأثر بمقاومة المتحرك. وهذا «التغالب» بين المحرك والمتحرك، وتفاضل قوة الأول على مقاومة الثاني، هو ما يجعل من الحركة حركة ديناميكية. خاصّة أنّ ما يجعل الحركة تنتهي بالسكون إنّما هو كلال المحرك عن تحريك المتحرك بسبب مقاومة الثاني للأول. ذلك أنّه «بما أنّ المحرك يتحرك عن المتحرك، فهو يكل عن تحريك المتحرك»⁽³⁾. وبهذه الطريقة تنتهي العملية بأن تستهلك قوة المحرك، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى زوال الحركة نهائيًا، لأنّ قوة المحرك تتناقص إلى حد تصبح معه أقل من الحد الأدنى اللازم

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 140.

(2) قارن بينس، «الديناميك عند ابن باجة» ص 451 La S. Pinès, "Dynamique".

(3) ابن باجة، شروحات السماع، ص 141.

لتحريك المتحرك. أو كما يقول أبو بكر: «ولا يزال يقسم المحرك إلى أن يبلغ ضرورة إلى قدر ما لا يحرك المتحرك».

وليس الكلال، على أية حال، هو الخاتمة النهائية لكل حركة. فعندما تكون قوة المحرك تفضل قوة المتحرك، إلى درجة يكون معها جزء من قوة الأول كافيًا لتحريك المتحرك لمدة من الزمان ولمسافة من الأطوال وبشكل لا تؤثر معه تلك الحركة على النسبة القائمة بين قوة المحرك ومقاومة المتحرك، فإنَّ الأول، في هذه الحالة، يستمر في تحريك الثاني دون أن يداخله الكلال، إذ تظل النسبة واحدة. أو كما يقول أبو بكر: «فكذلك إذا كان محرك يحرك متحركًا وكان يتحرك عنه إلا أن قوته تفضل فضلًا كثيرًا، أمكن أن يكون بعضه يحرك ذلك المتحرك في ذلك الزمان قدرًا مناسبًا لمدته عند المحرك... لأنه لا يلحق عنه كلال المحرك. فلذلك يدوم تحركه ما دام المحرك يحرك»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 141. قارن أيضًا كتاب النفس لابن باجة حيث يتحدث عن نفس الموضوع قائلاً: «ولما كانت الهيولي البعيدة مشتركة لذلك قد يحرك الخشب الصانع مثل الكلال الذي يلحقه وعند ذلك الهيولي البعيدة. فإن كل شيء يحرك شيئًا، وهيولاهما شيئان غير مشتركين أصلًا، لم يلحق الكلال المحرك، لكن لكونه ذا هيولي، لزم أن يكون للمحرك عند المتحرك نسبة. وذلك كالأجرام المستديرة والأسطوانات فإن كان المحرك لا هيولي له فذلك المحرك يحرك دون كلال ودون نسبة إلى المتحرك في الكم لأنه ليس بذئ أجزاء...»، إلخ. ص ص 67-68.

ونخلص من كل هذا إلى أنّ ابن باجّة إنّما يحقق هنا غرضين

رئيسيين هما:

أ- أنّه يقدم إمكانية الحركة الأزلية عن طريق حركة المتحرك بواسطة جزء من قوة المحرك. وهو إذ يفعل ذلك، إنّما يمهد الطريق لمعالجة موضوع المحرك الأول أو الأقصى.

ب- إنّهُ يمهد الطريق من أجل تأسيس الديناميكا التي هي واحدة من أهم ما قدمه ابن باجّة للفيزياء، وهذا هو موضوع بحثنا التالي.

رابعاً: الديناميك عند ابن باجة

16- قوانين الحركة الأرسطية:

لما كان ابن باجة يؤسس مذهبه في الديناميك على أساس متعارض مع مذهب أرسطو في هذا الموضوع، كان لا بد من عرض مذهب الفيلسوف اليوناني، ولو عرضاً موجزاً على الأقل، كي يكون موضوع حديثنا واضحاً. فالديناميك هو فرع من فروع الميكانيكا، وهو يتناول القوى وعلاقتها بالحركة بالدرجة الأولى. وعلى هذا، فإن الديناميك عند أرسطو هو نفس تلك القوانين التي يقدمها فيما يتعلق بالحركة، والتي يعرض لها أول ما يعرض عند بحثه لموضوع الخلاء ورفضه لوجود أي خلاء، ثم عند بحثه لموضوع اللامتناهي.

يقدم أرسطو قوانينه هذه في الحركة، في الفصل الثامن من الكتاب الرابع والفصل الخامس من الكتاب السابع من السماع. وتنص هذه القوانين على أن زمامي حركتين من الحركات تكون نسبة أحدهما إلى الآخر، في حال تساوي جميع الشروط الأخرى، بحسب كثافة أو لطف الوسط الذي تقع الحركتان فيه، أو بحسب ثقل الجسمين المتحركين، أو بحسب القوة الدافعة لهذين الجسمين⁽¹⁾. فأرسطو يفترض أن سرعة الحركة الطبيعية في وسط ما، تتوقف على النسبة القائمة بين الثقل النوعي للجسم من جهة، والثقل النوعي

(1) ولفسون، نقد كرسكاس لأرسطو.

للوّسط من جهة أخرى. وبكلام آخر، فإنّ العلاقة بين كثافة جسم متحرك، والوسط الذي تقع فيه الحركة، والذي تتوقف عليه سرعة الحركة، ليس فرقاً حسابياً، وإنّما هي نسبة بينهما يُعبّر عنها بعلاقة القسمة لا بعلاقة الطرح.

وبناءً على ذلك، فإنّنا إذا أردنا تحديد النسبة القائمة بين سرعة حركة طبيعية وسرعة حركة طبيعة أخرى وفق القانون الأرسطي، فما علينا في هذه الحالة، إلا أن نحدد النسبة القائمة بين نسبتين، وهي علاقة تناسب هندسية في التقليد الرياضي الإقليدي والتقليد الرياضي الأرسطي⁽¹⁾.

فقانون أرسطو إذن هو عبارة عن صيغة عامّة لنسبة بسيطة على الشكل التالي: $س = ق / م$ حيث تمثّل $س$ سرعة الحركة أو قوتها، و $ق$ القوة المحركة محددة بالثقل النوعي للجسم، و $م$ مقاومة الوسط والتي هي عبارة عن كثافة هذا أو لطفه وتخلّله. فسرعة الجسم هنا لا تتحدّد وفق الدوافع التي يتضمنها الجسم المتحرك، بل تتحدّد وفق طبيعة وخواصّ الوسط الذي يتحرك الجسم فيه. وهذا ما يشير إليه في الطبيعيات أو السماع حيث يقول ق 215:

فالشيء الذي بتوسطه تكون الحركة يكون سبباً، من قبل أنه قد يعوقها: إما كثيراً فإذا كانت حركته بضد حركة المتحرك فيه، وإما دون ذلك فإذا كان أيضاً لا بشأ، وأكثر

(1) مودي، «ابن باجة وغاليليو» ص 185.

Moody, "Galileo and Avempace",

من ذلك إذا لم يكن سهل التفرّق، والذي يجري هذا
المجرى هو ما كان فيه فَضْلٌ غَلَطٌ. فليتدافع الجسم الذي
عليه أبتوسط ب في الزمان الذي عليه ج، وبتوسط د -
وهو أطف أجزاءً في الزمان الذي عليه ه؛ في طول من
ب مساوٍ لطول من د [يكون الزمان] بحسب الجسم
العائق. ومعنى ذلك أن ب لتكن ماءً، د هواء: فبمقدار
ما الهواء أطف من الماء وأخف جسمانية - بذلك المقدار
يتدافع أ بتوسط د أسرع من تدافعه بتوسط ب؛ ولتكن
نسبة السرعة إلى السرعة هي نسبة فضل الهواء على الماء
حتى يكون إن كان ضِعْفُه في اللطافة كان قطعه المسافة
التي هي ب في ضعف الزمان الذي يقطع فيه المسافة التي
هي د، ويكون الزمان الذي عليه ج ضعفَ الزمان الذي
عليه ه د. وكلما كان الذي بتوسطه تكون الحركة أخفَّ
جسمانية وأقلَّ عوقاً بل أسهل انحرافاً، كان التدافع أبداً
أسرع. (أرسطوطاليس، الطبيعية، ترجمة إسحق بن
حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة
والنشر، القاهرة 1964، الجزء الأول، ص 364 -
365).

وقانون أرسطو في الحركة هذا كما هو معروض هنا، ليس كافياً
رغم أنه يتضمن ضرباً من ضروب الديناميك البدائية. فهذا القانون
بشكله الذي أشرنا إليه، يتناقض ولا يتفق مع فرضية الديناميك

الأساسية كما أقرها أرسطو نفسه، والتي تؤكد أنه عندما تكون الكثافة أو «طبيعة» الجسم ووسطه متماثلين تمامًا فإن الحركة تنعدم كلية. وبلغه أرسطو نفسه، فإن العنصر البسيط يسكن عندما يكون في وسط هو من طبيعته نفسها؛ أي عندما يكون في مكانه الذي له بالطبع. ومن الظاهر أن هذه الفرضية تتناقض تمامًا مع القاعدة السابقة الذكر أي: $s = m/c$ ، إذ أنه إذا كانت $c = m$ فإن s عند ذلك لا تساوي صفرًا كما تقرر الفرضية، وإنما تساوي واحدًا⁽¹⁾.

17- نظرية الزمان الأصلي للحركة:

ويعترض أبو بكر هنا على قانون أرسطو موضحًا أن الوسط هو سبب في كلال الحركة لا في مدتها أو زمانها. ويستند هذا الاعتراض إلى الفرضية القائلة: أن الحجر يلاقي مقاومة تنقص من سرعته الطبيعية عندما يتحرك في وسط، سواء كان هذا الوسط ماء أو هواء، إلا أن هذه الحركة لا تلقى أية مقاومة عندما تتم في الخلاء. وولفسون يوضح هذه الحقيقة في كتابه نقد كرسكاس لأرسطو عندما يتحدث عن معارضة ابن باجة لإدعاءات أرسطو قائلاً:

إلا أن أبا بكر اختلف مع وجهة النظر هذه، فهو يرى أن زمان الحركة لا يتوقف على الوسط. فالحركة لا بد وأن تتم في زمان معين، حتى ولو وقعت تلك الحركة في الخلاء، فهذا الزمان الذي تتم فيه الحركة مستقلة عن

(1) المرجع نفسه، ص 185-189.

الوسط الذي تجري فيه تلك الحركة، يسميه ابن باجة الزمان الأصلي للحركة، وهو في رأيه ثابت ولا يندم مطلقاً. وعلى هذا، فالوسط عنده ليس سبباً للحركة وإنما هو على العكس من ذلك، عائق مقاوم لها. وعلى هذا فقانون أرسطو القائل بأن النسبة بين زمني حركتين تتوقف على النسبة بين وسطيهما، هو في رأي ابن باجة قانون خاطيء. وكل ما يصحّ قوله هنا، هو أنّ الزيادة الحاصلة في زمني حركتين من الحركات على زمانها الأصلي، تتناسب طرداً مع كثافة الوسط ومقاومة الوسطين اللذين تقع فيهما هاتان الحركتان⁽¹⁾.

ويؤكد ابن باجة أنّه إذا كان للحركة أن تتمّ في الخلاء فلا بدّ لها من زمان. لأننا إذا تمكنا من الاستغناء عن الوسط وهو عامل معيق للحركة، فإنّه لا بد لهذه الحركة من زمان. ويطلق ابن باجة على هذا الزمان اسم الزمان الأول أو الزمان الأصلي للحركة، كما يطلق على هذا الضرب من الحركة اسم الحركة الأولى الأصلية. وهذه الحركة تقوم على الفكرة التالية وهي: أنّ نسبة حركة إلى أخرى، ليست مساوية لنسبة كثافة وسط الحركة الأولى إلى كثافة وسط الثانية. والواقع أنّ نسبة من هذا النوع، إنّما تساوي نسبة معيق الحركة عندما تكون في الوسط الأول، إلى معيق حركة الجسم نفسه عندما يكون في الوسط الثاني. وهذا ما يعلنه ابن باجة قائلاً:

(1) ولفسون، ص 57 Wolfson.

وهذه المقاومة بين الملاء والجسم المتحرك فيه هي التي ناسب بينها أرسطو وبين قوّة الخلاء في الرابعة، وليس ذلك على ما يظنّ من رأيه، فإنّ نسبة الماء عند الهواء في الغلظ، كنسبة حركة الحجر في الماء إلى حركته بعينه وبحاله تلك في الهواء. وإنّما نسبة قوى اتّصال الماء عند قوة اتّصال الهواء كالبطء العارض للمتحرك من أجل ما فيه يتحرك، وهو الماء مثلاً، إلى البطء الذي عرض له عند تحركه في الهواء⁽¹⁾.

فالملاء إذن ليس سبباً للحركة ولا شرطاً من شروطها، إلا إذا فهم ذلك بطريقة عكسية؛ أي بمعنى أنّه سبب في إعاقة الجسم عن حركته الطبيعية وسرعته التي تعود أصلاً إلى أسباب أخرى. أمّا ما يسبب الحركة في نظر فيلسوفنا فيبقى على حاله، سواء افترضنا وجود الخلاء أم لا. أمّا المحيط فسيظلّ عائقاً للحركة، كما أنّ الحركة الطبيعية ستظلّ وليدة الحقيقة القائلة بأنّ للجسم الطبيعي مكاناً طبيعياً يتحرك إليه بدافع ذاتي، محاولاً تخطي ما يعترضه من عقبات ومعوقات كالوسط مثلاً. وهكذا عندما تتحرك النار إلى أعلى لا يكون ذلك لأنّها تخرج من خلاء ما لتدخل في خلاء آخر، وإنّما بسبب سعيها للوصول إلى مكانها الطبيعي الذي هو محيط فلك القمر. فهي في سعي دائم إلى ترك الأماكن الأكثر بعداً، محاولة الاقتراب من مكانها الطبيعي.

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 144.

بعد أن يقدم ابن باجة اعتراضاته هذه على قانون أرسطو للحركة، وهو القانون القائل بأنَّ زمان الحركة هو حاصل النسبة بين الوسط والثقل النوعي للمتحرك كما أشرنا، فإنَّه يتابع طريقه ساعياً إلى إرساء قواعد نظريته في الزمان الأول أو الأصلي للحركة حيث يقول:

فإنَّه لو كان ذلك كما ظنَّوه [أرسطو وأتباعه] لكانت الحركة الطبيعية بالقسر. فلو لم يكن هناك قاسر ولا مقاوم، كيف كانت تكون الحركة؟ كان يجب أن تكون لا في زمان، بل دفعةً. فكيف يجب أن يقال في المتحرك المستدير ولا قاسر هناك؟ لأنَّه ليس هناك منحرف أصلاً. لأنَّ مكان الدائرة واحد أبداً بعينه. وقد نجد فيها البطيء الشديد البطء كحركة الكواكب الثابتة، ونجد فيها السريعة كالحركة اليومية ولا قاسر هناك ولا مقاوم أصلاً، وإنَّما ذلك لبعْد المحرِّك في الشرف عن المتحرك فهو يتحرك أسرع. ومتى كان المحرك أقلَّ شرفاً، كان أقرب من المتحرك وكانت الحركة أبطأ⁽¹⁾.

وهنا ينبري ابن رشد للدفاع عن أرسطو ضدَّ نظرية ابن باجة في الزمان الأصلي للحركة قائلاً، إنَّ الوسط ليس مجرد عائق للحركة وإنَّما هو في نظره عامل حاسم في تحديد طبيعة الحركة. فهو يبدأ أوَّل ما يبدأ متفقاً مع ابن باجة بأنَّ حركة جسم ما في الهواء هي أسرع

(1) المرجع السابق، ص 144.

منها في الماء، ولكنه يرفض الوصول إلى نفس النتائج التي يصل إليها فيلسوفنا ابن باجة، مدعيًا أن الفرق بين سرعة الحركة في الوسيطين ليس ناتجًا لأن الهواء يقدم مقاومة أقل من مقاومة الماء وإنما، كما يقول ابن رشد:

الحركة في الهواء تختلف كلية بطبيعتها عن الحركة في الماء، فهي في الهواء أسرع منها في الماء بطريقة تشبه كون طرف سكين من الحديد هو أكثر حدة من طرف سكين من البرونز. فالحركة بدون وسط هي مستحيلة لأن الوسط هو سبب وجودها كما وأنه هو الذي يحدد طبيعة سرعتها⁽¹⁾.

ويبدو أن ابن باجة يقدم في شروحه على كتاب الآثار العلوية لأرسطو تفسيرًا جديدًا للثقل والخفة، وبالتالي للسرعة الطبيعية، مستقلًا تمامًا عن الوسط، حيث نجد أن سبب الحركة إلى أعلى إنما هو تلك الحرارة التي تأتي من الأجسام المستديرة. وهذه الحرارة هي سبب تكوين الأجسام المركبة، وكلها تتحرك إلى أعلى، والأجسام التي لا تجد لها منفذًا إلى أعلى تقف حيث يعترضها العائق. ولا تتحرك هذه الأجسام من تلك الأمكنة التي توقفت عندها إلا إذا اتصلت بها حرارة، عندئذ تعود إلى الحركة مجددًا إلى أعلى. أمّا إذا لم تصلها أية حرارة، فإنها تبقى في مكانها إلى أن يزول العائق. وكل

(1) كلام ابن رشد مقتبس عن ولفسون Wolfson والنص اللاتيني الذي استخدمه ولفسون غير متوفر باللغة العربية.

جسم قريب من الأرض هو جسم غليظ بطبيعة تركيبه، ولا يتحرك بكليته، في حين أنّ الأجسام التي تتمكن من الانفلات من التراب كلية تتحرك حركة دائرية. وهذا صحيح لأنّ الأبخرة الغليظة والكثيفة لا تتصل بها. وحتى إذا اتّصلت بها هذه الأبخرة فإنها تظل قليلة الغلظ والكثافة، بسبب حرارة الشمس القريبة منها. انظره يقول:

والحرارة تصل إلى الأرض دائماً من الأجرام المستديرة،
فتصل بوصولها إليها إلى ما داخلها من الهواء والماء
فتحدث أجسام مختلطة ضرورياً من الاختلاط، وكلّها
تتحرك إلى فوق، فما اتّفق ألا يجد منفذاً وقف حيث وقفه
العائق... فإن صادف هناك حرارة تحرك أيضاً.. وإن لم
يصادف بقي على حاله حتى يزول العائق أو يصادف
مغيراً... فما قرب من الأرض وأحدقت به الجبال فهو
غليظ غير متحرك بجملته وما جاوز رؤوس الجبال
الشاهقة وخلص من قبضة الأرض فهو يتحرك على
استدارة... لأنّ الأبخرة الغليظة لا تصل إليه من حركة
الشمس... وقد تبين مع ذلك أنّ سبب ذلك كله الحرارة
الواردة وسببها الشمس⁽¹⁾.

فالثقل والخفة هنا يفسران على ضوء نظرية جديدة تستغني عن
الوسط كشرط من شروطها. وهنا يصبح الفرق بين الثقل والخفة

(1) ابن باجة، شرح الآثار العلوية، في المجموع ق 67 و.

عائداً إلى عامل التركيب الذاتي للأجسام، وهذا ما يتّضح من الاقتباس الذي أشرنا إليه أعلاه والقائل أن البسائط: «وقوامها التي هي بها ما هي هي الثقل والخفّة»⁽¹⁾.

فالثقل والخفّة ومن ثمّ السرعة لا تشترط وجود الوسط، وعلى هذا ليس من الضروري الافتراض بأنّ الوسط أمر أساسي ومهم لوجود الحركة. فالخفّة تعود في الواقع إلى عامل خارجي، وهو الحرارة الآتية من الأجسام المستديرة، ويستتبع ذلك أنّ الحركة إلى أعلى تخضع لتأثيرات علوية غير أرضية. وهكذا فالحركة الطبيعية الوحيدة والتي يمكن تسميتها حركة طبيعية هي الحركة إلى أسفل. ويقابل ذلك أنّ الحركة إلى أعلى ليست طبيعية، وإنّما سبب حدوثها بعض ما يجري في العالم العلوي، فهي تردّ إمّا إلى ضغط العناصر الثقيلة على العناصر الأقل ثقلاً، أو إلى تأثيرات الأفلاك المستديرة. وبتعبير آخر، ترجع إلى تأثيرات ميتافيزيقية (ما ورائية).

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ ابن باجة لم ينف قط وجود الوسط، وإنّما أراد أن يخفّف أو يقلّل من أهميته، رافضاً القول بأنّه العامل المحدد لسرعة الحركة. ويرتكز رفضه هذا بالدرجة الأولى على نظريته في الزمان الأصلي للحركة. وهذه النظرية المبتكرة تؤكد على أنّ الزمان الأصلي للحركة، هو واحد ثابت لا يتغير بتغيّر عظم الجسم المتحرك، والذي يخضع للزيادة والنقصان بأشكال لا متناهية.

(1) المرجع السابق، ق 66 ب.

إنَّ الزيادة الحاصلة في زمان حركة ما على الزمان الأصلي لحركة ذلك الجسم، تختلف في نسبتها بحسب زيادة مقاومة الوسط من جهة، والنقص في عظم الجسم من جهة أخرى. فقانون أرسطو للحركة، والقائل بأنَّ كل زمان الحركة يتناسب مع الوسط ومع عظم الجسم، هو قانون خاطيء. وما يصحّ قوله هنا هو أنَّ هذا التناسب يقوم بين: الزمان الأصلي لحركة ما من جهة، والزيادة الحاصلة في زمان الحركة على الزمان الأصلي لتلك الحركة من جهة أخرى. وعليه فإننا لو سلّمنا بوجود عظم لا نهائي، فإنَّ هذا العظم لن يقوم بأيّة حركة خارج الزمان، لأنَّ الزمان الأصلي يبقى موجوداً⁽¹⁾.

18 - ديناميكية ابن باجة:

من الواضح أنَّ ابن باجة إنَّما يهدف بنظريته في الزمان الأصلي للحركة، إلى هدم نظرية الديناميكيا و«قانون الحركة» التي قدّمها أرسطو، والتي تنفي إمكانية وجود حركة في الخلاء، كما نجد في الكتاب الرابع من الطبيعيات (السماع) الجزء الثامن 20، 24، 215 و215 ظ. لقد بنى أرسطو نظريته في الديناميكيا، وقانونه في الحركة، على فرضيتين أساسيتين يوجزهما على الشكل التالي: 1 - إنَّ ما يحدّد سرعة سقوط الجسم، إنَّما هو النسبة، وليس الفرق بين كثافة الجسم

(1) ولفسون، ص 59 Wolfson.

المتحرك وكثافة الوسط. 2- ويترتب على هذا، أنه لا بدّ عند أرسطو من الوسط (الماء والهواء مثلاً) لحركة الأجسام المتناهية السرعة⁽¹⁾.

وهاتان القاعدتان نتيجتان منطقيتان لما افترضه أرسطو، من أنّ النسبة القائمة بين السرعة التي يسقط بها الجسم في وسط كثيف، والسرعة التي يسقط بها نفس الجسم في وسط لطيف، تتوقف على النسبة القائمة بين كثافة الوسطين:

لنفرض أنّ (أ) هو جسم ما، و(ب) هو وسط من الماء، و(ج) وسط من الهواء، و(هـ) هي سرعة حركة الجسم (أ) في الماء، و(و) هي سرعة حركة نفس الجسم في الهواء، فإنّ الجسم سيتحرك في (ج) بسرعة أكثر من سرعة تحركه في (ب)، وذلك بمقدار ما يكون الهواء أكثر لطفاً وأقلّ جسمانية من الماء. فلو افترضنا أنّ كثافة (ج) تساوي نصف كثافة (ب)، فإنّ الجسم (أ) سيتحرك في (ج) بسرعة تساوي ضعف سرعة تحركه في (ب). وهكذا دواليك، فبقدر ما يكون الوسط أقلّ كثافة أي أقلّ مقاومة للحركة وأسهل انقسامًا تكون سرعة حركة الجسم فيه أكثر⁽²⁾.

وهكذا فإنّ سرعة الجسم في وسط ما تتناسب عكسًا مع كثافة

(1) مودي Moody، ص 59.

(2) أرسطو، الطبيعيات، الكتاب الرابع، الفصل الثامن، ص 215 ب - 4 -

الوسط الذي يتحرك فيه. والمشكلة التي يتضمنها قانون أرسطو هذا هي أنه، عندما يتحرك جسم مهما لطفت كثافته وخفّ ثقله النوعي في وسط كثافته صِفْر، فإنّ هذا الجسم سيتحرك بسرعة لا نهائية؟، إذ أنه مهما صَغُر حجم الجسم ذي الثقل فإنّ خارج قسمة الرقم الذي يمثّله هذا الجسم على صِفْر هو عدد لا متناه (1).

وهذه المشكلة المستعصية إنّها هي نتيجة طبيعية لنظرية أرسطو في الحركة. وقد استطاع ابن باجّة اكتشاف التناقض في هذه النظرية، وتمكّن من حلّ المعضلة، بأن جعل الفرق بين ثقل الجسم وكثافة الوسط، لا النسبة بينهما، هو العامل المحدد لسرعة الحركة. فسرعة الحركة لأيّ جسم طبيعي - كما يراها فيلسوفنا - إنّها تتحدد على أساس كثافة الجسم المتحرك. أي ثقله النوعي، مطروحاً منها كثافة الوسط أو العائق الذي يسببه هذا الوسط. وهذا يعني بدوره أنّه إذا كانت كثافة الوسط معدومة، أي تساوي صِفراً، فستظلّ السرعة واحدة ثابتة يحددها ثقل الجسم المتحرك وحده.

ورغم أنّ ابن رشد لم يتفق مع ابن باجّة في نقد هذا الأخير لأرسطو، إلّا أنّه كان هنا من المفكرين الأوائل الذين اكتشفوا جدّة وأهمية هذا النقد. فقد علّق ابن رشد في شروحاته على الكتاب الرابع، الفصل الثامن من الطبيعيات أو السماع المعروف لديه بالنص 71 بما يلي:

(1) قارن مودي Moody، ص 197.

أن ابن باجة يثير سؤالاً هاماً. فهو لا يقول بأنه نتيجة لما ذكره أعلاه يستتبع أن نسبة سرعة حركة الحجر عينه في الماء إلى سرعة حركته في الهواء، كنسبة كثافة الماء إلى كثافة الهواء، إلا إذا اعتبرنا أن حركة الحجر نفسه تحتاج إلى وقت فقط لأن الحجر يتحرك في وسط ما. فإذا صحَّ هذا الافتراض، فإن ذلك يعني أن الحركة لا تحتاج إلى الوقت إلا لأن وسطاً ما يقاومها، إذ يبدو أن الوسط يعيق الحركة ويبطئ سرعتها. فإذا صحَّ هذا، فإن الأجسام أو الأفلاك السماوية والتي لا تلاقي أية مقاومة للوسط، سوف تتحرك دفعة، وهو (أي ابن باجة) يقول أن نسبة تخلل الماء إلى تخلل الهواء، هي كنسبة الإعاقة التي تحصل لحركة الجسم في الماء إلى الإعاقة التي تحصل له في الهواء.

وإذا سلّمنا بما يقوله ابن باجة هنا، فإن دليل أرسطو يكون كاذباً، لأنه إذا كانت نسبة تخلل وسط ما إلى تخلل وسط آخر، هي كنسبة الإعاقة العارضة للحركة في أحد الوسطين إلى الإعاقة الحاصلة لها في الوسط الآخر، وليست كنسبة الحركة نفسها، فإن هذا لا يستتبع أن ما يتحرك في خلاء إنما يتحرك دفعة، لأنه في هذه سوف يطرح من الحركة فقط الإعاقة المؤثرة فيها بسبب الوسط، وتبقى لها سرعتها الطبيعية. وكل حركة تستغرق وقتاً أو زماناً ولذلك فإن ما يتحرك في خلاء، إنما هو يتحرك في

زمان وحركته منقسمة. ولن يتبع ذلك شيء مستحيل.
هذا هو تساؤل ابن باجة⁽¹⁾.

وهذه هي قضية ابن باجة كما يعبر عنها هو نفسه كما
نجدها في شروحات السماع:

وهذه المقاومة التي بين الملاء والجسم المتحرك فيه هي
التي ناسب بينها أرسطو وبين قوة الخلاء في الرابعة،
وليس ذلك على ما يظن من رأيه. فإن نسبة الماء عند
الهواء في الغلظ كنسبة حركة الحجر في الماء إلى حركته
بعينه وبحاله تلك في الهواء. وإنما نسبة قوى اتصال الماء
عند قوة اتصال الهواء كالبطء العارض للمتحرك من
أجل ما فيه يتحرك، وهو الماء مثلاً، إلى البطء الذي
عرض له عند تحركه في الهواء.

فإنه لو كان كما ظنوه، لكانت الحركة الطبيعية بالقسر.
فلو لم يكن هناك قاسر ولا مقاوم كيف كانت تكون
الحركة؟ لكان يجب أن تكون لا في زمان، بل دفعة.
فكيف يجب أن يقال في المتحرك المستدير، ولا قاسر
هناك؟... فكان يجب أن يكون تحرك المستدير إذن في
الآن وقد نجد فيها البطيء الشديد البطء، كحركة

(1) اقتباس مأخوذ عن مودي Moody، ص 197-199. والنص موجود
باللغة اللاتينية فقط ضمن الشرح الكبير أما الشرح الصغير الموجود بين
أيدينا فلا يتضمن هذا الكلام.

الكوكب الثابتة، ونجد فيها السريع الشديد السرعة كالحركة اليومية، ولا قاسر هناك ولا مقاوم أصلاً⁽¹⁾.

والاقتباس المذكور أعلاه والمأخوذ عن مودي، إنّها هو وجهة نظر ابن رشد فيما يتعلق بالاختلاف الخاص بين ابن باجة وأرسطو حول قانون الحركة. وبناء على ما يقوله ابن رشد، وعلى فهم مودي لديناميكية ابن باجة⁽²⁾، والتي ارتكزت على قراءة مودي لابن رشد، فإنّ قانونا فيلسوفنا للحركة لا بدّ وأن يفهم ويوضع في قانون عام على الشكل التالي: $s = c - m$ حيث تشير «س» للسرعة، و«ق» لقوة الحركة، و«م» لمقاومة الوسط. فسرعة الجسم إذن هي قوّة الحركة أو القوة الدافعة مطروحاً منها مقاومة الوسط التي تتحدد على ضوء كثافة هذا الوسط أو لطفه.

هذا، والصيغة $s = c - m$ ، على أية حال، تمثل ناحية واحدة فقط من ديناميكية ابن باجة. وهي تمثل رفض ابن باجة لقانون أرسطو في الحركة، والذي يعبر عنه بشكل بسيط من أشكال التناسب على الصورة التالية: $s = m/c$. إلا أنّ إسهام أبي بكر في تأسيس نظرية متكاملة للحركة، ونظرية متقدمة في الديناميكا، ليست مقتصرة على هذا الرفض لقانون أرسطو، فكما رأينا سابقاً هناك تحول جوهري مهم في التفكير، أدخله فيلسوفنا خلال

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 144.

(2) مودي Moody، ص ص 197-199، وكان قد افترض هنا أنّ شروحات ابن باجة لأعمال أرسطو في السماع الطبيعي كانت مفقودة.

استخدامه وفهمه لمفهومه التغالب والكلال والعلاقة المتبادلة بينهما.

والتغالب هو عملية مواجهة بين قوتين، وعلى الأخص في حالة الحركة القسرية، حيث يقوم تغالب بين قوتين، ويحصل تأثير متبادل بين الغالب والمغلوب، فلا يكون التأثير أحادي الاتجاه مقصوراً على تأثير الغالب في المغلوب، بل يتعدى ذلك ليشمل مقاومة المغلوب أيضاً. وعملية التغالب هذه تستهلك قوة المحرك تدريجياً حتى تصل به إلى الكلال، فتصل الحركة بالتالي إلى نهايتها. وفي حالة التغالب هذه، لا تكون قاعدة أو قانون الحركة هي $س = م / ق$ ولا $س = ق$ - $م$ ، وإنما كما أشار البروفسور بينس Pinès تكون على الشكل التالي: $س = ق^1 - ق^2$ حيث تشير «س» للسرعة، و«ق¹» لقوة الغالب، و«ق²» لقوة المغلوب⁽¹⁾.

والشكل $س = ق^1 - ق^2$ نفسه يمثل، على أية حال، جانباً واحداً من جوانب عملية التغالب، حيث يكون تفوق قوة الغالب على قوة المغلوب، بشكل تكون معه قوة المحرك تفوق قوة الجسم المتحرك بطريقة ثابتة، لا تتأثر بها العلاقة بين القوتين ولا تنتهي بالكلال. وهذه القاعدة لا تصلح للتعبير عن طبيعة التغالب بكاملها، لأن الشكل $س = ق^1 - ق^2$ لا يوضح كيفية حصول الكلال، كما أنه لا يوضح كيف تتناقص «ق¹» بالتدرج حتى تصبح مساوية لـ «ق²».

(1) بينس، الديناميكا... p. 457 Pines, La Dynamique.

وفكرة الكلال، كما يعرضها أبو بكر، معقدة إلى درجة أنه يصعب التعبير عنها بقاعدة عامّة واحدة. وفي شروحه على الكتاب السابع من السماع يعرض ابن باجة لنوعين من الكلال: الأول: هو ما أشرنا إليه آنفاً وهو تأثير المغلوب على الغالب، عبر المقاومة التي يبذلها المغلوب؛ أي الجسم المتحرك، عند تحركه بواسطة الغالب. والنوع الثاني، هو ذلك الكلال الحاصل للمحرّك من داخله⁽¹⁾. ويذكر فيلسوفنا، إضافة إلى ذلك، احتمالين متعارضين متعلقين بالكلال: الأول، هو أنّ قوة المحرك يمكن أن تنصّف أي تنقسم إلى أنصاف، وهذه الأنصاف تنصّف بدورها، وهكذا دواليك، وقد يحصل هذا باستمرار إلى أن يصل إلى حدّ لا يستطيع معه المحرك من تحريك الجسم المتحرك. والاحتمال الثاني، هو أنّ قوّة المحرك قد تفوق قوة المتحرك بحيث يكون تأثير هذا الأخير صغيراً جداً ولا يحدث أي كلال في المحرك.

ويضيف ابن باجة إلى مفهومه في الكلال فكرة مبتكرة جديدة، وذلك هو مبدأ هبوط أو حركة الجسم على سطح مائل أو منحدر، حيث يرى الفيلسوف الأندلسي أنّ الكلال اللاحق بسرعة حركة جسم ما على سطح مائل، تتناسب عكساً مع درجة الانحدار ومدى قربه أو بعده عن الاستقامة، انظره يقول بهذا المعنى، ما يلي:

كلما كان المنحدر أقرب إلى العمود كان الانحدار أسهل، حتى يكون بحيث لا يلحق عنه كلال محسوس. وإنّما

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 141 وما بعدها.

تتفاضل سرعة لحاق الكلال في المنحدرات، على حسب
عظم الزاوية التي يحيط بها الخط الذي عليه ينحدر
المنحدر مع العمود الساقط على الأفق على ذلك المكان.
فمتى كانت الزاوية أعظم كان الانحدار أعسر ومتى
كانت أصغر كان الانحدار أسهل⁽¹⁾.

إن أفكار ابن باجة في الكلال والتغالب والحركة فوق سطح
منحدر، مضافاً إليها رفضه لقانون أرسطو في الحركة، تمثل محاولة
جادة واعية لتأسيس نظرية متكاملة في الحركة وديناميكا موحدة.
ومضامين هذه النظرية، والدور الذي لعبته في تطوير تاريخ الفكر،
كان قد ناقشها جميعاً مودي Moody وبينس Pinès في مقاليتها
المشهورين في موضوع الديناميكا عند ابن باجة⁽²⁾.

19 - خلاصة:

نخلص من كل ما سبق إلى ثلاث حقائق رئيسية:

أ- يرحب ابن باجة بمحاولة أرسطو في الكتب السبعة الأولى
من السماع إعداد القاريء تدريجياً لفهم فكرة المحرك الأول أو
الأقصى، وهي موضوع الكتاب الأخير بأسره في نظره. إذ أن

(1) المرجع السابق، ص 141.

(2) لقد نجح مودي في تبيان الدور الأساسي الذي لعبته ناحية واحدة من
ديناميكا ابن باجة ومدى تأثير هذا الدور في تطور تاريخ الفكر وخاصة
عندما بحث مودي Moody إمكانية تأثير غاليليو بابن باجة. كما وأن بينس
Pinès كان قد عرض لأهمية نواح أخرى من ديناميكا ابن باجة، .

المحرك الأقصى، وهي موضوع الكتاب الأخير بأسره في نظره⁽¹⁾. إذ أنَّ المحرك الأقصى كان دائماً محل الاهتمام الأول لفيلسوفنا، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في أكثر من مكان في هذا البحث.

ب- رغم ولاء ابن باجة الظاهر لفلسفة أرسطو التقليدية، كما يبدو في شروحاته على السماع وفي أماكن أخرى من فلسفته الطبيعية، إلا أنه من الواضح أيضاً أن ابن باجة كان إلى جانب ذلك متأثراً أيضاً ببعض المواقف الأفلاطونية. ويتضح لنا تأثره هذا بأفلاطون في مناسبتين على وجه الخصوص، الأولى عندما يعالج موضوع التصديق بعد عرضه لنظرية أرسطو في العلل الأربعة⁽²⁾. والثانية عندما يحطّم الحواجز القائمة بين السماع والأرض، وذلك بتقديمه لنظرية الزمان الأصلي للحركة⁽³⁾. وسيصبح هذا التأثير بأفلاطون أكثر وضوحاً، عندما نعالج موضوع «الصورة» في الفصول التالية من هذا البحث⁽⁴⁾.

ج - إنَّ محاولة أبي بكر تأسيس نظرية متكاملة في الحركة، وطرحه لعدة أفكار ومواقف جديدة مبتكرة، توضح الأسباب الكامنة وراء رفضه لقانون أرسطو في الحركة، والذي يقوم على

(1) سوف يخصّص الفصل الثالث من هذا البحث لمسألة المحرك الأقصى،

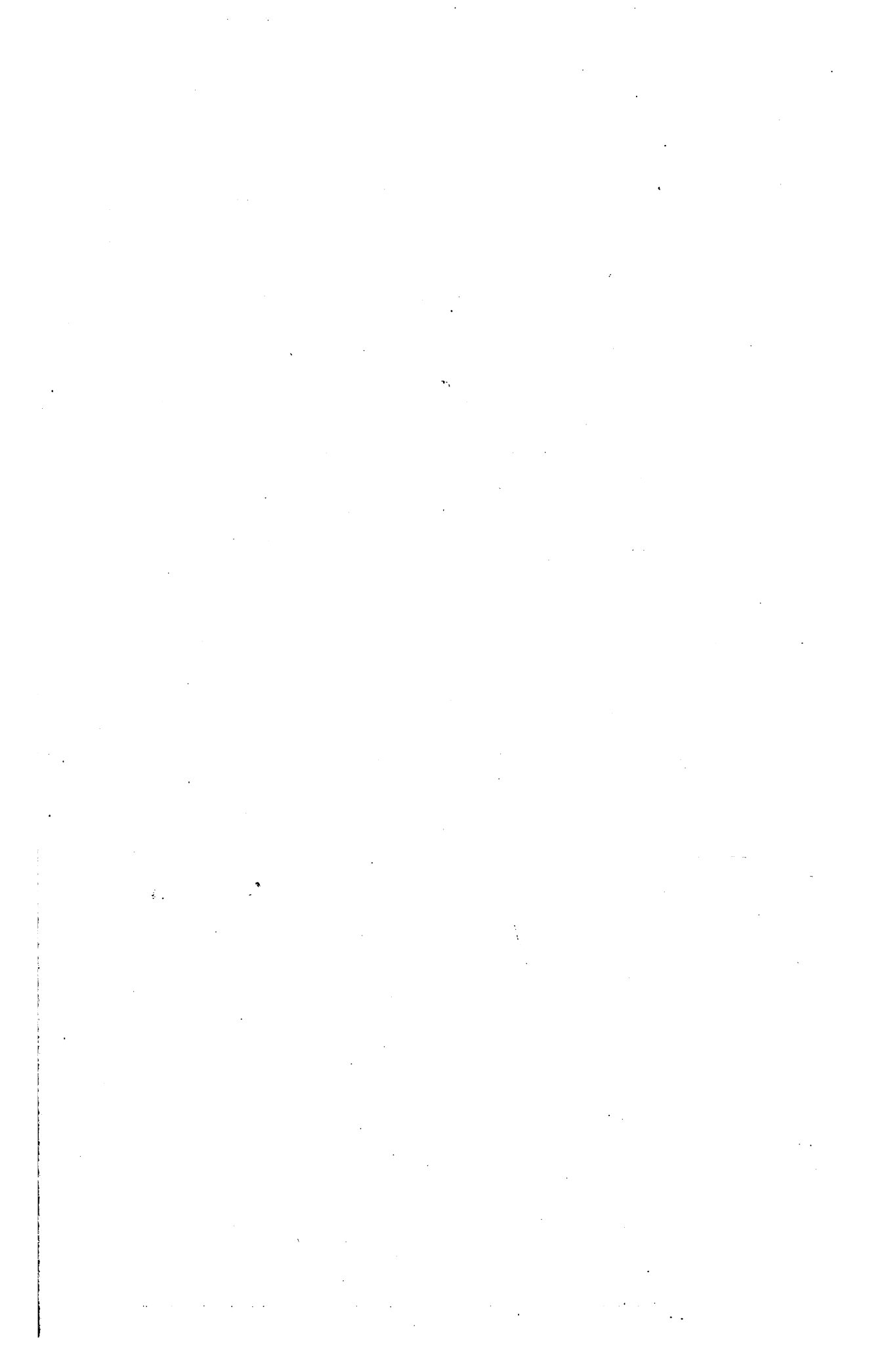
قارن أدناه، ص 162.

(2) قارن أعلاه، ص 66.

(3) قارن أعلاه، ص 98.

(4) قارن أعلاه، ص 137.

معادلة بسيطة قوامها: $s = c/m$. وهو يعبر عن فكرته الرئيسية عبر نظريته في التغالب بين القوى، وكلال المحرك، وطبيعة الحركة فوق سطح منحدر. فهذه العوامل الثلاثة، هي الأعمدة الأساسية التي تقوم عليها ديناميكية الحركة كما قدمها ابن باجة، وهذه الديناميكا عنده هي، بدون شك، خطوة متقدمة على ما كان قد تقدّم به أرسطو في هذا المجال. بل يمكن الذهاب مع مودي Moody إلى أبعد من ذلك والقول بأن ابن باجة هو الذي مهد لظهور نظرية الحركة الحديثة كما قدمها غاليليو، وهذا ما تؤكده دراسة مودي نفسها.



الفصل

الثاني

2

الإنسان

20- من الأفعال عديمة الحياة إلى الأفعال الإلهية:

يتلخص هدف ابن باجة الرئيسي من مجمل أبحاثه في تدبير المتوحد ورسالة الوداع، وكذلك رسالة الاتصال، التي تعالج مسألة العلم الأقصى، في سعادة وخلود الفرد المتوحد. وهذه السعادة وذلك الخلود، ينبغي اكتسابهما عن طريق الاتصال بالعقل الإلهي. فإذا وجد سعادة حقاً فإنها هم سعادة بسعادة الفرد المكتسبة عن طريق تدبير المتوحد، سواء كان ذلك المتوحد شخصاً واحداً أو أكثر. وهؤلاء المتوحدون هم الذين يشير إليهم الصوفيون «بالغرباء»، إذ رغم كونهم يعيشون في بلادهم وبين مواطنيهم وجيرانهم، إلا أنهم مع ذلك غرباء في نظرتهم للأمور، وقد ابتعدوا كثيراً بأفكارهم إلى آفاق بعيدة أصبحت هي بدورها موطناً لهم يعيشون فيه بأفكارهم⁽¹⁾.

(1) مفرد أو متوحد تعني شخصاً واحداً يوجد منفرداً منعزلاً عن الناس.

قارن مقدمة تدبير المتوحد، ص 18.

وبعد أن أوضح ابن باجة، في أكثر من مناسبة، غايته من بحوثه التي تعالج مسألة العلم الأقصى، تقدم بتصنيفه لمراحل التدرج بدءاً من الأجسام الطبيعية حتى الإنسان الذي يملك القوة العاقلة، كما قدم أيضاً تصنيفه لمراحل التدرج بين الإنسان العادي والمتوحد. فالنبات يشارك الكائنات غير الحية ببعض الأمور، كما أنّ الحيوان يشارك النبات في بعض الأمور. والإنسان يشارك الحيوان غير العاقل في أمور أخرى. فالكائنات الحيّة وغير الحيّة تتشارك في بعض العناصر، كما أنها تشارك بصفات تلك العناصر التي تتكوّن منها كالثقل والخفة وغيرها. وكذلك جميع الكائنات الحية؛ فهي تشارك بأفعال النفس الغذائية والمولدة والنامية. ويشارك الإنسان أيضاً بجميع هذه الأفعال، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك يمتلك القوة المتخيّلة والذاكرة والأفعال الناتجة عنهما، كما أنه يتميز بامتلاكه القوة

المفكرة⁽¹⁾، التي تمكّنه من الارتقاء والاتصال بالعقل الفعّال. مع العلم بأن هذا الاتصال لا يتيسر لكل إنسان وإنما لقلّة نادرة من الناس.

يستتبع هذا التصنيف المذكور أعلاه، تصنيفاً آخر أكثر أهمية، وهو أنّه لما كان الإنسان كائناً مركباً من عناصر طبيعية تحتم عليه أن يخضع لأفعال معينة لا خيار له فيها، كالسقوط إلى أسفل مثلاً والاحتراق بالنار وغير ذلك. وبما أنّ الإنسان له بعض صفات الكائنات الحية كالنبات والحيوان غير العاقل، فهو يقوم ببعض الأفعال مضطراً في بعض الحالات كالاحتباس مثلاً، وكقتل الآخرين الناتج عن الغضب أو الخوف. وأمّا الأفعال الإنسانية التي يختص بها الإنسان فهي الأفعال الناتجة عن الاختيار الإرادي الحر، إذ أنّ جميع الأفعال التي لا يشارك بها الحيوان الإنسان هي أفعال اختيارية ومعنى الاختيار الإرادي الحر هنا هو الإرادة الكائنة عن رويّة⁽²⁾.

من الواضح حتى الآن أنّ الإنسان يختص بثلاثة أنواع من الأفعال: الإنسانية والحيوانية والجمادية أو الأسطقيسيّة، وهي خضوع الإنسان لما تخضع له الاسطقسات باعتباره مركباً منها. فإذا تخلّصت الأفعال الإنسانية بمعناها العام وتنقّت من الأفعال الأخرى غير الإنسانية، وإذا عمل الإنسان من أجل الحقيقة تكون

(1) المرجع السابق، ص 50.

(2) المرجع السابق، ص 50.

أفعاله عندئذ أفعالاً إلهية لا تنتسب لأي من الأفعال الحيوانية أو الجمادية وتصبح أفعال الإنسان عندئذ أخلق بأن تسمي إلهية من أن تسمى إنسانية⁽¹⁾.

21- النفس وسيلة السمو والارتقاء ومبدأ الحركة في الكائنات الحية

النفس كالطبيعة: الأولى هي مبدأ الحركة في الأجسام الحية، والثانية هي مبدأ الحركة في الأجسام الطبيعية. إلا أن النفس بعكس الطبيعة تحرك الأجسام التي تخصها حركة صاعدة إلى أعلى⁽²⁾. وهذا الصعود أو الارتقاء يتم، كما سيوضح لنا فيما بعد، عبر الصور الروحانية التي هي الدافع لهذا الارتقاء، تمامًا كما أن الثقل هو الدافع للهبوط في الأجسام الطبيعية غير الحية. ويوضح ابن باجة، في شروحاته على السماع التشابه والاختلاف بين الطبيعة والنفس، فكلاهما مبدأ للحركة؛ الطبيعة مبدأ الحركة في الأجسام غير الحية، والنفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية، أي في النبات والحيوان غير العاقل إضافة إلى الحيوان العاقل، وبهذا المعنى يقول فيلسوفنا:

وقد تقال الطبيعة على أخص من هذا المعنى، وذلك أن من الأجسام ما يفعل فعله دون آلات كسمو النار وهبوط الحجر، وصور أمثال هذه تخص باسم الطبيعة. ومنها ما يفعل فعله بالآلات كإغذاء النبات وحركة

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) قارن أدناه، ص 119.

الحيوان، وصور أمثال هذه الأجسام يقال لها نفس. فتكون النفس متقاسمة في القول للطبيعة على الخصوص ويكون المبدأ الموجود في كل جسم يتحرك به أو يسكن إما نفس أو طبيعة⁽¹⁾.

ويوضح ابن باجة أن النفس بالإضافة للأجسام الطبيعية ذات الأعضاء والآلات، هي كالطبيعة بالإضافة للأجسام الطبيعية البسيطة. وهو يشير إلى ذلك، في كتاب النفس، إضافة إلى مواضع أخرى، فيقول: «والصور صنفان: استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات. وما يتحرك دون آلة بل يتحرك بجملته» وهذا هو حال الأجسام الطبيعية البسيطة، «ومنها استكمال لجسم طبيعي متحرك بالآلات. والأول يقال عليه الطبيعة بخصوص والثاني يقال له نفس»⁽²⁾.

وعلى هذا يكون المحرك في الأجسام الحية هو النفس والمتحرك هو الجسم ذاته. وهذه النفس لا تحرك الجسم مباشرة وإنما بواسطة الأعضاء الطبيعية. فالأجسام الطبيعية يكون محركها في داخلها وفي أجزائها لأن الجسم الطبيعي مركب بطبيعته من محرك ومتحرك. فهو يكون بذلك على عكس الجسم الصناعي الذي يكون محركه خارجه. وهكذا فإنَّ المحرك في الأجسام الطبيعية كما يقول فيلسوفنا: «فقد يحرك بنفسه وقد يحرك بتوسط شيء آخر إما واحد

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 23.

(2) ابن باجة، كتاب النفس، ص 28.

وإما أكثر من واحد، وهذه الوسائط هي آلات أو كالألات للمحرك^(١). أضف إلى ذلك أنه قد يكون هناك أكثر من محرك وسيط واحد يربط بين المحركين الأول والأخير^(٢).

ولا بدّ من الاعتراف هنا بأنّ المحرك الأخير لا يستطيع أن يحرك جسمًا ما دون المحرك الأوّل، في حين أنّ المحرك الأوّل يستطيع تحريك جسم ما سواء وجد المحرك الأخير أو لم يوجد. وعلى هذا الأساس يكون المحرك الأوّل هو المصدر الحقيقي للحركة، وإليه تنسب كل حركة كما سنرى فيما بعد، وهو أمر واضح خاصّة في شروحات ابن باجّة على الكتاب الثامن من السماع.

22- الحارّ الغريزي هو آلة النفس الأولى:

إنّ النفس تحرك ما تحرك عبر أعضاء وآلات. وألّتها الأولى هي الحارّ الغريزي^(٣)، فهو أول محرك وأول متحرك، وذلك يعني أن النفس هي الصورة لهذا المحرك المتحرك^(٤). وهذه الآلة؛ أي الحارّ الغريزي، متقدمة على آية آلة أخرى، إذ لا نعرف آلة أخرى للكائن الحي، سواء كانت طبيعية أم صناعية، تستطيع أن تفعل فعلها دون الاستعانة بآلة الحارّ الغريزي، فجميع أجزاء جسم الكائن الحي

(1) المرجع السابق، ص 22-23.

(2) يميز ابن باجّة بوضوح تام بين آلة وعضو، فالآلات الطبيعية التي لها حدود مميزة معروفة هي بحسب تعريفه أعضاء. قارن الاتصال، ص 11.

(3) قارن ابن باجّة، كتاب النفس، ص 38.

(4) قارن ابن باجّة، رسالة الوداع، ص 17.

مرتبطة بها بشكل أو بآخر. وهذه الآلة توجد لجميع الكائنات الحية، حتى أن النباتات لها شيء يشبه هذه الآلة وإن لم يكن مثلها تمامًا⁽¹⁾. والحرار الغريزي من حيث هو آلة لقوة النفس المحركة يسمى «الروح الغريزي»⁽²⁾.

فهذه الآلة، أي الروح الغريزي، تحمل في ذاتها المحرك الذي يحرك الجسم الحي دون أن تتحرك هي نفسها. والحيوان إنما يسمى متحركًا بذاته بسبب هذه الروح الغريزية، فإذا خرجت هذه الروح من الجسم، كما يحدث في حالة الموت مثلاً، فإن جميع الآلات الوسيطة تكف عن الحركة وعن تحريك غيرها⁽³⁾. والنفس وآلتها

(1) قارن ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 11.

(2) وابن باجة يوضح هذا الأمر في التدبير حيث يقول:

«إن تعبير الروح يستخدم بلغة العرب ليعني ما يعنيه تعبير النفس. إلا أن الفلاسفة يستخدمونه باشتراك مفرقين بين روح طبيعي، وروح حساس وروح محرك، إضافة إلى استخدامه بمعنى الحرار الغريزي الذي هو آلة النفس الأولى. والأطباء كالفلاسفة يستخدمون الروح باشتراك فيقولون أن الأرواح على ثلاثة أنواع: الروح الطبيعي، الروح أو النفس المدركة، وأخيرًا النفس المحركة وهم يعنون بالروح الطبيعي، النفس الغاذية، كما يستخدمون تعبير الطبيعة للدلالة على النفس الغاذية. هذا ويستخدم تعبير الروح أحيانًا للدلالة على النفس المحركة. فالنفس والروح تعبيران مختلفان لموضوع واحد. وتعبير روحي يعود إلى الروح وهم يستخدمونه للإشارة إلى الجواهر غير المتحركة والتي تدفع غيرها إلى الحركة. ولا شك أن هذه الأشياء ليست أجسامًا وإنما هي صور الأجسام، لأن كل جسم هو بالضرورة متحرك». (تدبير المتوحد، ص 55).

(3) ابن باجة، شروحات السماع، ص 138.

الأولى، أي الحارّ الغريزي توجدان في قلب الحيوان، «والقلب على ما شوهد بالتشريح هو ينبوع الحرارة الغريزية، فالقلب هو مبدأ [الحركة في] الحيوان»⁽¹⁾.

هذا ويظل الجسم حياً طالما بقي هذا المحرك الأول في الجسم، فالجسم إنما يحيا به، «ولما كانت الحياة هي وجود النفس في الجسم كان معنى كون الجسم حياً هو أن يوجد ذا نفس، سواء فعلت أم لم تفعل، كالنائم إن وجدت نفس تكون بالقوة جملة»⁽²⁾. ويكون الجسم متحركاً بواسطة هذه النفس عبر آله الأولى وهي الحارّ الغريزي. وليس من الضروري أن تعمل هذه الآلة باستمرار، ذلك أنها قد تتوقف أحياناً عن العمل في حالات خاصة كحالة النوم مثلاً.

فهذا المحرك الأول يحرك الأشياء، خاصة الإنسان، بواسطة نوعين من الآلات الوسيطة: النوع الأول هو الأعضاء الجسمانية، أما الثاني فهو الآلات النفسية أو الروحية. والآلات الجسمانية على نوعين، إما طبيعية كاليد والرجل والرئة وما شابهها، وإما صناعية كالعصا يستخدمها الإنسان لتحريك حجر أو أي شيء آخر⁽³⁾. أما

(1) ابن باجة، الحيوان في المجموع، ق 94 و.

(2) نفس المرجع، ق 94 و.

(3) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 11.

الآلات الروحية فهي الأجزاء المختلفة في الروح⁽¹⁾. فلنفحص الآن عن هذه الآلات الروحية.

23- النظام التراتبي للآلات (تراتبية الآلات):

تبدو حركة النقلة في الأجسام الحيّة وكأنّها حركة ذاتية. هذا من وجهة النظر العادية والناشئة عن خبرة الإنسان الخارجيّة. فإنّه يصعب علينا، على سبيل المثال، أن نتشكك في كون الحيوانات «قادرة على تحريك ذواتها والانتقال من مكان إلى آخر». فمن الثابت لدى ابن باجّة كما هو الحال أيضًا عند أرسطو، «أنّ هذه الحركة الذاتية في المكان لدى الحيوان تقسم إلى جزئين: جزء فاعل يحرك وجزء آخر يتحرك». إنّ الخصائص العضوية للحيوان والذي هو «مؤلف من أجزاء متنوعة ومزود بالنفس تفسح مجالًا مباشرًا لتفسير هذا النوع»⁽²⁾.

والجسم الحيّ رغم كونه ينقسم إلى جزئين أساسيين، أحدهما محرك والآخر متحرك، إلاّ أنّه يعتبر ذاتًا واحدة، وذلك بناء على مبدأ الحياة والحركة؛ أي النفس وألّتها الأولى - الحار الغريزي. ولذلك «إذا قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه، وبالجملة

(1) قارن النفس، ص 33 حيث نقرأ: «والقوى المحركة فقد تكون في أجسام إقما صورًا أو أعراضًا وقد لخصت هذه وبين كيف وجودها في ما بعد الطبيعة، وقد تكون موجودات لا في أجسام أن يبرهن وجودها. وفي هذا الصنف يعدّ العقل الفعّال والعقل المستفاد».

(2) قارن أفلر، John Duns scouts... p. p. 128-129.

فانتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل أنّه واحد بعينه». فظاهر من كل هذا «أنّ المحرّك الأوّل ما دام باقياً واحداً بعينه، كان ذلك الموجود واحداً بعينه» سواء بقيت له آلاته الوسيطة وأعضاؤه أو فقدها ولم يجد عوضاً لها⁽¹⁾.

وقد أساء بعض الآخذين بتناسخ الأرواح فهم طبيعة «الذات الواحدة» للمحرك الأوّل للكائن الحيّ كما يقول ابن باجة: «فأخذوا المحرك الأوّل في الإنسان جملة دون تفصيل، وجعلوا واحداً بالعدد ما ليس بواحد»⁽²⁾. فالمحرك الأوّل - في الإنسان خاصّة - لا يحرك الأجسام الأخرى مباشرة وإنما بواسطة آلات، كما وأنّه لا يقوم بعمله «كذات واحدة» وإنما يفعل ذلك بواسطة قواه المختلفة⁽³⁾.

والآلات الطبيعية ليست جميعها متساوية في الأهمية فبعضها يفضل البعض الآخر كما أنّ بعضها متقدم على البعض الآخر، ولكن ليس فيها ما يفضل الحار الغريزي.

وهذه الآلات الطبيعية منها متقدمة ومنها متأخرة، كالعصب فإنّه يتقدم العضل، والحارّ الغريزي هو متقدم لجميعها. والحارّ الغريزي هو آلة الآلات على التحقيق والتقديم. فإن اليد قد تستدعيها آلات لاستعمالها، كالمهراز والمزمار، وأمّا الحارّ الغريزي

(1) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 11.

(2) المرجع السابق، ص 110.

(3) وابن باجة يقبل بمثل «الرجل الطائر» الذي استخدمه ابن سينا وذلك فقط للتمييز بين المحرك الأوّل. قارن الاتصال، ص 11.

فلا يمكن أن يشدّ عن استعماله آلة طبيعية ولا صناعية. وكل جزء موجود في الجسد عضوًا كان أو رطوبة فإنّه⁽¹⁾ منسوب إليه ويوجد الحارّ الغريزي في حدّه. وأنت تقدر أن تقف على ذلك من كتاب أرسطو في منافع الأعضاء وذلك في المقالات الأواخر من كتاب الحيوان⁽²⁾.

وهذه النظرية المتعلقة بالآلات القبليّة والبعدية، السابقة واللاحقة، تعني أن أجزاء الجسم المختلف، باستثناء الحارّ الغريزي، تختلف في استعدادها للحركة؛ فلبعض الأجزاء استعداد للحركة أكثر من غيرها ولذلك فهي تتحرك أولاً، وتحرك بدورها أجزاء أخرى أبعد منها، وتلك تتحرك بواسطة جزء قريب منها وربما بواسطة إحدى قوى النفس⁽³⁾. والنفس لا تتدخل مباشرة مع الأجزاء البعيدة عنها. فالمحرّك الأوّل يحرك الأجزاء أو الجزء الأقرب إليه، وهذا الجزء يحرك بدوره الجزء الذي يليه، وهكذا دواليك. والقلب هو الجزء الأكثر استعدادًا لاستقبال الحركة من الآلة الأولى، إذ أنه أقرب الآلات اللاحقة للآلة الأولى وهي الروح التي تقوم في القلب نفسه⁽⁴⁾.

وستزداد نظرية تراتبية الآلات وضوحًا عند عرضنا لما يبدو

(1) الرطوبة هي آلة وليست عضوًا، قارن أعلاه بالهامش رقم 10.

(2) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 11.

(3) افلر، ص 130.

(4) قارن ابن باجة، الحيوان، في المجموع، ق 94 ظ.

وكانه رفض من ابن باجة لفكرة كون الآلات أجزاء إضافية فائضة لا لزوم لها. وفي هذا يقول ابن باجة «فإن التوطئات - ما لم تكن نهاية الغاية الذاتية - كانت ضرورية وفي الحقيقة باطلاً وعبثاً، والغاية الذاتية فلا يمكن أن تدرك بوجه ولا على حال، أو تحصيل التوطئة قبلها. وأما لو أدركت، لكانت التوطئة فضلاً لا يُحتاج إليه أو تعباً زائداً إذا أمكن أن يُدرك دونها»⁽¹⁾ ويناقد ابن باجة هذا الموضوع في رسالة الوداع مبيناً بأن العضو أو الآلة التي ليس لها غاية نهائية لا لزوم لها. ولإيضاح هذه الفكرة يقدم لنا ابن باجة المثال التالي: «مثل ذلك أن زيدياً لا يقدر على تحريك ثلاثة قناطير إلا بالآلة، وأما عمرو فيقدر على تحريكها دون آلة. فوجود الآلة لعمرو فضل أو تعب زائد لا يحتاج إليه، وأما لزيد ضرورة، وذلك لنقصه في القوة عن عمرو»⁽²⁾. يقدم ابن باجة هذا المثال ليوضح أن المقياس الرئيسي لأهمية عضو أو آلة ما هو قيمتها الوظيفية. وكلما كانت الآلة أقرب إلى الحار الغريزي كانت ضرورية أكثر، وهذا المبدأ مازال صحيحاً؛ إذ بقدر ما تكون الآلة قريبة من الحار الغريزي تكون أهميتها الوظيفية أساسية وضرورية.

والمحافظة على هذه الآلات الطبيعية واجب على الإنسان. فنسبة الإنسان إلى الآلة الإرادية كنسبة المحرك الأول الذي فيه إلى آلاته الطبيعية الذي هو البدن. «كما أن الإنسان، إذا عدم الآلات

(1) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 33.

(2) المرجع السابق، ص 33.

الإرادية، لم يمكنه أن يعمل الأعمال التي لتلك الآلات، كذلك المحرك الأول، إذا عدم آتاه الطبيعية. فإنَّ النجار متى عدم القدوم وسائر آتاه لم يصنع في الآلات شيئاً. كذلك الإنسان إذا عدم البدن لم يباطش»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس يندرج الناس في إحدى ثلاث فصائل بحسب الطريقة التي يحافظون بها على آتاهم كما يقول ابن باجة:

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نجد من ذوي القنية الإرادية ثلاثة أصناف: منهم صنف لا يسألون بآتاهم ولا يجرسونها حتى تفسد عليهم سريعاً فتخترم أعمالهم ولا يمكن متى شأؤوا أن يعملوا أو يشقّ عليهم. ومنهم من يصرف كده إلى حفظ آتاه والصيانة لها والعناية بها حتى يكون معظم وكده في حفظها وبجنون معظم منافعهم كما يعرض ذلك للمتكتمين باليسار، فيكون يسارهم قد ذهب باطلاً، ويكونون عبيداً لآتاهم من غير أن يشعروا، ويتلذذ بوجودها غيرهم؛ وكلا الصنفين مذموم الحال، ومنهم من إنَّما يجرسها ويصونها في وقت ما لا يحتاج إليها ويبيدها ويستخف بها في الحين الذي يستعملها، ولا يبالي بها عند استعمالها على ما يجب هل تلفت أو بقيت. وأحوال هؤلاء فق هي المحمودة، وهم الذين توسطوا بين الصنفين قد أخذوا من كل قسم

(1) المرجع السابق، ص 18.

أحسن ما فيه، وبددوا أسوأ ما فيه، لأن كل واحد من الطرفين إذا أراد أن يقنع نفسه في صواب عمله، إنما يفرض عمله، ويجده بالجزء المشترك بينه وبين المتوسط⁽¹⁾.

24 - النفس تحرك الجسم:

إلا أن هذا التنظيم لآلات الجسم لا يقدم توضيحاً كافياً للطريقة التي تحصل بها الحركة، ولا للتغيرات اللازمة لذلك. إذ عندما يتحرك جزء من أجزاء الجسم من قبل جزء آخر، أي المحرك الأول أو النفس، في هذه الحالة لا بد من حصول تغير كفي في المحرك كضرورة أساسية. فإذا لم يكن كذلك فما هي إذن أسباب الحركة في الجزء المتحرك والناشئة عن الآلة الأولى، والمتقلة تدريجياً خطوة خطوة حتى آخر جزء في هذا النظام التراتبي؟ والقول بأن المحرك الأول يستخدم الآلة الأولى لا يكفي لإيضاح كيفية مباشرته الحركة في تلك الآلة الأولى. ولما كان التغير الكمي الذي هو مادي بطبيعته⁽²⁾، لا يمكن حصوله في النفس، كان لا بدّ إذن من حصول تغير في الكيف، أو على الأقل، تغير روعي في المحرك الأول.

يجيب ابن باجة عن هذه التساؤلات بسهولة من خلال نظريته في الصور الروحية وتشوق الروح للتحقق بتلك الصور كما سنرى

(1) المرجع السابق، ص 18. من الواضح هنا أن ابن باجة يتبع مذهب أرسطو القائل بأن الفضيلة هي وسط بين طرفين.

(2) النفس كالمادة تخضع لانفعالات عاطفية كمية وكمية، قارن ابن باجة، «في لواحق المقولات» في المجموع، ق 191 ظ.

فيما بعد⁽¹⁾. هذا علماً بأنّ المسألة معقدة إلى درجة يصعب معها حلّها عن طريق نظريّة الصور الروحية وحدها، وينتبه ابن باجّة إلى هذه النقطة فيطرح فكرتين مهمتين، في كتاباته المختلفة، يمكن الأخذ بهما كوسائل مساعدة لإيضاح كيفية نشوء الحركة لدى المحرّك الأول في الجسم الحي.

أولاً: إزالة العائق الذي يعيق الحركة والذي يمكن اعتباره بالنسبة للأجسام الطبيعية البسيطة مصدرًا وسببًا للحركة. فإزالة ما يمنع حركة النفس هو نفسه سبب حركة الجسم الحيّ. ويشير فيلسوفنا في كتاب النفس إلى المقارنة التالية: «كالثقل الذي يمنعه العائق وكذلك أنفس الحيوان المعوّق عن الحركة، والنبات غير المستأنف⁽²⁾ والنار إذا لم تجد ما تحرقه، والثلج إذا لم يجد ما يبرده، فهذه كلّها تكون لا محرّكة وتكون ممكنة إن تحرك. وما هو ممكن على تبين فهو بالقوة»⁽³⁾.

وهكذا نرى بأن حال «الثقل الذي يمنعه عائق ما عن الحركة» لا يختلف عن حال النفس التي تُمنع عن الحركة؛ «فإزالة عائق الحركة، في حالة الثقل، هو سبب الحركة»، وقياسًا على ذلك يمكن

(1) انظر أدناه، ص 129.

(2) وهو النبات الذي لم ينمّ ولكن بدلًا من «النبات الذي لم ينمّ» يستخدم المعصومي في ترجمته الإنجليزية لكتاب النفس التعبير «النبته التي لم تبدأ بعد بالنمو» وهذه الترجمة الأخيرة لا توضح بأن هناك عائقًا كما يعني ابن باجّة. قارن كتاب النفس، ص 32

(3) المرجع السابق، ص 48.

اعتبار أن إزالة ما يمنع النفس عن التحريك هو أيضًا سبب للحركة. إلا أن فيلسوفنا لا يقدم ما يؤكد لنا هذا الاستنتاج بشكل صريح وعليه كان لا بد لنا من الاعتماد على الفكرة الثانية.

ثانيًا: يبين ابن باجة في رسالة الوداع أن أسباب الحركة لدى المحرك الأول في الحيوان هي المخيلة والتصميم أو الإجماع، وهو إجماع النفس الذي يحصل لدى النفس النزوعية. فهو يقول:

إنه قد تبين في علم النفس أن محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي⁽¹⁾. وذلك إنما يكون بالخيال أو بالإجماع. وقد بينت في الأقاويل التي كتبتها في علم النفس ما الشيء الذي يسميه المفسرون بالإجماع وأن ذلك هو أن يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزي وكذلك تبين لنا إذا أجمعت تحركت. فإني قد أتشوق

(1) قارن المعصومي في مقدمته لكتاب النفس: «والقوة المحركة التي ذكرت دون وصف تفصيلي والتي هي، «أنا أفكر» هي القوة المتشوقة، كما يشرح ذلك ابن باجة نفسه في مقالات متفرقة حيث يوضح أن النفس المتشوقة لها ثلاث قوى: التشوق الخيالي، التشوق الوسيط، والتشوق العقلائي. فالقوتين الأوليين، في رأي ابن باجة تشترك بهما كل الحيوانات. والقوة النزوعية التي أشار إليها ابن باجة دون تفصيل هي جنس لثلاث قوى، وهي النزوعية بالخيال، والنزوعية بالنفس المتوسطة، والنزوعية التي تشعر بالنطق. والأوليان مشتركان عنده في الحيوان وبهما تكون التربية للأولاد. والتحرك إلى المكان والأشخاص والألف والعشق والغذاء والديار، والثالثة يختص بها الإنسان فقط. ولذلك تعتني هذه الحيوانات بأنفسها وبذريتها. أما الثالثة فهي خاصة بالإنسان وحده» ص 10.

دخول الحمام والحلة، غير أني لا أتحرك إلى الحمام، وأرى أن ذلك خير وصواب، غير أني لا أتحرك فإذا أجمعت على ذلك تحركت⁽¹⁾.

فالإجماع الذي يحصل في النفس النزوعية هو صورة أو نوع من الحارّ الغريزي الذي يسبب التغير أو الحركة. ولإيضاح هذه الفكرة نعرض للاقتباس التالي من ابن باجة حيث يقول:

فالمحرّك هو الرأي والخيال، والمتحرّك هو الجزء النزوعي الذي هو صورة في الروح الغريزي الذي هو جسم⁽²⁾. فقد ظهر أنّ المحرك الأوّل مؤلف من أمرين: أحدهما هو المحرك، وهو الرأي أو الخيال، والآخر الذي به يحرك، وهو الشروع، إلّا أنّ هذين ليسا بأجسام. لكن نسبة الرأي إلى الشروع نسبة المحرك إلى الآلة التي بها يحرك⁽³⁾.

وعلى هذا يكون التغير الكيفي الذي يقع في النفس النزوعية هو أقرب سبب يؤدي إلى التغير أو الحركة. وهذا التغير الكيفي لدى النفس المتشوقة، سواء كان مرجعه، الإدراك الحسي، أو المخيلة، أو الإجماع أو فكرة ما أو إدراك عقلي سام، هو في جميع هذه

(1) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 24.

(2) يوضح ابن باجة بأن الحارّ الغريزي هو جسم، رغم أنه يشير إلى كروح. وما يبدو وكأنه التباس هنا هو راجع إلى حقيقة كون الحارّ الغريزي هو وسط بين الروح والجسم.

(3) ابن باجة، رسالة الوداع، ص ص 25-26.

الحالات، عامل التغير الذي يجعل النفس النزوعية قوّة فاعلة. وهذه القوّة الفاعلة، على أيّة حال، لا بد من أن تخضع لتغير كفي، كما ذكر سابقاً، كي تتمكن من تحريك الأشياء الأخرى. ولا بد من التأكيد هنا بأن هذا التغير هو تغير كفي فقط. «ولما كان المحرك يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر وجب أن يكون هناك تغير ضرورة. إلا أن المحرك ليس بجسم، فالتغير إذن في الصورة الهيولانية». ولا بد من التذكر هنا بأن هذا التغير عرضي فقط، إذ أن التغير الحقيقي يقع فيما هو هيولاني وفيما ينقسم. «ولما كان كل ما ليس منقسم فليس متغير كان لها التغير بالعرض وهو أن توجد لمتغير. فهي إذن ضرورة تحتاج أبداً إلى الهيولي لتتغير بها»⁽¹⁾. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل بإمكان هذه «القوة الفاعلة» التي تسبب الحركة في جزء من الجسم؛ أي في الآلة الأولى، هل بإمكانها أن تحرك شيئاً دون أن تخضع هي نفسها لتغير في الكيف؟ من المؤكد أن الإجابة عن هذا السؤال هي بالنفي، وهذه الحقيقة تعني أن القوة المتشوّقة هي في التحليل النهائي، منفعة بالقوة المتخيلة والإجماع (أي إجماع النفس).

لا بد هنا من إضافة نقطة أخرى لها علاقة بموضوع بحثنا وهي أن ابن باجة يستند هنا إلى مذهب الإسكندر القائل بأن النفس في الجسم الحي تتحرك عرضاً من خلال حركة الجسم. وماذا يكون الموقف الآن إذا طرحنا السؤال الذي وجهه سمبليقيوس

(1) ابن باجة، كتاب النفس، ص 76.

Simplicius إلى الإسكندر وهو «كيف يستطيع المجموع أي الكائن الحي أن يتحرك حركة أولية وبالذات إذا كان جزء منه، وهو النفس، يتحرك بالعرض؟» وكذلك «كيف يستطيع المجموع أن يتحرك حينما يكون الجسم ساكنًا والنفس متحركة؟»⁽¹⁾. لا يحاول ابن باجة هنا الإجابة عن هذه الأسئلة، وإنما يقتصر على موقف الإسكندر القائل: بأن النفس تتحرك عرضًا من خلال حركة الجسم كما يحصل لربان السفينة عندما يحرك نفسه بالعرض بتحريكه للسفينة⁽²⁾؛ ويستند ابن باجة إضافة إلى ذلك إلى نظريته في التشوّق⁽³⁾.

25 - مقدمة لنظرية الصور الروحانية:

إن مفهوم «روحاني» حسب رأي ابن باجة، مشتق من كلمة روح ونفس تشيران إلى شيء واحد في اللغة: «والروح يقال في «لسان العرب» على ما تقال عليه النفس»؛ أي للدلالة على نفس الشيء. أمّا بالنسبة لفيلسوفنا فكلمة روح تختلف عن كلمة نفس، «فالروح ويستعمل على النفس لا من حيث هي نفس بل من حيث هي نفس محرّكة»⁽⁴⁾. فليكن واضحًا هنا من البداية أنّ الروح هي

(1) Pines, "A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the theory of motion". *Isis*, 52 (1961), 32, n. 56.

(2) قارن في معاني الثامنة خاصّة، من شروحات السماع، ص 212.

(3) قارن إعلان، ص 66 وما بعدها.

(4) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 55.

القوة الدافعة؛ أي ذلك الجزء من النفس الذي يجعلها مبدأ الحركة في الأجسام الحيّة. وإذا كان الحار الغريزي يسمى أحياناً روحاً فذلك لأنّه الآلة الأولى في الجسم الحيّ والتي تستقبل الحركة من الروح ومن كل ما هو روحاني. وقد بيّنا سابقاً أن سبب الحركة هو إما إزالة المعيق للحركة أو هو الإجماع. وعندما يتمّ لنا فحص هذين السببين بعناية سنجد أنّ كلّاً منهما هو سبب مباشر للحركة، إلاّ أنّه لا يمكن لأيّ منهما أن يكون المحرّك الأول بمعزل عن كل ما هو روحي، وخاصة بمعزل عن الصور الروحانية.

ولنتقل الآن إلى تفحص هذه الصور الروحانية بمزيد من العناية. إنّ نقطة الانطلاق في تفكير ابن باجّة هنا هي ضرورة التمييز بين الصورة والمادة. إذ بدون مثل هذا التمييز يستحيل أيّ نوع من الحركة على الإطلاق. والصور على مراتب مختلفة بدءاً من الصور الهيولانية (أي صور الأجسام الهيولانية) ومن ثمّ:

الصور عند ابن باجّة على مراتب متعددة أعلاها صور المعقولات الخالصة من أي علاقات جسمانية، وأدناها مرتبة الصور الجسمانية أي صور الأجسام المادية. فإذا كانت الصور الجسمانية ملوثة بالكثرة، فإنّ الصور الروحانية العالية أو الصور العقلانية مطهّرة بالوحدة والتفرد. والارتقاء والتطور الفكري من مرتبة الصور الدنيا إلى مرتبة الصور العليا، أو من الخصوصية إلى العمومية الكلّية، فيتم ذلك بمساعدة العقل الفعّال

المستنير، وهذه هي الوسائط التي يبلغ الإنسان بواسطتها
كمال سعادته⁽¹⁾.

والغالبية العظمى من الناس لا تستطيع التحرك والتخلص من
ظلام الصور الهيولانية والإرتقاء إلى الأعلى وإنما يبقى هؤلاء حيث
هم. أمّا الذين يستطيعون الارتقاء والوصول فهم أفراد قلائل فقط
يتمكنون من السمو لرؤية النور وبلوغ الكمال والسعادة والخلود
وذلك من خلال حصولهم على أعلى الصور الروحانية وتحقيقهم بها.

26- تراتبية الصور الروحانية:

ذكرنا سابقاً أنّ الصور الروحانية على مراتب متعددة. فما هي
هذه المراتب؟

لنفترق أولاً بين صنفين من الصور الروحانية. الصنف الأول
هو صور الأجسام المستديرة (الأفلاك المستديرة)، وبما أنّ هذا
الصنف من الصور ليس له علاقة مباشرة بعملية الارتقاء
فسنرجيء معالجته. أمّا الصنف الثاني فهو يتألف من الصور
الروحانية التي تتعلق مباشرة بموضوع بحثنا هنا، وهي على ثلاثة
أنواع: أولها مؤلف من العقل الفعّال والعقل المستفاد. والثاني يتألف
من المعقولات الهيولانية، وأمّا الثالث فهو يتألف من المفاهيم
المجردة الواقعة في النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوّة

(1) المرجع السابق، مقدمة المحقق، ص 7.

التخيل وفي قوّة الذكر. ويحمل ابن باجة القول في هذا الموضوع بما يلي:

والصور الروحانية أصناف: أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعّال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهولانية، والرابع المعاني المجردة الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر. والصنف الأوّل ليس هولانياً بوجه، وأمّا الصنف الثالث فله نسبة إلى الهولي. ويقال لها هولانية لأنّها المعقولات الهولانية ولأنّها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهولي. وأمّا الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هولاني أصلاً، إذ لم يكن في وقت من الأوقات ضرورةً هولانياً. وإنّما نسبته إلى الهولي لأنّه متمم للمعقولات الهولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها وهو العقل الفعّال. وأمّا الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهولانية والصور الروحانية⁽¹⁾.

هذا ويصنف ابن باجة هذه الأنواع من الصور الروحانية بطريقة أخرى في فئتين: الصور الروحانية العامّة والصور الروحانية الخاصّة. الأولى هي التي تقع في العقل الفاعل وأما الثانية فهي التي دونها: «وأسمي ما دونها إلى الصور الموجودة في الحس المشترك

(1) المرجع السابق، ص 56.

الروحانية الخاصة... والصور الروحانية العامّة إنّها لها نسبة واحدة خاصّة وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها: وأما الصور الروحانية الخاصّة فلها نسبتان إحداهما خاصّة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاسّ المدرك لها»⁽¹⁾.

إنّ نظرية الارتقاء من الهيولانية الملوثة إلى الروحانية النقيّة، ومن التغير المستمر إلى السكون الدائم ومن التشوّقات المؤلمة المستمرة إلى السعادة الخالدة والكمال، هذه كلها تستلزم استخداماً كاملاً للصور الروحانية بمختلف مراتبها. ولفهم وإدراك الطريقة التي يتم بواسطتها الارتقاء ينبغي المزيد من الفحص عن نظام تراتبية الصور الروحانية. النوع الأدنى من هذه الصور، هو الصور «الموجودة في الحسّ المشترك هي أدنى منازل الروحانية، ثم الموجود في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة التذكر». وإن هذه الأنواع الثلاثة كلها جسمانية «والجسمانية في الحسّ المشترك أكثر من الجسمانية في صور قوة الذاكرة، ولا جسمانية أصلاً في صور القوة الناطقة». فأسمى وأكمل أنواع الصور الروحانية هو ذلك النوع الموجود في القوة العاقلة⁽²⁾، وهو ما لا علاقة له بالهيولي على الإطلاق⁽²⁾.

ونخلص من الحديث عن نظام تراتبية الصور الروحانية إلى

(1) المرجع السابق، ص 57.

(2) المرجع السابق، ص 57.

القول مع ابن باجة: بأن كل شيء له ثلاث مراتب مختلفة من الوجود.

أ- الأولى وهي المرتبة الروحانية العامة وهي عقلانية محضة.

ب- والثانية وهي المرتبة الروحانية الخاصة، وهذه بدورها على ثلاث درجات فرعية مختلفة. أولها المستوى الإدراكي التصوري والموجود في القوة الذاكرة، وثانيها هو مستوى الخيال وهو موجود في القوة التخيلية، أما ثالثها فهو مستوى الصور الموجودة في الحس المشترك.

ج- الثالثة هي المرتبة الأسطقسية.

وعلى ذلك ينتج عن هذا التصنيف للصور الروحانية أن كل فرد له ستة ضروب من القدرات أو القوى؛ أولها القوة العاقلة، وثانيها وهي مؤلفة من الصور الفرعية الثلاثة المذكورة في المرتبة الروحانية الخاصة⁽¹⁾. والثالثة هي القوة المدركة، والرابعة هي القوة المولدة، والخامسة هي القوة الغازية وأخيراً السادسة هي القوة الهيلولانية أو الأسطقسية المحضة⁽²⁾.

27- الصور الروحانية والإرادة الحرة:

الأفعال الإنسانية التي تستحق أن تسمى أفعالاً إنسانية هي

(1) أي قوى الذاكرة والخيال والحس المشترك.

(2) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 84.

تلك الأفعال التي تكون الإرادة الحرّة والروية. فالروية تقود إلى «الإجماع» والإجماع بدوره يحرك المخيلة، وهذه الأخيرة تحرك بدورها الحسّ المشترك الذي تستعاد فيه صور موضوع الروية، والحسّ المشترك يحرك التشوّق والنزوع ومن ثمّ يتحرك الجسم. ويشير ابن باجة في رسالة له بعنوان قول يتلو رسالة الوداع:

وأما الحركة الإنسانية فهي الحركة الكائنة عن الرأي صوابًا كان أم خطأ، فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجبه الرأي وأحضر الحسّ المشترك صنم ذلك الرأي وحضر الاشتياق له وتحرك الجسد. ولذلك كلما احتاج منه المحرك الأوّل الإنساني إلى آلة جسمانية احتاج فيه ضرورة إلى التخيل، وسائر القوى الروحانية الموجودة في الجسم تتحرك⁽¹⁾.

لم نورد هذا الاقتباس لنبيّن ميكانيكا حركة الجسم الإنساني عبر الصور الروحانية فستعالج هذه المسألة مجددًا فيما بعد⁽²⁾، وإنّما أوردناه لنبيّن العلاقة القائمة بين الإرادة الحرّة والصور الروحانية. إن القوة السادسة المذكورة أعلاه، أي القوة الأسطقسية كما يسميها أبو بكر، ليست لها الحرّية في أفعالها على الإطلاق، لأنّ ما ينتج عنها إنّما ينتج بضرب من ضروب الضرورة. وأمّا أفعال القوة الخامسة

(1) ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع، ق 219 و. قارن رسائل ابن باجة

الإلهية، ص 151.

(2) قارن أدناه، ص 129.

الخامسة أي القوة الغاذية، فليست ضرورية تمامًا بل فيها ضرب من الحرية وإن لم تكن حرية تامة. وهذه تتميز عن الأفعال الضرورية بأن أسبابها ودوافعها تقوم في الجسم إلا أنها تتطلب موضوع الحركة وهو الغذاء. أمّا الرابعة فيقول فيها ابن باجة: «وأمّا الرابعة فهي أيضًا مثل أفعال الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاختيار، وذلك أن الغذاء ضروري في قوام الجسم وأمّا إلقاء المنى في أنثى مولدة فليس بضروري ولا تقود إليه الشهوة ضرورة، وذلك بين بنفسه»⁽¹⁾. وعليه فإن ما يؤدي إلى الإخصاب والتوليد إنما هو فعل الإرادة الحرة كما يخلص ابن باجة إلى القول! إمّا أفعال القوة الثالثة فهي تشبه أفعال القوة الرابعة إلا أنها أقرب إلى الإرادة الحرة. أمّا القوة الثانية فإن أفعالها تتراوح بين الفعل والانفعال أي بين الاختيار والاضطرار، فهي اختيارية عندما تكون إنسانية واضطرابية عندما تكون بهيمية، أو ما يقول، ابن باجة: «وأمّا القوة الثانية فلها أفعال وانفعال، فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس، وأمّا الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانية، وأما إذا كانت بهيمية فهي باضطراب كما قلناه... في شرح السابعة من السماع». وأخيرًا فإن القوة الأولى؛ أي القوة العاقلة هي التي تميز الإنسان عن الحيوان. وهكذا يخلص ابن باجة من مناقشته للعلاقة

(1) يدرك ابن باجة، رغم هذا الاستنتاج، أن البعض ينظر إلى الإخصاب على أنه فعل اختياري إرادي والبعض الآخر لا يعتبره كذلك. وهو يؤكد هذا بقوله: «يعدها قوم في الأفعال الاختيارية، وقوم في الأفعال التي لا اختيار فيها». تدبير المتوحد، ص ص 67-68.

القائمة بين الإرادة الحرّة والقوّة العاقلة الناطقة مؤكّداً أنّ الفعل الحرّ إنّما هو الفعل الإرادي المستند إلى العقل وذلك على الوجه التالي:

والأفعال الكائنة عنها (أي عن الناطقة) باختيار صرفاً وكل قوّة من القوى الأربع أو مجموعها للناطقّة فيه مدخل والاختيار فيه مدخل، ولما كانت الأفعال الإنسانيّة هي الاختيارية كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقّة فيه مدخل، والنظام والترتيب في أفعال الإنسان إنّما هو من أجل الناطقة، وهما للناطقّة من أجل الغاية التي جرت العادة أن يقال لها العاقبة⁽¹⁾.

فالأفعال الإنسانيّة على ثلاث درجات تتفاوت فيما بينها بحسب ما فيها من حرّيّة الإرادة والاختيار. بعض الأفعال الإنسانيّة يكون إرادياً بكل معنى الكلمة عندما يكون بمقدور الإنسان أن يقوم بها أو يكفّ عنها عندما يشاء، كما هي الحال في المهن والفنون. وبعض الأفعال الإنسانيّة يرجح فيها العنصر الإرادي كالأفعال التي تشترك فيها القوّة العاقلة مع عنصر غير عقلي، وهذه الأفعال مثل الملاحة والفلاحة ويقال لها قوى أو مهن. وأخيراً هناك الأفعال الإنسانيّة التي يباشرها الإنسان في حين أن مسؤوليّة إتمام العمل تقع على محرك آخر، «وأما الصنف الثالث من

(1) ابن باجّة، تدبير المتوحد، ص 69.

الأفعال فهو مؤلف من فعلين ينفصل أحدهما عن الآخر؛ والفعل الذي هو كالمبدأ فهو باختيار والثاني فليس للاختيار فيه حظ، فلذلك يدخل في الاختيار ما منه اختياري والثاني فإنما تنظر فيه صنائع أخرى»⁽¹⁾.

والخلاصة أن هناك علاقة متبادلة قائمة بين الإرادة الحرّة من جهة والتعقل من جهة أخرى. فالمحاكمة العقلية هي التي تحرك الجسم عبر الصور الروحانية التي هي آلات. أما المحرك الأول في الإنسان فهو الفكر أو العقل؛ «فالعقل بالفعل هو المحرك الأوّل في الإنسان بالإطلاق، وظاهر أن العقل بالفعل قوّة فاعلة، وليس العقل وحده بل جميع الصر المحركة هي قوّة فاعلة»⁽²⁾.

ويكشف ابن باجة في شروحه على الكتاب السابع من السماع عن مفهوم مهم وملفت للنظر، وهو موضوع الفضيلة والرذيلة أو الخير والشر، وهو أمر يلقي ضوءاً جديداً على موضوع بحثنا هذا. فعبر الفضيلة يستطيع الإنسان توجيه انفعالاته كما يشاء. «لذلك قيل إن الفضيلة تصير الإنسان غير قابل للانفعالات لأنه لا يقبلها ولا يفعل بها إلاّ عن اختياره فكأنه متحرك بها بذاته». وعلى عكس ذلك تماماً الرذيلة؛ «وأما الرذيلة فيها يصير الإنسان قابلاً للانفعالات غير ممتنع عنها أحبّ ذلك أم أباه، فيكون كما تكون

(1) المرجع السابق، ص 70.

(2) ابن باجة، الاتصال، ص 13.

الجمادات مثلاً متلقياً لقبول الانفعالات فإنها يكون خلواً ما لم يحضر المحرك فإذا حضر انفعَلَ ضرورة⁽¹⁾. فالإنسان الفاضل إذن يتحرك ويسكن وفق إرادته واختياره في حين أن الإنسان غير الفاضل خاضع لانفعالاته وغرائزه، سرغم بالضرورة على أن يتصرف وفقاً لتلك الانفعالات. ويخلص ابن باجة قائلاً:

فإذن الرذيلة يكون بها صاحبها بحال الحيوان غير الناطق، وكلاهما يشبهان الأجسام الطبيعية عند حضور الانفعال، ويكون الانفعال فيه بمنزلة الثقل والخفة في الأجسام الطبيعية. غير أن صاحب الرذيلة أنقص وجوداً، فإن الحيوان غير الناطق إنما طبع ليقبل من الانفعال ما يكون له به إما جودة الحال أو السلامة فقط، لأنه لم يُعط هذا النوع من التمييز وهو أحد أنواع العقل العملي، ولو أُعطي لكان فضلاً إذا قد طبع على أن يقبل الانفعال الذي به يكون على الحال الأفضل، وأما الإنسان فلأنه أُعطي جميع أنواع التمييز [أي تمييز الخير من الشر] لذلك جعل قابلاً للانفعالات⁽²⁾.

ويظهر من هذا الفهم للخير والشر أن الشر مرتبط بالجسمانية في حين أن الخير مرتبط بالروحانية وبالتالي بالقوة العاقلة. ولهذا كلما كان الإنسان أكثر نزوعاً للشر كان أكثر خضوعاً لجسمانيته في حين

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 124.

(2) ابن باجة، المصدر نفسه، ص 125.

أنّه كلما كان أكثر نزوعاً للخير كان أكثر حرية بواسطة روحانيته وقواه العاقلة⁽¹⁾.

28- ميكانيكا النفس على ضوء الصور الروحانية:

بهذه الصورة الروحانية يتحرك الحيوان عاقلاً كان أم غير عاقل. فإذا حضرت صورة من هذه الصور وكان حضورها بالفعل وهو أن تحصل متخيّلة، عند ذلك تتصل بالنزوعية، فإن لاءمتها هذه الصورة تحركت النزوعية وحركت الأعضاء، بدءاً بالحارّ الغريزي، وتستمر هذه الحركة ما دامت الملاءمة قائمة بين الصورة والقوة النزوعية. فإذا انقضت تلك الملاءمة توقفت الحركة؛ أي حركة كلّ من القوة النزوعية وآلة الجسم وأعضائه، وتبقى الصور لا جدوى لها في ذلك الحيوان وفي قواه المختلفة إذ لا ينتج أية حركة لا خاصة مؤقتة ولا دائمة، ويتّضح ذلك من النصّ التالي:

«وبهذه الملاءمة تصير النفس النزوعية متحركة بالقوة. وفي هذه الملاءمة تتغير، ويسمى آخر أصناف تغيّرها - وهو فساد الملاءمة - مللاً وسامة، وما جانس ذلك من الأسماء. وأما حركتها من لا ملاءمة إلى ملاءمة ومتى تكون الملاءمة، فلا اسم لها في لسان العرب، بل إنما توجد الأسماء عندهم بلسان العرب لفساد الملاءمة»⁽²⁾.

(1) قارن أدناه، المناقشة تتعلق بالعبودية والحرية، ص 143.

(2) ابن باجة، تدير المتوحد، ص 106.

وعلى عكس الصور الروحانية التي لا تنقسم، فإن النزوعية التي هي صورة الحارّ الغريزي تنقسم. ويحصل هذا الانقسام لأنّ النزوعية هي الآلة التي تقابل الآلات والأعضاء الخارجية للجسم. ويوضح فيلسوفنا ذلك بالمثال التالي: «استحرار جسد الغاضب وحمّته» وذلك نتيجة لزيادة الحرارة الناشئة عن الحارّ الغريزي بسبب الغضب «وبرد جسد الخائف وصفرته». وذلك لنقص الحارّ الغريزي. وكذلك «حركة المشاهي للشهوة الشديدة وقوتها» وذلك نتيجة لقوّة⁽¹⁾ الحارّ الغريزي الناتج عن الشهوة⁽²⁾.

وعليه فإنّ النشاط وعدمه يعودان إلى الزيادة والنقصان الحاصلان في الحارّ الغريزي في الجسم. والنشاط دليل على القوّة كما أنّه سبب للسرور في حين أنّ عدم النشاط، والذي هو نوع من الكسل، هو دليل الضعف وسبب الألم. فالنشاط والكسل هما مظهران للعلاقة القائمة بين الحارّ الغريزي من جهة وأعضاء الجسم من جهة أخرى. وفي هذا يقول ابن باجة: «وقد ينبغي أن يكون للآلة [الحارّ الغريزي] نسبة إلى المتحرك». ويضاف إلى ذلك أنّ هذه النسبة تحدّد نشاط الفرد. «فإنّه لو لم يكن ذلك لأمكن أن يحرك ثقل زنته قناطر بهذا القلم، لكن ذلك لا يمكن». فألات الجسم وأعضاؤه تتحرك بفعل الحارّ الغريزي، فإذا توفر الحارّ الغريزي في الجسم، يستطيع ذلك الجسم أن يحرك ثقلاً أعظم حتى ولو كانت

(1) هنا يستعمل ابن باجة تعبير «السرعة» بدلاً من «القوّة».

(2) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 106.

الأعضاء «صغارًا أو لينة أو غير متناسبة». ويتابع فيلسوفنا قوله:

فقد نجد ذوي الأعضاء الضعيفة يحركون أعظم من التي يحركها من كانت أعضاؤه أوثق، لأنَّ الروح الغريزي في ذلك الضعيف الأعضاء أكثر. إلا أنَّ الأعضاء ونسبتها إلى الروح الغريزي لا تصل إلى تحديد بنسب قوى بعضها عن بعض، أمَّا الآلات الخارجة فإنَّا نقدر على الوقوف على نسب قواها. وكثيرًا ما يغلط الأطباء في هذا النحو الذي يعرفونه بتقدير القوة⁽¹⁾.

ولذلك عندما يكون شخص ما ضعيفًا بسبب الجوع فهو لا يستطيع تحريك جسم كان باستطاعته تحريكه من قبل. ويفسر هذه الحقيقة النقص في الحارّ الغريزي الناتج عن الجوع. وعلى عكس حالة الجوع السابقة، فقد يكون باستطاعة شخص ما أن يحرك ثقلًا عظيمًا إذا كانت لديه حاجة عظيمة ورغبة قوية لفعل ذلك، فالحاجة والرغبة عاملان أساسيان «وهو الذي شأنه أن تكون الحركة به أقوى وأسرع»⁽²⁾. فوفرة أو نقص الحارّ الغريزي تشبه الثقل النوعي في الأجسام الطبيعية؛ فكلما زاد الحارّ الغريزي في الجسم تحرك ذلك الجسم بقوة أكثر. والحارّ الغريزي يقوى بفعل «الاحتياج والرغبة»؛ أي بفعل القوة النزوعية، وهذه القوة بدورها ناتجة عن القوة المتخيّلة.

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 139.

(2) نفس المرجع، ص 140.

وبطريقة مماثلة للحارّ الغريزي الذي قد يكون كثيرًا أو قليلًا وتبعًا لذلك يكون النشاط أكثر أو أنقص، فإنّ صورة أيّ موضوع قد تكون في النفس بحالة بحيث تكون أكثر أو أقلّ فعالية. وحالة الصور هذه قد تحصل في النفس وقد لا تحصل؛ إذ إنّ حصولها مرتبط بمقدار ما يكون الموضوع مألوفًا. مثال ذلك عندما يرى إنسان إنسانًا آخر عاديًا فإنّ صورة عرضية للشخص الثاني تنطبع في نفس الأول. وهذه الصورة قد تستعاد في الذاكرة بشكل عرضي. ومن جهة أخرى عندما يرى شخص من أهل الشمال فيلًا فإنّ الحالة الروحية لصورة الفيل تكون أوضح، واستعادتها في الذاكرة أسهل، ويتضح لنا ذلك من الاقتباس التالي:

فإنّه إذا رأى إنسانًا ما وحصلت روحانيته في النفس لم يكن لتلك الروحانية رتبة ولا أثرت في النفس أثرًا، فإنّ خطرت على البال وذكرت فبالعرض. وذلك مثل أن تلقى إنسانًا على المجرى الطبيعي في خلقته وعلى المجرى المعتاد في زيّه، فتلك الصور الروحانية الحاصلة عنه لا تخطر بالبال إلاّ بالعرض.. وأما أن يرى الإنسان صورة شخص من نوع لم يعهده مثل أن يرى أهل البلاد الشمالية الفيل، فتلك المرتبة لتلك الروحانية إنّما هي للنوع لا للروحانية (وهي) عند ذلك تكون عند الإنسان عوض النوع... منها ما حاله طبيعية، مثل الولد والوالد وبالجمل فذوي الرحم،... ومنها ما حاله أيضًا طبيعية،

إما حال نقص أو حال كمال... ومنها صنف آخر وهي الأمور المكتسبة. وهذه أصناف إما صنائع وإما قوى وأما أخلاق وإما قوى فكرية وإما أفعالها.

هذا والصور الروحانية على مراتب مختلفة بحسب موضوعاتها فهي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية⁽¹⁾.

وكل شخص يختار بعض هذه الصور كغاية له ومن ثم تشغله سعادة السعي للوصول إلى هذه الغاية. ظاهر إذن «أن جميع الأفعال الروحانية هي إما شوقية أو تجري مجرى الشوقي؛ وذلك أن يطلب بها الغاية التي شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها. فهي غاية بالعرض. وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانية المتخيّلة أو التي في الذاكرة الكرامة والسمعة... ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشيء سوى أنه خير وجميل».

وهذه حال الشخص الذي يسعى إلى كمال صورته الروحانية من أجل «الشرف أو السمعة» أو لكونها أفعالاً فاضلة وجميلة بذاتها⁽²⁾.

فالغايات التي تحدد أفعال الإنسان على ثلاث مراتب. فهي إما أن تخصّ الصور الهيولانية، أو الصور الروحانية الخاصة أو الصور الروحانية العامة. والإنسان يرتقي ويسمو بواسطة التعقل والفكر

(1) قارن ابن باجة، التدبير، ص 71-72.

(2) قارن نفس المرجع، ص 101.

من مرتبة إلى أخرى من هذه الصور من التعددية الهيولانية إلى الوحدة الروحانية؛ أي من الكثرة إلى الوحدة، أو من الخصوصية إلى العمومية الكلية. وعليه فإنَّ التعقل هو المحرك الأول في الإنسان حقيقة وواقعاً، وهو أي التعقل قائم في كل فعل موجه نحو هذه الغايات، وفي ذلك يقول ابن باجة:

والروية والبحث والاستدلال وبالجملة فالفكرة تستعمل في نيل كل واحد منها، فإنه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً، لا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقه إنسان...⁽¹⁾.

فغاية الحيوان، وكذلك غاية الإنسان الذي تسيّره بهيمته، هي من النوع الأول من مراتب الصور المذكورة سابقاً. ذلك أن الحيوانات تقوم بعملها للحصول على نوع خاص من الكمال كالعجب عند الطاووس والكرم عند الديك. وهذه الكمالات، بالجملة، إمّا كمالات شكلية، أو كمالات فكرية، والأولى يمكن أن يشترك بها الحيوان لكنها لا توجد إلا للنوع كالنجدة والحياء الموجودين للأسد⁽²⁾. فهي لا تختص بأسد واحد معين بل بكل الأسود. أما الكمالات الفكرية، فهي أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية، لا شركة لغيرها فيها من الكائنات الحية

(1) قارن نفس المرجع، ص 95.

(2) يعتبر الأسد حيواناً نبيلًا. فهو رمز الشجاعة والنجدة في الأدب العربي.

«وذلك كصواب الرأي، وجودة المشورة، وصدق الظن، وكثير من المهن والقوى التي الإنسان مختصّ بها كالخطاب وقود الجيوش والطب، وتدير المنزل وغير ذلك». ويؤكد أبو بكر بأنّ «الحكمة الفلسفية»، هي أكمل الصفات الروحانية الإنسانية إطلاقاً إلا عند من لا يعلمها. فالأعمال الفكرية إذن هي جميع العلوم، إلا أنّ الحكمة الفلسفية هي الكمال المطلق بالمعنى الصحيح للكلمة. «وأما هذه الأفعال الفكرية والعلوم فهي كمالات بإطلاق ولا تقال بتقييد. وهي مختصة بالإنسان، لا يشترك فيها غير الإنسان، وهي إما أن تعطي الوجود الدائم أو تصل به»⁽¹⁾.

29- كيف يرتقي الإنسان إلى مرتبة الخلود؟

يعالج ابن باجة في آخر كتاب تدبير المتوحد مسألة ارتقاء الإنسان إلى درجة الخلود بطريقتين مختلفتين. وهما طريقتان يؤكدهما أبو بكر في بحث قصير له بعنوان «في الغاية الإنسانية»؛ أي الغاية النهائية للإنسان. وفي بحث آخر أقصر بعنوان «الوقوف على العقل الفعّال»، حيث يبيّن الفيلسوف أبو بكر الخطوات الأربع التي يمكن بواسطتها الاتحاد بالعقل الفعّال وبلوغ الخلود. أما الطريقتان فهما:

(1) يعطي هنا ابن باجة أمثلة مهمة وشيئة بالنسبة إلى خلود الإنسان «إذا كان الإنسان يجب بالطبع بقاء عام زايد في عمره، فأحرى أن يكون محبوباً عنده أكثر وأعظم زيادة عشرات، بل زيادة مئتين بل زيادة ألوف أو أكثر». (تدبير المتوحد ص 98).

1- أولاً، عندما نبحث في العقل أو الصور الروحانية العامة، نجد أنّ موضوعها الذي توجد به هو واحد، رغم أنه يبدو وكأنه مشترك لأكثر من واحد. فالصورة الروحانية العامة هي على عكس الخاصّة التي تمثّل كثرة. فصورة الرجل يشترك بها جميع أفراد النوع، فهي لا تختص بزيد أو عمرو من الناس. ومن الواضح أنّ الوصول إلى المفهومات الكلية المتأّتية عن التعقل يختص بها الإنسان وحده. وقدرة الإنسان على الوصول إلى المفهومات الكلية تؤدّي به إلى الخلود. فهو لا يخلّد عن طريق المشاركة في مفهوم الإنسان، فليس كل إنسان بخالد، وإنّما يخلّد عن طريق المشاركة في مفهوم الإنسان، فليس كل إنسان بخالد، وإنّما يخلّد عن طريق المفاهيم الكلية التي يدركها. إلّا أنّه لا بد من التأكيد هنا أنّ هذا ليس بمتناول كل إنسان، بل نتيجة الارتقاء وإدراك وتعقل الصور الروحانية العامة والتحول إلى واحد منها. والإنسان، في هذه الحالة يصبح كالأجسام المستديرة فإنّ تلك تعقل نفسها، وموضوعها المتصف بها. وفي هذا يقول ابن باجّة⁽¹⁾:

فكما باين الإنسان ساير الجواهر الموجودة. فكذلك باينت صورته ساير الصور التي للكائنات الفاسدات، وأشبهت بالصور التي للأجسام المستديرة. فإنّ تلك تعقل أنفسها، وموضوعها المتصف بها وهو موضوعها بالوجه الآخر إن قيل لها بهذه النسبة الأخرى موضوع.

(1) ابن باجّة، تدبير المتوحد، ص 124.

فالإنسان، في هذه الحالة، كالأجسام المستديرة التي هي موضوعات صورها التي هي بها، وليست موضوعات لوجود تلك الصور فيها. فهذه الصور توجد في الواقع بذاتها، وليس من شيء يأتي بها إلى الواقع⁽¹⁾.

2- الطريقة الثانية التي يعرض لها ابن باجة في كتاب التدبير تعبر عن طبيعة تفكير الفيلسوف أكثر من غيرها. فهو يستخدم فيها نظرية الارتقاء بكاملها، حيث تزول الحواجز بين الأرض والسماء، وبين الهولانية والروحانية من أجل بلوغ الإنسان الخلود والوجود الدائم. وطبيعة الإنسان إن هي في الواقع إلا حلقة وصل متوسطة بين الوجود الدائم المطلق وفناء الجزئي الخاص. فطبيعة الإنسان إذن هي أن يكون واسطة بين هذين الجانبين المتقابلين. فالفارق الطبيعي بين أي فصيلتين متقابلتين لا بد له من وسيط يقوم بدور الوصل بينهما. فإننا نلاحظ وسائط اتصال في جميع الموجودات إلا أننا لا نستطيع أحياناً أن نحدد بدقة وجود مثل هذا الاتصال، خاصة في حالة فصيلتين متواليتين حيث يكون الفارق بينهما ضئيلاً، كما هي الحال بالنسبة إلى المعادن والنباتات، كما أننا لا نستطيع تحديد

(1) يوضح ابن باجة هنا بأنه يستخدم تعبير (Substratum : قوام أو أساس) بمعنيين مختلفين: إما للدلالة على قوام خاص بالنسبة إلى عامل فعال معين، وفي هذه الحالة، يكون القوام منفعلاً بغيره. أو للدلالة على قوام معين بالنسبة إلى الصورة. قارن، تدبير المتوحد، ص 124.

ما إذا كان الوسيط يختص بواحد منهما أو بالآخر⁽¹⁾. وكذلك يوجد وسيط بين النبات والحيوان وهو يشكّل جزءاً من كل منهما. وقد أوضح أبو بكر هذا الأمر في كتاباته في مناسبات عديدة حيث يخلص إلى القول:

وذلك أنّ طبيعة الإنسان هي فيما يظهر كالواسطة بين تلك السرمدية، وهذه الكاينة الفاسدة. والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي، فإنّ الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلا بمتوسط، كما نجد ذلك في كل أجناس الجواهر الموجودة، فإنّ في الموجودات موجوداً وسطاً بين الجمادات والنبات لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد. وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط يأخذ من كلّ بقسط⁽²⁾.

ويطرح ابن باجة هذا السؤال: ما هي طبيعة هذين الجزئين المشتركين؟ وعندما يبدأ ابن باجة الإجابة عن السؤال ينتهي كتاب تدبير المتوحد في نسخته الوحيدة المتوفرة لدينا بالعربية؛ إذ أنّ هذه

(1) يعتقد ابن باجة بأن الوسيط بين فصيلتين متواليتين هو إما أنه أعلى مستوى لأحد الجنسين المتواليين أو أدنى مستوى من الجنس الآخر، إلا أنه متميز تماماً عنه. قارن أدناه: بحثنا حول نظرية النشوء عند أبي بكر، ص 164.

(2) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 125.

النسخة غير كاملة فهي مبتورة في نهايتها⁽¹⁾. إلا أنه يمكننا، على أية حال، تكوين فكرة واضحة عن الارتقاء من النسخة العبرية لنفس الكتاب⁽²⁾ ومن رسالة الوقوف على العقل الفعّال.

في الوقوف على العقل الفعّال، يوضح ابن باجة طريقته للارتقاء والسمو مستخدماً لذلك الغرض النظام التراتبي المتضمن في عملية تدرّج التعقل⁽³⁾. يعرض ابن باجة في هذه الرسالة أربع مراحل تدريجية لبلوغ الهدف ويطوّر هذه المراحل بنفس الطريقة الجدلية المستخدمة في السماع للوصول إلى المحرك الأول. وهذا ليس مجرد توافق عفوي، وإنما هو أمر يبين طبيعة اهتمام أبي بكر ووحدة المنهجية المتبعة في كتاباته. فما هي تلك المراتب أو الخطوات الأربعة؟

أ- الأولى، تعالج مسألة السبب والنتيجة. فتتبع الأسباب من

(1) فيما يتعلق بكون المقال مبتوراً عند هذه النقطة، قارن ألكسندر ألتمان A. Altmann «ابن باجة وسعادة الإنسان» أي غبطته: هاري أوسترين ولفسون جوبيلي، Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume القسم الإنجليزي، (القدس: الأكاديمية الأمريكية للأبحاث اليهودية 1965) 52- والنسخة العبرية من التدبير نحتوى على مادة وشرح مطول أكثر من النسخة العربية - وهي تذهب في البحث بعيداً حول المعقولات.

(2) منك، ص (406-410) Munk, Melanges p.p. 406-410.

(3) يلاحظ ابن باجة التركيب التتابعي للمراتب المختلفة حتى على مستوى ما قبل الفكر، تماماً كما أشار إلى ذلك ألتمان، ص 55 للتوسع في هذا الباب حول استخدام ابن باجة للتركيب التراتبي قارن أدناه، ص 164.

واحد إلى آخر يقودنا بالضرورة إلى السبب الأول الدائم الوجود وهو سبب لا سبب قبله. وأبو بكر لا يسهب كثيرًا بالتفاصيل هنا بل يميلنا إلى السماع⁽¹⁾.

ب- والثانية، تعالج الفكر القائلة أن كل كائن لا بد وأن يكون منفعلًا لمصدر آخر، وليس ضروريًا أن يكون مصدرًا خاصًا وإنما هو فرد من أي نوع كان. وهذا يعني أن كل كائن يُنسب لعقل عام. فإذا تُبعت هذه الطريقة من كائن إلى كائن أُسمى منه نرتقي في نهاية الأمر، إلى المصدر الأول الذي هو العقل الفعّال.

ج- الثالثة، تعالج الحقيقة القائلة أن كل جسم حيّ يسعى إلى المطلق الكلي العام في حدود إمكاناته. فالقوة المتخيّلة مثلًا لا تطلب ماء بعينه في حالة العطش أو غذاء بعينه في حالة الجوع، وإنما تشتهي الماء والغذاء بالمعنى الكلي بحسب حاجة القوة المشتهية⁽²⁾. فإذا تسلسل الأمر هكذا من قوة إلى أخرى ومن كليّ إلى كليّ آخر فلا بدّ، في نهاية الأمر، من الوصول إلى غاية نهائية⁽³⁾.

د- أمّا الرابعة، فهي كالثالثة من حيث أنها تعالج العقل وإنما

(1) ابن باجة، الوقوف على العقل الفعّال، في رسائل ابن باجة الإلهية وسيشار إلى هذا المرجع من الآن فصاعدًا بـ الوقوف فقط.

(2) المرجع السابق، ص 108.

(3) وابن باجة لا يتبع هنا العقل الفعّال، وإنما يذكر الخطوات المؤدية إلى ذلك وبدون تفصيل.

من زاوية أخرى. فمن العقل الهولاني⁽¹⁾ حتى بلوغ العقل الفاعل طريق طويل، حتى أنه ربّما يحصل تغيّرٌ كفي في العقل لطولها. إذ أنّ الجسم الذي يدركه العقل ليس مماثلاً لعمل العقل ذاته. فهو يدرك بواسطة عضو الحس وهو ليس من فعل العقل وإنّما هو آلة من آتاه. فالقوة المتخيّلة والتي يبدأ بها الإدراك تختلف عن آلتها لأنّ المخيلة تنتسب للهولي. فأما العقل فإنّه، في مرحلة معينة، يفعل ويدرك ذاته وإدراكه بنفسه وذلك بقوة واحدة ودون آلة، لأنّه عندما يُدرك شيء من قبل مدرك آخر وهذا الأخير يدرك بدوره من قبل شيء آخر غيره إلى ما لا نهاية فسنصل ضرورة، إمّا إلى إدراك لا يمكن أن يدرك، أو إلى إدراك يدرك بذاته لا بغيره فيكون المدرك والإدراك واحداً. والاحتمال الثاني أكثر منطقية وهو الذي يقبله أبو بكر عندما يخلص إلى القول: «فبقي أن يكون مدرك هو ذات إدراكه»⁽²⁾ وهذا يعني أنّ العقل الأول الدائم الوجود هو أعلى مراتب المدرك وهذه صورة لا في مادة مطلقاً، إذ هو نقيض الهولانية تماماً.

إنّ هذا السعي لبلوغ العقل الأول الدائم الوجود الذي هو

(1) يشير ألتمان إلى أنّه توجد فقط إشارات قليلة جداً إلى العقل الهولاني في كتابات ابن باجة. وابن باجة حاول تحديد العقل الهولاني وذلك بربطه بالاستعداد لقبول المعقولات الكائنة في الصور المتخيّلة. قارن ألتمان، ص 80 Altmann.

(2) ابن باجة، الوقوف على العقل الفعّال، ص 109.

المحرك الأول⁽¹⁾ الأقصى والغاية النهائية، هو الذي يصل بالإنسان إلى الخلود. ولا بدّ من التذكر هنا أنّ هذا لا يتيسر إلا لقلّة من الناس.

30- من الثقل إلى المعقولات:

بيّنا سابقاً، أنّ الثقل صفة خاصّة بالأجسام الهولانية، فهو إذن من خصائص الأجسام الطبيعية⁽²⁾. فالثقل هو الذي يجعل الأجسام الطبيعية تهبط وتتحرك نحو أماكنها الطبيعية. وبيّنا كذلك أنّ الإنسان يرتقي عبر الصور من الهولانية إلى الإلهية الدائمة الوجود⁽³⁾. فهل نستطيع إذن أن نستنتج بأنّ الصورة والمادة تتحركان باتجاهين متضادين؟

إنّ هذا السؤال الذي يطرح نفسه لا يخلو من الإشكالات، وعلى ذلك فلن يكون الجواب عليه سهلاً.

نقطة الانطلاق هنا تستلزم التفريق بين المعنيين المستخدمين لمفهوم الصورة في فلسفة ابن باجّة: أولهما أرسطوطالي وثانيهما أفلاطوني. الأول سائد في فلسفة ابن باجّة الطبيعية؛ أو كما يسميها أبو بكر «العلوم التأملية»؛ أما الثاني فسائد فيما يسمّى بفلسفة ما وراء الطبيعة أو «العلم النهائي» عند ابن باجّة. وهذا التفريق يمكن

(1) قارن أدناه، ص 195.

(2) قارن أعلاه، ص 52.

(3) قارن أعلاه، ص 134.

تبسيطه باستخدام مفهوم «المعقولات»⁽¹⁾ إشارة إلى «صور ما وراء الطبيعة»، إلا أن هذا التبسيط مبالغ فيه ويحتاج إلى زيادة في الإيضاح.

هناك منازل ثلاث للعقل بحسب تفكير ابن باجة، وهو يراها كما يلي:

أولها الصور الهولانية، والثانية الصور الروحانية، خاصة الصور التي تنسب للمخيلة والتي تتوسط بين الصور الهولانية والمعقولات، وأما الثالثة فهي المعقولات. ويعطي ابن باجة أمثلة على هذه المنازل الثلاث وذلك في رسالة الاتصال حيث يعرض نظريته في المعرفة. أول هذه المنازل هي المرتبة الجمهورية «أي غالبية الجمهور»، وهؤلاء إنما لهم المعقول مرتبط بالصور الهولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها وإليها. والثانية هي مرتبة النظائر «الطبيين» وهؤلاء ينظرون إلى المعقول أولاً ثم إلى الموضوعات ثانياً ولأجل الموضوعات. أما الثالثة هذه المراتب فهي مرتبة الفلاسفة السعداء الذين يتصلون بالعقل الفعال بواسطة المعقولات دون توسط أية صور هولانية كانت أو روحية. فهؤلاء هم السعداء الذين يرون الشيء بنفسه⁽²⁾.

(1) لقد أدخل ابن باجة مفهوم «المعقولات» واستخدمه في مناسبات عديدة. انظر على سبيل المثال، التدبير، ص 138.

(2) قارن الاتصال لابن باجة، ص 19. وابن باجة يضع المنزلتين الأوليين في إطار واحد حين يشير إلى أن هناك فرقاً ضئيلاً بين الجمهور والنظار =

من الواضح أنّ هذا ليس جواباً تامّاً عن السؤال المطروح. إذ أنّه في العلوم التأمليّة عامّة وفي السماع خاصّة نجد فيلسوفنا يقول بأنّ المادة والصورة توجدان معاً، وبأنّ الحركة هي الانتقال من القوّة إلى الفعل أو بتعبير آخر من إمكانية الوجود إلى الوجود الواقعي، وهذا هو وجود المادة والصورة معاً⁽¹⁾. إنّ وجود الأشياء على هذه الحال. أي مركبة من صورة ومادة، يتعارض على أيّة حال، مع المعقولات حيث تكون الصورة في الطرف النهائي الأقصى والمناقض تماماً للمادة. وهذا هو التمييز بين المعنيين لمفهوم «الصورة» وهو يفتح الباب واسعاً للإجابة عن سؤالنا⁽²⁾.

للأجسام الطبيعيّة صفة الثقل والخفة. فقد تكون ثقيلة أو خفيفة. أما المعقولات فليست لها هذه الصفة. إلّا أنّ التعارض بين

= الطبيعيين. قارن أيضاً التهان، ص 57، 57، Altmann p. 57 والذي يشير بدوره إلى أنّ ابن رشد نفسه يعكس هذه الازدواجية في شروحه على ابن باجة.

(1) إنّ هذا التمييز بين المعنيين لمفهوم «الصورة» يرتبط بالتمييز بين معنيي مفهوم «الموضوع»، قارن أعلاه، ص 72.

(2) ابن باجة، النفس، حيث يوضح: «والمادة ليست توجد منفردة عن الصورة أصلاً، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة أخرى، ويظهر فيها عدم الصورة، فقد يجب ضرورة من هذا أن تكون الصورة منحازة بنفسها أيضاً عن تلك إمّا مقترنة بمادة أخرى أو منفردة بنفسها، وإلّا لم يمكن أن يكون أحدهما غير الآخر بوجه، وكان التغير أمرًا باطلاً، ولزم من ذلك محاولات أخرى: منها أن يبطل الكون والفساد وبالجملة الحركة، ويبطل وجود المحرك الذي من نوع المتحرك» النفس، ص 63.

المعقولات والأجسام الطبيعية لا يقف عند هذا الحدّ. إذ أنّ الصورة الروحانية العامّة؛ أي المعقولات، لها حركة مضادة لحركة الأجسام الطبيعية. «فإنّ العقل بالفعل» كما يؤكد أبو بكر «هو قوّة فاعلة» وهذه القوّة الفاعلة هي التي تجذب المعقولات نحوها. لذلك يقال «فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق» كما يقرر ذلك أبو بكر في الاتصال⁽¹⁾، وفي مناسبات أخرى. ويشبه ابن باجة العقل عند قيامه بتحريك جسم ما، بالمغناطيس الذي يجذب الحقل المغناطيسي نحوه، وهذا الأخير يجذب الحديد الذي هو بدوره أيضاً يجذب جسمًا آخر. وهذا يحصل حتى لو كان المغناطيسي معزولاً بواسطة سطح من الشمع أو القطران فالمغناطيسي، في هذه الحالة، والشمع والقطران والحقل المغناطيسي والحديد كلها محرّكات. إلا أنّ عملها هذا مجموع في حركة واحدة وهذه هي حال ربّان السفينة والعقل⁽²⁾.

فالعقل إذن يجذب المعقولات نحوه والمعقولات تصعد بدورها نحو العقل بطريقة تشبه طريقة هبوط الأجسام الطبيعية نحو أماكنها التي لها بالطبع. والفرق الوحيد هو أنّ المعقولات تتحرك صعوداً إلى أعلى في حين أنّ الأجسام الطبيعية تتحرك هبوطاً إلى أسفل. فهما في هذه الحالة يسيران في اتجاهين متعاكسين.

(1) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 13.

(2) ابن باجة، شروحات السماع، ص 121.

ويتناول ابن باجة هذا الموضوع بشكل مباشر في رسالة الاتصال، حيث يقول عن هذه الحركة الصعودية:

فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط. فلذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كمتوسط الصعود، فلأنه في المنزلة الوسطى بين الطرفين، لذلك نجد لهم الحالين معاً⁽¹⁾.

زد على ذلك أن هناك بين هاتين الحركتين المتعاكستين للأجسام الطبيعية والمعقولات حركة ثالثة تتوسطهما. وهي حركة النفس «فأما النفس فهي تحرك إلى المواضع المتضادة، وهي واحدة، ويتحرك بها الجسم إلى المواضع المتضادة»⁽²⁾.

وقد شرح أبو بكر هذه الفكرة في الوداع حيث يصف أولئك الذين يستطيعون الارتقاء من أدنى مراتب الهيولانية في تدرجهم إلى العقل «فهم يقومون بحركة مركبة في اتجاهين متضادين». ويعترف ابن باجة بأنه قد مرّ بهذه المرحلة قبل أن يتمكن من التغلب عليها. فهو يقول في وصف الحركة المختلطة التي يتعرض لها الفلاسفة في تدرجهم: «فهم لذلك يطلبون الالتذاذ بالأشرف، وهو وكدهم في

(1) ابن باجة، الاتصال، ص 17.

(2) ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع، ص 121.

حياتهم، إلا أن تعوقهم الأمور الضرورية الخارجة، فيتحركون حركة مختلطة، وهذه من قواعد التفلسف الضرورية فيه، وفي هذا الصنف كنت أنا وكنت أنت وسائر أصحابنا على اختلاف أنواعهم⁽¹⁾، إذ تذكرتهم علمتهم⁽²⁾. من الواضح هنا أن مذهب ابن باجة يتضمن حركة مركبة وسيطة.

وموضوع الفرق بين الصور الجسمانية من جهة والمعقولات من جهة أخرى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة ما إذا كان ابن باجة أرسطوالياً أو أفلاطونياً؛ ومن المحتمل أن تكون الإجابة عن هذا التساؤل مبدئياً على مستوى «العلوم التأملية» فيكون ابن باجة في هذه الحالة، أرسطوالياً حقيقياً. وأما إذا كانت الإجابة على مستوى «العلم النهائي» فيكون ابن باجة أقرب إلى الأفلاطونية. ومهما يكن الحال فمذهب ابن باجة هو توفيق أصيل بين المدرستين الفكريتين وهو بذلك أحد المعبرين تعبيراً حقيقياً عن المدرسة المشائية العربية لأن تلك المدرسة قد جمعت بين الأرسطوطالية والأفلاطونية في كل موحد وفي مركب جديد مبدع⁽³⁾. وما يهمننا هنا بشكل خاص هو أن نربط الصور الهيولانية بمذهب أرسطو في المادة والصورة، وكذلك أن نربط المعقولات بالمذهب الأفلاطوني في الاتصال. وقد كان هذا التبسيط ضرورياً على هذا المستوى من

(1) هنا يوجه ابن باجة الحديث إلى ابن الإمام، أما الأصحاب المشار إليهم فهم الفلاسفة.

(2) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 21.

(3) قارن أعلاه، ص 34.

بحثنا وذلك لتيسير إمكانية فهم الحركتين المتعاكستين للمادة والصورة، أو للصور الهيولانية والمعقولات.

زد على ذلك أن الحركة الصعودية للمعقولات، والتي تشبه حركة الأجسام الطبيعية، تكف عندما تصل المعقولات إلى «مكانها الذي لها بالطبع». وهذا الاتصال بالمرحك اللامتحرك يجعل حركة المعقولات تصل إلى سكون تام. هذا لا يعني أن وصولها إلى هذا السكون ناتج فقط عن كونها اتحدت بالمرحك اللامتحرك فأصبحت الحركة مستحيلة، وإنما هو ناتج أيضاً عن أنها إنما تكون قد وصلت إلى غايتها النهائية. فالسكون الناتج عن الاتصال بالمرحك اللامتحرك؛ إلا أن هذين السكونين هما في الحقيقة وفي التحليل الأخير وجهان لنفس الحقيقة. هذا وبما أن ابن باجة يذكر إمكانية هبوط المعقولات⁽¹⁾ بعد صعودها، لذا يجدر بنا هنا أن نميز بين الطريقتين المذكورتين أعلاه للوصول إلى السكون. لأنه إذا أمكن للمعقولات أن تهبط بعد صعود - ولو من ناحية الإمكانية النظرية فقط - فالوصول إلى السكون وعدم إمكانية الحركة عندها، يرجح أن تكون ناتجة عن الوصول إلى الغاية النهائية.

(1) وقد ناقش أ. ف. الأهواني إمكانية الهبوط [أي هبوط المعقولات]، وذلك في مقدمة بحثه في النفس (De Anima) لابن رشد والذي تضمّن «الاتصال أي الاتصال بالعقل» لابن باجة. وهذا البحث يتركز بشكل رئيسي على مسألة ما إذا كان عنوان الرسالة هو «اتصال الإنسان بالعقل» أو «اتصال العقل بالإنسان». قارن، الأهواني، تلخيص كتاب النفس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.

أضف إلى ذلك أنَّ الفرق في مراتب الصور، من الهولانية إلى الروحانية ثم إلى الروحانية العامّة الكلية، يرافقه فرق في الطبيعة والكيف. وبدون هذا الفرق النوعي والصعود النوعي؛ أي الارتقاء، تصبح نظرية الصعود كلها ومعها الاتّصال أمورًا غير واضحة بل ومتناقضة. ويشير أبو بكر إلى هذا الصعود النوعي في مناسبات عديدة. فهو يستخدم أحيانًا التشبيه بين «الظلام والضوء»⁽¹⁾ وبين الشر والخير، ولكن الفروق النوعية للصور بحسب مراتبها واضحة بديهيًا ولا تحتاج إلى مثل هذه الأمثلة والتشبيهات. إنَّ التباين بين الكثرة في الصور الهولانية من جهة والوحدة في المعقولات من جهة أخرى، هو إشارة إلى الفرق النوعي. فالكثرة؛ أي قابلية الانقسام والتغير، هي من صفات الهولانية، وبالنتيجة فهي صفات الصور الهولانية. أمّا الوحدة ودوام الوجود من جهة أخرى فهي من صفات العقل والمعقولات.

وخلاصة الكلام في هذا الموضوع أنَّ الفروق بين هاتين المرتبتين المتناقضتين من الصور تلخص المذهبين الخاصين بالصور لدى كل من أرسطو وأفلاطون. وقد كان ابن باجة على وعي تام بالفروق القائمة بين تعاليم الفيلسوفين، انظره يقول:

ويجب أن يُعَلِّمَ هنا أنَّ الصور التي يضعها أفلاطون ويبطلها أرسطو على ما أصفه: وهي أنَّها معان مجردة عن

(1) قارن ألتمان Altmann، ص 60، حيث يعقد المؤلف بحثًا مطولاً حول تشبيه الشمس والضوء.

المادة يلحقها الذهن كما يلحق الحس صور المحسوسات
حتى يكون الذهن كالقوة الحساسة للصور أو كالقوة
الناطقة للمُتَخيلات⁽¹⁾.

إنَّ المعقولات التي هي أدنى مرتبة من العقل الفاعل والعقل
المستفاد، تسكن بالوصول ويصبح السكون وكأنه غاية نهائية يسعى
إليها الإنسان؛ لأنَّ هذا الوصول يحصل فقط عند الاتصال.
والإنسان الذي يكتسب هذا الكمال يحصل على الخلاص «فإذا
حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة
وآلامها، والنفس وقواها، وصار كما يقول أرسطو، سكيناً في فرح
وسرور دائمين فإنَّ الدائم من جهة الزمان غير دائم. وأمَّا الدائم
فهو الذي لا يشملُه زمان، وهو مُعطي الدوام»⁽²⁾.

وهذه الفكرة نفسها عن العقل وتحرره من مجاهدة الطبيعة
والنفس تتكرر في مذهب ابن باجّة في كثير من المناسبات. فهو يرى
يذكرها في رسالة الوداع ويضيف إليها بعض التنقيحات. فهو يرى
أنَّ كمال الإنسان يأتي على مراتب مختلفة أدناها كمال الصحة
والآلات والأعضاء الطبيعية للإنسان. وحتى في هذه المرتبة من
الكمال يظل الإنسان عبداً لطبيعته. أمَّا المرتبة السامية، أي أسمى
مرتبة، فهي عندما يتصل الإنسان بالعقل، هنا يصبح كاملاً بذاته

(1) ابن باجّة، رسالة الاتصال، ص 20.

(2) ابن باجّة، في الغابة الإنسانية، قارن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص 104.

ولا يحتاج في وجوده إلى شيء غير ذاته. إنَّ إنساناً كهذا يكون قد تحرر من عبودية الطبيعية والنفس، وهذه هي الحرية الحقيقية الكاملة⁽¹⁾.

31- من العبودية إلى الحرية :

إنَّ هجرة الإنسان إلى أعلى تحرره تدريجياً من هيولانيته ثم من نفسه. وقد بينا سابقاً كيف يرتقي الإنسان، بواسطة روحانيته، من حالته كجسم طبيعي تحدت أعماله مسبقاً إلى حالة يمتلك معها إرادته وقدرته على الاختيار⁽²⁾. وقد حان الوقت الآن للنظر في هذه الحرية على ضوء الألوهية والعقلانية.

إنَّ نقطة الإنطلاق هنا هي الحقيقة التي يأخذ بها ابن باجة والتي تقول أنَّ إرادة الإنسان الحرة والتي تجعله من مرتبة أعلى من المرتبة التي يكون فيها خاضعاً للطبيعة، ليست هي أعلى مرتبة يمكنه بلوغها. فإنَّ الألم إنَّما هو من قبل هذه الطبيعة الهيولانية، في حين أنَّ اللذة من قبل النفس الإنسانية. ومع ذلك فإنَّ اللذة ليست هي السعادة، فهي عرضة للتغير، لأنَّ النفس البهيمية لا تحتمل شيئاً واحداً، فلذلك يكون المؤلم لها الآن مُلذُّها غداً، وذلك لأنَّها قريبة من الطبيعة، فهي لا تبقى على حال⁽³⁾ وأمَّا الألوهية فهي أعلى رتبة

(1) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 38.

(2) انظر أعلاه، ص 126.

(3) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 38.



كما وأنها هي الغاية القصوى التي يسعى إليها أولئك الأفراد المستعدون لها. وقد أتضح لنا هذا في مناسبات عديدة⁽¹⁾.

يبقى السؤال الملح، وهو كيف يمكن بلوغ مرتبة الألوهية؟ هل يمكن تحصيلها عن طريق الإرادة الحرّة، أو بواسطة جذب العقل للمعقولات، إلى أعلى كما ذكر سابقاً؟⁽²⁾ إنّ الإرادة الحرّة والتعلم من جهة وجذب العقل صعداً إلى أعلى أو الهداية الإلهية من جهة أخرى هما إمكانيتان متضادتان يقترحهما فيلسوفنا للإجابة عن ذلك السؤال. فلنفحص الآن عن هاتين الإمكانيتين:

أولاً - إنّ الشوق للكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعداً إلى أعلى، فالتعلم ناتج عن هذا الشوق. والعلم له لذتان ضرورة: إحداهما التي تعقب التثوّق المحرك، فإننا إنّما نتعلم بالتثوّق إلى العلم والتثوّق ألم. وأمّا اللذة الثانية التي ترافق العلم «وهي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً»⁽³⁾. فاللذة على أية حال مكسب إضافي. فهي نتيجة المعرفة كما أنّ الظل ينتج ضرورة عن الضوء. «إذ كلّ لذة فهي أبداً كظل لشيء آخر»⁽⁴⁾. فالمعرفة إذن هي ما ينتج عنه لذة وسعادة. وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أنّ السعادة القصوى قد تأتي بدون

(1) قارن أعلاه، ص 111.

(2) قارن أعلاه، ص 137.

(3) الوداع، ص 22. ابن باجة، رسالة الوداع، ص 22.

(4) المرجع السابق، ص 23.

معرفة⁽¹⁾ أو تعلّم، وإنما بمجرد تكريس الذات في تذكُّر الله.

(1) من الواضح أنّ ابن باجّة لا يتفق مع الصوفيين القائلين بأنهم يصلون إلى الحقيقة النهائية كما يدعون. فهو يهاجمهم في أكثر من مناسبة لأنّهم يخلطون بين الاتّصال على الحقيقة وإحدى الحالات الروحية السامية كما يشير في المقطع التالي:

«وهذا هو الذي ظنّه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. ولذلك يقولون في دعائهم «جمعك الله وعين الجمع»، لأنّهم - بقصورهم عن الصور الروحانية المحضة - قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عن افتراقها، وشعروا بصدقها عن اجتماعها دائماً، ظنّوا اجتماعها هو السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة، ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر، وأنفس أحسن كرامة في الوجود ظنّوا أنّ الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالي أنّه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية، وعرض لعظم ما شاهد بقول الشاعر «وكان ما كان مما لست أذكره»؛ ولذلك تزعم الصوفية أنّ إدراك السعادة القصوى، قد يكون بلا تعلم بل بالتفرُّغ وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلوب، لأنّه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث، وأمکن ذلك. وذلك كله ظنّ. وفعل ما ظنّوه أمر خارج عن الطبع، [قارن التدبير، ص 63].

هذا وعلى عكس ما ادّعاه م. س. حسن المعصومي في مقدمته لكتاب النفس من أنّ ابن باجّة يذكر اسم الإمام الغزالي باحترام (قارن النفس، ص 9) فإن ابن باجّة لم يذكر الغزالي إلاّ ليدحض مذهبه؛ فهو يهاجمه ويهاجم جميع الصوفيين معه. ها هو ابن باجّة يوضّح رأيه في الغزالي في الوداع حيث يقول:

وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه المنقذ ووصف فيه طرفاً من سيرته وذكر أنّ شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية وإلّا التذاذاً عظيماً ومما قاله فيه: «فكان ما كان مما لست

وكما أن الذين يتجه اهتمامهم إلى هيوليتهم ثلاثة أصناف⁽¹⁾، كذلك الذين يتجه اهتمامهم إلى الإرادة الحرّة المكتسبة هم أيضًا ثلاثة أصناف⁽²⁾، كما وأن الذين يهاجرون إلى العقل بواسطة العلم هم أيضًا ثلاثة أصناف. الصنف الأول من هذه الفئة الأخيرة يسعى لكسب نوع واحد من العلوم، في حين أن الصنف الثاني يسعى لكسب أكثر من علم واحد. وأمّا الصنف الثالث فيسعى لاكتساب كافة العلوم⁽³⁾. ويمكن النظر إلى هذا التصنيف بطريقة أخرى:

أذكره^(*) البيت. وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن ماله الأولى وأنه غالط أو تغالط بخيالات الحق. فإنه يبين ذلك من أنه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي، زعم، والإلتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العالم من العجائب، ويضرب لذلك مثالاً بالمدن الكبار. وأن الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلي؟ وأن نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة أهل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله، مما يفهم به أن الغاية القصوى من علم الحق الإلتذاذ. الوداع، ص 21-22.

وابن طفيل يشير إلى موقف ابن باجة هذا في مقدمته لقصة حيّ بن يقظان، حيث يحدّد موقفه من الفلاسفة السابقين عليه فيقول: «وقد عاب أبو بكر هذا الإلتذاذ على القوم، وذكره أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك، بقول مفسّر ميين». قارن الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، 1959، ص 40.

(1) تدبير المتوحد، ص 75 وما بعدها.

(2) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 18.

(3) المرجع السابق، ص 21.

الصنف الأول هو الذي يتشوّق إلى العلم من أجل اللذة التي يجدها كل من عَلِمَ شيئاً، والصنف الثاني هو الذي ينشد شيئاً أسمى من اللذة، ولكن تعيقه عن ذلك عوائق ما، وأخيراً الصنف الثالث وهو الذي يتّصل بالعقل. هذا ويمكن ترتيب هذا التصنيف بطريقة أخرى مختلفة أيضاً. أولاً أولئك الذين هم في بدء هجرتهم، ثانياً أولئك الذين أصبحوا في منتصف هجرتهم، ثالثاً وأخيراً الذين وصلوا إلى الحقيقة.

ومما تجدر ملاحظته هنا أنّ ابن باجّة يعتبر أنّ العلم هو الطريق الذي، إذا اتّبعه الإنسان، يؤدي به في النهاية إلى الاتصال بالعقل. فبما أنّ العلم عمل كسبي، فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً أيضاً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه.

ويعطي ابن باجّة هنا العديد من الأدلة التي تؤيد هذه الإمكانية. فهو يقول: أنّ «الكمال» له مراتب مختلفة وواجب على الإنسان أن يختار بتبصّر أيها أفضل له. كما يجب عليه أن يقوم ويعرف جيداً أيّ المراتب قد حصل. كما يشير ابن باجّة:

وهذه مراتب يجب على الإنسان أن يختار لنفسه ما شاء منها على بصر بها ويقدرها ويعلم أيّ مرتبة حاز. وأيضاً فإنّ من حصلت له هذه الرتبة حصل في حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين، أعني الطبيعة والبهيمية، حالاً لا يمكن أن توصف بأكثر من

هذا، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها
وبهاؤها وبهجتها⁽¹⁾.

وهكذا يبدو أن العلم هو الطريقة أو الوساطة التي يرتقي
الإنسان عبرها من تعقل الصور الهيولانية إلى تعقل الصور المطلقة
النقيّة. وقد اتضح معنا هذا من نظرية ابن باجة في المعرفة التي مرّ
معنا وصفها باختصار⁽²⁾. كل خطوة من الخطوات الرئيسية في
نظريته تعتمد على سابقتها. يقول البروفسور ألتمان في مقاله
المشهورة: «ويشدد ابن باجة بأنّ المرتبة النهائية يمكن الوصول إليها
بعد المرور بالمراتب السابقة لها؛ أي من خلال الصور الحاصلة في
الإدراك الحسي، فالمخيلة ثم العقل»⁽³⁾. «ثم يرتقي صاحب العلم
الطباعي مرتقي آخر⁽⁴⁾، فينظر في المعقولات لا من حيث هي
معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية، بل من حيث المعقولات
أحد موجودات العالم»⁽⁵⁾.

إنّ هذا الكمال الكسبي الذي يُتوصل إليه من خلال المرور
بالمراتب المختلفة يمر معنا وصفه في مناسبات عديدة. ففي

(1) المرجع السابق، ص 38.

(2) انظر أعلاه، ص 138.

(3) ألتمان، ص 65 65. Altmann, op. cit. p. 65

(4) يفضل البروفسور ألتمان استخدام التعبير ascension على ascent بمعنى
الصعود أو الارتقاء. والمؤلف يفضل استخدام الثاني على الأول، في حين
أنّه يبدو أنّ لا فرق في المعنيين عند الترجمة للعربية.

(5) ابن باجة، رسالة الاتصال، ص 17.

التدبير⁽¹⁾ عندما يصنّف ابن باجّة الأفعال الإنسانية الناتجة عن الإرادة الحرة، يوضح أن الإنسان يستطيع أن يختار المرتبة التي تتوافق مع غايته. وهذه الأفعال الإنسانية على ثلاثة أصناف:

1- الصنف الأول من الأفعال الإنسانية تكون الغاية منها الصورة الهيولانية فقط. جميع الثقات والآراء الثابتة والمكتوبة تتفق جميعًا على ذمّ هؤلاء الناس الذين تقتصر أفعالهم على هذا النوع، وفي أمثالهم يقول الشاعر: «سُبَّتَ يا هذا وما ترك أخلاق الغلام»؟

وأمثال هؤلاء يميلون دائمًا إلى الأمور الدنيوية وقد قال الله تعالى فيهم: ﴿الَّذِي ءَاتَيْنَهُ ءَايَاتِنَا فَاَنْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِيْنَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ سِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا وَلٰكِنَّهُ اَخْلَدَ اِلَى الْاَرْضِ وَاَتَّبَعَ هُوْنَهُ ﴿٢﴾ .

2- أما غاية الصنف الثاني من الأفعال فهي الصور الروحانية، وهذا الصنف يتألف من عدة مراتب: أولها نوع يتجه نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك وهذه المرتبة كثيرًا ما تلتقي مع الصنف الأول. والثانية تتجه نحو الصور الروحانية التي في المخيلة. أما الثالثة فهي الأفعال التي تتجه نحو الصور التي للقوة التأملية. وهؤلاء هم الأشخاص الذين يهاجرون إلى رتبة أعلى من الرتبة الثانية، ويكافئهم الله كما يشير الحديث: «من كانت هجرته إلى الله،

(1) قارن الباب الرابع من التدبير، والمكرّس جميعه لموضوع الأفعال الإنسانية، ص 75 وما بعدها.

(2) سورة الأعراف، الآية 175-176.

فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته لما هاجر إليه»⁽¹⁾.

وعلى العموم، فالأجر على ما جاء في الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»⁽²⁾.

3- الصنف الثالث هو عبارة عن الأفعال التي ترتبط بالصورة الروحانية الكلية ويقول ابن باجة بأنه سيرك البحث في هذا الصنف من الأفعال إلى نهاية التدبير، ولكن النسخة العربية المتوفرة لدينا لا تحتوي على أي بحث من هذا النوع. أما النسخة العبرية ففيها مثل هذا الحديث. فبعد أن يوضح ابن باجة الفرق بين مفهومي أرسطو وأفلاطون حول «الصور» يخلص إلى القول:

فالغاية التي يجب أن يتجه نحوها المتوحد الذي يتشوق الوجود الدائم لا علاقة لها بالمادة إطلاقاً. لذلك أن المتوحد إنما يسعى إلى الغاية الحقيقية، حيث تزول العلاقات التي أشرنا إليها قبلاً زوالاً تاماً. فهذه الصورة في الحقيقة، مجردة من الهيولانية تماماً، لأن المتوحد يدرك الصورة بذاتها، وليس بتجريدها عن مادتها فوجودها ذاتي رغم كونها جرّدت عن مادتها⁽³⁾.

(1) حديث رواه بخاري ومسلم وأبو داوود، قارن ونزك Wensinck، المعجم

المفهرس لألفاظ الحديث (لايدن. اي جي. برل، 1936)، إيمان، 41.

(2) رواه البخاري ومسلم وأبو داوود، قارن المرجع السابق، إيمان 41.

(3) منك، مرجع مذكور آنفاً p. 406. Munk, op. cit.

ويشرح ابن باجة بوضوح تام، في أواخر الوداع هذه الإمكانية نفسها؛ أي إمكانية الارتقاء إلى أعلى مرتبة عن طريق إرادة الإنسان الحرّة وذلك عندما يبدأ عرض خلاصة بحثه حيث يقول:

وإليك الآن الأمر: فإن شئت أن تكون تسعى ليكون كمالك في الآلات، وذلك باليسار، فيكون كمالك كالحالم، أو كمالك بالصحة فتكون عبدًا بالطب، سواء ملكك إنسان أم لم يملكك، أو يكون كمالك بالفضائل الشكلية، فتكون مدبرًا من سواك تحتاج إلى مدبر وتخرج من المرتبة الإنسانية بالطبع إلى مرتبة أشرف الحيوان غير الناطق، فإنّ العبد يشبه من الحيوان غير الناطق البغال والدواب التي تستعمل لجلدها وقوة أعضائها على الحمل. ويشبه صاحب الفضائل الشكلية الحيوان غير الناطق ذوي الهيئات الكريمة كالأسد في الجرأة والديك في الكرم وذانك الصنفان مدبران. أو أن تكون كاملاً بالصناعات العملية فتكون لعمرى إنساناً، لأنّ: تدبّر عند ذلك ولا تدبّر إلا أنّك تكون بهذا التدبير خادماً لإنسان غيرك، إما دون توسط كالكلب وإما بتوسط كمن يصنع رباط الخيل فإنه يخدم أولاً الخيل وثانياً الإنسان لأنه ينتفع بالخيل... أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخلصك، فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك. بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك، وبوجودك

صار أولئك موجودين وبوجودك أنت أولاً صرت أنت كائناً. مثال ما أقوله أنه بالقطع صار السكين سكيناً ولولاه لما كان، وبالسكين صار القطع خادماً ولذلك اتُّخذ. وهذا يتن عند من زوال النظر في أمثال هذه الأمور⁽¹⁾.

بعد هذا الوصف المطول للدفاع ابن باجة عن مسألة اختيار الإنسان للدرجة والمرتبة التي يريد البقاء فيها، يمكننا أن نستخلص مع ابن طفيل في تفسيره لابن باجة بأن «هذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر، ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري»⁽²⁾. إن مثل هذا الاستنتاج ليس تاماً فهو قد يهمل القضية الخاصة بموضوع بحثنا، وقد شرحه البروفسور ألتمان، في قوله إن «رأي ابن باجة حول هذه المسألة ليس ثابتاً متماسكاً»⁽³⁾. ولندرس الآن الإمكانية الأخرى.

ثانياً - يبدو ابن باجة بحق غير ثابت الرأي لأنه، خاصة في الوداع يظهر كأنه يقدم إمكانية ثانية لموضوع بحثنا، وهي إمكانية أن ارتقاء الإنسان إلى مرتبة الألوهية لا يرجع إلى معرفته المكتسبة عن طريق التعلم، وإنما يعود إلى الجذب الذي ينشأ عن العقل (فالعقل يجذبه إلى أعلى)، أو ألهبة الإلهية التي أنعم الله بها على أشخاص

(1) ابن باجة، الوداع، ص 37-38.

(2) قارن ابن طفيل، ص 5.

(3) ألتمان، ص 66. المرجع المذكور آنفاً، ص 66.

معينين. وفي كلتا الحالتين: جاذبية العقل إلى أعلى أو المعونة الإلهية، فإنه من الواضح أنّ إرادة الإنسان أو المعرفة أو الغاية، هذه كلها ليست العامل المؤثر الأول إلا إذا أخذت بمعنى أنها تهيب هذا الفرد أو ذاك لتلقي فعلاً من خارجه. «وعدم الثبات» هذا لدى ابن باجة ظاهر في أكثر من مناسبة. والبروفسور ألتمان يستشهد على ذلك بالمقطع التالي من الوداع:

فإنَّ صالح السلف قالوا أنّ الإمكان صنفان: صنف طبيعي وصنف إلهي. فالطبيعي هو الذي يُدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقاء نفسه، وأمّا الصنف الإلهي فإنّما يدرك بمعونة إلهية. ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا - معشر الناس - بالإمكانات الإلهية، لما أراد عزّ اسمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس وهو العلم، وفيما جاءت به الشرائع الحُصّ على العلم، وفي شريعتنا الإلهية ما يدلّ على ذلك. منه قوله، عزّ اسمه، في الكتاب المنزل ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ﴾ (سورة آل عمران: الآية 5) يعني الإمكانات الإلهية. وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سورة فاطر: الآية 28) لأنّ من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه، وأعظم السعادة قدرًا رضاه والقرب منه. ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفته ذاته.

هذا ويستشهد ابن باجة، لدعم تأويله وشروحه، بالحديث

التالي:

لذلك يؤثر عنه، صلى الله عليه وسلم: «خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي، وما خلقت خلقاً أحب إليّ منك». فالعقل أحب الموجودات إلى الله عزّ وجلّ فإذا حصل الإنسان هو ذلك العقل بعينه، لا فرق بينها بوجه ولا على حال. فقد حصل الإنسان أحبّ المخلوقات إليه. وعلى قدر قربه منه قرب من الله تعالى. وهذا إنّما يكون بالعلم، فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه. وأشرف العلوم جميعاً هو هذا العلم الذي قلناه، وأجلّه مرتبة هذه المرتبة التي هي تصوّر الإنسان ذاته، حتى يتصور ذلك العقل الذي قلناه قبل⁽¹⁾.

يتضح من هذا الاستشهاد المطوّل أنّ ابن باجة يشرح وجهه نظر سابقة كان قد عاجلها بشكل رئيسي في التدبير والوقوف. يضاف إلى موقف ابن باجة هذا في الوداع الدلالة التي يزودنا بها عنوان الاتصال وهو: في اتصال العقل بالإنسان. ولا يقلل من أهمية هذه الحقيقة احتمال أن يكون أحد تلاميذه⁽²⁾ قد وضع هذا العنوان.

(1) قارن إلتمان المرجع المذكور آنفاً، p.p 66-67. Altmann op. cit.

وقارن الوداع، ص 38-39.

(2) قارن الأهواني، تلخيص كتاب النفس، لابن رشد، ص 50.

فهي مازالت دلالة كافية على أن بعض المقربين من ابن باجة كانوا قد فهموا من أقواله بأن حالة الإنسان الإلهية قد حصلت له بمعونة إلهية ولم يكتسبها اكتساباً. والأهم من هذا هو حقيقة أن رسالة الاتصال تحتوي على مقطع مهم يتعلق بموضوع بحثنا هذا، حيث يتكلم ابن باجة عن العقل الإنساني مؤكداً:

وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب. بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به. ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه سائراً في سخطه. وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشرعية. ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبح ويقدسه مع النبيين والصّديقين والشهداء والصالحين، وحسب أولئك رفيقاً⁽¹⁾.

فما هو الاستنتاج الممكن مما يبدو وكأنه عدم ثبات وتناقض في

(1) قارن ألتمان Altmann المرجع المذكور آنفاً، ص 68. وقارن الاتصال، ص 14.

مذهب ابن باجة المتعلق بالفاعل الكامن وراء الاتّصال؟ وكيف يمكن أن يفهم عدم الثبات والتناقض هذا؟ هناك إشارات متعددة، في أكثر من مناسبة، إلى استنتاجات وإجابات عن التساؤلات السابقة، وهي تتلخص فيما يلي:

أ- إنّ حركة الأجسام الطبيعية في اتجاه واحد تخضع لقوانين ثابتة ويمكن تصنيفها بأنّها محدودة، قابلة للقياس ويمكن التنبؤ بها.

ب- في حين أنّ حركة الإنسان هي في جميع الاتجاهات بما فيها الحركة صعودًا وهبوطًا. فهي لذلك أكثر تعقيدًا من حركة الأجسام الطبيعية، فهي مؤلفة من ضروب الحركة المختلفة.

ج- القوّة العاقلة على عكس الهولانية، فهي تدفع الأجسام صعودًا إلى أعلى ولذلك هي ليست كحركة الأجسام الهولانية (الجسمانية).

زدّ على ذلك أنّ الإنسان يستطيع التدخل في حتمية الطبيعة وضرورتها، فهو يستطيع أن يرمي حجرًا إلى أعلى، إلّا أنّ هذا التدخل مؤقت ومحدود. فالتغيير في الحركة لا بدّ أن يستند بسبب المقاومة الناشئة عن جاذبية الأرض للحجر. وبطريقة مشابهة لتدخل الإنسان في الحركة الطبيعية يستطيع الإنسان مجاهدة كل من الهولانية وقدرات النفس المرتبطة بهذه الهولانية، وعليه فيإمكان الإنسان أن يبيء نفسه للارتقاء من الهولانية [الجسمانية] إلى عكسها، وذلك بواسطة الصور الروحانية. ولكن هذا الارتقاء يتوقف على عاملين: مقدرة الإنسان. أي استعداده وتركيبه الذي

فطر عليه والذي هو غير خاضع لإرادته الحرّة، كما يتوقف من جهة أخرى على كرم العقل والله والذي لا يخضع بدوره لإرادة الإنسان الحرّة.

فالقُدرة الإلهية تتدخل في حركة الإنسان وطبيعته بشكل مشابه لقدرته هو على التدخل في حركة الأجسام الهيلولانية، إلا أن تدخل القدرة الإلهية أوسع نطاقاً من التدخل الإنساني. فالعقل، بحكم طبيعته يؤثر في الحركة الصاعدة بشكل أوسع مدى من تأثير الإرادة في الحركة الطبيعية. فكلما كان مستوى الحركة أعلى ازدادت فعاليتها وتأثيرها. والقدرة الإلهية العظيمة على التدخل في حركة الإنسان لا تتعارض مع إمكانية الصعود بواسطة التعلم كما أنها لا تبطل قانون الحركة. فعندما يبيء إنسان نفسه للاتصال بالعقل فلا يوجد هناك سبب يمنع ذلك إذا كان الإنسان قادراً على ذلك ومتهيئاً له تهيئة جيدة. وهذا ما جعل ابن باجة واثقاً من أن الإمكانية الأولى محتملة أيضاً إلى جانب الإمكانية الثانية. وهكذا عندما يحصل الإنسان المعرفة والحكمة يصير إلهياً في النهاية كما يشير فيلسوفنا: «وبالعقلية هو إلهي فاضل». فالإنسان الذي يقوم بأفعال عقلية بالضرورة وليس بالعرض يشير إليه أبو بكر على أنه صاحب حكمة وأنه إلهي فاضل: «فدو الحكمة ضرورة إنسان فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً من

تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط». ويكفي أن تكون قد ارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة «ولاق به وصف إلهي بسيط»⁽¹⁾.

وهكذا فإن أبا بكر لم يكن ثابتاً متماسكاً في تفكيره فقط، بل وكان شديد التمسك والالتزام بمنهجه وقواعده التي اتبعها. فالانتقال من مرتبة إلى أخرى من المراتب الرئيسية الثلاثة. أي من الهولانية فالروحانية ثم العقلية، هذا الانتقال يتضمن ارتقاء في الكيف يوضح علاقة الضرورة بالهولانية، وعلاقة الإرادة الحرّة بالروحانية وكذلك علاقة الحرّية المطلقة بالعقلية. فالخلاص هو علم دقيق على حد تعبير فيلسوفنا «وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين. أعني الطبيعية والبهيمية، حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا. وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها»⁽²⁾. وهذه الحالة لا يمكن فهمها إلا من خلال التباين في الكيف بين المراتب الرئيسية الثلاثة للوجود الإنساني. فهي، أي حالة الخلاص هذه، شيء يتعدى الصفتين الآخرين. ويستخدم أبو بكر أحياناً التعابير «الأشياء الضرورية»⁽³⁾ و«الأمور الخارجية الضرورية»⁽⁴⁾. على أنها مناقضة للخلاص.

(1) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 102.

(2) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 38.

(3) ابن باجة، «في الغاية الإنسانية»، ص 103.

(4) ابن باجة، رسالة الوداع، ص 21.

والقول بعدم اتّساق مذهب ابن باجّة الخاص بطريقة الاتحاد بالعقل يمكن إرجاعه لعدم فهم الآخرين للحرية المطلقة كما أدركها فيلسوفنا. ففي الدرجات العليا من العقلية حيث يصبح الإنسان إلهياً، لا يبقى هناك تمييز بين العقل وتعلّله والمعقول⁽¹⁾. فعندما يصبح الإنسان إلهياً يصبح كاملاً بكماله، لا يحتاج وجوده عندئذٍ إلى غير ذاته. بل أكثر من ذلك، فإنّ كل إنسان آخر وكل موجود يصير فاسداً بالقياس إليه. إنّه بوصوله إلى أعلى الدرجات يحقق وجوده الكامل ويصبح قادراً على مساعدة غيره على الوصول وتحقيق وجوده⁽²⁾.

وعليه فإنّ جذب العقل إلى أعلى وإرادة الإنسان الحرّة يتّحدان بنوع جديد سام من الحركة، أسمى كثيراً من تلك التي يمكن فيها التمييز بين جاذبية العقل صعوداً وحرية الفرد. فهي نوع لا يمكن فهمه عن طريق الحركات الجسمانية أو الروحانية. إنّها حركة لا فرق فيها بين المحرك والمتحرك. وليس لها نقيض كالسكون مثلاً الذي هو الوجه الآخر للحركة نفسها. وإذا كانت حركة النقلة لا يمكن إدراكها بمعزل عن الزمان، فإنّ حركات العقل والمعقولات هي أمور فوق الزمان «لا تتقيد بزمان» - وإذا كنا نسمي حركة العقل هذه حركة فذلك لأنّه لا يوجد لدينا مفهوم آخر نعبر به عنها - وحركة العقل هذه هي «سكينة في فرح وسرور دائمين، فإنّ الدائم

(1) ابن باجّة، رسالة الاتصال، ص 13.

(2) ابن باجّة، رسالة الوداع، ص 38.

من جهة الزمان غير دائم، أما الدائم فهو الذي لا يشملُه زمان، وهو دائم بنفسه لا بأنَّ زمانه دائم». بل على العكس من ذلك؛ إذ أنَّ الزمان دائم بسبب دوام الدائم الحقيقي. أو بتعبير آخر، إنَّ دوام الزمان هو نتيجة لدوام الدائم الحقيقي⁽¹⁾.

32- خلاصة:

تشارك الكائنات الحيَّة وغير الحيَّة بخصائص معيَّنة وتختلف بأخرى، كما أنَّ الإنسان يشترك مع الحيوان غير الناطق بخصائص ويختلف عنه بأخرى. وهو ما يعبر عنه فيلسوفنا على الوجه التالي:

كل حيِّ فإنَّه يشارك الجمادات في أمور، وكل حيوان فإنَّه يشارك الحيِّ فقط في أمور، وكل إنسان فإنَّه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. فالحيِّ والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبًا منه وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعًا والصعود إلى فوق قسرًا وما جانس ذلك. وكذلك يشارك الحيوان الحيِّ في هذه، إذ هما من أسطقس واحد. ويشاركه أيضًا بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في أفعالها. وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ويشاركه أيضًا في الحسّ والتخيُّل والذكر، والأفعال التي توجد له عن هذه وهي للنفس البهيمية. ويمتاز (الإنسان) عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية

(1) ابن باجة، «في الغاية الإنسانية»، ص 102.

وما لا يكون إلاّ بها، فلذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره⁽¹⁾.

وهكذا فالإنسان يتميز عن الكائنات الحيّة الدنيا بقواه الفكرية التي يشترك بها مع بعض الكائنات السامية كالأفلاك. وهذا التمييز أساسي وترتكز عليه حقيقة كون الإنسان إنساناً وليس حيواناً. كما أنّهُ هو الأساس الذي تقوم عليه الإرادة الحرّة والاختيار، وبتعبير ابن باجّة نفسه، «وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصّة به هي ما تكون باختيار وأعني بالاختيار الإرادة الكاينة عن رويّة»⁽²⁾.

فقد استحوذت العقلانية على اهتمام فيلسوفنا بحيث أصبحت موضوعاً رئيسياً في جميع أعماله. وسبب هذا الاهتمام بالعقلانية هو أنّها هو الوسيلة المؤدية إلى السعادة وكمال وهناء الإنسان. أي الفيلسوف المتوحّد. فبواسطة العقلانية يمكن أن يصبح الإنسان كاملاً حقاً. أي الفيلسوف المتوحّد. فبواسطة العقلانية يمكن أن يصبح الإنسان كاملاً حقاً. وقد تبين لنا حتى الآن أنّ القوّة التي تدرك الصور الجسمانية هي الحواس الخارجية، وأنّ الصور الروحانية الخاصّة تنتسب للقوّة المتخيّلة، في حين أنّ المعقولات تخصّ القوّة المفكرة. ففي كتاب النفس حيث يتساءل أبو بكر عن طبيعة القوّة العاقلة من حالة الوجود بالقوّة إلى حالة الوجود بالفعل

(1) قارن ابن باجّة، تدبير المتوحّد، ص 49.

(2) المرجع السابق، ص 50.

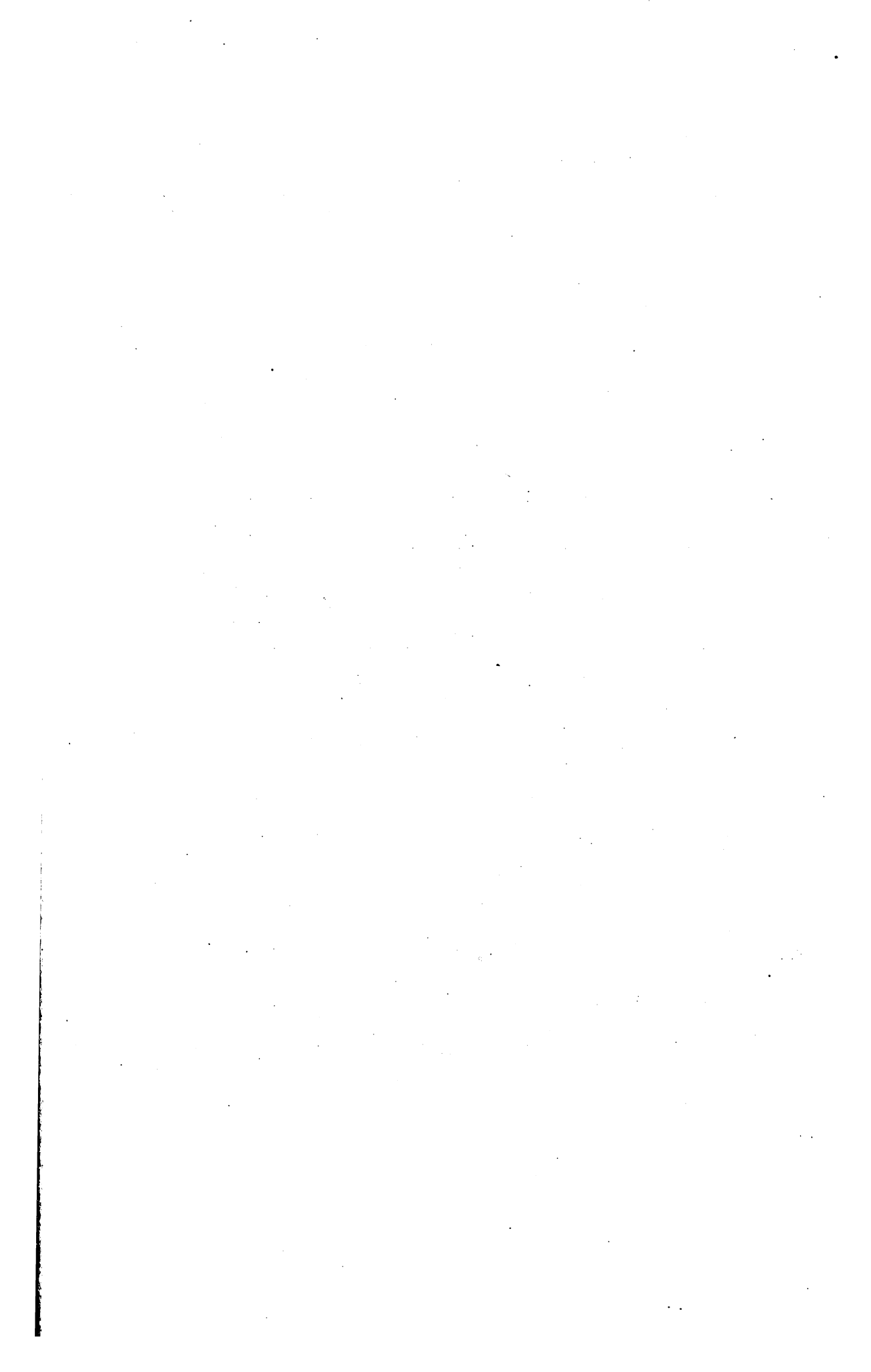
فهو العقل الفعّال الذي بسبب علاقته بعقل الإنسان ينقل هذا الأخير من حالة القوّة إلى حالة الفعل. وفي تصنيف ابن باجّة لمراتب الإنسان نجد أنّ الفيلسوف المتفوق جدًّا وحده هو الذي يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال والحصول على المعرفة في جميع الحقول. ولعلّ اتّصال الإنسان بالعقل الفعّال هذا، هو الحلّ الذي يقدمه أبو بكر للتوفيق بين الميتافيزيقا والطبيعيات. فهذا الاتّصال هو الذي يجمع، وفي نقطة واحدة، الحقيقة النهائية للعقل [الفعّال] والتي لا تتغير، ومنه يتم الانتقال إلى عالم الصور الجسمانية وحركاتها المتنوعة. فمن خلال فعل هذا الاتصال، وهو أمر واضح وغير واضح في آن واحد، يضيف ابن باجّة نوعًا من الوحدة والثبات على نظرتة إلى العالم. علمًا بأنّ هذا الاتصال لا يحلّ فقط مسألة الازدواجية القائمة بين الميتافيزيقا والطبيعيات وإنما يقدم وحدة فريدة من نوعها بين الأفلاطونية والأرسطوطالية في إطار الفلسفة الإسلامية. وتظهر أهمية هذا الإنجاز بوضوح في الفقرة التالية المأخوذة من نهاية الترجمة العبرية لكتاب التدبير، وهي غير متوفرة في النص العربي⁽¹⁾.

فإذا كان العقل الفعّال غير منقسم، أعني أنّ جميع الصور الخاصّة إنما توجد فيه كصورة واحدة، أو على الأقل، أنّ جواهر هذه الصور غير متكثرة [أعني لما كانت كل واحدة من الصور الخاصّة توجد كواحدة في هذا العقل]

(1) مقتبس عن منك، المرجع المذكور آنفًا 408-409 Munk, op. cit.

الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة

فإنَّ علم هذا العقل المفارق واحد مع أنَّ موضوعات تلك الصور متكثرة متعددة بتكثر وتعدد أجناسها. فإذا كانت الصور تصل إلى هذا العقل وكأَنَّها متكثرة، فإنَّها ذلك لأنَّها صور موضوعات هيولانية مختلفة. وفي الواقع، فإنَّ صور الموضوعات الهيولانية الموجودة الآن إنَّها هي في العقل الفعَّال صورة [واحدة] مجردة. إلَّا أنَّها ليست صورة مجردة بمعنى أنَّها جردت عن موضوعاتها بعد أن كانت موجودة في هذه الموضوعات الهيولانية، وإنَّها كصور عقل بالفعل. فلا شيء يمنع العقل بالفعل من السعي لتقريب هذه الصور المتكثرة شيئاً فشيئاً حتى تصبح تصوراً أو معقولاً خالصاً؛ أي عقلاً مستفاداً. لهذا كانت ماهية الإنسان، أو الإنسان بما هو ماهية، هي تلك الماهية أو ذلك الإنسان الأقرب إلى العقل الفعَّال. فإنَّه لا شيء مطلقاً يمنع ذلك العقل [المستفاد] من أن يعطي وقتاً ما أعطته العقول الأخرى في الأصل؛ أعني إدراك تلك الذات، التي هي بحكم ماهيتها نفسها، إنَّما هي عقل بالفعل، دون أن تكون محتاجة لا الآن ولا فيما بعد لما يخرجها من القوَّة إلى الفعل. ذلك هو تصوُّر العقل المفارق. أعني العقل الفعَّال الذي يعقل ذاته بذاته والذي هو نهاية الحركات جميعاً.



الفصل

الثالث

3

المحرّك الأول

أولاً : معنيان للمحرّك الأول

33- في معاني المحرّك الأول :

تقرّر لدينا فيما سبق أنّ الحركة على ثلاثة أصناف: طبيعية وقسرية وطوعية - إرادية. وتقرر أيضاً أنّ الحركة في كل من هذه الأصناف الثلاثة تحتاج إلى محرّك، سواء كان ذلك المحرّك داخل المتحرك أم خارجه. وشروحات ابن باجّة على مقالتي أرسطو السابعة والثامنة من السماع، تتمحور بالدرجة الأولى حول مسألة المحرّك بشكل عامّ والمحرّك الأول الأقصى بصورة خاصّة. ففي مطلع شروحه على المقالة السابعة المشار إليها، يوضح أبو بكر غرضه هذا بشكل لا يقبل اللبس، فهو يبيّن أولاً أنّ التغيّر عموماً على أربعة أصناف، بحسب وقوع التغير في الجوهر أو في الكمّ أو في الكيف أو في الأين. «إنّ المحرّك أمر موجود، وإنّ منه محرّكاً لا يحرك بأنّه يتحرك، بل يحرك وهو لا يتحرك»، وأنّ من المحرّك ما يمكن أن

يتحرك، وذلك عندما يكون المحرك جسمًا، وقد تكون حركته بالذات أو بالعَرَض. فالمحرك على هذا لا بد أن يكون واحدًا من ثلاثة: محرك يحرك ولا يتحرك لا بالذات ولا بالعَرَض، ومحرك يتحرك ولا يتحرك إلا بالعَرَض فقط، ومحرك يحرك ويتحرك بالذات⁽¹⁾.

بعد أن يعدد ابن باجة أصناف المحرك الثلاثة، ينتقل ليفحص عمّا إذا كان قول أرسطو «كل متحرك فله محرك»، يعني بالضرورة أن محركًا أو لا يحرك الأشياء دون أن يتحرك هو ذاته. أو أنه من الممكن أن ترتد سلسلة المحرك والمتحرك إلى غير نهاية؛ أي أن يكون للمتحرك محرك ولهذا بدوره محرك آخر، ويتسلسل الأمر تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية. ولكن لما كان هذا التسلسل إلى غير

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 107.

نهاية غير ممكن كما يوضح ابن باجة، كان لا بدّ والحالة هذه أن يكون ثمّ محرك أوّل أقصى. هنا تواجهنا مجموعة أسئلة حول طبيعة هذا المحرك الأول: هل هو واحد بالنوع أم كثير؟ وهل هو جسم أم قوة في جسم أم مفارق للجسم؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل هو متصل مع الجسم أم متشافع معه؟ ويستتبع ذلك التساؤل حول طبيعة الحركة، هل هي متصلة دائماً أم متتابعة؟ إلى سائر موضوعات الحركة التي تناولها المقالتان السابعة والثامنة من السماع⁽¹⁾؟

وقبل أن يتابع ابن باجة فحصه عن هذه الأمور، يعطي بعض انتباهه لتوضيح وتفسير معنى اصطلاح «المحرك الأول»، مؤكداً أنّ هذه العبارة تستخدم للإشارة إلى مستويين مختلفين من المحركات، حتى عند أرسطو نفسه. وفي مراسلاته مع أبي جعفر بن يوسف بن حسداي⁽²⁾، يؤكد أبو بكر أنّ من أهم المشكلات التي استأثرت باهتمامه في السماع، مشكلة المحرك الأول؛ انظره يقول مناقشاً رأي أرسطو، في المحرك الأول وفهم الشراح لهذا الرأي:

فأول ما يجب أن يعلم أنّه لم يرد أن يبيّن المحرك الأول بإطلاق كما يذكره المفسرون الذين رأينا لهم قولاً،

(1) ابن باجة «في معاني السابعة والثامنة» قارن شروحات السماع، ص 179.
(2) هو أبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي، من الفضلاء في صناعة الطب، وكان قد سافر من الأندلس إلى مصر، وكان بينه وبين ابن باجة صداقة فكان يرأسله من القاهرة. انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965، ص 499. وقارن بالمقدمة أعلاه ص 28.

ولذلك رأوا أنَّ هذه المقالة فضل حتى أنَّ ثامسطيوس ترك أكثرها فلم يحفل بها، بل إنَّما أدرك المحرك الأول بالإضافة إلى حركة مفروضة، وذلك أنَّ الأول في الحركات يقال على نحوين:

- أحدهما البريء من كل حركة جملة، وهذا المذكور في الثامنة، وهو الذي شعر به المفسرون⁽¹⁾.

(1) يشير ابن باجة هنا إلى الجدول المعروف حول المقالة السابعة من مقالات السماع، وهو الجدول الدائر حول نقطتين:

- الأولى تتلخص فيما إذا كانت هذه المقالة جزءاً من السماع أم لا.
- والثانية تتعلق ببعض المقاطع وال فقرات في بداية المقالة وما تثيره من إشكالات. ولدراسة هذه المقالة والجدول الدائر حولها دراسة شاملة وللوقوف على تطور الأبحاث بشأنها يمكن الرجوع إلى:

D. Ross. **Aristotle's Physics**, (Oxford Clarendon press-Oxford University Press, 1936) introduction pp. 11-19

كما يمكن الرجوع إلى دراسة شاملة تتناول المقاطع والفقرات التي تثير بعض الإشكالات وهي دراسة:

Richard Shute, **Aristotle's Physics Book VII** (Oxford, The university Press, 1882).

أما الدراسة التي تخوض في الجدول حول هذه المقالة كما كان معروفاً أيام ابن باجة وكما قدمه ابن باجة لنا فهي دراسة:

Helen Tunik Goldstein, "Averroes on the Structure and Function of Physics VII," in **Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume**, English section, I, 335-355.

وموقف ابن باجة الذي يتبناه ابن رشد بعده مع اختلاف في بعض التفاصيل نجده ملخصاً في بداية شرحه للمقالة السابعة حيث يقول =

_____ الفصل الثالث: المحرك الأول _____

- والنحو الثاني هو المحرك من حيث هو ساكن، فإن القلم يحرك المواد وهو يتحرك في حين تحريكه، ونسبة يدي إلى القلم تلك

= «وقد وقع فيما قاله في هذه المقالة للنظار اختلاف آراء (فإن) بعضاً (ذهب) إلى أن ظنّها فضلاً وبعضاً إلى أن ظنّها مكررة «وهو موقف ثامسطيوس الذي «حذف منها كل أولها لأنّه رأى أن تلك المعاني قد تبينت في الثامنة بالبراهين الخاصة بها». وبعد أن يعرض ابن باجة للموقفين المختلفين بهذا الشأن، موقف جالينوس الذي وضع فيه «مقالته المشهورة في قلب أقاويل أرسطو المكتوبة فيها» وموقف خصومه ومنهم ابن باجة. وهو يعرض هذين الموقفين كما يقول «لنقف به هل ذلك لسهو اتفق على أرسطو فأصاب مناقضوه أو ذلك لتقصير الجميع عن بعد غوره في النظر كعادتهم معه؟».

ومن الواضح أن ابن باجة يرى أن أرسطو أراد بالجزء الذي ظنّه بعض الشراح إضافة إلى المقالة السابعة، أن يفرّق بين ضربين من المحرك الأول: المحرك الأول الأقصى والمحرك الأول الأقرب. فهو يؤكد أن المحرك الأول «منه محرّكاً لا يحرك بأنّه يتحرك بل يحرك وهو لا يتحرك، وهو المحرك الأول الأقصى أو المحرك الأول بالإطلاق وهو ما عاجله الشراح، ومنه ما يمكن أن يتحرك وهو إذا كان المحرك جسماً». ويرى أبو بكر أن كلاً من هذين المحركين يجب أن يدرس دراسة خاصة مستقلة، ذلك أن موضوع وبراهين المقالة السابعة تختلف عمّا ورد في المقالة الثامنة. فالمقالة السابعة تعالج المحرك الأول القريب، والمقالة الثامنة تعالج المحرك الأول الأقصى: «فأمّا الفحص عن الأول فهو في هذه المقالة. وأمّا الفحص عن الثاني فهو في الثامنة». ويخلص ابن باجة من كل هذا إلى تحديد موقفه بشأن الخلاف في أمر المقالة السابعة قائلاً: «فقد بان أن المعاني المكتوبة في هذه المقالة ليست تكراراً ولا معانيها معادة ولا المكتوب هنا هو المكتوب هناك، فإنّ المطلوبات ليست واحدة». قارن شروحات السماع، ص 106 وما بعدها.

النسبة، فسنتهي ضرورة إلى محرك يحرك بحال فيه ثانية لا بأن يحتاج في حال تحريكه إلى أن يتحرك. وقد توجد أجسام تحرك من غير أن تتحرك كالمغناطيس للحديد، فإنه يظن أنه يحرك لا بأن يتحرك، فالمغناطيس إذن محرك أول لأنه لا يحتاج في حين تحريكه إلى محرك، وإن لحقه محرك فبوجه آخر⁽¹⁾.

فالأمر الذي يسع ابن باجة إلى توضيحه هنا، والذي يردده في مواضع أخرى من أعماله، هو أنّ المحرك الأول الذي تعالجه المقالة السابعة من السماع، غير المحرك الأول الذي تعالجه المقالة الثامنة من الكتاب عينه. فالمحرك الأول في المقالة السابعة هو المحرك الأول القريب، في حين أنّ المقالة الثامنة تعالج المحرك الأول البعيد أو الأقصى أو المحرك الأول بإطلاق كما يسميه ابن باجة. وهو ينتقد الشراح (قارن بالهامش رقم 4 أعلاه) الذين غابت عنهم هذه الحقيقة فراحوا يجتهدون في أمر المقالة السابعة وما إذا كان فيها زيادة وفضل. ويؤكد أنّ أرسطو إنّما استخدم تعبير المحرك الأول في السابعة بمعنى المحرك القريب، كما هو الحال في محرك نفسه بنفسه، سواء كان ذلك المحرك جسمًا طبيعيًا أم حيوانًا ناطقًا أم غير ناطق، وكما هو الحال أيضًا في المحرك الذي يحرك غيره بنفسه كالمغناطيس. انظره يقول: «فأقول أنّ المحرك القريب في أمثال هذه ضرورة هو المحيط بالمتحرك»⁽²⁾. أما تعبير المحرك الأول بالمعنى الثاني، فهو ما

(1) قارن رسالة ابن باجة إلى ابن حسداي في المجموع ق 119 و.

(2) ابن باجة، شروحات السماع، ص 120.

نجده في المقالة الثامنة التي خصصها أرسطو للمحرك الأول بإطلاق كما يؤكد فيلسوفنا. انظره يقول: والمحرك الأول هو الأبعد، فإنَّ الأبعد محرك منفرد بنفسه، وأما المتوسطات، فكلها إنَّما تتحرك بالأبعد فالأبعد، والأبعد هو المحرك الأول»⁽¹⁾.

ويتبع هذين الاستخدامين لتعبير «المحرك الأول»، استخدامان مختلفان لتعبير «المتحرك الأول». فالمتحرك الأول بالإضافة إلى المحرك الأول بإطلاق هو غير المتحرك الأول بالإضافة إلى المحرك القريب. وفي هذه الحالة الثانية فإنَّ المتحرك الأول أحد اثنين، إمَّا الأقرب إلى المحرك كالحارَّ الغريزي فهو المتحرك الأول بالإضافة إلى النفس، أو الأقرب إلى المتحرك كالحبر بالإضافة إلى الكتابة، فإنَّ الحبر يتحرك بحركة القلم والقلم بحركة اليد واليد بحركة الحارَّ الغريزي حتى تنتهي إلى النفس⁽²⁾.

نخلص ممَّا سبق إلى أنَّ تعبير «المحرِّك الأوَّل»، إنَّما يستخدم بمعنيين مختلفين عند أرسطو نفسه فيما يرى ابن باجَّة، ومع أنَّ فيلسوفنا يشير في مقدمة تعليقه على المقالة السابعة من السماع وشرحه لها، إلى أنَّ «المحرِّك الأوَّل» يمكن أنَّ يستخدم في الحقيقة ليشير إلى ثلاثة ضروب مختلفة من المحركات، إلَّا أنَّه يرى أنَّ هذه الضروب الثلاثة إنَّما ترتد إلى ضربين اثنين فقط، أمَّا الضروب الثلاثة التي يشير إليها ابن باجَّة فهي:

(1) المرجع السابق، ملحق رقم 2 «في معاني الثامنة خاصة»، ص 196.

(2) قارن رسالة ابن باجَّة إلى ابن حسداي في المجموع، ق 119 و.

- أحدها، المحرك الذي يحرك لا أن يتحرك، مع أنه قد يتحرك
بأنحاء أخرى من التحرك، كالثلج يبرد الإناء لا بأن يتبرد،
والمغناطيس يجذب الفولاذ دون أن يتغير.

- وثانيها، المحرك الذي يحرك ولا يمكن فيه أن يتحرك إلا
بالعرض، كالنفس التي تحرك الجسد.

- وثالثها، المحرك الذي يحرك ولا يتحرك لا بالذات ولا
بالعرض، وذلك هو المحرك الأول بإطلاق⁽¹⁾.

فالأول هو حدّ لأنّه بين الوجود، والثاني هو معنى الوجود،
والثالث حدّ بالقوّة لأنّه قول شارح. وعلى ذلك يمكن القول أنّ
المحرك الأول في الأجسام الطبيعية إنّما هو طبيعتها؛ في حين أنّ
المحرك في حال الحركة الإرادية، إنّما هو نفس الحيوان أو الإنسان؛
وفي حين أنّ المحرك الأول بإطلاق، إنّما هو مصدر كل حركة وليس
من حركة إلا وترتد إليها.

إلا أننا نستطيع أن نقول مع ابن باجة بأنّ الأول والثاني من
هذه المحركات الثلاثة يمكن أن يدخل ضمن ما أسميناه بالمحرك
الأول القريب، في حين أنّ المحرك الثالث إنّما هو المحرك الأول
البعيد. وهكذا نعود إلى معنيين مختلفين للمحرك الأول كما أسلفنا.

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 107.

ثانياً: تراتبية المحركات:

يتضمن موضوع تراتبية المحركات النقاط الثلاثة التالية:

أ- تراتبية الارتقاء من المحرك الأول القريب إلى المحرك الأول البعيد.

ب- النظام التراتبي لعالم ما تحت فلك القمر ونظرية النشوء.

ج- الإنسان: العالم الأصغر.

34- تراتبية الارتقاء من المحرك الأول القريب إلى المحرك الأول

البعيد:

والنقطة الأولى ترتبط بموضوع بحثنا السابق، فبين المحرك الأول القريب والمحرك الأول البعيد سلسلة من المحركات المتوسطة. تبدأ السلسلة بالمحرك الأول القريب الذي يحرك بأن يتحرك وخاصة إذا كان هذا المحرك جسماً، وتنتهي بمحرك يحرك ولا يتحرك وهو المحرك الأول البعيد أو الأقصى. ولا يمكن أن يكون المحرك الأول البعيد أو المحرك الأول بإطلاق متحركاً؛ إذ يقتضي ذلك أن يكون له محرك؟ فنعود إلى سلسلة المحركات مجدداً؛ فالسلسلة تنتهي عند محرك أول يحرك بذاته ولا يتحرك، وإلا استمر التسلسل إلى لا نهاية. وفي معرض إثباته لقضية أن سلسلة المحركات تنتهي بالمحرك الأول، فإن ابن باجة يفحص عن أنواع الحركة الثلاثة⁽¹⁾، مقدماً البرهان على وجودها جميعاً، وعلى وجود

(1) انظر ضروب الحركة الثلاثة أعلاه، ص 84.

ما يعمها جميعا وهو التغيّر. ومما يلفت النظر أنّ فيلسوفنا لم يحفل قبلاً بتقديم البرهان على وجود الحركة والتغير، فقد أخذ يتناولهما في شروحه على السماع وكأَنَّهما حقيقتان مسلّم بهما، حتى وصل إلى نهاية السماع حيث اضطر إلى هذا البرهان لعلاقته المباشرة بموضوع المحرّك الأوّل.

والبرهان الأساسي الذي يقدمه أبو بكر على وجود الحركة يتلخص في الاستشهاد بما تلاحظه حواسنا حيث يقول:

والحركة لازمة لما بالطبيعة وكأنّ الطبيعة بها حيّة، فإنّ الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصّها بها وأعرف عند الحسّ: ولذلك الذين يموهون في الموتى أنّهم أحياء يرومون أن تظهر لهم حركة ما. والقول في وجود الحركة لازم للرأي في العالم. وكل من يروم أن يقول في صفة العالم أشياء فهو يضع حركة⁽¹⁾.

هذا هو برهان ابن باجّة الرئيسي والأساسي على وجود الحركة. فبواسطة الإدراك الحسيّ وبواسطة التجربة التي هي بدورها محصلة الإدراك الحسيّ، يتأسس وجود الحركة. وبعد أن ينتهي أبو بكر من إثباته لوجود الحركة يبدأ بالفحص عن أنواع الحركة الثلاثة: الحركة الطبيعية والحركة القسرية والحركة الإرادية. وذلك بهدف الارتقاء والصعود من المحرّك الأوّل القريب أو المباشر إلى المحرّك الأوّل

(1) ابن باجّة، شروحات السماع، ص ص 151-152.

البعيد وهو المحرك الأوّل بإطلاق، عبر تراتبية عكسية تبدأ بالأدنى وتنتهي بالأعلى.

وأبو بكر يبدأ بإثبات وجود الحركة، لأن إثبات أحد طرفي السلسلة التراتبية للحركات أمر أساسي لإثبات وجود الطرف الآخر، انظره يقول:

إِنَّ كُلَّ مَتَحَرِّكٍ فَعَن شَيْءٍ مَا يَتَحَرِّكُ وَحَرَكَتَهُ مِنْ غَيْرِهِ،
وَذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَحْرُكُ وَهُوَ يَتَحَرِّكُ وَإِمَّا أَنْ يَحْرُكُ وَلَا
يَتَحَرِّكُ. فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ هُنَا مَحْرُكٌ أَوَّلٌ لَا يَتَحَرِّكُ عَنِ
غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْرُكٌ أَوَّلٌ لَمْ يَكُنْ مَحْرُكٌ آخِرًا، لِأَنَّهُ إِنْ
مَرَّ إِلَى غَيْرِ نِهَائِهِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَوَّلًا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ أَوَّلًا فَلَيْسَ
أَخِيرًا⁽¹⁾.

فأهميّة إثبات وجود الحركة تكمن في إثبات وجود أحد طرفي السلسلة التراتبية للمحركات، خاصّة وأنّ إثبات وجود أحد الطرفين ينفي إمكانية تسلسل الطرف الآخر إلى لا نهاية، فالإمساك بأحد طرفي السلسلة هو إمساك بالطرفين معًا في آن.

وابن باجة يقدم لنا ثلاثة أمثلة رئيسية على تراتبية المحركات. أوّلها بالإضافة إلى الإنسان كمحرك أول، وهو مثال يتضمن الحركة الإرادية والحركة القسرية معًا، ألا وهو مثال الحجر الذي تحرّكه

(1) المرجع السابق، ص 174. والمقصود بالأوّل هنا المحرك الأوّل القريب وبالآخر المحرك الأوّل البعيد.

العصا والعصا تحركها يد الإنسان واليد تحركها النفس. أو كما يقول أبو بكر: «كالإنسان فإنه يحرك بالعكاز الحجر ويحرك نفسه العكاز. ولا يمر الأمر كذلك إلى غير نهاية بالذات، بل يجب أن يكون متحركاً لا يلزم ضرورة أن يحرك، ويكون هناك محرك يكون ضرورة لا يتحرك ويكون بينهما أوساط كل واحد منها يحرك ويتحرك»⁽¹⁾. والمثال الثاني الذي يقدمه ابن باجة بالإضافة إلى الطبيعة كمحرك أول، وهو مثال السفينة التي تحركها الأمواج، والأمواج تحركها الريح، والريح يحركها الهواء الحار، وهكذا ... «مثال ذلك الموج يحرك العود بأن يتحرك، والموج يحرك السفينة بأن يتحرك، والسفينة تحركها الريح، والريح يحركها الهواء الحار. غير أن الهواء لا يحرك الريح بأن يتحرك بتلك الحركة»⁽²⁾. أما المثال الثالث الذي يقدمه أبو بكر فهو بالإضافة إلى المحرك الأول بإطلاق. والمثال يتناول النظام الكوني بأسره، ويتناول علم الظواهر الكونية، «فإن فلك القمر يحرك النار، وفلك القمر تحركه الحركة اليومية، وفلك عطارد تحركه الحركة اليومية، وفلك الزهرة، وكذلك إلى الكواكب الثابتة.. فستصل ضرورة إلى متحرك يحركه محرك لا يتحرك»⁽³⁾.

(1) نفس المرجع، ملحق رقم 2، «في معاني الثامنة خاصة»، ص 208.

(2) نفس المرجع، ص 205.

(3) نفس المرجع، ص 200.

35 - النظام التراتبي لعالم ما تحت فلك القمر ونظرية النشوء

والتطور

في المثال الثاني من أمثلة الفقرة السابقة رأينا أنَّ الريح تتحرك بفعل الهواء الساخن، وفي المثال الثالث رأينا أنَّ النار تتحرك بحركة فلك القمر، فهل هذا موقف جديد لابن باجّة يختلف عن موقفه الذي عرضناه في مطلع الفصل الأوّل من هذا الكتاب، والمتعلق بحركة الأجسام الطبيعية؟ أم أنَّ ما في هذين المثليين مجرد أفكار عابرة للفيلسوف الأندلسي؟⁽¹⁾

رأينا فيما تقدّم من هذا الكتاب أنَّ الأجسام الطبيعية وما يتركب منها، لا يمكن أن تكون هي محرّكة أنفسها بالمعنى التام للكلمة؛ أي لا يمكن أن تكون حرّكتها من تلقائها؛ إذ أنّها لا تستطيع أن توقف هذه الحركة من تلقائها، سواء عندما تبدأ هذه الحركة أو بعد أن تبدأ، فضلاً عن أنّها لا يمكن أن تقوم بأيّة حركة عدا الحركة المكانية أو حركة النقلة. أضف إلى ذلك أنَّ الأجسام الطبيعية لا تشرع بحركتها إلى أمكتتها الطبيعية، إلا عندما لا تكون في هذه الأمكنة الطبيعية⁽²⁾. ولكن ومع ذلك لا يمكن إدراج هذه الحركة ضمن الحركة القسرية أو الحركة الإرادية، فهي ضرب ثالث من الحركة هو الحركة الطبيعية. إلا أن ابن باجّة لا يترك أمر هذه الحركة دون تفسير، فهو بالإضافة إلى لجوئه إلى المادّة والصورة يفسر

(1) قارن أعلاه، ص 45.

(2) قارن أعلاه، ص 45 وما بعدها.

عبرهما الحركة الطبيعية، وبالإضافة إلى حديثه عن الثقل والخفة كسببين من أسباب الحركة الطبيعية، يتحدث عن سببين آخرين لهذه الحركة وهما، الفاعل من جهة وإزالة القاسر من جهة أخرى. وعند وصولنا إلى الفاعل كسبب للحركة الطبيعي، نجد ما يفسر موقف ابن باجة موضوع التساؤل في مطلع هذه الفقرة. فالفاعل هو المسبب الحقيقي للثقل والخفة في الأجسام الطبيعية، وهو المولد للحرارة التي تجعل الجسم خفيفاً، وعندما لا تتوفر هذه الحرارة أو عندما تحل البرودة محلها لسبب أو لآخر، فإنّ الأجسام تصبح ثقيلة تتحرك إلى أسفل بفعل هذه البرود، أو بفعل غياب الحرارة اللازمة للحركة إلى أعلى.

في شرحه لـ الآثار العلوية لأرسطو يبيّن لنا الفيلسوف الأندلسي كيف أنّ الحرارة وغيابها. أي البرودة، هما علتان من علل الاختلاف والتمايز بين العناصر الأربعة، وكيف أنّ الحرارة والبرودة بدورهما معلولان و«تابعان لحركة الكواكب في أفلاكها». أضف إلى ذلك أنّ النار مقدّمة على غيرها من العناصر، لأنّ النار أقرب إلى الحرارة من سائر العناصر، ومن عنصر النار تتكوّن العناصر الثلاثة الأخرى: «فنقول أنّ كلّ متكوّن فهو من أسطقس أو من أكثر من أسطقس. فإنّ الاسطقس الواحد إنّما يتكوّن عنه أسطقس غيره، كالنار يتولد منه سائر الثلاثة، كما قيل في كتاب الكون والفساد». وقد قيل في هذا الكتاب أيضاً، أنّه من اجتماع أكثر من أسطقس

واحد، تتكوّن سائر المركبات من «المعادن والنبات والحيوان»⁽¹⁾.
أمّا علوّ درجة الجسم في النظام التراتبي، فتتوقف على ارتفاع نسبة
النار في تركيب هذا الجسم.

يمكن القول إذن، ودون الدخول في التفاصيل، أنّ
الاسطقسّات الأربعة تخضع لنظام تراتبي أعلاها هو النار. أضف
إلى ذلك أنّ الطبيعة كعلة لحركة الجسم الطبيعي، هي أظهر في حال
النار منها في حال سائر الأجسام الطبيعية الأخرى، وهذا ما يجعل
النار أشرف من الأجسام الثلاثة الأخرى. كما أنّ الهواء والماء
بدورهما، وعلى التوالي، أشرف من التراب، وسبب ذلك أنّ نسبة
النار في الهواء أكثر منها في الماء، كما أنّ نسبة النار في الماء أكثر منها
التراب، ذلك أنّ علوّ درجة الجسم في النظام التراتبي، تتوقف على
ارتفاع نسبة النار في الجسم، فكلّما زادت نسبة النار في الجسم،
ارتفعت مرتبة الشرف فيه. وهذا يصدق على المركبات كما يصدق
على الأجسام البسيطة. من هنا كانت المعادن أدنى في النظام
التراتبى، وذلك لثقلها الناتج عن كثرة البرودة فيها. والنظام
التراتبى للمعادن نفسها يتحدّد وفق ارتفاع وانخفاض نسبة النار في
هذا المعدن أو ذاك، وهكذا⁽²⁾.

ويأتي النبات بعد المعدن في سلّم النظام التراتبي للأجسام،
وذلك لعلوّ شأن النبات على المعدن. في رسالته الموسومة باسم في

(1) ابن باجة، «الآثار العلوية»، المجموع ق 76 ظ.

(2) نفس المصدر، ق 69 و.

النبات، يوضح أبو بكر سبب علو شأن النبات على المعدن، وهو أن النبات يتضمن إضافة إلى عنصري الماء والتراب، اللذين تتركب منهما المعادن، عنصراً ثالثاً وهو النار، أو أن النار أكثر توفراً في النبات منها في المعدن، مع أن هذا العنصر غير ظاهر في النبات دائماً، وكما يقول ابن باجة: «ليس ظاهراً دائماً في النباتات وخاصة النباتات الواقعة في قعر المحيط»⁽¹⁾. ويصف أبو بكر وجود النار في النبات على أنها قوة، حين يقول: «هذه القوّة تنتج عن حركة الشمس وهي تأتي إلى النباتات بواسطة الهواء». وهذه القوّة هي التي تميّز النباتات عن المعادن لأنها هي المحرك في النباتات. ولذلك يوجد للنباتات نوع من الحرارة الطبيعية تشبه الحارّ الغريزي، وهذه الحرارة «هي جزء من النار تأتي إلى النباتات عبر حركة الشمس». هذا، ويؤكد ابن باجة «أنها تجري مجرى الحارّ الغريزي في الحيوان»⁽²⁾. فإننا نجد أحياناً بعض النباتات الضعيفة وغير المثمرة «وهذه الحالة تنتج عن أن بعض الرياح غير العادية لا تستطيع أن توصل الحرارة إلى النباتات بنسبة كافية». فالمحرك إذن هو الذي يسبب هذا النقص في النباتات⁽³⁾. وللنباتات نظام تراتبي كالمعادن. فالنباتات، في رأي فيلسوفنا، على نوعين رئيسيين، فهي إما كاملة أو غير كاملة.

(1) حتى النباتات التي تنبت في المحيط يأتيها جزء من الشمس عبر الهواء، على رأي أبي بكر، قارن ابن باجة، في النبات، (طبعة بالاسيوس، الأندلس، المجلد الخامس، ص 272).

(2) المرجع السابق، ص 272.

(3) المرجع السابق، ص 275.

النباتات الكاملة هي التي تنبت على الأرض ولها جذور، أمّا النباتات غير الكاملة فهي التي تنبت في البحر وليس لها جذور⁽¹⁾. وهذا التفريق بين النباتات البرية والبحرية يمكن إرجاعه، في الواقع، إلى أن الأولى يأتيها قسط كاف من الشمس، وتأثير الشمس ظاهر فيها، في حين أن النباتات البحرية لا يأتيها قسط كاف من الشمس، كما أن تأثير الشمس غير ظاهر فيها. ولهذا يستنتج ابن باجة: «أن جميع النباتات البحرية غير كاملة، وأن النباتات البرية فقط هي الكاملة»⁽²⁾.

تبقى نقطة مهمة تجدر الإشارة إليها هنا، وهي تتعلق بالنباتات وحركتها ومكانها في النظام التراتبي العام. فالنباتات تلازم مكاناً واحد لا تحيد عنه، وهي تتحرك باتجاه محدد واحد لا غير. وحركة النباتات هذه تقع في الوسط بين حركتي المعادن والحيوانات. فهي، أي النباتات، تتحرك في المكان سعياً وراء الغذاء، وليس لها أهداف وأغراض متنوعة تتحرك وفقها، كما هو الحال في الحيوان⁽³⁾.

يأتي الحيوان بعد النبات في النظام التراتبي. وقد تحدّثنا قبلاً عن الحركة بالقياس إلى هذه الشريحة من شرائح الأجسام المركبة، وهي شريحة الحيوان المتحرك عن النفس، وذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب. وقد رأينا هناك أن الحارّ الغريزي في الحيوان يقابل الحرارة

(1) المرجع السابق، ص 267.

(2) المرجع السابق، ص 277.

(3) المرجع السابق، ص 267.

الطبيعية في النبات، إلا أن الحارّ الغريزي أعلى رتبة وشرفاً من الحرارة الطبيعية، أو قل أنه تجلّ أسمى للحرارة الطبيعية يظهر في الحيوان ويسمى الحارّ الغريزي. ويكفي هنا أن نوضح أن عنصر النار أكثر تقدماً في الحيوان منه في النبات، كما أن عنصر النار في النبات أكثر تقدماً منه في المعادن والجمادات.

وعلى هذا يمكننا أن نخلص إلى القول، أن النظام التراتبي يسود كل الموجودات في عالم ما تحت فلك القمر، العناصر وما يتركب منها: المعدن، والنبات، والحيوان، وأن هذه الموجودات تختلف بالدرجة، وهذا الاختلاف يتوقف على درجة وطبيعة الحرارة الموجودة في هذه الأجسام المختلفة. فهذا النظام التراتبي يرتبط مباشرة بالحرارة، وبالتالي بالشمس وحرارتها وحركتها وتأثيراتها الطبيعية وما بعد الطبيعية. فليس من قبيل الاتفاق أن تكون الآلة الأولى في الحيوان، وهي الحارّ الغريزي، هي ضرب من ضروب الحرارة، وهي خاصية الأسطقس الأول؛ أي النار. وليس أمراً عرضياً أيضاً، أن تكون الحرارة الطبيعية في النبات هي ما يميّز النبات عن المعدن. كما أنه ليس أمراً عرضياً، أن النار أسمى العناصر الأربعة، وأنها وحدها تتحرك صعوداً، دون سائر العناصر أو الأسطقسات.

ويمكن هنا أن نضيف نقطة جديدة تتعلق بموضوع النظام التراتبي كما يعرضه ابن باجة. فالفيلسوف الأندلسي يرى أن هناك حلقة وسطي بين الحيوانات والنباتات، هي شريحة الطفيليات

البحرية كالإسفنح مثلاً. وبطريقة مماثلة، يرى فيلسوفنا أنّ القرد يقع وسطاً بين الحيوان العاقل والحيوان غير العاقل⁽¹⁾. ويشبه ابن باجة جذور النباتات بأمعاء الحيوان⁽²⁾، وهو يجد شبهةً كبيراً بين جذوع النباتات من جهة، وأيدي وأرجل الإنسان والحيوان من جهة أخرى⁽³⁾. وهو يعرض كل ذلك بطريقة تذكّرنا بنظرية النشوء والارتقاء في شكلها البدائي، كما نجدها عند إخوان الصفا⁽⁴⁾.

36- الإنسان: ذلك الكون الأصغر

ساهم شرح ابن باجة للمقالة السابعة من كتاب السماع لأرسطو التي تعالج أمر المحرك الأوّل القريب في خدمة غرضين معاً في آن:

- أوّلها، أنّ هذا الشرح كان مرحلة تحضيرية مهّدت الطريق للبرهان المؤدي إلى إثبات وجود المحرك الأوّل البعيد. ذلك أنّنا إذا كنا نستطيع أن نرجع الحركة الذاتية للحيوان عامّة، وللإنسان خاصّة، إلى حقيقة أنّ الحيوان والإنسان يملكان النفس، فالنفس هي المحرك الأوّل في الحيوان والإنسان، فإنّنا نستطيع وبطريقة مماثلة أن نرجع الحركة عامّة إلى الكون ومحركه الأوّل وهو العقل.

(1) المرجع السابق، ص 271.

(2) المرجع السابق، ص 272.

(3) المرجع السابق، ص 273.

(4) قارن دي بور، المرجع المذكور آنفاً، ص 81-96، De Boer.

- ثانيهما، أنَّ شرح ابن باجّة هذا هو مثال واضح للنظام التراتبي موضوع الحديث، ليس فقط في عالم ما تحت فلك القمر بل في الكون بأسره.

هكذا يعقد أبو بكر المقارنة بين الإنسان «الكون الأصغر» والكون بأسره «الكون الأكبر» على الطريقة الرواقية عبر التشبيه والقياس. وابن باجّة يقدّم أوجه التشابه بين هذين، في مناسبات متعددة، وكأنّه يدفعنا دفعًا إلى طرح السؤال: إذا كان المحرك الأوّل في الإنسان - وهو العالم الصغير - هو النفس، فلماذا لا يكون المحرك الأوّل للإنسان الكبير - وهو العالم - هو العقل؟ وفي المناسبتين⁽¹⁾ اللتين يطرح فيهما هذا السؤال، كان فيلسوفنا يحتاج أخذًا وردًّا؛ معترضًا أحيانًا على إمكانية الحركة الذاتية بالإضافة إلى الكون الأكبر. ورغم هذا الاعتراض فإنّ القياس بين الإنسان والعالم يظل صالحًا كما يظل النظام التراتبي يشمل العالمين: الإنسان والكون. فالإنسان إنّما يتحرك ذاتيًا لأنّ له أعضاء وآلات، كل منها يتحرك بفعل عضو أو آلة أخرى، وتلك بدورها تتحرك بفعل غيرها... وهكذا دواليك حتى نصل إلى المحرك الأوّل وهو النفس،

(1) قارن ابن باجّة، شروحات السماع، ص 161 حيث يقول: «... فإن كان ذلك في البعض فما الذي يمنع أن يكون في الكل؟ وإن كان في الإنسان وهو العالم الصغير فما الذي يمنع أن يكون في الكل؟». وقارن أيضًا ص 200 حيث يقول: «.. وإن كان يحدث في الإنسان - وهو العالم الصغير - فما الذي يمنع أن يحدث في العالم الكبير، حتى يكون العالم تحدث له حركة بعد أن لم يكن يتحرك لا هو ولا أي جزء منه».

وهي صورة الإنسان وكماله وآلتها الأولى هي الروح. وبطريقة مماثلة تنتقل من متحرك إلى محرك، حتى نصل إلى محرك أول أقصى أو بعيد، هو أعلى محرك وأول محرك بإطلاق؛ أي بالمعنى الحقيقي للكلمة. وابن باجة في هذا لا يبعد كثيراً عن أرسطو. «ولا شك أن أرسطو قد نظر إلى المحرك الأول كموجود، رغم أنه غير متحيّز هو نفسه، إلا أنه يستطيع أن يفعل في المتحيّز بطريقة مماثلة لما تفعله النفس، وهي غير متحيّزة أيضاً، في هذا الجزء أو ذاك من أجسامنا المتحيّزة»⁽¹⁾.

إلا أن ابن باجة يذهب إلى أبعد مما يذهب إلى أرسطو، حتى أننا نستطيع أن نقول أنه ألغى الحواجز بين عالمي ما تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر⁽²⁾، وأقام نظاماً تراتيبياً موحدًا للعالمين يشمل كافة الموجودات، سواء كانت هذه الموجودات تتحرك بفعل محرك أول قريب، كما في عالم ما تحت فلك القمر، أو بفعل محرك أول بعيد، كما في عالم ما فوق فلك القمر.

ثالثاً: تركيب البرهان على وجود المحرك الأول

لا بدّ لنا الآن من النظري أمر تركيب وبناء الحجاج المؤدي إلى إثبات وجود المحرك الأقصى أو المحرك الأول البعيد، متابعين بذلك الخطوات التمهيدية التي أخذنا بها حتى الآن، وذلك بقصد تبيان أن هذا الحجاج قائم على أسس متينة، كالوجود بالقوة

(1) Ross, Aristotle's Physics, p 49.

(2) مودي، المرجع المذكور آنفاً، p. 199. Moody, op. cit.

والوجود بالفعل، وعلى مباديء بديهية، كمبدأ تقدّم وأولوية الوجود بالفعل على الوجود بالقوّة. ذلك أنّنا بمجرد إدراكنا لمفهوم الوجود بالفعل ندرك تقدمه وأولويته على الوجود بالقوّة. وبالمقابل، فإنّنا بمجرد إدراكنا للخطوات الأربعة اللازمة لانتقال الوجود من القوّة إلى الفعل، وهي: التركيب والتغيير والخلق والتناهي، ندرك عدم كمال العالم وحاجته الدائمة المستمرة إلى موجود كامل.

يتوقف وجود الجسم المركب على وجود الأجزاء، وهذه الأجزاء متقدّمة على الكل المركب منها. فالكلّ لا يمكن أن يدرك دون أجزائه، ودون السبب أو العلة التي وحدت هذه الأجزاء وجمعت بينها. أضف إلى ذلك أنّ التغيير لا يتم بنفسه. فالموجود بالقوّة لا يصير موجوداً بالفعل بنفسه. وكذلك الساكن لا يتحرك بنفسه، بل هو أبداً بحاجة إلى محرك يحركه ويجعله متحرّكاً بالفعل بعد أن كان متحرّكاً بالقوّة. أضف إلى ذلك أيضاً، أنّ المخلوق وهو بحكم تعريفه أو ماهيته ما يوجد بعد أن لم يكن موجوداً، لا يخلق نفسه بنفسه لأنّه لا يمكن أن يكون متقدماً على نفسه بنفسه. وأخيراً فإنّ الموجود المتناهي متناه بحكم تعريفه أو ماهيته فهو أبداً بحاجة إلى مكان ما وزمان ما، فهو يحتاج إلى مبدأ آخر هو الذي يجعله متناهيّاً كما هو بين نفسه⁽¹⁾.

(1) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، دار المعارف، (1959)

فنقطة الإنطلاق في هذا الحجاج هي ما يحيط بنا من الأشياء التي لا تحتاج إلى بيّنة لندرك أنّها تتحرك. والأمثلة المعطاة شديدة البساطة والوضوح: فالسفينة تتحرك بفعل الريح، والريح يتحرك بفعل الهواء الساخن، أما الحجر فيتحرك عندما تحركه العصا أو العود، والعود يتحرك بحركة اليد.. وهكذا⁽¹⁾.. وتحليل هذه الأمثلة يقود إلى مسألتين سبقت الإشارة إليهما وهما:

1- كل متحرك فله محرك.

2- لا يمكن أن يمرّ الأمر إلى غير نهاية ولا بدّ من محرك أوّل.

وسنفحص عن هاتين المسألتين كل على حدة أوّلاً، ثم نفحص عن كليهما على ضوء نظرية القوّة والفعل، ونبدأ بالمسألة الأولى:

37- كل متحرك فله محرك

في معرض إثبات هذه المسألة يناقش ابن باجة ثلاث مقدمات رئيسية:

- أوّلها، كل متحرك بالذات وأوّلًا فهو منقسم ذو أجزاء.
- وثانيها، كل متحرك بالذات وأوّلًا يسكن جميعه ضرورة عندما يسكن أي جزء منه.
- وثالثها، كل متحرك بالذات وأوّلًا عندما يسكن بسكون جزء منه فحركته ضرورة عن غيره والمحرك فيه غير المتحرك.

(1) قارن ابن باجة، «في معاني الثامنة خاصّة» شروحات السماع، ص 208.

أمّا المقدمة الأولى، فقد ناقشها أبو بكر وأثبتها في معرض شرحه لهذا المطلب الأرسطي، الذي أثار بعض الإشكالات عندما لم يفهم بعض الشراح الغرض منه. وكان غرض ابن باجة من إثبات هذا المطلب هو نفس غرض أرسطو، وهو الوصول إلى أن ما لا ينقسم لا يتحرك⁽¹⁾.

وأمّا المقدمة الثانية، فقد عرضنا لاثباتها عند ابن باجة أيضًا خلال معالجتنا لقضية أن الجسم الطبيعي مكوّن من أمرين، محرك ومتحرك⁽²⁾.

وأمّا المقدمة الثالثة، فهي ظاهرة بنفسها. فعندما يسكن المتحرك الأوّل بسكون جزء من أجزائه، فإننا يجب أن ندرك أن الجسم المتحرك الذي سكن بسكون جزء منه، لم يكن متحركًا حركة ذاتية، بل إنَّ حركته عن غيره. ذلك أن الجسم الذي يتحرك بحركة ذاتية لا يسكن بسكون جزء من أجزائه لأنَّ مبدأ حركته ما زال فيه. من هنا كان هذا الضرب من ضروب المتحرك مكوّنًا من جزئين مختلفين، جزء محرك وجزء متحرك. وهذا التمييز بين المحرك والمتحرك أمر في غاية الأهمية والدقة بالإضافة إلى المتحرك الأوّل، فهو منقسم بالمعنى الذي تنقسم به الأجسام الطبيعية إلى محرك ومتحرك، إلاّ أنّه غير منقسم باعتبار أنَّ محركه في ذاته وليس خارجًا عنه. فالمحرك فيه هو عين المتحرك. من هنا كان للمتحرك الأوّل

(1) قارن أعلاه، ص 74.

(2) قارن أعلاه، ص 48.

«ضرورة معنيان أحدهما هو به منقسم وهو المعنى الذي هو به متحرك، والثاني غير منقسم وهو المعنى الذي لما فقدته فقد الحركة وذلك هو المحرك ضرورة، فإذن أمثال هذه الأجسام البسائط المتحرك الأول فيها منقسم من جهة أنه متحرك، وغير منقسم من جهة المحرك»⁽¹⁾.

ويخلص ابن باجة من هذه المقدمات الثلاث إلى النتيجة التالية وهي أن القضية «كل متحرك فله محرك» هي قضية صحيحة لا يمكن رفضها. انظره يقول:

وأرسطو لما نظر في هذه الأمور وجد قولنا - كل ما يكف عن الحركة بكف غيره فهو متحرك من غيره - بيّنة بنفسها ظاهرة. ثم تأملها من هذه الجهات تمّ ما كان أفلاطون وقف دونه⁽²⁾، وأنتج:

(1) ابن رشد السماع، ص 96.

(2) يشير ابن باجة إلى تقصير أفلاطون عن فهم أرسطو وإلى الثغرات التي نجدها عند أفلاطون في مناسبات متعددة. ففي كتاب النفس يلخص ابن باجة موقف أفلاطون على الوجه التالي: «ولما تبين لأفلاطون أنها يجب أن ترتب في الجوهر، وتبين له أن الجوهر يقال على الهولي وهي الجسم وعلى الصورة، وتبين له أن وضعها جسمًا محال، رام تحديدها من جهة ما يخصها. ولما كان يضع أن صور الأجسام المستديرة أنفس نظر فيما تشترك فيه هذه كلها، فوجد الحس يختص بالحيوان ووجد الحركة تعمها كلها فلذلك حدّها بأنها «شيء محرك ذاته» فإن الشيء دلّ به هنا على ما يدل قولنا «موجود» وإنما حدّها كذلك لأن كان يرى أن كل محرك فهو متحرك، إذ كان لا يمكن عنده أن يحرك شيء دون أن يتحرك وقد فحص عن هذا القول في السابعة من السماع». ومن الواضح هنا أن أفلاطون توقف عند المحرك الأول القريب وهو ليس سوى النفس. هذا وفي المقالة السابعة =

أن كل متحرك فمحركة غيره بالإطلاق. ثم كمل البرهان على وجود المحرك الأوّل بأن لخص الجهة التي لا يلزم بها وضع المحال⁽¹⁾. فكان ما وقع عليه أفلاطون قابلاً للتمام فتممه أرسطو⁽²⁾.

وهذا ما يلخص موقف موقف أرسطو كما أخذ به فيلسوفنا. إلّا أن ابن باجة، مع أخذه بهذا الموقف بشكل عام، يعترض على المقدّمة الثالثة التي يطرحها أرسطو: «كل متحرك أوّلاً وبالذات عندما يسكن بسكون جزء منه فحركته ضرورة عن غيره والمحرك فيه غير المتحرك». فهذه القضية، فيما يرى ابن باجة، صحيحة بالإضافة إلى المتحرك الذي يمكن أن يسكن فقط، ولا يمكن تعميمها كما فعل أرسطو. فهذه القضية صحيحة بالإضافة إلى بعض المتحركات، ولا يمكن تعميمها بالشكل الذي أقدم عليه أرسطو، فهو هنا يبعد عن الصواب عندما ينتج قضية كلية من مقدمة جزئية، «فيكون البرهان جزئياً وقد أنتج عنه كلياً». ويمضي ابن باجة في

= من السماع يعرض ابن باجة موقف أفلاطون على الوجه التالي: «فإن كان محرك ما أوّل يحرك لا بأن يتحرك عن غيره فذلك متحرك بذاته. فإلى هنا انتهى النظر بأفلاطون، ولذلك يرسم النفس أنّها شيء يحرك ذاته؛ غير أنّ القول لم يلزم أنّ مثل هذا لا يحركه غيره بالإطلاق، بل إنّها لزم عنه أنّه لا يحركه محرك خارج عنه..». قارن ابن باجة شروحات السماع ص 110. ومن الواضح هنا أن ابن باجة يرى في موقف أفلاطون تقصيراً واضحاً.

(1) يشير أبو بكر هنا إلى قضية أنّ سلسلة المحرك والمتحرك لا بد أن تنتهي عند محرك أوّل هو المحرك الأوّل بإطلاق.

(2) ابن باجة شروحات السماع، ص 117.

الإعراض فيقول أنّ الأجرام المستديرة متحركة كما يؤكد أرسطو نفسه، ومع ذلك فهي لا يمكن فيها أن تسكن، وهو ما يؤكد أنّ بعض المتحركات، مع أنّ حركتها عن غيرها، لا يمكن فيها أن تكفّ عن الحركة. وعلى هذا فالمقدمة التي يعرضها أرسطو «كل ما يسكن عن غيره هو متحرك عن غيره»، هي مقدمة جزئية لا يمكن استخراج قضية كلية منها⁽¹⁾.

(1) في شرحه للمقالة السابعة من السماع ص 118 يعرض ابن باجة اعتراضه كما يلي: وقد يتشكك متشكك فيقول: أنّ أرسطو قد أطلق الحكم على كل متحرك يشكن جزء منه، وعلى ما تبين إنّها يمكن ذلك فيما له مقاوم. فالأجرام المستديرة متحركة على رأيه من ذواتها، فإن لم تكن داخلة في قوله «فليس يمكن أن يسكن جزء منه فقط»، فيكون البرهان جزئياً وقد أنتج عنه كليّ.. وإن كانت فيها فقد وضع ما لا يمكن، فلزم عنه ما لا يمكن عنه..». وابن رشد يرد على ما يقوله ابن باجة هنا وعلى ما يأخذه الأخير على أرسطو فيقول: «لكن قد يتشكك على هذا القول وهو أنّ المتحرك إنّما يمكن فيه أن يسكن بسكون جزء منه فيما السكون فيه ممكن فإمّا أن نبيّن أنّها هنا شيئاً يمتنع عليه السكون كما يرى أرسطو في الأجرام السماوية فكيف ليت شعري يوضع في هذه ممكناً ما ليس بممكن. وإذا كان هذا هكذا وكان السكون ممتنعاً في بعض المتحركات كان هذا البيان جزئياً ولم يتضح منه أنّ كل متحرك فله محرك وكان لأن يكون قياساً مموهاً أخرى من أن يكون برهاناً». وبعد أن يعرض ابن رشد موقف ابن باجة هذا يبدأ بالردّ عليه فيقول: «فنقول أنّ كان هنا جسم متحرك يمتنع عليه السكون فليس امتناع ذلك عليه من حيث هو متحرك بل من حيث هو متحرك بصفة ما كأنك قلت من حيث محركة أزي أو من حيث ليس له ضدّ وأمّا من حيث هو متحرك فيمكن فيه. فإذا الممكن هناك إنّما وضع ممكناً من جهة ما هو ممكن لا من جهة ما هو ممتنع فلزم عنه البيان =

38- رفض إمكانية ارتداد سلسلة المحركات إلى غير نهاية

ثبت معنا حتى الآن أن «كل متحرك فله محرك»، والخطوة التالية هي أن نبين أن سلسلة المحركات لا يمكن أن ترتد إلى غير نهاية، وأنه لا بدّ لهذه السلسلة من أن تنتهي عند محرك أول لا محرك له. ونحن نعرف أن ابن باجة يفترض وجود تراتبية بين المحركات تشمل جميع هذه المحركات⁽¹⁾، فكل متحرك فله محرك، وهذا المحرك متحرك بدوره، ولأنّه متحرك فله محرك، حتى نصل إلى محرك أول لا محرك له. وابن باجة يفترض أيضًا أن هذه السلسلة من المتحركات والمحركات، تتحرك في نفس الوقت، وأنها سلسلة متصلة. وهذا هو الموقف الذي يتبناه ابن رشد بعد ابن باجة، وهو يعبر عنه بالشكل التالي:

فإن كان ها هنا محركات متحركات عمّا من خارج فليس يمكن فيها أن تمر إلى غير نهاية من جهة ما هي أوساط لأنّه إن مرّت الأوساط إلى غير نهاية لم يكن لها أول وإذا لم يكن لها أول فليس هنالك آخر لكن الأخير موجود

= المذكور ومثل هذا كثيرًا ما يستعمل في التعليم وليس يعرض من استعماله خلل. والعجب من أبي بكر كيف حلّ هذا الشكّ ها هنا بمثل هذا الحلّ ولم يفعل ذلك في السادسة حين قال أنّه ليس وجد لكل متحرك متحرك أسرع منه ولا لكل أبطأ منه وعدل في ذلك عن بيان أرسطو إلى بيان آخر لكن ليس هذا مما نحن بسبيله فلنرجع حيث كنا». ابن رشد السماع الطبيعي، ص 97-98.

(1) قارن أعلاه، ص 164 وما بعدها.

فالأول موجود وهو المتحرك من تلقائه وذلك واجب لأن الأوساط لا تتحرك دون الأول فباضطرار أن ينتهي الأمر في الأشياء التي محركها من خارج إلى متحرك بمبدأ فيه وهو المتحرك بالطبع ومن تلقائه وإلا مرَّ إلى غير نهاية وذلك ممتنع⁽¹⁾...

ولتبيان ذلك نقول، فليكن المحرك (أ) يحرك شيئاً، وهو في نفس الوقت متحرك ومحركه هو (ب)، وليكن (ب) وهو يحرك (أ) يتحرك أيضاً ومحركه هو (ج)، ومحرك (ج) هو (د)، ومحرك (د) هو (هـ)، وهكذا إلى لا نهاية. فإذا كان هذا ممكناً فإنه يلزم عنه ضرورة وجود حركة لا متناهية في زمان متناه. ذلك أن المحرك في المكان إنما يحرك بأن يماس المتحرك عندما يكون من خارج المتحرك، وهذا المحرك إنما يحرك بفعل محرك آخر يماسه، وهكذا... وهذا يعني أن سلسلة المحركات المتحركات تشكل عظاماً واحداً بالتماس، وأن حركتها تكون معاً، كما تكون حركة أجزاء العظم الواحد المتصل، فإن أنزلنا هذه المحركات المتحركات غير متناهية، لزم ضرورة أن يكون العظم المجتمع منها غير متناه. فإن فرضنا هذا العظم من حيث هو عظم واحد قد تحرك مسافة محدودة في زمان محدود، وجب أن يكون هناك حركة غير متناهية في زمان متناه.

(1) ابن رشد السماع الطبيعي، ص 115. قارن أيضاً ما يقتبسه غولد شتاين عن ابن رشد

Goldstein, H. T. "Averroes..." in Harry Austryn wolfson.. op. cit, p. 343.

ولكن لما كان هذا ممتنع وغير ممكن، كان لا بدّ من أن تنتهي إلى محرّك أوّل.

وابن رشد يسير على خطى ابن باجّة في هذا الأمر، ويضرب على ذلك مثلاً ما نراه من أمر الإنسان والحيوان. انظره يؤكد أننا إن أنزلنا سلسلة المحركات المتحركات غير متناهية لزم ضرورة أن يكون العظم المجتمع منها غير متناه، فإن فرضنا هذا العظم من جهة ما هو واحد قد تحرك مسافة محدودة في زمان محدود وجب أن توجد حركة غير متناهية حتى في زمان متناه من قبل أنّها عظم غير متناه، وإذا كان هذا ممتنعاً فباضطرار ينتهي المتحرك إلى متحرك أوّل بالطبع كما هو المشاهد في زمر الحيوانات، فإنّ [الجسم] الثقيل مثلاً إنّما يتحرك عن اليد واليد عن العصب والعصب عن الحارّ الغريزي والحارّ الغريزي هو المتحرك الأوّل المحرك للكلّ.. لكن إلى هذا المقدار من الوجود انتهى النظرها هنا من أمر المتحرك الأوّل..»⁽¹⁾.

وهو يعني بذلك أن بحث موضوع المحرك الأوّل في السابعة من السماع وقف عند هذا الحدّ، في حين أنّ الثامنة من السماع هي التي توصلنا إلى محرّك أوّل بإطلاق عبر أمثلة متممة لما جاء هنا.

39- نظرية القوة والفعل

في معرض إثبات وجود محرك أوّل بعيد أو محرّك أوّل بإطلاق، ناقشنا حتى الآن قضيتي أنّ كل متحرّك فله محرّك، وأنّ الأمر لا يمرُّ

(1) ابن رشد، السماع، ص 99.

إلى غير نهاية. وبقي أن نبحث الآن في نظرية الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فيكتمل بذلك البرهان على وجود المحرك الأول موضوع البحث.

نقطة الانطلاق تكمن في تعريف الحركة نفسها. ولكن قبل تعريف الحركة لا بدّ من التساؤل عن وجود الحركة أو عدم وجودها، فإذا كانت موجودة كان لا بدّ من التساؤل عن طبيعة هذه الحركة... في بداية شرحه للمقالة الثامنة من السماع يطرح أبو بكر هذه التساؤلات ليخلص إلى القول بأنّ: «الحركة معنى معقول، وكلُّ معنى معقول فهو ضرورة إمّا ممتنع وجود أو ضروري وجوده أو ممكن».

- فإذا أخذنا الاحتمال الأوّل، وافترضنا أنّ الحركة ممتنعة الوجود، لتتج عن ذلك أن تكون جميع الأشياء ساكنة، «إنّ جاز أن يقال لما لا يمكن أن يتحرك ساكن. وقد قال بهذا القول زينن وبرمانيدس، إلّا أنّ هذا القول منكر بنفسه والحسّ يشهد بكذبه»⁽¹⁾.

- بقي أن تكون الحركة إمّا ممكنة وإمّا ضرورية. أمّا كونها ممكنة فهو ما «يشهد الحسّ بصحته. فأما هل منها نوع ضروري، وهل ما هو ممكن منها يتشافع حتى لا يخلو وقت من حركة؟».

فهذا ما يبحث فيه فيلسوفنا في أماكن أخرى. ذلك أنّ ما يهمله هنا هو إثبات وجود الحركة وأنّ الحركة ممكنة فيما يمكن فيه أن

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 151.

يتحرك وغير ممكنة فيما لا يمكن أن يتحرك، كالنقطة مثلاً: «وذلك أن من الأمور ما يتحرك ومنها ما لا يتحرك. والتي لا تتحرك، إمّا أنّه لا يمكن فيها أن تتحرك أصلاً، كما يقال في النقطة. ومن البين أنّه لا يحرك ما لا يمكن أن يتحرك ما يمكن أن يتحرك»⁽¹⁾.

وخلاصة القول، أنّ الحركة ممكنة فيما يكن فيه أن يتحرك. أمّا الحركة بشكل عام، فهي ضرورية ذلك أنّ «الحركة لازمة لما بالطبيعة وكأنّ الطبيعة بها حيّة»، كما أشرنا إلى ذلك قبلاً⁽²⁾: فإذا كان أبو بكر قد أثبت إمكانية الحركة، فإنّه يتخذ هذه الحقيقة منطلقاً لحقيقة أخرى، وهي أنّه ثمّة حركة واحدة متصلة وضرورية. والواقع أنّ هذا ما يشكل المادة الأساسية لشروحات أبي بكر على المقاتلين السابعة والثامنة من السماع. صحيح أنّ الفيلسوف الأندلسي كان قد أثبت وجود حركة متصلة دائمة في شرحه على المقالات الأولى من السماع، إلّا أنّه في شرحه على المقاتلين الأخيرتين، يعالج ذلك من منطلق جديد؛ أي من خلال نظرية الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وبغرض مباشر وهو قضية المحرك الأول بإطلاق.

كما قلنا قبلاً، فإنّ نقطة الانطلاق في هذا المضمار تكمن في تعريف الحركة نفسها. فالحركة «كمال ما هو بالقوة مقابلاً لما هو بالفعل»⁽³⁾. وبتعبير أوضح «الحركة كمال ما هو متحرك من جهة ما

(1) ابن باجة، «في معاني السابعة والثامنة» من شروحات السماع ص 179.

(2) قارن أعلاه ص 49 وقارن شروحات السماع ص 151.

(3) المرجع السابق، ص 153.

هو متحرك»⁽¹⁾. وهذا يعني أنّ الحركة محصورة فيما يمكن فيه أن يتحرك، أو كما يقول أبو بكر: «فإنّ المعروف عند الجميع إنّها يتحرك ما يمكن أن يتحرك لا ما لا يمكن أن يتحرك، وإذا قصد تبين أكثر، فإنّه يسخن ما يمكن أن يسخن ما لا يمكن، ويقطع ما يمكن أن يقطع لا ما لا يمكن»⁽²⁾. وهكذا... وبعد تأكيد هذه الحقيقة التمهيدية نتقل إلى حقيقة تمهيدية أخرى، وهي أنّ الحركة في المتحرك وليست في المحرك. صحيح أنّ التحريك والتحرك هما وجهان لحقيقة واحدة وهي الحركة، إلا أنّ الحركة هي التحرك وليست التحريك. فإذا كان التحريك من جهة المحرك، والتحرك من جهة المتحرك، فإنّ الحركة إنّما هي في المتحرك وليست في المحرك، أو بعبارة ابن باجة نفسه: «فالتحريك والتحرك هما طرفا الإضافة، والحركة هي التحرك من حيث يدلّ عليها مجردة عن الموضوع وكأنها الأثر الذي يودعه المحرك في المتحرك... فالحركة في المتحرك..»⁽³⁾. وأهميّة هذه الحقيقة التمهيدية تكمن في أنّ المتحرك هو الذي ينتقل من حالة عدم التحقق إلى حال التحقق؛ أي أنّه ينتقل من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل محققاً بذلك كماله. ومن هنا كان مغزى تعريف الحركة على أنّها «كمال ما هو متحرك»، ذلك أنّ هذا التعريف يتضمن انتقال المتحرك من القوّة إلى الفعل. ومن الواضح هنا أنّ الحركة لا تكون بدون المتحرك، كما أنّه من الواضح

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) المرجع السابق، ص 153-154.

(3) المرجع السابق، ص 32.

أيضاً أنه لا شيء يأتي إلى الوجود من لا شيء؛ أي أنَّ العدم لا ينتج الوجود، والوجود نفسه هو أحد أمرين إمَّا أنه كمال الموجود بالفعل، أو أنه حركة؛ أي انتقال الموجود من الوجود بالقوَّة إلى الوجود بالفعل. ومن البيِّن بنفسه هنا، أنَّ «المتحرك هو الذي له هذا الكمال»، وأنَّ الحركة هي «هذا الكمال بعينه».

ولا ضرورة هنا لإثبات أنَّ الوجود بالقوَّة يسبق الوجود بالفعل ويتقدم عليه، ذلك أنه «لما كانت الحركة كمالاً لقوَّة فسيتقدمها ما بالقوَّة»، كما يؤكد أبو بكر، سواء كانت هذه الحركة حادثة أم أزليَّة. وقد يتشكك متشكك كيف يسبق الوجود بالفعل الوجود بالقوَّة في الحركة الأزليَّة؛ إلَّا أنَّ ابن باجَّة يوضح الأمر قائلاً: «فكل حركة إمَّا كحركة يدي، فقد تقدم الإمكان لها في يدي بالزمان قبل وجودها، وإمَّا كحركة الشمس لليوم من أول العذراء إلى آخر الجزء الأول منها. فقد تقدم إمكانها في الشمس. فإنَّ كل حركة فهي إمَّا حادثة وإمَّا أزليَّة، فالحادثة بيِّن أمرها، والأزليَّة فالإمكان فيها في أجزائها لا في جميعها». وإذا كان ابن باجَّة يستخدم مصطلح «الإمكان» ومصطلح «القوَّة» هنا بمعنى واحد، فذلك لأنَّه يرى مصطلح «الإمكان» مرادفاً لمصطلح «القوَّة»، أو أنَّ «الإمكان والقوَّة هنا كالمترادفين»⁽¹⁾ على حد تعبيره.

(1) المرجع السابق، ص 179. وفي موضوع استخدام ابن باجَّة لمصطلح الإمكان بمعنى «القوَّة» يقول ابن ميمون: «أنَّ إدراك التمييز بين القوَّة والإمكان هو من الأمور بالغة الدقة وهو في نفس الوقت مسألة من الصعوبة بمكان حتى أنَّ الفلاسفة المتمرسين يجدون صعوبة في إدراك = الفصل الثالث: المحرِّك الأول

وقد حاول يحيى النحوي⁽¹⁾ معارضة موقف أرسطو هذا في تقدم وجود الحركة بالقوة على وجودها بالفعل، وهو ما يتصدى له أبو بكر في أواخر شرحه على المقالة الثامنة، ثم يعود بعد ذلك إلى نفس الموضوع في رسالته «معاني السابعة والثامنة» منه السماع. في شرحه للمقالة الثامنة، يشير ابن باجة إلى المغالطة التي لجأ إليها يحيى النحوي قائلاً: «وقد عرض ذلك ليحيى النحوي فيما يقوله في كتابه، فلذلك يستعمل صنفاً مكان صنف، فيعارض بذلك ما وصفه أرسطو في أنّ القوة تتقدم الفعل بالزمان، غلطاً أو مغالطة. فالقوة بالجملة يلزمها عدم وجود الفعل..»: أمّا في مقالته الموسوعة باسم «في معاني السابعة والثامنة» فإنّ أبا بكر يفصل الحديث عن مغالطة يحيى النحوي مؤكداً أنّ هذا الأخير يخلط بين الحركة الحادثة والحركة الأزلية، وهو يحاول أن يلزم الأولى ما لزم الثانية، وشتان بين معنى أنّ القوة تسبق الفعل في الحركة الحادثة، ومعناه في الحركة الأزلية. «فالحادثة تبين أمرها، والأزلية فالإمكان فيها في أجزائها لا في جميعها». ويستطرد فيلسوفنا فيقول: «إنّ يحيى يروم أن ينقض

= هذه المسألة. وابن باجة يفيض في استعراض هذا الأمر في بداية شروحه على السماع». مقتبس عن ولفسون، مرجع مشار إليه أعلاه. wolfson, op. cit, p. 69 قارن بهذا الخصوص شروحات السماع لابن باجة، ص 170 وما بعدها.

(1) في المخطوط نقرأ يحيى النحوي وهو غير يحيى بن عدي فالكلام على السماع الطبيعي بتفسير يحيى النحوي الإسكندراني، قارن الفهرست لابن النديم، ولزيادة في الموضوع يمكن العودة إلى:

S. pinès, "La dynamique d'Ibn Bajjah" pp. 464-465.

رأي أرسطو فيما قاله من تقدّم القوّة للفعل بالزمان، ليلزم في الحركة المستديرة الأولى ما لزم الحادثة... فإذا كان كذلك، لم يلزم ضرورة أن تكون كل حركة تتقدمها قوتها بالزمان، بل قد توجدان معاً. فنقول أن القوة ليست مما يفارق، بل تكون أبداً في موضوع مشار إليه..»، إلخ⁽¹⁾.

فالقوة عند أبي بكر هي دائماً في موضوع، سواء أكانت القوّة بالإضافة إلى حركة طبيعية أم قسرية، حادثة أم أزليّة. لناخذ الحجر مثلاً، فإننا نجد فيه القوة على التحرك هبوطاً، حركة طبيعية، كلما كان الحجر خارج مكانه الطبيعي، كما أن فيه القوّة على التحرك صعوداً، حركة قسرية، عندما يدفعه دافع أو يقذفه قاذف. أما إذا كان الحجر في مكانه الطبيعي، فإنه لا يتحرك، لأن وجود الحجر في هذا المكان الطبيعي هو كمال الحركة وتمامها، ذلك أن القوّة على تحرك الحجر إلى مكانه الطبيعي إنما توجد فيه عندما لا يكون في مكانه الطبيعي فقط. ولما كان لكل ضرب من ضروب الجسم مكان طبيعي، وكان وجود الجسم في ذلك المكان هو كماله وتمامه، كان عندنا ثلاث درجات من الأجسام بالإضافة إلى أماكنها الطبيعية:

* أولاً، أن يكون للجسم مكاناً طبيعياً واحداً، فعندما يكون هذا الجسم خارج مكانه الطبيعي، يكون له قوّة على التحرك حركة طبيعية واحدة، ولا تمكن فيه الحركة الطبيعية إلا بعد تقدم القوّة القسرية.

(1) ابن باجة «في معاني السابعة والثامنة» من شروحات السماع، ص 180.

* ثانيًا، أن يكون للجسم عدّة أماكن طبيعية على سبيل التساوي فيكون في أحدها بالاتفاق، وذلك كالحیوان يطلب غذاءه في مكان، وينام في مكان آخر. ولبعض الحیوان في مكان واحد عملان أو أعمال كثيرة، وبعضها تكون له أعمال متوزعة على الأمكنة، كالحیوان المدّخر، وخاصّة الإنسان فإنّ أكثر أعماله في أمكنة متعددة. ذلك أنّ الحیوان والإنسان لا يطلبان المكان لأنّه مكان، وإنّما بفعل التَشوّق، فالتَشوّق هو بالقصد الأول، والمكان هو بالقصد الثاني. فقد يتشوّق الحیوان أمرًا يجده في هذا المكان، والتشوّق إنّما هو تشوّق إلى ما ليس بموجود، ومن هنا يتحرّك الحیوان بفعل هذا الشوق، وعندما يضعف هذا الشوق يحدث انفعال فيحدث تشوّق آخر، وهكذا.. «وهذه التَشوّقات كلّها هي للحیوان بالطبع»⁽¹⁾.

ثالثًا، أن يتحرّك الجسم حركة دائرية من مكان ما على الدائرة إلى نفس المكان، وهو في هذا يأخذ بقسط من الحركة الطبيعية، وبقسط من الحركة التلقائية: «أمّا قسطه من شبه الحركة الطبيعية، فإنّه لا يقف من تلقائه وأنه يتحرّك دون آلة. وأمّا قسطه من شبه الحركة النفسانية، فلأنّه يتحرّك في المواضع المتقابلة بصورته»⁽²⁾.

والآن فإنّ يحيى النحوي لم يتمكن من التمييز بين هذه الأنواع من الوجود بالقوّة بالإضافة إلى درجات الأجسام المختلفة، فهو إنّما

(1) نفس المرجع، ص 188.

(2) نفس المرجع، ص 189.

تشاغل بالقوّة القسرية ولم يعرض للقوة التي بالطبع، إما أنّه لم يشعر بها أو حاد عنها⁽¹⁾، وهو يلزم الحركة الحادثة القسرية ما يلزم الحركة الطبيعية والأزلية، وهي حركة الأجسام المستديرة، غير مميّز بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية والحركة الدائرية.

فلنترك يحيى النحوي ولنعد إلى درجات الأجسام الثلاثة في علاقاتها بأماكنها الطبيعية، لنرى كيف أنّ هذه الدرجات الثلاث ترتبط ارتباطاً مباشراً بطبيعة الصورة التي يملكها هذا الجسم كعلة غائيّة لكماله وتمامه، تلك الصورة التي يسعى الجسم للتلبس بها عبر مسيرته من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. ذلك أنّ المكان الذي يتحرك إليه الجسم إنّما هو صورة الجسم، أو على الأقل، هو ما تحدده صورة هذا الجسم التي هي كمال الجسم وتمامه. في بعض الحالات يكون المكان هو الصورة على الحقيقة، كما هو الأمر في حال الجسم الطبيعي الذي يتحرك إلى مكانه بالقصد الأوّل وبالذات، فمكانه الطبيعي هو صورته وهو كماله. إلا أنّ الأمر ليس كذلك في حال الحيوان والإنسان، فالمكان في حال الحيوان والإنسان كما رأينا ليس مطلوباً لذاته وبالقصد الأوّل، بل هو مطلوب بالقصد الثاني. من هنا كان المكان مرتبطاً بالصورة التي يتحرك الجسم إليها، دون أن يكون المكان نفسه هو كمال صورة الجسم، إلا أنّ كمال حركة الجسم وتماّمها أنّها يتحقق في هذا المكان الطبيعي لا في غيره. ومهما يكن من أمر فإنّ الأجسام تنتظم في ثلاث درجات بالإضافة إلى أماكنها التي

(1) نفس المرجع، ص 185.

تتحرك إليها، وذلك لأن كمال الجسم إنما يتحقق بالوصول إلى المكان عبر صيرورته من القوة إلى الفعل:

1- عندما يتحرك الجسم الطبيعي «حركة طبيعية كان فيه سببان: أحدهما الطبيعة التي للجسم، التي هي فيه ذلك الكمال بالذات. والآخر إمكان قبول ذلك الكمال. فهو متحرك بالإمكان وتحركه الطبيعة». فالإمكان وحده لا يشكل سبباً كافياً للحركة، وذلك لسببين: الأول ما نلاحظه في الظواهر الطبيعية حولنا، «وذلك أن المحرك إذا ضعف أو قلَّ أبطأت الحركة وصعبت. والإمكان إذا كان أقلَّ كانت الحركة أسرع، وذلك عندما يقرب الحجر من الأرض، فإنه عند ذلك يكون أسرع». أمّا السبب الثاني، فهو أننا «قد نجد الإمكان دون العائق ولا نجد الحركة، كالخشب ما لم ترد عليه الصناعة». أي كالخشب فيه إمكانية أن يكون سريعاً، إلا أنه لا يصبح سريعاً دون الصانع والفاعل. وخلاصة القول في الأجسام الطبيعية نَّ حركتها من غيرها، ولذلك لا يمكنها أن تقف من تلقائها، وأن الجسم الطبيعي مؤلف من المحرك والمتحرك على جهة تأليف الحدِّ، لا على جهة التركيب حتى يكون هذا في جزء وذلك في جزء آخر⁽¹⁾.

2- وكذلك الحال في المتحرك من تلقائه، فإنَّ فيه محرِّكاً ومتحرِّكاً. صحيح أن المتحرك من تلقائه يستطيع أن يقف من تلقائه، كاليدِّ فإنها تستطيع أن تتحرك وتستطيع أن تقف، وذلك

(1) نفس المرجع، ص 185-186.

بخلاف ما يتحرك بالطبع. وصحيح أن «الأمكنة الحيوانية» وهي «أمكنة اجتلاب الغذاء، وأمكنة التغذي، وأمكنة التربية... ليست متضادة بالطبع بل بالإضافة، فلا واحد منها للحيوان بالطبع» كما هو الحال في الأجسام الطبيعية. إلا أننا مع ذلك يمكن أن نقول مع ابن باجة: «أنه متى تبين تناسب القوى إلى الموضوع وإلى الكمال، قدرنا أن نتوصل إلى نسبة المحرك من المتحرك».

كنا قد ذكرنا قبل قليل كيف يتحرك الحيوان والإنسان عبر الشوق والتشوق، وكيف «يضعف التشوق، أو يعدمه [الإنسان أو الحيوان] أو يحدث انفعال آخر فيحدث تشوق آخر... فلذلك إذن نسبة السبب الذي به يتحرك الحيوان إليه، كنسبة سبب سكونه وتركه للحركة». هكذا يمضي أبو بكر مفصلاً الحديث عن نشوء الشوق وضعفه، ونشوء شوق آخر، مفسراً عبر الشوق وعبر الالتذاذ والألم، تلك الحركة التي نسميها حركة تلقائية، ليخلص إلى القول أن «الحيوان في حركته وسكونه اللذين من تلقائه، فمحرکه ومسكّنه غير المتحرك وغير الساكن. فالمتحرك من تلقائه، بما هو متحرك من تلقائه، مؤلف من هذين»؛ أي من محرك ومتحرك شأنه في ذلك شأن الجسم الطبيعي، وذلك لأن «كل متحرك فله محرك»⁽¹⁾.

3- أما حركة الأفلاك فهي كما ذكرنا قبلاً تجمع بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية، لأنها تأخذ بقسط من صفة هذين؛ فهي

(1) نفس المرجع، ص 189.

من جهة لن تقف من تلقائها وليس لها آلات، وهي من جهة أخرى تتحرك في الأماكن المتقابلة. إلا أن الجسم المستدير ليس طبيعة ولا نفساً، بل هو أسمى من الطبيعة ومن النفس الحيوانية والإنسانية، وذلك أن حركة هذا الجسم متصلة لا تسكن في الأماكن والمواضع المتقابلة. وجسم من هذا النوع «لم يمكن أن تكون صورته لا طبيعة ولا نفساً، لأن كل طبيعة فلها بالذات أحد المتقابلات، ولا يكون حيواناً، لأن كل نفس فقد توجد فيها أشواق متضادة، فحركتها ضرورة غير متصلة». أما الفلك أو الجسم المستدير «فإن وجد جسم يتحرك حركة متصلة، كان ضرورة لأنه يطلب المتقابلات، يشبه النفس، ولأنه ليس له أن يسكن، يشبه الطبيعة، فلذلك يكون محرك مثل هذا تصوراً عقلياً ضرورة لأنه يقبل المتقابلات، ولأنه أبداً يختار شيئاً واحداً، فهو يشترك شيئاً واحداً، وهذا التصور يكون لجنس الأئين الذي له، فلذلك يتحرك على اتصال. وكيف كان، فالمحرك فيه غير المتحرك، وكل متحرك فله محرك. وأما أن محركاً أو لا فقد بينه أرسطو»⁽¹⁾.

وهكذا يخلص ابن باجة إلى أن المتحرك في الأجسام المستديرة أو الأفلاك هو غير المحرك، كما هو الحال في الحركة الطبيعية والحركة التلقائية. والفرق بين ضربات الحركات الثلاثة هو في طبيعة المحرك. فالمحرك في الجسم الطبيعي هو الطبيعة، وفي الحيوان والإنسان النفس، وفي الأجسام المستديرة العقل، فالطبيعة والنفس

(1) نفس المرجع، ص 190.

والعقل هي الصور الرئيسية الثلاثة التي تحرك. ولا يخفى ما لهذا التقسيم الثلاثي من علاقة مباشرة بأخصّ خصائص فلسفة ابن باجة كما نجدتها معروضة خلال هذا الكتاب.

نخلص من مناقشتنا المطوّلة لتركيب البرهان على وجود المحرّك الأوّل، إلى القول بأنّ الغرض الأوّل لاستخدام نظرية القوة والفعل في البرهان على وجود المحرّك الأوّل بإطلاق، إنّها هو الفحص الميتافيزيقي عن الحركة كما توجد في الأشياء المحسوسة أولاً تمهيداً للوصول إلى الأشياء غير المحسوسة. فعندما يتحرك الماء مثلاً من حال إلى حال آخر، فإنّه يجب أن يكون في الماء، وهو في الحال الأوّل، الوجود بالقوة للحال الثاني. وهكذا يصبح الإمكان أو الوجود بالقوة شرطاً ضرورياً للحركة، وهو شرط يتضمن عجز الجسم مهما كانت درجته، عن أن يكون علّة التحقق أو علّة الفعل في نفسه بنفسه. والفعل على هذا هو أمر فوق الإمكان أو الوجود بالقوة، ويجب أن يأتي من خارج الوجود بالقوة، من شيء آخر يتضمن الفعل أو هو نفسه فعل محض.

أضف إلى هذا كلّه أنّ الجسم عندما يتحرك فهو يتحرك بفعل شيء آخر، وهذا بدوره بفعل شيء ثالث.. وهكذا.. إلّا أنّ هذا لا يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية، ولا بدّ له من أن يقف عند فعل أوّل هو الفعل بالإطلاق، لأنّه مصدر كل فعل وكل حركة. وإذا كانت كلّ المحركات إنّها تحرّك بأنّ تتحرّك ومحرّكها خارجها، فإنّ هذه المحركات المتحرّكات تتوقف على ذلك المحرك الأوّل، وكلّ ما

يتحرك سواء كان جسمًا طبيعيًا، أم حيوانًا عاقلًا أو غير عاقل، أم فلکًا، إنّها يتحرك نحو كماله وتمامه الذي لم يتحقق بعد. وانتقال الجسم من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل يتوقف على وجود الحركة، ووجود الحركة يعني «أنّه من الضروري وجود أمر ما هو الفعل على الحقيقة في مقابل الإمكان، بمعنى أنّ هذا الأمر لا يحتاج إلى محرك من خارجه لتحقيق كماله»⁽¹⁾.

في بحثه عن القوّة النزوعية في كتاب النفس، يقدم لنا ابن باجة خلاصة معبّرة لموقفه من قضية الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، على الشكل التالي: «فظاهر أنّ الذي يفعل من حيث هو ما يفعل موجود بالفعل وما ينفعل موجود بالقوّة. فإنّ قولنا يفعل يلزم عنه بالذات لا بالعرض أنّ يكون موجودًا بالفعل مشارًا إليه، وأمّا ما ينفعل فيلزم عنه أنّ يكون موجودًا بالقوّة. وما يفعل يساوق في الوجود ما ينفعل ويلزم عنه وجوده ضرورة»⁽²⁾.

رابعًا: صفات المحرك الأول

تبين لنا حتى الآن أنّ كل متحرك فله محرك، وأنّ سلسلة المحركات تنتهي ضرورة عند محرك ينشئ الحركة بنفسه. وبقي علينا أن نفحص عن طبيعة هذا المحرك الأخير في السلسلة. في مقالته الموسومة باسم «ومن متقدم قوله في معاني الثامنة خاصة»

(1) Joseph Owens, "The conclusion of *Prima Via*", *Modern Schoolman*, XXX (1952-1953), pp. 37-38.

(2) ابن باجة، كتاب النفس، ص 47.

يلخص ابن باجة كل ما يعرضه من صفات لهذا المحرك الأوّل عبر جميع أعماله تقريبًا.

40- المحرك الأوّل لا يتحرك

الصفة الأولى التي نعرض لها هنا هي أنّ المحرك الأوّل لا يتحرك، وأهمية هذه الصفة تكمن في أنّها الأساس الذي تقوم عليه الصفات الأخرى. «كل متحرّك فله محرّك» يؤكد ابن باجة مجددًا، «والمحرك إمّا أن يكون في المتحرك أو خارجًا عنه، فإن كان خارجًا عنه، فهو يحرك بأن يتحرك». أضف إلى ذلك أنّ «المحرك متى كان خارجًا عن المتحرك» كان «جسمًا ضرورة، لأنّ ما ليس بجسم فليس خارجًا ولا داخلًا». وهذا المحرك إنّما يحرك بأن يتحرك لأنّه جسم، «وكل جسم فإنّما يحرك بأن يتحرك كما تبين في السابعة» من السماع وكما أوضحنا قبلاً. إلّا أنّ الأمر «ليس يمرّ إلى غير نهاية» كما أوضحنا قبلاً أيضًا، وسلسلة المحركات المتحركات يجب أن تنتهي «ضرورة إلى ما يتحرك ومحرّكه فيه. فيكون متحرّكًا بذاته ومن تلقائه، إذا كانت حركته لا من خارج عنه»⁽¹⁾.

وأبو بكر لا يملّ من إعادة شرح هذه الحقيقة مرارًا وتكرارًا مع تعديلات طفيفة هنا وهناك. «كل متحرك فله محرّك» يعود أبو بكر ليدكرنا «ومحرّك هذا» أي محرّك المتحرك الأوّل «يلزم ضرورة أن يكون غير متحرك. وقد يكون هذا أبين عندنا ممّا نقوله؛ أي أنّ هذا

(1) «في معاني الثامنة خاصة»، شروحات السماع، ص 207-208.

الأمر يصبح أكثر وضوحًا من خلال المثال التالي: «وذلك أن كلَّ محركٍ إمّا أن يحرك نفسه أو يحرك بشيءٍ آخر متحرك عنه، كالإنسان فإنّه يحرك بالعكاز الحجر ويحرك بنفسه العكاز. ولا يمرّ الأمر كذلك إلى غير نهاية بالذات، بل يجب أن يكون متحرك لا يلزم ضرورة أن يحرك» وهذا هو المتحرك الأخير الذي تقف عنده الحركة كالحجر مثلاً. وفي المقابل؛ أي في الطرف الآخر من السلسلة، لا بدّ من أن «يكون هناك محرك يكون ضرورة لا يتحرك» ويكون بين هذين الطرفين «أوساط كل واحد منها يحرك ويتحرك». وهذه الأوساط على نوعين، فمنها ما يحرك بذاته ودون آلة، ومنها ما يحرك عبر الآلات. وكما تنقسم المحركات، كذلك تنقسم المتحركات، كما أوضحنا قبلاً⁽¹⁾.

وعلى ما ذكرنا فإنّ أدنى درجات السلسلة التي أشرنا إليها هو المتحرك الذي لا يحرك، وأعلاها المتحرك بذاته. فها هنا طرفان «نجد متحركًا لا يحرك بذاته، ونجد متحركًا يحرك بذاته». إلّا أنّ هذا المحرك الأخير ليس هو المحرك بإطلاق المنزه عن كل حركة، ذلك أنّ هذا المحرك المشار إليه على أنّه طرف السلسلة هو المتحرك من ذاته، «والمحرك من ذاته» هذا مكوّن و«مؤلّف من محرك ومتحرك، لأنّه لو كان محرّكًا من جهة ما هو متحرك، لكان كل متحرك محرّكًا، وليس كذلك»، كما يوضح فيلسوفنا. والمحرك في هذا «المحرك من ذاته» غير متحرك، في حين أنّ المتحرك في هذا

(1) نفس المرجع، ص 208.

«المتحرك من ذاته» هو الذي يحرك غيره عبر حركته الذاتية. والتمييز بين المحرك والمتحرك في هذا المتحرك من ذاته هو تمييز نظري فقط. لأننا لو استطعنا فعلاً أن نفصل المحرك عن المتحرك هنا، لاحتاج المحرك إلى مكان آخر غير مكان المتحرك، وعندئذ يصبح هذا المحرك محرّكاً من خارج، ويصبح المتحرك متحرّكاً عن غيره لا من ذاته، وهو بخلاف ما وصلنا إليه من أنه متحرك من ذاته.

ومن الواضح هنا أن ما يهدف إليه ابن باجة من كل هذا، هو تأكيد وجود المحرك الأوّل الذي لا يتحرك، وهو يفعل كل ما في وسعه لتأكيد هذه الحقيقة. وفي معرض سعيه هذا يقدم لنا مثلاً طريفاً: «فإذا كان (أ) متحرّكاً محرّكاً، و(ب) متحرّكاً غير محرّك، فبالضرورة يجب أن يكون في الوجود محرّك غير متحرك. لأنّه إن كان العسل موجوداً منفرداً والسكنجيين⁽¹⁾ موجوداً، فالخل موجود بذاته. فإنّ المحرك الذي لا يحرك موجود، والمتحرك من تلقائه موجود، فالذي لا يتحرك موجود». ذلك أنّه إذا كان المتحرك الذي لا يحرك موجوداً، وهو الطرف الأدنى في السلسلة، وإذا كانت الأوساط موجودة، وإذا كان المتحرك من ذاته موجوداً، وهو الطرف الأعلى في السلسلة، فلا بدّ من وجود محرّك غير متحرك فوق هذه السلسلة، وهو الذي يعطي لهذه السلسلة حركتها ويضمن لها مبرر وجودها⁽²⁾.

(1) السكنجيين هو مزيج من العسل والخل.

(2) نفس المرجع، ص 210.

هكذا يخلص ابن باجة من كل ما تقدم إلى تأكيد حقيقة طالما أشار إليها، حقيقة هي الغرض الرئيسي من كل أبحاثه تقريباً، وهي المحور الأوّل لكل أعماله، ألا وهي أنّه لا بدّ من وجود محرك أوّل لا يتحرك. والآن فإنّ كل ما يتحرك سواء أكان جسمًا طبيعيًا، أم حيوانًا عاقلًا أو غير عاقل، أم فلکًا؛ وسواء أكانت حركته، نموًا أم كونًا وفسادًا، أم تحوّلًا، أم حركة في المكان، فإنّه محتاج للمحرك الأوّل مصدر كل حركة. فكل متحرك له محرك، والمتحرك يسعى إلى كماله، فهو قوة تسعى إلى الكمال، أو لنقل هو المنفعل الذي يقبل الفعل الآتي من الفاعل أو المحرك، إلا أنّ الأمر لا يمرّ إلى غير نهاية، ولا بدّ من أن نصل إلى المحرك الأوّل مصدر كل حركة، والفاعل الأوّل ضامن كل فعل، والكمال الأوّل في مقابل النقص المتلبّس بالسلسلة من أدناها إلى أعلاها.

وإذا كنا قد أثبتنا وجود هذا المحرك الأوّل الذي لا يتحرك، فإنّه يبقى علينا أن ننظر هل هو واحد أم أكثر؟ وهل هو أزلي أم لا؟ وما هي طبيعته؟⁽¹⁾

41- المحرك الأوّل واحد أزلي

يتخذ ابن باجة من الصفة الأولى للمحرك الأوّل، وهي كونه لا يتحرك، أساسًا ينطلق منه للحديث عن الصفات الأخرى. وهو يمهد لذلك بمقدمتين تمهيديتين:

(1) نفس المرجع، ص 214.

- الأولى، أنَّ المحرك الذي لا يتحرك «يجب ضرورة أن يكون يحرك ما دام موجودًا وكان المتحرك موجودًا» فإذا عرض للمحرك الذي لا يتحرك أن لا يحرك، فإنَّ ذلك يكون من جهتين، إمَّا أن لا يوجد هذا المحرك وإمَّا أن لا يوجد المتحرك. وفي كلتا الحالتين يحتاج إلى أحد محركين: «أمَّا الأوَّل فلأن يوجد، وأمَّا الثاني فلأن يوجد محرِّكًا». وهذا يعني أنه ليس محرِّكًا أوَّل، ونحن نتحدث عن المحرك الأوَّل.

- والثانية، أنَّ هذا «المحرك الأوَّل يجب ضرورة أن يكون غير متحرك، لا بالذات ولا بالعَرَض، فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المتحرك عنه غير متحرك عن شيء آخر أصلاً، بل إنَّها يتحرك عنه فقط. فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المتحرك عن مثل هذا المحرك غير كائن ولا فاسد»⁽¹⁾.

بعد هاتين المقدمتين يقول ابن باجَّة: «فأمَّا أنَّ المحرك الأوَّل أزلي وواحد، فسيبتين ممَّا نقوله». ثم يمضي في تحليل الحركة الأولى وطبيعتها. وكان قبل ذلك قد مهَّد بحديث مطول عن الحركة عموماً، مؤكِّداً أنَّ الحركة متصلة لا تنقطع وأنها سرمدية أزلية دائمة. انظره يقول: «أنَّ الحركة لا يمكن أن تخل، وأنَّ [ال] حركة واحدة متصلة». فإذا كان هذا شأن الحركة عموماً فما هي الحركة الأولى؟ وكيف تكون عن المحرك الأوَّل؟ وما هي صفاتها؟

(1) نفس المرجع، ص 215.

أمّا أبو بكر فإنه يرى أنّ هذه الحركة لا يمكن أن تكون «إلاّ النقلة دورًا فقط». أي حركة النقلة الدائرية. وهذا صحيح لأنّ حركة النقلة تتقدم سائر الحركات الأخرى، الكون والفساد والاستحالة والنمو والاستقامة، ذلك أنّ حركة النقلة هي الحركة الوحيدة التي يمكن فيها أن تكون واحدة ومتصلة، أضف إلى ذلك، أن الحركة الأولى هي حركة المتحرك الأوّل حول نفسه أوّلاً وبالذات، وهذا النوع من الحركة إنّما يكون حركة نقلة فقط، ولكن ليس أي ضرب من النقلة، وإنّما النقلة الدائرية فقط. والعلة في ذلك أنّ الحركة الدائرية، هي الضرب الوحيد من الحركة الذي يمكن أن يكون متصلًا ودائمًا، كما كان قد تقرر في شرح المقالة السادسة من السماع.

يضاف إلى ذلك، أنّ حركة النقلة الدائرية هي حركة بسيطة، ليست مركبة من حركتين ذهابًا وإيابًا، أو صعودًا وهبوطًا، ممّا يقتضي أسبابًا وعللاً لتغيير الحركة من الذهاب إلى الإياب وبالعكس، أو من الصعود إلى الهبوط وبالعكس، وممّا يقتضي انقطاعًا في الحركة. ويضاف إلى ذلك أيضًا، أنّ الحركة الأولى؛ أعني حركة المتحرك الأوّل، لا يمكن أن تكون حركة كون وفساد، أو حركة نمو ونقيضه وهو الذبول والموت، أو حركة استحالة، أو حركة استقامة، لأنّ جميع هذه الحركات تنقطع بالسكون. لهذا كلّ كانت الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة البسيطة التي لا يقتحمها السكون، بحيث أنّنا لو أخذنا أية نقطة من نقاط الدائرة، فإنّ هذه النقطة يمكن أن تكون البداية أو النهاية أو الوسط للحركة في وقت

واحد. وباختصار، فإنَّ حركة النقلة الدائرية هي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة ودائمة، «فليس إذن شيء يمكن أن تكون فيه الحركة متصلة سرمدًا غير ما يتحرك على الدائرة»⁽¹⁾.

بعد هاتين المقدمتين التمهيديتين، وبعد وصف مطوّل لطبيعة حركة المتحرك الأوّل، يخلص ابن باجّة إلى القول:

فإذن المحرّك الأوّل الذي هو أقدم المحركات وأولها بالطبع يجب أن يتحرك لا بذاته ولا بالعرض، لا عن ذاته ولا عن غيره، فلا يتحرك بوجه. فلذلك يلزم أن يكون المتحرك عن مثل هذا المحرك دائميًا واحدًا بالعدد، لأنّ المحرك إنّما يحرك بوجه واحد وعلى سنن واحد. ولا يتقدمه محرك آخر⁽²⁾.

وأما حركة هذا المحرك فهي «حركة النقلة دورًا» كما قد تبين قبل قليل. وهو يعود ليؤكد: «وأقول: أنّه لا يمكن أن تكون غير الحركة دورًا».

وهكذا نصل مع ابن باجّة وبطريقة غير مباشرة إلى أنّ المحرّك الأوّل واحد وأزلي. ذلك أنّ فيلسوفنا يخلص من حديثه عن الحركة الأولى وطبيعتها إلى صفات منشيء هذه الحركة. فإذا كانت حركة هذا المحرك الأوّل متصلة وواحدة وأزلية، فلا بدّ أن يكون مُنشئها

(1) نفس المرجع، ص 216-217.

(2) نفس المرجع، ص 220.

واحد وأزلي أيضًا. بل إن ابن باجة يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو بعد أن يثبت وجود محرك أوّل لا يتحرك، نراه يتحدث عن هذا المحرك الأوّل بإطلاق وكأنّه الله نفسه، وهو ينسب إلى هذا المحرك صفات هي صفات الله، بما في ذلك الوجدانية والخلود. انظره يقول: «سبب اتصال الحركة أنّ المحرك لها أزلي ويوجد ضرورة»؛ وهو استنتاج منطقي في نظر ابن باجة لأنّ «الحركة تابعة للمتحرك»⁽¹⁾، كما يؤكد هو نفسه. فإذا كانت حركة المتحرك الأوّل أزلية سرمدية فالمحرك الأوّل أزلي سرمدي، وإذا كانت حركته واحدة فهو واحد، وإذا كانت متصلة فذلك لأنه موجود أبدًا فاعل دائمًا واحد وخالد.. وهذه الفكرة نفسها يعبر عنها أبو بكر في كتاب النفس بطريقة مماثلة حيث يقول: «والمتحرك منه ما هو متحرك حركة سرمدية، ومنه ما هو متحرك حركة كائنة فاسدة. ومحرك السرمديّة واحد وهو محرك دائمًا، فمحرك السرمديّة هو أبدًا واحد موجود بالفعل، وليس محرّكًا تارة وتارة لا»⁽²⁾.

42- المحرك الأوّل ليس جسمًا ولا عظمًا

بعد أن أثبت أبو بكر أنّ المتحرك الأوّل دائري الحركة، وأنّه أزلي سرمدي، وأنّه متصل وواحد، ويعد أنّ استنتاج من ذلك أنّ محرك هذا المتحرك دائم الوجود وواحد، فإنّ فيلسوفنا يتابع مسيرته في تحديد صفات هذا المحرك الأوّل، مضيفًا إلى ما سبق أنّ المحرك

(1) نفس المرجع، ص 222.

(2) ابن باجة، كتاب النفس، ص 47.

الأول ليس بجسم ، ولا بذى جسم، وأنه لا عِظَم له أصلاً، وذلك على الوجه التالي:

وقد تبين أن هناك محرّكاً أولاً وأي حركة هي التي يحركها هذا المحرك. فأما أن ليس بجسم ولا بذى جسم ولا له عِظَم أصلاً، فقد يظهر بما أثبت فيه، وذلك أن المحرك الأوّل يحرك حركة غير متناهية، وكل جسم فهو متناه، ولكن لا يمكن أن يكون لمتناه بالفعل قوّة غير متناهية. فإنّه إن أخذ من غير المتناهي جزء منه متناه، كانت قوته متناهية...، بما أثبت فيه، وذلك أن المحرك الأوّل يحرك حركة غير متناهية، وكل ما يحرك حركة غير متناهية فله قوّة على التحريك غير متناهية.

وهنا أيضاً نرى أن ابن باجّة يستخرج صفات المحرك الأوّل من المتحرك الأوّل، فإذا كان هذا المتحرك يتحرك حركة غير متناهية، فهذا دليل على عدم تناهي المحرك الذي يحرك تلك الحركة، وهو هنا المحرك الأوّل. فإذا كان هذا المحرك غير متناه، فإن ذلك يعني أنّه لا يمكن أن يُحدّد؛ أي أنّه ليس بجسم ولا جسم له أو عِظَم على الإطلاق. ولو كان هذا المحرك جسماً لكانت حركته متناهية، لأنّ الجسم المتناهي لا يُنتج قوّة غير متناهية. وبالتالي، المحرك المتناهي لا ينتج حركة غير متناهية. ودليله: أنّنا لو أخذنا من غير المتناهي جزءاً منه متناهيًا، ولنفرض أنّ هذا الجزء هو ربع غير المتناهي مثلاً، فإن ضاعفنا قوّته عدّة مرات، «فتكون قوته أعظم من

قوة المفروض، فتكون قوة متناهية أعظم من غير المتناهية، ويكون الجزء أعظم من الكل، وتوجد قوة أعظم مما لا نهاية له، وهذا كله محال لا يمكن»⁽¹⁾.

وهكذا يمضي أبو بكر في إثبات أن الجسم المتناهي لا ينتج إلا حركة متناهية، وأن الحركة غير المتناهية يجب أن تكون صادرة عن محرك غير متناه. والخلاصة الوحيدة التي يمكن الخروج بها من المثال السابق ومن أمثلة أخرى يذكرها الفيلسوف الأندلسي، هي أن هذا المحرك غير المتناهي ليس بجسم، وبالتالي فهو لا يقبل الانقسام أو عدم الانقسام بالمعنى الذي تقبله ذوات الأجسام والأعظام. انظره يقول: «فإذن المحرك الأول لا عظم له، فهو غير منقسم، لأن كل منقسم فهو عظم أو ذو عظم». ولو افترضنا جدلاً أن المحرك الأول جسم، أو أنه في جسم، لعرضت محالات كثيرة، منها أنه قد ثبت لدينا أن المحرك إذا كان جسمًا أو في جسم لوجب أن يكون هذا المحرك متشافعًا مع المحرك ومتصلًا به اتصالًا ماديًا. ولو كان هذا حال المحرك الأول لما كان محركًا إلا بأن يتحرك، فلا يكون محركًا أول على الحقيقة، لأنه محتاج إلى محرك آخر وهكذا. وقد يُظن أن بعض المحركات ذوات الأجسام يمكن أن تفارق متحركاتها كالقوس والسهم، إلا أننا إذا فحصنا عن هذا الأمر تبين لنا أنه عندما يدفع القوس السهم فإنه يدفع معه الهواء، والهواء هواء آخر، وهكذا.. فلا يكون المتحرك مستمرًا في الحركة دون أن يكون محركه متحركًا، وليس هذا شأن المحرك الأول أثبتناه غير متحرك.

(1) ابن باجة «في معاني الثامنة» من شروحات السماع، ص 228.

وابن باجة لا يكلّ من تقديم الأمثلة واحداً بعد الآخر. فبعد مثال القوس والسهم يقدم لنا مثال المغنطيس الذي يحرك الحديد دون أن يتحرك، ومثل النار تلتهم الخشب، وغير ذلك من الأمثلة. وهو يفنّد هذه الحالات ولا يملّ من العودة إلى الحديث عن الفرق بين المحرك الأول والمحرك المباشر، وبين المحرك الأول القريب والمحرك الأول البعيد. كل ذلك لتأكيد صفة أساسية من صفات هذا المتحرك الأول، وهي أنه ليس جسمًا أو عِظْمًا وليس في جسم أو عِظْم.

في ختام رسالته الموسومة بـ «معاني الثامنة خاصّة»، يشير أبو بكر إشارة خاطفة إلى أنّ هذا المحرك الأوّل يجب أن يكون على محيط الكون، لأنّ المحرك الأوّل مبدأ الحركة، و«المبدأ هو إمّا في الوسط أو في المحيط، غير أنّه ليس في الوسط فهو في المحيط» إذن. انظره يقول في أمر هذا المحرك الأوّل: «وإنّما حيث ينبغي أن يرتب وجود هذا المحرك، ففي كثرة الحركة اليومية» لأنّ المبدأ هو إمّا في الوسط أو في المحيط «غير أنّه ليس في الوسط فهو في المحيط» والآن كيف يمكن أن نفهم هذا «الترتيب» الذي يتحدث عنه فيلسوفنا بشأن المحرك الأول؟ وما هو الوسط وما هو المحيط الذي يتحدث عنهما؟

بما أنّ ابن باجة يتحدث عن هذا «الترتيب» وعن «الوسط» و«المحيط» في معرض حديثه عن أنّ المحرك الأول ليس جسمًا ولا في جسم، وبعد تأكيده أنّ هذا المحرك ليس منقسمًا ولا متصلًا، فإنّنا لا نستطيع أن نفترض أنّه يتحدث عن مكان للمحرك الأوّل بالمعنى

الذي يصدق على الأجسام والأعظام. فلا يبقى أمامنا إلا أن نفهم هذا «الوسط» وذلك «المحيط» في ظل النظام الكوني (الكوسمولوجي) الذي يتبناه ابن باجة نفسه. فالكون عنده أشبه ما يكون بالدوائر المتراكزة (دوائر ذات مركز واحد تختلف في قربها وفي بعدها عن المركز بحسب قطرها)، وكل دائرة تمثل مرتبة من مراتب الوجود بدءاً من أدنى الموجودات وانتهاءً بأعلاها. في هذه الحالة تكون الدائرة الأوسع هي دائرة المتحرك الأول، ويكون المحرك الأول خارج هذه الدائرة أو على محيطها.

وهنا نلاحظ أن هذا «الترتيب» الذي يشير إليه ابن باجة، يجمع بين النظامين الكوسمولوجي والميتافيزيقي في كلٍّ موحد، بحيث يكون وجود هذا المحرك الأول على دائرة المحيط، وهي الدائرة الأوسع والأبعد عن المركز. وفي هذا إشارة واضحة إلى الدور الذي يلعبه المحرك الأول في الكون بأسره، فهو مصدر الحركة ومبدؤها الأول.

ولا يُخفى هنا أن التناقض الذي يمكن أن يتوهمه البعض بين القول بأن المحرك الأول متعال وفوق المكان من جهة، والقول بأنه موجود في المحيط من جهة أخرى. نقول أن هذا التناقض لا بدّ من أن يزول عندما نضع هذا كله ضمن إطار النظام الكوني الذي يأخذ به الفيلسوف. ففي ظل هذا النظام يصبح بالإمكان الجمع بين القولين «متعال لا في مكان» و«في المحيط»، لأن كونه «في المحيط» إنّما هو إشارة إلى شموليته لكل شيء، دون أن يكون واحداً من

الأشياء. فعندما ننظر إلى الكون من خلال النظام التراتبي الذي أشرنا إليه قبلاً⁽¹⁾، وعندما ننظر إلى هذا على أنه دوائر ذات مركز واحد كبيرها يتضمن صغيرها، عندئذ نفهم كيف يشمل المحرك الأوّل الوجود بأسره، عندما يكون على محيط الدائرة الأوسع والأبعد عن المركز، وكأنّه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽²⁾.

إلا أننا يمكن أن ننظر إلى هذه الدوائر نظرة مختلفة، فإذا كان أوسعها يمثل أدنى الموجودات، فإن أضيقها يمكن أن يمثل أعلى الموجودات، وعندئذ يكون المبدأ الأوّل في المركز. فالقضية تتوقف على زاوية النظر. ابن باجة نفسه يؤكد أن المبدأ قد يكون في الوسط وقد يكون في المحيط. وهكذا ينهي وابن باجة رسالته في معاني الثامنة خاصة مؤكداً «أنّ المبدأ هو إما في الوسط أو في المحيط، غير أنّه ليس في الوسط، فهو في المحيط. فقد تبين أن هناك محركاً أوّلاً، وأي حركة يحركها، وأنّه غير منقسم ولا متصل ولا في عِظَم البتّة».

43- هل المحرك الأوّل هو العقل نفسه؟

لا يشير ابن باجة في أبحاثه في الفلسفة الطبيعية إلى المحرك الأوّل على أنه العقل نفسه إلا إشارتين مختصرتين:

نجد الإشارة الأولى في شرحه للمقالة السابعة من السماع، عندما يقول أنّ العقل يحرك ولا يتحرك، مستخدماً مصطلح العقل

(1) انظر أعلاه ص 164.

(2) الآية 5 سورة طه 20.

بدلاً من مصطلح المحرك الأول؛ انظره يقول: «وقد تبين في غير هذا المكان أنّ العقل يوجد لا في زمان، فليس فيه حركة...»⁽¹⁾. إلا أنّ هذه الإشارة العابرة غير واضحة وغير صريحة، ويمكن أن تكون موضع اعتراض، لأنها لا تثبت الموازنة التامة بين العقل والمحرك الأول.

الإشارة الثانية في ختام رسالة ابن باجة الموسومة بـ «في معاني السابعة والثامنة»، وهي أكثر مباشرة وأشد وضوحاً؛ ذلك أنّ ابن باجة يؤكد في هذه الإشارة أنّ محرك المتحرك الأول لا يمكن أن يكون الطبيعة، كما هو الحال في الأجسام الطبيعية، ولا يمكن أن يكون النفس كما هو الحال في الإنسان والحيوان. ولما كانت حركة هذا المتحرك متصلة ودائمة فإنّها تقبل المتضادات أو المتقابلات، لذلك كان لا بدّ أن يكون محرك هذا الضرب من الحركة عقلاً أو صورة من صور العقل كما يؤكد أبو بكر:

فإنّ وجود جسم يتحرك فيه على الاتصال حتى لا يسكن في واحد منها، لم يمكن أن تكون صورته لا طبيعة ولا نفساً، لأنّ كل طبيعة فلها بالذات أحد المتقابلات. ولا يكون حيواناً لأنّ كل نفس فقد توجد فيها أشواق متضادة، فحركتها ضرورة غير متصلة. فإنّ وجد جسم يتحرك حركة، متصلة، كان ضرورة لأنّه يطلب المتقابلات، يشبه النفس، ولأنّه ليس له أن يسكن، يشبه

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 126.

الطبيعة. فلذلك يكون محرك مثل هذه تصورًا عقليًا ضرورة لأنّه يقبل المتقابلات. ولأنّه أبدًا يختار شيئًا واحدًا، فهو يشترك شيئًا واحدًا، وهو التصور... فلذلك يتحرك على اتصال⁽¹⁾...

إلا أن هذا لا يحسم الإجابة عن السؤال الرئيسي: هل المحرك الأول هو العقل نفسه؟ ذلك أنّ الإشارة ما زالت غير قاطعة، فالمحرك الأول الذي يشير إليه ابن باجة هنا ليس هو بالضرورة العقل نفسه، بل «تصورًا عقليًا ضرورة»، ومن الواضح أنّ ثمة فرقًا بين العقل والتصور العقلي، اللهم إلا في حال العقل الفعّال، ونحن لم نصل بعد إلى دليل يؤكد أنّ المحرك الأول هو العقل الفعّال. إلا أنّنا نستطيع إكمال الصورة التي يقدمها الفيلسوف الأندلسي في شروحات السماع بما نجده في كتبه الأخرى، ولا سيما كتاب النفس وكتاب تدبير المتوحد. في كتاب النفس مثلاً يتحدث ابن باجة وفي أكثر من مناسبة واحدة عن العقل على أنّه هو المحرك الأول وبالعكس، أو هما على الأقل يؤديان وظيفة واحدة وهي التحريك حركة ضرورية سرمدية متشابهة، دون التحرك، ومع الاكتفاء بالذات. فالعقل «إن كان مكتفياً بتحريكه بنفسه فذلك محرك ضرورة دائماً، أو محرك حركة سرمدية متشابهة، كالمحرك الأول»⁽²⁾. والواقع أنّ كتاب النفس بأسره يدور حول موضوع الحركة. والمحور الرئيسي في هذا الكتاب إنّما هو العقل. أو بتعبير أوضح

(1) ابن باجة، «في معاني السابعة والثامنة» من شروحات السماع، ص 190.

(2) ابن باجة، كتاب النفس، ص 68.

العقل الفعّال الذي هو المحرك الأول، أو «المحرك من خارج» كما يسميه فيلسوفنا.

أمّا الإشارة الأوضح فنجدها في ختام النص العبري لكتاب تدبير المتوحد كما يقدمها منك Munk في كتاب أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية، حين نقرأ:

C'est la la conception de l'intellect séparé, je veux dire de l'intellect actif, tel qu'il se concoit lui - meme, et c'est la la fin de tous les mouvements.

«فهناك نجد تصوّر العقل المفارق، أعني العقل الفعّال الذي يعقل ذاته بذاته وهناك نجد نهاية الحركات جميعاً».

فهذه الموازاة بين العقل الفعّال والمحرك الأول التي نجدها هنا، حيث تنتهي الحركة عندهما، هي أكثر وضوحاً في الحكمة النظرية منها في العلوم التأمليّة. ففي الحكمة النظرية نجد أنّ العقل الفعّال Intellectu in Actu والعقل المكتسب Intellectu in Acquisitu يتّحدان في كلّ موحد، تماماً كما يتّحد المحرك الأول بالمتحرك الأوّل في كل موحد، مع إمكان الفصل بينهما نظرياً فقط. أمّا على مستوى العلوم التأمليّة، فإنّ العقل هو غير المعقول، تماماً كما أنّ أي محرك من المحركات المتوسطة هو غير المتحرك عنه، فلكل متحرك محرك هو غيره كما نعرف. وقد يكون من المفيد أن نعود ونؤكد هنا أنّ غرض ابن باجة الرئيسي، سواء في الحكمة النظرية أم في العلوم التأمليّة هو واحد، وهو إثبات وجود محرك أوّل هو عقل

صرف. في الحكمة النظرية نبدأ بصور الأجسام الهولانية أولاً، ثم الصور الروحانية ثانياً، ثم المعقولات أخيراً تمهيداً للوصول إلى الاتصال بالعقل الأوّل. وفي العلوم التأمليّة نبدأ بحركة الأجسام الطبيعيّة، ثم الحركة الإرادية التلقائية، ثم حركة الأجسام المستديرة أو الأفلاك التي تنتهي عند المحرّك الأوّل. فنهاية كل حركة هي المحرّك الأوّل، ونهاية التحرك عبر الصور هي العقل الفعّال نفسه.

لقد أصبح بإمكاننا الآن أن نمضي باستنتاجنا إلى نهاية المطاف، لنقول بأنّ المحرك الأول والعقل الفعّال ليسا سوى الصورة الفلسفية لله نفسه. وهذه المبادئ الثلاثة تشترك في نفس الصفات: فهي تحرك ولا تتحرك، وهي فوق الزمان والمكان، وهي ليست أجساماً ولا تقوم في أجسام، وهي سرمدية ودائمة وخالدة. وفوق هذا وذاك فإنّ المحرك الأول والعقل والله هي الغايات النهائيّة، أو هي الغاية القصوى للوجود في تجلياته المختلفة. والواقع أنّ أعمال ابن باجّة جميعاً تصب في هذه الغاية. فأعمال ابن باجّة في الفلسفة الطبيعيّة، أو العلوم التأمليّة كما يسميها، إنّما تهدف إلى الوصول إلى المحرك الأوّل، وأمّا أعماله الإلهية، أو أعماله في الحكمة النظرية، فتهدف إلى الاتّصال بالعقل الأوّل أو العقل الفعّال، وبواسطة هذا الاتّصال يصبح الإنسان إلهياً ويحقق غايته الإنسانية. وهذا ما تؤكده رسالتا ابن باجّة المقتضبتان الوقوف على العقل الفعّال وفي الغاية الإنسانية. فهذه الرسالة الأخيرة تنتهي بفقرة معبّرة أحسن تعبير عن هذه الغاية التي نتحدث عنها:

فإذا حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار، كما يقول أرسطو، سكيناً في فرح وسرور دائمين. فإنَّ الدائم من جهة الزمان غير دائم. وأمَّا الدائم فهو الذي لا يشمل زمان، وهو دائم بنفسه لا بأنَّ زمانه زمان، ولذلك أخلق الأشياء الدائمة بالدوام هو الله تعالى، وهو معطي الدوام⁽¹⁾.

وهو نفسه المحرك الأول والشرط الضروري للحركة وضمان وجودها واستمرارها، وهو نفسه العقل المدرك الذي «هو ذات إدراكه» والذي هو «صورة لا في مادة»⁽²⁾. ومن الواضح هنا أننا عندما نقارن هذه المبادئ الثلاثة فإننا نجد أنَّ كلاً منها هو المبدأ الأول الذي ترتد إليه كافة الحركات، وكافة الصور، وكافة الموجودات. وأوجه التشابه أوضح من أن نحتاج لإعادتها، وأهمها أنَّ هذا المبدأ في أشكاله المختلفة هو فعل محض يسع إليه كل شيء عداه، وأنَّ الاختلاف بين وجوهه الثلاثة لا يمكن أن يكون أكثر من اختلاف اسمي. فهو بالقياس لضرب من تجليات الوجود محرَّك أوّل. وهو بالقياس لضرب آخر من التجليات عقل فعّال، وهو فوق هذا وذلك الله الأخلق بالدوام لأنَّه «معطي الدوام».

(1) ابن باجة، «في الغاية الإنسانية» رسائل ابن باجة الإلهية، ص 104.

(2) ابن باجة، «الوقوف على العقل الفعّال» نفس المرجع، ص 109.

خامساً: خلاصة وتعقيب

في تناوله لمسألة المحرك الأول حَقَّق ابن باجّة إنجازين رئيسيين:

الأول، برهان المحرك الأول والمنهج المستخدم في إثبات وجود هذا المحرك. والثاني تصنيف العلوم الإنسانية وترتيبها في نظام شامل وموحد. واثنا واقع أنّ هذين الإنجازين يرتبط أحدهما بالآخر أشد الارتباط. ذلك أنّ الوصول إلى إثبات وجود المحرك الأول يستلزم ضرورة إعادة ترتيب النظام التراتبي للتجريد العقلي عبر الصور الروحانية، وإعادة تصنيف العلوم والمعارف الإنسانية اللازمة للترقي والصعود إلى الهدف أو الغاية القصوى: المحرك الأول، أو العقل، أو الله.

والواقع أو الرؤية الروحانية والميتافيزيقية العميقة التي كان يملكها ابن باجّة كانت من الاتساع بمكان حتى أنّها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها تقريباً. ونحن نستطيع أن نرى البعد الميتافيزيقي للبحث في الفلسفة الطبيعية في جميع مباحثه الطبيعية، بل وفي أكثر جزئيات هذه المباحث. أضف إلى ذلك أنّنا في كتاب شروحات السماع وحده ننتقل، خطوة خطوة وبمنهجية ثابتة ومنظمة، من المادة الأولى أو الهولي إلى الطرف المقابل تماماً، وهو المبدأ الأول أو المحرك الأول. والمنهج الارتقائي أو منهج التعالي والتسامي الذي استخدمه أبو بكر يعالج كل جزء من أجزاء السماع وفق المبادئ والقواعد اللازمة المؤدية إلى تقدّم محتوم نحو الهدف

المنشود. أمّا نتيجة هذه المسيرة فكانت ذات شقين رئيسيين: الأول لم يهمل الصعود التدريجي نحو الغاية من البحث الطبيعي كبحث طبيعي ولا من البحث في الحيوان والإنسان والنفس كبحث في الحيوان والإنسان والنفس. والثاني، أنّ كل ضروب العلم والمعرفة، حتى البحث في الطبيعة، تحولت إلى معرفة ميتافيزيقية جدلية.

وإذا كان ابن باجة لا يقدم لنا أي برهان على وجود الله سوى البرهان الطبيعي؛ أي برهان الحركة الذي ناقشناه وعالجناه عبر هذا البحث، فإنّ لهذا الموقف أهميته الواضحة. ذلك أنّ المنطق والعلوم والتعليمية؛ أي الرياضيات، ليست إلا أدوات للفلسفة دون أن تشكل جزءاً أساسياً من الفلسفة. أمّا الفلسفة على الحقيقة فتبدأ بالطبيعة والبحث فيها، الأمر الذي يجعل من الطبيعة الخطوة الأولى أو الخطوة الأساسية في نظام فلسفي ارتقائي موحد. وابن باجة يشير إلى هذا باختصار في مطلع أقواله وشروحه على السماع حيث يقول: «ولم يتبين هل هو واحد أو أكثر إلا في الفلسفة الأولى، فيتبين له المحرك الأول وكيف يكون والمادة الأولى وكيف هي... ولذلك صار النظر في هذا الكتاب متاخماً للفلسفة الأولى»⁽¹⁾. ومن الواضح أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقتصر فيلسوفنا على البرهان الطبيعي على وجود الله دون أن يقدم لنا أي برهان آخر.

فبرهان ابن باجة الطبيعي هذا على وجه الله، لا يظهر لنا أخذ

(1) ابن باجة، شروحات السماع، ص 16.

الفيلسوف الأندلسي بنظام فلسفي ارتقائي فقط، وإنما يبين لنا أيضًا انشغال فيلسوفنا الميتافيزيقي على مستوى العالم الطبيعي. فبالإضافة إلى أن المحرك الأول يلعب دورًا رئيسيًا في الجمع بين أجزاء الفلسفة المختلفة، فإنه يكسر ويزيل الحواجز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي، وهو لا يفعل ذلك بأن يختزل الميتافيزيقا وأن يخضعها للطبيعة، بل على العكس من ذلك؛ فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعي بعدً ميتافيزيقيًا. صحيح أن صاحب شروحات السماع يظهر وكأنه أحد اتباع أرسطو، وخاصة في حقل الفلسفة الطبيعية، إلا أنه من الواضح أنه تخطى أرسطو في مسألتين أساسيتين تجعله على اختلاف بيّن مع أرسطو:

- الأولى، أنه قد نجح في تحطيم الحواجز بين عالمي الطبيعة وما وراء الطبيعة، كما أثبتنا بوضوح في نهاية الفصل الأول من هذه الدراسة.

- الثانية، أنه قد تخطى تردّد أرسطو وتأرجحه بين وحدانية الله وتعدد الآلهة⁽¹⁾، وحسم هذه المسألة وأكدّ الوحدانية إلى حدّ الذهاب إلى أن أرسطو لا يمكن إلا أن يكون وحدانيًا. فهو يؤكد أن أرسطو يقول بوحدانية المبدأ الأول عندما يتحدث عن المحرك الأول قائلاً: «فإن كانت الحركة الأزلية واحدة أمكن أن يكون

(1) Philip Merlan, "Aristotle's Unmoved Movers", Tradition, IV (1946), 1-30.

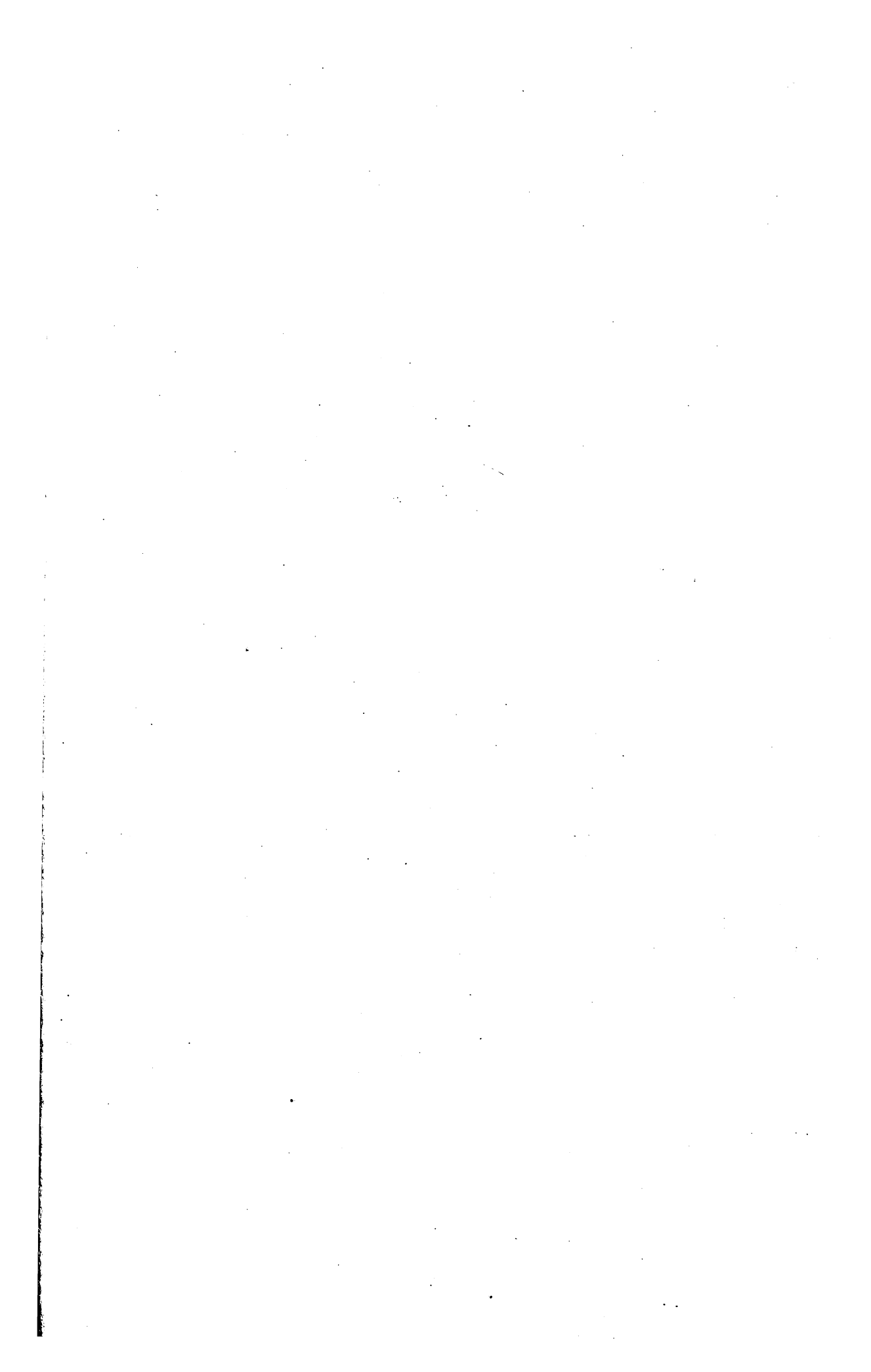
واحدًا، وإن كانت أكثر من واحدة فهو ضرورة أكثر من واحد، متناهية كانت عدتها أم غير متناهية. لكن الأحرى بالطبيعة التناهي. والأمر على ما يقوله أرسطو، عندما يقول: وفي واحد كفاية»⁽¹⁾.

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى القول أن ابن باجة قد ارتفع بفلسفة أرسطو الطبيعية إلى مستوى روحاني وما ورائي، وذلك من خلال منهجه الارتقائي من جهة، و«وحدانية» الفلسفة الطبيعية من جهة أخرى. وهذه النتيجة لا تحتاج إلى أي برهان إذا أخذنا بعين الاعتبار النزعة الروحانية/ الميتافيزيقية التي تهيمن على تفكير الفيلسوف الأندلسي، مع العلم بأن اهتماماته الروحانية/ الماورائية لا تتدخل باستقلالية الفلسفة الطبيعة عن غيرها من أجزاء الفلسفة. فقد نجهد أنفسنا في شروحات السماع وغيره من الكتب التي تبحث في الفلسفة الطبيعية، باحثين عن صفات للمحرك الأول لا تدخل في عداد الفلسفة الطبيعية، لنكتشف أن كل ما يمكن أن نجده يدخل في عداد المصطلح الطبيعي: المحرك الأول لا يتحرك، دائم الوجود، لا جسم له ولا عظم وهو واحد. ولا تتبين لنا الموازنة بين هذا المحرك الأول وغيره من التسميات ذات البعد الميتافيزيقي المباشر، كالعقل والله، إلا في أعمال ابن باجة الإلهية أو الميتافيزيقية. ومع هذا فإننا نقول أنه على الرغم من أن فلسفة ابن

(1) ابن باجة «في معاني الثامنة خاصة» من شروحات السماع، ص ص 215 -

باجّة الطبيعية تلتزم بموضوعها الأساسي وهو الطبيعة، إلا أنّ هدفها النهائي هو الحقيقة الماورائية. إنّها بتعبير آخر تضع الأسس الأولى وتشكّل حجر الزاوية في العلم النهائي أو الحكمة النظرية.

عند دراسة نظرية الحركة في فلسفة ابن باجّة، يجد الباحث نفسه يصعد تدريجيّاً من الخاصّ إلى العامّ، ومن المحسوس إلى الماورائي أو غير المحسوس. وبتعبير آخر يجد أنّ فكر ابن باجّة يعرض أو يتدرّج صعوداً أو ارتقاءً تدريجيّاً ممّا هو أقلّ رتبة وشرفاً إلى ما هو أعلى رتبة وأكثر شرفاً. مع التذكّر دائماً أنّ القضية المركزية الرئيسية هي قضية المحرك الأول. ذلك أنّ الخاصّ والمحسوس والأقلّ شرفاً هي بحاجة دائمة ومستمرة للعام وغير المحسوس والأعلى رتبة والأكثر شرفاً. فمع إثبات وجود المحرك الأول يتجدد تأكيد وجود الحركة ويتجدد تثبيت دورها ومهامّها، ذلك أنّ المحرك الأول هو المبدأ الضروري والشرط الأول والضمانة الأساسية للحركة وكل ما يتعلق بها، فكل شيء يتحرك نحوه وهو محرّك كل شيء، كل يسعى إليه وهو يشمل كل شيء.



مصادر ومراجع

تشتمل القائمة التالية على قسمين:

الأول: أعمال ابن باجة.

الثاني: مراجع مختارة.

أولاً: أعمال ابن باجة:

1- المخطوطات:

- تدبير المتوحد، وهو مختصر لكتاب تدبير المتوحد، المكتبة التيمورية، دار الكتب المصرية، أخلاق 2290، ق ق 332-346.
- المجموع، وهو مجموع أعمال ابن باجة، مكتبة الميراثيان، أوكسفورد.

Bodleian Library. Pococke MS. 206

2- كتب ورسائل منشورة:

- تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار التكندي ودار الفكر، بيروت، 1978.

- شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، 1978.
 - رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
 - رسالة اتصال العقل بالإنسان، تحقيق آسين بلاسيوس مع ترجمة إلى الإسبانية.
- “**Risalat Ittisal al-agl bi al-insan** (Tratado Avempace sobre la union del intelecto con el hombre)”, edited by Asin Palacios, **Al-Andalus**, VII (1942), 1-47.
- رسالة الوداع، تحقيق آسين بلاسيوس مع ترجمة إلى الإسبانية،
- “**Risalat al-Wada**, (La Carta de Adios’ de Avempace)”, edited by Asin Palacios, **Al-Andalus**, VIII (1943), 1-87..
- في النبات، تحقيق آسين بلاسيوس.
- “**Fi al-nabat** (Avempace botanico)” edited by Asin Palacios, **Al-Andalus**, V (1940), 255-299..

- كتاب النفس، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1960، وللكتاب ترجمة إنجليزية للمحقق.

Karachi: Pakistan Historical Society, 1961.

ثانياً: مراجع مختارة:

- الأهواني، أحمد فؤاد، مقدمة لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- Altmann, Alexander. "Ibn Bajjah on Man's Ultimate Felicity", **Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume**. English Section, Volume I. Jerusalem: American Academy of Jewish Research, 1965.
- Burckhardt, Titus. Moorish Culture in Spain. English translation by Alisa Jaffa. New York: McGraw-Hill, 1972.
- De Boer, T. J. **The History of Philosophy in Islam**. Translated by E. R. Jones. Second edition; London: Luzac and Co., 1933.
- Dunlop, D. M. "Ibn Bajjah's **Tadbiru'l- Mutawahhid** (The Rule of the Solitary)", *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1945, PP. 61-68.
- "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Baj-jah", **Islamic Quarterly**, II (July 1955), No. 2, PP. 100-116.
- Effler, R. R. **John Duns Scotus and the Principle "Omne Quod Movetur Ab Alio Movetur"**. New York: The Franciscan Institute, 1969.
- Evans M. G. **The Physical Philosophy of Aristotle**. University of New Mexico Press, 1964.

- Al-Farabi. **Risalah fa ara' ara' ahl al-madanah al-fadilah** (Alfarabi's **Abhandlung der Musterstaat**). Edited by Friedrich Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1895.
- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي، المكتب التجاري، بيروت 1962.
- Goldstein, Helen Tunik, "Averroes on the Structure and Function of **Physics VII, I**", **Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume**, English Section, Volume I. Jerusalem: American Academy of Jewish Research, 1965.
- ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، الطبعة الجزائرية.
- Ibn Abi Usaybi, a. **Tabaqat al-atibba'**. Edited by H. Juhier and A Nouredin. Alger: Librairie Ferraris, 1958.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1977. انظر الترجمة الفرنسية.
- Ibn Khallikan. **Biographical Dictionary**. Translated by MacGuckin de Slane. Paris: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843-1871. 4 Vol.
- ابن خاقان، الفتح، قلائد العقيان، بولاق، القاهرة، 1283 هجرية.
- ابن رشد، «السماع» ضمن رسائل ابن رشد، دائرة المعارف، حيدر آباد، 1947.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق وتقديم الدكتور عبدالحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة [د. ت].

- كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة [1959].
- Maimonides, Mose. **The Guide of the Perplexed.** Introduction and translation by S. Pines. Second impression; University of Chicago Press, 1964.
- المقرئ، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968. انظر أيضًا تحقيق محمد محمود عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، 1949.
- Al-Ma' sumi, M. S. Hasan. "Ibn al-Imam, the Disciple of Ibn Bajjah", **Islamic Quarterly**, V (Oct. 1959 and Jan. 1960), Nos. 3 and 4, 102-108.
- Merlan, Philip. "Aristotle's Unmoved Movers", **Traditio**, IV (1946), 1-30.
- Moody, Ernest A. "Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment", **Journal of the History of Ideas**, XII (1951), 176-206, 375-422.
- Munk, S. **Melanges de philosophie juive et arabe.** Second ed.; Paris: ibrairie philosophique J. Vrin, 1955.
- Owens, Joseph. "The Conclusion of Prima Via", **Modern Schoolman**, XXX (1952-53), 33-53, 203-215.
- Pines, S. "Omne quod movetur necesse est ab aliquot moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion", **Isis** (History of Science Society), 52 (1961), 21-34
- "La Dynamique d'Ibn Bajjah", **L'Aventure de la science.** Melanges Alexander Koyre- Histoire de la pensee, XII. Paris: Herman, 1964.

- Rosenthal, E.I.J. **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge: The University Press, 1962.
- Ross, Sir David. **Aristotle**. Reprinted; London: Methuen and Co., 1968.
- **Aristotle's Physics**. Oxford: The University Press, 1936. Wolfson, H. A. **Crescas' Critique of Aristotle**. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

فهرس الأعلام

ما عدا (أبو بكر بن باجة الأندلسي)

الألف

أبو بكر بن إبراهيم 32

ابن أبي أصيبعة 32

ابن الإمام، أبو الحسن 30، 44، 45

ابن تاشفين، أبو اسحاق بن إبراهيم 33

ابن تاشفين، علي بن يوسف 34

ابن تاشفين، يوسف 34

ابن حزم 35

ابن حسداي 41

ابن رشد 34، 22+. 121، 151، 157، 269

ابن خاقان، الفتح 31، 38، 56

ابن زهر 29، 30

ابن زهر، أبو العلاء 29

ابن زهر، أبو مروان 29

ابن سينا 49، 59

ابن طفيل 60

ابن معتوب، ابن معيوب 30

ابن النضر، الحسن 44 و 45

ابن وهيب، مالك 36

اخوان الصفاء 259

أرسطو = أرسطوطاليس 39، 40، 41، 42، 43، 46، 58،

61، 62، 70، 72، 77، 78، 87، 91، 95، 97،

98، 99، 102، 103، 104، 106، 115، 116،

117، 118، 119، 137، 145، 146، 147، 148،

149، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161،

162، 163، 176، 177، 214، 215، 226، 242،

243، 248، 255، 260، 261، 264، 267، 275،

282، 301، 302، 305

إسبانيا 26، 33، 34، 60

الإسبانية 47

الإسكندر 186

إشبيلية 33، 44

الإفرنج 27، 34، 38

أفلاطون 50، 61، 99، 106، 164، 217، 226، 262

أفلر Effler 80

إقليدس = إقليدي 146

أكسفورد 47

ألتمان Altmann 224، 229

ألمانيا الشرقية 47

الأمويون 33

الأندلس 30، 32، 33

الباء

بدوي، عبدالرحمن 147

برلين 47

برمانيدس

بودليان 47، 49

بلاسيوس، آسين 47، 48

بينس Pines 118، 244

الثاء

ثامسطيوس 118، 224

الحاء

الحصني، أ.ر. 47، 48

الحكم الثاني 35

الدال

دنز سكاتوس Duns Scotus 80

دنلوب 47

الراء

الرواقية 260

روبنسون كروزو 60

الزاي

زينن = زينون 272

السين

سارتون 32

سرقسطة 33

السكنجيين 287

سمبليقيوس 186، 185

الشين

شاطبة 33

الصاد

صقلية 29

العين

العرب 197

العربي 32، 238

العربية

الغين

غاليليو 165

الغزالي 36، 37

الفاء

الفارابي 49، 55، 59

فاس 33

فخري، ماجد 48

القاف

قوص 44، 45

الكاف

Creskas

الميم

المرابطون 27، 34

مرسية 33

مشاؤون 52

مصر 44

المعتمد بالله 33

المعصومي، محمد صغير حسن 49

المغرب 49

المقرّي 30، 32

ملوك الطوائف 27، 34

منك Munk 46

مودي Moody 160، 163، 165

الواو

ولفسون Wolfson

الياء

يحيى النحوي 275، 278

يهودية

اليوناني 145

ا

الآيات الواردة في الكتاب

الصفحة	الآية
31	* ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾
32	* ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾
225	* ﴿الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَأَنْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾
229	* ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ءَكُلُّ مَن عِنْدَ رَبِّنَا﴾
296	* ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾

الأحاديث الواردة في الكتاب

الصفحة

الحديث

- * من كانت هجرته إلى الله، فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه. 226-225
- * إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى. 226
- * خلق الله العقل، فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحب إليّ، منك. 230

فهرس أسماء الكتب

الواردة في الكتاب

الآثار العلوية

تاريخ العلوم

تدبير المتوحد

تهافت الفلاسفة

حي بن يقظان

رسائل ابن باجة الإلهية

رسالة الاتصال

اتصال العقل بالإنسان

رسالة الوداع

السماء والعالم

السماع الطبيعي = السماع

= مقالات السماع

الطبيعة = الطبيعيات

في الطب

في الغاية الإنسانية

في ماهية الشوق الطبيعي

في النبات

قلائد العقيان

قول يتلو رسالة الوداع

كتاب الحيوان

كتاب النفس

كتاب منافع الأعضاء

الكون والفساد

المجموع

المطمح

المنقذ من الضلال

نفح الطيب

الوقوف على العقل الفعّال

المحتويات

الصفحة	الموضوع
5	تمهيد
9	افتتاحية البحث
15	مقدمة المترجم
25	مقدمة المؤلف
26	1- لمحة تاريخية
39	2- أعمال ابن باجة
50	3- مذهب ابن باجة

الفصل الأول

65	الطبيعة
66	أولاً: الأجسام الطبيعية والحركة الذاتية اللاإرادية: ...
66	4- حركة الأجسام الطبيعية، دافعان رئيسيان
70	5- من النقص إلى الكمال، أو الصورة كدافع للحركة

الصفحة	الموضوع
77	6- هل الثقل هو الدافع في حركة الأجسام الطبيعية؟
94	7- النظام الطبيعي العقلاني والضرورة
99	ثانياً: شروط الحركة
99	8- ماهية الشوق الطبيعي أو نظرية الأسباب الأربعة
106	9- شروط الحركة الثلاثة
108	10- اللانهاية وعدم الانقسام
124	11- خلود المكان والزمان
127	ثالثاً: بعض خصائص الحركة
127	12- ثلاثة أنواع من الحركة
130	13- تضاد الحركات
135	14- تشافع المحرك والمتحرك
139	15- قياس الحركة
145	رابعاً: الديناميك عند ابن باجة
145	16- قوانين الحركة الأرسطية

الصفحة	الموضوع
148	17- نظرية الزمان الأصلي للحركة
155	18- ديناميكية ابن باجة
163	19- خلاصة

الفصل الثاني

167	الإنسان
	20- من الأفعال عديمة الحياة إلى الأفعال الإلهية
168	21- النفس وسيلة السمو والارتقاء ومبدأ الحركة في الكائنات الحيّة
171	22- الحار الغريزي هو آلة النفس الأولى
173	23- النظام التراتبي للآلات (تراتبية الآلات)
176	24- النفس تحرك الجسم
181	25- مقدمة لنظرية الصور الروحانية
186	26- تراتبية الصور الروحانية
188	27- الصور الروحانية والإرادة الحرة
191	28- ميكانيكية النفس على ضوء الصور الروحانية
197	29- كيف يرتقي الإنسان إلى مرتبة الخلود
203	30- من الثقل إلى المعقولات
210	31- من العبودية إلى الحرية
219	32- خلاصة

الفصل الثالث

المحرك الأول

- 241
- 242 أولاً: معنيان للمحرك الأول:
- 242 33 - في معاني المحرك الأول
- 250 ثانيًا: تراتبية المحركات:
- 34 - تراتبية الارتقاء المتدرج من المحرك الأول
- 250 القريب إلى المحرك الأول البعيد
- 35 - النظام التراتبي لعالم ما تحت فلك القمر
- 254 ونظرية النشوء والتطور
- 260 36 - الإنسان ذلك الكون الأصغر
- 262 ثالثًا: تركيب البرهان على وجود المحرك الأول
- 264 37 - كل متحرك له محرك
- 38 - رفض إمكانية ارتداد سلسلة المحركات إلى
- 269 غير نهاية
- 271 39 - نظرية الفعل والقوة
- 284 رابعًا: صفات المحرك الأول
- 285 40 - المحرك الأول لا يتحرك
- 288 41 - المحرك الأول واحد أزلي
- 292 42 - المحرك الأول ليس جسمًا ولا عظمًا
- 297 43 - هل المحرك الأول هو العقل نفسه؟
- 303 خامسًا: خلاصة وتعقيب

الصفحة	الموضوع
309	مصادر ومراجع.....
317	فهرس الأعلام.....
325	الآيات الواردة في الكتاب.....
327	الأحاديث الواردة في الكتاب.....
329	فهرس أسماء الكتب الواردة في الكتاب.....