

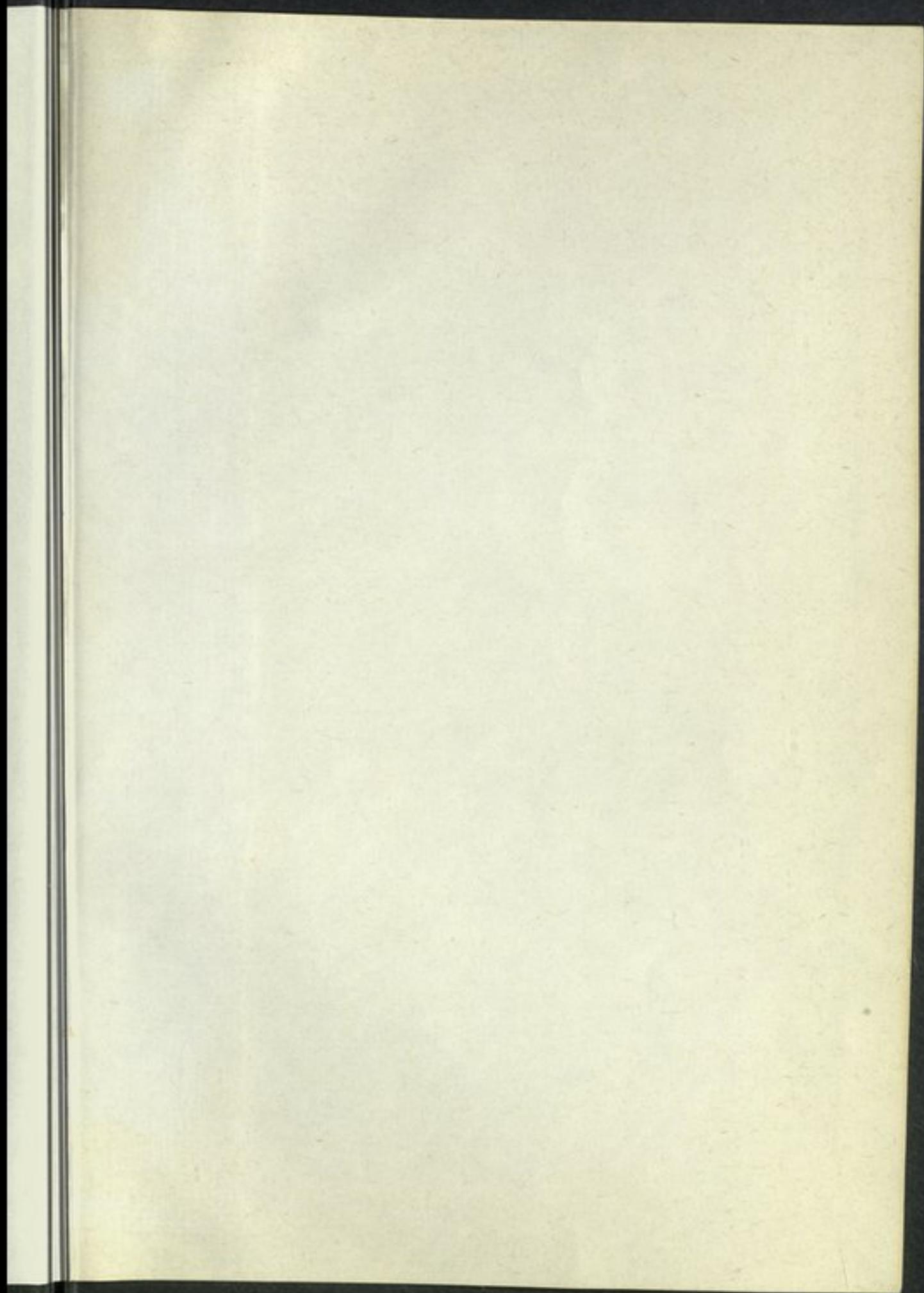
A. U. B. LIBRARY

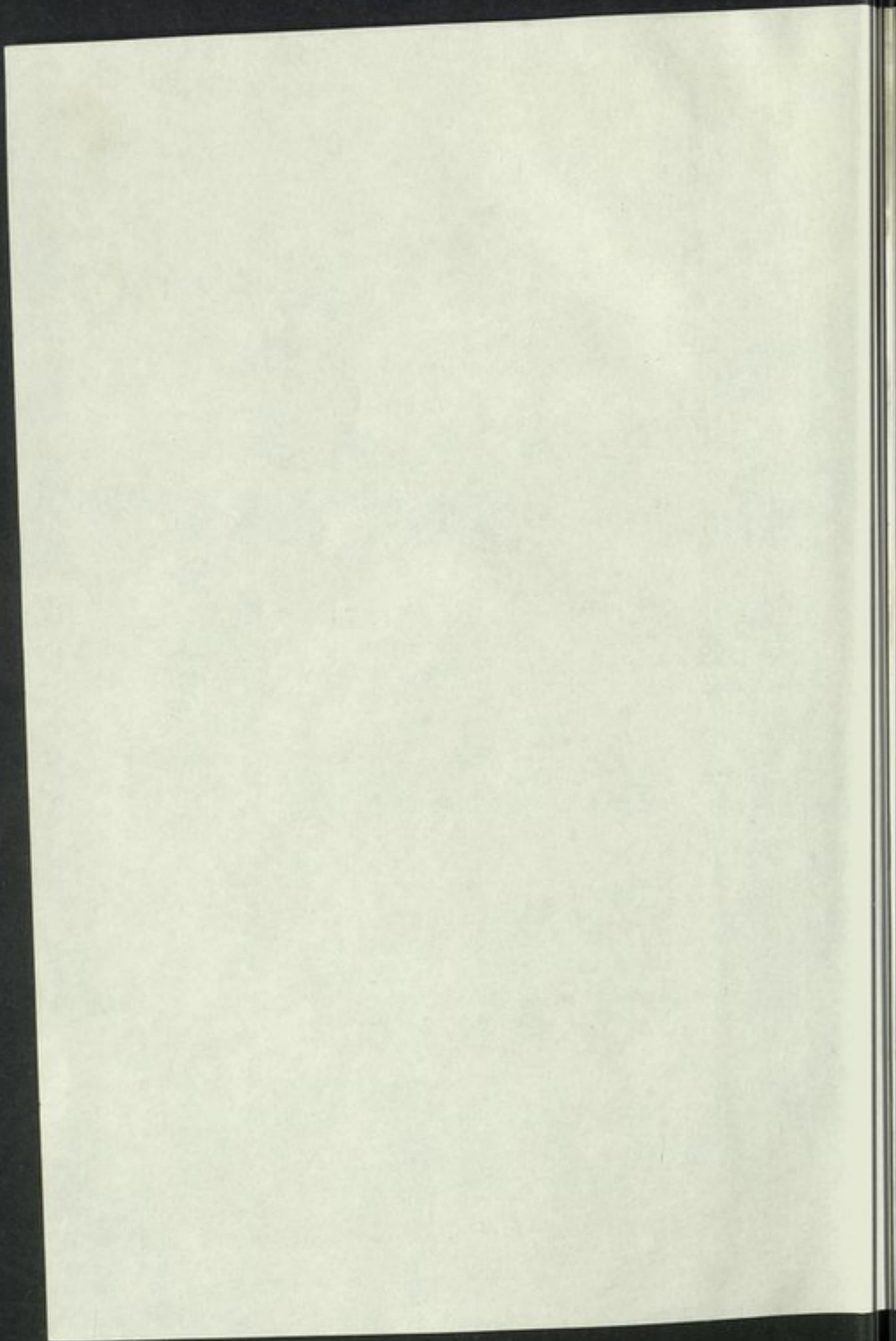
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT

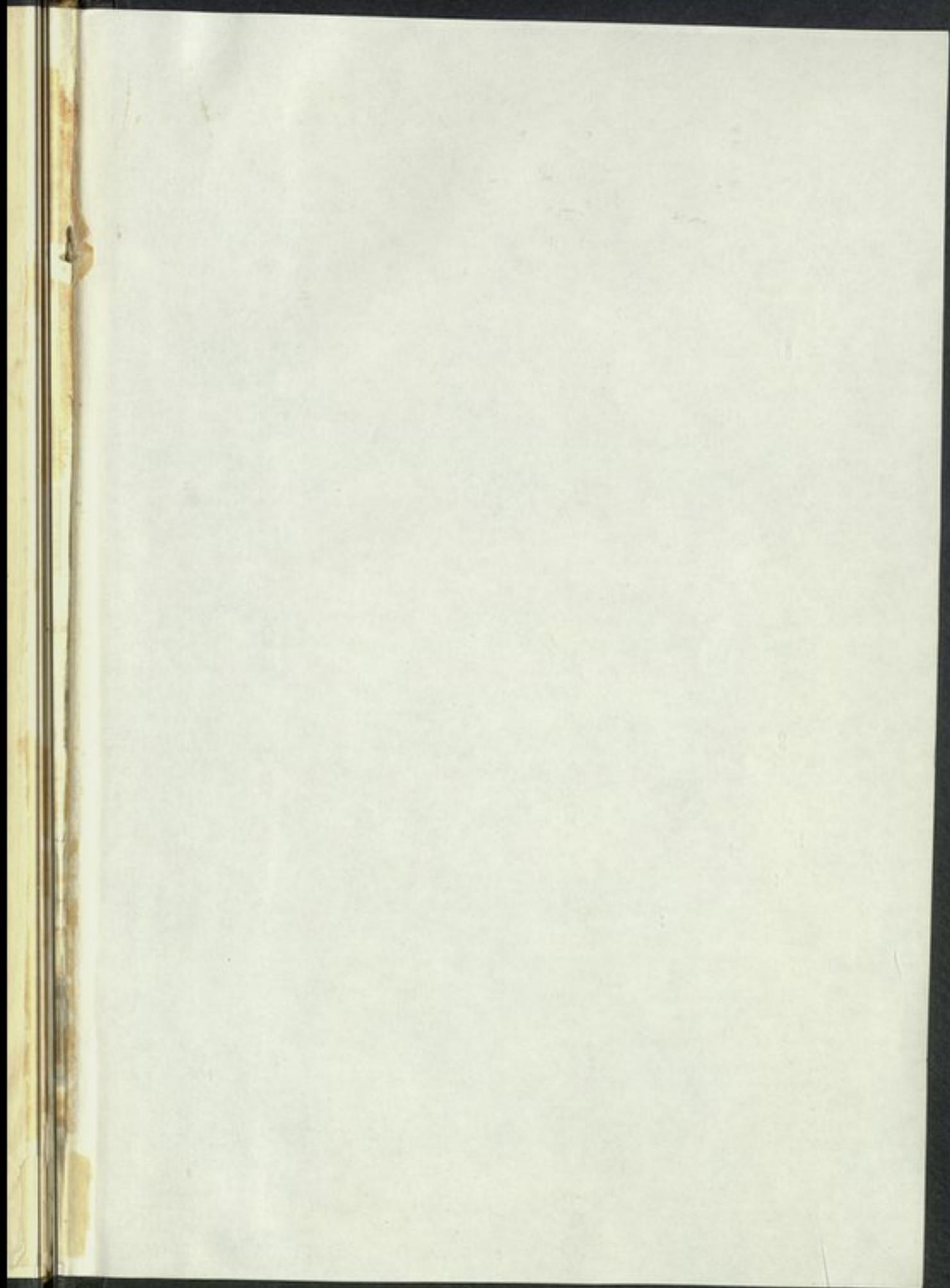


1843

3









As

1893
K517A
v.1

رسائل الكندي في فلسفته

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون
فيلسوفاً؛ فإن قصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ،
وصبر جميل ، وروح خال ، وطاقم مفهم ، وهدية طويلة »
الكندي

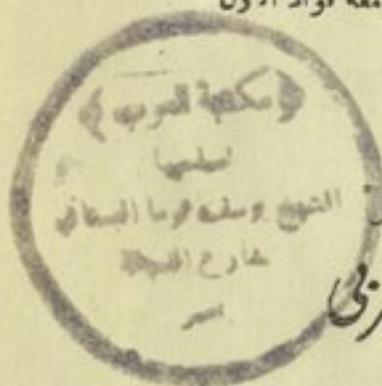
181.07
K517rA
1950
v.1
c.1

مفقرا وأتممها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو ريدة

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

East. Sept. 1951



ملتزم بالطبع والنشر
دار الفكر العربي

77620

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

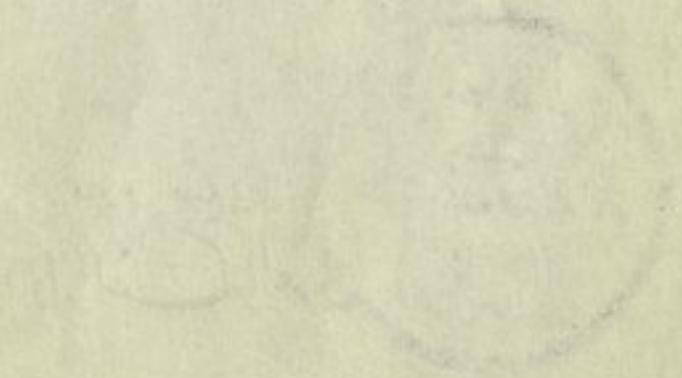


Handwritten text, possibly a date or reference number, including the word 'MAY'.

Handwritten text, possibly a title or subject line.

Handwritten text, possibly a signature or author name.

Handwritten text, possibly a date or location.



Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or date.

التهدية

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

الذي أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل

محمد عبد الرهاني أبو ربه

يسر دار الفكر العربي أن تقدم لقراء العربية المشتغلين بالأدب والعلم
والفلسفة هذه الرسائل الفلسفية القيمة من ثمرات عقل أول فلاسفة العرب
والإسلام ، أنى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي المتوفى حوالى عام ٢٥٢ هـ ،
كما يسرها أن تشارك بذلك فى إحياء الثقافة العربية الإسلامية وإخراج كنوزها
التيمة للناس والقيام بتوثيق الصلة بين ماضٍ مجيد وحاضر زاهر .

محمد محمود الحضري

صاحب ومدير دار الفكر العربي

القاهرة فى ١ رمضان ١٣٦٩ هـ
١٦ يولييه ١٩٥٠ م

٦١ - ٨٠
 ٨١ - ٨٠
 ١٢ - ٨٠

محتويات الكتاب

الإهداء	
كلية الناشر	
صفحتان من المخطوط	
مقدمة	١ - ص
تصدير :	
أصل الكندي وحياته	١ ص
ثقافته	٧ د
شأنه في العلم	٩ د
شخصيته	١٤ د
الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي	١٨ د
أسلوب الكندي	٣١ د
منهج الكندي	٣٥ د
الكندي والمعتزلة	٢٧ د
فلسفة الكندي	٣٢ د
مصادرها ومادتها	٣٢ د
الفلسفة والفيلسوف	٤٢ د
برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها	٤٧ د
الحقيقة	٤٩ د
الدين والفلسفة	٥٢ د
بناء العالم	٥٨ د
حدوث العالم	٦٢ د
أدلة وجود الله	٧٥ د
الصفات الإلهية	٨٠ - ٤
نظرية الفعل	٨٠ - ٧

- ✓ الكندي وأرسطو ص ٨٠ - ٦٣
✓ الكندي وأفلاطون ص ٨٠ - ٦٨
السيرة الفلسفية ص ٨٠ - ٢١

الرسائل

- كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨١ - ١٦٢
رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها . . . ١٦٣ - ١٧٩
الفاعل الحق الأول التام... الخ ١٨٠ - ١٨٤
إيضاح تناهى جرم العالم ✓ ١٨٥ - ١٩٢
مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما
الذي يقال لانهاية له ✓ ١٩٣ - ١٩٨
رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهى جرم العالم ✓ . . . ١٩٩ - ٢٠٧
كتاب الكندي في علة الكون والفساد ٢٠٨ - ٢٣٧
رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ✓ . . . ٢٣٨ - ٢٦١
أنه توجد جواهر لا أجسام ٢٦٢ - ٢٦٩
القول في النفس ٢٧٠ - ٢٨٠
كلام الكندي في النفس ٢٨١ - ٢٨٢
رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ٢٨٣ - ٣١١
العقل ٣١٢ - ٣٦٢
كمية كتب أرسطو ٣٦٢ - ٣٧٤
تعليقات واستدراكات ٣٨٥ - ٣٨٦

٨٥
٧٢
٥٧
٨-٣
٨-٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آثاره جديرة بعناية الباحثين .

ولقد كان لفيلسوف العرب في التصنيف بجهود خصيب رائع ، يفوق كثيراً ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة ، أيام كانت كل العلوم العقلية ، وحتى الشرعية ، مازالت عند المسلمين في دور التكوين . ولم يترك الكندي ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية ، كما كانت الفلسفة تفهم في ذلك العهد ، إلا ألف فيها ، مما دعا العلماء من أول الأمر إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ، إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية وموسيقية ونفسية وسياسية ... إلخ ، كما نجد ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تآليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذي يذكر^(١) لفيلسوفنا حوالي مائتين وثمان وثلاثين رسالة في مختلف فروع العلوم ، ويذكر له القفطي^(٢) قدر ذلك تقريبا ، ويذكر ابن أبي أصيبعة^(٣) أكثر منه . ولا شك أن تقدير القاضي صاعد^(٤) لكتب الكندي بأنها تزيد على الخمسين يرجع إلى عدم إحاطة هذا العالم الأندلسي في وطنه البعيد في المغرب بكل مؤلفات فيلسوفنا في المشرق .

(١) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ - ٢٦١ .

(٢) أخبار المسكاه ص ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

نعم ! لابد ان يكون في أسماء كتب الكندي تكرار - وهو ظاهر لمن يستعرض هذه الأسماء ، أو أن يكون بعضها مختصرا للبعض أو مشاركا له في الموضوع أو على الأقل في بعض المسائل ؛ وهذا يتجلى في الرسائل التي أخرجناها له ، مثل رسالته د في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ورسالة د في إيضاح تناهي جرم العالم ، ، ذلك أن بينهما مقدارا مشتركا ، كما أن معظم ما فيهما يوجد في كتاب د الفلسفة الأولى ، وهكذا . ومن الرسائل ما هو قصير مركز لا يتجاوز الصفحة الواحدة ، بحسب المخطوط الذي وصل إلينا ، مثل رسالته في الفاعل الحق والفاعل الذي بالمجاز ؛ ومنها ما يزيد على العشرين صفحة ، مثل كتابه في الفلسفة الأولى . والكندي لا يزال يكرر في أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار ، د لمن بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار ، فأصاب حظا من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ؛ فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين . وقد يكون في بعض رسائله تكرار ممل ، في بسط آراء قليلة ؛ وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها والاستنباط منها والسير بالمتعلم أو القارئ على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر - كل هذا كان يتحكم في طريقة العرض للأراء ، وذلك بحكم أن المؤلف ممد ، وأن القارئ أجنبي عن الموضوع بالكلية .

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندي ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندي منذ عصر ابن النديم (حوالي عام ٣٧٧ هـ) إلى عصر ابن أبي أصيبعة (٦٤٣ هـ) يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة في درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندي وفي جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الأسماء - كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل - ليس من وضع الكندي نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

أسباب الاختلاف في أسمائها. ولكن التشابه التام تقريبا بين أسمائها عند مختلف المؤرخين وذكر هذه الأسماء كاملة عند الأولين يدلان على استقرارها والعناية بحصرها والانتفاع بها منذ عصر مبكر.

ولو نظرنا في مجموعة الرسائل التي وصلت إلينا وفي أسماء بعض الرسائل المذكورة عند المترجمين له لوجدنا أن الكندي يقصد دائما بتأليفها شخصا ما ، وهذا ما يؤخذ من الديباجة والخاتمة . ولما كنا لانقطع — نظراً لعدم وجود النصوص — بأن الكندي كان مشغلا بالتعليم ، أو أنه كانت له حلقة معينة من الأصدقاء أو التلاميذ يؤلف لهم ، فإننا نستطيع إذا عرفنا صلته الوثيقة بخلفاء متتابعين — أن نستنتج أنه كان عالما أرستوقراطيا يطلع ويؤلف لنفسه وللعلم في الغالب ، ويحضر مجالس الخلفاء والأمراء ، ويشترك فيما يجرى فيها من أبحاث نظرية ، ويؤلف من الكتب ما يهديه إلى الخلفاء والأمراء ، ويهديه في بعض الأحيان إلى أصحابه من ذوى الشأن في عالم البحث والنظر .

وقد كان المعروف لنا عن الكندي حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلاً من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوربيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظاً من الشرق في المعرفة بالكندي وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقداً لآراء الفلاسفة (٣) .

(١) كالتى ذكره ابن نباتة في شرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها ، الدرر من ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهر زورى في ترهة الأرواح (من ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأفس بعد فراق الأبدان وفي ترقيها — راجع من ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .
(٢) مثل رأى الكندي في الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد في كتابه السكليات (من ١٦١ وما بعدها ، خصوصاً من ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقداً شديداً — فارن أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور من ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .
(٣) هى رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة في أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة نسب للكندي ، ونجدها بمعناها في رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندي منذ زمان طويل، مثل رسالته وفي ملك العرب وكتبه، التي نشرها أوتولوت Otto Loth بالعربية وقدم لها - لبيتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ - ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث^(١) التي نشرها في ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجي Albino Nagy في جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التي ظهرت في مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ - السكراة الخامسة من المجلد الثاني. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندي منجما من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة ما فيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندي في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفي مثل رسالته الخلقية، في الحيلة لدفع الأحزان، التي نشرها H. Ritter وVogeler^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشرين غربيين^(٣) وشرقيين^(٤)؛ إلا أنها نشرات مغلوبة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوط أيضاً وسيء النسخ.

لذلك ظل الباحث، في محاولته معرفة الكندي كفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

(١) هي: رسالة De Intellectu (في العقل)، ورسالة De Somno et Visione (في النوم والرؤيا)، ورسالة De Quinque Essentiis (في الجوهر الخمسة). والرسالتان الأولىان، قد نشرتا في الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظراً لأنه ليس لها مقابل عربي فقد أعدنا ترجمتها العربية للنشر في الجزء الثاني.

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية في نشرات Reale Accademia Nazionale dei Lincei التي تصدر في روما - السلسلة السادسة - المجلد الثامن - السكراة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ - ٤٧ الأصل العربي، ص ٤٧ - ٦٢ الترجمة الإيطالية.

(٣) راجع ما يذكره بروكلان في الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندي في الفلسفة الأولى - القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خلفناه في قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذي كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفي ونوع هذا المجهود . فن رأى كثرة كتبه في الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات (١) . ومن رأى مصنفاً في نواح ومسائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لتكلمي عده من المعتزلة في مجادلاتهم وردودهم كان على حق في استنباط أنه كان متكلماً ومعتزلياً (٢) . وقد يكون الاستنباط في معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين (٣) أو المؤلفين الأوروبيين (٤) في ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة في أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندي ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لاتغنى كثيراً في البحث العلمي .

مهما يكن من شيء فإن العلماء في الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندي في العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندي قد عرف في الشرق بأنه

(١) قارن مثلاً رأى الدكتور ابراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل الكندي ، وذلك في كتابه : *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* : طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ ، ٩ . وهو يعتبر الكندي طبيبياً وفلكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعدّه ممهداً . والحق أن الكندي كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذي يتمثل في فلاسفة اليونان ومن حدا حذفهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دي بور — أنظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه في العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقي والشهرزوري من أنه « كان مهندساً خائفاً غمراً العلم » وأنه « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » أو ما يقوله اللفظي (ص ٢٤١) من أنه ألفت بعض كتبه في التوحيد وفي إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبي أسبيعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التي يسمل بعد الاطلاع على رسائل الكندي أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سنبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس في الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية في أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندي آراء في التنجيم والجبرية السكونية ونفي الصفات الالهية الخ ورأى دي بور في كتابه المتقدم ذكره وفي مقاله عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يخصى الرجال الأثنى عشر المبرزين فى التفكير الناقد ويمدحهم ويذكر الناحية التى ينبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cùm nihil sit ingeniosius.

التى يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثلا للؤلئين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع . »

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لولا أن المستشرق الألمانى ، العلامة هـ . ريتز Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Martin Plessner فى مجلة «الأرشيف الشرقى» Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٢٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقل بك قنصل مصر فى استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذلك أن يسمى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمه الله لمكتبة الأزهر، وشجعتني على نشره وهأنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واتقأ أنه يملأ فراغا كبيرا في معارفنا بالفلسفة الإسلامية .

يشتمل مخطوط أياصوفيا هذا على قسمين : أولها (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — وهذا القسم لا يعيننا هنا. وثانيهما يبدأ بترقيم جديد، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن اسحاق الكندي ، وفيه ستون مصنفاً ، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة ، ولكننا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندي ، منها : رسالة لابن الهيثم في تربيعة الدائرة (ورقة ٤٠ — ٤١) ورسالة للقوهي في معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ ط — ٤٢) وتدل حدائثة خط هذه الرسائل العربية ومخالفته للخط القديم الذي كتبت به رسائل الكندي على أن الرسائل الأجنبية أقدمت في مواضع مختلفة من رسائل الكندي إقحاما دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية؛ أما رسائل الكندي فهي مكتوبة بخط قديم من النوع النسخي الكوفي ، يكاد يكون خاليا من كل تنقيط ؛ ويستدل ريتز من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البني ومن عدد الأسطر (٣٢ سطر أ في الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجري ، وإن كان على المخطوط الكبير أنه كان لابن سينا ، وهذا جائز ، وأنه من خطه ، ويجوز أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لرسائل ثابت ، لأن في رسائل الكندي أخطاء كثيرة، وبما يدل على تاريخ المخطوط على نحو يقيني ما كتب على ظاهره من أنه آل إلى أحد ملاكه في ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ . ومن أسف أن عدد رسائل الكندي ليس ستين ، كما على الصفحة الأولى ، بل هو تسع وعشرون فقط ؛ ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يوجد بين أيدينا بالعربية إلا القليل من رسائل الكندي، فإنه يجب أن يفرض بهذه الرسائل التي ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينهني أحد لي ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لفحص المدة التي أفتتها في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

وإذا نظرنا إلى هذه الرسائل في جملتها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التي تسرى فيها واحدة ؛ وهي بعد هذا متشابهة غالبا في الديباجة والخاتمة ، وفي بعضها إشارات لبعض ، وبينها انسجام فيما تشير إليه . وقد نجد مسألة أو استدلالا في إحداها مذكورا في الأخرى بنصه تقريبا ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد ، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فإنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة في أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندي ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشيء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفي لم يكن قد استقر بعد استقراراً نهائيا ، خصوصا لأننا نجد أن بعض الاصطلاحات قد سقطت مع الزمن من التعبير الفلسفي ، كما نعرفه بعد ذلك ، أو كما بقي عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمي عصر الكندي وبما كان غاية لهم من أبحاثهم . فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندي ، لاسيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التي ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ، ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربي إلا في اختصار صور الدعاء أو حذفها ، وهو مالم يكن المترجم اللاتيني في حاجة إليه .

وبعض هذه الرسائل في مسائل من العلم الطبيعي ، وبعضها في مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماؤها بحسب ترتيبها في المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ — ورقة ١ و ٥ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ — ورقة ٥ و ٦ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

- ٣ - ورقة ٦ و ٧ و : رسالة الكندي في الأبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
- ٤ - ورقة ٧ و ٨ و : رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .
- ٥ - ورقة ٨ ظ - ٨ مكرر و : رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائه اللون من العناصر الأربعة والذي هو عله اللون في غيره .
- ٦ - ورقة ٨ مكرر و - ١٠ و : رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .
- ٧ - ورقة ١٠ ظ - ١٢ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .
- ٨ - ورقة ١٢ و - ١٣ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم .
- ٩ - ورقة ١٣ ظ - ١٤ و : رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا يكاد يطر .
- ١٠ - ورقة ١٤ و - ١٤ ظ : رسالة الكندي في علة كون الضباب .
- ١١ - ورقة ١٤ ظ - ١٦ و : رسالة الكندي في السبب الذي (له) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .
- ١٢ - ورقة ١٧ و - ٢٠ ظ : رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في السيوف .
- ١٣ - ورقة ٢١ و - ٢١ ظ : رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير .
- ١٤ - ورقة ٢١ ظ - ٢٢ و : رسالة الكندي في العقل .
- ١٥ - ورقة ٢٢ ظ - ٢٣ و : رسالة الكندي في أنه [توجد] جواهر لا أجسام .
- ١٦ - ورقة ٢٣ و - ٢٦ ظ : رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان .
- ١٧ - ورقة ٢٧ و - ٣٠ و : رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة .

- ١٨ — ورقة ٣٠ و — ٣٢ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم
في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
- ١٩ — ورقة ٣٢ و — ٣٤ ظ : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في
الإبانه عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .
- ورقة ٣٤ ظ — ٣٥ و : كلام للكندي في النفس مختصر وجيز ، كلام
للكندي في التركيب ، كلام للكندي في أنه هل يجوز أن يُستوهم مالا يُرى .
- ٢٠ — ورقة ٣٥ ظ — ٣٩ و : كتاب الكندي في الإبانه عن العلة الفاعلة
القريبة للكون والفساد .
- ٢١ — ورقة ٤٠ و — ٤١ و : رسالة لابن الهيثم في تربيعة الدائرة .
- ٢٢ — ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و : رسالة للقوهي في معرفة ما يرى من
السماء والبحر .
- ٢٣ — ورقة ٤٣ و — ٥٣ و : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في
الفلسفة الأولى .
- (وفي آخر هذه الرسالة نجد: تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن اسحق
الكندي والحمد لله رب العالمين)
- ٢٤ — ورقة ٥٣ ظ — ٥٥ ظ : رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها .
- ٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندي في مائه مالا يمكن أن يكون
لا نهاية (له) وما الذي يقال لا نهاية له .
- ٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل
الناقص الذي هو بالمجاز .
- ٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندي في القضاء على الكسوف ،
- ٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباء ليعقوب بن اسحاق الكندي .
- ٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندي في استخراج المعنى إلى
أبي العباس أحمد بن المعتصم .
- ٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندي في اللثغة .
- ٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندي في إبطاح وجدان أبعاد
ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ - ورقة ٧١ ظ - ٧٤ ب : مقدمات كتاب المخروطات لبني موسى المنجم .
بلى ذلك : من ورقة ٧٤ ظ - ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

ومن المخطوطات الباقية لكاتب الكندي - عدا ما في هذا المخطوط القيم الذي ذكرنا مافيه - هذه :

١ - كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات ، وهو يوجد في مكتبة أيا صوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريتز ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٥٤٠٥ .

٢ - رسالة في علم الكسوف ، وقد ذكرها بليسز في مجلة Islamica - المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، ومنها نسخة في دار الكتب المصرية .

٣ - رسالة في اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن في أغسطس ١٩٤٨ ، وهي الرسالة الثانية (ورقة ١٩ ظ - ٢٠ ظ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلكية ورياضية رقمها ١٩٩ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود في آخر رسالة للكندي في نفس المخطوط ، وهي :

٤ - رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبتين ، من ص ٢٩ ظ - ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبي العباس بن المعتصم .

وهاتان الرسالتان قد أعددتاهما مع غيرهما للنشر في الجزء الثاني من رسائل الكندي ، هذا إلى جانب مخطوطات أخرى ذكرها بروكلمان في كلامه عن الكندي

أما الرسائل التي يشملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها في المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعيًا في ترتيبها أهميتها وتقاربها في الموضوع ومكانة كل منها في إعطائنا صورة لمذهب الكندي ، وهي :

الرسالة الثالثة والعشرون في الفلسفة الأولى . ولعلها هي المذكورة عند ابن النديم (ص ٢٥٥) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) بعنوان : الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد ، أو بعنوان : الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

والمعاصرة وما فوق الطبيعة ، ؛ أما عند القفطى (ص ٢١٤) فنجد اسم
الفلسفة الداخلة ، فحسب .

والرسالة الرابعة والعشرون في حدود الأشياء ورسومها . ولم أجد هذا
العنوان عند أحد - راجع ص ١٦٣ من الرسائل .

والرسالة السادسة والعشرون في الفاعل الحق ... الخ ، وهي توجد باسمها تماما
عند أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ومع اختلاف يسير جداً عند ابن النديم
(ص ٢٥٩) والقفطى (ص ٢٤٤) .

والرسالة الثامنة في إيضاح تناهى جرم العالم ؛ وهي تذكر بأسماء مختلفة ، لكن
لا شك أنها هي إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن أصيبعة
ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون في ماهية مالا نهاية له ، وهي تذكر دون خلاف
هام عند ابن النديم ص ٢٥٦ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ، ٢١٢ والقفطى ص ٢٤١
والرسالة الثانية في وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ونجدها مع فرق بسيط
في التسمية عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، وربما تكون هي ما يذكره
ابن النديم ص ٢٥٦ .

والرسالة العشرون في علة الكون والفساد - ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن
أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعة عشر في سجود الجرم الأقصى - ابن النديم ص ٢٥٨ ، وابن
أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة عشرة في الجواهر الغير جسمية ، ويذكرها ابن النديم
ص ٢٥٩ ، والقفطى ص ٢٤٤ - مع خطأ مطبعي في الغالب .

وشذرة بعنوان كلام للسكندى في النفس مختصر وجيز ، ويظهر أنها مأخوذة
من أحد كتبه .

والرسالة السادسة في النوم والرؤيا - ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبي
أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة الرابعة عشر في العقل : ابن النديم ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، وأصيبعة

ج ١ ص ٢١٣ والقفطى ص ٢٤٢، ٢٤٥. الرسالة السابعة عشرة في كمية كتب أرسطو - النديم ص ٢٥٦، والقفطى
٢٤١. وعنوانها مفصل عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩. هذا وقد استحسن أن أدخل في الجزء الأول رسالة نفسية للكندى
موجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية. وهذه
الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندى التي يذكرها له المؤرخون
فهي له من غير شك. راجع ص ٢٧٠ من الرسائل. وقد وضعها مع الأجزاء
النفسية من رسائله. وفي نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جدا، بعضها في الإملاء وبعضها في النحو
ويغلب على ظني أنها كانت في الأصل إملاء من عمل لا يدقق في التمسك بقواعد
الإعراب، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة بما تحويه، حتى كأنه أحيانا يرسم ما ينسخه
بمجرد رسم. وربما كان بعضها تسجيلا للكلام ألقاه الكندى والكلمات تكاد
تخلو من كل تنقيط، والنبرات قد تزيد وقد تنقص. ومهما يكن من شيء فقد نقطت
الكلمات وقرأتها اجتهاداً، وكان ذلك عسيراً نظراً لقبول الكلمة للقراءة على
أكثر من وجه. وتركت بعض الكلمات دون شك لهذا السبب نفسه، لكي
يقرأها القارى على الوجه الذي يرضيه. وقد صححت بعض الأخطاء - خصوصاً
من الناحية النحوية - دون إشارة إلى ذلك في الهامش. أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطي القارى مجالاً لقراءة النص من
وجهة نظره. وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله، سواء من حيث
طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات، وذلك رغبة في المحافظه على الأصل
وتجنباً للساس بأسلوب المؤلف، حتى تجود الأيام بمخطوط آخر يساعد على
إقامة نص دقيق؛ أو تركت النص كما هو، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة
وجه صحيح لغة - رغم ركاكة الأسلوب أو عدم اتفاقه مع طريقتنا الحديثة في
التمسك بوجه معين من وجوه التعبير. ويجب عند قراءة هذه الرسائل أن
نتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، وألا يغيب عن بالنا أن
الكندى كان يقوم باستخدام اللغة العربية، لأول مرة في تاريخها، في التعبير

عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية . وفي بعض الأحيان صححت النص أو أكملته بحسب مواضع أخرى من الرسائل ، واضطرت — طلباً للإيضاح أو للإكمال — أن أزيد كلمة أو كلمات ، وقد وضعتها بين قوسين مضعين . ونظراً لطول الجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أجعلها مساعدة للقارىء . على الفهم من غير إلزام لها . ومهما يكن من شيء . فإنى قد أفرغت في ضبط نص هذه الرسائل كل جهدى ، وقسمتها إلى فقرات . تسهيلاً للقارىء . وكم وقفت عند كلمة أو فكرة أو بيان لدليل ، فأطلت الوقوف وقلبت الكلام على جميع وجوهه الممكنة ، وأثبت ما انتهى إليه اجتهادى دون أن تطمئن النفس في بعض المواضع تمام الاطمئنان . ولم يكن لى من عون إلا الاجتهاد فى قراءة مخطوط صعب وحيد فى صورته الفوتوغرافية وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأيا ما كان الأمر فليس شيء مما انتهيت إليه ملزماً لأحد . والمخطوط أمام من يريد فى دار الكتب المصرية . فليراجع . فشرتنا عليه من يشاء وليفضل مشكوراً بإبداء اقتراحاته ، برأ بنص من أقدم نصوص الفلسفة العربية وأثمنها وأصعبها أسلوباً وقراءة .

ونظراً لقدم الأسلوب فقد رغبت فى مساعدة القارىء . بشرح الكثير من الألفاظ ، كما كتبت لكل رسالة مقدمة تحليلية تعين القارىء على متابعة الفكرة وعلى التغلب على كثرة الاستطراد الذى قد يطول حتى يباعدين أجزاء الموضوع الواحد . غير أنى لم أخرج فى الغالب عن متابعة المؤلف فى خطوات تفكيره ، على ما قد يكون فيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات التاريخية والفلسفية إلا فى رسائل قليلة .

وأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذى كتبت له ما قد وفيت لأول فيلسوف عربى وأسعفت القارىء العربى بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وآرائه .

القاهرة فى ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيو سنة ١٩٥٠

محمد هبى الهادى أبو برة

الاستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد

أصل الكندي وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندي وأنه عربي صميم ، ولذلك يسمونه
 « فيلسوف العرب » أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » ، وذلك تمييزاً
 له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب . ولا نجد في التراجم
 ونجد أول ترجمة للكندي عند ابن النديم (٢) ، وهي تحتوي على نسبه :
أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن
الاشعث بن قيس حتى ينتهي هذا النسب إلى يعشرب ، ولا نجد بعد هذا
 سوى بيان شأن الكندي في العلم وأنواع العلوم التي ألف فيها تصانيفه ، مع
 ذكر هذه التصانيف في كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية
 في ذلك العصر ، ولا نجد من المميزات الشخصية التي استلفتت نظر ابن النديم
 سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندي وظروف نشأته
 وتحصيله ، وكذلك ما كان في حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذي
 ألف كتابه حوالي عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندي قبل
 هذا التاريخ لا يعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبري (٤) في حوادث
 عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد
 أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندي الفيلسوف ، أو
 مثل ما يحكيه الجاحظ في كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندي (٥) ، بما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤنث ومكائنها من أهل البيوتات وبيوت الملك
 بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثاً للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصعاني عبد الرزاق
 عنوانه : « فيلسوف العرب والعلم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحسب الاستاذ محمد متولى
 تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٠ (٥)
 (٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليبترج .
 (٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .
 (٤) في التاريخ الكبير ج ٣ ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .
 (٥) كتاب البخلاء ص ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر
 صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٤٦٢ هـ ، في كتابه « طبقات الأمم » (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدي والرشيدي (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآبؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على النمامة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « تنمية صوان الحكمة » (٥) يكتبني بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقي يكاد ينفرد بذكر الخلاف في ملّة الكندي وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول النقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيدي من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتجرید أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدرآباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك بعنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتنمية صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان يهوديا لأحد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزعة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي أظهر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيراً بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند اليهم من أعمال الدولة - حتى عصر الكندي - ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثير من خلاف حول ديانة الكندي إما أن يكون ناشئاً عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيراً عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطي المتوفى عام ٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه وإخبار العلماء بأخبار الحكماء ، يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جملجل الأندلسي أن الكندي كان شريف الأصل بصرياً وكان جده ولي الولايات ابني هاشم - ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب ، وأنه كان مريضاً بعلة في ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه وعيون الأنباء في طبقات الأطباء ، الذي ألفه في عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطي من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك وقبائهم بالأدب ، وأنه كان و عظيم المنزلة عند المأمون والمعتمد وعند ابنه أحمد (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة مسضاعنة أبي معشر جعفر بن محمد البلخي (٤) للكندي

(١) أنظر مثلاً كتاب المعارف لابن قتيبة من ٢٩٩ من طبعة جوتنبيرج ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم من ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أي سر على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء من ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ من ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن النديم من ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ هـ ،

وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى (س ١٠٣ - ١٠٥) أعداء الفلسفة الجاهدين مهاجمة شديدة ، فعمل المنصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبي معشر قبل انقلابه إلى محبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دس الكندي عليه من حَسَن له النظر في بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي برجال عصره أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر - المعروفين ببني المنجم - كانا في أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالدس ما بين الكندي وغيره من أهل التميز ، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل ، حتى ضربه المتوكل ، واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندي وينقلها إلى البصرة حيث أفرداها في مكتبة كبيرة سميت « الكندية » ، إلى أن انكشف أمر دسائسهما في آخر الأمر ووقعا في غضب المتوكل ، ولم ينقذهما إلا منافسهما لها أفضياه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسداه ؛ فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما بما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه ، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها . وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرداها في مكتبة كبيرة .

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندي في الحرص والمحافظة على المال والاحتراس في هذا الباب من القريب والولد؛ ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندي من أنه كان بخيلاً .

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا نعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه اسحاق بن الصباح الذي ولي الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشيد أن إسحق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندي قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلاً ، فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

(١) أنظر بحته المتقدم الذكر في أول هذا التصدير ص ١٨ - ٢٠

الجاه الزائل، ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ - ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حيا في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتعاشي إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢)

الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلا بد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضي ، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الراجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفي قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ما حكيناه عن الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه رأى بخط فيلسوفنا كتابا في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلتينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أن

(١) كان أحد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هو رسالة في ملك العرب وكتبته نشرت عام ١٠٥٠ م - أنظر ما يلي عند الكلام

على مؤلفات الكندي .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد له بذكر عليه دليلا ولا شاهداً (١) ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل (٢) .

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتمد فذلك لفضله ونبوغته في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى أُلِفَ في أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لانعرف مادة الدسيسة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لانبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلا بد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الأبيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، مولياً طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتنا ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابي على الأروس فغمض جفونك أو تكس

وضائل سوادك واقبض يديك وفي قعر بيتك فاستجلس

وعند مليكك فابغ الملو وبالوحدة اليوم فاستأنس

فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ،

ص ١٢٧ هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكان ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يرَمَس
فإن تطعم النفس ما تشتهي تفيك جميع الذى تحتسى (١)
ومهما يكن من شئ. فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكسندى لا نزال فى ظلام ،
فلا نعرف عن أبيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً
ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها فى موضعها . ولكنه يكنى فيلسوفنا
عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة
فى تاريخ الفكر الإنسانى .

ثقافته :

لأنعرف شيئاً عن تحصيل الكسندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض
المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن د تأدبه ، كان فى بغداد . غير أننا نستطيع
أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم
مذكور (٢) أنه قد أتاحت له فرصة تعليم وثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء
الولاية . هذا إلى جانب ما لانشك أنه قد استفاده من الجو العلى الذى يسود
بيوت الكبراء والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس
الولاية الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد
موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا
لا يمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكسندى ، من حياة فكرية قوية
سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى
ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل
دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتجلى فى هذه الرسائل
الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء
اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار
للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الآيات تروى مختلفة طولا وقصرا وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته من ١٢٥
وعند الشهرزورى من ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبمة ، وقد
اعتمدت فى عملها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى من ١٣ - ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط
المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة ،
كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته
ونفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر
المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصا علوم اليونان الفلسفية
ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجوفكري
الذي فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقاله إلى
بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة التثقيف الذاتي وبعد
أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزله عند المأمون .

لا شك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ . وازدهاره
وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت
نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر
الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة
المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية
والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات
الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعني مفكري عصره
من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها
للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب ، هذا إلى جانب
تميزه ونبوغه واستقلاله في الرأي - وهذا يتجلى في نقده لآراء الفلاسفة
وإنشائه وجهة نظر شخصية - كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين في ذلك العصر
الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم ، ولم يكونوا فيهم أيضا قد
ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث
تحرير المفهومات والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حداثة عهدهم بالفلسفة
بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتهم . وإذا كان العرب في ذلك
الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلمها

وأقرب إلى الفهم الطبيعي ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندي مقدار ما لا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندي كان من هذا الوجه مهدداً ومؤسسا انتفع بجموده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضا ، كما سنرى .

وأخيرا فإنه إن صح ما يقوله ابن أنى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطى (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس - وكان موجوداً بالسريانية - فإننا نستطيع أن نقبين في ثقافة الكندي عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندي في بعض رسائله - خصوصاً رسالة الحدود ورسالة في كمية كتب أرسطو - يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحتظنا بمتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية - إسلامية - يونانية .

شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم - وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندي وأنواع الميادين التي ألفها فيها - في بيان شأن فيلسوفنا في العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول من ٢٠ قلا عن كتاب البخلاء من ١٠٩

— ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست من ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن اشتهر بين خواص المسلمين ، بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة ، (١) . أما البيهقي فهو يقول إن السكندی كان مهندسا خائضا غمرات العلم ، وإنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، (٢) . ويقول القفطي عنه إنه ، المشتهر في الملة الإسلامية بالنبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣) ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، (٤) . ويقول ابن نباتة في سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تنجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً ، (٥) . وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل السكندی مع المقارنة بالعرب ويسمونه « فيلسوف العرب » ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة » (٦) وسنرى أن السكندی في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً ، مثل تعالي الذات الإلهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل ما يتعلق به ، والقول بالنبوة وعلوها المميزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدرة الله المطلقة الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره

(١) طبقات الأمم من ٨٠ ، طبعة مطبعة السعادة بمصر .

(٢) تنمة صوان الحكمة من ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) بذكر ابن النديم (الفهرست من ٣٤٥) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بعمل الهند وأدبائها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط السكندی في ذلك . وفي كتاب الفهرست نفسه (من ٣١٨ ، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخامس بمصادر فلسفة السكندی من هذا التصدير

(٤) أخبار الحكماء من ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) السرح من ١٢٤ ، طبعة لاق .

(٦) الطبقات من ٨١

لا تهباً إلا للعقول الكبيرة . وتدلل الرسائل التي بين أيدينا - رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق - على جهد كبير في محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية في محبة الحقيقة والحدب على طالبها والتفاني في إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دائماً .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندي نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظاً أن الكندي ، على غزارته وجودة استنباطه ، ردى اللفظ قليل الحلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة ، هذا مع الاعتراف للكندي بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بني بويه ، كما حكاه ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي (١) . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسى الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندى ، وهو يجهل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفهومات ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئى ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً - هو يجهل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هى بديهية مطلقة ولا هى عقلية محكمة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لتردها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثير بروح التصوير الفنى . وسنرى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد (٢) عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلها ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لاسيلى إلى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب لإبها وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة ؛ فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول من ٢٨ - عقلا عن ترهة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم من ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، ويلاحظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه « بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكان القفطي يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندي إنه « كان مع تبجره في العلم يأتي بما يصنغه مقصراً ، فيذكر حججاً غير قطعية ، ويأتي مرة بأقوال خطائية وأقوال شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تحرر قواعد المنطق إلا بها ، فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهي الذي هو في غنى عنها بتبجره في هذا النوع ، (١) .

ويقول ابن أبي أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندي ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها ، . ولا شك أن ابن أبي أصيبعة على حق ؛ فأغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطي راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندي ، أو أن يكون الذي حمل الأول على ما ذهب إليه ونقله عنه الثاني على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندي أو عدم الفهم التفصيلي لكل ما كتب . ولا ننظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الكندي في المشرق وملماً بكل ما تحويه ، ولذلك نجد ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٣) .

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي عني بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في « المدخل المنطقي ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لو طبق الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لو طبق الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

(٢) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٨

(١) أخبار الحكماء ص ٢٤١

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيقى (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة (٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون . ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابي في نفس الموضوع من أنه د نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ، (٣)

أما مواد المنطق الخمس فهي ، على الأرجح ، ما يقصده الفارابي في كتاب إحصاء العلوم من عبارة أصناف المخاطبات ، التي تستعمل في الاستدلال والتي هي عند الفارابي خمسة: اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابية ؛ والنخيلة ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابي يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هي الأجزاء الحقيقية للمنطق في رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل في المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات (٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها في موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلاً الفهرست ص ٢٥٦ والفقطي ط . ١٣٢٦ ص ٢٧٠ ٢٨٠

(٢) يعني الأسماء الخمسة اللاحقة لسلك المقولات .

(٣) طبقات الأئمة ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط . ١٩٣١ ص ٢٨ ، ومارن كتاب الفارابي فيما ينبغي أن

يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبيل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عني به لا تحط من قدره في العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطي بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضى طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولأنكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل ومؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفي أن نقول هنا أنه بشرفه في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضام أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسطو قراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينغمس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تروى أحداثه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلية والفلسفية ، يستعيب فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولده له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

بوصيه بشىء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال .
وفي رسائله - خصوصاً في أولها وآخرها - ما يدل على روح كريمة
نفيض حنوءاً على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته
والخيلة لدفع الأحزان ، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية
الحقيقية^(١) ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد
التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة
الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوائين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة
والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة
في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلا شك في أن الكندي
كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله
الجاحظ في كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه
الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما
هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده
ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة
الانتفاع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من
الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال
الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ،
حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون
ولا يذكر الجاحظ - مع أنه كان معاصراً للكندي - تلك الوصية المشهورة
المأثورة عنه في الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ
وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المنقدهين . ويظهر أن من
بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للبال لأجل الاستغناء
ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص
عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً ، لا على
سبيل البخل الشخصي الحقيقي ، فكان فهم ذلك فهماً غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر القسم الخاص بالكندي وأفلامون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نسبت إليه هذه العبارات التي يندش
الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم ومجد مؤثر مشهور بالكرم
وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من
القيمة ما يجعلها لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية
العليا؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات (١) ويقول كما يحكي عنه البيهقي:
ولا تغتر بمال وإن كثر . . .

ولقد كان الكندي - كما سيتبين من بيان مذهبه - متمسكا بعقائد
الإسلام الأساسية غبورا عليها مدافعا عنها بالنظر العقلي الفلسفي دفاع المقتنع ،
كما كان عاملا بالشرع . فيحكي (٢) أنه كان مريضا بمرض يعالجه بالشراب ولم
تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشرف إن الشرف
للشرب خلق . من لم ينسب لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . لا تعص
الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثر . لا تطلب الحاجة إلى كذوب ،
فإنه يبعدها وهي قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته .
لا تنجو مما تكره حتى تمنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق علمه
علما ، فهو أبدأ بتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناسى ، فتمقته
النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطعب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛
وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرته فليحذر أن يقال إنه كان
سبب تلفه وموته (٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما (٤) .

ومما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ،
والأخ فح ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : لا ،
بصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان
يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محوم
فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة نخذ شيئهم

(١) أنظر رسالته في الحيلة لدفع الأحران ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٢) أنظر الففطلى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقي ص ٢٥ - ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبي اسبية ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاق
خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة (١) بعد ذكره هذه العبارات : وإن كانت هذه
من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه
قال إنه كان بخيلا ، فيظهر أن ابن أبي أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في
نسبة هذا الكلام للكندي .

ويذكر ابن نباتة (٢) من هذه الوصية : يا بني كن مع الناس كلاعب
الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يدك لم يعد
إليك . واعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شيء أسرع
فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو
لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلئس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد
لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد
وأعرف هنا بيتا بيت (٣) (٤) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو
قول القائل :

فسر في بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا
فاحذر يا بني أن تلحق بهم .
وسمع الكندي رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :
لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! قل : لا ، وأنت مخلد ، ما قالها
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :
هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،
ويذكر ابن نباتة (٤) من قوله في البخل : من شرف البخل أنك تقول
للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) شرح العيون ص ١٢٤ - ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الأصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها
مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل ، . لنا روحاً راقية راسية في ، ذلتها لخدمان
إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها
الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة
وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن
تكون ضرباً من الحكمة التشرؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسي وعن موقف
النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي
صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلاً بالمال فإنه
لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .
ويحكي ابن نباتة^(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي
كان يهوى جارية ، فقال لها يوماً : دإني أرى فرط الاعتياصات من المتوقعات
على طالبي المودات مؤذونات بعدم المعقولات ، فنظرت الجارية إليه — وكان
ذاً لحية طويلة — وقالت : دإن اللحي المسترخيات على صدور أهل الركاكات
محتاجات إلى المواسي الخالقات ، .

ولا معنى لأن نندش من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها
ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان
لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن
الفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور
العواطف ويحتثها من القلب الآدمي الحي . وليس في كلام الكندي حمق أو
تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان
المتفلسف الذي ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال
العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات
حقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها
بمداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي :

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هي رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛

(١) شرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهي تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفاهيم شتى من مبادئ مختلف العلوم .
وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذي نجد في المخطوط الذي بين
أيدينا فلعلها هي المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه في موضعه (١) ، أو قد
يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندي قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من
شيء فإنها للكندي ، لأننا نجدتها بنصها في ثنايا رسائله ، في المواضع الخاصة بها .

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات
والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هي
التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة
والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . الخ . وهذه
التعريفات قصيرة في الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع
التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف
المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد (٢) . ومعظمها
أرسطاطاليسي ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شيء من التفصيل وذكر
لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفضائل
المقابلة لها ، التي هي : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ،
أعني فضيلة العدالة التي تملخص في التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا
للمصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب
التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفاهيم وعلى الضبط
الذي يتجلى في الاختصار ، مثل تعريف الإبداع بأنه ، إظهار الشيء عن ليس ، ،
وتعريف الصورة بأنها ، الشيء الذي به الشيء هو ماهو ، ، وتعريف العمل
بأنه ، فعل بفكر ، ، وتعريف العلم بأنه ، وجدان الأشياء بحقائقها ، ، وتعريف
الإنسانية بأنها ، الحياة والنطق والموت ، والملائكية بأنها ، الحياة والنطق ، ،
والهيمية بأنها ، الحياة والموت ، وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة .
ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لا تعدد

(١) أظن من ١٦٣ (٢) أظن مثلا تعريف النفس والعمل والتوهم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن
الخلاف بين الشئين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة
للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » في التعبير عن معنى
الإنتيليجيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان
متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل »
للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل
ويقسم الشئ. أقداراً متساوية ولفظ « البعض » لماله جميع ويقسم الشئ. إلى أقدار
غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .
ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال .
ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحى العربى أن نلاحظ أن واضعها عندما
وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلية والفلسفية اليونانية
عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات
اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية
قد قدمت لكل اصطلاح يونانى تقريبا مقابله العربى ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ،
علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ،
طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من
الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان —
في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل
الفلسفة والحكمة ، والفينطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس —
نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليونانى العربى ويشرحون اللفظ اليونانى بمقابله
العربى . وفي بعض الأحيان كانوا يسرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون
أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي
الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات
المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التى جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملة
غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويهم الخالص .
كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه ، إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعتمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشق من الفعل مصدراً : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى موجود الأشياء من عدم ، أو أن الفعل الحقيقي هو « تأيس الأيسات عن ليس » ، يعني إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي يفرد به الله .

ويسمى الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد وهو ، وذلك ليبدل على الموجود المتعين الذي يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « هو » يشتق لفظ « الهوية » بمعنى الوجود الجزئي المتعين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم بصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوي ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أى شيئا جزئيا متعينا مشارا إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمي الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعنى موجود الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيسا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح مما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنسكتف من نصيب الكندي في ذلك هذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يُذكر أن أحد أمراء بني بوية وصف الكندي بأنه « ردى اللفظ قليل

(١) أنظر مثلا ص ١٦١ ، ١٦٢ ، و ص ١٨٢ .

الحلاوة^(١)، ولا شك أن في كلام هذا الأمير تحاملاً كبيراً ، لعله ناشىء من وجه ما عن
أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق
الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب لإمعان مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة
الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لا بد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك . فليس
أسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى
يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى
الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهاناً أو ينشئ استدلالاً بوجه عام ، ولا هو كأسلوب
من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن السكندى ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ،
خصوصاً على ضوء النظرة الفلسفية^(٢) ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن
يعتبر السكندى أديباً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً^(٣) .
وينسب إليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له^(٤) ، ومنه ما ذكره
المرزبانى فى معجم الشعراء^(٥) أو ذكره ابن نباته^(٦) ، مثل هذين البيتين فى
وصف قصيدة .

تفصر عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشاد فحث بها المطايا والمدام^(٧)

وإذا كان عبد الفاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الأبحاز^(٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخامس بشأن السكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) شرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مبانرة بالأدب » أو
« فبانترهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع
المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلساتهم .

(٤) أنظر القسم الخامس بحياة السكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ م ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . يولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفاً .

(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ

مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ م ٢٦ - ٢٧ .

الأنباري أن الكندي المتفلسف، ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعتبره
حشواً في كلام العرب ومستفهما عنه، إذ يقولون: عبد الله قائم، إن عبد الله قائم
وإن عبد الله لقائم، وأن العالم اللغوي شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من
حيث المعنى الذي تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نعتبرها مثاراً لمشكلة
جدية، بل لأنه لا يعقل أن الكندي العربي الصميم الذي أقام بالبصرة حيث وجد
نحاة كبار وتآدب ببغداد ودرس المنطق بقوته إدراك الفرق في المعنى بين هذه
العبارات. ولا بد أن يكون في هذه الرواية خطأ، خصوصاً لأن العالم اللغوي
المذكور توفي بعد الكندي بنحو أربعين عاماً، أو أن يكون المقصود كندياً آخر،
ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر في رسائله ما يدل على علمه باللغة، فهو
مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليماً بمواقع
الكلام حقيقة ومجازاً (١). هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل
إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ في فهم المعنى اللغوي (٢)، كما أنه
يذكر شواهد من الشعر مبيناً ما فيها من ضروب المجاز.

ولاشك أن الكندي كان راسخاً في علم اللغة، فنحن نجد أسلوبه قوياً
من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التي يدعش لها الفارسي الحديث،
فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة. وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من
الألفاظ في تعليقاتنا على رسائله. وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس،
فيه بناء للفكرة وللإستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث
لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقي الفلسفي. وإن
طول الجمل وماني ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التي أوقعت
المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية في الأخطاء، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح
الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به، على ما بيناه في موضعه
من رسالة وفي العقل، ورسالة وفي ماهية النوم والرؤيا، وهذا كله يظهر في رسائله
التي نقدم لها، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله. ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات
بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحماس للفكرة التي يدافع عنها، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته في الإبانة عن سجد الجرم الأقصى... الخ ص ٢٤٤-٢٤٥ فيما يلي.

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها ص ٣٧٦.

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذي نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التي يهاجم بها الكندي خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذي يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: «فنجن نسال المطلاع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحججة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والهاثكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته، وقبل فعله ووهب له الفلح والظفر على أصدقاء الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣)، أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها.

فأسلوبه جزل رصين، قوى الألفاظ، متين بناء الجمل، موصول ما بينها وصلا منطقيًا. وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذي لا يرجح عنده رنين الألفاظ ولا عبارات التي تحرك الخيال على كمال بناء المعاني التي هي مجال القوة الفكرية. ولا شك أن أسلوب الكندي من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية.

ولا يحق لنا - بحسب حالة معارفنا الحاضرة - أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى **أولو لوجيا** أرسططاليس، أو «كتاب الربوبية»، وهو الذي تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندي فسره أو أصلح ترجمته (٤)؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه، هذا إلى أن الكندي لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التي أحصاها له، وهو ما كان يحق لنا أن فنظره لو أن الكندي يعتبره لأرسطو.

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها، وفيها يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته في دفع الأجزاء وأول رسالته في نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات من الجزء الثاني من هذه الرسائل

(٢) من ١٠٣ - ١٠٤ . (٣) من ١٠٥ . (٤) كتاب التفسير للشيخ الفيلسوف

(٤) كتاب التفسير للشيخ الفيلسوف . ٢٥٢ . من الجزء الثاني من

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندي الذى أصلح ترجمة كتاب الربوية كنديا غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندي فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلا جرم أن يخطئ البعض فى نسبة أعمال غيره إليه ، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة - وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام .

ولأننا نريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحي هذه الدراسة ؛ فهذه رسائل الكندي أمامهم مثالا للنثر العربى الفلسفى فى أول عهده ، فليقوموا بما لنا أهلا للقيام به . وفى هذه الرسائل التى تقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندي ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإيتين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندي (١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندي فى اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندي :

يقوم هذا المنهج أولاً على تحديد المفاهيم بالفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً ، بحيث يتحرر المعنى تماماً ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظاً لا معنى لها ، لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب - فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه ، (٢) ، وثانياً على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحياناً على منهج رياضى استدلالى ، قطعاً لمكابرة من ينسك القضايا البيئة بنفسها وسدًا لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندي مثلاً : « إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقفنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والعلم الأول من ٢٨ - ٣٠ .

(٢) أنظر من ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتخسّم أدواء الألفاظ
وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير
ملتبسة المعالم فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصد بها
قصدها، لتلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم،^(١)
والكسندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : « من لم يتخرج في صناعة
الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة،^(٢) عرضه للظنون
الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكسندى ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم
فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المنتاهي واللامتناهي^(٣)، حيث
نجدّه يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف
إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .
وتغلب على الكسندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه
بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكري
خالص .

وإذا كان الكسندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد
ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقي ضروري إلى النتيجة ، فإنه
يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك
إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حيرة عن سمت
الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والنطق له هو الذي يحفظ تفكير الباحث
من التشعب والاضطراب ، لأن « من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه
على سمت لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي
يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها،^(٤)

وتتجلى طريقة الكسندى الإستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل
ومعرفتها ، وذلك لكي تيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر
عن العلل من آثار : فإذا أتقن الناظر مثلا معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) ص ١٨٧ .

(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ و ١٥١ و ١٥٢ .

(٤) أنظر ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هيه النوم والرؤيا (١). وكذلك تساعد معرفة علّة الشيء على معرفة هذا الشيء أو ثبوت معرفة وأتمها (٢)، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس (٣). وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، وهو بسمها والأوائل، ويبدأ دائماً بذكرها، لكي يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعى ثابت (٤)، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان، ولأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، (٥)

وكثيراً ما نجده فى رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقي أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقي رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد. أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد، كما يقول، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن أجيال المفكرين (٦).

الكندى والمعتزلة.

كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، ولكن لا نستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلي المذهب، لأن سموم مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة؛ فله، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

(٢) ص ١٠١، ٩٧.

(٣) أنظر رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسائله فى المد والجزر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل.

(٤) أنظر مثلاً ص ٢٦٥ - ٢٦٦ و ص ٢٩٣ - ٢٩٤ مما يلى.

(٥) أنظر ص ١١١ - ١١٢.

(٦) ص ١٠٣ - ١٠٢.

المؤرخون ، كتاب في التوحيد ، بتفسيرات ورسالة وفي إفتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه ، . ويذكر صاعد أن من كتبه كتاب التوحيد ، المعروف بضم الذهب (٤) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، . وله بعد هذا كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها ، . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المنانية والثنوية والملحدية والنصارية ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات النبوة للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته في كمية كتب أرسطو ، . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأيا في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تنامي الأشياء وضرورة إثبات هذا التنامي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات . ولكي نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا منفقين على وجوب التنامي من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعي من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تنامي الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهنم بن صفوان^(١) فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخرة » .^(٢)

وأما الإسكافي والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبداها بقاء الأبد . يقول الإسكافي مثلاً : « إنما تبدد الأشياء وتؤسنانف من أوائها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبدد منها لا شيء قبله ، استحال وقرع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » . . . ويقول : « في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال . وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهي من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، « وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل » . وتنتهي المحدثات - إلى جانب أدلة نقلية معروفة عن أبي الهذيل - هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي : « وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بذى أبعاد . فلما كان هذا محالاً ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة^(٣) . والذي دعا

(١) توفي عام ١٢٨ هـ - ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للغياط مثلاً ص ٩ - ١٣ وكتاب التهافت

للغزالي ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — «كل وجميع وغاية» ، يشملها العلم بها والقدرة عليها. لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم «البعض» و«الكل» ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع . وللكندي عبارة مقبسة على حدة في هذا المخطوط الذي بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهي : «ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعديد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر» (١) . والكندي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يجبل أبدية العالم . وهو يذكر الرأي المشهور لأبي الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : «ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول» ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه «كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل» رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط في الوجود ، لامتلاحقا ولا متساوقا ؛ والماضى قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقى الله وأن يفنيه والمعمول في معرفة ذلك على الشرع الذي يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لأعلى العقل النظري ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل بيان .

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلا ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهامت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عاجلها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان يدعوهم - وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة - إلى هذا الرأى إلا لتمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها .

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكأرأى بسهم حيوانا ، فقتله ؛ فالرأى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الرأى فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسه (١) ونحن نعلم أن المثال الذي يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالتولد ، أعني نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون في جملتهم وتفصيله (٢)

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على « مقاييس عقلية » ، كما يقول - ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية - كما يتجلى في كتابه في الفلسفة الأولى (٣) وإلى التفكير العلى الإيجابي - كما يتجلى ذلك في رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ، مثلاً ، لو وجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلى الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) ص ٢١٩ مما يلى .

(٢) أنظر مثلاً ص ٢١٦ ، ٢٣٦ - ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) ص ١٦٠ - ١٦٢ مما يلى .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي ، خصوصا اليوناني . وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالي الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده كثيرا من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعمر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدي الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيرا ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت في عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذي مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون، هذا إلى أن مؤلفي هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية في عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للؤلفين الإسلاميين صدقهم في الرواية وتحريمهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العذول من أهل كل فن ونحلة دنيوية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجري في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نتهدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصا أن هذه الآراء قديمة العهد جدأ وتعرضت

في أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة في اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا ، وهي إما فرق ذات طابع ديني غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفاهيم فلسفية جعلتها مادة ورباطا في بناء تصورها للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفي ما ، اتخذت آراء ومفاهيم دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصا في مظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الناقد النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفي في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن ينجح إلى الإغراض في ترجيحه لجانب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولأن يتأثر بطريقته العادية في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التي هي أجدر ما تكون بالثقة .

وإن يبان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعا في المعارف ، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفاهيم أو في صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظواهر الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الأول الهجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديدا . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت همهم من أول الأمر إلى البحث الديني ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعني بذلك ويعلم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا في دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسي أو الروحي . فقد دخلت في الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب ديني أو فلسفي

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التي ملأت عقول متبعيه من مختلفي الأمم على نحو مفاجيء ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدل حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل الدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التي كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وظهرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبي ، خصوصاً اليوناني فبحث أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المنطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كبدأ للإسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصور له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامي أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامي في صورته الأصلية أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبي تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق في الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الالفاظ التي استعملها المسلمون ومدلولات الالفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية في ناحية الالفاظ ليست هي المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية في صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفاهيم الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو حثيث على كل حال .

وأهم ما يجب أن يتجه إليه الباحث في هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندي المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلاً ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها في إنشاء وجهة نظرهم التي يتميزون بها ، ووضعوها في صورة جديدة ، وأدخلوها في نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكملوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ما تكون في البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التي حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يظعن في أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام في جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلل من شأن المعتزلة في استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أخرج العصور ، تأمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين في التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها في نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها في جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد ، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل في نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى في هذه الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى .

o o o

بيّنا في غير هذا الموضوع (١) أن كبار المعتزلة وأن من أتتدهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغربية التى لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بأراء معروفة عند غير المسلمين من قبل (٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلاً أجنبياً ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢ - ١٣ ، هامش رقم ٢٥ ص ٢٥٠ - ٢٥١

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦ - ٧٧ ، هامش ، ٨٦ - ٨٩ ، ٩٧ ، ص ٩٧ - ٩٨

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبى لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم ينامسون أصلا أجنديا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيرا من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب التفلسف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية اعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدرا أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الخرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مقتندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الخرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه . ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن ان يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم (٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسته كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الاموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب القدر عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فما بعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦٩ .

(٣) الفهرست ص ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ - ١٣٥٢ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ - ١٣٥٥ - ١٣٥٦ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ - ١٣٥٩ - ١٣٦٠ - ١٣٦١ - ١٣٦٢ - ١٣٦٣ - ١٣٦٤ - ١٣٦٥ - ١٣٦٦ - ١٣٦٧ - ١٣٦٨ - ١٣٦٩ - ١٣٧٠ - ١٣٧١ - ١٣٧٢ - ١٣٧٣ - ١٣٧٤ - ١٣٧٥ - ١٣٧٦ - ١٣٧٧ - ١٣٧٨ - ١٣٧٩ - ١٣٨٠ - ١٣٨١ - ١٣٨٢ - ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٣٨٥ - ١٣٨٦ - ١٣٨٧ - ١٣٨٨ - ١٣٨٩ - ١٣٩٠ - ١٣٩١ - ١٣٩٢ - ١٣٩٣ - ١٣٩٤ - ١٣٩٥ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧ - ١٣٩٨ - ١٣٩٩ - ١٤٠٠ - ١٤٠١ - ١٤٠٢ - ١٤٠٣ - ١٤٠٤ - ١٤٠٥ - ١٤٠٦ - ١٤٠٧ - ١٤٠٨ - ١٤٠٩ - ١٤١٠ - ١٤١١ - ١٤١٢ - ١٤١٣ - ١٤١٤ - ١٤١٥ - ١٤١٦ - ١٤١٧ - ١٤١٨ - ١٤١٩ - ١٤٢٠ - ١٤٢١ - ١٤٢٢ - ١٤٢٣ - ١٤٢٤ - ١٤٢٥ - ١٤٢٦ - ١٤٢٧ - ١٤٢٨ - ١٤٢٩ - ١٤٣٠ - ١٤٣١ - ١٤٣٢ - ١٤٣٣ - ١٤٣٤ - ١٤٣٥ - ١٤٣٦ - ١٤٣٧ - ١٤٣٨ - ١٤٣٩ - ١٤٤٠ - ١٤٤١ - ١٤٤٢ - ١٤٤٣ - ١٤٤٤ - ١٤٤٥ - ١٤٤٦ - ١٤٤٧ - ١٤٤٨ - ١٤٤٩ - ١٤٥٠ - ١٤٥١ - ١٤٥٢ - ١٤٥٣ - ١٤٥٤ - ١٤٥٥ - ١٤٥٦ - ١٤٥٧ - ١٤٥٨ - ١٤٥٩ - ١٤٦٠ - ١٤٦١ - ١٤٦٢ - ١٤٦٣ - ١٤٦٤ - ١٤٦٥ - ١٤٦٦ - ١٤٦٧ - ١٤٦٨ - ١٤٦٩ - ١٤٧٠ - ١٤٧١ - ١٤٧٢ - ١٤٧٣ - ١٤٧٤ - ١٤٧٥ - ١٤٧٦ - ١٤٧٧ - ١٤٧٨ - ١٤٧٩ - ١٤٨٠ - ١٤٨١ - ١٤٨٢ - ١٤٨٣ - ١٤٨٤ - ١٤٨٥ - ١٤٨٦ - ١٤٨٧ - ١٤٨٨ - ١٤٨٩ - ١٤٩٠ - ١٤٩١ - ١٤٩٢ - ١٤٩٣ - ١٤٩٤ - ١٤٩٥ - ١٤٩٦ - ١٤٩٧ - ١٤٩٨ - ١٤٩٩ - ١٥٠٠ - ١٥٠١ - ١٥٠٢ - ١٥٠٣ - ١٥٠٤ - ١٥٠٥ - ١٥٠٦ - ١٥٠٧ - ١٥٠٨ - ١٥٠٩ - ١٥١٠ - ١٥١١ - ١٥١٢ - ١٥١٣ - ١٥١٤ - ١٥١٥ - ١٥١٦ - ١٥١٧ - ١٥١٨ - ١٥١٩ - ١٥٢٠ - ١٥٢١ - ١٥٢٢ - ١٥٢٣ - ١٥٢٤ - ١٥٢٥ - ١٥٢٦ - ١٥٢٧ - ١٥٢٨ - ١٥٢٩ - ١٥٣٠ - ١٥٣١ - ١٥٣٢ - ١٥٣٣ - ١٥٣٤ - ١٥٣٥ - ١٥٣٦ - ١٥٣٧ - ١٥٣٨ - ١٥٣٩ - ١٥٤٠ - ١٥

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين (١). وكانوا فرقا كثيرة .
ويذكر الكندي أنه قرأ لهم كتابا في التوحيد ينسبونه إلى هرمس ، وأنه
يعتبر هذا الكتاب د على غاية من التفانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا
أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها (٢) . ويعرف ابن النديم كتابا
لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهيبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم
د هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف
التي أنزلها الله عليه . وأكثر من هذا أن البيروني (٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف
هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان
منهم ، ثم يقول : د ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه
عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ،
وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ،
ويعظمون الأنوار ؛ ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية
أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .
ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيروني وحكاية ابن النديم ، ما يشبه
أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد في ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم من يجا غريبا
من التوحيد والمبادات التي تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن
عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها
باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ،
ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات .
والمهم هو أن البيروني على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخي الصحيح
لا يجد حرجا في أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة
بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا
على أن العالم علة لم يزل ، واحدا لا يتكثر ولا تلحقه صفة شيء من المعلولات ،
كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا
للدلالة وتثيتا للحجة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٠

(١) نفس المصدر ص ٢١ - ٢٢

(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ - ٢٠٦

وواعدوا من أطاع نعيما لا يزول وأواعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

ويذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب .
وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزيهي كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة
عن أرسطو في الطبيعة والنفوس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم
وبين الحنفاء ، مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الحنفية . ويمكن
تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ،
فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلا ، وأنهم أصحاب الروحانيات ، يقولون بخالق
حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة
عن أحكام الجسمية وعن التغير الزماني والمكاني ، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد
للله الذي تستمد منه قوتها ، وهي عندهم بعد ذلك علل متوسطة في الفعل والإيجاد
في هذا العالم ، وهي التي تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها
وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمية التي تلحقها النفوس النباتية والحيوانية .
وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شيء ، لا من مادة ولا هيولى ،
وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنواع ويستطيع الإنسان
بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا
واجتهادا وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريد منه . وأما الحنفاء فهم
المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها
إفاضة الخير وتعليم بني آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستاني طويلة جدا ومملوءة
بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن
نقطتها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن
الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن أسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفهرست من ٣١٨ (٢)

(٢) من ٢٠٢ فما بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو
الرسالات البشرية والهدى الإلهي بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام
الإلهي — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية
مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على
الشهرستاني أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء
المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه في العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ،
كتب في عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها
صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما في كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات
تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكندي
فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوي والسفلي ، لا بد أن يكون له أصل ، لعله كان
في البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من
آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندي وهذب بما يتفق مع
مقتضيات الفكر في عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندي الذي يعجب
بكتابهم في التوحيد هو الكندي الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث
الصابئة الديني والفلسفي ، الذي ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قروناً طويلة
وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستاني ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه
الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت
نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا في الإسلام
بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر في الوقت المناسب ، وأخيراً لأن
علماء الحرايين مثل ثابت بن قرة الحراني المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت
 وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا في الحياة العلمية الإسلامية
منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا إن يضر الحق في شيء ، لأن الحق
بيّن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف في تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ،
فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق
والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع
الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة .

ولعل نخلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التي حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمتري فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب في أن يقرن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهيئة مادة ، يبرز أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارىء في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلي .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان :

- ١ - التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .
- ٢ - التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :
(أ) تمام الفضيلة بالنسبة بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو
(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلية والخلقية .
- ٣ - التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكماء .

(١) من ١٧٢ - ١٧٣ مما يلي .

٤ — التعريف الذى يُسبِّرُ العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

٥ — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها علم الأشياء الأبدية الكليّة إنسيانها ومائيتها وعلها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقديما ، ولكن من الواضح أنه أفلاطون فى الصبغة (٢) . ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدول ، يقول الكندى : « قال الحكيم أرسطو ليس عندما ابتدأ كتاب الجدول إن علم كل شيء ينسظر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القديما ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : « إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراس وأنواعها والجوهر اللاجسى ، أعى النفس . وإذن فعرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ وبضرب الكندى إلى هذا قوله : « ولهذا العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والسكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذکور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن صعود الحرم الأقصى وطاعته فتمز وجل » س ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر س ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجملة هذه التعريفات س ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠ .

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى تذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدول لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ فى أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريباً إن شاء الله . ويكنى فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن قول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ س ٢١٤) ، ولله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ س ٢١٠) .

الكندى في الحدّ الموجز : الفلسفة هي «علم الأشياء بحقائقها» (١). وهذه الحقائق كـليّة ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهي لا يحيط به العلم (٢). وللـفلسفة ، من حيث هي هكذا ، شرف مدعى جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى (٣) ، التي هي عند الكندى «علم العلة الأولى» ، أو «علم الحقّ الأول الذي هو علة كل حق» (٤). وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالـعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالـعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول (٥). والفيلسوف التام الأشرف هو الذي يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحيانا يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أنظر مثلا ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على مـعـومه في معنى لفظ العلم على مـعـومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرق الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التي يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهي العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو ، لا في قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعني أنها علم الوجود وعلم العال والمبادئ لكل شيء ؛ فهي تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفي الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسمى أو الجوهر القديم البريء عن الجسمية والحركة والتغير ، وهي من هذا الوجه تسمى علم الروبوية (تيولوجيكى) — ومن هذا شيء في تعريف الكندى التالي للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ سطر ١ — الى ١١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو في الفلسفة كتاب أورثيج في تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة (١) — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا) (٢)، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية (٣)، مما بنى عليه كله آراءه في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى: (١) نظرية بفروعها الثلاثة، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقتها لها (٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها (٥)، فإن الكندي (٦) يقسم الفلسفة التي هي «علم كل شيء»، إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية)؛ وذلك، في رأيه، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى «تنظيم النفس». ولما كانت النفس عند الكندي «تنقسم إلى قسمين هما: [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس، بحيث يكون «العلم هو القسم الفكري والعمل هو القسم الحسي»، وكانت الأشياء إما مادية، كالجواهر الجسمية، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية، كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه، كالاتميات التي منها الربوبية، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس، ويقسم العلم النظري تبعاً لذلك، إلى قسمين كبيرين هما: علم

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فا بعده، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة، القاهرة ١٩٤٩
(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ ا سطر ١٥ وما يليه، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية.
(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع — الفصل الأول، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع.

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادي متحرك من ذاته، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك، ملابس للمادة في الحس مفارق لها في الذهن، وموضوع الاتميات قائم بذاته ساكن غير مادي، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة.

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العملية والفنية، خصوصا العملية، من عمل الفلاسفة الذين جاؤا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبريج للتقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦. وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلا رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموعة نصح رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣.

(٦) ما يلي ذكره للكندى قلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الجواهر الخمسة.

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم
يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند
الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل التدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح
الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجده يقول : إن الله عز شأنه ! قد قدر
الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكشيف (١) أو الغليظ الذي
ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كشيء بته ، وذلك
لكي تكون سهلاً ومحبجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه
لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكشيف (٢) .

ويذكر ابن نباتة (٣) من كلام الكندي في الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة :
فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ،
وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع . وإنما
كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو
ذوات الهيولى ؛ وإما علم ما ليس بذى (٤) هيولى ، (وهو) (٥) إما أن يكون
لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات (٦) الهيولى فهي
المحسوسات ، وعلمها هو (٧) العلم الطبيعي ، وأما (ما ليس بذى هيولى فهو إما) (٨)
أن يتصل بالهيولى ، ولكن (٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد
والهندسة والنجوم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم

(١) الكشيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .
(٢) يهي من النظر في الكشيف كمنقطة بداية للاستدلال .
(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق
بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهيولى .
(٤) في الأصل : لدى .
(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لكي يصلح المعنى .
(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلعناها بحسب ما قبلها .
(٧) في الأصل : وهو .
(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لإصلاح المعنى .
(٩) في الأصل : فإن
(١٠) في الأصل : لا .

الربوبية ، (١) .
 نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعاني الفلسفة يلم الكندي بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكندي في دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون - كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندي في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب عدتها وترتيبها ، ويقول إنه لا غنى للتعلم - إذا أراد نيل الفلسفة - عن دراسة هذه الكتب على الولا . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه أولا أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مرددا لها ، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ ، فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المران في الرياضيات في نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . الخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني ، أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندي ، إلى جانب هذا الذي يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في ، أنه لا تنال الفلسفة

بحسب أن يكون
 لما يعلم أنها
 ثم عبد أن يد
 أرسطو
 يكون

العلم

(١) هذا النم مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون ماديا أو ذهنيا لا يوجد في الخارج إلا ملبسا للمادة أو مجردا عن المادة في وجوده وفي تعقلنا له . والعلوم تنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسيرته لأفلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » .
وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس أجوته إذ يقول في قصة «فاوست» ، ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .
أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندي أن للعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) .
فهناك أولاً الإدراك الحسي . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانياً العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة ، وهي شبيهة بالبديهيات ، كحكمةنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبيهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء . والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة : فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والخيلة ، ولا يصح فيها

(١) الفهرست لابن النديم من ٢٥٥ — ٢٥٦ : ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ :

الفلفطى ص ٢٤١ .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

The sense percept
is more liable
for its capacity
variable

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل في الفحص التعليمي ، ، أعني المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

أما موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له

بالهولي بئس ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان

منهجه نظرياً استنباطياً . والكسندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من

الباحثين في موضوعات ما بعد الطبيعة هو أنهم لم يقدرُوا على تعقلها خالصة من

شوائب الخس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان

والعوام الذين يتعلون بواسطة الخواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر

والقصص الخ . ويلخص الكسندى فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد

بكل (١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناء (٢) ، ولا في العلم الإلهسي

حسناً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣) ، ولا في البلاغة

برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا (٤) — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط

سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا

وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا ، (٦)

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج

الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .

الحقيقة :

يقول الكسندى إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها ، لأن كل شيء له

حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

(١) هكذا النص في الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناء هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس

لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأقبسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فإنها لا برهان عليها راجع من ١١١ — ١١٢

من الرسائل .

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفة ما .

(٦) هذا النص في من الرسائل ١١٢ .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضممه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الحوض على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل : « نعسم الهدية ونعسمت العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعها الرجل المؤمن ، ثم ينطوي عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أي وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأتطق بها لسانه » ، « ومثل وصية النبي لحذيفة : «خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء» (١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمثيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتنا ومعاطبها (٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا (٣) : « وينبغي لنا ألا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ؛ فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق ، ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجيء بعده .

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري — صورة قوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزوري ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندي مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهبطا لمهماتوه
على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلتفاف النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة —
كان الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن
المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نذم من كان
أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام
الحقيقية الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا
وشركاء . فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم
كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين
من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق —
أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [ب] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما
لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا
جُتمع يسير ، مانال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل
فينبغي أن نعظم شكرنا للآتين ييسر الحق ، فضلا عن أتى بكثير من الحق ،
إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما أفادونا من
المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة
البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من
مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصر
بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .
وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد
بحثه ولطف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإلتفاف النظر وإيثار
الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ... » (١)

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسبا ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام
وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له للسير في
طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب
كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثاني ص ٩٩٣

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛
وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها
سلوكاً على طالبي الفلسفة وبأن يكمن على قدر طاقته ما لم يكملوه ، وبذلك يسير
بالمجهود الفلسفي إلى الأمام . (١)

الدين والفلسفة

الكندي عربي مسلم ، ينتمي إلى دين موحى به ؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة
له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحي . وكان بين المفكرين المسلمين في عصر
الكندي من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنباً لزعة
أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظني نسبي . وقد أراد هذا الفريق أن
يكثف بالحقيقة التي تضمنها الوحي ، شاعراً بها بقلبه ، متأملاً لأدلتها القرآنية
الواضحة بعقل سليم ، وموجهاً حياته في ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقاً
لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف
من كبار الفقهاء في ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين . وكان
ثم فريق الباحثين في الدين بالنظر العقلي وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين في
صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفي وأن يستعينوا
بالآراء الفلسفية في بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا في تزعمهم العقلية حتى
اصطلحوا أحياناً بالأسس التي يقوم عليها الوحي نفسه (٢) ، وهؤلاء هم المعتزلة .
ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب
الزعة العقلية تيار إلحادي عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على
الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية ، صلحية وتشريعية
تعبدية ، مع ترك الجزء الجوهرى في العقيدة وفي فهم الكون وتوجيه الحياة
الإنسانية للعقل . وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة .
ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين في ذلك ، فإن هذه الفكرة هي أساس
الاتجاه الإلحادي في ذلك العصر ، وهي تدخل ضمناً وإلى حد ما في مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر .

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلفية لا يجعل للنبوة معنى . قارن

Excellence

العقلين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانوني متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميسال إلى تدقيقات المتكلمين في أبحاثهم ولا إلى البحث النظري في مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم في ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد في عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفي معارضتهم للنظر الفلسفي وأصحابه ، مع أن الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذي كان يهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتي من كثرة الآراء والمداهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

وكان لا بد للكندي ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، بدخل الإسلام في اعتباره ، من وجه ما ، ميراثاً روحياً عزيزاً يمتدأنه يطابق العقل — كان لا بد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كسالم ومتفلسف ، في علم وفهم وحزم : هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندي ، علم الأشياء بحقائقها ، . ويدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويتسكب به عن الشر ؛ وهذا في نظر الكندي هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١) .

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالكندي يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم ، بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتخذ بصورة الجهل ، (٢) . ولكن الكندي يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوى الدين والألباب ، ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالاته عند العرب ، ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندي التي ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ - ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهي الرسالة التي سماها
« رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكسندى
هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة وبجازاً ، وينتهي إلى أن سجود
النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح
الشرعي — معناه هو أنها ، بحرياتها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي
تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق
إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم — وهذا
ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذي يعتقده الكسندى من الاتفاق
بين الفلسفة والدين هو الذي يشجعه على الجراءة في مهاجمته لأعداء الفلسفة .
فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ،
وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق ،
وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فظنهم عن أساليب الحق وقلة
معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل
الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّف سجوفه
أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن
نبيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن
كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛
لأن من تاجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فن تاجر بالدين لم يكن له دين ،
ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بمخائنها ، وسماها كفرة » (٢) .

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم في دعواهم
بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدّموا
البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكسندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد
يدعوه إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو
يجعل بعض مؤلفاته خاصاً بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام ، . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكري النبوات أيا كانوا وأيا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتي اسمها : رسالة في افتراق الملل فى التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه^(١) ، .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها : رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك^(٢) .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكاتف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا لمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء - وهى تشمل ما تشمله علوم الفلاسفة من حقائق ظاهرة وخفية - فهى غير محتاجة إلى شئ مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويمهئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .
(٢) راجع رأى الفسارابى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا للموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء - عند تأمل صورتها اللفظية - مرسومة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجه منكره البعث من العرب ، وهو قولهم :

« من يحيى العظام ، وهي رميم ؟ » ،

وهنا يفسر الكندي الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون ^(١) » ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ - وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، يمكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب - هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ - ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، يمكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق - هذا الدليل موجود في آية : « والذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في اثبات إمكان البعث ^(٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد

س ٥ - ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

٣ - خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ! ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ - الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان - خلافا لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، في رأى الكندي ، إجابة عما في قلوب الكفار من التكبير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلى في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني .

ولا يغفل الكندي عن اعتراض شكلي يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهي ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندي إن التعبير في آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازي ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف في لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا في كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها في الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين في مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندي (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندي بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول يقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ! ؟

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كَلَّتْ عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة^(١) وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية! ^(٢)

وهكذا نجد عند الكندي نموذجا من تفسير القرآن تفسيراً علياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام^(٣) ، وأبي الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم^(٤) ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجهاً للفكر الفلسفي .

وبجمل القول أن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة ؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً . ولا تفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً . وهذا ما قد يجوز أن البيهقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، ^(٥)

بناء العالم^(٦)

يأخذ الكندي في تصويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها المحيطة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فأبعدها وص ١٤٧

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للغياط وفي كتاب الإبانة ورسالة استعسان الخوض في الكلام للأشعري وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلاسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

(٥) تنمة صوان الحكمة ص ٣٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندي في العلة القاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فأبعدها ورسائله في طبيعه الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من
الحرث والنسل ، وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض
وفي الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً
كرة من النار (١) . وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب
خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة — وبحسب فعلها
الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو
بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كل في مكانه الذي يطلبه ، حتى ينتهي إليه بحركة
طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هي أسبق العناصر
إلى المركز ويلبها الماء ، ويكون أسبقها في اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من
الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض في الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل
وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في الكيفية المنفعلة ، وهي اليبس
المسبب للسرعة في الخفيف والثقل ، يجعل كلا منهما في طرف ، بحيث يكون التباعد
بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين
في القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة في القوة الفاعلة للبطء ،
فأخذنا مكانا وسطا ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل في حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها
تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من
تغير فهي عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها
بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الإلهية
الحكيمة (٢) .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذي فيه القمر
إلى الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شيء ،
لا خلا ولا ملاء ، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بحسب (٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت السكندى كرية هذه العناصر في رسالة خاصة بجدها الفارسي في الجزء الثاني ،
وعنوانها : رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة الفريية .

(٣) يثبت السكندى هنا في كتابه في الفلسفة الأولى من ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة (١) . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتربه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسبب الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه مبتدع ابتداءً ، عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ٢٥٣ ، ١٦٩ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغالبت أركانه التي يتألف منها وتفسدت حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حتى ناطق بميز ، يرى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم في جملة قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للبدن المقدرة

(١) يخص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها الفارسي في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كينيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية بتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو بتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو بتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قريبا من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)^(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها^(٢) .

إلى هنا لانكاد نجد شيئا جديدا عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أُبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لافي أما كنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أُبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلناشئ عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشياءه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهى إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معانى الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله فى الأشياء^(٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو فى عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هى علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس فى الطبيعة شئ عبث ، كما يقول الكندي^(٤) فإن لكل شئ فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج

معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لا يتعرض الكندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله ، مما هو أدخل في باب التصوير الفني منه في باب النظر الفلسفي ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطوني الجديد ، والتي أريد بها تقريب الشقة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالى البرىء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكثرت المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة في روحايتها ، فجاءت في الحقيقة فشلا فلسفيا ودينيا ، مادته الخيال ، ولكن تشبت بها فلاسفة الإسلام بعد الكندي كما تشبت بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحا ويكتفي بأن يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم يحدث من لا شيء «ضربة واحدة» ، في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى ، هي الله (١) .
وجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضا (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي . ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين . وبدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن الكندي يتناولها في أربع من رسائله . (٣)

(١) بقول ساعد (س ٨٢) إن للكندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان وإن الكندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن ساعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندي كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذي يذكره ساعد .

(٢) راجع مثلا س ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) س ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن نتبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولاً ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصاً أدلته التي أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكي يكون جسماً — لا بد أن يكون محدوداً بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن اللامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررهما ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستتج منها — دون أن تؤيده في استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساساً لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى (٣) ، أو هو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زماناً ، مما ينشأ عنه كله — في زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

(١) يجد الفارسي أدلة أرسطو على وجوب تنامي الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (ص ٢٠٤ إلى ٢٠٦ إلى ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادي عشر ، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل السكندى المسند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، ص ٢٥٩ ب إلى ص ٢٥٨ — ٢٨٨ .

ص ٢٢ — ٢٣ ، ص ٢٦٠ إلى ٢٠٣ — ٢٠

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول من ١٩٢ إلى ١٣ — ٣٤

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، ص ١٢٥١ ب . والنصوص المذكورة فيما يلي منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النفود بمكتبة الجامعة .

أولاً : الحركة هي كمال المتحرك من حيث هو متحرك، (ἐντελέχεια) τοῦ
κίνητου ἢ κίνητον،) يعني كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل؛ فلا بد للحركة من
أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق،
ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة؛ فلو كان كل واحد من المتحركات حادثاً
لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصدددها،
بواسطة يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك. ومعنى هذا — في رأى أرسطو —
أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن
يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث
الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان:
«أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة، لبدا التناقض من نفسه
للتأملين؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات
ما هي محركات وما هي متحركات، وكان، في وقت ما، يصبح أحدها محركاً أول
والآخر متحركاً أول، وفي وقت آخر لا يكون شيئاً من هذا كله (متحركاً) بل
يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم
وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها». ومعنى
هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة
لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدته، فالحركة سابقة على السكون،
فهى قديمة. ولكن هذه النتيجة التي ينتهى إليها أرسطو ليست لازمة لزوماً
ضرورياً، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود
الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال.

ثانياً: يكون المحرك محركاً والمتحرك متحركاً، إذا توفر شرط تقاربهما،
وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لسكان قبلها حركة —
فالحركة قديمة.

ثالثاً: لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون
الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة،
فما دام الزمان قديماً، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً
على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء: «إذا كان لا يمكن أن يوجد
الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن، وكان الآن شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي ؛ فلا بد أن يكون ثمّ زمان دائمًا ، لأن نهاية آخر زمان نكون بصدده تصير مستقبلا في « آن » ؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا « الآن » . وعلى هذا فبما أن « الآن » ، بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائما . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١) .

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أي أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها ، أي حركة ؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التي ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائما ، ففناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية .

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ، كل هذا ظاهر تماما في كلام أرسطو ، كما أن المسيطر عليه نوع من التحليل يضرب في عالم الوهم . وليس بين المبادئ التي يبني عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى ؛ أما أدلته التي يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره في البرهان لكي يكون قطعيا ملزما . ويكفى أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التي تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء ؛

(١) تجد دراسة الزمان أيضا في كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الوجود المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث^(١) ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة في المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعينا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة في المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير^(٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهي إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة في المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جديدا ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبقة بسكون وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادي بالمماس أو نحو ذلك في حدود ميدان العلة الطبيعية . أما الحركة الأصبلة المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .
ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب ص ٢١ فأ بعده ، وفارن كتاب الطبيعة —

الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ ا ص ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادي عشر ، القسم الثاني ص ١١٠٦٨ ا ص ٨ فأ بعده ،

وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا ص ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة لإيجاد ابتدائي أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعلة طبيعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو مماسة أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعي أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكاً من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولا للحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ما إلا تضليلاً من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضاً أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيمين متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضاً — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل (١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتعبر في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء إيجابي وجودي من عدم العلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجوداً من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحدوث العالم معناه في الحقيقة القول بوجود علة فعالة وفعلها ، علة فعالة بذاتها ولذاتها من الأزل إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التي تراها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهي حادثة التخس والصور والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قدبما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبة الإدراك الحسي ووسائله وواجه الوجود الحق في ماهيته العميقة

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه
عدما يقابله موضوعيا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا في الذات المتعقّلة
بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبّه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من
قبل ، مما يحتمل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ؛ وما ذلك في الحقيقة
سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهيلوي والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ،
لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو
صائرا إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده
زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن
من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور
بدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم
الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبني أرسطو مذهبه على مثل
هذه الفكرة السطحية في تصور الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود
الاجنابي الثابت مقدرة تقديرا كليا في شعور واعٍ ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى
مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبه المعروف في قدم العالم هو أنه
افتراض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة ، فليس
بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنّا النظر — فاعل أو محرك
بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله

وفي ماهية فعله ، وقد خصصنا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع .
وهذه أول مراتب النظر العقلي الصحيح ، لأن من العلوم في أول الفلسفة والعلم أن حقائق
الأشياء بما فيها الإنسان المفكر نفسه ليست هي الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على
النحو الذي ندركه بالحواس أو بتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من
حيث شخصه الخاضع للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ،
وهذه مسألة أخرى . وتم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان ومن : هل الأصل الذي نشأت عنه
يفعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن
هذه الصورة التي عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة
بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضا مسألتان أخريان . وفي هذا ما يمهّد للنظر في مشكلة قدم العالم
من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المرید الذي يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصوير الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والسكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية في الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقا لأغراض لا تحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدي منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبدئيا ، دون وجود شيء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو مماسه ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلة المادية الطبيعية أو العلة الملائمة للمادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون في ذاته ممكنا من حيث الصورة التي يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأولية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعاً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر في تشويش الوهم الخامل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لاشك أن كل مفكر ينظر في مذهب أرسطو لا بد أن يؤدي به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا في تاريخ الفلسفة عند مفكري الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندي تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى ما في بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله في هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولهما معقول ، وهو أن اللامتناهي لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثاني هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدلائل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيا ، بحيث ينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهي حادثة . وهو يسير في استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هي في الحقيقة قضايا بديهية يتسنة بنفسها أو د معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندي . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فتراه يقيم الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدي إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين في إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هي : (٣)

- ١ — الأَعْظَام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
- ٢ — الأَعْظَام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .
- ٣ — الأَعْظَام المتناهية لا يمكن أن تكون لانهاية لها .
- ٤ — إذا زيد على أحد الأَعْظَام المتجانسة المتساوية عِظْمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزيده عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)
- ٥ — إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
- ٦ — إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .

- ٧ — لا يمكن أن يكون عظامان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر .
 - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه
 - ٩ — الأَعْظَام المتجانسة التي كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هي الأساسية التي يقيم الكندي عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، بشرح الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده في رسالته في إيضاح تنامي جرم العالم ص ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التي تكلم فيها عن تنامي العالم ، وهي تختلف في العدد وفي الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمعناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقي : إما متناهماً ، فيكون الكل متناهماً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لامتناهماً ، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذي كان أولاً ، أعني لامتناهماً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهماً وأن يكون جرم العالم متناهماً تبعاً لذلك (١) .

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ ونفس الدليل الذي يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لا بد أن يكون متناهماً ، نظراً لتناهي الجرم (٢) . ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لانهاية له لتتعمد خروج اللامتناهي إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندي : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لانهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالي ، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لانهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انقباهاً على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لسكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلاً ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضي من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهماً دائماً إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لامتناهماً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن ما لانهاية له لا يتحقق بالفعل .

(١) أنظر سورة الدليل في ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١١ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُسْطَرَد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زمانا أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندي^(١) — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضا بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيّا كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)^(٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لِمَا له زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم^(٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كون ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحادث جرم العالم حركة ، فالحادث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير^(٤) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو المدة التي هو فيها هوية ، أو الحال التي هو فيها إثنية^(٥) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيا ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث^(٦) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٠٩ مثلا . والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة ^(١) لأن ذلك يقتضى شيئاً تتم فيه الحركة ، نجد الكندي يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقترن بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول ببداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لأرسطو ^(٢) . ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة ^(٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تناهى الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة في مائة الزمان والحين والدهر ، أو في مائة الزمان ومائة الدهر والحين والوقت ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها رسالة في النسب الزمانية ، ^(٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التي بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذي نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهى الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه في الماضي — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حين الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو في ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر في احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصلاته ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة ص ١٢٢٥ س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ س ١٣ فما بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) العهرست لابن النديم ص ٢٦٠ ، الففطلى ص ٢٤٥ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٣ .

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثنة متحركة؛ وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة . وبما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو^(١) حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماما . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافق على ذلك ؛ لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء ، ما دام موجودا ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زمانا قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الخامس الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجود تناهي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقضيًا . ويظهر أن الكندي لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقضي ، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلا منهما قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوقا موجودا معا أو متلاحقا متقضيًا . أما المبدأ الثاني الخامس الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق ، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو ، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة ، وإن كان رأى الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام ، وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقا إبداعيا غير مسبوق بشيء . ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديما متحركا على الدوام ، وهذا اختيار أرسطو ؛ أو قديما تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثاني عشر من الكتاب الحادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ س ١٢ — ٣٤ ، والقسم الثاني من ٢٢٥ س ١٠ — ٢٢٦ س ٢٣

أرسطو والكندي معا ؛ أو قد يما سا كنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا سا كنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندي . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمي الإسلام^(١) قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهي إلى السكون الدائم . وكانوا في ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذي تصوره ، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ولا يشاركه شيء في القدم ، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم ، لكيلا يشاركه شيء في البقاء السرمدي ، فإن الكندي يقول في مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة ، ولكنها غير معينة السكم ؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفتي العالم ، فيعود لا شيئا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا . وهذا الرأي أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث في نظره للعالم المادي ، خصوصا علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعي .

مهما يكن من شيء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثا ، له أول وبداية في الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام ، وخصوصا لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ التضايغ المنطقي من جهة أخرى . يقول الكندي ،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندي والمعتزلة .

بعد إثباته تناهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : فالجرم إذن محدث
اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل
محدث اضطراراً عن ليس^(١) .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندي ، من حيث المبدأ ، مع
متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ،
سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب .
ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما ثبتت فيلسوف
العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة
واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندي : إذ كان
كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ،
وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضا فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة
جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة
بته ، فإذن تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ،
فإذن كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد
الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ،
إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد
الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى
هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت
علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة
التي منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل .
فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإفعال — فهو
المبدع جميع المتهويات ، فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ؛
فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان ،
فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من
إمسাকে وقوته إلا عاد ودثر ،^(٢)

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد للوحدة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

فإنما يندرج تحتها من الأقسام التى يندرج تحتها

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندي أساساً لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبت في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس يمكننا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعني وجود ذاته الحادث (١) . والكندي ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادي ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزلي » وصفاته — والمقصود من غير شك فهو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهي العالم المادي من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه درن أي فرق تقريباً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ، وهي تنتهي بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته .
ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعاً ، وهي :

- ١ — أن يكون الشيء الذي هو علة وجود ذاته معدوماً وذاته معدومة . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يتماثلان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هي هو ، فهذا الاحتمال يؤدي إلى التناقض .
- ٢ — أو أن يكون الشيء معدوماً وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان في الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان في نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .
- ٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

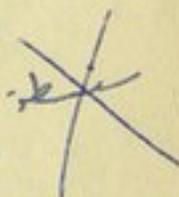
- ٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، لذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هي هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ٤ : وفي معنى أن السكون هو الحدوث عن العدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادي . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البدهاة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول إعتبرات ذهنية لاحتالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسي الذي تنفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التي لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدئين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم ما على وجهه الأساسي ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعني عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته في الاعتبار العقلي ؛ والثاني مبدأ التناقض ، أعني أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون في نفس الوقت غير ذاته - وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي برهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه ميتافيزيقي كبير وعلى قدرته على النظر العقلي التحليلي العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية في التمييز بين الوجود الحق الثابت الذي قوامه ذاتي والوجود الظاهري المتغير الذي قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعي الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التي هي موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعني أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث في هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ^{أولى} ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذي لا علة له ، الأزلي الذي لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذي لا يعدم ، الكامل التام الذي ليس كمال أو تمام منتظر ، الذي لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادي أو الملابس للمادة أو الروحاني ، وهو حادث كله ، يعتره التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة - أعني فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد - نتيجة للنظر

13



في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذي تعتربه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذي يوجب في نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى - أعني فيما يتعلق بالله - نتيجة للنظر العقلي في معنى العلة الحقيقية التي لا يهدأ العقل ولا يقف في محته حتى ينتهي إليها ، وللتأدي إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة إلى آخر صفاتها التي يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلاً لتعليل هذا الوجود المتغير الذي نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلي القطعي وبالاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هي أساس كل شيء ، وهي الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسهل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم - خصوصاً أرسطو - يقولون إما يقدم العالم أو يقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علة . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة في معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل على وجود الله ، يستند إلى القياس التمثيلي ، على أساس النظر في الإنسان : كما أن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملته على وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القديما في أن الإنسان عالم أصغر ، على وجه من وجوهها (٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة في معرض الإجابة عن السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : وهو كالنفس في البدن . . . ثم يمضي في تفصيل القياس المتقدم . ولن نخطئ . باحث خطأ أشنع من تصوره وراه كلام الكندي فكرة حلوية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأي الكندي في ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصاً كتاب الفلسفة الأولى

ورسالة الوحدانية والعلّة القريبة ورسالة في معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق - كما يقول كنت - أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام - أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكسندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكال العناية بكل شئ . وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعللة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [] الحق ، وغرضه الاستناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده - فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه - العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولوج ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلى فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أنفن تدبير - ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه - ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف (١) .

ويقول الكسندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعياً يمكن معرفته على نحو على يستند إلى السكم الرياضى : فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ - ٢١٥ . وتجد نصوصاً أخرى من الإبداع والإقنان والنظام فى ص ١٧٥ ،

٢١٥ ، ٢٣٠ - ٢٣١ ، ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ٢٠٩ من الرسائل .

الفاستات الفاعلة القربية ، أعنى المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحدالحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الانفع الاتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، وإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطراباً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعات^(١) .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوى العقول الثيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا ، إذ هو جرم ولا فراخ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشراف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد^(٢) . »

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلية أن تتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملا ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائنا واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه فى جلته وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة
الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع
في جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة
فنية حية واحدة .
ومن المعروف أن هذه النظرة المنتبهة للغائية السارية في الكون هي نظرة
اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما
ومع شيء من التناقض الداخلي عند أرسطو (١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمي بها
اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناها الأصلي النظام أو
قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي
الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالم » ترجع في الأصل إلى كلمة « علم » بمعنى
علامة الشيء ، زيدت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل
على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمي « عالماً » .
وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظراته تغزت من فكرة
القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل
نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث
يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذي « أحسن كل شيء خلقه » ، وسواء على
أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛
فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصورهِ للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً
ذهنياً ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعلولات لعلتها وبرابطة
الشوق إلى التحقق الذاتي فيما هو مركب من هيولى وصورة ، وذلك دون أن تمتلئ
في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوة كبرى ناشئة عن
أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا
تعقل لذاته (٢) ، بحيث يجعل العالم — لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون
القول بالغائية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .
(٢) يجد الفارسي كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم التاسع من
الكتاب الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي - وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإآه الحقيقي وليس العالم موضوع عليه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لاسمى معقول ، وذاته هي هذا المعقول الاسمى ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منقسم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكونى عند فيلسوف العرب إحساس فلسفى من جهة ، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلى إيجانى - كما سنرى - من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة فى مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادى يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه - فإن هذه الفجوة تمتلئ عند الكندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارى فعلها فى الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون فى نظرة الكندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقى والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بجريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمتها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندى ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدتها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع فى روح الكندى المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذى تصرح به فى القرآن آيات بالغة مثل :

وأفغير دين الله بينغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرها وإليه يرجعون ! ، (آل عمران - آية ٨٢) ومثل :

تسبح له السموات السبع والأرض ومن فىهن ، وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليماً غفوراً ، (الإسراء -

آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل

والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . والحق أن ما فى القرآن من إشارات فى هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الألوهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد.
وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدونه ما يكفي لإثبات ما نبهنا
إليه من القول بأن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول
مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيزداد وضوحاً فيما يلي مباشرة .

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين
هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندي — لو كان
هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكنوا جميعاً مشتركين في شيء يعممهم وهو
كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم
مركباً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية
إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلا بد من فاعل أول
« واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً ، لا يشبه
خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق ، وليست فيه بته ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ،
ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو
غير دائم » . (١)

وهذا دليل فلسفي طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابي
وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن
يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون .
لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الثاني في المثل وفي
الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى
لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشاً على كل حال . مهما يكن من
شيء فإن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات
التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمي الإسلام والذي

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) في الفصل الثامن من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ينتهي أرسطو إلى القول
بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد
إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحداً — والتناقض وعدم الانسجام
في مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون» (١) ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ؛ إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون» (٢) .

والكندي ينزه ذات الله عن كل شبهة بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو الواحد الحق ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هيولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجابية الوحيدة التي يؤكد الكندي لله هي أنه «الواحد الحق الأول» الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذي لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندي يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفاً في ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي في ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه «ليس كمثل شيء» ، وهو السميع البصير ، «لا تدركه الأبصار» ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندي يصف الله بأنه «المحرك الأول غير المتحرك» ، وأنه «الإنسيئة الحق التي لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلا من ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصا من ١٦٠ — ١٦٢

(٤) سورة الثوري (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٣

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمنعمة التي لا متم لها^(١). وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة^(٢) يصفه بأن له « حصن العز الذي لا يُرام ، و « عز القوة الغالبة ، ، « ولي الخيرات وقابل الحسنات ، ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجلود الفائض ، ، « الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر ، ، « السائس الحق ، ، « ولي الحمد ومستحقه ، ، « مبدع الرحمة ، ، « الموفق للصالحات ، ، « المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزلل ، ، — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوهبه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفاهيم النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المنقدمة التي تنزه الله عن الشبيه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأي الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب إليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأي آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأي الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح بما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١

من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة
زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة
الأولى كان معروفاً لمفكرى مصور لوسطى الأوروية ، فنحن نجد أن صاحب
رسالة في ضلالات الفلاسفة ، Tractatus de erroribus philosophorum ،
يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae
non dicunt in eo aliquid positive" أي ، أن الكلمات المقولة عن الله لا تدل
على شيء إيجابي فيه . فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف
للكندي رأياً مافى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم
فيه عن الله سلباً على النحو الذي نجده في كتاب في الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟
واضح بما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء ، وهي
علاقة إيجاد وتديير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان . بفعل قدرة
كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندي
أن تديير الله للعالم كتديير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التديير في هذا العالم على
الله كدلالة آثار التديير في البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن
الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة
استدلالاً محققاً لا شك فيه . ولئن يكون رأى أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا
القول — من محاولة استشفاف أي صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي ؛
لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التديير الظاهر على مدبر غير
ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأينا للكندي من تأكيد للتنزيه — ألا يكون
هناك أي محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أياً كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى : ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير ،
وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهي
بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقضى في الفاعل نفسه من جهة
أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكر ، وقد يترك أثراً محسوساً ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندي اسم «العمل» (١). أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا «الاستعمال» (٢). وفي هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالنسب الحقيقي .

ذلك أن الكندي يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣): فالفعل الحقيقي بمعناه الأصيل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو «تأيدس الأيسات عن ليس» (٤) ، كما يقول الكندي ، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثير . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ما عداه مخلوقاً ، أى منفعلاً في الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي ، بل هي فاعلة بالإنجاز ؛ وهي إن علمت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفصلة ، أو لها عن العلة الأولى مباشرة وبقايا بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العلة المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في الكون ، وفعله سار في الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندي التي بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطوني الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكوني مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندي في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب .

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) تجده في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤ .

(٤) فارن أيضاً ص ١٦٥ من الرسائل .

(٥) ص ٢٧٨ .

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندي أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدع ، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره . أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات وعلة الحوادث في عالم الكون والفساد ، أعنى العالم الأرضي وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك ، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائصها ، وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفي كل مظاهر الحضارة وال عمران . وهنا نجد عند الكندي تفسيراً علمياً لصفات الكائنات الحية ، خصوصاً الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التي تعيش فيها . وهذا التفسير لا يقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح ، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التي تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندي ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم منقطع ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة . يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان مايلي القطب فعلى العكس من ذلك يبيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل بلاد المتوسطية بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي ؛ لأن بدن كل كائن حي ، كما يقول الكندي ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلحقه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام ، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعاً لذلك كله يكسر الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولا يكتفي الكندي بذلك ، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإيرادات والمهم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول . ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويحده القاري . في موضعه (١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث (٢) . ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئة عن ميل الأرض عن محورها (٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول (٤) : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة بارئها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها

(١) خصوصاً رسائله في العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد ورسائله في سجود الجرم الأفصى ، ص ٢١٤ و ٢٤٤ من الرسائل .
(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجماً فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .
(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية في عصر الكندي ، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .
(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهي علتها القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون
العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ؟ لقد تَمَسَّصْتِيت فكرتنا إذن
إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا
ما نرى من حركة الشمس والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب
خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها
من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى
بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز
وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء
الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جل
ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا يفصل الكندى بعد
هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام
الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد
بارئ الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال
الشمس فى بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى
« فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجد الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى
بجميع أجرامه كائن « حتى يميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة
المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتدعا » ، عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن
اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من
الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى
بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه
على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات
وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات
الحية بإرادة الله طول المدة المقدره لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منته
لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر بالألطف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذي يستعمله الكندي فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكندي يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذي هو كائن حي يميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح في رسالتيه المتقدم ذكرهما (١) . فالعالم كله حي ، وبعضه يفعل الحياة في بعض ، وكله في جملة مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندي يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقاً لله مبتدعاً بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حي فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك وللعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلاً إرادياً حكماً ، فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجوداً في مذهب الكندي ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائماً ، وهذا كله في حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية في نظام هذا الكون . فعند الكندي نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة في الهواء ، بل هي تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهي إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندي ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندي المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ، ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية خلق العالم وفي فعل العالم العلوي في العالم السفلي ، كما نجد ذلك في محاوره طيماروس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفي الذي انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصي الذي يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسي الساري فيها هو روح الإسلام .

(١) قارن من ٨١ ما تقدم . (٢) انظر من ٤١ ما تقدم .

والنظرية في جملتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفي عند المسلمين في أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية في التفسير العلمي وسعة الأفق في فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفي ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية في الدين .

وبالرغم من أن الكندي — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التي تعثرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، في مذهبه ، مع التوحيد الأساسي ؛ لأن هذه العلة كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته^(١) » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها لمساكه لانعدمت .

وتم آراء شبيهة ببعض آراء الكندي هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندي . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبي لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندي كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة في جملة مراجع الفكر الأوروبي صار للبحث في تأثير الكندي في الفكر الغربي قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندي وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندي هو أول من حذا في تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتابا في الموضوعات التي ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيراً — اتبع منهج أرسطو في طريقته في التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندي توجب التحفظ في القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتمالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذا في أول رسالته « في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والسكندى من اتفاق في المادة العلية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى في ذلك . وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والسكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن السكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ؛ أعني أنهما يتفان تقريبا في الناحية العلية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخصصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهباً مفككا ، ليس له رباط جامع فما الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ؛ إن التفكك الذى نذكر أمثله من مذهب فليسوف اليونان ناشئ عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ما تريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشيء واضح . أما السكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هى العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى و قدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ؛ وتفكيره في أوله وآخره لا يخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشئ عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندي فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك في إثباته . وهو في إثباته تنأهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة في إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام في الوجود ، فإن الكندي بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهي يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منته لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعي بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مآثور فلسفي طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربي واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المآثور الثقيل ، وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندي ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقسه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزائه من إشارة لبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالئ موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحجير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة للمعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفي الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لاجسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته لحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظراته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ؛ والتصورات الحسية أو

التصورات التي لا تنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة ، أو يفيد القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المقفل ؟ (١) . الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما .

مهما يكن من شئ . فإن الكندي عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعة كاملا في الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاط نقله للكندي (٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف - وهذه هي تسميه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب - وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندي ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته . ويكفي أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندي ، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين ، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك - وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيرا من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة ؛ كأنه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات ، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شئ . يستحق الذكر . وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه - بحسب الجزء الذي بين أيدينا منه - نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية - وهو معرفة العلة الأولى أو الحق الأول الذي هو علة كل حق ، سيرا منطقيا منظما إلى حد كبير ، تاركا كثيرا من التفاصيل وضاربا صفحا عن التكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للفرض الأساسي عند الكندي . فكتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندي عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندي ليس تلخيصا لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفي عربي إسلامي ، له طابعه الخاص الذي لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير في تيار التراث اليوناني ، لأن الكندي يخالف أرسطو في المفهومات وفي الأدلة وفي الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو في بعض النقط الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول .

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندي وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندي في رسالته في النفس (١) ؛ وهي تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان في هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أمورا غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعي ، حتى تشاهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذة أفلاطون . لكن ر . فالترز R. Walzer ، في بحث طريف له بعنوان *Uu frammento nuovo di Ariototele* (شذرة جديدة لأرسطو) ، ظهر في مجلة *Studi Ital. di fil. classica* (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧ ، ص ١٢٥ - ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو في أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذة أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندي ربما كان عنده بعض الأشارات التي يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

ومما يزيد في قيمة معرفة الكندي بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيبا جيدا (٢) ؛ ولا شك أن مما له دلالة أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئا من كتب أرسطو المنحولة التي اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندي إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » ، مثلا ، مع أنه يقال إنه فسر أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندي ليس عنده شيء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة في ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى منابع الأصلية للفكر اليوناني . ولو نظرنا في كتاب الكندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندي للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولاستغنيا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القاري تفصيل هذا في مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندي وأفلاطون :

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي يرفض وجود شيء أبدا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لاهي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود $\mu\eta\ \delta\upsilon$ أو القابل $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ أي الذي يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مبينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحق - أعني الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أسرار الخلق وكيفية أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيباوس مثلا . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس (١) ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحاني غير دائر، واحد، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هذه رسالة الكندي ، في أنه توجد جواهر لا أجسام ، ص ٢٦٥ ، فأبعدها ورسائله في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ ، فأبعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في مامية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٢٨٣ و٢١٢ على التوالي .

وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد ، بل هي جوهر إلهي شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسماً . وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرّب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهي ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المخاذية للجانب الإلهي ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامي أو غيره السابق له .

والنفس في يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهاراً ولا ليلاً . هي — كما يذكر الكندي عن أفلاطون ويوافقه عليه — علامة يقظانه حيّة ، بطبعمها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقاً جداً وصادقاً جداً ، لأن آله هي العضو الأول والأساسي للإدراك — أعني المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقتة لا مادته . أما الرؤيا فهي استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالأرواح التي عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة وإلهية روحانية ملكوتية . وإذا كانت النفس صافية تامّة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتاً ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندي — بيان التشابه بين حياة الفكر في اليقظة وحياة الفكر في النوم ، بل بيان التوازي والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها في كل من الحالين .

والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج في النقاء طوراً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خلسف السموات (١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكي هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه ، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكي ، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معاني أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : « والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من بارئها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للباكين بمن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الخسيسة الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لبارئيه ، إذا كان ملطخ البدن بأكافة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل المملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلبحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الأبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة بارئك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » (٢)

ومما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزوعه منزعه في روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة في « أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبيل كونها في

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات » .

(٢) ص ٢٧٩ - ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس ، (١) . بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندي لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعهداتها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضا من حيث هي سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرة العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندي بالكتابة فى الأخلاق والسياسة وفى فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد فى التعريفات السقراطية الأفلاطونية التى يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله (٢) ، كما توجد فى ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان » (٣) ، حيث ينتدى الكندي بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد فى هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين فى هذا العالم الفسائى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان فى سعادته على أنواع الفنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادم التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشاركة بين الناس ، مبدولة لكل متغلب يريدتها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١

ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفصمها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذي يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدني . العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الدائر ، وكانت هي السانس والبدن هو الموسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحران ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسي بغيره بمن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجاً عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسليية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعي يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صياني سخي . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالمشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل : « ما بالك لا تحزن ؟ » فأجاب : « لأنني لا أقتنى ما إذا فقده حزنت عليه ، »

أو الذي قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوى إليه) ،
فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التي
جعلته ملكاً على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها
والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا في تكثير ما يحتاج إليه من أنواع القنية أو المتاع
الذي يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمتاعب الطلب وآلام الفقد ،
راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبهه فيلسوف
العرب بنى آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادع الفاني الكذاب ، الذي يناقض آخره
أوله ، إلى العالم الحق يقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة
حيناً على شاطئ ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شيء ، فعاد
مريعاً واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة
وطبورها وأحجارها الكريمة فبقى حيناً ريثما يتمتع روحه بلون ورائحة ونغم ،
ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا
على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم
يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه
ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يفتنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت
عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بالقائه في البحر . أما الباقون فقد تولجوا في
المروج الكشيفة الملتانة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون في متاعهم ، بين روعة
ونكبة أو افتراس سبع أو تلطخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب
المركب للمسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتاع ، فلم يفته صوته اليهم ،
فتركوا في المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعقل أن يكون من مخدوعى حصى
الأرض وأصداف الماء ، وأزهار الشجر وهشيم النبات ، مما يحول حاله ، حتى
يصير فاسداً قبيحاً ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى
على شيء فليأس على عدم بلوغه مكاناً حسناً في العالم الحق الدائم البرى . من
الآفات ، الذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذي فيه يتبأ للإنسان
أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضاً على عدم مقدرته على اجتناب
أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لا بد لها من مواجهته يوماً ما . فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو ، الحى الناطق المائت ، ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان ينتقل فى أطوار الخلق من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوماً ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لاقتدى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتناها الآفات . وهو لو فطن لذلك هانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينئذ بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعاً نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوك ، وامتلاك لناصرية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموها بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكسندى يختم رسالته بقوله : « فشمل أيها الآخ
المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك ، فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ
بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار ، كمل الله سعادتك في داريك وجلل
الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتهدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك
عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم في أمر
دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش ، .
أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألفت في موضوعها قبل الكسندى
وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه ملحة قصيرة من حياة الكسندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى
ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى
نشرناها له . أما بقية آراء الكسندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره
فيمر بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سنبين
إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعدناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله
عنه مدعما بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها
وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكره عربى مسلم كونه لنفسه ولعصره
من الإسلام ومن التراث العلمى الفيلسفى وجهة نظر دينية - فلسفية عن الله
والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهادى أبو ريدة

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

مقدمة

هذه الرسالة هي أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندي ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ - ٨٤٢ م) . ونحن نعلم أن الكندي كان من المقرين عند المعتصم ، وأنه كان مسؤولاً عنه ابنه أحمد^(١) ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالخطوة فيه ، بدليل ما نجده في أولها من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما للتمسك بهدايم من الخير . ويشير الكندي في كتابه في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على علو تصور الكندي العربي ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربي ، بما انفتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

وللفلسفة عنده شرف يوحه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التي هي « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرّر الكندي أنها أعلى العلوم مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجلاً يحيط بالعلم الأشرف .

وبعد أن يتسكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء في وضع المصطلح الفلسفي العربي ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه ^(١) ، يتسكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع من تأليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أي ، لم ؟

- ١ — السؤال عن إنّيّة الشيء ، يعني هل هو موجود بالإطلاق ؟
- ٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعني ماهو ؟ أو : تحت أي جنس يقع ؟
- ٣ — السؤال عن أيّ الأشياء هو ؟ يعني أيّ فصل يميزه وسط الجنس ؟
- ٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعني لم هو ؟ أعني السؤال عن علته الغائية أو التماميّة ، كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأي شيء هو ؟ كان ذلك بحثاً عن النوع . ثم يتسكلم المؤلف عن كيفية انبناء العلم بشيء من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه (أنظر ما يلي ص ٩٠) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذي يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلّة الغائية هو علم بحدّ الشيء ، وحقيقته .

وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوي في علم العلة الأولى .

ثم يتسكلم عن أوليّة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

(١) يسميها : العنصر ، يعني المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالباً بعد الكندي ؛ الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ؛ الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ؛ وأخيراً العلة المنتهية أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » ، يعني العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاً ما أكثر نصوصاً في رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد .

على ذلك كلام يدل على ما نبجده عند كبار الباحثين من شعورٍ بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملةً أحدٌ ؛ ومن شعورٍ بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط بالحقيقة أحدٌ ؛ وشعورٍ بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتسكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجميل القدر ، وحتى تتسكون لديهم أصحُّ فكرة عن الحق .

وهو إذ يحسن بهذا النسب العالی الذي يربط بين طالبي الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ؛ وهو يستحسن في هذا الباب ما أثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لأباء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلاً عن توجيهه للأبناء .

وهو ، بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحق من جهد ، حتى إن البعض لم يقل منه شيئاً .

نلمح بعد هذا تقديراً لقيمة الحق وشره وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره ؛ وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندي وتعبّر عن الحكمة العالیة التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أي إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، إعرف الحق تعرف أهله » ، والتي تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، في الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى ترانهم العقلي ، أيأ كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تقدم سمة الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

ثم يمضي المؤلف في بيان طريقته : هي تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وأيا بما أدى إليه الجهد والبحث ؛ وذلك دون توسع في حل العقد المتبسة في المسائل العويصة .

وهو ينبّه على السبب الذي يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعض المتكلمين بالعلم في عصره ، المتواجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفي ميدان الحق أدعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندي وعلى ناحية من أحوال العصر الذي عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التي تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

وَيَدْخُلُ الْمُؤَلَّفُ فِي ذَلِكَ دَفَاعاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقِيقَتِهَا مَبِينًا أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْوِي عِلْمَ الرَّبُّوبِيَّةِ وَالْفَضِيلَةِ وَجَمَلَةَ الْعُلُومِ النَّافِعَةِ ؛ وَهَذَا مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة ؛ لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لا بد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التي هي علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ ، في دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويدكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النخعي وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندي إقامة الحجة على الربوبية ودحض أدلة المعاندين بحجج تفتح كفرهم ، وتهتك سجوف فضائهم ، وتبين عن عورات مذهبهم المرذبة في الهلاك ؛ فهو بطل عربي جريء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنساني ، وهو يعني بذلك —
وبحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادّي حسي ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند
الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسي ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يجده بالحس ؛
وهو بعيد عن الطبيعة ، يعني حقيقة الأشياء ، لأنه متممّل في النفس ؛ وهذا
الإدراك الحسي غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط في أن كل شيء هو في تغير
مستمر $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (هي) = كل شيء يجرى ، يعني يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندي) .
والثاني عقلي مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعني من حقيقة الأشياء ، وأبعد
عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أي إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندي أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكليات ،
أعني الأنواع المعقولة الثابتة في النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية
الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم
خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أي المكان الذي لا يمكن
فيه ، لتحتم وجود المتكّن ، لأن المكان والمتكّن من المتضائفات المنطقية التي
لا يوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعني المكان المملوء خارج العالم ، فلأن القول به يؤدي
إلى القول بوجود جسم لانهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجود
جسم لانهاية له بالفعل ، وهو مستحيل^(١) .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة
أساسية في مذهب أرسطو .

(١) هذا أصل أساسي عند الكندي نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في مائة
ما لا يمكن أن يكون لانهاية له ... الخ » و « في إيضاح تنامي جرم العالم » و « في وحدانية الله
وتنهي جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأي القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ،
لخلاء ولاملاء ، يتفق الكندي والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد منهجها أيضا .
أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعني غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛ وليس
له مثال في النفس ؛ وهو يوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندي يتكلم عن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في النفس ،
غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيالة ، كأصحاب الخطب
والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة
في ما هيته وأحكامه ؛ والأول واضح تماما ، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً ؛ فلا حاجة
إلى تمثله في النفس ، ومن أبي إلا تمثله فقد أخطأه ، وصار كالوطواط الذي تعشى
عينه عن رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندي في أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به
نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية ، لأن
المنهج الرياضي يختص بما لا هيولي له ؛ وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضي
يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة^(١) ، فإن الكندي ينتهي من
ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها .
فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

وبعد أن ينبه على أنه ينبغي ألا يطالب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ؛
لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يكون لكل برهان برهان ،
وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق — لأن ما لا يصل
الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — وبعد ذكره أنه يجب في الرياضيات
طلب البرهان لا الإقتاعات ، وبعد أن يشير إلى أن لكل موضوع بحث

(١) يعرف الكندي في أكثر من رسالته « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها
« علة الحركة والسكون عن حركة » ؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في أن طبيعة
الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(نظر تمييزي = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقة في المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين ، بعد هذا كله ينتهي إلى أنه لا ينبغي أن نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، (القضايا والأقيسة) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً .

* * *

بعد هذا ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفهومات والمعاني مبتدئاً بتعريف الأزلّي وأحكامه — خصوصاً القِدَم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلّي هو الذي لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بصددها من تناقض .

* * *

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لا نهاية له بالفعل ، مُقَدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التي نجدها في رسالته الأخرى ، مثل « رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تنهاى جرم العالم » و« رسالته في مائبة مالا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذي يقال لا نهاية له » ، وخصوصاً في « رسالته إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ . ويثبت الكندي تنهاى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجرماً ما في الرسالة الأخيرة^(١) : ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكون كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بينه :
وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضاً في رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة

الغريبة للسكون والفساد .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تهويته أينساً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كَوْنٌ ؛

والكَوْنُ أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندي فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلاً ، وفى رسائل أخرى) ؛

وإذا كان هذا الكَوْنُ (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذاتُ جرم العالم ؛

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة ؛
وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛
وهذا تناقض ؛

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً عن ليس (عن عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .
ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندي عن تساوق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً ، على النحو الذى نعرفه فى رسائل الكندي الثلاث التى تقدمت الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناهٍ :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمانٍ زمانٌ أبداً وإلى غير نهاية ، ورضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل ؛ هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهاية له قدراً من الزمان معلوماً متناهِياً من آخره ؛ ولكنه غير متناهٍ من أوله ، فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرمَ بغير مُدَّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛
فيستنتج أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم
الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن أثبت الكندي وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من
المستحيل أن يكون قد مضى زمانٌ لا نهاية له أو أن يكون سيأتي زمانٌ لا نهاية
له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضي ، الذي لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان
محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة
من الزمان حدٌّ بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حدٌّ بين محدودين .

* * *

بعد هذا يعالج الكندي في الفن الثالث مشكلة هل الشيء يمكن أن يكون
علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشيء لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد
حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبينها على تعامُّل اعتباري بين الشيء وذاته -
لأن الشيء بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من
الاحتمالات الأربعة سننتهي إلى تناقض .

* * *

وبعد أن يذكر أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرّر
أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع
الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بالبحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفي لا يُعنى
بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علم ، فضلاً
عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التي يمكن أن تُعلم حقيقتها ، وهذه
تنحصر في « الأشياء الكمية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكمية العامة إلى :

ذاتية مقوِّمة لذات الشيء ؛ وهي الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ، ووجودها متوقف عليه ؛ وهي الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتى والجوهري وعن تقسيمه إلى :

١ - جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعطى كل واحد منها حدةً واسمًا ؛

وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم (يعنى « النوع ») ؛

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالخى الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ - وإلى مفترق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الخى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ - ما يكون فى شىء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ - وما يكون فى أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) ، والفصل — وهى الجوهريّة ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيّان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم هو يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

يبني الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، مُبديناً أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلي هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعي وصناعي ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ؛ مثل التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذي هو لفظ يُستعمل في الكلام عن مشتبته الأجزاء وعن غير مشتبته الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأي نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يقال إلا على ما هو غير مشتبته الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذي يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُشبهتاً على نمط ثابت متكرر مُعبر ، أن كل ما يقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدثه له بذاته ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مُعبر :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :
واحداً أو كثيراً .

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بته ،

أو بعضها كثيراً لا واحداً بته .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يزول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بدّ من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن
الكفندي يبحث في علة ذلك :

أهو البختُ والاتفاق ، يعني بالصدفة ؟

أم هو بعلة ؟

وهو بعد أن ينتهي إلى أن اشتراك الكثرة والواحدة في الأشياء المحسوسة
لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يَدْبُتُ له أن ذلك لا بد أن يكون
بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان لأول ، فإن العلة بعضُ الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم
منها جميعاً ؛

وهي إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر في :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدي ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدي هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ،

وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية .

فلم يَبْقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ،

وهو ممتنع في العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مُجانسةً لهما ، لأن الأشياء

التي من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهي بناء على ذلك

لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هي علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً «علة أولى غير مُجانسة ولا مُشاكلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها» .

ويبحث الكندي في ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :
هل هي واحدة أو علل كثيرة ؟
إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهي إذن كثرةٌ ووحدةٌ معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذن يكون الشيء علة ذاته ؛ ولكن المعلول غير العلة ، فالشيء غير ذاته ؛ وهذا تناقض .
وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفي الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالمجاز .
وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التي فيها تقديرٌ ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تُطلق على الشيء الذي تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدّى إلى أن يكون الشيء الذي لا نهاية له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ؛ لأنه لا يكون شيء أعظم من الشيء الذي نسميه عظيماً ، إن كانت تسميتنا له كذلك بمعنى مُرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ؛ لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

لو كان الذي هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض القرض .

ثم ينتهي من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم عن مظم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدّها
من تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضعفٌ مثلاً ، ولم يكن هذا الضعفُ أعظمَ منه ،
بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيمٌ مرسل ، كلاً ؛ وكان ، من حيث
إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقضٌ شنيع .
٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ منه ، بل أصغر ، لكان
الكلُّ أصغر من الجزء ؛ وهو تناقضٌ أشدّ شناعة .
ثم يمضى المؤلف في محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيمٌ مرسل ،
وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيمٌ أصلاً ؛
٢ — وإما أن يكون هناك عظيمٌ بالإضافة إلى غيره .
فإن كان العظيم المرسل لا عظيمًا ، فهو تناقض .
وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذي غيره أصغر منه دائماً .
ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندي هنا — على الأقل إذا اعتمده
على النص — لا يفيد بالتسبب لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛
لولا أن الكندي ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه
بفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :
فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛
والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكليات ؛
والقليل والكثير خاصيان للكمية المنفصلة .
وإذا كان الكندي يقول إن العظيم لا يُقال قولاً مرسلًا فإن من المهم
أن نلاحظ أن الصغير أيضا لا يُقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى
شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عددًا في رأى الكندي ،
وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » : وهو بينها ، مطيلاً ، في أن الواحد ليس
بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .
ولذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، أعني ما يتألف منه — كالحروف
الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ،
وبالتالى أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عددًا ؛
ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير
والطويل والتقصير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء
آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .
ثم يذكر أن الزمان من الكم المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على
القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .
وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته .
وكان كل ما تقدم تمهيداً للكلام فى صفات الواحد الحق :
فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان
صفات الواحد الحق : هو أزلى (أولى) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة
بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ،
ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ،
ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .
وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة
أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :
ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا
كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى
يُريد الوحدة ولا يستفيدها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى
غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هو يته » ؛
الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تهوي - أعني توجد - بفعل الواحد الحق ، فهي حادثة ،
والصفات التي يذكرها الكندي للواحد هي في الحقيقة الصفات التي يرى
أن تطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكُر اسمه ، بل يتكلم عنه في أواخر
الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ؛
ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما
يتلوه تلوأ طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن
إلا بهذا الجزء من كتابه . ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرمطو ، في كتاب مابعد
الطبيعة ، هي من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وللفلسفة العربية
بوجه عام .

[Faint handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page, covering the lower half of the page.]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيق إلا بالله

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرَى السادات وعُرى السعادات ، الذين من
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزينتك بجميع ملابس الفضيلة ،
وظهرتك من جميع طبع^(١) الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي
حدّتها علم الأشياء بمقتابها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه
إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نمسك ، ويتصرّم
الفعل ، إذا اتهمنا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلة وجود كل شيء وثباته
الحق ، لأن كل ماله إنية^(٢) له حقيقة ؛ فالحق اضطراراً موجود ، إذن ،
لإنبيات موجودة .

(١) هذه الكلمة عبر منقوطة في الأصل ، ومعناها بفتح الباء الدنس .

(٢) في الأصل انية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفي قديم ، يُعرف
مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعنا النسخة المطبوعة
الكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ؛ وهي تدل عند الجرجاني
على الوجود العيني ، يعني المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية ، أعني ما يتعقل
من الشيء ، (راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلّفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه
الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ / ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التي تعني في اللغة العربية
التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه
محسوس مشاهد . وربما بدا رأي أبي البقاء متشككاً ؛ ولكننا نجد في لسان العرب (مادة إن)

وأشرفُ الفلسفة وأعلاها مرتبةُ الفلسفةِ الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

== أنه بحسب رأى النحويين تقدماء قد تكون في كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك في مثل قول الفرآن : « إن هذان لساحران » ، على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك في لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجترأ عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن فيس الرقيات :

ويقلن : شيب قد علا ك ، وقد كبرت ، نقلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتب منه بالضمر ، لأنه قد عُلِمَ معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؛ فقد يجوز أنه قد صغ من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخطيط ، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق : أَيْسَى ، وتقابل to be الانجليزية ، و être الفرنسية) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يبدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى في الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولاً أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : ὄν ، (تنطق : أُنْ ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ؛ ومثل ὄν (تنطق : أون ، ومعناها السكّان ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ؛ أو مثل οὐσία (تنطق : أوزيا = الماهية ، الجوهر ، الموجود) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كوْن من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لا بد من الرجوع إلى أصل أجنبى — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἴν (تنطق : إين) اليونانية التى معناها في اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب الذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد ينجيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أَيْسَيْسَة ، ثم نلت الياء ألعاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعمف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمى . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها في الغالب ، لترى هل كان في الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية في لغة العرب .

ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصا وأنهم منذ العصر المبكر لعهدهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في جموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هي ما سموه الأكوان الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النizam س ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجاني في تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى السكون من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجلة جماعة المستشرقين الألمان *Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539-549*

والسكندى نفسه يستعمل لفظ السكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما يدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى السكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل له والذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها السكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل السكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ - ١٩٣٤) س ١ - ١٠ : فنجد كلمة *οὐσία* يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة *ὑποκαίμενον* يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة *μιταφیزیقى* يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظراً لوجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ، فيقولون مثلاً : كبية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالاً من بعض الأسماء والضمائر مثل ينبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأيس الأيات ، أى أوجد الموجودات (من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة السكندى في التفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن السكندى هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دي بور فهو ، تابعة لديفريسي ، يضبط الكلمة هكذا : *أسيبّة* ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التصكير وطريقة أرسطو في التمييز : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (*οὐσία, ὄν*) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ، بمعنى =

== استعماله لفظ ὄν (تنطق هون = أن ، بالعربية) ؛ أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، (١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية (من ١٠٨ من النص العربي الذي نشره دينيسي Fr. Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادئ) للكون) هي : العقل والأنية والغيرية والهوية والحركة والكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوررة السوفسطائي لأفلاطون ، أعني : ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دي بور إنه في كتاب العلل (§ 1 — 14) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التي هي والوجود شيء واحد ، وعنه تصدر الأنية التي هي أقل كمالاً من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد في كتاب العلل بعد ذلك (§ 22) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (§ 10) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دي بور إلى أن الفارابي في كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والقوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (τὸ δε τι = الوجود الجزئي) بحسب مرتبتها في الوجود العقلي أو الجسماني . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمانية فانية (راجع مقالة دي بور عن الأنية في دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ (مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الأنسة جواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا A. — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina.) ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهي تتابع أبا البقاء ودي بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « إن » في تأكيد وجود موضوع الفضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التي لها معنى الكلمة اليونانية ὄν (= أن ، بالعربية) أو معنى ال ὄν (= الوجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينبون استناداً إلى قول مؤلف عربي ، استعمال كلمة إن بمعنى الوجود . وتستند الباحثة في رأيها هذا إلى نص في كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود » . وهي تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهي تقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : « لماهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هي الإنية » . ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجلياً لاستعمال كلمة إنية عند الكندي الذي يقول في موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » (كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة الغريبة ... الخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائي . وإذا كان الكندي هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات الكندي في آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... إلخ .

بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم^(١) المعلوم ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .
لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعني ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمَمَّة ، أعني ما من أجله كان الشيء .
والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :
إما : « هل »^(٢) ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أى » ؛ وإما : « لِمَ » .
فأما « هل » فإنها باحثة عن الإنية فقط .
فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛
و « أى » تبحث عن فصلها ،
و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،
و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .
وبيننا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها ، وكلُّ محدود تحقيقته في حده .
فيبحث ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقى الفلسفة منسوط في علمها ، وإذ هي أول بالشرف . وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية^(٣) ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

== أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : « إني أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المعبية فإن الإنية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر لعبد الكريم الجيلاني ط . القاهرة ١٣١٦ س ٥٩ - ٦٠) .

(١) في الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخامس بمواضع التكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعَدُّم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد السكندى من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلة الأربعة .

(٣) عليها في الأصل علامة — إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لعلها : علماً .

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر^(١) أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ؛ فإنهم ، وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سُبُلاً وآلات مؤدِّبةً إلى علم كثير مما قصرُوا عن^(٢) نيل حقيقته ، و[لا] سيما إذ هو بيننا وعندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط [ب]ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يبسیر الحق ، فضلاً عن أتى^(٣) بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المُسهّلة لنا سبيل الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مُدَدِنَا كلها ، هذه الأوائِلُ الحقيقية^(٤) التي بها نخرَجنا^(٥) إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية^(٦) ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثارة التعب في ذلك .

وغيرُ ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مُدَّتُه ، واشتدَّ بحثُه ، ولطيف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع مثل ذلك^(٧) من شدة البحث وإطاف النظر وإثارة الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) في الأصل غير منقوطة ، فحاز أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل : من .

(٣) في الأصل : أنا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الخفية ؛ تمثيلاً مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نضبطها : نخرَجُنا ؛ أو نخرَجُنا ؛ والمعنى مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة قطعة واحدة ، رجحت لي قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم

البيان أيضاً .

(٧) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز

أتهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

فأما أرسطوطالس ، مبرِّز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك !
وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا] ^(١) ، فانه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] ^(٢) بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد يخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

حَسَنٌ بنا — إذ كُننا حِرَاصاً على تَمِيمِ نوعنا ، إذ الحق في ذلك ^(٣) — أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول الحَمَل لعقد العويص المتنبسة ^(٤) ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالمنظر في دهرنا ، من أهل القرية عن الحق ، وإن تَتَوَجَّوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيقِ بطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو ^(٥) الجلالة في الرأي ، والاجتهاد ^(٦) في

(١) زدتها إكالا لتقابل في الكلام .

(٢) زدتها ، لأني أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوطة عطلا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع في غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصا وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : حَسَنٌ . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : حَسَنٌ بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإني لفي افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح زيادات موضحة مكملة في مواضع كثيرة ؛ أما في رسالة الفلسفة الأولى فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في ملء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالي واضحا .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغير شيئا من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) في الأصل : ذو ، وقد صححتها طبعا لما يلي .

(٦) لاني أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء

الأَنْفَاعُ ^(١) العامة الكُلَّ الشاملة لهم ، ولدَرَانَةٌ ^(٢) الحسد المتمكن من أنفسهم
البيمية والحاجبِ بِسَدَفٍ ^(٣) سَجَوْفَهُ أَبْصَارَ فِكْرِهِمْ عن نور الحق ، ووضعهم
ذوى الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الساسعة ،
بموضع الأعداء الجريئة الواترة ^(٤) ، ذَبَابًا عن كراسيمهم المزورة التي نصبوها عن
غير استحقاق ، بل للترؤس ^(٥) والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجرَّ
بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجرَّ بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن
يتعرى ^(٦) من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها ، وسأها كغراً .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم التفضيلة
وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ؛ واقتناء
هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ،
وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ،
وإيثارها ^(٧) .

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً ، على أن تكون جمع جمع ، ولعله يقصد أن القوم
يتهافتون على المنافع العادية التي ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفي اللغة
درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضاً بمعنى اتسخ وتلطح .

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا في الأصل ، والفصوص : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذي يصب غيره
بظلم موجه . والأصل لايتهم باظهار المميزات .

(٥) في الأصل : للتراس .

(٦) في الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأيي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تعريب
لكلمة آتارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة
للفضائل في ذواتها وفي آتارها وتأثيرها .

فواجب إذن التمسك بهذه القضية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسمى
في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .
وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها ^(١) ؛ وذلك أنهم
لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها ^(٢) يجب أو لا يجب .
فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .
وإن قالوا إنها لا تجب ^(٣) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم الأشياء بمحققاتها .
فواجب إذن طلب هذه القضية بالسنتهم ، والتمسك بها اضطراراً ^(٤) عليهم .
فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على
ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج
القائمة لكفرهم والهاثكة لسجوف ^(٥) فضائحهم ، المخبرة عن عورات محلهم المرديّة ،
أن يحوطينا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل
جفنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب ^(٦) أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته
الغالبية ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا
بذلك درجة من ارتضى نيتته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلح ^(٧) والظفر على
أضداد الكافرين نعمته والخاذلين ^(٨) عن سبيل الحق المرتضاة عنده .
ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا فى الأصل ، ويمحس أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه لا يجب ... الخ .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطوف على
الجملة التقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تكون
حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضاً أن تقرأ فى الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حده .

(٧) هكذا فى الأصل ، والفلح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز .

(٨) فى الأصل : العايدين ، وهو تحريف فى الغالب .

الفصل الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

بإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلننتقل ذلك بما يتلوه تكملاً
طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنساني وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود^(١) الحواس التي هي لنا ،
منذ بدء نشوتنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعني الحي العام لجميع
الحيوان ؛ فإن وجودنا^(٢) بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلا زمان^(٣) ولا
مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نبأشر وسيلا نه وتبدله في كل حال بأحد أنواع
الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير التساوي ، وتغير
الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم ،
وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذي ثبتت صورته في الصورة^(٤) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛
فهو^(٥) متمثل ومتصور في نفس الحي ؛ فهو وإن كان لا يثبت له في الطبيعة ،
فبعده عندها ، وخفي لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه^(٦) بالحس مع
مباشرة الحس إياه .

(١) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعني ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفي
رسائل أخرى للسكندی (أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا) لا بمعنى الوجود المقابل
للعدم ، بل بمعنى الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .
(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) في الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : الصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت
ما بعد ما ؛ فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والصورة قوة نفسية يشكك عنها السكندی
في رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تبأشره .

(٦) أي لإدراكه أو كونه مدركاً .

والمحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالمحسوس أبدأ جرم وبالجرم^(١) .
والآخر أقرب من الطبيعة^(٢) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .
وبحق ما كان الوجود وجودين^(٣) : وجود حسي ووجود عقلي .
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعني بالكلية الأجناس للأشياء ، والأشياء
للأشخاص ؛ وأعني بالجزئية الأشخاص للأشياء .
والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأشياء
فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت قوة من قوى النفس
التامة ، أعني الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .
وإذ الحواس واجدة^(٤) الأشخاص ، فكل ممثّل في النفس من المحسوسات
فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلاً^(٥) للنفس ، لأن المثل^(٦)
كلها محسوسة ؛ بل [هو]^(٧) مصدق في النفس محقق متيقن بصدق^(٨) الأوائل
العقلية المعقولة اضطراراً ، كهو لا هو^(٩) غير صادقين في شيء بعينه ليس

(١) هنا يباين قليل في الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التفسير هو حقائق الأشياء وماهياتها
المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) في الأصل : وجودان .

(٤) يعني مدركة .

(٥) في الأصل : متمثل .

(٦) الكلمة عسيرة الفرامه ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شيء
من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما عرفه من مذهب أفلاطون ،
بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها
ليست مثلاً أو تمثلاً قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هي حقائق
وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفاً
عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ،
وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن يقول : كالفول بأن الشيء كذا
وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

بغيري^(١)؛ فإن هذا وجود^(٢) للنفس لاحسنى ، اضطرارى^(٣) ، لا يحتاج إلى متوسط^(٤) ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ؛ لأنه لا مثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو]^(٥) إدراك لامثالى . وكل ما كان هيولانياً^(٦) فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى في النفس ؛ وكل ما هو لاهيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يُظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون ؛ فوجود النهاية التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس لاحسوس بالحقيقة ؛ فلذلك كل اللاتى^(٧) لاهيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يُظن أنها تمثل^(٨) فى النفس ، وإنما تمقل من المحسوس لا يتمثل^(٩) ؛ فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بته ، ولا نظن أنها تمثل ، وإنما نُقِرُّ بها^(١٠) لما

(١) غير منقولة فى الأصل، وقوله : ليس بغيرى ، تأكيد لقوله : بعينه — يعنى بعينه ، غير متاير لنفسه بوجه من الوجوه .

(٢) أى إدراك .

(٣) فى الأصل : اضطرارى ؛ وقد صححتها : اضطرارى ، تشبهاً مع المعنى ؛ والمقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى ، وهو اضطرارى ، ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يخفى على نظراً للنفس أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى لا يحتاج ... الخ ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل متوسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الآتى .

(٨) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقوتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون أن يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقولة ولا مشكولة .

يُوجِبُ ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً^(١) منه خلاءً ولا ملاءً^(٢) . أعني لا فراغ ولا جسم ؛ وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن «لاخلاء ولا ملاء» شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له في النفس مثال^(٣) أو يُظَنُّ له مثال ؛ وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تقدم^(٤) .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمم^(٥) فيه ؛ والمكان والمتمم من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً ؛ فإن كان مكاناً كان متمم^(٥) اضطراراً - فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمم ؛ ويعني بخلاء مكان^(٦) بلا متمم ، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .
ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً^(٧) :

فإما أن يكون جسم الكل^(٨) لانهائية له في الكمية .
وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .
فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهائية له في الكمية - فليس بعد جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

(١) في الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لاخلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شيء واحد . أعني

القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٣) في الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة في الأصل .

(٥) في الأصل : مكان .

(٦) في الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : تعني بدلا من يعنى ، وهي غير منقوطة على

كل حال .

(٧) في الأصل : جسم .

(٨) الكل هنا بمعنى الكون أو العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل

الكنسدي .

ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ؛ فوجب جسم بلا نهاية في السكينة ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .
فإذن جسم الكل لاملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي اضطراري .

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعنى التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها ملاء^(١) في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حافظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلم الجهل وكدر الحيرت .

فإن بهاتين السبيلين^(٢) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً ؛ لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نبل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثيلها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛ فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أي ما كان حديثاً ، أعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية^(٣) ، إذ^(٤) استعملوا الفحص

(١) المثل بفتح الميم والثاء لعة في المثل بكسر الميم وسكون التاء .

(٢) هذه السكيات غير منقوطة في الأصل .

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ، يعنى

أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا - وهي خطأ ، وتصححها بحسب المعنى وقياساً على النص السابق

التعليمي^(١) ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن^(٢) .

فإذن كل طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي ، إذ هو^(٣) خاصة ما لا هيولى له ، فأذن هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي^(٤) ؛ فمن استعمالها في البحث عن الطبيعيات حار^(٥) وعدم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذي هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة - إذن^(٦) فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فأذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فأذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فأذن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركا^(٧) - فأذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فأذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك .

وقد ينبغي أن لا يُطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجودا بالبرهان ، لأنه ليس لسكل شيء برهان ، إذ البرهان

(١) يقصد الفحص الرياضي القائم على النظر الاستنباطي غالبا .

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف الكندي للطبيعة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها .

(٤) في الأصل : هي ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) في الأصل : فإذا هي كذلك في الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة تشبا مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضي لا يصلح في بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فهو لا يصلح أيضا لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له . ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فأذن هو كذلك ، أن المنهج الرياضي يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله في الطبيعة هو أنها تبحت فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

[في]^(١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان^(٢) ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان^(٣) . فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة ، لأننا إن رُمنا علم ما الإنسان ، الذي هو الحى الناطق الميت — ولمنع ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم^(٤) نعلم ما الإنسان إذن^(٥) .

وكذلك ينبغي أن [لا] نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لاعلمية .

وكذلك لكل نظر تمييزي^(٦) وجود خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضل^(٧) أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصرُوا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود^(٨) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير

من سبل الحق — فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية^(٩) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً — فإننا إن تحفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان^(١٠) مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن تقدم الفوائد^(١١) التى تحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

- (١) زيادة بتطلبها المعنى .
- (٢) فى الأصل : فلم .
- (٣) فى الأصل : إذا .
- (٤) و (٥) قراءة اجتهادية .
- (٦) ، (٨) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه .
- (٧) ربما يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نعهده من رسالته فى كمية كتب أرسطو .
- (٩) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يُجْحَنَ ليس هو مطلقاً^(١)؛ فالأزلى لا قبل كونيًا^(٢) لهويته؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره؛ فالأزلى لا علة له؛ فالأزلى لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العلة المقدمة ليست غير هذه.

فالأزلى لا جنس له، لأنه إن كان له جنس^(٣) فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامي^(٤) له ولغيره. ومن فصل ليس في غيره؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورته غيره، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره؛ فله موضوع ومحمول.

وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا محال لا يمكن؛ فالأزلى لا جنس له.

فالأزلى لا يفسد، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس^(٥) فليس يتبدل، لأن الفاسد ليس فسادُه بتأييس أيسيته^(٦)، وكلُّ مُتَبَدَّلٍ فإِنَّمَا تَبَدَّلَهُ بِضَدِّهِ الْأَقْرَبِ — أعنى الذى معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة، لأننا لانعد من المقابلة كالحرارة بالييس^(٧) أو بالحلاوة أو بالطول، أو ما كان كذلك، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد.

(١) هكذا النص؛ وفي رسالة السكندى « في حدود الأشياء ورسومها »، نجد يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوماً)، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره؛ والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لاعلة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفها من الناسخ عن: يحز — يعنى أن الأزلى لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون **(كان معدوماً)**

(٢) في الأصل: كوني. ويجب لغويًا أن تكون كما صححنا، ولا سيما أن المخطوط في كثير من الأحيان لا يراعى النحو. والمعنى أن الأزلى ليس لقائه قبل وجودى، لأنه موجود أزلاً.

(٣) في الأصل جنسًا، وهو خطأ لغوي.

(٤) هكذا في الأصل — وهو، كما يلى أحيانًا، بمعنى العام. راجع ص ١٢٤، ١٢٦.

(٥) أى الوجود.

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأييس التعليق على رسالة السكندى في القاعل الحق الأول التام والقاعل الناقص الذى هو بالحجاز.

(٧) يعنى: لانعد من التبدل الى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة ببوسة الخ.

فالفاسد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة^(١) تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل^(٢) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتام هو الذى له^(٣) حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بته ، فالأزلى تام اضطراراً ؛ وإذا جرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم [ليس هو^(٤)] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل^(٥) ، وإن [ما] لا نهاية له إنما هو في القوة ؛ فأقول^(٦) :

إن من المقدمات الأول الحقيقة المعقولة بلا توسط : (ا) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية ؛ (ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية [له] ؛ (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ؛ (هـ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم — وهذا واجب أيضا في كل عظيم وفي كل ذى عظم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شئيين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه .

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتفس ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٤) يئس فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

(٥) جملة : « لا نهاية له بالفعل » هى خبر يكون .

(٦) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة السكندى فى وحدانية الله وتناهى

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرمٌ متناهى العِظَم ، فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهى العِظَم ، وإما لا متناهى العِظَم .

فإن كان الباقي منه متناهى العِظَم ، فإنه إذا زيدَ عليه المفصولُ منه المتناهى العِظَم ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما جميعاً متناهى العِظَم ؛ والذي كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفصل منه شئٌ — لا متناهى العِظَم .

فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خلفٌ لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهى العِظَم ، فإنه إذا زيدَ عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [له] ، وأصغرُ الشئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ، فأصغرُ الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ، وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ، فأصغرهما مساوٍ بعضِ أعظمهما .

والتساويان هما اللذان متشابهاتهما^(١) أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذن ذَوَا نهايات — لأن الأجزاء المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدّها جرمٌ واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان^(٢) —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

متناهى
محدود

(١) في الأصل هكذا ، وكذلك في « رسالة في وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ونجد في رسالة « في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .

(٢) يبنى أن عدد أجزاءها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدداً ذلك . والدليل على هذا الرأى أن كلمة « جزء » تدكرُ بدلاً من كلمة « جرم » في « رسالة في وحدانية الله — الخ » . وفيما يلي (ص ١٢٧) نجد الكندي يقول ان الجزء هو « ماعد الكلى ، وتسمه بأقدار متساوية » .

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(١)] قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزءه اللذين اجتماعاً ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٢) لا نهاية له . وبهذا التديير تبين أنه لا يمكن شيء^(٣) من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان^(٤)

ذو أول متناه ؛

والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذي هو مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فمتناه أيضاً ، إذ الجرم متناه . فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه بعده^(٥) أيضاً .

وإذ جرم الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ب] نأ أن تتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً^(٦) غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة ؛

فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذا^(٧) الذي لا نهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا —

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) في الأصل : جرم .

(٣) هكذا في الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٤) في الأصل : والزمان .

(٥) يعني أصغر منه ، وفي الأصل : بعد ؛ ويجوز أن تكون : يُعَدّ .

(٦) في الأصل : شيء .

(٧) في الرسالة الأخرى : فإن .

وإذ^(١) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان^٢ بالفعل
لأنه لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيًا فإن
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعدُّها
الحركة ، فإن كانت حركة^٣ كان زمان^(٢) ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان^(٣) ؛
والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن
حركة ؛ والحركة هي تبدل ما ، فتبدل^(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل
أجزاء الجرم فقط ، هي الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم
بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربو والاضمحلال ؛ وتبدل
كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛

وكل تبدل فهو عاد^٥ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذي الزمان ؛ فإن
كانت حركة^٦ كان جرم^٧ اضطراراً ،

وإن كان جرم واجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة ؛
فإن كان جرم^(٥) لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بته ، وإما
أن لا تكون ، ويمكن أن تكون ؛

فإن لم تكن بته ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود^(٦) ، وهي
موجودة^(٧) ، وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) في الأصل : زمانا ، وهو خطأ ، وبخالف طريقة تفكير الكندي في رسائل
أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٤) في الأصل قد تبدل ؛ وفي رسالة الوحدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل
مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت
طبقاً للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترحة .

(٦) في الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٧) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم في زمان حتماً

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لا حركة بقية . وإن كان ،
إذا كان جرمٌ موجوداً ، ممكناً أن يكون حركةٌ موجودة ، فإن الحركة
بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك
الشيء في بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة^(١) بالإمكان لمحمد ، وليست
فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان ، أعني في آخر من الناس ؛
فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم
المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق ،
فإذ^(٢) الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل أن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ؛ فهي إذن
تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ؛
وهذا محال وخلف لا يمكن ؛

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة ؛

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرمُ الكلِّ كان ساكناً أولاً ، وكان ممكناً
أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ؛ لأن جرم الكل ، إن كان أولاً ساكناً ، ثم
تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرمُ الكلِّ كَوْناً عن ليس^(٣) ، أو لم يزل^(٤) ؛
فإن كان كَوْناً عن ليس ، فإن تهويّه أيسأعن^(٥) ليس فكون^(٦) ؛ فتهويّه
حركة ، كما قدمنا ، حيث وصفنا^(٧) الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الكون ،

(١) في الأصل موجبة ، وقد صححتها تمثياً مع المعنى .

(٢) في الأصل : فإذا ، وهو جائز على كل حال .

(٣) يعني جرم العالم : أن يكون موجوداً عن عدم .

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق الكندي من كلمة « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله في معنى الوجود — راجع

الفهرس الحاس بالمصطلحات .

(٦) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء .

(٧) في الأصل صنفنا ، وهي غير منقوطة ، ونظراً لأن الكندي قل أن يستعمل هذه

الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

فإذا لم يسبق الجرم [الكون] كان [الكون] ذاته ، فإذن (١) لم يسبق كون الجرم الحركة بته ؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ؛ فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن كان الجرم كوناً عن ليس ، أن يسبق الحركة ؛

فإن كان الجرم لم يزل ما كنا ، ثم تحرك لأنه كان ممكناً له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل — الذي لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ؛ والذي لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك ؛

فهو إذن مستحيل لامستحيل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ما كنا بالفعل ، ثم استحال متحركاً بالفعل .
والحركة فيه موجودة ؛ فإذن لم يسبق الحركة بته .

فإذن (٢) إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً ؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً ، إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا (٣) مدة ، إذ المدة هي ما هو فيه هو ، أعني ما هو فيه هو ما [هو] (٤) ؛

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبدأ ، كما قد اتضح ؛ فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدأ تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدأ ، فالجرم لا يسبق الزمان أبدأ ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبدأ .

(١) في الأصل : فإذا .

(٢) في الأصل : فإذا .

(٣) في الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة ، لأنه لا يتفق

مع المعنى .

(٤) زدتها للبيان ، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد —

راجع أول هذه الرسالة .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زماناً لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كميةً أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .
والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له —
لإنيته^(١) ؛ فإنسية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتوابعها^(٢) ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والانتلاف ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أي ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله ؛ وهو المركب من هيولى وصورة ؛

والتركيب تبدل الحالة التي هي لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، فإن لم [يكن] ^(٣) حركة لم يكن جرم^(٤) ؛

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة التبدل ، فالحركة عادة مدة التبدل ؛

والزمان مدة تعددها الحركة ؛ ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أي ما هو فيه إنسية ، أعنى ما هو فيه هو ما ؛

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعددها الحركة ،

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية ، فهي معاً في الإنسية ؛

فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن

(١) هكذا في الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج » في رسالته في دفع الأحزان .

(٣) زدتها ، لإكمال المعنى .

(٤) في الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه ، فنقول :

إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ذلك ^(١) فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً ^(٢) بلا نهاية ؛ فإذن لا ينتهي ^(٣) إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً ^(٤) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم ^(٥) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً ^(٦) ؛

فيكون إذن ^(٧) لا متناهٍ متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤول على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

(١) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذي هو غير ذلك ، بحسب المعنى .
(٢) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعني بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .
(٣) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : نتهى .

(٤) في الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهادي ، يعني : زمن معلوم .

(٦) في الأصل : معلوم .

(٧) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسماً لسكان وإما أن تصحح :

ينتهي إلى زمن محدود، بته — والانتهاؤ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان
فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنّية الجرم ليست لانهاية لها ، فإنّية
الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان
الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ،
زمان بعد زمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان
المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدوده ، فقد زيد شيءٌ محدود
الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية ؛

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركاً للماضى منه والآتى ؛
وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان
الآتى الأولى ؛

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة^(١) ، فإن اتصل زمانان
محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة
معلومة ؛ وقد كان قيل إنه تصير جملة الزمانين محدودة^(٢) فهى لا محدودة النهايات ؛
وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن زيد^(٣) على الزمن المحدود زمانٌ
محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلمها^(٤) زيد على الزمن المحدود زمان
محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى
لا نهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

(١) فى الأصل بلا شكل ولا تقطيع ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٢) فى الأصل : المحدودة .

(٣) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .

(٤) فى الأصل : فكل ما .

الفصل الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كَوْن ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس ممكننا^(١) أن يكون الشيءُ علة كَوْن ذاته ، أعني بكون^(٢) ذاته تهوؤيه^(٣) من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كَوْن ، في مواضع آخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيضاً وذاته ليس ، أو^(٤) يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس ؛

فإن كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ؛ ولا شيء^(٥) لاعلة ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذن لاعلة كَوْن ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقا^(٦) ؛ وقد قيل إنه علة كَوْن ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كَوْن ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ؛ لأنه أيضا ، إذ هو ليس ، لا شيء ؛ ولا شيء لاعلة ولا معلول ، كما قدّمنا ؛ فهو لاعلة كَوْن ذاته ؛

وقد تقدم أنه علة كَوْن ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كَوْن ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن

(١) في الأصل : ممكن .

(٢) في الأصل غير منقوطة .

(٣) في الأصل مهبوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوي ، عند الكندي ، هو

صيرورة الشيء هُويّة .

(٤) في الأصل : و .

(٥) معنى لا شيء هنا وقبل ذلك وبعده أنه معدوم .

(٦) في الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها^(١) مالا يعرض للأخر؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا، فذاته هي لاهو؛

وكل شيء ذاته هي هو؛ فهو لاهو، وهو هو؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا. وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس، أعنى أن تكون ذاته غيره، إذ عرض له غير ما عرض لذاته؛ فيجب من ذلك، كما قدمنا، أن يكون هو هو، وهو [لا] هو^(٢)؛ هذا خلف لا يمكن أيضا، فليس إذن يمكن أن يكون أيسا، وذاته ليس.

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيسا، وذاته أيس، وكان علة كون ذاته؛ لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها، فذاته معلولته؛ والعلة غير المعلول، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته؛ فذاته هي لا هو، وكل شيء ذاته هي هو؛ فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو، وهو هو — وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن أن يكون أيسا، وذاته أيس، وهو علة كون ذاته.

ومثل هذا أيضا يعرض، إن كان ليسا، وذاته ليس، وهو علة ذاته، وذاته معلولة أيضا: أن يكون هو هو، وهو لا هو؛ فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضح.

* * *

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى؛ فالامعنى له فلا مطلوب فيه؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه.

وما كان له معنى لا يخلو^(٣) من أن يكون كلياً أو جزئياً؛ والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست^(٤) بمتناهية، ومالم يكن متناهياً لم يحيط به علم؛

(١) في الأصل: لاحدهما.

(٢) في الأصل: وهو هو، وهذا لا يتفق مع المعنى.

(٣) في الأصل: يخلوا.

(٤) في الأصل: ليس.

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ؛ فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكليّة المتناهية ، المحيط بها العلم كمال^(١) علم حقائقها ؛

والأشياء الكليّة العامية^(٢) لا تخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛
أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء ، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعده انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته ، وبعدها مساد الحي وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية في الحي ، والذاتي هو المسمى جوهرياً ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛
والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفترقاً ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده ؛
إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعني على كل شخص إنسانى ؛ وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛
وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالحي الواقع على كل صورة من صور الحي ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو يجنس واحد^(٥) واقع كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المفترق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحي من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلاً ، لفصله بعض الأشياء من بعض .
وأما الذى ليس بذاتي فهو ضدّ هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشيء

(١) قراءة اجتهادية .

(٢) مكنا في الأصل .

(٣) غير واضحة تماماً في الأصل .

(٤) في الأصل : صورة ؛ وهو خطأ في النسخ .

(٥) مكنا في الأصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع [له] ^(١) ، وليس بجوهري ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ؛ وهو الذي في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون في شيء واحد منفرداً به خاصا له دون غيره ، كالضحك في الإنسان والنهيق في الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ؛ أو يكون في أشياء كثيرة يعمها كالبياض في الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنسا وإما صورة وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما —

وهذه جميعا يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية .
وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يُقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضا ؛ فهو يُقال إذن ^(٤) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامي وعلى جميع ما قد قدم .

والشخص إما أن يكون :

طبيعيا كالحَيوان أو النبات ^(٥) وما أشبه ذلك ،

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة في الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلا ، فعله قد سقطت كلمة : في ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهري ، بل عارض [في] الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ... الخ

(٣) في الأصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) في الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعني بالمهنة^(١) ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد^(٢) العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي . ويقال^(٣) أيضاً على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع^(٤) ، لأن الكل يقال على المشتبه^(٥) الأجزاء وعلى [الأشياء]^(٦) اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجليل ، وهي أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المشتبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحدة^(٧) بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه^(٨) ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متحد . وكذلك بين الجزء والبعض فرق^(٩) ؛

-
- (١) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .
(٢) هذه الكلمة والتي بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .
(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .
(٤) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف الكل .
(٥) هكذا في الأصل .
(٦) زيادة للإيضاح .
(٧) هكذا في الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موجدة ، وهذا يلتزم مع المعنى أيضاً . من وجه .
(٨) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .
(٩) راجع تعريف الجزء والبعض في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يُقال على ما عدا^(١) الكل ، فقسّمه بأقدار متساوية ؛
والبعض يُقال على ما لم يُعدّ الكل ، فقسّمه بأقدار ليست بمتساوية ؛
فبعضه ، ولم يُساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .
فالواحد إذن^(٢) يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه
جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض
عام وبأنه كلٌّ وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .
ولأن^(٣) الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد
من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أخصّاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من
أخصّاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع^(٤) ، لأن كل شخص فنقسم ؛ فهو
إذن [ليس واحداً]^(٥) بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير
واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست
إذن وحدة له بالحقيقة ،

وما لم يكن في الشيء لحقيقته^(٦) ذاتياً ، فهو فيه بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء
من غيره ؛ فالعارض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ،
فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو
أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ،

(١) في الأصل : عدا .

(٢) في الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعني بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل ما يلي .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها بيان لها لغوياً ونطقياً .

كثيرة من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التي له إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذن^(١) بحقيقة^(٢) ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطراراً ، أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبئ^(٣) عن مائة الشيء ؛ فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو »^(٤) ، وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه « هو هو » أيضاً ، فهو كثير من هذه الجهة ؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقة ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ؛ فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، منبئ^(٥) عن أيية^(٦) الشيء ؛ فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عايبها الفصل ، منبئ^(٧) عن أييتها^(٧) ؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقة ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ؛ والعارض

(١) في الأصل : إذا .

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بحقيقة .

(٣) في الأصل ، منبئ ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن تكون حالاً) ، ولكنها لم يسرّع فيها النحو ، كما هو في كثير من المواضع .

(٤) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أي فهو هوية ، يعني شيئاً قائماً بذاته .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ، أي شيء هو ، تحت الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون « أي » و « ما » معا منبئين عن النوع . وقد كنت ميلاً إلى قراءة هذه الكلمة والسكامة الأخرى بعد قليل على أنها إنبئة ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٧) ليس على هذه السكامة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم) ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنبئها ، ولهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضا .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئة عن إنية^(١) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت^(٢) عن إنيته^(٣) ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن^(٤) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقول على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة ؛ وإما أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيهه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ؛ فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضا ، لأن كل مقولة جنس ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ،^(٥) فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما^(٦) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير السكندى غير دقيق بحسب ما تقدم .

(٢) في الأصل : أنبت .

(٤) في الأصل : اذا .

(٥) في الأصل : بحقيقة .

(٦) في الأصل : في ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن (١) فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهرياً ، وإما عرضياً ؛
والجوهرى إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء ؛
والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذى جزؤه ماء بكماه ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ،
فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماه ، كثير ؛

وأما لا مشتبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذى هو
من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط (٢) وصفاق (٣) ، وحجب
وعظم ، ومنخ ، ودم ، ومررة ، وبلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحى ، التى ليست
بمشتبه ؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق
فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من
الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهرى ؛ فهو إذن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ،
فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كاليبت ، فإن
اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى —
باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ، فالوحدة
فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ،
كالليل ، فانه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل للغلوات (٤) ، وجزء للفرسخ ، ولأنه
متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجمعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه منفصل من

(١) فى الأصل : اذا

(٢) جمع رباط ، وبغدير أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن

(٣) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والصران .

(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس للمسافات ، مختلف فى تقديره

وغيرُ الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة ، فلا تبدل للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدة لَيْسَ (١) ، فتبدل كثرة لَيْسَ (٢) ، فحركة لَيْسَ (٣) ؛ فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بقة ؛

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحاد بقة ، فهي كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فصل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه ، فالمفصول متناهى الكثرة أو لامتناهى الكثرة ؛

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم من لامتناهى ؛

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا ؛

فهي إذن (٤) أشخاص الكثرة ، آحاد (٥) اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذن (٦) ، لأن كل شخص واحد ، فهي إذن (٧) كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بقة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمع ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) فى الأصل : اذا

(٥) فى الأصل آمادا

(٦) و (٧) فى الأصل اذا

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص
الكثرة غير محدود ؛ لأن الحدّ واحدٌ يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة
واحدٌ فلا^(١) محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حدّ ؛ وأشخاص الكثرة محدودة ؛
فهى محدودة ، وهى لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون
وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدّد ؛ لأن أوائل
العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد^(٢) ، وتفاضل بعض الكثرة
على بعض بآحاد ؛

فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ ؛ وإن كانت كثرةً بلا آحادٍ ، لم تكن
معدودة ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن
لا تكون آحاداً^(٣) .

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،
رسم^(٤) المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة
تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال
الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا
خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ،
وإما أن لا يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع
الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة
ووحدة ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) : لا

(١) في الأصل : ولا (٢) في الأصل آحاد

(٣) هكذا في الأصل — ولهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصححها آحاد .

(٤) الكلمتان غير منقوطين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة

الشيء : لا

وإن لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرةٌ ، ولا هو كثرةٌ أيضاً ؛ وقد فرض أنه كثرةٌ ؛

فهو كثرةٌ لا كثرةٌ ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدةٌ .
وهناك يقين^(١) أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط ؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيءٌ كثرةً فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرةٌ ؛
[فهو ليس كثرةً]^(٢) وهو كثرةٌ ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرةً بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً بلا وحدة ؛ وكذلك تبين أنه لا يمكن أن يكون وحدةً بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدةً بلا كثرة ؛

فنتقول إنه إن كانت وحدةً فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادةً ؛ لأن الضدَّ غيرُه الضدُّ ؛ والغيرية أقل ما تقع في الاثنين^(٣) . والاثنان كثرةٌ ؛ فإن لم تكن كثرةً لم تكن مضادةً ، وإن كانت مضادةً كانت كثرةً ؛

والمضادة موجودةٌ ، فالكثرة موجودةٌ ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أيسر ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ .
وأيضاً إن كانت وحدةً فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة^(٤) ؛

(١) في الأصل : تبين ،

(٢) بدالى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئاً فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئاً . وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهادى .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) في الأصل : المستثناة

فإن كان استثناءً فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ،
فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي^(١) أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن
أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ؛ لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛
والاثنان وما فوقهما كثرة ؛

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛
والتباين موجود ، فالكثرة موجودة^(٢) .

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال
ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال^(٣) ،
في اثنين . فالأثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق^(٤) ولا اختلاف
ولا اتفاق^(٥) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛
وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن]^(٦) أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط^(٧) ولا آخر
له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء^(٨) ؛

(١) في الأصل : وهي

(٢) هذه الكلمة في الأصل مكررة

(٣) في الأصل على هذا الترتيب ، ولم أعَيِّره

(٤) في الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) في الأصل : احرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛
والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء
كثير من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا^(١) شكل ، لأن الأشكال إما من
قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية
أو وترية ، أو مركبة منهما ؛
فالمتدير والكروي لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسي أو قوسية ، أو
خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسية ، أو وتر أو وترية معا ، لها^(٢) زوايا وأطراف ،
ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ،
فالكثرة موجودة ؛
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيسر ليس ، وهذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن
المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر—
وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن في مكان ، وأیضا بعض أجزائه في بعض ؛ والمكان والأجزاء
كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل
وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن
[يوجب متمكنا]^(٣) .

(١) في الأصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت ما بين القوسين ظنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك .

والربوبية يوجب رايبا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ،
والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفى هذه جميعها يوجب كثرة ، لأن لا كائن لا فاسد لا راب^(١) لا مضمحل
لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢) ؛

فإن كان السكون كانت كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛
والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أينس ليس ؛ هذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ؛
لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شيء من نوع
حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيء
واحد لا كثرة فيه .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٤) ولا كل ؛ لأن
الكل جامع الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن
كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من
المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجود الآخر وأيهما^(٥) بطل ، بطل
بيطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء ؛ والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء
أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) في الأصل : راب
(٢) هكذا النص
(٣) في الأصل : تبين
(٤) في الأصل : جزء
(٥) في الأصل : أو أيهما ، وهو جائز
(٦) في الأصل : اذا

والجزء أيضا جزء واحد، فإن كان جزء^(١) كانت الوحدة، وإن كان جزء^(٢) كان كل^(٣)، فإن لم يكن جزء لم يكن كل^(٤)، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء؛ وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بته، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بته؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة، فإذا^(٥) لا جزء ولا كل، فلا وحدة؛ وقد كنا فرضنا أن [شم] وحدة؛ فالوحدة أينس لئس؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا، فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وهناك يتبين^(٦) أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل، كما قدمنا؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بته.

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط بلا وحدة، ولا يعبري شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة؛

فواجب إذن^(٧) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة. وأيضا فإذا تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينة للكثرة أو مشاركة لها؛

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما يلزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف، و [أن يلزم] ما كان كثرة فقط ما يلزم الكثرة التي قدمنا ذكرها؛

(١) في الأصل : جزا

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٣) زيادة للايضاح

(٤) في الأصل : تبين

(٥) في الأصل : اذا

(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها
في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه
الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة ؛

فأذاً قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق
المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ،
أو بعلة ؛

فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التي لزمتم في الاتحاد^(٢) ،
إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ؛

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما
هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون -
إذ هما متباينتان - وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .
وقد يمكن أن نرجع^(٣) إلى ما كانت علة بالبخت من التباين ، وهي إتيات ؛

فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ؛
فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعني بغير علة ؛

فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها ؛
فأذاً قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو

يكون لا اشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بآئنة عنها ؛
فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم من

باقيها ،
ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا في كتابنا على المباني ؛ فيكون الشيء
الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعني جميع الأشياء ؛

(١) في الأصل : إذا

(٢) هذه الكلمة عميرة القراءة ، وقراءتي لها اجتهادية

(٣) جعلتها اجتهاداً وكذلك كلمة : علة ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر .

إما وحدة فقط ؛ وإما كثرة فقط ؛ وإما كثرة مع وحدة مشتركة . ويلحق في وحدة فقط ما لحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ؛ فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت أو بعلة منهما أو من غيرهما ؛ فيلحق في البخت ما قدمنا من الخلف ، و [يلحق] ^(١) في اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علة لعلية ، وعلة لعلية إلى ما لانهاية ؛ وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المباينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب في المشتركات — كما قدمنا — بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإن كانت كذلك خرجت العلة بلا نهاية ، ولا نهاية في العلة ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ؛

وإذ ليس هي معهما في جنس ؛ فليست معهما ^(٢) في شبه واحد ، لأن المتشابهة في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحمرية والشكل والشكل وما كان كذلك ؛ فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس ^(٣) ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

(١) زدتها للإيضاح (٢) في الأصل : معها

(٣) في جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علّةً أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها ؛ وهذه العلة لا تخلو^(١) من أن تكون واحدة أو كثيرة :

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأن الكثرة إنما هي جماعٌ أو حاد ، فهي إذن كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علّة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة ؛ فالشيء^(٢) إذن علّة ذاته ؛ والعلّة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات . فإذا^(٣) اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعلولة ؛ وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات^(٤) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلوه هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟ ولنقدّم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيم ، عندما هو أصغر منه ؛ و [يقال]^(٥) : صغير ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهنة^(٦) :

(١) في الأصل : تخلوا

(٢) في الأصل : والشيء

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) هكذا في الأصل ، ويجوز أن يكون المقولات ، كما سيأتي بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهنة الذاهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنرات . أما الهنات فهي خصال السوء ؛ والغالب

عظيمة ، إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بثة ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا ^(١) مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ^(٢) ليس شيء يمكن أن يكون أعظم ^(٣) من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذن ^(٤) قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .
وتضعيف الشيء تشذيبه كميته ، وتشذيبه كميته موجودة بالفعل أو

(١) في الأصل : عظيم

(٢) في الأصل : إذا

(٣) في الأصل : « فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فإذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل . . . الخ ؛ والمعنى الذي يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته في البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا ، يعني غير مقيد ، بل هو بالإضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو في الدهر ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التي تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ؛ بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المهاتلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) في الأصل : فإذا .

بالقوة ؛ فإذن شذوية العظیم المرسل موجودة^(١) بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن^(٢) للعظیم المرسل ضعف ، والضعف كل لذي الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذن^(٣) العظیم المرسل كل ، والعظیم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظیم المرسل أعظم من العظیم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثلاً عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإذ^(٤) الكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظیم الذي ظن أنه مرسل أعظم من العظیم المظنون أنه العظیم المرسل ؛
والعظیم المرسل إنما يُراد به ما لا شيء أعظم منه ؛

فإذن^(٥) العظیم المرسل لا عظیم مرسل^(٦) ؛
فإما أن لا يكون عظیم بته ، وإما أن يكون عظیم بالإضافة ، إذ لا يقال عظیم إلا مرسل^(٧) أو بالإضافة^(٨) ؛

(١) في الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود
(٢) و (٣) في الأصل : فإذا وكذلك في أول السطر الأول
(٤) في الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يتم إما أن تقرأ : فإذا ، وإما أن تصلح النص هكذا : فإذا [كان] ... الخ (٥) في الأصل : فإذا
(٦) هذه هي ، فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .
(٧) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي
(٨) هذا الكلام من قوله : فإما ألا يكون عظیم بته ... إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام عجيب ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فإما أن لا يكون عظیم بته . الخ » ، خطأ نحويًا صحته : فإما أن لا يكون عظیمًا بته ، وإما أن يكون عظیمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظیم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التآدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظیم المرسل ليس عظیمًا مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظیم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تفرعًا عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورته أنه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيرًا طبيعيًا ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفرعًا عما قبله ؛ ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فاعلم شيئًا سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لأعظيما فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛
وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان
لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء
لأشياء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بثة ؛
وبهذا التدبير^(١) يتبين أنه لا يكون صغير^(٢) مرسلا ، وإنما يكون الصغير
بالإضافة أيضاً ؛
والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛
فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصان لها دون غيرها
من الكميات ؛
وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لا قولاً مرسلا ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا
في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإتبعهما خاصة للكمية المنفصلة ،
وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا
يقال قولاً مرسلا [بل]^(٣) بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛
فأما القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسلا ؛ وذلك أنه يُظن أنه إن كان أول
العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛
فالاثنتان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بثة ، إذ لأعداد أقل منه ؛
وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل
المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من
ذلك شناعة قبيحة جداً ؛ لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإن كان
الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ^(٤) ؛

(١) يعنى على هذا النحو من الاستدلال

(٢) فى الأصل : صغيرا ، وما بعدها حاله .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) فى الأصل : مساوى ولا مساوى ، وهو خطأ نحوى .

فإن كان للواحد واحد ، بعضها مساوية له ، وبعضها مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس الواحد إذن ^(١) عدداً .

ولا تذهب من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإن ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ؛ فلا تذهب من قولنا : واحد ، إلى الموحد ^(٢) بالواحد ^(٣) ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته ؛

فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية ، وباقى الأعداد - أعنى الاثنين وما فوقه - كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذا ^(٤) الواحد وباقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإن ^(٥) الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس يقال الأعداد [إلا] ^(٦) بالإضافة إلى شئ واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبريات إلى البر ؛ ^(٧) ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فيكون للواحد آحاد ، بعضها مساو له ، وبعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) فى الأصل : إذا
(٢) فى الأصل بدون نقط
(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن تقرأها : الواحد
(٤) ، (٥) فى الأصل : فإذا
(٥) فى الأصل : إذا
(٦) زيادة للإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .
(٧) فى الأصل : والمبريات إلى البر

يلزم كل عدد ، أعني أن يكون له تسمى مساو^(١) له وتسمى أقل منه وتسمى أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثيات^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب في كل عدد ؛

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، التي لاشك فيها ، فليس يجب في الوحدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لامثله ، أي أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن^(٣) لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعني اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذا^(٤) الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ؛ فإذا ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس^(٥) ، فإذا^(٦) هو بالطبع . وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً^(٧) ؛ فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين^(٨) الوحدانيات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ؛ وهو منقسم ؛ هذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ؛ والفرد هو الذي كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلين الوحدانيات ؛ فالواحد إذن^(٩) هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الأصل : مساويا

(٢) في الأصل : للثلاثة ثلاثيات

(٣) و (٤) في الأصل : إذا ، فإذا

(٥) هكذا في الأصل ، والاييس الوجود ولعلها بالاسم ، كما في العبارة المتقدمة :

(٦) في الأصل : فإذا (٧) في الأصل : لا عدد

(٨) في الأصل : مماثل دون تقط . وقد صححتها بحسب مايلي .

(٩) في الأصل : فإذا

فإذن^(١) ليس الواحد عدداً .
 ولكن هذا الحد الذي حُدَّ به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن
 يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن
 يحدَّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذي إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلين
 الوجدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]^(٢) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛
 فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن^(٣) :
 إن ركن الشيء الذي يُبنى منه الشيء ، أعني الذي ركب منه الشيء ، ليس هو
 الشيء — كالحروف الصوتية التي رُكِبَ منها الكلام ، فإنها ليست هي الكلام ،
 لأن الكلام صوتٌ مؤلفٌ موضوعٌ دالٌّ على شيء مع زمان ، والحرف صوت
 طباعي لا مؤلف — فإن كان العدد المقترَّبُ به^(٤) عند الكل مؤلفاً من آحاد ،
 فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركنٌ رُكِبَ منه ، فيكون
 ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التي
 يُقَرَّبُ^(٥) بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .
 وقد يُظن أن الواحد ركنُ الاثنين ، والاثنين ركنُ الثلاثة ، إذ في الثلاثة
 اثنان موجودان ؛ فيُظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركنَ الثلاثة —
 أن الواحد عددٌ ، وهو ركنُ الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين
 [مركَّب]^(٦) ؛ فإن ظنَّ أنه ركنُ الثلاثة^(٧) ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ،
 وإن كان ركنُ الاثنين ، فليس له ركنٌ ؛ فهو لامركب ، فقد فارق الاثنين بأنه
 بسيط ؛ والاثنان مركبٌ رُكِبَ من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) في الأصل : فإذا

(٢) زدتها للإيضاح

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين في الأصل

(٦) هكذا في الأصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل فيما أعتقد

(٨) في الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها .

العدد بعضه بسيط ، هو ركنه - أعني بسيط لا مركب من شيء - وبعضه مركب من ذلك البسيط .
 ولكن قد يُظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما (١) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و] (٢) مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعني الجسم ، فيُظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقر به . ومنه العدد المقر به ، المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسي ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من] (٣) جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ ومحقق أن الأشياء التي تتركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تعطيها أساميها وحدودها ، كالخى في الأحياء والجواهر في الجواهر ، أعني أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد بته .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذن (٤) هو محيط

(١) في الأصل : كما ، بحسب طريقة النسخ .
 (٢) زدها لضرورتها للسياق .
 (٣) زدها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ .
 (٤) في الأصل : إذا .

بالعدد ، أعني أنه عِظَمُ الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف الوجدانيات .
فإذن^(١) الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل^(٢) بطباعه ، ولم يتوهم
غيره لم يكن بطباعه قليلا ؛ فإذن^(٣) إنما تلحقه القلة ، إذا أُضيف إلى ما هو
أكثر منه ؛ فإذن إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ؛ فإذن^(٤) إنما
هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا توهم طبعه فهو تضعيف الواحد ،
فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كل
لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .
فإذ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال
واحد منهما مرسلا ، [بل]^(٥) بالإضافة ، وإنما يُضاف كل واحد منهما إلى
آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ؛ كالعِظَم ، فإنه إن كان جسما فإنه إنما يُضاف
إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ،
ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛
فإنه لا يُقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو
عدد أو قول ، بل من جسم ؛
فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يُقال : أعظم ولا أصغر مما ليس
في جنسه ، قولا صادقا ؛

ولا يُقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ،
بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول
بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من
مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد
أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من
باقي الأعظام ، بل من قول ؛

(١) في الأصل : فإذا

(٢) في الأصل : إذا افول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد شُرب عليها ولعل

المقصود أنه إذا تصبورت به بديانته (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى (٥) في الأصل : فإذا

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ،
أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛
وإن ظنَّ أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإنَّ ذلك
ظنٌّ كاذبٌ ؛ لأنه إن ظنَّ أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو
خط أو مكان ، فإن طول كل واحد منها هو بُعدٌ واحد من أبعاد ما نسبت إليه ،
والبعد الواحد خط ؛ فاذن إنما نذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ، أو سطحًا ^(١)
أو خطًا أو مكانًا ^(٢) ، إلى أن خط ^(٣) هذا أطول من خط هذا ؛ فإن هذه جماعات
من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلا أنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ،
فإنه ^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبيِّن أن لا يُقال الطول والقصر
لما ^(٥) يقال له الطول والقصر إلا لما كان ^(٦) في جنس واحد ، أى في جرم فقط ،
أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه
طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فإنه
يقال : عددٌ طويل — أى فى زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى
فى زمان طويل ، لا ^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول
واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحد ،
أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قولٌ أكثر أو أقل
من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عددٌ أكثر أو أقل من عدد ،
وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى أغلب

الظن معطوفة على قوله : جرمًا

(٣) ربما يقصد من الحظ البُعد ، وكذلك فيما بلى

(٤) فى الأصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : مكان

(٧) فى الأصل : الا

فاذ قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحدُ بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ،
 وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لا جنس للواحد الحق بته .
 وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له ، فاذن ^(١)
 الواحد الحق أزلي ^(٢) ؛ ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال :
 واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن ^(٣) هو الذي لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة
 مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فان الذي هو كذلك يتكثر بما ألف منه ؛ ولا هو
 كمية بته ، ولا له كمية ؛ لأن الذي هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو
 ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثراً
 بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات وفيما يلحقها
 من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء
 والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده ^(٤) ؛ فاذن ^(٥) الواحد الحق
 ليس هو واحداً ^(٦) من هذه .
 والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذي [هو] هيولى مصورة ، إذ
 الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان ، أو رُبُوٌّ أو نقص ، أو كونٌ أو فساد ،
 أو استحالة ؛
 والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالموجود في أقسام
 منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثرة ؛
 وكذلك الرُبُوِيَّة والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الراي الناقص
 منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الرُبُوِّ إلى نهاية
 الجرم في نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية
 النقص ؛

(١) في الأصل : فاذا (٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) في الأصل : فاذا (٤) غير منقولة في الأصل

(٥) في الأصل : فاذا

(٦) في الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدؤوا^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسماً بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد^(٢) والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها^(٣) واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء^(٤) المطلق ؛

فإذن^(٥) إذ الكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة ؛

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إيمان يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضت والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة كل جزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكثرة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء - إذ النوع معقول - وما فوقها^(٦) ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات^(٧) الأشياء التي لا تعطى الأشياء^(٨) أساميها ولا حدودها ،

(١) هكذا في الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى
(٢) في الأصل : شديد ، وهي غير ظاهرة المعنى في السياق
(٣) في الأصل : وحرها
(٤) في الأصل : الحر
(٥) في الأصل : فاذا
(٦) في الأصل : فوه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير اجعاً إلى أنواع ، ولأن هذا ينطبق مع ما نجد في رسالة العقل للسكندر
(٧) في الأصل جزويات
(٨) في الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛
وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شيء هو شيء ، بالقوة وإنما يخرج
إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج
النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع
الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها ، هي الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس
صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛ فكليات الأشياء ،
إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان
لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل (١) ؛
والكليات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر (٢) .
وقد يُظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ،
وأن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمديّة المترادفة [على] حديدة
الذبح ، فقد يقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المديّة والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد
متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛ فإن حديدة الذبح التي
هي عنصر المترادفة ، التي هي المديّة والشفرة والسكين ، متجزئة متكررة ؛
وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشبهة بالاسم ، كالجمع المسمى كلبا والكوكب المسمى
كلبا ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أي كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكرر ،
أعني السبع والكوكب ؛ وهذه المشبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن
الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم
بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط
الذي هو جوهر منبج عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبج
عن المفكر فيه الذي هو جوهر ، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبج عن العين

(١) إن كلام السكندر هنا عن العقل يتفق مع ما نجد في رسالته في العقل
(٢) لعل قوله : العقل متكرر ، بوضع تعريفه للعقل في رسالة الخدود . (٣)

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد^(١) - أعني العين في ذاتها ، وفي
الفكرة^(٢) ، وفي اللفظ ، وفي الخط ؛ والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين
في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛
وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس
الواحد الحق واحداً^(٣) بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، لتي عنصرها واحد ، إلا أنها تتغير بغيرية ما ، إما فعل
أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التي عنصرها
واحد ، أعني خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٤) ، فإنه يقال : الباب
والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها ، [إذ] أن عنصرها^(٥)
متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ،
أعني بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛
وأیضا قد يُقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التي تُقال على شيء ، فيلحقها شيء
آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فسادُ الفاسد
كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل :

وقد يُقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعني الواحد بالعنصر ، الأشياء التي
تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالرُبُو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه
الضمير ، فإن الذى له رُبُو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أى
أن الرابي هو الضامر ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة من
جهة المثل ، أعني الربو والضمير ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتة ، فليس
يقال : واحد^(٦) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) في الأصل : واحداً (٢) يعنى في الفكر أو في الذهن .

(٣) في الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة في الصورة .

(٥) يظهر أن في هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً .

والعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) في الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذي^(١) لا ينقسم كما قدمنا ؛ والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل ، وإما بالقوة ؛ أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته كحجر اللاس ، أعني أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكرر ؛ أو كالذي يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فان ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس [ثم] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظيم ما ، إذ لحقه الصغر ؛ فهو متكرر ؛

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعني الجرم والسطح والخط والمسكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المسكان مكان ، ومفصول الزمان زمان ؛ فهذه جميعا لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائما إلى نوعه .

وأيا فإن الجرم يتكرر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته ،

وكذلك المسكان يتكرر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكرر بنهاياته التي هي آئات^(٢) الزمان الحادة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أي كل مفصول منه محتمل حده^(٣) واسمه ؛ وهذا أيضا يتكرر ، لأنه لا ينقسم ، أي كل قابل [للاقسام] قبولا دائما^(٤) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذي إن قسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالراشد وذى العقال ،

(١) في الأصل للواحد الذي .

(٢) في الأصل : الآئات ، وهو خطأ في النسخ (٣) في الأصل حدا

(٤) في الأصل ، كل قابلا قبولا دائما — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أي كل ما كان قابلا للقسمه . . . الخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكرر بما ركّب منه وبالتفصيل دائماً أيضاً ؛ وهذه جميعاً من المقول : واحد^(١) ، لاتصاله أيضاً ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلاً ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئاً متصلاً^(٢) ، أعني أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة موضوعاته التي نعدّها^(٣) ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهاية بحد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهي متكررة بمحاملاتها ، أعني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي^(٤) هي مشتركة لها .

ويقال : واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة السكّانية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كليّة الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلُّ كامل ؛ وما كان كذلك

(١) في الأصل : واحد

(٢) في الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقولة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل

فهو متكسر بتفصّله أيضاً ؛ وآخر^(١) بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال :
واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدّها توحّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، وإمّا بالعرض ؛ أما بالعرض
فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإمّا بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة
كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على
الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأمّا بالذات فبأى
ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرها واحد ،
وينقسم قسمة أولى : إمّا بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإمّا بالصورة ، وهو
من حيز النوع ؛ وإمّا بالاسم ، وهو من حيزها جميعاً ؛ وإمّا بالجنس ، وهو من
حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له :
واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى^(٢) التى حدّها واحد ؛ والواحد
بالجنس^(٣) هى التى حدّها مجموعها واحد ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ،
واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها^(٤) واحد ، كالأشياء الطيبة المنسوبة
جميعاً إلى الطيب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ،
ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أو آخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها
أو آخرها ؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً
بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس
ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد
بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف نون .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدّها واحد

(٣) فى الأصل : بالجنس

(٤) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

فبيّن أن مقابل الوحدة الكثرة ؛ فالكثرة إذن تُقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير^(١) ، إماماً لأنه لامتصل ، فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .
و بين أن الهوية تُقال على كل ما عدته الواحد ؛ فلهوية تُقال لما تعدّه^(٢) أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات^(٣) ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرسَل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير^(٤) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها^(٥) ؛ وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعنى ما تُقال عليه ، فما تُقال عليه أشد تكثيراً ، فالواحد الحق إذن^(٦) لا ذو هبولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات^(٧) ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثير ؛ فإذن^(٨) الوحدة ؛ إذ هي

(١) في الأصل : كثيراً

(٢) الكلمة غير منقولة في الأصل

(٣) في الأصل : المفعولات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ، فلعلها

زائدة أو لعل النسب ناس

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل

(٦) في الأصل : إذا

(٧) في الأصل : المفعولات

(٨) في الأصل : فإذا

عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو
الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتهة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من
الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ،
ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض^(١) ، ولا [ينقسم]
بنوع من أنواع القسمة أو التكثير بتهة ؛ فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان
فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما
ما ذلك^(٢) الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية
بالفعل ؛ فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة
من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو ؛
فعله الوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ،
فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من
المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعني أنه لا يتكثر من
حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسل واحد^(٣) لا يتكثر بتهة
وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة
والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ،
وكانت^(٤) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة
لم تكن كثرة بتهة^(٥) ، فإذا تهورى^(٦) كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن

(١) في الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا في الأصل : والمعنى الإجمالي في كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب .
وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضمعين رغبة في الإيضاح

(٣) في الأصل : مرسل واحد

(٤) في الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) في الأصل : فإذا .

(٦) هكذا رسم الكلمة في الأصل — وهي غير مقطوعة ، وقد شككتها وقطعتها اجتهاداً

وحدة فلا^(١) هوية للكثير بقية ، فإذن كل متهوى^(٢) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فينص الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فإذن علة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى تهوية عن علة ، فالذي يهوى مبدع ؛ وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك^(٣) ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع لجميع المتهويات ؛ فإذا لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن^(٤) هو الأول المبدع المسك كل ما أبداع ، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد^(٥) ودثر . فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالحجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو^(٦) ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجلود^(٧) الفائض .

تم الجزء الأول^(٨) من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) في الأصل : ولا

(٢) في الأصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهوى .

(٣) لعل في هذا النص تكراراً

(٤) في الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير مقطوعة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هي والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، وامل الصواب عدم .

(٦) في الأصل : يتلوا

(٧) في الأصل : الجلود

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندي ، وليس له في المخطوط الذى بين أيدينا البقية التي يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول في كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها في كتاب الفلسفة الأولى

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأموار أو مفهومات متنوعة إما خوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تُذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندي وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذي اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها مما لم يخوه المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له . بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندي

تبرين
في حدود الأشياء ورسومها^(١)

العلة الأولى — مُبْدَعَةٌ ، فاعلة ، مُتَمِّمَةٌ الكل ، غير متحركة^(٢) .

العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدْرِكٌ للأشياء بحقائقها^(٣) . **مُدْرِكٌ** .

الطبيعة — ابتداءً حركة وسكون عن حركة^(٤) ، وهو^(٥) أول قوى النفس .

النفس — **تامة** جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة ؛ ويقال : هي استكمال

أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقلي متحرك من ذاته

عدد مؤلف^(٦) .

الجِزْمُ^(٧) — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس^(٨)

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبأصل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان

حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ساحك

(٢) يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه في الفلسفة

الأولى وأوائل رسالته في العلة الفاعلة القريبة .. الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ

س ١٠١

(٤) نجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى س ١١١ مما تقدم ، وفي أول رسالة الكندي

في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز لغة

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجاني (س ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛

وآخر تعريف الكندي غامض المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن

نقشه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم س ١٥٥ .

(٧) يقاب عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذي غلب فيما بعد ، وبما له دلالة

من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفا عند الجرجاني

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، س ٣ ؛ وليس معناه العدم —

راجع في معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندي في القاعل الحق الأول التام .. الخ
ومفاتيح العلوم للخوارزمي ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ س ١٨

ابن سينا : كان
أول جسم طبيعي
أول

جاء في رسالة

المهيوولى
العنصر
العمل

المهيوولى — قوة موضوعة لحل الصور، منفصلة .
الصورة — الشيء الذى به (١) الشيء هو ما هو .
العنصر — طينة (٢) كل طينة .
الفعل (٣) — تأثير في موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هو (٤) الحركة التى
من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر (٥) .
الجوهر (٦) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم (٧) تتغير ذاتيته ،
موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد
لكل واحد من الأشياء التى مثل (٨) الكون والفساد ، فى خاص جوهره ، التى
إذا عرفت (٩) عرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر
الجزئى ، من غير أن تكون داخله فى نفس جوهره الخاص (١٠) .

(١) فى الأصل : الشيء الذى بها — وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا
لتعريف تال (س ١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته « فى أنه [توجد] جواهر لأجسام » .
(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ المهيوولى .
والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب
القرنة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٠٦ ، ص ٤٠ .
(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ص ١١٢ .
(٤) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فىمكن قراءتها :
هى ، أيضا .
(٥) ليلاحظ الفارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة « فى الفاعل
الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى .
(٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجانى ص ٥٤ ؛ قارن تعريف
الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧ .
(٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة ، والقراءة اجتهادية .
(٨) فى الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف .
(٩) فى الأصل : عرف .
(١٠) هكذا فى الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر يقوم بذاته . .
غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه
الحالة لا يكون جوهرًا متنوعًا بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات المرضية
المتغيرة ، فلا يقبل شيئًا جوهريًا آخر .

الاختيار — إرادة قد تقدمها رويّة مع تمييز .
الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .
الكيفية — ماهو شبيه وغير شبيه .
المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .
الحركة^(١) — تبدل حال الذات .
الزمان — مدة تعدّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء^(٢) .
المكان^(٣) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفضى المحيط والمحاط به
الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .
التوهم^(٤) — هو الفنتاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة
طينتها ؛ ويقال : الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع
غيبة طينتها .
الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته^(٥) .
الحس — إنسيّة^(٦) إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل
[القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ،
مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .

(١) تشمل الحركة عند الكندي ما شمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في رسالة في وحدانية
الله ... الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٦ .
(٢) راجع هذا التعريف بنفسه عند الخوارزمي ص ٨٣ .
(٣) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣ .
(٤) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر
هو للأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفنتاسيا عند الخوارزمي ص ٨٣ وتعريف المتصرف
عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .
(٥) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندي يميز بين الحاس أو القوة الحسية
وبين الحس ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس .
(٦) راجع التعليق الحاس بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرَوِيَّة — الإمامة^(١) بين جواهر النفس . ^(١) ^(٢) ^(٣) ^(٤) ^(٥) ^(٦) ^(٧) ^(٨) ^(٩)

الرأى — هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس
أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات
القضية عند القاضي ، والرأى إذن سكون^(٢) الظن . ^(٣) ^(٤) ^(٥) ^(٦) ^(٧) ^(٨) ^(٩)

المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية^(٣) دالة على المحدود^(٤) دلالة
خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد .
الإرادة^(٥) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء . ^(٦) ^(٧) ^(٨) ^(٩)

الحبة^(٦) علة اجتماع الأشياء . ^(٧) ^(٨) ^(٩)

الإيقاع^(٧) — فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .
الاسطقس^(٨) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منجلاً ، وفيه الكائن
بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .
الواحد^(٩) — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

(١) هكذا في الأصل ، يعني ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً
عن الإجمالة ، بمعنى إجمالة الفكر بين الخواطر — وهو بعد ، لأننا نجد فيما بعد (س ١٧٥)
استعمال مادة : أوال ، في معنى قد يفسر الإمامة هنا
(٢) هكذا في الأصل ، فاعله بمعنى استقرار الظن
(٣) غير منقوطة ، والطاء تنفصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نسخة
سابقة على أنها : صفة ، ثم عدت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة
(٤) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى
(٥) تجد التفصيل عند الجرجاني س ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند
الخوارزمي س ٨٤ . والفارابي يحدد الإرادة بمعنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام س ١٥٦
من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ،
خصوصاً الغزالي — راجع التفاهات س ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧
(٦) هذا صدى رأى أنبا ذوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية
(٧) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النبرات التي تتنالي من خفيف وتثقل مصاحبة للنغم —
خوارزمي س ١٤٠ — ١٤١
(٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειόν = لأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء
(٩) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب
الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً
بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم س ١٢٨ فما بعدها وس ١٦١ ، ١٦٢

العلم - وجدان الأشياء بحقائقها .
الصدق -- القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضا إما إثبات
شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له ^(١) .
الكذب - القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .
الجذر ^(٢) هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الآحاد عاد المال الذي
هو جذره .
الفريزة - طبيعة حالة في القلب ، أُعدت فيه لينال به ^(٣) الحياة ،
الوهم - وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .
القوة - ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .
الأزلي - الذي لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج
في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً ^(٤) .
العلل الطبيعية أربع ^(٥) - ما منه كان الشيء ، أعنى عنصره ؛ وصورة الشيء ،
التي بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة ؛ وما من أجله فعل الفاعل
مفعوله .

الفلك - عنصر وذو صورة ، فليس بأزلي ^(٦) .
المُحال ^(٧) - جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

-
- (١) يخيل لي أن هنا تناقضا ، ولكني لم أعدل شيئا من النص ، لأنه يمكن أن يفهم
بتأويل جيد .
(٢) يعرف الخوارزمي (س ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ؛ والمال بأنه : كل
ما يجتمع من ضرب عدد في نفسه
(٣) هكذا في الأصل ، وقد أبقيتها كما هي
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى س ١١٣ مما تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه للأزلي
بمعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه
(٥) في الأصل : أربعة . وهذه العلل هي : المادية ، والصوربة ، والفاعلة ، والغائية
- بحسب الاصطلاح الفلدي بعد الكندي
(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحدوث العالم كله وتناهيته في الزمان والمكان
- راجع مقدمتنا
(٧) فارن الجرجاني س ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمي أدق ، س ٨٤ . (٨)

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .
الوقت ^(١) — نهاية الزمان المفروض للعمل .
الكتاب — فعل شئ موضوع مبرم ^(٢) لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها
الاجتماع — معلول ^(٣) بالطبع المحبة .
الكل — مشترك لمشتبهه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء ^(٤) .
الجميع — خاص للمشتبه الأجزاء ^(٥) .
الجزء — لما فيه الكل .
البعض — لما فيه الجميع ^(٦) .
وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطيعورياس بما يستحق ^(٧) .
المماسية — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرها
إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير
معنى ^(٨) .

- (١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلسفة الإسلام — فإرن الجرجاني ص ١٧٢، ٧٧ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عمر الكندي — مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبري لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .
(٢) عبر مشكولة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم (بنشد يد السين) الثوب يعنى خطاه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة عن : رسم أو يرسم .
(٣) في الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة .
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧ .
(٥) في الأصل : الجعم — ونجد في الفلسفة الأولى (ص ١٢٧) خلاف هذا ، حيث يقول الكندي إن الجميع لا يطلق إلا على المتعد غير المشتبه الأجزاء .
(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحس الرجوع إلى متكلمي المعتزلة المعاصرين للكندي — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندي ؛ فبدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .
(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها .
(٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —
والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها^(١) زوال قضيته .

العزم — ثبات الرأي على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما في الآخر من الأحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه

أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء^(٢) أبدان الناس بالزيادة والنقص^(٣) وحفظها

على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من

جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق^(٤) التي من جوهر واحد .

اليبس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة^(٥) — علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الائتناء — تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

السكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضعف^(٦) — انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير

(١) هكذا في الأصل ، وكان يخطر لي تغيير الضمير في هذه الكلمة — إذن يمكن أن

يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشفى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميالا في أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقص ثم عدلت نظراً للتقابل في

العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما يلي

(٤) في الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ .

(٦) هكذا في الأصل — وفي اللغة ضعفه بضعفه بمعنى خفقه أو عصر حلقه ، ويجوز

أن تكون لفة في ضعف أو تحريفها عنها

متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عَضُوءاً^(١) ،
أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عضواً .
الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أى جزءه
كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .
الرائحة — خروج هواء مُحْتَقِن^(٢) في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك

الجسيم .
الفلسفة — حدّها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب
من فلا ، وهى مُحِيبٌ ، ومن سوف ، وهى الحكمة^(٣) .
(ب) وحدّوها أيضاً من [حبة]^(٤) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه
بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .
(ج) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم
موتان : طبيعى ، وهو تركُّ النفس استعمال البدن ؛ والثانى إماتة الشهوات — فهذا
هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك
قال كثير من أجلّة القدماء : اللذة شرٌّ . فباضطرار^(٥) أنه إذا كانت للنفس

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ،
أو ضمناً ، فى اللغة : عصا المرح شدّة وعصا القوم جمعهم .
(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لا تقط إلا على النون — والمُحتَقِن المخبوس . ويجوز أن
تقرأها : محتني ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين .
(٢) لا شكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزءى
الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندي مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحوارزى
(س ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية .
هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة —
هذا إذا انتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية .
(٤) زيادة بحسب ما يلى

(٥) فى الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشره سابقه ، حتى نبتّه الزميل
الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧س ٤٢) إلى هذا التصحيح الذى أسجله
له هنا شاكرًا ؛ ولا بدّ من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

استعمالان^(١) : أحدهما حسي والآخر عقلي ، كان^(٢) مما سمي الناس لذة ما يعرض
في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات^(٣) الحسية ترك الاستعمال العقل .
ع (د) وحدوها أيضا من جهة العلة^(٤) : فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة
الحكيم .
٥ (هـ) وحدوها^(٥) أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه : وهذا قول
شريف النباية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام^(٦) ،
وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ،
وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه^(٧) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه
والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم : فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم
الكل ؛ ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر^(٨) .
(و) فإما ما يحد به عين^(٩) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية
الكلية ، إتيانها وما تبتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان^(١٠) .

-
- (١) في الأصل : استعمال أحدهما ، وقد صححتها بحسب المعنى
(٢) في الأصل : وكان
(٣) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ
(٤) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها
(٥) في الأصل : وحدوا
(٦) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها ، لأن ذلك جائز لغة ، وإن كان مع تكلف في فهم المعنى
(٧) يعني الإنسان
(٨) هذا تعبير فلسفي خالص لعبارة : « أعرف نفسك » الشهيرة ، وهو غير ما يعرفه
الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل
(٩) في الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بعين الفلسفة
ذاتها وماهيتها أو موضوعها
(١٠) وإذن فالسكندري يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهي تكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها
ولا يتقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاس ذكراً صريحاً ، أعني الفلسفة الأولى
التي هي العلم بالوجود بما هو موجود — أي من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور
للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجوز للفارابي (أنظر
رسالة ماينبي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود
معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا في دفع الغم من الموت ، =

السؤال عن الباري ، عز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ؛ وإن كان في هذا العالم شيء ^(١) فكيف هو الجواب عنده ^(٢) ؛ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تديره ^(٣) إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم ^(٤) إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس [فيه] ^(٥) ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ^(٦) — فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تديره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون [معلوما] ^(٧) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه ^(٨) .

الخلاف — مُعطى الأشياء غيرية أو غيراً .
الغيرية — فيما يعرض فيما انفصل ^(٩) بالعقل الجوهري ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير القرس .

ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها السكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلغة في المقدمات التي كانت تكتب لتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب Ueberweg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثاني والثالث فمشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للملصفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480a. 484d. , Phaidr. 278d.

- (١) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمع بذلك
- (٢) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال
- (٣) الضمير يعود على البدن
- (٤) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد
- (٥) زيادة للإيضاح ، وطبقاً لما يلي
- (٦) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام
- (٧) زيادة للإيضاح ومما يبره لتطلق الصكرة
- (٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — مدار بين الجهل وبين أحد السمات التي سأل الجهل عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن الرضى في المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخامس بالجهلية من كتاب مذهب القدرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦
- من ١٢٩ — ١٣٠) ومن الغريب أن شيئاً كهذا يُنسب للإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢
- س ٩٩ و —
- (٩) يعنى انقسم وتمايز

الغيرية — هي العارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات^(١) واحدة وإما في ذاتين : أما في ذات واحدة فكالذي كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل ؛ وأما الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لها الغيرية ، ما أن^(٢) أحدهما بارد والآخر حار .
الشك^(٣) — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .
الخاطر^(٤) — علة السائح^(٥) .

الإرادة — علتها الخاطر .
الاستعمال — علة الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات آخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العال [التي]^(٦) هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوايح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض^(٧) .

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمالت إلى ذلك^(٨) .

المحبة — مطلوب النفس ، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

(١) هكذا في الأصل — والمعنى : في ذات

(٢) هكذا في الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن

(٣) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧

(٤) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر وهو الفاجس أيضاً

(٥) السائح الرأي العارض في يسر — ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث انبثاق بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح

(٧) راجع في هذه الفكرة الأساسية للكندي رسالته في الفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف الإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا — كما يقول الكندي — تعريف للإرادة الإنسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة في رسالة القدر ورأى ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» — القضاء والقدر .

العشق - إرواط المحبة .
 الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلّة تكاملها السببية^(١)، هي مشتقة من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص^(٢) ما زاد فيه - نريد بالانفعال أنه شيء ، يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذي بالفكر والتمييز .
 المعرفة - رأى غير زائل .
 الاتصال - هو اتحاد النهايات .
 الانفصال - تباين المتصل .
 الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .
 الغضب^(٣) - غليان دم القلب لإرادة الغيظ .
 الحقد - غضب يبقى في النفس على وجه الدهر^(٤) .
 الذحل^(٥) - هو حقد يقع معه ترصدُ فرصة الانتقام ؛ واسم الذحل في اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد^(٦) .
 الضحك - اعتدال دم القلب في الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ؛ وأصله بالفعل الطبيعي .

(١) قراءة اجتهادية - ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها في نسخة سابقة : الشهية أو الشهوية ، ولكنني عدلت عن ذلك ، وأن كان له وجه (٢) هكذا في الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كافٍ ، وتحت الصاد نقطة (٣) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب (٤) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة $\mu\eta\sigma\iota\chi\alpha\lambda\iota\alpha$ ومعناها حمل الإنسان للغضب في نفسه وتذكّره له (٥) الذحل بسكون الدال هو التآر أو العداوة والحقد (٦) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظرا لكثرة الكلمات التي تدل على البغض ، فأرشدني الزميل العاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة الفرد بمكتبة جامعة فؤاد إلى كلمة : $\lambda\omicron\chi\eta$ (= الحفيظة) المشتقة من فعل يوناني : $\lambda\omicron\chi\alpha\tilde{\nu}$ - ومعناه التردد ، فللزميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضادة^(١) السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو^(٢) قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني المحمود^(٣) ؛ وهي تنقسم قسمين أوليين : أحدهما في النفس ، والآخر مما^(٤) يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذي يحيط^(٥) بذى النفس فالآثار^(٦) الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذى النفس^(٧) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]^(٨) ، وهي علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهي فضيلة القوة الغليبية^(٩) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وإتقان أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك^(١٠) .

(١) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) في الأصل : هكذا — وقد أقيمتها

(٣) في الأصل : المحمود

(٤) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما

(٥) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مؤلف

(٦) في الأصل : بالآثار

(٧) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو آخر

وتصحیح آخر

(٨) زيادة يتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي

(٩) نلاحظ أن السكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغليبية » المشهورة فيما بعد

(١٠) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سوراً للفضائل^(١).
الفضائل — لها طرفان : أحدهما^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة
التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال
مقابل للاعتدال بأشده أنواع المكافحة تَبَايُفًا — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن
الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط
والآخر التقصير .

[أما]^(٣) الخلق الخامس^(٤) في النطقية [المغاير] للاعتدال فهي الجريرة
والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطينة^(٥) :
للنجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهي رذيلة الاعتدال ، وهو
ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ؛ وأما
الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهي تنقسم
قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص :
أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها
الحرص على النكاح من حيث سنجح ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص

(١) في الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل
تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) في الأصل : أحدها

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهادية — ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة، وهو رذيلتها —
أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة ؛ (راجع مثلاً كتاب
تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق
لأبي زكريا يحيى بن عدي ص ١٦ وما بعدها) — والجريرة هي الخداع والخبث ، كما في محيط
البحر ؛ وهو لفظ فارسي معرب

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطينة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام في العبارة ، وهو أن
اسكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرمى بنفسه في الحرب

على القنينة ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمزافسة ، وما كان كذلك ؛
و [أما] ^(١) الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .
ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .
وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة ^(٢) عن النفس هي
العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس
فى هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد
للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هي] ^(٣) فى أخلاق النفس و [فى] الخارجة
عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تُسمى الفلاسفة الهيولى طبيعة ، وتسمى الصورة
طبيعة ، وتسمى ذات كل شىء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون
طبيعة ، وتسمى القوة المدبّرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى
هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبّرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم
وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

العمل - هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل ^(٤) .

الإنسانية -- هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية ^(٥) - الحياة والنطق .

البهيمية - هي الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) فى الأصل : السكينة ، وقد صححتها طبقاً لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي فى الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل

والعمل فيما تقدم

(٥) فى الأصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها . وأنى

أفضل تصحيحها : ملائكة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » - لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقي - وأعقبنا ذلك برسالته « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون - بقدر ما فيها - مفتاحا وعونا على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل .

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

مقدمة

هذه الرسالة - على قصرها - تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

فتمّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتمّ فاعلٌ ، هو مُبدِع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز - وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مُبدِع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعة ، أولها مباشرة عن الفاعل ، وبقية بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال ولما كانت كلها مستندة في

وجودها إلى المبدع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء وتفرد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسر بيان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرأما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئاً عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فلعلنا لورجعنا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبْتَدِعاً وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذي ينتهي بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثراً محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويُقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيق إلا بالله

رسالة السكندی

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

قال : ينبغي أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضُرب يُقال الفعل ، فنقول :
إن الفعل الحقیّ^(١) الأول تأییسُ الأیسات عن کیس^(٢) .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة في الاصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة السكندی في رسائل أخرى مثل رسالة « في الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقیّ بدلا من الحقیق .

(٢) من معاني التأيس ، في لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : حيث هو ، في حال كينونته ووجوده (أعني وجوده) ، وأن ليس بمعنى : حيث لا هو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جيء بالشيء من حيث أيس وليس ، أي لا بد أن تأتي به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا يوجد — أي أننا لانجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما يحكي عن الخليل والفرّاء — مركبة من لا ومن أيس — أعني لا أيس ؛ تم طرح بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام في الياء ، فصارت : ليس . وهي تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهي نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس في لسان العرب

وإذا كان السكندی يستعمل الأيس بمعنى الوجود والوجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيسس يؤيس تأيسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربي لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات (كالأخوارزمي في مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النفي — وأقول لا مبرر ، لأنه قد يقبدر للعارفين بالاصطلاح الفلسفي عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تطلق : أوزيا) التي معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل السكندی كلمة أيس وليس استعمالا جاريا =

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ؛ فإن تأييد الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقیقی الثاني الذي يلي هذا الفعل فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثير^(١) ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع هو بته .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير^(٢) المؤثر ، أعني المنفعل عن الفاعل .

فاذن الفاعل الحق الذي لا ينفع بته هو الباري ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعني جميع خلقه ، فانها تسمى فاعلات بالحجاز ، لا بالحقيقة ،

أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض —

فإن الأول منها ينفع ، فينفع عن إنفعاله آخر ، [و]^(٣) ينفع عن إنفعال ذلك

آخر ، وكذلك حتى ينتهي^(٤) إلى المنفعل الأخير منها ؛ فالمنفعل الأول منها يسمى

فاعلا بالحجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثاني ، إذ هو

علة الثالث القريبة في إنفعاله ، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات .

فأما الباري ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير

توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعلة بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ،

وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعني فعل المفعولات الذي هو بالحجاز

== بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤسس بمعنى الموجد ، في رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة

الأولى ومثل رسالته في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات

في آخر هذا الكتاب .

(١) في الأصل : التأثير ، وهو جائر ،

(٢) في الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة في الأصل : ويجوز أيضا أن تكون : ينتهي (أي الفعل) ، أو تنتهي (أي حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعلاً محضاً ،
انفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعنى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرم الأثر
فيه مع تصرم انفعال^(١) فاعله ، كالمشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرم
المشي بتصرم انفعال^(٢) الماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال^(٣) ،
كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع
المصنوعات هي أثره^(٤) ، أعنى المنفعل الذي كان علة تأثيرها^(٥) ؛ وهذا النوع
من الفعل يُخص باسم العمل^(٦) .

وهذا كافٍ فيما سألت فيه .
تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و (٢) و (٣) هكذا في الأصل — والقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي
أن السكندی — باستعماله كلمة الافعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية في
رسائله ، وهي أن كل ما عدا الله فهو منفعلة ، وإن كان فاعلاً فيما دونه
(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ
بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الافعال أيضاً
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تقط

(٦) قارن تعريف العمل والفعل في رسالة السكندی « في حدود الأشياء ورسومها »

رسالة الكندي

في إيضاح تناهي جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المحكم الذي يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على المكابر من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى . وبعد أن يمهد الكندي بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكامٌ كليةٌ للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيباً منطقياً ، مثبتاً كلاً منها إثباتاً منطقياً محكماً ، ومستعينا في ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

١ - الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
٢ - إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛
صارت غير متساوية ؛

٣ - لا يمكن أن يكونَ عظمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقلُّ من الآخر ؛

٤ - الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متناهٍ ، جملتها متناهية .
بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛
والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له جزءاً محدوداً ،
كان الباقي : إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما
لانهاية . وهنا إذا زيدَ عليه ما فصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ،
أعني لانهاية ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما يثبته الكندي

ضمنا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

وينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة . هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية بنفسها ، كما ينوه الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدها .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده كتاب ولا ابن

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني^(١) في إيضاح تناهي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ محمود ! أخرى ما قدمت في إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرم إليه^(٢) اللجاججة^(٣) والنكوص^(٤) عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وانكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا^(٥) من بسط القول ، وأوقفنا^(٦) تحت

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) هكذا هذه الكلمة في الأصل ، وهي في أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة في الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو اللجاججة وهي التمادي في الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) في الأصل التكون بدون غلط ، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بين فقد آثرت تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكون ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبرة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا في الأصل — ويجوز أن تكون تحريفاً عن أوقفنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين^(١) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتحسب أدواء^(٢) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجدانتنا كل حق ونسئلنا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية^(٣) ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدتها ، لئلا يلزم أقاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَمٌ »^(٤) إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إنا نعني بقولنا : « أعظاما متجانسة »^(٥) الأعظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام^(٦) كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَمُ ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو لعلها : براهين — أو لعلها أخيرا أن تكون بدلا من ما الأول في الجملة السابقة .
(٢) كلمة لتحسب غير منقوطة أصلا ، فلعلمها أيضا : لتحسب — وكلمة أدواء تفصها الهمزة .
وحسب الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة التقديمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام في البرهان

(٤) و (٥) هكذا في الأصل ، وكلاما جازم لغويا

(٦) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي

فالأعظام المتجانسة إنما نعى بها ما وقع تحت جنس واحد^(١) من أجناس
الأعظام ، أعنى خطأ أو سطحا أو جرما .
فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان^(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛

فأقول إنهما متساويان .
البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛ فليكن ا
أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم
منه — هذا خُلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن
نبين ا ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٤) لها ،
صارت غير متساوية .

قضية حق ؛ فإن لم تكن كذلك كانت تقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد
على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٥) لها ، كانت متساوية ؛
فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على عظم ا
عظم مجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساوياً^(٧)
ا ج أو أعظم منه .

(١) في الأصل : واحدة

(٢) زيادة للإيضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقعنا عند كلمة الأعظام أو التجانسة واعتبرنا
كلمة التي مبدأ لكلام جديد

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) في الأصل : عظمًا مجانسًا

(٤) في الأصل متجانسين متساويين

(٧) في الأصل : مساوياً

فإن كان ب مساوياً ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوياً ف ا إذن مساوياً ج ؛ و بعض ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، فب ليس بمساوياً ج .

وإن كان ب أعظم من ج ، وب مثل ا ، ف ا أعظم من ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم متجانس له ، كانا جميعاً أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظامان متجانسان^(١) لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ،

وكل ما عاد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛ وبعض ما لا نهاية له متناهٍ ، والمساوي في الكمية للمتناهى متناهٍ ؛ فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ^(٢) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، أكبر من شيء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من ج د ، ف ج د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د ؛

فإن كان فى ا ب أضعاف ج د ، ف ج د بعد ا ب مراراً ؛ وإن كان فيه زيادة على ج د ، ف ج د بعد بعض ا ب ، وهو ا و ، بعده

مرة واحدة ؛

(١) و (٢) فى الأصل : عظمين متجانسين - متناهى

فليس يكن ذلك البعض الذي بعده ج د مرة واحدة ، أو البعض المساوي^(١)
لأحد أضعاف ج د ، عظم ه و ؛
وبعض عظم اب الذي لا نهاية له متناه^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
ف ه و متناه ؛ لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛
ف ج د متناه ؛
وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان
عظام^(٣) لا نهاية لهما متجانسين^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛
وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[د] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جعلتها متناهية .
المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جعلتهما متناهية .
البرهان : أن نخرج خط ج مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
ويصير د مساويا لعظم ب ؛
فنبين أن ج د مساو لجملة ا و ب ؛
فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛
فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد
إن أخذ منه أحداً دائماً ؛
فإن أخذ منه^(٥) ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛
فناخذ من ج د عظماً مساويا^(٦) لعظم ا ، وهو ج ؛ وعظماً مساويا^(٧) لعظم
ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) في الاصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هنا
الحال دائماً ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

(٣) في الأصل : عظيمين

(٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ
في الكلمة السابقة يرجع أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التي يجب في هذه الحالة
اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الكندي كثيرا

(٥) هنا تكرر ، ولكن المعنى واضح

(٦) و (٧) في الاصل : عظم مساو

و ج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛
ف ج د إذن متناهٍ ؛

ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن
نبين ١ ج د ب

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فنقول :
إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرمٌ
محدود الشكل متناهٍ — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛
فإن كان جرمًا لا نهاية له ، وتوهم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد
منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهياً^(١) ؛

فإن كان متناهياً فإن جملتهما جميعاً متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي
كلُّ واحد منها متناهٍ جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له^(٢)
متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أُفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد
عليه أيضاً ما لا نهاية له^(٣) فإنه يعود كحال الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل
جرمين يُضمُّ أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعاً مجموعيتن أعظم من كل واحد منهما
مفرداً ؛ فالذي لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعاً أعظم من الذي لا نهاية له
وحده ؛

وهما جميعاً لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد
أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ،
وأن كلَّ عظامين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان^(٤) .

(١) في الأصل : متناهى أولاً متناهى

(٢) بمعنى بحسب الفرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :

« ما لا نهاية له » عبارة : « ما أُفرد منه » أو « المأخوذ منه »

(٤) في الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لا مساو^(١) له ، فهو مساو^(٢) في العظم له لا مساو^(٣) في العظم له —
 وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم^٤ لانهائية له ؛
 فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهائية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ،
 وكل جرم يحصره الكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرصتُ على أن يكون
 هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أن نقد كثيرنا المقاييس في هذه
 الطلبة^(٤) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا^(٥) عليها الشهادات الصادقة
 من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة عنك فيه
 باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهب لك علماً نافعاً يؤدبك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله
 والشكر للنعم علينا بمعرفته والقوة^(٦) المخترجة إلى مرضاته .
 تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

[Faint handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

(١) و (٢) و (٣) في الأصل مساوي
 (٤) يعني المطلب
 (٥) غير منقولة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا
 (٦) معطوفة على معرفته

رسالة الكندي

في مائتة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذي يقال : «لا نهاية له»

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها؛ وهي تبدأ، بعد الديباجة المألوفة، بذكر أربع مقدمات رياضية بدئية، كما في الرسالة السابقة، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية. ثم يثبت الكندي تنامي الجسم؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم، يحاول إثبات أن الزمان متناه، له أول، لأنه - كالحركة - لا بد له من «من» و«إلى». وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لافي الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل، ينتهي الكندي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان.

وفي رسالة الكندي هذه عبارة، وراءها في أغاب الظن فكرة دقيقة، قد لا يفتن لها الإنسان لأول وهلة؛ فهو يقول (ص ١٩٦) إن الجرم في مدة «من»، بمعنى أنه موجود، وهذا هو الطرف الأول للزمان، وهو بدايته؛ ولما كان الكندي يقول، كما في الرسالة التالية، بصراحة لا تحتل الشك، إن العالم وكل ماله من حركة وزمان مُبدع، أي مخلوقٌ محدثٌ عن ليس، فكان الجسم يوجد ويتحرك، فيمكن السؤال عن قيمة رأي الكندي في أن الجسم موجود في «من» من حيث علاقته ببحث أصحابه، معتزلة عصره، في حال الجسم حين خلقه الله: هل هو متحرك، كما يقول النظام؛ أم هو ساكن، كما يقول عباد بن سليمان وأبو علي الجبائي؛ أم لا ساكن ولا متحرك، كما يقول أبو الهذيل العلاف^(١)؟ كما يمكن

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٢٤ - ٣٢٥؛ وكتاب إبراهيم النظام

تأليف محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١٣١ وما بعدها.

السؤال أيضا عن قيمة ما يحسب الأشعري من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(١)، وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لا شيء .

والكندي ينكر في كتابه « في الفلسفة الأولى » (ص ١١٨ وما بعدها مما تقدم) أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخرى . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كونه وأن الكون حركة .

* *

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة الكندي

في مائة^(٢) مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يُقال : « لانهائية له »

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهائية له وفي أي نوع يُقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له ؛ وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[أ] إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ب] وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أي مائة .

[ج] وكلُّ أشياء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جمعت ، متناهٍ (١) ؛
[د] فإذا (٢) كان شيئان ، أحدهما أقلُّ من الآخر ، فإن الأقلُّ بَعْدَ
الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كَلَّمَه فقد عدَّ بعضه .
فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً (٣) نقص منه شيءٌ ؛ فإن ما بقي
منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولاً متناهياً ؛
فإن كان ما بقي منه متناهياً ، فإنه إذا أعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت
جملتها (٤) جميعاً متناهية ؛ وجملتها هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ؛
فإن الذي لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .
وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهٍ ، متناهٍ ما أخذ منه ، [و] (٥)
كان الذي بقي لا نهاية له ، فهو (٦) أقلُّ مما كان قبل أن يُؤخذ منه ؛ لأن كل
شيء أخذ منه شيءٌ ، فإن الذي يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛
فإن قد صار شيءٌ لا نهاية له أقلُّ من شيء آخر لا نهاية له ؛ وأقلُّ الشئيين
بَعْدَ أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإن الذي لا نهاية
له [هو] الأكبر ؛
والأشياء المتساوية هي التي أبعادُ [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت
الأبعادُ كميةً أو رتبةً (٧) الذي لا نهاية له ؛ فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛
وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) في الأصل : متناهية .
(٢) لعلها وإذا ، لأنه ليس لبقاء ضرورة منطقية لغوية .
(٣) في الأصل : شيءٌ ؛ ويجوز لغوياً أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد في المعنى ومع قراءة
كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتوهمُّم .
(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغيرها .
(٥) زيادة لإيضاحية لامكان قراءة أقرب إلى المنطق .
(٦) في الأصل : وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .
(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن تقرأ هذه الكلمة
الثالية : خطية (تخويط = حدود ؟) ، لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المتقدمة
من حيث الخط — فأثرت تصحيحها كما حسن ما استعملت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بقّة ، إذ كان في جميع أقسامه
هذه الإحالات والامتناعات ؛

وما كان محصوراً في المنتهى ، فهو متناهٍ بِنهاى حاصره ؛ فإذن محمولاتُ الجرم
التي لا قِوام لها إلا به ^(١) ، المحصورةُ فيه ، متناهيةٌ بِنهاى الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علتهُ ، والفعل متناهٍ بِنهاى القوة ؛ ^(٢)
والزمان مُدّةٌ تعدّها الحركةُ ، فإن لم يكن حركةً لم يكن زمانٌ ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذى هو الجرم — لم يكن حركةً ؛ فإن لم يكن جرمٌ
لم يكن زمانٌ ولا حركةً ؛ وإن كان زمانٌ فحركةٌ ، وإن كان حركةً فجرمٌ ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةٌ تعدّها الحركةُ ، لأنه إن كانت حركةً متتاليةً ،
« فمن ... إلى » ^(٣) موجودٌ ، أعنى إنيّةً [^(٤)] إلى ^(٥) مدةً « من .. إلى » [^(٦)] .

فإن لم يكن حركةً ، فليس موجوداً ^(٧) مدةٌ ولا حركةً ؛ وإن لم يكن
حركةً ولا زمانٌ ، فلا شىء ؛ « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ،
فلا مدةٌ ؛ وإن لم يكن مدةً ، فلا جرمٌ ، لأن الجرم في مدة من ^(٨) ؛ لأنه ،

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألأنهم هذا الكلام فهم احرفياً ؛ فليست القوة هي علة الفعل ، وإن كانت الأشياء
التي بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن السكندى في رسائل أخرى يقرر أن الشىء
لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شىء بالفعل .

(٣) يعنى لا بد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية
موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفاً آخر
(نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفي الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) يباين في الأصل

(٥) هكذا في الأصل : — وامل الصواب : أى

(٦) يباين في الأصل لعله لا يقابله ولا الذى قبله شىء — بل يعود من الناسخ

(٧) في الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى السكندى
في حدوث الجرم وحركته الملازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون :
« من ... إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو أنه موجود
في زمان متناهٍ من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود في فلسفة السكندى

وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهويّة جرمية^(١) ؛
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم . فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق
بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له في البدو ؛ لأنه إن كان زمان لا
نهاية له في البدو لم ينتاه^(٢) إلى زمن مفروض بته ، لأنه^(٣) إن أتى من لا نهاية
[له] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء
متساوية^(٤) من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض معدود ،
فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساو^(٥) من لا نهاية إلى
الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه
الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ؛ فإذن المعدود المساوي لمعدود
متناه^(٦) ينتاهي^(٧) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض
ولا وحدانية واحدة ؛

فإذن الزمن الذي لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذن إنية
الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛

- (١) في الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى
غامض بسبب سقوط بعض الكلمات في الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا
يمكن أن يكون الجرم إلا في زمان ممتد ، وهذا يقتضي أن تكون هناك حركة واختلاف
أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا
- (٢) في الأصل : ولم ينتاهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية اسقاط الواو من
كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة
- (٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية
وفي رسالة الفلسفة الأولى ص ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا
الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .
- (٤) في الأصل : أجزاء المتساوية
- (٥) في الأصل مساوياً .
- (٦) في الأصل : متناهى .
- (٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه .

فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية^(١) في بدو الإينية ؛
فإذن ليس شيء البتة بالفعل لانهاية له^(٢) ؛ فإذن إنما يوجد «لانهاية» في الإمكان
[(٣)] ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائما ، فكلما
خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهيا ؛ فإن ضعف الشيء شيثان^(٤) ،
وضعف الشيئين أربعة^(٥) ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبدا ، فهي ممكن أن
تزيد أبدا ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزيد في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ؛
فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لانهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد «لانهاية»
في غيرها — أعني بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذي لانهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهاية له .
وهذا فيما سألت كاف ، كفالك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأعانك على
درك الحق والانتفاع بثاره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسددك بتوفيقه
لأزكى عمل !

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين .

(١) يمكن أيضا فهمها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة السكندرية

(٢) يقصد فيما له كمية ، وهذا لا يتناقض مع أزلية الباري ، وكونه بالفعل

(٣) يابس في الأصل

(٤) في الأصل : شيئين

(٥) في الأصل : أربعة

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبيّن أجزاءها وسير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

- ١ - الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي ؛
- ٢ - مقدمات "بديهية" واضحة معقولة بلا توسُّط ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما ينبئ عليها ، وهو :
- ٣ - إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المقروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أي لا متناه ؛ وإذن فاللامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ - إثبات تناهي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجود تناهي الحركة ، وذلك قياساً على تناهي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًا كان .

٥ - وبعد أن ينتهي الكندي إلى وجوب تناهي الجسم والحركة والزمان يقرر أوليتها وحدوتها جميعاً عن ليس (لا شيء) بفعل مُحدث ، وهذا الإحداث أو الاظهار للشيء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» التي تقدم نشرها .

ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقراً به حميداً ، أسعدك الله في دنياك وآخرتك ،
وأجمل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هى] :

- [أ] أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .
[ب] والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
[ج] وذو النهاية ليس لانهية له .
[د] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ،
وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
[هـ] وكل جرمين متناهيين العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكأن عنهما
متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .
[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعدد الأعظم منهما أو
بعدد بعضه .

فإن كان جرم لانهية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي :
أما أن يكون متناهي العظم وإما لانهية العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصود منه المتناهي
العظم ، كان الجرم السكأن عنهما متناهي العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذي
كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لانهية العظم ؛ فهو ^(١) إذن متناه لا متناه ،
وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان الباقي لانهية العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم
مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد ^(٢) صار لانهية له أعظم مما لانهية له ؛ وأصغر
الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهية لهما بعد أعظمهما

(١) في الأصل : وهو

(٢) في الأصل : فيه — والتصحيح بحسب العلة الأولى من ١١٥

أو بعد جزئته لاحالة؛ فأصغرها مساوي لجرم أعظمها، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما^(١) أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة؛ فهما إذن ذوا^(٢) نهايات، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة، هي التي يعدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا؛ فهما متناهان؛ فالذي لا نهاية له الأصغر متناه — وهذا خلف لا يمكن، فليس أحدهما أعظم من الآخر؛

وإن كان [ليس]^(٣) بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا، وصار جميع ذلك مساويا له وحده؛ وهو وحده جزء له، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضا اضطراراً، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم متناه أيضا؛ إذ الجرم متناه.

فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه [بعده]^(٤) أيضا.

وإنما^(٥) جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة [ب] ^(٦) أن يتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان، [أعني] أن يكون الشيء المقول بالقوة، فكل ما في^(٧) الذي لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهاية له؛

ومن ذلك الحركة والزمان؛ فإن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة، فأما

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) في الأصل: ذو، وقد صححتها بحسب «رسالة في الفلسفة الأولى» — ص ١١٥

(٣) زيادة بحتمها السياق، وطبقا لما في كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) في الأصل يمكن قراءتها: وإذا — أما في الفلسفة الأولى: وإذا، وهو أصح

(٦) زيادة للايضاح، هنا وفيما يلي

(٧) في الأصل: فكأما — وقد أصلحتها طبقا لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

في الفعل فليس يمكن أن يكون شئٌ لا نهاية له، لما قدمنا، وإن^(١) ذلك واجب.
فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان
جرم الكُلِّ، أعني مدته؛ فإن كان الزمان متناهيًا، فإن إنسية الجرم متناهية،
إذ الزمان ليس بوجود^(٢).

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنه مدة
تعدّها الحركة؛ فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن
زمانٌ؛

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرمٌ كانت حركةٌ، وإن لم يكن
جرم لم تكن حركةٌ؛

والحركة هي تبدل الأحوال: فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو
الحركة المكانية؛ وتبدل مكان نهاياته إما بالتقرب من مركزه أو البعد منه هو
الرُبُوبُ والاضمحلال؛ وتبدل كفياته المحمولة فقط هو الاستحالة؛ وتبدل جوهره
هو الكون والفساد؛

وكلُّ تبدل فهو عادٌ مدة المتبدل، أي الجرم؛ فكل تبدل فهو لذي
زمان^(٣).

ومن التبدل الائتلافُ والتركيب، لأنه نظمُ الأشياء وجمعها؛
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أعني طولًا وعرضًا وعمقًا؛ فهو مركب من

(١) هكذا في الأصل، وبعدكلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما.
ولكن في كتاب الفلسفة الأولى (س ١١٧) نجد: وإذ ذلك واجب — فاعلم هذا هو الصواب
على أن يكون الكلام متصلًا بما به.

(٢) هكذا في الأصل وفي كتاب « الفلسفة الأولى » (س ١١٧) — ولعله يقصد بهذه
الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهيًا، فإن الجرم متناهٍ، لأنه لا يكون له الظرف
المصاحب له. فالكلمة: إذ يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقلي، أو بما
(٣) إلى هنا ينتهي التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى؛ وما بعد ذلك فهو

الجوهر الذي هو جنسه [و] من الأبعاد التي هي فصوله ؛ وهو المركب من هيولى
وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التي هي لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم
يكن حركة لم يكن التركيب ؛

والجزم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جزم ؛ فالجزم
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل مآ ، والتبدل عاد مدة المتبدل ؛ فالزمان
مدة تعدها الحركة ؛

ولكل جزم مدة هي الحال [التي] ^(١) هو فيها إنية ، أعنى الحال التي هو
فيها [ما] ^(٢) ؛ والجزم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجزم لم يسبق مدة
تعدّها الحركة ؛

فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛

فكل تبدل بفاصل ^(٣) مدة ، والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل
من الزمان فصل ، إلى أن يُنتهى إلى فصل ليس قبله فصل أى إلى مدة مفصولة ،
ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن [غير] ^(٤) ذلك ، فإن خلف ^(٥) كل ^(٦) فصل من الزمان فصل
بلا نهاية ؛ فإذا ^(٧) يتناهى ^(٨) إلى زمان مفروض ، أبدأ ، لأن لا نهاية [له] في

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو

على الجزم ويعود الضمير في فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقاً لكتاب في الفللفة الأولى س ١١٩ ، ١٢٠ ، ومعنى

قوله « الحال التي هو فيها ما » الحال التي هو فيها شيء موجود

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفللفة الأولى س ١٢١

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً أو ظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي .

(٦) هذه مفعول كخالف — قارن الفللفة الأولى ١٢١ .

(٧) في الأصل : فإذا

(٨) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب مايجده

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ^(١) مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً^(٢) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له :

وإن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم^(٣) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهِياً — وهذا خلف لا يمكن البتة^(٤) .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمن المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ولا يُؤتى على آخرها ، فإنه لا يُقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهى إلى زمن محدود ، بته — والانتهاه^(٥) إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلاً^(٦) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية^(٧) .

وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلامدة ؛ فإنيّة الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنيّة الجرم متناهية ؛

== في الفلسفة الأولى (س ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذا لا ينتهى أو : فإذا يُنتهى (لا ينتهى) .

(١) في الأصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى س ١٢١

(٢) في الرسالة السابقة متضاعفاً ، وراجع ما تقدم س ١٢١

(٣) لعله يحسن أن نقرأ : معلومٌ ، أى : زمان معلوم محدود .

(٤) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا ينتهى حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناهِ ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهِياً ؛ وهو تناقض

(٥) في الأصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب س ١٢٢ مما تقدم

(٦) في الفلسفة الأولى : فصلاً

(٧) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لأوله له ، فإنا لو فرضنا نقطة معينة منه فإنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فالزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل ، فالجرم إذاً مُحَدَّثٌ اضطراراً ؛ والمُحَدَّثُ مُحَدَّثٌ المُحَدَّثُ ، إذ المُحَدَّثُ والمُحَدَّثُ من المضاف ؛ فللكل مُحَدَّثٌ اضطراراً عن ليس (١) .

والمُحَدَّثُ لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً (٢) في حال واحدة لجمعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكرر [ب] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصولٌ كثيرة ؛ فهم مركَّبون مما عمهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحداً (٣) دون الآخر ؛

والمركَّبون لهم مركب ، لأن مركَّباً ومركَّباً من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ ؛ فإن كان الواحد (٤) فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعلٌ (٥) الكثير كثيراً دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بته ، ولأنه مُبدِعٌ وهم مُبدِعون ، ولأنه دائمٌ وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير (٦) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ؛ أيها الأخ الحمود ! بعين عقلك ، واقتننها لحياة نفسك الزكية ، وصابرٌ نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تفض بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرُتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويُستعد بذلك عواقبك .
تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) هكذا في الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فللكل مُحَدَّثٌ اضطراراً عن ليس

(٢) في الأصل : اشتراك (٣) في الأصل : واحد

(٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة (٥) هكذا في الأصل — ولعلها فاعل

(٦) بين الصلطين — في الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير —

كتاب الكندي

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة، تبين سبق الكندي لمفكرى عصره بكثير وتظهر تفكيره مصطبغا، من بعض الوجوه، بالصيغة الحديثة.

وأغلب الظن أنها موجهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد، تلميذ الكندي، كما نلاحظ من ديباجة الافتتاح.

يؤكد الكندي في أول كلامه ما تفرضه الضرورة العقلية وما عبّر عنه أهل الرزانة والاتزان من الفلاسفة والعلماء، وهو أن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظاهرات الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الأعلى الواحد الذي هو الموجود الحق، وعلى تدييره المحكم، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة، والفاعل الأول لكل ما يبدو أنه فاعل، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية، وأنه مُخْرِج كل شيء من العدم ومرتب ما في الكون بعضه عللا لبعض؛ لأن «في نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، واتقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تديير».

وهذا — عند الكندي — يكون بالنسبة للمفكر للتدبر الذي قد أشرق نور العقل على حواسه، فأناؤها، واتصلت مُعْطِيَاتُ الحس — عنده — بالعقل المتصرف فيها الحاكم عليها، وكان مطلبه الوصول إلى الحق، متخذًا من عقله حكماً مركباً — عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف؛ لأن نور العقل هو الذي يبدد

عن البصيرة ظلام الجهل . وعند ذلك تسمو نفس الباحث عن شرب كدر العُجْب عن وعن الفخر الركيك الذي لا عماد له ، وتستوحش من توجُّ ظلام الشبهات ، وتتحرر من الحيرة المشوشة ، وتعرف ما ينبغي أن تطلب وما ينبغي ألا تطلب .

* * *

بعد هذه المقدمة التي يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوع البحث في كتابه في الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة في ارتقاء درج علم الفلسفة الأولى الشائخة البناء والمغامرة في بحرهما العميق المتلاطم — نجد أنه كأنه يوميء إلى أنه قد اضطر إلى أن يسعف «أبناء الحق» بشيء في ذلك مُيسِّر مفهوم ، وأن يتغلب — تحقيقاً لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر ، وهو الاهتمام باستيفاء الكلام والبلوغ فيه إلى الأعماق .

وبعد أن يمهد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة ، وعلى أن كل حركة إما أن تكون ذاتية ، من ذات الشيء ، لا تفارقه إلا ويفسد ؛ وإما أن تكون عرضية ، ليست من ذات الشيء ، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن علة حركة الكون والفساد .

وقبل أن يدخل في ذلك يتكلم عن العلل الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه يريد البحث عن علة واحدة منها — هي العلة الفاعلة ، لأنها هي الأساسية ، ويقسمها إلى علة بعيدة كرامي السهم ، وقريبة كالسهم القاتل .
والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد في هذا العالم هو الذات الإلهية ، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ؛ وهذا واضح من الناحية الفلسفية ، وهو الفكرة الأساسية في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام .. الخ (ص ١٨٢ — ١٨٤ مما تقدم) .

أما العلة القريبة فهي التي يحتاج تعيينها إلى بيان .

يذكر الكندي أنه في كتبه في الطبيعيات قد بين :

١ — أن الكون والفساد يكون في ذوات الكيفيات المتضادة ، وأن

الكيفيات الأوائل هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس .

- ٢ — وأن الجرم الأقصى للعالم ، وهو الممتدُّ من حضيض فلك القمر إلى نهاية العالم ، ليست له هذه الكيفيات ؛ فهو لا يعرض فيه الكونُ والفساد .
- ٣ — وأن مادون فلك القمر مملوءٌ بالعناصر الأربعة ، كرات بعضها في داخل البعض : النار في أعلى ويليها الهواء ، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم ؛ ثم الماء والأرض ، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم ؛ والأرض مركز العالم ، وأجزاؤها تتحرك نحو المركز .
- ٤ — هذه العناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة في جملتها ، بل هي تكون وتفسد في بعض أجزائها فقط .
- ٥ — الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات . . . الخ كائنةٌ فاسدة في جملتها ، والباقي منها هو صورُها النوعية .
- ٦ — العناصر وما تتركب منها — أعني الكائنات الأرضية — داخلية في الزمان والمكان والحركة المكانية .

* * *

بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقي :
إن العلة القريبة للكون والفساد في أجزاء العناصر لا تخلو من أن تكون (١) منها فقط ، أو (٢) من غيرها ، أو (٣) بعضها ، منها ومن غيرها .
فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون :
أ — واحداً منها ،
ب — بعضها ، أى أكثر من واحد منها ،
ج — كل منها علة الكون والفساد في غيره ،
فإن كان أ أو ب هو الصحيح ، فلا بد أن يكون الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد ؛ وهذا ضرورى ؛
ولكن ليس من العناصر واحداً إلا وهو فاسد في بعض أجزائه على الأقل ؛
وإذن فليس يمكن أن يكون أحدها أو بعضها علة الكون والفساد .

وإن كان ج هو الصحيح ، فكل واحد علة لها كلها ، وهو في الوقت نفسه معلول لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقي بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينها عند حدودها المشتركة بينها التي تماس فيها ، أو في غير حدودها المشتركة ؛

وفي الحالة الثانية يجب مثلاً أن تتحول الكرة العليا ، التي هي النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء ناراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهي أن تصير كل من كرتي النار والهواء ناراً وهواءً في وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة في بقية العناصر .

أما في الحالة الأولى فإما : (١) أن يكون الفعل والانفعال في كل أجزاء الحد المشترك ، أو (٢) أن يكون في بعض أجزائه دون بعض ؛
ففي الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل وينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان المفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفي الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التي تليها ، وننتهي إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

وإذن لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد في العناصر : إما من غيرها ، وإما من غيرها ومنها في وقت واحد .

وهنا يعود الكندي من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هي التي تحدث الحرارة في العناصر وما تركيب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماس ؛ لكن الذي يماس آخر العناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهذا ما يخص الكندي لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهي إذن لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندي —
مختلفة في ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها ؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار في العناصر .

* * *

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا « أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ،
والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان
والكيفية » ، فإنه يستطرد إلى الكلام في الفوارق بين سكان مختلف المناطق
الثلاث الكبرى : الحارة والمعتدلة والباردة ، وفي تعليل هذه الفوارق البدنية والخلقية
والعقلية والعملية ، ويردّ ذلك إلى فعل الأشخاص العالية ، لكن لا بحسب طبائع
الأشخاص العالية وخصائصها ، بل على أن الأمر يجري على قانون طبيعي وبحسب
نسبة كمية رياضية ، مما يكون له أثره في الكائن الحي منذ أول نشوئه .

وإذا كان هذا واقعاً في الأبدان وما يلحق أمرجتها ، وهو الأمر الأوضح ،
فإن المجال يفتح أمام الكندي للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية —
بإرادة الخالق — فيما هو أطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيته الطبيعية
والنفسية ، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة
الفاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله ؛ وهذا — إذ اصح فهمنا له ، وهو ما تؤيده الرسالة
التالية — رأى غريب وجري للغاية ، لولأن الكندي يردّ الكل أخيراً إلى إرادة الله .

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام في السرعة والقرب والبعث من الأرض ،
ويرجح تأثير بعضها على البعض الآخر ، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام
فعلاً فيما على الأرض ؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها في إحداث الحر والبرد ونحوها
وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف في العمارة وأحوال الحرث والنسل ،
بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كون ولا فساد ،
ولبطلت صور هذا العالم جميعها ؛ وهو يبين أيضاً ما للقمر من تأثير متنوع ، وإن
كان تصور الكندي للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية في ذلك العصر .

على أن الكندي يوسّع حدود نظريته في تفسير الكون والفساد بحركات
الأشخاص العالية ، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها وإراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملة لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب ما يظهر من همم وإرادات جديدة في الدهور المختلفة . وهكذا يذهب فيلسوف العرب في تعليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية في القرن التاسع عشر ؛ لكنه ، وهو الفيلسوف العالم ، لا يمكنه أن يؤسس كل شيء إلا على فعل العلة الأولى .

وينتهي أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هي حركة الأشخاص العالية على ما هي عليه بالنسبة للأرض ، هذه الحركة المرتبة بإرادة الله على نحو يؤدي إلى ما نشاهد .

وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً آخر ، قلنا إن الكون العلوي أشبه بألة كبيرة في يد الإرادة المبدعة ، تفعل بها ما في الكون الأدنى .

وتنتهي رسالته بالإشارة إلى ما في الكون من إتقان وتديير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم في جملة — عند « ذوى العيون العقلية الصافية » — قطعة فنية منسجمة البناء ، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته . والوصول إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو « علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية » .

فما أشبه الكندي — أخيراً — بعلماء الطبيعة في القرن العشرين ، الذين يتوصلون من المادى المنظم إلى العلل العقلية . فذهبه جبرية كونية ، لكنها في يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة .

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول ؛ ولكن الفكرة التي فيه كاملة .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندي

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للسكون والفساد

أطال الله بقاءك، يا ابن السادة الأخيار، والأئمة الأبرار، منار الدين، والجوهر الثمين، وصفوة العالمين، وخيرة الله من الناس أجمعين، في أسعد حال وأظهر أفعال! وكفاك جميع المُرِمَّات وألهمك فعل الخيرات!

إن في الظاهرات للحواس، أظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدلالة على تدبير مدبرٍ أوّل، أعني مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوّناً لكل مكوّن، وأولاً لكل أوّل، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة [ب] أضواء عقله، وكانت مطالبه^(١) وجدان الحق وخواصه []^(٢) الحق، وغرضه الإسناد^(٣) للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكي^(٤) عنده— في كل أمر شجر بينه وبين نفسه— العقل؛ فإن من كان كذلك أمهتكت عن أبصار نفسه سجوفٌ سدف^(٥) الجهل، وعافت نفسه مشارب عكر العُجب، وأنفّت من ركاكة معالجة الفخر^(٦)، واستوحشت من توجُّظ ظلم الشبهات، وخرجت

(١) في الأصل: لمطالبه

(٢) بيان في الأصل

(٣) غير منقوطة، ويمكن أن تسكون تحريفاً عن: الاستناد، أو عن: الإرشاد، وبها

كلها يتم المعنى

(٤) في الأصل: المزكا، والجملة التي هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على: من— قبل ذلك

(٥) السجف بفتح السين وكسرها وسكون الجيم، وجمعها سجوف وأسجاف، بمعنى السرة؛

وأسجف الليل (وأسدف) بمعنى أظلم. أما السدف بتحريك الدال فهو الظلمة، والسدفة

بضم السين وسكون الدال هي السرة، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماماً في الأصل

من الوقف^(١) على غير تبيين ، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجدد وتضيق
ما تجد ؛ فلم تضاد ذاتها ولم تتعصب لأضدادها .

فكن كذلك ، كان الله لك ظهيراً ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس !
يتضح لك أن الله ؛ جل ثناؤه ، وهو الإنيّة^(٢) الحق ، التي لم تكن ليس ، ولا
تكون ليساً أبداً ، لم يزال ولا يزال أيس^(٣) أبداً ، وأنه هو الحى الواحد الذى
لا يتكرر بقة ، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ،
والمتممة التى لا متمم لها ، والمؤيس^(٤) الكل عن ليس ، والمصير بعضه لبعض
أسباباً وعللاً ، كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التى
إيضاحها لك ؛

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه
لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته^(٥) على الأمر الأصلى فى كون كل
كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة
على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة
حكيم — لأن هذه جميعاً من المضاف ؛

ولولا ما يعرض فى إساءتك — أسعفك الله بجميع الخيرات ! بما سألت من
إظهار وحدانية الله ، جل ثناؤه ، وعظم قدرته ، وإتقان تدبيره ، وسعة حكمته ، وفيض

(١) الكلمة هكذا فى الأصل — وفى اللغة وقف فى المسألة ارتباب فيها ، ومنه وقفة الزيب ؛

وكلمة فلان فأوقف يعنى أمك عن الحجّة عيباً ؛ والوقف المحجّم عن القتال (فأكنت وفا
ولا طائش اليد) ؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكرت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل

عبارة الكندي أكثر من وجه — بعد ما ورد فى كتابه (٦) —
(٢) يعنى الموجود الحق ، والكندي يستعمل كلمة الإنية بمعنى الشيء الموجود راجع أيضاً

س ٩٧ وما بعدها مما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع س ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم . وقد تركت كلمة أيس كما فى

الأصل ، لأنه جائر

(٤) أنظر ما تقدم س ١٨٢ — ١٨٣

(٥) فى الأصل : هيته

جوده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّلَ^(١) درَج^(٢) الفلسفة الأولى الشائخة ، والعموم في أدنى لَجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها^(٣) مهرة النواتية^(٤) إلا بأتمن عدة وأكمل نجدة، لكان^(٥) الشغل بتتميم ما نتناول^(٦) ورُمّت تميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك^(٧) وما^(٨) تدعو إليه نفس تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سفع من حيث صلح ؛ ومُعطى كل قوة نسال^(٩) تسهيل سُبُل ما نقصد^(١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقويل البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية ، أو رويّة أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فساداً .
فالمكانية [هي تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط]^(١١) .

والحركة الروية هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها .
والحركة الإضمحلالية ضد الروية في الذات والحد ، أعني أنها التي تقصر^(١٢) نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها .

(١) وقل في الجبل وتوقّل وقلا وتوقّلا سعد ، ومنه توقّل في مصاعد الصوف

(٢) في الأصل : درجة ، وهي مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقوطة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) في الأصل : تناول بدون نقط ، ولعل الصوت : ماتناول ورمّت

(٧) يعني من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما في ماتناول

(٩) في الأصل نسل بدون نقط — وقد رجعت أنها نسال ، لأن الناسخ يسقط الهزات

المتوسطة عادة

(١٠) غير منقوطة

(١١) ما بين القوسين المضامين قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن ما بعد كلمة المكانية

() أعني الحركة المكانية لا ينطبق على تعريفها ؛ وقد قلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى

من ١١٧ — فإرن تعريف الحركة المكانية في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٤ م تقدم

(١٢) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان في الأصل كلمة على بعد ذلك

فصححتها بكامة عن

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشئ هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .
والحركة الكونية والفسادية هي التي تنقل الشئ عن عينه^(١) إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلَقَّى^(٢) الدم كونا وتُلَقَّى الشراب فساداً ، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية ؛

أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشئ ؛

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشئ ؛ وأعني بالكون من ذات الشئ ما لا يفارق الشئ الذي هو^(٣) فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحي التي لا تفارق الحي إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حي ؛

وأعني بما ليس من ذات الشئ ، ما يفارق الشئ ولا يفسد جوهره^(٤) ، كالحياة في الجرم ؛ فإن الجرم الحي قد تفارقه الحياة ، والجرمية ثابتة على حالها ، لم تفسد .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :

إننا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية^(٥) أن العلل الطبيعية إما أن

تكون : عنصرية ، وإما صورية ، وإما فاعلة ، وإما تامة ؛

أعني بالعنصرية عنصر الشئ الذي منه يكون الشئ ، كالذهب الذي هو

عنصر الدينار الذي منه كون الدينار ؛

وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار ؛

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصبا ، يعني أصاب منه ووجد فيه ، ولُقِيَ فلان ألقى من الشر ، وهو مُلَقِيَ أي ممتحن لا يزال يأتيه المسكروه

(٣) في الأصل : هي

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن « يفسد » فعل متعد ، ومفعوله جوهر ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائل التي بين أيدينا من ١٠١ ، ١٦٩ ، مثلا ، والرسالة التالية .

وأعني بالفاعلة صانع الدينار الذي وحده^(١) صورة الدينار بالذهب ؛ وأعني بالتمامية ماله أحد^(٢) الصانع صورة الدينار بالذهب ، التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلة الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن عمل كون كل كائن وفساد كل فاسد هي هذه الأربع العلل التي ذكرنا .

فنقول إن كل كائن في عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هي عنصره الذي كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصر ، لم يكن ولم يفسد ، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعقبه الكون والفساد .

وأما العلة^(٣) الصورية فصورته التي باتحادها^(٤) بعنصره كان الكائن منها ، أو بمفارقتها لعنصره كان الفاسد منها .

فأما العلة الفاعلة فعنها بحدوثنا ؛ فهي مطلوبنا ، ووجودها إنما نجد العلة التمامية ؛ لأن العلة التمامية إما أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعني ملجئة له^(٥) إلى الفعل^(٦) ، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها ، أعني أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء ، وأنها إنما فعلت لأنها لا يغير^(٧) ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هي التمامية ، فالتمامية غير موجودة ، وما فوق []^(٨) موجود وهو أيضاً غير موجود^(٩) ، لأن ما لا يوجد لم يحد^(١٠) ، وما لم يحد ما فوقه وما لم يحد ،

(١) ، (٢) غير منقوطة في الأصل ؛ وقد كان يحظر بالبال أن الكلمتين يمكن أن قرأهما :

أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هي التي عيبت القراءة

(٣) في الأصل : علة (٤) غير منقوطة

(٥) في الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعني الفاعل

(٦) في الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك

(٧) يعني بكلمة « لا يغير » أن العلة بذاتها علة ، لا يغيرها

(٨) بياض صغير في الأصل ، وكذلك بعد كلمة بوجود ، ولا يقابله شيء في الغالب

(٩) لعله يعني أن العلة التمامية إن كانت هي الفاعلة ، فإن التمامية موجوده ، وهي الفاعلة ؛

وهي غير موجودة ، لأنها هي الفاعلة

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة ، لاهي ولا نظائرهما بعدها

فليس بوجود؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة، لم تكن العلة التمامية موجودة^(١).
والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة، وإما أن [تكون]^(٢) بعيدة:
أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً، فقتله؛ فالرامي بالسهم هو
علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة؛ فإن الرامي فعل حفز^(٣)
السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل^(٤) الحى بجرحه إياه، وقبول
الحى من السهم أثراً بالمماسّة؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد، وكل محسوس ومعقول،
فقد أوضحنا في كتابنا في الفلسفة الأولى أن العلة الأولى، أعني الله، جل ثناؤه،
المبدع لكل، والمتمم لكل، علة العال، ومبدع كل فاعل^(٥).
فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفاسد الفاعلة القريبة، ليتضح لنا كيف
التدبير الكائن بالحكمة السابقة الآسية^(٦)، فنقول:

إنه قد اتضح في الأفاويل الطبيعية^(٧) [أ] أن الكون والفساد إنما يكون^(٨)
في ذوات الكيفيات المتضادات، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس
[هي] أوائل الكيفيات المتضادة، [ج] وأن الجرم الأقصى من العالم، أعني ما بين
حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لأحاراً ولا بارد، ولا رطب ولا يابس، وأنه

(١) هذه الجملة هي نتيجة الكلام، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هي التمامية وكانت الأولى
غير موجودة فالثانية أيضاً غير موجودة

(٢) زيادة سقطت من النسخ، لاشك.

(٣) في الأصل غير منقوطة — وفي اللفظة حفزه دفعه من خلقه، وحفزه بالرمح طعنه،
وحفزه النفس أمجله، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم

(٤) في الأصل: مثل، وهو خطأ في النسخ، لاريب

(٥) انظر س ١٦٢. ويظهر أن السكندی يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه، وعلى
كل حال ليراجع الفارسي. س ١٨٢—١٨٣ مما تقدم، وكذلك أول هذه الرسالة

(٦) في الأصل: الإلاهية

(٧) يجد الفارسي شيئاً من الآراء التالية في رسالة السكندی في أن طبيعة الفلك مخالفة

لطوائع العناصر الأربعة

(٨) الفعل مفرد، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لا يعرض فيه الكون والفساد أيامَ مدة زمانه الذي صير^(١) الله، جل ثناؤه، له، وأن الكون والفساد إنما يكون فيمادون فلك القمر؛ [و] وأن مادون فلك القمر أربعة عناصر عظام هي: النار، والهواء، والماء، والأرض، وما هو مركب منها؛ فإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بكليّتها، بل يكون من كل واحد أجزاءً إلى غيره منها^(٢) وتفسد [من غيره إليه] ^(٣) أجزاء؛ فأما الأشخاص بكليّتها^(٤) فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيّر الله جل ثناؤه، لها. وأما المركبات منها، أعنى الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك، فكائنة فاسدة بكمال أشخاصها؛ وأما الباقي منها كبقاء العناصر [فهو] صورها، كالإنسانية والفرسية والشجرية والمعدنية؛ [ه] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها^(٥) يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية؛ فإن [و] ^(٦) الفلك مكان^(٧) لكليّة هذه العناصر الأربعة والمركبة منها؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركة طبيعية إلى مواضعهما، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك] ^(٨) إلى ذروة الهواء، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء، وأن ^(٩) موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل؛ [ح] وأن ^(١٠) حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هي] إلى وسط الكل؛ وأن ^(١١) الأرض بكاملها واقعة في مركز الكل، وأجزاؤها تتحرك^(١٢) إلى مركز الكل؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير، الذي هو مفعول يعود على الزمان، محذوف

(٢) الكلمة في الأصل موجودة، ويمكن الاستغناء عنها

(٣) زيادة للإيضاح

(٤) في الأصل: كليّتها، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سبيل

(٥) في الأصل: مما — والغالب أنها تحريف

(٦) بيان قليل في الأصل

(٧) في الأصل: مكانا

(٨) بيان في الأصل.

(٩)، (١٠)، (١١) في الأصل: فإن

(١٢) في الأصل: تحرك

والهواء ، أعنى الذى فى ذروته^(١) وحضيضه كسريّان^(٢) ، وسطح الأرض والماء معا
والمركبات كرى^(٣) فى الحس ؛ فنقول الآن :

لا تخلو^(٤) علة الكون والفساد الكائن فى أجزاء العناصر الأربعة القريبة^(٥)
من أن تكون منها أو من غيرها ، وإما أن يكون أحدهما علة ذلك ، أو بعضهما ،
منها ومن غيرها معاً :

فإن كانت منها فقط ، فإما أن يكون أحدها علة ذلك أو بعضها علة ذلك ،
أكثر من واحد ؛ أو كل واحد منها علة ذلك فى غيره ؛

فإن كان واحداً منها علة ذلك أو بعضها أكثر من واحد ، كان الذى هو
علة — واحداً كان أو كثيراً^(٥) — غير فاسد منه شيء بقاءً ؛ وليس منها إلا وقد
تفسد منه أجزاء وتكون ، كثيرة ؛ فهو^(٦) كائن فاسد الأجزاء ، وهو لا كائن
ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون علة الكون
والفساد بعضهما ، لا واحداً ولا كثيراً^(٧) ؛

وإن كان كل واحد منها علة كون وفساد الباقية ، فكل واحد منها علة
كلها ومعلول كلها ؛

وكلها متلاقية بسطوح كرىة ؛

فإما أن يكون كون الهواء من النار والنار من الهواء فى فصولها^(٨)
المشتركة ؛

وإما فى غير فصولها المشتركة ؛

(١) كدورته فى الأصل

(٢) كسريّ نسبة إلى كرىة

(٣) فى الأصل : تخلوا

(٤) صفة لعلة

(٥) فى الأصل : واحد ، وكثير

(٦) فى الأصل : وهو

(٧) هكذا فى الأصل — وهو جائز لفة

(٨) يعنى الحدود الفاصلة بينها

فإن كان في غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعلُ هواءً في جزءٍ منها لا يماسه
الهواءُ ؛

فيجب إذن أن يستحيل كل جزء من النار بعدُه ^(١) من سطح الهواء
بعد ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كرةً بعدُها من سطح كرة الهواء بعد
واحد ^(٢) ، وسمكها سمك واحد ^(٣) ، وإلا كان بعضُ الهواء له قوة أن يُحيل النارَ ،
وبعضه لا قوة له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذي في نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة
واحدة ، أو تكون العلة في اختلافه ^(٤) غيرَه ؛ والهواء بطبيعة واحدة ^(٥) ، فإن
كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بعدُها من سطحه بعد
واحد ^(٦) لا يختلف ، فصيرها ^(٧) هواءً .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أكرُّ كثيرة ، بعضها محيطٌ ببعض ،
بين كل [اثنين] ^(٨) منها هواء ، ويجب بهذا أن يُحيل كل واحدة من الأكر من
مجاورتها كرة على بعد واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرة النار] ^(٩)
والهواء ، كل واحدة منها نارٌ كلها وهواءٌ كلها ^(١٠) بالفاعل ؛ فيكون كل واحد
منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفاعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقي العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والذي فرضنا أن الفاعل
فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهي ^(١١) عِلل الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) في الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) في الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النس ، فيما أن يكون قد سقط شيء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء
التي فيها زائدة

(٦) في الأصل : بعدا واحدا

(٧) في الأصل : فصيرها

(٨) يانس قابل في الأصل

(٩) محلها يانس في الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفساد^(١) والكون^(٢) منها في غير فصولها المشتركة ؛
فإن كان في فصولها المشتركة فإمّا أن يكون في كل الفصل المشترك ، وإمّا
في بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك في بعضه دون بعض ، وجب — إن [كان] المفروض أنه ليس لها
علة غير ذواتها — أن تكون مختلفة بالطبع ؛ وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست
مختلفة بالطبع ؛ فبقي إذن أن يكون ما يلي فصلها المشترك من النار كرة هواء ،
سمكها واحد ، ومن الهواء كرة نار سمكها واحد ، فتكون إذن — كما قدمنا —
أكبر كثيرة ، بعضها محيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد
منها فيما يليه ذلك الأثر ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معاً ، وتكون
كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .
وكذلك يلزم سائر العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة
الفاعلة فيه الكون والفساد لا غيره^(٣) — وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة^(٤) ؛ فلم
يبقى إلا أن يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعلة ذلك من غيرها إذن واجبة اضطراراً على حال ؛ إما معها وإما مفردة .
وقد تقدم في الأقاويل الطبيعية أن الحركة تحدث في العناصر وما رُكِّب
من العناصر الحرارة ، بالأقاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الأفعال
بالحركة وإما بالمماسّة ، والمماس لآخرها^(٥) لا بحار^(٥) ، ولا بارد ، ولا رطب ،
ولا يابس ؛ فإمّا تقبل من مماسته إذن أثر الحركة . والمماس له^(٦) مختلف الأشخاص
وحركة الأشخاص والموضع ؛ لأن بعضها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضها أبطأ ،

(١) اسم كان

(٢) الضمير هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العنصر

(٣) صفة لعلة

(٤) يقصد لأعلاها وأبعدها عن المركز

(٥) هكذا في الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات ^(١) منها في السرعة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفي العلو والهبوط والبعد والقرب .
ونجد الأشياء التي تفعل بالحركة حرارة في غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرعت وهبطت إلى الموضع أشد ^(٢) .

فإذن علة حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والسكينة ، فتختلف الآثار في العناصر بإمكانة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقتها .

فإذا تحركت على جزء منها أجرام أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، ^(٣) اشتدت حرارة ذلك الجزء ؛ وإذا عدم جزء ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، وقفت الأرض والماء على طباعهما ، وهو البرد .
فأما الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقي ، بل ممتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك لغلبة المائية والأرضية عليه في هذه الحال ؛

وقد تقدم في الأقاويل الطبيعية أن الكيفيات الفواعل الأول هي الحر والبرد ؛ فأما الرطوبة واليبس فنفعلتان ^(٤) ، فمتى بعدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب ^(٥) برد ، ومتى قربت سميت ، فحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقي الكيفيات ؛
[و] على قدر تقصير وإفراط كل واحد منهما يحدث شيء ^(٦) ما .

وموجود أن أفاعيل النفس متبعية مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا في الأصل — والتي يحتمل وجوها

(٢) صفة لتقدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لتقدر من تحركات

(٤) في الأصل : فنفعلتين

(٥) في الأصل : وغلب

(٦) في الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التي زدناها للإيضاح ، لأمكن مع شيء من

التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئا ، كما في الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛
 فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار^(١) ، لشدة الحر يتردد الشمس هناك
 في السنة مرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل^(٢) أهلها سوداً
 كالشيء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطعة^(٣) ، كالشعر إذا قرب من النار ،
 فأسرعت إليه ؛ وتدقق^(٤) أسافلهم ، أعني أطرافهم ، وتفرطح آنفهم^(٥) ، وتعظم^(٦)
 وتجحظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لاجذاب الرطوبات من أسافلهم
 إلى أعاليهم ؛ ويشتد غيظهم وكنبهم^(٧) لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتغير
 رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالي ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ،
 كصغر أعينهم وشفاههم وآنفهم ، وتبييض ألوانهم وتسبط^(٨) شعورهم ، وتغلظ أسافلهم
 لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتتحصر الحرارة في قلوبهم^(٩) ، فيكونون ذوى وقار
 وشدة قلوب وصبر وبرد^(١٠) على الشبق^(١١) ؛ فيكثر فيهم^(١٢) العفاف والمتوسطون^(١٣)

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قطعاً ونطاقه كان قصيراً جمعاً
 (٤) هكذا في الأصل دون قط ولا شكلي ، وهى فيما أرجح فعل مضارع حذف فيه إحدى
 التاءين الأوليين — وكذلك في بعض الأفعال التالية
 (٥) الأنف جمعه آناف وأنوف وآنف
 (٦) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هى فاعل عظام ، والا فيجوز أن تكون تعظم
 لاحقة بما قبلها أو بما بعدها
 (٧) كنب الرجل كنباً أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكاسب الكلب ، وكنب
 فلان غض وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل
 (٩) لعله يقصد فى باطنهم
 (١٠) غير مقطوعة
 (١١) شبق الرجل شبقاً من اللحم يشم أى انخم وسئم منه ؛ غير أن المقصود هنا هو الشهوة
 الجنسية ، فى الحديث فى وصية النساء : « فليخرجن تغيلاتٍ » ، يعنى غير متطيبات ، لأن
 العبق يهيج الشبق

(١٢) فى الأصل : فيه
 (١٣) فى الأصل : المتوسطين الاعتدال . ولعل الصواب : والمتوسطون ، لاعتدال الخ ؛
 وقد يكون فى الكلام تكرار أيضاً ، أو يكون سقط شيء

و [أهل] الاعتدال ؛ [و] لاعتدال أمرجتهم ، يقوى ^(١) فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقاً ^(٢) على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق ^(٣) تقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف ^(٤) منها ، وبقدر أمرجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام .

وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما ^(٥) كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ، جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب ، وهي علتها القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفساني ! لقد تَقَصَّصَتْ ^(٦) فكرتنا إذن إن جعلنا ^(٧) هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علّة كوننا ^(٨) ما نرى من حركة الشمس ، البيّنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيرة البيّنة جداً للحس ؛ فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظم بعضها إلى بعض ، وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

(١) في الأصل : يقوا — بدون قطع ، ويجوز أن تكون : تقوى ، فاعلها فكّرهم

— جمع فكرة

(٢) هكذا في الأصل

(٣) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّمَتْ

(٤) هكذا في الأصل ، بدون قطع — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة :

تخلف منها — التي يمكن إصلاحها تخميناً على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها يكمل ما قبله

(٥) في الأصل : من ، وقد أُصلحت : ما

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة الياء ؛ وقد قطعتها وضبطتها اجتهاداً ، على أن يكون

المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذي ليس ما يمنع منه . وربما يحظر

على البال أن تكون الكلمة : قصت ، أى أننا إن معنا هذا الذي لا مانع منه فإن فكرتنا

ستكون ناقصة . وثم لقراءة هذه الكلمة وجوه أخرى

(٧) ويمكن قراءتها : فعلنا ، وربما تكون أيضاً تحريفاً عن قلنا (٨) أى وجودنا

السكون والاستحالة ، وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربها من المركز ، وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة^(١) كون^(٢) الأشياء الواقعة تحت السكون والفساد (والاستحالة)^(٣) ودوام^(٤) صورها إلى المدة التي قدر^(٥) لها خالقها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيهما يبين جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين في الآراء الرياضية ، وهي في^(٥) التقرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقرب الأجرام ؛ لأن القمر في البعد من مركز الأرض في بعده الأبعد نسبتته^(٦) بنصف [بعد]^(٧) الشمس في بعدها الأبعد ، وقدّر جرمه من جرمها أقل من جزء من []^(٨) جزء ؛ وجرمها ، إذا أضيف إلى عظمها ، أشد قرباً من القمر ، إذا أضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهي أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنها ، إن كانا مجتمعين في جزء المشرق ، دار القللك بالشمس علينا ، يُعيدُها^(٩) إلى المشرق في ٣٦٥^(١٠) جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثوانٍ^(١١) ، أكثر قليلاً أو أقل قليلاً بعدد^(١٢) ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعيده الفلك بحركته إلى موضعه ، أعنى المشرق ، في ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلاً ، بمقدار ما يلزمه من التعديل ؛ وهي وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد العدم أو كون الشيء عن شيء يفسد

(٢) هذه الكلمة موجودة في الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : علة كون

(٤) في قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) في الأصل : وهي ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ويجوز أن تكون : شبيه أي أن بعد القمر شبيه بنصف

بعد الشمس

(٧) يياض في الأصل

(٨) يياض في الأصل

(٩) غير منقوطة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء .

(١٠) رقم ٥ — في الأصل — صغير

(١١) في الأصل : ثواني

(١٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بقدر

بزيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهي أظهر
الأجرام العالية فيما تحت السكون والفساد فعلا^(١) ، فإن تقدير موضعها من الأرض
في العلو والهبوط والبعث منا والقرب ، في الفلك المائل ، وانقيادها بحركة^(٢) الفلك
الأعظم ، أعني الأخذ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها^(٣) لمركز الأرض ،
يدل على ذلك دلالة ظاهرة ؛

وذلك أنا نجد المواضع التي تبعد من مُنْقَلَب الشمال إلى القطب الشمالي
يُفِرط بردها ، حتى لا يكون فيها حرٌّ ولا نسل ، وتقل العماره فيما قرب من
تلك المواضع ؛

ونرى^(٤) المواضع التي تحت معدل النهار يُفِرط حرُّها ، حتى تقل فيها^(٥)
العماره جدًّا ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز^(٦) ذلك نحو القطب الجنوبي ، حتى يصير في الموضع الذي
يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس في حضيض
أوجها^(٧) ، فتكون في قربها الأقرب من الأرض ، فإن العماره تقل فيه أولاً ،
لشدة الحرِّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بته ، لشدة تقرب^(٨) الشمس من مركز الأرض .

وكل ما^(٩) بُعد عن هذه المواضع تعدل مزاجه وحسن نسق ما فيه ، حتى
ينتهي إلى الأوساط فيما بين المواضع المفرطة البرد وهذه المواضع .

ونجد نهار الشتاء لقصره وبعد الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته
وبرده ، لبعث الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيرا ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضا قراءتها : لحركة

(٣) هكنا في الأصل ، ولعلها في هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) في الأصل : نرا

(٥) في الأصل : فيه

(٦) في الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكنا في الأصل

(٩) في الأصل : وكلا

والإدقاء لموضعنا وجونا^(١)؛ وترى^(٢) خلاف ذلك يكون في ضد ذلك من الزمان.
فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، إقل
إسخامها لهذا الجو، حتى تكون في موضع^(٣)، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً
يظهر، فجمد ما على الأرض، كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب،
فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك في هذه
المواضع؛ ولو قربت جداً، لاحترق ما على الأرض، ولم يكن حرث ولا نسل
ولا غير ذلك، كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها [الشمس]^(٤) أكثر؛
ولو كانت من تعديل البعد [من]^(٥) الأرض على ما هي عليه الآن، ولم يكن []^(٦)
أعنى فللك الخاص الذي يسير فيه من المغرب إلى المشرق، وكانت حركتها في
فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار، لم يكن شتاء ولا
صيف ولا ربيع ولا خريف^(٧)، وكان زمان كل موضع من الأرض زماناً
واحداً، إما صيف^(٨) أبداً، وإما شتاء أبداً، وإما غير ذلك من الأزمان، لا يختلف.
ولو كان هذا هكذا لما ثبت كون ولا فساد، ولما كانت الأشياء واحدة لا
كون فيها ولا فساد، وبطلت صور الكون جميعاً، كما ترى في اختلاف الأزمان،
فإن الصيف إذا امتد يبسه فسد الحيوان والنبات، وهي الأوباء^(٩)؛ وكذلك إن
قصر، قل حره؛ وكذلك كل زمان، إن اختلف عما له من المزاج، حدثت
الأوباء والفساد؛

ولو كانت حركتها في الفلك المائل، وهو على هذا البعد، ولم تبعد الحركة

(١) غير منقوطة في الأصل

(٢) في الأصل: وترا

(٣) في الأصل: حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهاداً

(٤) ياب في الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) ياب في الأصل

(٦) ياب في الأصل

(٧) في الأصل: ولا صيفا ولا ربيعا ولا خريفا

(٨) هكذا، وقد تركتها.

(٩) الأوباء كل مرض عام، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحقت^(١) ظاهرة على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة ، إذ دورها سنة كاملة ، فلم يكن لحيوان راحة ، ولم يبق من رطوبات الموضع الذي تظلم عليه نصف سنة شيء^(٢) إلا أفدته^(٣) لأن راحة الحيوان إنما هي في ليل ونهار ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلاً ، وبعضه بالضد .

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض ، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين ، لأن بعدها وقربها كان يكون في كل درجتين ميلها (؟) في الشمال ميلاً واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض ، وكذلك في الجنوب ؛ فكان يكون فعلها في ميل الشمال^(٤) زماناً واحداً ، وفي ميل الجنوب زماناً واحداً ، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة ، فيبقى هذان العنصران^(٥) وتستحيل الباقية إليها ، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها (؟) ، وتلك عليها قوية^(٦) .

وإن كان حرٌّ كان بردٌ اضطراراً ؛ وإن كان ييسٌ كانت رطوبةٌ اضطراراً ، ومن تركيب الأربعة كصفات أربعة عناصر اضطراراً ؛ فإن كانت الأزمنة اثنين لم تكن العناصر أربعة ، فإذاً يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطراراً^(٧) ، وهذا خلف لا يمكن .

وما أتقن ما هيئاً الباري ، جل ثناؤه ، من كون الشمس قريباً من سمت رهوسنا ، وهي مقبلة إلينا ، علّت في الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى

-
- (١) هكذا في الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لي تصحيحها على نحو آخر .
 (٢) في الأصل : شيئاً — وهذا يكون صحيحاً لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلاً متعدياً ، فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئاً .
 (٣) غير منقوطة في الأصل .
 (٤) يعني عند ما تكون مسامتة للشمال في تغير وضعها نحو .
 (٥) في الأصل : فبقوا هذين العنصرين .
 (٦) غير منقوطة في الأصل .
 (٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب .

تنتهى إلى [] ^(١) ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهى إلى آخر الليل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهي هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد ^(٢) ، ليكون في [كل] ميل زمانان مختلفان ^(٣) ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون ^(٤) بين كل زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، لثلاث تنافر الطبائع بتضاد جميع كفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العلل التي تمنع الكون في المواضع التي تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التي يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التي لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هي التي تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهرأ طويلا أو غائبة دهرأ طويلا أو غير فاعلة أزمانا في كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها في القلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فلسكها ^(٥) عن مركز الأرض [] ^(٦) ، أعنى في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، لتكون نهاية ^(٧) الزمان التي بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا في القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف ، كالذي نرى ^(٨) في المحاقات

(١) يياض في الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) في الأصل : ميلا واحدا
(٣) في الأصل : زمانين مختلفين (٤) في الأصل : ولسكون
(٥) في الأصل : فلها (٦) يياض في الأصل
(٧) في الأصل : نها، بدون قطع — وبعدها يياض صغير ، لاشك في أنه قابله بجهة الكلمة
(٨) في الأصل : ترا .

والامتلاآت^(١) ، فإن الأمطار جُبل^٢ ما تكون في المحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من الجماعة ؛ وأما في الامتلاآت^(٢) فأكثر ذلك تقل الأمطار ، لعظم نور القمر وشدة إحمائه للجو في الامتلاء ، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع ، فإنه عند ذلك يبدد البخار ويلطفه بتسخينه الجو ، فلا تكون الأمطار في الامتلاء أكثر ذلك ، وتكون أمطار^٣ في الاجتماع أكثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع ويكشف ويبرد الجو بعدم ضوئه^(٣) .

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان في أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار ، لم يكن ما نرى من منفعة كونه في الفلك المائل ، أنه في الشتاء ، وقت الامتلاء ، يكون في سمت الشمس في الصيف ، فيكون ليل الشتاء في الامتلاء في سمت الشمس في الشتاء ، فيكون ليل امتلائه انقص حرا فيعدل بذلك الهواء ، ويكون به نشوء الحرث ورباه^(٤) في وقت حاجته إلى الدفء^(٥) وتبريد الجو في وقت حاجته إلى ذلك ؛ فلو كان على هذا أجمع ، ولم يكن له مركز خارج عن مركز الأرض وفلك تدوير ، لم يقرب ولم يبعد من الأرض في أحوال مختلفة أربعة ، فإنه لذلك يكون في الاجتماع في الامتلاء عاليا ، وفي التربعين هابطا ، وفي أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومرتزدا^(٦) في الضياء ، و [في] آخر صاعدا منتقصا^(٧) في الضياء ، وفي آخر مسرعا^(٨) ، مع ما^(٩) قدمنا ، وفي آخر مبظنا^(١٠) مع ما قدمنا .

ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا^(١١) في شيء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أي مع تزيدته في القرب من الأرض ، كثرة الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتها .

(١) ، (٢) في الأصل : الامتلاآت

(٣) في الأصل : ضوء

(٤) ربا الشيء ربوا ورباه بمعنى زاد ونما

(٥) في الأصل : الدفا (٦) في الأصل : مرتزيد

(٧) ، (٨) في الأصل : منتقص ومسرع

(٩) في الأصل : معما ، وكذلك فيما بعد

(١٠) في الأصل : مبظى (١١) في الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيم العون للشمس على الكون والتغير في هذا العالم .

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بينة الغناء في ذلك ، لأن لكل واحد منها الحركة المائلة ، كحركة الشمس في الفلك المائل ، والحركة في الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر ، والحركة في فلك التدوير كحركة القمر ؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس ، أعني عن الدائرة التي يرسمها قطبا الفلك ، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة ، كالذي يعرض^(١) للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلوه عنه ومسامته لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس ومسامته لها في أحوال مقارنتها ومفارقتها ، [و] تحدث الآثار التي يحدثها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلوه وهبوطه ؛ و بانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات ، إذا كان في ذلك الجزء أعلى^(٢) ما يكون في الفلك الخارج من المركز ، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء ، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها في كل جزء من الفلك في زمان ما بحركة الأوج .

فكل ما قلنا عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها ؛ والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان ، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشتاء ، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً .

فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب ، كان اليوم الذي يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابهاً لمثله ، أعني لليوم الذي يتفقان فيه [في] الجزء ؛ وقد نجد في ذلك اختلافاً بيناً ، ونجده متى قاربهما^(٣) في ذلك الجزء كوكب كان الحر ، إن كان الاقتراق^(٤) في الميل الشمالي ؛ وإن كان في الميل

(١) فوق هذه الكلمة في الأصل كلمة : يحدث

(٢) في الأصل : أعلا

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل — ويمكن إصلاحها بسهولة على نحو آخر

الجنوبي ، كان البرد في ذلك اليوم أشد ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة ^(١) للفيرين تكون شدة الحر وشدة البرد في أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماسها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة في الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا في اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإنا إن كنا معتدلين في الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابهاً ^(٢) لنا في الحرارة ، أحدث هضماً ؛ وإن كان أشد منا حرارة ، أحدث تحميلاً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث جذباً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث تبيساً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتنا معادلة برؤنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثاني هضماً ، والثالث تحميلاً ، والرابع جذباً ، والخامس تبيساً ، والسادس احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة في الحرارة والبرد ، كان المقدار الأول يحدث نهوة ^(٣) والثاني تغليظاً ^(٤) كثيراً وتحميلاً قليلاً ، والثالث تبيساً كثيراً وجذباً قليلاً ، والرابع احتراقاً ^(٥) كثيراً وتفصيلاً ^(٦) قليلاً ، والخامس تفصيلاً ^(٧) كثيراً وتلطيفاً قليلاً ، والسادس تلطيفاً شديداً .

فكذلك ينبغي لنا أن نعقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتسخينها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد ^(٨) منها في سرعته ^(٩) (وإبطائه) وقربه

(١) غير منقوطة في الأصل — ويمكن إصلاحها أيضاً

(٢) في الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة في الأصل — وفي اللغة : نهى ، اللحم بكسر الهاء ينهأ ، وبضم الهاء ينهؤ نهياً ونهائة ونهاوة ونهوء أى لم ينضج ؛ فهو نهى ، وفيه نهوة — ولعل في هذا ما ينير المقصود

(٤) استغافات السنبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغاف النبات استحك — والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافاً لما في الهامش السابق

(٥) في الأصل : افتراقاً

(٦) ، (٧) غير منقوط في الأصل

(٨) في الأصل : واحدة

(٩) بعد هذه الكلمة في الأصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها .
وقد نجد ذلك حسناً^(١) ، كالذي نجد من كثرة هبوب الشمال^(٢) ، إذا نزل
المشتري السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجدي ، وكثرة
الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت^(٣) الزهرة الشمس في أول الأنداء ، وكثرة
الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرة الدلو أو الحوت ، واختلاف الرياح
وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطارد الدلو مع أنداء أيضا .
فليس إذن عظم غناء باقي المتحيرة^(٤) في كون وفساد الكائنات
القاسدات بخفي^(٥) ، وأيضا ولا غناء الكواكب غير المتحيرة في ذلك بخفي ،
فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر
وباقى المتحيرة .

فإن كانت^(٦) دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامتت في العرض والطول
كالذي ترى من مقارنة الكوكب المسمى الشعري العظمى للشمس في الطول
من تبيس أكثر العشب وإنضاج أكثر الثمار ، وأيضا في تغيير أحوال المواضع
في كثرة عمارتها وخرابها [^(٧) أهلها وعاداتهم^(٨) ؛ فإن كل]^(٩) في
دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من
الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التي تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) يعني بالحس

(٢) الشمال والشمال ربح تهب في جزيرة العرب وتقابلها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة ونظيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) في الاصل : كا ، وبعدها يياض — ويجوز أن يكون سقط شيء من الكلام التالي

أو أن يكون فيه زيادة (واحدة ؟)

(٧) يياض في الاصل . ويجوز أن يكون فيه شيء يشبه ما يلي مثل : وأخلاق ، أو نحوها ،

كما في س ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تهم

(٨) في الاصل : واعاداتهم

(٩) يياض قليل في الاصل ، يقابله في الغالب كلمة : جره أو كلمة موضع أو ما يناسب المعنى .

فيظهر^(١) في دورها على تلك الدائرة قسط^(٢) من الحر والبرد والرطوبة واليبس [في]^(٣) الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع^(٤) من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من السكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص، فتحدثت بذلك همم غير الهمم الأول وإرادات، غير الإرادات الأولى، فيتغير ذلك الشكل والسنن، وإذن تتغير^(٥) بذلك الدول وما أشبه الدول، لأن دور جميع السكائنة^(٦) على محور الفلك المائل^(٧)؛ فإذا بُعِدَ كل واحد منها من معدل النهار يختلف في الدهور التي تظهر لها فيه حركة طويلة؛ فأما [بمدها] من دائرة البروج (فهو) واحدٌ أبداً، لتكون أفعالها بمجامعة الشمس واحدة أبداً.

وهذا يبين بتمثيل مكان الدوائر المتوازية، فإن لكل صنف منها^(٨) حالاً^(٩) واحدة تعممهم، إلا ما عرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد، يلي الشرق منها^(١٠) أو الغرب أو الشمال أو الجنوب. فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد^(١١) ذلك وتقسيمه، هو علة الكون والفساد في السكائنة الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لمصنع، وأن هذا التدبير غاية الاتقان، إذ هو موجب الأمر الأصالح،

(١) غير منقوطة في الأصل، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) في الأصل: قسطا، وهو جائز، لو غيرنا نقط الفعل المتقدم.

(٣) بياض في الأصل، لعل فيه كلمة من قبيل: في

(٤) في الأصل: أنواعا

(٥) في الأصل: تغير، بدون نقط (٦) غير واضحة تماما

(٧) عبارة «على محور الفلك المائل» هي خبر أن، في الغالب

(٨) في الأصل: منهم (٩) في الأصل: حال

(١٠) في الأصل: منهم

(١١) غير منقوطة في الأصل — ونضد المتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض، ونضده بالتشديد

للمبالغة في وضعه متراساً. ويقصد الكندي الترتيب الحكم والنظام الموجود في الاجرام العالمة

كالذي قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو^(١) بتأييد ذي القدرة التامة ، الواحد الحق ،
مُبدِع الكل^(٢) ، وممسك الكل ، ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب
أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من
ذلك في هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية ، بنضد^(٣) الكل وتقديره
على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحا^(٤)
لبعض ، ولإظهار^(٥) كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما^(٦) لم يكن محالا إلى
الفعل ، اضطراراً^(٧) .

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم^(٨) هيئة الكل والأشياء
الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك ، فإنه يقصر^(٩) عن فهم ما ذكرنا ، لتقصيره في علم
هيئة الكل والطبيعات .

فصل من ذي القدرة التامة توفيقا لتتيم جميع النافعات الدالات على وحدانيته
وحكمته وقوته وجوده .

كل الفن الأول من كتاب الكندي في إيضاح العلة ، والحمد لله رب
العالمين كثيراً .

- (١) في الأصل : يتلوا
(٢) هكذا في الأصل ، وهي متعلقة في الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإيقان — ولعلها
تعريف عن : لنضد
(٣) في الأصل : مصلح
(٤) معطوف على بنضد
(٥) في الأصل : كلا
(٦) متعلقة بالفتحة العامة لا بما يسبقها مباشرة
(٧) يعني معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك
(٨) في الأصل : فإن تقصير ، بدون قط

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

الإبانة عن سجود الجِرْم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ.

مقدمة

ألّف الكندي هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »^(١) . وقد ألّفها بعد كتاب « في الفلسفة الأولى » وبعد كتاب « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندي في رسالته في سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، ويبني على الفكرة الأساسية التي في الثاني .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثّبة بمعرفة معاني آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلاً ذا محتوى فلسفي — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامي على الإطلاق .

ويبدأ الكندي رسالته بالدعاء لتلميذه وبالإشادة بأبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاد الكندي أن كلّ كلام النبي « الصادق » — كما يسميه — وكلّ ما بلغه عن ربه ، يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرم منحة العقل . وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبي ، عليه السلام ، ويحجد — مع ذلك — ما أتى به ، ويُنكر تأويل « ذوى الدين والألباب » ، فهو ضعيف التمييز مبطل لإيمانه وهو لا يشعر ، مُثبّت جهله بمغزى ومقاصد ما جاء به النبي وبطريقة التعبير المشهورة في كل اللغات وفي اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ في الدلالة على أشياء مختلفة .

(١) سورة ٥٥ (الرحمن) ، آية ٦ .

لذلك يمهّد الكندي لتفسيره بأن يقول إن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلقُ على الشيء وعلى ضدّه ؛ ثم يتكلم عن المعاني المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف في الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التي ليس لها الأعضاء التي بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إن جملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة » ؛ وإذن فالكندي لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذي يتمثل في الفكر ، وهو في هذا المقام يستشهد بشعر للناطقة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلف أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زكاء النبات وكثرته وإثماره طاعة ؛ وكذلك الانتهاء إلى أمر الأمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التي لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب — أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندي متمشياً ، من وجه ما ، مع المأثور الفلسفي الذي انتهى إليه في تصور الأفلاك العليا — لا تسجد سجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التي لذلك ، ولا هي — بحكم الثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — بمتطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، وبما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأزمنة ، وما يترتب عليه من كون وفساد في الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جل ثناؤه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجرى عليه .

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجزائه « حيٌّ مُمَيِّزٌ » ، وذلك لكي يتضح « بأقوال منطوقية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فلما كان قد تبين في الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندي يبدأ بحصر الاحتمالات في أمر الجسم — وكذلك

الفلك — بأنه إما ان يكون حياً أو لاجياً؛ ويرد ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع ، ويثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية) ، ولا صورية ، ولا غائية ، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة ، وهو الفاعل القريب (المباشر) في الكون والفساد الأرضيين .

ولما كان من الكائنات الفاسدات ، على الأرض ، الكائنات الحية التي هي أجسام حية حساسة متحركة — وذلك خلافا للأجرام غير الحية التي لا تكون ولا تفسد ، بل يكون وجودها ابتداء عن عدم ، ثم تعرض فيها الحياة عرضاً — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية ، أعني أنه هو الذي «يؤثر» الحياة فيها .

و بعد أن يقرر الكندي أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها ، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — في بيان أقسام الجرم المؤثر في غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعاً) فيه ، كالنار ؛ فالحرارة طبيعة لها ، وهي تحدث الحرارة أثراً عرضياً في غيرها ؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له ، بل هو لا يكون إلا في محل تأثيره ، كالحائطية ؛ فهي ليست في البناء بل في الحائط ، وكالعشق ؛ فهو في العاشق لما يعشق ، وليس موجوداً في المعشوق .

ثم يذكر المؤلف أقسام الجرم الذي يحدث في آخر أثره ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة ، كالبناء ، وما يكون تأثيره بغير حركة ، كالمعشوق . ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسط الحس . كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له ؛ وما لا يكون بتوسط الحس ، كعشق الحديد للمغناطيس . فالثاني يكون : إما سلوكاً طبيعياً إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسيماً ، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس ، وإما سلوكاً طبيعياً للاتحاد ، كسلوك الذي لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوق طبيعي إلى الخروج من القوة التي في المعلول إلى الفعل الذي في العلة .

و بعد أن يحصى الكندي أقسام الجرم المؤثر في جرم آخر إحصاءً مرسلًا يمزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع ، يحدث ما في طباعه ، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعي ، (٣) مؤثر يحدث ما ليس في طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث في جرم آخر ما ليس في طباعه ، لا بد أن يكون ذلك بألة حيوانية غير خارجة عن المؤثر ؛ خلافاً للجرم الذي يؤثر في غيره ما في طباعه ، فهو لا يحتاج إلى آلة .

وإذ قد تقدم كلُّ هذا ، يعود المؤلف إلى الفلك ، فيقرر أنه هو الذي يؤثر (يفعل أو يحدث) الحياة في العالم الأرضي ؛ وهذا الفلك لا يخلو من أن يكون يؤثر بألة حيوانية — فيكون حيواناً ، أو بغير آلة حيوانية ؛ وهنا إما أن يؤثر ما في طباعه بالشوق أو بالغلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً ، ويكون حيواناً بالضرورة .

و بعد هذا يعود الكندي إلى شيء قرره في كتابه في الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً في الجزء الذي بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً ، هو بالفعل أبداً ؛ أو (٢) شيئاً ، هو بالقوة أبداً ؛ أو (٣) شيئاً ، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل . والثالث أحدثها ، لأن الأول متقدم عليه وأصل له ، فهو علة له ؛ ولأنه لو لم يكن كذلك ، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل ، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة ، ولم تكن له ذات ؛ فلا يكون علة لشيء بقاء .

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتضع لقانون التغيير من حال إلى حال ، والشيء الذي بالفعل أبداً هو الذي لا يقع تحت الكون ؛ والثاني علة الأول بالضرورة .

وإذن فالفلك ، بحركته الدائمة على أنحاء معينة ، هو علة ما ينشأ عنها ، خارجاً من القوة إلى الفعل ، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان . وينتهي الكندي من هذا كله ، على نحو ما ، إلى أن حركة الفلك حركة حيوانية ، هي له من ذاته ، وإلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حي ، وأن حياته علة الحياة ما على الأرض ؛ لكنه دائم الحياة بالشخص ، غير نام وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداءً » عن عدم — خلافاً لحياة ما على الأرض ؛
فهو نام كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .
ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حى ، وبين غيره ؛ فينبغي عنه من
صفات الحى ومن آلات الحياة ما يكون لعله كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛
وهو لا يثبت للفلك إلا « الحسين الشريفين » اللذين هما — في نظره — البصر
والسمع ؛ لأنهما ليسا بآلة للنمو ، بل لنيل الفضائل العلمية والفلسفية .

* * *

وينتقل الكندي بعد هذا إلى البحث في : هل الأجرام العليا عاقلةٌ مميزة
أم لا ؛ وهو يستند في هذا إلى ما أثبتته لها من الحس السمعى والبصرى و إلى قاعدة
يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىءٌ عبثٌ وبلا علة » ؛ فلما كان للفلك
الحسان الشريفان — وكانت الطبيعة لا عبث فيها — فلا بد أن يكونا لما هما
وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير —
وإذن فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .
وبلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك —
مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا —
لكان المعلول أشرف من العلة ، وهو ما لا يقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛
وإما أن تكون فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتقن
الآلات وأحكمها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية
الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحى فى حفظ صورته ونوعه ، سقطت عنها
القوتان الغضبية والشهوية ، وبقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها
كائنات حية ، كما حاول الكندي أن يثبت من قبل .

ويأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخصه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون
بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضالة عدد آدميين الناطقين ، وراعيها أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكأن الأفضل هو الذي يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لا شيء . وفي هذا تضيق لقدرة الله ، بل هو وضع لها في وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذي أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندي بهذا الدليل استطراداً للكلام في قدرة الله ، وفي آيات حكمته في الخلق ، وفي أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفي أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعني النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرر أن الكل متحرك حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ وينتهي أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية ، وهو السياسة الحقيقية التي ترمى إلى الأصلاح في كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون في جلته — لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذي ينبغي أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياس الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسان ، من موقفه كعالم صغير تنطوي فيه خصائص العالم الأكبر ، الكون الأعلى في جلته حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهي الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، وبين الكون الأكبر وبيان خصائص الثاني في الأول وبأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوي حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا .

وتتردد في الرسالة فكرة أن العالم العلوي مبتدع ابتداءً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامها على إرادة مبدعه ؛ وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامي — وللفكر

الفلسفي من وجه ما — من الغرابة ما في الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامي ؛
غير أن الكندي ينظر بمنظار شعري وديني تأويلي ، ولا يمكن أن نستسيغ فكرته
إلا على أنها رمز ، وإلا إذا تغيرت نظرتنا الساذجة للعادة ، وفهمنا الأشياء من
حيث ما تومي إليه وتعب عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل

أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف
العالمين ، وخيرة الله من انخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك
بإرشاده وحرزه^(١) ، وصيرك ممن ترتنضي^(٢) أعماله ، ويسعد حاله !
فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرت
من محبتك ، أحب الله لك الرشد في جميع أعمالك ، لوجدان^(٣) ما فسر به قول
الله ، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه : « والنجم والشجر يسجدان »^(٤) ،
بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ،
لعموجود^(٥) جميعاً بالمقاييس العقلية ، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل
واتعد بصورة الجهل من جميع الناس .

(١) حرزه حرزا حفظه ، والميرز الموضع الحصين

(٢) في الأصل : ترنضا

(٣) يعني لمعرفة أو للوصول إلى فهم

(٤) سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٦

(٥) يعني لثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدقته ، ثم جحد ما أتى [به] ،
وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر
الضعف في تمييزه ، إذ يُبْطِل ما يُسْتَبْتَه^(١) ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو
يكون ممن جهل العلة^(٢) التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه
الأسماء فيها والتصريف والاشتقاق اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ،
فإنها عامة لسكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد
ليوضع على الضدّين جميعاً ، كقولهم للعادل^(٣) ، أعنى معطى الشيء . حقه : عادل ،
ولضده ، الذي هو الجائر : عادل .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض
وإلزام^(٤) باطن الكفّين والركبتين الأرض .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا
ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فعنى سجوده الطاعة ،
وقال النابغة الذبياني :

سجود له غسان ، يرجون نفعه^(٥) وتُرك ورهط الأعمجين وكاهل^(٥)
فعنى سجودهم طاعتهم : فإنه لا يمكن أن يكون عنى^(٦) سجود الصلاة ،
لأنه يقوم : سجود له ؛ وهذا يدل على أنه سجود دائم ، وسجود الصلاة ليس
يكون دائماً ؛ إنما عنى : طاعتين :

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يشته ، يثبت ، يبينه ، بينه

(٢) حكنا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقاً مع السياق

(٣) في الأصل : العادل

(٤) في الأصل : والزم

(٥) يُروى هذا البيت في «العقد الثمين في دواوين الشعراء الجاهليين» ، ط . جرابلس ،

١٨٦٩ م ص ٣٤ ، على نحو آخر :

فعوداً له غسان يرجون أو به وتُرك ورهط الأعمجين وكاهل

(٦) في الأصل : عا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال ^(١) في النبئ ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبئ ، كقول الشاعر :

« أطاع ^(٢) لها باروضة البقل » ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :

« أطاع له نوء ^(٣) السماك ^(٤) وأنجما ^(٥) » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر ، فيما لم يكن فيه نقص ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذن ^(٦) الانتهاء إلى أمر الأمر ؛ والانتهاء ^(٧) إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لذى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية ^(٨) .

وإذن ^(٩) الأشخاص العالية — إذ لم يَبْتَقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر ، إذ ليس لها الآلة التى يكون بها السجود للصلاة ، ولا هى منتقلة من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون — أعنى بالاستحالة تغيير المحمولات فقط ، وأعنى بالكون تغير الحامل — [هى] ذوات طاعة ^(١٠) . وبين أنها منتبهة إلى أمر الأمر ، جل ثناؤه ؛ إذ هى لازمة أسراحا ^(١١)

(١) في الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع المرعى وطاع اتسع وأمكن الرعى فيه
(٣) ناء النجم سقط في المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته في المشرق ، وناء النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً
(٤) السماك كان نجماً نيراناً ، أحدهما رامج والثانى أعزل ؛ والرامج لانوء (لامطر) له ، والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشيء . ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) في الأصل : إذا (٧) في الأصل : انتهى

(٨) هكذا في الأصل ، ويستعمل السكندى في مواضع أخرى من رسائله لفظ : المنطقية

(٩) في الأصل : إذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للإيضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحاً بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء) الراعى المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها فى السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛
وموجود بمركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كل الحرث والنسل وجميع
ما يكون ويفسد ؛ فهي لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل
ثناؤه . ويكون كل كائن يكون ما أراد^(١) كونه ؛ لأنه لم يُرَد ، جل ثناؤه ،
فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكها المسرحة المنظومة التي
لا يختلف نظمها تكون^(٢) ؛ فهي إذن مطيعة بينة^(٣) الطاعة لما أراد باريها ،
جل ثناؤه ، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء
ما يفرض^(٤) له [الكون أو البقاء] بمركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فننقل الآن في الإبانة عن الجرم
الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حيٌّ مُمَيَّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ،
بأقويل منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علة كون كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك ،
القريبة^(٥) ، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتبين^(٦)
أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذي القدرة التامة والسيد الهادي ،
جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ، فنقول :

إن الفلك جرم ؛ وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً ، وإما لاهياً^(٧) ؛
والفلك إما حيٌّ وإما لاهيٌّ .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً^(٨) وإما صورة^(٩) ، وإما فاعلاً^(١٠) ،

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد أن لم تكن

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر ، هي وكلمة فرض قبلها ،

على المبنى للمعلوم أو المجهول — وفيما يلي زيادة مفترحة للإيضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن قطبها أيضاً على نحو آخر

(٧) في الأصل : إما حي ، وإما لاهي — وقد صححتها هكذا

(٨) يعني علة عنصرية — أي علة مادية (٩) يعني علة صورية

(١٠) في الأصل : فاعل

وإمّا [ما] من أجله فعل الفاعلُ مفعولاًه^(١) ،
والفلك ليس بعنصر للمكوّنات ، لأن العنصر المكوّن يستحيل من
صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛
ولا هو صورة ، لأن الصورة غير مُفارقةٍ عنصرها ، وهما موحدان^(٢) ،
والفلك مفارق للمكوّنات ؛
ولا هو ما من أجله كان الكون ، لأن ما من أجله كان الكون ، شئٌ لا
يلحق الجسم ، كالتحصين الذي من أجله كان البيت ؛ فإن التحصين شئٌ يلحق
البيت ، [فهو] لا جسم ؛
فلم يَبْشُرْ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوّن ، قريبة ؛
ومن المكوّن حيٌّ مكوّنٌ ولا حيٌّ مكوّنٌ ؛ فالحيّ الذي تحت الكون
منه لا حيٌّ ، وكذلك اللاحيّ الذي تحت الكون منه حيٌّ^(٣) ؛
فالفلک ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛
فالفلک هو العلة الفاعلة القريبة للحيّ الكائن الفاسد .
والحيّ الكائن الفاسد جرمٌ حسّاسٌ متحركٌ ؛ والجرم ليس الذي [هو]
بكائن ولا فاسد ، بل مُبْتَدَعٌ لا من شئٍ^(٤) ، وإنما يعرض الكونُ فيه ،
فيكون حياً ويعرض في الحيّ ألا يكون حياً ؛
فالفلک إذن [هو] العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة
في الجرم الكائن حياً صورةً للجرم الكائن حياً ، أثرها^(٥) فيه الفلك .
والعلة الفاعلة بما^(٦) هي به علة أشرف من العلول بما هو معلول ؛

(١) هاتان هما العلة الفاعلة (الفاعلية) والتمامية (الغائية) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما في الرسالة السابقة س ٢١٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : وكذلك الأحي الذي يكون تحت الكون ما يكون منه حيٌّ — وعلى

كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلقاء . وقد أصلحت العبارة في مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة في غاية الطرافة والأهمية في فلسفة الكندي .

(٥) يعنى أحدثها أو أوجدتها .

(٦) في الأصل : إنما — وهي خطأ ، لا شك .

وكل جرم علةٌ لشيءٍ جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :
 إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه ^(١) المؤثر فيه بالغبية ، كحرارة النار التي
 هي فيها طباعاً ، تُعترضه ^(٢) فيما سخنت ، فيسكون في المسخن أثراً عارضاً ؛
 وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحيطية ^(٣) التي ليس ^(٤) في
 الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثر ^(٥) فيه ، كالعشق المؤثر في العاشق
 للمعشوق عشق العاشق له :

فإذن ^(٦) كل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرم آخر :
 إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطية في الذي كان حائطاً ^(٧) ،
 بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .
 والعشق إما أن يكون بتوسط الحس بالفعل كعشق العاشق محسوسه ،
 وإما بلا توسط الحس كعشق طباع الحديد حجر المغناطيس واتصاله به بحركة
 إليه ، حيث كان [ذلك العشق] ^(٨) طبيعته فقط لا بتوسط حس ، كالحياة ^(٩)
 في الجرم السكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حاسماً بالفعل قبل أن
 يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون
 كذلك ، أي لا يعشق بتة ؛ والعشق بلا توسط الحس هو سلوك طبيعي إلى

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، وهي مفهومه لكن لعلها : يُعترضه ، أي يحده
 عارضا — لكن يحسن في هذه الحالة ، لكي نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن تزيد
 كلمة في بعد كلمة يعرضه ، ويجب ضبط كلمة المؤثر بحسب ما تختاره .
 (٢) غير منقوطة ولا مشكولة .
 (٣) الحيطية والمائطية مصدر سماعي من الحيط والحائط يعني الجدار .
 (٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .
 (٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فإذا .
 (٧) يعني : في إجماد صورة الحائطية في الشيء الذي يصير حائطاً .
 (٨) زيادة للإيضاح .
 (٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، وإما بالطبع - أعنى السلوك الطبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق ، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس لیتحد جسمه بجسمه ؛ وأعنى بالسلوك الطبيعي إلى (١) الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذئب [لا] (٢) يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذن كل جرم يؤثر في جرم أثراً :

إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التي قدمنا ذكرها ، فإنها تؤثر أثراً ، هو في طباعه ؛

وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي ، أعنى الخروج من القوة التي في المؤثر [فيه] (٣) إلى الفعل الذي في المؤثر ؛

وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر في المؤثر (٤) فيه ما ليس في طباعه كالحبسية - التي ليس في طباع الباني ، أي ليس هو حائطاً (٥) بته - في الحيط ؛

وكل جرم يؤثر في غير [ه] (٦) ما ليس فيه طباعاً ، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليدين والرجلين وجملة آلة حيوانية ، أعنى بآلة متحركة في الجرم من ذاتها (٧) ، غير خارجة عن الجرم ؛ فأما الجرم المؤثر في معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والتلك جسم يؤثر فيما تحته الحياة ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [أن] يؤثر إذن (٨)

(١) في الأصل : أي .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقياً .

(٣) زيادة للإيضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) في الأصل : حائط .

(٦) زدت الماء قياساً على ما سبق ، وإن كان يمكن أن تستغنى عنها إذا نوّتت كلمة غير .

(٧) هكذا في الأصل ، وكان يخطر لي تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) في الأصل : إذا .

ما هو في طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالغبلة^(١) ؛ لأن ما هو بالفعل هو في طباعه ؛
فالحياة فيه إذن طباعاً^(٢) ، فهو إذن حيوان اضطراراً .

وتقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدمنا وأوضحنا في الفلسفة الأولى^(٣) :

إما شيئاً بالفعل أبداً ؛

وإما بالقوة أبداً ؛

وإما بالقوة ؛ ثم يخرج إلى الفعل ؛

وكان^(٤) الذي بالفعل أبداً^(٥) أقدم من الذي بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه

علة خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشيء هو ذلك

الشيء بالفعل ، أخرج الذي بالقوة إلى الفعل ، لأنه [لو أو إن] لم يكن كذلك ،

فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إن كانت له ذات ، خارج إلى الفعل ،

فهو إذن أبداً خارج ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ وإن كان لا ذات

له ، فليس هو علة لشيء بته^(٦) .

فإذن إن كل شيء خارج من القوة إلى الفعل ، فهو ما [يقع] تحت

الكون ؛ إذ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛

وإن كان شيء بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التي لا تقع تحت

الكون ؛

فإذن ما ليس تحت الكون علة خروج ما تحت الكون إلى الكون

الذي كان له بالقوة ؛

(١) أما بالشوق فنقل ما تقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ،

وأما بالغبلة فكأنها طاميس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثنا في علاقة الفعل بالشوق والغبلة
بما يذكر عن أباذوقليس .

(٢) هكذا في الأصل . وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .

(٣) هذا التقسيم التالي غير موجود في الجزء الذي بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .

(٤) معطوفة على كانت ، قبل ذلك .

(٥) في الأصل : وكان الذي يفعل بالقوة أبداً — وقد أصلحتها بحسب منطلق الفكرة فيما

يلي — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ما هو فاعل بالقوة أبداً ، وهو بعيد .

(٦) في الأصل : منه .

فإذن الجرم الأقصى ، إذ هو متحرك حركة دائمة لا كون فيها ، ذات سرح^(١) ونظم ، فهو علة ما تُخرج^(٢) تلك الحركة من القوة إلى الفعل ؛ والحركة الذاتية ذات النظم والسرح في الأجسام التي تحت الكون هي الحركة الحيوانية ؛ فإن النفس دائم في الحي بنظم وسرح ، حتى يعرض له فساد تلك الحركة التي يُسمى من صار إليها : لاحقاً^(٣) ، أو عادم حياة أو ميتاً^(٤) ؛

فإذن^(٥) هذه الحركة ، أعني الدائمة الذات بنظم وسرح في الجرم الأقصى هي حركة حيوانية غير مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرم الواقع تحت الكون ؛

فإذن الجرم الأقصى حتى بالفعل أبداً ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون ، الحياة — اضطراراً ؛

فإذن قد اتضح أن جرم الكل حتى ، أعني الجرم الأقصى ، وأن حياة الأدنى منه ، علمتها حياة الجرم الأقصى الدائمة المسرحة ذات النظم ؛ وأنه ، إذ لا يمكن العلول أن يساوي العلة فيما هي فيه علة^(٦) ، لم يمكن الجرم الكائن^(٧) أن يكون دائم الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى ؛ فصار دائم الحياة في النوع ؛ لذلك^(٨) أيضاً صار الجرم الأقصى حياً بحركة ، إذ علمته حتى بلا جرم ولا حركة^(٩) .

(١) على السين في هذه السكلة وفي نظائرها فيما بعد ثلاث تقط ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة الناسخ أحياناً أو إلى خطأ منه .

(٢) مفعول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) ، (٤) في الأصل : لاحق . بيت . (٥) في الأصل : قادا .

(٦) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب سر ٢٤٨ مما تقدم ان يكون معناها : فيما هي به علة .

(٧) يعني الحادث .

(٨) يمكن أيضاً في الأصل قراءتها : كذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المتدعة له هي الذات الإلهية ، وهذا ما يفهم من كلام السكندی فيما يلي سر ٢٥٣ وفي سر ٢٤٨ مما تقدم ؛ ولكن الجرم الأقصى عند السكندی كائن حتى ذو نفس واطاق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفكرة الأساسية للسكندی أن الفاعل الأول هو الله .

فمن الحيوان إذن كائن من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائن ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غير مكوّن من غيره ، بل مُبتدعٌ ابتداءً^(١) عن ليس ؛ وليس بفسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضدّ فساده يفسد^(٢) ؛ وأنه لا ضدّ للفلك ، كما تقدم في القول على الفلك ؛ وأن الحي إذن منه^(٣) نام ومنه لا نام^(٤) ؛ فانخاصة إذن الباقية للحي أنه حسّاس متحرك ؛ فالفلك حي ، فهو حسّاس متحرك ، أي له قوة الحسّ .
والأشياء الكائنة لعلّة ما . إذا ارتفعت تلك العلة ارتفع المعلول ؛ وبعض آلات الحس في النامي عرضت للنمو لا لغيره ، وهو^(٥) المذاق^(٦) ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛ والفلك لا نام ، فالفلك لا يقتضى ، والفلك لا ذائق ، وآلة حسّ المذاق ليس^(٧) له ؛ وليس له حسّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للغريزة^(٨) بما يقبل منه ؛ والغذاء للنامي ، والفلك لا نام ، كما^(٩) قدمنا ، وآلة حسّ^(١٠) ، فآلة حسّ المشم ليس له .
وأيضاً ليس له آلة المحسّ^(١١) ، لأنه لا ينفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

- (١) هكذا في الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداء .
- (٢) هكذا العبارة في الأصل ، فاما أن تكون : ضدّ فسادُه يفسد . وإنما أن تكون كلمة يفسد زائدة ، وإنما أن تكون العبارة ، أيضاً : فإلى ضده يفسد .
- (٣) كلمة منه مكررة . وفيها يتعلّق بأن الفلك لا ضدّ له ، راجع رسالة الكندي في طبيعة الفلك .
- (٤) في الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلي .
- (٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة الذوق وحاسته .
- (٧) هكذا في الأصل ، وقد أبقيتها .
- (٨) في الأصل : وفاسد للغريزة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندي يستعمل كلمة المفاسد في معنى المضاد المفسد . فالعنى أن الشم يميز المدوفات ويعرف ما يصاد الطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة الناسخ أن تقرأها : لما .
- (١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عبارة : وآلة حسّ ، زائدة ، أو سقط بعدها شيء .
- (١١) يقصد آلة اللس .

لا يلحقه استحالة بقاء؛ وإنما الحسَّان الشريفان ، أعنى السمع والبصر ، اللذان (١)
هما في الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقيقية (٢) ، فلم يعمدَ منهما (٣) الفلك ، لأنهما
ليستا (٤) بألة النمو ، وإن كانتا عظيمتى الغناء في النماء ، ولكن لنيل الفضائل ،
إذ بهما جميع التعاليم المطرقة (٥) إلى جميع علم (٦) الفلسفة المعطية كل فضيلة .
فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا ، فنقول (٧) : إذا
اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلكية حيّة ، وأن الخاصّة اللازمة للحى
هو (٨) الحس ، وأن للأجرام الفلكية الحسَّ البصرى والحسَّ السمعى فقط من
بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان . لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل ؛ فإن
لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها (٩) للنمو ، لأنه لا نام —
فكونهما له لا لعلّة ، فهما إذن لا علة [لهما] (١٠) ؛ وليس في الطبيعة شىء عبث
وبلا علة ، فهما إذن لما (١١) هما سببُ أولهما بسببه (١٢) ، أعنى بتمييز ؛ فالأجرام
الفلكية إذن لها قوة التمييز ، فهى إذن ناطقة اضطراراً .
وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة ، أو لا ناطقة ، والجرم الناطق أشرف من
الذى [هو] لا ناطق ؛

- (١) فى الأصل : اللتان .
(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوقها — وقد آثرت قراءتها : الحية ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .
(٣) فى الأصل : يعمد بها .
(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الحواس .
(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودبة .
(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل ، عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .
(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولا شكل ، وهى فى الغالب معطوفة على : فلنبحث .
(٨) تركتها هكذا .
(٩) فى الأصل : مما له — وقد صححتها .
(١٠) هنا وكل ما بين القوسين المضمين زيادة إما للايضاح وإما لملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .
(١١) يمكن قراءتها : بما .
(١٢) لعله يقصد أنها موجودان للفلك ، إما سبب ووسيلة إليه وغاية له ، أو بما سبب ما لها من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

فإن كانت لا ناطقة ، فنحن أشرف منها ؛
وهي علة كوننا القريبية ، كذلك رتبها الباري ، جل ثناؤه — كما أوضحنا
في كتاب علة الكون والفساد القريبية ؛
فهى علة كوننا^(١) الفاعلة نطقنا ، الذى هو نوعنا ،
وهى لا ناطقة ،
فالمعلول إذن أشرف من العلة ،
وقبيح أن يظن هذا أحد ؛
فلا يخلو أن تكون فعملتنا ناطقين بأن أثرت فينا ما هو فيها^(٢) طباعاً ،
أو بآلة حيوانية ؛

فإن كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهى ناطقة ؛ وإن
كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلة التى تفعل بها [هى] الأتقن الأحكم ، إذ
القوة المنطقية أتقن القوى ؛ فبآلة أثرت فينا القوة المنطقية . وآلة التمييز تسمى^(٣)
النطق ، فهى إذن ناطقة اضطراراً ؛ والذى فرضنا أنها لا ناطقة فهى [ناطقة]
لا ناطقة — هذا خلف لا يمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .
ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة^(٤) : نطقية وغضبية
وشهوية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها^(٥) لبقاء صورته ولإخلاف
ماسال من جرمه^(٦) ؛ فهما عارضتان للحى السكاثن القاسد عرضاً ، لإصلاح
الخلل فيه ؛ والمنطقية لتتمام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد^(٧) والتناسل

-
- (١) أى وجودنا وحدوتنا .
(٢) فى الأصل : فيه .
(٣) فى الأصل : سى .
(٤) فى الأصل : ثلثة — وكذلك فيما بلى .
(٥) هكذا فى الأصل — وقد أجبته ، لأنها تعود على المى .
(٦) يعنى لتعويض ما تحلّل وخرج من جسمه .
(٧) هكذا النس ، وهو صحيح .

و[لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لا يلحقها استحالة من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [هما] لذلك ثابتان^(١) — [و] هما الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإن لم تكن القوة المنطقية لها ، فهي لاحية ؛ لأن ما عديم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بتة ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهي إذن ناطقة اضطراراً — إن كان ما قدمنا حقاً .

وتقول أيضاً إنه قد تقدم في الأفاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن^(٢) ميل^(٣) ؛ فلورُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإن أُضيفت إلى كرة الأرض التي قدرها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم في الأفاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدر لها فيه محسوساً ، لأن قطر الكرة التي من مراكن^(٤) الكواكب الثابتة في سطحها عشرون^(٥) ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التي ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية^(٦) آلاف [^(٧) أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء^(٨) وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التي وصفنا ، أعني الكرة المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئاً بتة ، قلة ؛

(١) يقصد : موجودتان أو اثنتان لذلك — وفي الأصل : ثابتتين . وقد أُبقيت ليست في

السطر التالي كما هي . (٢) غير واضحة في الأصل .

(٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير منقوطة ولا واضحة المعنى — وهي ليست جوهرية لفهم الكرة .

(٤) هكذا في الأصل .

(٥) في الأصل : عشرين .

(٦) في الأصل : ثمانية .

(٧) ها بيان قليل .

(٨) في الأصل : ملا .

فإن كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لناطق — فإن الأفضل من جميع الكل هو الذي كاد أن يكون لاشيء^(١) ، لقدّمته ، عند الأخس ؛ ومن ظن ذلك ، صيّر قدرة الله ، جلّ ثناؤه ، التي لاتضيّق عن شيء ، أضيّق من قدرة جلّ الصالح ، الذي أكثر أعماله الأمر الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبهه^(٢) ما يستحقّ^(٣) جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرته [هي]^(٤) التي لا تعجز عن شيء ، وخلقته [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صيّر اللاتي لاتقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها ، جلّ ثناؤه ، أعظم كثيراً من^(٥) اللاتي تقع تحت الفساد — أعنى بالوقوع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين^(٦) ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعاني^(٧) إلى الكون ، خلق الكل جواهر^(٨) : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة^(٩) ؛ والمركبة عنصر مصورة^(١٠) ؛ والعنصر المركبة إما حي ، وإما لاهي ؛ والجوهر الذي

(١) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهادية — لأن الكلمة غير واضحة تماماً

(٣) يعنى ما يستحقّه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للإيضاح .

(٥) في الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن قرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما

يقوله الكندي في س ٢١٧ مما تقدم مثلاً ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تشلقت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والموجودات أم المعقولات التي

في العلم الآسي ؟

(٨) في الأصل جواهرها

(٩) هذه الجملة هكذا في الأصل — فهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة ؟

هنا غير مألوف ، لأن كل شيء ، مادى مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر س ١٦٩ مما تقدم) ؛

فعله يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب

هو أن تكون كلمة «لا» تحريفاً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ،

كل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هي ، صحيحة ، لسكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر

والصورة معاً ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها

لاحق [هو] الجوهر الذي لانفساني ، والجوهر النفساني [هو] الأشخاص العالية
أو الحرث والنسل :

وصير الجوهر النفساني إما ناطقا وإما لناطقا^(١) ؛ والناطق [هو]
الأشخاص العالية والإنسان ، [والذي] لناطق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير
الناطق : إما واقعا تحت الفساد ، وإما لا واقعا^(٢) تحت الفساد ، مدته التي فرض له ،
كله ولكل شخص منه معا ؛ فالذي هو كذلك الأشخاص العالية ، والواقع
كل شخص شخص^(٣) منه تحت الفساد ، اللازمة له الاستحالة أولا فأولا ،
هو الإنسان :

و [الذي] لناطق منه حساس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاجساس ،
هو النامي أجمع :

ولا حي منه حار يابس ، وهو النار ؛ ومنه^(٤) حار رطب ، وهو الهواء ؛
ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛
وصير جميع الخلق متحركا حركة مكانية : إما ذات ضد وإما لاذات ضد ؛
وصير اللاتي لا ضد لها فيما لا يعرض فيه الفساد^(٥) ، أعني في الجرم الأعلى ؛ لأن
الأضداد إما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأما ما لا ضد له فليس له
ما يستحيل إليه بقية ؛

وصير الذي له هذه الحركة أكبر الكل ؛ وهذه الحركة هي الحركة المستديرة ؛
وأما الحركة المتضادة فهي المستقيمة ، التي تبتدى من موضع وتنتهي إلى غيره ،
فإنه يمكن أن يكون لها ضد ، وهي التي ابتدأت من تمام [الأولى]^(٦) وتمت في
موضع ابتداء الأولى^(٧) ؛

(١) و (٢) في الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكرارا وإن كان التعبير صحيحا ، بمعنى كل واحد

(٤) في الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعني في الشيء الذي لا يعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعني الحركة المتضادة (٧) في الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلمة

الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحا — راجع رسالته في أن
طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة لتجد كلام السكندر عن نوعي الحركة .

فلأنَّ المستديرَ لا يمكن أن يتحرك إلا على ثابت في وسطه ، فصير جرمًا ثابتاً في وسطه ، أعنى وسطَ الكلِّ ، وهي الأرض ؛ وتلاها بالماء . وصير لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط ، لتثبت في الوسط ، وتقف هناك ؛ ويسلك ما تباعد عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكاً طبيعياً ؛

ولأنَّ الحركة إلى الوسط ذات ضدَّ ، صير جرمًا ثابتاً يتحرك من الوسط ، وهو النار والهواء ؛ لأنَّ الكيفية الفاعلة فيهما ^(١) واحدة ؛

ولأنَّ هذه ^(٢) أضدادٌ ، لزِمَها التغييرُ في أجزائها ؛

ولأنَّ الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميع الكيفيات ، تفسد أشخاصها وتبقى الصورة ، ما فرض ^(٣) لها لصورتها من المدة ؛

ولأنَّ الحركة : إما مكانية ، وهي اللازمة لكل جرم ؛ وإما غير مكانية ، وهي : [إما] رُبُوَّةٌ ، وإما نقصٌ ، وإما كَوْنٌ ، وإما فسادٌ ، وإما استحالة ؛ وهذه جميعاً أفعالٌ من هذه الحركات في الجرم الأسفل المنفعل ، وأعدَمَها ^(٤) الجرم الأعلى .

فهذه هي القدرة الحق الفاعل للحق ، إذ هي إخراجُ كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال ؛ وهذا هو السجود الحق للجوَادِ ^(٥) في الفيض بكل فعل غير محال ؛ وهذه هي السياسة الحق من السائس الحق ، هي الفعلُ الأصح من كل مفعول .

فهذه التي ^(٦) ينبغي أن تُحسَّ ^(٧) بها عظمَ قدرة الله جل ثناؤه ، وسعة

(١) في الأصل : فيها

(٢) هكذا في الأصل ، وقد أُبقيتها — وهذه تعود على النار والهواء

(٣) الفاعل لقرض هو الله — ويجوز أن تعتبر الفعل مبذواً للمجهول ، والفاعل الله .

ونائب الفاعل متعلق من المدة

(٤) الفاعل هو الله

(٥) في الأصل الجوَاد فلعل الصواب : السجود للحق الجواد الخ

(٦) في الأصل : الذي

(٧) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، وكذلك الأفعال التالية — ويمكن أن تقرأ على

نحو آخر بتغيير الضمير إلى المتكلم

جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تدييره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة^(١) أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة^(٢) أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً^(٣) ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر^(٥) الأمر الأصحح في كل واحد من ذوات الانفس ، كإنسان^(٦) واحد ؛

ولذلك ما سمى ذوو^(٧) التمييز ، من حكماء القدماء ، من غير أهل لساننا ، الإنسان علماً صغيراً ؛ إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل ، أعنى النماء والحيوانية والمنطقية ؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التي فيه وكالأوردة وكالنفقاع^(٨) من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية^(٩) ، والصمغة كالمنخ والعصب ، وكالهواء جو باطنه وجميع جوفه ، وكالنار حرارته الغريزية ، وكالنبات شعره ، وكالحيوانات المتولدة فيه الحشرات^(١٠) المتولدة

(١) قراءة اجتهادية

(٢) في الأصل لجاه — مع عدم وضوح الحرف الأخير ، ولم أجدها فيما بحثت فيه من تواميس . أما اللجا ومؤنثها اللجة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى ماثى .

(٣) هكذا في الأصل — وكان يخطر لي تصحيحها ، تبعاً لما بلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام في موضع ما

(٥) في الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى في الغالب

(٧) في الأصل : ذوى

(٨) غير منقولة في الأصل — وفي اللغة : تقع الماء في الوادى اجتمع ، والتقع الماء المجتمع ، والنقاع بفتح النون إناء ينقع فيه الشيء ، والنقم (جمعها نقاع وأقع) هو الأرض الطين التي يستنقع فيها الماء — فلعل الكندي يقصد المواضع التي تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقولة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شئ .

(١٠) غير منقولة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دويبة هي أم أربع وأربعين وهي صنف من الحيات . والحارش ثور تخرج في السنة الناس والأبل . أما الحرش فهو الدباب وخرشاء العسل سمه وما فيه من ميت نخله — والكندي يقصد الطفيليات التي تتولد في الإنسان

رسالة الكندي

في

أنه [توجد] جواهر لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهر ليست بأجسام، يعني جواهر غير مادية.

وهي قصيرة، وفيها شيء من الاضطراب في الأسلوب وفي سير الاستدلال. ويصفها المؤلف بأنها «قول خيرى»؛ ولذلك فهي أشبه بالحكاية.

ويبنى الكندي استدلاله على العلم الطبيعي؛ فبعد أن يعرف الجسم بأنه «العظامُ الآخذُ الأقدارَ الثلاثة»، ويذكر لواحق الجوهر التي تميزه عن غيره، يتطرق إلى الكلام في «النعمة» وأنه يكون: إما بالتواطؤ، معبراً عن الحد؛ وإما بالاشتباه، معبراً عن التسمية الوصفية فقط.

ثم ينقل الكندي الفكرة الأساسية في ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام، وأنها تكون: إما على سبيل أن الحياة ذاتية جوهرية، يفسد الجسم إذا فارقت؛ وإما على سبيل أنها عرضية؛ لا تأثير لمفارقتها له. ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميته بمفارقة الحياة له، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضة فيه من غيره.

ولما كانت ماهية الحياة ترجع إلى النفس، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال، إلى النفس ذاتها: هل هي جوهر أم عرض؟ وإن كانت جوهرًا، فهل هي جسم أم ليست جسمًا؟

ويبدأ الكندي بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان، وإما أن تختلف بالأسماء.

فالأشياء التي لا تختلف في حد أعيانها ولا في أسمائها لا بد أن تكون طبيعتها

واحدة . والشئ الواصفُ لشيء آخر والمعطيه حدّه واسمّه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهرًا فجوهرٌ ، وإن عرضًا فعرضٌ ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطى الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشئ هي التي تجعله ما هو ^(١) — سواء أكان حسيًّا أم عقليًّا — وكان الجوهر ماهي بذاته ^(٢) ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقلية للكائن الحي ؛ فهي نوعه .

ولما كان الحيُّ جوهرًا ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ ؛ فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هي جوهر النوع ، فليست جسمًا ؛ لأن الأنواع ليست أجساما ، بل هي الأشياء العامة التي تعمُّ أشخاصًا ، هي الجزئيات . وينتهي الكندي من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجساما .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفس القضية بطريقة أخرى : النوع يعطى الأشخاص اسمها وحدّها ، فهو من طبيعتها ، ولكنها جواهر محسوسة ،

فهو : إما أن يكون جسمًا ، أو غير جسم ، ثم إنه يعمُّ أشخاصًا كثيرة ،

فلا بد أن يكون في كل شخص : إما بكليته وإما بجزء منه ، والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحي ، والناطق والمائت ، وإذن فهو مختلف الأجزاء نظرًا لتركيبه ،

ولما كان النوع ليس من الأشياء المشتبهة الأجزاء ، فإنه إن كان بكماله في أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله في آخر . وإن كان في كل شخص من أشخاصه جزءً منه — مع العلم بأن أشخاصه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر في رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن اسحق الكندى

في

أنه [توجد] ^(١) جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول خبرى في أن الجواهر ^(٢) لا أجسام ؛ وهذا إنما يصح بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائل المنطقية المستعملة في الأشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيته لك كافيًا ، على رسم مسألتك ^(٣) أن نرسم لك من ذلك ؛ إذ كان يحتاج إلى قول كثيرٍ جميلٍ تقع ^(٤) كالأسس ^(٥) ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقك إلى منار الطريق إلى ما سألتَ وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهرًا ^(٦) لا جسم له ^(٧) يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد أن ثبت ^(٨) مائة ^(٩) الجسم الذى هو أنه العظام الآخذ الأقدار الثلاثة ^(١٠) ،

(١) إضافة لزيد البيان

(٢) هكذا في الأصل — فلعله يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساما ، وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لا أجساما (= غير مادية) .

(٣) في الأصل مسألتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد الفاف برة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماما بسبب فساد في ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) في الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندى في هذه الرسالة — لا ضرورة لها

لأجل المعنى ؛ فلعلها زائدة من الناسج

(٨) غير منقوطة ، فيمكن تقطعها على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) معنى مائة (١٠) في الأصل : الثلاثة

أعني الطول والعرض والعمق ؛ وبعد أن نعلم ^(١) نواحق الجواهر المميزة له من غيره ، التي هي أنه ^(٢) القائم بذاته ، الذي لا يحتاج في ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت] ^(٣) إما نعماً متواطئاً وإما نعماً متشابهاً : أما النعت المتواطئ ^(٤) فنعت الناعت الذي يعطى منوعته اسمه وحده معاً ؛ وأما النعت المتشابه فنعت الناعت الذي لا يعطى منوعته اسمه ولا حده ؛ وإن أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحة الاسم ، وإن أوائله ^(٥) لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه ^(٥) إن كانت معلومة مقرراً بها ^(٦) وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو ^(٧) من أن تكون حياتها ^(٨) تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتي في الشيء ، الذي إن فارق الشيء فسد ، والعرضية هي التي يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد ؛ فإن كانت الحياة ذاتية في الحى ، فإنها إذا فارقت الحى فسد الحى ؛ وكذلك نجد الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا . فأمّا الجسم الذي نجده حياً ولا نجده حياً ، وهو هو جسم ، فقد فارقت الحياة ، ولم تفسد جسميته ؛

فتبين إذن أن الحياة في الجسم عرض من غيره ؛
والذي نسمى به مائية الحياة في الجسم نفس ؛ فينبغي أن نبحث عن النفس :
أجوهراً هو ^(٩) أم عرض ؟

(١) غير منقوطة ، فيمكن تقطعها على نحو آخر
(٢) راجع تعريف الجواهر في ص ١٦٦ مما تقدم
(٣) زيادة يحتملها السياق (٤) في الأصل : أما نعماً متواطئاً — وهو جائز لغة
(٤) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد في الغالب كل ما قاله عن الجوهر
(٦) في الأصل : مقروباً منها ، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة في رسائل الكندي ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٠٩ مثلاً
(٧) في الأصل : تخلوا ، شأن هذه الكلمة دائماً
(٨) في الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء
(٩) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهني

فإن كانت جوهرًا : جسمٌ هي أم لا جسم ؟ فنقول :
إن الأشياء إما تختلف إما في أعيانها ، وإما في أسمائها ؛ فالشيئان اللذان (١)
حدُّ أعيانهما واحدٌ ، ويُسمَّيان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ؛ إذ
لم (٢) يختلفا في حدِّ الأعيان ؛ والأشياء التي لم تختلف في أعيانها طبيعتها واحدة ؛
فالشيء الواصف ناشئ بإعطائه اسمه وحدّه ، هو من طبيعة موصوفه ؛ فإن
كان موصوفه جوهرًا ، فهو جوهر ؛ وإن كان موصوفه عرضًا ، فهو عرض ؛
والذي لا يصف موصوفه باسمه وحدّه ، ليس طبيعته طبيعة موصوفه ؛ وما طبيعته
ليست طبيعة موصوفه هو (٣) ، فهو غريبٌ في موصوفه ؛ فالغريب في موصوفه
هو الذي نسميه عرضًا (٤) في موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض (٥) فيه ؛
والشيء الذي به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء (٦) ، حسيًا كان
أو عقليًا ؛

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذن صورة الحى العقلية ، فهى نوعه ؛

فالْحَى جوهرٌ ، ونوع الجواهر جوهرٌ ؛

فإن النفس جوهرٌ ، وإذ (٧) هي جوهرٌ ، وهى جوهر النوع ، فهى
لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العام الذى يعمُ أشخاصه التى هى أجسام ؛
إذ كانت أشخاص الحى أجسامًا .

فإن (٨) قد تبين أن النفس لا جسم ، وهى جوهر ؛

فإن قد تبين أن من الجواهر أجساما ، ومنها لا أجساما (٩) ،

وأىضا فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمه وحدّه (١٠) ، فهو فى طبيعة

(١) فى الأصل : الشئين اللذين (٢) إذ لم غير واختمين فى الأصل

(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها

(٤) فى الأصل : عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلا أو اسما

(٦) راجع ص ١٦٦ ، وفهرس المصطلحات (٧) فى الأصل : وإذا

(٨) فى الأصل : فاذا (٩) فى الأصل : أجسام — ولا أجسام

(١٠) الضمير يعود على النوع

شخصه : وشخصه إن كان جوهرًا ، فهو جوهر ؛ وإن كان عرضا فهو عرض ؛
والحى المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجوهر اسمًا
وحدّه ؛

والنوع إما أن يكون جسمًا ، وإما أن يكون لا جسمًا^(١) ؛
فإن كان النوع جسمًا ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ،
والشخص كثير باضطرار ،

فإن كان النوع واحدًا يعم الكثير ، وكان^(٢) جسمًا ، فهو فى كل واحد
من أشخاصه إما بكيّفته وإما بجزئه^(٣) ؛

والنوع مركب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى
وناطق ومائت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضا مما يحدّه ، أعنى مما
يجتمع^(٤) حدّه منه ؛

فإذن هو مختلف الأجزاء التى ركب منها ،
فإذ^(٥) النوع ليس من المشبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من
أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر^(٦) بكماله ؟

وإن كان فى كل واحد من أشخاصه جزءًا ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة —
فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة ،

فإذن^(٧) هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛
والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛
فإذن^(٨) ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية
بالقوة —

(١) فى الأصل : لاجسم

(٢) فى الأصل : فكان (٣) فى الأصل : بجزوه

(٤) فى الأصل قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فاذا — فلعلها : فإذا أو فإذا .

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فيمكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا

وهذا خُلف شنيع^(١) ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذ كان فيه جزء غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزءه من أجزاء النوع ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفاً أنه محال أن يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية في القوة ؛ فإذاً^(٢) في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر من نوعه ، وليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من أجزاء نوعه — فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإذاً^(٣) ليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذي في الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بأكمله في كل واحد من أشخاصه ، إذ لا بأكمله ولا بجزئه يمكن أن يكون في أشخاصه ، وهو جسم ،

فإذاً^(٤) نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا ؛
فبالاضطرار^(٥) أن جواهر كثيرة ولا أجسام^(٦) ؛

وهذا فيما سألت كافٍ ، كفالك الله جميع المهمات ، ووقاك جميع أذى المؤمنين ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد وآله أجمعين .

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن قرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقه السكندري

(٢) و (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٦) هكذا في الأصل ، وقد تركتها

(٥) في الأصل : بالاضطرار

(٧) في الأصل : اذا

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

في

القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

مقدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسائل في الحكمة ، هي مخطوط رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص ٦٣ - ٧٦ . وقد نُبِيت إليها منذ أكثر من عشر سنين ، فلم يُعْنَ بها أحدٌ ؛ فأحييت أن أنشرها مع هذه الرسائل في مكانها الطبيعي ، حتى تكون تحت نظر القارىء قبل رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى في ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدي العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحيانا ، لأن الناسخ غير دقيق ، وهو يقع في أخطاء صوابها بديهي ، ولم أُشر إلى ما أصلحته أحيانا ، خصوصا في المواضع التي تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندي وأسلوبه ؛ فهي تبتدى بالابحاج العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندي الأخرى ؛ هذا إلى أن فيها بعض الآراء التي نجدها في رسالة الكندي التالية في ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نعمة يسيرة من رسالة الكندي في دفع الأحزان .

وإذا صرفنا النظر عن العنوان ، فإن الكندي يعتبر رسالته مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو في النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة في الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدت في ذلك ما يُغنى عن الإطالة في كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيت بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهي نور من نوره ، هي منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان — ويقصد الكندي النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهي في البدن ، تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق ، وصارت في «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم الديمومية» — كما يعتبر الكندي — وصار صاحبها قريب الشبه بالله في صفاته ، واكتسبت هي قدرة من قدرة الله ، لكن في مرتبة دون مرتبته . وهي في هذا المقام ترى الباري وتحاذي مرآتها نوره ووجوده ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفي . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية ؛ فإذا انصرفت عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسي — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلهي ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس في يقظة دائمة ؛ وكل ما في النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتنقبض في ذاتها . ولو كانت تنام هي أيضا ، لسقط كل ما في النوم من الوعي النفسى سقوطا تاما أو — كما يقول الكندي — لما عرف الإنسان ما في النوم أنه في النوم ، وانعدم التمييز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكر متيقظ دائما ؛ وإن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التي

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذت بما يفمرها جميعا من نور الله ورحمته لذة « إلهية
روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان في هذا العالم الذي نحن فيه عابرٌ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ؛
حتى إذا فارقت النفسُ بدنها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس
العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهي . ولكن لا بد لها أن تتدرج في
مراتب النقاء طورا عن طور ، تقيم في كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتى تبلغ حالة
الصفاء الخالص ؛ وعند ذلك تدخل العالم الإلهي ، حيث تعلم كل شيء وتلتذت بما
يفوضه لها الباري من سياسة الأشياء الدنيا

ويحتم الكندي رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفي هذه
الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون
أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

(ص ٦٣) رسالة أنى يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

في

القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطون^(١) وسائر الفلاسفة

سدّدك الله بدرّك^(٢) الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ،
وأتى على الغاية التي إليها جرى^(٣) الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا في الأصل (٢) في رسائل الكندي الأخرى مجده يؤثر عبارة : لدرك

(٣) في الأصل : أجرى

أرسطو في النفس ؛ ولستُ ألو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيص كافٍ وفحصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطةٌ ذاتُ شرفٍ وكمال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين^(١) أن هذه النفس منفردةٌ عن هذا الجسم مُباينةٌ له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهرُ إلهي روحاني ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك^(٢) على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله^(٣) على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادها^(٤) هذه النفس ، وتمنع^(٥) الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الغيظ وترته^(٦) ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرس ، إذا هم أن يجمع به ، أو يمدده^(٧) . وهذا دليلٌ بينٌ على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غيرُ هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غيرُ الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيءٌ واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، ففسكر^(٨) النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديئة ، فتدفعها^(٩) عن ذلك وتضادها ؛ وهذا أيضاً دليل على أن كلَّ واحدة^(١٠) منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفاً .

(٢) و (٣) في الأصل : يتحرك ، فيحمله — وهي طريقة القدماء أحياناً ، وقد صححتها

في مواضع كثيرة مما يلي دون إشارة

(٤) و (٥) في الأصل : فيضادها ، وتمنع ويضبط ؛ وهذا مثال مما سأضرب عن الإشارة إليه

(٦) وتره يتره وتراً وتره ، أي جنى عليه ظلاماً يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ وانقصود

أن النفس تمنع من ارسال العنان للغيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عنيف

(٧) هكذا في الأصل ، ولم أجد لهذا وجهاً مرضياً . وفي اللغة : مد الشيء جذبته . وإن

كانت تحريفاً في اللغة : مرّ البعير شد عليه الحبل ؛ ومادله مادافه وأمداه إمداء أمل له وأمهله

(٨) و (٩) هكذا في الأصل : وقد تركتهما

(١٠) في الأصل : واحد ، وهي مزيدة بهاءش الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كل ما في العالم ، ولم يخف^(١) عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قول أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد^(٢) [من] الدنيا ، وهبوا ونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطّلعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح .
ثم [إن] أفلاطون أتبع هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضه في هذا العالم التنازذ بالمتاع والشارب المستحيلة إلى الجيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية^(٣) إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطن قاس^(٤) القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثر همته ، فقياسه قياس^(٥) الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياس الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أذبه^(٦) الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النص وفيها بلي — وقد أبقيته على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياساً على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبه أو قارن أو مثل

(٥) يعني فثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أبقيتها على أنها يجوز أن تكون لفة في الدأب (بمعنى الجد والتعب أو العادة والشأن) ؛ والقلب المتكأن معروف في لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من
البارى سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نجدّها للبارى ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة
والعدل والخير والجميل^(١) والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة
حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكماً^(٢) ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر
الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل^(٣) (دون) النوع الذي للبارى
سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قريبها (قوته)^(٤) قدرة
مشاكلته لقدرته ؛

فإن^(٥) النفس على رأى أولادنا وجلّة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها
كجوهر الباري عزّ وعلا^(٦) ؛ في قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم سائر
الأشياء^(٧) ، [كما] يعلم الباري بها أو دون^(٨) ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت
من نور الباري ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق القلک ،
صارت في نور الباري ، ورأت^(٩) الباري عزّ وجلّ ، وطابقت^(١٠) نوره ، وجلّت^(١١)

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حلياً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للانسان
من تلك الصفات داخل فيما لله ، أي هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد في الأصل
فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضا الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : نفتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها
أو قريبها ، لكن بدون نقط ، فلعلها : قريبها — يعني من الله — أو هي معرفة عن
قوته — يعني قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : لاسيا

(٧) في الأصل : على

(٨) في الأصل : وذات

(٩) فوقها في الأصل كلمة : دخل

(١٠) طابق فلان فلانا واقفه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشئين جعلهما

على حد واحد ، وتطابقا اثناعا وانفقا وتساويا .

(١١) جلّ جلالة وجلالا يعني عظم وارتفع .

في ملكوته ، فانكشف لها ح^(١) علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ،
كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل ؛ لأننا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ،
قد نرى فيه^(٢) أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت
مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور الباري ! فهي لا محالة ترى بنور الباري
كل ظاهر وخفي ، وتقف على كل سر وعلاوية .

وكان أفستورس^(٣) يقول : إن النفس ؛ إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ،
تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق
الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد^(٤) بها صورة من نور الباري ، يحدث
فيها ويكامل^(٥) نور الباري ، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهر ؛
فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء
المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس^(٦) النفس ؛ لأن المرآة ، إذا
كانت صدئة^(٧) ، لم يتبين صورة شيء فيها برة ؛ فإذا زال منها الصدا^(٨) ،
ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ،
كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . وإذا تطهرت وتهذبت
وانصقلت — وصفاء النفس هو^(٩) أن النفس تتطهر^(١٠) من الدنس وتكسب
العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقاتها
تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقلا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام برة ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس

(١) هكذا هذا الحرف في الأصل وفيما يلي — وقد خطرت له اختصار الكلمة ترادف ما بعده .

(٢) في الأصل : فيها (٣) يقصد فيناغورس في الغالب

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال (٦) يعني مثال

(٧) في الأصل : صدئة

(٨) في الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندي

(٩) في الأصل : هي (١٠) في الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة^(١) ، ليست بمجردة^(٢) على حلتها^(٣) ، وتعلم كل ما في^(٤) العوالم وكل ظاهر وخفى ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان — إذا رأى في النوم شيئاً — يعلم أنه في النوم ، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة^(٥) .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته ، فتلذذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس — لأن هذه لذات حسية دنيئة ، تُعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية ، تُعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجى^(٦) في هذا العالم في شبه المعبر^(٧) والجسر الذي يجوز عليه السيارة ، ليس لنا مقام يطول^(٨) ؛ وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، وتقرب من نوره ورحمته وراه رؤية عقلية لاحسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول اسقورس الحكيم .

فأما أفلاطن فقال في هذا^(٩) المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردت ،

(١) محصورة يعني عبيسة ومركزة في ذاتها

(٢) يعني ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكتنها قد انجبت من الحواس إلى الدخول

(٣) ، (٤) ، (٥) في الأصل : عليجتها ، كلما

(٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان... الخ) ؛ وهي في نفس المعنى . وإذا عرفنا أن الكينسي يعتبر النوم فكراً خالصاً ونوماً للحواس ، فهمنا ما يريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الانسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان نائماً وعرف ما في النوم أنه كان في النوم ، فالنوم وعي نفسه وفكره يواصل اليقظة تحت إشراف النفس عليهما . أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية في ماهية النوم والرؤيا .

(٦) في الأصل : يجي . (٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، في الأصل :

(٨) في الأصل : تطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ

(٩) في الأصل : هذه

هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلفَ الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير^(١) من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من [٧٣] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت^(٢) ، ارتفعت إلى فلك العطار ، فيقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى]^(٣) ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسِّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ح^(٤) إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلٍّ وأشرفه ، وصارت ح^(٥) بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها^(٥) الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ونعمري لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا واصله^(٦) إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم^(٧) وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه ح صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ؛ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : بقيت . وهي خطأ ، بل إن كلمة بقيت مصححة تصحيحاً أخرق ،

بالضرب على نقطة النون (٣) زدتها للإيضاح

(٤) هكذا هذا الحرف في الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة

أو ملأً لفراغ (٥) في الأصل إليه

(٦) وصل فلان الشيء وصولاً ووصلة ووصلة بلفه وانتهى إليه ، والوصلة الانصال

أو ما يصل بين التبيين (٧) في الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويُبعدها من باريتها ، وحالها هذه
الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تخرج^(١) بنفسه ،
فمكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ،
وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ،
وأخبر [٧٤] جماعةً من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلُّ ما قال ،
لم يتجاوز^(٢) أحدٌ منهم المقدار الذي حدّده له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون
في بلاد الأوس^(٣) بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان
الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إما علمت ذلك العلم ،
لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك —
فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت
الأعلى !

فقل^(٤) للباكين ، ممن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزينة : ينبغي أن يبكي ويكثر
البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك^(٥) من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة
الدينية الموهبة التي تكسبه الشرّة^(٦) ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ،
ويدع^(٧) أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر^(٨)
نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم
الحكيم المبرز المتعبد^(٩) لباريه ، إذا كان ملطخ البدن باكامة^(٩) ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفي اللفة : خرج آثم أو ضاق
صدره ؛ وتخرج من الأمر نائم ، وحقيقته جانب المخرج أي الآثم . (٢) في الأصل : تجاوز
(٣) من بلاد اليونان طبعاً ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك ، كما في الأصل .
(٤) في الأصل : فعل — وهو خطأ (م) نهك من الطعام ، ونهك فيه = بالغ .
(٥) في الأصل : الشره ، بدون شكل ولذات وجه . (٦) معطوف على يهمل وينهك
(٧) معطوف على يتشاغل (٨) في الأصل : لتعبد — وهو جائز بتكافؤ .
(٩) في الأصل : ناكاه — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها
الكلام وعلى كل حال فالسليم نبات يؤكل ، ومنه ماهو سم قاتل

جميع الجهال ؛ فضلا عن العلماء ، أفضل ^(١) وأشرف من الجاهل المطلخ البدن
بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيئة ، أن
الجهال كلهم ، إلا من سخر ^(٢) منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويحمله ، ويفرح
أن يطلع ^(٣) منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ،
ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل في
هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل | فقد عَلِمْتَهُ ^(٤) جلة [٧٦] الفلاسفة
واختصرناه من قولهم إن النفس جوهراً بسيطاً .

فَتَنَقِّهِمْ ^(٥) ما كتبتُ به إليك تَكُنْ ^(٦) به سعيداً ، أسعدك الله تعالى
في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين!

(١) في الاصل : وأفضل (٢) في الاصل : سخر
(٣) في الاصل : يطلع (٤) غير مشکولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر
(٥) غير مضبوطة ولا متقوطة قطاً كاملاً (٦) في الاصل : يكن

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلي، نمود إليه؛ وقبل أن نضع أمام القارىء رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالى فى ورقة ٣٤ ظ من المخطوط الأصلى

كلام للكندى فى النفس، مختصر وجيز

قال الكندى إن أرسططاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظهر^(١) أفعالها من الأجرام^(٢)،

وأفلاطون يقول إنها متحدة بجسم، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل^(٣) الأجرام ويفعل فيها؛ ويفصل^(٤) الجرم من الجسم، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التى فى عالم الكون، وأما الجسم فكالفلك. وقد يُظن أن هذين القولين مختلفان^(٥)، لأنهما جميعا يثبتان^(٦) فى غير موضع، لأن^(٧) النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التى تظهرها فى الجسم وبالجسم، لا أنها متصلة كاتصال الأجسام والأجرام؛

وكلاهما جميعا يثبتان فى موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت^(٨) أفعالها فى الأجرام التى تحت الكون فيها^(٩) بتوسط من الفلك؛

معنى قول أفلاطون: «متحدة بجسم به تظهر أفعالها فى الأجرام»، لا أنها متحدة بجسم؛ إنما عني به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك،

(١) غير منقوطة، ويمكن ضبطها مى وما بعدها على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلى

(٣) غير منقوطة — ولعل معناها: يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون

(٥) فى الاصل: مختلفين (٦) غير منقوطة نطقا كاملا — والضمير يعود على الفيلسوفين

(٧) هكذا فى الاصل، ولعل صوابها: «أن»، فقط (٨) هكذا فى الاصل

(٩) هكذا فى الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة (٧)

لا أنها تشبه^(١) جسما تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ؛ فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ، وذلك أنه إن كان جسم ، فليس يخلو من أن يكون له محل فيما حازه عالم الكون ، أو خارجا عنه ،

فإن كان خارجا عنه ، فليس له أن يأتي ما^(٢) هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام ؛ وإن كان فيما حازه عالم الكون — وجميع ما حازه عالم الكون أجرام — فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛ وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى .

تم والحمد لله

(١) في الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المعنى .
(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

رسالة الكندي

في ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي التي بين أيدينا، وقد ذكرها له ابن النديم^(١) بعنوان: «رسالة في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس»، ويذكرها ابن أبي أصيبعة^(٢) بهذا العنوان

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريموني (Gerard von Cremona) بين عامي ١١٦٧ و ١١٨٧ م، في مدينة قرطبة بإسبانيا؛ ثم نشرها في الأصل اللاتيني ألبينو ناجي (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان: الرسائل الفلسفية ليعقوب بن اسحق الكندي: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi في فلسفة العصور الوسطى، نشره الأستاذ كليمنس بويمكر (Clemens Bäumer) بعنوان: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters، مجلد ٢ كراسة ٥، ط. منستر (Münster)، ١٨٩٧.

في القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرف النوم والرؤيا؛ وهو يعتبرها معاً «من لطيف العلوم الطبيعية»، خصوصاً لأنه لا بدّ في معرفتهما من الدخول في ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها. ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية.

وليس تعريف النوم، الذي يعتبره المؤلف ظاهرة تعرّض للنفس، بالأمر

(١) القهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانبياء في طبقات الاطباء ج ١ ص ٢١٢

العسير؛ فهو «ترك استعمال النفس للحواس جميعاً». وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس، فهو درجة من درجات التفكير؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق: «فإذا استغرق الفكر مفكراً، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بَتَّةً، فقد تنهى به الفكر إلى النوم». والنوم، من جهة أخرى، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرق القوة النفسية بين الحس والتصور.

أما الرؤيا فتعريفها ينبنى على الكلام عن قوى النفس؛ ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً: القوة الحسية، والقوة العقلية — وبينهما منتهى التباعد —، والقوة المصورة التي هي متوسطة بين القوتين المتباعدتين.

وإذا كان الحس الظاهر يدرك صور الأشياء محمولةً في مادتها، فإن القوة المصورة — التي تسمى أيضاً قوة التخيل أو التوهّم، أو تسمى الفنتازيا، تعريباً عن اليونانية — تدرك صور الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر.

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في اليقظة، فإن القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء. وكلما زاد استغراق الإنسان في الفكر وزاد انصرافه عن استعمال الحواس، أتيحت الفرصة للقوة المصورة لكي تعمل عملها؛ لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التوفر على التصور بكليته، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس، حتى تكون كأنها مشاهدة، بل هي تكون أبيض وأنقى من الصور التي يباشر الإنسان بحسوسها المادي.

غير أن هذا هو شأن عامة الناس، أما الخاصة في براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثيل صور الأشياء مجردة، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس.

ومما يزيد في وضوح الصور المتخيلة وفي نقائها أن القوة المصورة تدرك

ما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة ،
أعني أنها تدركه بالمركز العصبي الذي هو الآلة « الأولى » لا بآلات متوسطة
(« ثانية ») ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات « ثانية » معرّضة
دائماً للاختلاف في القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً .

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر ، التي يسميها الكندي آلات
« ثانية » ، يعرض لها الفساد والاعتلال والاختلاف والضعف في ذاتها ؛ وأما من
الداخل فإن الدماغ ذاته ، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها ، حسية
كانت أو غير حسية ، قد يعرض له الفساد .

وإذن فالقوة المصورة لا يعرض لها الفساد إلا من جهة العضو الأساسي ، على
حين أن القوة الحسية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن
ناحية العضو الأساسي المشترك ، الذي تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه . على
أن الكندي يُنبّه إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص
والكدر من الدماغ نفسه .

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها في مادة ؛ ولما كانت
الصورة مقيدة بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه « ليس كل طينة (مادة) تقبل
كل صورة » ، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها
قبولاً تاماً^(١) — فإن الإدراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً
كاملاً . أما القوة المصورة فهي تدرك الصور مجردة عن المادة الحاملة لها ؛
ولذلك يرى الكندي أن الصورة النومية أتقن وأحسن من الصور المحسوسة .

ومن أجل هذا كله تكون مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة ، وتكون
مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاءً ووضوحاً .

وينبني على كل ما تقدم فرق آخر بين القوة الحسية والقوة المصورة ، وفي
الوقت نفسه فضل ودرجة للثانية على الأولى: فلما كان الحس مقيداً بموضوعه

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو .

ومقيّداً بطبيعة المادة المقيّدة له ، فهو أشبه بأن يكون مُتَقَبِّلاً مسجلاً ؛ أما القوة المصوّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعني أنها تدرك فكرة الشيء التي في النفس لا الشيء نفسه ، فهي إذن لا تصطدم بعقبات مصدرها المادة ، كما أنها تستطيع أن تنصرف في الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتركّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سببياً يتكلم وهكذا — على حين يظل الحس مقيّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهد للكندی تعريف الرؤيا ؛ فهي « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيث الأثر المادي فالرؤيا هي « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصوّرة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر » .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التي بين أيدينا ، ما يقصده الكندی من لفظ « الصورة » التي تدركها القوة المصوّرة . فإذا كانت صورة الشيء عنده هي ما به يكون الشيء ما هو ، كما في رسالة الحدود ، أو هي ماهيته النوعية — أعني الصورة الإنسانية مثلاً ، التي هي عبارة عن الحياة والنطق ، كما في آخر رسالة الحدود وفي أول رسالة الفلسفة الأولى — أعني أنه وإن كانت الصورة معنى كلياً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندی أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » في النوم ومثل قوله إن القوة المصوّرة « إنما هي مصوّرة الفكر الحسيّة » .

على أن رأى الكندی في النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيد الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين بأكثر مما يؤكد فيلسوف العرب .

* * *

يأتي الآن القسم الثاني من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تعرض الأسئلة الآتية :

- ١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟
 - ٢ — [لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها] ؟
 - ٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أصدادها ؟
 - ٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا تقع ، ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أصدادها بته ؟
- يبدأ الكندي في بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون في أن النفس لها علم بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندي هذا الرأى إثباتا يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هي التي تدرك المحسوسات والمعقولات جميعا وأن المنطبع فيها مما مصدره الحس وكذلك المعقول ، ليسا شيئين مستقلين عن النفس في حال إحساسها للصور الحسية أو إدراكها للمعقولات ، يشرع في أن يبين السبب في اختلاف أحوال الرؤيا في الإنبياء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علامة يقظانة حية » ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبىء على مقدار تهيبو النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهبو لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض المفسدة ، وكانت في الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء في الآلة التي تستعملها النفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبىء من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس في ذلك بحسب القوة والضعف في القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيبو لقبول الفكر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها في الآلة التي تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولا للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتمل للإنبياء عن الشيء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنبياء عن سفر إنسان أرته ذاته طائرة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنبياء النفس عن الشيء بشيء آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوع من التأويل .

وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتها قوية على قبول الرمز الصادق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة ،

وإن كانت الآلة ضعيفة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضد ما يبرى في المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا نظم لها ، وكانت تخليطاً ، وهي المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة لخاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها في الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الكندي عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل في أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازي بينها وبين أنواع الفكر في اليقظة فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذي يبدأ بالمقدمات الصادقة التي تؤدي إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظني الذي يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الكاذبة التي تنبئ بالضد مما يرى في النوم هي كالفكر الذي يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً ، فينتهي إلى ضد الحق ،

أما الرؤيا التي هي أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذي مظهره سقط الكلام وينكس القول

* * *

يحاول الكندي بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحي وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ (المخ) هو المركز العصبي الذي تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن نتظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور في

الدماغ ذاته ، تؤدي إلى مشقة على النفس في استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدي إلى سكون في الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الكندي .

أما سبب الفتور في الدماغ فهو ، عند الكندي ، البرودة والرطوبة المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيؤ للحركة الحسية . ولكن الكندي لا يترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهي أن النوم فكر ؛ ولذلك يقول إنه إذا فتر المخ ، وصعب على النفس استعمال الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض في النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فصدرها أنه في أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصا الطعام الرطب البارد ، تتحول طاقة الحرارة البدنية التي كانت مستنفدة في عمل الحواس وفي النشاط البدني وجه عام ، إلى باطن الكائن الحي ، وابتدى الهضم ، فتتصاعد أنجرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد ويرطب . وعند ذلك تسترخي الحواس ويثقل استعمالها ويعرض لها الفتور والانطباع أو نحوه ، على الوجه الذي هيأته الطبيعة في مختلف الحيوان .

وطبقا لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يجتلب النوم على غير هذه الطريقة الطبيعية تماما ، وذلك بأن يبدأ بإقامة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، وإطباق العينين ، والاحتياج لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثيرات الحسية ، فيسكن المخ ويأتي النوم .

ويمكن الوصول إلى هذه النتيجة أيضا من طريق الاستغراق في الفكر والتأمل العميق فيما نعرنه ، فيؤدي ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها وإلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحي وتساعد البخار الرطب البارد إلى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الكندي السكون والراحة ، لتغور الحرارة في داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غوور هذه الحرارة ، من التفرغ لطبخ الطعام وهضمه وتعويض البدن عما فقده بالنشاط الجسمي .

ومن هنا تتجلى للسكندى حكمة « بارىء الكل ، جل ثناؤه ! » في أن جعل للحيوان زماناً للراحة والنوم والهضم . فبما أن الجسم « مهتلل سيال » ، يعنى تُستنفد خلاياه في العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النومية التي تضع حداً لانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول السكندى) بين الحس والهضم ، لشي تنفرغ هذه القوة للهضم بكليتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون في أبدانهم ، لسبب ما ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم . وتنتهى الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغوور الأصداع والعينين وغير ذلك من الأعراض .

* * *

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لا بد أن أعترف بأنه ، نظراً لآى لا يوجد بين يديّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطيّة من رسائل السكندى ، وهى غير منقوطة فى الغالب ومملوءة بالعيوب الفنيّة فى الكتابة ، فإن الفضل فى حل كثير من مشكلاتها الخطيّة يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التى لا أشك فى أنها — لاعتبارات كثيرة — نقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلمات مكتوبة كتابة سيئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتمّ بها معنى ، ولكنه ليس هو المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل فى ترجيح قراءة على أخرى وفى تصحيح خطأ الناسخ فى بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالذعاء ومن أخطاء قليلة أو تجزئة للجُمَل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصرف أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها فى اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارة العربية : « وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين . . الخ » عبارة لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهى فى الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد السكندى لرسالة العقل للسكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة في مرانهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربي الذي بين أيدينا .

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث في أصل آراء الكندي في هذه الرسالة ؛ لأنه جزءٌ من البحث في أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل في حالة معارفنا الحاضرة الإحاطة بثقافة ذلك العصر على تنوع نواحيها وتعدد طوائف ممثليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامة النص الصحيح لرسائله والتقديم لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعي لما بعده من الأبحاث .

غير أني أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجي في تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، في نشرته اللاتينية التي تقدم ذكرها في أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأي باحث آخر محقق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو في النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندي لعلة رجع إلى كتاب قد أدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : في النوم واليقظة (de somno et vigilia)^(١) ، وفي الأرق (de insomniis) ، وفي التنبؤ بواسطة الرؤيا (de divinatione per somnum) ، بعضها في بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه في التعريفات قليلة منبهاً على أنها تقابلها اختلافات أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء جالينوس أو لمفكرى المذهب الأفلاطوني الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ في الجملة بحكم أوريو^(٢) ، إذ يقول : « أما كتاب « في النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التي عنوانها في النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مُبتكر للفيلسوف العربي » .

ولا يسعني إلا أن أنبه على ما يقوله ناجي من أنه من الخير توضيح العلاقة

(١) يذكر الكندي هذا الكتاب في رسالته « في كفة كتب أرسطو وما يحتاج

إليه في تعلم الفلسفة »

(٢) Hauvéau, Notices ... Tome 5 p. 201.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيات^(١) ، وأسعدك في دار الحياة ودارالمات ! سألت ،
سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيّله^(٢) ، أن أرسّم^(٣) لك ما النوم
وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك معيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى
فيه^(٤) إلى القول على قوى النفس^(٥) . وقد يحتاج الناظر في هذا النوع من العلم^(٦)
إلى التمهّر^(٧) بما وصفت ؛ فإنه إن قصر عن ذلك قصر عن فهمه ، وتبين^(٨)
مارسنا على سبيل اليّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننته لمثلك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

(١) مقابل كلمة الخفيات في الترجمة اللاتينية عبارة : *occultorum veritates* ، أي :
حقائق [الأشياء] الحفية .

(٢) هذا الدعاء والذي بعده ، خلافاً للدعاء الأول ، غير موجودين في ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها في الترجمة اللاتينية : *ut describam tibi* ، أي : أن أصف لك .

(٤) في الترجمة : *et propie in qua transgressiooest ad loquendum de etc* .

أي : وخاصة ما به تخطى (أو مجاوزة) إلى القول على (عن) ؛ ولعل الصواب في النص العربي
أن يكون : وخاصة ما تخطى فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما يتخطى فيه ، أو : ما به
تخطى . (٥) يقابل هذه الكلمة دائماً ، في الترجمة ، كلمة : *anima* .

(٦) يقابلها في الترجمة كلمة *scien ia* ، في الأغلب .

(٧) يمكن أن تُفسّر في الأصل العربي : التمييز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها في الترجمة
اللاتينية عبارة *indiget plenaria cognitione* أي يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة
التي اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لسا ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظراً
لفصّر اللام ، وهو ما يتفق مع طريقة الناسخ في الكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التمييز ، لأن هذه الكلمة تترجم بعد ذلك ، في هذه الرسالة
نفسها بكلمة *discretio* — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلاً مضارعاً مستنداً إلى المتكلم الجمع .

إن معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائتية^(١) الشيء ؛
والنوم والرؤيا أحدهما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن
القول على جوهر^(٢) النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه^(٣) وما يلحق في ذلك
بالاشتباه^(٤) .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسيّة والعقلية ،
وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم
الحى النامى^(٥) .

فإذا كانت هذه الأوائل معلومة ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعني الحادثة
عنها ، معلومة ، كانت مائتية النوم معلومة ومائتية الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل
في العدد^(٦) .

وذلك أنا نقول : « نائم » للذى ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحس
بواحد من الحواس الخمسة^(٧) .

فإذن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإننا إذا لم نبصر ، ولم
نسمع ، ولم نذوق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على
طباعنا ، فنحن نيام .

(١) يقابلها كلمة quidditas ، أى : الماهية (ماهو الشيء) .

(٢) يقابلها كلمة : substantia ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم

(٣) يقابلها : et multitudinem conversionis sermonis أى كثرة تصريح

(تقليب) القول فيه .

(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .

(٥) تكاد تكون في الأصل العربي : النام (التام ؟ أى بالنفس الناطقة التي هي تمام له =

έντελέχεια ، ولكن يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : crescens (النامى) .

(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ،

هذا إلى قد أنه أخطأ في فهم جملة : « وكانت أفعال هذه القوى ، أعني الحادثة عنها ، معلومة » ؛

فالترجمة هنا سيئة مفسدة لصورة الفكرة .

(٧) هكذا في الأصل ، ولعل السكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلًا من الحاسة .

فإذن النوم بتسكيل الرسم^(١) هو ترك الحى الثابت على طباعه فى الصلحة

استعمال الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذ كان معلوماً^(٢) قوى النفس وكان منها قوة تُسمى المصورة^(٣) ، أعنى القوة التى توجدنا^(٤) صور الأشياء الشخصية^(٥) ، بلا طين^(٦) ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكاء اليونانيين الفنتاسيا^(٧) ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولة فى طينتها^(٨) ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كفياتها وكمياتها^(٩) .

وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حال النوم واليقظة ، إلا أنها فى النوم أظهر فعلا وأقوى منها فى اليقظة ؛

فقد نجد المستيقظ الذى نفسه مستعملة بعض حواسها تتمثل له صور الأشياء

(١) يقابلها كلمة descriptio ، ومعناها : الوصف

(٢) فى الأصل : معلوم

(٣) يقابلها فى اللاتينية كلمة : formativa ، أى المصورة ، حرفيا

(٤) يقابلها : facit nos invenire أى : تجعلنا نجد (نستحضر أو ندرك)

(٥) يقابلها فى اللاتينية : individuales ، أى . الفردية أو الشخصية

(٦) يقابلها كلمة materia ، أى : مادة ؛ وكلمة « طينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة

τύλη (تنطق هولى ، تهريا) اليونانية ، ومعناها الهولى أو المادة . وقد حلت محل كلمة

طينة فى تطور الاصطلاح الفلئى عند العرب ، كلمة مادة أو كلمة هولى ، وهى عربية عن اليونانية .

ولسكلمة « الطينة » مقابل فى الاصطلاح الفلئى العبرى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛

راجع كتاب مذهب الترة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، فى الترجمة العربية لادكتور محمد

عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ س ٤٠

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة phantasia ، وهى مأخوذة عن السكلمة اليونانية :

φαντασία أو τό φανταστικόν

(٨) فى الأصل : طينتها

(٩) فى الترجمة اللاتينية لانجد كلمة تقابل كلمة : كمياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له ^(١) وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسه ، وذلك إذا انتابه ^(٢) [من] ^(٣) الشغل بفكره عن الحس ما يُعده استعمال البصر والسمع ؛ فإننا كثيراً ما نرى المفكر يُنادى ^(٤) ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيء ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أو لا ؛ فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض له في باقى الحواس عن أكثرها ^(٥) ،

وهذا فى عامة الناس موجود . فأما الخواص فى البراعة فى الذهن والعقل وقوة التمييز ^(٦) ، فإن قوة أنفسهم البراعة توجد ^(٧) صور الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحس ^(٨) .

فاذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بقية ، فقد تنهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوته المصورة هي أقوى ما يكون على إظهار فعالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معانى أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردة ، لا فصل بينهما بقية ؛ بل مع فكره فى كل ما فكر فيه

(١) فى اللاتينية نجد *secundum profundationis cogitationis in eo* ، أى : على قدر عمق الفكر فيه .

(٢) لم تيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والتي فيها برة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة النص اللاتينى ، حيث نجد : *quando advenit ei* أى : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيانها .

(٤) فى الأصل : بنادا .

(٥) هكذا فى الأصل ؛ وكأنما عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط شيء قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن فى الترجمة اللاتينية :

et similiter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum أى : وكذلك يعرض له فى باقى الحواس بحس حالتها [فى نسخة : بحس حالة أكثرها]

(٦) يترجمها جيرارد *virtus discretionis* ، وهى ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ما تقدم فى هامش متقدم ، س ٢٩٣ .

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : *facit eos invenire* = تجعلهم يجدون (أى يستحضرون ، أو يتصورون) .

(٨) هكذا فى الأصل ؛ وفى الترجمة *et non vacant a plurimo sensu* = ولا يتشاغلون عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى^(١) وأبين وأزكى من المحسوسة^(٢) ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بآلة ثانية^(٣) تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض^(٤) لها قوة أضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكراً^(٥) ولا فساد ، وإن كانت في الحى مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل^(٦) . وهذه القوة^(٧) المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [في] الدماغ^(٨) ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية^(٩) ؛ فأما الحس فموضوع له آلات^(١٠) ثوان^(١١) ، كالعين والسماع^(١٢) والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحناك

(١) في الأصل : أبقا ، ويقابلها في الترجمة : firmitus أى أقوى .

(٢) في الأصل : أذكا ، ويقابلها melius quam ui sensati ، أى أحسن من محسوسه

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد

instrumento secundo = بآلة ثانية .

(٤) في الترجمة اللاتينية : quare non accidit ei ، أى : ولذلك لا يعرض لها

(٥) في الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهداً ، لأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة

conturbatio ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر في الأصل العربي : علة ، وبها أيضاً

يصح المعنى .

(٦) في الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi أى : المشتركة للحس والعقل ؛

وهي قراءة وجيبة أيضاً . وفي الأصل : بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل ؛ فاعلمه قد سقط

منها كلمة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والمقصود بالآلة

الأولى الدماغ (المخ) كما يؤخذ من كلامه التالي . والذي يرجح تصحيحنا للعبارة أيضاً ما نجده

في الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi = cum

بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا في الأصل العربي ، ولكننا نجد في الترجمة اللاتينية et sit haec virtus formativa

وهذه هي القوة المصورة . والأصل العربي أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلمة : أعنى ، بعد

ذلك ، تقطع ما بين المبتدأ والخبر ؛ فلا بد أنه قد سبقتها كانت سقطت من الجملة مثل : في النفس ،

بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، في النفس ، أعنى [في] الدماغ ؛ أو أن

تكون كلمة : أعنى ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهي الخبر في الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛

وهذا في رأي أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهي هنا لاتسعتنا بشيء ، لأنها غامضة لغوياً

(٨) زدت كلمة : في ، لأنها في اللاتينية scilicet in cerebro ، أعنى في الدماغ (المخ)

(٩) يقابلها في اللاتينية عبارة omnibus istis virtibus naturalibus = لجميع هذه

القوى الطبيعية (١٠) في الأصل ثوانى (١١) السماع والصابح للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير^(١) ؛ فأما الدماغ ، وإن كان إذا دخل عليه فساد^(٢) ، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض^(٣) من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه^(٤) أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً^(٥) ، أعني [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة الآلات] الثواني^(٦) ؛ وقد سلم^(٧) أكثر ذلك في الأولى ، وتعرض له الأعراض في الثواني^(٨) ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بتة^(٩) ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المقوطة ، وقد كتبتها اجتهاداً ، من غير معرفة معناها ؛ ويقابل الأصل في الترجمة اللاتينية عبارة : *et omnes nervi tactus* ؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتيني أن تترجمها على وجهين : وجميع أعصاب اللمس : أو ، وجميع لمس العصب . وقد يكون الأصل العربي الصحيح هو : وجميع العصب اللامس (اللمسى) .

(٢) يقابل هذه الجملة في الأصل اللاتيني : *nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium etc.* ومعناها : وكما أنه مع الفساد الذي يأتي للدماغ يأتي الفساد أيضاً لألة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . الخ . فلا بد من فهم الفسكرة في الأصل العربي طبقاً لذلك ، لأنه هو الوضع المنطقي

(٣) في الترجمة اللاتينية : *et, propter id quod accidit ex . . . etc.* ، أي : وبسبب ما يعرض من . . . الخ . ولكن منطق الفكرة يدل على أن « ما » معطوفة على « مثل » ، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) في الأصل اللاتيني ما ترجمته : فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً ؛ وهو أسلوب أكثر استقامة

(٦) زدت بعض الكلمات للإيضاح ولأن المعنى يتطلبها ؛ على أن في الأصل اللاتيني *scilicet instrumento primo et secundo* = أعني [الـ] الآلة الأولى والثانية .

(٧) في الترجمة : *salvatur* = يسلم

(٨) في الترجمة *in secundo* = في الثانية .

(٩) في الترجمة ما ترجمته : كما تسلم الأخر ، وتعدم في الثانية *sicut salvantur aliae et*

privantur in secundo .

أبداً ووجوداتها^(١) مجردة متقنة^(٢)؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات التواني اختلافاً دائماً؛ فلذلك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها^(٣) التي يجدها الحس مع طينة، أتقن وأبين.

وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كل طينة تقبل كل صورة؛ فإننا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]^(٤) وحصى كدراً، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين^(٥)؛ فإن ألقمها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبها للصورة وأشدّها تأدية^(٦) لأمرار الصورة —

كذلك المحسوسات متبعة حوامل محسوساتها، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة؛ وأما القوة المصورة^(٧) فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن^(٨)؛ وأيضاً فإنها تجمد ما لا تجمد الحواس بته؛ فإنها تقدر أن تتركب الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج^(٩) الطين ولا أفعالها؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا^(١٠)

(١) في الأصل: ووجوداتها؛ وهو خطأ بلاشك، خصوصاً لأن الدال الأولى قد زيدت بعد كتابة الكلمة. أما معنى كلمة «وجوداتها» فأغلب الظن، بحسب اصطلاح الكندي، أن يكون معناها: «مانجده» أي «مانتضره أو تدركه»، خصوصاً وأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة: *inventioes*، ولها هذا المعنى الذي ذكرناه

(٢) يقابلها في الترجمة *nudae et manifestae*، أي: عارية (خالصة) وواضحة
(٣) يقابل هذا الكلام في الأصل اللاتيني: *quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia, firmitus et manifestius* = *festius*. فلذلك يكون أن القوة المصورة تجمد الأشياء التي تجمدها، وهي التي يجدها الحس مع مادة، أقوى وأظهر

(٤) ما بين القوسين المضعفين موجود في الترجمة اللاتينية = *et lutum turbidum*
(٥) في الترجمة: *secundum quantitatem luti* = على حسب كمية الطين، وذلك غير دقيق

(٦) غير منقوطة في الأصل؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية: *reddere*، ومعناها يؤدي
(٧) في الترجمة اللاتينية نجد *virtus formativa sensibilis* = القوة المصورة الحسية
(٨) ونجد أيضاً: *et propter illud invenimus formam somnalem* = ولذلك

مانجد الصورة النومية... الخ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة
(٩) هكذا أيضاً في الترجمة (١٠) يعني يمثل لنا أو يصور لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قَرْنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً^(١) من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً^(٢) في طينة من المحسوسة^(٣) بته التي^(٤) له أن يجد الصور بها؛ فأما فكرنا فليس بممتنع عليه^(٥) أن يوهم الإنسان طائراً أو ذارِيش ، [وإن لم يكن ذارِيش]^(٦) ، والسبع ناطقاً . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا^(٧) عند تشاغلنا^(٨) عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا^(٩) مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس^(١٠) بته .

فقد تبين [لنا]^(١١) إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورُفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأما من الأثر نفسه^(١٢) فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر .

(١) في الأصل حيوان

(٢) يقابلها في اللاتينية *inventum* ؛ فقد يجوز أن المترجم يستعمل الفعل *invenire* لافي معنى الإدراك والتخيل والتصوّر لحس ، بل في معنى الوجود أيضاً

(٣) يقابل هذا في الترجمة : في طينة من التي يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) في الأصل : الذي ؛ والضمير في الترجمة (*cuius*) يحتمل أن يشير إلى المذكور وغيره .

(٥) في الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة ، أما كلمة السبع فنترجم بكلمة *lupus* = ذئب

(٧) يقابلها في الترجمة *ei* = له (أي للحس)

(٨) في الترجمة : *apud vacationem suam* = عند تشاغله

(٩) يقابلها في اللاتينية *nobis* = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كافي الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة *quod non invenimus cum sensu omnino* ، أعني ما لا نجد

بالحس بته — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني وبين هذه النسخة التي ننشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) في الترجمة : *ex impressione vero sua* = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد

أثر الرؤيا . والسكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أي الانطباع (*impressio*) والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها؟ [ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء، قبل كونها] ^(١)؟ ولماذا نرى أشياء تُترينا أصدادها؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها، ولا نرى لها تأويلا، ولا نرى أصدادها بقية، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [بها] ^(٢) بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع] ^(٣) الأشياء الحسية والعقلية.

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون، حكيم اليونانيين، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المُبَرِّز] ^(٤) أرسطوطاليس في الأفاويل النفسية ^(٥)؛ وإنما قال ذلك أفلاطون، إذ كانت الأشياء المعلومه ^(٦) جميعاً إما محسوسه وإما معقولة، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان ^(٧) المحسوسات. وكان يقول إن النفس حاسة [أعني] ^(٨) أنها تجد المحسوسات في ذاتها، ويقول عاقلة، [أعني] ^(٩) أنها ^(١٠) تجد المعقولات في ذاتها.

وليس المحسوس في النفس شيئاً ^(١١) آخر غير الحاس ^(١٢)؛ فإنه ليس ثمَّ غير غير وغير، إنما هي ذات واحدة بسيطة؛ فالحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس، لأن المنقطع ^(١٣) فيها هو المحسوس بعينه، أعني صورة المحسوس؛

(١) زيادة في الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها في اللاتينية famosissimus ومعناها: الأشهر، ولكني آثرت المبرِّز لاستعمال الكندي لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو في كتاب الفللفة الأولى؛ أنظر ص ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها في اللاتينية: in sermonibus naturalibus = في الأفاويل الطبيعية

(٦) في الأصل المعلولة، وهو خطأ، لأنه يقابلها في اللاتينية res notae = الأشياء المعلومه

(٧) يقابلها في الترجمة: cum inventione = بوجدان

(٨) زدتها طبقاً للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة (١٠) يقابلها في الترجمة quoniam = لأنها

(١١) في الأصل: شيء

(١٢) تجد هذه الفكرة في رسالة العقل، وفي كتاب في الفللفة الأولى

(١٣) في الأصل: الطبع دون تقط، وقد صححت بما يتطلبه المعنى، ويقابلها في الترجمة

abscisum أي المنقطع، وهو خطأ بلا شك، على أنه لا بد من الاحتياط في فهم قوله:

هو المحسوس بعينه، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشيء، يعني صورته

فليس الصورة^(١) فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة^(٢) .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلا ، إذ كان معنى قولنا : « محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواجدة^(٣) المحسوس^(٤) التي هي مشتركة للحيوان أجمع [هي الواجدة]^(٥) صور أشخاص الأشياء ، أعنى الصور الشخصية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية والمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواجدة المعقول ، التي هي موجودة للإنسان ، هي الواجدة أنواع الأشياء وتميزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً في النفس ، فليس الحاس في النفس غير المحسوس ؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفس المعقول ؛ فإذا كان العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين للنفس ؛ فأما قبل أن يوجد ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص ، أعنى الأنواع والأجناس^(٦) ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات ، فهي إذا كانت للحاس العاقل ، أي موجودة لنفسه ، فهي جميعاً في نفسه ؛ فلذلك قال أفلاطون إن النفس مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذا كان النفس علامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمهما^(٧) .

(١) في الترجمة : الصور

(٢) في الترجمة immo ipsa in illa dispositione essentiae suae invenit illam formam

بل هي في تلك الحال من أحوال ذاتها تجرد (تدرك) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواجدة ، بمعنى المدركة التي تجرد في ذاتها

(٤) في الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدت ما بين القوسين لأنه لا بد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين ما يلي ، ويظهر

أن هذه الزيادة قد سقطت في الأصل العربي ، وهي موجودة في الترجمة اللاتينية

(٦) لا تقابل لكلمة الأجناس هذه في الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة في الترجمة : et illis quae sunt de genere eorum

et specie ipsorum = وما هو من جنسهما ونوعهما

فاذن^(١) قد يقرب أن يَدَبِّينَ ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تَقْدِمْةٍ معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علامة يقظانة حيية ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبئ بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى مُتَهَيِّئًا^(٢) لكمال القبول بالنقاء^(٣) من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها^(٤) في آلة ذلك الحى^(٥) ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله^(٦) في التهيؤ كذلك^(٧) يكون كثرة ما يؤدى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعنى [في]^(٨) أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعنى الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبلي ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هي العلة في الرؤيا التي تُقَدِّمُ الإنباء بالشئ عينه قبل كونه .

فأما الرامزة^(٩) فإنها إذا كانت الآلة أقل تَهَيُّؤًا لقبول إنباء النفس الحى^(١٠)

- (١) يقابل هذا الكلام في الترجمة : et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus etc. = فاذاً قد يقرب أن نبين ما العلة فإننا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اليفظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربي والترجمة فرق
- (٢) في الأصل : متهى
- (٣) في الأصل : بالنقا
- (٤) يقابلها في الترجمة *impressiones suas* = آثارها . وفي الأصل العربي نجد : آثارها ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكليف
- (٥) هكذا في الأصل العربي ؛ ويقابل ذلك في الترجمة عبارة *in instrumento essentiae vivi* = في آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأ في النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني
- (٦) في الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، في هذه العبارة وفي فعل يؤدى بعد ذلك ؛ وهذا أقرب الى منطلق التمسك ؛ ويسمح الضمير في الترجمة (*suae*) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس
- (٧) في الأصل العربي : لذلك ، وهي خطأ
- (٨) زيادة بحسب الأصل اللاتيني
- (٩) لعل الرامزة هي الرؤيا الرامزة ، وإلا فالذى يقابلها في الترجمة هو كلمة *innultio* ، ومعناها الرمز أو الإنباء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتيني هي : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ
- (١٠) لامقابل لكلمة : « الحى » في الترجمة

بها^(١) ، بالأشياء^(٢) ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطّف] ^(٣) لاتخاذ الحى ما أرادت
اتخاذها إياه بالرمز : مثلا أقول كأنها أرادت أن تُرِيه سَفراً ، فأرته ذاته^(٤) طائرة
من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنقطة ، وذلك^(٥) إذا لم تقوَ الآلة على أن
تقبل أسباب الفِكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين^(٦) يوجد منهم من
يفكر فى الشىء قبل كونه ، فيستعمل الفِكر الصحيحة^(٧) بالمقدمات الصادقة
[المؤدية] لمثل ذلك الشىء المولدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل] ^(٨) ما فكر
فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخريج مثل
تلك الفِكر^(٩) ، فيصير اعتقادهم^(١٠) ظنونا—والظن ذو طرفين متناقضين ، أعنى
هو كذا ، وليس هو كذا ، فإن اتفق وقوع الظن على حقيقة الشىء كان صادقا ،
وإن اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظنا كاذبا—وكذلك يعرض فى الرؤيا ،

(١) الضمير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مرتبطة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشياء. فى الترجمة كله :
de nominibus = بالأسماء ؛ والترجمة فى هذا الموضع مؤداهما أن الآلة أقل قبولاً لإنباء
النفس الذى به تُسبىء النفس بالأسماء عنها « (animae, qua enuntiet de nominibus ab eis)
وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل

مغلوط فى هذا الموضع

(٣) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقابل الكلمة اللاتينية :

subtiliatur = يتلطّف

(٤) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصا لأن المقابل اللاتينى هو كلمة ipsum

= ذات ، نفس (لا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص)

(٥) فى الترجمة نجد et similiter = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السباق

السابق والنالى

(٦) يقابلها فى الترجمة de hominibus vivis = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل

الحى فى معنى الإنسان ، غالبا

(٧) فى الترجمة نجد et utitur cogitatione sua sana = فيستعمل فكره الصحيح ،

وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكالا للمعنى

(٨) هذه الكلمة لا بد منها للمعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(٩) نجد فى الترجمة ab hoc ut egrediatur huiusmodi = عن أن تخرج مثل تلك

الفكرة منها

(١٠) يقابلها فى الترجمة : credulitates = اعتقادات

إذا قصرت عن نظم الفكر من المقدمات الصادقة^(١) ، فتصير فكرتها ظنة ؛
فما وقع على حقيقة الشيء ، كان تأويلاً ، أعني ما يُرمز به ؛ وما وقع على تقيض
الحقيقة كان ما يدل على ضد ما يرى الحى من الرؤيا .

فبهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز^(٢) ، وهو من التمثيل في المستيقظ^(٣) ، كما
ذكرنا ؛ [ف] الحزر ، أعني الظن ذا الطرفين ، [هو] الذى^(٤) يصدق تارة ويكذب
تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل
الظان ظناً قويا الواقع^(٥) بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهنًا^(٦) ،
فإنه لا يقع^(٧) بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة في الظن فكالضعيفة الظن في اليقظة^(٨) ،
فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة
عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالصد ، فإن الظان أبداً ظناً

(١) لامقابل لهذه الكلمة في الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة

antecessiones ، خلافا لترجمته لها قبل ذلك بكلمة : propositiones

(٢) يقابل هذه الجملة في الترجمة عبارة Estae ergo sunt intentiones cogentes

animam ad visionem vel ad innuitionem = فهذه هي المعاني المضطرة النفس إلى

أو إلى الرمز

(٣) لعله يقصد أن الرمز في الرؤيا هو بمثابة التمثيل في حالة اليقظة ، أعني تمثيل الشيء بما

يشبهه . وفي الترجمة : et est de assimilatione in vigilatione = وهو من التمثيل

الرؤيا في اليقظة

(٤) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لامقابل لها في الترجمة اللاتينية ،

بمحيث تكون جملة : يصدق ، خبراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلها زائدة ، أو

لعلها : هو الذى .

(٥) هكذا في الأصل ، ويقابلها في الترجمة كلمة cadens = واقفاً

(٦) نجد في الترجمة هنا زيادة يسيرة شارحة هي : scilicet argumentatione = أعني بالدليل

(٧) في الترجمة quoniam cadit = لأنه (فإنه) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون

الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضية . أما إذا قرأنا : لا يقع ، فلا بد أن هذا يشير

إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لانسعفا هنا بمعنى

(٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام (مثل : « في النوم » ، بعد كلمة الظن الأولى)

به تم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فهي : Qui autem est debilis cogitationis est :

strictae cogitationis in vigilia = ومن هو ضعيف الفكر فهو قاصر (مقطوع أو

ضيق) الفكر في اليقظة

ضعيفاً هو المحطى ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤيا التي تُسرى رأيها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثير ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى^(١) ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط المفكر^(٢) في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلاً عما لطف من^(٣) الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط في اللفظ ، كالحكي عن حمزة بن نصر وذويه^(٤) ؛ وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي للمساء أضغاثاً^(٥) ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ وإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المُنبئة^(٦) ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المنبئة للحى فهي بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتل استرخى^(٧) عن حال اعتداله وتَهَيَّأَ للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينا في الأقاويل المشاكلة لذلك ، أعنى في القول

(١) في الأصل يحكا ؛ ويقابل الجملة في الترجمة non est ei ordo, quo narratur = فليس لها نظم يُحكى به .

(٢) هكذا في الأصل ، ويقابل الجملة في اللاتينية quod accidit permiscenti cogitationes in vigilia = كما يحدث لمن يخلط الأفكار في اليقظة .

(٣) في الأصل : عن ، وهو خطأ .

(٤) في الأصل : حمزة من بصير وذويه ، دون نطق ، ويقابلها في الترجمة sicut narratur de Hamet filio Nazir, et alliis = كالذي يحكى عن حامت بن تزيير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزه بن نصير ؛ على أن ابن الجوزي يذكر في كتابه « أخبار الحمقى والمغفلين » (ط . دمشق ص ٢٤) أخبار أحمق يسمى حمزة بن بيض ، فاعلمه هو .

(٥) في الأصل أضغاث .

(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلها أن تكون : المينة أو المنبئة ؛ وترجمها المترجم اللاتيني بلفظ mortua = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ في الأصل العربي أو في ترجمته .

(٧) في الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى
الفكرة ، فحدث ^(١) النوم وما يُسرى [في] ^(٢) النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُور ^(٣) الحرارة في باطن بدن
الحى وبرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بغور ^(٤) الحرارة في باطن
البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد
وسكنت حر كأتنا ، فبرد ظاهر أبداننا ، وبطنت الحرارة ، استرخت حواسنا ،
وثقل علينا استعمالها ، وانطبق ما كان منها استعماله بالفتح ؛ وإن كان الحى
على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت ^(٥) الطبيعة له ما يريحه من الحس ^(٦) ،
كالذى يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتحقيه تحت الأجنان العليا ؛ وإن كان
طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في الحرر
والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيئة لتضيق سواد ناظرها
وتوسيعه ، والجفن متقلص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل
استعمال الحس على الحيوان ^(٧) ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا
أردنا استدعاء النوم سكتنا أبداننا من الحركة ، وأطبقتنا أبصارنا ^(٨) ، واحتلنا
لإظلام موضعنا ، وبعادنا عنا الأصوات ، لأن يبطل استعمال الحواس ، فيكون
النوم الذى حددنا في أول كتابنا هذا .

(١) في الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة في الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن قرأ : يُسرى النوم ، وهو غير صحيح .

(٣) في الأصل : عور ؛ ولا شك في أنها غور ، من غار الشيء غوراً وغسوراً وغياراً ،

بمعنى ذهب مُتعمقاً وسفُئلاً ؛ أما المقابل اللاتينى فهو profundatio = غور ، تعمق

(٤) في الأصل : بعور ؛ وقد صححناها نظراً لأن المقابل اللاتينى هو propter submersionem

= بسبب غور (انقار) .

(٥) في الأصل : هيث .

(٦) في الترجمة نجد : natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu =

هيأت لها الطبيعة ما يعلقها بحجبها عن الحس . ذلك ، .

(٧) في الترجمة مانصه العربى : لا يحس بشىء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٨) في الترجمة palpebras = الجفون .

ومن الدليل^(١) أيضا على ذلك أنا إذا أبطننا الفكر^(٢) إبطنانا شديداً ،
وأكببنا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا^(٣) لذلك ،
فبرد ظاهرُ أبداننا^(٤) ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا
الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع^(٥) ما بطن من الحرارة من البخار الرطب
البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا في عقب التعب^(٦) الشديد ، ما لم يكن في
أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة^(٧) ؛ فإننا محتاج إلى تسكين أبداننا من
الحركة المتعبة ، فإذا سكتناها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة
الباردة الرطبة ؛ وقد^(٨) تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس
من سياستها للأبدان^(٩) ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفرغ^(١٠)
الآلة الهاضمة للهضم وإفادة البدن من الغذاء خلفاً من كل ما سال وتحمل منه

(١) في الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة .

(٢) في الترجمة : cogitationem nostram = فكّرنا .

(٣) في الترجمة : et quiescere facimus membra nostra = وسكّنا أعضائنا .

(٤) في الترجمة : tunc infrigidatur ... etc. = برد عند ذلك ... ؛ فالترجم يعتبر

من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) في الترجمة : in successione laboris vehementis = في عقب العمل الشديد .

أما التعب فمقابلته اللاتيني الحقيقي هو : fatigatio .

(٧) في الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، في الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك في جملة واحدة ، وهو

غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهي ربما كانت عن أصل مغلوط ، لم يستطع المترجم

تصحيحه ، فعبارة هي : illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus = فإن

هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن المترجم اللاتيني قرأ كلمة : جنس ، على أنها

كلمة : خير .

(١٠) في الترجمة : et evacuat = ويفرغ .

بالتعب ، مع تفرغها أيضا الحرارة لطبخ ما في باطن البدن بيطونها في باطنه^(١) ؛
وهذه هي العلة التامة^(٢) لتكون النوم^(٣) .

فإن باريء الكل ، جلّ ثناؤه ، صير للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات
والقوى التي للغذاء^(٤) النامي^(٥) لجسم الحي ، إذ هو متحلل سيال ؛ فإنه
لا يكمل ما يملا ويُرَبِّي^(٦) جسم الحي ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا^(٧)
ما يشبه الدعة والهدوء والنوم^(٨) ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة
نومية^(٩) تُفْرِغُ الطبيعة للهضم بكامل ، وتمنعها الانقسام في قوتها^(١٠) ، للحس
والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملا ما يفرغ من أعضاء
جسم الحي وينفذ^(١١) من قواه^(١٢) ؛ ومن الدليل^(١٣) على ذلك أن الذين تبرد قواهم

(١) في الترجمة : quod est in interioribus corporis concavitatibus et in suis

interioribus = ما في التجاويف الداخلية للأبدان وما في بواطنها ؛ وهو لا يطابق
النص العربي تماما .

(٢) في الترجمة causa finalis = العلة التامة (الغائية ؟) .

(٣) في الترجمة ipsius somni = لنوم ذاته . (٤) في الأصل : للغدى .

(٥) هكذا في الأصل ؛ ويقابلها في الترجمة faciens quiescere = المريح . على أن نما

يُسمى ، من الأفعال المتعدية (نماه بيت كريم) .

(٦) في الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) في الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت ال « لا » ، تمشيا مع المعنى وطبقا للترجمة اللاتينية .

(٨) في الترجمة id est somno = أعني النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة (quies somnifera = راحة جالبة للنوم) .

(١٠) في الأصل : في قريها ؛ وقد صححتها ، لأن المقابل اللاتيني لها هو in virtutibus suis

= في قواها ؛ ويشير الكندي إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) في الأصل : وبعد ؛ وقد صححتها بكلمة : ينفذ ، تمشيا مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز

أنها في الأصل : ما قد ، أو بعد ، أو ما عدم . أما المقابل اللاتيني فهو replere quod evacutur

de membris corporis viviet quadam parte virtutis

جسم الحي ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفذ من قواه ، هي

من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتيني يترجمها بتصريف بوم

الحظا ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) في الترجمة et de significationibus = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل

حال ، لأن معنى الدليل في اللاتينية هو argumentatio .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُؤمرون بالنوم لتقوى^(١) طبائعهم على الزيادة في الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص^(٢) والتعب^(٣) والأدوية كلة أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدة اليأس وغرور الأصداع والعينين ويبس جلدة الوجه على العظم وتقلص الشفتين^(٤) وجود الريق ، كالذي يعرض لمن استفراغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التي فناها سبب الموت ، لقلّة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذ قوتها مقسومة للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهره ، وإن كثر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية^(٥) الموافقة في إعانة^(٦) النوم على الهضم ، عظم بدنه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذ قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو^(٧) ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية^(٨)

(١) في الأصل : لتقوا .

(٢) في الترجمة = expulsio = الإخراج .

(٣) في الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) في الترجمة في هذا الموضع زيادة في ذكر أعراض السهر : زوال لحم المنخرين ، حتى يصير الأنف محمداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السببية . أما في الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماماً في الأصل العربي ، وقد قرأناها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عون ، إعانة .

(٧) في الأصل العربي : فيماذا هي فيه كما قدمنا نافع في ... الخ . وقد آثرتُ الوقف عند كلمة هي ، واعتبار كلمة فيه تحريفاً لكلمة فهو ، وذلك طبقاً للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فيماذا هي فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) في الأصل غير متميزة ، وقد قرأناها : بنية . ويقابلها في الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخلاف^(١) ما نفذ^(٢) منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مسهمات
الأمور ! والحمد لله ، ولي الحمد ومستحقه ، حمداً كفاً^(٣) نعمه على جميع خلقه^(٤)

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

[Faint handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

(١) في الاصل : اختلاف ؛ وهو غير مؤدّر إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ،
بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافذ ؛ ويقابلها في الترجمة كلمة *restauratio* =
إعادة الشيء إلى ما كان عليه .
(٢) في الترجمة *quod elongatum est ex eis* = ما بعد منها .
(٣) في الاصل : كفا ، بدون قطع ولا همزة .
(٤) هذا الدعاء غير موجود في الترجمة ، ونجد في آخرها ما ترجمته : ولأجله (النوم ؟)
هذه الرسالة ، انتهى .

رسالة الكندي في العقل

مقدمة

هذه رسالة تبين المعاني التي تستعمل فيها كلمة «العقل» ؛ وهي أول حلقة بالعبارة في سلسلة الرسائل الفلسفية ، التي تعالج نفس الموضوع ، والتي نجدها في الفكر العربي بعد الكندي ، خصوصا عند الفارابي وابن سينا وابن رشد .

والمؤلف يذكر أن بيانه للمسألة إنما هو « على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين » ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن « حاصل قول أفلاطون في ذلك هو قول تلميذه أرسطو » .

والرسالة قصيرة ؛ وهي تقريرية ، أعني أنها تقرّر الآراء والأحكام العامة وتذكر أسماء بعض الفلاسفة ، لكن دون إفاضة في إقامة البرهان على ما فيها ؛ وقد عبّر الكندي عن ذلك بقوله إن كلامه فيها « موجزٌ خبِرِيٌّ » ، وأنه كلام « مرسل » .

ونجد فيها ما نجد عند الكندي في سائر رسائله من إشارات الجري على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات ، مما يناسب بطبيعته حالة التأليف وغايته في دور بداية التفكير والتصنيف في الفلسفة عند العرب في أوائل القرن الثالث الهجري .

* * *

وتبدأ الرسالة ، بعد الديباجة الموجهة إلى من سأل بيانا في موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء ، ببيان أول لأقسام العقل وبتعريف كل منها بحسب رأي أرسطو ، كما انتهى ذلك إلى الكندي أو كما فهمه هو .

ثم ينتقل المؤلف ، مما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس ، إلى الكلام عن نوعي الصور : [الهيولانية (المادية)] ، وغير ذات الهيولي (المجردة أو المعقولة) ؛

✓ ثم يستطرِد إلى الكلام في أن الصورة المحسوسة . إذا اكتسبتها النفس — أو أفادتها ، كما يقول الكندي — أصبحت هي والنفس شيئاً واحداً ، على خلاف حالها ، إذا لم تكن في النفس ؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس . ثم يقرر أن العقل صورة لا هيولى لها ، ويمضى في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل ، ويخرج من ذلك إلى تعريف « العقل المستفاد » ، الذي موضوعه الأشياء الثابتة ، التي هي بالفعل أبداً .

✓ وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل ، يقرر الكندي قاعدة أساسية في فلسفته ، مستمدة من فلسفة أرسطو ، وهي أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء آخر بالفعل .

و ينتهي هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية في النفس هي والنفس شيء واحد^(١) . وهذا على خلاف العقل الأول الذي هو « بالفعل أبداً المُخْرَجُ النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة » .

وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد ، لأن الكندي يعود بعده إلى الكلام في العقل وأقسامه من جديد :

يوجد عقل ، هو « علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني » ، وتوجد عقول ثواني . والعقل الثاني هو ، فيما نرى ، الذي ينقسم إلى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل ظاهر . ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنة هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها .

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التي ينسب الكندي القول بها إلى

القدماء ، خصوصاً لأرسطو ؟

يذكر أ . ناجي^(٢) (A. Nagy) أن أرسطو في الفصل الخامس من الكتاب

(١) يجد الفارسي هذه الفكرة في رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

ص ١٨ . (٢) في مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندي (أنظر ٢٨٣ ص ١٨ .

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل ^(١) νοῦς ποιητικός ^(٢)
وأن الإسكندر الأفروديسي تكلم عما يُسمى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος ؛
ويلاحظ ناجي أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الأفروديسي
ثم يقول :

« وعلى هذا فإما أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكي يجعلوا
النظرية التي يعرضونها قيمة أكبر ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في
الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا في نظريتهم إلى مصدر غير معروف لنا ومنحول
في أغلب الظن . ولا يمكن الآن أن يُعطى جواب حاسم على سؤال من يسأل :
أى هذين الفرضين هو الصحيح ؟ ومثل هذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد
المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندراني . وإني أميل
من جانبي إلى الفرض الثاني ، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد
يتجلى بنوع خاص في هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفي عند العرب » .
ويحاول ناجي أن يؤيد افتراضه بما يجده في رسائل أخرى يذكرها ، من
آثار واضحة للمذهب الأفلاطوني الجديد .

أما الذي تناول مشكلة نظرية العقل عند الكندي بالبحث المفصل فهو
العالم الفرنسي ا . جيلسون Et. Gilson ، وذلك في مقال طويل بعنوان :
Les sources gréco - arabes de l' Augustinisme avicennisant
(الأصول اليونانية — العربية للمذهب الأوغسطيني المتأثر بابن سينا) ، ظهر
ضمن مجموعة : Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen
âge ، التي نشرت بباريس ، في المجلد الرابع ، عام ١٩٢٩ ، من ص ٥ إلى ص
١٤٩ ، خصوصاً ص ٥ — ٢٧ .

(١) تجنبتنا هنا لفظ الفاعل ، لأن لعبارة « العقل الفاعل » في الفلسفة العربية مدلولاً خاصاً
ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذي يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ
« العقل المنفعل » ؛ ولكنه لا يذكر « العقل الفاعل » صراحة . فنسبة هذا إليه استنتاج من
الصراح بحسب المعنى الذي يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نفس كتاب
النفس فيما يلي .

Blow
Pinda

يذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والسكندى والقارابي في العقل وكتاب النفس لابن سينا تكونان ، في داخل ماثور فلسفى متواصل ، سلسلة يكمل بعض أجزائها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبع التقدم في النظر الفلسفى المتجه إلى تكوين مذهب في العقل ؛ وهو يجد عند القديس توما في كتابه الذى ردّ فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)^(١) ، في الكتاب الثانى ، من الفصل التاسع والخمسين إلى الثامن والسبعين^(٢) ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ، كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا) ، في القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التى أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا الماثور ، الذى مرّ بفلاسفة العرب وشمل تياره رجالا من كبار مفكرى النصرانى في العصور الوسطى ، توحد عند أرسطو ، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير ، فإنه يبدأ بتلخيص ما تضمنه النص المشهور في كتاب النفس ، عن العقل ، وهو في الفصل الخامس من الكتاب الثالث ص ٤٣٠ من سطر ١٠ إلى سطر ١٩ ، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين) :

١ — في النفس شيء هو بمثابة المادة ، وشيء بمثابة الصورة ، أو بعبارة أخرى : فيها عقل يقبل أن يصير كل شيء ، وعقل يقدر على أن يحدث كل شيء .

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شيء هو ملكة (habitus) أو كما فى اليونانية (ὡς ἐξ ἑστῆς τῆς) = كملكة ما ، كوجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود) .

(١) وقد ترجمه إلى العربية الطران نعمة الله أبو كرم المارونى ، بعنوان : « مجموعة الردود على الحوارج » — بيروت ١٩٣١

(٢) هذا ما يذكره جيلسون ، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فما بعده ، لأن فكرة العقل فى هذا الجزء الأخير من محور الفصول .

- ٣ — نسبتہ للمعقولات بالقوة ، إذ يجعلها معقولات بالفعل ، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة ، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἶον τὸ φῶς = مثله مثل النور) .
- ٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته (χωριστός)^(١) .
- ٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής) = غير قابل للانفعال أو التأثير أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء .
- ٦ — غير ممتزج (ἀμιγής) (= غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟) .
- ٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) = τῆ οὐοία ὄν ἐνέργεια (= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)
- ٨ — غير مائت ، وأزلى (في مقابل الحادث) ، دائم (في مقابل الفاسد) :

ἀθάνατος καὶ αἰδίου

- ٩ — أما العقل المنفعل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαρτός = فان) ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو في النص المتقدم يختص بالعقل الذي في النفس ، فإنه — متابعة للعالم Rodier في الغالب^(٢) — يقول : « إننا لو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

(١) معنى هذه الكلمة في اليونانية : المنفصل ، أو المفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفي العربي) أو المجرد ؛ أو ما يقبل الانفصال ويمكن انفصاله أو مفارقتها . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparé الفرنسية التي لها المعنى الأول الذي ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعاني التي لا شك فيها للكلمة اليونانية ، فليس هو — في أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذي في النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه في النفس ويقول في الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً مستقلاً عن البدن ، بدليل كلامه التالي بعد ذلك (راجع النص الكامل للكلام أرسطو فيما يلي) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة في كتاب ما بعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لا يتقوم وجوده بشيء آخر . وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، في موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولا .

(٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره من ٦ .

الطبيعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤-٢١ و ١٠٧٤ ب^(١) سطر ٢٨-٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع^(٢) من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦-٣٤)^(٣) ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الإله نفسه .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة في الموضوع ولا تطابق تام في الصفات التي هي أساس للحكم الذي ينتهي إليه .
فما لا شك فيه أن أرسطو في الموضوع الذي أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذي في النفس الإنسانية :

أما في الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات المحرك الأول : فهو — بالاختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما تتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — في ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذات المحرك الأول أكمل موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاته ؛ فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقل لأكمل موضوع ، وهي دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدهما .

وكذلك في النص الثاني يدور الكلام حول المحرك الأول ، وأنه واحد بالحد والعدد ، وأن التعقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقاً لمعنى الألوهية ، وأن المحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكمل ؛ ولو كان يتعقل غير ذاته ، لما كان متعقلاً للجوهر الأكمل ... الخ

أما في النص الذي يشير إليه العالم الفرنسي من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضوع الذي يقصده — ولعله يقصد

ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبسبب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالي أحمد لطفى السيد باشا ، الجزء الثاني

س ٣٥٣ وما بعدها ، خصوصاً ص ٣٥٦ — ٣٥٧

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعنى العقل — فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذى هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء «إلهى» (أو قدسى كما يترجم أستاذاً لطفى باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشيء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعله أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية » .

ومن الواضح أن التقابل — فى ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادى ، وبين الجزء الروحى العقل الذى فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحده ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل فى الإنسان — أعنى العقل — بأنه إلهى ، فليس فى هذا ما يبرر أن يكون هو الإله ؛ لأن صفة «الإلهى» تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحياناً ؛ فيوصف بها الشيء العجيب والشريف ، وغير العادى ^(١) . وبالرغم من أن اليونان كثيراً ما يستعملون الصفة ومعها أداة التعريف فى محل الاسم — حتى فى هذه الكلمة التى نحن بصددنا (τὸ θεῖον = الإلهى = الإله) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لا يدل على أنهما شيء واحد ، خصوصاً لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل فى شيء ، ولا يتصل بشيء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأى صورة من صور التركيب .

ومن البين أن الكلام فى معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام فى ماهية العقل الذى فى النفس ؛ وبذلك تسقط المشكلة التى تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذى فى النفس هو الإله أم لا — لاسيما أن من المعروف فى مذهب أرسطو

(١) فثلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهى الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ، وهى العناصر .

أن المحرك الأول متعالٍ عن الكون ، مفارقٌ له ، لا علمٌ له به ، وليس له من التأثير في الكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون .
ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو في كتاب النفس — وهي الحيرة التي لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الإصطلاحات والأفكار ، وهي إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات الماثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أمامسألة : هل العقل المنفعل مادي جسيماني ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير ممتزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكلها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وحده وبحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلي الذي يضعه في يدينا في أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

* * *

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسي في العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكري العصور الوسطى في العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبه من تفسير أو من تغيير معالمه عند الحاجة ، هو الذي كوّن القالب الذي حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ ويبين جيلسون رأى الإسكندر ، مميّزاً بينه وبين رأى أستاذه أرسطو كليس Aristoclés .

أما أرسطو كليس فهو — كما يحكي الإسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أي أرسطو) العقل بالحس : لا بد في الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشيء المحسوس ، و (٣) من شيء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك في التعقل : لا بد من (١) عقل هيولاني (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالفعل ، ومهمته

تجريدُ الصور من الماديات وجعلها معقولةً وإخراجُ العقل الهولاني من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشيء المحسوس) ، و (٣) من امتلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، في رأي أرسطوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقا بين أرسطوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلي — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد في التعقل فعلٌ إيجابي ، على حين أن الإحساس انفعالٌ سلب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أي جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (habitus) التي تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء تقابل وكيف نشأت ؟

في رأي أرسطوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقةٌ تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع في عقلنا الملكة التي تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولتفهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا وبين العقل الفاعل من جهة ، وبينه وبين عقلنا من جهة أخرى مثل أرسطوكليس بالضوء والأشياء التي يكشفها . فالضوء هو في الحقيقة الذي يحدث الرؤيةَ بالفعل ، وهو بذلك يرى نفسه ، كما تُرى الأشياء التي يرى إياها ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقل الذي يحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضا ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلا ، لأنه عقل بطبيعته من قبل ؛ لكن لما كان يفعل في موضوع ملائم لكي يكتمله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا يفعل قط ، بل يزداد ثروة ويسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن ههنا صعوبة : العقل الفاعل غير منفعل ، ولكنه متصل بالجسم المتمكن في المكان ؛ وهذا ربما يجعله خاضعا للحركة والانفعال . وقد أراد أرسطوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجح إلى رأي أصله رواقى ، فتصورَ علاقةَ العقل الفاعل بالمادة التي يفعل فيها علاقةَ الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين في بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلا — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً في كل جزء وبالفعل دائماً وفاعلاً دائماً؛ وإذن يكون العقل الهولاني جسماً ، وهذا ما ليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذي يستعمل المادة ويفعل فيها ، وهي هنا العقل الهولاني . فعقلنا مركب من شيء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهي ومن فعل العقل الفاعل؛ ولولا فعلية العقل الفاعل أو إمكان البدن ، لاستحال الفكر؛ فالبدن الإنساني مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضر فيه من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهولاني ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، وإنما نفكر؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهي ، ويمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذي قد يصنع بالآلات التي تعطى له أو بدونها — وإن فسد البدن ، بقي هو كما هو^(١) .

إما الإسكندر الأفروديسي (الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل في كتابه « في النفس » (*περι ψυχης*) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسم منه في رسالة مستقلة ، بعنوان : في العقل والمعقول (*De intellectu et intellecto*) . والعقل عنده ثلاثة أقسام^(٢) :

١ — عقل هولاني (*νοῦς ὑλικός = intellectus materialis*) ،

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما بينه جيلسون — معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالعبرة في بيان المسألة على العلامة القرني .

(٢) يخالف جيلسون رأي الأستاذ Bréhier في اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيماً رباعياً : (١) العقل بالقوة أو الهولاني ، (٢) العقل المكتسب (لا بمعنى المستفاد *adeptus* بل بمعنى بالملكة *in habitu*) ، (٣) العقل بالفعل أي التعقل الفعلي الذي تكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن في هذا تدقيقاً أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائماً يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب نصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلمة *materia* (مادة) و *potentia* (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسمانياً ، بل هو — لأنه بالقوة ويمكن أن يصير بالفعل — شبيهة بالهيولى التي هي بمثابة استعداد ، والتي تقبل أن تصير كل شيء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لكي يعقل = *intellectus qui intelligit* *et habet habitum ut intelligat* ؛ أو : *νοῦς κατ'ἔξιν* = عقل بحسب الملكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها^(١)) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملكة لمباشرة التعقل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلاً ، فإن الثانى معرفة واستعمال لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنين متمايزين ، بل هما شيء واحد ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملكة التعقل .

٣ — عقل فاعل = *intelligencia agens* ، أو باليونانية *νοῦς ποιητικός* ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولانى ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسنا ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجى ، يمنح عقلمنا معقوليته والصورَ معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لا بد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ وبدون هذين يبقى العقل بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعنى أن تصير عقلاً بالفعل الذى به يتعمل العقل معقولاته . هذا لا يمكن أن يتم من جهة العقل الهيولانى وحده ، لأنه قوة صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لا يمكن أن يتم من جهة العقل بحسب الملكة وحده ، لأن هذه هي حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يتم من جهة الصورة للمعقولة وحدها ، لأنها ما دامت فى المادة فهى لا تكون معقولة إلا بالقوة ؛ فلا بد بالضرورة من عقل يُحدث الاتحاد بين العقل والمعقول ، فيُخرج العقل من حالة

(١) كل هذه المعانى تحتلها الكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولة بالقوة إلى حالة المعقولة بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى في تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإله نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمى ، في الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقل المستفاد (intellectus adeptus) أو العقل المستفاد الفاعل (intellectus adeptus agens) . وهذه التسمية ترجمة لكلمة $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ التي في الأصل اليوناني للإسكندر ، ومعناها : في الخارج أو من الخارج أو الخارجى . ويرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهي تعارض وصف العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخطأ ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذى بالملكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذى صار فيما بعد عقلاً مستقلاً . ويقول العلامة نفسه إن اسم أرسطوكليس خلط باسم أرسطوطاليس في النص اليوناني الأصلي للإسكندر ، ودخل هذا الخلط في الترجمات العربية واللاتينية ، فكان ذلك سبباً في أن نُسبت لأرسطو نظرية في العقل لا مسئول عنها إلا أستاذ الإسكندر ، يعنى أرسطوكليس .

وهكذا وصل ما في رسالة De intellectu للإسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين مضطرباً ، بسبب الخلط بين آراء أرسطوكليس وأرسطو أولاً ، وبسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التى امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانياً ؛ وإذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمي أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذى يتكلم عنه ، عقلاً مقارناً » (١) ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذى يعنيه الكندي بقوله : العقل الأول الذى بالفعل أو العقل الذى يسميه الفارابى في رسالة العقل بالعقل الفاعل ؛ وهذا الأخير هو الأقرب المقصود ، لأن العقل الذى يعنيه الكندي هو الذى يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، العلة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الكندي يتكلم عن معنى العقل عند أرسطو . ومن البين — كما سنرى فيما بعد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابى فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص ١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر في العقل، بسبب مجيء الترجمة العربية بينها وبين الأصل اليوناني، نسبت للإسكندر عبارات وآراء ليست له، بل هي مترجمية العرب^(١) : « فالعقل الفاعل (intellectus agens) ، وهو الله عند الإسكندر، يصير العقل الفعّال (intelligencia agens) عند العرب ، وهو جوهرٌ مفارق متميزٌ عن الله وعن الإنسان في وقت معاً ؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف في الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد (adeptus) وهو اللفظ الذي يقابل ، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية ، التي يظهر أنها (في رأي جيلسون) لا تدل ، عند الإسكندر ، فيما يتعلق بالعقل الذي يتكلم عنه ، إلا على وصفه بأنه خارجي بالمعنى المطلق » .

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة ἐπίκτητος اليونانية . وإذا كان تزيلر (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد (intellectus adquisitus) عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين هو الـ νοῦς ἐπίκτητος أي العقل المكتسب أو المستفاد ، عند الإسكندر ، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات : أولاها أن المقابل اللاتيني « للعقل المستفاد » يتكرر مراراً في الترجمة اللاتينية لرسالة العقل للإسكندر ، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة « للعقل المكتسب أو المستفاد » لا توجد في الأصل اليوناني قط . هذا إلى أن كلمة

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الإسكندر في رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجي ؛ وعند العرب فكرة العقل الفعّال أو المستفاد ، وهذا كان له أثر في الترجمة اللاتينية للإسكندر . ولنلاحظ أولاً أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجوا رسالة الإسكندر التي يتكلم عنها ، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للإسكندر ما ليس له ؛ وثانياً أن العقل الفعّال عند الفارابي لا يحل محل العقل الفاعل الذي هو الآله ، عند الإسكندر . بل هو أول رتبة من العقول العليا ، بحسب مذهب الصدور ؛ وثالثاً أن العقل المستفاد عند الكندي — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المعقولات الكلية فيه ، وهو عند الفارابي مرتبة من مراتب العقل التي للعقل الإنساني (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلي) . وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا في ترجمة لفظ يوناني إلى لغتهم وفي فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجوا الإسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات ، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذي ذكرناه . انظر مناقشتنا لرأي جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندي عن الإسكندر، فيما يلي .

(adeptus) هي الترجمة اللاتينية لكلمة $\thetaύραθεν$ (= الخارجي) التي في الأصل اليوناني ، لا لكلمة $ἐπίκτητος$ (المكتسب أو المستفاد) . وإنه وإن كان يمكن الرد على هذا بأن الإسكندر في رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضوع ونقلوها إلى رسالة « في العقل » ، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضوع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه ؛ « فالعقل المستفاد الذي يتكلم عنه الإسكندر في هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكة ، منظوراً إليه بعد أن حصّله العقل الهولاني ؛ والنصوص لا تسمح بشك في هذا » . أما العقل الفاعل الذي يتكلم عنه الاسكندر فهو دائماً $\thetaύραθεν$ و $ἐξώθεν$ (= خارجي ، من الخارج) ؛ لكن الترجمة اللاتينية عندما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد)^(١) تقصد العقل الفاعل المفارق ، وهذا لا شأن له بما يسميه الاسكندر العقل المكتسب ؛ فإن هذا ليس مفارقاً ، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالتعل ؛ وإذن فالعقل المكتسب في الموضوع الوحيد الذي يذكره الاسكندر فيه لا يقابل ، في نظر جيلسون ، العقل المستفاد عند العرب ، وهذا العقل ، في كل المواضع التي يتكلم العرب عنه ، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الاسكندر أكثر مما يشبه عقلنا نحن^(٢) . ويتهى جيلسون إلى نتيجة ضرورية ، في نظره ، وهي أنه بدلا من أن نقول مع تزيلر إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر ، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأننا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب في نص الإسكندر^(٣) ؛ والذي تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثي

(١) انظر تفسيرنا لمعنى العقل المستفاد عند السكندی ، فيما بعد ، فلعلنا أن توضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى .

(٢) أقول : والنصوص عند السكندی والفارابي تثبت عكس هذا تماما .

(٣) وهذا مجرد زعم ، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الاسكندر في ترجمتها العربية ؛ وهو لتعليل خطأ ، وقع فيه اللاتينيون . ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الاسكندر عن العربية ، إذا فرضنا صحه زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الاسكندر . وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التي كان يجوز أن لها شأناً في تكوين نظرية العقل عند العرب .

للعقل؛ ويرى جيلسون أخيراً أن العرب ، عند ما ترجموا رسالة الاسكندر ، صبغوا آراءه بالصبغة العربية ، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مهَّد السبيل أمام فكرة يجب التماس أصلها عند الفارابي^(١) .

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذي يعقل وله ملكة لكي يعقل ، عند الاسكندر ، كان يتضمن عقليين متمايزين ، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثي كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذي خمسة أجزاء :

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابي يصرح في أول رسالته في العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقترن بوجود عقل هو ذات مستقلة ، بل قد تتكلم طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد ، كل بحسب مذهبه ؛ فالاختلاف إنما هو في تصور الشيء الواحد . وكذلك المفكر الواحد قد يتكلم في مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة في عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس ، عند الفارابي ، عقلاً مفارقاً ، بل هو العقل الإنساني نفسه ، إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلاً بالفعل ، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له ؛ فهو إدراك العقل لذاته ، من حيث هو صورة مجردة ، قد عكست المعقولات ، فنصورت بها ؛ فهو مرتبة في التعقل في حدود ميدان الإنسان ، وإن كانت تجعل العقل الإنساني في مكان معين بين صور الموجودات . ومراتب التعقل الإنساني التي أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكون سلسلة متصاعدة متداخلة الحلقات — راجع ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ — ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ من رسالة الفارابي في العقل طبعة بيروت ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفاعل عند الفارابي ، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو في كتاب النفس ، وبغسره الفارابي ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطوني الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر في العقل الإنساني وفي غيره ، ولكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات (ص ٢٧ ، ٢٣ — ٢٤) ؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه ، ويقول الفارابي (ص ٣٥ — ٣٦) إنه هو العقل الذي يذكره أرسطو في مقالة اللام . من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابي عن العقل ، من هذا الوجه ، يعبر عن مذهب أرسطو في ثوب من الأفلاطونية المحدثة : العقل الفاعل هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور ؛ وهي ، بحسب هذا المذهب ، مراتب بعضها فوق بعض ؛ وفي أعلاها المبدأ الأول « الذي هو العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول » ، الذي صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة (ص ٣٥ — ٣٦) . أما العقل المستفاد فهو ، كما تقدم ، العقل الإنساني في المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الإنسان في التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر ، بل أين مذهب الإسكندر في هذا كله ؟ !

- ١ — العقل الهيولاني
٢ — العقل الذي يعقل وله ملكة :
٢ — عقل بالفعل }
٣ — عقل بالملكة }
٣ — العقل الفعال :
٤ — عقل مستفاد }
٥ — عقل فاعل }

ويقرّر العلامة الفرنسي أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليين ، كان قد وقع ، لأنه أشر في فهم النص اليوناني وتفسيره . ثم يقول إن هذا التطور تمّ عند الكندي والفارابي .

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندي حاول أن يثبت أن نظرية الكندي في العقل وتقسيمه له يرجعان للإسكندر الأفروديسي . فإذا وجد أن الكندي يقسم العقل تقسيماً رباعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذي يسميه الكندي الظاهر ، ويُسمى في الترجمة اللاتينية تسمية ترجمتها : المبين أو المظهر^(١) — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليل الشأن ، بحيث لا ينبغي عليه فرق بين تقسيم الكندي وتقسيم الفيلسوف اليوناني ؛ وذلك أن الكندي ، في رأى جيلسون ، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقلّ مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجي بما قد أدركه عقلنا من قبل ؛ فهو في الحقيقة ليس ، في جملته ، إلا الفعل الذي به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر^(٢) » (ص ٢٣) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندي لا تطابق التسمية التي جرى عليها الإسكندر ، حاول أن يبين ، رغم هذا ، أن المقصود

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد .

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون ، ليس له سند صريح من كلام الكندي .

بالأسماء شيء واحد : فالعقل الذي بالقوة في النفس هو عند الكندي ، جزء منها . والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهولاني » . وهذه التسمية ، في نظر جيلسون ، تميّز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الكندي ^(٢) ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص ٣٢٢) أن معنى الهولانية التي يتكلم عنها الإسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهي إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحد ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين ، عند الكندي أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندي والاسكندر ، إذا نظرنا في كيف يتصور الكندي فعل التعقل : المعرفة هي تعقل صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهي تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهي تقع تحت العقل ، وتقابل الأنواع والأجناس .

ولكي يمكن أن تتصور تعقل صورة بواسطة العقل ، فلا بد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو في الحالة الأولى يسمى عقلاً بالقوة ، وفي الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء في وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسائية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الحسية لا تكون الصور المحسوسة في النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هي والنفس شيئاً واحداً ، بواسطة الفعل الذي يتقبلها . وهذا يكون أحرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هي : كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلاً أو معقولاً بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندي ، لكي يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة الفرنسي يعترف أن ما يقوله الكندي عن هذا العقل أقل وضوحاً وتمييزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك في أن رأيهما

(١) ولو كان الكندي ينقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً

صريحاً ؟ !

في هذه النقطة واحد : الكندي يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثاني الذي هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هي : « نوعية الأشياء » ^(١) . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندي « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » ^(٢) ؛ والكندي يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً ^(٣) ، وهذا هو الذي يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعلية المعقولة التي التي هي قادرة على قبولها . و بعد أن يقرر جيلسون أن الكندي يؤكّد أن هذا العقل مفارق ، ينتهي إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهولاني عند الاسكندر والعقل بالقوة عند الكندي من جهة ، وبين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الكندي من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الكندي مقابل للعقل الذي له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندي بدليل استعماله مثلاً « لا يترك مجالاً للشك في التقابل الدقيق بين المفهومات في كلا المذهبين » ، فالعقل الثالث عند الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من

(١) إن قول الكندي : « الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع في رسائل الكندي . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذي هو علة العقول جميعاً والذي ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو في — تصور الكندي — الفاعل الأول لكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندي ، العقل الإنساني الذي قد صار بالفعل بفضل امتلاكه المعقولات الكلية . وهذا التفسير يجد ما يؤيده في كلام الكندي عن العقل المستفاد في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالاً للتراع . ولعل الترجمة اللاتينية لرساله الكندي هي التي أضحت جيلسون ، فجعله يحسب أن عبارة : « الذي هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الأول ؛ وهذا ظن خاطئ ، لأن العقل عند الكندي هو العقل الأول الذي هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الأول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفاً له غير موجود عند أرسطو ولا هو موجود عند أحد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الكندي ، هي صفة العقل الإنساني بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هي صفة العقل الأول .

القوة إلى الفعل»^(١)؛ والمقصود، في رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو «العقل المستفاد للنفس من العقل الأول»^(٢) ويعتبر هذا العلامة الفرنسى أن العبارة القاصرة المضطربة التى يستعملها الكندى لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل، وأن هذا هو بالضبط الملكة (habitus) عند الاسكندر». ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندى يصف هذا العقل بأنه «قُوَّةٌ للنفس»؛ قد اقتنته وصار موجوداً فيها، كالكتابة التى قد اقتناها الكاتب وثبتت فى نفسه، وأن هذا المثال الذى يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التى يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتينى للاسكندر؛ وهو يشبه، فى الحقيقة، كلام الكندى.

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندى المختصرة لا تحتوى على شيء إلا وهو موجود فى رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذى ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندى العقل بالقوة بملكته، والعقل الفاعل الذى يقوم بدوره فى جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، ويرى أن «المفاهيم قد أضعفت، كأن الكندى قد وجد صعوبة فى فهمها جيداً، ولكنها لم تصل إلى الحد الذى يجعل تعرفها مستحيلاً، بشرط أن نبحثها عن كثر وهى ستبرز واضحة عند الفارابى».

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية فى رسالة الكندى تواصل أفكار الاسكندر، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها: أولاً: واضح أن اصطلاح الكندى فى الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر فى الترجمة اللاتينية أكثر مما فى الأصل اليونانى؛ والكندى يسمي عقله: *intelligencia*^(٣)، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

(١) أنظر نص رسالة الكندى، فيما يلى.

(٢) بحث جيلسون، ص ٢٥.

(٣) يعنى عقل مفارق؛ لكن ليس الكندى هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية،

بل المشول عن ذلك هو مترجم الكندى إلى اللاتينية.

الفاعل عند الاسكندر ، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تم^(١) ؛ وليس ثم أى شك في أن الـ intelligencia عند الكندي وخلفه كان له أثر في ترجمة رسالة الاسكندر ، وهو الذى حلّ محل الـ νοῦς عند الفيلسوف اليونانى^(٢) . ومن الواضح أنه في أثناء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدد ، بعد أن صار في الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على الـ νοῦς θύραθεν (= العقل الخارجى ، أو العقل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً ، جعل الناس لا يستطيعون أن يجدوا له معنى . والعقل المستفاد عند الكندي هو الصورة المعقولة التى لا هيولى لها ولا فنتاسيا ، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول^(٣) .

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد ، بعد أن كونه العرب ، أثر في نفس الاسكندر تأثيراً رجعيّاً ؛ فقد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً في مذهب الفيلسوف اليونانى ؛ فجعل من العقل الفاعل عقلاً ، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين : θύραθεν و ἐξώθεν ؛ فترك الاصطلاح الأول للاسكندر ، وجعل من الثانى عقل آخر تُرجم بالمستفاد^(٤) .

- (١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندي هو العقل الأول عند أرسطو ، أما عن الفارابى فالقول بالعقل الفاعل جزء من مذهب الصدور .
- (١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندي هو العقل الأول عند أرسطو ، أما عن الفارابى فالقول بالعقل الفاعل جزء من مذهب الصدور .
- (٢) ولكن لو صح أن مترجم الاسكندر إلى اللاتينية تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا في فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد . إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عند العرب إلى جانب العقل الفاعل عقول أخرى والعقل الإلهى أيضا .
- (٣) أنظر هامش رقم ١ من ٣٢٩ مما تقدم ، وراجع معنى العقل المستفاد عند الكندي ، فيما يلى .

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر ترى الدليل على أن العرب أدخلوا في مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده . والحق أن تعليل جيلسون لنشأة فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تعليل سطحيّ تعسقى .

بعد هذا العرض الطويل الذي قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون في الموضوع الذي نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها في ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندي على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التي نريد أن تناقشها .

أما فيما يتعلق بعموض نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه هو الإله ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . ولنقرر هنا أن العموض في مذهب أرسطو ليس في مسألة العقل الإنساني بوجه عام ، ولا في هويته (أهو الإله أو غيره) بقدر ما هو في الحقيقة في أنواع هذا العقل ، أو في خلوده ، وفي علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف في مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع في ذاتها قوى النفس التي دونها ، ولكنها تمتاز بشيء يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς)^(١) . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتي فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو في تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος (= الفكر) ، و νοῦς θεωρητικός (= عقل نظري) ،
τὸ ἐπιστημονικόν (= القادر على المعرفة ، القوة العلمية) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشد في الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو في تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική (= القوة الفكرية العملية أو العقل عملي) ، و λογιστικόν (العقل المفكر المقدر ، القوة المقدرة)

وإذا كان العقل النظري ، كما يقول أرسطو^(٢) ، « لا يفكر في شيء مما هو عملي ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتنكب عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه تتعلل الأشياء التي مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملي هو الذي يفعل بقصد

(١) انظر مثلاً كتاب النفس كتاب ٢ فصل ٣ من ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ من ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ،

س ١١٣٩ س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظري ، و « هو الذى به ننظر فى الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذى يحكم فى موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء ^(١) .

وإذن فغاية الأول هى معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثانى معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغى أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد فى العقل ، لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلاً ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدية .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوعٌ من النفس آخر ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد » ^(١) ، وهو متقدم فى الوجود على البدن « وهو وحده [فى مقابل قوى النفس الأخرى] يأتى [فى الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهى » ^(٢) ، « هو يظهر أنه يولد ^(٣) [فينا] جوهرًا ما ، تامّ الوجود ، وأنه لا يفسد » ^(٤) ، « وهو بذاته غير منفعل » ^(٥) ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة ^(٦) .

أما القوى النفسية الأخرى فهى غير مستقلة عن البدن ، وهى معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه ^(٧) .

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس من ٤٣٣ ا س ١٢ فا بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، س ٤٣٢ ب س ٢٧ وما يليه .

(١م) كتاب النفس من ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده .

(٢) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) من ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٣) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعد العدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٤) كتاب النفس من ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٥) نفس المصدر من ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٦) نفس المصدر من ٤٢٩ ا س ١٠ فا بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فا بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، س ٤٣٠ ا س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر من ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده ، س ٤٢٩ ب س ١ فا بعده ، س ٢٦ فا بعده ، وكتاب تكوين الحيوان من ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنساني هو نص كتاب النفس الذي أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥)؛ ولكي يمكن تكوين رأى في المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان، وذلك بالاعتماد على النص اليوناني الأصلي^(١)؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه في الطبيعة كلها يوجد من جهة شيء^(٢)، هو الهوى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة)؛ ويوجد من جهة أخرى شيء آخر، هو العلة^(٣) والقاعل الذي بفعله يحدث كلُّ شيء — مثال ذلك فعلُ الصنعة في المادة — فلا بد أيضاً أن يكون في النفس^(٤) مثلُ هذا التمايز: ففيها، من جهة، العقل الذي منه تصير كلُّ الأشياء^(٥)؛ ومن جهة أخرى العقل الذي بفعله تحدث كل

(١) الفضل في ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفي تحقيق النصوص الأخرى في مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامة، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد؛ فله الشكر الصادق.

(٢) كلمة *αἰτία* في اليونانية معناها العلة أو الباعث؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة *αἴτιον*، وهي يجوز لغوياً أن تكون صفة من الكلمة الأولى. وكذلك الحال في الكلمة التالية: *ποιητικόν*، وهي صفة بمعنى فاعل. فنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لا تأكيد ذات.

(٣) يجب أن ننتبه لقيمة قوله: « في النفس »؛ فهو يدل، من جهة، على أن العقل بناحيته موجود في النفس — فلا معنى إذن لاثارة مشكلة أنه إلا أنه أم لا. وهو يدل من جهة أخرى على أن التمييز إنما هو في داخل النفس. ولما كانت النفس أوسع نطاقاً من العقل، فعمل في هذا ما يلقى نوراً على طبيعة التقسيم التالي للعقل، فلعله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التي هي وسائل وقوى مساعدة لا بد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الفراع، كما سيلى. ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلا، بل يقول: تميز في النفس بين شيئين... الخ، وتسمية العقل المنفعل عقلاً هي تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركته للعقل الحقيقي في عملية التفعل.

(٤) هذا هو العقل بالقوة، وهو ما يقابل الطرف الأول في المثال الذي يذكره أرسطو في أول كلامه؛ وليس المقصود عقلاً مستقلاً، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشئ عن اتصال العقل بالبدن. ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تستخدمها، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل انقساماً اعتبارياً، كما سنقول فيما بعد.

الأشياء^(١)؛ [فهو] كوجود ما^(٢)، شبيه بالنور : فالنور أيضا ، من وجه مآ ، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل . وهذا العقل^(٣) مفارق^(٤) ، غير^(٥) ، منفعل^(٥) ، غير ممتزج^(٦) ؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لا يستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة . وهذه العبارة لا توجد فقط عند أرسطو ، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسي — كما يقول المؤرخون . أما أرسطو فهو يقول : « الذى بفعله كل شىء » ؛ فهو لا يستعمل التسمية المحددة التي تدل على المذهب الذى يريد البعض أن ينسبه اليه .

(٢) في اليونانية ὄν ἐστις τις (= كملك ما) . وكلمة ἐστὶ لها معان كثيرة : فعل الامتلاك ؛ أو حالة الامتلاك في مقابل حالة التحصيل والكسب ؛ أو الحالة أو النحو الذى يكون عليه الوجود ؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أو للروح ؛ بما في ذلك فكرة كون الشىء في حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة ؛ أو الملكة أو المقدرة الناتجة عن التجربة = والمقصود ، في أغلب الظن ، هو حالة الوجود والملك المتعاقبة لحالة العدم والعوز ، لالكون الشىء بالفعل في أول درجاته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس ، في نفس الموضوع ، ص ١٨٢ من ط . باريس ١٩٣٤ .

(٣) يقصد بلا شك العقل ، بحسب التقسيم الاعتبارى ، في ناحيته الفاعلة ؛ وهو العقل على الحقيقة . والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناها المطلق ، يدل على ذلك ما نجد مثلا في كتاب النفس ذاته : ص ٤١٣ بس ٢٤ فابعده ، ص ٤٢٩ ا ١٥ فا بعده ، ص ٤٢٩ بس ٢٢ وما بعده (٤) كلمة χωριστός التي يستعملها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للمفارقة ؛ والمعنى الثانى هو المقصود بلا شك ، لأن عقل مادام في النفس — والكلام هنا عن العقل الذى في النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق ، أعنى مستقلا بالفعل عن الانسان — راجع ص ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة .

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθής في الغالب أنه غير منفعل ، بمعنى أنه يتعلقه للمعقولات لا يتغير ، ولا تصد صورته ، ولا يفقد طبيعته ، بل هو يتقبل صور المعقولات مع بقائه هو — وهذا ، عند أرسطو ، هو ايضا شأن القوة الحاسة ؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو ؛ وهى تقبل صورة المحسوس . دون أن تستجيب طبيعتها أو تصد .

(٦) ἀμιγής ، ومعناها : غير ممتزج ، غير قابل للامتزاج بشىء آخر ، خالص ؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة في كتات النفس — مثلا ص ٤٢٩ ب ص ٢٢ فما بعده) ؛ أو أنه غير ممتزج بمادة ، وهذا ما يذهب اليه يحيى النحوى ومن تابعه ، مثل القديس توما ؛ فهم يعتبرون كلمة « بمادة » مقدرة بعد كلمة « غير ممتزج » ؛ أو أنه غير ممتزج بالصور المعقولة التي يتقبلها ، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ ا ١١ وما يليه) : « فلما كان العقل يتعلل الأشياء كلها ، فلا بد =

بالفعل^(١) ، ذلك أن الفاعل^(٢) دائماً أشرف رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ^(٣) أشرف من الهيولى .

والعلم بالشيء بالفعل هو عين الشيء^(٤) ، أما العلم الذي بالقوة ، فهو أسبق [من العلم بالفعل] بالزمان في الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان^(٥) . ولكن ليس الأمر أنه^(٦) أحياناً يفكر وأحياناً لا يفكر . وهو متى

== أن يكون غير متمزج ، لأنه لو امتزج بأحدها ، لما استطاع تعقل الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافاً للقوة الحاسة مثلاً — غير متشعب بالأعضاء البدنية ولا متمزج بها (كتاب النفس ص ٤٢٨ ١ ص ٢١ فما بعده ، ص ٤٢٩ ١ ص ٢٤ وما بعده ، ص ٤٢٩ ب ص ١ فما بعده مثلاً) . وليس معنى هذا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه أن أرسطو يعبر تعبيراً كلياً ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لا متمزج بشيء آخر أياً كان .

(١) كلمة : « وهو » لا يقابلها لفظ يوناني ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطاً إياها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هي : τῆ οὐσίας ὄν ἐν ἐνέργειᾳ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر (بالماهية) ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [موجود] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر (الماهية ، الوجود) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة (وتحت خط) رابط للسياق ، كما هي الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما اعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفي حالة الفعل ، مستقلاً عن معقولانه — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هذا الاصطلاح الفني للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل القوي من فعل فعل وهو ποιούν ، مستنداً لغير العاقل — وهذا له دلالة من حيث الفكرة .

(٣) كلمة ἀρχὴ التي يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة (المبدأ بالمعنى الذي عند فلاسفة اليونان الأولين مثلاً أو أحد المبادئ ، أو العلة الأربع عند أرسطو) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو العائى أو الصورى أو كلاماً معاً .

(٤) نجد هذا المعنى في مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلاً ص ٤٣٠ ١ ص ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب ص ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارق^(١) ، لم يكن إلا ما هو عليه في ذاته . وهذا هو وحدَه^(٢) اللامات ، الأبدى ؛ ومع ذلك فنحن لا نتذكر^(٣) ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المنفعل^(٤) فاسد ، وبدونه^(٥) لا شيء يفكر^(٦) .

وإذن فلا بد عند أرسطو — قياساً على ما في الطبيعة^(٧) — من أن يوجد في النفس

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام في هذا النص كله يتعلق بالعقل الذي في الإنسان ؛ والقصود هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .
(٢) القصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .
(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلاً كتاب النفس من ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعلقنا التالي على هذا النص كله ، من ٣٤١ .
(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .
(٥) في الأصل : *καὶ ἀνευ τούτου* ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذي هو المبدأ الفاعل — الذي قد استعمل أرسطو في كلامه السابق عنه اسم الإشارة في صورته التي تعود على الشيء بوجه عام ، لا على الشيء المذكور ، (لأن العقل في اللغة اليونانية مذكر) ؛ وقد يعود على العقل المنفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة النحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الوجهان يجوزان بالنسبة لفعل : « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لا شيء » تصلح — لغوياً ونحوياً — لأن تكون فاعلاً ومفعولاً .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتل الوجوه الآتية : (١) وبدونه (أي العقل المنفعل المذكور قبل ذلك مباشرة) لا يفكر العقل الفاعل شيئاً ، (٢) وبدونه (أي العقل المنفعل) لا شيء يفكر . (٣) وبدونه (أي العقل الفاعل) لا يفكر العقل المنفعل شيئاً ، (٤) وبدونه (أي العقل الفاعل) لا شيء يفكر ، (٥) وبدون ذلك (هذا) لا شيء يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأول ؛ لأن الفكر يشترط فيه اتصال في شيء قابل للاتصال بواسطة شيء . هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هي أفعال للإنسان المركب لا للقوى النفسية المحردة — راجع ما يلي من ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلاً على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هي دليل على التفكير والتعبير في صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التي نجدها في كتاب النفس : من ١٤١٢ س ١٨ ، ٢٦ ، من ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، من ٤١٣ ب س ١٠ ، فا بعده ، من ٤١٥ ب س ٧ ، فا بعده — هي صورة الجسم الحي وبدونه وعقله ، كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل القصود هنا — كما أشار تريكو Fricot في تطبيق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تمايزٌ مماثل التمايز بين مادة تصير كل شيء في داخل النوع و بين علة أو فاعل يحدث كل شيء ، يعني أن في النفس الإنسانية عقلا ، هو قوة ، أي قابل لأن يصير جميع المعقولات ، وعقلا هو علة فاعلة ، تحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولات بالفعل ، بعد أن كانت معقولات بالقوة ، كما يكشف النور الألوان فيجعلها ألوانا بالفعل بعد أن كانت ألوانا بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظريا ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياء ، فلا بد أن تكون في ذلك ناحية فاعلة . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري ، قياسا على حال الطبيعة ، وجريا — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالخروج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهي : « إذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل ، وإذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لا يشارك شيئاً قط في أمر ما ، فكيف يفكر ، إذا كان التفكير ضرباً من الانفعال ؟ » ؛ وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك « من جهة أن شيئين يشتركان في أمر ما ، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفعل »^(١) .

== س ١٨١ من ط . باريس ١٩٣٤ — هو أنه في كل ما في الطبيعة ، سواء أ كان شيئا طبيعيا أو صناعيا ، لا بد من تمييز : (١) « ما منه الشيء » — أي مادته ، (٢) المبدأ الفاعل ، الذي هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأ فاعلاً ؟ يجيب تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة س ١٠٤٩ ب س ٢٤) من « أن الموجود بالفعل يحصل من الموجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل » . فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للمعقولات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة (أي بالقوة) محضة ، لا يستطيع بذاته أن يتعقل شيئا ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالاعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملاية للاحاس والتخيل ؛ فلا بد أن تتخلص منها ، وهذه هي مهمة العقل الفاعل في النفس . ويستطيع أن نضيف إلى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بمجال الإحساس والتخيل ، وهو المجال الذي لا بد أن يعمل العقل فيه بالتجريد ، حتى يتخلص منه التكني ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلّي الذي في النفس لا بالجزئي المحسوس (كتاب النفس س ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء ينفعل تحت تأثير ما مثاله (كتاب النفس مثلا س ٤١٦)

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم في التعليقات على النص — وخصوصاً عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكراً صريحاً يُشعر بالتمايز الحقيقي ، كل هذا يُلطف من حدة التقسيم الذي يجب أن نفهمه على أنه دالٌّ على ناحيتين لشيء واحد ، وإحدهما عارضة له لعلاقته بشيء آخر — كما سنرى .

وإذن فليس في النفس عقلاً حقيقاً ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحدهما له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرر للكلام عن العقل المنفعل ، الذي هو حالة طارئة للعقل ، مادام في الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح^(١) — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو الخيِّلة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم^(٢) — بعقل نظري وعقل عملي لكل منهما مبادئه وغاياته ، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنساني ، فهل معنى ذلك وجود عقليْن متمايزين حقيقةً أو كيف كان يمكن أن يتم نظام الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل في النفس دليلاً على أن

== ب س ٣٥ — ٣٦) يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فا بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصاً فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والفعال للعقل يجب أن يكونا متمايزين متغايرين في النوع . وليس في هذا ما يهتدم رأينا الأسامي في أن العقل المنفعل هو القوى النفسية التي في خدمة العقل بالمعنى الحقيقي ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة أو مبدأ للجسم العضوي كما قلنا في الهامش المتقدم . والعقل الحقيقي أيضاً صورة أو مبدأ ؛ فالانفاق في الجنس موجود ، والاختلاف في النوع موجود أيضاً . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فإن ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة منفصلة . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هي عقل ، ولها حياة من حيث هي مصدر حياة جسم حي متحرك ، فهنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمذهب أرسطو في النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية تترك باب البحث فيها مفتوحاً . على أنه لو كانت النفس على الخلاف نواحيها خالدة فهي لا تتخلد كنفس بل كصورة .

(١) مثل ثامسطيوس ومن تابعه كالقديس توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٢ — ٣٣٣

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعدداً بحسب نواحي فعله من جهة أو بحسب حالتيه مفارقاً أو متصلاً بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تميزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ما هو بالذات وما هو بالعرض في الشيء الواحد دليلاً على التعدد الحقيقي . وإذا كان أرسطو يوحد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصور أن يعدد العقل نفسه في الإنسان !؟

وينبغي أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، في مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التي تلزم عن القول بتكوين النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعي أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدة النفس !؟ (ص ٤١٦ اس ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل) .

ولاشك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليوناني أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهني لا انقسام مادي مكاني (ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، س ١٤ ، ٢٧ ، ٢٨) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدي إلى صعوبة كبيرة : فنحن في هذه الحالة لانستطيع أن نعرف في حق قوة من القوى النفسية (ولتكن المتصورة) مع أي القوى الثلاث الكبرى تشترك في الذات وعن أيها تمايز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى (كالقوة النزوعية) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً (ص ٤٣٢ ا و ب) — ولعل في هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدد بالذات من النفس .

وأخيراً فلاشك أن أرسطو بحسب كلامه في أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتي من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، في الإنسان ، وأنه شيء إلهي (لا الإله نفسه) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول في البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان في ذاته جوهرًا متحققًا بالفعل ، عقلًا بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل، بذاته وقبل قبوله للمعقولات، عقلٌ بالفعل؛ ولا الحس أيضاً، قبل إدراكه للمحسوس حسٌ بالفعل. وهذا ثابت في مذهب أرسطو.

وإذا دخل العقل في الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانبٌ منفعلٌ بحكم أن وظيفته الأساسية، وهي التعقل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل. وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص، وظائف للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته، بل هي كلها أعمال للإنسان المحسوس^(١)، لهذا الإنسان المشاهد المركب من عقل وبدن، هما وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتها، إذا انحلت. وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل في النفس الإنسانية التي هي « كمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، لجسم عضوي » أو « كمال أول جسم طبيعي عضوي »^(٢)؛ فهو يكون فاعلاً بالذات منفعلاً بالعرض؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التي يذكرها من أنه قابل للمفارقة، غير منفعل... الخ، لأن هذه كلها صفات ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقتها له. ويعرّز هذا الرأي قول أرسطو عنه إنه « إذا قارق لم يكن إلا ماهو عليه في ذاته »^(٣). فكان الجانب الإفعالي عارض، ويجب ألا تتصور أن هذا الانفعال من النوع العادي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة؛ وإذا كان الانفعال حتى في القوة الحاسة انفعالا من نوع معين، لا يصاحبه تغير ولا فساد في القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة، وليس تمثيلاً للمادة — فلا شك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك^(٤)؛ فهو تقبل العقل للمعقولات. وكما أن الحاس والمحسوس شيء

(١) انظر مثلاً كتاب النفس ص ١٤٠٣ س ٥ — ١٠ و ص ١٥٥ فما بعده، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده، ص ٢٨ وما يليه.

(٢) كتاب النفس ص ٤١٢ س ٢٧ و ص ٤١٢ ب س ٤ — ٥. قارن التعريفات التي يذكرها السكندري للنفس في رسالة الحدود، ص ١٦٥ مما تقدم، حيث تجد تعريفاً ثانياً وتجد الاصطلاح العربي في عصر السكندري.

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم، ص ٣٣٦ — ٣٣٧.

(٤) يقول أرسطو (ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠) إن انفعال المفكر، إذ يفكر، لا يزيد على انفعال المعاري، إذ يفكر، البناء.

واحد ، فكذلك العقل والمعقول شيء واحد^(١) .
وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نفس
كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، يعني :
بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقل ولا فكر^(٢) .

أما تمييز أرسطو بين العقلين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعل
أشرف من المنفعل ، فلا يكفي دليلاً على وجود عقليْن متمايزين عدداً ، بل يدل
على أن العقل ، في حالته الذاتية له ، أشرف منه في حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن
الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسدٌ فإن ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل
بمعناه المطلق فإن - فهو يقول قبل ذلك في نفس الكتاب إن العقل أبدي ، غير منفعل ،
غير مادي ، غير ممزج^(٣) . الخ - بل بمعنى تلك العلاقة التي بين العقل كجوهر معقول
من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما
تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا
يستعمل الفكرة التي كانت عند أستاذه أفلاطون أساس القول ببقاء النفس الناطقة
أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير
أن أرسطو يستعمل الفكرة في ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان
العقل (أو النفس) في ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو
في أول أمره تابع أستاذه إلى حد ما في قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن
يجعلها قاعدة أساسية في مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطو ليست مسألة تعدد حقيقي في العقل ، بل هو تعدد

(١) كتاب النفس ص ٤١٧ س ٢٠ ، ٤١٨ س ٤ - ٥ ، ص ٤٣٠ س ١

٣ - ٤ ، ٤٣١ ب ص ٧١ ، ص ٢٦ ثا بعده .

(٢) انظر المعاني الأخرى الممكنة ، ص ٣٣٧ كما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ س ٢٤ ثا بعده ، ص ٤٢٩ س ١٠ ثا بعده ، ص ٤٢٩ ب

س ١ وما يليه .

تميزي يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعله ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننهي بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو في العقل ، وهي مسألة التمييز بين درجتين في حالة الفعل للعقل الذي بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هي ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هي مباشرة العاقل للعمل أو تعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهي ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشيء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلي .

نعرف أن أرسطو يقول^(١) بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يُسكتب عليها شيء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلا بالقوة إلى حالة كونه عقلا بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات ، على النحو الذي يُسمى به عالماً من يكون عالماً بالفعل (وهذا ما يحدث عند ما يكون [العالم] قادراً بذاته على الفعل^(٢)) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه ما ، لكن لا على النحو الذي كان عليه قبل أن يتعلم شيئاً أو يكتشف شيئاً ، بل هو يكون قادراً على تعقل نفسه^(٣) » .

فالعقل يكون بالقوة — أو بالفعل إذا شئنا — من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلاً قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مالِكاً لها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بال $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ أي حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ٤٣٠ س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة $\epsilon\nu\epsilon\theta\epsilon\tau\iota\nu$ ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ ب س ٥ — ١٠ ؛ وربما يجحد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الإنجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهي أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولية . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك المعقولات هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقلها في علاقاتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات ، وهذه هي حالة الفعل أو التمام ἐντελέχεια بالمعنى الحقيقي ، وهي الحالة التي تقترن بها مباشرة العمل أو تعقلُ العقل لمعقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمعقولات^(١) .

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدتها عند الفارابي^(٢) .
ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر^(٣) ، مميّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« » تقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً ما عالمٌ ، على النحو الذي نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولكننا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة في القوة ؛ فالأول [هو بالقوة] لأن نوعه واستعداده^(٤) هو هكذا [بالطبع] ؛ والثاني [هو بالقوة] ، لكنه ، متى شاء ، قادر على مباشرة الفكر ، إن لم يمنعه مانعٌ خارجي ؛ فالذي قد أصبح مباشراً للفكر هو عالم بالفعل [بالمعنى الكامل] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشيء المشار إليه [مثلاً] هو كذا . فكلا الأولين عالم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [تخرج قوته إلى الفعل] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدلاً حالته مرات كثيرة

(١) راجع تعليق تريبكو على هذا النص المتقدم من ١٧٨ من ترجمته لسكتاب النفس ط

باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ماقدم من ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس من ٤١٧ إلى ٢١ — ٤١٧ ب من ١ فما بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد —

يعنى بالجملة أن نوع الإنسان العام أشامل لكل فرد من أفرادهِ وكذلك استعداده بما بحيث يكون قادراً على تقبل العلم .

من ضدها [إلى ضدها]^(١) ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [مجرد حالة] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالهما — إلى [حالة] استعمالهما على وجه آخر . . . لأن من يبشر النظر يصير مالكا للعلم [بالفعل] (لأن مالك العلم يصير مباشراً للنظر)^(٢) .

وجملة رأى تريكو ورأى روبان Robin (في كلامه في الموضوع في معجم لالاند الفلسفي تحت كلمة acte — كما يحكى ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة) في هذا النص الذي اكملناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحياناً ، هي أن التمييز الأساسي هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعين يصير ، عند تعينه ، في حالة ما هو بالفعل في المرتبة الدنيا ؛ وفي مرتبة تالية يتم التعيين بواسطة استعمال كذا من الصور في كذا من الهيولى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حتى له كذا من الوظائف ، أو فاعل له كذا من المقدرة والاستعداد . وهذه هي المرتبة الوسطى التي يسميها أرسطو *ἐπιπέθε* ، حالة الملك أو الامتلاك ؛ وهي حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تستعمل بمباشرة النظر أو العمل ؛ وعند ذلك يحقق الشيء أو الفاعل كمال صورته ؛ وهذه هي المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذي بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو في أكثر من موضع^(٣) إن حالة الفعل لها معنيان : هي تكون كالعالم أو كالنظر العقلي^(٤) ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة في النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأي الخطأ إلى الرأي الصواب ، وهذا هو التغير الذي يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تعبيراً بل هو أشبه أن يكون نمواً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ . من ترجمته .

(٢) يحتمل النسب هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران في المعرفة يصير من يملك المعرفة ، غاملاً بالفعل » .

(٣) ص ٤١٢ من ٩ وما بعده و ص ٢٠ — ٢٥

(٤) *ἐπιστήμη* معناها العلم والمعرفة ؛ أما كلمة *θεωρεῖν* فيقابلها النظر العقلي أو التأمل ؛

ولكن تريكو يترجمها بقوله : المران في المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان في حضورها ؛ ولكن النوم مماثل لامتلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلي^(١) .
وبعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الكندي بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذي يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

٢ اتهمنا من الكلام عن مذهب أرسطو في الموضوع الذي نحن بصدده ، وإنما دعانا إلى الإطالة في ذلك بإيجاز جيلسون — وخصوصاً ناجي — وعدم استقصائه للمسألة ، مما أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغمض ، وإلى إغفال نصوص ونواحي من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب في الموضوع أو أن تكون على الأقل بمثابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

* * *

ولا نريد مناقشة ناجي في رأيه ، بعد أن قد تبينت من عرضنا للمسألة احتمالات أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأي جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدلوه ، وفيما يميل إليه منهج بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لا نريد نقد رأي جيلسون ، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضي الخيالي الذي لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تكن دراستها ممكنة ، مما يدعو بطبيعته إلى فرض الفروض ، وإن كانت هذه الطريقة ، على أي حال ، ليست في العلم والتحقيق العلمي بشيء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر في العقل ، وأنها كانت مصدراً لآرائهم ؛ ولكنه يعترف من جهة أخرى بأن نقطة البداية في مسألة العقل توجد عند أرسطو ، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة في تجلية

المشكلة ، مع عِظَم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف في رد كل شيء — خصوصاً عند الكندي — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للإسكندر كتاب النفس ^(١) ، ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لكن بشروح سنبلقيوس أو ثامسطيوس ^(٢) لا بشرح الإسكندر ، وعرفوا كتباً في النفس أو في العقل والمعقول لثاوفرسطس وفورفير يوس وثامسطيوس وآخرين غيرهم ^(٣) ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن في معرفة رأى الكندي على الإسكندر وحده .



والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها أن جيلسون يسرف في فهم الكندي بالإسكندر ، متجاهلاً شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الكندي من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارىء لكتبه ومنتفع بما فيها . وإذا كان الكندي يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتزم أصل المسألة كلها عند أرسطو أولاً . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذي دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الكندي إلى الإسكندر على نحو فيه تكلف شديد ، لأن ما يقرره الكندي لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطر جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعاه أيضاً إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدلاً ، أو بعدم فهمه ، وإلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجموا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التي لا أساس لها .

فلنتظر فيما يذكره الكندي عن أرسطو ، لترى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولاً أن فيلسوف العرب يذكر المعاني أو المدلولات التي تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، وإن لم تكن المدلولات متشابهة تماماً أو مختلفة تماماً .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣

(٢) الفهرست ص ٢٥١

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندي ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع المعقولات والعقول الثواني ؛ وهو الذي يُخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهي عند الاسكندر . ولكن الذي لاشك فيه أن عند أرسطو أيضاً عقلاً بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضاً ، الذي هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأخرى ما يقصده الكندي هو هذا العقل الذي يعرفه الفارابي أيضاً عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادئ ، كلها... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »^(١) ، وإنه هو الذي يتكلم عنه أرسطو في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

وإذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافاً بين ما يقوله عنه الكندي وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندي — هو ، في أغلب الظن ، أول ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفي مقابلة العقول الأخرى المعولة ، التي هي عقول ثواني — على معنى صفتها ومرتبتهما الوجودية — مجردة عن المادة ، ولا تتشبه في الوهم في صورة حسية ، أو ليس لها — في ذاتها — قوة الخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحدُ العقول الثواني المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل ، وهذا العقل يكون أولاً عقلاً بالقوة ثم عقلاً بالفعل ، إذا تعقل للمعقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التي لكل كائن حي ، بل هو آت في الإنسان من الخارج ، ثم مآله أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندي بالمستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماماً . وكلام الكندي عنه لا يدع مجالاً للشك في هذا ؛ فهو استفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أول لكلمة « المستفاد » عند الكندي . ولو أننا

(١) رسالة العقل للفارابي ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٢٨ .

بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندي ، وربما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة العقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندي : « فهذه الصورة ^(١) التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا ^(٢) هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء .. الخ » على أنها تعود على العقل الأول ^(٣) ، ولا حظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . ومما يؤيد هذا قول الكندي فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) : إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى الأشياء أساميها ولا حدودها ؛ فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعنى كلياتها — هى الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

(١) يقصد العقل المجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية التخيلية — وهذا هو رأى الكندي فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة التخيلية .

(٣) وهو معذور ، فلعل الترجمة اللاتينية مسؤولة عن ذلك .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذي قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة؛ وهو في الحالة الأولى مستفاد، لأنه آتٍ للنفس من الخارج؛ وهو في الحالة الثانية مستفاد، لأنه لم يكن عقلا إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية. ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأي أرسطو؛ فلعلها من وضع الكندي نفسه، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة «المعلم الأول».

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور في تعبير الكندي، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة، كما فعل جيلسون.

هذا العقل الذي قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذي تملكه النفس، وهو «قُنْيَةٌ» لها، قد مضى وقت اقتنائها؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك؛ هو *ἐπιτελέω*، كما يصفها تريكو وروبان مثلا، وكما يؤخذ من كلام أرسطو في بيانه لدرجات العقل الذي بالفعل، وهو الدرجة التي تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله: إما بالنظر العقلي، وإما بالعمل بالمعنى العام. وإذا كان الكندي يتكلم عنه وحده فلذلك أساس من كلام أرسطو لا شك فيه، إذا تأملنا النصوص التي ذكرناها ص ٣٤٣ — ٣٤٤ X

والنفس، بحسب كلام الكندي، أن تستعمل هذا العقل وأن تظهره لغيرها أو في غيرها بفعلها، متى شاءت؛ وهذه هي المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل، كما يبينها أرسطو؛ وإذن فليس أصدق في وصفه من عبارة «العقل الظاهر» التي يستعملها الكندي. والألفاظ التي يستعملها الكندي تشف بمنتهى الوضوح عن رأي أرسطو؛ وإذا كان العقل الذي هو امتلاك المعقولات دون استعمالها «قُنْيَةٌ» ساكنة في النفس، فإن «العقل الظاهر» استعمال هذه القنينة؛ وتمثيل الكندي لذلك بالكتابة التي توجد في النفس على صورة علم بالكتابة، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو.

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن في تصنيف

الكندى للعقل ؛ فالكندى يقصد به العقل الفاعل في النظر أو الإظهار ؛ وهو ليس ملكة ، كما يذهب إلى ذلك جيلسون .

وإذا كان الكندى يعدّ أسماء العقل الثاني بحسب أحواله واعتباراته ، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً ؛ فالكلام كله عن العقل الإنساني الجزئي ، وهو — كما قد تبين بالنصوص — مطابق لمذهب أرسطو ، لولا أن اختصار رسالة الكندى يجعل معرفة ذلك عسيرة .

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الكندى عن مذهب أرسطو ، عند الاسكندر ؛ لأن كل ما يقوله الكندى يمكن رده على نحو أوثق إلى أرسطو ، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أمامنا ، وذلك دون تكلف في فرض القروض ، كما فعل ناجي أو جيلسون .

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقرب إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية ، وأدنى إلى فهمها فهما صحيحا يدل على إعمال العقل ، ويزيده قيمة وضع الأسماء الملائمة . ولا نجد ، في هذه المسألة التي نحن بصدددها ، خلطاً بين المذاهب ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه ، كالاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه في رسالة الفارابي في العقل ، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك .

* * *

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب مترجمت إلى اللاتينية مرتين^(١) :
إحداها بعنوان : *Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione* (= قول الكندى في رأى القدماء في العقل) ؛ وهي ، على القطع ، لجيرارد الكريموني ، مترجم رسالة الكندى في ماهية النوم والرؤيا .

والثانية بعنوان : *Liber Alkindi de intellectu [et intellectu]* .

(١) راجع للتفصيل فيما يلي مقدمة ناجي لنشرته لكتاب العقل .

(= كتاب الكندي في العقل | والمعقول | ، وهي يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسباني .

والترجمة في كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربي مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداها أجود ، وهي ترجمة جيرارد . وهما تختلفان في أن أحداها تشتمل على جمل أو عبارات ليست في الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً في النسخة العربية التي بين يدي ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قوبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أي من الترجمتين للأصل العربي ، فقد يجوز أن تكون كل منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين وبينهما وبين الأصل الذي نشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت في هوامش النشرة إلى بعض النقاط .

ورسالة الكندي في العقل مثال على معارف العرب الفلسفية في الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذي نرجو ألا يكون قد أمل القارئ .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث في نظرية العقل عند الفارابي ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

في العقل^(١)

فهمك الله النافعات ، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات !^(٢) فهمت الذي سألت من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحدهم^(٣) أرسطالس^(٤) ومعلمه فلاطن^(٥) الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن^(٦) في ذلك قول تلميذه أرسطالس^(٧) ؛ فلنقل في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : إن رأي أرسططاليس في العقل^(٨) أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً^(٩) ؛ والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس^(١٠) ؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع

(١) في إحدى الترجمتين ، وهي التي ترجع الى يوحنا الأسباني : كتاب الكندي في العقل [والمعقول] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أي من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... الى قوله : ومن أحدهم ، لا توجد في أي من الترجمتين ؛ بل نجد في ترجمة جيرارد : رسم قول في العقل يبين رأي أرسطو . الخ ، وفي ترجمة يوحنا : رسم قول في العقل [والمعقول] على رأي أرسطو ... الخ .

(٤) (٥) ، (٦) ، (٧) هكذا في الأصل .

(٨) عبارة : لنقل في ذلك ... الى كلمة : في العقل ، لا توجد في أي من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضاً في ترجمة يوحنا ؛ أما في ترجمة جيرارد فنجد بدلاً من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : prima quarum est instrumentum omnium ratorum et ratorum .

أي : « أولها أداة جميع العقولات والمعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يعصد بها « علة »

أو « أول » بدليل ما نجد في الكلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نجد في الترجمتين : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

العقل الذي نسميه الثاني^(١) . وهو^(٢) يمثل^(٣) العقل بالحس لقرب الحس من الحى^(٤) وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول^(٥) إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية^(٦) ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها^(٧) ؛ فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها^(٨) النفس فهى فى النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باشرت^(٩) النفس صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصوير فى النفس كالتشبيء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم^(١٠) ، لأن النفس

(١) غير منقوطة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمتين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا العنصر الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .

(٢) يشير الضمير إلى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثل أرسطو بالحس (٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد *et assimilatio rationis cum rensu* ومعناها : « وهو تمثل العقل بالحس » ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل (٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : *propter propinquitatem sensus cum veritatem et communitatem ad eam* ؛ ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو قد قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .

(٥) فى ترجمة يوحنا : فإن أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمتين نجد بدلا من كلمة الهيولانية عبارة : ذات الهيولى : *habens materiam* (٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة *apprehendit* (أى يأخذ أو يتناول أو يمسك) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة *adquirit* (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة *adquiri* ؛ ويترجم يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ *sicut similitudo in corpore* (أى : كشبه الشئ [المثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ *sicut caelatura in corpore* كالتشبيء فى الجسم) .

ليست بجسم ولا متجزئة^(١)؛ فهي في النفس والنفس شيء واحد، لا غير
ولا غيرية لغيرية المحمولات^(٢).

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هي شيئاً^(٣) غير النفس^(٤)؛ ولا هي في
النفس كالمعضو في الجسم، بل هي النفس، وهي الحاس^(٥).

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير أو غيرية^(٦)؛ فاذن المحسوس
في النفس هو الحاس.

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة، فاذن^(٧) من جهة الهيولى
المحسوس ليس هو الحاس.

وكذلك يمثل^(٨) العقل؛ فان النفس إذا باشرت العقل، أعني الصور

(١) لا مقابل لكلمة: ولا متجزئة، عند جيرارد.

(٢) نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة: *est igitur in anima, et anima est res* : *una, non aliud* (ومعناها: فهي في النفس، والنفس شيء واحد، لا غير). أما عند
يوحنا فنجد عبارة: *est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa*, *non aliud ab ipsa, nec etiam alia alietate praedicamentorum* (ومعناها: فهي في
النفس، والنفس شيء واحد، هي نفس ذاتها، لا شيء غير ذاتها، ولا هي غير بتماير المحمولات)
والترجمتان غير دقيقتين ولا تبيينان المعنى؛ فان السكندى يريد أن يقول إن الصورة، في النفس،
هي والنفس شيء واحد، لا تتغيران نفايراً مصدره غيرية المحمولات. وأغلب الظن أن المقصود
بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطوية، كما يترجم يوحنا، بل المقصود ما تحمله النفس في ذاتها،
وهذا ما يدل عليه كلام السكندى في آخر الرسالة.

(٣) في الأصل: شيء.

(٤) في ترجمة جيرارد: وكذلك ليست القوة الحاسة إلا للنفس؛ وفي ترجمة يوحنا: وكذلك
ليست القوة الحاسة إلا في النفس.

(٥) هكذا في الأصل.

(٦) هكذا في الأصل، ولعلها: بغير أو غيرية؛ على أن في ترجمة جيرارد: *non est in*
anima cum alio, aliud alteritate (ليست في النفس مع غير (بغير)، غير بالغيرية)؛ وفي
ترجمة يوحنا: *non est in anima ut aliud vel alterum* (ليست في النفس كغير أو آخر)

(٧) في الأصل: فإذا

(٨) هذه الكلمة عبر منقوطة؛ وفي ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها: يمثل، معتبراً أن الضمير
فيها يشير إلى أرسطو، فيقول ما ترجمته العربية: وكذلك يمثل أرسطو العقل؛ أما في ترجمة
جيرارد فنحنه بقرأ الكلمة: تمثل أو تمثيل، ولذلك يقول ما ترجمته العربية: وكذلك مثل العقل
في النفس

التي لا هيولى لها ولا فنتاسياً^(١) ، [و] ^(٢) اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسياً هي العقل المستفاد^(٣) للنفس من العقل الأول ، الذي^(٤) هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً^(٥) ؛ فإذا كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل^(٦) ؛ فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا بشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل^(٧) ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغيرة^(٨) ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغير ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعقولة . فإذا العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس ، فأما العقل الذي بالفعل أبداً الخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

(١) هذه الكلمة غير موجودة هنا في أى من الترجمتين ومعناها هنا الصورة المتخيلة .

(٢) الواو غير موجودة في الأصل ، ولكنها زدتها لوجودها في الترجمتين ، وقد يكون للكلام

وجه بدونها .

(٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . ونجد

كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب السكندى في الفلسفة الأولى من ١٥٥ مما تقدم .

(٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل للمستفاد — راجع من ١٥٥ مما تقدم .

(٥) في الترجمة اللاتينية : لأن ذاته (essentia) له دائماً وموجودة — وهذا مثال من

أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .

(٦) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod

est in affectu = أى : بآخر هو بالفعل .

(٧) عند جيرارد ما ترجمته العربية : وخارجة إلى الفعل بالفعل الأول ؛ أما عند يوحنا

فنجد ما يقابل الأصل العربي تماماً .

(٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أى :

لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقوله^(١) شيئاً^(٢) أحداً^(٣)؛ [فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد]^(٤)؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء واحد؛ وهذا^(٥) في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً^(٦)، فإذن العقل إما علة وأول^(٧) لجميع المعقولات والمعقول التواني^(٨)؛ وإما ثان^(٩)، وهو بالقوة للنفس، ما لم تكن^(١٠) النفس عاقلة بالفعل؛ والثالث هو الذي بالفعل

(١) في الأصل: وغافله، ويقابل هذه الكلمة في الترجمين الكلمة اللاتينية *rationatum* أو *intellectum*، ومعناها معقول؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب.

(٢)، (٣) في الأصل: شيء واحد.

(٤) ما بين هذين القوسين المضلعين، وجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى مكانه والتصرح بأنه في نسخة أخرى؛ وهو موجود في كل من الترجمتين اللاتينيتين.

(٥) فوق كلمة: هذا، توجد في الأصل العربي الذي بين يدي علامة + ويقابلها في الهامش هذه العبارة: « وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى، بلا شك) : والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس »، ورغم هذه الإضافة فلم يلا يزال غامضاً. على أننا نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة: *ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortius ea. in sensato plurimum* (ومعناها: فالعقل، الذي هو بسيط، أشبه بالنفس وأقوى منها في المحسوس كثيراً؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة: *intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensum* (ومعناها: ولكن العقل، الذي هو في البساطة أشبه بالنفس، - و بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيراً) . ولا شك أن أقرب العبارات لفهم وأحوالها لمعنى هي عبارة يوحنا. وهو في ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهماً للأصل العربي الذي نقله وأبعد عن حرفية الترجمة؛ ويجوز أن ترجمته عن أصل عربي أجود، مما يجس لعارثه قيمة خاصة. ولله يريد أن يقول إن اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس للمحسوس.

(٦) بعد هذا الكلام نجد في كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية: « فالعقل الأول أداة (علة عند يوحنا) جميع العقول والمعقولات، لكن العقل الثاني هو بالقوة للنفس ». وبعد هذه العبارة الزائدة سير الترجمتان مطابقتين للأصل العربي.

(٧) يتقابل كلمتي « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد، الكلمة اللاتينية *instrumentum* أي لآلة أو الأداة؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد يقول: إما أول لجميع المعقولات، وإما ثان... الخ.

(٨) لا يقابل هذه الكلمة شيء في أي من الترجمتين.

(٩) في الأصل: ثاني.

(١٠) فوق كلمة: تكن، في الأصل العربي علامة + يقابلها في الهامش كلمة تصر، أي ما لم تتصرف النفس عادة بالفعل.

للنفس ، قد اقتنسته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعمالته ، وأظهرته لوجود غيرها منها^(١) ، كالكتابة في السكائب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستهملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل^(٢) .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع^(٣) أن الثالث قُنْيِيَّةٌ للنفس ، قد مضى وقت مُبْتَدَأ^(٤) قنيتها ، ولها [أن]^(٥) تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [الحكماء الأولين]^(٦) في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف^(٧) ، فكُنْ به سميداً !

تمت الرسالة والحمد لله^(٨)

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio : ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن وجوده في غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجعله موجوداً في شيء آخر غيرها .

(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلاً : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترحمين اللاتينيين حيث يتلخص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسير الكلام عن العقليين الأخيرين دون خلاف مع الأصل العربي .

(٤) في الاصل : مبتدى .

(٥) هذه السكئة في هامش الاصل ، بإشارة لموضعها .

(٦) ما بين هذين الفوسين موجود في الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك في ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .

(٧) هكذا في الأصل ، ولاشك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد في ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب السكندی عن آراء الأولين في العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام السكندی الفيلسوف في العقل [والمعقول] . على أن في أواخر الترحمين اللاتينيين ، فما بينهما ، فروفا طغيفة ؛ و ترجمة يوحنا أكثر اتفاقاً مع النص العربي .

رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

مقدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هي تعريف للعرب في عصر الكندي بجملة فلسفة أرسطو وإنتاجه الفلسفي في مختلف الميادين وترتيب ذلك كله على النحو الذي يعين طالب الفلسفة .

وإذا كان ابن سينا قد حمد للفارابي بيانه لأغراض أرسطو في كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً^(١) ، فإن في رسالة الكندي هذه بياناً لكتب أرسطو على حسب « عدتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل في بعض الأحيان .

وتُسبين لنا هذه الرسالة مدى معرفة العرب ، أول عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأي الشائع بين الباحثين الأوربيين ، وهو أن العرب في أول الأمر اعتمدوا على كتب منجولة على أرسطو ، ذلك أن الكندي لا يذكر لأرسطو هذه الكتب^(٢) ؛ وهي أخيراً تدل على شأن أرسطو في تفلسف العرب بوجه عام .

(١) انظر مثلاً تنمة صوان الحكمة لليبقي ط . لاهور ١٣٥١ من ٤٢ ؛ طبقات الأطباء .

ج ٢ من ٣ - ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعم الحصى ويقال إن الكندي فسره أو أصلح ترجمته (راجع القهرمست لابن النديم من ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبعثاعن الكندي للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق - مجلة كلية الآداب ، مجلد (عدد ٢ سنة ١٩٣٣ من ١٢٧) ، فالكندي لا يذكر عنه شيئاً ، ولا نجد بين أعمال الكندي الفلسفية لا عند ابن النديم ولا عند ابن أبي أصيبعة مثلاً - وهنا موضوع للبحث ، خصوصاً لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندي ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذّاق المترجمين . راجع المقدمة .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها في إرشاد المتعلم ، ثم
نتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيماً أولياً إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ،
كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجد مواصلاً للمادة في وجوده ، وكتب
موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، مُحصياً عدد ما فيه من
الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن
لأرسطو كتباً أخرى ورسائل في أشياء جزئية .

هذه ، عند الكندي ، هي الكتب التي يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ،
ليكون فيلسوفاً بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلم الممهّد لاقتناء الفلسفة هو علم
الرياضيات والتمرن فيها ، كشرط أساسي لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات .
ولما كان أولُ جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية
(الكم والكيف . . الخ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التي هي
علم الجواهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجواهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت
— أخيراً — معرفة الجواهر الثواني (المعاني المعقولة) لا تيسر إلا بعلم الجواهر
الأولى ، فإن من يُعوزُه علمُ الكم والكيف يجب ألا يطمع في الوصول إلى
علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شيء مما يطلب من
العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن
علوم مغايرة ، من حيث مصدرها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك
هي علوم الأنبياء التي تفيض عليهم إلهاماً إلهياً ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم
ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم . وهذا يدعو
الكندي إلى التفرقة المشهورة في تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية
وعلوم الأنبياء التي تميزهم عن غيرهم والتي يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والجبلة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثالا بما أجاب به النبي عليه السلام
السلام عن سؤال من سأله في أمر البعث ، قائلا : « مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ
رَمِيمٌ؟ » ... إذ أوحى الله إليه : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَنَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ
بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » . . . الآيات إلى قوله : « كُنْ فَيَكُونُ » (آخر سورة يس ٣٦ يس)
ويفسّر فيلسوف العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال
من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن في ذلك العهد ؛ والكندى يتعجب من إحكام
الأصول التي تتضمنها الآيات ، وهي :

١ - جمع ما تفرق من البدن بالبلى أسهل في العادة من إبداءه بعد أن
لم يكن ؛ أما عند الله فليس شيء أشق وشيء أيسر ، لأن الله القدرة المطلقة على
الإبداء من لا شيء . . .

٢ - وجود الشيء من نقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار
من الشجر الأخضر الذي ليس ناراً ؛ وإذن فالشيء يوجد من نقيضه ، وهذا
دليل على أنه يحدث حدوداً أصلياً عن عدم ، بفعل مكوّنة - وإذن فأحياء العظام
الأمرة أيسر أمراً . . .

٣ - وجود الشيء الكبير الهائل من نقيضه العدمي حاصل ، وهو
السموات والأرض ؛ ففسر الأجساد أهون . . .

٤ - التمييز بين الخلق الإلهي وبين فعل الشر من حيث النوع ، نظر الآن
المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسها أن الزمان لا بد منه للخلق ، خصوصاً
خلق ما كان عظيماً . فالآيات التي يذكرها الكندي تبين نوع الخلق الإلهي
وأنه ليس في زمان ولا من مادة ، خلافاً لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان
للفعل ، وهذا - في رأى الكندي - هو مضمون : « إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ،
أن يقول له : « كُنْ ! فَيَكُونُ » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد ^(١) »

(١) في هذا كله تأييد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢)
من أن الكندي ألف كتاباً في التوحيد اسمه « فم (٤) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث
العالم كان في غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندي يقنّبّه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعدوم ، أعنى الشيء قبل كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب في التعبير ، من نحو وصفهم للشيء — على سبيل المجاز — بما ليس في الطبع ، وهو هنا يذكر أحياناً لامرئ القيس في خطاب الليل .

وأخيراً نجد الكندي أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوفُ المفكر ، بجهد الحيلة وطول الترويض والدؤوب في البحث ، أن يأتي به مجتمعاً في مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندي إلى الكلام في علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة) منتهيّاً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهي أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عدمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو في كتبه واحداً واحداً ، متكلماً عما لبعضها من أجزاء ، أحياناً ، يتكلم — في عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص في طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التي يقصدها ، لتجتمع نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يثبط عزمه في سلوكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التي إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلي هذا ذكرُ الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهي الرسالة .

وهذا نصّها :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْمَعِينُ

رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووقفك لدرك الحق واستعملك لما يوجب الحق !
سألت - أسعدك الله بطلوباتك ، فصيرها فيما يقرب منه ، ويباعد عن الجهل
[به] ^(١) ، ويكسب إنارة الحق ! - أن أنبئك بكتب أرسطو طاليس ^(٢) اليوناني
الذي ^(٣) تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، التي ^(٤) لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة
واقتناؤها ^(٥) وتثبيتها ^(٦) ، عنها ، وأغراضه ^(٧) فيها بالقول المجمل الوجيز .
واعمرى أن فيما سألت من ذلك أعظيما من المعينات على درك الفلسفة ، لما
في تبين ذلك من الزيادة في تعشيق ^(٨) الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائعة
مخايل ^(٩) مساقط الحق وانتجاع المحيي من الفعل ^(١٠) ، لما في كشف ذلك من
وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قدمنا ذكرها ،
وحسبها دركها باستقرارها ^(١١) وما ^(١٢) يمد ^(١٣) لها تبين ذلك من الصبر على الدؤوب ^(١٤)

- (١) غير موجودة في الأصل . (٢) ، (٣) هكذا الأصل .
(٤) تعود على الكتب (٥) في الأصل : واقتنائها
(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة - ومعنى تثبيتها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها وإقامة الحججة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضا عندهم .
(٧) معطوفة على يكتب فيما تقدم .
(٨) هكذا في الأصل ، وهي صيغة غير ألوفة ؛ فلعلها : تعشق .
(٩) شام بشير نظر ينظر ؛ والمخيلة الفطن ، من خال يخيل مخيلة ، وهي أيضا السحابة ، يخالها الإنسان ما طره لرعدها وبقها .
(١٠) غير واضحة تماما في الأصل .
(١١) طرق السكاهن ضرب بالحصى وخلط القطن بالصوف إذا تكهن ؛ واستغرق الرجل بين الصغوف ذهب بينها ، واستغرق الإنسان الشيء اتخذ طريقها .
(١٢) هكذا في الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .
(١٣) دل هذه الكلمة كالتاء ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأبا ودؤوبا جد وتعب .

في قطع مسافاتها واستضلاع^(١) تحمل ثقل الموت فيما أقول^(٢) على بلوغ المطلوب منها الذي لا يقاس إلا بقطعها ، وسيا^(٣) إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيلُ جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قنيتها ، وعون على تناول ما يليه^(٤) من مقصودها ، وتسهيل لما بقي من مستوعراته ، ومذلق^(٥) للحركة التي هي غرضه . فرسمتُ لك من ذلك ما هو بالغٌ مرادك من مسألتك^(٦) وبعض ما هو زائد في تحديد بصر^(٧) عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا غيرها — فإن كل مُراد إنما يُراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — وبقدر ما هو كافٍ في مسألتك ، وباللَّه توهمنا ، وعليه توكلنا ، وهو حسبنا في جميع أمورنا

مكتبُ أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استطرافها على الولاء^(٨) ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفاً ، بعد علم الرياضات^(٩) هي^(١٠) أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات :

وأما النوع الثاني فالطبيعيات :

وأما النوع الثالث فمما كان مستغنياً عن الطبيعة ، قائماً بذاته غير محتاج إلى

(١) ضلع الرجل صلاعة صار قوباً شديداً الأضلاع ، فهو ضليع والمضطلع بالأمر هو القوي عليه . ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع ، ولكن معناها النهوض بالشئ أو تحمله ، وطريقة تعبير السكندى من استعمال الأضلاع في معرض الترادف تؤيد ذلك .

(٢) هكذا العبارة في الأصل ويمكن إصلاحها : أقدر .

(٣) هكذا في الأصل بدون لا . وكنت قد أضفت كلمة لافي بعض المواضع ، (أنظر مثلاً ص ١٠٢)

وتركت الزيادة هنا ؛ فلعلها صحيحة أيضاً ، خلافاً للمشهور .

(٤) في الأصل : على ما يناول ما نلته ؛ دون تنقيط إلا تقتطين فوق الحرف الذي قبل الأخير من الكلمة الأخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر : على تناول ما نلتسه .

(٥) لسان ذليق وذلق أي فصيح ، وسكين ذلق أي حاد ؛ وذائق السكين حده .

(٦) في الأصل مسيلتك — دون نقط للباء .

(٧) في الأصل بصو ، وهو خطأ قطعاً . وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة .

(٨) في الأصل الولي ، وفي اللغة جاء القوم ولاءً وعلى ولاءً ، أي جاءوا متتابعين .

(٩) هكذا في الأصل : وقد أبقيتها . (١٠) في الأصل : وهي

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة :
وأما النوع الرابع ففيم لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة ،
فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منها المسمى قاطوغورياس^(١) ، وهو على المقولات ، أعني الحامل
والمحمول ؛ والحامل هو ما سُمي جوهرأ ، والمحمول هو ما سُمي عرضاً محمولا
في الجوهر غير معط^(٢) له اسمه ولا حدّه :—

إذ المحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطى الحامل له اسمه وحده ، كالخى
المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حياً^(٣) ويُحدّ بحد الخى الذى هو جوهر
حساس متحرك لغير شيء خارج عنه ؛

وكذلك الكيفية المقولة على البياض ؛ فإن الكيفية هى التى يلحقها ويقال
عليها : هذا البياض شبيه لهذا البياض^(٤) ، وهذا البياض ليس بشبيه لهذا البياض ؛
وهذا الشكل شبيه بهذا الشكل ، وهذا الشكل ليس بشبيه لهذا الشكل ؛ فقد
أعطت الكيفية المقولة على أنواع الكيفية أنواعها التى هى مقولة عليها ،
اسمها وحدّها .

(١) هكذا فى الأصل : وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هى ، محافظة على ما يجوز أن يكون
هو الصيغة الأولى للاسلاحات والكلمات العربية : لأن الصيغة الجارية هى : قاطيغورياس .
وفى اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق : كاتيغوريا) بمعنى الاتهام أو التعريف
والكشف والتعبير أو الصفة التى يقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص ، وهى
من فعل بهذه المعانى . وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حسد كبير . أما السين
الذى فى الكلمة العربية فإنها حرف السين الذى زيد فى الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليونانى :
περι لها ، ومعناه : فى ، عن ، حول — بحيث يكون المعنى : فى المقولة... الخ . على أن كتاب
المقولات من منطق أرسطو يسمى أيضا قاطيغوريا — كما نجد ذلك فى الترجمة القديمة له — حيث
نجد العنوان هكذا : « كتاب أرسطو طالس المسمى : قاطيغوريا ، أى : المقولات » والحقيقة
أن كلمة κατηγορία (المقولات) تنطق كاتيغوريائي — فالغالب أن الإسم العربى تعريب
للجمع اليونانى ... راجع سورة مخطوط منطق أرسطو المحفوظ فى مكتبة الجامعة .

(٢) فى الأصل : محمول ، معطى (٣) فى الأصل : حى .

(٤) فى الأصل : عايبا شبيه هذا البياض ... الخ ، وقد أصلحنا النص بما يقتضيه التقابل

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعطِ البياض حدّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو] ^(١) الجواهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نصبة الشيء ^(٢) .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس ^(٣) ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال فى المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعنى من حامل ومحمول .

(١) ما بين القوسين المضلعين زيادة للإيضاح أو للاكمال .
(٢) التصب بضم النون والصاد معا أو فتحهما معا ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشيء المنصوب القسام أو المرفوع الموضوع أمام الناظر . والنصبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية للمرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنصبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هى الكيفية التى يكون عليها وضع الشيء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربى يقابل كلمة $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسطاطليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على تواليها فى هذا النس ، هى : الجوهر : οὐσία ، الكم : ποσόν ، الكيف : ποιόν ، الإضافة : πρός τι ، الأين : πού ، متى : ποτέ ، يفعل (الفعل) : ποιεῖν ، يتفعل (الافعال) : πάσχειν ، له (= أن يكون له = الملك) : ἔχειν ، الوضع : κείσθαι .
(٣) وباليونانية περί ἑρμηνείας (تنطق : پيريهرمينياس ، ولكنها تكتب فى العربية على أنحاء شتى) = فى (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذى يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة وينظر فى أنواع القضايا والعلاقة بينها . . . الخ .

وأما الثالث من المنطقيات فالسمى أنولوطيقى ^(١) [الأولى] ^(٢) ومعناه: العكس من الرأس ^(٣).

وأما الرابع من المنطقيات فالسمى أنالوطيقى الثانية ، وهي الخصوص باسم أفوذقطيقا ^(٤) ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا ^(٥) ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا ^(٦) ، ومعناه : المنسوب

(١) هكذا في الأصل — على أن كلمة ἀναλυτική (صفة مفرد مؤنث — على تقدير ἡ τέχνη ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليل . وأنا لوطيقى الأولى هي كتاب القياس ، وأنا لوطيقى الثانية هي كتاب البرهان . والكتابتان يسميان باسم يدل على التحليل لأن موضوعهما على التوالي هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .
(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة ἀνάλυσις معناها تحليل الشيء إلى أجزائه ، وكتاب أنا لوطيقى الأولى كله في الواقع تحليل لموضوعاته وتميز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهي هكذا واضحة في الأصل ؛ ولا أظن أنها مغلوطة أو محرفة ، فلعل فيما تقدم ما يلقى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة ἀποδεικτική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكتيكي) معناها : برهاني أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال السكندى لكلمة الإيضاح في مقابل الكلمة اليونانية معناها على معرفة الاصطلاح الفلسفي القديم عند العرب .

(٥) كلمة τοπική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توبيكي) معناها : مكاني . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن الواضع التي يمكن منها اتخاذ قضايا تصحح أساساً لاستدلالات . وهذا في الغالب يكون عند الجدل وفي الخطابة للاقتناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط في التناقض وبحيث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن τα τοπικά (= تاتويكا = المكانية = الواضع الجدلية) هي اسم هذا الكتاب من منطلق أرسطو (٦) أصل : وهو

(٧) كلمة σοφιστής معناها الأول هو الرجل النافع الممتاز ، ثم معلم الحكمة أو الحكيم . ولكن لما انحرف معلمو الحكمة في عصر سقراط إلى المبالغة في تعليم الفصاحة والخطابة والجدل الكلامي بقصد الوصول إلى إثبات القضية وبغرضها والدفاع عن كل رأي ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المعالط المتخادع الذي يزعم القدرة على إثبات كل شيء وعلى إبطال كل شيء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة σοφιστικός أي المعالط المتخادع = السوفسطا . أما كلمة ἡ σοφιστική (هي سوفستيكي) — على تقدير كلمة τέχνη — أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المعالطة ، يعنى السفسطة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي^(١) المتحكم^(٢) .
وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغى^(٣) .
وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعرى^(٤) .
فهذه كمية الثمانية المنطقية .
فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التي باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء
الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :
الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعي^(٥) ، الثاني كتاب السماء ،
الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو
الموسوم بالعلوى وبالقول على النهايات أى التي تتلاطم^(٦) ؛ والخامس كتابه
المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه
المسمى كتاب الحيوان .
فأما ما قال فيه على الأشياء التي لا تحتاج إلى الأجسام في قوامها وثباتها ،
وقد توجد مع الأجسام ، فهي أربعة : الأول منها كتابه المسمى : كتاب النفس ،
والثاني منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى :
كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .
فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فككتاب
واحد ، وهو كتابه الموسوم^(٧) بما بعد الطبيعيات .

(١) في الأصل : السوفسطائيين .

(٢) ان ترجمة الكندي أو من اعتمد عليه الكندي لا تدل هنا على دقة في الترجمة .

(٣) ἡ (τέχνη) ῥητορικὴ = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ἡ ποιητικὴ = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعي أو سمع السكان ، وذلك لأنه كتب سماعا عن دروس
أرسطو أو لأن المتعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا في الأصل لكن بدون نقط ، وامعله يقصد أكر العناصر التي تحيط
بالارض متتالية مناسبة فيما بينها — كما نجد ذلك في رسائل أخرى للكندي مثل رسالته في
علة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) في الأصل : المرسوم .

وبعد هذه جميعا فإنه وضع كتبها ، هي ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بتة ؛ هي ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها^(١) ، وهي كتبه في الأخلاق ، أعني أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحدد بها ، التي هي غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه ومُسكَبَتُهُ^(٢) صلاح الحال في دار منقلبته التي لا عوض منها ولا عدل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس^(٣) ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا^(٤) .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمعاني كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه^(٥) .

وله غير هذه الثلاث المقالات^(٦) كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية ورسائل في أشياء شتى جزئية^(٧) أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعني التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات^(٨) التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف^(٩) ، ثم استعمل

(١) هذه الجملة كما هي في الاصل — وهي قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقوطة في الاصل .

(٣) إن كلام السكندى يرجح الرأي القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لابنه على الرأي القائل بأن ابنه هو الذي أظهره ونشره .

(٤) في الاصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخي الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الاخلاق إلى أوبديموس وهو سبع مقالات .

(٦) في الاصل : الثلاث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أي شيء تعود هذه العبارة فاعلمنا زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لارسطو كتابا ثالثا في الاخلاق هو المعروف بكتاب « الاخلاق الكبير » *ἡθικὰ μεγάλα* أو *magna moralia*

(٧) في الاصل الجزئية دون قطع .

(٨) هكذا في الاصل . (٩) أنظر ما يلي ص ٣٧٧

هذه ^(١) دهره لم يستقم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئا
إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كتبها وتحصيله ^(٢) فليس بموجود ،
إن عدم علم الرياضات ، ألبتة .

والرياضات التي أعني [هي] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذي هو علم
هيئة ^(٣) الكل ^(٤) وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض
في ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع ^(٥) ارتفعت
المعدودات .

وبين أن [أول] ^(٦) جميع المعلومات عند من بحث ^(٧) الأشياء التي قدمنا
ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر ^(٨) الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل
شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما] ^(٩) بمثل ولا مثل — التي هي
خاصة الكمية ، وإما بشبيه ^(١٠) ولا شبيه — التي هي خاصة الكيفية ^(١١) .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ،
وإما الموجود مع طينة ؛

(١) يقصد كتب أرسطو التي تقدم لإحصاؤها .

(٢) يعني تحصيل علمها . (٣) في الاصل : هيئة

(٤) يعني العالم في مجلته وهو ما يوجد داخل السماء في رأى أرسطو — ولذلك يسمى

السماء وكذلك العالم بالكل ، وهي ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعني لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لاشك أن هذه الكلمة سقطت من الناسخ .

(٧) غير منقوطة في الاصل .

(٨) في الاصل : الجوهر — ولا بد من تصحيحها طبقا للمعنى وللسلام التالي .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل في العبارة .

(١٠) في الاصل : شبيه — وقد صححناها تماثيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية في « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » ،

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوة والأبنية^(١) من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة في وصفهما^(٢) .

فأما الموجود مع طينة فإنه^(٣) تركيب كم مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كم مع جوهر فكائن وأين ، [فإن]^(٤) فيها قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كائن ومتى]^(٥) ، فإن فيها قوة زمان مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفعمل^(٦) ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمفعول ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فملك^(٧) ، فإن فيها قوة جوهر هو المالك وجوهر هو الملك ؛ ووضع^(٨) فإن فيها قوة جوهر على جوهر ، أي موضوع على

(١) في الأصل : الاله والاسه . (٢) في الأصل : وصفها .

(٣) في الأصل : فانها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الاشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالي .

(٥) يوجد في الأصل في محل ما زدناه بين القوسين المضلعين إكالا لتقابل ، كلمة

واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لا ترجع أنها تقطة ، وفاء (أوقاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبنى — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لأن بقى تشمل وجود الشيء واستمراره في الزمان — لكن هذا فيه شيء من التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقضى منا إصلاحا في الجملة السابقة . ولكن عبارة : « فكائن وأين » واضحة تماما وإن كان ينقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فکان » أو « فكکان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشيء وتمكنه في مكان ، ويؤيد هذا رأى السكندى في أن كون الجسم وتمكنه في مكان متلازمان — راجع كتاب في الفلسفة الأولى ورسالة في تنامي جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بعض الكلام التالية .

(٨) في الأصل : لموضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووضع ، أو : وكوضع .

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفي هو الجوهر^(١) ، والكمية ،
والكيفية ، والجوهر الأول — أعني المحسوس — أيضا يحاط بعلم محمولاته
الأولى — فان الحس لا يباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية —
ومن عدم علم الكمية [و] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت
الحق التام من علم الفلسفة [هو] علم الجوهر ؛ والجواهر الثواني هي التي لا زوال
لعلمها ، لثبات معلومها وبعده من التبدل والسيلان^(٢) ، فانما يتطرق إليها بعلم
الجوهر الأول .

فاما العلم الحسي فهو علم الجوهر الأول ، وهو سيلان معلومه سيلاناً غير منقطع
ولا نافذ^(٣) إلا بنفاده الذي هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس
في كثرة العدد — فانه إن كان كل معدود متناهياً^(٤) ، فان بالإمكان أن يُزاد
على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزايد بلا نهاية في التزايد . لا في عدد الأشخاص
أو عدد تضاعيف التزايد^(٥) ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فان عدم عدم
— كما ذكرنا — عدم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى^(٦) والثواني
فلم يُطمع له في علم شيء بته من العلوم الإنسانية التي بطالب وتكلف البشر وحيلهم
المقصودة المرتبة^(٧) عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية^(٨)
ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها^(٩) الله ، جل وتعالى علواً

- (١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .
(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليوناني في العبارة
المشهور عن هيرقليط (πάντα ρεῖ) أي كل شيء يسيل أو يجري — يعني بتغير (مقابلة حرفية
(٣) في الأصل : نفاذ . (٤) في الأصل : متناهي .
(٥) في الأصل : التزايد . (٦) في الأصل : الجوهر الأول .
(٧) هكذا النص في الأصل — ويبدو أن كلاماً قد سقط ، فيه تصريح بطرفي المقارنة :
العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم ترد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقارىء ،
لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالي .
(٨) في الأصل سرية .
(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اسلاحها : خمه — يعود
الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقاً مع الكلام التالي .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكشّف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات ^(١) والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بقأيده وتسديده وإلهامه ورسالته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسول ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خواجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير ^(٢) ، من علم الجواهر الثواني الخفية ^(٣) وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذي ^(٤) ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا بشيء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تسيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجببلسها ، فتخضع له بالطاعة والافتقار وتنعقد فسطرّها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إن تدبّر متدبرّ جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية ، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته ^(٥) علمها ، لطول الدؤوب في البحث والتروض ، ما يجده أئى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [الله] ^(٦) إذ هو بكل شيء عليم لأولية له ولا تقضياً ^(٧) ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول ^(٨) له ، وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قُصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « مَنْ يحيي العظام ، وهي رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة ^(٩) ؛ فأوحى إليه الواحد الحق ، جل ثناؤه : « قِيلَ يحييها الذي

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضاً قراءتها : الخفية — بمعنى الحقيقية ، أي في وجودها .

(٤) هكذا في الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) في الأصل : أكسبه (٦) زيادة للاكمال .

(٧) في الأصل : تقضى (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والقراءة اجتهادية .

أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلقٍ عليم — إلى قوله : « كن فيكون »^(١) .
 فأى دليل في العمول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن
 لم تسكن ، فممكن ، إذا بطالت ، بعد أن كانت ، وصارت رمياً ، أن تسكون^(٢)
 أيضاً؟! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس^(٣) ومن إبداعه^(٤) ؛ فأما عند بارئهم
 فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت^(٥) ممكن أن تنشئ ما
 أدثرت ، وكونها بعد أن لم تسكن ، موجود للحس ، فضلاً عن العقل ؛ فإن السائل
 عن هذه المسئلة الكافر بقدره الله ، جل وتعالى ، مقرر أنه كان بعد أن لم يكن .
 وعظمه لم يكن هو معدوم^(٦) ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [بعد أن]^(٧) لم تسكن ،
 بإعادتها^(٨) وإحيائها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تسكن حية ؛
 فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هي لا حية . ثم بين أن كون الشيء من
 نقيضه موجود ، إذ قال ، « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أتم منه
 توقدون » ؛ فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حار حاراً ؛ فإذا إن الشيء يكون
 من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إن^(٩) لم يكن يحدث من غير^(١٠) نقيضه ،
 وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشيء
 إذن يحدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [لا] أولية لها ؛ لأنه
 إن كان^(١١) اليابس ليس^(١٢) من لا نار فهو^(١٣) إذن من نار . فإن كانت النار من

(١) كل هذه الآيات في آخر سورة ٣٦ (يس) .

(٢) السكون هنا بمعنى الوجود .

(٣) الأيس هو الشيء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجادها بعد أن لم يكن —
 راجع في معنى الأيس ص ١٨٢ مما تقدم .

(٤) في الأصل : ابتداعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر في كل الرسائل الأخرى .

(٥) في الأصل : ابتدعت .

(٦) هكذا في الأصل وهو جائز لفة ومعنى .

(٧) في الأصل : ثم إن (٨) الضمير يعود على العظم

(٩) يمكن في الأصل قراءتها : إذ (١٠) يمكن قراءتها في الأصل : عين

(١١) في الأصل : كانت

(١٢) هكذا الأصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل التفضلي ، لأن النار يابسة

(١٣) في الأصل : فهي — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار ، والنار من نار ، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً ناراً من نارٍ ونار من نار ؛
فالنار إذن أبداً موجودة^(١) ، لم تكن حال ، وهي ليس^(٢) ؛ فإذا لم تكن نار بعد
أن لم تكن ؛ والنيران موجودة ، بعد أن لم تكن ، ودائرة^(٣) بعد أن كانت ؛
فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو
كائن مكوّن من « لا هو »^(٤) .

ثم قال لتوضيح كون الشيء من تقيضه : « أوليس الذي خلق السموات
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم !؟ » : ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى !
وهو الخلاق العليم » :

ثم قال — لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات ، لما ظنوا من
مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج
إلى مدة أطول في عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في
العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل « هو »
من « لا هو » : فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، فأخرج
أيس من ليس^(٥) ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن
يعمل في زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان^(٦) فعل من
لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان —^(٧) : « إنما أمره ،
إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أي إنما يريد ، فيكون مع إرادته
ما أراد ، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس^(٨) مخاطب ؛
فإن هذا في لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، وإنما خوطبوا بعادتهم

(١) في الاصل : الموجودة (٢) يعني معدومة = غير موجودة

(٣) « » : دائرة .

(٤) لا هو = تقيضه ، بحسب ما تقدم منذ قليل — على أنه يمكن اصلاح النص

بكذا : مكوّن من « لا هو » .

(٥) يعني أوجد من العدم .

(٦) غير واضحة في الاصل ويمكن قراءتها : فإن — والذي اخترناه أولى .

(٧) ما يأتي هو مفعول قال في أول الفقرة .

(٨) ليس هنا اسم بمعنى المدوم .

في القول ؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما^(١) ليس له في الطبع ، كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له ، لما تمطى بصلبه وأردف أمجازاً ، وناء بكل كل :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل^(٢) ! بصبح ، وما الإصباح منك^(٣) بأمثل !
والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أمجاز ، ولا كل كل ،
ولا نهوض ؛ وإنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأي بشرٍ يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميماً ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؛ كآتٍ عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة^(٤) ، وقصرت عن [مثله] نهايات البشر ، وحُجبت عنه العقول الجزئية^(٥) .

فأما العلم الإنساني الذي حددنا [فهو]^(٦) دون العلم الإلهي ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقيقية^(٧) الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحس فقط ، الذي لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وإن سبقوا^(٨) أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات^(٩) ، الأفاويل في الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

(١) في الأصل : بما

(٢) في الأصل : انجل

(٣) في الأصل : فيك — وهو غير المشهور

(٤) في الأصل : المتحيلة ؛ فقد يكون معناها : المتغيرة أو الضاللة للحيلة . ولكني

صححتها : المتحيلة ، أعني التي تجتهد في حيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على أني لم أجد الصيغة التي اخترتها ، في القواميس . وأخيراً يجوز أن تكون كلمة المتحيلة تصحيفاً عن كلمة المستعدثة .

(٥) في الأصل : الجزوية .

(٦) زيادة للاكمال .

(٧) هكذا في الأصل .

(٨) هكذا في الأصل وكلمة : « وإن » يمكن قراءتها فإن .

(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شيء من النص الأصلي . والنص كله مضطرب ولكن

معناه الاجمالي مفهوم .

غير الناطق ، أعني بالناطق النطق العقلي ، يحكى كلمهم^(١) الإنسان ، عن غير معرفة معانى ما يحكى ؛ لأن^(٢) الباحث عن الكمية صناعتان :

إحداها صناعة العدد ؛ فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعني كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر^(٣) منها فعلم التأليف ؛ فانه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرئته إليه ، ومعرفة المؤنات منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

إحداها^(٤) علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛ والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة^(٥) الشكل^(٦) في الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها السكون والفساد ، حتى يندثرها مبدعها . إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم^(٧) .

والأول من هذه^(٨) ، في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العدد ؛ فانه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدود ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثاني علم المساحة العظيمة^(٩) البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

(١) هكذا انهم (٢) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات

(٣) أصل : الأخير (٤) أصل : أحدها (٥) أصل : هيئة

(٦) الشكل يعنى العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام الكندي أنه يقصد علم الفلك .

(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف في الكل ؛ وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل
والأنفس الإنسانية ، كما أثبتنا في كتابنا الأعظم في التأليف .
فأما تركيب هذه العلوم فقد أوتخناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما
ذكرنا ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات ^(١) والتعاليم ، التي
هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ، وعدم علم
الجوهر الذي لا يزول ^(٢) إلا بتوسطهما ؛ ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر
عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضات على مراتبها
التي حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضا ، ثم الكتب على الأشياء
الطبيعية على القول الذي حددنا أيضا ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق
وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ، ثم ما بقي . مما لم نحدد من العلوم ، مركب من
الذي حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بوجود الجايد بكل خير ، وحسن معونته ،
جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فإذ قدمنا ما قدمنا من البحث على سلوك سبل العلم على مراتبها ، للتؤدي إلى
نهاية ^(٣) الإنسان ، فلنقل على أغراض كتب أرسطوطاليس ^(٤) لما في ذلك من
العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها
وفكره فيها ، فلا يثبط عزمه في السلوك والجدحيرة عن سمته الغرض ؛ ولا بأس ^(٥)
مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن أن مع كل
حركة يزاد من غرضه قرباً ، [أن] يتشعب ^(٦) فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أثبتنا كما في الأصل (٢) هكذا الأصل ولكن المعنى واضح .

(٣) في الأصل : نهايته ولها وجه بعيد - ولعل المقصود هو الكمال العلمي .

(٤) هكذا الأصل وكذلك فيما يلي (٥) يعني : جائز = قد يقع .

(٦) غير منقوطة في الأصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شيء ومعناه

الإجمالى مفهوم .

عنها؛ و [من] قد قصد بفكرته وحر كته نحو غرض مطلوبه على سمتة لم يخطئته^(١)
إذا دام حر كته على ذلك السميت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم
إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنقول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التي حددنا فالأول منها ، أعنى
كتاب قاطيغوريوس ، القول على المقولات المفردة العشر^(٢) التي حددنا كل
واحدة^(٣) منها برسمها^(٤) بما يميز كل واحدة^(٥) منها من غيره وما يعمها ويعم
العدة منها وما يخص كل واحدة^(٦) منها .

أما في أوله^(٧) فنجد الأشياء التي تتقدمها في الوصف والمبينة^(٨) منها أن
جوهراً^(٩) حاملٌ وجوهراً^(١٠) محمول ، وجوهراً^(١١) حاملٌ شيئاً ليس بجوهري
فيه ؛ بل عرضي^(١٢) ، وأن عرضاً^(١٣) حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا
عليه ، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة ، و [جواهر] ثواني غير محسوسة مقولة
على المحسوسة .

وأما في وسطه يبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامتها وخواصها .
وأما في آخره فما يلحق هذه العشرة من الأشياء التي هي موجودة أكثر
من واحد منها كالتقدم^(١٤) والحركة والـ « معاً »^(١٥) .

(١) أصل : يحطه (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد

(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .

(٧) ليرجع القارىء فيما يتعلق بكلام الكندي عن الكتب المتعلقة لأرسطو إلى الفقرة
الجيدة التي أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٨) غير منقوطة في الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٩) ، (١٠) ، (١١) أصل : جوهراً . (١٢) أصل : عرض .

(١٣) لا يراعى الناسخ هنا وفيما على قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .

(١٤) أصل : كل لقدمه — وقد يجوز أن تكون كالفدمة أو نحوها ولكن صححتها

بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والعى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثى عند الكندي لكتاب
المقولات يقابله تقسيم ثلاثى عند ابن رشد : القسم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على
الأمور التي تجري مجرى « الأصول الموضوعية والحدود » ، وفيه الكلام عن أحوال الموجودات
من جهة دلالة الألفاظ عليها : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه في كتابه الثاني المسمى باريامينياس^(١) ، وهو على التفسير ،
[ذ] القضايا المقدمات للمقاييس العلمية ، أعني الجوامع التي هي أخبار موجبة أو
سالبة وما يلحقها .

أما في أوله فيبين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول
والتصريف^(٢) والمخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب »
وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث
كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [الآن] » ، وما يعرض في ذلك ؛

وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا :
النار هي حارة وجوباً ، وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فعن الفحص عن أي
القضايا أشد تناصباً^(٣) : الموجه لسالبتها أم الموجهة للموجبة المضادة لها .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى^(٤) أنالوطيقا ، فالإبانة عن الجوامع
المرسلة ، أعني ما هي ، وكيف هي ، ولم^(٥) هي ؛ والجامعة المرسلة هي قول نضع^(٦)
منها أشياء ، يظهر بها شيء آخر لم يكن ظاهراً في ذلك القول ، وليس هو شيئاً
خارجاً^(٧) عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعة قضيتان
مشتركتان^(٨) في حد واحد يظهر بهما^(٩) نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هي

في الفصول الفاسمة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثاني فيه ذكر المقولات العشر
وأقسامها وخواصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإطلاق وصفات
الجوهر ؛ والثالث يتكلم في التواحق العامة والاعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات من
حيث هي مقولات ، وفيه ذكر لاصناف المتقابلات (المضافان ، والمتضادان ، والعدم والملكة ،
والموجبة والسالبة) والفرق بينها ، ثم القول في المتقدم والمتأخر وفي معنى معا ، وفي الحركة ،
وفي « له » — راجع تلخيص كتاب المقولات (لارسطو) لابن رشد طبعة بيروت ١٩٣٢

(١) معنى باريامينياس هو : في العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف

(٣) هكذا الأصل ، والمفصود أشد القضايا تقابلاً . (٤) أصل : المسما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضاً : ولم هي

(٦) غير منقوطة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير في بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج (٨) أصل : قضيتين مشتركتين

(٩) أصل : بهما .

شيئا خارجا^(١) عنهما ، أعني ليست هي شيئا^(٢) غير تركيب حدين من حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسلة تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدّها المشترك موضوعا^(٣) لأحد الطرفين محمولا على الآخر ، وإما محمولا على الطرفين جميعا ، وإما موضوعا على الطرفين جميعا ؛ فيكون بهما ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقا ظاهرا أبداً ، وهذه هي البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقا^(٤) من جوامع مقرون^(٥) بها ، صدقا كانت أو كذبا ، وهذه [هي] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذبا أبداً ، وهذه هي السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقيا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهي الجامعة المرسلة . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسلة وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم ما بعده ؛ فقال فيه أولاً على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركيب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذي يظهر من صوادقها بداته ، وما الذي يظهر بحركة ، أعني بعكس أو حالة^(٦) ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتقاض النوع الباقي والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمي كتابه هذا أنولوطيقا ، معناد النقص ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه في الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأنوديقطيقى^(٧) ، أي الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمة^(٨) ، أعني المعطية برهانها ، ما هي ، وكيف هي ، وكيف استعملها ، ومن ماذا ينبغي أن تؤلف ؛ ثم إن أوائل البرهان لا تحتاج إلى برهان ، إذ هي من الظاهرة الثابتة في العقل والحس .

(١) أصل : وليس هو شيء خارج .

(٢) أصل : ليس هي شيء .

(٣) من هنا أخطاء كثيرة في الإعراب صححتها دون إشارة

(٤) هكذا النص .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقَرَّرَ بها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع في معاني كل أسماء كتب أرسطو المنطقية من ٣٦٥ فما بعدها مما تقدم .

(٨) قرأة اجتهادية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه في كتابه الخامس المسمى طوبيقي فالتقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخر غيره ، والغلط الحادث فيه وبه ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه في السادس المسمى سوفسطيقي فالتقول على المغالطة في وضع الجوامع ، بلا^(١) صناعة شرائط القضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتراس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه في كتابه السابع المسمى ريطوريقي ، أي البلاغي ، فالتقول في أنواع الإقناع الثلاثة ، أعني في الإقناع في الحكومة [و] في المشورة وفي الحمد والذم الجامع لهما التقريظ^(٢) .

وأما غرضه في كتابه الثامن المسمى بويطبيقي ، أي الشعري^(٣) فالتقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان في كل نوع من الشعر ، كالممدح والمرأى والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه في كتبه الطبيعية فإن غرضه في الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعي^(٤) الإبانة^(٥) عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولا ففى العلل والأوائل والبخت^(٦) والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففى هيئة

(١) أصل : بل

(٢) قرظ الأديم ديفه بالقرظ ، ومنه قرظه مدحه وهو حي بحق أو باطل — والمقرظ يزير نديمه كما يحسن الفارظ أديمه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة السكندی .

(٤) ويسمى السماع الطبيعي أو سمع الكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالإبانة .

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة في الأمور الانسانية ، كالذي يحدث لمن يجر برًا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فيأخذ منه دينه . أما المصادفة في ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الانفاق . τὸ αὐτόματον :

السكر^(١) وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم السكر ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعني الخواص لطبائعها والعوام لكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه في كتابه الثالث المسمى بكتساب الكون والفساد فالقول على الكون والفساد المرسل ، أعني الإبانة عن مائة الكون والفساد الكلي .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوي^(٢) فالقول في الإبانة عن علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، وما في الجو وما على الأرض وما في بطن الأرض قولا كلياً وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه في كتابه الخامس منها وهو المعدني^(٣) فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة في باطن الأرض وكيفياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولا مستقصى^(٤) في كل واحد منها .

وأما غرضه في الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتي^(٥) فالإبانة عن علل كون النبات وكيفياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولا مستقصى في جواباته .

وأما غرضه في كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيواني ، فالإبانة عن علل كون الحيوان في طبائعه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به وحركاته وما يعمه في ذلك ويخصه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه في كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة عن مائة النفس [وأحوا] لها^(٦) والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) السكر هو العالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلمة السكر ترجمة حرفية للكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو في العنيتين المتقدمتين .

(٢) يسمي أيضا : الآثار العلوية . (٣) يسمي : كتّاب المعادن .

(٤) أصل : مستقفا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتّاب النبات . (٦) ما بين الفوسين يياض في الأصل .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب الحس والمحسوس ، فالإبانة عن علل الحس والمحسوسات ؛ وما^(١) شرح من قوله الثاني في كتاب النفس أشد استقصاء .
وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه في كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة^(٢) مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتحد بها ، وتوحيد الله ؛ جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الكل الفاعلة والمتعممة^(٣) ، إله الكل ، وسائس الكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه في كتبه انخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى أبته نيقوماخس ورسمه باسمه^(٤) نيقوماخس ، في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة^(٥) ؛ وقسم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذاتن فصل ، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هي الفضيلة في كل أوان ، الفضيلة في النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى بولييطيقي^(٦) ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، ففى مثل ما قال فى الأول ، وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية ؛ وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير معيناً ! أغراضه فى كتبه التى حددنا ؛ وقدر منافعها ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقك لكل خير وتحصينك من كل ضرر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) فى الاصل : الموجودة .

(٣) يعنى الغائية . (٤) أصل : بسمه .

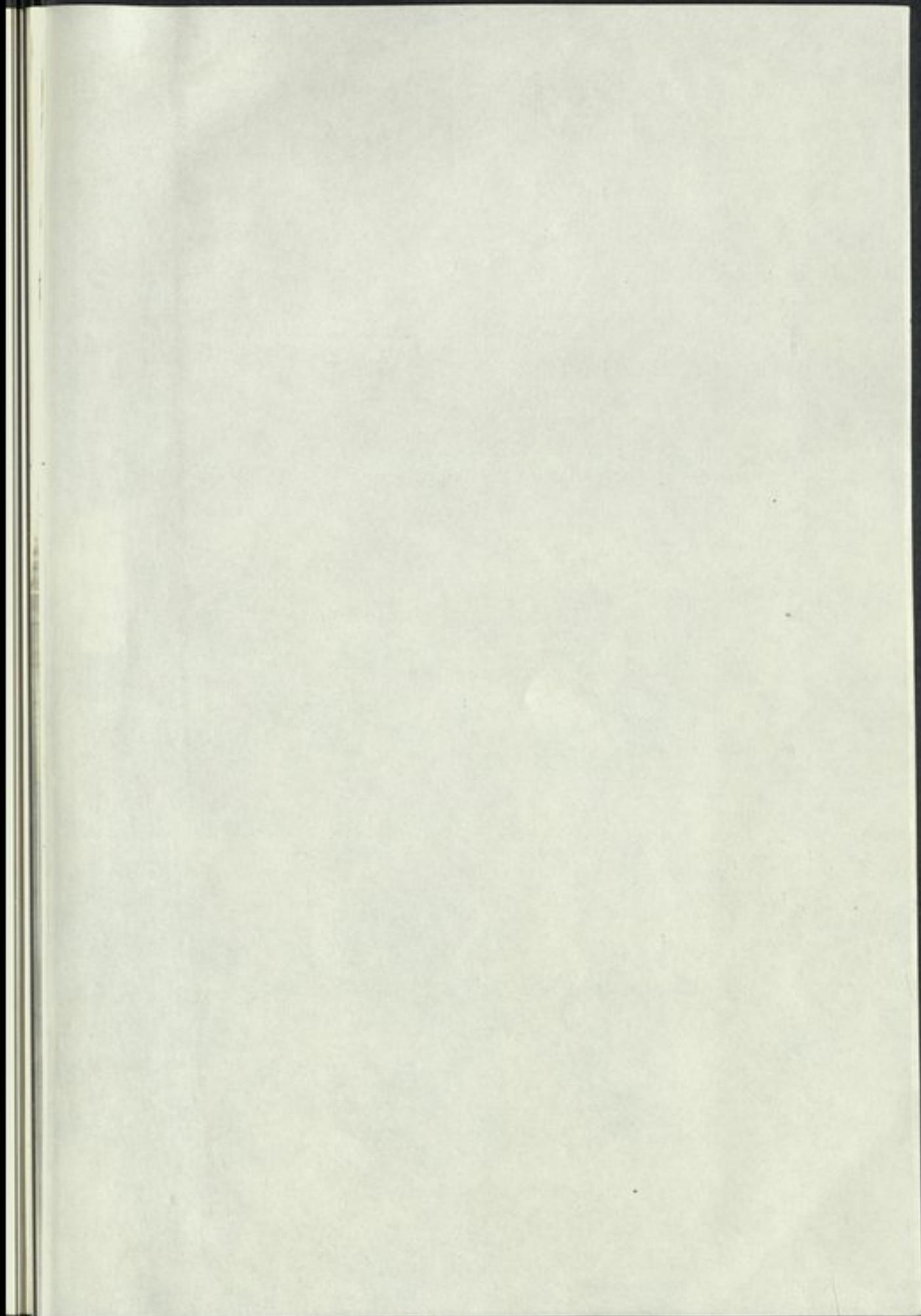
(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

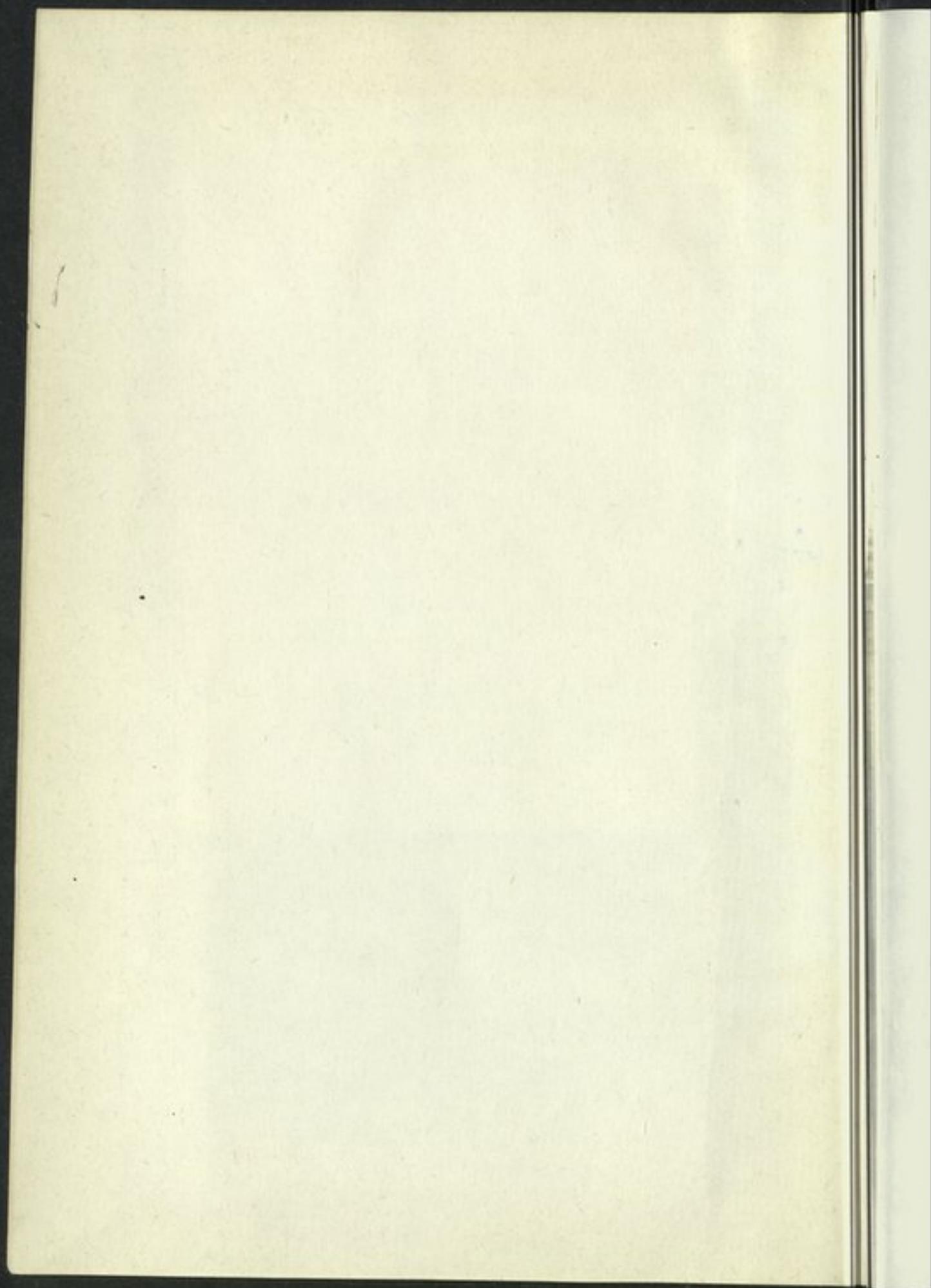
(٦) هو كتاب السياسة .

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
١٧٧	١٠	تحذف النقطة التي في آخر السطر	٢٨٤	١٣	بل هي تدركها
			٢٩١	١٥	divinatinge
١٧٩	١٤	هيئة بدن الإنسان	٢٩٣	٥	transgressio est
٢٠٧	١٩	يمكن أيضا قراءة : آثارها الحقيقية	٢٩٣	٩	Scientia
			٢٩٧	٢	quam sui sensati
			٣٠٠	١١	omnino
٢٢٥		يمكن تغيير الترقيم الذي اخترناه والقراءة مع حذف بعض ما أضفناه	٣٠٧	٨	claudat
٢٢٦			٣٠٩	١٦	vivi et
٢٢٦	١٠	والكون النفساني	٣١٣	٤	بالقوة
٢٣١	١٣	من قبيل	٣٢٣	٢٠	مفارقا
٢٣٤	١٧	بتسخينها	٣٢٤	٩	هامش ص ٢٢٦
٢٤٠	٨	يؤثر	٣٢٥	٩	εξώθεν
٢٤٤	١٧	يقول	٣٢٩	٢	العقل المستفاد
٢٤٤	٧	هامش الأعمى	٣٣١	١٠	نص الاسكندر
٢٤٧	٧	من فعل مابه	٣٣٢	١٥	مثل
٢٥٨	١٥	إنما	٣٣٢	١٩	العملى
٢٦٢	٧	قول خبرى	٣٥٤	١٤	أو يتناول
٢٦٣	٥	وكان الجوهر ما هو بذاته	٣٥٤	١٨	in corpore
٢٧٩	٣	عُدِّج بنفسه — وهذا تصحيح بمعونة النشرة الإيطالية وترجمتها	٣٥٥	٥	هامش aliud
			٣٥٧	١٠	١٠ fortior
			٣٦١	١٧	فعل البشر
			٣٦٣	١٥	باستطراقها
			٣٦٨	٤	هامش ποιητική
			٣٦٩	٩	هامش μεγαλο
٢٧٩	٤	هامش نك من الطعام ونهك فيه	٣٧٢	٣	٣ θει
٢٨٠	٤٠٣	تعرف بفضلها وتجمله الخ			

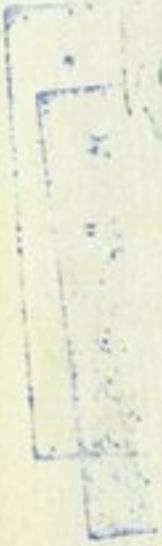
تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه	٤٦	٣	سرح العيون هامش
٣	٩	انقلابه	٤٦	٤	لذي هامش
٥	٢٣	نلتينو	٤٦	٥	اجتهادية د
٥	٢	أنظر ما تقدم	٤٦	٦	ذات د
٨	٨	نبغ	٤٧	٢	هامش واضحة
١٠	٦	الصابئة	٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
١٢	٧	فيذكر مرة	٥٠	١٩	وليس ينبغي بخس
١٥	٢٠	تلك الوصايا	٥١	٦	الحقيقية
١٧	٢٠	اللفظ	٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
١٧	٣	ويجوز أن تكون الكلمة	٥١	١٥	المسئلة لنا سبل
١٩	١	تحريفا عن كتب	٥٣	٢٠	ما أداء
١٩	١	ص ١٦٣ من الرسائل	٥٤	٢	الجرم
٢١	٢٦	بويه	٦٤	٢	موضع القوس في أول
٢٥، ٢٤	٢	ص ١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥			النص اليوناني
٢٧	١٤	١٢٤ من الرسائل	٦٤	٢٥	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٢٨	٩	أقصد السبيل	٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين
٢٨	٩	حال الجسم			صغيرين
٣٠	١	ورقة ه	٦٥	١	الفاصل الثاني بدون نقطة
٣١	١٨	في جملته	٦٧	٤	هامش علة فعالة
٣١	٥	هذه الصفحات من الرسائل	٧٤	١٣	أو مقتضيا
٤٣	٧	سجود	١٠/٨٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٤٣	١٣	الجواهر	٨٥	١٢	العالم
٤٣	١٤	يوجد بعض معناها	٩٩	١٩	هامش ὑποχείμενον
٤٤	٢	كلمية	١٧٠	١٠	طبيعتها
٤٤	١٠	ومن حيث العمل العمل بالحق	١٧٥	١١	وبعضها
٤٥	١١	أيضا : القسم العقلي	١٧٧	٨	رقم ه بعد كلمة بندي





DATE DUE

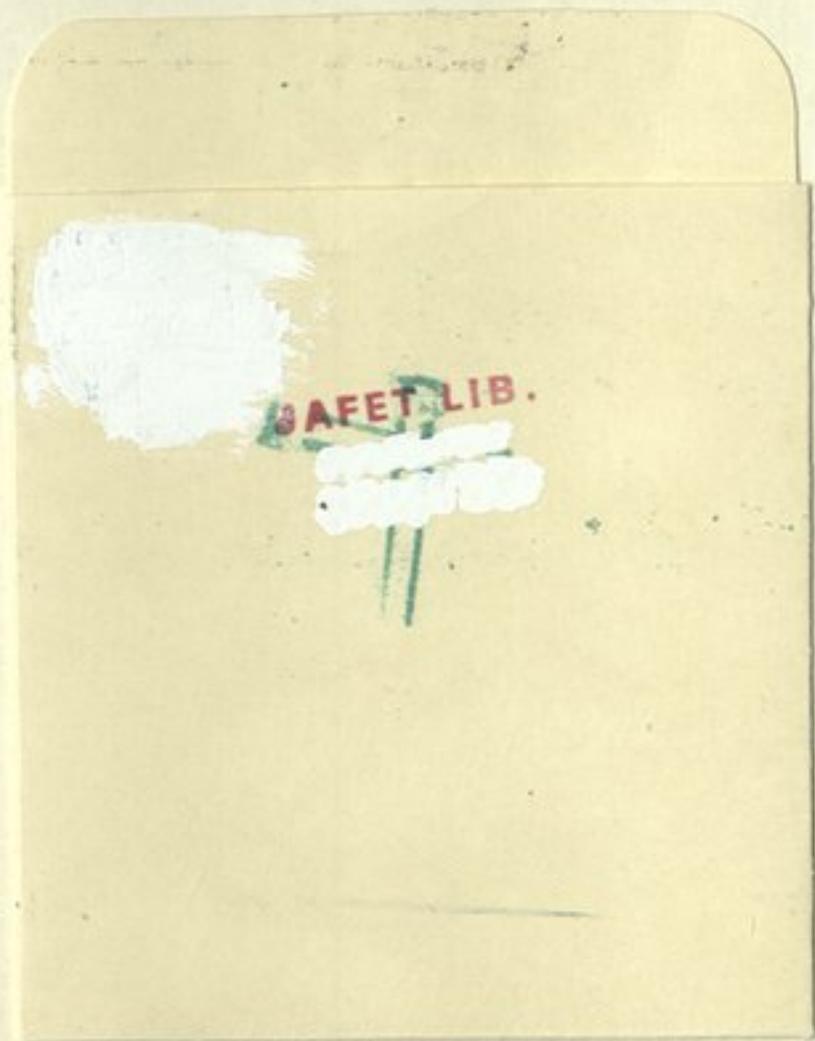


100.3.051.001
أبو زيده ، محمد عبد الهادي
رسائل الكندي الفلسفية
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01607931

A. U. B. LIBRARY



SAFET LIB.

7
A
0