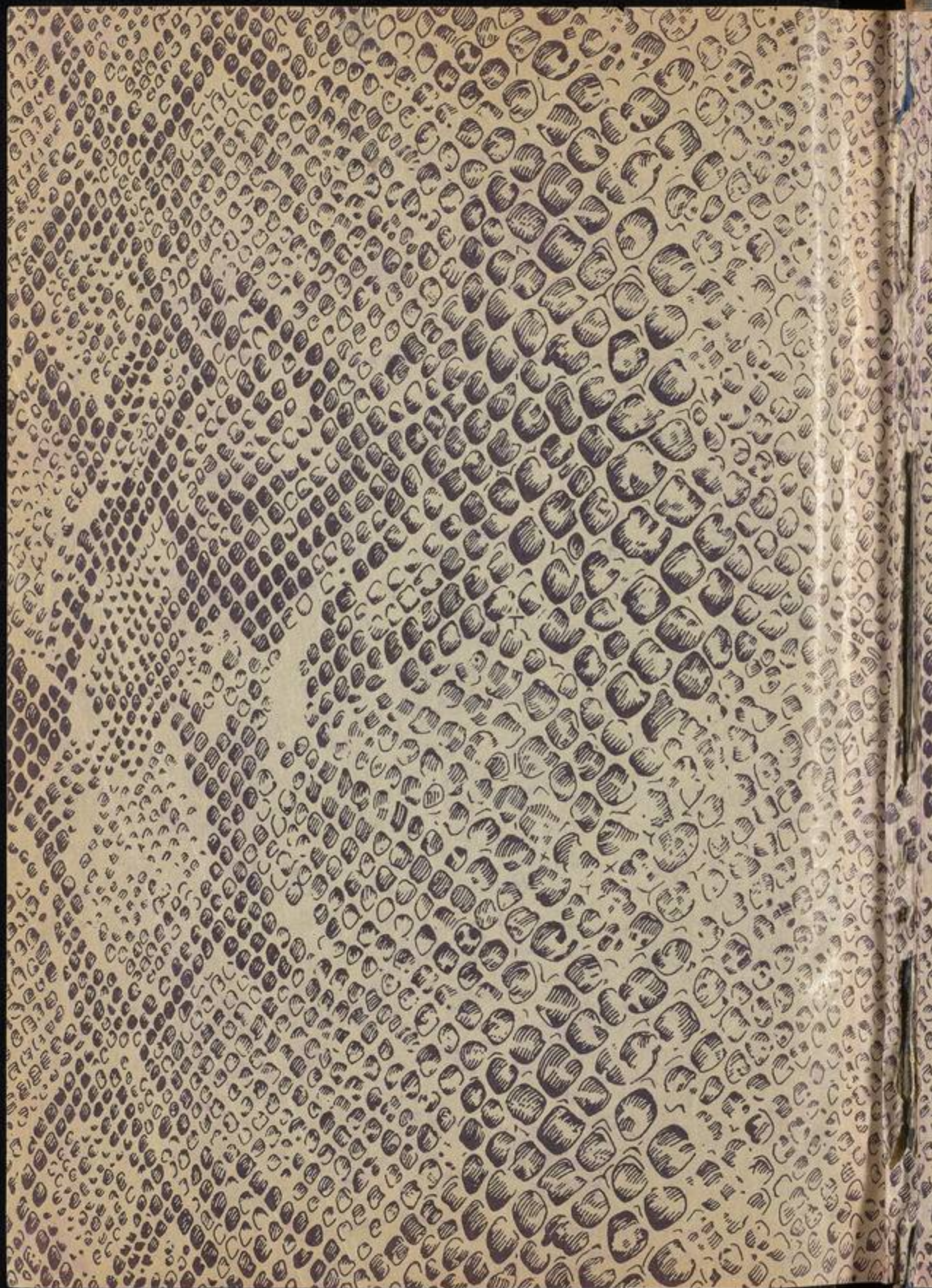
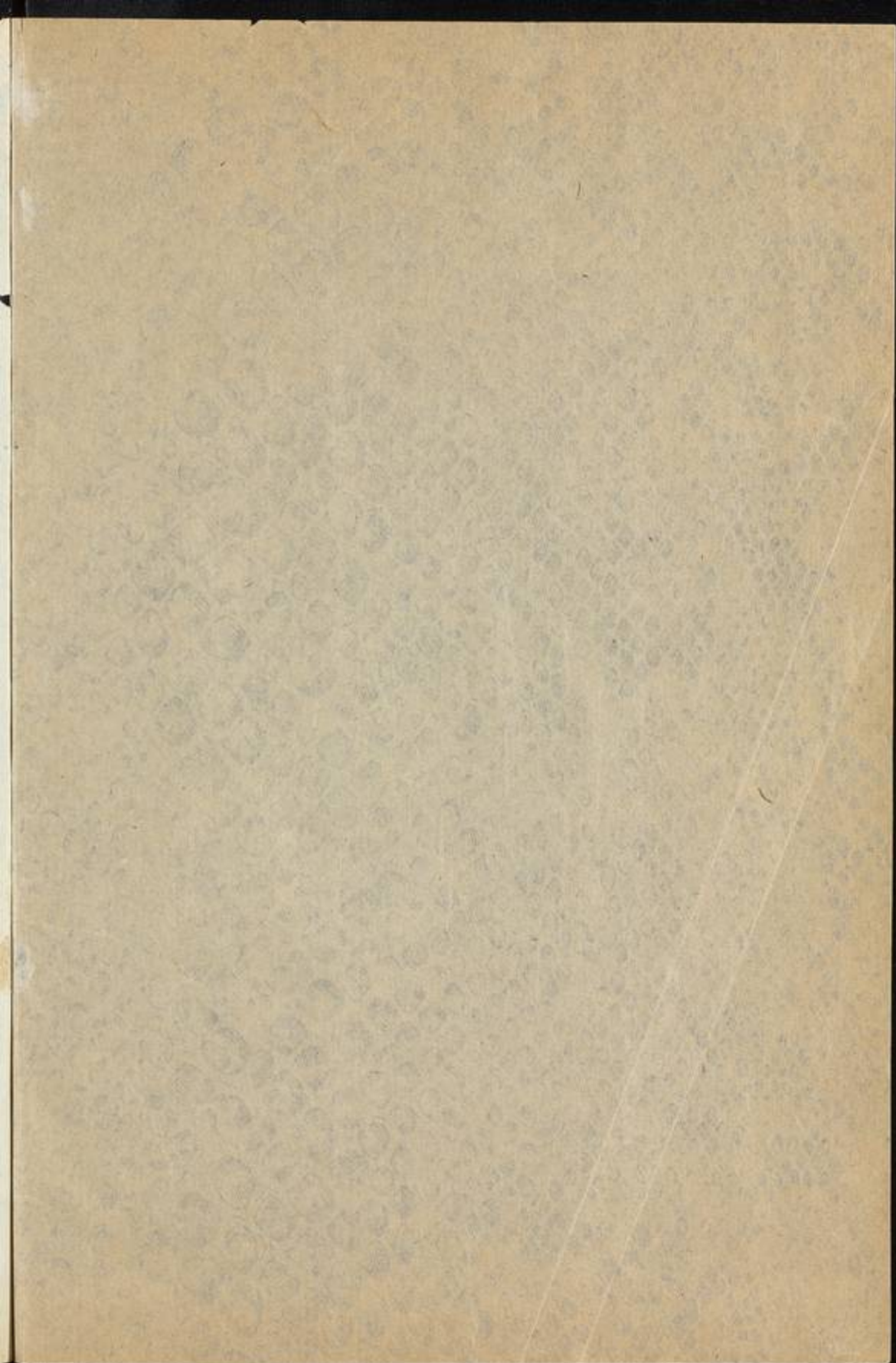


Columbia University  
in the City of New York

THE LIBRARIES







Col 800/604

# رسائل الكندي لفلسفته

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

عقدها وأخرجهما  
مع مقدمة تحليلية لكل منها  
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو زيد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربي

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

مكتبة جامعة القاهرة

893.7K59 91

I

v. 1

مكتبة جامعة القاهرة

مكتبة جامعة القاهرة

مكتبة جامعة القاهرة

# التهداء

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

الشيخ مصطفى عبد الرازق

الذي أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل

محمد عبد الرهادي أبو ريمه

٨٩٣. ٦٤٤ ٩١

٤

٧٠

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

محمد محمود الخضري

صاحب ومدير دار الفكر العربي

القاهرة في ١ رمضان ١٣٦٩ هـ

١٦ يولييه ١٩٥٠ م

٥٧٩٥٦٤







## محتويات الكتاب

الإهداء . . . . .	
كلية الناشر . . . . .	
صفحتان من المخطوط . . . . .	
مقدمة . . . . .	١-١ 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 . . . . .	٢١ د
منهج الكندي . . . . .	٢٥ 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 د
نظرية الفعل . . . . .	٨٠-٧ د

٦٣ - ٨٠	ص	الكندى وأرسطو
٦٨ - ٨٠	د	الكندى وأفلاطون
٢١ - ٨٠	د	السيرة الفلسفية

## الرسائل

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

## 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 أو لأمم إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ،  
إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية - رياضية ونفسية وسياسية ... إلخ ، كما نجد  
ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذي  
يذكر (١) لفيلسوفنا حوالى مائتين وثمان وثلاثين رسالة في مختلف فروع العلوم ؛  
ويذكر له القفطي (٢) قدر ذلك تقريباً ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (٣) أكثر منه .  
ولا شك أن تقدير القاضي صاعد (٤) لكتيب 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 من ٢٥٥ - ٢٦١ .

(٢) أخبار الحكماء من ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .

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

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

نعم لا بد 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 في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ورسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ذلك أن بينهما مقداراً مشتركاً ، كما أن معظم ما فيهما يوجد في كتاب « 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 ، « لمن بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار ، فأصاب حظاً 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 طويلاً 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 تماماً 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 مشتغلاً 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 عالماً أرسوقراطياً 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 قليلاً 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 الأوروبيين 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) كاتى ذكره ابن نباتة في سرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها ، السرح من ١٢٥ ط . بولاف أو الذى ذكره الشهر زورى في نزعة الأرواح ( من ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة ) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأئس بعد فراق الأبدان وفي ترقيها — راجع من ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى الكندي في الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد في كتابه الكليات ( من ١٦١ وما بعدها ، خصوصاً من ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩ ) وينقده نقداً شديداً — فارن أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بورس 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 تنسب للكندي ، ونجدها بمعناها في رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندي منذ زمان طويل، مثل رسالته «في ملك العرب وكيته»، التي نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها - لبيتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ - ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث<sup>(١)</sup> 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 - الكراسة 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 وC. Wazzer<sup>(٢)</sup>، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشر بن غريبين<sup>(٣)</sup> وشرقيين<sup>(٤)</sup>؛ إلا أنها نشرات مغلوطة 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 كمفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانته 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 الجواهر 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 - الكراسة 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 خالفناه في قراءة كثير من المواضع.



بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فمن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات<sup>(١)</sup> . ومن رأى مصنفاًه فى نواح ومسائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لمتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلاً ومعتزلياً<sup>(٢)</sup> . وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين<sup>(٣)</sup> أو المؤلفين الأوربيين<sup>(٤)</sup> فى ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة فى آياها ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندى ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لاتغنى كثيراً فى البحث العلمى .

مهما يكن من شىء فإن العلماء فى الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندى فى العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندى قد عرف فى الشرق بأنه

(١) قارن مثلاً رأى الدكتور ابراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل الكندى ، وذلك فى كتابه : *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* طبعه باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ — ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيباً وفلكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين وعده ممهداً . والحق أن الكندى كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه فى العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقى والشهرزورى من أنه « كان مهندساً خائفاً غمرات العلم » وأنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » أو ما يقوله الفطى ( ص ٢٤١ ) من أنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبى أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٧ ) من أنه « لم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تأليفه حذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندى أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سنبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الالهية الخ وورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى 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 نبغ 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 : د أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثلا للؤلؤفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها المطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : د أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهدأ على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسائله 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 Heilmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو زميله م . بلسنر Martin Plessner فى مجلة « الأرشيف الشرقى » Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — 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 يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) فلما وصلتني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمه الله لمكتبة الأزهر، وشجعني على نشره. وهأنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واتقأ أنه يملأ فراغا كبيرا في معارفنا بالفلسفة الإسلامية .

يشتمل مخطوط أياصوفيا هذا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) بمجموعة 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 ٤٥ — ٤٦) ورسالة للقوهي في معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ — ٤٢) . وتدل حدائث خط هذه الرسائل العربية ومخالفتة 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 بغير من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البني ومن عدد الأسطر (٣٢ سطر أفي 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 يفرح بهذه الرسائل التي ستريد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينتهي أحد لي ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لقصر 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 للبعض ، 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 استقرار آرائها ، 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 تصل 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 ما لم 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 : رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ — ورقة ٥ و ٦ : 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 اللازوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .
- ٥ - ورقة ٨ ظ - ٨ مكرر و : رسالة الكندي فى الجرم الحامل بطبائه اللون من العناصر الأربعة والذى هو عله اللون فى غيره .
- ٦ - ورقة ٨ مكرر و - ١٠ و : رسالة الكندي فى ماهية النوم والرؤيا .
- ٧ - ورقة ١٠ ظ - ١٢ و : رسالة الكندي فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويستخن ما قرب من الأرض .
- ٨ - ورقة ١٢ و - ١٣ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم .
- ٩ - ورقة ١٣ ظ - ١٤ و : رسالة الكندي فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا يكاد يطر .
- ١٠ - ورقة ١٤ و - ١٤ ظ : رسالة الكندي فى علة كون الضباب .
- ١١ - ورقة ١٤ ظ - ١٦ و : رسالة الكندي فى السبب الذى ( له ) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات .
- ١٢ - ورقة ١٧ و - ٢٠ ظ : رسالة الكندي إلى بعض إخوانه فى السيف .
- ١٣ - ورقة ٢١ و - ٢١ ظ : رسالة الكندي فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهرير .
- ١٤ - ورقة ٢١ ظ - ٢٢ و : رسالة الكندي فى العقل .
- ١٥ - ورقة ٢٢ ظ - ٢٣ و : رسالة الكندي فى أنه [ توجد ] جواهر لا أجسام .
- ١٦ - ورقة ٢٣ و - ٢٦ ظ : رسالة الكندي فى الحيلة لدفع الأحزان .
- ١٧ - ورقة ٢٧ و - ٣٠ و : رسالة الكندي فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

١٨ — ورقة ٣٠ و — ٣٢ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم  
في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٩ — ورقة ٢٢ 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 يُسرى .

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 مائيه 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 الباه 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 الثلثة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندي في إيضاح 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 لكتب 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 الكتف ، وقد ذكرها بليسز في مجلة Islamica — المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، ومنها نسخه 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 بروكلان في كلامه عن الكندي أما الرسائل التي يشتملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها في المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخاصة ، مراعية في ترتيبها أهميتها وتعارفها 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

والمعاصره وما فوق الطبيعة ، ؛ أما عند القفطى ( ص ٢١٤ ) فنجد اسم  
و 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  
لاشك أنها هي إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن أصيبعة  
ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون في ماهية مالانهاية 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 ، وتجدها 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 بجود 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.

والرسالة السابعة عشرة في كمية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦، والقفطى

٢٤١. وعنوانها مفصل عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

هذا وقد استحسنت 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 وضعتها 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 لما تحويه، حتى كأنه أحيانا يرسم ما ينسخه مجرد 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 اجتهداً، وكان ذلك عسيرا نظراً لقبول الكلمة للقراءة على أكثر من وجه. وتركت بعض الكلمات دون شكل لهذا السبب نفسه، لكي يقرأها القارى على الوجه الذي يرتضيه. 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 المحافظة 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 لفة — رغم ركافة الأسلوت أو عدم اتفاعة 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 مضطعين . ونظراً  
لطول الجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما  
يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أجعلها مساعدة للقارىء على الفهم من غير إلزام  
له بها . ومهما يكن من شيء فإنني قد أفرغت في ضبط نص هذه الرسائل كل جهدي ،  
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 في قراءة مخطوط صعب وحيد في صورته الفوتوغرافية  
وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأياً ما كان الأمر فليس شيء مما انتهيت  
إليه ملزماً لأحد . والمخطوط أمام من يريد في دار الكتب المصرية . فليراجع  
نشرتنا عليه من يشاء وليفضل مشكوراً بإبداء اقتراحاته ، برأ بنص من أقدم  
نصوص الفلسفة العربية وأتمنها وأصعبها أسلوباً وقراءة .

ونظراً لقدم الأسلوب فقد رغبت في 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 في الغالب عن متابعة المؤلف في خطوات تفكيره ، على ما قد يكون  
خفيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات  
التاريخية والفلسفية إلا في رسائل قليلة .

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

القاهرة في ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادى أبو ريد

الاستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد

## تصدير

### 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 .

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 الأشعث بن قيس . . . . حتى ينتهي هذا النسب إلى يعزرب ؛ 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) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كنده ومجدها المؤنث ومكاتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثاً للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفي عبد الرازق عنوانه : « فيلسوف العرب والعلم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحثاً للاستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . لبيترج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) في التاريخ الكبير ج٣ 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 اسحق .

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 والرشيد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وأبواؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على اليمامة 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 « تنمة 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 التقاء 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 ، والرشيد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتجرید

أسماء الصعابة 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

بتنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتنمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة

لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان يهوديا لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزهة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي

أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزهة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ من ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمناً 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 إليهم من أعمال الدولة - حتى عصر السكندی - ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثر من خلاف حول ديانة السكندی 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 القفطى المتوفى عام ٥٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب السكندی كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن السكندی « كان شريف الأصل بصرياً وكان جده ولى الولايات لبني 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 « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » الذى ألفه في عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب السكندی كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول السكندی البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك ، فباشروهم بالأدب ، وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة مسضاعنة أبي معشر جعفر بن محمد البلخى (٤) للسكندی

(١) أنظر مثلاً كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أى نص على تدين بلوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٣٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٣٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم السكندی في رسالته في الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ - ١٠٥) أعداء الفلسفة الجاهليين مهاجمة شديدة ، فاعل المفسودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبي معشر قبل انقلابه إلى محبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دسّ الكندي عليه من حسن 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) يكيدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالندس 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 ينفذهما إلا منافسهما لها أقصياه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسداه؛ فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينفذهما بما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلبها عن آخرها. وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها 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 يكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته. على أن أسناذنا 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 فمن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ، وأن أباه تركه طفلاً وفتشاً في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

(١) أنظر بحمته المتقدم الذي ذكر 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 للتبوغ 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 يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفترة 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 توفى ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفى قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفى في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفى 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 أحمد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبته نشرت عام ١١٥٥ م - أنظر ما يلي عند الكلام

على مؤلفات الكندي .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد يدكر عليه دليلا ولا شاهداً (١) ، وهو شبيه بما يدكره بروكلمان فى 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 ونبوغه فى علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ واسكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة فى آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفكرة مع أصول الفلاسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف فى أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة فى عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لانعرف مادة الدسيسة التى بها أوقعه ابن المنجم فى 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 ، فى عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شىء من ظروف حياته فهو هذه الآيات التالية التى 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 وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابي على الأروس فغمض جفونك أو نكس  
وضائل سوادك واقبض يدك وفى قعر بيتك فاستجلس  
وعند مليكك فابغ السلو وبالوحدة اليوم فاستأنس  
فإن الغنى فى قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ،

ص ١٢٧ هامش رقم ٣

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



وكأن ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس  
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يرمس  
فإن تطعم النفس ما تشتهي تقيك جميع الذى تحتسى (١)  
ومهما يكن من شيء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندي 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 الكندي ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض  
المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن دأبه ، 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 أتحت 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 الكندي ، 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 تقدم 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 الأبيات تروى مختلفة طولاً وقصراً وفى بعض الألفاظ ، عند ابن بانه من ١٢٥  
وعند الشهرزورى من ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبمة ، وقد  
اعتمدت فى نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى من ١٣ - ١٤ .

يؤيدها المتكلم لآراء 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 وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيريون 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 الشقيف الذاتي وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

لاشك 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 يعنى 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 وجهه 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 أحكروا 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 تعلمًا

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 ووقته 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 بمجوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضا ، كما سنرى .

وأخيرا فإنه إن صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٧ ) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطي (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس - وكان موجوداً بالسريانية - فإننا نستطيع أن نتبين 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 - خصوصا 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 للاحتضنا بمنتهى 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 ص ٢٠ . نقل عن كتاب البخلاء ص ١٠٩

- ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن اشتهر بين خواص المسلمين ، بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة ، (١) . أما البيهقي فهو يقول إن الكندي 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 تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً ، (٥) . وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندي 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 الكندي 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 الاطسية 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) يذكر ابن النديم (الفهرست من ٣٤٥) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بعلم الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط الكندي في ذلك . وفي كتاب الفهرست نفسه (من ٣١٨ ، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة الكندي من هذا التصدير

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

(٥) السرح من ١٢٤ ، طبعة بلاق .

(٦) الطبقات من ٨١

لا تبتياً إلا للعقول الكبيرة . وتدل 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 وجوده استنباطه ، ردى اللفظ قليل الخلاوة 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 فارسي الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندي ، وهو يجمل 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 الجزئي ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً — هو يجمل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هي بديهية مطلقة ولا هي عقلية محصنة ، كما أنها تهض بتكلف ، وذلك لتردها بين الاعتماد على العقل النظري وبين التأثير بروح التصوير الفني . وسنرى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

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

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — تقلا عن تره الأرواح .

(٢) طهقات الأمم ص 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 . ، وبلاحظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكان القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندى إنه « كان مع تبجره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتي مرة بأقويل خطائية وأقويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر 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 تويلفه فلا يتفجع بها إلا المنتهى 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 بما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها . ولا شك أن ابن أبي أصيبعة على حق ؛ فأغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذي حمل الأول على مذهب 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 وملما بكل ما تحتويه ، 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 عنى بالمنطق ، فكاتب رسالة مستوفاة في المدخل المنطقي ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات ، كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيقي الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقي الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيق<sup>(١)</sup> ، هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة<sup>(٢)</sup> 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 لانملك 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 « 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 كتيبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة »<sup>(٣)</sup>

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 الخطابة ؛ والمخيلة ، 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<sup>(٤)</sup>

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما يقبضه 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 من ٢٥٦ واللفظ ط ، ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعني الأسماء الخمسة اللاحقة لسلك المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣١ ص ٢٨ ، وقارن 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 شأنه 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 . ولانكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته 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 يتضاءل 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 أحدها . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلية والفلسفية ، يستعيز 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 بشيء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال .  
وفي رسائله - خصوصاً في أولها وآخرها - ما يدل على روح كريمة  
تفيض حنوً على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته  
والحيلة 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 قوانين 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 البخل ؛ 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 الوصا المشهورة  
المأثورة عنه في الحرص على المال ، بما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ  
وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من  
بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للسال 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 وأفلاطون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نُسبت إليه هذه العبارات التي يندهش 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 للبخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات (١) ويقول كما يحكي عنه البيهقي :  
« لا تغتر بمال وإن كثر » .

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

ومن كلبانه الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشرفان الشر للشرير خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . لعص 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 عليه علما ، فهو أبدأ يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناسى ، فتمتته النفوس لذلك . ليق الله تعالى المتطيب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته (٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما (٤) .

ومما ينسب له في وصية لابنسه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ، والأخ فح ، والعم غم ، والحال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا ، يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيضطرب ، وينفق فيفسرف فيفتقر فيعتم فيعتل فيموت ؛ والدينار مجموع فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة نخذ شيئهم

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

(٢) أنظر الففطلى ص ٢٤٧

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

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع  
خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة<sup>(١)</sup> بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه  
من وصية الكسندى 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 للكسندى .

ويذكر ابن نباتة<sup>(٢)</sup> 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 إذ نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو  
لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلمس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٤) (٣) 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 الكسندى 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<sup>(٤)</sup> من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تقول

للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) قص المصدر المتقدم ذكره له .

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

(٣) هكذا الاصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها

مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لا تدل — 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 التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسى 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 خيراً وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة<sup>(١)</sup> — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية ، فقال لها يوماً : « إنى أرى فرط الاعتياصات من المتوقعات على طالبى المودات مؤذونات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحي المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسى الخالقات » .

ولا معنى لأن نندهش 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 المتفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحتثها من القلب الآدمى الحى . وليس في كلام الكندي حمق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عندما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يحشاه 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 الفلسفى :

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هي « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » ؛

(١) سرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهي تضم تعريفات كثيرة لأشياء ومفاهيم شتى من ميادين 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 السكندى قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شيء فإنها للسكندى ، لأننا نجد بها 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 ، وتدلل على الفهم التام لموضوع التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة يختلف المذاهب وعلى معرفة يختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد (٢) . ومعظمها أرسطاطيلىسى ، 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 ، أعنى 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 ؛ وتدلل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر السكندى 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 ما هو » ، وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر » ، وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها » ، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » والملائكية بأنها « الحياة والنطق » ، والبهيمية بأنها « الحياة والموت » . . . . وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة . ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لاتعدد

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والتوهم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين ، 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 الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » ، لماله جميع ويقسم الشيء 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 واضعيه 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 وتقالها 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 ، والفضائيا 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 ظرفى الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجرىات المأخوذة من معانى 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 ينفره 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 آيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدرأ : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الآيسات عن ليس » ، بمعنى يوجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقي هو « تأيس الآيسات عن ليس » ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذى ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بجرية فى استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد « هو » ، وذلك يدل على الموجود المتعين الذى يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « هو » يشتق لفظ « الهوية » بمعنى الوجود الجزئى المتعين تحت الحس ، فى مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوى ، 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 يوجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللزوم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المهوى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيضا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح بما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندي فى ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

#### أسلوب الكندي

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

(١) انظر مثلا ص ١٦١ ، ١٦٢ ، و ص ١٨٢ .

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

ولا يمكن الحكم على اسلوب كاتب إلامع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك . فليس اسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى بصوغ 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 الكندى ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصاً على ضوء النظرة الفلسفية<sup>(٢)</sup> ، فإنه لا يصح أن يخاطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أديباً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً<sup>(٣)</sup> . وينسب إليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له<sup>(٤)</sup> ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء<sup>(٥)</sup> أو ذكره ابن نبتانه<sup>(٦)</sup> ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً      وتعجز عن مواقعها السهام  
تناهب حسننها حاد وشاد      فحث بها المطايا والمدام<sup>(٧)</sup>  
وإذا كان عبد الفاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الأعجاز<sup>(٨)</sup> عن ابن

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

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشروهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حياتهم وجلساتهم .

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

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ من ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

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

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

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



الإنبارى أن السكندى 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 اللغوى شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذى تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نعتبرها ماثراً لمشكلة جدية؛ لأنه لا يعقل أن السكندى العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد نخبة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه العبارات. ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ، خصوصاً لأن العالم اللغوى المذكور توفى بعد السكندى بنحو أربعين عاماً، أو أن يكون المقصود كندياً آخر، ذلك لأن السكندى فيلسوف العرب يذكر فى رسائله ما يدل على علمه باللغة، فهو مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليهما بمواقع الكلام حقيقة وبجراً (١). هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل على جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فى فهم المعنى اللغوى (٢)، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبيّناً ما فيها من ضروب المجاز.

ولاشك أن السكندى كان راسخ القدم فى علم اللغة، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة. وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله. وأسلوب السكندى 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 المنطقى الفلسفى. وإن طول الجمل ومافى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به، على ما بيناه فى موضعه من رسالة وفى العقل، ورسالة وفى ماهية النوم والرؤيا. وهذا كله يظهر فى رسائله التى نقدم لها، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله. ولا يخلو عرض السكندى لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحماس للفكرة التى يدافع عنها، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجون الجرم الأفضى... الخ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ فيما يلى.

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وس 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 : « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدانا في تذيبت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطننا 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 أصداده 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 العبارات التي تحرك الخيال على كمال بناء المعاني التي هي مجال القوة الفكرية . ولاشك 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 « أو ثولوجيا أرسطاطليس » ، أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذي تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندي فسرهُ 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 ننتظره لو أن الكندي يعتبره لأرسطو

---

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

(٢) من ١٠٣ - ١٠٤ . (٣) من ١٠٥ .

(٤) كتاب الفهرست مثلا من ٢٥٢ .

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

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

#### منهج السكندی :

يقوم هذا المنهج أولاً على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً ، بحيث يتحرر المعنى تماماً ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظاً لا معنى لها ، لأن ما لا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه ، (٢) ، وثانياً على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحياناً على منهج رياضى استدلالى ، قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدًا لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول السكندی 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 تضطرم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعتنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول من ٢٨ — ٣٠ .

(٢) أنظر من ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ  
وليكون السبيل إلى ما أحبت أن أوضحه لك . . . . . قريبة سهلة المسالك غير  
ملتبسة المعالم . . . . . فلنقدم الآن الشروط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصد بها  
قصدها، لئلا يلزم أقوالنا اللبس باشتباه الاسم<sup>(١)</sup>

والسكندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : « من لم يتخرج في صناعة  
الرياضيات ولم يتفقه المتايبس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة<sup>(٢)</sup> عرضه للظنون  
الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج السكندى ، من هذا الوجه ، في رسالته التي تكلم  
فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المنتهى واللامتناهى<sup>(٣)</sup>، حيث  
نجده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف  
إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على السكندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارئ أنه  
بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكري  
خالص .

وإذا كان السكندى 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 يتجمع قوته في السلوك  
إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حيرة عن سمت  
الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والنفطن له هو الذي يحفظ تفكير الباحث  
من التشعب والاضطراب ، لأن « من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه  
على ممته لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمتم ، فأما من لم يعلم الغاية التي  
يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »<sup>(٤)</sup>

وتتجلى طريقة السكندى 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 من ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) من ١٨٧ .

(٣) أنظر من ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن من ١٢٧ - ١٢٨ و ١٥١ و ١٥٢

(٤) أنظر من ٢٧٨ - ٢٧٩ .

يعرف ما هي النوم والرؤيا (١). وكذلك تساعد معرفة علة الشيء على معرفة هذا الشيء أو ثبوت معرفته وأتمها (٢)، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس (٣). وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفي مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، وهو يسميها «الأوائل»، ويبدأ دائماً بذكرها، لكي يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعي ثابت (٤)، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان، لأن ما لا يُستتسى إلى علم أوائله فليس بمعلوم (٥).

وكثيراً ما نجد في 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 الذي يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندي منطقي رياضي يدعش الإنسان من إتقانه في 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 بالتدرج بفضل تضامن أجيال المفكرين (٦).

#### الكندي والمعزلة.

كان للكندي مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعزلة، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلي المذهب، لأن سمر مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة؛ غير أننا نلاحظ أن الكندي قد ألف كتباً في مسائل من أصول مذهب المعزلة؛ فله، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥ .

(٢) ص ٩٧، ١٠١ .

(٣) أنظر رسالة في أن طبعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسائله في المد والجزر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٤) أنظر مثلاً ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلي .

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢ .

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣ .

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 الذهـب ( ٩ ) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، ؛ وله بعد هذا كتاب في وأن 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 المنائية 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 لاسيا 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 تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي ، 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 متفقين على وجوب التناهي من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعي من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تناهي الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهنم بن صفوان<sup>(١)</sup> 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 أبتمها بقاء الأبد . يقول الإسكافي مثلاً : إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لأشياء قبله ، استحال وقوع 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 أبعادٌ لا كلٌ 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 للخطاط 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 لايجري عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع . وللكندي عبارة مقتبسة على حدة في هذا المخطوط الذي بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهي : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد 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 بقاءه 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 ، لايجعل أبدية العالم . وهو يذكر الرأى 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 الماضى 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 يبقيه الله وأن يفتنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

(١) ورقة س ٥

(٢) مثلاً ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التمام ص ٨٠ .



وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأي بعض المعتزلة ورأي الغزالي. وما كان ليدعوه - وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة - إلى هذا الرأي إلا التمسكه 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؛ فمن 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 فكالرامي بسهم حيواناً، فقتله؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة؛ فإن الرامي فعل حفز السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه وقبول الحي من السهم أثراً بالماساة» (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 آيات 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 العلي الإيجابي - كما يتجلى ذلك في رسالته «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» مثلاً، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة.

(١) ص ٢١٩ مما يلي.

(٢) أنظر مثلاً ص ٢١٦، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٥٧، ٢٦٠ مما يلي.

(٣) ص ١٦٠-١٦٢ مما يلي.

## 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 كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعسر 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 ؛ وأخيراً 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 العدول من أهل كل فن ونحلة دافية 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 نهتدي إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصاً أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

في اثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أهمها 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 ، خصوصاً مظهرها عند المتكلمين الجدلبيين 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 الناقب 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 بيان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعاً في المعارف ، كفيلاً بإلقاء نور على نشأة الفيلسوف 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 استحثا شديداً. 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 ماني مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لاعتبار 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 يعنى بذلك وعلوم 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 الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل للدين 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 ، وثيرت 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 أرواح 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 الفسك الأجنبي ، خصوصاً اليوناني فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يميلون إلا لنزعاتهم 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 الأسلام ومحاوله لتشيوشه وتفكيك بنيانه 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 تصوُّرٍ 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 الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامى فى صورته الأصيلة أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامىة وبين المادة والبواعث غير الإسلامىة ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الآلهيات ليست هى المدلولات الأجنبىة

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامىة هما الإسلام والفلسفة اليونانىة فى صورتها الكلاسيكىة أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلامىين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفهومات الإسلامىة ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينىة والفلسفية الكشيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

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

\*\*\*

بيئنا في غير هذا الموضوع (١) أن كبار المعتزلة وأن من أتدبهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أتدبهم وقربوهم أكبر من حى 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 بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل (٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لحوفهم 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 ٥

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

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتمسون أصلا أجنبيا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقتين 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 الفيلسوف الأجنبي . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر الفيلسوف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدرا أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مستندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين 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 رئاستهم 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 القدرة عند الساميين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فأبعدها .

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

(٣) الفهرست ص ٣٢٦



غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين<sup>(١)</sup>. وكانوا فرقا كثيرة. ويذكر الكندي أنه قرأ لهم كتابا في التوحيد ينسبونه إلى «هرمس» وأنه يعتبر هذا الكتاب «على غاية من التفانة في التوحيد»، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها<sup>(٢)</sup>. ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية، وفيه مذاهبهم وصلواتهم، وهو يقول عن الخفاء إنهم «هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه». وأكثر من هذا أن البيروني<sup>(٣)</sup>، وهو المؤرخ الناقد، يعرف هؤلاء الصابئة الحرائيين، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم، ثم يقول: «ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالاسماء 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 دياناتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات 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 الخفاء والخنفية لا الصابئة بالحقيقة، وأن مذاهبهم يشتمل على التوحيد، لأنهم كما يحكي ابن النديم قد أجمعوا على أن للعالم علة لم يزل، واحدا لا يتكثر ولا تلحقه صفة شيء من المعلومات، كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثبيتا للحجة، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه،

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٠

(١) نفس المصدر ص ٢١-٢٢

(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤-٢٠٦

ووعدوا من أطاع نعيماً لا يزول وأوعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

ويذكر قولهم إن الله وواحد 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 مثلاً ، 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 لله 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 هوبولى ، وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنواع ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً 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 طويلاً جداً ومملوءة بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفريست ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فا بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو  
الرسالات البشرية والهدى الإلهسى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام  
الإلهسى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية  
مثل هرمس وغيره وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتقاد على  
الشهرستاني أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء  
المقدمين — 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 بالعلو والسفلى ، 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  
بكتابتهم 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 للمادة 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 الحرائين مثل ثابت بن قررة الحرائي 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 لن يضر الحق في شيء ، لأن الحق  
بين 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 يفتن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا تترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهيئة مادة ، يجرز 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 بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

( ب ) العناية بالموت ، بمعنى إمامة 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 .

٤ — التعريف الذي يُسبِّرُ العنصر الإنساني في الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

٥ — التعريف الذي يدل على الموضوع الحقيقي للفلسفة ، وهو أنها علم الأشياء الأبدية الكلية إنسيانها ومائتها وعلها ، بقدر طاقة الإنسان ، والسكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقديس ، ولكن من الواضح أنه أفلاطون في الصيغة (٢) .  
ويذكر السكندى في أول كتابه في الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدول ، يقول السكندى : « قال الحكيم أرسطو ليس عندما تبدأ كتاب الجدول إن علم كل شيء . يُستَظَرَّ فيه يقع [أو ينطوي] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجاري الذي يذكره السكندى في مواضع مختلفة من رسائله التي بين أيدينا ، دون إشارة إلى القديس ، والذي يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

---

(١) يفسر السكندى هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنية من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : « إن من عرف نفسه عرف الجسم المادي وأحكامه والأعراس وأنواعها والجوهر اللاجسي ، أعنى النفس . وإذن فمعرفة نفسه هي ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف السكندى إلى هذا قوله : « ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور في آخر رسالة السكندى « في الإبانة عن صعود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير في العالم الأكبر على أن له مدبّراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجمل هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذي نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد في أول كتاب الجدول لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ في أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسنشرها قريباً إن شاء الله . ويكفي فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للسكندى كتاب اسمه كتاب في الجواهر الخمسة ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٤ ) ، ولعله هو الكتاب الذي يذكر له باسم رسالة في الأصوات الخمسة أو رسالة في الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٠ ) .

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

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

(١) أنظر مثلاً ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على محموله في معنى لفظ العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلاً تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرقى 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 العلة والمبادئ لكل شيء ؛ فهي تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقي . 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 ( نيولوجيكي ) — ومن هذا شيء في تعريف الكندى التالي للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصاً كل الفصل الأول من الكتاب الرابع ( ١٠٢٥ سطر ١ — إلى ١٠٢٦ سطر ٣٣ ) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادي عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو في الفلسفة كتاب أوبرثيج 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 ١٠٦ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة<sup>(١)</sup> — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا)<sup>(٢)</sup>، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية<sup>(٣)</sup>، بما بنى عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى: (١) نظرية بفروعها الثلاثة، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومرئ حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقتها لها<sup>(٤)</sup> و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها<sup>(٥)</sup>، فإن الكندي<sup>(٦)</sup> يقسم الفلسفة التي هي «علم كل شيء» إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية)؛ وذلك، في رأيه، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى «تَظْمِ 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 تبعا 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 ١١٤٥ 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 مادم متحرك من ذاته، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك، ملابس للعادة في الحس مفارق لها في الزمن، وموضوع الآلهيات قائم بذاته ساكن غير مادم، ومفارق للعادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر ما بعد الطبيعة.

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية، خصوصا العملية، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبريجج 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 تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ 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 ويتم 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 ربها ووضعها بين الكثيف (١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بته ، وذلك لكي تكون سهلاً ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكثيف (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 ذرات الهبولي ؛ وإما علم ما ليس بذى (٤) هبولي ، ( وهو ) (٥) إما أن يكون لا يتصل بالهبولي البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذرات (٦) الهبولي فهي المحسوسات ، وعلمها هو (٧) العلم الطبيعي ، وأما ( ما ليس بذى هبولي فهو إما ) (٨) أن يتصل بالهبولي ، ولكن (٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهبولي البتة ، وهو علم

(١) الكثيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعنى من النظر في الكثيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الحسة ، فيما يتعلق

بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهبولي .

(٤) في الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لكي يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذت — وقد أصلحناها 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 يلمّ 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 هجومًا ، بل يجب عليه أولاً 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 مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن 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 السّم والكيف . . ألخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط السّم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني ، أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم السّم 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 ألفت رسالة قائمة بذاتها في « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته وصحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون مادياً أو ذهنياً لا يوجد في الخارج إلا ملبساً للمادة أو مجرداً 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 جوته إذ يقول في قصة «فاوست» ، ناقدا 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) .  
فهنالك أولا الإدراك الحسى . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المسادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسى ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

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

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

الفقلى ص ٢٤١

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل 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 بئسة ، 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 يتعلمون بواسطة الحواس 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 إقناعاً (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 الشروط 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 وتماهه .

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

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأفيسة .

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

من الرسائل .

(٥) يعنى إدراك مطالبنا العلمية ومعرفتها .

(٦) هذا النص في ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام والروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضمنه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شععار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية الأهم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن السكثيرة في الحمن على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة يذسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل « نعسم الهدية و نعسمت العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمها الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لآخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أى وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : « غلط الحكام وسائل العلماء وجالس الكبراء » (١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى على رضى الله عنه : « لاتعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتا ومعاطبها (٢) . وكان المهم عندهم هو أن تنسم المعارف التي يقتونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا (٣) : « وينبغى لنا أن نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأهم المباينة لنا ؛ فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخسن الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد يخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق » ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشئ 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 يبعده .

(١) راجع ص ٥ - ٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى - صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزورى 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 ، مهما طالته ومهما توفرت على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلفاظ النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجديدة ! فإنهم ، وإن قصرنا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا 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 [ به ] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُتمع يسيرا ، ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عما أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطالباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا 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 وإلفاظ 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 يكمل على قدر طاقته ما لم يكمله ، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفي إلى الإمام . (١)

### الدين والفلسفة

الكنندي عربي مسلم ، ينتمى إلى دين موحي به ؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحي . وكان بين المفكرين المسلمين في عصر الكندي من ضرب عن الجندل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظني نسبي . وقد أراد هذا الفريق أن يكتبني 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 نزعهم العقلية حتى اصطدموا 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 النزعة العقلية تيار إلحادي عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية 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 ضمننا وإلى حد ما في مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر .

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

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

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالكسندى يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهمه بالمقاييس العقلية التي لا يندفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل ، (٢) . ولكن الكسندى 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 مثلاً لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكسندى التي ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٣٤٤ — ٣٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهي الرسالة التي سماها  
« رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى  
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  
الشرعى — معناه هو أنها ، بجزائها 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 الكندى من الاتفاق  
بين الفلسفة والدين هو الذي يشجعه على الجراءة في مهاجمته لأعداء الفلسفة .  
فجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ،  
وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ،  
وإن توجوا 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 ولدراة الحسد المتمكن من أنفسهم البيمية والحاجب بسدّ سجوفه  
أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن  
نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجزرية الواترة ، ذباً عن  
كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛  
لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فن تجر بالدين لم يكن له دين ،  
ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بمحققاتها ، 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 الكندى 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) من ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل



قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيّا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والسكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهري المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التي لم تصل إلينا والتي اسمها « رسالة في افتراق الملل في التوحيد » وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكلّ 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 في رسالته التي عنوانها « رسالة في كمية كتب أرسطو طالس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع في هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو في شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا في 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 النعسفية الوهمية التي نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك (٢) .

يقول السكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتي ثمرة لتكليف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء - وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية - فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهسى في نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر السكندى 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 السكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك - تاريخ الفلسفة فى الإسلام من ١٢٨ من الطبعة الثانية .  
(٢) راجع رأى الفسارنى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا للوضع 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 — موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها نفيض 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 يحيي 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 »<sup>(١)</sup> ، 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 : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في اثبات إمكان البعث<sup>(٢)</sup> .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

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

ص 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 الذى 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 الذى لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى 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 فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

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

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشئ يكون من نقيضه ؟ !

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كثرت عن ذلك الألسن المنطقية المتحملة<sup>(١)</sup> وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية! (٢)

وهكذا نجد عند الكندي نموذجاً من تفسير القرآن تفسيراً علمياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام<sup>(٣)</sup> ، 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 وبراعث فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم<sup>(٤)</sup> ، 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 بقدوم 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 وقد 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 الخيلة بمعنى المنكرة . (٢) تنس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فأبعدها وص ١٤٧

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخطاب وفي كتاب الإبانة ورسالة استحصان الجوز في السلام للأشعري وغير ذلك من كتب السلام الأولى بل في كتب الفلاسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

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

(٦) راجع رسالة الكندي في العلة الفاعلة 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 السكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في السكيفية 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 ، فاتخذوا مكاناً وسطاً ، 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 وحرركاتها 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 بجسم (٣) . وإذا كانت العناصر

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

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت السكندى هذا 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 المركب 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 يعتره كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المسكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه « مبتدع ابتداء » عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث ( ص ١٦٩ ، ٢٥٣ 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 بمنزلة ، برى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل ( أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى ) .

والعالم في جملته قسيان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كيفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والسكون 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 للمدة المقدرة

(١) يخصص 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 يتغير فيها مكان الشيء ومركزه ( حركة النقلة ) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه ( حركة الفلك الدائرية ) أو يتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قرباً 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 = اوجود والعدم )<sup>(١)</sup> . والسكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها<sup>(٢)</sup> .

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 لاني أما كونها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المسكان الذي أُبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الخالي أزلناشيء 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 أشيائه 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<sup>(٣)</sup> ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو فى عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هى علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس فى الطبيعة شىء عبث ، كما يقول الكندي<sup>(٤)</sup> فإن لكل شىء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندى 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 السكندى لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماسوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله ، بما 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 الشدة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالى البريء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكثرت المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متجددة في روحانيتها ، فجاءت في الحقيقة فشلا فلسفيا ودينيا ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد السكندى كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب السكندى 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 ماهو موجود بالفعل أرقد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر السكندى . ولكن السكندى يقيمة على أساس فلسفي واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن السكندى يتناولها في أربع من رسائله . (٣)

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

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

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



ولا يمكن أن تتبين 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 يستنتج 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 من ٨ — ٢٠٦ من ٨ ) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى 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 من ٢٥٨ — ٢٨٨ ، ص ٣٢ — ٣٣ ، ص ١٢٦٠ من ٣ — ٢٠ .

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول من ١١٩٢ من 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 .

أولا : الحركة هي « كمال المتحرك من حيث هو متحرك » (ἐντελέχεια) τοῦ ζινητοῦ ἢ ζινητον ، بمعنى 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 شيء 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 تحدثه ، فالحركة سابقة على السكون ، فهي قديمة . ولكن هذه النتيجة التي ينتهي 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 يسكون 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 ثمَّ زمانٌ دائما ، 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 : فبما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أى أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها ، أى 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 المسيطرَ عليه نوعٌ من التحليل يضرب في عالم الوهم . وليس بين المبادئ التي يبنى 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 الذي لا بد من توفره في البرهان لكي يكون قطعيا ملازما . 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 الرابع إلى الرابع عشر .

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون 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 بالماسة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية 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 س ٢٩ فما بعده ، وفارن كتاب الطبيعة —

الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ س ٨ فما بعده ،

وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد 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 لعل طبيعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو بماسة 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 معينة أو غير معينة<sup>١</sup> ، 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 تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولا للحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع<sup>٢</sup> ما إلا تضليلا من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحديث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيمين متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإبه في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل<sup>(١)</sup> . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتعبر في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء إيجابي وجوده من العدم الطاق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجودا 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 الشخص والصور والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسي ووسائله وواجه الوجود الحق في ماهيته العميقة =

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه  
عدماً يقابله موضوعياً ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلاً في الذات المتعقّلة  
بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبّه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من  
قبل ، بما يجسّل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدماً ؛ وما ذلك في الحقيقة  
سوى شعور منا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهويولى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ،  
لأن الوهم يعجز — أصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسماً إلا آتياً من ، أو  
صائراً إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زماناً 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  
يدرك 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  
الإيجابي الثابت مقدرة تقديراً كلياً 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 تعشوقة ، فليس  
بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك  
بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرية أرسطو للإلإسه

---

وفي ماهية فعله ، وقد خصصنا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع .  
وهذه أول مراتب النظر العقلي الصحيح ، لأن من المعلوم 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 نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من  
حيث شخصه الحاضر للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ،  
وهذه مسألة أخرى . وتم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهي : هل الأصل الذي نشأت عنه  
بفعل 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 أيضاً 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 وعلاقتها طبيقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية في الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدي منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شيء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو ماسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلة المادية الطبيعية أو العلة الملبسة للبادية ، 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 جميعا ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر في تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لا شك 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 مستقيما ، 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 يتسنى بنفسها أو د معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندي . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فزاه 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 عَظْمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العَظْمُ المزد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)
  - ٥ — إذا نقص من العَظْمُ شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
  - ٦ — إذا نقص من العَظْمُ شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العَظْمُ أولاً .
  - ٧ — لا يمكن أن يكون عَظْمَان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر .
  - ٨ — العَظْمُ الأصغر من كل عَظْمَيْن 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 ، يشرع 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 فإ 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 جمناها 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 ، أعنى 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 ثبتته 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 لتحتج 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 انتباهنا 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 صورة الدليل في ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١٦ — ١٩٦

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

ولكن يمكن أن يُسترد 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<sup>(١)</sup> — 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 أيّسا 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 )<sup>(٢)</sup> . 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<sup>(٣)</sup> ، 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<sup>(٤)</sup> ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحداث جرم العالم حركة ، فالحداث 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<sup>(٥)</sup> . 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 إنية<sup>(٥)</sup> — 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<sup>(٦)</sup> . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٥٩ 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 ، ٢٩٧ — ٢٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون ( الحدوث المطلق ) حركة (١) لأن ذلك يقتضى شيئاً تم 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 وفي 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 الماضي 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 حادثاً قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصلته ، أعنى كونه وجوداً مبتدأً لصورة حادثه ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

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

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ من ١٣ فما بعده .

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

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

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثه متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة . وما 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 ككون المعدوم موجوداً متعينا أو ككون 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 الحاسم الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجود تناهي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقصّيا . ويظهر أن الكندي لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقصّسي ، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلاّ منهما قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوقا موجوداً معا أو متلاحقا متقصّيا . أما المبدأ الثاني الحاسم 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 رأي 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 ص ٢٢٥ س ١٠ — ١٢٢٦ س ٢٣

أرسطو والكندى معا ؛ أو قدما 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 الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمي الإسلام<sup>(١)</sup> 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 الكندى يقول في مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة ، ولكنها غير معينة الكم ؛ 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 المادى ، خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين ، وهم الذين تنوع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء كما تنوع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

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 الكندى ،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندى 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 متكلمي الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتربه الوحدة والكثرة والتراكيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما ثبتت فى فلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندي : « فإذ 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 . وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ، فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحداهو تهويها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لوفارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر ، (٢)

(١) س ٢٠٧ من الرسائل .

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

عن : عدم أو عن : باد

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 هو 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 دون أي فرق تقريباً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتنهيه 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 يُستقلان 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 ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هي هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفي معنى أن الكون هو الحدوث عن العدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي راي من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولاً فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلاً . وأما ثانياً فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطاً ظاهر البدهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول إعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تنفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمناً إلى مبدأ العلة الكافية التى لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصاً وعلى نحو صريح إلى مبدئين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم ما على وجه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى 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 العقلى التحليلي العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحقيقى الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محلٌّ للبحث فى هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحقيقى الذى لا علة له ، الأزل الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أو تمام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسمًا ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتره التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر



في الوجود الخاضع لقوانين المحدث والنغير والزوال والذي تعتريه 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 بحثه 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 بقدوم العالم أو بقدوم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة في معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل<sup>٢</sup> 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 يرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء 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 : « هو كالنفس في البدن . . . ثم يمضي في تفصيل القياس المتقدم . ولن يخطيء باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلولية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندي في ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصاً كتاب الفلاسفة الأولى ورسالة الوجدانية والعلة القريبة ورسالة في معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أظن من 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 الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

« ان فى المظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلّة لكل علّة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [ ] الحق ، وغرضه الاسناد 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 ركافة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولى 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 أنقن 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 علمى يستند إلى العلم الرياضى : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علّة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجد نصوصاً أخرى عن الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥ ،

٢١٥ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفسادات الفاعلة القريبة ، 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 الأصلى ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحدالحق ، مبدع الكل وعمسك 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 الأنفع الاتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطراباً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبة علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعات<sup>(١)</sup> .

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 تدييره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [ الفاعلة ] فى دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلى فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد<sup>(٢)</sup> . »

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 كأننا واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه فى جملته 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 كاله ، 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 المنبهة 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<sup>(١)</sup> ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى 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 يسمى « عالماً » .  
وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظريته تغذت 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 » ، وسواءه على  
أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛  
فهي حين تغلب عند أرسطو في تصويره 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 تمتليء  
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<sup>(٢)</sup> ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أخط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون  
القول بالعبادة من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يمجّد 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 علمه وإرادته من جهة ، ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هي هذا المعقول الأسمى ، وأخيرا بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلفسفي من جهة ، وديني عقلي من جهة أخرى ، وعلى إيجاني - كما سنرى - من جهة ثالثة .

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

« أغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون ! » ( آل عمران - آية ٨٢ ) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليما غفورا ، ( 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 نورا فما له من نور » . والحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الالهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المنكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد.  
وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدوثه ما يكفي لإثبات ما نبهنا  
إليه من القول بان 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 ، لكانوا 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 الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبهه  
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 متكلي 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 ؛ إذ نذهب 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 . وكان 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) مثلاً ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً ص ١٦٠ — ١٦٢

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمنعمة التي لا متم لها<sup>(١)</sup>. 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<sup>(٢)</sup> يصفه بأن له « حصن العز الذي لا يُرام » ، و « عز القوة الغالبة » ، « ولي الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والوجود الفاضل » ، « الأول المبدع المسك كل ما أبدع » ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم وذرته ، « السائس الحق » ، « ولي الحمد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، « المسدد بالتوفيق... الحارس من الزل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوحيه 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 المتقدمة التي تنزه الله عن الشبيه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها الله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب إليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى 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 الكليات 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 لاشيء ، وهي  
علاقة إيجاد وتديير سارين 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 لاشك فيه . ولن 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 رأيناه 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 السكندى 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 بالتقسيم الحقيقي .

ذلك أن السكندى يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣) : فالفعل الحقيقي بمعناه الأصل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو «تأيس» الأيسات عن ليس (٤) ، كما يقول السكندى ، 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 بالمجاز ؛ وهي إذن حلت 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 ، أولها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تسمكه 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 السكندى التي بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطوني الجديد ، ذلك لأن الحدوث السكوني مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله السكندى 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 السكندى في الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤ .

(٤) قارن 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 وعلو 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 ويوسة 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 متقطط ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة . يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان ما يلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة 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 والهمم ، 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 بأهم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصا 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 ، ويجده القارىء 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 رأيا 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) خصوصا رسائله في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسائله في سجود الجرم الأفعى ، ص ٢١٤ و ٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجما 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 علتة القربية ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ؟ لقد تَفَهَّمْتِيت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علتة 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 علتة 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 الكندي 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 الكندي « فى علتة القربية الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجهامه كائن « حى مبرز » ، 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 أجهامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو علتة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منه لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

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

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر «الألطف» 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 رسالته 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 مخلوقا لله مبتدعا 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 والعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكما ، فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجودا في مذهب الكندي ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، 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 طيمارس ، 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 ص ٨١ مما تقدم . (٢) انظر ص ٤١ مما 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 بالسكون 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 تعترها 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<sup>(١)</sup> » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها لمساكة لانعدمت .

وثم 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 مبهمّة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنّفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتباً في الموضوعات التي ألفت 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 الاحتمالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجدها في أول رسالته « في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاستقصات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والسكندى من اتفاق في المادة العلمية 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 ؛ أعنى أنهما يتفان تقريبا في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لا سبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية 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 مخلصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهبا 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 أمثلته من مذهب فليسوف اليونان ناشىء 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 ؛ وتفسيكه 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 تناهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهي الفعلي تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثلا 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 لإلهي 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 الفلاسفة الأولى للكندي ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزائه من إشارة للبعض ، 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 التحبير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة للعلم 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 فحسب ، 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 لاتنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لاتنفك 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 الفلاسفة 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 لاتبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولانجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين ، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدتها يشغل فراغا كبيرا من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة ؛ كما أنه 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 للغرض الأساسي عند الكندي . فكتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقاط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

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

وبما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيباً جيداً<sup>(٢)</sup> ، ولا شك أن مما له دلالاته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئاً من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » ، مثلاً ، مع أنه يقال إنه فسرهُ أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شىء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى المنابع 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 ، ولا ستغنيا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القاريء 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 أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، ولكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول يشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لاهى روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود  $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$  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 مباينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحق — أعنى الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أمر الخلق وكيفية أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلا . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس<sup>(١)</sup> 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 هنا رسالة الكندي \* في أنه توجد جواهر لا أجسام \* ص ٢٦٥ فا بعدها ورسائله في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ فا بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في مامية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٢٨٣ و٣١٢ 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 ويوافق عليه — علامة يقظانة حيّة ، بطبيعتها ، 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 المنح — من جهة ، ولأن مسكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته 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 وإسعية روحانية ملكوتية . وإذا كانت النفس صافية نامة 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 » ، خَسَّافَ 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 تتصور 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 باريها ، 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 الحقيرة الخسيسة الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكثارة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ 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 كلمة ، تم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الأبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » (٢)

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

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب القوي [ من أجله ] نسبت

القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات » .

(٢) من 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 وبنظرية 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 يبتدىء 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 القنينة الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادم التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبدولة لكل متغلب يريدها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست من ٢٥٩ ، أخبار الحكماء من ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء - ١

من ٢١٢

(٢) راجع من ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيق لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفصمها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذي يكون بالنسبة للباديات كالملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنيء 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 المسوس 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 تعتاد 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 الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره عن 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 الشكرته ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعي يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صياني سخيف . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل : « وما بالك لا تحزن؟ » فأجاب : « لأنني لا أقتني ما إذا فقدته 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 بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئه ، فذهب من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطورها وأحجارها الكريمة فبقى حيناً ريثماً يتمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والنقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، فلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يفتى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقيون فقد تولجوا في المروج الكشيفة الملتائة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون في متاعهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس مبيع أو تلطبخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا في القياض وغرقوا في المتاع ، فلم ينته صوته إليهم ، فتركوا في المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعقل أن يكون من مخدوعي 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 البريء من الآفات ، الذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذي فيه يتهيأ الإنسان 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 الذى الناطق بالمات ، ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان يتنقل 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 لاتناهلها الآفات . وهو لو فطن لذلك لعانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينما بشئ 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 الشاقفة 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 لناصية 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 وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكسندى يحتم رسالته بقوله : « فمثل أيها الأخ  
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 المقتدين 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 ألقت في موضوعها قبل الكسندى  
وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكسندى وفلسفته وإنتاجه الفكري . وهي  
ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها في الغالب لا تخرج عن الرسائل التي  
نشرناها له . أما بقية آراء الكسندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره  
فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث في كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر  
إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التي أعدناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله  
عنه مدعما بالنصوص . وفي هذا الذي قدمناه وفي الرسائل التي تم إخراجها  
وفي مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربي مسلم كون لنفسه ولعصره  
من الإسلام ومن التراث العلمي الفلسفي وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله  
والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهاني أبو ربرة

Faint, illegible text at the top of the page, possibly bleed-through from the reverse side.

Enclosed in a rectangular box is a block of faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Faint, illegible text located at the bottom right of the page.

## 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 المقرئين عند المعتصم ، وأنه كان مُؤدِّب ابنه أحمد<sup>(١)</sup> ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالخطوة فيه ، بدليل ما نجده في أولها من رفع لسان المعتصم وإشادة بأبائه 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 افتتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل للفلسفة .

وللفلسفة عنده شرف بوجه 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 مرتبةً ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجالاً يحيط بالعلم الأشرف .

\*\*\*

وبعد أن يتكلم 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 <sup>(١)</sup> ، يتكلم عما يسميه « المطالب العالمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناهها في غير موضع من تأليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أي ، لم ؟

١ — السؤال عن إنسيّة 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 التمامية ، كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأي شيء هو ؟

كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم 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 .

ويتمهي المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة

الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوي في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم 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 التامة أو

التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » ، يعني العلة الغائية بحسب الاصطلاح

الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاماً أكثر تفصيلاً في رسالة الكندي في الإبانة

عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد .

بلى ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعورٍ بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم يَنَلْهَا 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 مجتهداتهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون 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 يَنَلْ منه شيئاً .

نلمح بعد هذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره ؛ وهذه خاصة جميلة تنجلي عند الكندي وتعبّر عن الحكمة العالیة التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى 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 تراثهم العقلي ، أيّاً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تدرّم سمة الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

ثم يمضى المؤلف في بيان طريقته : هي تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وإيضا بما أدى إليه الجهد والبحث ؛ وذلك دون توسّع في حلّ العقد المتبسة في المسائل العريضة .

وهو يندب على السبب الذي يدعو إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم في عصره ، المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفي ميدان الحق أذعياء .

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 .

وَيُدْخِلُ الْمُؤَلِّفُ فِي ذَلِكَ دَفَاعاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقِيقَتِهَا مَبِيناً أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْوِي عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ 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 ، فيتحم 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 ، ويذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النضام وغيره ( راجع كتابنا عنه ص ٧١ ) .

ويريد الكندي إقامة الحجة على الربوبية ودحض أدلة المعاندين بحجج تتمع كفرهم ، وتهتك سجوف فضائحهم ، وتبين عن عورات مذاهبهم المرذبة في الهلاك ؛ فهو بطل عربي جرى 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 يعنى 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 ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل في النفس ؛ وهذا الإدراك الحسي غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط في أن كل شيء هو في تغير مستمر (πάντα ῥεῖ) = كل شيء يجري ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندي) . والثاني عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندي أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكمليات ، أعنى الأنواع العقولة الثابتة في النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلافاً ولا ملاءً ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء ، فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا يمكن فيه ، لتحتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضايقات المنطقية التى لا يوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء خارج العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لانهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجود جسم لانهاية له بالفعل ، وهو مستحيل<sup>(١)</sup> .

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

\*\*\*

(١) هذا أصل أساسى عند الكندي نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في مائة ما لا يمكن أن يكون لانهاية له ... الخ » و « في إيضاح تنهى جرم العالم » و « في وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأى القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندي والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندى موضوع ما بعد الطبيعة، ويتحدد منهجه أيضاً. 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 الكندى 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 تماماً، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً؛ فلا حاجة إلى تمثله في النفس، ومن أي إلا تمثله فقد أخطأه، وصار كالوطواط الذي تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس.

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى 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<sup>(١)</sup>، فإن الكندى 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 الكندى في أكثر من رسالة «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 الأزلّيِّ وأحكامه — خصوصاً القدم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلّيَّ هو الذي لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بصدّها من تناقض .

\* \* \*

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم ( جسم ) لانهاية له بالفعل ، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التي نجدها في رسائله الأخرى ، مثل «رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تنهاى جرم العالم» و«رسالته في مائبة مالا يمكن أن يكون لانهاية [ له ] وما الذي يقال لانهاية 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 مجازياً في الرسالة الأخيرة<sup>(١)</sup> ؛ ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بدّ ، إذا وُجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل ( جسم العالم ) متحرك بالضرورة . وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكونٍ كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو يبيّنه :

وذلك أنه إما أن يكون جرمُ العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

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

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تهويّه أيساً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً  
بعد أن لم يكن ، هو كونه ؛

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

وإذا كان هذا الكون ( الحركة ) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات  
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 زمان زمان أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا 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 متناهياً 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 ؛  
فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلافُ 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 ، الذى 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 القرن الثالث مشكلة هل الشيء يمكن أن يكون  
علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشيء لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد  
حصر أربعة وجوده من الاحتمالات ، بينها على تمايز اعتبارى بين الشيء وذاته -  
لأن الشيء بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من  
الاحتمالات الأربعة سننتهى 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 الفلسفى لا يُعنى  
بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علم ، فضلاً  
عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلم حقيقتها ، وهذه  
تنحصر في « الأشياء الكلىة المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكلىة العامة إلى :

ذاتية مقوِّمة لذات الشيء ؛ وهى 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 مفرق ، 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 شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عامًّا 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 الجهورية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

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 والمفرق .

يبني الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد، مُبَيِّنًا أنه يُقال 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 مشتببه الأجزاء وعن غير مشتببه الأجزاء وعن كل ما هو متَّحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يُقال إلا على ما هو غير مشتببه الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذي يقسمُ الشيء إلى أقدارٍ متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُشَبِّهًا على نمط ثابت متكرر مُرسل ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عرض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤنث خارج عنه ، يُفيد الوحدة .

\*\*\*

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدته 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 مُعمل :

إن طبيعة كل ما يدركه الحسُّ ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :  
واحدًا أو كثيراً ،

أو واحدًا وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحدًا لا كثيراً بتةً ،

أو بعضها كثيراً لا واحدًا بتةً .

ثم يبيِّن بطان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يقول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

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

أهو البختُ والاتفاق ، يعني بالصدفة ؟  
أم هو بعلة ؟

وهو بعد أن ينتهي إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة 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 بعض 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 التناقضُ ، كما تقدم .

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

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

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى 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 ممنوع في العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسةً 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 «علةً أولى غيرَ 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 علةً الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذن يكون الشيء علة ذاته ؛ ولكن العلول 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 تقدير ، 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 تسميته له كذلك بمعنى مرسل ، 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 :

إمّا مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

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 مرسلٌ ، 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 مرسلٌ ،  
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 عظيماً ، فهو تناقضٌ .

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 بالنسبة 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 الكميات ؛

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندي يقول إن العظيم لا يُقال قولاً مرسلًا فإن من المهم

أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يُقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى

شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عدداً 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 رُكن الشيء ، أعنى ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير 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 أزل (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 يُفيد الوحدة ولا يستفيدا 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 تهوَّى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة ،  
والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى  
أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندى لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر  
الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ؛  
ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول فى آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما  
يتلوه تلوأ طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجدنا علينا حتى الآن  
إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولاشك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب ما بعد  
الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندى وللفلسفة العربية  
بوجه عام .

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقي إلا بالله

## كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

### في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُبرى السعادات ، الذين من  
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزينك بجميع ملاس الفضيلة ،  
وطهرتك من جميع طبع<sup>(١)</sup> الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي  
حُدِّثها علم الأشياء بمخاطبتها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه  
إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإيئامك ، ويتصرَّم  
الفعل ، إذا اتَّهينا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباً لنا من الحق من غير علة ؛ وعلة وجود كلِّ شيء وثباته  
الحق ، لأن كلِّ ماله إنِّيَّة<sup>(٢)</sup> له حقيقة ؛ فالحق اضطراراً موجود ، إذن ،  
لإنِّيَّاتٍ موجودة .

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

(٢) في الأصل إنية 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  
لكتاب التعريفات للجراني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ؛ وهي تدل عند الجرجاني  
على الوجود العيني ، يعني التحقق أمام الحس ، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية ، أعني ما يُعقل  
من الشيء ( راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجراني ) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه  
الكليات ( ط . القاهرة ١٢٨١ هـ / ١٩٦٦ م ) يقول إنه مشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية  
التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه  
محسوس مشاهد . وربما بدأ رأى أبي البقاء شيئاً ؛ ولعلنا نجد في لسان العرب ( مادة إن )

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

== أنه بحسب رأى التحويين أقدماء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساخران » ، على تقدير : « إنه هذان لساخران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

وبهاسن : شيب قد علا ، ك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه

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

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخليط ، ويقول ( كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥ ) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر السكيتونة اليونانى ( εἶναι ) ، تنطق : أَيْسَى ، وتقابل to be الإنجليزية ، و être الفرنسية ) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يعدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى 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 فى اليونانية ، وينسب إليه فى 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 السكان ، ففى 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 كَوْنٌ من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إينية من كلمة ἴν ( تنطق : إين ) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجِدَ ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إينية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد يخيّل للإنسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أَيْسَيْسَة ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لترى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإينية فى 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 مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته والمكان ، وهذه الأحوال هي ما سموه الأكوان الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم الظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجاني في تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى السكون من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجلة جماعة المستشرقين الألمان *M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539-549*

والسكندی نفسه يستعمل لفظ السكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لعنى 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 السكندی نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل السكندی بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ص ١٠ — ١٠ : فيجد كلمة *οὐσία* يقابلها كلمة : عين ( جوهر فيما بعد ) ، وكلمة *ὑποκαίμενον* يقابلها كلمة متاع ( موضوع فيما بعد ) ، وكلمة ميتافيزيقي 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 : كمية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالاً من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض ( من بعض ) ، ويتهوى ( من هو ) وأيس الأيسات ، أي أوجد الموجودات ( من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة السكندی في الفاعل الحق ... الخ ) .

وإذا كنا نلاحظ أن السكندی 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 لديريسي ، يضبط الكلمة هكذا : *أئيبية* ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون ( *οὐσία, ὄν* ) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ، بمعنى ==

استعماله للفظ  $\delta\tau\iota$  (تنطق هو تي = أن ، بالعربية) ؛ أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية؛ ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل ( *liber de causis* ) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولسكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ( ١٨٨٢ ) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد في كتاب الربوبية ( س ١٠٨ من النص العربي الذي نشره ديتريسي Fr. Dieterici ) ذكر ستة أوائل ( مبادئ للكون ) هي : العقل والأنية والعيرية والهوية والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تعادل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأنفلاطون ، أعني :  $\delta\upsilon\nu$  ,  $\theta\acute{\iota}\alpha\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  ,  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  ,  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  ,  $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  ؛ ويقول دى بور إنه في كتاب العلل ( 14 - § ) يسمى الله العلة الأولى والأنية الحالصة المطلقة التي هي الوجود شيء واحد ، وعنه تصدر الأنية التي هي أقل كلاً من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لسكن 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 دى بور إلى أن الفارابي في كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل المساهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (  $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \tau\iota$  = الموجود الجزئي ) بحسب مرتبتها في الوجود العقلي أو الجسماني . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمانية فانية ( راجع مقالة دى بور عن الأنية في دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ ( مادة Anniya ) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا A. — M. Goichon : *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* , ط . باريس ١٩٣٨ ( ٨ - ١١ ) مادة قيمة عن لفظ الإينية عند ابن سينا . وهي تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « إن » في تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التي لها معنى الكلمة اليونانية  $\delta\tau\iota$  ( = أن ، بالعربية ) أو معنى الـ  $\delta\tau\iota$  ( = الموجود ) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربي ، استعمال كلمة إن بمعنى الموجود . وتستند الباحثة في رأيها هذا إلى نص في كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود » . وهي تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهي تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : « لاما هية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هي الإينية » . ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجلياً لاستعمال كلمة إينية عند الكندي الذي يقول في موضع من رسائله إن الله « هو الإينية الحق » ( كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية ... الخ ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائي . وإذا كان الكندي هنا يستعمل لفظ الإينية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب المساهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع الفارابي فهرس مصطلحات الكندي في آخر الكتاب فيما يتعلق بالإينية والماهية والهوية ... ا .



بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم<sup>(١)</sup> العلول ؛ 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 ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمِّمَةٌ ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أقوالنا الفلسفية :

إما : « هل »<sup>(٢)</sup> ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أى » ؛ وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فإنها باحثة عن الإينية فقط .

فأما كل إينية 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 .

وَيَبِينُ أَنَا 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 فحقيقته في حده .

فبحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوية في علمها ، وإذ هي أول بالشرف . وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية<sup>(٣)</sup> ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

== أما عند بعض الصوفية فالإينية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإهسية في مثل قوله تعالى : « إني أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المعنوية فإن الإينية تطلق على معقول العبد لها ( أنظر كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 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 الحاس بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعَدُّم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذي 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 إينية الشيء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في الملل الأربعة .

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

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر<sup>(١)</sup> أسباب منافعا العظام الحقيقية الجديدة ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سُبُلًا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن<sup>(٢)</sup> 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]ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن أتى<sup>(٣)</sup> بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهّلة لنا سبيل الحق ؛ فانهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية<sup>(٤)</sup> التي بها تخرّجنا<sup>(٥)</sup> إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية<sup>(٦)</sup> ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث وزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتدّ بحثه ، ولطاف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع يمثل ذلك<sup>(٧)</sup> من شدة البحث وإلطف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

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

(٢) في الأصل : من .

(٣) في الأصل : أنا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحفية ؛ تمثيا مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نضبها : تخرّجنا ؛ أو تخرّجنا ؛ والمعنى مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجعت لي قراءتها : الحفية ، وهو ما يلائم السياق أيضا .

(٧) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : يمثل ذلك ؛ وجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لها بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

فأما أرسطوطالس ، مُبرِّز 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 ]<sup>(١)</sup> ، فانه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ ينبغي ]<sup>(٢)</sup> بنحس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بنحس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

حَسَنٌ بنا — إذ كُننا حِرَاصاً على تَتِمُّمِ نوعنا ، إذ الحق في ذلك<sup>(٣)</sup> — 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 المعارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول الحامل لعقد العويص الملتبسة<sup>(٤)</sup> ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل العربية عن الحق ، وإن تَوَجَّوا بديجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو<sup>(٥)</sup> الجلالة في الرأي ، والاجتهاد<sup>(٦)</sup> في

(١) زدتها إكمالاً للتقابل في الكلام .

(٢) زدتها ، لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوطة قطعاً كاملاً ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصاً وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : نحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : نحسن با ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإني إلى 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 دلء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالي واضحاً .

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

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

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

الأَنْفَاعُ <sup>(١)</sup> العامة السَّكَلُ الشَّامِلَةُ لَهُمْ ، وَلِدَرَانَةٌ <sup>(٢)</sup> الحَسَدُ الْمُتَمَكِّنُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ  
الْبَيْمِيَّةِ وَالْحَاجِبِ بِسَدْفٍ <sup>(٣)</sup> سَجُوفَهُ أَبْصَارَ فِكْرِهِمْ عَنْ نُورِ الْحَقِّ ، وَوَضَعِهِمْ  
ذَوَى الْفَضَائِلِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي قَصَرُوا عَنْ نَيْلِهَا ، وَكَانُوا مِنْهَا فِي الْأَطْرَافِ الشَّاسِعَةِ ،  
بِمَوْضِعِ الْأَعْدَاءِ الْجَرِيَّةِ الْوَاتِرَةِ <sup>(٤)</sup> ، ذَبًّا عَنْ كِرَاسِيهِمُ الْمَزُورَةَ الَّتِي نَضَبُوهَا عَنْ  
غَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ ، بَلْ لِلتَّرْوُسِ <sup>(٥)</sup> وَالتَّجَارَةِ بِالدِّينِ ، وَهَمَّ عَدْمَاءُ الدِّينِ ، لِأَنَّ مِنْ تَجَرُّ  
بِشْيءٍ بَاعَهُ وَمَنْ بَاعَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ لَهُ ، فَمَنْ تَجَرَ بِالدِّينِ لَمْ يَكُنْ لَهُ دِينٌ ، وَيَحْقُّ أَنْ  
يَتَعَرَّى <sup>(٦)</sup> مِنَ الدِّينِ مَنْ عَانَدَ قُنْيَةَ عِلْمِ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا ، وَسَمَّاهَا كَفْرًا .

لِأَنَّ فِي عِلْمِ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ ، وَعِلْمَ الْوَحْدَانِيَّةِ ، وَعِلْمَ الْفَضِيلَةِ  
وَجَمَلَةَ عِلْمٍ كُلِّ نَافِعٍ وَالسَّبِيلِ إِلَيْهِ ، وَالْبَعْدَ عَنْ كُلِّ ضَارٍّ وَالْإِحْتِرَاسَ مِنْهُ : وَاقْتِنَاءُ  
هَذِهِ جَمِيعًا هُوَ الَّذِي أَتَتْ بِهِ الرِّسْلُ الصَّادِقَةُ عَنْ اللَّهِ ، جَلَّ ثَنَاؤُهُ .

فَإِنَّ الرِّسْلَ الصَّادِقَةَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنَّمَا أَتَتْ بِالْإِقْرَارِ بِرُبُوبِيَّةِ اللَّهِ وَحُدُودِهِ ،  
وَبِلِزُومِ الْفَضَائِلِ الْمُرْتَضَاةِ عِنْدَهُ ، وَتَرْكِ الرِّذَائِلِ الْمُضَادَّةِ لِلْفَضَائِلِ فِي ذَوَاتِهَا ،  
وَإِيْثَارِهَا <sup>(٧)</sup> .

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهداً ، على أن تسكون جمع نفع ، ولعله يقصد أن القوم  
يتهاقنون على المنافع العادية التي ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كذا : لضيق . وفي اللغة  
دزن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضا بمعنى اتسخ وتلطخ

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا في الأصل ، والمقصود : الجريئة المعتدية . والوارث هو الذي يصيب غيره  
بظلم موجه . والأصل لا يهتيم بإظهار الهمزات

(٥) في الأصل : للتراس .

(٦) في الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأيي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف  
لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تسكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة  
للفضائل في ذواتها وفي آثارها وتأنجها .

فواجبٌ إِذَنْ التمسكُ بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسمى  
في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .  
وذلك أنه باضطرارٍ يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها <sup>(١)</sup> ؛ وذلك أنهم  
لا يخولون من أن يقولوا إن اقتناءها <sup>(٢)</sup> يجب أو لا يجب .  
فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .  
وإن قالوا إنها لا يجب <sup>(٣)</sup> وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يمشطوا  
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم الأشياء بحقائقها .  
فواجبٌ إِذَنْ طلبُ هذه القنينة بالستيم ، والتمسكُ بها اضطراراً <sup>(٤)</sup> عليهم .  
فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدانا في تثبيت الحجة على  
ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذم المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج  
القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف <sup>(٥)</sup> فضائحهم ، والخبرة عن عورات نحلهم المرديّة ،  
أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزّه الذى لا يُرام ، وأن يلبسنا سراويل  
جفنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب <sup>(٦)</sup> أسلحته النافذة ، والتأييد بعزّ قوّته  
الغالبية ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصديق ، ويبلغنا  
بذلك درجة من ارتضى نيتّه ، وقبل فعله ، ووهب له الفلح <sup>(٧)</sup> والظفر على  
أضداد الكافرين نعمته والخائدين <sup>(٨)</sup> عن سبيل الحق المرتضاة عنده .  
ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) و (٢) في الأصل : اقتناها .

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

(٤) هكذا في الأصل ، وهى في هذه الحالة خير لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على  
الجملة المتقدمة 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 في الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حده .

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

(٨) في الأصل : العائدين ، وهو تحريف في الغالب .

## الفصل الثاني

### وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

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

إن الوجود الإنساني وجودان :

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

---

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

(٢) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلازمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) في الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعدما : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلا . والمصورة قوة غسية يتكلم عنها الكندى في رسالة النوم والرؤيا .

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

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركا .

والمحسوس كله ذو هيولى أبدأً ، فالمحسوس أبدأً جرمٌ وبالجرم<sup>(١)</sup> .  
والآخر أقرب من الطبيعة<sup>(٢)</sup> وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .  
وبحق ما كان الوجودُ وجودين<sup>(٣)</sup> : وجود حسيٍّ ووجود عقلي .  
إذ الأشياء كلبية وجزئية ، أعني بالسلكي 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<sup>(٤)</sup> الأشخاص ، وكلُّ ممثِّل في النفس من المحسوسات  
مهور للقوة المستعملة الحواس .

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

(١) هنا بياض قليل في الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم 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 عميرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شيء  
من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه 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 ، كالديهيات العقلية ، وبديل 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 نقول : كالقول بأن الشيء كذا  
وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

بغيرى<sup>(١)</sup>؛ فإن هذا وجود<sup>(٢)</sup> للنفس لاحسى، اضطرارى<sup>(٣)</sup>، لا يحتاج إلى متوسط<sup>(٤)</sup>، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس؛ لأنه لا مثال له [، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس له]، بل [هو]<sup>(٥)</sup> إدراك لامثالي. وكل ما كان هيولانياً<sup>(٦)</sup> فإنه مثالي، يمثله الحس الكلي في النفس؛ وكل ما هو لاهيولاني، وقد يوجد مع الهيولاني، كالشكل الموجود باللون، إذ هو نهاية اللون، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى.

وقد يظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلي له، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللوني، كاللاحقة التي تلحق اللون أنه نهاية الملون؛ فوجود النهاية التي هي الشكل، وجود عقلي عرض بالحس لالمحسوس بالحقيقة؛ فلذلك كل اللاتي<sup>(٧)</sup> لاهيولي لها وتوجد مع الهيولي قديراً يُظن أنها تمثل<sup>(٨)</sup> في النفس، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل<sup>(٩)</sup>؛ فأما اللاتي لاهيولي لها ولا تقارن الهيولي، فليس تمثل في النفس بتة، ولا نظن أنها تمثل، وإنما تقير بها<sup>(١٠)</sup> لما

(١) غير منقولة في الأصل، وقوله: ليس بغيرى، تأكيد لقوله: بعينه - يعنى بعينه، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه.

(٢) أى إدراك.

(٣) فى الأصل: اضطرارى؛ وقد صححتها: اضطرارى، تشبهاً مع المعنى؛ والفصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة. وإدراك النفس لها إدراك غير حسي، وهو اضطرارى، ولا يحتاج إلى مثال... الخ. وربما كان يخطر لي 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 هيولاني.

(٧) فى الأصل الاتى.

(٨) هكذا فى الأصل، لكن بدون قط؛ ويمكن ضبطها هي 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 حسي فى النفس.

(١٠) غير منقولة ولا مشكولة.



يُوجِبُ ذلكَ اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً<sup>(١)</sup> منه خلاً ولا ملاء<sup>(٢)</sup> . أعني لافراغ ولا جسم ؛ وهذا القول لا يتمل في النفس ، لأن «لاخلاء ولا ملاء» شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له في النفس مثال<sup>(٣)</sup> أو يُظَنُّ له مثال ؛ وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تقدم<sup>(٤)</sup> .

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

فإما أن يكون جسم الكل<sup>(٨)</sup> 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 : نعي بدلا من يعنى ، وهي غير منقوطة على

كل حال .

(٧) في الأصل : جسم .

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

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 اضطرارى .

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعنى التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً<sup>(١)</sup> في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ؛ هذه المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الخيرات .

فإن بهاتين السبيلين<sup>(٢)</sup> كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً ؛ لأن من طلب تمثل المعقول ليجدّه بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عصى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص اليقينة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحيّر كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثّلها 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 ، أى ما كان حديثاً ، لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية<sup>(٣)</sup> ، إذ<sup>(٤)</sup> استعملوا الفحص

(١) المثل بفتح الميم والثاء لغة في المثل بكسر الميم وسكون الثاء .

(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 — ومى خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص السابق

مباشرة .

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

فإذن كل طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو<sup>(٣)</sup> خاصة ما لا هيولى له ، فأذن هو كذلك في الفحص به أعلى ما ليس بطبيعي<sup>(٤)</sup> ؛ فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حار<sup>(٥)</sup> وعدم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة — إذن<sup>(٦)</sup> 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 متحركاً<sup>(٧)</sup> — 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 عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان

(١) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالباً .

(٢) فى الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف السكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها .

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

(٥) فى الأصل : فإذا هي كذلك فى الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة عمشياً مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلبس المسادة ؛ فهو لا يصلح أيضاً لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له . ويجب الاحتراز عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فأذن هو كذلك ، أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيها له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) فى الأصل : إذا .

(٧) فى الأصل : متحرك .

[في] <sup>(١)</sup> بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان - فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا يفتنى إلى علم أوائله . فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة ، لأننا إن رُمنا علم ما الإنسان ، الذى هو الحى الناطق الميت - ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت - لم <sup>(٢)</sup> نعلم ما الإنسان إذن <sup>(٣)</sup> .

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

وكذلك لكل نظر تمييزى <sup>(٤)</sup> وجود خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضل <sup>(٥)</sup> أيضاً كثير من الناظرين فى 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 فى وجود <sup>(٦)</sup> مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق - فينبغى أن تقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية <sup>(٧)</sup> ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً - فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان <sup>(٨)</sup> مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن تقدم الفوائد <sup>(٩)</sup> التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة ، فنقول :

(١) زيادة يتطلبها 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 شبهه من رسالته فى كمية كتب أرسطو

(٩) يشبهه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقرائنها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقاً<sup>(١)</sup>؛ فالأزلى لا قبل كونياً<sup>(٢)</sup>  
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 العلل  
المقدمة ليست غير هذه.

فالأزلى لا جنس له، لأنه إن كان له جنس<sup>(٣)</sup> فهو نوع، والنوع مركب من  
جنسه العامي<sup>(٤)</sup> له وغيره ومن فصل ليس في غيره؛ فله موضوع هو الجنس القابل  
لصورته وصورة 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<sup>(٥)</sup> فليس يتبدل، لأن الفاسد ليس فساده بتأيس  
أيسيته<sup>(٦)</sup>، وكلُّ مُتَبَدِّلٍ فإنما تبدلُه بضدِّه الأقرب — أعنى الذى معه في جنس  
واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة، لأننا لا نعدُّ من المقابلة كالحرارة باليبس<sup>(٧)</sup> أو  
بالخلاوة أو بالطول، أو ما كان كذلك، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد.

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

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

(٣) في الأصل جنسا، وهو خطأ لنوى.

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

(٥) أى الوحد.

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع في كلنى الأيس والتأيس التعليق على رسالة السكندى

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالحجاز.

(٧) يعنى: لا نعد من التبدل إلى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة ببوسة الخ.

فالفساد جنس ، فإن فسد الأزلَى فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلَى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة<sup>(١)</sup> تبدل ؛ فالأزلَى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالةٌ ما ؛ فالأزلَى لا ينتقل<sup>(٢)</sup> إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتام هو الذى له<sup>(٣)</sup> حالٌ ثابتةٌ ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلَى 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 أخص منه بثةً ، فالأزلَى تامٌ اضطراراً ؛ وإذا الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلَى لا جنس له — فالجرم [ ليس هو<sup>(٤)</sup> ] الأزلَى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلَى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل<sup>(٥)</sup> ، وإن [ ما ] لا نهاية له إنما هو في القوة ؛ فأقول<sup>(٦)</sup> :

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

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

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

(٤) يباى فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

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

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

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فُصل منه جرمٌ متناهي العِظَم ، فإن الباقي منه : إمّا أن يكون متناهي العِظَم ، وإمّا لا متناهي العِظَم .

فإن كان الباقي منه متناهي العِظَم ، فإنه إذا زيدَ عليه المَفْصُولُ منه المتناهي العِظَم ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما جميعاً متناهي العِظَم ؛ والذي كان عنهما هو الذي كان — قبل أن يفصلَ منه شيءٌ — لا متناهي العِظَم .

فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلفٌ لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهي العِظَم ، فإنه إذا زيدَ عليه ما أُخذَ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يُزادَ عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [ له ] ،

وأصغرُ الشَيْئَيْنِ بعدَ أعظَمَهما أو بعدَ بعضه ،

فأصغرُ الجرمَيْنِ اللذَيْنِ لا نهايةَ لهما بعدَ أعظَمَهما أو بعدَ بعضه ،

وإن كان بعده فهو بعدَ بعضه لا محالة ،

فأصغرُهما مساوٍ بعضَ أعظَمَهما .

والمساويان هما اللذان متشابهاتهما<sup>(١)</sup> أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما

إذن ذَوَا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدّها

جرمٌ واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما

متناهيان<sup>(٢)</sup> —

فالذي لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

(١) في الأصل هكذا ، وكذلك في « رسالة في وحدانية الله وتناهي 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) يعني أن عدد أجزاءها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الرأي أن كلمة « جزء » تدكرُ بدلاً من كلمة « جرم » في « رسالة في وحدانية الله — الخ » . وفيما يلي ( س ١٢٧ ) نجد السكندی يقول ان الجزء هو « ماعد الكل » ، فقسمه بأعداد متساوية .

وإن كان ليس بأعظم مما [ كان<sup>(١)</sup> ] قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ ، 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<sup>(٢)</sup> لا نهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء<sup>(٣)</sup> من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .

والزمن كمية ، فليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمن<sup>(٤)</sup> ذو أول متناهٍ ؛

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 ، فمتناهٍ أيضاً ، إذ الجرم متناهٍ . فجرم الكل متناهٍ . وكل محمول فيه بعده<sup>(٥)</sup> أيضاً .

وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ ب ] ما 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<sup>(٦)</sup> 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<sup>(٧)</sup> 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 : جرماً .

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

(٤) في الأصل : والزمان .

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

(٦) في الأصل : شيء .

(٧) في الرسالة الأخرى : فإن .



وإذ<sup>(١)</sup> ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زماناً بالفعل  
لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعني مُدَّتَه ؛ فإن كان الزمان متناهيًا فإن  
إتية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تعادُّها  
الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان<sup>(٢)</sup> ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان<sup>(٣)</sup> ؛  
والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن  
حركة ؛ والحركة هي تبدل متا ، فتبدل<sup>(٤)</sup> 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 عادةً عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذي الزمان ؛ فإن  
كانت حركة كان جرم اضطراراً ،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة ؛  
فإن كان جرم<sup>(٥)</sup> ولم 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<sup>(٦)</sup> ، وهي  
موجودة<sup>(٧)</sup> ، وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) في الأصل : زمانا ، وهو خطأ ، ويخالف 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 حـ

فليس يمكن أن يكون— إن كان جرمٌ موجوداً— لاحتراكه بتة. وإن كان ،  
إذا كان جرمٌ موجوداً ، يمكننا 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<sup>(١)</sup> بالإمكان لمحمد ، وليست  
فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الأنسان ، أعنى في آخر من الناس ؛  
فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم  
المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق ،

فإذ<sup>(٢)</sup> 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 جرم الكل كان ساكناً أولاً ، وكان يمكننا  
أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ؛ لأن جرم الكل ، إن كان أولاً ساكناً ، ثم  
تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونهً عن ليس<sup>(٣)</sup> ، أو لم نزل<sup>(٤)</sup> ؛  
فإن كان كونهً عن ليس ، فإن تهويته أيساعن<sup>(٥)</sup> ليس فكون<sup>(٦)</sup> ؛ فتهويته  
حركة ، كما قدمنا ، حيث وصفنا<sup>(٧)</sup> الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الكون ،

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

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

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

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق السكندى من كلمة « هو » فعلا ( يتهوى ) يستعمله في معنى الوجود — راجع  
الفيهرس الحاس بالمصطلحات .

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

(٧) في الأصل صفنا ، وهي غير منقولة ، ونظراً لأن السكندى قل أن يستعمل هذه  
الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

فإذا لم يسبق الجرمُ [الكونَ] كان [الكونَ] ذاته ، فإذن <sup>(١)</sup> لم يسبق كونُ  
الجرم الحركةَ بته ؛

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

فإن كان الجرم لم يزل ساكنا ، ثم تحرك لأنه كان ممكنا 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 لاستحيل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون  
جرمُ الكل لم يزل ساكنا بالفعل ، ثم استحال متحركا بالفعل .  
والحركة فيه موجودة ؛ فإذن لم يسبق الحركة بته .

فإذن <sup>(٢)</sup> إن كانت حركةُ كان جرمُ اضطراراً ، وإن كان جرمُ كانت  
حركةُ اضطراراً ؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرمَ اضطراراً ،  
إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا  
جرم بلا <sup>(٣)</sup> مدة ، إذ المدة هي ما هو فيه هويته ، أعني ما هو فيه هو ما <sup>(٤)</sup> هو ؛

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

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

(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 لليبان ، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة ، كما ترى منه فيما بعد -

راجع أول هذه الرسالة .

فإذَنْ قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كميةٌ أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .

والجزم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — لإنَيْتِه<sup>(١)</sup> ؛ فإنَّية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرمُ الكل لا يمكن أن يكون لم يزلْ . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتوابعها<sup>(٢)</sup> ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها . والجزم 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 تبدلُ الحالة التي هي لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجزم مركب ، فإن لم [ يكن ]<sup>(٣)</sup> حركة لم يكن جرم<sup>(٤)</sup> ؛

فالجزم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدلُ ، والتبدل عددُ مدة التبدل ، فالحركة عادةٌ مدة التبدل ؛

والزمان مدة تعدُّها الحركة ؛ ولكل جرم مدةٌ ، كما قدمنا ، أي ما هو فيه إنَّية ، أعنى ما هو فيه هو ما ؛

والجزم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجزم لا يسبق مدةً تعدُّها الحركة ،

فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنَّية ، فهي معاً في الإنَّية ؛

فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنَّية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إنْ

(١) هكذا في الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج »

في رسالته في دفع الأحران .

(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 آتبه ، فنقول :

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

فإن أمكن ذلك <sup>(١)</sup> فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً <sup>(٢)</sup> بلا نهاية ؛ فإذاً لا يُنتهى <sup>(٣)</sup> إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للعدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً <sup>(٤)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

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

فيكون إذن <sup>(٧)</sup> لا متناهٍ متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ، ولا يُؤتى 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 يعنى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٣) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : ننتهى .

(٤) في الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهادى ، يعنى : 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  
فضلا 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 مشتركا 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<sup>(١)</sup> ، فإن اتصل زمانان  
محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة  
معلومة؛ وقد كان قيل إنه تصير جملة الزمانين محدودة<sup>(٢)</sup> فهى لا محدودة النهايات ؛  
وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن زيد<sup>(٣)</sup> على الزمن المحدود زمانٌ  
محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلها<sup>(٤)</sup> زيد على الزمن المحدود زمان  
محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى  
لانهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

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

(٢) فى الأصل : المحدودة .

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

(٤) فى الأصل : فكل ما .

## الفن 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 ممكنا <sup>(١)</sup> أن يكون الشيءُ علة كَوْن ذاته ، أعني يكون <sup>(٢)</sup> ذاته تهويّه <sup>(٣)</sup> من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كَوْن ، في مواضعٍ أُخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيساً وذاته ليس ، أو <sup>(٤)</sup> 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 <sup>(٥)</sup> لاعلة ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذَنْ لاعلة كَوْن ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقا <sup>(٦)</sup> ؛ 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 قدمنا ؛ 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 التهويّ ، عند الكندي ، هو

صيورة الشيء هويّة .

(٤) في الأصل : و .

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

(٦) في الأصل : مطلقة .

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

وكل شيء فذاته 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<sup>(٢)</sup>؛ 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 المكوّنة 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 فذاته 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؛ فما المعنى 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<sup>(٣)</sup> من أن يكون كلياً أو جزئياً؛ والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست<sup>(٤)</sup> بمتناهية، ومالم يكن متناهيا لم يحيط به علم؛

(١) في الأصل: لاحدا.

(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 ، المحيطة بها العلم كمال<sup>(١)</sup> علم حقائقها ؛  
والأشياء الكليّة العامية<sup>(٢)</sup> 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 الحى وثباته ،  
وبعدمها مساد الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية في الحى ، والذاتي هو المسمى جوهر يّاً ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛  
والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرداً ؛  
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<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور  
الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو بجنس واحد<sup>(٥)</sup> واقع  
كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل  
لبعض الحى 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) مكذا في الأصل .

(٣) غير واضحة تماماً في الأصل .

(٤) في الأصل : صورة ؛ وهو خطأ في النسخ .

(٥) هكذا في الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع [له] <sup>(١)</sup> ، وليس بجوهري ، بل عارض <sup>(٢)</sup> الجوهر ، فُسمى لذلك عرضاً ؛ وهو الذي في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون في شيء واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك في الإنسان والنهيق في الحمار ، فيُسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً ؛ أو يكون في أشياء كثيرة يعمها كالبياض في الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض <sup>(٣)</sup> لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إمّا أن يكون جنساً وإمّا صورة وإمّا شخصاً وإمّا فصلاً وإمّا خاصة وإمّا عارضاً عاماً —

وهذه جميعاً يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية .  
وإمّا كلاً وإمّا جزءاً ، وإمّا مجتمعاً وإمّا مفترقاً .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يُقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ؛ فهو يُقال إذن <sup>(٤)</sup> على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامي وعلى جميع ما قد قُدّم .

والشخص إمّا أن يكون :

طبيعياً كالحَيوان أو النبات <sup>(٥)</sup> وما أشبه ذلك ،

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مابثرة .

(٢) غير مشكولة في الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فلعلمه قد سقطت كلمة : في ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهري ، بل عارض [ في ] الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ... الخ

(٣) في الأصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) في الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا

وإما صناعيا كالبيت وما أشبه ذلك ، فإنّ البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعني بالمهنة<sup>(١)</sup> ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إتماما واحداً بالاتحاد<sup>(٢)</sup> العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي .  
ويقال<sup>(٣)</sup> أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع<sup>(٤)</sup> ،  
لأن الكل يُقال على المشبهة<sup>(٥)</sup> الأجزاء وعلى [ الأشياء ]<sup>(٦)</sup> اللاتي ليست بمشبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجليل ، وهي أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يُقال على المشبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضا يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحدة<sup>(٧)</sup> بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيُقال على كل متعد بأي نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه<sup>(٨)</sup> ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متحد .  
وكذلك بين الجزء والبعض فرق<sup>(٩)</sup> ؛

- 
- (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 والجمع 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 أيضا .  
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 عُدَّ<sup>(١)</sup> الكلّ ، فقسّمه بأقدارٍ متساوية ؛  
والبعض يُقال على ما لم يُعدَّ الكلّ ، فقسّمه بأقدارٍ ليست بمتساوية ؛  
فبعضه ، ولم يُساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .  
فالواحد إذن<sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup> الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد  
من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من  
أشخاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع<sup>(٤)</sup> ، لأن كل شخص فنقسم ؛ فهو  
إذن [ ليس واحداً ]<sup>(٥)</sup> بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير  
واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست  
إذن وحدة له بالحقيقة ،

ومالم يكن في الشيء حقيقته<sup>(٦)</sup> 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 فرجما 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 .

كنوع الانسان الذى هو مركب من حى ومن ناطق ومن ميت؛ فالنوع بالذات كثير من جهة أشخا صه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذن<sup>(١)</sup> بحقيقة<sup>(٢)</sup> ؛ فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر اضطراراً ، أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبئ<sup>(٣)</sup> عن مائة الشيء ؛ فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو »<sup>(٤)</sup> ، وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه « فهو هو » أيضاً ، فهو كثير من هذه الجهة ؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقة ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ؛ فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، منبئ<sup>(٥)</sup> عن أيبية<sup>(٦)</sup> الشيء ؛ فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل ، منبئ<sup>(٧)</sup> عن أيبيتها ؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقة ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ؛ والعارض

(١) فى الأصل : إذا .

(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بحقيقة .

(٣) فى الأصل ، منبئ ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن تكون حالاً) ، ولكنها لم يُسراع فيها النحو ، كما هو فى كثير من المواضع .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أى فهو هوية ، يعنى شيئاً قائماً بذاته .

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، ولعله يقصد ، أى شيء هو ، تحت الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس ، بحيث تكون « أى » و « ما » مما منبئين عن النوع . وقد كنت ميالاً 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 : إنبتها ، 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<sup>(١)</sup> الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت<sup>(٢)</sup> عن إنيته<sup>(٣)</sup> ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن<sup>(٤)</sup> 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 ولا شبيهه، 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<sup>(٥)</sup> 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 ،<sup>(٥)</sup> فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما<sup>(٦)</sup> كان بنوع عرضي . وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يُقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك بركتهما هكذا ، ولها وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندي 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<sup>(١)</sup> فيه أثر من مؤثر، كما قدمنا.

والجزء إما أن يكون جوهريا، وإما عرضيا؛

والجوهري إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء؛

والمشتبه الأجزاء كالماء، الذي جزؤه ماء بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة، فجزء الماء، إذ هو ماء بكماله، كثير؛

وأما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذي هو من لحم، وجلد، وعصب، وعروق، وأوردة، وربط<sup>(٢)</sup> وشفاق<sup>(٣)</sup>، وحجب وعظم، ومخ، ودم، ومررة، وبلغم، وجميع ما ركب منه بدن الحي، التي ليست بمشتمبة؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحي فقابل للتجزئة، فهو كثير أيضا.

وأما الجزء العرضي فمحمول في الجزء الجوهري، أعني كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحي، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض، فهو منقسم بانقسام الجوهري؛ فهو إذن ذو أجزاء، فهو كثير أيضا، فالوحدة في الجزء أيضا ليست بحقيقية.

والمتصل الطبيعي والمتصل العرضي كل واحد منهما ذو أجزاء — كاليث، فان اتصاله الطبيعي شكله، وهو ذو جهات؛ واتصاله العرضي — أعني الصناعي — باجتماع ما ركب منه كحجارتة وملاطه وأجزاء جرمه؛ فهو كثير أيضا، فالوحدة فيه ليست بحقيقية.

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التي قدمنا ذكرها، كالليل، فانه يقال: ميل واحد، إذ هو كل للغلوات<sup>(٤)</sup>، وجزء للفرسخ، ولأنه متصل ومجتمع، لأن غلواته متصلة ومجتمعة؛ فهو جميع لغلواته، ولأنه منفصل من

(١) في الأصل: اذا

(٢) جمع رباط، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التي تربط أجزاء البدن

(٣) الشفاق هو الجلد الذي تحت الجلد، أو هو ما بين الجلد والمصران.

(٤) جمع غلوة، وهي مقياس للمسافات، مختلف في تقديره

أميال آخر ، أعني اللاتي جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة في ذلك أيضا بحقيقة ، بل [هي] عرض .

فليست الوحدة في شيء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هي في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضي ، والعارض للشيء لا من ذاته ، فالعارض للشيء من غيره ، فالعارض إذن <sup>(١)</sup> في المروض فيه مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مُفيد ، فهو أثر في المروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا ؛

وأيا كل شيء كان في شيء آخر عرضا ، فهو في شيء آخر ذاتي ؛ لأن كل شيء كان في شيء بعرض ، فهو في شيء آخر بالذات ؛

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا بعرض <sup>(٢)</sup> ، فهي لا جزء [ لا ] بالذات ، بل بعرض <sup>(٣)</sup> ؛ فالوحدة فيما هي فيه بعرض <sup>(٤)</sup> مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات ؛

فإذن <sup>(٥)</sup> ها هنا واحدٌ حق اضطراراً لا معلولٌ الوحدة ؛ فلنبيِّن ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا نخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول ، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بمأبئته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً <sup>(٦)</sup> بتة ،

(١) في الأصل : اذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن تكون فعلاً ، والمعنى يستقيم بهذا أيضا ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل : فهي لا جزء بالذات لا بعرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي ( يعني الأشياء ) لا جزء ( يعني واحدة ) [ لا ] بذاتها بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية لما تقدم .

(٥) في الأصل : ١١

(٦) في الأصل : كثير



أو بعضها<sup>(١)</sup> كثيراً لا واحداً بتة .  
فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة  
أو معنى واحد ؛

والاتفاق موجود ، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ؛  
فالوحدة موجودة مع الكثرة ؛  
وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة ؛  
فالوحدة أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثره فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن  
خلاف الكثرة الوحدة ؛ فلا خلاف ؛ فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي  
متفقة وهي لامتفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ؛ وهذا  
خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، فهي لامتشابهة ، لأن المتشابهة لها  
شيء واحد يعمها ، تتشابه به ؛ ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ؛ فلا واحد  
يعمها ، فهي لامتشابهة وهي متشابهة بعدمها الوحدة ، فهي متشابهة لامتشابهة  
معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ؛ لأنه إن لم تكن  
وحدة ، لم تكن حال واحدة ؛ وإن لم تكن حال واحدة ، لم يكن سكون ؛  
لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتقل ؛ وإن لم يكن سكون ،  
لم يكن ساكن ؛ وإن لم يكن ساكن كان متحرك<sup>(٢)</sup> .

وإن كانت كثره فقط ، كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل ؛  
إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر ؛ وكل تبدل فإلى غير ؛

(١) في الأصل : وبعضها

(٢) في الأصل : متحركا

وغيرُ الكثرة فالوحدة؛ فإن لم يكن وحدةً، فلا تبدل للكثرة؛ وقد فرضنا أن وحدةً ليس<sup>(١)</sup>، فتبدل كثرةً ليس<sup>(٢)</sup>، فحركة ليس<sup>(٣)</sup>؛ فإن كانت كثرةً فقط بلا وحدة، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة، كما قد تقدم؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون وحدةً.

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص، أو لا ذات أشخاص بتة؛

فإن كانت ذات أشخاص، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً؛ فإن لم تكن آحاداً، ولم تنقص إلى آحاد بتة، فهي كثرة بلا نهاية؛

وإذا فصل مما لا ينتهي قسم، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه، فالفصول متناهي الكثرة أو لامتناهي الكثرة؛

فإن كان متناهي الكثرة، وقد كان فرض لامتناهي الكثرة، فهو إذن متناهي الكثرة لامتناهي الكثرة؛

وهذا خلف لا يمكن؛

وإن كان لامتناهي الكثرة، وهو أصغر من المقسوم، فلا متناهٍ أعظم من لامتناهٍ؛

وهذا خلف لا يمكن، كما قدمنا؛

فهى إذن<sup>(٤)</sup> أشخاص الكثرة، آحاداً<sup>(٥)</sup> اضطراراً؛ فالوحدة موجودة إذن<sup>(٦)</sup>، لأن كل شخص واحد، فهى إذن<sup>(٧)</sup> كثرة فقط، وهى لا كثرة فقط، لأن الوحدة معها موجودة؛ وهذا خلف لا يمكن، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتة، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن يكون وحدةً.

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) فى الأصل : اذا

(٥) فى الأصل آحادا

(٦) و (٧) فى الأصل ادا

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا وحدة : فإن كل شخص من أشخاص  
الكثرة غير محدود ؛ لأن الحدَّ واحدٌ يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة  
واحدٌ فلا<sup>(١)</sup> محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ؛ 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 العدد ؛ لأن أوائل  
العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد<sup>(٢)</sup> ، وتفاضل بعض الكثرة  
على بعض بأحاد ؛  
فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ ؛ وإن كانت كثرةً بلا آحاد ، 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<sup>(٣)</sup> .

وأيضاً إن كانت كثرةً فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،  
رسم<sup>(٤)</sup> 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) في الأصل : ولا (٢) في الأصل ١١ 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

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 يتبين <sup>(١)</sup> أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط ؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيءٌ كثرةً فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما أن لا يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرةٌ ؛  
[ فهو ليس كثرةً ] <sup>(٢)</sup> 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 ؛

فنقول إنه إن كانت وحدةً فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادةً ؛ لأن الضدَّ غيرُه الضدُّ ؛ والغيريةُ أقلُّ ما تقع في الاثنين <sup>(٣)</sup> . والاثنان كثرةٌ ؛ فإن لم تكن كثرةً لم تكن مضادةً ، وإن كانت مضادةً كانت كثرةً ؛

والمضادة موجودةٌ ، فالكثرة موجودةٌ ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودةً ، فهي أينس أينس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرةً .  
وأيضاً إن كانت وحدةً فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة <sup>(٤)</sup> ؛

(١) في الأصل : تبين ،

(٢) بدلى 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 احتمادى .

(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 <sup>(١)</sup> آيس 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 <sup>(٢)</sup> .

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي آيس 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 <sup>(٣)</sup> ،  
في اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق <sup>(٤)</sup> ولا اختلاف  
ولا اتفاق <sup>(٥)</sup> ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي آيس ليس ؛  
وهذا خلف لا يمكن ، [ فليس يمكن ] <sup>(٦)</sup> أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط <sup>(٧)</sup> ولا آخر  
له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء <sup>(٨)</sup> ؛

(١) في الأصل : وهي

(٢) هذه الكلمة في الأصل مكررة

(٣) في الأصل على هذا الترتيب ، ولم أعسره

(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 .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا<sup>(١)</sup> شكل ، لأن الأشكال إما من  
قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية  
أو وترية ، أو مركبة منهما ؛  
فالمستدير والكروي لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسي أو قوسية ، أو  
خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها<sup>(٢)</sup> زوايا وأطراف ،  
ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ،  
فالكثرة موجودة ؛  
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ،  
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيا 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 ، وأيضا 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 ]<sup>(٣)</sup> .

(١) في الأصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت ما بين القوسين فلنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك .

والرُبُّؤ يوجب رايبا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ،  
والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفى هذه جميعها يوجب كثرة ، لأن لا كائنا لا فاسداً لا راب<sup>(١)</sup> لا مضمحل  
لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة<sup>(٢)</sup> ؛

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 أيس كَيْس ؛ هذا خلف لا يمكن ،  
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين<sup>(٣)</sup> 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  
واحداً لا كثرة فيه .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> بطل ، بطل ،  
بيطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذن<sup>(٦)</sup> للأشياء ؛ والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء  
أيس كَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) في الأصل : راب (٢) هكذا النص

(٣) في الأصل : تبين

(٤) في الأصل : جزءا

(٥) في الأصل : أو أيهما ، ، وهو جائز

(٦) في الأصل : اذا

والجزء أيضا جزءٌ واحد ، فإن كان جزءاً<sup>(١)</sup> كانت الوحدة ، وإن كان جزءاً كان كلٌّ ، فإن لم يكن جزءاً لم يكن كلٌّ ، وإن لم يكن جزءاً ولا كلٌّ فلا شيء ؛ وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بتة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بتة ؛

فإن لم يكن جزءاً ولا وحدة ، فإذا<sup>(٢)</sup> لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ؛ وقد كنا فرضنا أن [نَمَّ] <sup>(٣)</sup> وحدة ؛ فالوحدة أيْس كَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .  
وهناك يتبين<sup>(٤)</sup> 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 بتة .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يعبرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ؛  
فواجب إذن<sup>(٥)</sup> أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .  
وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مَبَايِنَة للكثرة أو مشاركة لها ؛

فإن كانت الوحدة مَبَايِنَة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما يلزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] <sup>(٦)</sup> ما كان كثرة فقط ما يلزم الكثرة التي قدمنا ذكرها ؛

(١) في الأصل : جزا

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٣) زيادة للإيضاح

(٤) في الأصل : تبين

(٥) في الأصل : اذا

(٦) زدتها للإيضاح



فبقي إذن<sup>(١)</sup> 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 ؛

فاذاً 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 الحالات التي لزممت في الاتحاد<sup>(٢)</sup> ، إذاً 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 — إذاً هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع<sup>(٣)</sup> إلى ما كانت علته بالبخت من التباين ، وهى إنبيات ؛ فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ؛

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم انفقت بالبخت ، أعنى بغير علة ؛ فبقي إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها ؛

فاذاً قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بآئنه عنها ؛

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا في كتابنا على المباشنة ؛ فيكون الشيء الذى هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

(١) فى الأصل : اذا

(٢) هذه الكلمة عبرة القراءة ، وقراءتى لها اجتهادية

(٣) قطفها اجتهاداً وكذلك كلمة: علته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطها على نحو آخر .

إمّا وحدة فقط ؛

وإمّا كثرة فقط ؛

وإمّا 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 بالبحث أو

بعلة منهما أو من غيرها ؛ فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلف ،

و [يلحق] <sup>(١)</sup> في اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراكُ علةً من الذات ،

ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علةً لعلّةٍ ، وعلةً لعلّةٍ إلى ما لانهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيءٌ بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن

يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علةً أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على

المباينة — وليست بمشاركة لها ، لأن المشاركة تجب في المشتركات — كما قدمنا —

بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية

في العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيءٌ بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لها ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيءٌ أقدم

من شيءٍ بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة

منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة

اشترك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ؛

وإذ ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما <sup>(٢)</sup> في شبه واحد ، لأن المتشابهة

في جنس واحد وفي نوع واحد كالحجرة والحجرة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس <sup>(٣)</sup>

ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

(١) زدتها للإيضاح (٢) في الأصل : معها

(٣) في جنس — خير ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علةً أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها ؛ وهذه العلة لا تخلو<sup>(١)</sup> من أن تكون واحدة أو كثيرة :

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأن الكثرة إنما هي جماعٌ أو حاد ، فهي إذن كثرةٌ ووحدةٌ معاً ؛ فتكون علةُ الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة ؛ فالشيء<sup>(٢)</sup> إذن علةٌ ذاته ؛ والعلة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرةٌ وواحدةٌ ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدةً فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات . فإذا<sup>(٣)</sup> 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 المقولات<sup>(٤)</sup> ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتله هذا الفن ؛ ولنسكمل هذا الفن .

## الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟ ولنقدم 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 : عظيمٌ ، عندما هو أصغر منه ؛ و [ يقال ]<sup>(٥)</sup> : صغيرٌ ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهبة<sup>(٦)</sup> :

(١) في الأصل : تخلوا

(٢) في الأصل : والشيء

(٣) في الاصل : فاذا

(٤) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون المقولات ، كما سيأتي بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهبة الداهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنواب . أما الهبات فهي خصال السوء ؛ والغالب

عظيمة ، إذا أُضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أُضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يتال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بقية ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيمٌ ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيمُ المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا <sup>(١)</sup> مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخرُ أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغرُ منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن <sup>(٢)</sup> ليس شيء يمكن أن يكون أعظم <sup>(٣)</sup> من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذن <sup>(٤)</sup> قد وُجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .  
وتضعيف الشيء تشبيهه كميته ، وتشبيهه 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 الناسخ 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 . يعنى غير مقيد ، بل هو بالإضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو في الذهن ، 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 المماثلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) في الأصل : فإذا .

بالقوة ؛ فإذَنْ تَشْدِيدُ الْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ مَوْجُودَةٌ <sup>(١)</sup> بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ ؛ فإذَنْ <sup>(٢)</sup> لِلْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ ضَعْفٌ ، وَالضَّعْفُ كُلُّ لِدِي الضَّعْفِ ، وَذُو الضَّعْفِ نِصْفٌ لِلضَّعْفِ ، وَالنِّصْفُ جِزَاءُ السَّكَلِ ، فَذُو الضَّعْفِ جِزَاءُ الضَّعْفِ ؛

فإذَنْ <sup>(٣)</sup> الْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ كُلُّ ، وَالْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ جِزَاءٌ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ضَعْفٌ الْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ أَعْظَمَ مِنَ الْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ فَهُوَ مِثْلُهُ أَوْ أَصْغَرُ مِنْهُ ؛ فَإِنْ كَانَ مِثْلَهُ عَرَضَ مِنْ ذَلِكَ مَحَالٌ شَنِيعٌ ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ السَّكَلُ مِثْلَ الْجِزَاءِ ، وَهَذَا خَلْفٌ لَا يُمْكِنُ ؛ وَكَذَلِكَ يَعْزُضُ ، إِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْهُ ، أَنْ يَكُونَ السَّكَلُ أَصْغَرَ مِنَ الْجِزَاءِ ، وَهَذَا أَشَدُّ إِحَالَةً وَشَنَاعَةً ؛

فإذَنْ <sup>(٤)</sup> السَّكَلُ أَعْظَمُ مِنَ الْجِزَاءِ ، فَإِنْ ضَعَفَ الْعَظِيمُ الَّذِي ظُنَّ أَنَّهُ مُرْسَلٌ أَعْظَمُ مِنَ الْعَظِيمِ الْمُظَنُّونَ أَنَّهُ الْعَظِيمُ الْمُرْسَلُ ؛

وَالْعَظِيمُ الْمُرْسَلُ إِنَّمَا يُرَادُ بِهِ مَا لِأَشْيَاءٍ أَعْظَمَ مِنْهُ ؛

فإذَنْ <sup>(٥)</sup> الْعَظِيمِ الْمُرْسَلِ لِأَعْظَمٍ مُرْسَلٍ <sup>(٦)</sup> ؛

فإِذَا أَنْ لَا يَكُونُ عَظِيمٌ بَتَّةً ، وَإِمَا أَنْ يَكُونُ عَظِيمٌ بِالْإِضَافَةِ ، إِذْ لَا يُقَالُ عَظِيمٌ إِلَّا مَرْسَلًا <sup>(٧)</sup> أَوْ بِالْإِضَافَةِ <sup>(٨)</sup> ؛

(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 يحتمل إما أن نقرأ : فإذا ، وإما أن نصلح 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 عظيم بته ... إلى قوله بالاضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساسين التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فإما أن لا يكون عظيم بته . الخ » ، خطأ نحوياً صحته : فإما أن لا يكون عظيماً بته ، وإما أن يكون عظيماً بالاضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم يعد التآدي إلى النتيجة القاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالاضافة » تقريباً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورته انه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تقريباً عما قبله ؛ ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ ففعل شيئاً سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لاعظيماً فهو لاهو؛ وهذا خلف لا يمكن؛  
وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان  
لشيء واحد، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء  
لا شيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بتهمة؛  
وبهذا التدبير<sup>(١)</sup> يتبين أنه لا يكون صغير<sup>(٢)</sup> مرسلًا، 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، لاقولاً مرسلًا؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا  
في العظيم والصغير.

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة،  
وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير، من أنه لا  
يقال قولاً مرسلًا [بل] <sup>(٣)</sup> بالإضافة؛ وبيان ذلك بما قدمنا، فإن التدبير واحد؛  
فأما القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسلًا؛ 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 بتهمة، إذ لأعدد 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<sup>(٤)</sup>؛

(١) يعني على هذا الحجر من الاستدلال

(٢) في الأصل: صغيراً، وما بعدها حال.

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى.

(٤) في الأصل: مساوٍ ولا مساوٍ، وهو خطأ نحوي.

فإن كان للواحد أو واحد ، بعضها مساوية له ، وبعضها لاساوية 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 <sup>(١)</sup> عدداً .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإن ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفه من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمس التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهبولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحد <sup>(٢)</sup> بالواحد <sup>(٣)</sup> ، 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 ؛ فإذن <sup>(٤)</sup> الواحد وباقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذن <sup>(٥)</sup> الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس يقال الأعداد [إلا] <sup>(٦)</sup> بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبررات إلى البرة <sup>(٧)</sup> ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصه الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فيسكون للواحد آحاداً ، بعضها مساوية 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 : والمبررات إلى البرو

يلزم كل عدد ، أعني أن يكون له سمي مساو<sup>(١)</sup> له وسمي أقل منه وسمي أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثات<sup>(٢)</sup> ، 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 الوجدانية ؛ 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<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ؛ فإذا ليس الواحد عدداً باشباه الأيس<sup>(٥)</sup> ، فإذا<sup>(٦)</sup> هو بالطبع . وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً<sup>(٧)</sup> ؛ فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين<sup>(٨)</sup> الواحدانيات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ؛ وهذا 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<sup>(٩)</sup> الواحدانيات ؛ فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الاصل : مساويا

(٢) في الاصل : للثلاثة ثلاثات

(٣) و (٤) في الاصل : اذا ، فاذا

(٥) هكذا في الاصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما في العبارة المتقدمة :

(٦) في الاصل : فاذا (٧) في الاصل : لا عدد

(٨) في الأصل : مماثل دون نقط . وقد صححتها بحسب مايلي .

(٩) في الأصل : فاذا



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 الوحدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ ما ] (٢) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛ فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فتقول إذن (٣) : إن ركن الشيء الذي يُبنى منه الشيء ، أعني الذي ركب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التي رُكب منها الكلام ، فإنها ليست هي الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوعٌ دالٌّ على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقرَّب به (٤) عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركنٌ رُكب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التي يُقرَّب (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 لا مركَّب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركَّب رُكب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) في الأصل : فإذا

(٢) زدتها للايضاح

(٣) في الاصل : فإذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين في الاصل

(٦) هكذا في الاصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لاثنتها سقطت من الاصل فيما أعتقد

(٨) في الاصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها .

العدد بعضه بسيط ، هو ركنه - أعني ببسيط لامركب من شيء - وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظَنُّ أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، لما<sup>(١)</sup> قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [ و ]<sup>(٢)</sup> مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعنى الجسم ، فيُظَنُّ أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المُقَرَّبُ به ومنه العدد المُقَرَّبُ به ، المركَّب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [ عكسى ؟ ] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فَعَرَضَ للجسم ، إذ هو مركب [ من ]<sup>(٣)</sup> جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعنى مركباً من عنصر وأبعاد ، التى هى صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذى هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المُقَرَّبُ به ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التى تتركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لاشيء يمنع من أن تعطىها أساميتها وحدودها ، كالحى فى الأحياء والجواهر فى الجواهر ، أعنى أسماؤها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لاعدد بقاء .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذن<sup>(٤)</sup> هو محيط

(١) فى الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ .

(٢) زدتها لضرورتها للسياق

(٣) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركبُ جواهر ، . الخ

(٤) فى الأصل : إذا .

بالعدد ، أعني أنه عِظَمُ الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف الوجدانيات .  
فإذن<sup>(١)</sup> الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل<sup>(٢)</sup> بطباعه ، ولم يُتَوَهَّمْ  
غيره لم يكن بطباعه قليلا ؛ فإذا<sup>(٣)</sup> إنما تلحقه القلة ، إذا أُضيف إلى ما هو  
أكثر منه ؛ فإذا<sup>(٤)</sup> إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ؛ فإذا<sup>(٤)</sup> إنما  
هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تَوَهَّمْ طَبَعُهُ فهو تضعيف الواحد ،  
فهو جمع من واحدين ، فهو مركَّب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كلٌّ  
لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال  
واحدٌ منهما مرسلا ، [ بل ]<sup>(٥)</sup> 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 ، قولاً صادقا ؛

ولا يقال : 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 الاصل : فإذا

(٢) في الاصل : إذا اتول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد ضُرب عليها . ولعل

المقصود أنه إذا تصورناه بنانه . (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خطاً ،  
أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛

وإن ظنَّ أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك  
ظنٌّ كاذب ؛ 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 <sup>(١)</sup>  
أو خطًا أو مكانًا <sup>(٢)</sup> ، إلى أن خط <sup>(٣)</sup> هذا أطول من خط هذا ؛ فإن هذه جماعات  
من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلا أنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ،  
فانه <sup>(٤)</sup> لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يُقال الطول والقصر  
لما <sup>(٥)</sup> يقال له الطول والقصر إلا لما كان <sup>(٦)</sup> 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 ؛ فانه  
يقال : عددٌ طويل — أى فى زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى  
فى زمان طويل ، لا <sup>(٧)</sup> 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 ، فانه لا يقال قولاً صادقاً : قولٌ أكثر أو أقل  
من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ،  
وقول 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 الخط البعد ، وكذلك فيما يلى

(٤) فى الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : لمكان

(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 لاجنس للواحد الحق بتة .  
وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لاجنس له ، فاذن<sup>(١)</sup>  
الواحد الحق أزلى<sup>(٢)</sup> ؛ ولا يتكثر بتة<sup>(٣)</sup> بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال :  
واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن<sup>(٤)</sup> هو الذي لاهيولى له ينقسم بها ، ولا صورة  
مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فان الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه ؛ ولا هو  
كمية بتة ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو  
ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثراً<sup>(٥)</sup>  
بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون فى 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<sup>(٦)</sup> ؛ فاذن<sup>(٥)</sup> الواحد الحق  
ليس هو واحداً<sup>(٦)</sup> من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذى [ هو ] هيولى مصورة ، إذ  
الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو رُبُو أو نقص ، أو كون أو فساد ،  
أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالوجود فى أقسام  
منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثراً ؛ فالحركة المكانية متكثرة ؛  
وكذلك الرُبُوية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابى الناقص  
منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الرُبُو إلى نهاية  
الجرم فى نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية  
النقص ؛

---

(١) فى الأصل : فاذا (٢) يمكن قراءتها : أولى  
(٣) فى الأصل : فاذا (٤) غير منقوطة فى الأصل  
(٥) فى الأصل : فاذا (٦) وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدؤوا<sup>(١)</sup> الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسماً بقسم [ لعلها : بأقسام ، كما يلي ] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الرُّبُوء والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد<sup>(٢)</sup> والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛  
جميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها<sup>(٣)</sup> واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء<sup>(٤)</sup> المطلق ؛

فإن<sup>(٥)</sup> إذ الكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لالحركة ؛  
وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن 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 متكرر ومتوحدة ، إذ لكل كثره كل جزء ، إذ هي معدودة ؛  
وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لانفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها<sup>(٦)</sup> ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات<sup>(٧)</sup> الأشياء التي لاتعطي الأشياء<sup>(٨)</sup> أساميتها 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 : فوّه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ، ولأن

هذا ينطبق مع ما نجد في رسالة العقل للكندي

(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 يُخْرِجُه إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أُخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كليّاتها ، هي الكليّات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليّات الأشياء ؛ فكليّات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أُخرج النفس من القوة إلى الفعل <sup>(١)</sup> ؛ والكليّات متكثرة ، كما قدمنا ، ، فالعقل متكثر <sup>(٢)</sup> .  
وقد يُظن أنه أول متكثّر ، 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 ] حديده الذبح ، فقد يُقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المديّة والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكثّر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثّر ؛ فإن حديده الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المديّة والشفرة والسكين ، متجزئة متكثرة ؛ وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكثرة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلباً والكوكب المسمى كلباً ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أي كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكثّر ، أعني السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكّر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبني عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبني عن المفكر فيه الذي هو جوهر ، والمفكّر فيه الذي هو جوهر منبني عن العين

(١) إن كلام السكندی هنا عن العقل يتفق مع ما تجده في رسالته في العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكثّر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الحدود .

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد<sup>(١)</sup> — أعنى العين فى ذاتها ، وفى  
الفكرة<sup>(٢)</sup> ، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علةُ العين فى الفكر ، والعين  
فى الفكر علةُ العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علةُ العين فى الخط ؛  
وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس  
الواحد الحق واحداً<sup>(٣)</sup> بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، للتي عنصرها واحد ، إلا أنها تتغير بغيرية ما ، إما فعل  
أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التي عنصرها  
واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل<sup>(٤)</sup> ، فإنه يقال : الباب  
والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها ، [إذ] أن عنصرها<sup>(٥)</sup>  
متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ،  
أعنى 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 السكون ، إذ فسادُ الفاسد  
كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن السكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛  
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل :

وقد يُقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التي  
تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالرُبُّو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه  
الضمير ، فإن الذى له رُبُّو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أى  
أن الرابي هو الضامر ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة من  
جهة المثل ، أعنى الربو والضمير ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بثة ، وليس  
يقال : واحد<sup>(٦)</sup> ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) فى الأصل : واحداً (٢) يعنى فى الفكر أو فى الذهن .

(٣) فى الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة فى الصورة .

(٥) يظهر أن فى هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة فى هامش الأصل ، تكراراً ،

والمعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد



وقد يقال الواحد للذي<sup>(١)</sup> لا ينقسم كما قدمنا ؛ والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل ، وإما بالقوة ؛ أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراباً ، إذ هو جسم ، فهو متكرر ؛ أو كالذي يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس [ثم] آلة تقسّمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظيمٌ ما ، إذ خلقه الصغرُ ، فهو مُتكررٌ ؛

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضاً ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حدّه واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم جرمٌ ، ومفصول السطح سطحٌ ، ومفصول الخط خطٌ ، ومفصول المكان مكانٌ ، ومفصول الزمان زمانٌ ؛ فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم يتكثّر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته ،

وكذلك المكان يتكثّر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثّر بنهاياته التي هي آتات<sup>(٢)</sup> الزمان الحادثة لنهاياته ،

كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشبّه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصولٍ منه محتمل حدّه<sup>(٣)</sup> واسمه ؛ وهذا أيضاً يتكثّر ، لأنه لا ينقسم ، أى كل قابل [للانقسام] قبولاً دائماً<sup>(٤)</sup> .

ويقال أيضاً : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إن قسيم بطلت ذاته ،

كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

(١) فى الأصل للواحد الذى .

(٢) فى الأصل : الآتات ، وهو خطأ فى النسخ (٣) فى الأصل جدا

(٤) فى الأصل ، كل قابلاً قبولاً دائماً — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضاً أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلاً للقسمة . . . إلخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال أو عرضي كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكرر بما ركب منه وبالتفصيل دائما أيضا ؛ وهذه جميعا من المقول : واحد<sup>(١)</sup> ، لاتصاله أيضا ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلا ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئا متصلا<sup>(٢)</sup> ، أعني أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التي نعدّها<sup>(٣)</sup> ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيا ل كل [ الأشياء ] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيا ل للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزاء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضا وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ؛ فإنه لاجزاء لها ، لأنها نهاية بُعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهي متكررة بحاملاتها ، أعني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي<sup>(٤)</sup> هي مشتركة لها .

ويقال : واحد ، أيضا الذي لا ينقسم من جهة الكمية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كمية 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 كلٌّ كامل ؛ وما كان كذلك

(١) في الأصل : واحد

(٢) في الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل

فهو متكسرٌ بتفصّله أيضاً ؛ وآخر<sup>(١)</sup> بأن يكون الذي لا ينقسم أشدّ التي يقال :  
واحدٌ ، استحقاقاً للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدّها توحّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما بالعرض  
فكثيرون المقول بالاسم المشترك ، وإما 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 فباقى  
ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرها واحدٌ ،  
وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإما بالصورة ، وهو  
من حيز النوع ؛ وإما بالاسم ، وهو من حيزها جميعاً ؛ وإما بالجنس ، وهو من  
حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له :  
واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى<sup>(٢)</sup> التى حدّها واحد ؛ والواحد  
بالجنس<sup>(٣)</sup> هى التى حدّها محمولها واحد ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ،  
واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها<sup>(٤)</sup> واحد ، كالأشياء الطيبة المنسوبة  
جميعاً إلى الطب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ،  
ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها  
أواخرها ؛ 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 نونٌ ،

(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<sup>(١)</sup> ، إمّا لأنه لا متصل ، فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .  
و بين أن الهوية تُقال على كل ما عدته الواحد ؛ فالهوية تُقال لما تعدّه<sup>(٢)</sup> أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات<sup>(٣)</sup> ، 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<sup>(٤)</sup> ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها<sup>(٥)</sup> ؛ وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعنى ما تُقال عليه ، فما تُقال عليه أشد تكثيراً ، فالواحد الحق إذن<sup>(٦)</sup> لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات<sup>(٧)</sup> ، 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<sup>(٨)</sup> الوحدة ، إذ هي

(١) في الأصل : كثيراً

(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(٣) في الأصل : المعقولات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ، فلعلها

زائدة أو لعل النص ناس

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل

(٦) في الأصل : إذا

(٧) في الأصل : المعقولات

(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<sup>(١)</sup> ، ولا [ ينقسم ] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتهة ؛ فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك<sup>(٢)</sup> الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأولُ علّة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو ؛ فعلة 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 العلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسلًا واحداً<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتهة<sup>(٥)</sup> ، فإذا تهبوى<sup>(٦)</sup> كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن

(١) في الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا في الأصل : والمعنى الإجمالي في كل هذا النس ظاهر ، على ما فيه من اضطراب . وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين 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 الاصل — وهي غير منقوطة ، وقد شككها وقطعها إجهاداً

وحدة فلا<sup>(١)</sup> هوية للكثير بته ، فأذن كلُّ متَهَوٍ<sup>(٢)</sup> إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فأذن فينصُّ الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فأذن علة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفدْ الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أي 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<sup>(٣)</sup> ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أي الانفعال — فهو المبدع لجميع المتهويات ؛ فأذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدُها هو تهويها ، فبالوحدة قوامُ الكل ، لو فارت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن<sup>(٤)</sup> هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد<sup>(٥)</sup> ودثر . فأذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو<sup>(٦)</sup> ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود<sup>(٧)</sup> الفاضل .

تم الجزء الأول<sup>(٨)</sup> من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) في الأصل : ولا

(٢) في الأصل : متهوى ، ويعمن أن تكون : تهوى

(٣) لعل في هذا النص تكراراً

(٤) في الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هي والكلمة

الأخرى قبلها بقليل ، وأمل الصواب عدم .

(٦) في الأصل : يتلوا

(٧) في الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندي ، وليس له في المخطوط الذى بين أيدينا البقية التي

يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول في كتاب العلة القريبة له تناول موضوعها في كتاب الفلسفة الأولى

## رسالة الكندي

### في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأموار أو مفهومات متنوعة مأخوذة 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 من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكورها بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرز 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 أُضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها مما لم يحجوه 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

المذكورة ، في مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدّل عنوانها بحسب نظرته لموضوعها . أما أن ما تحويه للكندي فهذا ما لا شك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارىء الحديث المتقف أن يجده فيها من نقص — هي ، فيما أعتقد ، أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذي كتبت فيه ، وأن المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره في كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي و «كتاب التعريفات» للبرجاني — موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التي يذكرها الكندي فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو ؛ ولا شك أنها تبين كيف ترجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفي .



# بسم الله الرحمن الرحيم

## رسالة الكندي

### في حدود الأشياء ورسومها<sup>(١)</sup>

العلة الأولى — مُبْدِعَةٌ ، فاعلةٌ ، مُتَمِّمَةٌ الكلِّ ، غيرُ متحركة<sup>(٢)</sup> .

العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدْرِكٌ للأشياء بحقائقها<sup>(٣)</sup> .

الطبيعة — ابتداءٌ حركةٍ وسكونٍ عن حركة<sup>(٤)</sup> ، وهو<sup>(٥)</sup> أولُ قوى النفس .

النفس — تامةٌ جرمٌ طبيعيٌّ ذى آلةٍ قابلٍ للحياة ؛ ويقال : هي استكمال

أول جسم طبيعي ذى حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته

بعدد مؤلف<sup>(٦)</sup> .

الجِرم<sup>(٧)</sup> — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس<sup>(٨)</sup> .

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبالفصل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان

حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض يميزه ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ضاحك

(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) تجد 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 ، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن

تفهمه في ضوء رأى أرسطو وأفلاطون في النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم س ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، ومما 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 الفاعل الحق الأول التام ... الخ

ومفاتيح العلوم للخوارزمي ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ س ١٨

الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور ، منفصلة .  
الصورة — الشيء الذى به <sup>(١)</sup> الشيء هو ما هو .  
العنصر — طينة <sup>(٢)</sup> كل طينة .  
الفعل <sup>(٣)</sup> — تأثيرٌ فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويُقال : هو <sup>(٤)</sup> الحركة التى  
من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر <sup>(٥)</sup> .  
الجوهر <sup>(٦)</sup> هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم <sup>(٧)</sup> تغيير ذاتيته ،  
موصوفٌ لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد  
لكل واحد من الأشياء التى مثل <sup>(٨)</sup> الكون والفساد ، فى خاص جوهره ، التى  
إذا عُرِفَتْ <sup>(٩)</sup> عُرِفَتْ أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر  
الجزئى ، من غير أن تكون داخلية فى نفس جوهره الخاص <sup>(١٠)</sup> .

(١) فى الأصل : الشيء التى 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 الهيولى .  
والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب  
القدر عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ، 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 الفازىء 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 : بمثل ، ولعلها تحريف .  
(٩) فى الأصل : عرف .

(١٠) هكذا فى الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته ..  
غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه  
الحالة لا يكون جوهرًا متقومًا بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات الرضية  
المتغيرة ، فلا يقبل شيئًا جوهريًا آخر .

- الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .  
الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .  
الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه .  
المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .  
الحركة<sup>(١)</sup> — تبدل حال الذات .  
الزمان — مدة تعددها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء<sup>(٢)</sup> .  
المكان<sup>(٣)</sup> — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفقسي المحيط والمحاط به  
الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثابتته بثبات صاحبه .  
التوهم<sup>(٤)</sup> — هو الفنتاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة  
حقيقتها ؛ ويقال : الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع  
غيبة طبيعتها .  
الحاسّ — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طبيئته<sup>(٥)</sup> .  
الحسّ — إنّيّة<sup>(٦)</sup> إدراك النفس صور ذوات الطين في طبيئتها بأحد سبل  
[ القوة ] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .  
القوة الحسّاسة — 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 طبيئته .

---

(١) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في رسالة في وحدانية  
الله ... الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٦  
(٢) راجع هذا التعريف بنصّه 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 للمأخوذ 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 الحاسّ أو القوة الحسية  
وبين الحسّ ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاسّ هو النفس  
(٦) راجع التعليق الحاسّ بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرَوِيَّة — الإِمَالَة<sup>(١)</sup> بين جواهر النفس .  
 الرأى — هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس  
 أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات  
 القضية عند القاضى ، والرأى إذَنْ سكون<sup>(٢)</sup> الظن .  
 المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية<sup>(٣)</sup> دالة على المحدود<sup>(٤)</sup> دلالة  
 خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحد .  
 الإرادة<sup>(٥)</sup> قوة يَقْصِدُ بِهَا الشىء دون الشىء .  
 المحبة<sup>(٦)</sup> علة اجتماع الأشياء .  
 الإيقاع<sup>(٧)</sup> — فعلٌ فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .  
 الأسطقس<sup>(٨)</sup> — منه يكون الشىء ، ويرجع إليه منحللاً ، وفيه الكائن  
 بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .  
 الواحد<sup>(٩)</sup> — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وُصِفَ به تارة [ بالعرض ] .

- (١) هكذا فى الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً  
 عن الإجمالة ، بمعنى إجمالة الفكر بين الحواطر — وهو بعيد ، لأننا نجد فيما بعد ( س ١٧٥ )  
 استعمال مادة : أوال ، فى معنى قد يفسر الإماله هنا
- (٢) هكذا فى الأصل ، فعله بمعنى استقرار الظن
- (٣) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها فى نسخة  
 سابقة على أنها : صفة ، ثم عدت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة
- (٤) هكذا فى الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى
- (٥) نجد التفصيل عند المرزبانى س ٩ ، ولكن تعريف الكندى يوجد بنصه عند  
 الخوارزمى س ٨٤ . والفارابى يحدد الإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام س ١٥٦  
 من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندى للإرادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ،  
 خصوصاً الفزائى — راجع التهافت س ٣٦ - ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧
- (٦) هذا صدق رأى أنباذوقليس فى أن القوتين الفاعلتين فى حركة العناصر هما الحب والكراهية
- (٧) الإيقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتتالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم —  
 خوارزمى س ١٤٠ - ١٤١
- (٨) كلمة معربة عن اليونانية :  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$  = الأسئل أو الأسطقس أو العنصر أو الجزء
- (٩) فى الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب  
 الكندى فى الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجى ، وهو ليس واحداً  
 بالحققة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم س ١٢٨ فما بعدها وس ١٦١ ، ١٦٢

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .  
الصدق -- القولُ الموجبُ ما هو والسالبُ ما ليس هو؛ وهو أيضا إما إثباتُ شيءٍ ليس هو، وإما نفي شيءٍ عن شيءٍ هو له<sup>(١)</sup> .  
الكذب — القولُ الموجبُ ما ليس هو والسالبُ ما هو .  
الجذر<sup>(٢)</sup> — هو الذي إذا ضوعف مقدارُ ما فيه من الآحاد عاد المالُ الذي هو جذره .

الغريزة — طبيعة حائلة في القلب ، أُعدت فيه لينال به<sup>(٣)</sup> الحياة .  
الوهم — وقوف شيءٍ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .  
القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .  
الأزلى — الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً<sup>(٤)</sup> .  
العلل الطبيعية أربع<sup>(٥)</sup> — 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 بأزلى<sup>(٦)</sup> .  
المُحال<sup>(٧)</sup> — جمعُ المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

---

(١) يتخيل إلى أن هنا تناقضا ، ولكني لم أعدل شيئا من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد .  
(٢) يعرف الخوارزمي (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ؛ والمال بأنه : كل ما يجمع من ضرب عدد في نفسه  
(٣) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها كما هي  
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٣ مما تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه للأزلى بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه  
(٥) في الأصل : أربعة . وهذه العلل هي : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية — بحسب الاصطلاح الفلدي بعد الكندي  
(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحدوث العالم كله وتناهيه في الزمان والمكان — راجع مقدمتنا  
(٧) قارن الجرجاني ص ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمي أدق ، ص ٨٤ .

- الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .  
الوقت<sup>(١)</sup> — نهاية الزمان المفروض للعمل .  
الكتاب — فعل شئ موضوع مرسوم<sup>(٢)</sup> انفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها  
الاجتماع — معلول<sup>(٣)</sup> بالطبع للمحبة .  
الكل — مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء<sup>(٤)</sup> .  
الجميع — خاص لمشتبه الأجزاء<sup>(٥)</sup> .  
الجزء — لما فيه الكل .  
البعض — لما فيه الجميع<sup>(٦)</sup> .  
وكل هذا يقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق<sup>(٧)</sup> .  
المماسية — توالى جسمين ليس بينهما [ من ] طبيعتها ولا من طبيعتها غيرها  
إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .  
الصدق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير  
معنى<sup>(٨)</sup> .

- (١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم التعريف أرسطو وفلاسفة  
الإسلام — فارتن الجرجاني ص ١٧٢، ٧٧ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر السكندى  
— مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .  
(٢) غير مشكولة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم ( بتشديد 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 أساحت الكلمة  
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧  
(٥) في الأصل : الجعم — ونجد في الفلسفة الأولى ( ص ١٢٧ ) خلاف هذا ، حيث  
يقول السكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء  
(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة  
الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحسن الرجوع إلى  
مشكلى المعتزلة المعاصرين للسكندى — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال السكندى ؛  
فيدل 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 الصدق بحسب هذا المعنى فكرة فهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —  
والتيبين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> أبدان الناس بالزيادة والنقص<sup>(٣)</sup> وحفظها  
على الصحة .  
الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من  
جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق<sup>(٤)</sup> التي من جوهر واحد .  
اليس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره  
الرطوبة<sup>(٥)</sup> — علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته  
الائتناء — تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

الكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .  
الضعف<sup>(٦)</sup> — انضمام أجزاء الهيولى لعلمتين : إما أن تكون أجزاءها غير

---

(١) هكذا في الأصل ، وكان يخطر لي تغيير الضمير في هذه الكلمة — إذن يمكن أن  
يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشنى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميالاً في أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقص ثم عدلت نظراً للتقابل في  
العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلي

(٤) في الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) قارن مادة يوسنة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥٠

(٦) هكذا في الأصل — وفي اللغة ضعفه يضعفه ضعفاً بمعنى خفه أو عصر حلقة ، ويجوز  
أن تكون لفة في ضغط أو تحرقاً عنها

متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصُوًّا<sup>(١)</sup> ،  
أو لأن يكون كالوعاء مملوًّا فينضم أجزاءها ، يسمى ذلك عَصُوًّا .  
الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أي ناحية انعطفت ، كالثوب أي جزء  
كان منه بالانعطاف إلى أي ناحية عطفه الجاذب إليها .  
الرائحة — خروج هواء مُعْتَقِن<sup>(٢)</sup> في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك  
الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماءُ بعدة حروف :

( أ ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب  
من فلا ، وهي مُحِبٌّ ، ومن سوف ، وهي الحكمة<sup>(٣)</sup> .  
( ب ) وحدّوها أيضاً من [جبهة]<sup>(٤)</sup> فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هي التشبُّه  
بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .  
( ج ) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم  
موتان : طبيعي ، وهو تركُّ النفس استعمالَ البدن ؛ والثاني إماتة الشهوات — فهذا  
هو الموت الذي قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك  
قال كثير من أجلّة القدماء ؛ اللذة شرٌّ . فباضطرارٍ<sup>(٥)</sup> أنه إذا كان للنفس

---

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها في الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصرًا ،  
أو ضعفاً ، في اللغة : عصا المرح شدّةٌ وعصا القوم جمعهم  
(٢) هكذا في الأصل ، لكن لا تخط إلا على النون — والمعتقن الجبوس . ويجوز أن  
تقرأها : معتق ، على أن الناسخ لا يخلل باقيا الباء رغم التنوين  
(٢) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزء من  
الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندي مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحوارزي  
( ص ٧٩ ) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية .  
هي فيلوسوفيا ، وهي من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة —  
هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية  
(٤) زيادة بحسب ما يلي

(٥) في الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا في نشره سابقة ، حتى نبّه الزميل  
الدكتور الاهواني (معاني الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) إلى هذا التصحيح الذي أسجله  
له هنا شاكرًا ؛ ولا بدّ من تصحيح النص الذي نقله في ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .



استعمالان<sup>(١)</sup> : أحدهما حسي والآخر عقلي ، كان<sup>(٢)</sup> مما سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات<sup>(٣)</sup> الحسية ترك الاستعمال العقل .  
( د ) وحدوها أيضا من جهة العلة<sup>(٤)</sup> ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

( هـ ) وحدوها<sup>(٥)</sup> أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولأجسام<sup>(٦)</sup> ، وما لأجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه<sup>(٧)</sup> 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<sup>(٨)</sup> .  
( و ) فأما ما يحدُّ به عين<sup>(٩)</sup> الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنياتها وما بُدِّتْها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان<sup>(١٠)</sup> .

(١) في الأصل : استعمال احدها ، 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 تفسير فلسفي خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه

الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل

(٩) في الأصل : عين ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بيمين الفلسفة

ذاتها وما عيبتها أو موضوعها .

(١٠) ولإذن فالسكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهي تكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها

ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الحاس ذكرًا صريحًا ، أعنى الفلسفة الأولى

التي هي العلم بالموجود بما هو موجود — أي من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور

للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويمجد القاري ، التعريف الثاني عند القاربي (أنظر

رسالة ماينغى 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 البارئ ، عز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ؛ وإن كان في هذا العالم شيء <sup>(١)</sup> فكيف هو الجواب عنده <sup>(٢)</sup> ؛ هو كالتفكير في البدن ، لا يقوم شيء من تديره <sup>(٣)</sup> إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم <sup>(٤)</sup> إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس [ فيه ] <sup>(٥)</sup> ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تديرها فيه <sup>(٦)</sup> — فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تديره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون [ معلوما ] <sup>(٧)</sup> إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه <sup>(٨)</sup> .

الخلاف — معطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية — فيما يعرض فيما انفصل <sup>(٩)</sup> بالعقل الجوهرى ، مثلاً : الناطق غير

لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

== ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢ ) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفيلسوف في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير 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 للفلسفة ( 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 تكرر أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٧) زيادة للإيضاح ومسايرة لمنطق الفكرة

(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — مدار بين الجهم

وبين أحد السمنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ؛

وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى في المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع

الفصل الخامس بالجهمية من كتاب مذهب الدرّة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦

ص ١٢٩ — ١٣٠ ) ومن الغريب أن شيئاً كهذا يُنسب لإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه

وبين دهرى ، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢

ص ٩٩ و —

(٩) يعني انقسم وتمايز

الغيرية — هي العارضة فيما انفصل بعرض : إمّا بذات<sup>(١)</sup> واحدة وإمّا في ذاتين : إمّا في ذات واحدة فكالذي كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يقبداً ؛ وأمّا الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لها الغيرية ، ما أن<sup>(٢)</sup> أحدهما بارد والآخر حار .  
الشك<sup>(٣)</sup> — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .  
الخاطر<sup>(٤)</sup> — علقته السامح<sup>(٥)</sup> .  
الإرادة — علقته الخاطر .

الاستعمال — علقته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات آخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلة [التي]<sup>(٦)</sup> هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوامح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض<sup>(٧)</sup> .

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمالت إلى ذلك<sup>(٨)</sup> .

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 الهاجس أيضاً

(٥) السامح الرأي العارض في يسر — ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من

حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للايضاح

(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 — إفراط المحبة .

الشهوة — هي مطلوب القوة المحيية وعلّة تكاملها السببية<sup>(١)</sup>، هي مشتقة من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقيص<sup>(٢)</sup> ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز .

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازمة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب<sup>(٣)</sup> — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى في النفس على وجه الدهر<sup>(٤)</sup>

الذحل<sup>(٥)</sup> — هو حقد يقع معه ترصدُ فرصة الانتقام ؛ واسم الذحل في

اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد<sup>(٦)</sup>

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 : الشبهة أو الشهوية ، ولكنني عدلت عن ذلك ، وإن 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 μνησικαχία ومعناها حمل الإنسان

للغضب في نفسه وتذكره له

(٥) الذحل يسكون الدال هو الثأر أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظرا لكثرة الكلمات

التي تدل على البغض ، فأرشدني الرميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة القرد بمكتبة

جامعة فؤاد إلى كلمة : (λογή) (= الحفيظة) المشتقة من فعل يوناني : λοχᾶν — ومعناه

الترصد ، فالرميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضاده<sup>(١)</sup> السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو<sup>(٢)</sup> قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني الحمود<sup>(٣)</sup> ؛ وهي تنقسم قسمين أوليين : أحدهما في النفس ، والآخر مما<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> بدن النفس فالآثار<sup>(٦)</sup> الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بدن النفس<sup>(٧)</sup> .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]<sup>(٨)</sup> ، وهي علم الأشياء الكلية .  
بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهي فضيلة القوة الغليبية<sup>(٩)</sup> ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها تربية أبدانها وحفظها بعد التمام واثمار أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك<sup>(١٠)</sup> .

---

(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 : الحمودة

(٤) يمكن قراءتها : ما ، وامل الصواب : فيما

(٥) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٦) في الأصل : بالآثار

(٧) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقطت 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 العنصرية » المشهورة فيما بعد

(١٠) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سوراً للفضائل<sup>(١)</sup> .  
 الفضائل — لها طرفان : أحدهما<sup>(٢)</sup> من جهة الإفراط ، والآخر من جهة  
 التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال  
 مقابل للاعتدال بأشدّ أنواع المقابلة تَبَايُناً — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن  
 الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط  
 والآخر التقصير .

[ أما<sup>(٣)</sup> الخلق الخامس<sup>(٤)</sup> في النطقية [ المغاير ] للاعتدال فهى الجربرة<sup>(٥)</sup>  
 والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطينة<sup>(٥)</sup> :  
 للنجدة خروج<sup>(٦)</sup> القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهى رذيلة الاعتدال ، وهو  
 ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج<sup>(٧)</sup> ؛ وأما  
 الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال فى العفة فهى رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهى تنقسم  
 قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص :  
 أحدها الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها  
 الحرص على النكاح من حيث سنجح ، وهو الشبق المنتجج العهر<sup>(٧)</sup> ؛ ومنها الحرص

(١) فى الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل  
 تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) فى الأصل : أحدها

(٣) هذه الكلمة والى بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهادية — ولعله يقصد أن هنا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها —  
 أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجربرة ؛ ( راجع مثلاً كتاب  
 تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق  
 لأبى زكريا يحيى بن عدى ص ١٦ وما بعدها ) — والجربرة هى الخداع والحُب ، كما فى محيط  
 المحيط ؛ وهو لفظ فارسى معرّب

(٥) هكذا فى الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطينة بمعناها الحرفى بل بمعنى الاستعداد

(٦) فى الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام فى العبارة ، وهو أن  
 اسكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذى يرمى نفسه فى الحرب

على القنسية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛  
و [أما] <sup>(١)</sup> الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فتفضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة <sup>(٢)</sup> عن النفس هي  
العدل في تلك الآثار ، أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس  
في هذه الحديقة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة في هذه الحديقة بذى النفس فالجور المضاد  
للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هي] <sup>(٣)</sup> في أخلاق النفس و [في] الخارجة  
عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الهيولى طبيعة ، وتسمى الصورة  
طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون  
طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى  
هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم  
وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

العمل - هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل <sup>(٤)</sup> .

الإنسانية - هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية <sup>(٥)</sup> - الحياة والنطق .

البهيمية - هي الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) في الأصل : الكلية ، وقد صححتها طبقاً لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل

والعمل فيما تقدم

(٥) في الأصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها . واني

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 مميّزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالى بين نوعين من الفعل .

فثمّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وثمّ 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 ، وبقايا 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 — بسريان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئًا 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 لو رجعنا 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 مُبْدِعًا 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 أثرًا محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويُقصد منه تركُّ أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة السكندى

فى

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضُرب يُقال الفعل ، فنقول :  
إن الفعل الحقيقى<sup>(١)</sup> الأول تأيس الأيسات عن كَيْس<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة فى الاصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة السكندى فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقيقى بدلا من الحقيقى .

(٢) من معانى التأيس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أَيْس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشئ ، تستعمل بمعنى : حيث هو ، فى حال كينونته ووجده ( أعنى وجودنا له ) ، وأن ليس بمعنى : حيث لا هو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشئ من حيث أيس وليس ، أى لا بد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا يوجد — أى أننا لانجد الشئ . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفرّاء — مركبة من لا ومن أيس — أعنى لا أيس ؛ تم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام فى الياء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان السكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أَيْس يؤيس تأيسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتصق أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات ( كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي — وأقول لامبرر ، لأنه قد يقبدر للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία ( تنطق : أوزيا ) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل السكندى كلمة أيس وليس استعمالا جازيا

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ؛ فإن تأيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقي 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 التأثر<sup>(١)</sup> ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بته .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير<sup>(٢)</sup> المؤثر ، أعنى المنفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذي لا ينفعل بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه ، فانها تسمى فاعلات بالحجاز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها ينفعل ، فينفعل عن إنفعاله آخر ، [ و ]<sup>(٣)</sup> ينفعل عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى<sup>(٤)</sup> إلى المنفعل الأخير منها ؛ فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالحجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى إنفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

فأما البارى ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسطها التى بغير توسطها ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعلة بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسطها بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعنى فعل المنفعلات الذى هو بالحجاز

= بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤسس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الاصل : التأثير ، وهو جائر

(٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الاصل : ويجوز أيضاً أن تكون : ينتهى ( أى الفعل ) ، أو تنتهى

( أى حتى نصل ) = وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلا محضاً ، بل منفعلاً محضاً ،  
انفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرّم الأثر  
فيه مع تصرّم انفعال<sup>(١)</sup> فاعله ، كالمشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرّم  
المشي بتصرّم انفعال<sup>(٢)</sup> الماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعَل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال<sup>(٣)</sup> ،  
كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع  
المصنوعات هي أثره<sup>(٤)</sup> ، أعني المنفعَل الذي كان علة تأثيرها<sup>(٥)</sup> ؛ وهذا النوع  
من الفعل يُخصّص باسم العمل<sup>(٦)</sup> .

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 — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي  
أن السكندى — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية في  
رسالته ، وهي أن كل ماعدا الله فهو منفعَل ، وإن كان فاعلا فيما دونه

(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ  
بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضاً

(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تقط

(٦) فإرن تعريف العمل والفعل في رسالة السكندى « 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 بالتنبية 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 يمهّد الكندي بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيباً منطقياً ، مثبتاً كلا 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 زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ؛ صارت غير متساوية ؛
- ٣ - لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛

٤ - الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متناهٍ ، جملتها متناهية .  
بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لا نهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقي : إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما لا متناهياً . وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ، أعنى لا متناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما يثبتته الكندي

ضمنا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف<sup>١</sup> 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

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني<sup>(١)</sup> في إيضاح تنهاى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أخرى ما قدمت في إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطربهم إليه<sup>(٢)</sup> اللجاج<sup>(٣)</sup> والنكوص<sup>(٤)</sup> عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وانكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا<sup>(٥)</sup> من بسط القول ، وأوقفنا<sup>(٦)</sup> 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 أعلمها تحريف عن الحاجة أو اللجاج

وهي التمدد في الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) في الأصل النكوت بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لاتعدي بعن فقد آثرت تصحيحها :

النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت ، 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<sup>(١)</sup> أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتَحْسِمَ أدواء<sup>(٢)</sup> الألقاظ ، 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 للمقاييس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجدانتنا كل حق ونبيّلنا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية<sup>(٣)</sup> ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدًا ، لئلا يلزم أفاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

\* \* \*

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظْمٌ »<sup>(٤)</sup> إنما نغني به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني [به] الخطُّ ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إنا نغني بقولنا : « أعظاما متجانسة »<sup>(٥)</sup> الأعظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام<sup>(٦)</sup> 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 فالعِظْمُ ، 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 الأولى في الجملة السابقة .  
(٢) كلمة لتَحْسِمَ غير منقوطة أصلا ، فلهذا أيضا : لتَحْسِمَ — وكلمة أدواء تنقصها الهمزة .  
وحسّم الداء ، قطعه واستأصله بالدواء .

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام في البرهان

(٤) و (٥) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغويا

(٦) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي

فالأعظام المتجانسة إنما نغني بها ما وقع تحت جنس واحد<sup>(١)</sup> من أجناس  
الأعظام ، أعنى خطأ أو سطحا أو جرما .  
فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

\* \* \*

[ ١ ] [الأعظام المتجانسة]<sup>(٢)</sup> التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية<sup>٣</sup> .  
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان<sup>(٤)</sup> ، 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 ، فإ أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم  
منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن  
نبين ا ب .

[ ب ] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم<sup>٥</sup> مجانس<sup>(٤)</sup> لها ،  
صارت غير متساوية .

قضية حق<sup>٦</sup> ؛ فإن لم تكن كذلك كانت تقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد  
على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم<sup>٥</sup> مجانس<sup>(٥)</sup> لها ، كانت متساوية ؛  
فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لـ كله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان<sup>(٦)</sup> ، وقد زيد على عظم ا  
عظم<sup>٦</sup> 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<sup>(٧)</sup>  
ا ج أو أعظم منه .

(١) في الأصل : واحدة

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا  
كلمة التي مبدأ لكلام جديد

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) في الأصل : عظاما مجانسا

(٤) في الأصل متجانسين متساويين

(٧) في الأصل : مساوى



فإن كان ب مساوياً ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ا ف ا إذن مساوٍ ج ؛ و بعض ا ج ، فلبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، ف ب ليس بمساوٍ ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، وب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فلبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهناك 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 عظمان متجانسان <sup>(١)</sup> لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ،

وكل ماعاد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛

وبعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوٍ في الكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فدوالللا نهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ <sup>(٢)</sup> ؛

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 عظيمين 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 ، فقى ا ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د ؛

فإن كان في 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 ، بعده

مرة واحدة ؛

(١) و (٢) في الأصل : عظيمين متجانسين - متناهى

فليكن ذلك البعض الذي بعده ج د مرة واحدة ، أو البعض المساوي<sup>(١)</sup>  
لأحد أضعاف ج د ، عظم ه و ؛

و بعض عظم ا ب الذي لا نهاية له متناه<sup>(٢)</sup> لأنه يمكن فيه الزيادة ؛  
فهو 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  
عظمان<sup>(٣)</sup> لا نهاية لهما متجانسين<sup>(٤)</sup> ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛  
وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[ د ] الأَعْظَامُ 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<sup>(٥)</sup> ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛

فأخذ من ج د عظماً مساويا<sup>(٦)</sup> لعظم ا ، وهو ج ؛ وعظماً مساويا<sup>(٧)</sup> لعظم

ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) في الأصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا  
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 يرجح 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 الأصل : عظم مساو

و ج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

ف ج د إذن متناه ؛

فجمله عظمى [ و ] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن

نبين | 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 كلٌ واحد منها متناهٍ جملتهما 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 يُضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعاً مجموعين 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 عظيمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان (٤) .

(١) في الأصل : متناهى أولاً متناهى

(٢) يعنى بحسب القرص

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة : « ما لا نهاية له » عبارة : « ما أُفرد منه » أو « للأخذ منه »

(٤) في الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لامساو<sup>(١)</sup> له ، فهو مساو<sup>(٢)</sup> في العظم له لامساو<sup>(٣)</sup> في العظم له —  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم<sup>٤</sup> لانهاية له ؛

فجرم الشكل ليس يمكن أن يكون لانهاية له ، فجرم الشكل إذن متناهٍ ،  
وكل<sup>٥</sup> جرم<sup>٦</sup> يحصره الشكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرصتُ على أن يكون  
هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنأقد كثرتنا المقاييس في هذه  
الطلبية<sup>(٤)</sup> في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا<sup>(٥)</sup> عليها الشهادات الصادقة  
من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المئونة عنك فيه  
باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهب لك علماً نافعاً يؤدّيك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله  
والشكر لمنعم علينا بمعرفته والقوة<sup>(٦)</sup> المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) و (٢) و (٣) في الأصل مساوي

(٤) يعني المطلب

(٥) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا

(٦) معطوفة على بمعرفته

## رسالة الكندي

في مائتة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [ له ] وما الذي يقال : « لا نهاية له »

### مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضاً طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها؛ وهي تبدأ، بعد الدياحة المألوفة، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية، 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 أيضاً في الرسالة التالية. ثم يثبت الكندي تناهي الجسم؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم، يحاول إثبات أن الزمان متناهٍ، له أول، لأنه - كالحركة - لا بد له من «من» و«إلى». وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في 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 يظن 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 ما له من حركة وزمان مُبدع، أي مخلوقٌ محدثٌ عن ليس، فكأن الجسم يوجد ويتحرك، فيمكن السؤال عن قيمة رأى 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 عبّاد بن سليمان وأبو علي الجبائي؛ أم لا ساكن ولا متحرك، كما يقول أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup>؟ كما يمكن

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٢٤ - ٣٢٥؛ وكتاب إبراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادي أبو ربيعة، ص ١٣١ وما بعدها.

السؤال أيضاً عن قيمة ما يحسبه الأشعري من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »<sup>(١)</sup>، 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 كَوْنٌ وأن الكون حركة .

\*  
\*  
\*

بسم الله الرحمن الرحيم  
العزة لله

### رسالة الكندي

في مائة<sup>(٢)</sup> مالا يمكن أن يكون لانهاية [ له ] وما الذي يُقال : « لانهاية له »

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل أعمالك !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهاية له وفي أى نوع يُقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهاية له ؛ وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[ ١ ] إن كلُّ شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقلُّ مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ ب ] وكلُّ شيء ينقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أى مائة .

[ج] وكلُّ أشياءٍ متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جمعت ، متناهٍ<sup>(١)</sup> ؛  
 [د] فإذا<sup>(٢)</sup> كان شيئان ، أحدهما أقلُّ من الآخر ، فإن الأقلُّ بعدد  
 الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كلَّهُ فقد عدَّ بعضه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً<sup>(٣)</sup> 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  
 جملة<sup>(٤)</sup> جميعاً متناهية ؛ وجملة<sup>(٥)</sup> هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ؛  
 فإذن الذي لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهٍ ، متناهٍ ما أخذ منه ، [و] <sup>(٥)</sup>  
 كان الذي بقي لا نهاية له ، فهو <sup>(٦)</sup> أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛ لأن كل  
 شيءٍ أخذ منه شيءٌ ، فإن الذي يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإذن قد صار شيءٌ لا نهاية له أقلُّ من شيءٍ آخر لا نهاية له ؛ وأقلُّ الشئين  
 بعدد أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذي لا نهاية  
 له [هو] الأكبر ؛

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد<sup>(٧)</sup> [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت  
 الأبعاد كميةً أو رتبة<sup>(٧)</sup> الذي لا نهاية له ؛ فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛  
 وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) في الأصل : متناهية .

(٢) لعلها وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) في الأصل : شيءٌ ؛ ويجوز لغوياً أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد في المعنى ومع قراءة

كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتسوهم .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغيرها .

(٥) زيادة إيضاحية 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

الغالية : خطية ( تحطيط = حدود ؟ ) ، لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المقدمة

من حيث الخط — فأثرت تصحيحها كأحسن ما استعملت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهياً له بقّةٌ ، إذ كان في جميع أقسامه  
هذه الحالات والامتناعات ؛

وما كان محصوراً في المنتهى ، فهو متناهٍ بقتاهى حاصره ؛ فإذن محمولاتُ الجرم  
التي لا قوام لها إلا به <sup>(١)</sup> ، المحصورة فيه ، متناهيةٌ بقتاهى الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علتهُ ، والفعل متناهٍ بقتاهى القوة ؛ <sup>(٢)</sup>  
والزمان مُدّةٌ تعدّها الحركةُ ، فإن لم يكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذي هو الجرم — لم يكن حركةٌ ؛ فإن لم يكن جرمٌ  
لم يكن زمانٌ ولا حركةٌ ؛ وإن كان زمانٌ فحركةٌ ، وإن كان حركةٌ فجرمٌ ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةٌ تعدّها الحركةُ ، لأنه إن كانت حركةٌ متتاليةً ،  
« فمن ... إلى <sup>(٣)</sup> » موجودٌ ، أعني إنّيّةٌ [ <sup>(٤)</sup> ] إلى <sup>(٥)</sup> مدةٌ « من .. إلى » [ <sup>(٦)</sup> ] .

فإن لم يكن حركةٌ ، فليس موجوداً <sup>(٧)</sup> مدةٌ ولا حركةٌ ؛ وإن لم يكن  
حركةٌ ولا زمانٌ ، فلا شيءٌ ، « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ،  
فلا مُدّةٌ ؛ وإن لم يكن مدةٌ ، فلا جرمٌ ، لأن الجرم في مدة من <sup>(٨)</sup> ؛ لأنه ،

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً ؛ فليست القوة هي علة الفعل ، وإن كانت الأشياء  
التي بالفعل تدبها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندي في رسائل أخرى يقرر أن الشيء  
لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .

(٣) يعني لابد 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 : — ولعل الصواب : أي

(٦) يباين في الأصل لعله لا يقابله ولا الذي قبله شيء — بل محوّه من الناسخ

(٧) في الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأي الكندي  
في حثوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون :  
« من ... إلى » أي 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 الكندي



وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهويّة جرمية<sup>(١)</sup> ؛ فإن لم يكن حركةً ولا زمان فلا جرم . فإنّ الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهايةً له في البدو ؛ لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم يتناه<sup>(٢)</sup> إلى زمن مفروض بتّة ، لأنه<sup>(٣)</sup> إن أتى من لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية<sup>(٤)</sup> من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساوياً<sup>(٥)</sup> من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض متقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ؛ فإنّ المعدود المساوي للمعدود متناهٍ<sup>(٦)</sup> ينتهى<sup>(٧)</sup> ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانيةً واحدةً ؛

فإنّ الزمن الذي لا نهاية له متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فإنّ 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 ممتدّ ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة واختلاف أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) في الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية اسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن تقرأ 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<sup>(١)</sup> في بدو الإينية ؛  
فإذن ليس شيء البتة بالفعل لانهاية له<sup>(٢)</sup> ؛ 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 متناهيًا ؛ فإن ضعف الشيء شيئان<sup>(٤)</sup> ،  
وضعف الشئيين أربعة<sup>(٥)</sup> ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً ، فهي ممكن أن  
تزيد أبداً ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزايد 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 كافي ، كفالك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأعانك على  
درك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسددك بتوفيقه  
لأركي عمل !  
تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله  
أجمعين .

(١) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي  
(٢) قصد فيما له كمية ، وهذا لا يتناقض مع أزلية الباري ، وكونه بالفعل  
(٣) يبان في الأصل  
(٤) في الأصل : شئيين  
(٥) في الأصل : أربعة

## رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

### مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبيِّن أجزاءها وسَّير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

- ١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي ؛
- ٢ — مقدماتٌ بديهيَّة « واضحة معقولة بلا توسُّط » ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويلبها مباشرة ما يبنى 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 المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءٌ ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أي لا متناهٍ ؛ وإذن فاللامتناهى 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 أوليَّتها وحدوثها جميعاً عن ليس ( لا شيء ) بفعلٍ مُحَدَث ، 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 .

٦ - و إذ قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ في إثبات أن الحدوث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر واحد يعمهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصصهم . فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره ؛ وهذا يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . هذا الدليل نجده في جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويحتم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدوم جرم العالم ولا بقدوم الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لانهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع - وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى في أول الأمر ، على الفكر الفلسفي في الإسلام . ولعل في هذا أيضاً ما يدل على ما أشرت إليه في المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم ، ومن أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده ، كالغزالي ، من تعارض بين القول بقدوم العالم أو لانهائه من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذه الرسالة - عدا الديباجة طبعاً - موجودة بجملةتها في كتاب « في الفلسفة الأولى » من ص ١١٤ فما بعدها . ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى ؛ لأن الخلاف طفيف جداً ، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وما توفيقى إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم<sup>(١)</sup> .  
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

حافظك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته  
من كل زلل ، ووقوفك بتطوّله لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته قرار<sup>(٢)</sup> رضوانه  
ومستحقّ إحسانه !

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتنى أوضحه بالقول ، من وحدانية  
الله عزّ ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لانهاية  
له ، وأن ما لانهاية له إنما هو موجودٌ في القوة لا في الفعل ، في كتاب<sup>(٣)</sup> يكون  
حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز<sup>(٤)</sup> لك القول في  
ذلك إيجازاً لا يكون معه تفریق للفهم ولا حاجزاً عن حفظ<sup>(٥)</sup> ؛

وأنا سأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفقَ ذلك لمطلوبك ، ويُحسن  
به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضوع  
بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المُعتَبَر ،  
وأيدٌ بمثل فهمك ، وحرّس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك ؛

وقد رسمتُ لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في إيضاح

---

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الحراساني الأصل ؛ كان مختصاً  
بالتوكل ، ثم غاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً مطبوعاً  
عذب الألفاظ ، وسديقاً لأبي تمام . راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها ؛ وتاريخ بغداد  
للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها

(١) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ؛ وقرار الرضوان هنا هو مُستقره ونهايته

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيها تقدم

(٤) هذا المصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بانس قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة ( حفظه ؟ )

ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرّ 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 كلّ الأجرام التي ليس منها شيءٌ أعظم من شيء ، متساوية .

[ ب ] والمتساوية ، أبعاداً ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ ج ] وذو النهاية ليس لانهية له .

[ د ] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرمٌ ، كان أعظمها ،

وكان أعظم مما كان من قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم .

[ هـ ] وكل جرمين متناهيين العظم ، إذا جمعا ، كان الجرمُ السكأنُ عنهما

متناهي العظم ؛ وهذا واجبٌ في كل عظم وكل ذي عظم .

[ و ] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعدد الأعظم منهما أو

بعد بعضه .

فإن كان جرمٌ لانهية له ، فإنه إذا فصل منه جرمٌ متناهي العظم ، فإن الباقي :

أما أن يكون متناهي العظم وإما لامتناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه الفصولُ منه المتناهي

العظم ، كان الجرمُ السكأنُ عنهما متناهي العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذي

كان ، قبل أن يفصل منه شيءٌ ، لامتناهي العظم ؛ فهو <sup>(١)</sup> إذن متناهٍ لامتناهٍ ،

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان الباقي لامتناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم

مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد <sup>(٢)</sup> صار ما لانهية له أعظم مما لانهية له ؛ وأصغرُ

الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهية لهما بعد أعظمهما

(١) في الأصل : وهو

(٢) في الأصل : فيه — والتصحيح بحسب العلفه الأولى ص ١١٥

أو بعد جزئه لاجحالة؛ فأصغرها مساوٍ لجرم أعظمها، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما<sup>(١)</sup> أبعاداً ما بين نهاياتهما واحدة؛ فهما إذن ذوا<sup>(٢)</sup> نهايات، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة، هي التي يعدّها جزءٌ واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا؛ فهما متناهان؛ فالذي لا نهاية له الأصغر متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن، فليس أحدهما أعظم من الآخر؛

وإن كان [ليس] <sup>(٣)</sup> بأعظم بما كان قبل أن يُزاد عليه، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئاً، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده؛ وهو وحده جزءٌ له، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له.

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً، وكل محمول في الجرم من كمّ أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم فتناهٍ أيضاً؛ إذ الجرم متناهٍ.

فجرمُ الكل متناهٍ، وكل محمول فيه [بعده] <sup>(٤)</sup> أيضاً.

وإنما <sup>(٥)</sup> جرمُ الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ] <sup>(٦)</sup> أن يُتَوَهَّم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لا نهاية في التزديد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان، [أعنى] أن يكون الشيء المقول بالقوة، فكل ما في <sup>(٧)</sup> الذي لا نهاية له بالقوة فهو أيضاً 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 يحتملها السياق، وطبقاً 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 للإيضاح، هنا وفيما يلي

(٧) في الأصل: فكلاً ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

في الفعل فليس يمكن أن يكون شيءٌ لانهائية له، لما قدمنا، وإن<sup>(١)</sup> ذلك واجب.  
فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لانهائية له؛ والزمان زمان  
جرم الكل، أعني مدته؛ فإن كان الزمان متناهياً، فإن إنسية الجرم متناهية،  
إذ الزمان ليس بوجود<sup>(٢)</sup>.

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنه مدة  
تعدها 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 بالقرب من مركزه أو البعد منه هو  
الرُبُوب والاضمحلال؛ وتبدل كميّاته المحمولة فقط هو الاستحالة؛ وتبدل جوهره  
هو الكون والفساد؛

وكلُّ تبدل فهو عادةً مدة المتبدل، أي الجرم؛ فكل تبدل فهو لذي  
زمان<sup>(٣)</sup>.

ومن التبدل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها؛  
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً؛ فهو مركب من

---

(١) هكذا في الأصل، وبعدكلة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما  
ولكن في كتاب الفلسفة الأولى (س ١١٧) نجد: وإذ ذلك واجب — فلمل هذا هو الصواب  
على أن يكون الكلام متصلاً بما به.

(٢) هكذا في الأصل وفي كتاب « الفلسفة الأولى » (س ١١٧) — ولعله يقصد بهذه  
الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً، فإن الجرم متناهٍ، لأنه لا يكون له الطرف  
المصاحب له. فلكلمة: 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

يقابل الفلسفة الأولى من س ١٢٠



الجوهر الذى هو جنسه [ و ] من الأبعاد التى هى فصوله ؛ وهو المركب من هيولى  
وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم  
يكن حركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم  
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل مآ ، والتبدل عاد مدة المتبدل ؛ فالزمان  
مدة تعدها الحركة ؛

ولكل جرم مدة هى الحال [ التى ]<sup>(١)</sup> هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو  
فيها [ ما ]<sup>(٢)</sup> ؛ والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدة  
تعدها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ؛ فهى معاً ؛

فكل تبدل بفصل<sup>(٣)</sup> مدة ، والمدة المفصولة هى الزمان ؛ وقيل كل فصل  
من الزمان فصل ، إلى أن ينتهى إلى فصل ليس قبله فصل أى إلى مدة مفصولة ،  
ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن [ غير ]<sup>(٤)</sup> ذلك ، فإن خلف<sup>(٥)</sup> كل<sup>(٦)</sup> فصل من الزمان فصل  
بلا نهاية ؛ فإذا<sup>(٧)</sup> ينتهى<sup>(٨)</sup> إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لا نهاية [ له ] فى

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو  
على الجرم ويعود الضمير فى فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقاً لكتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ومعنى  
قوله « الحال التى هو فيها ما » الحال التى هو فيها شئ . موجود

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) زيادة بتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً ونظراً — لسكن مع تغيير فى ضبط ما بلى .

(٦) هذه مفعول خالف — فارجع الفلسفة الأولى ص ١٢١ .

(٧) فى الأصل : فإذا

(٨) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة وبحسب ما نجد =

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ<sup>(١)</sup> مدته مدة من الزمان المفروض متضاعفاً<sup>(٢)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية [ له ] إلى زمن محدود معلوم<sup>(٣)</sup> ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [ له ] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهِياً — وهذا خلف لا يمكن البتة<sup>(٤)</sup> .

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<sup>(٥)</sup> إلى زمن محدود موجودٌ ؛ فليس الزمان متصلاً<sup>(٦)</sup> من لا نهاية [ له ] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية<sup>(٧)</sup> .

وليس يمكننا أن يكون جرمٌ بلا مدة ؛ فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ؛

---

== في الفلسفة الأولى (س ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذاً لا ينتهى أو : فإذاً يُنتهى ( لا ينتهى ) .

(١) في الأصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى ص ١٢١  
(٢) في الرسالة السابقة متضاعفاً ، وراجع ما تقدم ص ١٢١  
(٣) لعله يحسن أن تقرأ : 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 لانهاية 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 متناهٍ ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهِياً ؛ وهو تناقض

(٥) في الأصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب ص ١٢٢ مما تقدم

(٦) في الفلسفة الأولى : فصلاً

(٧) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تنهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لأول له ، فالتنا لوفرضنا نقطة معينة منه فإنه لا يمكن الانتهاه إليها إلا بقطع ما لأول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاه إلى هذه النقطة المعينة فلزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل ، فالجرم إذاً محدثٌ اضطراراً ؛ والمحدثُ محدثٌ المحْدِثُ ، إذ المحْدِثُ والمحدثُ من المضاف ؛ فلكل محدثٍ اضطراراً عن ليس (١) .

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً (٢) في حال واحدة لجمعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشئ الذي يعمه شئٌ واحد إنما يتكثر [ ب ] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصولٌ كثيرة ؛ فهم مركَّبون مما عمهم ومن خواصهم ، [ لا ] أعنى 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 الملحدِّين 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 دائم .

فلاحظْ هذه المعاني ؛ أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقتنّبها حياة نفسك الزكية ، وصابرٌ نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تُفضّ بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرُتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بك عواقبك .

✓ تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) هكذا في الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فلكل محدثٍ اضطراراً عن ليس

(٢) في الأصل : اشتراك (٣) في الأصل : واحد

(٤) لعله بقصد : العلة الأولى الواحدة (٥) هكذا في الأصل — ولعلها فاعل

(٦) بين السطرين — 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، بالصبغة 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 الرزاة والأتزان من الفلاسفة والعلماء، وهو أن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظواهر الكونية أوضح دليل على وجود المدبّر 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، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئة الكلّ 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 المتدبّر الذي قد أشرق نور العقل على حواسه، فأثارها، واتصلت مُعْطَيَاتُ الحسّ — 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 يبدّد

عن البصيرة ظلام الجهل . وعند ذلك تسمو نفسُ الباحث عن شرب كدر العُجْب  
وعن الفخر الركيك الذي لا عماد له ، وتستوحش من توجُّظ ظلام الشبهات ،  
وتتحرر من الحيرة المشوشة ، وتعرف ما ينبغي أن تطلب وما ينبغي ألا تطلب .

\* \* \*

بعد هذه المقدمة التي يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوعَ البحث في كتابه في  
الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة في ارتقاء درج علم الفلسفة  
الأولى الشائخة البناء والمغامرة في بحرها 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 العلة الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه  
يريد البحث عن علة واحدة منها — هي العلة الفاعلة ، لأنها هي الأساسية ،  
ويقسمها إلى علة بعيدة كرامى 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 — الكائناتُ الأرضية من إنسان وحيوان ونبات . . . الخ كائنةٌ فاسدة في جملتها ، والباقي منها هو صورُّها النوعية .
- ٦ — العناصر وما تتركب منها — أعني الكائنات الأرضية — داخلة 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 الذي هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد ؛ وهذا ضروري ؛
- ولسكن 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 تلتقى 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 تركب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالماسة ؛

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 متبعةٌ مزاجاتِ 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 تحليل 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 السكان الحى منذ أول نشوّه .

وإذا كان هذا واقعاً في الأبدان وما يلحق أمرجتها ، وهو الأمر الأوضح ،  
فإن المجال يفتح أمام الكندي للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية —  
بارادة الخالق — فيما هو أطف وأغض مما يلحق الكون من ناحيته الطبيعية  
والنفسية ، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة  
الفاسدة — يرجع إلى ذلك بارادة الله ؛ وهذا — إذ اصح فهمنا له ، وهو ما تؤيده الرسالة  
التالية — رأى غريب وجريء للغاية ، لولأن الكندي يردّ الكل أخيراً إلى إرادة الله .

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام في السرعة والقرب والبعث من الأرض ،  
ويرجّح تأثير بعضها على البعض الآخر ، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام  
فعلاً فيما على الأرض ؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها في إحداث الحر والبرد ونحوهما  
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 تحليل 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 .

وينتهى 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 بآلة كبيرة في يد الإرادة المبدعة، تفعل بها ما في الكون الأدنى .

وتنتهى الرسالة بالإشارة إلى ما في الكون من إتقان وتديير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم في جملته — 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 الكيمدى

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك، يا ابن السادة الأخيار، والأئمة الأبرار، منار الدين، والجوهر الثمين، وصفوة العالمين، وخيرة الله من الناس أجمعين، في أسعد حال وأطهر أفعال! وكفالك جميع المهيمات وأهمك فعل الخيرات!

إن في الظاهرات للحواس، أظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدلالة على تديير مدبر أول، أعنى مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوّناً لكل مكوّن، وأولاً لكل أول، وعلّة لكل علّة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة [ب] أضواء عقله، وكانت مطالبه<sup>(١)</sup> وجدان الحق وخواصه [ ]<sup>(٢)</sup> الحق، وغرضه الإسناد<sup>(٣)</sup> للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكى<sup>(٤)</sup> عنده— في كل أمر شجر بينه وبين نفسه— العقل؛ فإن من كان كذلك انهدكت عن أبصار نفسه سجوف سدف<sup>(٥)</sup> الجهل، وعافت نفسه مشارب عكر العجب، وأنفست من ركاكة معالجة الفخر<sup>(٦)</sup>، واستوحشت من تولى ظلم الشبهات، وخرجت

(١) في الأصل: لمطالبه

(٢) بياض في الأصل

(٣) غير منقوطة، ويمكن أن تسكون تحريفاً عن: الاستناد، أو عن: الإرشاد، وبها

كلها يتم المعنى

(٤) في الأصل: الزكا، والجملة التي هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على: من—قبل ذلك

(٥) السجف بفتح السين وكسرهما وسكون الجيم، وجمعها سجوف وأسجاف، بمعنى الستر؛

وأسجف الليل (وأسدف) بمعنى أظلم. أما السدف بتحرك الدال فهو الظلمة، والسدفة

بضم السين وسكون الدال هي الستر، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماماً في الأصل

من الوقف<sup>(١)</sup> على غير تبيين ، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجدد وتضيع ما تجدد ؛ فلم تضاد ذاتها ولم تتعصب لأضدادها .

فكُنْ كذلك ، كان الله لك ظهيراً ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس ! يتضح لك أن الله ، جل ثناؤه ، وهو الإنسية<sup>(٢)</sup> الحق ، التي لم تكن ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال أيْس<sup>(٣)</sup> أبداً ، وأنه هو الحى الواحد الذى لا يتكرر بته ، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتعممة التى لا متمم لها ، والمؤيس<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> على الأمر الأصلاح 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 إسعافك — 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 ارتاب فيها ، ومنه وقعة الريب ؛ وكله فلان فأوقف يعنى أمسك عن الحجة عيباً ؛ والوقف الحجيم عن القتال ( فاكنت وفافا ولا طائش اليد ) ؛ والوقف بمعنى النع والتأخير والسكوت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل لعبارة الكندى أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق ، والكندى يستعمل كلمة الإنية بمعنى الشئ 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

جووده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّلَ (١) درَج (٢) الفلسفة الأولى الشاخنة ، والعموم في أدنى لَجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها (٣) مهرةً النواتية (٤) إلا بأثمن عدة وأكمل نجدة، لكان (٥) الشغل بتتيم ما تناول (٦) ورُمّت تتميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك (٧) وما (٨) تدعو إليه نفسُ تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنع من حيث صلح ؛ ومُعطى كل قوة نسأل (٩) تسهيل سُبُل ما نقصد (١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأفاويل البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية ، أو ربيوية أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فساداً .

فالمكانية [ هي تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ] (١١) .

والحركة الربوية هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية في الذات والحد ، أعني أنها التي تقصّر (١٢) نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها .

(١) وقل في الجبل وتوقل وفلا وتوقلا سعد ، ومنه توقل في مصاعد الشرف

(٢) في الأصل : درجة ، وهي مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقوطة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) في الأصل : تناول بدون نقط ، ولعل الصوت : ماتناولت ورمت

(٧) يعني من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما في ماتناول

(٩) في الأصل نسل بدون نقط — وقد رجحت أنها نسأل ، لأن الناسخ يسقط المهمزات المتوسطة عادة

(١٠) غير منقوطة

(١١) ما بين القوسين المضلعين قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن ما بعد كلمة المكانية

( أعني الحركة المكانية ) لا ينطبق على تعريفها ؛ وقد نقلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى

ص ١١٧ — قارن تعريف الحركة المكانية في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٤٢٠٤ تقدم

(١٢) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان في الأصل كلمة على بعد ذلك فصحتها بكلمة 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 <sup>(١)</sup> إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلَقَّى <sup>(٢)</sup> الدمَ كوناً وتُلَقَّى الشرابَ فساداً ، أعني حركةَ فساد الشراب وكونَ الدم .

وتقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتيةً 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 <sup>(٣)</sup> فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحى التي لا تفارق الحى إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حى ؛  
وأعني بما ليس من ذات الشئ ، ما يفارق الشئ ولا يفسد جوهره <sup>(٤)</sup> ، كالحياة في الجرم ؛ فإن الجرم الحى 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 <sup>(٥)</sup> 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 كونُ الدينار ؛  
وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار ؛

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصيباً ، يعني أصاب منه ووجد فيه ، ولُقِّسَ فلان ألقى من الشر ، وهو مُلْقَى أى ممتحن لا يزال يأتيه المكروه

(٣) في الأصل : مى

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن « يفسد » فعل متعدٍ ، ومفعوله جوهر ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائل التي بين أيدينا ص ١٠١ ، ١٦٩ ؛ مثلاً ، والرسالة التالية .

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذي وحده<sup>(١)</sup> صورة الدينار بالذهب ؛ وأعنى بالتامة ماله أحد<sup>(٢)</sup> الصانع صورة الدينار بالذهب ، التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلة الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن عِللَ كَوْنِ كل كائن وفساد كل فاسد هي هذه الأربع العلل التي ذكرنا .

فنقول إن كل كائن في عنصر ما ، فعلة كونه 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 يعتقه الكون والفساد .

وأما العلة<sup>(٣)</sup> الصورية فصورته التي باتحادها<sup>(٤)</sup> بعنصره كان الكائن منها ، أو بفارقها لعنصره كان الفاسد منها .

فأما العلة الفاعلة فعنها بَحْمًا ؛ فهي مطلوبنا ، وبوجدانها إنما نجد العلة التامة ؛ لأن العلة التامة إما أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنى مُلِحَّةً له<sup>(٥)</sup> إلى الفعل<sup>(٦)</sup> ، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها ، أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء ، وأنها إنما فعلت لأنها لا يغير<sup>(٧)</sup> ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هي التامة ، فالتامة غير موجودة ، وما فوق [ ]<sup>(٨)</sup> موجود وهو أيضاً غير موجود<sup>(٩)</sup> ، لأن ما لا يوجد لم يحد<sup>(١٠)</sup> ، وما لم يحد ما فوقه وما لم يحد ،

(١) ، (٢) غير منقوطة في الأصل ؛ وقد كان يخطر بالبال أن الكلمتين يمكن أن قرأهما : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هي التي عينت القراءة

(٣) في الأصل : علة (٤) غير منقوطة

(٥) في الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعنى الفاعل

(٦) في الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك

(٧) يعني بكلمة « لا يغير » أن العلة بذاتها علة ، لا بغيرها

(٨) بيان صغير في الأصل ، وكذلك بعد كلمة بوجوده ، ولا يقابله شيء في الغالب

(٩) لعله يعني أن العلة التامة إن كانت هي الفاعلة ، فإن التامة موجوده ، وهي الفاعلة ؛

وهي غير موجودة ، لأنها هي الفاعلة

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة ، لاهي ولا نظائرها بعدها

فليس بوجود؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة، لم تكن العلة التامة موجودة<sup>(١)</sup>.  
والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة، وإما أن [تكون]<sup>(٢)</sup> بعيدة:

أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً، فقتله؛ فالرامي بالسهم هو  
علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة؛ فإن الرامي فعل حفز<sup>(٣)</sup>  
السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل<sup>(٤)</sup> الحى بجرحه إياه، وقبول  
الحى من السهم أثراً بالمماسّة؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفساد، وكل محسوس ومعقول،  
فقد أوضحنا في كتابنا في الفلسفة الأولى أن العلة الأولى، أعنى الله، جل ثناؤه،  
المبتدع لكل، والمتمم لكل، علة العلل، ومبتدع كل فاعل<sup>(٥)</sup>.  
فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفساد الفاعلة القريبة، ليتضح لنا كيف  
التدبير الكلى بالحكمة السابقة الآسية<sup>(٦)</sup>، فنقول:

إنه قد اتضح في الأقاويل الطبيعية<sup>(٧)</sup> [أ] أن الكون والفساد إنما يكون<sup>(٨)</sup>  
في ذوات الكيفيات المتضادات، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس  
[هى] أوائل الكيفيات المتضادة، [ح] وأن الجرم الأقصى من العالم، أعنى ما بين  
حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لاجازاً ولا بارد، ولا رطب ولا يابس، وأنه

- (١) هذه الجملة هى نتيجة الكلام، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هى التامة وكانت الأولى  
غير موجودة فالثانية أيضاً غير موجودة.
- (٢) زيادة سقطت من النسخ، لاشك.
- (٣) فى الأصل غير منقوطة — وفى اللغة حفزه دفعه من خلفه، وحفزه بالرمح طعنه،  
وحفزه النفس أجمله، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم.
- (٤) فى الأصل: مثل، وهو خطأ فى النسخ، لاريب.
- (٥) انظر ص ١٦٢. ويظهر أن الكندى يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه، وعلى  
كل حال ليراجع الفاروى ص ١٨٢—١٨٣ مما تقدم، وكذلك أول هذه الرسالة.
- (٦) فى الأصل: الإلاهية.
- (٧) يجد الفاروى شيئاً من الآراء التالية فى رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة  
لطبايح العناصر الأربعة.
- (٨) الفعل مفرد، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى.

لا يعرض فيه الكونُ والفسادُ أيامَ مدةِ زمانه الذي صير<sup>(١)</sup> 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 بسكّيتها، بل يكون من كل واحد أجزاءً إلى غيره منها<sup>(٢)</sup> وتفسد [من غيره إليه] <sup>(٣)</sup> أجزاء؛ فأما الأشخاص بكلياتها<sup>(٤)</sup> فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيرَه 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؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها<sup>(٥)</sup> يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية؛ فإن [و] <sup>(٦)</sup> الفلك مكان<sup>(٧)</sup> لكليّة هذه العناصر الأربعة والمركبة منها؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركةً طبيعية إلى مواضعهما، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك]<sup>(٨)</sup> إلى ذروة الهواء، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء، وأن<sup>(٩)</sup> موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل؛ [ح] وأن<sup>(١٠)</sup> حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هي] إلى وسط الكل؛ وأن<sup>(١١)</sup> الأرض بكاملها واقعة في مركز الكل، وأجزاؤها تتحرك<sup>(١٢)</sup> إلى مركز الكل؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير، الذي هو مفعول يعود على الزمان، محذوف

(٢) السكامة في الأصل موجودة، ويمكن الاستغناء عنها

(٣) زيادة للإيضاح

(٤) في الأصل: كلياتها، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سيلي

(٥) في الأصل: مما — والغالب أنها تحريف

(٦) بياض قليل في الأصل

(٧) في الأصل: مكانا

(٨) بياض في الأصل.

(٩)، (١٠)، (١١) في الأصل: فإن

(١٢) في الأصل: تحرك



والهواء ، أعنى الذى فى ذروته <sup>(١)</sup> وحضيضه كُريَّان <sup>(٢)</sup> ، وسطح الأرض والماء معا  
والمركبات كرى <sup>٣</sup> فى الحس ؛ فنقول الآن :

لاتخلو <sup>(٣)</sup> علة الكون والفساد الكائن فى أجزاء العناصر الأربعة القريبة <sup>(٤)</sup>  
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 أحدهما 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 <sup>(٥)</sup> — غير فاسد منه شيء بته ؛ وليس منها إلا وقد  
تفسد منه أجزاء وتكون ، كثيرة ؛ فهو <sup>(٦)</sup> 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 <sup>(٧)</sup> ؛

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 <sup>(٨)</sup>  
المشتركة ؛

وإما فى غير فصولها المشتركة ؛

(١) كدورته فى الأصل

(٢) كُرى نسبة إلى كرة

(٣) فى الأصل : تخلوا

(٤) صفة لعلة

(٥) فى الأصل : واحد ، وكثير

(٦) فى الأصل : وهو

(٧) هكذا فى الأصل — وهو جائز لغة

(٨) يعنى الحدود الفاصلة بينها

فإن كان في غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعلُ هواءً في جزء منها لا يماسه الهواءُ ؛

فيجب إذن أن يستحيل كل جزء من النار بعدُه<sup>(١)</sup> من سطح الهواء بعد ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كَرَّةً بعدُها من سطح كرة الهواء بعد واحد<sup>(٢)</sup> ، وسمكها سمك واحد<sup>(٣)</sup> ، 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<sup>(٤)</sup> غيره ؛ والهواء بطبيعة واحدة<sup>(٥)</sup> ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بعدُها من سطحه بعد واحد<sup>(٦)</sup> لا يختلف ، فصيرها<sup>(٧)</sup> هواء .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أكرُّ كثيرة ، بعضها محيطٌ ببعض ، بين كل [اثنين؟]<sup>(٨)</sup> منها هواء ، ويجب بهذا أن تُحيل كل واحدة من الأكر من مجاورتها كرة على بعد واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرة النار]<sup>(٩)</sup> والهواء ، كلُّ واحدة منها نارٌ كلها وهواءٌ كلها<sup>(١٠)</sup> بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفعل ؛ 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<sup>(١١)</sup> عِلل الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) في الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) في الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، فإما أن يكون قد سقط شيء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء التي فيها زائدة

(٦) في الأصل : بعدا واحدا

(٧) في الأصل : فيصيرها

(٨) يانس قابل في الأصل

(٩) محلها يانس في الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك - الفساد<sup>(١)</sup> والكون<sup>(٢)</sup> 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 -  
أكثر 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<sup>(٣)</sup> - وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة<sup>(٤)</sup> ؛ 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 الأقاليل الطبيعية أن الحركة تحدث في العناصر وما رُكّب  
من العناصر الحرارة ، بالأقاليل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الانفعال  
بالحركة وإما بالمماسّة ، والمماس لآخرها<sup>(٥)</sup> لا بحار<sup>(٥)</sup> ، ولا بارد ، ولا رطب ،  
ولا يابس ؛ فإنما تقبل من مماسته إذن أثر الحركة . والمماس له<sup>(٦)</sup> 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 أبطأ ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> .

فإذن علة حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، 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 ، <sup>(٣)</sup> اشتدت حرارة ذلك الجزء ؛ وإذا عديم جزء ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، ووقفت 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 الأقاليم الطبيعية أن الكيفيات الفواعل الأول هي الحر والبرد ؛ فأما الرطوبة واليبس فننقلتان <sup>(٤)</sup> ، فمتى بعدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب <sup>(٥)</sup> 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 <sup>(٦)</sup> ما .

وموجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا في الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لفدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لفدر من تحركت

(٤) في الأصل : فننقلتين

(٥) في الأصل : وغاب

(٦) في الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التي زدناها للايضاح ، لأمكن مع شيء من التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعبدا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئا ، كما في الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛  
 فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار<sup>(١)</sup> ، لشدة الحر يتردد الشمس هناك  
 في السنة مرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل<sup>(٢)</sup> أهلها سوداً  
 كالشيء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطعة<sup>(٣)</sup> ، كالشعر إذا قرب من النار ،  
 فأسرت إليه ؛ وتدقق<sup>(٤)</sup> أسافلهم ، أعنى أطرافهم ، وتفرطح آنفهم<sup>(٥)</sup> ، وتعظم<sup>(٦)</sup>  
 وتجحف أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لاجتذاب الرطوبة من أسافلهم  
 إلى أعاليهم ؛ ويشد غيظهم وكلبهم<sup>(٧)</sup> لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير  
 رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالى ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ،  
 كصغر أعينهم وشفاههم وآنفهم ، وتبيض ألوانهم وتسيط<sup>(٨)</sup> شعورهم ، وتغلظ أسافلهم  
 لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتتحصر الحرارة في قلوبهم<sup>(٩)</sup> ، فيكونون ذوى وقار  
 وشدة قلوب وصبر وبرد<sup>(١٠)</sup> على الشبق<sup>(١١)</sup> ؛ فيكثر فيهم<sup>(١٢)</sup> العفاف والمتوسطون<sup>(١٣)</sup>

( ١ ) يقصد خط الاستواء ( ٢ ) يقصد تجعل

( ٣ ) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قططاً وقطاطه كان قصيراً جمعاً

( ٤ ) هكذا في الأصل دون نقط ولا شكل ، وهى فيما أرجح فعل مصارع حذفت فيه احدى

التامين الأولين — وكذلك في بعض الأفعال التالية

( ٥ ) الأنف جمعه آناف وأنوف وآنف

( ٦ ) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هى فاعل عظم ، والا فيجوز أن تكون تعظم

لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

( ٧ ) كلب الرجل كلباً أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكلب الكلب ، وكتب

فلان غضب وسفه

( ٨ ) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

( ٩ ) لعله يقصد في باطنهم

( ١٠ ) غير منقوطة

( ١١ ) شبق الرجل شبقاً من اللحم يشم أى انخم وسئم منه ؛ غير أن الفصود هنا هو الشهوة

الجنسية ، فى الحديث فى وصية النساء : « فليخرجن تفيلات » ، 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 نبيء

و [أهل] الاعتدال ؛ [و] لاعتدال أمرجهم ، يقوى <sup>(١)</sup> فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقا <sup>(٢)</sup> على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق <sup>(٣)</sup> تقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها واقتراقها تخلف <sup>(٤)</sup> منها ، وبقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام .

وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما <sup>(٥)</sup> كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ، جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلوماً الأقرب ، وهي علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفساني ! ؟ لقد تُقْصِيت <sup>(٦)</sup> فكرتنا إذن إن جعلنا <sup>(٧)</sup> هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا <sup>(٨)</sup> ما نرى من حركة الشمس ، البيئنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيرة البيئنة 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 نقط ، ويجوز أن تكون : هوى ، فاعلها فكسرهم

— جمع فكرة

(٢) هكنا في الأصل

(٣) هكنا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفَت

(٤) هكذا في الأصل ، بدون نقط — 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 نقتها وضبطتها اجتهاداً ، على أن يكون

المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذى ليس ما يمنع منه . وربما يخطر

على البال أن تكون الكلمة : قصت ، أى أننا إن معناها هذا الذى 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

الكون 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<sup>(١)</sup> كون<sup>(٢)</sup> الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والاستحالة)<sup>(٣)</sup> ودوام<sup>(٤)</sup> صورها إلى المدة التي قدر<sup>(٥)</sup> لها خالقها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيما بين<sup>٦</sup> جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين في الآراء الرياضية ، وهي في<sup>(٧)</sup> القرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقرب الأجرام ؛ لأن القمر في البعد من مركز الأرض في بعده الأبعد نسبتته<sup>(٨)</sup> بنصف [ بعد ]<sup>(٩)</sup> الشمس في بعدها الأبعد ، وقدر<sup>(١٠)</sup> جرمه من جرمها أقل من جزء من [ ]<sup>(١١)</sup> جزء ؛ وجرمها ، إذا أضيف إلى عظمها ، أشد قرباً من القمر ، إذا أضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهي أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنهما ، إن كانا مجتمعين في جزء المشرق ، دار الفلك بالشمس علينا ، يُعيدُها<sup>(١٢)</sup> إلى المشرق في ٣٦٥ جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثوانٍ<sup>(١٣)</sup> ، أكثر قليلاً أو أقل قليلاً بعدد<sup>(١٤)</sup> ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يُعيدُه 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 — فيجوز أن تكون : شبيه أي أن بعد القمر شبيه بنصف

بعد الشمس

(٧) بياض في الأصل

(٨) بياض في الأصل

(٩) غير منقوطة — والقاعل 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 أظهرُ الأجرام العالية فيما تحت السكون والفساد فعلاً<sup>(١)</sup> ، فإن تقدير موضعها من الأرض في العلو والهبوط والبعث منا والقرب ، في الفلك المائل ، وانقيادها بحركة<sup>(٢)</sup> الفلك الأعظم ، أعني الأخذ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها<sup>(٣)</sup> 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 العارةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى<sup>(٤)</sup> المواضع التي تحت معدل النهار يُفِرط حرُّها ، حتى تقل فيها<sup>(٥)</sup> العارةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز<sup>(٦)</sup> ذلك نحو القطب الجنوبي ، حتى يصير في الموضع الذي يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس في حضيض أوجها<sup>(٧)</sup> ، فتكون في قربها الأقرب من الأرض ، فإن العارة تقل فيه أولاً أولاً ، لشدة الحرِّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بته ، لشدة تقرب<sup>(٨)</sup> الشمس من مركز الأرض . وكل ما<sup>(٩)</sup> 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 : تأثيراً ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضاً قراءتها : لحركة

(٣) هكذا في الأصل ، ولعلها في هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) في الأصل : نرا

(٥) في الأصل : فيه

(٦) في الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا في الأصل

(٩) في الأصل : وكما



والإدفاء لموضعنا وجونا<sup>(١)</sup>؛ ونرى<sup>(٢)</sup> خلاف ذلك يكون في ضد ذلك من الزمان. فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، إقل إسخاؤها لهذا الجو، حتى تكون في موضع<sup>(٣)</sup>، 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 السكائنات، 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]<sup>(٤)</sup> أكثر؛ ولو كانت من تعديل البعد [من]<sup>(٥)</sup> الأرض على ما هي عليه الآن، ولم يكن [ ]<sup>(٦)</sup> أعنى فلكه انخاض 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<sup>(٧)</sup>، وكان زمان كل موضع من الأرض زماناً واحداً، إما صيف<sup>(٨)</sup> 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<sup>(٩)</sup>؛ 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: ونرى

(٣) في الأصل: حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهاداً

(٤) بياض في الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) بياض في الأصل

(٦) بياض في الأصل

(٧) في الأصل: ولا صيفا ولا ربيعاً ولا خريفاً

(٨) هكذا، وقد تركتها.

(٩) الوباء كل مرض عام، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحقت<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> إلا أنفدته<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> في الشمال ميلاً واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض، وكذلك في الجنوب؛ فكان يكون فعلها في ميل الشمال<sup>(٥)</sup> زماناً واحداً، وفي ميل الجنوب زماناً واحداً، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة، فيبقى هذان العنصران<sup>(٦)</sup> وتستحيل الباقية إليها، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها<sup>(٧)</sup>، وتلك عليها قوية<sup>(٨)</sup>.

وإن كان حرٌّ كان بردٌ اضطراباً؛ وإن كان ييسُّ كانت رطوبة اضطراباً، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراباً؛ فإن كانت الأزمنة اثنين لم تكن العناصر أربعة، فإذاً يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطراباً<sup>(٩)</sup>، وهذا خلف لا يمكن.

وما أتقن ما هيأ الباري، جل ثناؤه، من كون الشمس قريباً من سمت رءوسنا، وهي مقابلة 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 مسامحة للشمال في تغير وضعها نحو

(٥) في الأصل : بقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوطة في الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهي إلى [ ] <sup>(١)</sup> ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الميل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهي هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد <sup>(٢)</sup> ، ليكون في [ كل ] ميل زمانان مختلفان <sup>(٣)</sup> ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون <sup>(٤)</sup> بين كل زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، ثلاثا تنافر الطباع 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 الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فلسكها <sup>(٥)</sup> عن مركز الأرض [ ] <sup>(٦)</sup> ، أعني في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، لكون نهاية <sup>(٧)</sup> 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 <sup>(٨)</sup> في المحاقات

(١) بياض في الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) في الأصل : ميلا واحدا

(٣) في الأصل : زمانين مختلفين (٤) في الأصل : ولكون

(٥) في الأصل : فلها (٦) بياض في الأصل

(٧) في الأصل : نها ، بدون نقط — وبعدها بياض صغير ، لاشك في أنه قابله بقية الكلمة

(٨) في الأصل : نرا .

والامتلاآت<sup>(١)</sup> ، فإن الأمطار جُلُّ ما تكون في الحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من الجماعة ؛ وأما في الامتلاآت<sup>(٢)</sup> 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 في الاجتماع أكثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع ويكشف ويبرد الجو بعدم ضوئه<sup>(٣)</sup> .

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<sup>(٤)</sup> في وقت حاجته إلى الدفء<sup>(٥)</sup> 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 وامتزيدا<sup>(٦)</sup> في الضياء ، و [ في ] آخر صاعدا منتقصا<sup>(٧)</sup> في الضياء ، وفي آخر مسرعا<sup>(٨)</sup> ، مع ما<sup>(٩)</sup> قدمنا ، وفي آخر مبطلا<sup>(١٠)</sup> مع ما قدمنا . ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا<sup>(١١)</sup> في شيء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أي مع تزييده في القرب من الأرض ، كثرة الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتها .

( ١ ) ، ( ٢ ) في الأصل : الامتلات

( ٣ ) في الأصل : ضوه

( ٤ ) ربا الشيء ربوا ورباه بمعنى زاد ونما

( ٥ ) في الأصل : الدفا ( ٦ ) في الأصل : متزيد

( ٧ ) ، ( ٨ ) في الأصل : منتقص ومسرع

( ٩ ) في الأصل : معا ، وكذلك فيما بعد

( ١٠ ) في الأصل : ميطى ( ١١ ) في الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيمُ العون للشمس على الكون والتغيير في هذا العالم .

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بينةُ 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<sup>(١)</sup> للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلوه ومسامته لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس ومسامته لها في أحوال مقارنتها ومفارقتها ، [و] يحدث الآثار التي يحدثها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلوه وهبوطه ؛ وبانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات ، إذا كان في ذلك الجزء أعلى<sup>(٢)</sup> 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 عظيمُ 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 انفقت 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 بيننا ، ونجده متى قاربهما<sup>(٣)</sup> في ذلك الجزء كوكب كان الحر ، إن كان الاقتراق<sup>(٤)</sup> 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 أشدّ ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة <sup>(١)</sup> للبرين تكون شدة الحر وشدة البرد في أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماسّتها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة في الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا في اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإننا إن كنا معتدلين في الرطوبة واليبس ، وكان للملامس لنا مشابها <sup>(٢)</sup> لنا في الحرارة ، أحدث هضماً ؛ وإن كان أشدّ منا حرارة ، أحدث تحميلاً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث جذباً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث تيبساً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتنا معادلة برّدنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثاني هضماً ، والثالث تحميلاً ، والرابع جذباً ، والخامس تيبساً ، والسادس احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة في الحرارة والبرد ، كان المقدار الأول يحدث نهوة <sup>(٣)</sup> والثاني تغليظاً <sup>(٤)</sup> كثيراً وتحميلاً قليلاً ، والثالث تيبساً كثيراً وجذباً قليلاً ، والرابع احتراقاً <sup>(٥)</sup> كثيراً وتفصيلاً <sup>(٦)</sup> قليلاً ، والخامس تفصيلاً <sup>(٧)</sup> 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 <sup>(٨)</sup> منها في سرعته <sup>(٩)</sup> (وإبطائه) وقربه

(١) غير منقوطة في الأصل — ويمكن إصلاحها أيضا

(٢) في الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة في الأصل — وفي اللغة : نهىء اللحم بكسر الهاء ، ينهأ ، ويضم الهاء ينهؤ نهأً ونهائة ونهواة ونهوءاً أي لم ينضج ؛ فهو نهىء وفيه نهوءة — ولعل في هذا ما يثير المقصود

(٤) استغاطت السنبله اشتدت وخرج فيها الحب واستغاطت النبات استحكّم ؛ والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافاً لما في الهامش السابق

(٥) في الأصل : افتراقاً

(٦) ، (٧) غير منقوطة في الأصل

(٨) في الأصل : واحدة

(٩) بعد هذه الكلمة في الاصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها .  
وقد نجد ذلك حساً<sup>(١)</sup> ، كالذى نجد من كثرة هبوب الشمال<sup>(٢)</sup> ، إذا نزل  
المشترى السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجدى ، وكثرة  
الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت<sup>(٣)</sup> 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 باقى المتحيرة<sup>(٤)</sup> في كون وفساد الكائنات  
الفاستات بخفى<sup>(٥)</sup> ، وأيضا ولا غناء الكواكب غير المتحيرة في ذلك بخفى ،  
فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر  
وباقى المتحيرة .

فإن كانت<sup>(٦)</sup> دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامتت في العرض والطول  
كالذى نرى من مقارنة الكواكب المسمى الشعري العظمى للشمس في الطول  
من تبيس أكثر العشب وإنضاج أكثر الثمار ، وأيضا في تغيير أحوال المواضع  
في كثرة عمارتها وخرابها [ <sup>(٧)</sup> أهلها وعاداتهم<sup>(٨)</sup> ؛ فإن كل ] [ <sup>(٩)</sup> في  
دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من  
الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التى تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) يعنى 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 : كما ، وبعدها يياض — ويجوز أن يكون سقط شيء من الكلام التالى

أو أن يكون فيه زيادة ( واحدة ؟ )

(٧) يياض في الاصل . ويجوز أن يكون فيه شيء يشبه مايلي مثل : وأخلاق ، أو نحوها ،

كما في ص ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) في الاصل : واعاداتهم

(٩) يياض قليل في الاصل ، يقابله في الغالب كلمة : جره أو كلمة موضع أو مايناسب المعنى .

فيظهر<sup>(١)</sup> في دورها على تلك الدائرة قسط<sup>(٢)</sup> من الحر والبرد والرطوبة واليبس [في]<sup>(٣)</sup> الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع<sup>(٤)</sup> من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص، فتحدث بذلك همم غير الهمم الأول وإرادات، غير الإيرادات الأولى، فيتغير ذلك الشكل والسّنن، وإذن تتغير<sup>(٥)</sup> بذلك الدول وما أشبه الدول، لأن دور جميع الكائنة<sup>(٦)</sup> على محور الفلك المائل<sup>(٧)</sup>؛ فإذا نبعث كل واحد منها من معدل النهار يختلف في الدهور التي تظهر لها فيه حركة طويلة؛ وأما [بُعدها] من دائرة البروج (فهو) واحداً أبداً، لتكون أفعالها بمجماعة الشمس واحدة أبداً.

وهذا يبين بتمثيل مكان الدوائر المتوازية، فإن لكل صنف منها<sup>(٨)</sup> حالاً<sup>(٩)</sup> واحدة تعمّمهم، إلا ما عرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد، يلي الشرق منها<sup>(١٠)</sup> 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<sup>(١١)</sup> ذلك وتقسيمه، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لماصنع، وأن هذا التدبير غاية الاتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلح،

(١) غير منقوطة في الأصل، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) في الأصل: قسطاً، وهو جائز، لو غيرنا نقط الفعل المقدم.

(٣) يياض في الأصل، لعل فيه كلمة من قبيل: في

(٤) في الأصل: أنواعاً

(٥) في الأصل: تغير، بدون نقط (٦) غير واضحة تماماً

(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

المبالغة في وضعه متراساً. ويقصد السكندى الترتيب المحكم والنظام الموجود في الاجرام العالية



كالذي قد تبين وكان نحن مثبتوه فيما يتلو<sup>(١)</sup> بتأييد ذى القدرة التامة ، الواحدالحق ،  
مُبدع الكل<sup>(٢)</sup> ، 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<sup>(٣)</sup> الكل وتقديره  
على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحا<sup>(٤)</sup>  
لبعض ، ولإظهار<sup>(٥)</sup> كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما<sup>(٦)</sup> لم يكن محالا إلى  
الفعل ، اضطراراً<sup>(٧)</sup> .

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم<sup>(٨)</sup> هيئة الكل والأشياء  
الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك ، فإنه يقصر<sup>(٩)</sup> عن فهم ما ذكرنا ، لتقصيره في علم  
هيئة الكل والطبيعات .

فسل من ذى القدرة التامة توفيقا لتتميم 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) يعنى العالم في حتمته

(٣) هكنا في الاصل ، وهي متعلقة في الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإيقان — ولعلها  
تحرير عن : لنضد

(٤) في الأصل : مصلح (٥) معطوف على بنضد

(٦) في الأصل : كما (٧) متعلقة بالنكرة العامة لا بما يسبقها مباشرة

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك

(٩) في الأصل : فإن تقصير ، بدون نقط

## 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 : « والنجمُ والشجرُ يسجدان »<sup>(١)</sup> . 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 ، ويبنى على الفكرة الأساسية التي في الثاني .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثبة 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 بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاد الكندي أن كل كلام النبي « الصادق » — كما يسميه — وكل ما بلغه عن ربه ، يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرِمَ 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 ، مُتَبَتُّ 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 كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلقُ على الشيء وعلى ضده ؛ ثم يتكلم عن المعاني المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف في الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التي ليس لها الأعضاء التي بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إنَّ جملةً مالا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعةُ » ؛ وإذن فالكندي لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذي يتمثل في الفكر ، وهو في هذا المقام يستشهد بشعر للنابعة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلفُ أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زكاءُ النبات وكثرته وإثماره طاعة ؛ وكذلك الانتهاءُ 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 كونٍ وفساد في الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جلّ ثناؤه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجري عليه .

\*\*\*

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجزائه « حتى مُمَيِّزٌ » ، وذلك لكي يتضح « بأقوال منطوية 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 خلافاً للأجرام غير الحية التي لا تسكون 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 .

وبعد 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 .

وبعد 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 يُحدث 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 بالقلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً ، ويكون حيواناً بالضرورة .

وبعد 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 بته .

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتخضع 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 حياة ما على الأرض ؛ لكنه دائم الحياة بالشخص ، غير نام وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداءً » عن عدم — خلافا 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 حىٌ ، وبين غيره ؛ فينبغي عنه من  
صفات الحى ومن آلات الحياة ما يكون لعله كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛  
وهو لا يُثبت للفلك إلا « الحسيين الشريفيين » اللذين هما — في نظره — البصر  
والسمع ؛ لأنهما ليسا بألة 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 وإلى قاعدة  
يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىءٌ لعبث وبلا علة » ؛ فلما كان للفلك  
الحسَّان الشريهان — وكانت الطبيعة لا لعبث 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 .

ويلى 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 بألة 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 الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكأنّ الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لا شئ . وفى هذا تضيق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرّر أن الكل متحركٌ حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ وينتهى 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 التى ترمى إلى الأصلح فى كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جلته — لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياس الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسان ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكون الأعلى فى جلته حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، وبين الكون الأكبر وبيان خصائص الثانى فى الأول وبأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا .

وتتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدعٌ ابتداءً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامها على إرادة مُبدعه ؛ وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامى — والفكر

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 للمادة ، وفهمنا الأشياء من  
حيث ما توحي ، إليه وتعبّر 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 الخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك  
إرشاده وحرزه<sup>(١)</sup> ، وصيرك ممن ترتنى<sup>(٢)</sup> أفعاله ، ويسعد حاله !  
فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووقفك لفعل الصالحات ! ماذا كرت  
من محبتك ، أحب الله لك الرشد في جميع أعمالك ، لوجدان<sup>(٣)</sup> ما فسّر به قول  
الله ، جل ثناؤه وتقدّست أسماؤه : « والنجم والشجر يسجدان »<sup>(٤)</sup> ،  
بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ،  
لَمَوْجُودٌ<sup>(٥)</sup> جميعاً بالمقاييس العقلية ، التي لا يدفعها إلا من حُرِمَ صورة العقل  
واتّعد بصورة الجهل من جميع الناس .

(١) حرزه حرزاً حفظه ، والميرز الموضع الحصين

(٢) في الأصل : ترتنى

(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 ، وصدَّقَه ، ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوَّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلواتُ الله عليه ، فظاهرُ الضعف في تمييزه ، إذ يُبَسِّط ما يُسَبِّتُه<sup>(١)</sup> ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة<sup>(٢)</sup> التي أتى بها الرسولُ صلواتُ الله عليه ، ولم يعرف اشتباهَ الأسماء فيها والتصرفَ والاشتقاقاتِ اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد ليوضع على الضدَّين جميعاً ، كقولهم للعادل<sup>(٣)</sup> ، أعنى معطى الشيء ، حقه : عادلٌ ، ولضدّه ، الذي هو الجائر : عادلٌ .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام<sup>(٤)</sup> باطن الكفَّين والركبتين الأرضَ .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهةٌ ولا كفانٌ ولا ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فعنى سجوده الطاعةُ ، وقال النابغة الذبياني :

سجودٌ له غَسَّانٌ ، يرجون نَفْعَهُ وتُركٌ ورهطُ الأعجمين وكاهلٌ<sup>(٥)</sup>  
فعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عني<sup>(٦)</sup> سجود الصلاة ،  
لأنه يقود : سجودٌ له ؛ وهذا يدل على أنه سجودٌ دائمٌ ، وسجود الصلاة ليس  
يكون دائماً ؛ إنما عني : طاعتين ؛

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يشته ، يثبت ، يبينه ، بينه

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقاً مع السياق

(٣) في الأصل : العادل

(٤) في الأصل : والزمام

(٥) يُروى هذا البيت في «العقد الثمين في دواوين الشعراء الجاهليين» ، ط . جرابغفالد ،

١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :

فعوداً له غَسَّانٌ يرجون أوَّبه وتُركٌ ورهطُ الأعجمين وكأبل

(٦) في الأصل : عنا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذي يقال <sup>(١)</sup> في النبئت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع التبت ، كقول الشاعر :

« أطاع <sup>(٢)</sup> لها باروضة البقل » ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :

« أطاع له نوء <sup>(٣)</sup> السماك <sup>(٤)</sup> وأنجما <sup>(٥)</sup> » ، 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 ؛ فعنى الطاعة فيه إذن <sup>(٦)</sup> الانتهاء إلى أمر الأمر ؛ والانتهاء <sup>(٧)</sup> إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لدى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية <sup>(٨)</sup> .

وإذن <sup>(٩)</sup> الأشخاص العالية — إذ لم يَبْتَقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر ، إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون — أعنى بالاستحالة تغيير المحمولات فقط ، وأعنى بالكون تغير الحامل — [هى] ذوات طاعة <sup>(١٠)</sup> .  
وبين أنها منتبهة إلى أمر الأمر ، جل ثناؤه ؛ إذ هى لازمة أسراحا <sup>(١١)</sup>

(١) فى الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع المرعى وطاق اتسع وأمكن الرعى فيه

(٣) ناء النجم سقط فى المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته فى الشرق ، ونا

النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً

(٤) السما كان نجمان نيران ، أحدهما رامج والثانى أعزل ؛ والرامي لانوء (لامطر) له ،

والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشيء ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره ألق

(٦) فى الأصل : إذا (٧) فى الأصل : انتهى

(٨) هكنا فى الأصل ، ويستعمل السكندى فى مواضع أخرى من رسائله لفظ : التلقية

(٩) فى الأصل : إذا ، ولعلها معرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للابضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين

ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحا بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء) الراعى

المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها فى السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين ترمى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، موجودٌ ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛  
وموجودٌ بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كلُّ الحرث والنسل وجميع  
ما يكون ويفسد ؛ فهي لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل  
ثناؤه . ويكُون كل كائن يكون ما أراد<sup>(١)</sup> كونه ؛ لأنه لم يُبرِدْ ، جل ثناؤه ،  
فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكها المسرحة المنظومة التي  
لا يختلف نظمها تكون<sup>(٢)</sup> ؛ فهي إذن مطيعةٌ بينة<sup>(٣)</sup> الطاعة لما أراد باريها ،  
جل ثناؤه ، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء  
ما يفرض<sup>(٤)</sup> له [ الكون أو البقاء ] بحركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فننقل الآن في الإبانة عن الجرم  
الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حيٌّ مُميَّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ،  
بأقوايل منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علةٌ كون كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك ،  
القريبة<sup>(٥)</sup> ، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتبين<sup>(٦)</sup>  
أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذي القدرة التامة والسيد الهادي ،  
جل ثناؤه وتقدّست أسماءه ، فنقول :  
إن الفلك جرمٌ ؛ وكلُّ جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً ، وإما لاحقاً<sup>(٧)</sup> ؛  
والفلك إما حيٌّ وإما لاحقٌ .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً<sup>(٨)</sup> وإما صورة<sup>(٩)</sup> ، وإما فاعلاً<sup>(١٠)</sup> ،

(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 وكلة فرض قبلها ،  
على المبني للمعلوم أو المجهول — وفيما يلي زيادة مقترحة للإيضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن قطعها أيضاً على نحو آخر

(٧) في الأصل : إما حي ، وإما لاحق — وقد صححتها هكذا

(٨) يعني علة عنصرية — أي علة مادية (٩) يعني علة صورية

(١٠) في الأصل : فاعل

وإما [ ما ] من أجله فعل الفاعلُ مفعولاً به<sup>(١)</sup> .  
والفلك ليس بعنصر للمكونات ، لأن العنصر المكوّن يستحيل من  
صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛  
ولا هو صورة ، لأن الصورة غير مفارقةٍ عنصرها ، وهما موحدان<sup>(٢)</sup> ،  
والفلك مفارق للمكونات ؛

ولا هو ما من أجله كان الكونُ ، لأن ما من أجله كان الكونُ ، شيءٌ  
يلحق الجسمَ ، كالتحصين الذي من أجله كان البيتُ ؛ فإن التحصين شيءٌ يلحق  
البيتَ ، [ فهو ] لا جسم ؛

فلم يَبْقَ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوّن ، قريبةً ؛  
ومن المكوّن حتى مكوّن ولا حتى مكوّن ؛ فالحي الذي تحت الكون  
منه لاحقٌ ، وكذلك اللاحق الذي تحت الكون منه حتى<sup>(٣)</sup> ؛

فالفلك ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛  
فالفلك هو العلة الفاعلة القريبة للحي الكائن الفاسد .

والحي الكائن الفاسد جرمٌ حسّاسٌ متحركٌ ؛ والجرم ليس الذي [ هو ]  
بكائن ولا فاسد ، بل مُبْتَدَعٌ لا من شيءٍ<sup>(٤)</sup> ، وإنما يعرض الكونُ فيه ،  
فيكون حياً ويعرض في الحيّ ألا يكون حياً ؛

فالفلك إذن [ هو ] العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة  
في الجرم الكائن حياً صورةٌ للجرم الكائن حياً ، أثرها<sup>(٥)</sup> فيه الفلكُ .  
والعلة الفاعلة بما<sup>(٦)</sup> هي به علة أشرف من المعلول بما هو معلول ؛

(١) هاتان هما العلة الفاعلة ( الفاعلية ) والتمامية ( الغائية ) .

(٢) غير مضبوطة ولا متقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما في الرسالة السابقة ص ٢١٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : وكذلك اللاحق الذي يكون تحت الكون ما يكون منه حتى — وعلى

كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلغاء . وقد أصلحت العبارة في مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه قطعة في غاية الطرافة والأهمية في فلسفة الكندي .

(٥) يعني أحدثها أو أوجدها .

(٦) في الأصل : إنما — وهي خطأ بلا شك .

وكل جرم علةٌ لشيءٍ جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :  
 إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه <sup>(١)</sup> المؤثر فيه بالغلبة ، كحرارة النار التي  
 هي فيها طباعاً ، تُعترضه <sup>(٢)</sup> فيما سخفت ، فيكون في المسخن أثراً عارضاً ؛  
 وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحيطية <sup>(٣)</sup> التي ليس <sup>(٤)</sup> في  
 الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثر <sup>(٥)</sup> فيه ، كالعشق المؤثر في العاشق  
 للمعشوق عشقَ العاشق له ؛

فإذن <sup>(٦)</sup> كلُّ جرمٍ يؤثر ما ليس في طباعه في جرمٍ آخر :  
 إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطية في الذي كان حائطاً <sup>(٧)</sup> ،  
 بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .  
 والعشق إما أن يكون بتوسط الحسِّ بالفعل كعشق العاشقٍ محسوسه ،  
 وإما بلا توسط الحسِّ كعشق طباع الحديدِ حجرَ المغناطيس واتصاله به بحركة  
 إليه ، حيث كان [ ذلك العشق ] <sup>(٨)</sup> طبيعته فقط لا بتوسط حسِّ ، كالحياة <sup>(٩)</sup>  
 في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحسِّ ، لأنه لم يكن حساً بالفعل قبل أن  
 يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحسِّ بالفعل ، وإما أن لا يكون  
 كذلك ، أي لا يعشق بتةً ؛ والعشق بلا توسط الحسِّ هو سلوكك طبيعي إلى

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، وهي مفهومه لكن لعلها : يُعترضه ، أي يحدثه  
 عارضاً — لكن يحسن في هذه الحالة ، لكي نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن تزيد  
 كلمة في بعد كلمة يعرضه ، ويحب ضبط كلمة المؤثر بحسب ما تختاره

(٢) غير منقوطة ولا مشكولة .

(٣) الحيطية والمائطية مصدر سماعي من الحيط والخائط يعني الجدار .

(٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فإذا .

(٧) يعني : في إيجاد صورة الحائطية في الشيء الذي يصير حائطاً .

(٨) زيادة للايضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحسِّ .

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 <sup>(١)</sup> الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذى [ لا ] <sup>(٢)</sup> يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيسكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذن كل جرم يؤثر فى جرم أثراً :

إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التى قدمنا ذكرها ، فإذن إنما يؤثر أثراً ، هو فى طباعه ؛

وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي ، أعنى الخروج من القوة التى فى المؤثر [ فيه ] <sup>(٣)</sup> إلى الفعل الذى فى المؤثر ؛

وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر فى المؤثر <sup>(٤)</sup> فيه ما ليس فى طباعه كالحيطة — التى ليس فى طباع البانى ، أى ليس هو حائطاً <sup>(٥)</sup> بتة — فى الخيط ؛

وكل جرم يؤثر فى غير [ ه ] <sup>(٦)</sup> ما ليس فيه طباعاً ، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليدين والرجلين وجملة آلة حيوانية ، أعنى بآلة متحركة فى الجرم من ذاتها <sup>(٧)</sup> ، غير خارجة عن الجرم ؛ فأما الجرم المؤثر فى معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك 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 <sup>(٨)</sup>

(١) فى الأصل : أى .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقياً .

(٣) زيادة للإيضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) فى الأصل : حائط .

(٦) زدت الهاء قياساً على ما سبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوّسنا كلمة غير .

(٧) هكذا فى الأصل ، وكان يخطأ لى تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) فى الأصل : إذا .

ما هو في طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالغلبة<sup>(١)</sup> ؛ لأن ما هو بالفعل هو في طباعه ؛  
فالحياة فيه إذن طباعاً<sup>(٢)</sup> ، فهو إذن حيوان اضطراراً .

ونقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدمنا وأوضحنا في الفلسفة الأولى<sup>(٣)</sup> :

إما شيئاً بالفعل أبداً ؛

وإما بالقوة أبداً ؛

وإما بالقوة ، ثم يخرج إلى الفعل ؛

وكان<sup>(٤)</sup> الذي بالفعل أبداً<sup>(٥)</sup> 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<sup>(٦)</sup> .

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 فمثل ما تقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ،

وأما بالغلبة فكالغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثاً في علاقة الفعل بالشوق والغلبة  
بما يذكر عن أنباذوقليس .

(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 منطق الفسكرة فيما

يل — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ما هو فاعل بالقوة أبداً ، وهو بعيد .

(٦) في الأصل : منه .

فإذن الجرم الأقصى ، إذ هو متحرك حركةً دائمة لا كَوْن فيها ، ذات سرح<sup>(١)</sup> ونظم ، فهو علة ما تُخرج<sup>(٢)</sup> تلك الحركة من القوة إلى الفعل ؛ والحركة الذاتية ذات النظم والسرّح في الأجسام التي تحت السكون هي الحركة الحيوانية ؛ فإن النفس دائماً في الحى بنظم وسرح ، حتى يعرض له فساد تلك الحركة التي يُسمى من صار إليها : لاحقياً<sup>(٣)</sup> ، أو عادم حياة أو ميتاً<sup>(٤)</sup> ؛

فإذن<sup>(٥)</sup> هذه الحركة ، أعنى الدائمة الذات بنظم وسرح في الجرم الأقصى هي حركة حيوانية غير مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرم الواقع تحت السكون ؛

فإذن الجرم الأقصى حى بالفعل أبداً ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت السكون ، الحياة — اضطراراً ؛

فإذن قد اتضح أن جرم الكل حى ، أعنى الجرم الأقصى ، وأن حياة الأدنى منه ، علته حياة الجرم الأقصى الدائمة المسرّحة ذات النظم ؛ وأنه ، إذ لا يمكن المعول أن يساوى العلة فيما هي فيه علة<sup>(٦)</sup> ، لم يمكن الجرم الكائن<sup>(٧)</sup> أن يكون دائماً الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى ؛ فصار دائماً الحياة في النوع ؛ لذلك<sup>(٨)</sup> أيضاً صار الجرم الأقصى حياً بحركة ، إذ علته حى بلا جرم ولا حركة<sup>(٩)</sup> .

(١) على السين في هذه السكّلة وفي نظائرها فيما بعد ثلاث قطع ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة النسخ أحياناً أو إلى خطأ منه .

(٢) مفعول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) ، (٤) في الأصل : لاحق ، ميت . (٥) في الأصل : فادا .

(٦) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب ص ٢٤٨ مما تقدم ان يكون معناها : فيما هي به علة .

(٧) يعنى الحادث .

(٨) يمكن أيضاً في الأصل قراءتها : كذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المتدعة له هي الذات الالهية ، وهذا ما يفهم من كلام السكّندى فيما يلي ص ٢٥٣ وفي ص ٢٤٨ مما تقدم ؛ ولكن الجرم الأقصى عند السكّندى كائن حى ذو نفس وناطق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفسكرة الأساسية للسكّندى أن الفاعل الأول هو الله .



فإن الحيوان إذنٌ كائنٌ من غيره فاسدٌ إلى غيره ، ومنه لا كائنٌ ولا فاسدٌ ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غيرٌ مكوّن من غيره ، بل مُبتدعٌ إبداعاً<sup>(١)</sup> عن ليس ؛ وليس بفاسدٍ إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسدٍ فإلى ضدِّ فسادِه يفسد<sup>(٢)</sup> ؛ وأنه لا ضدٌّ للفلك ، كما تقدم في القول على الفلك ؛ وأن الحى إذنٌ منه<sup>(٣)</sup> نامٌ ومنه لا نامٌ<sup>(٤)</sup> ؛ فالخاصة إذنٌ الباقية للحى أنه حسّاسٌ متحركٌ ؛ فالفلك حىٌ ، فهو حسّاسٌ متحركٌ ، أى له قوة الحسّ .

والأشياء الكائنة لعلّة ما ، إذا ارتفعت تلك العلة ارتفع المعلول ؛ وبعض آلات الحس في النامى عرضت للنمو لا لغير ، وهو<sup>(٥)</sup> المذاق<sup>(٦)</sup> ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛

والفلك لنامٍ ، فالفلك لا يفتدى ، فالفلك لا ذائق ، وآلة حسّ المذاق ليس<sup>(٧)</sup> له ؛

وليس له حسّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للغريزة<sup>(٨)</sup> بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لنامٍ ، كما<sup>(٩)</sup> قدمنا ، وآلة حس<sup>(١٠)</sup> ، فآلة حسّ المشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة المحسّ<sup>(١١)</sup> ، لأنه لا ينفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

(١) هكذا في الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداعاً .

(٢) هكذا العبارة في الأصل ، فاما أن تكون : ضدّ فسادُه يفسد . وإما أن تكون كلمة

يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضاً : فإلى ضده يفسد .

(٣) كلمة منه مكررة . وفيها يتعلق 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 أقيمتها .

(٨) في الأصل : وفساد للغريزة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندي

يستعمل كلمة المفاسد في معنى المضاد المفسد . فالعنى أن الشم يميز المدونات ويعرف ما يضاف

الطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة الناسخ أن تقرأها : لها .

(١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عبارته : وآلة حس ، زائدة ، أو سقط بعدها شيء .

(١١) يقصد آلة الحس .

لا يلحقه استحالة بتة؛ وإنما الحسَّان الشريفان ، أعنى السمع والبصر ، اللذان<sup>(١)</sup> هما في الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقية<sup>(٢)</sup> ، فلم يعدَّ مَهْمَا<sup>(٣)</sup> الفلك ، لأنَّهما ليستا<sup>(٤)</sup> بألة النمو ، وإنَّ كاتتا عظيمى الغناء فى النماء ، ولكن لنيل الفضائل ، إذُ بهما جميع التعاليم المطرقة<sup>(٥)</sup> إلى جميع علم<sup>(٦)</sup> الفلسفة المعطية كلِّ فضيلة .

فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا ، فنقل<sup>(٧)</sup> : إذا اتضح ما قدمنا [ من ] أن الأجرام الفلكية حيَّةٌ ، وأن الخاصة اللازمة للحى هو<sup>(٨)</sup> الحسن ، وأن للأجرام الفلكية الحسَّ البصرى والحسَّ السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان . لأنَّ بهما السبيل إلى تلك الفضائل ؛ فإنَّ لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها<sup>(٩)</sup> للنمو ، لأنه لا نام — فكونهما له لا لعلَّة ، فهما إذن لا علة [ لهما ]<sup>(١٠)</sup> ؛ وينس فى الطبيعة شيء عبث وبلا علة ، فهما إذن لما<sup>(١١)</sup> هما سببٌ أولهما بسببه<sup>(١٢)</sup> ، 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 تقطه واحدة فوقها — وقد آثرت قراءتها : الحفية ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .

(٣) فى الأصل : يعدمها .

(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الحواس .

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية .

(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل ، عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .

(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولاشكل ، وهى فى الغالب معطوفة على : فلنبحث .

(٨) تركتها هكذا .

(٩) فى الأصل : مما له — وقد صححتها .

(١٠) هنا وكل ما بين القوسين المصاعين زيادة إما للإيضاح وإما لملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .

(١١) يمكن قراءتها : بما .

(١٢) لعله يقصد أنَّهما موجودان للفلك ، لما هما سبب ووسيلة إليه وغاية له ، أو هما بسبب ما لهما من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

فإن كانت لاناطقة : فنحن أشرف منها ؛  
وهي علة كوننا القريبة ، كذلك رتبها الباري ، جل ثناؤه — كما أوضحنا  
في كتاب علة الكون والفساد القريبة ؛  
فهي علة كوننا<sup>(١)</sup> الفاعلة نطقنا ، الذي هو نوعنا ،  
وهي لاناطقة ،  
فالمعلول إذن أشرف من العلة ،  
وقبيح أن يظن هذا أحد ؛  
فلا يخلو أن تكون فعملتنا ناطقين بأن أدبرت فينا ما هو فيها<sup>(٢)</sup> طباعاً ،  
أو بآلة حيوانية ؛

فإن كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهي ناطقة ؛ وإن  
كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلة التي تفعل بها [هي] الأتقن الأحكم ، إذ  
القوة المنطقية أتقن القوى ؛ فبآلة أثرت فينا القوة المنطقية . وآلة التمييز تسمى<sup>(٣)</sup>  
النطق ، فهي إذن ناطقة اضطراراً ؛ والذي فرضنا أنها لاناطقة فهي [ ناطقة ]  
لاناطقة — هذا خلف لا يمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .

ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة<sup>(٤)</sup> : نطقية وغضبية  
وشهوية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها<sup>(٥)</sup> لبقاء صورته ولإخلاف  
ماسال من جرمه<sup>(٦)</sup> ؛ فهما عارضتان للحى الكائن الفاسد عرضاً ، لإصلاح  
الخلل فيه ؛ والمنطقية لتتام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد<sup>(٧)</sup> والتناسل

(١) أى وجودنا وحدوثنا .

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : سمي .

(٤) فى الأصل : ثلثة — وكذلك فيما بلى .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد أقيمتها ، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يعنى لتعويض ما تحلل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النس ، وهو صحيح .

و[لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لا يلحقها استحالةٌ من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [هما] لذلك ثابتان<sup>(١)</sup> — [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 .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم في الأقاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن<sup>(٢)</sup> ميل<sup>(٣)</sup> ؛ 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 الأقاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدر لها فيه محسوساً ، لأن قطر الكرة التي من مراكز<sup>(٤)</sup> الكواكب الثابتة في سطحها عشرون<sup>(٥)</sup> ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التي ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية<sup>(٦)</sup> آلاف [ ]<sup>(٧)</sup> أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء<sup>(٨)</sup> وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التي وصفنا ، أعنى الكرة المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئاً بتة ، قلة ؛

(١) يقصد : موجودتان أو قائمتان لذلك — وفي الأصل : ثابتتين . وقد أُقيمت 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 الفكرة .

(٤) هكذا في الأصل .

(٥) في الأصل : عشرين .

(٦) في الأصل : ثمانية .

(٧) هنا 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<sup>(١)</sup> ، لقلّته ، عند الأخس : ومن ظن ذلك ، صيرّ قدرة الله ، جلّ ثناؤه ، التي لاتضيّق عن شيء ، أضيّق من قدرة الرجل الصالح ، الذي أكثر أعماله الأمر الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه<sup>(٢)</sup> ما يستحق<sup>(٣)</sup> جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرته [ هي ]<sup>(٤)</sup> التي لاتعجز عن شيء ، وخلفه [ هو ] الأتقن الأفضل :

ومن ذلك صير اللاتي لاتقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها ، جلّ ثناؤه ، أعظم كثيراً من<sup>(٥)</sup> اللاتي تقع تحت الفساد — أعني بالوقوع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين<sup>(٦)</sup> :

ولأن [ له ] القدرة [ على ] إخراج المعاني<sup>(٧)</sup> إلى الكون ، خلق الكلّ جواهر<sup>(٨)</sup> : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة<sup>(٩)</sup> ؛ والمركبة عنصر مصورة<sup>(١٠)</sup> ؛ والعنصر المركبة إما حي ، وإما لحي ؛ والجوهر الذي

(١) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهادية — لأن الكلمة غير واضحة تماماً

(٣) يعني ما يستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للإيضاح .

(٥) في الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن تقرأها : 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 تستلقت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والموجودات أم المقولات التي

في العلم الآسهي ؟

(٨) في الأصل جواهرها

(٩) هذه الجملة هكذا في الأصل — فهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة ؟

هنا غير مؤلف ، لأن كل شيء مادي مؤلف من مادة وصورة حتى العلك (أنظر ص ١٦٩ ما تقدم) ؛

فلعله يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب

هو أن تكون كلمة «لا» تحريماً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ،

كل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هي ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر

والصورة معاً ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها

لاحيّ [هو] الجوهر الذي لانفساني ، والجوهر النفساني [هو] الأشخاص العالية  
أوالحرث والنسل ؛

وصيرّ الجوهر النفساني إما ناطقا وإما لاناظقا<sup>(١)</sup> ؛ والناطق [هو]  
الأشخاصُ العاليةُ والإنسان ، [والذي] لاناظق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير  
الناطق : إما واقعا تحت الفساد ، وإما لا واقعا<sup>(٢)</sup> تحت الفساد ، مدته التي فرض له ،  
كله ولكل شخص منه معا ؛ فالذي هو كذلك الأشخاصُ العالية ، والواقع  
كل شخص شخص<sup>(٣)</sup> منه تحت الفساد ، اللازمة له الاستحالةُ أولاً فأولاً ،  
هو الإنسان ؛

و [الذي] لاناظق منه حساس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاحساس ،  
هو النامي أجمع ؛

ولا حيّ منه حارّ يابس ، وهو النار ؛ ومنه<sup>(٤)</sup> حار رطب ، وهو الهواء ؛  
ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛  
وصير جميع الخلق متحركا حركة مكانية : إما ذات ضدّ وإما لا ذات ضدّ ؛  
وصير اللاتي لا ضدّ لها فيما لا يعرض فيه الفساد<sup>(٥)</sup> ، 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 ضدّ ، وهي التي ابتدأت من تمام [الأولى]<sup>(٦)</sup> وتمت في  
موضع ابتداء الأولى<sup>(٧)</sup> ؛

(١) و (٢) في الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكررأ 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 المضادة (٧) في الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلمة

الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحا — راجع رسالة في أن  
طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة لتجد كلام السكندی عن نوعي الحركة .

فَبِإِنَّ الْمُسْتَدِيرَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَّا عَلَى ثَابِتٍ فِي وَسْطِهِ ، فَصِيرَ جَرْمًا ثَابِتًا فِي وَسْطِهِ ، أَعْنَى وَسْطَ الْكُلِّ ، وَهِيَ الْأَرْضُ ؛ وَتَلَاهَا بِالْمَاءِ . وَصِيرَ لَهَا حَرَكَةً طَبَاعِيَةً قَسْرًا إِلَى الْوَسْطِ ، لِتَثْبِتِ فِي الْوَسْطِ ، وَتَقِفَ هُنَاكَ ؛ وَيَسْلُكُ مَا تَبَاعَدَ عَنِ مَكَانِهِ مِنْهَا قَسْرًا إِلَى الْوَسْطِ سَلُوكًا طَبِيعِيًّا ؛

وَلِأَنَّ الْحَرَكَةَ إِلَى الْوَسْطِ ذَاتَ ضِدِّ ، صِيرَ جَرْمًا ثَابِتًا يَتَحَرَّكَ مِنَ الْوَسْطِ ، وَهُوَ النَّارُ وَالْهَوَاءُ ؛ لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ الْفَاعِلَةَ فِيهِمَا <sup>(١)</sup> وَاحِدَةٌ ؛

وَلِأَنَّ هَذِهِ <sup>(٢)</sup> أَضْدَادٌ ، لَزِمَهَا التَّغْيِيرُ فِي أَجْزَائِهَا ؛

وَلِأَنَّ الْجَمِيعَ مِنَ الْحَرْثِ وَالنَّسْلِ وَتَوَجَّدَ فِيهِ جَمِيعُ الْكَيْفِيَّاتِ ، تَفْسُدُ أَشْخَاصُهَا وَتَبْقَى الصُّورَةُ ، مَا فَارَضَ <sup>(٣)</sup> لَهَا لُصُورَتَهَا مِنَ الْمُدَّةِ ؛

وَلِأَنَّ الْحَرَكَةَ : إِمَامًا مَكَانِيَّةً ، وَهِيَ الْإِلَازِمَةُ لِكُلِّ جَرْمٍ ؛ وَإِمَا غَيْرَ مَكَانِيَّةً ، وَهِيَ : [ إِمَا ] رُبُوبٌ ، وَإِمَا نَقْصٌ ، وَإِمَا كَوْنٌ ، وَإِمَا فُسَادٌ ، وَإِمَا اسْتِحَالَةٌ ؛ وَهَذِهِ جَمِيعًا أِنْفِعَالٌ مِنْ هَذِهِ الْحَرَكَاتِ فِي الْجَرْمِ الْأَسْفَلَ الْمُنْفَعَلِ ، وَأَعْدَمَهَا <sup>(٤)</sup> الْجَرْمَ الْأَعْلَى .

فِهَذِهِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْحَقُّ الْفَاعِلُ لِلْحَقِّ ، إِذْ هِيَ إِخْرَاجٌ كُلِّ مَا هُوَ بِالْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الَّذِي لَيْسَ بِمَحَالٍ ؛ وَهَذَا هُوَ السُّجُودُ الْحَقُّ لِلْجُودِ <sup>(٥)</sup> فِي الْفَيْضِ بِكُلِّ فِعْلٍ غَيْرِ مَحَالٍ ؛ وَهَذِهِ هِيَ السِّيَاسَةُ الْحَقُّ مِنَ السَّنَائِسِ الْحَقِّ ، هِيَ الْفِعْلُ الْأَصْلَحُ مِنْ كُلِّ مَفْعُولٍ .

فِهَذِهِ الَّتِي <sup>(٦)</sup> يَنْبَغِي أَنْ تُحْسِنَ <sup>(٧)</sup> بِهَا عِظَمَ قُدْرَةِ اللَّهِ جَلِّ ثَنَاؤُهُ ، وَسِعَةً

(١) فِي الْأَصْلِ : فِيهَا

(٢) هَكَذَا فِي الْأَصْلِ ، وَقَدْ أُبْقِيَتْهَا — وَهَذِهِ تَعُودُ عَلَى النَّارِ وَالْهَوَاءِ

(٣) الْفَاعِلُ لِقَرَضِ هُوَ اللَّهُ — وَيَجُوزُ أَنْ نَعْتَبِرَ الْفِعْلَ مَبْدَأً لِلْمَجْهُولِ ، وَالْفَاعِلُ اللَّهُ .

وَنَائِبُ الْفَاعِلِ مُتَعَلِّقٌ مِنَ الْمُدَّةِ

(٤) الْفَاعِلُ هُوَ اللَّهُ

(٥) فِي الْأَصْلِ الْجُودُ فَلَعَلَّ الصُّوَابَ : السُّجُودُ لِلْحَقِّ الْجُودِ الْحَقِّ

(٦) فِي الْأَصْلِ : الَّذِي

(٧) فِي الْأَصْلِ غَيْرُ مَتَّوِطَةٍ وَلَا مُشْكِلَةٍ ، وَكَذَلِكَ الْأَفْعَالُ التَّالِيَةُ — وَيُمْكِنُ أَنْ تَهْرَأَ عَلَى

نَحْوِ آخِرِ بَتَّغْيِيرِ الضَّمِيرِ إِلَى الْمُنْتَكَمِ

جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تدييره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة<sup>(١)</sup> أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة<sup>(٢)</sup> أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً<sup>(٣)</sup> ، إذ هو جرمٌ ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [ الفاعلة ] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر<sup>(٥)</sup> الأمر الأصحح في كل واحد من ذوات الانفس ، كإنسان<sup>(٦)</sup> واحد ؛

ولذلك ما سمى ذوو<sup>(٧)</sup> التمييز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالماً صغيراً ؛ إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل ، أعنى النماء والحيوانية والمنطقية ؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التي فيه وكالأوردة وكالنفاع<sup>(٨)</sup> من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية<sup>(٩)</sup> ، والصبغة كالمخ والعصب ، والهواء جو باطنه وجميع جوفه ، كالنار حرارته الغريزية ، وكالنبات شعره ، وكالحيوانات المتولدة فيه الحشرات<sup>(١٠)</sup> المتولدة

(١) قراءة احتمادية

(٢) في الأصل لجة — مع عدم وصوح الحرف الأخير ، ولم أجد لها فيما بحثت فيه من قواميس . أما اللجا ومؤنثها اللجة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا في الأصل — وكان يخطر لي تصحيحها ، تبعاً لما يلي .

(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 منقوطة في الأصل — وفي اللغة : تقع الماء في الوادى اجتمع ، والنقع الماء الملتصق ، والنقاع بفتح النون إناء يتقع فيه الشيء ، والنقع ( جمعها نقاع وأقع ) هو الأرض الطين التي يستقع فيها الماء — فعمل الكندي يقصد المواضع التي تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شيء .

(١٠) غير منقوطة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دويبة هي أم أربع وأربعين

وهي صنف من الحيات . والحاراش بثور تخرج في السنة الناس والأبل . أما الحرش فهو الذباب وخرشاء العسل شيمه وما فيه من ميت نخله — والكندى يقصد الطفيليات التي تتولد في الإنسان



في باطنه وظاهره ، وكالأحداث التي تحدث دون فلك القمر من مطر ودوى وريح  
وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لكل واحد من هذه فيه شبيهاً<sup>(١)</sup> ؛  
فما الذي يُنْكَر من أن تكون القدرة الحق التامة مثَلتُ الكلَّ مثالَ  
حيوان واحد ، موجودٌ فيه جميعُ ما يوجد في الكل ، وإنسان<sup>(٢)</sup> واحد توجد  
فيه جميع هذه ، و [ لا ] سيما ليس يخالف ذلك خبرُ الصادق محمد عليه السلام —  
كما قدمنا في صدر كتابنا !!!

وإذ قد تبين ما أردنا تبينه فلنكملُ هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوفيقه .  
تمت الرسالةُ والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين .

---

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء أو بفتحها وفتح الباء هو المثل أو الشبيه

(٢) من هنا جملة حالية في الغالب

## 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 «قولٌ خيرى» ؛ ولذلك فهي أشبه بالحكاية .

ويبنى الكندي استدلاله على العلم الطبيعي ؛ فبعد أن يعرف الجسم بأنه «العظيمُ الآخذُ الأقدار الثلاثة» ، ويذكر لواحق الجوهر التي تميزه عن غيره ، يتطرق إلى الكلام في «النعته» 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 ذاتيةٌ جوهرية ، يفسد الجسم إذا فارقت ؛ وإما على سبيل أنها عرضية ، لا تأثير لمفارقتها له . ثم يرى أن من الأجسام ما لا يفسد جسميته بمفارقة الحياة له ، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضةٌ فيه من غيره .

ولما كانت ماهية الحياة ترجع إلى النفس ، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال ، إلى النفس ذاتها : هل هي جوهرٌ أم عرضٌ ؟ وإن كانت جوهرًا ، فهل هي جسمٌ أم ليست جسمًا ؟

ويبدأ الكندي بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان ، وإما أن تختلف بالأسماء .

فالأشياء التي لا تختلف في حدّ أعيانها ولا في أسمائها لا بد أن تكون طبيعتها

واحدة . والشئ الواصفُ لشيء آخر والمعطيه حده واسمه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهرًا فجوهرٌ ، وإن عرضاً فعرض ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطى الحدِّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشئ هي التي تجعله ما هو <sup>(١)</sup> — سواء أكان حسيًّا أم عقليًّا — وكان الجوهر ما هي بذاته <sup>(٢)</sup> ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقلية للكائن الحى ؛ فهي نوعه .

ولما كان الحىُ 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 .  
وينتهى 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 وحدها ، فهو من طبيعتها ، ولكنها جواهر محسوسة ،  
فهو : إما أن يكون جسمًا ، أو غير جسم ،  
ثم إنه يعمُّ أشخاصا كثيرة ،  
فلا بد أن يكون في كل شخص : إما بكيته وإما بجزء منه ،  
والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحى ، 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

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شئ ، قد خرج إلى الفعل ؛  
وإذن فلو كان من النوع في كل شخص من أشخاصه جزءً ، لانتبهنا إلى  
تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه في كل شخص من أشخاصه جزءً ، لكان كلُّ جزء  
غير الآخر ؛ ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن  
يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا  
تناقض آخر .

وينتهي الكندي من كلامه في هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع  
في كل شخص من أشخاصه جزءً غير الجزء الذي في الآخر .  
ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون في أشخاصه لا بأكمله  
ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهي الرسالة ؛ ولا شك أن القارىء قد يتساءل : كيف يكون الجوهر  
الذي ليس جسما في أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس في ذلك تناقض ، فكل  
ما في الأمر أن شيئاً غير مادي يلبس شيئاً ماديا ؛ والإشكال في كيفية هذه  
الملابسة ، والكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ، بل هو موضوع حسٍّ ما .  
وأغلب الظن أن الكندي يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهر الثواني ،  
كما فهمها أرسطو ، والنفس وما فوقها من المجرّدات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته  
التالية في النفس وكذلك قراءة « كلام الكندي في النفس » قد ينير المسألة  
بعض الشيء .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ

رسالة يعقوب بن اسحق الكندي

في

أنه [توجد] <sup>(١)</sup> جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول خبري في أن الجواهر <sup>(٢)</sup> لأجسام ؛ وهذا إنما يصح بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائِلُ المنطقية المستعملة في الأشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيتُه لك كافيًا ، على رسم مسألتك <sup>(٣)</sup> أن نرسم لك من ذلك ؛ إذ كان يحتاج إلى قول كثيرٍ جميلٍ تقع <sup>(٤)</sup> كالأسس <sup>(٥)</sup> ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقك إلى منار الطريق إلى ما سألتَ وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهرًا <sup>(٦)</sup> لا جسم له <sup>(٧)</sup> يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد أن ثبت <sup>(٨)</sup> ماية <sup>(٩)</sup> الجسم الذي هو أنه العِظَمُ الآخذ الأقدار الثلاثة <sup>(١٠)</sup> ،

(١) إضافة لمزيد البيان

(٢) هكذا في الأصل — فلعله يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجسامًا ، وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لأجسامًا . ( = غير مادية ) .

(٣) في الأصل مسألتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد الفاف برة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تمامًا بسبب فساد في ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) في الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندي في هذه الرسالة — لا ضرورة لها .

لأجل المعنى ؛ فلعلها زائدة من الناسخ

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قتلها على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) يعني ماية (١٠) في الأصل : الثلاثة

أعني الطول والعرض والعمق؛ وبعد أن نعلم<sup>(١)</sup> لواقع الجوهر المميزة له من غيره، التي هي أنه<sup>(٢)</sup> القائم بذاته، الذي لا يحتاج في ثباته إلى غيره، الحامل للاختلاف، وهو هو في عينه لم يتبدل، المنعوت من جميع المقولات؛ أو أنه [المنعوت]<sup>(٣)</sup> إما نعناً متواطئاً وإما نعناً متشابهاً: أما النعت المتواطئ<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> لا نعت شيئاً منه؛ فإن هذه<sup>(٥)</sup> إن كانت معلومة مقرراً بها<sup>(٦)</sup> وجد جوهر لا جسم.

لأن الأجسام الحية لا تخلو<sup>(٧)</sup> من أن تكون حياتها<sup>(٨)</sup> 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. فأما 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: أجوهر هو<sup>(٩)</sup> أم عرض؟

- (١) غير منقوطة، فيمكن تقطعها على نحو آخر  
 (٢) راجع تعريف الجوهر في ص ١٦٦ مما تقدم  
 (٣) زيادة يحتملها السياق (٤) في الأصل: أما نعناً متواطئاً — وهو جائز لغة  
 (٤) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد في الغالب كل ما قاله عن الجوهر  
 (٦) في الأصل: مقروباً لها، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة في رسائل السكندى، أنظر ص ١٠٨، ١٢٩ 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 جسمٌ ؟ فنقول :  
إن الأشياء إنما تختلف إما في أعيانها ، وإما في أسمائها ؛ فالشيثان اللذان (١)  
حدُّ أعيانها واحدٌ ، ويُسمَّيان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانها ؛ 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 ؛ وباطبعته  
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) ، حسيًّا كان  
أو عقليًّا ؛

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذن صورة الحى العقلية ، فهى نوعه ؛  
فالحيّ جوهرٌ ، ونوع الجواهر جوهرٌ ؛  
فإذن النفس جوهرٌ ، وإذ (٧) هي جوهرٌ ، وهى جوهر النوع ، فهى  
لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العام الذى يعمُّ أشخاصه التى هى أجسام ؛  
إذ كانت أشخاص الحى أجسامًا .

فإذن (٨) قد تبين أن النفس لا جسم ، وهى جوهر ؛  
فإذن قد تبين أن من الجواهر أجساما ، ومنها لا أجساما (٩) ،  
وأیضا فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمه وحدّه (١٠) ، فهو فى طبيعة

(١) فى الأصل : الشیثین اللذین (٢) إذ لم غیر واحتین 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 عرضًا فهو عرض ؛  
والحى المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجواهر اسمه  
وحده ؛

والنوع إما أن يكون جسمًا ، وإما أن يكون لا جسمًا<sup>(١)</sup> ؛  
فإن كان النوع جسمًا ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ،  
والشخص كثير باضطرار ،

فإن كان النوع واحدًا يعم الكثير ، وكان<sup>(٢)</sup> جسمًا ، فهو فى كل واحد  
من أشخاصه إما بكليته وإما بجزئه<sup>(٣)</sup> ؛

والنوع مركب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى  
وناطق وماتت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضا مما يحدّه ، أعنى مما  
يجتمع<sup>(٤)</sup> حدّه منه ؛

فإذن هو مختلف الأجزاء التى ركب منها ،  
فإذ<sup>(٥)</sup> النوع ليس من المشتبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من  
أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر<sup>(٦)</sup> بكماله ؟

وإن كان فى كل واحد من أشخاصه جزءًا ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة —  
فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة ،  
فإذن<sup>(٧)</sup> هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛  
فإذن<sup>(٨)</sup> ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية  
بالقوة —

(١) فى الأصل : لاجسم

(٢) فى الأصل : فكان (٣) فى الأصل : يجزوه

(٤) فى الأصل قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فإذا — فلعلها : فإذا أو فإذا .

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فيمكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا



وهذا خُلفُ شنيع<sup>(١)</sup> ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذ كان فيه جزءٌ غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفاً أنه محالٌ أن يكون تركيبُه من أجزاء بلا نهاية في القوة ؛ فإن<sup>(٢)</sup> في كل شخص من أشخاصه جزءٌ غير الجزء الذي في الآخر من نوعه ، وليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزءٌ من أجزاء نوعه —

فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإن<sup>(٣)</sup> ليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزءٌ من نوعه غير الجزء الذي في الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بـكله في كل واحد من أشخاصه ، إذ لا بـكله ولا بجزئته يمكن أن يكون في أشخاصه ، وهو جسم ،

فإن<sup>(٤)</sup> نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا ؛  
فبالاضطرار<sup>(٥)</sup> أن جواهر كثيرةً ولا أجسام<sup>(٦)</sup> ؛

وهذا فيما سألتَ كافٍ ، كفاك الله جميع المهمات ، ووقاك جميع أذى<sup>(٧)</sup>

المؤلمات ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد وآله أجمعين .

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن تقرأها : بشع ، واسكن هذا بخالف طريقه السكندی

(٢) و (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) في الأصل : بالاضطرار (٦) هكذا في الأصل ، وقد تركتها

(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 نبهت إليها منذ أكثر من عشر سنين ، فلم يُعْنَ بها أحدٌ ؛ فأحببت أن أنشرها مع هذه الرسائل في مكانها الطبيعي ، حتى تكون تحت نظر القارئ ، قبل رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيموري في ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدي العلماء . وهو منقوطة ، 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 أشر 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 ، وتنتهي بمثل ما تنتهي 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 الأحران .

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 وجدتُ في ذلك ما يُغنى عن الإطالة في كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيتُ 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 حدودَ 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 وتحدى مرآتها نوره ووجوده ، فتجلى 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 يغمرها جميعاً 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 بدنّها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهي . ولكن لا بد لها أن تتدرج في مراتب النقاء طوراً 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 البارئ 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<sup>(١)</sup> وسائر الفلاسفة

سددك الله بدرك<sup>(٢)</sup> الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !  
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ، وآتى على الغاية التي إليها جرى<sup>(٣)</sup> الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا في الأصل (٢) في رسائل الكندي الأخرى نجده بؤثر عبارة : لدرك

(٣) في الأصل : أجرى

أرسطو في النفس؛ ولست ألو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت، بتلخيص كافٍ وخصٍ شافٍ، إن شاء الله تعالى؛ وبه القوة، فأقول:

إن النفس بسيطة ذاتُ شرف وكِمال، عظيمة الشأن؛ جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ، كقياس ضياء الشمس من الشمس.

وقد بين<sup>(١)</sup> أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مُبَيَّنة 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<sup>(٢)</sup> على الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله<sup>(٣)</sup> على ارتكاب الأمر العظيم؛ فتضادها<sup>(٤)</sup> هذه النفس، وتمنع<sup>(٥)</sup> الغضب من أن يفعل فعله، أو أن يرتكب الغيظ وترته<sup>(٦)</sup>، وتضبطه، كما يضبط الفارس الفرس، إذا هم أن يجمع به، أو يمدّه<sup>(٧)</sup>. 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، فتسكّر<sup>(٨)</sup> النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديّة، فتتمنعها<sup>(٩)</sup> عن ذلك وتضادها؛ وهذا أيضاً دليل على أن كلّ واحدة<sup>(١٠)</sup> 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 وترا وتره، أي جنى عليه ظلماً يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالتأر؛ وانقصاد

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 ماداه وأمدهم إمداء أمل له وأممه

(٨) و (٩) هكذا في الأصل: وقد تركتهما

(١٠) في الأصل: واحد، وهي مزيدة بهامش الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كل ما في العالم ، ولم يخف<sup>(١)</sup> عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قول أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد<sup>(٢)</sup> [ من ] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلعوا 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 التنازح بالمال كل والمشارب المستحيلة إلى الجيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية<sup>(٣)</sup> إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطن قاس<sup>(٤)</sup> القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكبر همته ، فقياسه قياس<sup>(٥)</sup> الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياس الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أذبه<sup>(٦)</sup> الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النفس وفيما يلي — وقد أبقته على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياساً على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبيهه أو قارن أو مثل

(٥) يعني فثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أبقيتها على أنها يجوز أن تكون لغة في الدأب ( بمعنى الجذ والتعب أو العادة والشأن ) ؛ والفلب المكنى 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 الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نجدها للباري ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل <sup>(١)</sup> والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكماً <sup>(٢)</sup> ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل <sup>(٣)</sup> ( دون ) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قربها ( قوته ) <sup>(٤)</sup> قدرة مشاكلة لقدرته ؛

فإن <sup>(٥)</sup> النفس على رأي أفلاطن وجملة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجواهر الباري عزّ وعلا <sup>(٦)</sup> ؛ في قوتها — إذا تجردت — [ أن ] تعلم ساير الأشياء <sup>(٧)</sup> ، [ كما ] يعلم الباري بها أو دون <sup>(٨)</sup> ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [ ٦٨ ] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت <sup>(٩)</sup> الباري عزّ وجلّ ، وطابقت <sup>(١٠)</sup> نوره ، وجلّت <sup>(١١)</sup>

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حلماً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للإنسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أي هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد في الأصل فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضاً الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : ففتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قربها ، لكن بدون قطع ، فلعلها : قربها — يعني من الله — أو هي محرفة عن قوته — يعني قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : على

(٧) في الأصل : لاسيا

(٨) فوقها في الأصل كلمة : دخل

(٩) في الأصل : وذات

(١٠) مطابق فلان فلانا واقفه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشئيين جعلهما على حدو واحد ، وطابقا اتلفا واتفقا وتساوبا .

(١١) جل جلالة وجلالا يعني عظم وارتفع .

في ملكوته ، فأنكشف لها ح<sup>(١)</sup> علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ،  
كمثل ما هي بارزة للبارى عز وجل ؛ لأننا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ،  
قد نرى فيه <sup>(٢)</sup> أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت  
مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ! فهى لامحالة ترى بنور البارى  
كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سر وعلائية .

وكان أفسقورس <sup>(٣)</sup> يقول : إن النفس ؛ إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ،  
تارككة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق  
الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، وأحمد <sup>(٤)</sup> بها صورة من نور البارى ، يحدث  
فيها ويكامل <sup>(٥)</sup> نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر ؛  
فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء  
المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس <sup>(٦)</sup> النفس ؛ لأن المرآة ، إذا  
كانت صدئة <sup>(٧)</sup> ، لم يتبين صورة شىء فيها بته ؛ فإذا زال منها الصدأ <sup>(٨)</sup> ،  
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 <sup>(٩)</sup> أن النفس تتطهر <sup>(١٠)</sup> من الدنس وتكتسب  
العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها  
تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بته ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس

(١) هكذا هذا الحرف فى الأصل وفيما بلى — وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف ما بعده .

(٢) فى الأصل : فيها (٣) يقصد فيناغورس فى النال

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال (٦) يعنى مثال

(٧) فى الأصل : صدئة

(٨) فى الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندى

(٩) فى الأصل : هى (١٠) فى الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى



وتبقى محصورة<sup>(١)</sup> ، ليست بمجردة<sup>(٢)</sup> على حدتها<sup>(٣)</sup> ، وتعلم كل ما في<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخطبتها 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 ديسة ، 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<sup>(٦)</sup> في هذا العالم في شبه المعبر<sup>(٧)</sup> والجر الذي يجوز عليه السيارة ، ليس لنا مقام يطول<sup>(٨)</sup> ؛ وأما مقامنا ومُسْتَقَرُّنا 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 أفسقورس الحكيم .

فأما أفلاطن فقال في هذا<sup>(٩)</sup> المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردت ،

(١) محصورة يعني محبوسة ومركزة في ذاتها

(٢) يعني ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول

(٣) ، (٤) في الأصل : عليها ، كما في ذاتها

(٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان . . . الخ) ؛ وهي في نفس

المعنى . وإذا عرفنا أن الكسبي يعتبر النوم فكراً خالصاً ونوماً للحواس ، فهنا 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 وعى نفسى يفكر بواصل اليقظة تحت إشراف النفس

عليهما معاً ؛ 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<sup>(١)</sup> من ساعتها إلى ذلك المحلّ ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت<sup>(٢)</sup> ، ارتفعت إلى فلك العطار ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى]<sup>(٣)</sup> ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ح<sup>(٤)</sup> إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجلّ محلّ وأشرفه ، وصارت حـ بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلاً وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها<sup>(٥)</sup> الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا واصله<sup>(٦)</sup> إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم<sup>(٧)</sup> 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 وفارقتة وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : بقيت . وهي خطأ ، بل إن كلمة بقيت مصححة نصيحياً 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 الاتصال

أو ما يصل بين الشئيين

(٧) في الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويُبعدها من بارئها ، وحالها هذه  
الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تحرّج<sup>(١)</sup> بنفسه ،  
فمكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ،  
وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ،  
وأخبر [٧٤] جماعة من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلُّ ماقال ،  
لم يتجاوز<sup>(٢)</sup> أحدٌ منهم المقدار الذي حدّته له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون  
في بلاد الأوس<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> للباكين ، ممن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزينة : ينبغي أن يبكي ويكثر  
البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك<sup>(٥)</sup> من ارتكاب الشهوات الخسيسة  
الدينية الموهبة التي تكسبه الشرّة<sup>(٥)</sup> ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ،  
ويدع<sup>(٦)</sup> أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر<sup>(٧)</sup>  
نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم  
الحكيم المبرز المتعبد<sup>(٨)</sup> لبارئيه ، إذا كان ملطخ البدن باكمة<sup>(٩)</sup> ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفي اللغة : خرج أم أو ضاق  
صدره ؛ وتخرج من الأمر تأثم ، وحققته جانب المخرج أي الأثم . (٢) في الأصل : تجاوز  
(٣) من بلاد اليونان طبعاً ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك ، كما في الأصل .  
(٤) في الأصل : فعل — وهو خطأ (٤) نهك من الطعاً ، ونهك فيه = بالغ .  
(٥) في الأصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٦) معطوف على يهمل وينهك  
(٧) معطوف على يتشاغل (٨) في الأصل : للتعبد — وهو جائز بتكاف .  
(٩) في الأصل : ناكاه — ولعلم التحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها  
الكلام وعلى كل حال فالسكّم نبات يؤكل ، ومنه ماهو سم قاتل

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل <sup>(١)</sup> وأشرف من الجاهل المملوخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أن الجهال كلّهم ، إلا من سخر <sup>(٢)</sup> منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويحلّه ، ويفرح أن يطلع <sup>(٣)</sup> 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 علّمته <sup>(٤)</sup> جلة [ ٧٦ ] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفس جوهراً بسيطاً .

فَتَسْفَهُمْ <sup>(٥)</sup> ما كتبتُ به إليك تَكُنْ <sup>(٦)</sup> به سعيداً ، أمدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين!

---

(١) في الاصل : وأفضل . (٢) في الاصل : سحر  
(٣) في الاصل : يطلق . (٤) غير مشكولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر  
(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة قطاً كاملاً . (٦) في الاصل : يكن

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلي، نعود 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 الأصلي

### كلامٌ للكندى فى النفس، مختصرٌ وجيزٌ

قال الكندى إن أرسطاطاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظهر<sup>(١)</sup> أفعالها من الأجرام<sup>(٢)</sup>،

وأفلاطون يقول إنها متحدةٌ بجسم، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل<sup>(٣)</sup> الأجرام ويفعل فيها؛ ويفصل<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup>، لأنهما جميعا يُثبتان<sup>(٦)</sup> فى غير موضع، لأن<sup>(٧)</sup> النفس جوهرٌ 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<sup>(٨)</sup> أفعالها فى الأجرام التى تحت الكون فيها<sup>(٩)</sup> بتوسط من الفلك؛

معنى قول أفلاطون: «متحدةٌ بجسم» به تظهر أفعالها فى الأجرام، لا أنها متحدةٌ بجسم؛ إنما عنى به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك،

(١) غير منقولة، ويمكن ضبطها هى وما بعدها على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلى

(٣) غير منقولة — ولعل معناها: يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون

(٥) فى الاصل: مختلفين (٦) غير منقولة نقطا 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.

لا أنها تشبه<sup>(١)</sup> جسماً 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<sup>٢</sup> فيما حازه عالم  
الكون ، أو خارجاً عنه ،

فإن كان خارجاً عنه ، فليس له أن يأتي ما<sup>(٢)</sup> 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<sup>(١)</sup> بعنوان: «رسالة في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس»، ويذكرها ابن أبي أصيبعة<sup>(٢)</sup> 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 Is'haq Al-Kindi في فلسفة العصور الوسطى، نشره الأستاذ كليمنس بومكر (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 يعتبرهما 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 ظاهرةً تعرّض للنفس، بالأمر

(١) القهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانباء 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 الفكرُ مفكراً، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بَتَّةً، فقد تناهى به الفكر إلى النوم». والنوم، من جهة أخرى، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرُّقُ القوة النفسية بين الحس والتصور.

أما الرؤيا فتعريفها يبنى 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 الحسُّ الظاهرُ يدرك صورَ الأشياءِ محمولَةً في مادتها، فإن القوة المصورة — التي تسمى أيضاً قوة التخيل أو التوهّم، أو تسمى الفنتازيا، تعريباً عن اليونانية — تدرك صورَ الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادى عن الحسِّ 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. وكما زاد استغراقُ الإنسان في الفكر وزاد انصرامه عن استعمال الحواس، أُتيحَت الفرصة للقوة المصورة لكي تعمل عملها؛ لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التوفّر على التصوّر بكليّته، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس، حتى تكون كأنها مشاهدَةٌ، بل هي تكون أبين وأنتى من الصور التي يبصرها الإنسان محسوسها المادى.

غير أن هذا هو شأن عامة الناس، أما الخاصة في براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثّل صور الأشياء مجردة، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس.

ومما يزيد في وضوح الصور المتخيّلة وفي نقائها أن القوة المصورة تدرك



ما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة ،  
أعنى 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 المصوّرة 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 يُنبئ به 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<sup>(١)</sup> — فإن الإدراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً  
كاملاً . أما القوة المصوّرة 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 المصوّرة ، 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 ، أعنى أنها تدرك فكرة الشيء التي في النفس لا الشيء نفسه ، فهي إذَنْ لا تصطدم بعقبات مصدرها المادة ، كما أنها تستطيع أن تتصرف في الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتتركّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سبُعاً يتكلم وهكذا — على حين يظلّ الحس مقيّداً بما يدركه كما يدركه ، بما دته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهّد للكندی تعريف الرؤيا ؛ فهي « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيث الأثر المادى 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 — أعنى الصورة الإنسانية مثلاً ، التي هي عبارة عن الحياة والنطق ، كما في آخر رسالة الحدود وفي أول رسالة الفلسفة الأولى — أعنى 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 يؤكده فيلسوف العرب .

\* \* \*

يأتى 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 الإنباء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علامة يقظانه حية » ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبىء على مقدار تهيؤ النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيؤ لقبول آثار الأشياء نقيه 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 تهيؤاً لقبول الفسكّر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها في الآلة التي تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنباء عن الشيء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنباء عن سفر إنسان أرتته ذاته طائفة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنباء 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 يسرى في المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا تنظم 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 مؤذية 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 فكرٌ ؛ 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 بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحي ، ويتبدى الهضم ، فتتصاعد أخرة 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 بانامة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، وإطباق العينين ، والاحتتيال 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 نعرمه ، فيؤدي ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها وإلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحي وتساعد البخار الرطب البارد الى 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 للكندى حكمة « باري الكل ، جل ثناؤه ! » في أن جعل للحيوان زماناً للراحة والنوم والهضم . فيما أن الجسم « متحللٌ سيالٌ » ، يعني تُستنفد خلاياه في العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النومية التي تضع حدَّ الانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول الكندى) بين الحس والهضم ، لكي تتفرغ هذه القوة للهضم بكليتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون في أبدانهم ، لسبب ما ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم . وتنتهي الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغوور الأصداع والعينين وغير ذلك من الأعراض .

\* \* \*

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لا بد أن أعتزف بأنه ، نظراً لأنى لا يوجد بين يديّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطية من رسائل الكندى ، وهي غير منقوطة في الغالب ومملوءة بالعيوب الفنية في الكتابة ، فإن الفضل في حل كثير من مشكلاتها الخطية يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التي لا أشك في أنها — لاعتبارات كثيرة — نقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلمات مكتوبة كتابة سيئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتم بها معنى ، ولكنه ليس هو المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل في ترجيح قراءة على أخرى وفي تصحيح خطأ الناسخ في 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 في 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 ، وهي في الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمنى لرسالة العقل للكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة في مراتهم 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 لسائله 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 لرأى باحث آخر محقق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو في النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندي لعله رجع إلى كتاب قد أدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : في النوم واليقظة ( de somno et vigilia )<sup>(١)</sup> ، وفي الأرق ( de insomniis ) ، وفي التنبؤ بواسطة الرؤيا ( de divinatione per somnum ) ، بعضها في بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه في التعريفات قليلة منمياً على أنها تقابلها اختلافات أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء جالينوس أو لفسكري المذهب الأفلاطوني الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ في الجملة بحكم أوريو<sup>(٢)</sup> ، إذ يقول : « أما كتاب « في النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التي عنوانها في النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مبدئياً 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 كمية كتب أرسطو وما يحتاج

إليه في تعلم الفلسفة »

(٢) Hauréau, Notices ... Tome 5 p. 201.

بين رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا وبين ما كُتِبَ في موضوعها بعد ذلك مثل كتاب ابن سينا في النفس *de anima* (كتاب ٤ فصل ٢) والكتاب الثاني من شرح ابن رشد المسمى في الحس والمحسوس (*de sensu et sensato*)، وكذلك استقصاء بحث ما ذكر بعضه ناجي من تأثير الكندي في كتاب عنوانه: « في النوم واليقظة » (*de somno et vigilia*) للفيلسوف المسيحي ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) ، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
العزّة لله

## رسالة السكندى فى ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الحقيّات<sup>(١)</sup> ، وأسعدك فى دار الحياة ودارالمات ! سألت ،  
سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيّله<sup>(٢)</sup> ، أن أرسّم<sup>(٣)</sup> لك ما النوم  
وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك معيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى  
فيه<sup>(٤)</sup> إلى القول على قوى النفس<sup>(٥)</sup> . وقد يحتاج الناظر فى هذا النوع من العلم<sup>(٦)</sup>  
إلى التمهّر<sup>(٧)</sup> بما وصفت ؛ فإنه إن قصر عن ذلك قصر عن فهمه ، وتبيّن<sup>(٨)</sup>  
مارسنا على سبيل اليّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننته مثلك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

- 
- (١) مقابل كلمة الحقيّات فى الترجمة اللاتينية عبارة : *occultorum veritates* ، أى :  
حقائق [ الأشياء ] الخفية .
- (٢) هذا الدعاء والذى بعده ، خلافاً للدعاء الأول ، غير موجودين فى ترجمة جيرارد .
- (٣) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : *ut describam tibi* ، أى : أن أصف لك .
- (٤) فى الترجمة : *et proprie in qua transgressio est ad loquendum de .... etc.*
- أى : وخاصة ما فيه تخطى ( أو مجاوزة ) إلى القول على ( عن ) ؛ ولعل الصواب فى النص العربى  
أن يكون : وخاصة ما تخطى فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما تخطى فيه ، أو : ما فيه  
تخطى<sup>(٥)</sup> يقابل هذه الكلمة دائماً ، فى الترجمة ، كلمة : *anima* .
- (٦) يقابلها فى الترجمة كلمة *scien ia* ، فى الأغلب .
- (٧) يمكن أن تُفسّر فى الأصل العربى : التمييز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها فى الترجمة  
اللاتينية عبارة *indiget plenaria cognitione* أى يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة  
التي اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظراً  
لفرض اللام ، وهو ما يتفق مع طريقه الناسخ فى السكتابة .
- هذا ولا يمكن قراءتها : التمييز ، لأن هذه الكلمة تترجم بعد ذلك ، فى 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<sup>(١)</sup> الشيء ؛  
والنومُ والرؤياُ أحدهُ ما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن  
القولَ على جوهر<sup>(٢)</sup> النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه<sup>(٣)</sup> وما يلحق في ذلك  
بالاشتباه<sup>(٤)</sup> .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسيّة والعقلية ،  
وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودةٌ جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم  
الحى النامى<sup>(٥)</sup> .

فإذا كانت هذه الأوائلُ معلومةً ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثةَ  
عنها ، معلومةً ، كانت مائتيةُ النوم معلومة ومائتيةُ الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل  
في العدد<sup>(٦)</sup> .

وذلك أنا نقول : « نائمٌ » للذى ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحسُّ  
بواحد من الحواس الخمسة<sup>(٧)</sup> .

فإذنُ 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 نيامٌ .

(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 تصريف  
( تقلاب ) القول فيه .

(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .  
(٥) تكاد تكون في الأصل العربي : التام ( التام ؟ أى بالنفس الناطقة التي هي تمام له =  
ἐντελέχεια ، 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 ، أعنى 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<sup>(١)</sup> هو ترك الحى الثابت على طباعه فى الصحة

استعمال الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذ كان معلوماً<sup>(٢)</sup> قوى النفس وكان منها قوة تُسمى المصورة<sup>(٣)</sup> ، أعنى القوة التى توجدنا<sup>(٤)</sup> صور الأشياء الشخصية<sup>(٥)</sup> ، بلا طين<sup>(٦)</sup> ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنتاسيا<sup>(٧)</sup> ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولة فى طينتها<sup>(٨)</sup> ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيها وجميع كفياتها وكمياتها<sup>(٩)</sup> .

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 لتمثل 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

ὑλη ( تنطق هولى ، تقريبا ) اليونانية ، ومعناها الهولى أو المادة . وقد حلت محل كلمة

طينة فى تطور الاصطلاح الفلسفى عند العرب ، كلمة مادة أو كلمة هولى ، وهى معربة عن اليونانية .

ولكلمة « الطينة » مقابل فى الاصطلاح الفلسفى العبرى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العبرى ؛

راجع كتاب مذهب النزه عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، فى الترجمة العربية للدكتور محمد

عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٦ س ٤٠

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة phantasia ، وهى مأخوذة عن الكلمة اليونانية :

τὸ φανταστικόν أو φαντασία

(٨) فى الأصل : طينتها

(٩) فى الترجمة اللاتينية لاجد كلمة تقابل كلمة : كفياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له <sup>(١)</sup> وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا اتّابه <sup>(٢)</sup> [من] <sup>(٣)</sup> الشغل بفكره عن الحس ما يُعده استعمال البصر والسمع ؛ فإننا كثيراً ما نرى المفكر يُنادى <sup>(٤)</sup> ، 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 <sup>(٥)</sup> ،

وهذا فى عامة الناس موجود . فأما الخواص فى البراعة فى الذهن والعقل وقوة التمييز <sup>(٦)</sup> ، فإن قوة أنفسهم البراعة توجد هم <sup>(٧)</sup> صور الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحسّس <sup>(٨)</sup> .

فاذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بتّة ، فقد تنهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوّته المصورة هي أقوى ما يكون على إظهار فعالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معانى أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردة ، لا فصل بينهما بتّة ؛ 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 تنيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والى 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 ؛ وكأنا 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 بحسب حالتها [ فى نسخة : بحسب 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* = يجعلهم 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<sup>(١)</sup> وأبين وأزكى من المحسوسة<sup>(٢)</sup> ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بالآلة ثانية<sup>(٣)</sup> تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض<sup>(٤)</sup> لها قوة أضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكس<sup>(٥)</sup> ولا فساد ، وإن كانت في الحى مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل<sup>(٦)</sup> . وهذه القوة<sup>(٧)</sup> المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [في] الدماغ<sup>(٨)</sup> ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية<sup>(٩)</sup> ؛ فأما الحس فموضوع له آلات ثوان<sup>(١٠)</sup> ، كالعين والسماع<sup>(١١)</sup> والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحناك

(١) في الأصل : أفا ، ويقابلها في الترجمة : firmius أى أقوى .

(٢) في الأصل : أذكا ، ويقابلها melius quam suisen ، أى أحسن من محسوسه

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد

instrumento secundo = بالآلة 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 الحس والعقل ؛ فاعله 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 : cum instrumneto primo , communi sensui et rationi =

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 كلمات 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 لاتسعفنا 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 والصماخ للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير<sup>(١)</sup>؛ فأما الدماغ، وإن كان إذا دخل عليه فساد<sup>(٢)</sup>، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض<sup>(٣)</sup> من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها، فيكون إدراكه<sup>(٤)</sup> أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً<sup>(٥)</sup>، أعنى [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة الآلات] الثواني<sup>(٦)</sup>؛ وقد سلم<sup>(٧)</sup> أكثر ذلك في الأولى، وتعرض له الأعراض في الثواني<sup>(٨)</sup>؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بتة<sup>(٩)</sup>، فلا يعرض لها من جهتها عرض، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المقوطة، وقد كتبها اجتهداً، من غير معرفة معناها؛ ويقابل الأصل في الترجمة اللاتينية عبارة: *et omnes nervi tactus*؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتيني أن ترجمها على وجهين: وجميع أعصاب المس: أو، وجميع لمس العصب. وقد يكون الأصل العربي الصحيح هو: وجميع العصب اللامس (المسى).

(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 لآلة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . الخ. فلا بد من فهم الفكرة 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* = أعنى [لـ] الآلة الأولى والثانية.

(٧) في الترجمة: *salvatur* = يسلم

(٨) في الترجمة *in secundo* = في الثانية.

(٩) في الترجمة ما ترجمته: كما تسلم الآخر، وتعدم في الثانية *sicut salvantur aliae et privantur in secundo*.

أبداً ووجوداتها<sup>(١)</sup> مجردة متقنة<sup>(٢)</sup>؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثوانى اختلافاً دائماً؛ فذلك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها<sup>(٣)</sup> التي يجدها الحس مع طينة، أتقن وأبين .  
وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كل طينه تقبل كل صورة؛ فإننا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]<sup>(٤)</sup> وحصى كدراً، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين<sup>(٥)</sup>؛ فإن أظفها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدّها تأدية<sup>(٦)</sup> لأسرار الصورة —

كذلك المحسوسات مُتَّبَعَةٌ حوامل محسوساتها، فنجد فيها السكر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة؛ فأما القوة المصورة<sup>(٧)</sup> فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن<sup>(٨)</sup>؛ وأيضاً فإنها تجد ما لا تجد الحواس بته؛ فإنها تقدر أن تترك الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج<sup>(٩)</sup> الطين ولا أفعالها؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا<sup>(١٠)</sup>

(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: «ما تجده» أي «ما تستحضره أو تدركه»، خصوصاً وأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة: *inventiones*، 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, firmiss et manifestus* = *festius*.  
فذلك يكون أن القوة المصورة تجده الأشياء التي تجدها، وهي التي يجدها الحس

مع مادة، أقوى وأظهر

(٤) ما بين القوسين الضلعين 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 يؤدى

(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) يعنى يمثل لنا أو يصور لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قرْنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً<sup>(١)</sup> من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً<sup>(٢)</sup> في طينة من المحسوسة<sup>(٣)</sup> بته<sup>(٤)</sup> التي له أن يجد الصور بها ؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه<sup>(٥)</sup> أن يوهم الإنسان طائراً أو ذا ريش ، [وإن لم يكن ذا ريش]<sup>(٦)</sup> ، والسبع ناطقاً . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا<sup>(٧)</sup> عند تشاغلنا<sup>(٨)</sup> عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا<sup>(٩)</sup> مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس<sup>(١٠)</sup> بته .

فقد تبين [لنا]<sup>(١١)</sup> إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأمّا من الأثر نفسه<sup>(١٢)</sup> 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 لاني

معنى الإدراك والتخيل والتصوّر حسب ، 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 ، كما في 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 نشرها

(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] <sup>(١)</sup>؟ ولماذا نرى أشياء تُرينا أصدادها؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها، ولا نرى لها تأويلا، ولا نرى أصدادها بتة، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [بها] <sup>(٢)</sup> بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع] <sup>(٣)</sup> الأشياء الحسية والعقلية.

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون، حكيم اليونانيين، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المبرز] <sup>(٤)</sup> أرسطوطاليس في الأفاويل النفسية <sup>(٥)</sup>؛ وإنما قال ذلك أفلاطون، إذ كانت الأشياء المألومة <sup>(٦)</sup> جميعاً إما محسوسة وإما معقولة، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان <sup>(٧)</sup> المحسوسات. وكان يقول إن النفس حاسة [أعنى] <sup>(٨)</sup> أنها تجد المحسوسات في ذاتها، ويقول عاقلة، [أعنى] <sup>(٩)</sup> أنها <sup>(١٠)</sup> تجد المعقولات في ذاتها.

وليس المحسوس في النفس شيئاً <sup>(١١)</sup> آخر غير الحاس <sup>(١٢)</sup>؛ فإنه ليس يتم غير غير ونعير، إنما هي ذات واحدة بسيطة؛ فالحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس، لأن المنطبع <sup>(١٣)</sup> فيها هو المحسوس بعينه، أعنى صورة المحسوس؛

- (١) زيادة في الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة  
 (٤) زدانها لوجودها في اللاتينية famosissimus ومعناها: الأشهر، ولكي أثرت البرز  
 لاستعمال الكندي هذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو في كتاب الفلسفة 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 المعلومة  
 (٧) يقابلها في الترجمة: cum inventione = بوجدان  
 (٨) زدتها طبقاً للترجمة  
 (٩) زيادة تنطليها العبارة (١٠) يقابلها في الترجمة quoniam = لأنها  
 (١١) في الأصل: شيء  
 (١٢) تجد هذه الفكرة في رسالة العقل، وفي كتاب في الفلسفة الأولى  
 (١٣) في الأصل: المنقطع، وهو خطأ بلا شك، على أنه لابد من الاحتياط في فهم قوله:  
 abscisum أي المنقطع، وهو خطأ بلا شك، على أنه لابد من الاحتياط في فهم قوله:  
 هو المحسوس بعينه، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشيء، يعني صورته

فليس الصورة<sup>(١)</sup> فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها.  
تلك الصورة<sup>(٢)</sup> .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلاً ، إذ كان معنى قولنا :  
« محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق  
الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواجدة<sup>(٣)</sup> المحسوس<sup>(٤)</sup> التي هي مشتركة  
للحيوان أجمع [هي الواجدة]<sup>(٥)</sup> 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 ؛  
فإذن العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين  
لنفس ؛ فأمّا قبل أن يوجد ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور  
ما فوق الأشخاص ، أعنى الأنواع والأجناس<sup>(٦)</sup> ؛ 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 ؛ فإذن النفس علامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل  
وما جانسهما وعمهما<sup>(٧)</sup> .

(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 جنسها ونوعها

فإذن<sup>(١)</sup> قد يقرب أن يَدَّبِين ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تَقَدِّمَةِ معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علامة يقظانة حيَّة ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبئ بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى مُتَهَيِّئاً<sup>(٢)</sup> لسكال القبول بالنقاء<sup>(٣)</sup> من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها<sup>(٤)</sup> في آلة ذلك الحى<sup>(٥)</sup> ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله<sup>(٦)</sup> في التهيؤ كذلك<sup>(٧)</sup> يكون كثرة ما يُوَدِّى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعنى [ في ]<sup>(٨)</sup> أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعنى الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هى العلة في الرؤيا التي تُتَقَدَّمُ الإنباء بالشيء عينه قبل كونه .

فأما الرامزة<sup>(٩)</sup> فإنها إذا كانت الآلة أقلَّ تَهَيُّؤاً لقبول إنباء النفس الحى<sup>(١٠)</sup>

- (١) يقابل هذا الكلام في الترجمة : *... et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus etc.* = فإذا قد يقرب أن نبين ما العلة ..... فإننا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اليقظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربى والترجمة فرق
- (٢) فى الأصل : متهى
- (٣) فى الأصل : بالنقا
- (٤) يقابلها فى الترجمة *impressiones suas* = آثارها . وفى الأصل العربى نجد : آثارها ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكسُف
- (٥) هكذنا فى الأصل العربى ؛ ويقابل ذلك فى الترجمة عبارة *in instrumento essentiae vivi* = فى آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأ فى النسخة التى اعتمد عليها المترجم اللاتينى
- (٦) فى الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، فى هذه العبارة وفى فعل يُودى بعد ذلك ؛ وهذا أقرب الى منطق الفكرة ؛ ويسمح الضمير فى الترجمة ( *suae* ) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس
- (٧) فى الأصل العربى : لذلك ، وهى خطأ
- (٨) زيادة بحسب الأصل اللاتينى
- (٩) لعل الرامزة هى الرؤيا الرامزة ، وإلا فالذى يقابلها فى الترجمة هو كلمة *innuttio* ، ومعناها الرمز أو الإيماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتينى هى : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ
- (١٠) لامقابل لكلمة : « الحى » فى الترجمة

بها<sup>(١)</sup> ، بالأشياء<sup>(٢)</sup> ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطّف]<sup>(٣)</sup> لآخاذ الحى ما أرادت آخاذها إياه بالرمز : مثلا أقول كأنها أرادت أن تُريه سفراً ، فأرته ذاته<sup>(٤)</sup> طائرة من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنقمة ، وذلك<sup>(٥)</sup> إذا لم تقوَ الآلة على أن تقبل أسباب الفكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين<sup>(٦)</sup> يوجد منهم من يفكر فى الشىء قبل كونه ، فيستعمل الفكر الصحيحة<sup>(٧)</sup> بالمقدمات الصادقة [المؤدية] لمثل ذلك الشىء المولدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل]<sup>(٨)</sup> ما ففكر فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخرج مثل تلك الفكر<sup>(٩)</sup> ، فيصير اعتقادهم<sup>(١٠)</sup> 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 مؤداها أن الآلة أقل قبولا « لإنباء النفس الذى به تُشبه النفس بالأسماء عنها » = ( ad recipiendum praevisionem )  
( animae , qua enuntiet de nominibus ab eis ) ، وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل معلوط 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 ( لايمنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص )

(٥) فى الترجمة نجد et similiter = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق السابق والتالى

(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<sup>(١)</sup> ، فتصير فكرتها ظنة ؛  
فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلاً ، أعني ما يُرمز به ؛ وما وقع على نقيض  
الحقيقة كان ما يدل على ضد ما يرى الحى من الرؤيا .

فهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز<sup>(٢)</sup> ، وهو من التمثيل في المستيقظ<sup>(٣)</sup> ، كما  
ذكرنا ؛ [ ف ] الحزر ، أعني الظن ذا الطرفين ، [ هو ] الذى<sup>(٤)</sup> يصدق تارة ويكذب  
تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل  
الظان ظناً قويا الواقع<sup>(٥)</sup> بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهنًا<sup>(٦)</sup> ،  
فإنه لا يقع<sup>(٧)</sup> بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة في الظن فكالضعيفة الظن في اليقظة<sup>(٨)</sup> ،  
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 لما قبل ذلك بكلمة : propositiones

(٢) يقابل هذه الجملة في الترجمة عبارة

Estae ergo sunt intentiones cogentes = animam ad visionem vel ad innuitonem

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 = واقماً

(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 لاتسعتنا هنا بمعونة

(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 الخطيء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤيا التي تُسرى رائيتها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكفر ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى<sup>(١)</sup> ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط المفكر<sup>(٢)</sup> في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلاً عما لطف من<sup>(٣)</sup> الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتحليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط في اللفظ ، كالحكي عن حمزة بن نصر وذويه<sup>(٤)</sup> ؛ وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً<sup>(٥)</sup> ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشترك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المنبئة<sup>(٦)</sup> ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المنبئة للحي فهي بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتل استرخى<sup>(٧)</sup> عن حال اعتداله وتَهَيَّأَ للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينا في الأفاويل 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 نقط ، ويقابلها في الترجمة *sicut narratur de Hamet filio Nazir, et alliis* = كالذي يحكى عن حامت بن نزير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزه بن نصر ؛ على أن ابن الجوزي يذكر في كتابه « أخبار الحق والمغفلين » ( ط . دمشق ص ٢٤ ) أخبار أحق يسمى حمزة بن بيش ، فلعلمه هو .

(٥) في الأصل أضغاث .

(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلمها أن تكون : الميتة أو المنبئة ؛ وترجمها المترجم اللاتيني بلفظ *mortua* = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ في الأصل العربي أو في قراءته .

(٧) في الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث <sup>(١)</sup> النوم وما يُرى [ في ] <sup>(٢)</sup> النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُور <sup>(٣)</sup> الحرارة في باطن بدن الحى وبرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بغُور <sup>(٤)</sup> الحرارة في باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حر كائنا ، فيبرد 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 <sup>(٥)</sup> الطبيعة له ما يريحه من الحس <sup>(٦)</sup> ، كالذى يعرض للعيون ، فإنها تطلب سوادها وتخفيه تحت الأجناف العليا ؛ وإن كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في الهرر والأرانب وسباع الطيروما كان كذلك ، فإنها متهيئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان <sup>(٦)</sup> ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أردنا استدعاء النوم سكتنا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا <sup>(٧)</sup> ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وبعدنا عنا الأصوات ، لأن يبطل استعمال الحواس ، فيكون النوم الذى حدّنا في أول كتابنا هذا .

(١) في الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة في الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُررى النوم ، وهو غير صحيح .

(٣) في الأصل : غور ؛ ولا شك في أنها غُور ، من غار الشيء غوراً وغُوراً وغياراً ،

بمعنى ذهب مُتعمقاً وسَفُئلاً ؛ أما المقابل اللاتينى فهو profundatio = غُور ، 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 يغلقها بحجبها عن الحس .

(٦) في الترجمة مانصه العربى : لا يحس بشيء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٧) في الترجمة palpebras = الجفون .

ومن الدليل <sup>(١)</sup> أيضا على ذلك أنا إذا أبطننا الفكر <sup>(٢)</sup> إبطنانا شديداً ،  
وأ كَبَبْنَا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا <sup>(٣)</sup> لذلك ،  
فبرد ظاهرُ أبداننا <sup>(٤)</sup> ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا  
الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع <sup>(٥)</sup> ما بطن من الحرارة من البخار الرطب  
البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا في عقب التعب <sup>(٦)</sup> الشديد ، ما لم يكن في  
أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة <sup>(٧)</sup> ؛ فإننا نحتاج إلى تسكين أبداننا من  
الحركة المتعبة ، فإذا سكّناها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة  
الباردة الرطبة ؛ وقد <sup>(٨)</sup> تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس  
من سياستها للأبدان <sup>(٩)</sup> ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفرغ <sup>(١٠)</sup>  
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 أعضاءنا .

(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 فمقابله 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 ، فعبارته 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 ببطونها في باطنه <sup>(١)</sup> ؛  
وهذه هي العلة التامة <sup>(٢)</sup> لتكون النوم <sup>(٣)</sup> .

فإن باريء الكل ، جل ثناؤه ، صير للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات  
والقوى التي للغذاء <sup>(٤)</sup> النامي <sup>(٥)</sup> لجسم الحي ، إذ هو متحلل سيال ؛ فإنه  
لا يكمل ما يملا ويُسرى <sup>(٦)</sup> جسم الحي ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا <sup>(٧)</sup>  
ما يشبه الدعة والهدوء والنوم <sup>(٨)</sup> ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة  
نومية <sup>(٩)</sup> تُفْرِغ الطبيعة للهضم بكال ، وتمنعها الانقسام في قوتها <sup>(١٠)</sup> ، للحس  
والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملا ما يفرغ من أعضاء  
جسم الحي وينفذ <sup>(١١)</sup> من قواه <sup>(١٢)</sup> ؛ ومن الدليل <sup>(١٣)</sup> 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* = للنوم ذاته . (٤) في الأصل : للغدى .

(٥) هكذا في الأصل ؛ ويقابلها في الترجمة *faciens quiescere* = المريج . على أن نما  
يُنسى ، من الأفعال المتعدية ( نماه بيت كريم ) .

(٦) في الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) في الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت ال « لا » ، تشبها مع المعنى وطبقا للترجمة اللاتينية .

(٨) في الترجمة *id est somno* = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة (*quies somnifera* = راحة جالبة للنوم ) .

(١٠) في الأصل : في قريها ؛ وقد صححناها ، لأن المقابل اللاتيني لها هو *in virtutibus suis*  
= في قواها ؛ ويشير الكندي إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) في الأصل : وبعد ؛ وقد صححناها بكلمة : ينفذ ، تشبها مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز  
أنها في الأصل : ما نفذ ، أو بعد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتيني فهو *replere quod evacatur*  
*de membris corporis viviet quadam parte virtutis* = يملا ما يفرغ من أعضاء  
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 بتصرف يوم  
الخطأ ، 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<sup>(١)</sup> طبائعهم على الزيادة في الهضم ؛ ويجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص<sup>(٢)</sup> والتعب<sup>(٣)</sup> والأدوية كلُّه أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدة اليأس وغرور الأصداع والعينين وييس جلدته الوجه على العظم وتقلص الشفتين<sup>(٤)</sup> وجمود 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<sup>(٥)</sup> الموافقة في إعانة<sup>(٦)</sup> النوم على الهضم ، عظم بدنه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذ قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو<sup>(٧)</sup> ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية<sup>(٨)</sup>

(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 الاصل غير متميزة ، وقد قرأناها : بنية . ويقابلها في الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخالاف<sup>(١)</sup> ما نفذ<sup>(٢)</sup> منها .  
فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر : كفاك الله مُسَمَّات  
الأُمور ! والحمد لله ، وليَّ الحمد ومستحقّه ، حمداً كفاء<sup>(٣)</sup> نعمه على جميع خلقه<sup>(٤)</sup>  
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) في الاصل : اختلاف ؛ وهو غير مؤدّر إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخالاف » ،  
بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المققود 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 تقط 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 بالعربية 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 رأى المحمدين من قدماء اليونانيين» ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن «حاصل قول أفلاطن 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 خبريٌّ» ، وأنه كلام «مرسل» .

ونجد فيها ما نجده عند الكندي في سائر رسائله من إثارة الجرى على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر التقابلات ، 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 رأى 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 الهيولى (المجردة أو المعقولة) ؛

ثم يستطرد 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 لاهيولى 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 .

وينتهي هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية في النفس هي والنفس شيء واحد<sup>(١)</sup> . وهذا على خلاف العقل الأول الذي هو « بالفعل أبداً المخرج 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<sup>(٢)</sup> (A. Nagy) أن أرسطو في الفصل الخامس من الكتاب

(١) يجد الفارسي هذه المكرة في رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢

مما تقدم (٢) في مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندي (أنظر ٢٨٣ مما تقدم) ص ١٨ .

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل <sup>(١)</sup> νοῦς ποιητικός <sup>(٢)</sup> وأن الإسكندر الأفروديسي تكلم عما يُسعى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος ؛ ويلاحظ ناجي أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الأفروديسي ثم يقول :

« وعلى هذا فإمّا أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكي يجعلوا للنظرية التي يعرضونها قيمة أكبر ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا في نظرهم 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 اقتراضه 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) تجنّبنا هنا لفظ الفاعل ، لأن عبارة « العقل الفاعل » في الفلسفة العربية مدلولها خاصا ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذي يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ « العقل المنفعل » ؛ لكنه لا يذكر « العقل الفاعل » صراحة . فنسب هذا إليه استنتاج من الشرح بحسب المعنى الذي يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلي .

يذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والسكندي والفارابي في العقل وكتاب النفس لابن سينا تكونان ، في داخل مأثور فلسفي متواصل ، سلسلة يكمل بعض أجزاءها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبع التقدم في النظر الفلسفي المتجه إلى تكوين مذهب في العقل ؛ وهو يجحد عند القديس توما في كتابه الذي ردّ فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)<sup>(١)</sup> ، في الكتاب الثاني ، من الفصل التاسع والخمسين إلى الثامن والسبعين<sup>(٢)</sup> ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ، كما يجحد عند اللاتينيين ( فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا ) ، في القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التي أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا المأثور ، الذي مرّ بفلاسفة العرب وشمل تياره رجالا من كبار مفكرى النصراني في العصور الوسطى ، توجد 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 في اليونانية ὡς ἔστι τις ( = ملكة ما ، كموجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود ) .

(١) وقد ترجمه إلى العربية المطران نعمة الله أبو كرم الماروني ، 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 في هذا الجزء الأخير هي محور الفصول .

٣ — نسبته للعقولات 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)<sup>(١)</sup> .  
 ٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής) = غير قابل للانفعال أو التأثير أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء .

٦ — غير متمزج (ἀμιγής) (= غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟) .  
 ٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) = τῆ οὐοία ὧν ἐνέργεια (= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [ موجود ] بالفعل)  
 ٨ — غير ماثت ، وأزلى (في مقابل الحادث) ، دائم (في مقابل الفاسد) :  
 ἀθάνατος καὶ αἰδιον

٩ — أما العقل المنفعل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαετός) = 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<sup>(٢)</sup> — 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 مفارقتة . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparer 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 ص ٦ .



الطبيعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤-٢١ و ١٠٧٤ ب<sup>(١)</sup> سطر ٢٨-٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع<sup>(٢)</sup> من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦-٣٤)<sup>(٣)</sup> ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الآله 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 التى هى أساس للحكم الذى ينتهى إليه .

فما لا شك فيه أن أرسطو في الموضع الذى أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذى 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 ، وحياء كأحسن ما تتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — فى ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذاتُ المحرك الأول أكمل موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاته ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقل لأكمل موضوع ، وهى دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدهما .

وكذلك فى النص الثانى يدور الكلام حول المحرك الأول ، وأنه واحد بالحدِّ 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 فى النص الذى يشير إليه العالم الفرنسى من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذى يقصده — ولعله يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبموجب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالى أحمد لطفى السيد باشا ، الجزء الثانى

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 شىء «إلهى» ( أو قدسى كما يترجم أستاذا لطفى باشا ) ؛ وكما أن مثل هذا الشىء 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 العقلى 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 أحيانا ؛ فيوصف بها الشىء العجيب والشريف ، وغير العادى <sup>(١)</sup> . 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 شىء واحد ، خصوصاً لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل فى شىء ، ولا يتصل بشىء ، 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) فتلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهى الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ،

أن الحرك 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 المأثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أماسألة : هل العقل المنفعل مادي جسماني ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير متمزج — 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 يدنا 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 مفكرى العصور الوسطى في العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبه من تفسير أو من تغيير معالمة 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 ، ميمزاً بينه وبين رأى أستاذه أرسطوكليس Aristocliès .

أما أرسطوكليس فهو — كما يحكى الأسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله ( أى 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 رأى 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 : أى جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة ( habitus ) التي تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء تقابل وكيف نشأت ؟

في رأى 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 . ولقهم 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 تشرى الأشياء التي يرينا إياها ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقل الذي يحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضا ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلا ، لأنه عقلٌ 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 ثروةً 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 رأى 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 و بالفعل دائماً و فاعلاً دائماً ؛ و إذن يكون العقل الهولاني جسمًا ، وهذا ما ليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذي يستعمل المادة و يفعل فيها ، وهي هنا العقل الهولاني . فعقلنا مركب من شيء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهي و من فعل العقل الفاعل ؛ و لولا فِعْلِيَّةُ العقل الفاعل أو إمكانُ 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 ، و إننا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهي ، و يمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذي قد يصنع بالآلات التي تعطى له أو بدونها — و إن فسد البدن ، بقي هو كما هو <sup>(١)</sup> .

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 » ( *περί ψυχῆς* ) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسمٌ منه في رسالة مستقلة ، بعنوان : في العقل والمعقول ( *De intellectu et intellecto* ) . والعقل عنده ثلاثة أقسام <sup>(٢)</sup> :

١ — عقل هولاني ( *νοῦς ὑλικός = intellectus materialis* ) ،

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما بينه جيلسون -- معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالعهدة في بيان المسألة على العلامة الفرنسي .  
(٢) يخالف جيلسون رأى 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 أى التعقل الفعلي الذي تتكون 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 ، و يقول 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 — شبيهه بالهيولى التى هى بمثابة استعداد ، والتى تقبل أن تصير كل شىء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لى يعقل = *intellectus qui intelligit* *et habet habitum ut intelligat* ؛ أو : *νοῦς καὶ ἔστιν* = عقل بحسب الملكة ( أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها <sup>(١)</sup> ) .

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 شىء 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 عقلنا معقوليته والصور معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لأبد 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 يتعقل 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 هى حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يتم من جهة الصورة المعقولة 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 *θύραθεν* التي في الأصل اليوناني للإسكندر ، ومعناها : في الخارج أو من الخارج أو الخارجي . ويرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهي تعارض وصف العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخطأً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذي بالملكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذي 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 نسبت لأرسطو نظرية في العقل لا مسئول عنها إلا أستاذ الإسكندر ، يعني 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 التي امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانياً ؛ وإذا كان جيلسون ( ص ١٣ ) يذهب إلى أن « مترجمي أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [ الفاعل ] الذي يتكلم عنه ، عقلاً مقارفاً » <sup>(١)</sup> ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذي يعنيه الكندي بقوله : العقل الأول الذي بالفعل أو العقل الذي يسميه الفارابي في رسالة العقل بالعقل الفعّال ؛ وهذا الأخير هو الأقرب للمقصود ، لأن العقل الذي يعنيه الكندي هو الذي يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، العلة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الكندي يتكلم عن معاني العقل عند أرسطو . ومن بين — كما سنرى فيما بعد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابي فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص ١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر في العقل، بسبب محيىء الترجمة العربية بينها وبين الأصل اليونانى، نسبت للإسكندر عبارات وآراء ليست له، بل هى لمترجميه العرب<sup>(١)</sup>: «فالعقل الفاعل (intellectus agens)، وهو الله عند الاسكندر، يصير العقل الفعّال (intelligencia agens) عند العرب، وهو جوهرٌ مفارق متميزٌ عن الله وعن الإنسان فى وقت معاً؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف فى الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد (adeptus) وهو اللفظ الذى يقابل، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية، التى يظهر أنها (فى رأى جيلسون) لا تدل، عند الاسكندر، فيما يتعلق بالعقل الذى يتكلم عنه، إلا على وصفه بأنه خارجى 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 ال νοῦς ἐπίκτητος أى العقل المكتسب أو المستفاد، عند الاسكندر، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات: أولاًها أن المقابل اللاتينى «للعقل المستفاد» يتكرر مراراً فى الترجمة اللاتينية رسالة العقل للإسكندر، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة «للعقل المكتسب أو المستفاد» لا توجد فى الأصل اليونانى قط . هذا إلى أن كلمة

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الاسكندر فى رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجى؛ وعند العرب فكرة العقل الفعّال أو المستفاد، وهذا كان له أثر فى الترجمة اللاتينية للإسكندر . ولذا لاحظ أولاً أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجموا رسالة الاسكندر التى يتكلم عنها، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للإسكندر ما ليس له؛ وثانياً أن العقل الفعّال عند الفارابى لا يحل محل العقل الفاعل الذى هو الآلهة، عند الاسكندر . بل هو أول رتبة من العقول العليا، بحسب مذهب الصدور؛ وثالثاً أن العقل المستفاد عند الكندى — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المعقولات الكلية فيه، وهو عند الفارابى مرتبة من مراتب التعقل التى للعقل الإنسانى (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلى) . وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا فى ترجمة لفظ يونانى إلى لغتهم وفى فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجموا الإسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذى ذكرناه . انظر مناقشتنا لرأى جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندى عن الإسكندر، فيما يلى .



( adeptus ) هي الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= 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 حصله العقل الهولاني ؛ والنصوص لا تسمح بشك في هذا » . أما العقل الفاعل الذي يتكلم عنه الاسكندر فهو دائماً θύραθεν و ἐξώθεν ( = خارجي ، من الخارج ) ؛ لكن الترجمة اللاتينية عندما تعبر عن ذلك بكلمة ( adeptus ) (= المستفاد) <sup>(١)</sup> تقصد العقل الفاعل المفارق ، وهذا لا شأن له بما يسميه الاسكندر العقل المكتسب ؛ فإن هذا ليس مفارقاً ، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالفعل ؛ 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 <sup>(٢)</sup> . وينتهي 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 <sup>(٣)</sup> ؛ والذي تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثي

(١) انظر تفسيرنا لمعنى لعقل المستفاد السكندري ، فيما بعد ، فلعلنا أن نوضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى .

(٢) أقول : والنصوص عند السكندري والفارابي تثبت عكس هذا تماما .

(٣) وهذا مجرد زعم ، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الإسكندر في ترجمتها العربية ؛ وهو لتعليل خطأ ما ، وقع فيه اللاتينيون . ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الاسكندر عن العربي ، إذا فرضنا صحه زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الاسكندر . وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التي كان يجوز أن لها شأنا 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<sup>(١)</sup>.

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذى 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 يقترب بوجود عقل هو ذات مستقلة، بل قد تشكل طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد، كل بحسب مذهبه؛ فالاختلاف إنما هو في تصور الشيء الواحد. وكذلك للمفكر 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 لإدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة، قد عَقَلَتِ العقولات، فتصوّرت 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، ٢٣ — ٣١ من رسالة الفارابي في العقل مطبوعة بيروت ١٩٣٨.

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابي، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو في كتاب النفس. ويفسره 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، ٣٣ — ٣٤)؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه، ويقول الفارابي (ص ٣٥ — ٣٦) إنه هو العقل الذى 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 الفعال هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور؛ وهى، بحسب هذا المذهب، مراتب بعضها فوق بعض؛ وفي أعلاها المبدأ الأول « الذى هو العقل الأول، والموجود الأول، والواحد الأول، والحق الأول »، التى صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة (ص ٣٥ — ٣٦). أما العقل المستفاد فهو، كما تقدم، العقل الإنساني في المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الإنسان في التعقل. وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر، بل أين مذهب الإسكندر في هذا كله؟

١ — العقل الهبولاني

٢ — العقل الذي يعقل وله ملكة :

٣ — عقل بالفعل

٤ — عقل بالملكة

٥ — العقل الفعال :

٦ — عقل مستفاد

٧ — عقل فاعل

ويقرّر العلامة الفرنسي أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليّن ، كان قد وقع ، لأنه أثر 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 للاسكندر الأفروديسي .

فاذا وجد أن الكندي يقسم العقل تقسيماً رابعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذي يسميه الكندي الظاهر ، ويُسمى في الترجمة اللاتينية تسميةً ترجمتها : المبين أو المُظهر<sup>(١)</sup> — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليل الشأن ، بحيث لا ينبغي عليه فرقٌ 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 »<sup>(٢)</sup> ( ص ٢٣ ) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندي لا تطابق التسمية التي جرى عليها الاسكندر ، 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 الذى بالقوة فى النفس هو عند الكندي ، جزءٌ منها . والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهيلولانى » . وهذه التسمية ، فى نظر جيلسون ، تميّز تقسيم الإسكندر ، ولا توجد عند الكندي <sup>(٢)</sup> ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص ٣٢٢) أن معنى الهيلولانية التى يتكلم عنها الإسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهى إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحدٌ ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين ، عند الكندي أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندي والإسكندر ، إذا نظرنا فى كيف يتصور الكندي فعلَ التعقل : المعرفة هى تعقلُ صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهى تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهى تقع تحت العقل ، وتقابلُ الأنواع والأجناس .

ولكى يمكن أن نتصور تعقلُ صورة بواسطة العقل ، فلا بد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو فى الحالة الأولى يسمى عقلاً بالقوة ، وفى الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء فى وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسدية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الحسية لا تكون الصور المحسوسة فى النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هى والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذى يتعلّقها . وهذا يكون أخرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هى : كيف يضير العقل والمعقول بالقوة عقلاً أو معقولاً بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندي ، لى يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة الفرنسى يعترف أن ما يقوله الكندي عن هذا العقل أقل وضوحاً وتمييزاً مما يقوله الإسكندر ، فهو لا يشك فى أن رأيهما

(١) ولو كان الكندي ينقل عن الإسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً

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 » <sup>(١)</sup> . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندي « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » <sup>(٢)</sup> ؛ والكندي يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً <sup>(٣)</sup> ، وهذا هو الذى يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعلية المعقولة التى التى هى قادرة على قبولها . وبعد أن يقرر جيلسون أن الكندي يؤكد أن هذا العقل مفارق ، ينتهى إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهولانى 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 الذى له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندي بدليل استعماله مثلاً « لا يترك مجالاً للشك فى التقابل الدقيق بين المفهومات فى كلا المذهبين فالعقل الثالث عند الكندي هو العقل الذى خرج فى النفس من

(١) إن قول الكندي : « الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع فى رسائل الكندي . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذى هو علة العقول جميعاً والذى ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو فى — تصور الكندي — الفاعل الأول لكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندي ، العقل الإنسانى الذى قد صار بالفعل بفضل امتلاكه المعقولات الكلية . وهذا التفسير يحد ما يؤيده فى كلام الكندي عن العقل المستفاد فى كتاب الفلسفة الأولى ( ص ١٥٥ مما تقدم ) تأييداً لا يدع مجالاً للتراع . ولعل الترجمة اللاتينية لرساله الكندي هى التى أضلت جيلسون ، فجعله يحسب أن عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الأول ؛ وهذا ظن خاطئ ، لأن العقل عند الكندي هو العقل الأول الذى هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا لى 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 ، هى صفة العقل الإنسانى بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هى صفة العقل الأول .

القوة إلى الفعل»<sup>(١)</sup>؛ والمقصود، في رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو «العقل المستفاد للنفس من العقل الأول»<sup>(٢)</sup> ويعتبر هذا العلامة الفرنسي أن العبارة القاصرة المضطربة التي يستعملها الكندي 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 الكندي يصف هذا العقل بأنه «قُميةٌ للنفس»، قد اقتنته وصار موجوداً فيها، كالكتابة التي قد اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه، وأن هذا المثال الذي يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التي يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتيني للاسكندر؛ وهو يشبه، في الحقيقة، كلام الكندي.

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندي المختصرة لا تحتوى على شيء إلا وهو موجود في رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذي ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندي العقل بالقوة بملكته، والعقل الفاعل الذي يقوم بدوره في جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، ويرى أن «المفاهيم قد أضعفت، كأن الكندي قد وجد صعوبة في فهمها جيداً، ولكنها لم تصل إلى الحد الذي يجعل تعرفها مستحيلاً، بشرط أن نبخسها عن كسب وهي ستبرز واضحة عند الفارابي.

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية في رسالة الكندي تواصل أفكار الاسكندر، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها: أولاً: واضح أن اصطلاح الكندي في الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر في الترجمة اللاتينية أكثر مما في الأصل اليوناني؛ والكندي يسمى عقله: *intelligencia*<sup>(٣)</sup>، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهي

(١) أنظر نص رسالة الكندي، فيما يلي.

(٢) بحث جيلسون، ص ٢٥.

(٣) يعنى عقل مفارق؛ لكن ليس الكندي هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية،

بل المشتول عن ذلك هو مترجم الكندي إلى اللاتينية.

الفاعل عند الاسكندر ، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تم<sup>(١)</sup> ؛ 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<sup>(٢)</sup> . 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 لاهيولى لها ولا فنتاسيا ، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول<sup>(٣)</sup> .

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد ، بعد أن كونه العرب ، أثر في نفس الاسكندر تأثيراً رجعياً ؛ 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 ترجم بالمستفاد<sup>(٤)</sup> .

\* \* \*

(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 مترجمى 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 أيضاً .

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقدم ، وراجع معنى العقل المستفاد عند الكندي ، فيما يلى .

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر لئرى الدليل على أن العرب أدخلوا في مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده . والحق أن تعلييل جيلسون لنشأة فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تعلييل سطحي 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 نناقشها .

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) <sup>(١)</sup> . 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 المقدّر ، القوة المقدّرة )

وإذا كان العقل النظري ، كما يقول أرسطو <sup>(٢)</sup> ، « لا يفكر في شيء مما هو عملي ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتكلم عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه تعقل 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 الذي به ننظر في الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذي يحكم في موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء <sup>(١)</sup> .

وإذن فغاية الأول هي معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثاني معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغي أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد في 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 يفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد » <sup>(٢)</sup> ، وهو متقدم في الوجود على البدن « وهو وحده [ في مقابل قوى النفس الأخرى ] يأتي [ في الجنين ] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهي » <sup>(٣)</sup> ، « هو يظهر أنه يولد [ فينا ] جوهرًا ما ، تامّ الوجود ، وأنه لا يفسد » <sup>(٤)</sup> ، « وهو بذاته غير منفعل » <sup>(٥)</sup> ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة <sup>(٦)</sup> .

أما القوى النفسية الأخرى فهي غير مستقلة عن البدن ، وهي معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه <sup>(٧)</sup> .

---

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضوع ، وكتاب النفس ص ٤٣٣ س ١٢ فا بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، ص ٤٣٢ س ٢٧ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده .

(٣) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) ص ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٤) 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 .

(٥) كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٦) نفس المصدر ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٧) نفس المصدر ص ٤٢٩ س ١٠ فا بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فا بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، ص ٤٣٠ س ١ — ٥ .

(٨) نفس المصدر ص ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فا بعده ، س ٢٦ فا بعده ، وكتاب تكوين الحيوان ص ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنساني هو نص كتاب النفس الذى أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥)؛ ولكي يمكن تكوين رأى فى المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان، وذلك بالاعتماد على النص اليونانى الأسمى<sup>(١)</sup>؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شىء<sup>١</sup>، هو الهوى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة)؛ ويوجد من جهة أخرى شىء آخر، هو العلة<sup>(٢)</sup> والفاعل الذى بفعله يحدث كلُّ شىء — مثال ذلك فعلُ الصنعة فى المادة — فلا بد أيضاً أن يكون فى النفس<sup>(٣)</sup> مثلُ هذا التمايز: ففىها، من جهة، العقل الذى منه تصير كلُّ الأشياء<sup>(٤)</sup>؛ ومن جهة أخرى العقل الذى بفعله تحدث كل

(١) الفضل فى ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفى تحقيق النصوص الأخرى فى مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامة، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد؛ فله الشكر الصادق.

(٢) كلمة *αἰτία* فى اليونانية معناها العلة أو الباعث؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة *αἴτιον*، وهى يجوز لغوياً أن تكون صفة من الكلمة الأولى. وكذلك الحال فى الكلمة التالية: *ποιητικόν*، وهى صفة بمعنى فاعل. فنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لئلا تكيد ذات.

(٣) يجب أن نتنبه لقيمة قوله: « فى النفس »؛ فهو يدل، من جهة، على أن العقل بناحيته موجود فى النفس — فلامعنى إذن لاثارة مشكلة أنه إلا أنه أم لا. وهو يدل من جهة أخرى على أن التمييز إنما هو فى داخل النفس. ولما كانت النفس أوسع نطاقاً من العقل، ففعل فى هذا ما يأتى نوراً على طبيعة التقسيم التالى للعقل، ففعله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التى هى وسائل وقوى مساعدة لا بد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح، كما سبلى. ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلان، بل يقول: تميز فى النفس بين شيئين... الخ، وتسمية العقل المنفعل عقلاً هى تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركتة للعقل الحقيقى فى عملية التعقل.

(٤) هذا هو العقل بالقوة، وهو ما يقابل الطرف الأول فى المثال الذى يذكره أرسطو فى أول كلامه؛ وليس المقصود عقلاً مستقلاً، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشئ عن اتصال العقل بالبدن. ولما كانت النفس تشمل القوة السكرية وقوى غيرها تخدمها، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل اقساماً اعتبارياً، كما سنقول فيما بعد.

الأشياء<sup>(١)</sup>؛ [فهو] كوجود ما<sup>(٢)</sup>، شبيه بالنور: فالنور أيضاً، من وجه ما، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل. وهذا العقل<sup>(٣)</sup> مفارق<sup>(٤)</sup>، غير<sup>(٥)</sup>، منفعل<sup>(٥)</sup>، غير متمزج<sup>(٦)</sup>؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لا يستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة. وهذه العبارة لا توجد قط عند أرسطو، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسي — كما يقول المؤرخون. أما أرسطو فهو يقول: «الذى بفعله كل شيء»؛ فهو لا يستعمل التسمية المحددة التي تدل على المذهب الذى يريد البعض أن ينسبه اليه.

(٢) في اليونانية ὡς ἔστι τις (= كلك ما). وكلمة εἶς لها معانٍ 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 الشيء في حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة؛ أو الملكة أو المقدره الناتجة عن التجربة = والقصود، في أغلب الظن، هو حالة الوجود والملك المتعاقبة لحالة العدم والعوز، لالكون الشيء 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 بمعناه المطلق، يدل على ذلك ما نجد مثلاً في كتاب النفس ذاته: ص ٤١٣ بس ٢٤ فما بعده، ص ١٤٢٩ س ١٥ فما بعده، ص ٤٢٩ بس ٢٢ وما بعده.

(٤) كلفه χωριστός التى يستعملها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للفارقة؛ والمعنى الثانى هو القصود بلا شك، لأن عقل مادام في النفس — والكلام هنا عن العقل الذى في النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق، أعنى مستقلاً 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 يتعقل للمعقولات لا يتغير، ولا تفسد صورته، ولا يفقد طبيعته، بل هو يتقبل صور المعقولات مع بقاءه هو — وهذا، عند أرسطو، هو أيضاً شأن القوة الحاسة؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو؛ وهى تقبل صورة المحسوس. دون أن تستحيل طبيعتها أو تفسد.

(٦) ἀμιγής، ومعناها: غير متمزج، غير قابل للامتزاج بشيء آخر، خالص؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة في كتات النفس — مثلاً ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده)؛ أو أنه غير متمزج بمادة، وهذا ما يذهب اليه يحيى النجوى ومن تابعه، مثل القديس توما؛ فهم يعتبرون كلمة «مادة» مقدره بعد كلمة «غير متمزج»؛ أو أنه غير متمزج بالصور المعقولة التى يتقبلها، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ س ١١ وما يليه): «فلما كان العقل يتعقل الأشياء كلها، فلا بد =

بالفعل<sup>(١)</sup> ، ذلك أن الفاعل<sup>(٢)</sup> دائماً أشرف رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ<sup>(٣)</sup> أشرف من الهيولى .

والعلم بالشيء بالفعل هو عينُ الشيء<sup>(٤)</sup> ، أما العلم الذي بالقوة ، فهو أسبق [ من العلم بالفعل ] بالزمان في الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان<sup>(٥)</sup> . ولكن ليس الأمر أنه<sup>(٦)</sup> أحياناً يفكر وأحياناً لا يفكر . وهو متى

— أن يكون غير ممتزج ، لأنه لو امتزج بأحدها ، لما استطاع تعقُّل الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافاً للقوة الحاسة مثلاً — غير متّحد بالأعضاء البدنية ولا ممتزج 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 ممتزج بشيء آخر أياً كان .

(١) كلمة : « وهو » لا يقابلها لفظ يوناني ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطاً لها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هي : τῆ οὐσίᾳ ὧν 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 للسبب ، كما هي الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما أعقبت ، هو أن العقل موجود بذاته وفي حالة الفعل ، مستقلاً عن معقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا قارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هنا الاصطلاح الفني للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل اللغوي من فعل فَعَلَ وهو ποιοῦν ، 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 البادئ أو العلة الأربع عند أرسطو ) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الغائي أو الصوري أو كلاهما معاً .

(٤) تجد 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<sup>(١)</sup>، لم يكن إلا ما هو عليه في ذاته . وهذا هو وحدَه<sup>(٢)</sup> اللامات، الأبدى ؛  
ومع ذلك فنحن لا نذكر<sup>(٣)</sup> ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المنفعل<sup>(٤)</sup>  
فاسد ، وبدونه<sup>(٥)</sup> لا شيء يفكر<sup>(٦)</sup> .

وإذن فلا بد عند أرسطو — قياساً على ما في الطبيعة<sup>(٧)</sup> — 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) المقصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلاً كتاب

النفس ص ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقتنا التالى على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .

(٥) في الأصل : *καὶ ἀνευ τοῦτου* ، 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 تحتمل الوجوه الآتية : (١) وبدونه ( أى العقل المنفعل

المذكور قبل ذلك مباشرة ) لا يفكر العقل الفاعل شيئاً ، (٢) وبدونه ( أى العقل

المنفعل ) لا شيء يفكر . (٣) وبدونه ( أى العقل الفاعل ) لا يفكر العقل المنفعل شيئاً ،

(٤) وبدونه ( أى العقل الفاعل ) لا شيء يفكر ؛ (٥) وبدون ذلك ( هذا ) لا شيء

يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأولى ؛ لأن الفكر يشترط فيه انفعال في شيء قابل للافعال

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 لقوى النفسية المحردة —

راجع ما يلي ص 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 : ص ٤١٢ س ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب

س ١٠ فا بعده ، ص ٤١٥ ب س ٧ فا بعده — هي صورة الجسم الحى ومبدؤه وعلته ،

كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot في تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تميّزٌ يماثل التمايزَ بين مادة تصير كلَّ شيءٍ في داخل النوع وبين علة أو فاعل يحدث كلَّ شيءٍ ، يعني أن في النفس الإنسانية عقلاً ، هو قوةٌ ، أي قابلٌ لأن يصير جميعَ المعقولات ، وعقلاً هو علةٌ فاعلةٌ ، تُحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولاتٍ بالفعل ، بعد أن كانت معقولاتٍ بالقوة ، كما يكشف النورُ الألوانَ فيجعلها ألواناً بالفعل بعد أن كانت ألواناً بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظرياً ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياءَ ، فلا بد أن تكون في ذلك ناحيةً فاعلةً . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري ، قياساً على حال الطبيعة ، وجرياً — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالخرج 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 يجب 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 أكان شيئاً طبيعياً أو صناعياً ، لا بد من تمييز : (١) « ما منه الشيء » — أي مادته ، (٢) المبدأ الفاعل ، الذي هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأً 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 للعريثات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة (أي بالقوة) محضة ، لا يستطيع بذاته أن يتعقل شيئاً ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملازمة للاحساس والتخيل ؛ فلا بد أن تستخلص منهما ، وهذه هي مهمة العقل الفاعل في النفس . ونستطيع أن نضيف إلى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بمجال الإحساس والتخيل ، وهو المجال الذي لا بد أن يعمل العقل فيه بالتجريد ، حتى يستخلص منه السكالي ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلّي الذي في النفس لا بالجزئي المحسوس (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء يفعل تحت تأثير ما مماثله (كتاب النفس مثلاً ص 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 يلطف 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 عقلان حقيقة ، 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<sup>(١)</sup> — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو الخيِّلة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم<sup>(٢)</sup> — بعقل نظري وعقل عملي لكل منهما مبادئه وغاياته ، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنساني ، فهل معنى ذلك وجود عقليْن متمايزين حقيقة؟ وكيف 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) فما بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٣ م خصوصاً فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والفعال للعقل يجب أن يكونا متمايزين متغايرين في النوع . وليس في هذا ما يهدم رأينا الأساسي 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 المايش المتقدم . والعقل الحقيقي أيضاً صورة أو مبدأ ؛ فالانفاق في الجنس موجود ، والاختلاف في النوع موجود أيضاً . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فان ، 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 ترك باب البحث فيها مفتوحاً . على أنه لو كانت النفس على اختلاف نواحيها خالدة فهي لا تخلد كتنفس بل كصورة .

(١) مثل : أمستوريوس 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 حالته 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 يوحّد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصوّر أن يعدّد 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 إما 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 جوهرأً متحققاً بالفعل ، عقل بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه



لا العقل، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسُّ أيضاً ، قبل إدراكه للمحسوس حسُّ بالفعل . وهذا ثابت في مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل في الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانب منفعل 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 أفعال للإنسان المحسوس<sup>(١)</sup> ، لهذا الإنسان المشاهد المركب من عقل وبدن ، ها وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتها ، إذا انحلت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل في النفس الإنسانية التي هي « كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، لجسم عضوي » أو « كمال أول لجسم طبيعي عضوي »<sup>(٢)</sup> : فهو يكون فاعلا بالذات منفعلا 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 و بعد مفارقتها له . ويعرّز هذا الرأي قول أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ماهو عليه في ذاته »<sup>(٣)</sup> . فكان الجانب الإنفعالي 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 تمثيلا للمادة — فلاشك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك<sup>(٤)</sup> ؛ فهو تقبل العقل للمعقولات . وكما أن الحاس والمحسوس شيء

(١) انظر مثلا كتاب النفس ص ٤٠٣ ا س ٥ — ١٠ و س ١٥ فما بعده ، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده ، ص ٢٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٢ ا س ٢٧ و س ٤١٢ ب س ٤ — ٥ . قارن التعريفات التي يذكرها السكندى للنفس في رسالة الحدود ، ص ١٦٥ مما تقدم ، حيث تجرد تعريفاً ثالثاً وتجد الاصطلاح العربي في عصر السكندى .

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

(٤) يقول أرسطو ( ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠ ) إن انفعال الفكر ، إذ يفكر ، لا يزيد على انفعال المعاري ، إذ يفشى البناء .

واحد ، فكذلك العقل والمعقول شيء واحد<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، بمعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقل ولا فكر<sup>(٢)</sup> .

أما تمييز أرسطو بين العقليين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعل أشرف من المنفعل ، فلا يكفي دليلاً على وجود عقليين 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 أبدى ، غير منفعل ، غير مادي ، غير ممزج<sup>(٣)</sup> 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 ٣ - ٤ ، ٤٣١ ب ص ٧١ ، ص ٣٦ فما بعده .

(٢) انظر المعاني الأخرى الممكنة ، ص ٣٣٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ س ١٠ فما بعده ، ص ٤٢٩ ب ص ١ وما يليه .

تمييزي يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعله ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننتهي 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<sup>(١)</sup> بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يكتب 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<sup>(٢)</sup> ) ، 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 »<sup>(٣)</sup> .

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 مالكا لها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بال *ἐπέε* أي حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ٤٣٠ س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة *ἐνεργεῖν* ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ ب س ٥ — ١٠ ؛ وربما يجحد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهي أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولى . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك العقول هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقلها في علاقتها 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 تعقل العقل لمعولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمعولات <sup>(١)</sup> .

Consists in  
the  
state of  
the  
mind  
takes shape  
in the manner

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدها عند الفارابي <sup>(٢)</sup> .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر <sup>(٣)</sup> ، مميّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« . . . . . » نقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً ما عالم ، على النحو الذي نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ، ومن يملك 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 <sup>(٤)</sup> 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 . فكلما الأوّلين 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 لكتاب النفس ط باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ما تقدم من ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس من ١٤١٧ س ٢١ — ٤١٧ ب س ١ فما بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاده) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — يعنى بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لكل فرد من أفرادها وكذلك استعدادها بحيث يكون قادراً على تعقل العلم .

من ضدها [إلى ضدها] <sup>(١)</sup> ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [بمجرد 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) <sup>(٢)</sup> .

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 بصير ، عند تعيُّنه ، في حالته ما هو بالفعل في المرتبة الدنيا ؛ وفي مرتبة تالية يتمّ التعيُّن 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  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta$  ، 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 <sup>(٣)</sup> إن حالة الفعل لها معنيان : هي تكون كالعالم أو كالنظر العقلي <sup>(٤)</sup> ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة في النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأي الخاطئ إلى الرأي الصواب ، وهذا هو التغير الذي يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نمواً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران في المعرفة يصير من يملك المعرفة ، عالماً بالفعل » .

(٣) ص ١٤١٢ س ٩ وما بعده و ص ٢٠ — ٢٥

(٤)  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$  معناها العلم أو المعرفة ؛ أما كلمة  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$  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<sup>(١)</sup> .

وبعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الكندي بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذى يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

اتبيننا من الكلام عن مذهب أرسطو في الموضوع الذى نحن بصدده ، وإنما دعانا إلى الإطالة في ذلك إيجازُ جيلسون — وخصوصاً ناجي — وعدم استقصائه للسؤال ، 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 للسؤال احتمالات أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأى 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 رأى جيلسون ، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضى الخيالى الذى 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 أى حال ، ليست في العلم والتحقيق العلمى 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 <sup>(١)</sup> ، ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ،  
لكن بشروح سنبلقيوس أو ثامسطيوس <sup>(٢)</sup> لا بشرح الإسكندر ، وعرفوا كتباً  
في النفس أو في العقل والمعقول لثاوفرسطس وفورفيروس وثامسطيوس ولآخرين  
غيرهم <sup>(٣)</sup> ؛ فلا مبرر لتقصر كل شأن في معرفة رأي الكندي على الإسكندر وحده .

\*\*\*

والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها هي 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 ومنافع بما  
فيها . وإذا كان الكندي يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم  
الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتمس 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 .

فلننظر 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 الذى 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 الذى لا شك فيه أن عند أرسطو أيضاً عقلاً بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضاً ، الذى هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأحرى ما يقصده الكندي هو هذا العقل الذى يعرفه الفارابى أيضاً عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادئ كلها... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »<sup>(١)</sup> ، وإنه هو الذى يتكلم عنه أرسطو فى 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 ، فى أغلب الظن ، أول ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفى مقابلة العقول الأخرى المعلولة ، التى هى عقول ثوانٍ — على معنى صفتها ومرتبته الوجودية — مجردة عن المادة ، ولا تتمثل فى الوهم فى صورة حسية ، أو ليس لها — فى ذاتها — قوة الخيالة .

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 المعقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التى لكل كائن حى ، بل هو آت فى 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 فى هذا ؛ فهو مستفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أولُ لكلمة « المستفاد » عند الكندي . ولو أننا

(١) رسالة العقل للفارابى ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٤٨ .



بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندي ، فر بما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة المعقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنترعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندي : « فهذه الصورة <sup>(١)</sup> التى لا هيولى لها ولا فطاسيا <sup>(٢)</sup> 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 <sup>(٣)</sup> ، ولاحظ 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 أساميتها 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 الجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية المنجبة — وهذا هو رأى الكندي فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة المنجبة .

(٣) وهو معذور ، فاعل الترجمة اللاتينية مسئولة 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 رأى 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  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\sigma$  ، 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

وللنفس ، بحسب كلام الكندي ، أن تستعمل هذا العقل وأن تُظهره 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 بمتبهي الوضوح عن رأى أرسطو ؛ وإذا كان العقل الذي هو امتلاك للمعقولات دون استعمالها « قُنْيَةٌ » ساكنة في النفس ، فإن « العقل الظاهر » استعمال لهذه القنية ؛ 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 يعدد 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 ردّه على نحو أوثق إلى أرسطو ، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أماننا ، وذلك دون تكلف في فرض الفروض ، كما فعل ناجي أو جيلسون .

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقرب إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية ، وأدنى إلى فهمها فهما صحيحاً يدل على إعمال العقل ، ويزيده قيمة وضع الأسماء الملائمة . ولا نجد ، في هذه المسألة التي نحن بصددتها ، 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 مُترجمت إلى اللاتينية مرتين<sup>(١)</sup> :  
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 جهل 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 .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

## رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق السكندى ✓

في العقل<sup>(١)</sup>

فَهَمَّكَ اللَّهُ النَّافِعَاتِ ، وَأَسْعَدَكَ فِي دَارِ الْحَيَاةِ وَدَارِ الْمَمَاتِ !<sup>(٢)</sup> فَهَمَّتْ الَّذِي  
سَأَلْتَ مِنْ رَسْمٍ قَوْلٍ فِي الْعَقْلِ ، مَوْجِزٍ خَبْرِي ، عَلَى رَأْيِ الْمُحْمُودِينَ مِنْ قَدَمَاءِ  
الْيُونَانِيِّينَ ؛ وَمِنْ أَحْمَدِمْ<sup>(٣)</sup> أَرْسَطَالِسَ<sup>(٤)</sup> وَمَعْلَمِهِ فَلَاطِنَ<sup>(٥)</sup> الْحَكِيمِ ، إِذْ كَانَ  
حَاصِلُ قَوْلِ أَفَلَاطِنَ<sup>(٦)</sup> فِي ذَلِكَ قَوْلَ تَلْمِيذِهِ أَرْسَطَالِسَ<sup>(٧)</sup> ؛ فَلْتَقَبَّلْ فِي ذَلِكَ عَلَى  
السَّبِيلِ الْخَبْرِي ، فَتَقُولُ : إِنْ رَأَى أَرْسَطَطَالِيسَ فِي الْعَقْلِ<sup>(٨)</sup> أَنْ الْعَقْلَ عَلَى أَنْوَاعٍ  
أَرْبَعَةٍ : الْأُولَى مِنْهَا الْعَقْلَ الَّذِي بِالْفِعْلِ أَبْدَأُ<sup>(٩)</sup> ؛ وَالثَّانِي الْعَقْلَ الَّذِي بِالْقُوَّةِ ، وَهُوَ  
لِلنَّفْسِ<sup>(١٠)</sup> ؛ وَالثَّلَاثَ الْعَقْلَ الَّذِي خَرَجَ فِي النَّفْسِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ ؛ وَالرَّابِعَ

(١) في إحدى الترجمتين ، وهي التي ترجع إلى يوحنا الأسباني : كتاب السكندى في العقل  
[ والمعقول ] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أيٍّ من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... إلى قوله : ومن أحمدم ، لا توجد في أيٍّ 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 : فلنقل في ذلك ... إلى كلمة : في العقل ، لا توجد في أيٍّ من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضا في ترجمة يوحنا ؛ أما في ترجمة جيرارد فتجد بدلا من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : prima quarum est instrumentum omnium ratorum et ratorum .

أي : « أولها أداة جميع المعقولات والمعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يقصد بها « علة »

أو « أول » بدليل ما نجد في السلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نجد في الترجمتين : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

العقل الذى نسميه الثانى (١) . وهو (٢) يمثل (٣) العقل بالحس لقرب الحس من الحى (٤) وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول (٥) إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهولانية (٦) ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيوولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها (٧) ؛ فالصورة التى فى الهيوولى 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 باشرتها (٩) النفس صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصير فى النفس كالشئ فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم (١٠) ، لأن النفس

(١) غير منقوطة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمة الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا المقدم 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 : فان أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمة نجد بدلا من كلمة الهولانية عبارة : ذات الهيوولى : *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 *adquiri* ( يحصل على ، يكتسب ) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة *adquiri* ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ *sicut similitudo in corpore* ( أى : كشيء الشئ [ المثال أو الصورة ] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ *sicut caelatura in corpore* ، كالقش فى الجسم ) .

ليست بجسم ولا متجزئة<sup>(١)</sup>؛ فهي في النفس والنفس شيء واحد ، لا غير  
ولا غيرية لغيرية المحمولات<sup>(٢)</sup> .

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هي شيئاً<sup>(٣)</sup> غير النفس<sup>(٤)</sup> ؛ ولا هي في  
النفس كالعضو في الجسم ، بل هي النفس ، وهي الحاس<sup>(٥)</sup> .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير أو غيرية<sup>(٦)</sup> ؛ فاذن المحسوس  
في النفس هو الحاس .

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن<sup>(٧)</sup> من جهة الهيولى  
المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل<sup>(٨)</sup> العقل ؛ فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعنى 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 بتاير المحمولات )  
والترجمان غير دقيقين ولا تبيينان المعنى ؛ فإن السكندى يريد أن يقول إن الصورة ، في النفس ،  
هي والنفس شيء واحد ، لا تتفايران تفائراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود  
بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطوقية ، 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 غير منقوطة ؛ وفي ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها : يمثّل ، معتبراً أن الضمير  
فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمته العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما في ترجمة  
جيرارد فنجدده يقرأ الكلمة : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ما ترجمته العربية : وكذلك يمثل العقل  
في النفس

التي لا هيولى لها ولا فنطاسياً<sup>(١)</sup> ، [و] <sup>(٢)</sup> 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 فنطاسياً هي العقل المستفاد<sup>(٣)</sup> للنفس من العقل الأول ، الذي<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> ؛ فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل<sup>(٦)</sup> ؛ فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا بشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل<sup>(٧)</sup> ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة<sup>(٨)</sup> ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغير ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعقولة . فإذن 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 ، ولكن زدها لوجودها في الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .  
 (٣) *intellectus adeptus* عند يوحنا و: *ratio adquisita* عند جيرارد . وتجد كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب السكندى في الفلاسفة الأولى ص ١٥٥ مما تقدم .  
 (٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص 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 الاول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الاصل العربى 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 <sup>(١)</sup> شيئاً <sup>(٢)</sup> أحداً <sup>(٣)</sup>؛ [ فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد ] <sup>(٤)</sup>؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد؛ وهذا <sup>(٥)</sup> في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً <sup>(٦)</sup>، فإذن العقل إما علة وأول <sup>(٧)</sup> لجميع المعقولات والمعقول الثواني <sup>(٨)</sup>؛ وإما ثان <sup>(٩)</sup>، وهو بالقوة للنفس، ما لم تكن <sup>(١٠)</sup> النفس عاقلة بالفعل؛ والثالث هو الذي بالفعل

(١) في الأصل: وعاقله، ويقابل هذه الكلمة في الترجمة السكلمة اللاتينية *rationatum* أو *intellectum*، ومعناها معقول؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب.

(٢)، (٣) في الأصل: شيء أحد.

(٤) ما بين هذين القوسين المضعفين موجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى مكانه والتصریح 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 فالمعنى لا يزال غامضاً. على أننا نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة: *ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea. in sensato plurimum et fortior 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، هو 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 يجسّم لعبارة قيمة خاصة. ولعله 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 تشرح الترجمتان مطابقتين للأصل العربي.

(٧) يقابل كلمتي « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد، الكلمة اللاتينية *instrumentum* أي الآلة 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 تنصر، أي ما لم تنصّر النفس عاقلة بالفعل.

للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعمالته ، وأظهرته لوجود غيرها منها<sup>(١)</sup> ، كالكتابة في الكاتب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل<sup>(٢)</sup> .

فاذن الفصل بين الثالث والرابع<sup>(٣)</sup> أن الثالث قُسيمة للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ<sup>(٤)</sup> قنيتها ، ولها [ أن ]<sup>(٥)</sup> تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعمالته النفس ؛ فاذن 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 ]<sup>(٦)</sup> في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف<sup>(٧)</sup> ، فكُنْ به سعيداً !

تمت الرسالة والحمد لله<sup>(٨)</sup>

- (١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio :  
ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده 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 مثلا : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .  
(٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [ مأخوذ ] من الثالث والرابع ، ثم يسر الكلام عن العقليين الأخيرين دون خلاف مع الأصل العربي .  
(٤) في الأصل : مبتدى .  
(٥) هذه الكلمة في هامش الأصل ، بإشارة لموضعها .  
(٦) ما بين هذين القوسين 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 الكندي عن آراء الأولين في العقن ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندي الفيلسوف في العقل [ والمعقول ] . على أن في أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فيما بينهما ، فروقا طفيفة ؛ وترجمة يوحنا أكثر اتفاقا 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 للغارابي بيانه لأغراض أرسطو في كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً<sup>(١)</sup> ، فإن في رسالة الكندي هذه بياناً لكتب أرسطو على حسب « عدتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل في بعض الأحيان .

وتُسبِن 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 الأوروبيين ، وهو أن العرب في أول الأمر اعتمدوا على كتب منجولة على أرسطو ، ذلك أن الكندي لا يذكر لأرسطو هذه الكتب<sup>(٢)</sup> ؛ وهي أخيراً تدل على شأن أرسطو في تفلسف العرب بوجه عام .

(١) انظر مثلاً تنمة صوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ م ٤٢ ؛ طبقات الأطباء .

ج ٢ م ٣ - ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعم الحصى ويقال إن الكندي فسّره أو أصلح ترجمته ( راجع الفهرست لابن النديم م ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبمخاض الكندي للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق - مجلة كلية الآداب ، مجلد ( عدد ٢ سنة ١٩٣٣ م ١٢٧ ) ، فالكندي لا يذكر عنه شيئاً ، ولا نجد بين أعمال الكندي الفلسفية لاعتد 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 حداق المترجمين . راجع المقدمة .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها في إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل 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 أول 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 يعوزه علم 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 أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ  
بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » . . . الآيات إلى قوله : « كُنْ فَيَكُونُ » ( آخر سورة يس ٣٦ يس )  
ويفسر فيلسوف العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال  
من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن في ذلك العهد ؛ والسكندى يتعجب من إحكام  
الأصول التي تتضمنها الآيات ، وهي :

١ - جمع ما تفرق من البدن بالبلى أسهل في العادة من إبداعه بعد أن  
لم يكن ؛ أما عند الله فليس شيء أشقّ وشيء أيسر ، لأن الله القدرة المطلقة على  
الإبداع 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  
الأرمة أيسر أمراً .

٣ - وجود الشيء الكبير الهائل من نقيضه العدمي حاصل ، وهو  
السموات والأرض ؛ فنشر 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 السكندى تبين نوع الخلق الإلهي  
وأنه ليس في زمان ولا من مادة ، خلافاً لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان  
للفعل ، وهذا - في رأي السكندى - هو مضمون : « إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ،  
أن يقول له : « كُنْ ! فَيَكُونُ » ؛ فأنه يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد <sup>(١)</sup>

(١) في هذا كله تأييد لصحة ما يقوله ساعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢)  
من أن السكندى ألف كتاباً في التوحيد اسمه « فم (٩) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث  
العالم كان في غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندي يتنبه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعلوم ، 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 أبياتاً 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 الفيلسوف المفكر ، بجهد الخيلة 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 ) منتهياً 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 أرسطوفى 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 .

بلى هذا ذكر الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن السكتب الطبيعية على تنوعها وعن السكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهي الرسالة .  
وهذا نصّها :

بسم الله الرحمن الرحيم  
وحسبنا الله ونعم المعين

## رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووفقتك لدرك الحق واستعملك لما يوجب الحق !  
سألت - أسعدك الله بمطوباتك ، فصبرها فيما يقرب منه ، ويباعد عن الجهل  
[به] <sup>(١)</sup> ، ويُسكسب إنارة الحق ! - أن أبتك بكتب أرسطاطاليس <sup>(٢)</sup> اليوناني  
الذي <sup>(٣)</sup> تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، التي <sup>(٤)</sup> لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة  
واقتناؤها <sup>(٥)</sup> وتثبيتها <sup>(٦)</sup> ، عنها ، وأغراضه <sup>(٧)</sup> فيها بالقول المجمل الوجيز .  
ولعمري أن فيما سألت من ذلك اعظيما من المعينات على درك الفلسفة ، لما  
في تبدين ذلك من الزيادة في تعشيق <sup>(٨)</sup> الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة  
مخايل <sup>(٩)</sup> مساقط الحق وانتجاع الحجي من الفعل <sup>(١٠)</sup> ، لما في كشف ذلك من  
وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قدمنا ذكرها ،  
وحسبها دركها باستطرافها <sup>(١١)</sup> وما <sup>(١٢)</sup> يمد <sup>(١٣)</sup> لها تبين ذلك من الصبر على الدؤوب <sup>(١٤)</sup>

(١) غير موجودة في الأصل .

(٢) ، (٣) هكذا الأصل .

(٤) تعود على السكتب

(٥) في الأصل : واقتناؤها

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة - ومعنى تثبيتها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها

واقامة الحججة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضا عندهم .

(٧) معطوفة على بكتب فيما تقدم .

(٨) هكذا في الأصل ، وهي صيغة غير مألوفة ؛ فاعلها : تعشيق .

(٩) شام بشير نظر ينظر ؛ والمخيلة الظن ، من خال يخيل مخيلة ، وهي أيضا السحابة ،

يخالها الإنسان ما طرة لرعددها وبرقها .

(١٠) غير واضحة تماما في الأصل .

(١١) طرق الكاهن ضرب بالحصي وخلط الفطن بالصوف إذا تكهن ؛ واستطرق

الرجل بين الصوف ذهب بينها ، واستطرق الإنسان الشيء اتخذ طريقا .

(١٢) هكذا في الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .

(١٣) دال هذه الكلمة كالتاء ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأبا ودؤوبا جد وتعب .

في قطع مسافاتها واستضلاع<sup>(١)</sup> تحمل ثقل الموت فيما أقول<sup>(٢)</sup> على بلوغ المطلوب منها الذي لا يقاس إلا بقطعها ، وسما<sup>(٣)</sup> إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيلٌ جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قبيلتها ، وعون على تداول ما يليه<sup>(٤)</sup> من مقصودها ، وتسهيل لما بقي من مستوعراته ، ومذلق<sup>(٥)</sup> للحركة التي هي غرضه . فرسمتُ لك من ذلك ما هو بالغٌ مرادك من مسألتك<sup>(٦)</sup> وبعض ما هو زائد في تحديد بصر<sup>(٧)</sup> عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا غيرها — فإن كلَّ مُرادٍ إنما يُراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — وبقدر ما هو كافٍ في مسألتك ، وباللَّهِ توبيقنا ، وعاليه توكلنا ، وهو حسبنا في جميع أمورنا

مكتبُ أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استطرادها على الولاء<sup>(٨)</sup> ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفاً ، بعد علم الرياضات<sup>(٩)</sup> هي<sup>(١٠)</sup> أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات ؛

وأما النوع الثاني فالطبيعيات ؛

وأما النوع الثالث ففما كان مستغنيا عن الطبيعة ، قائماً بذاته غير محتاج إلى

(١) ضلع الرجل ضلعة صار قويا شديدا الأضلاع ، فهو ضلج والمضطلع بالأمر هو القوى عليه . ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع ، ولكن معناها النهوض بالشيء أو تحمله ، وطريقة تعبير السكندى من استعمال الأضافة 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 مثلا ص ١٠٢) وتركت الزيادة هنا ؛ فلملها صحبة أيضا ، خلافا للشهور .

(٤) في الأصل : على ما يناول ما نلته ؛ دون تنقيط إلا تقطين فوق الحرف الذي قبل الأخير من الكلمة الأخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر : على تناول ما نلته .

(٥) لسان ذليق وذليق أي فصيح ، وسكين ذليق أي حاد ؛ وذليق السكين حده .

(٦) في الأصل مسيلتك — دون نقط للياء .

(٧) في الأصل بصو ، وهو خطأ قطعاً . وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة .

(٨) في الأصل الولي ، وفي اللغة جاء القوم ولاء وعلى ولاء ، أي جاءوا منتابحين .

(٩) هكذا في الأصل : وقد أقيمتها . (١٠) في الأصل : وهي



الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة ؛  
وأما النوع الرابع فمما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة .  
فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منها المسمى قاطوغورياس<sup>(١)</sup> ، وهو على المقولات ، أعنى الحامل  
والحمول ؛ والحامل هو ما يُسمى جوهرًا ، والحمول هو ما سُمي عرضًا محمولًا  
في الجوهر غير معط<sup>(٢)</sup> له اسمه ولا حده —

إذ الحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطى الحامل له اسمه وحده ، كالخى  
المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حيًّا<sup>(٣)</sup> ويُحدِّد بحده 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<sup>(٤)</sup> ، 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 وحدها .

(١) هكذا فى الأصل : وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هى ، محافظة على ما يجوز أن يكون  
هو الصيغة الأولى للاصطلاحات والكلمات المعربة ؛ لأن الصيغة الجارية هى : قاطيغورياس .  
وفى اللغة اليونانية كلمة κατηγορία ( تنطق : كاتيغوريا ) بمعنى الاتهام أو التعريف  
والكشف والتعبير أو الصفة التى تقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص ، وهى  
من فعل بهذه المعانى . وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حشد كبير . أما السين  
الذى فى الكلمة المعربة 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 كاتيغوراي — فالغالب أن الاسم العربى تعريب  
للجمع اليونانى ... راجع صورة لمخطوط منطق أرسطو المحفوظ فى مكتبة الجامعة .

(٢) فى الأصل : محمول ، معطى (٣) فى الأصل : حى .

(٤) فى الأصل : عليها شبيه هذا البياض ... الخ ، وقد أصلحنا النص بما يقتضيه التقابل

فى العبارة .

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كاليباض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ واليباض 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] <sup>(١)</sup> الجواهر، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نصبة الشيء <sup>(٢)</sup> .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس <sup>(٣)</sup> ، 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) النصب بضم النون والصاد معا أو فتحة معا ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشيء المنصوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنصبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية المرفوعة 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 *κεισθαι* اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسطاليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على تواليها فى هذا النم ، هى : الجوهر : *οὐσία* ، الكم : *ποσόν* ، التكيف : *ποιόν* ، الإضافة : *πρός τι* ، الأين : *πού* ، متى : *ποτέ* ، يفعل ( الفعل ) : *ποιεῖν* ، يتفعل ( الافعال ) : *πάσχειν* ، له ( = أن يكون له = الملك ) : *ἔχειν* ، الوضع : *κεισθαι* .

(٣) وباليونانية *περί ἑρμηνείας* ( تنطق : *پيريهرمينياس* ، ولكنها تكتب فى العربية على أسماء 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<sup>(١)</sup> [الأولى]<sup>(٢)</sup> ومعناه: العكس من الرأس<sup>(٣)</sup>.

وأما الرابع من المنطقيات فالسمى أنالوطيقى الثانية ، وهي الخصوص باسم أفوذقطقيا<sup>(٤)</sup> ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوييقا<sup>(٥)</sup> ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا<sup>(٦)</sup> ، 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 التعليل 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 ، فعمل فيما تقدم ما يليق بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة ἀποδεικτική ( صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكتيكي ) معناها : برهاني أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال الكندي لكلمة الإيضاح في مقابل الكلمة اليونانية معناها على معرفة الاصطلاح الفلسفي القديم عند العرب .

(٥) كلمة τοπική ( صفة مفرد مؤنث — وتنطق توييكي ) معناها : مكاني . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التي يمكن منها اتخاذ قضايا تصلح أساسا 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 τὰ τοπικά ( = تاتوييكا = المكانيات = المواضع الجدلية ) هي اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو (٦) أصل : وهو

(٧) كلمة σοφιστής معناها الأول هو الرجل النابغ المتنازع ، ثم معلم الحكمة أو الحكيم . ولكن لما انحرف مغلو الحكمة في عصر سقراط إلى المبالغة في تعليم الفصاحة والخطابة والجدل الكلامي بقصد الوصول إلى إثبات القضية وتقيضها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المغالط المتحادع الذي يزعج القدرة على إثبات كل شيء وعلى إبطال كل شيء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة σοφιστικός أي المغالط المتحادع = السوفسطائي . أما كلمة ἡ σοφιστική ( هي سوفستيكي ) — على تقدير كلمة τέχνη بين أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المغالطة ، يعنى السفسطة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي<sup>(١)</sup> المتحكم<sup>(٢)</sup> .

وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغى<sup>(٣)</sup> .

وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعرى<sup>(٤)</sup> .  
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<sup>(٥)</sup> ، الثاني كتاب السماء ، الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو الموسوم بالعلوى وبالقول على النهايات أى التي تتلاطم<sup>(٦)</sup> ؛ 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 والحسوس ، 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<sup>(٧)</sup> بما بعد الطبيعيات .

(١) في الأصل : السوفسطائيين .

(٢) ان ترجمة السكندى أو من اعتمد عليه السكندى لا تدل هنا على دقة في الترجمة .

(٣) ῥητορικὴ (τέχνη) ἢ = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ποιητικὴ ἢ = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعي أو سمع السكيان ، 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 ، واماله يقصد أكر العناصر التي تحيط

بالارض متتالية متباعدة فيما بينها — كما تجد ذلك في رسائل أخرى للسكندى مثل رسالته في

العلقة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) في الأصل : الرسوم .

وبعد هذه جميعا فإنه وضع كتابا ، هي ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بتة ؛ هي ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها<sup>(١)</sup> ، وهي كتبه في الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحد بها ، التي هي غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه ومُكسبته<sup>(٢)</sup> صلاح الحال في دار منقلبته التي لا عوض منها ولا تعديل لتفعلها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس<sup>(٣)</sup> ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا<sup>(٤)</sup> .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [ و ] شبيه بمعاني كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه<sup>(٥)</sup> .

وله غير هذه الثلاث المقالات<sup>(٦)</sup> كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية ورسائل في أشياء شتى جزئية<sup>(٧)</sup> أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات<sup>(٨)</sup> التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف<sup>(٩)</sup> ، 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 أويديموس وهو سبع مقالات .

(٦) في الاصل : الثلث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أي شيء تعود هذه العبارة فاعلمها 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 هقط .

(٨) هكذا في الاصل . (٩) أنظر ما يلي ص ٣٧٧ .

هذه<sup>(١)</sup> دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه فيها مُكسبه شيئا إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كتبها وتحصيله<sup>(٢)</sup> فليس بوجود ، إن عدم علم الرياضات ، ألبته .

والرياضات التي أعنى [هي] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذي هو علم هيئة<sup>(٣)</sup> الكل<sup>(٤)</sup> وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض في ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع<sup>(٥)</sup> ارتفعت المعدودات .

وبين أن [أول] <sup>(٦)</sup> جميع المعلومات عند من بحث<sup>(٧)</sup> الأشياء التي قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر<sup>(٨)</sup> الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما] <sup>(٩)</sup> بمثل ولا مثل — التي هي خاصة الكمية ، وإما بشبيه<sup>(١٠)</sup> ولا شبيهه — التي هي خاصة الكيفية<sup>(١١)</sup> .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، وإما الموجود مع طينة ؛

(١) يقصد كتب أرسطو التي تقدم إحصاؤها .

(٢) يعني تحصيل علمها . (٣) في الاصل : هيئة

(٤) يعني العالم في جملته 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) لا شك أن هذه الكلمة سقطت من الناسخ .

(٧) غير منقوطة في الاصل .

(٨) في الاصل : الجوهر — ولا بد من تصحيحها طبقا للمعنى وللإسلام التالي .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل في العبارة .

(١٠) في الاصل : شبيهه — وقد صححناها تشبيها مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية في « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » ،

ص ١٦٧ مما تقدم .

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوّة والأبنيّة<sup>(١)</sup> من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة في وصفها<sup>(٢)</sup> .

فأما الموجود مع طينة فإنه<sup>(٣)</sup> تركيب كمّ مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كمّ مع جوهر فكأن وأين ، [ فإن ]<sup>(٤)</sup> فيها قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [ وكذلك كأن ومتى ]<sup>(٥)</sup> ، فإن فيها قوة زمان مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفععل<sup>(٦)</sup> ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكلمنفل ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فملك<sup>(٧)</sup> ، فإن فيها قوة جوهر هو الملك وجوهر هو الملك ؛ ووضع<sup>(٨)</sup> فإن فيها قوة جوهر على جوهر ، أى موضوع على

(١) في الاصل : الاسم والاسم . (٢) في الاصل : وصفها .

(٣) في الاصل : فانها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الاشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالي .

(٥) يوجد في الاصل في محل ما زدناه بين القوسين المضلعين لإكمال التقابل ، كلمة واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لا ترجع أنها نقطة ، وقاء (أوقاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبقى — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لأن بقى تشمل وجود الشيء واستمراره في الزمان — لكن هذا فيه شيء من التشكك . على أن هذه القراءة ربما كانت تقضى منا إصلاحا في الجملة السابقة . ولكن عبارة : « فكأن وأين » واضحة تماما وإن كان يقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فمكان » أو « فكمكان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشيء وتمكنه في مكان ، ويؤيد هذا رأى الكندي في أن كون الجسم وتمكنه في مكان متلازمان — راجع كتاب في الفلسفة الأولى ورسالة في تنهاى 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 وضْعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفى هو الجوهر<sup>(١)</sup> ، والكمية ،  
والكيفية ، والجوهر الأول — أعنى 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  
الحقى التام من علم الفلسفة [ هو ] علم الجوهر ؛ والجواهر الثواني هى التى لا زوال  
لعلمها ، ثبات معلومها وبعده من التبدل والسيلان<sup>(٢)</sup> ، فانما يتطرق إليها بعلم  
الجوهر الأول .

فاما العلم الحسى فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاً غير منقطع  
ولا نافذ<sup>(٣)</sup> إلا بنفاده الذى هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس  
فى كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهياً<sup>(٤)</sup> ، فإن بالإمكان أن يُزاد  
على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزايد بلا نهاية فى التزايد . لا فى عدد الأشخاص  
أو عدد تضاعيف التزايد<sup>(٥)</sup> ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فإن عدم عدم  
— كما ذكرنا — علم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى<sup>(٦)</sup> والثواني  
فلم يُطمع له فى علم شئ ، بته من العلوم الإنسانية التى بطالس وتكلف البشر وحيلهم  
المقصودة المرتبة<sup>(٧)</sup> عن مرتبة العلم الإلهى بلا طلب ولا تكلف ولا بجيلة بشرية<sup>(٨)</sup>  
ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها<sup>(٩)</sup> الله ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليونانى فى العبارة

المشهور عن هيرقليط ( πάντα ρεῖ ) أى كل شئ يسيل أو يجرى — يعنى يتغير ) مقابلة حرفية

(٣) فى الأصل : نفاد . (٤) فى الأصل : متناهى .

(٥) فى الأصل : التزايد . (٦) فى الأصل : الجوهر الأولى .

(٧) هكذا النسخ فى الأصل — وبدواً أن كلاماً قد سقط ، فيه تصريح بطرفى المقارنة :

العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم نرد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقارىء ،

لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالى .

(٨) فى الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : خصه — ليعود

الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقاً مع الكلام التالى .



كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكشّف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات <sup>(١)</sup> والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإهامه 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 <sup>(٢)</sup> ، من علم الجواهر الثواني الخفية <sup>(٣)</sup> وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذي <sup>(٤)</sup> ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا بشيء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما يحجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وحسبها ، تخضع له بالطاعة والانتقاد وتنعقد مسطرّها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية ، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته <sup>(٥)</sup> علمها ، لطول الدروب في البحث والتروض ، ما نجده أني يمثّلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [ الله ] <sup>(٦)</sup> إذ هو بكل شيء عليم لأولية له ولا تقضياً <sup>(٧)</sup> ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول <sup>(٨)</sup> له ، وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قُصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « من يحيي العظام ، وهي رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة <sup>(٩)</sup> ؛ فأوحى إليه الواحد الحق ، جل ثناؤه : « قُلْ يحييها الذي

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضاً قراءتها : الحفية — 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 ، وهُوَ بكل خلقٍ عليم — إلى قوله : « كن فيكون »<sup>(١)</sup> .  
 فأى دليل في العقول البيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن  
 لم تكن ، فممكنٌ ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت رمياً ، أن تكون<sup>(٢)</sup>  
 أيضاً؟! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس<sup>(٣)</sup> ومن إبداعه<sup>(٤)</sup>؛ فأما عند بارئهم  
 فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت<sup>(٥)</sup> ممكنٌ أن تثنىء ما  
 أدت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجودٌ للحس ، فضلاً عن العقل ؛ فإن السائل  
 عن هذه المسئلة الكافر بقدرته الله ، جل وتعالى ، مقرٌّ أنه كان بعد أن لم يكن .  
 وعظمه لم يكن هو معدوم<sup>(٦)</sup> ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [ بعد أن ]<sup>(٧)</sup> لم تكن ،  
 فأعادتها<sup>(٨)</sup> وإحيائها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ؛  
 فممكنٌ 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 حارَّ حاراً ؛ فإذن إذ الشيء يكون  
 من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إن<sup>(٩)</sup> لم يكن يحدث من غير<sup>(١٠)</sup> نقيضه ،  
 وليس بين النقيضين واسطة ، أعنى بالنقيض « هو » و« لا هو » . فالشيء  
 إذن يحدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [ لا ] أولية لها ؛ لأنه  
 إن كان<sup>(١١)</sup> اليابس ليس<sup>(١٢)</sup> من لا نار فهو<sup>(١٣)</sup> 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 ان (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 اللفظي ، 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 نارٌ من نارٍ ونار من نار ؛  
فالنار إذن أبداً موجودة<sup>(١)</sup> ، لم تكن حال ، وهى ليس<sup>(٢)</sup> ؛ فإذا لم تكن نار بعد  
أن لم تكن ؛ والنيران موجودة ، بعد أن لم تكن ، ودائرة<sup>(٣)</sup> بعد أن كانت ؛  
فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو  
كائن مكوّن من « لاهو »<sup>(٤)</sup> .

ثم قال لتوضيح كون الشيء من تقيضه : « أو ليس الذى خلق السموات  
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟! » ؛ ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى !  
وهو الخلاق العليم » ؛

ثم قال — لما فى 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 فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً فى  
العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل « هو »  
من « لاهو » ؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، فأخرج  
أيس من ليس<sup>(٥)</sup> ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن  
يعمل فى زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان<sup>(٦)</sup> فعل من  
لا يحتاج فى فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان —<sup>(٧)</sup> : « إنما أمره ،  
إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته  
ما أراد ، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس<sup>(٨)</sup> مخاطب ؛  
فإن هذا فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، وإنما خوطبوا بعبادتهم

(١) فى الاصل : الموجودة (٢) يعنى معدومة = غير موجودة

(٣) « » : دائر .

(٤) لاهو = تقيضه ، بحسب ما تقدم منذ قليل — على انه يمكن اصلاح النص  
مكنذا : مكوّن من « لاهو » .

(٥) يعنى أوجد من العدم .

(٦) غير واضحة فى الاصل ويمكن قراءتها : فان — والذى اخترناه أولى .

(٧) ما يأتى هو مفعول قال فى أول الفقرة .

(٨) ليس هنا اسم بمعنى المعدوم .

في القول ؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما<sup>(١)</sup> ليس له في الطبع ، كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكل كل :  
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل<sup>(٢)</sup> ! بصبح ، وما الإصباح منك<sup>(٣)</sup> بأمثل !  
والليل لا يُسقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كل كل ،  
ولا نهوض ؛ وإنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأي بشر 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 ؛ كآت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيّلة<sup>(٤)</sup> ، وقصرت عن [ مثله ] نهايات البشر ، وحُجبت عنه العقول الخريّية<sup>(٥)</sup> .

فأما العلم الإنساني الذي حددنا [ فهو ]<sup>(٦)</sup> دون العلم الإلهي ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقيقية<sup>(٧)</sup> الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحس فقط ، الذي لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وإن سبقوا<sup>(٨)</sup> أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات<sup>(٩)</sup> ، الأقاويل في الأشياء الواقعة عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

(١) في الأصل : بما

(٢) في الأصل : انجلي

(٣) في الأصل : فيك — وهو غير المشهور  
(٤) في الأصل : المتحيّلة ؛ فقد يكون معناها : المنفردة أو الطالبة للحيلة . ولكنني سمعتها : المتحيّلة ، أعني التي تحتهد في الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على لاني لم أجد الصيغة التي اخترتها ، في القواميس . وأخيراً يجوز أن تكون كلمة المتحيّلة تصحيفاً عن كلمة المستجدثة .

(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 ، أعنى بالناطق النطق العقلي ، يحكى كلام<sup>(١)</sup> الإنسان ، عن غير معرفة معانى ما يحكى ؛ لأن<sup>(٢)</sup> الباحث عن الكمية صناعتان ؛

إحداها صناعة العدد ؛ فإنها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر<sup>(٣)</sup> منها فعلم التأليف ؛ فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرئسه إليه ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

إحداها<sup>(٤)</sup> علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛ والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة<sup>(٥)</sup> الكل<sup>(٦)</sup> في الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها السكون والفساد ، حتى يُدثرها مبدعها . إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم<sup>(٧)</sup> .

والأول من هذه<sup>(٨)</sup> ، في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العدد ؛ فإنه 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<sup>(٩)</sup> البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

(١) هكذا النص (٢) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات

(٣) أصل : الأخير (٤) أصل : أحدهما (٥) أصل : هيئة

(٦) الكل يعنى العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام السكندى 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 أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما  
ذكرنا ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات <sup>(١)</sup> والتعاليم ، التي  
هي العدد والمساحة والتنجم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ، وعدم علم  
الجوهر الذي لا يزول <sup>(٢)</sup> 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 أيضاً ، ثم الكتب على الأشياء  
الطبيعية على القول الذي حددنا أيضاً ، 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 ، المؤدى إلى  
نهاية <sup>(٣)</sup> الإنسان ، فلنقل على أغراض كتب أرسطوطاليس <sup>(٤)</sup> لما في ذلك من  
العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها  
وفسكروه فيها ، فلا يثبط عزمه في السلوك والجدحيرة عن صمت الغرض ؛ ولا بأس <sup>(٥)</sup>  
مع لزومه صمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في صمته واليقين أن مع كل  
حركة يزداد من غرضه قرباً ، [ أن ] يقشع <sup>(٦)</sup> فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أقيمتها 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

عنها؛ و [من] قد قصد بفكرته وحرركته نحو غرض مطلوب به على سمته لم يخطئته<sup>(١)</sup> إذا دام حرركته على ذلك السمته؛ 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 فاطيغورياس، القول على المقولات المفردة العشر<sup>(٢)</sup> التي حددنا كل واحدة<sup>(٣)</sup> منها برسمها<sup>(٤)</sup> بما يميز كل واحدة<sup>(٥)</sup> منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة<sup>(٦)</sup> منها.

أما في أوله<sup>(٧)</sup> فنجد الأشياء التي تتقدمها في الوصف والمبينة<sup>(٨)</sup> منها أن جوهرأ<sup>(٩)</sup> حاملٌ وجوهرأ<sup>(١٠)</sup> محمول، وجوهرأ<sup>(١١)</sup> حاملٌ شيئاً ليس بجوهرى فيه؛ بل عرضى<sup>(١٢)</sup>، وأن عرضاً<sup>(١٣)</sup> حامل، وعرضاً محمول عليه، أعنى مقولا عليه، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة، و [جواهر] ثواني غير محسوسة مقولة على المحسوسة.

وأما في وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامها وخواصها. وأما في آخره فما يلحق هذه العشرة من الأشياء التي هي موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم<sup>(١٤)</sup> والحركة والـ «معاً»<sup>(١٥)</sup>.

(١) أصل: يحطه (٢) أصل: العشرة (٣) أصل: واحد

(٤) أصل: رسمها. (٥)، (٦) أصل: واحد.

(٧) ليرجع القارىء فيما يتعلق بكلام السكندى عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التي أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوى.

(٨) غير منقوطة في الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر.

(٩)، (١٠)، (١١) أصل: جوهر. (١٢) أصل: عرض.

(١٣) لا يراعى الناسخ هنا وفيما يلي قواعد النحو، وقد صححت العبارة دون إشارة.

(١٤) أصل: كل لمقدمه — وقد يجوز أن تكون كالأقدمة أو نحوها ولكن صححتها

بما هو أوضح.

(١٥) أصل: والمعنى. ومن الطرفين أن هذا التقسيم الثلاثى عند السكندى لكتاب

المقولات يقابله تقسيم ثلاثى عند ابن رشد: القسم الأول «بمنزلة الصدر» وهو يشتمل على

الأمر الذى تجرى 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<sup>(١)</sup> ، وهو على التفسير ،  
[ و ] 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<sup>(٢)</sup> والخبر 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<sup>(٣)</sup> : الموجه لسالبها أم الموجهة للموجبة المضادة لها .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى<sup>(٤)</sup> أناالوطيقا ، فلا يأنه عن الجوامع  
المرسلة ، أعني ما هي ، وكيف هي ، ولم<sup>(٥)</sup> هي ؛ والجامعة المرسلة هي قول نضع<sup>(٦)</sup>  
منها أشياء ، يظهر بها شيء آخر لم يكن ظاهراً في ذلك القول ، وليس هو شيئاً  
خارجاً<sup>(٧)</sup> عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعة قضيتان  
مشتركتان<sup>(٨)</sup> في حد واحد يظهر بهما<sup>(٩)</sup> نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هي

في الفصول الفاسدة 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 الواحق العامة والاعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات من  
حيث هي مقولات ، وفيه ذكر لاصناف المتقابلات ( المضافان ، والمتضادان ، والعدم والمسكدة ،  
والموجبة والسالبة ) والفرق بينها ، ثم القول في التقدم والمتأخر وفي معنى ما ، 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 ، والفصود أشد القضايا تقابلاً . (٤) أصل : السما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضاً : وكه 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<sup>(١)</sup> عنهما ، أعنى ليست هي شيئا<sup>(٢)</sup> غير تركيب حدين من حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسله تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدّها المشترك موضوعا<sup>(٣)</sup> لأحد الطرفين محمولا على الآخر ، وإما محمولا على الطرفين جميعا ، وإما موضوعا على الطرفين جميعا ؛ فيكون بها ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقا ظاهراً أبداً ، وهذه هي البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقا<sup>(٤)</sup> من جوامع مقرون<sup>(٥)</sup> بها ، صدقا كانت أو كذبا ، وهذه [ هي ] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذبا أبداً ، وهذه هي السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهي الجامعة المرسله . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسله وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم مابعدّه ؛ فقال فيه أولاً على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذي يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذي يظهر بحركة ، أعنى بعكس أو حالة<sup>(٦)</sup> ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتقاض النوع الباقي والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمى كتسابه هذا أنولوطيقا ، معناده النقص ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه في الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأفوديقطيق<sup>(٧)</sup> ، أى الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمّة<sup>(٨)</sup> ، أعنى المعطية برهانها ، ما هي ، وكيف هي ، وكيف استعمالها ، ومنّ ماذا ينبغى أن تولّف ؛ 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 سمحتها دون إشارة

(٤) هكذا النس .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقرّر بها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع في معاني كل أسماء كتب أرسطو المنطقية ص ٣٦٥ فا بعدها مما تقدم .

(٨) قراءة اجتهادية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه في كتابه الخامس المسمى طوبيقي فالقول 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 فالقول على المغالطة في وضع الجوامع ، بلا<sup>(١)</sup> 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 ، فالقول في أنواع الإقناع الثلاثة ، أعنى في الإقناع في الحكومة [ و ] في المشورة وفي المدح والذم الجامع لهما التقرّيط<sup>(٢)</sup> .

وأما غرضه في كتابه الثامن المسمى بويطيطيقي ، أي الشعري<sup>(٣)</sup> فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان في كل نوع من الشعر ، كالمدح والمرثي والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه في كتبه الطبيعية فإن غرضه في الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعي<sup>(٤)</sup> الإبانة<sup>(٥)</sup> عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولاً ففى العلل والأوائل والبخت<sup>(٦)</sup> والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه في كتابه الثانی منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففي هيئة

(١) أصل : بل

(٢) قرظ الأديم ديفه بالفقرظ ، ومنه قرظته مدحه وهو حى بحق أو باطل -- والمقرظ يزین نديمه كما يحسن القارظ أديمه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة السكندی .

(٤) ويسمى السماع الطبيعي أو سمع السكيان — انظر من ٣٦٨ ما تقدم .

(٥) أصل : فالإبانة .

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة في الأمور الانسانية ، كالذي يحدث إن يحفر بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مديبا فأخذ منه دينه . أما المصادفة في ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الانفاق .  
· τὸ αὐτόματον :

السكر<sup>(١)</sup> وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم السكر ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعنى الخواص لطبائعها والعوام لسكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه في كتابه الثالث المسمى بكتاب الكون والفساد فالقول على الكون والفساد المرسل ، أعنى الإبانة عن مائة الكون والفساد الكلي .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوي<sup>(٢)</sup> فالقول في الإبانة عن علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، فيما في الجو وما على الأرض وما في بطن الأرض قولاً كلياً وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه في كتابه الخامس منها وهو المعدني<sup>(٣)</sup> فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة في باطن الأرض وكميئياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولاً مستقصياً<sup>(٤)</sup> في كل واحد منها .

وأما غرضه في الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتي<sup>(٥)</sup> فالإبانة عن علل كون النبات وكميئياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولاً مستقصياً 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 [وأحوالها]<sup>(٦)</sup> 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 للسكامة اليونانية τὸ πᾶν واستعملها أرسطو في المعنيين المتقدمين .

(٢) — من أيضاً : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتاب المعادن .

(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) ما بين الفوسدين يياض في الأصل .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب الحس والحسوس ، فالإبانة عن علل الحس والحسوسات ؛ وما<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة السكل الفاعلة والمتممة<sup>(٣)</sup> ، إله السكل ، وسائس السكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى ابنه نيقوماخس ورسمه باسمه<sup>(٤)</sup> نيقوماخس ، في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة<sup>(٥)</sup> ؛ وقسم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل ، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لسكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هى الفضيلة في كل أوان ، الفضيلة في النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى بوليطيقى<sup>(٦)</sup> ، 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 في كتبه التى حددنا ؛ وقد رُ  
منافعه ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقك لسكل 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 الأصل : الموجودة .

(٣) يعنى الغائية . (٤) أصل : بسمة .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

## تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه	٤٦	٣٤	سرح العيون
٣	٩	هـامش انقلابه	٤٦	٤	هـامش لذى
٥	٢٣	نلتينو	٤٦	٥	اجتهادية
٥	٣	هـامش أنظر ما تقدم	٤٦	٦	ذات
٨	٨	نبح	٤٧	٢	هـامش واضحة
١٠	٦	هـامش الصابئة	٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
١٢	٧	فيذكر مرة	٥٠	١٩	وليس ينبغي بحس
١٥	٢٠	تلك الوصايا	٥١	٦	الحقيقية
١٧	٢٠	اللفظ	٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
١٧	٣	هـامش ويجوز أن تكون الكلمة	٥١	١٥	المسئلة لنا سبل
		تحريرا عن كتب	٥٣	٢٠	ما أداه
١٩	١	هـامش ص ١٦٣ من الرسائل	٥٤	٢	الجرم
٢١	٢٦	بويه	٦٤	٢	موضع القوس في أول
٢٥، ٢٤	٢	هـامش ص ١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥			النص اليوناني
		١٢٤ من الرسائل	٦٤	٢٥	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٢٧	١٤	أقصد السبيل	٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين
٢٨	٩	حال الجسم			صغيرين
٣٠	١	هـامش ورقة هـ	٦٥	١	الفاصل الثاني بدون نقطة
٣١	١٨	في جملة	٦٧	٤	هـامش علة فعالة
٣١	٥	هـامش هذه الصفحات من الرسائل	٧٤	١٣	أو مقتضيا
٤٣	٧	هـامش سجد	١٠/٨٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٤٣	١٣	د الجواهر	٨٥	١٢	العالم
٤٣	١٤	د يوجد بعض مبعثها	٩٩	١٩	هـامش 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 هـ بعد كلمة بندي

أقرأ	س	ص	أقرأ	س	ص
بل هي تدركها	١٣	٢٨٤	تحذف النقطة التي في آخر	١٠	١٧٧
divinatinge	١٥	٢٩١	السطر		
transgressio est	٥	٢٩٣	هيئة بدن الإنسان	١٤	١٧٩
Scientia	٩	٢٩٣	يمكن أيضا قراءة: آبارها	١٩	٢٠٧
quam sui sensati	٢	٢٩٧	الحقيقية		
omnino	١١	٣٠٠	يمكن تغيير الترقيم الذي		
claudat	٨	٣٠٧	اخترناه والقراءة مع		٢٢٢٥
vivi et	١٦	٣٠٩	حذف بعض ما أضفناه		٢٢٢٦
بالقوة	٤	٣١٣	والكون النفساني	١٠	٢٢٢٦
مفارقا	٢٠	٣٢٣	من قبيل	١٣	٢٣١
ص ٣٢٦	٩	٣٢٤	بتسخينها	١٧	٢٣٤
ἐξώθειν	٩	٣٢٥	بؤثر	٨	٢٤٠
العقل المستفاد	٢	٣٢٩	يقول	١٧	٢٤٤
نص الاسكندر	١٠	٣٣١	الأعجمين	٧	٢٤٤
مثل	١٥	٣٣٢	من فعل ما به	٧	٢٤٧
العملي	١٩	٣٣٢	إنما	١٥	٢٥٨
أو يتناول	١٤	٣٥٤	قول خبري	٧	٢٦٢
in corpore	١٨	٣٥٤	وكان الجوهر ما هو بذاته	٥	٢٦٣
aliud	٥	٣٥٥	عُرج بنفسه - وهذا	٣	٢٧٩
fortior	١٠	٣٥٧	تصحیح بمعونة النشرة		
فعل البشر	١٧	٣٦١	الايطالية وترجمتها		
باستطرافها	١٥	٣٦٣	راجع ص ١٧/٨٠		
ποιητική	٤	٣٦٨	من التصدير. وبهذا		
μεγαλο	٩	٣٦٩	يسقط الشرح.		
ὄρει	٢	٣٧٢	نَهك من الطعام ونَهك فيه	٤	٢٧٩
			تعرف بفضله وتجله الخ	٤٠٣	٢٨٠

THE HISTORY OF THE  
CITY OF BOSTON



## DUE DATE

FEB 15 1997

OCT 5 REC'D

DEC 06 1997

NOV 18 1997

RECEIVED

BLX MAY 28 1998

BL/Rec MAY 02 1998

201-6503

Printed  
in USA



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0114770601

893.7K57

I

v. 1

10372415

JAN 10 1962

